תלמוד בבלי · אחרונים · נזר הקודש

נזר הקודש - חולין

הרב משה רוזין

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

נזר הקודש - חולין

הרב משה רוזין

מקור הטקסט: דיקטה · רישיון: CC BY-SA 4.0

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/נזר-הקודש-חולין/
הקובץ נוצר ב־20 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

דף ב. 6
דף ב: 14
דף ג. 20
דף ג: 24
דף ד. 27
דף ד: 31
דף ה. 42
דף ה: 43
דף ו. 44
דף ח. 48
דף ח: 51
דף ט. 56
דף ט: 68
דף י. 71
דף יא. 71
דף יב. 95
דף יב: 101
דף יג. 104
דף יג: 109
דף יד. 110
דף יד: 128
דף טו. 130
דף טו: 130
דף טז. 140
דף טז: 142
דף יז. 143
דף יז: 152
דף יח. 159
דף יט. 160
דף יט: 162
דף כ. 164
דף כ: 173
דף כא. 174
דף כא: 184
דף כב: 185
דף כג. 189
דף כג: 193
דף כד. 194
דף כד: 197
דף כה: 200
דף כו: 205
דף כז: 212
דף כח. 217
דף כט. 235
דף כט: 236
דף ל: 241
דף לא. 244
דף לא: 246
דף לב. 247
דף לג. 249
דף לג: 261
דף לד. 261
דף לה: 262
דף לו. 267
דף לו: 272
דף לז. 277
דף לז: 281
דף לח. 284
דף לח: 284
דף לט. 286
דף לט: 289
דף מ. 290

דף מא: 302
דף מג: 305
דף מג: 314
דף מד: 316
דף מד: 321
דף מה: 324
דף מה: 327
דף מו: 328
דף מו: 331
דף מז: 339
דף מז: 343
דף מח: 345
דף מח: 348
דף מט: 351
דף נ: 354
דף נ: 358
דף נא: 359
דף נא: 363
דף נג: 366
דף נג: 366
דף נד: 368
דף נה: 373
דף נה: 373
דף נו: 375
דף נו: 381
דף נז: 385
דף נח: 386
דף נח: 392
דף סג: 394
דף סד: 396
דף סד: 399
דף סז: 402
דף סז: 404
דף סח: 408
דף סח: 411
דף סט: 416
דף סט: 421
דף ע: 423
דף ע: 427
דף עב: 442
דף עב: 451
דף עג: 452
דף עד: 452
דף עה: 453
דף עה: 457
דף עו: 461
דף עו: 463
דף עז: 463
דף עח: 465
דף עט: 466
דף פ: 470
דף פ: 471
דף פא: 471
דף פב: 472
דף פב: 473
דף פג: 475
דף פד: 481
דף פה: 483
דף פו: 486
דף פו: 492
דף פז: 494
דף פז: 495
דף פח: 495
דף פט: 497

דף צ. 499
דף צ: 500
דף צא. 501
דף צא: 504
דף צה. 505
דף צז. 513
דף צז: 513
דף צח. 514
דף צח: 517
דף ק. 518
דף ק: 521
דף קא. 522
דף קא: 526
דף קב. 527
דף קב: 527
דף קג: 528
דף קיז: 591
דף קיח. 596
דף קיח: 602
דף קיט. 606
דף קיט: 607
דף קכא. 625
דף קכא: 630
דף קכב. 638
דף קכב: 641
דף קכג. 641
דף קכג: 643
דף קכד. 646
דף קכד: 657
דף קכה. 662
דף קכה: 671
דף קכו. 674
דף קכז. 713
דף קכח. 718
דף קכח: 721
דף קכט. 725
דף קכט: 728
דף קל. 738
דף קל: 740
דף קלא. 744
דף קלא: 749
דף קלב. 749
דף קלב: 754
דף קלג. 757
דף קלג: 759
דף קלד. 760
דף קלד: 763
דף קלה. 771
דף קלה: 781
דף קלו. 782
דף קלו: 788
דף קלז. 793
דף קלז: 794
דף קלח. 797
דף קלח: 798
דף קלט. 800
דף קלט: 815
דף קמ. 835

דף ב.

הקדמה:

את כל זה ראיתי ונתון את לבי לכל מעשה אשר נעשה תחת השמש עת אשר שלט האדם באדם לרע לו. (קהלת ח') אמר ר' לוי ואת אחיך תעבוד אם זכה תעבוד ואם לאו תעבד. (ילקוט בראשית, כ"ז) יתברך הבורא ויתעלה היוצר אשר ברא ויצר את עולמו בחומר ובצורה. - והנה החומר מוקדם בזמן והצורה מוקדמת בתכלית, וכמו שמאריך בזה מהרי"ע בעקדה שער מ"א שכתב שכל הנבראים מן ארבע סוגים כל אחד ניזון ממדרגה הפחותה ממנה כמו ממשפט הצומח להיות עיקר מזונו מסוג הדומים הנצב תחתיו כי יונק הצומח מחלב האדמה אשר הוא יושב עליה ומתגדל ומתרבה ממנה, והיה זה יען כי צורת הצומח גבוהה על צורת הדומם, ולעילה זו מפאת יקרת צורתו על הדומם יהיה הדומם לו למזון לאכלה, וכן הבע"ח בלתי מדבר מזונו העצמי הוא הצומח יען צורת החי יותר נשגבה גם מן הצומח. אמנם הסוג האישיי החי ומדבר. מפאת יקרת צורתו יותר גם על הבע"ח יחיה מזון העצמי כל סוגי הבע"ח בלתי מדברים, יעו"ש. - והנה עם ישראל מפאת יקרת צורתם עבור נשמתם מהררי קודש צור מחצבתם, ולהיותם גבוהים גם על סוג המדברים הפליגה התורה להבדילם מן העמים בתור צורה יותר גבוהה ונכבדה להבדילם מן העמים בכדי שישארו בנשמתם בלא שמץ, הזהירה התורה לעם ישראל שיבדלו מהמאכלים המשוקצים המרעילים את הנפש וטהרת הלב. וגם במה שהורשה להם לאכילה הוא בתנאים נאותים, כמו שחיטה בכל פרטיה ודקדוקיה והוזהרו שלא לשקץ את הנפש בכל מיני טרפות המטמטמים את הלב ופוגם את הנפש הנשמה החצובה משמי מרום:

והנה מפאת יקרת צורתם של עם ישראל אמרה תורה אשר בשביל זה גם החומר הוא מרומם משארי חומר של העמים. באופן אשר לא יצוייר בו עבודת עבד להיות נכנע תחת יד העמים, ותמיד הם רואים לנפשם חפשי, וגם החומר של עם ישראל הוא ברשות עצמו, תחת השגחת הקב"ה, כמו שנאמר כי לי בני ישראל עבדים, ורז"ל פירשו עבדי הם ולא עבדים לעבדים:

גרסינן בגיטין ל"ח, אמר רב פפא עמון ומואב טיהרו בסיחון, אשכחן עכו"ם עכו"ם, עכו"ם ישראל מנלן דכתיב וישב ממנו שבי, ופירש"י עכו"ם מישראל מנלן, כגון עבד דשייך במצות, יעו"ש. ביאור דברי רש"י, דעכו"ם לישראל אינו קונה אפילו על ידי כיבוש מלחמה, ורק עבד ישראל אעפ"י דעפ"י דין ישראל עליו מטעם דמחויב במצות כאשה, אבל אין לו קדושת ישראל ממש, ועל כן פירש"י הא דוישב ממנו שבי, דהיינו

עבד או שפחה, וכן פירש"י בחומש פ' חקת. - והנה הרשב"א בחידושיו לגיטין שם מביא דברי רש"י, ומביא כי הר"ת חולק שמפרש דמיירי בישראל ממש, אבל עצם שיטת רש"י מבואר דלא מהני כיבוש מלחמה בישראל להיות נקנה לעכו"ם. ולשיטת רש"י מיושב קושיות התוס' שהקשו וא"ת למ"ל השתא הא דעמון ומואב טיהרו בסיחון השתא עכו"ם מישראל קנה, עכו"ם לעכו"ם לא כש"כ. אמנם לפירש"י עכו"ם אינו קונה לישראל אפילו בכיבוש מלחמה, ומעבד אין ללמוד דשאני עבד שאינו ברשות עצמו, ולהכי איצטריך קרא דעמון ומואב טיהרו בסיחון:

והנה שיטת הרז"ה בפרק ר' ישמעאל ע"ז נ"ב, בהא דכתיב ובאו בה פריצים וחיללוה, כתב דמיירי בפריצי ישראל שיצאו לחולין ע"י שמעלו בהם, אבל ע"י עכו"ם אינו יוצא לחולין, והטעם בזה משום דמרשות גבוה לא שייך כיבוש מלחמה, דכתיב לד' הארץ ומלואה, עכת"ד יעו"ש, והנה זה מתאים לפירש"י דלא מתני כיבוש מלחמה לקודש, וכעין זה כתב הפר"ד בדרוש כ"ו, שמפרש דברי הנביא ירמיה קודש ישראל לד, ראשית תבואתו כל אוכליו יאשמו רעה תבוא אליהם נאם ד', והיינו כי נמשלו ישראל לקודש כזה שהוא קדושת הגוף דלא יצאו לחולין, יעו"ש. ובזה אתי שפיר פירש"י דעכו"ם לישראל אינו קונה גם ע"י כיבוש מלחמה, מפני שהם בקדושת הגוף, ואפשר שגם בישראל אמר כן הדין, ויש להוכיח כן מדברי הרשב"א בתשובה חלק א' סימן רמ"ב, שנשאל אם משומד מטמא באהל, והשיב שהוא בכלל בנים כדברי ר"מ בקדושין ל"ו, ואעפ"י דקיי"ל ר"מ ור"י הלכתא כר"י, שאני הכא דר"מ קראי קמדייק, יעו"ש:

ויש לפרש דבא ר' לוי ללמדנו דאם זכה יעקב הוי עשו עבד ליעקב, ואם לא זכה לא הוי יעקב עבד לעשו, אלא שנעשה עשו חפשי מעבדות, אבל לעולם לא יהיה יעקב עבד לעשו. - וזהו הביאור שתי משמעות של המקרא, והמסורת, דהמקרא מורה על זכה שאז עשו עבד ליעקב, היינו עבד ממש אשר יש ליעקב קנין הגוף בעשו, ואם לא זכה יעקב נתפרקה העבדות של עשו, אבל אין עבדות ליעקב להיות נקנה בקנין הגוף להיות עבד לעשו. - וזהו שאמר יצחק והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צואריך, וזהו רק פריקת עול, אבל לא להיפך להיות יעקב עבד לעשו. ופירושו של המסרת, "תעבד" היינו שתהיה יוצא מעבדות, והביאור תעבד כמו הא דכתיב ודשנו, שפירושו להסיר הדשן, וכהנה יש רבות. - וזהו דברי ר' לוי שמפרש הקרי והכתיב, דהיינו דסבר יש אם למקרא ולמסרת, דלעולם ליתא לעם ישראל בתורת קנין לעכו"ם, ואפילו ע"י כיבוש מלחמה:

וכמו כן אם עם ישראל מרכיבין החומר על הצורה, הנה אז החומר היותר גם ועב בא למשול, וזהו העת אשר רמז החכם מכל אדם על העת אשר ימשול האדם שהוא כינוי

לתאומות ונקראים האדם כמו שכתבו התוס' בב"ק ל"ח: והנה היוצא מזה כי הבכורה והחשיבות והעיקר היא הצורה הנשגבה, וזהו רצון ד' כי הצורה תמשול על כח החומר, ולעולם עם הספר שהוא בכח הצורה הנשגבה לא יכרע ולא ישתחוה לכח החומרי להיות עבד נכנע תחת ידו: - והמופת לזה הלכות שחיטה אשר נצטווה משה בע"פ בהר סיני, אשר השחיטה תהיה לא מכח הגבורה, אשר ימשול האדם על הבע"ח, מפני שיש להאדם יתרון על הבע"ח בכח גבורתו, ויודע היאך לרדות בהם, כי לא באלה חפץ ד'. ולזה ניתנה הלכות שחיטה באופן שלא תעשה השחיטה הכח הגבורה ורק תהיה מטעם מצות ד' אשר זכה מפאת צורתו הנשגבה, וזהו שנאמר וזבחת כאשר שר צויתיך וגו', והיינו מפני שהאדם הוא ברום המעלה, ולזה נדרש שיהיה השוחט יר"ש ובעל מדות, כמו שכתב הש"ך סימן ב' סקכ"ד בשם תשובת ר' בצלאל דקראים בזה"ז שיש בהם מדות רעות שחיטתן אסורה, ועי' בשו"ת בית ש שמואל אחרון סימן ד':

והנה תנן במשנה הכל שוחטין, - לכאורה יש לשאול תנא היכי קאי - כמו כמו שפריך הש"ס בריש ברכות תנא היכי קאי דקתני מאימתי, ופירש רש"י מהיכא קא סליק דתנא ביה חובת קריאת שמע שהתחיל לשאול כאן זמן הקריאה, יעו"ש. וה"נ היה להתנא מקודם לתני חובת השחיטה, ואח"כ שייך לשאול מי הם הכשרים שחיטה:

ומזה יש להוכיח דכוונת התנא כאוקימתא דרבה בר עולא דמיירי בטמא במוקדשין, ומשנה זו שייכא להמשנה דזבחים דכל הפסולים כשרים לשחיטה, ולהכי לא פריך הכא תנא היכי קאי, דפשיטא דקאי על משנה דזבחים: אמנם הטור דמיירי בשחיטת חולין, התחיל הא דתניא וזבחת מבקר דומצאנך כאשר בויתיך והיינו דקאי אקרא דיש חיוב שחיטה בתורה:

והנה כתב הטור מלמד שנצטוה משה על פה בהלכות שחיטה, והיינו שמדייק הטור מכאשר צויתיך דמשמע דמלבד הא דכתיב וזבחת, יש עוד בזה הרבה דברים, והיינו מזה שצויתיך, וכיון שאינו מפורש בתורה מה הם הדברים, ע"כ מוכח דנמסרו למשה הרבה דברים בהלכות שחיטה בע"פ וזהו כאשר צויתיך:

אמנם קשה מאי ראיה מכאשר צויתיך ללמד דיש הרבה דברים כהלכות שחיטה שנאמרו למשה בע"פ, הלא יש לפרש כאשר צויתיך מכבר, דהיינו מפני שכמרה נצטוו בהרב המצות תיכף בצאתם ממצרים, א"כ יש לומר דגם הלכות שחיטה נאמרה במרה. והנה הט"ז הקשה מדוע לא נפרש כאשר צויתיך במרה, כמו הא דכבוד אב ואם ומתרץ דשאני כבוד דיש לזה הכרח, יעו"ש. - אמנם קשה דאף על פי שאין הכרח לזביחה שלא נאמרה במרה, אכתי יש לומר דכאשר צויתיך הכוונה במרה, אבל אין מזה ראיה איה דיש דינים

מיוחדים השייכים להלכות שחיטה, ורק על עיקר המצוה דלחתוך הסימנים וזהו כאשר צויתיך מכבר:

אמנם נראה דאם נפרש כאשר צויתיך במרה, ע"כ הכוונה על עצם השחיטה, ולא על הדינים השייכים לשחיטה, א"כ אין זה אלא נחירה גרידא - וזה הותר להם נחירה במדבר לשיטת ר"ע לקמן י"ז. ולפי"ז לא שייך לומד כאשר צויתיך כמרה דהכוונה מצות נחירה, ועל זה לא בעינן ציווי מחדש. וכל עיקר וזבחת שאמר משה בערבות מואב הוא למותר לגמרי, וממילא ע"כ צריך לומר דכאשר צויתיך ללמד דינים חדשים השייכים להוזבחת. וזהו שכתב הטור מלמד שנצטווה משה בע"פ דהיינו החמשה הלכות שחיטה. - כן נראה בביאור דברי הטור, וזהו הביאור בדברי הרמב"ם בפר"א משחיטה ה"ד כמבואר להמעיין:

ובזה יש להטעים הא דכתב בהלכות א"י שחט ולא בירך שחיטתו פסולה. והרא"ש תמה על זה. - אבל הדברים נכונים, אם לא בירך במזיד, הנה השחיטה נעשתה לא מטעם כי כן צוה הבורא ית"ש אלא רק מפני שהוא המושל בכח הגבורה שיש לו על הבע"ח, וזהו תועבת ד', ושחיטתו תועבה. וכל הלכות שחיטה הוא למופת יתרון הכשר להאדם שמפני שהוא ברום המעלה מפני רוממותו בכח החכמה והתבונה שהיא מעלת הנפש:

ובזה אני נותן שבח ותודה להבורא יתברך שזיכני ללמוד מסכת חולין בעיון רב כמעט בכל פרט ופרט בביאור הגפ"ת ובפסקי הרמב"ם והש"ע כפי שידי יד כהה מגעת. - ואקוה אשר הלומדים מסכת חולין עם ספרי הנקוב בשם "נזר הקודש" ירוו רב נחת מפני שימצאו בזה ביאור רחב והחידוד על קו האמת והצדק:

ובזה אבקש מהשי"ת לראות בבנין בית מקדשנו עם משיח צדקנו בב"א: על הטוב תזכר עזרתי כקודש, אשר היא תמיד בעזרתי, מנשים באהל תבורך, היא רעיתי הרבנית הצנועה מרת הינדא תחיה בת הרב הגאון הגדול המפורסם כש"ת מו"ה הלל דוד הכהן טריווש זצ"ל, יתן ד' אשר נזכה לראות נחת מצאצאינו שילכו בתורת ד' תמיד ולהתברך בעושר ואושר כאות נפשינו ולראות בבנין בית מקדשנו, אמן:

נזר הקודש מסכת חולין פרק ראשון:

משנה הכל שוחטין, פירש"י כל היכא דתנא הכל כולהו מייתי להו בשמעתתא קמייתא דערכין, ומפרש הכל לאתויי מאי וכו' - ויש לעיין מה בעי רש"י בזה - ואטו לא ידענא הלשון הכל משמע לרבות, ונראה דכוונת רש"י דהריבוי מרבה גם אופן כזה שיוצא מכלל אנשים - מסתם ישראל - ולזה כוונת רש"י שהביא מסוגיא דערכין דמרבה שם להני שאינם בכלל סתם ישראל כגון לענין ערכין מרבה מהכל מופל"ל - וכמו כן שם

כל הני הכל דחשיב שם מרבה אותן שאינם בכלל סתם ישראל, ולכן הכא דתנן הכל שוחטין ג"כ ע"כ מרבה באופן כזה שאינו סתם ישראל - והיינו איש כזה שהוא בחסרון לשחיטה, ומכל מקום מותר לשחוט גם לכתחילה - והביאור בזה דלכאורה יש לפרש דהריבוי דהכל בא לרבות גם נשים והיינו הכל, אחד אנשים, ואחד נשים, והריבוי הוא במין. וכדתנן הכל ממירין, אחד אנשים ואחד נשים, ולפרש דנשים ג"כ לפעמים שוחטין לכתחילה באופן שעומד אחר על גביו - ובדיעבד גם כששחטה בינה לבין עצמה שחיטתה כשרה - וכמו שיטת ר' אלדד הדני דנשים לא ישחטו לכתחילה על זה מביא רש"י דמבואר בשמעתתא קמייתא דערכין דהכל בא לרבות אופן כזה שהוא מוצא מסתם ישראל - ונשים הם בכלל ישראל - רואין אשה בכלל חסרון, דהרי היא במצוה דשחיטה כאיש. מפני שהושוו לכל עונשין שבתורה - הריבוי דהכל בא לרבות טמא במוקדשין או מומר וכותי:

והנה לשיטת הלכות ארץ ישראל דנשים לא ישחטו לכתחילה מפני שדעתן קלות, קשה מדוע לא מפרשי בגמ' דבא לרבות נשים דשוחטות לכתחילה באחר עומד ורואה, ובדיעבד כשר גם באין אחר עומד ורואה:

ונראה דע"כ כוונת הלכות ארץ ישראל הוא מצד חומרא והידור, אבל לא מעבם הדין - וממילא אין לומר דהכל מרבה נשים כיון שע"כ הריבוי בא לרבות אופן שהוא בחסרון יוצא מן הכלל ואינו בסתם ישראל - וזה לא שייך בנשים דע"כ בעצם הדין הרי היא לענין שחיטה ככל ישראל. ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' מזבחים דמבואר ששוחטות גם לכתחילה, והיינו דשם מיירי לענין עצם הדין:

שם במשנה חוץ מחש"ו שמא יקלקלו את שחיטתן - נקט יקלקלו לשון להבא, מדייק הש"ס להורות שאין מוסרין להן לכתחילה - ביאור הדברים הא דהוכרח התנא לשנות הכא הא דאין מוסרין להן לכתחילה בכדי שיהי' הא דחוץ גם בשני אופנים היינו על לכתחילה וגם על דיעבד. וכמו שבארישא בהכשר השחיטה יש שני אופנים - הנה גם הא דחוץ מיירי בשני אופנים, היינו דגם בדיעבד פסול וגם הדין בלכתחילה ולהכי שנה יקלקלו דגם לכתחילה אין מוסרין להן. ולכאורה קשה כיון שגם בדיעבד פסול א"כ אין סברא למסור להן לכתחילה ולזה הוכרח רש"י לפרש דזה קאי אפילו אם אחרים רואין אותן. והתוס' הקשו דזה שמעינן מסיפא דתנן וכולן ששחטו דמשמע דוקא דיעבד. ונראה ביישוב פירש"י, דברישא משמיע התנא דאין ליתן לכתחילה אפילו אחר עומד על גביהן, היינו אחד ובסיפא אשמעינן אפילו אחרים דהיינו שנים עומדין על גביהן ג"כ אין מוסרין להן לכתחילה - אבל יש להקשות דלמה לן הרישא לאשמעינן דאין

מוסרין להן לכתחילה, כיון דזה שמעינן בסיפא דגם אם שנים רואין ג"כ דוקא בדיעבד, ועוד דלפירש"י הסיפא מיותר לגמרי, מטעם גם מרישא שמעינן זה דאחרים רואין אותן שחיטתן כשרה מדתנא שמא יקלקלו - ומזה מובן דאם אחרים מעידין שלא קלקלו דהשחיטה כשרה - וזה נכלל גם בקושיות התוס', וא"כ דברי רש"י תמוה טובא:

ונראה ביישוב פירש"י משום דיש שתי ריעותות בשחיטת חש"ו, א') חסרון כוונה, ב) חששא דקלקול - והנה לקמן י"ב מדייק הש"ס מהא דמכשרינן שחיטת חש"ו בדיעבד כשאחרים רואין אותן דמוכח דלא בעינן כוונה לשחיטה - אבל יש לומר דזהו בדיעבד אבל לכתחילה בעינן כוונה, ורבי נתן דמכשיר בחסרון כוונה הוא רק בדיעבד - אבל יש עוד חששא דשמא יקלקלו, ונפק"מ לדינא באופן דאחרים מזהירים אותם לכוון דאז נקרא זה כוונה כמו"ש התוספות לקמן בד"ה מאן תנא יעו"ש. ולפי"ז מוסרין להן גם לכתחילה, משא"כ בשביל חששא דשמא יקלקלו לא מהני מה שמזהירין אותם ומלמדין להם כיון שרוב מעשיהם מקולקלים כמו שפיר' רש"י לקמן פ"ו - וזה נלמד מהא מדשנה התנא שמא יקלקלו - ומזה מוכח דאין מוסרין להם לכתחילה אפילו כשאחרים רואין אותן:

ויש לעיין מדוע אין מוסרין להן לכתחילה כשאחרים רואין אותם, דממנ"פ אם אחרים יאמרו שיש פסול בשחיטה הרי היא נבלה - וראיתי בחידושי הרשב"א שכתב בכוונת רש"י שפירש שהוא מטעם דמועדין הן לקלקל תמיד - דאיכא משום בל תשחית יעו"ש. והנה יוצא מזה לרש"י דבאופן שנדרש לנבלה כמו שצריך להאכיל לכלבים או לנכרים דליכא משום בל תשחית מוסרין להן לכתחילה ג"כ. אמנם התוספות כתבו בשם הר"ת דאין מוסרין להן לכתחילה לשחוט אפילו לכלבים ממני החששא שמא יבואו להכשיר שחיטתן פן יסמכו עליהן גם בלא אחרים רואין אותן. וזהו כוונת התנא דשמא יקלקלו בי' עתיד:

שם ואם שחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשרה. - ובגמ', אהייא אילימא אחש"ו עלה קאי ואם שחטו מיבעי' לי'. - וכתבו התוס' פירוש עלה לחודיא קאי, אבל הא פשיטא דעלייהו נמי קאי דדייקינן עלה לקמן י"ב מאן תנא דלא בעי כוונה לשחיטה, וכן פירש"י לקמן יעו"ש. והנה מסיק דקאי אטמא במוקדשין וליתא קמן דלישייליה, והנה קשה מדוע לא שנה התנא ואם שחטו להורות דלא בעי כוונה לשחיטה. - ואין לומר דבא התנא להורות דטמא במוקדשין ובאופן דליתא קמן דלישייליה דאחרים נאמנים. דהלא זה פשיטא דאחרים נאמנים מכח כש"כ דכיון דהוא עצמו נאמן באומר ברי לי, א"כ פשיטא דעדים נאמנים. - והריטב"א הקשה בזה וז"ל וי"ל דכיון שאין כאן אריכות לשון אלא דתנא וכולן במקום ואם שחטו יעו"ש. - אמנם כוונת התנא להורות לנו הדין דגם

בקדשים הכל שוחטין, וא"כ מיירי רישא גם בקדשים, ולהכי אם הי' שונה התנא ואם שחטו דזה קאי אחש"ז, ויש לטעות דגם בקדשים מהני אחרים עומדין על גביהם, ובאמת זה לא מהני כמו שכתב הרמב"ם בפר"א מפסוה"מ, להכי תנא וכולן ששחטו להורות דלא קאי לגמרי אחש"ז, - וזהו משום דשאני קדשים דכיון דבעינן כוונה לא מהני גם עומד על גביו. - וכוונת התנא בהשינוי הלשון למימרא דאעפ"י דהרישא מיירי בקדשים, אבל סיפא מיירי בחולין, ושנה וכולן ששחטו למימרא דזה מיירי בגדול אעפ"י שדין זה הוי מילתא דפשיטותא, אבל זהו להורות בכדי שלא נטעה דמהני אחרים עומדים על גבן גם בקדשים:

תוספות ד"ה וספג את הארבעים, וא"ת הו"ל למימר וסופג שמונים דהא תרי לאוי כתיבי לא יחליפנו ולא ימיר. והקשה המהרש"א דהא איתא בתמורה דבחד לאו לא לקי מטעם דהוי ניתק לעשה, וממילא לענין מלקות הוי רק לאו אחד יעו"ש. ולדידי קשה הא דבאמת מוקים הש"ס להני תרי לאוי חד בשלו וחד בשל אחרים, נמצא דבכל חדא ליכא אלא חד לאו, וממילא הוי בכל חד ניתק לעשה:

ונראה לפי מה שכתבו התוס' לקמן פ"א דהא דקאמר הש"ס בתמורה דלא אתי עשה דוהיה הוא ותמורתו קודש ועקר תרי לאוי, היינו דוקא היכא דשני לאוין סמוכין זה לזה יעו"ש. - נראה בביאור הדברים דכוונת הש"ס דאעפ"י דשני הלאוין לא אתי לחד אופן, - והיינו דחד לאו בשלו וחד בשל חבירו. - אמנם כיון דסמכה תורה להני שני הלאוין סמוכין זה לזה, זה מורה דיש יתרון כח להלאוין דלא אתי העשה לנתוקי. - נמצא דכל עיקר הא דלא הוי ניתק לעשה לא הוי מטעם דהוי שני לאוין, אלא העיקר הוא מטעם הסמיכות דהלאוין, ולפי"ז אתי שפיר הא דהקשו התוס' דלילקי שמונים משום דאיכא שני לאוין, והא דלא הוי ניתק לעשה לא הוי משום ייתור הלאו, אלא הוא מטעם הסמיכות. ותירצו התוס' דליכא אלא חד לאו משום דהלא יחליפנו אתי להמיר בשל אחרים. וזה נראה ברור בכוונת התוספות: תוספות ד"ה הכל שוחטין. כתוב בהלכות אר"י דנשים לא ישחטו מפני שדעתן קלות. ואיני נראה דאפילו במוקדשין שוחטות לכתחילה כדאמרינן זבחים ל"א וכו' ולא קאמר משום דבעי למיתני נשים אלא ודאי דנשים שוחטות לכתחילה יעו"ש, לכאורה יש לומר דשאני גבי קדשים משום דכהן המקבל הדם עומד ורואה. - ואפשר דכוונת התוס' דכיון דהטעם מפני שדעתן קלות ויש לחוש לעילוף, וא"כ מדוע לא חיישינן גבי קרבן פן יופסד הקרבן, וע"כ דאין לחוש לעילוף:

והנה הרא"ש הוסיף להקשות וז"ל ועוד דאפילו בחולין לא ישחטו לכתחילה יעו"ש. וכוונתו דאם גם בחולין אין נשים טוחטות לכתחילה, וא"כ מדוע לא קאמר הש"ס בזבחים דנקט לשון דיעבד בשביל נשים. - אמנם לכאורה יש לומר דאדרבה דבשביל שנשים אין שוחטות לכתחילה גם בחולין, וא"כ פשיטא דבקדשים אין מוסרין להם לכתחילה לשחוט, ולא צריך התנא למינקט לשון דיבעד גבי קדשים ולזה קאמר הש"ס דתנא לשון דיעבד בשביל טמא: והנה רבינו הגר"א כתב וז"ל עי' תוס' קדושין ע"ו ב' ד"ה אין וכו' וי"ל דלכתחילה אין מניחין אע"ג דכשרין, וה"ה בחולין משום פשיעותא יעו"ש. וכוונתו דבקדשים לא חיישינן לפשיעותא, והוא מטעם דכהן המקבל הדם עומד שם ומשגיח. - אבל לחולין יש לחוש שמא תפשע. - ומפרש רבינו הא דנשים דעתן קלות ואין להאמינם על השחיטה, והכוונה שבזה מיושב הא דהקשו התוס' מהא דזבחים, והיינו דשאני התם דיש כהן הרואה. - ובזה מותר לכתחילה, ולזה קאמר הש"ס דנקט דיעבד משום טמא, ולא קאמר משום נשים, מטעם דבאמת כשרים הם, והא דאין מניחים אותם לשחיטת קדשים לא הוי מטעם חסרון בעצם השחיטה דהרי כיון דעיקר הטעם שמא תפשע לא שייך בקדשים דאיכא כהן המקבל הדם ורואה. והא דאין מניחין הוא רק מפני שאין מניחין אותן רק מפני ההידור והיחס. ולזה לא שייך למיתני דזה רק דיעבד, ושפיר קאמר הש"ס שהוא מפני הטמא. משא"כ בחולין דבזה אין ליתן לנשים נאמנות דחיישינן שמא יפשעו בשחיטה:

והנה הב"י מביא בשם הכל בו שכתב ה"ר יצחק כתב שהנשים שוחטות לעצמן. משמע שאין שוחטות לאחרים. והקשה הב"י מה חילוק יש בין שוחט לעצמו לשוחט לאחרים. ומפרש דכוונת ה"ר יצחק לעצמן, היינו לומר שהן לבדן שוחטות ואין צריך שיעמוד אחר על גבן יעו"ש. ולדעתי נראה לפרש כוונתו של ה"ר יצחק דלא חיישי נשים בלפני עור, ואין להן נאמנות לאחרים. - איברא דיש להקשות דלפי"ז היה יכול הש"ס לאוקמי המשנה דהכל שוחטין אפילו נשים, וכמו שמוקים הש"ס בכותי דבדיעבד ואין אחר עומד על גביו חותך כזית בשר. - אבל יש לומר דנשים שמפני שדעתן קלות אין להם נאמנות אף אם יאכלו הכזית בשר. - אח"כ ראיתי בדרישה שכתב לפרש כן בדברי ה"ר יצחק שנשים חשודות אלפני עור יעו"ש. ולכאורה יש להקשות מדוע לא מוקים הסוגיא כאוקימתא דאביי ולגבי נשים. וע"כ דלא מהימני גם אם נותנים להם כזית בשר. ומיושב בזה ג"כ קושיות התוספות הא דלא משני התם דתנא דיעבד משום נשים דהתם מיירי באחרים עומדים על גביהן דהיינו כהן המקבל הדם ושוחטין אף לכתחילה. - ובאין אחרים עומדים על גביהן גם בדיעבד פסול, וכמוש"נ:

רש"י בד"ה הכל שוחטין, והכל שוחטין דמתניתין פליגי בה אמוראי בגמ' למר לאתויי טמא בחולין ולמר לאתויי כותי או מומר. - ויש לעיין מדוע לא פירש"י אוקימתא דרבינא בתרי לישני. וע"כ משום דלא קוו"ל כוותי' וכדמסיק הש"ס כולהו כרבינא לא אמרי רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הם, ולעלופי לא חיישינן. וזהו כשיטת המחבר בסימן א'. והנה הרב ברטנורא בפירושו להמשנה מפרש אליבא דרבינא יעו"ש. ותימה מדוע מפרש שלא אליבא דהלכתא, ומשמע דסבר כשיטת הראשונים שהביא הרמ"א דאין לסמוך ארוב מצוין אצל שחיטה אלא בדיעבד וכן מפרש הרמב"ם בפיה"מ וכן פסק הרמב"ם כלישנא קמא דרבינא כמבואר ברמב"ם פר"ד משחיטה. וכמו שמבואר בכס"מ שם בהג"ה. - והרב ברטנורא אזיל בשיטתו. ורש"י אזיל לשיטתו שפירש לקמן מומחין הן הלכך לא בעי למיבדקיה. והר"ן כתב בשם הרז"ה דאין מוסרין לו לכתחילה אלא שאם שחט אין צריך לבדקו. והא דנאדו אמוראי מדברי רבינא לא נאדו מתחילת דבריו אלא מסוף דבריו. ועי' בב"י. אבל עכ"פ מבואר דרש"י מפרש למתניתין לשיטתו אליבא דהלכתא דליתא לדרבינא. ולפי"ז ע"כ סבר כרש"י דאוקימתא דמיירי המשנה בטמא בחולין הוי אליבא דהלכתא. ומבואר דסבר חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמי. וזהו כשיטת הראב"ד בפרי"א מאבוה"ט הי"א, והרמב"ם סבר שם דלאו כקודש דמי. ולהכי לא מפרש המשנה לאתויי טמא בחולין. אמנם הסוגיא בערכין קאמר הש"ס לאתויי מומר וכותי, ולא קאמר טמא. וראיתי בראש יוסף שהעיר בזה: רש"י ד"ה וסופג את הארבעים משום דלא ימיר. - ומדוע לא פירש משום לא יחליפנו. - הכוונה משום דאיתא בתמורה דלהכי לא הוי הלאו דתמורה ניתק לעשה משום דלא אתי לנתק תרי לאוי. - נמצא דעיקר מלקות הוא משום דלא ימיר שהוא העיקר. ומיושב בזה הא דקשה מדוע לא לקי שמונים כמו שהקשו התוספות, והמהרש"א הקשה בזה על התוס' יעו"ש. ואפשר דהתוס' הכא אזלי בשיטת הרמב"ם דסבר דלא הוי בתמורה לאוו הניתק לעשה משום דהלאו כולל יותר מהעשה דהיינו צבור ושותפין דאין עושין תמורה, ומוזהרין שלא ימירו כמבואר בפר"א מתמורה, וביארנו שיטתו בספרנו נזר הקודש לתמורה. - ולזה מקשה התוס' מדוע לא לקי שמונים, ועל זה תירצו דחד בשלו וחד בשל חבירו:

דף ב:

אמר רבה בר עולא וכו' במוקדשין וכו' אם שחט ואמר ברי לי שלא נגעתי בבשר שחיטתו כשרה. - והנה הרמב"ם בפר"א בפסוה"מ כתב להאי דינא ולא כתב שיאמר ברי לי שלא נגעתי בבשר. - והנו"ב חיו"ד סימן ד' כתב עפ"י דברי התוס' שכתבו הא דם קדשים

אינו מכשיר. ותירצו דחבה"ק מכשיר, ואם אמרינן דחבת הקודש מכשיר מן התורה אתי שפיר החומר דקדשים מחולין שנעשו על טהרת הקודש שהטומאה הוי מדרבנן. אבל אם אמרינן דחיבה"ק אינו אלא מדרבנן א"כ אין הבדל בין חולין שנעשו על טהרת הקודש לקדשים גמורים והוא מטעם דבחולין שנעשו על טהרה"ק הטומאה מדאורייתא, ובקדשים הטומאה מדרבנן. וע"כ דרב"ע סבר דחיבה"ק הוא דאורייתא ולהכי מצריך שיאמר ברי לי שלא נגעתי בבשר. - אבל הרמב"ם שסובר חיבה"ק דרבנן לא מצריך שיאמר ברי לי שלא נגעתי בבשר עכת"ד. - ובספר אחיעזר הקשה דמה בכך שהטומאה דרבנן הלא סו"ס מביא זה לידי פסול נותר ולידי הפסד בקדשים. ולהכי יש להחמיר שיאמר ברי לי עכת"ד, יעו"ש. - אמנם נראה דאין בזה השגה יען דגם שלא יאמר ברי לי יש לנו לומר שלא נטמא כיון שהוא רק חששא בדרבנן יש לנו לסמוך שלא נגע מדלא אמר שנגע מוקמינן אחזקה דטהרה. וא"כ דין הקרבן הזה בהכשר:

איברא דעיקר מה שכתב הנו"ב דהרמב"ם סובר דחיבה"ק דרבנן אין זה מוכרח, ויש לזה סתירה. ובספרי נזר הקודש לזבחים ל"ד כתבתי מזה יעו"ש. וגם מדבר שלא כתב הרמב"ם שיאמר ברי לי שלא נגעתי בבשר, מבואר שם בספרנו:

אמנם עתה עלתה בדעתי לומר דיש עוד אופן ליישב שיטת הרמב"ם דלא מצריך שיאמר ברי לי. - והוא מטעם דבמוקדשין אינו בהכרח שהם קדשים בודאי. והוא מפני שאיתא בשאלה. - וזכות השאלה עושה כאילו הם עדיין חולין כמו שאיתא בפסחים מ"ו בהא דכיצד מפרישין חלה בטומאה הואיל ואי בעי מיתשל כדידיה דמי יעו"ש. מבואר דבשביל זכות שאלה נחשב לממון הקדש ובטו"א לחגיגה ז' ע"ב בהא דעולות נדרים ונדבות אינן באות ביו"ט כתב דבשביל דאי בעי מיתשל וראוי להדיוט יש להתיר ביו"ט מטעם הזכות דשאלה נחשב השחיטה להדיוט שהוא חולין. אמנם זה תליא אם חושב"ע לאו דאורייתא יעו"ש. וא"כ ה"נ בטמא במוקדשים ששחט אם אמרינן חושב"ע לאו דאורייתא, וא"כ יש להבעלים זכות שאלה א"כ לא נחשב עדיין השחיטה שהיא רק לצורך קרבן, כיון דביד הבעלים לעשותו חולין, ואין זה בודאי קודש, רק המה בתור חולין שנעשו על טהרת הקודש, וא"כ לא בעינן שיאמר ברי לי שלא נגעתי בבשר, וגם בסתם כשר כמו בחולין שנעשו על טהרת הקודש. - והסוגיא לרב"ע ע"כ סברה דחושב"ע דאורייתא, וא"כ אין כאן זכות שאלה, והרי"ז קדשים ודאים. - ולהכי מפני חומר בקדשים בעינן שיאמר ברי לי שלא נגעתי בבשר. - אבל הרמב"ם דסובר חושב"ע לאו דאורייתא כמו שמוכיח הלח"מ בפכ"ב מהלכות שחיטה יעו"ש. ובזה אתי שפיר דלא מצריך שיאמר ברי לי שלא נגעתי בבשר. והוא מטעם דאין חומר בקדשים בשחיטה

יותר מחולין שנעשו על טהרת הקודש, ובמוקדשין לא ישחוט שמא יגע בבשר, ואם שחט ואמר ברי לי שלא נגעתי כשרה. - והנה אם שחט בסכין קצר ואמר ברי לי שלא נגעתי אם סמכינן על זה, דיש לומר דבסכין קצר אי אפשר שלא נגע, או שקרוב לודאי שנגע. - והנה הט"ז בסימן א' סק"ג כתב דבסכין קצר סמכינן בדיעבד על אמירתו ברי שלי שלא נגעתי יעו"ש, אבל קשה מדוע לא מוקים הש"ס הכל שוחטין לכתחילה אפילו טמא בחולין ע"י סכין ארוכה, ובדיעבד כשר גם בסכין קצר אם אומר ברי לי. - מוכח מזה דבקצר לא סמכינן אברי לי ובאופן זה לא בעינן לאוקמי במוקדשין, וע"כ דלא מהני בדיעבד בסכין קצר משום דקריב לודאי שנגע. - ובלב אריה נחית לזה יעו"ש. אבל נראה דכיון דטהרת הקודש כקודש דמי מדרבנן יש לסמוך אברי שלו גם בסכין קצר, ועוד בצירוף חזקת טהרה דהבהמה, והוי בגדו' סמוך מיעוטא לחזקה, וא"כ יותר מספק דרבנן ליכא הכא, ופשיטא דבדיעבד מותר. והא דלא מוקי הש"ס המשנה בזה הוא ג"כ משום דהוי מילתא דפשיטא דבדיעבד מותר כדין ספק ז דרבנן דעלמא:

שם דליתא קמן דלישייליה, ואחרים רואין אותו שלא נגע סמכינן עלייהו. וקשה דזהו מילתא דפשיטא דעדים נאמנים בזה. ואפילו ע"א פשיטא דנאמן בזה. והריטב"א הקשה בזה. ובספר לב אריה כתב דבר חידוד והוא לפי דברי התוס' שמיירי בבמה שהוא רה"י לטומאה אמנם כשאחרים רואין אותו שהם שנים. והוא, והוי להו תלתא. והוי רה"ר כדאיתא בנזיר נ"ז, ולהכי בדיעבד טהור היכא דליתא קמן מטעם ספק טומאה ברה"ר עכת"ד. אמנם נראה דהטמא לא נחשב לצירוף בהדי שנים, וע"כ בעינן תלתא לבד הטמא, וכאשר יבואר במקום אחר:

ונראה לפי מה שכתבו התוס' דמיירי בבמה שהוא רה"י, אתי שפיר, והוא דע"כ האי אחרים לאו דוקא שנים אלא הכוונה אחר רואה, וכן מוכח לקמן י"ב, וא"כ שפיר משמיע לנו התנא דבספק טומאה ברה"י נאמן ע"א לומר שלא נטמא. - והנה הש"ש בשמעתתא ו' פרכ"ג הסתפק בזה יעו"ש, ומשמיע לנו התנא דנאמן אחר לומר שלא נטמא:

עוד נראה דקמ"ל התנא דיש להאמין אחר הרואה אעפ"י שקיי"ל דאין אדם משמר מה שביד חבירו כמו שאיתא בחגיגה כ' ומשמע שכן דעת הרמב"ם ג"כ יעו"ש בפרי"ג ממו"מ. אמנם כל זה כשסומך הכל על חבירו, משא"כ הכא כשעומד ורואה, אעפ"י שזה תלוי בהאיש השוחט אם הוא אומר ברי לי שלא נגעתי, ומכל זה גם איש אחר הרואה שלא נגע גם כן נאמן:

תוס' ד"ה ובמוקדשין לא ישחוט שמא יגע בבשר, אע"ג דאמרינן לקמן דמפרכסת הרי היא כחיה, חיישינן שמא יגע אחר פירכוס יעו"ש. - וראיתי בדו"ח למרן הגרע"א שהקשה

דא"כ האיך פרכינן האי טמא דאיטמי וכו' ניזיל סכין ונטמי' לבשר. וקשה הא שפיר משכחת דלא נגע הסכין בהבשר אחר פרכוס וצ"ע עכת"ד, יעו"ש:

והנה דברי התוס' בלא"ה תמוה טובא דהלא מבואר להדיא לקמן קכ"א דאעפ"י שמפרכסת הרי היא כחיה אבל מטמא טומאת אוכלין וכמו"ש התוס' בא"נ. - וא"כ תמוה על התוס' שלא שמו עין על סוגיא ערוכה. ומצאתי בדו"ח תנינא למרן הגרע"א במה"ת שכתב בקושיא על התוס' יעו"ש:

ונראה דסברי התוס' דהכא שאני. - והיינו דכיון דבעינן הכשר לטומאה, ובהמת קדשים חסר הכשר דדם קדשים אינו מכשר, וע"כ כמו שכתבו התוס' לקמן בד"ה שמא דהכא הוכשר בחיבה"ק, או שהעבירה בנהר ועדיין משקה טופח עליה יעו"ש. ואפשר לומר דסברי התוס' בתירוץ הראשון דבאופן שמשקה טופח עליה לא מניחין לטמא לשחוט. וטמא במוקדשין ע"כ מיירי שאין על הבהמה משקה טופח. וא"כ עיקר ההכשר הוא משום חיבה"ק, וסברי דלא שייך חיבה"ק קודם קבלת הדם וזריקה, וא"כ בשעה שמפרכסת ועדיין לא נזרק הדם אין כאן הכשר מטעם חיבה"ק, וא"כ אינו מקבל טומאה:

והא דמטמא הבשר כשיגע אחר הפרכוס, והיינו גם קודם זריקה, זהו מטעם אחר שנפסל מטעם משמרת שאמרה תורה בתרומה וקדשים ודין שימור מעכב כמו"ש הרמב"ן בסוגיא זו. - ודין משמרת שייך תיכף לאחר שחיטה. - ולהכי כשנגע אחרי הפירכוס נטמא הבשר מטעם חסרון משמרת. ומזה הטעם כששוחט בסכין טמא הרי לא עשה לה שימור מטומאה, ומטעם זה נפסל הקרבן כשקבל טומאה מהסכין. - אמנם בשוחט בסכין טהור, ומשמר עצמו שלא יטמא הבשר, אז גם כשנגע בעודה מפרכסת שהרי היא כחיה וחסר לה הכשר לקבלת טומאה, וא"כ אינה מקבלת טומאה, ובכלל משמרת לא יצאת כיון שמשמר עצמו שלא יטמאנה:

והנה ראיתי בתורת חיים לחולין שכתב וז"ל אי נמי צריך לומר דאע"ג דמפרכסת הרי היא כחיה, מ"מ היכא דנגע להדיא שחיטתו פסולה במוקדשין אפילו דיעבד עכת"ד יעו"ש ביאר דבריו שהוקשה לו ג"כ דאם מפרכסת אינה מקבלת טומאה, וא"כ האיך קאמר הש"ס דנטמא הבשר מהסכין הטמא, ועל זה כתב דשאני היכא דנגע להדיא, ותמוה היכן מצינו בטומאה להבדיל בין נגיעה בכוונה לסתם נגיעה. ואולי כוונתו כמו שכתבנו שהוא מטעם משמרת, וצ"ע:

והנה בעיקר הא דמוקי הש"ס הא דטמא בחולין שנעשו על טהרת הקודש כיצד הוא עושה מביא סכין ארוכה ושוחט בה כדי שלא יגע בבשר, ובמוקדשין לא יעשה כן אפילו בסכין ארוכה כדפירש"י. - ולכאורה האיך יגע בבשר כיון שעומד חוץ לעזרה ורחוק

הרבה מן הבשר, וא"כ מה שייך לחוש שמא יגע. וע"כ צריך לומר כמו שפירש"י דזהו משום לך לך אמרינן לנזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. והיינו דאעפ"י שבודאי לא יגע, מ"מ גזרו רבנן. אבל לפי"ז יש לעיין הא דאיתא שם ואם שחט ואמר ברי לי שלא נגעתי, שחיטתו כשרה, וזהו אפילו בסכין ארוכה, וכמו שפירש"י. - וקשה מה שייך בזה נגיעה כיון שעומד רחוק מן הבשר, וא"כ בודאי לא נגע, וא"כ מה צורך יש בזה לאמירתו, וביותר קשה לפי מה שכתבו התוס' בד"ה דליתא קמן דלא דמי לשאר ספק טומאה ברה"ר משום דרוב פעמים לא יכול להזהר יעו"ש. וקשה הלא אדרבה כיון שעומד רחוק הרבה פשיטא שלא נגע: ונראה לפרש דהא דקאמר הש"ס ואם שחט לא מיירי ששחט בסכין ארוכה מחוץ לעזרה אלא הכוונה ששחט בפנים בעזרה ועבר על איסור כניסה, ובזה בעינן שיאמר ברי לי שלא נגעתי. ובזה שפיר כתבו התוס' דרוב פעמים לא יכול להזהר מליגע:

נמצא לפי"ז ששני דינים יש בסוגיא, דין אחד בעומד חוץ ושוחט בסכין ארוכה, וזה אסרו חכמים שמא יגע בבשר אעפ"י שלא שייך בזה נגיעה ואסרו חכמים מטעם סחור סחור לכרמא לא תקרב, ודין שני בטמא שעומד בפנים ושחט דבזה בעינן שיאמר ברי לי שלא נגע בבשר:

והנה הרמב"ם בפ"א מפסולי המוקדשין ה"א כתב כל הפסולין לעבודה מותרין לשחוט קדשים לכתחילה ואפילו קדשי קדשים חוץ מן הטמא שאינו שוחט לכתחילה. ואעפ"י שהוא חוץ ופשיט ידיו ושחט בעזרה גזירה שמא יגע בבשר. ולא כתב הרמב"ם האופן דשחט בסכין ארוכה, ומשמע דסבר דאם עומד מרחוק מעזרה לא גזרינן משום שמא יגע בבשר, ורק בפושט ידיו לפנים יש חששא דשמא יגע בבשר. - ותמוה דזה הוי שלא כסוגיא דגזרינן גם בשעומד מרחוק ושוחט בסכין ארוכה:

והנה הלח"מ כתב וז"ל, אע"ג דבריש כל הפסולין אמרו דעביד סכין ארוכה ושחיט כתב רבינו ז"ל ופשט ידיו משום דהוא פסק בפר"ג מהל' ביא"מ דביאה במקצת לא שמה ביאה עכ"ל. וכוונתו להקשות מדוע השמיט הא דסכין ארוכה (ומה שכתב בפ"ד כל הפסוליו שם ליתא אלא בחולין) ולזה כתב דכיון דסבר הרמב"ם דביאה במקצת לא שמה ביאה, וא"כ יצוייר גזירה דשמא יגע בבשר בפושט ידיו, והסוגיא ע"כ אזלא למאן דאמר ביאה במקצת שמה ביאה, ואם כן בלאו הכי אסור מטעם הביאה לעזרה בטומאה ולא מצריכין לגזירה דשמא יגע בבשר. א הרמב"ם לשיטתו כתב שפיר ופשט ידיו ושחט בעזרה. - אבל אכתי תקשה דמשמע מדברי הרמב"ם דבשוחט בסכין ארוכה חוץ לעזרה לא גזרינן לשמא יגע בבשר, ותמוה דמדוע לא חש הרמב"ם להסוגיא. - ועוד קשה דהלא

כתב שם הרמב"ם דלוקה מכת מרדות מדרבנן, וא"כ גם בלא חששא דשמא יגע אסור מדרבנן מטעם הפישוט ידיו:

ונראה דהרמב"ם אינו מפרש הא דאיתא ובמוקדשין לא יעשה כן דהיינו גם בסכין ארוכה כפירש"י, אלא מפרש ובקדשים לא יעשה כן באופן זה שישחוט בעזרה באופן שהוא עומד בחוץ לעזרה וסמוך לעזרה שזהו בדמיון לשוחט בחולין שנעשו על טהרת הקודש בסכין ארוכה דשם חיישינן לשמא יגע בבשר אפילו שאין מחיצה מפסקת. ובדמיון זה בעומד סמוך לעזרה ושוחט בסכין קצרה באופן שמכניס הסכין בפנים. - ופשט ידיו היינו שלא הכניס ידיו לפנים, ומ"מ גזרינן שמא יגע בבשר דהיינו שמא יכניס ידיו בפנים ויגע בבשר:

והא דלא מפרש הרמב"ם כפירש"י משום דהרמב"ם סבר דדוחק לפרש הא דואם שחטו דמיירי ששחט בפנים, משום דמסתמא מיירי כמו הא דאיתא ובקדשים לא יעשה כן דהכוונה שעומד שלא במקום הבשר. - וגם הוקשה להרמב"ם קושית רבינו אפרים האיך יתכן שתהא סכין ארוכה כל כך וסבר כמו שכתבו התוס' דיכול ליכנס עד סמוך למחנה שכינה:

ובאופן זה מיירי הא דכתב הרמב"ם שם בה"ב ואם עבר ושחט הזבח כשר, היינו שעומד סמוך לכותל העזרה. ולא מיירי שהי' בפנים בעזרה, וליתא בזה חששא דשמא נגע בבשר, מטעם דפשיטא שלא נגע כיון שעומד בחוץ, ורק לכתחילה אנו גוזרין שלא יגע אבל אין לחוש לשמא נגע כיון דאורחא דמילתא שלא נגע. - ומטעם זה ניחא שלא כתב הרמב"ם שיאמר ברי לי שלא נגעתי בבשר וכמו שהקשה הגאון בנו"ב סימן ג' משום דבאופן זה דמיירי הרמב"ם אין אנו מצריכין שיאמר ברי לי כיון דבלאו הכי לית לן לחוש לשמא נגע:

אבל קשה מדוע איתא בסוגיא דבעינן שיאמר ברי לי שלא נגעתי בבשר. - נראה דהסוגיא אומרת כן משום דסברי חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמי, ומטעם זה מצריכין סכין ארוכה שלא יגע בבשר. ומטעם זה הוסיפו להחמיר במוקדשין עוד חומרא שיאמר ברי לי שלא נגעתי בבשר באופן שעומד סמוך לעזרה. - אמנם הרמב"ם דסובר בפרי"א מה' אבוה"ט ה"ט דחולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמי וא"כ לא בעינן בזה סכין ארוכה, להכי אין להחמיר בקדשים שיאמר ברי לי שלא נגעתי בבשר:

והרמב"ם מפרש דכל עיקר הא דתנן טמא במוקדשין מיירי באופן זה שעומד חוץ לעזרה ומכניס רק הסכין בפנים, ולזה כתב ופשט ידיו בפנים. - וזה היה להרמב"ם הוכחה משום דאם נפרש שנכנס בפנים א"כ מה שייך לומר דלכתחילה לא ישחוט הלא גם בלא שחיטה מוצאין אותו לחוץ שלא ישהה בטומאה בעזרה. ואם אינו ציית ובע"כ עומד

ושוחט היאך נאמן באומר ברי לי, להכי מפרש הרמב"ם דכל עיקר דין המשנה מיירי בעומד בחוץ לעזרה ופשט ידיו והסכין בפנים:
ובזה יש ליישב מה שקשה לכאורה טובא מדוע השמיט הרמב"ם דהטמא מיירי שאיטמי בשרץ או ששחט בקרומית של קנה דלא מקבל טומאה כאוקימתא דהש"ס: ונראה דהרמב"ם מפרש דהטמא במוקדשין דקאמר הש"ס ופריך האי טמא דאיטמי במאי לא קאי על קדשים דהקרבנות אלא קאי על חולין שנעשו על טהרת הקודש ולמ"ד חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמי ועל זה פריך דאם הוא טמא מת לא מהני סכין ארוכה ומוקמינן בטמא שרץ או ששחט בקרומית של קנה, ובזה יצוייר דבסכין ארוכה לא יטמא הבשר. - אבל להרמב"ם לא נדרש לזה כלל משום דבחולין שנעשו על טהרת הקודש הלא סבר לאו כקודש דמי. ובקדשים ממש לא יצוייר להאי דינא משום דהיאך יכניס טמא לעזרה דהלא הוא במלקות כמו שכתב הרמב"ם בפר"ג מביאת מקדש הט"ז.
וא"כ איכא איסור לכתחילה מצד זה עצמו מלבד השחיטה ואם עשה כן בע"כ לא מהני ברי שלו, וא"כ שפיר מפרש הרמב"ם להאי דינא באופן שעומד בחוץ. - ובזה ניחא נמי ליישב הא דהקשו התוס' בהא דמשני הש"ס ששחט בקרומית של קנה הא בעינן כלי שרת. אבל להרמב"ם אתי שפיר משום דלא מיירי בקרבנות, וכמוש"נ:

דף ג.

ואיבע"א לעולם דאיטמי במת וכגון שבדק קרומית של קנה ושחט בה. - והנה לפי האי שינויא דמיירי בפשוטי כלי עץ דאינו מקבל טומאה, וקשה מהא דאיתא בב"ב ס"ו דפשוטי כלי עץ מקבלי טומאה מדרבנן, וא"כ איכא פסול בקרבן. וראיתי בתוספות שם שהקשו מסוגיא זו, יעו"ש. - אמנם הרשב"ם סבר דלפי המסקנא אין טומאה כלל לפשוטי כלי עץ. ועי' בריטב"א ובשיט"מ שפליגי בזה ראשונים. - והנה אפשר לומר דהני תרתי אוקימתא פליגי בזה, דמאן דמוקי בטומאת שרץ, ולא מוקי בקרומית של קנה משום דסבר דיש טומאה לפשוטי כלי עץ, ומאן דמוקי בקרומית של קנה, ע"כ סבר דאין טומאה כלל לפשוטי כלי עץ:
והנה התוס' הקשו הא בעינן כלי לשחיטה ואין עושין כלי שרת של עץ, וכתבו דלשחיטת קדשים לא בעינן כלי שרת. וכתבו להקשות מהא דאיתא במנחות ע"ח דבסכין מקדשה ככלי שרת, אבל לא בעינן כלי שרת ממש, עי' במהר"ם. - וקשה טובא הא כיון דבעינן שהסכין יקדש הדם, וע"כ אין קידוש בלא כלי שרת:

ונראה כוונת התוס' דגבי שחיטה לא בעינן כלי שרת לקדש הדם, אלא השחיטה בעצמותה מקדשת הדם דהיינו פעולת השחיטה:

אבל קשה טובא מהא דאיתא בסוטה י"ד דאיתא שם להדיא דהסכין מקדש את הדם. - ובריטב"א הקשה בזה, וכתב דהסכין כיון שאינו גומר הקדושה מטעם דהקבלה שבאה באחרונה גומרת הקדושה להכי אין הסכין פועל על הדם להיות נפסל ביוצא, ולהכי לכו"ע סגי גם בכלי שרת של עץ יעו"ש. - אבל קשה מסוגיא דזבחים כ"ו דאיתא להדיא דיש פסול יוצא להדם גם בשחיטה לחודא, ובספרנו נזר הקודש לזבחים כ"ו ביארנו זה:

עוד כתבו התוס' מיהו יש לדחות דכוונת התוספתא שאינה טעונה כלי, היינו דלא בעינן כלי יפה יעו"ש. והנה סברי התוס' בזה דלעולם בעינן כלי שרת אלא דלא בעינן כלי יפה וכשר אף בקרומית של קנה. - ומשמע דהקרומית היא כלי שרת, וא"כ אכתי תקשה הא לדידן דקוו"ל כרבי דאין עושין כלי שרת של עץ אין שוכחטין בקרומית של קנה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתי'. וראיתי ברש"ל שנחית לזה וכתב שכוונת התוס' אליבא דרבי יוסי ב"ר יהודה אבל לדידן דקיי"ל כרבי קשה יעו"ש:

ונראה דכוונת התוס' דכיון דלא בעינן כלי יפה, גם רבי מודה דעושין בשל עץ, מהסברא בזה דכיון דלא הקפידה תורה על היפה, לא הקפידה תורה אם עושין גם בכלי עץ:

אמנם יש להעיד דכיון דבעינן כלי שרת והכוונה שמקבל הסכין קדושת כלי שרת. וקשה הא כיון דאין חשיבות לפשוטי כלי עץ לקבל טומאה. - הנה כמו כן אין לזה חשיבות לקבל קדושה. - וזהו סברת התוס' שכתבו לעיל דלא בעינן כלי שרת לשחיטה. ואפשר דסברי התוס' דהסכין נעשה כלי שרת עם פעולת השחיטה ביחד. וזה איתא גם בקרומית של קנה. וזה מהני גם בכלי עץ גם לרבי מטעם דלא מקדש הדם רק עם פעולת השחיטה ביחד. ולא דמי לכל הכלי שרת שעבודתן מחנחתן, דשאני התם דנעשו הכלים קדושים, משא"כ בסכין של שחיטה דלא בעינן שיתקדש הסכין בקדושה, אלא סגי בזה אשר בצירוף עם הפעולה דהשחיטה בעצמותה נתקדש הדם:

עוד נראה דשאני סכין של שחיטה דאין לו בית קיבול לקדש מה שבתוכו, וממילא אין לו דין כלי שרת להיות פסול בשל עץ. והיינו דרק הכלי שרת שיש להם בית קיבול לקדש מה שמניחין בתוכם כמו הא דמנורה וכדומה. משא"כ סכין שאין לו תוך. - ויש לעיין לפי"ז בהא דמזלגות אם כשרים בשל עץ, וצ"ע:

שם. אלא אכותי הא אמרת כשישראל עומד על גביו שוחט אפילו לכתחילה, ופירש"י והכא קתני באחרים רואין אותם ששחטו דיעבד יעו"ש. וקשה הלא יש הבדל בין אחרים רואין לעומד על גביו וכמו שכתבו התוס' לקמן י"ב. וא"כ יש לומר דשאני עומד על גביו

דשוחט גם לכתחילה. - ונראה דזה הוקשה להריטב"א וכתב וז"ל ומיהו שמעינן באחרים רואין אותו היינו ישראל עומד על גביו, ולא ברואהו מרחוק דההוא גרוע טובא מיוצא ונכנס יעו"ש. ואתי שפיר הא דפריך הש"ס. וע"כ הא דכתבו התוס' לקמן דעומד על גביו עדיף הכוונה, לענין אם מהני להשלים הכוונה, והעומד על גביו מזהיר להיות מכוון:

והנה רש"י בד"ה אפילו כותי, מפרש מוסרין לו בהמה לכתחילה לשחוט יעו"ש. וקשה מה בעי רש"י בזה מאי נפק"מ אם מוסרין לו בהמה, או שיש לו בהמה של עצמו לשחוט, אם מותר לאכול משחיטתו. - ונראה דסבר רש"י דבבהמה של עצמו פשיטא שישחוט כהוגן מטעם דמצוה שהחזיקו בזה, והיינו דבבהמה של עצמו הרי הוא כישראל גמור. והא דמרבינן מהכל שוחטין הכוונה לרבות איש בחסרון כמו שנתבאר לעיל. ורק מפני שחשודין על לפני עור בעינן ישראל עומד על גביו. וכן כתב הרמב"ן בחידושיו. - וממילא מוכח דגם גבי כותים אמרינן רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הם ומה"ט כשישראל עומד על גביו מירתת וישחוט שפיר, דומיא דשומר בחנות, וע"ד בדיקת הסכין כתב הרמב"ן דודאי מיירי שבודקין לו או מקודם או לאחר שחיטה, דא לאו הכי חוששין שמא בסכין פגומה שחט, והא דלא הוזכר בגמ' משום דזה נכלל בהא דישראל עומד על גביו. וגם בהא דחותך כזית בשר ונותן לו הרי"ז מעיד גם על בדיקת הסכין כמובן. והא דקאמר הש"ס כזית משום דכותי לא חייש אחצי שיעור. ומזה הטעם אמרו אכלו דמשמע שאכל כל הכזית:

שם. אמר רבא יוצא ונכנס לכתחילה לא והתנן המניח עכו"ם בחנותו וישראל יוצא ונכנס מותר. - וקשה הא יש לומר דשאני התם דצריך נגיעה, ואמרינן דמירתת עכו"ם ליגע, משו"ה מותר לכתחילה יוצא ונכנס. משא"כ הכא שהרי הוא בנגיעה בשחיטה. - ואפשר לומר דכיון דרוב מעשה בן דעת מתוקנים, ואדרבה הקלקול יבוא במכוון, וכמו"ש הרמב"ן והרשב"א, וא"כ אעפ"י שנוגע הכותי בהבע"ח, אבל כיון שצריך מעשה לקלקל, אמרינן דזה הוי כאילו לא נגע בזה שנוגע לקלקול, וביוצא ונכנס מירתת לעשות קלקול: שם. מי קתני מניח המניח קתני דיעבד. - וקשה מאי ס"ד מעיקרא דכיון דתנן המניח הרי זה דיעבד. - ותו קשה מדוע לא הביא המשנה הקודמת מהא דאין השומר צריך להיות יושב ומשמר שמביא הש"ס אח"כ דמזה מוכח דיוצא ונכנס הרי זה שמירה מעליא גם בלכתחילה:

ונראה דלהכי מביא המשנה המאוחרת משום דבאמת יש לומר דלשון אין צריך הוא גם כן דיעבד כהא דגיטין ד' וכמו שהקשו התוס'. - אבל הכא אין לפרש כן משום דתרתי דיעבד למ"ל, וע"כ משנה אחת מורה בלכתחילה וממילא המשנה המאוחרת הכוונה

בלכתחילה אעפ"י דתנן בלשון דיעבד. - ומטעם זה מביא מהמשנה המאוחרת. וכשפריך הש"ס המניח קתני שהוא לשון דיעבד על זה מביא הש"ס מהא דתנן אין צריך, דמזה מוכח דאין לפרש שהוא דיעבד דא"כ תרתי דיעבד למ"ל. ומיושב קושיות התוס' שהקשו דבגיטין מבואר דגם לשון אין צריך יש לפרש דיעבד. והיינו דהכא ההוכחה משום דתרתי דיעבד ל"ל. - אבל אם נפרש משנה אחת בלכתחילה אתי שפיר דהכוונה בלא זו אף זו וכמו שפירש"י. נמצא דלפי האמת כיון דיוצא ונכנס דינו כמו שיושב ומשמר דלפי"ז אעפ"י דתנן שם המניח, ע"כ גם הכוונה שם בלכתחילה. ולכאורה מה שפירש"י לא זו אף זו דבדיעבד אלא גם בלכתחילה, דלפי"ז היה צריך התנא למיתני משנה זו הא דאין השומר באחרונה, וזה היפך לפי מה שביארנו מקודם. - אמנם לפי מה שביארנו אתי שפיר משום דכיון דבאמת אין הלשון אין צריך מורה לכתחילה ורק עיקר ההוכחה משום דתרתי דיעבד למ"ל, וא"כ מתפרשא הלשון אין צריך ג"כ שהוא דיעבד. והמשנה האחרונה הא דהמניח מורה בלכתחילה, ואתי שפיר הלא זו אף זו וכדפירשנו: תוס' ד"ה המניח, לאו לשנויי אליבא דאביי קאתי דהא אביי נמי לא שרי בדיעבד בלא חותך כזית בשר יעו"ש. וכוונת התוס' דאפילו אם נפרש המניח בדיעבד, וא"כ בדיעבד מותר, תקשה מזה על אביי דסבר דגם דבדיעבד בעינן בירור על ידי חותך כזית בשר, וא"כ תקשה לאביי בלא"ה דהתם ביין נסך שרינן בדיעבד גם בלא בירור, והכא בעינן דוקא בירור, אמנם לפי"ז קשה טובא, מדוע פריך רבא מהא דלכתחילה, ומדוע לא פריך על עיקר הדין דאביי סבר דבדיעבד לא מהני בלא בירור, והא מצינו דביוצא ונכנס מהני גם בלא בירור וזה הוי פירכא יותר עדיפא שהיא על עיקר הדין. - ואפשר דזה נכלל בהא דפריך וכל יוצא ונכנס לכתחילה לא והתנן וכו' והיינו דסבר רבא דבכל מקום שמותר לכתחילה הכוונה דלא בעינן בדיקה לבסוף וזהו כשיטת הראשונים דאין לסמוך על הבדיקה דבסוף דלמא משתלי וכיון דיוצא ונכנס מותר לכתחילה א"כ לא בעינן בדיקה לבסוף, והיינו דבמקום דהבדיקה מעכבת לא סמכינן לכתחילה על סמך אבדיקה דאח"כ: והנה סברת אביי מבואר לקמן דמדייק מהברייתא טעמא דישראל עומד על גביו אבל יוצא ונכנס לא. - וקשה מה מהני הדיוק מהברייתא הלא המשנה עדיפא דסבר התנא דביוצא ונכנס הרי זה שמירה מעליא ומותר בלא תיקון, וע"כ דסבר אביי דשאני הא דשחיטה כיון דתופס הכותי את הבע"ח בידו, וא"כ הרי זה בדמיון כמו יין שהנכרי נגע, ומספקא לן אם עשה יין נסך והכא בכותי שחשוד על לפני עור, הספק לפנינו אם עשה קלקול, להכי לא מהני יוצא ונכנס לכתחילה, וגם בדיעבד בעינן לברר על ידי חותך כזית בשר, ורבא סבר כיון

דרוב מעשה בן דעת מתוקן, הרי"ז כאילו לא נגע, ודומה להא דהמניח וכו'. וזהו הביאור בסוגיא לקמן דקאמר הש"ס הכא נגע:
עוד כתבו התוס' שם אי נמי כל זמן שיכול לתקן על ידי חותך כזית בשר יש לו לתקן, אבל אי ליתא לכותי קמן שריא יעו"ש. והיינו דמפרשי התוס' בלשון שני דסבר אביי דזה שאני מהא דהמניח דליתא בבירור סמכינן ביוצא ונכנס בדיעבד, משא"כ הכא אם יש לברור מחויבן אנחנו לברר, ואם אין לברר סמכינן בדיעבד. - ולפי"ז הא דפריך רבא לאביי לא הוי על עצם הדין. אלא על הא דלכתחילה. - ויש לעיין בהא דכתב הרא"ש באות ה' בשם הגאונים דכיון דמצוין אצל שחיטה מומחין הן מוסרין להם לכתחילה לשחוט אעפ"י שאין אנו יודעין אם מומחה הוא אם לאו על סמך שיבדקו אחר שחיטה, משום דאי ליתא קמן סמכינן ארובא, הלכך לא חיישינן דלמא אישתלי יעו"ש. דלפי"ז הכא כיון דכתבו התוס' דאביי ג"כ סבר דבדיעבד כשר בלא בדיקה דחותך כזית בשר אם אי אפשר לברר, א"כ מותר לכתחילה ג"כ, וא"כ מדוע סבר אביי דיוצא ונכנס לכתחילה לא. - וע"כ סברי התוס' בהאי תירוצא דאף באופן שכשר בדיעבד בלא בדיקה מ"מ לכתחילה אסור על סמך אבדיקה דבסוף. - ואפשר שבזה פליגי הני תרי לישני בתוס', ונפק"מ רבתי לדינא:

דף ג:

תוד"ה קמן דליבדקי', תימה דמשמע הא איתא קמן ולא ידע אין שחיטתו כשרה אע"ג דאחרים רואין אותו דשחט שפיר, ולקמן בפירקין וכו' מבואר דמהני אחרים רואין אותו. - והנה קושיות התוס' דהכא משמע דלא מהני אחרים רואין אותו, וכן פירש במהר"ם יעו"ש. והנה לכאורה אפשר וחזינן דלא גמיר, ומהני אחרים רואין אותו, ומדחזינן דלא משני הש"ס זה ע"כ סבר הש"ס דבדלא גמיר לא מהני אחרים רואין אותו, וכן פירש במהר"ם, יעו"ש. והנה לכאורה אפשר לומר דשאני התם דידעו מתחילה דלא גמיר. וממילא אחרים רואים יבדקו אחריו הרבה. משא"כ הכא דלא ידעינן בשעת שחיטה דלא גמיר, ועי' בפליתי שמתרץ כן שם בסימן א' סק"י אבל נראה דהתוס' דייקו מדברי המקשן שם דפריך אי דידע דלא גמיר פשיטא. ואם אמרינן דהיכא דלא ידענו מתחילה שהוא אינו גמיר לא מהני אחרים רואין אותו. א"כ גם בידענו דלא גמיר דמהני אחרים רואין אותו לא הוי זה פשיטא דע"כ ג"כ הוי זה חידוש דין דכיון דבלא ידענו דלא גמיר לא מהני אחרים רואין אותו. ולזה אשמעינן דעכ"פ בידעו דלא גמיר מהני. ולזה כיוונו התוס' שהקשו מהפירכא דהמקשן. - והנה בלב אריה העיר בזה, ומיישב דיש לומר

דפירכת הגמ' פשיטא משום דבידע דלא גמיר ודאי דלא גרע מחש"ו דמהני אחרים רואין אותו, יעו"ש:

אבל דבריו תמוהין דהלא אם באנו לומר דחש"ו שוה לגדול שלא גמיר, א"כ תקשה היאך אפשר לומר דלא מהני בלא גמיר אחרים רואין אותו, והלא לא גרע מחש"ו. - ומצאתי בפנ"י שהקשה בזה ודחק שם, יעו"ש. - אבל נראה דשאני חש"ו דע"כ הני אחרים רואין אותם מלמדין אותם היאך לשחוט ומראין להם המלאכה, בכדי שיעשו השחיטה כתיקון. משא"כ גדול שאינו גמיר ואחרים רואין אותו אבל ע"כ שלא היו האחרים מלמדין אותו. - ולפי"ז הדרא הקושיא לדוכתא האיך פריך הש"ס פשיטא, וא"כ קושיות התוס' נכונה מהמקשן כדלעיל:

והנה לפי הנראה סוגיות חולקות הן. - והנה משמע מדברי הרמב"ם בפ"ד משחיטה שכתב וז"ל ישראל שאינו יודע חמשה דברים שמפסידין את השחיטה וכיוצא בהן מהלכות שחיטה שביארנו ושחט בינו לבין עצמו אסור לאכול משחיטתו לא הוא ולא אחרים. והרי"ז קרובה לספק נבלה עכ"ל. - מבואר שמדייק ששחט בינו לבין עצמו, משמע דאם אחר ראה את השחיטה הוי שחיטה כשרה, וזהו כסוגיא דחולין י"ב, אבל קשה מסוגיא זו, וכמו שמדייקים התוס'. ויש לנו למיזל לחומרא לומר דלא מהני גם בשאחרים רואין אותם: ונראה דפליגי הני סוגיות בדין רובא התלוי במעשה. - וזה הדבר דהנה מקודם יש להבין סברת רבינא דלא סבר לסמוך על רוב מצוין אצל שחיטה מומחין כיון דע"כ איתא להאי רובא. - אמנם אזיל לשיטתו בבכורות כ' דאמר שם רבינא אפילו תימא רבנן כי אזלי רבנן בתר רובא ברובא דלא תלי במעשה, אבל רובא דתלי במעשה לא יעו"ש. וה"נ האי רובא דמומחין אצל שחיטה תלי במעשה דהיינו הלימוד, וכיון שספק הוי אם הוא מומחה נשאר בספיקא עד שיבורר הספק:

והנה כמו כן לענין נאמנות על השחיטה שהוא עד אחד. והקשו התוס' בכמה דוכתי היאך נאמן ע"א במקום חזקת איסור אינו זבוחה או אבמה"ח. ותירצו משום דבידו לשחוט. והנה האי סברא דבידו שייך רק אצל מומחה, אבל כשאינו מומחה ליתא סברא דבידו כין שאינו יודע ההלכה. - וגם היאך נאמין האחר העומד ורואה כיון שגם הוא ע"א ואצלו לא שייך בידו כיון שאין הבע"ח בידו. - וע"כ צריך לומר דהכא ג"כ איכא רובא והוא דרוב מעשה בן דעת מתוקן. - וכמו שכתבו בזה הרמב"ן והרשב"א. - אמנם גם זה הוי רובא דתלוי במעשה, ואעפ"י שאינו דומה לרובא דתלוי במעשה דעלמא דהתם הביאור דהרובא תלוי במעשה, והמיעוט אינו תלוי במעשה, משא"כ הכא דגם המיעוט דהיינו קלקול ג"כ תלוי במעשה. - אבל נראה דהכא איכא גם מיעוט שאינו תלוי במעשה

כגון שהייה דיש לחוש ששהה. עוד נראה שהדבר הבא במכוון לפי ההלכה נחשב בגדר מעשה לענין דבר הבא שלא במכוון אלא עושה מעשה קוף בעלמא וזהו ההבדל במי שיודע ההלכה הוי מעשה חשובה, מטעם שמכוון שלא יקלקל. משא"כ כשאינו יודע ההלכה עושה המעשה כסומא בארובה, זה לא נחשב למעשה נגד העושה במכוון לכוון ההלכה. ולכן בשוחט שאינו יודע הלכות שחיטה אעפ"י שרוב מעשיו בא בתיקון אבל זה תלוי במעשה נגד הפעולה של קלקול. ולרבינא דסבר דלא אגלינן בתר רובא דתלוי במעשה הנה גם רוב זה לא נחשב אצלו לרובא ולא מהני גם אחרים רואין אותו מטעם דאין נאמנות לע"א נגד חזקת איסור. - ולזה משני הש"ס דליתא קמן דליבדקי', ולא משום דאיתא קמן ולא גמיר משום דבזה לא מהני גם אחרים רואין אותו. אבל כשליתא קמן דליבדקי' אז סמכינן דהוי גמיר, ואעפ"י דהוי רובא דתלוי במעשה, אבל כיון שראו אותו ששחט שפיר, אמרינן דהוי גמיר, וממילא הרי זה היה בידו לשחוט שפיר, ונאמן נגד החזקה ג"כ משא"כ בלא גמיר לא שייך בידו. אבל הסוגיא לקמן י"ב סוברת דגם רובא דתלוי במעשה הוי רוב מעליא. וכן סבר הרמב"ם וכמש"ו: שם. ת"ד שחיטת כותי מותרת במד"א וכו' חותך כזית בשר ונותן לו אכלו מותר לאכול משחיטתו. - ויש לעיין היאך הדין בפעם אחרת אם בעינן ג"כ לעשות בחינה זו, ואסור לאכל משחיטתו בלא בחינה זו. או"ד דסגי בבחינה זו גם להיות שוחט לכתחילה:

והנה יש לדייק מהא דפירש"י ד"ה מותר, לכתחילה יעו"ש. ולכאורה מה בעי רש"י בזה הלא הכא לא שייך לכתחילה כיון שנעשה השחיטה וגם הבחינה ומה שייך עוד. ודוחק לפרש שמותר אכילה לכתחילה דפשיטא. וע"כ כוונת רש"י דמהיום מותר להיות שוחט לכתחילה בלא בחינה. - ויש סעד לפירש"י מהא דאמר התנא מותר לאכול משחיטתו דלכאורה למה שנה משחיטתו, הלא גם בזה ששנה מותר לאכול סגי, ולמה מוסיף משחיטתו. להכי פירש"י דהכוונה לענין לכתחילה, לומר שהוא בר שחיטה בלהבא גם בלא בחינה. וזהו משום דהבחינה הלזו מעידה דמקפיד גם על לפני עור ושחיטתו כשרה גם לאחרים כן נראה לדייק בזה:

אמנם לפי"ז יש לדייק בהא דאיתא לקמן בהא דתניא כיוצא בו מצא בידו דקוריא של צפרים קוטע דאשו של אחד מהן ונותן לו לאכול אכלו מותר לאכול משחיטתו. - ופריך אמאי ליחוש דלמא האי הוא דהוה שחיט שפיר. - וקשה הא כיון דחזינן דהאי שחוט שפיר א"כ חזינן דשוחט שפיר, ולפי"ז אין לחוש עוד. ומוכח דאין להחזיקו לנאמן משחיטה אחת, ולפי"ז גם בנידון דלעיל אין להחזיקו לנאמן. וע"כ צריך לומר משום

דיש לומר דלמא איתרמי שחיטה יפה, ולפי"ז אין להאמינו בחזקת נאמן ולעולם נדרש לבחינה, וצ"ע:

דף ד.

אמר רב מנשה במכניסן תחת כנפיו. וקשה דלמא יש גם נבלות, והכותי מבטלן ברובא. ואין לומר מטעם דאין מבטלין איסור לכתחילה, אבל הכותי לא סבר מטעם דהוי איסד"ר וכותי לא חייש לאיסור דרבנן כדאיתא בנדה נ"ו. ואפילו לשיטת הראב"ד דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא מדאורייתא אבל הא דנלמד מדרשא לא סבר לה הכותי:

ואפשר ר לומר דזה מותר גם לדידן בדיעבד. אבל קשה הא לדידן ליתא בביטול מטעם דהוי חתיכה הראויה להתכבד. ושיטת הרמב"ם בפר"ד ממ"א ה"ו דתרנגולת בנוצתה ג"כ הוי חתיכה הראויה להתכבד וזהו גם דעת הרא"ש בפר' גיה"נ, וכן איתא ביו"ד סימן ק'. וא"כ מה מהני הא דאכל הכותי מחדא דלמא יש מיעוט נבלות והכותי ביטלן ברוב. - ולדידן לא מהני הביטול. - וראיתי בספר ברית יעקב סימן כ"א שהעיר בזה יעו"ש. אבל נראה דהכותי לא סבר להאי דרשא דאחרי רבים להטות קאי גם על ביטול איסורים. ומפרש אחרי רבים להטות שרק דין הוא בסנהדרין, ורק חז"ל מפרשים כן גם על איסור ברובא כדפירש"י בחולין צ"ח. וכיון שכן לא חיישינן דלמא יש בהדקוריא מיעוט נבלות והכותי מבטלן. והיינו שהכותי סבר דלא מהני ביטול ובשנתערב נבלה חדא אוסר את כולן:

והא דלא חיישינן לספק איסור, וביותר לשיטת הרמב"ם דספד"א מה"ת לקולא ורק מדרבנן לחומרא והכותי בדרבנן לא חייש. ע"כ צריך לומר דזה פשיטא לחז"ל דכותים חיישי לספיקא. - וביותר בספק בשחיטה דאיכא חזקת איסור וגם איקבע איסורא. - ומזה הטעם מצת כותי מותרת אעפ"י שאיכא לפעמים ספק חמץ, והיו נזהרים גם מספק:

והנה הא דמצת כותי מותרת ולא חיישינן שמא חמץ הוא, ומ"ש מצה מבשר. תירץ המהרש"ל בגיטין דמירי שראינו שאוכל ממנה יעו"ש. וכן ראיתי בריטב"א שמפרש כן. וכן מפרש בהא דיוצא י"ח בפסח דמירי שלא אכל מצה אחרת כל אותו הלילה וכמו שפירשו התוס':

שם. בגמ' דממסמס ליה מסמוסי, ולכאורה קשה דלמא ידע דשחט רוב עופות שחיטה כשרה, ומיעוט לא נשחטו כהוגן, ונתערבו המיעוט ברוב. ולדידן אסור מטעם דלא מהני ביטול דהוי חתיכה הראויה להתכבד, ואין להתיר מטעם ספק דרבנן, כיון דהספק בא מחמת הביטול כמבואר ביו"ד סימן ק"י. - ומצאתי קושיא זו בדו"ח למרן הגרע"א

במהד"ת, וכתב שם דמזה מוכח דבנוצתה לא הוי חתיכה הראויה להתכבד ויש לזה ביטול, וממילא גם לדידן מהני הביטול עכת"ד, יעו"ש:

אמנם אפשר לומר דלא חיישינן למיעוט נבלות והכותי ביטלן ברוב, לשיטת הראב"ד דאין מבטלין איסור לכתחילה הוי איסור דאורייתא, ולא חשידי בזה. - אבל זה ליתא דכיון דחשידי אלפני עור ומוכרין נבלות לאחרים, היינו נבלות ממש, ופשיטא שמבטלין איסור לכתחילה בכדי למכרן לאחרים אמנם בעיקר הקושיא נראה דלא סברי הכותים כל עיקר דין ביטול, דהרי לא מצינו דין ביטול איסור ברוב, רק נלמד מהא דאחרי רבים להטות כפירש"י ביצה ג' וחולין ק"ט, וכותים לא סברי להאי דרשא, כיון דלא כתיבא בהדיא בתורה, לא סמכי אביטול:

שם אמרו ליה לרבנן לרבא תניא דמסייע לך חמצן של עוברי עבירה אחר הפסח מותר מיד מפני שמחליפין סברוה הא מני רבי יהודה דאמר חמץ אחר הפסח דאורייתא, ופירש"י עוברי עבירה שאין מבערין חמץ בפסח מפני הפסדה יעו"ש. והיינו שעובדין בב"י וב"י, וכן פירש רבינו גרשום שעוברין בבל יראה יעו"ש. וקשה טובא מה זה ראי' למומר אוכל נבילות שחשוד על אכילה, והני עוברי עבירה אינן חשודין רק על בל יראה שאין בו מעשה בידים:

ונראה דכוונת רש"י ור"ג דהא דחשודים לעבור על בל יראה מפני הפסידה דהחמץ, והיינו דלאחר הפסח אוכלים את החמץ, והיינו דבפסח דאיכא כרת על אכילת חמץ חמיר להו, אבל לאחר הפסח דאין באכילת חמץ כרת אוכלין את החמץ, והרי זה כמומר אוכל נבלות שהוא בלאו גרידא. ומ"מ לאחר הפסח באופן דמשכח היתרא לא אכיל איסורא. אבל כל זה אם משכח היתרא, ואם לא ימצא פת של היתר אוכל איסורא, ומדקאמר התנא דבמקום שיש נכרי ומשכח פת של היתר לא אכיל איסור, ומחליף חמצו בשל נכרי, ומיירי שיש נכרי בשכונתו שיש לו פת:

וראיתי אח"כ בספר תורת חיים כתב דלאו סייעתא מעלייתא היא דאיכא למימר דהנך רשעים לאו לאותו דבר נינהו דרגילין לעבור בבל יראה ובבל ימצא שאין מבערין חמץ בפסח מ"מ למיכל חמץ שעבר עליו הפסח לא ידעינן בהו דעברי, ואיסור אכילת חמץ חמירא להו ולא הוי מומר לאותו דבר עכת"ד, יעו"ש. אבל נראה שזהו כוונת רש"י שמפרש דאין מבערין חמץ מפני הפסידה, וע"כ הביאור בזה שחשודין לאכול חמץ שעבר עליו הפסח, דאל"כ מה מהני להו הא דחשו מפני הפסידה, כיון שע"כ יפסידו אם אין מוצאין להחליף לאחר הפסח. ומ"מ אם מוצאין להחליף עם נכרי מחליפין, ומזה מוכח דמומר אוכל נבלות ג"כ לא שביק היתרא ואכיל איסורא:

והנה התוס' הקשו מה מהני חליפין לר' יהודה דסבר דגם חמץ של נכרי אסור בהנאה, ופירשו דבבצק איירי ומחלפי בבצק של נכרי שלשו אחר הפסח, ומותר מיד היינו כשיעור לישה יעו"ש. והקשה המהר"ם דלפי"ז למה לן טעמא מפני שמחליפין בלא טעם זה מותר ליקח בצק מהעוברי עבירה אחר ששהה שיעור לישה יעו"ש שדחק בזה טובא וכמו"ש המהדורא בתרא למהרש"א שדברי המהר"ם בזה אינם סלקי' כהוגן יעו"ש:

אמנם לפי מה שכתבנו אתי שפיר כוונת התוס', דודאי אין לומר דהעוברי עבירה מהדרין ללוש עיסה תיכף אחרי הפסח, מטעם דכיון דיש להם חמץ משל עצמן, וחשודים הם לאכול החמץ שיש להם מקודם הפסח, באופן שאין להשיג חמץ של היתר, ומטעם זה אינם לשים עיסה חדשה תיכף אחרי הפסח, ורק אם נכרי דר בשכונתו מחליף חמץ שלו בעד העיסה שלש הנכרי:

והנה קשה הא איכא הכא ספ"ס להיתרא, א' שמא לא היה חמץ לעוברי עבירה, ואת"ל שהיה להם חמץ, איכא ספק דלמא החליפו בשל נכרי, ולא הוי ספ"ס משם אחד משום דספק אחד מתיר יותר, והיינו דאם אמרינן דלא היה להם חמץ, והפת נאפה עכשיו, הלא אין זה פת נכרי, ואם החליפו הרי זה פת נכרי, נמצא דספק אחד מתיר יותר. - וע"כ צריך לומר דזה פשיטא דהיה להם חמץ שעבר עליו הפסח, דכיון דאין מבערין מפני הפסידה, ורובא מהם יש להם חמץ, ואם כן איכא רובא לאיסורא, ובמקום רובא לא אמרינן ספ"ס כמו"ש התוס' בכתובות ט'. - ובזה יש ליישב מה שהקשה הגרע"א בדו"ח תנינא דלשיטת הרמב"ם דספד"א מה"ת לקולא והכא איכא ספיקא דלמא לא היה להם חמץ. - אבל זה ניחא מטעם דאיכא בזה רובא לאיסורא:

והנה התוס' הקשו מה מהני חליפין כיון דר' יהודה סבר דגם חמץ של נכרי אסור לאחר הפסח כדאיתא בפסחים כ"ח. - הנה יש לומר דהני סברוה סברי כסברא קמא דרב אחא דאמר שם דלר' יהודה חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר, יעו"ש. וראיתי אח"כ שכן כתב הרשב"א בחידושיו, וכן כתב הרז"ה יעו"ש. אבל קשה דלדבריהם מדוע מדחה הש"ס דר' שמעון היא, ומדוע לא קאמר הש"ס דע"כ לא אזלא אליבא דר' יהודה מטעם דלר' יהודה חמץ של נכרי לאחה"פ ג"כ אסור כיון דכן הוא המסקנא. וזהו סברת התוס' דע"כ אזלא אליבא דר' יהודה גם לפי האמת דאוסר חמצו של נכרים לאחה"פ, ולזה הקשו ומתרצים דבבצק מיירי:

והנה יש לומר דהחליפין מיירי באופן שלש הנכרי עיסה סמוך לשקיעה"ח של שביעי ונתחמצה אחרי שקיעת החמה שהוא לאחה"פ. - ואפשר שזהו כוונת התוס' שפירשו דבלישה מיירי והיינו דמיירי בזה האופן. וזהו שמותר מיד בכלות הפסח, ובזה ג"כ סרה

מה שהקשה המהר"ם דא"כ הרי הוא עצמו יכול לעשות לישה, משום דזה נצרך זמן יותר, דהרי אסור לבר ישראל ללוש ביו"ט לצורך חול, ובזה לא חשידי העובדי עבירה: שם בתוס', ונראה שמרויחין וכו' דבחליפין לא אסור אלא מדרבנן, וקשה דלפי"ז כיון דבדרבנן לא חייש אם כן אין ראיה מזה לומר למומר דסומכין על שחיטתו דהרי יש לחוש שמא ישהה וידרוס במיעוט בתרא שהוא מדרבנן. ועי' בראש יוסף שהקשה בזה. ונראה דשאני שם כיון דהוא מומר לתיאבון, וכיון שאין לו עצה אחרת שלא להפסיד מהחמץ לא חייש על איסור דרבנן, וגם על איסור דאורייתא לא חייש במקום פסידא. אמנם הכא בשחיטה כיון דבידו לשחוט כהוגן, לא שביק היתרא:

והנה בהא דמומר לתיאבון בודק סכין ונותן לו, מטעם דלא שביק היתרא ואכיל איסורא, מבואר לעיל משום דלא טרח לחזר אחר סכין יפה כדפירש"י. וקשה מהא דמביא סייעתא מחמצן של עוברי עבירה מותר לאחר הפסח מפני שהן מחליפין. הרי חזינן דמיטרח טרח להחליף פת איסור בפת היתר. וא"כ לפי"ז תקשה הא דפריך לעיל, אי הכי כי לא בדק נמי, והיינו אם אין לו סכין יפה יטריח אחרי סכין יפה וכשר:

ונראה דיש שני מיני מומרים לתיאבון. והיינו לפעמים הוא מומר לתיאבון על טירחא. ולפעמים הוא מומר לתיאבון מפני הפסד ממון. - והנה דינא דרבא מיירי שהוא מומר לתיאבון שאינו רוצה להטריח, ושם בהא דחמץ הוא מומר לתיאבון שאינו רוצה להפסיד ממון, וממונו חביב עליו יותר מגופו. וזהו כמו שפירש"י שאין מבערין חמץ מפני ההפסד. אבל לא חס על טרחא. ומומר כזה חמצו מותר לאחר הפסח מפני שמחליף הפת האסור בת היתר. ומביא סייעתא דכשם שאנו רואים דהמומר לתיאבון מפני הממון אינו חס על טרחא מטעם לא שביק היתרא ואכיל איסורא, הנה כמו כן במומר שהוא לתיאבון על טרחא, לא שביק היתרא ואכיל איסורא:

ובזה שאני המומר דאוכל נבילות דהכא מהא דאוכל נבלות דסנהדרין כ"ז דפסול לעדות מטעם רשע דחמס. וזהו דשם מיירי באוכל נבלות מטעם דנבלות בזול יותר מבשר כשרה. אבל הכא מיירי באוכל נבלות לתיאבון לא בשביל ממון, ומזה הטעם הכא כשאומר ששחט שפיר נאמן גם מטעם עד אחד דנאמן על האיסור ככל איש כשר כיון דלא הוי רשע דחמס:

והנה הרשב"א בחידושיו כתב דבודקין הסכין אחריו היכא דאיתא לסכין ואינו נאמן באיסור שחיטה במה שצריך עדות, ורק בדליתא לסכין אנו סומכין עליו שלא קלקל במתכוין יעו"ש. והב"י כתב שאין צריך לבדוק אחריו יעו"ש. - ואפשר שמזה הטעם שכתבנו כיון דמיירי באופן שאינו רשע דחמס, ויש עליו תורת עד וסומכין עליו בזה:

דף ד:

גמרא ומה בדרבנן לא שביק היתרא ואכיל איסורא. והנה זה דוקא לר' שמעון אבל לר' יהודה אם אמרינן דהברייתא אליבא דר' יהודה מוכח דדוקא בדאורייתא מחמרי ומחלפי, אבל לא בדרבנן, וא"כ לפי"ז יש לדחות הסייעתא ולומר דהברייתא אליבא דר' יהודה, ומזה מוכח דלא חיישי אדרבנן, וממילא ליכא סיוע לרבא, מטעם דבמומר אוכל נבלות לתיאבון יש לחוש לקלקול במיעוט סימנים שהוא מדרבנן. וראיתי בדו"ח להגרע"א ז"ל שהעיר בזה יעו"ש:

ונראה לפרש דע"כ מיירי התנא גם בחמץ דרבנן כגון נוקשה כמו מי פירות ומים שהוא חמץ דרבנן, וגם בזה מכוון התנא שהם מחליפין. וזהו מדלא מחלק התנא בין חמץ דאורייתא לדרבנן:

הנה לכאורה מוכח דלא חיישי אדרבנן, והיינו דאם אמרינן דהברייתא רבי יהודה וההיתר משום אחלופי, והא איכא איסור דרבנן מטעם חליפי איסורי הנאה כמו שכתבו התוס'. - אבל נראה דשאני איסור זה דרבנן, דעכ"פ אינו אוכל האיסור ממש, ואיסור אכילה דבאיסור ממש חמור יותר לאינשי מהנאת דמיה. וכן כתב הרשב"א שהקשה לר"ש מה מועיל בתקנת חליפין, שמחליפין ג"כ אסורין מדרבנן, וכתב דאיסור אכילה חמור להן, והכא בשחיטה דהאיסור בדרבנן הוא באיסור אכילה אמרינן לא שביק היתרא, ולהכי אפילו אם מוקמינן הברייתא כר' יהודה איכא סייעתא לרבא דמומר אוכל נבלות לתיאבון נאמן בבודקין סכין ונותנין לו, ונאמן אפילו בדרבנן כמוש"נ: שם. לימא מסייע ליה. - וקשה הא סיוע מהברייתא הוי סייעתא מעליא דהרי בין אם הברייתא כר' יהודה ובין כר"ש מוכח דאמרינן במומר אוכל נבלות לתיאבון דלא שביק היתרא ואכיל איסורא. - אמנם נראה דאם נוקים הברייתא כר' שמעון, א"כ ע"כ הני עוברי עבירה רק בבל יראה ובל ימצא ואין זה ראיה לאוכל איסור בהדיא. ואפילו אם אמרינן דלאחר הפסח אוכל החמץ שעבר עליו הפסח, אבל אין זה אלא איסור דרבנן, ואין ראיה מזה לאכול נבלות לתיאבון שהוא איסור דאורייתא. וא"כ כיון שיש לדחות דהברייתא כר' שמעון וא"כ אין ראי' לדינא דרבא:

והנה בזה שפירש"י להקשות להשיטה דהחליפי חמץ מותרין גם להמחליף משום דא"כ מצינו דמים לחמץ בפסח כשימכור לנכרי. - הנה הרשב"א בחידושיו כתב על זה דלא קשה דודאי אין להם דמים שהרי אין יכול למכרן, והן עצמן אסורין בהנאה ועומדין לישרף הלכך הרי הן כאילו אינן שלו ולפיכך האוכלו פטור אפילו מדמי עצים, אלא

שאם מכרן שהוא מותר בדמיהן כטעם המפורש בירושלמי שאין תופסין דמיהן יעו"ש. והביאור בזה דהדמים גזל הם בידו, אבל אין להם איסור הנאה:

ונראה בביאור שיטת רש"י דכל זה שייך כשמוכר לישראל דאסור ליהנות מאיסוה"נ, משא"כ כשמוכר לנכרי או מחליף שהנכרי מותר ליהנות מהאיסור הנאה ושפיר יהיב דמי עבור זה, נמצא דאין גזל דהרי הנכרי מפיק רצון מהקניה, אבל ישראל המוכר יש לו הנאה מהאיסור הנאה הלזו. ואעפ"י שאין הדמים נתפסין באיסוה"נ. אבל הישראל עכ"פ נהנה מהחליפי איסוה"נ. וגם הנאה זו אסרה תורה. וראיה לזה מדיליף הש"ס היתר הנאה בנבלה וטרפה, מדאמרה תורה היתר מכירה ונתינה. וא"כ חזינן מזה דגם מכירה ונתינה בכלל איסורי הנאה, בהדברים שאסורים בהנאה, ולהיפך אם אמרינן דמכירה לנכרי אינו בכלל איסורי הנאה, ואם כן כל איסורי הנאה יש להם דמים על ידי מכירה לנכרי, ואם כן מצינו דמים לחמץ בפסח, וממילא איסורי הנאה יש להם בעלים והם שלו ממש, ומזה מוכרח רש"י דע"כ אסורין להתחליף מטעם שזה נכלל בכלל איסוה"נ. והא דאיתא בירושלמי שאין איסור הנאה להדמים, ורק גזל הוא בידו, זהו באופן כשמוכר לישראל דאסור ליהנות מזה, ממילא הוי הדמים גזל, משא"כ בשמוכר לנכרי דאין כאן גזל,, אלא יש בזה איסורי הנאה. וזהו ההבדל אם מכר לישראל שאין בזה איסוה"נ בהדמים, כיון שאין כאן גדר מכירה, משא"כ בשמוכר לנכרי דיש בזה מכירה ממש, אבל יש כאן איסורי הנאה, וממילא אסור ליהנות מהדמים לא מטעם תפיסת איסור רק מפני שאסור ליהנות שום הנאה. וה והנה לפי"ז הא דתנן מכרן וקידש בדמיהן מקודשת למ"ד אין מקדשין בגזילה ע"כ מיירי שמכרן לנכרי, ולא הוי הדמים גזל בידו, ומטעם איסוה"ג פירש"י בע"ז נ"ד דוקא בקידושי אשה, אבל בשאר חליפין אסור מדרבנן, והובא דברי רש"י הכא בתוס'. ולכאורה תמוה מדוע אינו אסור מדאורייתא ליהנות בהדמים, דהרי ע"כ גם מכירה בכלל איסוה"נ:

ונראה דזה ודאי דהמוכר איסורי הנאה ונהנה מהדמים עבר על איסור דאורייתא. - אמנם לאחר שנהנה מהדמים היינו שלקח איזה חפץ, או קידש אשה בהדמים, והשאלה בזה אם לבטל המקח, או לבטל הקדושין, וזה תליא אם המקבל המעות מותר ליהנות אז המכירה וקדושין קיימין, ואם המקבל הדמים אסור ליהנות א"כ יש כאן ביטול מקח, וגם ביטול הקדושין. בזה פירש"י אשר בקנינים אחרים לבד קדושי אשה המעות חוזרין, מפני שהמקבל הדמים אסור ג"כ ליהנות מהדמים, וזהו מדרבנן מלבד קדושי אשה דלא גזרו רבנן, ומותרת ליהנות מהדמים:

מהו שכתבו התוס' דההוכחה לרש"י דעכ"פ אסור הדמים ג"כ להמקבל הדמים עבור איזה קני' משום דאל"כ מצינו דמים לחמץ בפסח, והיינו שימכור החמץ לנכרי ויקבל דמים, והוא יקנה איזה חפץ מהדמים, וע"כ דהדמים גם כן אסורים להמקבל, וא"כ יש בזה ביטול מקח, וזהו מדרבנן, אבל מדאורייתא מותרים הדמים להמקבל:

והנה לכאורה יש להעיר דכיון דבקדושי אשה לא גזרו, א"כ משכחת דמים דחמץ בפסח, באופן שיכול לקדש בזה אשה. - אמנם כיון דגם קדושי אשה לכתחילה אסור, ורק בדיעבד לא גזרו, להכי לא הוי בר דמים. ובזה מבואר הא דכתבו התוס' הכא לרש"י דאפילו אם הדמים מותרים מ"מ לאו בר דמים הוא כיון דאסור לכתחילה יעו"ש. ולכאורה איזה הוכחה יש לזה. אבל לפי מה שכתבנו, זה מוכח מדלא הוי בר דמים לקדושי אשה:

והנה הר"ן הכא בשמעתין הקשה לפירש"י דלהמחליף בעצמו אסורין הדמים א"כ אשה מתקדשת, ומזה מוכח דגם להמחליף מותר דא"כ היאך אשה מתקדשת, יעו"ש. כוונתו, דכיון דהמחליף אסור ליהנות מהדמים, וא"כ היאך נהנה מהא דקדושי אשה שקדשה בהדמים שקבל מאיסורי הנאה. ומתרץ דכיון דהאשה יכולה ליהנות מהדמים, ממילא היא נקנית יעו"ש ביאור הדברים דחלות הקדושין לא באה לה מחמת הדמים שהם של המקבל, אלא עיקר הקדושין נעשית מפני שהמציא לה דברים שיכולה ליהנות מהן, ובההיא הנאה מתקדשת. עי' בר"ן שלהי פר"ב דקדושין:

והנה המהרש"א הקשה על הר"ן דהלא בגמ' מקשה מהא דקדושי אשה, ומשני דלמא לכתחילה הוא דלא הא דיעבד עבד יעו"ש. ולפי מה שביארנו קושיות הר"ן הוא על המחליף דבזה איכא איסורא"נ מדאורייתא. ושם בסוגיא הפירכא על הנאת הדמים להמקבל הדמים שקבל המחליף. והש"ס פריך היאך יכולה האשה ליהנות מהדמים, ואם אינה יכולה ליהנות, א"כ במה היא מקודשת, הא בעינן שו"פ, ועל זה משני הש"ס דבדיעבד לא גזרו רבנן, וא"כ דברי הר"ן הם ענין אחר, שמקשה על המחליף וכמו שכתבנו. ודברי המהרש"א תמוהים: והנה הרי"ף השמיט דינא דרבא דמומר אוכל נבילות בודק סכין ונותן לו. - ותמוה דהלא כן משמע מהברייתא בהא דמסייע לרבא מדחשיב מומר, וע"כ מיירי באוכל נבלות דהרי הא דאיכא למימר מומר לע"ז וכרב ענן, הלא איתותב רב ענן בתיובתא, וממילא אית לן לומר דמרבה מומר אוכל נבלות. וגם לא מצינו דפליג ארבא רק אביי דאיתא לעיל אביי לא אמר כרב אשי משום דלא סבר לה להא דרבא. אבל הלא הלכתא כרבא לגבי' דאביי. ובשו"ת למרן הגרע"א ובחידושיו הושאל על זה ומבאר שם דזה תליא ברובא דתליא במעשה היינו סמכינן דבדק בסימנים יעו"ש:

ולולא דמסתפינא ממרן ז"ל אמינא דיש מקום לומר גם בהסוגיא עצמה כי אין זה הוכחה גמורה לסיוע לרבא מהברייתא כאשר יבואר:

וזה הדבר, דהנה כתבנו לעיל בשם התו"ח דהא דקאמר הש"ס לימא מסייע ליה לרבא, והקשה הא מוכח מהברייתא דלעיל כשיטת רבא דלא שביק היתרא ואכיל איסורא מומר לאותה עבירה, ומתרץ דהני עוברי עבירה לא עברי על אכילה דאיסור אלא עוברים על בל יראה ובל ימצא. אבל שאני האי מומר אוכל נבלות לתיאבון דעובר גם באיסור אכילה לאותו דבר עצמו. - והנה לפי"ז יש לעיין בהא דמביא הש"ס להוכיח מדתנא מומר, ואין לומר מומר לעבירה אחת הרי קתני מומר לערלות, וע"כ האי מומר הוא שאוכל נבילות לתיאבון. - וקשה דלמא כוונת התנא לרבות מומר לנבלות אבל לא לאכול נבילות, והיינו שמאכיל נבלות לאחרים, ועובר משום לפני עור, וא"כ אכתי אין ראיה מזה לאוכל נבלות ממש. וע"כ צריך לומר דבאופן מומר כזה הלא אנו יודעין מהברייתא הקודמת דקתני מפני שהן מחליפין, וע"כ כוונת התנא הכא לרבות מומר אעפ"י שאוכל הוא עצמו נבילות לתיאבון:

אמנם עדיין יש לומר דהמומר ששנה התנא מיירי במומר לדבר אחד מעבירות שבתורה, והיינו באופן שאינו דומה למילה, וזהו כי במילה יש לומר דלא נכנס בברית של אברהם אבינו מפני צער הגוף לעשות חבלה בגופו, ומומר כזה לא הוי מומר לשחיטה. ואח"כ שנה התנא עוד מומר היינו שהוא מומר לעבירה אחת באופן שעושה בשאט נפש באות נפשו, ומכל זה כשר לשחיטה, אעפ"י שהוא גרע מעוברי עבירה בחמץ שעוברין בב"י וב"י. וגרע ע"כ מהא דמומר לערלות, היינו מומר כזה שאוכל איסורי תורה כמו בשר בחלב, וערלה וכדומה שהוא במידי דאכילה. אבל אינו אוכל נבלות וטרפות. וא"כ לא הוי מומר לאותו דבר, וא"כ אכתי אין מזה ראיה לדינא דרבא לאוכל נבלות לתיאבון. - והא דלא דחי הש"ס כן, זהו משום דבעי הש"ס לסיועי לרב ענן, לרבות מומר לע"ז. אבל במסקנא לאחר שאיתותב רב ענן, ואי אפשר לפרש מומר לע"ז, אבל יש לפרש מומר לעבירה אחת מעבירה של עניני אכילה, אבל אין מזה ראי' למומר אוכל נבלות שהוי מומר לאותו דבר בעצמו, וא"כ אין ראי' לדינא דרבא לא מברייתא קמייתא, ולא מהברייתא השני', ולהכי השמיט רבינו הרי"ף לדינא דרבא:

שם. לא לעולם אימא לך מומר לאותו דבר לא מ"ט כיון דדש ביה כהיתרא דמי ליה, אלא מומר לע"ז וכדרב ענן דאמר רב ענן אמר שמואל ישראל מומר לע"ז מותר לאכול משחיטתו:

ויש לעיין הלא מומר לע"ז ממילא הוא כופר בכל התורה ופשיטא שאינו מאמין בשחיטה, ולא קרינן ביה וזבחת ואכלת וא"כ באיזה סברא סבר הש"ס דמומר לע"ז עדיף ממומר אוכל נבילות לתיאבון. דהרי מומר לע"ז הרי הוא מומר לכל התורה כולה:

ונראה דזהו כוונת התוס' שהקשו דמומר לע"ז הרי הוא צדוקי לכו"ע. ותירצו וז"ל יש לומר דצדוקי דלקמן היינו לע"ז שעובד לכוכבים תמיד עכ"ל. ויש להבין מה זה ההבדל בין אם עובד תמיד לאינו עובד תמיד, והלא גם זה שהוא מומר לע"ז, ומומר היינו לשיטת התוס' שכבר עבד שלש פעמים, וא"כ הרי ע"כ מוחזק לזה, והרי הוא כעובד תמיד. ועוד דרב ענן למד דינו מאחאב, ושם היה עובד ע"ז תמיד כמבואר במלכים:

ונראה דכוונת התוס' דרב ענן דסבר מומר לע"ז מותר לאכול משחיטתו מיירי במומר לתיאבון, היינו שיש לו איזה הנאה וריוח מזה, ובשעה שאין לו ריוח מזה אינו עובד וכל התורה הרי הוא כישראל גמור, והרי הוא לע"ז לתיאבון, כמומר אוכל נבילות לתיאבון. - ובע"כ גם אחאב היה עובד ע"ז לתיאבון, וכן כתב בספר חסידים סימן תתקל"ח דאחאב עבד ע"ז לתיאבון. וע"כ דזהו כוונת התוס' שכתבו דצדוקי דלקמן היינו עובד ע"ז תמיד היינו שעובד ע"ז מפני שמאמין בה. - אמנם הכא מיירי בעובד ע"ז לתיאבון בשעה שיש לו ריוח. וממילא בשעה שאין לו הנאה וריוח אינו עובד ע"ז, ומומר כזה כשר לשחיטה, וזהו שמאמין בכל התורה ומחזיק בה ובר זביחה הוא. והתנא מרבה מומר כזה דלא תימא שמפני חומר ע"ז יופסל לשחיטה על זה משמיע התנא דכיון דרק לתיאבון הוא עובד להכי בר זביחה הוא:

ובזה אתי שפיר דנקרא בר זביחה ג"כ כיון דאם אינו לתיאבון הרי הוא אוכל בשר שחוטה והרי הוא כישראל מומר אוכל נבלות לתיאבון. וכן גם מומר לע"ז לתיאבון הוי גם כן חשוד להיות אוכל נבלות לתיאבון, אבל כל זמן שלא נעשה מומר לזה, ולא דש ביה, נאמן על השחיטה, זהו שיטת רבנן, וזהו הא דקאמר הש"ס דמומר אוכל נבילות אינו נאמן כיון דדש בי בהיתרא דמיא ליה, אבל ישראל מומר לע"ז לתיאבון. ואכילת נבילות אכתי לא דש ביה, זהו ששנה התנא מומר שכשר לשחיטה:

והנה יוצא מזה דדין מומר אוכל נבילות לתיאבון לרבא, ומומר לע"ז לתיאבון נקראים בר זביחה, אעפ"י שחשודים לאכול גם אינה זבוחה, מ"מ לא נפסלו מטעם אינם בני זביחה ולא נתמעטו מוזבחת ואכלת, שהכוונה שאינו אוכל אלא זבוחה, והטעם בזה כיון דבמקום שאין מרויחים בנבלות יותר מבכשרות שאז אוכלים בשר שחוטה דוקא. - להכי שפיר קרינן בהו בני זביחה:

אמנם במומר אוכל נבילות להכעיס כתבו התוס' לעיל ג' ע"ב ד"ה קסבר, דנתמעט מוזבחת, ונכרי ומומר אוכל נבילות להכעיס שניהם שווים לפסול מטעם שאינם בני זביחה, והדין בזה דאפילו אם שחטו ואחרים עומדים על גביהן שחיטתן נבילה:

והנה עלתה בדעתי לומר דגם מומר אוכל נבילות להכעיס נקרא בר זביחה מטעם דישנו בציווי על הזביחה, דאטו מומר לא הוי בהציווי וזבחת, דהרי ישראל הוא ומוזהר על השחיטה, ואינו דומה לנכרי דליתא באזהרה כלל לזביחה, משא"כ מומר שתורת ישראל עליו, ואם שחט כהוגן מדוע נאמר דליתא בהא דוזבחת. - אמנם מסתפינא מהתוס'. - אח"כ ראיתי בהפר"ח סימן ב' סק"ד, שנחית לזה דכיון דישראל הוא קרינן ביה שפיר וזבחת, יעו"ש. - והרשב"א בת"ה הביא שכן דעת הרז"ה שמומר להכעיס כשר לשחיטה אם אחרים עומדין על גביו. - והרשב"א סבר דחשוד הוא לקלקל בידים ושמא ינבל ולאו אדעתייהו באחרים שרואים אותו יעו"ש, אבל עכ"פ סברי הני ראשונים דנקרא בר זביחה, וע"כ הוא מטעם דהוזהר בוזבחת:

והנה הפר"ח שם באות ט"ז כתב בשם הרא"ה דזה תליא בפלוגתא דרב אחא ורבינא בפר' אין מעמידין במומר להכעיס אם מין הוא או מומר הוי. ומסיים דלהכעיס ממש מין הוא. ומביא גם בשם הר"ן שם שפסק דמין הוי, וזהו גם שיטת הרמב"ם בפר"ד מהל' רוצח וכו' יעו"ש. - והנה לפי"ז מוכיח דאם מין הזה הוא כנכרי ושחיטתו נבלה מדאורייתא כמבואר שם בפר"ח. - אמנם קשה אם נפרש וזבחת, הכוונה מי שמוזהר על הזביחה, אם כן מ"ש מין ומ"ש מומר הלא שניהם מוזהרים על תורת הזביחה. ואטו מין ליתא בכלל ישראל שהוזהרו שלא לאכול נבלה. - ושיטת הב"ח שמדרבנן אסור אתי שפיר, אבל הפר"ח דעתו שאם הוא מין מדאורייתא הוי נבלה, קשה מדוע הלא כיון דישראל הוא ישנו בכלל וזבחת. בשלמא לפירוש התוס' דדרשינן וזבחת מי שאוכל זבוחה, אתי שפיר דכיון שאינו מאמין בזה ליתא בוזבחת, כיון שאוכל נבילות הוא, אבל אם נפרש וזבחת מי שישנו באזהרה הלזו, וע"כ גם מין ישנו ג"כ באזהרה דוזבחת:

ואפשר לומר דמין גמור ע"כ אינו מכוון לשחיטה, והרי זה כמכוון לנחירה בעלמא, ובאופן זה השחיטה פסולה, ואעפ"י דקיי"ל דלא בעינן כוונה לשחיטה, זהו בסתמא, אבל במכוון שלא תהי' בזה תורת שחיטה הרי"ז כנחירה. דוגמא לזה דכתב הישׁ"ש הובא בתבוא"ש סימן ג' דבאופן שמכוון שלא לשחוט שחיטה המכשרת דלא נקרא זה שחיטה ולא קרינן בזה וזבחת. והרי זה כנזבחה מאיליה דאיתא בתוספתא דנתמעט מוזבחת. - ובזה יש לבאר גם דברי התוס' שכתבו דמומר להכעיס דינו כשחיטת נכרי דנתמעט מוזבחת. והיינו גם כן דסברי התוס' דבאוכל נבלות להכעיס אין כוונתו להתיר בהזביחה.

והוי כמכוון לנחירה גרידא ואין זה בענין זביחה האמורה בתורה, ודינו כשחיטת נכרי ושחיטתו נבילה. - כן נראה בביאור דברי התוס'. ובזה מיושב מה שהקשה הפר"ח על התוס' מהתוספתא, והיינו כי סברי התוס' דשחיטת מומר להכעיס הרי זה כנשחטה מאיליה, וכמוש"נ: אמנם קשה טובא מהא דאיתא בתוספתא ריש חולין הכל כשרין לשחוט אפילו כותי אפילו ישראל ערל, ואפילו ישראל שהמיר דתו לעבודת כוכבים, יעו"ש. וע"כ דסבר האי תנא דהתוספתא דאין למעט ישראל מומר לע"ז מהא דוזבחת, והיינו כיון דגם המומר נצטוה על השחיטה שפיר קרינן ליה שהוא בכלל בני זביחה, - וזהו כרב ענן. - וקשה הא דמסיק הש"ס בתיובתא לרב ענן, והלא רב ענן מצי אמר דהוא סבר כהאי תנא דהתוספתא דמכשיר ישראל שהמיר דתו לע"ז:

והנה זה ודאי דכוונת התוספתא שהמיר דתו לתאותו. וזהו כמו דאיתא בע"ז כ"ו, דאפילו מומר לכל התורה כולה לתיאבון מעלין אותו ודרשו לכל אבידת אחיך לרבות מומר. - והיינו כשעושה להנאת עצמו, וכן דעת הרמב"ם הובא ביו"ד סימן קנ"ח ס"א שכתב עושה עבירות להנאת עצמו יעו"ש. - ומבואר הכא בחולין ה' דמומר לכהת"כ דינו שוה לעובד ע"ז להנאת עצמו. וא"כ התוספתא שמכשיר עובד ע"ז, הנה כמו כן מכשיר התנא גם מומר לכהת"כ בשעובר להנאת עצמו, ורק בזה פליגי דהתנא דברייתא שסובר דאין מקבלין קרבן ממומר לכה"תכ, וכמו כן מעובד ע"ז שעובד ע"ז לחודיא. - ודן בזה הש"ס שהוא הדין לשחיטה שאינן בזביחה, והתנא דהתוספתא סובר דעובד ע"ז לתיאבון, ובשאר המצות הרי הוא כישראל דינו שכשר לזביחה: והנה לפי"ז לפלא שהש"ס מדחה לרב ענן מכח הברייתא דאין מקבלין קרבן ממומר לע"ז שמזה למד הש"ס שדינו כמומר לכהת"כ ופסול לשחיטה. - ודחו להתוספתא שמכשיר ג"כ למומר לע"ז. - אשר לכאורה יש לומר דשאני קרבן דאין מקבלין ממנו מטעם גזיה"כ, אבל לעצם שחיטה עדיין אפשר לומר דכשר הוא, וצ"ע:

והנה יש להבין הא דיליף הסוגיא דמומר לע"ז שחיטתו פסולה מהא דאין מקבלין ממנו קרבן, וכן גם במומר לכהת"כ חוץ מע"ז ג"כ שחיטתו פסולה מדתנן מקבלין ממנו קרבן. - וקשה מאי ראי' מהא דאין מקבלין ממנו קרבן הא יש לומר משום דכתיב זבח רשעים תועבה. - משא"כ בשחיטה שפיר קרינן אצלו וזבחת כיון שעכ"פ מוזהר על השחיטה: ונראה דסבר דגם בשחיטה דחולין נתמעט מן תורת הזבחיה, שהוא בתואר רשע. - ולא קרינן ביה וזבחת, מפני זה עצמו שזבח רשעים תועבה, ולא ודוקא לענין קרבן נאמרה, אלא מתפרשא כפשוטו דלא נקרא זבח אם הזובח הוא רשע. - וכיון דחזינן דנתמעטו מומר לכל התורה גם לבד ע"ז, וגם מומר לע"ז נתמעט מלהביא קרבן, וע"כ מפני שהם

מתוארים בתואר רשעים, ממילא כל מה שהם זובחים, הרי הוא בכלל תועבה ושחיטתן פסולה. - וכיון שע"כ התורה מיעטה לאלה מהבאת קרבן אפילו כשהם רשעים לתיאבון. להכי פסולים המה לשחיטה אפילו כשהם רשעים לתיאבון:

ואין להקשות אם גם לשחיטה דחולין פסולים הם מטעם שנקרא זבח רשעים, אם כן למה בעינן קרא למעטם מהבאת קרבן. - דזה ליתא, חדא דמזה ילפינן דנקראו רשעים, ועוד דגבי קרבן נתמעטו אפילו כששוחט אחר. - אבל בזה יש להעיר דאם אמרינן דהבעלים אינם בשחיטה, היאך יכול לעשות שליח כיון דאיהו לא מצי עביד. אבל העיקר דלגבי קרבן חידשה תורה מי נקרא רשע, אשר הוא בתואר זבח רשעים תועבה, וזהו שיטת הש"ס דמומר לע"ז לתיאבון נקרא רשע, ומומר אוכל נבילות לתיאבון דכיון דבדאיכא היתרא ואיסורא קמי' שביק איסורא ואכיל היתרא לא נקרא רשע, ושחיטתו כשרה: והנה לאחר שנדחה רב ענן ממילא קם דינו של רבא מכח הברייתא דלעיל דמומר לאכול נבלות לתיאבון שחיטתו כשרה. וכן נקטו הפוסקים לדינא, וכן פסק גם הרמב"ם. והנה לפי"ז ע"כ במומר לאכול חלב לתיאבון לא נקרא רשע לענין קרבן. - וקשה לפי מה שפסק הרמב"ם בפר"ג ממעה"ק ה"ד וז"ל היה מומר לעבירה והוא מפורסם וידוע לעשותה והורגל בה בין להכעיס בין לתיאבון ושגג ואכל חלב והביא חטאת אין מקבלין אותה ממנע, עכ"ל. וכתב מרן כי פסק כן לפי מה שמתרץ רבא בהוריות י"א דפליגי תנאי באוכל נבלה לתיאבון ונתחלף לו בשומן ואכלו קא מיפלגי מ"ס כיון דלתיאבון קא אכיל במזיד מומר הוא, ומ"ס כיון דאילו אשכח דהיתרא לא אכיל איסורא לאו מומר הוא ופסק רבינו כת"ק, יעו"ש. והנה לפי מה שכתבנו דע"כ סבר הש"ס דזה נקרא רשע לגבי קרבן שחיטתו פסולה, וא"כ גם באוכל נבלות לתיאבון צריך להיות נקרא רשע גם לגבי שחיטה. ואין לומר דדוקא לגבי אכילה דחלב שהוא איסור כרת הוי מומר, דע"כ זה ליתא דהרי מוכח הכא בסוגיא דנלמד מקרבן גם לנבלות, וא"כ דברי הרמב"ם סותרין זה את זה. - ובשלמא לרבא לא קשה דאפשר דלא סבר כת"ק, אלא סבר כאידך תנא דכל שעושה לתיאבון לא נקרא מומר. אבל הרמב"ם דסבר שם דנקרא מומר א"כ גם באוכל נבילות לתיאבון והוא מומר לזה צריך להיות שחיטתו נבלה מטעם דנקרא רשע:

והנה בזה יש לפרש שיטת הרב אלפס שהשמיט דינא דרבא, וכתבנו לעיל מזה. - אבל גם בזה אתי שפיר, דע"כ לפי הסוגיא דהוריות לפי האוקימתא דרבא דתנא קמא סבר דמומר לתיאבון נקרא מומר, ונתמעט מהבאת הקרבן, ולפום סוגיא דידן מי שנתמעט מקרבן הוי מומר לשחיטה ג"כ, וממילא נדחה דינא דרבא, בהא דמומר אוכל נבילות לתיאבון דבודק סכין ונותן לו: אבל הרמב"ם פסקיו סותרין זה את זה, דבפר"ג ממעה"ק

פוסק דמומר לתיאבון הוי מומר, והכא בדין שחיטה פוסק דמומר לתיאבון לא הוי מומר לשחיטה:

ונראה דהרמב"ם מפרש סוגיא דהוריות דפליגי שם תנאי במומר אוכל נבילות אם הוי מומר הכוונה בזה אם יש שם לדונו בשוגג. והיינו דברגיל לאכול חלב במזיד, ורק בפעם הזה נתחלף לו חלב בשומן אם לאיש כזה יש לדונו לשוגג. - ובזה פליגי דמ"ס דלא נקרא מומר בפעם הזה, כיון דאי משכח היתרא לא אכיל איסורא, וא"כ הרי יש לדונו לשוגג באכילה דחלב בפעם הזה. ומ"ס דיש לדונו למומר כיון דאי לא משכח היתרא אכיל איסורא דינו בזה כמומר אעפ"י שלא נקרא עדיין רשע. אבל אין לדון בזה באכילה זו לאכילה דשוגג. דגדר שוגג הוא באיש שנזהר מאכילה דחלב תמיד. - ואין זה ענין להא דמיעטה הזורה למומר בהבאה דקרבן. דהתם הכוונה למי שנקרא רשע. אמנם באוכל נבילות או חלב לתיאבון לא נקרא עדיין רשע. אבל נקרא מומר לענין זה דכיון שהוא רגיל לעבור על האיסור באופן אם לא משכח היתרא, להכי אין לדונו לשוגג שיכול להביא חטאת על שגגתו, משום דשוגג כזה הוי קרוב למזיד למי שנקרא מומר מפני התאוה, אבל לענין שחיטה במומר אוכל נבילות לתיאבון כיון שנקרא מומר, ולא נקרא עדיין רשע, להכי הוי בר זביחה בבודק סכין ונותן לו, זהו שיטת הרמב"ם:

ובזה יש ליישב מה שקשה מדוע השמיט הרמב"ם הא דתנא התנא דמומר לכהת"כ אין מקבלין ממנו קרבן, ולא כתב רק הא דתנא בסיפא דאין מקבלין קרבן ממומר לנסך ומחלל שבת. וראיתי בתבו"ש סי' ב' אות כ"ב שהקשה בזה יעו"ש. ולפי מה שכתבנו לעיל אתי שפיר דכיון דכתב הרמב"ם דמומר אוכל חלב לתיאבון אין מקבלין ממנו קרבן, ולפי מה שכתבנו הטעם בזה מפני שאין דנין במומר כזה תורת שוגג, מטעם דברי חכמים בהוריות דסברי מומר הוי, ואין בו דין שוגג וקרוב למזיד הוא ואינו בר קרבן. - ולפי"ז במומר לכל התורה כולה (חוץ מע"ז ומחלל שבת) ג"כ אין לדון בזה תורת שוגג אעפ"י שהוא מומר דק לתיאבון, וכש"כ הוא ממומר לאכול חלב לתיאבון, ומכש"כ אם הוא מומר לכהת"כ לתיאבון. - והתנא דברייתא דחשיב מומר לכל התורה דאין מקבלין ממנו קרבן, ע"כ סבר כאידך תנא דהוריות שם דסבר מומר אוכל חלב לתיאבון לא הוי מומר ודנין אותו לשוגג בנתחלף לו חלב בשומן, ואפשר שגם במומר לכל התורה חוץ מע"ז ומחילול שבת ג"כ יש לדונו לשוגג באופן שנתחלף לו חלב בשומן, אבל אין מקבלין ממנו קרבן מצד שדינו כרשע. ונכלל בהא דמיעטה התורה מעם הארץ פרט למומר, אבל הרמב"ם שכתב הדין במומר אוכל חלב לתיאבון דאין מקבלין קרבן ממנו מטעם דאין

דנין אותו לשוגג ולאו בר קרבן הוא, ממילא שוב לא צריך להביא להאי דינא דמומר לכל התורה:

עוד הקשה בתבו"ש שם מדוע השמיט הרמב"ם הא דמומר לכל התורה כולה שפסול לשחיטה ושחיטתו נבלה יעו"ש, נראה דבזה שמומר לכהת"כ אפילו לבד ע"ז וחילול שבת. (וזהו כמו"ש הרבינו ירוחם דפירוש הברייתא מומר לכהת"כ הכוונה חוץ ע"ז וחילול שבת. כי זה ע"כ מוכרח בפירושא דברייתא, וכמו שכתבנו. והפר"ח מפרש דהכוונה גם ע"ז וחילול שבת דוחק הוא). מ"מ לא אמרינן במומר כזה לא שביק היתרא ואכיל איסורא, דהרי מצינו הא דעוברי עבירה חמצן מותר לאחר הפסח מטעם דלא שביק היתרא ואכיל איסורא, זהו דוקא בעוברי עבירה שעוברין על לאו דב"י וב"י, אבל אינם אוכלים חמץ בפסח אפילו לתיאבון, וכמו כן לר' יהודה דסבר דחמץ לאחר הפסח ג"כ אסור באכילה אינם אוכלים. בהני דוקא אמרינן דלא שביק היתרא ואכיל איסורא וכמו כן במומר אוכל נבלות לתיאבון מיירי שרק בזה דאכילת נבלות הוי מומר, ולא בשארי מצות התורה, בזה אמרינן דלא שביק היתרא ואכיל איסורא, מה שאין כן במומר לכהת"כ לתיאבון אפילו באופן דלא הוי מומר לע"ז ולחילול שבת, מ"מ ליכא בזה החזקה דלא שביק היתרא, וממילא לא מהני בזה בדיקת הסכין גם כן- ודוקא במומר אוכל נבלות לחודיא מהני בודק סכין ונותן לו, ולהכי השמיט הרמב"ם הא דמומר לכל התורה כולה:

אמנם עדיין יש להעיר מדוע לא חשיב בהל' שחיטה פר"ד הי"ד דחשיב שם הני דשחיטתן נבילה גם הא דמומר לכל התורה לבד מע"ז וחילול שבת. - וביותר לפי מה שביארנו דכוונת התנא לכל הני שהם בכלל רשעים, ואינם בזביחה. וממילא זביחתן תועבה, ונבילה הוי, וזה לא יספיק מה שכתבנו משום דאין להם נאמנות, והיינו דמצד חסרון נאמנות לא הוי נבילה ודאית, אבל מצד שהוא רשע, שחיטתו נבילה ודאית:

והנה גם הא דלא חשיב הרמב"ם שם אוכל נבילות להכעיס תמוה, דפשיטא דשחיטתו נבילה מטעם דרשע הוא כדאיתא בסנהדרין כ"ז דלכו"ע רשע הוא, ומאן דמכשיר אותו לעדות הוא מפני דלא הוי רשע דחמס, אבל כיון דעכ"פ רשע הוא, ומדוע לא חשב הרמב"ם מומר להכעיס בהדי הני דשחיטתן נבלה, והנה הרה"מ הקשה מדוע לא כתב הרמב"ם הא דאוכל נבלות להכעיס, יעו"ש. ולפי מה שביארנו תקשה ביותר לפי מה שכתבנו דכל מי שהוא בגדר רשע אינו בזביחה, ואינו בכלל וזבחת:

אמנם יש לומר לאידך גיסא מדוע לא חשיב גם התנא מומר אוכל נבילות להכעיס, דאין מקבלין ממנו קרבן מטעם דרשע הוא. - וע"כ צריך לומר דלא נכנס להיות נחשב לרשע בחיוב קרבן בעבירה דשוגג ובא להביא קרבן על חטאתו. וכיון דלא נכנס עדיין בכלל

מומר שמיעטה התורה אותו מהבאת קרבן, להכי לא הוי בכלל הני דשחיטתן נבילה, ורק נאמנות אין לו, וזה מובן מאיליו מדכתב הרמב"ם סתם מומר לעבירה מן העבירות, ומשמעו שאינו בלהכעיס בודק סכין ונותן לו, ומשמע דבמומר להכעיס לא מהני הא דבודק סכין ונותן לו, וכן הבין מרן הכס"מ שכוונת הרמב"ם מומר, ואינו בלהכעיס. ובזה סבר הרמב"ם דלא סמכינן עליו כלל, אבל אין שחיטתו נבלה ודאית, ומזה הטעם לא חשיב הרמב"ם לאוכל נבלות להכעיס בכלל אלו ששחיטתן נבלה. - וחיליה דהרמב"ם מדלא חשיב התנא לזה בכלל מומר למעטו בהבאת קרבן. אבל זה קשה מדוע לא חשיב הרמב"ם למומר בכל התורה חוץ מע"ז וחילול שבת שהוא בכלל רשע, וזביחתו נבילה הוי. - ואפשר שסמך הרמב"ם בזה שמסיים כמו שביארנו בה' תשובה, והיינו דשם חשיב גם הפורשים מדרכי צבור, יעו"ש בפר"ג ה"ז, ומומר לכל התורה כולה ע"כ ג"כ בכלל זה, וממילא שחיטתו נבילה מפני שאינו בזביחה, וכמו"ש:

תוס' ד"ה מומר לע"ז מותר לאכול משחיטתו, תימא דבפ' בתרא דהוריות י"א פליגי בה רב אחא ורבינא במומר להכעיס אי הוי צדוקי או מומר, אבל עובד ע"ז לכו"ע הוי צדוקי ותנן לקמן שחיטת צדוקי לע"ז, ותירצו דצדוקי דלקמן היינו שעובד עבודת כוכבים תמיד יעו"ש. וקשה הא ע"כ האי מומר לע"ז דרב ענן מיירי ג"כ אף שעובד ע"ז תמיד מדנקרא מומר. - ובעיקר דברי רב ענן שסבר דמומר לע"ז כשר לשחיטה ומותר לאכול משחיטתו, לכאורה תמוה כיון שהוא מומר לע"ז וע"כ דאינו מאמין בשחיטה, והיאך נכשירנו לשחיטה, וע"כ צריך לומר דדריש הא דאמרה תורה וזבחת ואכלת שהכוונה מה שאתה זובח אתה אוכל כמו דתנן לקמן ל"א גבי נפלה סכין ושחטה דפסולה מטעם דכתיב וזבחת ואכלת מה שאתה זובח אתה אוכל. - והכוונה דבעינן פעולת הזביחה ומוזהר על הזביחה, ובא למעט זביחה דממילא. - והכי איתא בתוספתא וזבחת ואכלת לא שזבח הגוי ולא שזבח הקוף ולא שנזבחה מאיליה יעו"ש, והביאור בזה דבעינן שתצא הזביחה ממי שמוזהר על הזביחה, וממילא גם מומר לע"ז כיון שמוזהר על הזביחה הרי הוא בכלל וזבחת ואכלתו ע"כ גם צדוקי בכלל זה כיון שעכ"פ מוזהר על הזביחה:

אמנם התוס' לשיטתייהו דסברי לעיל ג' ע"ב ד"ה קסבר שדרשי וזבחת ואכלת מה שאתה זובח אתה אוכל, היינו מי שאינו אוכל בלא זביחה, וממילא מומר להכעיס ג"כ ממועט כדאיתא שם. - ומומר להכעיס הוי צדוקי, ולהכי הקשו התוס' לרב ענן דמומר אוכל נבילות דינו כצדוקי. - אבל יש לומר דלרב ענן גם מומר להכעיס כשר לשחיטה. - וראיתי אח"כ בפר"ח סימן ב' אות א' שמבאר שם דמומר להכעיס להכשירא יעו"ש. וא"כ ע"כ

פשיטא שיש לפרש שזהו שיטת רב ענן דמכשיר שחיטת מומר לע"ז וגם אם הוי להכעיס אף על פי שדינו כצדוקי:
ורק תקשה מה שאיתא לקמן דשחיטת צדוקי לע"ז, והיינו מין, דתניא שם לקמן, הנה יש לפרש דהתם משום דכוונתו לתקרובת לע"ז, וזהו שאמר התנא שחיטת מין לע"ז. וא"כ מה הקשו התוס'. - וע"כ צריך לומר דכוונת התוס' מדוע לא נימא דגם מומר לע"ז שכוונתו לע"ז לתקרובת, ועל זה תירצו דזה לא אמרינן רק בעובד ע"ז תמיד, והכוונה במי שאדוק בע"ז, ולא במומר סתם לע"ז. והנה תמצא מזה אם נפרש וזבחת ואכלת שהכוונה במי שמוזהר שלא לאכול רק בזביחה הרי הוא בר זביחה. וזהו לדידן במומר אוכל נבילות להכעיס. וכן ראיתי אח"כ שזהו דעת הרז"ה, הובא בת"ה להרשב"א שאפילו לכתחילה מוסרין לו לשחוט בשבודקין לו הסכין. והראשונים חולקים בזה מטעם דחשוד לקלקל בידים, ומטעם זה יש להחמיר אבל לא מטעם הכתוב מהא דוזבחת ואכלת, מטעם שעכ"פ אין דינו כנכרי:
ונפק"מ לדינא בין פירוש התוס' לפירושנו במי שאינו לתיאבון רק אינו מקפיד על הזביחה אבל גם אינו להכעיס ואינו חשוד לקלקל בידים, דלדעת התוס' פסול מן התורה. ולפי מה שפירשנו דכוונת התורה דבעינן מי שמוזהר על השחיטה שחיטתו כשרה, וכן כתב הפר"ח:
ולפי מה שכתבנו יש סיוע לזה מרב ענן דע"כ אעפ"י שאיתותב רב ענן, היינו שאיתותב מעצם הדין אבל ע"כ מהא דמוכח דמפרש וזבחת ואכלת שהכוונה במי שמוזהר על השחיטה לא איתותב, וביותר שכן מוכח מהתוספתא. וכמו"ש:

דף ה.

האי מומר ה"ה וכו' אלא לאו הכי קאמר חוץ מן המומר לנסך את היין ולחלל שבתות אלמא מומר לע"ז הוי מומר לכל התורה כולה ותיובתא דרב ענן תיובתא. וקשה מדוע לא קאמר הש"ס דהכוונה מומר לאותו דבר ודלא כרבא. ומשמע מזה דסבר הש"ס הא דרבא:
אמנם לפי"ז קשה מה שייך להקשות לרב ענן הלא יש לומר דאעפ"י דלא הכשירה תורה מומר לע"ז להבאת קרבן מטעם שאינו בר קרבן מפני שזבח רשעים תועבה, ואפילו אם עשה תשובה, אבל עכ"פ לא היה בר קרבן בשעה שעשה העבירה. - ואין זה ענין לשחיטה דהכוונה וזבחת ואכלת מי שמוזהר על הזביחה, ומומר ישנו באזהרה דזביחה, וע"כ כמו שכתבנו לעיל דמי שאינו בר קרבן הוי זביחתו בכלל זבח רשעים גם בזביחה דחולין כמו שכתבנו לעיל:

והנה בהא דפריך הש"ס לרב ענן מברייתא מהא דתניא מומר שע"כ הכוונה מומר לע"ז. - וקשה לפי מה שכתבו התוס' לעיל דרב ענן מודה בעובד ע"ז תמיד א"כ איכא לאוקמי' במומר כזה שעובד ע"ז תמיד, וגם מתפרש שפיר לפי מה שמפרש הש"ס שהכוונה חוץ מן המומר לנסך את היין שזה במשמע שעובד ע"ז תמיד שהרי גם מנסך יין לע"ז:
איברא דיש לפרש כוונת התוס' שם דעיקר הקושיא דהוי צדוקי, וסתם מחשבה לע"ז והוי תקרובת ע"ז. ולזה תרצו דתקרובת שייך רק בעובד ע"ז תמיד, והכא בברייתא דממעט מומר שהוא מנסך יין אבל לא מיירי בזה שמחשבתו בשחיטה לע"ז. - אבל אכתי יש להקשות דלמא מומר לע"ז סתם לא מיעטה תורה ורק כוונת התורה למעט מומר שסתם מחשבתו בשחיטה לע"ז. אבל מומר סתם ליתא בהמיעוט של הבאה דקרבן ובזה מיירי רב ענן וכשר לשחיטה. ואפשר דכוונת הש"ס דכיון דחשיב התנא מומר לנסך את היין ולחלל שבתות בפרהסיא, הנה מיירי במומר כזה שהוא דומה למחלל שבת. ובזה ע"כ אין בשחיטה מחשבתו לע"ז, וע"כ מיירי בסתם מומר שאינו אדוק כל כך, ומזה מוכח דגם מומר לע"ז פסול לשחיטה:

דף ה:

מעב הארץ פרט למומר. הקשו בתוס' מאי קאמר הא מהכא נפקא מהתם נפקא, אדרבה הא פליגא דאפילו מומר לדבר אחד קאמר ת"ק דאין מקבלין יעו"ש. - ולכאורה יש לומר דתרווייהו איצטריך דאם מחד קרא דהיינו הא דמכם ולא כולכם ממעטין מומר לכל התורה כולה, אבל כיון דאיכא עוד קרא מעם הארץ בא למעט אפילו מומר לדבר אחד. - אמנם אי לא כתבה תורה אלא מיעוט חדא הוי מוקמינן במסתברא למעט מומר לכל התורה כולה, אבל השתא דאיכא תרי מיעוטי ממעטין אפילו מומר לדבר אחד. ומדוע לא הקשו התוס' דתרווייהו איצטריך ושתי הברייתות לא פליגי אהדדי. וממילא לא הועילו בתירוצם שתירצו דהכא מיירי שהוא מומר לכל התורה כולה דאכתי תקשה מדוע לא קאמר הש"ס דלא פליגי אלא הקרא השני בא למעט גם מומר לדבר אחד. - וע"כ צריך לומר דליכא למימר דהתורה לטפויי באה משום דא"כ מדוע אמרה תורה מיעוט קמא בנדר ונדבה, וקרא השני בחטאת. ומטעם זה פשיטא להתוס' דע"כ מיירי באופן אחד. ולזה הקשו דע"כ פליגי הני תנאי, ולזה תירצו דמיירי הכא ג"כ דהוי מומר לכל התורה כולה:
עוד תירצו דחלב ודם הוי מומר לאותו דבר יעו"ש, וכוונתם דמומר לאותו דבר דינו שוה למומר בכל התורה כולה, ומטעם זה אין לומר ג"כ דהתנא דברייתא ממעט מעם הארץ

מה שאין לנו למעט מהא דמכם ולא כולכם, והיינו דבא לטפויי גם מומר לעבירה אחת דהיינו לאותו דבר, משום דמומר לאותו דבר שוה למומר בכל התורה כולה:
תוס' ד"ה אינו שב, תימה מה צריך קרא למעט וכו' הא הוי זבח רשעים תועבה. וי"ל דאיצטריך להיכא דחזר בתשובה יעו"ש. וקשה מדוע לא הקשו התוס' גם לת"ק הא הוי זבח רשעים תועבה, וע"כ מיירי ג"כ דחזר בתשובה, והתורה מיעטה מטעם דהיה מומר בשעה שעשה העבירה, וא"כ מדוע לא הקשו כן גם לת"ק:
ואפשר דסברי התוס' דכיון דאכל חלב והביא קרבן על הדם, וא"כ לא הוי רשע על הדם, ולא קרינן בזה זבח רשעים תועבה, כיון דעכ"פ הקרבן בא על אותה עבירה דלא הוי רשע בזה, משא"כ לר"ש כיון דלא הוי שב מידיעתו באותה עבירה עצמה, הוי בזה זבח רשעים. ולהכי הקשו התוס' רק לר"ש ולא לת"ק. - אמנם זה ניחא לתירוץ השני של התוס' דלא מיירי במומר לכהת"כ. אמנם לתירוץ הראשון של התוס' דמיירי הכא ג"כ במומר לכל התורה כולה א"כ הוי גם זבח רשעים בזה הקרבן עצמו. וע"כ דהתוס' הכא אזלי לפי התירוץ השני. אבל קשה מדוע לא הקשו התוס' לעיל לברייתא קמייתא דמיירי במומר לכל התורה כולה, מדוע לא הקשו תיפ"ל דהוי זבח רשעים תועבה. - ונראה דכיון דמיירי שם בקרבן נדר ונדבה אפשר דלא שייך בזה הא דזבח רשעים מטעם דלא גרע מנכרים שמקבלין מהם נדרים ונדבות לעולות ולהכי גם בלא עשה תשובה מקבלין מהם קרבנות לעולות דלא גרע מנכרים שמקבלין מהם אם רק כוונתם לשמים. משא"כ בחטאת דבא לכפרה על העון שבזה לא מצינו דמקבלין מן הנכרים דהרי אין מקבלין מהם חטאות ואשמות ובזה אמרינן זבח רשעים תועבה. ולזה הקשו התוס' הכא, ולפי"ז שפיר אפשר לפרש ברייתא קמייתא גם בשלא עשה תשובה בעינן קרא למעט. והדרשא דמעם הארץ בא למעט אפילו בשעשה תשובה בחטאות ואשמות. וזהו שמתרץ הש"ס חדא בחטאת וחדא בעולה וצריכי. והיינו חידושא דבנדרים איכא חידושא גם בשלא עשה תשובה, ובחטאת איכא חידושא גם בשעשה תשובה, והוי עתה זבח רשעים תועבה, וגם לענין שחיטה גם כן כמו שכתבנו לעיל, ומיושב הא דהקשה המל"מ בפר"ג משגגות בסוגיא זו, וכאשר ביארנו אתי שפיר, ועי' בספרנו נזר הקודש למנחות דף קי"ט דף הספר:

דף ו.

ור"ג ובי"ד נמי כר"מ ס"ל, והיינו הא דר"ג ובי"ד נמנו על שחיטת כותי ואסרוה. וזהו משום דסברי כר' מאיר דחייש למיעוט כותים עובדי ע"ז. - וקשה אפילו אם לא סברי כר"מ לחוש למיעוט ג"כ יש לאסור שחיטת כותי גם לדידן מטעם סמוך מיעוט לחזקה,

והיינו המיעוט שאינן מומחין לחזקת איסור דבהמה. וכמו שהקשה הרא"ש לקמן בסוגיא י"ב, מדוע לא אמרינן סמוך מיעוט שאינן מומחין לחזקה. ותירץ דמיעוט שאינן מומחין לא שכיח, ואפילו ר"מ דחייש למיעוט, למיעוט דלא שכיח לא חייש יעו"ש, אבל ע"כ כל זה בישראל הוי מיעוט שאינן מומחין מיעוט דלא שכיח משא"כ גבי כותים בודאי הוי מיעוט שאינן מומחין מילתא דשכיח טובא. וביותר לשיטת הרמב"ם והרשב"א והר"ן דסברי גבי מומר אוכל נבלות דבודק סכין ונותן לו, דכל זה בשאנו יודעין שהוא מומחה, ולא אמרינן גבי' רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן כמו שכתב הרמב"ם בפר"ד משחיטה הי"ד שמדייק מומר לעבירה מן העבירות שהיה מומחה. וכן כתב הר"ן ריש חולין, ועי' ברשב"א שהקשה על הרמב"ם, מדוע לא הזכירו רבא ורב אשי ואביי יעו"ש. - והנה לשיטת הרמב"ם והר"ן פשיטא דכותי לא עדיף מישראל מומר אוכל נבילות לתיאבון. ואפשר לומר דאם לא חיישינן למיעוט עובדי ע"ז אז עומדים הכותים בחזקת ישראל מעליא, ואמרינן דרובן מומחים הם, והאינם מומחים הוי מיעוט דלא שכיח, ורק מפני שסברי כר"מ דחיישי למיעוט עובדי ע"ז, ואסרו שחיטתן מטעם מומרים לע"ז ולא סברי כרב ענן, אבל זה ליתא כיון דע"כ איכא מיעוט עובדי ע"ז. והמיעוט הזה אינן מומחים, וא"כ אית לן לומר סמוך מיעוט אינן מומחים לחזקת איסור דבהמה:

ונראה דר"ג ובי"ד אסרו לשחיטת כותי אפילו בישראל עומד על גביו. והיינו שעשאום כשתיטת נכרי שסתם מחשבתו לע"ז, ויש בזה משום תקרובת ע"ז. ובזה לא שייך לצרף מיעוט לחזקת איסור דהבהמה, מפני שמעולם לא הוחזקה להיות אסורה מטעם תקרובת ע"ז, ורק לר"מ דחייש משום ע"ז יש לאסור. ולהכי קאמר הש"ס דר"ג ובי"ד כר"מ סברי דחיישי למיעוט עובדי ע"ז. אבל עדיין קשה הא גם בלא הטעם דתקרובת ע"ז יש בזה מיעוט שאינם בזביחה מטעם מומר לע"ז שהוי מומר לכל התורה כולה, ואינו בתורת וזבחת, וא"כ יש בזה מיעוט שאינם בזביחה לחזקת איסור דהבהמה שאינה זבוחה, וא"כ גם לדידן יש לאסור ומדוע קאמר הש"ס דר"ג ובי"ד כר"מ סבירא להו. - והנה ראיתי בחידושי הצל"ח לחולין שהקשה בזה ומתרץ דהרא"ש מפרש דהסוגיא אזלא אליבי' דרב ענן דמומר לע"ז כשר לשחיטה יעו"ש. ודוחק לפרש כן הסוגיא שלא אליבא דהלכתא:

ונראה דר"ג ובי"ד אסרו אפילו בישראל עומד על גביו וכמו שכתבנו, והא דלא אמרינן גם לדידן לאסור השחיטה מטעם סמוך מיעוטא לחזקת אינה זבוחה, זהו מטעם דכיון שזבוחה לפנינו, ואינו דומה להא דכתב הרא"ש דיש לסמוך מיעוט אינו מומחה אם הוי מיעוט גמור לחזקת איסור דבהמה, זהו מטעם כיון דמספקינן דלמא לא נשחטה כהוגן, משא"כ באופן שנשחטה כהוגן לפנינו. ורק מספקינן אם הוא מהמיעוט שאינן

בני זביחה, לא הוי ספק בשחיטה והרי זה כספק בשמוטה דבלא בדקו על שמוטה דכשר כדאיתא בש"ך סימן כ"ה, ומרן הגרע"א ביו"ד סימן א' מבאר שהוא מטעם דבהמה בחייה לאו בחזקת שנעקרו הסימנים קיימא יעו"ש, וה"נ אין לצרף המיעוט שאינו בר זביחה לחזקת אינה זבוחה ולדון בזה לאסור מטעם חזקת איסור כיון שזבוחה לפנינו כהוגן, ורק הספק שמא לא התיר לה הזביחה, הרי זה ספק מצד אחר כמו ספק שמוטה דגם כן הספק שמא לא הועילה לה השחיטה, אבל אין לדון בזה מטעם חזקת אינה זבוחה. ולהכי קאמר הש"ס דר"ג ובי"ד סבירא להו כר"מ דחיישי למחשבת ע"ז ומשום תקרובת ע"ז, וזהו רק לר"מ: והנה ראיתי בחידושי הרשב"א כתב להשיב על דברי הרמב"ן מדוע לא גזר ר"מ על שחיטתן שהוא דר"מ סבר כרב ענן דמומר לע"ז כשר לשחיטה יעו"ש. ותמוה לומר דר"מ סבר כשיטת רב ענן והוא שלא אליבא דהלכתא. ועוד קשה דר"מ ע"כ לא סבר כרב ענן דהרי סבר דמומר לדבר אחד הוי מומר לכל התורה כולה, וממילא עדיין תקשה, וצ"ע:

ואפשר לומר דשיטת הרשב"א בשיטת ר"מ דלא הוי רק חשוד ולא מומר וכשיטת המהרי"ק:

אמנם בעיקר דברי הרא"ש יש לעיין בעיקר הקושיא שהקשה מדוע לא אמרינן סמוך מיעוט אינן מומחין לחזקת איסור דבהמה, הלא מה שייך בזה חזקה דאיסור שמקודם שנשחטה, והלא שחוטה לפנינו, ואין החזקה מסייעת לאיסור, דהרי לא שייך לומר דמפני החזקה אירע פסול בשחיטה כגון שהי' דרסה, ולא אמרו לצרף חזקת איסור אלא בספק בשחיטה עצמה באופן שהספק לפנינו בעצם השחיטה, כמו בששחט ונמצא גרגרת שמוטה או שנמצא סכין פגום בזה יש להעמידה בחזקת איסור, משא"כ באופן ששחוטה לפנינו ואנו דנין עפ"י הרוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן, א"כ מה מקום יש כאן לדון חזקת איסור כלל. וממילא לא שייך לדון לצרף מיעוט שאינן מומחין לחזקת איסור, דזה שייך באופן שהחזקה מסייעת לאיסור, הכא שאין לדון מטעם החזקה, ואין החזקה מעידה שלא שחט כהוגן, ואדרבה כיון ששחוטה לפנינו, והרוב מעיד שנשחטה ממומחה, שוב אין לדון בזה מטעם חזקת איסור כלל כיון שאין החזקה מעידה להיפך לומר שלא נשחטה, ולא שייך בזה צירוף מיעוט לחזקה, ואתי שפיר סוגיא זו לנכון, דע"כ ר"ג ובי"ד סברי כר"מ דוקא:

ובזה יש לפרש דברי רבינו הרי"ף שהקשה בפר"ק דחולין, וז"ל ואי קשיא לך הא דאמר רב הונא בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, דשמעת מינה דספק שחיטה לחומרא (והיינו דהקשה מדוע סמכינן ארוב מצוין אצל שחיטה

דמומחין הן. ומתרץ התם כגון דאיתילידא ריעותא בסכין. אבל הכא כיון דקיימא לן דרוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן כמאן דאתידע במה נשחטה, עד כאן לשונו, יעו"ש. והביאור בזה, דהריעותא מעוררת לנו ספק בשחיטה, ובמקום ספק מוקמינן אחזקת איסור דמעיקרא, אבל במקום דאיכא רובא להיתר שפיר שרינן לה מכח הרוב, והחזקה דמעיקרא אינה מעידה נגד הרוב, וא"כ לא שייך בזה סמוך מיעוטא לחזקה וכמו"ש: כתב המחבר בסימן ב' סע"ו מומר לאחד משארי עבירות אין צריך לבדוק לו סכין, ולהרמב"ם צריך. והגרע"א בחידושיו כתב וז"ל תמוה לי דא"כ איך אמרינן אביי לא אמר כרב אשי לא ס"ל לדרבא, הא אף לא ס"ל לדרבא מ"מ ע"כ ס"ל דמומר לדבר אחד אם אינו לאותו דבר דמותר על ידי בדיקת הסכין דהא להדיא קתני בברייתא ואפילו מומר, וא"כ אם נימא כהרמב"ם דמומר לדבר אחד בעינן ג"כ בדיקת סכין, עדיין לוקי למתניתין בהכי הכל שוחטין ואפילו מומר לדבר אחד בד"א בבודק סכין וכו' וצע"ג. עכ"ל: ונראה דלשיטת הרמב"ם דמומר לדבר אחד צריך צדיקת סכין, ושוה בזה למומר אוכל נבילות לתיאבון וזהו דינא דרבא, והא דנקט רבא אוכל נבילות הוא לריבותא דאעפ"י שחשוד לאותו דבר מ"מ בר זביחה הוא כשיש לו סכין בדוק וכמו"ש הכס"מ בפר"ד משחיטה הי"ד יעו"ש. ולפי"ז לאביי דלא סבר לדינא דרבא בחשוד לאותו דבר מטעם דסבר דכיון דפוקר לתאותו חיישינן לשמא שהה או דרס, ולא מהני בדיקת סכין. ולפי"ז להרמב"ם דמפרש דברי רבא דהוא הדין במומר לאחד משארי עבירות שבתורה, ואם כן לאביי דסבר דמומר אוכל נבילות לתיאבון אינו נאמן על השחיטה ע"כ כן הדין בכל מומר לעבירה אחת שבתורה, שאין לו נאמנות על השחיטה, ולא מהני לי' בדיקת הסכין. וכנראה שנחית לזה הגרע"א ז"ל ג"כ, ונסיב הקושיא מהא דתנא בברייתא מומר דכשר הוא לשחיטה, וע"כ בבדיקת הסכין להרמב"ם, ולהכי הקשה מזה על הרמב"ם כדלעיל: אמנם כיון דע"כ הברייתא בלא"ה דלא כאביי, והיינו מדחשיב התנא מומר לערלות, וחשיב גם לסתם מומר, דע"כ הכוונה או מומר לאותו דבר, או מומר לע"ז וכדרב ענן. והנה רב ענן איתותב מברייתא אחריתי, וע"כ ברייתא זו מרבה מומר לאותו דבר. ואביי דסבר דמומר לאותו דבר אינו נאמן על השחיטה גם כשיש לו סכין בדוק. וגם לא סבר כרב ענן מדאיתותב. וא"כ ע"כ ברייתא זו דלא כאביי, ואיתותב מברייתא זו, וזהו טעמו של הרמב"ם דפוסק כרבא. ושפיר מיתוקמא אוקימתא דרב אשי דמוקי למתניתין אליבא דרבא במומר אוכל נבלות לתיאבון, ואליבא דהרמב"ם הוי אוקימתא דמתניתין אליבא דרבא כמו שמוקי רב אשי גם במומר לעבירה אחת לתיאבון, ולאו דוקא במומר לאותו

דבר, אלא הוא הדין גם במומר לתיאבון באחד משארי עבירות שבתורה נצרך לבדיקת הסכין. ובדיעבד כשר. וזה מוכרח מהדין דברייתא, וכמו"ש:

דף ח.

אמר ר' זירא אמר שמואל ליבן סכין ושחט בה שחיטתו כשרה. ופריך והא איכא צדדין, ופירשו התוס' משמע מכאן שאם בשעת שחיטה ניקב הושט כנגד מה ששחט טרפה דהכא הוי בעי למיסר משום צדדין אי לאו משום דמרווח רווח, יעו"ש. והנה לפי"ז לשיטת הרב אלפס דסבר דלא כר' זירא מכח הסוגיא דלקמן י"ז, מהא דבעינן בדיקת הסכין אתלתא רוחתא, הרי דחיישינן לצדדין לענין בדיקת הסכין, והוא הדין בסכין מלובנת יש לחוש לצדדין, כמבואר בהרא"ש. וזהו משום דגם אם ניקב הושט גם בהחלק הנשחט קודם גמר רובא נעשית טרפה. והנה לפי"ז יש לעיין בעוף דסגי בסימן אחד, וגם בקנה לבדו, ואם תפס הקנה לבדו באופן שבודאי לא נגע בושט כשר לכו"ע מטעם דבקנה לא נפסל עד פסיקת רובא. - ומצאתי בפר"ח שנחית לזה והובא בבאה"ט. אבל יש להעיר לפי"ז מאי צריך הש"ס והא איכא צדדין דלמא מיירי בעוף ובאופן ששחט הקנה לבדו באופן שלא נגע בושט. ומצאתי בחידושי הצל"ח לחולין שהקשה בזה. והנה מתרץ דכיון דהסכין מלובן בלע קודם גמר השחיטה מאבמה"ח, ואח"כ בגמר השחיטה מבליע בהבשר ובעינן ס' נגד הסכין, ואי ליכא ס' בבשר נגד הסכין כולו אסור כמו בשר רותח בסכין חולבת דמחמת דוחקא דהסכין ורותח אוסר כולו, ובעוף יצוייר דליכא ס' נגד הסכין. וע"כ מיירי בבהמה, יעו"ש שכתב בארוכה עפ"י דברי הש"ך בסימן צ"ד סקכ"ז, והנה לדינא ודאי כן הוא:

אבל דבריו תמוהין דהלא עיקר דינא דר' זירא שבא להודיענו בדבר השחיטה בעצמותה להוציאה מידי נבלה, ונפק"מ רבתי לדינא. ועוד יש להעיר בסוגיא דלקמן דמבואר דלר' זירא לא בעינן בדיקת הסכין אתלתא רוחתא, דלמא גם ר"ז חייש לצדדין. ועיקר דינו מיירי בעוף, וכדלעיל. אמנם תקשה כיון דיצוייר בעוף דאין לחשוש לצדדין כגון באופן ששחט הקנה לבדו ובאופן שיש ס' נגד הסכין כגון בעוף גדול והסכין הוא קטן דבודאי יש ס' נגדו, וא"כ איכא נפק"מ רבתי לדינא אף אם לא אמרינן ביה"ש מרווח רווח, דאמרינן חידודא קודם לליבונה. וא"כ תמוה מדוע השמיט הרי"ף דינא דר' זירא אמר שמואל, הלא נפק"מ לגבי עוף, באופן שתופס הקנה לבדו דליכא חשש צדדין, ואז יש להכשיר מטעם חידודה קודם לליבונה, וצ"ע:

והנה הרשב"א הקשה דמדאמר ר"ז חידודה קודם לליבונה, משמע שיש גם ליבון רק שבא אח"כ אבל עכ"פ שורף ג"כ והוי טרפה. - ולכאורה מדוע לא מתרץ הרשב"א דמיירי דינא דר"ז בעוף. וע"כ סבר הרשב"א כיון דפריך הש"ס והא איכא צדדין משמע דמיירי בבהמה:

א אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה סכין של ע"ז מותר לשחוט וכו' מקלקל הוא. - ופירש"י ואין זו הנאה שבחייה היו דמיה מרובין מלאחר שחיטה שבחייה היא עומדת לג' דברים לגדל ולדות ולחרישה ולאכילה יעו"ש: וקשה דלפי"ז בהמה שאינה ראויה לג' דברים כגון זקינה או חלושה אסור לשחוט בהאי סכין - כיון שאינו מקלקל - מפני שאינה ראויה לגדל ולדות וגם לא לחרישה, וממילא עומדת היא לאכילה וטעונה שחיטה ולא הוי מקלקל כיון שעומדת לאכילה. - ואם תאמר אין הכי נמי א"כ קשה הא דאמר רבא לקמן דמסוכנת אסור, משמע דבלאו מסוכנת אפע"י שאינה ראויה לחרישה ולגדל ולדות מותר, וא"כ משמע דרבא דאמר דמסוכנת אסור פליג על רבה בר אבוה - ובסוגיא לא משמע הכי:

ב והנה אפשר לומר דבהמה העומדת לג' דברים, דהוי מקלקל ממש מותר לכתחילה, ובהמה חלושה אסור לכתחילה - ובהמה מסוכנת אסור גם בדיעבד. - והנה הא דאמר רב נחמן מותר שהוא לשון לכתחילה מיירי בבהמה בריאה, וזה הוי מקלקל ממש - אבל באינה בריאה ואינה מסוכנת אסור לכתחילה, ומסוכנת דאמר רבא אסור בדיעבד. - ובזה יש לומר דזה כוונת המחבר בסימן י' שכתב מותר לשחוט בו בהמה בריאה והיינו לכתחילה - אבל בהמה חלושה אסור לכתחילה. ובזה מיושב הא דהקשה הש"ך סק"ג מהא דכתב המחבר בסימן קמ"ב ס"ב שכתב ששחט בה דמשמע דיעבד יעו"ש. - אבל לפי מה שביארנו אתי שפיר משום דהתם כתב המחבר סתם ששחט בה, ומשמעו בהמה העומדת לאכילה ואינה ראויה לחרישה ולגדל ולדות, ובזה לכתחילה אסור ורק בדיעבד מותר:

ג ויש לעיין אמאי מותר בדיעבד הלא בודאי כיון שעומדת לאכילה הרי שפיר נהנה מהשחיטה שעל ידי הסכין, וגם בבהמה בריאה לכאורה הלא כיון שרוצה לאכול בשר ונדרש לסכין, וא"כ הלא יש לו הנאה לפי רצונו ומחשבתו:

ונראה דכיון דכל עיקר הא דאיסור משמשי ע"ז הוא משום לא ידבק בידך מאומה - א"כ כל עיקר האיסור כשמתדבק לו כסף או שוה כסף - אבל באופן שלא מתדבק לו מאומה אלא הנאה חיצונית יש לו אין בזה איסור. - וזהו ההבדל בשוחט בהמה מסוכנת שבזה

יש לו התדבקות של שיווי ממון בזה שנצלת ממיתה ויש בזה ריווח ממון, ויש בזה משום לא ידבק:

ובזה מובן דברי התוס' שכתבו להקשות מהא דפסחים דנחשב לתיקון בזה שמוציאו מידי אבמה"ח, ותירצו דשאני גבי שבת יעו"ש, ביאור דבריהם דלגבי שבת לא בעינן שתהי' ריווח והעיקר מלאכת מחשבת, משא"כ לגבי ע"ז תלוי בריווח, והיינו שהאיסור משום לא ידבק והכא ליכא שום ריוח, וליתא בזה הא דלא ידבק:

והנה מתמיהים מדוע השמיט הרב אלפס האי מימרא. וראיתי ביו"ד סימן קמ"ב בכנסת הגדולה שכתב דהאלפס דחה למימרא זו מפני סוגיא דפסחים, וכמו שהקשו התוס', והאלפס לא סבר כתירוץ התוס' יעו"ש. - ולדעתי לא אפשר לומר כן על רבינו האלפס כי ע"כ סבר ג"כ דהאיסור בע"ז משום לא ידבק, ובאופן שלא שייך ריווח ליתא בלא ידבק ובע"כ שאני גבי שבת דלא תליא בריווח, אלא במלאכת מחשבת. - וכן כתבו התוס' בשבת ק"ו ד"ה חוץ, אע"ג דכל שוחט מקלקל הוא וכו' דדוקא לענין עכו"ם חשיב מקלקל דכתיב ולא ידבק בידך מאומה מן החרם ולא חשיב ליה נהנה כיון דקלקולו יתר על תקונו, יעו"ש. וא"כ תמוה טובא מדוע השמיט הרי"ף להאי דינא: ה ונראה דכיון דכל עיקר להאי דינא הוא מטעם דבהמה אינה עומדת לאכילה. אמנם מצינו לאביי לקמן דסבר דסתם בהמה עומדת לאכילה כמו שכתבו התוס' לקמן י"ד ד"ה בהמה, ובזה יובדל בהמה מעוף דגבי עוף סבר אביי דעומדת לאכילה ולגדל ביצים, אבל בהמה עומדת לאכילה. - ולרבי יהודה דסבר מוקצה ביו"ט, ע"כ סבר ג"כ דסתם בהמה לאכילה עומדת, דאל"כ בהמה ביו"ט היכי שחטינן כמו שאיתא לקמן, והיינו דסבר דדוקא לאכילה עומדת משום דאין לומר דעומדת גם בהא דלגדל ולדות ובשעת שחיטה אמרינן ברירה דהרי ר' יהודה לית ליה ברירה. - וע"כ דסבר דדוקא לאכילה עומדת. והרי"ף פוסק כר' יהודה ביו"ט דאית ליה מוקצה כמבואר בהרי"ף שלהי ביצה. - ולהכי לשיטת הרי"ף גם בשוחט בהמה בריאה בסכין של ע"ז גם כן אסור, דכיון דעומדת לאכילה הרי"ז כמו חתך בשר בסכין של ע"ז. ושפיר השמיט הרי"ף מימרא דר' אבוה, - ומפרש הרי"ף דרב נחמן שאמר האי דינא בשם רבי אבוה סבר דבהמה עומדת לגדל ולדות. ואף אם סבר שעומדת גם לאכילה, אבל לא סבר ר"נ ברירה דהרי סבר האחין שחלקו לקוחות הן, וא"כ גם בשעת שחיטה עומדת היא לגדל ולדות, ולא יצאת מהעמדה הקודמת שהוא לגידול ולדות ולהכי ליכא בזה משום לא ידבק, וזה לא הוי לשיטת הרי"ף, ולהכי השמיט הרי"ף דין זה מהלכה:

והנה בעיקר הדין של רב נחמן אמר רבי אבוה דבהמה מותר לשחוט בסכין של ע"ז, יש לעיין הלא בשחט סימן אחד שוב אין ראויה לא לחרישה ולא לגדל וולדות, ודינה כמסוכנת אם לא יגמור השחיטה, וא"כ איכא תיקון בגמר השחיטה, וכעין זה כתבו התוס' לקמן כ"ט ע"ב בד"ה כגון, וכדומה לזה כתב הרמב"ם בפיה"מ בהא דשוחט בשבת. ומצאתי בלב אריה שעמד בזה יעו"ש. - אבל נראה דבאופן זה ליתא לא ידבק כיון דלא עשה הפעולה להרויח אלא לקלקול. ומה שעשה תיקון לבסוף לתקן מה שקלקל הוא עצמו, אין בזה הא דלא ידבק, ורק במסוכנת כיון דאם לא ישחוט הרי היא מתה, ועל ידי השחיטה מציל אותה מלהיות מתה ונעשית נבלה בזה איתא משום לא ידבק: והנה אפר לומר דבהמה העומדת לשלשה דברים, דהוי גם בהמה זקנה וחלושה ליכא בזה משום לא ידבק דהרי אינו מרויח בהשחיטה כיון דאינה עומדת להיות מתה להיות נעשית נבלה ואינה דומה למסוכנת:

ואפשר לומר דרבא פליג בזה על ר"נ, והיינו דר"נ מתיר רק בהמה שעומדת לחרישה ולגדל ולדות ועל ידי השחיטה מקלקלה. אבל בהמה זקנה וחלושה שאינה ראויה לזה אסור לשחוט מפני שאין כאן קלקול. - אבל רבא סבר דגם אלו מותרין מפני שחסר בזה הא דלא ידבק מפני שאין כאן מציל מן ההפסד כהא דמסוכנת. - ומטעם זה כתב המחבר לענין לשחוט לכתחילה דוקא בהמה בריאה - אבל בדיעבד גם בסתם בהמה מותר, וזהו מה שכתב בסימן קמ"ב, וכמו שכתבנו לעיל:

י והנה בהא דמסוכנת הקשה מרן רע"א מדוע לא אמרינן בזה אי עביד לא מהני, (וביותר דהכא מיירי רבא לשיטתו דאעל"מ). יא ונראה דהרי לא אמרה תורה שלא ישחוט בסכין של ע"ז, אלא האיסור הוא מלא ידבק - וגם לאחר ששחט יכול לקיים את הל"ת דהיינו שלא יהנה מהשחיטה, והיינו שלא יאכל הבשר, נמצא דטרם עבד את האיסור דהרי בידו שלא להינות, ולא שייך לומר אי עביד לא מהני משום דחסר עדיין עבירה דהל"ת, וא"כ אמרינן ליה שלא יעבור על הל"ת היינו שלא יהנה:

דף ח:

איתמר השוחט בסכין של עכו"ם רב אמר קולף, ורבה ורבה בר בר חנה אמר מדיח. - והרמב"ם בפרי"ז מה' מ"א ה"ז כתב וז"ל הלוקח סכין מן העכו"ם וכו' שחט בה קודם שיטהרנה מדיח מקום השחיטה, ואם קלף הרי זה משובח עכ"ל. וכתב מרן בכס"מ וז"ל ועל מה שכתב ואם קלף הרי זה משובח, כתב הר"ן בפר' כל הבשר לא ידעתי למה, ואפשר דרפויי מירפא בידיה עכ"ל. - והנה רבים תמהו מדוע פסק כרבה נגד רב רבו:

א והנה התוס' כתבו וז"ל, וצריך להעמיד ביודעין בה שהיא בת יומא דאי לאו הכי הא סתם כלים של עכו"ם אינן בני יומן עכ"ל. וקשה הלא אפשר דהא דאמרו רבותינו סתם כלים של עכו"ם אינן בני יומן היינו קדרות שמבשלין בהן, מה שאין כן סכין שעשוי להשתמש בה תדיר ואורחי' דמילתא שהוא בן יומו, והר"ן כתב בפירוש דסתם סכין מתוך שדרכו להשתמש בו תדיר מסתמא הוא בן יומו וכן כתב הרשב"א, אלא שהם הוסיפו שמסתמא שמנוניתו טוח על פניו יעו"ש. ויש לעיין למה בעינן לטעם השמנונותו הלא בלא"ה כיון שהוא בן יומו יש לחוש להבלוע איסור שבו. וכן הוא באמת דעת הב"ח, אשר כוונת הרשב"א לאסור אפילו אם הוא נקי יעו"ש, והש"ך בסימן י' סק"ו כתב שלא עמד על סוף דעתו בזה יעו"ש. - והיינו דסבר הש"ך דדעת הרשב"א דוקא מטעם השמנונית שטוח על פניו. - ויש להבין מדוע בעינן לטעם שמסתמא שמנונית טוח עליו, ומדוע לא ניחא גם להבלוע שבתוכו, אפילו אם הוא נקי:

ב ונראה משום דאעפ"י דסתם סכין הוא בן יומו מטעם דמשתמשים בו תדיר - אבל ע"כ ההשתמשות אינו מעיד שמשתמשים בו בחמין ורוב תשמישו הוא בצונן, וגם משתמשים בו בדברים המותרים כמו לחם וכדומה, וההשתמשות בדברים האסורים ובחמין, בזה יש לדון שהוא אינו בן יומו, כמו השתמשות הקדרה, להכי מוסיף הרשב"א שסתם סכין אינו נקי משמנונית. ודבר שהוא בעין לא נפגם, וזהו גם סברת הר"ן שחש לשמנונית:

ג ולפי"ז יש להבין שיטת התוס' שכתבו דמיירי שידוע שהוא בן יומו מטעם שסתם כלים של עכו"ם אינן בן יומן דקשה טובא מאי ראיה מסתם כלים לסכין שדרכו להשתמש בו תדיר:

ד ונראה דהנה עיקר הטעם הא דסתם כלים של עכו"ם אינן בני יומן כתבו התוס' בע"ז ל"ח לפי שהוא מטעם ספ"ס ספק נשתמשו בו היום או אתמול ואפילו נשתמשו בו היום שמא נשתמשו בו דבר שהוא פוגם בעין, או דבר שאינו נותן טעם יעו"ש. - והנה לפי"ז גם בסכין אעפ"י שמשתמשין בו תדיר ואין כאן הספק שמא נשתמשו בו אתמול, אבל אכתי איכא ספק שמא נשתמשו בו בדבר שהוא פוגם בעין, או שהשתמשו בו בדברים המותרים - וממילא יש לצרף גם הספק שמא אינו בן יומו, ואעפ"י שמשתמשין בו תדיר - אבל כאן שיש בהשתמשות אם היו משתמשין בו באיסורים - יש לצרף הספק שמא אינו בן יומו אעפ"י שהוא דק בגדר מיעוט אבל גם מיעוט מצורף לספק להיות ספ"ס. ואעפ"י שכתבו התוס' בכתובות ט' דמיעוט לא מצורף להיות ספ"ס, אמנם הכא כיון שיש שני צדדין להיתרא שמא נשתמשו בו בדבר פגום, ושמא נשתמשו בו בדברים המותרים

אעפ"י שהם משם אחד - אבל עכ"פ הוי ספק מעליא - ועדיף משאר ספק דעלמא וממילא מצרפינן גם הספק הא דאינו בן יומו. - ולזה כתבו התוס' דמיירי בידוע שהוא בן יומו - ונשאר רק ספק בהשתמשות - ובזה סבר רב אסור ובעי קליפה:

אמנם קשה אם באמת ספק הוי מדוע לא אמרינן לאוקמי' הבשר בחזקת היתר, ולומר שלא נאסר הבשר - וע"כ צריך לומר בכוונת התוס' שכתבו דמיירי שהוא בן יומו בהשתמשות של איסור, ובדבר שהוא לשבח:

והרשב"א והר"ן סברי דיש לחוש לשמנונית בעין, וליכא כאן ספק שמא אינו בן יומו דשמנונית אינו נפגם, והא דהצריכו לטעם דהשתמשות תדיר הוא לומר שמפני זה אין מקנחין אותו להיות נקי משמנונית אבל בידוע שהי' נקי, בזה גם הרשב"א והר"ן סברי דיש לדון ספ"ס מהטעם שכתבנו: ומה שהוכרחו התוס' לזה הוא משום דמספקא להש"ס בע"ז ס"ח אם סבר רב נותן טעם לפגם מותר. - ולכאורה יש לפשוט מהכא מדחזינן דסבר רב קולף, ולא חש להא דסתם כלים של עכו"ם אינן בני יומן והוי טעם לפגם, וע"כ דסבר דנותן טעם לפגם אסור, וא"כ יש לפשוט מהא דאמר רב הכא - ולזה נחתו התוס' לומר דהכא מיירי דלא הוי טעם לפגם דמיירי שהסכין ידוע שהוא בן יומו:

והנה הוכיחו התוס' דע"כ סתם כלים של עכו"ם אינן בני יומן מהא דאיתא בע"ז ל"ה ההבדל שבין דבש לשמן, דדבש אפילו כשהוא בעין נותן טעם לפגם, אבל השמן אין הפגם אלא מפני שאינו בן יומו עכת"ד יעו"ש. - והביאור בזה דכיון דזה מוכרח דסתם כלים של עכו"ם אינן בני יומן והוא טעם לפגם וממילא אם מיירי הכא בסכין סתם ע"כ הוא טעם לפגם מטעם שאינו בן יומו ומדאמר רב קולף ע"כ סבר נו"ט לפגם אסור, וא"כ אמאי לא מוכיח הש"ס מזה לרב דסבר נו"ט לפגם. - וזה נותן הכרח לומר דהכא מיירי בידוע שהוא בן יומו:

אמנם לפי"ז קשה טובא דהלא יש לומר דכמו שמחלקין התוס' בין דבר שהוא פוגם בעין לדבר שהפגם הוא בבלוע. ובזה יובדל שמן מדבש, דדבש פוגם בעין ושמן אינו פוגם בעין אלא בבלוע, ובזה יש לאסור מטעם גיעולי נכרים, ומטעם זה אסרו שמן של עכו"ם עד שבא רבי יהודה נשיאה ובית דינו והתירוהו מטעם סתם כלים של עכו"ם אינן בני יומן. - ולפי זה אפשר לומר דסבר רב גבי סכין לאסור גם אינו בן יומו, וזהו דכיון דהבעין אוסר להכי גם הבלוע אוסר. - אמנם התם בע"ז גבי עכברא בשיכרא דגם הבעין פוגם בזה אפשר דסבר דטעם לפגם מותר. - ומצאתי בחידושי רע"ק ליו"ד שהקשה בזה:

ונראה דכיון דכל עיקר הא דאמרו רבותינו סתם כלים של עכו"ם אינן בני יומן הוא הספק שמא נשתמשו בו ביום בדבר שהוא פגום בעין. - ולהכי אם אמרינן דסתם סכין אינו

בן יומו הוא ג"כ בצירוף הספק שמא השתמשו בו בדבר הפגום בעין - וא"כ בספק זה לחודיא יש להתיר הבשר מטעם החזקה דחזקת היתר, וא"כ קשה מדוע אמר רב קולף. - וע"כ דסבר רב דגם בדבר הפגום בעין אינו מועיל לבטל טעם האיסור, וא"כ יש לפשוט מהא דאמר רב הכא דע"כ סבר נותן טעם לפגם אסור אפילו לדבר שהוא פגום בעין - ולזה כתבו התוס' דהכא ע"כ מיירי שהוא בן יומו בידוע שהשתמשו בו איסור ממש שהוא גם לשבח:

ואין להקשות לפי"ז למה הצריכו התוס' לומר מטעם ספ"ס מותר - והלא גם בספק אחד יש להתיר מטעם דמוקמינן אחזקת היתר - דזה לא קשה דפשיטא דלכתחילה לא שרינן מטעם החזקה - ורק בדיעבד מותר ובעינן ספ"ס להתיר הקדרה אעפ"י שיש לו חזקת איסור בודאי - משא"כ הכא בסוגיא דמיירי בדיעבד פשיטא דגם בספק אחד יש להתיר מטעם דמוקמינן אחזקה:

וראיתי להגאון בשו"ת שב יעקב סימן מ"ח מביא ראיה דמהני ספ"ס במקום חזקה מהא דקיי"ל סתם כלים של עכו"ם אינן בני יומן מטעם הספ"ס אעפ"י דע"כ כלים של עכו"ם בלועים מאיסור אפ"ה בא הספ"ס והוציא מחזקת איסור יעו"ש והגאון בעל פני יהושע השיג עליו וכתב דשם הטעם משום דמוקמינן התבשיל בחזקת היתר יעו"ש. - ותמוה דאם בשביל החזקת היתר דהתבשיל לא בעינן לספ"ס דע"כ חזקה מועלת גם בספק אחד, וע"כ הא דבעינן לספ"ס היא להתיר הקדרה - וע"כ זהו הפירוש בש"ס דאמרינן גיעולי נכרים חידוש הוא, וע"כ החידוש בזה משום הקדרה היתה מותרת בלא הגעלה, וממילא כשאנו מתירין סתם כלים של עכו"ם מטעם דסתם כלים אינן בני יומן, ע"כ הוא להתיר הקדרה, ולזה בעינן ספ"ס דוקא. - ולדעתי שפיר מוכיח הגאון שב יעקב דמוכח מזה דספ"ס מהני במקום חזקת איסור גם כן:

יא והנה לפי מה שהביא הרמ"א באו"ח סימן תמ"ז ס"י דיש מחמירין בפסח לאסור גם נ"ט לפגם, וע"כ הסברא כיון דאסור במשהו גם טעם לפגם לא גרע מזה יעו"ש. - והנה לפי"ז הכא בשחט בסכין של עכו"ם דהאיסור מטעם השמנונית שהוא מין במינו עם השמנונית של הבהמה, ורב סבר דמין במינו לא בטל כדאיתא בע"ז ע"ג. - ואם אמרינן דכל שאסור במשהו גם טעם לפגם אסור, א"כ ע"כ מודה רב דמב"מ אסור נו"ט לפגם, וא"כ מאי דוחקי' דהתוס' לומר דמיירי שהסכין הוא בן יומו, והלא איכא למימר דאעפ"י דמספקא להש"ס אי סבר רב טעם לפגם אסור אבל כל זה במין בשאינו מינו, כמו התם בכברא בשיכרא, משא"כ הכא במב"מ, וע"כ מוכח מזה דהתוס' לא סברי להאי כללא אלא אעפ"י שהוא במשהו, ומ"מ שפיר מצי סבר טעם לפגם מותר:

יב וזה יש להוכיח גם מדברי התוס' פסחים ל' ד"ה ולשהיינו שהקשו היאך מבטלין איסור משהו לכתחילה, ומפרש ה"ר יוסף הואיל ואיכא תרתי לטיבותא שהוא נ"ט לפגם וגם משהו וכו' אי סבירא לי' לרב נותן טעם לפגם מותר, יעו"ש. ולא אמרינן כיון דמשהו אסור גם טעם לפגם אסור. ובזה הוי התוס' הכא לשיטתם בפסחים. - ומזה מוכח דגם בפסח אעפ"י שמשהו אסור מ"מ נותן טעם לפגם מותר, וזהו כשיטת המחבר שם:

יג ובזה אפשר ליישב הא דפסק הרמב"ם כרבה דמדיח כדאיתא בפרי"ז ממ"א ה"ז. ורבים תמהו בזה מדוע לא פסק כרב נגד רבה. - אבל אפשר דהרמב"ם מפרש דהכא מיידי בסתם סכין שהוא אינו בן יומו. ורב לשיטתו דאוסר מין במינו במשהו, אוסר גם טעם לפגם. - משא"כ הרמב"ם שסובר מב"מ בששים סובר דטעם לפגם מותר להכי סבר דסגי בהדחה. ולפי דברינו יש מקום לדברי המחמירין טעם לפגם בפסח, וכמו שפירשנו שזהו שיטת הרמב"ם: יד אמנם אפשר לומר טעם אחר בשיטת הרמב"ם והוא דהרמב"ם שפסק כר' זירא אמר שמואל בליבן סכין ושחט בה שחיטתו כשרה ופריך והא איכא צדדין, ומשני ביה"ש מירווח רווח. - וכן מבואר בפר"א משחיטה הכ"ב, וא"כ אין לחוש לבליעה מהסכין:

והנה הרשב"א הקשה גם בהא דאמר רב קולף, והלא אמרינן דביה"ש מירווח רווח, וכתב דחייש לשמא לא דקדק יפה שלא להטות הסכין לצדדין יעו"ש. - ויש להבין אם יש לחוש להטה א"כ גם בהא דליבן יש חששא זו. - וע"כ דכוונת הרשב"א דהא דר' זירא מיירי שדקדק יפה, אמנם הרמב"ם שפסק כר' זירא גבי שחיטה, ולא חש להטייה לצדדין, פשיטא שאין לחוש הכא לענין שמנונית:

טו אמנם לפי"ז תקשה מאד על רבינו האלפס שפסק גם כן דמדיח, והאלפס לא סבר לדינא דר' זירא, וא"כ בודאי דיש לחוש לשמא הטה הסכין, וא"כ מדוע פוסק דמדיח, ולא פסק כרב דקולף:

טז ונראה דסבר הרב אלפס דאף אם אמרינן כר' זירא דחידודה קודם לליבונה, אבל יש ספק תמיד שמא הטה הסכין לצדדין ולהכי בהא דר' זירא שהוא ספק בשחיטה ובהמה בחייה בחזקת איסור קיימא, יש לאסור מספיקא. - אמנם הכא לענין בליעה מהסכין מסיק הש"ס דאימת בלעה לכי חיימא אימת קא חיימא לכי גמרה שחיטה. נמצא דכל עיקר הבליעה בא לבסוף, וכיון דכל עיקר הבליעה הוא בספק, והיינו דאם לא הטה הסכין אמרינן דהחידוד קודם, - ואין כאן בליעה כלל - וכיון דהבהמה בחזקת היתר עומדת ויש לנו לומר דלא בלעה מטעם דמוקמינן הבשר בחזקת היתר. (וזאת למודעי דעל עצם החוד אין לחוש דע"כ החוד נקי על ידי שפשוף הבדיקה דהסכין הבדוק מפגימה):

יז וסבר דרב אלפס דלפי המסקנא דהבליעה באה רק לבסוף, ולפי המסקנא יש לפסוק כרבה:

יח וראיתי להר"ן בחידושיו לחולין וכן בר"ן באלפס כתב ליישב שיטת הרב אלפס דפסק כרבה דמדיח. - ולאו משום דסבר דביה"ש צונן דכיון דחזינן בפר' כל הבשר סכין ששחט בה אסור לאכול בה רותח. ע"כ מוכח דהסכין בלע מרותח, ומבואר דביה"ש רותח מדבעי הסכין הכשר גמור - וע"כ דעיקר הטעם של הרב אלפס משום דטרידי סימנים לאפוקי דמא לא בלעי יעו"ש. - והא דקשה לכאורה הלא קיי"ל דרק גבי דם אמרינן איידי וכו' אבל לא לגבי שמנונית, הנה כתב הר"ן שם מקודם דשאני גבי סימנין דכיון שהן פולטין דם בשפע אינן בולעין אפילו שמנונית עכת"ד יעו"ש. - אבל יש להעיר דלפי"ז מ"ט דרב דאמר קולף - וע"כ סבר רב דאפילו בסימנים דפולטת דם בשפע אמרינן דבלעי שמנונית ולגבי שמנונית לא שייך טרידי דע"כ בלעי - וא"כ תקשה מדוע בחר הרב אלפס לפסוק כרבה נגד רב: יט והנה גם בדברי הר"ן יש לומר דהא דרבוי דם מביא לעשות ספק לומר דלא בלעי ורב סבר דטרם בדיקת הסימנים לא קיימא עדיין בחזקת היתר כדאיתא לקמן בהא דלא בדק ולהכי אוסר מספק ומצריך קליפה. - אבל זה ליתא משום דאיכא ממנפ"ש להתיר, והיינו לפי המסקנא דע"כ הבליעה באה לאחר גמר וא"כ ממנפ"ש אם שחט וגמר הרי יש כאן חזקת היתר, ואם לא גמר השחיטה, ליכא בליעה, וע"כ נראה דהרב אלפס מפרש דרב אמר קולף רק מצד החומרא. - ובזה יש לבאר הא דכתב הרב אלפס וז"ל ואיכא מאן דפסק כרב לחומרא עכ"ל, הכוונה שפסק כרב דרב עצמו אמר לחומרא:

כ ויש לפרש גם בדברי הרמב"ם שכתב שם בהלכה והקולף הרי זה משובח. מה שייך לומר הרי זה משובח, אם ההלכה דסגי בהדחה, למה לעשות חומרא, אבל אפשר דסבר הרמב"ם ג"כ דרב סבר כן מצד חומרא ולהכי להלכה גם רב מודה דסגי בהדחה, ורק לחומרא אמר כן, להכי יש לחוש גם לחומרא כיון שרב היה אמר כן להחמיר. - והסברא נוטה בזה שרב אמר כן רק מצד החומרא מטעם שע"כ ביה"ש לא הוי רותח ככלי שני, והרשב"א הקשה בזה טובא. - אבל אם הוא מצד החומרא לחוש לרותח אפילו רתיחה דביה"ש להצריך קליפה בכדי להרחיק משמנונית דאיסורא. - אבל לדינא סגי בהדחה גרידא. - זהו מה שנראה הענין בס"ד:

דף ט.

לא בדק מאי, ראב"א משום רבי אליעזר בר' ינאי אמר טרפה ואסורה באכילה. במתניתא תנא נבלה ומטמאה במשא וכו' מר סבר בחזקת איסור קיימא והשתא מתה היא. ומר

סבר בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן. ופירש"י דהרי הבשר מן החי אינה מטמאה יעו"ש. וקשה הא קיימ"ל דאבמה"ח מטמא וגם בשר בכלל האבר, ואבר בלא בשר אינו נקרא אבר בין לאיסור ובין לטומאה. ואם כן כשיש טומאה לאבר גם הבשר בכלל הטומאה. - ולפי"ז לפירש"י שמפרש בחזקת איסור אבמה"ח, וא"כ כמו כן יש חזקת טומאה גם להבשר. - ואין לומר דכוונת הש"ס לטומאת נבלות ולא טומאת אבמה"ח, דליתא דהרי יש לאבמה"ח טומאת נבלה ממש לטמא במגע ובמשא כנבלה וזה מבואר במשנה פר"ב דאהלות מ"ג וכן כתב הרמב"ם בפר"ב מאבוה"ט ה"ג. - וא"כ קשה מדוע קאמר הש"ס בחזקת טומאה לא אמרינן דע"כ לפירש"י כמו שהיא בחזקת איסור אבמה"ח הנה כמו כן היא בחזקת טומאה מטעם אבמה"ח, ואם חתך אבר מהבהמה כמו שאסור מטעם אבמה"ח כן מטמא משום אבמה"ח, והיינו דגם הבשר עם האבר מטמא כנבלה, וא"כ עומדת היא בטומאת נבלות:

והנה התוס' ביצה כ"ה הקשו לפירש"י שפירש חזקת אבר מן החי והלא עכשיו אין בה משום אבמה"ח כיון דחזינן שמתה יעו"ש. ואפשר לומר דכוונת רש"י דכיון דאסורה מחיים משום אבמה"ח עכ"פ לא שייך לה חזקת היתר, כיון שלא היה לה היתר מקודם. - וראיתי במג"ש שנחית כן ביישוב פירוש רש"י: והנה לפי"ז לכאורה אפשר לומר דזהו ההבדל שבין איסור לטומאה, והיינו דלענין איסור כיון שעכ"פ היתה אסורה יהיה מאיזה טעם שיהיה. אבל עכ"פ לא היתה בחזקת היתר, משא"כ לענין טומאה עכ"פ לא היתה טמאה מחיים ומוקמינן לה בחזקת טהרה כיון שעכ"פ לא היתה בטומאה:

אבל אכתי קשה לפי מה דקיי"ל בהמה בחייה לאו לאברים עומדת וא"כ לא שייך איסור אבמה"ח רק אם תלש אבר, ולאחר התלישה דהאבר יש לו איסור אבמה"ח וגם טומאה, וממילא כמו שאין להעמידה בחזקת היתר, הנה כמו כן אין להעמידה בחזקת טהרה. וא"כ מדוע קאמר הש"ס בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן:

והנה בעיקר פירש"י שמפרש בחזקת איסור אבמה"ח, לכאורה קשה ג"כ לפי מה דקיי"ל בהמה בחייה לאו לאברים עומדת, וא"כ אין לה חזקת איסור מחיים - ואעפ"י שאין לה חזקת היתר מטעם דבעינן זביחה להתירה באכילה, אבל על כל פנים אין לה חזקת איסור, ואמאי קרי לה הש"ס חזקת איסור. והנה היקשו כזה בתוס' שבועות כ"ד בזה שכתבו דאיכא איסור שאינה זבוחה דא"כ למ"ד בהמה בחייה לאו לאברים עומדת היאך חייל איסור אבמה"ח על איסור שאינה זבוחה יעו"ש. - וא"כ יש להקשות כמו כן לפירש"י היאך שייך חזקת איסור דאבמה"ח כיון שלא חל מחיים איסור אבר מן החי,

ויש להבין מדוע לא הקשו התוס' כן לפירש"י, דהיאך יפרש למ"ד דבהמה בחייה לאו לאברים עומדת:

ונראה לומר דאפילו למ"ד בהמה בחייה לאו לאברים עומדת, הנה כל זה דוקא רק בשעה שהיא בשלימותה ובחיותה אז אינה עומדת לאברים - ואפילו כשהיא טרפה אבל עומדת היא בחיותה עדיין כדאיתא לקמן ק"ג ע"א. - אמנם באופן שהיא נעשית נבלה על ידי נקובת הושט, ויצתה מחזקת חיים אז עומדת היא גם לאברים ויש בה חלות איסור אבמה"ח. ואין לומר דכיון שנבלה היא שוב אין בה משום אבמה"ח מטעם דנחשבת כמתה, והאבר הנתלש ממנה בשעה זו הרי"ז כתולש מן המתה ממש. ליתא דהרי מבואר לקמן קכ"א בשוחט בהמה טמאה אעפ"י ששחט בה שנים או רוב שנים סבר ר' יוחנן דישנה לאברים עדיין כל זמן שהיא מפרכסת, ואפילו לחזקיה דפליג שם וסבר דאינה לאברים, איכא למימר דזה דוקא אם שחט בה שנים או רוב שנים. אבל בניקב הושט לחודיא ע"כ גם חזקיה סבר דישנה לאברים:

ולפי"ז הנה תיכף בהתחלת השחיטה ופגע בושט, הנה בשעה זו עומדת באיסור אבמה"ח אם תלש ממנה אבר בשעה זו אסור האבר באיסור אבמה"ח. וזהו שיטת רש"י שמפרש חזקת איסור באמה"ח בהתחלת השחיטה, ומטעם זה בספק אם גמר השחיטה דהיינו שלא בדק בסימנים מוקמינן את הבהמה בחזקתה שעמדה בהתחלת השחיטה:

אמנם לפי"ז אכתי יש להבין הא דקאמר הש"ס בחגקת טומאה לא אמרינן, וקשה הא בשעה זו שעומדת גם לאברים לאיסור, הרי היא עומדת גם לטומאה מטעם טומאת בשר שיש בו טומאה מטעם אברים:

ונראה דהנה ודאי דהבשר שחוץ לאבר דהיינו שאין האבר זקוק לו לקיומו של אבר אין בו טומאה מטעם אברים כדין אבמה"ח וממילא בספק בשחיטה דהוי ספק נבלה, יש להבשר שחוץ להאבר חזקת טהרה - ומטעם זה קאמר הש"ס בחזקת טומאה לא אמרינן - והיינו דאי אפשר לומר דהבשר ששייך להאבר טמא, והבשר שחוץ להאבר טהור - משום דאין זה נבלה האמורה בתורה, דהרי כתיב וכי ימות מן הבהמה הכוונה בהמה שלימה, ובאופן שע"כ יש בהנבלה כזו שהבשר טהור דהיינו הבשר שחוץ להאבר שוב אין לטמאות גם להבשר שהאבר צריך לו. - וזהו הביאור בחזקת טומאה לא אמרינן - היינו דאין לנו לומר חזקת טומאה באופן שע"כ יש הרבה בשר שהוא טהור, ומדויק הלשון לא אמרינן שהכוונה אעפ"י שיש מקום לומר כן, אבל אין לומר כן. וזהו כמו שכתבנו:

והנה כל זה לענין טומאת נבלות, אבל לענין איסור הרי זה בשר מן החי שאסרה התורה מן ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, ואיסור זה ישנו תיכף משהתחיל לשחוט ופגע בושט, והרי זה בחזקת איסור עד שיודע במה נשחטה. - ולפי"ז הא דפירש"י בשר מה"ח שאינה מטמאה הכוונה הבשר שחוץ לאבר שאין האבר נדרש לו לקיומו:

והנה הרמב"ם בפר"א משחיטה הי"ב כתב כל השוחט צריך לבדוק הסימנים לאחר שחיטה, ואם לא בדק ונחתך הראש קודם שיבדוק הרי זו נבלה עכ"ל. ומשמע דהוי נבלה ודאית גם לענין טומאת נבלות מדלא כתב דהוי ספק נבלה כמו שכתב שם בהכ"ד במצא הסכין פגום לאחר שחיטה, והכא כתב דהוי נבלה שזה מורה דהוי נבלה ודאית, וזהו ע"כ מטעם חזקה דמעיקרא. ותמוה דהלא לא היתה בחזקת טומאה ואדרבה הלא יש לה חזקת טהרה דמעיקרא כמו דאיתא בש"ס בחזקת טומאה לא אמרינן. - ואפילו מאן דאמר דהוי נבלה כתבו התוס' דהוי מדרבנן משום דרוב פעמים שוחט שפיר. - ואפילו אם אמרינן דהרמב"ם סבר דלא נחשב לרובא ואפשר משום דהוי רובא דתליא במעשה. (עי' בחדושי רע"ק ליו"ד) אבל עכ"פ יותר מספיקא לא הוי, וא"כ מדוע כתב הרמב"ם דהוי נבלה ודאית:

ונראה דסבר הרמב"ם כפירש"י דהחזקת איסור הוא משום אבמה"ח. והרמב"ם סובר ג"כ דבהמה בחייה לאו לאברים עומדת, ומפרש מאן דסבר בחזקת טומאה לא אמרינן אזלא אליבא דחזקיה דסבר בשחט בה שנים או רוב שנים ועודה מפרכסת אינה לאיברים, ובאופן דפגע בושט סבר חזקיה דכיון דנבלה היא ג"כ אינה לאיברים למ"ד דבהמה בחייה לאו לאברים עומדת, וא"כ בשעה זו שהתחיל ופגע בושט שוב אין באברים האלו משום אבמה"ח, וא"כ אינה ג"כ בחזקת טומאה של אבמה"ח, ולהכי אמר בחזקת טומאה לא אמרינן. - אבל הרמב"ם דסבר במפרכסת ישנה לאברים, א"כ סבר בנקובת הושט דג"כ ישנה לאברים כמבואר בפר"ג מטו"א, וא"כ עומדת היא בהתחלת השחיטה בטומאת אבמה"ח להכי כתב הרמב"ם הרי זו נבלה ומשמעו נבלה ודאית גם לטומאת נבלות:

אמנם טרם הונח ביישוב דברי הרמב"ם והוא לפי מה שכתבנו בטעם של המ"ד דבחזקת טומאה לא אמרינן מטעם דכיון דהבשר שחוץ לאבר ואין האבר נדרש לו לקיומו, ובשר הזה אינו בכלל האבר להיות טמא עמו, ומטעם זה אין לטמא הבהמה בטומאת נבלות. מטעם דאין זה נבלה האמורה בתורה - וא"כ קשה מדוע סבר הרמב"ם דבלא בדק הסימנים הוי נבלה:

ונראה דזה תליא בפלוגתא דתנאי לפי האוקימתא דרבא לקמן קכ"ז דפליגי אם יש יד לאבר לטומאה דר"מ סבר יש יד לאבר. והרמב"ם בפר"ב מטו"א ה"ו פסק כוותיה יעו"ש.

וא"כ יש לומר דהרמב"ם סבר דהבשר המחובר לאבר טמא מטעם יד לאבר. והרמב"ם מפרש דמאן דאמר בחזקת טומאה לא אמרינן סבר כר' שמעון דפליג על ר"מ וסבר דאין יד לאבר לטו"א וסבר דכמו שאין יד לאבר לטו"א הנה כמו כן אין יד לאבר מן החי להכניס ולהוציא טומאה. - ולהכי למ"ד שאין יד לאבמה"ח להכי הבשר שחוץ לאבר ואין האבר נדרש לקיומו, הנה הבשר הזה טהור לגמרי מטומאה. להכי אמר בחזקת טומאה לא אמרינן. - אבל הרמב"ם דסבר יש יד לאבר, וסבר דגם להיות טמא בטומאת נבלות יש יד, א"כ הבשר הזה שחוץ לאבר טמא ג"כ בתורת יד. - נמצא דבשעה שפגע בושט שיש בזה דין אבמה"ח אם תלש האבר בשעה זו, ויש עליו איסור אבמה"ח וגם טומאה ג"כ עם כל הבשר שעמו. - וכיון שכן דיש להבשר דין טומאה להכי בלא בדק הסימנים מוקמינן אחזקת טומאה - דהיינו שמחזיקין מטומאה לטומאה כמו שמחזיקין מאיסור לאיסור הנה כן מחזיקין מטומאת יד לטומאת נבלה. - ואין זה ענין להא דבעי הש"ס לקמן קכ"ח אם בהמה בחייה נעשית יד לטומאה משום דהתם מיירי בבהמה בחייה כמבואר שם. - משא"כ הכא דמיירי בשעה שהושט נקוב, ועוד דדנין כמו אילו היתה חתוכה לאברים. - והא דפסק הרמב"ם בנמצא סכין פגום דהוי ספק נבלה כתב מרן בכס"מ דשאני התם דסכין איתרעאי, משא"כ הכא דהספק בבהמה עצמה יעו"ש:

והנה אופן אחר יש לפרש בדברי הרמב"ם בזה שכתב בלא בדק דהוי נבלה היינו לענין איסור נבלה, ולא לטומאת נבלה - והיינו דהרמב"ם לשיטתו דסבר דנקובת הושט הוי נבלה מחיים לענין איסור נבלה אבל לא לטומאת נבלה כמו שמבואר בפר"א מאבוה"ט, וסבר דכיון דבהתחלת השחיטה כשפגע בושט אם לא יגמור השחיטה הוי נבלה ודאית לאיסור נבלה. וממילא אם ספק גמר השחיטה עומדת היא בחזקת איסור נבלה. - ומטעם זה לא כתב הרמב"ם דמטמא כדאיתא בש"ס למ"ד דהוי נבלה ומטמא. והיינו דסבר הרמב"ם ג"כ דבחזקת טומאה לא אמרינן:

ובזה יש ליישב ג"כ הא דכתב הרמב"ם הכא דהוי נבלה ומשמעו ודאי נבלה, ואילו התם בנמצא סכין פגום כתב דהוי ספק נבלה, והיינו דבספק אם גמר השחיטה הוי ספק ניקב הושט, ובספק ניקב הושט סבר הרמב"ם דהוי נבלה ודאית לאיסור נבלה. - משא"כ במצא סכין פגום דאין להסתפק בספק ניקב הושט, בלא שחיטה דהרי שחוטה לפנינו ורק ספק איכא בפסול אחר, והוי רק ספק בלא חזקה להכי הוי רק ספק נבלה. ואפשר שזהו כוונת מרן בכס"מ: אמנם לפי"ז תצא נפק"מ לדינא בעוף אם תפס הקנה ושחט, ולא בדק אם גמר הסימן ברובו - ובזה ליכא חזקה דאיסור דבמיעוט נקיבה ופסיקה בקנה

לא הוי נבלה, וגם לא טרפה, וא"כ ליכא חזקת איסור, ובזה אין לומר דהוי נבלה ודאית. ומסתימת לשון הרמב"ם משמע דהוי נבלה תמיד גם באופן שתפס הקנה ושחט:

והנה גם לפירוש הראשון שכתבנו דכוונת הרמב"ם דהוי נבלה ודאית גם לענין טומאה - ואיכא חזקת טומאה מטעם אבמה"ח ג"כ לא יתפרש לענין עוף והיינו לפי מה דתניא בתו"כ פ' שמיני דאין לאבמה"ח של העוף שום טומאה. וכן פסק הרמב"ם בפר"ג מאבוה"ט הט"ו. - וא"כ קשה טובא מדוע סתים הרמב"ם להאי דינא דמשמע שגם בעוף כן הדין:

גם יש לעיין מדוע השמיט הרמב"ם היאך הדין לענין טומאה דהלא התנא במתניתא תנא נבלה ומטמא. - ואם סבר הרמב"ם דמטמא ג"כ כהתנא דמתניתא מדוע השמיט הא דטומאה, ואם סבר דאינו מטמא ג"כ היה להרמב"ם לומר דעתו שאינה מטמאה, וצ"ע:

ונראה לומר בדעת הרמב"ם דסבר כפירש"י דהחזקת איסור הוא משום אבר מן החי, ואח"כ מחזיקין מאיסור אבמה"ח לאיסור נבלות. וכן שיטת הרמב"ם. - אמנם החזקה זו לא מהני רק לענין איסור, אבל לא מהני זה לענין נבלות כי אין זה נבלה האמורה בתורה, והיינו דאעפ"י שמהני החזקה לאיסור אבל לא לעשותה נבלה, כי הנבלה הבאה מכח החזקה הבאה מאיסור אין בכחה לעשותה לנבלה האמורה בתורה. ולפי"ז גם בעוף ששחט הקנה לבדו ולא ידע אם גמר השחיטה דהרוב מחזיקין מאיסור אבמה"ח לאסור נבלה, ולהכי סתם הרמב"ם דהוי נבלה ומשמעו שכן הוא תמיד ובכל אופן: והא דלא סבר כהתנא דמתניתא דהוי נבלה ומטמא במשא אתי שפיר דכיון דלשיטה זו ע"כ הא דסבר התנא דמטמא במשא ע"כ הוא מדרבנן. וכמו שפירשו התוס'. אבל לא מטעם התוס' מפני שרוב פעמים שוחט שפיר זה לא סבר הרמב"ם מטעם דהוי רובא דתליא במעשה. ובספרנו שאילות משה חיו"ד סימן א' כתבנו לזה עוד טעם. והרמב"ם ע"כ סבר דלא נחשב לרובא וממילא עומדת בחזקת איסור מפני שמחזיקין מאיסור לאיסור. - ולהכי מפרש הרמב"ם כיון דמן התורה אין זה נבלה לענין טומאה, להכי מפרש הרמב"ם דהמתניתא סוברת דמטמא במשא הוא מדרבנן גרידא:

אמנם אם לעשות גזירה לענין טומאה מצינו פלוגתא בביצה ז' ואביי סבר שם דלא גזרינן טומאה מדרבנן מטעם דאפושי טומאה לא מפשינן ולהכי האוכל משלל של ביצים מנבלת עוף טהור, טהור. וזהו שיטת הרמב"ם בפר"ג מאבוה"ט ה"י. והמתניתא דתנא מטמא במשא מדרבנן סבר דגם בטומאה גזרינן. ז אבל הרמב"ם לשיטתו דסבר דלא גזרינן טומאה מדרבנן - הנה הכא ג"כ כיון דע"כ אם מטמאין את הבהמה או העוף הוי רק טומאה דרבנן, סבר הרמב"ם דלא גזרינן, וזהו כשיטת אביי שם בביצה. להכי כתב סתם

דהוי נבלה - ומשמעו איסור נבלה ולא טומאת נבלה, כן נראה בביאור שיטת הרמב"ם הכא כמוש"נ בס"ד:

והנה יש לעיין מה דינו של החלב בהבהמה שנשחטה ולא בדק הסימנים אם מותר לאכול החלב הכנוס בתוכה בדדיה, ומקום הספק כיון דכל עיקר איסור הבשר הוא מטעם דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, דזה שייך רק לגבי בשר. משא"כ החלב דבחזקת היתר הוא. - והנה מצד הסברא החלב מותר ממנפ"ש אם השחיטה היתה כהוגן הרי הוי חלב שחוטה, ואם הבהמה נתנבלה בהשחיטה הרי חלב נבלה ג"כ מותר, ואעפ"י שאסור מדרבנן כמו"ש הפרישה בסימן פ"ז. אבל הלא הוי ספיקא דרבנן ומותר. - והנה מרן רע"ק בחידושיו נחית לזה. אבל העיר דלשיטת הב"ח בקונטרס אחרון שכתב דחלב נבלה דינה כנבלה מטעם דהוי כאבר מאבריה עכת"ד יעו"ש:

אמנם נראה דמפשטות הסוגיא דלקמן קי"ג משמע דליכא בחלב נבלה איסור נבלה. - והוא מדממעט חלב מתה מדין בישול בשר בחלב וילפינן מקרא, ומשמעות חלב מתה מתה ממש דהיינו חלב נבלה מדלא קאמר חלב שחוטה. - והגאון בהפלאה כתב בחידושיו דדוקא חלב מתה. - וקשה למ"ד אין איסור חל על איסור למה לי קרא למעט חלב גבלה אם הדין בזה כנבלה. ומשמע מזה דחלב נבלה לא הוי כנבלה:

עוד נראה להוכיח. דהנה יש לחקור אם חלב שחוטה, או חלב נבלה דינה כמשקה לענין טומאה ולענין הכשר להכשיר זרעים לטומאה. - ואם שלא מצאתי לזה ראיה - אבל מסתברא שגם חלב שחוטה בכלל חלב להיות נקראת משקה:

והנה תניא בתוספתא דטבו"י פר"א דחשיב חומר במים מה שאין במשקין, שהמים נעשים אב הטומאה מה שאין כן במשקין שאין נעשים אב הטומאה יעו"ש. והנה הא דמים נעשים אב הטומאה המה לא מצד עצמותן, אלא באופן שנעשה מי חטאת. וכן פירש המפרש. - והנה לפי"ז הלא גם חלב נעשה אב הטומאה אם לא על ידי עצמו. אבל כשבא מן הנבלה ודינו כנבלה, וע"כ מדלא חש התנא לזה מוכח דהחלב נבלה אין דינו כנבלה. אלא דינו כחלב דעלמא. - ומוכח מזה דליתא בחלב נבלה טומאת נבלה, וממילא ליתא גם איסור נבלה. והיינו דכמו דאמרו רבותינו בפסחים ל"ג דמשקי זיתים וענבים דמיפקד פקידי. הנה כן גם החלב הכנוס אמרינן דמיפקד פקידי, והרי הם כפריש מן הבהמה. - וזה עדיף מהאוכל משלל של ביצים דאין בה משום נבלה. - איברא דיש להעיר בזה מפירש"י מנחות ע' בהא דביצי נבלת עוף טהור ועי' שם בתוס'. והנה לכאורה לפירש"י אם שותה החלב מן הנבלה ממש הרי"ז כאוכל נבלה - אם פריש החלב מן הבהמה גם לרש"י אין בה משום נבלה. - והא דמשמע מהא דאמר רבא ב"ק מ"ז פרה

שהזיקה גובה מולדה. ומדוע לא קאמר גובה מחלבה - משמע דהחלב דינו כפריש. והיינו משום דהחלב מיפקד פקיד ודינו כביצה דאין גובין מהביצה. - ובזה יש להעיר על הה"מ הובא ברמ"א חו"מ סימן שצ"ט דאם הביצה אגודה בגופה דגובין ממנה יעו"ש דלפי"ז גובין גם מהחלב הכנוס בהדד. - ואולי יש לחלק דשאני ביצה שהיא בפנים, וכסברת רש"י שם במנחות. וצ"ע לדינא לענין נזקין - אבל בזה שנוגע לענין טומאת נבלה ולאיסור נבלה מבואר שאין בזה איסור דאורייתא, ולא הוי על החלב אלא איסור דרבנן. וממילא הכא בנידו"ד לא הוי אלא ספיקא דרבנן ומותר:

שם בתוס' ד"ה כולהו וכו' ובהלכות גדולות פירש עיקור שנעקר ונשמט חוץ ממקומו וכו' ויש לומר לדברי הלכות גדולות לאו טרפה היא, אלא שכן הללמ"מ דאין שחיטה מועלת כסימן הנשמט חוץ למקום חיבורו בין בושט בין בקנה, ואפילו עוף שהכשרו בסימן אחד אם נשמט באחד מן הסימנים אין שחיטה מועלת בשני יעו"ש. ולכאורה טעמא בעי מדוע לא מהניא שחיטה בהסימן שלא נשמט, - והנה הרשב"א בתוה"ב והובא בב"י סימן כ"ד כתב הטעם משום דבעינן שיהא השני סימנים ראוים לשחיטה יעו"ש. - ולכאורה הביאור בזה שהוא כמו דאמרינן בעלמא בכל מקום דבעינן ראוי דכל הראוי לבילה אין בילה מעכב ושאין ראוי מעכב. וה"נ בעינן שיהיו השני סימנים ראוין לשחיטה ובאינו ראוי מעכב השחיטה:

אבל תצא מזה דיש מצוה בלכתחילה לשחוט בעוף שני סימנים דאל"כ לא שייך בזה הא דבעינן ראוי כמו"ש התוס' בנדה ס"ו ועו"מ ואתי שפיר לשיטת הרמב"ם הובא בטור סימן כ"א דסבר דלכתחילה בעינן שישחוט השני סימני. - והב"י כתב שם שכן גם דעת הרשב"א. - אמנם דעת הרי"ף דליתא בזה גם דין בלכתחילה - בין בקנה ובין בושט יעו"ש. - ודחוק לומר דהרי"ף לא סבר כשיטת הבה"ג:

ועוד הלא גם לדעת הרמב"ם והרשב"א דסברי דבעינן גם בעוף שני סימנים בלכתחילה יש לעיין מניין להם דהלא ע"כ ההלמ"מ נאמרה על סימן אחד, וא"כ מניין להם לחדש זה. ועוד מה שייך בזה מצוה כיון דעצם השחיטה לא הוי אלא רשות, וא"כ אין זה שווכות לכל הראוי לבילה דהתם הכוונה דמצוה איכא בלכתחילה כמו"ש התוס' שם. - וע"כ סברת הרמב"ם והרשב"א שיש בזה דין דרבנן. והראיה לזה לפי מה שכתב הב"י דמקורם מהסוגיא שם דע"כ רבנן מצרכו לזה, אבל אין זה מן התורה. וא"כ אין זה ענין להא דבעינן ראוי:

ונראה דכיון דנצטוה משה רבינו על סימן אחד בעוף - ולא בירר איזה סימן, וע"כ הכוונה איזה סימן שהוא, ממילא מובן דבעינן שיהיו השני סימנים ראוין לשחיטה, באופן שיהיה

הברירה בידו לשחוט איזה שירצה - ואם חסר הברירה דהיינו שיש סימן אחד שאינו ראוי לשחיטה ע"כ אין בזה כל עיקר דין שחיטה. וזהו סברת הרשב"א שכתב דבעינן ראוי לשחיטה, וע"כ דזה נכלל בהללמ"מ - וממילא הרי זה עיכוב להשחיטה:

אמנם כל זה אתי שפיר לרב נחמן דסבר אחד בעוף או ושט או קנה, אבל לרב אדא בר אהבה דסבר ושט דוקא, ורוב אחד בעוף היינו אחד המיוחד. א"כ תקשה לראב"א מנין שבעינן שני הסימנים שיהיו ראוי לשחיטה. ולדידי' תקשה הברייתא דתניא דנשמט הקנה ואח"כ שחט הושט דשחיטתו פסולה: אמנם ראיתי בתשובה להרשב"א סימן קכ"ב שכתב ליישב גם לראב"א. - וכתב שם וז"ל, ואפילו לראב"א כיון דבעלמא בר אכשורה בעוף דהיינו בעולת העוף דבעיא שני סימנים, בעינן שיהיו שניהם ראוים לשחיטה דהכי אגמרי' רחמנא למשה כן נראה לי עכ"ל. מבואר דהוקשה להרשב"א מה שכתבנו, וטרח ליישב גם לראב"א וביאור דבריו כיון דמצינו דהקנה עושה פעולת הכשר בעולת העוף במליקה, להכי גם בחולין בשחיטה בעינן שיהיה עכ"פ ראוי לשחיטה. אעפ"י שאינו בתורת מתיר - אבל ראוי להיות מתיר בעינן: אמנם אכתי יש לעיין מה זה ראיה מעולת העוף שדין הוא בקדשים ומה זה ראיה לשחיטה דחולין הלא מצינו למ"ד אין עיקור במליקה, ובשחיטה יש עיקור וכדומה יש הרבה דינים שנוהג בקדשים ואינו נוהג בחולין. - ועוד זה שכתב הרשב"א שזהו מהללמ"מ, וא"כ למה כתב ללימוד מעולת העוף, ומדוע הרכיב הרשב"א שני טעמים חדא הלימוד מעולת העוף, ועוד שהיא הללמ"מ, הלא אם זה הללמ"מ לא בעינן כלל לטעם אחר, וא"כ דברי הרשב"א נדרש לביאור:

ונראה בביאור דברי הרשב"א - והוא דהרשב"א מפרש ג"כ כמו שכתבנו לעיל דכיון דמשה נצטוה בסיני על סימן אחד ולא ביארו למשה איזה סימן מן הסימנים, ממילא מבואר דבעינן בשעה זו של השחיטה שיהיו הסימנים השנים ראוין לשחיטה - ורק לראב"א דמפרש דהאי אחד הכוונה הסימן המיוחד - על זה כתב הרשב"א דכיון דמצינו בעולת העוף שגם הקנה איתא בהמתיר במליקה, א"כ לא שייך לומר דהושט הוא המיוחד לגמרי, והקנה אין בו ממש של כלום כיון להקנה יש כח מתיר. וא"כ אין סברא לומר דכוונת משה רבינו שלא להשגיח על הקנה כלל. וע"כ כוונת ראב"א ג"כ דרק יתרון יש להושט על הקנה, והיינו שהוא עיקר המכשיר. אבל כח מתיר ישנו להקנה ג"כ, והיינו דאעפ"י שאין בו כח מתיר בפועל - אבל ע"כ יש בו כח מתיר בכח - והיינו בזה דמסייע להושט להיות גם על ידו כח מתיר והיינו בזה דבעינן שיהיה גם הקנה ראוי לשחיטה - וזהו ג"כ כח מתיר - וזה נכלל ג"כ בהללמ"מ דכיון דנאמרה למשה בסיני אחד

בעוף שיש במשמעות אחד המיוחד, וגם מדלא נאמרה לו בפירוש שחיטת הושט - ע"כ יש בזה רמז שגם להקנה יש לו שייכות בהמתיר, והיינו שיש לו כח מתיר בכח, ולזה צירף הרשב"א שני הטעמים חדא דהלא מצינו שיש להקנה כח מתיר בעולת העוף, ומזה נלמד דמזה הטעם לא נאמרה ההלכה בפירוש הושט, וכל זה להורות דבעינן שתהיה הקנה ראוי לשחיטה, וזהו כח המתיר שיש לו בשחיטה דעוף בחולין. כן נראה בביאור דברי הרשב"א ונכון בס"ד:

והנה בדין שמוטה לשיטת הבה"ג שאין זה שרפה אלא שאין שחיטה מועלת בו נמצא דבחייה אסורה משום אבר מן החי כזה שאין היתר לאיסורו בשחיטה - אבל עכ"פ כיון שאין זה טרפה - ומזה למד הב"י עפ"י דברי הרשב"א דלשיטת הבה"ג החלב מותר מפני שאין זה בא מטרפה:

והנה הט"ז ביו"ד סימן כ"ד הקשה מסוגיא דחולין ס"ט דבעיא שם לענין אבר יוצא אם החלב מותר ואיתא שם או"ד התם אית ליה תקנתא בשחיטה וכו' והוי בעיא דלא איפשטא ולחומרא ומדוע הכא בשמוטה החלב מותר. ומתרץ דלא קאמר התם אלא שהאיסור של אבמה"ח הוא קיל מאיסור יוצא כיון שיש לו תקנה בשום פעם לאותו איסור משא"כ באיסור יוצא שאין לו תקנה כלל עכ"ל. והנה לכאורה תמוה טובא הלא איסור יוצא הוא ג"כ משום אבמה"ח, והיינו דהא דאין תקנה בשחיטה הוא מטעם דהסימנים המה שחוטים משחיטת האם, והאבר היוצא כיון שאין לו תקנה בשחיטה נשאר באיסור אבר מן החי, ומה בין זה לשמוטה שג"כ אסור מטעם אבר מן החי. וראיתי אח"כ בפליתי שהקשה בזה על הט"ז, וגם מביא מדברי הרשב"א שכתב דהאיסור יוצא הוא משום אבר מן החי:

ונראה דהנה בעיקר הא דאיסור יוצא אם הוא מטעם אבר מן החי תליא בפלוגתא דתנאי כאשר יבואר:

תנן לקמן ע"ב, שחט את אמו ואח"כ חתכה הבשר מגע נבלה דברי ר' מאיר וחכ"א מגע טרפה שחוטה - והביאור בזה מבואר בסוגיא דפליגי אם השחיטה דהאם עושה ניפול, דר"מ סבר דהשחיטה עושה להאבר ניפול והשחיטה דהאם לא פעל על האבר ונשאר אבמה"ח. וחכמים סברי דשחיטת האם אינו עושה ניפול, וא"כ יצא האבר מתורת אבר מן החי ומפני זה שחיטת האם מטהרתו מידי נבלה גם כן:

והנה תצא מזה דלר"מ יש על האבר היוצא איסור אבמה"ח, משא"כ לרבנן ליכא בהאבר היוצא איסור אבר מן החי מטעם דניתר בשחיטת האם, ורק איסור חדש הטילה התורה עליו מטעם בשר בשדה טרפה לא תאכלו דהיינו בשר שיצא חוץ למחיצתו. - והסוגיא

שם דבעיא מהו לענין חלב של אותו אבר היוצא ע"כ אזלא אליבא דרבנן דר"מ דקיי"ל כוותייהו. ובזה מסתפקא להש"ס דכיון דלאיסור יוצא לא מצינו להתורה שתתיר להיוצא ממנו דהיינו החלב, והיינו דלאיסור אבמה"ח התירה התורה, אבל לאיסור יוצא לא מצינו היתר. ואין ללמוד מאבר מן החי דשאני אבמה"ח שיש תקנה לאיסורו, ולאיסור יוצא ליתא תקנה לאיסורו, זהו ביאור הסוגיא שם. וכיון דלא איפשטא הבעיא אזלינן לחומרא: ולפי"ז בהא דשמוטה לשיטת הבה"ג שג"כ אין תקנה לאיסורו בשחיטה - אבל ע"כ שונה הוא מאיסור אבר היוצא. והיינו דשמוטה מצד עצמה אין בה איסור והא דאין תקנה לאיסור, ע"כ אין בזה רק משום אבמה"ח. ולאבמה"ח מצינו שהתירה התורה להחלב היוצא מאבר מן החי, ומטעם זה גם החלב דהשמוטה מותר - ואין זה דמיון לאבר היוצא שאיסורו לא הוי מטעם אבר מן החי אלא איסור אחר שהוא מפני שיצא חוץ למחיצה - ולאיסור זה לא מצינו היתר להיוצא ממנו, ולהכי מספקא להש"ס. ואפשר שזהו גם כוונתו של הט"ז:

והנה הרשב"א בחידושיו שם בחולין כתב ותמיהא לי מאי קמבעיא ליה טפי מחלב בן פקועה זה מדעלמא חלב טרפה וכו' ושמא יש לומר דהכי קא מיבעיא ליה אבר זה אין בו איסור מחמת עצמו כטרפה כלל אלא מחמת שאין בו סימנים להתירו בהן על ידי שחיטה, והרי כל הגוף כבשר וכמונח בדיקולא, והאבר שיצא הוא לבדו נשאר חי. וא"כ מה הפרש יש בין חלב זה לשאר חלב הבא מן החי וכו' יעו"ש. מבואר מדברי הרשב"א שסבר דאבר היוצא איסורו מטעם אבר מן החי ממש. ולפי דברינו ע"כ אין הבדל בין חלב היוצא מאבר היוצא להחלב הבא מבהמה שמוטת הסימנים, וכיון שהכא באבר היוצא תפסינן מספקא לחומרא, א"כ גם בשמוטה לשיטת הבה"ג החלב אסור, וא"כ תמוה הא דדייק הבית יוסף מדברי הרשב"א דלשיטת הבה"ג החלב היוצא משמוטה מותר: ועוד תמהני מדוע הכריע הרשב"א דאבר היוצא איסורו משום אבר מן החי וקשה דהלא זה תליא בפלוגתא דתנאי, ולרבנן אין איסורן משום אבר מן החי אלא משום בשר שיצא חוץ למחיצה. אבל משום אבר מן החי שחיטת אמן מתירתו. ודוחק לומר דהרשב"א מפרש דהסוגיא אזלא אליבא דר' מאיר. ועוד דהרשב"א כתב שם בחידושיו בד"ה ולענין חלבו וכיון דלא איפשטא הבעיא אזלינן לחומרא ואסור יעו"ש. ואם מפרש דהבעיא אזלא אליבא דר' מאיר א"כ אליבא דרבנן פשיטא שאסור בתורת ודאי מפני שהוא איסור חדש שלא מצינו לזה היתר בשום פעם, והרי זה כחלב טרפה ממש, וא"כ מדוע כתב הרשב"א שהחלב אסור רק מטעם דלא איפשטא הבעיא. וצע"ג:

שם בעי מיניה רבי אבא מרב הונא בא זאב ונטל בני מעים מהו, ופריך נטל הא ליתנהו ופירש"י ולא חזינן בהו שום ריעותא ומאי ספיקא איכא יעו"ש. וקשה לשיטת הרשב"א דריאה ג"כ בכלל בני מעים א"כ מאי פריך הא ליתנהו הלא בדיקת הריאה חיובית מפני שמצוי בה ריעותות ומזה משמע דריאה לאו בכלל בני מעים. ועיקר הבעי' על שארי בני מעים ולא על הריאה וזהו שיטת הרב ר' יצחק הלוי הובא ברשב"א. וכן יש לדייק גם מלשון רש"י שפירש בהו שהוא לשון רבים וקאי על הבני מעים שהם רבים, וכן פירש"י בד"ה מי חיישינן וכו' דניקבו הדקין יעו"ש. מבואר דמפרש רש"י דהבעי' לענין הדקין ולא על הריאה, ובזה אתי שפיר דפריך הא ליתנהו, משא"כ לענין ריאה שפיר יש לחוש לריעותא. איברא דמהירושלמי בפרק אין צדין מבואר דגם על הריאה השאלה, ומזה מדייק הרשב"א בחידושיו דע"כ גם על הריאה הבעי'. אבל קשה לפי"ז מאי פריך הא ליתנהו:

וע"כ דסבר הרשב"א דמצד הדין אין לחוש גם להריאה אם ליתא לריאה קמן למיבדק, והיינו דכיון דבהמה עומדת בחזקת היתר בחייה לענין לאכול מהחלב שלה, הרי זה בירור לחזקה מעליא, וכמו שכתב הרשב"א אתמול אכלנו מחלבה, ועכשיו נחזיקנה לטרפה. ומטעם זה אין להריאה בדיקה חיובית. ולכאורה יש להעיר דזה ניחא בבהמה שיש לה חלב והחזקנוה לכשרה, אבל מה נאמר בבהמה זכר שלא החזקנו לכשר עד היום. וע"כ דסבר הרשב"א דכיון שכן החזקה בבהמה שאכלנו מחלבה, ע"כ כן הטבע גם בכל המין. - ולפי"ז תצא נפק"מ לדינא בין הראשונים, דלשיטת רש"י והרב ר' יצחק הלוי הריאה לא הוי בכלל בני מעים לענין בדיקה ואצל הריאה יש בדיקה חיובית, ולהרשב"א ליכא בדיקה חיובית להריאה ודינה כמו שארי בני מעים, ואעפ"י שע"כ בדיקת הריאה הוא מדרבנן, אבל כיון שהוי מיעוט המצוי יש להחמיר לשיטת רש"י והרב ר' יצחק הלוי, ושיטת הרשב"א דבשביל חזקת כשרות דבחייה אין להריאה שום בדיקה חיובית ואין לחוש לה אם אין הריעותא לפנינו:

אמנם לפי"ז יש לעיין בהא דבעי שם לענין שבא זאב ונטל הבני מעים והחזירן כשהן נקובים אי חיישינן לשמא במקום נקב נקב. - וקשה מדוע ניחוש לזה מדוע לא מוקמינן אחזקה קמייתא. - וגם מהא דפשיט דתלינן בזאב, שזהו דין חדש דתלינן, למה בעינן להא דתלינן כיון דיש לנו להעמיד אחזקה קמייתא. וזה אתי שפיר לשיטת רש"י והרב ר' יצחק דסברי דבעינן בריאה בדיקה חיובית. ולזה בעינן לחדש דין תלייה - אבל להרשב"א קשה: ונראה דכיון דלאחר שחיטת הקנה הוי הריאה בדיקולא ויש בה משום אבמה"ח, ורק לאחר גמר השחיטה הותרה, ולמ"ד לקמן ל"ג דנשארה הריאה בדין אבמה"ח לב"נ,

ואפילו למ"ד דמותר גם לב"נ מטעם מי איכא מידי וכו' אמנם כל זה אם הבהמה מותרת, אבל אם הבהמה טריפה וליכא הא דמי איכא מידי וכו' נשאר האיסור אבמה"ח על הריאה - וזה מרע לחזקת כשרוחה דמקורם, כיון שעכ"פ יש חלק מהבהמה שאסורה, וזה מועיל לבטל החזקה הקודמת. נמצא דהשחיטה בעצמותה פועלת לבטל החזקה - ולזה דמי שפיר, ועל זה חידש דתלינן בזאב, וזהו דין חדש דאם יש לתלות תלינן:

דף ט:

מי קא מדמית איסורא לסכנתא וכו'. - ויש לעיין אטו לא ידענא דסכנה חמירא טובא, והלא קיי"ל דכל התורה נדחה מפני פקו"נ חוץ מהשלשה דברים, וגם מבואר דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב כדאיתא ביומא פ"ה: ונראה דכוונת הסוגיא לענין השתמשות זה דספק סכנה לא לאכילת אדם ולא לשתיתו - אלא השתמשות לאיזה דבר מצוה - ונפק"מ אם אינו ראוי לאדם יש בזה משום הקריבה נא לפחתך כמו הא דאיתא בסוכה נ' לענין יין לנסכים דלא מהני אפילו על ידי סינון משום הקריבה נא לפחתך. נמצא דהספק סכנה יש בזה משום הקריבהו וכו'. ובאופן זה יש בזה דמיון לספק איסורא: תוס' ד"ה התם וכו' דלא ילפינן מסוטה אלא דבר שיכול להיות כמו סוטה וזה ודאי שלא נטמאו שניהם. - וקשה אם לא ילפינן מסוטה אלא בדמיון לסוטה א"כ מדוע לא נימא דשניהם טהורים גם ברה"י כמו שטהורים ברה"ר מטעם דמוקמינן אחזקה. ומהרש"א הקשה בזה. - ונראה דבסוטה איכא שני דינים א' דלא מוקמינן אחזקה. ב' שהתורה עשאה לסוטה לודאי טומאה. והנה הכא כוונת התוס' לענין שני נזירים דאין ללמוד מסוטה לעשותם לשניהם לודאי טמאים, כיון דע"כ אחד מהם טהור, וליכא בזה הדין לעשות לספק ודאי שיבואו שניהם קרבן טומאה. אמנם בזה שאיתרע חזקת טהרתן שפיר יש ללמוד מסוטה דברה"י איתרע חזקת טהרתן ושניהם בספק עומדים, וזהו ההבדל בין רה"ר לרה"י, דברה"י איתרע חזקת טהרתן כמו שמצינו בסוטה שברה"י איתרע חזקת טהרה שלה. ואעפ"י שאין ללמוד מסוטה לעשותם לודאי טמאים, כיון שאין לומר הכא ודאי, אבל לעשותם ספק שפיר נלמד מסוטה. - ומצינו דוגמא לזה לר' שמעון בריש נדה דסבר בכל ספק טומאה ברה"י דהוי רק תולין. - וע"כ הטעם דלמד מסוטה שאיתרע החזקה דטהרה, אבל לא למד מסוטה לעשות ספק כודאי. ולכן גם לרבנן באופן שאי אפשר לעשות ודאי טומאה, אבל מידי ספק טומאה לא יצא. ולהכי שם בנזיר שניהם עומדים בספק טומאה:

ע"ד מה שהקשה רו"ג שליט"א במש"כ התוס' חולין ט' ב' ד"ה שאני, דטעמא דתלינן באדם טמא הוא משום גזירת כלים הנמצאים, והנה מבואר דעת ר"ת דבכלל גזירת כלים הנמצאים הוא גם כלי חבר הידועים שנגע אדם בלתי ידעו, ותימא דהא דתנן ספ"ה דטהרות מ"ז, מי שישב ברה"ר כו' על רוקו וכו' ועל בגדיו הולכין אחר הרוב ישן וכו' וחכמים מטהרים:

ונראה ביישוב קושיא זו מתרי טעמי. א' דשאני בין אם יצאת מתורת שמירה, לבין אם לא יצאת מתורת שמירה. והוא דענין כלים הנמצאים דוקא באופן דשייך לומר עליהם גדר אבידה, אם לא אבדה בפועל, אבל אבוד מגדר שמירה בטהרה. - והנה כשהניחה מגולה ובא ומצאה מכוסה, הרי"ז בגדר אבוד מהשמירה, וממילא חל על זה גדר כלים הנמצאים. משא"כ התם בטהרות בפר"ה דהבעלים בעצמן יושבים ומשמרים כליהם וכמו הא דבגדיו שהוא לבוש בהם, דע"כ אין זה בגדר אבוד לענין שמירה, וממילא אין זה בגדר כלים הנמצאים, ולא שייך לומר נמצא כשלא אבד. - וגם בהא דהי' ישן סברי חכמים דלא יצא מגדר שמירה, והטעם בזה מלבד מה שמצינו דשייך שמירה גם בישן, כהא דישן ומשמרתו לענין חצר המשתמרת. הנה מבואר ברמב"ם פרט"ז ה"ג מ"ה אבוה"ט דישן דין יש בו דעת לישאל הוא, ומקור הדין מהתוספתא כמבואר במרן שם, וע"כ דישן בסוג שומר הוא, ולכן סברי חכמים דאין זה בגדר כלים הנמצאים. משא"כ הכא שמצאו מכוסה, דפשיטא שזה יצא מגדר שמירה. ב' נראה ש שמפרש ר"ת דהכיסוי של הצלוחית בא מעלמא. והיינו דהמכסה הביא המכסה הזה וכיסה, והנה הכיסוי הזה פשיטא שהוא מהכלים הנמצאים, וגם גרע מהם דשם מיירי אף בכלים של חבר, והכא אפשר שהוא גם של טמא או של ע"ה. והנה אף שעדיין יש לשאול כי אף שהכיסוי טמא, אבל היאך נטמאת הצלוחית, הלא אין כלי מקבלת טומאה אלא מאב הטומאה, ומסתמא של חרס היא שאינה אב הטומאה. אפשר לומר בה שתים. או שמיירי שנגעו המים בהכיסוי, או שיש לחוש להכיסוי שהוא כמו מדרס לנדה ולזב, ואעפ"י שאין מדרס לכלי חרס כדאיתא בשבת פ"ד, אבל יש לומר דטמא מדרבנן:

ובעיקר דברי התוס' בקושיתן, תמוהני טובא, הלא ע"כ יצאת הצלוחית מגדר שמירה, והיינו דכיון דיש לחוש לאדם טמא שנכנס לשם וכיסה, הלא אין יצא משמירה יותר מזה. ובמי חטאת הלא ע"כ שמירה בעינן כדכתיב למשמרת, וא"כ היאך מדמו התוס' הסוגיות זו לזו. - והנה אפשר לומר דמיירי הכא לאחר הקידוש, וכשם שאין מלאכה פוסלת בהן כמבואר סופר"ד דפרה, הנה כן אין חסרון שמירה מעכבת, ומטעם זה דוקא החשש בשבא ומצאה מכוסה, ולא כשמצאה מגולה כמו שהניחה, והוא מטעם דחסרון

שמירה אין כאן. אבל לפי"ז יש לעיין במה שכתב הר"ת בספר הישר שלו על קושיא זו בתירוץ שני דמשום חומרא דמי חטאת החמירו. - ותמוה דלפי"ז לא שייך כאן להחמיר כיון דלא בעי שמירה, וממילא דהיסח הדעת ג"כ אין פוסל בזה, ומה מצאו בזה להחמיר. ונראה דכוונתו דהחמירו מטעם דבא לטהר טמא מטמאתו, ובא לסלק טומאה מחזקת טמא. משא"כ כל הני דהביאו התוס' יש שם חזקת טהרה, וצ"ע:

מה שכתב רו"ג דהיסח הדעת אינו ענין למלאכה, וכמבואר בר"ש פ"ט מ"ג, ונראה הכוונה בזה דר"ת סובר כשיטת הראב"ד דהיה"ד תלוי במלאכה כמבואר בפ"י מפרה ה"ד שם בהשגה. ובהסברא אם הדין שאין חוששין שמא נכנס טמא לא מקרי היה"ד, וכמו שפי' כ"ז בתוס' חגיגה כ"א א' ד"ה האונן. הנה לא כן דעת הרמב"ן והריטב"א חולין ב' לענין טמא במוקדשין, דכתבו שם דאין לטהר מטעם ס"ט ברה"ר משום דעכ"פ יש שם חסרון שמירה. ואין הבדל בין אם טהור מצד ס"ט ברה"ר או טהור מצד תלי'. ובעיקר דברי התוס' חגיגה כ"א דחידשו דלא שייך בנאבד פסול היה"ד כמו בהא דסכין שנאבד. אפשר לומר דשאני מכיון דלא בעי דין שימור מיוחד, משא"כ פרה דבעי שימור מיוחד מטעם למשמרת. ואף לדברי הר"א שמוכיח מבשר קדשים הנמצא בעזרה דלא נפסלו בהה"ד מטעם נאבד. אפשר לומר דשאני התם דאין בעזרה חשש טומאה, מטעם דעזרה רה"ר היא, ואין בה משום ס"ט רק משום הה"ד גרידא, זה אין פוסל שם, משא"כ פרה דבעינן שימור, ובכל אופן שיש חשש טומאה עכ"פ הרי יש כאן חסרון שמירה. והנה מהמשנה פרי"א דפרה מ"ב כל הספק דטהור בתרומה טהור בחטאת. ולא פסלינן מטעם חסרון שימור. הנה לכאורה מזה קושיא חמורה על הרמב"ן והריטב"א לפי מה שפירשו הסוגיא דריש חולין גבי טמא במוקדשין. - אבל אפשר לומר דהבדל יש בין אם נולד לו ספק בשמירה, דאז חסרון שמירה יש בזה, לבין אם נולד לו ספק עם שמירתו ביחד. - ולכן שם בחולין בספק נגע הרי"ז ספק בשמירה, וממילא אין זה שמירה. משא"כ בשנולד ספק טומאה מצד אחר לא מצד שמירתו:

ע"ד הא דכתבתי דיש לפרש בכיסוי של אחר. - ולפי"ז תקשה בהא דהניחה מכוסה ומצאה מגולה דחיישינן לאדם טמא, אם לאו טעמא דריב"ל מפני שדרכן וכו'. אמנם נראה דאפשר לומר דבסיפא ג"כ יש חששא דשמא לא זו היא הצלוחית שהניח. (וכמו דמצינו הני אזלי והני אחריני נינהו ב"מ ועוד) ויש חששא דכלים הנמצאין. עוי"ל דר"ת יפרש הסיפא והסוגיא כמו שפירש רגמ"ה. ובהא דאין כ"ח טמא מדרס, שבת פ"ד, הנה אין הכרח לומר דהכיסוי הוי כ"ח, ובלא"ה אתי שפיר. ובדבר ישן ומשמרתו וכו', הכוונה לומר דישן לא הוי כמו שמונח בהפקר, ואינו כאבוד, ושיגרא דלישנא הוא. ההוכחה

מדברי הרמב"ם דפסק דישן מקרי ישבד"ל, ומוכח מזה דישן אינו כנאבד, אמנם הכוונה דאם הישן הוי חפצא כמו שמונחים בהפקר, וממילא לא הוי בעלים לענין שמירה, וכמו שאינו תח"י דמיא, הרי אין לך אבד"ל יותר גדול מזה. ומה מהני שהוא מהמין שיש בו דעת לישאל, כיון שאינו בעלים על השמירה, וכמו שמניח באויר דמיא:
מה שמציין את תוד"ה בטלו וכו' פסחים י"ח א', דהה"ד אינו ענין למלאכה. הנה לכאורה משמע איפכא, דבמקום דמלאכה פוסלת ג"כ הה"ד פוסל, ומשמע דזהו כהראב"ד:

דף י.

אתמר השוחט בסכין ונמצאת פגומה וכו'. עי' בספרנו שאילות משה חיו"ד סימן ל"ב, ל"ג:

דף יא.

מנא הני מילתא דאמרו רבנן זיל בתר רובא וכו' אמר ר' אלעזר אתיא מרישא של עולה דאמר קרא וכו' מר בריה דרבינא אמר אתיא משבירת עצם בפסח דאמרה רחמנא ועצם לא תשברו, וניחוש שמא ניקב קרום של מוח אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא. - וקשה לכאורה הלא אפשר דבשביל קיום המצוה דפסח מותר לשבר העצם. - והא דאמרה תורה ועצם לא תשברו בו, זהו בשארי עצמות, אבל לא בעצם של המוח שהוא לברר על הקרבן אם אינו בניקב הקרום מותר לשבר, כיון שהוא בא בהכשרו של קרבן. - והרי זה כמו שאמרה תורה בהדיא דזה אינו באיסור שבירה - משום דלא יצוייר קרבן פסח בלא בדיקה. וזהו מטעם דלא אזלינן בתר רובא, ותמיד איכא בספק טרפה, ולא סגי בלא בדיקה:
והנה לכאורה אפשר לומר כמו שאיתא בפסחים פ"ה דאמר שם התנא בברייתא דלא אמרה תורה איסור שבורה בעצם שיש בו מוח שהרי יבוא עשה וידחה לא תעשה כשהוא אומר ועצם לא תשברו בפסח שני שאין ת"ל שהרי כבר נאמר ככל חקת הפסח יעשו אותו הוי אומר אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח יעו"ש. ובזה יש לומר גם בנידון זה דידן דכוונת התורה לומר דבכל אופן איכא לאו דועצם לא ישברו בו אפילו בכדי לברר על ספק טריפה, והיינו דכמו שאמרינן דלא אתי עשה דפסח ומדחה לל"ת היפך הכלל, דבעלמא עשה מדחה לל"ת. ושאני הכא דמיעטה התורה וכמו כן ע"כ כוונת התורה דאסור לשבר עצם אפילו בכדי לברר. ומוכח דאזלינן בתר רובא:

אבל יש לדחות דלא דמי ביטול העשה דאכילה ונידון דידן בלברר ספק טריפה שזהו ספק בעיקר אם קרבן כשר, ואכתי יש לומר דלא אזלינן בתר רובא. אבל בכדי לברר הכשרו של קרבן מותר לשבר העצם ג"כ:

ובעיקרא דהסוגיא שם בפסחים תמהני דהלא עיקר הדבר נלמד דל"ת לא נדחה מפני העשה הוא מהייתור הלאו האמור בפסח שני. - וקשה הא איצטריך האי קרא לזה דאיתא בפסחים צ"ה דמזה נלמד להורות על הא דאמרה תורה ככל חקת הפסח יעשו אותו דדוקא במצוה שבגופו, ולא במצוה שעל גופו כמבואר שם וכן איתא בתוספתא ובספרי ובירושלמי. וא"כ הלא כיון דבעינן להאי קרא ללימוד זה, וא"כ מנין לומר שבא ללמדנו דאין עשה דוחה לל"ת: וע"כ צריך לומר דהסוגיא דפסחים אזלא אליבא דאיסי בן יהודה דסבר שם דמהא דכתיב יעשו אותו נלמד דמיירי במצוה שבגופו. ולאיסי בן יהודה תקשה האי עצם מאי עביד ליה וכמו שפריך שם הסוגיא ומשני דמיבעי' ליה ללמד לאחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח כמבואר שם בסוגיא. והכוונה עבם שיש בו מוח דלא אמרינן עשה דוחה ל"ת. אבל לפי"ז תקשה לרבנן מנין לעצם שיש בו מוח דישנו באיסור שבירה. - ואם באמת כן הדבר דמותר לשבור העצם שיש בו מוח בכדי לקיים העשה דהאכילה - א"כ יש לומר גם כן דמותר לשבור העצם שעל הקרום של מוח לברר אם אינו טריפה גם כן בכדי לקיים העשה דפסח:

ונראה דרבנן דרשי כמו שאיתא במכילתא פ' בא אות צ"ה ועצם לא תשברו בו, למה נאמר והלא כבר נאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה, לפי שנאמר ואכלו את הבשר, הבשר שחוץ לעצם, אתה אומר הבשר שחוצה לעצם או אינו אלא הבשר שבתוך העצם. הא מה אני מקיים ועצם לא תשברו בו עצם שאין בו בשר. תלמוד לומר ועצם לא תשברו בו עצם שיש בו בשר או עצם שאין בו בשר ע"כ לשון המכילתא. - ויש להבין דקאמר מה תלמוד לומר - קשה הלא ע"כ אם לא כתבה תורה ועצם לא תשברו לא הוי ידעינן דאסור לשבור העצם דהרי בכל הקדשים הנאכלין מותרין בשבירת העצמות. - והגאון מלבי"ם מפרש דהכוונה למה נכתב בפסח שני כיון דכתיב שם ככל חקת הפסח, וזהו שאמר למה נאמר הכוונה שתי פעמים יעו"ש. אבל זה תמוה מלבד שעיקר חסר מן הספר, הנה עוד קשה דהלא בעינן ללמד שם דעל מצוה שבגופו הכתוב מדבר. - וזהו דרשת רבנן. ודוחק לומר דהמכילתא אזלא אליבא דאיסי בן יהודה - וגם מה דמסיים המכילתא תלמוד לומר ועצם לא תשברו בו - והיינו דמזה נלמד דבין עצם שיש בו מוח ובין עצם שאין בו מוח ישנו באיסור שבירה, דקשה דאכתי מאי משמעות איכא בזה, דהלא אכתי

איכא למימר דרק לעצם שאין בו מוח דיבר הכתוב, אבל עצם שיש בו מוח איכא מצוה דאכילה, ממילא דינו כדין כל הקדשים:

לכן נראה לפרש דכוונת המכילתא דפריך מה תלמוד לומר לא הוי הכוונה על עצם הל"ת דודאי איצטריך הקרא ללמדנו איסור שבירה בעצם - רק פריך מדוע כתבה תורה תשברו, ולא כתבה תורה ועצם לא ישברו בלא ת"וו וכמו שאמרה תורה בפסח שני בפ' בהעלותך, והת"ו מורה על דרשה למידרש. - ועל זה מסיים משום שיש להסתפק על איזה עצם כוונת התורה אבל כיון דכתיב ועצם לא תשברו בו הכוונה לשבירת רבים וכללה תורה כל מיני עצמות היינו אפילו לעצמות שיש בהן מוח. - וזהו אליבא דחכמים דאיסי בן יהודה. ומזה אנו יודעים דלא אמרינן בזה עשה דוחה ל"ת. ומזה הטעם דרשו דהא דכתבה תורה בפסח שני ועצם לא ישברו הכוונה ללמדנו דרק מצוה שבגופו הכתוב מדבר:

וכיון שאמרה תורה לאסור שבירת עצם גם לקיים העשה, הנה לכאורה יש לומר דמטעם זה אסור לשבור העצם גם בכדי לקיים המצוה דפסח, ומזה מוכח דאזלינן בתר רובא. אבל אכתי יש לומר דשאני הכא כיון דלא יקוים המצוה דפסח כלל אם לא נעשה בדיקה בהקרום אפשר שעל זה לא כיוונה תורה לאסור השבירה:

אמנם נראה לפי דרשת המכילתא דעיקר הלימוד מהא דאמרה תורה לא תשברו דהת"ו מורה שלא יהיה עצם שבור בפסח. לפי"ז ע"כ צריך לומר דהקפידה תורה על עצם השבירה. וממילא אין שום היתר לעשות שבירה בעצם דהפסח. - ומטעם זה אפשר דאסור לעשות שבירה גם על ידי אינו בר חיובא כמו נכרי וקטן ג"כ. כמו שמצינו כזה בלא תקיפו שאסור גם ע"י אשה וקטן או נכרי כמו שהוכיחו התוס' בשבועות ג' ד"ה ועל הזקן יעו"ש. וזהו מדכתיב לא תקיפו. - וה"נ מכיון דכתיב לא תשברו, הכוונה שלא יהיה שבור שום עצם - ואסור גם על ידי נכרי וקטן, ומוזהרים על זה הגדולים. והרי זה איסור חפצא שלא יהיה עצם שבור בהפסח. - ומזה נלמד שאסור לשבור גם העצם בכדי לעשות בדיקה בהקרום. ומזה הטעם מביא ר' אלעזר הקרא דועצם לא תשברו האמור בפ' בא, והיינו דמלבד שזה כתוב קודם בתורה עוד בזה הוא מטעם שמזה נלמד שאיכא איסור שבירה בפסח מטעם שהקפידה תורה שלא יהיה עצם שבור כלל בהפסח. ומזה נלמד שגם לברר אם אינו טריפה אסור. וע"כ מוכח דאזלינן בתר רובא:

ואין להקשות דלפי"ז יש לומר דשאני פסח שני דאמרה תורה ועצם לא ישברו ללמד דאזהרה רק על הגברא שלא ישבר עצם, אבל אין קפידא אם יהיה עצם שבור. ונפק"מ דמותר לשבור על ידי אינן בר חיובא כמו נכרי וקטן. וא"כ מדוע ילפי רבנן מזה שבא

ללמד על מצוה שבגופו. - אבל זה ליתא דכיון דכתיב ככל חקת הפסח יעשו אותו, ע"כ הכוונה שכל דיני פסח ראשון נוהג גם בשני. והא דכתבה תורה בשינוי לשון, הוא מטעם דלא בא ללמד על עצמו, אלא ללמד על שארי דברים שאינן בגופו של פסח דאינו נוהג בשני. ומטעם זה עצמו באה האזהרה בשינוי לשון מפני שלא בא לגופו, אלא ללמד על דברים אחרים בא הכתוב:

והנה לשיטת הרמב"ם דסבר ספד"א מה"ת לקולא הקשו הראשונים דדלמא משום זה לא חיישינן לספק טריפה בקרבן עולה מטעם דספק מותר מן התורה עי' בר"ן קדושין שלהי פר"ק. - וקשה דמאי קושיא הלא אדרבה כיון דספק מותר מן התורה א"כ כיון דחיישינן לספק ניקב קרום של מוח, א"כ ליכא בזה משום שבירת עצם, כיון דקיי"ל בו בכשר ולא בפסול. ובספק כשר ספק פסול מותר לשבור העצם ולעשות בדיקה. וביותר לפי מה שתירצו האחרונים בשיטת הרמב"ם דסבר מחזקין מאיסור לאיסור, והוי כמו איקבע איסורא דמודה הרמב"ם דספק כזה אסור מן התורה. אבל לפי"ז תקשה ביותר דאין להוכיח מרישא של עולה, והיינו דע"כ אדרבה כיון שנאסרה בלא בדיקה א"כ ממילא ע"כ מחויבין אנחנו לעשות בדיקה ולשבור גם העצם, ואין בו משום שבירת עצם מטעם דאיכא חששא קרובה שאנו מסופקים דלמא טריפה היא, ומספיקא מותר מן התורה לשבור העצם גם כן:

והנה לפי מה שביארנו דהקפידה תורה שלא יהיה בהפסח עצם שבור - והרי זה כמו פגם בהפסח - להכי אסור לשבור עצם בפסח מטעם הספק דלמא טרפה היא, משום דלאחר הבירור שהוא קרבן כשר, ויהיה הפסח פגום בהעצם השבור, אסור לנו להביא לידי זה לעשות פגם בהפסח. - ובזה ע"כ גם ספק אסור מפני שאסור לנו להביא את הפסח לידי פגם:

ובהיות' בזה יש להעיר לראבר"ש בזבחים ס"ו דאמר בהא דאמרה תורה ולא יבדיל בחטאה"ע הפירוש שאינו צריך להבדיל יעו"ש. א"כ יש לפרש גם הא דאמרה תורה ועצם לא תשברו בו, דהפירוש שאין צריך לשבור עצם בשביל אכילה דהמוח, וממילא כיון שאין איסור בשבירת העצם שפיר יש מקום לומר דבודקין את הקרום, וא"כ מדוע לא פריך הש"ס דמה יאמר ר"א לראבר"ש. - והנה גם לפי מה שהקשו שם התוס' דא"כ בכל לאוין שבתורה נפרש כן, ותירצו דלזה לא צריך קרא דמהיכי תיתי יהיה מחויב לעשות הלאו יעו"ש. אמנם הכא שפיר יש לומר דבכדי לקיים מצוה דאכילת הפסח גם בהמוח שדינו כבשר לכל דבר כדאיתא בתוספתא דאהלות פר"א יעו"ש. וא"כ ע"כ בכל הקדשים הנאכלים שוברים העצמות ג"כ בשביל קיום המצוה דאכילה. וא"כ שפיר

הוי אמרינן דגם בפסח כן הדין, ועל זה אמרה תורה דאין צריך לשבור העצמות בשביל אכילה דהמוח, והיינו דאינו מחויב לזה. אבל לענין בדיקת הקרום של מוח כיון שאין איסור שבירה פשיטא שוברין העצם גם כן אם לא אזלינן בתר רובא, וא"כ אין ראי' מרישא של פסח לראבר"ש, ומדוע לא פריך מזה הש"ס:

וראיתי אח"כ בספר אור חדש על פסחים פ"ה מביא שהצאן קדשים למס' זבחים הקשה מדוע לא נימא דהא דאמרה תורה ועצם לא תשברו בו לומר דלא צריך לשבור. ומתרץ לפי סברת התוס' דבמקום שיש סברא לומר שצריך לעשות בזה באה האזהרה שלא לעשות, והכא איכא סברא לשבור העצם של קרום שהמוח בו לצאת מספק טריפה, ממילא מתפרש לא תשברו באיסור לאו עכת"ד. והיינו שכוונת התורה דאזלינן בתר רובא. ולפי דבריו שפיר יליף ר"א מזה דאזלינן בתר רובא גם לראבר"ש. - אבל יש להעיר דכיון דלפי האמת אזלינן בתר רובא א"כ שוב יש לפרש לא תשברו דלא צריך לשבור. ומנין לנו לומר דיש מלקות על שבירת עצם. - ועוד דאכתי יש לפרש לא תשברו דלא צריך לשבור בכל העצמות והיינו בין לשבור בשביל האכילה בשארי עצמות ובין לשבירת העצם לבדיקת הקרום. דבכל עצמות מיעטה התורה מדין אכילה. והעצם של הקרום של מוח לא נצרך לשבירה מטעם דאזלינן בתר רובא. - ועוד דאם באמת חיישינן לספק טריפה בקרום מדוע נימא דהתורה מיעטה הבדיקה, ואין זה דומה לזה שכתבו התוס' דבמקום דאיכא סברא לעשות אמרה תורה שלא לעשות ובאיסור לאו - משום דשאני במקום דאיכא חששא דאיסור שאני:

והנה האו"ח מתרץ דע"כ אין לפרש לא תשברו דאינו צריך לשבור, משום דהיאך נפרש הא דאמרה תורה בו בכשר ולא בפסול. דהיאך יעלה על הדעת דבכשר אין צריך לשבור, ובפסול צריך לשבור העצמות. דהיאך יעלה על הדעת דבפסול מחויב לשבור טפי מבכשר עכת"ד. אבל גם זה לא יספיק דהלא איכא למימר דאעפ"י דלענין אכילה שללה תורה המצוה מהמוח של הפסח, מ"מ לענין דין שרפה האמור בקדשים פסולים. דהרי הא דפסול מיירי שהיה לו שעת הכושר כדאיתא שם בפסחים פ"ג ודינם כדין קדשים פסולים דטעונים שריפה שפיר יש לומר דיש חיוב לשבור העצמות לשרוף המוח, ולזה בעינן קרא למעט. - איברא דיש לומר דזה בזה תליא - והיינו אם אין מצוה דפסח באכילה דמוח, ממילא ליכא מצוה דשריפה בהמוח מטעם קדשים פסולים. אבל יש לומר גם לאדיך גיסא, והיינו דאעפ"י שאמרה תורה דאינו צריך לשבור העצם בכדי לקיים מצוה דאכילה, אבל ע"כ יש בזה דין קדשים במוח כמו דתניא בתוספתא ואם ירצה לאכול את המוח והיינו באופן שנשבר מאליו הרי זה נקרא אכילה דפסח. וא"כ יש לומר דגם

בפסול חל על המוח שבעצמות תורת פסול, ממילא בעי שריפה כדין קדשים פסולים, ושפיר דרשינן למעט לומר שבזה לא אמרה תורה לא תשברו שאין צריך לשבור. אלא אדרבה צריך לשבור העצמות כדי לקיים מצוה דשריפה בהמוח שדינו כבשר:

ונראה דע"כ אין לפרש ועצם לא תשברו בו דהכוונה לא צריך לשבור אבל איסור אין בו. משום דלפי"ז ע"כ המוח שבעצמות כיון שדינו כבשר לכל דבר כדאיתא בתוספתא. וא"כ כשרבים מנוין על הפסח ואין מגיע לכל אחד כזית אם לא נצרף גם המוח שבעצמות דע"כ מצטרף ונחשב לכזית בשר וגם אם נאבד הבשר לאחר זריקה זורקין על המוח שבעצמות, וראיה לזה מהא דכתב הרמב"ם בפר"י מק"פ דלהכי אין נימנין על המוח שבעצמות מטעם האיסור שבירה יעו"ש. מבואר מזה דאם לאו האיסור היו שפיר נימנין על המוח שבעצמות - ולפי"ז אין לפרש ועצם לא תשברו בו דלא צריך לשבור - דהרי לפעמים מחויב לשבור בכדי לקיים המצוה דאכילת הפסח. ולפעמים גם קיום הפסח באופן דליכא רק בשר זה דהוא המוח שבעצמות הבאים רק על ידי שבירה. - ומזה מוכח דע"כ לכו"ע הכוונה ועצם לא תשברו בו היינו דאסור לשבור עצם דהפסח ואיכא גם מלקות להשובר עצם:

שם. ממאי דלמא דמנח גומרתא עליה וקלי לה ובדק ליה דתניא המחתך בגידין והשורף בעצמות אין בו משום שבירת עצם. - וקשה הא דאיתא בפסחים פ"ד ע"ב דפריך שם מדוע אין נמנין על מוח שבקולית הלא יכול להניח גומרתא ונפקא למוח דידהו, ומשני אבי אמר משום פקע ופירש"י שמא מחמת הגחלת יפקע במקום אחר ואין זו שרפה אלא שבורה יעו"ש. וקשה דלפי"ז אמאי קאמר הכא הש"ס דיכול לעשות בדיקה על הקרום על ידי גומרתא, ועל ידי זה יש לצאת מידי ספק טריפה, אבל הלא יכול לבוא לידי איסור שבירה דעצם. ואפשר לומר דהכא אזלא למ"ד דבר שאינו מתכוון מותר, והכא אינו מתכוון לשבירה, ופס"ר לא הוי מטעם דאינו הכרח לשבירה. אבל קשה לפי"ז מדוע לא ניעביד כן גם בהא דקולית בכדי לקיים המצוה דאכילת הפסח, ולהיות גם נמנין עליו, ואם בשביל החששא דשמא יפקע הלא הוי דבר שאינו מתכוון, וא"כ תקשה גם שם דהלא יכול לעשות להוציא המוח על ידי גומרתא ומותר מטעם דהוי אינו מתכוון ומותר: והנה לכאורה יש לפשוט מזה מה שאני מסופק בדין המוח שבעצמות סגורות היאך הדין כשנפתח העצם מעצמו אם יש בזה מצוה דאכילה, והיינו כמו שכתבנו לעיל עפ"י התוספתא דהמוח שבעצמות דינו כבשר לכל דבר, וא"כ מסתבר הדבר שאם המוח לפנינו ואין צריכין לשבירה דיש עליו דין בשר בקיום מצוה דאכילה. והרי הוא כשאר בשר ומצוה לאכלו. או"ד דהתורה שללה את המוח שבעצמות הסגורות גם ממצוה

דאכילה, וממילא גם אם המוח לפנינו ואין אנו צריכין לשבירה אבל כיון שבא מעצם סגור נדחה ממצוה דאכילה לגמרי:

ואם נתפוס כסברא אחרונה אתי שפיר דברי אביי שמפרש הא דאין נמנין על המוח שבקולית, ומפרש משום פקע. והיינו דסבר שהמוח הזה נפקע מהמצוה דאכילה דפסח, ורק מפני שעכ"פ אין בזה איסור אכילה, והרי זה אכילה דהרשות גרידא - ולהכי אמר דגם להניח גומרתא אסור מטעם חששא שמא יפקע גם שלא במקום הגחלת ולא שייך הכא להתיר מטעם אינו מתכוון, דאדרבה הלא שפיר קא מכוון מטעם דעכ"פ יש לאסור מדרבנן כיון שאין כאן משום מצוה, רק מפני אכילה דהרשות, ובזה גם אינו מתכוון יש לאסור - משא"כ בסוגיא הכא דבעינן לברר מאיסור טריפה, פשיטא שיש בזה היתר מטעם אינו מתכוון לשבירה כמו שכתבנו:

אמנם לפי"ז יש לעיין בדברי הרמב"ם פר"י מק"פ ה"י שכתב וז"ל ואין נמנין על מוח שבקולית והוא העצם הסתום משני ראשיו, שהרי אינו יכול להוציא אלא בשבירת העצם, עכ"ל. מבואר מזה דסבר דכל עיקר הוא מפני איסור השבירה, משמע מזה דאם העצם נשבר מאליו יש עליו דין קרבן ומצוה דאכילה גם כן כשאר בשר הפסח. ולפי"ז קשה מדוע לא נימא להיות נמנין עליו על ידי גומרתא, ואין לחוש לפקע מטעם שאינו מתכוון לשבירה ודבר שאינו מתכוון מותר. וכן הוא שיטת הרמב"ם באינו מתכוון. וגם אין לדון בזה תורת דחוי כיון דחזינן דלא חיישי לזה אביי ורבא בסוגיא. והיינו מטעם דלא שייך הכא ענין דחוי אצל מצוה ג"כ מטעם דבידו לעשות על ידי גומרתא, וכל שבידו לאו דחוי הוא כידוע. עי' זבחים ל"ד אוקימתא דרב אשי, וגם הוי זה דחוי דמעיקרא דלא הוי דיחוי כידוע:

אבל ע"כ מוכח מדברי אביי דליכא מצוה דאכילה על המוח הבא מצעם הסתום כמו שכתבנו. וגם מדברי רבא שאמר שם משום הפסד קדשים בודאי ג"כ סבר דליכא מצוה באכילתו משום דאם איכא מצוה באכילתו בודאי אין לחוש משום ההפסד דממעט בשר בכדי לקיים המצוה דאכילה. ועוד דההפסד המעט בשר הוא ג"כ באינו מתכוון, וע"כ דליכא מצוה כלל באכילתו, ורק הוא אכילה דהרשות, ולהכי חיישינן גם משום הפסד קדשים. - ומטעם זה פשיטא שאם נאבד הפסח כולו לאחר זריקה וליכא בפסח זה קיום מצוה דאכילה הרי זה נחשב כאילו נאבד המוח הזה גם כן. ופשיטא שאם קודם זריקה שאין זורקין הדם בשביל המוח שבעצם הסתום:

ובזה יש להצדיק רבינו המהרש"א שכתב בדברי התוס' פסחים פ"ג ד"ה בו בכשר ואפילו בפסול שכתבו משום דטריחא מילתא להוציא על ידי גומרתא והביאור בזה דבשביל זה

ליתא בדין שרפה שלא אמרה תורה להטריח טרחא יתירתא, וכתב המהרש"א דלפי"ז לקמן בהא דאין נמנין על המוח שבקולית הו"מ למימר משום הטריחא מלתא יעו"ש. ולכאורה דבריו תמוהין, דבשלמא בהא דנותר דפסול שייך לומר כן, אבל אין זה שייך בקיום מצוה. והאור חדש הקשה כן על המהרש"א יעו"ש. אבל לפי מה שביארנו אתי שפיר דכיון דגם שם לא הוי אלא אכילה דהרשות, וזהו שמחדש אביי דחייש משום פקע ורבא חייש משום הפסד קדשים, דבזה באו לחדש שגם אכילה דהרשות אסור, ומטעם זה שפיר כתב המהרש"א דמשום דטריחא מילתא לא נחשב כבשר לטרוח ביו"ט טרחא דלא צריכה. וחידשו דבשביל אכילה דהרשות אין נמנין עליו: אמנם דברי הרמב"ם תמוהין כמו שכתבנו לעיל. עוד תמוה מדוע לא הביא הרמב"ם אוקימתא דאביי ורבא דאסור גם על ידי גומרתא. וגם לפלא על הנו"כ שלא עמדו בזה מדוע השמיט הרמב"ם הסוגיא. וביותר תמוה כיון דחזינן דסוגיא דידן סברה דיש להניח גומרתא בכדי לבדוק הקרום, וא"כ אם לא סברה הסוגיא הא דאביי ורבא דפסחים, א"כ יש לעשות עצה למצוה דאכילה דהמוח גם כן על ידי גומרתא:

ונראה דהרמב"ם סמך על הסוגיא דפסחים פ"ה דפריך שם אמאי לא אמרינן דאתי עשה דאכילת הפסח ודחי לל"ת דשבירת עצם, ומשני דלהכי כתבה תורה בפסח שני באזהרה ועצם לא ישברו, לומר דלא אתי עשה דפסח ודחי לל"ת דועצם לא ישברו בו. - והנה פשטות הסוגיא מורה דחידוש דין הוא בפסח דלא אמרינן עשה דוחה ל"ת. וקשה דלפי"ז מדוע חתר טובא הש"ס ריש יבמות מנלן דעשה דוחה לל"ת, ומדוע לא פשיט הש"ס מהא דפסח דחידשה תורה דלא אתי עשה ודוחה לל"ת משמע מזה דבכל התורה עשה דוחה לל"ת. להכי מפרש הרמב"ם דהכא כוונת התורה בא ללמד שליכא עשה דאכילת הפסח בהמוח שבעצם הסתום. והיינו דנדחה המוח שבעצם הסתום מקיום העשה. והיינו שהתורה שללה את המוח הזה מקיום העשה. ומטעם זה אין נמנין על המוח שבעצם הסתום כיון שנשלל מקיום העשה שבה, וזהו שכתב שאין נמנין על המוח הסתום מפני השבירה - והיינו שמפני השבירה נדחה המוח מדין אכילה דבשר פסח. ולזה באה האזהרה פעם שני בפסח ועצם לא ישברו בו:

והא דלא הביא הרמב"ם הסוגיא דאביי ורבא בהא דאין מניחים גומרתא ונפק"מ גם אם מותר לעשות כן בשביל אכילה דהרשות. - ונראה דמפרש הרמב"ם דאביי ורבא באו לפרש מדוע אין נמנין על המוח שבעצם הסתום מעצם הדין. - ומפרש דאביי ורבא סברי בטעמם דדנו מצד הסברא דע"כ לא היתה כוונת התורה לזה מפני החששא שמא יפקע או מפני הפסד קדשים דע"כ כוונת התורה במצוה דאכילה באופן פשוט, ולא באופן

דאיכא חשש איסור אפילו באופן שמותר או מטעם הפסד קדשים אעפ"י שאין לחוש לזה בקיום מצוה, אמנם דנו בזה מצד הסברא, והרי זה בדמיון כמו שכתבו התוס' לעיל בפסול שלא היתה כוונת התורה מטעם דטריחא מילתא, אבל סברי דלא שללה תורה המוח שבעצם הסתום לומר שאין מצוה באכילתו. ובאמת הרי הבשר המוח הזה כשאר בשר, ורק שאין כוונת התורה להיות נמנין בזה. והא דקאמרה הסוגיא בפסחים בברייתא דאין עשה דפסח דוחה לל"ת דועצם לא ישברו בו, לומר שאין כאן עשה, סברי אביי ורבא דזה אזלא אליבא דאיסי בן יהודה - וכמו"ש לעיל - אבל הרמב"ם סבר דכוונת התורה לומר שאין עשה כלל בהמוח שעצם בשביל אכילה דרשות סבר הרמב"ם דזה ליתא בש"ס. וידוע דאין דרכו של הרמב"ם להביא מה שלא נזכר בהדיא:

והנה לפי מה שביארנו לעיל דע"כ הברייתא דפסחים אזלא אליבא דאיסי בן יהודה. וע"כ דכן סבר הרמב"ם ג"כ אבל הלא ביארנו דרבנן דאיסי בן יהודה ילפי דאסור לשבור העצם גם בכדי לקיים המצוה עפ"י המכילתא מהא דאמרה תורה תשברו, ולא אמרה לא ישברו כמו"ש לעיל. - ובזה אתי שפיר שלא כתב הרמב"ם בהל' ק"פ בה"י שהיא מפני שאין עשה דוחה ללהל"ת, אלא אמר סתם איסור שבירה. וע"כ יש לפרש שהיא מטעם גילוי התורה בפסח ראשין וכמוש"נ לעיל בס"ד:

והנה ראיתי אח"כ בדרוש וחידוש למרן הגרע"א ז"ל שכתב דאם יש קטן או נכרי ששובר העצם יש מצוה של קיום אכילה דפסח יעו"ש. והנה לפי מה שביארנו דבריו צ"ע:

רב שילא אמר אתיא מפרה אדומה דאמר רחמנא ושחט ושרף מה שחיטתה כשהיא שלמה אף שריפתה כשהיא שלמה. והנה מבואר מזה דבעינן שריפת הפרה כשהיא שלמה דוקא. וקשה מה שכתב הרמב"ם בפר"ד מפרה הי"ד וז"ל הפשיטה ונתחה ואח"כ שרף כולה כשרה ואם חיסר ממנה כלום אפילו מפירשה פסולה. פקע מעורה או מבשרה אפילו משערה כזית יחזיר, ואם לא החזיר פסולה, עכ"ל. והנה בזה שכתב דכשרה בניתוח יש לעיין מסוגיא זו דיליף הסוגיא מזה דמכשרינן בפר"א בלא בדיקה דמוכח דאזלינן בתר רובא, וכ"ת דבדקינן לה והא כתיב ושחט ושרף בעינן שריפה דומיא דשחיטה מה שחוטה כשהיא שלימה וכו' הרי מבואר דבעינן שלימה, והמל"מ הקשה בזה, וכתב דהנה הר"ש הביא לימוד מקרא דמותר בניתוח דכתיב את עורה ואת בשרה, ובכדי שיתקיימו שני הכתובים אתא הלימוד שלא ינתח נתחים לנתחים, עי' שם ביאור דבריו דכיון דמצינו בעולה שאמרה תורה שלא ינתח נתחים לנתחים ה"ה כל עיקר הדין דבעינן בפר"א שלימה היינו שתהי' הנתחים שלימים, ולא נתחים לנתחים, אבל דבריו תמוהים טובא, חדא הלא בעולה ליתא כל עיקר הדין דשלם, אבל בפר"א אם יש לימוד

דבעינן שלימה, א"כ מה יועיל אם הנתחים שלימים, אם הפרה אינה שלימה, והלימוד בההיקש לשחיטה הלא דומיא לשחיטה בעינן, וגבי שחיטה היא שלימה ממש, וביותר דהתוס' שם בד"ה ושחט הוכיחו דעיקר הלימוד מלמדנו דבעינן שריפה דומיא דשחיטה. ועוד אם מותר לנתחה א"כ היאך מוכיח הש"ס מזה דאזלינן בתר רובא, הלא כשינתחנה שפיר יכול לבדוק אחר הי"ח טרפות, דהרי קאמרה הסוגיא לעיל בעולה דהיכא שינתחה לנתחים והנתחים לייפי שפיר דמי, א"כ ה"נ בפר"א אפשר לנתחה לנתחים באופן שלייפי הנתחים להדדי, ושפיר איתא בדיקה, והניתוח בדמיון לעולה שפיר דמי, ועוד תמוה מדוע לא כתב הרמב"ם דנתחים לנתחים פסולה:

גם מה שכתב לפרש בדברי הרמב"ם דכוונתו ליישב סתירת הלימודים לענין לכתחילה ודיעבד, היינו שלכתחילה בעינן שלימה, ובדיעבד מותר כשנתחה, וזהו שכתב הרמב"ם ונתחה שהוא לשון דיעבד. והנה לפי"ז יהיה מיושב גם הסוגיא דמוכיח שפיר דאזלינן בתר רובא מטעם הלכתחילה דיש בזה מצוה מן המובחר דבעינן שריפה דומיא דשחיטה, והוכחת הסוגיא דכיון דיש לקיים בלכתחילה שתהי' שלימה, וא"כ אם אמרינן דבדקינן תמיד אם היא טרפה, א"כ לא יצוייר לעולם הלכתחילה, אבל זה תמוה מדוע לא כתב הרמב"ם דהמצוה בתחילה לשרפה כשהיא שלימה ממש, ודוחק לומר שסמך על הלשון דיעבד, דודאי אם היתה דין בלכתחילה, היינו מצוה מן המובחר פשיטא שהי' כותב בהדיא. וביותר תקשה להר"ש דכתב מותר, משמעו לכתחילה גם כן והיאך יפרש סוגיא זו:

לכן נראה דבאמת אין קפידא בזה ויכול לעשות כמו שירצה, וכמו שכתב הר"ש רצה בהפשט וניתוח, ואין בזה פלוגתא בין הר"ש והרמב"ם. אלא הענין בזה כך הוא, דכוונת התורה ושחט ושרף הוא באופן שלא יהיה דבר חיובי המפסיק ביניהם מלבד ההזאות, וכמו שכתבו התוס' שם. והביאור בזה דבעינן שתיהי' ראויה לשרפה כמו שהיא בשעת שחיטה, וממילא הוי בזה כמו שהדין בכ"מ דבעינן ראוי לזה, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכב. אבל אם יש דבר חיובי המגרע את הדמיון לשחיטה, דאז מעכב מצד הדין, וזהו שמדייק הש"ס דאזלינן בתר רובא, דכיון דכוונת התורה דיהיה ראוי בשעת שריפה לשרפה שלימה מטעם הדמיון לשחיטה, ואם אמרינן דבדקינן לה, א"כ הרי חסר הא דראוי להיות שלימה, וזה מעכב גם בדיעבד, אבל עכשיו דקיי"ל דאזלינן בתר רובא א"כ אין כאן בדיקה חיובית, וממילא תמיד יש כאן הא דראוי שלימה, כיון דלא בעינן ניתוח כלל, ועכשיו הדין דיכול לעשות כמו שירצה:

עוד נראה דעיקר ההוכחה בסוגיא דאזלינן בתר רוב הוא מטעם אחר, והוא דכיון דיש דין בפר"א שתהיה נשרפת כולה, וכמו שכתב הרמב"ם הכא, דאם חיסר ממנה כלום פסולה, וע"כ דזה נלמד ג"כ מדבעינן שלימה וזהו בדמיון דשחיטה דבעינן ושרף דומיא דושחט, וע"כ דזהו ההבדל שבין חסר ממנה קודם שריפה להא דפקעה מעל המזבח, דשאני התם דלא בעינן דומיא דשחיטה, דזה דוקא עד שעת שריפה, אבל אחר שהתחילה השריפה אז בדין פוקעין השיעור בכזית, והנה לפי"ז אם באנו לחוש לטרפות ונעשה בדיקה בי"ח טרפות, לא ימלט שלא תיעשה חסר במשהו, וביותר בדיקת הקרום של מוח שבעינן לשבור הגולגולת, דע"כ נעשה פגימה בעצם, ופגימה הרי היא חסר, כמו שכתבו התוס' לקמן י"ז לענין פגימה. וביותר לפי מה שכתבו התוס' דזהו ההבדל שבין תמים דכל הקדשים דלא קפדינן אפגימה וגבי מזבח קפדינן אפגימה משום דכתיב שלימות, יעו"ש. והכא נמי כיון דקפדה תורה בפר"א שתהיה שלימה, הכוונה שלא תהי' חסר אף משהו, והנה בשבירת עצם הגולגולת ע"כ תהיה פגימה דחסר, ומזה מוכח דאזלינן בתר רובא: ועוד דע"כ צ"ל משום דעיקר הדין דחסר פסול אינו מבואר מקורו. והקרית ספר כתב משום דפרה משמע שלימה כמות שהיא, וזה דוחק לומר כן, משום דאין דרכו של הרמב"ם לומר דין שאינו מפורש בהדיא בשום מקום. וגם לא כתב יראה לי. ולפי מה שכתבנו אתי שפיר דמבואר זה בסוגיא, וכמש"נ: ולכאורה יש לדייק היאך הדין בשהיתה הפרה חסרה בחסרון שאינו מטריף, כמו חסר כוליא, למ"ד חסרון מבפנים לא שמיה חסרון להיות נחשב כמו מום, כמבואר בכורות ל"ט, אם זה נחשב חסרון מטעם דעכ"פ אינה שלימה, ונראה דזה לא פסול, והוא מטעם דבעינן דומיא דושחט, וזה הוי דומיא דהיינו דלא נעשית חסר משעת שחיטה עד שעת שריפה, והיינו כמוש"נ, ודומיא דלשחיטה:

שם אמר ר' אלעזר אתיא מרישא של עולה וכו', וניחוש שמא ניקב קרום של מוח. - ויש לעיין להרמב"ם שכתב בפר"ב מאי"מ ה"י בהמה שנולד בה אחת מן הטרפות האוסרות אותה באכילה אסורה לגבי המזבח, הרי הוא אומר הקריבהו נא לפחתך, הירצך או הישא פניך. והקשה בכס"מ וכתב יש לתמוה. שהרי בתו"כ ובפר"ו דתמורה דריש למעט טריפה מהא דמן הבקר, וכתב דסבר רבינו דסמך בעלמא הוא דמסמיך לה אקרא, יעו"ש. - והנה לפי זה דכל עיקר הא דממועט טריפה לקרבן הוא מפני שאינו ראוי להקריב לדורון בפחתך. אבל באופן שראוי להקריבו לדורון למלך שפיר דמי גם לקרבן, ולפי"ז יש להבין הא דאמר ר"א דיליף דאזלינן בתר רובא מדמקריבין עולה ולא חיישינן לניקב קרום של מוח. וקשה הא כיון דלא ניכר מחיים הטריפות ובאופן שלא ניכר גם לאחד

שחיטה פשיטא שראוי הוא לדורון למלך כיון שלא נשתנה משארי בהמות, דהרי הוא כמו שהוא לפנינו בלא חסרון טריפות, וא"כ ראוי הוא לקרבן גם כן כמו שהוא, וא"כ אין ראיה מזה דאזלינן בתר רובא:

עוד קשה דכיון דלשיטת הרמב"ם כל עיקר פסול טריפות הוא מדברי קבלה, ובזה אפשר לומר דלא חיישינן לטריפות מטעם שהוא רק ספק מדברי קבלה, ולא הוי מן התורה ממש:

עוד קשה דהכא משמע דכל עיקר איסור טריפה הוא רק מדברי קבלה, דאל"כ אלא סבר שהוא מדאורייתא. א"כ בלא"ה אסור לקרבן מטעם דבעינן מן המותר לישראל ולמה לא הביא כמו שדרשו רבותינו. וזה תימה דהרי הרמב"ם כתב בפר"ה מהל' שחיטה ה"ב דיש מיני חלאים אחרים אם יארעו לה תחשב טריפה והן הללמ"מ, ושמונה מיני טריפות נאמרו לו למשה מסיני וכו' יעו"ש: וגם עיקר תירוצו של מרן שכתב דסבר רבינו דהא דדרשו מן הבקר למעט טריפה הוא רק אסמכתא. תמוה דלא משמע כן בסוגיא דתמורה כ"ט מדפריך שם למ"ל קרא וכו' הרי מבואר דדרשא זו עיקרית. וכן מבואר במנחות ו'. ובעיקר דברי הרמב"ם שכתב דעיקר הפסול טריפה לקרבן הוא משום הקריבהו וגו' מבואר בספרנו נזר הקודש למס' מנחות ו'. אבל ע"כ סבר הרמב"ם דטריפה פסול לקרבן מן התורה מטעם שנאמר מן הבקר למעט טרפה. אבל ע"כ אין למעט טריפה באופן שלא שייך הא הקריבהו, וא"כ בנידון חששא לניקב קרום של מוח לא שייך בזה משום הקריבהו, וא"כ היאך יפרש הרמב"ם סוגיא זו הכא:

עוד קשה לפי מה שכתב הרמב"ם שם בהל' שחיטה וז"ל, אעפ"י שכולן הללמ"מ הן, הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה החמירו בה, וכל ספק שיסתפק בדרוסה אסור. ושאר שבעה מיני טריפות יש בהן ספקין מותרים עכ"ל. מבואר דחששא שמא ניקב קרום של מוח מסתבר להתיר אף אם לא אזלינן בתר רובא כיון דרק ספק הוא. והדבר נוטה להתיר יותר מלאיסור, וא"כ אין ראי' מזה דאזלינן בתר רובא וצ"ע:

אמנם נראה דשאני בין טרפה לאיסור אכילה לטרפה לאיסור הקרבה. והוא לפי מה שכתבו התוס' לקמן לענין פרה אדומה לר' שמעון דלא סבר חטאת קרייה רחמנא מנא ליה דטרפות פוסל בפרה. וכתבו ויש לומר דנפקא ליה מדכתיב תמימה כדדרשינן בפר"ק דע"ז דנח גופיה לא הוי טרפה מדכתיב תמים יעו"ש ביאור הדברים דמשמעות תמים שלם ולא חסר, וטרפה הוי כמו חסר ולא נקרא תמים. - ולפי"ז ע"כ גם בקרבנות דכתיב תמים יש לפסול טרפה מטעם דלא נקרא תמים, וע"כ רבנן דפליגי על ר' שמעון גם כן סברי דטרפה הוי חסרון בתמים דהרי כן מוכח ע"כ מהא דנח, ורק מפני שדרשו

תמימה להא דדרשינן בספרי דאף שתי שערות פוסלות בה, ולהכי דרשי למעט טרפה מהא דקרייה רחמנא חטאת וכמו שכתבו שם התוס'. אבל עכ"פ כו"ע סברי דטרפה ממועט מתמים, וא"כ יש לפסול טרפה לקרבן מטעם חסרון דלא נקרא תמים:

והנה לפי"ז לכאורה קשה טובא למה לן קרא למעט מהא דמן הבקר הלא כיון דבכל הקרבנות כתיב תמים, וטרפה לא נקרא תמים. - ונראה דנפק"מ לענין ולד טרפה דלא הוי חסרון בעצמו כיון שאין בו המחלה של טריפות, ואין בו חסרון עצמי ושפיר נקרא תמים. אבל פסול הוא לקרבן מטעם שנצר מטריפה, ודין טרפה עליו מצד המיעוט דמן הבקר. ואעפ"י דפליגי בזה ר"א ור"י לקמן נ"ח ור' יהושע מכשיר מטעם זה וזה גורם יעו"ש. אמנם יצוייר באופן שגם האב הוא טרפה דהיינו הזכר היה גם כן טרפה והוי כולו גורם באיסור טרפות, וזהו אם אנו סוברים דזכר טרפה בר אילודי הוא, וכמו שכתב האבני מלואים בתשובה סימן ח'. ומשיג שם על הפר"ח שכתב דזכר טרפה אינו מוליד וכשנתפוס דזכר טרפה מוליד, שפיר יצוייר ולד טרפה דגם לר' יהושע פסול האי ולד לקרבן מטעם המיעוט דבן הבקר. אבל טרפה מצד עצמו פסול מטעם החסרון דתמים:

ותצא מזה חדתא לענין ספק טרפה. והיינו דאעפ"י שכתב הרמב"ם במ"א דכיון דלא נאמרה בתורה בהדיא רק מהללמ"מ יש להקל בספק טרפה, ע"כ כל זה בשנוגע לאיסור אכילה, אבל לענין קרבן שנוגע לענין תמים הרי כתיב בהדיא בתורה תמים. וא"כ גם ספק אסור וספול לקרבן:

ולפי"ז לא קשה מה שכתבנו לעיל דלשיטת הרמב"ם דעיקר הפסול מטעם הקריבהו לפחתך, וכשאין הטריפות לפנינו שפיר הוי דורון, דזה ליתא דשאני טרפה דיש בו פסול מטעם חסרון תמים, וספק תמים ג"כ לאו בר קרבן הוא דע"כ כוונת התורה דבעינן תמים בבירור. וגם יש בזה חיוב בדיקה כמו בבדיקה במומין. וגם יותר חמור ממומין דבעינן למיבדק גם במקומות שאינן גלוים. והיינו מפני שחסרון תמים דינו כחסר, ובחסד בפנים ג"כ פסול לקרבן כמבואר בבכורות ל"ט וברמב"ם פר"ב מא"מ הי"א יעו"ש. וכן יש להוכיח גם מדברי התוס' דחסרון תמים בטריפה פוסל גם בפנים והוא מהא דכתבו התו' דר"ש יליף דטרפות פוסל בפרה אדומה מדכתיב תמימה, וע"כ גם טרפות שבסתר פוסל, דע"כ כל מיני טרפות פוסל בפ"א. ותצא מזה דפסול זה יותר חמור מפסול בע"מ שאינו פוסל אלא בגלוי כדאיתא במנחות ו' שכן מומן גלוי, יעו"ש. וכן מבואר ברמב"ם שם בא"מ ה"ח אם נפגמו חוטיו הפנימיות אם נגממו וכו' יש לומר שהורצו יעו"ש. מבואר דסבר הרמב"ם דמום שאינו בגלוי אם הקריב הורצה, ובחסרון בפנים גם בדיעבד לא הורצה, ופסול טרפה בפנים הוא ג"כ מטעם חסרון תמים והרי"ז כמו חסרון אבר בפנים

דפסול לקרבן, ויש בזה חיוב בדיקה ג"כ, וע"כ דהבדיקה מעכבת, וכיון דלא אפשר למיבדק רישא של עולה ע"כ מוכח דאזלינן בתר רובא, וממילא נקרא תמים:

והנה והנה מטעם זה אפשר ליישב גם מה שהקשו הרשב"א והר"ן להרמב"ם דסבר ספד"א מה"ת לקולא א"כ אפשר דגם ספק מותר. ואין ראיה מזה דאזלינן בתר רובא יעו"ש. אמנם לפי מה שפירשנו דהכוונה מפני החסרון תמים שישנו בטרפה, ובזה ע"כ גם חסרון בדיקה מעכב, כיון שזהו הכוונה בתמים לחיוב בדיקה, וע"כ מוכח מזה דאזלינן בתר רובא, וכמוש"נ: תוס' ד"ה מנא הא מילתא וכו'. וי"ל דלרב אחא בר יעקב בעי וכו' ולמאי דמפרש רבינו חיים וכו יעו"ש. והקשה בדו"ח דעדיין קשה מהא דקיי"ל רוב וקרוב הולכין אחר הרוב וכיון דאזלינן בתר קרוב כתיב בקרא והיה העיר הקרובה אל החלל, וכיון דאזלינן בתר קרוב לא כש"כ דאזלינן בתר רובא, דרובא עדיף מקרוב, יעו"ש. ונראה דשאני הרובא דמדחה קרוב שהוא רובא דאיתא קמן, משא"כ רובא דליתא קמן אפשר דלא עדיף מקרוב, ואולי עוד גרוע ממנו:

שם. באו"ד כתבו אלא ילפינן מפרה אדומה דאזלינן בתר רובא אע"ג דאיכא חזקה כנגד הרוב דאוקמיה גברא דמזין עליו בחזקת טמא יעו"ש. וקשה הא האי גברא אין לו שייכות עם הפרה שכבר הוחזקה בחזקת כשרותה, וכיון דכבר דנו להפרה מטעם הרוב שכשרה היא ויצאת בהיתר, ממילא מכח זה ההיתר מטהרינן לגברא, וא"כ מה שייכות החזקת טמא דגברא לעשות ריעותא בהרוב בהמות שכשרות הן, כיון דליכא ריעותא בפרה עצמה:

ונראה דכיון דאיכא עוד חששא דשמא במקום נקב קשחיט וסברי התוס' הכא דנקובת הושט הוי נבלה, ולא מהניא לה שחיטה כלל. ולחששא זו יש גם כן חזקה המסייע לה דהיינו חזקת אינה זבוחה, ונמצא דיש חששא גם על עצם הזביחה מטעם זה יש לחוש גם לחזקת טמא מהמזין עליו ג"כ. ומזה מוכח דסברי התוס' דרובא עדיף גם משני חזקות. - וקשה מזה על הריב"ש הובא בב"י אה"ע סימן י"ז דכתב דלא מהני רובא נגד שני חזקות. והנו"ב בחאה"ע סימן מ"ג הקשה מזה על הריב"ש. ולפי מה שכתבנו מוכח מדברי התוס' דסברי נקובת הושט הוי נבלה. וזהו דלא כמו שכתב שם הנו"ב דיש לומר דסברי התוס' נקובת הושט הוי רק טרפה. ולפי מה שכתבנו מוכח דסברי נקובת הושט הוי נבלה מדמחשיבו חזקת טמא מהמזין עליו. ומה שכתב מדבר חזקת טהרה של הבהמה, עי' מה שכתבנו לעיל בסוגיא דף י': תוספות ד"ה אבל היכא דלייף לית לן בה, מקשין אמאי לא יליף מכל קרבנות דדחי שבת ולא חיישינן שמא ימצא קרבן טרפה יעו"ש. וקשה מדוע נטרו התוס' בהאי קושיא הכא ולא הביאו הקושיא בראשונה תיכף בתחילת הסוגיא.

ומאי שייכות הקושיא הכא דקאמר הש"ס היכא דלייף לית לן בה: ונראה דמעיקרא לא הקשו בזה כיון דאיכא למימר דליכא חילול שבת בשנמצא הקרבן טרפה, משום דאיכא למימר דמקלקל הוא ופטור, ואעפ"י דאיכא תיקון לגבי בן נח שמוציאו מידי אבמה"ח כמו שקאמר כן הש"ס בפסחים ע"ג יעו"ש. אמנם לשיטת הר"ת הובא בתוס' שבת ק"ו דבעינן התיקון בשעת הקלקול, וכיון דלב"נ במיתה תליא ומפרכסת אסור עדיין משום אבמה"ח, ולא שייך מי איכא מידי, כיון דלישראל ג"כ אסור משום טרפה. ואיברא דקשה גם שם בפסחים דלא בא התיקון בשעת הקלקול. ובשו"ת להגרע"א בסימן קס"ה הובא קושיא זו, וכתב מרן שם עפ"י דברי התורת חיים שכתב דבשחיטה כשרה ובבהמה טהורה גם מפרכסת מותר לב"נ יעו"ש. אמנם הכא בסוגיא טרם שמוסכם דאזלינן בתר רובא, א"כ כשנמצאת הקרבן טרפה אם חיישינן למיעוט להיות נחשב לספק, יש לחוש לשמא במקום נקב קשחיט, והוי נבלה, וא"כ מספק אסור גם לב"נ משום אבר מן החי בעודה מפרכסת, וא"כ לא בא התיקון בשעת הקלקול, ואין כאן משום חילול שבת מטעם דהוי מקלקל ופטור. להכי אין להוכיח מהא דחילול שבת. ואעפ"י שיש להקשות היאך מקריבין קרבן בשבת ולא חיישינן לשמא במקום נקב שחט, זו היא ההוכחה שקאמר הסוגיא אח"כ, אבל מחילול שבת אין להוכיח. ואין לומר דיחתוך העור ויבדוק הסימנים קודם שחיטה, משום דנעשה בעל מום בזה, ואין זה נקרא תמים, וכמו שפירש"י לקמן ד"ה מדמי פסח. וכן כתבו התוס' שם כ"ח ע"ב יעו"ש. אבל עכשיו דקאמר הש"ס בהא דאליה אע"ג דכתיב תמימה, מ"מ היכא דלייף שפיר דמי ונקראת ג"כ תמימה. ולפי"ז גם אם יחתוך העור שעל הסימנים ויבדוק הסימנים מנקב לא יצא מכלל תמים ולא נקרא חסר א"כ יש לבדוק הושט מנקב על ידי שיחתוך העור, ואין זה מום. וממילא הוי שחיטה מעליא, וגם אם ימצא טרפה לא הוי מקלקל כיון דהתיקון בא תיכף בשעת הקלקול, ואיכא חילול שבת. ולהכי מקשין עתה קושיא זו מדוע לא ילפינן דאזלינן בתר רובא ולא חיישינן לטרפה מטעם החילול שבת:

ואין להקשות מהא דאמר רבה אין לושט בדיקה מבחוץ, כדאיתא לקמן מ"ג דזהו רק לענין דרוסה, אבל לנקב מהני בדיקה גם מבחוץ. וע"כ אם לא הוי מום בחתיכת העור שפיר יש לברר קודם שחיטה מחשש נקב, והיינו כשיטת המ"ד הובא בר"ן ריש אלו טריפות דיש לושט בדיקה לענין נקב. והנה גם אם חיישינן למיעוט של דרוסה לספק אין זה קלקול בשחיטה מפני שאין זה אלא טרפה ולא נבלה והשחיטה מטהרתה מידי נבלה, ויש בזה תיקון גם בשעת הקלקול בזה שמוציאו מידי אבמה"ח. ועוד דיש לזה בדיקה באופן דמפכינן דמבואר שם בסוגיא אפכיה רבה ובדקה:

והנה הא דכתבו רש"י ותוס' דהחתיכות העור שעל הסימנים הוא מום זהו לפי האמת דקיי"ל דאזלינן בתר רובא. ומטעם זה ע"כ גם אליה כוונת התורה תמימה היינו כמו שהיא בלא חתיכה, וממילא לא מהני לייף שיהיה נקרא תמימה. ומזה תצא הדין דחתיכת העור שעל הסימנים הוי מום. זהו לפי המסקנא, אבל לפום מה דס"ד השתא שפיר מקשין מדוע לא ילפינן מכל הקרבנות דדחו שבת. ובזה יש ליישב מה שהקשה בדו"ח אמאי לא ילפינן דאזלינן בתר רובא אף כנגד חזקה מדלא חיישינן שמא במקום נקב שחט והוי נבלה ואיכא חזקת אינה זבוחה דמעיקרא יעו"ש. אבל נראה דמזה אין להוכיח משום דאיכא למימר דחותכין העור שעל גבי הסימנים ובודקין הושט, ואפילו בקרבנות איכא למימר כן, והיינו דאמרינן היכי דלייף לא יצא מתמים ולא הוי מום:

והנה התוס' תירצו דאיכא למימר דמספק נמי אמר רחמנא דתידחי שבת מצות קרבן כמו שבפקוח נפש דלא הלכו בו אחר הרוב. - והנה קשה לפי מה שכתבו התוס' בשבת קל"ה בד"ה ולא, אהא דאמרינן ערלתו ודאי ולא ספק. כתבו שם דלא איצטריך קרא להכי דמהיכי תיתי אדעתין לחלל את השבת יעו"ש. הרי דברי התוס' סותרין זה את זה. והקשו בזה בספר מעין החכמה ובספר נחל איתן פר"ב דברכות יע"ש. והנה לכאורה יש לחלק בין ודאי חיוב לספק חיוב דהתם בשבת ספק מחויב, משא"כ בקרבן דהחיוב הוא ודאי: עוד נראה שיש הבדל בין אם הריעותא דספק לפנינו כמו התם בשבת בספק ערל דבזה פשיטא שאסור לחלל שבת מספקא, וגם בקרבן באופן זה שהקרבן לפנינו בספק אם הוא בר קרבן פשיטא שאין לחלל שבת מספקא. אבל כשאין ריעותא לפנינו והיינו שאין להבהמה השתנות משארי בהמות, בזה לא אמרה תורה להיות נחית לספק כיון שאין בזה השתנות מברייתו של הבריאה, ולספק זה לא נחתה התורה גם אפילו אם יש בזה חילול שבת כשימצא טרפות בהקרבן. והביאו התוס' דוגמא מהא דאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב מטעם דלא בעינן ודאי חי. הנה גם בדבר הקרבן כיון דלא אמרה דבעינן ידיעה ודאית בדבר הכשרו של הקרבן בשביל חילול שבת, ממילא מסתבר הדבר דאין לחוש לספק כל זמן שלא ראינו לפנינו השתנות, ואין הספק לפנינו וכמוש"נ:

שם רב אחא בר יעקב אמר אתיא משהמ"ש וכו' דילמא חד מינייהו טרפה הוא וכו. והא אין הגורל קובע לעזאזל אלא בדבר הראוי לשם. והנה הרמב"ם בפר"ה מעבודת יוהכ"פ כתב דטרפה פסול לשעיר המשתלח שנאמר יעמד חי. - והקשה הלח"מ מסוגיא דידן דלא יליף לה מהך קרא. והמל"מ מיישב דלפי הלימוד דאין הגורל קובע אם נעשה טריפה לאחר הגרלה היה כשר מפני שבשעת הגרלה היה ראוי לשם. אבל מקרא דיעמד חי צריך להיות חי עד לאחר כפרת דברים או כפרת דמים למר כדאית ליה ולמר כדאית

ליה, כמבואר בסוגיא ביומא שם מ' יעו"ש. אבל דבריו תמוהין דאדרבה מדוע לא הביא הש"ס קרא דיעמד חי שבא ללמדנו דבעינן שלא יהיה טריפה עד לבסוף, וא"כ מוכח דלא סבר הש"ס הך דרשה דיעמד חי. וא"כ מנ"ל להרמב"ם דרשה מעצמו. ונראה דהש"ס דילן סבר טרפה חיה, וא"כ אין ללמוד מהקרא דיעמד חי למעט טרפה כיון דגם טרפה נקראת חי. אמנם הרמב"ם דסובר טרפה אינה חי שפיר ממעט מהא דיעמד חי למעט טרפה.

ובספרנו נזר הקודש ליומא ס"ג ובכריתות י"ד שם מבואר עוד בזה בשיטת הרמב"ם:

והנה קשה לשיטת הרמב"ם בפר"ב מא"מ דפסק דחסרון אבר בפנים אפילו בשאינה נעשית טרפה, מ"מ פסול לגבי מזבח מטעם דלא נקרא תמים יעו"ש. ולפי"ז קשה הא ע"כ בעינן להלימוד דש"ס הכא בהא דאין הגורל קובע אלא בראוי לשם למעט גם חסרון בפנים אף שאין בזה משום טרפה. וא"כ קשה מדוע לא כתב זה הרמב"ם בכדי למעט גם חסרון מבפנים. ואפשר דכיון דלפי המסקנא דאזלינן בתר רובא לא חיישינן לזה, בשעיה"מ דליתא בבדיקה, להכי לא נחית לזה הרמב"ם, אבל לטריפות יצוייר באופן שהוא בגלוי, ולהכי כתב הרמב"ם לחדש דטריפות פוסל בו. והנה הסוגיא הכא היה יכול להוכיח מחסרון מבפנים דלא חיישינן לזה גבי שעיה"מ. וע"כ משום דאזלינן בתר רובא, אבל אפשר לומר דהסוגיא הכא סוברת דחסרון מבפנים לאו חסרון הוא כמו שפליגי בזה תנאי בבכורות ל"ט יעו"ש:

עוד יש לומר לשיטת הראב"ד הובא בכל בו, והובא ביו"ד סימן מ"ד ס"ו דהא דנטלו הכליות כשרה דוקא שנטלו ע"י אדם. אבל אם ניטלה על ידי חולי כיון שהקטינה לפחות מכשיעור כבר נאסרה. ואיך תחזור להכשרה יעו"ש. והנה מסתמא כן הוא שיטת הראב"ד גם בטחול אם ניקבה נקב מפולש, ואח"כ ניטלה לגמרי שהוא ג"כ טרפה. והוא מטעם זה ג"כ שאין טרפה חוזרת להכשרה. ולשיטת הראב"ד אתי שפיר דלא חש הסוגיא לחסרון אבר. והוא מטעם זה דלנטילה על ידי אדם אין לחוש מטעם חזקה שלא נעשה בהם מעשה. ואם על ידי חולי הרי הם טרפה, וקאמר הש"ס וליחוש דלמא טרפה היא. נמצא לפי"ז דיש סמך לשיטת הראב"ד, וראוי לחוש לדבריו למעשה: שם. רב מרי אמר אתיא ממכה אביו ואמו דאמר רחמנא קטליה וליחוש דלמא לאו אביו הוא וכו', והנה בירושלמי פר"ד דקדושין ה"ח יליף מזה דאזלינן בתר חזקה יעו"ש. ולפי זה קשה מדוע לא יליף סוגיא דידן מזה דאזלינן בתר חזקה. ועוד מה ראיה מזה דאזלינן בתר רובא דלמא משום חזקה. ועי' בבי"ש אה"ע סימן י"ט הקשה בזה. אבל אפשר לומר דשאני חזקה זו מהא דחזקה דש"ס דידן. והיינו דענין חזקה דש"ס דידן הוא אנו סומכין על מה שהוחזק מעיקרא לומר דלא נשתנה הדבר מכמות שהיה. משא"כ החזקה בהא דמכה אביו הוא

ענין אחר לומר דמה שהוחזק לאביו לפנינו יש לסמוך על זה. והוא בגדר אומדנא. וזהו ענין אחר מחזקה דילפינן מנגע שלא נעשה השתנות משעה הראשונה וכדומה, וראיתי אח"כ בבכור שור לחידושיו לקדושין שנחית לזה:

ומטעם זה יליף רב מרי ממכה אביו דאזלינן בתר רובא, משום דסבר דהחזקה הא דהוחזק לפנינו לאב מטעם שאנו רואים שנוהג מנהג אב עם בנו משום דיש לומר שהוא עצמו בטעות מפני שאינו יודע שאשתו זינתה והבן הזה הוא מאחר. ולפעמים גם האשה אינה יודעת משום דדלמא בא עליה אחר, והיא לא הכירה ולא בחנה אם הוא בעלה. ולזה הוכרח רב מרי דמוכח דאזלינן בתר רוב בעילות אחרי הבעל:

והנה הרמב"ם בפר"א מא"ב כתב, דמכין ועונשין ע"פ החזקה ילפינן ממכה אביו ואין לנו ראיה ברורה שזה אביו אלא בחזקה, וכן שאר קרובים בחזקה יעו"ש. וקשה הא במכה אביו לא משום חזקה לחודיא הורגין אותו אלא מטעם רובא ג"כ. וש"ס דילן יליף מזה דין רובא, ומדוע נטה הרמב"ם להא דאיתא בירושלמי ולא הביא הא דש"ס דילן וצ"ע:

ונראה דע"כ תרווייהו בעינן רוב וגם חזקה, וביאור הדברים, דהרוב בעינן שמעיד על שעת ההולדה דהולד הנולד הוא מהבעל מטעם רוב בעילות אחרי הבעל. אבל אח"כ בגדלותו מנין אנו יודעין שזהו אותו הילד שהוחזק לבנו. אולי נתחלף אח"כ באחר. או שזה הנולד מת, ואח"כ הוחזק בבן אחר והאב הזה לאו אביו הוא. וא"כ היאך קטלינן ליה עבור ההכאה. וע"כ משום דאזלינן בתר חזקה, בזה שהוחזקו לאב ובן. ולפי"ז דינא דרב מרי בש"ס דילן דן על שעת ההולדה, ובזה שייך לדון רובא מטעם רוב בעילות אחרי הבעל. והירושלמי בא להוסיף כי יש לדון בזה גם מכח חזקה, משום דאל"כ יש לחוש בהתחלפות באחר, נמצא דדינא דש"ס דילן והירושלמי אחד הוא. וזה נצרך לזה, וזה נצרך לזה. ושפיר יליף הרמב"ם לדין חזקה בזה שהוחזקו לקרובים מהא דמכה אביו:

ואין לומר דלמא כוונת התורה באופן שהעדים המתרין להמכה אביו יודעים אותו משעה שנולד עד ההכאה, דזה ליתא דכיון שאנו יודעין דאזלינן בתר רובא לענין רוב בעילות אחרי הבעל, אעפ"י שאי אפשר לידע ידיעה ברורה, ולא הוי יותר מרובא. לפי"ז גם בענין הא דהוחזקו לאב ובן הוא ג"כ בגדר רובא מפני שרוב בני אדם אינם מחזיקין עצמן לקרובים אם אינן באמת קרובים, ומטעם זה החזקה הלזו הוא גם כן בגדר רובא, וממילא כשאנו יודעין דין רובא מהא דרוב בעילות, כן אנו יודעין האי רובא הנקראת חזקה דכל שהוחזקו בשאר בשר שהוא ג"כ חזקה מכח רובא וכמוש"נ: ויש לפרש גם בדברי רב מרי דאמר ודלמא לאו אביו הוא, הכוונה בשתים שמא נולד מאב אחר, וגם דלמא נתחלף באחר אח"כ, או שגדלו והחזיקו כבן. וכשאמר דתלינן ברובא ברוב בעילות אחרי הבעל,

זה מורה לן בממילא דלא חיישינן שמא זה בן אחר הוא בגדלותו, ולא זהו הנולד על ברכיהם, בזה גם כן איכא רובא, היינו חזקה מכח רובא דרובא דעלמא אין מחזיקין רחוק לקרוב:

ובזה יש ליישב הא דכתבו התוס' דהוי מצי למידק ודלמא משום דאזלינן בתר חזקה דהעמד האם בחזקת צדקת יעו"ש. אמנם לפי מה שביארנו דרב מרי מכוון דלמא לאו אביו הוא - היינו דזה הבן לא הוא הנולד על ברכיהם. ולא שייך זה לחזקת צדקת:

שם רב כהנא אמר אתיא מהורג את הנפש דאמר רחמנא קטליה, וליחוש דלמא טרפה הוי, וההורג את הטרפה פטור, ואפילו למ"ד טריפה חיה אפ"ה פטור מטעם דסופו למות ממחלה זו כמו"ש התוס' בסנהדרין ע"ח. ומזה מוכיח דאזלינן בתר רובא. והנה התוס' הקשו מדוע לא ילפינן מרוצח גופיה. והנה ע"כ כוונת התוס' למ"ד טריפה חיה, משום דלמ"ד טריפה אינה חיה איכא למימר דחובשין אותו י"ב חדש. ומזה מוכח דרב כהנא אזיל ג"כ למ"ד טריפה חיה. וזהו מטעם דההורג את הטריפה פטור ממיתה בידי אדם:

ובזה יש להבין הא דהקשו התוס' דנילף מרוצח גופיה דאזלינן בתר רובא דדלמא הרוצח הוא טרפה, וטריפה שהרג פטור, יעו"ש. וקשה דלמא סבר רב כהנא דטריפה אינה חיה, וא"כ יש לברר על ידי זה דחובשין אותו י"ב חדש. וע"כ דסברי התוס' בהקושיא דרב כהנא סבר טריפה חיה. אבל מאי דוחקיה דהתוס' לפרש דרב כהנא סבר טריפה חיה ולהקשות דנילף מרוצח גופיה, כיון דבפשיטות יש לפרש דרב כהנא סבר טריפה אינה חיה כמו שקיי"ל כן לדינא. וממילא לא קשה דנילף מרוצח גופיה, וצ"ע:

והנה תירצו התוס' וז"ל ושמא דאזלינן בתר רובא מדלא חיישינן להרוג את הטרפה לא נילף בעלמא עכ"ל. והנה נדרש לביאור, הלא מדוע לא חיישינן לזה הלא התורה אמרה ושפטו העדה והצילו העדה וספק נפשות לקולא, ואם אמרינן דלא אזלינן בתר רובא א"כ הוי ספק נפשות לקולא. ונראה דכוונתם דאיכא ממנפ"ש אם הרוצח הוא בריא פשיטא דבר מיתה הוא. ואם הוא טריפה הלא קיי"ל דהורג את הטריפה פטור. - לפי"ז אם נהרג ע"פ הרציחה לא חיישינן ליה. מטעם דכל עיקר הא דושפטו העדה והצילו העדה דוקא על אדם שמחויבים על הריגתו, ולא על הטריפה, כן נראה בביאור דברי התוס'. והנה בהא דפריך הש"ס וכי תימא דבדקינן ליה, הקשו התו' מ"מ הויא ליה התראת ספק אי לא אזלינן בתר רובא. ותירצו ושמא קסבר דשמה התראה יעו"ש. - ובזה קשה הלא הספק עומד להתברר, ובזה הוי התראה ודאית כמו שכתבו התוס' ביבמות פ' ד"ה נעשה סריס למפרע שכתבו שם דכיון דהוי גילוי מלתא דלא היה אז קטן לא הוי אז התראת ספק יעו"ש. וה"נ איגלאי מלתא לאחר הבדיקה דלא היה טריפה בשעת ההתראה, והוי זה

התראה ודאית. ובזה התקשיתי מכבר ואמרתי דשאני התם, דהאיסור הוא ודאי דהרי אכל חלב ודאית, ובזה מהני גילוי מילתא. משא"כ הכא דהספק אם עשה איסור., וכעת השגתי דרו"ח למרן הגרע"א ז"ל וראיתי שהקשה כן ומתרץ ג"כ בחילוק זה וכתב שכן כתב הפנ"י בקונטרס אחרון לקדושין פר"ג סימן ל"ג על קושיות המל"מ, יעו"ש. ואם כי הדברים נכונים, אבל אכתי יש לעיין בסברא והלא אם רק תליא בגילוי מלתא והדבר עומד להתברר, וא"כ מה הבדל יש אם יתברר שהוא בר עונשין למפרע, לבין אם יתברר שעשה עבירה למפרע, סו"ס הבירור דלבסוף מברר שהיתה התראה ודאית בשעה שקבל ההתראה ובזה אמרינן איגמ"ל:

ונראה דשאני הכא דלא מהני איגלאי מלתא למפרע לעשות התראה ודאית מטעם דכיון דאם לא אזלינן בתר רובא א"כ הוי המיעוט טריפה כמו ספק השקול, ועל זה אמרה תורה ושפטו העדה והצילו העדה, והוי ספק נפשות להקל, והוי עכשיו בר פטור גמור, ולא שייך בזה התראה ודאית טמעם הבירור דבסוף, כיון דהוי עתה בר פטור לגמרי. ואינו דומה להא דיבמות בהא דסריס דהוי ספק אם הוא עכשיו גדול ועומד בספק חיוב גם עתה, להכי כיון דהבירור דבסוף מברר על עכשיו אמרינן איגלאי מלתא למפרע, והוי התראה ודאית, משא"כ הכא דהוי עתה בדין של פטור ממש:

ונראה ראיה לסברא זו בהא דאיתא בכתובות ט"ו בתוד"ה וספק נפשות להקל. תימא למ"ד התראת ספק לא שמה התראה אפילו ספק נפשות להחמיר פטור משום דהתראת ספק היא, ואי למ"ד שמה התראה היכי פטרינן ליה כשנמצא שישראל הרג, הא מחייב בהכה את זה וחזר והכה את זה וכו':

וי"ל דשאני התם שיודע בודאי שיבוא לידי איסור אם יותיר או יכה שניהם, משום הכי שמה התראה, אבל הכא אינו יודע שודאי יבוא לידי איסור שאינו יודע את מי יכה עכ"ל. ותמוה טובא דהלא לפי דבריהם הכא לכו"ע לא הוי התראה, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתיה למה קאמר הש"ס מטעם ספק נפשות להקל, והלא אפילו אם ספק נפשות להחמיר הכא פטור מטעם חסרון התראה:

ונראה בסברת התוס' דסברי דאם לא אמרינן ספק נפשות להקל, ואפילו אם לא נהרגנו מספק, אבל עכ"פ ספק איכא, והוא עומד בספק חיוב אז מהני הבירור דאח"כ שיש בזה איגלאי מלתא למפרע שהיה עומד להרוג ישראל, ומחויב מיתה מטעם ההתראה עם הבירור דאח"כ. ודמיא להא דסריס שם ביבמות דלוקה על אכילת חלב שאכל בעודו בספק מחויב. אבל מפני שהדין דספק נפשות להקל, נמצא דעתה עומד בפטור, והיינו דהביאור ספק נפשות להקל שנלמד מהא דוהצילו העדה לומר שמחייבין מיתה על

הודאי, ולא על הספק והיינו דבספק לא נקרא עומד בספק אלא בר פטור הוא לגמרי. ובמקום אחר ביארנו זה בפשיטות. וכיון שבר פטור הוא עתה, ואינו עומד בספק, להכי לא הוי בר התראה לקבל התראה דחיוב מיתה בשעה שהוא בפטור בתורת ודאי ואין עליו גם ספק איסור, וזהו שחידשו התוס' כיון דאינו יודע את מי יכה, ולמשל אם גם אח"כ נשאר הדבר בספק הרי הוא בפטור ובתורת ודאי להכי לא הוי התראה לכו"ע, וזהו מפני שהדין דספק נפשות להקל. והנה כמו כן הכא בסוגיא כיון דחיישינן למיעוט טרפה הרי הוא עתה בפטור ממש, להכי לא מהני הבירור דבסוף:

ואין להקשות דלפי זה מדוע התם סברי התוס' דלכולי עלמא לא הוי התראה והכא סברי דסבר רב כהנא דהתראת ספק שמה התראה. אבל ההבדל פשוט דהתם אפשר לומר דמכוון להרוג אינו יהודי, אבל הכא אין לומר שמכוון להרוג טריפה, להכי כיון שנכנס לספק בכוונה להרוג בר ישראל הרי קא מכוון לאיסור. להכי אף דלא שייך בזה איגלאי מילתא למפרע, אבל עכ"פ התראה יש כאן למ"ד התראת ספק שמה התראה. וה והנה ראיתי בשיט"מ הביא בשם הרשב"א וז"ל ונ"ל שאין זה ענין להתראת ספק וכו' דאי ספק נפשות להקל אז במחצה על מחצה הוי כרוב אינו יהודי, משא"כ להיפך, עכ"ל. יעו"ש. וביאור הדברים ע"כ כמו שכתבנו דכיון דספק נפשות להקל הרי זה באינו מחויב בשעה זו, ולא שייך התראה. אמנם אם לא אמרינן ספק נפשות להקל הרי הוא בספק מחויב, ואז שייך התראה ותליא בפלוגתא בהתראת ספק אי שמה התראה. וע"כ דזהו גם כוונת התוס' שם כמו שכתבנו:

אמנם ע"כ שאני נידון דהכא מנידון דשם, דהתם בספק אם יכה ישראל או אינו יהודי הרי זה ספק בחיוב לגמרי. ולא שייך כלל איגלאי מילתא למפרע שהיה בר חיוב מעיקרא. כיון דהדבר תלוי במקרה דלעתיד, ולא שייך לומר דהיה עומד מעיקרא להכות ישראל, ויותר מספק לא הוי ובר פטור הוא. משא"כ בנידון דידן דבעי להרוג ישראל ורק ספק אם הוא שלם או טרפה, והבדיקה תברר אח"כ דשלם הוא. והרי יש כאן בירור מעליא בלמפרע. ובזה דומה הוא לבירור דסריס דיבמות. אמנם מפני דגם בזה שייך ספק נפשות להקל הרי הוא בספק חיוב. והספק חיוב הזה בר פטור הוא לגמרי. אבל מפני שאינו דומה להפטור דספק יהודי ספק אינו יהודי, להכי שייך בזה לדון דין התראה ותליא בפלוגתא. וזהו שכתבו התוס' ושמא קסבר דשמה התראה כמוש"נ:

תוס' ד"ה ליחוש דלמא במקום סייף נקב הוי. ועוד אומר ר"ת דאע"ג דאי שיילינן לעדים קטלינן ליה דסמכינן ארובא היכא דלא אפשר. היכא דשיילינן להו ואמרי דלא ידע פטור יעו"ש. וקשה מה שייך למיפטר מטעם דלא ידעי אם במקום סייף נקב הוי, הלא כיון

דלא אפשר למידע וע"כ ליתא בתורת עדות דכתיב או ראה או ידע, וזה ליתא לא בראייה ולא בידיעה. נמצא דכל עדותן הוא ג"כ עפ"י הרוב שלא היתה נקב במקום סייף, ובדבר דלא אפשר למידע פשיטא שזה לא נכנס בסוג עדות. וא"כ מדוע יש לפטור הרוצח מפני שלא ידעו העדים מה שאפשר. ואין זה דמיון לסייף וארירן שהוא דבר שבגלוי וישנן בכלל ראיה וידיעה:

ואפשר לומר דכוונת הר"ת באופן שהיה הושט מגולה כגון שהיה העור שעל הסימנים, וביותר במקום הסייף מגולה, ואפשר היה להעדים להבחין זה. ובאופן זה אם שואלים להעדים ולא ידעו פטור הרוצח מטעם דכיון שהיה להם להעדים לידע ולא ידעו:

ומזה יש להוכיח דיש לושט בדיקה לנקב. וכידוע דפליגי בזה הראשונים, עי' בר"ן ריש אלו טריפות וביו"ד סימן ל"ג הובא שיטת הראשונים. ולכאורה מוכח מדברי הר"ת דסבר דיש לושט בדיקה מבחוץ, וצ"ע: עוד שם בתוס' הקשה הריב"ם דהכא ילפינן מרוצח ועדים זוממים דאזלינן בתר רובא אף בדיני נפשות ובאלו הן הנשרפין אמרינן נסקלין בנשרפין ידונו בסקילה הקלה אע"ג דרוב נשרפים נינהו. ותירץ ר"ת דכיון דממנפ"ש הוא נהרג לענין באיזה מיתה הוא נהרג לא אזלינן בתר רובא יעו"ש: והנה מפורסם הקושיא דלפי"ז בת כהן בשריפה היכי משכחת לה דלמא לאו אביה כהן הוא. ואי דניזיל בתר רובא, זה לא מהני דהא גם אם לאו אביה הוא מ"מ חייבת סקילה כדין ארוסה בת ישראל. וממיתה למיתה לא אזלינן בתר רובא. אבל אפשר לומר דמיירי שקבל בה אביה קדושין בשהיתה קטנה או נערה, ולכך כשזינתה היא בשרפה דאזלינן בתר רובא שהיא בת כהן. דאם לא אזלינן בתר רובא אלא אמרינן דהכהן הזה לאו אביה הוא, לפי"ז אין בקדושין ממש, ואינה ארוסה רק פנויה, ולא תהא נהרגת כלל. ולענין זה לחייבה מיתה אזלינן בתר רובא שהוא אביה, וממילא נידונית בשרפה, ואין זה ממיתה למיתה:

אמנם אכתי יש להקשות דאכתי יש לחוש לשמא אביה לאו כהן הוא הלא כי שמא אביה נולד בזנות של אמו. ומטעם דאזלינן בתר רובא אכתי הוי ממיתה למיתה:

ונראה בביאור דברי ר"ת דלא שייך הכא תורת ביטול לחייב אדם בעונש יותר חמור, דהרי עיקר הא דאמרה תורה אחרי רבים להטות להוציא דבר המשפט לענוש אדם הוא עפ"י סנהדרין ושופטים. אמנם הכא בתערובות שאין בזה בתורת משפט. אלא הוא מטעם ביטול ברוב כשארי ביטול דעלמא, זה לא שייך הכא מטעם דע"כ אין לחייב את האדם בעונש בכח התערובות, כיון שחסר בזה כח בי"ד. ובזה מיושב עיקר הקושיא מהא דבת כהן, דהתם כיון שהוא עפ"י שופטים ועפ"י בי"ד שפיר אזלינן בתר רובא גם ממיתה למיתה כיון שאין מכח ביטול רק מכח משפט. ובזה בזה יש ליישב מה שקשה בהא

דסנהדרין פ"ד אלא למ"ד חנק חמור מאי איכא למימר. וקשה אם נפרש דמכה אביו היינו דקטליה היאך יהא נידון בחנק דחמור דלמא לאו אביו הוא, ואי דאזלינן בתר רובא הא גם אי לאו אביו הוא חייב מיתה בסייף, וא"כ הרי הוא בין מיתה למיתה דלא אזלינן בתר רובא. ועתה ראיתי בדו"ח החדש למרן הגרע"א ז"ל שהקשה לו חכם אחד בזה. אמנם לפי מה שביארנו דברי ר"ת אתי שפיר גם הכא כיון דלאו מתורת ביטול אתינן בזה, אלא עפ"י דין התורה הוא דאזלינן בתר רובא אין הבדל בזה. ועפ"י דין התורה אזלינן בתר רובא גם בין מיתה למיתה. כיון שהדבר יוצא מחק המשפט עפ"י סנהדרין, וכמוש"נ:

שם. רבינא אמר אתיא מעדים זוממין דאמר רחמנא ועשיתם לו כאשר זמם וליחוש דלמא הך דאסהידו ביה טריפה הוי. והנה הא דלא פריך היאך קטלינן להרוצח דלמא רוצח גופיה טריפה הוי. ע"כ צריך לומר כמו שכתבו התוס' בד"ה וכי תימא דלא אפשר דאזלינן בתר רובא בעלמא מהא דקטלינן והרגינן הרוצח, ולא חיישינן להרוג את הטריפה יעו"ש. ולהכי יליף רבינא מהא דהרגינן העדים שהוזמו. אבל אכתי יש לדייק מדוע לא יליף רבינא מהא דעושין משפט בהעדים עצמן, ולא חיישינן דלמא העדים המוזמים טרפה. וע"כ צריך לומר כמו שכתבו התו' לענין רוצח, כן יש לומר גם על העדים שדין רוצח להם שזממו להרוג נפש נקי. ולא ילפינן מזה לעלמא מטעם דאין להוכיח מהא דלא חיישינן להרוג רוצחי נפש אם הם טריפה. אבל מהך דאסהידו ביה מוכיח שפיר דלמא טרפה הוי וליכא כאשר זמם כיון דההורג הטריפה פטור ממיתה:

והנה לכאורה יש לדייק דהלא איכא ספ"ס ספק שמא על הך דאסהידו ביה שלם הוי. ואת"ל שהוא טרפה שמא גם העדים טרפה הם, ולהכי עושים בהם משפט מכאשר זמם. ואכתי אין ללמוד מזה דאזלינן בתר רובא. אמנם איכא למימר דאם לא אזלינן בתר רובא, גם ספ"ס לא עדיף מרוב, ולא מהני ספ"ס. ומזה מוכח דספ"ס לא עדיף מרובא. אבל תקשה מזה על הפוסקים דסברי דספ"ס עדיף מרוב והוכיחו מהא דר' יהושע מיקל בספ"ס לענין יוחסין בכתובות ט"ו ע' בפנ"י שם:

ונראה דשאני בעדים זוממין דלא חיישינן למיעוט טריפה לגבייהו. והוא דכיון דבעינן בעדים זוממין שיוכלו לבוא לידי הזמה על ידי זוממי זוממין, וגם הזוממי זוממין בעינן שיוכלו לבוא לידי הזמה על ידי אחרים. וכן הלאה והלאה. וא"כ רבים הם, ולרבים כאלה לא חיישינן למיעוט טריפה, דע"כ הא דחיישינן לטריפה הוא רק כשאנו דנים על היחיד ויש לחוש שהוא מהמיעוט. משא"כ רבים אמרינן דשלמים הם. והדבר מובן בסברא, כי בודאי אין לחוש שהרבים הם טריפה, ולהכי כי קטלינן להעדים זוממין מטעם כי הם שלימים כי הכא ההזמה בא להם מכח הרבים כמו שנתבאר:

שם רב אשי אמר אתיא משחיטה עצמה דאמר רחמנא שחוט ואכול בישראל. וליחוש שמא במקום נקב קא שחיט. וקשה דלמא הדין דיקרע לעורו ויבדוק במקום הסכין. ובשלמא אם אמרינן דאין לושט בדיקה מבחוץ אפילו לענין נקב אתי שפיר. וזהו שיטת רש"י לקמן כ"ח, אבל לשיטת התוס' שם דיש לושט בדיקה מנקב מבחוץ קשה הלא יש עצה לקרוע העור ולבדוק במקום הסכין ועי' בתוס' שם. והנה הרשב"א הקשה ג"כ קושיא זו, ומתרץ וז"ל יש לומר דאין לו מבחוץ בדיקה אפילו מחמת נקב אלא כשאתה מסתפק בנקב במקום ידוע ממנו. אבל שלא במקום ידוע, אלא שאתה צריך לבודקו כולו אין לו בדיקה מבחוץ עכ"ל. ותמהני טובא, הלא הכא בשביל הכשר שחיטה ג"כ אין צריך בדיקה אלא במקום הסכין. וא"כ אין לך מקום ידוע יותר מזה. ועוד בזה שמדייק הרשב"א דהריעותא מטעם דכל הושט צריך בדיקה ג"כ, הלא לאחר שבדק המקום שחיטה ושחט יבדוק הושט כולו לאחר שחיטה ויבורר ההכשר שחיטה. ועוד הא דחזינן דמהני בדיקה במקום ידוע אעפ"י דאיכא ריעותא כהא דממסמס קועיה דמא, א"כ פשיטא דמהני בדיקה במקום דליכא ריעותא, אלא חיישינן לנקב מטעם המיעוט. סו"ד דברי הרשבא צ"ע: ונראה לבאר דסבר הרשב"א דהבדיקה דמקום ידוע דמהני זהו רק לפי האמת דאזלינן בתר רוב, והושט כולו עומד בחזקת שלם מכח חזקה הבאה מכח רובא. ולהכי באופן דאיכא ריעותא ונדרש לבדיקה במקום ידוע, וסמכינן אבדיקה להושט גם מבחוץ, זהו רק מפני שיש לו להושט חזקה. וכל הושט לא נדרש לבדיקה מטעם החזקה שלו. ולכן סמכינן אבדיקה שהושט הוא שלם במקום הזה. מטעם שיש להושט חזקה, ואמרינן שכל הושט הנשאר דהיינו לבד מקום השחיטה שלם. הנה כן הוא גם בהמקום הזה שלם בלא נקב. משא"כ עתה שעדיין לא נדע דאזלינן בתר רובא, וא"כ כל הושט כולו בספק נקב עומד, ואין להושט חזקת שלם, הנה בזה לא סמכינן אבדיקה להושט מבחוץ אפילו במקום ידוע. כן נראה בכוונת דברי הרשב"א:

שם וכי תימא ה"נ. היינו דלא אכיל ר"מ בישראב. והקשו התוס' הלא מצינו בשר תאוה שאמרה תורה וכי תאוה נפשך לאכול בשר. והיינו כי יש בזה היתר מפורש בתורה. ותירצו התוס' דמדאורייתא לא חייש ר"מ למיעוטא אלא מדרבנן יעו"ש. וקשה לשיטת הט"ז ביו"ד סימן קי"ז דדבר המפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לאסור, יעו"ש. א"כ ה"נ כיון שההיתר מפורש בתורה דכתיב בכל אות נפשך תאכל בשר, א"כ אין לאסור מדרבנן. והנה הרשב"א כתב דההיתר דבשר תאוה היא רק מפני היצר הרע מוטב שיאכלו בשר תמותות ואל יאכלו בשר נבלה, אתי שפיר גם לשיטת הט"ז. אבל לפי דברי התוס' מוכח שלא סברי התוס' סברת הט"ז:

והנה לדברי התוס' דכל עיקר הא דר"מ חייש למיעוט הוא מדרבנן, א"כ מאי פריך הש"ס פסח וקדשים מאי איכא למימר, הלא יש לומר דלא העמידו דבריהם במקום מצוה, וא"כ אין ראיה מזה שהוא מטעם דלא אפשר. דהלא איכא למימר דשאני במקום מצוה, דלא אתי דרבנן ומדחי למצוה דאורייתא. ואפשר דכיון דאם לא אמרינן דבמקום דלא אפשר ליתא לגזירת חכמים, אלא אמרינן דרק המצוה דחי לה, א"כ כיון דלהדיוט אסור לא קרינן בזה ממשקה ישראל מהמותר לישראל. ומוכח מזה דגם מה שאסור מדרבנן לא קרינן בזה ממשקה ישראל. וע"כ מוכח מזה דשאני היכא דלא אפשר דמותר גם להדיוט: אמנם לפי מה שכתבו התוס' ביבמות קי"ט דאפשר דר"מ חייש למיעוט גם מדאורייתא. וא"כ אסור להדיוט לאכול בשר, וא"כ לא יצויר שום קרבן מטעם דלא הוי ממשקה ישראל. וגם היאך אמרה תורה בהדיא בבשר תאוה בכל אות נפשך תאכל בשר, במקום ספק איסור. ואפשר דלחששא שמא במקום נקב קא שחיט, חששא זו לכו"ע לא הוי מדרבנן. והיינו דליחוש לשמא טריפה בכל ח"י טריפות אפשר דיש לחוש גם מדאורייתא וזה אפשר בבדיקה. אבל חששא דשמא במקום נקב שחט, חששא זו לא הוי אלא מדרבנן גרידא:

דף יב.

ואלא דלא ידע אי גמיר אי לא גמיר לימא רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן. מי לא תניא הרי שמצא תרנגולת שחוטה בשוק וכו' אלמא אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן. וקשה דלמא שאני עוף דליכא גביה חזקה דאינו זבוח. דוזבחת גבי בקר וצאן כתיב. ובשלמא לרש"י דמפרש חזקת איסור אבמה"ח אתי שפיר גם בעוף. והיינו אם לא אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הוא מטעם דאמרינן סמוך מיעוטא דאינו מומחין לחזקת איסור אבמה"ח. אבל אם אמרינן כשיטת התוס' דשבועות כ"ד דהחזקת איסור הוא דאינו זבוח, וזה ליתא בעוף. ולהכי אמרינן רוב מצויין מומחין הם, ולא חיישינן למיעוטא. ובחידושי למרן הגרע"א ז"ל נחית לזה, וכתב דמזה מוכח דגם בעוף איכא עשה דאינו זבוח יעו"ש. אמנם נראה דאפשר לומר דאם לא אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין לא הוי מטעם חסרון רובא דע"כ איכא רוב. אלא הטעם דחיישינן למיעוטא, והיינו דסבר דהוי מיעוט דשכיחא. ולהכי יש לצרף עוד מיעוט שמא במקום נקב קא שחיט דע"כ זה ג"כ לא הוי מיעוטא דמעוטא, מדחזינן דר"מ חייש לזה כדלעיל בסוגיא, ואם הוי מיעוטא דמעוטא לא חייש גם ר"מ כדאיתא ביבמות קי"ט, וא"כ איכא שני מיעוטין, היינו מיעוט שאינו מומחין ומיעוט שמא במקום שחיטה נקב הוי. ושני

מיעוטין מרעין לרובא. כמו שאיתא בברכות נ"ג ובתוס' ור"ן לקמן ס"ג יעו"ש. וזהו דפריך הש"ס מי לא תניא וכ' והיינו דאם לא סמכינן ארובא דרוב מצויין ע"כ משום דאיכא תרי מיעוטי דמרעין לרובא. ומדחזינן דסמכינן ארובא דרוב מצויין ע"כ הוא מטעם דמיעוט שאינו מומחין הוי מיעוטא דמעוטא ולא חיישינן לה, ולא מצרפינן עוד מיעוט דשמא במקום נקב קא שחיט. ובזה אתי שפיר ג"כ מה שהקשה מרן לר"מ דסבר דאבר מן החי אינו נוהג בחיה ועוף דכתיב לא תאכל הנפש עם הבשר וסמיך ליה וזבחת מבקרך וצאנך כמבואר לקמן ק"ב. ולפי"ז פשיטא שליכא לר"מ עשה דוזבחת בחיה ועוף, וא"כ בהא דאיתא לקמן פ"ו דחש"ו ששחטו פטורים מלכסות מפני דרוב מעשיהם מקולקלים. וקשה הא ר"מ חייש למיעוטא, וע"כ משום דמצטרפינן חזקה לרובא והוי מיעט דשחטו שפיר מיעוטא דמעוטא. אבל בעוף דליכא חזקה א"כ מדוע לא חייש ר"מ למיעוטא דשחטו שפיר. וכתב שהפרמ"ג בפתיחה לשחיטה ד"ה עוד אבאר לך, שהקשה ג"כ קושיא זו. ומרן מוסיף דלר"מ בודאי ליכא עשה יעו"ש. אבל נראה דלר"מ מצטרפין מיעוט דשמא במקום נקב שחטו וזה מצטרף להרובא דקלקול. ומטעם זה לא חייש ר"מ למיעוט דשחטו שפיר, ופוטר מכיסוי:

איברא דיש לומר דהחששא דשמא במקום נקב קא שחיט, זהו ג"כ מטעם החזקה דאינו זבוח וזה מסתברא. אבל בלא חזקה זו, פשיטא דלא הוי אלא מיעוטא דמעוטא. ואם אמרינן דליכא בעוף חזקה דאינו זבוח לא חיישינן לחששא דשמא במקום נקב קא שחיט. אבל עכ"פ כיון דע"כ יש חשש גם על צד הרחוק זה די בהצטרפות לרובא דרוב מעשיהן מקוקלין דלא לחוש למיעוט שמא שחטו שפיר, ופטור מכיסוי:

עוד נראה דגם בעוף איכא חזקת איסור. והיינו דבהתחלת השחיטה דהושט טרם גמר השחיטה הרי זה בדין נקובת הושט, ורק בגמר השחיטה נתכשר. ומזה הטעם כשהיה עושה שהיי' בהושט הרי"ז נבלה מטעם נקובת הושט. נמצא דבהתחלת השחיטה עומדת בחזקת איסור דנבלה, ורק הגמר השחיטה פועל היתר למפרע לומר שאין זה נקיבה אלא שחיטה. ומטעם זה כשאנו חוששין לאינו מומחה, ואינו יודע ששהיי' פוסלת, מעמידין אותה בחזקת נבלה. איברא דזה לא שייך באופן ששחט הקנה בלא הושט, אבל ע"כ הסוגיא אזלא גם למ"ד ושט ולא קנה, כיון דסתמא דברייתא. ועוד דאפשר דמיירי ששחט הקנה עם הושט, דבזה תמיד איכא חששא דשמא פגע בושט בתחילה:

ובזה יש ליישב הא דקשה טובא הלא איזה הוכחה דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין מהא שמצא תרנגולת שחוטה, הלא איכא למימר דהאי תנא דברייתא סבר אין שחיטה לעוף מן התורה. דהרי איכא הרבה תנאים דסברי הכי כדאיתא לקמן כ"ח, ובנזיר כ"ט

מוקי רשב"ל להמשנה דהאיש מדיר את בנו בנזיר כמ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה. ולפי"ז שפיר יש לומר דהאי תנא סבר ג"כ אין שחיטה לעוף מן התורה. וכל עיקר השחיטה לעוף הוא מדרבנן, ומן התורה בנחירה סגי. וממילא אם ספק הוי אם שחט כהוגן הוי רק ספק דרבנן, והוי לקולא ככל ספק דרבנן. ומצאתי בספר בית הלוי ח"ש סימן א', שהקשה בזה, יעו"ש. אמנם לפי מה שכתבנו אתי שפיר דהרי זה ודאי דאעפ"י שאין לעוף שחיטה מן התורה, אבל נקובת הושט הוי נבלה גם בעוף. ולפי"ז אם עשה שהייה בעוף בשחיטה דהושט, הרי נעשה נבלה, ונבלה אסורה גם בעוף. וע"כ דלא עדיף נחירה ממליקה בעוף שהי' במקדש דשהייה פוסלת עי' זבחים ס"ה. וע"כ הא דנחירה כשר בעוף למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה ובעינן נחירה בסימנים, כמו"ש רש"י לקמן כ', אבל ע"כ בעינן נחירה בסימנים באופן שלא נעשה טריפה או נבלה מקודם:

שם. דתניא הרי שאבדו לו גדייו ותרנגוליו והלך ומצאן שחוטין וכו'. וכתבו התוס' ה"ה נגנבו דמשום דחשוד על הגנבה לא חשוד אנבלה, ובתוספתא קתני בהדיא נגנבה לו תרנגולת ומצאה, יעו"ש. ובשו"ע יו"ד סימן א' סע"ד כתב ג"כ או גנובה יעו"ש, וזהו כשיטת התוס'. והנה הרשב"א בחידושיו כתב וז"ל לאו דוקא אבדו אלא אפילו נגנבו והחזירום שחוטים כשרים לר"ח דתניא בתוספתא נגנבה לו תרנגולת ומצאה שחוטה בשוק וכו' יעו"ש. ויש לעיין בזה שכתב הרשב"א והחזירום דמשמעו שהגנב החזיר הגנבה והיא שחוטה. ומשמע דמשום שהחזרה דהגנב מעיד שהיא שחוטה מטעם דיש לומר דהחזיר בדרך תשובה. וממילא אינו רוצה להכשיל בנבלות, ואמרינן דשפיר שחט. וכמו שאיתא לקמן נ"א ע"א אמר רב מנשה הני דכרי דגנבי גנבי וכו' אבל מחמת תשובה תשובה מעליותא הוא דעבדי. וכן פסק הרמב"ם בפר"ט מהל' שחיטה הי"א וכן איתא בשו"ע סימן נ"ח. וכיון שכתב הרשב"א והחזרינהו ע"כ כוונתו שהחזירו הגנב בדרך תשובה להשיב הגנבה לבעלים, וא"כ יש לומר דהוי תשובה מעלייתא ושחט שחיטה כשרה. אמנם בזה שמביא התוספתא ראיה לדבריו שכן איתא בתוספתא, והנה בתוספתא ליתא דמיירי שהחזיר הגנב אלא איתא שמצא שחוטה בשוק - ולא מיירי בחזרה כלל - וא"כ משמע דגם בלא חזרה דהגנב ג"כ הוי שחיטה מעלייתא. ומטעם זה לא הזכירו הפוסקים דהדין דוקא בחזרה דהגנב. וא"כ תמוה מדוע כתב הרשב"א והחזירום. וע"כ מפרש הרשב"א והחזירום היינו מחמת יראה דהיינו שהשליכו בשוק מפני היראה, שזה מורה לשון התוספתא ומצאן בשוק, והיינו שהשליך הגנב הגנבה בשוק. והנה בזה שפיר יש לחוש גם אשחיטה, ומכל זה משמיענו שכשר מטעם דחשוד על הגנבה לא חשוד על השחיטה. ורבותא יש בזה דאעפ"י שהחזיר הגנב והשליך בשוק,

מ"מ לא חשבינן לזה לנבלות, גם שלא להכשיל לאחרים וזהו שמפני שאינו חשוד על השחיטה אינו חשוד גם להכשיל לאחרים:

והנה הרמב"ם בפר"ד משחיטה ה"ח כתב אבדו לו גדי או תרנגול ומצאו שחוט בבית כשר יעו"ש. ומשמע מדבריו דבנגנבו סבר דאסורה מדהשמיט הא דאיתא בתוספתא נגנבו, ולא כתב רבותא זו דגנבו ללמדנו דחשוד אגנבה לא חשוד אשחיטה. משמע דסבר דחשוד אגנבה חשוד גם אשחיטה. וזה תמוה מהא דפסק בפרי"א מהל' עדות ה"ז וז"ל עד אחד נאמן באיסורים אעפ"י שהוא פסול לשארי עדות שהרי רשע בעבירה ששחט שחיטתו כשרה ונאמן לומר כהלכה שחטתי. וכן כתב בפר"ד משחיטה הט"ו דהפסול לעדות בעבירה מן העבירות הרי"ז שוחט בינו לבין עצמו יעו"ש. וא"כ מדוע בזה פסק דחיישינן לנבלה מטעם החשוד אגנבה חשוד אנבלה. והלא אין זה אלא בגדר פסול לעדות, אבל יש לו נאמנות מצד זה שאינו חשוד על נבלות:

והנה יש לומר דהרמב"ם לשיטתו דסבר דמומר לעבירה אינו נאמן על בדיקת הסכין. וע"כ מפרש הא דהתוספתא בנגנבו שמיירי בסתם גנב שהוא מומר לגנבה ולהכי השמיט הא דנגנבו. אבל תמוה לפי"ז מדוע דחה להתוספתא. וכבר הקשו בזה גדולי האחרונים:

ונראה דשיטת הרמב"ם עפ"י הסוגיא שכתבנו לעיל דהגנבים שהחזירו להגנבה מחמת יראה לא חשו להכשיל גם איסורא לאחרים. והכא בשמצא להגנבה שחוט בשוק כדאיתא בתוספתא. וע"כ החזרה הוא מחמת יראה, משום דאם מחמת תשובה צריכה להיות החזרה לבעלים לביתו ממש. וע"כ החזרה מחמת יראה, ובאופן זה חיישינן דלא איכפת להו להכשיל איסורא. וכמו שהני גנבי דגנבי דכרי - כשמחזירין לבעלים מחמת יראה לא איכפת להו לריסוק איברים - כן גם בגונב גדי או תרנגולת כשמחזיר מחמת יראה, ורצונו שתשוב לבעלים על ידי זה שמשליך לשוק, ורצונו שלא יברחו לעלמא ואזל ושחטן, הנה באופן שחיטה כזו חיישינן לנבלה:

איברא דיש לחלק דשאני התם דהסיבה דריסוק איברים באה בהחזרה עצמה, משא"כ הכא שפיר אפשר לומר דהשחיטה היתה מקודם בשעה שלא היתה בדעתו להחזיר את הגנבה, וא"כ אם לא חשוד אנבלות ע"כ שחט שפיר, אבל הרמב"ם סבר כיון דעכ"פ ספק הוי אימת שחט, ואפשר שהשחיטה היתה ג"כ בשביל החזרה דיראה, להכי גם מספיקא יש לאסור, להכי השמיט הא דנגנבו שאיתא בתוספתא, וזהו מכח הסוגיא דלקמן:

וע"כ מפרש הרמב"ם דשאני בזמן התנאים דהגנבים שגם גנבי ישראל היו יראים את ד' ביותר והיו נזהרים מלהכשיל באיסור נבלות. ואפשר שבימיהם לא היו חוששין גם לריסוק אברים גם כשהיו מחזירין את הכבשים מפני היראה ג"כ. אבל בזמן הש"ס

בימי אמוראים שהחזרת הגנבה מפני היראה לא היו חוששין חששא דלהכשיל לאחרים נשתנה הדין וחוששין. זהו סברת הרמב"ם לדעתנו:

שם בעא מיניה רב דימי בר יוסף מרב נחמן האומר לשלוחו צא ושחוט והלך ומצא שחוט מהו, אמר לו חזקתו שחוט, האומר לשלוחו צא ותרום והלך ומצא תרום מאי, אמר ליה אין חזקתו תרום וכו' לעולם אין חזקה שליח עושה שליחותו ושחיטה אי נמי אינש אחרינא שמע ואזל ושחט רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, תרומה דלמא אינש אחרינא שמע ואזל תרם הוי ליה תורם שלא מדעת, ותורם שלא מדעת אין תרומתו תרומה, ע"כ הסוגיא:

והנה יוצא מזה דגבי שחיטה לא בעינן שליחות. אבל ע"כ אסור לאדם לשחוט בהמת חבירו שלא מדעתו מטעם דהוי מזיק בהמתו של חבירו מטעם דמקלקל הוא דבהמה בחייה עומדת לכמה דברים כדאיתא לעיל ח' ע"א. אבל אם יש גילוי דעת מהבעלים שרוצה לשחוט כמו הכא שאמר לשלוחו לשחוט, אז מותר לכל אדם, דאל"כ יש לומר דלא אמרינן גבי' רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם, כיון שעשה שלא כדין יש לחשדו שאינו מומחה ג"כ. אבל בתרומה דבעינן שליחות ממש, בזה בעינן שרק השליח יכול לתרום ולא אחר. וא"כ מבואר דלא מהני גילוי דעת שרוצה לתרום משום דבעינן שליח ממש. והנה לכאורה קשה להרמב"ן הובא בר"ן גיטין פר' התקבל דכתב דגילוי דעת ג"כ מהני בתרומה יעו"ש. אבל יש לומר דאעפ"י דגילוי דעת מהני היינו שאמר כל מי שרוצה לתרום. אמנם כשעשה שליח דעתו דוקא בהשליח שעשה, ולא באחר. כדאיתא בתה"ד סי' קפ"ח בהגה"ה שכתב ג"כ דבעשה שליח לא מהני באחר, והיינו דבשעשה שליח דעתו דוקא ששלוחו יתרום מפני שמכיר דעתו באיזה מדה יתרום. - ותצא מזה בהפרשת חלה בזמן הזה שהכל שוין בה ליטול כזית ולשרוף דאז סגי גם בגילוי דעת גרידא, ואף אם עשה שליח יכול אחר להפריש, ועי' ברמ"א ביו"ד סימן שכ"ח סע"ג. ואעפ"י ששם מיירי הרמ"א בלא עשה שליח, אבל אכתי יש לעיין בעשה שליח ובא אחר והפריש:

והנה לכאורה דברי הרמב"ן תמוה בזה שהביא ראיה מב"מ כ"ב דאיתא שם שמפני שאמר לו כלך אצל יפות הוי תרומתו תרומה שאין זה אלא גילוי דעת יעו"ש. ותמוה דהלא איתא שם דמיירי דשויה שליח וכדאיתא שם ה"נ מסתברא דאי ס"ד דלא שויה שליח מי הוי תרומה והא אתם גם אתם כתיב, מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם יעו"ש. אבל נראה דהתם שאני משום דלא הוי הגילוי דעת קודם הפרשה, וכן פירש הראב"ד הובא בשיט"מ דאחר הפרשה לא מהני הגילוי דעת אפילו אם אמרינן יאוש שלא מדעת הוי יאוש משום דבעינן לדעתכם בשעת הפרשה יעו"ש. - ולפי"ז שפיר מוכיח הרמב"ן

דגילוי דעת מהני מהא דחזינן דגילוי דעת מהני על שיעור דהרמה, ממילא אמרינן דמהני גילוי דעת קודם הפרשה, וקרינן בזה לדעתכם גם כן:

והנה המל"מ בפר"ד מתרומות ה"ו הביא בשם הר"ש דאפילו בשל תורה סמכינן אשליח עושה שליחותו כו' הלכך אם יודע שכריו תרום לא חיישינן לשמא תרם אחר יעו"ש. ודבריו תמוהין בעיני ולא יכולתי להולמם, דהא בגמ' אמרינן דאף אם מצא תרום דאין חזקתו תרום דלמא אינש אחרינא שמע ותרם והו"ל תורם שלא מדעת עכ"ד. - וכוונתו דאעפ"י שהר"ש פוסק כרב ששת דאמרינן חזקה שליח עושה שליחותו, והסוגיא הכא אזלא אליבא דרב נחמן דסבר דלא סמכינן אשליח בדאורייתא. אמנם ע"כ כל זה אם הספק אם עשה השליח שליחותו, אבל כשמצא תרום אז אין להסתפק במעשה השליח לכו"ע. ובזה דינא דרב נחמן ורב ששת שוין. ומכל זה איתא בסוגיא דיש להסתפק גם דילמא אינש אחרינא שמע ותרם. ובזה תמה בצדק המל"מ על פסקו של הר"ש:

ונראה לפי דברי התוס' שכתבו בעירובין ל"ב בשם הר"י דרב ששת סבר דסמכינן אשליח שעשה שליחותו הוא רק באופן שאם לא יעשה שליחותו יבא המשלח לידי עבירה אם יסמוך עליו יעו"ש. ויש לומר דזהו סברת הר"ש גם כן. ולפי"ז כיון דיש חששא שמא שמע אינש אחרינא וילך ויתרום דלפי"ז יבא השליח לידי איסור, זה תליא בפלוגתא דרב נחמן ורב ששת. דר"נ סבר דגם באופן זה לא סמכינן אשליח באיסור דאורייתא, ורב ששת דסבר דבאופן זה שלא יבא המשלח לידי איסור סמכינן אשליח דהוא יעשה השליחות. ולהכי בתרומה כיון שאם יתרום אחר תצא מכשול להמשלח סמכינן אשליח שבודאי הוא יתרום ולא אחר. והסוגיא דאזלא אליבא דרב נחמן איתא להאי חשש. אבל לרב ששת לא חיישינן לזה גם כן מהאי טעמא גופי' שמא אינש אחרינא יתרום. ובזה בודאי יקדים שליח זה והוא יתרום. זהו לדעתי סברת הר"ש ונכון:

כתב הרמב"ם בפר"ד מתרומות ה"ט וז"ל האומר לשותפו או לבן ביתו או לעבדו או לשפחתו לתרום, והלכו לתרום וביטל שליחותו קודם שיתרומו, אם לא שינה השליח תרומתו תרומה עכ"ל. וכתב הראב"ד וז"ל א"א מה ראה זה המחבר שפסק כריש לקיש שלא העמידו בירושלמי בשינה שליחותו אלא לדעת ריש לקיש, דאמר לא אתי דיבור ומבטל דיבור ולית הלכה כוותי' עכ"ל. והכס"מ הקשה עוד דהלא מבואר בש"ס דילן דגם לר"ל אתי דיבור ומבטל דיבור, ורק בקדושין סבר ר"ל דלא יכול לבטל השליחות מטעם דאיכא נתינת מעות ליד האשה דכמעשה דמיא. - ולפי"ז בהא דתרומה גם בלא שינה השליח יכולים הבעלים לבטל השליחות, ומדוע פסק הרמב"ם כר"ל לפי שיטת הירושלמי, ולא כש"ס דילן יעו"ש:

וביותר תמוה מה שכתב הרמב"ם בפיה"מ וז"ל כי העיקר אצלנו אין אדם מבטל שליחותו בדיבור עכ"ל. ותמוה מדוע פוסק כריש לקיש לגבי דר' יוחנן דבכ"מ הלכה כר' יוחנן ל לגבי' דר"ל כידוע:

ונראה דזה תליא בדין אם אנו דנין חזקה שליח עושה שליחותו ופליגי בזה רב נחמן ורב ששת בעירובין ל"ב, והיינו דע"כ בעינן בשליחות סמיכות דעת דהיינו דהמשלח סומך דעתו על השליח שיעשה שליחותו, דאז הדיבור הוא דבר שיש בו ממש. אמנם אם אמרינן דלא לסמוך על השליח מטעם דלא סמכינן על השליח, והיינו דליכא בזה חזקה דשליח עושה שליחותו, א"כ אין המשלח סומך עליו שיעשה שליחותו. וממילא אין כח בהדיבור של המשלח להיות כחו יפה. ומטעם זה נראה דפלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש בקדושין נ"ט אם אתי דיבור ומבטל דיבור תליא גם כן בפלוגתא דרב נחמן ורב ששת. וזהו דר' יוחנן דסבר אתי דיבור ומבטל דיבור, זהו מפני שהדיבור הראשון בדבר מינוי השליחות אין כחו יפה בתחילה, ור"ל דסבר לא אתי דיבור ומבטל דיבור סבר דחזקה שליח עושה שליחותו, וא"כ איכא סמיכת הדעת של המשלח, ומפני זה הדיבור הראשון כחו יפה ביותר:

והנה בשיטת הרמב"ם יש פלוגתא בין המל"מ והנו"ב, דהמל"מ סבר דהרמב"ם פוסק כר"נ. והנו"ב באה"ע סימן ב' מוכיח דשיטת הרמב"ם כרב ששת דחזקה שליח עושה שליחותו. וממילא אם אמרינן כן ע"כ סבר דלא אתי דיבור האחרון לבטל דיבור הראשון בדבר המינוי דהשליחות, וזהו שכתב בפיה"מ דהעיקר שאין ביטול להשליחות - ולהכי אזיל לפי שיטת הירושלמי דאין ביטול להשליחות רק בששינה:

והנה לכאורה משמע דסבר הרמב"ם דאין לשליח חזקה שעושה שליחותו מהא דאיתא הכא בסוגיא בדינא דרב נחמן דהאומר לשלוחו צא תרום אין חזקתו תרום מטעם דאין חזקה שליח עושה שליחותו. ושמא שמע אינש אחרינא ואזל ותרם. והרמב"ם הביא זה להלכה שם בפר"ד דתרומות. אבל זה ליתא דשפיר מתפרשא שמא קדם אינש אחרינא ותרם טרם בא השליח לתרום, ובזה מיושב שיטת הרמב"ם כמוש"נ:

דף יב:

מאן תנא דלא בעי כוונה לשחיטה אמר רבא רבי נתן היא דתני אושעיא זעירא דמן חבריא זרק סכין לנועצה בכותל והלכה ושחטה כדרכה רבי נתן מכשיר וחכמים פוסלין יעו"ש. וקשה דלמא הא דחכמים פוסלים הוא במתעסק כמו התם שזרק סכין בכותל והלכה ושחטה. משא"כ בחש"ו ששחטו אפשר דחכמים מודו דהשחיטה כשרה. והנה כנראה

זהו כוונת התוס' שכתבו בד"ה זרק. הא חשיב מתכוון לחתיכה יעו"ש. והכוונה שלא תאמר דשאני התם דלא מכוין לחתיכה, משא"כ הכא, ועל זה כתבו דהתם מכוין גם כן לחתיכה. וכן כתבו התוס' לקמן ל"א ד"ה ואי, יעו"ש. אבל אכתי קשה דשאני התם דלא מכוין לשחיטה, משא"כ הכא במשנה שהיו שוחטין להדיא אפשר דרבנן מודו. וע"כ צריך לומר דסבר הש"ס דכיון דלאו בני כוונה נינהו שחיטתן לא הוי יותר ממתעסק, ולא עדיף מהא דמתכוין לחתיכה גרידא, והשחיטה אצלם כאילו חותכים ברגל, ולא בצואר בהסימנים מפני שאינם שמים על לב ענין שחיטה:

והתוס' הקשו מדוע לא מהני הא דאחרים רואים אותם כמו שמהני גבי גט גדול עומד על גביו. ותירצו דהכא רואים אותם בעלמא ואין זה עומד על גביו, שמלמדין אותם יעו"ש. והנה לשיטת התוס' מהני עומד ע"ג גם בקדשים דמ"ש מהא דגבי גט מהני עומד ע"ג אעפ"י דבעינן לשמה - וזהו שלא כדעת הרמב"ם שכתב להדיא בפר"א מפסה"מ ה"ו דלא מהני גם עומד ע"ג יעו"ש. וקשה מ"ש מגט דמהני עומד ע"ג:

ונראה דבזה הרמב"ם לשיטתו דכתב בפר"ג דגירושין הי"ח דדוקא גבי טופס הגט הוא דכשר באחרים עומדים ע"ג מטעם דדיעבד דכשר אף בשלא לשמה, אבל תורף אף דיעבד פסול שכתבו חש"ו אף בעומדים ע"ג יעו"ש. ולהכי אם המשנה כרבנן דר' נתן דבעינן כוונה לא מהני גם ע"ג, וע"כ דהמשנה רבי נתן:

עוד נראה דשאני כוונה לשמה גבי גט דהביאור דמעשה הגט בעינן שיעשה לשמה לשם האיש והאשה. ולא בעינן שהכותב יחשוב כוונה - דלשמה - אלא גם בהעומד על הכותב והוא אומר שהכתיבה נעשית לשמה לשם גט זה להאיש והאשה שפיר קרינן בזה לשמה. אמנם במקום דבעינן מחשבה בעצם העשיה דהיינו שהעושה המעשה בעינן שיחשוב מחשבה, זה לא מהני במחשבה דאחר משום דהוי דבר שבגוף ומידי דממילא ליתא בשליחות עי' בקצוה"ח סימן קפ"ב עפ"י דברי התוס' רי"ד, והר"ן בנדרים בשליח לשמיעה דנדר. - ולהכי במקום כוונה דהיינו מחשבה לא מהני עומד ע"ג שמחשב. - וזהו שכתב הרמב"ם שם בפסוה"מ הקטן אינו שוחט קדשים אעפ"י שהגדול עומד על גביו. שהקדשים צריכין מחשבה, וקטן אין לו מחשבה. - ואפשר לומר שגם התוס' סברי כן. והא דהקשו הכא הוא טרם שמסיק הש"ס דקטן אין לו מחשבה, אבל לפי המסקנא דקטן אין לו מחשבה קושיא מעיקרא ליתא כמוש"נ: והנה הרשב"א כתב בשם הרב רבינו יונה דשאני בין גט לשחיטה דגבי גט שאפשר למנות שליח להכי הרי זה הגדול העומד על גביו כשליח הממונה לכתוב ולכוין בכתיבתו. אמנם בשחיטה כיון דיכול אדם לשחוט בהמת חבירו שלא מדעתו וכשרה, אעפ"י שלא נתכוין לה כלל בעל הבהמה, נמצא דכל

ההיתר תלוי בכוונת השוחט עכת"ד, יעו"ש. והנה לפי"ז בקדשים דאין אדם יכול לשחוט קרבנו של חבירו שלא מדעת הבעלים משמע מדברי הרשב"א דמהני גם כן עומד על גביו, וזהו שלא כדברי הרמב"ם שכתבנו לעיל. - אמנם שיטת הרמב"ם כמו שכתבנו:
והנה לכאורה יש להעיר דמהני גם בקדשים בשחיטה דחש"ו והוא מהא דאיתא לעיל ב' באוקימתא דרבה בר עולא הכל שוחטין אפילו טמא במוקדשין ובדיעבד סגי באומר ברי לי שלא נגעתי, ועל זה מסיים התנא וכולן ששחטו ואחרים רואים אותן שחיטתן כשרה, והיינו באופן דליתא קמן דלישייליה. והנה האי יכולים קאי גם על חש"ו כמו"ש שם רש"י ותוס'. והנה במוקדשין לכו"ע בעינן כוונה לשם זביחה, וכוונת הקטן גרע גם מסתמא כמו"ש התוס' הכא בשמעתין, ואם אחרים רואים אותם שחיטתן כשרה גם לקדשים הרי חזינן דמהני עומד על גביו בקטן גם לקדשים. - ומצאתי בספר עונג יו"ט סימן נ"ה, שהעיר בזה וכתב שדוחק לומר דהא דוכולן ששחטו ואחרים רואים אותן קאי אטמא במוקדשין, ואחש"ו קאי דוקא על חולין, יעו"ש:
אמנם נראה דבודאי ליכא לפרש דחש"ו מיירי במוקדשין, משום דכיון דשחיטתן כשרה בדיעבד מתפרשא שהשוחט אמר ברי לי שלא נגעתי, ואם ליתא קמן דנשייליה בעינן אחרים המעידין שלא נגע בהבשר, ובזה ליכא לפרש בחש"ו משום דספק טומאה בחש"ו שאין בהן דעת לישאול ספקו טהור. ולא בעינן לידע בברי שלא נגע כיון דגם בספק טהור. - וע"כ האי וכולן שקאי גם אחש"ו מיירי רק בחולין ולא במוקדשין:
והנה בעיקר פלוגתא דר' נתן ורבנן אם בעינן כוונה לשחיטה לכאורה תליא אם שחיטה הוי מצות עשה, והיינו אם זה מצות עשה בעי כוונה וזהו סברת רבנן, ור' נתן סבר דלא הוי מצות עשה, אלא הוי תקון להוציא מידי אבמה"ח. - אבל לפי"ז קשה להרמב"ם שכתב במנין המצות שלו עשה קמ"ו דשחיטה הוי מצות עשה, יעו"ש. והכא פסק כר' נתן דלא בעינן כוונה. וגם יש להעיר כיון דהוי מ"ע היאך יכולים חש"ו שאינם בקיום המצוה להוציא אחרים במצוה זו. - ואפשר שזה בזה תליא דכיון דלא בעינן כוונה להכי גם קטן שוה לגדול. - אבל קשה מדוע לא בעינן כוונה כיון שמצוה איכא בזה, ואפשר כיון דלא הוי מצוה חיובית רק אם ירצה לאכול בשר אז איכא מצוה, להכי לא בעי כוונה.
אמנם לפי"ז בקדשים דהוי מצוה חיובית פשיטא דקטן לאו בר מצוה הוא, ואינו יכול להוציא חובת שחיטה דהקרבן כיון שחסר לו החיוב, ואינו יכול להוציא אחרים במצוה זו. ולפי"ז אפילו אם אמרינן דיש לו מחשבה הניכרת מתוך מעשיו, גם כן אינו ראוי לשחיטה דהקרבן, וא"כ מדוע כתב הרמב"ם שהוא מטעם דלא אמרינן מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, הלא בלא"ה אינו ראוי לשחיטה דהקרבן. - ואפשר לומר דשחיטה דהקרבן

אעפ"י שמצוה היא, אבל לגבי מצוה דהקרבה לא הוי אלא הכשר מצוה, ובהכשר מצוה שפיר דמי גם קטן - ולהכי רק משום דכיון דבעינן מחשבה והוא לאו בר מחשבה:

דף יג.

בעי מיניה שמואל מרב הונא מנין למתעסק בקדשים שהוא פסול שנאמר ושחט את בן הבקר שתהא שחיטה לשם בן בקר, אמר לו זו בידנו הוא לעכב מנין ת"ל לרצונכם תזבחוהו לדעתם זבוחו. - והקשה בספר עונג יו"ט הא למצוה לא צריך קרא דהא ילפינן בזבחים ד' דבעינן בכל הקדשים לשמן מדכתיב ואם זבח שלמים שתהא זביחה לשם שלמים וילפינן כל הקרבנות משלמים מדכתיב זאת התורה וכיון דבעינן שיכוין לשמה, פשיטא נמי דבעינן שיכוון לשם חתיכת הסימנים, וא"כ ידענו למצוה, וממילא סגי בחד קרא לעכב עכת"ד:

ונראה דזה לא איריא דשפיר יצוייר שלא מתכוון לחתיכת סימנים ומכוון לשמה, והיינו שזרק סכין לנועצה בכותל, ובא הסכין על הצואר ובשעה שבא הסכין על הצואר חשב שתהיה השחיטה לשם הקרבן- וא"כ הוי שחיטה לשמה, רק שחסר בזה כח גברא לחתיכת הסימנים. וא"כ אם לא אמרה תורה שחיסר מצוה מטעם שהוא מתעסק - לא הוי ידעינן מהא דאמרה תורה דבעי לשמה. ומטעם זה בעינן תרי קראי חד למצוה וחד לעכב, והכוונה לפסול מתעסק, מטעם דבעינן כח גברא לשם מצות שחיטה - ואם היתה הכח גברא לשם דבר אחר, הרי זה כשחיטת קוף גרידא:

והנה שם בספר עונג יו"ט כתב דעומד על גביו מהני בקדשים בשחיטת קטן. - נפלאתי שלא ראה שיטת הרמב"ם שכתב להדיא בפר"א בפסוה"מ ה"ו דלא מהני עומד ע"ג בקדשים בשחיטת קטן:

שם. משנה שחיטת עכו"ם נבלה, ומטמאה במשא. ויש לעיין דהנה פליגי תוס' ורמב"ם דשחיטת עכו"ם דדעת התוס' לעיל ג' ע"ב דהוא מטעם דכתיב וזבחת ואכלת מה שאתה זובח לאפוקי עכו"ם שאינו בזביחה, יעו"ש. ולדידהו אתי שפיר הא דתנן שחיטת עכו"ם נבלה, והיינו כיון שאינו בר זביחה הרי זה כנוחר ומעקר. - אמנם לשיטת הרמב"ם דממעט עכו"ם מהא דאמרה תורה וקרא לך ואכלת מזבחו, כמו שכתב בפר"ד משחיטה ה"ה יעו"ש. ובהרא"ש הובא שיטתו. - והנה לשיטתו שאינו ממועט מלהיות בר זביחה, רק התורה אסרה שחיטתו והוי בזה איסור אכילה. אבל ע"כ לא שייך בזה לומר דהוי נבלה כאילו מתה, כיון דעכ"פ נעשה בה מעשה שחיטה, וע"כ הא דכתב הרמב"ם שם שחיטתו נבלה, היינו איסור נבלה, אבל לא נבלה ממש, להיות גם מטמא בטומאת נבלה.

וכן כתב בהדיא בפ"ב מהל' אבוה"ט דהא דמטמא במשא הוא רק מדרבנן, דמדאורייתא אינה מטמאה, יעו"ש. וע"כ דכוונת הרמב"ם לפרש הא דתנן הכא שחיטת עכו"ם נבלה ומטמא במשא, הנה טומאה זו היא רק מדרבנן, משום דאינו ממועט מלהיות בר זביחה, רק איסור אכילה איבא בזה: והנה נפק"מ בין תוס' והרמב"ם דלשיטת התוס' הוי שחיטת עכו"ם נבלה ממש ומטמא טומאת נבלות מדאורייתא. ולהרמב"ם מדאורייתא אין כאן טומאה אלא טומאה דרבנן גרידא:

ולפי"ז יש נפק"מ רבתי גם לענין אותו ואת בנו דלשיטת התוס' מותר לשחוט את בנו לאחר שחיטת עכו"ם כיון דשחיטת עכו"ם לא נחשב יותר מנחירה גרידא, ולשיטת הרמב"ם הוי שחיטת עכו"ם שחיטה מן התורה, אלא איסור אכילה איכא בזה, אבל אסור לשחוט בנו אחריו:

והנה יש לדייק מהמשנה דתנא שחיטת עכו"ם נבלה. ותנא גם כן ומטמאה במשא. ה ולכאורה כיון דתנא נבלה ממילא מובן שמטמא במשא כדין נבלה ומדוע תנא דמטמא במשא, אטו לא ידענא שנבלה מטמא במשא. אבל לשיטת הרמב"ם שפיר דכיון דשחיטת עכו"ם אסור באכילה כדין נבלה, אבל לא הוי נבלה ממש, ולהכי שפיר צריך התנא להודיענו שיש בזה גם טומאת משא, אבל ע"כ שטומאה זו היא רק מדרבנן:

אמנם קשה מהא דתניא בתוספתא פר"ק דחולין דתניא שחיטת עכו"ם הרי זו פסולה ושחיטת הקוף הרי זו פסולה שנאמר וזבחת ואכלת לא שזבח עכו"ם ולא שזבח הקוף יעו"ש. הרי מבואר שממועט עכו"ם מקרא דוזבחת לומר שאינו בר זביחה כלל, ודומה לשחיטת הקוף, וזהו כשיטת התוס'. וקשה מזה על הרמב"ם:

ונראה דהרמב"ם מפרש דהתוספתא אזלא אליבא דר' שמעון דסבר שחיטה שאינה ראויה לאכילה לא שמה שחיטה והוי נבלה ממש, והר זה כנוחר ומעקר. אבל לדידן דקיי"ל כרבנן דשחיטה שאינה ראויה לאכילה שמה שחיטה, לכן אעפ"י שהתורה אסרה באכילה שחיטת עכו"ם, אבל עכ"פ לא הוי כנחירה, ושפיר נקרא זה זביחה ואסור לשחוט את בנה אחריה:

אמנם קשה מהא דתניא בתוספתא פר"ה דחולין השוחט ונתנבלה בידו והנוחר והמעקר ושחיטת עכו"ם מותר משום אותו ואת בנו יעו"ש. והתם קאי לרבנן דר' שמעון, הרי מבואר בתוספתא להדיא דשחיטת עכו"ם הוי כנוחר והמעקר. וזהו כשיטת התוס'. וקשה מזה להרמב"ם. - ודוחק לומר דהתוספתא מיירי שלא ראינו ששחט העכו"ם זביחה מעליא וממילא יש לדון שלא שחט כראוי, דהרי התנא סתמא קתני שחיטת עכו"ם משמע אפילו בששחט כהוגן דינו כנחירה ממש. ומטעם זה יותר נוח לפרש

גם התוספתא דפר"ק דחולין דממעט שחיטת עכו"ם שהוא מטעם שאינו בר זביחה ושחיטתו כנחירה, והוי בזה התוספתא לשיטתו - וא"כ דברי הרמב"ם תמוה מהתוספתא, וצ"ע:

וראיתי אח"כ בדרו"ח למרן הגרע"א ז"ל שמפרש מדוע דחה הרמב"ם להתוספתא ומפרש דאם דרשינן מוזבחת ואכלת למעט עכו"ם הנה כמו כן יש למעט גם מומר אוכל נבלות לתיאבון. ומביא ראיה לזה מהא דאיתא בגיטין מ"ה ספ"ת תו"מ שכתבו מין ומומר וכו' והאי מומר ע"כ מיירי בלתיאבון, דאם הוא בלהכעיס הרי זה מין כדאיתא בע"ז כ"ו ובתוס' שם. וע"כ מיירי בלתיאבון ולאותו דבר. ועי' במג"א סימן ל"ט שכתב כן לדעת התוס'. ומבואר דמומר לתיאבון שלא מניח תפילין פסול לכתיבה, מטעם הדרשא דוקשרתם וכתבתם, ולפי"ז אם דרשינן כן גם גבי שחיטה וזבחת ואכלת יש למעט מומר אוכל נבלות לתיאבון, וכיון דאנן מכשרינן לבר זביחה אוכל נבלות לתיאבון, וזהו דינא דרבא. (וע"כ כוונתו כיון דמסייע לרבא מברייתא). מבואר מזה דלא דרשינן הכי גבי זביחה, והתוספתא ע"כ סבר כהברייתא דהובא בגיטין שם. אבל הרמב"ם דפסק כרבא, ע"כ סבר כהאי תנא דלא ממעטין מוזבחת, ומה"מ סבר הרמב"ם למעט שחיטת עכו"ם מהא דוקרא לך ואכלת מזבחו, עכת"ד יעו"ש:

והנה אף שדברי מרן כנים - וכדבריו יש ליישב שיטת הרי"ף דהשמיט דינא דרבא, וכבר תמהו בזה, וגם כתבנו לעיל מזה. - והיינו דהרי"ף סבר דרשא דוזבחת למעט עכו"ם, וגם סבר בתפילין למעט מומר לתיאבון שפסול לכתיבה דסת"ם, וממילא גם שחיטת מומר אוכל נבלות לתיאבון פסול מטעם דאינו בר זביחה, ולהכי השמיט דינא דרבא:

אמנם בעיקר דברי מרן נראה דדרשא דהתוספתא דממעט עכו"ם שאינו בר זביחה לא הוי כעין דרשא דוקשרתם וכתבתם דהתם דרשו רבותינו מי שאינו בקשירה אינו בכתיבה, אבל הכא לא מטעם זה דרשו לומר מי שאוכל ואינו חושש בזביחה, ויש בזה למעט גם מומר לתיאבון, אלא עיקר הדרשא לא מטעם ההיקש זביחה לאכילה לומר דבעינן זה שאוכל זבוח, אלא עיקר הדרשא הוא דכתיב "וזבחת" שהכוונה מה שאתה זובח דהיינו מי שמוזהר על השחיטה דהיינו ישראל שקבל את התורה, ולא מי שלא קבל את התורה. וראיה לזה מהא דממעט שחיטת קוף, והלא מה שייך לומר גבי קוף למידרש שאוכל מה שהוא בזביחה - וע"כ וע"כ הכוונה שאינו בכלל וזבחת - להכי גם עכו"ם ממועט שאינו בכלל וזבחת שהפירוש אתה זובח ולא אחר שאינו אתה שאמרה תורה שהכוונה שהוזהר על השחיטה:

ונראה לפי"ז דכוונת התוספתא למעט שחיטת עכו"ם מפני שדומה גם כן לשחיטת קוף. והיינו לרבנן דרבי נתן דסברי דבעינן כוונה לשחיטה מטעם דכתיב וזבחת שזה מורה על כוונה כדתנן לקמן ל"א, וכיון דעכו"ם לאו בר כוונה ולאו בר מחשבה כדאיתא בירושלמי פר"א דתרומות. והש"ך בחו"מ סימן שס"ח סק"ב כתב כן מסברא, ודלא כמו שכתב הרא"ם ח"ג סימן נ"ב שמשיג על הש"ך. והיינו כי הלא כבר מבואר כן בירושלמי. ובספרנו לזבחים מ"ז דף הספר ביארנו זה יעו"ש. ומטעם זה אתי שפיר אם אמרינן דהתוספתא אזלא אליבא דרבנן דרבי נתן דבעינן כוונה לשחיטה, ועכו"ם לאו בר הכי הוא. ומטעם זה שחיטתו לא הוי יותר מנחירה. אבל הרמב"ם דפוסק כרבי נתן דלא בעינן כוונה לשחיטה להכי אין לפסול שחיטת עכו"ם מטעם דהוי כנחירה. ולהכי תפס שזה נלמד מהא דאמרה תורה וקרא לך ואכלת מזבחו. היינו שהתורה אסרה שחיטת עכ"ום לא מטעם דלא הוי שחיטה, משום דאם שחט שפיר אין זה נחירה. אלא התורה אסרתו מצד שהשוחט הוא עכו"ם. אבל אין זה נבלה שדינה כנחירה וכמתה, אלא איסור זה בעצמו, וממילא אין כאן טומאת נבלה מדאורייתא, וממילא הא דתנן מטמא במשא אין זה אלא טומאה מדבריהם, ולענין אותו ואת בנו כיון דקרינן לזה שחיטה, הרי זה כטרפה שנשחטה, שאסור לשחוט בנו אחריו. אמנם הרמב"ם בפיה"מ כתב וז"ל, ודע שסבת היות שחיטת עכו"ם נבלה ואפילו היה חכם ואפילו ישראל עע"ג מפני שסתם מחשבת עכו"ם לעבודת כוכבים וכו' יעו"ש. הרי מבואר שסבר הרמב"ם שהוא מפני תקרובת ע"ז. אבל גם עיקר דבריו בלא"ה תמוה דלכאורה משמע דסבר מחשבת עכו"ם לע"ז, ולפי"ז תקשה מזה שכתב בפר"ד ממ"א הי"ט וז"ל קיבת הנבלה והטמאה מותר מפני שהוא כשאר הטינופת שבגוף. לפיכך מותר להעמיד בה גבינה, ומותר להעמיד בקיבת שחיטת עכו"ם עכ"ל. ומקור לזה הוא לקמן קי"ז דאיתא שם והלכתא מעמידין בקיבת שחיטת עכו"ם ואיתא שם דלר"א דסבר סתם מחשבת עכו"ם לע"ז, אין מעמידין בקיבת שחיטת עכו"ם מטעם דבזה גם הפרש אסור וכמו שפירש"י שם. ועוד הלא המשנה דידן דהרמב"ם בא לפרש מוקים הש"ס דלא כר"א משום דלא אמר התנא דאסורה בהנאה ג"כ, ומדקרי התנא לשחיטת נבלה ע"כ זה מורה שמותר בהנאה, וא"כ מדוע פירש הרמב"ם היפוך הסוגיא. והרמב"ם בעצמו כתב שחיטת עכו"ם נבלה, משמע ותו לא, וצע"ג:

והנה ראיתי אח"כ בספר ראש יוסף מהגאון פרמ"ג שהקשה בזה. וגם בספר לב אריה על חולין הקשה בזה על הפיה"מ:

אמנם נראה לפרש בכוונת הרמב"ם והוא לפי מה שביארנו שיטתו דסבר דכל עיקר הא דשחיטת עכו"ם הוי נבלה, הוא מהא דאמרה תורה ואכלת מזבחו, להורות שזבחו

אסור. ובזה בא הרמב"ם ללמדנו היאך הדין בששחט לפני ישראל עומד על גביו ומלמדו ומזהירו שישחוט עבור ישראל. אם גם זה נקרא שחיטת עכו"ם. דאולי אפשר לומר שאם העכו"ם חכם וישראל עומד על גביו ושוחט עבור ישראל שתהיה שחיטתו כשרה, על זה בא רבינו ללמדנו שלא תאמר שזה לא נקרא ואכלת מזבחו, מפני שאין זה זבח של עכו"ם כיון ששוחט עבור ישראל - לזה פירש הרמב"ם שסתם עכו"ם שוחט "לעכו"ם" היינו עכו"ם נכרי, ואין כוונתו בזה עכו"ם ע"ז, אלא עכו"ם היינו שחושב עבור עכו"ם, וזהו כמו שאמרו רבותינו עכו"ם אדעתא דנפשיה קא עביד, ולא מהני ישראל עומד על גביו, כן גם בהא דשחיטת עכו"ם ע"כ עושה הנכרי השחיטה לצורך עכו"ם נכרי, והרי זה בכלל ואכלת מזבחו, לומר שהוא זבח עכו"ם ולא זבח ישראל. כן נראה בביאור דברי הרמב"ם בפיה"מ, וזה מתאים לשיטתו, כן נראה בס"ד:

שם. כי קא מיבעיא ליה מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, כגון דהוה קיימא עולה בדרום ואתיוה בצפון ושחטה. וקשה הא בלא"ה אם בעינן שליחות בשחיטת קדשים א"כ קטן לאו בר שליחות הוא. וא"כ מה מועיל מחשבתו. ואין לומר דמיירי בקרבנו של קטן, הא קטן אינו יכול להקדיש, ודוחק לומר דמיירי במופס"ל והסוגיא אזלא למ"ד מופס"ל דאורייתא, ולענין מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו בעינן גדול ממש והיינו לאחר שהביא שתי שערות, והיינו דאם הוא לאו בר כוונה הוי השחיטה שלו כמתעסק ופסול. אבל דוחק לומר כן דע"כ מיירי הסוגיא באיזה קטן שהוא. - ונראה דמיירי בקרבן של נכרי שרבתה תורה שמקבלין מהם קרבנות, כדאיתא בסוגיא, וקרבנות שלהן לא בעינן שליחות משום דנכרים אינם בני שליחות, וכמו שבאמת הקשה הפנ"מ, והפנ"י בקדושין מ"א היאך מקבלין קרבנות מנכרים דהרי בעינן שליחות, והם אינם בני שליחות. אבל הענין בזה דע"כ שאני קרבן נכרים שאינם בעלים על הקרבן, ומקבלין מהם קרבן בתור זכייה להקדש, וממילא בקרבן נכרי פשיטא דכהנים שלוחי דרחמנא נינהו. וביארנו בספרנו נזר הקודש למס' זבחים דף נ"א דף הספר. - ומטעם זה כיון דלא בעינן שליחות מצד הבעלים, להכי גם קטנים כשרים אם ראוים הם לשחיטה. - ובזה אתי שפיר דנקט הש"ס עולה - והיינו דמיירי בקרבן נכרים דרק עולה מקבלין מהם כדאיתא במנחות ע"ג. עוד אפשר לומר דמיירי ביורש שירש קרבן אביו ומבואר בזבחים ז' שהיורש מתכפר בקרבן אביו, וצריך לשוחטו לשמו יעו"ש. אמנם מדנקט עולה מסתבר דמיירי הש"ס בקרבן נכרים וכמו שכתבנו:

ובספר המקנה שם בקדושין ד"ה מנין ששלוחו של אדם, הקשה מדוע לא ילפינן שליחות מקרבנות של זב וזבה ומצורע דהבעלים אסורים ליכנס בעזרה, וקרבנותיהן נשחטין על

ידי שליח. ומוכיח מזה דבקדשים לא בעינן שליחות ורק בקרבן פסח בעינן שליחות יעו"ש. והנה דבריו תמוהין דהלא בזב וזבה קרבנותיהם עופות, ואין בהן שחיטה אלא מליקה, ומליקה עבודת הכהנים הוא, וקיי"ל דכהנים שלוחי דרחמנא ולא בעינן בהו שליחות בעלים. ובקרבנות של מצורע שמחוסר כפרה, הלא קיי"ל בנדרים ל"ה דבמחוסרי כפרה אין צריך דעת בעלים, ממילא אין בזה דין שליחות דבעלים. - ומצאתי בספר מנחת ברוך סימן י"ג שהעיר בזה, והנה לפי"ז יש לומר דמיירי הכא בחולין של קרבן מחוסרי כפרה כמו קרבן מצורע, דלא בעינן בזה שליחות וגם קטן כשר, כיון שאין צריך בזה דעת בעלים:

דף יג:

וניחוש שמא מין הוא. והיינו דפריך הש"ס דליתסר בהנאה גם כן. - וקשה הלא ע"כ יותר מספק לא הוי, וא"כ יש לומר דמוקמינן אחזקה דהלא עומדת היא בחזקת היתר הנאה. - והנה אפשר לומר דסבר הש"ס דרוב מינין הם, ועל זה משני דרוב אינן מינין. משמע מזה דאילו הוי פלגא ופלגא היה אסור בהנאה מספק. וקשה מדוע לא מוקמינן אחזקה דהיתה מותרת בהנאה בחייה. וביותר קשה לרש"י שמדייק דמינין הוי מיעוטא. וראיתי למרן בחדושי רע"א שהקשה בזה:

ונראה לפי מה שכתב הרמב"ם בספר המצות מצות ל"ת קפ"ז וז"ל ודע כי איסור הנאה אינו ראוי למנותו מצוה בפני עצמה מפני שהיא ואכילה ענין אחד כי האכילה מין ממיני הנאה ואמרו בדבר שהוא לא יאכל, ואמנם הוא דמיון מדמיוני הנאה. הכוונה שהוא לא יהנה בו באכילה ולא בזולתו עכ"ל. - והנה יוצא מזה שבכל איסור אכילה הכוונה איסור הנאה הבאה על ידי האכילה. - נמצא שחלק הנאה כבר נאסרה גם מחיים, ואעפ"י שלא נאסרה בשארי הנאות שהם זולת האכילה. אמנם כיון שעכ"פ נאסרה בהנאת האכילה שזהו חלק איסור מאיסור הנאה, ממילא שוב לא שייך בזה לאוקמי אחזקה דהיתר הנאה, מפני דמעולם לא היתה לה היתר הנאה ממש. ולהכי מספיקא יש לאסור גם שארי הנאות, ורק מפני המיעוט אין לאסור:

שם ברש"י ד"ה לכתחילה לא ישחוט בלילה שמא לא ישחוט רובא והוא לא ידע, יעו"ש. והנה הט"ז בסימן י"א הקשה הא אמר שמואל לעיל ט' דצריך לבדוק הסימנים אחר שחיטה, ואם לא בדק שחיטתו אסורה, וא"כ הלא יכול לשחוט גם בלילה ולמחר יבדוק הסימנים ואם ישכח ולא יבדוק בלא"ה אסורה. והב"ח הקשה גם כן וכתב דיש לחוש שמא על ידי הפרכוס נתרחב החתך. והט"ז הקשה עליו דלפי"ז גם בדיעבד אסור יעו"ש.

אבל אפשר לומר דסבר הב"ח בשיטה זו הובא בסימן כ"ה דהיכא דכל הסימן שחוט לא חיישינן שנעשה זה על ידי הפרכוס, אבל בשנשחט רק רוב הסימנים יש לחוש שמא על ידי הפרכוס נעשה רוב, מטעם דאפשר שלא היה חסר רק מעט להשלים הרוב. - ובזה יש ליישב גם כן מה שהקשה הט"ז דהלא צריך לבדוק בלא"ה הסימנים, דזה לא קשה משום דזה ניחא אם מצא הסימנים שחוטים לגמרי, אבל אם מצא רק רובא אז איכא חששא שמא על ידי הפרכוס נתרחב מעט: והנה הא דתנן הסומא ששחט שחיטתו כשרה. - והנה לר' יהודה דסבר סומא פטור מכל המצות שבתורה, וא"כ מדוע לא קאמר הש"ס לימא מתניתין דלא כר' יהודה. וע"כ מוכח מזה דר' יהודה לא פטר סומא אלא ממצות עשה, אבל חייב במצות ל"ת וממילא אסור באכילת נבלה, ובר זביחה הוא גם לר' יהודה וקרינן ביה וזבחת ואכלת, ולהכי שחיטתו כשרה:

דף יד.

משנה. השוחט בשבת וביום הכפורים אעפ"י שמתחייב בנפשו שחיטתו כשרה. הקשו בשם המהרי"ט דלרבא דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני וא"כ אמאי שחיטתו כשרה. ומתרץ דהשחיטה בשבת אסור לא מצד שחיטה, אלא משום נטילת נשמה, וא"כ אף אם אמרינן דלא מהני ג"כ חילול שבת, ולגבי נחירה בודאי מה שעשה עשה, וממילא שחיטתו כשרה, עי' בחדושי מרן רע"א שג"כ נחית לזה. אמנם לדעתי קשה טובא, הא אם אמרינן לא מהני אין כאן גם איסור נחירה שהוא מטעם נטילת נשמה, משום דהוי מקלקל בחבורה ופטור משום שבת. וא"כ אית לן לומר אי עביד לא מהני ושחיטתו פסולה. אבל אפשר לומר כיון דלגבי שבת סגי בתיקון כל דהוא כמו"ש התוס' לעיל ח' ע"א ד"ה מותר, וא"כ איכא תיקון לגבי אבר מן החי לגבי בן נח. ואיתא כן להדיא בפסחים ע"ג דתיקון לגבי בן נח שמוציאו מידי אבר מן החי נחשב תיקון לגבי שבת:

אמנם לפי"ז תצא חדתא לשיטת הרמב"ם בפר"ט ממלכים שכתב יראה לי שאין אבר מן החי נוהג בבן נח בעוף יעו"ש וא"כ כששחט עוף בשבת אית לן לומר אעל"מ, ויתוקן האיסור של חילול שבת מטעם דהוי מקלקל ופטור. - ולפי"ז תמוה על הפוסקים שסתמו הדין ולא נחתי לומר דלשיטת הרמב"ם ישונה הדין דבשחיטת עוף השחיטה פסולה, וצ"ע:

תוס' ד"ה השוחט אפילו במזיד בעי לאוקמי. תימא אי במזיד היאך שחיטתו כשרה הא מומר לחלל שבת אסור לאכול משחיטתו וכו'. ועוד יש לומר דמשום פעם אחת לא נעשה

מומר יעו"ש. ומשמע מדברי התוס' דלא רק אותה שחיטה כשרה אלא גם מה ששוחט אח"כ שחיטתו כשרה. והיינו אם שחט שתי פעמים, השחיטה דשני הפעמים כשרות, ובפעם השלישי אינו מבואר בתוס'. ואפשר דסברי התוס' דתליא בפלוגתא דרבי ורבנן אם בתרי זימני הוי חזקה או בשלשה זימני. אבל זה ודאי מבואר דסברי התוס' דבפעם השני ג"כ שחיטתו כשרה. וזה מוכח מהא דהביאו התוס' ראיה מאוקימתא בישראל מומר, והיינו דהיה מומר מקודם, והיינו בפ"א. ומכל זה בפעם השנית היה כשר שחיטתו אם לא היה שוחט לשם אחד מכל אלו. וזהו דלא כמו שכתב הרשב"א והר"ן בשם התוס' דבפעם אחת לא נעשה מומר לאותה שחיטה מטעם דלא נעשה מומר עד גמר השחיטה. וממילא לא נקרא עדיין מומר עד לבסוף יעו"ש. אבל לפי המבואר בתוס' שלפנינו מבואר דגם בפעם השנית שחיטתו כשרה:

והנה בעיקר הראיה שמביאים התוס' מהא דשוחט לע"ז, כתב הר"ן בחידושיו וז"ל ויש דוחים ראיה זו דלא דמי שבת לע"ז דשוחט לע"ז כיון שאינו עובד אותה אלא עם גמר השחיטה בדין הוא שנכשיר שחיטתו שהרי נעשית בהכשר. אבל השוחט בשבת הרי בתחילת השחיטה הרי הוא חילול שבת וחובל הוי וכו'. אבל אין זה כלום דבשבת נמי לא מיחייב עד גמר השחיטה ומקמי הכי הוי מקלקל בחבורה דקיי"ל דפטור, עכ"ל. - ולכאורה דברי הר"ן תמוה הא הוי מקלקל על מנת לתקן דחייב בשבת. - ומצאתי אח"כ בפליתי שהעיר כן דלכאורה יש לומר דהוי מקלקל, אבל הלא הוי על מנת לתקן חייב יעו"ש. ולא הביא לדברי הר"ן שכתב בהדיא דהוי מקלקל בחבורה ופטור, ולא נחית הר"ן להא דעל מנת לתקן, וצ"ע:

והנה לא על הר"ן לחודיא התמיה אלא שכן כתבו התוס' גם כן לקמן כ"ט ע"ב ד"ה כגון, כתבו שם וז"ל, ואע"ג דסימן אחד לא מיחייב משום שבת שלא תקן כלום יעו"ש. הרי מבואר דסברי התוס' גם כן דבתחילת השחיטה הוי מקלקל, וזהו כמו שסבר הר"ן. ולכאורה תמוה טובא הא הוי מקלקל ע"מ לתקן:

ונראה ליישב שיטת התוס' והר"ן דהכא לא שייך על מנת לתקן. והיינו דאימתי שייך על מנת לתקן הוא רק שיש בזה גדר מלאכה האסורה בשבת, ורק הפטור באה מצד מקלקל, בזה אמרינן דאם הקלקול הוא מטרת התיקון, לא הוי גדר קלקול, מפני מטרת התיקון, כמו מוחק על מנת לכתוב, דהנה מוחק בעצמו הוי מלאכה בשעה שבאה המחיקה מפני שלנייר הוא צריך, להכי גם בשאינו צריך לנייר. אבל המטרת המחיקה על מנת לכתוב לא נחשב זה לקלקול. וכמו כן בסותר על מנת לבנות דעצם הסתירה הוי מלאכה כמבואר בשבת ל"א:

משא"כ שחיטה דהמלאכה שהוא חובל חיובו מטעם נטילת נשמה, אבל עצם חתיכת הסימנים אין בזה משום מלאכה. ואם היה במציאות שחתך הסימנים ולא יצא דם, והחי נשאר בחיים לא היה בזה שום חיוב, נמצא דרק הנטילת נשמה מביא לידי חיוב. נמצא דעצם חיתוך הסימנים לא הוי מלאכה כלל, וכיון דלא הוי גדר מלאכה בהתחלת חתיכת הסימנים להכי סברי התוס' והר"ן דלא שייך בזה מקלקל על מנת לתקן. זהו מה שנראה בביאור שיטתם: והנה הרשב"א חידושיו כתב דרק באותה שחיטה לא נעשה מומר אבל בפעם שניה שחיטתו שחיטת מומר ואסורה. קשה טובא מהא דאחד שוחט לשם אחד מהדברים ומיירי בישראל מומר הרי חזינן דגם בפעם שני לא מיפסלא השחיטה מטעם שחיטתו וזו היא ראיה דהתוס'. ואם כן להרשב"א קשה טובא מדוע הפסול מטעם דשוחט לשם אחד מאלו הלא בלא"ה פסולה השחיטה מטעם דהדין בזה כדין ישראל ונכרי ששוחטין כאחד דשחיטתן פסולה. וכמו שכתב הרשב"א בתוה"א והביא ראיה מהא דמתניתין דהיה אחד שוחט לשם אחד מכל אלו יעו"ש. וא"כ דברי הרשב"א סותרין זה את זה. והיינו דכיון דסבר דשנים ששחטו אחד כשר ואחד פסול השחיטה פסולה, וא"כ אם ישראל כשר ומומר שחטו כאחד שחיטתן פסולה. וא"כ קשה טובא מדוע תנא שאחד שחט לשם אחד מאלו, כיון שמיירי בישראל מומר וצע"ג:

ואח"כ ראיתי בחידשוי מרן רע"א תנינא שהקשה כן על הרשב"א:

אמנם נראה לפרש דהרשב"א מפרש הא דמוקים הש"ס דמיירי בישראל מומר היינו שלאחר השחיטה נעשה מומר. ומטעם זה אנו אומרים דזה שחשב לשם אחד מכל אלו לא היתה כוונתו לצעורי, כיון שרואים אותו למומר גם אחרי השחיטה. והרי זה גילוי מילתא למפרע, ואפילו אם לא אמרינן בהמיר להיות חשוד למפרע, אבל כל זה בשלא ראינו ריעותא, משא"כ כשראינו ששוחט בכוונה לשם אחד מאלו ואח"כ נעשה מומר, אסרינן השחיטה למפרע מטעם שחשב לשם אחד מאלו. והיינו דבשביל שחיטת מומר לחודיא אין לאסור מטעם שלא נעשה מומר בפעם ראשון. אבל משום מחשבה שחשב בשחיטה לשם אחד מאלו אוסרים השחיטה. והא דנעשה מומר אח"כ הרי זה בירור שלא היתה כוונתו לצעורי. כן נראה בביאור שיטת הרשב"א. - אבל זה לא הוי כשיטת התוס' שמפרשים שהיה מומר מקודם בפעם אחת. ומזה הוכיח דגם בפעם השני לא נפסלה השחיטה מטעם מומר, אבל הרשב"א מפרש שנעשה מומר אחרי השחיטה:

והנה רבינו הגר"א ז"ל ביו"ד סימן ב' אות כ"ו סובר להלכה דכשר ופסול ששחטו השחיטה כשרה. והוכיח מהא דמוקים הסוגיא בישראל מומר, ומ"מ הפסול לא הוי מצד מומר, אלא מפני ששחט לשם אחד מכל אלו. מבואר דכשר ופסול ששחטו

ביחד השחיטה כשרה. וגם הביא התוספתא דתניא ישראל ועכו"ם שהיו אוחזין בסכין ושוחטין שחיטתן כשרה, יעו"ש. ומפני זה ליתא להוכחה דהתוס' דישראל מומר גם בפעם השני שחיטתו כשרה. - אבל זה לא יספיק להרשב"א מטעם שכתב בתוא"ה וז"ל היו שנים אוחזין בסכין אחד ושוחטין ואחד מהן פסול לשחיטה כנכרי או מומר שחיטתו פסולה שהרי לא נעשית כל השחיטה על ידי הכשר לשחיטה, הא למה זה דומה וכו' שנים אוחזין בסכין ושוחטין. אחד לשם אחד מכל אלו ואחד לשם דבר כשר שחיטה פסולה עכ"ל. עי' שם בדף ט' ע"א. ושם ע"ב מביא מתניתין דשנים אוחזין בסכין ושוחטין ואחד לשם אחד מאלו דמיירי בישראל מומר. ולפי"ז קשה היאך מביא מזה ראיה דאחד כשר ואחד פסול שחיטתו פסולה. לכו נראה כמו שכתבנו דעיקר הפסול הוא מפני ששחט לשם אחד מאלו, וזה עצמו הרי הוא פסול מפני מחשבתו. ומזה ראיה לאחד כשר ואחד פסול דשחיטתו פסולה, והיינו דמפני מחשבתו נעשה פסול לשחיטה. ואוקימתא דמיירי במומר הוא רק לגלות על המעשה דמעיקרא. והיינו שנעשה מומר לבסוף אחרי השחיטה. והנה אעפ"י שנעשה מומר למפרע, מ"מ לא נפסלה השחיטה מטעם שחיטת מומר, זהו מפני שבפעם ראשונה לא נפסלה שחיטתו אם לא היה חושב לשם אחד מכל אלו:

ונראה עוד דיותר מסתבר לפרש דנעשה מומר אח"כ תיכף לאחרי השחיטה, משום דלפירוש התוס' דהיה מומר מקודם הלא משמע דאיתחזק למומר, ולא שייך לומר פעם ראשון:

אמנם הרמב"ם בפיה"מ לא סבר כשיטת התוס' והר"ן דבתחילת השחיטה הוי מקלקל. והוא דכתב שם דבשוחט בשבת במזיד משהתחיל לשחוט הסימנים יש בזה חילול שבת והוי מומר יעו"ש. ותמוה הא בהתחלת השחיטה הוי מקלקל ואין כאן חילול שבת. וביותר לשיטת הרמב"ם דנקובת הושט הוי נבלה מחיים, א"כ פשיטא דהוי מקלקל גמור. וזה ודאי פשיטא דאין כאן תיקון לאבר מן החי דע"כ כל זמן שמפרכסת יש בזה גם משום אבר מן החי, דע"כ שחיטה כשרה מוציא מידי אבר מן החי גם במפרכסת אבל נקובת הושט אין בכחה להוציא מידי אבר מן החי. - והנה התבו"ש בסימן ל"ג סק"ה מסתפק בזה. (ובספר עמודי אור סימן מ"ד כתב בשם התבו"ש שאין בזה משום אבמה"ח אבל ראיתי שם שמסתפק בזה. ומסתבר הדבר שיש בזה משום אבמה"ח כיון דלענין אבר מן החי רק מיתה מפקיע, או שחיטה כשרה, וא"כ הרמב"ם שסבר נקובת הושט הוי איסור נבלה, ולאו טומאת נבלה, מטעם דלענין טומאה עדיין נחשב לחי כמו"ש הרמב"ם בפר"ב מאבוה"ט. וא"כ פשיטא דאבר הנחתך לאחר שניקב הושט גם כן מטמא משום

אבר מן החי, וא"כ פשיטא דבהתחלת חתיכת הסימנים הוי מקלקל גמור, וא"כ היאך נעשה מומר בהתחלת השחיטה:

ונראה דלשיטת הרמב"ם דנקובת הושט הוי נבלה מחיים לאיסור נבלה, א"כ לענין שבת הוי התחלת השחיטה דהיינו בושט יש בזה משום נטילת נשמה מדנחשב כמתה לאיסור נבלה, אעפ"י שהוי מקלקל בחבורה, אבל כיון דיש בזה תורת מלאכה, להכי שייך בזה לומר דהוי מקלקל על מנת לתקן, וחייב גם המקלקל. והתוס' והר"ן דסברי דלא שייך בזה מקלקל על מנת לתקן. וכתבנו לעיל משום דלא שייך בזה מקלקל על מנת לתקן כיון דאין תורת מלאכה בראשית חתיכת הסימנים, זהו משום דסברי דנקובת הושט הוי רק טריפה ולא נבלה. וע"כ הא דנעשה טריפה בנקיבה דושט אבל אין בזה משום נטילת נשמה אפילו למ"ד טריפה אינה חיה משום דעכ"פ יכולה לחיות עד י"ב חודש:

עוד נראה דסבר הרמב"ם דגבי שבת נעשה מומר בהתחלת השחיטה, והיינו דכיון דעושה מעשה שחיטה במזיד, ורצונו לעשות מלאכה דאורייתא בחילול שבת נעשה מומר גם בהתחלה, מפני שבזה מראה בגלוי שכופר במעשה בראשית. ואעפ"י שבשעה זו אינו עובר על חילול שבת דאורייתא, אבל ע"כ גמר בדעתו לחלל שבת במלאכה דאורייתא, ולכן אפילו אם אמרינן דמקלקל דעלמא לא נעשה מומר, מטעם דלא הוי בזה מלאכה דאורייתא. זהו מפני שלא התחיל באיסור דרבנן על מנת לעשות מלאכה דאורייתא. אבל בשהתחיל בשחיטה שבדעתו לגמור במלאכה דאורייתא, הרי הוא נחשב לכופר במעשה בראשית, ונעשה מומר תיכף בהתחלה:

והנה לפי"ז אם הפסיק משחיטתו לגמור ונשארה נבלה, אם דינו כמומר, זה תליא אם גם באיסור דרבנן במלאכת שבת דינו כמומר. אבל אפשר לומר דהרמב"ם סבר דרק אם גמר השחיטה דינו כמומר מראשית חתיכת הסימנים. וזה מדויק בלשונו שכתב וז"ל ובשעה שיגמור השחיטה הוא פסול עכ"ל. וע"כ כוונתו דכיון דאנו דנין אותו למומר בהתחלה להכי נקרא מומר בסוף השחיטה. אבל אם לא נקרא מומר בהתחלה לא הוי פסול בשחיטה, מטעם דבאותה שחיטה שנעשה בה מומר השחיטה כשרה כשיטת הרשב"א. ורק משום שנעשה מומר בהתחלה להכי אנו דנין בהגמר השחיטה כאילו היה מומר קודם השחיטה, והיינו דסבר דבפעם אחת נעשה מומר, אבל זה סבר הרמב"ם דבהשחיטה שנעשה בה מומר לא נפסלה השחיטה, ובזה אתי שפיר הא דאיתא לקמן פ"א ע"ב דאמר רבי יוחנן אפילו בשחט ראשון לשלחנו, ושני לע"ז חייב יעו"ש. והיינו דע"כ השחיטה השניה לע"ז לא נפסלה השחיטה מדחייב משום או"ב. והיינו דבאותה שחיטה שנעשה מומר בה לא נפסלה. וזהו משום דבגמר שחיטה עובדה לע"ז, ונעשה

מומר לבסוף עם גמר שחיטה, ובזה לא נפסלה בשחיטה. משא"כ בשוחט בשבת שנעשה מומר למפרע בגמר השחיטה: אמנם קשה טובא להרמב"ם הא דבעי הש"ס לקמן ט"ו דפריך ולוקמי במזיד ור"מ. וקשה הא לשיטת הרמב"ם במזיד הוי שחיטה פסולה. והקשו בזה גדולי אחרונים עי' פליתי סימן י"א, ודחק לאוקמי בעוף ובחצי קנה פגום. ועי' בחדושי מרן רע"א ובעמו"א סימן מ"ד:

אבל לדעתי נראה לבאר בפשיטות והיינו דהכוונה בש"ס מזיד לא הוי באופן שנעשה בזה מומר, כגון שחילל שבת באופן שהיה אומר מותר ונקרא מזיד לענין שבת מפני שעשה נגד חכמים, ויש לזה ציורים כגון אם שחט לחולה שאין בו סכנה, וסבר בדעתו שמותר, או שסבר כמו שכתבו התוס' בפסחים מ"ז למ"ד הואיל מותר לחלל שבת הואיל אם יש חולה שיש בו סכנה, ולגבי דיני קנס לענין מעשה שבת דינו כמזיד. אבל עכ"פ יפרש הרמב"ם דכוונת הש"ס מזיד באופן דלא הוי מומר, או באופן שלא ידע מעיקרא עונשו של דבר. ואילו ידע לא היה עושה כן בשבת, אבל לענין מעשה שבת נחשב למזיד, דלא גרע זה מהא דבעי למיטעמי' ביבמות צ"א דנחשב למזיד לענין קנס. וזהו כוונת הש"ס לוקמיה במזיד וד"מ. ואין זה מזיד שכתב הרמב"ם וכמוש"נ:

בזה שפירשנו דברי הרמב"ם מבואר דסבר דגם בפעם אחת נעשה מומר, וזהו דלא כאותן שסוברים דלהרמב"ם יש בשוחט בשבת שתי פעמים, היינו בתחילת השחיטה ובגמר, אלא כל השחיטה כולה היא פעם אחת וזהו כמו שכתב הב"י בסימן י"א לדעת רבינו דבמזיד שחיטתו פסולה דסבר דבפעם אחת נעשה מומר, ודלא כהתוס' וכו' וכמו"ש בפיה"מ וכו' יעו"ש. ודלא כהספר צרור החיים הל' שחיטה שהעמיס לפרש כוונת הרמב"ם דנעשה מומר בשתי פעמים. והביאור בזה כמו שכתבנו לעיל. - והמהרי"ט בח"א סימן קל"ח סבר גם כן בדעת הרמב"ם שגם בפעם אחת נעשה מומר מטעם אחר, מטעם דסבר דבתחילת השחיטה הוי מקלקל יעו"ש, אבל לפי מה שביארנו הוא אופן אחר וכמו שכתבנו לעיל. אמנם עדיין קשה להרמב"ם דסבר דבפעם אחת נעשה מומר אם כן תקשה הא דמוקים הש"ס לקמן מ"א המשנה דהיו שנים אוחזין בסכין ואחד שחט לשם אחד מכל אלו דשחיטתן פסולה דמיירי בישראל מומר, דקשה דאם מומר הוא בלא"ה השחיטה פסולה וכמו שהוכיחו התוס':

ונראה דהנה שם בסוגיא איכא שתי אוקימתות דמעיקרא כשהקשה הש"ס למ"ד אין אדם אוסר דשא"ש מוקי המשנה דמיירי דאית ליה שותפות. ואוקימתא בתרייתא מוקי דמיירי בישראל מומר. ופיר"שי דה"ה דהוי מצי לאוקמי בדאית ליה שותפות. והקשו

בתוס' ופירשו דסברה הסוגיא השתא דגם באית ליה שותפות אין אדם אוסר דבר שאינו שלו מטעם דגם בזה שייך לצעורי, ולהכי מוקי במומר:
והנה הרמב"ם בפר"ב משחיטה סבר דבדאית ליה שותפות לא שייך לצעורי ושפיר אוסר דבר שאינו שלו, יעו"ש. ולפי"ז תקשה למה מוקים הש"ס באוקימתא בתרייתא במומר, ולא משני דאית ליה שותפות:
לכן נראה דהרמב"ם מפרש דהני אוקימתות השתים פליגי בדין כשר ופסול ששחטו ביחד אם השחיטה כשרה. והאוקימתא קמייתא סברה דכשר ופסול ששחטו ביחד שחיטתן פסולה, ולהכי לא מצי לאוקמי דמיירי במומר דא"כ בלא"ה השחיטה פסולה. וא"כ מדוע שנה התנא שאחד שחט לשום אחד מכל אלו, ולהכי מוקי דמיירי דאית ליה שותפות, אבל אוקימתא בתרייתא סוברת דכשר ופסול ששחטו ביחד השחיטה כשרה, וכמו שסבר התנא בתוספתא. וממילא גם מומר אינו פוסל רק באופן ששחט לשום אחד מכל אלו. וזה גופא משמיענו דגם במומר בעינן דוקא אם שחט לשום אחד מכל אלו אז השחיטה פסולה: והנה בשיטה זו גם הרמב"ם סבר כן כמבואר בש"ך סימן ב' סק"ו יעו"ש. והיינו שמפני שמפרש כן הסוגיא, ותפס כן לדינא כאוקימתא בתרייתא, ולהכי אעפ"י שנעשה מומר בפעם ראשון, מ"מ לא קשה הא דמוקים הש"ס במומר, ומכל זה בעינן שאחד שוחט לשום אחד מכל אלו. משום דמומר אינו פוסל השחיטה באופן שמיירי המשנה שם דהיה כשר עמו בהשחיטה, וכמו שנתבאר בס"ד:
תוס' ד"ה השוחט, ועוד דבגמ' בעי לאוקמי במזיד ור' מאיר, ור"מ אית ליה בפר' עד כמה דמומר לדבר אחד הוי מומר לכל התורה כולה. והנה משמע מזה דסברי התוס' אליבא דר' מאיר דמומר לדבר אחד הוי מומר ממש מומר ולא רק חשוד גרידא, והוא מדסברי דשחיטתו פסולה כשחיטת נכרי. וזהו דלא כהמהרי"ק בשורש קנ"ט שמפרש אליבא דר' מאיר דרק חשוד הוי, ולא מומר ממש. וכן מבואר להדיא בסוגיא דעירובין ס"ט כמבואר להמעיין. וביארנו זה מכבר. וכעת ראיתי בחדושי רע"א תנינא שהשיג בזה על המהרי"ק. - ובחדושי הרשב"א לעירובין שם כתב בהדיא דסבר ר' מאיר דהוי כמשומד: אמנם יש לעיין אם כוונת ר"מ שנעשה מומר לכל התורה כולה אעפ"י שהוא רק מומר לדבר אחד, אם הוא באופן שהוא מומר לדבר אחד בפרהסיא, או גם הוא מומר בצינעא ג"כ הוי מומר לכל התורה. - והנה בשבת מצינו שיש הבדל בין בפרהסיא לצינעא. - אבל אפשר שרק דין הוא בשבת, אבל בשארי עבירות אין הבדל בזה. או דלמא שכוונת ר"מ דמומר לדבר אחד הוי מומר ממש, אפשר שזהו אם הוא בפרהסיא. ומסתברא דכיון שהוא רק מומר לדבר אחד ודינו כמשומד ממש, מסתבר הדבר שהוא מומר לזה

בפרהסיא דוקא: ואם כן הדבר, יש ליישב מה שהקשיתי מכבר, וכעת ראיתי שהקשה כן בדו"ח למרן רע"א, דלפי"ז לר"מ דסבר דמומר לדבר אחד הוי מומר לכל התורה כולה וגם בפעם אחת ושחיטתו נבלה. א"כ היאך משכחת הא דאמרה תורה וטבחו גבי גנב שמשלם דו"ה עבור הטביחה. והא כיון דגנב הוא והוי מומר לד"מ ושחיטתו כנחירה, ואין בזה חיוב דו"ה. ואין לומר דהכוונה ששחט על ידי שליח, דהלא רבתה תורה שליחות מקרא יתירא, אבל וטבחו הלא ע"כ הכוונה שהגנב עצמו טבח. אמנם אם נפרש דכוונת ר"מ מומר לדבר אחד היינו בפרהסיא, הנה גבי גנב שכל עיקר גנבה הוא בסתר, דאם הוא בגילוי דינו כגזלן, ואין בזה חיוב דו"ה, וכיון שהוא בצינעא לא נעשה עדיין מומר בפעם ראשונה:

עוד יש לומר דסבר ר"מ דכשר ופסול ששחטו ביחד דהשחיטה כשרה כדתניא בתוספתא דחולין וכמו שכתבנו שזה שיטת הרמב"ם גם כן. לפי"ז אפשר שזהו גם שיטת ר"מ, וא"כ יצוייר ששחט הגנב ועוד אחר עמו דהשחיטה כשרה, ולזה לא בעינן ריבוי מטעם שליחות. והוא משום דקיי"ל בזה יכול וזה יכול דנחשב המעשה בשלימות לכל אחד ואחד. ולהכי כששחטו שנים ג"כ נחשב מעשה הטביחה בשלימות לכל אחד ואחד, וא"כ נחשבת השחיטה כולו לחיובא לגבי הגנב. וזהו סברת ר' מאיר כמוש"נ:

והנה בחדושי הר"ן מביא יישוב בהא דהקשו התוס' בהא דבעי לאוקמיה המשנה דמיירי במזיד ור"מ. והא הוי מומר ושחיטתו פסולה. כתב בשם יש דוחין דאפשר דשחיטת מומר נהי דמיתסרא באכילה אפשר דלא הוי כשחיטת נכרי לטמא במשא דהא אינו נכרי, וקדושיו קדושין. ואם איתא דהכי הוא אעפ"י שנעשה מומר בשחיטה ראשונה מ"מ לרבנן חייב משום אותו ואת בנו כשחיטה שאינה ראויה מקריא, כיון שמטהרת מידי נבלה עכת"ד יעו"ש. והקשה בזה מרן רע"א בחידושיו בהא דפריך הש"ס ב"ק ע"א אלא שחיטת שבת שחיטה ראויה היא, מדוע לא משני הש"ס בשוחט בפרהסיא במזיד דאסורה באכילה ואינו מטמא במשא, והוי זה שחיטה שאינה ראויה באכילה, וזה תליא בפלוגתא דרבנן ור"ש, ור"מ מחייב משום או"ב ור"ש פוטר עכת"ד יעו"ש:

ונראה דבאופן זה דנאסרה באכילה נתבטלה השליחות דלא מבעי לשיטת המל"מ בפר"ג מגנבה ה"ו שכתב דהא דרבתה תורה שליחות לטביחה היינו באופן שלא שלחו לשחוט בשבת, יעו"ש. ממילא אם שחט בשבת וגם נאסרה באכילה יש כאן ביטול שליחות, ואין לחייבו בדו"ה, אלא אפילו אם אמרינן דגם בשלחו לשחוט בשבת הוי שליח, אבל עכ"פ בעינן רק באופן שלא נאסרה באכילה, והיינו בשוגג, והיינו ששניהם המשלח והשליח היו שוגגין. - ואפילו לשיטת המהרי"ט הובא בקצוה"ח סימן רצ"ב, דלא בעינן שליחות

ממש לטביחה, אבל עיקר הדבר בעינן שהגנב המשלח נהנה במעשה הטביחה, אמנם באופן שאסור באכילה לגמרי בזה לא קרינן וטבחו לחייבו בדו"ה. ולהכי לא מצי הש"ס לאוקמיה באופן ששחט במזיד שזה נקרא שחיטת מומר לאיסור אכילה:

והנה מרן שם כתב גם כן דיש בזה ביטול שליחות מטעם דכיון דנעשה מומר באותה שחיטה, נמצא דהכשר שחיטה ועשייתו מומר בהדדי קאתו מקרי שחיטה, הכא נמי לענין שליחות, כיון דבאותה שליחות באות מעשה בגמר השליחות נעשה מומר הוי בכלל - אין שליחות למומר - וכעין שכתבו התוס' כתובות י"א בגר קטן כיון דבאותו מעשה השליחות נעשה ישראל אינו בכלל אין שליחות לנכרי, ה"נ יש לומר בהיפוך דאם באותו מעשה מומר הוא בכלל אין שליחות למומר יעו"ש. והביאור דליכא בזה ריבוי הכתוב שליח לטביחה, הנה משמע מזה דסבר מרן דבעינן שליחות ממש לדבר עבירה, וזהו שלא כדברי המהרי"ט, ולדברי מרן אם השליח היה קטן אפילו אם שחט ואחרים רואים אותו דשחיטתו כשרה, מ"מ פטור מדו"ה מטעם חסרון שליחות, וזהו שלא כדעת המהרי"ט והקצה"ח:

ובעיקר הדבר למעט מומר משליחות אעפ"י שכן דעת המג"א בסימן קפ"ט סק"א יעו"ש, אבל יש לעין בסוגיא דקדושין מ"א דפריך שם ולר"ש דפוטר וכו' אתם גם אתם למ"ל יעו"ש. וקשה מדוע לא אמרינן דבא למעט מומר דע"כ איתא בתרומה דנפשי' דרק נכרי ממועט מדכתיב בני ישראל כמו"ש התוס' שם ד"ה הנכרי, ומומר אפילו בלהכעיס בכלל ישראל הוא כדאיתא בתוס' סנהדרין ע"ב דפירשו ישראל למעט נכרי ב"ב למעוטי מומר יעו"ש. אבל מישראל לא ממועט מומר, וא"כ מומר איתא בתרומה דנפשיה. ולפי"ז מאי פריך לר"ש אתם גם אתם למ"ל. ומדחזינן דלא קאמר הש"ס דבא למעט מומר משליחות משמע דבר שליח הוא. וראיתי בספר גבעת שאול סימן כ"ג שהעיר גם כן בזה:

לכן נראה כמו שכתבנו לעיל דאיכא ביטול שליחות מטעם דמצי אמר הגנב המשלח להשליח לתקוני שדרתיך ולא לעוותי דהיינו דאם תאסר באכילה מטעם ששחט בשבת במזיד ובפרהסיא יש כאן ביטול שליחות, ומיושב שיטת הראשונים היש דוחין שהביא הר"ן כמוש"נ:

והנה הפליתי בסימן י"א הקשה בהא דמוקי הש"ס ב"ק ע"א בהא דטבח בשבת הטובח על ידי אחר. ופריך מ"ט דרבנן דפטרי ומשני ר' שמעון הוא דסבר שחיטה שאינה ראויה לא שמי' שחיטה, וס"ל כר' יוחנן הסנדלר דס"ל מעשה שבת בשוגג יאכלו אחרים במוצאי שבת, במזיד לכו"ע אסור, וילפינן מקרא יעו"ש. וקשה א"כ ע"כ מיירי במזיד, דבשוגג במוצאי שבת ראוי לאחרים, וא"כ שחיטה ראויה היא. אבל כיון דבמזיד הוי

מומר, וא"כ שחיטתו פסולה גם בלא הא דר' יוחנן הסנדלר, כיון דלאו בר זביחה הוא כלל, ואין זה שחיטה רק נחירה עכת"ד יעו"ש. אולם לפי מה שפירשנו לעיל לפרש הא דרוצה הש"ס לאוקמיה כר' מאיר ובמזיד, היינו דלא מיירי מזיד כזה שהוא עושה נגד התורה, רק עושה במזיד מטעם שהוא טועה בדין, ואומר מותר ג"כ מזיד. עי' מכות ז' דפליגי בזה, והיינו דיש לאוקמי דטועה בדין לחולה שאין בה סכנה. וע"כ גם זקן ממרא לא נקרא מומר. ולגבי דין מעשה שבת נקרא מזיד. ולזה בעינן לר' יוחנן הסנדלר שיליף מקרא דמזיד כזה נקרא מזיד למעשה שבת להיות מעשיו אסור:

עוד מה שכתב שם להקשות על התוס' דמפרשי דלר"מ דאמר מומר לדבר אחד הוי מומר לכל התורה היינו מומר. והקשה הפליתי דלר"מ לא הוי חשיד ולא מומר. כתבנו לעיל דלמסקנא דעירובין ס"ט שם מבואר דהוי מומר. ופליאה בזה על המהרי"ק שג"כ מפרש דלא הוי אלא חשוד. ובדו"ח למרן רע"א העיר בזה:

תוס' ד"ה ונסבין הקשו הא בלא"ה אסור באכילה מטעם מליחה שאסור בשבת. ותירצו דעבר ומלחה. - וקשה מה בין זה למבשל בשבת, וע"כ משום דמליחה בשבת ליכא איסור דאורייתא מטעם דאין עיבוד באוכלין כמו שכתב הרמב"ם בפרי"א משבת. ועי' במל"מ שם. - ויש לעיין הא איכא מפרק שהוא איסור דאורייתא. וע"כ צריך לומר דכיון דלא דמי לדש שמוציא אוכל שהוא פקיד, ולא בלוע. ועי' במנ"ח במוסך לשבת במלאכת הדש. ולפלא שלא הביא לדברי התוס' דסוגיין אבל יש לעיין כיון דע"כ איכא איסור דרבנן, וא"כ הא דבעי לאוקמי' כר"מ א"כ קשה הא מבואר בגיטין נ"ג דר"מ מחמיר בדרבנן יותר משל תורה, וא"כ מאי איריא שחיטה הא בלא"ה אסור משום מליחה. ואין לומר דעבר ומלחה בשוגג, דר"מ גזר בדרבנן שוגג אטו מזיד כמבואר שם בסוגיא. וע"כ צריך לומר דלזה כתבו התוס' תירוץ השני דחזי לאכול באומצא, ודם שלא פירש מותר. והיינו דכוונת התוס' לפרש לפי מה שרוצה הש"ס לאוקמיה כר"מ. ולשיטה זו מיירי דמותר לאכול אומצא. והנה לשיטת הרמב"ם דדם שלא פירש אסור ואסור לאכול אומצא, יפרש דמיירי בעבר ומלחו. - אבל לפי"ז קשה אם מוקמינן כר"מ הלא בלא"ה אסור כדלעיל. אבל אפשר לומר דיכול לאכול אומצא בבני מעיים שאין מחזיקין דם בבני מעיים כדאיתא לקמן קי"ג, וברמב"ם פר"ו ממ"א הי"ח. ושיטת התוס' שלא נחתו לזה צ"ע. ועי' בפליתי בסימן ע"ה וצ"ע:

והנה הפליתי כתב דאיירי בעוף דהיינו המשנה דהשוחט בשבת ששחט עוף וביותר בר אווזא דרכיך וחזי לאומצא. - וסיוע לזה שכתבו המג"א והט"ז באו"ח סימן ש"ח דבר אווזא דרכיך וחזי לאומצא מותר לטלטל בשבת עכת"ד. אמנם לפי מה שכתבנו לעיל

דע"כ לשיטת הרמב"ם לא מצי מיירי בעוף משום זה דהקשו מדוע לא אמרינן אעל"מ בשוחט בשבת ושחיטתו נבלה. ומתרצים משום דלא יתוקן האיסור דנטילת נשמה דישנו גם בנחירה. והנה כל זה שייך באופן דלא הוי מקלקל בחבורה, והיינו משום דיש תיקון לבן נח שליכא משום אבר מן החי, אבל לשיטת הרמב"ם דסבר דאין ב"ג מוזהר על אבר מן החי דעוף א"כ ליכא תיקון, והוי מקלקל. וא"כ אמרינן אעל"מ, ויתוקן האיסור. ולפי"ז ע"כ מיירי בשוחט בהמה, ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתי להרמב"ם דסבר דאומצא אסור באכילה. וע"כ דסבר הרמב"ם דיכול לאכול הבני מעיים מטעם דסבר אין מחזיקין דם בבני מעיים:

תוס' ד"ה מחתכין וכו'. וכן נראה דבספק מוכן איירי כולה שמעתתא וכו' אי נמי הכא מיירי ביושב ומצפה מתי יתלוש. ובהמה נמי מיירי ביושב ומצפה שמא ישחטנה חש"ו ואחרים רואין אותם עכ"ל. וקשה דלפי"ז דמיירי ביושב ומצפה לשחיטה, א"כ מה זה דקאמר הש"ס דעומדת לגדל ולדות. והנה באופן זה דהוי מוכן לשחיטה ע"כ אין זה מוקצה גם לכלבים מטעם דעומדת למיתה. והנה המהר"ם מפרש דלהכי נקטו התוס' ואחרים רואין אותם לומר דע"כ איכוון לאכילת אדם ולא לכלבים יעו"ש. אבל אכתי קשה הא דקאמר הש"ס דעומדת לגדל ולדות, וגם היאך נפרש המשנה דהשוחט בשבת שחיטתו כשרה ואסורה ליומא. אם מיירי ביושב ומצפה לשחיטה אמאי אסורה ליומא הא עיקר הטעם מפרשה הגמרא משום דלא נשחטה הוברה דלגדל ולדות עומדת ופירש"י כיון דלא שחטה מאתמול ומסתמא לא הניח ע"מ לשחטה בשבת, וע"כ דלא מיירי ביושב ומצפה לשחיטה ע"י חש"ו. ופירושו של המהר"ם שמפרש דלא התכוין לכלבים זה אתי שפיר הא דמחתכין את הנבלה דהוי מוקצה לכלבים. אבל היאך יפרש המשנה דמיירי לאדם. ואם נפרש המשנה דלא מיירי ביושב ומצפה לשחיטה דחש"ו אם כן הלא סברי התוס' דזה הוי דיחוי בידים, כמו גרוגרות וצימוקין דהוי מוקצה לכו"ע. והגמ" מוקים רק אליבא דר' יהודה:

ונראה דהמשנה מיירי גם כן ביושב ומצפה לשחיטה דחש"ו, וזה מוכרח כמו שכתבו התוס' דאל"כ הרי זה בגדר דיחוי והוי מוקצה אליבא דכו"ע. אבל זה ודאי דגם באופן זה מגדר מוקצה לא יצאת. רק זה תליא בפלוגתא דר' יהודה ורבנן. והביאור בזה דאף ביושב ומצפה לשחיטת חש"ו מ"מ הוי מוקצה כיון דבאמת מוזהרים ישראל להפרישם מחילול שבת, וישנם גם באזהרה דחילול שבת כדכתיב למען ינוח בנך. וע"כ אזהרה זו על הבן קטן נאמרה. ועי' רמב"ן בחומש. וממילא הרי זה מוקצה מחמת איסור, וכמו כן במחובר שמצפה שמא יתלוש הוי גם כן מוקצה מחמת איסור כיון דתלישה אסורה

אפילו על ידי חש"ו. ומה שייך לומר מצפה כיון שאסור. אבל עכ"פ אין זה דיחוי בידים ואינו דומה לגרוגרות וצימוקין. ולהכי זה תליא בפלוגתא דר' יהודה ורבנן. ואתי שפיר גם כן הא דקאמר הש"ס לא נשחטה הוברה דלגדל ולדות עומדת, כיון דלא שחטה אתמול מבורר שאינה עומדת לשחיטה והרי היא מוקצה. אבל מפני שמצפה לשחיטה דחש"ו לא הוי דיחוי בידים. זהו ביאור הסוגיא לפי פירוש התוס'. ובאופן זה מיירי הא דמחתכין וגם באופן זה מיירי משנתנו דהשוחט בשבת, ולהכי מוקי הש"ס המשנה כר' יהודה דסבר מוקצה. אבל לרבנן לא מתוקם המשנה דהשוחט בשבת דהשחיטה כשרה ואסור ליומא דומיא דיוהכ"פ. וע"כ הא דכתבו התוס' ואחרים רואין אותם שע"כ הכוונה שהתכוון לשחיטה כשרה, זהו משום דאם לא היה מצפה לשחיטה כשרה הרי זה גם כן כאילו דחה אותה בידים לענין אכילה. ובמשנה דמחתכין הרי זה כאילו התכוון לכלבים ולא הוי מוקצה לכלבים כמו שכתב המהר"ם:

אבל אכתי קשה על הסוגיא מדוע דחקינן לאוקמיה במוקצה, ור' יהודה היא מדוע לא נאמר דמיירי שהיתה דחויה לגמרי משחיטה, והוי מוקצה לכו"ע ואתי שפיר ואסורה ליומא. ואפשר דכיון דתנא התנא שבת וים הכפורים שבא ע"כ להורות לנו שבת דומיא דיום הכפורים לומר דאסורה ליומא. ואם מיירי באופן דהוי דיחוי בידים, א"כ פשיטא דאסורה ליומא, ומאי קמ"ל, וע"כ דמיירי באופן שיש בזה חידוש דין. ומזה מוכיח הש"ס דבא להודיענו דין מוקצה. וע"כ דלא מיירי בדיחוי בידים ובא להודיענו דין מוקצה בשבת. וזהו כר' יהודה דסבר מוקצה:

אמנם יש לעיין לפי מה שכתבו התוס' בשבת מ"ד ע"ב ד"ה שבנר וכו' שהקשו מדוע בסוכה מהני תנאי, ומדוע לא מהני תנאי גבי נר. ויש לומר דהתם סוכה דעלמא היתה עשויה מזמן גדול, ועתה ביהש"מ אינו בודל ממנה ויושב ומצפה מתי תפול. אבל נר עיקר הקצאתו הוא בין השמשות ודחייה בידים לצורך שבת, וחמיר טפי יעו"ש, ולפי"ז יש לומר ג"כ בהא דקאמר הש"ס לקמן רב ששת ברי' דרב אידי דר' יהודה דנר הוא התנא דמשנתינו. ותמוה דהרי ביושב ומצפה מיירי המשנה - וא"כ אינו דומה לנר דהתם דחייה בידים - ואפילו אם אמרינן דהדחייה דנר אינו כמו הדחייה דגרוגרות וצימוקין דהוי מוקצה גם לרבנן, אבל עכ"פ אינו דומה ליושב ומצפה שישחטנה חרש שוטה וקטן, וצ"ע:

ונראה דאפשר לפרש כוונת הש"ס דלוקמיה שהיה יושב ומצפה לשחיטת חש"ו בלא אחרים רואין אותם ושחיטתן נבלה אבל ראויה לכלבים, ובאופן זה הוי דחייה מאכילת אדם, אבל כיון דהיה יושב ומצפה לשחיטה עבור כלבים, לא הוי דחייה בידים, ובזה

פליגי ר' יהודה ורבנן דרבנן סברי דלא אמרינן בזה מוקצה. ור' יהודה סבר דזה דומה לנר מטעם הדיחוי משחיטה כשרה. ומוכן לבהמה לא הוי מוכן לאדם לר"י דסבר מוקצה:
והנה ראיתי אח"כ בדו"ח למרן רע"א הקשה גם כן מהסוגיא דלקמן בהא דמדמי הש"ס לנר ישן למוקצה מחמת מיאוס, דהא התם המוקצה עודו עליו דמאוס הוא. משא"כ הכא דמוקצה נסתלק שנשחטה דלמא מהני יושב ומצפה, ואיך שייך לדמותו למוקצה מחמת מיאוס דלא שייך בו יושב ומצפה ומסיים בצע"ג יעו"ש:
והנה אם נפרש דכוונת הש"ס דלוקמיה באופן שהיה יושב ומצפה לשחיטת חש"ו בלא אחרים רואים אותם ושחיטתן נבלה והכוונה לאכילה דכלבים. נמצא דלאכילה לאדם לא נסתלק המוקצה עדיין, אתי שפיר לר' יהודה דנר שבשניהם טרם נסתלק המוקצה. ואעפ"י שהמסקנא בביצה ז' דמוכן לבהמה הוי מוכן לאדם והובא הכא בתוס' לקמן ט"ו ע"ב ד"ה כגון שקצץ. אמנם לפי מה שכתבו דשאני דלעת כיון דעומדת לאדם ואינה ראויה לאדם הוי מוקצה אע"ג דחזיא לבהמה יעו"ש. הנה גם בבהמה שעומדת לאדם ואינה ראויה לאדם מצד חסרון שחיטה, להכי אע"ג שעומד ומצפה לשחיטת חש"ו דהיינו בלא אחרים רואים אותם דהוי זה מוכן לכלבים. אבל אין זה מוכן לאדם וכמו שכתבנו לעיל:
והנה מרן בגיוה"ש הקשה לפי"ז למה נדחקו התוס' לעיל דף י"ד ע"א ד"ה מחתכין, הא בפשיטות יש לומר בתלושה ותליא שפיר בפלוגתא דר"י ור"ש דביהש"מ היה עומד לאדם, וכיון דאינו יכול לבשל בשבת הוי מוקצה. וכשבא בשבת לחתכו לכלבים נעשה עתה מוכן לבהמה, והוי כמו נבלה דפליגי אם אמרינן מגו דאיתקצאי לבין השמשות וצ"ע עכ"ל:
ונראה ליישב לפי מה שכתב הרשב"א בחידושיו בהא דאמר אביי מי דמי התם מעיקרא מוכן לאדם וכו' כתב הרשב"א ומוכן לאדם דקאמר לא שראוי לשחיטה קאמר אלא לומר דמעיקרא עומדת לאכילת אדם, והשתא ראוי לאכילת אדם. וא"ת מ"מ כיון דאית ליה מוקצה לר' יהודה היאך אפשר לומר דלית ליה האי מוקצה שהרי על כרחין בשבת זו לא היתה מוכנת לאדם כיון דאיסור שחיטה רכיב עלה, פירש ר' נ"ר ז"ל דס"ל לאביי דאין מוקצה אלא מה שמקצה האדם מדעתו והקצאת בהמה בחייה אינה באה מדעת האדם, אלא דאריה דאיסורא רכיב עלה. וכיון שנשחטה הותרה, וכדדחי אביי לקמן גבי נר שהדליקו בו באותה שבת שאני התם דדחייה בידים עכ"ל. והרי מבואר דשיטת אביי דבשביל איסור מלאכה בשבת בלא הקצאת האדם מדעתו לא הוי מוקצה גם לר' יהודה. ואעפ"י שע"כ גם אביי סבר אליבא דר' יהודה מוקצה מחמת איסור. אבל כל זה

כשהאדם מביא לזה שיהיה אסור, ויש בזה גם הקצאה מדעתו. משא"כ באופן שהאיסור הוא בממילא מצד דין התורה, סבר אביי דזה לא הוי מוקצה. וזהו הטעם דבשביל איסור שוחט בשבת לא נחשב מוקצה מטעם דרצונו לשחוט, אלא אריה רכיב עלה. והנה ע"כ כמו כן גם באיסור בישול שרק האיסור מעכב עליו מאכילה, מפני שאסור לבשל בשבת, הנה בשביל זה לא נעשה מוקצה. ומטעם זה אתי שפיר הא דלא נחתו התוס' לפרש בדלעת תלושה, ולפרש דפליגי בזה ר"י ור"ש, לומר דר' יהודה סבר זה למוקצה, כיון דשם אזלא בשיטת אביי דלא סבר זה למוקצה. ולהכי מפרשו התוס' דע"כ מיירי במחובר, ויש בזה גם הקצאה מדעתו. אבל לא הוי דיחוי בידים מטעם שעומד ומצפה מתי יתלשו. ומחובר גרע מחסרון שחיטה אם היה דעתו על זה דמטעם זה נקרא ראוי לאדם. ולא נקרא מוכן לכלבים אם דעתו שמצפה על שחיטת חש"ו ואחרים רואים אותם וכמו שפירש המהר"ם דכוונת התוס' על הא דמחתכין הנבלה שאוסר ר' יהודה ליתן לכלבים:

ולאביי ע"כ לא מתוקם המשנה באופן זה דהיה מצפה לשחיטה דחש"ו דבאופן זה אעפ"י שאסור גם כן דהרי מוזהרים ישראל שלא להניח להם לשחוט בשבת, אבל ע"כ אביי דקאמר דזה נקרא מוכן לאדם ע"כ חסרון שחיטה אינו עושה אותה למוקצה. ובצדק מפרש דכוונת התוס' על הא דתנן מחתכין את הנבלה ור' יהודה אוסר:

ואין זה סתירה לזה שכתבנו לעיל ליישב הא דקאמר הש"ס דבהמה עומדת לגדל ולדות ואם מיירי ביושב ומצפה לשחיטה דחש"ו לא שייך עומדת לגדל על זה כתבנו לעיל דגם ביושב ומצפה הוי גם כן מוקצה מחמת איסור. הנה לפי זה שפריך הש"ס לאביי, וקאמר הש"ס מי סברת בהמה בחייה לאכילה עומדת. וסברת הש"ס דבשביל חסרון שחיטה בעצמותה מחמת איסור שבת ע"כ אינה עומדת לאכילה, וכמו שפירש"י מפני שלא שחטה מאתמול. ובזה פליגי אביי והסוגיא, דאביי סבר דבשביל איסור שחיטה בשבת לא נעשה מוקצה. והסוגיא סוברת דגם בשביל זה נקרא מוקצה מחמת איסור, וכן סוברת הסוגיא בהא דמוקים כגון שקצץ לו דלעת, לפי פירוש התוס' דמיירי בדלעת תלושה, ובשביל איסור בישול בשבת הוי מוקצה. אבל הא דכתבו התוס' לעיל הוא משום דאזלא לאביי וכמוש"נ:

גמ' והא לית ליה לר' יהודה מנא לן אי נימא מדתניא הלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה וכו'. וקשה הא איכא למימר דשאני התם שהוא דאורייתא, ובירה הוי ספק, והוי ספד"א ולחומרא. משא"כ הכא לדין מוקצה שהוא דרבנן הוי ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא. ומצינו בעירובין ל"ז ע"ב דפריך שם דלמא כי לית ליה לר' שמעון בירה בדאורייתא, אבל בדרבנן אית ליה בירה. וא"כ מאי

פריך הכא הש"ס. והרמב"ם בפר"ז ממעשר ה"א כתב גם כן הא דהלוקח ומסיים מטעם שהוא מדאורייתא. אבל בתרומה ומעשר דרבנן סבר הרמב"ם דאמרינן ברירה. ולפי"ז מאי פריך הכא, ומדוע לא נחית הש"ס הכא כמו התם בעירובין: והנה לכאורה יש לומר דהא דהלוקח יין תרומה ומעשר הוי רק מדרבנן כדין לקוח שפטור מן התורה לתרום ולעשר כדדרשינן ב"מ פ"ח ואכלת ולא מוכר. והרמב"ם שהביא להאי דינא דאין ברירה לא כתב הלוקח, אלא מי שיש לו יעו"ש. ומשמעות מי שיש לו משלו. והיינו ע"כ דכיון דסבר בדאורייתא אין ברירה זהו רק אם יש לו משלו, ולא בלקוח. ובזה אתי שפיר דפריך דלא סבר ר' יהודה ברירה בהא דהלוקח יין שהתרומה ומעשר הוי רק מדרבנן אלמא דלא סבר ר' יהודה גם בדרבנן:

והנה יש להוכיח מזה דגם בתרומה פטרה תורה לקוח. וכן משמע מהא דכתבו התוס' בעירובין ל"ז דחשידי כותים על המעשרות דסמכי אהא דדרשינן בב"מ פ"ח עשר תעשר ואכלת ולא מוכר. וע"כ דסברי התוס' דגם בתרומה כן הדין דהרי תנן בזה דאמר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה. וע"כ דסמכי כותים אדרשה זו גם על תרומה. וכן כתבו התוס' בגיטין כ"ה ד"ה שני לוגין. ועי' במהרש"א שם. וגם הרמב"ם שמדייק וכתב מי שיש לו דהיינו משלו ובא למעט לקוח חשיב שם תרומה גם כן ומשמע שגם מתרומה פטור לקוח. ואעפ"י שיש לדחות דממעט לקוח בשביל מעשר דחשיב שם. אבל ע"כ יש לומר דגם מתרומה פטרה תורה לקוח. ולפי"ז שפיר פריך הכא הש"ס מדחזינן דגם בדרבנן לא סבר ר' יהודה ברירה:

והנה לפי"ז קשה טובא סוגיא דעירובין שם דקאמר הש"ס דהא דהלוקח יין הוא בדאורייתא. וקשה הא כיון דלקוח הוא הוי רק מדרבנן. ואפשר לומר דהכוונה עיקרו בדאורייתא. והר"ת הובא בשיט"מ ב"מ פ"ח מפרש כן. אבל הרמב"ם לא סבר כן:

ונראה דהנה בשו"ת מהרשד"ם חיו"ד סימן קצ"ב מדייק מדברי הרמב"ם בפר"ב ממעשר שכתב וז"ל אינו חייב להפריש מן התורה אלא הגומר פירותיו לאכלן (והביא ראיה מן הפסוקים). ומזה למד הרשד"ם דהנוטל אתרוג מן האילן למצוה ולא לאכילה יכול לצאת בו יעו"ש. - והנה מזה יש לדון שתים דאם גמר המלאכה ע"מ למכור דפטור ממעשר, כיון שחסר התנאי דלאכלן. עוד יש לדון דאם גמר על מנת לאכלן נתחייב במעשר. ובזה לא נפטר ממעשר אם מכרן דכיון שנתחייב בשעת הגמר שוב לא נפקע החיוב:

ולפי"ז בהא דהלוקח יין מבין הכותים יש להסתפק היאך היתה דעתם בשעת הגמר ואם דעתם היתה לאכילה לעצמן הרי נתחייבו גם מן התורה, והכותים לא בקיאי בזה, והוי ספיקא דאורייתא. או שחשידי בזה וסומכין על הפסוק דכתיב ואכלת ולא מוכר. וא"כ

אם אמרינן ספד"א מן התורה לחומרא, יש בזה חיוב הפרשה מן התורה, ובזה שפיר קאמר הש"ס בעירובין שם ופריך דלמא לא סבר ברירה בדאורייתא דכיון דאיכא ספד"א יש ליזיל לחומרא:

ובזה איכא למימר דהסוגיא הכא אזלא אליבא דרב דסבר ספד"א מה"ת לקולא כמו שהוכיחו גדולי אחרונים דמאן דבעי איקבע איסורא דהיינו חתיכה משתי חתיכות סבר ספד"א מה"ת לקולא. ורב סבר בכריתות חתיכה משתי חתיכות שנינו. וגם אביי דמיירי הכא סבר דספד"א מהתורה לקולא. בזה דסבר בשבת כ"ג דספק מעשר לא בעי ברוכי. וגם הש"ש ש"א פר"ז מוכיח דזהו שיטת אביי דספד"א מה"ת לקולא יעו"ש. - והנה לפי"ז בהא דהלוקח יין מבין הכותים דהוי ספד"א אם יש בזה חיוב תרומה ומעשר מן התורה ספיקו להתיר מה"ת, ורק מדרבנן בעי לאפרושי. ובזה שפיר פריך דמדחזינן דגם בחיוב דרבנן לא סבר ברירה. וא"כ גם לענין מוקצה דרבנן אין לסמוך אברירה:

והרמב"ם לא כתב להאי דינא דהלוקח יין מבין הכותים דלדידיה מן התורה פטור מצד הספק. וכיון דהוי רק דרבנן, ובדרבנן יש ברירה. להכי כתב להאי דאין ברירה בדאורייתא, וזהו למי שיש לו דהיינו משלו, וע"כ הכוונה שגמר לאכלן:

והנה בעיקר הדבר לענין לקוח בתרומה אם פטור מתרומה, הנה המהרי"ט בתשובה חיו"ד סימן פ"ה מוכיח דבתרומה גם לקוח חייב, והנה לא הביא הא דכתבו התוס' בעירובין וגיטין לפי מה שמוכח דגם בתרומה לקוח פטור. - ואפשר שמפרש המהרי"ט דכוונת התוס' דהכותים מפרשים כן גם לענין תרומה, אבל לא כן לפי האמת. - לכן לא שם לזה לב. - אבל דוחק לפרש כן בדברי התוס' מדלא כתבו שטעו בזה הכותים, ועיקר דבריהם לומר שלא נזהרו בדרבנן. ומשמע דכל שהוא בדאורייתא נזהרו. ומשמע גם מהמהרש"א שכן היא האמת דגם מתרומה מן התורה פטור לקוח:

ויש לדייק מהא דאיתא ב"מ פ"ח שדרשו כנפשך. מה נפשך אוכל ופטור וכו' הא לוקח חייב. ופריך ולוקח מי מחייב והתניא תבואת זרעך ולא לוקח יעו"ש. וקשה דלמא אתא קרא לפטור גם מתרומה, והיינו אם לקוח חייב בתרומה, ואתא קרא כנפשך לומר שפטור גם מתרומה, אבל אם אמרינן דלקוח פטור גם מתרומה אתי שפיר. ומשמע מזה דתרומה ומעשר שניהם שווים לדין לקוח שפטור מה"ת:

וכן יש להוכיח מהא דהקשו בשיט"מ ב"מ וז"ל, וא"ת והא אמרינן בעירובין בפר' בכל מערבין גבי אם בא חכם למזרח עירובי למזרח דקסבר ר' יהודה יש ברירה. ואקשינן מדתנן הלוקח יין מבין הכותים וכו' ופרקינן כי לית ליה ברירה בדאורייתא אלמא אפילו הלוקח יין חייב דבר תורה יעו"ש. וקשה הא איכא למימר דהתם הוי לקוח דבר תורה

משום התרומה גדולה דהרי תנן דמפרישין תרומה גדולה ג"כ וזהו מן התורה חייב. וממילא חייב להפריש גם מעשר בכדי דלא ליתי לזילזולי בדרבנן. וע"כ משמע דחד דינא אית להו לתרומה ולמעשר להיות לקוח פטור:

והנה המהרי"ט למד מדברי הרמב"ם בפר"א מתרומות הי"א וז"ל פירות העכו"ם שגדלו בקרקע שקנה בארץ ישראל, אם נגמרה מלאכתם ביד עכו"ם ומרחן העכו"ם פטורין מכלום שנאמר דגנך ולא דגן עכו"ם, ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן וגמרן ישראל חייבין בכל מן התורה ומפריש תרומה גדולה ונותנה לכהן, ותרומת מעשר ומוכרה לכהן. ומעשר ראשון היא שלו, מפני שהוא אומר ללוי במעשר ולכהן בתרומת מעשר אני באתי מכח איש שאין אתם יכולים ליטול ממנו כלום. ומפני מה אמרו לא יתן תרומת מעשר לכהן כתרומה גדולה לפי שנאמר בתרומת מעשר כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אתה מפריש ממנו תרומת מעשר ונותנה לכהן. אבל טבל שאתה לוקח מן העכו"ם אין אתה נותנה לכהן התרומת מעשר שהפריש ממנו אלא מוכרה לכהן ולוקח דמיה עכ"ל. - ומקור לזה סוגיא בכורות י"א ע' בכס"מ:

ומדייק מזה המהרי"ט מדוע לא אמרינן כן בתרומה גדולה שיאמר הלוקח להכהן אני באתי מכח איש שאין אתה יכול ליטול ממנו כלום, ויקח תרומה גדולה לעצמו, וימכרנה לכהנים בדמי תרומה. ועוד הקשה דאין לומר דאזלינן בתר קרא, וקרא לא ממעט אלא תרומת מעשר, א"כ מנין אנו יודעים מעשר ראשון דמעשרן והן שלו. אלא ע"כ שאנו יודעין מעשר ראשון מסברא. וא"כ למ"ל קרא לתרומת מעשר. ומזה למד המהרי"ט דעיקר הקרא דממעט תרומת מעשר בא ללמדנו אשר רק בתרומת מעשר כן הדין, ולאפוקי תרומה גדולה שמחויב ליתן התרומה בעצמו לכהן:

ומחדש המהרי"ט דבמקום שמחויב מן התורה לא מהני הא דיכול לומר אתינא מכח גברא וכו' ולהכי במעשר ראשון שפטור מה"ת מטעם לקוח ורק מדרבנן מחויב יכול לומר אתינא מכח גברא דלא יכול ליטול ממנו כלום. - משא"כ הא דתרומה גדולה ותרומת מעשר שלא מהני לקוח לפטרן. ומחויב מצד הדין תורה אינו יכול לפטור עצמו מטעם דבא מכח גברא שלא יטול ממנו כלום, ורק בתרומת מעשר פטרה אותו תורה מצד גזירת הכתוב. משא"כ תרומה גדולה נשאר בחיובו, ולזה כתב הרמב"ם דתרומה גדולה נותן לכהן התרומה בעצמה, וא"כ יוצא מזה דתרומה גדולה חייב גם בלקוח עכת"ד:

והנה אף כי רב גובריה דהמהרי"ט. אבל לפי מה שכתבנו לעיל הלא מדברי התוס' והשיט'"מ וסתמא דהסוגיא דב"מ משמע דגם בתרומה גדולה לקוח פטור מן התורה:

ומדברי הרמב"ם יש לומר דבאמת האי סברא דאתי מכח גברא דלא מצי לאשתועי בי דינא עמו כמו הכא בלוקח מן העכו"ם סברא זו שייכא לענין חיוב ממון. אבל מתנות כהונה שאני דנתינה כתיבה בהו. ובזה יובדל תרומה גדולה ותרומת מעשר דמלבד חיוב ממון איכא גם מצוה דנתינה, מה שאין כן מעשר ראשון דללוי לא הוי מצות נתינה מצוה בפני עצמה, ולהכי מצד חיוב ממון פטר נפשיה מכח הטענה דבא מכח עכו"ם דלא יכול ליטול ממנו כלום. משא"כ תרומה גדולה ותרומת מעשר דמלבד חיוב ממון איכא מצות נתינה דהיינו עצם התרומה. ורק בתרומת מעשר פטור גם ממצות נתינה מצד גזיה"כ, אבל בתרומה גדולה כיון דלא נפטר מן התורה מחויב לקיים מצוה דנתינה לתת התרומה בעצמה לכהן:

ועיקר דברי המהרי"ט שכתב דעיקר הא דגבי מעשר ראשון יכול לומר דבא מכח איש שאין אתה יכול ליטול ממנו כלום זהו מפני שלקוח בלא"ה פטור מדין תורה אף לגבי ישראל, יעו"ש. תמוה טובא. הלא כתב הרמב"ם דכיון שגמרן ישראל חייבין בכל מן התורה, ומשמע דגם מעשר ראשון מחויב מן התורה. וזהו שיטת הרמב"ם בפר"ב מהל' מעשר ה"ב כתב וז"ל וכן הלוקח פטור מן התורה שנאמר תבואת זרעך, וחייב מדבריהן, בד"א כשלוקחין אחר שנגמרו מלאכתן ביד מוכר. אבל אם נגמרו ביד לוקח חייב לעשר מן התורה עכ"ל. וע"כ כמו שהדין מהקונה מישראל כן הדין בהקונה מהנכרי וגמרן ישראל חייב מן התורה לעשר. וא"כ דברי המהרי"ט בזה צע"ג:

והנה לפירושו של הר"ת דמפרש סוגיא דעירובין שם דחשיב הא דהלוקח יין דאורייתא שהכוונה עיקרו דאורייתא. ומטעם זה חמיר טובא מהא דעירוב לתחומין והובא דבריו בשיט"מ לב"מ פ"ח כאשר כתבנו לעיל קשה דלפי"ז מאי פריך הכא מהא דלית ליה לר' יהודה בהא דהלוקח יין, אעפ"י שהוא ג"כ דרבנן דמדאורייתא פטור מטעם לקוח. אבל עכ"פ עיקרו דאורייתא, משא"כ מוקצה שעיקרו דרבנן ולא עדיף מתחומין. ונראה דאפשר דסבר הר"ת כמו שסברי הפסקי תוס' הובא בפליתי סימן צ"ט ד"ה איסור של דבריהם דסברי הפסקי תוס' דאיסור מוקצה חמיר כשל תורה דספיקא אסור היינו מוקצה דספק מוכן. ומה"ט ספק מוכן אסור יעו"ש. ומטעם זה נחשב מוקצה ג"כ שיש לו עיקר בשל תורה. וע"כ שזה נכלל בזה שאמרה תורה והכינו, ושפיר פריך הכא מהא דהלוקח יין כיון דמוקצה והא דתרומה ומעשר בלקוח יין שניהם מדרבנן ועיקרו בדאורייתא. משא"כ שם בעירובין דמיירי לענין תחומין שעיקרו דרבנן:

והנה לכאורה קשה הלא מבואר בביצה ד' בהא דעצים שנשרו מן הדקל דמוקצה עיקרו מדרבנן, נראה דיש הבדל בין מוקצה דאוכל נפש לשארי מוקצה. והיינו דדוקא מוקצה

דאוכל נפש יש לו סמך מן המקרא דכתיב והכינו את אשר יביאו דמיירי באוכל נפש. - וראיתי אח"כ בפנ"י לשבת מ"ד בד"ה במשנה מטלטלין נר חדש שנחית לזה יעו"ש. ולהכי בסוגיא דידן דמיירי במוקצה דאוכל נפש שפיר מתפרש דיש לו עיקר מן התורה, והוי דומיא דהלוקח יין. כן נראה לפרש הסוגיא לשיטת הר"ת:

אמנם להרמב"ם אי אפשר לפרש כן דהרמב"ם סבר דבתרומה דרבנן סמכינן אברירה כמבואר שם בפר"ז דמעשר, וא"כ ע"כ כוונת הסוגיא שם בעירובין דסבר דהא דהלוקח יין הוי מן התורה ע"כ לא הוי הטעם משום דעיקרו דאורייתא, אלא הוא דאורייתא ממש. וא"כ קשה טובא הלא לקוח הוא רק מדרבנן. והנה לשיטת המהרי"ט אפשר לומר דנקרא דאורייתא בשביל התרומה דלא מיפטר בלקוח, וממילא מחויב להפריש גם מעשר בכדי שלא ליתי לזילזולי בדרבנן. דוגמא לזה כמו שכתב הרדב"ז בספק קרא ק"ש דצריך לברך הברכות גם כן אעפ"י דהברכות המה דרבנן והוי ספק דרבנן, מ"מ כיון דהספק הוא ביחד לדאורייתא ולדרבנן, להכי צריך לקרותה עם הברכות בכדי שלא ליהוי זילזול לדרבנן. וכן גם בברכת המזון כיון שמברך מספק לברכות דאורייתא מברך גם הברכה דרבנן. וא"כ ה"נ אם מחויב לתרום תרומה מחויב גם במעשר בכדי דלא ליהוי זילזול לדרבנן. אבל לפי מה שכתבנו והוכחנו דגם בתרומה לקוח פטור, לא אפשר לפרש הסוגיא דעירובין באופן זה. וגם חזינן דהר"ת אינו מפרש הסוגיא דעירובין באופן זה מוכח גם כן דלא סבר דתרומה חייב מן התורה בלקוח. ואם נתפוס שכן גם שיטת הרמב"ם, וא"כ קשה הא דעירובין. וגם קשה הני סוגיות אהדדי. - לכן נראה ביישוב הסוגיות וביישוב שיטת הרמב"ם כמו שכתבנו לעיל דהסוגיא דעירובין סוברת ספד"א מה"ת לחומרא. וסוגיא דידן סוברת ספד"א מה"ת לקולא עפ"י יסודו של הרשד"ם לפי שיטת הרמב"ם וכמוש"נ בס"ד:

דף יד:

התם כדקתני טעמא אמרו ליה לר' מאיר אי אתה מודה שמא יבקע הנוד. - והנה הלשון אי אתה מודה משמע דפשיטא להו לרבנן דר"מ שע"כ סבר להאי חששא. ותמוה דהלא מבואר בגיטין כ"ח דזה תליא אי חיישינן לשמא ימות. ומאן דלא חייש לשמא ימות מטעם חזקה, לא חייש גם לשמא יבקע הנוד, וא"כ איזה פשיטותא היה לרבנן דע"כ מודה ר"מ דיש לחוש לשמא יבקע הנוד. - ונראה דכיון דר' מאיר חייש למיעוט ולא סמיך גם על הרוב, וכיון דקיי"ל דרובא וחזקה רובא עדיף, וכיון דלא סמיך ארוב, כש"כ דלא סמיך על חזקה. ופשיטא דחייש לשמא ימות, וא"כ פשיטא להו דחייש לשמא

יבקע הנוד. וזהו דאמרו לו אי אתה מודה, והיינו לשיטתך דאתה חייש למיעוט כש"כ דע"כ אתה חושש לחששא זו דשמא יבקע הנוד. אבל לפי"ז יש להבין מה שהשיב ר"מ, אמר להן לכשיבקע - והיינו דלא חייש לזה. - קשה מדוע באמת לא חייש לזה ר' מאיר. ואפשר לומר דסבר ר"מ דלא חיישינן לשמא ימות מטעם דרובא דעלמא אינם מתים. וסבר גם כן דחזקה משמשת גם בלהבא. וכמו דלא חיישינן לשמא מת מטעם החזקה, כן לא חיישינן לשמא ימות. והיינו מטעם צירוף הרובא. וכמו כן בחששא דשמא יבקע הנוד מלבד החזקה איכא גם רובא דרוב כדים אינם נשברים מפני שהבעלים שומרים אותם שלא ישברו. וכיון דאיכא רובא וחזקה לא חייש לזה ר"מ. ועל זה משיב ר"מ לחכמים לכשיבקע, והיינו דלא חיישינן לזה, והיינו דלחששא דזמן מועט לא חייש ר"מ גם במיתה כמו"ש התוס' בגיטין כ"ח ד"ה הא רבי מאיר, וע"כ הא דר"מ לא אכיל בישרא מטעם חששא דמיעוט טריפות אעפ"י דלאחר יב"ח איכא רובא וחזקה, היינו דע"כ סבר דחזקה שלא נתבררה בשעתה לא הוי חזקה כמו"ש התוס' לעיל. וזהו ע"כ שיטת ר"מ. וע"כ שיטת ר"מ דחזקה משמשת גם בלהבא. וכמו כן רובא מהני גם בלהבא לסמוך על זה. אבל לדינא קיי"ל דחיישינן לשמא ימות אעפ"י דלא חיישינן לשמא מת, והיינו דלא מהני חזקה בלהבא. ומטעם זה חיישי רבנן לשמא יבקע הנוד. וזהו טעם רבנן דאסרי. וכן מבואר בתוס' קדושין מ"ה ע"ב שיטת התוס' שם והיינו בזה שכתבו דהלכה כר' יוסי לגבי ר"מ דחיישינן לשמא ימות, והיינו בזה דחייש רבי יוסי לשמא יבקע הנוד. ומזה יש לדייק דלא מתני גם רובא בלהבא דהרי איכא רובא דרוב כדין אינם נשברים בזמן מועט. והנה גם בהאי חששא לכאורה יש רובא דחיים. ומשמע דגם רובא לא מהני בלהבא, וזהו דאין לנו בירור על להבא:

והנה הרמב"ם פוסק גם כן דחיישינן לשמא ימות מדפסק בפר"ט מתרומות ה"א באשת כהן שאמר לה בעלה הרי זה גיטך שעה אחת קודם למיתתי אסורה לאכול בתרומה מיד. וזהו מטעם חששא דשמא שעה זו קודם למיתתו. וזהו מטעם חששא דשמא ימות חיישינן כמבואר שם במסקנא בגיטין. ואם כן לפי"ז גם בהא דהלוקח יין יש לחוש לשמא יבקע הנוד. וא"כ תמוה מדוע כתב שהוא מטעם דאין ברירה בדאורייתא. וע"כ צריך לומר דלמיתה דזמן מועט לא חייש כמו שסבר הרמב"ם גבי כהן גדול דלא חיישינן שמא תמות אשתו, מפני שהוא על זמן מועט. וכמו כן מכשיר הרמב"ם לעשות מבהמה דופן לסוכה בפר"ד מסוכה, ולא חייש שמא תמות וליכא עשרה טפחים, והיינו ג"כ מפני שהוא לזמן מועט. ומהאי טעמא לא חייש בהא דהלוקח יין לבקיעת הנוד שהוא לזמן

מועט, ואינו דומה להא דהאומר לאשה הרי זה גיטך שעה אחת לפני מיתתי שהוא לזמן מרובה. וכתב הטעם משום ברירה:
והנה לד' יהודה דחייש למיתה באשתו של כהן גדול אעפ"י שהוא לזמן מועט, ולכאורה קשה מדוע מכשיר בהמה לדופן סוכה בסוכה כ"ג ולא חייש למיתה דבהמה, ואיכא נפילה דדופן, וצ"ע:

דף טו.

המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל דברי ר' מאיר. וקשה הא הוי מוקצה מחמת איסור, ור"מ סבר מוקצה מחמת איסור, וע"כ דמיירי במבשל דברים כאלה דראוים לכוס, וכמו שאיתא לקמן בסוגיא דלא שרי ר"מ אלא במבשל כזה דראוי לכוס. ואעפ"י דהוי אכילה שלא כדרכה, וזהו שאמרו לכוס, דזהו שלא כדרך אכילה, במו הא דברכות הכוסס את החטה, אבל בשביל זה לא הוי מוקצה דלא עדיף ממוקצה מחמת מיאוס דסבר ר"מ דלא הוי מוקצה כמבואר בתוס' לעיל ד"ה אימר. - אבל ע"כ צריך לומר דכוסס לא הוי מוקצה מחמת מיאוס משום דלפי"ז אסור לר' יהודה דסבר מוקצה מחמת מיאוס. וא"כ היאך קאמר הש"ס דר' יהודה קניס שוגג אטו מזיד מהא דסבר בשוגג יאכל במוצאי שבת. והיינו דע"כ דמוקצה מחמת מיאוס הכוונה שהדבר מאוס. אבל הכא במאכלים שהם עצמם אינם מאוסים רק אכילה דלכוס הוי אכילה שלא כדרכה, וזה לא הוי מוקצה, ורק אכילה כזו מאוסה היא, וכיון שאין חסרון בהמאכל לא הוי מוקצה, וכדברים שאינם ראוים גם לכוס הוי מוקצה. וזה מבואר לקמן בהא דקצץ לו דלעת. ומפני זה מבואר דהשוחט בשבת סבר ר"מ דאסור מטעם מוקצה הנה לפי"ז יש להקשות אמאי לא מוקי מתניתין גם כר' מאיר. וע"כ כמו דמוקי הש"ס דמיירי שהיה לו חולה מבעוד יום, ור' יהודה דאוסר מיירי שהבריא בשבת, ובזה שפיר הקשו התוס' דאמאי לא מוקי מתניתין כר"מ ובאופן שלא היה לו חולה ושפיר תירצו דבעינן דומיא דיום הכפורים:

דף טו:

א"ה מ"ט דר' יהודה דאסר כגון שהיה לו חולה והבריא וכי הא דאמר רב אחא בר אדא אמר רב ואמרי לה אמר ר' יצחק בר אדא אמר רב השוחט לחולה בשבת אסור לבריא (והיינו שנחלה ביום השבת ואסור משום מוקצה כפירש"י) המבשל לחולה בשבת מותר לבריא מ"ט הא' ראוי לכוס והאי אינו ראוי לכוס, ובאופן שאינו ראוי לכוס גם במבשל אסור כדמסיק הש"ס כגון שקצץ לו דלעת יעו"ש. וקשה הלא לפי"ז אין הבדל בין שחיטה

לבישול כיון דלפעמים גם בהא דמבשל לפעמים אסור. וע"כ דבא לאשמעינן דהא דראוי לכוס אעפ"י דהוי אכילה שלא כדרכה מ"מ מוקצה לא הוי. - ומזה נשמע דגם בשוחט לחולה בשבת שהיה חולה מבעוד יום דמותר לבריא לכוס דהיינו לאכול באומצא, ולא הוי מוקצה. מטעם דאכילה דאומצא גם כן הוי אכילה דהיינו אעפ"י שהוא לכוס, מפני שזה סגי לבטל מוקצה:

אמר רב פפא פעמים שהשוחט מותר כגון שהיה לו חולה מבעוד יום. מבשל אסור כגון שקצץ לו דלעת. ופירש"י והמבשל לחולה שנחלה היום. - וקשה דאין זה דומיא דשוחט. והרי עיקר החידוש דיש הבדל בין שוחט למבשל. אבל ע"כ אם שוחט מיירי שנחלה מבעוד יום ע"כ מבשל גם כן מיירי שנחלה מבעוד יום דאל"כ הלא בשוחט גופיה יש הבדל זה בין שנחלה מבעוד יום לנחלה היום. ונראה שזהו הא דהקשה הגר"א ז"ל באו"ח סימן שי"ח אות ט' יעו"ש. - ובאמת בהא דמבשל ע"כ גם בנחלה מבעוד יום אסור, והיינו דכיון דאינו ראוי לכוס הוי מוקצה ביהש"מ. ואם בשביל דעומד לבישול מפני החולה אבל הלא אסור לבריא מטעם גזירה שמא ירבה בשבילו. וממילא נשאר מוקצה. - ואפשר דהשתא לא אסיק הש"ס בגזירה דשמא ירבה וממילא אם היה חולה מבעוד יום ליכא מוקצה מטעם דעומד לבישול עבור החולה. אבל לפי"ז קשה מדוע נחית הש"ס לחלק בין שוחט למבשל, כיון דבשוחט גופיה יש חילוק זה בין נחלה מבעוד יום לנחלה היום:

ויש להבין מה זה שדחיק רש"י לפרש דמיירי שחלה בו ביום, דהלא אפילו כשחלה מבעוד יום ג"כ הוי מוקצה מטעם דכיון דאינו ראוי לכוס ע"כ הוי מוקצה דע"כ אין דעתו לאכול מבושל אף אם יבשל לחולה. וזהו ע"כ סברת התוס' שפירשו דמיירי בדלעת תלושה, והוי מוקצה מטעם דאינו ראוי לכוס. ועוד לפירש"י דמיירי בקצץ מן המחובר הלא יש בזה איסור מוקצה מה שגדל בשבת, כדאיתא ברמ"א שם בשו"ע. ולא שייך ביטול מפני דהוי דבר שיש לו מתירין. ועי' בביאור הגר"א שם. וראיתי אח"כ בחדושי הרשב"א שנחית לדייק כל הני דיוקים בפירש"י:

תוס' ד"ה כגון שהיה לו חולה והבריא. וא"ת אי יש מוקצה לחצי שבת אמאי שרי לר"מ בשוחט לחולה והבריא. ור' יהודה נמי אמאי לא אסר משום מוקצה, דלא אסר אלא משום דקניס שוגג אטו מזיד וכו'. ויש לומר כיון שרגילות הוא שחוזר לחוליו לא הוי מוקצה כמו גמרו בידי אדם. אי נמי רב גופיה מספקא ליה דשמא אין מוקצה לחצי שבת להכי לא אוקמיה כר"מ אלא כר' יהודה דקניס שוגג אטו מזיד, עכ"ל. וביאור דבריהם דסבר רב דשמא לא סברי הני תנאי דמוקצה לחצי שבת הוי מוקצה, והיינו דלדידהו פשיטא דאין מוקצה לחצי שבת. דאין לפרש דסבר רב דגם לדידהו מספקא להו, א"כ

הוי ספיקא דרבנן בדשיל"מ וספיקא אסור, להכי ע"כ סברי התוס' דחשש רב שמא סברי הני תנאי בפשיטות דאין מוקצה לחצי שבת. ולזה כתבו התוס' דלרב מספקא דשמא אין מוקצה לחצי שבת. אבל לא פירשו התוס' דסבר רב דלהני תנאי מספקא להו, משום דאם מספקא להו הוו אסרי משום מוקצה מטעם דהוי דבר שיש לו מתירין:

אבל יש להעיר לפי מה שכתבו גדולי האחרונים דבספיקא דדינא בדרבנן לא אמרינן דבר שיש לו מתירין עי' בשו"ת למרן הגרע"א בסימן ס"ה. - ולדעתי נראה שכן הוא דעת הר"ן שם בהא דבעי' במוקצה לחצי שבת כתב הר"ן שם דאזלינן לקולא בדרבנן יעו"ש. וע"כ הא דלא נחית לדבר שיש לו מתירין הוא משום דהוי ספיקא דדינא:

ולפי"ז יש לעיין מדוע לא כתבו התוס' דרב סבר דלהני תנאי מספקא להו בדין מוקצה לחצי שבת, וממילא הוי ספק דרבנן ולהקל. וע"כ מוכח מזה דסברי התוס' דגם בספיקא דדינא בדרבנן אמרינן לחומרא מטעם דשיל"מ. - ואפשר דפליגי הני תרי לישני בתוס' היינו התירוץ הראשון עם הא"נ: והנה לתירוץ השני שבתוס' דסבר רב דהני תנאי סברי דאין מוקצה לחצי שבת. א"כ קשה מדוע לא הביא הש"ס שם ביצה כ"ו לפשוט מהא דרב דסבר דהני תנאי ר"מ ור"י סברי דאין מוקצה לחצי שבת. - ונראה משום דיש לומר דסברי הני תנאי דגם לדידהו ספק הוי. וממילא הוי ספיקא דרבנן ולקולא. ואעפ"י דהוי דבר שיש לו מתירין אבל כיון דהוי ספיקא דדינא אין מחמירין בספיקא דרבנן. ומוכח דלתירוץ זה בתוס' ע"כ מוכח דאין מחמירין בספיקא דרבנן ביש לו מתירין, וזהו כשיטת הני פוסקים אשר הובאו בשו"ת רע"א שם. איברא דשיטת רש"י בעירובין ל"ט מבואר דגם בספיקא דדינא בדרבנן אמרינן דשיל"מ יעו"ש. אבל ע"כ מדברי התוס' הכא ומדברי הר"ן ביצה שם שכתב להקל בהא דמוקצה לחצי שבת מטעם ספק דרבנן, הרי דלא חש ליש לו מתירין:

גמ'. כגון שהיה לו חולה מבעוד יום, א"ה מ"ט דר' יהודה וכו': והנח בחדושי הגרע"א ז"ל הקשה מדוע לא מוקים דמיירי שהיה חולה שאין בו סכנה, ומותר לו איסור דרבנן, ומשו"ה אסור לר' יהודה משום מעשה שבת. אבל מוקצה לא הוי מטעם דיכול לשוחטו כלאחר יד, או על ידי שנים בזה יכול וזה יכול דפטור כדאיתא שבת צ"ג. ומלאכה כלאחר יד גם כן מותר לחולה שאין בו סכנה כדאיתא כתובות ס' יעו"ש. וא"כ הוי שפיר מוכן לאדם ולא הוי מוקצה עכת"ד. וע"כ כוונתו דמעשה שבת איכא בזה כיון דמיירי ששחט לבדו, וגם לא כלאחר יד, ומוקצה לא הוי. ולר"מ אעפ"י דסבר שם בשבת בזה יכול וזה יכול דחייב, אבל הלא סבר דאין לאסור בשוגג משום מעשה שבת:

ונראה דהנה הקשו התוס' בפסחים מ"ו ד"ה רבה אמר אינו לוקה, וא"ת אי אמרינן הואיל א"כ בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה. וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל עכ"ל. אבל במקום שיש חולה שאין בו סכנה יש לומר אילו היה בו סכנה היה מותר לשחוט כהוגן. ובזה ליכא למימר לא שכיח דשפיר שכיח שנעשה מחולי שאין בו סכנה, שיביא לידי סכנה. וא"כ לפי"ז אין לקונסו שוגג אטו מזיד במקום שע"כ לא עשה איסור דאורייתא מטעם הואיל. ואעפ"י שמטעם הואיל לא מהני רק דלא הוי חיוב מלקות, אבל איסורא איכא כמו"ש הה"מ בפר"א מהל' יו"ט ה"ט. - אמנם שאני התם דלא יצוייר לעשות בהיתר כיון דמיירי שלא צריך להאי פת ליום טוב. ואופה לצורך חול, ולא משכחת עכשיו לעשות בהיתר. אמנם כיון דבאופן דאיכא חולה שאין בו סכנה ומותר לעשות מלאכה זו בלאחר יד, או על ידי שנים שעשו, נמצא דיש במלאכה זו מלאכה של צד היתר. בזה לא קניס רבי יהודה שוגג אטו מזיד:

גם מה שהקשה שם מרן לשיטת רש"י דלא גזרו על שבות בין השמשות, א"כ לא הוי מוקצה מטעם דיכול לשחוט ביהש"מ כלאחר יד יעו"ש. נראה דאיכא בזה שני שבותין היינו נטילת נשמה וגם מפרק. ואעפ"י דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה במפרק עי' פנ"י ביצה י"ב. אבל עכ"פ איסור דרבנן איכא, וא"כ איכא שני שבותין. והרב ברטנורא כתב בפר"ג דעירובין, דבשני שבותים גזרו על בין השמשות גם כן. ועוד דהכא מיירי לר' יהודה ואיהו סבר מלאכה שאצ"ל חייב. והכא בשחיטה איכא גם מלאכת מפרק להדם שיוצא מבית הצואר:

אמנם מרן כתב גם כן דבר נכון לדינא דבמלאכה דאורייתא לעשות כלאחר יד גזרו גם בין השמשות. רק מסיים דבחולה שאין בו סכנה קשה כנ"ל יעו"ש. - אבל נראה כמו שכתבנו דבאופן זה לא קניס רבי יהודה שוגג אטו מזיד: ע"ד השאלה בדבר פתיחת דלתות ביהמ"ד בשבת במפתח שהעבירוהו מרה"י לרה"ר, אם יש בזה איסור כניסה לבית המדרש מטעם איסור מעשה שבת: א הנה מסברא יש לדון כאן שאין משום מעשה שבת מטעם דאין כאן עשייה בהבית המדרש עצמו, והפתיחה בדלתות אין זה תיקון בהביהמ"ד, ועוד דהפתיחה בעצמותה מעשה היתר הוא, ורק ההבאה דהמנעול שנעשה באיסור, אבל אין זה שייכות להכניסה לבית המדרש. דוגמא לזה הא דאיתא בירושלמי שבת פרי"ג ה"ג בהוציא מצה מרה"י לרה"ר דיוצא בה תורת מצה, והביאור בזה מפני שאין גופה עבירה, יעו"ש. והנה כמו שאין זה נקרא גוף עבירה לענין מהב"ע, הנה כמו כן אין זה נקרא מעשה שבת בדבר הכניסה לבית המדרש מפני שאין בהפתיחה מעשה שבת:

ב וע"ד מה שאיתא בתוס' שבת קמ"ב ד"ה משקה, שכתבו וז"ל ויש שרצו לומר דדוקא שתיה אסורה, אבל לרחוץ ידיו ורגליו ושאר תשמישין שרי כדאיתא בפר' חרש אמר דבר טלי וטליא דאי משכח להו מייתי להו, אלמא יכולין ליהנות ממפתחות להשתמש בהם בשבת. ואין נראה לר"י דהתם אין עושין לדעת ישראל, עכ"ל. הרי מבואר דאם נעשה לדעת ישראל אסור ליהנות מהמפתחות ואסור כניסה לבית המדרש. אבל ע"כ אין כוונת התוס' לאסור כניסה לביהמ"ד, רק הכוונה שאסור להשתמש בהם לפתוח הבית המדרש, אבל אין הכוונה לאסור גם כניסה, וזה מוכח מדדייקו התוס' ההשתמשות בהמפתחות, וע"כ הכוונה בדבר פעולת המפתחות, דהיינו לפתוח את הדלתות של הבית המדרש. אבל אם פתחו הדלתות, מותר ליכנס לבית המדרש, מפני שאין מעשה שבת ניכרים בדבר הכניסה:

ג ויש להסמיך זה להא דאיתא בעירובין ע"ח ע"ב דאיתא שם בעא מיני' רב יוסף מרבה עשאו לאילן סולם מהו וכו' ומסקנא אילן מותר מטעם דפיתחא הוא ואריא הוא דרביץ עלי' יעו"ש. והביאור בזה דמה שאסור לעלות באילן מטעם השימוש במחובר, אבל כיון דאיכא סולם שדינו כפתח שפיר דמי, וזהו מטעם כי סיבת דבר אחר אינו מונע מלהיות נקרא פתח, והרי זה נקרא תשמיש, והרי זה כאילו היה דר באילן במקום עירובו. ולפי זה בנידון דידן גם כן בדבר הבית המדרש אף בזמן שהוא נעול דינו כפתח, אף על פי שלא ניחא תשמישתיה, וזהו כי באמת ראוי הבית המדרש להיות יושבים שם ורק מפני סיבת דבר אחר המונע מלכנס, אין זה נקרא אינו ראוי, והוא מטעם דלא איבד הביה"מ הזכות כניסה בשביל חסרון המפתח, וכמו שכתבנו לעיל:

ד והנה נראה עוד בזה להעיר בכחא דהיתרא לפי מה שהורה ר"ת הובא בתוס' שבת שם בהא דתנן שם מילא מים להשקות בהמתו משקה אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל אסור, כתבו שם התוס' בשם הר"ת דמדנקט בהמתו ולא נקט מילא מים לעצמו, דדוקא להשקות בהמתו אסור משום שלא היה יכול להביאה לתוך הבור, אבל הוא עצמו שרי דמטפס ועולה מטפס ויורד, וכיון שיכול ליכנס לתוך הבור ולשתות, לא אסרו בשביל שמילא אותם נכרי, יעו"ש. הרי מבואר מדברי הר"ת דמקום שיכול לעשות בעצמו בהיתרא לא נקרא מעשה שבת כשעשה הנכרי עבורו. והנה לפי"ז יש לומר להיפך לאידך גיסא, דבאופן שיכול לעשות בהיתר על ידי נכרי, להכי אף שעשה בעצמו באיסור, אבל לא נקרא מעשה שבת באופן שהיה יכול לעשות בהיתר על ידי נכרי:

ה והנה כתב הר"ן שלהי פר' ראד"מ בשם הבה"ג שמתירין אמירה לנכרי אפילו בדבר שיש בו מלאכה גמורה כגון מכשירי מילה, יעו"ש. וכן יש להתיר לעשות שופר ולולב,

וכן מבואר בריב"ש סימן שפ"ז בשם הרמב"ן, וכיון שכן דבמקום מצוה מותר לומר לנכרי לעשות אף מלאכה גמורה, וא"כ כיון שיש היתר למלאכה זו א"כ אין כאן משום מעשה שבת אפילו כשעשה ישראל באיסור. והכא בדבר פתיחת הבית המדרש כיון שמותר לומר לנכרי להביא המפתח ולפתוח, א"כ גם אם עשה ישראל אין לאסור בשביל מעשה שבת, דהרי זה ודאי דמותר לומר לנכרי להביא המפתה ולפתוח הביה"מ משום מצוה דרבים, וא"כ אין בזה משום מעשה שבת, וע"כ אין לדחות ולומר דשאני זה מהא דר"ת שהוא בעצמו יכול לילך להבור ולשתות, וההיתר בא בשל עצמו. וזה עדיף אם נעשה ההיתר על ידי נכרי, משום דמסתבר דבמקום דשכיחי נכרים ההיתר הוא בידו:

ו אמנם הרבה חולקים על שיטת הבה"ג וזהו גם שיטת התוס' ב"ק פ' ע"ב, ולכאורה יש להוכיח דלא כהבה"ג, מהא דיבמות שם בהא דטלי וטליא, ומדוע לא התירו על ידי נכרי שיביא את המפתחות. איברא דיש לומר דלא היו שם נכרים מצויים, וכן ראיתי בהגהות מרדכי שבת פר' במה טומנין, אבל תמוה לאוקמי' באופן זה משום דהיה להש"ס להזכיר להאי היתרא אם סבר לה. וא"כ משמע דסתמא דש"ס סוברת דאין להתיר אמירה לנכרי במלאכה גמורה אפילו בשביל מצוה דרבים כמו הא דאיתא שם במפתחי דבית המדרש. וכן יש להוכיח מהירושלמי שבת פר' ראד"מ בהא דשכחו איזמל להביא מערב שבת ובעו שם מהו לעשות חולה, יעו"ש. וקשה מדוע לא אמרו שם להתיר על ידי נכרי, ומשמע דאסור לומר לנכרי להביא איזמל, וזה ראיה לשיטת התוס':

ז והנה לשיטת הר"ת דסבר דרק במקום שיכול לעשות בהיתר, שוב אין בזה משום מעשה שבת גם בשנעשה על ידי נכרי, אתי שפיר סוגיא דיבמות בהא דטלי וטליא, והיינו דלהכי לא אמרו לעשות על ידי נכרי משום דכל זמן שאין עצה של היתר אין להתיר גם על ידי נכרי, אבל לאחר שהתירו על ידי טלי וטליא, אז יש להתיר גם על ידי נכרי. וכמו כן שם בירושלמי אם יש עצה של היתר על ידי חולה, אז יש להתיר גם על ידי נכרי. והנה לפי"ז בנידון דידן שאין עצה לעשות בהיתר, וממילא יש בזה משום מעשה שבת: ח אמנם נראה עוד בזה דאעפ"י דמעשה שבת אסורין בהנאה, אבל ע"כ לא חמיר איסורי' משארי איסורי הנאה דעלמא דקיי"ל מצות לאו ליהנות ניתנו, וא"כ אין לאסור הבית המדרש ליכנס בו לתפלה ולתורה מטעם דמצות לאו ליהנות ניתנו. איברא דלכאורה קשה טובא משנה ערוכה שבת קנ"א, עשו לו ארון וחפרו וכו' ואם בשביל ישראל לא יקבר בו עולמית. וקשה הא קבורה הוי מצוה ומצוה לאו ליהנות ניתנו. ומעודי נתקשיתי בזה, ועתה מצאתי בשו"ת עמו"א סימן י"א אות ז' שהקשה בזה, וכתב מדוע ישונה דין זה מהא דשופר שהובא מחוץ לתחום דמותר לתקוע מיד מטעם

דמצות לאו ליהנות ניתנו, כמבואר בשו"ע סימן תקפ"ו, עכת"ד. אבל אישתמיטתי' לפי שעה דברי התוס' ב"ק פ"א שכתבו שם בטעמא של דבר שסבר התנא שמפני שמכוער ומגונה ומתבייש שנקבר בדבר שנעשה באיסור שבת:

ט והנה בריב"ש סימן שפ"ז מביא דעת העיטור והרמב"ן דפליגי באופן שאיכא הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה כגון אם מותר לומר לנכרי להדליק הנר לצורך סעודת שבת דדעת העיטור להתיר, והיינו מפני שהוא לצורך מצוה. (וע"כ שדעת העיטו כדעת הבה"ג דאמירה לנכרי מותר לצורך מצוה). והרמב"ן חולק וסובר שאסור, ומפרש המשנה הא דתנן בנכרי שהדליק לצורך ישראל אסור, הכוונה אפילו בשעת סעודה, משום דאל"כ אם כן נתיר גם תבשיל שנתבשל בשבת על ידי נכרי אפילו לצורך ישראל לסעודת מצוה, ונתיר גם כן לומר לנכרי שיבשל והותרה שבת, עכת"ד. הרי יוצא מזה דלכו"ע במקום דליכא הנאת הגוף כמו במכשירי מילה וכדומה, לכו"ע מותר מטעם שמצות לאו ליהנות ניתנו, ודק באופן שאיכא גם הנאת הגוף כמו לסעודת שבת בזה פליגי, דדעת העיטור להיתר, והרמב"ן אוסר, ואפשר שזה תליא גם כן בפלוגתא דהר"ן והרשב"א בנדרים ט"ו דפליגי באופן שיש הנאת הגוף בהדי קיום המצוה, או דיש לחלק בין אם הנאת הגוף נגררת בהדי קיום המצוה, או שקיום המצוה נגרר בהדי הנאת הגוף כמו הא דסעודת שבת דהנאת הגוף הוא העיקר מטעם וקראת לשבת עונג. והדבר מובן בסברא, אבל זה מוסכם דאמרינן בהנאה דמעשה שבת מצות לאו ליהנות ניתנו:

י והנה תצא מזה דיש להתיר לומר לנכרי להדליק נר בשביל ללמוד תורה, ואין בזה משום מעשה שבת מטעם דמצות לאו ליהנות ניתנו, היינו בין להעיטור ובין להרמב"ן. אבל יש להעיר ולומר דגם בלימוד תורה יש הנאת הגוף כמו"ש הט"ז ביו"ד סימן רכ"א במודר הנאה מספר דנחשב הנאת הגוף ולא דמי למודר הנאה מחבירו דמותר ללמדו תורה מפני שהחיוב עליו, יעו"ש. ולפי"ז לדעת הרמב"ן הרי זה אסור משום מעשה שבת מפני הנאת הלימוד, ודומה לסעודה דשבת. יא איברא דיש להעיר מתשובת הר"ן הובא בש"ך חו"מ סי' ע"ב ובקצה"ח אות ל"ד דשואל ספר לא נקרא כל הנאה שלו מטעם דמצות לאו ליהנות ניתנו יעו"ש. מבואר דהלימוד לא נקרא הנאת הגוף. וכן יש להעיר מהמג"א סימן רכ"ג דכתב דהקונה ספר אין מברך מטעם דמצות לאו ליהנות ניתנו. והנה מדברי הט"ז יש לחלק בין קונה ללומד כמובן, ואם נתפוס דיש הנאת הגוף בהלימוד, א"כ אין להתיר לומר לנכרי להדליק נר עבור לימוד התורה לפי שיטת הרמב"ן. וביותר לשיטת התוס' דאסור לומר לנכרי גם במקום מצוה גרידא:

יב והנה מטעם זה אתי שפיר הא דטלי וטליא שלא התירו על ידי נכרי משום דכיון דאיכא הנאת הגוף בהלימוד תורה יש בזה משום מעשה שבת. אבל אכתי תקשה בהא דירושלמי שבת דבעו מהו לעשות חולה, ולא התירו על ידי נכרי להביא האיזמל. ואפשר לומר דהתם היתה משום קנס מטעם דסבר הירושלמי דשכחה קרוב למזיד ולמיגדר מילתא קנסו אותו. ויש קצת ראיה לזה דאיתא שם שאל לר' יצחק בר אלעזר אמר לון משחוק קונדיטון לא אנשיתו, ומייתי איזמל אנשיתון, יעו"ש. משמע מזה דשכחת האיזמל של מילה קרוב למזיד הוא, ויש לקנסו משום מיגדר מילתא. וכן יפרש הבה"ג דברי הירושלמי: יג תבנא לדינא דלשיטת העיטור והבה"ג דמותר לומר לנכרי לפתוח, אם כן אין בזה משום מעשה שבת אפילו בשעשה ישראל, וכפי סברת הר"ת שכתבנו לעיל. ואפילו לדעת הרמב"ן שאוסר במקום דאיכא הנאת הגוף, הנה יש לסמוך אסברת הר"ן דליכא הנאת הגוף בלימוד התורה, מטעם שגם זה נכלל בהנאת המצוה. וביותר כמו שכתבנו לעיל בראשית הדברים דהכניסה לבית המדרש אין בזה משום מעשה שבת, מטעם דהבאת המפתח לא הוי גרם וסיבה להפתיחה, ובהפתיחה עצמה אין בה משום מעשה שבת, וכמוש"נ:

א שבת קכ"ב, נר הדלוק במסיבה, אם רוב נכרים מותר להשתמש לאורה, אם רוב ישראל אסור, מחצה על מחצה אסור. וכן פסק הרמב"ם בפר"ו מהל' שבת. וקשה לדידן דקיי"ל מעשה שבת אסור בהנאה מדרבנן, וא"כ במחע"מ ספיקא דרבנן ולקולא. ונראה כי במחע"מ יש להסתפק שמא מכוון עבור שניהם היינו לצורך נכרים וגם לצורך ישראל, ואם כן גם במחצה על מחצה יש לדוע דמכוון גם לישראל, והרי זה כמו לצרכו ולצרכה דבעי הש"ס ב"מ ל'. וסבר התנא דלצרכו ולצורך ישראל גם כן אסור:

ב ובזה יש לבאר גם דברי האלפס שכתב שם מחצה על מחצה אסור מאי טעמא דאדעתא דרובא קא מדלקי, יעו"ש. וקשה הא גם במחצה על מחצה אסור אעפ"י דליכא רובא ישראל, אמנם אם אמרינן דלצרכו ולצורך ישראל אתי שפיר, וזהו מטעם דאיכא ספ"ס לאיסור, והיינו שמא לצורך ישראל מכוון, ואפילו אם מכוון לשניהם גם כן אסור, ובאופן זה הוי ספ"ס לאיסור, ומצינו בתוס' חולין כ"ח ועירובין ה' שנחתו התוס' לספ"ס כזה. וסבר האלפס דספ"ס הוי כעין רובא, וזהו שכתב אדעתא דרובא והיינו שגם במחצה על מחצה איכא רובא לאיסור:

ג ואפשר שזהו כוונת הר"ן שם שכתב דמחצה הוי כרוב, ולכאורה תמוה הלא איכא פלוגתא במחצה על מחצה בעלמא כמו בשחיטה ועוד דוכתי. אבל מה שייך לומר הכא דמחצה הוי כרוב, ועוד אם מחצה כרוב, א"כ כמו שיש רוב ישראל, הנה כמו כן יש

רוב נכרים, וממילא הוי פלגא ופלגא. אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר, דכיון דלצרכו ולצורך ישראל אסור, הוי מטעם זה המחצה כרוב:

ד אח"כ ראיתי בירושלמי דבעי שם לצרכו ולצורך ישראל ונשאר בספיקא, יעו"ש. אבל לפי"ז יש להחמיר באופן שאנו יודעין שהיתה הדלקת הנר לצורכו ולצורך ישראל, וזהו הטעם דבמחצה על מחצה אסור, ובירושלמי הלא הביא להאי דינא דמחצה על מחצה, להכי נשאר בספיקא, משא"כ בש"ס דילן שהובא להאי דינא דמחצה על מחצה פשיטא דלצרכו ולצורך ישראל אסור. וכן משמע בשו"ע סימן שכ"ה שכתב המחבר אם ליקט וצד בשביל ישראל או בשביל ישראל ועכו"ם, צריך להמתין לערב בכדי שיעשו. וכתב הגר"א ז"ל שמקורו מירושלמי הזה, יעו"ש. (כך הגירסא שם לצרכו ולצורך ישראל מותר. נראה שט"ס הוא וצריך להיות אסור). והנה לפלא שלא הביא המחבר להאי דינא דהירושלמי שם בסימן רע"ו לענין הדלקת הנר. ואפשר שזה נכלל במה שכתב מחצה על מחצה אסור, וזהו כמו שכתבנו שהוא מטעם דלצרכו ולצורך ישראל אסור. וביותר הדבר נכון מטעם דאיכא ספ"ס לאיסורא, אבל באמת גם באופן שידוע שלצורך שניהם נעשה גם כן אסור:

ה איברא ברא דדעת האלפס דדוקא בשאינו ידוע אסור מטעם דיש לדון בזה מכח רובא, אבל באופן שידוע שלשניהם נעשה, אפשר דסבר האלפס דספיקא הוי מטעם הבעי' דהירושלמי. ואפשר שכן גם דעת רבינו הגר"א ז"ל מדהביא שם גם הדיחוי של הירושלמי, וא"כ אפשר דלדידן מותר מטעם דהוי ספיקא קא דינא בדרבנן ולהקל, ורק בשאינו ידוע דלשניהם נעשה אז אסור מטעם דהוי ספ"ס שהוא כעין רובא:

ו והנה לכאורה תמוה טובא מדוע השמיט הרמב"ם בעי' דהירושלמי דלצרכו ולצורך ישראל, ולפלא על הנו"כ שלא העירו בזה. אמנם לפי מה שפירשנו דזה נכלל בהא דמחצה על מחצה אסור, אתי שפיר. וזהו דכיון שפסק דמחצה על מחצה אסור שזהו מטעם דלצרכו ולצורך ישראל אסור:

ז עוד איתא שם בשבת שמואל איקלע לבי אבין תורן אתא ההוא נכרי אדליק שרגא אהדריני' שמואל לאפיה כיון דחזא דמייתי שטר וקא קרי אמר אדעתא דנפשי' הוא דאדליק אהדרינהו איהו לאפי' גבי שרגא, יעו"ש. מבואר מזה דהיכא דאיכא הוכחה דאדעתא דנפשיה קעביד מותר, וכן איפסק להלכה בשו"ע סימן רע"ו. אבל לפלא מדוע השמיט הרמב"ם להאי דינא. ודוחק לומר שהוא דבר פשוט, והלא כיון דהש"ס הביא להאי עובדא ע"כ איצטריך להאי דינא: ח ונראה דסבר הרמב"ם דאכתי אין זה הוכחה דכוונתו רק לעצמו לצרכו, ואכתי איכא לספוקי דלמא כוונתו לשתים, היינו לצרכו

למיקרי לשטרא וגם לצורך ישראל כדי ליהנות מהשרגא. וא"כ הוי לצרכו ולצורך ישראל ואסור, ומפרש הרמב"ם דשמואל סבר דלצרכו ולצורך ישראל מותר. וזהו כמאן דדחי שם בירושלמי למאן שמביא ראיה לאיסור, וזהו כשיטת האלפס שכתבתי לעיל. ורק במחצה על מחצה אסור מטעם דאיכא ספ"ס לאיסורא, וכל זה רק באופן שיש ספק אם מכוון גם לעצמו, אבל במקום שיש גילוי מילתא דלצרכו איכא בודאי, אעפ"י שיש להסתפק שמא מכוון גם לצורך ישראל. אמנם כיון דלא הוי רק ספק אחד הוי ספק דרבנן ולהקל. ולהכי הרמב"ם לשיטתו דסובר דלצרכו ולצורך ישראל אסור, וזהו הטעם בהא דמחצה על מחצה שפיר השמיט להא דשמואל, וכמוש"נ:

משנה השוחט וכו'. גמ' וכו' לא קשיא כאן בתלוש כאן במחובר דאמר רב כהנא השוחט במחובר לקרקע רבי פוסל ורבי חייא מכשיר, עד כאן לא קא מכשיר רבי חייא אלא בדיעבד, אבל לכתחילה לא ע"כ הסוגיא:

ויש לעיין מה שייך לחלק בין לכתחילה לדיעבד, הלא ממנפ"ש אם הוא דין התורה דמחובר פסול לשחוט בו, הלא בדאורייתא אין לחלק בין לכתחילה לדיבעד, דבחולין לא בעינן שנה הכתוב לעכב כמו בקדשים וכמו"ש התוס' בכמה דוכתי:

וראיתי בחדושי הרשב"א כתב וז"ל והא מחובר דקאמרינן לאו מחובר מעיקרו קאמר, אלא תלוש ולבסוף חברו. דאי במחובר מעיקרו מאי טעמא דרבי חייא דמכשיר או סבירא ליה דמחובר מעיקרו דאורייתא אפילו דיעבד נמי לא, ואי לאו דאורייתא אפילו לכתחילה אמאי לא. דהא ליכא מידי מדאורייתא דנגזור עליה עכ"ל. מבואר דהוקשה להרשב"א מה שכתבנו ומטעם זה מפרש הא דרבי חייא בתלוש ולבסוף חברו, והיינו דבמחובר מעיקרו סבר רבי חייא דפסול מדאורייתא. ורק בתלוש ולבסוף חברו סבר דבזה גזרו רבנן בלכתחילה, ובדיעבד מותר:

ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' לקמן ט"ז ע"ב ד"ה תלוש דהיכי מצי לאוקמיה מתניתין דרבי חייא אתיא, הא פסול התנא צפורן מחוברת אפילו בדיעבד יעו"ש. - אבל לפי דברי הרשב"א אתי שפיר כיון דבמחובר מעיקרו גם רבי חייא סבר דפסול מן התורה גם בדיעבד. וזהו דין צפורן במחובר שהוא מחובר מעיקרו:

ובזה ניחא גם כן מה שקשה לכאורה על הרשב"א דהלא איכא למימר דרבי חייא סבר דגם מחובר מעיקרו כשר מן התורה. והא דכתיב ויקח אברהם זריזותו דאברהם קמ"ל כמו שקאמר לקמן והא דאסר לכתחילה במחובר מעיקרו הוא מפני חששא שמא יעשה דרסה. אבל בדיעבד כשר כשלא דרס. ולפי"ז אזדא הוכחה דהרשב"א דרבי חייא מיירי בתלוש ולבסוף חיברו. אבל זה ליתא משום דאם נפרש כן תקשה הא דתנן במתניתין

צפורן דפסול גם בדיעבד. וא"כ היאך בעי הש"ס לאוקמיה מתניתין כרבי חייא. ומזה מוכח דסבר הש"ס דרבי חייא סבר דבמחובר מעיקרו פסול גם בדיעבד, מפני שזהו מן התורה:

דף טז.

בעי רבא תלוש ולבסוף חברו לענין שחיטה מאי. וקשה טובא דהלא כיון דמסיק הש"ס במסקנא דתלוש ולבסוף חברו דינו כתלוש. דהיינו לענין ע"ז. וגם לענין ממונא קיי"ל כן עי' ש"ך חו"מ סימן צ"ה סק"ח. - ודוחק לומר דרבא בעי למ"ד תברא. והתנא דהכשר זרעים סבר דתלוש ולבסוף חברו כמחובר. ולדידיה בעי היאך סבר לענין שחיטה, דזה ליתא משום דלפי"ז תקשה הא דהקשה הרשב"א וז"ל קשיא לי דהא רבא מהדר לאשכוחי תנאי דסברי תלוש ולבסוף חברו כתלוש דמיא. וא"כ אמאי נקט להא כאוקימתא דר' אלעזר דאמר תברא, לימא כאוקימתא דרב פפא דסבר דכו"ע בהכשר זרעים כתלוש דמיא. וא"כ יש להבין מדוע בעי רבא לענין שחיטה. ונראה דכיון דתנן במשנה צפורן מחובר פסול מפני שהוא מחובר. ומפרש בין צפורן דאדם, ובין צפורן דבהמה. והנה צפורן דאדם דינו כמחובר לקרקע מפני שאדם דינו כקרקע, ולאו דוקא עבד אלא גם בן חורין עי' קדושין ז' ובחו"מ שם. אבל צפורן דבהמה שאין דינה כקרקע אלא כדין מטלטלין ממש לכל הדברים. וא"כ חזינן דאעפ"י שצפורן דבהמה לא הוי מחובר לקרקע מ"מ דינה כמחובר ופסול לשחיטה, וכיון שחזינן דכל אופן מחובר פסול אפילו אופן מחובר שאינו מחובר לקרקע. ממילא יש לדון דגם תלוש ולבסוף חברו אעפ"י שדינו כתלוש. היינו שאין דינו קרקע, אבל עכ"פ דין מחובר יש לו. וא"כ יש לומר דאעפ"י דלענין שארי דברים דינו כתלוש דהכוונה שאין לזה דין קרקע. אמנם לגבי שחיטה דגם מחובר שאין לו דין קרקע. ואדרבה מטלטל ממש הוא כמו הא דצפורן של בהמה מ"מ פסול הוא לשחיטה מטעם מחובר יהיה איזה מחובר שהיא. א"כ תלוש ולבסוף חברו לא עדיף מיניה. והיינו דבשחיטה בעינן תלוש ממש. וזהו דבעי רבא תלוש ולבסוף חברו לענין שחיטה מאי, וזהו שכיון שמצינו חומר בשחיטה:

והנה לפי"ז דעיקר בעי' דרבא הוא מטעם הא דתנא התנא דצפורן פסול ותנא סתם דמשמע אף צפורן של בהמה אעפ"י שהוא דבר המטלטל. והנה הצפורן הוא מחובר מעיקרו, וגם בטל הוא אצל הבעל החי, ככל מחובר מעיקרו. ובזה שנה התנא דפסול לשחיטה. - ולפי"ז ע"כ הא דבעי רבא תלוש ולבסוף חברו לענין שחיטה מאי. ע"כ מיירי גם כן באופן שלכל הפחות מיירי שבטלו להמחובר, בכדי שהוא אופן שדומה לצפורן.

וזהו הטעם שמדחה הסוגיא מהא דתניא במחובר לקרקע והיינו בתלוש ולבסוף חברו כפירוש רש"י. ומדחי דמיירי בשלא ביטלו. והיינו דבעי' דרבא מיירי כשבטלו להתלוש להמחובר, ובזה דמיא להצפורן דמתניתין:

והנה יוצא מזה דעיקר בעי' דרבא בתלוש ולבסוף חברו באופן שביטלו להתלוש להמחובר. וכן פירש רבינו זרחיה בהמאור. וכן כתב הרא"ש. ובעי' זו לא איפשטא. ולהכי נקטינן לחומרא יעו"ש. ואם לא בטליה להמחובר לכו"ע הוי כתלוש וכשר לשחיטה:

אמנם דעת הרי"ף והרמב"ם בפר"א משחיטה הי"ט דאפילו אם בטליה להתלוש להמחובר גם כן כשר לשחוט בו, והיינו דלא סברי לבעי' דרבא, אלא סברי דתלוש ולבסוף חברו דינו כתלוש לשחיטה כמו שהוי תלוש לשאר דיני התורה. ומרן כתב שזהו גם דעת הרשב"א והבעל המאור, והיינו דאף בביטלו להמחובר דינו כתלוש:

ובזה במה שכתבנו יש ליישב הא דהשמיטו הפוסקים דינא דרבא. והיינו דכיון דכל עיקר הבעי' דרבא הוא מטעם הא דתנן במשנה והצפורן. ומפרש רבא דדין כולל גם צפורן דבהמה אעפ"י שהוא מטלטל. ובזה יש מקום לומר דגם תלוש ולבסוף חברו אעפ"י שדינו כתלוש לכל דיני התורה, אבל אפשר דלשחיטה בעינן תלוש ממש באופן שהוא מטלטל דומיא דהמאכלת של אברהם אבינו. אמנם ע"כ הרי"ף והרמב"ם מפרשי הא דצפורן בהמשנה דמיירי צפורן דאדם שאיתקש לקרקע ודינו כקרקע. וממילא הוי הצפורן מחובר לקרקע, וזהו לשיטתו דסובר דלאו דוקא עבד דינו כקרקע, אלא גם בן חורין בכלל זה. וכמו שמבאר בזה הש"ך בחו"מ סימן צ"ה, יעו"ש. אבל צפורן של בהמה דינו כמטלטל ממש, וכשר לשחיטה. ולפי"ז אין מקום לבעי' דרבא בענין תלוש ולבסוף חברו. כיון דקיי"ל בכל מקום שדינו כתלוש, הנה כן הדין לשחיטה. ורבא בעצמו אפשר דסבר דרק עבד איתקש לקרקע מקרא דוהתנחלתם, וקצת משמע דזהו שיטת רבא שם בקדושין עי' בתוס' שם. וממילא לרבא גם צפורן אדם בן חורין דינו כמטלטלין, וממילא יש ללמוד מהמשנה דיש חומר בשחיטה דבעינן תלוש ממש. ולזה בעי היאך הדין לענין שחיטה. אבל הפוסקים הראשונים השמיטו זה לפי שיטתם. ורק הבעל המאור והרא"ש נקטו בשיטת רבא לחומרא:

ובזה יש להצדיק שיטת המחבר בשו"ע סימן ו' שכתב צפורן דבהמה במחובר פסול לשחיטה. והקשה מרן הגרע"א ז"ל בתשובה סימן נ"א מדוע פוסל בצפורן של בהמה כיון שמטלטלין היא יעו"ש. - אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר. והיינו דהמחבר אזיל בשיטת הרא"ש ונקט בעי' דרבא לחומרא מטעם דצפורן נקרא מטלטלין בין של אדם

ובין של בהמה. ומפרשים דהתנא כיון דשנה סתם צפורן גם צפורן בהמה בכלל. וזה ודאי מטלטל הוא כהבהמה עצמה להכי כתב המחבר גם צפורן של בהמה חיה, והצפורן המחובר דינו כמחובר לחומרא. אבל הרי"ף והרמב"ם ע"כ מפרשים צפורן דמתניתין של אדם שדינו כקרקע. ודינו כמחובר לקרקע ממש. וממילא תלוש ולבסוף חברו אף באופן שביטלו להמחובר דינו כתלוש וכשר לשחיטה וכמו שכתבנו:

דף טז:

אמר רב ענן אמר שמואל לא שנו אלא שהסכין למטה וכו' אמר רב זביד לצדדין קתני סכין למטה וצואר בהמה למעלה בתלושה. סכין למעלה וצואר בהמה למטה במחובר. והנה משמע מהסוגיא דבסכין תלושה וצואר בהמה למעלה שוחטין אף לכתחילה. ומזה יש לתמוה על הש"ך ביו"ד סימן ו' שכתב דגם בזה אסור לכתחילה יעו"ש. ותמוה דהרי בזה מבואר הכא בסוגיא דבאופן שהסכין תלושה שוחטין גם לכתחילה. וכבר תמה הפר"ח יעו"ש. והנה אפשר דכוונת הש"ך דיש לגזור בתלושה אטו במחובר. ומצינו כזה במשנה פר"ח בטהרות הדר עם ע"ה ושכח כלים בחצר או תנור מוקף צמיד פתיל טמא דחיישינן להיסט, ור"י מטהר בתנור לפי שאי אפשר להסיט. וטעם החכמים משום מחובר אטו תלוש. וכן פירש שם הרב ברטנורא. ולפי"ז יש לגזור הכא תלוש אטו מחובר. ולזה נחית בספר לב אריה יעו"ש. אבל נראה דליתא, דע"כ אין לגזור שכיח אטו אינו שכיח. והיינו דהתם גזרו לדבר השכיח דתלוש יותר שכיח ממחובר, וגזרו על אינו שכיח בשביל דבר השכיח. והיינו שגזרו על מחובר אטו תלוש דשכיח, אבל אין לגזור בסכין תלוש השכיח, אטו מחובר שאינו שכיח. והרי זה בגדר מילתא דלא שכיחא לא גזרו בהן רבנן. דהרי זה לא שכיח שישחוט במחובר. ונכון מאד מה שכתב הפליתי דכשמוליך הסכין על הצואר הכל קרוי סכין למעלה וצואר למטה. וזהו דכשהסכין על הצואר נקרא סכין למעלה עכת"ד. - ביאור דבריו דעיקר חששא דדרסה אם הסכין מחובר, והשחיטה נעשתה על ידי שמושך הצואר על הסכין. ממילא יש לחוש בהכבדת הבהמה שזה הוא דרסה. וזה שייך בין מחובר מעיקרו לתלוש ולבסוף חברו. אבל כשהסכין בידו חפשי, ומושך הסכין בהולכה והובאה ליכא חשש דרסה. וזהו הביאור שהסכין הוא למעלה. ואין הבדל בזה שהבהמה למעלה. כיון שסו"ס הסכין פועל פעולתו כמו שהבהמה למטה. והיינו שהסכין מונח על הבהמה, ולא הבהמה על הסכין. זהו לדעתי ביאור דברי הפליתי ונכון. - אבל ע"כ בעינן שיהיו אנשים מחזיקים את הבהמה באופן שלא מתנונע אנא ואנא, וגם שלא תכביד עצמה על הסכין: שם. שבתחלה נאסר להם בשר תאוה

פירש"י מדכתיב אשר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו. והקשו בתוס' דההוא קרא בקדשים ובשחו"ח, יעו"ש. והר"ן בחידושיו כתב וז"ל ולי נראה דברי רש"י עיקר דמההוא קרא מוכחינן דבשר תאוה מיתסר דמ"ה אמר דשוחט שור או כשב או עז במחנה ענוש כרת אעפ"י שלא הקדישן בפירוש. וכל השוחט סתם כמקדישן בפירוש שאם לא כן למה הוא שוחט יעו"ש. והנה דבריו נדרש לביאור דמשמע דכיון דבשר תאוה אסור, להכי כי שוחט לקרבן הוא שוחט ועל זה חייבה תורה כרת. ומשמע דההקדש מבורר בזה ששוחט, הלא אדרבה איכא למימר דלא מכוון להקדש ולקרבן בכדי שלא יענש כרת. ואעפ"י דגם בשוחט לחולין עובר על איסור בשר תאוה, אבל עכ"פ אינו ענוש כרת. וע"כ צריך לומר דכוונת הר"ן דכיון דבשר תאוה אסור, ממילא כל הבהמות שהיו אז כולן עומדות הן להיות קודש בקדושת שלמים. והא דכתב הר"ן דזה תליא בהשחיטה, זהו מטעם אחר משום דע"כ סתם בהמה לגדל ולדות ולחליבה עומדת, וכיון שאינן עומדות לשחיטה ליתא עלייהו קדושת שלמים. אבל כששוחט הוברר דלשחיטה עומדת, תיכף חל עלייהו קדושה, ולא בעינן שיקדישו הבעלים בפירוש, אלא גם סתמא כן הדבר. דכיון דבשר תאוה איתסר, א"כ תיכף כשמשים דעתו לשחוט הרי היא עומדת בקדושת שלמים:

דף יז.

במאי קמפליגי ר"ע סבר בשר תאוה לא איתסר כלל. והקשו בתוס' תימה מנא ליה הא דלמא מר אמר חדא ומר אמר חדא. וי"ל אי לר"ע מיתסר בשר תאוה אם כן היכי הותרה להם בשר נחירה דבקדשים מודה דבעי שחיטה וכו' מיהו קשה דהוי ליה לאוקמיה קרא דהיתר נחירה בבעלי מומים דלא חזי להקרבה יעו"ש:

ונראה דהנה לפירש"י וכמו שמפרש הר"ן בכוונת רש"י דכיון דאיתסר בשר תאוה ממילא העומדים לשחיטה יש עליהם דין קדשים. ולפי"ז כשבא לשחוט בעל מום, וא"כ הוברר הדבר שעומד לשחיטה. וא"כ הוי כקדשים שנולד בו מום. ודין פדיון עדיין לא נאמרה אז, וא"כ אינו עומד לנחירה עכשיו. ואך יש להעיר דעדיין איכא לאוקמיה בבע"מ שנולד במום דלא חזי להקרבה מראשית יצירתו. וא"כ בר נחירה הוא. הנה גם זה אם נולד מבהמה שנשחטה אח"כ לשלמים גם כן הוברר הדבר שהאם של הולד הבע"מ היתה עומדת להקרבה, וממילא הוי הולד ולד שלמים שדינו לשלמים ודינו כקרבן בע"מ ואינו עומד לנחירה טרם שנאמרה הדין של פדיון קדשים. ויצוייר רק באופן שהאם של הולד עומדת לגדל ולדות. אבל כיון דסוף סוף כיון דראויה היא למזבח גם כן. הנה האם אסורה

בנחירה. ותורת קדשים עליה בממילא. וא"כ ע"כ יש על הולד בעלת מום תורת ולד של שלמים. ולפי"ז מיושב קושיות התוס' לשיטת רש"י לפי פירושו של הר"ן בחידושיו. ולא שייך לדון שזה תליא אם אמרינן ברירה. משום דהכא ע"כ כיון דאסרה תורה נחירה א"כ כל הבהמות עומדות הן להקרבה. והר"ן שכתב שתליא בשחיטה ע"כ הוא לאו דוקא כי שחיט. ולרווחא דמילתא כתב כן. אבל גם כי לא שחט עדיי,ן כיון שע"כ עומדות הן לשחיטה דקדשים, סבר רש"י דתורת קדשים יש עליהם:

בזה יש ליתן טעם הא דשאלו הדור המדבר בשר אף שהיה להם הרבה בקר וצאן כמו שכתוב שגם הצאן והבקר יצאו עמהם ממצרים. אבל כיון שנאסר להם בשר נחירה מטעם שכל הבקר והצאן תורת קדשים עליהם, והם התאוו לבשר חולין. והנה בספרי פ' בהעלותך ויאמרו מי יאכילנו בשר. וכי מפני שלא היה להם בשר היו מתרעמים, והלא כבר נאמר שמות י"ג וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר, יכול אכלום במדבר, והלא בכניסתן לארץ הוא אומר במדבר ל"ב ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד. אלא שמבקשים עלילה היאך לפרוש מן המקום ע"כ. ויש לפרש הכוונה לפרוש מן המקום שלא רצו להקריב שלמים מפני האזהרה שמחויבים להביא הבהמות למשכן ד'. וזהו לפי פירש"י. והרמב"ן הביא ראיה לפירש"י מן המדרש. זהו מה שנראה להוכיח שהיה לרש"י הכרח לפרש שתורת קדשים היה על הבקר והצאן כמו שכתבנו: א תניא בספרי פרשה י"ב אות מ' אי מה קדשים בטהרה אף חולין בטהרה ת"ל הטמא והטהור יאכלנו, אין לי אלא טמא, טהור מנין ת"ל הטמא והטהור יאכלנו, מגיד ששניהם אוכלים בקערה אחת, יכול אף תרומה תהיה נאכלת מתוך קערה אחת ת"ל יחדיו יאכלנו, זה נאכל מתוך קערה אחת, ואין תרומה נאכלת מתוך קערה אחת, ע"כ. והנה יש לעיין בזה דמצריך התנא קרא ללמדנו דגם טהור מותר לאכול, קשה טובא, וכי ס"ד שטמא מותר לאכול חולין, וטהור אסור לאכול חולין, וזהו בשר תאוה. והנה אפשר לומר דכיון דנאסר להם במדבר בשר תאוה, ועתה אמרה תורה כי ירחיב וגו' ובא להתיר להם בשר תאוה, הנה יש מקום לומר דדוקא לטמא מפני שאינו יכול להקריב קרבן בעזרה מפני טומאתו, לו התירה התורה בשר תאוה, ולא לטהור מפני שיכול להביא שלמים לבית הבחירה להכי איצטריך קרא לומר שגם לטהור התירה התורה בשר תאוה. אבל לפי"ז קשה טובא, לר"ע דסבר בחולין י"ז דלא נאסרו ישראל כלל בבשר תאוה, ולא בא הכתוב אלא לאסור להם בשר נחירה, א"כ פשיטא שכמו שטמא אסור בנחירה, הנה גם טהור אסור בנחירה, וא"כ למה איצטריך קרא לטהור:

ב והנה אפשר לומר דהתורה כתבה לטהור מטעם המיעוט לתרומה לומר שרק בחולין מותר לטהור לאכול ביחד עם הטמא, אעפ"י שהמאכל נטמא, משא"כ בתרומה אסור לכהן טהור לאכול עם הטמא ביחד מטעם שהתרומה נטמאת, ואסור לכהן לאכול תרומה טמאה, וזהו איסור עשה, וע"כ הכוונה לכהן טהור, דאילו בזה אין הבדל בין תרומה טהורה לטמאה, ובעיקר הענין מבואר בספרנו נזר הקודש למס' כריתות דף כ"ד דף הספר. ולזה כתבה תורה הכא טהור לומר שרק בחולין כן הדין ולא בתרומה. ולפי"ז עיקר הא דכתבה תורה טהור הכא הוא רק בשביל הדיוק לתרומה. ובזה יתיישב הקרא לר"ע גם כן. אבל לשון התנא בהספרי ששנה טהור מנין משמע שמדייק על עיקר הדין דאכילה, וזה תמוה לשיטת ר"ע דסבר דלא נאסר לישראל מעולם בשר תאוה: ג לכן נראה דהספרי סבר כר' ישמעאל דנאסר להם לישראל במדבר בשר תאוה, ובא הכתוב הכא להתיר להם בשר תאוה, ואיצטריך קרא מיוחד להתיר לטהור שגם הוא מותר בבשר תאוה אעפ"י שיכול להביא קרבן ולהקריב שלמים, ור"ע ידרוש הקראי דכוונת התורה בהא דטהור ללמדנו הלימוד דיש איסור עשה באכילת תרומה טמאה, כמו שכתבנו:

ד והנה מוכח מהספרי דהא דנאסר להם בשר תאוה הוא לא מצד הבקר וצאן לומר דהבקר וצאן הראוים לקרבן ישתמשו לקרבן, ולא לאכילה דחולין. ונפק"מ לענין בעלי מומין דאינם ראוים לקרבן מותרים באכילה דחולין, אלא ע"כ הכוונה דבשר תאוה אסור, וגם אכילת בע"מ לתאוה גם כן אסור, וזה מוכח מדשנה התנא דכוונת התורה להתיר טהור גם כן בבשר תאוה מטעם שיכול לאכול בשר קדשים, וא"כ אי לאו הא דהתירה התורה לטהור בבשר תאוה הוי אמרינן דאסור מטעם דישתדל לאכול בשר קדשים, וא"כ אין כאן היתר לאכילת בעלי מומין משום דכיון דכוונת התורה שיאכל דוקא בשר קדשים. אבל לפי"ז תקשה הא דאיתא שם בחולין דלרבי ישמעאל דאמר בשר תאוה נאסר להם לא אסר רחמנא אלא בהמה דחזי' להקרבה, יעו"ש. נמצא דלא נאסרו בע"מ לאכילה דחולין, וע"כ שדוחק לומר דהסוגיא דחולין שם דלא כהספרי:

ה ונראה דלפי המסקנא דקאמר הש"ס דלא נאסר להם מה דלא חזי להקרבה גם לד' ישמעאל, וממילא מותרים היו גם בבעלי מומין, ואפשר לומר דלפי"ז לא פליגי ר' ישמעאל ור"ע, ור' ישמעאל גם כן סובר דהני דלא חזי להקרבה היתה ההיתר בנחירה, ורק להס"ד דלר' ישמעאל נאסר להם בשר תאוה לגמרי היינו גם צבי ואיל, וממילא גם בעלי מומין אסור להם, ואם כן ע"כ ר"י ור"ע פליגי, משום דלר"ע אם מיתסר להם בשר תאוה א"כ היכי הותרה להם בשר נחירה דבקדשים בעינן שחיטה וכמו שכתבו התוס'. ומה שהקשו התוס' דלוקמי היתר נחירה בבעלי מומין, יעו"ש. אפשר לומר דלפי

הס"ד גם בבעלי מומין אסורין מטעם דבשר תאוה אסור להם לגמרי, אבל להמסקנא שפיר מתפרשא דלא פליגי ולכו"ע בשר תאוה נאסר להם ונחירה היתה נוהגת בהני דלא חזי להקרבה:

ו וראיתי בספר עיני ישראל על מס' חולין שמפרש כן וגם מדייק שכן דעת הרמב"ם בפר"ד משחיטה שכתב שם דישראל במדבר נאסר להם בשר תאוה מה שהיו רוצים לשחוט והותר להם בשר נחירה, וכשנכנסו לארץ הותר להם בשר תאוה אף בשחיטה ונאסר להן בשר נחירה, יעו"ש. ולפי דבריו ע"כ משמע דסבר לפרש דלפי המסקנא לא פליגי ר' ישמעאל ור"ע והיינו דמה שנחרו במדבר היינו הני דלא חזי להקרבה, ולפי"ז שפיר מתפרש הספרי לכו"ע, והיינו דגם לר"ע בעינן היתר לבשר תאוה לטהור אעפ"י שראויי להביא קרבן:

ז ובזה שכתבנו יש ליישב דברי הרמב"ן שכתב בפ' שופטים פ' י"ח פסוק ג' וזה יהיה משפט הכהנים, זו היא מצוה מחודשת לא נזכרה בתורה כי במדבר שלא היו זובחים שור ושה רק שלמים לא הוזכרה להם שאינה נוהגת בקדשים, יעו"ש. ולכאורה הא היו שוחטין לבשר תאוה בעלי מומין דהרי הני דלא חזי להקרבה מותרין להם. ובספר מקור ברוך הקשה בזה. אבל לפי מה שפירשנו דר' ישמעאל סבר גם כן כר"ע דהני דלא חזי להקרבה היו נוהגים בנחירה, ומתנות כהונה בעינן זביחה דוקא כדכתיב וזבחי הזבח, מבואר דגם הרמב"ן מפרש בזה דלהמסקנא לא פליגי ר"י ור"ע וכמוש"נ:

ח עוד נראה לומר בביאור הספרי דשנה טהור מנין, הכוונה מנין שמותר לאכול בשר שנטמא, ועל זה אמר דלהכי אמרה תורה הטמא והטהור שמותר לטהור לאכול דבר טמא היינו טומאת אוכלין. כמו הכא בשר שנטמא מהטמא: ט ומזה מוכח דהא דאמר רב פפא ביומא פ' ע"ב שטומאת גויה דאורייתא והסוגיא מסיק שהוא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, יעו"ש. ולכאורה מדוע פסיקא להש"ס כולי האי שהוא מדרבנן, ולפי מה שפירשנו להספרי, הרי מפורש בתורה שמותר לטהור לאכול אוכלין טמאין, וא"כ ע"כ הא דכתיב ולא תטמאו בהם ונטמאתם בם לא קאי על זה, ור"פ שדרש מזה לטומאת גויה הוי אסמכתא, ולפי פירוש זה בהספרי אתי שפיר הדרשא לכו"ע, היינו גם לר"ע דסבר בשר תאוה לא נאסר:

א תניא בספרי פ' ראה אות ל"ט כאשר ציויתיך וכו' ברחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח בקירוב מקום פרט לחולין שלא ישחטו בעזרה, אין לי אלא תמימים, בעלי מומין מנין. וקשה איזה סברא להתיר בעלי מומין לשחוט בעזרה, ואטו מפני המום יש להבהמה עדיפות יותר, הלא האיך יתכן זה, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. והנה

כמו כן בהא דאיתא שם עוד חיה ועוף מנין, גם כן תמוה. הלא מה עדיפות יש לחיה ועוף, וכי מפני שאין קרבן בא מחיה ועוף להכי מותר לשחטם בעזרה:

ב והנה לכאורה אפשר לומר דהיא הנותנת, דיש לומר דכל עיקר הא דאסרה תורה חולין בעזרה הוא רק בבהמה הראויה לקרבן, והוא בדרך קנס, והיינו דכיון שראויה לקרבן ואינו מביא לקרבן, להכי אסרה תורה לשחטם בעזרה, משא"כ אותם שאינם ראוים לקרבן לא אסרה תורה לשחטם בעזרה, וממילא לפי"ז הכוונה בעוף היינו מלבד תורים ובני יונה הראוים לקרבן, והכוונה לשארי עופות, אבל דוחק לפרש כן, דהאינו ראוי לקרבן עדיף. ג ונראה ראה לפרש דהספרי משמיע לנו דמיירי בקדשי בדה"ב, וסד"א דכיון דעכ"פ קדשים נינהו אין בזה משום חשב"ע. ואעפ"י שאסורים בהנאה מטעם קדשים, אבל משום קדשים הלא אפשר בפדייה, ואליבא דר' שמעון דסבר קדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה, ויש תקנה בפדייה, אבל משום חשב"ע נאסרו בהנאה ואין כאן תיקון לתקן האיסור. והנה ידוע דסתם ספרי הוא ר' שמעון ור' שמעון סבר חשב"ע אסור בהנאה מדאורייתא כמבואר בקדושין נ"ח, יעו"ש. וזהו דתנא בע"מ מנין וכן חיה ועוף הכוונה שהם קדשי בדק הבית, וסד"א דאין בהם איסור משום חשב"ע, על זה משמיע לנו דגם הם בכלל האיסור חושב"ע, וזהו דקאמר בע"מ מנין היינו שיש עליו קדושת בדק הבית, וכן חיה ועוף באופן זה, והקרא דאותו ממעט להו. ומטעם זה נראה דגם פסוה"מ בכלל האיסור דחשב"ע, כמוש"נ:

א תניא בספרי פ' ראה אות ל' לא תוכל לאכול בשעריך, רבי יהושע בן קרחה אומר יכול אבל אינו רשאי, כיוצא בו אתה אומר (יהושע ט"ו) ואת היבוסי יושבי ירושלים לא יכלו להורישם, יכולים היו אבל אינם רשאים, ע"כ. והנה תמוה טובא אטו לא ידענא דהפירוש לא תוכל, הכוונה אינו רשאי, והלא הרבה כתובים בתורה כזה כמו לקמן ט"ז ה' לא תוכל לשחוט את הפסח באחד שעריך וכמו לקמן י"ז ט"ו לא תוכל לתת עליך איש נכרי, וכמו לקמן (כ"ב א') לא תוכל להתעלם, וכמו לקמן (כ"ב י"ט) לא יוכל לשלחה, ולקמן (כ"ד ד') לא יוכל בעלה הראשון, ועוד יש לשון זה. והכוונה אינו רשאי, ועוד למה הביא מקרא דיהושע הלא הרבה פסוקים בתורה לשון זה: ב ונראה דהנה כתב הרמב"ם בפר"ב ממע"ש ה"ו וז"ל, אינו לוקה מן התורה עד שיאכלנו אחר שנכנס לחומת ירושלים וכו' אבל אם אכלו קודם שיכניסו לירושלים מכין אותו מכת מרדות, יעו"ש. וכתב מרן הכס"מ שזהו כשיטת התוס' דאיכא עשה, יעו"ש. אבל תמוה שאין דרכו של רבינו לכתוב מכת מרדות על ביטול מצות עשה, ובספר מעין החכמה עמד

בזה, וכתב שלדעת הרמב"ם שמותר מן התורה לאכול קודם שיכניס לחומת ירושלים, יעו"ש. וכתבנו זה בספרנו נזר הקודש לזבחים, ובספרנו למס' כריתות:

ג ונראה שזהו דעת התנא ריב"ק בספרי דמותר לאכול מן התורה קודם שהכניס לירושלים אבל ע"כ איכא איסור שמבטל באכילתו המצוה דאכילה בירושלים, וזהו שאמר יכול אני, הכוונה שמותר לאכול מקודם שמכניס. אבל אינו רשאי מטעם שעל ידי זה יבוטל המ"ע דאכילת מעש"ש ירושלים. נמצא דהכא שאני מכל הני מקומות שאמרה תורה לא תוכל דהתם פשיטא שהפירוש אינו רשאי, והיינו דאיכא גם ל"ת, משא"כ הכא דליכא איסור מקודם שמכניס לירושלים, וא"כ הרי יש יכולת לאכול הפירות מקודם ויבוטל מצוה זו. ואין כאן שום איסור מטעם דמ"ע מתחלת דוקא בבואם לפנים מן החומה. אבל יש בזה שלא תבוא לידי חיוב מצוה דאכילה בירושלם, ואין בזה ביטול מצות עשה ממש, כיון שמותר באמת לאכול מקודם, ורק גורם הוא שלא תבוא לידי מצוה, ולזה מביא ראיה שגם זה אינו רשאי לעשות מעשה אשר על ידי זה לא תבוא לידי חיוב מצוה, ועל זה מביא ראיה מיהושע שלא יכלו לכבוש את היבוסי, וזהו כי היבוסי ממשפחת פלשתים אשר אברהם אבינו נשבע שלא להרע להם, ובאמת היה לישראל עצה אשר אומה אחרת יתגרה בם, ועל זה תבוטל השבועה, כמו שהיה בעמון ומואב שטיהרו בסיחון בחולין ס'. וכן איתא בילקוט יהושע י"ג והעוים היושבים בחצרים עד עזה וגו' מאי נפק"מ ממה דאשבעה אבימלך לאברהם דכתיב ועתה השבעה לי וגו' אמר הקב"ה ליתי כפתורים וליפקו מעוים דאינהו פלשתים וליתי ישראל וליפקו מכפתורים, יעו"ש. והנה כן היתה עצה לישראל לכבוש את היבוסי, והיינו על ידי שילמדו לאיזו אומה שיתגרו בם מלחמה, וממילא לא תבוא לידי חיוב קיום שבועה. אמנם לא עשו כן בני ישראל, וע"כ משום דגם זה אינו רשאי, וזהו שלמד ריב"ק שכן הדין במעשר שני שאינו רשאי לאכלן קודם שיכניסם לירושלים בכדי שלא תבוא לידי חיוב קיום מצוה:

ד והיוצא מזה דאכילת מעשר שני קודם שבא המעש"ש לפנים מן החומה, אין בזה לא איסור לאו ולא איסור עשה, אלא יש בזה אינו רשאי, והיינו שאינו רשאי ישראל לעשות מעשה כזה אשר על ידי זה לא יבוא לידי חיוב עשה, וכמוש"נ:

ה ובזה אתי שפיר מה שהקשיתי בספרנו נזר הקודש למכות, ובספרנו נזר הקודש לזבחים במילואים סימן י"ח, דלשיטת הרמב"ם דהאיסור לא תוכל וגו' הוא דוקא לאחר שנכנס לירושלים, וא"כ תקשה מהא דאיתא ב"מ צ' דפריך שם שני ברייתות אהדדי דתניא והדשות בתרומה ומעשר אינו עובר בבל תחסום, ותניא אידך הדשות בתרומה ומעשר עובר משום בל תחסום, והלא לשיטת הרמב"ם יש ליישב אידי ואידי במעשר

שני, כאן קודם שנכנס לירושלים, עובר משום דמותר באכילה, ולאחר שנכנס לירושלים אינו עובר משום דאסור באכילה חוץ לחומה. אמנם לשיטת ריב"ק בספרי שמחדש דאעפ"י שיכול לאכול קודם שהכניסם לפנים מן החומה, וגם מותרים באכילה, אמנם אינו רשאי מצד אחר, והיינו שעל ידי אכילתם חוץ לחומה מביא לידי ביטול העשה, היינו שבשביל זה לא יכול עוד לקיים העשה דאכילה של מעש"ש בפנים, וגם זה אסור, אעפ"י שאין בזה לא איסור לאו ולא ביטול העשה, אבל ע"כ גם זה אסור, וזה נלמד מדברי קבלה מיהושע, אתי שפיר סוגיא דב"מ ג"כ בהא דפריך הש"ס והא בעי חומה, והיינו דכיון דמחויב בר ישראל להביא הפירות לפנים מן החומה, ומטעם זה יש לישראל למנוע אכילה חוץ לחומה, והנה כמו כן יש למנוע גם מן הבהמה אכילתה, וממילא אין כאן לא תחסום:

שם. בעי ר' ירמיה אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו, אימת אלימא בשבע שכבשו השתא דבר טמא אישתרו להו דכתיב ובתים מליאים כל טוב, ואמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב כתלי דחזירי, בשר נחירה מיבעיא. והקשה המל"מ בספרו פר"ד בדרך הקודש דלשיטת הרמב"ם בפר"ח ממלכים דשלל של גויים לא הותר אלא בשעת הדחק בשאין להן מה יאכל. וא"כ מאי פריך הש"ס בשר נחירה מיבעיא, הלא נפקא מינה אם מותר לאכול בשר נחירה גם שלא בשעת הדחק מטעם שהנחירה היתה בהיתר יעו"ש:

ונראה דדינו של הרמב"ם תלוי בשני הלשונות כאשר יבואר. דהנה איתא הכא ואיבעית אימא לעולם בשבע שכבשו כי אישתרי להו שלל של כותים דידהו לא אישתרי. וכתבו התוס' דלא גרסינן או דלמא לא שנא משום דזה לא מסתפק אם מותר מכתלי דחזירי דידהו, ועיקר הספק במה שנחרו מקודם בהיתר יעו"ש. והתורת חיים כתב דשפיר יש ליישב הגירסא ולפרש דידהו היינו במה שהכניסו בהיתר. והיינו דע"כ אין לפרש דידהו מה שנעשה באיסור, משום דכיון שנצטוו על השחיטה הרי לא היה להם לנחור. וכמו כן כתלי דחזירי אסור כיון שנצטוו על זה, ורק ההיתר על של כותים, אבל אין להסתפק על מה שעשו איסור, ורק על בשר נחירה שנעשה בהיתר קא מיבעיא ליה לר' ירמיה. זהו שיטת האיבע"א, אבל ללשון ראשון הוי ע"כ בעי' דר' ירמיה גם על בשר נחירה שעשו אח"כ בכניסתן לארץ. והיינו דכיון דמותרין בכתלי דחזירי של כותים, מותרין הם גם בשל עצמם. אבל האיבע"א סבר דרק מה שמצאו באיסור מותרין אבל לא מה שעשו ישראל באיסור זה לא אישתרי:

ונפק"מ בין הלשונות דלישנא קמא כיון דסבר דגם מה שנעשה באיסור על ידי ישראל בעצמן גם כן מותרין. א"כ ע"כ מוכח דגם שלא בשעת הדחק מותרין בכל השלל אפילו בכתלי דחזירי גם כן. וזה מוכח כיון דגם מה שנחרו ישראל מותרין אעפ"י שאין לזה דוחק. דהרי בידם לשחוט כמו שנצטוו ומוכח מזה דסבר האי לישנא דהותר להם כתלי דחזירי אפילו אפילו שלא בשעת הדחק. וזהו דהוי היתר גמור. אמנם הלישנא בתרא דסבר דכל מה שהיו יכולין לעשות בהיתר ולא עשו בהיתר אסור להם. וזהו ע"כ דכיון שאין כאן דוחק לאכול איסורין דהרי היו יכולים לעשות בהיתר. וא"כ מוכח מזה דרק מה שאין בידם לעשות בהיתר הותר להם האיסור. וא"כ מוכח מזה דכל ההיתר דכתלי דחזירי לא הותר רק מפני הצורך. והיינו דבאופן שאין להם מה לאכול. אבל כשיש להם מה לאכול, הרי זה כעושה איסור בידים. וזה לא הותר להם. ועיקר בעיא דר' ירמיה רק על בשר נחירה שהכניסו עמהן. כיון דנעשה אז בהיתר. והשתא כיון דפליגי הני תרי לישנא אם מותר לאכול דבר איסור באופן שיכול לעשות בהיתר, תפס הרמב"ם כלישנא בתרא כבכל מקום בספיקא דאורייתא:

והנה יוצא מזה דללישנא קמא גם מותר לנחור בשעה שכבשו, ועיקר בעי' דר' ירמיה על מה שהביאו לאחר מכאן דהיינו בשעה שחלקו כפירש"י. אבל בשבע שכבשו הותר להם לנחור ולאכול. וגם כתלי דחזירי מותר. ויש לעיין בהא דאיתא בר"ה י"ג ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול. וקשה כיון דהותר להם דבר איסור א"כ גם איסור חדש הותר להם. וא"כ מעיקרא מ"ט לא אכול. ועי' בטורי אבן שהקשה בזה יעו"ש. והנה לפי"ז משמע יותר כלישנא בתרא. וזהו שימת הרמב"ם דתפס לדינא כלישנא בתרא דלא הותר להם אלא בשעת הדחק שאין להם מה לאכול. והתם היה להם המן שהיו מסתפקים במן שבכליהם כדאיתא בקדושין ל"ח. - ובזה שכתבנו מיושב מה שהקשה שם הטורי אבן על הרמב"ם כמו שהקשה המל"מ. ולפי מה שכתבנו אתי שפיר כיון דע"כ פליגי הני תרי לישני ופסק כלישנא בתרא וכסתמא דש"ס ר"ה כמו שביארנו: והנה ללישנא קמא דבשעת הכבוש מותר להם גם לנחור בתחילה א"כ מדוע בעי ר' ירמיה רק באברי בשר נחירה שהותר להם במדבר. ומדוע לא בעי על בשר נחירה שבשעת הכבוש. אם מותר לאחר שכבשו להיות נאכלים בשבעה שחלקו. וע"כ צריך לומר דזה לא הותר להם רק מפני הכבישה שעסקו במלחמה, וכשכלה הכבישה חזר לאיסורם, והיינו דע"כ הוי ההיתר לזמן, ולהכי בעי על בשר נחירה שבמדבר דהנחירה שלהן אז הרי זה כשחיטה ממש לדידן: והנה יוצא מזה דגם ללישנא קמא אין להסתפק על איסור שהיה מותר באותו זמן מפני הצורך. דבזה פשיטא דלאחר שעבר הצורך דהאיסור נשאר באיסורו:

ולפי"ז יש לעיין טובא בזה שכתב הרא"ש דנפק"מ בבעי' דר' ירמיה גם בזמן הזה במי שאוסר על עצמו במין מן המינים בזמן ידוע ואילך וכשמגיע הזמן היה לו מאותו המין שהיה אוכל והולך עד שתגיע הזמן אם מותר לאכול מה שניתותר בידו יעו"ש. וקשה דאיזה דמיון הוא לבשר נחירה שבמדבר שהוא כולו היתר. משא"כ המין הזה שאסר עצמו עליו הרי הוא באיסורו עכשיו. ומה שהיה מותר מקודם זהו מטעם שעדיין לא בא זמן האיסור, וצ"ע:

והנה לשיטת הרמב"ם יש להעיר הא דהקשה הרמב"ן בפירושו על התורה בפ' מטות מדוע רק במלחמת מדין צוה הקב"ה בפרשת געולי נכרים, ולמה לא צוה להם על הגעלת כלים במלחמת סיחון ועוג שהיה מקודם. ומתרץ דסיחון ועוג הם משבע עממין. ובהם כתיב ואכלת את שלל אויבך, דאפילו כתלי דחזירי הותר להם, ולא היו צריכין להגעלת כלים, כיון שאיסורן בעין הותר להם, אבל מלכי מדין לא היו מז' עממין ולא הותר להם דברים אסורים. ולזה הוזהרו על הגעלת כלים יעו"ש. וזה לא יספיק לשיטת הרמב"ם דסבר דגם בז' עממין לא הותר להם דבר איסור רק באופן שאין להם דבר היתר. א"כ למה לא נאמר להם פרשת גיעולי נכרים גם במלחמת סיחון ועוג באופן שאין להם דוחק ויש להם דברים מותרים שאז גם הכלים באיסור אסור להם: והנה הגאון בעל נו"ב הובא באור חדש כתב לתרץ דמלחמת סיחון ועוג לא הוצרך לזה מטעם דאיתא במס' ע"ז כ"ה כשם שעמדה חמה ליהושע כך עמדה חמה למשה. והנה בשעת מלחמה בודאי לא בשלו מפני טרדת המלחמה, וכיון שהמלחמה בהכרח נמשך מעל"ע והם כ"ד שעות, זה הביא שנעשו הכלים טעם לפגם, ולא הוצרכו להגעלה, משא"כ במלחמת מדין שלא נמשך מעל"ע, והיו להם כלים שהם בני יומן ולכך נאמר להם פרשת הגעלה עכת"ד. והאו"ח העיר מטעם דחסר לינת לילה ובזה שכתבו התוס' בע"ז ע"ו אם אמרינן כשיטת רש"י דלינת לילה פוגמת או מעל"ע פוגם יעו"ש. וכוונתו להקשות דבמלחמת סיחון ועוג היה חסר לילה שהיא מביאה פגם. אבל יש לומר דכו"ע סברי דמעל"ע פוגם גם בלא לילה. ושיטת רש"י שם אם גם לילה בלא מעל"ע פוגם אבל כ"ד שעות גם בלא לילה לכו"ע פוגם. - ובזה מיושב גם לשיטת הרמב"ם:

ויש לעיין בחולה שמותר לאכול דבר איסור אם יוצא גם ידי מצוה בזה. אם אמרינן כיון דהותר לו לאכילה הרי זה לגבי דידיה היתר גמור, ויוצא גם ידי המצוה גם כן. או דלמא כיון שבעצם הדבר יש בזה איסור אינו יוצא ידי המצוה. ולכאורה יש להעיר בהא דלא אכלו ישראל מצה בכניסתן לארץ כמבואר בירושלמי הובא בתוס' קדושין ל"ח. וקשה הא הותר להם לאכילה מטעם שזה הוי שלל של גוים. ולפי מה שכתבנו לעיל דמזה

מוכח כשיטת הרמב"ם דלא הותר להם רק כשאין להם מה לאכול. ולהכי אין יוצאין בזה ידי חובת מצוה, ואם כן מוכח מזה דחולה שהותר לו לאכול איסור מפני סכנה אינו מקיים מצוה באכילה זו. אבל יש לדחות כמו שכתב הטורי אבן בר"ה י"ג דכיון דארץ ישראל מוחזקת מאבותינו בידינו, אם כן הוי התבואה של ישראל ושלל דידהו לא אישתרי לישראל כמבואר הכא בסוגיא: אמנם אכתי יש להעיר לפי מה שכתבו התוס' בר"ה בהא דלא הביאו עומר מזה שהביא שליש ביד ישראל. והקשו התוס' הא ארץ ישראל מוחזקת מאבותינו. ותירצו דמכל מקום יש להעכו"ם חלק בהתבואה במה שזרעו יעו"ש. והנה לפי"ז יש בכל כזית מחצה של ישראל ומחצה של עכו"ם, וא"כ מחצה של עכו"ם מותר מטעם שלל של עכו"ם. וא"כ אין כאן אלא איסור של חצי שיעור, ובודאי שיש בכח המצוה להדחות חצי שיעור איסור, וא"כ מדוע לא אכלו אז מצה, אבל אם אמרינן דאין יוצאין בזה שמותר רק באופן הדחק. וא"כ הוי כולו איסור. אבל לשיטת הרמב"ם אין ראיה מזה כיון דלא הותר להם אלא בשביל פק"נ. ואז לא היה להם דחק מפני שהיה להם מה לאכול. עוד יש לומר כיון דבעינן לקיום מצות מצה לחם כזה שהיה ראוי להיות נאסר כשהיה חמץ, והכא כשנעשה חמץ לא הוי אלא חצי שיעור, מטעם דמחצה הוי שלל של עכו"ם וזה לא יספיק לקיום מצה:

והנה לכאורה יש להוכיח ספיקא דידן מהא דהקשו התוס' בסוכה ל' ד"ה משום דהקשו למ"ל קרא דאין יוצאין במצה של טבל תיפ"ל משום מצוה הבאה בעבירה יעו"ש. ומדוע לא תירצו בחולה שמותר לו לאכול טבל, ומ"מ אסור מטעם הלימוד מהקרא שאין יוצאין בטבל מצד הדין. אבל מצוה הבאה בעבירה אין כאן משום שהותר לו אכילה זו. וע"כ צריך לומר דאכילה כזו לא שייכה לקיום המצוה מטעם שאין זה אכילה. וממילא הוי מצוה הבאה בעבירה גם כן:

דף יז:

ת"ר סכין שיש בה פגימות הרבה תדון כמגורה. והנה הא דפגימות הרבה היינו שהם מרוח אחת כמו שמבואר בסוגיא. ולכאורה הרי זה כמגל קציר דפליגי בזה ב"ש וב"ה לקמן במשנה דע"כ ב"ה דמכשרי היינו גם כן בהוליך ולא הביא. וא"כ ברייתא זו דתנא תדון במגירה זהו אליבא דבי"ש. וזהו כוונת רש"י שפירש דלא דמי למגל קציר משום הפגימות כפופות. והכא מיירי שהעוקצים אינם כפופות, ורק מפני שהם מרוח אחת. והיינו שאינם נרגשים אלא בהבאה ולא בהולכה. ובזה יובדל בין פגימה אחת כזה לפגימות הרבה, דבפגימות הרבה תדון כמגירה. אבל קשה טובא כיון שהוליך ולא הביא

מה זה ההבדל בין פגימה אחת לפגימות הרבה. והרשב"א והר"ן הקשו בזה. והרשב"א כתב לפי שאנו חוששין שמא יחזור ידו מעט ויפגע בפגימה אחת מהן, ואפילו אמר ברי לי פסולה דחיישינן דלמא הביא מעט ולא אדעתי', אלא בפגימה אחת אפשר לו ליזהר בזה, יעו"ש. ולכאורה מדוע לא חיישי בה לזה בהא דמגל קציר. דהרי זה פשיטא דבמגל קציר דמכשרי ב"ה מיירי גם כן בשהוליך ולא הביא. ומדוע לא חיישי לזה. והנה הר"ן כתב דגם שם לענין אכילה חיישי ב"ה. ומפרש דזהו שאמר ר' יוחנן שם אף כשהכשירו ב"ה לא הכשירו אלא לטהרה מידי נבלה אבל באכילה אסור. ומפרש הר"ן שזהו מטעם הגזירה. אבל יש להבין מה זה ההבדל בין לאכילה ובין לטומאת נבלות. וע"כ שמצד הדין הוי שחיטה כשרה, ורק משום גזירה די בזה שנחמיר באכילה. והנה לפי"ז הכא ששנה התנא דנידון כמגירה משמע דגם מטמא טומאת נבלות. אעפ"י שהכא ע"כ הוא מצד חששא דשמא יביא, וע"כ צריך לומר דשאני הכא דהפגימות אינן כפופות כמו במגל קציר שהן כפופות. וכמו שמדייק רש"י במשנה שראשיה כפופים. וע"כ הביאור בזה שמפני שראשיה כפופים אינו ודאי פוגם אלא ספק הוי. ולהכי לענין אכילה החמירו אם יביא בהבאה. והוא מצד ספק איסור אבל לענין טומאה גם אם יביא אין להחמיר. והטעם בזה כמו שקאמר הש"ס לעיל דבהמה בחייה לאו בחזקת טומאה עומדת. ולהכי לא גזרינן לטומאה כיון דגם אם יביא החזקת טהרה תכריע לטהרה. אמנם הכא בפגימות הרבה שאין הפגימות כפופות ואם יביא הריז נבלה ודאית, יש לגזור גם לענין טומאה גם כן. וזהו דשנה התנא תדון כמגירה, וזהו מפני שאנו דנין שמפני שקרוב הדבר שהביא מעט ג"כ בשחיטתו:

אבל אכתי יש לעיין אם הוי נבלה ודאית ואין בזה משום אותו ואת בנו גם כן כדין נבלה ודאית. או"ד דהוי רק ספק נבלה. והנה המהרש"א הקשה בזה למה שנה התנא הא דפגימות רבות, כיון דאפילו בפגימה אחת אם אינה עומדת ארישא דסכינא ג"כ הוי שחיטה פסולה. וא"כ הוי הדין פגימה אחת באמצע כהרבה פגימות, וא"כ מה הוסיף בזה ששנה בפגימות הרבה יעו"ש. והיא תמיה רבתי. - אבל נראה דמיושב לפי דברי הרשב"א שכתב דפגימה אחת כשאמר ברי לי שלא הביא מעט נאמן, משא"כ בפגימות הרבה דאינו נאמן מטעם דלאו אדעתיה:

והנה בחדושי רע"א כתב לתרץ קושיות המהרש"א דבהא דתדון כמגירה הוי ודאי נבלה. ואילו בפגימה אחת באמצע לא הוי ודאי נבלה דשמא בשעה שבא הפגימה על הבהמה עדיין לא נחתך כל העור או שבא הפגימה על מיעוט קמא דקנה ולא הוי ודאי נבלה עכת"ד. והנה אף שהדברים נכונים מצד עצמן, אבל אין זה ברור כי בפגימות הרבה

הוא ודאי נבלה דע"כ כשאומר ברי לי שלא הבאתי הסכין בהבאה יותר מספק לא הוי, וא"כ נראה דהוי ג"כ ספק נבלה. אבל נראה כמו שכתבנו דהנפק"מ באומר ברי לי שלא הבאתי דבפגימה חדא נאמן, ובפגימות רבות אינו נאמן. אבל מסתבר דיותר מספק לא הוי. ולענין אותו ואת בנו יש להחמיר וצ"ע. והנה הרמב"ם בפר"א משחיטה השמיט הא דהרבה פגימות דברייתא, ורק כתב סתם הפגימה מרוח אחת כמבואר שם בהט"ו וט"ז, משמע דסבר דגם סכין בהרבה פגימות אם הם מרוח אחת ושחט ולא הביא שחיטתו כשרה. וע"כ דסבר דדינא דברייתא הא דפגימות רבות הוא זה הא דמגל קציר דתנן במשנה, וכיון שהברייתא עם המשנה שהוא שיטת ב"ה, והברייתא ע"כ אזלא כשיטת בי"ש, ולהכי סתם הרמב"ם כדין המשנה ולא סבר הרמב"ם כפירש"י דהא דפגימה דברייתא שונה ממגל קציר, ועי' בלחם משנה שמפרש כן. - אמנם כמובן שדוחק לומר דסתמא דברייתא אזלא אליבא בא דבי"ש כיון דבי"ש במקום דב"ה אינה משנה:

והנה קשה עוד מדוע השמיט הרמב"ם הא דר' יוחנן דאמר דלא הכשירו ב"ה במגל קציר אלא לטהר מידי נבלה אבל באכילה אסורה ובסוגיא משמע דלא נדחה דברי ר' יוחנן. ואעפ"י שנדחה הא דאמר רב אשי דיקא נמי אבל דברי ר' יוחנן לא נדחה כמו שפירש"י שכן קבל ר' יוחנן. ונראה דהרמב"ם מפרש דהא דאמר ר' יוחנן דב"ה אסרי באכילה הוא מפני שבא לתרץ שלא תקשה אברייתא משיטת ב"ה, ומפרש דב"ה לא הכשירו אלא לטהר מידי נבלה אבל באכילה אסורה. והברייתא מיירי לענין איסור אכילה, והברייתא סוברת דהסכין בפגימות רבות וזהו מגל קציר אסור באכילה, מטעם החששא שמא היה מביא הסכין ואין השוחט נאמן לומר שלא הביא וכמו שכתבו הרשב"א והר"ן. - אבל הרמב"ם סבר דהשוחט נאמן בזה לומר שלא הביא וכמו שכתב בפיה"מ וז"ל שחיטתו כשרה לפי שכשאמר השוחט מורה על מה שעבר יעו"ש. והביאור בזה דלאחר ששחט סמכינן על השוחט שלא הביא והיינו דכיון דיותר מספק לא הוי שפיר סמכינן על השוחט ונאמן בזה. ולפי"ז ע"כ מפרש הרמב"ם דהמשנה והברייתא פליגי בזה, דהברייתא סוברת דלא סמכינן בזה על השוחט כיון דאפשר שלא הרגיש בהבאה. ופליגי אם סמכינן על המעשה שהוא ביד האדם לעשות, אם נאמן בזה אף במקום דאפשר שלא ירגיש ולאו אדעתיה, ורש"י ע"כ סבר כר' יוחנן דב"ה מודו דבאכילה אסור. ועוד סבר רש"י דסכין שיש לו פגימות רבות יש גם חששא דנבלה, ואין אדם נאמן בזה. אבל ע"כ גם רש"י סבר דיותר מספק נבלה לא הוי. והרמב"ם סבר דדברי ר' יוחנן נדחה וב"ה מכשרי גם באכילה:

והא דהרמב"ם סבר לדינא דדברי ר' יוחנן נדחה, נראה שלמד זה מהא דאמר רבא ג' מדות בסכין, ולא חשב עוד מדה סכין שיש בו פגימות רבות, וע"כ סבר שזהו הדין דמגל קציר שהוא במשנה אליבא דב"ה. והרמב"ם כתב דינא דרבא ורבא אמר דבהוליך ולא הביא שחיטתו כשרה. ומשמע דגם באכילה מותר, וע"כ דלא סבר כר' יוחנן. ומפרש דברי ב"ה דמותר גם באכילה והוא מטעם דסמכינן על השוחט שאמר שלא הביא ולהכי השמיט דינא דר' יוחנן: (.והנה בשו"ת נוב"ת חיו"ד סימן ט"ז, כתב דבדבר שאדם עצמו עושה לא שייך לומר מלתא דלא רמיא. אלא אפילו לא רמיא עליה כעת, כיון שעכ"פ יודע שבשום פעם יש חילוק בדבר יודע הוא היאך עושה מהימן בזה יעו"ש. הנה מה שדן בסברא, ולפי מה שביארנו זהו שיטת הרמב"ם הכא. אבל לשיטת רש"י והרשב"א והר"ן לא סמכינן בזה על אמירתו):

והנה עכ"פ יוצא מזה דבסכין כזה והשוחט אומר שלא הביא והיינו שאומר שהשחיטה היתה בהולכה הוי ספיקא דדינא, והיינו דלשיטת רש"י במגל קציר אסור באכילה, ונבלה לא הוי. ובסכין שיש בה פגימות רבות לא כפופות הוי גם ספק נבלה, ויש להחמיר לענין אותו ואת בנו מספיקא ובמגל קציר הוי גם חיוב מלקות באותו ואת בנו. ולשיטת הרמב"ם בשניהם יש חיוב אותו ואת בנו. ולפלא שלא נחתו לזה הפוסקים. אבל נראין הדברים כמוש"נ:

שם אמר רב חסדא מנין לבדיקת הסכין מן התורה. וקשה מה זו שאלה, הלא עיקור סימנים הוא מחמשה הלכות שחיטה, ובסכין פגום הוי עיקור כדאיתא לעיל ט' ברש"י ובתוס'. ונראה דהכוונה מנין שצריך לבדוק קודם שחיטה. דהרי יש לומר דיבדוק לאחרי שחיטה, ואם ימצא פגום יטריף. ושאלת רב חסדא מנין שלא יסמוך על סמך בדיקה לאחרי השחיטה. ועל זה מביא שנאמר ושחטתם בזה, לומר מפני שהוא בדוק. והביאור בזה שהיא מצוה מיוחדת דבעינן בדיקה קודם שחיטה, ומשמע אפילו אם היה להסכין חזקת בדוק ג"כ איכא מצוה לבדוק. ומזה משמע דלא כהב"ח שכתב שהוא מטעם שמא ישכח נבלה והוי ברכה לבטלה, עי' בש"ך סימן ב' סק"י שהקשה דמסוגיא זו משמע דלא משום זה בעי בדיקה. ונפק"מ גם באופן דלא בעי ברכה ששחט מקודם בברכה שפוטרת גם זו. ומכל זה בעי בדיקת הסכין. אבל גם מה שכתב הש"ך שהוא מטעם דלמא משתלי מלבדוק אחרי השחיטה כמו שכתב הרשב"א דחיישינן לזה. הנה לא משמע הכא שהוא מטעם דלמא משתלי מדלא קאמר זה רב חסדא, ומשמע דעצם הבדיקה בעינן מצד עצמה. והרשב"א בא בהוספה מצד חשש איסור גם כן:

גמ'. פשיטא כיון דכי נקב טריפה בעי בדיקה. - וקשה דלפי מה שמבואר דהא דאמר דבעי בדיקה מהא ושחטתם בזה דהיינו דבעי בדיקה קודם שחיטה ולא יסמוך על הבדיקה דאחר השחיטה, והיינו דזה עצמו דין הוא. א"כ לא הוי הבדיקה מצד חששא. דאם בשביל חששא דנקב יש לברר על ידי בדיקה דלאחר השחיטה אם ימצא סכינו יפה. - ונראה דמזה מוכיח הרשב"א בתוה"ב דאסור לסמוך על סמך בדיקה דבסוף מטעם דלמא מישתלי ולא יבדוק: והנה הא דקאמר הש"ס פשיטא דכי נקב טריפה, ולא קאמר דנבלה הוי. משמע מזה דנקובת הושט הוי רק טריפה ולא נבלה. והיינו דנקובת הושט הוי כנקבו הדקין. ואפשר דהשחיטה מטהרת אותו מידי נבלה ג"כ כמו שסבר כן התוס' רי"ד בספר המכריע סימן ה'. וזהו דלא כשיטת הרמב"ם דסבר דנקובת הושט נבלה, ולא מהני שחיטה לטהר מידי נבלה. אבל אפשר לומר דכיון דאם ימצא פגום לאחר השחיטה מידי ספק לא נפיק דלמא נפגם במפרקת וממילא הוי רק ספק נקובת הושט, ובספק הוי רק טריפה:

ובזה ניחא מה שקשה לכאורה הא דקאמר מחשש נקב שהוא בושט, מדוע לא קאמר חששא דעיקור דהיינו סכין פגום שעושה פסיקת הגרגרת שהוא נבלה לכו"ע, והיינו שיש לחוש דבגמר רובא פסקה הפגימה את הגרגרת, אבל כיון דלאחר שחיטה על כל פנים ספק הוי דלמא במפרקת איפגם, וא"כ יותר מספק לא הוי:

והנה לכאורה קשה מדוע לא קאמר הש"ס דבעינן בדיקה בפגימה דמשהו ועל זה מביא הקרא ושחטתם בזה דלמדנו י"ב בדיקות להסכין שהוא מחששא דמשהו, שהוא פחות מחגירת צפורן. ולכאורה ראיה מזה לשיטת הרא"ש דסבר דפגימה הוא תמיד חגירת צפורן. אבל זה לא קשה מטעם דכיון דעיקר הדבר דבא ללמדנו דבעינן בדיקה קודם השחיטה. ואם בשביל בדיקה דמשהו, הלא ג"כ יכול להיות לאחר השחיטה, וע"כ דבא ללמדנו על איזה חידוש אחר. עוד בזה דרב חסדא לשיטתו הלא סבר לקמן דפגימת סכין כחגירת צפורן: גמ'. במערבא בדקו לה בשמשא וכו'. הנה מזה למדו הרמב"ן והרשב"א דפגימה דכל שהו פוסלת ודלא כר"ח דסבר חגירת צפורן. ולכך השמיט הרי"ף הא דרב חסדא. אמנם הריטב"א כתב וכל מה דאמרינן בהנהו אמוראי אינו אלא בתחילה, ולא דעבדו הכי מדינא דהא לא נקט לישנא דאצרכתא אלא הני בדקי והני בדקי, היינו לנהוג בו חומרא בעצמן כראוי לכל בעל נפש לדקדק בזה לכתחילה יעו"ש. ותצא מזה נפקא מינה לדינא לענין דיעבד: שם אתלתא רוחתא לא צריכא מי לא אמר ר' זירא אמר שמואל ליבן סכין ושחט בה וכו'. עיין לעיל ח' מה שכתבנו בזה:

גמ'. אמר רב הונא בר רב קטינא אמר רשב"ל שלש פגימות הן פגימת עצם בפסח, ופירש"י לעבור עליו בלאו דעצם לא תשברו בו. והנה הרמב"ם לא הביא זה בהלכה. ומשמע דסבר דליכא לאו על הפגימה בעצם, ותמוה כיון שליכא מאן דפליג על רשב"ל בזה. ופלא על הנו"כ שלא הקשו בזה על הרמב"ם. ומצאתי במנח"ח במצוה ט"ז שהקשה בזה בצ"ע. וכדברי רשב"ל איתא גם בירושלמי פר"ז דפסחים הי"א בלא חולק. ואם כן תמוה טובא מדוע השמיט זה הרמב"ם:

ונראה דסבר הרמב"ם דזה תליא בפלוגתא אם יש דין שבירת עצם גם בשורף. והנה בתוספתא תניא דליכא בשורף דין שבירה. אבל בירושלמי שם בפר"ז ה"י איתא דאמר ר' אימי בשם ר' לעזר מה טעם אמרו העצמות והגידין והנותר ישרפו בששה עשר שהשורף יש בו משום שבירת עצם. והביאור בזה דאם אין בשורף משום איסור שבירה הלא יכול לשרוף העצם ולא תבוא המוח שבעצם לידי נותר. ומזה מוכיח דיש בשריפה דעצם איסור שבירה. ולכאורה היאך אפשר לומר דיש בשריפה לאו דלא תשברו בו, כיון דשריפה אין זה שבירה, וע"כ מפרש האי תנא דלאו דוקא שבירה ממש. אלא הכוונה שלא יפגום העצם, וגם פגם בכלל שבירה. וכיון שכוונת התורה שלא יפגום העצם, ממילא כיון שהאיסור שלא יפגום אז הוי בזה דין פגימה כבעלמא כמו בבכור ופגימת מזבח ופגימת הסכין של שחיטה, וזהו דינו של רשב"ל דאמר דגם בדין שבירת העצם בפסח עובר בל"ת גם על הפגימה דמשהו. - אבל הרמב"ם דפוסק כהתוספתא דליתא בשרפה דין שבירה, והיינו דלא הוי כוונת התורה בתורת פגימה, אלא הכוונה שבירה ממש. ולפי"ז אין מקום לומר להאי דינא דפגימה דמשהו. ולהכי השמיט הרמב"ם לדינא דרשב"ל כיון דלא הוי אליבא דהלכתא כיון דסתמא דש"ס בכל מקום דליתא בשרפה דין שבירה כמו הא דלעיל י"א דפריך שם הש"ס דלמא דמנח גומרתא עליה. וגם בפסחים פ"ה מבואר כן. וזהו טעמו של הרמב"ם וכמוש"נ:

והנה לכאורה קשה למ"ד דיש בשורף ל"ת דשבירה, א"כ היאך שורפין העצמות כשנעשה נותר והא עוברין על לאו דלא תשברו. אבל יש לומר דאתי עשה ודחי לל"ת:

והנה הרש"ש כתב ביישוב השמטת הרמב"ם בפגימת עצם בפסח מפני סתמא דהש"ס לעיל י"א בהא ולא נתחים לנתחים. ה"מ היכא דחתוך לגמרי, אבל היכא דלייף לית לן בה. וה"נ לא נחשב פגימה לשבור מטעם החיבור עכ"ד. לדעתי לא דמי דהתם בשביל החיבור שפיר נחשב לנתח אחד, מפני שאין לומר בזה נתחים לנתחים. אבל הכא שהקפידה שלא תהיה שבירה בעצם להכי גם פגימה הוי שבירה. ועוד דאין ראיה מסתמא דגמ' שאמרה כן רק בגדר דיחוי שאין להוכיח מזה רובא. משא"כ האי דרשב"ל

מלבד שאין חולק עליו בש"ס דידן עוד איתא בירושלמי פסחים פר"ז הי"א דהרבה סברי כן. וזה יותר עדיף מסתמא דלעיל שהוא רק בדרך דיחוי. - לכן נראה בביאור שיטת הרמב"ם כמו שכתבנו לעיל לנכון:

והנה לכאורה מדרשת המכילתא בפרשת בא שדרשו ועצם לא תשברו בו גירסת הגר"א לפי שנאמר ואכלו את הבשר. הבשר שחוצה לעצם, אתה אומר הבשר שבחוץ לעצם, או אינו אלא הבשר שבתוך העצם. ומה אני מקיים ועצם לא תשברו בו עצם שאין בו בשר ת"ל ועצם לא תשברו בו עצם שיש בו בשר (או עצם שאין בו בשר). מבואר מזה דכל עיקר הא דאמרה תורה לאסור שבירת העצם ללמדנו דאסור לשבור העצם בשביל אכילת המוח שבפנים, והיינו דאם לא אסרה תורה שבירת העצם היה אז הדין דמחויב לשבור העצם בשביל אכילת הבשר שבפנים, ואם כן שבירה זו ע"כ מיירי שבירה גמורה שהיא עד הבשר שבפנים. וכן איתא בפסחים פ"ה דאי לאו האזהרה דשבירת העצם היה הדין דמחויב לשבור העצם ולאכול הבשר שבפנים כדי לקיים מצוה דאכילה. ולפי"ז כשאסרה תורה שבירת העצם יש במשמע שבירה ממש. ולפי"ז יש לעיין מנין לרשב"ל ולהנהו רבנן בירושלמי לאסור גם פגימה בעצם:

ונראה דכיון שאמרה תורה בפסח שני ועצם לא תשברו בו כמו שמדייקת הברייתא בפסחים שם דכיון דכתיב בפסח שני ככל חקת הפסח יעשו אותו. וע"כ דמרבה אף עצם שאין בשר בתוכו. ואעפ"י שלשון הברייתא שם משמע דבא ללמד על עצם שיש בו בשר. אבל לפי המבואר במכילתא גם בלעדי הקרא דפסח שני אנו לומדין זה לפי גירסת הגר"א. (ודברי המלבי"ם שם אינם מדויקים) וממילא הקרא דפסח שני מלמדנו גם לעצם שאין בו בשר דישנו בל"ת דשבירה:

וכיון שרבתה תורה דגם בעצם שאין בו בשר ישנו בשבירה לאיסור ל"ת. מזה יש ללמוד דגם בפגימה בעצם ישנו בל"ת. והיינו דאעפ"י דהשבירה אינה מגעת לבשר, אבל לא גרע זה מעצם שאין בו בשר בפנים. ומזה למד רשב"ל וכל הנהו רבותינו בירושלמי שם דפגימה דקה גם כן ישנה בל"ת דשבירה: ולפי זה לכאורה תליא האי דינא דפגימה אם הדין דגם בעצם שאין בו מוח גם כן ישנו באיסור שבירה, ואנן קיי"ל דעצם שאין בו בשר ליתא באיסור שבירה בל"ת דעצם לא תשברו וזהו מסקנא בסוגיא דפסחים פ"ד ע"ב. אבל כיון דהדין זה דבעינן בשר על העצם סגי. ובאופן שיש כזית בשר על העצם אעפ"י שאין בשר בפנים ישנו בל"ת דשבירה. וכן מבואר ברמב"ם פר"י מק"פ ה"ג שכתב וז"ל היה עליו כזית בשר ושבר העצם שלא במקום הבשר חייב אעפ"י שהמקום ששבר פנוי מבשרו יעו"ש. וע"כ הכוונה אפילו שאין מוח בפנים, ומטעם זה גם כן יש ללמוד

דבעצם כזה גם בשבירה דפגימה ישנו בכלל הל"ת, אעפ"י שאין בו מטרת אכילה, דלא גרע משבירה שאין בפנים בשר. והא דהשמיט הרמב"ם להאי דינא דפגימה בעצם, הוא כמו שכתבנו לעיל ונכון בס"ד:

והנה הרי"ף השמיט לגמרי האי דינא דרשב"ל. ובשלמא הני דקדשים הנה דרכו של הרי"ף לכתוב רק מה שנוגע לזמן הזה, אבל מדוע לא הביא הא דבכור שנוהג גם בזמן הזה וצ"ע:

דף יח.

משנה השוחט במגל קציר בדרך הליכתה ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין. גמ' אמר ר"ח בר אבא אמר ר' יוחנן אף כשהכשירו ב"ה לא הכשירו אלא לטהר מידי נבלה אבל באכילה אסורה. ופירש"י דגזרי ב"ה הולכה אטו הובאה. לפירש"י פליגי ב"ש וב"ה אם גזרינן גם לטומאה, דב"ש גזרי גם לטומאה. וב"ה סברי דלטומאה לא גזרינן. וע"כ סברת ב"ה כמו דאיתא ביצה ז' אפושי טומאה לא מפשינן. אמנם הרמב"ם בפירה"מ מפרש אם סמכינן אשוחט שאמר ברי שלא בהבאה יעו"ש. והיינו דב"ש סברי דלא סמכינן בזה אשוחט מטעם דאי אפשר שהביא הסכין גם כן. ושחיטתו נבלה ג"כ מספקא. וב"ה סברי דסמכינן כשאמר השוחט שלא הביא הסכין. ולפי מה שכתבנו לעיל זהו גם שיטת הרשב"א והר"ן. והנה לפי"ז הא דאמר ר' יוחנן דב"ה אסרי באכילה, היינו דר' יוחנן סבר דמידי ספיקא לא נפיק. והוכחה לזה מהברייתא דלעיל, ורוצה לפרש שלא תהיה הברייתא והמשנה מחולקין. וסבר דב"ה סברי דספיקא הוי ובאכילה אסור מטעם חזקת איסור דמקודם. אבל לטומאה מוקמינן אטהרה כמו שהיתה בחיים, וכמו שאיתא לעיל ט' ע"א. אבל הרמב"ם השמיט לדר' יוחנן וטעמא דהרמב"ם ביארנו לעיל:

שם ואף ר' יוסי בר' יהודה לא אמר אלא בטבעת גדול אבל בשאר טבעות לא אמר. פירש"י ולא אמר רובו ככולו לשוויה שאר טבעות כקנה וכו' אלא אין השחיטה כשרה בקנה אלא או בטבעת הגדולה או בין טבעת לטבעת וכו' יעו"ש. ותמוה שלפי"ז צריך השוחט לקרוע עור ובשר קודם השחיטה כדי שיכוון לשחוט בין הטבעות, וכמעט שאי אפשר לעשות כן. עיין בחדושי הר"ן שהקשה בזה:

והתוס' כתבו דאף ר' יוסי ברבי יהודה לא אמר דמהני שיור מלא החוט על פני רובא אלא בטבעת הגדולה דברובא יש רוב קנה דהא מקפת כל הקנה. אבל בשר טבעות לא מהני רוב טבעות דאין ברוב שלהם רוב הקנה שהרי אין מקיפין כל הקנה יעו"ש. ויש לעיין דלפי"ז רב ושמואל לא איירי לענין הגרמה אלא מיירי למקום שחיטה לומר דלא

מהניא אם שחט בשארי טבעות רוב טבעת. - ולפי"ז קשה הא דאיתא לקמן כי סליק ר' זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל. והלא מוגרמת דידהו לא הוי שיעור שחיטה, דלאו שחיטה היא כלל לכו"ע כיון דלא שחט רובא וצ"ע:

והבעל המאור כתב וז"ל והוא הדין לשוחט מתוך שאר טבעות, ולאחר שחתך רוב הטבעת הגרים ויצא לו חוץ מטבעת הגדולה כלפי הראש אעפ"י שאין הטבעות התחתונות מקיפות את כל הקנה הואיל ומקיפות את רוב הקנה חשיב רובה של טבעת כרובו של קנה וכשרה לר' יוסי בר' יהודה יעו"ש. וקשה היאך שייך לומר דרוב טבעת יהיה נחשב ככולו כיון דעכ"פ הוי מיעוט. וכשיצא לחוץ לטבעת הגדולה אין זה מקום שחיטה לר' יוסי בר' יהודה וצ"ע:

דף יט.

אמר רב הונא אמר רב אסי מחלוקת בששחט שני שליש והגרים שליש דרבנן סברי כולה שחיטה בעינן ורבי יוסי בר' יהודה סבר רובו ככולו. - ויש לעיין בסברת רבנן אטו לא סברי דרוב סגי בשחיטה הלא סתם משנה לקמן כ"ז דרוב בשחיטה סגי. וע"כ צריך לומר דסברי דבשחיט רובא סגי. אבל כל זה בשלא עשה פסול בהמיעוט הנשאר, אבל בשהגרים בהמיעוט פוסל. אבל כשעושה מעשה שחיטה בפסול אז גם במיעוט האחרון פוסל. ומצאתי בריטב"א שמפרש כן בסברת רבנן, ומסיים ואפשר שהוא מדרבנן בעלמא יעו"ש. אבל נראה שדוחק לומר שהוא מדרבנן דכל הסוגיא מורה שפליגי בדין דאורייתא. והריטב"א מסופק בזה מדכתב ואפשר. ומסתברא דסברת רבנן הכא לפי אוקימתא זו דאם עושה פסול גם במיעוט סימנים אחרי שחיטת הרוב גם כן השחיטה פסולה. וכן יש להוכיח מדברי התוס' לקמן ל' ע"ב ד"ה החליד במיעוט סימנין דפירש"י במיעוט בתרא. והקשה רבינו יצחק ברבי מאיר מהסוגיא דהכא דאיכא אוקימתא דרבנן ג"כ מכשרי בשחט שני שלישים והגרים שליש יעו"ש. משמע מזה דאוקימתא זו דסברי רבנן בשחט שני שלישים והגרים שליש דהשחיטה פסולה הוא מטעם דסברי דפסולי שחיטה נוהגים גם במיעוט בתרא, והיינו פסול מדאורייתא:

והנה לפי"ז הא דקאמר הש"ס דריבר"י סבר רובו ככולו, ע"כ הביאור דסבר דלאחר שנשחט רוב בהכשר הרי זה כאילו נשחט כולו ממש, והמיעוט הנשאר גם כן דינו כשחוט. וכל מעשה שעושה בהמיעוט הנשאר, הרי זה כאילו חותך ברגלה. וזהו שאמר הש"ס דר' יוסי בר' יהודה סבר רובו ככולו, היינו כולו ממש:

אמר לו רב חסדא אדרבה וכו' אבל שחט שני שלישים והגרים שליש דברי הכל כשרה דהא תנן רובו של אחד כמוהו. והביאור בזה, דכיון דתנן רובו של אחד כמוהו דע"כ הכוונה כמוהו לומר דהרי זה כנשחט כולו, ובזה הוי רובו ככולו. ובזה מדייק גם המשנה דתנא מקודם דרוב שנים בבהמה כשר, ותנא אח"כ רובו של אחד כמוהו, וע"כ הכוונה ללמדנו דהכא הוי רובו ככולו. וזה מלמדנו דשוב לא נפסל בפסולי שחיטה. והרי זה בדמיון כהא דאיתא בנזיר מ"ב אמר רב אחא בריה דרב איכא זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא, יעו"ש. והכא גבי שחיטה ג"כ מלמדנו התנא דרובו של אחד כמוהו ממש. ואין לאחר שחיטת הרוב שום פסול שחיטה במיעוט בתרא, זהו סברת רב חסדא:

אמר ליה רב יוסף מאן נימא לן דההוא רובא דהתם לאו ר' יוסי בר' יהודה קתני לה, דלמא ריבר"י קתני לה והיינו דרבנן פליגי עליה וסברי דאף לאחר שנשחט הרוב אם עשה פסול בשחיטה בהמיעוט נפסלה השחיטה, והיינו דלא אמרינן הכא דרובו ככולו: אמר ליה אביי אטו כל רובי דעלמא רבי יוסי בר' יהודה קתני לה. - וקשה טובא מאי פירכא היא איברא דרובי דעלמא כו"ע סברי, אבל הא דרובו ככולו הוי רק אליבא דר' יוסי בר' יהודה. ונראה שזהו כוונת מרן בגיוה"ש שכתב עיין בנזיר מ"ה יעו"ש כוונתו דשם איתא דסברי גבי נזיר רובו ככולו. וא"כ שפיר איכא למימר דרבר"י סבר גם גבי שחיטה רובו ככולו. אבל רבנן סברי דרובא מהני אבל לא הוי רובו ככולו. אבל אפשר לומר דכוונת אביי דהלא כיון שמצינו במקומות הרבה דאמרינן רובו ככולו הוי רק אליבא דריבר"י. וכיון שע"כ בעלמא מצינו דגם רבנן סברי רובו ככולו, א"כ מסתבר דגם גבי שחיטה סברי רבנן דרובו ככולו, ועיקר סברת אביי מדתנן סתם משנה רובו של אחד כמוהו, דע"כ הוי זה אליבא דכולי עלמא:

תוס' ד"ה דילמא וכו'. תימה דלא משני רובו של אחד היינו ושט, ומאי אחד מיוחד שבסימנים כרב אדא בר אהבה דלקמן בפר"ב יעו"ש. וקשה היאך נפרש אוושט והא תנן רוב שנים בבהמה, ובחדושי רעק"א כתב בתמיה על התוס' וז"ל לא זכיתי להבין דברי התוס' הקדושים דהא להדיא קתני במתניתין רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה. הרי דאף בקנה רובא ככולה וצע"ג עכ"ל. והנה לכאורה יש לומר דהא דתנן רוב שנים בבהמה אין מזה הוכחה דאמרינן בהו השנים רובו ככולו, הלא אפשר לפרש דבהם הוי רוב שנים הכשר שחיטה, אבל הא דשנה התנא ורובו של אחד כמוהו לומר דהוי רובו ככולו זה קאי רק על הוושט, וגם מדויק לשון התנא דשנה רובו של אחד דהיינו אחד המיוחד. וזה הוי גם אליבא דרבנן אעפ"י דלא סברי גבי קנה דרובו ככולו. אבל וושט

דהוי עיקר חיותיה בו בזה כו"ע סברי דרובו של וושט הנשחט הוי ככולו. זהו כוונת התוס' לדעתי:
ותירצו התוס' וז"ל ושמא רבנן דר' יוסי בר' יהודה פליגי בוושט כמו בקנה עכ"ל. וקשה היאך אפשר לומר דפליגי גם בוושט ור' יוסי בר' יהודה אליבא דרב חסדא דסבר דפלוגתא דרבנן ור' יוסי בר' יהודה כשהגרים שליש ושחט שני שלישים דר' יוסי בר' יהודה מידי דהוי אחצי קנה פגום, והלא בוושט לא שייך זה דנקב משהו פוסל גם במקום שהגרים כמו נקבו הדקין, וע"כ כוונת התוס' דזהו רק לאוקימתא דרב הונא דמיירי בשחט שני שלישים והגרים שליש דר' יוסי בר' יהודה מכשיר, ורבנן פסלי הכוונה גם בוושט ופסלי רבנן גם במיעוט בתרא:
ויש לעיין לפירש"י לקמן בהא דבעי הש"ס החליד במיעוט סימנין מהו. ופירש"י דהיינו במיעוט בתרא, ומדוע לא נחית הש"ס דזה תליא בפלוגתא דר"ה ור"ח הכא. ואפשר לומר דהסוגיא אזלא אליבא דר' יוסי בר' יהודה דמכשיר, אבל לא מטעם דרובו ככולו. אלא סבר דהגרמה לאחר שחיטת רובו אינו פוסל. אבל אין מזה ראיה לשארי פסולי שחיטה שהם נעשים במקום שחיטה. ואין ראיה מהגרמה שהוא לא הוי במקום שחיטה, והרי זה כחותך ברגלה. וכמו שפירש שם הריב"ם. והקשה לפירש"י שמדמה הגרמה למיעוט סימנים יעו"ש. - והנה תצא מזה לשיטת הריב"ם דבשאר דיני שחיטה פוסלים במיעוט בתרא אעפ"י שאם לא שחט יותר מרובא היתה השחיטה כשרה, אבל כשעשה פסול אח"כ בהמיעוט בתרא זהו מה שבעי החליד במיעוט סימנים מהו, משא"כ הגרמא שהוא שלא במקום שחיטה דאינו פוסל. - אבל תצא מזה דלאית מפרשי דסברי דיש דין הגרמה גם במקום שחיטה בשהתחיל לשחוט בשאר טבעות והגרים בין טבעת לטבעת דהוי הגרמה במקום שחיטה דע"כ אין לומר דזה לא הוי מקום שחיטה ממילא הרי זה בשאלה כמו החליד במיעוט סימנים. ואפשר שפירש רש"י דמשווה הגרמה לשארי פסולים היינו לאית דמפרשי, וצ"ע:

דף יט:

משנה. השוחט מן הצדדין שחיטתו כשרה. - ויש לעיין אם מיירי בשהחזיר הסימנים להצדדין, או דגם בלא החזיר. ונראה דמיירי בהחזיר הסימנים, והיינו מדתנא המולק מן הצדדין מליקתו פסולה. ובזה גם בהחזיר פסולה מטעם דבעינן עורף ממש. וא"כ הא דשחיטה מיירי גם כן בהחזיר הסימנים להצדדין. אבל בלא החזיר אין זה שחיטה מן הצואר שאמרה תורה. וכן משמע מדברי התוס' ד"ה השוחט שכתבו ואפילו החזיר

הסימנין דוקא דיעבד כשר. אבל לכתחילה לא משום גזירה אטו לא החזיר יעו"ש. ומשמע מזה דבלא החזיר השחיטה פסולה, ואפילו לפירש"י דהשוחט מן הצדדין אפילו לכתחילה. אבל ע"כ גם כן מיירי בשהחזיר הסימנים דזה נקרא גם כן שחיטה מן הצואר. ומטעם זה במליקה פסול משום דזה נקרא צואר ולא עורף: והמהרש"א הביא שהב"י מדייק מדברי התוס' דבלא החזיר הסימנים שחיטתו פסולה. והקשה דא"כ מה הבדל יש בין מן הצדדין למן העורף, דגם במן העורף בהחזיר הסימנים כשר, ומסיים בצ"ע. - ונראה דמי יימר דאיכא חילוק בין צדדין לעורף באופן שהחזיר הסימנים והיינו דבהחזיר הסימנים לאחורי העורף דינם כמן הצדדין. וכמו שפירש"י לקמן כ' ד"ה ואי ס"ד. וכן כתב הרשב"א בחידושיו להלכה. והתנא דמכשיר מן הצדדין לא בא למעט מן העורף באופן זה בשהחזיר הסימנים ודינם שוה. וכמו שכתבו הפוסקים. רק יש לדייק מדוע שנה התנא מן הצדדין, ולא שנה רבותא יותר דגם מן העורף כשר, ובשלמא אם אמרינן דבמן הצדדין כשר גם בלא החזיר הסימנים, שפיר נקט מן הצדדין, מטעם דכשר גם בלא החזיר. משא"כ במן העורף דבעינן דוקא החזיר, אבל אם גם במן הצדדין בעינן ג"כ דוקא החזיר, א"כ מדוע לא תנא דגם מן העורף כשר:

ונראה דאיתא בגמ' אמרי בני רבי חייא מצות מליקה מחזיר סימנים לאחורי העורף ומולק. איכא דאמרי אף מחזיר, ואיכא דאמרי מחזיר דוקא. ומסתברא ברא כמאן דאמר אף מחזיר וכו'. ויש לעיין איזה סברא היה לומר דדוקא מחזיר כיון דע"כ כן מוכח מהמשנה. אבל נראה דהאיכא דאמרי דסברי מחזיר דוקא מפרשים הא דכשר בשחיטה במן הצדדין היינו במחזיר הסימנים. והוקשה להם דלפי"ז מה הבדל יש בין מן הצדדין למן העורף. לכן סברי דבמליקה בעינן דוקא מחזיר הסימנים לאחורי העורף. וכיון דזה כשר במליקה, ממילא אנו יודעים דבשחיטה פסול באופן זה מטעם דחסר בזה שחיטה מן הצואר. ולפי"ז להאיכא דאמרי אף מחזיר, הרי סברי דעיקר מליקה בלא החזיר, וממילא כשר בשחיטה מן העורף בשהחזיר הסימנים, ממילא סברי דבמן הצדדין לא בעינן החזיר. וכיון דמסיק הש"ס דבמליקה אף בהחזיר, ממילא בשחיטה כשר מן העורף בשהחזיר, ולא בעינן בהצדדין החזיר הסימנין:

אמנם לפי"ז יש לעיין בהא דפריך הש"ס ואי ס"ד מחזיר דוקא מאי איריא מולק אפילו שוחט נמי. ופירש"י מאי שנא עורף מצדדין, יעו"ש. וקשה הא אם אמרינן דמחזיר דוקא, א"כ זהו מצות מליקה שאמרה תורה דנקרא עורף, א"כ גבי שחיטה צריך להיות פסול אפילו בשהחזיר הסימנים. כמו שאיתא לקמן כ"ז דדריש ר"א באיזה תורה שוותה בהמה לעוף לומר לך מה עוף הכשרו מן הצואר אף בהמה הכשרו מן הצואר, אי מה להלן

ממול ערפו אף כאן ממול ערפו ת"ל ומלק את ראשו וכו' ראשו של זה ממול ערפו ואין ראשו של אחר ממול ערפו. וא"כ הכא אם אמרינן מחזיר דוקא, א"כ בשחיטה צריך להיות פסול גם במחזיר סימנים:

וע"כ צריך לומר דלא מסתבר לומר דכוונת התורה למעט בשחיטה ממול ערפו באופן שחותך המפרקת שזה כשר במליקה, ואין סברא לומר דמיעטה התורה בהחזיר הסימנים לאחורי העורף ושוחט בסימנים בלא מפרקת, מטעם דזה נקרא צואר זה ששוחט בהסימנים, בלא מפרקת, ובמליקה נקרא מול עורף מטעם שחותך המפרקת גם כן. ולזה פריך הש"ס למ"ד מחזיר דוקא דא"כ גם בשחיטה כשר באופן זה. ואתי שפיר לפי"ז הא דתלי הש"ס במסתברא, ומיושב הא דהקשו בתוס' ד"ה מסתברא תימה דלא הוי ליה למימר מסתברא דהא תיובתא גמורה היא ממתניתין, יעו"ש. ולפי מה שביארנו עיקר הדבר הוא במסתברא מטעם דיש לפרש דאם בעינן מחזיר דוקא, דאז בשחיטה גם במחזיר פסול, ורק מפני שלא מסתבר למימר דבאופן זה במחזיר הסימנים פסלה תורה: אבל לפי"ז הדרא הקושיא מדוע תנא התנא השוחט מן הצדדין שחיטתו כשרה במחזיר הסימנים ולא תנא אף בשוחט מן העורף שחיטתו כשרה. ומזה נראה דזהו כוונת רש"י שפירש בשוחט מן הצדדין שחיטתו כשרה אפילו לכתחילה. ובזה יובדל שחיטה דמן הצדדין בהחזיר הסימנים דכשר אף לכתחילה, אבל במן העורף בהחזיר הסימנים דאינו כשר רק בדיעבד. אבל תמוה דהלא רש"י מפרש בד"ה שחיטתו דבשוחט מן הצדדין מיירי אפילו בדלא אהדר הסימנים ומ"מ כשר לכתחילה. והנה הר"ן הקשה לפירש"י דבלא"ה משמע דעיקר מצות שחיטה לכתחילה באמצע הצואר. וכן דעת הרמב"ם:

דף כ.

אמר רבה בר בר חנה לא למעוטי שן וצפורן, דכשר במליקה ופסול בשחיטה. ופריך שן וצפורן בהדיא קתני להו. ופירש"י שני פירושים לחד פירוש קאי אמחובר הא דשן ולאידך פירושא קאי אתלושה. והש"ס דפריך שן וצפורן בהדיא קתני להו אם מיירי במחוברין הוי הא דתנן לעיל ט"ו חוץ מן המגירה והשינים. ולפירוש השני דהכוונה בתלושים ולומר דפסול במליקה הקשה רש"י דלא שייך לומר תנינא כיון דלא איתמר במשנה. והקשו בתוס' דהלא תנן במשנה מלק בסכין מטמא בגדים אביה"ב. - ונראה דשאני סכין שהוא כלי, ודרך שחיטה הוא אמנם לשינים דלאו כלי הוא, והיינו דמה שהוא דרך שחיטה פוסל במליקה. אבל שן תלוש דלאו דרך שחיטה לשחוט בו. וביותר בקדשים דבעינן כלי, ורק חסר בזה הא דבעינן בעצמו של כהן. זה לא תנן במשנה. אבל

יש לומר דזה תליא אם מוליך ומביא כשר במליקה, דלבני ר' חייא דסברי מוליך ומביא פסול במליקה מפני שהוא דרך שחיטה כמו"ש הרמב"ן. הנה גם במליקה בסכין שהוא כלי בקדשים הוי זה עצמו דרך שחיטה. ואין מזה ראיה לשן תלושה כיון שפסול הוא בקדשים לשחיטה ואין זה דרך שחיטה בקדשים:

תוס' שם הקשו וא"ת ולפירושו דמיירי במחובר היאך כשר שן למליקה הא בעי ימין. וי"ל דלא נקט שן שיהא שן כשרה למליקה, אלא כלומר דלא מיפסל מטעם מחובר כמו בשחיטה, יעו"ש. וקשה הא עכ"פ לא שייך לומר כשר במליקה כיון שבאמת פסול. ונראה כוונתם דכיון דלא מיפסל מטעם מחובר לא הוי כמו מלק בסכין דמטמא טומאת נבלות, ולא הוי דינו כמו מלק בשמאל דלא מטמא טומאת נבלות משום דהוי פסולו בקודש כדתנן בזבחים ס"ח. וגם אם עלה לא ירד. ומה שכתבו תוס' ועוד יש לומר דשמאל גרע משן גם כן כוונתם לא להכשיר שן למליקה אלא גם אם אמרינן דמליקה בשמאל מטמא טומאת נבלות, והיינו לר' יהודה וכמו שכתבו התוס' שם ד"ה אמר רב יעו"ש. לזה כתבו התוס' הכא דשן עדיף, והיינו דלכו"ע אינו מטמא טומאת נבלות. וגם אם עלה לא ירד. ולזה שפיר שייך לומר בשן פסול בשחיטה מטעם מחובר, דלא הוי שחיטה כלל והוי נבלה, וכשר במליקה. כן נראה ביאור דברי התוס':

גמ'. אלא אמר ר' ירמיה למעוטי מוליך ומביא הניחא למ"ד מוליך ומביא במליקה פסול אלא למ"ד כשר מאי איכא למימר. ומשני בני ר' חייא סברי מוליך ומביא במליקה פסול. ויש לעיין לדידן דקיי"ל מוליך ומביא במליקה כשר כמו שכתב הרמב"ם בפר"ו ממעשה הקרבנות הכ"ג. ותקשה מאי קא ממעט התנא ע"כ צריך לומר דממעט מחזיר סימנים לאחורי העורף, וא"כ קשה מדוע לא כתב הרמב"ם להאי דינא, וצ"ע:

גמ'. אילימא למעוטי עיקור סימנים והא תני רמי בר יחזקאל אין עיקור סימנים בעוף. - והנה תמוה טובא הלא לפירש"י עיקור סימנים והיינו שמוטת הסימנים טריפה הוי, וא"כ היאך אמר דאין עיקור סימנים, והנה בתוס' הקשו בזה. והיינו דאפילו אם אין שחיטה לעוף מן התורה אבל ע"כ טריפות בסימנים איכא יעו"ש. ונראה דהא דאמר הש"ס תני רמי בר יחזקאל אין עיקור סימנים היינו באופן שעשה זה דרך נחירת הסימנים, והיינו אם אין שחיטה לעוף מן התורה אבל נחירה בסימנים בעי כמו שכתבו התוס' וכן פירש"י לקמן. ואם עשה נחירה בעיקור הסימנים הרי זה נחירה מעליא. וזהו גם כן הא דקאמר רבינא לקמן דהא דרמי בר יחזקאל לא הוי במליקה אבל בשחיטה פסולה. והיינו אם בעי עוף שחיטה מן התורה. ע"כ עיקור סימנים לאו שחיטה הוי אלא טריפה הוי, ורק למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה אלא נחירה בעינן. אז הוי העיקור סימנים בתורת

נחירה. וע"כ הא דפירש"י דעיקור סימנים טריפה זהו בבהמה, וגם בעוף לדידן דקיי"ל יש שחיטה לעוף מן התורה. אבל למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה אלא נחירה הוי העיקור סימנים נחירה. - ואפשר לומר דבעינן שתהי' העיקור בתורת נחירה, אבל אם נעשה העיקור בלא מטרת נחירה דאז גם בעוף טריפה הוי. והוי לפירש"י הא דתני רמי בר יחזקאל אין עיקור סימנים בעוף היינו כשבא בתורת נחירה בכוונה להיות בא בתורת מתיר, וזהו שיטת רש"י. ומיושב הא דהקשו התוס'. ומסקנא גם כן דבשחיטה יש עיקור סימנים ולא במליקה. והיינו דהעיקור הוי ג"כ במצות מליקה, ובזה גם כן מיושב הא דהקשו התוס' דלרש"י דעיקור סימנים טריפה הוי א"כ מנין לנו לומר להכשיר עיקור סימנים במליקה יותר מבשחיטה, והלא מלק ונמצא טריפה פסול לכו"ע יעו"ש. אמנם לפי מה שכתבנו שאני מליקה מפני דגם העיקור סימנים שנעשה בשעה שהוא מולק גם זה בכלל מליקה הוא:

והנה הרמב"ם בפר"ו ממעה"ק הכ"ג כתב במליקה ואם נעקרו הסימנים אינו חושש יעו"ש. וע"כ הביאור דכיון דנעשה כן בשעת מליקה הרי זה ג"כ במליקה תחשב. חזינן מזה דמפרש הרמב"ם הא דתני רמי בר יחזקאל אין עיקור סימנים בעוף דהיינו במליקה הכוונה בשעת מליקה דלא לחשוש לעיקור סימנים:

והנה לפי זה לשיטת הרמב"ם מצינו עוד אופן הכשר במליקה ופסול לשחיטה. והיינו העיקור סימנים בשעת שחיטה דבשחיטה פסול, ובמליקה כשר. - ולפי"ז יש לפרש דר' ינאי כשר במליקה ופסול בשחיטה הא דעיקור סימנים. ולא בעינן לאוקמיה בחזרת סימנים לאחורי העורף. והחידוש ברישא כשר בשחיטה ופסול במליקה כמו שכתבנו. וכתבנו לתמוה על הרמב"ם דסבר מוליך ומביא במליקה כשר, ע"כ צריך למעט חזרת סימנים לאחורי העורף. והרמב"ם לא הביא זה, וכמו שכתבנו לעיל. - אבל לפי המבואר שפיר יש לפרש דהברייתא באה ללמדנו לענין עיקור. והחידוש בסיפא פסול בשחיטה כשר במליקה, וממילא חזרת סימנים לאחורי העורף כשר בין בשחיטה ובין במליקה וכמו שכתבנו לעיל דחזרת סימנים לאחורי העורף נכלל בשחיטה בהא דשוחט מן הצדדין. וחזרת סימנים לאחורי העורף בשניהם כשר. והסוגיא לעיל לא נחית לעיקור סימנים משום דמיירי קודם שהביא הש"ס הא דרמי בר יחזקאל. וגם קודם שמחלק רבינא בין מליקה לשחיטה. אבל לפי המסקנא שפיר מתפרשא הברייתא כמוש"נ:

והנה בחדושי הר"ן כתב בהא דאין עיקור סימנים בעוף, טעמא דמכשרינן ביה עיקור טפי משאר דברים הפוסלין בשחיטה משום דעיקור לאו מהלכות שחיטה ממש הוא דתרי גווני עיקור איכא חד שנעקרו הסימנים שלא בשעת שחיטה, או שנעקרו בסכין

דרך שחיטתן, אבל שהייה דרסה חלדה הגרמה דבשעת שחיטה נינהו מקריין הלכות שחיטה ופסלי בעופות כיון שטעונין שחיטה. מיהו קיי"ל דבשחיטה יש עיקור וכמו שכתב רש"י ז"ל עכ"ל. - ויש להבין מה זה טעם לומר דאין עיקור סימנים בעוף מטעם כיון שיש עיקור סימנים גם בלעדי שחיטה דאטו בשביל זה יש עדיפות דלא לפסול עיקור סימנים בשחיטה. ועוד הלא רמי בר יחזקאל סתם אמר אין עיקור סימנים בעוף: לכן נראה דהר"ן ג"כ מפרש דהא דרמי בר יחזקאל דוקא בשחיטה מיירי לומר דאין עיקור סימנים פסול בשחיטה, אבל טריפה הוי וכשיטת רש"י. - אמנם גם כשנעשה העיקור בשחיטה אין זה פסול בשחיטה כשהייה חלדה דרסה והגרמה דהני הוי פסול בשחיטה ודינם להיות נבלה ומטמא טומאת נבלה. אלא הדין בזה שלא הוי אלא טרפה כאילו נעשה מקודם, ועל זה כתב הר"ן הטעם כיון דנעשה עיקור סימנים גם קודם שחיטה, להכי גם כשנעשה העיקור בשחיטה עצמה גם כן לא נקרא זה פסול בשחיטה להיות בזה נבלה, ולא הוי אלא טריפה, וזהו דינו של רמי בר יחזקאל אין עיקור סימנים בעוף היינו שדין עיקור האמור בדין שחיטה לא נאמרה בעוף לומר שהוא פסול דשחיטה אלא הוי רק טריפה גרידא. - ולפי"ז אפשר דהרי זה טריפות גם במליקה. אבל לפי המסקנא דעיקור סימנים הוי פסול בשחיטה כשנעשה העיקור בשחיטה, ממילא במליקה הרי"ז בעבודת המליקה. והיינו דכמו דבשחיטה קרינן לזה פסול במעשה השחיטה לפסול, הנה מטעם זה במליקה קרינן לזה שהוא מעשה מליקה וכשר. וזהו לפי המסקנא הביאור ברמי בר יחזקאל שאמר אין עיקור סימנים בעוף במליקה וזהו פסקו של הרמב"ם דאם נעקרו הסימנים במליקה הוי מליקה מעליא:

גמ' אמר ר' ירמיה אמר שמואל כל הכשר בשחיטה כנגדן בעורף כשר במליקה, הא פסול בשחיטה פסול במליקה למעוטי מאי וכו' אמר רב פפא למעוטי ראשו וכו' כגון דנקט משיפוי ראשו והגרים ואזיל עד דמטא תתאי וכדרב הונא אמר רב אסי הגרים שליש ושחט שני שלישים פסולה. ולכאורה קשה מדוע לא הביא הרמב"ם להאי דינא במליקה. וע"כ צריך לומר דכיון דהרמב"ם סבר גבי שחיטה הגרים שליש ושחט שני שלישים השחיטה כשרה כמו שכתב בפר"ג משחיטה הי"ב יעו"ש. ממילא כיון דהאי דינא דשמואל תליא דין דמליקה בדין שחיטה כמו שמסיק רב פפא. וכיון דהרמב"ם סבר דבשחיטה כשר הגרמה דשליש הראשון א"כ כשר גם במליקה. - אבל יש לעיין מדוע לא כתב הרמב"ם במליקה שזה כשר. ודוחק לומר כיון שלא נזכר זה בפירוש בסוגיא להכי לא כתב זה, וסמך על המובן דכיון דכשר בשחיטה כשר גם במליקה. ואפשר לומר דכיון דבנעקרו הסימנים בשעה שעוסק במליקה, שוב אין מקום לומר דהגרמה במיעוט קמא

מביא פסול, וכיון שפסק דנעקרו הסימנים כשר במליקה מובן ממילא דהגדמה במיעוט קמא אינו פוסל:

והנה בעיקר הענין הא דפליגי אמוראי בהגרים שליש ושחט שני שלישים דמר סבר פסולה, ומר סבר כשרה, וכן בזה דפליגי בשחט שליש והגרים שליש ושחט שליש דמר סבר פסולה ומר סבר כשרה, יש לעיין מה טעמייהו בזה. ובאיזה סברא פליגי. ולא ראיתי להמפרשים בביאור הענין:

ונראה דפליגי בענין הגרמה מה היא. והיינו אם היא ענין פסול. והיינו דזה שנשחט שלא במקום הראוי הרי זה נקובה בעלמא כמו נקובת קוץ. או"ד שבאמת כיון דנעשה כדרך שחיטה גם היא שחיטה נקראת, אלא שאינה עושה פעולת ההיתר מה שהשחיטה עושה. ובזה פליגי אמוראי דמאן דפסל מיעוט קמא דקנה כשעשה הגרמה סברי דהרי זה כפסוקת הגרגרת, וממילא כששחט אח"כ שליש הרי זה נחשב כנפסק רובא דהגרגרת. ואעפ"י דהשליש השני נעשה בשחיטה. אבל כיון דנפיק חיותא שלא במקום שחיטה פסולה. ומאן דמכשיר סבר דהגדמה ג"כ תורת שחיטה עליה אלא שחסר בזה כח המתיר, ולהכי כששחט אח"כ השליש השני הנה השליש הזה יש לו כח מתיר, וכשרה. ובזה אתי שפיר גם במליקה דמאן דסבר דהגרמה תורת פסול עליה ממילא אין זה בכלל המליקה, ופסולה. אבל מאן דסבר דהגרמה תורת שחיטה עליה, ממילא גם במליקה תורת מליקה עליה. והגמר המליקה תורת מתיר עליו, והוי מליקה מעליא:

והנה לכאורה קשה לפי מה שמבואר בזבחים ס"ה דשהייה פוסלת במליקה, והיינו דשאני שהייה מדרסה וחלדה, ורק בשהייה בסימן שני בעולת העוף פליגי שם. אבל עצם שהייה פוסלת במליקה. וא"כ קשה הא דקאמר הש"ס מה בא למעט הא דפסול בשחיטה פסול במליקה הלא איכא למימר דשמואל מלמדנו על דין שהייה במליקה. - והנה ראיתי אח"כ בחדושי הר"ן מביא בשם הרא"ה דשהייה פוסלת במליקה, מטעם כיון שהשהייה מפסקת ומחלקת. כי קא מלק טריפה קא מלק, והרי זה כאילו נטרפה מעיקרא, יעו"ש. ולפלא שלא הביא הסוגיא דזבחים שמבואר להדיא דשהייה פוסלת במליקה. וכתב דלא איצטריך ליה לאשמעינן דכיון דמלק חציו של סימן ואיטרפא לה, יעו"ש. וע"כ כוונתו לתרץ מה שקשה מדוע לא קאמר הש"ס דשמואל בא לאשמעינן בדין שהייה דפוסלת בשחיטה ופוסלת גם במליקה. והיינו דזה פשוט בסברא, ולהכי קאמר הש"ס דבא לאשמעינן דין הגרמה במיעוט קמא שזהו יותר חידוש:

והנה כתב שם הר"ן שחלדה הפוסלת בשחיטה אינה פוסלת במליקה. אמנם הרמב"ם בפר"ו ממעה"ק הכ"ז לא כתב רק דרסה שכשר במליקה, ולא כתב דחלדה כשר. ואם

סבר דחלדה פסול, א"כ תקשה מדוע לא קאמר הש"ס הא דפסול בשחיטה פסול במליקה היינו חלדה, גם לא כתב הרמב"ם היאך הדין בשהייה במליקה, וצ"ע:

והנה מה דפשיטא ליה להר"ן דשהייה פוסלת במליקה, הנה הרשב"א כתב בזה דגם שהייה כשר במליקה, והוא דכתב בהא דאמר ר"פ למעוטי ראשו ולענין הגרמה כתב והא דאפישטא ליה בשחיטה מבמליקה, משום דשאר הלכות שחיטה אינן נוהגות במליקה דהיינו שהייה דרסה חלדה שפוסלין בשחיטה ואינן פוסלין במליקה. וטעמא דהגרמה שפסולה אפילו במליקה משום דמול ערפו אמר רחמנא וקמ"ל שמואל דכי היכי דבשחיטה התחלת מקום שאינו ראוי פוסל אע"ג דעביד לבסוף רובא דשחיטה, ה"נ במליקה דפסול, עכ"ל. הרי מבואר דסבר דגם במליקה שהייה אינה פוסלת. ולכאורה קשה מהא דזבחים ס"ה דמשמע שנוהג שהייה במליקה ורק בסימן שני בעולת העוף פליגי. אבל אפשר דרק בשהייה דבין סימן לסימן יש שהייה אבל בהמליקה בעצמה אין שהייה. ולשיטת הרשב"א אתי שפיר דלא קאמר הש"ס הא דפסול בשחיטה פסול במליקה היינו שהייה מטעם דסבר דשהייה אינה פוסלת במליקה:

והנה יוצא מזה דפליגי הרשב"א והר"ן אם שהייה פוסלת במליקה. דדעת הרשב"א דשהייה אינה פוסלת, ודעת הר"ן דשהייה פוסלת במליקה. וכן יש לדייק מדברי הרמב"ן דכתב בהא דר' ירמיה אמר שמואל דאמר כל הכשר בשחיטה כשר במליקה, כך פירש"י ז"ל דלאו בהלכות שחיטה איירי, דא"כ איכא טובא כל הלכות מליקה לאו בהלכות שחיטה נינהו בתלוש ומחובר ומוליך וקוצץ, אלא בהכשר מקום מיירי עכת"ד יעו"ש. הרי דלא חשיב הא דשהייה, וא"כ משמע דרש"י והרמב"ן סברי כהר"ן בזה דשהייה פוסלת גם במליקה, והא דלא קאמר הש"ס הא דפסול ופסול דהכוונה הא דשהייה. הנה הר"ן מתרץ מטעם דלא איצטריך כמו שכתבנו לעיל. אבל יש לומר דכיון דכל עיקר דינא דשמואל אודות מקום המליקה, וא"כ אין לומר דבא להורות בדבר השהייה שאינה בשאלת המקום. וסברת הרמב"ן והר"ן דלא שייך לדון אודות שהייה מטעם דסברי דזה אינו מטעם הלכות שחיטה, וסברי דלא בעינן לזה הלכה משום דכיון דאתחיל בשחיטה ופסק הרי זה טריפה או נבלה. וכיון שנטרפה שוב אין לה היתר, ועיקר ההלכה בשהייה הוא רק על השיעור, וממילא אין לחלק בין שחיטה למליקה בזה, אבל הרשב"א סבר דשהייה היא גם כן מהלכה מהלכות שחיטה, וכיון דמליקה הוי היפך מהלכות שחיטה, להכי הוי גם שהייה כשר במליקה, והנה בעיקר הסברא הא דפירשו רש"י והרמב"ן דכל עיקר דינא דשמואל אודות המקום. קשה טובא בהא דקאמר הש"ס הא פסול בשחיטה פסול במליקה למעוטי מאי אילימא למעוטי עיקור סימנים, וקשה הא עיקור סימנים הוי

מהלכות שחיטה, ואין בזה שאלת המקום, אלא היא דין מהלכות שחיטה. והנה לשיטת הבה"ג דשמוטה לא הוי טרפה אלא שנאמרה בזה ההלכה שאין שחיטה מועלת בו, אפשר לומר דהרי זה כשאלת המקום. אבל לפירש"י שהוא מטעם טריפות בסימנים א"כ הרי זה דין מדיני שחיטה שהוא בהסימנים עצמן, א"כ הרי זה כשארי הלכות שחיטה, וכיון דבמליקה ליתא להלכות שחיטה, וא"כ אין מקום לומר דשמואל בא למעט עיקור סימנים:

וע"כ צריך לומר דהכוונה ברש"י וברמב"ן דשמואל לא בא להורות בדבר עצם פעולת השחיטה והמליקה, היינו בדבר עצם הפעולה דע"כ פעולתן שונות, רק בא ללמדנו בהדברים שהם אינם בפעולת העובד, ויש בזה שינוי המקומות. ויש בזה ג"כ השינוי בהדבר שבו נעשה שינוי בהפעולה. וזהו עיקור סימנים, שאינו נוגע בעצם השחיטה והמליקה אשר על ידי זה נעשה ההכשר, ורק מקרה הוא שנעשה שינוי בהסימנים:

ומסקנא אמר רב פפא למעוטי ראשו וכו' דהיינו דבא שמואל ללמדנו דיש דין הגרמה במליקה כמו בשחיטה, וזהו בדבר המקום ממש, דבעינן במליקה אותו מקום הראוי לשחיטה:

ויש לעיין אם הכוונה כמו בשחיטה דהיינו משיפוי כובע דהיינו בשיפוי ראשו בהסימנים, או אפילו באופן דלא נגע בסימנים כלל עד דמטא למול עורף מ"מ פסול הואיל דמול העורף עצמו גם כן במצות מליקה כמו הסימנים, ויש בזה גם כן משום הגרמה. וברש"ש הסתפק בזה:

והנה מלשון הרמב"ן משמע דרק בהסימנים שייך הגרמה, והוא שכתב שכדרך שאמרו בבהמה כך אמרו בעוף דמשפוי ולמעלה שחיטתו פסולה וקמ"ל שמואל דאף מליקתו פסולה, יעו"ש. משמע דרק במקום הזה הוי הגרמה ולא במקום אחר:

והנה לפי"ז לאחר שחידש רב פפא דדינא דשמואל בא ללמד דהגרמה פוסלת במליקה, והיינו באותו מקום שנוהג בשחיטה. הנה לפי"ז איכא חידוש דין גם במה שאמר בהדיא כל הכשר בשחיטה כנגדו בעוף כשר למליקה, היינו דבא להורות המקום ולמעט הגרמה בהמיעוט גרמה שלא בהסימנים אלא בהבשר שהוא ממול עורף:

אמנם יש לעיין בהא דאיתא לקמן בסוגיא ע"ב דאמר רבינא אמר לי רבין בר קיסי הא דתני רמי בר יחזקאל אין עיקור סימנים בעוף לא אמרן אלא במליקה, אבל בשחיטה יש עיקור. ופריך והא אמר ר' ירמיה אמר שמואל כל הכשר בשחיטה כנגדו בעורף כשר במליקה, הא פסול פסול. וקשה הא לפי האוקימתא דרב פפא לעיל דהא דפסול פסול מיירי לענין הגרמה. והרשב"א הקשה בזה ומתרץ דכיון דאמר כל ע"כ מליקה ושחיטה

שוין לגמרי, גם לענין עיקור סימנים, יעו"ש. והביאור בזה בשלמא לעיל דהוי סברינן דגם בשחיטה אין עיקור סימנים בעוף אתי שפיר אוקימתא דהגרמה מטעם דבשניהם דיניהם שוה בין להגרמה ובין לעיקור סימנים, אבל לרבין בר קיסא דלענין עיקור סימנים אינה שחיטה למליקה, לא שייך בזה הא דאמר שמואל כל:

אבל יש לעיין הא כל עיקר הא דדייקינן הא פסול פסול זהו מטעם כמו שפירש"י דכל עיקר דינא דשמואל הוא בעבור הדיוק משום דבזה שאמר כל הכשר בשחיטה וכו' ליכא חידושא. אבל לפי אוקימתא דרב פפא איכא חידושא גם בזה שאמר כל הכשר בשחיטה כנגדו בעורף כשר למליקה לומר שלא לפסול מטעם הגרמה יותר מזה שנוהג בשחיטה, וא"כ מאי פריך הכא הש"ס לרבין בר קיסי הלא איכא לפרש דינא דשמואל להגרמה, וחידוש דין איכא בדברי שמואל בעצמו. אבל אם אמרינן דלאחר שחידש רב פפא דשמואל בא למעט הגרמה במליקה היינו אפילו במקום דלא שייך בעוף, וא"כ אין לומר דשמואל בא להורות מקום הגרמה במליקה כמו גבי שחיטה כיון דגבי מליקה יש הגרמה גם במקום דלא שייך הגרמה בשחיטה. - ולפי"ז לכאורה מוכח דבמליקה שייך הגרמה גם בהבשר שבמול עורף. אבל יש לדחות ולומר דכיון דכל עיקר האי חידושא דהגרמה למדנו מהדיוק דפסול פסול ואם לא נאמר דכל עיקר חידושא דשמואל בהדיוק אין אנו יודעין עצם הדין דהגרמה פוסלת במליקה. וכיון שכן בראשונה יש לנו לאוקמיה שיהיו שווין שחיטה ומליקה לפסול בכל מילי. וממילא למדנו שיש חידוש דין גם בדבריו שאמר כל הכשר בשחיטה. ואין לומר לסמן מקום הגרמה טרם החידוש עצם דין הגרמה שפוסלת במליקה, אבל יש לומר גם לאדיך גיסא דדין הגרמה במליקה כמו גבי שחיטה, ואינו דומה לשארי הלכות שחיטה כיון שאינו במקום השחיטה. ומצד הסברא יש לדון דע"כ למ"ד דהגרים שליש ושחט שני שלישים בשחיטה פסול, כמו כן גם במליקה פסול. וחידוש דין איכא במליקה דאין פוסל בו הגרמה יותר מלגבי שחיטה, משום דבזה יש מקום לומר דכיון דשייך מליקה גם מלבד הסימנים. ויש לטעות ולומר דישנו לדין הגרמה גם במול עורף ולמעלה. על זה משמיע שמואל דכל הכשר בשחיטה דהיינו אותו מקום דישנו בשחיטה ישנו במליקה, והיינו רק בסימנים. וא"כ מוכח דישנו להגרמה גם מבלעדי הסימנים, מדחזינן דלא משני הש"ס הכי אלא אמר ופליגא. כן נראה לכאורה, וצ"ע:

תוס' ד"ה אילימא וכו' לפירוש הקונטרס דבעיקור סימנים הוי טרפה, תימה אמאי איצטרך לאשמעינן דכי היכי דעיקור פסול בשחיטה פסול נמי במליקה. מנין לנו להכשיר במליקה יותם מבשחיטה. והלא מלק ונמצא טרפה פסול לכו"ע, יעו"ש.

והביאור בדבריהם דכיון דעיקור סימנים טרפה, ע"כ פשיטא דכמו ששארי טריפות פוסל ולא מהני מליקה לאכשורי טריפה, א"כ גם טריפות בסימנים לא מהני מליקה לאכשורי: והנה לפי מה שפירשנו לעיל דיש לפרש דינא דשמואל דבא לומר דלא מהני בעיקור סימנים במליקה לטהר מידי נבלה, לומר דכיון שנעקרו הסימנים שוב לא מהני המליקה לטהרה מידי נבלה, וזהו דבמליקה הדין כמו בשחיטה דלא מהני השחיטה בנעקרו הסימנים מטעם דלאו שחיטה היא, משום דבעינן לטהר מידי נבלה באופן שהסימנים ראוים לשחיטה. וזהו כשהסימנים במקומן. והנה כמו כן במליקה שאני טריפותן שבסימנים דשוב לא מהני לטהר מידי נבלה. כיון דאיתרע מקום המליקה, וכמו שבאיתרע מקום השחיטה כן הדין בשאיתרע מקום המליקה. ועיקר חידושא דשמואל ללמדנו דבטרפות בסימנים לא מהני לטהר מידי נבלה, כיון שאיתרע המטהר. ואח"כ מצאתי בספר מגיני שלמה שמתרץ כן פירש"י:

והנה לפי"ז עיקר חידושא דשמואל דעיקור הסימנים נקרא פסול בשחיטה והוי נבלה. ולפי"ז כשפריך הש"ס והא תני רמי בר יחזקאל אין עיקור סימנים בעוף ג"כ הכוונה שאין זה פסול דשחיטה אבל טריפה הוי, והרי זה כמו דתנא לוי לקמן נ"ו כל טריפות שמנו חכמים בבהמה כנגדו בעוף, והיינו לפירש"י דעיקור סימנים טריפה הוי:

ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' לפירש"י מהא דרמי בר קיסי דאמר לא אמר רמי בר יחזקאל אין עיקור סימנים לעוף אלא במליקה ולא בשחיטה. ואם עיקור סימנים טריפה מ"ש עיקור משארי טריפות יעו"ש. ולפירש"י ע"כ עיקור סימנים טריפה הוי בין בשחיטה בין במליקה, ורק לטהר מידי נבלה יובדל שחיטה ממליקה. והיינו דשאני עיקור במליקה, כיון דעצם המליקה עצמה שדורס בידים דהוי זה עיקור בשחיטה, ובמליקה הרי זה הכשר ממש. להכי מהני מליקה לטהר מידי טריפות דעיקור גם כן:

והנה גם מה שהקשו התוס' דלקמן קאמר הש"ס אלא למ"ד יש שחיטה לעוף מן התורה וכו', ולפירש"י היאך תלוי זה בזה כיון שעכ"פ טריפה הוי יעו"ש. אבל לפירש"י דכל עיקר הא דאין עיקור סימנים בעוף הוא רק לומר שלא הוי פסול בשחיטה, ונפק"מ שמטהר מידי נבלה, אתי שפיר גם בזה דאם אמרינן אין שחיטה לעוף מן התורה אלא בעינן נחירה בסימנים גרידא, להכי לא הוי עיקור פסול בשחיטה, וממילא הנחירה מטהרת מידי נבלה גם כן. אבל למ"ד יש שחיטה לעוף מן התורה ובעינן שחיטה בסימנים, ממילא איתרע מקום השחיטה, ולא מהני לטהר מידי נבלה. כן נראה בביאור שיטת רש"י. ותצא מזה חידוש דין לרש"י דגם למסקנא לרבא בר קיסי דמפרש דלא אמר רמי בר יחזקאל אין עיקור סימנים בעוף אלא במליקה הכוונה שאין זה הכשר למליקה

להיות כשר לקרבן, כיון דלרש"י עכ"פ טריפה הוי. והא דאין עיקור סימנים במליקה היינו דהמליקה מטהרת מידי נבלה. אבל עכ"פ המליקה פסולה לקרבן, מטעם דטריפה הוי. - ולפי"ז יש נפק"מ רבתי לדינא במליקה דלשיטת התוס' עיקור סימנים במליקה הוי קרבן כשר, ולרש"י פסול:

והנה הרמב"ם בפר"ו ממעה"ק הכ"ג כתב דאם נעקרו הסימנים במליקה כשר, וזהו דלא כשיטת רש"י. אבל יש לומר דשאני בין נעקרו מקודם שהתחיל במליקה לבין שנעקרו במליקה עצמה, וצ"ע:

דף כ:

אמר זעירי נשברה מפרקת ורוב בשר עמה נבלה, ויש לעיין היאך הדין במפרכסת אם מטמא במשא כדין נבלה ממש, או דלמא דהוי נבלה דלא מהניא לה שחיטה לטהר מדין נבלה. והרשב"א כתב ונ"ל דהכי קאמר נבלה ומטמא במשא אעפ"י שמפרכס, וזעירי ודשמואל היא דאמר לקמן נשברה מפרקת ורוב בשר עמה מטמא באהל. והיינו דאמר רבה אי קשיא לי הא קשיא וכי מתה עומד ומולק וכו' יעו"ש. והנה רש"י מפרש גם כן ומטמאה מיד אעפ"י שהיא מפרכסת דמתה ממש היא, ושחיטה דלאחר מכאן לא מטהרה מידי נבלה, יעו"ש. ותמוה דדבריו סותרין דכיון דפירש דמטמא מיד דמתה ממש היא, וא"כ למה כתב אח"כ דלא מהני שחיטה לטהרה מידי נבלה, ואפשר שזהו כוונת הרשב"א שכתב דלשון שפירש"י צ"ע:

והנה הרא"ש והטור הביאו להאי דינא דזעירי דנשברה מפרקת ורוב בשר עמה נבלה. והקשה הב"י בסימן כ"ז וז"ל ותמיהא לי למה הוצרך לכתוב כיון דלא בא לכתוב דיני טומאה וטהרה, יעו"ש. והתורת חיים כתב דנפק"מ דאם שחט אח"כ הסימנים דעל ידי השחיטה הוי בני מעיים כמנחא בדיקולא, והוי המעיים אבמה"ח ואסור לבני נח מטעם דליתא בזה משום דליכא מידי כיון דלישראל גם כן משום נבלה, יעו"ש. - ולדעתי דבריו תמוהין טובא כיון דהדין דמטמא מיד והרי היא כמתה ממש כפירש רש"י והרשב"א. וא"כ השחיטה לא מהני מידי, והתולש אבר ממנה הרי זה כתולש מן הנבלה שמתה, וליתא בזה משום אבר מן החי. - ובדבר הקושיא של הב"י עי' בדרישה שכתב כמה אופנים:

ולדעתי נראה דזה גופא משמיענו דהוי נבלה ואין בזה משום אבר מן החי. והתולש אבר ממנה גם בעודה מפרכסת אין בזה משום אבמה"ח, מטעם דהרי זה כתולש מן הנבלה ממש, דיש בה משום נבלה ולא משום אבמה"ח, ומותר לב"נ. - וזהו כוונת הרא"ש והטור

דיש בזה נפק"מ לדינא באיסור והיתר, ומיושב קשיות הב"י שהקשה דהלא אין דרכו של הטור לכתוב אלא מה שנוהג באיסור והיתר. ולפי דברינו גם זה הוא באו"ה. אבל זה היפך מדברי הגאון תו"ח וכמוש"נ:

ברש"י ד"ה אף וכו' הא הכא כתיב בהדיא דיבדיל יע"ש. הנה ע"כ כוונת רש"י מהא דומלק והקטיר, והרי זה דכתיב בהדיא:

תוס' ד"ה ואינו מבדיל, פ"ה כיון דכתיב לא יבדיל ועוף הכשרו בסימן אחד וכו' וקשה לפירושו דלקמן כ"ז אמרינן בהדיא דהא דקתני השוחט דיעבד אאחד בעוף, יעו"ש. משמע דסברי התוס' דמצוה מן התורה גם בעוף לשחוט שני סימנים. וכן דעת הרמב"ם כמו שכתבנו לעיל. אמנם רש"י לשיטתו שמפרש שם דמדרבנן אצרכוה תרתי, אבל מן התורה סגי בסימן אחד בעוף, ובזה הוי רש"י לשיטתו. ולהכי כתב רש"י הכא דיותר מסימן אחד הוי הבדלה. והכא במצות מליקה שהוא מן התורה ודאי סגי בסימן אחד: שם בפירש"י ד"ה וכי מתה עומד ומולק, דהא ודאי עוף בחד סימן מתה. וקשה לרב אדא דסבר לקמן ושט ולא קנה, והיינו דסבר דעיקר חיותא בושט, א"כ אפשר דמולק בראשונה את הקנה ולא נפיק עדיין חיותיה. ובחדושי לרע"א כתב בזה דרבא לשיטתו דסבר לקמן כ"ח בההוא דממסמס קועי' דמא דושט או קנה. עוד תירץ דשאני במליקה דאיכא גם שבירת המפרקת, ובזה מודה גם רב אדא:

דף כא.

אמר רב יהודה אמר שמואל נשברה מפרקת ורוב בשר עמה מטמא באהל. משמע דסגי בזה להיות מטמא באהל אפילו הוא מפרכס, כפירש"י מטעם דאעפ"י שקיי"ל דמפרכס הרי הוא כחי. אבל באופן זה שנשברה המפרקת ורוב בשר הוי הפירכוס כזנב הלטאה שמפרכס, ודינו כמת ממש. ומשמע גם כן דאפילו אם הסימנים שלמים. ויש בזה חידוש דין יתר על דברי זעירי דאמר לעיל דנשברה מפרקת ורוב בשר דהוי נבלה ומטמאה מחיים, והיינו דשם מיירי לטומאת נבלה להיות מטמא במגע ובמשא אבל טרם נשמע לגבי אדם שמטמא באהל. והנה מסתימת הש"ס משמע דדינא דזעירי והכא דינא דשמואל שני דינים נינהו. והיינו דדינא דזעירי מיירי בבהמה, ואדם משונה מבהמה מטעם דאדם אית ליה מזלא כמו"ש התוס' לקמן מ"ב ד"ה ואמר בשם הר"ת. וכן להיפוך לא ילפינן בהמה מאדם. ולהכי לא פריך הש"ס הכא אף אנן נמי תנינא כמו שפריך הש"ס לעיל לזעירי מהא דמלק בסכין, דיש לומר דשאני בהמה, וביותר עוף דזוטר חיותיה:

שם. אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יוחנן קרעו כדג מטמא באהל אמר ר' שמואל בר יצחק ומגבו. - והנה משמע דהא דאמר מגבו בא למעט מכריסו. והנה הרמב"ם בפר"א מטו"מ הט"ו כתב או שנקרע מגבו או שנחלק לשני חלקים בבטנו, יעו"ש. ויש לעיין הלא זה לא הוזכר בש"ס. ואדרבה מגבו ממעט הבטן והיכן מצא הרמב"ם דגם קרע בבטן הוי דינו כמת להיות מטמא באהל:

שם אמר שמואל עשאה גיסטרא נבלה. הנה לא אמר מטמא באהל, משמע דרק בבהמה כן הדין דהוי נבלה. אבל אינו מטמא באהל. והנה משמע דגם כשקרע הבטן לשנים לא הוי אלא נבלה לטומאת מגע ומשא, אבל לא לטומאת אהל. וגם הרמב"ם כתב זה בפר"ב מאבוה"ט ה"א וז"ל חלק בהמה לשנים הרי זו נבלה ומטמא במשא ובמגע. ואילו בטומאת מת לא כתב הא דחלקו לשנים שזהו גיסטרא. משמע שזה אינו מטמא באהל. ותמוה היתכן שאם נחלק לשני חלקים בבטנו מטמא באהל, ובחלק כל הגוף לשנים אינו מטמא באהל. והנה רש"י מפרש גיסטרא שחתכה לרחבה וכו' עד החלל יעו"ש. ובזה אתי שפיר הא דאמר שמואל נבלה, ולא אמר מטמא באהל. אבל הרמב"ם שמפרש חלק הבהמה לשנים, א"כ אמר שמואל דהוי נבלה ולא אמר מטמא באהל לגבי מת, ומדוע השמיט הרמב"ם דמטמא באהל:

שם. אמר ר' אלעזר ניטל הירך וחלל שלה ניכר נבלה. ולא אמר מטמא באהל משמע גם כן דרק לגבי בהמה כן הדין ולא לגבי אדם להיות מטמא באהל. והרמב"ם כתב זה ג"כ לגבי בהמה באבוה"ט שם, ובכל זה צ"ע:

שם. תנן התם הותזו ראשיהן אעפ"י שמפרכסין טמאים, ופירש"י בשמונה שרצים קא מיירי. והתוס' פירשו גבי בהמה וחיה ועוף מיתניא. ושם, מאי הותזו, ר"ל אמר הותזו ממש. רבי אסי אמר ר' מני כהבדלת עולת העוף. וכתבו התוס' נראה דפליגי אזעירי דלעיל דסגי ליה במפרקת ורוב בשר. ונראה דהתוס' אזלי לשיטתם דמיירי בבהמה חיה ועוף, ולהכי כתבו דפליגי אזעירי, אבל לרש"י שפירש דמיירי בשרצים, איכא למימר דשאני שרצים שאין חיותן כל כך במפרקת, ולהכי אמר ר"ל דבעינן הותזו ממש. ור' אסי אמר ר' מני אמר כהבדלת עולת העוף דהיינו מפרקת ורוב בשר, וגם פסוקת הסימנים או כולו או רובו:

והנה הרמב"ם מפרש כפירש"י דאל"כ תקשה כיון שפסק כזעירי בפר"ב מאבוה"ט, הרי לא יכול לפסוק דבעינן הותזו ממש, וגם לא בעינן שיקרע בסימנים כיון דסגי במפרקת ורוב בשר. ובזה ניחא שכתב הא דהותזו ראשיהן בפר"ד מאבות הטומאה הי"ד. אבל תמוה מדוע כתב בפר"א מטו"מ שם או שהותז ראשו, והלא כיון שפסק כזעירי גבי

בהמה, ופסק כשמואל גבי אדם דבנשברה מפרקת ורוב בשר מטמא באהל, וא"כ מדוע כתב הא דהותז ראשו הכא גבי טומאת מת:

והנה מרן הכס"מ שם בטו"מ מפרש דברי הרמב"ם דבעי הותז ראשו ממש. והקשה דהרי משמע בסוגיא הכא דאפילו למ"ד הותזו ממש היינו שחיטת שני הסימנים וכו' יעו"ש. ביאור דבריו דסגי כמו במליקה דהיינו שבירת המפרקת ורוב בשר עם חתיכת הסימנים או רובו אבל זה סגי. ואם כן מדוע כתב הותז ראשו, דמשמע דגמרי, זהו ביאור דברי מרן. אבל תמהני מדוע לא הקשה על הרמב"ם מדברי עצמו שכתב נשברה מפרקתו ורוב בשר עמו מטמא באהל, וא"כ היאך כתב אח"כ הא דהותז ראשו:

והנה התו"ח בד"ה כהבדלת כתב על הכס"מ שלא דק בהסוגיא מטעם שכתב הכס"מ להקשות על הרמב"ם דהלא בחתיכת הסימנים לחודיא לרבנן שנים ולר' אלעזר בר' שמעון רוב שנים. והקשה דהלא במליקה בעינן מפרקת ורוב שנים, יעו"ש. ולדעתי כוונת הכס"מ כמו שכתבנו בביאור דבריו, דכוונתו להקשות מדוע כתב הותז ראשו דמשמע לגמרי והלא בשבירת המפרקת ורוב בשר עם הסימנים סגי. והיינו כמו במליקה, ואעפ"י שהראש מחובר עדיין עם הגוף בהמיעוט בשר. וחס לומר על מרן שנטה מפשט הסוגיא, ודברי הרמב"ם צע"ג:

ונראה דסברת הרמב"ם שכתב הותז הראש בא ללמדנו דר"ל דאמר הותז ממש לא פליג אזעירי דסבר נשברה מפרקת ורוב בשר עמו דהוי נבלה. וזה מוכח מדלא קאמר הש"ס ופליגא אזעירי. והיינו דר"ל בא להודיענו עוד בזה דגם בהותז הראש אנו דנין דין מת על כל הגוף. ולא אמרינן דכיון דניתז הראש דין אבמה"ח עליו. ונפק"מ בין אבמה"ח לאבר מן המת להבשר הפורש מאבמה"ח דאינו מטמא, ובשר הפורש מן המת מטמא. וכיון שהמשנה אמרה אעפ"י שמפרכסין, ע"כ הכוונה שאנו דנין לגמרי לגוף מת. על זה אמר ר"ל הותז ממש. ומכל זה אנו דנין הראש והגוף למת שלם. לומר שגם הראש הניתז מן הגוף דין ניתז עליו, והוי אבר הנפרש מן המת, ואתי שפיר דברי ר"ל גם אליבא דזעירי ג"כ והיינו דגם ר"ל סבר כזעירי דנשברה מפרקת ורוב בשר עמו דהוי דינו כמת, אבל בא להודיע לנו דגם בהותז הראש דין הראש כחלק מן המת ממש. ולא הוי רק כאבר מן החי. - איברא דר' אסי אמר רבי מני לא סבר כזעירי מדאמר כהבדלת עולת העוף, ולא סגי במפרקת ורוב בשר עמו. וכן כתבו התוס' לעיל ד"ה כי סליק רבי זעירי אשכחיה לר' אמי גרסינן ולא רבי אסי דהיינו משום דר' אסי סבר גבי הותזו ראשיהן דבעינן כהבדלת עולת העוף. אבל ר"ל מצי סבר כזעירי, ורק בא לומר דגם בהותז ממש דין גוף מת גם על הראש הנפרש, ולא דין אבר מן החי עליו. וזהו כוונת הרמב"ם שכתב מעיקרא נשברה

מפרקתו ורוב בשר עמה, ואח"כ כתב הותז ראשו ללמדנו דגם בהותז הראש מן הגוף לגמרי דין מת עליו, ולא דנין אותו כדין אבר הפורש מן החי:

שם. רבי אמר רבי מני כהבדלת עולת העוף לרבנן. והקשה בתו"ח מדוע לא אמר כר"ל הותזו ממש. וכתב דבא לאשמעינן דאע"ג דהראש מחובר עדיין בעור הגוף כהבדלת עולת העוף לרבנן טמאין, יעו"ש. וזה תמוה דאדרבה הלא זה לא איצטריך לאשמעינן דחיבור העור לא הוי חיבור, דהרי גדולה מזו אמר זעירי דסגי בנשברה המפרקת ורוב בשר עמו אפילו אם הסימנים שלימים, וע"כ רבי אסי בא להודיע דלא סגי בשבירת מפרקת עם רוב בשר. ואדרבה יש לומר דסבר רבי אסי דבהותז ממש דאז יש לידון על הראש בדין אבמה"ח ולא סבר כר"ל דבהותז ממש דין מת עליו ממש. והא דאמר רבי ירמיה לרבי אסי כהבדלת עולת העוף לרבנן ולא פליגיתו, היינו דסברי דע"כ ר"ל מודה דבהבדלת עולת העוף לרבנן נחשב כמת, או דסבר דסגי גם בהבדלה כראבר"ש, היינו ע"כ לשיטתם דלא סברי דבשבירת המפרקת ורוב בשר נחשב כמת, ודעתם דגם ר"ל סובר כן. אבל זה שאמר ר"ל הותזו ממש, שתים יש בזה. א' שהוא נחשב כמת וגם דין מת עליו. ור' אסי מפרש דברי ר"ל שאעפ"י שאמר הותזו ממש ע"כ כוונתו או כהבדלת עולת העוף לרבנן שגם זה נקרא הותז ממש. אבל כל זה לשיטתם דלא סברי להא דזעירי, אבל אם אמרינן דר"ל סבר להא דזעירי, וסתמא דש"ס סבר כן דר"ל סבר להא דזעירי. וא"כ מדוע אמר הותזו ממש, להכי ע"כ הכוונה דבא לומר דגם בהותז ממש דין מת עליו. ולא הוי כאבר הפורש מן החי, אלא הרי הוא פורש מן המת, מפני שדין מת עליו לגמרי. וזהו שיטת הרמב"ם כמו שכתבנו לעיל. כן נראה בביאור הסוגיא ושיטת הרמב"ם בס"ד:

והנה לזעירי דסבר דמפרקת ורוב בשר סגי להיות נבלה, א"כ קשה מדוע שנה התנא הותזו ראשיהן דמשמע דבעינן גם הסימנים, ולפירש"י דמפרש דהמשנה איירי בשרצים אתי שפיר. דאפשר דשאני שרצים מבהמה חיה ועוף. וגם שאני מאדם. אבל לפירוש התוס' דמיירי בבהמה ועוף קשה. והרשב"א כתב דזעירי ושמואל יפרשו הותזו ראשיהן דהיינו מפרקת ודוב בשר. ואעפ"י שהסימנים שלימין יעו"ש. אמנם לפי מה שפירשנו יש לומר דמפרשי זעירי ושמואל כר"ל דאמר הותזו ממש, ולאשמעינן דבהתזה הוי כדין פורש מן המת וכמו שכתבנו לעיל:

והנה בדבר המליקה הנה מבואר הכא בברייתא כיצד מולקין חטאה"ע חותך שדרה ומפרקת בלא רוב בשר עד שמגיע לושט או לקנה. (ביאור הדברים דביונים הסימנים מונחים בהצדדים, ולהכי גם כשחותך בלא רוב בשר של המפרקת גם כן מגיע להסימנים) הגיע לושט או לקנה חותך סימן אחד או רובו ורוב בשר עמו. (ופירש"י דהרוב בשר

לאחר מליקת הסימן) ובעולה שנים או רוב שנים. והנה מבואר דבחטאת העוף שאמרה תורה ולא יבדיל הכוונה שלא יבדיל בסימן השני. ובסימן אחד מקיים המליקה, ובסימן שני שמניח אותו שלם, מקיים ולא יבדיל. ובעולת העוף שילפינן הבדלה מומלק והקטיר מקיים בזה שמולק השני סימנים:

והנה הרמב"ם כתב בפר"ז ממעה"ק ה"ו חטאה"ע כיצד נעשית וכו' ויורד בצפרנו עד שיחתוך הסימנים או רוב אחד מהן ואינו מבדיל הראש מן הגוף יעו"ש. משמע דבזה דבחתיכת סימנין השנים לא נקרא הבדלה, ולא נקרא הבדלה רק כשמבדיל הראש מן הגוף. וקשה כיון דכשר גם בסימן אחד א"כ כל מה שחותך טפי הרי זה בכלל ולא יבדיל. וכן פירש"י דבחטה"ע טפי מסימן אחד הוי הבדלה ועובר על הלאו דלא יבדיל. ועי' ביש"ש סימן מ"ב שהרבה לתמוה על הרמב"ם בזה. וגם הלח"מ הקשה בזה:

ונראה דרש"י והרמב"ם אזלי לשיטתייהו בדבר שחיטת העוף, והוא דשיטת רש"י דעוף הכשרו בסימן אחד. ואפילו מצוה לכתחילה ליכא לשחוט שני סימנים כמו שכתב הב"י בסימן כ"א, והמרדכי כתב שכן דעת הרבינו ברוך עכ"ל. וא"כ גם במליקה ליכא מצוה רק בסימן אחד, וממילא איכא בסימן השני ולא יבדיל. וע"כ גם בעולת העוף דבעינן שני סימנים לא הוי מטעם הכשר מליקה דע"כ כיון דלא הוי בהכשר שחיטה, הנה כן לא הוי זה בהכשר מליקה גם כן. - אמנם כיון דליתא בעולת העוף בלא יבדיל טוב יותר שיחתוך השני סימנים. ואפשר שיש בזה ג"כ משום הבדלה. כמו שמבדילין הראש מן הגוף מהא דומלק והקטיר. אבל הרמב"ם סבר דבעוף בעינן שני סימנים לכתחילה מטעם המצוה, כמו שכתב בפר"א משחיטה. וכן דעת הרא"ש והרשב"א הובא שם בב"י והסכים להם הב"י. יעו"ש. ולפי"ז במליקה גם כן איכא מצוה זו כמו לגבי שחיטה שיחתוך השני סימנים. דע"כ אין לומר דהסימן השני איתא בלא יבדיל, כיון שאיכא מצוה דלכתחילה שיחתוך שניהם, וממילא ע"כ הא דאמרה תורה ולא יבדיל קאי על הבדלת הראש מהגוף. והא דאמרו ואינו מבדיל בסימן אחד, דמשמע מזה דאם יבדיל הסימן השני נקרא הבדלה. אפשר לומר דקאי זה לענין דיעבד דאם חתך רק סימן אחד דבדיעבד כשר כמו גבי שחיטה. עתה אם יחתוך סימן השני הרי בא בזה לעשות הבדלה ואסור. אבל הרמב"ם דנקט סדר המליקה בחטה"ע בלכתחלה כתב דהלא יבדיל האמור בחטה"ע קאי העיקר על הבדלת הראש מן הגוף נמצא דרש"י והרמב"ם לשיטתייהו אזלי:

והנה לפי"ז הא דכתב הרמב"ם בעולת העוף וצריך לחתוך שני הסימנים הנה בסימן השני יש בזה שתי מצות, אחת משום מצות מליקה שהוא לכתחילה כמו בשחיטה.

ועוד משום הבדלה דכמו שצריך להבדיל הראש מן הגוף, הנה כמו כן צריך להבדיל בחתיכת הסימנים:

ולפי"ז בהא דאיתא לעיל דפריך אביי ותקשי לך בעולת העוף דבעיא שני סימנים וכי מתה עומד ומולק. ופירש"י דלאחר ששחט סימן אחד דעוף בודאי בחד סימן מתה ואמאי מעכב שני. ודברי רש"י תמוה כמו שתמה הרשב"א, דהלא קיי"ל דלאחר שחיטה עודה מפרכסת, ומפרכסת הרי היא כחיה, יעו"ש. אבל להרמב"ם יש לפרש דאביי פריך על המליקה הבאה לאחרי חתיכת הסימנים השתים. והיינו דהלא מעיקרא חותך שדרה ומפרקת בלא רוב בשר, וגם חותך הסימנים ואח"כ מפריד הראש מן הגוף, וזהו הנקראת גם כן מליקה. כמו שנאמר ומלק והקטיר, שמזה נלמד הבדלה. ובאופן זה יצאת ג"כ ממפרכסת גם כן. ובזה פריך אביי וכי מתה עומד ומולק:

וגם פירש"י יש ליישב דכיון דרש"י לשיטתו דליכא גם מצוה לכתחילה לשחוט ב' סימנים, ובסימן א' סגי, וא"כ גם מצוה דמליקה סגי בסימן אחד. ואביי היה סבר דמצות מליקה איכא בשני סימנים, היינו דהשני סימנים המה המכשירים לקרבן, וע"כ משום דבעינן דתיפוק חיותא היינו החיות אשר זה יסוד החיים של העוף, ולא סגי החיות של מפרכסת. ועל זה משני הש"ס דהסימן השני לא בא בתורת מכשיר, רק בא בתורת מבדיל: ויש לעיין בעיקר דינא דזעירי דנשברה מפרקת ורוב בשר עמה דהוי נבלה, אם מיירי בנפסק גם חוט השדרה, או דגם בלא נפסק החוט ג"כ הוי נבלה מטעם הרוב בשר שעם הנפסק. והנה התוס' לקמן ל"ב ד"ה וליחשוב, וא"ת אמאי לא פריך ולחשוב דזעירי דאמר לעיל נשברה מפרקת ורוב בשר עמה נבלה. ויש לומר דאינה נבלה אלא אם כן נפסק נמי חוט השדרה. והא תני לה דבנפסק חוט השדרה לחוד אסור, יעו"ש. מבואר מדברי התוס' דדינא דזעירי מיירי גם בנפסק החוט, ורק בנפסק החוט הוי רק טריפה. אבל עם נשברה המפרקת עם רוב בשר שעמה הוי נבלה וכמתה דמיא. ותצא מזה דבנשברה מפרקת ורוב בשר, והחוט קיים דכשרה גם כן, דאל"כ אכתי תקשה הא דהקשו התוס' מדוע לא חשיב נשברה המפרקת ורוב בשר עמה דטריפה. והנה כן איתא בט"ז יו"ד סימן כ"ז תשובת אחיו מהר"י הלוי ז"ל. ולזה הסכים הפר"ח:

אמנם הגאון בשו"ת שבות יעקב סימן נ' שדא נרגא בראיה זו וכתב דהתוס' לא כתבו זה דהא דזעירי מיירי בנפסק החוט רק לפי הס"ד על המקשן מדוע לא פריך מהא דזעירי, לזה הוצרכו לומר דלהכי לא פריך מזעירי משום דיש לומר דזעירי מיירי בנפסק החוט. אבל לפי המסקנא דמתרץ כי קתני נבלה דלא מטמא מחיים, אבל נבלה דמטמא מחיים

לא קתני, אם כן אתי שפיר דלא חשיב הא דזעירי מטעם דדינא דזעירי גם כן הוי נבלה דמטמא מחיים עכת"ד, יעו"ש:

אמנם נראה מהא דאיתא לעיל דקאמר רב חסדא אף אנן נמי תנינא מלק בסכין מטמא בגדים אבית הבליעה. ואי אמרת טריפה הוי תהני ליה סכין לטהר מידי נבלה, יעו"ש. והנה אם אמרינן דדינא דזעירי מיירי בלא נפסק החוט שפיר משמעינן זעירי דבר חדש דנשברה מפרקת ורוב בשר עמה אף בלא נפסק החוט הוי נבלה, והמשנה דמלק בסכין דע"כ הכוונה שעשה מליקה כדין מליקה, ורק החסרון שלא עשה בעצמו של כהן אלא בסכין. אבל כל הדברים עשה כסדר המליקה, והדין במליקה שחותך השדרה. וכן איתא לקמן כ"ח דהאי מלק בסכין היינו דתבר שדרה ומפרקת. והשדרה היינו פסיקת החוט כמו שפירש"י בזבחים ס"ה ע"ב. ולפי"ז דינא דזעירי הוא דבר חדש מה שליתא במתניתין. וע"כ דדינא דזעירי מיירי גם כן דגם נפסק החוט. אח"כ מצאתי בתבו"ש שהביא ראיה זו:

אבל נראה דיש לדחות דשפיר יש לפרש הא דחותך שדרה גבי מליקה דמיירי בלא פסיקת החוט, והיינו דיצוייר זה גם בלא פסיקת החוט כמו דאיתא לקמן נ"ד דחשיב אלו כשרות וכו' נשברה השדרה ולא נפסק החוט. וביותר הכא בסוגיא בהא דרב חסדא דמיירי לפי הס"ד דגבי מליקה חותך המפרכסת עם רוב בשר. דבזה סגי גם בלא פסיקת החוט, והא דפירש"י שם בזבחים דשדרה היינו עם פסיקת החוט, זהו לפי האמת דחותך המפרקת בלא רוב בשר, דבזה בעינן פסיקת החוט. אבל הכא בסוגיא לפי הס"ד דחותך המפרקת ברוב בשר עמה סגי גם בלא פסיקת החוט. ובזה אתי שפיר הא דאמר רב חסדא אף אנן נמי תנינא כיון דסבר דהמשנה מיירי בלא פסיקת החוט, וא"כ זהו דינא דזעירי. ולפי"ז אין להוכיח דדינא דזעירי מיירי בפסיקת החוט: והנה גם בהא דכתבו התוס' לעיל ד"ה כי סליק, דגרסינן רבי אמי דאי גרסינן רבי אסי הלא אמר לקמן כהבדלת עולת העוף. ובתו"ח כתב דלהגירסא רבי אסי תקשה דרבי אסי ארבי אסי. אבל אם אמרינן דדינא דזעירי מיירי בפסיקת החוט, א"כ איכא למימר דגבי מליקה מיירי בלא פסיקת החוט, דהרי לא דחוק לומר גבי מליקה דמיירי בלא פסיקת החוט. וכן משמע מהרמב"ם דמפרש גבי מליקה בלא פסיקת החוט מדלא כתב הא דפסיקת החוט. וכתב סתם חותך השדרה, ושפיר מתפרשא שדרה בלא פסיקת החוט כמו שכתבנו לעיל. - ולפי"ז כיון דמיירי במליקה בלא פסיקת החוט, להכי בעי הבדלה בשני סימנים, ודינא דזעירי אם מיירי בפסיקת החוט לא בעי חתיכת הסימנים. וא"כ שפיר יש לקיים הגירסא רבי אסי. וע"כ מוכח דדינא דזעירי מיירי גם כן בלא פסיקת החוט לשיטת התוס' הכא, וע"כ הא

דכתבו לקמן דדינא דזעירי מיירי בפסיקת החוט הוא רק להס"ד וכמו שכתב השבו"י כמו שכתבנו לעיל. ולהספרים דגרסי רבי אסי ע"כ יפרשו הא דזעירי דמיירי בפסיקת החוט ג"כ. וגבי מליקה מיירי בלא פסיקת החוט, ולהכי בעי חתיכת שני הסימנים כבעולת העוף. וא"כ לפי"ז תליא דינא דזעירי אם מיירי בפסיקת החוט בשתי הגרסאות והוי ספיקא דדינא:

והנה לפי המסקנא דגבי מליקה חותך המפרקת בלא רוב בשר, וא"כ לא הוי אלא טריפה ולא נבלה. וא"כ קשה הא דמלק בסכין שע"כ עשה כדין מליקה חתיכת המפרקת בלא רוב בשר, וא"כ קשה מדוע לא מהני השחיטה לטהר מידי נבלה כמו שפריך הש"ס לעיל. והנה משני הש"ס לעיל דלא הוי שחיטה, חד אמר משום דורס למ"ד מוליך ומביא במליקה פסול, וחד אמר משום חלדה. אמנם להרמב"ם דסבר מוליך ומביא במליקה כשר, וגם סבר דזה לא נקרא חלדה, דהרי לא חשיב הרמב"ם בדין חלדה באופן שבא הסכין בין פרקי העצם. וא"כ קשה להרמב"ם מדוע פסק במלק בסכין דהוי נבלה:

ונראה דסבר הרמב"ם דהוי חלדה. והוא כמו שפירש"י בזבחים ס"ח דמחליד לפי שרוצה שלא יבוא לחתוך רובו של בשר נועץ ראשו של סכין ובזה נשמר שלא יחתוך רוב בשר קודם חתיכת הסימנים, והא דלא קאמר הש"ס הכא חלדה זו, משום דהכא ס"ד דגבי מליקה חותך רוב בשר גם כן. וא"כ אינו צריך לנעוץ ראשו של סכין. ולפי"ז כיון דהדין דצריך לשמור שלא יחתוך רוב בשר קודם, וא"כ בהכרח עושה חלדה בהסכין, להכי לא הוי שחיטה לטהר. כן נראה ביישוב שיטת הרמב"ם:

ובזה יש לדייק הכא דכתבו התוס' להקשות לרש"י לפי מה שמפרש חלדה בזבחים, דקרי ליה מחליד, אע"ג דס"ד שחותך רוב בשר יעו"ש. וקשה הא הכא קרי ליה מחליד באופן שנכנס הסכין בין פרקי העצם, וסבר הש"ס דגם זה הוי חלדה. ורש"י בזבחים פירש לפי האמת דחותך המפרקת בלא רוב בשר, וא"כ קשה הא דהקשו התוס' לפירש"י, וצ"ע:

והנה הגאון שבות יעקב מוכיח מהמשנה דלקמן נ"ד דחשיב אלו כשרות וכו' נשברה השדרה ולא נפסק החוט. ומדוע לא קתני רבותא יותר דנשברה השדרה ורוב בשר עמה דג"כ כשרה. אלא ודאי דעכ"פ בנשברה השדרה עם רוב בשר עמה טריפה ונבלה. וכתב דאשתמיטתיה להב"י בסוף סימן נ"ד, יעו"ש. - איברא דלכאורה הוא דיוק עצום, ומוכח דבנשברה המפרקת עם רוב בשר עכ"פ טרפה הוי. - ולפלא על הט"ז ודעימיה שלא דייקו מהמשנה לדין זה: ולדעתי יש לדייק גם על הסוגיא ורב חסדא שלא אמר אף אנן נמי תנינא ממשנה זו:

אבל נראה דזה תליא בפלוגתא דר' יוחנן ור"ל דפליגי שם אם אלו טרפות דוקא או אלו כשרות דוקא. והיינו דלר' יוחנן דאמר אלו טרפות דוקא וכיון דתנן באלו טרפות נשברה השדרה ונפסק החוט טרפה, משמע דנשברה השדרה ורוב בשר בלא נפסק החוט דכשרה. ולר"ל דאמר אלו כשרות דוקא וכיון דתנן נשברה השדרה ולא נפסק החוט כשרה. משמע דבנשברה השדרה עם רוב בשר טריפה. נמצא לפי"ז דדין זה תליא בפלוגתא דר' יוחנן ור"ל: אמנם יש לדייק דקאמר הש"ס דנפק"מ דפליגי בדרב מתנא ומדוע לא קאמר הש"ס דפליגי בזעירי בהא דנשברה מפרקת ורוב בשר עמה. אבל אם אמרינן כשיטת התוס' דדינא דזעירי מיירי דוקא עם פסיקת החוט. א"כ גם דינא דזעירי נכלל בהא דאלו טריפות דחשיב פסיקת החוט בכלל הטרפות. ואפילו לר' יוחנן האי דינא דזעירי נכלל בהטריפות, ולהכי לא קאמר הש"ס דפליגי בדינא דזעירי. וא"כ מוכח דדינא דזעירי דמיירי בנשברה המפרקת עם רוב בשר עמה וגם נפסק החוט. וממילא נשמע מזה דנשברה המפרקת עם רוב בשר והחוט קיים דליתא בזה משום טריפות ג"כ, ורק בנשברה המפרקת עם פסיקת החוט דאז הוי נבלה גם כן. והצדק עם הט"ז ודעימיה דמכשרי בנשברה המפרקת ורוב בשר עם החוט שלם ויפה:

עוד נראה דהנה יש לדייק בעיקר דברי זעירי דאמר נשברה מפרקת ורוב הבשר עמה נבלה. ומוכח דכוונתו נבלה שמטמאה גם מחיים ודינה כמתה. וזה מוכח מדפריך אביי וכי מתה עומד ומולק. וקשה מנין להש"ס דכוונת זעירי דהוי נבלה ומטמא מחיים, דלמא הוי נבלה לענין דלא מהני שחיטה לטהר מידי נבלה, אבל אינה מטמאה עד שתמות. ודינה כמפרכסת שדין חיה עליה עד מיתה ממש. ונראה שזה הוקשה להרשב"א והריטב"א והוא שכתבו דדינא דזעירי הוא דין דשמואל דאמר לקמן כיוצא בו באדם שמטמא באהל יעו"ש. וע"כ כוונתו דע"כ לא פליג זעירי על דינא דשמואל, ותרווייהו סברי דבשבירת המפרקת ורוב בשר דין מת עליו גם מחיים. - אמנם אף כי מסתבר לומר כן כי דינא דשמואל וזעירי אחד הוא. אבל אכתי קשה הלא כיון דאיכא פירכא גדולה כמו שפריך אביי וכי מתה עומד ומולק. הנה בשביל קושיא זו הלא יש לומר דכוונתו של זעירי רק דהוי נבלה לענין שלא מהני שוב שחיטה לטהר מידי נבלה. אבל אין לה טומאה עד שתמות מיתה ממש. וזהו בבהמה ועוף, אמנם שאני באדם, דע"כ צריך לומר כן דשאני באדם מדחזינן דלא פריך הש"ס אדינא דשמואל ממליקה. ודוחק לומר כיון דדינא דשמואל מסודר בש"ס לאחר שהביא הש"ס הברייתא דבמליקה היתה בלא רוב בשר:

ונראה דההוכחה דדינא דזעירי דהוי נבלה מחיים הוא מכח הא דאיתא בסוגיא ל"ב דפריך שם מדוע לא חשיב התנא בהטריפות הא דחזקיה דעשאה גיסטרא נבלה. ומשני דלא חשיב אלא הני דלא מטמאה מחיים. אבל הני דמטמאה מחיים לא חשיב, יעו"ש. ולפי"ז האי דינא דזעירי אם לא מטמאה מחיים תקשה מדוע לא חשיב התנא. וע"כ צריך לומר ג"כ משום דהאי דינא דזעירי הוי נבלה מחיים גם לענין טומאה משום דחשיבה כמתה ממש: אמנם לפי"ז אזדא ההוכחה שכתבנו מהסוגיא דלקמן לר' יוחנן דסבר אלו טריפות דוקא, ולא קאמר הש"ס דנפק"מ להא דזעירי בנשברה מפרקת ורוב בשר דסבר התנא דכשרה. והוכחנו דע"כ טרפה מטעם פסיקת החוט ובלא נפסק החוט כשרה לכו"ע. וכיון דדינא דזעירי מיירי בפסיקת החוט והרי תנן זה במשנה. אבל אם אמרינן דכל עיקר דינא דזעירי שאמר דמטמא מחיים נלמד מדלא חשיב התנא מה דמטמא מחיים, איכא למימר דלהכי לא חשיב התנא האי דינא דזעירי במשנה. ממילא אין לומר דמשום דאלו טריפות דוקא דמזה מוכח דנשברה השדרה ורוב בשר בשלא נפסק החוט דכשרה, דהלא יש לומר דלהכי לא קאמר הש"ס נפק"מ זו כיון דהוי נבלה מחיים, ולא נכנס זה גם בכלל המיעוט. ואדרבה יש לומר דכוונת התנא אלו טריפות, ולא נבלות דמחיים:

אבל יש לומר טעם אחר דלא חשיב התנא הא דזעירי כמו"ש התוס' דכיון דדינא דזעירי מיירי בפסיקת החוט, והתנא חשיב בנפסק החוט ויש בזה גם דינא דזעירי. וא"כ ליכא הוכחה דמטמא מחיים דהרי יש לומר דבאמת אינו מטמא מחיים והא דלא חשיב לה משום דנכלל בהא דשנה התנא נפסק החוט. ולפי"ז הדרא הקושיא לדוכתיה מנין לנו לומר דדינא דזעירי הוי טומאה מחיים, וכיון דאיכא למימר דלא חשיב התנא מטעם דזה נכלל בדין המשנה, ממילא הוכחה ליתא:

וע"כ צריך לומר כמו שכתבו הרשב"א והריטב"א דדינא דזעירי הוא דינא דשמואל שיש בשבירת המפרקת ורוב בשר טומאה מחיים. וכיון שהוכחנו לעיל מהסוגיא נ"ד דבלא פסיקת החוט כשרה, ממילא דינא דזעירי ושמואל מיירי בפסיקת החוט, וכמו שכתבנו: וע"כ דסברי הרשב"א והריטב"א כמו"ש התוס' דהא דלא פריך הש"ס מדוע לא חשיב התנא הא דזעירי הוא משום דדינא דזעירי מיירי ע"כ בפסיקת החוט. והתנא חשיב נפסק החוט, והא דלא חשיב עם רוב בשר דאז הוי נבלה, כיון דגם להיות נבלה בעינן ע"כ פסיקת החוט, לא חש התנא לזה כיון דתנא פסיקת החוט לטרפה שוב לא איכפת להתנא למיתני ברוב בשר להורות דין נבלה מחיים. - ותצא מזה דאף אם אמרינן דחשיב התנא גם לאלו דהוי נבלה כמו בהס"ד, גם כן לא צריך למיתני הא דרוב בשר לנבלות

כיון דעיקרה של המשנה לחשוב אלו טרפות. ולפי"ז הוי סברת התוס' שכתבו דלא קשה מדוע לא חשיב הא דזעירי שהוא מטעם כיון דבעינן פסיקת החוט ותנא נפסק החוט. ולפי"ז אין הכרח לזה שכתב השבות יעקב דהתוס' כתבו כן להס"ד. וזהו ע"כ גם שיטת הרשב"א והריטב"א. וממילא כתבו דדינא דזעירי הוא דינא דשמואל, ובשניהם מיירי בנפסק החוט. וממילא לר' יוחנן דאמר אלו טרפות דוקא, מוכח דבלא נפסק החוט אפילו בנשברה המפרקת ורוב בשר כשר לגמרי. וזהו כדינא של מהר"י והט"ז וכמוש"נ בס"ד:

דף כא:

מה חטאת בהמה אינה באה אלא מן החולין, והיינו דדבר שבחובה אינו יכול לפטור חובתו מן המעשר. ואפילו למ"ד מעשר ממון הדיוט. אבל עכ"פ יש לו למעשר חיוב עצמו. ואינו יכול לשנות מחיוב זה למיפטר חיוב אחר. והר"ן הקשה וכן הרשב"א הא יש ללמוד מהא דאמרה תורה גבי עולת ראיה דאינה באה אלא מן החולין, מהא דאמרה תורה מסת ידך כמבואר בחגיגה יעו"ש. והנה במנחות פ"ב במשנה יליף מפסח מצרים, ור"ע השיב בברייתא וכי דנין אפשר משאי אפשר, יעו"ש. וקשה מדוע לא ילפינן מעולת ראיה. והנה בחדושי הר"ן כתב דמעולת ראיה אין למילף מטעם שהיא חובה עליו בע"כ, אבל אופן דאיהו גרם אנפשיה לאיחיוביה, יעו"ש. וקשה בהא דאיתא שם במנחות דפריך הש"ס ופסח גופיה מנלן, יעו"ש. וקשה הלא פסח הוי חיוב בע"כ כמו עולת ראיה. וא"כ מדוע לא אמרו דילפינן מעולת ראיה לפסח שאינו בא אלא מחולין. וזה הוי גם כן חובה הבאה על האדם בע"כ: והנה בעיקר מה שכתב הר"ן דילפינן בעולת ראיה מהא דמסת ידך, תמוה דהלא מבואר בחגיגה ח' דזה נאמרה על הקרבן חגיגה, ומה"ט מבואר שם דטופלין מטעם דכתבה תורה כאשר יברכך ד'. אבל זה לא נאמרה על קרבן עולת ראיה, והיינו דזה נלמד ממקום אחר, והיינו מהלימודים המבואר בסוגיא הכא, או מטעם דעולה שאינה נאכלת, ועפ"י דרשת הספרי כמבואר שם בתוס' ד"ה אמאי. ובזה אתי שפיר הא דלא נלמד דפסח אינה באה אלא מן החולין מעולת ראיה מטעם דלא נאמרה זה בעולת ראיה, וא"כ דברי הר"ן תמוה טובא, וצ"ע:

וזה אין להקשות מדוע לא ילפינן מהא דחגיגה שאמרה תורה מסת ידך, שזה מלמדנו דאינה באה מן המעשר, משום דהתם אמרה תורה דיכול לטפול מדכתיב כאשר יברכך ד', ובקרבנות חובה אין טופלין ג"כ. ולזה נדרש לימוד אחר. ומטעם זה אין ללמוד הא דחגיגה מהכא, משום דיש לומר אם התירה תורה הא דטופלין סד"א דיכול להביא כולה מן המעשר. כמו"ש התוס' שם ד"ה מלמד. וכן כתבו התוס' בזבחים נ" ד"ה אם

וא"ת בפר"ק דחגיגה דדייק מהא דמסת שאינו מביא חגיגתו אלא מן החולין למ"ל הלא הוי דבר שבחובה, ותיפ"ל מהיקש ויש לומר משום דקאמר התם דחגיגה באה נמי מן המעשר איצטריך מסת למימר דאינה באה הכל מן המעשר אלא מן החולין ומן המעשר מתרווייהו. אי נמי מדכתיב כאשר יברכך בסיפא דקרא ס"ד דאתיא ממעשר להכי איצטרך מסת, יעו"ש. - הרי מבואר להדיא דכל עיקר הא דמסת בחגיגה כתיב, ולא בעולת ראיה, ומחגיגה אין ללמוד. ובירושלמי חגיגה פר"א ה"ג מבואר להדיא דדרשו ממשמעות מסת דקאי על מעשר. והובא בתוס' שם. וא"כ דברי הר"ן תמוה טובא, בזה שכתב דמסת מורה שאינה באה מן המעשר ובירושלמי מבואר להיפך דמסת מורה שבא מן המעשר, עד שפריך שם ויביא כולם מן המעשר. ומשני שזה נלמד מגז"ש דהמעשר באה לטפילה כמבואר שם: והנה אפשר לומר בכוונת הר"ן דמדאיצטריך קרא בחגיגה הא דמסת להתיר מעשר בתערובות, ממילא נשמע דבעולת ראיה שאין מעשר בא בתערובות גם כן. והיינו מפני שהוא חוב גמור, וגם אינו בא לאכילה כדין מעשר, וממילא יש ללמוד לכל דבר שבחובה, ואעפ"י שאין זה בלשונו. אבל יש לדחוק בכוונתו: ומה שמתרץ דשאני עולת ראיה שהיא חוב המוטל עליו, ואינו דומה לחוב שאדם עושה מעצמו, והנה לכאורה קשה מהא דפסח שג"כ חוב המוטל על האדם בעל כרחו, אפשר לומר דשאני פסח שבא לאכילה. ואינו דומה לעולת ראיה שהוא כליל על המזבח. ולהכי בעינן לפסח לימוד מיוחד. והא דיליף ר"ע פסח מחטאת דאהרן, אעפ"י שלא דמי דחטאת אהרן נשרף, ואינו דומה לפסח דבא לאכילה, וא"כ קשה הא דאיתא במנחות שם דיליף ר"ע מזה לפסח. אבל זה אתי שפיר לפי מה שכתבו התוס' הכא בד"ה כמשפט דמיתורא דאשר לו נלמד על כל חטאות אפילו על חטאת העוף אעפ"י שבא לאכילה יעו"ש. ובזה אתי שפיר הלימוד גם לפסח. כן נראה בביאור הענין בזה:

שם מה להלן אוחז הראש בגוף ומזה. והקשה הר"ן דהכא משמע דלר' אלעזר בר' שמעון אין מבדילין בעולת העוף. ואילו בזבחים ס"ה אמר ר' אלעזר בר' שמעון שמעתי שמבדילין בעולת העוף יעו"ש. ותמוה דהרי זה שם בחטאה"ע. ונראה שצריך לגרוס חטאה"ע במקום עולת העוף. והקושיא היא כמו שהקשו התוס' בד"ה ואינו מבדיל. - ומה שמתרץ הר"ן דהכוונה אם ירצה, כתבו התוס' שאין לפרש כן:

דף כב:

בעי ר' זירא האומר הרי עלי עולה מן התורים או מן בני היונה והביא תחלת הציהוב שבזה ושבזה מהו וכו'. ויש לעיין היכי מיירי אם רק נדר להביא אבל טרם הקדישם. או

דלמא דמיירי גם בשהקדישם. - ונראה דמסתמא איירי שלא הקדישם עדיין מטעם דהוי מחוסר זמן. אבל זה רק בשהביא מן התורים תחלת הציהוב, דבזה הוי החסרון זמן טרם שנעשו גדולים. אבל מה שהביא מן בני היונה בהו הספק שמא עבר זמן. ובזה אפשר דליכא איסור משום מקדיש כמו שאסור להקדיש בע"מ. וא"כ יש לפרש דהבני יונה הקדיש, והבני תורים לא הקדיש ויהיו אצל הכהן עד שיבוא הזמן הראוים להקרבה:

ולפי"ז יש להבין מדוע לא יצא ידי נדרו אפילו אם בריה הוי. והיינו דהרי אמר או מן התורים או מן בני היונה. והנה בני היונה בתחלת הציהוב דספק הוי אם עבר זמנם, ואינם בהקרבה בלכתחילה, אם אמרינן ספיקא הוי, ואם אמרינן בריה הוי גם בדיעבד לא יצא. אבל מן התורה הלא אפשר להמתין עד שיבוא הזמן ויקריבם לעולה, וכיון שאמר או מן התורים, הנה שפיר יצא ידי נדרו מן התורים. וע"כ כוונת הש"ס דמסתפק גם אתורים, היינו בכוונה על הזמן ההוה טרם שבא זמן הקרבה, דאם בריה הוי לא יצא ידי נדרו. ואם ספיקא הוי יצא ידי נדרו:

והנה הקשו בתוס' מה שייך לומר יצא ידי נדרו כיון שאין הכהן יכול להקריבם. ותירצו דמיבעי' ליה כגון אם עבר והקריב. והקריב את שניהם מן התורים, ומן הבני יונה והספק בשניהם היינו דהבני יונה הספק שמא עבר זמנם והתורים בספק מחוסר זמן. אבל בממנפ"ש יצא ידי נדרו, והיינו אם אמרינן דהבני יונה עבר זמן, ממילא התורים כשרים דהמה גדולים. ואם נחליט דהתורים טרם הגיע זמנם להיות גדולים ממילא הבני יונה טרם עבר זמן, וכשרים המה. אבל כל זה אם ספיקא הוי. אבל אם אמרינן דבריה הוי בזמן הציהוב, ממילא שניהם פסולים הבני יונה פסולים מטעם עבר הזמן, והתורים פסולים מפני שלא הגיע זמנם:

אמנם כל זה לענין דיעבד אם עבר והקריב. אבל לכתחילה נראה דהכהן צריך להמתין עם התורים עד שיגדילו. וכן ראיתי בישו"ש סימן מ"ה שכתב אלא שמ"מ יצא ידי נדרו בהראותו לכהן. (ונראה שצריך לגרוס בהבאתו) והכהן ימתין עד שיזהיבו, ויביא אותו שהוא מן התורים, או ימכרם ויפלו דמיהם לעולה אחרת שהוא מן התורים או מן בני היונה. ואי אמרינן בריה הוא לא יצא אפילו ידי נדרו ונשאר בספק ולא יצא ידי נדרו עכת"ד, יעו"ש. והנה זה שכתב דמן התורים ימתין עד שיזהיבו, זהו כמו שכתבנו. אבל זה שכתב או שימכרו קשה הא לא הוי זה מום קבוע, ורק מום עובר דהרי אפשר להמתין, ואינו במכירה. ועוד הרי אין פדיון לעוף. ואפשר דמיירי שהבעלים לא הקדישו, והניחו מלהקדיש וסומכין שהכהן יקדישום: אבל לפי"ז קשה מדוע אם אמרינן דבריה הוי לא יצא ידי נדרו. תמוה מדוע לא יצא ידי נדרו אם ימתין הכהן בהתורים עד שיזהיבו ונעשו

גדולים. ואפשר לומר דאם בריה הוי, הכוונה שאינם לא מן היונים ולא מן התורים. ואיהו אמר מן התורים או מן בני היונה, ואלו לא הוו לא מן היונים ולא מן התורים. ומה שנעשו אח"כ תורים הרי אינם מה שהקדיש:

והנה מה שכתב הישׁ"ש דימכור התורים ויקח בהדמים או תורים או בני יונה, לכאורה היאך יכול ליקח מדמי התורים בני יונה, כיון שהדמים באו מן התורים. ונראה כיון דדעתו של המקדיש היה או מן התורים או מבני היונה יכול ליקח מדמי התורים גם בני יונה, וצ"ע:

והנה התוס' בתירוצם השני כתבו אי נמי כיון שהביאן ליד הכהן יצא ידי נדרו מאחר דמ"מ האחד מהן ראוי להקריב. והקשה המל"מ בפרי"ד ממעה"ק דמאחר שאין הכהן יכול להקריב משום ספק היאך יתכן דיצא ידי נדרו, והלא אף שהקריבו אלא ששחטו שלא לשמו לא יצא ידי נדרו כש"כ היכא שאין הכהן יכול להקריבו דפשיטא דלא יצא ידי נדרו, יעו"ש. והנה הדמיון שהביא בהא דשחטו שלא לשמו דאינו עולה לחובה, שאני התם שהקדיש קרבן מעליא, והכהן שינה מדעת המקדיש, ממילא לא יצא ידי נדרו. משא"כ הכא שהקדיש רק באופן שאינם בני הקרבה, ורק אחד משניהם ראוי להקרבה. ומה שנדר הביא להכהן. והכהן לא פעל לגריעותא יותר ממה שנדר. וכוונת התוס' דיש בהבאה לכהן קיום הנדר, מפני שיש בזה מה שנדר. והיינו שאחד מהן ראוי להקרבה, ואעפ"י שאינם בהקרבה מטעם האיסור חולין בעזרה, אבל אין זה גריעותא בהנדר, כיון שמה שנדר קיים:

תוס' ד"ה איצטריך קרא למעוטי ספיקא. תימה דגבי קפץ אחד מן המנויין לתוכו דריש ב"מ דכולן פטורין דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק יעו"ש. וקשה דהלא התם יש חידוש התורה דבעינן עשירי ודאי, ואפילו רובא לא מהני, ומצינו הרבה בזה כמו בסוטה כ"ט דבעינן ודאי טומאה, ודאי טהרה, יעו"ש. וכמו כן אמרה תורה ממזר ודאי ולא ממזר ספק, והיינו שהתורה הקילה בספק, ואין זה ענין להא דהכא דאמרה תורה להחמיר. ולזה לא איצטריך קרא דבלאו הכי מחמירין מספיקא. וגם גבי בהרת דטיהרה התורה בספק מדפתח בטהרה תחילה, וצ"ע:

ונראה דזה נכלל בזה שכתבו דהכא הכי פירושו איצטריך קרא למעוטי ספיקא שלא מיעט אותם אלא מספק, יעו"ש. והביאור בזה דהיכא דאמרה תורה תורת ודאי בזה שפיר בעינן קרא, בין להיתר בין לאיסור. משא"כ לעשות ספק ונשאר בספיקא:

כתב הרמב"ם בפרט"ז ממעה"ק ה"ב וז"ל וכן הנודר עולת העוף מן התורים או מבני היונה והביא תחלת הציהוב שבזה ושבזה הרי זה ספק עכ"ל. וקשה דבבעיא דר' זירא איתא

דאי ספיקא הוי ונפיק, היינו שיצא ידי נדרו. והיינו או כפירש"י דיוצא מטעם ממנפ"ש, או כפירוש התוס' דיוצא בדיעבד אם הקריב שניהם. וא"כ מדוע לא כתב הרמב"ם דהוי ספק ויוצא ידי נדרו גם כן. ואיכא נפק"מ רבתי לדינא, ומדוע השמיט הרמב"ם. אבל הביאור בזה, דאם לא היה רק ספק בזה עצמו אם הם גדולים או קטנים, דאז מספיקא יוצא ידי נדרו. אבל כיון דאיכא עוד ספק בבריה, ומטעם ספק זה נשאר בספיקו ולא אצא גם בדיעבד אף אם הקריב את שניהם, אמנם אי קשה הא קשיא כאשר יבואר:

הנה איתא בסוגיא אמר רבא ת"ש פרט לתחילת הציהוב שבזה ושבזה שפסול אי אמרת בשלמא בריה הוי שפיר, אלא אי אמרת ספיקא הוי איצטריך קרא למעוטי ספיקא. והביאור בזה דהתורה לא ממעט ספיקא, וע"כ אתא המיעוט ללמדנו כי תחילת הציהוב בריה הוי. ומסיק כי איצטריך קרא למעוטי נרבע ונעבד. והיינו דזה הוי הכרח דקרא דמן הבני יונה אתא למעוטי נרבע ונעבד, והיינו כי זה מר"ע דסבר למעט נרבע בעופות מדמכשיר בעלי מומין ואינו מכשיר בנרבע, כדאיתא בזבחים פ"ה ע"ב. ואם סבר למעט תחילת הציהוב שבזה ושבזה, א"כ מנין יודע למעט נרבע. וע"כ דלא סבר ר"ע למעט תחילת הציהוב, וזהו דלא כהתנא דברייתא דממעט תחילת הציהוב. - ולפי"ז תחילת הציהוב ספיקא הוי, דע"כ מידי ספיקא לא נפיק, וכיון דקיי"ל דנרבע פסול בעופות, וזהו מן המיעוט הזה דממעט התנא דברייתא תחילת הציהוב, הנה מיעוט זה בא למעט נרבע בעופות דפסול והוא מטעם דתחילת הציהוב פסול מספיקא ולא בעינן לזה קרא. ורש"י הוסיף דגם התנא דברייתא סבר דעיקר המיעוט אתא לנרבע. והא דקתני פרט לתחילת הציהוב אסמכתא הוא. וממילא כיון דתחילת הציהוב ספיקא אם כן אם הביא משתיהן יצא ידי נדרו, וכמו שאמר ר' זירא. וא"כ קשה מדוע לא כתב הרמב"ם להאי דינא אם הביא משתיהן יצא ידי נדרו כמו שאמר ר' זירא:

והנה קשה עוד דהכא כתב הרמב"ם תחילת הציהוב בזה ושבזה ספק, ואילו בפר"ג מא"מ ה"ב כתב תחלת הציהוב בזה ובזה פסול, יעו"ש. משמע דפסול מצד ודאי והוא דהוי בריה, איברא דהמל"מ שם כתב דהכוונה מצד ספק. אבל תמוה לומר דהרמב"ם סמך על מה שכתב דהוי ספק, וע"כ הכא פסול מצד ודאי מדלא כתב שהוא מספק, וזה טעמא בעי:

ונראה דדוקא אם הביא משתיהן מפני שאמר או מן היונים או מן התורים, והביא משתיהן אז הוי ספיקא מטעם דאיכא ממנפ"ש. וכמו שפירש"י, או מטעם שכתבו התוס'. אבל כשמביא לקרבן תחלת הציהוב מאחד מהן, איכא ספ"ס לפסול, והא חדא דמצד ספק בבן יונה שמא תחלת הציהוב בא לגדלות, ובתורים עדיין בקטנותן. וגם איכא

לספוקי בריה הוא ואינו ביונה, ואינה בתורים. וכיון דאיכא ספ"ס לפסול כתב הרמב"ם תחלת בזה ובזה פסול. וזהו שבשביל השני ספיקות הוי ודאי פסול. ואין לומר דכל עיקר הא דבריה הוא רק אם אמרינן דהתורה מיעטה תחלת הציהוב, דזה ליתא דע"כ מצד הסברא עצמה איכא להסתפק בבריה ולהכי כתב הרמב"ם בא"מ כשמביא לקרבן או מזה או מזה פסול, ואינו דומה למי שנדר או מן היונים או מן התורים והביא משניהם דאיכא שם ממנפ"ש, ורק בשביל הספק שמא הוא בריה הוי ספיקא:

ובזה יש ליישב ג"כ הא דהשמיט הרמב"ם הא דאמר ר' זירא דאי ספיקא הוי נפיק ידי נדרו, והיינו דכוונת ר' זירא היתה באופן דהוי ספיקא מצד עצמו, ולא בצירוף הספק דבריה, והיינו באופן דהתורה ממעטה מצד ספק גרידא, דאז אם הביא משתיהן נפיק ידי נדרו. או דלמא דלא הוי ספק כלל אלא הוא מטעם בריה, אבל למסקנא דהקרא לא ממעט כלל תחלת הציהוב, אלא אנו מעצמנו מסתפקים בזה מטעם חסרון ידיעה, וממילא כשהספק מעצמנו הנה כמו שאנו מסופקים בעצמותם מה המה, הנה יש בזה גם כן הספק שמא בריה, ולהכי כשהביא משתיהן, ובזה מבורר הספק מטעם הממנפ"ש. אבל עדיין איכא ספק שמא בריה, ולהכי מידי ספק לא נפקא. כן נראה בביאור שיטת הרמב"ם בס"ד:

דף כג.

כי איצטריך קרא למעוטי נרבע ונעבד סד"א וכו', והני עופות הואיל ולא פסיל ביה מומא וכו' אימא דבר ערוה ועכו"ם נמי לא לפסיל בהו קמ"ל. הנה ע"כ הא דקאמר הש"ס דהחידוש מטעם דאין מומין בעופות, סד"א דנרבע ונעבד נמי ליתא. הנה בנרבע איכא עוד טעם אחר מלבד מה דלא נפסל במומין, וזהו הא דקאמר הש"ס בזבחים פ"ה משום דכיון דליתא ברובע סד"א דליתא בנרבע, יעו"ש. וע"כ הא דקאמר משום דסד"א מטעם דמומא לא פסיל הוא משום נעבד:

אמנם נראה דע"כ כוונת הש"ס לדרשה דמשחתם גם לנרבע והוא, דהנה קשה מדוע לא קאמר הש"ס למעוטי נוגח דהיינו עוף שהרג את הנפש דבסקילה, ובאופן שאין בזה אלא ע"א פסול לקרבן. אבל מפני שאין בזה חידוש וליכא ס"ד לאכשורי, משא"כ נרבע שהוא מטעם דנקרא משחתם, ומום נקרא גם כן משחתם וכיון דחזינן דלא הקפידה תורה על משחתם דמום, כן אין להקפיד על משחתם דנרבע. אבל על הריגה אין סברא להתיר, ולא בעינן לזה קרא למעט:

ולהכי לא קאמר הש"ס סד"א לגבי נרבע דיש לטעות דמותר לקרבן מטעם דליתא ברובע, דזה לא יספיק דהרי כיון דבשני עדים הוא בסקילה כדין האמור בתורה ואת הבהמה תהרוגו, וא"כ דין נרבע שוה בזה לנוגח, וכיון שעוף שהרג את הנפש פסול לקרבן אפילו כי ליכא שני עדים, וא"כ מדוע יגרע נרבע. ומדחזינן דלא בעינן קרא לנוגח, כן לא בעינן קרא לנרבע למעט, כיון דעכ"פ דין הריגה עליו כשיש עדים, ולהכי קאמר הש"ס מטעם דלא הקפידה על משחתם בעוף. ויש לומר ג"כ דהא דקאמר הש"ס לקמן דיש לומר דנרבע כשר לקרבן מטעם דליתא ברובע, זהו גם כן מטעם דלא הקפידה תורה על מום בעופות:

והנה הקשו בתוס' ד"ה כי איצטריך וא"ת א"כ תפשוט דספיקא הוי דאי בריה הוי איצטריך קרא למעוטי. וא"כ מנלן דיש נרבע בעופות. ונראה לי דמעיקרא ס"ד דאיצטריך קרא למעוטי אם הוי בריה, אבל השתא דאיצטריך קרא לנרבע ונעבד ס"ל דלבריה לא צריך קרא למעוטי דממילא לא אימעיט וכו' יעו"ש. ויש להבין מה זה שייך להא דנרבע, הלא אם בעינן קרא למעט בריה, גם כי מוקמינן קרא לנרבע ונעבד בעינן קרא גם למעט בריה. אבל נראה כוונת התוס' דאעפ"י דאם אמרינן דקרא ממעט תחלת הציהוב דזה מלמדנו שדין בריה עליהם בע"כ, מ"מ גם כשאנו אומרים דהקרא לא בא למעט תחלת הציהוב, והיינו דהקרא ממעט נרבע ונעבד. הנה גם מצד הסברא יש לומר דהתחלת הציהוב תורת בריה עליהם, כיון שעכ"פ אין זה ממש יונים ולא תורים. וזהו כמו שכתבנו לעיל בביאור דברי הרמב"ם דתמיד איכא לספוקי בבריה כמו שיש להסתפק בספיקא לומר דספיקא הוא, הנה כן יש להסתפק גם בבריה:

אמנם הרמב"ם תפס כן דכיון דמוקמינן למעט נרבע ונעבד, ממילא נפשוט הבעי' דר' זירא דתחלת הציהוב בזה ובזו:

ספיקא הוי ופסק דהוי ספק, וכמו שכתבנו לעיל:

עוד יש לומר בשיטת הרמב"ם דסבר דתנאי פליגי בזה, והיינו דהתנא דברייתא דממעט תחילת הציהוב בזה ובזה מקרא וכמי שאיתא בתו"כ שם סבר דע"כ בריה הוי מצד דין התורה, ולא ממעט נרבע ונעבד מקרא מטעם דסבר דזה ידענו מהא דמיעטה התורה גבי בהמה. והטעם בזה דכל שאיתא בהריגה עמ"י עדים הנה בע"א או עפ"י הבעלים גם כן דין קטלא עליהם, ומאוסים לגבי מזבח, ולא סבר האי סברא גבי נרבע מטעם דליתא ברובע, ועיקר הקרא מלמדנו למעט תחילת הציהוב בזה ובזה לומר דבריה הוא, ורק לר"ע ע"כ בא למעט נרבע ונעבד, וכמו שכתבו התוס' מטעם דר"ע סבר דרשא דמשחתם כמבואר. וממילא לר"ע הוי תחילת הציהוב בזה ובזה ספיקא הוי, וכיון שכן הוי ספיקא

דדינא מטעם הפלוגתא דתנאי, וכיון דלא איפסק הלכה כמאן הוי ספק. וזהו מה שכתב בפרי"ד ממעה"ק דהוי ספק. ובזה אתי שפיר שכתב סתם ולא כתב דיצא ידי נדרו מטעם הממנפ"ש, כיון דיש ספק דמצד דין התורה הוי בריה, והוא מטעם התנא דהתו"כ, ולא סבר הרמב"ם כרש"י דהוי אסמכתא גרידא אלא סבר כן לדינא דהוי בריה, ולא מהני גם ממנפ"ש. וא"כ לענין אם יצא ידי נדרו ספק הוי, אבל באיסורי מזבח לענין אם יכול להביא קרבן מאלו שהם בתחילת בזה ובזה איכא שני ספיקות לפסול שמא הלכה כמ"ד דבריה הוי ופסולים. וגם לאידך עכ"פ ספיקא הוי, וא"כ הרי זה כעין רובא לפסול להכי כתב לדינא שפסול והוא כעין ודאי לפסול, ולא כתב ספק:

תוס' ד"ה תמות וזכרות בבהמה, בתו"כ דריש לה מקרא וכו' ומחוסר אבר דפסול בעוף נפקא ליה מדכתיב מן העוף ולא כל העוף בפר"ק דקדושין, ולא כמו שפירש בקונטרס משום הקריבהו נא לפחתך. ודברי רש"י תמוה טובא מדוע כתב דמחוסר אבר משום הקריבהו וכו' שהוא דברי קבלה במקום שהתורה מיעטה בהדיא מקרא. וכן איתא בתו"כ בפ' ויקרא בפסוק ואם מן העוף ולא כל העוף לפי שנאמר תמים זכר בבקר בכשבים ובעזים תמות וזכרות בבהמה, ואין תמות וזכרות בעוף. יכול שיבש גפו ושנסמא עינו ושנקטעה רגלו ת"ל מן העוף ולא כל העוף, יעו"ש. וא"כ מדוע שביק רש"י לדרשה זו וכתב דמחוסר אבר פסול משום הקריבהו:

ונראה דרש"י לא בא לומר דכל עיקר פסול מחוסר אבר נלמד מהא דהקריבהו וכו', רק בא לבאר וליתן סברא מדוע שאני מומין דהכשירה תורה בעוף, ומחוסר אבר פסול, מ"ש זה מזה, לזה בא רש"י ליתן טעם דשאני מום גדול כמו זה שמחוסר אבר דאיכא בזה גם משום הקריבהו וכו' אבל מום סתם דליכא בזה משום הקריבהו וכו' וכמו שאיתא בגיטין נ"ו באגדתא מה דלדידן הוי מומא ולדידהו לא הוי מומא. וכתב רש"י כן בכדי שלא תקשה מדוע סבר התנא למעט מהא דמן העוף מחוסר אבר ומדוע לא נמעט תחילת הציהוב, דע"כ לא מיירי בשארי עופות דאינן קריבין לגבי מזבח אלא יונים ותורים, וא"כ הרי אפשר למעט תחילת הציהוב שבזה ובזה. לזה כתב רש"י דמסתברא למעט מחוסר אבר כיון דאיכא בזה משום הקריבהו נא לפחתך. שם בתוס' וא"ת למ"ל קרא לפסול מחוסר אבר והא אפילו לבן נח אסור, וליכא מידי דלישראל שרי ולב"נ אסור. והנה בקדושין שם בתוס' ובע"ז ה' כתבו דהוי סד"א הואיל ואישתרי מומין בעוף לישתרי נמי מחוסר אבר יעו"ש. ותמוה דאכתי תקשה דהרי ליכא מידי דלישראל שרי ואסור לבן נח. וע"כ צריך לומר דהכוונה דאם מחוסר אבר מותר לישראל בעוף יהיה מותר גם לבן נח להקריב מחוסר אבר בעוף, ואיתא בזה בתוס' זבחים ס"ח בתירוץ אחד:

אמנם קשה טובא מדוע לא נימא דחידשה תורה מחוסר אבר בעוף אף בחסרון בפנים, לפי מה דמסיק הש"ס בכורות ל"ט דכו"ע חסרון בפנים שמיה חסרון. וכן פסק הרמב"ם בפ"ג מא"מ הי"א. ומחוסר אבר בפנים אינו אסור לבן נח, כיון דכל עיקר הדבר הוא מטעם דאמרה תורה תמים, ובב"נ לא נאסר חסרון אבר בפנים מטעם דעיקר הלימוד דבעינן חיין ראשי אברים, וזהו רק כשהם מבחוץ. וא"כ שפיר יש לומר ולפרש הא דמן העוף ולא כל העוף פרט למחוסר אבר בפנים. - ואפשר דכוונת התוס' להקשות על התנא מדלא מפרש אלא על חסרון אבר מבחוץ, מדנקט נקטעה ידו או רגלו:

והנה בחדושי רע"א ז"ל הקשה הא אילו לא נאמר קרא לאסור ביחוד מחוסר אבר, רק היה נשמע מכללא דבע"מ, ממילא לא היה מחוסר אבר נאמרה ונשנית, והיה הדין דמחוסר אבר אינו נוהג בב"נ, משו"ה צריך קרא ביחוד לאסור מחוסר אבר בעוף בכדי שתהיה נאמרה ונשנית ואסור לבן נח גם כן, יעו"ש. - אמנם לפי מה שכתבנו דע"כ בלא"ה בעינן למידרש מהא דמן העוף למעט מחוסר אבר בפנים, וממילא אסור מחוסר אבר מבחוץ מכח כש"כ. והוי שפיר נאמרה ונשנית. וכוונת התוס' להקשות רק על לשון התנא דממעט מחוסר אבר מבחוץ. אבל לפי האמת לא הוי הכוונה שלא לכתוב למעט מחוסר אבר כלל. וכוונת התוס' בתירוצם גם כן ליישב דברי התנא דנקט למעט אברים בחסרון מבחוץ. אבל באמת אין לפרש כן בכוונת התוס' מהא דכתבו מקודם ביישוב הקושיא דבעינן קרא לפסול מחוסר אבר בכדי שתהיה נאמרה ונשנית. ולפי"ז שפיר הקשה מרן לפי דבריהם:

ונראה דע"כ אין לומר הכא דאילו לא נכתב מחוסר אבר בעוף דהוי אמרינן דכל עיקר הא דמחוסר אבר לישראל נאמרה ולא לב"נ מטעם דהוי נאמרה ולא נשנית. משום דלפי זה למה אמרה תורה דאין מומין פוסלין בעוף הלא ממילא כיון דלא נאמרה מחוסר אבר לפסול, והוי אז הדין דכל עיקר הא דנאמרה איסור מחוסר אבר לבן נח הוי רק לישראל ולא לב"נ מטעם שנאמרה ולא נשנית, ממילא הוי ידעינן דמומין אינם פוסלין בעופות, דהרי רק מחוסר אבר נאמרה, וממילא כיון שאמרה תורה להתיר מומין בעופות, הרי זה כאילו בא להדיא לא לצורך עצמו רק לאסור מחוסר אבר. וא"כ הרי זה נאמרה ונשנית גם כן. ושפיר הקשו התוס'. ועל זה הוכרחו לתרץ דאי לאו קרא דאין תמות וזכרות בעוף הוי אמרינן דמן העוף אתי לאסור גם מומין המותרין בבהמה:

כתב הרשב"א בהא דמוקי בנרבע ונעבד, למ"ד יש נרבע בעופות למעוטי נרבע ונעבד, ולמ"ד אין נרבע בעופות למעוטי נעבד. ובעי' היא בזבחים פ"ה, יעו"ש. וקשה הא מסיק שם הש"ס דיש נרבע בעופות, וזהו כמסקנא דשמעתין. והתוס' שם כתבו דמאן דמיבעי

בתחילה הוא יפרש סוגיא דידן דממעט נעבד, אבל המסקנא דיש נרבע בעופות, וא"כ מדוע כתב הרשב"א דאיכא פלוגתא בזה. ואפשר דכוונתו על בעל הבעי' אבל לא שייך לומר למ"ד כיון דאליבא דאמת כן הוא לכו"ע:
שם. בעי ר' זירא האומר הרי עלי עולת בהמה מן האיל או מן הכבש והביא פלגס. הנה ביאור הסוגיא, ושיטת הרמב"ם מבואר בספרנו נזר הקודש למסכת מנחות צ"א:

דף כג:

בעי ר' זירא האומר הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה והביא שיאור מהו וכו' ואי דר"מ לר' מאיר מדלקי עליה חמץ הוא. והקשו בתוס' דלמא שאני גבי פסח דרבייה קרא מדכתיב כל כדאיתא בפסחים. וכי תימא נילף חמץ דתודה מחמץ דפסח דלמא מחמץ גמור דחייב כרת גמרינן יעו"ש. ביאור דבריהם דהלא יש לומר דבעינן בתודה חמץ גמור כמו גבי פסח חמץ כזה שחייבה עליו תורה כרת. ולא סגי בשיאור שאינו בפסח רק בלאו גרידא. ואע"ג דרש"י נראה דנחית לזה ומפרש אע"ג דכרת לא מיחייב משום דלאו חמץ הראוי לאכילה הוא מיהו חמץ נוקשה מיקרי מדלקי עליה מלקות, יעו"ש. וע"כ כוונת רש"י ליישב דתרי דינים איכא בחמץ, חדא אופן שאיכא מלקות אעפ"י שאינו ראוי לאכילה כמו חמץ נוקשה. ועוד איכא חמץ הראוי לאכילה מפני חימוצו. ובלחמי תודה שאמרה תורה להביא חמץ סגי בחמץ שהוא מן הדין חמץ. אעפ"י שעדיין לא בא לכלל חמץ שיהיה ראוי לאכילה מפני חימוצו. אמנם סברת התוס' דפשיטא דכיון דאמרה תורה להביא עשר חלות חמץ הכוונה שיהיו בני אכילה מפני חימוצו. וזהו החמץ כזה שחייבה תורה על אכילתו בכרת בפסח. וזהו מפני שעיקר מטרת הבאת לחמי תודה שיהיו בני אכילה הן בהחלות של מצה, והן בהחלות של חמץ. וזהו שכתבו דלמא מחמץ גמור גמרינן, והיינו שיהיו בני אכילה מפני חימוצו: ונראה דסברת רש"י דיוצאין במצוה דאכילה גם שלא כדרך אכילה, וכיון שיוצאין באכילה דלחמי תודה גם בשלא כדרך אכילה. ולהכי סגי גם בזה שנקרא חמץ עפ"י דין התורה, אעפ"י שאינו ראוי לאכילה מפני חימוצו, וכיון דאיכא מלקות על אכילה זו מפני איסור חמץ שפיר נקרא שיצא ידי נדרו. אבל התוס' לשיטתייהו לקמן ק"כ ד"ה לחם עוני, דאינן יוצאין בשלא כדרך אכילה. ולהכי הקשו דבעינן חמץ כזה שראוי לאכילה מפני חימוצו. ולקמן שם מבואר עפ"י ספיקו של המל"מ אם יוצאין באכילה דמצוה שלא כדרך אכילה. ועי' שם בתו"ח. ועל פי זה יבואר הכא לנכון שיטת רש"י ותוס':

אבל יש לומר עוד דבאמת שיאור הוי ראוי לאכילה ג"כ ועדיף משלא כדרך אכילה, ורק חסר בזה הא דלמשחה כדרך שהמלכים אוכלים. והראיה לזה דגם הא דחמץ נוקשה כתב המג"א ריש סימן תמ"ב דע"כ נקרא ראוי לאכילה קצת מדאסור להשהותו דילמא אתי למיכל יעו"ש. ולהכי סבר רש"י דלר"מ יצא ידי נדרו משום חמץ אעפ"י דחסר בזה הא דלמשחה לגדולה:

ולרבי יהודה הוי הבעי' דאפשר דהא דפוטר ר' יהודה ממלקות משום דספק הוי אם זה הוי חמץ, וממילא הכא כיון שאמר הרי עלי תודה או מן החמץ או מן המצה, א"כ יוצא ידי נדרו מטעם הממנפ"ש. או דלמא בריה הוי ואינו יוצא לא משום חמץ ולא משום מצה:

ויש לעיין אליבא דר' יהודה בשיאור דספק הוי אם סבר דספיקא הוי אם הוא חמץ או מצה או הוי בריה היינו לא חמץ ולא מצה היאך הדין לענין בל יראה. והיינו דאם הוא בריה ליכא משום בל יראה גם כן. אבל אם ספיקא הוי הלא איכא משום בל יראה מספיקא. אבל יש לומר דכיון דסבר שיאור ישרף, עכ"פ מידי חמץ נוקשה לא יצא. ולדעת הרבה פוסקים יש בזה משום בל יראה עי' בביאור הגר"א בריש סימן תמ"ב אות ב', ושם בסימן תנ"ג. ובעיקר הענין צריך עיון רב:

דף כד.

אמר קרא ושחט וחוקה בשחיטה אין בעריפה לא. והקשו בתוס' בשם הר"ת דזבחים י"ח מבואר דחוקה לא משמע עיכובא רק בצירוף הגז"ש. ובחידושי הר"ן מביא בשם הרמב"ן דאם בשביל חוקה לא שמעינן מידי בפסול עבודה משום דאכהנים הוא דאמר רחמנא, אבל עבודה הוי אמינא דלא תליא בהכי להכי איצטריך גז"ש, משא"כ הכא בפרה כיון דהכשרה דשחיטה בדידה תליא עכ"ל. ביאור דבריו, דבדין רחוץ ידים ורגלים דין הוא על הכהן העובד, ולא על הקרבן נאמרה, ואין בזה לימוד לחילול עבודה. וחוקה קאי גם כן על הכהן העובד, ולא על הקרבן. משא"כ הכא קאי חוקה על הפרה שבעינן שחיטה, ועל זה קאי חוקה:

שם ומה במקום שלא קדש הגורל קדש השם. פירש"י כגון קני זבין וזבות ויולדת שלא מצינו בשום מקום שיהא הגורל קובען, יעו"ש. והקשה הרשב"א אם מטעם שלא מצינו קאמר הלא יש ללמוד מק"ו ומה במקום שלא קדש השם קדש הגורל מקום שקדש השם אינו דין שקדש הגורל. עוד הקשה דהלא מבואר ביומא מ"א אין הקנין מתפרשות אלא או בלקיחת הבעלים או בעשיית הכהן מהא דכתיב ולקח ועשה, ומזה נלמד דאין הגורל קובען, יעו"ש:

ונראה בכוונת רש"י דהלא יש לפרש הלקיחה דהבעלים היתה הקביעות בגורל בלא קריאת השם. דהלא אינו מפורש בתורה הלקיחה דהבעלים אם על ידי קריאת השם או על ידי גורל. ולזה פירש"י שהוא מפני שלא מצינו בשום מקום שיהא הגורל קובען, היינו שהבעלים בשעת לקיחה עושה הקביעות על ידי גורל, וזהו עפ"י אוקימתא דרבא שם ביומא:

ובזה יש ליישב גם מה שהקשה הרשב"א מדוע לא ניליף מק"ו מהא דהשעירים שלא מהני קדש השם, ומ"מ קדש בגורל. ופשיטא דבמקום דמהני קדש השם דמהני גם קדש הגורל. דאפשר לומר דשאני קדש השם של הבעלים דאיכא בזה משום מוצא שפתיך תשמור ואסור לשנות כמו שפירש"י. וזה שייך רק בקדש השם על ידי הבעלים שהוא המקדיש, ובדידיה כתיב הא דמוצא שפתיך תשמור, וזה ליתא בהשעירים דיום הכפורים שאין הכהן הבעלים המקדיש. ולהכי לא מהני התם קדש השם, ורק הגורל קובען. משא"כ בקני זבין וזבות דהבעלים המקדיש שנאמר בו מוצא שפתיך תשמור, וא"כ אין לעשות ק"ו מהא דהשעירים של יוהכ"פ. ובזה מיושב גם כן הא דהקשה הרשב"א דע"כ התם גבי קנין לא ממוצא שפתיך תשמור נפקא, דא"כ בלא לקיחה נמי, אלא קדש בשעת לקיחה קאמר שיהא לוקח זה לעולה וזה לחטאת, יעו"ש. אבל נראה דכוונת רש"י לפרש דאין לעשות ק"ו שיהיה מהני גורל גבי קנין מק"ו מגורל דהשעירים, ע"ז נתן רש"י טעם דהכא גבי קנין איכא גם משום מוצא שפתיך תשמור כשקורא שם בשעת לקיחה, וזה ליתא שם גבי שעירי יום הכפורים:

והנה לפי מה שפירשנו לכאורה יש להעיר בהק"ו דקאמר הש"ס שיהיה מהני קדש השם בהשעירי יום הכפורים מהא דמהני קדש השם גבי קנין. הלא יש להשיב דשאני קנין דאיכא משום מוצא שפתיך תשמור מפני שהבעלים המקדישים קוראים השם, אבל זה לא קשה משום דכיון דנתנה תורה הזכות לברר מי הוא לד' עפ"י הגורל לאחר ההקדש, שהרי השעירים הוקדשו מקודם, והגורל אינו בא רק לברר מי הוא לד', וכמו שיכול לברר על ידי גורל, א"כ מדוע לא מהני הבירור על ידי קדש השם, וכמובן. כן נראה בביאור פירש"י, ושפיר פירש"י דהטעם שלא מהני גורל בהא דקנין היא מפני שלא מצינו:

והנה התוס' הקשו בד"ה ומה במקום, וא"ת קינים גופייהו מנא לן שלא קדש הגורל אימא ק"ו איפכא, יעו"ש. וקשה הא שאני התם דכתיב ולקח ועשה. וכמו שהקשה הרשב"א לפירש"י. וע"כ צריך לומר גם כן דכוונת התוס' כמו שכתבנו לעיל מנא ידעינן דהלקיחה דהבעלים תהי' חלות הקדושה עפ"י הגורל וקרינן זה ולקח מפני שיוקבע הלקיחה עפ"י הגורל גם כן כמו שנקבע עפ"י קדש השם. וזה יהיה מכח הק"ו. זהו לדעתי ע"כ בכוונת

הקושיא דהתוס'. - אמנם לפי מה שפירשנו בכוונת רש"י בהא דמוצא שפתיך תשמור, מטעם זה אין לעשות ק"ו איפכא מטעם דבקדש השם איכא משום מוצא שפתיך תשמור. וזה ליתא בגורל וכמוש"נ לעיל:

אמנם יש להעיר דכוונת התוס' לדון הק"ו לא בלקיחת הבעלים דאיכא משום מוצא שפתיך, אלא בעשיית הכהן שאין הוא המקדיש אלא בא בקריאת השם בעשיתו, בזה יש לדון ק"ו מהא דשעירי יוהכ"פ שגם כן בא רק לברר. ואם מהני שם גורל בבירור, אעפ"י שלא מהני הבירור עפ"י קריאת השם כש"כ הכא דמהני קריאת השם של הכהן בעשייתו אם כן ליהני גם כן לברר עפ"י הגורל. אבל אם נפרש כן בכוונת התוס' א"כ תקשה הא ע"כ מיעט זה הכתוב מדכתיב ועשה דרק העשייה מבררת, וכמו שאמרו שם ביומא אין הקנין מתפרשין אלא או בלקיחה או בעשייה, וא"כ לא שייך גם לדון בק"ו שהגורל קובע כיון דאמרה תורה דהכהן מברר בעשייתו, וכמו שכתב הרשב"א, ואם כן דברי התוס' צ"ע:

שם. מיעט רחמנא גבי עגלה הערופה זאת בעריפה ואין אחרת בעריפה. ובתו"ח הקשה הא בעינן לדרשה בסוטה מ"ו ע"ב זקני אותה העיר רוחצין את ידיהם במקום עירפתה של העגלה, ונלמד שם מדכתיב הערופה, יעו"ש. - ונראה כי זה נלמד מהא דכתיב ערופה, והכא נלמד מדכתיב הערופה שבא למעט:

משנה כשר בכהנים פסול בלוים. ומפורש בברייתא שזה פסול שנים דליכא בכהנים ואיתא בלוים. - וקשה דכל עיקר הוא רק במדבר מה דשייך לעבודת המשא במשכן. אבל אינו נוהג לדורות כמבואר בברייתא בסוגיא, וכן כתב הרמב"ם בפיה"מ ובפר"ג מהל' כלי המקדש ה"ח. וא"כ איכא למיפרך הלא מה דהוי הוי כמו שפריך הש"ס ביומא ה'. ואפשר לומר דבאו רבותינו למיסבר קראי וכמו שמשני הש"ס שם וה"נ כל עיקר הוא למיסבר הקרא. אבל דוחק לומר שכל עיקר הענין הוא רק על מה שהיה במשכן, והיינו כי גם זה שאין הכהנים נפסלים בשנים שרוצה התנא לדון בק"ו מלוים לפסול הוא גם כן רק על מה שעבר במדבר ובמשכן, מפני שהלימוד מהלוים לא היה רק במשכן, ודיו לבא מן הדין. וגם קשה הלא אהרן הכהן גדול בא בשנים והיה עובד עבודה. וא"כ חזינן שאין שנים פוסלין בכהנים, ומדוע לא הביא הש"ס לסתור הק"ו מהא דאהרן הכהן שעובד ומשמש בכהונה גדולה. - ואפשר דמאהרן אין ראיה מטעם דלא שלטה בו זקנה כמו גבי משה רבינו ואמרו רבותינו בשלהי כריתות ובמדרש ששניהם שקולים:

והנה אפשר לומר דנפק"מ לנודר לזמן שהיו הלוים כשרים לעבודה במשכן, אבל אם לא אמר במשכן לא אמר כלום, וצ"ע:

שם. יכול אף בשילה ובית עולמים כן, ת"ל לעבוד עבודת וגו' לא אמרת אלא בזמן שהעבודה בכתף. מבואר דבשילה ובית עולמים דליתא עבודה שהיו עובדים במשכן חוזרים הלוים לכל עבודתן היינו להיות מן השוערים, ולשיר, אם הוא ראוי לה, ולא אמרינן שמפני שלא היו עבודתן עד עתה לשיר, לכן יהיו נדחים אח"כ גם כן. מזה יש להוכיח לשיטת הרמב"ם שכתב ויראה לי שאינו נפסל אלא לומר שירה אבל יהיה מן השוערים, עי' פר"ג מכלי המקדש ה"ח. והיינו אעפ"י שהדין שהמשורר ששיער חייב מיתה כמו שכתב שם הרמב"ם אבל כל זה בזמן שהוא מן המשוררים, אבל כשנדחה מן השיר, חוזר לעבודת הלוים למה שראוי לזה. ומסוגיא זו יש ללמוד מדחזינן דבשילה ובית עולמים ששוב ליכא עבודת משא שהיו עובדין במשכן, כשרים הם אח"כ לעבודת הלוים. ואעפ"י שיש לחלק דשאני התם דלא היו השינוי בגוף הלוים, אלא באה השינוי מפני שלא נצרך לעבודה שמקודם, אבל כיון שעכ"פ היו נדחים מקודם משארי עבודת הלוים וחוזרים הם אח"כ לשארי עבודות, ואין דנים בזה דין דיחוי. - ולפי"ז כן הדין ללוי שנפסל משיר, לא נדחה משארי עבודות שראוי לו, וחוזר להיות מן השוערים. ואפשר שמזה למד הרמב"ם וכתב יראה לי:

תוס' ד"ה יכול וכו' משמע דאי לאו מיעוט הוי גמרי מהדדי וכו', משמע דלא גמרי מהדדי וכו, יעו"ש. - ולדעתי נראה דאפשר לומר דאי לאו דמיעטה התורה בהדיא דרק במשכן כן הדין מפני שעבודתן בכתף, הוי אמרינן דכיון דנדחים משארי עבודת הלוים, שוב אינם חוזרים ונראים. ובא הקרא ללמדנו דהם עצמם חוזרים לשארי עבודת הלוים. והרי זה כדבר שנאסר, דבעינן היתר להתיר, וכמו דבר שנאסר בקבלה, ובעינן קרא להתיר כמו שנאמר שובו לכם לאהליכם. עי' ביצה ה' ע"ב. ומזה נלמד גם כן דינו של הרמב"ם דבן לוי שנפסל משיר חוזר לעבודה להיות מן השוערים, כמו שכתבנו. אבל בעלמא אין ללמוד בית עולמים ממשכן, ורק הכא בא הכתוב להתיר לאותן הלוים עצמן, ולפי מה שביארנו לשיטת הרמב"ם שלמד לדינו מברייתא זו, מיושב לנכון קשיות התוס', וכמוש"נ:

דף כד:

ת"ר איש מזרעך לדורותם, מכאן אמר ר' אלעזר קטן פסול לעבודה ואפילו תם. - ויש לעיין מה זה רבותא דהוא תם. וכי יעלה על הדעת אם קטן כשר לעבודה שיהיה כשר גם במומין. והלא ע"כ לא עדיף מגדול. - והנה בקדושין כ"ג איתא גם כן בזה הלשון איש חולק ואין הקטן חולק ואפילו תם. הנה שם איכא רבותא דבעל מום חולק בקדשים, ואתא לאשמעינן דקטן גרע מבעל מום אפילו אם הוא תם. אבל בעבודה דבעל מום פסול,

א"כ פשיטא דקטן בעל מום גרע טפי. וא"כ לאיזה צורך שנה לרבותא אפילו אם הוא תם. והנה בספרי גם כן שנה שם רבותא זו, ותמוה:

ובעיקר האי דינא דאמרה תורה דקטן פסול לעבודה, קשה טובא הלא כיון דכבר אמרה תורה דמתעסק בקדשים פסול, וכל מעשה קטן הוא מתעסק, וצ"ע: ואין לומר שרק בשחיטה פסלה תורה מתעסק, דע"כ משמע שכן הדין בכל מעשה קדשים וכמו שמשמע כן בלשון הרמב"ם בפר"א מפסוה"מ ה"ו שכתב שהקדשים צריכין מחשבה משמע שכל דיני קדשים ישנו בפסול מתעסק, וכתב שם שקטן פסול מפני שאין לו מחשבה ולא מהני אפילו גדול עומד על גביו. - ולפי"ז קשה מדוע כתב הרמב"ם בפר"ה מכלי המקדש הט"ו דקטן פסול מטעם דבעינן איש. וכתב מרן בכס"מ שהוא מטעם סוגיא דידן דממועט קטן מאיש מקרא. ותמוה הלא בלא"ה פסול קטן מטעם דאין לו מחשבה והוי פסול מתעסק, והתוס' כתבו בריש זבחים דקטן גרע מסתמא:

איברא דמלשון הרמב"ם שם משמע דלא כתב לפסול קטן, אלא כתב וז"ל כשיגדל הכהן ויעשה איש הרי הוא כשר לעבודה, יעו"ש. משמע מדבריו דלא בא למעט קטן מעבודה מטעם חסרון, אלא בא לומר דכשנעשה גדול מצד הדין והוא משהביא שערות והוא בן י"ג כשר לעבודה. ומשמע דמפרש הקרא דאיש מזרעך דלא בא למעט קטן, אלא להכשירו, והיינו דלא בעינן שיהיה בן עשרים והיינו שלא נאמר דיש בזה פסול שנים כמו בלוים שהיה אצלם פסול שנים בפחות מבן שלשים, וכמו שפירש"י בד"ה בשנים, או דלא יהיה פחות עשרים שהרבה פעמים הכירה תורה לבן עשרים ומעלה, אשר מטעם זה לא היו הכהנים מניחין לעבוד בפחות מבן עשרים, לזה אמרה תורה איש מזרעך לומר דכשר הוא משנעשה איש. - ואפשר לומר שמפני קושיא זו דאין לומר דהכתוב בא למעט, שזה ידענו מפסול מתעסק, להכי מפרש דכוונת התורה להכשירו תיכף משנעשה איש שהוא משהביא שערות בבן י"ג. וע"כ מפרש דר' אלעזר בברייתא דדרש דכוונת התורה למעט קטן לא סבר הא דמתעסק דפסול, ממילא דרש למעט קטן. אבל הרמב"ם דסבר דמתעסק פסול, מפרש דע"כ כוונת התורה להכשיר כשבא לכלל איש:

משנה טהור בכלי חרס טמא בכל הכלים. ומפרש בברייתא דהיינו טומאת גב. והיינו דאין הגב מקבל טומא, והיינו דאין טומאה לכלי חרס בלא צירוף אויר. וזהו שאמרה תורה אשר יפול מהם אל תוכו. אבל כשנטמא בתוכו על ידי האויר נטמא גם הגב. וזהו שאמרו בבכורות ל"ח נטמא תוכו נטמא גבו והובא בתוס'. והו באמת דין המשנה בכלים פר"ב מיטמאים מאחוריהם, וכן כתב הרמב"ם בפרי"ג דכלים ה"ד וז"ל, נגעו אוכלין או משקין מאחורי כלי חרס הטמא הרי אלו טמאין עכ"ל. והביאור כלי חרס הטמא, היינו

שנטמא מהטומאה מהאויר שבפנים. מבואר מזה דיש טומאה גם לגב, והא דאינו מקבל טומאה מאחוריו, זהו מפני שאין לו כח קבלת טומאה בלא צירוף האויר שלו. ולפי"ז לא יצוייר קבלת טומאה מגבו. והא דקאמר הש"ס בבכורות שם נטמא גבו לא נטמא תוכו, ולכאורה מה שייך לומר נטמא גבו כיון דליתא טומאה לגב בלא תוכו, כתבו התוס' ישנים בשבת ט"ז דתנא כן דרך אגב דקאמר נטמא תוכו נטמא גבו, קאמר נמי נטמא גבו יעו"ש. אמנם גירסת רבינו שמואל הובא בתוס' בכורות שם דמשמע דאין לכלי חרס טומאה כלל מגבו יעו"ש דסבר דאפילו בנטמא בתוכו, מ"מ אין לו טומאה מגבו. והקשו בתוס' דלגירסת רבינו שמואל קשה מסוגיא זו דאיתא שם נטמא תוכו נטמא גבו, יעו"ש. ועי' בזה במל"מ פר"א דכלים הי"ג:

והנה יש לומר דפליגי רבותינו בעצם הדין של כלי חרס אם הוא בר מקבל טומאה בעצמותו, והיינו דאף שאמרה תורה דנטמא מאוירו, אם רק האויר טמא. ולוא יצוייר בלא אויר היינו אם היה המציאות לקלוט את האויר דאז אין לו טומאה. או דלמא דלאחר שהאויר נטמא, דאז גם עצם הכלי טמא גם בלא האויר. דשיטת התוס' ועוד ראשונים דלאחר טומאת האויר נעשה העצם הכלי טמא. ונפק"מ שנטמא גבו, אף שאין שם האויר של התוך. ושיטת הרבינו שמואל לפי גירסתו בשבת שאין להכלי חרס בעצמו שום טומאה, ורק האויר טמא. - והא דקשה על הרבינו שמואל מהסוגיא דבכורות דנטמא תוכו נטמא גבו, אפשר דמפרש שהוא מדרבנן, או שמפרש דמיירי שיש לו תוך מאחוריו, במו שמפרשים הרבה ראשונים בהמשנה דכלים ריש פר"ב. אבל הפלוגתא בין הגירסאות נראה דפליגי בהסברא שכתבנו:

והנה לענין אם יש יד לכלי חרס חידשו התוס' דיש יד להוציא, וזהו שחידשה תורה ידות לכלים. ובכלי חרס שאין לו טומאה מגבו, הוא הדין שאין לו יד להכניס טומאה לתוכו. ומסתבר הדבר שע"כ אין חומר ליד יותר מגבו, וזהו דשאני כלי חרס משארי כלים שיש להם גם להכניס טומאה: וקשה שת בהא דאיתא לקמן בסוגיא דפריך ולא יהיו כל הכלים מיטמאין מגבן אלא מתוכו מק"ו ומה כלי חרס שמיטמא מאוירו אינו מטמא מגבו, כל הכלים שאין מטמאין מאוירן אינו דין שאין מיטמאין מגבן. - וקשה הא יש לומר דשאני שארי הכלים שיש להם ידות להכניס טומאה, להכי יש להן טומאה גם מגבן, ושאני כלי חרס שאין לו יד להכניס. ואין לומר דאם ילפינן דכל הכלים אין מיטמאין מגבן דאז לא יהיה להם ידות להכניס ג"כ, דזה ליתא דע"כ הא דריבתה תורה ידות לכלים היינו להכניס, והוא דמצינו בתוס' לקמן קי"ח ע"ב הקשה הר' אליהו מנלן ידות בכלים דעלמא דמיד דתנור וזרעים לא אתי דמה להנך שאין להם טהרה במקוה.

ונראה משום דדרשינן בתו"כ והנוגע בהם לרבות את הידות. והאי לשאר כלים איצטריך יעו"ש. וע"כ מיירי גם בלהכניס דאל"כ אכתי תקשה להכניס מנלן וכיון שאמרה תורה בכל הכלים ידות להכניס, א"כ גם אם אמרינן ק"ו דאין כל הכלים מיטמאין מגבן. אבל ע"כ ידות יש להם, וא"כ יש לפרוך מה לכל הכלים שיש להם ידות להכניס. מה שאין כן בכלי חרס שאין לו יד להכניס. וע"כ צריך לומר דגם בכלי חרס אעפ"י שאינו מטמא מגבו, אבל יש לו יד גם להכניס. ודומה בזה לשארי כלים:

עוד נראה דלאחר שריבתה תורה ידות לכל הכלים, ע"כ גם תנור בכלל כל הכלים. וא"כ קשה למה כתבה תורה לדין יד גבי תנור כדאיתא לקמן קי"ח ע"א, ולהוציא לא צריך קרא דהרי הוא בכלל כל הכלים, וע"כ דרבתה תורה גם בלהכניס, וע"כ יד עדיף מגבו. - ובזה יובן הא דכתב הרשב"א בחידושיו שכתב שם ואיכא דקשיא להו ומי עדיף יד מגבן של חרס. ותירצו בתוס' דגזירת הכתוב הוא. והמל"מ בפרי"ז מכלים תמה דלא נמצא זה בתוס'. ואדרבה מבואר בדברי התוס' להיפך יעו"ש. אבל נראה שע"כ היה ידוע להרשב"א איזה שיטה מבעלי התוס' שסברי כן. וביותר לפי מה שמבואר מהתוס' שכתבנו דע"כ סברי כן מהא דרבתה תורה ידות לכל הכלים כמו שכתבנו:

והנה בספרנו נזר הקודש לזבחים במילואים סימן י"ג ביארנו דשיטת הרמב"ם דיש יד לכלי חרס גם להכניס. ולפי המבואר יש ראיה מסוגיא זו גם כן לשיטה זו:

דף כה:

אמר לו רב אדא בר אהבה לרבא ויהא כלי חרס מטמא מגבו מק"ו וכו' הא יש צמיד פתיל עליו טהור. וקשה אעפ"י שמוכח דכי יש צמי"פ עליו טהור ולא נטמא מגבו, אבל יש לומר דכל זה מפני שסתום מכל הצדדין. אבל אכתי יש לדון באופן שפתוח שמקבל טומאה באויר בתוכו, יש לומר דאז נטמא גם כשנגע שרץ מגבו. והיינו דבאופן שאינו ראוי לקבל טומאה בפנים אינו מקבל טומאה גם מבחוץ. אבל כשראוי לקבל טומאה בפנים מקבל טומאה גם מבחוץ. והנה הרמב"ם בפרי"ג דכלים ה"א מביא דרשה דהתו"כ דממעט טומאת גב מדכתיב וכלי חרס אשר יפול מהם אל תוכו, מתוכו הוא מתטמא לא מאחוריו, יעו"ש. בכס"מ כתב ובפר"ק דחולין מייתי לה מקרא אחרינא. ולכאורה קשה מדוע לא הביא הדרשה דהסוגיא. אבל נראה משום דאכתי תקשה מנין שאין מתטמא מגבו באופן שהכלי פתוחה וראויה לקבלת טומאה בפנים שאז אפשר שגם הגב מקבל טומאה, להכי הביא דרשה דתו"כ דהתורה הקפידה דבעינן בכלי חרס תוך הכלי:

אמנם קשה דאיברא דהתורה רבתה הא דתוך לומר שכלי חרס מטמא מאויר. אבל הרי אכתי יש לדון מק"ו שגם מגבו מקבל טומאה מכח הק"ו וכמו שפירש"י הכא בסוגיא. וממילא בעינן לדרשה דהסוגיא ללמוד מהא דצ"פ שאינו מטמא מגבו לאפוקי מהק"ו. ועוד אם נתפוס הדרשה דהתו"כ דהא דכתבה תורה תוכו בא למעט גבו, א"כ תקשה הא דאיתא בסוגיא ארבעה תוכו כתיבי, ואם בעינן חד לדרשה למעט גבו, אם כן חסר לנו חד לימוד המבואר בסוגיא. והנה הסוגיא דידן דיליף למעט גבו מצמיד פתיל אתי שפיר הני ארבעה מיעוטים לארבעה דברים. אבל לפי שיטת התו"כ והרמב"ם הרי חסר לפי"ז חד מיעוטא: והנה יש לומר דהסוגיא דידן סוברת דהא דצמיד פתיל מיירי גם כן בשיש להכלי יד. וכמו שכתבו התוס' הכא בד"ה וגבו טהור בקרא דמטהר כלי חרס המוקף צמיד פתיל משמע אפילו יש לו ידים. ולפי"ז כיון דיש להכלי יד להכניס, הרי יש להכלי אופן שראויה לקבל טומאה על ידי היד שמכניס טומאה בכל הכלים. ושפיר נקראת ראויה לקבל טומאה. ומכל זה אמרה תורה טהור, וע"כ מוכח שאין להם טומאה מגבן אפילו באופן שפתוחה וראויה לקבלת טומאה. אמנם התו"כ והרמב"ם אזלי בשיטה זו דהיד מכניס טומאה גם בכלי חרס ג"כ, א"כ ע"כ מפרשים הא דצמיד פתיל שאין לו יד להכניס טומאה, ואם כן אין ללמוד מזה לכלי פתוחה שאין לה טומאה מגבו, להכי ילפי להא דאמרה תורה אשר יפול מהם אל תוכו, לומר שאינו נטמא מאחוריו:

וע"ד מה שקשה דלהרמב"ם חסר חד מיעוט לארבעה דברים, אפשר לומר דהא חד דלגופיה מורה גם כן למעט אחוריו. והיינו דכיון דבא ללמד שמטמא אוכלין ומשקין אעפ"י שלא נגע, ממילא יש כאן מיעוט למעט גבו גם כן לומר שרק האויר טמא, ולא הכלי. והאויר הוא המטמא, וגב הרי אין לו אויר:

כתב הרמב"ם בפרי"ג מכלים ה"ה וז"ל, אחד כלי חרס שנכנסה טומאה לאוירו, או שכפהו על הטומאה המונחת על הארץ ונעשה אהל עליה שהרי טומאה בתוכו. מפי השמועה למדו שזהו שנאמר אל תוכו לרבות את האהלים עכ"ל. וקשה לכאורה דלפי"ז יש ללמוד בק"ו שכל הכלים יהיו מטמאים באהל ומה כלי חרס שאינו נטמא מגבו, יש לו טומאת אהל, כל הכלים שנטמאין מגבן אינו דין שיהיה להם טומאת אהל. וכן יש להקשות בסוגיא שדן בק"ו שלא יהיו כל הכלים מטמאין מגבן מכלי חרס שמיטמא מאוירו, ואינו מיטמא מגבו, מדוע לא עביד ק"ו מטומאת אהל ומה כלי חרס שנטמא בטומאת אהל ואינו מטמא מגבו, שאר כל הכלים שאינם מיטמאים מטומאת אהל אינו דין שאינן מטמאים מגבן. אבל יש לומר דהא דכלי חרס מיטמאין מאויר, זהו עצמו הסיבה שמיטמאין באהל, והיינו מפני שרק האויר נטמא ולא הכלי חרס בעצמותה.

נמצא דהכלי בעצמותה אינה מקבלת טומאת אהל, ושוה גם לשארי כלים, ורק האויר נטמא מטומאת אהל, וא"כ גם טומאת אהל נכלל בהאויד. ומטעם זה מיושב שיטת הרמב"ם ואין לעשות ק"ו לשארי כלים אעפ"י שמיטמאין מגבן אין להם טומאת אהל, ואין לדון ק"ו מכלי חרס כיון שגם כלי חרס הכלי בעצמה אין לה טומאת אהל, ורק האויר יש לו טומאה זו. - ואתי שפיר לשיטת הרבינו שמואל וגירסתו וכמו שכתבנו לעיל. - אבל אכתי תקשה לשיטת הרמב"ם דסבר דלאחר שנטמא תוכו מטמא אוכלין ומשקין גם מגבו, וקשה והלא כיון שאין להכלי טומאה מצד עצמה, ורק האויר טמא, וא"כ היאך מטמא אח"כ מגבו אוכלין ומשקין:

ונראה דדנין בזה תורת יד להוציא טומאה, ובדמיון לזה כמו שכתבו התוס' בזבחים כ"ד שהקשו בהא דאיתא ביומא הניח מזרק בתוך מזרק מהו, וקשה ומאי קמבעי' ליה לימא דהוי לקיחה על ידי דבר אחר וליהוי חיצון בית יד לפנים, יעו"ש. וה"נ יש לומר דכל הכלי הוי בית יד להאויר הטמא שבפנים, וזהו שנטמא תוכו נטמא גבו. היינו לא שהכלי טמא, אלא יש לו כח מטמא לאוכלין ומשקין שנגעו והוא כמו יד שמוציא טומאה, כן נראה בביאור הענין בס"ד:

והנה הראב"ד שם בהשגה כתב וז"ל, א"א הלכתא כוותיה ולא מטעמיה דכלי שכפוהו על הטומאה כלי הוא ותוכו של כלים נקרא, אבל האהלים שהוצרכו לרבות הם השידה תיבה ומגדל הבאים במדה שהם כאהלים שאינן צריכין צמ"פ באהל המת שאפילו בכסוי בעלמא הם מצילין באהל, ואפ"ה לענין אויר כלי חרס מיטמאין בכלים וכו' ומרבה אותם בספרא מכל כלי חרס ולא מאל תוכו עכ"ל. והנה ע"כ הרמב"ם היה לו הגירסא כמו שכתב, וע"ד הכלים הבאים במדה יש לומר דהרמב"ם סבר דלא צריך קרא לזה מטעם דכלי חרס לא איתקש לשק. ועי' מלבי"ם שהעיר בזה:

ובעיקר הדברים דהרמב"ם סבר דהכלי שכפוהו על הטומאה לא נקרא תוכו. והראב"ד סבר דגם זה נקרא תוכו, נראה דפליגי אם הכלי חרס עם האויר שבתוכה גם היא בכלל קבלת טומאה, והיינו דהרמב"ם סבר שרק האויר הוא המקבל טומאה ולא הכלי וטומאת אויר שייך כשהטומאה בהאויר המונח בתוך הכלי. אבל הראב"ד סבר שגם הכלי בקבלת טומאה, ממילא נקרא זה תוכו היינו בכלי. והביאור בזה דהרמב"ם סבר דעיקר הוא האויר וממילא הא דאמרה תורה אל תוכו הכוונה שהטומאה בתוך האויר, ולא שהאויר על הטומאה, ולהכי כתב דהתורה רבתה בזה טומאת אהל. אבל שיטת הראב"ד דגם הכלי עצמה מקבלת טומאה עם האויר, ממילא כשאמרה תורה אל תוכו, הכוונה על דופני הכלי, והכא כשכפה הכלי על הטומאה, והטומאה בתוך הדפנות שפיר קרינן בזה

אל תוכו. ולא בעינן לטומאת אהל, ולהכי כתב דהכוונה בהתו"כ לרבות שידה תיבה ומגדל וכמוש"נ:

כתב הרמב"ם בפרי"ט דכלים ה"י, גסטרא שחדודין יוצאין ממנה וכו' כל המקבל מן החדודין זיתים כשיתמלא הגסטרא זיתים מטמא במגע, וכנגדו מטמא באויר וכל שאין מקבל עמה בזיתים מתטמא במגע ואין כנגדו מתטמא באויר, כיצד מתטמא במגע ואין כנגדו מתטמא באויר, שאם נגעה הטומאה בגסטרא מתוכה מתטמא החדוד, נכנסה הטומאה באויר הגסטרא אפילו היתה כנגדה חדוד לא נטמא החדוד, וכיצד כנגדו מתטמא באויר שאם היתה הטומאה באויר הגסטרא כנגד החדוד נטמא החדוד עם הגסטרא, עכ"ל. והנה מקור דין זה מהמשנה דכלים פר"ד מ"ג:

ויש להבין מה זה שכתב הרמב"ם דבאין החדוד מקבל זיתים שאין לו טומאת אויר שזהו מפני שאין זה נקרא תוך, ובכלי חרס עיקר טומאתו בתוכו שהוא האויר, וכיון שאין לו תוך, אין לו טומאת אויר. אבל תמוה מדוע כשנגעה הטומאה בגסמרא מתוכה מתטמא החדוד, וקשה הלא כיון שאין לו להחדוד תוך היאך מתטמא מפני הגסטרא. ועוד דהלא כיון שעיקר טומאת כלי חרס הוא האויר וכיון שאין להחדוד אויר, א"כ היאך מתטמא מפני הגסטרא: עוד בזה שכתב דאם נכנסה באויר הגסטרא אפילו היתה כנגד החדוד לא נטמא החדוד. ויש להבין מה זה ההבדל בין נגיעה בגסטרא שאם נגע שרץ בגסטרא נטמא החדוד עמו, וכשהשרץ באויר לא יטמא החדוד עמו, מה הבדל יש בכלי חרס בין נגיעה בדופן הכלי חרס לבין אויר כלי חרס, והלא גם בנגיעה בדופן הטומאה היא מחמת האויר:

והנה בזה כתב הראב"ד בהשגה וז"ל, א"א אני איני אומר כן אלא שאם נכנס שרץ לתוך הגסטרא כל החדודין טמאין עמו, אבל אם נכנס שרץ לאויר החדודין היוצאין מן הגסטרא מיטמאה מאותו אויר שאין אויר החדוד אויר הגסטרא הוא ואינן מקבלין זיתים, עכ"ל. והנה שיטת הראב"ד שאין הבדל בין טומאת אויר לטומאת נגיעה, וזהו דכוונת הראב"ד להשיג על הרמב"ם שמחלק בין טומאת אויר לטומאת נגיעה:

והנה גם הראב"ד סבר דהחדודין נמשכין אחרי הגסטרא, לומר אעפ"י שהחדודין בעצמותן אינם מקבלין טומאה אבל כשנטמאה הגסטרא נטמאו החדודין עמה, רק בזה פליג על הרמב"ם דסבר דבטומאת אויר אין החדודין נמשכין אחרי הגסטרא ובטומאת מגע סבר דהחדודין נמשכין אחרי הגסטרא: והנה יש להבין מקודם דבאופן שאין החדודין מקבלין זיתים הרי זה לא נקרא תוכו, האמור בכלי חרס, וא"כ היאך נטמא במגע. וזה מבואר במשנה דנטמאין במגע והנה הרב במשנה מפרש שהוא מטעם יד, וכן

מפרש הר"ש וכן איתא בתוספת הרא"ש שהוא יד להגסטרא. והיינו שכן הוא הדין ביד שאינו מטמא באויר, אבל בנגיעה מטמא ולכאורה משמע דגם דעת הרמב"ם כן. אבל לא משמע כן מדלא כתב שהוא מטעם יד וע"כ סבר דלא שייכא בזה תורת יד בהחידודין כיון שאינם משמשים בתור יד להגסטרא מפני שאינו ניחא תשמישתא לאחוז בהחדודין האלה:

וכן יש להוכיח דע"כ סבר הרמב"ם דלא הוי הכא טומאת מגע בהחדודין מטעם יד, מהא דכתב שם בהלכה י"ב וז"ל, וכן כל טומאת מגע האמורה בענין כלי חרס או תנור וכירים הוא שתגע הטומאה בהן מתוכן, יעו"ש. וכוונתו להוכיח דיש טומאת מגע להני חדודין, לומר דיש מציאות באופן שליכא אויר יש מגע, וזהו להחידודין, ומוכח דלא מטעם יד יש טומאה להחידודין רק שדין תורה יש בזה:

ולפי"ז יש להבין היאך מטמאין במגע, ומסברא אית לן לומר דכשם שאין מטמאין באויר מטעם דחסר בזה תוכו, הנה כן אין להם לטמאות גם במגע כיון שאין להחידודין תורת כלי, וע"כ דגזירת הכתוב הוא ולא מטעם יד: אמנם יש לעיין אנה מצא הרמב"ם בתורה נגע בכלי חרס, הלא בתורה כתיב רק תוכו שלמדו רבותינו שהביאור אויר, ומזה נלמד שאינו מטמא מגבו, מפני שאין לו אויר, והיאך כתב הרמב"ם שהתורה אמרה מגע בכלי חרס, ולפלא על הנושאי כלים שלא הקשו בזה. וגם הראב"ד בהשגה לא העיר בזה. והנה הראב"ד בעצמו מפרש הא דתנן מטמא במגע שהוא בתורת יד כמו שפירשו הר"ש והרא"ש, אבל הרמב"ם שמפרש שהתורה אמרה תורת מגע לכלי חרס שמזה למד דבאופן שאינו מטמא מטעם אויר מפני חסרון תוך שמטמא במגע מפני שאמרה תורה גם מגע לכלי חרס, תמהני טובא דהלא לא נזכר כלל בתורה מגע לכלי חרס:

ונראה דהרמב"ם מדייק מדברי רבותינו בתו"כ שע"כ יש גם טומאת מגע לכלי חרס, והוא מהא דתניא אל תוכו, מתוכו הוא מטמא, ואינו מטמא מאחוריו, והלא דין הוא ומה כלי שטף שאינו מטמא מתוכו (היינו אויר בלא נגיעה) מטמא מאחוריו כ"ח שמטמא מתוכו אינו דין שמטמא מאחוריו ת"ל תוכו, מתוכו הוא מטמא ואינו מטמא מאחוריו, ע"כ. ומזה יש ללמוד דיש טומאת מגע לכלי חרס והיינו דבמקום שליכא לטמא משום אויר מטמא במגע, דאם לא כן אלא אמרינן דליתא כלל דין מגע לכלי חרס אלא רק אויר לחודיא, א"כ ליכא ק"ו דליטמא מאחוריו, דהרי יש פירכא לומר דשאני כלי חרס שאין לו טומאת מגע, להכי לא שייך כלל טומאה מאחוריו שהוא רק במגע, ולא איצטריך קרא מיותר אל תוכו, דאם ללמד דמטמא מאויר שפיר יש ללמוד מהא דכתיב "אשר

יפול מהם", ומדכתבה תורה קרא מיותר למעט מאחוריו מוכח דיש טומאת מגע גם כן לכלי חרס:
ובזה יש לדון להחדודין של גסטרא, והיינו דכיון דהתורה דבתה טומאה להגסטרא לטומאה כדתנא שם בתורת כהנים, והתוס' יו"ט בפר"ב דכלים מ"ב מביא בשם הרמב"ם שמביא לדרשא זו דהתו"כ, יעו"ש. וע"כ דסבר הרמב"ם שזהו מדאורייתא ממש, והיינו באופן שאין לו אויר, והיינו החדודין, ומ"מ מטמאין במגע, דאילו לכלי חרס שלם לא בעינן קרא לרבות מגע כיון דתיכף משנכנס לאויר טמא ולא משכחת מגע בלא אויר רק בגסטרא שיש להחדודין. זהו מה שנראה בכוונתו של הרמב"ם דסבר דמטמאין החדודין במגע מצד עצמן ולא מטעם יד, וזהו שאין להחדודין תורת יד, אלא טומאת עצמן יש להן:
ובזה יובן דברי הרמב"ם שכתב דאם נטמאת הגסטרא במגע נטמאין גם החדודין, והיינו שהנגיעה של הגסטרא פועלת גם על החדודין משום דהחדודין בני מקבלי טומאה במגע, ממילא הנגיעה דהגסטרא בהשרץ הרי זה נגיעה גם בהחדודין, אבל אם הגסטרא נטמאת באויר לא נטמאו החדודין כיון שאין להם טומאת אויר:
והראב"ד סבר דליכא כלל טומאת מגע בכלי חרס, ואפילו הנגיעה ממש לא הוי הטומאה מטעם הנגיעה אלא מפני האויר שהוא המקבל טומאה, וממילא החדודין גם כן אין להם טומאת מגע דלא עדיף מהגסטרא גופא, וע"כ הא דתנן דהחדודין מטמאין במגע הוא מתורתו יד, כמו שפירשו הר"ש והרא"ש. ולזה כתב דכשנטמאת הגסטרא באויר נטמאו החדודין גם כן והוא מתורת יד כדין כל הכלים שנטמאו דנטמא היד גם כן כדין ידות שרבתה תורה יד להכלי חרס:

דף כו:

מ"ש הני ומאי שנא הני רבי יוחנן אמר הואיל ולכבוד עשוין, רב נחמן אמר הואיל ודמיהן יקרין. מאי בינייהו איכא בינייהו כלי עצם. דלרב נחמן הוי ככלי מתכות וגולמיהן טהורין. ולר' יוחנן הוי ככלי עץ וגולמיהן טמאין עי' פירש"י. והנה ע"כ יש לפסוק כר' יוחנן לגבי רב נחמן וגם אם ספק הוי יש לפסוק לחומרא. וקשה מזה על הרמב"ם בפר"ה מכלים שפוסק לקולא. והנה כתב שם הרמב"ם הטעם מפני שקרוב בעיני שכלי עצם דומה ככלי אשכרוע ואין גולמיהן מקבלין טומאה, יעו"ש. ותמוה טובא מה שייך לדון מצד הסברא במקום שפליגי גדולי אמוראים. ועי' בהשגת הראב"ד שהקשה וז"ל א"א זאת הקורבה לא ידעתי מאין באה לו וכו' ואי ס"ל כרב נחמן במסכת חולין גולמי כלי

עצם כגולמי כלי מתכות דמי לימא הכי, ולמה ליה לדמיינהו לאשכרוע שהוא כלי עץ ומוציא מדין כלי עץ וכו' יעו"ש. ועי' בכסף משנה:

ונראה בכוונת הרמב"ם דהנה יש לדייק מהמשנה ובריייתא כרב נחמן והוא דלר' יוחנן דסבר דכלי עצם דינו ככלי עץ, א"כ אמאי לא תנא התנא טהור בכלי עץ ועצם, והיינו דלענין פשוטיהן שוה עצם לעץ דטהורין כדתנן בפר"ב דכלים ומייתי לה בפר"ק דשבת. והרשב"א והר"ן כתבו דאפילו לרב נחמן דסבר דכלי עצם ככלי מתכות דמי, שזהו רק לענין גולמיהן, אבל לענין פשוטיהן לכו"ע שוה כלי עצם לכלי עץ. וא"כ מדוע לא שנה התנא טהור בכלי עץ ועצם טמא בכלי מתכות דהיינו פשוטי כלי מתכות. אבל לרב נחמן אתי שפיר והא דלא תנא טהור בכלי מתכות ועצם דהיינו גולמיהן, משום דלא מצי למיתני אח"כ טמא בכלי עץ ועצם דהיינו גולמיהן כיון דכלי עצם גולמיהן טהור. נמצא דהתנא בהמשנה ובריייתא משמע כרב נחמן. ולר' יוחנן קשה, והיינו דלר' יוחנן היה למיתני ברישא עצם עם כלי עץ לטהרה, ובסיפא לטומאה טהור בכלי מתכות, טמא בכלי עץ ועצם דהיינו לגולמיהן. והנה בכדי שלא תקשה לר' יוחנן מהמשנה ובריייתא ראה הרמב"ם לתרץ בזה של אשכרוע דאיתא בתוספתא כאשר יבואר:

וזה הדבר דמשום הכי לא תנא התנא טהור בכלי עץ ועצם טמא בכלי מתכות וכלי עצם, וכן בסיפא טהור בכלי מתכות טמא בכלי עץ ועצם דהיינו גולמיהן, משום דמצינו גם בכלי עץ שדינו כמתכות לענין גולמיהן, והיינו העץ אשכרוע, ולהכי כמו שיש במין עץ שדומה למתכות, הנה שייר התנא מין עצם שדומה לעץ. אמנם מפני שפשטות המשנה והברייתא מורה יותר כרב נחמן, וסבר כיון דחזינן מזה דהשמיט התנא העץ אשכרוע, וגם השמיט הא דכלי עצם מסתבר הדבר שמפני ששניהם דומים זה לזה, ולהכי הכריע בזה לדינא דכלי עצם גולמיהן טהורים, וזהו שכתב וקרוב בעיני שכלי עצם ככלי אשכרוע, והיינו שדן כן מהמשנה ובריייתא מדהשמיטו להא דאשכרוע וכלי עצם, וכמוש"נ:

ושיטת הראב"ד אפשר ליישב דסבר כשיטת רש"י בשבת פ"א דכלי עצם פשוטיהן טמאין. והנה התוס' הקשו שם לפירש"י. אבל אפשר לומר דשיטת רש"י דמדרבנן מטמא. וכן כתב המגיני שלמה ביישוב פירש"י. ולפי"ז לא מצי התנא למיתני טהור בכלי עץ ועצם דהיינו פשוטיהן כיון דכלי עצם פשוטיהן טמא מדרבנן וממילא לא תנא גם בסיפא הא דכלי עצם. אבל הרמב"ם ע"כ סבר כמו שכתבנו:

שם במשנה התמד עד שלא החמיץ אינו ניקח בכסף מעשר ופוסל את המקוה, משהחמיץ ניקח בכסף מעשר ואינו פוסל את המקוה. ביאור הדברים בהא דתמד,

דבאמת גם בשהחמיץ לא הוי עליו תורת יין. והיינו דמיירי ע"כ באופן שרמו תלתא ואתו ארבעה דבזה לכו"ע הוי יין ממש כדאיתא ב"ב צ"ו, יעו"ש. ובזה לא בעינן גם החמיץ. וכן כתבו התוס' הכא ד"ה המתמד, אלא מיירי הכא או שמצא כדי מדתו או מעט יותר. אבל לא אתו ארבעה מתלתא, ולהכי בעינן בזה החמיץ, וגם בשהחמיץ לא הוי עליו תורת יין, אבל כיון שיש בו יין לא נפיק מכלל פרי, ולא גרע משארי מי פירות, וניקח בכסף מעשר מפני שעכ"פ יצא מכלל מים. ועוד דהתורה רבתה לזה מהא דכתיב ובשכר, כדאיתא בעירובין כ"ז ע"ב, ומטעם זה אינו פוסל המקוה גם כן כיון דחזינן דנקראת מי פירות, וזהו שכתב הרמב"ם בפר"ז דמקואות ה"ד. וכמו כו לענין ברכת פרי הגפן כתב הרמב"ם בה' ברכות פר"ח דמברך שהכל יעו"ש. והיינו שאין על זה דין יין. ומזה הטעם כתב בפר"ב מה' מעשר ה"ז שמרי יין וכו' מצא פחות מארבעה אעפ"י שמצא יתר על מדתו ואעפ"י שיש בהן טעם יין פטור עכ"ל. והביאור בזה שאין זה יין האמור בתורה ואין זה אלא מי פירות גרידא:

ולפי"ז יש לעיין בהא דאיתא בגמ' דפריך מני מתניתין לא ר' יהודה ולא רבנן דתנן המתמד ונתן מים במדה ומצא בה כדי מדתו פטור ור' יהודה מחייב, אי רבנן אע"ג דהחמיץ, יעו"ש. וקשה הא שאני מתניתין דמיירי לענין מעשר שני דשפיר ניקח בכסף מעשר, שהוא מטעם דרבתה תורה אעפ"י שאין עליו תורת יין, משא"כ לענין מעשר דבעינן דוקא יין ממש, וכל שלא מצא ארבעה מתוך תלתא לא הוי עליו דין יין לחיוב מעשר, ושפיר מצי אזלא מתניתין אליבא דרבנן. ודוחק לומר דהסוגיא אזלא הכא אליבא דאחרים שם בברייתא בב"ב דסברי שמרים שיש בהם טעם יין מברך עליהם בורא פרי הגפן. אבל דוחק לומר דסתמא דהאי סוגיא הוי שלא אליבא דהלכתא, דהרי מבואר שם דלית הלכתא כאחרים:

ונראה דסבר הש"ס דאעפ"י שאין זה יין לחיוב מעשר מן התורה, אבל כיון שניקח בכסף מעשר, אעפ"י שאין זה יין ממש לחיוב מעשר מן התורה מטעם יין ותירוש, אבל יתחייב במעשר מדרבנן כחיוב שארי אילנות לבד מחמשת המינין שמחויבן במעשר מדרבנן, וה"נ יהיו חייב במעשר מדרבנן. ואפשר דסבר הש"ס דהא דר' יהודה מחייב במעשר הוא מדרבנן, ורבנן פטרי גם מדרבנן, וכן משמע מדברי התוס' דר' יהודה מחייב מדרבנן מהא דהקשו אע"ג דר' יהודה להחמיר איירי להתחייב במעשר, ואם הוא מדאורייתא לא שייך לחלק בין להחמיר ובין להקל. ובזה אתי שפיר הא דפריך הש"ס דלא מצי אתיא מתניתין כרבנן מדחזינן דפטרי ממעשר אפילו מדרבנן, וא"כ סברי דמיא בעלמא הוא,

וא"כ קשה אמאי ניקח בכסף מעשר, ולהכי מוקי הש"ס מתניתין כר' יהודה דניקח בכסף מעשר ומחייב במעשר גם כן והיינו מדרבנן כמעשר בשארי אילנות:
והנה סברת חכמים דפטרי גם מחיוב מעשר מדרבנן גם כן ע"כ דסברי דבאמת לא בא זה להיות גם בתורת פרי - כיון דלא הוי בשיעור רמא תלתא ואתא ארבעה ובשביל טעם לחודא לא הוי על זה תורת פרי גם כן, ורק דין הוא בלקיחה בכסף מעשר כיון שעכ"פ יצא מכלל מים, וזהו מריבוי הכתוב שכתב ובשכר. ונכון בזה דברי הרמב"ם בפר"ז ממעשר שני ה"ו שכתב וז"ל ומשהחמיץ נלקח כיין וכשכר, יעו"ש למה הוסיף כשכר, ומדוע לא היה די אילו אמר ביין, אבל בא להורות שאעפ"י שאינו בא לכלל יין, אבל יש לזה ריבוי שהוא כשכר. וזהו לרמז מהא דרבתה תורה מבשכר. כן נראה ביישוב הסוגיא:
ובעיקר הענין בפלוגתא דר' יהודה ורבנן וביאור שיטת הרמב"ם פרט"ו מתרומות ומה שהקשו עליו חכמי לוניל מבואר בספרנו למנחות דף ק"ט דף הספר:
שם. משנה כל מקום שיש מכר אין קנס. ובגמ' אמר רב יהודה אמר רב זו דברי ר"מ אבל חכמים אומרים יש קנס במקום מכר. היינו אף במקום מכר יעו"ש. - והנה לפי"ז באיילונית שיש מכר יש קנס - ומזה הקשו על הרמב"ם שפסק בפר"א מהל' נו"ב דאיילונית אין לה קנס. והקשה בזה הראב"ד שם בהשגה, ודברי המגדל עוז שכתב דהרמב"ם פוסק כר' מאיר תמוה טובא, דהרי חזינן דהרמב"ם סובר כרבנן דיש קנס אף במקום מכר, וא"כ תמוה הא דאיילונית. וביש"ש לכתובות פר"ג סימן ז' כתב דכוונת הרמב"ם איילונית אין לה קנס היינו כשהיא ודאי איילונית דהיינו בת עשרים שלא הביאה סימנים שאז היא בבוגרת עכת"ד, יעו"ש. והנה לדבריו תקשה מדוע לא מוקים הש"ס בכתובות ברייתא דאיילונית אין לה קנס כרבנן, ומיירי שהיא בת עשרים ודינה כבוגרת. ומדוע דחיק לאוקמיה כר"מ. והיש"ש שם העיר בזה ודחק שם:
ונראה דהנה יש לעיין באיזה סברא פליגי תנאי בהא דאיילונית ולומר דאיילונית אין לה קנס, ומדוע יהיה חוטא נשכר בזה שהיא איילונית. וכי מפני שהיא איילונית תהיה כהפקר ח"ו. ומה מצאו רבותינו בזה להיות פלוגתא בזה:
ונראה דהנה יש לעיין אם יש באונס באיילונית המצוה דולו תהיה לאשה. והיינו דיש לומר דכיון דאינה ראויה לאישות כדרך נשים, אפשר שבזה לא קנסה תורה לו להמאנס לישא לו לאשה, ומצינו כזה במכירת בתו שאמרה תורה לייעד אותה לאשה. ובאיילונית ליכא מצוה דיעוד כמו שמוכח מהסוגיא דקדושין ובתוס' שם ד' ד"ה דלא שכתבו דלא שייך בה דין ייעוד, יעו"ש. ולפי"ז יש לומר דלא שייך גבי אונס דאיילונית דין ולו תהיה לאשה. והנה אף שלא מצאתי למי שהעיר בזה, אבל נראה כי יש לזה מקום בסברא.

והנה מטעם זה נראה לפרש סברת הפלוגתא דפליגי אם יש קנס באיילונית, והיינו דמאן דסבר כי אין קנס באיילונית סבר כי אין באיילונית הקנס דולו תהיה לאשה. ואין זה דמיון להא דאסורה עליו מצד הדין תורה, כי שם לא הוי מצד חסרון עצמותה, דהרי יש לה אישות. וזו האיילונית שיש חסרון בעצמותה כי חסר לה האישות, וממילא כיון שחסר בזה הקנס דולו תהיה לאשה, שוב אמרינן אין קנס לחצאין, להכי סבר דאין לה קנס לאיילונית, ומאן דסבר דיש קנס לאיילונית סבר דיש בזה גם המצוה דולו תהיה לאשה. או אפשר דסבר דכמו שרבתה תורה למכירת בתו לאמה, אעפ"י שאין בזה דין ייעוד, הנה כן סברי הנית נאי דכמו שיש מכר יש קנס גם כן אעפ"י שאין בזה המצוה דולו תהיה לאשה. ומאן דסבר שאין קנס לאיילונית סבר דאין ללמוד ממכר דשאני התם דרבתה תורה מאין כסף אלו ימי בגרות לומר דיש מכר לאיילונית, וגבי קנס לא מצינו ריבוי הכתוב, להכי אמרינן דאין קנס לחצאין, וכיון שאינו מחויב לישא אותה לאשה, להכי ליכא גם דין קנס דהכסף:

ולפי"ז אין סתירה להא דחכמים דסברי יש קנס אף במקום מכר להא דאיילונית. והיינו אפילו לרבנן דסברי יש קנס במקום מכר דהיינו דגם לאונס דקטנה יש קנס, אין זה שייך להא דאיילונית כשנכרין סימני איילונית בקטנותה דיהיה לה קנס מטעם דשאני איילונית שאין לה קנס הוא מפני סיבה אחרת מפני שאין דנין קנס לחצאין. איברא דלפי"ז תקשה גם כן מדוע לא משני הש"ס בכתובות ל"ו דהברייתא דקתני איילונית אין לה קנס אפילו לרבנן, ומדוע משני דאתיא כר' מאיר דאמר אין קנס לקטנה. והלא איכא למימר דגם לרבנן אין קנס לאיילונית מטעם דאין קנס לחצאין. אבל איכא למימר דגם לרבנן אין קנס לאיילונית מטעם דאין קנס לחצאין. אבל איכא למימר דהש"ס משני לרווחא דמלתא דלר' מאיר פשיטא שאין לה קנס מטעם שאין לה נערות, וקטנה ובוגרת אין להן קנס. אבל לפי האמת יש לומר דגם רבנן סברי דאין קנס לאיילונית מטעם אחר, ולפי"ז ל"ק מהא דחכמים דסברי דיש קנס אף במקום מכר, משום דאין מזה הכרח לאיילונית, משום דאעפ"י שרבתה תורה דיש מכר לאיילונית אבל אין מזה הוכחה שתהיה לה קנס. ומיושב בזה השגת הראב"ד מהא דחכמים:

והנה כמובן שהראב"ד סבר דלא תלי זה בזה, והיינו דסבר הראב"ד דאעפ"י שאין בזה הקנס דולו תהיה לאשה, מ"מ קנס דשייך גבה דהיינו הכסף מחויב לשלם, ולהכי סבר דכמו שיש מכר לאיילונית מצד ריבוי הכתוב, כן יש לה קנס. וזהו לפי הכלל שאמרו חכמים דבמקום שיש מכר יש קנס:

מנם לפי"ז תצא נפק"מ לדינא באופן דאין לה קנס כגון בשלא כדרכה דפסק הרמב"ם בפר"א מנו"ב דאין לה קנס, דבשביל זה אין בזה גם העשה דולו תהיה לאשה גם כן מטעם דאין קנס לחצאין. אבל תקשה בהא דאיתא ביבמות נ"ט אמר רב יהודה אמר רב נבעלה שלא כדרכה פסולה לכהונה, מתיב רבא ולו תהיה לאשה באשה הראויה לו פרט לאלמנה לכהן גדול וכו' אלא לאו שלא כדרכה ומשום אלמנה אין ומשום בעולה לא יעו"ש. ובתוס' ר"י הזקן בקדושין י' מביא שיטת הרמב"ם דסבר דליכא קנס בשלא כדרכה, ומוכח מזה דאעפ"י דליכא קנס, ומ"מ מחויב לישא אותה לאשה, והיינו דרק מפני שאינה ראויה לו לכהן גדול. אבל אחר באופן שאנס שלא כדרכה מחויב לקיים ולו תהיה לאשה יעו"ש. הרי מבואר דיש קנס לחצאין, ומזה תקשה להרמב"ם לפי מה שביארנו שיטתו. אמנם שיטת התוס' שם ד"ה אלא דע"כ זה בזה תליא מדכתבו שמכאן מוכח דיש קנס אביאה בשלא כדרכה, והיינו דסברי דכיון דאיכא ולו תהיה לאשה מוכח דיש גם קנס, וע"כ משום דאין קנס לחצאין. אבל יש לומר דהרמב"ם מפרש שנבעלה לאחר שלא כדרכה וכמו שפירש"י הובא שם בתוס' שפירש"י שם בכתובות ל' בהא דבעולה לכהן גדול היינו שנבעלה לאחר. הנה כמו כן יפרש הרמב"ם הכא שהיא אלמנה ונבעלה שלא כדרכה מאחר. ויש בזה משום אלמנה ולא משום בעולה. וקשה לרב. זהו ביאור הסוגיא לשיטת הרמב"ם. כן נראה בביאור הענין לשיטת הרמב"ם: פרק שני:

השוחט וחנו דיעבד אין לכתחילה לא וכו' איבע"א אאחד בעוף. ואיבעית אימא ארובו של אחד כמוהו. - ביאור הדברים דפליגי הני לישני בשחיטה דעוף. דללישנא קמא בעינן בעוף לכתחלה שני סמנים, וללישנא בתרא סגי בסימן אחד לכתחלה גם כן רק בעינן לכתחלה שישחוט הסימן כולו. ולפי"ז הוי ספיקא דדינא בעוף אם בעינן שני סימנים לכתחלה, וגם ספיקא הוי אם בעינן סימן אחד שחיטת כל הסימן, דללישנא קמא ליכא דין כולו בלכתחלה. וללישנא בתרא איכא מצוה לכתחילה שישחוט הסימן בשלימות. ולפי"ז אם שחט סימן אחד רובו, עבר על המצוה דלכתחלה ממנפ"ש:

והנה הרא"ש כתב וז"ל, ומסתבר כיון דאיכא תרי שינויי עבדינן לחומרא דלכתחלה צריך לשחוט שני סימנין אף בעוף יעו"ש. וקשה אם בעינן למיזל לחומרא הלא בעינן להחמיר לשחוט לכהפ"ח סימן אחד כולו, ומדברי הרא"ש משמע דיוצא בשנים אם שחטן רוב מהשנים, מדלא כתב דיש להחמיר גם בזה שיהיה אחד נשחט כולו, ומאי חזית למינקט חומרא זו דהשנים, ולא למינקט חומרא דישחוט סימן אחד כולו:

והנה הרב אלפס פסק כהאי לישנא דלכתחלה בעינן שישחוט סימן אחד כולו וזהו כהלישנא בתרא. וכתב הרא"ש בטעמו של הרב אלפס דכיון דפליגי הני לישני בשל

סופרים דמדאורייתא בסימן אחד סגי אזלינן לקולא בשל סופרים, יעו"ש. משמע מזה דלשחוט שני סימנים ברוב של כל אחד הוי יותר חומרא משחיטת סימן אחד כולו. ולהכי פסק הרב אלפס דאזלינן לקולא וסגי בסימן אחד כולו אף בלכתחלה. והרא"ש נטה להחמיר ומצריך שני סימנים לכתחלה. ולהכי לא מצריך שישחוט סימן אחד כולו, מטעם דתרי חומרי בדברי סופרים לא מחמרינן, ונקט החומרא הגדולה להצריך שני סימנים לכתחלה:

ויש להוכיח דגם רש"י סבר כשיטת הרב אלפס בהא דפרש"י לקמן מ"ג ע"ב גבי ההיא ספק דרוסה דאתא לקמיה דרבה, ופירש"י אם עוף היה בודק הקנה תחלה כדאמרינן לעיל כ"ח, והיינו בהא דממסמס קועיה דמא. ואם בהמה היא וכו'. ויש לעיין הלא יש הכא גם בעוף לשחוט שני סימנין בעוף כמו בבהמה. ולא דמי להא דממסמס קועי' דמא דלא אפשר בענין אחר, ושם לכו"ע סגי בסימן אחד מטעם דהוי כדיעבד כמו שכתב הרא"ש הכא. אבל בספק דרוסה הלא כמו שאפשר גבי בהמה לעשות בדיקה ושוחטין שני סימנים הלא כמו כן יש לעשות כן בעוף ולשחוט שני סימנין. ומוכח מזה דסבר רש"י דלדינא בעוף גם לכתחלה סגי בסימן אחד. ובחדוש רע"א ז"ל העיר זה. וביארנו כוונתו. - אמנם נראה להעיר דשאני התם דאין לומר שישחוט שני סימנים בעוף והיינו דכיון דלאחר שחיטת הקנה צריך לבדוק הושט, וא"כ הוי שהייה בין סימן לסימן, ושהיית העוף במשהו, ולא מיבעי' לשיטת רש"י דשהייה במיעוט בתרא פוסל - אלא גם אף - לשיטת התוס' אין זה מצוה לכתחלה לשחוט סימן השני באופן שאיכא שהייה בינתים, ולא דמי לבהמה דשיעור שהייה גדולה, ולהכי הוי בזה כדיעבד, ודמיא להא דממסמס קועיה דמא. ולהכי כתב רש"י שם דבדק הקנה ושחטו והכשירו, ולאחר הכשרו שוב אין לשחוט יותר אחרי הבדיקה:

שם גמ' ממאי דהאי חטהו לישנא דדכויי הוא דכתיב וחטא את הבית. ואיבעית אימא מהכא תחטאיני באזוב ואטהר. וקשה כיון דהביא לישנא קמא קרא מן התורה, וא"כ מה מוסיף האיבע"א שמביא קרא מכתובים. ונראה דפליגי הני לישני בלשון חטוי ואיכא ברש"י שיש לזה שני משמעות או לשון הכשר, או לשון נקיון. ובזה פליגי דלישנא קמא סבר שהוא לשון הכשר להכי מביא קרא דוחטא את הבית שהוא לשון הכשר שנעשה הבית כשר וטהור מטומאה. ואיבע"א סבר דלשון חיטוי הוא נקיון, להכי מביא מן הכתובים דכתיב תחטאני, שהוא נקיון מחטא. והיינו דיש בפעולת השחיטה שני דברים היינו שמלבד שמסלק איסור אבר מן החי ומכשירו לאכילה, עוד יש בזה שמנקהו מן הדם, להכי מביא הש"ס הני שני לשונות, דלשון ראשון סבר דאיכא בהא דשחט לשון

הכשר, ולזה מביא הא דוחטא את הבית לומר שעד עכשיו היה על הבית טומאה, ומעתה תהיה טהורה. ואיבע"א מוסיף דיש בזה גם לשון נקיון שמנקה את הדם:
עוד נראה דלשון אחד קאי על בהמה שהשחיטה מן התורה לכו"ע ובזה ע"כ בעינן ללשון הכשר, ולזה מביא הקרא דוחטא את הבית. והאיבע"א קאי על עוף וסבר אין שחיטה לעוף מן התורה, וסגי גם בנחירה בסימנים. אבל שחיטה עדיפא מפני שמנקה את הדם היטב:
תוס' ד"ה השוחט וכו' ונראה דדוקא לכתחלה קאמר ר' יהודה, אבל אם צלאו דיעבד ולא נחתכו הווירידין שרי כדמוכח בגמ' וכו' ואי ר' יהודה בדיעבד נמי אסר דלמא לכתחלה מודו רבנן, יעו"ש. וקשה דהלא גם אם מיירי בחולין, ומיירי ר' יהודה בעוף, כדמוקי רב חסדא בגמ' ובזה סבר ר' יהודה דאסור גם בדיעבד אם צלאו כולו. ורבנן סברי דבדיעבד מותר, ולכתחלה מודו לר' יהודה. ונראה דלפי"ז אזדא ההוכחה דרישא מיירי בחולין דאפשר דמיירי בקדשים ובעוף ובמליקה. והא דאמר ר' יהודה עד שישחוט ולא אמר עד שימלוק הוא לאו דוקא ועי' לקמן כ"ח ע"ב. וכיון דבעוף איכא חטאה"ע דנאכל להכהנים ורשאים לאכול צלי ואדרבה דרך כבוד הוא כמבואר לקמן קל"ג ובזה לר' יהודה אסור גם בדיעבד, ורבנן פליגי עליה, אבל לכתחילה מודו רבנן. ולפי"ז שפיר איכא למימר דרישא מיירי בקדשים. וע"כ מוכח מדקאמר הש"ס דרישא מיירי בחולין משמע דלא אפשר לאוקמיה בקדשים, וזהו דבקדשים ליכא אופן דאסור בדיעבד לר' יהודה, וא"כ מוכח דבחולין גם כן בדיעבד אם צלאו להעוף כולו גם לר' יהודה מותר, וממילא רבנן פליגי עליה גם בלכתחלה:
והנה הרמב"ם לא הביא הא דשחיטת הווירידין, וע"כ דסבר דר' יהודה מיירי בלכתחלה, ורבנן פליגי עליה גם בלכתחלה, ופוסק כרבנן:
ויש לעיין מדוע לא תנן בקדשים דצריך לשחוט הווירידין, ודוחק לומר דסמכו על הסברא גרידא, וגם הרמב"ם לא כתב דבעינן שחיטת הווירידין רק בה' מעה"ק בפר"ד ה"ח כתב דאוחז הסימנים בידו ומוציאן עם הווירידין, יעו"ש. והיא מימרא דר' ירמיה בר אבא בזבחים כ"ה. אבל מדוע לא נחתו לומר דבעינן שחיטת הווידידין:

דף כז:

והאי תנא מייתי לה מהכא דתניא זאת תורת הבהמה והעוף וכי באיזה תורה שוותה בהמה לעוף ועוף לבהמה בהמה מטמאה במגע ובמשא וכו'. והנה הא דקאמר התנא בהדברים של טומאה הוא מפני שבזה דיבר הכתוב בהענין שם. וקשה מדוע לא קאמר

התנא דדיניהם שוה לענין הכנסת נבילותם למקדש דבזה שניהם שווים דהמכניס נבלה למקדש לוקה, ובזה שניהם שווים. וע"כ מוכח מזה דהמכניס נבלת עוף טהור למקדש אינו לוקה. והיינו שכיון שכל טומאתה בבית הבליעה, אין עליה טומאת נבלות כל זמן שאינה בבית הבליעה. ולכאורה תקשה מזה על מה שהוכחנו בספרנו נזר הקודש למס' נדה בסוגיא ל"ה שם דיש תורת נבלה עליה גם לענין זה דהמכניס אותה למקדש לוקה, יעו"ש. אבל יש לדחות משום דלא מצי התנא למימר דלענין זה שוותה בהמה לעוף ועוף לבהמה, משום דלפי זה אין למידרש הא דמיעטה התורה דכתיב זאת דבשלמא אם דרשינן דהכוונה דהשחיטה מטהרת מידי נבלה דרשינן זאת למעט דלא בעינן שני סימנים, אבל אם אמרינן דהכוונה לטומאת נבלות להכניס למקדש דלוקה, אין לנו למידרש מזאת למעט, ולהכי דרש התנא דע"כ כוונת התורה ללמדנו לענין שחיטה שמטהרת מידי נבלה:

שם תני בר קפרא זאת תורת הבהמה והעוף הטיל הכתוב לעוף בין בהמה לדגים וכו'. והנה לבר קפרא קשה מאי דריש וזאת, וכתבו התוס' לדידיה איצטריך וזאת לשום דרשא יעו"ש. והנה לפי"ז אם יש לומר דאיצטריך וזאת לאיזה דרשא, א"כ קשה מדוע לא דרש התנא דברייתא דשווה בהמה לעוף לענין הכנסת נבלותם למקדש דבשניהם לוקה. והא דזאת איצטריך לדרשא אחריתא כמו שסבר בר קפרא:

והנה מדלא כתבו התוס' דבא למעט דאינו דומה נבלת עוף טהור לנבלת בהמה דנבלת בהמה לוקה במכניסו למקדש, ובנבלת עוף טהור אינו לוקה במכניסה למקדש, מוכח מזה דסברי התוס' דבזה שוה עוף לבהמה. ומזה מוכח כמו שכתבנו בספרנו דהמכניס נבלת עוף טהור למקדש דלוקה:

והנה רש"י פירש בהא דמה בהמה בשחיטה יוצא מידי נבלה, מדכתיב ושחט את בן הבקר. - ולכאורה הלא כיון שמצינו דאמרה תורה דשחיטה מטהרת טרפה מטומאת נבלה כדאיתא לקמן ע"ד מהא דכתיב מן הבהמה, וא"כ כיון דגם טרפה שחיטה מטהרת, א"כ בהמה בריאה פשיטא שהשחיטה פועלת שלא תבוא לידי טומאת נבלות. - ועוד דמהא דכתיב ושחט את בן הבקר יש לומר דשאני קרבן שע"כ כן אמרה תורה שזהו דרך הכשרו, ואין ראיה מזה לשחיטה דחולין. אבל מהא דאמרה תורה דטרפה מטוהרת מידי נבלה על ידי שחיטה הרי זה לימוד גם לחולין. וזה עדיף טפי דהרי הלימוד לשחיטת עוף הוא לחולין, וצ"ע:

ודוחק לומר דאם לא הוי ידעינן מהא דושחט את בן הבקר הוי דרשינן הא דמן הבהמה לסתם שחיטה דבריאה, ורק מפני ששחיטת בריאה אנו יודעין מהא דושחט את בן

הבקר, ממילא מוקמינן הא דמן הבהמה לטרפה ששחטה שהשחיטה מטהרת טריפתה מטומאה. - דיש להשיב דלפירש"י דעיקר הלימוד דשחיטה מועלת שלא תבוא לטומאת נבלות מהא דושחט את בן הבקר האמור בקדשים, הלא איכא למימר דשאני קדשים דזהו הכשרו, וכמו שמליקה טהור בקדשים אעפ"י דלחולין מליקה הוי נבלה ובקדשים טהור. הנה כן איכא למימר גם גבי שחיטה. ואכתי אין אנו יודעין דשחיטה בחולין גם כן מטהרת שלא תבוא לידי טומאה, וא"כ איכא למימר דהקרא דמן הבהמה אתי ללמדנו בשחיטה דבריאה שהשחיטה פועלת גם לטהרתה. אבל לפי"ז מנין שגם לטרפה פועלת השחיטה לטהרה מטומאת נבלה:

ועוד מדוע לא נפרש מה בהמה בשחיטה דע"כ אנו יודעין דשחיטה פועלת גם לסלק הטומאה מהא דאמרה תורה ודברים י"ב) אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו הטמא והטהור יחדיו יאכלנו. הרי מבואר דהבשר אשר בזביחה אין לו טומאה, דאם הבשר טמא בטומאת נבלות א"כ מאי רבותא דטמא וטהור יאכלנו אם הבשר טמא בטומאת נבלות, ומזה מוכח דהבשר לאחר שחיטה טהור מטומאה, ולהכי הא דמן הבהמה נדרש ע"כ לטהר טרפה מטומאת נבלות על ידי שחיטה. והנה אעפ"י דשם מיירי בפסוה"מ כפירש"י, וכן איתא בספרי, ואיכא למימר דכיון שבאו מכח קדושת קרבן, וגם בפסולייהו לקחו ההיתר שחיטה דמקודם, אבל אין לזה סברא דע"כ השחיטה דעתה הוי שחיטה דחולין ממש:

ובזה שכתבנו יש ליישב הא דהקשה שם הגאון מלבי"ם למה כתבה תורה הא דטהור יאכל הלא עיקר החידוש דטמא יאכל יעו"ש. ולפי מה שכתבנו איכא חידוש דהשחיטה דחולין פועלת מטומאת נבלות לומר שהשחיטה יש לה הכשר גם מטומאה, ומטעם זה יש ללמוד מהא דמן הבהמה שהשחיטה מטהרת גם טרפה מטומאת נבלות, כמוש"נ:

שם. אמר רב יהודה משום רבי יצחק בן פנחס אין שחיטה לעוף מן התורה וכו'. - והנה ע"כ גם למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה. אמנם בהא דצפורי מצורע דאמרה תורה ושחט ע"כ הכוונה שחיטה ממש ולא נחירה, דע"כ לא אמרה תורה על נחירה ושחט. ויובן בזה הא דאיתא בספרא בפסוק וצוה הכהן ושחט, ציווי בכהן ושחיטה בכל אדם דברי רבי יהודה בר' יוסי ורבי אומר אף שחיטה בכהן. ומדחזינן דפליגי אם בעינן כהן, ע"כ לכו"ע שחיטה בעינן, דהרי לא שייך לומר בנחירה דבעינן כהן. ובילקוט הגירסא ציווי בכהן ושחיטה בכל אדם דברי רבי, רבי יוסי בר' יהודה אומר אף שחיטה בכהן יעו"ש. ויש לומר טעם הפלוגתא דפליגי אם יש שחיטה לעוף מן התורה. וזהו לפי מה דאיתא ביומא מ"ב דלהכי שחיטה כשרה בזר משום דלאו עבודה היא. וכתבו שם התו'

בשם הר"י מאורליניש דמשו"ה לאו עבודה היא משום דנוהגת שחיטה אף בחולין. ולפי"ז יש לומר דרבי לשיטתו דסבר יש שחיטה לעוף מן התורה, וא"כ שחיטה לאו עבודה היא, ולהכי בצפורי מצורע אעפ"י שאמרה תורה ושחט אין בזה אזהרה לכהן כיון דשחיטה נוהגת גם לצורך הדיוט. ורבר"י ע"כ סבר אין שחיטה לעוף מן התורה, וא"כ ע"כ שחיטה בעוף הוא ענין כעין עבודה להכי בעינן כהן. זה ראיתי בספר מלא הרועים אות ע' בשם הגאון ר' לוי יצחק זצ"ל, - ודברי פי חכם חן. - אבל עכ"פ מוכח דלכו"ע בעינן שם שחיטה ממש, והיינו שלא תאמר משום דמצינו דלפעמים קראה התורה לנחירה שחיטה כדאיתא לעיל י"ז הצאן ובקר ישחט להם דלר"ע הנחירה נקראת שחיטה, אבל ע"כ שאני התם דלא היתה שחיטה בחולין. אמנם במקום שאמרה תורה ושחט לדורות ע"כ הכוונה שחיטה ממש כמו שכתבנו:

שם. דגים דלאו בני שחיטה נינהו מנלן. וקשה לפירש"י דפירש בהמה בחזקת איסור אבר מן החי כמו שפירש"י לעיל ט' ועוד מקומות, ולא סבר רש"י דאיכא עשה שאינה זבוחה א"כ מה בעי דגים מנלן דלא בעי שחיטה, והלא כיון דליכא בהו איסור אבמה"ח, להכי לא שייך שחיטה לגבייהו. ואתי שפיר לשיטת התוס' בביצה כ"ה ושבועות כ"ד דסברי דאיכא עשה דזביחה, ובהמה בחייה בחזקת אינה זבוחה קיימא, ולהכי שפיר יש למיבעי אם איכא בדגים גם כן דין זביחה. אבל אפשר לומר דהש"ס בעי על נחירה והיינו דסבר רש"י דאף בדליכא מצוה דשחיטה בתורת מצוה, אבל נחירה בעינן גם מלבד לסלק איסור אבר מן החי איכא דין נחירה בסימנין, ולזה בעי בדגים מנלן דלא בעינן נחירה, והא דקאמר הש"ס שחיטה, משום דהנחירה ג"כ נקראת שחיטה בהדברים הטעונין נחירה כדאיתא לעיל י"ז נחירתן זה שחיטתן. וההבדל בין שחיטה לנחירה גם לענין אבמה"ח ג"כ, והיינו דהשחיטה מסלקת איסור אבר מן החי גם בעודה מפרכסת, ונחירה אינה מסלקת אבמה"ח עד שתמות, ובדגים שאין בהן אבר מן החי יש לומר דאעפ"י שאין בזה מקום לשחיטה הבאה לסלק איסור אבמה"ח, אבל נחירה בעי כמו לגבי ב"נ דלדידהו במיתה תליא:

בזה יתפרש הא דמביא הש"ס ראיה מהא דאמרה תורה אם את כל הים יאסף להם באסיפה בעלמא. ומזה מוכח דלא בעי גם נחירה, והיינו מדאמרה תורה מקודם הצאן ובקר ישחט, והאי ישחט היינו נחירה כמבואר לעיל י"ז אליבא דר"ע, וממילא מוכח דדגים גם נחירה לא בעי:

אמנם נראה דע"כ לא תליא דין שחיטה באיסור אבר מן החי, דהרי מצינו לקמן ק"ב דסבר ר"מ דאין אבר מן החי נוהג בעוף, ומ"מ סבר דשחיטתה מטהרת טריפתה מטומאתה

כמבואר שם בתוס'. וא"כ שפיר בעי הש"ס דגים דלאו בני שחיטה נינהו מנלן. והיינו דאעפ"י שאין בהן משום אבר מן החי אבל אכתי יש לומר דטעונין שחיטה:

והנה לבי"ש דסברי דדגים מקבלין טומאה משיצודו כדתנן עוקצין פר"ג מ"ח והובא לקמן ע"ה, ע"כ אין למיבעי אם טעונין שחיטה דהרי תיכף משיצודו תורת אוכלין עליהן מפני שנחשבים כמתים, וא"כ לא שייך שחיטה למתים, ורק לב"ה דסברי משימותו, א"כ סברי דכל זמן שהם בחיים נחשב חיותן לחיים בזה אפשר לומר דטעונים שחיטה. אבל קשה מדוע לא קאמר הש"ס דלבי"ש פשיטא דלא טעון שחיטה כיון דנחשבים כמתים. ואפשר לומר דבי"ש סברי בן דנחשבים כמתים לאחר שידענו דאינם בני שחיטה, והיינו שמפני שאמרה תורה דבאסיפה בעלמא סגי להו, מזה ידענו דבאספיה גרידא נחשבים הם כמתים, והיינו דאסיפתם במקום שחיטה עומדת, וגם נחירה בסימנים לא בעינן, ומותרים לאוכלן חיים. ולהכי מקבלין טומאת אוכלין תיכף משיצודו. וב"ה סברי משימותו ע"כ סברי משום דסתם בני אדם אינם אוכלין אותם בעודם בחיותן. ולכאורה יש להבין מדוע בהמה לאחר שחיטה בעודה מפרכסת מקבלת טומאת אוכלין, אעפ"י שאיכא גם איסור דלא תאכלו על הדם ולרש"י חולין קכ"א הוא איסור דרבנן, ולהרמב"ם איסור דאורייתא, ומדוע בדגים לאחרי שנצודו, דהצידה שלהן הרי זה כמו בבהמה לאחר שחיטה ומכל זה אינו מקבל טומ"א. והרמב"ם בפר"ב מטו"א ה"ו כתב שחט בהמה או חיה או עוף אעפ"י שעדיין מפרכסין מקבלין טומאה, ודגים מאימת מקבלין טומאה משימותו, יעו"ש. וזה טעמא בעי. ואפשר לומר דשאני שחיטה דע"כ התורה קוראה לזה אוכל כדכתיב תזבח ואכלת, דהביאור דתיכף מהזביחה נקראת אוכל, משא"כ בדגים אעפ"י שמותרים באכילה תיכף מהצידה אבל לא מצינו שנקראים אוכל ותליא בדעת בני אדם:

והנה בחגבים טהורים לא כתב הרמב"ם דאינן מקבלין טומאה אוכלין עד שימותו. ומשמע דסבר דמקבלין טומ"א גם כשהם בחיים חיותן, עי' בפר"ג מטומ"א ה"ג. ודוחק לומר דסמך בזה שכתב בדגים. ומשמע דסבר דחגבים תיכף באסיפתן נחשבים כמתים מטעם דזוטר חיותן ולא דמי לדגים דחיותן אלים יותר מחגבים:

ובזה יש לומר בהטעם הרמב"ם שכתב בפר"א משחיטה בהיתר דחגבים בלא שחיטה מטעם דכתיב אוסף החסיל באסיפה לבדה. ולכאורה קשה הא מבואר הכא בסוגיא דגם בדגים אי לאו דכתיב אסיפה במקום שחיטה לא הוי אמרינן דסגי באסיפה לבדה, ואוסף החסיל לא כתיב במקום שחיטה עי' בהה"מ שהביא שכן הקשה הרשב"א, ועי' בכס"מ. - ונראה דסבר הרמב"ם דשאני חגבים מדגים, והיינו דדגים יש מקום לומר דטעונים

שחיטה ולא מהני אסיפה לחודיא, כיון דנפיש חיותייהו, וא"כ יש לומר דדינם כמו עופות, ולהכי אי לאו דכתבה תורה אסיפה במקום שחיטה לא הוי אמרינן דסגי באסיפה לבדה, משא"כ חגבים דמיד באסיפתן הם מתים אין מקום לומר דליטעון שחיטה, וכיון דהנביא אומר אוסף החסיל הכוונה דזה סגי, ותיכף באסיפתן תורת אוכל עליהם:

אמנם עיקר ההיתר לחגבים כתבו הראשונים מקרא ע' רש"י לקמן ס"ו ובתוס' שם. ובשאילתות קכ"ד, ובבה"ג שכתבו דדין חגבים כדין דגים. והיינו שנלמד זה מלימוד הכתובים. ואפשר שגם הרמב"ם סבר כן. והא דכתב הלימוד מהקרא הוא שבא ללמדנו דבאסיפה לבדה פסק חיותייהו, ונפקא מינה לטומאת אוכלין, וכמוש"נ:

שם מיתיבי השוחט ונתנבלה בידו וכו' ואי אמרת אין שחיטה לעוף מן התורה נחירתו זו היא שחיטתו ליבעי כסוי. והנה קשה מזה על הפרמ"ג שחידש דגם בטריפה דרבנן אין טעון כסוי מטעם דכתיב אשר יאכל. ולדבריו מאי פריך הש"ס הכא הלא כיון דמדרבנן טעון שחיטה פטור מכסוי. ועי' בחדושי למרן רע"א בסימן כ"ח שהקשה בזה:

ונראה דשאני הכא דכיון דאמרה תורה לכסות, שוב אין בכח חכמים לבטל, משא"כ בטרפה שאמרה תורה שפטור מכסוי, הנה יש כח גם לחכמים להוסיף דגם בטרפה מדרבנן פטור, והיינו שמוסיפין על מה שאמרה תורה, דהתורה אמרה אשר יאכל לפטור את הטרפה, הוסיפו חכמים גם טרפה דרבנן וזה לא הוי היפך הכתוב, כיון שבאו להוסיף על הפטור. משא"כ בנחירה שהתורה חייבה בכסוי, אין לחכמים לבטל:

דף כח.

ת"ש מלק בסכין מטמא בגדים אבית הבליעה, ואי אמרת אין שחיטה לעוף מן התורה נהי נמי דכי תבר לה שדרה ומפרקת הוי לה טרפה תהני לה סכין לטהרה מידי נבלה. וקשה הא שאני בזה דכיון דלא הוי פסולו בקודש, וכסתם משנה בזבחים ס"ח דחשיב מלק בסכין בהדי הני דלא הוי פסולו בקודש, וע"כ סבר הש"ס דמלק בסכין לא הוי הטעם דמליקה לא מהני מטעם דלא הוי פסולו בקודש, כיון דבאמת לאו מליקה היא, אלא שחיטה והיינו שחיטה פסולה, וע"כ אעפ"י דהתנא חשיב מלק בסכין בהדי הני דלא הוי פסולין בקודש, אבל זה לאו דוקא אלא העיקר משום דלא הוי לא מליקה ולא שחיטה, וכמו שפירש"י וכמו שמבואר לעיל כ' ע"ב. ולזה שפיר פריך הש"ס דלמ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה לא איכפת לן דלא הוי שחיטה כיון דעכ"פ נחירה הוי. וא"כ תטהר הנחירה מידי נבלה כמו שכל נחירה בחולין מטהרת העוף מידי נבלה. והנה הא דכתבו התוס' הך פירכא ליתא לר' יוסי דסבר גבי מלק ונמצאת טרפה דאין מליקה מטהרת

מידי נבלה יעו"ש. ע"כ הכוונה דסבר דגם שחיטה אינה מטהרת מידי נבלה בעוף, משום דגבי מלק בסכין לא הוי מליקה אלא שחיטה פסולה. וזהו כוונת השיט"מ שכתב בדברי התוס' דדוקא שחיטת בהמה ולא עוף. - ומבואר לפי זה דמלק בסכין מטמא בגדים לא הוי הטעם משום דלא הוי פסולו בקודש, שזה הטעם קאי באופן שהיתה מליקה, ובזה כיון דמליקה לא הוי הנה פסולו מטעם שחיטה פסולה. ועיקר הפירכא הכא למאן דסבר דגם בעוף שחיטה מטהרת מידי נבלה. ולפי"ז למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה הוי נחירה לדידיה כשחיטה לטהר מידי נבלה, וזהו שכתבו התוס' דלר' מאיר פריך דקאמר התם נמי דמליקה מטהרת, יעו"ש. אבל הכוונה לאו דוקא מליקה אלא דסבר דשחיטה מטהרת ומליקה ושחיטה שניהם מטהרות מטומאת נבלות:

אמנם עוד יש לדייק בזה שכתבו התוס' דהך פירכא ליתא לר' יוסי דאמר דאין מליקה מטהרת מידי נבלה יעו"ש. קשה הא ר' יוסי סבר שם דלהכי אין מליקה מטהרת מטעם דהשיב לר' מאיר דדריש ק"ו מבהמה, ואמר ר' יוסי דיה כנבלת בהמה שחיטתה מטהרת, ולא מליקתה יעו"ש. נמצא דבשחיטה דעוף מודה ר' יוסי דמטהרת מידי טומאת נבלות. וא"כ תקשה גם כן תיהני ליה סכין לטהר מידי נבלה מטעם דכיון דהנחירה הוי לדידיה כשחיטה לדידן, וא"כ מדוע כתבו התוס' דהך פירכא ליתא לר' יוסי. - וראיתי במהרש"א כתב אע"ג דהנחירה זו היא שחיטתו מ"מ אינה מטהרת מידי נבלה מהאי טעמא גופיה דקאמר התם דיה כנבלת בהמה, יעו"ש. והנה נראה דכוונתו להקשות זה שכתבנו. ועל זה מתרץ דכי היכי דממעט מליקה מטעם דדיה כבהמה. הנה כמן כן ממעט גם כן נחירה כיון שליתא נחירה בבהמה. אבל תמוה טובא, דלפי"ז מאי פריך הש"ס למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה דתטהר הנחירה, הלא יכול לתרץ דסבר כר' יוסי דדוקא שחיטה מטהרת ולא נחירה מטעם דאמרינן דיה כבהמה, וצ"ע:

והנה הרמב"ם בפר"ז מפסוה"מ ה"ג כתב מלק בסכין כהדי הני דחשיב שם שפסולם מטעם שאין המליקה מתרת ומטהרת אלא דבר שהוא כשר למזבח, יעו"ש. וקשה הא דמלק בסכין לא הוי מטעם זה, אלא שפסולו מטעם דהוי שחיטה פסולה, ולא מטעם דאין המליקה מתירתו ומטהרתו. ולא היה להרמב"ם לכלול הא דמלק בסכין בהדי הני דהוי מליקה כדין, ורק מפני שלא הוי פסולן בקודש. והנה כמן כן יש לדייק בהמשנה דכלל מלק בסכין בהדי הני שאין פסולן בקודש:

עוד יש לדייק הלא מלק בסכין הוי פסולו בקודש, דהלא עיקר הפסול מפני שאין זה מליקה כשרה, והוי כמו פסול לילה, אבל העיקר בזה דלא הוי פסולו בקודש מטעם דכיון דאין זה שחיטה ג"כ כמבואר בסוגיא לעיל כ' ע"ב, וברש"י הכא, והרי זה פסול

גם בחולין. להכי חשיב לה התנא שאין פסולו בקודש. והיינו דאף על פי שפסולו נעשה בקודש, אבל כיון שזה הפסול איתא גם בחולין, להכי לא נקרא פסולו בקודש כיון שאין הקודש פסולו. ומזה הטעם כלל אותו התנא עם הני שאין פסולו בקודש. וזהו גם כן סברת הרמב"ם. והא דלא משני הש"ס דמטמא בגדים אבית הבליעה מדרבנן, למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, אבל מדרבנן הרי זה נבלה, משום דלא מסתבר טומאת ביה"ב לטמא בגדים מדרבנן. ואעפ"י דהוי נבלה מדרבנן, אבל כל זה לאיסור אכילה, אבל מדרבנן אין גוזרין טומאה כדאיתא בביצה ז' אפושי טומאה לא מפשינן. וביותר טומאת בגדים. ועי' רש"י לעיל כ' ע"ב ד"ה ואי אמרת:

וזהו שפריך הש"ס דלמ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה אם כן ע"כ הא דמלק בסכין לא הוי פסול בחולין מטעם דהמליקה בסכין הרי זה נחירה מעליא בחולין, וממילא המליקה בסכין הוי פסולו בקודש, ואינו מטמא בבית הבליעה:

ומשני הוא דאמר כי האי תנא וכו'. וקשה טובא מה ראה לומר כהאי תנא יותר מהמשנה דזבחים. וגם ר"ע סבר דיש שחיטה לעוף מן התורה, כדאיתא בתוס' בכורות ל"ב. - ונראה משום דנראה לו הדרשא דר' אלעזר הקפר דהתורה אמרה אך כאשר יאכל את הצבי והאיל דאיתקשו צבי ואיל לפסולי המוקדשין לשחיטה וכיון דהתורה אמרה דין שחיטה לצבי ואיל, ולא אמרה תורה עוף, משום דע"כ דעוף אין לו שחיטה מן התורה:

ובזה אתי שפיר דקאמר הש"ס מאן תנא דפליג עליה דר"א הקפר רבי היא. וקשה הלא מה קאמר מאן תנא דפליג, הלא ע"כ המשנה דמלק בסכין הוא דלא כר' אלעזר הקפר. אבל הכוונה לומר דאיכא תנא דסבר דליכא הוכחה מדרשא דר"א הקפר, ועל זה קאמר הש"ס דזהו אליבא דרבי דסבר דשחיטת עוף לא כתוב בתורה שבכתב, אלא הוא מזה שנצטוה משה בעל פה. ולפי"ז אין להוכיח מזה דלא אמרה עוף בהדי צבי ואיל, משום דשחיטת עוף באה למשה בעל פה. אבל יש לזה דין תורה ממש. ומטעם זה מלק בסכין מטמא בגדים אבית הבליעה, מטעם חסרון שחיטה:

והנה לכאורה בדברי רבי לא הוזכר שחיטה בעוף, ולא קאמר רק רוב אחד בעוף, והלא אפשר לומר שנצטוה על רוב אחד בעוף על נחירה בסימנים. אמנם מזה דמסיים ועל רוב שנים בבהמה דבזה לא נצרך לציווי שזהו מן הכתוב, אבל הכוונה לאקושי עוף לבהמה דרוב אחד בעוף הוא בדומה לרוב שנים בבהמה דהוא בשחיטה. ומצאתי בחדושי הר"ן שמפרש כן:

תוס' ד"ה רבי היא דתניא. הוי מצי למימר בר קפרא היא, אלא דניחא ליה לאוקמיה משניות דלעיל כרבי. - וקשה מדוע לא הקשו התוס' מדוע לא קאמר הש"ס דהמשנה

דזבחים דמלק בסכין דפליג על ר"א הקפר. ואפשר דסברת התוס' משום דבעינן למימר תנא דדריש מקראי לומר שהוכיחו מדרשא דקראי דלא כר"א דדריש מקרא דעוף לא טעון שחיטה, ובר קפרא דריש מקראי דטעון שחיטה. אמנם לפי"ז הלא טוב יותר לאוקמיה דהני תנאי דסברי דעוף טעון שחיטה מן התורה כרבי שאמר דשחיטת עוף הוא מה שנצטווה משה בעל פה, מטעם דבזה אתי שפיר שבזה נדחה דרשא דר"א הקפר שמביא מהכתוב שלא נזכר עוף בהדי צבי ואיל, שהוא מפני ששחיטת עוף נאמרה למשה בעל פה, וכן סברי הני תנאי דמלק בסכין דשחיטת עוף הוא מן התורה, אבל נאמרה למשה בעל פה. וכמו שכתבנו לעיל דזהו כוונת הש"ס דקאמר מאן תנא דפליג על ר"א הקפר לומר דלפי מה שאמר רבי נדחה ההוכחה דר"א הקפר:

שם בתוס', אי נמי קסבר כדי לחנכו ומביא החטאה"ע הבאה על הספק ואינו נאכל יעו"ש. והקשה המהרש"א ובההיא דלעיל מיניה דפריך התם למאן דאמר כדי לחנכו הא קאכיל כהן מליקה לא אסיק אכתי אדעתיה למימר הכי דמביא חטאה"ע ואינו נאכל עד לבתר הכי דמייתי ליה התם הך דחטאת העוף הבאה על הספק, יעו"ש. וכוונתו ליישב מדוע לא קאמר הש"ס כן מעיקרא. אבל תמוה טובא דהלא היאך אפשר לומר דלא ידע הא דחטאה"ע באה על הספק ואינו נאכל, הלא כמה משניות הן בכריתות ז' ובשלהי תמורה, דתנן חטאת העוף הבאה על הספק תשרף. - ואפשר לומר דהא דאינו נאכל הוא מדרבנן, וכמו שכתבו התוס' שם בנזיר כ"ט ע"ב ופריך מדין דאורייתא דנאכל גם כן כדין אשם תלוי דבא על הספק ונאכל ג"כ. ועל זה פריך וקאכיל כהן מליקה, היינו מדין התורה, וצ"ע:

והנה המהר"ם הקשה בהא דמשני שם בנזיר דסבר אין שחיטה לעוף מן התורה, הלא אכתי תקשה היאך קאכיל הכהן טרפה דהא חותך שדרה ומפרקת. - וחידש מכח זה דלמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה גם טרפה לא הוי מטעם דכולי חדא נחירה הוי הסימנים עם המפרקת יעו"ש. - ותמוה טובא מהסוגיא. - ומה שכתב המהר"ם דהסוגיא בדרך את"ל קאמר דוחק הוא. וביותר שהתוס' כתבו להדיא לעיל כ' דטרפה הוי וגם למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה נחירה לא הוי רק בסימנים לחודייהו. וכן כתב הרשב"א והביא ראיה מהא דאיתא במנחות מ"ה נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים, כהנים הוא דלא אכלי הא ישראל אכלי. ומשני כהנים איצטרכא ליה סד"א הואיל ואישתרי מליקה לגבייהו לא ליחייב קמ"ל, אלמא דמליקה נבלה או טרפה יעו"ש. ביאור דבריו דמדכתבה תודה קרא לזה ע"כ לכו"ע היא. ועוד נראה ראיה מוכרחת מהא דמנחות מ"ד דאיתא שם קרא המלמד דכהנים אכלי חטאת העוף מקרא דוכל חטאתם, ואין זה אלא ללמדנו שלא

תאמר דלא אכלי מטעם דהוי נבלה או טרפה, וע"כ זהו לכו"ע. ואם מטעם הקושיא בהא דנזיר הקשה בזה הרשב"א שם וכתב דמיירי במחזיר סימנים להדי עורף ומולק סימנים, דהשתא ניתכשרו קודם שנעשה טרפה, יעו"ש:

ובכדי שלא לישווי' להמהר"ם כטועה ח"ו, נראה דסבר דחתיכת רוב מפרקת יש לו שייכות עם נחירת הסימנים אם נעשה החתך בהמפרקת עם הסימנים בבת אחת. דוגמא לזה כמו שמצינו גם בשחיטה לשיטת רש"י דלא לישוויה גיסטרא שלא יחתוך המפרקת משום דנעשה בזה פסול בשחיטה משום דרסה. הרי חזינן דחתיכת מפרקת יש לה שייכות להלכות שחיטה לעשות פסול, והד"מ בסימן כ"ד אות א' מביא בשם המהר"א לאסור בזה משום דזה נמי נקרא דרסה כפירש"י. ובשם התה"ד סימן קפ"ז כתב דנוהגין להטריף יעו"ש. וכיון דלהרבה פוסקים שייך המפרקת לשחיטה שגורמת פסול להשחיטה, לזה כתב המהר"ם דלמ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, וכל עיקר ההיתר הוא בנחירה דהסימנים הנה גם המפרקת היא בכלל הנחירה אם נעשה החתך במפרקת עם הסימנים ביחד. ויצוייר דכי תבר שדרה ומפרקת הוי טרפה, היינו בלא נחירת הסימנים, או ששהה בין חתיכת המפרקת לנחירה דהסימנים, דכיון שנעשה טרפה שוב אין לה היתר. כמו בנקיבת הוושט ופסיקת הגרגרת לדידן. וגם אם שחט הוושט ושהה שיעור שהייה דשוב אין לה היתר, וכמו כן בנחירה למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה. ויש לפרש הא דקאמר הש"ס דכי תבר לשדרה ומפרקת הוי טרפה הוא באופן ששהה איזה זמן שלא נקרא בבת אחת. ואפשר שזהו כוונת המהר"ם שכתב דכוונת הש"ס לרווחא דמילתא. ואפשר שמפרש כן כוונת התוס' שכתבו לעיל כ' דגם למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה מ"מ בחתיכת המפרקת טריפה הוי, היינו באופן שלא היתה החתיכה בבת אחת וכמו שכתבנו. והמהר"ם מדייק בבת אחת לכן נראה דזהו כוונתו, ומפרש סוגיא דנזיר שהמליקה היתה חתיכת המפרקת עם הסימנים ביחד. אמנם כל זה אתי שפיר להפוסקים דהמפרקת יש לה שייכות עם הסימנים וזהו לשיטת רש"י:

והנה הרמ"א בסימן כ"ד כתב בהיה טוחט וחתך רוב המפרקת דהמנהג להטריף, ואין לשנות. והיינו כשיטת רש"י דהמפרקת יש לה שייכות להסימנים לגרום פסול בשחיטה. והפ"ת מביא שהבית יעקב סימן קס"ב מביא ראיה והעלה שלא כדעת הרמ"א, יעו"ש. והנה שם כתב להוכיח מהא דכתבו התוס' בנזיר דמיירי בשהחזירו הסימנים אחורי העורף ואז חותך הסימנים תחלה דלא הוי טרפה. וקשה הא אכתי הוי אוכל טרפה בזה כשחותך הסימנים אח"כ הרי מוכח מזה דלא איכפת לן בחתיכות המפרקת אחרי חתיכת הסימנים, עכת"ד: אמנם לפי מה שכתבנו אדרבה לא די שלא קשה מזה על

הרמ"א אלא גם יש בזה חיזוק לדבריו כאשר יבואר. והלא כתבו שם התוס' למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, וליכא בזה שום פסול שחיטה, אלא גם כל הדברים השייכים בשחיטה לפסול, אמרינן דזהו השייכים לנחירה, ולשיטת רש"י דהמפרקת שייך גם כן להיות עושה פסול בשחיטה, הנהו נוהג בנחירה, וממילא גם הא דחותך המפרקת במליקה, הרי זה בדין נחירה, ומתיר את העוף מטעם נחירה. אבל כל זה אם אמרינן דחתיכת המפרקת שייך לדין שחיטה להיות גורם פסול גם אחרי חתיכת הסימנים. אבל אם אמרינן דחתיכת המפרקת אין לה שום שייכות לשחיטה אף לגרום פסול, א"כ אין שייכות חתיכת המפרקת לנחירה. ואם אמרינן דנחירה אינה כשחיטה לדין זה דאין טריפות פוסלות לאחר שחיטה אלא אם אמרינן דבנחירה מפרכסת הרי היא כחיה גם לענין זה שהטרפות פוסל בו. הנה בחותך המפרקת לאחרי חתיכת הסימנים נעשה טרפה, אבל אם אמרינן כשיטת הרמ"א דהחתיכה דהמפרקת שייך לשחיטה גם אחרי חתיכת הסימנים ממילא בנחירה המפרקת שייך לנחירה, ואין חתיכת המפרקת פוסלת אחרי חתיכת הסימנים, מטעם דזה נחשב גם לנחירה. ובשחיטה נחשבת חתיכת המפרקת לגמר שחיטה להיות גורם פסול לשיטת רש"י דסבר כן: והנה אם נחירה מתיר לאחר נחירה כמו בשחיטה, או דמתיר דוקא לאחר מיתה. נראה דע"כ מתיר תיכף ומיד, משום דאל"כ אכתי תקשה הא אכיל כהן אבר מן החי דהיינו הבני מעיים, דאם הנחירה אינו מתיר אלא לאחר מיתה א"כ האברים הפנימיים כמנחי בדיקולא דמיין והוי אבר מן החי. ומשמע דנחירה הוי כמו שחיטה למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, וגם מהא דקאמר הש"ס דלמ"ד אין שחיטה לעוף לעוף מן התורה הנחירה מטהרת טרפה מטומאת נבלות ע"כ פעולת הנחירה להיות מתיר מיד, דאל"כ אם בעינן להנחירה הא דמיתה גם כן ע"כ אין בכח הנחירה לטהר מידי טומאת נבלות. - ולפי זה אם נעשה טרפות בעוף לאחרי הנחירה אינו פוסל מאומה, ולהכי כשמחזיר הסימנים אחורי העורף ונוחרן שוב לא נעשה טריפה אחר בחתיכת המפרקת, ואין זה ענין לחתיכת המפרקת דהרמ"א שהוא בשחיטה דגזירת הכתוב הוא לשיטת רש"י, והיינו או דהוי מצד עצמו או משום דרסה. וביותר לפי מה שכתבנו דלשיטת המהר"ם דהחתיכה דהמפרקת שייכה להנחירה כשחותכן עם הסימנים כמוש"נ:

והנה המליקה פשיטא שדינה כשחיטה שבא המתיר תיכף בהמליקה משום דאל"כ אסור לאכול הבני מעיים בחטאת העוף משום אבר מן החי. ובזה יש לדייק בהא דאיתא במנחות מ"ה, בקראי דיחזקאל וכל נבלה וטרפה מן הבהמה ומן העוף לא יאכל הכהנים. ופריך הא ישראל אכלי אמר ר' יוחנן אליהו עתיד לדורשה, רבינא אמר סד"א הואיל

ואישתרי מליקה לגבייהו אשתרי נמי נבלה וטרפה קמ"ל יעו"ש. וקשה היאך סד"א דיאכלו נבלה, הא גבי נבלה מיתה מתרת, וליכא גבייהו היתר שחיטה שלא שייכה גבייהו, ודינם כבני נח דמיתה מתרת, וא"כ הא דאמרה תורה דתנתן לכהן מתנות כהונה הזרוע והלחיים והקיבה, היאך יאכלו הקיבה דלאחרי השחיטה הוי כמאן דמנחא בדיקולא, וכשם שאסור לב"נ כך אסור לכהנים, ואפילו למאן דמתיר מטעם מי איכא מידי וכו', זה לא שייך לגבי כהנים. והנה מצאתי שהקשה בזה בספר ברית אברהם לחיו"ד סי' כ"ג, יעו"ש. ועוד קשה דלפי"ז מדוע אמרה תורה ליתן נבלה לנכרי ולגר תושב, הלא טוב יותר ליתן לכהנים, ולקושיא זו לא יספיק הא דמתרץ שם דרבינא לא סבר דהוי כמאן דמנחא בדיקולא, כמובן:

ונראה דכוונת רבינא לאו נבלה ממש אלא בשר נחירה, מה דהוי נבלה לידן, ולכהנים לא הוי נבלה, והיינו דלהם תהיה נחירה כשחיטה לדידן. וזהו כמו מליקה דהוי נחירה, אבל נבלה וטרפה שלא על ידי נחירה אסור להם גם לפי הס"ד:

איברא ברא דזה שכתבנו לעיל דלמ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, הנה הנחירה היא ג"כ בתורת מתיר כמו שחיטה לדידן. ראיתי אח"כ בפליתי סימן כ"ז שכתב דלמ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה דהשחיטה לא הוי לה תורת מתיר להוציא מידי אבמה"ח. משום דלדידיה השחיטה היא כנחירה מן התורה, וממילא כשהיא מפרכסת אסורה משום אבמה"ח, יעו"ש. אבל תמוה מסוגיא דנזיר כ"ט דמבואר דלמ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה אוכל הכהן החטאת העוף מטעם דלא הוי שום איסור מן התורה. וקשה הא היאך הוי אכיל הבני מעיים שבפנים דהוי כמנחי בדיקולא לאחרי המליקה בסימנים, ואסורים משום אבר מן החי לשיטת הפליתי:

וגם מה שראיתי בספר ברית אברהם סימן כ"ה בסופו שמחדש דבעוף שחיותו מועט לא הוי אבר מן החי אחרי שחיטת סימן אחד, יעו"ש. ולפי"ז ליכא כלל דין מפרכסת גבי עוף כיון דמיד אחרי שחיטת סימן אחד והוא הדין נחירת סימן אחד נחשבת כמתה, ולדבריו מיושב הא דנזיר גם כן. אבל תמוה שזהו שלא כדברי התוס' לקמן פ"ד ד"ה בעינן. ועוד דזהו נגד המשנה דפר"א דטהרות מ"ג, בנבלת עוף טמא דשנה שאין שחיטתה מטהרתה, דע"כ פירושו שאין השחיטה מתירתה מידי אבר מן החי בעודה מפרכסת כמו שפירשו הברטנורא והתוסיו"ט שם. וממילא כיון שאיכא אבמה"ח במפרכסת, והיינו דשם בעוף טמא שאין השחיטה והנחירה מתירים איכא איסור אבר מן החי עד שתמות, וממילא גם בעוף טהור כן הדין. וא"כ תקשה בהא דנזיר דאיכא אבר מן החי על הבני מעיים שהם כמנחא בדיקולא וכמו"ש לעיל:

והנה בתוס' ר"ע ז"ל הקשה לחזקיה דסבר בחולין קכ"א דשוחט ישראל בטמאה ומפרכסת ליכא אבר מן החי לבני נח, היאך יפרש למשנה זו, דע"כ מיירי לענין ב"נ והכא מיירי דשחט ישראל, יעו"ש. - ונראה מזה לפשוט מה שכתבנו שם להסתפק אם סבר חזקיה דגם משום בשר מן החי ליכא, או"ד דרק משום אבר מן החי ליכא, אבל מודה חזקיה דאיכא משום בשר מן החי. והיינו דיש לומר דרק משום אבמה"ח ליכא משום דבעינן חי ממש מדכתיב בשר בנפשו, וכמו שכתב הרמב"ן. אבל בשר מן החי דנלמד מן ובשר בשדה טרפה, שפיר יש לומר דאיתא גם בזה. ואם אמרינן כן דמודה חזקיה דאיכא בזה משום ובשר בשדה טרפה יפרש המשנה הכא בנבלת עוף טמא דאין השחיטה מטהרתה משום ובשר בשדה טרפה:

והנה קשה מזה על הרמב"ם דכתב בפר"ט ממלכים הי"א וז"ל, אבל העוף יראה שאין ב"נ נהרג על אבר מן החי יעו"ש. ודוחק לומר מטעם איסור גרידא כמו שכתב מרן בכס"מ דמודה הרמב"ם דאיסורא איכא, וכוונת המשנה דאין השחיטה מתרת האיסור:

אמנם תקשה להרמב"ם מסוגיא ערוכה בפסחים ע"ג דאיתא שם הא דתניא השוחט בשבת וכו' מה תיקן א"ר עוירא שמוציאו מידי אבמה"ח. ופירש"י לבני נח שאם אכלו אינו נהרג, יעו"ש. ולהרמב"ם תקשה מה תיקן. ודוחק לומר דהתיקון בשביל האיסור גרידא. ובעיקר הדבר תמוה לומר דאיכא איסור דמנין לחדש איסור אם אין בזה אזהרה דאבר מן החי:

ונראה ג"כ לומר דרק משום אבר סברת הרמב"ם למעט עוף, והיינו מטעם דאין ב"נ מוזהר על אבר מן החי של עוף מפני דחיותו זוטר טפי, ולא קרינן בזה בשר בנפשו לגבי ב"נ. אבל משום בשר בשדה טרפה לא אימעט. ומודה בזה הרמב"ם דב"נ מוזהר, ואיכא נפק"מ בין בשר מן החי לאבר מן החי לאבר שאין בו בשר, וכמו שכתבו בזה אחרונים, וגם איכא נפק"מ לזה שכתבנו ליישב מה שהקשו אחרונים למה חשב הרמב"ם לב"נ שני לאוין אבמה"ח ובשר מן החי כיון דלא הוי אבר בלא בשר שעמו, ושיעורין לא נאמרו לב"נ. ועי' בזה שכתבנו בספרנו מזר הקודש למס' זבחים ע"ח. והכא גם כן הכוונה בזה שכתב הרמב"ם ויראה לי שאין בעוף משום אבר מן החי לב"נ היינו רק משום אבר אין להורגו, אבל מוזהר על בשר מן החי. ואתי שפיר הסוגיא דפסחים שם דיש תיקון לב"נ דליכא משום בשר מן החי. ובאופן זה מפרש הרמב"ם המשנה הכא בטהרות בנבלת עוף טמא דאין השחיטה מטהרתה משום בשר מן החי. וכמו שיש לפרש לחזקיה, כן מפרש הרמב"ם לפי שיטתו דאיכא משום בשר מן החי משום דקרינן בזה ובשר בשדה טרפה, וכמוש"נ:

ובדרך אגב מצאתי ראיתי שם בתפארת ישראל אשר השיב מרן הגרע"א ז"ל דהנחירה מתרת כמו שחיטה למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה דהנחירה מתרת גם במפרכסת להבני מעיים כמו שחיטה לדידן, והוי כמאן דמנחי בדיקולא, וזהו כמו שכתבנו לעיל:
ויש לעיין לשיטת הרמב"ם דנקובת הוושט הוי נבלה מחיים, והיינו לאיסור נבלה, שאם אכל כזית ממנה בעודה מפרכסת לוקה משום לאו דנבלה. ואעפ"י שאין בזה משום טומאת נבלה דבזה בעינן מתה ממש, כמו"ש הרמב"ם בפר"ב מאבוה"ט, וכמו שכתב בזה התבוא"ש בסימן ל"ג, יעו"ש. - ולפי"ז יש לעיין בעוף טהור שאין בו טומאה לאחר מיתה, וכל טומאת נבלת עוף טהור הוא רק מפני האכילה כדכתיב לא יאכל לטמאה בה, וא"כ גם כשאוכל מנבלת עוף טהור כזית בשר בעודה מפרכסת אם גם בזה נטמא לטמא בגדים, משום דלא כתיב בזה מיתה, אלא לא יאכל וטומאתו על ידי אכילה. א"כ גם באופן זה מטמא בבית הבליעה, כיון דעכ"פ אכל נבלה. או דלמא דגם לטומאת בית הבליעה בעינן נבלה ממש, דהיינו כשמתה, והיינו דלענין מה שנוגע לטומאה בעינן מיתה ממש כמו נבלה דעלמא דטומאת מגע ומשא דבעינן מיתה ממש, וצ"ע:
ונראה דזה תליא בהספק שכתבנו אם יש לנבלת עוף טהור טומאה מצד עצמותה כנבלה וכשרץ, אעפ"י שאין הנוגע בה נטמא אבל היא מצד עצמה דין טמא יש לה. ונפק"מ אם המכניס נבלת עוף טהור למקדש לוקה משום ולא יטמאו את מחניהם. וזה הדבר דאם אמרינן דיש לה דין דבר טמא והמכניסה למקדש לוקה משום מכניס טומאה למקדש ע"כ בעינן בזה מתה ממש, והיינו דכיון דמפרכסת הרי היא כחיה פשיטא שכל זמן שמפרכסת אין לה דין דבר טמא. וא"כ גם האוכל כזית ממנה בעודה מפרכסת כיון שאין לה עדיין דין דבר טמא, אין בזה גם משום טומאת בית הבליעה, כיון שלא אכל דבר טמא. אבל אם אמרינן שהמכניס נבלת עוף טהור למקדש אין בזה הלאו דלא יטמא את מחניהם משום דליכא על העוף זה דין טמא אם כן ע"כ לא אמרה תורה תורת טומאה כלל על נבלת עוף טהור, רק דין הוא על האוכלה מצד גזירת הכתוב. א"כ גם כשאוכל כזית ממנה גם במפרכסת טמא ומטמא בגדים כיון שעכ"פ אוכל נבלה:
והנה בספרנו נזר הקודש למס' נדה ל"ה הוכחנו דיש על נבלת עוף טהור דין טמא. והמכניסו למקדש לוקה משום מכניס טומאה למקדש, א"כ מוכח מזה דרק בשאוכל כזית מן נבלת עוף טהור לאחר שמתה לגמרי איכא טומאת בית הבליעה, והיינו דבעינן שיאכל דבר טמא, אבל שבאוכל כזית בעודה מפרכסת שאין לה טומאת נבלה, אעפ"י שנבלה היא לאיסור נבלה אין בזה משום טומאת בית הבליעה:

ויש להוכיח זה גם כן מסוגיא דלעיל כ' ע"ב דאיתא שם דפריך הש"ס בהא דמלק בסכין מטמא בגדים אבית הבליעה דאם אמרינן דלאחר שבירת המפרקת לא הוי רק טרפה תיהני ליה סכין לטהר מידי נבלה, יעו"ש. וקשה דלמא הוי נבלה, אבל לא הוי כמתה ממש, והיינו דהוי נבלה כמו נקובת הושט לשיטת הרמב"ם, והיינו דאיכא משום איסור נבלה, אבל ליכא משום טומאת נבלה. אמנם בעוף לטומאת בית הבליעה דסגי באיסור אכילה גרידא יש לה, וא"כ שוב לא מהני סכין לטהרה מידי נבלה כיון שיש לה טומאה זו עכשיו. וע"כ מוכח דגם לטומאת נבלה דבית הבליעה בעינן מיתה ממש. והיינו דע"כ בעינן לטומאת בית הבליעה ג"כ מיתה ממש, ובעודה מפרכסת כיון שאין לה דין טמא, אין בכחה לטמא גם בבית הבליעה. אבל תצא מזה ג"כ דיש על נבלת עוף טהור דין טומאה בעצמותה. וזהו מדבעינן שתהיה מתה ממש, שבזה נעשית דבר טמא, והמכניסה למקדש לוקה:

והנה לפי מה שכתבנו דלמ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה הוי הנחירה כשחיטה לדידן להתיר מפרכסת. אבל הגאון בפליתי סימן כ"ז כתב להיפך. ובספר ברית אברהם כתב גם כן הכי. ומביא ראיה מדברי התוס' חולין צ"א שכתבו דב"ג מוזהרין על הנחירה, ומ"מ אמרו חז"ל דלב"נ במיתה כליא מילתא, יעו"ש. - אבל נראה דשאני נחירה דב"נ לנחירה לדידן למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, והיינו דשאני נחירה דב"נ שלא הוזהרו בסימנים קודם שנעשה טרפה, דהרי לב"נ שלא הוזהרו על הטרפה ממילא אם נוחרין הסימנים גם לאחר שנעשה טרפה שפיר דמי, משא"כ ישראל שהוזהרו על הטרפה בעינן נחירה בסימנים דוקא. ולהכי הרי זה אזהרה דסימנים בדיוק, ממילא הרי זה כשחיטה לדידן וכמו"ש רש"י הכא, וביותר כמו שמבואר ברשב"א. משא"כ לב"נ שפיר דמי בחותך הסימנים והמפרקת ואף המפרקת מקודם: גמ' אחד בעוף, איתמר רב נחמן אמר או וושט או קנה, רב אדא בר אהבה אמר וושט ולא קנה. - ויש לעיין לשיטת בה"ג דשמוטה לא הוי טרפה אלא דין הוא שאין שחיטה מועלת בו. וקשה דזה ניחא לרב נחמן דקנה הוי בדין שחיטה, משא"כ לארב"א דהקנה ליתא בדין שחיטה כלל, וא"כ מה איכפת לן הא דקנה נשמט, כיון דבעצם השמוטה ליתא ריעותא, ורק מטעם דבעינן ראוי לשחיטה, אבל כל זה שייך בהמכשיר דהיינו בהוושט, אבל בהקנה כיון דלא שייך בהמתיר, א"כ מדוע בנשמטה הגרגרת לא מהני שחיטה בהוושט. ועוד קשה בזה דפריך הש"ס לרב נחמן מברייתא זו דנשמטה הגרגרת ואח"כ שחט הוושט פסולה, ואילו שחיטה בגרגרת לא קתני, וקשיא לרב נחמן. ומשמע דלרב אב"א אתי שפיר. וקשה הלא לשיטת הבה"ג קשיא לראב"א מדוע השחיטה פסולה בנשמטה הגרגרת כיון דלאו בר שחיטה הוא:

והנה התוה"ב להרשב"א בית שני שער א' כתב וז"ל, אע"ג דהכשרו של עוף בסימן אחד בעינן שיהיו שני הסימנים ראוים לשחיטה, ואפילו לרב אדא בר אהבה דאמר דאין שחיטה מועלת אלא במיוחד שבסימנים דהיינו הוושט, מ"מ כיון דבעלמא בר אכשורי בעוף הוא דהיינו בעולת העוף דבעינן שני הסימנים, בעינן שיהיו שניהם ראוים לשחיטה דהכי אגמריה רחמנא למשה, יעו"ש. והיינו שכתב הרשב"א שם להטעים שיטת הבה"ג שסבר דשמוטה לא הוי טרפה, רק בעינן שיהיה ראוי לשחיטה, ושמוטה אינה ראויה לשחיטה: והנה לכאורה דברי הרשב"א נדרש לביאור דמה שהביא ראיה מהא דעולת העוף דהקנה בכלל המצוה דמליקה, אפשר לומר שזהו מטעם המצוה דמליקה, כמו דבעינן חתיכת השדרה ומפרקת. וכמו כן בעינן חתיכת שני הסימנים. אבל מה זה ראיה לשחיטה לרב אדא בר אהבה דסבר דהקנה אין לו כח המתיר. וא"כ מדוע בעינן שיהיה ראוי לשחיטה, כיון שאין השחיטה פועלת בו מאומה:

ונראה בכוונת הרשב"א דבא לפרש שלא תאמר דסבר רב אדא בר אהבה דשחיטת הקנה לית בה ממשא כלל, והרי זה כחותך באיזה אבר מן העוף שאין החיות תלוי בו, דזה ליתא דהרי מדחזינן שאמרה תורה בעולת העוף שיחתוך גם הקנה גם אחרי חתיכת הוושט, וע"כ דעדיין יש חיות בעוף גם אחרי חתיכת הוושט, משום דאל"כ לא שייך עוד דין מליקה, כמו שקאמר הש"ס לעיל כ' ע"ב וכי מתה עומד ומולק. וממילא מוכח מזה דיש בהקנה ג"כ חיות אשר חיותו של העוף תלוי בו, וא"כ ע"כ גם ראב"א סבר דיש חשיבות להקנה אשר על ידו תצא חיותו של העוף. וממילא ע"כ שייך בו גם ענין שחיטה, וע"כ הא דסבר גבי שחיטה דחולין וושט ולא קנה הכוונה דלא יספיק שחיטת הקנה להתיר מטעם דעיקר חיותו דהעוף בהוושמ, אבל ע"כ גם הקנה שייך לענין שחיטה, ולהכי בעינן עכ"פ שיהיה ראוי לשחיטה:

אבל אכתי יש להבין כיון דעכ"פ אינו עושה כלום בכח המתיר, וא"כ למה בעינן שיהיה ראוי לשחיטה. והנה אפשר לומר דסבר ראב"א דאיכא מצוה בלכתחלה לשחוט גם את הקנה, ורק שאינו מעכב, וכיון שאיכא מצוה לכתחלה אעפ"י שאינו מעכב אבל עכ"פ ראוי בעינן, ועל זה אמרו רבותינו כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת כמו"ש התוס' בנדה ס"ו ועוד מקומות דבמקום דבעינן לכתחלה בתורת מצוה בעינן עכ"פ ראוי לזה. אבל לא נחתו לזה הראשונים. ועוד דלהרבה ראשונים ליכא גם מצוה לכתחלה לשחוט שני הסימנים, ודוחק לומר דכן סבר רב אדא בר אהבה:

ונראה דגם ראב"א סבר דשחיטה דהקנה הוי שחיטה ג"כ, ובשחיטת הקנה לחודיא לא תבוא לידי נבלה, וגם אם טרפה היא תטהר שחיטת הקנה גם מידי טומאת נבלה, אלא

שחסר לזה כח המתיר. והוא מטעם דלהתיר באכילה בעינן שתצא כל החיות על ידי שחיטה לחודיא, וזה שייך בשחיטה דהוושט, אבל בשחיטת הקנה לחודיא לא יצא החיות לגמרי רק בצירוף המיתה דאח"כ, ולענין טומאת נבלות ל"ה נבלה רק במיתה שהוא לגמרי על ידי מיתה לא בצירוף שחיטה, ולהכי בששחט הקנה ומתה אח"כ הרי באה המיתה בצירוף שחיטה להכי לא נעשה נבלה. וזה נלמד מדכתיב בנבלה במותם דבעינן מיתה לחודיא. אבל בזה שנוגע להיתר אכילה בעינן שתצא החיות לגמרי על ידי שחיטה. ולפי"ז כיון דלראב"א ג"כ שחיטת הקנה הוי בגדר שחיטה, להכי בנשמט הסימן דהקנה שבזה נעשה אינו ראוי לשחיטה, הרי זה כאילו אין בהעוף הקנה, וזה מעכב גם לשיטת רב אדא בר אהבה:

וראיה להדברים האלה הא דאיתא לקמן דמותיב הש"ס לרב אדא בר אהבה מהא דתנן כיצד מולקין חטאה"ע וכו' הגיע לוושט או לקנה וכו' דלמא שאני התם דאיכא שדרה ומפרקת. ופירש"י ואזיל ליה חיותיה בכל דהו, יעו"ש. הרי מבואר דבאופן שנגמר חיותיה בקנה סגי גם בקנה לחודיא. והביאור בזה דנגמר חיותי' במצות מליקה. ומזה מובן דבשחיטה דסבר ראב"א דלא מהני שחיטה דהקנה לחודיא מטעם דלא נגמר חיותא במצות שחיטה. ולפי"ז בנשברה מפרקת של העוף באופן דנעשה טריפה ושחט הקנה לבדו, דע"כ ג"כ נגמרה חיותא יש בזה תורת שחיטה לטהר מידי נבלה. כמו שחזינן דבמליקה באופן זה הוי מליקה מעליא, והוא מטעם דשבירת המפרקת בכלל המצוה דהמליקה, וחתיכת הקנה הוי גמר המליקה מטעם גמר החיות. ולפי"ז בחולין באופן זה דהוי נשברה המפרקת ושחט הקנה לבדו שעל ידו נגמרה חיותא הרי זה גמר החיות במצוה דשחיטה ומטהרת מידי נבלה:

וממילא לפי"ז גם בשחיטת הקנה לחודיא בעוף דחולין ע"כ ג"כ תורת שחיטה עליו, אלא שעדיין לא נגמרה חיותא בשחיטה דהקנה לחודיא וגמר החיות תבוא בזה שתמות, אבל מידי נבלה יצאת מפני שלא הוית נבלה ממיתה לחודיא אלא בצירוף שחיטה, אבל להיתר אכילה לא באה בשחיטת הקנה לחודיא מטעם חסרון גמר חיותא במצוה דשחיטה:

ויש לעיין לפי"ז בשוחט עוף קדשים בחוץ בסימן אחד דהקנה לראב"א אם חייב משום שחו"ח. והיינו כיון דהוי שחיטה לטהר מידי נבלה הוי שחיטה גם לדין שחו"ח. ואם אמרינן כן דמודה בזה ראב"א דהוי שחיטת הקנה שחיטה להתחייב בזה בחוץ, אתי שפיר הא דאיתא לקמן מ' ע"ב דמוקי הש"ס הא דהשוחט חטאת בשבת וכו' דמיירי בחצי קנה פגום, והוסיף עליו כל שהוא. ולראב"א דסבר דלא סגי בשחיטת הקנה, קשה,

והקשו בזה. אבל אם אמרינן דלענין שחו"ח סגי בשחיטה כזו המועלת שלא תבוא לידי טומאת נבלות, אתי שפיר אוקימתא דהתם גם לרב אדא בר אהבה:

והנה לפירש"י דשמוטת הגרגרת טרפה. יש לעיין באופן שנשמטה הגרגרת ושחט את הוושט, אם שחיטת הוושט מטהרת הטרפה הלזו מטומאת נבלה, ומקום הספק דאעפ"י שסגי בעוף בסימן אחד והוי שחיטה מעליא. אבל יש לומר דלענין לטהר מטומאת נבלות בעינן טריפות שאינו בסימנים אבל טרפות שהוא בסימנים שהם הפועלים הכשר וטהרה בעינן שני הסימנים דוקא. אבל יש לפשוט הספק מהתוספתא בפר"ב דחולין דתניא שחט מיעוטו של וושט ושהה, ואח"כ שחט את שניהם, או שניקב הוושט ואח"כ שחט את שניהם טרפה, ושחיטה מטהרתה יעו"ש. הרי מבואר להדיא דגם בטרפות בסימנים היינו בסימן אחד שחיטה דהשני מטהרת אותו. והיינו דהתוספתא ע"כ מיירי בעוף, והיינו מדתנא ואח"כ שחט את שניהם, דבבהמה לא היה צריך לאומרו דכל שחיטה דבהמה היא בשניהם, והיה צריך לומר ואח"כ גמר שחיטתו. ולפי"ז הרי מוכח להדיא דבנשמט הקנה ושחט את הוושט שחיטת הוושט מטהרת מטומאת נבלה. - ואח"כ ראיתי בספר בית הלוי ח"ב סימן י' שנחית לזה רק מסיים דאפשר שלא היה לרבותינו הגירסא כן בתוספתא. וזהו דהתוס' ל' בד"ה החליד, ובהרא"ש שלא הביאו כגירסא זו. - אמנם לא ראה בספר המכריע לרבינו ישעיה מטרוני סימן ה" שמביא התוספתא כגירסא זו:

והנה לפי"ז הא דתניא שחט את הוושט ואח"כ נשמטה הגרגרת כשרה, נשמטה הגרגרת ואח"כ שחט את הוושט פסולה. אעפ"י שמשמעות פסולה היינו פיסול בשחיטה והוי גם נבלה לטומאת נבלות. אמנם לשיטת התוספתא ע"כ פסולה הכוונה אסורה, והיינו איסור אכילה, אבל עכ"פ שחיטת הוושט מטהרת אותה מטומאה, וביותר כן הוא לשיטת רש"י דשמוטה הוא מטעם טרפות, ומצינו לפרש לשון פסול שהכוונה אסורה כמו שכתבו התוס' לעיל כ"ז ד"ה השוחט יעו"ש. וה"נ הכוונה פסולה היינו אסורה מטעם טרפות:

ולפי"ז סיפא דקתני נמצא הגרגרת שמוטה ואין ידוע אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה זה היה מעשה, ואמרו כל ספק בשחיטה פסול, לפי הס"ד דהכוונה ספק בשחיטה בזה בדבר הספק אימת נעשה השמוטה הלא לפירש"י הרי זה טרפה ולא ספק נבלה, וקשה הא ספק בטרפות אית לן לומר נשחטה הותרה. וא"כ מוכח מזה דגם ספק בטרפות היכא דאיתייליד ריעותא אזלינן לחומרא לשיטת רש"י, ולא אזלינן בתר רובא דרוב בהמות אינו שמוטין, ומזה ראיה לשיטת הרבינו יונה בר"ן פר"ק דחולין, וכתב דמהא שמעינן

דהיכא שנשמטה גף העוף או נשברה רגלו מן הארכובה ולמעלה, ואין ידוע אם קודם שחיטה אם אחר שחיטה אזלינן לחומרא יעו"ש. וקשה טובא דמה ראיה היא מהא דספק בשחיטה דהרי מסיק הש"ס דמיירי בספק שהה וספק דרס, ואין זה ענין לספק בטריפות, והקשו בזה גדולי אחרונים. אבל נראה דהרבינו יונה למד זה מהס"ד דמיירי בספק נשמטה אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה דלא הוי ספק בעצם השחיטה דהרי השחיטה היתה כהוגן גם לטהר מטומאת נבלות ועיקר הספק לפירש"י הוי זה ספק בטרפות, ומ"מ סבר הש"ס דמספיקא אסורה באכילה, מזה יש ללמוד לכל ספק טרפה. והא דמשני הש"ס דמיירי בספק שהה או ספק דרס, זהו מטעם שלא תקשה לרב נחמן דסבר דשחיטת קנה ג"כ סגי. אבל משום זה דהוי רק ספק טרפה סבר הש"ס דבשביל זה לא קשה. וזהו מדלא קאמר הש"ס וליטעמיך כן נראה בביאור דברי הרבינו יונה:

גמ' מיתיבי שחט את הוושט ואח"כ נשמטה הגרגרת כשרה. והנה לרש"י דסבר דכל עיקר שמוטת הגרגרת הוא משום טרפה אתי שפיר דאשמעינן דלאחר שחיטת הוושט אעפ"י שהוא רק סימן אחד, מ"מ שוב פסקה החיות, ושוב אין טריפות פוסל בו. אמנם לשיטת הבה"ג דכל עיקר הא דשמוטה הוא מטעם דאינו ראוי לשחיטה, הנה כל זה שייך קודם שנשחט. אבל לאחר השחיטה דהוושט שכבר יצא בהכשר שחיטה לא שייך עוד לומר דבעינן שיהא ראוי לשחיטה כיון דלא צריך עוד לשחוט, וא"כ מאי קמ"ל האי דינא. ואפשר לומר דזהו כוונת המקשן דפריך ואילו שחיטה בגרגרת לא קתני, והיינו דמפרש המקשן דשנה התנא שחט את הוושט, ואח"כ נשמטה הגרגרת כשרה לדיוקא דאם להיפך ששחט את הגרגרת ואח"כ נשמט הוושט פסולה, והיינו מפני ששחיטה דגרגרת לא פעלה למיפק חיותא באופן שפסול טרפות שייך בהו. ומזה מוכח דשחיטה דהגרגרת לא מהני להכשיר, כיון דיש בה עדיין חיותא עד שנעשית גם טרפה, במעשה טרפות, אבל כל זה אתי שפיר לפירש"י דשמוטת הגרגרת הוא משום טרפה. אבל לשיטת הבה"ג שאין זה משום טרפות אלא משום דבעינן ראוי לשחיטה, זה לא שייך לאחר שחיטה. וגם קשה מאי קא מדייק ואילו שחיטה בגרגרת לא קתני, הלא מה זה דיוקא אטו מחויב התנא למינקא כל האופנים, הלא איכא למימר דנקט חדא והוא הדין לאידך. ובדוחק אפשר לומר דמדייק מדלא שנה התנא שחט אחד מהן ואח"כ נשמט השני:

ונראה דאיכא חידוש גם להבה"ג היינו דכל עיקר סברת הבה"ג דשמוטה לא הוי טרפה מפני שאין זה חולי, והיינו מפני שיכול הבע"ח להחזיר הסימן למקומו כיון שלא נעקר ממקומו. והנה כיון שיכול להחזיר אין כאן משום טרפות, אלא רק שאין השחיטה פועלת היתר כשאינו מונח במקומו. אמנם כשנשמט הקנה לאחר שנשחט הוושט דשוב אינו

יכול להחזירו למקומו, וא"כ יש מקום לומר דכיון דלא נשחט רק סימן אחד יש לו חיות כזה להיות נטרף בשמוטת הסימן. להכי משמיע לנו התנא דלאחר שחיטת הוושט נפסק חיותא ששוב אין טריפות פוסל בו. ובזה מדייק הש"ס מדוע לא קתני בשחט הגרגרת והושט נשמט דג"כ לא נפסל בו. ומוכיח מזה המקשן דהשחיטה דהגרגרת לא מהני שלא תפסול בו טרפות:

שם בסיפא נשמטה הגרגרת ואח"כ שחט את הוושט פסולה. והנה לשיטת הבה"ג יש בזה חידוש דין דאעפ"י דשמוטה לאו טרפה היא, ומ"מ השחיטה דוושט לא מהני מטעם דבעינן ששני הסימנים ראוים לשחיטה בעינן. אבל לרש"י דסבר דשמוטה טרפה היא א"כ מאי קמ"ל דפסולה כיון שנטרפה מקודם. וכדומה לזה הקשו התוס' לעיל ט' ד"ה כולהו בהא דתנן הנוחר ומעקר פטור מלכסות הקשו וא"ת פשיטא דלא מהניא ביה שחיטה שכבר נטרף יעו"ש. ונראה לכאורה לומר דקמ"ל דאין השחיטה מטהרת מטומאת נבלות, ואעפ"י שבעלמא שחיטה דעוף מטהרת את הטרפה מטומאת נבלות, אבל שאני הכא דהטרפות בהמכשיר, אבל זה סותר זה שכתבנו לעיל. וכן יש להוכיח דסברי גם התוס' לשיטת רש"י דהשחיטה דהסימן השני אינו מטהר מטומאת נבלות מהא דהקשו לעיל לרש"י, ולא מתרצים דקמ"ל פטור מלכסות אעפ"י ששחט הוושט אח"כ ויצא מטומאת נבלות, ומכל זה פטור מלכסות. אבל אפשר לומר שאין זה לחידוש לכסוי דכבר מבואר דטרפה פטור מלכסות, אבל העיקר שכבר ביארנו דהשחיטה דהוושט מטהרת מטומאת נבלות, וא"כ קשה לפירש"י מאי קמ"ל התנא דפסולה כיון שטרפה היא:

ונראה ג"כ דאיכא חידושא בנשמטה הגרגרת מקודם ששחט את הוושט דטרפה היא, והיינו דאעפ"י שלפעמים מחזיר העוף את הגרגרת למקומו, וא"כ חוזרת לכשרותה. אמנם הכא בטרפות זו שאני, והיינו דאעפ"י דטרפה החוזרת לקדמותה לבריאותה לא הוי טרפה, וכדאיתא לקמן נ"ד ע"א גמירי דאי בדרי לה סמא חייא יעו"ש. אמנם הכא בשמוטה אם שחט את הוושט בהיות הגרגרת שמוט, הרי היא טרפה, וטרפה זו שאני משארי עניני טרפות מענין כזה, וזהו חידוש דין:

רש"י ד"ה לא בבהמה, כלומר אפילו בבהמה קאמר וכו'. ומה שהוכרח רש"י לפרש דקאי גם אעוף, ולכאורה גבי עוף הקנה לא מעלה ולא מוריד, כיון דלמ"ד זה הושט הוא העיקר. ורק בבהמה דבעינן שני סימנים מתפרשא, והיינו דשתים בעינן דהיינו שיגמור הקנה, וגם הא דגמר הושט, והלשון מתפרש הוסיף עליו כל שהוא אקנה, וגמרו קאי אושט, אבל בעוף הא דהוסיף עליו כל שהוא הוא למותר, כיון דהעיקר הוא הא דגמרו דהכוונה

הושט, וא"כ לכאורה לא מתפרשא אעוף. וא"כ מה בעי רש"י בזה שפירש דמיירי גם בעוף. ומרן הגרע"א ז"ל בחידושיו כתב בזה, וצ"ע:

ונראה דכוונת רש"י לפרש דגם למ"ד דהושט הוא העיקר ולא הקנה, מ"מ גם הקנה הוא בתורת שחיטה דלא תימא דאם הקנה אינו מתיר בשחיטה ממילא גם כי שחט רוב הקנה קודם ששחט את הושט, הרי זה פסוקת הגרגרת וטריפה הוי, ושוב לא מהני עוד שחיטת הושט, לזה פירש"י דהאי הוסיף כל שהוא קאי גם בעוף וזה היתה קודם ששחט את הושט, ואח"כ גמר בושט שחיטתו כשרה. וזהו כוונת רש"י דהא דתניא וגמרו קאי אושט בין בבהמה בין בעוף, משום דעל ידי שחיטת הושט מתכשר גם הגרגרת, ולא חשבינן לזה כפסוקת הגרגרת קודם השחיטה, וזהו מפני כי הגרגרת גם כן תורת שחיטה עליו:

גמ' ת"ש דההוא בר אווזא דהוי בי רבא אתא כי ממסמס קועיה דמא אמר רבא היכי ניעביד וכו'. והנה לשיטת רש"י דהחשש בזה משום נקיבת הושט, ולא חיישינן לספק דרוסה מטעם דתלינן בכלבא או בקנה. ופירשו התוס' דנפק"מ בין חשש דרוסה לחשש נקיבה בשתים, דבשביל חשש דרוסה בעינן בדיקה כנגד כל החלל. ועוד דבשביל דרוסה מטרפינן אפילו בנקב משהו יעו"ש. ויש להבין בשלמא בשביל החשש דכנגד כל החלל אתי שפיר הכא מדחזינן דסמכו בבדיקה דהקנה לחודיא, ולהכי מוכח מזה דלא חייש לספק דרוסה, אבל בשביל חששא דמשהו הלא שפיר יש לסמוך אבדיקה דהקנה דאין בו גם משהו של אדמומית, וכמו דסמכינן בבדיקה דושט בנקב משהו באופן דאפכוה לושט ובודקין אותו מבפנים, הנה כמו כן יש לסמוך אבדיקה דהקנה במשהו אדמומית, וא"כ אין הכרח לפרש דמיירי הכא בחששא דנקיבה. וע"כ צריך לומר דסברי התוס' אליבא דרש"י דאין לסמוך אבדיקה דהקנה מחשש דרוסה, מפני שאין לבדוק משהו אדמומית גם בהקנה, מפני שהמשהו של אדמומית לא ניכר בהקנה. ומדחזינן דסמך רבא אבדיקה דהקנה, ע"כ היתה הבדיקה מחשש נקב:

והנה מרן הגרע"א ז"ל הקשה דלאיזה צורך כתבו התוס' דנפק"מ בהאדים משהו, ולהביא ראיה דלענין דרוסה במשהו. ומדוע לא פירשו כפשוטו דנפק"מ בהאדים בגרגרת באיסר דמספק דרוסה אסור עכת"ד. - והנה לפי מה שמבואר דכוונת התוס' לפירש"י דבשביל חשש דרוסה אין לסמוך אבדיקה דגרגרת, והיינו דהמשהו של דרוסה אין להכירו על ידי בדיקה, להכי נחתי לזה התוס'. ודברי מרן צ"ע:

והנה הריב"א מפרש דמיירי הכא בספק דרוסה, ואין לושט בדיקה מבחוץ לדרוסה מפני האדמימות של העוק החיצון. והנה ע"כ סבר דיש לקנה בדיקה לספק דרוסה, וסבר גם כן דיש לושט בדיקה גם מבחוץ לספק נקיבה: והנה הביא ראיה מהא דאמר רבה לקמן

מ"ג ושט אין לו בדיקה מבחוץ אלא מבפנים. ונפק"מ לספק דרוסה, ולא קאמר לספק נקובה יעו"ש. והנה לפי מה שמבואר דשיטת רש"י דלספק דרוסה לא מהני בדיקה גם להגרגרת, וא"כ קשה טובא לרש"י מהא דאמר רבה דרק לושט אין לו בדיקה לספק דרוסה. וגם קשה מדוע לא הקשו התוס' מזה לרש"י. - אבל יש לומר דלא הקשו רק לפירוש ראשון שבתוס' דלא מיידי בספק דרוסה מטעם דבעי בדיקה כנגד כל החלל, ולשון זה בתוס' לא סברי דאין לקנה בדיקה מספק דרוסה להכי הקשו רק מדוע לא קאמר הש"ס משום ספק נקוב. אבל ע"כ לפירוש השני שבתוס' יש להקשות גם כן מדוע אמר רבה דרק לושט אין בדיקה לספק דרוסה. - ועוד קשה דמה מהני בדיקת הושט דהלא אם חיישינן לדרוסה א"כ ע"כ יש לחוש שמא הגרגרת נלקה בדריסה, וזיהרא דדריסה מיקלא קליא. ועוד הלא אם שלטה הזיהרא בעור החיצון גם כן יש לומר דמקלא קליא: ונראה דסבר רש"י לפי פירוש התוס' בלשון שני דרבא הכא לא סבר כרבה, והיינו דרבה סבר דגם בדרוסה בעינן שליטת הזיהרא בכל האבר כולו, וסבר גם כן דאין הזיהרא דדרוסה מזיק בגרגרת עד שישלוט כאיסר, וממילא יש בדיקה לגרגרת מחשש דרוסה, אבל רבא סבר דאין לגד לגרגרת בדיקה מחשש דרוסה, ולהכי פירש"י הכא דהחשש הוא משום נקובה, ולדרוסה לא חיישינן מטעם דתלינן בקניא:

וסברת רש"י הוא לפי האוקימתא דסוגיא דלקמן נ"ד דאיתא אמר רב פפי בעי רב ביבי בר אביי ושט נקובתו במשהו דריסתו במשהו. קנה נקיבתו בכאיסר דריסתו בכמה. בתר דבעיא הדר פשטה אחד זה ואחד זה במשהו מאי טעמא זיהרא מיקלא קלי ואזיל יעו"ש. וסברי התוס' בלשון שני דע"כ הא דרבה דאמר ושט אין לו בדיקה מבחוץ וקאמר הש"ס נפק"מ לספק דרוסה, זהו קודם שנפשטה הבעיא דשיעור דריסה בקנה במשהו. אבל רבא הכא מיירי לפי האמת דשיעור דריסה בקנה הוא במשהו. ולהכי מסתבר שלא מהני בדיקה באדמומית של כל שהוא, מפני דכמה נקודות של אדמומית נמצא בקנה, ומדחזינן דסמך רבא אבדיקה דקנה, ע"כ סבר דליתא בזה חששא דדרוסה. וזהו שהביאו התוס' לפירש"י הסוגיא דלקמן דדרוסה דקנה הוי במשהו מטעם דזיהרא מיקלא קליא, וכוונתם מה שמבואר שם בסוגיא דגם בגרגרת כן הוא. ומזה מוכיח רש"י דאין לושט בדיקה מבחוץ גם לנקב משהו. כן נראה בביאור דברי התוס' לפירוש רש"י:

וע"ד מה שהקשו התוס' לפירש"י דאין לושט בדיקה מבחוץ גם לחשש נקב מהא דאמרינן לקמן שני עורות יש לו לושט ניקב זה בלא זה כשר, וכשניקב הפנימי היכי ידעינן אי ניקב החיצון אם לא כיון דאין לו בדיקה מבחוץ, יעו"ש. הנה ראיתי ברשב"א מביא מה ששמע דאפילו בנקב כל שאינו במקום ידוע אינו ניכר בושט מבחוץ שהוא אדום,

יעו"ש. ביאור דבריו, דכל שאינו במקום ידוע כהא דממסמס קועיה דמא, משא"כ במקום ידוע והתם בנקב ידוע דמהני בדיקה. ובזה מיושב בהא דשני עורות יש לו לושט, ובזה מיושב גם לשיטת רש"י. - אמנם לחשש דרוסה לא מהני גם מקום ידוע בושט, כיון דסבר רש"י דגם בקנה לא מהני בדיקה לחשש דרוסה. ושיטת התוס' דמהני בדיקה לושט גם מבחוץ לחשש נקיבה, וא"כ פשיטא דמהני למקום ידוע. - ולפי"ז יש לעיין מדוע לא מהני בדיקה לחשש דרוסה במקום ידוע. ובע"כ מוכח מהסוגיא דלא מהני, והיינו מדפסק רבא לבדוק הקנה בעוף מחשש דרוסה, והדר ליהפכו לושט, משום דלושט לא סמכינן אבדיקה, ולהכי ע"כ בבהמה לא מהני. וקשה אם אמרינן דיש בדיקה במקום ידוע ליבדקו לושט במקום ידוע ולישחטיה אח"כ, ולאחר השחיטה יבדוק הושט. וע"כ מדלא נחתו הפוסקים לזה מוכח דלא מהני בדיקה במקום ידוע גם כן לברר מחשב דרוסה, והטעם בזה דאהרמומית של הושט ישנו גם במראה הדרוסה, ושתיהן שוות במראה. עוד בזה דשאני מקום ידוע דנקב שאנו רואין הריעותא לפנינו, ויש לחטט אחרי הנקב אם הוא מעבר לעבר. משא"כ בחשש דרוסה אשר למראה עין ליכא ריעותא וקשה לברר. ובזה מיושב הא דהקשה מרן בחידושיו:

שם. אתמר רב אמר מחצה על מחצה כרוב וכתבו התוס' דכולהו הני מצי סברי כרבנן דריוה"ג דאי אפשר לצמצם אפילו בידי אדם, ומ"מ יש להכשיר מחצה מטעם דאיכא ספ"ס שמא הדבר כמו שנראה שהוא מחצה, ואת"ל דאינו מחצה דלמא הנשחט הוא רוב יעו"ש. ולכאורה קשה הא ספ"ס במקום חזקה. ואפשר דהכא עדיף כיון דהיתה הלכה שלא לשייר רובא, ולפי ראות העין לא נשאר רובא - ואעפ"י דהוי ספק רוב. אבל ביארנו במקום אחר דגם ספק רוב נידון כרוב לאורועי לחזקה. ומבואר בספרנו שאילות משה חאה"ע סימן כ"ג:

אמנם דבר חדש הופיע לנו מדברי התוס' בשם הרב ר' שמעון הכא ועו"מ, דאעפ"י שאי אפשר לצמצם אבל לא ימנע המציאות דהצמצום. והקשה מרן הגרע"א בהא דאיתא בבכורות ט' מאן תנא אמר ר' ירמיה דלא כריוה"ג. וקשה והא התם לא הוי חלידה בפנינו אלא דנמצא בדיר ב' זכרים. ואם לרבי יוסי הגלילי יש לחוש לצמצום מטעם דסבר אפשר לצמצם, הלא גם לרבנן יש לחוש לצמצום כיון שלא ימנע מהם הצמצום, וא"כ גם לרבנן יש לחוש לצמצום עכת"ד ומסיים בצע"ג:

ונראה דשאני בין ריוה"ג לבין רבנן. והיינו דלריוה"ג דסבר אפשר לצמצם הכוונה כשאנו רואים למראה עין הצמצום הרי זה בגדר ודאי שכן הוא הדבר שיצאו שניהם בבת אחת. וממילא גם כשנולדו ולא ראינו הצמצום יש לחוש לצמצום מספק מטעם דעכ"פ יצוייר

חיוב שניהם לוא היינו רואים. משא"כ לרבנן דסברי אי אפשר לצמצם הכוונה שאין לסמוך על הצמצום, ואין לסמוך על זה שראינו, דגם ראות עינינו אין לסמוך על זה. ולפי"ז לא יצוייר ודאי חיוב לעולם, להכי אין לחוש לספיקא. ודוקא לרבי יוסי הגלילי דיצוייר ודאי, יש גם דין ספק המביא לידי חיוב משא"כ לרבנן אין לחוש לספק כיון דלא יצוייר דין ודאי חיוב. והנה הכא בשחיטה אעפ"י שלא יצוייר צמצום הודאי לפי ראות העין. מטעם דגם בזה אי אפשר לצמצם, אבל עכ"פ ספק איכא. וא"כ יש לצרף הספק שמא שחט רובא, ובכל צמצום איכא להאי ספק דשמא רובא. - והתוס' דלא סברי כהר"ר שמעון והוכיחו מהכא דבידי אדם אפשר לצמצם סברי דאם לא יצוייר מחצה בודאי אין לנו לעשות מזה גם ספק. והנה מלישנא דש"ס דמדרבנן חיישינן דלמא לא אתי למעבד פלגא, ולא קאמר הש"ס דלמא ליכא פלגא מטעם דאי אפשר לצמצם, משמע דסמכינן דאיכא לפנינו פלגא, משמע כשיטת התוס' דסברי אפשר לצמצם. ויש לדחות דסמכינן גם אפלגא לפי ראות העין מטעם רובא. אבל הלשון מורה כשיטת התוס':

דף כט.

ואי אמרת מחצה על מחצה כרוב איטרפא לה. - והביאור בזה דאעפ"י דמדרבנן לא מהני מחצה כרוב, אבל כיון דמדאורייתא הוי הגרגרת כשחוט אם כן הוי שהייה בשחיטה. ומשני דמיירי בעוף, דסגי בסימן אחד דאי מחצה כרוב הא הוי כשחוט לגמרי. ואי מחצה אינו כרוב לא עביד ולא כלום. - ולכאורה מה שייך לומר אי מחצה אינו כרוב דהלא סבר מחצה על מחצה כרוב. נראה דהביאור מחצה אינו כרוב היינו מדרבנן וכדלעיל בסוגיא. אבל עדיין קשה איברא דלענין שחיטה אינו כרוב מדרבנן, א"כ אית לן למימר דלענין טריפות הרי הוא כרוב, ושהייה פוסלת מדרבנן. וראיתי שהקשה כן הר"ן בחידושיו, וכתב דכיון דלענין שחיטה הרי כרוב (טעות סופר) צריך להיות אינו כרוב אי אפשר לעשותו כרוב לענין טריפות, יעו"ש. והביאור בזה דהוי כתרתי דסתרי. ויש לעיין לשיטת רש"י דשהייה במיעוט בתרא פוסלת, וא"כ אם מחצה על מחצה כרוב א"כ הוי שהייה גם בעוף במיעוט בתרא. עי' רש"י לקמן ל' ע"ב ד"ה תיקו:

והנה יש להוכיח דבידי אדם אפשר לצמצם, והיינו מדפריך הש"ס למ"ד מחצה על מחצה כרוב, משמע דלמ"ד מחצה על מחצה אינו כרוב אתי שפיר, והלא גם אם אינו כרוב אבל כיון דאי אפשר לצמצם, א"כ איכא ספק דלמא איכא רובא בשחיטה דהגרגרת. וא"כ הוי שהייה, וא"כ אמאי שחיטתו כשרה, וע"כ דסבר הש"ס דבידי אדם אפשר לצמצם,

ואין להסתפק ברובא. וזהו כשיטת התוס' אבל לשיטת הר"ר שמעון היה יכול הש"ס להקשות גם למ"ד מחעמ"ח אינו כרוב. ומוכח מסוגיא זו דבידי אדם אפשר לצמצם:

דף כט:

אמר רשב"ל משום לוי סבא אינה לשחיטה אלא לבסוף וכו'. עי' בספרנו נזר הקודש לזבחים קי"א אשר מבואר שם כל הענין וגם פסקי הרמב"ם: לי. מתיב רב אידי בר אבין ובמועד לשמו פטור וכו':

א תנן פסחים ס"ג השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה רבי יהודה אומר אף התמיד. וכתבו התוס' אומר ריב"א דהפסח כשר דהא לא שנה עליו הכתוב לעכב. ובתוספתא תניא בהדיא השוחט את הפסח על החמץ בי"ד עובר בל"ת והפסח עצמו כשר ויוצא בו ידי חובתו בפסח. - והנה בירושלמי איתא דהפסח כשר מטעם דכתיב זבחי יעו"ש. ולכאורה קשה למ"ל קרא הלא בלא"ה כיון דבעינן בקדשים שנה עליו הכתוב לעכב כמו"ש התוס' דזה עצמו יסוד גדול להכשיר והנה לכאורה אפשר לומר דבשביל טעם זה דלא שנה הכתוב לעכב הוי אמרינן דכשר ואינו מרצה ואין הבעלים יוצאין ידי חובתם בפסח זה אבל מהא דכתיב זבחי ע"כ הכוונה שכשר הוא גם לצאת י"ח. וזהו כוונת התוס' שמביאין התוספתא שתניא בהדיא שכשר הוא וגם יוצא ידי חובתו. נמצא לפי"ז דאם לאו הקרא דזבחי הוי אמרינן דפסח כזה כשר ואינו מרצה. ויש להעיר לפי"ז על הרמב"ם שפסק דשוחט חטאת לשם חולין דכשר ואינו מרצה ובפסח פסק דשוחט פסח לשם חולין פסול. וע"כ הטעם דבפסח לא יצוייר כשר ואינו מרצה, ולהכי בשוחט לשם חולין כיון דחסר ע"כ הריצוי ממילא פסול הוא לגמרי. ואילו מהכא מהא דשוחט פסח על החמץ ע"כ מוכח דשפיר יצוייר כשר ואינו מרצה. וזהו מדכתבה תורה זבחי לומר דכשר הוא לגמרי, ובלאו האי קרא הוי אמרינן דכשר הוא מטעם דלא שנה הכתוב עליו לעכב כמו שכתבנו:

ונראה דהרמב"ם פוסק כרבא בהא דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעבוד דגם אי עביד לא מהני, וממילא כשאמרה התורה לא תשחט על חמץ בדיעבד לא מהני השחיטה והרי זה כאילו לא נשחט ופסול מצד חסרון שחיטה. ולזה בעינן קרא דזבחי להכשיר השחיטה. וכן כתבו התוס' בתמורה ד'. וע"כ הא דכתבו התוס' הכא להכשיר הפסח מטעם דלא שנה הכתוב לעכב זהו אליבא דאביי דסבר אי עביד מהני. והנה תצא מזה דלאביי יצוייר פסח שכשר ואינו מרצה, אבל לרבא זה ליתא. ושיטת הרמב"ם אליבא דרבא:

ג והנה עיקר דברי התוס' שכתבו דלהכי הפסח כשר מדלא שנה הכתוב לעכב. וקשה הא כתיבי תרי קראי לא תשחט ולא תזבח, והמהרש"א הקשה בזה. ומה שתירץ דאיצטריך לשני לאוין, תמוה הא הכלל בזה דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתרי. ובקר"ע הקשה בזה. אבל יש לומר דחד קרא נדרש לזמן השבתה דהשאור שהוא מזמן שחיטת הפסח כמבואר בפסחים ה' ע"א. וא"כ ליכא אלא חד קרא, ולזה כיוונו התוס' דלא שנה הכתוב לעכב. אבל לפי"ז תקשה למ"ל קרא דזבחי להכשיר הפסח וע"כ משום דהוי אמרינן דכשר ואינו מרצה כמו הא דשוחט פסח לשם חולין, וע"כ זה לאביי דסבר אע"מ, אבל לרבא דסבר אעל"מ לא יצוייר זה וכמוש"נ:

ד שם במשנה רבי שמעון אומר הפסח בארבעה עשר לשמו חייב ושלא לשמו פטור. ופירש"י דלשמו משום לא תשחט על חמץ דפסח כשר הוא, ושלא לשמו פטור משום דפסח פסול הוא ושחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, יעו"ש. ואם אמרינן דיצוייר בפסח בשר ואינו מרצה א"כ מדוע נקט דלשמו חייב, ומדוע לא נקט לרבותא באופן ששחט פסח לשם חולין דאעפ"י דאינו מרצה, אמנם מפני שעכ"פ כשר הוא לאכילה והוי שחיטה ראויה גם כן חייב, וממילא הוי ידעינן מכח כש"כ דבשוחט לשמו דחייב כיון דגם מרצה הוא, וע"כ מוכח דליתא בפסח האי אופן דכשר ואינו מרצה, אלא או כשר ומרצה, או שפסול לגמרי:

ה עוד נראה להוכיח מהירושלמי דפסחים שם שמוכיח דהפסח לא נפסל בשוחט פסח על החמץ מדרבתה תורה דחייב גם על הזריקה יעו"ש. וקשה דאכתי אין להוכיח מזה אלא דכשר, אבל עדיין יש לומר דאינו מרצה. והנה ע"כ כוונת הירושלמי לומר דפסח כשר הוא לגמרי, ומה דחייב על הזריקה אכתי יש לומר דאינו מרצה, אבל מפני שכשר הוא להכי חייב על הזריקה, ומדלא נחתו לזה בירושלמי משמע דליתא בפסח אופן זה דכשר ואינו מרצה. וזהו כפסקו של הרמב"ם דהשוחט פסח לשם חולין פסול:

ו והנה בהא דפירש"י דבלשמו חייב מטעם דפסח כשר הוא, ושחיטה ראויה היא, והיינו דכיון דיש קרא שמכשיר את הפסח, אבל אם לאו ההכשר בזה הוי סבר ר' שמעון דלא הוי שחיטה כלל. אבל זה לא אפשר דע"כ שחיטה היא מדחייבה רחמנא על זה בל"ת. אבל אז הוי אמרינן דע"כ שחיטה שאינה ראויה ובקדשים שמה שחיטה כמו הא דשחוטי חוץ דרבי רחמנא דששא"ר שמה שחיטה, ואם ישתנה הדין גם בשוחט פסח שלא לשמו דאעפ"י דהפסח פסול מ"מ חייב משום לא תשחט על חמץ מטעם דששא"ר בקדשים שמה שחיטה, להכי פירש"י דבשוחט פסח על החמץ הוי שחיטה ראויה, וממילא הדין בשוחט שלא לשמו פטור מטעם דהוי ששא"ר. והנה יש להקשות מדוע לא יליף ר"ש

משחו"ח שהוא ג"כ קדשים דששא"ר שמה שחיטה וליחייב עלה גם בשוחט את הפסח שלא לשמו. הנה הקשו בזה התוס' לקמן פ"ה, ד"ה ואין, יעו"ש. שהניחו בתימא. ועי' בספרנו נזר הקודש למס' זבחים דף מ"ח דף הספר יישוב נכון לקושיא זו:

ז והנה בהא דשלא לשמו בפסח דפטור לר"ש, פירש"י מטעם דסבר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, משמע דלרבנן דסברי ששא"ר שמה שחיטה חייב גם בשוחט פסח שלא לשמו. וזה תמוה טובא, מהא דאיתא בירושלמי שכתבנו לעיל דמדייק מדחייב על הזריקה מוכח דהפסח כשר, דאם הוא פסול בשחיטה דעל החמץ היאך יתחייב אח"כ על הזריקה. הרי מבואר דליכא איסור דעל החמץ אלא בפסח כשר ולא בפסול. ומצאתי בשער המלך ה' ק"פ שהקשה בזה, והקשה מזה על המל"מ שפשוט לו דליכא ל"ת בפסח שנפסל. ומתרץ דשאני בין שכבר נפסל הקרבן בשחיטה דאז אין לחייבו עבור הזריקה או ההקטרה, ומטעמא דכיון שכבר נפסל הקרבן, נמצא דהזריקה כמאן דליתא דמיא. אבל בהא דשוחט שלא לשמו דבידו היה לשוחטו לשמו ולעשותו לקרבן כשר, ועתה בשחיטה פסלו בזה חייב עכת"ד, יעו"ש. אבל תירוצו דחוק דהלא אם הדין דלא חייבה תורה בשוחט על החמץ אלא בזבח כשר ולא בפסול, א"כ מנין להתנא לומר דגם בשוחט שלא לשמו דהזבח פסול דגם על זה חייבה תורה. דבשלמא אם היה הדין דגם בשוחט פסח על החמץ לשמו דפסח פסול הוא, ומכ"ז חייבה תורה עליו, אז היה לנו לדון דגם באיכא עוד פסול דשלא לשמו גם כן חייב. אבל כיון שמצינו חיוב התורה בפסח כשר מנין לנו לחדש דיש חיוב גם בפסח פסול. ואם בשביל שהיה בידו לעשותו כשר, אין סברא לחייבו בשביל זה. ובאמת טעמא בעי מדוע יתחייב בשחיטה על החמץ אם הזבח פסול ולא קרינן בזה זבחי:

ח ואפשר לדחוק ולומר דלרבנן דמחייבי בששא"ר הנה הכא בשוחט שלא לשמו יש לחייבו מטעם דילפי מהא דשחוטי חוץ דהוי קדשים מקדשים. אבל זה דוקא בשחיטה משא"כ בזריקה והקטרה, דהזריקה לא נחשב למאומה מטעם דכיון דהקרבן פסול, ממילא הוי הזריקה כמיא בעלמא כדאמרינן בזבחים מ"ב ע"ב דאיתא והא כיון דחשיב בי' בפנים פסולה כמאן דלא אדי דמי, כי הדר מדי בהיכל מיא בעלמא הוא דקא מדי יעו"ש. ובזה מיושב, ולא תקשה מהירושלמי. אבל עיקר הדבר תמוה טובא היאך יעלה על הדעת שיתחייב על שחיטה דפסח פסול כיון דלא קרינן בזה זבחי:

ט ובעיקר הדבר הא דפירש"י בטעם דר"ש דפוטר בשלא לשמו מטעם ששא"ר דמשמע דלרבנן דסברי שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה חייב, תמוה טובא, ומדוע לא פירש

רש"י כפשוטו דפטור מטעם דזבח פסול, וכן פירש הרמב"ם בפיה"מ, וכן פירש המאירי בחידושיו לפסחים. וא"כ מדוע פירש רש"י בזה מטעם שחיטה שאינה ראויה:
ולולא דמסתפינא אמינא מילתא חדתא בכוונת רש"י. והנה עלתה בדעתי לחקור היאך הדין בקרבן כזה שפסול הוא באופן שאם עלה לא ירד אם זה נקרא זבח להיות חייב עליו משום שוחט על החמץ. והנה אם אמרינן דגם בזה חייבה תורה א"כ תצא דין חדש לר"ש דסבר במשנה זבחים פ"ד דכל שפסול בקודש אעפ"י שלא היתה לו שעת הכושר הדין דאם עלה לא ירד. א"כ לפי"ז בשוחט פסח על החמץ שלא לשמו ע"כ הדין לר"ש דאם עלה לא ירד, וא"כ יש לחייבו משום שוחט על החמץ, וזה הוקשה לרש"י מדוע פוטר ר"ש בשוחט פסח שלא לשמו. על זה פירש"י דפוטר מטעם שחיטה שאינה ראויה, והרי זה כאילו לא נשחט, אלא נתנבל ולהכי פטור. אמנם לרבנן דר"ש שהוא רבי יהודה דסבר דבאופן שלא היה לו שעת הכושר גם אם עלה ירד פשיטא שפטור מטעם דקרבן פסול הוא. והרמב"ם דפוסק בפר"ג מפסוה"מ כר' יהודה שפיר כתב בפיה"מ שפטור מטעם דקרבן פסול הוא, ולדעתי נראה שזה נכון בכוונת רש"י כמו שפירשתי בס"ד:
נמצא לפי מה שביארנו מבואר דלא יצוייר בפסח באופן שכשר ואינו מרצה. ומטעם זה שפיר פסק הרמב"ם בשוחט פסח לשם חולין דפסול. ומה"ט הא דכתב הרמב"ם בזורק שלא לשם אוכלין דכשר ואינו יוצא י"ח - טעות סופר הוא - וצריך להיות כשר ויוצא בו י"ח בפסח:
שם אמר ליה אביי נהי דאידחי ליה מפסח מדמי פסח מי אידחי. ופירש"י ראוי הוא לימכר קודם גמר שחיטה, ודמיו לפסח וכיון דחזי לדמי פסח סתם שחיטה דידיה כולה לפסח, יעו"ש. ויש לעיין לפי מה שפירש"י לעיל ד"ה לשמו פטור דמיירי בקרבן פסח שאבד בארבעה עשר, והקריב אחר תחתיו, ונמצא הראשון במועד יעו"ש. נמצא דעכשיו אינו עומד לפסח, וגם לא לפסח שני עבור הבעלים שלו. וא"כ מדוע הדין בסתמא שהוא לשם פסח מטעם דלאחר ששחט סימן אחד ראוי הוא להיות נמכר לדמי פסח, ולהכי בשחיטה דסתמא הרי היא לפסח, ולא לשלמים, אעפ"י שאינו צריך לא לפסח ולא לדמיו לדמי פסח. וזהו לדעתי תמוה, והלא הדבר מסתברא דבסתמא עומד לשלמים, וממילא גם כשמכוון לשם פסח הרי הדין בזה כשוחט שלמים לשם פסח דכשר. והתוס' והרשב"א מדייקים מטעם זה דסתמא לשם פסח קשחיט. אבל תמוה לומר דבשביל שיכול למכור ולעשות דמים לפסח אעפ"י שאינו צריך עכשיו לפסח, ומ"מ אמרינן דסתמא לשם פסח:

ונראה דכיון דפסח סתמא לשמו, ואעפ"י שלא בעי עקידה, אמנם כח הסתמא הוי כאילו פירש לשמו. וכל זמן שלא נדחה מלשמו על ידי מעשה הרי זה כאילו מפרש לשמו. ובאופן שנדחה ממילא על ידי מעשה כמו הכא אם אמרינן אינה לשחיטה אלא לבסוף, ועל ידי התחלת השחיטה אעפ"י שיש כאן דיחוי מהקרבה לפסח, אבל כיון דלא עקר שם פסח ממנו הרי הוא פסח. והא דקאמר הש"ס הטעם מפני שעדיין ראוי לדמי פסח עיקר הכוונה דעדיין לא נעקר שם פסח ממנו, וממילא הרי הוא בסתמא, וסתם כמפרש לשם פסח ופסול, ולהכי פטור על שחיטתו על החמץ:

בדין שלא לשמו בקדשים כתב הרמב"ם בפיה"מ בפר"ק דזבחים דהא דתנן כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה וחייבין להביא אחר, כי זהו רק בקרבן יחיד שיש להם בעלים ידועים, אמנם קרבנות הצבור אין פוסלות אותן שחיטה שלא לשמן שכך אמרו רז"ל סכין מושכתן לכמות שהן יעו"ש. והנה כן כתב הרב ברטנורא, וכמו כן כתב המהרש"א בביצה כ' ע"ב ברש"י ד"ה לפני זמנן:

והנה הגאון ברכת הזבח ובעל פנים מאירות הקשו מהא דאיתא זבחים ד' מה לשינוי קודש שכן בצבור כביחיד, וגם קשה מסוגיא דמנחות מ"ח, ושם פ"ט מתקיף לה רב מנשיא בר גדא אלא מעתה כבש הבא עם העומר ששחטן שלא לשמו תהא מנחתו כפולה שאם אי אתה אומר כן פסלתו ותמיד של שחר וכו' ותמיד של בין הערבים ששחטו שלא לשמו יהא טעון שני גזירין בשני כהנים שאם אי אתה אומר כן פסלתו, יעו"ש. מכל זה מבואר דשלא לשמו אינו עולה לחובה גם בקרבנות צבור:

והרש"ש כתב דרק בשחיטה סבר כן הרמב"ם, וכבר קדמו בספר מראה כהן לזבחים. אבל גם זה קשה מפרט"ו מפסוה"מ הט"ז בהא דשני כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן דאינו עולה לצבור לשם חובה. ובמראה כהן רוצה לומר דזה מיירי שחשב בשעת שחיטה ע"מ לזרוק, וכיון דסבר הרמב"ם מחשבין מעבודה לעבודה, הרי זה כאילו מחשב בשעת עבודה. אמנם מבואר הדוחק. וגם דוחק לומר דהרמב"ם חזר ממה שכתב בפיה"מ. וגם זה תמוה טובא וכי נעלם ח"ו מרבינו הרמב"ם כל הני סוגיות בשעה שחיבר הפיה"מ:

ונראה בביאור דברי הרמב"ם וזה הדבר, דהנה בעיקר הדבר הא דאינו עולה לבעלים לשם חובה והקרבן הוי נדבה, ויש לעיין אם הנדבה נחשבת לבעלים בתור נדבה, או שהוא קרבן גבוה לחודיא ואין לבעלים זכות בהקרבן נדבה הלזו. עי' בספרנו ריש זבחים: ונפק"מ אם יש כפרה מקופיא בקרבן זה. והנה עוד יש לחקור היאך הדין בשהביא קרבן נדבה ושחט שלא לשמו אם נדרש להביא קרבן אחר לנדבה, היינו לא בשביל אחריות דהרי באחריות ודאי ליכא דלא גרע זה מנאבד דאינו צריך להביא אחר. אבל אם אמרינן

דהקרבן נדבה לא הוי שייך לו א"כ חסר לו הקרבן הזה, ואם רוצה לקיים להביא קרבן שיהיה קרב עבורו צריך להביא קרבן נדבה אחר. והנה זה תליא גם כן בזה דאם אמרינן דהקרבן נדבה נחשב עבורו אינו צריך להביא אחר. אבל אם אמרינן דהקרבן הקרב אין לו שייכות צריך להביא אם בדעתו להביא קרבן כזה שיהיה נחשב עבורו:

ונראה דשיטת הרמב"ם דהקרבן נדבה הכא בשחשב שלא לשמו דהוי רק קרבן גבוה, ואין לו שייכות בהקרבן, וממילא כשהביא קרבן נדבה בתחילה גם כן אין הקרבן שייך לו כלל, ואינו עולה עבורו גם למטרת נדבה:

ובזה כתב הרמב"ם דזה דוקא בקרבן יחיד, אמנם בקרבן צבור שמביאין קרבנות עולות נדבה כמו קיץ המזבח אם שינה לשם שלמים וכדומה אינם צריכים להביא קרבנות אחרים לשם נדבה, מפני שהסכין מושכתן למה שהן, זהו כוונת הרמב"ם בזה שכתב דשאני קרבנות צבור מקרבן יחיד, אבל מעולם לא היתה כוונת הרמב"ם דשלא לשמו אינו גורע בקרבנות צבור בשינוי קודש, וע"כ בכל קרבנות צבור הבאים לחובה כגון תמידין ומוספין וכדומה הנה שם גם כן פועל שינוי קודש להיות נדבה ואינו עולה לחובה: ורק יש הבדל בנדבה בין יחיד לצבור, דביחיד הקרבן עולה לגבוה ואין להבעלים שייכות בהקרבן אף להיות מכפר עליו מקופיא, ואפשר דמצוה מקוים כסתם מצוה, אבל אין לו זכות בעצם הקרבן, משא"כ בקרבנות צבור הבאות בנדבה, בזה אינו פועל השינוי דמחשבה מאומה, וכשלוקחין קרבנות מקופת הלשכה ומקריבין עולות והכהן העובד שינה ושחטן שלא לשמה כגון לשם שלמים וכדומה, הנה הקרבנות עולות לשם קרבן עולה לפי כוונת הצבור, ואינן מחויבין להביא אחרים תחתיהם:

ובזה מדויק לשון הרמב"ם שם בפיה"מ, וזהו שמדייק וכתב שכל הענין בזה מיירי בנדר של יחיד ולא בשל רבים, יעו"ש. וע"כ הכוונה רבים דומיא דיחיד, והיינו באופן שהקרבן בא בנדר או בנדבה של צבור, אבל לא מיירי הרמב"ם בקרבנות צבור הביאן לחובה, ולהכי לא כתב צבור, אלא של רבים, ולדעתי זהו הביאור הנכון בס"ד:

גמ' אמר רב יהודה אמר רב השוחט בשנים ושלשה מקומות וכו' כי אמריתא קמיה דשמואל אמר לי בעינן שחיטה מפורעת וכו'. הנה ביאור הסוגיא מבואר בספרנו שאילות משה חיו"ד סימן נ"ד:

דף ל:

תחת העור כשרה, בי רב אמרי תחת העור איני יודע, וכתב הרשב"א תמיהא לי דבי רב אמרי היינו רב הונא, ורב הונא אמר לעיל בפירקא קמא כ' גבי ומלק בסכין מטמא בגדים

אבית הבליעה מ"ט מפני שהוא מחליד, אלמא החליד בין העצמות דמפרקת, ואעפ"י שנגלה קרייה חלדה, וכש"כ תחת העור שהסכין נכסה כחולדה, ויש לי לומר דרב הונא דהתם משום דסבר מוליך ומביא במליקה כשר לא אשכח דיחויא אחרינא אלא טעמא דחלדה, והכי קאמר דלמא האי תנא סבר דאפילו בכי האי גוונא הויא חלדה וכו' יעו"ש. וביאור דבריו דכל זה אם ליתא להא דזעירי. אבל לפי מה דקיי"ל כזעירי, והוי מתניתין סייעתא אתי שפיר הא דמלק בסכין דמטמא בגדים, ולא מהני המליקה דהסימנים לטהר מידי נבלה גם אם אמרינן דלא הוי חלדה ולהכי אתי שפיר הא דאמר רב הונא הכא תחת העור איני יודע:

והנה מרן הגרע"א ז"ל הקשה דהרי גם דאיתא לזעירי, הא מסקינן שם מכח הפירכא וכי מתה עומד ומולק, ועל זה אמרינן דבמליקה חותך שדרה ומפרקת בלא רוב בשר, ולא הוי כהא דזעירי דמיירי ברוב בשר עמו. והנה לפי"ז תקשה דכיון דבלא רוב בשר לא הוי אלא טרפה, וא"כ תקשה תיהני ליה סכין לטהרה מידי נבלה, ומטעם זה שוב מוכרחים אנחנו לומר מפני שהוא מחליד. וא"כ לפי מה דקוו"ל מוליך ומביא במליקה כשר, א"כ אית לן לומר דהא דמלק בסכין מטמא בגדים אבית הבליעה הוא מטעם חלדה עכת"ד, יעו"ש:

ונראה דסבר הרשב"א דרב הונא סבר דבנבלת עוף טהור שטומאתה בבית הבליעה שזה בא לא מכח טומאה רק מכח אכילה, שאמרה תורה והאוכל מנבלתה יכבס בגדיו, וטומאה זו דבאה על ידי אכילה לא בעינן שתהיה מתה ממש כמו בנבלת בהמה, וכיון שמטמאה גם באוכל ממנה גם בעודה מפרכסת שוב לא מהני לה סכין לטהר. וכמו שכתבנו לעיל מזה, וא"כ אין הכרח לומר שהוא מטעם חלדה, אבל לפי"ז תצא דאין לנבלת עוף טהור עצם טומאה ונפק"מ לענין אם יש מלקות בלהכניס נבילת עוף טהור למקדש. ואפשר שזהו שמספקא ליה לרב הונא אם בעינן מתה ממש לנבלת עוף טהור כמו שארי מטמאים, ממילא מהני סכין לטהר בעודה מפרכסת מטומאת נבלות דאז ע"כ בעינן לומר בהא דמלק בסכין דלא מהני לטהר מידי טומאת נבלות, שהוא מטעש חלדה, וממילא כש"כ תחת העור פשיטא דהוי חלדה, אבל אם אמרינן דלא בעינן בנבלת עוף טהור מיתה ממש, אלא גם באוכל כזית ממנה גם בעודה בחיים ג"כ טמא טומאת נבלות בבית הבליעה, ושוב לא מהני סכין לטהרה דאז לא בעינן לטעם מפני שהוא מחליד, וא"כ אינו מוכח דבאופן זה הוי חלדה, ולזה גם תחת העור ספק הוי.ולזה אמר תחת העור איני יודע. זהו מה שנראה בביאור הדברים לפירושו של הרשב"א, שכתב דרב הונא אמר כן בדרך דיחוי לומר שיש לומר מפני שהוא מחליד וליכא סייעתא לזעירי. אבל יש לומר דיש גם דחייה אחרת דשאני נבלת עוף טהור דלא אמרינן בזה שתטהר מידי נבלות משום

דטומאתה שייך גם באוכל כזית בעודה מפרכסת ג"כ. ואעפ"י שע"כ הסוגיא דפריך שם וכי מתה עומד ומולק דמשמע מזה דגם בנבלת עוף טהור ליכא טומאה רק כשמתה ממש ונעשית נבלה, וכמו שמוכיח כן בשו"ת ברית אברהם חיו"ד סימן כ"ד. אבל רב הונא מסתפק בזה וכשאמר מפני שהוא מחליד ג"כ על דרך ספק אמר כן. ואם סבר דאין בזה משום חלדה, יש לדחות דליכא סייעתא לזעירי מטעם דלא בעינן בזה נבלה שמתה ממש, וכמוש"נ:

והנה מרן הגרע"א ז"ל סבר אחת משתים להרשבא, או דסבר דתחת העור הוי ודאי חלדה, או דסבר דמוליך ומביא במליקה פסול, ומסיים בצע"ג יעו"ש. והיינו דמסיים מרן בצע"ג מפני שקשה לומר דכן סבר הרשב"א דבחלדה לא מצינו שסבר כן. וקשה להעמיס דכן סבר הרשב"א ובדבר מוליך ומביא גם כן קשה לומר לעשות פלוגתא בינו להרמב"ם ועוד פוסקים דסברי מוליך ומביא במליקה כשר כמו"ש הרמב"ם בפר"ו ממעה"ק וכן נקטו הפוסקים. - לכן נראה כמו שכתבנו בשיטת ר"ה שזהו הבי רב כדאיתא בסנהדרין י"ט, ובכדי שלא תקשה מהא דאמרי בי רב להא דרב הונא לעיל:

גמ'. בעי רב פפא החליד במיעוט סימנים מהו, דהיינו ששחט בבהמה רוב הקנה, או רוב הושט ונשאר מיעוט זה הסימן והסימן השני שלם והחליד הסכין תחת אותו מיעוט הסימן, ושחט הסימן השני על ידי חלדה זו. והיינו דלרב פפא פשיטא דתחת העור לא הוי חלדה, והיינו דסבר דענין חלדה הוא רק במה שהוא בהכשר שחיטה, והכא בעי אם המיעוט הסימן עביד חלדה, אם אמרינן כיון דאינו בעיכובא דשחיטה דינו כעור, או"ד דשאני מיעוט סימן כיון דעכ"פ איתא בתורת שחיטה, כן מפרש רבינו ישעי' בספר המכריע סימן ה' יעו"ש. והנה בא שם בהשגה על פירש"י דמפרש במיעוט בתרא לאחר שחיטת רוב סימנים. וכן משיג שם על הר"ת בפירושו: אמנם ראיתי דבר פלא מה שמוכיח דפגימת עור בקדשים לא הוי מום, ומביא ראיה מהא דאיתא לקמן מ' בהשוחט חטאת בשבת בחוץ לע"ז ומוקי שם בחטאה"ע ובחצי קנה פגום, ואם זה נחשב למום, א"כ איך יתחייב משום חוץ הא אינו ראוי להתקבל בפנים יעו"ש. וזה פלא הא קיי"ל דאין מום פוסל בעוף כדאיתא במנחות ו' ושם כ"ה ובמכלתין כ"ג דאין תמות וזכרות בעופות. אח"כ מצאתי בחדושי למרן הגרע"א שהקשה בזה:

ונראה דאפשר דסבר רבינו ישעי' דשאני מום זה בסימנים שהמה המתירים והמכשירים, והיינו דמום זה שהוא בהמתיר עצמו שאני, ולהכי אם פגם בעור הוי מום בקרבן בבהמה, מסתבר שזה פוסל בהסימן עצמו גם בעוף:

דף לא.

משנה נפלה סכין ושחטה אעפ"י ששחטה כדרכה פסולה שנאמר וזבחת ואכלת מה שאתה זובח אתה אוכל, ביאור הדברים דבעינן כח גברא מה שאדם מישראל שוחט. ובגמ' טעמא דנפלה הא הפילה הוא כשרה ואע"ג דלא מכוון, והיינו אעפ"י שלא מכוון לחתיכת הסימנים מני ר' נתן היא דתני אושעיא זעירא דמן חברייא זרק סכין לנועצה בכותל והלכה ושחטה כדרכה ר' נתן מכשיר וחכמים פוסלים יעו"ש. וקשה מדוע לא מיתוקם גם כרבנן, הא איכא למימר דשאני התם דהיה מכוון לנועצה בכותל, ואפשר לומר דזה גרע מהפיל סכין סתם. וגם הרשב"א כתב דטפי עדיף שזרק סכין שלא לנועצה בכותל משזרק לנועצה בכותל משום דבזה איכא כוונה שלא לשם שחיטה, אבל הפילה הוא שלא לשם כוונה כיון דליכא כוונה שלא לשם שחיטה ואיכא שחיטה מכח בן דעת שחיטתו כשרה יעו"ש. ולפי"ז מדוע קאמר הש"ס דלא אתיא מתניתין כרבנן. - ונראה דסבר הש"ס דע"כ הא דנפלה סכין דנקט התנא דבא למעט מטעם דחסר הכח גברא, ולא קרינן בזה וזבחת מה שאתה זובח. משמע דהעיקר אם בא מכח גברא ויש בזה בכלל הכשר גם כשמכוון להפיל לנועצה בכותל דיש בזה כח אדם דכשרה. דאל"כ היה להתנא למינקט רבותא יותר דגם בדאיכא כח אדם, רק מכוון להפילה למטרה אחרת שלא לשחטה, ומ"מ פסולה. ומדנקט נפלה סכין ושחטה פסולה מטעם דחסר כח אדם לגמרי, משמע דאם יש בזה כח אדם, דאז בכל אופן כשר, והיינו אף באופן שמכוון להפיל לאיזה מטרה אחרת ג"כ כשרה. וע"כ יש בזה המיעוט דלנועצה בכותל גם כן, וע"כ המשנה כר' נתן אתיא:

אמנם בהא דתנן חש"ו ששחטו שחיטתן כשרה ואמר רבא רבי נתן היא ולרבינו שחיטתן פסולה מטעם דלא מכוונו לשחיטה כמבואר בסוגיא הכא ולעיל י"ב. וקשה דלמא רבנן פסלי התם שהיה מכוון למטרה דלנועצה בכותל, וזה גרע מהא דחש"ו ששחטו דאין להם כוונה כלל, והרי זה בגדר סתם, וא"כ מדוע אמר רבא דר' נתן היא ולא רבנן. דלמא בזה גם רבנן מודו דכשרה: איברא דאמר רבא לקמן דרבנן סברי דלא בעינן כוונה לזביחה אבל כוונה לחתיכה בעינן, והיינו לחתיכת סימנים כמו שפירשו התוס' ד"ה ואי. ולפי"ז יש לומר דחש"ו חסר להם גם כוונה זו דלחתיכה גם כן. אבל קשה מנין לרבא לומר כן, הלא אפשר לומר דשחיטת חש"ו דהוי בלא כוונה כלל עדיף מהא דמכוון לנועצה בכותל: והנה הרשב"א כתב על סברא זו דלנועצה בכותל גרע שפי כתב אח"כ וז"ל, ואינו מחוור כלל דמ"מ ההיא דכולן ששחטו מאן סתמא דאי אפילו כרבי נתן לא סתמא כש"כ דלא סתמא כרבנן יעו"ש. וזה אינו מובן לי. והלא אדרבה הא דכולן ששחטו אתי שפיר אפילו

כרבנן מטעם דלא פליגי רבנן אלא במתכוון לנועצה בכותל. וזה גרע טפי משחיטת חש"ו דהוי רק בגדר סתם, וזה עדיף ממכוון שלא לשחוט וגם לא מכוון לחתיכת סימנים:

עוד קשה לפי מה שכתב הרשב"א לעיל י"ב בסוגיא דלהכי לא מהני גדול עומד על גביו בשחיטה דחש"ו משום שהכל תלוי בדעת השוחט דאילו שחט בהמת חבירו שלא מדעתו כשרה, ואעפ"י שלא נתכוון לה כלל בעל הבהמה, ולא דמי לגט יעו"ש. אבל ע"כ כל זה לענין כוונה לשחיטה, אבל בכוונה לחתיכה דהסימנים גרידא מדוע לא מהני גדול עומד על גבוי שמכוון לחתיכה גרידא. ואפשר דגם רבנן מודו בזה, וא"כ מנין יודע רבא דהא דחש"ו ששחטו אתיא דלא כרבנן:

ונראה כמו שכתב הה"מ בפר"ב משחיטה הי"א דחש"ו לאו בני חתיכת סימנים נינהו אלא לחתיכת בשר בעלמא מכווני כדאמר בהשוחט, ומביא זה בשם הרשב"א ז"ל יעו"ש. ביאור הדברים, דשחיטת חש"ו לא הוי בגדר סתמא, אלא תמיד כוונתם לחתיכה דעלמא, ואין במחשבתם חתיכת סימנים, וממילא הרי זה בגדר סתם חתיכה, ולא עדיף זה מהא דנתכוון בהסכין לנועצה בכותל שהוא מטעם דלא מתכוון לחתיכת הסימנים. הנה כן גם שחיטה דחש"ו הרי זה כאילו עשאום לדרך שחוק והיתול, וזהו סברת רבא דאמר דהא דתנן חש"ו ששחטו שחיטתן כשרה לא אתיא כרבנן דרבי נתן, מטעם דלא עדיף שחיטתן מהא דמתכוון לנועצה בכותל דפסלי רבנן:

ובזה אפשר לפרש גם כוונת הרשב"א שכתבנו לעיל בתמיה, והיינו דאם נפרש דהמשנה דידן אתיא גם לרבנן דבהפילה הוא כשרה, ורק במתכוון לנועצה בכותל פליגי ופסלי מטעם דמכוון לדבר אחר. דלפי"ז המשנה דתנן וכולן ששחטו דהיינו חש"ו שחיטתן כשרה, וכיון דשחיטה דידהו לא עדיף מהא דמכוון לנועצה בכותל, ואם המשנה דידן סוברת דהכוונה דלנועצה בכותל פסולה א"כ גם שחיטה דחש"ו פסולה, וזה גרע יותר מהא דלנועצה בכותל דקאתי עכ"פ מכח בן דעת, ואם כן לא אתיא המשנה דחש"ו לא כרבי נתן ולא כרבנן, וצ"ע:

ובזה שכתבנו יש ליישב הא דהקשו בתוס' מדוע לא פריך אמתניתין תנינא חדא זימנא, משום דיש לומר דבמתכוון לנועצה בכותל גרע טפי משחיטה דחש"ו. אבל רבא דמוקי מתניתין דחש"ו כרבי נתן חידש דשחיטה דחש"ו לא עדיף מהא דמתכוון לנועצה בכותל, מטעם דמעשה קטן הוא גם כן באופן זה, ולזה פריך והא אמרה רבא חדא זימנא:

גמ'. איתמר נדה שנאנסה וטבלה אמר רב יהודה אמר רב טהורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה, ורבי יוחנן אף לביתה לא טהרה אמר ליה רבא לרב נחמן לרב דאמר טהורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה עון כרת הותרה איסור מיתה מיבעי'. והקשה הרמב"ן

הלא מצינו דההחמירו לטהרות יותר מלבעלה כדאיתא בנדה י"א ע"ב. ומתרץ דשאני התם דמיירי לענין חומרות דרבנן יעו"ש. והרשב"א הקשה דהרי מצינו בפ' בתרא דנדה ס"ז אמר מר עוקבא לדלוף שבעין לח אינו חוצץ יבש חוצץ וכו' והני מילי לטהרות אבל לבעלה כדריש לקיש, אלמא דאף בחציצה החמירו בטהרות יותר מלבעלה. - והנה לדעתי נראה דשאני בכל הני דההחמירו בטהרות יותר הוא במקום שיש לחוש על עצם הטהרה, כמו הא דבדיקה שתיבדוק עצמה יותר לטהרות מלבעלה, מטעם חששא שמא טמאה היא. וכמו כן לענין חציצה יש להחמיר לטהרות לומר דלא עלתה לה הטבילה כהוגן, ועדיין טומאתה עליה. משא"כ הכא בחסרון כוונה לחודיא, והיינו דליכא חששא בדבר הטהרה, דהרי הטבילה היתה כהוגן, ורק חסרה הכוונה לטבילה, והרי זה דבעינן כוונה למצוה, וכמו שכתב הרמב"ן דלכאורה זה תליא בפלוגתא אם מצות צריכות כוונה, וכתב דשאני הכא דהוי הכשר מצוה ולא מצוה עצמה, כן הוא בטבילה. וכן הוא בשחיטה יעו"ש. נמצא דכל עיקר הענין הוא מטעם כוונה וסברי הני דבמכשירין יש להחמיר יותר מלגבי עצם המצוה. ועל זה פריך רבא שפיר דאם הכוונה אינה מעכבת במכשיר לגבי עון כרת, א"כ מדוע תעכב הכוונה לגבי איסור מיתה, והיינו דכיון דאין כאן חשש של טומאה, אין להחמיר לטהרות יותר מלבעלה:

דף לא:

גמ' גזירה משום חרדלית של גשמים. ופירש"י משום דאין בחרדלית ארבעים סאה. והקשו בתוס' הא בלאו הכי הרי הוא זוחלין ופסול יעו"ש. והנה פירש"י כן איתא בתוספתא פר"ד דמקואות, איזהו חרדלית מי גשמים הבאים במדרון רואים אותם אם יש מתחילתן ועד סופן צירוף מ' סאה מטבילין בהן, דברי בי"ש ב"ה אומרים אין מטבילין עד שיהא לפניו בעוגל ארבעים סאה, והב"י ביאר דב"ה לא פליגי אבי"ש אלא מפרשי דבעינן שלא יהיה קטפרס דאינו חיבור, או משום דנוטפין אינן מטהרין מזוחלין יעו"ש. ומשמע דאם המים לפניו בעוגל אין בזה משום קטפרס, ואין בזה משום זוחלין, אבל בעינן ארבעים סאה. וזהו כוונת רש"י:

והנה מוכח מדברי התוס' שהקשו לפירש"י דאפילו כשיש מ' סאה ע"כ יש בחרדלית פסול זוחלין, ע"כ מוכח דזוחלין הוי פסול מן התורה, ושפיר יש לגזור משום פסול דאורייתא, וזהו דלא כהני דרוצים לומר דפסלו זוחלין הוא מדרבנן, עי' דרכי משה סק"ז מה שכתב בשם המרדכי, וגם מהתוספתא שכתבנו כן, מוכח מבי"ה והטעם של זוחלין מטעם חסרון חיבור, כמו"ש רבינו הגר"א ז"ל בס"ק צ"ב לפי דעת הרמב"ם והרא"ש

דזוחלין הוא מטעם חסרון חיבור, ואין בזה ארבעים סאה, וכן כתב הריב"ש, וכן דעת המאירי: והנה אפשר לומר שכוונת רש"י שפירש מפני שאין בחרדלית ארבעים סאה, הוא ג"כ מטעם מפני שהוא זוחלין, ובזוחלין תמיד ליכא ארבעים סאה: והנה הפנ"י בשבת ס"ה כתב בתוס' בד"ה שמא ירבו הנוטפים הקשו לימא קמא קמא בטיל, כתב הפנ"י דקושיא זו לפי שיטת ר"י בעל התוס' וסעייתו שכתבו התוס' בפרק המוכר את הבית ס"ו ובכמה דוכתי דהך ברייתא דת"כ דאיירי בפסול שאובין ודריש מהיקשא דמים למקוה אינו אלא מדרבנן ואסמכתא בעלמא הוא, א"כ משמע דלענין זוחלין ונוטפין נמי מדרבנן ומשו"ה קשיא להו נימא קמא קמא בטיל יעו"ש. והנה לשיטה זו אתי שפיר פירש"י דהגזירה הוא משום חסרון ארבעים סאה שהוא דאורייתא, משא"כ זוחלין שהוא מדרבנן, אבל דברי הפנ"י תמוה מהתוספתא שכתבנו, וגם מדלא נחתו הכא התוס' לזה לומר שיש יישוב לפירש"י, ע"כ סברי התוס' דאפילו להני דסברי דכולו שאוב הוא מדרבנן, אבל זוחלין לכו"ע הוא מדאורי': שם. פירות שנשרו לתוך המים ופשט מי שידיו טמאות וכו', כתב הרשב"א מכאן דקדקו התוס' דלא בעינן רצון בעלים מדקאמר מי שידיו טמאות דמשמע אפילו אחר שאינו בעל הפירות. אמנם הביא שם שהרמב"ם בפרי"ב מהל' טו"א כתב והוא שיתן עליה ברצון הבעלים יעו"ש. עי' בזה בספרנו נזר הקודש למס' זבחים דף מ"ז דף הספר:

שם גמ'. היכי דמי נדה שנאנסה וטבלה. אילימא שאנסה חבירתה ואטבלה כוונה דחבירתה כוונה מעלייתא היא. וקשה לשיטת הרשב"א שכתב לעיל י"ב דלא מהני עומד על גביו במקום דלא מהני שליחות. ולפי"ז הכא בטבילה דלא מהני שליחות דע"כ בעינן טבילת הגוף לטהר מטומאה, וא"כ היאך מהני כוונה דחבירתה והלא לא עדיף זה מגדול עומד על גביו דלא מהני כוונת הגדול בדבר דליתא בשליחות, ואפשר דשאני בין כוונה סתם בלא מעשה, מכוונה שמעשה עמה כמו הכא דהחבירתה מטבילה, וגם מכוונת, והרי האשה הנדה כמו כלי שהיא טמאה ואדם מטבילה, כן האשה הנדה בטומאתה שהמטבילה הרי זה כמטביל חפץ טמא, כיון שכל המעשה והכוונה בהמטביל:

דף לב.

שחטה בהמה אחרת עמה וכו' מה שקשה על הרמב"ם בפר"ד מפר"א עי' בספרנו נזר הקודש לזבחים דף נ"ג דף הספר:

גמ'. כי קתני נבלה דלא מטמא מחיים. משמע דנקובת הושט ופסוקת הגרגרת לא הוי נבלה מחיים. וקשה על הרמב"ם בפר"ג משחיטה הי"ט דכתב בנשברה מפרקת

ורוב בשר עמה וכו', או שנפסק רוב הקנה או שניקב הושט בכל שהוא במקום הראוי לשחיטה הרי זה נבלה מחיים. והש"ך בסימן ל"ג סק"ד הקשה בזה על הרמב"ם יעו"ש. והתבו"ש כתב דלענין טומאה אינה מטמאה בחיים דבזה בענין מיתה ממש וכמו"ש הרמב"ם בפר"ב מאבוה"ט, ורק איסור נבלה וזהו דקאמר הש"ס כי קתני נבלה דלא מטמאה מחיים, והיינו נקובת הושט ופסוה"ג הוי נבלה מחיים לענין איסור אבל לא לטומאה יעו"ש. אבל תמוה דהרמב"ם חשיב שם נשברה מפרקת ורוב בשר עמה ונטלה הירך וחלל שלה עמה בהדי נקובת הושט, משמע דחד דינא להו גם לענין טומאת נבלות וכיון דהני מטמאין מחיים משמע דגם נקובת הושט מטמא מחיים. אמנם בפר"ב מאבוה"ט חשיב הרמב"ם הא דחלק הבהמה לשנים או נטלה הירך וחלל שלה שמטמאין מחיים, ולא חשיב שם נקובת הושט, ומשמע דנקובת הושט לא מטמא מחיים. וע"כ מסתבר הדבר דנקובת הושט אין בו טומאה מחיים והא דחשיב בפר"ג משחיטה נקובת בהדי הני דמטמא מחיים כוונת הרמב"ם שם בזה דחשיב דלא מהני בהו שחיטה לטהרם מידי נבלה, ובזה נקובת הושט שוה להני דטומאתן מחיים, לומר דכשם שלא מהני שחיטה לטהר מידי נבלה הני דחייהם שוב אינו חיים, ונחשבים כמתים ממש, הנה כמו כן נקובת הושט אעפ"י שלא נחשב כמתה ממש, אבל כיון דלא מהני שחיטה לושט הנקוב, הרי הוא לזה כמו הני דנחשבים כמתים ממש:

גמ'. גופא אמר רשב"ל שחט את הקנה ואח"כ נקבה הריאה כשרה, אמר רבא לא אמר רשב"ל אלא בריאה אבל בבני מעיים לא. מתקיף לה רבי זירא מאחר שנולדו בה סימני טרפה התרת מה לי בריאה מה לי בבני מעיים וכו'. ביאור הדברים דפליגי אם יש טרפות לחצי חיות, דרבא סבר דיש טרפות גם לחצי חיות, ור"ז סבר דאין טרפות לחצי חיות. והנה הבעל המאור כתב דהלכתא כרבא, מטעם דר"ז הדר ביה, ולדבריו אם שחט את הקנה אין נקב פוסל בריאה, אבל פוסל בבני מעיים, וכן להיפוך אם שחט את הושט ונקבה הריאה נקב פוסל בה, וזהו מטעם דפוסק כר' שמעון בן לקיש. - אמנם הרמב"ן במלחמות כתב דר"ז לדבריו דרבא קאמר אבל הוא עצמו סבר דגם בשחט את הגרגרת ונקבה הריאה גם כן פסול מטעם דלא סבר כלל להא דר"ל דאמר דכמאן דמנחא בדיקולא דמיא, ומביא מה שהשיב ר' אברהם ז"ל ואמר דר"ל גופיה הדר ביה דאמר כאן ששחטו במקום חתך כיון ששחטו שלא במקום חתך, וכיון דקשיא דידיה אדידיה ולא ידעינן הי דאחריתי לא סמכינן עליה כלל. ומסיים שם דריאה אעפ"י שהיא תלויה בקנה חייה תלויין נמי בושט דקא ינקי מהדדי, ומסיים ג"כ שלא לסמוך על דרשב"ל עכת"ד, יעו"ש: ונפק"מ לדינא לענין אבר מן החי דאם אמרינן כמאן דמנחא בדיקולא דמיא, הרי זה

כאילו נפרש הריאה מן הבהמה בעודה בחיים וכדאיתא לקמן קכ"א ישראל ששחט בהמה טמאה וכו' יעו"ש כל הסוגיא. וכן כתב הש"ך בשם הרשב"א בסימן כ"ז סק"ב דהיכא דלא נשחטה כראוי אסור לחתוך אבר מהבהמה בעודה מפרכסת וליתנו לבן נח יעו"ש. וכן כתב התורת חיים בפר"א לעיל כ' ביישוב דברי הטור יעו"ש. אבל נראה דהאיסור הוא מספיקא, דהרי כיון דקיי"ל שחט את הקנה ואח"כ נקבה הריאה הרי זה טרפה דלא אמרינן דהוי הריאה כמנחא בדיקולא. ודעת הפר"ח נוטה להקל מטעם זה. אבל התבו"ש כתב דכיון דספיקא הוי אזלינן תמיד לחומרא. ועי' למרן הגרע"א ז"ל בהגהות רע"ק יו"ד סימן כ"ו:

דף לג.

אמר רב אחא בר יעקב שמע מינה מדרשב"ל מזמנין ישראל על בני מעיים ואין מזמנין עכו"ם על בני מעיים וכו'. והיינו דכיון דבני מעיים כמנחא בדיקולא קודם גמר המיתה הרי הם כאבר מן החי. והנה כל זה אליבא דרשב"ל, אבל לזעירי דפליג עליה, וביותר לדידן דקיי"ל דנקבה הריאה לאחר שחיטת הקנה טריפה, ועכ"פ אין זה ודאי אבר מן החי, אלא ספק הוי אליבא דדינא הנה יש לנו להחמיר מצד הספק. ולשיטת המלחמות דסבר דלית הלכתא כרשב"ל אין בזה משום אבר מן החי:

והנה הרמב"ם בפר"ט מהל' מלכים כתב וז"ל שם בהי"ב השוחט את הבהמה אפילו שחט בה שני הסימנים, כל זמן שהיא מפרכסת אבר ובשר הפורשין ממנה אסורין לבני נח משום אבר מן החי עכ"ל. והנה חזינן דפסק כראב"י דכיון דלדידהו במיתה תליא מילתא, ולהכי כל זמן שמפרכסת דינה כחי. אבל השמיט להאי דינא דראב"י דאמר דאין מזמנין עכו"ם על בני מעיים, משמע דסבר דלא כרשב"ל. ולא סבר דהבני מעיים כמנחא בדיקולא דמיא. וזהו כשיטת הרמב"ן במלחמות דלא סברינן כרשב"ל בזה, והיינו משני טעמים, או מטעם דיש טרפות לחצי חיות, או מטעם דרשב"ל גופיה חזר בו בזה שמשני כאן קודם חתך וכו'. אבל עכ"פ חזינן דשיטת הרמב"ם דמותר לזמן בן נח על בני מעיים: ולפי"ז לשיטת הרמב"ם היכא דלא נשחטה הבהמה כראוי שדעת הרשב"א דהבני מעיים אסורין לבני נח, אבל לשיטת הרמב"ם אין בזה משום אבר מן החי. ולפלא על גדולי האחרונים שלא העירו מדברי הרמב"ם, ועכ"פ לדידן הוי ספד"ד:

ונראה להוכיח גם מתרגום יונתן בן עוזיאל בפ' ראה י"ז כ"א בפסוק לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה. ופירש בתרגום שם לא תיכלון כל דמיקלקלא בנכסא יעו"ש. הרי דמפרש נבלה שבאה על ידי קלקול השחיטה ועל זה אמרה תורה ליתן

לגר לאכילה, וע"כ הכוונה ליתן הנבלה כולה גם עם הבני מעיים, וזהו הוכחה דליכא בזה משום אבר מן החי. וזה גופא משמיענו התנא בתרגומו. ולהכי לא מפרש נבלה כפשוטו. איברא דגם בפ' אחרי י"ח ט"ו בפסוק וכל נפש אשר תאכל נבלה גם כן מפרש בתרגומו דקלקול ניכסתא, דהיינו קלקול בשחיטה. והנה שם ג"כ חידוש דין דלא בעינן מיתה אלא גם אם אוכל כזית בעודה מפרכסת ג"כ טמא בטומאת נבלת עוף טהור. וזהו כמו שכתבנו לעיל להסתפק בזה. אבל עכ"פ יש מקום לזה לומר דלא אמרינן בקלקול השחיטה דהסימנים כמאן דמנחא בדיקולא להיות אסורין משום אבר מן החי, ועכ"פ יותר מספד"ד לא הוי:

והנני בספק אם בן נח מוזהר על ספק איסור דהלא הא דספק איסורא לחומרא הוא רק לעם ישראל, והיינו אם מן התורה ספק לחומרא, הנה זה לא נאמרה לבני נח. ואם רק מדרבנן לחומרא פשיטא דלא שייך לגבי ב"נ דלא הוזהרו על לא תסור:

ובזה יש להצדיק הא דנהגו השוחטים כשימצאו פגימה בסכין מעלימין מן הבעל הבית, ומוכרין לנכרי גם הבני מעיים. וגדולי האחרונים צווחו על זה עי' פלתי סימן ג', ובחת"ס סימן י"ח וי"ט. ולפי המבואר יש ללמד זכות עליהם כמוש"נ:

והנה בזה שכתבנו נראה ליישב ג"כ מה שקשה על הרמב"ם בזה שכתב דגם בשחט בהמה טהורה שחיטה כשרה, כל זמן שהיא מפרכסת בשר ואבר הפורש ממנה אסור לב"נ משום אבר מן החי ובשר מן החי, שזהו היפוך הסוגיא דידן הכא והסוגיא דלקמן קכ"א, וכמו שתמה בזה הלח"מ בצ"ע. ולפי מה שכתבנו זה תליא ג"כ אם אמרינן דהבני מעיים כמנחא מדיקולא דמיא. וזה הדבר, דאם אמרינן דהבני מעיים לאחר שחיטה כמנחא בדיקולא, וא"כ יש עליהם דין אבר מן החי, ורק השחיטה מתירתן. נמצא דהשחיטה פעלה גם לבני נח, להכי גם כשפורש אבר ובשר ג"כ המה בכלל ההיתר, והיינו דכמו שהבני מעיים ניתרים על ידי היתר השחיטה, כן ניתרים כל האברים וכל הבשר. אבל הרמב"ם דסבר דלא אמרינן דהבני מעיים כמנחא בדיקולא דמיא, והיינו שאין עליהם תורת פורש מן החי, וממילא אין השחיטה מתירתן, ואם פורש הבני מעיים מן הבהמה בעודה מפרכסת דינם כאילו פורש שארי אברים מן הבהמה. וכיון דהשחיטה לא פעלה מאומה בהתירא דאבר ובשר, ולהכי כתב דאבר ובשר הפורש מן הבהמה בעודה מפרכסת אסור לבן נח משום אבר מן החי. ומפרש דמאן דאמר דלאחר שחיטה כשרה אחד עכו"ם ואחד ישראל מותרין בו. זהו למ"ד דאמרינן דהבני מעיים כמנחא בדיקולא דמיא והשחיטה פעלה עליהם להיתרא, הנה כמו כן פעלה על כל האברים של

הבהמה והבשר. אבל הרמב"ם לשיטתו פסק דאין בזה היתר להתיר משום אבר מן החי ובשר מן החי כמוש"נ:

כתב הרמב"ם בפר"ט מה' מלכים הי"א וז"ל אבל העוף יראה לי שאין בן נח נהרג על אבר מן החי ממנו. והראב"ד כתב נ"ל שזה טעות סופר וראוי להיות אבל שרץ יעו"ש. דברי הראב"ד מוקשים דבשרץ לא היה כותב הרמב"ם יראה לי כיון שמפורש הוא בש"ס וכמו שכתב הרדב"ז שם, ובכס"מ שם. וע"כ על העוף כוונתו ביראה לי. אבל כמובן חידוש גדול הוא אשר לא מוזכר בש"ס שום הבדל בזה בין בהמה לעוף. ולעיל כתבנו וכן לקמן בהעור והרוטב דע"כ מוכח מפר"א משנה ג' דטהרות ואין שחיטתה מטהרתה, דע"כ הוא לב"נ כמבואר שם במפרשים. וכן מוכח לקמן ק"ב יעו"ש. שמבואר דיש דין אבר מן החי בעוף גם לבני נח. והפליתי הראה מקור להרמב"ם מכח קושיות התוס' הכא בסוגיא ד"ה אחד נכרי דהקשו לר"מ דסבר אבמה"ח אינו נוהג בחיה ועוף בישראל, אבל נכרי נוהג אבר מן החי גם בחיה ועוף. וקשה מי איכא מידי וכו'. ותירצו דעכ"פ גם לישראל אסור בלא שחיטה, ועל זה יש להקשות מה לומר למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, וע"כ סבר ר"מ יש שחיטה לעוף מן התורה. אבל לפי"ז תקשה דמאי פריך הש"ס לעיל כ"ח מהא דמלק בסכין שהוא לר"מ כמו"ש התוס'. ומטעם זה הוכיח הרמב"ם דליכא איסור אבמה"ח לב"נ בעוף עכת"ד, יעו"ש. ודבריו תמוהין דהלא גם למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, שחיטה לא בעי, אבל נחירה בסימנים בעינן כמו"ש התוס' לעיל כ' וכן פירש"י. וזה מעכב דבאופן אחר הוי נבלה. וא"כ אתי שפיר דלא שייך מי איכא מידי, כיון דלדידן בעינן עכ"פ נחירה בסימנים. ועוד דהרמב"ם לא סבר להאי כללא דמי איכא מידי, וא"כ יפרש הרמב"ם דר"מ לא סבר להאי כללא דמי איכא מידי. סו"ד דברי הרמב"ם תמוהין: והנכון בזה מה שכתב המגדל עוז כי שיטת הרמב"ם דבשר עוף בחלב הוא דרבנן יעו"ש. ביאור דבריו, כי לא נקרא אבר בלא בשר, וכיון שהבשר בהאבר של עוף לאו בשר הוא. א"כ הרי הוא אבר בלא בשר, וממילא ליתא בזה תורת אבר. אבל לפי"ז לכאורה קשה דא"כ מדוע הוי אבר לגבי ישראל כיון דחסר בו בשר א"כ לא הוי אבר גם לדידן. אפשר לומר דשאני לדידן כיון דבעינן שחיטה, או נחירה למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, ממילא יש באבר מן החי איסור, והיינו איסור נבלה כיון שחסר בזה שחיטה. ובזה מובן הא דכתב הרמב"ם בפר"ד ממ"א ה"ג וז"ל האוכל עוף טהור חי כל שהוא לוקה משום נבלה, יעו"ש. ולא כתב משום אבר מן החי. וע"כ ג"כ הטעם דאין בזה משום אבר מן החי מטעם חסרון בשר, ובזה לא קשה גם כן מהמשנה דטהרות הא דשחיטה מטהרתה דהכוונה לב"נ, משום דהרמב"ם יפרש דהמשנה שם הוא למ"ד בשר עוף בחלב דאורייתא

מטעם דבשר עוף ג"כ נקרא בשר, וזהו הסתם משנה לקמן קי"ג בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, והוא הדין בשר עוף לרבנן אסור מן התורה כמו שכתבו שם התוס'. והמשנה דטהרות לרבנן אזלא. וכמו כן הא דהקשו מפסחים ע"ג דאיתא שם בעוף וקאמר הש"ס שם מה תיקן להוציא מידי אבר מן החי לב"נ, ע"כ גם כן הוא לרבנן דסברי דבשר עוף נקרא בשר מן התורה. אבל הרמב"ם לשיטתו דסבר בשר עוף בחלב מן התורה מותר מטעם דבשר עוף לא נקרא בשר מן התורה, להכי כתב דאין ב"נ נהרג על אבר מן החי מן העוף וכמוש"נ. זהו מה שנראה לדעתנו בביאור הסוגיא ושיטת הרמב"ם:

והנה בעיקר הא דאמר רשב"ל דלאחר שחיטת הקנה הוי הריאה כמנחא בדיקולא, מטעם דהריאה תלויה בהקנה, דלפי"ז גם הלב כמנחא בדיקולא כיון שגם הלב תלויה בהקנה. וקשה, הלא עיקר החיות של הבע"ח הוא הלב, ואם באמת הוי הלב כאילו נטלה, א"כ הרי היא כמתה ממש, והיאך תועיל אח"כ השחיטה דהושט להתירה. וראיתי אח"כ בחדושי הר"ן שהעיר בזה וכתב שרק בריאה אמרינן כמנחא בדיקולא, יעו"ש. ומשמע דלגבי לב לא אמרינן כמנחא בדיקולא, אבל זה פלא, וצ"ע:

והנה בעיקר הא דרשב"ל דאמר דלאחר שחיטת הקנה הוי הריאה כמנחא בדיקולא, לכאורה לא הוי הריאה יותר מאבר המדולדל, דע"כ מקבלת הריאה חיותא גם מכל האברים, ורשב"ל אמר כמנחא בדיקולא, דהיינו בכ"ף הדמיון. אבל ע"כ אין זה ממש מנחא בדיקולא, ורק דלאחר שנשחט הקנה הוי מדולדלת, וזה ודאי אם הוציא הריאה לחוץ טרם גמר שחיטת הושט, פשיטא שאסורה מטעם דבעינן שחיטת שני הסימנים לכל כזית בשר כמו שאמרו שאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה וגם ע"כ הריאה בכלל, וכן ביארנו בספרנו שאילות משה. - ולפי"ז גם הריאה נדרשת לשחיטת הושט, ובהחלטה הלזו דהריאה הוי אבר המדולדלת, ושחיטת הושט מתירתה, ולפי"ז ע"כ צריך לומר דזה הוי לפי מה דקיי"ל שחיטה אינה עושה ניפול, דאם אמרינן דשחיטה עושה ניפול כמו מיתה, א"כ תשאר הריאה באיסור אבר מן החי. - אבל לפי"ז קשה מר"ש בן לקיש אדרשב"ל מהא דאיתא לקמן ע"ג ע"ב דאיתא שם במסקנא אלא אי איתמר הכי איתמר אמר רשב"ל כמחלוקת בעוברים כך מחלוקת באברים. ור' יוחנן אמר מחלוקת באבר דעובר, אבל באבר דבהמה ד"ה אין שחיטה עושה ניפול, יעו"ש. הרי מבואר דרשב"ל סבר דשחיטה עושה ניפול, וא"כ לפי"ז תשאר על הריאה דין אבר מן החי. איברא דיש לומר דכיון דסבר רשב"ל דפליגי בזה ר"מ וחכמים, וע"כ דחכמים דסברי מגע טרפה שחוטה הרי סברי דשחיטה מטהרת מידי נבלה, הרי סברי דהשחיטה פועלת על האבר המדולדל לטהר מידי נבלה, אפשר דסברי דהשחיטה מסלקת גם מאבר מן

החי, אבל עכ"פ סברי דדין טריפה יש על האבר דהיינו דאסור באכילה משום ובשר בשדה כמו אבר יוצא דעובר. - ולפי"ז תצא לרשב"ל דין חדש דהריאה לאחר שחיטת הקנה טרם שחיטה דהושט הרי היא אסורה, ולא יצוייר היתר דהריאה רק אם נשחטו הקנה והושט ביחד, וזה לא אמר אדם מעולם: ועוד קשה הא דרבי זירא דבא לחלוק מטעם דיש טריפות לחצי חיות. והלא אם אמר רשב"ל בריאה כמנחא בדיקולא אין בזה חיות כלל כמו אבר המדולדל, דהוי עליו דין פרוש וכמו אבמה"ח, שגם השחיטה אינה פועלת עליו דין היתר שחיטה ונשאר באיסור אבר מן החי שאין שחיטתו מתירתו, וא"כ אין זה שייכות לחצי חיות, אלא אין בו חיות כלל, ומה"ט שוב אין נקב פוסל בריאה כיון שאין לה התקשרות עוד עם הבהמה הטעונה שחיטה ושחיטה מתירתה:

לכן נראה ברור דהריאה אין דינה כלל לאבר המדודל גם לאחר שחיטת הקנה. וזהו מטעם דעדיין יש לה חיות בהבהמה כולה - והלב התלוי בהקנה פועל גם כן פעולתו ונותן להריאה חיות, רק החיות איקלש טובא והרי זה חצי חיות ממש, וסבר רשב"ל דאין טריפות לחצי חיות. ובזה פליג רבי זירא וסבר דיש טרפות גם להחצי חיות, ושחיטת הושט פועלת על החצי חיות להתיר, גם לרשב"ל. ורק לענין טריפות סובר דלא נטרפה הבהמה בשעה שאין לה רק חצי חיות, משא"כ אבר המדולדל שגם חצי חיות אין לו, בזה שאני וסבר דאין השחיטה פועלת עליו להיות ניתר בשחיטה, ואעפ"י שאין בו משום אבר מן החי, אבל עכ"פ היתר שחיטה להתירו באכילה אין לו, מטעם דנחשב כפרוש ונבדל מהבהמה:

ולפי"ז דקיי"ל דאין שחיטה עושה ניפול, והשחיטה פועלת על האבר המדולדל להתירו גם באכילה, אעפ"י שאין בו חיות רק מעט שמעורה בחיבור כל שהוא ואין בו משום אבמה"ח מן התורה, אלא מצות פרוש מדרבנן כמבואר לקמן בהסוגיא. וא"כ הבני מעיים המדולדלים כמו הריאה לאחר שחיטת הקנה דיש לה חצי חיות גמור פשיטא שהשחיטה פועלת גם להתיר באכילה אפילו לרשב"ל. ובזה פליג ר' זירא וסבר דכמו דלענין שחיטה אמרינן דפועלת להתיר, הנה כמו כן יש לנו לומר דהטריפות פועלת בזה להטריף. ומכש"כ לדידן דקיי"ל דגם חיות משהו שחיטה פועלת בה, ואעפ"י שאבר המדולדל ממש יש לעיין אם טריפות פוסלת בה אם יצוייר טריפות. אמנם בחצי חיות ממש פשיטא דטריפות פוסלת בה. ובזה אתי שפיר הא דנקטו הפוסקים לאיסור בניקבה הריאה לאחר שחיטת הקנה וכמוש"נ:

שם. מי מצטרף סימן ראשון לשני לטהרה מידי נבלה או לא. והנה לקמן ס"ט פשיט הש"ס דמצטרף סימן ראשון לשני לטהר מידי נבלה מכח הק"ו דאיתא שם אמר רבא ק"ו

אם הועיל לו סימן ראשון לסימן שני להתירו באכילה לא יועיל לו לטהריה מידי נבלה. ופירש"י שהשחיטה מתרת באכילה העובר שבפנים עם הבהמה כולה יעו"ש. ויש לעיין היאך הדין בניקבה הריאה לאחר שחיטת הקנה להפוסקים דיש טרפות לחצי חיות, וכן הוא שיטת הרמב"ם בפר"ז משחיטה ה"ב. היאך הדין לטהרת נבלה אם מצטרפין סימן ראשון לשני לטהר מידי נבלה, והיינו דהכא ליכא ק"ו מאכילה, דהרי הבהמה אסורה באכילה מטעם טרפות, ואעפ"י שקיי"ל דשחיטת טרפה מטהרת מידי נבלה אבל זהו באופן ששני סימנים באו לטהר אותה, משא"כ באופן שנעשה טרפה בין סימן לסימן, נמצא דרק סימן אחד בא לטהר, וזה לא מצינו. - אבל יש לומר דכיון דסימן הראשון נשחט בכשרותה טרם שנעשית טרפה, יועיל זה להצטרף עם סימן השני לטהרה מידי נבלה. או דלמא כיון דעכשיו כשנעשית טריפה אין כאן אלא סימן אחד לטהר, אפשר דלא מהני וא"כ הוי נבלה גם כן:

והנה הרמב"ם בפר"ז משחיטה ה"ב כתב וז"ל התחיל בשחיטה ושחט כל הקנה ואח"כ ניקבה הריאה, ואח"כ גמר השחיטה הרי זו טרפה, יעו"ש. משמע דהוי רק טריפה ולא נבלה, ומשמע דסבר הרמב"ם דמצטרף סימן ראשון לשני לטהר מידי נבלה. וקשה הא ע"כ איכא בעי' דאילפא - והכא ליכא ק"ו מאכילה. - ואפשר דכיון דאיפשטא הבעי' התם דמצטרף סימן ראשון לשני שוב לא מחלקינן בין אם יש בהו גם היתר אכילה אם לא וצ"ע:

גמ'. אמר רב אחא בר יעקב ש"מ מדרשב"ל מזמנין ישראל על בני מעיים ואין מזמנין עכו"ם על בני מעיים וכו'. וקשה הלא עיקר חידושא דאין מזמנין עכו"ם משום דלדידהו במיתה תליא מילתא הני כאבר מז החי דמו, וא"כ למה אמר הא דמזמנים ישראל על בני מעיים. - ונראה דגם בזה איכא חידושא באופן ששחט הקנה בראשונה דהוי ריאה כמנחא בדיקולא. והרי זה כאילו הוציא הריאה לחוץ קודם שחיטת הושט, והוי הריאה אבר מן החי. ובמהר"ם מביא שיש מקשין זה היאך מותרת הריאה לישראל יעו"ש. ואיכא חידושא גם בזה דמזמנין ישראל על בני מעיים:

אמנם קשה הכל טעמא מאי מדוע באמת אינה אסורה הריאה גם לישראל אליבא דרשב"ל. והנה המהר"ם כתב וז"ל, ויש לומר דכיון דמיד אחר שחיטת הקנה כלה חיותא דריאה לא מיקרי עוד בשר מן החי יעו"ש. אבל לכאורה זה לא יספיק דהרי כל אבר ובשר מן החי כלה חיותם לאחר שנחתכו מן החי, וא"כ גם הריאה שנפסקה חיותה לאחר שחיטת הקנה הרי זה אבר מן החי ממש, ואין הבדל בזה לבין בשר מן החי דעלמא וצ"ע:

ונראה דכיון דע"כ אמרה תורה דהשחיטה דהושט מצטרפת לסימן ראשון דהקנה דהרי לא אמרה תורה בקפידא שישחוט שני הסימנים בבת אחת ואדרבה רוב פעמים שחיטת הקנה בא קודם, וזהו דרך שחיטה הרי ע"כ דסימן ראשון מצטרף עם השני להתיר הבשר באכילה. ש ולפי"ז ע"כ הא דאמר רשב"ל דהוי הריאה כמנחא בדיקולא הוא לאו דוקא, אלא הביאור שהוא כמי שנטלה מחצה חיות מן הריאה, אבל ע"כ זה עדיף מאבר המדודל כמו שכתבנו לעיל. ומטעם זה סימן ראשון מצטרף לסימן שני להתיר הבשר, וכיון שמועיל סימן ראשון לשני להתיר הבהמה כולה, א"כ כש"כ שמועיל להתיר את עצמו. והיינו דע"כ כל זה כשהריאה בפנים, והחצי חיות שיש לה להריאה עדיין חסר לה היתר. וזה בא להריאה על ידי שחיטת הושט. ולהכי לאחר שחיטת הושט יצאת מידי אבמה"ח. וזהו חידושא דראב"י שאמר דמזמנין ישראל על בני מעיים: ובזה יש לפשוט גם הספק שכתבנו לעיל לשיטת הפוסקים דניקבה הריאה לאחר שחיטת הקנה טריפה, אם מועילה השחיטה לטהר מידי נבלה. נראה דגם בזה יש לדון ק"ו כמו שם באבר היוצא. והיינו כיון דחזינן דבנשחט הקנה מקודם מועיל סימן ראשון לסימן השני להתיר הבהמה באכילה. א"כ כש"כ שתועיל סימן ראשון לסימן השני לטהר מידי נבלה. - ובזה אתי שפיר הא דכתב הרמב"ם טרפה דמשמע רק טרפה ולא נבלה, והיינו דאעפ"י ששחיטה זו אינה מתרת באכילה, אבל כיון שבשחיטה כשרה הרי היא בהצטרפות סימן ראשון לשני, להכי ישנו בצירוף גם לטהר מידי נבלה, וכמו שנתבאר: שם. ואין מזמנין עכו"ם על בני מעיים. והנה הבני מעיים המה בשר מן החי, משמע דב"נ מצווה גם על בשר מן החי. וכן לקמן בברייתא איתא הרוצה לאכול כזית בשר מבית השחיטה וכו' אחד עכו"ם ואחד ישראל מותרין בו, והיינו מטעם מי איכא מידי וכו'. אבל מבואר דב"נ מצווה גם על בשר מן החי. ולכאורה זה תליא בפלוגתא דר' יוחנן ורשב"ל לקמן ק"ב דאמר ר' יוחנן שם בשר מן החי אינו חייב משום אבר, אלא משום ובשר בשדה טרפה. ולרשב"ל חייב משום בשר מן החי, יעו"ש. ולפי"ז לר' יוחנן דסבר דעיקר איסור בבשר מן החי משום איסור טריפה, וזה ליתא בב"נ. ומרן הכס"מ בפר"ט ממלכים הי"א מדייק כן ומקשה על הרמב"ם דפסק דב"נ מצווה גם על בשר מן החי, וזהו כרשב"ל. אבל הלא הלכתא כר' יוחנן לגבי רשב"ל, יעו"ש. - אבל נראה דכיון דסוגיא הכא הא דראב"י דאמר ש"מ מדרשב"ל, מבואר דב"נ מוזהר גם על בשר מן החי. איברא דהא דקאמר ש"מ מדרשב"ל איכא למימר דרשב"ל לשיטתו דסבר דב"נ אסור בבשר מן החי, אבל הברייתא דתניא דלא כראב"י מבואר להדיא דב"נ מוזהר גם על בשר מן החי. וא"כ אין זה פלא דפסק הרמב"ם כן, כיון דתנא דברייתא סבר כן: כתב הרמב"ם בפר"ה ממ"א ה"ב אחד

אבר שיש בו בשר וגידים ועצמות כגון היד והרגל, ואחד אבר שאין בו עצם כגון הלשון והביצים והטחול והכליות והלב וכיוצא בהן, אלא שהאבר שאין בו עצם בין שחתך כולו בין שחתך מקצתו הרי זה אסור משום אבר מן החי, והאבר שיש בו עצם אינו חייב עליו משום אבר מן החי עד שיפרוש כברייתו בשר וגידין ועצמות. אבל אם פירש מן החי הבשר בלבד חייב עליו משום טרפה כמו שביארנו לא משום אבר מן החי, עכ"ל. וכתב הראב"ד בהשגה תימא הוא זה מאי שנא זה מן הבשר החי שאין בו אלא משום טרפה עכ"ל. ביאור דברים דתמה על הרמב"ם דכיון דסבר דבשר הפורש מהאבר אין בו משום בשר מן החי אלא משום טרפה, מדוע שונה הבשר הפורש מאבר שאין בו עצם שיש בו משום אבר מן החי. אבל עכ"פ מבואר בדברי הרמב"ם דהבשר הפורש מאבר שאין בו עצם יש בו משום אבר מן החי. - ולפי"ז בהא דבני מעיים שבפנים הם האברים שאין בהם עצם יש בהם משום אבר מן החי. ולהכי בהא דאמר ראב"י דאין מזמנין עכו"ם על בני מעיים זה איתא לכו"ע. אמנם הא דאיתא בברייתא הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה חותך כזית בשר מבית משחיטה ואחד עכו"ם ואחד ישראל מותרין בו, הנה כזית בשר מבית השחיטה הלא הוא מהבהמה כולה שיש בה בשר גידין ועצמות, ובזה לשיטת הרמב"ם אין בהבשר משום אבר מן החי. וא"כ בלא"ה עכו"ם מותר בה, ולא בעינן להיתר השחיטה מטעם מי איכא מידי, וקשה מזה על הרמב"ם, ויש מזה ראיה להראב"ד דאין הבדל בהבשר. - ואפשר ליישב דלהרמב"ם דפוסק דבהמה בחייה לאו לאברים עומדת, וכל זמן שהבהמה מפרכסת ליתא בה דין אברים, ממילא הבשר הפורש ממנה כדין בשר הפורש מאבר שאין בו עצם. והיינו מפני שאין בזה אבר מיוחד, ובחותך מהבהמה שלימה יש בזה משום אבר מן החי ובשר מן החי, וצ"ע:

והנה בעיקר הדבר בזה שפסק הרמב"ם דבשר מן החי אין בו משום בשר מן החי אלא משום איסור טרפה וזה לא שייך בב"ג, וכמו"ש הכס"מ בהל' מלכים, וקשה מסוגיא ערוכה לקמן קכ"ט דקאמר שם ר' יוחנן בטעמא דר' שמעון דאמר שם במתניתין בהאבר והבשר המדודלין ור"ש מטהר במתה אבשר, והוא מטעם דסבר ר' שמעון אוכל שאין אתה יכול להאכילו לאחרים לבן נח, יעוין שם. הרי מבואר דר' יוחנן עצמו סבר דב"נ מוזהר על בשר מן החי. והר"ן בחידושיו כתב שכן הקשה הרמב"ן ומתרץ דהא דכתיב לא תאכל הנפש עם הבשר משמע ליה לר' יוחנן דבר שהוא כנפש שאינו עושה חליפין כלל והיינו אבר ואין בכלל זה בשר. אבל בבני נח כתיב אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו כלומר לא הבשר בנפשו בו ואפילו בשר מן החי במשמע, עכת"ד יעו"ש. - אבל נראה דיש לפרש דהתם בסוגיא יש לומר דמיירי בבשר הנפרש מאבר שאין בו עצם, דבזה

ע"כ לשיטת הרמב"ם גם ר' יוחנן מודה דיש בו משום בשר מן החי. והא דלא נחית לזה הרמב"ן משמע דסבר בזה כהראב"ד שאין הבדל בין הבשרים להכי מתרץ דשאני בין האזהרות והאזהרה לב"נ שאני, דלב"נ האזהרה משום בשר מן החי, ולישראל האזהרה משום טרפה: והנה תצא מזה דלשיטת הרמב"ם ליכא איסור בשר מן החי בהבשר הפורש מן האבד. ומיושב בזה מה שהקשו על הרמב"ם דכתב דב"נ מוזהר על אבר מן החי, וגם על בשר מן החי, הלא כיון שאין אבר בלא בשר ודין שיעורין לא נאמרו בבני נח, וא"כ תמיד איכא באבר משום בשר מן החי. - אבל לפי המבואר ליכא משום בשר מן החי בהבשר שבאבר, ורק בהאברים שהם רק בשר כמו טחול וכדומה יש בזה משום בשר מן החי. וע"כ הרמב"ם דכתב בפר"ט מהל' מלכים ה"י דב"נ מוזהר על אבר מן החי וגם על בשר מן החי, ולא קשה מדוע כתב אבר מן החי כיון דיש בכל אבר בשר, וב"נ מוזהר גם על משהו מפני שלא ניתנו שיעורים לב"נ כמו שכתב שם הרמב"ם. ועי' בחת"ס חיו"ד סימן ע' שהביא קושיא בשם הגאון שאג"א. אבל לפי האמור סבר הרמב"ם דעל בשר מן האבר לא הוזהרו, מפני שדין אבר בעינן, ורק על בשר כזה שהוא אבר מצד בשר גרידא:

והנה הא דכתב הרמב"ם שם דאם פריש בשר מן החי חייב עליו משום טרפה ולא משום אבר מן החי, נראה משום דהרמב"ם לשיטתו דסבר בהמה בחייה לאו לאברים עומדת להכי אין בזה משום אבר מן החי אלא משום טרפה: תוס' ד"ה אחד עכו"ם ואחד ישראל מותרין בו. משמע דטעמא משום דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. ותימא דבפרק ארבע מיתות פריך והא איכא יפת תואר, ומשני שאני עכו"ם דלאו בני כיבוש נינהו. וה"נ נימא שאני עכו"ם דלאו בני שחיטה נינהו, יעו"ש. וקשה דאעפ"י דעכו"ם לאו בני כיבוש נינהו היינו כמו שפירש"י שם דלהם לא הרשה הקב"ה לכבוש ארץ. והרמ"ה בסנהדרין מפרש דעוברים על איסור גזל, יעו"ש. אבל רק לאחר שכבשו הרי זה קנין כמו שקונה גזלן, וכמו שמבואר בגיטין ל"ח ואימא הני מילא בכספא אבל בחזקה לא, וכתבו התוס' שם בד"ה אבל בחזקה של כיבוש מלחמה, וכן פירש רבינו חננאל, וכן איתא שם עמון ומואב טיהרו בסיחון ועוג. וכתבו שם התוס' כי היכי דקנו ארצם, ה"נ קנו גופם. וע"כ הפירוש בגמ' לאו בני כיבוש היינו מטעם דלא הורשה להם הכיבוש והמה גזלנים. ולהכי אעפ"י שבדיעבד קנו, אבל מפני האיסור לא תגזול נקראים לאו בני כיבוש. משא"כ בשחיטה דליכא איסור שחיטה לגבייהו, רק לא הוזהרו במצוה דשחיטה, והיינו דשחיטת עכו"ם איננה פועלת היתר, אבל כיון שאינם באיסור לגבי עצמם, ושחיטה שלהם היא רק נחירה, נמצא דהא דנתמעט עכו"ם משחיטה הוא רק בגדר שלילה, ולא

דמי להא דלאו בני כיבוש שזהו בחיוב אצלם מפני האיסור, כן נראה להעיר: וראיתי אח"כ בחת"ס חיו"ד סימן י"ט שהקשה על הסוגיא דסנהדרין שם דעכו"ם לאו בני כיבוש דהרי איתא בגיטין ל"ח ובתוס' שם דעכו"ם קונה בכיבוש מלחמה ומסיים בצע"ג יעו"ש. אבל נראה דהכוונה לאו בני כיבוש מטעם האיסור, וכן פירש הרמ"ה בסנהדרין שאסורים לכבוש מטעם איסור גזילה, וזה סגי להיות נקרים שאינם בני כיבוש:

משנה השוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהן דם כשרים. לכאורה מאי קמ"ל הלא כיון דשחט כראוי, ואטו הדם הוא המכשיר את השחיטה הלא חתיכת הסימנים הם הכשר שחיטה. - וראיתי בתו"ח כתב דקמ"ל דלא חיישינן כיון דלא יצא מהן דם דלמא מסוכנים הם ויצא נשמתם קודם גמר שחיטה, יעו"ש. עוד נראה דהחידוש לחיה ועוף דאעפ"י שאין לקיים בהו מצות כיסוי, אין זה עיכוב להכשר השחיטה. עוד קמ"ל דאין בזה משום איסור דם, והיינו דאשמעינן דדם שלא פירש ממקום למקום מותר. שם, ונאכלין בידים מסואבות. קשה כיון דלא הוכשרו דאז אפילו כל גופו טמא בטומאה דאורייתא נמי מותר בחולין שלא הוכשרו. ודוחק לומר דבשביל דיוקא דיצא מהן דם דאינן נאכלין בידים מסואבות אעפ"י שגופו טהור, עי' תו"ח. ונראה דקמ"ל דלא גזרינן אטו יצא מהן דם, והוא מפני דהוי מילתא דלא שכיחא ולא גזרו בהו רבנן:

גמ'. טעמא דלא יצא מהן דם, הא יצא מהן דם וכו'. מבואר דדם שחיטה מכשיר, ולכאורה הלא דם שחיטה אינו בבית השחיטה, וההכשר על הבהמה. ויש להוכיח דבגוף אחד אם הוכשר במקצת הוי הכשר כל הגוף. והטעם בזה דההכשר דומה לטומאה לענין יד כדאיתא לקמן קי"ח דתניא שם כשם שיש יד לטומאה כך יש יד להכשר, ולהכי כשהוכשר הבית השחיטה מהדם שחיטה נעשית כל הבהמה מוכשרת בתורת יד:

ולפי"ז יש לעיין בהא דאיתא לקמן שם אמר רב חייא בר אשי אמר רב יש יד לטומאה ואין יד להכשר, יעו"ש. וקשה הלא הכא תנן בהדיא דיש יד להכשר: ונראה דשאני יד דהכא דפועל פעולה על כל הבהמה מטעם תיקון השחיטה, ואעפ"י דרבנן דהכא לא סברי כר' שמעון דהשחיטה בעצמותה מכשרת. אמנם כיון דעכ"פ דשחיטה מועלת לתקן את הבהמה כולה לעשותה אוכל, להכי מהני חבית השחיטה המוכשרת מהדם להיות יד להבהמה כולה. וזה לא מצינו בשארי ידות האוכלין:

תוס' ד"ה השוחט, משמע דדם חיה ועוף מכשירין. וקשה להר"ר יעקב מאורלייניש דבגמ' דריש דדם קדשים אינו מכשיר וכו' אף האי נמי לא בעי כיסוי, אלמא בדם חיה ועוף דכתיב כסוי לא הוי בכלל תשפכנו כמים יעו"ש. הנה לכאורה לר' יהודה דסבר לקמן פ"ח דלא בעינן כסוי לכל הדם, אלא סגי גם במקצת הדם יעו"ש. משא"כ בקרבן

דבעינן לקבל כל הדם כדאיתא בזבחים כ"ה. א"כ שפיר קרינן בהו על הארץ תשפכנו כמים בהדם הנשאר, ומצות כסוי מקוים במשהו דם, וע"כ דהקושיא לרבנן דסברי דבעינן לכסות כל הדם כולו, ולכאורה משמע מדברי התוס' דסברי להלכה דבעינן לכסות כל הדם. וזהו כשיטת הרז"ה. אבל קשה מדוע לא נחתו התוס' דזה תליא בפלוגתא דר' יהודה ורבנן. ונראה דסברי התוס' דכיון דכל טיפה וטיפה ראויה לכסוי, ולהכי נחשב כל הדם לחיוב כסוי, וכמו שכתבו התוס' בזבחים מ"ג לענין דם זריקה דכיון דמתחלה כל טיפה וטיפה ראויה לזריקה חשיב כוליה דם מתיר יעו"ש. ולהכי סברי התוס' הכא דכיון דכל טיפה וטיפה ראויה לכסוי לא חשיב כל הדם בתשפכנו על הארץ כמים:

תוס' ד"ה ונאכלין בידים מסואבות, לצלי איירי, כוונת התוס' דהוקשה להם דהלא בעינן מליחה וקודם מליחה בעינן הדחה, ולזה כתבו דמיירי לצלי דלא בעי הדחה. וכתבו אח"כ דאפשר גם לקדרה ומיירי שהודחו במי פירות שאינן מכשירין, יעו"ש. והנה משמע מזה דגם הדחה ראשונה קודם המליחה ג"כ שפיר דמי במי פירות, דאל"כ אכתי תקשה מהדחה ראשונה ומזה הקשו על הרמ"א בתשובה סימן קל"ב דכתב דהדחה ראשונה לא מהני במי פירות משום דמטרשי ליה להבשר. ולפי"ז תקשה הא ע"כ הכא כוונת התוס' דגם להדחה ראשונה מהני במי פירות, עי' בש"ך בסימן ס"ט שהקשה בזה על הרמ"א:

ונראה דאפשר לפרש כוונת התוס' דהודחו במי פירות, היינו הדחה אחרי המליחה, והדחה ראשונה היתה במי גשמים שלא מדעת הבעלים וכמו שכתב הר"ן, אבל כל זה בהדחה ראשונה יצויר שלא מדעת הבעלים, והיינו שלא היתה לקדרה אלא לצלי, ואינו רוצה במים שעל הבשר, אבל אח"כ נמלך ורוצה לקדרה ומלח את הבשר, ובזה מוכרח להדיח, אבל הדיח במי פירות. וא"כ לפי"ז אין להוכיח דגם בהדחה ראשונה סגי במי פירות. וראיתי בפליתי שנחית לזה, יעו"ש. - אבל אכתי קשה הא הוכשר בקדרה בבישול עם מים. ודוחק לומר שבישל בקדרה גם כן עם מי פירות:

והנה לשיטת הרמב"ם שסבר דכל מעשה ההכשר בעינן לדעת בעלים כמו שכתבנו לעיל הלא בפשיטות יש לומר דהנה המשנה מיירי באופן שבא על ידי אחר כמבואר בגמ' לקמן מדתנן ונאכלין. א"כ אתי שפיר דמיירי שנעשה הכל שלא מדעת הבעלים ולא הוכשר הבשר. אמנם התוס' לשיטתם דסברי דגם ההכשר שבא שלא מדעת הבעלים הוי הכשר. וע"כ שזהו גם שיטת הר"ן, להכי מוכרחין לכל הני אופנים:

והנה הא שכתבנו דע"כ כוונת התוס' שפירשו לקדרה דהיינו שנתבשל ג"כ במי פירות. אמנם הר"ן לא ניחא ליה בזה, ופירש דמיירי לצלי, ורק הא דבעינן הדחה גם לצלי משום הדם בעין שעליו כתב לתרץ בשני אופנים. אופן אחד דהדם אינו אוסר רק כדי קליפה

הלכך קולף את החיצון והשאר מותר. אופן שני כשהודחו במי גשמים שלא מדעת יעו"ש. וקשה מדוע לא מפרש הר"ן דגם לקדרה מיירי שמבשל במי פירות, וע"כ דסבר הר"ן דזה ניחא בהדחה אחרונה. אבל הדחה קמייתא שבעינן לרכך הבשר. וזהו שיטת הר"ן בהדחה ראשונה כמו שכתב הש"ך בריש סימן ס"ט בשם הר"ן בזה לא מהני במי פירות ולהכי לא מוקי לה לקדרה. וא"כ מוכח מדברי הר"ן כשיטת הרמ"א דלהדחה ראשונה לא מהני במי פירות. אבל מדברי התוס' משמע דגם לזה מהני במי פירות, וע"כ דשיטת התוס' דהדחה ראשונה היא רק מפני הדם בעין שעליו. ובזה שפיר דמי גם במי פירות:

והנה בזה שהקשה הפליתי על הר"ן בזה שכתב דמיירי שהודח הבשר במי גשמים שלא לדעת. והקשה הא קיי"ל כל משקה שסופו לרצון אעפ"י שאין תחלתו לרצון מכשיר. ומטעם זה מפרש שהיתה כוונתו דהבעלים לצלי. - יש להעיר דהא דקיי"ל דסופו לרצון ג"כ שפיר נקרא ניחא ליה, אבל זהו רק באופן שעדיין המשקה טופח על הפירות, וזה מדויק הא דאיתא בב"מ כ"ב עודה הטל עליהם ושמח הרי"ז בכי יותן, נגבו אף על פי ששמח אינן בכי יותן, וא"כ יש לפרש דברי הר"ן דמיירי שנגב המי גשמים, ועכשיו אין משקה טופח על הבשר. ואפשר לומר דכיון דבעינן הדחה בשביל להכשיר הבשר למליחה, והמים עשו התיקון בהבשר שמפני זה ראוי הבשר למליחה, והיינו או מפני הדם בעין הלא על ידי הגשמים ליכא דם בעין, ואם בשביל ריכוך הבשר ג"כ על ידי הגשמים נתרכך הבשר, ובאופן זה שהמי גשמים עשו פעולתן הניכרת, להכי הרי זה כמו שמצא הטל עליהם טרם נגבו. וזהו מפני התיקון הנעשה בהבשר, וצ"ע:

גמ'.. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה הכא בחולין שלקחן בכסף מעשר עסקינן ודלא כר' מאיר וכו'. וקשה דלמא הא דחכמים אוסרים במעשר היינו במעשר עצמו, אבל הכא שלקח בכסף מעשר גם חכמים מודים. והצל"ח בפסחים ז' ד"ה ודע מדייק מדברי הרמב"ם שיש הבדל בין מעשר שני עצמו להמעות של מעשר שני. והוא מהא דכתב בפר"ג דממע"ש הי"ז דאין מקדשין במעש"ש. ושם בה"כ במעות מעשר שני לא כתב הא דאין מקדשין יעו"ש. אבל מסוגיא דידן מוכח דאין הבדל ביניהם. וכן במנחות פ"ב משמע גם כן דלר"מ דאמר מעש"ש ממון גבוה אין ביניהם הבדל בין מעש"ש למעות, יעו"ש. אבל יש לעיין מדוע ד' מאיר הכא מיקיל במעשר אעפ"י שסבר ממון גבוה. וחכמים דסברי ממון הדיוט מחמירין הכא וצ"ע:

דף לג:

גמ' דכו"ע ביאה במקצת לא שמה ביאה. וזה מדלא נטמא בהכניס ידיו לבית המנוגע להיות כולו טמא משום ובא אל הבית. והקשו בתוס' לרשב"ל דסבר בזבחים ל"ב ביאה במקצת שמה ביאה וטמא שהכניס ידו לפנים לוקה יעו"ש. ותירצו דשאני התם דדרשינן מדכתיב בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבוא מה נגיעה במקצת שמה נגיעה, אף ביאה במקצת במקדש שמה ביאה עכ"ל. וקשה מדוע לא ילפינן בהכניס ידיו לבית המנוגע דיהיה שמה ביאה:

ונראה בביאור הדברים דהתם במקדש לוקה לא מטעם ביאה, דאם בשביל ביאה היה בחיוב כרת כדין בא אל הבית בטומאה. אמנם התם סבר ר"ל דלוקה בשנגע בטומאה בקודש, וממילא כשהכניס ידיו בקודש דהבית מלא בקדושה, ויש בכניסת הידים נגיעה בקודש. וזה ליתא בהכניס ידיו לבית המנוגע דאינו נטמא בנגיעה אלא בביאה, וביאה אין כאן:

ובזה יש ליישב הא דכתב הרמב"ם בפר"ג מביאת מקדש הי"ח וז"ל וכן טמא שהכניס ידו למקדש מכין אותו מכת מרדות. והשיג עליו הראב"ד שם מהא דאמר רשב"ל טמא שהכניס ידו למקדש לוקה, ועי' בכסף משנה:

אמנם הביאור בהא דרשב"ל דאמר דלוקה הוא מטעם דסבר דטמא הנוגע בקודש לוקה, אבל הרמב"ם דסבר כר' יוחנן דפליג על רשב"ל וסבר דאינו לוקה בנגיעה דקודש כמו שכתב בפרי"ח מפסוה"מ הי"ב יעו"ש. ולהכי שפיר פסק דהמכניס ידו למקדש בטומאה לוקה מכת מרדות, ואין בזה רק איסור דאורייתא משום פוסל קדשים, אבל אין כאן משום בא אל הבית כמוש"נ:

דף לד.

אמר לו ר"א לד' יהושע מצינו אוכל חמור מן המאכל דאילו נבלת עוף טהור בחוץ לא מטמא, ואילו אוכלה מטמא בגדים אבית הבליעה. - לכאורה יש לדייק מזה דנבלת עוף טהור אין לה טומאה כלל בחוץ, ורק באכילה באה הטומאה להאוכל, וגם אין איסור על נבלת עוף בהכנסה למקדש. דאל"כ הרי יש לה טומאה בחוץ גם כן בהאיסור הכנסה למקדש דקרינן בזה ולא יטמאו את מחניהם, הרי שיש לה גם כן דין טומאה, ומה שאסר לה טומאת מגע אין זה נקרא טמא כיון דדין טומאה יש לדין מקדש. וע"כ מסתברא שאין לה טומאה כלל. ולכאורה מזה סתירה לזה שהוכחנו בספרנו נזר הקודש למס' נדה דיש לה טומאה, והיא באיסור הכנסה למקדש:

ואם אמרינן כן יש ליישב הא דהקשו התוס' תימה הרי מצינו נבלת בהמה דמטמאה ואוכלה טהור יעו"ש. - אמנם אם אמרינן דנבלת עוף טהור אין לה דין טומאה כלל, ורק האוכלה מטמא בגדים מצד גזירת הכתוב, א"כ אינו דומה לנבלת בהמה דע"כ הנבלה גם כשהיא בביה"ב דין טומאה יש לה דהרי לא פרחה הטומאה, ורק דין הוא דטומאה זו לא מטמאה, אבל היא עצמה בטומאתה. ולא דמי לנבלת עוף טהור כשהיא בחוץ שאין לה טומאה כלל, ולא נקראת טמא ג"כ. אבל איכא למימר מדחזינן דהקשו התוס' בזה בתימה, ולא נחתו לחלק בזה, משמע דסברי התוס' דע"כ תורת טמא גם על נבלת עוף טהור גם כשהיא בחוץ, ודק גזירת הכתוב שאינה מטמאה בנגיעה, רק על ידי אכילה בבית הבליעה, באה לטמא האוכלה, אבל דין טמא יש לה לשארי דברים והמכניס למקדש לוקה:

ובעיקר ובעיקר קושיות התוס' נראה דסבר האי תנא דטומאת גוייה באוכלין טמאין הוי דאורייתא, וא"כ באוכל נבלת בהמה אם אוכל חצי פרס נטמא גופו, ולהכי אין לעשות מזה יוכיח דהמאכל חמור מן האוכל, דכיון דאם אוכל עד השיעור טומאה הנה הכזית נבלת בהמה מצטרפת לכשיעור, והחומר בשיעור דבנבלת עוף טהור שיעורו בכזית, והכא בעינן כחצי פרס, הנה ר"א דאמר היוכיח מנבלת עוף טהור סבר טומאה משיעורין לא גמרינן כמבואר בסוגיא:

רש"י ד"ה אלא מצינו וכו' פירש שהמאכל מקבל טומאה מכביצה אוכלין שנגעו בו יעו"ש. משמע מזה דרש"י לשיטתו דלקבל טומאה לא בעינן שיעור כביצה אלא גם כל שהוא מקבל טומאה, ורק לטמא אחרים בעינן שיעור, וכן מדייק הר"ן בחידושיו. והנה הפנ"י בפסחים כתב דזה תליא אם שני עושה שלישי בחולין יעו"ש. ולכאורה הרי ר' יהושע לדברי רבנן קאמר, והם סברי דאין שני עושה שלישי בחולין, ואפ"ה פירש"י דטומאת עצמן בכ"ש. וראיתי בראש יוסף שהעיר בזה:

דף לה:

והתנן אם אמר הפרשתי לתוכה רביעית קודש נאמן וכו'. אמר לו טומאה בחיבורין קאמרת טומאה בחיבורין שאני דמגו דמהימן אקודש מהימן נמי אתרומה. וכן כתב הרמב"ם בפרי"א מה' מו"מ ה"ד. ויש לעיין הלא הקשו התוס' ד"ה ואם. וא"ת היאך יאכל כהן תרומה כיון דקודש מעורב בה. ותירצו דעל ידי ברירה שיאמר רביעית שאני עתיד להפריש יהא קודש יעו"ש. ביאור הדברים, דיש בזה שני דברים, חדא דאמר רביעית שאני עתיד להפריש יהא קודש, אבל עתה אין קודש מעורב בהתרומה, ועוד על ידי

ברירה. וכוונתם דאם קודש מערוב בהתרומה שוב אין לסמוך אברירה כמו שכתבו התוס' בתמורה ל' ע"א ד"ה ואידך דכל דבר שהוברר האיסור קודם התערובות בהיתר לא סמכינן אברירה, וכמו שמבואר שם. ולהכי כתבו התוס' הכא דעדיין לא הקדיש הרביעית להיות קודש, רק אמר רביעית שאני עתיד להפריש. נמצא דהאיסור לא הוכר מקודם והוא עתה בתערובות מוכן להיות רביעית קודש, ובזה סמכינן אברירה. והנה לפי"ז תליא האי דינא בברירה. ולמאן דלית ליה ברירה לא מהני ואסור לכהן לשתות התרומה. וא"כ קשה על הרמב"ם דסבר אין ברירה היינו דאין לסמוך אברירה, וא"כ קשה היאך יכול הכהן לשתות התרומה. ועוד דלא כתב הרמב"ם דמיירי שאמר רביעית שאני עתיד להפריש יהיה קודש, והיינו שמפרש המשנה כפשוטה שהפריש לתוך התרומה רביעית לקודש, וכיון דמיירי דהוכר הקודש מעיקרא, והוא בתערובות לא מהני ברירה: והנה גם בזה שכתבו התוס' דסמכינן אברירה, ומשמע דזה הוי לכו"ע אפילו למאן דלא סבר ברירה, וזהו מדלא כתבו התוס' דזהו למאן דסבר ברירה. משמע דזה הוי לכו"ע. ויש לעיין למ"ד אין ברירה וע"כ דסברי התוס' דכיון דלא נעשה קודש רק אח"כ כשמפריש. בזה לכו"ע אמרינן ברירה כיון שלא בא לברר האיסור מן ההיתר, דהרי עתה כולו היתר, והאיסור בא אח"כ לאחרי ההפרשה. אבל על הרמב"ם קשה, כיון שלא כתב דמיירי באופן זה שאמר רביעית שאני עתיד להפריש. - ואפשר לכאורה לומר הכא, דהקודש נתבטל ברובא, ומדאורייתא ברובא בטיל, ורק מדרבנן אסור, ובדרבנן אמרינן ברירה. - אבל לפי"ז תמוה דכיון דהקודש נתבטל ברובא, א"כ מדאורייתא אין זה קודש, ולא שייך לומר מתוך שנאמן על הקודש, נאמן על התרומה, כיון שאין כאן קודש מדאורייתא:

אמנם נראה דע"כ כוונת הרמב"ם גם כן דמיירי שלא הפריש עדיין הקודש וזה נכלל בלשון שאמר הפרשתי בתוכה קודש, היינו שלא אמר נתתי בתוכה קודש אלא הפרשתי, הכוונה שעשיתי בטהרת קודש לומר שהקודש בתוכה עומד להיות מופרש, והכוונה בזה שעשה הכל על טהרת הקודש בשביל הרביעית דלקודש, וצ"ע:

תוס' ד"ה תטמא תרומה לקודש. וא"ת שאני הכא ששמרה על טהרת הקודש וכו'. אי נמי פריך דהו"ל למיחש שמא נתן קודש בחבית אחר שנתן בה תרומה עכ"ל. וקשה דלפי"ז אם יש לחוש שנתן הקודש שם בהתרומה, היה להש"ס ליפרוך עדיפא מזה היאך יאכל הכהן התרומה. ואין לומר מטעם ביטול, דהרי קיי"ל הקדש לא בטל, ומטעם זה לא נחתו התוס' לעיל לומר מטעם ביטול. - ואפשר כיון דמדאורייתא בטל הרביעית דקודש, וממילא כיון דאיכא גם ספק שמא אמר רביעית שאני עתיד להפריש. אבל לקודש לא סמכינן על זה מטעם החומר:

עוד נראה דבשביל אכילה דתרומה יש עצה שיאמר לו הכהן לישאול על הקדשו של הרביעית, וכמו שכתב הרמ"א ביו"ד סימן קכ"ז דשואלין בתערובות. ואח"כ יפרוש רביעית ויקדשנו, אבל אכתי התרומה יטמא את הקודש, וזהו שפריך הש"ס מהא דטומאה:

שם. ר' שמעון אמר הוכשרו בשחיטה. אמר רב אסי אומר היה ר"ש שחיטתו מכשרת ולא דם, והיינו דבכל הבהמות השחוטות מוכשרין הן לטומאה לא בשביל הדם, אלא בשביל השחיטה מטעם דמשויא ליה אוכלא. אבל דם אינו מכשיר, ואם נפל דם שחיטה על הזרעים אינם מוכשרים. וכמו שפירש"י דסבר דדם שחיטה לא איקרי משקה. ויש לעיין אם הדם שחיטה אינה מכשרת מפני דלא איקרי משקה, א"כ השחיטה בעצמותה פשיטא דלא איקרי משקה, ומה מועיל התיקון דמשויא אוכלא להיות מוכשר לקבל טומאה, כיון דגם אוכל ממש אינו מוכשר רק על ידי משקה, ומה עדיף זה שעושה מאכל, מהמאכל שברא הבורא ית"ש:

והנה בעיקר הדבר מבואר בסוגיא לקמן אמר אביי דהכשר שחיטה הוא מדרבנן, יעו"ש. והיינו שהוקשה להש"ס גם כן מה זה ענין דפעולת השחיטה תהיה הכשר לטומאה, ולהכי מחדש שהיא מדרבנן, והיינו מתוך החשיבות דהשחיטה דמשויא אוכלא הרי יש בזה גם חשיבות דהכשר, ובדמיון חיבת הקודש דמכשיר מפני החשיבות דנעשה אוכל, וכיון דמצינו דחיבת הקודש משויהו אוכל לעצים ולבונה ומפני זה נעשו מוכשרים לקבל טומאה, והיינו אם אמרינן חיבת הקודש דרבנן, ומטעם זה סבר ר' שמעון דכיון דהשחיטה עושה אוכל, להכי יש לה חשיבות להכשר, משא"כ דם דאין לה חשיבות בזה, להכי סבר רב אסי דסבר ר' שמעון דדם אינו מכשיר ויש לעיין לפי זה בדם קדשים שהשחיטה אינה פועלת עדיין היתר לפי שהזריקה מתרת, ובשחיטה לא הותר עדיין, יש לומר דבזה לא הוכשר בשחיטה או דלמא דכיון דעכ"פ מתרת השחיטה מאבמה"ח סגי להיות הוכשר. אמנם בקדשים בלאו הכי הוכשר על ידי חיבת הקודש.

אבל נפק"מ בשנפסל הקרבן קודם זריקה: וראיתי אח"כ בצל"ח פר"ב דחולין מסתפק אליבא דר' שמעון בקרבן שנשחט, אבל איכא איסור אכילה מפני שהוא קודם זריקה המתרת הבשר, יעו"ש. ולפלא דהלא בקרבן כשר איכא חיבת הקודש המכשרת, אבל עכ"פ איכא להסתפק בקרבן שנפסל קודם זריקה. אבל גם בזה איכא למימר דלר' שמעון ליכא להסתפוקי מטעם דסבר דאוכל שאינו יכול להאכיל לנכרי אינו קרוי אוכל לקבלת טומאה, וקרבן שנפסל אסור להאכיל לנכרי:

ולענין אם שחט את הטריפה לר' שמעון דסבר שחיטה שאינה ראויה לאכילה לא שמה שחיטה, יש להסתפק אם שחיטה זו מכשרת, והיינו דיש לומר אעפ"י שאינה שחיטה המתרת, אבל עכ"פ מוציאה מידי אבר מן החי. ורש"י במשנה מפרש מטעם דשריא שחיטה להבשר מידי אבר מן החי. או דלמא דבעינן שחיטה המתרת באכילה לר' שמעון, והא דפירש"י מידי אבר מן החי בא לומר דאם הבהמה אינה ניתרת מידי אבמה"ח אינה בהכשר לטומאת אוכלין לר' שמעון, וא"כ אין נפק"מ בהאי הכשר, אבל בעיקרא דמילתא בעינן לר' שמעון שתתיר השחיטה גם באכילה. ועוד יש להעיר לר' שמעון דסבר דשחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, אפשר דגם הדם אינו מכשיר מטעם דלא נקרא דם שחיטה, ובשוחט טרפה ליתא הכשר לא בשחיטה, ולא בדם. עי' בצל"ח שהעיר בזה: אמנם נראה דכיון דסבר ר' שמעון דשחיטה שאינה ראויה מטהרת מידי נבלה כדאיתא לקמן פ"ה ע"ב. והיינו דלא נקראת שחיטה אבל לא נקראת מתה עכ"פ, וממילא הדם הזה לא נקרא דם מתה, והדם הזה ישנו בתורת מכשיר: ולפי זה יש לדייק מפירש"י דגם שחיטה דטרפה הוי שחיטה להכשר. והוא מהא דפירש"י בהא דשחיטה מכשרת ולא דם פירש"י דנפק"מ שאם נפל דם שחיטה על הזרעים. ולמה לא פירש"י לענין שחיטת טרפה לר' שמעון דסבר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, אלא ודאי דהשחיטה בעצמותה אף בטרפה מכשרת. ובצל"ח שם מביא ראיה זו ודחה משום דבשחיטה דטרפה הדם גם כן אינו מכשיר דכיון דלאו דם שחיטה היא יעו"ש. אבל לפי מה שביארנו דכיון דהשחיטה מטהרת מידי נבלה ע"כ הדם הוי דש שחיטה, כיון דע"כ לאו דם מתה היא, וקרינן לזה דם שחיטה, והדם ג"כ לא הוי דם נבלה, ממילא היא דם שחיטה, וא"כ מדוע לא פירש"י דנפק"מ לשחיטה דטרפה, מוכח מזה דגם שחיטה דטרפה השחיטה בעצמותה מכשרת:

והנה בהא דאמר רב אסי דר' שמעון סבר שחיטה מכשרת ולא דם, והיינו דגם בדאיכא דם בשחיטה הדם אינו מכשיר רק השחיטה מכשרת. ויש לעיין לשיטת אביי דכל עיקר הא דסבר ר' שמעון דשחיטה מכשרת הוא מדרבנן אבל מדאורייתא הכשר מים בעינן. בשלמא אם אמרינן דכל בהמה הנשחטת יש לה הכשר מצד הדם, בזה שייך למיגזר גם באופן שאין דם, אבל אם אמרינן דסבר ר' שמעון דדם שחיטה אינה מכשרת, א"כ למה בעינן למיגזר דהשחיטה תכשיר, ועי' תוס' לקמן ל"ו ע"ב ד"ה מתיב שהקשו כעין זה. ולמה לא גזרו בשאר אוכלין הבאים בתיקון אדם שיהיה התיקון בתורת הכשר גם כן. ודוחק לומר דהתיקון משום אבר מן החי עדיף, דמסתברא דזה תליא בחשיבות לבני אדם, וזה שייך גם בתיקון מאכל שלא היה ראוי לאכילה מקודם, ואדם המתקן להיות

ראוי לאכילה, הרי זה ג"כ כעין תיקון דשחיטה, ומדוע לא גזרו רבנן בשארי אוכלין הבאים בתיקון על ידי בן אדם:

ולולא דמסתפינא אמינא דסבר רב אסי דכל דין הכשר מים לא נאמרה רק על זרעים כמו שנאמר על כל זרע זרוע, אבל האוכלין שלא על ידי זריעה בזה לא בעינן הכשר מים, אלא רק כשבא לידי מאכל אדם הרי הוא מוכשר גם מדאורייתא, מטעם דלא בעינן הכשר מים. וזהו שאמר ר' שמעון הוכשרו בשחיטה, והיינו מפני שיצא מידי אבר מן החי, ונעשה אוכל הרי הוא מוכשר לכל טומאה מטעם דקרינן לזה אוכל. - ותצא מזה דביצים הבאים מעופות טהורים שהם אוכלים מלידתם לא בעינן בה הכשר מים וזהו שאמר רב אסי שחיטה מכשרת ולא דם, והיינו מפני שהשחיטה משויהו לאוכל, ולהכי כיון שכל בהמה הנשחטת אין לה הכשר מצד הדם אלא מפני תיקון המאכל, וא"כ אין הבדל בין יצא דם ללא יצא דם, וזהו שאמר רב אסי שחיטה מכשרת ולא דם. והיינו דשחיטה מכשרת מטעם דלא בעי הכשר מים. אבל הש"ס מדייק דרב אסי סבר אליבא דר' שמעון דדם ליתא בהכשר, והיינו דכיון דגבי שחיטה לא בעינן הכשר, ממילא יצא הדם מכלל הכשר אפילו בשנפלו על המאכל. והנה אם נפרש בטעמא דר' שמעון דבהדברים הניתרים בשחיטה לא בעינן הכשר, א"כ אין הבדל בין שוחט את הכשרה לשוחט הטריפה. וזהו כי מפני שהמאכל הבא מתוקן לאדם, ואינו בכלל זרעים הנצמחים לא טעונים הכשר אלא הם מוכשרים משעה שנקראים אוכל, וכמוש"נ:

והנה לקמן איתא מתיב רב יוסף רבי שמעון אומר הוכשרו בשחיטה וכו' ואת אמרת לי עשאוה כהכשר מים. משמע דרב יוסף סבר דהוכשרו בשחיטה הוא מדאורייתא, משום דאם לא כן מאי פריך דהלא ר' אלעזר דאורייתא קאמר. אמנם ראיתי בחדושי הר"ן שמיישב גם אם הוא מדרבנן קאמר:

והנה קשה טובא לרב אסי דאמר דר' שמעון סבר שחיטה מכשרת ולא דם, דהלא משנה ערוכה במכשירין פר"ו מ"ה תולדות לדם דם שחיטה בבהמה חיה ועוף וכו'. והמוהל כשמן דברי ר' שמעון יעו"ש. מדלא פליג ר' שמעון על דם שחיטה, מבואר דסבר ר' שמעון דדם שחיטה מכשיר, וא"כ היאך אמר רב אסי דר' שמעון סבר דדם שחיטה אינו מכשיר. ובספר לב אריה הקשה בזה יעו"ש. וגם תמוה מדוע לא פריך הש"ס ממשנה זו על רב אסי. אמנם אם אמרינן דרב אסי סבר דשחיטה מכשרת מדאורייתא, והוא מטעם שכתבנו דהאוכל הנעשה בידי אדם לא קרינן בזה על כל זרע זרוע, והרי הוא מתוקן לטומאה גם בלא הכשר מים. והרי זה כמו חיבת הקודש לעצים ולבונה למ"ד שהוא מדאורייתא, ורב אסי סבר כן. ומפרש שזהו שיטת ר' שמעון. אבל דם שחיטה

אינו במדרגה זו. ומה שחשיב שם התנא במכשירין תולדם הדם לדם שחיטה, הוא רק מדרבנן. ובלא"ה משמע שהוא מדרבנן עי' במשנ"א. ולהכי לא פריך מזה הש"ס לרב אסי מטעם דגם רב אסי סבר שדם שחיטה מכשיר מדרבנן, אבל השחיטה עצמה סבר רב אסי אליבא דר' שמעון שהוא מן התורה:

תוס' ד"ה למישרי דמן דפסולי המוקדשין. ור' אבוה דאמר בפר' כל שעה דלא תאכלו, משמע איסור הנאה איצטריך למישרי כל דם, והכא נקט פסוה"מ משום דחזקיה דסבר דלא תאכלו לא משמע ליה איסור הנאה יעו"ש. וקשה לפי מה שכתבו שם התוס' בד"ה וב"ש, לחד תירוצא דר"ש סבר כר' אבוה. ואפשר דכוונת התוס' אם חזקיה סבר כר' שמעון דדם אינו מכשיר:

והנה לר' אבוה דאיצטריך קרא להתיר כל דם בהנאה, קשה מנין להתיר דמן של פסולי המוקדשין, ודוחק לומר דסבר דדמן של פסולי המוקדשין אסור בהנאה, וצ"ע:

דף לו.

סד"א הואיל ואסירי בגיזה ועבודה דמן ליבעי קבורה קמ"ל. - והנה יוצא מזה דדם פסוה"מ מותרין בהנאה. וקשה מהא דאיתא ב"ק נ"ג ע"ב שור פסוה"מ שדחפו לבור אדם ושור חייבין ובור פטור מ"ט אמר קרא והמת יהיה לו במי שהמת שלו, יצא זה שאין המת שלו ופירש"י מטעם שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, יעו"ש. וקשה הא איכא דם הנמצא בשור שלא נאסר בהנאה מעולם, ואין צריך פדייה וא"כ שייך בזה לומר והמת יהיה לו שיכול להמציא להדם ולמכור לכלבים:

אמנם ע"כ צריך לומר דלאחר שנעשה נבלה גם הדם יצא מכלל דם ונחשב כבשר. וזהו כהא דפליגי בי"ש וב"ה בדם נבלה בעדיות פ"ה מ"א והובא בשבת ע"ז דב"ה מטמאין ומפרש שם אמר ר' יוסי בר' יהודה אף כשטמאו ב"ה לא טמאו אלא ברביעית הואיל ויכול לקרוש ולעמוד על כזית. וכתבו שם התוס' דמזה משמע דדם חשוב כבשר. ואתי שפיר הכא בשור פסולי המוקדשין דאינו יכול ליהנות מהדם ג"כ מטעם דדינו כבשר נבלה ממש. אבל קשה לפי מה שכתבו התוס' דעיקר הטעם דבי"ה לא משום דנחשב כבשר אלא הוא מטעם דאית להו דרשא מקרא, ומביאין דדם לא הוי בכלל בשר בנבלה מהא דלא קאמר הש"ס בפסחים כ"ב דכשהותרה נבלה גם דמה הותרה יעו"ש. ולפי"ז דם פסולי המוקדשין לא הוי נבלה מטעם דנחשב כבשר. וא"כ לפי"ז מותר ליהנות מדם פסולי המוקדשין גם לאחר מיתה, וכן משמע גם מדברי התוס' דבשר משמעותו למעט דם, וע"כ משום דדם לא הוי בכלל בשר, וא"כ מותר בהנאה:

עוד קשה הלא איסור גיזה לא הוי אלא מחיים, אבל לאחר שחיטה מותר כמו שכתבו התוס' בכורות כ"ה יעו"ש. וא"כ גם לאחר מיתה מותר לגוז, וא"כ יכול ליהנות מהגיזה, וא"כ הוי המת שלו שזה שיכול ליהנות. - ודוחק לומר דכוונת התורה והמת יהיה לו עצם המת, ולא בהטפלים להמת: ונראה דגבי דם כיון שעיקר ההיתר מהא דאמרה תורה על הארץ תשפכנו כמים, וזהו רק כשבא הדם על ידי זביחה דבזביחה אמרה תורה ההיתר דהנאה על הדם, ולא במיתה, וכן גם על הגיזה שאמרה תורה תזבח ודרשינן ולא גיזה, והאיסור הוא קודם זביחה, ולאחר זביחה מותר. זהו ג"כ דהזביחה מתרת, ולהכי בשור פסולי המוקדשין שנפל לבור אין כאן היתר לא על הדם ולא על הגיזה:

שם. ת"ר השוחט והתיז דם על הדלעת רבי אומר הוכשר רבי חייא אמר תולין וכו' אמר ר' אושעיא מאחר שרבי אומר הוכשר ורבי חייא אמר תולין אנו על מי נסמוך בואו ונסמוך על ר' שמעון שאמר שחיטה מכשרת ולא דם ע"כ הסוגיא. וקשה טובא הלא מפורש במשנה דמכשירין דדם שחיטה מכשיר, וא"כ שבק ר' אושעיא רבנן דסתם משנה. וביותר דגם ר' שמעון לא פליג על רבנן וכמו"ש לעיל, וצע"ג:

ונראה דהנה בדם יש שני טעמים, א' אם הוא בתורת משקה. ב', אם הוא מטעם דהתורה קוראת לדם מים. והנה דם חללים דחשיב התנא במכשירין שהוא אב, והיינו מפני שהוא משקה כדכתיב ודם חללים ישתה. ונראה הביאור כי הלוחמי מלחמה אחרי נצחונם היו שותים הדם של החללים, וכותבי זכרונות מביאים זה שהיו עושים להשתיק הצמאון של נקמה, ולהכי הרי זה משקה גמורה, ולהכי קורא התנא לזה בתורת אב. והנה דם שחיטה קורא שם התנא תולדה לזה, והיינו כי דם שחיטה אינה בתורת משקה רק מפני שהתורה המשילה למים, וכמו שפירש רש"י בשבת קמ"ד:

אמנם אם קבל הדם שחיטה וחשב עליו לשתייה פשיטא דנחשב למשקה. וכן מוכח בירושלמי פר"ב דמעש"ש והובא בתוס' שבועות כ"ג דיליף דשתייה בכלל אכילה מדכתיב וכל דם לא תאכלו, ואי בשקרש והתניא דם שקרש אינו לא אוכל ולא משקה אלא כמו שהוא והתורה קראה אותו אכילה יעו"ש. הרי מבואר דדם כמו שהוא, תורת משקה עליו מדיליף דשתייה בכלל אכילה הרי מוכח דנקראת משקה. וא"כ דם שחיטה אם מקבל הדם לשתייה הרי זה משקה. אמנם מפני שהתורה איננה קוראה את הדם משקה, אלא אדרבה התורה קוראת את הדם בגדר אכילה, להכי אין זה אב להיות נקרא משקה. אבל מכל מקום מכשיר מפני שהתורה המשילה והקישה למים מהא דכתיב על הארץ תשפכנו כמים. אבל כל זה אם בא הדם למטרת משקה, והוא כמו מים שבא לשתייה: אבל אם לא קבל הדם למטרת שתייה אלא יצא הדם על הארץ על

ידי שחיטה זהו ענין אחר. והיינו דהמשנה דמכשירין מיירי בדם שחיטה שבא בקבלה להכלי למטרה דשתייה והיא באה בתור משקה בזה סברי כו"ע דיש בזה תורת הכשר או מדאורייתא או מדרבנן. ואפשר שקרוב לומר שהוא מן התורה. - אמנם האי דינא הכא שהיה שוחט וניתז הדם על הדלעת, זהו ענין דר' שמעון ועל זה אמר רב אסי שחיטה מכשרת ולא דם, והיינו דדם הזה הבא על ידי שחיטה בלא מטרת שתייה, זהו דינא דר' שמעון לחודיא שאמר דאינו מכשיר. זהו הביאור בהסוגיא לדעתי לפום הס"ד דהש"ס. - אבל במסקנא לפי מה שמוקי רב פפא כו"ע סברי דדם שחיטה אף באופן זה מכשיר מטעם שדינו כמים מטעם ההיקש למים, ולשיטת רבנן במשנתינו דדם שחיטה מכשיר גם כמו שהוא:

גמ' הכל מודים היכא דאיתא לדם מתחלה ועד סוף כו"ע לא פליגי דמכשרו. ביאור הדברים דאפילו למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף, מ"מ יש בזה מטעם איגלאי מילתא למפרע דדם שחיטה הוא. והקשה הר"ן בחידושיו דלפי"ז הא דאמר רבא לעיל כ"ט, למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף לפלוגי בפרה כשרה כגון דשחטוה תרי גברי דגברא קמא לא מטמא. וקשה אמאי לא אמרינן איגלאי מילתא למפרע דגברא קמא גם כן עסוק בפרה ולטמא בגדים עכת"ד יעו"ש. - ונראה דשאני הכא דהדם מונח על הדלעת וההכשר בא מעתה. משא"כ התם דבההיא שעתא שעת הבירור אין לו שייכות עם הפרה:

ובעיקר הענין וביתר ביאור וגם שיטת הרמב"ם בזה מבואר בספרנו נזר הקודש למס' זבחים בטוטו"ד:

גמ'. אמר רבי אושעיא מאחר שרבי אמר הוכשר ורבי חייא אמר תולין באו ונסמוך על דברי ר' שמעון שהיה ר"ש אומר שחיטה מכשרת ולא דם. והיינו דהוי ר' שמעון ורבי חייא רבים כנגד רבי, ואעפ"י שחלוקים הם בטעמם, מ"מ נחשבים רבים. ומזה למד המהרי"ק שורש מ"ו והובא ברמ"א חו"מ סימן כ"ה סע"ב כן לדינא. והש"ך שם, ובסוף סימן רמ"ב ביו"ד רוצה לומר דזה רק בדרבנן. יעו"ש. וע"כ הכוונה מטעם דדלעת הוי תרומה מדרבנן. אבל בהדברים לדאורייתא לא נחשבים באופן זה לרבים כיון דאין הטעמים שוים. ובשו"ת נודע ביהודה חו"מ סימן ג' מביא שזהו גם דעת הרמב"ם, וכן הוכיח הלח"מ בפר"ח מתמידין ומוספין הי"ט שזהו דעת הרמב"ם יעו"ש: ונראה שכן משמע בירושלמי ר"ה פר"ב ה"ה דאיתא שם דפריך לא כן אמר ר' זעירא והן שיהיו כולם מורין מטעם אחד. ומשני מכיון דאילין מודיי לאילין, ואילין מודיי לאילין כמו שכולן מורין מטעם אחד יעו"ש. והיינו שמפני שאין אחד חולק על הטעם של השני. מבואר מזה דאין מצטרפין אם הם חלוקין בטעמיהן, והנה הכא בסוגיא הלא חלוקין

הם בטעמיהן, היינו דר' שמעון סבר לא הוכשר, ור"ח סבר דדם מכשיר, ורק בנתקנה באמצע השחיטה אינו מכשיר מטעם דסבר אינה לשחיטה אלא לבסוף. ובאופן זה מוכח מהירושלמי דאינן בצירוף להיות נחשבים לרבים, וע"כ צריך לומר דשאני הכא לומר דשאני הכא כיון דכל עיקר הוא בדרבנן, אבל בדאורייתא אינם נחשבים לרבים:

עוד נראה להעיר דשאני הכא דהוי לחומרא, והיינו כמו שמסיק הש"ס לענין שרפה מיהו שוו להדדי מר לא שרפיה ומר לא שרפיה. והיינו דלר' שמעון אסור לשרוף כיון דסבר דדם שחיטה אינו מכשיר, וא"כ לא נטמאת התרומה, ולר' חייא אסור לשרוף מטעם הספק, וממילא בזה שניהם שווים באיסור שרפה והוי לחומרא. אבל לקולא לא שמעינן מהכא דמצטרפין לרבים היכא דלא שוו בטעמים. והיינו דהכא שבקינן שיטת רבי דסבר דמכשיר ומתיר גם לשרוף, וממילא אין ללמוד מזה אלא במקום דאיכא לחומרא, ולא שייך זה גבי ממונא דלא שייך חומרא משום דהוי קולא לגבי השני כידוע. - וראיתי בספר המהרי"ק בשורש מ"א שהוא מקור להאי דינא כתב שם שאין לסמוך על זה לברך בצירוף הדס שוטה לד' מינים, אעפ"י דאיכא להתיר עפ"י שני הדיעות ביחד בטעמים שונים, יעו"ש. הרי מבואר דלהקל לא סמכינן על זה, ולפי"ז דברי הרמ"א בחו"מ צ"ע:

גמ'. בעי רשב"ל צריד של מנחות מונין בו ראשון ושני וכו'. ופירש"י צריד קורטי קמח הצבור במנחה. ואין שמן נכנס לתוכו יעו"ש כוונת רש"י דמיירי במנחה שנתן בה שמן, אבל נשארו קרטין שאין בו שמן. והיינו דסבר רש"י דאם עדיין לא נתן שמן בהמנחה אין בזה משום חיבת הקודש, אבל השמן אינו מכשיר מטעם שהוא משקה בית מטבחיא והשמן בכלל. ולגבי משקה לא מהני חיבת הקודש ג"כ כמו שכתבו התוס' לקמן ע"ב ד"ה עצים דבעינן דומיא לאוכל יעו"ש. ורק כשהשמן מעורב בהסולת יש לזה מעלת חיבת הקודש, אבל ע"כ הצריד שאין בו שמן עדיין אין בו התחברות להסולת עם שמן והוי כעין עומד בפני עצמו. אבל ע"כ יש בו מעלה דחיבת הקודש מפני שיש שמן גם עבורו לאחר הבלילה, וכשנגעה טומאה בהחלק סולת שעם השמן, והצריד נוגע בו, ובזה בעי רשב"ל אם נטמא הצריד מפני הנגיעה מטעם דמונין בו ראשון ושני, זהו מה שנראה בביאור פירש"י:

ויש לעיין מה זה ההבדל בין הצריד שאין בו שמן להסולת עם השמן דהלא אם מהני חיבת הקודש להחלק שיש בו שמן אעפ"י שאין השמן מכשיר אבל הוכשר בחיבת הקודש, וא"כ הלא גם הצריד הוכשר כיון שמונח בכלי שרת, ואם אמרינן דכל זמן שאין נכנס בו השמן אין בו עדיין מעלת חיבת הקודש א"כ מה מהני גם אם אמרינן דמונין בו ראשון ושני:

ונראה דסבר רש"י דהצריד אינו מוכשר בחיבת הקודש מפני חסרון שמן שבו, אבל מיבעי' כיון דהחלק עם השמן מוכשר וגם נטמא אולי מהני מפני חיבת הקודש דהנגיעה בהצריד נעשה טמא מטעם דמהני חיבת הקודש דהטומאה להיות עושה גם ראשון ושני: ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' לרש"י מדוע לא אמרינן דהצירוף הכלי עושה כל מה שבכלי לאחת וכגוף אחד הוא. והוא דאימתי אמרינן דהצירוף מהני זהו באופן שהוא עצמו ראוי להיות טמא, אבל הכא הצריד אינו מקבל טומאה מפני חסרון הכשר גם הא דחיבת הקודש לא מהני צירוף כלי גם כן. אבל מיבעי' אולי החלק שנטמא מטעם שהיה לו הכשר מחיבת בקודש והוא טמא, דבזה עדיפא מעלת חיבת הקודש דטומאה להיות מונין בו ראשון ושני: אמנם יש לפרש הא דצריד שלא הוכשר ונטמא בשרץ, ובזה בעי כשנגע באוכל שני שהוכשר אם נטמא השני שהוכשר, והספק אם יש בכח מעלת חיבת הקודש לעשות טומאה והיינו אם חיבת הקודש עושה פסול לעצמו. או דלמא שיש בו גם טומאה לטמא אחרים, והיינו דלא מיבעי' לטמא את המנחה המונחת בביסא, ואין בזה ענין ושייכות לצירוף כלי. וכנראה שכן מפרש הרמב"ם בפרי"ב מאבוה"ט הי"ד שכתב וז"ל בד"א לפסול האוכל עצמו, ולאסרו באכילה, אבל למנות בו ראשון ושני הרי זה ספק. כיצד נגע אוכל שנטמא בלא הכשר באוכל שני שהוכשר, הרי זה השני ספק מפני שהראשון לא הוכשר עכ"ל. ומקורו מסוגיא זו כמו"ש מרן יעו"ש. אמנם רש"י ותוס' לא פירשו כן. - ואפשר שהוא מטעם דלמה נקט צריד של מנחות והיינו שנשאר חלק אחד שאין בו שמן, וע"כ מיירי בכלי שרת של המנחה. והרמב"ם ע"כ מפרש דצריד הוא לאו דוקא. והש"ס דנקט צריד הוא רק מטעם שהוא נתקדש בכלי שרת שהקודש הוא במילואו, אבל לאו דוקא צריד המונח בהכלי שרת למנחה: והנה תצא מזה דיש פלוגתא בין רש"י ותוס' לבין הרמב"ם, דלרש"י ותוס' הוי הבעי' בהא דמונין בו ראשון ושני היינו לטמא קודש שג"כ לא הוכשר, והכשרו רק בהא דחיבת הקודש, והספק אם ההכשר דחיבת הקודש שנטמא יש בכחו לעשות גם ראשון ושני שלא הוכשרו הכשר ממש, אלא גם הם בהכשר דחיבת הקודש. אבל הרמב"ם סבר דבאופן זה פשיטא שאינו עושה ראשון ושני. ורק עיקר הבעי' אם הנטמא שהוכשר בחיבת הקודש יכול לעשות ראשון ושני להני שהוכשרו בהכשר גמור:

ובזה יש ליישב הא דקשה דהרמב"ם כתב שם באבוה"ט פר"ח ה"ג דצריד של מנחות מונין בו ראשון ושני. והכא כתב דהרי זה ספק למנות בו ראשון ושני, ומרן שם כתב דמדרבנן מונין בו ראשון ושני, והכא הוי הספק לדין התורה, ושם בפר"ח מיירי לענין טומאת ידים, והכא מיירי שנטמא הצריד בטומאה דאורייתא, יעו"ש. הנה כן משמע

מדכתב שם הא דצריד עם פיגול ונותר. אבל לפי מה שכתבנו יש בזה הבדל אחר - והוא דלענין לטמא קודש שלא הוכשר אין בזה הטומאה דאורייתא אבל הכא מירי בקודש שהוכשר הכשר ממש, בזה הוי ספק טומאה דאורייתא:

ויש להוכיח מדברי הרמב"ם דסבר חיבת הקודש הוי הכשר מדאורייתא לטומאת עצמו, ולטמא אחרים הוי ספק. ויש להעיר בזה שכתב בפר"ו מא"מ ה"ח וז"ל, מעלה יתירה עשו חכמים בקדשים וכו', העצים והלבונה וכו' יעו"ש. ועי' במל"מ שם. - אבל יש לומר דיש הבדל בין הקדשים שנתקדשו בכלי שרת שבזה הוי חיבת הקודש. ועי' בספרנו נזר הקודש לזבחים ל"ד גמ'. רשב"ל הכי קמיבעיא ליה חיבת הקודש כאוכל הבא במים דמי או לא. ביאור הדברים, דיש לומר דחיבת הקודש לא בעי הכשר מים, והיינו דיש לומר דכל עיקר הכשר הוא מטעם חשיבות האוכל, דהחשיבות של האוכל עושהו מוכשר לקבל טומאה. ולפי"ז בקדשים דחשובים הם מצד עצמן, לא בעי הכשר מים וחיבת הקדשים מתוך חשיבותן מצד עצמן מוכשרין לקבל טומאה, וכשנוגעת בהם טומאה נעשו טמאים, וממילא מונין בהם ראשון ושני כדין טמא. או"ד דהכשר מים האמור בתורה לא הוי מצד חשיבות, דהיינו עושה את האוכל חשוב, אלא גזירה"כ הוא דלא נעשה אוכל מוכשר לקבל טומאה טרם שבא עליהם מים, והיינו דהמים סיבה להטומאה, וממילא בחיבת הקודש מצד חשיבותן סגי בזה דנפסלים, אבל לא שלטה הנגיעה דהטומאה לעשותם טמא גם לטמא אחרים, ואין מונין בו ראשון ושני:

שם. רבי אלעזר נמי מייתורי קראי קאמר מכדי כתיב וכי יותן מים על זרע מכל האוכל אשר יאכל למה לי לאו למעוטי חיבת הקודש. ביאור הדברים דמדאמרה תורה אשר יאכל הכוונה מצד חשיבות האוכל שנדרש לכל אוכל לבוא במים, והמים מביאים חשיבות להאוכל, וממילא כיון דליתא מים בחיבת הקודש, וגם לא נדרש בקודש לעשות חשיבות להיות אוכל על ידי מים, ולהכי גם המים של בית מטבחיא אינו מכשיר, ממילא לא נעשה הקודש טמא, אלא נפסל גופיה כיון שעכ"פ נגעה בו טומאה:

דף לו:

גמ" לא חד בטומאת מת וחד בטומאת שרץ וצריכי. והיינו דהש"ס סבר דחיבת הקודש הוא מצד חשיבות, והוא מטעם דגם הכשר מים הוא מצד חשיבות, וממילא בקדשים לא בעינן מים לעשות חשיבות כיון דחשוב הוא מצד עצמו, ונעשה טמא גם להיות מונין בו ראשון ושני, אבל לפי"ז יש לטעות דכיון דאזלינן בתר חשיבותו ואיכותו של הדבר, דלפי"ז יש מקום לומר דאם המטמא הוא יותר חשוב וחמור בטומאה לא ליבעי הכשר

מים, לזה רבתה תורה בייתור קרא ללמד דהחשיבות של המטמא גם כן אינו יכול להיות מטמא בלא הכשר מים מקודם:

תוס' ד"ה חד במת, וה"ה דהוי מצי למימר חד בנבלה וחד בשרץ וצריכי דנבלה חמורה משרץ לענין משא וכו'. וק"ק במת דמטמא טומאת ז" מנלן דבעי הכשר כיון דאיכא לאוקמיה אידך קרא בנבלה יעו"ש. והיינו כוונתם דכיון דטומאת מת חמירא טובא אכתי איכא למימר דמתוך חשיבות המטמא לא ליבעי הכשר מים, והקרא יתירה בעינן לאוקמיה אמסתברא בטומאת נבלה. ובזה יש להבין הא דתירצו התוס' ואומר הר"י דכיון דתרווייהו בשרץ כתיבי איכא לאוקמיה באם אינו ענין לכל הטומאות יעו"ש. וקשה הלא גם אם אמרינן באם אינו ענין יש לאוקמיה במסתברא שהוא בטומאת נבלות, ומנין לרבות גם טומאת מת דחמיר וחשוב יותר להיות מטמא גם בלא הכשר מים. ואפשר דכוונת הר"י דכיון דהריבוי מהקרא שאמרה תורה אשר יאכל שזה לא נצרך לשרץ האמור בקרא, ואתי לרבות באם אינו ענין היינו דמשגיחין על חשיבות האוכל הוא הנטמא, ולא משגיחין על חשיבות של הטמא, וביותר אם חיבת הקודש מדאורייתא הרי חזינן דאזלינן בתר חשיבות האוכל, והסוגיא סברה בזה דחיבת הקודש דאורייתא ובזה משני הש"ס דרבתה תורה חשיבותה דהאוכל, ולא אזלינן בתר חשיבותיה דהמטמא:

גמ'. מתיב רב יוסף רבי שמעון אומר הוכשרו בשחיטה, הוכשרו ואפילו למנות בו ראשון ושני, והיינו דזהו הביאור הוכשרו, דלענין לפסול את עצמו לא בעינן הכשר, כיון שאינו ענין טומאה אלא פסול מטעם דקודש נפסל בנגיעה דטומאה ומדקאמר ר"ש הוכשרו הכוונה גם למנות בו ראשון ושני, מטעם דנעשה טמא:

והנה לכאורה מה זה שייכות לחיבת הקודש דהרי הטעם דהוכשרו בשחיטה הוא מפני שעשה תיקון בהאוכל שיצאת מידי אבמה"ח כפירש"י לעיל, ויש בזה חשיבות מעליא ולא בעי הכשר, וזה ליתא בחיבת הקודש. וע"כ סבר הש"ס דאם חזינן דחשיבותיה דהאוכל לא בעי הכשר מים, ולפי"ז גם חשיבותיה דחיבת הקודש לא גרע מהא דהכשר שחיטה וכיון דסבר ר"ש דהכשר שחיטה לא בעי הכשר מים, הנה כן גם חיבת הקודש לא גרע מיניה:

וקשה מאי קושיא לר' אלעזר מר' שמעון הלא יש לו סיוע מרבנן דר' שמעון דסברי לא הוכשרו בשחיטה. - ונראה דאמר רב יוסף דאם לא מצינו בתורה הכשר בלא מים בשום מקום, דאז לא הוי אמר ר' שמעון דשחיטה מכשרת, וע"כ כיון דסבר ר' שמעון דהוכשרו בשחיטה ע"כ סבר דמצינו בתורה הכשר גם בלא מים, וזהו ע"כ הא דחיבת הקודש, וא"כ מוכח דבחיבת הקודש מונין בו ראשון ושני:

גמ'. אמר לו אביי עשאוהו כהכשר מים מדרבנן. ויש לעין אם הפירוש דכל עיקר הא דאמר ר' שמעון הוכשרו בשחיטה הוי דרבנן. וממילא הא דמונין בו ראשון ושני הוא דרבנן, או דלמא דהא דהוכשרו בשחיטה לגבי עצמו הוי מן התורה, ורק הא דמונין בו ראשון ושני הוי דרבנן. - אבל נראה דאין לפרש בחולין שהוכשר רק לגבי עצמו מן התורה, דממנפ"ש אם אמרינן דהשחיטה פועלת הכשר, הרי זה כהכשר מים מן התורה, ואין זה ענין להא דחיבת הקודש שהוא מטעם הקדושה, וזה לא שייך גבי חולין. ואם סבר ר' שמעון דתיקון השחיטה הרי היא כהכשר, ע"כ הרי זה הכשר ממש כמו הכשר מים, וע"כ אין לומר לחצאין דלגבי עצמו הוי הכשר, ולא למנות בו ראשון ושני. וע"כ צריך לומר דסבר אביי דהא דאמר ר"ש הוכשרו בשחיטה הוא לגמרי דרבנן. ואין ללמוד מזה לחיבת הקודש דשאני התם דאף אם אמרינן דחיבת הקודש דאורייתא, יש לומר דזהו רק לגבי עצמו להיות פסול, אבל אין בו טומאה להיות מונין בו ראשון ושני. אבל רב יוסף מצי סבר דר"ש דאמר הוכשרו בשחיטה הוי הכשר גם מדאורייתא, ולהכי פשיט מר' שמעון דמונין בו ראשון ושני כמו שכתבנו לעיל. אמנם הר"ן בחידושיו אינו מפרש כן, יעו"ש. ומשמע דסבר הר"ן דכל עיקר הא דר' שמעון דסבר הוכשרו בשחיטה הוא מדרבנן:

והביאור בדברי אביי דמפרש דר' שמעון אמר הוכשרו בשחיטה הוא מדרבנן, נראה דסבר דבחיבת הקודש נמי מונין בו ראשון ושני מדרבנן כדאיתא במנחות ק"ב ע"ב דמפרש הש"ס שם דבעי' דרשב"ל הוא בדאורייתא. אבל מדרבנן מונין בו ראשון ושני, והיינו דרבנן נתנו דין הכשר על החיבת הקודש כאילו הוכשר במים. וכיון שמצינו כזה דהכשר בלא מים עשאוהו חכמים כאילו הוכשר במים, לזה נתן ר' שמעון דין הכשר על השחיטה שמפני התיקון המאכל שמוציא מידי אבר מן החי שתהי' בזה הדין כמו גבי חיבת הקודש:

אמנם יש להעיר דגבי חיבת הקודש אמרה תורה דלא בעי הכשר, להכי גזרו רבנן להיות מונין בו ראשון ושני ג"כ, והיינו כיון דלפסול את עצמו הוא פסול מדאורייתא הוסיפו חכמים להיות מונין בו ראשון ושני מדרבנן, אבל גבי שחיטה שגם לענין להיות מקבל טומאה לגבי עצמו הוא מדרבנן, א"כ מה ראו חכמים למנות בו ראשון ושני, כיון שהוא עצמו אינו בר מקבל טומאה מדאורייתא, וא"כ היאך אמר אביי דר' שמעון סבר דמונין בו ראשון ושני מדרבנן. אבל אם אמרינן דלגבי עצמו סבר ר' שמעון דהשחיטה מכשרת מדאורייתא, אז יש לומר דמדרבנן יש להוסיף למנות בו ראשון ושני. - אמנם כיון דלא שייך בחולין הענין להיות נפסל לגבי עצמו כמו שכתבנו לעיל, וא"כ ממילא כשאמר

ר' שמעון הוכשרו בשחיטה דע"כ הכוונה להיות מונין וראשון ושני משמע שהוא מן התורה, וא"כ יש להבין הא דאמר אביי שהוא מדרבנן. - ואפשר דסבר אביי דגם עצם חיבת הקודש הוא דרבנן, ומפרש דברי ר' שמעון דסבר חיבת הקודש דרבנן, וכיון שאמרו רבנן בדבר שהוא שיש לו חשיבות דהוי מוכשר לקבלת טומאה בלא הכשר מים, כן סבר ר' שמעון דהחשיבות דהשחיטה יש לה דין זה דהוכשר לקבל טומאה בלא הכשר מים מדרבנן להיות מונין בו גם ראשון ושני. וזהו כמו שאמר ר' אלעזר למעוטי חיבת הקודש, וסבר דכל עיקר חיבת הקודש הוא דרבנן:

גמ'. מכלל דחיבת הקודש דאורייתא מנלן,, אילימא מדכתיב והבשר אשר יגע בכל טמא האי בשר דאיתכשר במאי וכו'. - וקשה מדוע לא קאמר הש"ס דנטמא הבשר במשקין טמאין דמטמאין לרצון ושלא לרצון וטומאתן והכשרן באים כאחת כדתנן בפר"א דמכשירין וברמב"ם בפר"ב ה"ג מטו"א יעו"ש: ונראה דהנה ע"כ מיירי שם במשנה במכשירין משקין טמאים שהם מעיינות של זב וזבה כגון רוקו ומימי רגליו שמטמאים מחמת עצמן, וכמו שמוכיח שם רבינו הגר"א ז"ל, יעו"ש. וא"כ לא מצינו לומר דהקרא דוהבשר אשר יגע בכל טמא מיירי שנטמא במשקין טמאים שהם מעיינות של זב וזבה, שהם אב הטומאה. ותצא מזה שרק אם נטמא באב הטומאה נטמא הבשר, ולא מתפרש הא דאמרה תורה אשר יגע בכל טמא דנלמד מזה גם שלישי בקודש, ואם אמרינן דכוונת התורה באופן שנטמא במעיינות לא יצוייר שלישי בקודש, ואנן קיי"ל דשלישי בקודש דאורייתא, וע"כ דיצוייר הכשר לטומאה שהוא בתורת הכשר ממש כהכשר דעלמא, ולזה פריך דאיתכשר במאי:

איברא ברא דהרב ברטנורא מפרש המשנה בכל משקין טמאים וכן משמע מפירושו של הרמב"ם, גם כן לא קשה משום דלפי"ז לא הוי אלא טומאה מדרבנן כמו שכתב הרמב"ם בפר"ז דאבוה"ט ה"א דטומאת משקין לטמא אוכלין הוי מדרבנן, ואם כן אם נפרש המשנה דמכשירין במשקין טמאים סתם ע"כ לא הוי הטומאה לטמא אוכלין אלא מדרבנן גרידא, ולא מיתוקים הקרא דוהבשר אשר יגע בכל טמא באופן זה:

והנה כמובן מצינו דיצוייר טומאה על ידי משקין שנטמאו במת וכמו שכתבו התוס' בפסחים י"ז ד"ה רביעי בקודש דיצוייר אב הטומאה באוכלין כגון שנגעו במת שהוא אבי אבות ונעשה האוכל אב הטומאה, והא דקיי"ל בהמפלת כ"ח דכל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה, היינו דוקא לטמא אדם וכלים, אבל לאוכלין נעשים אב הטומאה יעו"ש. וע"כ דלאו דוקא אוכלים, אלא הוא הדין משקין. וכן כתב הצל"ח שם אות כ"ח יעו"ש. וא"כ המשקה הנעשה אב הטומאה כשנפלה על האוכלין

ג"כ אמרינן דטומאתן והכשרן באין כאחת, וא"כ יצוייר שנפלו המשקין האלה על הבשר, אבל לפי"ז הרי זה גם כן מאב הטומאה, ואנן בעינן שלישי בקודש. - אמנם קשה דהלא יצוייר באופן שנגע אוכל במת שנעשה אב הטומאה ואח"כ נגע האוכל במשקה, ונעשה המשקה ראשון, ואח"כ נפלו המשקין על הבשר ונעשה שני, והכוונה בתורה דאיתכשר הבשר במשקין. ויצוייר גם שלישי באופן שהאוכל שהוא אב מטמא אוכל, ואוכל זה ראשון וחוזר ומטמא משקין ונעשו המשקין שני, וחזרו המשקין ומטמאים להבשר, וטומאתו והכשרו כאחת. - אבל זה לא אתי שפיר לפי מה שכתב הרמב"ם בפר"ז מה' אבוה"ט ה"א דאין אוכל מטמא אוכל מן התורה, ולא המשקין שנטמאו מטמאין דבר אחר מן התורה יעו"ש. והנה הרמב"ם מדייק משקין שנטמאו דהכוונה שהמשקין קבלו טומאה, ולא המשקין שהן בעצמן טמאין כמו מעיינות הזב והזבה שהן מטמאין, אבל בטומאה זו לא יצוייר שלישי בקודש כמו שכתבנו לעיל:

והנה רש"י בפסחים כ' מפרש דאפשר לאוקמי בבשר שלמים הנאכלים בכל העיר ושם הוכשרו. ולפי"ז תמוה בזה דפריך האי בשר דאיתכשר במאי ומוקמינן בחיבת הקודש, והלא אין זה הוכחה לחיה"ק כיון דאיכא לאוקמי דמיירי קרא בבשר שלמים וכבר תמהו בזה הפנ"י והצל"ח והאו"ח. - והנה לשיטת הרמב"ם דסבר דבעינן ניחותא דבעלים, וקדשים אין לזה בעלים, ואפילו למ"ד דקדשים קלים ממון בעלים, אבל כל זה מחיים, אבל לאחר שחיטה וזריקה משלחן גבוה קא זכו. אבל שיטת רש"י ע"כ דלא בעינן בעלים, וזהו כשיטת התוס' והרשב"א כמו שכתבנו לעיל. אבל תקשה מדוע לא משני כן הש"ס הכא. עוד קשה בהא דאיתא בזבחים שם דמרבה אימורים לטומאה, ואימורים ע"כ הוא בעזרה דאל"כ נפסלו ביוצא:

ואפשר דסבר הש"ס דאין לפרש כוונת התורה והבשר אשר יגע בכל טמא שזהו רק בבשר של שלמים שהוא קדשים קלים, ולא יצוייר טומאה בבשר של קדשי קדשים:

אמנם קשה טובא מדוע לא משני הש"ס דמיירי שהוכשר הבשר במשקין המובא מחוץ לעזרה לעזרה, ולא הוי זה משקה בי מטבחייא שהוא מים קדושים כמו מי כיור. וע"כ צריך לומר דגם המים המובאים מחוץ לעזרה לעזרה גם כן אינם מכשירין:

ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' הכא בד"ה עצים וא"ת ומשקי בי תמטבחייא אמאי דכן ליתכשרו בחיבת הקודש וכו'. ונראה דלא שייך חיבת הקודש אלא בהמשקה שנתקדשו בקדושת כלי שרת כמו יין ושמן שנתקדשו. וגם התוס' דייקו בזה. - אמנם כיון דאיכא גם מים שאינן בקדושת כלי שרת כמו המים המובים מחוץ, ובזה לא שייך חיבת הקודש, ומ"מ אינן מטמאין ואינן מכשירין כמו שכתב הרמב"ם בפר"י מטו"א

הט"ז וז"ל, והמים שמשתמשין בהן שם טהורין לעולם ואין מתטמאין ואין מכשירין עכ"ל. והכוונה שמשתמשין בהן ע"כ לאו דוקא מים קדושין, אלא גם אם הובא מבחוץ לעזרה כן הדין, והנה בהמים האלה לא שייך חיבת הקודש, וכיון שהדין דהמשקין שלא שייך בהן חיבת הקודש לא מכשרי, וזהו מטעם כי כן ההלכה דכל המשקין הנמצאים בעזרה אינם בני קבלת טומאה ואין להם גם דין הכשר, להכי לא עדיף מעלה דחיבת הקודש ממים שזהו ההכשר האמיתי בחוץ לעזרה. ומכל זה בעזרה לא מכשרו, ולא עדיף חיבת הקודש מהם דחיבת הקודש נותן מעלה בהדברים שהחסרון בעצמותן כמו עצים ולבונה שהחסרון שהם לאו בני קבלת טומאה בזה מהני חיבת הקודש שנותן להם חשיבות. אבל משקין שאין חסרון בעצמותן, ורק שהקדושה דהעזרה אינה נותנת להן כח מכשיר, והיינו שהעזרה מבטלת מהן כח המכשיר, וא"כ לא מיבעי' שהמים אינן מתחשבין להכשר, אלא גם היין והשמן שיש להם מעלת חיבת הקודש אבל העזרה מבטלת כח ההכשר הנמצא בהם:

גמ'. כגון שהיתה פרה של זבחי שלמים וכו'. - והנה מה שקשה מזה לשיטת הרמב"ם דבעינן בעלים מבואר בספרנו נזר הקודש לזבחים ל"ד יעו"ש:

דף לז.

גמ' כי מהניא חיבת הקודש לאיפסולי גופיה אבל אבל למימנא ביה ראשון ושני לא וכו' תיקו. - והנה התוס' הקשו וא"ת תפשוט דר"ל מדרבי יוסי בר' חנינא דאמר משקי בית מטבחייא אינו מכשיר, ואם מהני חיבת הקודש למימני ביה ראשון ושני מאי נפק"מ בהכשרו, יעו"ש. - והנה הרמב"ם בפרי"ב מאבוה"ט כתב לפרש בעי דרשב"ל בהא דמונין בו ראשון וז"ל, כיצד נגע אוכל שנטמא בלא הכשר באוכל שני שהוכשר, הרי זה השני ספק מפני שהראשון לא הוכשר, עכ"ל. מבואר שמפרש דכל עיקר בעי' דרשב"ל באופן שנגע דבר שלא הוכשר בדבר שהוכשר. אבל אם נגע אוכל שנטמא שלא הוכשר בדבר שלא הוכשר בזה ברור לרשב"ל דאין מונין בו ראשון ושני מדאורייתא, ורק מדרבנן מונין כמו"ש שם בפר"ח וכתבנו לעיל מזה. ובזה מיושב לנכון קושיות התוס' כיון דכל עיקר הבעי' הוא באופן שהנגיעה תהיה בדבר שהוכשר, ולהכי אין לפשוט דאין מונין בו ראשון ושני דאם מונין בו ראשון ושני גם אם לא מכשיר יש להם טומאה מזה לזה מטעם חיבת הקודש, דזה ליתא, משום דבמונין מראשון לשני בעינן הכשר וכמוש"נ: ויש לעיין לרשב"ל דסבר חיבת הקודש דאורייתא, א"כ מאי פריך הש"ס שלהי חגיגה לרשב"ל דאמר מאי דכתיב על השלחן הטהור מכלל שהוא טמא והא הוי כלי עץ העשוי

לנחת הוא ואינו מקבל טומאה, יעו"ש. וקשה מדוע לא אמרינן דמקבל טומאה מטעם חיבת הקודש. - ואפשר לומר דכל עיקר הא דחיבת הקודש בדבר אכילה נאמרה, והיינו בין לאכילת אדם או לאכילת מזבח שגם זה נקרא אוכל כמו שאמרו בזבחים ואם האכול יאכל בשתי אכילות הכתוב מדבר אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח, והריבוי הכתוב מוהבשר שמרבה עצים ולבונה שהוא גם כן בדבר אכילה משתעי קרא. - אבל קשה לפי"ז לפי מה שכתבו התוס' ביומא מ"ח דלהכי לא אמרינן באפר של פר"א דלא מטמא מטעם חיבת הקודש משום דאין מועלין בה, יעו"ש. משמע דלא בעינן הא דחיבת הקודש דוקא באוכלין אלא כל מידי דקודש שייך חיבת הקודש, וא"כ השלחן אעפ"י שעשוי לנחת מדוע לא אמרינן דנטמא מטעם חיבה"ק:

ואפשר לומר דשאני שלחן דהוא רק בתור משמש להלח"פ להכי לא אמרינן בו הא דחיבה"ק. - אבל לפי"ז קשה מהא דהקשו התוס' אמאי לא אמרינן חיבת הקודש גבי מים כמו"ש המגיה בתוס' ד"ה עצים דע"כ לפי זה דוקא גבי יין ושמן שייך חיבת הקודש ולא לגבי מים שהוא בא במשמש להדיח קרביים. ואפשר לומר דשאני מים שעכ"פ הם עצמן בתור משקה, ומשקה ואוכל בני ביקתא נינהו מטעם דשתייה בכלל אכילה, וצ"ע:

ונראה דכל עיקר הא דחיבת הקודש הוא דבא למלאות חסרון חשיבות והיינו אם אינו בקבלת טומאה מטעם שלא בא לידי חשיבות להיות מוכן ומוכשר לקבל טומאה, בזה אמרה תורה דבשביל חיבת הקודש שהוא חשוב מאד מצד הקדושה אמרה תורה שמקבל טומאה, משא"כ שלחן שהוא עשוי לנחת שאין בו חסרון חשיבות מצד עצמו, ושפיר ראוי לקבל טומאה מצד עצמו, ורק מפני שהוא עשוי לנחת, ואינו דומה לשק שמטלטל מלא וריקן. הנה מטעם חיבת הקודש אינו מוסיף עליו מעלה וחשיבות יותר מכמות שהוא חשוב מקודם. והחסרון טלטול אינו מושלם מפני מעלת חיבת הקודש, כמובן:

גמ'. מסוכנת ממאי דשריא וכו' ודלמא היינו נבלה היינו מסוכנת לא ס"ד כתיב וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה הנוגע בנבלתה לאחר מיתה הוא דקרייה רחמנא נבלה מחיים לא איקרי נבלה יעו"ש. וקשה מזה להרמב"ם דפסק דנקובת הושט הוי נבלה מחיים, והכא מבואר להדיא דמחיים לא איקרי נבלה. - והנה הש"ך בסימן ל"ג הקשה מהא דאיתא לעיל כי קתני נבלה דלא מטמא מחיים, ועל זה תירצו התבו"ש והפליתי דלענין טומאה גם הרמב"ם סבר דלא מטמא מחיים, אבל לענין איסור נבלה סבר הרמב"ם דהוי מחיים יעו"ש. אבל קשה מסוגיא הכא דמאי פריך מהא דוכי ימות מן הבהמה דמיירי לענין הנוגע בה לענין טומאה הרי אפשר לומר דמסוכנת הוי גם כן נבלה

מחיים, אבל כל זה לאיסור נבלה, ולענין טומאת נבלה במיתה תליא. ומצאתי בספר לב אריה שהקשה בזה:

ונראה דלא קשה, משום דהסוגיא מוכיחה דע"כ לא קרייה רחמנא למסוכנת נבלה, והיינו דהקרא אינו קורא נבלה רק לאחר מיתה, והיינו לענין טומאה. ומה שכתב הרמב"ם דנקובת הושט הוי נבלה מחיים לא בא לומר דהתורה קוראה אותה נבלה. אלא הכוונה דהוי בזה תורת נבלה דלא מהני שחיטה לנקובת הושט מטעם דחסר להבהמה פעולת הושט לשחיטה, וממילא הוי נבלה דשוב לא מהני שחיטה לטהרה מידי נבלה. אבל אין זה שייכות למסוכנת לומר דהוי עליה איסור נבלה לומר אשר כוונת התורה שאסרה נבלה הוי הכוונה למסוכנת כיון דלא מצינו נבלה בתורה רק לאחר מיתה ממש, וכיון דלא מצינו בתורה שם נבלה על מסוכנת, א"כ אין זה נבלה האמורה בתורה, וממילא כיון שיש לה סימנים המתירים בשחיטה מותרת גם באכילה, ואינו דומה לנקובת הושט שחסר לה המתירים:

גמ'. מסוכנת ממאי דשריא וכו' דכתיב זאת החיה אשר תאכלו חיה אכול ושאינה חיה לא תאכל, והא מסוכנת אינה חיה, מדאמר רחמנא נבלה לא תאכל מכלל דמסוכנת שריא דאי ס"ד מסוכנת אסירא השתא מחיים אסירא לאחר מיתה מיבעיא. וקשה דלמא כוונת התורה שאינה חיה לא תאכל היינו שהיא בגדר טרפה ואסורה באכילה גם לאחר שחיטה כמו טריפה דלא מהניא לה שחיטה להתירה באכילה, אבל השחיטה תטהר מידי נבלה, וליכא ק"ו מהא דאסורה מחיים מפני שהמיתה פועלת שהיא נבלה, ומחיים אינה אלא טרפה. וע"כ צריך לומר דאם מסוכנת אסורה הביאור דנחשבת כמתה ולא מהני לה שחיטה לטהר מידי נבלה והוי נבלה גם מחיים. ובזה אתי שפיר הא דפריך הגמ' השתא מחיים אסירא לאחר מיתה מיבעיא, והיינו כיון דהוי נבלה גם מחיים כיון דלא מהניא לה שחיטה:

ובזה אתי שפיר למ"ד אין איסור חל על איסור ואם מסוכנת אסירא היאך תחול לאחר מיתה איסור נבלה. ואין לומר דהוי חידוש התורה, דהלא אפשר נבלה בלא מסוכנת מעיקרא כמו שקאמר הש"ס לקמן כגון שעשאו גיסטרא. אבל לפי האמור ניחא, והוא מטעם דהחיות של מסוכנת כדליתא, ואיסורה מטעם שהיא גם עכשיו נבלה, ואיסורה משום נבלה:

והנה התוס' בד"ה השתא הקשו והלא אפילו אם אמרינן דמסוכנת שריא תקשה אמאי איצטריך קרא לאסור נבלה הא אסורה מחיים משום איסור שאינה זבוחה דזה חל תמיד גם כי נעשה נבלה כדמוכח מהא דר' שמעון דאמר האוכל נבלה ביוהכ"פ פטור, יעו"ש.

- ונראה דיש לומר כמו שכתבנו דאכתי יש לומר דבשביל איסור שאינה זבוחה זה שייך באופן שמתה ולא נעשית בה פעולת השחיטה כלל, אמנם אם נעשית בה פעולת השחיטה באופן שנתנבלה בשחיטה דבזה יש לומר דלא נאסרה מטעם אינה זבוחה אלא הדין בזה דנעשית טרפה ולא נבלה, ונבלה לא הוי אלא באופן שמתה דהיינו שלא נעשה בה פעולת שחיטה כלל. אבל שחיטה פסולה הוי רק טריפה ולא נבלה. ונפק"מ לענין טומאה, להכי אמרה תורה דגם בזה איכא משום נבלה, והיינו דאעפ"י שנעשה בה פעולה כזו אשר קודם מתן תורה היתה מותרת שחיטה כזו דהיינו נחירה ולהכי הוי אמינא דגם לאחר מתן תורה שנצטוו על השחיטה בחמשה הלכות, ואם לא נתקיינו ההלכות הוי טריפה ולא נבלה, להכי אשמעינן קרא דגם בזה הוי נבלה. ו ובזה יש לבאר תרגום יונתן בן עוזיאל בפ' ראה בפסוק לא תאכלו כל נבלה, מפרש לא תיכלון כל דמקלקלא בנכסא. והפירוש בנכסא הוא שחיטה, וזה פלא למה דחק לפרש דהכוונה בתורה נבלה כזו דבאה בקלקול השחיטה. אבל נראה דבא לפרש דלמה אסרה תורה באיסור חדש נבלה, הלא בלא"ה אסורה מטעם אינה זבוחה - לזה מפרש דאם נעשית נבלה בקילקול דשחיטה אין בזה משום אינה זבוחה, ואסורה משום נבלה:

ובזה מיושב קושית התוס' הא דלא פריך הש"ס דאפילו אם מסוכנת שריא למה בעינן קרא לאסור משום נבלה כיון דאסורה מטעם אינה זבוחה, משום דבעינן קרא לאסור משום נבלה באופן שנעשית נבלה בקילקול השחיטה, לומר שהיא נבלה ולא טריפה, אבל אם מסוכנת אסורה פריך הש"ס שפיר דע"כ אם מסוכנת אסורה דינה נבלה ממש. מטעם דחיותה אינו חיים וכמתה תחשב, אפילו כמפרכסת לא תחשב, וא"כ הרי היא נבלה ממש, וא"כ מה מוסיף הא דנבלה לאחר שמתה כיון דהיא נבלה מקודם:

ובזה יש לבאר הא דאמר ר' שמעון האוכל נבלה ביוהכ"פ פטור משום דלא חל איסור יוהכ"פ על איסור נבלה, ומדוע לא אמר טריפה, דהרי לר' שמעון דסבר אין איסור חל על איסור לא חל איסור טריפה מחיים מטעם איסור אבר מן החי ואיסור דאינה זבוחה. ויצוייר דאם שחט את הטריפה ביוהכ"פ דבזה מסולק איסור אבמה"ח ואיסור אינה זבוחה ועכשיו חל איסור טריפה ואיסור יוהכ"פ בבת אחת וכמו"ש התוס' הכא, ואפילו לר' שמעון דסבר דשחיטת טריפה הוי שחיטה שאינה ראויה ולא שמה שחיטה, אבל כיון דע"כ מודה ר' שמעון דשחיטתה מטהרת את הטריפה מטומאת נבלה כדאיתא לקמן ע"ה ע"ב, וא"כ השחיטה מסלקת איסור דאינה זבוחה, וא"כ איסור טריפה ואיסור יוהכ"פ בא בבת אחת, ולהכי אמר ר' שמעון האוכל נבלה דאז לא חל יוהכ"פ על איסור אינה זבוחה:

אבל לשיטת רש"י דמפרש משום אבר מן החי שפיר הקשו התוס' דלאחר שמסולק איסור אמה"ח, וא"כ איסור נבלה ואיסור יוהכ"פ בא בבת אחת ור' שמעון מודה באיסור בת אחת, וע"כ דשיטת רש"י דמחזיקין מאיסור לאיסור כמו שכתב הרשב"א ביבמות ל', וא"כ ליכא הפסק מאיסור משום דמחזיקין מאיסור אבר מן החי לאיסור נבלה עד שאין מקום לאיסור אחר לחול:

והא דלא נחית רש"י לאיסור אינה זבוחה דהרי ע"כ מודה רש"י דאיכא בכל בעלי חיים הטעון שחיטה איסור אינו זבוחה, דהרי התורה אמרה דאסור לאכול שום בעל חי בלא שחיטה. נראה דסבר רש"י דכל עיקר הא דאמרה תורה תזבח ואכלת, זהו באופן שיש לקיים דין זביחה דהיינו מחיים, אבל לאחר מיתה דליתא בקיום זביחה, ממילא ליתא גם בהציווי של שחיטה, וממילא ליתא גם האיסור של אינה זבוחה, וסבר רש"י דרק בחיים של הבע"ח שייך איסור אינה זבוחה, ולמ"ד אין איסור חל על איסור אינו חל איסור אינה זבוחה גם בחיי הבעל חי מטעם איסור אבר מן החי ובשר מן החי, וממילא לר' שמעון דסבר אין איסור חל על איסור ליכא איסור שאינה זבוחה כלל. ולהכי פירש"י משום אבר מן החי, ואיסור יוהכ"פ אינו יכול לחול מטעם דמחזיקין מאיסור אבר מן החי לאיסור נבלה שהוא בלא הפסק בינתים:

דף לז:

ומה מחיים אתי איסור טריפה חייל אאיסור חלב לאחר מיתה מיבעיא. - וקשה הא אין מזהירין מן הדין, וא"כ לא יהיה לוקה משום נבלה כשאכל חלב מנבלה. ונראה לפי מה שפירש"י דכיון דאיסור מסוכנת אינו אלא מחמת קירוב מיתה נבלה גופה מיבעיא יעו"ש כוונת רש"י דאם מסוכנת אסורה היא גם כן שהיא נחשבת לנבלה מפני שחייה אינה חיים, וא"כ נבלה בכלל מסוכנת והרי זה בדמיון הא דאיתא בקדושין ד' ע"א אבל הכא חד גופא כי נפקא בנערות בבגרות מאי בעיא גביה, יעו"ש. ועי' בחדושי הר"ן מה שכתב בזה. אבל נראה שזהו כוונת רש"י כמו שכתבנו, דאם מסוכנת אסורה היינו שנחשבת לנבלה, וכמו שכתבנו לעיל שכן מוכח בהסוגיא:

והנה קשה דגם לפי המסקנא דמסוכנת לא הוי טריפה האמורה בתורה וגם לא הוי נבלה האמורה בתורה. אבל אכתי יש לומר דמסוכנת מצד עצמה הוי איסור מצד עצמה בזה שאמרה תורה חיה אכול שאינה חיה לא תאכל, וכיון שמסוכנת אינה יכולה לחיות יש בזה אזהרה שאסורה באכילה. - ומצאתי בחדושי הר"ן שהקשה בזה וכתב דכיון דלקמן בריש אלו טריפות אטריפה מוקמינן לה, להכי לא מצינו לאסור מסוכנת, והיינו

דדרשינן שאינה חיה לא תאכל היינו טריפה, ממילא אין לנו לאסור מסוכנת עכת"ד, יעו"ש: אבל קשה דזה ניחא למ"ד טריפה אינה חיה ומסתבר למידרש מזאת החיה למעט טריפה שאינה חיה יותר מלמעט מסוכנת מפני שטריפה חמורה יותר מפני שחסרה. אבל למ"ד טריפה חיה ואינו ממעט מזאת החיה טריפה לומר שאינה חיה, רק דריש שכוונת התורה שיש חיה שאסורה באכילה, והיינו טריפה שאעפ"י שחיה היא לא תאכל, וא"כ הלא איכא למידרש גם על מסוכנת ולומר שאינה חיה לא תאכל. ומסתברא למעט מסוכנת יותר מפני שטריפה חיה, ומסוכנת אינה חיה. ולפי"ז טריפה אסורה מהא דכתיב טרפה לא תאכל ומסוכנת אסורה מזאת החיה לומר דשאינה חיה לא תאכל, ולכן אעפ"י שמסוכנת אינה בכלל נבלה ואינה בכלל טריפה אבל אסורה מצד עצמה מפני שאינה חיה. ועוד נראה להעיר דגם למ"ד דדריש וזאת החיה למעט טריפה שאינה חיה, אכתי יש לשאול מדוע לא דריש למעט גם מסוכנת כיון שגם היא אינה חיה, ואעפ"י שיש סברא יותר למעט טריפה מטעם שחסרה, ומסוכנת לא חסרה, אבל הלא איכא סברא לאידך גיסא דטריפה אינה יכולה לחיות י"ב חודש, אבל יש לה זמן שהיא חיה, ומסוכנת אין לה חיות רק איזה רגעים, וממילא יש למעט שניהם מזאת החיה. וחזינן שכן סוברת הסוגיא הכא דפריך ממאי דאסירא, וקאמר הש"ס מהא דכתיב זאת החיה וגו', ולא קאמר הש"ס דתליא בפלוגתא דטריפה חיה. ומשמע שיש למעט מסוכנת מזאת החיה אליבא דכו"ע:

ונראה דעיקר הא דמסוכנת דפריך הש"ס מנלן דשריא, היינו דאפשר דחיותא דמסוכנת לאו חיותא הוא וכמתה חשיבה ולא מהניא בה שחיטה מטעם, דלא מהניא שחיטה למתה, ודרשו מזאת החיה למעט מסוכנת לומר שאינה חיה, והיינו שחיות כזה אינו נחשב לחיות ונבלה ממש היא. ועל זה מוכיח הש"ס דע"כ לאו נבלה היא, וגם לא הוי טריפה, וממילא מוכח דחיות כזה נחשב לחיות גמור הא דחיי שעה שלה, וממילא אין לדרוש מזאת החיה למידרש לומר דחיות כזה לא נחשב לחיות, משום דא"כ הוי נבלה, וכיון שמבואר מכח הכתובים דלא הוי נבלה, וחיי שעה שלה הוי חיים גמורים, וממילא מהניא לה שחיטה ג"כ:

וממילא אין לומר דכוונת התורה למעט גם חיות כזה שהוא רק חיי רגעים, והיינו משום דאם אמרינן דזהו כוונת התורה שאינה חיה דהיינו דחיי רגעים כזה לא נחשב לחיים א"כ הרי היא נבלה, וכיון דחזינן דע"כ לאו נבלה היא מכח הקראים המורים שזה לא הוי נבלה, א"כ הרי היא בחזקת בריאה ברגעים האלה, ואין לנו לדון על העתיד שעומדת למות כי הרי כל בעלי חיים עומדים למיתה, וזה לא נחשב לחסרון לגבי שחיטה, ומצד

הדיני התורה אין הבדל בין העומד למות לאחר זמן מרובה לזמן מועט, ומזה הטעם גם בחיי אדם לפקוח נפש חששה תורה לחיי שעה כדאיתא ביומא פ"ה, וגבי מסוכנת החיי שעה שלה הוי חיים גמורים. כן נראה בביאור הענין: והנה והנה הרמב"ם בפר"ד ממ"א הי"א כתב בהיתר המסוכנת שלא אסרה תורה אלא כעין טריפת חית היער שהרי עשה בה מכה הממיתה אותה עכ"ל. וקשה בהא דקאמר היינו טריפה היינו מסוכנת, והלא הא דטריפה היינו שיש בה מכה הממיתה בדמיון טריפת חית היער, וזה אינו ענין למסוכנת. - ואפשר לפרש דכוונת היינו טרפה היינו מסוכנת, לומר דכמו שאסרה תורה טריפה הבאה מכח מכה כמו טריפת חית היער, כן אסרה תורה מסוכנת מהא דכתיב זאת החיה לומר דשאינה חיה לא תאכל, ויש בזה מסוכנת. אמנם לפי המסקנא דאין למעט מסוכנת מזאת החיה, ממילא ליתא בזה איסור טריפות. ביאור הדברים דאם מסוכנת נכללת בהמיעוט דזאת החיה, ממילא יש שני מיני טריפות היינו טריפה הבאה מכח מכה השולטת באבר מן האברים, ויש בזה גם כן מסוכנת שהיא מטעם תשישות כח שג"כ דינה כמכה. אבל לפי המסקנא שאין מסוכנת במיעוט זאת החיה אין לנו אלא טריפות כזה שהיא כעין טריפת חית היער וכמוש"נ:

והנה הטריפות דיתר אבר לכאורה אינו דומה למכה דחית היער, אמנם הרמב"ם לשיטתו שכתב דיתר דינו כחסר עי' בפר"ח משחיטה והרי זה כמכה דחית היער גם כן. וכמו שכתבו התוס' הכא בסוגיא ד"ה השתא וכי תימא איצטריך לטרפה דלא מחסרא כגון דיתיר, כיון דכל יתר כנטול דמי הא נמי מיחסר, ונפולה נמי חשובה כמחסרא, יעו"ש. וכן הוא סברת הרמב"ם דהיתר הרי היא כמכה, והרי"ז ג"כ בדמיון לחית היער:

אמנם יותר נראה בכוונת הרמב"ם שדעתו כאיבעית אימא מהכא וכו', דגמרינן מסוכנת דשריא מהא דיחזקאל, וע"כ עד דאתי יחזקאל מאן אמרה, וכמו שפריך הש"ס בזבחים, ומשני דגמרא גמירי, וה"נ דין זה בקבלה דמסוכנת שריא, ואין הקבלה סתירה להקרא דוזאת החיה מטעם דמפרשין שאינו דומה לטריפה, והקבלה מפרשת דבעינן דומיא לטריפת חית היער: שם. נבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי שלא אכלתי בשר כוס כוס מעולם, דהיינו מסוכנת. ויש להעיר הא דאיתא במנחות מ"ה בפסוק ביחזקאל וכל נבלה וטריפה מן העוף ומן הבהמה לא יאכלו הכהנים, ופריך כהנים הוא דלא אכלי הא ישראל אכלי יעו"ש. וקשה הא יש לפרש נבלה וטריפה דהיינו מסוכנת כמו שמפרשינן הכא שאמר יחזקאל נבלה וטרפה לא אכלתי, שהביאור בשר ממסוכנת, הנה כן אמר יחזקאל הנביא שהכהנים שהם ביתרון שאת בקדושה שלא יאכלו בשר תמותות:

אמנם אפשר לומר דכל מה שאמר יחזקאל מבואר בזבחים י"ח דפריך שם עד שבא יחזקאל מנלן אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכיה אקרא יעו"ש. נמצא דכל דבר ודבר שאמר יחזקאל היתה בקבלה מהלל"מ, וכיון שאמר יחזקאל דהכהנים לא יאכלו נבלה וטריפה, ע"כ כן הוא מקובל בקבלה, וא"כ אין לפרש דבא להורות להכהנים שלא יאכלו מסוכנת כיון דלפי האמת הקבלה להיפך שמותר, וממילא אין לומר שבא יחזקאל ללמדם פרישות כיון שזה לא נאמרה בקבלה, ולהכי דרשו שם מה שדרשו:

שם. ולא בא בפי בשר פיגול, שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם. ויש לעיין מדוע קורא לזה שהורה בה חכם שהוא פיגול. - ונראה כמו שפירש"י שהורה בה חכם שנולד בה ספק והוצרך לשאול לחכם להתירו. - ביאור הדברים דכיון שנולד בה ספק, ויש בזה מחשבה גם לאיסור, וטרם שהכריע החכם להיתר חושב מחשבה גם לאיסור, ואח"כ הכריע להיתר, והרי זה בדמיון לפגול שמחשבה עושהו לפגול, ולהכי טרם שהכריע החכם להיתר עלתה במחשבתו גם לאיסור, ומפני המחשבה שהיתה מקודם הכרעה דלהיתר, הרי"ז מחשבה לאיסור, ובדמיון לפגול שבא במחשבה:

גמ'. היכי דמי מסוכנת, אמר רב יהודה אמר רב כל שמעמידין אותה ואינה עומדת. והנה משמע אפילו בשמעמידין אותה על ידי אחרים אם עומדת שפיר דמי. הנה דעת הפוסקים דזה לא מהני. עי' בספרנו שאילות משה סימן כ"ט. וגם בהא דלקמן בדבר הפירכוס, עי' בספרנו שאילות משה סימן ל' ול"א:

דף לח.

אמר רבא פרכוס שאמרו בסוף שחיטה. - ויש לעיין אם בסוף ממש דהיינו בגמר כל הסימנים, או דסגי ברוב סימנים. ומסתברא דברוב סימנים נקראת גמר שחיטה, וכמו גבי לידה דבעינן סוף לידה, וברוב נקראת סוף לידה. ומצאתי בתו"ח שכתב ג"כ דבגמר רובא נקרא סוף שחיטה, ובעיקר הענין מבואר בספרנו שם:

דף לח:

זה פירש למיתה וזה פירש לחיים. והקשו בתוס' דלפי זה משמע דבידי שמים אפשר לצמצם. והנה לפי מה שכתבו התוס' לעיל כ"ח בשם הר"ש בד"ה לפי, דאף אם אמרינן אי אפשר לצמצם אבל כל זה רק שבני אדם אינם יכולים לידע הצמצום, אבל לכו"ע יש במציאות הצמצום. ולפי"ז הא דכתבה תורה תחת אמו למעט זה פירש למיתה וזה פירש לחיים, דהיינו שמיעטה התורה הצמצום שפסול לקרבן יש להכשיר מכח ספ"ס

היינו דלמא נולד קודם שמתה אמו. ואת"ל שלא נולד מקודם דלמא היתה בצמצום, כיון שלא נמנע הצמצום במציאות. אמנם עכשיו שמיעטה התורה הצמצום שפסול לקרבן איכא ספ"ס לפסול שמא נולד אחרי שמתה אמו, וגם שמא נולד בצמצום. ובזה אתי שפיר אפילו למ"ד דבידי שמים אי אפשר לצמצם, אבל חידוש הלכה יש בזה: כתב הבה"ג בהל' שחיטת חולין והלכתא אינה לשחיטה אלא לבסוף, וכדרבה דאמר רבה עדיין היא מחלוקת, ותו טעמא אחרינא מהכא רבא אמר פרכוס שאמרו בסוף שחיטה עכ"ל, יעו"ש. והובא גם באו"ז סימן שפ"א. - ויש להבין מה זה הא דפרכוס להא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, או שאינה לשחיטה אלא לבסוף, והלא אפילו אם אמרינן דישנה לתורת שחיטה מתחילה ועד סוף אי זה שייכות להא דפרכוס, והיינו דרבא שאמר פירכוס שאמרו בסוף שחיטה, הביאור דאם הפרכוס בוסף שחיטה זה מברר דהשחיטה נעשתה בבהמה בחייה, ואם הפרכוס היתה בתחלת השחיטה, אין זה בירור על גמר השחיטה שהיתה הבהמה בגמר השחיטה בחיותה, אבל אין זה שייכות לדין שחיטה אם ישנה לתורת שחיטה בסימן אחד לענין שחו"ח או לענין מחשבה בקדשים, והיינו דעיקר הפרכוס הוא רק לברר על חיותא דהבעל חי, וצע"ג: ונראה דסבר הבה"ג דענין פרכוס מלבד שבא בתורת מברר על החיותא דהבעל חי שהיה בחיים שלימים בשעת השחיטה, ופעולת השחיטה נעשית בחיה ולא במתה, הנה עוד בזה שדין הוא בהלכות שחיטה של מסוכנת דבעינן פרכוס, והיינו דבאמת אין הכרח לפרכוס, דהרי בבריאה שנשחטה ולא פרכסה כשרה, הרי חזינן דאין הכרח לפרכוס בבריאה, וא"כ מדוע הדין במסוכנת דאם לא פרכסה הרי זה נבלה ודאית, והאוכל ממנה לוקה משום נבלה כמו שכתב הרמב"ם בפר"ד ממ"א הי"ג. ולכאורה כיון שמתרמי דגם בבריאה שנשחטה ולא פרכסה וכשרה, וא"כ במסוכנת אין זה בירור גמור דנבלה היא, וע"כ דמלבד הבירור הוי פרכוס דין בשחיטה דמסוכנת, ובאופן שלא פרכסה הרי זה פסול בהשחיטה, וזהו שיטת הבה"ג, והיינו דכיון דדין הוא בהשחיטה, להכי זה תליא ג"כ בהא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, והיינו דאם גם בהתחלת השחיטה יש תורת שחיטה עליה, מועיל הפרכוס שבתחילה ג"כ כיון דעכ"פ היתה הפרכוס בשעה שתורת שחיטה עליה, ולא הוי פסול בשחיטה, והא דלא פרכסה בסוף השחיטה אין זה בירור שבגמר השחיטה לא היתה לה חיותא, ואנו דנין אותה כמו בבריאה דהפרכוס אינו מעכב. אמנם למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף, נמצא דהפרכוס שבתחלת השחיטה לא היתה בשחיטה, וכיון שדין הוא במסוכנת דבעינן פרכוס בשחיטה, להכי בעינן שתהיה הפרכוס בשעה שיש עליה תורת שחיטה, כן נראה בביאור דברי רבינו הבה"ג, ז"ל:

דף לט.

איתמר השוחט את הבהמה וכו'. - עי' מה שמבואר בספרנו נזר הקודש לזבחים ט' ע"ב, יעו"ש. אמנם אין ביהמ"ד בלא חידוש אשר נראה לבאר עוד בזה בעה"י:

איתמר השוחט את הבהמה לזרוק דמה לע"ז ולהקטיר חלבה לע"ז ר' יוחנן אמר פסולה, רשב"ל אמר מותרת, והנה ר' יוחנן דאמר פסולה, הכוונה דהוי זבחי מתים ואסורה גם בהנאה, מטעם דמחשבין מעבודה לעבודה, ורשב"ל דאמר מותרת פירש רש"י בזבחים י' דמותר אף באכילה מטעם דהמחשבה כדליתא דמיא מטעם דאין מחשבין מעבודה לעבודה:

והנה בזה שחשב בשחיטה לזרוק דמה לע"ז יש לעיין אם הכוונה שהוא עצמו יהיה הזורק או המקטיר חלבה. והנה בפירוש רש"י הכא אינו מבורר להדיא דמפרש בד"ה לזרוק שמפרש שחטה לעצמו ע"מ שיעבוד העבודת כוכבים בזריקת דמה או בהקטר חלבה יעו"ש. ויש לפרש דהעכו"ם יעשה הזריקה או ההקטרה, או שהפירוש שיעבוד עבודת כוכבים היינו שהוא עצמו יעבוד. והנה רש"י בזבחים שם מפרש שהוא עצמו יעבוד, יעו"ש. וזהו גם דעת התוס' הכא היינו שהוא עצמו יעשה הזריקה או ההקטרה יעו"ש. ויש הוכחה ג"כ לפירוש זה מדחזינן דקאמר הש"ס בסנהדרין ס"א דמודה רשב"ל דגברא בר קטלא הוא מידי דהוי המשתחוה להר דהר מותר ועובדה בסייף, יעו"ש. ואם נפרש דחשב בשחיטה שעכו"ם יזרוק או יקטיר מדוע הוי השוחט בר קטלא, וע"כ דמיירי שחשב בשחיטה שהוא עצמו יהיה הזורק הדם לע"ז או שיקטיר חלבה לע"ז. אבל לפי"ז תקשה הא הוי שחיטת מומר ומדוע מתיר רשב"ל באכילה, הקשו בזה התוס' לעיל י"ד ד"ה השוחט והוכיחו מזה דבפעם ראשונה לא נעשה מומר יעו"ש. והתוס' בסנהדרין שם כתבו דרשב"ל מתיר בהנאה דלא הוי זבחי מתים, אבל באכילה מודה דאסור מטעם דהוי שחיטת מומר:

אמנם הרשב"א בתורה"ב הארוך מפרש פלוגתא דר' יוחנן ורשב"ל דמיירי ששחט במחשבה שהעכו"ם יזרוק דמה לע"ז, או להקטיר חלבה לע"ז, ולהכי מתיר רשב"ל באכילה ג"כ מטעם דלא נעשה מומר בשחיטה זו יעו"ש. והובא דברי הרשב"א בב"י סימן ד'. וקשה טובא דהלא לפי"ז היאך יפרש הרשב"א הא דאיתא בסנהדרין דמודה רשב"ל דחייב מיתה, ולפלא על הנושאי כלים שם שלא הקשו בזה להרשב"א:

והנה תצא מזה דין חדש ג"כ משום דאם נפרש דפלוגתא דר' יוחנן ורשב"ל מיירי באופן זה ששחט ישראל שהעכו"ם יזרוק הדם לע"ז או שיקטיר חלבה לע"ז ור' יוחנן סבר בזה דפסולה היינו דאסורה באכילה, וכן כתב הטור, והמחבר בשו"ע, והרמ"א מוסיף שגם

אסור בהנאה בשם הב"י יעו"ש בש"ך שרוצה להתיר בהנאה. ורבינו הגר"א בליקוט מסכים לאיסור הנאה, ותימה גדולה היא, דהלא דברי הרשב"א היא נגד סוגיא ערוכה. וראיתי אח"כ בתורת חיים שהעיר מעט בזה:

ונראה דהרשב"א יפרש סוגיא דסנהדרין הא דמודה רשב"ל דגברא בר קטלא הוא, הכוונה דיצוייר גם קטלא במחשבין מעבודה לעבודה, והיינו דאעפ"י דסבר אין מחשבין מעבודה לעבודה, אבל מודה הוא דהמחשבה מעבודה לעבודה בע"ז בר קטלא הוא, והיינו באופן שחשב שהוא עצמו יהיה הזורק דמה לע"ז או שהוא עצמו יקטיר חלבה לע"ז. אבל בהא דמתיר באכילה במחשבה דזריקת דמה לע"ז או להקטיר חלבה לע"ז זה מיירי שחשב בשעת שחיטה שהעכו"ם יזרוק דמה, או שיקטיר חלבה:

ובהיותי בזה נראה לבאר עוד בדברי הרשב"א אשר לכאורה הם דברים סתומים וזה שכתב שם בתורה"ב וז"ל ומיהו אין ראיה זו מחוור בעיני דהא פירשה רשב"ל גופה בפר' אין מעמידין גבי גבינת בית אונייקי באומר בגמר זביחה הוא עובדה עכ"ל. והיינו שעובדה בשחיטה, ונראה בביאור דבריו דזה לכאורה סתירה לדבריו הראשונים, והיינו דאם נפרש דפלוגתא דר' יוחנן ורשב"ל שחשב בשחיטה שיזרוק העכו"ם לע"ז אבל בחשב שהוא עצמו יזרוק מודה רשב"ל דפסולה, א"כ מדוע משני דמיירי הא דגבינת בית אונייקי שעובדה בשחיטה עצמה הלא יכול לומר דשחט במחשבה שהוא יזרוק דמה לע"ז, ומדמשני שגבינת בית אונייקי אסור מטעם דמיירי שעבדה בגמר זביחה היינו שעבדה בשחיטה עצמה, משמע דבאופן ששחט שהוא עצמו יזרוק דמה לע"ז דלא נאסרה השחיטה מטעם דאין מחשבין מעבודה לעבודה. וגם מוכח דלא נפסלה השחיטה מטעם מומר. - ולפי"ז ליכא ראיה דנעשה מומר בפעם ראשונה, זהו מה שנראה בביאור דבריו. אמנם אעפ"י שכתב דאין ראיה מוכרחת מזה לענין אם נעשה מומר בפעם ראשונה, אבל אינו חוזר מדבריו דפלוגתא דר' יוחנן ורשב"ל מיירי בשחט שיזרוק העכו"ם דמה לע"ז, ומכל זה סבר ר' יוחנן דפסולה, ודעת הב"י והגר"א ז"ל דגם אסורה בהנאה מטעם דעכ"פ הוי זבחי מתים, והיינו דהתניא כוותי' דר' יוחנן שנה התנא וקורא לזה זבחי מתים, וזהו דעתו של הגר"א ז"ל מדקורא לזה זבחי מתים דהביאור שאסור בהנאה. ומה שהקשה הש"ך שם דהרשב"א גופי' מדחה מהא דמוקי בגמר זביחה הוא עובדה, זה לא קשה דזה בא לומר שאין להוכיח דלא נעשה מומר בפעם ראשונה, אבל עצם הדין בפירושא דהפלוגתא לא חזר מזה וממילא קם פסקו של הרמ"א דאסור גם בהנאה כמוש"נ:

גמ'. אלא זביחה דעכו"ם דמיחסרא היכי משכחת לה, ופירש"י דמיתסרא בהנאה יעו"ש. וכוונת רש"י דמיתסרא באכילה שפיר משכחת לה גם במחשבה דחולין, וזהו כמו שכתב הר"ן דאפילו באופן שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, מ"מ באכילה אסור מטעם דחסר המתיר, אבל לענין לאסור בהנאה לעשות תקרובת אם אין מחשבה פוסלת בחולין היכי משכחת לה:

והנה מה שפירש"י שם שתקרובת עכו"ם מטמא באהל, תמוה, מדוע נחית רש"י לזה הכא דהלא גם בלא טומאת אהל שפיר פריך הש"ס בזה דמצינו דבמחשבה לחודיא נאסר בהנאה מטעם זבחי מתים. ועוד הלא לענין טומאת אהל פליגי בזה תנאי כדאיתא לעיל י"ג ע"ב דר' יהודה בן בתירא סבר לה ורבנן פליגי עליה, ומדוע נחית רש"י לזה דטומאת אהל. ואפשר דסבר רש"י דלכו"ע מטמא באהל וכמו שכתבו התוס' שם דאפשר לומר דרבנן לא פליגי, והא דקאמר הש"ס מתניתין דלא כר' אליעזר למאי דמוקי מתניתין כר' יהודה בן בתירא, אבל קשה מדוע נחית רש"י הא דטומאת אהל הכא: ונראה דרש"י בא ליישב הא דהקשו התוס' דאם בפיגול אף במחשבה בלא דיבור, אם כן משכחת זביחת עכו"ם דמיתסרא בדיבור בפירוש ששחט לע"ז יעו"ש ביאור הדברים דמחשבה מהני מצינו בפיגול. ומטעם זה אמרינן דמהני גם מחשבה לע"ז, ולפי הס"ד דלא ילפינן מחשבה בחולין מפיגול, דאז אמרינן דלא ילפינן דמחשבה גרידא מהני כמו גבי פיגול אבל כיון שבאמת הדין דתקרובת ע"ז אסורה בהנאה ע"כ מיירי באופן שדיבר בפירוש, זהו כוונת הקושיא. - ומבואר בדברי התוס' דאם בפיגול בעינן דיבור, ולפי הס"ד דלא ילפינן חולין מקדשים דבחולין גם דיבור לא מהני, ובזה הוי הפירכא בש"ס אלא זביחה דע"ז דמיתסרא היכי משכחת לה, והוי לפי זה הוכחה דבפיגול בעינן דיבור לעשות פיגול:

ולזה פירש"י דלא בעינן כלל למילף חולין מקדשים דנאסר על ידי מחשבה, והוא מטעם דכיון דנקרא זבחי מתים, ומת אסור בהנאה מטעם הלימוד מעגלה ערופה ועגלה ערופה נאסרה בירידתה לנחל איתן. וע"כ במחשבה גרידא כמו קדשים שנעשה קדוש במחשבה גרידא מטעם דכתיב נדיב לב כדאיתא בשבועות כ"ו, ובע"ע כפרה כתיב בה כקדשים, ומזה נלמד גם לתקרובת ע"ז, ולא בעינן כלל ללמוד ענין מחשבה מהא דקדשים, והוסיף רש"י מהא דחזינן שגם מטמא באהל, וזה פשיטא שאין זה שייכות כלל להא דקדשים. וזהו שפריך הש"ס בפשיטות דע"כ אין לומר דלא מהני מחשבה בחולין:

ובזה מיושב דלא קשה להרמב"ם דסבר גבי פיגול דאף במחשבה נעשה פיגול כמו שכתב המל"מ בפרי"ג מפסוה"מ, ולכאורה תקשה הא דהקשו התוס' מסוגיא זו, וע"כ

דגם הרמב"ם סבר דלא ילפינן חולין מקדשים כלל לענין מחשבה, והזבחי מתים בעצמן ע"כ הוא במחשבה גרידא:
עוד נראה, דאפילו אם אמרינן דגבי פיגול בעינן דיבור, זהו משום דהוי מעבודה לעבודה שחושב בשחיטה על הזריקה, משא"כ בחולין שחושב בשחיטה עצמה לע"ז בזה מהני לכו"ע מחשבה גרידא, וזהו הזבחי מתים שאמרה תורה דהיינו שעובדה בשחיטה עצמה, וזהו שפריך הש"ס בפשיטות דאם גם מחשבה בשחיטה עצמה לא מהני א"כ לא משכחת ע"ז דמיתסרא:

דף לט:

תניא כוותיה דר' יוחנן השוחט את הבהמה וכו' שחטה ואח"כ חישב עליה זה היה מעשה בקסרי ולא אמרו בה לא איסור ולא היתר. ומסיק דסבר הוכיח סופו על תחילתו דכיון דאח"כ זרק לעכו"ם. והנה לשיטת התוס' דבעינן דיבור, קשה מה מהני הא דהוכיח סופו על תחילתו כיון שלא היתה אז רק מחשבה ולא דיבור, והתבוא"ש בסימן ד' הביא הוכחה זו יעו"ש. שמוכיח מזה דבתקרובת עכו"ם מיתסר במחשבה לחודיא. ויש לדחות דיש לפרש אם הוכיח סופו על תחלתו אמרינן שגם דיבר בפירוש, אבל מסתברא דאמרינן סופו מוכיח גם בשחישב גרידא:
והנה לפי המבואר דלתקרובת ע"ז נאסר במחשבה גרידא גם בלא דיבור ומטעם זה יש להוכיח דבקדשים לענין פיגול ג"כ נעשה פיגול במחשבה לחודיא. והוא מהא דיליף ר' יוחנן דבמחשבת עכו"ם לא אזלינן אלא אחר השוחט מק"ו ממחשבת פנים דאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד. ואם אמרינן דבמחשבת פיגול לא סגי במחשבה אלא בעינן דיבור בפירוש לשם פיגול א"כ איכא למיפרך ולומר דלהכי בפנים לענין פיגול אזלינן רק אחר העובד מפני שלא מהני מחשבה אלא בעינן דיבור, משא"כ בשוחט לעכו"ם דסגי במחשבה גרידא ובמחשבה לחודיא נתפס איסור הנאה, הרי חזינן דלהתפיס באיסור תקרובת יותר קיל מלעשות פיגול, א"כ אפשר שמטעם זה נתפס לאיסור תקרובת לע"ז גם במחשבה של הבעלים, ולא בעינן דוקא שהשוחט במחשבתו אסור, אלא גם אחר יכול לאסור, ומשמע מזה דע"כ גם בקדשים נעשה פיגול במחשבה לחודיא, וראיה מזה לשיטת הרמב"ם:
והנה בהא דלא אמרו בה לא איסור ולא היתר, והיינו דספיקא הוי בדינא אם אמרינן בזה הוכיח סופו על תחילתו, כתב הרינו ירוחם דאסור באכילה, ומותר בהנאה. והב"י הקשה דממנפ"ש אם הוא ספק תקרובת ע"ז א"כ צריך להיות אסור בספיקא גם בהנאה. - ונראה

דסבר הרבינו ירוחם דפעם אחת נעשה מומר וא"כ איכא הכא ספק אם היה מומר בשעת השחיטה, והיינו אם אמרינן הוכיח סופו על תחילתו השחיטה פסולה מטעם שחיטת מומר, וגם אסור בהנאה, מטעם תקרובת ע"ז. אמנם שונה ספק זה דנעשה מומר מספק תקרובת, והיינו דבספק מומר הוי ספק בשחיטה, וקיימא בחזקת איסור אינה זבוחה, אבל בספק תקרובת שהוא ספק איסור הנאה, הרי אינה באיסור הנאה מקודם דבחייה מטעם איסור אבר מן החי מותר בהנאה, להכי סבר הרבינו ירוחם דמותר בהנאה ואסור באכילה. והב"י סבר דבשביל ספק מומר לא נקרא פסול בשחיטה מטעם דהשחיטה היתה כהוגן, אלא פסול דבר אחר גרם לה, ולהכי סבר דאיסור אכילה ואיסור הנאה שניהם שווים בזה. והא דלא מוקמינן אחזקה זהו משום דבספיקא דדינא לא מוקמינן אחזקה כמו"ש הר"ן ריש קדושין. והרבינו ירוחם סבר דאין זה ספיקא דדינא כיון שאנו דנין על העובדא והוי ספק במציאות, ופליגי בספיקא דהמציאות הרי זה כספק במעשה, אעפ"י דפליגי בזה תנאי. - ובספרנו שאילות משה ביארנו גם כן קצת בזה:

גמ'. הנהו טייעי וכו' אמר ליה חזינן אי אינש אלמא הוא, ואי לא אמר לו רישיך להר יעו"ש. לכאורה ראיה לזה שכתב הרמב"ם בפר"ד מחו"מ ה"ד דבעכו"ם אלם אעפ"י שלא באחריות עובר בב"י וב"י. והראב"ד בהשגה פליג שם. והנה לכאורה מזה חזינן דבעכו"ם אלם נאסרה משום תקרובת, אבל יש לומר דשאני הכא דאיכא גם קבלת מעות:

דף מ.

גמ' פסולה אין זבחי מתים לא ורמינהו וכו' הרי אלו זבחי מתים, אמר אביי לא קשיא הא דאמר להר, הא דאמר לגדא דהר, ופירש"י להר לא נקרא זבחי מתים ומיהו פסולה מלאכול משום דדמיא לשחיטת עכו"ם מיחלפא בה יעו"ש. מבואר דסבר רש"י דהא דתנן פסולה הוא מדרבנן. אבל מדאורייתא השחיטה כשרה ומותר גם באכילה. וזהו כשיטת התוס' דסברי גם כן דאעפ"י שהוא בסייף מטעם עובד ע"ז בשחיטה דלהר ג"כ אבל אין בזה דין תקרובת ע"ז, וע"כ הא דפסולה השחיטה הוא מדרבנן משום דמיחלפא בע"ז בתלוש: והנה לכאורה קשה כיון דהעובדו בסייף כמו שכתבו התוס' לפי מה דאיתא בע"ז מ"ו אלוהיהם על ההרים, והנכרים העובדים את ההרים הם מותרים ועובדיהם בסייף. וא"כ הרי גם בשוחט להר הרי הוא מומר, וא"כ שחיטתו פסולה גם לאכילה. והנה לשיטת התוס' דבפעם ראשונה לא נעשה מומר אתי שפיר דיש לפרש דמיירי בפעם ראשונה, אבל להפוסקים דנעשה מומר גם בפעם ראשונה, ע"כ השחיטה פסולה ואסור באכילה גם כן. וע"כ דרש"י סבר ג"כ דלא נעשה מומר בפעם ראשונה, להכי

פירש"י דהשחיטה פסולה מדרבנן, והיינו דהוקשה לרש"י דכיון דהשוחט להר אין בו משום תקרובת ע"ז וגם לא נעשה מומר בפעם ראשונה א"כ אמאי שחיטתו פסולה, להכי פירש"י שזהו מדרבנן משום דמיחלפא. ולפי"ז להפוסקים דנעשה מומר גם בפעם ראשונה שפיר מתפרשא פסולה ואסור באכילה מדאורייתא מטעם שחיטת מומר. ובזה יש לתמוה בדברי הרמב"ם כאשר יבואר:

כתב הרמב"ם בפר"ב משחיטה הי"ד וז"ל השוחט לשם הרים לשם גבעות לשם ימים וכו' אעפ"י שלא נתכוון לעבדן אלא לרפואה וכיוצא בה מדברי הבאי שאומרים העכו"ם הרי שחיטתו פסולה, אבל אם לשם מזל הים או מזל ההר או לכוכבים ומזלות וכיוצא בהן הרי אסורה בהנאה ככל תקרובת עכו"ם עכ"ל. חזינן מזה דמפרש הא דאיתא בגמ' הא להר היינו שלא היה מתכוון לעבודה כלל, וע"ב כוונתו שאין בזה משום עובד ע"ז, והיינו לפי"ז דלא הוי מומר, והיינו דהרמב"ם לשיטתו דסבר בפר"א במשנה דהשוחט בשבת דבפעם אחת נעשה מומר, ולהכי מפרש דמיירי אופן דלא נעשה מומר:

אבל קשה מדוע דחק הרמב"ם לפרש כן, הלא שפיר יכול לפרש דמיירי שהיה מתכוון גם לעבוד להר, וגם נעשה מומר, ומטעם זה תנן שחיטתו פסולה ואסור באכילה אעפ"י שלא נעשה תקרובת לע"ז והוא מטעם שחיטת מומר. וע"כ דמזה למד הר"ן הובא בכס"מ דמפרש דהרמב"ם סבר דאם היה מתכוון גם לעבוד להר שמחויב מיתה בסייף דבזה אפילו בהנאה מיתסרא, והיינו משום תקרובת ע"ז, ולהכי מפרש דמיירי שלא היה מכוון לעבודה, אלא היתה כוונתו לרפואה וכדומה, ומטעם זה שחיטתו פסולה רק מדרבנן יעו"ש: וסברת הרמב"ם בזה דאעפ"י דאין ההר נאסר מפני העבודה, אבל התקרובת נאסר, וזהו דלא כשיטת התוס' דכיון דלא נאסר ההר, גם התקרובת לא נאסרה. והרמב"ם סבר כיון דעכ"פ הוי עובד ע"ז נאסרה התקרובת גם בהנאה להכי מפרש דהא דקאמר הש"ס דהמשנה דקתני פסולה ולא קתני זבחי מתים דמשמע דרק באכילה אסורה ומותר בהנאה מיירי שלא היה מתכוון לעבודה כלל. והא דלא משני הש"ס דמתניתין דקתני פסולה מיירי שלא נתכוון לעבודה, ובריייתא מיירי כשנתכוון לעבודה, הנה זה הוקשה להרמב"ם ומפרש דיותר טוב לאוקמי בשניהם בשלא נתכוון לעבודה אבל יש הבדל ביניהם אפילו בשלא נתכוון לעבודה בשניהם, מ"מ אם שחט להר בלא כוונה לעבודה אסורה באכילה אבל בשחט לגדא דהר אפילו בשלא מתכוון לעבודה אלא לרפואה וכדומה מ"מ אסור גם בהנאה מדרבנן כיון דדרך העכו"ם לעובדו בכך. ומיירי המשנה והברייתא באופן חד שלא היה מכוון לעבודה זהו פירושו של הר"ן בדברי הרמב"ם וכן פירש הרשב"א בתוה"ב בכוונת הרמב"ם ומסיים ויפה פירש:

אמנם הרשב"א עצמו מפרש שם פירושו קודם שמביא שיטת הרמב"ם דהשוחט להר שחיטתו פסולה, ומפרש פסולה לאכילה יעו"ש. ולא מפרש שהוא מדרבנן וע"כ משום דסבר דאסור באכילה מדאורייתא, והיינו דהרשב"א סבר דבפעם אחת נעשה מומר, ולהכי שחיטתו פסולה ואסורה באכילה מטעם שחיטת מומר, אבל שיטת הרמב"ם דאם הוא מומר בעבודה זו דלהר, יש בזה דין תקרובת לע"ז ואסור גם בהנאה וכמ"ש לעיל:

גמ'. איתיביה רב נחמן לרב הונא השוחט חטאת בשבת בחוץ לע"ז חייב שלש חטאות ואי אמרת כיון ששחט בה סימן אחד אסרה אשחוטי חוץ לא ליחייב מחתך עפר בעלמא הוא. וקשה לשיטת התוס' דבעובד להר לא נאסר משום תקרובת לוקמיה דמיירי בשוחט לע"ז היינו להר, והתקרובת לא נאסרה וחטאת חייב בשוגג כיון דמזיד חייב מיתה. ומצאתי בפליתי שהקשה בזה, ומתרץ לפי מה שכתבו התוס' דאמאי לא חשיב ד' חטאות כגון שהיתה שבת ויוכ"פ. ותירצו כיון דליכא חידוש ובשבת איכא חידוש דין אעפ"י שלא תיקן אלא להוציא מידי אבמ"ח. אבל אם מיירי באופן שלא נאסר משום תקרובת א"כ איכא תיקון שמוציא מידי טומאת נבלות יעו"ש. אמנם קשה הלא אם נפרש דמיירי בשוחט להר איכא חידושא רבתי דלא נאסרה התקרובת ואין בה משום טומאת זבחי מתים:

אבל לשיטת הרמב"ם אתי שפיר דסבר דאם כוונתו לע"ז אפילו בששחט להר יש בזה משום תקרובת לע"ז. ואפשר שמכח זה למד הרמב"ם להאי דינא דגם בעובד להר אעפ"י שאין ההר נאסר, אבל התקרובת שלו נאסר משום תקרובת ע"ז. ולהכי לא מצי הש"ס לשנויי דמיירי באופן ששחט להר כיון דגם באופן זה יש בה משום תקרובת ותקשה דלאחר ששחט סימן אחד אידך הוי מחתך בעפר, ולהכי אף קודם דפריך הש"ס מאי חטאת העוף דנקט ליתני זבח, ג"כ לא מצי הש"ס לשנויי משום דמיירי בשוחט להר:

ולשיטת התוס' יש ליישב בדוחק משום דכיון דאם מוקמינן בשוחט להר תקשה מדוע לא תנא זבח, והרי זה כמו דמצינן למימר ולטעמיך. אבל לשיטת הרמב"ם אתי שפיר בפשיטות וכמו שנתבאר:

ובעיקר הסוגיא כולה עד גמירא מבואר בספרנו נזר הקודש לתמורה בפר"ו: כתב הרמב"ם בפר"ד משחיטה הי"ז וז"ל, כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת החולין אלא היו נוחרין או שוחטין ואוכלין כשאר האומות, ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים שנאמר איש איש וגו', אבל הרוצה לנחור ולאכול במדבר היה נוחר. ושם בהי"ח ומצוה זו אינה נוהגת לדורות אלא במדבר בלבד בעת היתר הנחירה עכ"ל:

ויש לעיין בכוונת הרמב"ם שכתב ומצוה זו, וע"כ הכוונה מצות שחיטה הנוהגת בשלמים. ותמוה דהלא מצוה דשחיטה בשלמים נוהגת גם בבית המקדש. אבל צריך לומר דכוונת הרמב"ם דשאני מדבר דהמצוה דשחיטה בשלמים לא היתה אלא במדבר, אבל בבית המקדש לא היתה השחיטה לעצם המצוה, אלא רק הכשר מצוה, ומזה הטעם לא חשיב הרמב"ם שחיטה בקרבנות למצות עשה, ורק לגבי פסח חשיב הרמב"ם שחיטה למצות עשה כידוע, אבל יש להבין מדוע זכו במדבר להיות שחיטה מצות עשה יותר משחיטה דשאר קרבנות בבית המקדש: ונראה דשאני שחיטה דשלמים במדבר לשחיטה דשלמים בבית המקדש כאשר יבואר:

דהנה לכאורה קשה דהנה ילפינן דשחיטה כשרה בזר מקרא דושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן שמקבלה ואילך מצות כהונה וזה נאמר להם במדבר, כדמוכח בסוגיא לעיל י"ז מדסריך לר"ע דסבר דבשר נחירה הותר להם במדבר ופריך הש"ס והא כתיב ושחט את בן הבקר, ומשני דזהו בקדשים. ולשיטת הר"י מאורלייני"ש הובא בתוס' יומא מ"ב ובזבחים י"ד, דהטעם דשחיטה כשרה בזר מטעם דכיון דשחיטה נוהגת אף בחולין. ולפי"ז קשה הא במדבר לר"ע דלחולין לא בעינן שחיטה וכשר גם נחירה, א"כ בעינן בקדשים שחיטה בכהן דוקא, וזה תמוה דהלא עיקר הלימוד דשחיטה כשרה בזר במדבר נאמרה: אמנם נראה דשאני שחיטה דשלמים במדבר דשם נאמרה המצוה דשחיטה על כל ישראל. והיינו דאם ירצה לקיים המצוה דשחיטה יקיים אותה בהקרבת קרבן שלמים, ובזה שאני שחיטה דשלמים במדבר משחיטה דשלמים בבית המקדש, והוא דשחיטת שלמים במדבר השחיטה היא עיקר המצוה, והשלמים המה באים בכדי לקיים המצוה דהשחיטה. משא"כ שלמים בבית המקדש דהשלמים עיקר המצוה, והשחיטה הוי הכשר מצוה הבאה בשביל השלמים משום דלא סגי בלא"ה, ולהכי כיון דהשחיטה נוהגת אף בחולין. ושחיטה בקדשים הוי רק משום הכשר מצוה, ולא הוי מצוה בפני עצמה, להכי כשרה גם בזר. אבל במדבר דעיקר המצוה השחיטה, ואין לה קיום מצוה רק על ידי הקרבת השלמים. אמנם כיון דהשלמים הוי רק סיבה לקיום המצוה, הנה מצוה זו מוטלת על כל ישראל, ממילא שחיטה זו לאו עבודה היא, ולא שייכה לכהנים. ולהכי אף שאינה נוהגת בחולין גם כן כשרה בזר כיון דעיקר המצוה מוטלת עליהם:

וזהו שכתב הרמב"ם דמצוה זו (הכוונה מצוה דשחיטה) בדור המדבר נאמרה, והיינו דלדורות לא נאמרה מצוה זו דשחיטה בקרבן:

ובזה יש ליישב מה שקשה לכאורה טובא לאיזה צורך כתב הרמב"ם כל עיקר הדברים מה שהיה במדבר הלא מה דהוי הוי וכמו שפריך הש"ס ביומא ה' ע"ב. ואעפ"י שיש

לומר דנפק"מ לבעי' דר' ירמיה שבעי לעיל י"ז באיברי נחירה שהכניסן וכו'. ופירש"י דאליבא דר"ע בעי והרא"ש כתב דנפק"מ לזמן הזה לענין נודר יעו"ש. אבל זה ליתא לשיטת הרמב"ם דלא הביא לבעי' זו לדינא, וא"כ קשה למה כתב מה דהוי במדבר. - ולפי מה שפירשנו אתי שפיר, משום דאיכא נפק"מ לענין שחיטה בקרבנות אם הוי מצוה בפני עצמה, ומפרש דהא דאמרה תורה ושחט דמשמע דהוי שחיטה מצוה בפני עצמה, על זה כתב דזהו רק במדבר היתה שחיטה מצוה בפני עצמה, ולא בבית המקדש, ורק בקרבן פסח הוי שחיטה מצוה מיוחדת, אלא הוי רק הכשר מצוה להקרבן, והא דגבי פסח הוי שחיטה מצוה בפני עצמה ביארנו במקו"א בטוב טעם:

ובהיותי בזה נראה לבאר הא דדרש ר"ע בפסוק בתורה במדבר י"א הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם. בספרי והובא ברש"י זה אחד מהארבעה דברים שהיה ר"ע דורש, ואין ר' שמעון דורש כמותו. והיינו דורש בגנותן של ישראל, ור' שמעון דורש שמשה רבינו לא דיבר בגנותן של ישראל יעו"ש. ויש להבין מדוע דרש ר"ע שמשה דיבר בגנותן של ישראל, שזהו גם גנות למשה רבינו כמו שאמר ר"ע שמשה חטא בזה, ועוד קשה לר"ע לשיטתו דסבר בשר תאוה הותר להם במדבר אם כן מה זה הרעש הגדול שהתאוו תאוה לאכילת בשר:

ונראה דר"ע דסבר דבשר נחירה הותר להם במדבר, וגם היה להם הרבה צאן ובקר, וכמו שאמרו רבותינו בספרי והובא ברש"י וכי לא היה להם צאן ובקר, והלא כבר נאמר וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר. וא"ת אכלום והלא בכניסתם לארץ נאמר ומקנה רב היה לבני ראובן וגו'. אלא שמבקשים עלילה. והנה ר"ע לשיטתו דבשר נחירה הותר להם, וגם היה להם הרבה צאן ובקר, ובשר נחירה הלא הוא דבר נקל לנחור ולאכול, היינו מבלעדי דיני שחיטה. ולזה פירש ר"ע שמשה רבינו דיבר בגנותן של ישראל:

אבל לד' שמעון ע"כ סבר כר' ישמעאל דסבר דבשר תאוה איתסר להו במדבר, כמו שדרש ר' ישמעאל לעיל ט"ז ע"ב שאמר לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאוה בכניסתם לארץ, אבל במדבר נאסר להם בשר תאוה, ופירש"י דיליף מה שנאמר ואל פתח אהל מועד לא הביאו. והקשו בתוס' הלא האי קרא בקדשים מיירי ובשחו"ח יעו"ש. והר"ן בחידושיו מיישב פירש"י וכתב דסבר ר' ישמעאל דבשר תאוה נאסר להם לישראל במדבר ממילא כל הבקר והצאן דין קדשים עליהם, והיינו בקדושת שלמים, וזהו שאמר הכתוב בשוחט שור או כשב במחנה ענוש כרת אעפ"י שלא הקדישן בפירוש עכת"ד, יעו"ש. והסוגיא לעיל מתפרשא כמו שביארנו לעיל:

וזהו סברת ר' שמעון גם כן שהיה מהפך בזכותן של ישראל, וגם משה רבינו לא דיבר בגנותן, והיינו דסבר ר' שמעון כר' ישמעאל דבשר תאוה איתסר לישראל במדבר, וממילא כל בהמתן של ישראל תורת שלמים עליהם. וגם אין להם עצה להקריב שלמים מפני שהרבה מהם לא היו נימולים. וביותר הנולדים במדבר שלא היו נימולים. ומזה הטעם לא עשו גם קרבן פסח במדבר מפני שאסורים באכילה דקדשים כדאיתא ביבמות ע"א יעו"ש ובתוס'. וזהו שאמרו מי יאכילנו בשר, דבשר תאוה אסור להם, ובקדשים אסורים לאותן שאינם נימולים, וזהו שאמר ר' שמעון שאינו דורש כר"ע:

ובזה יש לפרש ג"כ הא דאיתא בספרי והאספסוף אשר בקרבו וגו'. ופליגי תנאי מי המה דחד אמר אלו הגרים ור' שמעון בן מנסיא אומר אלו הזקנים. ובמדרש איתא אלו הסנהדרין. ולכאורה תמוה דסנהדרין יבקשו עלילה. ונראה דפליגי גם כן בפלוגתא דר' ישמעל ור"ע, והיינו דמ"ד אלו הערב רב סבר כר"ע דבשר תאוה הותר להם, וגם בשר נחירה הותר להם, וא"כ ע"כ בעלילה באו, וזה נכון להיות להערב רב, אבל לא להזקנים ולא להסנהדרין המובחרים מהעם, ומ"ד אלו הסנהדרין והזקנים. הנה ע"כ סבר כר' ישמעאל דבשר תאוה נאסר להם במדבר, וגם נחירה נאסר להם, וא"כ אין להם בשר לפי האמת, ויש להם טענה צודקת מאין לי בשר, ואף אם יש להם טענה צודקת לפי האמת, אבל עכ"פ לא באו בעלילה, כיון שעכ"פ יש להם מה לתבוע, כן נראה להפך בזכותם של צדיקים:

גמ'. זבחי מתים לא ורמינהו השוחט וכו' הרי אלו זבחי מתים. וקשה מדוע לא משני הש"ס דזה תליא בפלוגתא אם תקרובת ע"ז מטמא באהל כמת, ופליגי בזה ר' יהודה בן בתירא ורבנן, דלר' יהודה בן בתירא שסבר דמטמא באהל מטעם שנקרא זבחי מתים אסור בהנאה, ורבנן דסברי שאינו כמת לטומאת אהל ממילא אינו אסור בהנאה, ומשנה דידן דקתני פסולה, ולא קתני זבחי מתים הוא מפני דסבר תנא דידן כרבנן דר' יהודה בן בתירא. וע"כ מוכח מזה דלענין איסור הנאה לכו"ע אסור בהנאה מדכתיב זבחי מתים, ורק לענין טומאה פליגי. וכן כתבו התוס' לעיל י"ג ד"ה תקרובת. אמנם התוס' ב"ק ע"ב ד"ה דאי ס"ד כתבו שם לומר דאפשר דמותר בהנאה מטעם דכתיב ויאכלו זבחי מתים, לאכילה איתקש ולא להנאה יעו"ש. וקשה לפי"ז מסוגיא דידן דאם אמרינן דרק לאכילה נקרא זבחי מתים, וא"כ מאי פריך הש"ס רומיא דמתניתין אברייתא דשנה התנא בברייתא זבחי מתים דגם בהנאה אסור, וצע"ג. והנה מהא דאיתא בפסחים כ"ב דיליף הסוגיא דדם מותר בהנאה מדכתיב על הארץ תשפכנו כמים, מה מים מותרין אף דם מותר, פריך הש"ס ואימא כמים הנשפכין לפני עכו"ם יעו"ש. משמע מזה דפשוט להש"ס

דתקרובת עכו"ם אסור בהנאה וע"כ דהסוגיא הסתמית אזלא גם אליבא דרבנן. וקשה לשיטת התוס' דב"ק. ודוחק לומר דבמידי דאכילה אסור באכילה ומותר בהנאה מדכתיב ויאכלו זבחי מתים, אבל מידי דשתייה אסור בהנאה, דזה ליתא דקיי"ל דשתייה בכלל אכילה, וכיון שזה מותר בהנאה גם זה מותר, וכיון דחזינן דפסיקא להש"ס דתקרובת עכו"ם אסור בהנאה מדאורייתא מוכח כשיטת התוס' דלעיל י"ג כמוש"נ:

גמ'. ואי אמרת וכו' כיון דשחט בה פורתא אסרה אשחוטי חוץ לא ליחייב מחתך בעפר הוא. והקשה רש"י הא אמרינן לעיל בשחט סימן אחד מבחוץ ואחד מבפנים חייב, ומתרץ הכא שאני דנתקלקלה בשחיטה יעו"ש. והכוונה דלאו שחיטה היא לבסוף כיון דמחתך בעפר הוא. - ויש לעיין הא עדיין הקושיא במקומה דהרי יש לחייבו על סימן ראשון, וגם לא הוי קלקול בשחיטה לומר דלאו שחיטה היא. ומרן הגרע"א ז"ל בסימן קס"ה הקשה דרש"י סותר את פירושו לעיל כ"ט דפירש שם נתקלקלה בשחיטה היינו שנתנבלה בסופו, אבל משום פסול אחר הבא לבסוף לא נפקע חיוב שחוטי חוץ מהסימן האחד שבא בתחלה. וא"כ מדוע פירש"י הכא דלא הוי שחיטה מטעם האיסור הנאה, וזהו כפירושם של התוס' שם יעו"ש:

ונראה דאפשר לומר דלאחר ששחט סימן אחד לע"ז פקע שם הקדש מהקרבן, והוי כקדשים שמתו שיצאו מידי מעילה דבר תורה, וחסר קדושת הקרבן, וזה מדויק בלשון רש"י שמפרש בהא דמחתך בעפר הוא, דכיון דנאסר משום עכו"ם פקע שם קדשים ממנה יעו"ש. ולא דמי להא דפרה אדומה בשאירע בה פסול מלאכה בגמר שחיטה, שאין זה חסרון בעצם הפרה, ורק פסול דבר אחר הוא להכי סבר רש"י דלא נפקע החיוב שחו"ח מהתחלת השחיטה, ולהכי פירש"י שם דהפסול הוא בקלקול השחיטה בעצמותה. משא"כ הכא דנעקר מהקרבן קדושת הקרבן. ועי' בספרנו נזר הקודש לתמורה דף נ"ט דף הספר:

והנה בשוחט להר דמתניתין דקתני פסולה. פירש"י דפסולה לאכילה רק מדרבנן משום דדמיא לשחיטת עכו"ם, וכן פירשו הראשונים. אבל הר"ן כתב ומיהו איכא מאן דאמר דבאכילה אסורה, ואפילו שוחט בהמת חבירו לשם הרים ונתכוון לרפואה וכיוצא בה אסורה באכילה שכל שיש סרך לעכו"ם מיתסרא באכילה, וליכא למימר לענין איסור אכילה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, דהכא לאו איהו אוסר לה, אלא דלא שרי לה והוה ליה כאילו לא נשחטה אלא שמתה מאליה, עכ"ל יעו"ש. וזהו שיטת הרא"ה בבדה"ב יעו"ש. - ובמשמרת הבית השיג על זה מהסוגיא מהא דמקשה ליה רב נחמן לרב הונא מהשוחט חטאת בשבת בחוץ לעכו"ם חייב שלש חטאות ואי אמרת כיון דשחט בה סימן

אחד אסרה אשחוטי חוץ לא ליחייב מחתך בעפר הוא. ולפי שיטת הרא"ה גם לדידיה תקשה והא איהו סובר ג"כ דאין זה שחיטה אלא כנחירה, ואשחוטי חוץ לא ליחייב דהא אמרינן אשר ישחט ולא הנוחר, ומאי קא מהדרינן ומותבינן מינה לרב נחמן עכ"ד יעו"ש שלהי שער ראשון. - ומזה מוכח דע"כ בשוחט להר שחיטה מעליא היא, וממילא מותר באכילה מן התורה:

ונראה ליישב שיטה זו דסברי דשאני לענין שחו"ח דחידוש הוא דלא בעינן בשחיטה זו מטרה דלהתיר, דהרי השחיטה דבחוץ ליתא היתרא דשחיטה, ובזבחים ס"ט איתא דמצד עצמו לא היתה השחיטה מטהרת מידי נבלה ג"כ, ורק מפני שהשחיטה מביאה לחיוב כרת, ממילא דין שחיטה עליה כדאיתא שם אמר רבא אם הועילה לו שחיטת חוץ לחייבו כרת לא תועיל לו לטהרה מידי נבלה יעו"ש. ובזה יובדל שחיטת חולין משחיטת קדשים בשוחט להר דבחולין אם יש בזה אחיזה דע"ז לא מהני השחיטה להתיר, משום דעל אופן זה לא אמרה תורה וזבחת ואכלת, משא"כ בשוחט קדשים לע"ז דלא חייבה תורה על זה שמתיר באכילה אלא עצם פעולת השחיטה מחייבו כרת, וממילא הוי שחיטה לטהר מידי נבלה ג"כ. ובזה לא קשה לר"נ דסבר דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ומ"מ בשוחט חטאת בשבת בחוץ לע"ז יש בזה חיוב שחו"ח, אעפ"י שאין בה היתר אכילה כיון דלשחוטי חוץ לא בעינן שתתיר השחיטה באכילה רק בעינן עצם פעולת השחיטה, וכיון דלא נאסרה הבהמה משום ע"ז שפיר חייב משום שחו"ח. ורק לרב הונא קשיא כיון דנאסרה הבהמה הרי זה מחתך בעפר: והנה לשיטת רש"י ותוס' דבשוחט להר דמותר באכילה מן התורה, יש להקשות מאי פריך הש"ס לרב הונא מהא דהשוחט חטאת בשבת בחוץ לע"ז דחייב משום שחו"ח והלא מחתך בעפר הוא. והלא יש לומר דמיירי דשחט להר דהבשר מותר באכילה, ויש בזה משום שחוטי חוץ. - והפליתי הקשה בזה ומתרץ לפי מה שכתבו התוס' דבחוץ לע"ז איכא חידוש, אבל אם מיירי בשוחט להר ליכא חידוש הא דחוץ לע"ז יעו"ש. אמנם לדעתי נראה להעיר, דהלא גם בזה איכא חידושא דלא נימא דהוי כנחירה וכמו שסברי הרא"ה והר"ן, והיינו או דהוי חידוש דלא אמרינן כהרא"ה והר"ן או דגם לדידהו הוי חידוש דחייב משום שחו"ח וא"כ הדרא הקושיא לדוכתי':

ונראה דגם באופן זה תקשה לר"ה דסבר דבסימן אחד אוסר דבר שאינו שלו, והיינו דאעפ"י שלא נאסרה בהנאה, אבל עכ"פ נעשה מוקצה לע"ז ואסור להקרבה ואימעיטו מחיוב שחוטי חוץ מהא דאמרה תורה ואל פתח דממעט אפילו באופן דנעשה מוקצה גם לאחר שהוקדש כדאיתא בזבחים קי"ד דפריך שם בשלמא רובע ונרבע משכחת לה

דאקדשינהו מעיקרא והדר רבעו, אלא מוקצה ונעבד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ומשני בקדשים קלים ואליבא דרבי יוסי הגלילי וכו' יעו"ש. אמנם למ"ד דאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה שפיר משכחת לה בשחט סימן אחד לע"ז, ובזה מיעטה התורה מחיוב שחו"ח מהא דכתיב ואל פתח, וגם בזה פקע שם הקדש מינה. והא דפריך הכא הש"ס משום דהוי מחתך בעפר הוא לרווחא דמילתא, אבל גם אם לא הוי מחתך בעפר כמו הא דמוקצה ונעבד גם כן אין לחייבו משום שחו"ח. ולפי"ז גם בשוחט להר ליכא משום שחוטי חוץ ושפיר פריך רב נחמן לד"ה, וכמוש"נ:

והנה הסוגיא כולה מבוארת בספרנו נזר הקודש למס' תמורה:

פרק שלישי:

משנה אלו טרפות בבהמה נקובת הושט ופסוקת הגרגרת. וקשה מדוע שינה התנא בושט וגרגרת, ולא שנה ניקב הושט ונפסק הגרגרת, עי' בתו"ח ובמהר"ם שיף ובתוסר"ע:

ניקב קרום של מוח. והנה מדשנה התנא קרום ולא שנה קרומי משמע דבחד קרום שניקב ג"כ טריפה. ומזה יש להעיר על הפוסקים דסברי דבעינן שני קרומים לטריפות. עי' בהרא"ש אות י"א. ועי' בתו"ח בדף מ"ה שהעיר בזה: והנה שאני הני שני קרומים של המוח משארי שני קרומים, והיינו דהשני קרומים דהריאה שהמה דבוקים זה בזה בלא פירוד ביניהם, אבל הקרומים שעל המוח הנה הקרום העליון דבוק להעצם הגולגולת, והקרום התחתון דבוק להמוח וכמו שכתב הרמב"ם בפיה"מ. וע"כ דזהו הטעם של הפוסקים דסברי קרמא תתאה הוא העיקר, וזהו שאמרו רבותינו לסימן כמו חייתא דמתנח ביה מוחא. ולחנם השיג התבוא"ש בסימן ל"א על הפר"ח שכתב לחלק בין קרומי הריאה לקרומי המוח לומר שקרומי המוח אינם דבוקים זה בזה כמו בקרומי הריאה וכתב התבוא"ש ולא ידעתי מנא ידע דקרומי המוח פרודים יותר בחיי הבהמה מקרומי הריאה יעו"ש. אבל הלא כן כתב הרמב"ם בהדיא, ואין לך מומחה יותר גדול מרבינו הרמב"ם ז"ל:

עוד יש שינוי בין קרומי המוח לקרומי הריאה בזה שהקרום העליון אינו מקיף את המוח אלא מלמעלה ומן הצדדין, אבל לא מלמטה. כן כתב הרמב"ן בחידושיו שכן שמע. והר"ן בחידושיו כתב כן בבירור. ואפשר להעמיס גם כן בכוונת התנא ששנה ניקב קרום של מוח, ולא שנה קרומי להני פוסקים דסברי דבעינן תרווייהו, והיינו מפני שאם ניקב הקרום של מוח מלמטה שאין בו אלא קרום אחד, וכוונת התנא לאשמעינן שיש מקום במוח שאין לו אלא קרום אחד לחודיא:

ניקב הלב לבית חללו. ובגמ' מדייק מדנקט סתם לבית חללו משמע דגם כשניקב הבית חלל הקטן גם כן טריפה, והיינו שיש ללב שני חללים אחד גדול מחבירו והגדול לצד שמאל כמו"ש הרמב"ם בפיה"מ, ואשמעינן דגם כשהגיע הנקב להחלל שהוא בצד ימין אעפ"י שהוא הקטן ג"כ טרפה. ואם לא הגיע להחלל כלל כשרה, והיינו דאף אם יש להלב נקב מפולש מעבר אל עבר, אבל הנקב הוא בהבשר התחתון באופן שאינו להחלל של הלב כשרה: ונראה דזהו כוונת רש"י שמפרש, ואם לא הגיע לחלל קתני סיפא דכשרה. וקשה לכאורה טובא מה בעי' רש"י בזה ועי' במהר"ם שהעיר ג"כ בזה, ודבריו דחוקים. אבל נראה דהוקשה לרש"י למאי נקט התנא לבית חללו דפשיטא דלא נקרא נקב אם לא הגיע להחלל וכמו שהקשו התוס', להכי פירש"י דהחידוש יש בלב דאם לא הגיע לחלל אעפ"י שיש נקב מפולש מעבר אל עבר, אבל לא הוי הנקב להחלל הלב כשרה:

ובעיקר מה שהקשו התוס' למה נקט לבית חללו, תמוה טובא, דהלא הש"ס מדייק מזה דגם כשניקב להחלל הקטן ג"כ טריפה. ומשמע דאילו לא שנה התנא לבית חללו הוי אמרינן דדוקא בשניקב להחלל הגדול, וצ"ע: הריאה שניקבה. ויש לדייק מדוע לא שנה ניקבה הריאה דומיא דכולהו, ונראה דנקיבת הקרומים בהריאה הרי זה כאילו נקבה הריאה לגמרי דהיינו שמגיע הנקב עד הסמפונות ממש וזה הבית חללו, ואין זה נקיבת הקרומים לחודיא, אלא הרי זה נקיבת הריאה ממש:

ובזה יש לדייק בדברי ר' שמעון שאמר עד שתינקב לבית הסמפונות, וקשה הא כל נקב שבריאה הוי הנקב גם כן להסמפונות, דהרי כשמנפחין הריאה בהקנה הרוח יוצא גם דרך הסמפונות. ואפשר דכוונת ר' שמעון שתהי' הנקב מכוון כלפי המספונות, אבל לא משמע כן בגמ' לקמן מ"ז ע"ב דפריך שם היינו ניקבה היינו חסרה, ומשני דחסרה לר' שמעון איצטריך דאמר בניקבה עד שתינקב לבית הסמפונות, ובחסרון מודה דאין צריך לסמפון יעו"ש הרי מבואר דסבר ר' שמעון דבעינן נקב שיגיע להבית הסמפונות ממש, וע"כ סבר ר' שמעון בנקב בריאה שתהי' הנקב עד הסמפון. אבל יש להבין מה שייך נקב להסמפון, דהרי בניקבה הריאה דהיינו הקרומים, וכשנופחין הריאה הרוח מתפשט בכל הריאה, והרי זה כאילו הנקב מגיע גם עד הסמפון. ובלעדי נפיחת הריאה אי אפשר להבחין נקב בבשר הריאה היינו נקב בלא חסרון, וא"כ היאך אפשר לידע הנקיבה שהוא עד הסמפון:

ניטל הכבד ולא נשתייר ממנו כלום. - ויש לעיין הא כשניטל הכבד לגמרי ממילא נופלת המרה, ויש כאן טריפות מצד חסרון המרה. איברא דהתוס' פירשו דמיירי שהמרה

דבוקה בגידי הכבד והסמפונות, ומוכח מזה דסברי התוס' דחסרה המרה טריפה, ולהכי פירשו דהמשנה מיירי בשהמרה קיימת בהגידין של הכבד והסמפונות, ולהכי חשיב התנא ניטל הכבד שהוא טריפה מצד חסרון כבד. אמנם שיטת הבה"ג לדייק מזה דחסרה המרה כשר, מדמטריף התנא מצד חסרון כבד, ולא מטעם חסרון המרה. ולא קא מפרש הבה"ג כפירש התוס' משום דע"כ סבר הבה"ג דאם לא נשאר כבד בכזית סוף המרה ליפול, ואף אם היא תלויה בהגידין ובהסמפונות, לאו כלום הוא, וכמאן דליתא דמיא. ושיטת הרשב"א בתוה"ב דכל עיקר טריפות של הכבד הוא מפני המרה, ע"כ מפרש ג"כ הכא דהמרה כמאן דליתא דמיא אם לא נשתייר כזית כבד במקום חיותיא:

גמ'. אמר רשב"ל רמז לטריפה מן התורה וכו'. הנה הרשב"א והר"ן בחידושיו מפרשים הסוגיא בהא דפליגי אם טריפה חיה או אינה חיה דנפק"מ לספק טריפה. דלמ"ד טריפה אינה חיה דאז בספק טריפה אם חזינן דחיה י"ב חודש כשרה, ולמ"ד טריפה חיה אין זה בירור ואסורה עכת"ד, יעו"ש: והנה הא דאמר רמז לטריפה שאינה חיה מן התורה, מדוע אמר רמז משום דעיקר קרא אתא לבשר שיצא חוץ למחיצה אבל ע"כ מוכח דטריפה אינה חיה מן התורה. ואידך מ"ד יליף מן התורה דטריפה חיה כמו שמבואר בסוגיא. והנה לכאורה קשה מדוע לא פריך הש"ס למ"ד טריפה חיה היאך יפרש הא דתנן כל שאין כמוה חיה דמשמע דסבר התנא ע"כ דאין טריפה חיה: והנה זה ודאי דגם אם אמרינן טריפה חיה היינו דיכול לחיות יותר מיב"ח, אבל מידי טריפה לא יצא. והיינו שכל דיני טריפה עליה, ולגבי אדם ההורגו פטור ממיתה מטעם דגברא קטילא קטיל וכמו שכתבו התוס' בסנהדרין ע"ח ד"ה ההורגו, והוא מטעם שסופו למות מאותו חולי, יעו"ש. וממילא חיים כזה לא נחשב לחיים לגבי דיני התורה לכל דיני חיים, ולגבי בעלי חיים תורת טריפה עליהם להיות אסור באכילה, ומטעם זה לגבי ספק טריפה לא הוי בירור הא דחזינן דחי יותר מיב"ח מפני שאפשר דטריפה היא, והיינו דיש לומר דחיותו הוא חיים של טריפה, ולא נחשב לחיים לגבי דיני התורה, ומספק טריפה לא יצאת, זהו מה שנראה בביאור דברי הרשב"א והר"ן שמפרשים הפלוגתא בהא דפליגי אם טריפה חיה:

ובזה יובן הא דהקשה הר"ן בחידושיו מאי פריך הש"ס למ"ד טריפה חיה מנלן, דמשמע מזה דבעינן לימוד על זה דטריפה חיה והלא גם אם ליכא לימוד מקרא יש להחמיר מספיקא, והיינו דכיון דטריפה חיה, ממילא ליכא בירור מהא דחזינן דחיה. ומתרץ דאם ליכא לימוד מקרא דטריפה חיה אית לן לומר למדרש יותר כפשטות הכתוב חיה אכול וכו, ולומר שטריפה אינה חיה, ולהכי פריך הש"ס למ"ד טריפה חיה מנ"ל, והיינו דבעינן

לזה לימוד מקרא דטריפה חיה, יעו"ש. וע"כ הביאור בזה דפריך הש"ס למ"ד טריפה חיה מנ"ל היינו בחיים של טריפות, ועל זה מביא הלימוד שדורש זאת החיה אשר תאכלו חיה אחרת שלא תיכול. והביאור בזה דאמרה תורה שיש שני מיני חיים, חיים של בריאות, וחיים של טריפות, ואמרה תורה לאכול החיים של בריאות, ואסור באכילה בחיים של טריפות, וממילא כשיש ספק באיזה אופן הוא חי הוי ספיקא לחומרא:

ולפי"ז יפרש המשנה הא דתנן כל שאינה כמוה חיה, היינו כל שאין כמוה חיה בחיים של בריאות, ולא חיים של טרפות, ולהכי לא פריך הש"ס למ"ד טריפה חיה הלא תנן כל שאין כמוה חיה, משום דשפיר מתפרשא כל שאין כמוה חיה בחיים של בריאות, ולא בחיים של טריפות שאסרה תורה באכילה: והנה בעיקר הא דכתבו הראשונים דנפק"מ בפלוגתא זו אם טריפה חיה הוא אם מהני בירור הא דיב"ח. והנה לפי זה למ"ד טריפה חיה ולמד זאת מקרא דזאת החיה, נמצא דהכתוב מלמדנו על הספק אם יש לזה בירור או לא, והכתוב בא לומר דטריפה חיה ולא סמכינן איב"ח. אבל לפי"ז נחית הכתוב לספיקות וא"כ מוכח מזה דספק אסור מן התורה בטריפות, וממילא גם למ"ד טריפה אינה חיה לא פליג בזה, דהרי לא חזינן דפליגי בזה, וא"כ קשה על הרמב"ם דסבר ספק דאורייתא מה"ת לקולא. ואין לומר דבספק טריפה מודה הרמב"ם דספד"א מה"ת לחומרא, והלא בהדיא כתב הרמב"ם והובא בטור סימן כ"ט דבכל הטריפות לבד מדרוסה ספיקא להיתר:

וע"כ צריך לומר דהרמב"ם מפרש דנפק"מ בפלוגתא אם טריפה חיה דלמ"ד טריפה חיה סבר מפקד"א מה"ת לחומרא, ורשב"ל דסבר טריפה אינה חיה סבר ספק טריפה מה"ת לקולא:

ובזה יש ליישב הא דהקשו הראשונים בהא דלעיל י"א דאזלינן בתר רובא מדלא חיישינן למיעוט טריפות. והקשו הא לשיטת הרמב"ם גם ספק מותר. אבל לפי האמור דמאן דסבר טריפה חיה סבר בטריפות ספק לחומרא, מפרש הרמב"ם דהסוגיא אזלא למ"ד טריפה חיה. אבל הרמב"ם הלא סבר טריפה אינה חיה וכמוש"נ:

עוד יש לומר דלשיטת הרמב"ם דסבר דבספק דרוסה יש להחמיר בספק מטעם שמפורש בכתוב בהדיא, והביאור בזה כיון דנאמרה דרוסה גם בהללמ"מ וא"כ למה כתוב בהדיא בתורה, וע"כ לאסור ספק בא. והכוונה דכיון דאיכא הללמ"מ למה בעינן קרא וכמו שהקשו בזה התוס' ביומא ל"ב ובקדושין ט', ומזה למד הרמב"ם דבדרוסה אסור גם ספק, וא"כ אפשר דמפרש הרמב"ם סוגיא דידן לאסור ספק היינו דרוסה:

ובזה יש ליישב הא דהקשה הב"י על הרמב"ם שכתב דבשארי טריפות חוץ מדרוסה מותרין, והקשה היכן מצינו ספק טריפה מותר יעו"ש. והט"ז בסימן כ"ט מיישב דהכוונה על ספ"ס יעו"ש. אבל תמוה מדוע נאסור בדרוסה ספ"ס, ואטו מפני שמפורש בתורה לא מהני ספ"ס הלא כל האיסורין המפורשין בתורה מהני ספ"ס, ולשיטת הרשב"א הוי ספק ספיקא כמו רובא:

ונראה דכוונת הרמב"ם כמו שכתבנו דכיון דלא בעינן קרא לדרוסה כיון שנאמרה בהללמ"מ כמו שארי טריפות דהרי דרוסה בכלל השמונה טריפות שנאמרו למשה בסיני, אבל הכוונה דכיון דנאמרה בתורה אעפ"י שלא איצטריך לעצם האיסור, וע"כ בא לאסור ספיקא, וזה מוכח מסוגיא דידן כמו שביארנו למ"ד טריפה חיה:

ולפי זה כיון דכל עיקר הא דנאמרה דרוסה בתורה לאסור ספק באה, א"כ הרי זה נעשה כמו ודאי, ולא מהני ספ"ס גם כן וכמו שכתב הה"מ בדין בדיקת חמץ כיון שנאמרה על הספק לא מהני ספ"ס גם כן. ולפי"ז יש להסכים לדינו של הט"ז אבל לא מטעמי' מטעם שכתוב בהדיא, אלא הכוונה כיון דלא בעינן לעצם האיסור וע"כ דלאסור ספק באה, והרי זה הספק דינו כודאי כיון שאסרה אותו התורה נעשה ודאי, והרי זה כמו ספק טומאה ברה"י, וכל זה בדרוסה, אבל שארי טריפות דנאסרו מכח ההלכה גרידא דינם כשארי איסורים בספיקא:

דף מא:

גמ', והא איכא בהמה שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה. ומשני סבר לה כרשב"א. והקשו בתוס' מדוע לא פריך מניטל צומת הגידין וכו'. ויש לומר דהוי בכלל בהמה שנחתכו רגליה יעו"ש. וקשה דהגמ' מסיק דרשב"א סבר בהמה שנחתכו רגליה כשרה. - והנה זה ניחא אם נחתכו רגליה למעלה מצומת הגידין, אבל בנחתכו בצומת הגידין טריפה, כמו שקיי"ל לדידן, עי' בהרא"ש לקמן פר"ד סימן ז'. וא"כ קשה והא איכא צומת הגידין. ואפשר לומר דסברי התוס' דכיון דנחתכו רגליה כשר, א"כ גם בנחתכו צומת הגידין יש להכשיר כשיחתוך אח"כ את הרגל למעלה, וכמו שכתב כן הרמב"ן הובא בהרא"ש שם. וא"כ אין לחשוב צומת הגידין לטריפה כיון שיצוייר להכשר באופן שיחתוך אח"כ לגמרי את הרגל ובזה טריפה חוזרת להכשר, וטריפה כזו שחוזרת להיתר אין לחשוב בחשבון הטריפות, דכל הני טריפות דחשיב אינן חוזרות להיתר:

אמנם איתא בתוספתא בפר"ג דחולין נחתכה ירך שלה מן הארכובה ולמטה כשר, מן הארכובה ולמעלה פסולה. נשבר העצם וניטל צומת הגידים שלה פסולה, רשב"א

מכשיר מפני שיכולה ליכוות ולחיות עכ"ל משמע מזה דרשב"א מכשיר גם בשניטלו הצומת הגידין. והיינו מדחזינן דהתנא בתוספתא פלגינהו לתרי בבי דרישא בנחתך הרגל, ובבא דסיפא בנשבר העצם וניטל הצומת הגידין ורשב"א מכשיר בשתיהן, והיינו מדמכשיר בנשבר העצם וניטל הצומת הגידין מכש"כ דמכשיר בניטל הירך למעלה מצומת הגידין. ומטעם זה פשיטא להש"ס דרשב"א מכשיר בנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה: ומטעם זה שפיר הקשו התוס' אמאי לא פריך הש"ס מהא דצומת הגידין, ושפיר תירצו דזה הוי בכלל בהמה שנחתכו רגליה. ואין להקשות דמה מהני הא דמשני הש"ס דרשב"א מכשיר בנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה, דהלא איכא טריפות עוד בהא דניטלו צומת הגידין, משום דמבואר בתוספתא דגם בזה דרשב"א מכשיר. וראיתי אח"כ בתו"ח שנחית גם כן לזה ביישוב דברי התוס'. אמנם קשה הלא יש לפרש התוספתא דנשבר העצם וגם ניטלו הצומת הגידים, ולשיטת הרמב"ן באופן זה כשרה. אבל בניטל צומת הגידין בלא שבירת העצם, אשר לדידן פסולה, אפשר שגם סבר כן רשב"א. וא"כ תקשה מדוע לא פריך הש"ס מהא דצומת הגידין שהרי אין לנו בזה הוכחה דרשב"א מכשיר בזה. ומדחזינן דלא פריך הש"ס מהא דצומת הגידין בלא שבירת העצם משמע דאין הבדל בצומת הגידין אם הוא לבדו או אם הרגל וזהו דלא כשיטת הרמב"ן, וצ"ע:

גמ'. והא איכא חסרון בשדרה וכו' ואמר רב יהודה אמר שמואל וכן לטריפה. - והנה התוס' בעירובין ז' הקשו מאי קמ"ל וכן לטרפה פשיטא הוא דהא אית בי' שיעור כדי להמית כדתנן כדי שינטל מן החי וימות יעו"ש. ויש לומר לפי מה שכתב הרשב"א לקמן נ"ז ע"ב בשם הרבינו יונה דחסרון בגולגולת לאו טריפה היא והא דתנן כדי שינטל מן החי וימות היינו בלא רפואה, אבל אי מבדרי ליה סמא וחיי וממילא לאו טריפה הוא יעו"ש. ולפי"ז יש לפרש גם הכא בהא דתנן כדי שינטל מהחי וימות, הכוונה בלא רפואה, להכי משמיענו שמואל דאמר וכן לטריפה, לומר דלא מהני בזה רפואה:

והנה לפי"ז יש לדייק בדברי התוס' שהקשו וא"ת אמאי לא פריך נמי והא איכא גולגולת כיון דרב יהודה אכולהו קאי. - וקשה הא איכא למימר דשאני גולגולת דלאו טריפה היא מטעם דמהני רפואה, אבל יש לומר דכוונתם דסברי דע"כ רב יהודה משמיה דשמואל סבר דלא מהני לזה רפואה מטעם דכל עיקר הא דשמואל מדייק מסיפא מהא דגולגולת, ואמר בזה כדי שינטל מן החי וימות, וע"כ דסבר דלא מהני ליה רפואה, ולזה מדייקי התוס' כיון דרב יהודה אכולהו קאי, ומזה מוכח דסבר שמואל דלא מהני ליה רפואה:

תוס' ד"ה אפיק חדא וכו', ולמ"ד חסרון מבפנים לא שמיה חסרון, וחסרון דמתניתין לר' שמעון צ"ל דהך סוגיא כר' שמעון דלרבנן ליכא אלא י"ז יעו"ש. - והנה לשיטת הרמב"ם

בפר"ח משחיטה ה"ז וז"ל, וכן אם חסר מגוף הריאה אעפ"י שלא ניקבה טריפה יעו"ש. והנה לפי"ז אתי שפיר גם לרבנן המנין י"ח טרפות, והיינו כשחסר מגוף הריאה ויש ליישב הא דהקשה הכס"מ מסוגיא דלקמן מ"ז מדוע לא מוקים הש"ס הא דחסרה הריאה היינו חסר מגוף הריאה מבחוץ בלא נקב יעו"ש, אבל יש לומר דהרמב"ם סמך על סוגיא זו: תוס' ד"ה ואמר וכו' דמשכחת קולא וחומרא, חומרא לענין הורג את הנפש יעו"ש. מבואר דסברי התוס' דהורג את הנפש נקרא גם כשעשאו טריפה וחייב מיתה. והמנח"ח מצוה ל"ד הסתפק בזה. ומזה ראיה לזה שכתבנו בספרנו נזר הקודש למס' ערכין דף מ"ד דף הספר:

והמהר"ם שיף מפרש חומרא לענין הורג את הנפש שחסר לו מקודם מעט פחות מכמלא מקדח דנהרג על הריגתו לבי"ש יעו"ש. ולא ידענא מדוע מפרש שהשלים לכמלא מקדח, והלא כשעשה החסרון לגמרי גם כן חייב, והדבר פשוט דגם כשהשלים למלא מקדח דחייב. אבל מאי דוחקי' לפרש דבי"ש מיירי כשהשלים:

עוד שם בתוס' ונראה לפרש דחסרון הגולגולת בלא הקרום טריפה משום שסוף הקרום ליפסק, ולהכי לא פריך מגולגולת דהא קתני ניקב הקרום יעו"ש. וקשה דלפי"ז מאי פריך מגולגולת שנחבסה, דלמא זה נמי משום דסוף הקרום ליפסק. ואפשר דנחבסה שאני משום דכיון דהגולגולת נחבסה דהכוונה ניטל כל הגולגולת כיון שהוא שבור בהרבה מקומות:

גמ' ואמר רבה בר בר חנה אמר שמואל סימנים שנדלדלו ברובן טריפה. - והנה הרשב"א בתוה"ב שלהי שער ראשון כתב סימנים שנדלדלו ברובן טריפה לאו טריפה ממש קאמר אלא אסורה קאמר דכל שהיא אסורה טרפה קרי לה וכו' יעו"ש. שמבאר דעיקר האיסור מטעם דאין שחיטה מועלת בסימנים עקורים. וקשה דלפי"ז מאי פריך הש"ס מדוע לא חשיב במנין הטריפות סימנים שנדלדלו, והלא יש לומר דחשיב רק טריפות ממש, אבל לא נחית למיחשב אותה שאינה טריפה אלא שאין שחיטה מועלת, אבל בחייה לא הוי עליה איסור, וחלב שלה וביצים של עוף כזה מותר, כמו שכתבו התוס' לעיל ט'. ואם בשביל שע"כ נטרפת אח"כ בשחיטה והיינו דכיון שאין שחיטה מועלת הרי זה רק בגדר נחירה, ותורת נקובים על הסימנים או עקורים. אבל הרי זה בכלל נקובים דחשיב, והרי זה בכלל הי"ח טרפות מהללמ"מ. וא"כ מאי פריך מדוע לא חשיב הא דסימנים שנדלדלו, ואדרבה מזה יש להוכיח כשיטת התוס' דזה הוי טריפה ממש, עי' תוס' לקמן מ"ד ד"ה והאיכא. והנה ראיתי בחדושים למרן הגרע"א ז"ל שהעיר גם כן בזה בצ"ע:

ונראה דהנה סברת הרשב"א כשיטת הבה"ג הובא בתוס' לעיל ט' ולקמן מ"ד דשמוטה לא הוי טרפה אלא שאין השחיטה מועלת בהן. - ויש להבין הטעם והסברא בזה מדוע משונה לקותא זו משארי לקותות שהבהמה נטרפת בהן. ונראה דסברי דכיון דכל עיקר הא דטריפות הוא מפני שאינה חיה. והביאור בזה דכל בהמה שנטרפה בלקותא כזו שאינה ביכולתה לפעול פעולת החיים, אלא אדרבה מביאה לידי מיתה אשר תמות ממכה זו, וזו היא טריפה האמורה בתורה. אמנם כל זה אם אמרינן טריפה אינה חיה, אבל למ"ד טריפה חיה ע"כ סבר דהלקותא אינה מביאה לידי מיתה, אלא עדיין פעולת החיים כדעיקרא ורק התורה אסרתה באכילה:

ולפי זה הסימנים שנעקרו ממקומן כיון שאין הלקותא בעצמותן של הסימנים בעצמן, וממילא פועלים פעולתן כדמעיקרא פעולת החיים, זה תליא בפלוגתא אם טריפה חיה, והיינו אם אמרינן טריפה חיה הרי זה גם כן בכלל טריפה והוא דכיון שגם הטריפה פועלת פעולת החיים, ומכל זה טריפה הוי, א"כ הוא הדין בהא דנעקרו הסימנים. אבל למ"ד טריפה אינה חיה, וזהו מפני שהטריפה אינה פועלת עוד פעולת החיים וזה ליתא בהני סימנים שנעקרו ממקומן מפני שכיון שאין הלקותא בעצמותן עושין פעולת החיים כדמעיקרא להכי לא טריפה היא, ורק שאין שחיטה מועלת בהן, כיון שכן הללמ"מ דבעינן שיהיו הסימנים מונחים במקומן:

והנה הסוגיא אזלא הכא למ"ד טריפה חיה, וא"כ שפיר פריך הש"ס מדוע לא חשיב הא דסימנים שנדלדלו דע"כ למ"ד טריפה חיה גם זה בכלל טריפה, אבל הרשב"א כתב לדידן דקיי"ל טריפה אינה חיה, להכי מסתבר דליכא טריפות בהסימנים שנדלדלו ברובן, כיון שעושין פעולתן בשלימות כדמעיקרא, אלא טריפותן הוא בגדר איסור מפני שאין שחיטה מועלת בהן, וזהו גם שיטת הבה"ג וכמוש"נ:

דף מג.

גמ' לאפוקי לקותא דרכיש. והקשה רש"י ואם תאמר ישנה בכלל נקובה כי היכי דאמרינן בלקותא דריאה, לאו מילתא היא דהוי ליה ניקבה הכוליא והא ליכא למ"ד דאפילו רכיש מודה דניקבה הכוליא כשרה, ובלקותא הוא דטריף יעו"ש. - והנה משמע מזה דאין הבדל בנקיבה בכוליא אם על ידי מחט או על ידי חולי, דאל"כ אלא אמרינן דעל ידי חולי טריפה מטעם דהוי לקותא וע"כ בכלל נקיבה היא, וזהו דלא כהב"ח והש"ך בסימן מ"ד סק"ב דכתבו דעל ידי חולי טרפה וצ"ע:

שם. אמר חייא בר רבא ח' טריפות יש בנקובה אם תאמר ט' מרה רבי יוסי ברבי יהודה קתני לה. - והנה סבר להכשיר ניקבה המרה כרבנן דר' יוסי בר' יהודה, ויש להבין מאי טעמייהו דרבנן להכשיר נקובת המרה, והא דמביאין ראיה מאיוב, הלא מבואר דניסא שאני. ועוד לפי מה שכתב הרשב"א דאפילו למ"ד טריפה אינה חיה, מ"מ מיעוט איכא דחי. ונראה דסברי דניטלה המרה כשר, ואם כשר בניטלה כש"כ בניקבה, וממילא נשמע מזה דר"י בר"י דמטריף בניקבה המרה ע"כ סבר דניטלה ג"כ טריפה, וא"כ לדידן דקיי"ל דניקבה המרה טריפה, יש לנקוט דגם ניטלה המרה טריפה. וזהו לכאורה דלא כשיטת המתירים ניטלה המרה:

והנה מהסוגיא מוכח דמאן דסבר טריפה אינה חיה ע"כ ליכא אפילו מיעוט משום דאם אמרינן דאיכא מיעוט דחי א"כ למה אמרו דלגבי איוב היה בנס ומדוע לא אמרו דהי' מהמיעוט דחיים. והרשב"א כתב כן בתשובה סימן צ"ח. ומזה יש לתמוה על הרש"ל שכתב דמיעוט איכא דחי גם זמן מרובה. ועי' בפר"ח סימן נ"ז אות נ' שתמה בזה על הרש"ל. וכן דעת התוס' לעיל י"א ד"ה ודלמא שהקשו וא"ת דחובשין אותו י"ב חודש וכו' ואם אמרינן דיש מיעוט חיים א"כ לא מהני יב"ח לפום הס"ד דלא ידעינן דאזלינן בתר רובא, וא"כ יש לחוש שמא הוא מהמיעוט החיים, וכן יש להוכיח מדברי התוס' ע"ז ו' ד"ה ודלמא, יעו"ש. וכן סבר הר"ן בחידושיו לחולין י"א. וא"כ דברי הרש"ל תמוה:

שם ואמר רבי יצחק בר' יוסף אמר ר' יוחנן הלכה כדברי האומר כזית, ופריך מי אמר ר' יוחנן הכי והא אמר הלכה כסתם משנה וכו' והקשו רש"י ותוס' והא איכא סתמא להיפך באידך משנה דבעינן כזית. ופירשו משום דמאי אולמי' האי סתמא מהאי סתמא יעו"ש.

- אמנם הרשב"א בתוה"ב בית שני שער שלישי דף כ"ו ע"ב מביא דהגירסא הנכונה דבאידך משנה תנן ואלו כשרות ניטלה הכבד ונשתייר בה כל שהוא כשרה. ועל זה פריך לר' יוחנן כזית, והא אמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה דסגי בכל שהוא, והמשנה אחרונה היא עיקר, ועל זה משני אמוראי נינהו. אבל להלכה מסיק דבעינן כזית מסתמא דגמ' לקמן מ"ו דכולהו אמוראי סברי דבעינן כזית. ועי' בתו"ח שג"כ נחית לפרש כמו שפירש הרשב"א. והנה יש להעיר לשיטת הרשב"א דסבר דניטל הכבד טריפה מפני שזה סיבה להמרה שלא תתקיים, וא"כ היאך יש סברא דכל שהוא דהכבד יציל על המרה. אבל אפשר דהכוונה דסימפוני הכבד קיימין. והמרה דבוקה בהן, וע"כ גם בדאיכא כזית יש לעיין בדבר חוזק המרה הדבוקה בסימפוני הכבד:

שם גמ' ואמר ר' יצחק בר' יוסף אמר ר' יוחנן מרה שניקבה וכבד סותמתה כשרה, ופירש"י אפילו לר' יוסי בר' יהודה. והיינו דאעפ"י שסבר מרה שניקבה טרפה, אבל אם

הכבד סותמה כשירה. וכן כתב הרמב"ם בפר"ו מהל' שחיטה ה"ו וז"ל, מרה שניקבה וכבד סותמתה מותרת יעו"ש. ויש לדייק מדוע לא כתב הרמב"ם עצם הדין דניקבה המרה טריפה. ואעפ"י שזה נשמע ממילא אבל מדוע שינה מלשון המשנה, והיה להרמב"ם לכתוב מקודם דניקבה המרה טריפה, ואח"כ לכתוב דאם הכבד סותם כשרה, ואפשר דכיון דכתב הרמב"ם שם בפר"ו ה"כ דחסר המרה טרפה, וא"כ נשמע מזה דגם ניקבה טרפה, והיינו דהרי חזינן דשיטת הבה"ג דחסרה המרה מכשיר, ובניקב טריפה, וכיון שסבר הרמב"ם דחסר טריפה שוב לא צריך לכתוב דניקב טריפה, להכי כתב רק בדין סתימה דהכבד:

ולפי"ז לרבן דר' יוסי בר' יהודה דמכשרי בניקבה המרה כש"כ דמכשרי בחסרה המרה, כיון דבמרה חמור ניקב מניטל, כמו שאמרו אין מדמין בטריפות זו לזו. ואפשר שזהו שיטת הבה"ג דכיון דע"כ רבנן סברי דחסרה המרה כשר, ולא מצינו דר' יוסי בר' יהודה פליג עליהם אלא בניקבה, אבל בחסר מודה דכשרה:

ואפשר לומר בטעמו של דבר מדוע חסר עדיף מניקבה והוא, דבחסרה המרה אמרינן דיש בהכבד גם פעולת המרה, או שכיון שהמרה פעולתה לזרוק טפות מרה, ויצוייר שנטל הכבד כל המרירות, מה שאין כן בניקבה המרה שע"כ תשפך כל המרירות חוצה. ומטעם אם ניקבה המרה והכבד סותמו דאז תשפך המרירות של המרה לתוך הכבד, וזה שפיר דמי. ואעפ"י שלפי"ז יצוייר שתשאר המרה ריק, ואפשר גם כן שתהיה אח"כ המרה חסירה לא איכפת לן והוא מפני שזה לא נקרא חסרה המרה כיון שנשארה בהכבד:

אמנם אם גם הכבד ניקב להדי מרה, שאז עלולה המרה להיות נשפך חוצה טריפה, וזה מבואר לקמן מ"ח ע"א. ויש לעיין אם עלתה קרום מחמת מכה בהכבד במקום הנקב אם מהני לה סתימה. וראיתי בתבוא"ש סימן מ"ב כתב דלא מהני סתימה אעפ"י דקיי"ל בסימן מ"א ביתרת הכבד שניקב דמהני גם קרום שעלה מחמת מכה, שאני התם דלא הוי ריעותא בהכבד עצמו, משא"כ הכא דניקבה המרה שהטריפות מחמתה ואם הכבד ג"כ ניקב הרי היא טרפה ואינה חוזרת להכשרה יעו"ש. אבל נראה להעיר דכיון דנקיבת המרה במקום שהכבד סותם לא הוי ריעותא כלל כיון שפעולתה להיות זורקת המרירות להכבד, ורק אם הכבד נקוב חוצה דאז נשפך המרירות חוצה. אמנם אם עלתה סתימה ואז לא תרד המרירות חוצה שפיר דמי. איברא דאם היתה פעם אחת בלא סתימה דנטרפה, ושוב אין לה היתר, אבל יש לומר דהסתימה דהכבד נעשה קודם שניקבה המרה, ויש לנו להעמיד על חזקת היתר. עוד נראה להעיר דאפשר דכיון דיש מציאות

דהמרה גם לאחרי הסתימה סגי גם בזה ואזלינן בתר השתא ומאן יימר דאם נשפך מעט מן המרה באיזה פעם דטרפה, הלא יש לומר דסגי פעולת המרה דהשתא:
ובזה יש להבין סברת רבנן דמכשרי בניקבה המרה, והיינו דסברי דכיון דכל עיקר פעולת המרה להיות זורקת טפה של מרה להכבד, סברי רבנן דגם בניקבה זורקת טפת מרה להכבד גם כן. ולהכי גם שאם שתפך כל המרה על ידי הנקב, מ"מ סגי להכבד בהטפות המרות שהיתה עד עכשיו. ורבי יוסי בר' יהודה סבר דכיון דניקבה המרה הנה על ידי הנקב תשפך כל המרירות כולה, היינו אפילו מה שנבלע בהכבד עד עכשיו:
ויש לעיין מדוע לא כתב הרמב"ם דאם אינקב כבד להדי מרה דטריפה, וכמו שאיתא בש"ס. ויש לומר דסבר הרמב"ם דסתימה מהני להכבד, וא"כ לא הוי טריפות דניקב הכבד להדי מרה בתורת נקב, אלא רק מפני שחסר סתימה להמרה, וכיון שסתימה מהני דהיינו קרום שעלה מחמת מכה ג"כ שפיר דמי, להכי לא כתב להאי דינא בכדי שלא נדון זה לתורת נקב דלא מהני סתימה כן נראה לכאורה, ואפשר שמפרש דזהו הפירוש בגמ' הא דלא תני התנא נקובת הכבד כיון דלא מיני' מיטרפא, והיינו דנפק"מ לדינא אם עלתה בו קרום:
ויש לעיין לשיטת בה"ג דחסרה המרה כשרה, מאי שנא זה מניקבה המרה דטרפה. - והנה בהג"א הובא בשם הראב"י וז"ל דדוקא ניקב טרפה, אבל ניטל המרה כשירה, ואין אומרים בטריפות זו דומות לזו, דגבי טחול נמי אם ניטלה כשרה. ונראה לדקדק מדקאמרינן לקמן דבעינן כזית במקום מרה, ולא קאמר אצל מרה ש"מ כי אין בה מרה כלל כשרה, ועוד דלעיל אסר ניטל הכבד ולא הזכיר מטעם המרה עכ"ל יעו"ש. והנה כל הני מקורים הרי זה רק בגדר אסמכתא אבל עכ"פ אין זה מפורש. וגם בהני דיוקים יש להעיר דהנה הדיוק שאמר מקום מרה ולא קאמר אצל מרה, יש לומר שמפני שבהכרח לומר מקום חיותא והתם לא שייך אצל חיותא להכי אמר גם מקום מרה, ומה שמדייק מדלא קאמר הש"ס ניטל הכבד ולא אמר גם ניטל המרה יש לומר דיש מרה והיא דבוקה בסמפוני הכבד כמו שכתבו התוס' לעיל. וע"כ דעיקר הדבר דדברי בה"ג המה קבלה. אבל אכתי יש להבין מדוע חסר עדיף מניקב, וע"כ אעפ"י שדברי קבלה אמנם ע"כ איכא גם טעם בזה:
ונראה דתרי מיני חסר נינהו. א' חסר מתולדה, ב' חסר אח"כ, והיינו דבחסר מתולדה כו"ע סברי דטרפה, אבל בחסר אח"כ אמרינן דכשרה מטעם דכיון דהמרה זורקת טפת מר בהכבד, אמרינן דזרקה הרבה טפות עד שלא נשאר בה מאומה והכיס נתרוקן עד שנעשה דק מאד ונתדבק בהכבד עד שאינו ניכר מאומה, ובזה יש להכשיר, ולא איכפת

לן בהחסרון כיס כמו שהקשה הפר"ח מטעם דכל המרירות עתה בכבד הוי הכבד גם הכיס של המרה, כיון שכל המרירות עתה בהכבד, ומטעם זה שאני חסר מניקב, משום דבחסרה המרה אין זה נחשב לחסרון המרה כיון שכל המרה בהכבד, ועתה הכבד משמש גם בתור מרה, משא"כ בניקב המרה שכל המרירות נשפך חוצה:

והנה כשבא לפנינו כבד בחסרון מרה מסופקים אנחנו אם הוא כן מתולדה, או שנעשה חסרון אח"כ. יש לנו להכשיר מטעם דרוב בעלי חיים יש להם מרה ומעמידין אותה בחזקת כשרות. ומטעם זה אמרו חכמים לטעום אם יש טעם מר בהכבד, וזהו לרווחא דמילתא מטעם דכל מה שיש לברר מחויבן אנחנו לברר. ומטעם זה אם נאבד הכבד יש להכשיר מפני שמעמידין אחזקת כשרות: והנה לפי"ז יש הבדל בין חסר מטבעו על ידי בליעת המרה בהכבד, לבין אם ניטלה המרה על ידי אדם, והיינו דבניטלה המרה על ידי מעשה יש בזה חסרון המרה לגמרי. ובזה אין להכשיר חסרון מרה, ולפי"ז יש לומר דלא פליגי הפוסקים אהדדי. והיינו דהא דכתבן התוס' להטריף ניטל המרה, הוא רק בניטל. וכן הרמב"ם מטריף בניטל כדאיתא שם בפר"ו ה"כ. ואפשר שבכוונה כתב ניטל שהוא על ידי מעשה, משא"כ בשחסר המרה על ידי הטבע בשפיכת המרירות להכבד, בזה כו"ע סברי דכשרה. וכשבא לפנינו כבד בחסרון המרה הספק היאך בא החסרון, אם הוא מתולדה או על ידי מעשה שבזה יש להטריף דלא עדיף מניקבה המרה, אבל אם הוא בטבעו מטעם שפיכת המרירות להכבד בזה יש להכשיר, ובספק גם כן יש להכשיר מטעם דמעמידין אחזקת כשרות. אמנם עמדו חכמים על הבחינה לטעום טעם מר בכבד, ובזה מוכרע הדבר בבירור שהחסרון בא מטעם שפיכת המרירות בהכבד:

ובזה נבוא לבאר באופן שיש לה שתי מרות, הנה הרא"ש כתב בסימן א' דטריפה מטעם כל יתר כנטול דמי יעו"ש. ולכאורה כיון דחסר כשר אם טעים טעם מר, וא"כ לכאורה מדוע לא נסמוך אטעם מר וכמו שסבר הראב"י שם שכתב להתיר שתי מרות מטעם דחסר כשר:

נראה דחסר יש להכשיר אם טעים טעם מר, מפני שזה מוכיח דהחסר בא מפני ששפכה המרה המרירות להכבד, אבל בשתי מרות דדינם כחסר מתולדה, ובזה לא מהני מטעם דזה הוי כאילו ניטל ביד:

עוד נראה כי שתי מרות החסרון הוי בכח המרירות גם כן כידוע שיטת הראב"ן בריאה ביתרת מפני שהכח של האבר נחלק, וחסר בכל אחד מה שצריך להיות, והוי חסרון גם בכח המרירות:

ומטעם זה יש להבין להאי דינא דהראב"י דמכשיר שתי מרות וע"כ סבר דגם חסר בתולדה כשר. אבל תמוה מ"ש מניקב וצ"ע. - ועי' בשו"ת הרדב"ז סימן קמ"ד:
אמנם לדידן אין להכשיר בשתי מרות אפילו אם טעים טעם מר. ובזה הצדק עם הגאון שבות יעקב ח"א סי' נ"ב דכתב דאין לסמוך אטעימה בטעם מר. אמנם לא כתב שם טעם ברור, רק מדייק כן מלשון הרא"ש. ולפי מה שפירשנו הדבר מוכרח בסברא:
אמנם כתב הגהות אשרי בריש אלו טרפות דאם נמצאו ב' מרות כשרה, וראיה דאפילו גבי ריאה אמר לית הלכתא כרבא ביתרת, ע"כ מרדכי, יעו"ש. וקשה מאי ראיה הוא מהא דיתרת דריאה דהלא מסיק שם בסוגיא דזהו רק בדקיימא בדרא דאוני אבל ביני לביני טרפה יעו"ש. מבואר דרק באופן דהוי אורחיה בהכי וא"כ מאי ראיה מזה לשתי מרות דודאי לאו אורחיה בהכי, וזהו הטעם המטריפים בשתי מרות, וצע"ג:
אמנם אפשר לומר דמיירי באופן שטעמו טעם מר, דבאופן זה אמרינן דעיקר של המרה היא בכבד, וזהו ג"כ הכיס שלה, ולא קשה מה שהקשו מה מהני טעם מר הלא חסר הכיס, אבל נראה דהכבד הוא הכיס של המדה, וממילא הני שתי מרות אינם מגרעין את המרה שבהכבד פנימה מטעם כי כל יתר שהוא כנטול שייך רק אם הם במקומו ממש, אבל הכא הוי שתי מרות שעומדות חוצה אין בכחם לגרוע את המרה העומדת פנימה, והכבד מגן לה, והרי הם כאילו עומדים מרחוק ממקום המרה, ובזה מביא ראיה מריאה דכמו שבריאה אין מטריפין יתרת בדרי מטעם דאורחיה בכך, והביאור בזה שבאופן זה יתרת אינם מחלישים כחה של ריאה מלהיות פועלת פעולתה הנה כן גם בזה שיש טעם מר בהכבד, אין בכחם של הני שתי מרות להחליש כח המרה אשר יושבת בהכבד בתוקף עוז, ויש לומר כי זהו טעמו של הפר"ח דמכשיר בשתי מרות ויש טעם מר בהכבד, ומזה ראיה להפר"ח:
גמ'. ואמר רבי יצחק בר' יוסף אמר ר' יוחנן ניקב הקורקבן וכיס שלו קיים כשר. ופירש"י וכיס שלו קליפה הפנימית. כוונת רש"י שלא לפרש העור הבשר שבקורקבן אלא גם הקליפה הפנימית שקולפין גם כן הוי הגנה מעליא, עי' בפרמ"ג סימן מ"ט במשבצות:
וכתב הר"ן בחידושיו דכל זה כשניקב מחמת חולי. אבל מחמת קוץ או מחט טריפה משום דהאי קוץ מהיכא אתיא אי דרך חוץ הרי זה ניקב לחלל וטריפה דחיישינן שמא ניקב אחד מאיברים הפנימיים ואי דרך ושט אתא ע"כ כיון דמבחוץ אינקב ע"כ גם הפנימי דהיינו הכיס, והא דלא חזינן שניקב בטח עלה קרום, והוא קרום שעלה מחמת מכה, ולהכי הא דאמר ר' יוחנן דהכיס מגין מיירי באינקב מחמת חולי עכת"ד. - ולפלא על הרדב"ז בתשובה ח"ב סימן תש"ל שכתב להכשיר במחט שנמצא תחוב בקורקבן

מבחוץ מטעם דלא הוי הנקב מפולש יעו"ש. ותמוה דהלא יש לחוש לנקיבת אחד מאברים הפנימים, דע"כ מהיכא בא הקוץ הזה, וע"כ זהו כוונת הבית מאיר בהגהות ליו"ד שכתב וחלילה לסמוך עליו. והיינו ע"כ מהטעם שכתבנו:

גמ'. ואמר רבה קרום שעלה מחמת מכה בושט אינו קרום. ויש לעיין מדוע אמר בושט, והלא כן הדין גם בשארי אברים כדאיתא לקמן כן גם בריאה כדאיתא לקמן מ"ח. - והנה הראב"ן הובא בתורת חיים כתב דטעמא משום דאכלה ביה ופעיא ביה חוזר וניקב. והנה משמע מדבריו דהדין הזה הוא בושט דוקא ותמוה וכמו שתמה עליו שם בתו"ח מהסוגיא דלקמן שע"כ מוכח שכן הדין בכל האברים אשר נקב פוסל בהם:

ונראה דכוונת הראב"ן דדינא דרבה דנקט ושט היינו מפני שיש לו שני עורות. והנה יש לחקור באופן שעור אחת ניקבה, ועלה קרום ונתרפא, ואח"כ ניקבה קרום השני, בזה יש לומר דאין דנין בזה לקרום מחמת מכה לומר דאינו קרום, משום דיש לפרש שני טעמים הא דלא מהני קרום מחמת מכה, או שהוא מטעם שסופו להיות נסתר, או מטעם שהדין בטריפה שכיון שנטרפה פעם אחת אינה חוזרת להכשר, ונפק"מ בין הטעמים להאופן שכתבנו דאם בשביל שסופו להיות נסתר לא מהני הקרום שנתרפא להעור האחת טרם שנעשה הנקב בהקרום השני, אבל אם הטעם משום דלאחר שנעשה טריפה אינה חוזרת להיתר הכא לא שייך זה מפני שעלה הקרום טרם שנעשה טריפה. וכעין זה חקר הפרמ"ג בסימן מ"ח. ולזה נחית הראב"ן ומפרש דלהכי נקט ושט מפני שיש לו שני עורות ולמעט בה באופן שניקבה עור אחת ועלה על זה קרום דבריאה באופן זה מהני כיון שלא נטרפה בנקב דעור אחת. אמנם בושט כיון דאכלה ביה ופעיא ביה סופו להיות נסתר ואינו קרום, וסבר שזהו שמדייק רבה ואמר אינו קרום, ומדוע לא אמר כפשוטו קרום שעלה מחמת טרפה, ואמר אינו קרום לאשמעינן דהטעם מפני שסופו להתפרק, ונפק"מ דגם באופן שניקבה עור אחת ועלה עליה קרום שג"כ לא מהני מפני שסופו להתפרק וכמאן דליתא דמיא. ואפשר שכן הדין גם בריאה מפני שפעולתה רבה וכבדה, ולהכי גם בריאה אמר דאינו קרום. ומזה לא נפשוט הספק שהסתפק הפרמ"ג באבר שאין לו אלא עור אחת וניקבה חצי מהאבר ונתרפא, ואח"כ ניקבה חציה השני', דבזה יש לדון דלא נטרפה מטעם שנתרפא חציה הראשונה טרם שניקבה חציה השני'. ורק הכא בושט כן הדין בריאה, וזהו כוונתו של הראב"ן מה שבא למעט:

ויש לעיין בנקובת הושט דהוי נבלה היאך הדין כשעלתה קרום וכל זמן שהקרום קיים אם הוי תורת נבלה עליה, דאפשר לומר דכל זמן שלא נתפרק הקרום לא הוי אלא טרפה ולא נבלה. והנה מהלשון אינו קרום משמע דהוי כמאן דליתא ואין בו ממש, וכן יש

לדייק גם מלשון הרמב"ם בפר"ג משחיטה הכ"א וז"ל, ניקב הושט ועלה בו קרום וסתמו אין הקרום כלום, והרי הוא נקוב כשהיה והנה לאיזה צורך כתב והרי הוא נקוב כשהיה, וע"כ להורות בא שתורת נבלה עליה כדמעיקרא ולא תורת טריפה להיות מהני שחיטה להוציאה מידי נבלה:

ובזה אתי שפיר הא דאיתא לעיל ל"ב דפריך מהא דתנן דאלו טרפות נקובת הושט, והלא יש לומר דלפעמים נקובת הושט טריפה ולא נבלה באופן שעלה קרום על הנקב, וע"כ דקרום לא מהני מאומה, והרי היא נבלה גם כן: תוס' ד"ה הנך וכו'. וא"ת כי היכי דחשיב תרי פסיקי כחדא, א"כ ריאה שחסרה וחסרון דשדרה נחשוב נמי כחד, וי"ל לפי שאין שיעורן שוה דחסרון דריאה בכל שהוא יעו"ש. הנה מבואר דסברי התוס' דאם חסר מעט מן הריאה טרפה, וזה כמו שכתבו התוס' לקמן מ"ז ע"ב ד"ה אבל ויש שרצו לאסור כשנראית הריאה חסרה, אבל הקשו דלפי"ז מדוע לא משני הש"ס דהא דתנן או שחסרה הריאה באופן זה, יעו"ש. ולפי"ז תקשה קושית התוס' מדוע לא משני הש"ס או שחסרה באופן זה כיון דסבר התוס' דלהכי לא חשבינן חסרון דריאה וחסרון דשדרה כחד:

והנה הרמב"ם בפר"ח משחיטה ה"ז כתב בהדיא וז"ל, וכן אם חסר גוף הריאה אעפ"י שלא ניקבה הרי זה כמו שחסר מנין האונות וטרפה, יעו"ש. - ולפי"ז תקשה גם כן מדוע לא משני הש"ס שם דהא דתנן או שחסרה היינו שחסר מגוף הריאה אעפ"י שלא ניקבה טריפה, ובכס"מ הקשה בזה. ונראה דסוגיא דלקמן ע"כ סוברת דחסרון בריאה איו פוסל, אבל סוגיא דהכא דחשיב מנין הטריפות וחשיב חסרון דריאה וחסרון דשדרה בשתים, ע"כ סבר כמו"ש התוס' דשונה חסרון דריאה שהוא במשהו, ולהכי פוסק הרמב"ם כסוגי דהכא:

גמ'. ואמר רבה ושט אין לו בדיקה מבחוץ אלא מבפנים למאי נפק"מ לספק דרוסה, והיינו דהאדמימות של הארס אינו ניכר מבחוץ מפני שהוא אדום, אלא מבפנים שהוא לבן וכמו שפירש"י. - והנה לעיל כ"ח פירש"י דגם לנקיבה אין לושט בדיקה מבחוץ ושם הקשו התוס' דלפי"ז מדוע קאמר הש"ס דנפק"מ לספק דרוסה ולא קאמר לספק נקובה. והנה מפירש"י הכא דמפרש שמפני האדמימות אין טפה של דרוסה ניכרת, משמע אבל נקיבה שפיר ניכרת, וא"כ דברי רש"י בסתירה:

ויש לעיין אם יש לסמוך על בדיקת נפיחה אם יבצבץ כמו דסמכינן גבי ריאה לקמן מ"ו ע"ב, ואם אינו מבצבץ אנו יודעין דאינה נקובה, אם יש לסמוך כמן כן גבי ושט לברר אם אינה נקובה, והיינו דיש לקשור הושט בצד אחד ולנפוח בהצד השני, ואם אינו מבצבץ הרי זה בירור שאין כאן נקב, ולהכי שפיר יש לסמוך גם בהצד החיצון, והיינו אעפ"י

שאין טפת דם ניכרת, אבל אם אינו מבצבץ סמכינן דהוי בירור שאין כאן נקב: ואם אמרינן דסמכינן אבדיקת נפיחה אתי שפיר דברי רש"י, דהנה לעיל מיירי גבי בר אווזא חיה דאי אפשר למיבדקוה בנפיחה כתב רש"י דאין לחיצון בדיקה גם משום נקב, אבל הכא מיירי לאחר שחיטה דאפשר למיבדק על ידי נפיחה להכי כתב רש"י דרק לדרוסה ליתא בבדיקה מפני האדמימות שבו. ושיטת התוס' ע"כ דאין לסמוך אבדיקת נפיחה גבי ושט, ורק גבי ריאה סמכינן אבדיקת נפיחה משום דנשחטה הותרה, ובדיקת הריאה דרבנן, ומה"ט אם נאבדה קודם בדיקה מותר מן התורה מטעם דרוב בהמות כשרות, וזה לא שייך בספק ניקב הושט דבחזקת איסור עומדת, וסברי התוס' דספק ניקב הושט הוי ספק נבלה. אבל שיטת רש"י דספק נקובת הושט לא הוי ספק בשחיטה אלא הוי ספק טריפה, וסמכינן אבדיקת נפיחה כמו שכתבנו. ואתי שפיר גם כן הא דניקבו זה בלא זה דכשר דהקשו התוס' והרשב"א דלפירש"י לא יצוייר כיון שאין לחיצון בדיקה משום נקב. אבל אם סבר רש"י דסמכינן אבדיקת נפיחה שפיר יצוייר ניקבו זה בלא זה, והיינו דרואין נקב בפנימי. וע"י בדיקת נפיחה יש לברר אם אינו מבצבץ, יש בזה בירור דהחצון שלם, והיינו באופן שיש חשש נקב במקום ידוע, ושוחט במקום אחר, ואח"כ אחרי השחיטה יש לבדוק המקום הזה על ידי בדיקת נפוחה כמוש"נ: אמנם יש לומר דיש לחוש לטיפת דם שנכנס להנקב שבעור החיצון וסותם להנקב וכיון שאין טיפת דם ניכרת, להכי אין לסמוך אבדיקת נפיחה, ואינו דומה לריאה שטיפת דם ניכרת בה. ולהכי אין לסמוך בושט בבדיקת נפיחה, ובזה מדויק ברש"י ד"ה מ"ש וכו' והכא לא אפשר למיבדקה דנקב בעור החיצון של ושט לא מינכר, והיינו דיש לחוש גם לטיפת דם הסותם הנקב ולא מינכר ולזה שפיר הקשו התוס' מדוע לא קאמר הש"ס נפק"מ לספק נקב:

והנה בעיקר הדבר יש לעיין בשיטת רש"י שסבר דאין לקנה בדיקה גם לנקב באופן שהנקב פוסל. אבל אם ישחוט להקנה במקום שאין בו ריעותא, ואח"כ יכולים לבדוק ע"י נפיחה כמו בבדיקת הריאה, ואין לומר לשמא נכנס בו טפת דם וסותם, משום דע"כ טפת דם ניכרת בקנה, וע"כ דלא סמכינן אבדיקת נפיחה רק בריאה והוא מהטעם שכתבנו לעיל:

והנה הרא"ש כתב אם דרוסה לא מינכר בחוץ מה מהני הא דבדקינן בפנים, והלא יש לחוש דלמא שלטה הדריסה בחוץ ולא מינכר, ומתרץ הואיל ואי אפשר בענין אחר הקילו יעו"ש. ותמוה טובא וכי בשביל שאי אפשר בענין אחר מקילין באיסור דאורייתא. ואפשר לומר דכוונת הרא"ש דכיון דלא הוי דרוסה רק אם שלטה הדריסה בשני העורות,

רק חיישינן דדלמא שלטה בעור החיצון דאז טיפת הארס מחלחל גם בהשני. אמנם אם לא ניכר בחוץ וספק אם שלטה גם בחיצון, ואת"ל דשלטה בחיצון עדיין לא ברור הדבר שתשלוט בהפנימי, וכיון שחזינן דהפנימי הוא שלם ובריא הוי כעין ספ"ס. וכיון דקדמו ושחטו טרם ששלטה האדמימות של הארס בהפנימי הרי זה כמו שנשחט טרם שנעשה טרפה. ואעפ"י שבאופן שעומד להיות טריפה הדין דדנין אותה לטרפה כמו שחזינן לשיטת התוס' דמטריפין סירכא שלא כסדרן מטעם דסופה להתפרק, אמנם שאני הכא כיון דאיכא גם ספק שמא לא שלטה הדריסה גם בחיצון, להכי מקילין בזה. כן נראה בביאור דברי הרא"ש:

דף מג:

גמ' אמר עולא ישב לו קוץ בושט אין חוששין שמא הבריא. ופירש"י שני פירושים בהא דהבריא לחד לישנא הפירוש והבריא שנתרפא ונעשה בריא דהיינו קרום מחמת מכה. ולאידך לישנא הפירוש שניקב היינו דלא חיישינן לנקב. ויש להבין הנפק"מ בין הפירושים. ונראה דפליגי אם יש בדיקה בושט לנקב, והיינו דלאידך לישנא אין בדיקה לושט מחשש נקב מטעם שאין להעור החיצון בדיקה וזהו כפירש"י לעיל כ"ח, ולהכי אם חיישינן לנקיבה שוב לא מהני בדיקה, ולזה מחדש עולא דלא חיישינן לנקיבה, והפירוש והבריא דלא חיישינן לקרום מחמת מכה סבר כשיטת התו' דיש בדיקה לעור החיצון מחשש נקב, רק יש לחוש שמא היתה נקובה, ועלה בו קרום ונתרפא, על זה אמר עולא דלא חיישינן לקרום מחמת מכה והנקב נתרפא:

עוד נראה דנפק"מ לדינא להצריך בדיקה דלהפירוש דלא חיישינן לקרום מחמת מכה, ע"כ הפירוש דבדקינן ואנו רואים שאין בזה נקב, אבל אכתי יש לומר דהיה נקב מקודם ונתרפא, לזה אמר עולא דכיון שאין נקב לפנינו אין לנו לחוש לשמא היה נקב ונתרפא, אבל להפירוש דלא חיישינן לנקב גם בדיקה לא צריך:

עוד נראה דנפק"מ לדינא אם נמצא קורט דם מבפנים, והוא לפי מה שפירש"י וקורט דם אין בו מבפנים, וכתבו התוס' דאפילו אם יש קורט דם מבפנים אם אין בו מבחוץ כיון דלא חיישינן שמא הבריא יעו"ש. וע"כ דמפרשי התוס' דלא חיישינן לנקיבה אמנם אם נפרש דלא חיישינן לקרום מחמת מכה אבל לנקיבה חיישינן. רק סמכינן אבדיקה אם יש קורט דם מבפנים פסולה: גמ'. ומ"ש מספק דרוסה, והנה אם נפרש דעולא מצריך בדיקה, ולשיטת התוס' יש בדיקה לושט גם לעור החיצון, וא"כ מאי פריך מ"ש מספק דרוסה הלא שנא ושנא הוא דבדרוסה אי אפשר למיבדקי' ובושט יש לסמוך על הבדיקה,

וע"כ דהתוס' מפרשים והבריא דלא חיישינן כלל לנקיבה. ועל זה פריך מ"ש מספק דרוסה דחיישינן, וממילא פסולה משום דלא אפשר בבדיקה, והכא לא חיישינן כלל לנקב וגם לא בעי בדיקה, וכן פירש הרא"ש. אבל קשה דהיה להש"ס לשנויי דהכוונה דעולא מצריך בדיקה. ורק דלא חיישינן לקרום מחמת מכה. אמנם לפירש"י דלא מהני בדיקה אתי שפיר טפי, וכמו שפירש"י והכא לא אפשר למיבדקיה כמו גבי ספק דרוסה: ומכבר הקשיתי לפי מה שכתב הרמב"ם והובא בב"י דבדרוסה המפורש בתורה יש להחמיר בספיקא מבשארי טריפות, וא"כ מאי פריך מ"ש מספק דרוסה הלא שאני דרוסה דחמירא טפי. והנה לשיטת הרמב"ם דנקובת הושט הוי נבלה א"כ הרי גם נבלה כתובה בהדיא. אמנם עתה מצאתי בספר תפארת למשה בסימן ל"ג הקשה בזה, ומתרץ דכוונת הרמב"ם להחמיר בדרוסה אעפ"י שיש לה חזקת כשרות, משא"כ בשארי טריפות בספק שאין לה חזקת כשרות אזלינן לחומרא. וזהו היתרון לדרוסה אעפ"י שיש לה חזקת כשרות. אמנם כיון דמפורש בתורה יש להטריפה גם מספק. ובישב לה קוץ בושט אין לה חזקת כשרות מטעם שיש לחשוש שנולדה בקוץ בושט, וא"כ היא דומה לספק דרוסה מפני חסרון חזקת כשרות ושניהם שוה בספיקא זה מטעם שמפורש בתורה, וזה מטעם חסרון חזקה יעו"ש. אבל יש לתמוה דלפי דבריו שיש להסתפק שמא נולדה בקוץ בושט, אם כן מדוע במחט שנמצא בבית הכוסות משני צדדים אם אין בו קורט דם כשרה בידוע דלאחר שחיטה מדוע לא ניחוש שמא נולדה במחט. עי' למרן הגרע"א בחידושיו לחולין שהעיר עליו בזה. אמנם הגאון בתפארת למשה שם מסיק במסקנא דכל ספק בטריפות בושט הוי ספק בשחיטה מטעם דקיי"ל נקובת הושט ופסוקת הגרגרת הוי נבלה, וזהו סברת עולא דלא חיישינן משום נקיבה דאם חיישינן לנקיבה הוי ספק בשחיטה והוי ספק נבלה. ועל זה פריך מ"ש מספק דרוסה, עכת"ד, יעו"ש. וזהו כמו שכתבנו מכבר, וב"ה שכיוונתי:

גמ'. שאני התם דאיתחזק איסורא, וכתבו התוס' אבל הכא מעיקרא בחזקת כשרות יעו"ש. - והנה מזה משמע דלא כסברת הגאון תפארת למשה שכתב דאפשר לומר דנולדה בקוץ, דלדידיה עכ"פ לא איתחזק לא איסור ולא היתר, והוי דומיא לחתיכה אחת ספק של חלב ספק של שומן. אמנם אפשר לומר דכיון דהרמב"ם סבר דבעינן חתיכה משתי חתיכות דאיתחזק איסורא והכא אפילו אם חיישינן לקוץ מתולדה, אבל עכ"פ לא דמי לשתי חתיכות דאיתחזק איסורא. גמ', ז"ל שלים דמי תורא למריה. ופירש"י שכבר האכילו לכלבים. וכוונתו משום דטעה בדבר משנה חוזר ופטור, אבל בהאכילו לכלבים דהיינו נשא ונתן ביד דחייב לשלם, וכן כתבו התוס', אבל הרשב"א והר"ן בחידושיהם

הקשו דהרי בטעה בדבר משנה גם נשא ונתן ביד פטור מלשלם, והכא הוי טעה בדבר משנה והרי זה כעין עובדא דר' טרפון בסנהדרין ל"ג דמבואר דפטרוהו מלשלם. ומפרשי דהכא הוי טועה בשיקול הדעת מטעם דהיה סבור דלא סתרן אהדדי כדמסקינן כולה כרב עבדא יעו"ש:

אמנם נראה דאתי שפיר מצד אחר דע"כ הוי הכא טעה בשיקול הדעת לפי מה שכתבו התוס' בד"ה כשמואל שהקשו למאן דמכשיר לעיל י"ט הגרים שליש ושחט שני שלישים, משום דשאני גרגרת דלא מיטרפא במשהו עד דאיכא רובא יעו"ש. והביאור בזה דכיון דהכא מיטרפא במשהו, להכי יש להחמיר גם בהגרמא דמשהו, וזה הוי רק בשיקול הדעת, דהרי יש לומר דאעפ"י דנקב פוסל שם במשהו, מ"מ אם שחט שם שחיטה מעליא והוי רק פסול הגרמה, יש לומר דהדין כמו בגרגרת דלא מיפסל בשליש כיון דשני שלישים נעשו בהכשר, ולפי"ז הוי כל עיקר טעה בשיקול הדעת, ובאופן זה לכו"ע חייב לשלם באופן שנשא ונתן ביד:

והנה לכאורה מה מספקא ליה לרבא הלא קיי"ל כל מקום דפליגי רב ושמואל באיסורים הלכה כרב כדאיתא בבכורות מ"ט ועו"מ. - ואפשר שהכא מיירי טרם שנפסק כן לכללא, ודוחק, דע"כ רבא שהוא בתרא לגבייהו כבר איפסק כן להלכה כרב באיסורי. ואפשר דבמקום דאיכא קולא וחומרא לכל חד וחד ליתא להאי כללא, ולקמן דמסיק דכולה כרב עבדא מטעם דאתא רמי בר יחזקאל ואמר דהכי אמר דתורבץ הושט במשהו, ולאו מקום שחיטה הוא בזה כתבו התוס' דאעפ"י דהוי מצי למימר כולה כשמואל עבדא, דלאו מקום שחיטה ואסר נמי בהגרים שליש ושחט שני שלישים, אלא נקט כרב משום דקיי"ל כרב באיסורי יעו"ש. וזהו מפני דליכא קולא וחומרא לשניהם, אבל בהס"ד ליתא להאי כללא וכמו שכתבנו:

והנה הא דלא חשיב תורבץ הושט בהא דבסגר ושב שמעתתא, הוא מפני שכיון שבחד אבר הוא עם הושט והרי הוא בכלל, והרי זה כמו הא דצומת הגידין שכתבו התוס' לעיל מ"ב בד"ה והא איכא משום דהוי בכלל נחתכו רגליה יעו"ש. והיינו משום דבחד אבר נינהו, וה"נ כן הוא בתורבץ הושט, וכן כתב הרשב"א בחידושיו:

דף מד.

גמ' אמר רב נחמן אמר שמואל תורבץ הושט שניטל כולו מלחי כשר, ותנא תונא ניטל לחי התחתון כשר. ולכאורה כיון דתנן במשנה, א"כ מה משמיענו שמואל, וע"כ דבא לאשמעינן שתים א' דגם ניטל כולו כשר, משום דבמשנה יש לפרש ניטל לחי התחתון

רובו ולא כולו, ואשמעינן שמואל דגם בניטל כולו כשר. ב', משמיענו דניטל התורבץ מלחי דמשמעו שניטל בלא בשר שעמו, ובמתניתין יש לפרש ניטל הלחי התחתון אבל הבשר מחובר עם התורבץ, וכמו שמוקים הש"ס לקמן דאיגום איגומי מעילוי סימנים, ואשמעינן שמואל דגם באיעקור איעקורי כשר. אבל לפי"ז קשה היאך קאמר הש"ס ותנא תונא כיון דדינו של שמואל הוא חדש, ומטעם זה לא קאמר כלשון המשנה ניטל לחי התחתון רק אמר בלשון תורבץ הושט שניטל כולו מלחי כשר, שע"כ יש בלשון זה החידושים השתים, ואין זה דין המשנה. וע"כ דסבר הש"ס דמדקאמר התנא סתם ניטל לחי התחתון כשר ע"כ בכל אופן כשר, ושמואל משמיענו שזהו כוונת התנא דגם בניטל התורבץ מהלחי גם כן כשר:

שם. מתקיף ליה רב פפא והאיכא עיקור סימנים, ולר"פ קשיא מתניתין ניטל לחי התחתון כשר, וזה לפום הס"ד דהתנא בהמשנה ג"כ מכשיר בכל אופן ומשני דמתניתין מיירי באיגום איגומי מעילוי סימנים, והסימנים מעורים בבשר, ואין זה עיקור סימנים. וזה נכלל בלשון ניטל לחי התחתון, היינו שניטל הלחי מלמטה, אבל הבשר נשאר עם הסימנים, אבל שמואל דאמר בלשון תורבץ הושט שניטל משמעו שנעקר הסימן מן הבשר, וזהו איעקור איעקורי, ופריך הש"ס אלא לשמואל קשיא, והיינו דסבר הש"ס דזה הוי עיקור סימנים, ומשני דשמואל מיירי שנעקר רובו, אבל מיעוט קיים בחוזק, ועיקור סימנים הוי בשנעקר כולו:

ויש לעיין במסקנא דשמואל לא אמר דינו רק ברובו ולא בכולו, היאך סבר בדבר העיקור הזה של רובו, אם בעינן דאיגום איגומי, דהיינו שהבשר נדבק עם הסימן, או דכיון דרק רובו נעשקר ולא כולו דאז גם באיעקור איעקורי כשר. והנה הרמב"ם בפר"ח משחיטה הכ"ג כתב וז"ל, אבל אם ניטל התחתון כגון שנגמם עד מקום הסימנים ולא נעקרו הרי זו מותרת עכ"ל. מבואר מזה דבאיעקור איעקורי טרפה, אבל לא כתב דהיינו בכולו, ולא כתב דאיירי ברובו, ומדכתב סתם משמע דמיירי בכולו, אבל ברובו אפשר דגם באיעקור איעקורי כשר, לכן הדבר בצ"ע מה דעתו באופן שניטל רק רובו, אם בעינן מחובר בבשר, ועי' בב"ח סימן ל"ג כתב בדעת הרמב"ם דבאיגום איגומי דהיינו שמחוברים בבשר אפילו ניטל הלחי לגמרי כשר. ומביא שם שדעת הרא"ש מדלא הביא אוקימתא דאיגום איגומי ע"כ סבר דהעיקר תלוי אם רובו או כולו, דבכולו פסול אפילו באיגום איגומי, וברובו כשר אפילו באיעקור איעקורי יעו"ש. מבואר דדעת הרא"ש דכל עיקר אוקימתא דאיגום איגומי זה רק אם נפרש דינו דשמואל בניטל תורבץ הושט בכולו, אבל לפי המסקנא

דלא אמר שמואל אלא ברובו, אין חילוק בין איעקור איעקורי לאיגום איגומי, וע"כ הא קמ"ל שמואל דדינא דמתניתין דניטל לחי התחתון כשר, היינו רק ברובו:
אבל לפי"ז קשה על מסדר הש"ס כיון דלפי האמת העיקר תלוי בין רובו לכולו, א"כ לאיזה צורך מביא הש"ס אוקימתא לחלק בין איעקור איעקורי לאיגום איגומי, כיון דלפי האמת אין הבדל ביניהם, ורק ההבדל בין כולו לרובו, ומזה משמע כדעת הרמב"ם, ולהרא"ש צ"ע:
שם והאמר רב בר בר חנה אמר שמואל סימנים שנדלדלו ברובן טרפה, אמר רב שישא בריה דרב אידי הא דאיקפל איקפולי התם דאפריק אפרוק, והביאור שיש הבדל בין אם נעקר בנחת לנעקר בכח:
והנה יוצא מזה דאם ניטל הלחי התחתון, והתורבץ נשאר עם הבשר שעמו כשר, (ובאופן אם כשר גם באיעקור איעקורי תליא בפלוגתא דהרמב"ם והרא"ש) ואם ניטל התורבץ מהבשר וגם נקלף בנחת דאז יש הבדל בין כולו לרובו דברובו כשר, ובכולו פסול, ואם איפריק בכח אז גם ברובו פסול: כתב הרמב"ם בפר"ט משחיטה הכ"א סימנים שנדלדלו רובן טרפה, ואפילו שלא מחמת נפולה, וכן אם נתקפלו שהרי אינן ראוין לשחיטה, אבל אם נתפרק רוב תורבץ הושט מן הלחי הרי זו מותרת שאין התורבץ ראוי לשחיטה עכ"ל. מבואר דרבינו מחלק בין סימנים שהם מקום שחיטה להתורבץ שאינו מקום שחיטה, ומפני שאין התורבץ מקום שחיטה להכי אם נתפרק מן הלחי מותרת. - והנה לפי"ז יש להבין בהא דפריך הש"ס לשמואל דאמר תורבץ הושט שניטל רובו מהלחי כשר, מהא דאמר שמואל סימנים שנדלדלו ברובן טריפה, והלא יש לומר דשאני תורבץ מהסימנים מפני שאינו מקום שחיטה, וביותר שזהו שיטת שמואל דאמר לעיל דתורבץ לאו מקום שחיטה, משא"כ סימנים שהם מקום שחיטה ונדלדלו טריפה, וא"כ מאי פריך הש"ס לשמואל מהא דסימנים להא דתורבץ, וצע"ג והנה לכאורה אפשר לומר דגירסת הרמב"ם כהגירסא של הרבינו גרשום והאמר שמואל תורבץ הושט ברובו, ולפי"ז פריך מתורבץ אתורבץ, אבל בזה שמשני הש"ס לפי גירסת הרבינו גרשום דהחילוק בין דלדל לנתפרק, והיינו דבנתדלדל כשר ובנתפרק טרפה, והרמב"ם כתב דגם בנתפרק התורבץ גם כן כשר. והנה מה שכתב הרבינו גרשום עוד בזה התם דאינקב אינקובי יעו"ש. תמוה מה ענין נקב הכא וצ"ע):
והנה בחידושי רע"א ז"ל הקשה לשיטת הבה"ג דעיקור לאו טריפה א"כ מאי פריך לשמואל והאיכא עיקור סימנים דלמא באמת גם לשמואל לא מהני שחיטה, והא דקאמר שמואל שניטל מלחי כשר, היינו קודש שחיטה דאינה טריפה, ונפק"מ לחלב וביצים,

ואף אם אמרינן דביצים וחלב אסור מטעם אבר מן החי כיון דלית ליה היתר בשחיטה, מ"מ נפק"מ בעוף לשמואל דסבר לעיל כ' דאין עיקור סימנים בעוף ומהני ביה שחיטה גם כן, ושמואל לשיטתיה קמ"ל דאין טריפות בעיקור סימנים אלא הרי זה בדין עיקור גרידא ובעוף כשר לגמרי, עכת"ד, יעו"ש. - ונראה דאין לפרש שזהו כוונת שמואל משום דלפי"ז למה אמר שמואל דינו בתורבץ כיון דגם בסימנים עצמן כן הדין, ואדרבה רבותא איכא בסימנים שבהם גם כן אין עיקור בעוף לשמואל, ומדחזינן שאמר שמואל כן בתורבץ ע"כ דינא דטריפות אתי לאשמעינן. ולשיטת בה"ג דסבר שליתא כל עיקר דין טריפות בעיקור, ע"כ אתי לאשמעינן דבניטל התורבץ לא נתבטלו הסימנים מתורת הכשר שחיטה, וע"כ דמיירי בבהמה ולא בעוף לשיטתו דסבר דאין עיקור בעוף:

עוד בדין תורבץ הושט:

כתב הרא"ש פר"ג סימן ה' תורבץ הושט שניקבה במשהו טריפה, ולאו מקום שחיטה הוא, הלכך אם התחיל השחיטה כל דהו בתורבץ וגמרה בושט פסולה, וכן בבהמה אם שחט הושט תחלה, ואחר ששחט רובו הגדים ושחט בתורבץ פסולה עכ"ל. ולכאורה אחרי ששחט הושט רובא מדוע תיפסל בהגרים אחרי שנשחט רובו, והלא בהגרמה דקנה מבואר לעיל י"ט דלאחר שחיטת רוב הקנה לא מיפסל בהגרמה, והקשה בזה במעדני יו"ט ומביא בשם הר"ן דשאני בקנה דלא מיטרף אלא ברובא, אבל בושט דמטריף במשהו יעו"ש. ביאור הדברים, דלאו משום הגרמה מיפסל, אלא מטעם נקב, והיינו דכמו דקיי"ל דהנקב הנעשה בושט גם בשעת שחיטה פוסל כדאיתא לעיל ח' בתוס' ד"ה והא איכא צדדין יעו"ש. ומוכח מהכא דסבר הרא"ש דלאו דוקא קודם שנשחט רובו, אלא גם לאחר שנשחט רובו פוסל נקב, ומטעם זה כשהגרים בתורבץ לאחר שחיטת רובו של ושט פוסל והוא מטעם נקב:

אמנם כל זה קודם גמר השחיטה כולה, דהיינו דבעינן שני סימנים וכמו שמדייק הרא"ש וכתב בבהמה ושחט הושט תחילה, וזהו טרם שיצאת בהכשר שחיטה לגמרי, ובזה פוסל נקב בושט אעפ"י שרובו נשחט, משא"כ בעוף דהכשרו בסימן אחד, ובשחט הושט רובו יצאת השחיטה לגמרי בהכשר שוב אין נקב פוסל בהמיעוט הנשאר:

ולפי"ז תצא דין חדש גם מהקנה לאחר שנשחט רובו והגרים למקום שהנקב פוסל בו, דהיינו למטה מן החזה דנידון כריאה כדאיתא לקמן מ"ה, וכן פסק הרמב"ם בפר"ז משחיטה, ובשו"ע סימן ל"ד, דבאופן זה הוי הגרמה פסול גם לאחר ששחט רובו, אבל היינו טרם ששחט את הושט, דהיינו שלא נגמרה ההכשר לגמרי:

והנה המעדני יו"ט בפר"ק בזה שכתב הרא"ש בסימן ח' מכאן משמע שאם בשעת שחיטה איתרמי נקב בושט כנגד מה ששחט טריפה, וכתב על זה המעדני יו"ט באות ח' שכל זה קודש ששחט רובו יעו"ש. אבל דבריו תמוהין דלא כתב דכל זה דוקא לאחר שיצאת השחיטה בהכשר בשחיטה כשרה לגמרי אבל בניקב הושט לאחר שחיטת רובו טרם שנשחט הקנה טריפה כמו שמוכח הכא מהרא"ש, ומה שמביא מהר"ן שכתב קודם גמר שחיטה ע"כ הכוונה הכשר שחיטה לגמרי, אבל לא באופן שרק סימן זה נשחט וכמו שכתבנו:

ובזה נראה ליישב פירש"י לעיל ל' בהא דבעי ר"פ החליד במיעוט סימנים, ופירש"י לאחר ששחט רובן בהכשר, והיינו במיעוט בתרא. והקשו התוס' בשם הר"ת מהא דתניא בתוספתא שחט רוב הגרגרת בעוף אפילו אם גמרו לזמן מרובה שחיטתו כשרה, יעו"ש. ונראה דבעוף גם רש"י מודה דלא נפסל בפסול שחיטה לאחר שיצא בהכשר. אבל בעי' דרב פפא מיירי בבהמה דמצינו דהמיעוט סימנים מביא פסול על השחיטה באופן ששחט רוב סימן טרם ששחט הסימן השני, וא"כ כיון דלפעמים גם המיעוט סימן מביא פסול ולא מהני מה שנשחט הסימן הזה בהכשר, להכי מיבעי' גם באופן שנשחטו שני הסימנים והמיעוטים נשחטו בפסול שחיטה אם פוסלים את השחיטה, והוא מטעם מפני שמצינו שהם גורמים פסול קודם שהוכשרה הבהמה, אעפ"י שסימן זה נשחט רובו, לכן אפשר לומר שגם בשנשחט הסימן השני גם כן המיעוט גורם פסול, ושאני הא דהתוספתא בעוף שלעולם לא יצוייר המיעוט בתרא שמביא פסול וכמוש"נ:

ויש לעיין לשיטת הרא"ש דהגרמה בתורבץ הושט אינו נידון בתור הגרמה, אלא בתור נקב, ולפי"ז גם בהאי עובדא דלעיל בתורא דהוי לבני מר עוקבא דאתחיל ביה שחיטה בתורבץ הושט דפריך שם אי לשמואל הא אמר ברובא, יעו"ש. הלא איכא למימר דהא דאמר שמואל היינו בנקובה אבל לא במוגרמת, וכמו שאמר לעיל כ' דהגרים שליש ושחט שני שלישים פסול, וכמו שהקשו התוס' בד"ה אי כשמואל ודחקו בזה דרבא לא פסיל מהא טעמא אלא משום חומרי דרב וחומרי דשמואל יעו"ש. אבל אם אמרינן דהגרמה בתורבץ הושט שאני מהגרמה דקנה, והיינו דעיקר הא דהגרמה בקנה נאמרה, אבל בתורבץ הושט שדינו כושט ליתא בזה משום תורת הגרמה, אלא תורת נקיבה אנו דנין בזה, וכיון שתורת נקב איכא בזה, וא"כ לשמואל דאמר דנקב בתורביי הושט דינו ברובא להכי פריך הש"ס שפיר אי לשמואל הא אמר ברובא ומיושב קושיית התוס'. וזה הוי מקור להרא"ש דהגרמה בתורבץ הושט נידון לנקב, ולדידן דקיי"ל במשהו, להכי גם בהגרמה דמשהו גם בהמיעוט דינו כניקב הושט:

וראיתי בחידושי הרמב"ן שהקשה גם כן קושית התוס' והביא ויש מתרצים דכי גמירי הגרמה בקנה גמירי אבל בושט כשיעור נקובתו כך שיעור הגרמתו, (והביאור דממילא בתורבץ הושט לשמואל דסבר ברובו, להכי פריך אי לשמואל ברובו) וליתא, דהתם קאמרינן משום דלאו מקום שחיטה הוא כלומר ובעינן כי נפקא חיותא דליהוי רוב במקום שחיטה נחתך עכ"ל יעו"ש. ביאור דבריו, דע"כ בושט דינו כמו בקנה, וכמו שבהגרים שליש בקנה לא מהני אח"כ השחיטה דהשני שליש מטעם דנפקא חיותא ברוב הנחתך שלא במקום שחיטה, הנה כן הדין בהגרים שליש בושט לא מהני אח"כ השני שליש במקום שחיטה מטעם דלא נפקא חיותא דרובא במקום שחיטה, וא"כ ע"כ דין הושט כדין הקנה, זהו הביאור בדברי הרמב"ן:

אבל נראה ליישב לפי שיטת הרא"ש שכתבנו לעיל דגם במיעוט דהושט הנשאר טרם גמר שחיטת הקנה פוסל מטעם דהרי ניקב הושט בהגרמה ששחט בהתורבץ מטעם דנקב פוסל בו. ולפי"ז יש לומר דהסוגיא בהתורא דמר עוקבא מיירי שהיתה הגרמה בתורבץ באופן ששחט רובא דהושט וטרם גמר שחיטת הקנה הגרים בהתורבץ וא"כ ע"כ נפיק חיותא ברוב הנחתך במקום שחיטה, וא"כ עדיף מהא דהגרים שליש ראשון ואח"כ שחט שני שליש דהתם לא נפקא חיותא ברוב הנחתך במקום שחיטה, משא"כ הכא הלא נפקא חיותא ברוב הנחתך במקום שחיטה, ולהכי פריך הש"ס שם שפיר אי לשמואל הא אמר ברובו, ומיושב קושיות הרמב"ן על שיטה זו וכמוש"נ:

דף מד:

ההיא פסוקת הגרגרת דאתאי לקמיה דרב וכו' וזבן מיניה בתליסר איסתרי פשיטי בישרא, ופריך וכיון דאורי בה חכם היכי אכל מינה. משמע דגם אם הוא עצמו החכם המתיר גם כן שייך בזה דלא לאכול כמו הכא דרבה בר בר חנה הוא עצמו המכשיר. וקשה מהא דאמר רב חסדא לקמן איזהו ת"ח זה הרואה טריפה לעצמו, ופירש"י שמחמיר לעצמו ואיתא עוד שם דרש מר זוטרא משמיה דרב חסדא כל מי שקרא ושנה ושמש ת"ח, ורואה טרפה לעצמו עליו הכתוב אומר יגיע כפיך וגו'. ופירש הר"ן הרואה טריפה לעצמו כלומר שהגיע לכלל כך שיודע לפרש אי זו כשרה ואי זו טריפה ואינו צריך להוראת אחרים על זה נאמר יגיע כפיך כי תאכל וכו' יעו"ש בר"ן שמביא שכן פירשו אחרים. - והנה לפי"ז קשה מאי פריך היכי אכל רבה בר בר חנה מבהמה שהורה בה חכם, והלא אדרבה כיון שיודע בודאי שזה כשר, ומפני שהוא עצמו יודע להכריע אדרבה הרי הוא לשבח, וע"כ הא דאין לת"ח לאכול מבהמה שהורה בה חכם, זהו באופן

שסומך על חכם אחר. ואפשר דפשיטא להש"ס דעיקר הדבר מפני שסמך על דברי רב כהנא ורב אסי שאמרו כן משמיה דרב, ולא שייך כן לומר יגיע כפיך כי תאכל, דזה שייך אם הוא עצמו מברר הלכה:

ובזה מפרש המארנ"ח בספר הנותן אמרי שפר בדף ק"ב עמוד ג' מאמר חז"ל ברכות ח' גדול הנהנה מיגיעו כפו יותר מיראת שמים, והיינו שנהנה מיגיע כפו אשר מבאר הלכה על בוריה, יותר מיראת שמים אשר נזהר באיסורן מן הספק יעו"ש. וזהו כפי פירושו של הר"ן שמפרש הרואה טריפה לעצמו, היינו שרואה הדין על פי בירור ההלכה לאמיתה של תורה: והנה מדחזינן דפריך הש"ס והיכי עביד הכי והתניא חכם שטימא אין חבירו רשאי לטהר וכו'. משמע מזה דגם לעצמו אסור, אעפ"י שקים ליה שמותר וע"כ הטעם משום דנעשה כחתיכה דאיסורא לגבי כו"ע. ומטעם זה הוי דוקא בעובדא זו ממש, אבל בעובדא אחרת אע"ג דדמיא לעובדא זו רשאי להתיר, מטעם דלא הוי חתיכה דאיסורא כיון שהיא עובדא אחריתי וליתא גבה חתיכה דאיסורא, וכן כתב הרדב"ז בח"ג סימן תס"ו יעו"ש. והנה כמובן שכל זה כשבא השני ומראה שטעה בשיקול הדעת, מה שאין כן אם טעה בדבר משנה דליתא בזה להתיר, וכן כתבו הראשונים:

ומשמע דלאסור מה שהתיר חכם מקודם שפיר יכול לאסור מטעם דכל אדם יכול לאסור גם דבר המותר. ולפי"ז כשהתיר חכם בראשונה ובא חכם אחר ואסר, אם יש לנהוג איסור מטעם האוסר, או"ד דאין אומרים איסור בלמפרע כיון שהותר מקודם, אבל בזה תנוח השאלה אל מי שומעין:

תוס' ד"ה היכי עביד וכו' וא"ת דלקמן מ"ט גבי ההוא מחטא דאשתכח בסמפונא דכבדא הונא מר בריה דרב טריף רב אדא בר מניומי מכשיר, וכוונתם כיון דהונא מטריף מקודם היאך בא רב אדא להכשיר, לכאורה תמוה דהלא זה ודאי פשיטא דכל עיקר הא דחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר זהו באופן שיצא ההוראה בלא חולק בשעה זו, משא"כ באופן שיש חכם החולק עליו בשעה זו, ואינו מניח האיסור לחול לא שייך בזה חכם שאסר. משום דאם לא כן היאך מצינו בכל הש"ס שזה אוסר וזה מתיר, ולא אמרינן דאין אחרי האוסר כלום, ולפי"ז כשבאה השאלה בביהמ"ד במחט דאשתכח בסמפונא דכבדא וחכם אחד אסר שפיר יכול חכם השני להתיר עפ"י שיקול דעתו, ואין בזה משום חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר, וא"כ תמוה קושיות התוס', וצ"ע:

ואפשר דמדאמר וטריף ולא אמר ואסר משמע שנתפשטה ההוראה שזו טרפה אמנם בסוף מסקו התוס' וההוא עובדא דלקמן דמחט שנמצאת בסמפונא דכבדא שמא בין שניהם נשאלה השאלה בביהמ"ד לשניהם:

והנה לפירושו של הר"ן בשם אחרים דשבח הוא לת"ח שהורה היתר לעצמו, לכאורה היאך יפרשו הא דאמר רב חסדא איזהו ת"ח הרואה טריפה לעצמו, והכוונה לענין להחזיר לו אבידה בטב"ע כמו"ש התוס', והיינו מדחזינן שאינו להוט אחרי הממון, וזה שייך לפירוש רש"י והתוס' שמחמיר לעצמו, אבל לפי פירושם ליכא הוכחה. ואפשר דאם הוא גדול בתורה באופן שההלכה ברורה לו בטוחים אנחנו שלא יחמוד דבר שאינו שלו:

והנה ע"כ יפרשו הני מפרשים בהא דאמר יחזקאל ולא בא בפי בשר פיגול שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם, ג"כ הכוונה שהורה לעצמו ולא מפי חכם אחר:

והנה בשלטי הגבורים לע"ז פר"א מביא שני שיטות בזה דחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר דדעת הראב"ד והרשב"א שהוא מטעם חתיכה דאיסורא. וי"א שהוא משום כבודו של ראשון. ונפק"מ לדינא אם הראשון מסכים לדברי השני, דלטעם חד"א לא מהני, ואם משום כבודו של ראשון אם הוא מסכים להשני מותר. עוד נפק"מ לדינא אם יכול לאסור מה שהתיר הראשון דאם הוא מפני כבודו אינו רשאי לאסור ואם הטעם בשביל חד"א יכול לאסור מה שהתיר הראשון יעו"ש. ולפלא על הרדב"ז שלא הביא שיטות הללו: עוד כתב שם וקשה לי על שיטת הרשב"א דאם הוא מדינא דחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר מפני שנאסר הדבר בחד"א א"כ מאי רבותא דיחזקאל שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם. ומתרץ דהיינו אפילו אם הדין נותן להתיר כיון שהורה בה חכם יעו"ש. ותמוה טובא דמפרש שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם לאיסור, אבל ע"כ הפירוש בגמ' שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם להיתר. ובספר אשל אברהם להגאון ר' אברהם ברודא בחידושיו לחולין הקשה דלפי דבריו מאי פריך מיחזקאל על רבה בר בר חנה, הלא כבר משני, רב לא אסר מיסר ויחזקאל קאמר היכא שכבר הורה חכם לאיסור ומסיים בצ"ע:

ונראה דהשלטי גבורים אזיל בשיטת האחרים שהביא הר"ן דאיזהו ת"ח שאינו אוכל מבהמה שהורה בה חכם להיתר אלא שהוא עצמו המתיר, אבל בהא דחכם שאסר זה אסור לכו"ע משום חד"א. ורבה בר בר חנה התיר מפני שסמך על הא דרב שסבר כיון דלא אמר איסור הכוונה שמותר ולזה פריך היכי אכל מבהמה שהורה בה חכם ומפרש הא דיחזקאל שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם אלא סמך על ההיתר של עצמו:

וזהו שמקשה השלטי גבורים, דסבר דאין לפרש שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם להיתר משום דלפי"ז תקשה להני פוסקים דסברי שזה אסור מפני כבודו של חכם, וגם אין לפרש שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם לאיסור דזה אסור אכו"ע, וא"כ ממנפ"ש

תקשה לחד מהני ראשונים. לזה כתב דע"כ יפרשו שלא אכל מבהמה שהי' בה ספק טריפות והוצרך לשאול לחכם והיינו שלא רצה לילך לחכם שיתירנו:

דף מה.

אמר רב יהודה אמר רב ניקבה כנפה מצטרפין לרובא, מתיב רב ירמיה ובגולגולת שיש בה נקב אחד אפילו יש בה נקבים הרבה מצטרפים למלא מקדח וכו' ה"נ כיון דשיעורה כאיסר לכאיסר מצטרפין יעו"ש. וקשה הא שאני בטריפות דאיכא גם דין דובא בנסדק בלא חסרון, וע"כ רב מיירי בלא חסרון ושיעורו ברובו, משא"כ התם דליכא דין רובא, ושם השיעור כאיסר. איברא דהתוס' כתבו דע"כ ר' ירמיה סבר דבניקב כנפה יש בזה חסרון, ובחסרון דינו כאיסר, יעו"ש. אבל קשה מדוע מותיב מהא דגולגולת ולא מותיב מהא דתנן בטריפות לקמן נ"ד דבחסר דינו כאיסר:

ונראה דסבר רב ירמיה דבאופן שיש נקבים הרבה אפילו בלא חסרון דינם כנקב שיש בו חסרון. מטעם דהשלם שביניהם אינם מגינים עליהם להיות כמו נקבים בלא חסרון מטעם דהבשר שביניהם הוא ג"כ ברפיון, ומטעם זה הנקבים אעפ"י שהם בלא חסרון דינם כחסר, ואין להתיר בשיעור רובא רק בשיעור כאיסר. ולזה מותיב מהא דגולגולת שיש בה נקבים הרבה, ומפרש דמדנקט התנא סתם ע"כ מיירי גם בנקבים שאין בהם חסרון, ומכל זה הדין בזה שמצטרפין למלא מקדח, וא"כ חזינן דהשלם שביניהם אינם מגינים על הנקבים שלא יהיו נחשבים כחסר, והתם בטומאת מת העיקר הוא בחסרון וא"כ גם בטריפות בניקבה כנפה אפילו באין בהנקבים חסרון. ע"כ דינם כחסר מטעם שאין השלם שביניהם מגין שלא יהיו הנקבים דינם כנקב ולא כחסר, אלא צריך להיות דינם כחסר, ודינם בשיעור כאיסר ולא ברובא שהוא שיעור גדול יותר מכסלע, זהו סברת רב ירמיה דמותיב:

ועל זה קאמר הש"ס אישתמיטתיה הא דאמר רב דבנקבים שאין בהן חסרון מצטרפין לרובא, והיינו דסבר רב דהשלם שביניהם מגין שלא תהיה עליהם תורת חסרון, אלא יש בזה הגנה לומר שהנקבום המרובים שאין בהם חסרון דינם כנקב, ולא הוי דינם כחסר, ובזה אתי שפיר דקאמר הש"ס אישתמיטתיה שכתבו התוס' ולשון אישתמיטתיה קשה, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר דאישתמיטתיה היינו דרב ירמיה היה סבר דנקבים הרבה אפילו בשלא היה חסרון דינם כחסרון, וזה מוכח דרב סבר ע"כ דנקבים הרבים שאין בהם חסרון דינם כנקב ולא כחסר:

והנה מרן הגרע"א ז"ל הקשה לשיטת הפוסקים דביש בהנקבים חסרון ואין בין נקב לנקב כמלא נקב רואים השלם כאילו נפסק ומצטרף לכשיעור, א"כ מאי מותיב רב ירמיה מהא דגולגולת דלמא מיירי שם בנקבים מרוחקים ובנקבים עצמם השיעור משום הכי מצטרף להשיעור, משא"כ הכא שניקבה כנפה דאין בין נקב לנקב כמלא נקב דמצטרף גם השלם ביניהם בזה לא משערינן כל כך ובעינן דוקא רוב עכת"ד, יעו"ש:

אמנם לפי מה שפירשנו דרב ירמיה סבר דאף נקבים שאין בהם חסרון דינם כחסרון מטעם דהבשר שביניהם אינם מגינים על הנקבים כלל ודינם כחסר, ממילא אין הבדל בין אם יש בין הנקבים כמלא נקב לבין אם אין בין הנקבים כמלא נקב מפני שסבר רב ירמיה דהשלם שביניהם אינם מגינים על הנקבים שלא להיות דינם כאין בהם חסרון ותמיד נחשבים הנקבים כחסר. והפוסקים שכתבו לחלק בין אם יש כמלא נקב ביניהם, זהו להמסקנא שמסיק הש"ס דסבר רב דנקבים שאין בהם חסרון דינם רק כדין נסדק והיינו בלא חסרון, ואין דינם כחסר, בזה כתבו הפוסקים לחלק דבנקבים שאין בהם חסרון תליא אם יש בבין הנקבים כמלא נקב דאז השלם כמלא נקב מגין על הנקבים שלא יהיה דינם כחסרון רק כניקב. אבל ר' ירמיה סבר דלא יצויר נקבים בלא חסרון מטעם דהשלם שביניהם אינם מגינים על הנקבים להיות דינם כאילו אין בהם חסרון, ולהכי שפיר מותיב, ועל זה קאמר הש"ס אישתמיטתיה כמוש"נ:

כתב הרמב"ם בפר"ב מטו"מ ה"ח וז"ל, הגולגולת כיצד גולגולת שהיא שלימה הרי היא כמת ואם חסרה כסלע הרי היא כשאר עצמות, היו בה נקבים קטנים כולם מצטרפין לכסלע, יעו"ש. והנה לא כתב הרמב"ם אם הני נקבים בחסרון או גם בלא חסרון. - והנה בפר"ג משחיטה הכ"ג כתם דהנקבים שאין בהם חסרון תורת ניקב עליהן, ולא נקרא חסר יעו"ש. וא"כ חזינן דנקבים שאין בהם חסרון לא נכנסו בדין חסר, והכא לגבי טומאת מת העיקר תליא בחסר, וא"כ משמע דכוונת הרמב"ם הכא בנקבים שיש בהם חסרון. וכן משמע בהסוגיא הכא דמשני דרב שאמר ניקבה כנפה מיירי בנקבים שאין בהם חסרון, ומשמע דהברייתא דגולגולת מיירי בנקבים שיש בהם חסרון ולהכי מצטרפין לכאיסר. אבל קשה מדוע לא כתב הרמב"ם בהדיא דמיירי באופן שהנקבים הקטנים מיירי בחסרים ודין חסר עליהם. ואפשר שסמך בזה שכתב ואם חסרה ואח"כ כתב דהנקבים הקטנים מצטרפין לכסלע, לשון זה מורה דגם הנקבים חסרים:

והנה להפוסקים דסברי גבי טריפות דאם אין בין נקב לנקב כמלא נקב מצטרפין גם השלם להשיעור, היאך הדין הכא לגבי טו"מ, דאפשר לומר דשאני גבי טו"מ דבעינן חסר ממש וצ"ע:

והנה מרן כתב בהא דניקבה נקבים קטנים, נלמד ממה שאמרו בפר' אלו טריפות מ"ה וכדברי התוס' שם, נראה דכוונת מרן מה שהוסיף הרמב"ם קטנים, דבברייתא איתא רק נקבים הרבה, אבל התוס' כתבו דמליאה נקבים כנפה, והיינו נקבים קטנים, וזהו שהוסיף הרמב"ם קטנים. ואם מפרש הרמב"ם נקבים קטנים כנקבי הנפה, ע"כ היינו נקבים חסרים כמו בנפה: גמ'. אמר רבה בר בר חנה אמר ריב"ל ניטלה הימנה רצועה מצטרפת לכאיסר, והיינו שכיון שניטלה דהיינו חסרון מצטרפת לשיעור החסר דהיינו לכאיסר. וכתבו התוס' תימה לישמעינן ניקבה וכש"כ רצועה. - והנה לכאורה נחית לזה פירש"י שמפרש שניטלה לארכה דאיכא חסרון, ומה בעי רש"י בזה. ונראה דבא ליישב הא דהקשו התוס' מדוע לא אמר ריב"ל ניקבה דהוי רבותא טפי, אמנם כשניטלה רצועה לארכה דאין נקב פוסל בה, והיינו דגם נסדקה לארכה ורק נשתייר בה חוליא למעלה, וחוליא למטה כשר, ולזה אמר ריב"ל בניטלה רצועה דאיכא חסרון פוסל, ואעפ"י שהחוליות דלמעלה ולמטה שמושכין את הקנה ואינן מניחין להפרד מזה מזה, וא"כ אפשר לומר דגם בניטלה רצועה ג"כ החוליות במשיכתן סותמין את הרצועה החסירה, על זה משמיע לנו ריב"ל כי להחסר אינו מועיל, ומצטרפין לכאיסר:

אמנם כוונת התוס' דגם חידוש זה היה לריב"ל לחדש גם בניקבה, והיינו דע"כ גם בנקב שיש בו חסרון לא מהני החוליות לסתום הנקב וזהו דינו של רב דנקב שיש בו חסרון מצטרף לכאיסר, וכש"כ רצועה, והיינו דגם ברצועה שניטלה הוי גם כן מטעם נקב שיש בו חסרון טריפה, וא"כ לאו דוקא רצועה, וא"כ מה מוסיף ריב"ל שאמר ניטלה רצועה, זהו כוונת התוס' בהתימה, ובזה סרה מה שתמה במעדני יו"ט אות ש' אתוס' כמבואר:

וכמו כן יש לתמוה בדברי הרמב"ם בפר"ג משחיטה הכ"ג דלאחר שכתב דנקבים שיש בהם חסרון מצטרפין לכאיסר, כתב גם כן הדין דניטלה רצועה יעו"ש. ותמוה דהלא כיון שכתב דנקב שיש בו חסרון מצטרף כש"כ ניטלה רצועה. ואפשר לומר דאיכא רבותא ברצועה דאעפ"י שחסר רצועה שלימה מ"מ לא מצטרפי אלא בהשלמה לכאיסר:

גמ'. ניקב קרום של מוח, רב ושמואל דאמרי תרווייהו קרמא עילאה אע"ג דלא אינקב תתאה. ואמרי לה עד דאינקב תתאה. וכתב הרא"ש דכן גירסת רש"י והיינו דבעינן דאינקב תרווייהו, והקשה בתו"ח אמאי נקט התנא במשנה ניקב קרום דמשמע דסגי בחד. ועי' לעיל בריש פירקין מה שכתבנו בזה:

והרמב"ם בפירוש המשנה כתב דבניקב העליון והקרום התחתון קיים כשרה, ואם ניקב התחתון הסמוך למוח ואפילו העליון קיים טריפה, אעפ"י שלא ניקב העצם, יעו"ש. וע"כ דגריס הכא אינקב תתאה בלא עד, וכן פסק בפר"ו משחיטה ה"ג. והיינו דסבר

דכיון דהקרום העליון סמוך להעצם והוא נפרד מהקרום התחתון הדבוק להמוח, להכי התחתון הוא העיקר ולא דמי לקרומי הריאה שהקרומין דבוקים זה בזה, משא"כ הכא בקרום של מוח דנפרדין הן זה מזה וקרום העליון דבוק בהעצם כמו שכתב הרמב"ם בפיה"מ. אמנם שיטת הראב"ן הובא בהרא"ש דלא נעשה טרפה עד דאינקיבו שניהם, משמע דסבר דאף בשאינקב התחתון העליון מגין על המוח. ולעיל הראיתי ליישב שיטתו: גמ'. אמר ר' שמעון בן פזי אמר ריב"ל משום בר קפרא מוח כל מה שבקדרה נידון כמוח ופירש"י בנקב משהו. וע"כ הביאור דהנקב משהו נעשה בעור טרפה, ולכאורה מאי קמ"ל הלא תנן ניקב קרום של מוח טריפה. ונראה דבא ללמדנו דגם המוח שכנגד הפולין נידון כמוח, ונקיבתו במשהו, ואינו נידון כהחוט של השדרה ברובו. ורבינו גרשום מפרש שיש בקדרה מקום שעיקר המוח מונח בו, וגם יש מוח בחורין כולן נידונין כמוח ואם ניקב הקרום של המוח שבחורין ג"כ טריפה:

עוד נראה דריב"ל בא לאשמעינן סיפא שאמר התחיל לימשך נידון כחוט השדרה, ופירוש דבריו מוח וכל מה שבקדרה נידון כמוח, אבל לא מה שחוץ לקדרה. ומשמע שכן מפרש הרמב"ם מדלא הביא ראשית דברי ריב"ל רק הביא שם בפר"ו משחיטה ה"ג וכתב ומשהתחיל להמשך יעו"ש. ומדוע לא הביא דברי ריב"ל דכל מה שבקדרה נידון כמוח, מוכח דסבר דעיקר דברי ריב"ל לאשמעינן הא דמשהתחיל להמשך נידון כחוט השדרה:

דף מה:

ת"ר חוט השדרה שנפסק ברובו דברי רבי רבי יעקב אומר אפילו ניקב. - לכאורה מדוע סבר ר' יעקב דגם ניקב טריפה, והלא סתם משנה תנן נפסק החוט, ומשמעות נפסק היינו רובו, וע"כ דסבר סתם משנה דניקב חוט השדרה כשר, מדלא תני ניקב. ומה ראה רבי יעקב לפלוגי על סתם משנה. וגם רבי שהורה כר' יעקב מדוע שביק סתם משנה, וגם רבים פליגי עליה דר' יעקב והורה כיחיד. והנה רש"י מפרש שהורה להחמיר תמוה מה ראה להחמיר בחנם, ומשמע שהורה לאחרים, הרי מפסיד ממון על דינא דיחיד:

ונראה דזה לכו"ע דבנפסק הוי ודאי טריפה דהיינו שנפסק רובו. אמנם רבי יעקב סבר דגם בניקב הוי ספק טריפה, והיינו שיש לחוש דעל ידי הנקב שבחוט עתיד המוח מן הראש לצאת, ומטעם זה הורה רבי כר' יעקב. והחמיר מטעם ספק טריפה:

גמ'. אמר רב הונא אין הלכה כר' יעקב. והיינו שגם ספק לא הוי. וכן ע"כ מוכח מריב"ל משום בר קפרא מהא דאמר התחיל לימשך נידון כחוט השדרה והיינו ברובו, וגם בריש פירקין חשיב לפסקי תרי, והיינו לגרגרת וחוט השדרה, והכי קיימא לן לדינא:

גמ'. נתמזמז מוחא דדין, בתוס' תימא לריב"ם דמייתי ראיה ממוח דראש דשיעורו בנקב משהו למוח דחוט' השדרה דשיעורו ברובו. - והנה לשיטת רש"י וראב"ן דסברי דבעינן בהקרום של מוח דאינקב תרווייהו אתי שפיר, והיינו דאעפ"י דקרום של מוח הוא במשהו, אבל כיון דבעינן שני הקרומים, ואם אמרינן דהנתמזמז מוחא פעל להיות הקרום של המוח ניקב היינו שני הקרומים, א"כ קרוב הדבר לומר דהחוט של השדרה שסגי בקרום אחד כיון שאין לו אלא קרום אחד יש לנו לומר דנסדק רובא, דמסתברא שקשה לנקוב שני קרומים מלהיות נעשה קרום אחד נפסק ברובו, ומזה ראיה לשיטת רש"י וראב"ן דבעינן בקרום של מוח שני קרומים להיות ניקבו שניהם, ואתי שפיר סוגיא זו:

דף מו.

ניטלה הכבד, הא נשתייר הימנה כלום כשרה אע"ג דלא הוי כזית וכו' כי הא דר' חייא זריק לה ור' שמעון בר רבי מטביל לה יעו"ש. ונראה דפליגי בטריפות הכבד אם הוא מחמת עצמו, או שהוא בשביל קיום המרה, והנה דעת הרשב"א בתוה"ב דף כ"ט דעיקר טריפות הכבד הוא בשביל המרה, והיינו שאם חסר הכבד הרי זה כחסר המרה יעו"ש. והנה לפי"ז לא בעינן בכבד שיעור כזית אלא גם בנשתייר כל שהוא יש לה להמרה אחיזה בהאי כל שהוא מהכבד עם הגידין אשר שם. וזהו סברת ר"ש בר רבי. ור' חייא סבר דטריפות של הכבד הוא מחמת עצמו, להכי בעינן שיעור כזית. והנה שיטת התוס' ריש פירקין דע"כ טריפות הכבד הוא מחמת עצמו, וזהו שכתבו דאפילו נשארה המרה דבוקה בגידי הכבד והסמפונות טריפה יעו"ש. וע"כ הכוונה אפילו בנשתייר מהכבד שיעור זה שהמרה אחוזה דהיינו שיש מעט מן הכבד עם הסמפונות ומכל זה לא מהני: והנה הרשב"א לשיטתו שמראה פנים להגירסא דבנשתייר כל שהוא מן הכבד כשרה, כמבואר בתוה"ב דף כ"ו ע"ב. ומטעם זה פסק דטריפות הכבד הוא רק בשביל קיום המרה. אבל יש לעיין דהרשב"א פוסק שם דלהלכה בעינן כזית, ומשמע לפי"ז דטריפות הכבד הוא מחמת עצמו, ומכל מקום סבר דהטריפות הכבד הוא בשביל המרה. לפי"ז משמע דסבר הרשב"א דלא תלי זה בזה. ולפי"ז יש להבין באיזה סברא פליגי ר' חייא ור"ש בר רבי. וע"כ צריך לומר דר"ש בר רבי סמיך על סתם משנה דריש פירקין דאם

נשתייר כשרה וגם הברייתא לפי הגירסא דנשתייר מעט אפילו באין בו כזית כשרה, ור' חייא סמיך אסתם משנה דאלו כשרת שהוא סתמא בתרא:
ונראה עוד בזה לפי מה שכתב הרמב"ם בפר"ח משחיטה הכ"ד וז"ל, כל אבר שנאמר בו שאם היה חסר טריפה כך אם היה ניטל טריפה, אבל אבר שנאמר בו אם ניטל טריפה אינה נאסרת אלא אם נחתך אותו אבר, אבל אם נבראת אותו אבר חסירה הרי זו מותרת, שאם לא תאמר כן נמצאת החסירה והנטילה אחת עכ"ל יעו"ש. ולפי"ז בכבד שהדין בו בדין נטילה אם נבראת חסר הכבד כשר, ומזה מוכח דטריפות הכבד הוא מחמת עצמו ולא מטעם המרה והיינו דבנבראת חסר הכבד כשרה, והיינו דיש קיום המרה בלא הכבד, והרשב"א בתוה"ב חולק בזה וסבר דאם חסר הכבד מתולדה טריפה, והיינו מפני דאזיל לשיטתו דסבר דקיום המרה הוא מפני הכבד, וכשחסר הכבד הרי"ז כחסרה המרה ג"כ. ולכאורה מסתברא כהרמב"ם מהא דחזינן דלא בעינן כל הכבד בקיום, אלא סגי גם בכזית, וזהו גם מטעם דבנברא חסר כשרה ורק פליגי אם בעינן כזית או דסגי בכל שהוא, וכמו גבי כוליא כיון דאם נבראת חסר כוליא כשרה, להכי גם אם הקטינה עד כפול כשרה היינו עד ולא עד בכלל, וזהו ג"כ בכבד כיון שנבראת חסר כשרה, להכי סגי בכזית, ולאידך סגי בשיור כל דהוא. ולשיטת הרשב"א דסבר דבנברא חסר מתולדה טרפה, יש לעיין מדוע כשר בחסר ונשתייר כזית, וע"כ צ"ל דגם בנברא בשיעור כזית כשר, וזהו שיעורו של כבד, אבל בנברא בפחות מכזית טריפה מטעם דזהו נקרא חסר מתולדה וטרפה לשיטת הרשב"א, אבל לשיטת הרמב"ם אם נבראת הכבד בפחות מכזית כשר דלא גרע מלא נברא כלל, ורק בנברא גדול וניטל ממנו ונשתייר בעינן כזית:
ויש לומר דבזה פליגי ר' חייא ור"ש בר רבי דר"ש בר רבי סבר כשיטת הרמב"ם דבנברא חסר כבד כשר, וממילא כשנברא הכבד כשיעור קטן בפחות מכזית גם כן כשר דלא גרע מלא נברא כלל, ולהכי מכשיר גם בניטל ונשתייר משהו. ור"ח סבר דזה גרע מלא נברא כלל, או שנברא כשיעור קטן, כיון דמחמת סיבה ניטל ממנו הרבה, להכי בעינן שיעור כבד שהוא בכזית: גמ'. בעי ר' ירמיה מתלקט מהו ברצועה מהו בעי רב אשי כזית מרודה מהו וכו' תיקו. - והנה הרמב"ם בפר"ח משחיטה הכ"ב כתב להני בעיות הרי זה ספק, ויראה לי שהיא אסורה יעו"ש. והב"י הקשה למה הוצרך לומר שהיא אסורה אטו עד השתא לא ידענא דספיקא דאורייתא לחומרא, ועוד למה תלה הדבר ביראה לי הלא אין חולק בדבר דספיקא דאורייתא לחומרא יעו"ש: ונראה דהנה מבואר דפליגי תנאי ואמוראי אם בעינן כזית וגירסת הספרים בברייתא דסגי בשיור כל דהו, נמצא דהוי ספיקא דדינא, ואעפ"י שמוכרע דבעינן כזית, אמנם בדאיכא ספק בהכזית הנשאר אם

סגי גם במרודה או מתלקט, או דבעינן כזית שלם לגמרי. ולכאורה יש להכשיר מטעם צירוף הני תנאי ואמוראי דסברי דסגי בשיור מועט, וא"כ כל הני בעיות לא גרע משיור פורתא, והרי זה ספ"ס גמור דלמא סגי בפורתא, ואפילו אם בעינן כזית אפשר שבאופן זה סגי. - הנה בזה כתב הרמב"ם ויראה לי שהיא אסורה ביאור דבריו שסבר הרמב"ם בסברא דהשיור פורתא בלא חסרון דמרודד ומתלקט עדיף, וא"כ גם להני תנאי ואמוראי דמכשרי בפורתא, סבר הרמב"ם דשיור פורתא עדיף טפי מכזית שלם במרודד ומתלקט, וא"כ הני בעיות שייך גם להני דמכשרי בשיור פורתא בכבד, והנה זה תלוי בסברא מטעם דאיכא למימר להיפוך דלהני דסברי דסגי בכל שהוא הוי הני בעיות להכשר, מפני דלא גרע משיור פורתא, אבל הרמב"ם הכריע בסברא דשיור פורתא עדיף מהני ריעותית, ואזלא הני בעיות גם להני דמכשרי בשיור פורתא וא"כ הוי עתה ספיקא דאורייתא ולחומרא, וזהו שאמר ויראה לי שאסורה, והיינו מפני הסברא וכמוש"נ:

גמ'. הריאה שניקבה, רב ושמואל ורב אסי דאמרי קרמא עילאה, ואמרי לה קרמא תתאה. - ביאור הדברים דהני דאמרי קדמא עילאה משום דסברי דהקרום התחתון עתיד להיות ניקב אם העליון ניקב. ולפי"ז יש להבין הא דקאמר הש"ס לקמן פשיטא אי אינקב עילאה ולא אינקב תתאה, תתאה מגין כדרבא וכו'. הלא מה שייך לומר פשיטא מכח מימרא דרבא במקום שרב ושמואל ורב אסי לא סברי כן. והיה נראה לומר דהא דאמרי קרמא תתאה בלשון ואמרי לה, היינו דהני אמרי לה היינו דאית דאמרי דשמואל ורב ורב אסי אמרו קרמא תתאה. והיינו דאיכא תרי לישני היאך אמרו רב ושמואל ורב אסי, ועל זה קאמר הש"ס פשיטא היינו דרבא מכריע דרב ושמואל ורב אסי אמרו קרמא תתאה:

עוד יש לומד דכוונת הש"ס לומר פשיטא דכו"ע סברי דתתאה מגין וכדרבא והני דאמרי קרמא עילאה הכוונה להצריך בדיקה. ואפשר שמזה למד בעל הלכות גדולות שכתב והוא דלא מפקא זיקא ולמד הרא"ש מזה דבעי בדיקה, והיינו שמפרש דזהו כוונת הש"ס דקאמר פשיטא דתתאה מגין. והני דסברי קרמא עילאה הכוונה דאם חזינן נקב בעילאה יש בזה חיוב בדיקה, והיינו דלא תאמר דניקב בקרמא עילאה לא הוי ריעותא, אלא שגם נקב בקרמא עילאה נקרא נקב, והוי ריעותא להצריך בדיקה:

שם. אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן וסימניך כיתונא דמנחא ביה ריאה. - ויש לעיין מדוע נתן סימן לקרום התחתון, והלא הכל יודעין אשר יש לריאה קרום עליון וקרום תחתון. ונראה דבא רב נחמן להוכיח כי עיקר הטריפות תליא בהתחתון, והיינו דלא נטרפת בנקב בקרום העליון לחודיא, והוא מדתנן הריאה שניקבה, ומדוע לא תנא ניקב הקרום כמו דתנן גבי מוח ניקב קרום של מוח, וגבי ריאה תנא ניקבה הריאה,

לזה בא רב נחמן להוכיח דע"כ כוונת התנא דהנקב איתא גם בקרום התחתון. שהקרום הזה הוא כמלבוש על הריאה וכשניקב קרום זה נשארה הריאה נקובה, משא"כ הקרום העליון כשניקב הרי עדיין הריאה בלבושה, ואם סגי בנקיבה דקרום העליון, לא היה להתנא למיתני הריאה שניקבה היה להתנא למיתני ניקב הקרום ומדשנה התנא ריאה שניקבה דמשמעו דכל הריאה מתחזיא כולה נקובה. וזהו רק בשניקבו שני הקרומים, וזהו הביאור כיתונא דורדא דהיינו שנשארה ערומה בלא לבוש, והיא כולה נקובה:

דף מו:

גופא אמר רבא האי ריאה דאיגליד כאהינא סומקא כשרה. - הנה בזה דנקט כאהינא סומקא משמע אפילו בשנגלד כולה, וכן כתב הרמב"ם בפר"ז משחיטה, ובשו"ע סימן ל"ו. - ובזה הקשה התו"ח על המ"ד הובא בהעיטור והרא"ש הביאו גבי ושט שיש לו שני עורות דאם שניהם אדומים או שניהם לבנים דטריפה, דלא דמי לנקב קטן דחבריה מגין עליה, אבל כאן שכולו לקוי אין מתקיים על ידי השני, דהלא חזינן גבי ריאה באיגליד כולה ג"כ כשר, ומ"ש גבי ושט עכת"ד יעו"ש. ונראה דשאני נגלד כולה, שהעור הלקוי נפרד מהעור המתקיים, אבל גבי ושט דשניהם לבנים או שניהם אדומים דאחד לקוי והלקותא שולטת גם על הבריא, ולבסוף תשלוט הלקותא גם בהשני כיון שדבוקים זה בזה, ולא דמי לניקב במקום אחד שאין החולי מרובה כל כך, משא"כ בנגלד כולה והקרמא תתאה עומדת בחזקת בריאות, וע"כ דזהו טעמו של המחבר בשו"ע סימן ל"ג דמטריף בשניהם לבנים או שניהם אדומים. והביאור בזה דלא הוי לקותא כלל, וכיון דלא הוי לקותא אין הבדל בין כולה למקצתה, ואדרבה מזה ראיה לשיטת המטריפין:
גמ'. ואמר רבא ריאה שהאדימה מקצתה כשרה כולה טריפה, ופריך אמר לו רבינא לרבא מקצתה מ"ט דהדרא בריא, כולה נמי הדרא בריא. - ויש לעיין לשיטת המ"ד גבי ושט בשניהם לבנים או שניהם אדומים כתב דשאני בין נקב קטן לכולה לקתה דאעפ"י שלקתה מקצתה העור השני מגין. אבל שכולה בלקוי טריפה כמו שכתבנו לעיל, א"כ ה"נ יש לומר דשאני בין מקצתה לכולה. ולכאורה מזה ראיה לשיטת המכשירים בשניהם אדומים או שניהם לבנים. אמנם יש לומר דזהו כוונת הש"ס דאמר מי לא תניא ושאר שקצים ורמשים עד שיצא מהן דם בשניהם לבנים או אדומים, והיינו דמצד הסברא שפיר יש לחלק בין כולה למקצתה. ולהכי מביא מי לא תניא דהביאור שאין זה לקותא כלל. - ובזה אתי שפיר פסקי המחבר שפסק בסימן ל"ג בשניהם לבנים או שניהם אדומים דטריפה, וע"כ דסבר דיש הבדל בין כולה למקצתה, ואילו הכא פסק בסימן ל"ח ס"ד

במראה אדומה בריאה דאפילו בכולה אדומה מכשיר, וע"כ הטעם בזה משום דמדמה לשאר שרצים וכשיטת הראשונים דסברי לא שנא וכשרה. והיינו משום דסברי דאין זה לקותא כלל:

גמ'. ואמר רבא ריאה שיבשה מקצתה טריפה. - מכאן יש להוכיח בצמקה במקצת כשרה מטעם דקודם הייבוש היתה צמקה, ופריך וכמה, היינו כמה יהיה היובש, ומסיק כדי שתפרך בצפורן, אבל אם לא נפרך בצפורן כשרה, וכן כתב הרא"ש. והנה בהג"א הובא בהרא"ש אות י"ג כתב בשם הלכות גדולות אונא דריאה שיבשה קצת ואין נפרכת בצפורן מניחין אותה במים וממשמש בה אי הדרא בריא כשרה וכו' ומסיים וכשרה כשתחזור יעו"ש. וקשה הלא מהסוגיא מוכח דאם לא נפרך בצפורן כשרה, ולא בעינן שתחזור לקדמותה. ונזכרתי שהט"ז ביו"ד סימן ל"ו כתב להקשות כן בשם הב"י ומביא ליישב בשם הרש"ל יעו"ש. בזה שמדייק הבה"ג אונא דריאה, ושאני גבי אונא דמקצת בריאה שלימה:

ונראה דסבר הבה"ג דהא דקאמר הש"ס הכא דדינא דרבא אתיא אפילו לרבנן דר' יוסי בן המשולם משום דריאה דלא שליט בה אוירא הדרא בריא להכי בעינן שיעור יבישות שתפרוך בצפורן, זהו לענין שתהיה טריפה ודאית, אבל מידי ספק טריפה לא יצאת גם באופן שלא תפרוך בצפורן, והיינו דכיון דגבי מומי בכור סברי רבנן שאם תנקב ואינה מוציאה טפת דם הוי יבישות בהאבר, והוי התם מום ודאי, זה מהני הכא בטריפות שתהיה לכל הפחות ספק טריפה, וצריכה בדיקה:

ובזה אפשר ליישב גם שיטת הב"ח בצמקה במקצת אשר כתבנו לעיל דמוכח מהסוגיא דצמקה במקצת לא הוי טריפה, משום דקודם הייבוש הוית צמקה, אבל נראה דזהו לענין להיות ודאי טריפה, אבל מידי ספק לא נפקא, ומצריך בדיקה:

כתב הרמב"ם בפר"ח משחיטה ה"ז וז"ל, לפיכך אם נמצא ממנה מקום יבש עד שתפרך בצפורן הרי זה כחסר וטרפה, ואפילו היה כל שהוא עכ"ל. וכתב מרן ויש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שאין הטעם אלא מפני שהיא כנקובה יעו"ש. - ונראה שאעפ"י שגם אם אמרינן שהיא כנקובה ג"כ טריפה. אמנם הרמב"ם סבר שיבש תמיד היא כחסר, והוא כמו שכתב בפר"ג מא"מ ה"א וז"ל אבל עוף שיבש גפו וכו' אסור לגבי מזבח שאין מקריבין חסר כלל יעו"ש. הרי שסבר הרמב"ם שיבש הרי הוא חסר, ולהכי כתב גם כן הכא בריאה שיבשה שדינה כחסר. איברא דהתם לגבי מזבח שאין מקריבין מחוסר אבר, ורבתה תורה מהא דמן העוף למעט יבשה שגם זה בכלל כדאיתא בקדושין כ"ד ע"ב, דאין לומר שם דדין יבש כניקב, דבאופן זה לא הוי אלא בעל מום ואין מום פוסל בעוף, וע"כ

כוונת התורה לעשותו כחסר. - אמנם הכא לענין טריפות אין נפק"מ דגם אם הוא נקב טריפה, ולמה להרמב"ם לומר שהוא מטעם חסר. אמנם כיון דסבר הרמב"ם שבאמת הוא חסר, וזהו מריבוי הכתוב, וגם איכא נפק"מ לדינא באופן דהוי סריך ודבוקה לדופן שהדופן סותמתה דאם מטעם נקובה הרי הוי סתימה מעליא מפני הדופן שסותם, אבל מטעם חסר לא מהני. ולחנם הרעישו על הרמב"ם, כיון שבאמת תמיד יבש הרי הוא חסר, וגם גבי אוזן בכור דהוי יבש מום ע"כ הוא מטעם חסר אבר והוא מהא דתנן בבכורות ל"ז ניקבה מלא כרשינא או שיבשה יעו"ש. מוכח דיבשה הוא מטעם חסר:

וכן יש להוכיח שזהו גם שיטת הבה"ג הובא בהרא"ש סימן י"ג כתב בה"ג שאם יבש הכבד טריפה, משום דכל יבש כנטול דמי, ומוכח שהוא מטעם חסר, דנקיבה אינה פוסלת בכבד, ועוד שכתב בהדיא דכל יבש כנטול דמי, והיינו דגם בריאה יבש כנטול והיינו חסר:

ויש לעיין לשיטת הג"א בשם בה"ג דגם באינה נפרכת בצפורן בריאה משימין אותה במים אי הדרא לקדמותה וכשרה לכשתחזור, אם גם בכבד כן הדין, היינו שיש לחוש גם בכבד אם נקרא זה יבש. ולברר הדבר על ידי מים ליתא בכבד כמובן וממילא טריפה. או דלמא דשאני כבד דלא הוי כנטול רק כשנפרך בצפורן ממש, וראיתי בדברי חמודות שהעיר כעין זה ולא ביאר כל צרכו:

אמנם לפי מה שכתבנו לעיל סברת הבה"ג מפני שסבר דאף על פי שסבר הש"ס דהכא בריאה לא סגי להיות יבש טריפה כל זמן שלא נפרך בצפורן משום דכיון דבפנים הוא הדרא בריא, דכל זה הוא רק להיות ודאי טריפה, אבל מידי ספק לא נפיק גם באופן יבש שלא נפרך בצפורן. וכיון דחזינן דרבנן דר' יוסי בן המשולם גבי בכור דגם בשלא נפרך בצפורן דין יבש יש לו, והיינו גם כן שדין חסר הוא וכניטל דמיא, א"כ גבי כבד גם כן מידי ספק טריפות לא נפיק:

אמנם קשה לשיטת הבה"ג והרמב"ם דיבש הרי הוא חסר לפי"ז קשה בהא דאיתא לקמן מ"ז ע"ב דפריך הש"ס בהא דתנן הריאה שניקבה או שחסרה, מאי חסרה אילימא מבחוץ היינו ניקבה, ומשני דלר' שמעון איצטריך דמודה בחסרה יעו"ש. וקשה מדוע לא משני דחסרה דמתניתין גבי ריאה, היינו יבשה שדין חסר עליה, וכמו שהוכיחו התוס' מזה להכשיר קמט וסדק מדלא משני הש"ס דזהו חסרה, יעו"ש. ולפי"ז לכאורה יש להוכיח דיבשה הוא מטעם נקיבה ולא מטעם חסר:

ונראה דע"כ הא דכתב הרמב"ם גבי ריאה דיבש הרי הוא חסר לא הוי הכוונה חסר גרידא, דע"כ כיון שנעשה חסר אח"כ, ולא הוי מתולדה, א"כ הרי כיון שחסר מן הריאה

ע"כ יש כאן נקב בריאה גם כן. וע"כ כוונת הרמב"ם דיש בזה חסר שהוא נוסף על נקיבה, ויש בזה שתים משום נקב ממילא כיון שנתחסר אח"כ. ונפק"מ דגם במקום שלא נטרף משום נקב הרי היא טריפה מטעם חסר, ונפק"מ לדינא כמו שכתבנו לעיל. עוד תצא נפק"מ לענין כבד שאן נקב פוסל, אבל משום חסר שהוא הוי כניטל טריפה, ואפשר הא דלא קאמר הש"ס דחסרה דמתניתין היינו יבשה כיון דיש בזה גם משום נקב, וא"כ היינו נקיבה וצ"ע:

גמ'. ואמר רבא האי ריאה דקיימא גילדי גילדי אוכמי אוכמי כשרה. - והנה רש"י מפרש אוכמי אוכמי דהיינו מראות שחורות, וכתבו התוס' והא דאמרינן כדיותא טריפה, יש לפרש כשרובה כך, ומעשה בא לפני ר"ת והכשיר מפני דהדרא בריא. והתוס' הקשו בזה דכיון דהאי שחור אדום הוא אלא שלקה מה לי הרבה מה לי מעט, והיינו דכל לקותא חשבינן כאילו ניקבה. עי' בהרא"ש שהסכים להמטריפין. ולכאורה פלא גדול על המכשירין: ונראה דמיירי הכא דהמראה השחורה היתה רק בעור העליון, והתחתון היה שלם ובריא. -וראיה לזה דאם לא כן אלא היתה המראה בשתי הקרומים, א"כ לשיטת הר"ח הובא בתוס' ד"ה לא שנא שפירש לא שנא וטרפה והיינו דגם בהאדימה מקצתה טריפה, וא"כ האי שחור אדום הוא אלא שלקה הלא יש להטריף מטעם שהיה אדום מעיקרא, וטריפה מפני האדמימות, וטריפה אינה חוזרת להיתר, ואטו מפני שלקה הוי למעליותא. אבל ע"כ מיירי דשאני גבי אדמימות ששלטה המראה בשתי הקרומים, והכא מיירי שרק בקרום העליון היתה המראה שחורה ולא שלטה השחרורית בהקרום התחתון, בזה סברי רש"י ור"ת דהקרום התחתון מגין על הלקותא והדרא בריא גם הקרום העליון: ובזה יש לחלק בין כולה למקצתה כמו שמצינו כן גבי ושט בששניהם אדומים או שניהם לבנים דהמטריפים סברי דהלקותא בכולה תקלקל גם השני, ולא דמי לנקב בעור אחד, וכן פוסק המחבר בסימן ל"ג וכמו שכתבנו לעיל מזה. והכא גם כן גבי שחור בעור העליון סברי שע"כ מפני שלימותו התחתון שמגין על הריאה והדרא בריא גם העליון, והמטריפין סברי דכיון שנשתנה מאדום לשחור הרי זה לקותא גדולה שע"כ תקלקל גם להעור התחתון, וגם במקצתה טריפה:

והנה הט"ז בסימן ל"ח מביא בשם מצא כתוב קבלה על מראה שחור שאינה לקותא אלא עד שיכנס תוך ב' הקרומים, ונכנס בבשר. ואומר אני ישראל מברונא שאין לסמוך על הדבר שאינו לא בגמ' ולא בפוסקים, ומפרש הט"ז דמכוון להטריף אף כשאין המראה שולטת אלא בקרום העליון לחודיא יעו"ש. והפר"ח חולק עליו ומפרש דכוונת ר' ישראל מברונא לחלוק רק על מה שכתוב דבעינן שתכנס המראה בהבשר, אבל סבר

דזה בעינן שתהיה השחרות שולטת בשני הקרומים, יעו"ש. ולפי מה שכתבנו מוכח דפליגי בזה הר"ת והתוס' משום דכיון דע"כ מיירי הכא דהשחרות לא שלטה רק בקרום העליון לחודיא ובזה סברי רש"י והר"ת להכשיר, והתוס' והרא"ש סברי להטריף. ושיטת הראב"ד הובא בהרא"ש שהוא גם כן מהמכשירין, וא"כ הוי ספיקא דדינא:

איברא ברא דכל עיקר ההוכחה דהכא מיירי שהשחרות לא היתה רק בעור העליון הוא לפירוש הר"ח דמפרש לא שנא וטריפה גבי הא דהאדימה, משא"כ לרש"י שמפרש לא שנא וכשרה, נמצא דבשביל אדמומית אין להטריף, וא"כ יש לפרש הא דאוכמי אוכמי גם בששתי העורות שחורות, משום דבשביל הא דהיתה אדומה מעיקרא אינה נטרפת, וכל עיקר הריעותא הכא מפני שלקתה ונעשית שחור. ולשיטת רש"י שפיר תקשה מה הבדל בין כולה למקצתה, וכמו שמסיק הש"ס לעיל גבי האדומה דאין לחלק בין כולה למקצתה וזהו שהקשה הרא"ש: וגם אם נפרש לרש"י דמיירי הכא דרק העור העליון שחור לא יספיק, משום דשיטת רש"י גבי ושט מאי חליף טריפה היינו בחליפות שני הקרומים כדאיתא לעיל בהג"א, ומשמע דאם שניהם אדומים או שניהם לבנים כשר, והיינו דהשני מגין אף כשכולו לקוי וא"כ אם מיירי הכא כשעור העליון לחודיא שחור דאז התחתון מגין גם בכולו וא"כ תקשה הא דאמרינן כדיותא טריפה דאין לתרץ דמיירי שכל העור העליון שחור משום דלשיטת רש"י גם בכולו מגין השני, כמו שמגין על מקצת:

ונראה דרש"י לשיטתו ע"כ סבר דגם אם היתה המראה השחורה בכולה ג"כ כשר. והיינו דבאופן שכשר מקצת כשר גם בכולה, והכא מיירי דהשחרות היתה רק בעור העליון, והתחתון מגין גם על העליון אפילו בשכולו שחור, וכמו גבי ושט בשניהם אדומים או שניהם לבנים כשר, כן הכא. ואם בשביל הקושיא מהא דאמרינן כדיותא טריפה, יפרש רש"י דהתם מיירי ששלטה השחרות בשתי הקרומים:

וע"כ הא דלא נחתו התוס' לפרש הא דכדיותא דמיירי ששלטה השחרות בשתי הקרומים, משום דהתוס' אזלי בשיטת הר"ח דמפרש לא שנא וטריפה, וא"כ באדום במקצת גם כן טריפה, וא"כ למ"ל לומר דטריפה בשביל דהוי כדיותא, הלא בלאו הכי טריפה מטעם שהיתה אדום מקודם, ובשביל זה ע"כ מפרשים הא כדיותא היינו רק בעור העליון דבשביל האדמימות אין להטריף בשביל עור העליון לחודיא. ולהכי נחתו לחלק בין כולה למקצתה כמו שנתבאר. ולפי"ז מוכח דלכו"ע מיירי הא דאוכמי אוכמי דהיינו שהיתה הלקותא רק בעור העליון לחודיא, דלשיטת רש"י כשרה אפילו בשכל העור העליון שחור אם רק לא שלטה בעור התחתון, ולשיטת התוס' אין להכשיר רק במקצתה

ולא ברובו שהוא ככולו. אבל במקצת יש להכשיר לכו"ע, וזהו כשיטת הפר"ח שמפרש שזהו גם כן שיטת הרב ר' ישראל מברונא ז"ל, זהו מה שנראה לדינא בס"ד: גמ'. אמר אמימר משמיה דרבא אין מקיפין, בבועי, ופירשו רש"י ותוס' בבועי שניקבה היכא דלא ממשמשי ידא דטבחא. והנה מוכח מזה דבמקום דממשמש ידא דטבחא כשר בלא הקפה, ולא מיחשב גם לתרתי לריעותא והיינו דמשמוש ידא דטבחא לא נחשב לריעותא כלל, ואעפ"י דפליגי לקמן אם ום דאי תלינן במשמוש ידא דטבחא, והכלל בזה דבכל מקום דאיכא מאן דמטריף אעפ"י שלית הלכתא כוותי' אבל עכ"פ מידי לקותא לא נפיק, והוי ריעותא ומצטרפת לתר"ל, וא"כ הכא בנקב בבועי דהבועה הוי עכ"פ ריעותא וא"כ בהצטרף גם כן הא דנקב במשמוש ידא דטבחא הוי תרתי לריעותא. אבל הכא מוכח דזה לא הוי משום תר"ל ג"כ. וע"כ יש לומר בזה שני טעמים, חדא דכיון דאיפסק בש"ס דתלינן, להכי לא נחשב כלל לריעותא. ועוד דרק באופן הריעותא מטעם איזה לקותא אז אנו אומרים דאעפ"י דלא הוי הלכתא להטריף אבל עכ"פ כיון שיש בזה לקותא, מצטרפת לתרתי לריעותא להטריף, אבל כשתלינן במשמוש ידא דטבחא זה מעיד דליתא בזה שום לקותא להכי לא מצטרפת גם לתרתי לריעותא כן מוכח מרש"י ותוס' הכא:

והנה הא דאין מקיפין בבועי הוא בנקב כמבואר ברש"י ובתוס'. - ויש לעיין היאך הדין בניקב עור העליון לחודיא דיש להטריף מטעם תרתי לריעותא, והיינו הא דבועה דהוי ריעותא, וגם נגלד ע"כ הוי ריעותא מטעם הא דרב ושמואל ורב אסי דאמרי קרמא עילאה הוי טריפה, ואעפ"י דלא קיי"ל כן, אבל כיון דאיכא עכ"פ מאן דמטריף נחשב זה לקותא ומצטרפת לתרתי לריעותא. ויש לחקור אם בזה סומכין על הקפה בקליפת עור העליון לחודיא:

והנה מדחזינן דרש"י ותוס' מפרשים בנקב ממש, ע"כ סברי דדוקא בדאיכא נקב לפנינו אין מקיפין. אבל בנגלד מעט יש לסמוך על הקפה, אבל יש לומר דגם בנגלד אין לסמוך על הקפה מטעם שפירש"י מטעם שהבועה משתנית כל שעה, ואם כן גם בנגלד אין לסמוך על הקפה, וצ"ע:

והנה הרמ"א בסימן ל"ו ס"ב כתב אם נמצא בועה על מקום שנקלף עור החיצון טרפה כי הוי כקרום שעלה מחמת מכה יעו"ש. והנה לפי טעם זה לא שייך לסמוך אהקפה מטעם דהחששא לקרום מחמת מכה, אבל שאני התם דמשמע שברור שהנגלד נעשה מכבר, רק יש לדייק מדוע לא כתב הרמ"א דיש להטריף מטעם תרתי לריעותא כמו סירכא תלויה על הבועה. ויש להוכיח דע"כ נגלד עור העליון הוי ריעותי גדולה מהבועה, דהרי חזינן דשמואל מכשיר בבועה כדאיתא לקמן מ"ח בהא דהעלתה צמחים דמכשיר,

יעו"ש. ובריאה שניקלף עור העליון חזינן שמואל דאמר קרמא עילאה, וא"כ פשיטא דלשמואל הוי נגלד ריעותא כסירכא תלויה, וא"כ יש להטריף מטעם תרתי לריעותא:
ובעיקר דברי הרמ"א קשה מסוגיא דלעיל דאיתא פשיטא אי אינקב עילאה ולא אינקב תתאה תתאה מגין כדרבא דאמר רבא האי ריאה דאיגלד באהינא סומקא כשרה, ומדוע לא חיישינן דתתאה הוי קרום שעלה מחמת מכה. אבל יש לומר בזה, כמו שכתב בעל הלכות גדולות והוא דלא מפקא זיקא, ומדייק מזה הרא"ש דבעינן בדיקה יעו"ש. ולאחרי הבדיקה כשרואין שהקרום שלם, ולא נקרע מחמת הנפיחה שוב אין לחוש לקרום מחמת מכה, משא"כ גבי בועה שמעכבת הבדיקה, ואח"כ ראיתי בחוו"ד בליקוטיו על יו"ד שכתב גם כן דכוונת הרמ"א משום דהבועה מעכבת הבדיקה, ולפי מה שביארנו ע"כ מוכח כן מהסוגיא:
והא דלא כתב הרמ"א משום תרתי לריעותא נראה דסבר דנגלד לא הוי ריעותא וזה טעמא בעי. - והנה לפי מה שכתבנו לעיל ואמרי לה קרמא תתאה, היינו שרב ושמואל ורב אסי אמרי קרמא תתאה, והיינו דשתי לשונות איכא בהא דאמרו רב ושמואל ורב אסי, נמצא דספיקא הוי אם אמרו רב ושמואל ורב דקרמא עילאה לחודיא טריפה, ולכן לענין להצטרף לתרתי לריעותא הא דנגלד לא מצרפינן מטעם דלא הוי ריעותא ברורה גם לחד מחכמי התלמוד, וא"כ הוי ספק תרתי לריעותא, ובספק לא אמרינן תרתי לריעותא. וזהו שיטת הרמ"א דנגלד לא מצרפינן לתר"ל:
תוס' ד"ה אוכמי אוכמי, פירש בקונטרס טייש שיש בה מראות שחורות, והא דאמרינן בסמוך כדיותא טרפה, והקשה המהרש"א לפי מה שכתבו התוס' לעיל לפירוש שפירש לא שנא וטריפה דהא דאמרינן אדומה כשרה מדר"נ היינו כשמתלבנת על ידי נפיחה, א"כ לימא הכא גם כן דהא דאוכמי אוכמי כשרה היינו ג"כ כשמתלבנת על ידי נפיחה, והא דכדיותא טריפה מיירי שאינה מתלבנת על ידי נפיחה. ומתרץ דהא דכדיותא טריפה הוי בהא דאדומה כשרה, ביאור דבריו דהא דכדיותא טריפה לא מהני גם כשהיא מתלבנת על ידי נפיחה, וזהו כיון דע"כ זהו ההבדל בין אדומה לשחורה, דבאופן שאדומה כשרה בזה האופן עצמו שחורה טריפה, ואם אדומה כשרה כשמתלבנת ע"כ כדיותא טריפה גם כשהיא מתלבנת, ודברים נכונים הם:
והנה לכאורה יש לומר דגבי אדומה כיון דכשרה מדר"ג לא הוי לקותא להכי מהני כשחוזרת ומתלבנת לאחר נפיחה, משא"כ שחורות שע"כ לקותא היא כשהיא כדיותא, לא מהני גם כשהיא מתלבנת לאחר נפיחה, ולהכי לא כתבו התוס' הכא לומר דהכא

מיירי שמתלבנת לאחר נפיחה, וזהו מטעם דלא מצינו דכדיותא לפעמים כשרה כמו שמצינו גבי אדומה, ואתי שפיר דברי התוס' כפשוטו:

אמנם תצא מזה דבאופן שהיא כדיותא לא מהני גם כשמתלבנת למראה המותר מפני שלקותא היא. - וקשה על המחבר בסימן ל"ח שכתב להלכה גם בשחור כדיו דאם חוזרת למראה המותר לאחר נפיחה שכשרה, ולא כתבו שיש מי שאוסר, והיא דעת התוס'. וע"כ צריך לומר דמפרשים דסברי התוס' דגם בהא דכדיותא אם מתלבנת כשנופחין גם כן כשרה, ולהכי לא מחלקין התוס' דהני אוכמי מיירי שמתלבנים לאחר נפיחה משום דבזה גם בכדיותא כשר. - ובזה מיושב קושיית המהרש"א הא דלא תירצו התוס' דהא דאוכמי אוכמי הכא מיירי כשמתלבנת על ידי נפיחה. אבל תקשה מה זה ההבדל בין אדומה דכשרה מדר"נ דהיינו כשמתלבנת ע"י נפיחה, לבין כדיותא דטריפה דהיינו כשאינה מתלבנת כיון דכשהיא מתלבנת ג"כ כשירה, ואם כן אין הבדל ביניהם: ובזה אתי שפיר לשיטת הרש"ל שכתב דבכדיותא וכדומה במראות הפסולות שהם לקותות בעינן שחוזרות למראה ריאה ממש, ולא סגי במראה מותר גרידא וגם הט"ז סובר כן, וזהו ההבדל שבין אדומה שכשרה מדר"ג להא דכדיותא. ובזה אתי שפיר דלעיל גבי האדימה הריאה כתבו התוס' דמתלבנת על ידי נפיחה כשרה, היינו שחוזרת למראה המותר, אעפ"י שאינה מראה ריאה ממש, אבל הכא באוכמי אוכמי בעינן מראה ריאה ממש, ואז גם כי הוי כדיותא כשר, ולא סגי גבי אוכמי אוכמי מראה המותר, ולהכי נחתו לחלק בין כולה למקצתה:

גמ' ואמר רבא הני תרתי אוני דסריכן להדדי לית להו בדיקה, ולא אמרן אלא שלא כסדרן, אבל כסדרן היינו ריבותייהו. והנה אם בעינן בדיקה בהני סירכות דכסדרן פליגי בזה רבותינו כמבואר בהרא"ש סימן י"ד, ושיטת רב האי גאון דלא בעינן בדיקה מלשון הני רביתייהו, והיינו כיון שכן גידולן, וזהו מדלא קאמר רבא כשרה, והוי משמע מדקאמר דבשלא כסדרן לית להו בדיקה, ובכסדרן אמר כשרה הוי משמע בבדיקה, אבל מדקאמר הני רביתייהו משמע דלא בעי בדיקה גם כן וכן פסק המחבר בסימן ל"ט ס"ד. והרמ"א מביא שיטת החולקין והגר"א ז"ל כתב דזה תליא בפלוגתא דרש"י ותוס':

תוס' ד"ה אבל כסדרן וכו' ועוד כתוב בערוך בשם ר"ח כסדרן קבלה רב מפי רב אפילו סריכן תרי אוני באמצע ועיקרן מפרקי מהדדי טריפה יעו"ש. וקשה דלפי"ז מדוע מחלק בין כסדרן לשלא כסדרן כיון דגם בכסדרן יש חילוק ביניהם בין מפרקי מעיקרן, וכמו שמדייקים התוס' לקמן אם יש איזה אופן המטריף בכסדרן. - ומצאתי אח"כ במהר"ם שהעיר בזה מדוע לא הקשו התוס' הכא כן. ומתרץ דסברי הני פוסקים דאם מפרקי

מעיקרן הרי זה שלא כסדרן, והרי זה נכלל בהבדל שבין כסדרן לשלא כסדרן. והביאור בזה אעפ"י שזהו כסדרן, אמנם באופן שמפרקי מהדדי סופן להיות מתפרקים לגמרי, והרי זה דומה לשלא כסדרן מפני שסופן להתפרק. ונראה גם כן דזה תליא בפלוגתא דרש"י ותוס'. והיינו דלשיטת רש"י דאין סירכא בלא נקב ובסירכא כסדרן הוי סתימה דמעיקרא, הוי גם בזה סתימה מעליא, ולא איכפת לן מה דמפרקי מהדדי בעיקרן כיון דהנקב סתום בסתימה מעליא, אבל לשיטת התוס' דסברי דשלא כסדרן טריפה מטעם סופו להתפרק, הנה אם בעיקרן מתפרקי יש לחוש גם לפירוק במקום דסרוכין להדדי, והרי זה שלא כסדרן ממש:

דף מז.

ואמר רבא הני תרתי בועי דסמיכי להדדי לית להו בדיקה. ופירש"י דקים ליה לרבא דאינן סמוכות אלא מחמת נקב שהיה בריאה, והעלה הנקב את הבועות הללו סביביו. וביאור הדברים דאנו דנין את הבועות לקרום מחמת מכה דאינו קרום. ויש להבין מה זה ההבדל בין בועה אחת לשתי בועות, דבועה חדא אין אנו דנין לקרום מחמת מכה ולשתי בועי דסמיכי אנו דנין לקרום מחמת מכה, והרמב"ם בפר"ז משחיטה הי"א מבאר שהדבר קרוב הרבה שיש נקב ביניהם יעו"ש. ביאור הדברים, דקים ליה לרבא דהנקב מוציא שתי בועי סמיכי להדדי, והיינו שכן דרך הנקב כך להוליד שתי בועי סמיכי, והכס"מ מביא בשם הר"ן שמפרש דכיון דסמוכות זו לזו מתוך שכל אחת דוחקת את חבירתה סופו של עור הריאה לינקב והרי הוא כאילו נקוב מעכשיו יעו"ש. ביאור הדברים, זה שאנו דנין כאילו הוא ניקב אעפ"י שלע"ע אינו נקוב, אמנם כיון שעומד לינקב הרי העור במקום הזה חלש, והרי זה כאילו אינו:

ונפק"מ בין הטעמים לענין אם הני תרי בועי במים זכים דהקרומים אינן בלקותא דנקב דלרש"י והרמב"ם יש להכשיר. ולהר"ן אפשר שגם בועי במים זכים דוחקים זה את זה ועתידים לנקוב, אמנם נראה דבועי במים זכים כיון דלא נחשב ללקותא לא אמרינן דעתידים לנקוב כיון דבחזקת בריאים עומדים:

גמ'. ואמר רבא ה' אוני אית לה לריאה אפה כלפי גברא תלתא מימינא ותרתי משמאלא חסיר או יתיר או חליף טריפה. ויש לדייק כיון דאמר חסר ויתר טריפה למה ליה למימר עוד דחליף טריפה, הלא בחליף ממילא הוי במקום אחד חסר, ובמקום השני יתר, והיינו דאי הוי בימין שתים, הרי יש כאן משום חסר, ובשמאל דאיכא תלתא יש כאן משום יתר, וא"כ מה מוסיף בהא דחליף. - וראיתי בתו"ח שהקשה בזה, ויצא לחדש באופן דאיכא

בצד ימין ארבעה ואחת בשמאל כשרה, מטעם דעכ"פ יש לה לריאה חמש אונות, ואין בזה משום חסר ויתר, וחליף היינו דנתחלפו שתיהם דבצד ימין איכא אונא אחת, ומצד שמאל ארבעה, והיינו חליף דאיכא בצד שמאל יותר מבצד ימין עכת"ד יעו"ש. והביאור דבזה האופן לא הוי חסרון לא מצד יתר, ולא מצד חסר, ורק מטעם חליף טריפה:

והנה מה שכתב דענין חליף משמעו כמו חליפין והיינו דשניהם נתחלפו הנה כן הוא לשיטת הרמב"ם גבי ושט דמבואר בדברי רבה שאמר שני עורות יש לו לושט החיצון אדום והפנימי לבן ואי חליף טריפה, כתב הרמב"ם בזה דנתחלפו שניהם החיצון לבן והפנימי אדום כמבואר בפר"ז משחיטה הכ"א ומשמע דאם רק עור אחד נשתנה מלבן לאדום או מאדום ללבן כשר. מטעם דזה ליתא בהא דאמר הש"ס דאי חליף טריפה, וממילא אית לן לומר דע"כ הכא מפרש גם כן חליף היינו ששניהם נתחלפו ויש בשמאל יותר ובימין פחות, וזהו כדינו של התו"ח. והנה כמובן דלהני פוסקים דסברי גבי ושט דגם בנתחלף עור אחד ג"כ נקרא חליף וזהו פסקו של המחבר בסימן ל"ג הנה לשיטה זו גם הכא נקרא חליף גם אם בצד אחד נעשה שינוי, כגון שהיו שלש בשמאל גם זה נקרא חליף אעפ"י שבצד ימין לא נעשה שינוי, נמצא דהאי דינא תליא בפלוגתא דרבוותא דפליגי גבי חליף דושט כמו שכתבנו. אבל תקשה לדידהו דהרי באופן זה הוי חסר, וא"כ מאי מוסיף בהא דחליף, אלא דסבר דבדאיכא ארבעה בימין ואחד בשמאל, אין זה מטעם חסר אלא הוא מפני חליף:

והנה הרמב"ם בפר"ח משחיטה ה"ג כתב וז"ל, נתחלפו האונות ונמצאו שלש מן שמאל, ושתים מן הימין בלא ורד יעו"ש, חזינן דמצייר הרמב"ם חליף שהיו שלש מן שמאל ושתים מן הימין בלא ורד משום דסבר הרמב"ם דהורדא משלמת כמבואר שב בה"ב, להכי כתב בלא ורד, וליכא בימין אלא שתים, ובשמאל איכא שלש הרי זה חילוף בשני המקובות, ומשמע מזה דאם ליכא שינוי בשתיהם ובאופן דאיכא בימין יותר מן שמאל אין זה חליף אעפ"י שחסר בשמאל אחת, וזהו כדינו של הרמב"ם גבי ושט, ואזיל לשיטתו: אמנם יש להעיר בזה שכתב הרמב"ם שם בה"ב וז"ל, חסר מנין האונות ונמצאת אחת מן השמאל, או שתים מן הימין טריפה עכ"ל. והנה יש לעיין בזה שכתב חסר אחת מן השמאל שכתב ברישא דהיינו שבימין לא חסר ואיכא שלש. ולכאורה הא איכא בימין הורדא שהיא משלמת לשיטת הרמב"ם וא"כ איכא ארבעה בימין ואחת בשמאל, ומ"מ טריפה ודוחק לומר דמיירי הכא בלא ורדא מדלא כתב הרמב"ם בלא ורד כמו"ש בה"ג וע"כ דמיירי דאיכא ורדא וא"כ איכא ארבעה, ומ"מ טריפה, ולכאורה סתירה לדבריו לפי שהוכחנו מה"ג. ונראה שזהו כוונת הפר"ח:

ונראה דסבר הרמב"ם דרק באופן שלא חסר בשמאל ורק בימין חסר אחת אז הורדא משלמת, מה שאין כן באופן שחסר בשמאל, ובימין איתא כתקונם, אז לא נחשבת הורדא לאונא להיות נחשב לארבעה אונות, ורק באופן שחסר אונא אז אמרינן דיש להורדא פעולת אונא החסירה, אבל כשיש שיעור אונות לא נחשבת הורדא להיות כמו אונא כיון דלא נצרך לה לפעולת אונא, לכן נראה דאין להזניח שיטת הפר"ח כיון דהרמב"ם סבר כוותיה, ולהפר"ח הוי ספיקא דדינא כמוש"נ:

והנה בעיקר הסירכא פליגי רבותינו דהנה שיטת רש"י דהסירכא באה תמיד מחמת נקב, והיינו שמפני שנעשה הנקב בריאה, ועל ידי שאיבת המשקין שבריאה תמיד על ידי זה נעשה סירכא, וכסדרן כשרה מטעם דהוי סתימה מעליא ולא הוי כקרום מחמת מכה מטעם דהוי סתימה דמעיקרא, והרי זה בדמיון הא דאיתא לקמן ריאה שניקבה ודופן סותמתה דכשרה כן כתב הר"ן יעו"ש. ואפשר שמזה למד רש"י דסתימת הריאה בכסדרן הוי כסתימת הדופן. - ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' לרש"י מדוע לא פריך הש"ס לרבא כמו שפריך רב יוסף לרבינא לקמן גבי ריאה שניקבה ודופן סותמתה הא הוי כקרום שעלה מחמת מכה. אבל אם אמרינן דכל חיליה דרש"י שמפרש לרבא בסירכא כסדרן שהוא מפני דהאונא הסמוכה סותמה והוי סתימה דמעיקרא, זהו לפי המסקנא דשם, אבל לולא המסקנא דשם, הוי אמרינן גם כן דאם מחמת נקב הוי כקרום שעלה מחמת מכה, והא דכסדרן כשרה הוא מפני שאינה עתידה להתפרק, ושלא כסדרן טריפה מטעם סופה להתפרק ולזה הסברא נוטה יותר, אבל לאחר שמסיק הש"ס דסירכא לדופן כשרה מטעם הסתימה להכי פירש"י דהטעם בכסדרן דכשרה הוא גם כן מטעם הסתימה, וגם אם היה נקב האונא שאצלה סותמתה. זהו מה שנראה ליישב ע"פ סברת הר"ן. - וכן ראיתי בספר אשל אברהם להגאון ר' אברהם ברודא שנחית לפרש כעין זה מסברת עצמו. אבל יש לדייק מדוע מפרש דאין סירכא בלא נקב, הלא יש לומר דיש סירכא גם בלא נקב ג"כ רק גם כשיש נקב יש להכשיר מפני סתימת האונא, אבל אין הכרח לומר דע"כ יש נקב, ולומר דאין סירכא בלא נקב, ולשיטה זו שפיר הקשו התוס' דאם אין סירכא בלא נקב אמאי לא פריך הש"ס כמו שפריך לרבינא:

ונראה ליישב שיטת רש"י דשאני סתימת האונא לאונא שאצלה מטעם דחשבינן לכולה ריאה כחד אבר, והרי זה סתימה ממנה ממש, ולא דמיא לסתימת הדופן שאינו ממין הריאה בעצמה, ולהכי לא פריך הש"ס לרבא דמכשיר בכסדרן דהוי כקרום מחמת מכה משום דזה פשוט להש"ס דכיון דהריאה עצמה סותמת, והרי זה כאילו אינה נקובה כלל, משא"כ התם דהריאה ע"כ נקובה, ורק הדופן סותמתה:

והנה לפרש"י דאין סירכא בלא נקב, אבל ע"כ יש נקב בלא סירכא. ומטעם זה כשיש נקב לפנינו בריאה אפילו בכסדרן יש להטריף, ואין לומר דע"כ כיון דיש רפואה למחלה זו דנקב על ידי שתעלה סירכא, משום דזה לא ברירא לן בודאי, ואינו דומה להא דלקמן נ"ד דבי מנשיא מחו בכוליתא ומסיק גמירי דאי בדרא לה סמא וחיה דשאני התם דהרפואה בבדוקה, אלא שלא נעשית, משא"כ הכא דהנקב ברור לפנינו, ואפשר שלא תעלה הנקב סירכא הסותמת וכן כתב הר"ן דיש נקבים שאינם באים בסתימה יעו"ש. וזהו כמו שכתבנו דפירש רש"י אין סירכא בלא נקב, אבל יש נקבים בלא סירכא:
והנה לרש"י דאין סירכא בלא נקב, הנה ע"כ גם סירכא תלויה מכח נקב היא באה. ולפי"ז אם הסירכא תלוי גם בין אונא לאונא יש להטריף מפני דלא הוי סתימה מעליא מן האונא שאצלה דדוקא כשיש סירכא המדבקו הוי סתימה. וכן משמע מדברי הר"ן שכתב שזה שאנו נוהגין להתיר סירכא תלויה מפני שאנו סומכין על השיטה דעיקר ההיתר בכסדרן וסירכא תלויה אין סופה להתפרק יעו"ש, משמע מדבריו מפני שאין סופן להתפרק וכשלא כסדרן מטעם שסופו להתפרק דלרש"י יש להטריף סירכא תלויה, אפילו בכסדרן, וזהו מפני שחסר לה סתימה מעליא, אבל הרא"ש כתב דסירכא תלויה אינה אלא הפשטת ליחה וכשרה, בלא בדיקה:
ושיטת התוס' דשלא כסדרן טריפה הוא לא מחמת נקב, והיינו דסברי התוס' דאם יש לחוש לנקב אז לא מהני סתימה דהוי כקרום שעלה מחמת מכה, רק אמרינן דאין כאן נקב. והא דשלא כסדרן טריפה הוא מפני שסופה להתפרק, ובכסדרן אין סופה להתפרק. והא דלא חיישינן בכסדרן שמא היתה נקב, והסירכא הוי כקרום מחמת מכה דאינה כקרום, ע"כ סברי התוס' דאם היתה נקובה לא היתה נעשית סרוכה. אבל זה לא אפשר לומר דהרי מצינו בריאה קרום מחמת מכה, ועוד דהרי מדוע לא תיהני סתימה לנקב דהרי מצינו לנקב כריאה הסמוכה לדופן, דמהני סתימת הדופן ולא הוי כקרום מחמת מכה מטעם דהוי סתימה דמעיקרא, ומדוע לא נימא כמו כן בהני תרתי אוני דסמיכי להדדי דמהני גם לנקב. וע"כ צריך לומר דגם התוס' סברי כרש"י דמהני בכסדרן גם אם היתה נקב, ורק בשלא כסדרן פליגי, דלרש"י טרפה מטעם נקב, ולשיטת התוס' טריפה מטעם סופה להתפרק, ונפק"מ לסירכא תלויה דלרש"י טריפה מטעם נקב, והסתימה אינה מועלת בזה, ולשיטת התוס' סירכא תלויה כשרה מטעם דאין סופה להתפרק, ונקב אין בה:

דף מז:

אבל אגבה אפילו כטרפא דאסא טריפה. - וכתבו התוס' דאם נמצאת העינוניתא לצד שמאל כיון דלאו אורחא בהכי טריפה יעו"ש. - ונראה דדעת הרמב"ם דבצד שמאל כשרה, והוא מדכתב בפר"ח משחיטה ה"ג וז"ל, נתחלפו האונות ונמצאו שלש מן שמאל ושתים מן הימין בלא ורד, או שהיה הורד עם השלש בצד שמאל הרי זו טריפה שהיא חסרה מצד הימין עכ"ל. ביאור דבריו, שאם היתה הורד בימין היתה משלמת למנין האונות של ימין. דהרמב"ם סבר דהורדא משלמת, כמו"ש שם בה"ב. ואז הוי בימין שלש ובשמאל שלש, וכשהם שוה בשוה כשרה, ורק מפני שהורדא עומדת בשמאל, על זה כתב דטריפה מטעם שחסר שלשה בימין, משמע מזה דאם לא חסר בימין דהיינו דאיכא שלש והורדא עומדת בשמאל כשרה, הרי חזינן דלא איכפת לן בזה שהורדא בשמאל, וגם לא פסל הא דהורדא עומדת בשמאל והוי לפי"ז שלש בשמאל כיון דסבר הרמב"ם דהורדא דוקא כאונא לענין להשלים, וא"כ גם הכא נחשבת לאונא, וא"כ איכא שלש בשמאל זה לא איכפת לן מטעם דבשניהם שווים גם כן כשרה. אבל עכ"פ חזינן דהרמב"ם סבר דדוקא מגבה יש להטריף מטעם דבזה פוסל יתר גם כן אבל מקמא רק מפני ששינתה מקומה מימין לשמאל סבר הרמב"ם דכשרה, וזהו כוונת הה"מ:

ואפשר לומר דזה תליא אם הורדא משלמת למנין האונות דהרמב"ם לשיטתו דהורדא משלמת למנין האונות, אם כן יש לה גם דין אונא, וממילא כשהיא עומדת בצד שמאל מקמה, הרי היא כדין יתרת מקמא ולהכי סבר הרמב"ם דכשר, אבל התוס' ע"כ סברי דאין לורדא דין אונא, אלא היא בריה בפני עצמה, ומקומה בצד ימין, וכשהיא בצד שמאל דינה כדין יתרת מגבה וטריפה:

גמ'. איתיביה רבי אבא לעולא הריאה שניקבה או שחסרה מאי חסרה אילימא מבחוץ היינו ניקבה וכו' ומשני לא צריכא אלא לר' שמעון דאמר עד שתינקב לבית הסמפונות ה"מ נקב דלית ביה חסרון. אבל נקב דאית ביה חסרון אפילו ר' שמעון מודה. - וקשה לרש"י לעיל מ"ג ד"ה לא תיפוק פירש דחליף דאונות היינו חסרה, מדוע לא משני הש"ס דחסרה דמתניתין היינו חליף דאונות וא"כ אמאי דחיק הש"ס לאוקמי כר' שמעון לוקמיה דחסרה היינו חליף דאונות ודברי הכל. ומצאתי בב"י סימן ל"ו שהקשה בזה. עוד הקשה על הרמב"ם דפסק לאסור חסרון בריאה כמו קמט, וזהו שכתבו התוס' כאן, והקשו דלפי"ז אמאי לא מוקי הא דמתינתין או שחסרה בזה האופן, ותקשה זה על הרמב"ם. ומתרץ דבאמת הוי מצי הש"ס לשנויי כן, רק מפני שהש"ס סבר השתא דחסרון בחוץ לא הוי אלא על ידי נקב אהדר ליה לאוקמי כר' שמעון, אבל לפום קושטא דמילתא

אית לן לאוקמיה ככו"ע כגון פגם וחסרון בחוץ ואין בה נקב יעו"ש. - אמנם נראה דלא קשה הא דלא מוקים או שחסרה בחילוף האונות משום דזהו בכלל חסרון דשדרה. והיינו לפי מה שכתבו התוס' לעיל מ"ג ד"ה הנך, וא"ת וכי היכי דחשיב תרי פסוקי בחדא א"כ ריאה שחסרה וחסרון דשדרה נחשוב נמי כחד, ויש לומר לפי שאין שיעורן שוה דחסרון דריאה בכל שהוא וחסרון דשדרה פלוגתא דב"ש וב"ה יעו"ש. ולפי"ז אם נפרש הא דחסרה הריאה שזהו חילוף האונות א"כ הרי זה בכלל חסרון דשדרה כיון דשניהם אינם בכל שהוא. אמנם הא דחסרון דריאה כמו קמט ששיעורו בכל שהוא שפיר הקשו התוס' הכא למאן דאוסר דא"כ אם זה טריפה למה לא מוקים הש"ס בזה, וזה תקשה על הרמב"ם:

והנה גם בזה יש ליישב דהכא אמר עולא בשם ר' יוחנן, והתוס' לעיל שם כתבו דעולא אמר ר' יוחנן לית ליה הא דתנא דבי ר' ישמעאל די"ח טריפות הן יעו"ש. בד"ה הנך דאפקת, ולכך אליבא דעולא אמר ר' יוחנן משני הש"ס דמתניתין אליבא דר' שמעון דמודה בחסרון דנקב שהוא בכל שהוא, אבל למאי דסבירא לן דתנא דבי ר' ישמעאל די"ח טריפות שנה התנא במתניתין בודאי אית לן לאוקמיה ככו"ע, וע"כ הא דתנא חסרון בריאה היינו כזה שחסר משהו מן הריאה והוא קמט, דאל"כ ליכא אלא י"ז, ולר' שמעון איכא י"ח. וכמובן שזה דוחק לומר דהוי י"ח רק אליבא דר' שמעון, להכי ע"כ אית לן לומר דהא דתנא או שחסרה מיירי באופן דאיכא קמט, וזהו שיטת הרמב"ם, וזהו שיטת יש שרצו לאסור שכתבו התוס':

איברא דאכתי אין להוכיח לאסור קמט בריאה, משום דלשיטת הרמב"ם דסבר דיבש הוא גם כן מטעם חסר, א"כ יש לפרש הא דתנן או שחסרה הריאה היינו יבש, ואין זה בכלל חסרון בשדרה כיון דיבש הוא במשהו, ואין זה בכלל חסרון בשדרה דבעי שיעור, וזהו גם כן סגי להשלים לי"ח טריפות, וא"כ אין ראיה להא דקמט לומר שהתנא נתכוין לזה משום דאיכא למימר דכוונת התנא ליבש. וגם אין לומר דיבש וקמט שניהם שווים דליתא, דקמט הוא חסרון מתולדה, ויבש הוא שבא אח"כ. וא"כ איכא למימר דשאני חסרון מתולדה דזה עדיף מיבש שבאה על ידי חולי. ואכתי קשה מנין לחדש טריפה חדשה כמו קמט מתולדה, ולכאורה אפשר לומר דהרמב"ם כוונתו על קמט על ידי חולי ובזה דומה ליבש. אבל מלשון הרמב"ם משמע שגם כשבא מתולדה אסר, והוא שכתב וז"ל, חסר מגוף הריאה אעפ"י שלא ניקבה הרי היא כמו שחסר מנין האונות יעו"ש בפר"ח משחיטה. וכיון שמדמה לחסרון דאונות שהוא מתולדה, ע"כ הכוונה גם בחסר שהוא מתולדה דהיינו מתחילת ברייתה, וכן ראיתי בב"י שמדייק כן מדברי הרמב"ם,

וא"כ יש לדייק מנין לרבינו זה, והיינו כיון דיש לפרש חסרה הריאה דמתניתין היינו יבש לשיטתו שהוא מטעם חסר. ועוד דמסתבר יותר להטריף יבש שבאה מחמת חולי מלהטריף חסר הבא מתחילת ברייתה, וא"כ מנין לרבינו להוסיף על הטריפות לאסור קמט שהוא בא מתולדה, ואינו דומה לחסר דמנין האונות כמובן, וצ"ע:

אמנם אפשר לומר כמו שכתבנו לעיל דיש ביבש גם משום נקב. ונפק"מ בחסר דלא מהני לזה סתימה דהדופן, ולהכי כיון דיש בזה גם משום נקב, להכי לא מסתבר לאוקמיה הא דחסרה הריאה ביבש כיון שנכלל בהא דניקבה הריאה, ואעפ"י שיש בזה גם משום חסר, אבל כיון שזה נכלל גם בניקבה הריאה, להכי מסתבר יותר לפרש חסרה הריאה, היינו חסר גרידא באופן שאין בו משום חשש ניקב כלל, וזהו כשחסר מתחילת ברייתה וזהו כוונת הרמב"ם שמדמה לחסר מנין האונות, ומזה יצא לחדש לחסר מגוף הריאה אף מתחילת ברייתא טריפה, וכמוש"נ:

דף מח.

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן ריאה הסמוכה לדופן אין חוששין לה העלתה צמחים חוששין לה, מר יהודה משמיה דאבימי אמר אחד זה ואחד זה חוששין לה, היכי עבדינן אמר רבא רבין בר שבא אסברה לי מייתינן סכינא דחליש פומיה וכו' יעו"ש.

כתב ב"י בסימן ל"ט מצאתי כתוב בשם הראב"ד שאם סירכא יוצאת מן הבועה אסורה ואפילו באונא לא אמרינן שהדופן מגין עליה שהרי אמרו מ"ח ריאה שניקבה ודופן סותמתה ואמרינן והוא דסריך בבישרא, והאי לא סביך ולא סריך, הלכך איכא למיחש לה שהבועה מעידה עליה בנקב, תדע שריאה הסמוכה לדופן רב יוסף בר מניומי אמר אין חוששין לה וכשעלתה צמחים דהיינו בועה חוששין לה ה"נ לא שנא עכ"ל. מזה למדו הפוסקים ז"ל להטריף כל מקום דאיכא תר"ל, וכן כתב הרוקח כל מקום שיש סירכות חוט בבועה טורפים:

והנה לכאורה קשה על המחבר שפסק בסימן ל"ז כהראב"ד דסירכא על הבועה טריפה, ואילו בסימן ל"ט פסק המחבר דריאה הסמוכה לדופן ויש מכה בדופן כשרה אף בהעלתה הריאה צמחים. וכן כתבו האחרונים להלכה. וקשה טובא הא הוי תרתי לריעותא, וא"כ דברי המחבר סותרים, וגם נפל בבירא כל עיקר דינא דתרתי לריעותא. ומצאתי להגאון בספר עין יצחק סימן ו' שהקשה בזה:

ונראה דדינו של הראב"ד הוא מדינא דרב נחמן מהא דריאה הסמוכה לדופן אין חוששין לה, והיינו דאעפ"י שיש סירכא שסרוכה הריאה לדופן ואין סירכא בלא נקב, או מטעם

שסופה להתפסק שדינה כנקובה, אבל הדופן מגין על הנקב, או שמגין שלא תתפרק. אבל בהעלתה הריאה צמחים חוששין לה, והיינו דלא מהני סתימת הדופן באופן שהעלתה הריאה בועה, וע"כ עיקר החסרון לא משום הדופן, אלא מטעם שיש לה להסירכא בועה, אבל לא בשביל הדופן, דהדופן ע"כ מגין ומציל, אבל לא מהני הגנת הדופן במקום יש בועה. ומכל שכן לפי"ז סירכא ובועה במקום אחר בלא דופן, ומזה שמעינן דאם יש סירכא על הבועה טריפה, וזהו מטעם תרתי לריעותא, והיינו דאם לא מהני הגנת הדופן, כש"כ במקום אחר, וע"כ הא דפסק המחבר בסימן ל"ט דכשיש מכה בדופן כשרה אף אם העלתה צמחים, זהו משום דמסקנת הש"ס דהדופן מגין על הריאה אף כשיש לה בועה, אבל אין זה שייכות לדינא של הראב"ד כשיש סירכא על הבועה ואין לה הגנה, וא"כ שפיר נלמד מזה לתרתי לריעותא בכל מקום שהוא להטריף:

עוד נראה דהמחבר פוסק שם בסימן ל"ט להתיר באופן שהמכה בדופן וכמו שאיתא בסוגיא ולא מיירי שהבועה היא בריאה רק בדופן איכא מכה, אבל באופן שהבועה בריאה חוששין לה כדינא דרב נחמן, והיינו דכשיש בועה בריאה לא מהני לה גם סתימה דדופן, ומכש"כ במקום שליכא סתימה כלל פשיטא שטריפה מטעם תרתי לריעותא:

והנה יוצא מזה דכשיש בועה בריאה דהיינו בהעלתה צמחים לא מהני סתימת הדופן, וכן כתב המרדכי בהדיא. ולפי"ז יש להבין מאי פריך הש"ס ומי אמר רב נחמן הכי והאמר רב נחמן ריאה שניקבה ודופן סותמתה כשרה, וקשה הא התם לא מיירי רב נחמן בהעלתה צמחים וצ"ע:

כתב הרמב"ם בפר"ז משחיטה ה"ה האום של הריאה שנמצאת סמוכה לדופן, בין שהעלתה צמחים, בין שלא העלתה חוששין לה שמא ניקבה, וכיצד עושין בה מפרקין אותה מן הדופן ונזהרין בה שלא תנקב, אם נמצאת נקובה ונמצא בדופן מכה במקום הנקב תולין במכה ואומרים אחר שחיטה ניקבה כשנפרק מן המכה, ואם אין מכה בדופן בידוע שנקב זה בריאה היה קודם השחיטה וטרפה עכ"ל. - וקשה הלא גם כשלא נמצאת נקובה, אבל אם העלתה צמחים הלא איכא תרתי לריעותא, היינו הסירכא והבועה, ובתר"ל לא סמכינן אבדיקה. - איברא דזה מבואר בגמ' בהא דאמר מר יהודה משמי' דאבימי ואמר רבא דרבין בר שבא אסברה לי וכו' דהיינו על בדיקה, אבל לפי"ז ע"כ גם הסוגיא לא סבר להא דתרתי לריעותא, וא"כ היאך למד הראב"ד להא דתרתי לריעותא מדרב נחמן, כיון דע"כ המסקנא לא סבר לה:

אבל יש לומר דלשיטת הרמב"ם אתי שפיר, והיינו דהרמב"ם דסבר דבועה מליאה מוגלא טריפה כמו שכתב בפר"ז ה"י. ולשיטתו ע"כ צריך לומר דהצמחים הכא הוי מים זכים,

וזה לא הוי ריעותא. והראב"ד לשיטתו ע"כ סבר דבועה מליאה מוגלא כשרה, אבל עכ"פ ריעותא הוי, וע"כ מפרש הא דהעלתה צמחים היינו מליאה מוגלא, להכי יליף מזה לדין תרתי לריעותא. אבל לפי"ז קשה היכי סמכינן אבדיקה, וע"כ צריך לומר כל עיקר הבדיקה דהסוגיא מיירי כשלא העלתה צמחים, וכמו שכתבו התוס' הכא בד"ה מייתינן דהיינו כשלא העלתה צמחים, אבל בהעלתה צמחים לא מהני גם בדיקה: אמנם לפי"ז קשה הכא שכתב הרמב"ם דסמכינן אבדיקה גם בהעלתה צמחים, היה לו להראב"ד להשיג, ומדוע שתק בזה, וכנראה שהודה להרמב"ם. אבל יש לומר דהראב"ד יודע דכוונת הרמב"ם בפירוש צמחים מים זכים, ובזה לא הוי תרתי לריעותא:

והנה תצא מזה דבבועה במים זכים גם הראב"ד סבר דלא הוי תרתי לריעותא. - ולפי"ז קשה להט"ז והש"ך שכתבו בסימן ל"ז שם דאף בועה במים זכים כן הדין, וזה תמוה לפי מה שמבואר בהראב"ד שהוא המחדש כל עיקר דין זה, והוא סבר ע"כ דבועה במים זכים לא נחשב לתרתי לריעותא, וצ"ע: הנה מצינו פלוגתא בין הפוסקים סירכא העוברת ונמצא נקב אם תלינן במשמוש ידא דטבחא דדעת הב"ח מובא בשמלה חדשה סימן ל"ו סעיף י"ד ובפרמ"ג שם סק"ז דאין תולין, והפרמ"ג דעתו דהוי תרתי לריעותא יעו"ש. והנה לכאורה פליגי בזה הכא הרמב"ם והראב"ד והיינו דהרמב"ם כתב דבנמצאת מכה בדופן אעפ"י שנמצא נקב בריאה תולין שנעשה הנקב כשנפרק מן המכה, והראב"ד כתב שאם נמצאת נקובה אין להכשיר במכת הדופן באומד יעו"ש. הרי חזינן דהרמב"ם סבר דגם במקום ריעותא תלינן במשמוש ידא דטבחא והראב"ד סבר דכיון דאיכא נקב לפנינו אין תולין במשמוש ידא דטבחא. וא"כ הוי ספיקא דדינא. ובמקום דאיכא עוד ספק יש לצרף שיטה זו לספ"ס:

גמ'. בעי מיניה רבה בר בר חנה משמואל העלתה צמחין מהו וכו' ומשני ההוא בכוליא איתמר. - אמנם הרב אלפסי סבר דכוליא וריאה שוין בזה דבמליאה מוגלא טריפה וכן כתב הרמב"ם בפר"ז מה' שחיטה ה"י וז"ל ואם נמצאת בהן ליחה סרוחה או מים עכורים וסרוחים הרי זו טריפה, יעו"ש. אבל דעת המאור והרשב"א שכשרה אפילו במליאה מוגלא:

והנה כתב עוד בהני אבעבועות שמליאים רוח או מים זכים וכשמוציא הליחה ובודק אותה צריך לבדוק הסמפון שתחתיה אם נמצא נקוב טריפה, וכן כתב גם בפרי"א שם בה"ה. וז"ל, וכן אם נמצא בה אבעבוע מלא ליחה חוששין שמא נקב סימפון שתחתיו וצריכה בדיקה, וכתב הראב"ד בהשגה והלא לא אמרו אלא סימפון שניקב לחבירו טריפה יעו"ש. וכתב הפר"ח דהא דכשר סימפון שניקב הוא מפני שהבשר שם מגין עליו,

ורק לחבירו טריפה מפני שאינו מגין. - והנה לכאורה גם מהא דריאה שנשפכה כקיטון כשדה והוא דקיימי סימפונאי, הרי חזינן דגם דליכא בשר כשרה, וזה נכלל בהשגת הראב"ד. ומרן הכס"מ כתב דהרמב"ם למד דינו מהא דריאה שנשפכה כקיתון. - ויש להבין הלא אדרבה מזה ראיה להראב"ד:

ונראה דכוונת הרמב"ם דבשר אינו מעכב אם רק קיימי הסימפונות, והיינו משום דהדרא בריא, אבל בקלקול הסימפון לא הדרא בריא, להכי כתב הרמב"ם דיש להשגיח על הסימפון:

וע"כ הא דאיתא בגמ' דגם בניקב הסימפון הדרא בריא אם לא ניקב לחבירו מפני שאין שם בשר, אבל במקום דאיכא בשר תעלה ארוכה והדרא בריא. אבל כל זה בבשר בריא אבל כיון דהוי בועה מליאה מים אפילו מים זכים, אבל בשר אין כאן ולא הדרא בריא. - והנה הפר"ח נחית לזה אבל הפריז על מרן. אבל נראה שזהו גם כן דעת מרן והיינו בזה שכתב שיליף הרמב"ם מריאה שנשפכה כקיתון כוונתו דאעפ"י שאין בשר אבל בעינן קיום הסימפון וכמו שכתבנו:

דף מח:

ההוא מחטא דאישתכח בחיתוכא דריאה וכו' טעמא דליתא קמן הא איתא ולא מינקבה כשרה, והאמר רב נחמן האי סימפונא דריאה דאינקב טרפה, ההוא לחבירו איתמר. ופירש"י דלחבירו אינו מגין אבל לבשר מגין. והרמב"ם בפר"ז משחיטה כתב אחד מסמפוני הריאה שניקב אפילו לחבירו טריפה וכתב הטור בסימן ל"ו ויראה מלשונו וכל שכן אם ניקב לבשרו, ולא נהירא, וכתב הב"י דבר פשוט שדברי הרמב"ם כפשטן אין להם מציאות כפי סוגיית הגמ' דמשמע בהדיא דלחבירו הוא דטריפה אבל לבשר הריאה כשר, וכבר השיגו הרשב"א בתורת הבית יעו"ש:

והנה דבר זה נפתח בגדולים, וסיים בקטנים כמוני היום, והיינו שיש רבים מיישבים דברי הרמב"ם באופנים שונים ה"ה הריב"ש הובא בב"י והב"י והט"ז ובאשל אברהם והפליתי:

ואשר אני אחזה בזה נראה מקודם לדייק דהנה מבואר דסימפון שניקב טריפה, ורק כשניקב לבשר הבשר סותם ולכאורה הרי זה לא עדיף מקרום מחמת מכה בריאה דאינה קרום, ואינו דומה לריאה שניקבה ודופן סותמתה דהדופן שהוא קשה וחזק הוי סתימה מעליא משא"כ בשר הריאה אינו בחזקת זו להיות סתימה מעליא ורק יש לומד דהבשר תעלה ארוכה וא"כ הרי זה כקרום מחמת מכה דאינו קרום:

ואפשר דזהו לכאורה סברת הרמב"ם דסבר גם כן אינו מגין. וגם גרע מניקב סימפון לחבירו. אבל תמוה הסוגיא דמכשיר בניקב סמפון לבשר:

עוד קשה טובא בעיקר הדין דסמפון שניקב טרפה הלא מוכח בהדיא ממשנתינו דליכא טריפות בנקב הסימפון, והיינו דר' שמעון סבר דניקבה הריאה לא מיטרפה עד שתנקוב לבית הסמפונות דהיינו לסמפון הגדול, אבל בניקב סמפון סתם לר' שמעון כשר אפילו בשניקבה הריאה עם סמפון סתם, ומכש"כ בניקב סמפון לחודיא דכשר לר' שמעון, וע"כ רבנן גם כן סברי הכי מדלא חזינן דפליגי בזה. וא"כ קשה בעיקר דינא דרב נחמן שמחדש דבניקב סמפון טריפה כיון דמוכח ממשנתנו דליכא שום טריפות בסמפון לחודיא: והנה המהרש"א הקשה גם כן בזה למאי דסלקא דעתין דבאינקב לבשר טריפה והלא רבנן לא פליגי אר' שמעון אלא באינקב הריאה דהיינו בהקרומים אבל בניקב הסמפון ליכא פלוגתא יעו"ש. - והנה לכאורה יש להבין מדוע מקשה המהרש"א רק להס"ד דבניקב לבשר טריפה, ומדוע לא הקשה גם על עיקר דינא דרב נחמן:

גם קשה דברי הרמב"ם דלכאורה יש סתירה בפסקיו דלפי מה שכתב בפר"ז משחיטה פ"ג דאחד מסמפוני הריאה אפילו לחבירו טריפה, דמשמע דמכש"כ דלבשר פשיטא דטריפה, ובהלכה י"ד פסק מחט שנמצאת בריאה נופחין אותה אם לא יצא ממנה רוח בידוע שזאת המחט דרך סימפונא נכנסה ולא ניקבה. - וקשה הא ע"כ ניקבה סמפון וא"כ יש להטריף מחמת נקובת הסמפון, ועי' בט"ז שמוכיח מזה דהרמב"ם סבר דהבשר מגין. אבל לפי"ז יש סתירה בפסקי הרמב"ם גופיה:

ונראה דנקובת הסמפון לכו"ע לא הוי טריפה מצד עצמו, רק יש בזה טריפות מפני שמקלקל הבשר וינקוב הריאה וכיון שאין בו טריפות מצד עצמה מהני סתימה כמו שכתבו הפוסקים בטרפש הכבד כיון שהטריפות שלו מפני הכבד מהני סתימה:

ולפי"ז יש הבדל בין ניקב מחמת חולי לניקב מפני המחט, והיינו כי אם ניקב הסמפון מחמת חולי מפני הבשר שסביב הנקב מחולחל ומקולקל ואין זה סתימה מעליא, משא"כ בניקב על ידי מחט שהבשר שסביבו שלם ובריא הוי סתימה מעליא:

ומפרש הרמב"ם דדינא דרב נחמן מיירי בניקב הסמפון מחמת חולי ויש בזה חששא דניקב הריאה מפני שכיון שלא מהני סתימה מפני שהבשר המקולקל אינו סותם הנקב של הסמפון, וממילא מחלחל ויורד עד נקבי הקרום, והרי זה ניקבה הריאה, ואין סתירה ממשנתנו דמשמע דליכא טריפות בניקב הסמפון היינו משום דזה תליא בפלוגתא דרבנן ור' שמעון, והיינו דלרבנן דסברי דניקבה הריאה טריפה הוא הדין בנקב בסמפון משום דבניקב הסמפון הרי זה כניקבה הריאה, ולהר' שמעון דמכשיר בניקבה הריאה ליכא

טריפות בניקב הסמפון. והפליתי נחית מעט לזה ביישוב קושיות המהרש"א יעו"ש. אבל אין זה מכוון דהמהרש"א סבר לה, ולהכי לא מקשה לרב נחמן רק מקשה להס"ד דגם בשר אינו מגין, והיינו דהבשר ודאי מגין. ובזה לכו"ע כשירה, וזה מוכח ממשנתנו דליכא פלוגתא בטריפות הסמפון לחודיא במקום דליכא חשש שתנקב הריאה:

וזהו שיטת הרמב"ם דמפרש דינו דרב נחמן בניקב הסמפון מחמת חולי דליכא סתימה וזה מטעם נקיבת הריאה, אמנם שם בהלכה י"ד במחט שנמצאת בבשר דאעפ"י שניקב הסמפון על ידי המחט אבל הבשר שסביבו בריא הוי סתימה מעליא וכשנופחין את הריאה ואין רוח יוצא ממנה כשרה:

ומפרש הרמב"ם בהא דפריך הש"ס מהא דרב נחמן דלכאורה קשה מאי פריך מהא דרב נחמן הלא איכא למימר דרב נחמן מיירי במחמת חולי ואיכא משום נקיבת הריאה ובמחט שנמצאת בבשר הוי סתימה מעליא על ידי הבשר: וזה הוקשה להרמב"ם ומפרש דהש"ס פריך מדאמר רב נחמן סתם ע"כ בא לחדש איזה אופן שאין בו חשש נקיבת הריאה, והיינו דע"כ כוונת רב נחמן דנקובת הסמפון טריפה אפילו כשהוא לבשר, דאל"כ מאי קמ"ל, ועל זה משני הש"ס ההוא לחבירו איתסר, והיינו דמיירי בסמפון שניקב מחמת חולי ואיכא חידוש באופן שניקב לחבירו, וסד"א דהחבירו מגין עליו והוי סתימה מעילא, על זה בא רב נחמן לחדש דסתימת הסמפון על ידי המחט אבל הבשר שסביבו בריא הוי סתימה דלא מיבעי סמפון שניקב בלא סתימה כלל אם נקוב מחמת חולי פשיטא דטריפה מטעם נקיבת הריאה, אלא גם כשניקב לחבירו לא הוי סתימה מעליא, אבל בניקב לבשר הריאה והבשר בריא תעלה ארוכה וכשרה, ורק לחומרא יש לבודקה. כן נראה בביאור שיטת הרמב"ם והסוגיא בס"ד:

גמ'. ההיא מחטא דאשתכח בסמפונא רבה דריאה וכו' איסור לא אמרי בה כיון דאשתכח בסמפונא אימא סמפונא נקט ואתאי. וכן איפסק להלכה בטור ובשו"ע. - ויש לעיין מדוע לא הביא הרמב"ם הא דסמפונא רבה דריאה. והנה הרמ"א כתב ואפילו בחיתונא שלא נוכל לבדוק, וכתב הפר"ח וא"ת פשיטא השתא כשנמצאת בריאה עצמה אמרינן דרק סימפונא אתאי א"כ כש"כ כשנמצאת בסימפון עצמו, וי"ל דהא קמ"ל אפילו בחיתוכא דליכא למיבדק, וזהו שכתב הרמ"א אפילו בחיתוכה, אי נמי הא קא ממשמע לן דאפילו איתא לריאה שלימה קמן אין צריך לבודקה עכת"ד, אם כן קשה להרמב"ם ממה נפשך אם סבר דבסמפונא רבה אין צריך לבודקה או סבר דכשרה אפילו בחיתוכא שפיר היה להרמב"ם לכותבה, ואם סבר בהיפך דצריך לבודקה פשיטא דהיה צריך להרמב"ם לאשמעינן, וצ"ע:

ונראה דסמך הרמב"ם על מה שכתב בפר"ו משחיטה ה"ט, וזה לשונו, ואם נמצאת בסימפון הגדול שבכבד וכו' הרי זו מותרת יעו"ש. והנה הכבד תמיד ליתא בבדיקה וגם שלימה הרי זו כחתוכא, ועל זה סמך הרמב"ם ולא כתב האי דינא דמחטא דאשתכח בסמפונא רבה דריאה דנלמד מכש"כ דמחטא דאשתכח בסמפונא רבה דכבדא:

דף מט.

אמר ר' יוחנן למה נקרא שמה ריאה שמאירה את העינים איבעי' להו לאכילה או על ידי סימנים וכו'. ויש לעיין בעיקר דברי ר' יוחנן ששאל למה נקרא שמה ריאה וכי מה זו שאלה, ומדוע אינו שואל כן על הכוליא למה נקרא שמה כוליא וכדומה, עי' במהר"ם שיף שג"כ תמה בזה. - ולכאורה יש לומר כפשוטו דבא ללמד רפואה להעינים וכמו שאמרו רבותינו בזבחים י"ט דדרך אגב מלמדנו כי יש בלשון חכמים מרפא:

עוד יש להבין גם בעיקר הבעי' אם לאכילה אם לסימנים, למאי נפק"מ בזה, וגם אם נפרש כי עיקר חידושא דר' יוחנן דהריאה מאירה העינים ע"כ הכוונה להריאה עצמה, וע"כ יש בזה ענין הנוגע לדינא, לכן נראה באופן שיבואר:

אמנם נראה כי יש בזה הלכתא רבתא והיינו כי שם ריאה הוא לשון ראיה. והיינו ללמדנו כי הריאה שאני משארי האברים מטעם דנדרשת לראיה, והיינו בדיקה, וזהו מפני שמצוי ריעותות בריאה ומיעוט המצוי יש לומר דצריכה בדיקה מדאורייתא ואם נאבדה בלא בדיקה אסורה, על זה בא ר' יוחנן לומר שלא תטעה לומר דנקראת ריאה מפני שנדרשת לראיה דהיינו בדיקה, דאז היתה במשמע דבדיקה זו מדאורייתא ואם נאבדה בלא בדיקה אסורה, אפילו אם לא ראינו אותה אם יש בה ריעותא, אלא לא כן הדברים, אלא נקראת ריאה מפני שמאירה את העינים:

ותצא מזה דבר חדש דריאה שאני משארי אברים שעליהם אמרו חז"ל אוכליהן לאו בר אינש, נדרים נ"ט, אלא ריאה זו יש לה חשיבות מפני שמאירה את העינים:

ובזה איבעיא להו לאכילה או על ידי סמנין, והיינו דנפק"מ לדינא לענין אם הריאה נקראת ראויה להתכבד דליתא בה דין ביטול דאם היא עצמה בת אכילה דאז הריאה ראויה להתכבד אבל אם היא עצמה לאו בת אכילה ורק על ידי סמנין היא בת אכילה א"כ היא עצמה אינה ראויה להתכבד ובת ביטול היא בתערובות כדאיתא ביו"ד סימן ק"א דאם היא ראויה להתכבד בשביל שקבלה טעם מאחר, אין לה דין ראויה להתכבד, וזהו כוונת איבעיא להו שבש"ס, זה מה שנראה לנכון:

גמ'. אינקבה ריאה היכא דממשמשא ידי' דטבחא תלינן או לא תלינן רב אדא בר נתן אמר תלינן מר זוטרא ברי' דבר מרי אמר לא תלינן. - ויש לעיין באיזה סברא פליגי, וביותר יש להבין מ"ט דמ"ד לא תלינן והלא במקום דמשמשא ידא דטבחא הרי זה כאילו נקוב בידים לפנינו:

ונראה דפליגי בדינא דרב הונא דאמר בהמה לאחר שנשחטה עומדת בחזקת היתר, והיינו שמצינו בביצה כ"ה אמר רמי בר אבא הפשט וניתוח בעולה והוא הדין לקרבים מכאן למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר קודם הפשט וניתוח, ופריך מאי קמ"ל אילימא לאפוקי מדרב הונא, ומסקנא דרמי בר אבא אורח ארעא קמ"ל וכו' יעו"ש. אבל מר זוטרא בריה דרב מרי סבר דבעינן הפשט וניתוח גם לקצבים ואסור לאכול מבהמה קודם הפשט וניתוח מטעם דאינה בחזקת היתר עד שתבדק בפנים אם לית בה ריעותא, וביותר יש לחוש לבדיקת הריאה מפני שמצוי בה ריעותא:

וכן יש לדייק מהא דאיתא בירושלמי ביצה פר"ג ה"ג רבי בא בשם רבנן דתמן שחטה ואכלו זאבים בני מעיה כשרה שחזקת בני מעיים לכושר וחש לומר שמא ניקבו חזקת בני מעים כשרין הן. - ויש לעיין מדוע פריך עוד פעם וחש לומר שמא ניקבו הלא השיב שחזקת בני מעיים לכושר, והפנ"מ דחק שם. אבל הנכון שפריך אח"כ בדבר הריאה. והרשב"א בחידושיו לעיל ט' מביא כן הגירסא בירושלמי שפריך מהריאה, וגם על זה משני שחזקת בני מעיין כשרין, אבל מבואר ששאני ריאה משאר בני מעיים, וזהו מפני שמצוי ריעותות בריאה, וזהו שיטת מר זוטרא דלא מהני הא דנשחטה הותרה להיות בחזקת היתר מטעם דיש לחוש להריאה, שמצוי ריעותות בה וצריכה בדיקה לחיובא. ולהכי לא תלינן גם במשמוש ידא דטבחא. ומאן דאמר תלינן סבר כמסקנת הגמ' דילן בביצה דרמי בר אבא אורח ארעא קמ"ל וזהו גם מסקנת הירושלמי דגם בריאה תלינן במה שיש לתלות כמו דתלינן בזאב:

עוד אפשר לומר דכיון דמדרבנן יש חיוב לבדוק הריאה מהא דאמרינן ביצה כ"ה כמו שהוכיח הרשב"א מהא דנטיעה מקטעת רגליהן דקצבא וגם מוכיח מהא דמקשה בירושלמי וחש לומר שמא ניקבה הריאה משמע דבדאיתא קמן מצריכינן בדיקה, וכן מוכיח מהא דאיתא שם בירושלמי דמאי מדבריהם וריאת טרפה מדבריהם וכו' מבואר דיש חיוב בדיקת ריאה מדרבנן, וא"כ סבר מר זוטרא דיש בריאה חזקת איסור מדבריהם, ובמקום חזקה דאיסור לא תלינן במשמוש ידא דטבחא, וע"כ גם כן משום דסבר מר זוטרא דאיכא חיוב בדיקה גם באופן דליכא ריעותא כלל מטעם דלא יצאת מחזקת איסור עד לאחר בדיקה ומסיק הש"ס והלכתא דתלינן. וזהו ע"כ כמו שמוכיח הרשב"א

ראיות מוכיחות דבדליכא ריעותא ליכא חיוב בדיקה כלל. והיינו דעומדת בחזקת היתר מדרבנן:

אמנם תצא דבמקום שיש חיוב בדיקה דהיינו בדאיכא ריעותא דאז לא תלינן במשמוש ידא דטבחא לכו"ע. - ולפי"ז לדידן דממעכין בסירכא, ונראה בצבוץ באופן שיש לתלות במשמוש יד הבודק לא תלינן במשמוש ידא דטבחא, ובזה הוי השגה להגאון בעל גבעת שאול בסימן מ"ט בשניתק העור עם הסירכא במשמוש יד הבודק שהתיר מטעם דהוי כנאבדה הריאה לאחר הסרת הסירכא במיעוך, אבל לפי מה שכתבנו דבמקום ריעותא לא תלינן במשמוש ידא דטבחא, ואעפ"י שיש לחלק דהתם בגמ' לא ידעינן שהנקב נעשה בבירור על ידי המשמוש, רק תלינן, ובזה אפשר לומר דבמקום ריעותא לא תלינן, משא"כ בעובדא דהג"ש שזה ידעינן בבירור דהבודק נתק העור ורק חסרון בדיקה איכא, ולזה דן דהוי כמו נאבדה הריאה בלא ריעותא מטעם דהסירכא עברה במיעוך. אמנם אף כשעברה הסירכא במיעוך עכ"פ ריעותא איכא, ובמקום ריעותא לא תלינן. ומזה ראיה לדברי הב"ח הובא בשמלה חדשה סימן ל"ו סעיף י"א ובפרמ"ג סימן ל"ו סק"ז דסירכא עוברת על ידי מיעוד ונמצא נקב סמוך לה אין תולין במשמוש ידא דטבחא:

אבל קשה לפי"ז הא דפירש"י לעיל מ"ו ע"ב בד"ה אין מקיפין בבועי ופירש"י שם דתלינן בבועה במשמוש ידא דטבחא, וכן מבואר בשו"ע סימן ל"ז סע"ו יעו"ש. הרי חזינן דאעפ"י דאיכא ריעותא דבועה ומ"מ תלינן במשמוש ידא דטבחא:

ונראה כי הבועה אינה ריעותא המחייבת בבדיקה דהיינו בדיקת נפיחה לברר אם נקובה כי הבועה כמו שהיא לעצמה כשרה היא אם אין על גבה ריעותא אבל אין לחוש לנקובה באופן שמראה בשר עליה, ואינה מחייבת בבדיקת נפיחה מפני שבלא"ה לא תבצבץ במקום הזה מפני שהליחה שבבועה סותמת, וכיון שכן אין בזו הריאה חיוב בדיקה להכי תלינן במשמוש ידא דטבחא כן נראה ביישוב הענין:

ובזה אתי שפיר הסוגיא הכא דע"כ מיירי דכל עיקר החשש הוא משום נקב ולהכי סבר מר זוטרא דאין תולין במשמוש ידא דטבחא, והיינו דכיון דכל עיקר הבדיקה הוא מחשש שמא ניקבה הריאה, לא יצאנו מידי חששא בזה שמצינו נקוב גם לאחר הבדיקה ומפני הטעם שכתבנו לעיל:

והנה ע"כ הא דמסיק הש"ס בביצה שם דרמי בר אבא אורח ארעא קמ"ל היינו דסבר דליכא חיוב בדיקה גם בריאה:

אמנם רמי בר אבא סותר דברי עצמו בזה שאמר אח"כ נטיעה מקטע רגליהון דקצביא והתוס' הקשו בזה, ותירצו דבודאי ליכא איסור רק אם נמצאת טרפה לאחר שאכל הוא

נענש כשוגג יעו"ש. אבל קשה מדוע אמר אין הפשט וניתוח לקצבים הלא בודאי נכון לעשות הפשט שלא יכנס בספק איסור, והרשב"א בחידושיו מדייק בזה דאיכא חיוב בדיקה כשהריאה לפנינו יעו"ש. אבל גם בזה קשה מדוע אמר אין הפשט וניתוח לקצבים היינו מה שאמר הפשט ונתוח לקצבים הוא רק מפני אורח ארעא, הלא לפי מה שאמר דנטיעה מקטע רגליהון דקצביא ע"כ מוכח דיש הפשט וניתוח לקצביא:

לכן נראה דתרתי אמר רמי בר אבא והיינו שבאמת אמר כשם שיש הפשט ונתוח בעולה כן יש הפשט ונתוח לקצבים, והיינו שיש לראות אם לא נמצא ריעותא על הריאה, היינו ריעותות הנראות להעינים, והא דמסיק הש"ס דאורח ארעא קמ"ל הכוונה על בדיקת נפיחה מחשש נקב בריאה דזה לא סגי בהפשט ונתוח גרידא אלא בעינן בדיקת נפיחה ועל זה סבר דלא בעינן לחיובא, וסמכינן דאין נקב בריאה. וזהו הטעם דתלינן במשמוש ידא דטבחא בנקב בריאה כיון שאין חיוב בדיקה לנקבים אחרי שחזינן דאין להריאה ריעותא אחרת: ובזה אתי שפיר הסוגיא שם בביצה דרמי בר אבא כשם שיש הפשט ונתוח בעולה והוא הדין לקצבים. ואח"כ מסיק הש"ס דאורח ארעא קמ"ל וא"כ לפי"ז ע"כ לא הוי הדין לקצבים בהפשט ונתוח לקצבים כמו שיש בעולה שהוא מצד הדין, אבל לפי מה שכתבנו שני הדברים אמת והיינו דלענין לראות ריעותא בריאה שוה הא דקצבים לדין דהעולה דבשניהם יש חיוב לעשות הפשט ונתוח, והיינו דבעולה הוא מצד הדין תורה, הנה כן הדין מדרבנן לקצבים לעשות הפשט ונתוח לראות אם יש ריעותות בריאה, אבל מפני חשש נקבים שאינם נראים למראית העין שאין בזה חיוב בדיקה יש בזה משום אורח ארעא:

ומטעם זה דליכא חיוב בדיקה לנקבים לאחר שראינו במראית עין שאין שום ריעותא אין בזה חיוב בדיקה מצד הדין אלא מצד אורח ארעא לחודיא, להכי כשנמצא נקב באופן שיש לתלות במשמוש ידא דטבחא תלינן, ובאופן זה מיירי הסוגיא הכא בהא דפליגי אם תלינן, ואיפסקא הלכתא דתלינן, והוא מהטעם שנתבאר בס"ד:

דף נ.

גמ', להביא חלב שעל גבי הדקין דברי ר' ישמעאל רבי עקיבא אומר להביא חלב שעל גבי הקיבה, וקשה מדוע לא מרבה ר' ישמעאל חלב שע"ג הקיבה דהלא חלב שעל גבי הקיבה דאין זה תותב, משא"כ חלב שעל גבי הדקין שיש לה שלש מעלות תותב קרום ונקלף וא"כ הרי זה בכלל חלב המכסה את הקרב, ואם יש קרא לרבות ע"כ יש לרבות לזה שחסר מעלה אחת והיינו חלב שעל גבי הקיבה שאינה תותב, ונראה דזהו כוונת

התוס' שכתבו דבלאו קרא יתירא גם חלב הקיבה בכלל וע"כ קרא יתירה בא למעט חלב שעל גבי דפנות. וא"כ כוונת ר' ישמעאל דאמר להביא חלב שעל גבי הדקין הכוונה למעט חלב שעל גבי הדפנות, אבל תמוה דעיקר חסר מן הספר דאמר להביא שזה מורה על הריבוי, והכוונה שבא למעט:

אבל אפשר לפרש דאם לא כתבה תורה אלא את החלב המכסה את הקרב הוי אמרינן דרק זהו חלב האמור בתורה, היינו החלב של הקרב ותו לא, וגם חלב שעל הדקין אינם בכלל קרב, ומדרבי רחמנא וכתיב כל החלב אשר על הקרב בא לרבות, וסבר ר' ישמעאל דיש לרבות המסתברא, וזהו חלב שעל הדקין שיש בו השלשה דברים והוא תותב קרום ונקלף, אבל חלב שעל גבי הקיבה שאינו תותב, לר"ע דסבר דלא בעינן לרבות חלב שע"ג הדקין דכיון שיש לו השלשה דברים שדומה לחלב שעל הקרב נלמד במה מצינו ולא צריך קרא לרבות, וע"כ הריבוי בא לרבות חלב שעל הקבה מפני שחסר לו הא דתותב והקרא מרבה אותו. ולכאורה תמוה מדוע לא נחתי התוס' לפרש כן: ונראה דהוקשה להתוס' הא דדרשו בספרא למעט חלב שעל גבי דפנות, וע"כ יש לחלב שעל גבי דפנות הני שלשה דברים דומיא דחלב שעל הקרב, דהיינו שהחלב שעל הדפנות הוי תותב קרום ונקלף והתורה מיעטה. וא"כ קשה מה בא לרבות להכי דרש ר' ישמעאל לרבות חלב שע"ג הדקין מפני שהוא גם כן דומה לחלב שעל גבי הקרב בהשלשה דברים ובא למעט חלב שעל גבי הקיבה שחסר לו הא דתותב:

ולכאורה מנין לר' ישמעאל לרבות חלב שעל גבי הדקין ולמעט חלב שעל גבי הדפנות ומדוע לא אמרינן להיפך לרבות חלב שעל גבי הדפנות ולמעט חלב שעל גבי הדקין, וע"כ צריך לומר דהחלב שעל גבי הדקין המונחים על הקרב מסתבר שזה נכלל בכלל קרב וזה מורה פשטות הכתוב מדכתיב ואת כל החלב שעל הקרב, והיינו הדקין המונחים על הקרב, משא"כ חלב שעל גבי הדפנות שאינם שייכים להקרב, וזהו שאמר ר' ישמעאל להביא חלב שעל גבי הדקין היינו שהתורה רבתה חלב שעל גבי הדקין, וממילא אין לנו לרבות יותר מזה, ובא למעט חלב שעל גבי הקבה מפני שאינו דומה לחלב שעל גבי הקרב, ודינו בדין חלב שעל גבי הדפנות, והיינו שאין לרבות חלב שעל גבי הדפנות מפני שאין זה חלב שעל הקרב מפני שינוי המקום, וחלב שעל גבי הקבה ממועט מפני שאינו דומה במעלה לחלב שעל גבי הקרב:

ור"ע דאמר דהתורה רבתה לחלב שעל גבי הקבה, ע"כ סבר דגם חלב שעל הקבה מפני שהוא סמוך להקרב יותר מתפרשא להיות בכלל הריבוי שאמרה תורה כל החלב אשר

על הקרב כיון שהוא מונח על הקרב. משא"כ דפנות שאינו מונח על הקרב. זהו מה שנראה בביאור דברי התוס' בזה שדרשו בספרא אין לך אלא מה שאמר בענין:

גמ'. אמר רב חלב טהור סותם, ויש לעיין אם הכוונה דלא הוי ניקב כשהחלב הטהור על גביו מטעם דהוי החלב כמו בשר האבר, והרי זה כאילו לא ניקב כלל. או"ד דהוי כנקב ושומן שעליו בא בסתימה. ונפק"מ לדינא אם בא השומן לסתום את הנקב שנעשה מקודם גם כן סותם ולא הוי כקרום מחמת מכה:

והנה יש לדייק מזה שכתבו התוס' דלא מיירי הכא בריאה ושומן סותמתה או נסרכה בשומן דפשיטא דטריפה דסתימה זו אינה כלום דאין שומן לריאה, ואין זה שומן שלה, ולא מיירי הכא אלא כגון דקין שניקבו וחלב הכנתא סותם את הנקב שהוא שומן שלהם יעו"ש. ואם אמרינן דבעינן לפרש דחלב טהור סותם היינו באופן כשיש חלב טהור אמרינן דאין זה נקב עדיין מטעם דהחלב הטהור הוי כבשר האבר ממש, א"כ פשיטא דזה לא שייך בהא דריאה, דע"כ לא שייך לומר דבשביל השומן לא הוי כניקב משום דהשומן שעל הריאה אין דינו כבשר הריאה מפני שאין דרכה של הריאה להיות שומן, וע"כ גבי ריאה הנקב בא מקודם, והשומן בא אח"כ. וביותר לשיטת רש"י דאין סירכא בלא נקב, וע"כ כוונת התוס' לפרש דחלב טהור סותם היינו אפילו אם בא השומן אח"כ הוי גם כן סתימה מעלי. וזהו מפני שכן הוא התולדה שלהם להמציא שומן. ואפשר שזהו גם כוונת רש"י שפירש חלב טהור סותם כגון דקין שניקבו וחלב הכחתא סותם. ומזה ראיה להרבה אחרונים שסברי דגם כשבא השומן לאחר שנעשה הנקב גם כן הוי סתימה מעליא, עי' דגמ"ר ביו"ד סימן מ"ט ובפ"ת שם, ורק בשומן שבא על ידי פיטום יש לעיין:

גמ'. בעי רבי זירא חלב חיה מאי דוקא אמר רב חלב טהור סותם, והאי נמי טהור הוא וכו' אמר אביי תיבעי ליה נהי דשרי באכילה אהדוקי לא מיהדק. וקשה מאי סלקא דעתי' דר' זירא דהרי ע"כ אי לא מיהדק הרי זה נקב ממש. וראיתי בחידושי הר"ן שהקשה בזה. ומתרץ דסבר דטהור סותם מטעם הללמ"מ ולא תלי בטעמי' כלל יעו"ש. ולדעתי תמוה דהיאך ס"ד דרבי זירא לומר דהללמ"מ להתיר בנקב בקרב אשר הפרש יוצא לחוץ אשר אין כמוה חיה. עוד מתרץ הר"ן דאפשר דמאי דאמרינן דחלב טמא אינו סותם הוא מדרבנן שאמרו שאינו סותם כדי שלא יטעו לומר שכיון שהוא מתיר כל שכן שהוא עצמו מותר, ואי הכי חלב חיה סותם יעו"ש. גם זה לדעתי תמוה דהלא כיון שהוא תותב קרום ונקלף וע"כ דהוי נקב בלא סתימה ופשיטא דאסור מדאורייתא בכל נקב במעיים. ונראה לומר בביאור בעי' דר' זירא באופן שהחלב חיה מלבד שהוא חלב טהור היה בו

קרום על הנקב והנה זה פשיטא דבחלב טמא שאינו סותם לא מהני גם אם היה בו קרום הסותם ומטעם דהוי קרום מחמת מכה דלא מהני, וגם אם החלב הטמא מהודק שפיר דהיינו עם הקרום ביחד גם כן לא מהני. ולזה בעי בחלב חיה באופן שהוא מהודק היטב אם מהני מטעם שיש בה תרתי הא דהוי חלב טהור, וגם מהודק מפני הקרום. ועל זה השיב אביי דחלב טמא שאינו מהודק דגם עם הקרום גם כן לא מהני:

ובזה יש לפרש דברי רב ששת דאמר אחד זה ואחד זה סותם. וקשה לכאורה מה שייך בחלב טמא סתימה כיון שהוא תותב קרום ונקלף, וע"כ דאין זה סתימה מטעם דלא עדיף מקרום מחמת מכה, ג"כ נראה דמיירי באופן שיש על הנקב קרום והחלב עם הקרום אהדוקי מהדק ובאופן זה סבר רב ששת דמיהדק שפיר: ובזה יש לפרש הא דאיתא לקמן ההוא נקב דסתמה חלב טמא דאתא לקמי' דרבא אמר רבא למאי ניחוש לה חדא דהא אמר רב ששת חלב טמא נמי סותם, ועוד התורה חסה על ממונם של ישראל. - וקשה מה שייך לומר ועוד דמשמע דאפילו לרב דסבר דחלב טמא אינו סותם יש להתיר מטעם התורה חסה על ממונם של ישראל, וזה דבר פלא דאם אינו סותם הרי זה אסור מדאורייתא, ולא שייך בזה התורה חסה. ובתו"ח הקשה בזה וכתב דלרבא הוי מספקא ליה אם חלב טמא סותם וכו' יעו"ש. ודוחק כמובן. - אבל נראה דההיא סתימה דאתא לקמי' דרבא מיירי גם כן שהיתה גם קרום המדבק החלב הטמא עמו להיות סתימה מעליא, ודק משום חומרא דחלב שלא יבואו לטעות אם הוא מתיר אחרים כש"כ שהוא עצמו מותר וכמו"ש הר"ן לעיל שיש מקום לומר כן, על זה אמר רבא שאין להחמיר בשביל חששא זו מטעם דהתורה חסה על ממונן של ישראל, ועל זה השיב לו רב פפא דלא כן הדברים דהלא רב סבר דאינו סותם, והיינו דלא מהני סתימה אף באופן שסתום והדוק היטב גם עם קרום, וממילא הוי ספיקא דדינא הא דרב ששת וא"כ הוי ספיקא דאורייתא ולא שייך בזה לומר התורה חסה על ממונם של ישראל, וכמוש"נ:

גמ'. אמר רבא שמעית מיני' דרב נחמן תרתי חומצא ובר חימצא חד סתים וחד לא סתים. והיינו דאקשתא ודאייתרא. ופירש הש"ס דאקשתא כו"ע לא פליגי דאסור כי פליגי דאייתרא, וללישנא בתרא דאייתרא כו"ע לא פליגי דשרי וכו'. - וקשה לפי"ז בהא דשלח רבין משמי' דר' יוחנן כך היא הצעה של משנה זו ואיפוך קמייתא, והיינו שלא תקשה מר"ע דהכא אוסר חלב שעל הקיבה, ומצינו שר"ע מתיר חלב שעל הקיבה, וקשה והלא יש לומר שדברי ר"ע אינו סותר, והיינו דמה שאוסר חלב שעל הקיבה היינו דאקשתא, ומה שמתיר היינו דאייתרא, וע"כ צריך לומר דרבין משמי' דר' יוחנן סבר דאין לחלק בין דאקשתא ודאייתרא ושניהם שווים לאסור:

ולפי"ז רבא משמי' דרב נחמן שמחלק בין דאקשתא ודאייתרא פליג על ר' יוחנן, ובזה יש להטעים שיטת בני בבל דאסרי. משום דאזלי בשיטת רבין שאמר משמי' דר' יוחנן, ובני ארץ ישראל דאכלי חלב דאייתרא אזלי בשיטת רבא שאמר משמי' דרב נחמן:

אבל אפשר לומר דלא פליגי ר' יוחנן ורב נחמן. והיינו דשאני לענין איסור דאין חילוק בין דאקשתא ודאייתרא דלמאן דמרבה חלב שעל הקבה לאיסור היינו כל החלב שעל הקבה בין דאקשתא ובין דאייתרא, אבל אין זה ענין לסתימה דזה תלוי אם מהדק, ובזה בא רב נחמן ומחדש חימצא בר חימצא דחימצא שהוא חלב דאקשתא אינו מהדק ואינו סותם, ובר חימצא שהוא מהדק סותם, אעפ"י שאסור מן הדין מפני שעכ"פ הוא חלב שעל הקיבה והתורה רבתה לאיסור:

ולפי זה קשה הא דאמר רב נחמן אינהו מיכל אכלי, ולדידן מיסתם נמי לא סתים, והיינו דסבר שזה בזה תליא דענין סתימה תליא בהאיסור ותמוה, וע"כ צריך לומר להיפך דזה ודאי דאין לרבות לאיסור חלב כזה שלא הוי תותב מפני שאינו דומה לחלב שעל הקרב וגם למאן דמרבה חלב הקבה לאיסור, זהו רק החלק שהוא בתותב, ולא החלק שאינו בתותב דהיינו חלב דאייתרא, וזהו שיטת בני ארץ ישראל דאכלי חלב דאייתרא, ובזה אמר רב נחמן אינהו מיכל אכלי ולדידן מיסתם נמי לא סתים. והיינו כיון שהחלב דאייתרא יש לו מעלה שאינו תותב ושפיר מהדק:

דף נ:

גמ' דאקשתא כו"ע לא פליגי דאסור כי פליגי דאייתרא, איכא דאמר דאייתרא כו"ע לא פליגי דשרי כי פליי דאקשתא. - וקשה לכאורה כיון דפליגי בסברא לחלק בין דאקשתא לבין דאייתרא וכמו שפירש"י וא"כ מדוע מייתי הש"ס מילתא דרב נחמן דאמר אינהו מיכל אכלי ולדידן מיסתם לא סתים והלא גם דרב נחמן הי' להש"ס לפרש ולחלק בין דאקשתא ודאייתרא. ובתו"ח מקשה כן:

ונראה דבלא דינא דרב נחמן היינו יכולים לפרש דאין הבדל בין דאקשתא לדאייתרא, והיינו דמאן דמרבה חלב שעל הקבה לאיסור סבר דחלב שעל הקבה דומה להחלב שעל הקרב מפני שדומה בשתים דהוי קרום ונקלף, אעפ"י שאינו תותב וגם דאקשתא אינו תותב, ומאן דסבר דחלב שעל הקבה מותר סבר דגם דאקשתא מותר מפני שאינו תותב כמו חלב שעל הקרב, ואינו ענין לסתימה דבעינן מיהדק היטב, וזה ליתא בין בדאקשתא ובין בדאייתרא, וגם איכא למימר לאידך גיסא דלענין סתימה שניהם שווים וסותמים למאן דמתיר מפני שסבר שעכ"פ אינו תותב כמו שחלב שעל הקרב:

אבל רב נחמן דסבר דבני ארץ ישראל אכלי דאייתרא ולא אכלי דאקשתא, א"כ ע"כ אזלי למאן דסבר דחלב שעל הקבה אינו דומה להחלב שעל הקרב, דלמאן דאסר חלב שעל הקרב גם חלב דאייתרא אסור, לזה בא הש"ס לפרש דבזה פליגי בני ארץ ישראל ובני בבל, דבני ארץ ישראל סברי דאקשתא כו"ע לא פליגי דאסור, ורק בדאייתרא פליגי דבני ארץ ישראל סברי דשרי, ובני בבל סברי דגם דאייתרא אסור, וזהו ללשון ראשון ולישנא בתרא סבר דגם בדאקשתא פליגי ובדאייתרא לכולי עלמא שרי:

ונמצא דללישנא בתרא גם בני בבל סברי דאייתרא מותר, וכיון דהוי ספיקא דדינא בהא דבניבבל, והיינו דללישנא קמא סברי בני בבל דאייתרא אסור, וללישנא בתרא סברי גם בני בבל דאייתרא מותר. והנה כיון דקיי"ל כלישנא קמא ולחומרא משום דכל היכא דפליגי תרי לישני בדאורייתא אזלינן לחומרא ולבני בבל דאייתרא אסור אלא שסותם מטעם דבני ארץ ישראל אכלי לה:

אמנם קשה דלפי מה דמסיק ור"ע סבר דלא אסרה תורה חלב הקבה וקיי"ל בכל מקום הלכה כר"ע. ועוד קשה הלא איכא ספ"ס שמא הלכה כבני ארץ ישראל, וגם אם הלכה כלישנא בתרא דלכו"ע דאייתרא מותר, וא"כ לדידן יש לפסוק לקולא, ושמא משום דהוי ספ"ס משם אחד:

אבל יש לומר דסבר רש"י דספק הוי אם מהפכינן קמייתא וכמו שפריך הש"ס מאי חזית דאפכת קמייתא, והגם שמשני הש"ס שאני הכא דקתני מה. אבל סבר רש"י דזהו רק בגדר סברא בעלמא, אבל מידי ספק לא נפקא איזה ברייתא היא עיקר. וממילא ספק הוי בשיטת ר"ע, ולהכי סבר דש"י כיון דאיכא סברא לומר דר"ע הוא המחמיר וגם ללישנא קמא הוי לחומרא, להכי פסק רש"י לחומרא כדין ספד"א:

אבל הרב אלפס פסק דחלב דאייתרא מותר, והיינו דפוסק כבני ארץ ישראל, ותמוה טובא הלא קיי"ל דאנן בתר בני בבל גרירן, והר"ן כתב שבני בבל נהגו כן מצד החומרא. אבל גם זה תמוה, כיון דאנן בתר בני בבל גרירן, מדוע לא חש לזה רבינו האלפס, ועוד דהסוגיא משמע דפליגי בני בבל ובני ארץ ישראל מצד הדין כמבואר בהני תרי לישני, וכמו שפירש רש"י וצע"ג:

דף נא.

מאי שנא מכל נקובי דעלמא דאע"ג דליכא דם טריף מר. וקשה דע"כ הא דנקט התנא אם נמצא עליה קורט דם טריפה מיירי בנקב מצד אחד דבנקבו משני הצדדים גם בלא קורט דם טריפה, וע"כ הא דקורט דם מיירי בניקב מצד אחד, וכמו שמוכח לקמן מעובדא

דרבי במחט שנמצאת בעובי בי"הכ מצד אחד והפכה רבי ומצא עליה קורט דם וטרפה, וע"כ מסיים דכן כוונת התנא דבניקב מצד אחד בעינן קורט דם מצד השני:
ולפי"ז קשה מאי פריך הש"ס מ"ש מכל נקובי דעלמא דאע"ג דליכא דם טריף מר, והלא ע"כ זה הדין ליתא בניקב מצד אחד דבלא קורט דם מכשירין לכו"ע:
ונראה דסבר הש"ס בפירושא דהברייתא דתנא הא דנמצא עלי' קורט דם בסיפא לאחר ששנה הדין דמשני צדדין טריפה ומצד אחד כשרה ומדלא תנא הא דנמצא עליה קורט דם תיכף כששנה מצד אחד כשרה, היה להתנא תיכף לומר דבנמצא עליה קורט דם טריפה, דאז היתה במשמע דמשני צדדין שניקבו לא בעינן קורט דם. אמנם כיון ששונה התנא הא דקורט דם בסופו, והיינו גם לאחר ששנה הדין דמשני צדדין טרפה שנה אח"כ הא דקורט דם משמע דגם בניקבו משני הצדדים בעינן קורט דם, ועל זה פריך הש"ס מ"ש מכל נקובי דעלמא והיינו נקב מפולש מעבר אל עבר דלא בעינן קורט דם, על מזה משני דיש הבדל בין נקבים מפולשים בלא מחט כיון דליכא מידי למיסרך, מה שאין כן ביש מחט כיון דאיכא מידי למיסרך אם איתא דקודם שחיטה מיסרך הוי סריך וצריך להיות דם, וכיון שליכא דם מוכח מזה דלאחר שחיטה נעשה נקובה משני הצדדים:
והנה מזה מוכח כשיטת הרמב"ם דגם בניקבה משני הצדדין אין להטריף רק בנמצא עליה קורט דם, וכן פסקו הטור והמחבר בסימן מ"ח:
אמנם לפי"ז תקשה מדוע שנה התנא כל עיקר הדין של מצד אחד דכשר ומשני צדדין טריפה, והלא כיון שהעיקר תלוי בקורט דם הי' לו להתנא למיתני רק החילוק אם נמצא קורט דם טרפה. ומרן הכס"מ הקשה בזה בפר"ו משחיטה הי"ב:
אמנם לפי שמשמע מדברי הרמב"ם שם דבניקב מצד אחד כשרה אף בנמצא קורט דם אתי שפיר הא דשנה התנא בניקב מצד אחד כשרה, והיינו אפילו בנמצא קורט דם רק תקשה ממעשה דרבי שהטריף בניקב מצד אחד והפכה ומצא קורט דם, ועי' בכס"מ שהעיר בזה:
ונראה דסבר הרמב"ם דע"כ התנא דברייתא לא סבר כרבי, אלא סבר דמצד אחד כשרה אפילו כשיש קורט דם, והיינו מזה גופא דמחלק בין מצד אחד לשני צדדין ואח"כ שנה הדין דקורט דם דמזה משמע דרק בניקב משני צדדים יש להטריף בנמצא קורט דם אבל בניקב מצד אחד יש להכשיר גם בקורט דם, ופסק כסתמא דברייתא. כן נראה בביאור שיטת הרמב"ם:
והנה בספר תורת חיים מפרש דבאופן שנמצא הנקב תיכף לאחר שחיטה טריפה, מטעם דבודאי מחיים נעשה, וזהו הביאור משני הצדדין טריפה דהיינו שמצאו הנקב המפולש

תיכף לאחר שחיטה וטריפה אפילו בלא קורט דם, והא דתנא התנא הא דקורט דם, הוא מילתא אחריתי והיינו באופן שיש ספק אם נעשה קודם שחיטה או לאחר שחיטה כגון שמצאו הנקבים לאחר זמן, ובזה תליא בקורט דם המעיד שנעשה קודם שחיטה עכת"ד. אמנם אף כי נכון הדבר מצד עצמו, אבל אין לפרש כן בדברי הרמב"ם שכתב שודאי אחר שחיטה דחקה המחט ונקבה יעו"ש. משמע דגם במצאו כן תיכף לאחר שחיטה כן ולא מיירי בדין ספק כלל. ועוד דאם יש בזה שני דינין היינו במצאו תיכף לאחר שחיטה ועוד דין במצאו אחר כך שיש בזה ספק והקורט דם מכריע. ולשיטת התו"ח מיירי דין הרמב"ם בספק שזהו דין שני דהברייתא, א"כ קשה מדוע השמיט דין הראשון דהברייתא דבנמצאו הנקבים תיכף לאחר שחיטה שהוא טריפה, וע"כ דהרמב"ם סבר דהא דתנא התנא הא דקורט דם פרושי מפרש הרישא וחד דינא הוא דהעיקר תליא בקורט דם והיינו באופן שניקב משני צדדין, ומצד אחד כשר אפילו בקורט דם גם כן, וכמוש"נ:

גמ'. ובאת לפני רבי מחט שנמצא בעובי ביה"כ מצד אחד והפכה רבי ומצא עליה קורט דם וטרפה, ואמר אם אין שם מכה קורט דם מנין, אמר ליה טרח טרייה להוא גברא מתניתין היא המסס וביה"כ שניקבו לחוץ, ע"כ הסוגיא, וקשה מדוע אמר שזה נשנית במשנה, הלא אינו מבואר במשנה לדינא דקורט דם הרי"ז כנקב מפולש, ושפיר משמיע לנו רבי להאי דינא והרי חזינן דהרמב"ם לא סבר כן כמבואר לעיל, עוד יש לדייק מדוע מביא הא דהממסס, הלא עיקרו של דבר בהא דביה"כ:

והנה יש לעיין לשיטת רש"י דבהמסס גם בניקב מצד אחד טרפה היאך הדין בביה"כ שניקב גם בצד החיצון מחצה ולא נשאר אלא עור דק בינתיים אם דינו כהמסס דחיישינן לניקבה לגמרי. ועי' בספר תו"ח. ואם אמרינן כן דבאופן זה דינו של ביה"כ כהמסס, אתי שפיר הכא. והיינו דלכאורה יש להבין דאמר רבי אם אין מכה קורט דם מנין, ולכאורה דלמא היתה המכה רק בהחלק העור שמבחוץ, וע"כ אם יש מכה מבחוץ ממילא נשאר רק בשר דק המפסיק ודינו כהמסס, וזהו שאמרו משנתינו היא המסס וביה"כ שניקבו לחוץ, והיינו שבאופן זה ביה"כ כדין המסס, ולזה כוונת התנא ששנה המסס וביה"כ ביחד מפני שלפעמים דין שניהם שוה:

גמ'. ואפ"ה הלכתא כרב יימר שגרונא שכיח חוט השדרה לא שכיח. - משמע מסוגיא זו דאזלינן להתירא רק באופן השכיח ההיתר, אבל בספק השקול אזלינן להחמיר, ולא אמרינן בזה נשחטה הותרה. וכן מדייק הרבינו יונה והרשב"א הובא בר"ן בפר"ק יעו"ש. ולכאורה תקשה מזה על התוס' שכתבו להחמיר בספק דרוסה, מטעם דדרוסה שכיחא. ועי' בפר"ח סימן כ"ט והביא בשם מהר"י אלכסנדרי דתליא אם יש בדיקה

אזלינן להחמיר. והקשה על זה הפר"ח דהרי דרוסה ישנה בבדיקה, ומכל זה כתבו התוס' דהטעם משום דדרוסה שכיח יעו"ש. אבל בזה יש לומר דכיון דאיכא דרוסה דלא אפשר בבדיקה כדאיתא לקמן נ"ג ע"ב, בעובדא דשרקפא דאתא לקמי' דשמואל. ועוד נפק"מ בבהמת קדשים דליתא בבדיקה כפירש"י בזבחים ע"ד ע"ב ד"ה נפולה, ולזה כתבו התו' משום דדרוסה שכיחא:

אמנם נראה להעיר דהלא הכא קאמר הש"ס שגרונא שכיח חוט השדרה לא שכיח. הרי חזינן דתלינן בשגרונא מטעם דחוט השדרה לא שכיחא וא"כ לא קשה להתוס' משום דשאני הכא דלא שכיחא לאיסור וממילא הוי ספק השקול: וגם מה שכתבו הראשונים ללמוד דבספק השקול אזלינן להיתרא מהא דקאמר הש"ס ספק כלבא ספק שונרא תלינן בכלבא, קשה הלא זה דמיא לספק על ספק לא על דהיינו דמספקינן אם על שם השונרא, וזה ודאי הוי להירתא ואינו דומה לספק השקול דעלמא וצ"ע:

גמ'. אמר רב נחמן בית הרחם אין בו משום ריסוק אברים. והביאור בזה דבאופן שידוע דכלו לו חדשיו מותר לשחטו לאלתר. ולכאורה קשה מאי קמ"ל רב נחמן דהלא אם יש לחוש לריסוק אברים בלידה א"כ לא יצוייר שיהיה ולד ראוי לשחיטה אפילו בשידוע דכלו לו חדשיו וזה לא נשמע בשום מקום. ועי' ר"ה ז' דמשני בכלו לו חדשיו, הרי מבואר דליכא חשש ריסוק אברים, ועוד דלפי"ז יהיו רוב נולדים מתים כמו דאמרינן בנפולה דמחזיקין אותה לטרפה אם לא שהתה מעל"ע ורוב נפולים מתים הם, וראיתי בחידושי הר"ן שמפרש בשם הראשונים מכח קושיא זו דרב נחמן בא לאשמעינן במקשה לילד, אבל הקשה דלפי"ז מאי ראיה לרב נחמן מהא דתינוק בן יום אחד מטמא בזיבה, ולא אמרינן דמחמת אנסו ראה דלמא מיירי כשאינו מקשה, ומתרץ וז"ל, יש לומר דהכי קאמר אם איתא דבמקשה איכא משום ריסוק אברים, ושאינו מקשה נמי הוי לן למימר דמחמת אנסו ראה יעו"ש. ולכאורה יש להבין הלא איכא למימר דבמקשה קרינן מחמת אנסו ראה, משא"כ באינו מקשה ליכא אונס והוי זיבה מעליא, וע"כ כוונת הר"ן דאם מקשה פועל ריסוק אברים א"כ כל לידה יש בזה אונס דסגי גבי זיבה, דלא גרע זה מכל הני סיבות דחשיב התנא גבי זב, ומזה מוכח דכל לידה אפילו במקשה אינו פועל על הולד ריסוק ממילא מוכח דהלידה אינה פועלת מאומה על הולד. והר"ן עצמו מפרש דחידושא דרב נחמן דלא הוי מיעוט המצוי. והיינו דאף על פי שיש מיעוט דאברי' מתפרקין, אבל לא חיישינן לה מטעם דלא שכיחא: אמנם לפי"ז גם כן קשה מאי מייתי הש"ס ראיה מהא דמטמא בזיבה, הלא כמובן דיש לומר דאזלינן בתר רובא, ויש לומר דמשמע דהוי זב גמור גם לענין קרבן ולשרוף תרומה וקדשים, ואם הוי מיעוט דשכיח א"כ לא הוי רוב

גמור, ואין שורפין תרומה וקדשים אלא ברוב גמור כדאיתא בנדה י"ח וקדושין פ'. והתנא דשנה קטן בן יום אחד מטמא בזיבה, משמע דהוי זיבה גמורה לכל דבר וממילא מוכח דהמיעוט חששא דריסוק אברים הוי מיעוטא דלא שכיחא. כן נראה בביאור דברי הר"ן: אמנם הרמב"ם מפרש דינא דרב נחמן לענין בדיקת נפולה דבעי בדיקה, ומשמיע לן דבית הרחם לא בעי בדיקה מפני דקשה הוא אצל נפולה, ואפשר דמשום דקשי' ליה להרמב"ם מה בא רב נחמן לאשמעינן דהלא כל הולדות הנולדים בחזקת בריאים הם להכי מפרש דאהבדיקת נפולה קאי לומר שהבית הרחם ליתא בכלל בדיקה:

אבל קשה לפי"ז מהא דמייתי הש"ס סייעתא מהא דתינוק בן יום אחד שמטמא בזיבה והלא מה זה שייכות לבדיקה דהרחם עצמו וע"כ זהו כוונת הרשב"א שכתב דסוגיא דגמ' אי אפשר להולמו לפירושו בזה דקאמר הש"ס תניא דמסייע לך יעו"ש, ועי' בכס"מ מה שמביא בשם הריב"ש:

ונראה בהבנת דברי הרמב"ם דסבר דאם הנפילה גורמת שינוי גם בבית הרחם וכשרואים שינוי בבית הרחם הרי זה עדות שנתרסקו האברים, אז יש לחוש דהלידה גם כן גורמת להולד להביאו לידי זיבה. אמנם אם אמרינן דהבית הרחם אינו מתפעל מאומה מהנפילה מובן מזה דגם בהלידה אין להבית הרחם התפעלות כזה שגורם להולד אונס שתצא ממנו זיבה. וזהו מה שמביא הש"ס ראיה מהא דזיבה דע"כ הבית הרחם יש לו אמיצות, באופן שאינו גורם סיבה להולד לבוא לידי זיבה וע"כ אין כאן אונס ומטמא בזיבה מפני שהוא כזב דעלמא:

דף נא:

הב"ע שהפריס על גבי קרקע. - הנה אוקימתא זו שלא אליבא דהלכתא לפום מה דקיי"ל כרב נחמן דבית הרחם אין בו משום ריסוק אברים. לפי מה דאיפסק להלכה כרב נחמן. ומזה יש לתמוה על הרא"ש והטור בהלכות יו"ט בפר"ק דביצה כתב הרא"ש דעגל הנולד ביו"ט אסור לשחטו ביו"ט עד שיפריס על גבי קרקע, וזה תמוה דהלא הכא פוסק הרא"ש כרב נחמן, וא"כ מ"ש יו"ט, ואם אמרינן דיו"ט שאני, א"כ מדוע פריך הש"ס מהא דיו"ט. - והרמ"א בד"מ סימן תצ"ח מביא קושיא זו ומתרץ דשאני בחול שמותר לשחוט, ואם רואין בו שום ריעותא מטריפין, אבל לשחוט ביו"ט יש לחוש שמא ימצא אח"כ ריעותא, ויש בזה חילול יו"ט עכת"ד, יעו"ש. - אבל קשה דלפי"ז מדוע פריך הש"ס מהא דיו"ט. אבל אפשר דזהו שמשני הש"ס הב"ע שהפריס על גבי קרקע היינו דביו"ט ע"כ מיירי באופן זה מטעם דיש לחוש שמא ימצא שינוי באברים הפנימיים. - וראיתי

אח"כ בפר"ח שהקשה על הרמ"א מדוע פריך מהא דיו"ט יעו"ש. אבל נראה דזהו כוונת הש"ס בתירוצא:

ויש לעיין לפי מה שכתבנו לעיל בשם הר"ן דכל עיקר חידושא דרב נחמן דלא חיישינן למיעוט דהלידה עושה ריסוק אברים דלא הוי מיעוט דשכיחא, אלא הוי מיעוט שאינו מצוי ולא חיישינן ליה, א"כ יש לחוש ביו"ט כיון שהוי מיעוט שאינו מצוי, ועי' במג"א שם אות יו"ד שהרבה לתמוה על הד"מ:

ובספר אשל אברהם להגאון ר' אברהם ברודא כתב דכל עיקר דינא דר"נ הא דאמר אין בו משום ריסוק אברים, היינו דלא בעינן מעל"ע, אבל בדיקה בעי, ומהני הבדיקה בתוך מעל"ע גם כן. וממילא ביו"ט כיון דבעינן בדיקה אחרי השחיטה להכי אסור לשחוט ביו"ט עכת"ד יעו"ש. אבל תמוה לחדש זה כיון שלא נחתו לזה הראשונים, ומשמעות הלכה משמע דלא בעינן גם בדיקה, וביותר שאי אפשר להעמיס זה בכוונת הרא"ש כיון שלא הזכיר בהל' טריפות דבעי בדיקה:

והנה מה שנראה לדעתינו ביישוב דברי הרא"ש והטור הוא לפי דברי הר"ן בחידושיו שכתב דדינא דרב נחמן הוא שבא לומר דלא חיישינן לריסוק אברים הוא לומר דלא הוי מיעוטא דשכיח כמו סירכא בריאה, אבל עכ"פ מיעוט איכא דהלידה גורמת ריסוק. ולפי"ז איכא הכא תרי מיעוטי המגרעין כח הרוב. היינו מיעוט טריפות דאיכא בכל בעלי חיים, ומיעוט שנתרסקו אברים מכח הלידה, וא"כ הוי פלגא ופלגא ומספיקא אסור לשחוט ביו"ט ובעינן לצאת מחשש ריסוק אברים, ולזה בעינן שיפריס על גבי קרקע. וסברי הרא"ש והטור דבספיקא לא מחללין יו"ט:

ובזה בזה יש ליישב גם דברי הרמ"א בד"מ שכתב דאם רואים שינוי באברים הפנימיים טריפה. והקשה המג"א שם דהלא כיון דלא חיישינן לריסוק אברים אפילו נמצא בו שינוי גם כן כשר יעו"ש. אמנם ע"כ גם הרמ"א סבר דיש מיעוט ולדות שנתרסקו האברים בלידה, ולכן כשרואין שינוי בהאברים חיישינן לריסוק, ולהכי אין שוחטין ביו"ט ובעינן שיפריס על גבי קרקע שיצאת מחשש ריסוק לגמרי:

איברא דלפי"ז קשה מדוע לא כתב ביו"ד סימן ט"ו דבנמצא שינוי באברים הפנימיים טריפה וכמו שהקשה שם המג"א, ודוחק לומר שהרמ"א חזר ממה שכתב בהל' יו"ט כמו שכתב שם המג"א:

ונראה דבאמת מצד הדין אין בזה חיוב לחזור שמא יש בזה שינוי מטעם דסמכינן ארובא וכמו"ש הר"ן, מטעם דלא הוי מיעוט המצוי. - אמנם לגבי לשחוט ביו"ט חיישינן שמא ימצא בו שינוי באברים הפנימיים המעידים על ריסוק אברים:

תוס'. ד"ה מודה רבי שמעון לענין קדשים לא הוי צריך כאן לדברי רבי יוחנן דבבכור עסקינן דתלי רחמנא בפטר רחם וכו' יעו"ש. וכן כתב הר"ן בחידושיו. אבל נראה דבא הש"ס ליישב שלא תימא דהוי דרך דופן, ואזלא אליבא דרבי טרפון דתנן בבכורות י"ט דסבר דמספקא ליה אם בכור לדבר אחד הוי בכור ואפילו יוצ"ד קדוש בבכורה אע"ג דכתיב פטר רחם. ור' שמעון סבר כן בפרק יש בכור דבכור לדבר אחד הוי בכור. וכתבו שם התוס' מ"ז ע"ב ד"ה בכור לדבר אחד דסברת רבי שמעון חלוקה מרבי טרפון דיוצ"ד ממועט מפטר רחם. וזהו שמביא הש"ס הא דר' יוחנן דסבר דמודה ר' שמעון דלא קדיש, והיינו דאעפ"י דסבר דבכור לדבר אחד הוי בכור, כי זהו רק לנחלה, אבל לא לקדושה, דמודה ר' שמעון דאינו קדוש:

תוס' ד"ה עמדה אינה צריכה מעל"ע. - והקשו מהא דאיתא בזבחים דאמר ר"ל דאיערב בנפולה ופריך ונבדקיה, ומשני קסבר עמדה צריכה מעל"ע הלכה צריכה בדיקה, והנה ע"כ עיקר הדבר הא דבעי בדיקה ובקדשים לא אפשר, וא"כ מדוע קאמר הש"ס הא דעמדה צריכה מעל"ע, והוא שלא אליבא דהלכתא כמו שקאמר הש"ס הכא:

והנה לפי מה שכתב הב"ח בשם הפוסקים בהא דהלכה אינה צריכה בדיקה, זהו רק בעמדה מעצמה, אבל אם העמידוה בידים בידי אדם לא מהני בלא בדיקה אף אם הלכה יעו"ש. ולפי"ז מצינו דשני אופנים יש בעמדה, א"כ איכא לפרש דהא דקאמר הש"ס הכא עמדה אינה צריכה מעל"ע, היינו בשעמדה מעצמה משא"כ בשעמדה על ידי אחרים צריכה מעל"ע, ובאופן זה מיירי בזבחים. ובאופן זה לא מהני גם בשהלכה בלא בדיקה: וזהו פירושא שם בזבחים דפריך ונידקיה ופירש"י בעמדה או בהילוך יעו"ש. והנה מה שפירש"י בעמדה תמוה דהא בעמדה לכו"ע בעי בדיקה, ובקדשים לא אפשר כמו שפירש רש"י שם ד"ה נפולה, וע"כ כוונת רש"י בעמדה היינו גם ששהתה מעל"ע, ובאופן השתים לא בעי בדיקה גם כן. ועל זה משני הש"ס עמדה צריכה מעל"ע הלכה צריכה בדיקה, והיינו דמיירי עמדה שהעמידוה בידים, ובזה גם בבשההתה מעל"ע וגם הלכה צריכה בדיקה: ומזה יש לדון בשעמדה מעצמה וגם שהתה מעל"ע לא בעי גם בדיקה. והרבינו ירוחם כתב כן לדינא דבשעמדה ושהתה מעל"ע לא בעי בדיקה, ותמהו עליו מנין להורות דין חדש כזה ועי' בפר"ח. - אבל נראה שלמד כן ביישוב קושיות התוס' וכמוש"נ:

ובעיקר הדין דנפולה ובדיקה שלה מבואר אצלינו בספרנו נזר הקודש למס' זבחים בפרק התערובות:

דף נג.

איתמר רב אמר אין חוששין לספק דרוסה ושמואל אמר חוששין לספק דרוסה, ואנן קיי"ל דחוששין לספק סדרוה. ואע"ג דקיי"ל בכל מקום דפליגי רב ושמואל הלכה כרב באיסורי. אמנם הכא קיי"ל כשמואל משום דאמימר פסק כוותיה ולא חש לדברי רב דהכי איתא בגמ' לקמן ע"ב אמר אמימר חוששין לספק דרוסה אמר לו רב אשי לאמימר הא דרב מאי אמר לו לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי. וכן כתב הה"מ בפר"ח משחיטה הי"א. וכתב כי זהו שיטת כל הפוסקים:

וכן מוכח מהא דאיתא לעיל מ"ג ההיא ספק דרוסה דאתא לקמיה דרבה וכו' הרי סבר דחיישינן לספק דרוסה, וכן הא דאיתא לעיל כ"ח דההוא בר אווזא דאתא לקמיה דרבא ופירש"י ומשום ספק דרוסה לא בעי בדיקה דתלינן בכלבא, ומדוע לא פירש"י דרבא לא חייש לספק דרוסה מטעם דסבר כרב, והיינו משום דע"כ סבר רבא כרבה. וביותר לשיטת רש"י דהבדיקה לא מהני לודאי דרוסה, וא"כ כל הסוגיא דבודקין לדרוסה היינו לספק דרוסה, וא"כ מוכח דכו"ע סברי דחוששין לספק דרוסה:

דף נג:

ההוא בר אווזא דהוי בי רב אשי על לביני קניא נפק אתא כי ממסמס קועיה דמא אמר רב אשי וכו' ה"ה ספק קניא ספק שונרא אומר קניא מחייה. וקשה למה לי כולי האי הא כיון דעל לבי קניא, ושונרא לא קא חזינן. הרי זה לגבי שונרא ספק על, ופשיטא דתלינן בקניא כיון דהקניא קמן ושונרא ליתא קמן. ואפשר לומר דסבר הש"ס דשונרא שכיחא ביני קניא, ולהכי הרי זה כמו על, רק תלינן בהיתרא, ולהכי אמר אימור קניא:

והתוס' ד"ה ספק שונרא ספק קניא הקשו מהא דאיתא בזבחים ע"ד ע"ב כולהו כרבי ינאי לא אמרי בין נקובת הקוץ לדרוסת הזאב מידע ידיע האי משוך והאי עיגול, היינו נקיבת הקוץ עגול וא"כ מדוע הכשיר הכא מטעם אימר קניא מדוע לא הצריך בדיקה ולראות אם הוא עגול הרי זה בודאי קניא, ואם הוא משוך הרי זה בא משונרא. ודוחק לומר דסבר כרבי ינאי שם דסבר דלא מינכר בינייהו כדאיתא שם דמוקי המשנה באופן זה יעו"ש. משום דרב אשי שהוא בתרא ע"כ סבר כמסקנא דהסוגיא שם:

עוד יש לומר דשמא רבי ינאי סבר כרב דאין חוששין לספק דרוסה, וממילא הא דאמר רבי ינאי דאיערב נקובת הקוץ בדרות הזאב, מיירי בודאי דרוסה, וכיון שנתערב נקובת הקוץ בודאי דרוסה אין לסמוך אסימנים. אמנם בספק כההיא עובדא דרב אשי גם ר'

ינאי מודה דיש לסמוך אסימן דעגול, ושפיר הקשו התוס' הכא דלכו"ע יש לסמוך אם הנקב עגול או משוך:

אמנם נראה ליישב הקושיא דזה ודאי דיש לסמוך אסימנים כדאיתא שם בזבחים. אמנם כל זה באופן שידוע אשר נתערב נקובת הקוץ היינו שהקוץ נקב, ובזה יש להכיר בין נקיבה דקוץ לבין נקיבה דשונרא. אבל שאני הכא בההיא עובדא דעל לביני קניא היינו שיש הרבה קנים. ואפשר ששני קנים שלטו, ובאופן זה גם במשוך איכא למימר דהקנה הראשון עשה נקב עגול, ואח"כ בא הקנה השני ועשה הנקב משוך, וא"כ אי אפשר לברר. והכשיר רק מטעם הספק מטעם דתלינן בקניא:

והנה בעיקר דברי רש"י ושיטתו דלודאי דרוסה לא מהני בדיקה, נראה שלמד זה מהא דאיתא לעיל מ"ג דקאמר נפק"מ לספק דרוסה, ולא קאמר לדרוסה משמע דרק לספק מהני בדיקה ולא לודאי דרוסה, והתוס' הכא בד"ה דרוסה דחקו בזה לומר דהכוונה דאף לספק דרוסה חיישינן אבל רש"י סבר דע"כ כוונת הסוגיא ללמדנו דלודאי דרוסה לא מהני בדיקה:

והנה התוס' והרא"ש הקשו לרש"י מהא דאמרינן בסוגיין הכא ובסימנין עד שיאדימו הן עצמן ולא סגי הא דהאדים הבשר שכנגדם. ולשיטת רש"י קשה הרי הכא מדחזינן שהאדים הבשר שכנגדם הרי זה דרוסה ודאית ומ"מ מהני בדיקה יעו"ש, והנה לכאורה יש ליישב דשאני סימנין דקשין הן אצל דריסה וצריכין להאדים בעצמן, ובזה מודה רש"י דגם ודאי דרוסה יש להן בדיקה. - וראיתי אח"כ שכן כתב הש"ך בספרו הארוך ליישב שיטת רש"י. אבל לפי"ז שוב תקשה מדוע לא קאמר הש"ס לעיל מ"ג נפק"מ לודאי דרוסה באופן שראינו הדריסה בהסימנין וע"כ מוכח דסבר רש"י דגם בדריסה בסימנין לא מהני בדיקה בודאי דרוסה, וא"כ לפי"ז הדרא קושיות התוס' והרא"ש כדלעיל:

עוד הקשו התוס' מהא דבדק רב מכפא ועד אטמא, וע"כ מיירי בודאי דרוסה דלספק דרוסה לא חייש רב יעו"ש. והנה הש"ך בסימן נ"ז ס"ק ל"ו כתב ליישב דרש"י סבר דדין בדיקה לדרוסה היא מבחוץ, ואם לא האדים מבחוץ כשרה, וכתב שם דבזה מתורץ כל מה שהקשו התוס' לרש"י יעו"ש. והנה קושיא זו בהא דבדק רב לודאי דרוסה אתי שפיר דמיירי שבדק מבחוץ אם יש בה היכר ארס, ולזה יש בדיקה, והא דסבר רש"י דליתא בדיקה בודאי דרוסה היינו דאם לא ניכר אדום מבחוץ לית לה בדיקה וכשרה, והיינו דאם לא ניכר מבחוץ כלל אין לחוש עוד. אבל אם ניכר מבחוץ שהאדים הבשר לא מהני לה בדיקה וטריפה. אמנם בדבר הקושיא הראשונה שהקשו התוס' דאם האדים

הבשר וניכר שדרוסה ודאית היא, ומ"מ בעינן עדיין בדיקה בסימנים היאך יתורץ בזה שהבדיקה היא מחיים מבחוץ:
ונראה דכוונת הש"ך דהבדיקה מבחוץ כשהיא בחיים בעינן במקום שהדריסה מזקת ואם האדים הבשר כנגד הסימנים, ולא שלטה בסימנים עצמן הרי זה כמו דריסה ברגל שאין הארס שולט שם להזיק ואין זה ודאי דרוסה: אמנם בעיקר החידוש של הש"ך דבאופן שלא ניכר הדריסה מבחוץ כשרה, ובזה אתי שפיר דלא מוקי הש"ס בזבחים דמיירי באיערב דרוסה או ספק דרוסה ולא ניכר מבחוץ, משום דבאופן זה כשרה וא"כ מדוע תנן ירעו עד שיסתאבו. יש להעיר דהלא גם אם אמרינן דגם בלא ניכר מבחוץ צריך בדיקה, אמנם הכא בתערובות יש להתיר מטעם ספ"ס, וכמו שכתב הש"ך בסימן ק"י ס"ק ס"ו, ומבואר שם דבספ"ס אין צריכין לברר ג"כ. וביותר לר"ת דסבר דספק אחד בגוף וספק אחד בתערובות מקרי ספ"ס. והמהר"ם כתב דאעפ"י שראינו דריסה, אפ"ה ספק הוי שמא לא דרס כנגד בני מעיים. והנה כמו כן כתבו התוס' בזבחים שם בזאב שנשא שה מן ההעדר והצילו הרועה ונתערב דמותר מטעם ספ"ס שמא אין זה ואת"ל זה הוא שמא לא דרסו יעו"ש. וע"כ מיירי שאין ניכר דריסה יעו"ש. וא"כ לפי"ז אזדא ראייתו של הש"ך משום דאף אם אמרינן דגם בלא ניכר דריסה מבחוץ צריך בדיקה ע"כ זהו בלא תערובות, אבל באיערב איכא ספ"ס ולא צריך בדיקה גם כן וא"כ כולהו לישתרו. ולהכי לא מוקי הש"ס באופן זה, משום שתקשה מדוע ידעו עד שיסתאבו כמוש"נ. והברכת הזבח שם לזבחים והפנים מאירות מפלפלים גם כן בדברים וטעמים אחרים וכוונתם להשיג על הש"ך לדינא. אמנם הפר"ח כתב שכן דעת הרשב"א בת"ה ומברר להלכה כדעת הש"ך יעו"ש. אבל יש להעיר זה שכתבנו לעיל, וצ"ע:
גמ'. רב זביד מתני הכי בדרוסה משיאדים בשר כנגד בני מעיים, בסימנים עד שיאדים סימנים עצמן, ופירש"י משום דסימנין קשין הן, ופליגי ראשונים אם בעינן שליטת הדריסה בפנים, וזהו דעת הרשב"א בתורת הבית והר"ן ברישׁ פירקין, אבל הרא"ש סבר דגם אם האדימו הסימנין מבחוץ טריפה וביארנו לעיל מזה:

דף נד.

אלא מכפא דמוחא עד אטמא. - והנה הר"ן מפרש הא דרב דבדק מכפא עד אטמא דלאתויי צואר אתא שאם האדים הבשר כנגד הסימנים טריפה. והקשה הב"י דלפי זה ע"כ רב לא סבר דבעינן שיאדימו הסימנים עצמן, ודלא כרב זביד. וקשה לפי"ז על הרי"ף

שהביא הא דרב זביד, והא דרב, והוי כמזכה שטרא לבי תרי וצ"ע ועי' בדר"מ שהעיר בזה גם כן בצ"ע:

והנה הפר"ח באות מ"ג כתב דהא ודאי בחלק זה לית הלכתא כרב דהא רב זביד ורב פפי ורב ביבי בר אביי הוו רבים ובתראי ופליגי עליה דרב בהא א"כ פשיטא דנקטינן כוותייהו דעד שיאדימו הסימנים עצמן, אבל בהא דבדק רב מכפא דמוחא ועד אטמא לאפוקי ממ"ד כנגד בני מעיים בהא ודאי נקטינן כוותיה דהא רב נחמן הכי סבירא ליה, והני אמוראי בתראי לא פליגי עליה בהא, והשתא הרי"ף כתב לדרב זביד ללמדנו דהכי הלכתא, וכתב נמי להההיא דמורי רב לבדוק מכפא דמוחא לאשמעינן דהכי הלכתא, ודלא כמ"ד דסגי בבדיקה דהבשר כנגד בני מעיים עכת"ד. - והנה אעפ"י דרב גוברי' ביישוב דברי רב אלפס בדברים נעימים ונכונים. אבל לדעתי יש להעיד, והוא דהנה יש להבין מה ראה הר"ן לחדש דכוונת רב בהא דבדק מכפא דמוחא עד אטמא, דבא לרבות צואר אתא, ומשמע מזה דאל"כ ליכא חידוש בהוראה דרב, וקשה הלא איכא חידושא בזה גופה לאפוקי ממאן דאמר דכנגד בני מעיים בעינן בדיקה ותו לא, ובא להודיענו דבעינן בדיקה יתירה מכפא דמוחא עד אטמא וכמו שכתב הפר"ח. וע"כ צריך לומר דסבר הר"ן דהני אמוראי דסברי דבעינן בדיקה כנגד הבני מעיים גם כפא דמוחא בכלל זה דאטו גרע כפא דמוחא מהבני מעיים, ולזה הוקשה להר"ן מה מוסיף רב בבדיקה זו, ולהכי כתב הר"ן דרב חידש דיש לבדוק גם בהצואר שהוא נגד הסימנים, ולזה שפיר הקשו הב"י והד"מ דהלא בהסימנים לא סגי בהבשר שכנגדם:

ונראה בכוונת הר"ן דבא לחדש דיש לבדוק בהצואר היינו דאעפ"י שאין מטריפין אם ימצא אדום בהבשר שכנגד הסימנים, אבל בדיקה בעי. ונפק"מ אם בדק בהצואר ומצא אדום, ואחר כך נאבדו הסימנים בלא בדיקה יש להטריף מטעם דיש לחוש לדריסת הסימנים והרי זה כמו הא שאמרו בבדיקה דכנגד הבני מעיים, רק הבדל ביניהם דבכנגד הבני מעיים מטריפין אפילו אם לא נמצא אדום בהבני מעיים עצמן, אבל באדמימות שבצואר והוא כנגד הסימנים יש בזה חיוב בדיקה בסימנים, ואם לא בדקו הסימנים אסור, מטעם דבריעותא כזו יש חיוב בדיקה בסימנים, ואם נאבדו בלא בדיקה אסור, וזהו חידושא דרב דבדק מכפא דמוחא עד אטמא, לומר דגם הצואר בכלל הבדיקה, ואיכא עוד נפק"מ באופן דבדיקה דסימנים ימצא אדמימות שיש בזה ספק אם הוא מצד עצמו, או שהוא מדריסה, ורב לשיטתו סבר דאין חוששין לספק דרוסה. אמנם באופן שבדק בהצואר ומצא אדמימות יש להחמיר: אמנם אכתי קשה למה לו לבדוק בהצואר לבדוק בסימנים עצמן, כיון שהעיקר בזה בהסימנים. וביותר לשיטת הרי"ף דחוששין לספק

דרוסה, ולדידיה ליכא חידושא בבדיקה דהצואר, דגם אם ימצא אדמימות בהצואר אין לאסור עדיין, ואם כן כל עיקר הבדיקה בהצואר הוא למותר:
ונראה דסבר הרב אלפס דכיון דאין לושט בדיקה מבחוץ, וכן סבר הרב אלפס בריש פר"ג מטעם דאינו ניכר טפת האדום מפני שעור החיצון אדום. אמנם אם ניכר בהצואר שהוא בשר דטיפת הדריסה ניכר בו, אז אם גם ניכרת אדמימות שקרוב למראה אדמימות שבצואר יש להטריף, והיינו כי באופן זה יש לאסור מספיקא וכמוש"נ:
ולשיטת הרוקח הובא בש"ך דצריך לבדוק גם בקרום של מוח, איכא למימר דדייק הרוקח משום דאל"כ מה אתי רב לאשמעינן, ולשיטה זו שפיר הביא הרי"ף להני שני דינים, אבל משמע דהר"ן לא סבר כן, ולהכי בא לחדש בדיקה דהצואר:
גמ'. שמוטה ושחוטה כשרה שאי אפשר לשמוטה שתיעשה שחוטה משמע מזה דבאופן שנעשה שמוטה לאחרי השחיטה כשרה, אפילו בשנעשה שמוטה גם קודם שנשחט הושט. - וקשה לפי מה דקיי"ל דיש טריפות לחצי חיות, אכתי הוי ספק בשחיטה. אמנם יש לומר דהכא מיירי אליבא דרשב"ל דסבר לעיל ל"ב דאין טריפות לחצי חיות, אבל תקשה לדידן דקיי"ל דיש טריפות לחצי חיות א"כ ליתא להאי דינא. - עוד נראה דאפילו לרשב"ל דסבר אין טריפות לחצי חיות זהו רק באופן דלאחר ששחט את הקנה ניקבה הריאה והיינו דנקובת הריאה דין הוא בטריפות משא"כ שמוטה בסימן שזהו מה ששייך להמתירין השחיטה, הנה כל זמן שלא נשחט הושט, הרי"ז כבאמצע השחיטה, והרי זה דינא דלעיל ח' בהא דליבן סכין וכו' ופריך והא איכא צדדין, והוכיחו מזה התוס' והרא"ש דגם בניקב הושט כנגד מה ששחט טריפה, והיינו אפילו בנשחט הושט בהכשר או רובו או כולו, וזהו מפני שנעשה הנקב קודם גמר השחיטה דהקנה. וא"כ גם בנידון דידן הכא בשנשמט הקנה קודם גמר שחיטת הושט יש לאסור, מפני שנעשה הקלקול בשחיטה, וצ"ע:
וראיתי אח"כ במהר"ם שיף שהקשה דלמ"ד יש טריפות לחצי חיות אם כן גם בשנעשה שמוטה לאחר שחיטתו דהקנה הרי זה כניקבה הריאה לאחר שחיטה דהקנה. וחידש דשאני באותו אבר עצמו אין סברא שיטרף הקנה לאחר שחיטתו, יעו"ש. אבל דבריו תמוהין דהלא אין זה שייכות להא דניקבה הריאה להפסול בהסימנים שזהו פסול בשחיטה עצמה, והרי זה כהא דניקב הושט לאחר שחיטתו וכמו שכתבנו:
אמנם בעיקר הדין בניקב הושט לאחר שנשחט או כולו או רובו, כתבו הט"ז והש"ך בסימן כ"ו בשם הרשב"א והרש"ל דלא נפסל יעו"ש. והב"ח והתבו"ש כתבו להחמיר בזה. ולפי"ז נידון דידן תליא בפלוגתא. ולפי"ז מסוגיא דידן מוכח דלא נפסלה השחיטה

כשנעשה הקנה שמוט לאחר שנשחט, וע"כ הסוגיא דלעיל דפריך והא איכא צדדין דמוכח דהנקב שנעשה לאחר ששחט פוסל זהו רק בשנעשה קודם שנעשה הכשר שחיטה בהושט, וכמו כן בהקנה, ומסוגיא זו ראיה מוכחת לשיטת הפוסקים להכשר, ולא כהב"ח ותבו"ש, ולפלא על הגאון מהד"ש שלא הביא שיטת הפוסקים בזה:

גמ'. דבי רב פפא בר אבא רישבא מחו בכוליא וקטלי' אתו לקמי' דר' אבא אמר להו וכי להוסיף על הטריפות יש, אין לך אלא מה שמנו חכמים. והא קא חזינן דקא מתה, גמירי דאי בדרי לה סמא חייא יעו"ש. וקשה מה זה פריך וכי להוסיף על הטריפות, והלא קא מרבינן לקתה הכוליא בזה הכלל, ודוחק לומר דלא סבר רבי אבא הא דרכיש לעיל מ"ג. ועוד הלא כיון דאיכא דסברי הכי שוב לא שייך לומר דהוי זה הוספה על הטריפות כיון דיש לומר דזה נכלל בזה הכלל דמתניתין. ועוד קשה מדוע לא מצריך רבי אבא בדיקה אם הגיע עד הלובן כדאיתא בשו"ע סימן מ"ד ס"ב:

גמ' איתמר ר' יוחנן אמר אלו טריפות דוקא רשב"ל אמר אלו כשרות דוקא ופליגי בדרב מתנא דאמר רב מתנא האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טריפה דר' יוחנן לית ליה לדרב מתנא, ולרשב"ל יש לו לדרב מתנא. והנה לפי"ז לכאורה לפי מה דקיי"ל דהלכה כר' יוחנן לגבי דרשב"ל וא"כ בוקא דאטמא דשף מדוכתיה יש להכשיר, וא"כ תקשה דאיפסק להלכה עפ"י כל הפוסקים דטריפה. - אמנם אתי שפיר לפי מה דאיתא לקמן ע"ב גופא אמר רב מתנא האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טריפה ורבא אמר כשרה ואי איפסק ניביה טריפה והלכתא איפסק נמי כשרה עד דמיתעכלא אתעכולי יעו"ש. מבואר דרב מתנא מטריף בשף מדוכתיה לחודא אף גם בלא איפסק ניביה, ובזה פליגי ר' יוחנן ורשב"ל דר' יוחנן לא סבר לדרב מתנא ורשב"ל סבר לדרב מתנא. ורבא סבר בזה כר' יוחנן. והיינו דרבא לשיטתו דאמר בפרק החולץ הלכתא כר' יוחנן לגביה דרשב"ל בר מהני תלת ושפיר איפסק בזה כר' יוחנן כמו שסבר רבא. ועוד יתירה בזה דבעינן דהניבין אתעכל אתעכולי וכן איתא לדינא:

אמנם גירסת הרב אלפס בדרב מתנא גופיה שאמר רב מתנא האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טריפה והני מילי דאיתעכל ניביה, אבל אי לא איתעכל נוביה כשרה יעו"ש. והנה לפי"ז הא דפליגי ר' יוחנן ורשב"ל בדרב מתנא ור' יוחנן אמר אלו טריפות דוקא ולא סבר לדרב מתנא, א"כ מכשיר גם באיעכול ניביה, וא"כ מדוע פסקו הפוסקים כולם כרשב"ל לגבי ר' יוחנן, ועוד דר' יוחנן גופיה סבר לקמן נ"ז שמוטת ירך בעוף טריפה, ובחידושי הרשב"א הקשה בזה, ועוד קושיות, ומטעם זה השיג על גירסא זו יעו"ש:

ונראה ליישב גירסת הרב אלפס ושיטתו בזה, בהקדם דברי הרמב"ם והראב"ד בסוגיא זו להלכה כאשר יבואר בס"ד:

כתב הרמב"ם בפר"י משחיטה ה"ג וז"ל, בהמה שנשמט הירך שלה מעיקרו ויצא מן הכף שלו אם נתאכלו ניביו והן היתירות שבעצם הכף שיוצאות על העצם הזכר ואוחזות אותו הרי זו טרפה ואם לא נתאכלו מותרות עכ"ל. וכתב הראב"ד בהשגה וז"ל א"א דומה שהוא סובר היינו בוקא דאטמא דשף מדוכתיה, ולא כלום הוא אלא שבעצם נאמרו שניהם, והוא הכף עצמו שנשמט ראשו העליון מן השדרה, וזהו שמוטת ירך אבל בוקא דאטמא הוא הראש התחתון שנשמט מן הקולית הוא כעין בוקא ונכנס למכתשת שבכף וזהו בוקא דאטמא דשף מדוכתיה, והוא דאיעכול ניביה, אבל השמוטה שאמרנו אין צורך עכול עכ"ל. ביאור דברי הראב"ד דסבר דשני דברים הא דשמוטת ירך, והא דבוקא דאטמא והיינו דשמוטת ירך היינו דשף מדוכתיה הדבוק בהשדרה, ובזה טריפה אף בלי איעכול ניביה. אבל בשנשמט עצם זה למטה בזה לא מטריפין אלא בנשמט וגם איעכול ניביה. וכן פירש הר"ן כוונת הראב"ד הובא בב"י (ובהרה"מ יש טעות סופר). מבואר מזה דפליגי הרמב"ם והראב"ד אם בנשמט הירך ממקום חיבורו בהשדרה אם בעינן גם איעכוה ניביה, דלהראב"ד טריפה הוי גם בלא איעכול ניביה, ולהרמב"ם בעינן איעכול ניביה. עוד פלוגתא ביניהם בראש התחתון דלהרמב"ם שם כשרה אף באיעכול ניביה, ולהראב"ד שם טריפה אם גם איעכול ניביה בנשמט:

ונראה דתליא בהשני גירסאות בגמ' דלהגירסא דידן זהו שיטת הרמב"ם, אבל להראב"ד הגירסא כגירסת הרב אלפס והיינו דרב מתנא גופיה סבר דבוקא דאטמא דשף מדוכתיה טריפה והיינו באיעכול ניביה זהו בהקולית בראש התחתון, וממילא מובן דבנשמט ראש העליון מהשדרה הסמוך לגוף לא בעינן איעכול ניביה. (ורבא דאמר כשרה גירסא זו לא היתה בגירסת הרב אלפס). ובזה פליגי ר' יוחנן ורשב"ל, והיינו דר' יוחנן מכשיר בראש התחתון שנשמט איעכול ניביה, אבל זה רק בזה שנקרא בוקא דאטמא, אבל בשמוט ירך גם ר' יוחנן מטריף, וזהו שאמר לקמן שמוטת ירך בעוף טריפה ומכש"כ בבהמה, וזהו שיטת הראב"ד וע"כ שכן היא גם שיטת הרב אלפס לפי גירסא זו. ופסקו בזה כרב מתנא ורשב"ל, אעפ"י שקיי"ל כר' יוחנן לגבי דרשב"ל. אמנם שאני הכא כיון שרב מתנא סבר כוותי' דרשב"ל סברי כרשב"ל:

והנה הפוסקים סברי כגירסא שלנו, וכשיטת הרמב"ם, וכן מבואר להלכה בשו"ע. - אבל יש לתמוה מדוע לא כתב הרמ"א דיש שיטות בין הראשונים דמטריפין שמוטת ירך מן הגוף אף בלא איעכולי ניביה. ולפי מה שמבואר הוי ספיקא דדינא והיינו להגורסים

כגירסת הגאונים והרב אלפס. ואף לפי ההכרעה גירסא שלנו. - אבל מהנכון להחמיר במקום שאין הפסד, אף להבקיאים באיעכול ניביה. והרמ"א כתב להחמיר רק מטעם חסרון בקיאות, ולדעתי יש להחמיר גם להבקיאים במקום שאין הפסד כן נראה לע"ד:

דף נה.

ניטל הטחול, אמר רב עוירא משמיה דרבא לא שנו אלא ניטל אבל ניקב טריפה וכו' הא בהמה גופא שריא וקשה הלא לפי מה שמסיק הש"ס לקמן לחלק בין קולשיה לסומכיה, א"כ יש לומר דהמשנה מיירי הא דחותך מן הטחול היינו בקולשיה. ונראה דזהו מה שכתב הר"ן ואיכא מאן דאמר דלמסקנא דמפלגינן בין קולשיה לסומכיה לא צריכין לחלק בין ניקב לנחתך. ומסיק דלפי המסקנא אין הבדל בין ניקב לנחתך, אלא אם בסומכיה בכל אופן טריפה ובקולשיה בכל אופן כשרה, וכתב שכן דעת הרמב"ם בפר"ו משחיטה. אבל הבעל העיטור כתב דגם בסומכיה ניקב טריפה, ונחתך כשרה יעו"ש. והיינו דסבר הבעל העיטור דהש"ס ידע גם עתה דבקולשיה כשרה ומפני שהתנא שנה סתם משמע דמיירי גם בסומכיה ומ"מ הבהמה עצמה כשרה, והיינו דמיירי בנחתך:
ולכאורה נראה ראיה לדעת בעל העיטור דאם מפרשינן דמתניתין מיירי בסומכיה א"כ מאי נקט טחול הלא גם בלב וכבד איכא כזה, והיינו דבכבד כשר בנחתך עד מקום חיותא דמרה, ובלב איכא קודם שהגיע לבית חללו, וא"כ מדוע נקט טחול וכליות, והיינו מפני שכשר בניטל. וע"כ מיירי גם בסומכיה, ובע"כ צריך לומר דשאני בין ניקב לנחתך ונחתך כשר אפילו בסומכיה:
ובזה יש ליישב מה שהקשה הרשב"א על בעל העיטור דכיון דאיכא תרי לישני ואיסורא דאורייתא אית לן למיזל לחומרא ואפילו נחתך צריך להיות אסור יעו"ש. - אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר משום דמדייק מהמשנה דנקט טחול וכליות דמזה מוכח דע"כ מיירי בסומכיה שהוא מקום המטריף ומ"מ כשרה, משום דאם אמרינן דכוונת התנא כלישנא קמא דהבהמה אסורה א"כ תקשה מדוע נקט טחול וכליות, וזהו דלא כהתוס' יו"ט שמפרש דאורחא דמילתא נקט טחול וכליות, ובעה"ע סבר דכן נקט בדיוק וכמוש"נ:

דף נה:

חרותה בידי שמים כשרה. - הנה הרשב"א בחידושיו חידש דצריכה בדיקה מטעם שמא היתה מקודם חרותה בידי אדם יעו"ש. ולפי"ז הא דתנן חרותה בידי שמים כשרה, היינו

לאחר הבדיקה. והט"ז בסימן ל"ו הקשה מדוע לא שאל רבה בר בר חנה בדבר הבדיקה גם קודם שמצא הני דיכרי במדברא יעו"ש:

ונראה דהנה הרשב"א מסתפק באופן שראינו שהיתה חרדה בידי שמים אם שייך בזה תליה כמו שתולין בידא דטבחא, ולא בעינן בדיקה גם כן ומסיים בצ"ע מטעם דהוי ריעותא מחיים יעו"ש. - ויש לפרש דרבה בר בר חנה סבר בפירושא דהמשנה דחרותה בידי שמים כשרה היינו ששחטוה לאחר שראינו ששמעה קול רעם או קול שחל ותלינן בזה, ובזה מכשירין בלא בדיקה. אמנם בהני דיכרי שמצא במדבר שהספק בהחרותה אם בידי אדם או בידי שמים, והוי ספק השקול לפנינו ובזה אין להכשיר בלא בדיקה להכי שאל בי מדרשא בדבר הבדיקה:

אמנם לפי"ז קשה מדוע לא פשיט הרשב"א ספיקו מרבה בר בר חנה גופא מדסבר לפרש המשנה דבידי שמים כשירה היינו באופן דתולין. ונראה דסבר הרשב"א דרבה בר בר חנה גופיה הסתפק בזה אם כוונת התנא מטעם תליה, או מטעם הבדיקה כשרה בידי שמים והיינו דהבדיקה מבררת שזהו בידי שמים. ולא רצה להטריח לחכמים לשאול בדבר הבדיקה כי אפשר שהפירוש בהמשנה שהוא מטעם תליה. אמנם בהני דיכרא שמצא במדברא שהספק הוא לפנינו ובעינן בדיקה בודאי, וממילא הדבר נשאר בספק וממילא תמיד יש להצריך בדיקה מטעם ספק שמא היתה חרדה מקודם בידי אדם:

גמ'. בעי רבי ינאי בר' ישמעאל ניטל מקום השדרה וכולו קיים, ניטל מקום טבורו ניטלו ראשי פרקים וכולו קיים מאי תיקו. - ולפי"ז כיון דלא איפשטא בעי' זו יש להחמיר כדין ספיקא דאורייתא. וכן כתב הרשב"א בחידושיו, ותמה על הרמב"ם שכתב בפר"ט משחיטה ה"ז דכשרה, יעו"ש: והנה הרמב"ם בפיה"מ כתב וז"ל, ואם כל העור במקומו ונפשט ממנו רוחב סלע על פני כל השדרה זו אסורה עכ"ל. ותימה הלא פסק בספר הי"ד דכשרה באופן זה. - ועוד תימה דאם כוונתו לאסור זה מטעם בעי' דלא איפשטא ולחומרא א"כ מדוע שייר עוד שני אופנים דניטל מטבורו והעור קיים והא דניטל ראשי פרקים וכולו קיים, כיון דחד דינא אית להו, ומדוע כתב הא דניטל מעל השדרה ושייר הני השתים שהם גם כן בכלל הבעי' ונשאר בתיקו, וצע"ג:

והנה יש שינוי לשון דבגמ' איתא ניטל, והרמב"ם בפירוה"מ כתב ואם הפשיט העור שעל גבי השדרה, דהלשון הפשיט משמע בידי אדם, וזה גרע מניטל דמשמע שניטלה מעצמה דזה מעלה ארוכה, וזה אינו מעלה ארוכה, כן יש לפרש בדוחק משום דאכתי תקשה מנין להרמב"ם לחדש זה שלא נמצא בגמרא:

ובעיקר דברי הרמב"ם שפסק בהל' שחיטה וז"ל ויראה לי שמתירין אותה, היפך הכלל שבספק הבעי' יש להחמיר מטעם ספד"א, כתב מרן בכס"מ שני תירוצים, א' דהרמב"ם לשיטתו שכתב בפר"ח דמלבד דרוסה הני טריפות שלא הוזכרו בתורה אין להחמיר בספיקו יעו"ש. הנה לדעתי אין לשון הרמב"ם סובל כן, דהרי כתב ויראה לי משמע שאין זה תלוי בהכלל אלא דן כן מסברת עצמו. ב' כתב דהרמב"ם מתיר מטעם ספ"ס וז"ל, ספק אם הלכה כאותו אמורא שפוסל בשלא נשתייר במקום ההוא המיוחד, ואת"ל דהלכה כמותו דלמא איהו מורה היכא דניטל העור מהמקום ההוא בלבד כיון שנשתייר כל שאר העור, וכיון דאיכא ספ"ס הוי לקולא עכ"ל:

והנה גם בזה יש להעיר אם בספיקא דדינא אנו דנין ספ"ס. והפר"ח העיר בזה מהא דהחליד במיעוט סימנים יעו"ש. אעפ"י שיש להעיר דשאני התם דהוי בחזקת איסור:

ונראה בביאור שיטת הרמב"ם בזה, והוא דהנה בכל ספק בבעי' זו איכא רוב להיתר, וזה הדבר, דהנה בבעי' דניטל מקום השדרה, זה קאי לרבי נהוראי משמיה דשמואל דלענין שיור בעינן כרוחב סלע על פני כל השדרה כולה ולדידיה ליכא למיבעי על מקום טבודו, או על ראשי פרקים דכיון דסברי דלא מהני להיות מעלה ארוכה במקום שניטל העור, הנה אינם פועלים לרעה להיות טריפה בשבילן. ונמצא דאיכא רבים דסברי דמותר. והנה כמו כן בבעי' דניטל מקום טבורו, דע"כ זה קאי לר' אלעזר בן אנטיגנוס דסבר לענין הצלה דמקום טבורו העיקר להיות מעלה ארוכה, ובעי אם חסר מקום טבורו מהו, אבל ע"כ רבים חולקים בזה והיינו שמואל דסבר דהשדרה עיקר, ומאן דסבר דראשי פרקים העיקר וכמו כן בהבעי' דניטלו ראשי פרקים, דע"כ בעי' זו לרבה בר בר חנה דסבר דראשי פרקים עיקר לענין שיור, ועל זה בעי לדידיה היכא דחסרו בין הפרקים אבל ע"כ אין זה ספק לשמואל דסבר דהשדרה עיקר, וגם לא הוי ספק לר"א ברבי ינאי דסבר מקום טבורו עיקר, נמצא לפי"ז דעל כל חדא וחדא יש רבים דאין זה ספק לדידהו, וכל בעי' ובעי' הוא רק לחד מהני, ועל כל ספק איכא שנים לגבי חד דלדידהו ליכא לספוקי, ולהכי כתב הרמב"ם ויראה לי שמתירין אותה. כן נראה בס"ד:

גמ'. אל תקניטני שבלשון יחיד אני שונה אותה וכו':

דף נו.

במשנה הכתה חולדה על ראשה. בגמ' רב ושמואל דאמרי מכניס ידו לפנים ובודק אם מבצבץ ועולה טריפה. ואם לאו כשרה, ופריך הניחא למ"ד עד דמינקב קרמא תתאה. והנה הקשו הראשונים על שיטת הראב"ן הובא בהרא"ש לעיל מ"ה דהא דאמרינן שם

עד דאינקב תתאה היינו עילאי ותתאי דאל"ה היכא קאמר הניחא וכו' הא אכתי איכא למיחש דתתאי אינקב ועילאי לא אינקב ולהכי לא מבצבץ, וע"כ מוכח דתרווייהו בעינן להיות נטרפת בזה, והקשו בזה הא הכא על נשיכה דהחולדה נעשה הנקב, ואי אפשר לנקב תתאי בלא עילאי יעו"ש:

ונראה דהראב"ן מפרש כפירושו של הרב אלפס וגירסתו דמפרש שמניח אצבעו בחוץ למעלה אצל ההכאה דהחולדה. וממילא כשחזינן הבצבוץ בפנים מבואר דשניהם נקובים, ואם לא מבצבץ בידוע דשני הקרומים שלימים. והיינו כסברת הש"ס דתתאה אגב רוככיה מיפקע פקע. וזה ידע הש"ס גם מעיקרא. כן נראה בביאור דברי הראב"ן. ועי' לעיל בסוגיא מ"ה שביארנו שם: תוס' ד"ה נבלות. וא"ת והא שמעינן לר' יהודה דאמר בפר' חטאת העוף, דשחיטת העוף אינה מטהרת טריפתה מטומאתה יעו"ש. הנה הר"ן בחידושיו כתב וז"ל, י"ל אה"נ מיהו אלישנא קפדינן דאע"ג דמטמאה לאו נבלה מקריא עכ"ל. ולכאורה מה שייך לומר דמטמא טומאת נבלות, ולא נקראת נבלה, וע"כ כוונת הר"ן דאעפ"י דמשמא טומאת נבלות, אבל לענין איסור אכילה לא נקראת נבלה אלא טריפה לחודיא. אבל זה תימה, דהלא מצינו דשחיטה שאינה ראויה לאכילה לר' שמעון דיש בזה משום נבלה לאיסור, ומ"מ מטהרת מטומאת נבלות כדאיתא לקמן פ"ה ע"ב, הרי חזינן דיותר נקל לטהר מטומאה מלגבי איסור אכילה, והכא הוי איפכא דהשחיטה אינה פועלת לטהר, ולאיסור פועלת להיתר. וכן מצינו לשיטת הרמב"ם בנקובת הושט דליתא עדיין בטומאת נבלות כמו שכתב הרמב"ם בפר"ב מאבוה"ט אבל איסור נבלות איכא:

ונראה בביאור כוונת הר"ן דמפני שר' יהודה סבר דאין שחיטה מטהרת טריפה מידי נבלות, הנה הכא דע"כ לא הוי רק ספק טריפה שמא ניקב קרום של מוח, והנה לענין טומאה הוי ספק טומאה ברה"י דספיקו טמא. אבל לענין איסור נבלות דהיינו לאיסור אכילה כיון דלא הוי רק ספק מוקמינן באיסור שהוא ודאי דהיינו להחמיר מספיקא זה שייך מטעם חששא דטריפות, אבל אין כאן ספק נבלות לענין איסור מטעם דלא אמרינן דספק נבלה הוי נבלה לאיסור כיון דהספק נבלה כזו שנשחטה בהכשר שחיטה דהוי נבלה דהחומרא דטומאת נבלות לא שייך גבי איסור אכילה דנבלה, וע"כ דלא הוי אלא ספק טריפה דמחמרינן מספיקא לאיסור אכילה דטריפות, ולזה פריך הש"ס נבלה והא שחוטה היא:

והיינו דפריך הש"ס דלא שייך בשחוטה לומר נבלה, דלא מיבעי בשחט ברה"ר דלא מטמאינן מספיקא, אלא אפילו בשחט ברה"י דספיקא טמא, הנה לא שייך הכא לענין

איסור. עוד יש לומר דהסוגיא דפריך והא שחוטה היא סבר דהכא בספק טריפה אית לן לומר דמוקמינן אחזקתה דמחיים שהיתה בחזקת טהרה כדאיתא לעיל ט' ע"א:
גמ'. והא תני לוי טרפות שמנו חכמים בבהמה כנגדן בעוף יתר עליהן עוף נשבר העצם אעפ"י שלא ניקב קרום של מוח. ומשני אמר ליה ההוא בעוף של מים וכו'. - וקשה להס"ד תקשה גם הא דתנן במשנתינו במקום שעושה אותה טריפה, ופירש"י דהיינו נקיבת הקרום, ולפי הס"ד דלא ידע מהא דעוף של מים תקשה מדוע מטריפין בהכתה חולדה על ראשה, דהיינו שבירת העצם. ויש לומר דכוונת התנא דהכאה דהחולדה במקום שעושה אותה טריפה היינו כנגד המוח ממש, ויש חששא דניקב המוח, ולאפוקי שלא כנגד המוח, דהיינו שבירת העצם לחודיא. אבל בברייתא דתני לוי דתנא בהדיא נשבר העצם אעפ"י שלא ניקב המוח היינו שידוע שלא ניקב המוח ומ"מ טריפה בשבירת העצם לחודיא ועל זה משני דמיירי בעוף של מים:
והנה בהא דתני נשבר העצם אעפ"י שלא ניקב הקרום, יש לעיין אם הוי הטריפות מצד עצמו, או שהטריפות מפני שסופו לנקוב הקרום. ונפק"מ לדינא אם הנקב בתולדה. ומבואר זה בשו"ת נוב"ק סימן ה'. יעו"ש. ועוד יש בזה בגדולי הפוסקים, ועי' בספרנו שאילות משה סימן נ"ו בדין בשנמצא נקבים בגולגולת והכרעה לדינא יעו"ש:
והנה בהא דפריך הש"ס מהא דתני לוי יתר עליהן עוף נשבר העצם אעפ"י שלא ניקב קרום של מוח, למאן דסבר בדיקה בידא יעוין שם. - וקשה הא יש לומר דשאני נשבר העצם לגמרי משא"כ בהכתה חולדה דהיינו בשיניה דרק נקב עשתה, ואין זה דומה לנשבר העצם לגמרי, וממילא אין להטריף בשביל שבירת העצם לחודיא ולזה בעינן בדיקה להקרום. וע"כ צריך לומר דפסיקא להש"ס דהנשיכה דהחולדה בראש העוף אפילו בעוף דיבשה, הרי"ז נשבר העצם. ואפשר שלזה נתכוון רבינו גרשום שמפרש וז"ל, כלומר אעפ"י שנשבר העצם יעו"ש. וע"כ כוונתו לפרש דעל ידי נשיכת החולדה נשבר העצם לגמרי. עוד יש לומר דנשבר העצם משמע אפילו בנקב כל דהוא כמו"ש הטור סימן ל' והובא בדברי חמודות אות רנ"ז, ולזה פריך הש"ס מהא דתני לוי, למאן דבדק בידא:
והנה מה שכתב הטור דבעוף של מים סגי גם בנשבר העצם כל שהוא, והיינו דמפרש כן הברייתא יתר עליהן נשבר העצם דהיינו כל שהוא. יש לעיין מנין זה לרבינו הטור, ואם בשביל זה דפריך הש"ס למאן דבדק בידא מהא דהכתה חולדה על ראשה, הלא יש לפרש כמו שפירש רבינו גרשום דבהכתה חולדה הוי שבירת כל העצם והיינו דעל ידי הנשיכה נתרוצץ כל העצם: ונראה דהנה מצינו לשמואל דאמר לעיל וכן לטרפה, וע"כ

סבר דגם בהמה מטרפא בחסרון גולגולת בחסר כסלע. והנה גם רב סבר כן כמבואר לקמן נ"ב, וא"כ מה שייך לומר יתר עליהן עוף דהלא גם בבהמה איתא להאי דינא. ואם בשביל זה דבעוף סגי בחסרון קטן דהיינו לפי ערך, הנה לא שייך בזה לומר יתר עליהן עוף, וע"כ מיירי הא דתני לוי יתר עליהן עוף בנשבר העצם אעפ"י שלא ניקב הקרום, היינו באופן שלא חסר מאומה מהעצם, או שחסר מעט אבל לא הגיע לשיעור לפי ערך דהבהמה, ובזה אתי שפיר הא דפריך למאן דבדק בידא בהא דהכתה חולדה על ראשה. והיינו כיון דע"כ מיירי הכא בברייתא דנשבר העצם במשהו, וע"כ לא הוי יותר מהא דהכתה חולדה. ולפי"ז כשמשני הש"ס דמיירי בעוף המים, גם כן מיירי בנקב משהו, ומזה למד הטור להטריף בעוף המים גם בנשבר משהו:

ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' בד"ה והתני לוי דאלוי גופא הוי מצי למיפרך דהרי אמרינן לעיל דלוי סבר כרב ושמואל יעו"ש. אבל לפי מה שכתבנו אפשר דלוי סבר דליכא טריפות דשבירת הגולגולת בבהמה, דהרי הובא בתוס' ריש אלו טרפות דגם שמואל לא קאי אגולגולת הא דאמר וכן לטרפה, וא"כ איכא למימר דלוי לא סבר דאיכא טריפות בגולגולת דבהמה גם בחסר כסלע, ושפיר קאמר יתר עליהן עוף. אבל יש לפרש דהא דתני לוי יתר עליהן עוף, היינו בשבירה דחסרון, שהוא יותר מהא דהכתה חולדה על ראשה:

והנה לפי מה שמבואר מוכח מזה דהסוגיא סוברת דשמואל דאמר וכן לטרפה קאי גם אגולגולת:

אמנם התוס' הכא קאי להשיטה דלא אמר שמואל וכן לטרפה אגולגולת ולהכי כתבו דבחנם הקשו לרב ושמואל דהלא אלוי גופא מצי להקשות. והנה לפי"ז גם כשמשני הש"ס דמיירי בעוף המים לא הוי הוכחה דגם בנקב משהו טרפה. וכן גם לרבינו גרשום שמפרש שבירת עצם להא דהכתה חולדה ומדמה זה לנשבר העצם דברייתא, א"כ ליכא הוכחה דבעוף המים סגי להטריף גם בניקב משהו. אמנם לדינא שתפסו הפוסקים להטריף חסרון גולגולת בבהמה ולהכי בעוף המים שזהו יתר על הבהמה ע"כ היתר הזה שנטרף גם בנקב משהו, וזהו שחידש הטור:

עוד בענין זה, ובדבר התרנגולים שיש חטוטרא בראשם שיש בזה חששא דניקב הקרום מבואר בספרנו שאילות משה חיו"ד סימן נ"ו:

והנה הא תנא לוי יתר עליהן עוף נשבר העצם. - קשה, הא דתנן במשנתינו דרסה וטרפה בכותל וכו' אם שהתה מעל"ע ושחטה כשרה. וזה ליתא בבהמה, וא"כ מדוע לא חשיב זה ביתר עליהן עוף. - ומצאתי בחדושי הרשב"א כתב וז"ל, הכתה חולדה על ראשה, וכן

דרסה וטרפה בכותל גם כן בבהמה הן, אלא דגבי בהמה שדרכה ליפול שנה נפלה, ועוף שאין דרכה ליפול שנה דרסה וטרפה בכותל יעו"ש. מבואר בדבריו שבא לתרץ דזה לא שייך למיתני יתר עליהן עוף משום דגבי בהמה גם כן הדבר, אלא שהתנא שונה כל אחד לפי דרכו, ולפי מה דשכיחה. - ולפי זה תצא דין חדש דגם גבי בהמה כשדרסה אדם ברגליו וכו' צריכה שההיה מעל"ע וגם בדיקה. אמנם מדברי הרמב"ם בפר"ט משחיטה ה"כ שכתב לדין זה גבי עוף יעו"ש. משמע שזה ליתא גבי בהמה. וכן משמע גם מדברי המחבר סימן נ"ח ס"ב. אבל לפי"ז קשה מדוע לא תנא בברייתא יתר עליהן עוף גם לענין זה. ואפשר דכיון דלא שייך זה גבי בהמה כיון שכחה חזק, אבל לפי"ז קשה מדוע שנה נשבר העצם בעוף המים מפני שקרום שלה רך. ואפשר דלא תנא אלא מה שהוא בטבע מצד הבריאה היינו שהבריאה משונה משארי הברואים:

ובזה יש ליישב גם כן הא דלא מנה לוי בברייתא גם הא דנפלה לאור ונחמרו בני מעיה. לשיטת הרמב"ם דסבר דזה ליתא רק בעוף ולא בבהמה, והקשו בזה הרשב"א והרא"ש. אבל לפי מה שכתבנו דהתנא לא חשיב רק מה שמשונה במינו משאר בעלי חיים, היינו שינוי בבריאה, והרמב"ם הוסיף דנפלה לאור לא שייך גבי בהמה מפני שהצלעות מגינות עליה כמו שכתב הרא"ש, אבל מפני שינוי בבריאה במין משארי הברואים לא חשיב לה התנא. ומטעם זה לא שנה גם הא דדרסה וטרפה בכותל:

כתב הרמב"ם בפר"י משחיטה הי"א וז"ל, ושתי טריפות יש בעוף יתר על הבהמה ואעפ"י שיש להן אותן האברים, ואלו הן עוף שנשתנו מראה בני מעיו מחמת האור, ועוף המים שניקב עצם ראשו עכ"ל. וכתב הראב"ד א"א אין זה מחוור שיש לומר לא מנו אותה בבהמה משום דלא שכיחא שכשיגיע החום לבני מעיים לחמם אותם כבר היא מתה מפני שחמימותה מרובה משל עוף, ויש מקצת ראיה בגמ' עכ"ל. - ולכאורה יש להבין דברי הראב"ד מה זה השגה הלא בין כך ובין כך הלא בין להרמב"ם ובין להראב"ד ליתא להא דנפלה לאור גבי בהמה:

אבל הביאור בזה דלהרמב"ם אין בזה משום טריפות והיינו דסבר שיצוייר נפילת בהמה לאור ותצא חיה ובריאה, והאור אינו שולט בה לרעה. וממילא גם כשנמצא שינוי באברים אין להטריף, מטעם דתלינן השינוי בדבר אחר או שהשינוי מתולדה, והרי זה כמו שכתב הרא"ש דאם לא ידעינן בעוף מנפילה לאור תלינן השינוי בדבר אחר ומכשירין. כן הדבר גם בבהמה כשנפלה לאור כיון שאין האור מזיק לה. אבל הראב"ד סבר דלא יצוייר שתצא חיה מן האש. אבל ע"כ זה רק על צד הרוב, ובזה רצה להשיג על הרמב"ם שהבין הראב"ד דהרמב"ם למד זה מדלא חשיב התנא נפלה לאור גבי בהמה,

ועל זה כתב משום דלא שכיחא שעפ"י רוב באופן זה תמות אמנם אם תצא מן האש מקודם שתמות ושחטוה ומצאו בה שינוי בהאברים אמרינן דטריפה היא כמו גבי עוף. ולפי"ז פליגי הרמב"ם והראב"ד בעצם הדין דלהרמב"ם כשרה, ולהראב"ד טריפה:

והנה לפי"ז הרמב"ם והראב"ד שניהם דייקו מהמשנה שלא שנה התנא דין נפלה לאור גבי בהמה, אלא שהרמב"ם מפרש הטעם משום דע"כ לא יזיק האור להאברים הפנימיים, וממילא גם כשראינו שינוי בהאברים הפנימיים לא חיישינן לה. והראב"ד מפרש בטעם המשנה משום דלא שכיח שתשאר הבהמה בחיים אם שלטה האור בהאברים הפנימיים, אבל אם מתרמי זה שנשארה הבהמה בחיים אחרי נפילה לאור, אמרינן דטריפה היא. והמחבר בשו"ע תפס שיטת הרמב"ם, והרמ"א כתב שם ויש אוסרין, ומסיים בשם רוב המורים. ולפי מה שכתבנו הרי זה שיטת הראב"ד והוא מן האוסרין:

והנה הט"ז בסקי"א כתב דהרשב"א מן האוסרין בבהמה. וכתב על הב"י שאילו ראה המחבר דבריו לא היה מיקל נגדו יעו"ש. - איברא שכן כתב הרשב"א בתוה"ב וגם בחידושיו שאם יש ללמוד בהמה מעוף שוה לעוף לגמרי דבנפלה לאור יש לחוש לנחמרו בני מעיים ומשיג על בעל העיטור שכתב דרק בשראינו ריעותא דנחמרו המעיים בבהמה יש לחוש, אבל בשלא ראינו ריעותא אין להחמיר:

אמנם לפי מה שביארנו זהו שיטת הראב"ד דבשרואין ריעותא יש להטריף, וזהו דלא כהרמב"ם שמכשיר לגמרי אפילו כשרואין שינוי, וא"כ יותר תמוה על המחבר שפוסק כהרמב"ם שזהו גם נגד הבעל העיטור והראב"ד. וביותר תמוה שהרי אחרי שהביא הב"י דברי הר"ן שהוא מן האוסרין כתב שכן דעת הרשב"א, וא"כ כיון שהר"ן והרשב"א והראב"ד מן האוסרין מדוע הכריע המחבר בזה כשיטת הרמב"ם:

ונראה בשיטת המחבר דמפרש דהראב"ד בהשגה סבר דלא יצוייר כלל נחמרו בני מעיים בבהמה בשנפלה לאור משום דתיכף תמות, וממילא כשנפלה לאור ומצאו בה שינוי באיברים הפנימיים ע"כ תלינן הסיבה בדבר אחר, ואין בזה סיבת האור. נמצא דבין להרמב"ם ובין להראב"ד אין להטריף בהמה בשינוי אברים בנפלה לאור. ופליגי הרמב"ם והראב"ד דלהרמב"ם שפיר שולט האור בבהמה באברים הפנימיים, אבל אינו מזיק להם, ועומדים בבריאותם, ולהראב"ד לא יצוייר כלל שינוי, ואם נמצא שינוי והיא נשארה בחיים, מבואר שלא שלט האור בהאברים הפנימיים, ולהכי כיון דלהרמב"ם והראב"ד אין שינוי פוסל, והרא"ש סובר כהרמב"ם להכי הכריע המחבר כשיטה זו:

אבל קשה לפי"ז במאי פליגי הרמב"ם והראב"ד כיון דלתרווייהו ליכא חששא דנחמרו בני מעיים בסיבת האור רק דלהרמב"ם הוא מטעם הגנה דהצלעות, ולהראב"ד יש בזה

בחינה כיון שהיא בחיים, וליכא נפק"מ לדינא. וא"כ מדוע כתב הראב"ד דלא מחוור כיון דאין נפקותא לדינא:
ונראה לומר דאיכא נפק"מ לענין עוף. והיינו דע"כ הרמב"ם סבר דבעוף שנחמרו בני מעיה הוא מטעם טריפה מטעם דהרי זה כניקבו בני מעיה, והרי זה בכלל נקובה וישנן בכלל נקבו בני מעיה, וממילא בעינן שתשלוט הלקותא במקום שפוסל ניקב, ולהראב"ד כיון דסבר דהנחמרו בני מעיים מהאש מביא מיתה גם כשהוריקה גם במקום שאינו פוסל ניקב גם כן טריפה מטעם שזה עצמו הוי סיבת המיתה, והרי זה בכלל הטריפות שאסורה: וכן יש לדייק מהא דבעי הש"ס בהוריקה כבד כנגד בני מעיים ומסקנא אמר רבא כיון שהוריקה כבד כנגד בני מעיים בידוע שנפלה לאור ונחמרו בני מעיה יעו"ש. וע"כ הביאור אפילו בשלא הוריקה להבני מעיים. וכן איתא בחידושי הרשב"א, והיינו שלא מטעם ניקבו הבני מעיים, אלא ההורקה בעצמותה הוי סיבה שנטרפת בזה, והיינו מפני שיש בזה סיבת מיתה. ואפשר שזהו כוונת הראב"ד שכתב ויש מקצת ראיה בגמ'. אבל לשיטת הרמב"ם שהוא מטעם נקובה בעינן שתשלוט ההורקה בהבני מעיים בעצמותן שזה הוי כניקבו. כן נראה בביאור שיטת הרמב"ם והראב"ד, ושיטת המחבר שהכריע בזה כהרמב"ם:

דף נו:

גמ' אמר ר' יוחנן משום רבי יוסי בן יהושע שיעור ירוקתן כשיעור נקובתן מה נקובתן במשהו אף נקובתן במשהו. והנה לפי"ז יש לעיין אם לגמרי הדין בזה כנקובתן היינו דכמו שבעינן בנקב שיגיע הנקב לבית חללו גבי הלב, וכן בקורקבן, או דלמא דשאני הכא בנחמרו הבני מעיים דכיון ששלטה האש במשהו, הנה זה יורד ונוקב, וכמו שמצינו כן גבי דרוסה, דהזיהרא מחלחל ויורד, הנה כן גם הכא. והנה הרשב"א בחידושיו כתב דשיעור ירוקתן כנקיבתן דבעינן שתגיע עד לחלל יעו"ש:
ויש לעיין הא דאיתא בעא מיניה רב יוסף בריה דריב"ל מריב"ל הוריקה כבד כנגד בני מעיים מהו אמר ליה טרפה. - וקשה אם בעינן שתגיע ההוריקה לחלל, א"כ הכא שרק הכבד ירוק, ולא הגיע עדיין להבני מעיים, וא"כ חסר בזה לבית חללו של הבני מעיים, וע"כ מוכח דלא בעינן שתגיע הירקות לבית חללו אלא אמרינן דההורקה מחלחל ויורד להבני מעיים וא"כ כש"כ כשאנו רואים בהלב והקורקבן ששלטה האש גם במשהו שאית לן לומר דהמשהו מחלחל ויורד:

והנה הרמב"ם בפר"ז משחיטה ה"כ כתב וז"ל, הוריק לבו או כבדו או קורקבנו או שהאידמו המעיים שלו בכל שהוא הרי זו טרפה וכו' יעו"ש. משמע מזה דכל שהוא שאמר לא הוי הכוונה שתגיע לבית חללו, וכן משמע מהה"מ שם שכתב שזהו דעת רבינו, והיינו דלא בעינן שתגיע לבית חללו. ולפי מה שכתבנו מבואר זה בסוגיא. - וקשה לשיטת הרשב"א מהסוגיא. ואפשר שכוונת הרשב"א הוא לפי מה שהביא שתי לשונות, בפירושא דהוריקה כבד כנגד בני מעיים והיינו דלחד פירושא מירי שאין הבני מעיים לפנינו משום דאם הם לפנינו ואנו רואים שלא הוריקו כשרה, אלא כשאין הבני מעיים לפנינו אנו דנין לחזקה שהוריקו, אבל כשאנו רואים שאינן בהורקה כשרים הם מטעם שאנו רואים שעדיין לא פעלה ההורקה לחללן. אמנם הביא פירוש אחר דאפילו לא הוריקו גם כן טריפה מטעם דכיון שהוריקה הכבד כנגד הבני מעיים, והיינו דלא בעינן שתגיע עד לחללן, ומסיים שהפירוש זה עיקר. נמצא דלהמסקנא גם הרשב"א סובר דסגי בהורקה דמשהו, ובזה מסיים דלא מהני זה שרואין דהבני מעיים לא הוריקו, וזהו שיטת התוס' וכתב דאינו מחוור. מבואר להדיא דשיטת הרשב"א כשיטת הרמב"ם בזה. - אמנם כל זה רק במקום שנקב פוסל, ובכבד שאין נקב פוסל, להכי בעי רק במקום שהוא כנגד המעיים, והיינו ראשה אחד של כבד שתלוי כנגד המעיים, וכמו שפירש"י. ויש לתמוה על הרמב"ם שחשיב כבד עם הלב והקורקבן, וגם מבואר בסוגיא תניא נמי הכי באלו בני מעיים אמרו בקורקבן בלב ובכבד. וע"כ הכוונה כבד במקום שהוא דבוק כנגד הבני מעיים וא"כ היה לרבינו לכתוב כבד כנגד הבני מעיים:

עוד מה שכתב הרמב"ם דבהכבד פוסל ירקות גם במשהו כמו גבי לב וקורקבן, ותמוה דהלא אין הכבד פוסל בנקב משהו, והקשה בזה הרשב"א בתוה"ב והובא בכס"מ דכבד שאין נקב פוסל בו אין ירקותה במשהו אלא א"כ הוריקה כנגד מרה יעו"ש:

ונראה דהרמב"ם מפרש הא דבעי בהוריקה כבד כנגד בני מעיים דלא כפירש"י בראשה אחד של כבד תלוי כנגד בני מעיים, אלא מפרש שהבעי' על כל הכבד כולו, והיינו דסבר הרמב"ם דהכבד כולו הוא כנגד הבני מעיים, וזה מפני שבו תלוי המרה ומקום חיותה, ממילא דינו שהוא תמיד כנגד הבני מעיים ופירושא של הבעי' דאעפ"י דהכבד בעצמו אין האש מזיק לו, ואינו דומה ללב וקורקבן, אבל זה מצד עצמו, אמנם כיון שדינו שהוא כנגד המעיים דינו כהמעיים, ופשיט שם שדין הכבד כדין הבני מעיים, והיינו הכבד כולו, וזהו שבברייתא דתניא נמי הכי תנא כבד סתם, וע"כ הכוונה על הכבד כולו. וזהו שכתב הרמב"ם וחשיב כבד עם לב וקורקבן שדינם במשהו, ואפילו במקום שניטל ממנו כשר, וזהו מפני שהאש השולט בהכבד דינו כמו ששולט בהבני מעיים עצמן. וזהו מפני

שבו תלוי עיקר החיות דהמרה. וחלק אחד ממנו מונח על הבני מעיים, לכן גם דין הכבד דפוסל במשהו, וזהו דהרמב"ם סתים משנתו בכבד סתם כבד דהכוונה כולו, וזהו דין הכבד שכולו נחשב כנגד הבני מעיים וכמוש"נ:

כתב הרמב"ם שם בהכ"א וז"ל כל עוף שנמצאת הכבד שלו כמראה בני מעיים וכו' בידוע שנפל לאור ונחמרו בני מעיו וטרפה יעו"ש. וכתבו הה"מ והכס"מ דמפרש הרמב"ם הא דבעי הש"ס הוריקה כבד כנגד בני מעיים היינו דהכבד נשתנה מראיתו כמראה הבני מעיים יעו"ש. - והנה לפי"ז שני דינים יש בכבד, היינו דבדין הראשון כתב באופן שידוע שנפלה לאור, וראינו שהוריק הכבד דאז דינו כלב וקורקבן דבהורקה כל שהו טרפה, ובהכ"א כתב דגם בלא ידוע שנפלה לאור, אבל אם הגיע הירקות כמראה הבני מעיים הרי זה מברר לנו שנפלה לאור וטרפה, וע"כ זה הוי מפני שהשינוי הוא יותר מדאי. מבואר לפי"ז דליתא כלל להאי דינא דכבד שיהיה ההורקה כנגד הבני מעיים, אלא כל הכבד ישנו בדין זה דהורקה, ומשמע שכן דין הראשון, כמו דין השני:

אמנם אעפ"י שכן פירשו רבותינו בפירושא דהרמב"ם. אבל אין הלשון כנגד בני מעיים סובל כן, וזהו כוונת הראב"ד בהשגה. - אמנם סגנון הסוגיא מורה כשיטת הרמב"ם, והיינו דבבעי' דהוריקה כבד כנגד בני מעיים פשיט בידוע שנפלה לאור ונחמרו בני מעיים, ואח"כ בתניא נמי הכי שלא אמר התנא בכבד כנגד המעיים לא אמר בידוע. והיינו דבבעי' דהוריקה כבד כנגד בני מעיים מיירי שאינו ידוע בנפילה לאור, ובזה לא סגי בשינוי כל דהוא אלא בשינוי כזה שהוריקה כבד כמראה הבני מעיים ממש, וזה מעיד על נפילה לאור וגם נחמרו בני מעיה, והברייתא מיירי בידוע שנפלה לאור ויש שינוי בכבד היינו הירקותא אבל לא ירקון כמראה המעיים ובזה פוסל מפני שידוע מהנפילה לאור, נמצא דהסגנון דהסוגיא מורה כשיטת הרמב"ם: תוס' ד"ה באלו בני מעיים אמרו בקורקבן בלב ובכבד, אבל ריאה לא חשיב, כדאמרינן לקמן נ"ז, דאין ריאה לעוף לא לנפול ולא ליחמר. והנה יש לתמוה על הרמב"ם שלא הביא להאי דינא דריאה. ומצאתי בב"י שהקשה בזה, וכתב ומשמע מזה דמדשתק מינה דאינה נפסל מחמת האור דקיי"ל כחזקיה. וסבר הרמב"ם כהרא"ש דאפילו נפלה לאור ונשתנית הריאה תלינן השינוי בדבר אחר יעו"ש. - ויש לעיין דגם אם סבר הרמב"ם כן בפשיטות מ"מ לא הי' לו להשמיט לסוגיות הש"ס. וגם אם זה מילתא דפשיטא הלא גם לחז"ל הרי זה מילתא דפשיטא ומ"מ באו רבותינו להודיענו, וא"כ מה לו להרמב"ם להשמיט, ונראה דאפשר לומר דסמיך על מה שכתב בפר"י משחיטה דבבהמה ליתא לדין נפלה לאור מפני שהצלעות מגינות עליה, וע"כ דחד דינא איתא בין לבהמה ובין לעוף, והרשב"א

בחידושיו כתב גם כן דמאן דסבר בבהמה דליתא לדין נפלה לאור הוא הדין גם בעוף, מפני שדיניהם שוה בזה. ולפי"ז הרמב"ם שכתב לדין זה דגבי בהמה אינה ניזוקת מחמת האור מפני זה שצלעותיה מגינות עליה, להכי בעוף אעפ"י שהיא ניזקות בנפילה לאור, אמנם כל זה בבני מעים, משאי"כ ריאה שלה שנחבאת בבין הצלעות יש לה הגנה:

עוד נראה דלאחר שחידש הש"ס דריאה של עוף יש לה הגנה מבין הצלעות, ממילא כשאנו רואים דהבני מעיים שהן ע"כ עלולים יותר להיות ניזוקים מהאור, וכיון שאנו רואים דליכא שינוי לא בלב ולא בקורקבן ובכבד, א"כ פשיטא דהריעותא שבריאה לאו מילתא היא. ולזה היה להרמב"ם זה בפשיטות ואפשר שזהו כוונת הב"י שכתב דהרמב"ם סבר דאפילו בדאיכא שינוי בריאה תלינן השינוי בדבר אחר, וזהו מכח האומדנא אדם לא פעל האור על האברים שהם עלולים לזה ביותר מכש"כ בריאה שאינה עלולה לזה מכח ההגנה דהצלעות:

ובזה יש ליישב פסקו של המחבר בשו"ע שתפס כן לדינא, אעפ"י שהרשב"א והר"ן מחמירים, והב"ח העיר בזה מדוע לא נחמיר בזה יעו"ש. ולפי מה שכתבנו דיש בזה אומדנא דמוכח דע"כ כיון דהאברים עלולים להיות ניזוקים לא פעל עליהם האור, א"כ מכש"כ הריאה שאינה עלולה לזה מפני ההגנה, להכי פסק כן המחבר, והיינו דיש בזה כמו תרי רובי להיתר, היינו דרוב עופות כשרות, וגם האומדנא דמוכח דינו כרוב:

עוד יש לומר דכיון דכתב הרמב"ם וחשב האברים דניזוקין מנפילה לאור, והיינו לב וקורקבן וכבד, ולא חשב הריאה מובן שהריאה אינה בחששא דאור להיות נחמד. וכמו שדייקו הכא התוס'. ולכן כיון שכבר כתב דהטבע של הצלעות שמגינין על האברים בבהמה. הנה זה מספיקא גם בעוף להגן על הריאה, להכי לא כתב הרמב"ם בהדיא להאי דינא גבי עוף כיון שרמז בזה שלא חשב להריאה בהדי לב וקורקבן וכבד:

והנה בדבר מה שכריע המחבר כשיטת הרמב"ם, ולא חש לשיטת הרשב"א והר"ן. נראה מפני שע"כ גם להראב"ד יש להכשיר בריאה של העוף, והיינו דהראב"ד כתב בהשגה בפר"י משחיטה דלהכי בבהמה אין לחוש לנחמרו בני מעיה כשנפלה לאש, מפני שאם שלט האש לעבור הצלעות שלה מיד מתה יעו"ש. ומסתמא כן מפרש הראב"ד גבי עוף דאם שלט האש בהריאה היתה מתה, ומדחזינן דלא מתה ע"כ מבורר שלא שלט האש מעבר להצלעות, וממילא אפילו חזינן ריעותא בהריאה תלינן בסיבה אחרת ולא מיטרפא, ולהכי הכריע המחבר כן להלכה:

במשנה ניקב הזפק רבי אומר אפילו ניטל. גמ" אמר רבה ואיתימא ריב"ל גנו של זפק נידון כושט, אמר רב ביבי בר אביי כל שנמתח עמו. ויש לעיין לרבי דסבר אפילו ניטל,

קשה דכיון שדינו כוושט א"כ הרי זה כאילו ניטל הוושט, וא"כ היאך מכשיר בניטל. והנה בחידושי הרשב"א מביא בשם תשובת הגאונים להוכיח מזה דלית הלכתא כרבי דמכשיר בניטל מטעם דהא איכא מקום שבנקב לבד טריפה, ומכש"כ ניטל. והרשב"א כתב דכוונת רבי דניטל מקום הרחם שבו. וע"כ צריך לומר כן גם אליבא דרבנן דמכשרי בניקב, וקשה הא איכא גגו של זפק דבניקב טריפה וע"כ מיירי רבנן בתחתיתו שהוא מקום הרחם, כן הוא גם לרבי דאמר ניטל כשר, היינו גם במקום זה, זהו תוכן כוונת הרשב"א:

והנה הט"ז בסי' ל"ג סק"כ מיישב שיטת הגאונים שדייקו מהא שאמרו דגגו של זפק נידון כוושט מכלל דהזפק עצמו יש בו ג"כ חומרא, אבל לא חמור כוושט, וע"כ יש בו חומר בניטל יעו"ש. ויש להעיר דע"כ כוונת הט"ז מדלא אמר גגו של זפק בניקב טריפה ומדוע אמר שנידון כוושט. יש לומר דבזה שאמרו נידון כוושט בא ליישב דלכאורה קשה מדוע לא חשיב התנא בהמשנה דאלו טרפות בעוף בניקב גגו של זפק. לזה אמר דגגו של זפק נידון כוושט. והרי הוא בכלל ניקב הוושט ששנה התנא במשנה. אבל אין בזה הוכחה להטריף ניטל הזפק למטה מגגו:

אמנם נראה שיטת הגאונים דסברי דמדוע לא חשיב רבי שהוא המסדר המשנה ולא תנא באלו טרפות בעוף גם בניטל הזפק עם מה שנמתח עם הושט, דאם סבר דגגו של ושט נידון כוושט, וע"כ סבר דליכא שום טריפות בזפק לא בניקב ולא בניטל, אף גם בחלק הזפק שנמתח עם הוושט. ואין לומר שזו בכלל ניקב הוושט, דע"כ לרבי אין זה בכלל ניקב כיון שהוא חלק בפני עצמו בזה דלמטה שבו כשר ניקב. ומזה דייקו הגאונים דרבי סבר שאין שום טריפות בזפק, אבל בזה שאמר ריב"ל דגגו של זפק נידון כוושט, ע"כ זהו דלא כרבי. ואעפ"י שסתם משנה לא חשיב רבי באלו טרפות הא דזפק, מ"מ כיון דע"כ ריב"ל לא סבר כן יש לפסוק כוותיה:

דף נז.

אמר רב יהודה אמר רב שמוטת יד בבהמה כשרה, שמוטת ירך בעוף טרפה שמוטת גף בעוף טריפה חיישינן שמא ניקבה הריאה ושמואל אמר תיבדק, וכן הלכה כמבואר בשו"ע סימן נ"ג. והנה כיון דבודאי נשמטה מחיים מהני בדיקה, א"כ בכש"כ בספק אם נשמטה מחיים פשיטא דמהני בדיקה, וקשה מזה על המחבר שפסק דבספק טרפה. ומשמע דלא מהני בדיקה. והתו"ח הקשה בזה על המחבר. והש"ך כתב דכוונת המחבר טריפה באופן דלא אפשר בבדיקה כגון שנאבדה הריאה יעו"ש. אבל דוחק הוא, דאם

כוונת המחבר כן, היה להמחבר לכלול שני הדינים ביחד, ולומר בשניהם לסמוך אבדיקה:
אמנם נראה לדעתי דאפשר דזה גרע מהא דנשמטה מחיים מצד עצמה, והיינו דבנשמטה מעצמה בלעדי כח המנתק דאז סמכינן אבדיקה, משא"כ בנשמטה על ידי השוחט שאוחז באגפיים, וספק אם היתה שמוטה מקודם, או שנשמט על ידי השוחט שנתק את הגף, שיש בזה תלישה מכח גברא, דבאופן זה אין לסמוך אבדיקה, משום דמסתברא שבא מכח השוחט, ואינו דומה לנשמט הגף מחיים בלא כח אחר מעורב:
גמ'. אמר רב הונא אמר רב שמוטת ירך בעוף כשרה. ופירשו התוס' דמיירי גם באיעכול ניביה. וכתב הר"ן דנהי דבבהמה טריפה לכו"ע היינו משום דבבהמה עיקר סמיכתה על רגליה כשנשמטה ירכה טריפה, אבל עוף שיש לה כנפים איכא למימר דכשרה, והיינו טעמה דמ"ד דשמוטת ירך בעוף כשרה יעו"ש. - ובזה יש ליישב מה שהקשו התוס' מהא דתנא לוי טריפות שמנו חכמים בבהמה כנגדן בעוף, והיינו מפני שאין הענין שוה. וכמו שכתב הרמב"ם בפר"י משחיטה וז"ל, כל שאפשר מהן שימצא בעוף באברין המצויין בעוף כבהמה וכו' יעו"ש. ולפי"ז כיון שאין ירך העוף שוה לירך של בהמה מפני שאין עיקר סמיכתה על הירך, להכי אין זה שייכות לירך של בהמה:

דף נח.

אלא הא דתניא ולד טריפה וכו' בשנטרפה ולבסוף עיברה ר' אליעזר סבר זה וזה גורם אסור, ור' יהושע סבר זה וזה גורם מותר. והנה מבואר דאעפ"י שהולד נולד מטרפה מ"מ מותר. ולכאורה כיון דכל יצירתה מאיסור, והרי זה כמו בהמה שנתפטרה מאיסור כל ימיה דיש פוסקים אוסרים כמבואר ברמ"א יו"ד סימן ס'. והנה הכא בולד טריפה דמותר באכילה מיירי גם באופן דמותר באכילה תיכף:
כשנולד באופן שידוע שכלו לו חדשיו, ובאופן זה אין לך נתפטם מאיסור גדול מזה כיון שכל יצירתו מאיסור טרפה. ומצאתי בפר"ח שהקשה בזה, יעו"ש:
ונראה דהיניקה שהולד יונק מהאם אין בו איסור טרפה מטעם השינוי, והיינו שהולד עיקר יצירתו מהיניקה שהוא רק כמו זיעה, שהרי אינו אוכל עצם האיסור, ואין זה ענין להא דאיתא בתמורה במאכל כרשיני תרומה וכדומה. והיינו מפני ששם אוכלת עצם האיסור כמו שהוא. - ובזה אתי שפיר הכא שר' יהושע מתיר ולד טרפה, והיינו מפני שזה לא נקרא פיטום באיסור. ורק יש לאסור או מטעם עובר ירך אמו, והרי זה כאילו הולד טריפה בעצמו, אבל למ"ד עובר לאו ירך אמו, וגם אפילו אם עובר ירך אמו אבל

סבר זה וזה גורם מותר הולד מותר תיכף משנולד. - ובזה יש לבאר הא דאיתא בספרי פ' ראה אות צ"ו מרבה אני את אלו שגדלו בטהרה, ועדיין לא ארבה את ולד טרפה שינקה מן הכשרה ת"ל בבהמה יעו"ש. ולכאורה קשה מדוע לא קאמר לרבות ולד טרפה בעצמו, שגם הוא גידולו באיסור, וע"כ דבהולד לא שייך גידולו באיסור, ורק יש לאסור מטעם עובר ירך אמו. וע"כ דהספרי סבר דעובר לאו ירך אמו, או דסבר דבזה לא שייך עובר ירך אמו כמו שכתבו התוס' מטעם דיש לו חיות בפני עצמו:

והנה בעיקר הדבר לדינא בנתפטמה כל ימיה באיסור אם אסורה באכילה, הסתפקו בזה התוס' בתמורה ל"א ד"ה שינקה יעו"ש. אבל יש ללמוד מהא דאיתא בספרי שם וז"ל ועדיין לא ארבה את ולד טריפה שינקה מן בהמה (טהורה) עם הטמאה) או להגירסא כשרה עם הטריפה יעו"ש. משמע דבינקה מן טמאה לחודיא או מן טריפה לחודיא אסורה באכילה, ולזה נחית הביאור הגר"א ז"ל ביו"ד. - מבואר מזה כן לדינא דבינקה מאיסור כל ימיה אסורה באכילה:

אמנם קשה דהלא מה שייך לומר כל ימיה באיסור, דהלא כשנולדה מותרת, וא"כ לא שייך לומר איסור רק על מה שניתוסף בגידול, היינו בזה שינקה מטרפה, ממילא יש בזה היתר ואיסור, והיינו כי מה שגדלה בבטן הוי כולו היתר, וע"כ הכוונה בזה שיש לאסור בזה שניתוסף בגידול, בזה שינקה מטרפה וממילא אסורה לגמרי כי אין לחלק ההיתר מן האיסור, ולא שייך זה וזה גורם, כיון שאינם בבת אחת, אלא בזה אחר זה:

והנה לפי"ז לאו דוקא כל ימיה, והוא הדין בשאכלה איסור באופן שהאכילה הלזו מוסיף גידול, ממילא כיון שאי אפשר לברר ולסלק האיסור מן ההיתר, ממילא אסורה כולה, וביטול לא שייך מטעם דתחילת ביאתו בתערובות, דליתא בביטול. אבל מפירש"י שם בתמורה מבואר דבעינן כל ימיה בדוקא, שמפרש הא דקאמר הש"ס כגון שהניקה חלב רותח משחרית לשחרית דזה נחשב לכל גדילתה מאיסור יעו"ש. והביאור בזה דכיון שיכולה לעמוד באכילה זו מעל"ע כמו שאיתא בסוגיא, ממילא נחשב זה שזהו עיקר קיומה:

והנה רש"י מוסיף שם דאפילו אכלה דברים אחרים בינתים יעו"ש. ולכאורה מדוע לא אמרינן בזה דהוי זה וזה גורם. וע"כ דסבר רש"י דאכילה של דברים אחרים פעולתם מועט לגבי חלב רותח, ולא נחשב להיות גורם. ויש להביא ראיה מהא דאיתא בספרי דתנא שינק מן הכשרה ומן הטמאה ומדוע לא תנא שאכל דברים אחרים, מזה מוכח דרק יניקה מחלב מעמידה על גידולה. - ויש לעיין מדוע לא שנה בספרי חלב רותח כדאיתא בש"ס. ואפשר שלגבי דברים אחרים בעינן חלב רותח, אבל לענין יניקה מחלב לא בעינן

חלב רותח, וגם כשתניק מבהמה טמאה כיון שחלב וחלב הוא. ובאופן זה הוי כמו זה וזה מחלב כמו שהוא מבהמה טהורה סגי להיות מותרת גם כשתניק גורם:

והנה עכ"פ מבואר בסוגיא דליתא בטרפה דין כל היוצא מטמא טמא מדחזינן דולד הנולד מטרפה מותר להאי לישנא אפילו בשנטרפה ולבסוף עיברה, וע"כ האי דינא דכל היוצא מטמא מטא, הוא רק במינים הטמאים ולא במינים הטהורים, והיינו שנולדו בהכשר ואח"כ נטרפה. ומטעם זה כתב הרמב"ם בפר"ג ממ"א הי"א וז"ל אפרוח שנולד מביצת טרפה מותר שאין מינו טמא. וע"כ כוונתו ללמדנו שאין דין טרפה כדין טמאה שביצת מין טמא אסורה וגם האפרוח הנולד מהביצה אסור, וזהו מפני שזהו ממין טמא, משא"כ ביצת טריפה שהי ממין כשרה מהמינים הנאכלים. ורק מפני שנטרפה האם אסורה באכילה מפני איסור טרפה, וזה לא מזיק להאפרוח הנולד, כיון דחזינן שלא שלטה הטריפות בהביצה, דהרי טריפה אינה מולד, וכיון דחזינן שנולד אפרוח מהביצה הרי חזינן דלא שלטה הטריפות בהביצה:

איברא דקשה על הרמב"ם דאכתי זה לא יספיק להתיר באכילה, והוא דכיון דביצת טריפה אסורה כדין בשר טריפה ממש, וזהו ששנינו ושוין בביצת טריפה שאסורה מפני שגדלה באיסור, וא"כ האפרוח שנולד הרי הוא נולד מאיסור ממש. וא"כ האיסור שבו היכן הלך. וע"כ הטעם בזה להתיר האפרוח הוא כמו שאיתא בסוגיא דתמורה שם לאימת קא גביל לכי קא מסרחא וכי מסרח עפרא בעלמא הוא יעו"ש. והביאור בזה, דאיסור טרפה נתבטל מטעם דנעשה עפרא מקודם, וא"כ תמוה מדוע לא נחית לזה הרמב"ם. - ונראה שזהו הכוונה של הראב"ד בהשגה. ומה שכתב הה"מ ליישב דכוונת הרמב"ם להוציא אפרוח של ביצת עוף טמא שישב עליו עוף טהור שאסור יעו"ש. זה לא יספיק דהרי ע"כ צריך הרמב"ם להודיענו הטעם היאך נתבטל מהביצה איסור טרפה שמקודם:

ונראה דסבר הרמב"ם דטריפות של האפרוח יסולק על ידי השחיטה. והיינו דסבר דבטרפה לא מהני שחיטה להתיר באכילה, מפני החסרון טריפות שבה, משא"כ בהאפרוח שאין בו החסרון דטריפות, אלא איסור טריפות, לזה מהני שחיטה להתיר. והא דקאמרה הסוגיא הטעם שנתבטל איסור טריפות מטעם שנעשה עפרא מקודם, ע"כ טעם זה למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, ונחירה לא הוי בתור היתר, אלא באה לסלק איסור אבר מן החי גרידא. אבל הרמב"ם לשיטתו דיש שחיטה לעוף מן התורה, הנה השחיטה מתרת גם איסור טריפה: אמנם לפי המבואר יש לעיין בזה שכתב הרמב"ם שם בהלכה הקודמת וז"ל, בהמה טהורה שנטרפה חלבה אסור כחלב בהמה טמאה. וכן

ביצת עוף טהור שנטרף כביצת עוף טמא ואסור עכ"ל. וקשה מדוע מדייק וכתב שהמה כטמא כיון שבאמת ע"כ לא הוי בהו הדין דין טמא אלא איסור:

ונראה דכוונת הרמב"ם בזה להורות שאין באלו מלקות. וזהו כמו שכתב בפר"ג שם בהלכה ו' וז"ל, אעפ"י שחלב בהמה טמאה וביצי עוף טמא אסורין מן התורה, אין לוקין עליהם וכו' יעו"ש. וזה בא ללמדנו שהחלב מבהמה טהורה שנטרפה, וכן ביצי עוף טהור שנטרף דינם כטמא לומר שאין בזה מלקות, אלא איסור גרידא. וכן יש לפרש הא דכתב הרמב"ם שם בפר"ד הכ"ב בשור הנסקל ונעשה כבהמה טמאה, היינו גם כן לאסור בפרה החלב, ובעוף הביצים וכדין בהמה טמאה שאין לוקין על החלב ועל הביצים, אלא הוי איסורא בעלמא:

תוס' ד"ה מכאן ואילך הוי ליה זה וזה גורם ומותר, אע"ג דבסוף כתובות פסקינן כר' יהודה בפרדות וכו' היינו במילתא דשרי כל חד באפי נפשיה ולא שייך זה וזה גורם, אבל הכא דחד אסור וחד שרי הוי ליה זו"ז גורם יעו"ש. ולכאורה קשה הלא ק"ו הוא דבאופן ששניהם מותרים בפני עצמן דשייך זה וזה גורם, ומה הבדל ביניהם:

ונראה דכוונת התוס' דזה וזה גורם הוא ענין ביטול כמו"ש הר"ן לקמן, ולגבי איסור שייך לומר ביטול, והיינו דאעפ"י דבעלמא בעינן שיעור לבטל איסור, זהו באיסור ממש, משא"כ בגורם של איסור אין לו חשיבות כשיש גורם היתר, אבל זה לא שייך בששניהם היתר, והרי זה היתר בהיתר ולא בטל, וזהו הענין בהא דפרדות, ולא שייך זה הכא דהזכר לא הוי טרפה, והוי זה וזה גורם:

והנה לפי"ז לפי סוגיא זו דסוברת דטריפה יולדת, א"כ גם טרפה זכר מוליד, ואם ידוע שהזכר גם כן טריפה, א"כ הוי שני גורמים של איסור דאז הולד אסור לכו"ע להאי לישנא, והיינו אם פסקינן כר' יהודה דחוששין לזרע האב:

ולפי זה קשה מדוע לא קאמר הש"ס דכו"ע זה וזה גורם מותר, אבל הכא בולד טריפה מיירי שגם הזכר הוי טרפה ופליגי אם חוששין לזרע האב: ונראה לפרש כוונת התוס' בתירוצם דסברי דלא שייך הא דחוששין לזרע האב רק באופן דשייך להמין, והיינו דכל חד וחד לחודיא שרי, והיינו במינו, בזה יש מקום לחוש לזרע האב, משא"כ אם המינים שווים, ורק חד אסור וחד שרי דהיינו האיסור מצד הסיבה, ולא מצד המין, בזה יש לחוש לזרע האב. ותצא מזה שאם הזכר הוא גם כן טריפה יש לחוש לזרע שלו, ולכו"ע יש לעשות להולד איסור, כיון דליתא גורם של היתר, ולהכי לא מוקי הש"ס הפלוגתא בזה אליבא דתנאי:

גמ' והלכתא בזכר כל שנים עשר חודש, בנקבה כל שאינה יולדת. - ולכאורה מדוע לא מהני בנקבה הא דשנים עשר חודש, אבל ע"כ הביאור בזה, דבנקבה יכול להיות הבירור קודם שנים עשר חודש, אבל בזכר לא יצוייר בירור קודם שנים עשר חודש. וראיתי אח"כ בר"ן שמפרש וז"ל, אבל בנקבה אם ילדה בתוך י"ב חודש מותרת מיד יעו"ש. וע"כ הביאור בזה כמו שכתבנו: והנה לפי"ז משמע דבזכר לא יצוייר בירור קודם י"ב חדש, ומשמע מזה דזכר טריפה מוליד, דאל"כ הרי משכחת לה דגם בזכר יבורר דלאו טריפה על ידי לידה שילדה מעיבור שלו. וכבר עמדו על המחקר בזה הפר"ח הובא באב"מ בחלק השו"ת סימן ח'. ולפי מה שמבואר הכא בסוגיא ולפי דברי הר"ן לכאורה מוכח דטרפה זכר מוליד, והנה בהא דעובר ירך אמו שיטת התוס' להלכה דעובר ירך אמו, והא דולד טריפה מותר זהו מפני שיש לו חיות בפני עצמו, וכיון שע"כ אינו דומה לאמו שהרי הוא חי והוא עתיד לחיות להכי אין לדונו לטרפה יעו"ש. וכן כתב הרשב"א הובא בב"י. אבל שיטת הר"ת הובא בתוס' סנהדרין פ'. והכא בר"ן דסבר דעובר לאו ירך אמו. ומיושב בזה כל הסוגיות יעו"ש:

והנה לשיטת התוס' והרשב"א לכאורה קשה מדוע לא מוקים הש"ס פלוגתא דר"א ור"י דפליגי אי טריפה חיה, והיינו ד"א דסבר דולד טרפה אסור, סבר טריפה חיה, והולד דומה לאמו מטעם עובר ירך אמו. ור"י סבר טרפה אינה חיה, ולהכי הולד שאינו דומה לאמו הולד מותר. ולכאורה מזה ראיה לשיטת הר"ת דעובר לאו ירך אמו:

והנה בשו"ת שבות יעקב ח"א שאלה נ"ד מביא שהקשה כן בשו"ת בית יעקב סימן ח'. והמחבר השיג עליו וכתב דלא קשה משום דר"א ור"י פליגי גם ברובע ונרבע וכל האיסורים לגבי מזבח כדאיתא בתמורה ל' ושם ליכא לפרש אלא או מטעם עובר ירך אמו או מטעם זה וזה גורם עכת"ד יעו"ש. אמנם נראה דאין זה השגה, משום דאכתי קשה מדוע לא קאמר הש"ס דבולד טריפה ליתא לפלוגתא מטעם דיש לפרש דכו"ע סברי הכא דלא שייך עובר ירך אמו אם סברי טרפה אינה חיה, וע"כ נראה דמזה מוכח יותר כשיטת הר"ת דבכל מקום עובר לאו ירך אמו כמוש"נ:

גמ'. להודיעך כחו דר' יהושע וכו'. - והנה מבואר להדיא הכא בסוגיא דר' אליעזר אוסר ולד טריפה גם להדיוט ומזה תמהו התוס' לפירש"י בתמורה ל' ע"ב דפירש"י שם דר"א סבר דולד טרפה רק לגבוה אסור אבל להדיוט מודה ר"א דמותר יעו"ש. וזהו תמיה רבתי לפירש"י:

ונראה דרש"י סובר דלמסקנא קיי"ל דעובר ירך אמו, ורק בולד טרפה לא שייך ידך אמו מטעם דיש לו חיות בפני עצמו וכמו שכתבו התוס' והרשב"א, וממילא בסברא זו למ"ד

טריפה אינה חיה ולד טריפה מותר להדיוט, ורק לגבוה אסור מטעם דמאיס. אבל כל זה רק בולד טרפה, אבל בולד של שארי פסולים כגון רובע ונרבע וכדומה, דבהני אם סבר ר"א עובר ירך אמו בזה הולד הוי כהאם, וזהו דאם אמרינן דפליגי בעובר יר"א ממילא ע"כ בולד טריפה הולד מותר להדיוט, וגם אם פליגי בזה וזה גורם ג"כ אפשר לומר דלהדיוט שרי. ואפילו לר"א דסבר זה וזה גורם אסור. אמנם אפשר לומר דהזכר הוי גורם יותר והוא העיקר ובזה מודה ר"א, וכמו שכתב הר"ן בחידושיו שיש מקום לומר כן:

והנה לפירש"י דר"א מודה בולד טרפה דמותר להדיוט יש ליישב הא דהקשו התוס' בזבחים ע"א לר' ירמיה דמוקי בולד טרפה ואליבא דר"א דאוסר ולד טרפה להקרבה יעו"ש. והקשו התוס' היאך תנן ירעו עד שיסתאבו, והלא אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, אבל לפירש"י דר"א מודה דולד טרפה מותר להדיוט שפיר משכחת פדיון לולד טרפה, ומוכח לפי"ז דשיטת רש"י דעובר ירך אמו וכמוש"נ:

גמ' אמר רב הונא כל בריה שאין בו עצם אינו מתקיים י"ב חדש. ויש לפרש בזה על שני אופנים, או שאינו חי י"ב חדש, אבל מתקיים בשלימותו עדיין, או דלמא שאינו מתקיים כלל אפילו במיתתו אלא נעשה אבק. ויש לפשוט מהא דאמר רב פפא ש"מ מדרב הונא קישות שהתליע באיביה אסורה, הני תמרי דכדא לבתר תריסר ירחי שתא שריין, ואם נפרש דיכול להיות שלם במיתתו, א"כ אכתי אסור למיכל, וע"כ מיירי הא דאינו מתקיים היינו לגמרי, מפני שנעשה עפרא. - וראיתי בהרא"ש סימן נ"ב מביא בשם הראב"ד דהא דקאמר אינו מתקיים ולא אמר אינו חי משמעותו שאינו מתקיים כלל והוי עפרא, יעו"ש. וע"כ הביאור בזה דתיכף כשמת נעשה עפר, משום דאל"כ יש לחוש שמא מת ביום האחרון של הי"ב חדש, ואכתי שלם הוא, וע"כ דפסיקא לרבותינו דנעשה עפר תיכף כשמת:

אמנם מפירש"י משמע דלא סבר כהראב"ד בזה, והיינו דרש"י מפרש דמיירי שמצאו תולעת ואינו ידוע אם במחובר אם בתלוש, ולאחר תריסר ירחי שתא מוכח דע"כ בתלוש נוצר, דאי במחובר לא היה בחיים עד היום יעו"ש. משמע דאם נמצא תולעת מתה אמרינן דודאי במחובר נוצר ויש בזה משום שרץ השורץ על הארץ, והתולע באיסורו עומד. ומזה מוכח דלא סבר רש"י כהראב"ד דליתא תולעת מתה בהבריה שאין בו עצם, אלא סבר רש"י דשפיר ישנו בזה דלא נעשה תיכף עפרא. ומטעם זה פירש"י דמיירי שנמצא תולע בחיים, ומותר באכילה מטעם דחיותו מעיד עליו שלא נוצר במחובר אלא בתלוש:

והרשב"א כתב לדייק מדברי רש"י שדוקא בשהתליעו בודאי, אז אנו תולין דנעשה בתלוש, אבל בספק אם התליע אין לחוש יעו"ש. - ולכאורה מאי קמ"ל הרשב"א דהלא

כיון דגם אם נמצא תלוע תלינן בתלוש, א"כ כש"כ בשלא נמצא כלל מדוע לחוש. ואפשר דכוונתו שאין לחוש שמא נמצא תולע מתה: והרשב"א מפרש דשאני תמרים מפני שתולעים מצויים בהם, ולהכי קאמר הני תמרי דכדי. והרי זה כמיעוט המצוי כמו שחיישינן לסירכא בריאה, ומתיר מטעם ספ"ס שמא לא נמצא, ואפילו אם יש תולע שמא נעשה בתלוש יעו"ש. מבואר דעתו שאין לחוש ולבדוק מטעם זה. אבל הרא"ש לא סבר כן בהני פירות שדרכן להתליע עי' בהרא"ש ובמהר"ם שיף:

והנה הרמב"ם מפרש גם כן דינא דשמואל דמיירי שלא מצא תולעת, ושמואל משמיע לנו הדין דלאחר יב"ח אין חוששין לתולעים מטעם דכבר מתה. וזהו מדכתב בפר"ב ממ"א הט"ו וז"ל, ואם שהה הפרי אחר שנעקר שנים עשר חודש אוכל בלא בדיקה שאין התולעת שבו מתקיימת שנים עשר חודש עכ"ל. וע"כ מפרש כפירושו של הראב"ד דנעשה עפרא לאחר יב"ח. דאל"כ הלא יש לחוש שמא פירשה מתה, והרמב"ם סבר דפרשה מתה אסורה כדאיתא שם בהט"ז. וע"כ סבר דלאחר י"ב חדש נעשה עפרא. ולפי"ז מה שכתב הה"מ דדעת הרמב"ם כדברי הרמב"ן מטעם דלא חיישינן לפירשו או שיפרשו בשעת בישול, מפני שנימוח ובטל בששים ואם הוא בעין זורקו יעו"ש. אבל נראה דסבר הרמב"ם דנעשה עפרא. - איברא דיש בזה ספ"ס שמא אין בזה תולעת ואפילו אם יש בזה תולע שמא נעשה בתלוש. והרשב"א בחידושיו כתב כן יעו"ש. אבל זה לא יספיק לשיטת הרמב"ם דסבר פרשה מתה אסור, והרשב"א סבר גם כן דפרשה מתה אסור, וא"כ ליכא ספ"ס להתיר, מטעם דיש ספ"ס לאיסור, היינו שמא נעשה במחובר, ואפילו אם נעשה בתלוש שמא פירשה מתה. ואעפ"י דפרשה מתה אסור רק מספיקא מטעם דלא איפשטא הבעי'. אבל ספיקא דש"ס לא נכנס לספק מטעם דהוי ספק חסרון ידיעה כמבואר באחרונים, וע"כ עיקר טעמו של הרמב"ם כשיטת הראב"ד:

דף נח:

אמר רב הונא לא שנו אלא שחסר ויתר ביד, אבל ברגל טרפה נמי הוי, מאי טעמא, כל יתר כנטול דמי. ופירש"י יתר אחד חסר אחד והוי כבעלת רגל אחד. מבואר דשיטת רש"י ביתר כחסר כמשמעו ששניהם חסירים. וממילא הוית כבעלת יגל אחת משום דהרגל היתר עושה חסר להרגל שעמו. וההסבר זה נראה כמו שכתב התורת חיים לפי שכל אבר יש לו יניקה בגוף והזנה שהוא מתקיים על ידו, והיכא דאיכא יתרון אבר חלקת היניקה לשניהם, ואין כח בחד יניקה להספיק לשניהם, נמצא ששניהם אינם מתקיימים וכנפולין דמי עכ"ל. - והנה לשיטה זו תצא קולא במקום שכשר ניטל כמו

בטחול, ואם נמצא שני טחולין ואפילו בסומכייהו כשרה שהרי רואין אותן כאילו ניטלו שניהם וניטל הטחול כשר. וכן כתב הרשב"א בחידושיו שכן הוא לפירש"י. אבל לא כן דעת הרמב"ן שסובר דכנטול אמרינן כחסר לא אמרינן, והדין תליא בניטל, אם ניטל כשר, ובאופן שניטל טריפה כגון בשני טחולין הסמוכין בסומכייהו טרפה. אבל שיטת הרמב"ם כרש"י כמו שכתב בפר"ו משחיטה ה"כ ובכס"מ שם. והנה לפי"ז תמוה מה שכתב הרשב"א הכא שדעת הרמב"ם לאיסורא ונראה שט"ס ברשב"א, ובמקום הרמב"ם צריך להיות הגירסא רמב"ן:

והנה ביתר רגל מן הארכובא ולמטה משמע מפירש"י דכשרה. וזהו מדכתב דהוי דין זה כשמוטת ירך דטרפה ושמוטת ירך הוא למעלה מארכובה. ועי' בספרנו למס' בכורות מ' דמבואר כן להלכה:

גמ'. העיד נתן בר שילא רב טבחיא דצפורי לפני רבי על שני בני מעיים וכו'. - ולכאורה יש להעיר דזהו שלא כברייתא דתנא לוי לעיל כל טריפות שמנו חכמים, ועי' תוס' לעיל נ"ז ד"ה שמוטת ירך. אבל נראה כמו שכתבנו לעיל בשם הרמב"ם דלא מיירי לוי אלא בזה ששוה בהמה לעוף. דהיינו שאיבריהן שווין ועי' תוס' לעיל נ"ז ד"ה למה:

גמ'. אמר שמואל הלעיטה חלתית טרפה מ"ט דמינקבה להו למעיינה. - והנה הרבינו ירוחם כתב אכלה קורט של חלתית כשרה משום טרפה ואסורה משום סכנת נפשות ותמוה שכתב היפך הסוגיא. והפר"ח בסימן נ"א תמה עליו בזה. ומה שכתב הפר"ח כי היה להרבינו ירוחם גירסא אחרת תמוה דהלא הוא תלמידו של הרא"ש והרא"ש הביא הגירסא כמו שהוא לפנינו, גם יש לתמוה מנין לרבינו ירוחם לומר שיש בזה משום סכנה כיון שלא נזכר בזה בדברי שמואל:

ובכדי שלא לישווי' לרבינו ירוחם כטועה ח"ו, נראה דיש הבדל בדברי רבינו ירוחם לדברי שמואל, והיינו דשמואל אמר הלעיטה חלתית דמשמע שאכלה הרבה ובזה אמר שמואל דטרפה מטעם דכיון דהלעיטה הרבה מהחילתות דזה ודאי נוקב להמעיים וטרפה, אבל הרבינו ירוחם כתב שאכלה קורט של חילתות דזה בגדר משהו כמשמעו של קורט שהוא רק קורט אחד, ובזה כשרה: ולמד זה לחלק בין הלעיטה שמשמעו רבים דהיינו אכילה כדרכה, לבין קורט אחד, הוא בכדי שלא תקשה מדוע לא מוקים הש"ס בזבחים ע"א דפריך שם האי טריפה היכי דמי וכו' ומדוע לא מוקים הש"ס שאכלה קורט של חילתית דהוי טרפה ולא ניכר בנתערבו, וכמו שמקשין העולם בזה והובא בפליתי שם סק"ג. ומתרץ דבאופן זה ניכר מפני דמיד שאכלה אותו אחזתה קדחת וניכרת יעו"ש. אבל כל זה באופן שאכלה הרבה. משא"כ באכלה קורט אחד בזה בודאי לא בא הקדחת

במהרה, וא"כ אכתי תקשה מדוע לא מוקים הש"ס באכלה רק קורט אחד, ומזה מוכח דבאכלה קורט אחד דכשרה:

והא דלא משני הש"ס בקושיא דחילתית אחילתית דהברייתא מיירי שאכלה רק קורט אחד, משום דהברייתא מיירי גם כן בהלעטה שמשמעו אכילה מרובה, ולהכי מחלק הש"ס בין העלין לבין הקרטין:

אבל אכתי דברי רבינו ירוחם תמוהין בזה שכתב דאסור מפני הסכנה דזה לא נזכר בדברי שמואל כלל. וביותר דגם בהלעיטה חילתית לא כתב רק טריפה, ולא כתב שיש בזה גם משום סכנה. איברא דיש לומר דכיון שאמר טרפה שוב אין צורך לומר סכנה, מפני דזה סגי להיות נזהר מהאכילה, ולמי שאינו חייש לאיסור טרפה אין אנו מחויבן להזהירו מפני סכנה, וכמו שאמר רשב"ג בב"ק ס"ט. אבל עכ"פ מנין לרבינו ירוחם לחדש סכנה כיון שלא נזכר מזה בש"ס:

והנה יש להוכיח להיפך בהא דאיתא בפרק אין מעמידין מ' ע"ב ועלה של חילתית ופריך פשיטא ומשני לא נצרכה אלא לקרטין וכו' יעו"ש. מבואר דכל עיקר החששא מפני האיסור ולא משום סכנה. אלא שיש לומר דשאני אדם מבהמה. ומטעם זה יש לדחות מה שהעיר הפר"ח מהא דאיתא במכילתין לקמן אמר רב יהודה האי מאן דאכל תלתא תקלי חלתית וכו' אליבא ריקנא משתלח משכיה. משמע הא לאו הכי ליכא סכנה, גם כן יש לומר דשאני אדם מבהמה. אבל עדיין קשה מנין לרבינו ירוחם לחדש דאיכא סכנה לבהמה:

והנה אפשר לומר דחיליה דרבינו ירוחם מהא דאיתא לקמן אמר רבי אבוה בדידי הוי עובדא ואכלי חד תקלא חלתיתא, ואי לא דיתבי במיא משתלח משכאי וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה, יעו"ש. הרי חזינן דיש סכנה בהאי חלתיתא גבי אדם. ואעפ"י שאפשר שאכל יותר מחד קורט אבל כיון דחזינן דיש בזה סכנה, להכי כתב הרבינו ירוחם דגם בקורט איכא משום סכנה משום דיש להחמיר בחשש סכנה יותר ויותר:

דף סג:

ת"ר לוקחין ביצים מן העכו"ם בכל מקום ואין חוששין לא משום נבלות ולא משום טרפות. והביאור בזה משום דאזלינן בתר רובא. ופריך ודלמא דעוף טמא נינהו. והיינו דיש בטמאים הרבה מינין וכמו שכתבו התוס' דאעפ"י דעופות טהורים הוי רובא אמנם יש במין אחת הרבה. והר"ן כתב דבצירוף טרפה הוי פלגא ופלגא. ומשני אמר אבוה דשמואל באומר של עוף פלוני טהור, והיינו באופן שידענו שאותו עוף טהור הוא

כפירש"י יעו"ש. - מבואר מזה דבאופן זה לוקחין גם מן העכו"ם אעפ"י שאין אנו מכירין בטביעות עין שאלו הביצים הן עצמן מעוף טהור. מ"מ אם אומד העכו"ם מאיזה עוף טהור סגי. ויש לעיין הא דכתב הרמב"ם בפר"ג ממ"א הי"ט וז"ל, לפיכך אין לוקחים ביצים מן העכו"ם אלא אם היה מכיר אותן ויש לו בהן טביעות עין שהן ביצי עוף פלוני וטהור עכ"ל. ותמוה שזה לא נזכר בסוגיא, ותמהני על הנו"כ שלא העירו בזה:

ונראה דהכא מיירי הסוגיא אם אמרינן סימנים דאורייתא, וכדמשמע הכא בסוגיא דפריך וליבדוק בסימנים, והוי ס"ד דסימני דאורייתא להכי סגי כשאמר מעוף פלוני וטהור, והיינו בסמיכתם של הסימנים גם כן. אבל לפי המסקנא שמסיק הש"ס דסימנים לאו דאורייתא, וא"כ כיון שאין לסמוך אסימנים, להכי לא סגי הא דאמר של עוף פלוני וטהור, ובעינן שידע גם בשביעות עין שהביצים האלו הם מעוף טהור בודאי. וטביעות עין עדיף מסימנים כמבואר במכילתין לקמן צ"ו. אמנם כל זה בלוקח מן העכו"ם: אמנם בלוקח מישראל כתב שם בהלכה הקודמת דסגי באומר של עוף פלוני וטהור הוא, ולא נצרך להכיר בטביעות עין שהם מעוף טהור, וסמכינן על אמירתו של הישראל:

ויש לעיין מנין להרמב"ם חילוק זה לחלק בין ישראל לעכו"ם. דהלא בברייתא מבואר בלוקח מן העכו"ם, ולא נזכר דבעינן טבי"ע. ואם הרמב"ם מפרש כן כוונת התנא דבעינן גם טביעות עין בשאומר של עוף פלוני וטהור הוא, אבל לפי"ז מנין לחלק בין ישראל לעכו"ם. והיינו דע"כ מיירי בישראל חשוד, דבמוחזק בכשרות לא בעינן אמירה כלל, וחידוש זה דשאני בין ישראל חשוד לעכו"ם אינו מבואר בסוגיא, ואם אמר הרמב"ם כן מדעתו היה כותב ויראה לי כדרכו. והנה הלח"מ כתב דרבינו גורס בברייתא לוקחין ביצים בכל מקום ולא גריס מן העכו"ם יעו"ש. ולפי"ז דינא דישראל מבואר בברייתא דסגי גם באומר של עוף פלוני וטהור הוא. אבל לפי"ז קשה מנין לרבינו לחדש דגבי עכו"ם בעינן גם הכרה של בטיעות עין, ועוד קשה הא דפריך הש"ס לקמן וכה"ג מי זבנינין מינייהו וכו' דמאי פירכא היא מישראל שאינו מוחזק בכשרות להברייתא דמיירי בעכו"ם, והלח"מ הקשה בזה ודחק שם:

לכן נראה יותר דגירסת הרמב"ם כגירסא דידן, והרמב"ם מפרש גבי עכו"ם כשאומר מעוף פלוני וטהור הוא, היינו גם כן שיש בזה טביעות עין מטעם דיש לחוש שמא העכו"ם אומר של עוף פלוני וטהור הוא מכח מסימנים, והא דסגי בישראל שאינו מוחזק בכשרות בלעדי הכרה דטביעות עין, הוא מטעם חזקה דכיון דצייד הוא לא מרע לאומנתיה, לפיכך מדייק, וכתב לפיכך שואל לצייד ישראל, ודבר זה מבואר בסוגיא לקמן צ"ז ע"א דסמכינן אקפילא, ואעפ"י דשם מבואר דסמכינן גם אקפילא ארמאה, הנה

בזה סבר הרמב"ם הכא דיש לחוש שמא סומך אסימנים וסימנים לאו דאורייתא: ובזה יש לבאר דברי הראב"ד בהשגה שכתב וז"ל כתב הראב"ד ז"ל דבריו אינם אלא בישראל שאינו מוחזק בנאמנות, אבל מוחזק בנאמנות שאינו מכניס עצמו על הספק לוקחין ממנו בסתם עכ"ל. וכתב הרה"מ ודברים פשוטים לא היה צריך לכתבם, שכבר ביאר רבינו כן בסמוך בביצי דגים שאם היה אדם שהוחזק בכשרות נאמן יעו"ש. ולכאורה תמוה על הראב"ד למה כתב זה בתור השגה:

ונראה דשאני ביצי דגים שהסימנים אצלם דאורייתא כמבואר בע"ז מ' והה"מ עצמו מביא לקמן ברייתא זו, ובהגהות מיימונית כתב כן להלכה יעו"ש. - והנה לפי"ז אם המוחזק בכשרות סומך על סימני ביצי דגים שפיר דמי, אבל בסימני ביצים של עופות דיש מהן תמיד ספק איכא שמא הם מעוף טמא וכמו"ש הרמב"ם שם וכיון שאין לסמוך אסימנים, יש לחוש ביותר פן סמך הנאמן על הסימנים, להכי גם בנאמן ומוחזק בכשרות אינו נאמן. וזהו טעמו של הרמב"ם שלא כתב הכא גבי ביצים של עופות דהמוחזק בנאמנות אינו צריך לומר של עוף פלוני וטהור הוא. והוא מטעם דלמא בנאמנותו סומך על הסימנים ואינו יודע שסימנים בביצי עופות לאו דאורייתא ולזה בא הראב"ד בהשגה וכותב דהיה להרמב"ם לכתוב דאם הוא מוחזק בנאמנות באופן שאינו מכניס עצמו על הספק יש לסמוך עליו. ושיטת הרמב"ם דבמקום שיש לחוש לחסרון ידיעה אין סומכין גם על איש כשר מוחזק בכשרות, וזהו הא דפליגי הרמב"ם והראב"ד, דהרמב"ם סבר דבמקום שיש לחוש לחסרון ידיעה, לא מהני חזקה. והראב"ד סבר דכל מי שמוחזק בכשרות אינו מכניס עצמו לספק ודורש אחר זה היטב. ובזה אתי שפיר גם כן הא דלא כתב הרמב"ם דמיירי בישראל חשוד, והיינו דגם המוחזק בכשרות יש לחוש במקום חסרון ידיעה וכמוש"נ:

דף סד.

גמ', אלא אמר רבא שאם ריקמה ואכלה לוקה עליה משום שרץ השורץ על הארץ. והקשו בתוס' למה לי ריקמה הא קיי"ל כל היוצא מן הטמא טמא וכו' יעו"ש. וקשה הא דכל היוצא מן הטמא לא הוי אלא איסור עשה אבל אין בזה מלקות, אבל משום שרץ השורץ איכא מלקות. ומצאתי בחידושי הר"ן שכתב דהחידוש בריקום לענין מלקות יעו"ש. אמנם נראה בכוונת התוס' דסברי דביצת השרץ אסורה מצד עצמה, מפני שנלמד מביצת עוף טמא שמבואר לקמן בסוגיא מהא דבת היענה, דזה קאי להביצה דיענה ולומר שאסורה מצד עצמה, ולא מפני שנולדה מיענה, מטעם כל היוצא מטמא, אלא

איסור ביצה שלה מצד עצמה ולוקה עליה, ואם כן גם ביצת השרץ בכלל, וכיון שהביצה אסורה מצד עצמה איכא גם מלקות וע"כ הא דנקטו התוס' מטעם כל היוצא, לא הוי הכוונה כבעלמא כל היוצא, אלא הכוונה דכמו שאסרה תורה לביצי עוף טמא מפני שיוצא מטמא איכא עליה איסור מצד עצמה. א"כ גם ביצת השרץ הביצה זו כיון דיוצא משרץ גם כן דינה שאסורה מחמת עצמה, ולא בעינן ריקום: ועל זה לחדש יצאו דליכא איסור כלל בביצת השרץ מטעם דלא דמו לביצת עוף טמא, ולזה בעינן ריקום דבזה נעשית הביצה כשרץ ממש:

אמנם בעיקר הסברא שכתבו התוס' דביצת השרץ דמיא לביצת עוף טהור שהתירה התורה, קשה טובא, הלא איכא למימר דשאני ביצת עוף טהור שהעיקר האיסור מטעם דאתי מאבר מן החי, ואיסור זה עומד להיות ניתר בשחיטה, וכמו שנחית לזה הש"ס לקמן ס"ט. משא"כ ביצת השרץ שאין בזה שום היתר, וממילא יש לדמות ביצת השרץ לביצי עוף טמא ונראה דסברי התוס' כשיטת הבה"ג דשמוטה אסורה מטעם דאין לה היתר בשחיטה, ואם נשחטה אין השחיטה מתירתה ותשאר נבלה. ומ"מ החלב וביצה של העוף השמוטה מותרים באכילה, כמו"ש הרשב"א והובא ברמ"א סימן כ"ד יעו"ש. נמצא דעוף בסימן שמוט דינו כעוף טמא, ומ"מ התירה התורה אעפ"י שאין לו היתר לעולם. וא"כ יש לומר שכן דין ביצי השרץ, והוא מטעם דנלמד מעוף טהור באופן שאין לו תקנה להיות ניתר בשחיטה:

רק זה עדיין קשה מדוע עדיף ביצת השרץ מביצת עוף טהור טריפה שאסורה. והתוס' כתבו מטעם דילפינן עוף מעוף היינו ביצת עוף טריפה מעוף טמא יעו"ש. אבל צריך ביאור הלא איזה דמיון הוא הלא ביצת עוף טמא בא מטמא, וביצת עוף טרפה באה מעוף טהור, ואדרבה אית לן לומר דרק איסור אבר מן החי התירה התורה גבי ביצה אבל מנא לן לומר דאיסור מטמא ישנו גם כן בכלל ההיתר. ובחידושי הר"ן גם כן תמה בזה אתוס':

ונראה בכוונת התוס' דשאני ביצת השרץ דלא בעינן להיתר כלל. מטעם דליכא איסור אבר מן החי גבי שרצים דליכא בהו איסור, וממילא לא בעינן להיתר. משא"כ ביצת טריפה דבעינן להיתר משום איסור אבר מן החי, ולהכי אמרינן דרק הכשרה התירה התודה ולא בטריפה, ובזה דמיא לעוף טמא דעומדת באיסורה, וזהו שכתבו דילפינן עוף מעוף. אבל ביצת השרץ אינו דומה לעוף, ולא בעינן לזה היתר דבלאו הכי מותרת, ורק מפני דיוצאת מטמא, הנה כיון שאינה דומה לבת היענה, מותרת היא לגמרי. ולהכי בעינן דוקא ריקום להיות נאסרת. כן נראה בביאור שיטת התוס':

ויש לעיין בדברי הרמב"ם ושיטתו שהשמיט הא דביצת השרץ. וכתב בפר"ג דמא"א ה"ח ביצת עוף טמא שהתחיל להתרקם בה ואכלו לוקה משום שרץ השורץ על הארץ, ולא כתב אודות ביצת השרץ. והנו"כ לא כתבו מדוע השמיט הא דשרץ, ודוחק לומר שכן היתה לפניו הגירסא בגמ'. ולפלא שגם הרב אלפס והרא"ש לא הביאו להאי דינא דרבא וצ"ע:

והנה זה ודאי יש להוכיח דהרמב"ם לא סבר כשיטת התו' לומר דביצת השרץ מותר, והיינו דהרה"מ כתב דהרמב"ם יליף הא דביצת עוף טמא שהתחיל העוף להתרקם דאסור משום שרץ העוף מהא דאיתא בש"ס להאי דינא בביצת השרץ, וסבר רבינו דה"ה עוף טמא, יעו"ש. ואם אמרינן דביצת השרץ מותר לגמרי קודם הריקום, א"כ היה להרמב"ם להודיענו הדין בבית השרץ בכדי שנדע דקודם הריקום מותרת, וע"כ דסבר הרמב"ם דביצי השרץ גם קודם הריקום אסור מטעם דלא עדיף מביצי עוף טמא ומביצי עוף טריפה:

אבל קשה הלא ביצי עוף טמא אסורים גם בלא ריקום, וא"כ מה זה מוסיף הרמב"ם דאסור מטעם הריקום, והלא גם בלא ריקום אסור משום אוכל עוף טמא, ועי' בלח"מ שרוצה להעמיס זה בקושיות הרשב"א יעו"ש:

ונראה דהרמב"ם סבר דאין לוקים על ביצי עוף טמא רק קודם שפירשו, ובאופן שתלוים באשכול כמבואר שם בה"ז, דאז לוקה משום אוכל עוף טמא, אבל לאחר שפירשו מן העוף אינו לוקה, ולהכי כתב דבאופן שהתרקמו לוקה מן התורה:

ולפי"ז אם ביצת השרץ אסור מן התורה קודם ריקום, תליא בפלוגתא, דשיטת התוס' דמן התורה מותר באכילה, ולשיטת הרמב"ם והר"ן אסור מן התורה כמוש"נ:

והנה בזה שכתב הרמב"ם דביצי עוף טמא לאחר שריקם לוקה משום שרץ העוף, קשה לכאורה דהרי מבואר בסוגיא דאינו לוקה משום שרץ העוף רק לאחר שהוא פורח באויר. ומקודם לא נקרא עוף, דשם זה בא לו מטעם שהוא מעופף על האויר, והרשב"א הקשה בזה, וכן הוא גם שיטת רש"י הכא בסוגיא בד"ה השורץ וכו' ובעי לאתרויי משום שרץ העוף יעו"ש. וא"כ גם לרש"י תקשה הא דהקשה הרשב"א על הרמב"ם:

אמנם הרה"מ מבאר דיש הבדל בין השרצים הגדלים במחובר לא נקרא עוף עד שיעוף באויר, אמנם ביצי עוף טמא שבא ממין עוף לאלתר כשריקם הרי זה שרץ העוף. וזהו סברת הרמב"ם יעו"ש. וע"כ שזהו גם כן שיטת רש"י. ופשטות הברייתא מורה כן. והיינו דכמו דגבי שרץ כשריקמה לוקה משום שרץ הארץ, אעפ"י שלא ריחש עדיין על הארץ.

הנה גם ברישא בהא דחלמון מבחוץ, וחלבון מבפנים דהוי ביצה מעוף טמא. אם ריקמה לוקה משום שרץ העוף וזהו מפני שבאה מעוף:

דף סד:

אמר חזקיה מנין לביצת טמאה שאסור מן התורה שנאמר ואת בת היענה, וכי בת יש לה ליענה, אלא איזו זו ביצה טמאה וכו'. - וקשה למ"ל קרא והלא קיי"ל כל היוצא מן הטמא טמא. והתוס' כתבו לעיל דסד"א דכמו דהתירה התורה ביצי עוף טהור אע"ג דיוצא מאבר מן החי, ה"נ הוי אמרינן דגם ביצי עוף טמא מותר להכי בעינן קרא למיסר. ולכאורה מדוע לא כתבו התוס' דאתא קרא למלקות דהיינו לומר דבשביל כל היוצא לא הוי אלא איסור גרידא, ואתא קרא למלקות לומר שהביצה בעצמותה אסורה מצד עצמה. והר"ן בחידושיו כתב כן יעו"ש, וע"כ דסברי התוס' דגם לאחר שאסרה תורה ביצת היענה לא הוי רק איסור גרידא ולא מלקות, וכן הוא דעת הרמב"ם בפר"ג ממ"א ה"ו, וא"כ שפיר הקשו התוס' דלמה לן קרא לאסור ביצת עוף טמא, ולהכי כתבו דסד"א להתיר כמו ביצת עוף טהור דגם כן אתי מטמא מאיסור אבר מן החי:

אמנם קשה לפי"ז לר"מ דסבר לקמן סו"פ גיה"נ דבעוף ליכא איסור אבר מן החי מטעם דאינו נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד, וא"כ ליכא חידוש דין בהיתר ביצי עוף טהור, וא"כ אין ללמוד ביצי עוף טמא להיתר מביצי עוף טהור. משום דשאני ביצי עוף טהור דלא הוי יוצא מטמא, ויש לומר דלר"מ ודאי דאתי הא דבת היענה לאסור ביצת עוף טמא למלקות דכיון דלאיסור לא איצטריך, וע"כ למלקות אתי קרא, אבל התוס' והרמב"ם דסברי דאבר מן החי נוהג בעוף, ממילא הוי ביצת עוף טהור גם כן חידוש מטעם דאתי מאיסור אבמה"ח, וסד"א דגם ביצת עוף טמא בכלל ההיתר להכי איצטריך קרא לאיסורא. והנה הר"ן בפירושו על האלפס מפרש כפירושו של התוס' בזה דאיצטריך קרא לאסור ביצי טמאה בכדי דלא ללמוד להיתר מביצי עוף טהור, וזה דלא כמו שסובר בחידושיו. ומשמע לפי"ז דסבר הר"ן דביצי השרץ קודם ריקום מותר מדאורייתא:

והנה ההיתר דביצים טהורים דשריא כתב הר"ן בשם רבוותא דנפקא לן מדאמרה תורה בשלוח הקן במותר לך לאפוקי עוף טמא שאינו חייב בשלוח הקן, ודרשינן נמי תקח לך ולא לכלביך. והקשה למ"ל קרא למישריא והלא כיון דאפרוח שלו מותר, על כרחך הביצה מותרת דאל"כ הרי זה יוצא מטמא יעו"ש, והנה לשיטת התוס' דביצת השרץ מותר מדאורייתא, וזה נלמד מביצת עוף טהור, לפי"ז בעינן היתר לעוף טהור דהביצים שלו מותר בכדי שידעינן מזה להתיר גם ביצת השרץ. והנה הר"ן בעצמו כתב הכא דהא

דאיצטריך קרא למיסר ביצי עוף טמא שהוא מטעם דלא ליתי למילף מביצי עוף טהור. אמנם לא כתבה תורה בהדיא להתיר ביצי עוף טהור, ורק מטעם דכל היוצא מטהור טהור, א"כ ממילא ביצי עוף טמא אסורים מטעם כל היוצא מטמא טמא,וא"כ תקשה למ"ל קרא לאסור ביצי עוף טמא, ורק מדאמרה תורה היתר בהדיא לביצי עוף טהור, אז יש לומר דגם ביצי עוף טמא בכלל להכי איצטריך קרא לאיסור ביצי עוף טמא וכמו שכתבו התוס' והר"ן בעצמו, וא"כ מדוע מקשה למ"ל קרא לביצי עוף טהור:

ונראה דכוונת הר"ן דלא לכתוב בתורה היתר לביצי עור טהור ואנו יודעין מסברא מדשרי אפרוח הנולד שהוא ממין טהור, ממילא ע"כ הביצה מותרת, וגם לא לכתוב איסור לביצי עוף טמא ואנו יודעין מהכלל דכל היוצא מטמא טמא וממילא ביצת השרץ גם כן אסורה. ולפי"ז ע"כ סבר הר"ן דביצת השרץ אסור מדאורייתא):

והנה הר"ן מתרץ יש לומר דאפילו ביצה טמאה אפרוח מותר דאפילו אפרוח של טרפה הנולד מהביצה מותר כדאיתא בתמורה ל"א משום דלכי מסריח הוא דקא גביל כלומר שלאחר שהביצה מסרחת האפרוח מתגבל ונוצר, ובעידנא דקא גביל עפרא בעלמא וכו', עכ"ד יעו"ש. ביאור דבריו שכתב דאפילו ביצה טמאה אפרוח מותר, היינו דהא דאסור אפרוח מביצי עוף טמא, לא הוי הטעם מפני שאתי מטמא, משום דבשביל זה היה מותר, מטעם דנעשה היתר בשעה שהיתה הביצה מוסרחת, והא דאסור אפרוח מביצה טמאה הוא איסור מצד עצמו מפני שהתורה אסרה למין זה, ונפק"מ לביצת טריפה שמותר האפרוח מפני שאיסור טריפה הלך מפני שהיתה מוסרחת, ומטעם זה אין לדון בכל זה הא דכל היוצא לא להיתר ולא לאיסור, ובעינן לזה קראי בין להיתר ובין לאיסור:

והנה לפי"ז גם בביצת השרץ אין לדון בזה מטעם האפרוח הנולד שהוא אסור לומר דבשביל זה גם הביצה אסורה, והיינו מדנולד מאיסור, משום דאעפ"י שנולד מאיסור אבל הביצה היתה מותרת בשעה שהיתה מוסרחת, וממילא נולד מהיתר, ורק נאסר האפרוח לאחר שיצא לאויר העולם, וזה האיסור בא לו מטעם המין שהוא שרץ. אבל קודם שיצא לאויר העולם דהיינו שהוא מרוקם, והוא בפנים אין לאוסרו מפני שהוא יוצא מטמא, ולזה בעינן קרא למיסרא: אמנם חזינן דהתנא אוסר לשרץ מרוקם גם בלא לימוד מקרא, אלא מסברא דן בזה לומר שגם מרוקם בפנים דינו כמו שיצא לאויר העולם, ואסור הוא מצד המין. וזה הוי עיקר חידושא, אבל לא נאסר מטעם כ להיוצא מטמא, ומתורץ בזה הא דהקשו הראשונים דנאסר מטעם כל היוצא. ובזה יש לעיין מדוע לא כתב הר"ן דבזה מיושב מה שהקשה הוא בעצמו מקודם, והלא נאסר מטעם כל היוצא:

והנה לפי מה שמבואר דכל עיקר חידושא דהתנא לומר דהריקום אף שהוא בפנים דינו כמו שיצא לאויר העולם, ממילא באפרוח בביצי עוף טהור דינו גם כן כמו שיצא לאויר העולם, והרי הוא במין טהור ומותר מדאורייתא, וע"כ הא דדרשו לרבות לאיסור הוא רק אסמכתא:

ובזה אתי שפיר הא דכתב הרמב"ם לאסור ריקום בביצת עוף טמא, וכתב הה"מ שזה נלמד מריקום דשרץ שאיתא בש"ס, היינו ג"כ עיקר חידושא שתורת מין טמא עליו:

ויש לעיין מדוע לא כתב הרמב"ם דין דהשרץ בתוך הביצה דגם בפנים תורת שרץ עליו. וכתב באפרוח בביצה עוף טמא, וכמו שכתבנו לעיל לתמוה על הרמב"ם, וביותר שדרכו של הרמב"ם תמיד לכתוב מה דאיתא בהדיא: ונראה דסבר הרמב"ם דגם הא דעוף איתא בהדיא, והוא בהא דפריך הש"ס א"ה אפילו בטהורים נמי והיינו עוף טהור, וס"ד דעוף טהור ועוף טמא שווים בזה לאיסור, והיינו דבעוף טמא איכא משום שרץ העוף וכמו שפירש"י. וא"כ הרי איתא גם הא דעוף טמא בדבר הביצים שלה ובדבר הריקום, ולהכי כתב הרמב"ם דינו בעוף טמא, משום דאיכא רבותא דאעפ"י דעוף נקרא כשהוא מעופף באויר, ושמו עוף מעיד על זה וכמו"ש הרשב"א, והקשה בזה על הרמב"ם, אבל הרמב"ם סובר דשאני במין טמא וכמו שכתבנו לעיל, ואם כן איכא חידושא בעוף יותר מבשרץ. להכי כתב דינו בעוף טמא, וממילא שרץ בכלל זה מכח כש"כ, וכמוש"נ:

ובעיקר הא דפריך הש"ס וכי בת יש לה ליענה, ראיתי בהגהות מהר"ץ חיות שהקשה מזה על בעלי התוס' בספר דעת זקנים על התורה בפ' שמיני ובפ' ראה שפירשו דלהכי לא אמרה תורה יענה סתם, מפני שאינה בת אכילה לפי שאוכלת אבנים, ובשרה קשה כברזל, ורק כשהיא קטנה היא בת אכילה להכי אמרה תורה בת יעו"ש, וא"כ מאי פריך הש"ס וכי בת יש לה ליענה, והלא ע"כ איצטריך לומר בת מפני שהיא בת אכילה דהיינו בשעה שהיא בת כשהיא ילדה:

ונראה דכוונת הש"ס דע"כ אין לקראתה בת, כיון שבאמת אין לה בת והיינו כי בת נקראת כשהיא נולדה דרך בטן, משא"כ כשנוצרה מן הביצה, וזהו לאחר שנסרחה לגמרי ואח"כ באה היצירה כמבואר בתמורה ל"א, באופן זה לא שייך לקרותה בת, וזהו שפריך הש"ס וכי בת יש לה ליענה, דהיינו דהרי לא נולדה מבטן היענה, ואין זה בת, וע"כ הכוונה על הביצים שלה הנולדים מן הבטן. ואין זה סתירה לזה שכתבו בעלי התוס', והיינו כי הוקשה לבעלי התוס' מדוע לא כתבה התורה לאסור את היענה עצמה, לזה כתבו מפני שאינה בת אכילה, ורק האפרוחים הילדים הרכים המה בני אכילה, אבל הנולדים

מהביצים המה אינם בשם בת. והשם בת קאי על הביצים, ואסרה תורה הביצים בשם בת, וממילא הנולדים מהביצים שלהם אסורים כדין כל היוצא מן הטמא:

דף סז.

במים במים אין זה כלל ופרט ולא ריבה ומיעט וכו' מאי רבי חריצין ונעיצין לאיסורא, ומאי מיעט בורות שיחין ומערות להתירא, וכתב הרא"ש ופירשו התוס' דלתנא דבי ר' ישמעאל דדריש ריבה ומיעט וריבה מרבה לאיסור חריצין ונעיצין לאיסור אפילו באופן שאינן נובעין, (וזה דלא כפירש"י), ותנא דבי רב דדריש כללי ופרטי מרבה מתאכלו אפילו חריצין ונעיצין להתירא כיון דאינן נובעין. ומסיים כי גם לפירוש זה נראה דהלכה כתנא דבי רב יעו"ש. - אמנם הרמב"ם והרשב"א פסקו כתנא דבי ר' ישמעאל לחומרא, והפר"ח מביא שגם הרש"ל והמ"מ סוברים כן, אבל הקשה דגבי בכור פוסק דאין פודין בקרקעות וזהו כתנא דבי רב דדריש כללי ופרטי, והכא סבר דדרשינן בריבה ומיעט וריבה יעו"ש, אמנם אפשר לומר דסבר הרמב"ם דקרקעות ושטרות שווים הם כיון דשניהם אין גופן ממון, עי' בתוס' לעיל ס"ה ע"ב ד"ה וכ"ת, שכתבו דיש לומר כן אעפ"י שהתוס' לא סברי כן, אבל יש לומר דהרמב"ם סבר כן, והתוס' בנזיר ל"ה ע"ב ד"ה מכדי, כתבו עוד יש לומר מהני תרין צדדין דאיתנהו בקרקעות ושטרות וכו' חשובין כחד צד יעו"ש. א"כ שפיר יש לומר דאעפ"י דדרשי ריבה ומיעט וריבה ממעט קרקעות ושטרות מפני ששווין הם בזה שאין גופן ממון, ובזה יש ליישב גם מה דהקשו התוס' בשבועות כ"ה רב דס"ל כר"ע דדריש ריבה ומיעט וריבה, ובב"ק צ"ה ס"ל כר"מ בעבדים אומר לו הש"ל יעו"ש, גם כן יש לומר דסברי דקרקעות ושטרות ממועט גם אם דרשינן בריבוי ומיעט וריבה מטעם דשקולין הן, ועבדים כקרקע דמי. ובזה אתי שפיר דהרמב"ם סבר כר"ע דאף אם דדרשינן בריבה ומיעט וריבה, מ"מ ממועט קרקע מפדיון בכור מטעם דשוה לשטרות:

נמצא לפי"ז דבחריצין ונעיצין שאין נובעין הוי ספיקא דדינא, ולכאורה הרא"ש יחיד לגבייהו דהני פוסקים, אבל יש לצרף דעת הרא"ש במקום ספיקא להיות ספ"ס:

גמ'. אי הכי במנא נמי דלמא פריש. והנה הפרמ"ג בסימן פ"ד אות ו' הקשה לשיטת הרמב"ם דספד"א מה"ת לקולא, א"כ אמאי פריך על הקרא דלמא פריש והלא ספק מותר מן התורה ולא קרינן בזה שרץ השורץ על הארץ, וגם מה ראיה מקרא דתאכלו דלא חיישינן לדלמא פריש משום דהיינו רביתיה כיון דמן התורה בלאו הכי מותר:

אמנם נראה דבאופן שאמרה תורה להבדיל בין הטמא לטהור בפ' שמיני ודרשו בתו"כ אין צריך לומר בין פרה לחמור והלא מפורשים, א"כ למה נאמר להבדיל בין הטמא לטהור, בין טמאה לך לטהורה לך, בין שנשחט רובו של קנה לנשחט חציו, וכמה היא בין רובו לחציו מלא שערה, יעו"ש, הרי מבואר דיש חיוב הבדלה אשר הוא אפילו כחוט השערה, ולא מהני ספק להתיר, וזהו מטעם חיוב הבדלה שיודע בבירור בודאי, ולא סמכינן אספק, וה"נ בהא דשרץ המים דבדלא פריש הוא טהור, ובפריש הוא טמא, ואם ספק הוי דלמא פריש לא מהני להתיר מטעם ספק משום דבספק חסר דין התורה שאמרה להבדיל בין טמא לטהור, ושפיר פריך הגמ' ודלמא פריש אדפנא דמנא, ואם יש חששא ממילא אסור מטעם דלהבדיל בעינן. ובזה הרמב"ם מודה דבעינן מן התורה להבדיל כדאיתא בפר"א ממ"א ה"א:

גמ'. אמר שמואל קישות שהתליעה באביה אסורה משום שרץ השורץ על הארץ, ביאור הדברים דכשהתליעה במחובר הרי שורץ על הארץ, משא"כ בשהתליעה בתלוש מותר יעו"ש. והנה בספק אם התליעה במחובר או בתלוש פסק המחבר בשו"ע סימן פ"ד דאסור, יעו"ש. והכוונה דהוי ספד"א ולחומרא. ולכאורה קשה מדוע לא מוקמינן הפרי על חזקתה לומר דהתולע בא עכשיו כשהוא בתלוש כמו דאמרינן בעלמא דמאחרין הסיבה כל מה דאפשר לאחר. - ומצאתי בפליתי שכתב דהפרי מוקמינן אחזקה ומותרת, אבל התולע אסור יעו"ש. ויש להעיר הלא כיון דהפרי מותרת מטעם חזקה לומר שהתולע בא אחרי כן ויש להפרי חזקת היתר. וקשה הלא קיי"ל דחזקת האם מועלת גם לבת בכתובות י"ג ע"ב דלדברי המכשיר בה מכשיר בבתה, וה"נ אם מעמידין הפרי על חזקת היתר לומר דנעשה בתלוש, א"כ גם התולע מותר, כמו"ש הרמ"א דהפירות המולידים תולעים גם התולעים מותרים ולהכי מתיר הרמ"א לאכול התולעים הנעשים בהגבינה, וזהו כשיטת הראבי"ה, והמחבר סבר כוותיה. וא"כ אמאי אוסר בספק ולא מוקמינן אחזקה לומר דהשתא בתלוש נולדה:

ונראה דהכא נולד האיסור מהתולע, והיינו דהתולע נותן טעם בהפרי, והפרי נאסרת מהתולע, וממילא הספק הנולד מהתולע אין בזה חזקת היתר, מטעם דאם נולד במחובר הרי הוא אסור, ורק ספק אם נולד במחובר או בתלוש הרי אין להתולע חזקה דהיתר, ומזה נמשך איסור להפרי, וא"כ אינו דומה להא דכתובות שם דלדברי המכשיר בה מטעם חזקה דהיתר ממילא נמשך ההיתר על הבת, משא"כ הכא דהאיסור נמשך מהתולע להפרי, והיינו דיש לנו לדון מהבת על האם, וכיון שאין להבת חזקה דהיתר, א"כ פשיטא שאין היתר להאם יותר מן הבת, וכיון שהבת דהיינו התולע אסור מספק,

הנה ספק זה איתא גם בהאם דהיינו הפרי, לכן שפיר פסק המחבר דבספק כזה אם נולד התולע במחובר או בתלוש אסורים שניהם מספק, דהיינו דבשביל איסור התולע גם הפרי אסורה:

דף סז:

לימא מסייע ליה דתני חדא על הארץ להוציא את הזיזין וכו' ותניא אידך כל השרץ השורץ על הארץ לרבות תולעת שבעיקרי זיתים וכו' מאי לאו אידי ואידי בפירא והא באיביה והא שלא באיביה. - ביאור הדברים כמו שפירש"י דבאיביה שמחוברת הפרי לאילן הרי זה שורץ על הארץ ממש, דמחובר לקרקע כקרקע דמי, אבל כשנולד התולע בתלוש אין זה שורץ על הארץ. והש"ס דחי ראיה זו מטעם דהברייתא דנקט תולעת שבעיקרי זיתים הכוונה התולע שנעשה באילן עצמו. והנה אף שדחי הש"ס לראיה לשמואל, מ"מ נקטו הפוסקים דינא דשמואל כמבואר בתוס', וכן איתא ברמב"ם פר"ב ממ"א הי"ד וט"ו יעו"ש. ונראה הטעם משום דדוחק לאוקמי הברייתא באופן שכוונת התורה לאסור התולעים שבעיקרי האילונת משום דזה מלתא דפשיטא שזה נקרא על הארץ ממש, וע"כ כוונת התורה על התולעת שבהפרי עצמה והחידוש בזה שמטעם מחובר לקרקע אעפ"י שעומד להיות תלוש מ"מ כל זמן חיבורו לאילן דינא כאילן, וזהו דינא דשמואל הא דאמר שהתליע באיביה:

אמנם אם בעינן ריחש או דגם בלא ריחש נאסר מטעם זה שנברא בהפרי בעודו במחובר. הנה התוס' כתבו דבעינן ריחש דוקא, וכן דיוקו מרש"י שמפרש בהא דקישות שהתליעה באיביה אסור כיון דמהלכת התולעת בתוך הקישות והיא מחוברת בקרקע, הרי סבר רש"י דבעינן פריש מדכתב והיא מהלכת, כן נראה כוונת התוס'. - וקשה מדוע לא משני הש"ס רומיא דברייתות אהדדי דהברייתות לשתים מיירי באיביה, והברייתא המתרת מיירי בלא ריחש, והברייתא האוסרת מיירי בריחש. ולכאורה מדלא משני הכי, על כרחך סבר הש"ס דבאיביה אסור גם בלא ריחש. אבל אפשר לומר דסברי הני פוסקים דמשום זה אין הדחייה ממש כיון דאפשר ליישב הרומיא באופן זה דיש הבדל בין ריחש ללא ריחש. וא"כ לא נדחה דינא דשמואל, ומטעם זה פסקו כשמואל, אבל אם אמרינן דגם בלא ריחש אסור דאז נדחה הראיה לשמואל כדמוקים הש"ס לא היו פוסקים לדינא דשמואל, ורק מפני שסברי דבלא ריחש מותר, ובזה מיושבים הברייתות לנכון. ובזה קם דינא דשמואל:

והנה תצא מזה שאם ספק הוי אם ריחש או לא יש להתיר מטעם דכיון דבלא ריחש מותר, ממילא יש להעמיד התולעת בחזקת היתר דע"כ הריחוש בא לאחר שנולד, נמצא דבשעה שנולד ולא ריחש עדיין מותר וכיון דספק הוא אם ריחש אח"כ יש להעמיד אחזקת היתר כדין חזקה דעלמא:

אמנם הרמב"ם שם כתב בהט"ו וז"ל במד"א שהתליע האוכל אחר שנעקר מן הארץ, אבל אם התליע והוא מחובר אותה התולעת אסורה כאילו פירשה לארץ שעל הארץ נבראת ולוקין עליה, ואם ספק אסורה עכ"ל. והנה לא כתב הרמב"ם דבעינן פריש, ומשמע דגם בלא פריש אסורה, ועוד מדכתב דהוי כאילו פירשה לארץ שעל הארץ נבראת, מזה משמע שדינה כאילו נבראת מהארץ ממש, ובאופן שנבראת מארץ גם בלא ריחש אסורה. ויש לפרש הא דכתב הרמב"ם ואם ספק אסורה היינו ספק אם נעשה במחובר או בתלוש אסור. ובזה אתי שפיר דלא שייך הכא לומר דין חזקה חזקת היתר, כיון שגם בלא ריחש אסור, דהיינו דנאסר משנולד ולא היתה לו חזקת היתר מעולם:

אבל לשיטת הפוסקים דבעינן ריחש יש חילוק בין הספיקות דבספק מחובר או תלוש אסור כמו שכתבנו לעיל, אבל בספק אם ריחש במחובר יש להעמידו על חזקת היתר:

והנה כמו כן בנתהווה התולעת בתלוש הנה לדעת הרמ"א דמתיר אפילו בפירש באופן שאין להסתפק במחובר בודאי מותר אפילו באופן שיש ספק שמא פירש על הארץ מטעם דמעמידין על חזקת היתר דמעיקרא. וגם לשיטת הפר"ח דבפירש אסור אפילו באופן שנעשה בתלוש, הנה בספק פירש גם כן יש להתיר מטעם חזקת היתר דמעיקרא:

אמנם בעיקר שיטת הפר"ח שהרבה לחלוק על הראבי"ה ועל פסקו של הרמ"א דמתירין בתלוש אפילו בפירש, ודעתו דבפירש בתלוש גם כן אסור. קשה מדוע לא משני הש"ס ברומיא דהברייתות אהדדי לומר דתולעת שנברא באיביה לכו"ע אסור, והברייתות מיירי שנבראת בתלוש, והברייתא האוסרת מיירי בפירש, והברייתא המתרת מיירי בדלא פירש, ומשמע לפי"ז דבתלוש מותר אפילו בדפריש וזהו כשיטת הראבי"ה והרמ"א. ואם בשביל שרוצה הש"ס להדחות דברי שמואל, אבל היה להמסדר הש"ס ליישב דברי שמואל ולאוקמי באופן שלא תקשה אשמואל אלא אדרבה סיוע הוי לשמואל, וע"כ מזה מוכח כשיטת הראבי"ה:

אבל אפשר לומר דכיון דנקט התנא דברייתא לרבות תולעת שבעיקרי זיתים ע"כ מיירי בענין מחובר או על האילן עצמו כמו שמוקי הש"ס או לכהפ"ח על הפרי המחוברת לאילן:

אמנם ראיתי בראבי"ה שכתב להתיר רק באותן שאינם גידולי קרקע, אבל באותן פירות שבאים מגידולי קרקע איכא למיחש משום שרץ השורץ על הארץ ואהני הוא דאיבעי לן פירשו לאויר העולם מהו. ולפי"ז אין מקום לפרש הברייתות בתלוש ולומר דהברייתא המתרת מיירי שלא פירש ולא ריחש משום דבהני יש לחוש לפירשו:

אבל ע"כ איסור זה לא הוי אלא מצד ספק מטעם הבעי' דלא איפשטא וכן כתב הרמב"ם דכל אלו אסורין מספק, אבל אם בודאי לא פירשו ולא נפלו על הארץ משמע דמותרין הן כל זמן שלא פירשו, וא"כ יש להקשות מדוע לא מוקים הש"ס דהברייתא המתרת מיירי שלא פירשו כלל, והברייתא האוסרת מיירי בדפריש בעוד במחובר. וע"כ דינא דשמואל מיירי גם בדלא פריש, או אפשר לומר דלשמואל ספיקא הוי, וזה נכלל בהבעיות שבש"ס: גמ'. אמר רב ששת בריה דרב אידי קוקאני אסירי מאי טעמא מעלמא אתו וכו'. הנה הסוגיא מבוארת לנכון בספרנו שו"ת שאילות משה סימן ק"ב ומבואר שם לנכון בעזה"י:

שם גמ', דרני דבשרא אסירי, דכוורי שריין, אמר ליה רבינא לאימיה אבלע לי ואנא איכול, ופירש"י אבלע בתוך הדגים תנו אותם שלא אראה ואקוץ בם. וקשה הא לפי"ז הרי זה פריש בזה שאמו הוציאם מתוך הדגים ממקום זה ונתנה למקום אחר, ואין לך פריש גדול מזה. וע"כ צריך לומר דבדברים שאינו גידולי קרקע גם בפריש מותר. ורק בבשרא אסור מטעם דמעלמא אתו. הרי מבואר כפסקו של הרמ"א לפי שיטת הראבי"ה, ולפלא על הפר"ח שלא נחית לזה. ואפשר דמיירי בפריש לאחר מיתה ע"י אדם ובזה מודה הפר"ח. ורק בדפריש מחיים, בזה סבר הפר"ח לאיסור. ואח"כ מצאתי בפליתי סי' פ"ד אות ח' שהעיר על הפר"ח מזה. אבל לא נחית לחלק בין מחיים בין לאחר מיתה בטלטולא דגברא אבל לדעתי נראה להצדיק את הפר"ח אשר בפריש לאחר מיתה מודה, וצ"ע:

והנה הא דקוקיאני פירש"י תולעים שבכבד ושבריאה, ומאן דאסר סבר משום דמעלמא אתי ומאן דשרי סבר דמיניה גבלי. והקשו התוס' דלדידיה תקשה מברייתא דבסמוך דואת נבלתם תשקצו לרבות דרנים שבבהמה יעו"ש. וקשה הלא איכא לומר דמיירי הכא בלא פריש, והתורה מרבה לאיסור באופן דפריש, וא"כ משמע דסברי התוס' דמאן דשרי מתיר בכל אופן אפילו דפריש, וזהו כשיטת הראבי"ה. והא דפריך לקמן להא דכוורי שרי מהא דרבתה תורה גבי בהמה להני דרני ולא משני דהא דבהמה מיירי בפריש, והני דכוורי מיירי בלא פריש משום דהתם קאי למאן דאוסר בבשרא ושרי בכוורי, ומאן דשרי בכוורי מתיר אפילו בפריש בהא דרבינא שאמר לאימיה אבלע לי וכמו שכתבנו לעיל:

ויש לעיין בהא דפירש"י בהא דקוקיאני שהם תולעים בכבד ובריאה, והא דדרני פירש"י תולעים שבין עור לבשר, ומשמע שדיניהם שונים, והיינו דבהא דקוקיאני איכא מאן דמתיר משום דמיניה גבלי, ובהני דרני אסור לכו"ע, ומסקנא דבבהמה הטעם משום אבר מן החי כמו שפירש"י. - ולכאורה מדוע בהתולעים שבכבד ושבריאה לא הוי משום אבר מן החי, וע"כ צ"ל דהני קוקיאני נתהוו לאחר שחיטה וליכא בהו משום אבמה"ח. והני דרני ע"כ נתהוו בין עור לבשר מחיים, ואיכא בהו משום אבר מן החי:

ולפי"ז יש להבין מדוע לא פריך למאן דשרי הני קוקיאני שהם התולעים שבכבד ושבריאה מהא דנבלתם תשקצו, לרבות הקוקיאני, ואם בשביל שהתנא נקט דרנים גם כן קשה מדוע לא מרבה הקוקיאני, וע"כ משום דהקוקיאני נתהוו לאחר שחיטה ולא קרינן בהו ואת נבלתם דקאי על הבהמה בשלימותה וזה שייך דוקא בהני דרנים המתהווים בין עור לבשר:

עוד יש לומר דהקוקיאני המה בלא פירשו, אבל הדרנים בין עור לבשר המה תמיד בפירשו שרוחשים בין עור לבשר וצ"ע:

והנה בהא דאיתא הכא בסוגיא דהני דרני בבהמה אסירי, מטעם אבר מן החי כפירש"י והתוס', הקשה לי מכבר הימים בקהלתי מופלג בתורה הרב הגאון ר' זלמן שאך הי"ד זצ"ל בהא דאיתא בע"ז ס"ח דבשרצים המאוסין מצד עצמן גם טעם לפגם אסור כיון שהתורה אסרה הפגומים. אמנם כל זה שייך בהני דאסירי מטעם שרצים. אבל אבר מן החי לא אסרה תורה פגומים. וא"כ הני דרני בע"כ מאוסים הם מצד עצמם, והרי הם כנבלה מוסרחת, וליכא בזה איסור תורה, לא בממשן ולא בטעמן ויפה העיר. (ואבל יש לומר כיון דבמסקנא לא קיי"ל הכי אלא אם נותן טעם לשבח אסור, וא"כ נפק"מ באופן שנותן טעם לשבח):

אמנם נראה והוא העיקר דכיון דהכתוב מרבה דרני בהמה לאיסור מהא דכתיב ואת נבלתם תשקצו שבאה בקבלה אזהו אזהרה לדרני בהמה, הרי חזינן דרבתה תורה לאיסור, אעפ"י שפגומים הם, הרי זה בכלל כל השרצים שאסרה תורה אעפ"י שפגומים ומאוסים הם ואעפ"י שהכא לא הוי האיסור מצד שרצים אלא מטעם איסור אבר מן החי, וכיון דשחיטה לא משתריא להם נשארים הם באיסורם באבר מן החי, אבל חידשה תורה לאסרם אעפ"י שפגומים ומאוסים ודינם כשרצים דעלמא ורק נפק"מ לענין התראה להאוכלם שצריך להתרות משום אבר מן החי:

שם. תניא רבי יוסי בן דורמסקית אומר לויתן דג טהור הוא וכו' יעו"ש. והקשה המהרש"א וכי יש להסתפק בו בדג טמא וכי יאכיל הקב"ה לצדיקים לעתיד דבר טמא יעו"ש:

ונראה דיש מקום לומר שהוא דג טמא ומ"מ מותר הוא באכילה מטעם דלא נאסר בכלל הטמאים, והוא לפי מה שבעי ד' ירמיה לעיל י"ז אברי בשר נחירה שהכניסו לארץ מהו באכילה, והיינו דכיון נחירה במדבר הבשר עומד בהיתרו. וכתב הרא"ש דנפק"מ גם בזמן הזה במי שאסר על עצמו במין מן המינים מזמן ידוע, וכשהגיע הזמן היה מאותו המין שהיה אוכל מקודם וכו' יעו"ש:

והנה הבע"ח קודם זמן מתן תורה היו כולם מותרים, ולאחר מתן תורה נאסרו הטמאים, אבל לפי בעי' דר' ירמיה יש לומר דאיסור זה לא חוילא על אותן שהיו מותרים עד היום, ודק על אותן הנולדים אח"כ שלא היו מעולם בהיתר נאסרו. והנה כל הבע"ח כבר ספו ותמו משא"כ בהלויתן שנוצר בששת ימי בראשית חי וקים עד לעתיד יש לומר דעומד בהתירו אפילו אם הוא דג טמא. וממילא יש לפשוט מזה בעי' דר' ירמיה דהדבר שנאסר אח"כ מה שהיה מותר נשאר בהתירו כמקודם, על זה אמר ר' יוסי דהלויתן הוא דג טהור:

דף סח.

משנה, בהמה המקשה לילד והוציא העובר את ידו והחזירו מותר באכילה, הוציא את ראשו אעפ"י שהחזירו הרי זה כילוד, וקשה רישא למ"ל למיתני בהוציא את ידו, והלא כיון דתנא בסיפא הוציא את ראשו הרי זה כילוד, ממילא ידענא דהוציא את ידו לא הוי כילוד, דאל"כ הוי ליה לתנא למיתני רבותא טפי דגם בהוציא את ידו הוי כילוד, ופשיטא דבהוציא את ראשו דהוי כילוד:

ונראה דאי הוי תנא הא דיצא ראשו הוי אמינא מאי ראשו היינו רובו, וכמו שאיתא בבכורות מ"ו מאי ראשו רובו. וה"נ הוי מפרשינן ראשו רובו. אבל כיון דתנן ברישא הא דתנן יצא ידו דאין זה כילוד, ממילא שמעינן דיצא ראשו הרי זה כילוד, ממילא אין לפרש מאי ראשו רובו דא"כ למ"ל לתנא לאשמעינן הא דיצא ידו:

ובזה יש לפרש הא דפרש"י בגמ' ד"ה לא אעובר, ואשמעינן דמשום יד לא הוי כילוד יעו"ש. וקשה דהלא זה יש ללמוד מהא דתנן יצא ראשו, דמזה נלמד דביצא ידו לא הוי כילוד, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר דמיצא ראשו יש לפרש רובו, ועיקר הלימוד דאנו יודעין דסגי בראשו גרידא בלא רובו זה נלמד מהא דתנן הוציא ידו כמו שביארנו לעיל, ובאופן זה מפרשים התוס' בד"ה טעמא הא דיצא ראשו דג"כ איכא למידחי מאי

ראשו רובו, וה"נ יש לפרש הכא אם לאו הא דתנא הא דיצא ידו ברישא: גמ'. תנינא שליא שיצאה מקצתה אסורה באכילה, וקשה לפי מה שפירש"י בב"ק י"א דלהכי אסורה מפני שחוששין דשמא באותה מקצת יצא הרוב של העובר, וא"כ מאי פריך הכא דהלא שאני בההיא דשליא דאיכא חששא דרובו. - ומצאתי בשו"ת פנים מאירות ח"א סימן ז' שהביא קושיא זו בשם הגאון מהר"ם לובלין:

וראיתי אח"כ בשיט"מ לב"ק שם שהביא קושיא זו בשם הרא"ש יעו"ש, והנה מביא שם לתרץ דשאני הכא דנקט שליא שיצתה מקצתה דמשמע כל דהוא, וליכא לספוקי אלא ברוב ראש, וע"כ מוכח דהוי כילוד, אבל אמר עולא מקצתה ביום ראשון. ומקצתה ביום שני, ומשמע דבשני הימים יצא הולד לגמרי, והיינו חציה בזה וחציה בזה, וא"כ איכא למיחש גם כן שיצא רובו בראשון עכת"ד יעו"ש:

והנה לדעתי נראה ביישוב דברי רש"י דהסוגיא דב"ק מיירי לאחר שמבואר בסוגיא דהכא דהרא"ש הוי כילוד, וא"כ במקצת שליא שיצאת איכא תמיד ספק שמא יש באותו מקצת שיצאת יש בתוכה הראש. ואפילו למאי דאמרינן בב"ק דגזרינן מקצתה אטו כולה. אמנם כתבו הכא התוס' בד"ה שליא דאם איתא דביציאת הראש לא הוי לידה לא הוי גזרינן כיון דבמקצתה אי אפשר בשום פעם לבוא לידי חשיבות לידה, וע"כ הא דאמרינן שם בב"ק דאין מקצת שליא בלא ולד, ע"כ הפירוש דעפ"י רוב איכא גם הראש באותו מקצת, והנה לאחר שמבואר דהראש הוי כילוד, ולהכי חיישינן גם למקצת שמא יצא הראש עכשיו איכא למיחש ליצא רובא. אבל אם לא היינו יודעין דהראש הוי כילוד לא הוי גזרינן למקצת יציאה דשליא מפני חששא דיציאה דרובא גם כן: והא דנחית רש"י לומר דחיישינן לרובא דהולד באותו מקצת הוא מטעם שמצינו דלפעמים לא מהני יציאה דראש באופן שיצא מחוי כדאיתא בנדה כ"ט יצא מחותך או מסורס בעינן שיצא רובו, להכי פירש דיש לחוש גם ליציאה דרובא. וזהו שמדייק שם אלא שנימוח:

עוד יש לומר בכוונת רש"י בב"ק דבא ליישב מה שהקשו התוס' דאם יש מקצת שליא בלא ולד יש להתיר מכח ספ"ס ומשמע דסבר ר"א דיש להתיר בספ"ס ובפרק בהמה המקשה משמע דאפילו בספ"ס אסר ר"א יעו"ש. והנה דבריהם תמוה דהיאך יש להתיר בספ"ס אפילו אם יש מקצת שליא בלא ולד דהיינו דאיכא ספק שמא אין בשליא כלום, ואת"ל דיש בשליא שמא מיעוט הוא. וקשה הלא כשאנו באים להתיר מה שבפנים הבהמה דהלא איכא בזה ספ"ס להיפך שמא לא נשאר בפנים כלום, וגם אם נשאר בפנים שמא מיעוט הוא אבל רובו בחוץ, וא"כ הוי ספ"ס להיפך. - ומצאתי בשיט"מ שם בב"ק שהקשה בזה: ולתרץ הסוגיא בהא דפריך תנינא שליא וכו' דמשמע דאם יש מקצת שליא

בלא ולד מותר. נראה דאין כוונת הש"ס לומר שמותר מטעם ספ"ס כיון דאיכא ספ"ס להיפך. אבל עכ"פ נשאר הדבר בספיקא והא דתנינא אסור באכילה ביצתה מקצתה היינו שאסורה מטעם ספיקא דאורייתא. ובזה מיושב הא דהקשו התוס' מר"א דמשמע דגם אם יש שליא שיצתה מקצתה לא מהני ספ"ס להתיר, היינו גם כן שאסור מספיקא. וזהו כוונת רש"י שמפרש דיש להסתפק גם ביציאה דרובא ואי אפשר להתיר גם מה שבפנים אפילו אם אמרינן דיש מקצת שליא בלא ולד, והיינו דאז אסור מספיקא, ואם אין מקצת שליא בלא ולד אז יש לאסור גם בתורת ודאי מטעם יציאה דהראש. ועיקר כוונת רש"י שלא תקשה סוגיות אהדדי כמו שהקשו בתוס'. כן נראה בביאור שיטת רש"י: ובהיותי בזה ראיתי להעיר מה שהוכיח הש"ש שמעתתא א' פר"כ להוכיח משיטת רש"י בב"ק שם דמהני ספ"ס בחזקת איסור, והוא מהא דפירש"י דאי הוי מקצת שליא בלא ולד לא הוי חיישינן לטמא טהרות דהוי ספ"ס דלמא אין בו ולד, ואת"ל יש בו ולד דלמא לא יצא רוב יעו"ש. ואם אמרינן דספ"ס לא מהני נגד חזקת איסור, א"כ היכי מוכח דאין מקצת שליא בלא ולד, דלמא יש מקצת שליא בלא ולד, ולענין טומאה אין לטמאה דהו"ל ספ"ס, והא דשליא שיצאתה מקצתה אסורה באכילה, הוא מטעם דבזה לא מהני ספ"ס דהו"ל ספק בשחיטה, משום דאם באנו להתיר הולד בשחיטת אמו הוא נגד חזקת אינו זבוח דחייל אפילו קודם שנולד, ומשו"ה אסורה באכילה, ואע"ג דתני סימן ולד באשה סימן ולד בבהמה, התם לא מיירי משליא שיצאתה מקצתה וכמו"ש רש"י שם ומוכח מזה דספ"ס מהני אפילו במקום חזקה עכת"ד יעו"ש:

אמנם דרש"י כמו שהוא לפנינו לא פירש מטעם ספ"ס וז"ל רש"י שם, דאי יש מקצת שליא בלא ולד לא הוי חיישינן לטמא טהרות דכולי האי לא הוי חיישינן דנימא תרי חומרי דלמא נפקא ורוב נפקא עכ"ל. והנה יש לומר דלא הוי כוונת רש"י מטעם ספ"ס, אלא הוא ענין אחר כמו שיבואר. והיינו דענין ספ"ס הוי באופן דכל ספק בפני עצמו מורה על ענין אחר כמו הא דאיתא בכתובות ט' דספק אינו תחתיו מורה שהיה הזנות מעיקרא, והספק אונס מורה דאף אם היה הזנות תחתיו, מ"מ שמא באונס היתה, והתורה התירה, נמצא דשני הספיקות אינם מורים על ענין אחד ועל זמן אחד. משא"כ בנידון דידן דשני הספיקות מורים על ענין אחד, ועל זמן אחד, והם בשם אחד גם כן, והיינו דאם ליכא ולד בהמקצת שליא אמרינן שלא יצא ראשו או רובו, וגם אם אמרינן דיצא מקצת הרי לא יצא רובא. והנה ענין זה לא הוי מכח ספ"ס אלא מטעם רובא, והיינו דאיכא רובא דאמרינן שלא יצא רובו של הולד. ורובא עדיף מחזקה, וזהו כוונת רש"י דלא אמרינן תרי חומרי. וממילא איכא רובא להיתר:

ובזה נראה ליישב גם הא דהקשו התוס' מר"א אר"א דלקמן ע"ז דהכא שרי מטעם ספ"ס והתם כשאין קשורה אינו מתיר אפילו בדאיכא ספ"ס, והיינו דהתם הוי ספ"ס במקום חזקה, והכא לא הוי ההיתר מכח ספ"ס אלא מכח רובא. וזהו כמו שפירשנו בכוונת רש"י וכמוש"נ:

דף סח:

מאי תלמודא אמר רבה כטרפה מה טריפה כיון שנטרפה שוב אין לה היתר אף זה כן. - וקשה לשיטת הראשונים הובא בהרא"ש בפרק זה סימן ז' המכשירין בנחתכו צומת הגידין ואח"כ חתך הרגל והכשירו יעו"ש. הרי מצינו דטרפה לפעמים יש לה היתר לאחר שנטרפה. איברא דהרמב"ן הקשה עליהם היאך טרפה חוזרת להכשרה וכתב דאם נטרפה מקודם שחתך הרגל טריפה ואינה חוזרת להיתר, ורק אם נחתך הרגל לא נטרפה, אתי שפיר הכא הא דקאמר הש"ס מה טרפה שאין לה היתר. אבל להראשונים דסברי דגם בנטרפה מקודם בצומת הגידין נתכשרה אח"כ בשנחתך הרגל לגמרי, וא"כ בשהוציאה ידה והיא נעשית טריפה מטעם שיצא האבר חוץ למחיצה, אמנם אח"כ כשהחזירה את ידה לפנים מדוע לא תתכשר, כיון שנתבטלה הטריפות דמקודם:

ונראה דשאני זה מטרפה דהתם בשנפסקו הצומת הגידין הרי היא טרפה מכח המכה המשתררת בכל הגוף, והנה אח"כ כשנחתך הרגל לגמרי שוב אין המחלה שולטת בכל הגוף, נמצא דנתרפאית לגמרי ויצאת מכלל טרפה כיון שהיא הדרא בריא, וזהו כי בסור הסיבה בטלה המסובב, ואדרבה הרי היא עומדת לכך מתחילה להיות חתוכת הרגל, והרי זה כמו דאיתא בש"ס באופן דאי בדרי לה סמא וחיה דאיתא לעיל נ"ד בהא דמחו בכוליא יעו"ש, משא"כ הכא באבר שיצא לחוץ דהטריפות לא הוי מטעם חסרון בגופה, אלא גזירת הכתוב דבשר היוצא חוץ למחיצה נאסר, ואיסור זה אין לו כי גם כשנכנס בפנים גם כן דין בשר שיצא למחיצה הוי, וזהו כיון שיצא פעם אחת לחוץ והרי זה כטרפה שאין לה רפואה למכתה והיינו דגבי נחתך הרגל לאחר שנפסקו הצומת הגידין שכיון שיש רפואה למכתה היא אינה בגדר טרפה, משא"כ הכא הרי היא נעשית טריפה תיכף ביציאה לחוץ:

איברא דעדיין יש להקשות דהרי הכא גם כן יש תקנה להחזיר האבר בפנים, וא"כ יש לנו לומר דלא נטרפה כיון דיש לה תקנה בחזרה, ואם לא החזירה הרי יש תקנה להחזיר על ידי אדם דומיא דהתם דחתיכת הרגל נעשה בידי אדם. אמנם שאני התם דהתורה

אמרה דלא מהני תקנה להחזיר לפנים, כיון שהתורה כללה בזה גם קרבן חטאת שיצאת לחוץ דנפסל ולא מהני חזרה לפנים, הנה כן בכל יציאה דחוץ שוב אין לו תקנה:

אח"כ ראיתי בחדושי הרשב"א לקמן ע"ו ד"ה ולענין פסק הלכה כתב לדייק מסוגיא זו דמקיש הוצאת אבר לטרפה דשוב אין לה היתר מוכיח מזה דגם בצומת הגידין לא מהני שום היתר, וחתיכת הרגל לא מהני, ומוכיח גם כן דאל"כ מדוע מטריפין בצומת הגידין שנחתכו כיון דיש לה היתר הרי זה דומה להא דאי בדרו לה סמא, דאף שנשחט ומומו עמו כשר, וע"כ מדחזינן דנחתכו צומת הגידין נטרפה, ע"כ דלית לה רפואה על ידי חתיכת הרגל: וכתב גם כן דלפי"ז היאך מכשרינן בנקובת הריאה היכא דסביך בבישרא וזהו פסול שחוזר להכשרו. ומתרץ דשאני התם שחוזר להכשרו מחמת עצמו, אבל פסול שאינו חוזר מעצמו ולא ע"י בידור סממנים אלא בנפילת האבר טריפה יעו"ש. וקשה דלפי"ז הכא בשהחזירה האבר מעצמה צריך להיות חוזר להכשרו. ונראה דכוונת הרשב"א דדוקא באופן שתמיד נעשה הסתימה על ידי עצמה שכן הוא הטבע של הבע"ח דהדרא בריא זה לא הוי בכלל טרפה מטעם שעומד לזה מעיקרא, משא"כ בהושטת אבר לחוץ דלא הוי החיוב בטבע להיות בחזרה, ורק יש בזה חזרה על ידי מעשה בן אדם, אבל כיון שאין זה בהכרח מצד הטבע עצמה, הרי זה דומיא דטרפה האמורה בתורה, אמנם לשיטת המכשיריש אף בשנעשה הרפואה על ידי מעשה אדם תקשה טובא מסוגיא דהכא דמה דמיון הוא לטרפה שאין לה היתר, הלא אדרבה יש לדמותה לטרפה שיש לה היתר, ובאופן הזה לא נכנסה בכלל טרפה, וכמו שהקשה הרשב"א על שיטה זו. וע"כ כמו שכתבנו לעיל כיון שאין הפסול בזה מטעם חסרון העצמי אלא שהתורה אמרה דהיציאה לחוץ נקראת טרפה, וכללה בזה כל היציאות דלחוץ כמו בשר חטאת וכדומה, נמצא דהיציאה בעצמותה היא סיבת האיסור, וא"כ מה תועיל הא דהכניסה אח"כ לפנים, ואטו הכניסה תוכל לבטל היציאה, ולזה אמר רבה דיציאה דלחוץ קרא הכתוב טרפה לומר שאיסור זה לא תוכל להתבטל, והרי זה דומיא מפני שהפסול יציאה נשאר לעולם:

איברא ברא דיש לחלק דלא דמי הא דאבר שיצא לשארי יציאות, דבשארי יציאות לא יצוייר חזרה דממילא, ורק על ידי מעשה בני אדם יצוייר הכנסה, ובזה אמרה תורה בשר שיצא חוץ למחיצה נאסר כטרפה. משא"כ ביציאת אבר לחוץ דיצוייר הכנסה דממילא, א"כ מנין לרבותינו לומר דזה נכלל גם כן באיסור דיציאה, והלא אפשר לומר דהחזרה דממילא לא נחשב ליציאה ומותר:

ונראה דבזה פליגי אם האבר עצמו אסור, ולמ"ד אבר עצמו מותר, לכאורה מאי סברא איכא בזה, הלא הוי זה בכלל בשר שיצא חוץ למחיצתו, וע"כ דסבר דבאופן שהחזרה תוכל לבוא מעצמה אין זה בכלל יציאה חוץ למחיצה. אבל קיי"ל במסקנא דאבר עצמו אסור, ונראה טעמו של דבר דהיציאה של האבר אינו דומה לשארי יציאות כמו בשר קדשים חוץ למחיצה, וכמו כן למ"ד דבשר פסח אסור להוציא חוץ למחיצה הרי הוא נפסל ולא מהני חזרה כמבואר ברש"י פסחים צ"ה ד"ה לא תוציא. והיינו דבכל אלו הפסול יציאה גורם הפוסל, משא"כ הכא ביציאה דאבר שאין הפסול מחמת יציאה בעצמותה ורק חסרון היתר יש בזה והיינו כיון דהתורה אמרה כל אשר בבהמה תאכלו, והכוונה כל אשר בבהמה טרם יצא לאויר העולם, והיציאה לאויר העולם לא קרינן בזה כל אשר בבהמה, והחזרת האבר לפנים הרי זה כאילו הכניס בשר מעלמא לפנים:

וזה נלמד מהא דאיתא תרי קראי וחד למקום חתך לומר דמקום חתך ג"כ לא נקרא בבהמה הרי מבואר דאמרה תורה דלא נקרא גם חתך בבהמה הרי אמרה תורה דלא מהני השחיטה באופן שאין דופני בשר הבהמה מקיפים אותה מכל צד, וממילא נשארת באיסור אבר מן החי. ומפני זה דמיא יציאה זו דאבר לשארי יציאות, והיינו דבשארי יציאות שהם בהיתר, והיציאה גורמת פסול כמו חטאת ופסח, ויציאה זו הרי היא באיסור מקודם באיסור אבר מן החי ונדרש להיתר על ידי שחיטת האם מטעם כל אשר בבהמה, וא"כ יציאה לחוץ פשיטא שאינה להיתר, וחזינן מדקרי רחמנא לבשר קדשים טריפה היציאה לחוץ שתפסל א"כ כש"כ שהיציאה לחוץ באבר היוצא שאינו ניתר, והרי הוא דומה לטרפה:

גמ'. במערבא מתני הכי רב אמר יש לידה לאברים, ור" יוחנן אין לידה לאברים, ופריך הש"ס מאי בינייהו, וע"כ במו שפירש"י דמאי בינייהו היינו בין ללישנא קמא ובין ללישנא בתרא, דע"כ אין לפרש מ"ב בין רב לר' יוחנן דבזה חזינן הנפק"מ דלרב דסבר יש לידה לאברים האבר אסור אפילו אם החזיר לפנים, ור' יוחנן דסבר אין לידה האבר מותר בשהחזירה האבר לפנים, להכי פרש"י דהפירכא מאי בינייהו הוא רק לרב דסבר יש לידה לאבר, למאי נפק"מ בין לישנא קמא ללישנא בתרא, והיינו למאי נפק"מ שקורא לידה, ועל זה משני דנפק"מ לאסור מיעוט אבר שבפנים, והיינו דכיון שבמערבא קורא אותו לידה אסור גם המיעוט הנשאר בפנים: אבל קשה לפי"ז בהא דבעי הש"ס לדברי האומר אין לידה לאברים, הוציא העובר את ידו והחזירה, וחזר והוציא את ידו עד שהשלימו לדוב מהו מי אמרינן הא נפיק ליה רובא, או דלמא כיון דהדר הדר, ע"כ הבעי'. - וקשה כיון דהלכתא יש לידה לאברים, ואם כן למאי נפקא מינה למיבעי' אליבא דמ"ד

אין לידה לאברים. ועוד דלמ"ד אין לידה לאברים מהני חזרה א"כ כל פעם שהחזירה לפנים נתבטלה ההוצאה וכמאן דליתא דמיא, וא"כ אין למיבעי' אם מצרפת ההוצאה כיון דהחזרה מבטלת:

והנה הרמב"ם השמיט לבעי' זו, וכתב הרה"מ דסבר רבינו דכיון דבעי' זו למ"ד יש לידה לאברים, ואתיא דלא כהלכתא, והיינו דכן היתה הגירסא להרמב"ם, יעו"ש, וע"כ ביאור הדברים דלמ"ד אין לידה לאברים ומהני חזרה, אם כן החזרות מבטלת ההוצאות וכמאן דליתא דמיא, וליכא למיבעי' בזה, ורק למ"ד יש לידה לאברים איכא למיבעי' בעי' זו, וכיון דליתא הלכתא השמיט הרמב"ם לבעי' זו. - אמנם קשה לפירש"י שגורס הבעי' למ"ד אין לידה לאברים קשה מה מקום לבעי' זו כיון דאין לידה לאברים גם במיעוט אבר מכש"כ בדאיכא בהצטרפות רובא, דפשיטא כיון דחזרה מבטלת היציאה א"כ אינה בהצטרפות לעשות רובא לידה כמו שכתבנו לעיל: וראיתי אח"כ בחדושי הרז"ה שמקשה בזה על פירש"י ובהרא"ש והר"ן בחידושיו ומפרשי פירוש אחר דלא כפירש"י: ונראה ליישב פירש"י דסבר רש"י דאם אמרינן דלמ"ד אין לידה לאברים, מ"מ כשיש רובא למפרע נעשה ילוד, ויש בכח הרוב לבטל כל החזרות שנעשו מעיקרא, וכמו שסבר רב הונא לקמן ס"ט ע"ב למפרע הוא קדוש, הנה כמו כן אם אמרינן דלמ"ד אין לידה לאברים, ומהני חזרה, מ"מ כשנעשה רובא אנו דנין כאילו יצא רובא מעיקרא מפני שאנו דנין בלמפרע, הנה מטעם זה יש לדון גם למ"ד יש לידה לאברים, אמנם כשהחזיר שכינן למקום חתך. הנה אממם אם היתה באופן אשר בצירוף נעשה רובא יש לדון אותו כילוד ממש, ונפק"מ לאסור גם מקום חתך של המיעוט הנשאר, וא"כ בעי' זו נפק"מ גם לדינא כמוש"נ:

והנה הרא"ש שם כתב דנראה לו כפירוש הרב אלפס דלהאי לישנא דבני מערבא גם ר' יוחנן סבר דהאבר שיצא אין לו תקנה בחזרה, ובעי מאי בינייהו, היינו בין רב לר' יוחנן למיסר מיעוט אבר שבפנים דלרב דאמר יש לידה אסור ולר' יוחנן דאמר אין לידה מה בשפנים מותר. ובזה פסק הרב אלפס כר' יוחנן משום דבזה לא איתותב ר' יוחנן וקיימא לן רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, והא דקאמר הש"ס לקמן ע"ג מ"ט דר' יוחנן הא אית ליה תקנתא בחזרה, היינו ללישנא קמא עכת"ד. אמנם הרשב"א בחידושיו לא ניחא ליה לאוקמי הא דלקמן דקאי ללישנא קמא, משום דאכתי תקשה לר' יוחנן אליבא דבני מערבא יעו"ש. ואפשר שמפני זה לא רצה רש"י לפרש כן, וגם הרשב"א עצמו כתב דלשיטת רש"י מתפרשא הסוגיא נכון וע"כ כוונתו דרש"י התכוון לזה:

והנה הרשב"א הביא בשם התוס' שכתבו דאע"ג דלא מהני חזרה להתירו באכילה, אבל לטהרו מידי נבלה מהניא ליה. וע"כ כוונתו בזה דיש ליישב הסוגיא דלקמן בזה שהשיב ר' יוחנן דהאי אית ליה תקנתא בחזרה ולהכי לא דמי לאבר המדולדל. והשיב הרשב"א דזה לא יתכן, דהלא קאי שם אליבא דרבנן ואינהו סברי בלאו הכי שהוא רק מגע טרפה ולא מגע נבלה, והיינו דשחיטתו מטהרתו מידי נבלה, עכת"ד יעו"ש:

ונראה ליישב דאפשר לומר דר' יוחנן מפרש דכל עיקר הסברא דסברי רבנן דהשחיטה מטהרת את האבר היוצא ולא נחשב כאבר המדולדל, הוא משום זה עצמו, דכיון דאפשר בחזרה, והחזרה מטהרת אותו מידי נבלה, להכי אעפ"י שלא החזירה השחיטה מטהרתו, ובדבר זה אינו דומה לאבר המדולדל דלית ליה תקנה בחזרה, וזהו שאמר ר' יוחנן לחלק בין אבר המדולדל לאבר היוצא. וזהו סברת רבנן דסברי שהוא מפני דאיתא בחזרה, ובזה מיושב שיטת הרב אלפסי והרא"ש שנקטו לפירוש זה:

והנה הנפק"מ בין לישנא קמא ללישנא בתרא לכאורה זה דוקא לר' יוחנן דלישנא קמא ר' יוחנן מתיר בחזרה אבר לפנים ולישנא בתרא גם ר' יוחנן סובר דלא מהני חזרה לפנים להתיר האבר, אבל לרב ליכא נפק"מ כיון דאוסר בחזרה גם האבר, ממילא אין להסתפק במיעוט אבר שבפנים, כיון דגם האבר אסור, נמצא דכל עיקר הא דקאמר הש"ס מאי בינייהו הוא רק אליבא דר' יוחנן ומחדש הש"ס דלר' יוחנן המיעוט שבפנים מותר, אבל לרב ליכא נפק"מ דכיון שרב אוסר בחזרת האבר עצמו פשיטא דהמיעוט שבפנים ג"כ אסור. זהו לשיטת הרב אלפס ודעימיה. אבל לפירש"י גם ללישנא בתרא סובר ר' יוחנן דהאבר עצמו מותר בחזרה, וחידוש דין איכא רק לרב דשדינן מיעוט שבפנים להאבר שגם הוא אסור. נמצא דלשיטת רש"י איכא נפק"מ וחידוש דין לרב במיעוט אבר שבפנים לאיסורא, ולשיטת רב אלפס איכא חידוש דין לר' יוחנן להתירא דאעפ"י דסבר יש לידה להאבר עצמו, מ"מ האבר המיעוט שבפנים ניתר בשחיטת האם, זהו מה שנראה לכאורה:

אמנם מהא דקאמר הש"ס ת"ש ממתניתין זה הכלל דבר שגופה אסור, ושאינה גופה מותר מאי לאו לאתויי כה"ג. וקשה מדוע לא פריך הש"ס ללישנא קמא ממתניתין שאינה גופה מותר לאתויי מאי, וע"כ לאתויי חזרת האבר בפנים, וקשיא לרב דאסור בחזרה. וע"כ דידע הש"ס דרב הוא משני דבא לאתויי דלא שדינן מיעוט אבר שבפנים, אלא זה המיעוט נשאר במקומו להיות ניתר בשחיטת האם. הרי מבואר דללישנא קמא סבר רב דהמיעוט אבר הנשאר בפנים לא שדינן בתר האבר שיצא בחוץ ובא בחזרה בפנים דמותר. אבל ללישנא בתרא ע"כ איכא חידוש דין דכיון דיש לידה לאברים דהמיעוט

הנשאר בפנים גם כן אסור. וא"כ איכא פלוגתא בין לישנא קמא ללישנא בתרא גם לרב והוי ספיקא דדינא גם לרב:

אמנם הרשב"א בחידושיו מפרש מאי לאו לאתויי כה"ג כלומר כגון שהוציא ידו וחתכה וכו' והיינו דבא למיפשט הבעי' יעו"ש. ונראה דע"כ אין להקשות לרב מזה משום דיכול לומר דאתי לאתויי הבעי', ואין זה דינו, ולהכי מפרש דבא לפשוט הבעי', ודחי הש"ס דבא לאתויי דינא דר"ש, ולא איפשטא, ואפשר שזהו גם כוונת רש"י שם פירש"י נחתך: נמצא דלפירש"י דמפרש דר' יוחנן סבר גם ללישנא בתרא דמתיר בחזרה, ובזה איתותב ר' יוחנן, וא"כ ע"כ הדין כרב בהלכה זו דיש לידה לאברים, ובדבר מועט שבפנים סבר רב ללישנא בתרא דאסור ולא מהני ליה שחיטת אמו, וכיון דהוי ספד"א אזלינן לחומרא. ולשיטת רב אלפס ודעימיה דסברי דלישנא בתרא סבר ר' יוחנן גם כן דלא מהני חזרה להאבר עצמו, אבל כיון דסבר דאין לידה לאברים, המיעוט שבפנים מותר בשחיטת אמו, וא"כ הוי ספיקא דדינא בדבר המיעוט שנשאר בפנים, רק יש לדון בזה ספ"ס שמא הלכה כלישנא קמא דע"כ סבר רב דהמיעוט שבפנים מותר, ושמא הלכה כהרב אלפס דפוסק בזה כר' יוחנן דהמיעוט שבפנים מותר, וא"כ איכא ספ"ס להיתר, זהו מה שנראה בבירור הסוגיא:

רש"י בד"ה עולא פליג אדרב יהודה. - לכאורה מה בעי רש"י בזה. ונראה משום דיש לפרש דרב יהודה דאמר משמי' דרב ושמואל דאבר עצמו אסור קודם חזרת האבר בפנים, ועולא דמתיר היינו באופן שהאבר בא בחזרה בפנים, על זה מפרש רש"י דע"כ אפילו מאן דאסר הכל מיירי בחזרה, דבלא חזרה האבר בפנים לכו"ע אסור, ועל זה נאמרה ובשר בשדה טרפה לא תאכלו. ובזה מיושב הא דהקשו התוס' ד"ה הכל היו בכלל ובשר בשדה וכו' ולמאי דמסיק הא כל מילי דהדר שרי מיתוקמא הא דקרי לה טרפה למילתא אחריתי יעו"ש. ורש"י מפרש דהקרא מתוקם בדלא הדר, וזהו שנחית רש"י לפרש דבדלא הדר ליכא מאן דמתיר, ומתוקם הקרא דטרפה בדלא הדר:

דף סט.

זה הכלל וכו' מאי לאו לאתויי כה"ג, ולא קאמר לאתויי חזרת האבר דמותר משום דבזה פשיטא דקשי לרב טובא. ומשני לאתויי קלוט במעי פרה ואליבא דר"ש דאע"ג דאמר ר"ש קלוט בן פרה אסור הני מילי היכא דיצא לאויר העולם אבל במעי פרה שרי יעו"ש. ויש לעיין היאך הדין לר"ש בשהוציא האבר הקלוט אם זה נחשב ליצא כולו ואסור, או דלמא דמה שבפנים מותר כפרה דעלמא ובעינן שיצא לגמרי, ומה שבפנים מותר:

והנה לכאורה זה תליא גם כן בפלוגתא דרב ור' יוחנן אם יש לידה לאברים, ואם יש לידה לאברים וקרינן לאבר היוצא ללידה, הנה בקלוט שהוציא אבר הקלוט הרי זה מין קלוט, ומין קלוט אין שחיטה מטהרתו, ולמ"ד אין לידה לאברים, הרי זה כאילו עדיין בבטן, ולא נקרא קלוט להיות נחשב למין קלוט, אבל כיון דמסקנא דאפילו למ"ד אין לידה לאברים, הנה כל זה בשהחזיר בפנים הנה זה לא שייך הכא מטעם דהתם תליא במחיצה, אבל הכא בעינן התגלות הדבר אם הוא שייך למין טמא, ובאופן שפשט רגל הקלוט הרי זה כמין אחר, וא"כ אפילו למ"ד אין לידה לאברים הכא ע"כ יש לידה כיון דנתגלה מה הוא:

ונראה דזה תליא בדינא דר' שמעון אם סבר דקלוט הנולד מן הטהור הוי רק איסור, ולא נחשב למין טמא בעצם, או דלמא דנחשב גם למין טמא יעו"ש. ונפק"מ גם לענין להרביע עם מין טמא, או דלמא דבאמת גם ר"ש סבר שהמין שלו טהור הוא ורק איסור אכילה הטילה עליו התורה מהא דאמרה תורה גמל גמל שני פעמים, ובאופן שרק באכילה אסור אבל מין טהור הוא ורק אסור מטעם דאסרה תורה מפני שינוי התמונה, וכל זמן שלא יצא לאויר העולם ליכא עליו איסור, להכי ישנו בהיתר על ידי שחיטת אמו משום כל בבהמה תאכלו:

והנה יש הוכחה שבמין הוא נחשב לטהור מהא דאיתא בבכורות ז' דפריך עיבורו מן הטמא מי מיעברא וכו' ואמר ר' ירמיה דאיעבר מן הקלוט בן פרה ואליבא דר" שמעון יעו"ש. משמע מזה דלענין מין נחשב לטהור, ורק באכילה אסור, ובהיותו בבטן אמו עדיין לא נאסר, ממילא שחיטת האם מטהרתו, וצ"ע:

ברש"י ד"ה ותיבעיא לך קדשים קלים בירושלים וכו' וליכא לאוקמיה בשוחט שלמים בירושלים והוציא העובר את ידו, דא"כ גם הבהמה אסורה משום שחו"ח יעו"ש. וקשה הא איכא נפק"מ לענין להתיר את ידו, דהיינו להתיר את ידו בשחיטת עצמו לאחר שיולד, כדין בבהמה שהוציאה את ידה והאם טריפה דמהני שחיטת הולד אח"כ לאחר שנולד דגם ידו מותר כמו שכתב הפר"ח בסימן י"ד סק"ה. וה"נ כששחט הבהמה דשלמים בירושלים דהבהמה אסורה משום שחוטי חוץ, ומ"מ מהני שחיטת עצמו להתיר את ידו, והיינו לפי הכלל דאם מהני שחיטת האם להתיר את העובר הנשאר בבטן, אותו האבר היוצא אסור משום אבמה"ח מפני שאין לו סימנים להתירו, אבל אם האם טרפה וממילא לא ניתר העובר שבפנים, ומהני שחיטה להעובר כשיצא לאויר העולם, מהני גם השחיטה להאבר היוצא. וה"נ הכא כששוחט את הבהמת שלמים בירושלים ויש בה משום שחוטי חוץ, והבהמה אסורה אבל העובר שהוא חולין מותר,

וא"כ איכא נפק"מ דאם ירושלים נחשבת למחיצה והוציא העובר את ידו דינו כאילו לא יצא וידו מותרת בשחיטת האם, אבל אם ירושלים לא נחשב למחיצה וכשהושיט ידו לחוץ נאסר האבר, אבל ניתר בשחיטת עצמו, ומצאתי בחדושי הגרע"א תנינא שכתב שהעיר לו בזה ח"א והשיב על זה כדרכו בקודש יעו"ש:

אמנם לדעתי נראה דזה תליא אם השחיטה דהאם שהיא שלמים ונשחטה בחוץ אם מהני השחיטה להעובר שהוא חולין, וביארנו זה בספרנו שאילות משה חיו"ד סימן כ"ב. והנה מדברי רש"י יש להוכיח דמהני שחיטת האם שלמים להתיר את העובר דלא טעון שחיטה וא"כ אף אם אמרינן דירושלים נקרא מחיצה, והעובר שהוציא ידו נקרא חוץ למחיצה, שוב לא תועיל השחיטות עצמו להתיר את ידו:

גמ'. בעי אילפא הוציא עובר את ידו בין סימן לסימן מהו, מי מצטרף סימן ראשון לסימן שני לטהריה מידי נבלה או לא אמר רבא קל וחומר אם הועיל לו סימן ראשון לסימן שני להתירו באכילה לא יועיל לו לטהריה מידי נבלה ע"כ הסוגיא. והנה מיירי הכא בשלא חתך את ידו, והיד מחוברת עם העובר, ובזה אמרינן ק"ו מאכילה לטהר מידי נבלה אבל יש לעיין היאך הדין בשחתך האבר היוצא אם מטהר גם כן מטומאת נבלות, ומצד הסברא כיון שנחתך לגמרי ואין לו שום התחברות עם העובר ממילא נשאר לו רק סימן אחד שחוט, להכי הרי זה נבלה ממש כדין אבר מן החי:

אמנם הרמב"ם כתב בפר"ב מאבוה"ט ה"ט וז"ל, הוציא העובר את ידו בין שחיטת סימן לשחיטת סימן וחתכו מצטרף שחיטת סימן לסימן לטהר האבר מידי נבלה עכ"ל. - וקשה טובא, הלא כיון שנחתך האבר ואין לו שום התחברות עם העובר, והרי זה כנחתך מחיים, כיון שנחתך קודם שהועילה השחיטה גם להתיר באכילה, ועוד היכן מצא הרמב"ם לחדש זה שלא נזכר בסוגיא וצע"ג:

גמ' מהו לגמוע את חלבו וכו' או דלמא התם אית ליה תקנתא לאיסורי' בשחיטה הכא לית ליה תקנתא לאיסורי' בשחיטה. - והנה קשה בהא דכתבו התוס' לעיל ס"ד ד"ה שאם ריקמה, דבת היענה אתי לאסור ביצי עוף טמא דס"ד דשרי כמו ביצי עוף טהור, ותמוה דהלא איכא למיסר דשאני ביצי עוף טהור דאית להן תקנה בשחיטה, משא"כ ביצי עוף טמא:

והנה הב"ח ביו"ד סימן י"ד מביא בשם יש מקשים א"כ בן פקועה שבא על הבהמה והוליד, שאותו ולד אין לו תקנה בשחיטה למה לא שאלו עליו בגמ' מהו לגמוע חלבו, יעו"ש מה שדחק בזה. - אבל נראה לבאר הענין, דאין זה שייכות לכל הני:

ונראה לפי מה דקיי"ל מיתה עושה ניפול שחיטה אינה עושה ניפול, וא"כ אבר המדולדל בשחיטה יוצא מידי אבר מן החי, ובמיתה אין האבר המדולדל יוצא מידי אבמה"ח. והנה האי אבר יוצא דינו כאבר המדולדל, וע"י השחיטה גם הוא יוצא מידי אבר מן החי. והנה לולא שאמרה תורה ובשר בשדה טרפה להורות שאין אבר זה ניתר בשחיטה, הוי אמרינן בסברא שדינו כאבר המדולדל שניתר בשחיטת הבהמה, אבל עתה שאמרה תורה שאין אבר זה ניתר בשחיטה, והנה בזה יש לחקור אם דינו כמיתה דעושה ניפול, ונשאר עליו איסור הקודם שהוא אבר מן החי, או דלמא שרק איסור בעלמא עליו שהוא איסור יוצא שדינו כטריפה, אבל אין עליו איסור אבר מן החי. וזהו דקאמר הש"ס מהו לגמוע חלבו חלב דעלמא לאו כאבר מן החי דמי ושרי, האי נמי לא שנא. ביאור הדבר, דהשחיטה מתרת משום אבר מן החי כדין שחיטה דאינה עושה ניפול. או דלמא התם אית לי' תקנתא בשחיטה, הכא לית ליה תקנתא לאיסורי' בשחיטה, והיינו דהכא אין השחיטה מתרת לאיסור אבר מן החי, ודין שחיטה הכא כדין מיתה לאבר המדולדל דעושה ניפול, ואיסור אבר מן החי נשאר בתקפו, וכיון שאין היתר לאיסור אבר מן החי, נמצא דאיסור זה של אבמה"ח נשאר בתקפו, ובאופן זה אבר מן החי שאין לו היתר לא התירה התורה החלב. ואפשר שזהו גם כוונת הרשב"א שכתב מטעם דאין תקנה לחיותו של אבר זה, ומשמע שכוונתו שנשאר איסור אבר מן החי: נמצא לפי"ז דעיקר הבעי' הכא לחקור מה זה דינו של האבר, אם דינו כאבר המדולדל במיתה, או כאבר המדולדל בשחיטה. וא"כ אין זה שייכות לנידון שרבתה תורה לאסור ביצי עוף טמא מטעם דס"ד שדינו להיתר כמו ביצי עוף טהור, ואין שום נפק"מ לענין אם יש היתר להאם בשחיטה או לא. ובזה מיושב גם הא דהקשה הב"ח בשם יש מקשים מדוע לא שאלו על החלב בב"פ שבא על בהמה דעלמא, משום דהתם אין שייכות לדון על החלב מטעם חוסר תקנה של שחיטה, מטעם דהתם אין העיכוב מצד אבר מן החי אלא מצד חסרון סימנים. ולא יצא חלב זה מכלל חלב דעלמא שהתירה תורה:

ובזה מיושב במה שכתב הרמ"א בסימן כ"ד בשם הרשב"א דחלב וביצים של שמוטה מותרים. והקשה הט"ז שם הלא כיון שאין תקנה בשחיטה הרי זה כדין אבר יוצא דהוי בעי' דלא איפשטא לענין חלב. אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר, משום דכוונת הש"ס רק באופן שישאר האבר תמיד באיסור אבר מן החי מטעם דהרי זה כמיתה שעושה ניפול, והחלב הזה הבא מן האבר הזה ג"כ בא מאיסור אבר מן החי שישאר באיסורו תמיד, ובתורה לא מצינו היתר לחלב שהוא אבר מן החי אלא לחלב כזה, אשר בכחו להיות ניתר מאבר מן החי, וא"כ אין זה שייכות להא דחלב וביצים הבאים משמוטה,

אשר האיסור אבר מן החי אצלם עומד להיות ניתר אם לא על ידי שחיטה תהיה על ידי מיתה, וכמוש"נ:

תוס' ד"ה תלתא לא אמרינן, תימה מאי קמיבעיא ליה והא קיי"ל דזה וזה גורם מותר עכ"ל. והנה לפי מה שכתב הר"ן בפר"ג דע"ז בהא דתניא רבי יוסי אומר וכו' מודה רבי יוסי שאם נטע והבריך והרכיב מותר, ופירש"י משום דסבר זו"ז גורם מותר. והר"ן שם מפרש משום ביטול, ואעפ"י שביטול הוי ברובא. אמנם בגורם גם חד בחד הוי ביטול יעו"ש. ובאב"מ בחלק השו"ת סימן ו' וז' מאריך בזה טובא יעו"ש. ומטעם זה מתרצים גדולי האחרונים דכיון דזו"ז גורם הוא מטעם ביטול הכא לא שייך ביטול לפי שיטת הרבינו משולם במרדכי שסובר דדבר שתחילת ביאתו בתערובות ליתא תורת ביטול עכת"ד. אמנם תירוץ זה לא יספיק לשיטת רש"י שם בע"ז דלא סבר כן. ועוד קשה מדוע הכא לא כתב הר"ן ליישב קושיות התוס' באופן זה והיינו דלא כתב הר"ן סברא זו לא בחידושיו, ולא בפירושו על האלפס: וע"כ הסברא בזה דגם באופן דלא מהני ביטול גם כן מהני הא דזה וזה גורם להתיר למ"ד זו"ז גורם מותר, וע"כ צריך לומר כן דאל"כ לא יצוייר לרבינו משולם כל עיקר הדין דזו"ז גורם מותר, כיון שתמיד תחילתו בתערובות, וזה ודאי ליתא, וע"כ צריך לומר דהביטול כזה שבא על ידי זה וזה גורם אינו ענין להא דביטול דעלמא, והיינו דגורם עדיף מפני שהוא רק גורם, ואינו ממשות של איסור וזה לא אסרה תורה, ושפיר הקשו התוס'. וקושיא זו אליבא דכו"ע למ"ד זו"ז גורם מותר, וכו"ע היינו גם להר"ן ולרבינו משולם, וזה ברור:

אמנם קשה טובא מדוע לא הקשו התוס' לעיל בסוגיא דאיתא אמר רב משרשיא בן פקועה הבא על הבהמה דעלמא אותו הולד אין לו תקנה, וקשה מדוע לא אמרינן דזו"ז גורם מותר, וכמו שהקשו בזה התוס' לעיל נ"ח בד"ה מכאן למ"ד חוששין לזרע האב, ותירוצם שתירצו דשאני מינין יעו"ש, לא שייך הכא דמין אחד הוא, וא"כ מדוע שתקו התוס' בזה:

ונראה דבאמת אמרינן שם זו"ז גורם והולד מותר, אמנם גם כשהוא מותר אבל לא עדיף משארי בהמות המותרות, אבל טעונות שחיטה, וגם זה טעון שחיטה, ושחיטה לא מהניא בו, מטעם דחסר לו פלגא דסימנים, מפני שהם שחוטים מקודם בשחיטת האם, להכי לכו"ע אין לו תקנה, וב"ה מצאתי אח"כ בחדושי הר"ן שנחית לזה:

ובעיקר קושיות התוס' לולא דמסתפינא אמינא דהכא לא שייך זו"ז גורם דהביאור דההיתר והאיסור תרווייהו גורמין היצירה. הנה הכא לא שייך כן משום דמקודם שנעשה חלב למ"ד דם נעכר ונעשה חלב, הנה טרם שנעשה חלב שניהם באיסורם מטעם דם, וגם

למ"ד אבריה מתפרקין ונעשה חלב יש בשניהם איסור יוצא מאיסור, ורק לאחר שנעשה החלב בדדי בהמה בא ההיתר. אמנם ביצירה שלהם שניהם איסור, להכי אין זה שייך לזו"ז גורם דעלמא והרי זה רק כתערובות איסור בהיתר, וזה שמדייק המחבר וכתב והרי זה כטרפה שנתערבה בהיתר, וכמוש"נ:

והא דלא בעי הש"ס לעיל בבן פקועה שבא על בהמה דעלמא מהו לענין חלבו, הקשה בזה הב"ח וכתב דבזה לא הוי משום איסור אלא שאין השחיטה מועלת בו ודמיא לשמוטה דהחלב שלה מותר כמו"ש הב"י בסימן כ"ד. אבל הכא באיסור יוצא שהוא איסור טרפה יעו"ש, ותמוה דהלא גם היוצא האיסור משום אבר מן החי מפני שאין השחיטה מועלת בו. והרא"ה בבדה"ב ריש בית שני כתב דגם חלבה של זו אסור, ועי' בש"ך ובט"ז ובפר"ח:

דף סט:

משנה המבכרת המקשה לילד מחתך אבר אבר ומשליך לכלבים, יצא רובו הרי"ז יקבר, והיינו מפני שאסור בהנאה ואפילו להאכיל לכלבים אסור, דגם זה הוי בכלל הנאה. והקשו בתוס' מהא דתנן בבכורות ל"ב דב"ה מתירין למנות עכו"ם על הבכור הכא מודו דאסור למכור לעכו"ם וכו', והיינו טעמא דהיכא דשרי לישראל הוא דאיתקש לצבי ואיל ושרי אפילו לעכו"ם עכ"ל: וקשה טובא מה זה דמיון להא דב"ה דמיירי בבכור בעל מום דנאכל לישראל ונתחללה קדושתו מפני המום, משא"כ הכא דהוי קדושתו עליו, וגם לעצמו אסור בהנאה ממילא גם לעכו"ם אסור וגם לכלבים אסור מפני שנהנה מאיסורי הנאה מפני שדינו בקבורה:

ונראה דכוונת התוס' דלכאורה מסתבר הדבר שנחתך לאברים הרי זה בדמיון לבכור שנפל בו מום או שיצא רובו ומת ופקעה קדושתו. אמנם לר"ע דסבר דבכור שנמצא טרפה בזבחים ק"ג אמר שיאותו הכהנים בעורו, אבל בשרו אסור ולא נפקע קדושתו אעפ"י שנמצא טרפה, וא"כ הוא הדין בנחתך לאברים גם כן בשרו אסור, ומ"ש מבכור בע"מ דמתירין ב"ה אפילו להזמין עליו עכו"ם, ואם כל כך גדול כח של מום, א"כ כש"כ כשנחתך לחתיכות פקע קדושתו, ולפי"ז ע"כ משנה דהכא דלא כב"ה אלא לשיטת ר"ע. לזה כתבו לחלק דזה תליא אם חזיא לדידיה דהיינו אם הישראל מותר בה, והיינו שנשחט על פי המום כיון דלדידיה מותר באכילה, אז מותר גם להזמין עכו"ם, משא"כ באופן שלישראל אסור דהיינו אעפ"י שאסור מצד שהוא נבלה בזה קאי הבכור בקדושתה. ותצא מזה דבר חדש דבכור בעל מום אעפ"י שנפקע ממנו קדושת בכור,

אמנם כל זמן שלא הותר באכילה דינו כפסולי המוקדשין לאחר פדייה שנאמר ואכלת ולא לכלביך והוא הדין עכו"ם:

אמנם אם מותר גם לכלבים לאחר שהותר לישראל, ראיתי בר"ן שכתב דאסור בזה שנאמר ואכלת ולא לכלבים, וכן ראיתי שכן כתב הרשב"א בחידושיו. אמנם לא כן כתבו התוס' בזבחים ע"א בד"ה ובטרפה שכתבו בהדיא דמידי דחזי ליה, כיון שנפדה שרי ליתן לכלב, והיינו טעמא דהא דדרשינן ואכלת ולא לכלביך כלומר דבר שאינו עומד אלא לכלבים, אבל בדבר דחזי ליה לאכילה אישתרו לגמרי יעו"ש. הרי מבואר דשיטת התוס' דבאופן דחזי לישראל מותר לעכו"ם ולא לכלבים. נמצא דפליגי בז ההראשונים דדעת הר"ן והרשב"א דגם בבכור הנאכל במומן לישראל אסור ליתן לכלבים, ושיטת התוס' בזבחים דעל זה לא כיוונה תורה למעט כלבים, ובחידושי הגרע"א מביא לדברי הר"ן ותמה עליו מדברי התוס' זבחים, ולפלא שלא הביא שכן כתב גם הרשב"א בחידושיו. ולפי מה שביארנו מבואר דפליגי בזה רבותינו ז"ל:

רש"י יצא רובו הרי זה יקבר, ופירש"י כאחת, משמע דבמחתך אין דינו לקבורה, אעפ"י שעפ"י צירוף החתיכות יצא רובו, דבגמ' מבואר דבמחתך ומניח גם כן יקבר מפני שחלה עליהם הקדושה אעפ"י שלא יצאו כאחד. ומצאתי בתוס' ר"ע שכתב בצ"ע. והנה לכאורה זה תליא בפלוגתא דרבה ור"ה אם למפרע קדוש, ולרבה בעינן יצא כאחד, אבל לר"ה דסבר למפרע הוא קדוש שפיר אתי דין זה גם במחתך ומניח ולא בעינן יצא כאחד. אבל הש"ס מוקי למתניתין גם לר"ה דבמחתך ומניח נעשה כמו שיצא רובו כאחד, וא"כ למה דחק רש"י לפרש דיצא רובו כאחד:

ונראה דסבר רש"י דדין קבורה דקדשים שמתו הוא מן התורה, וכן כתב הרמב"ם שלהי תמורה שהוא מדברי קבלה וזהו ולא לכלבים. נמצא דפליגי בזה הראשונים, דדעת הר"ן והרשב"א ע"כ קבלה מסיני, וא"כ יש לומר דזה דוקא בגוף שלם, אבל באופן שנחתך אעפ"י שקדושתן עליהן, מ"מ אין בזה מצוה דקבורה, ולהכי פירש"י הא דתנן יצא רובו יקבר דמשמע דמן הדין הוא,דזה דוקא בשיצא רובו כאחת, ולא בשנחתך לחתיכות. אמנם הרמב"ם כתב בפר"ד מבכורות הי"ד דבמחתך האברים צריכין קבורה והוא מטעם דכיון דחלה הקדושה למפרע, ואפשר שהוא מדרבנן מטעם שאסור בהנאה שלא תבוא לידי תקלה, אבל מצוה דקבורה שהוא מקבלה אפשר שגם הרמב"ם סבר דבעינן יצא רובו כאחת, ויש לעיין בספרנו נזר הקודש לתמורה דף ל"ג: במשנה יצא רובו הרי"ז יקבר ונפטרה מן הבכורה, ופירש"י שהבא אחריו אינו בכור בין שיצא ראשון אבר אבר, ובין שיצא רוב כאחת דהא שני לאו פטר רחם הוא עכ"ל. אמנם הרמב"ם בפר"ד מבכורה הי"ד

כתב וז"ל מבכרת המקשה לילד מחתך אבר ומשליך לכלבים, והבא אחריו בכור. ואח"כ כתב בהלכה זו ואם חתך אבר והניחו אבר והניחו עד שהשלים רובו הרי כל האברים צריכין קבורה, ונפטרה מן הבכורה יעו"ש. מבואר דהרמב"ם מחלק בחתך אברים בין השליך לכלבים טרם שיצא רובו דבזה לא נפטרה מבכורה. ורק בהניח כל האברים עד שהשלים אז נפטרה מן הבכורה. ולכאורה טעמא בעי הלא ע"כ הבא אחריו לא פטר את הרחם וכמו שפירש"י, וע"כ מוכח מדברי רש"י דגם בהשליך לכלבים טרם שבא רובו גם כן הבא אחריו אינו בכור, והסברא בזה שחסר להשני פטירת הרחם, ושיטת הרמב"ם תמוה: וע"כ סברת הרמב"ם דלענין פטירת הרחם לפטור מן הבכורה הבא אחריו בעינן מלבד פטירת הרחם בעצמו בעינן ג"כ קדושה, ובאופן שחסר חלות הקדושה לא נקרא פטר רחם ולהכי כשחותך אברים עד שיצא רובו יש בזה חלות הקדושה על האברים החתוכים כיון שעדיין ישנן בעולם ושייך בזה חלות. אמנם כשהאכילן לכלבים גם כשהשלים לרובו אין בזה חלות הקדושה על האברים דליתנהו בעולם, ואין כאן כולו בקדושה, להכי הבא אחריו נקרא שהוא הפטר רחם שאמרה תורה:

והנה שיטת התוס' ד"ה רב הונא מפרש המהרש"א ג"כ לחלק בין משליך לכלבים החתיכות למניחן עד שיצא רובו, והיינו דבאופן שמשליך לכלבים רשאי לעשות חתיכות ולהשליכן לכלבים, והיינו גם כן מטעם דלא חיילא הקדושה על החתיכות שליתנייהו בעולם וכבר נאכלו לכלבים, וזהו גם כן שיטת הרמב"ם דלא אתי קדושה וחיילא על מה שליתא, ובאופן זה אינו פוטר הבא אחריו מבכורה:

דף ע.

תנן המבכרת המקשה לילד מחתך אבר ומשליך לכלבים מאי לאו מחתך ומניח ואי אמרת למפרע הוא קדוש יקבר מיבעי ליה, הכא במאי עסקינן במחתך ומשליך. והנה יש להבין מאי סלקא דעתי' מעיקרא דמיירי במחתך ומניח כיון דתנן בהדיא ומשליך לכלבים, וע"כ דסבר המקשן דכוונת התנא דחותך ומשליך לכלבים, היינו שכוונתו להשליך לכלבים, אבל אין הכלבים לפניו להאכילן, ודייק מדלא תנא ומאכילן לכלבים, וע"כ הכוונה שמניחן עד שיזדמנו הכלבים, והרי זה חותך ומניחן, ולזה פריך ואי אמרת למפרע הוא קדוש, א"כ כשתצא רובא ע"כ נתקדשו למפרע, ואסור להאכילן לכלבים אלא בעי קבורה:

וכשמשני דמיירי במחתך ומשליך ע"כ הכוונה שהכלבים עומדים לפניו ותיכף מאכיל הנחתכים לכלבים וכשתצא רובא כבר הנחתכים ליתניהו בעולם, ולא תחול עליהם קדושה:

אבל עדיין קשה מדוע לא תנא התנא שחותך ומאכיל לכלבים, לכן נראה דגם בשלא האכילן לכלבים, ורק בשהשליכן לכלבים סגי, והיינו לפי שמבטלן מתורת אוכלין ופקעה מהן הקדושה כההיא דתנן בתרומות פר"א מ"ה גרעיני תרומה בזמן שמכניסן אסורין השליכן מותרין, וכן עצמות קדשים בזמן שמכניסן אסורין השליכן מותרין וכתבו התוס' בזבחים פ"ו, ופירש רבינו דמיירי בעצמות קדשים הנאכלין שיש עליהם בשר וקאמר דאם הכניסן ומצניען א"כ הוא מחשבן, ואכתי שם קדשים עליהם ואסורין. אבל משליכן בטל שם אוכל מינייהו יעו"ש. וה"נ כשחותך ומשליך, הנה השלכה זו כשהיא לעצמה שחושב להשליך לכלבים בטלה מהן הקדושה, ולהכי גם אח"כ כשיצא רובא לא חלה עליהם קדושת בכורה כיון שבטל מהן תורת אוכל:

ודאתינן לזה דבהשלכה לחודיא סגי להיות נפגם מחלות הקדושה, נראה דגם במחשבה לזה גם כן סגי וכדאיתא בכריתות כ"א דמחשבה לכלב גם כן הוי מחשבה, וביותר קודם שבא לידי קדושה, וזה אתי שפיר גם להמסקנא דכריתות שם שמחלק בין לאסוקי טומאה בין לאחותי טומאה כמבואר שם, והנה הכא קודם שיצא רובו והרי היא חולין פשיטא דמהני מחשבה דלכלבים, שלא תהא חלה עליהם קדושה אחר כשיצא רובו:

ולפי"ז יש לומר דאם חושב מחשבה דלכלבים גם על היציאה דרובא שלא חלה עליו קדושת בכורה, דהרי חזינן דכוונה דהשלכה מפקיע גם כן מקדושה כהא דעצמות קדשים שיש עליהם בשר ובכוונה להשליכן נפקע מהן הקדושה, ולפי"ז בשחותך אבר אבר ובכוונה במחשבה שכן יעשה גם על מה שבפנים, ממילא לא יבוא הרובו ג"כ לקדושת בכור:

ובזה אתי שפיר פסקו של הרמב"ם בפר"ד מבכורות הי"ד מבכרת המקשה לילד מחתך אבר ומשליך לכלבים, והבא אחריו בכור. ולכאורה תמוה כמו שכתבנו לעיל מדוע הבא אחריו בכור כיון דהראשון פטר את הרחם. ונראה דמיירי הרמב"ם שחתך אברים כל הולד כולו ומשליך לכלבים, ולפי מה שכתבנו הוא הדין גם במחשבה להאכיל לכלבים, להכי אין דין בכור כלל, ממילא הבא אחריו בכור:

ובזה יש לבאר גם כן דברי רש"י שכתבנו לתמוה בזה דמפרש במשנה יצא רובו הרי זה יקבר דמיירי שיצא רובו כאחת. וקשה והלא למ"ד למפרע הוא קדוש הנה גם בחתך אבר אבר, כשהן מונחין עד שיצא רובו בעי קבורה. אבל לפי מה שביארנו דבחותך אבר

אבר, וכוונתו על הבכור כולו לעשות כן בטלה בזה כל עיקר קדושת בכורה, להכי מפרש דע"כ זה הדין דיצא רובו הרי זה יקבר מיירי שיצא רובו כאחת:

ובזה יש ליישב הא דהקשה מרן הגר"ע ז"ל ביו"ד סימן שי"ט, היאך מותר לחתוך אבר שיצא דלמא קודם שישליכם לכלבים יולד השאר והוי גם אבר זה קדוש ומטיל מום בבכור יעו"ש. ולפי מה שכתבנו דע"כ מיירי שמבטל כל עיקר קדושתו של הבכור. ובזה יש להעיר במה שהקשו התוס' לעיל ד"ה רב הונא, והיינו דמיירי הכא בביטול הקדושה, וצ"ע:

תוס' ד"ה מאי לאו חותך ומניח, תימה דלמ"ד נמי מכאן ולהבא הוא קדוש, אמאי משליך לכלבים כיון דכבר יצא רובו דהא ברוב מחותך נמי חשיב לידה כדאיתא בנדה כ"ח דיצא מחותך מרובו אמו טמאה לידה יעו"ש. והנה לפי מה שכתבנו בהשלכה לכלבים, או שדעתו להשליך לכלבים פקעה קדושה מיני' וממילא גם כשיצא רובו לא נתקדשו האברים הנחתכים כלל, ואינו דומה להא דהאשה טמאה לידה גם במחותך, משום דהתם בלידה תליא רחמנא ושפיר נקראת זה לידה, אבל הכא בקדושה תליא, וזה ליתא באופן שעומדים האברים לכלבים, ואפשר שכוונת התוס' להס"ד קודם שמחדש ומתרץ דבכוונתו להשליך לכלבים שאני, ולזה הקשו דלפי"ז היה יכול להקשות גם למ"ד מכאן ולהבא הוא קדוש, ולזה נחתו לפרש כמו שפירשו בתירוצם, וזהו רק בהבנת המקשן, ולפי המסקנא לא קשה כלל מה שהקשו התוס' היכי שרי במחתך דהרי מטיל בו מום, משום דלהמסקנא אתי שפיר כמוש"נ:

והנה להלכה הרמב"ם פסק בפ"ד הט"ו כרב הונא דלמפרע קדוש וזהו לפי האוקימתא דש"ס דהא דתנן יצא רובו יקבר, היינו במחתך ומניח וכשיצא רובו חלה הקדשוה גם על מה שנחתך מקודם. אמנם יש לומר שדעת רש"י לא כן מדמפרש במשנה יצא רובו כאחת, משמע דבמחתך ומניח ליתא דין קבורה, מפני שלא נתקדשו למפרע. וכן פסק הרא"ש בפר"ד סימן ד' דהלכה כרבה מטעם דיצא רובו משמע כאחת, ועוד מדקאמר סתמא דש"ס ת"ש יצא רובו יקבר מאי רובו אילימא רובו ממש עד השתא לא אשמעינן דרובו ככולו, וזהו ע"כ אליבא דרבה, דאי לרב הונא טובא קמ"ל דמחתך ומניח הוי כיצא רובו כאחת עכת"ד יעו"ש. ולפי"ז קשה על הרמב"ם:

ויש לעיין דאיתא לקמן בסוגיא דבעי הש"ס חציו ברוב אבר מהו, ת"ש יצא רובו הרי זה יקבד מאי רובו אילימא רובו ממש עד השתא לא אשמעינן דרובו ככולו, אלא לאו כגון שיצא חציו ברוב אבר, ודחי הש"ס דלמא אתי לאשמעינן ברוב עובר במיעוט אבר יעו"ש. והנה ע"כ זה מיירי גם אליבא דרבה, משום דלרבה ג"כ תקשה מאי רובו אילימא

רובו ממש אטו לא שמעינן עד כאן דרובו ככולו, וע"כ ג"כ מוכרח רבה לפרש כן או באופן שיצא חציו ברוב אבר, או באופן ברוב עובר במיעוט אבר. ולפי"ז לא קשה גם לרב הונא מה דפריך לעיל לרב הונא דמוקי למתניתין הא דיצא רובו דמיירי במחתך ומשליך, ובמחתך ומניח הרי זה כדין יצא רובו, דזה הוי דוחק כמו שכתב הרא"ש. והיינו דרב הונא מצי לפרש כמו שמוקים רבה דהמשנה מחדש הא דיצא רובו, היינו כמו שמוקי רבה ולא קשה מדוע אינו מחלק התנא וליתני במחתך ומניח, משום דאז לא הוי ידעינן למיפשט הא דיצא חציו ברוב אבר או באופן שיצא רובו במיעוט אבר. ובזה יש לומר דזהו טעמו של הרמב"ם דפוסק כרב הונא:

והנה הרא"ש ע"כ סבר דלפי המסקנא דיש לפרש הא דיצא רובא בשני אופנים, קשה לפי"ז מנין לחדש דבמחתך ומניח דהרוב עובר שיצא אח"כ חלה הקדושה על האברים הנחתכים שאין להן התקשרות עם העובר, וממילא ליכא להוכיח דינא דרב הונא ממתניתין ומצד הסברא כיון דבשעה שחתך חולין חתך, ממילא נשארו בחולין ולא נתקדשו:

והנה הגאון רי"ט אלגזי בפר"ג דבכורות אות ל"ג כתב דמהראוי לפסוק כרבה דלא אמרינן חלות הקדושה בלמפרע מטעם דהלא קיי"ל כרשב"ל ביבמות ל"ו דלא אמרינן איגלאי מילתא למפרע, וזה כרבה דהכא, וא"כ תקשה להרמב"ם דפסק הכא כרב הונא יעו"ש. ונראה דענין פלוגתא דרבה ורב הונא הכא אין ענין ושייכות לפלוגתא דר' יוחנן ורשב"ל ביבמות, והיינו דהתם בעינן איגלאי מילתא למפרע דהיה נפל בשעת החליצה ממש, ובזה סבר רשב"ל דלא אמרינן דבשעה זו נפל היה, דהרי אפשר לומר שאיזה סיבה הביאה להעובר להיות נולד אח"כ, כמו שכתב הנמוק"י והריטב"א שם:

אמנם הכא הוא ענין אחר, והיינו דע"כ גם רב הונא סבר דלא נתקדש המיעוט שיצא קודם שיצא רובו, דע"כ ליתא קדושה כלל טרם יצא הרוב של הולד וכל מה שיצא קודם הרי הוא חולין כמו שפירש"י. וע"כ הא דאמר רב הונא הכא למפרע הוא קדוש היינו ג"כ מהשתא, ורק בזה פליגי רבה ורב הונא דרבה סבר דלא אתי הקדושה דבכורה בשעה שנתקדש ביציאה דרובא על מה שנחתך בשעה שהיה חולין, וממילא נשארו האברים הנחתכין בחולין כמו שהיו בשעה שנחתכין, ורב הונא סבר דגם האברין הנחתכין נעשו קודש אם ישנם בעין. וזה שאמר למפרע הוא קדוש, היינו דהקדושה דבכורה אתי' וחיילא גם על מה שנחתכין, אבל לא סבר רב הונא דלמפרע נעשין קדוש בהזמן החתיכה. משום דבזמן החתיכה ע"כ חולין היו, והקדושה באה אח"כ על מה שנעשה מקודם, וא"כ אין זה שייכות להא דאיגלאי מילתא למפרע דהתם ביבמות, וע"כ אפילו למ"ד התם

דאמרינן איגלאי מילתא למפרע, הכא מודה דע"כ מקודם שנתקדש בבכורה חולין היה. ואתי שפיר דלא נקט הש"ס הפלוגתא דאיגלאי גלאי מילתא למפרע דעלמא לענין זה, ואתי שפיר דלא נחתו הפוסקים לזה, וליכא ג"כ סתירה לפסקי הרמב"ם דגבי חליצת מעוברת דלא אמרינן דהוי חליצה מעליא, משום דלא אמרינן איגלאי מילתא למפרע, והכא פסק כרב הונא דלמפרע הוא קדוש ונתקדשו האברים המונחים בעין וכמוש"נ:

ובזה אני תמה על התוס' לעיל ד"ה רב הונא שהקשו מהא דאמר רב יהודה בכורות ל"ה דמותר להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם, דזה הוי דלא כרב הונא דלדידיה כיון דלמפרע הוא קדוש אסור להטיל בו מום יעו"ש. וקשה דהלא ע"כ גם רב הונא סבר דטרם יציאה דרובא אין בהעובר שום קדושה כיון דחסר עדיין קדושת הרחם, והרי הוא חולין ממש ומותר להטיל מום בבהמה דחולין, והא דסבר רב הונא למפרע הוא קדוש דלאחר יציאה דרובא שנתקדש בקדושת בכורה חלה הקדושה גם על המיעוט שיצא מקודם, אבל אימתי באה הקדושה על המיעוט שיצא מקודם משעה שיצא רובו. אמנם בשעה שרק המיעוט יצא, הנה המיעוט הזה הוא חולין ממש. ובזה אתי שפיר פסקי הרמב"ם דאעפ"י שפוסק כרב הונא, מ"מ פוסק בפר"ב דבכורות הי"ד דמותר להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם, וע"כ דמפרש הפלוגתא דרבה ורב הונא כמו שכתבנו, וכן ביארנו בספרנו נזר הקודש על מסכת בכורות דף ע"ה דף הספר, ודברי התוס' הכא תמוה כמו"ש וצע"ג:

דף ע:

גמ' מ"ט דת"ק אמר רב חסדא קל וחומר אם הועילה אמו להתירו באכילה לא תועיל לו לטהרו מידי נבלה וכו' יעו"ש. - והנה יש לעיין באופן שהאם טריפה שאינה מתרת את העובר באכילה, ומת העובר אם מטמא משום נבלה דהרי ליתא בזה ק"ו מדמהני שחיטת אמו להתירו באכילה, כיון דבאמו טריפה איננה מתירתו באכילה, ויש לומר דכיון דבאמו כשרה מהני שחיטת אמו להתירו באכילה וזהו מפני שכח ההיתר דהאם מהני גם להעובר לפי"ז גם בדבר הטהרה דהאם שאינה בטומאה בחייה תועיל להציל את העובר גם כן מטומאת נבלות. והק"ו הוא מבהמה דעלמא דהיינו מכשרה, ופירוש הק"ו הכי הוא, שמצינו היתר אכילה כש"כ שיש בזה דכח האם לטהר מידי נבלה, והיינו דחיותו של האם תגן על העובר וסברת ר' יצחק על ההיתר דבכח ולא בהיתר דבפועל, והיינו שיש בכח הבהמה להתירו באכילה באופן שאם תשחט האם זה הוי ק"ו מעליא לטהר מידי נבלה, דהרי אין לומר דכוונתו על היתר דבפועל דהרי מיירי בבהמה חיה,

ואין כאן עדיין היתר דאכילה, וגם אם אח"כ נעשית נבלה בשחיטה כמו נוחר ומעקר, מ"מ אין לטמא למי שנגע בעובר מקודם, דע"כ אין לטמאותו בלמפרע, כיון דבשעה שנגע היה להבהמה להיות ניתר באכילה, וגם להתיר את העובר:

גמ'. מהלכי כפים בחיה טמאתי לך, ופריך אלא מעתה קלוט במעי קלוטה לטמא. והיינו במעי קלוטה טהורה שנולדה מפרה לאחר שחיטה, ומ"מ יש לטמא את העובר הקלוט במעי הבהמה אף שהיא חיה מטעם דהוי קלוט במעי קלוטה. והקשו בתוס' דע"כ ר' יוה"ג סבר כר' שמעון דאסר קלוטה במעי פרה, וא"כ הרי"ז קלוט שנולד מן הקלוטה טמא, ובטמאה סבר ר' יוסי הגלילי דטמא. וקשה דהלא ע"כ מיירי הא דקאמר הש"ס קלוט במעי קלוטה דהאם הקלוטה מותרת היא, והיינו שהיתה בת פקועה הניתרת בשחיטת האם, ומזה מודה ר"ש ג"כ דמותרת כדאיתא לעיל, ואם כן קלוט זה במעי קלוטה טהורה לרבי שמעון וגם לריוה"ג, ושפיר פריך דליאסר וליטמא כטומאת נבלות מפני שהוא קלוט במעי קלוטה דמהלכי כפים בחיה הוא וא"כ מאי מקשו התוס'. - וראיתי במהר"ם שהביא קושיא זו בשם מקשין העולם, ומתרץ דאם מיירי באופן זה דהקלוטה היתה ניתרת בשחיטת האם לא הוי פריך מידי משום דכיון דלא בעי שחיטה לא שייך בה מיתה ולא טומאת נבלות, ולא שייך למיפרך ליטמא יעו"ש. ביאור דבריו, דבאופן זה הרי המה בשר שחוט לגמרי, וע"כ דמיירי קלוטה כזה שיצאת לאויר העולם, ולר' שמעון הרי היא טמאה:

והנה לפי"ז ע"כ הא דפריך הש"ס קלוט במעי קלוטה ליתסר, מיירי בקלוטה שנוצרה כך בתולדה, ומיירי לרבנן דמתירין קלוט הנולד כן מבטן האם, ולהתוס' מיירי גם לר"ש באופן שמתיר קלוט כגון שראשו ורובו דומה לאמו כמו שכתבו התוס'. ונראה שזהו גם כן כוונת רש"י שמפרש קלוט במעי אמו ואמו טהורה היא אלא שנולדה כך יעו"ש, וכוונת רש"י שלא תפרש קלוטה שהיא בן פקועה הניתרת בשחיטת האם, משום דבזה לא שייך שום טומאה וכסברת המהר"ם:

ויש לעיין היאך הדין בקלוט הנולד מבת פקועה הבא עליה בהמה דעלמא למ"ד חוששין לזרע אב דאמר ר' משרשיא לעיל דהולד אין לו תקנה, ואם מת בבהמה ונגע אחד בהעובר המת אם מטמא משום נבלה, דהכא אין כאן ק"ו דר' יצחק שהרי אין אמו מתירתו באכילה:

והנה בעיקר דין המשנה והברייתא וק"ו דרב חסדא יש לעיין דלפי מה דקיי"ל טומאה בלועה אינה מטמאה, וא"כ כל עיקר הילפותא דהעובר שמת בפנים דהנוגע בו אינו טמא הוי משנה שאינה צריכה. והנה רש"י מפרש דכל עיקרא דהאי דינא לר"ע דלא סבר

להאי דינא דטומאה בלועה אינה מטמאה, וכן כתבו התוס' ד"ה מ"ט יעו"ש. אבל תמוה לפי"ז הלא מבואר דהקראי מורין על זה, וא"כ תקשה לדידן דקיי"ל טומאה בלועה אינה מטמא, א"כ למה בעינן הני לימודים דעובר במעי אמו אינו מטמא, הלא בלא"ה אין בזה טומאה מטעם דהוי בלועה:

ונראה לפרש דשאני משנה זו בהא דבהמה שמת עוברה במעיה להמשנה דלקמן באשה שמת עוברה, והיינו דבהא דטומאה בלועה מתפרשא בשני אופנים, אופן אחד דהטומאה הבלועה היא כשהיא לעצמה טמאה היא, ורק הנוגע בה לא נטמא מטעם דטומאת בית הסתרים אינה מטמא, אופן שני שהטומאה כשהיא בלועה היא בעצמה טהורה היא. ונפק"מ לדינא כאשר יבואר:

וזהו ההבדל שבין אשה שמת עוברה במעיה דהעובר מצד עצמו טמא, ובכחו לטמאות גם כן, והא דאין הנוגע בו נטמא הוא מטעם אחר, מפני שהנגיעה בסתר. אמנם בבהמה שמת עובר העובר מצד עצמו טהור כל זמן שמונח במעי אמו, וזהו הביאור בדברי רב חסדא שאמר אם הועילה שחיטת אמו להתירתו באכילה כש"כ שתועיל לו אמו לטהרו מידי נבלה. והנה ההיתר אבילה ע"כ פירושו שמותר באכילה גם כשהוא מונח בבטן בשעת השחיטה הותר בשרו באכילה הנה כן לענין טומאה תועיל לו אמו להיות טהור מן טומאה לגמרי, היינו שאין לו טומאה, והוא מפני שהרוח חיים של הבהמה תגן על העובר מלהיות טמא:

ונפק"מ לדינא דבעובר שמת במעי אשה אם נגע במקום מגולה כגון שהעובד עומד בפרוזדור, או שמגולה בטן האשה כנגד העובר, ונגע אדם בהעובר באותו מקום המגולה נטמא כיון שהעובר המת המונח בבטן טמא כדין מת דעלמא, משא"כ בעובר שמת בבהמה שהעובר מצד עצמו טהור הוא כל זמן שמונח בבטן ולא יצא לאויר העולם, דבזה גם אם נגע במקום מגולה גם כן טהור הוא. וזה מלמדנו הק"ו דר' יצחק, וגם הברייתא מלימוד הכתובים: והנה סעד לזה ראיתי ברבינו זרחיה הלוי שכתב ועוד יש לומר דבזו ששנינו בהמה שמת עוברה בתוך מעיה והושיט הרועה את ידו ונגע בו, הכי קאמר אעפ"י שהוציא העובר את ידו לחוץ ונגע בו הרועה טהור. ולהכי אהני ק"ו דרב חסדא אם הועילה לו שחיטתה להתירו באכילה לא תועיל לו לטהרו מידי נבלה שתהא היד שהוציא העובר לחוץ כאבר המדולדל בבהמה שהוא טהור עד שיפול וכו' עכת"ד. מבואר מזה דסבר דהעובר מצד עצמו טהור הוא, מדמועיל גם לטהר את ידו שהוציא לחוץ:

ונראה להוכיח שכן הוא דעת הרמב"ם, והוא דהנה הרמב"ם פוסק בפכ"ה מטומאת מת באשה שמת עוברה בתוך מעיה והחיה פשטה את ידה שהיא טהורה מטעם דטומאה

בלועה אינה מטמאה, וא"כ קשה מדוע כתב הכא באבות הטומאות בפ"ב ה"ב בבהמה שמת עוברה במעיה, ונגע בו הרועה את ידו דטהור יעו"ש. וקשה הלא כיון שפסק בהלכה כ"ה בטומאת מת הקודמת בסידור דטומאה בלועה אינה מטמאה, וא"כ ע"כ גם בבהמה כן הדין. וביותר לפירש"י דהמשנה בעובר שמת בבהמה אתיא לר"ע דלא סבר הא דטומאה בלועה שאינה מטמאה, אבל להרמב"ם דפוסק דטומאה בלועה אינה מטמאה באשה, א"כ מה לי אשה ומה לי בהמה. ומרן הכס"מ מציין להרמב"ם בהלכה זו שפוסק כת"ק יעו"ש. וקשה מדוע שנה דינו פעמיים. אבל נראה כמו שכתבנו, דהרמב"ם סבר דשני דינים הן הא דאשה והא דבהמה, והיינו דבבהמה יש חידוש יותר שגם העובר מצד עצמו טהור הוא, ולהכי כתב להלכה שני הדינים האלו, דין דאשה בטומאת מת, ודין עובר דבהמה באבוה"ט. ובזה ניחא ג"כ שלא כתב דין דבהמה בטומאת מת. והיינו מטעם דהעובר שמת בבטן הבהמה אין דינו כמת ממש שהוא בעצמו טמא. כן נראה בביאור שיטת הרמב"ם בס"ד:

בדין טומאה בלועה דף ע"א אמר רבה כשם שטומאה בלועה אינה מטמאה כך טהרה בלועה אינה מיטמאה, טומאה בלועה מנלן דכתיב והאוכל מנבלתה יכבס בגדיו מי לא עסקינן דאכל סמוך לשקיעת החמה וקאמר רחמנא טהור, ודלמא שאני התם דלא חזיא לגר, הניחא לר' יוחנן דסבר אחת זו ואחת זו עד לכלב שפיר, אלא לבר פדא דאמר טומאה חמורה לגר וטומאה קלה עד לכלב משום דלא חזיא לגר וכו', ע"כ הסוגיא:

א והנה יש לדייק מדוע מסיים הש"ס הא דבר פדא הא דטומאה קלה עד לכלב, דהלא עיקר הפירכא מהא דטומאה חמורה דבאופן דלא חזיא לגר אינה מטמאה אדם. והנה אעפ"י שיש לומר דהש"ס מסיים מימרא דב"פ, אבל כיון שאין זה מקום הפלוגתא, והי' להסוגיא לומר בקצרה דלב"פ ליתא בזה טומאת אדם מטעם דלטומאה חמורה בעינן חזיא לגר:

ב ונראה דיש לומר דידע הש"ס דיש ליישב גם לב"פ והוא דכיון דטהור הוא לאכול תרומה וא"כ כשיאכל תרומה תיכף לאחר הערב שמש יטמא התרומה בביה"ב, ואסור לטמאות את התרומה, ומוכח מזה דטומאה בלועה אינה מטמאה, אבל מפני שכוונת הש"ס בדברי רבה לחדש דגם טומאה חמורה אינה מטמאה בבלועה, להכי מסיים הש"ס דברי בר פדא גם סוף דבריו הא דטומאה קלה עד לכלב לומר דאעפ"י שע"כ זה נשמע דהטומאה בלועה אינה מטמאה אוכלין ומשקין, אבל איכא למימר דזה דוקא בטומאה קלה, אבל טרם שמענו בטומאה חמורה שאינה מטמאה בבלועה, וסבר הש"ס דכוונת רבה להודיענו הדין בטומאה בלועה היינו בטומאה חמורה, לומר דכשם שטומאה

בלועה היינו טומאה חמורה אינה מטמאה כך טהרה בלועה מטומאה חמורה אינה מיטמאה, וזה לא שמענו מהא דאוכל תרומה שזה טומאה קלה, ועל זה משני הש"ס דשלא בפניו מיחזי חזי והרי היא הנבלה בטומאה חמורה, ומוכח דטומאה חמורה גם כן אינה מטמאה בבלועה:

ג ומטעם זה גם במסקנא דמסיק הש"ס דרבה מטהר גם בשתי טבעות אחת טמאה ואחת טהורה דהטהורה לא מיטמאה מטעם שהיא בלועה,. וזה נלמד גם כן מהא דאמרה תורה והאוכל מנבלתה יכבס בגדיו, וזהו כמו שכתבו התוס' לקמן שהקשו וא"ת מנא ליה לרבה הא דטהרה בלועה לא מיטמאה מטומאה שאצלה הא לא אתי מק"ו דצמ"פ, ויש לומר דכולה מילתא דריש רבה מן האוכל את נבלתה מי לא עסקינן דאכל סמוך לשקיעת החמה וקאמר רחמנא דטהור אפילו לאכול בתרומה ונוגעת התרומה בטומאה שבמעיה ואסור לטמאה יעו"ש. והנה ע"כ צריך לומר דזה ידע הש"ס גם בראשונה דהוכחת רבה גם מאכילת תרומה וראיה לזה דלא קאמר הש"ס אלא דמיירי רבה בשתי טבעות, וזה נלמד מהא דמותר לאכול בתרומה וא"כ לפי"ז תקשה דמאי פריך הש"ס לעיל לב"פ דליתא בטומאה חמורה, והלא עכ"פ איתא התרומה בטומאה הקלה. ומהרש"א עמד בזה בקושיא וכתב דהס"ד דמודה רבה בב' טבעות כמו"ש התוס' לעיל, וכוונתו לזה שכתבו בד"ה דלמטה). לכך הוצרך הש"ס לשנויי דשלא בפניו מיחזי חזי, אבל השתא אין אנו צריכין לזה עכת"ד. אבל לדעתי תמוה טובא לומר דלהס"ד לא ידע רבה מהאי סברא דהנטהר יאכל תרומה ואסור לטמאה, וגם מדלא קאמר הש"ס אלא משמע דגם מעיקרא היתה זה פשוטה לרבה. לכן נראה יותר לומר דזה סבר רבה גם מראש דטהרה בלועה בטומאה קלה דהיינו אוכלין ומשקין לא נטמאו בבלוע. אבל אכתי לא ידעינן בטומאה חמורה וגם כוונת התוס' שכתבו דהשתא ס"ד דמודה רבה בשתי טבעות גם כן יש לפרש כוונתם שהוא מטעם דאין הבלועה מצלת בטומאה חמורה כמו הא דשתי טבעות טומאת כלי מתכות שדין אב הטומאה אצלם. משא"כ אוכלין ומשקין שאין בהם אב הטומאה, ושפיר פריך הש"ס לב"פ גם לפי האמת שרבה מטהר גם בשתי טבעות, והיינו גם בטומאה חמורה שהוא אב הטומאה, ופריך הש"ס שפיר דלבר פדא ליכא טומאה חמורה מטעם שנפסל מאכילת אדם, ומשני הש"ס דשלא בפניו מיחזי חזי ולא נפסל מאכילת אדם ומזה נלמד דטומאה בלועה, וגם טהרה בלועה מצלת מלקבל טומאה אפילו מאב הטומאה:

ד איברא ברא דאכתי יש לדייק דהלימוד הזה מהא דהאוכל את נבלתה יש ללמוד לטהרה בלועה שניצלת מלקבל טומאה מטומאה חמורה, אבל טרם ידענו לשתי טבעות,

והיינו דיש לומר דדוקא אוכלין ומשקין שטומאתן קלה שאינם נעשים אב הטומאה בהם הבלוע מצלת, אבל בכלי מתכות שטומאתן חמורה שנעשין אב הטומאה אכתי לא ידעינן שניצולין בבלוע. אבל על זה נצרך הק"ו מהא דצמ"פ שמזה נלמד גם לכלי מתכות מכח הק"ו. ובזה מיושב הא דבעינן גם להק"ו, מטעם דמשמע מהסוגיא דלא הדרינן מהק"ו, והמהרש"א כתב דלא בעינן להק"ו לפי המסקנא, ותמוה כמו שכתבנו:

ה והנה הגאון בתורת חיים כתב דבעינן גם להק"ו דאם מהא דהאוכל את נבלתה לחודיא, אכתי איכא למימר דטעמא לאו משום דטהרה בלועה לא מיטמאה, אלא משום דטומאה בלועה הוא דלא מטמאה, אבל הא דטהרה בלועה הוי אמינא דלא מהניא מידי לכך איצטריך להק"ו עכת"ד יעו"ש. ודבריו תמוהין דהרי לפי מה שכתבו דעיקר ההוכחה מהא דאוכל תרומה, והתרומה נוגעת בביה"ב בהנבלה, בזה אין לומר הטעם דמשום דטומאה בלועה אינה מטמאה. מטעם דהרי זה כאילו מונחים בתיבה, וכמו שפירש"י בד"ה כי קאמר רבה לענין מגע בית הסתרים, דבזה לא שייך בית הסתרים מטעם דהרי הם כמונחים בתיבה יעו"ש. וה"נ לענין בלוע לא שייך לומר דהבלוע לא מטמא להמונח אצלה בשכינות, כיון דהרי זה כמונחים בתיבה, ורק לענין לטמא את הבע"ח שייך לומר דהבלועה לא תטמאנו. משא"כ בשתי טבעות המונחים יחד, אבל העיקר כמו שכתבנו דהק"ו נצרך לדין כלים אעפ"י ששייך טומאה חמורה, ומכל זה בטהרה בלועה ניצלת:

ו איברא דאכתי יש להעיר דהלא מהק"ו לא נלמד דטהרה בלועה ניצלת מלקבל טומאה מטומאה שאצלה, וזה נלמד רק מן והאוכל את נבלתה מטעם דהתרומה שוכנת אצל הנבלה וכמו"ש התוס' וא"כ אכתי לא ידענא דטהרה בלועה אינה מקבלת טומאה מטומאה שאצלה, והא דתרומה שאני מטעם שאינה בטומאה חמורה, אבל יש לומר דבזה סגי גם בגילוי מילתא והיינו דכיון דחזינן בתרומה דאינה מטמאה גם בנגיעה, הרי זה לימוד גם לטומאה חמורה, וא"כ איצטריך לשני הלימודים, וכמוש"נ:

ז ובזה הונח לנו הא דקאמר רבה כשם שטומאה בלועה אינה מטמאה כך טהרה בלועה אינה מיטמאה. והנה משמע מזה דטומאה בלועה פשוט ביותר, וקשה הלא אדרבה אותה מסתבר לומר דטהרה בלועה אינה מיטמאה, והיינו מטעם הק"ו מהא דצמ"פ שמועיל לטהר הבלוע, ואינו מועיל לטומאה הבלוע בתוכה, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר דכוונת רבה באופן שהטהרה הבלועה שוכנת אצל הטומאה הבלועה, שזה לא נלמד מהק"ו מהצמ"פ. והיינו מפני שזה לא שיך בלוע מטעם דהרי הם כמונחים בתיבה, ומטעם זה לענין טומאה בלועה שאינה מטמאה את האדם הנושאה פשוט יותר, וכוונת רבה להודיענו שגם טהרה בלועה אינה מיטמאה, וזה חידוש יותר דהבלוע בהאדם

שהוא חי מגין על הטהרה, אעפ"י דלא שייך אצל הטהרה בלוע, ושפיר אמר רבה כשם וכו', ומזה מוכח גם כן דסברת רבה גם מראש בהא דתרומה, וע"כ הביאור בזה כמו שכתבנו:

ח והנה לכאורה אפשר לומר בביאור הסוגיא בהא דפריך הש"ס לבר פדא דסבר דבנפסל לאדם אינה מטמאה טו"ח, ולא הונח להש"ס דהלא טהור הוא לתרומה שהוא אוכל ומקבל טומאה גם בנבלה שאינה ראויה לגר, הוא מטעם אחר, והיינו דלאחר הבליעה דהתרומה גם היא נפסלת למאכל אדם, ומבואר בפסחים מ"ה הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח, ופירש"י אם תרומה טהורה דכיון דלא חזיא לאדם מותר לטמאה בידים יעו"ש. וא"כ ה"נ אף שתגע התרומה בנבלה בבית הבליעה, אבל כיון שנפסלה מאכילת אדם שוב אין איסור לטמאותה, להכי פריך הש"ס שפיר לב"פ דלא יכול למילף מזה לטומאה בלועה שאינה מטמאה. ובספר נר למאור סימן א' העיר בזה. אבל נראה דאין זה הוכחה דהרי גם אם אין איסור לטמאותה אבל עכ"פ כיון שמקבלת התרומה טומאה, הרי ג"כ נתבטלה התרומה מדין המצוה דאכילת תרומה, והרי זה כמפסיד תרומה בידים, וזה בודאי אסור, והוא מטעם דאמרה תורה משמרת גבי תרומה:

ט איברא ברא דיש להעיר על זה לפי מה שמבואר ביומא פ"א אמר רבי שיזבי אמר רבי יוחנן זר שבלע שזיפין של תרומה והקיאן ואכלן אחר, ראשון משלם את הקרן ואת החומש, שני אינו משלם אלא דמי עצים לראשון בלבד, ובתוי"ש תימה לר"י דהכא משמע כשהקיאן ביטלן ולא חזי למיכל כלל וכו' ואילו בשלהי גיה"נ אמרינן דאכל חצי זית, והקיאו וחזר ובלעו חייב שהרי נהנה גרונו בכזית וכו'. והר"ר חיים תירץ דהכא מיירי בתרומה שנתחללה באכילת הראשון ונפקא ליה מתורת תרומה כדאיתא בכריתות דף ד' כהן שסך בשמן של תרומה וכו' אבל בחולין מיירי בחלב יעו"ש. וכן כתבו התוס' במנחות ס"ט ע"ב ד"ה דבלע יעו"ש. וכן כתב הר"ש במס' אהלות פרי"א מ"ז ד"ה כדי שתפול יעו"ש. מבואר מזה דקדושת תרומה מופקעת כשאכל ונהנה בגרונו אעפ"י דלא היה הנאת מעיו. וא"כ לפי זה תיכף אחרי הנאת הגרון נתבטלה קדושת התרומה, ושוב לא איכפת לן בזה שתקבל טומאה מן הנבלה, וגם אינו מצווה עוד על שמירתה גם כן כיון דהקדושה נפקעת תיכף בהנאת הגרון. ובשלמא לפי המסקנא דסבר הש"ס דכיון דשלא בפניו מיחזי חזי, וא"כ גם האדם טמא בטוה"ג ואסור בתרומה, דבזה חייב גם על הנאת גרון לחודיא, כדין אוכל תרומה בטומאה"ג, מה שאין כן להס"ד דלב"פ הנבלה

לא חזיא לגר, דאז לא חיישינן עוד לטומאת התרומה, כיון שאין בזה עוד קדושת תרומה אחרי הנאת הגרון:

י אמנם נראה דזה ליתא דע"כ הגרון נקרא עד שתבוא להמעיים דהיינו הגרון והכרם, זה נקרא בכלל גרון, וממילא כשתבוא התרומה להגרון ותגע התרומה בהנבלה, הרי זה כבת אחת, וא"כ המצוה דאכילת תרומה והטומאה באין כאחת, וזה תליא בפלוגתא דתנאי בסוגיא דזבחים צ"ג. ושיטת הרמב"ם דיש טומאה באופן זה ומטעם זה פסק בפר"ח ממעה"ק ה"ט בניתז דם על בגד טמא דאינו טעון כיבוס יעו"ש, וביארנו זה בספרנו נזר הקודש לזבחים ובספרנו לכריתות י"ג, וא"כ ע"כ כשאכל נבלה סמוך לבין השמשות ואחרי הטבילה והערב שמש תיכף כשאכל תרומה נפגשו יחד בהגרון ונטמאת התרומה, ויש בזה גם איסור לטמאותה כיון שיודע שהתרומה תקבל טומאה טרם שבאה הנבלה להכרס, וא"כ הנאת הגרון שהוא קיום המצוה והטומאה באין כאחת, וא"כ הרי הוא אוכל תרומה טמאה, ויש בזה שני איסורים איסור טומאה וגם אוכל הוא תרומה טמאה, וממילא שפיר הקשה המהרש"א על הסוגיא, אבל ע"כ הביאור כמו שכתבנו לעיל:

יא והנה בהא דאמר בר פדא דלענין טומאה קלה עד שתפסל מאכילת כלב פירש"י דטומאה קלה היינו לטמא אוכלין ומשקין. ובחידושי הרשב"א הקשה דמאי שנא אדם מאוכלין ומשקין אם נתמעטה נבלה זו מטמא אדם, ודאי מכל טומאה נתמעטה, ואם לא נתמעטה מלטמא אוכלין אמאי נתמעטה מלטמא אדם יעו"ש:

יב ונראה דהנה יש להבין בעיקר הסברא בהא דפליגי רבי יוחנן וב"פ, וזה הדבר דהנה כתב הרשב"א בסברת רבי יוחנן דאמר דהנבלה דנפסלה מאכילת אדם ג"כ מטמא טומאה חמורה, דלכאורה טעמא בעי כיון דלא נקראת נבלה לענין אכילה וזהו גם שיטת רבי יוחנן בע"ז ס"ז דהתורה מיעטה גם כשנתנבלה ואח"כ נפגמה, וכתב הרשב"א דסבר ר' יוחנן לחלק בין אכילה לטומאה, והיינו דרק לענין אכילה הקפידה תורה שתהיה חזיא לגר, אבל לטומאת נבלות לא נתמעטו יעו"ש. וביאור הדברים דלענין איסור אכילה בעינן תורת אוכל כיון דהחיוב על אכילה, בעינן שיהיה אוכל, אבל לענין טומאה הבאה על ידי נגיעה דוקא, וגם כשאוכל לא נטמא עבור האכילה, דהרי נבילת בהמה טמאה אינה מטמאה בביה"ב, והטומאה שעל ידי האכילה ג"כ באה מטעם הנגיעה, כמבואר בנדה מ"ב והובא גם הכא בתוס', ולענין נגיעה שפיר נקראת נבלה כשאינה מוסרחת לגמרי, ובאופן שהכלב אוכלה הרי הוי נבלה מעליא להיות מטמא טומאה חמורה, זהו סברת רבי יוחנן, וסברת ב"פ ע"כ כיון דקריי' רחמנא לנגיעה בלשון אכילה כדכתיב נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה, אעפ"י שכוונת התורה על נגיעה, והא דכתבה תורה

והואכל למדו רבותינו שזהו ליתן שיעור לנוגע שהוא כשיעור אוכל מה אכילה בכזית אף נוגע בכזית, כמבואר בנדה מ"ב ע"ב. וסבר ב"פ דכיון שאמרה תורה בלשון אכילה בעינן גם תנאי זה שתהיה ראויה לאכילה, והיינו דסבר דכיון דהקישה תורה לאכילה אין היקש למחצה. ומזה למד בר פדא דלא תטמא הנבלה עד שתיהיה ראוי לאכילה, וממילא מובן דכל זה שייך לענין טומאת אדם דשייך בענין אכילה, משא"כ אוכלין ומשקין שאינם בענין זה דאכילה, בהם שפיר אמרינן דהנגיעה שלהן בהנבלה שפיר הוי נגיעה מעליא גם כשאינה ראויה לאכילה, כיון דעכ"פ נבלה היא לענין נגיעה, כיון דאינה סרוחה לגמרי כיון שהכלב אוכלה, ומיושב פירש"י לנכון:

יג והנה הרשב"א שם מביא פירוש הר"ח שמפרש דב"פ שאמר טומאה קלה עד לכלב היינו דהנבלה שאינה ראויה לאכילת אדם אין בכחה לטמא גם טומאה קלה כמו אוכלין ומשקין גם כן מטעם שהנבלה כזו יצאת מתורת נבלה לגמרי. והא דקאמר בר פדא טומאה קלה עד לכלב הכוונה לאוכלין שנפסלו מאכילת אדם, אבל עדיין ראויה לאכילת כלב מקבלין טומאה, וכדתניא בפסחים בפת שעיפשה ונפסלה מלאכול ועדיין הכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין עכ"ל יעו"ש. והיינו דסבר ר"ח דב"פ סבר דאין לחלק בין אכילה לטומאה כמו שסבר רבי יוחנן אלא סבר דבנבלה גזירת הכתוב דבעינן חזיא לגר, וזהו אכילת אדם, וחידוש דין הוא בנבלה, אבל לענין אוכלין דעלמא אם האוכל חזיא לכלב שפיר נקרא אוכל:

יד והנה אם אמרינן דגבי תרומה הבאה בגרון נפסלה מאכילת אדם כמו נבלה לפום הס"ד דש"ס מעיקרא כמו שפריך הש"ס לבר פדא תקשה על הר"ח הא שכתבנו לעיל דהלא שפיר יש הוכחה גם לבר פדא מהא דטומאה קלה דהיינו הא דאמרה תורה דטהור הוא לתרומה. ומוכח דטומאה בלועה אינה מטמאה, וכמו שהקשה המהרש"א. ומזה מוכח דמדלא נחית לזה הר"ח והרשב"א, וזה גם כן אין לומר דבאופן זה אין איסור לטמא את התרומה כיון שנתחללה בגרון כמו שכתבנו לעיל. וע"כ הביאור בזה כמו שכתבנו לעיל משום דאין ללמוד מזה דהיינו מטהרה בלועה שאינה נטמאת להא דטומאה חמורה שאינה מטמאת, אבל כשמשני הש"ס דשלא בפניו מיחזי חזי, וא"כ מבואר דטומאה בלועה אינה מטמאה גם טומאה חמורה, וממילא מובן גם לטומאה קלה מהא דאכילת תרומה, ומטעם זה הקשה הרשב"א דלפי"ז למאי איצטריך להק"ו דצמ"פ יעו"ש. אבל נראה דהק"ו בא ללמדנו גם לטומאה חמורה דטהרה בלועה אינה מיטמאה וכמו שכתבנו לעיל:

טו והנה בספר נר למאור שם הקשה בסוגיא דפסחים י"ח בהא דפרה ששתתה מי חטאת רבי יהודה אומר בטלו במעיה, פריך הש"ס נהי דטומאה חמורה לא מטמאו טומאה קלה מיהא נטמאו, ופירש"י דהא משקין בעלמא הן ושם טומאה לא פקע מיניהו דנטמאו מחמת עצמן דאין נגיעה גדולה מזו ממה שהן נוגעין בעצמן וכו' יעו"ש. והקשה דאין לקבל טומאת עצמן ג"כ מטעם טומאה בלועה דלא עדיף נגיעת עצמן מנגיעה דשתי טבעות, יעו"ש. אבל נראה דלא קשה כלל, דהנה מיירי הכא לאחר שחיטה דלא שייך טומאה בלועה כמבואר ברמב"ם פר"כ מטו"מ ה"ב. ואם בשביל זה דנאמר דכיון שלא קבלו טומאה מעיקרא בהיותה הבהמה בחיים בשעה שנתבטל תורת מי חטאת, וא"כ היאך נטמאו עכשיו לאחר הביטול מי חטאת, זה ליתא דע"כ טומאת משקין יש על המים גם בעודה מי חטאת בתקפה דהיינו קודם ששתתה, וכן כתב הר"ש בפר"ט דפרה מ"ח וז"ל דהנך מים קיבלו טומאה קלה כאילו נגעו בשרץ שהרי נגעו בעצמן כשהיו ראוים לטמא טומאה חמורה דאפילו אדם וכלים מטמאו כדכתיב והנוגע במי הנדה וכי פרחה טומאה חמורה אישתייר בהו טומאה קלה עכ"ל. נמצא מבואר דהאי טומאה קלה בתורת משקין קבלו בשעה שהיו מי חטאת בטומאה חמורה, ואין זה ענין להא דלקמן קכ"ח לענין חשב ואח"כ חתכו דפירש"י בד"ה טהור שפירש נשארה עליו טומאה הקלה שלא היה לו עד עתה יעו"ש, שאני התם דהטומאה הקלה באה מפני המחשבה, משא"כ הכא דהטומאה הקלה באה בתורת משקין מחמת עצמן, מפני שהן משקין כמשקין דעלמא:

טז כתב הרמב"ם בפרט"ו מפרה אדומה ה"ו וז"ל, מי חטאת שנפסלו לא יגבלם בטיט שלא יעשה תקלה לאחרים שמא יגע בטיט ויטמא, שמי חטאת אינם בטלין בטיט, שנאמר חטת היא, ושם בה"ז כתב וז"ל פרה ששתתה מי חטאת אעפ"י שנשחטה בתוך כ"ד שעות בשרה טהור שנאמר למשמרת למי נדה בזמן שהן שמורין אינן בטלין. אבל בזמן ששתאן פרה בטלו שהרי אינן שמורין עכ"ל. ושתי ההלכות אלו סותרין זו את זו דהרי בהלכה הקודמת כתב דמי חטאת טומאתן עליהן תמיד אפילו בטיט וזהו דרשת הספרי, וא"כ הלא גם כששתתה הבהמה צריך להיות מי חטאת בטומאתן, ואם מטעם זה שכתב דכיון שבטלה השמירה נתבטלה הטומאה, א"כ גם בשגבלן בטיט גם כן נתבטלה השמירה, ולפלא על הנו"כ שלא עמדו בזה, ובצל"ח בפסחים מצאתי מעורר מעט בזה, אבל לפלא שלא העיר התמיה באופן זה שכתבתי אשר דבריו מרפסין איגרי: יז והנה המבי"ט בקרית ספר כתב מי חטאת שנפסלו לא יגבלם בטיט וכו' ואע"ג דאמרינן לעיל דעירוב אזלינן בתר רובא, הכא אפשר שגבל בהם ומקצתן אינם מעורבין, אלא עומדין בפני עצמן, ואם יגע בהם יטמא, יעו"ש. והנה מה שהקשה דלתבטל ברובא, לכאורה

תמוה דמה שייך הכא ביטול בטיט, דביטול שייך בתערובות מים במים, אבל הכא עיקר הגיבול נעשה במי חטאת לחודיא. ונראה כוונתו להקשות מכח כש"כ דאם מהני ביטול למי חטאת לבטל הטומאה א"כ כש"כ כשגיבל טיט בהם פשיטא שהם כמאן דליתא, וכמו שפריך הש"ס ביצה ל"ט, וליבטלו מים ומלח לגבי עיסה. ועל זה כתב כי הכוונה דלפעמים נשאר מי חטאת בלא טיט מעורב, ותורת מי חטאת עליהם ומטמאין הנוגע בהם. ובזה יש ליישב גם דברי הרמב"ם דשאני בהא דפרה ששתת המי חטאת דבטל משמרת מכל המים, ואינו דומה לגיבלן בטיט כי לפעמים נשאר מים בלא טיט ושייך בהו משמרת ומטמאין:

יח ויש לבאר עוד בזה, כי התורה שאמרה חטאת היא ללמדנו דאף לאחר שנפסלו עדיין תורת מי חטאת עליהם לטמא. אמנם זה תליא בתנאי אם עדיין ישנם בשימור, כדכתיב,למשמרת למי נדה חטאת היא", והביאור למשמרת אפילו אחר שנפסלו, ולהכי במי חטאת שגבלן בטיט כיון דלפעמים יש מים שלא נתערבו בהטיט ושייך בהו למשמרת, משא"כ פרה ששתת המי חטאת דבטלה המשמרת נתבטלה טומאתן:

יט והנה בסוגיא פליגי רבי ישמעאל ור"ע בעובר מת אם מטמא דר"י סבר דעובר במעי אשה טהור, ור"ע סבר עובר במעי אשה טמא. והנה לר"י קשה טובא למ"ל קרא הלא בלא"ה קיי"ל דטומאה בלועה אינה מטמאה. והקשו בזה התוס' וחידשו דהתורה טיהרה אפילו באופן שאינה בלועה דהיינו שהוציא אבר, ומכל זה אינו מטמא כל זמן שאינו כילוד, ור"ע דמטמא ג"כ סבר דמטעם בלוע אינו מטמא אלא סבר דהאבר שיצא והוא בגלוי בזה רבתה תורה דמטמא, זהו תוכן דברי התוס', וכן פירש הרשב"א יעו"ש. והנה יש לעיין באברים של נפל אם דינו כאבר של מת דמטמא, או דלמא דשאני אבר של נפל מאבר מן החי או מאבר של מת, והוא מטעם כי הנפל עצמו שדינו כמת, חידוש דין הוא ואין לך בו אלא חידושו. והנה מזה דכתבו התוס' והרשב"א דחידשה תורה דהנוגע בהוצאת האבר של נפל לא נטמא, מטמע מזה דדוקא בעובר שמת כן הדין אבל באבר של נפל ממש מטמא, אבל יש לדחות אעפ"י שכל אבר מן הנפל אינו מטמא זהו מפני שנתלש מן הגוף, מה שאין כן בשהאבר מחובר לגופו של הנפל תורת חיבור לגוף מת הוא והוי אמרינן דמטמא ועל זה אמרה תורה או בשדה למעט את הטמון דהיינו העובר שאין בו טומאה, וממילא גם הנוגע בחלק הגלוי אין בו תורת נוגע במת כל זמן שלא הוי העובר כילוד:

כ והנה הרמב"ם כתב בפרכ"ה מטו"מ ה"ח וז"ל, האשה שמת עוברה בתוך מעיה אם נעשית ראש הנפל כפיקה של שתי כיון שנפתח הרחם עד שנראית הראש נטמא הבית

מפני העובר אעפ"י שעדיין לא יצא עכ"ל. וכן כתב לקמן שם בהי"ב דהאשה טהורה עד שיצא הולד, מבואר מזה דסבר הרמב"ם כר' ישמעאל דאין טומאה לעובר, וגם בשיצא אבר אינו מטמא, אבל יש לעיין מדוע לא כתב הרמב"ם הדין בשנגע אחד באותו אבר אם נטמא והיינו דכיון דע"כ זה מוכח אליבא דר' ישמעאל ומדוע השמיט זה מהלכה. ואפשר דכיון שאין זה מפורש בש"ס וצ"ע:

כא והנה יש לעיין לפום מה דקיי"ל דטומאה בלועה אינה מטמאה, לפי"ז באשה שמת עוברה אין העובר מטמא כדתנן דהאשה טהורה ע"כ הוא מטעם דהוי טומאה בלועה, ולא מטעם בית הסתרים, ונפק"מ לטומאת משא וזהו החילוק דין שבין ר' ישמעאל ור"ע, דלר"ע דסבר עובר מטמא היינו שאין לו דין טומאה בלועה, והנוגע בעודו בפנים אינו טמא מטעם דהוי בית הסתרים, אבל מטמא במשא, ולר' ישמעאל דין טומאה בלועה יש לו ואינו מטמא במשא ג"כ. וכיון דהרמב"ם סבר כר' ישמעאל כמו שמוכח להדיא דכתב דלא הוי טומאה לנפל עד שיצא הראש מטעם דאז הוי כילוד, לפי"ז יש בזה שכתב שם בהי"ב וז"ל מת עוברה בתוך מעיה ופשטה החיה את ידה ונגעה בו החיה טמאה טומאת שבעה, והאשה טהורה עד שיצא הולד, וטומאת החיה מדבריהם וכו'. אבל מן התורה אין מגע בית הסתרים מגע הואיל והוי בתוך המעים הנוגע בו טהור עכ"ל. וקשה מדוע כתב הטעם משום בית הסתרים ולא כתב הטעם משום דהוי טומאה בלועה שאינו מטמא אפילו בנגיעה כמו הא דשתי טבעות שנגעו זה בזה, והרמב"ם בהלכה זו מביא גם כן הא דשתי טבעות, וא"כ מדוע כתב בהא דאשה מטעם טומאת בית הסתרים, ומשמע שהאשה טמאה משום טומאת משא, וזה תמוה טובא דע"כ זה דוקא לר"ע דסבר דיש טומאה לנפל גם בעודו בבטן, וצע"ג:

כב לכן נראה דהרמב"ם סובר כר"ע דעובר במעי אשה טמא והחיה שפשטה ידה לפנים טהורה מן התורה מטעם בית הסתרים, והאשה גם כן טהורה משום מגע בית הסתרים. והא דאין האשה טמאה עד שיצא הולד, משמע דבהוצאה דאבר והאשה נוגעת בו אעפ"י דעכשיו לא הוי בית הסתרים, דהרי היא נוגעת בגלוי, ע"כ סבר הרמב"ם דאין לנפל טומאת אבר, וכמו שאין האבר מטמא כשהוא נפרד מן הנפל, הנה כן אין לו טומאה גם כשהוא מחובר לגופו כל זמן שלא יצא לחוץ, והא דלא נטמאת האשה בטומאת משא, והיינו דע"כ סבר התנא במשנה דנקט האשה טהורה היינו אפילו כשהיא מהלכת ונושאת את העובר ג"כ טהורה. אפשר לומר דסבר הרמב"ם כמו שכתב התורת חיים דכיון שכל עיקר הא דטומאת משא כתב הרמב"ם בפר"א מטו"מ דנלמד מק"ו מבהמה דנבלה שהיא קלה שאין לה אלא טומאת ערב ואינה מטמאה באהל מ"מ מטמאה במשא

וא"כ כש"כ מת שטומאתו טומאת ז' ומטמא באהל פשיטא שמטמא במשא אמנם כל זה במת, משא"כ בעובר מת במעי בהמה שאינו מטמא במשא, הנה גם באשה אין לה טומאת משא. ומטעם זה אתיא מתניתין גם כר"ע יעו"ש. ולפי"ז אין לחדש לר"ע דמטמא בשיצא אבר לחוץ, ומטעם זה כתב הרמב"ם לנכון דהחיה טהורה מן התורה מטעם טומאת בית הסתרים משום דאין להעובר המת תורת טומאה בלועה כלל, ובזה מיושב שיטת הרמב"ם לנכון, ובזה בחר הרמב"ם לפסוק כר"ע משום דק"ייל הלכה כר"ע מחבירו, ואתי שפיר כמוש"נ: כג והנה יוצא מזה חידוש דין בדין אבר של נפל אם מטמא כאבר מן המת, דלשיטת התוס' והרשב"א יש להן טומאה כאבר מן המת, ולשיטת הרמב"ם אין טומאה לאבר מן הנפל, וחידוש דין הוא ולא מצאתי לאחד מן הפוסקים ראשונים ואחרונים שהעירו בזה:

כד והנה בזה שפירש"י דאי ממתניתין הו"א הא דטבעת לא תטמאה אדם לא משום בלועה אלא משום מגע בית הסתרים דלאו מגע הוא לענין טומאה, ועל זה הקשו בתוס' ד"ה כי קאמר וכו' דבטבעת שנגעה במת הרי הוא כחלל וטומאתה בוקעת ועולה יעו"ש. והנה מבואר דסברי התוס' דחרב הנוגע במת דינו כמת ממש להיות מטמא באהל וגם דין טומאה רצוצה שהוא גם כן מדין אהל, אבל זה תמוה וכמו שתמהו בזה התוס' בנזיר נ"ד ע"ב ד"ה ורבינו חיים כהן כתב איזה בית אשר תבנו לי. ועי' בתוס' יו"ט שם שהביא דעת הרמב"ן בחומש פ' חקת דלענין טומאת אהל לא אמרינן חרב הרי הוא כחלל יעו"ש. וממילא לא שייך לומר בזה טומאה רצוצה. וע"כ שכן הוא דעת רש"י. עוד מה שהקשו התוס' דטבעת שנגעה במת כיון דהויא כחלל לטמא במשא דלטמא במשא לא מהני בית הסתרים כדאיתא בנדה מ"ב. ראיתי בחידושי הר"ן לחולין דלא אמרינן חרב הרי הוא כחלל להיות מטמא במשא, שהרי מת עצמו אינו מטמא במשא אלא מק"ו דנבלה, וכיון שכן דיו לבא מן הדין להיות כנדון. וכשם שאין לנוגע בנבלה טומאת משא הכי נמי לנוגע במת, וכן דעת הרמב"ם ז"ל דלא אמרינן חרב הרי הוא כחלל לענין משא עכ"ל. ומה שכתב הר"ן בשם הרמב"ם הנה כן מפורש ברמב"ם פר"ה מטו"מ ה"ט ושם בהי"ג, וע"כ שכן הוא גם דעת רש"י:

כה וגם בזה שכתבו התוס' דאם נכנס אדם לאהל המת וכלים או אוכלין בקומטו וכו' מ"מ לא הוי כצמ"פ דמציל באהל המת. יש לעיין בזה טובא דהרי יש מקום לומר דזה עדיף מצמ"פ, והיינו דכח הבע"ח עדיף דמציל בבלוע ואין כלים מצילין בבלוע בלא צמ"פ כמבואר ברמב"ם פר"כ מטו"מ ה"ה יעו"ש. ועיקר הסברא בהא דטומאה בלועה חידוש דין הוא בבע"ח מטעם דאין חי מקבל טומאה ולא רק בבהמה חיה ועוף, אלא גם

באדם גדול כח חיותו, ואף שמקבל טומאה אבל חידשה תורה דזהו רק בגלוי, אבל לא בפנים, וביותר לפי מה שביארנו במק"א דאדם בעצמותו אינו טמא רק דיני טומאה עליו, והנה עוד חידשה תורה על בית הסתרים שאין כח הטומאה שולטת שם לא להכניס ולא להוציא, וא"כ גדול כח בית הסתרים יותר מצ"פ, וממילא מה שכתבו התוס' לדמיון לאוכלין שגיבלן בטיט והכניסן לאהל המת טמאים, אין זה דמיון לבית הסתרים דע"כ אוכלין שגיבלן בטיט לא עדיף מכלים שאין להם צמ"פ, מה שאין כן ביהס"ת שע"כ דין בלועה להם לבד מטומאת משא וצע"ג:

כו הובא בש"ך יו"ד סימן שע"א דעת הרוקח שכתב דאשה מעוברת שהיא אשת כהן מותרת ליכנס לאהל המת מטעם ספ"ס, ובמג"א סימן שס"ג הקשה בזה הא בלא"ה הוי טומאה בלועה ומסיים בצ"ע, וכבר כתבו בזה האחרונים: כז אמנם נראה דדעת הרוקח עפ"י מה שמבואר בנזיר מ"ג דפליגי אמוראי אם יש איסור מן התורה ליכנס לאהל גוסס, ודרשו מהא דכתיב להחלו יעו"ש. והנה יוצא מזה דיש שני דינים בהא דטומאת מת גבי כהן היינו מלבד האיסור שלא יטמא, הנה עוד יש איסור מלהחלו, שזה מורה דגם בלא טומאה אם הכהן באהל המת עבר על איסור דלהחלו, וזהו שיטת הרוקח דכהן מוזהר על גוסס, וכן דעת הבה"ג הובא שם בנזיר בתוס'. ולפי"ז באשת כהן מעוברת אעפ"י שהעובר אינו מקבל טומאה מטעם דהוי טומאה בלועה, אבל עכ"פ איכא בזה משום הא דלהחלו דעכ"פ לא גרע מגוסס, שאעפ"י שאין מטמא עד שתצא נפשו, אבל עכ"פ חילול יש כאן, וזה שייך גם בעובר, ולזה נחית הרוקח להתיר מטעם ספ"ס ולא מטעם טומאה בלועה, וכמוש"נ:

והנה רש"י בד"ה כי קאמר רבה דטמא מת אף על פי שהוא אב הטומאה אינו מטמא במשא, מפני שאין טומאת משא אלא למי שהטומאה יוצא מגופו. והקשו בתוס' הרי מדרס הזב דמטמא במשא יעו"ש, והיינו דהרי מדרס באה הטומאה מהזב ולא מחמת עצמו הוא ומ"מ מטמא במשא:

ונראה דכוונת רש"י בהני דלא כתיב בהדיא דמטמא רק מק"ו או מבנין אב בזה לא ילפינן אלא במי שהטומאה יוצאה מגופו, משא"כ מדרס הזב דהתורה אמרה בהדיא שמטמא במשא:

וגם מה שתמהו התוס' על רש"י שפירש דטבעת זו אפילו נטמאת במת אינה במשא, והקשו הא קיי"ל הרב הרי הוא כחלל כמת עצמו, וא"כ כמו שהמת מטמא במשא כן צריך להיות דין הטבעת, כתב הר"ן בחידושיו דלענין משא לא אמרינן חרב הרי הוא

כחלל, וכן כתב הרמב"ם בפר"ה מטו"מ וז"ל, בגדים שנגעו במת אעפ"י שהם נעשים אבי אבות הטומאה, מ"מ אין מטמאין לא במשא ולא באהל יעו"ש:

ונראה שכן יש להוכיח ממשנה פר"ק דאהלות משנה ד' דחשיב חומר בכלים מבאדם שהכלים שלשה והאדם שנים, ומדוע לא חשיב עוד חומר בכלים שמטמאין במשא, ואדם שנגע במת אינו מטמא במשא כדתנן בפר"א דכלים, והטעם בזה משום דעיקר טומאת משא ילפינן מק"ו מנבלה, כמו"ש הרמב"ם בפר"א מטו"מ, ועל זה כתב הר"ן בחידושיו דאמרינן דיו לבא מן הדין להיות כנידון. וכשם שהנוגע בנבלה אין בו טומאת משא, הנה כן הנוגע במת אין לו טומאת משא לטמא אחרים על ידי משא, וזהו ע"כ כוונת רש"י דלא אמרינן טומאת משא אלא במי שהטומאה יוצאת ממנו מחמת עצמו: גמ'. גזירה שמא יוציא ילד ראשו, כתבו התוס' דר"ע נמי לא פליג אלא בהוציא את ידו. - והנה לפי"ז הא דכתבו התוס' לעיל ד"ה מ"ט דת"ק גבי בהמה ברועה שהושיט את ידו ונגע בעובר דלא איצטריך ק"ו דר' יצחק הוא רק לר"ע מיירי ג"כ שהושיט העובר את ידו דבאופן זה ר"ע מטמא ולא באופן אחר, וא"כ תצא מזה לר"ע דבין באשה ובין בבהמה מטמא היינו באופן שהוציא העובר את ידו, ור' ישמעאל גם באופן זה הוי טומאה בלועה: וזהו ע"כ דלא כהרז"ה שכתבנו לעיל דרק בבהמה טהור בנגיעה דיד בחוץ מטעם הק"ו דר' יצחק, אבל באשה דלא שייך זה פשיטא ליה דבהוצאת היד מטמא הנגיעה, ויש להבין במאי פליגי:

ונראה דפליגי אם העובר במעי אמו טהור הוא או שהוא בעצמו טמא, רק אינו מטעם דבית הסתרים לא הוי נגיעה. ושיטת הרז"ה דעובר במעי בהמה טהור הוא מצד עצמו מטעם הק"ו דר' יצחק, אבל עובר במעי אשה כשמת טמא הוא מצד עצמו, ולהכי בהושטת ידו לחוץ מטמא בנגיעה בו, אבל התוס' סברי דאין לעובר טומאה מצד עצמו כלל, וכיון דהעובר מה שהוא בפנים טהור. להכי אין לטמאות בנגיעה דידו שהוציא לחוץ, משום דידו בתר גופיה גרירה:

אמנם תמוה דפליגי בהיפוך סברא דהרז"ה סובר דביצא ידו לחוץ יצא מכלל בלוע ונקרא גלוי. והתוס' סברי דגם בהושטת יד לחוץ והעובר בפנים נקרא עדיין בלוע. והנה ע"כ דוחק לומד דבשביל גזירת הכתוב הוא דהיינו שדין הוא בטומאת מת ואדרבה אם הדבר כן בטומאת מת מדוע לא ילפינן זה גם לטומאת נבלות בעובר שהושיט ידו בבהמה שתורת בלוע עליו ולמה לי ק"ו דרבי יצחק, וצ"ע:

דף עב.

גמ', ור' ישמעאל האי מיבעי ליה לרביעית דם הבאה מן המת שמטמא שנאמר הנוגע במת בנפש אדם איזהו נפש של אדם שמטמא הוי אומר זו רביעית דם, ור"ע לטעמי' דסבר אף רביעית דם הבאה משני מתים שמטמא באהל שנאמר ועל כל נפשות מת לא יבוא שתי נפשות בשיעור אחד. וכתבו התוס' דר' ישמעאל סבר דיש אם למסורת ונפשת כתיב כדאמר בסנהדרין ד', וקשה דתרי קראי ברביעית דם למ"ל יעו"ש. ביאור דברים, דלר' ישמעאל איכא תרי קראי, היינו הקרא קמא הנוגע במת בנפש האדם, וגם הפסוק השני ועל כל נפשות מת לא יבוא. ולכאורה בפסוק ראשון כתיב נוגע, וא"כ איצטריך קרא דלא יבוא, להורות שמטמא גם באהל, דאיל ומקרא קמא לא הוי ידעינן אלא נגיעה, וע"כ צריך לומר דסגי בקרא דלא יבוא וממילא אנו יודעין נגיעה דכל שמטמא באהל כש"כ נגיעה:

והנה לכאורה אפשר לומר דפליגי ר' ישמעאל ור"ע במת שלם ואין בו רביעית דם, כמו נפל שלא נתקשרו אבריו, ודם אין בו רביעית דר' ישמעאל סבר דאעפ"י שאין בו רביעית, אמנם כיון שזהו נפשו סגי גם בפחות מרביעית כיון שעכ"פ זהו נפשו, ויצוייר גם בגדול ודם אין בו רביעית דבזה מטמא גם בפחות מרביעית כיון שזהו נפשו, ולזה בעינן ריבוי, וחד קרא אתי להורות דרביעית דם הבאה מנפש שיש לו הרבה דמים מ"מ לא בעינן כל דמו, אלא סגי ברביעית, וחד קרא אתי להורות דגם בפחות מרביעית אבל זהו נפשו, דסגי גם בזה להיות מטמא. ולזה מפרש הקראי דקרא דהנוגע במת בנפש האדם בא להורות דאף שיש לו הרבה דמים, מ"מ רביעית מן הדם הרי הוא כאילו כל נפשו, וקרא השני בא להורות דאף אם אין לו רביעית, אבל הוא כל נפשו לא בעינן לצירוף ומטמא אף באהל, ור"ע סבר דבעינן תמיד רביעית, ובפחות מרביעית אין לו טומאה כלל:

אמנם התוס' ע"כ לא סברי כן, והיינו דסברי דכיון דהכתוב קורא נפש ע"כ הביאור נפש דהיינו שיעור דהאדם יכול לחיות, ובפחות מזה אינו נקרא נפש. ובזה כולי עלמא מודים, רק ר"ע סבר דגם אם השיעור בא משני מתים גם כן הוי שיעור חיותא לאדם ובזה סגי, ור' ישמעאל סבר דבעינן שיעור דם שהיה להאדם המת בעצמו, ואין מצטרפין השיעור שאין בכל אחד שיעור מטעם דזה לא נקרא נפש, ולא שייך צירוף לחיותא, ולהכי הקשו התוס' תרי קראי למה לי:

והנה יש לומר דלהרמב"ם ג"כ הוקשה לו זה שהקשו התוס' ולהכי כתב בפר"ג מטו"מ ה"ג דרביעית דם מן המת הוא מדרבנן, ומרן הכס"מ כתב דקראי אסמכתא בעלמא הוא יעו"ש. ובזה מיושב השגת הראב"ד שם, אבל לא כתב מנין להרמב"ם לומר כן, ואיזה

הכרח היה לו בזה, ודוחק לומר שזה לחודיא מטעם דאין הנזיר מגלח עליה, אבל יש לומר דאם בשביל הקראי תקשה תרי קראי למ"ל, ולהכי כתב דהקראי המה לאו בדוקא: אמנם דברי הרמב"ם מלבד שפשטות הסוגיא לא משמע כן מדחזינן דהסוגיא מדייקת מהקרא טובא, ודוחק לומר שכל זה לא הוי אלא באסמכתא בעלמא: עוד קשה טובא מהסוגיא דנדה ס"ב דדם תבוסה הוי דרבנן, ומבואר בנדה ע"א איזה דם תבוסה ומבואר שם דדם תבוסה פירש רבי אלעזר ברבי יהודה הרוג שיצא ממנו דם בין בחייו בין במותו ספק בחייו יצא ספק במותו יצא, יצא ממנו בחייו ובמותו זהו דם תבוסה, וחכ"א ברה"י ספיקו טמא ברה"ר ספיקו טהור, אלא איזהו דם תבוסה וכו' יעו"ש, והרמב"ם בפר"ב הי"ד פוסק כחכמים דבספק כולו מחיים או כולו לאחר מיתה בדה"י ספיקו טמא כמבואר שם, הרי מוכח דרביעית דם שיצא כולו לאחר מיתה טומאתו מדאורייתא, ורק דם תבוסה היא מדרבנן, וא"כ דברי הרמב"ם סותרים, וגם מה שאמר דרביעית דם מן המת הוא מדרבנן הוא נגד סוגיות הש"ס, ולפלא על הנושאי כלים שלא הקשו בזה, וצע"ג:

אמנם נראה ליישב כוונת הרמב"ם בזה שכתב דרביעית דם אינם מדברי תורה אין כוונתו שהוא מדרבנן אלא כוונתו שהוא מדברי קבלה הללמ"מ וזה ג"כ דין תורה ממש, ורק מפני שאינם מדין תורה ממש להכי אין הנזיר מגלח עליו, ואינו חייב על ביאת מקדש, אבל זה דעצם הטומאה הוי מן התורה מפני ההלכה למשה מסיני, וממילא הוי זה הטומאה כשארי הטומאות מצד ההלכה, ולהכי בספק טומאה זו ברה"י ספיקו טמא, ושאני מדם תבוסה שזהו מדרבנן ממש, ואפשר דלהכי לא כתב הרמב"ם הכא דרביעית דם הבא מן המת הוא מדרבנן, דאז הוי משמע שהוא לגמרי מדרבנן, וזה ליתא, להכי מדייק וכתב "כולן טומאתן אינן דין תורה", דזה משמע שאינו מן הכתבו בתורה אבל הטומאה הוי דאורייתא מן הקבלה, ובזה מיושב גם השגת הראב"ד: ואפשר ליישב גם דברי הכס"מ שכתב דהקראי אסמכתא היינו דעצם הדין דדם הבא מן המת שמטמא הוא מן הקבלה, ואסמכוהו רבנן אקראי, אעפ"י שפשטות הסוגיא לא משמע כן, אבל לפי שיטת הרמב"ם דסבר דעיקר הוא מהקבלה ע"כ סבר הרמב"ם דרבנן אסמכוהו אקראי: וע"ד הקושיא שהקשו התוס' דלר' ישמעאל תרי קראי למ"ל, נראה ליישב דר"י ור"ע לשיטתם והוא, דתנן בפר"ב דאהלות מ"ב, דם קטן שיצא כולו, ר"ע אומר כל שהוא, וחכ"א רביעית. והביאור בזה דכיון דהמעט דם סגי להקטן להיות חי בו להכי קרינן לגבי' נפש, ומטמא כמו רביעית בגדול, אבל חכמים סברי דבעינן רביעית, ובפחות מרביעית לא קרינן נפש, והנה חכמים דפליגי על ר"ע ע"כ הוא ר' ישמעאל דסוגיין, ולפי"ז ר'

ישמעאל דסבר תרי קראי לרביעית דם הבא מן המת שמטמא חד קרא בא לרבות וללמד דרביעית דם נקרא הנוגע במת בנפש וחד קרא אתי למעט דם כולו של קטן שכל דמו אין בו רביעית אינו מטמא וזה נלמד מהא דכתיב ועל כל נפשת מת לא יבוא לפי המסורת דבעינן דם רביעית אפילו מקטן דדם כולו אין בו רביעית לא סגי מטעם דבעינן נפש שזהו נפשו של כל אדם. ור"ע לשיטתו דסבר דדם קטן אעפ"י שאין בו רביעית אבל מפני שזה הדם הוא כולו מטמא, דריש מהא דכתיב ועל כל נפשות לפי הקריאה, דגם דם הבא משני מתים מצטרפין לרביעית ולא ממעט קטן, נמצא דר' ישמעאל ור"ע אזלי לשיטתם, ולתרווייהו בעינן תרי קראי לדרשה כמוש"נ:

תניא בספרי פ' חקת, כל הנוגע במת לכל נפש אדם, להביא את בן שמונה, משמע מביא את בן שמונה ומביא את דמו (היינו מהריבוי דלכל) ת"ל בנפש האדם להוציא את דמו דברי ר' ישמעאל, ר"ע אומר נפש האדם להביא את דמו יעו"ש. - ולכאורה במאי פליגי, ובפירוש התורה והמצוה להגאון מלבי"ם מפרש דאזלי ר' ישמעאל ור"ע לשיטתם בסוגיא דהכא דר' ישמעאל דסבר דבעי רביעית מאדם אחד ממעט לנפל שלא נתקשרו אבריו אין בו רביעית, ור"ע דסבר דסגי ברביעית גם משני בני אדם, וא"כ אין בכלל נפש דוקא רביעית, ולהכי בנפל סגי גם בפחות מרביעית עכת"ד יעו"ש:

והנה מה שמפרש לר"ע דכיון דסבר דסגי רביעית משני בני אדם, להכי סגי גם בנפל פחות מרביעית, אין זה הכרח ולא תלי זה בזה, והיינו דיש לומר דכיון דסבר ר"ע דעכ"פ פחות מרביעית אין בו טומאה, וא"כ נאמר דבקטן סגי בפחות מרביעית, ואם אמרינן דשאני נפל מפני שזהו כל דמו וקרינן לזה נפש, א"כ אפשר דגם ר' ישמעל מודה דלגבי קטן נקרא נפש בפחות, וא"כ אין הכרח לומר דכיון דבעי ר' ישמעאל בגדול דבעינן רביעית מאדם להכי בעינן גם בקטן רביעית, הלא יש לומר דשאני נפל שזהו כל דמו: ועוד קשה מדוע שנה הספרי בנפל, הלא גם בקטן שכלו לו חדשיו שייכא פלוגתא זו, וכמו דתנן במשנה דאהלות דם קטן, ולא שנה בבן שמונה שהוא נפל, וגם בתוספתא דאהלות פר"ג שנה קטן סתם דמשמע בקטן דעלמא, ולא בבן שמונה שהוא נפל, וע"כ דהאי דינא דהספרי הוי פלוגתא חדשה בדין נפל, וא"כ יש להבין מאי שנא דתנא התנא בהספרי בבן שמונה:

ונראה דהמשנה דאהלות והתוספתא לא מיירי בבן שמונה אלא בקטן שכלו לו חדשיו, ורק דם אין לו הרבה וכל דמו אין בו רביעית, וזהו לשון המשנה דם קטן שיצא כולו, ולשון התוספתא דם הקטן שיצא ממנו כולו, וכן גורס הגר"א ז"ל, ובזה פליגי ר' ישמעאל ור"ע דר' ישמעאל סבר דבעינן רביעית שהוא שיעורו של כל אדם לחיותו, וכמו שכתבנו

לעיל דר' ישמעל סבר דהכתוב השני לקטן שאין בו רביעית, ור"ע סבר דהכתוב לא למעט אלא לרבות לרביעית הבא משני מתים, להכי סבר דלא משגיחין בנפשו של כל אדם כיון דלגבי דהאי קטן שזהו כל דמו מטמא בכל שהוא היינו במה שיש לו: והפלוגתא דר' ישמעאל ור"ע בספרי בבן שמונה ע"כ מיירי באופן שיצא ממנו רביעית דם, אבל פליגי אם זה הדם של הבן שמונה שהוא נפל אם הדם שלו נחשב לדם לעיקר הטומאה, וזהו מפני שיש לומר דלא קרינן לדמו נפש כיון שאין לו חיים, ומשמעו של נפש שהוא חיותו של אדם, וזה מפני שאין לו חיות בלא"ה לא נחשב דמו לדם, ולא הוי אלא כציר היוצא ממנו, ובזה ר' ישמעאל מדייק מדכתיב בפסוק דלקמן בפרשה "כל הנוגע במת בנפש האדם" יש בזה מיעוט לנפשו של בן שמונה, מפני שזה לא נקרא נפש האדם כיון שאין לו חיות בלא"ה, ואין לזה תורת דם המת מטעם דלא קרינן כי הדם הוא הנפש, ור"ע סבר נפש האדם בא לרבות את דמו של הבן שמונה שג"כ מטמא, כיון שעכ"פ יש בו רביעית. כן נראה לפרש הביאור בהספרי: הנה יוצא מזה דבבן שמונה שאין בו רביעית לכו"ע אין בו טומאה, אפילו לר"ע משום דסגי לן אם אמרינן דבא לרבות אם יש בו רביעית, דיש בזה חדא לריעותא מפני שהוא בן שמונה ונחשב לנפל שאין רוח חיים גם אם יצא חי כיון דאין חיותו חיים, אבל כשיש לו עוד ריעותא שאין בו רביעית בודאי דאין לנו למידרש לרבות, ולהכי בזה לכו"ע בשאין בו רביעית שאין לו טומאת דם המת וזהו שזה לא נקרא בתורה מת שמשמעותו שהיה מקודם חי רק מפני הריבוי הכתוב סבר ר"ע דהתורה מרבה אותו מפני שעכ"פ יש בו רביעית, ור' ישמעאל סבר דלא מהני בזה כיון דלא קרינן בו נפש האדם כיון שבלא"ה אין בו חיים, ואינו בכלל נפש. ומבואר דהפלוגתא בספרי אין לו שייכות עם הפלוגתא דפליגי במשנה ובתוספתא כמוש"נ:

וסעד לפירושנו מצינו בעלמא דפליגי בדם של בן שמונה דמכשירין פר"ו משנה ד' ומשקה בן שמונה רבי יוסי אומר חוץ מדמו, ופירש רבינו עובדיה דפליגי אם דם הבן שמונה נחשב לדם יעו"ש. ונראה דפליגי בפלוגתא דר' ישמעל ור"ע דהספרי, וכמו שכתבנו:

והנה הרמב"ם בפר"ג מטו"מ הי"ד כתב וז"ל, דם הקטן שיצא כולו אם אין בו רביעית טהור. אעפ"י שהוא כל דם שבו עכ"ל. וזהו כחכמים דבפר"ב דאהלות כמו שכתב מרן יעו"ש. הרי מבואר דמפרש הפלוגתא ביצא דמו לגמרי. והא דלא כתב הדין בבן שמונה באופן שיצא ממנו רביעית דפליגי בספרי, היינו משום דפסק בפר"י מטו"א ה"ז וז"ל, והמשקין היוצאין מבן שמונה חדשים וכו' ולא מיתטמאין ולא מכשירין, וזהו מפני שדמו לא נחשב לדם וכולל הדם עם שאר המשקין היוצאין מהבן שמונה, וזהו כחכמים דר'

יוסי, ולא סבר כר' יוסי דאמר חוץ דדמו, וזהו דר' יוסי סבר כר"ע דהספרי דדמו של בן שמונה נחשב לדם, וכיון דלא סבר כר"ע בזה, וגם כתב בפיה"מ במכשירין שם דליתא הלכתא כר' יוסי, להכי כתב דכל המשקין היוצאין מהבן שמונה נכלל גם דמו, וע"כ הכוונה אפילו ברביעית, מדלא מחלק בין רביעית לאין בו רביעית, וזהו שסבר שאין דמו נחשב לדם, ומזה מוכח להדיא כמו שפירשנו בפירושא דהספרי:

תניא בתוספתא דאהלות שם במה שהשיבו חכמים לר"ע דבר אחר לא אם אמרת בעצמות שבידוע שכולן לפניך, תאמר בדם שאם נשתיירה הימנה טפה כל שהוא טהור, אמר להן אף אני לא אמרתי אלא בזמן שיצא כולו, אמרו לו אי אפשר בכך יעו"ש. והמפרש מפרש הא דאמרו חכמים שאם חסר כל שהוא טהור, (מפני שכיון שחסר לחיותו שיוכל לחיות בה אין זה דם הנפש יעו"ש). ואין לזה ביאור כלל דהרי חכמים השיבו לר"ע דמטמא בדם שיצא בפחות מרביעית, והיינו שסברי דעדיין נשאר בבשרו עוד דם שלא יצא, ואם כן יש לו שיעור ליחות שהיה יכול לחיות, וא"כ סברי שזה הדם הוא דם הנפש, ועל זה השיב ר"ע שדינו ביצא כולו, והחכמים השיבו שאי אפשר שלא נשאר בו עוד דם, הרי עיקר הפלוגתא אם נשאר בו עוד דם או לא אבל אם באמת נשאר בו עוד דם גם ר"ע מודה דלא מטמא, אעפ"י שע"כ באופן זה הוי הדם שיצא דם הנפש, וע"כ האי פירושא ליתא: אמנם הפירוש בהתוספתא דר"ע דסבר דם הקטן כל שהוא הביאור כיון שאין בגופו רביעית סגי גם בפחות מרביעית מפני שזהו שיעור חיותו, ועל זה השיבו חכמים דאפשר לומר שנשאר בו עוד דם, ובהדם הנשאר בצירוף מה שיצא יהיה שיעור רביעית, נמצא דחיותו היתה ברביעית וא"כ צריך להיות ברביעית, ובחסר רביעית היה טהור, ועל זה השיב ר"ע שדעתי רק באופן שידוע שאין עוד בפנים, והדם שיצא הוי כולו ממש, וכיון דחיותו היתה בזה דם המועט וקרינן בזה נפשו ומטמא גם בפחות מכשיעור, כיון שזהו כל דמו, ועל זה השיבו חכמים דאי אפשר להוציא כל דמו, וא"כ תמיד איכא לדון דאין זה כל דמו, וממילא אין לטמא אלא ברביעית זה נראה ברור: והנה גם לר"ע באופן שמספקא ליה אם זה הדם הפחות אם הוא דמו, אמר בהדיא שבזה אינו מטמא בפחות מרביעית, והוא מזה שאמר אף אני לא אמרתי אלא בשיצא כולו, ואם הדבר בספק הוי הדין כספק טומאה דעלמא דברה"י ספיקו טמא וברה"ד ספיקו טהור:

ומזה מוכח גם כן דלא כהגאון מלבי"ם דכתב דסברת ר"ע דמטמא גם בפחות מרביעית בקטן מטעם דסבר דרביעית משני בני אדם טמא הנה מלבד דאין זה שייכות זה לזה כמו שכתבנו לעיל, הנה הלא מבואר בתוספתא דטעמו מפני שזה חיותו, ובנפל שע"כ לא

שייך סברא זו דבלאו הכי אין לו חיות, וע"כ הביאור בהספרי דמירי בבן שמונה ויצא ממנו דם בשיעור רביעית. ורק פליגי אם הדם של בן שמונה נחשב לדם וכמוש"נ בס"ד: והנה הא דתנן בפר"ב דאהלות מ"ו ברביעית דם הבא משני מתים דר"ע מטמא וחכמים מטהרין, כתב רבינו הגר"א ז"ל דפליגי גם כן באופן שיצאו השתי רביעיות משני מתים גם כן סברי רבנן בהא נמי דטהור יעו"ש. ביאור דברי רבינו, דמירי שיצא מכל מת ומת בשיעור רביעית לכל אחד, ואח"כ נתערב חצי רביעית מזה וחצי רביעית מהשני. נמצא דכל אחד היה בו מעיקרא כשיעור לטמא, ומכל זה מטהרי רבנן, כיון שעכ"פ עכשיו ליכא שיעור מכל אחד ואחד, ושני נפשות כשהמה לחצאין אינם בצירוף:

וקשה דהלא איתא בתוספתא דאהלות פר"ג פליגי בזה תנאי, והיינו דאיתא שם אמר ר' יהודה לא נחלקו ר"ע וחכמים על רביעית דם שפרשה משני מתים שהיא טהורה, על מה נחלקו על רביעית דם שפרשה משתי רביעיות משני מתים, שר"ע מטמא וחכמים מטהרין ר' שמעון בן יהודה אומר משום ר' שמעון לא נחלקו ר"ע וחכמים על רביעית דם שפרשה משתי רביעיות משני מתים שהיא טמאה, על מה נחלקו על רביעית דם שפרשה משני מתים שר"ע מטמא וחכמים מטהרין. הרי מבואר דפליגי תנאי בשיטת חכמים, ור"ש פליג על ר' יהודה וסבר דגם חכמים מודים לר"ע באופן שבאה הרביעית משתי רביעיות משני מתים:

ונראה דסבר רבינו לפי מה דקיי"ל דבמקום דפליגי ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה כדאיתא בעירובין מ"ו ע"ב וביצה כ"ז, להכי מפרש המשנה אליבא דר' יהודה, ומיישב בזה מה דשנה התנא הא דרביעית דם משני מתים שני פעמים, מפני שבא להוסיף להודיע כחן של חכמים דגם באופן זה שבא הרביעית משני מתים, ונתערבו חצי מזה וחצי מזה גם כן מטהרין: ובזה אתי שפיר הא דפירש הרב ברטנורא בהא דאבר מן המת משני מתים, ואבר מן החי משני אנשים, מפרש חצי אבר מן זה החי וחצי אבר נתלש מחי אחד, ולכאורה קשה מדוע לא מפרש בניטל אבר שלם מחי זה, וכן אבר שלם מחי זה ונחלקו וצירף חצי מזה וחצי מזה דאעפ"י שהיה עליהם שם אבר מן החי מעיקרא, ומ"מ רבנן מטהרין. וע"כ צריך לומר דלא בעי לאשמעינן רבותא אליבא דרבנן משום דאיתא לקמן בהדיא אבר מן החי שנחלק לשנים טהור, הרי חזינן דאעפ"י שהיה עליו תורת אבר מן החי מקודם מ"מ טהור, וע"כ סברת הרב לאשמעינן רבותא אליבא דר"ע לומר שאעפ"י שלא היה עליו שם אבר מעולם מ"מ סבר ר"ע דמהני צירוף להיות דינו כאבר שלם ומטמא, וע"כ סברת ר"ע כמו שכתב הרמב"ם בפירושו להמשנה דכיון דר"ע דרש נפשות גבי דם לרבות דם הבא משני מתים, יליף מזה דהוא הדין בכל הדברים לגבי

טומאה דמהני צירוף לעשותו כדבר שלם. ועי' בתוס' יו"ט שמביא גם כן דברי הרמב"ם, וסבר הרב כן לרבותא דר"ע שמטמא אפילו באופן שלא היה עליו שם אבר מעולם:
ולפי"ז מיושב הא דהקשה מרן הגרע"א ז"ל בתוסר"ע שם מדוע לא מפרש באופן שהיה עליהם שם אבר מעיקרא, וגם באופן זה מטמא ר"ע יעו"ש. - ולפי מה שכתב הרמב"ם בפירה"מ דר"ע יליף דין אבר מן החי מהא דרביעית דם, וכיון שגבי דם סבר ר"ע דאף באופן שלא היה להדם דין טומאה מעיקרא ג"כ מהני צירוף, וא"כ גבי אבר מן החי ג"כ הדין דאפילו באופן שלא היה עליהם דין אבר מקודם ר"ע מטמא:
אמנם קשה דהלא זה תליא בפלוגתא דר' יהודה ור' שמעון, ור' יהודה סבר דלא נחלקו ד' יהודה וחכמים כשפירשה משני מתים שהיא טהורה, על מה נחלקו כשפירשה משתי רביעיות, וכמו שכתבנו ואעפ"י שר"ש פליג שם, אבל הלא קיי"ל דר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה, וכיון דלר' יהודה באופן זה גם ר"ע מטהר, וכיון שלמד ר"ע דין אבר מהא דרביעית דם, וכמו שמטהר גבי דם כשלא הוחזק בטומאה מעיקרא, א"כ אבר מן החי או באבר מן המת ג"כ דינא הכי דר"ע מטמא, וביותר לפי הביאור של הגר"א ז"ל דמפרש דהמשנה דידן אזלא כר' יהודה כמו שכתבנו לעיל, א"כ דברי הרב ברטנורא צ"ע: משנה. בהמה המקשה לילד והוציא העובר את ידו וכו' שחט את אמו ואחר כך חתכה הבשר מגע נבלה דברי ר"מ וחכמים אומרים מגע טרפה שחוטה. ביאור הדברים, דר"מ דן את האבר היוצא לאבר מן החי שטמא ומטמא את העובר, ושחיטת האם לא מהני לטהר את האבר היוצא, וחכמים סברי דשחיטה אינה עושה ניפול והאבר נטהר מטומאת אבר, אבל דין האבר כדין טרפה שנשחטה שמטמאת את הקודש כן נטמא העובר מהאבר היוצא, וזו היא טומאה דרבנן כדאיתא בסוגיא כדשמואל דאמר טרפה ששחטה מטמאה במוקדשין:
ויש לעיין בהאי עובר אם הוא חולין ומקבל טומאה מהאבר, ודינו כדין קדשים שמקבלים טומאה מטריפה שנשחטה, הנה כן העובד הזה מקבל טומאה מהאבר היוצא, או דלמא שמיירי בבהמת קדשים, והעובר הוא ג"כ קודש, ומקבל טומאה מהאבר היוצא מטעם שדין האבר כדין טרפה שחוטה:
אמנם נראה שע"כ כיון דאמר שמואל טריפה ששחטה מטמאה במוקדשין, משמע דבחולין ליכא טומאה, וע"כ צריך לומר דמיירי שהעובר הוא קודש וכן משמע מפיה"מ להרמב"ם שכתב ואעפ"י שאינו מטמא בחולין יעו"ש. וע"כ כוונתו דמיירי הכא בבהמת קדשים או שהעובר הוא קודש, ומקבל טומאה מהאבר היוצא שהוא ג"כ קודש, ואמרו חכמים שכמו שהדין בשחט טריפה במוקדשין מטמאה, כן הדין באותו אבר שמטמאה

את העובר שהוא קודש. והנה לפירש"י שפירש בהדיא בדברי שמואל דשחיטת הטרפה של קדשים, עי' פירש"י ע"ג, וכן פירש"י לקמן קכ"ג ע"ב בד"ה מטמאה במוקדשין כלומר אם של מוקדשין היא, ע"כ מיירי הכא שהבהמה היא ג"כ של מוקדשין כגון חטאת או שלמים והיינו דע"כ סבר רש"י דבשחיטת בהמה של חולין לא גזרו חכמים שתהא מטמאה קדשים, וע"כ מיירי הכא בבהמה של קדשים ממש והעובר ג"כ קודש, ומקבל טומאה מהאבר היוצא שדינו כדין טרפה שחוטה:

ומטעם זה אין לפרש הכא דהבהמה היא חולין והעובר קודש, דהיינו שהקדיש את העובר דזה איתא גם לבר פדא דסבר בתמורה י' דאין קדושה חלה על עוברין, אבל זה דוקא במקדיש עובר בבעלת מום, אבל בתמימה חלה קדושה כמבואר בתמורה י"א, אמנם זה לא שייך הכא משום דכיון דמיירי בכלו לו חדשיו, והוא יוצא דופן נפסל הוא לקרבן, ואין בו קדושת קרבן. ובזה לא גזרו חכמים טומאה, וע"כ דמיירי שהבהמה היא של מוקדשין, וממילא העובר גם כן קודש ומקבל העובר טומאה מהאבר היוצא שדינו כדין טרפה שנשחטה, והיינו שדין האבר שהוא אסור מטעם בשר שיצא חוץ למחיצתו שהתורה קראתו טריפה כמו שנאמר ובשר בשדה טרפה לא תאכלו שדרשו חז"ל בשר שיצא חוץ למחיצתו טריפה הוא, ודין העובר כמו שנגע בטריפה של קדשים שנשחטה, ויוצא מזה שטרפה של קדשים שנשחטה מטמאה קודש:

והנה יש לעיין האי עובר כיון דהוא יוצא דופן ופסול הוא לקרבן גם מלבד שיש בו אבר היוצא שהוא פסול, וא"כ מה שייך לומר בו שנטמא מטעם קדושה, ובשלמא אם אמרינן כר"ל דסבר בגמ' דאין מונין בו ראשון ושני והיינו דהעובר עם הבהמה חד גופא הוא אתי שפיר דכיון דנטמא העובר נטמאת גם האם אתי שפיר כיון דהאם היא קרבן ממש, אבל לר' יוחנן דסבר תרי גופי נינהו ואם לא שייך טומאה על העובר אם כן לא נטמאת האם: וע"כ צריך לומר דכיון דהדין דהיוצא דופן שנולד מן בהמה שהיא קרבן דיפדו ויביא בדמיהן קרבן הראוי להם כמו"ש הרמב"ם בפר"ד מתמורה ה"י, להכי קודם הפדייה יש להם קדושה לקבל טומאה לר' יוחנן דמונין בו ראשון ושני, הנה הפרה מקבלת טומאה מהעובר:

והנה איתא בגמ' לקמן ע"ד איתיביה ר"ל לר' יוחנן הבשר מגע נבלה דברי ר"מ וחכ"א מגע טרפה שחוטה בשלמא לדידי דאמינא חד גופא הוא היינו דאיתכשר בדמא דאמיה, אלא לדידך במאי איתכשר וכו'. והנה לפי מה שמבואר דמיירי בבהמת קדשים הלא איכא למימר דאיתכשר בחיבת הקודש. וראיתי בבעל המאור דפירש דעיקר הפירכא מר"מ דאי מדברי חכמים דמיירי במוקדשין הא איתכשר בחיבת הקודש יעו"ש. וכן

פירש המהרש"א והביא שכן פירש הבעל המאור. והנה נשמע מזה דהעובר אעפ"י שקדושתו הוא רק להיות נפדה להקריב קרבן הראוי להם ג"כ שייך בזה חיבת הקודש להיות מוכשר על ידי זה וחידוש דין הוא, אבל ע"כ כן מוכח משיטת רש"י ובעל המאור כמו שפירשנו:

אמנם הרמב"ם מפרש ע"כ המשנה באופן אחר, והוא דכתב בפר"ב מאבוה"ט ה"ט וז"ל, שחט את אמו ואח"כ חתכה האבר כטרפה שנשחטה ושאר בשר העובר מגע טריפה שחוטה שהיא מטמאה את הקודש, אבל לא את התרומה עכ"ל. מבואר דמפרש דברי חכמים בבהמה של חולין ומפרש זה לשיטתו שכתב שם בה"ח טריפה שנשחטה אעפ"י שהיא טהורה מן התורה אם נגע בה הקדש נטמא מדברי סופרים יעו"ש. וזהו שמפרש דברי שמואל בבהמת חולין טריפה שנשחטה שמטמאה קודש, ולדבריו יש לפרש הסוגיא בהא דמותיב ר"ל לר' יוחנן דמותיב מדברי חכמים ג"כ והיינו דכיון דאמרו חכמים דהעובר מקבל טומאה מהאבר במאי איתכשר כיון דתר גופי נינהו האבר והעובר הרי לא מהני ההכשר דדם האם של השחיטה. ולכאורה זה מסתבר יותר לומר דהפירכא היא מחכמים מדמביא לדברי חכמים, דלדברי הבעל המאור לא היה להש"ס להביא רק דברי ד"מ, ומדמביא גם לדברי חכמים משמע שגם מדברי חכמים מותיב: אבל יש להבין כיון דהעובר הוא חולין וא"כ לא נטמא העובר בהאבר, וא"כ היאך יטמא העובר קודש כיון דהוא בעצמו טהור, וע"כ דסבר הרמב"ם דגזרו חכמים טומאה בשוחט את הטריפה אף של חולין דנטמא גם השוחט אותה בנגיעה להיות מטמא קדשים, וזה נלמד מהא דאמרו חכמים דנטמא העובר מהאבר שדינו כדין טרפה ששחטה והיינו דהעובר הנוגע בהאבר נטמא לטמא קודש, ומזה תצא הדין דגם השוחט את הטרפה אף בבהמת חולין נטמא להיות משמש בקודש:

והביאור בזה דסבר הרמב"ם דהגזירה היתה דכל הנוגע בטריפה שחוטה להיות מטמא קודש אעפ"י שלא נטמא הנוגע טומאת עצמו, והיינו דעשאו חכמים הנוגע בטריפה שחוטה להיות דינו כשרץ עצמו מדרבנן להיות מטמא קודש: ויש להוכיח זה משום דאל"כ תקשה היאך נטמא העובר מהאבר בלא הכשר מים לר' יוחנן דסבר דתרי גופי נינהו האם והעובר, וא"כ לא איתכשר בדם השחיטה, וכמו שמותיב ר"ל לר' יוחנן ומשני דסבר כר' שמעון דשחיטה עצמה מכשרת, אבל הרמב"ם לא סבר כר' שמעון, וא"כ יש להקשות האי עובר במאי איתכשר, וע"כ צריך לומר דסבר הרמב"ם דעשאו חכמים להנוגע בטריפה שחוטה לטמא מחמת עצמה, והרי הוא הנוגע כנוגע בשרץ עצמו מדרבנן: ולפי"ז ע"כ גם להרמב"ם הפירוש בהא דמותיב ר"ל לר' יוחנן להוכיח

מהא דהכשר דחד גופא הוא, ע"כ הוא מדברי ר"מ דסבר הבשר מגע נבלה אבל לחכמים דסברי הבשר מגע טריפה לא בעי הכשר כלל כמו שכתבנו. והנה יוצא מזה דפליגי רש"י והרמב"ם בהא דטריפה שנשחטה דלרש"י הוא רק בבהמה של קדשים, וכן הוא דעת בעה"מ. והרמב"ם סבר דבבהמה של חולין מיירי המשנה, ומסתמא מפרש שזהו גם דינו של שמואל:

ויש לעיין היאך סבר הרמב"ם בבהמה של קדשים טריפה שנשחטה אם על של קדשים ג"כ גזרו טומאה, או דלמא שרק על טריפה של חולין גזרו, ולא על של קדשים שנשחטו בעזרה. והנה בפר"ב מאבוה"ט ה"ח כתב סתם טריפה שנשחטה, והנה בהמת חולין בודאי כוונתו מדלא כתב של קדשים, ועוד דזה מוכח מהא דכתב שם בהלכה ט', וכמו שכתבנו לעיל, אבל טרם ידענו היאך כוונתו בבהמת קדשים, והלא אפשר לומר דלא גזרו על בהמת קדשים בטרפה שנשחטה שלא להרבות טומאה בעזרה:

ואם גם בבהמת קדשים כן הדין, א"כ תצא מזה שהכהן השוחט קרבן ונמצאת טרפה נמא הכהן אם נגע. וראיתי באור שמח שכתב לפרש כוונת הרמב"ם דגם בבהמת קדשים כן הדין. והנה כתב שם לפרש המשנה דפר' תמיד נשחט ס"ד ע"ב שחט ישראל ופריך הש"ס לא סגי דלאו ישראל, ומפרש דלהכי שחט ישראל מפני שאם ישחוט כהן פן ימצא הפסול טריפה ונטמא הכהן לקודש יעו"ש. אמנם כיון דחזינן דהש"ס משני שם דהתנא קמ"ל דזר כשר לשחיטה הרי חזינן דלא חש לזה הש"ס, וא"כ אדרבה יש מקום לומר דלא גוזר טומאה על טריפה שנשחטה בעזרה, ולהכי אם נפרש דהרמב"ם סבר דדוקא לטריפה של חולין גזרו אתי שפיר הסוגיא דפסחים שם:

אבל תקשה מזה לרש"י ובעל המאור מדוע לא משני הש"ס כן דחששו לטומאתו של כהן, ולהכי שחט ישראל:

אמנם בלאו הכי ליכא למימר דבשביל זה ישחוט ישראל דהרי יכול הכהן לשחוט בלא שיגע בבשר אחר השחיטה ולא נטמא, דע"כ רק בנגיעה נטמא כדאיתא ריש מכיליתן שלא נטמא בלא נגיעה, וכן פירש"י לקמן קכ"ג ע"ב ד"ה בטריפה:

דף עב:

גמ' אמאי טומאת בית הסתרים, עי' בספרנו נזר הקודש למסכת כריתותו ט"ו:

והנה בדבר חלות טומאה על טומאה שכתבו התוס' וגם בדבר שבע לה טומאה, ובדבר טומאה היוצאת מגופה מבואר בספרנו נזר הקודש למנחות כ"ד:

דף עג.

אמר רשב"ל כמחלוקת בעוברין כך מחלוקת באברין, ור' יוחנן אמר מחלוקת באבר דעובר, אבל באבר דבהמה דברי הכל שחיטה עושה ניפול מ"ט האי אית ליה תקנתא בחזרה. ופירש"י כדאמר ר' יוחנן לעיל אבר עצמו מותר באכילה אם החזיר. וקשה דזה תינח ללישנא קמא אבל ללישנא בתרא לפי שיטת רב אלפס גם ר' יוחנן סבר דליתא לתקנתא דחזרה, כמו שביארנו לעיל, ומזה משמע יותר כפירש"י, דגם ללישנא בתרא סבר שם ר' יוחנן דמותר האבר בחזרה:

וגם לפי המסקנא דסבר ר' יוחנן אליבא דר' מאיר דמחלק בין אבר דבהמה דאין שחיטה עושה נופל משום דהוי גופה, ובאבר דעובר שחיטה עושה נופל משום דלאו גופה, אבל לרבנן דר' מאיר דגם באבר דעובר שחיטה אינה עושה ניפל ומטהר מידי נבלה, אפשר לומר דהטעם בזה משום דאיתא לאבר תקנה בחזרה, אבל אפשר דסגי בזה דהוי דבר שבגופה וכוונת הרב אלפס לפי המסקנא דהכא, ואין הכרח לומר דר' יוחנן סבר דאם החזיר מותר, וצ"ע: תוס' ד"ה מטביל עד מקום מדה ואם תאמר ואידך ליהוי חציצה דהוי מיעוט המקפיד יעו"ש. ונראה דמיעוט החוצץ בבית הסתרים לא הוי חציצה, משום דלא הוי זה בגדר מקפיד כדתנן בפר"ט דמקוואות אלו שאין חוצצין וכו' וחשיב בית הסתרים באיש וכתב הר"ש הטעם דאעפ"י דבעינן ראוי לביאת מים, אבל כיון שאין בזה קפידא יעו"ש. וזהו ההבדל בין איש לאשה יעו"ש. וא"כ הכא גבי ידות הכלים דפשיטא שאין בזה קפידא בהא דבית הסתרים, ואע"ג דעומד להיות נקצץ, והרי הוא כקצוץ ולא הוי כמגע. אמנם כל זמן שלא נקצץ לא הוי קפידא ולא הוי חציצה. ומצאתי בתו"ח שנחית לזה:

אמנם נראה דסברי התוס' דכיון דהיתר על המדה מקפיד עליו ומטעם זה עומד ליקצץ הוי כל היתר בגדר מיעוט המקפיד:

דף עד.

אין כהן אלא מצות פרוש בלבד, וכתבו הרשב"א והר"ן דהכי קיי"ל דאין שחיטה עושה ניפול, והשחיטה מתירתו להאבר המדולדל, ורק מצות פרישה יש בזה, אבל אין בו משום אבר מן החי. והנה לקמן בפר' העור והרוטב מבואר שם בדבר שיטת הרמב"ם:

והנה הפר"ח בסימן ס"ב אות ז' מביא ראיה דיש באבר המדולדל איסור אבר מן החי מן התורה, מהא דתניא בתוספתא דע"ז על י' מצות נצטוו בני נח, על אבר מן החי, כיצד אבר המדולדל בבהמה ואין בו להעלות ארוכה וכו', הרי מבואר דיש בה אבמה"ח לב"נ,

ע"כ דאסור מן התורה יעו"ש. ותמהני דהלא יש לפרש אבר המדולדל והבהמה מתה, ומיתה עושה ניפול כמו דקיי"ל הכא בסוגיא:
גמ'. בעי רב הושעיא הושיט את ידו למעי בהמה ושחט בה בן ט' חי מהו תבעי לר"מ וכו' ותבעי לרבנן וכו' אפילו לרבנן ד' סימנים אכשר ביה רחמנא. והרי"ף השמיט בעי' זו מהלכה. וכתב הר"ן משום דקיי"ל דד' סימנים אכשר ביה רחמנא. והיינו כפירש"י מדאמרה תורה כל בבהמה תאכלו, הכוונה דגם שחיטת העובר אם ראוי לשחיטה מהני ביה שחיטת עצמו. ובשו"ת שבות יעקב ח"א סימן מ"ה מחזק סברא זו יעו"ש. והרמב"ם ג"כ השמיט בעי' זו ולדידיה יש לומר דאיהו לשיטתו דפוסק דתחת העור יש בזה משום חלדה, ובעי' דר' הושעיא קאי אליבא דרב דאין בו משום חלדה, אבל הרמב"ם בפר"ג ה"י סובר דתחת העור הוי ספק נבלה, להכי אין מקום לבעי' זו: שם. איבעיא להו מהו לפדות בבן פקועה. כל הענין מבואר בספרנו נזר הקודש למס' בכורות דף י"ב, ושם מבואר שיטת רש"י ותוס' הכא בד"ה דגמר אשר דבריהם תמוה לכאורה ושם מבואר באר היטב:

דף עה.

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום ריוה"ג מטמא טומאת אוכלים וצריך הכשר (ופירש"י בן פקועה אפילו חי אם נגע בטומאה) וחכ"א אינו מטמא טו"א מפני שהוא חי וכל שהוא חי אינו מטמא טו"א, וע"כ טעמייהו בזה דריוה"ג סבר דכיון דדינו כשחוט הרי הוא אוכל ממש, ודינו כבהמה שחוטה ומפרכסת שמקבלת טומאה אעפ"י שדין מפרכסת כחיה, וה"נ כן הדין ב"פ חי, ורבנן סברי כיון שב"פ חי דינו כחי לענין הרבה דברים כמו לענין חרישה ורביעה כמבואר שם בסוגיא ע"ד ע"ב, להכי דינו כחי גם לענין טומאה, ואין זה דומה למפרכסת כיון דבת אכילה היא כמו שהיא כמבואר לקמן קכ"א, וב"פ חי כיון דרהיט ואזיל ורהיט ואתי להכי דינו כחי שאינו מקבל טומאה, וריוה"ג סבר כיון דאין בו משום אבר מן החי דינו כאוכל לקבלת טומאה:
והנה אינו מבואר להדיא ברמב"ם היאך הדין בב"פ חי, והיינו שכתב בפר"ב מטו"א ה"ו וז"ל, כל האוכלין שהן מבע"ח אינן מקבלין טומאה עד שימותו, שחט בהמה חיה ועוף אעפ"י שעדיין הן מפרכסין מקבלין טומאה עכ"ל יעו"ש. הנה חזינן שכתב דמפרכסת מקבלת טומאה, ודין ב"פ לא כתב. ויש להסתפק אם הכוונה גם לב"פ שדינו במפרכסת, או דלמא דשאני בן פקועה שדינו כחי:

ויש כאן מקום עיון מדוע לא כתב בהדיא היאך הדין בבן פקועה חי, והלא כיון דפליגי בזה תנאי בברייתא הלא היה להרמב"ם להזכיר בהדיא היאך הלכה ודוחק לומר שכוונתו לכלול ב"פ בזה שכתב כל האוכלין שהן מבע"ח שגם ב"פ חי בכלל זה משום דע"כ שאני ב"פ כיון שדינו כשחוט ואין בו משום אבר מן החי ע"כ שלא נכלל בכלל בע"ח, ולפלא שלא עמדו בזה הנושאי כלים:

וגם אין לומר שכיון שכתב הרמב"ם דמפרכסת מקבלת טומאה ממילא מובן דב"פ חי אינו מקבל טומאה, דזה ליתא דהרי יש מקום לומר דב"פ יותר נחשב לאוכל, והיינו דמפרכסת שהיתה בחיים גמור עד שנשחטה, ולא יצאת מחיים שהיתה עד עתה, ולענין רביעה פשיטא שהיא בחזקת חיים, ובב"פ אין זה פשיטא כל כך כמו"ש התוס' לעיל ע"ד ע"ב ד"ה למעוטי רובע שכתבו דס"ד דזה גרע מבהמה מפרכסת יעו"ש. וע"כ הכוונה כיון שלא היה לו דין חיים מראשית יצירתו, וא"כ אם סבר הרמב"ם דב"פ ג"כ דינו כחי לענין טומאה היה לו לכתוב בפירוש:

כתב הרמב"ם בפר"ב מאבוה"ט ה"ז וז"ל, השוחט את הבהמה ומצא בה בן ט' חי קודם שיהלך על הקרקע, אעפ"י שאינו צריך שחיטה כמו שביארנו שהרי שחיטת אמו מטהרתו אם נטמאת אמו לא נטמא הוא, ואם נתנבלה אמו הרי הוא טהור שאין החי מתטמא לא טו"א ולא טומאת נבלות עכ"ל יעו"ש. והנה מדכתב הא שאין החי מתטמא באופן שאמו נתנבלה, ולא כתב זה ברישא בהא דשחיטת אמו מטהרתו שאין החי מתטמא אלא כתב שאין הב"פ מתטמא אגב האם, משמע דבאופן זה שנטהר בשחיטת האם אין לו טומאה מצד האם, אבל מצד עצמו משמע שמקבל טומאה אעפ"י שהוא חי, דע"כ דוחק לומר דזה שכתב בסיפא שאין החי מתטמא קאי גם ארישא, משום דא"כ למה כתב שאין לו טומאה מצד האם, וע"כ סבר הרמב"ם דברישא כשנטהר בשחיטת האם דינו כאוכל לקבלת טומאה, אבל לא נטמא מצד האם וכן משמע ממרן הכס"מ שכתב בטעם הרמב"ם שהוא כרבי יוחנן, וע"כ כוונתו לרבי יוחנן דסבר דתרי גופי נינהו, ועל דין הסיפא כתב הכס"מ הטעם שזה פשוט שמאחר שאין שחיטת אמו מטהרתו הרי הוא חי ואין החי מתטמא יעו"ש. מבואר דמפרש מרן שברישא לא הוי הטעם מפני שהוא חי, וע"כ מפרש דסבר הרמב"ם דב"פ חי מקבל טומאה מצד עצמו:

ומה שכתב הכס"מ ר' יוחנן אליבא דרבנן כוונתו לרבנן דר"מ דסבר דבן פקועה חי יותר בשחיטת האם ולענין טומאה תרי גופי נינהו:

אמנם לפי"ז יש להקשות מהא דאיתא בסוגיא דאמר ר' יוחנן רבי יוסי הגלילי ובי"ש אמרו דבר אחד, ריוה"ג הא דאמרן ובי"ש הא דתנן דגים מאימתי מקבלין טומאה בי"ש אומרים

משיצודו, וב"ה אומרים משימותו יעו"ש, הרי חזינן דמדמה ר' יוחנן ב"פ לדגים מטעם ששניהם אינם טעונים שחיטה, וממילא ב"ה דסברי גבי דגים דאינן מקבלין טומאה עד שימותו, הנה כן סברי ב"ה ג"כ בב"פ דאינו מקבל טומאה עד שימות, וממילא הרמב"ם שפוסק גבי דגים כב"ה כמבואר שם בהלכה, א"כ ע"כ צריך לפסוק גם בב"פ כן, וכיון שביארנו דהרמב"ם סבר דב"פ מקבל טומאה מחיים תקשה עליו מסוגיא זו:

אבל נראה דהנה לכאורה קשה טובא מדוע סבר ריוה"ג כבי"ש הלא ידוע דבי"ש במקום ב"ה אינה משנה, וע"כ צריך לומר דאעפ"י שאמר ר' יוחנן דריוה"ג ובי"ש אמרו דבר אחד ע"כ לאו דוקא דבר אחד ממש, והיינו רק בזה הוי דבר אחד, והיינו דבי"ש דסברי גבי דגים משיצודו מקבלין טומאה ע"כ סברי דב"פ חי פשיטא דמקבל טומאה מחיים, והיינו כעין ק"ו דמה דגים שיכולים עוד לחזור לחיותן כשיחזירן למים. נמצא דיש בהדגים חיות גמור עדיין מ"מ סברי בי"ש דדינם כאוכל לקבל טומאה, א"כ כש"כ ב"פ שדינו כשחוט ואינו אלא כמפרכסת פשיטא שמקבל טומאה, מפני שהשחיטה שנעשה בהאם משווי' ליה אוכל, והכוונה בדברי ר' יוחנן שאמר רבי יוסי הגלילי ובי"ש אמרו דבר אחד הכוונה דבי"ש ע"כ סברי כריוה"ג גבי ב"פ חי דמקבל טומאה, אבל מב"ה אין ראיה לב"פ משום דשפיר יש לומר דאעפ"י דסברי ב"ה דגבי דגים שאינן בקבלת טומאה עד שימותו אפשר דגבי ב"פ מודו ב"ה כיון דעכ"פ נעשה אוכל מצד דין התורה שאמרה כל אשר בבהמה תאכלו ודין אוכל ממש עליו, וממילא אין הכרח לומר דב"ה סברי דב"פ אינו מקבל טומאה עד שימות:

וע"כ רבנן דסברי דב"פ אינו מקבל טומאה מחיים, אין להם הכרח מדברי ב"ה דסברי גבי דגים עד שימותו, ואדרבה חידוש דין גדול הוי לחכמים דריוה"ג, ואם הרמב"ם סבר בזה כחכמים דריוה"ג היה לו לכתוב בהדיא כיון שזה יותר חידוש גם מדברי ב"ה דגבי דגים, ומזה משמע ג"כ דשיטת הרמב"ם כריוה"ג, וגם סתמא דברייתא הובאה לעיל בהא דעבר בנהר הוכשר הלך לביה"ק נטמא, מבואר דב"פ חי מקבל טומאה מחיים:

ואדרבה יש להבין סברת חכמים דריוה"ג מדוע סברי דב"פ אינו מקבל טומאה מחיים, כיון דדינו כשחוט והוא אוכל ממש מצד דין התורה, ואין לומר דחכמים סברי בשיטת ר' מאיר דב"פ בן תשעה חי טעון שחיטה מן התורה דע"כ זה ליתא, דא"כ היאך אמר ר' יוחנן דריוה"ג ובי"ש אמרו דבר אחד, הלא אם נפרש סברת חכמים דסברי דב"פ זה דינו כבהמה דעלמא, א"כ אפשר דגבי דגים סברי כבי"ש וכמו שפירש"י:

ואם באמת סברי חכמים דריוה"ג דב"פ אינו בקבלת טומאה א"כ קשה טובא מדוע לא הביא הרמב"ם כן להלכה, הלא קיי"ל יחיד ורבים הלכה כרבים, והיה להרמב"ם לפסוק

כן להלכה ומדוע השמיט זה הרמב"ם, וביותר כאשר ביארנו דהרמב"ם סבר דב"פ מקבל טומאה מחיים. ונראה דהרמב"ם מפרש סברת חכמים דאזלי בשיטת רשב"י דסבר דלגבי טומאת אוכלין בעינן אוכל כזה שאתה יכול להאכילו לנכרים כדאיתא לקמן קכ"ט, ובן פקועה אעפ"י שדינו כשחוט מ"מ הוי עליו איסור אבר מן החי לגבי בן נח וכמו"ש הרמב"ם בפר"ט מהל' מלכים הי"ב, והיינו דהרמב"ם פוסק כרב אחא בר יעקב דלא אמרינן מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, ולפי זה גם במפרכסת אסור לבני נח משום אבר מן החי ולרשב"א גם מפרכסת אינה בקבלת טומאה, וב"פ חי ומפרכסת דינם שוה לקבלת טומאה, וכיון שאנן קיי"ל דמפרכסת מקבלת טומאה הנה כן הדין גם בב"פ. ולהכי השמיט הרמב"ם שיטת חכמים לגמרי כיון דשיטה זו אליבא דרשב"י ולא קיי"ל כוותיה:

איברא ברא דלפי"ז תקשה מנין לר' יוחנן לומר דריוה"ג ובי"ש אמרו דבר אחד הלא אפשר דגבי דגים גם חכמים סברי כבי"ש. ונראה דר' יוחנן סבר כהברייתא שהיא דלא כרב אחא בר יעקב שם לעיל ל"ג דאיתא שם הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה חותך כזית בשר מבית השחיטה וכו' אחד עכו"ם ואחד ישראל מותרין בו. והיינו מטעם מי איכא מידי וכו', וסבר ר' יוחנן כברייתא זו, ומטעם זה אינו מפרש סברת חכמים דסברי כרשב"י דבעינן אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים מטעם דמותר גם לנכרים, לכן מפרש סברת חכמים כפשוטו דסברי דב"פ דינו כחי ממש לקבלת טומאה, ולכן אמר דריוה"ג ובי"ש אמרו דבר אחד, אבל הרמב"ם דסבר דגם גבי מפרכסת עדיין יש איסור משום אבר מן החי לגבי בן נח, ומטעם זה בפר"א משחיטה ה"ב הביא דינא דברייתא דהרוצה לאכול כזית מבית השחיטה השמיט נכרי, והיינו דסבר דיש איסור אבר מן החי לנכרי במפרכסת, וכמו כן גם בב"פ. ולשיטה זו שפיר מתפרשא שיטת חכמים דריוה"ג, ולהכי השמיט הרמב"ם שיטת חכמים, ולא כתב כלל הדין בהא דב"פ לטומאה וסמך על מה שכתב בפר"ב מאבוה"ט דלא נטמא בטומאת אמו. ומזה מובן דיש לו טומאת עצמו כשנטמא בעצמו:

ובזה יש ליישב מה שקשה מדוע השמיט הרמב"ם הא דפליגי ר' יוחנן ור"ל אם מונין בו ראשון ושני, ולפלא שלא עמדו בזה הנו"כ. אבל לפי מה שנתבאר נכלל זה בהא דכתב הרמב"ם בפר"ב מאבוה"ט דהב"פ לא נטמא מהאם, והיינו משום דתרי גופי נינהו, וזהו כוונת מרן בכס"מ, וע"כ מפרש הרמב"ם דעיקר פלוגתא בבן תשעה חי, זהו מה שנראה בזה וכמוש"נ בס"ד: והנה איתא בסוגיא בעי רב חסדא נולדו בדגים סימני טרפה מהו וכו' ולא איפשטא. והרמב"ם הביא זה להלכה יעו"ש, דספיקא הווי יעו"ש. וקשה טובא

דכיון דפוסק הרמב"ם גבי דגים משימותו שוב ליכא למיבעי בספק בנולדו בו סימני טרפה, וע"כ בעיא דרב חסדא הוא אליבא דר"ע דסבר משעה שאינן יכולות לחיות, וכן פירש"י, אבל לבי"ה ליכא לספוקי כלל:

ונראה דהרמב"ם מפרש דלא כפירש"י דהבעי' קאי לר"ע משום דכיון דלא כר"ע אלא כבי"ה, לכן מפרש דהבעי' קאי לב"ה, אבל תמוה מה שייך למיבעי לבי"ה כיון דסברי משימותו. ומצאתי בחזון נחום למשנה עוקצין פר"ג מ"ח שתמה בזה:

אבל נראה דהרמב"ם מפרש דגם לב"ה יש למיבעי, והיינו כי אפשר דטרפות בדגים הוי כשחיטה בבעלי חיים כיון דזוטר חיותייהו הוי הפרכוס שלהן כזנב הלטאה שמפרכסת ושוב לא נקראת חי:

ואדרבה יש לתמוה לפירש"י שמפרש דהבעי' אליבא דר"ע דסבר כל שאינה יכולה לחיות וא"כ בשנולדו בו סימני טרפות פשיטא שאינה יכולה לחיות למ"ד טריפה אינה חיה, ומאי גריעותא שאין במינה שחיטה:

ונראה דהא דאמר ר"ע שאינה יכולה לחיות הכוונה שגם אם מחזירה למים, אבל אם כשמחזירו למים יחיו נקראים חיים כמו שפירש הרמב"ם בפיה"מ שם. וכן פירשו הברטנורא והתוס' יו"ט, וכשנולדו בהם סימני טרפות אם מחזירן למים יחיו כמו שחי טרפה דעלמא, והנה כיון דפשיטא שטריפה אינה מקבלת טומאה משום דכל זמן שהיא חיה דינה כחי ממש, א"כ גם דגים אפשר לומר כן. או דלמא כיון דזוטר חיותייהו הרי זה נחשב למת מטעם דהחזרה למים שוב לא יוסיף לו חיים, והא דקאמר הש"ס משום שאין במינם שחיטה, הכוונה שהטריפות בזה אינה פועלת עליהם מה שפועלת שחיטה על בעל חי, זהו הספק לפי פירוש רש"י:

שם. מה חלב ושתי כליות האמורות באשם וכו', עי' בספרנו נזר הקודש למס' כריתות במלואים סימן ג':

דף עה:

אמר רב משרשיא לדברי האומר חוששין לזרע האב בן. פקועה הבא על בהמה מעלייתא הולד אין לו תקנה, ופירש"י שהרי הוא כמי שאין לו אלא סימן אחד מצד אמו, שהסימן השני שחוט ועומד הוא שאין שחיטה נוהגת בו, ובהמה בחד סימן לא מתכשרא יעו"ש. הנה הדברים מבוארים באר היטב דלפי שחציו שחוט, והיינו שאינו טעון שחיטה וחציו השני טעון שחיטה, והרי זה בדמיון כאילו אין לה להבהמה אלא סימן אחד דלא

מתכשרא, וממילא יש להבין מה בעי רש"י שמפרש שזהו פסול שהייה, למה לן כל הענין היותר ביאור:
ועוד מה שייך זה לפסול שהייה כיון דבאמת לא נשחט משעת לידה, והלידה בעצמותה אין זה שחיטה לתאר אותה בתור שהייה אלא בתור שחוט מצד האב אבל אין זה שייך לתורת שחיטה לומר שהוא נשחט חציה, אשר לפי"ז כששוחטו לומר שזהו שהייה האמורה בהלכות שחיטה:
וגם מה שפירש"י דלית ליה לרב משרשיא דד' סימנים אכשר ביה רחמנא, והיינו בדמיון לבן פקועה הנולד מאמו טרפה דמהני שחיטת הבן פקועה להתיר לעצמו באכילה, ולשיטה זו יש להכשיר גם ולד זה על ידי שחיטת עצמו, וקשה מה דמיון הוא זה דהתם כיון שלא ניתר באכילה הרי יש לו שני סימנים להיתר אכילה, משא"כ הכא הסימן השחוט דהיינו הפלגא שהוא מצד האב הרי הוא כשחוט לגמרי, וכבשרא בדיקולא דמיא וזו היא קושית התוס' והרשב"א. אבל תמוה ביותר דשאני הכא דהאב הזה הב"פ ג"כ לא היה לו סימנים לשחיטה מטעם שניתר בשחיטת האם שלו שנשחטה בהסימנים שלה והסימנים דהב"פ הרי הם אח"כ כבשרא בדיקולא בעלמא, וא"כ מה שייך לומר בזה הולד ד' סימנים:
וגם על הר"ן יש לתמוה שכתב דהרמב"ם השמיט בעי' זו מטעם דסבר דד' סימנים אכשר ביה רחמנא, ומשמע דהרמב"ם סבר לפשיטותא דלדידן דקיי"ל דד' סימנים אכשר ביה רחמנא דאותו הולד יש לו תקנה ג"כ בשחיטת עצמו, ותמוה טובא מה דמיון הוא, דשאני התם דיש לו סימנים לשחיטה, כיון דהאם היתה טרפה, משא"כ באותו הולד שע"כ חסר לו סימן אחד לשחיטה כיון דפלגא נחשב לשחיטה, וגם לאביו לא היה לו סימנים לשחיטה, ועוד היאך לעשות פלוגתא רחוקה בין רש"י להרמב"ם, דלרש"י יש בזה פסול שהייה ממש והוי נבלה, ולהרמב"ם יש כאן שחיטה מעליא:
ונראה לפרש שיטת רש"י דרש"י מוכיח מזה דאמר רב משרשיא דאותו הולד אין לו תקנה, הכוונה דלא ניתר גם בשחיטת אמו, ולכאורה קשה מדוע לא ניתר בשחיטת האם ככל בן פקועה, ואם בשביל שהוא בן תשע, הלא קיי"ל כרבנן דגם בן תשעה ניתר בשחיטת האם וע"כ דסבר רש"י דבן תשע שכלו לו חדשיו ובר שחיטה הוא לעצמו, ובזה אמרינן ד' סימנים אכשר ביה רחמנא וגם אם נשחט בבטן אמו ג"כ מתכשר, והא דלא בעי שחיטה בפני עצמו הוא משום דד' סימנים דאמרה תורה הכוונה או שניתר בשני סימנים שלו או שבני סימנים דאמו משום דלא בעינן בשחיטה יותר משני סימנים, אבל עכ"פ בעינן שיהיו הארבעה סימנים ראוין לשחיטה ואם חסר להשני סימנים ענין

הראוי לשחיטה אז לא מהני השחיטה גם להשני סימנים השניים גם כן: והנה הכא בבן פקועה שבא על בהמה דעלמא הנה אותו הולד יש לו סימן אחד שאינו ראוי לשחיטה, מטעם דשחוט הוא מצד האב והיינו דכבשרא בעלמא אחשב, ומטעם זה לא מהני ליה גם שחיטת האם, מטעם דהאם אינה מתירתו באופן שאין להולד סימנים הראוים לשחיטה. ואין לומר דמצד ראוי לשחיטה יש להצטרף מה שאביו היה ראוי מכבר בשעה שהיה בן פקועה, הלא כיון שיש כאן פסול שהייה מטעם שאין לך שהייה גדולה מזו, כמו שכתב רש"י ושהייה רחוקה כזו בודאי שאין להצטרף לשחיטה דהשתא אף להיות נחשב לראוי, ולהכי אין לולד זה תקנה לא מיבעי שאין לו תקנה לאחר שיולד מטעם דסימן אחד נחשב כבשרא והסימן השני לא סגי להתיר החלק הטעון שחיטה מטעם דאין לכזית בשר בלא שחיטה, היינו שחיטה בשני סימנים דוקא, אלא אפילו כשהוא עדיין בבטן אינו ניתר בשחיטת האם כיון דבעינן ד' סימנים הראוין לשחיטה באופן שהוא בן תשע שיש לו היתר סימנים גם ע"י עצמו: ולזה פירש"י דרב משרשיא לא סבר דד' סימנים אכשר ביה רחמנא היינו דסבר רש"י דמאן דסבר ד' סימנים אכשר ביה רחמנא לא בעינן גם ראוי לשחיטה, ומה"ט כשהאם טריפה דהולד ניתר מטומאת נבלות מהני שחיטת עצמו להתיר באכילה, אעפ"י ששחיטת האם אינה ראויה להיות מתיר באכילה, הרי סבר אותו מ"ד דלא משגיחין על הראוי, דלפי"ז יש מקום לומר דהכא בולד זה היתה תקנה להיות ניתר בשחיטת האם, אבל רב משרשיא דאמר אותו הולד אין לו תקנה ע"כ משמעו דלא ניתר בשחיטת האם ע"כ סבר דבעינן ד' סימנים באופן שיהיו הד' סימנים כולם ראוין לשחיטה כשהוא בן תשע, ובזה מיושב הא דהקשו התוס' על רש"י ופירשו דלרש"י כולה האי סוגיא דלא כוותיה. ולפי מה שביארנו אתי שפיר כולה כוותי' דרש"י, רק חידוש דין יוצא מזה דלרש"י אין תקנה להולד להיות ניתר גם בשחיטת האם: ובזה יש ליישב הא דהשמיט הרמב"ם הא דרב משרשיא משום דע"כ כיון דסבר דד' סימנים אכשר ביה רחמנא, ולא משגיחין על הראוי להיות ד' סימנים ראוין לשחיטה, להכי אין מקום לבעי' דרב משרשיא וסבר ג"כ דלא בעינן שני סימנים ראוין לשחיטה אלא סגי גם בסימן אחד שבא להתיר, וסימן אחד מותר הוא מכבר, והרי זה כאילו נשחט בשני סימנים:

ולא רחוק הדבר לפרש כוונת רש"י לפרש דברי רב משרשיא דלא ניתר הולד בשחיטת האם, הנה הר"ן בפר" אותו ואת בנו מפרש ג"כ דברי רב משרשיא דכוונתו דלא ניתר חוששין לזרע האב הוא דאמר דהולד אין לו תקנה יעו"ש. בשחיטת האם שכתב וז"ל ובן פקועה הבא על בהמה מעלייתא הולד יש לו תקנה בשחיטת אמו, דרב משרשיא

לדברי האומר הרי חזינן דמפרש בשם אחרים אומרים דכוונת רב משרשיא דהולד אין לו תקנה, הכוונה שאינו ניתר בשחיטת האם:

והנה ע"כ דעת המחבר בשו"ע סימן י"ג סע"ד כתב וז"ל, וגדל ובא על בהמה דעלמא והוליד יעו"ש. הנה כתב והוליד היינו שהוסיף והוליד אעפ"י דליתא בש"ס תורה זו והוליד היינו שהוסיף והוליד אעפ"י דליתא בש"ס תיבה זו בדברי רב משרשיא וכתב הש"ך דבא לאפוקי שם נשחטה האם ולזה הסכים הפר"ח. ולא ראיתי חולקים על זה. אבל לפי מה שפירשנו ע"כ שיטת רש"י וגם עוד ראשונים שהביאם הר"ן בפרק אותו ואת בנו, דמפרשים דברי רב משרשיא דאין לולד תקנה גם אם נשחטה האם בהיות אותו הולד בבטן בשעת שחיטה, ומה שכתב הש"ך שכן משמע מפירש"י, הנה לפי מה שכתבנו מבואר שיטת רש"י להיפוך, וכמוש"נ בס"ד:

והנה בעיקר בעי' דרב משרשיא קשה לכאורה מדוע לא אמרינן הכא זה וזה גורם ומותר לדידן דקיי"ל זה וזה גורם מותר. והיינו דהבן פקועה שבא על בהמה דעלמא ושניהם גורמים להולד שיולד והבן פקועה היתר להיות ניתר בלא שחיטה ובלא איסור אבר מן החי והבהמה גורמת איסור, ושני גורמים מותר, ולא צריך שחיטה כלל, וכמו שהקשו כזה לעיל נ"ח בתוס' ד"ה מכאן ותירוצם לא שייך הכא, וכן הקשו התוס' לעיל ס"ט ד"ה תלתא. וקשה מדוע לא הקשו הכא דנימא זה וזה גורם ומותר, ומדוע כתבו הפוסקים לדינא דרב משרשיא:

והנה הרי"ף השמיט בעי' זו וגם הרמב"ם, ואפשר דסברי דכל עיקר בעי' זו רק למ"ד זה וזה גורם אסור, אבל לפי מה דקיי"ל זה וזה גורם מותר אין כאן מקום לבעי' זו כלל. אבל קשה להפוסקים דנקטו לדינא דרב משרשיא, א"כ קשה הלכתא אהלכתא:

ונראה דשאני הכא דלא שייך לדון כאן דינא דזו"ז גורם להתיר בלא שחיטה, כיון דהצד ההיתר לא בא מכח עצמו שהוא דבר המותר מצד עצמו, אלא כל ההיתר הוא מפני שנידון כשחוט, והיינו שנעשה התירו על ידי פעולת השחיטה, וזהו עיקר ההיתר שלו, וא"כ אין כח בההיתר הזה לומר שיפעול פעולת ההיתר להיות גורם היתר להתיר בלא שחיטה כיון שאין זה בכח המתיר שבא מפני שהוא ניתר בפעולת השחיטה, ואדרבה כל הגורם שלו להיות כמוהו להיות ניתר כמו שהוא היה ניתר:

ונראה עוד בביאור דברי רש"י שמפרש דאותו הולד סימן אחד יש לו מצד אמו, דלכאורה מה שייך לחלק בהסימנים הלא ע"כ איסור והיתר מעורבין דהיינו בשר שחוט ובשר שאינו שחוט מעורבין באותו הולד, וגם הרגישו בזה שכתבו בתימה על רש"י וכתבו

דאפילו הבהמה היתה ניתרת בסימן אחד אין להכשיר מטעם דחשיב כל סימן וסימן כחציו שחוט יעו"ש:
ונראה דהשני סימנים אחד קנה ואחד ושט. ומבואר בנדה ל"א דהאב מוליד עצמות וגידין וצפרנים, ומצד האם עור ובשר וכו'. והנה לפי"ז הקנה דומה לעצמות וצפרנים, שזהו מצד האב והושט שהוא העור בא מצד האם, ולהכי מחלקם רש"י לסימנים, וע"כ גם רש"י סבר דבכל סימן וסימן בתערובות דשחוט ואינו שחוט, ורק לדוגמא פירש"י סימן אחד, מפני שכן הוא טבע היצירה דהסימנים כל אחד ואחד בא מכח אחר, זה מצד האב וזה מצד האם:
גמ'. אמר זעירי אמר ר' חנינא הלכה כר"ש שזורי, דאמר אפילו בן חמש שנים שחיטת אמו מטהרתו, והיינו דלא בעי שחיטה, ויש לעיין אם מת הבן פקועה היאך הדין אם מותר באכילה דאפשר אף דלא בעי שחיטה, והפ"ת מביא בשם הרדב"ז דאסור באכילה, ודבריו תמוהין דכיון שהוא כשחוט למה יאסר כשמת, ואפשר שהוא מפני מראית עין דלא ליתחליף במת אחר, שלא יאמרו דאוכלין נבלה. והנה לשיטת רבינו ישעי' הובא בשיט"מ ב"ק מ"א סבר דבן פקועה בעי נחירה מדאורייתא ורק שחיטה לא בעי מן התורה אבל נחירה בסימנים בעי. אפשר דזהו גם שיטת הרדב"ז כשמת הרי הוא אסור מן התורה מטעם חסרון נחירה בסימנים:
אמנם בעיקר דינא דרבינו ישעי' יש לעיין הא הכא בסוגיא אדא בר חבו הוי להי בן פקועה, נפל דובא עליה וכו' אמר ליה זיל שחטיה אמר לו האמר זעירי אמר ר' חנינא הלכה כר' שמעון שזורי יעו"ש. וקשה אם דלכו"ע בעי נחירה, ואם ימות בלא נחירה אסור, והרי כיון דנעשה דרוסה ולא יחיה כפירש"י ואם לא שחטיה יאסר באכילה גם לר' שמעון שזורי. וע"כ מוכח מזה דלא בעי נחירה. ועי' בספרנו נזר הקודש למס' מנחות ל"א ובספרנו שו"ת שאילות משה חיו"ד סימן כ"ג:

דף עו.

בהמה שנחתכו רגליה וכו' וכן שניטל צומת הגידין ובגמ' מי איכא מידי דאילו מדלי פסיק ליה וחיה, מתתי פסיק ליה ומתה, אמר רב אשי טריפות קא מדמית ליה להדדי וכו' יעו"ש. והנה פליגי הראשונים באופן שחלתה בצומת הגידין באופן שנטרפת בזה, ואח"כ חתכוה להרגל לגמרי, אם מתכשרת בזה עי' בהרא"ש. וכתבנו לעיל מזה:
והנה הגאון בעמודי האור סימן מ"ח הקשה בסוגיא דב"ק מ"א דפריך שם וכי מאחר דמתם קטלינן ליה מועד היכי משכחת לה, והלא לשיטה זו דבנטרפה בצומת הגידין,

ואח"כ חתך כל הרגל הדרא ומתכשרא, א"כ שפיר יצוייר שנחתכה הרגל בצומת הגידין בנגיחות הראשונות, ולא הוי אז בר קטלא לפי מה דסבר רב אשי בסנהדרין ע"ח דשור טריפה שהרג פטור מטעם דכמיתת בעלים כך מיתת השור, ושוב נתקן בנגיחה רביעית דהשתא חזר להכשרו ובר קטלא הוא ונעשה מועד וכו' עכת"ד יעו"ש:

ונראה דבאופן הזה אם נעשה בידי אדם שהרג בשעה שהי' טרפה בצומה"ג דפטור דלא נעשה למפרע בר קטלא לאחר שחתכוהו להרגל לגמרי, וזהו מכמה טעמים כי בודאי חסר בזה התראה, ואפילו אם אמרינן דהתראת ספק הוי התראה, אבל הכא פשיטא שלא ירצה לרפא את עצמו בכדי שלא יבוא לידי חיוב. וגם יש לחקור אם יש חיוב לחתוך הרגל בכדי שיתרפא, והא יש איסור לעשות חבלה באדם ורק משום רפואה מותר. אמנם אם נעשה על ידי בר חיוב מיתה, אפשר לומר דטוב שלא לחבל אותו בחתיכת הרגל ולא יבא לידי חיוב מיתה:

וכיון שבאופן זה לא נעשו הבעלים בחיוב מיתה וביותר דהוי עדות שא"א יכול להזימה ג"כ דהרי העדים יכולים לומר לפי דעתינו ישאר טרפה, ולכן כיון דבעינן כמיתת בעלים כך מיתת השור ובאופן זה לא נעשה השור תם ג"כ, דבאופן שהבעלים אינם בחיוב מיתה באופן זה גם השור אינו בחיוב מיתה להיות נעשה תם על ידי זה:

וזהו לדעתי הביאור בהא דפריך הש"ס למ"ד כגון שהרג ג' בני אדם טריפה פריך הש"ס ומועד לטרפה הוי מועד, לאדם, ולכאורה מה זה תמיה הלא כיון שהרג שלשה בני אדם מדוע לא הוי מועד לשלימים אטו ידע שור שהמה טריפה, ואנשים המה גברים קטילים. אלא ג"כ הביאור דכיון דבעינן כמיתת בעלים כך מיתת השור, וכיון דהבעלים אינם מחויבים בזה האופן אין השור נעשה תם. וכן יש לפרש הא דפריך הש"ס ומועד לנכרים מי הוי מועד לישראל ועי' בפנ"י. ורב אשי לשיטתו דסבר דשור טריפה שהרג פטור מוקי כגון שסיכן לג' בני אדם, ובאופן זה גם הבעלים חייבין מיתה גם בראשון אם סיכנו ומת אח"כ, ולגבי שור נעשה תם באחד, ואם עשה כן לג' נעשה מועד:

תוס' ד"ה הכי נמי מן הארכובה למעלה קתני, והקשו דהלא לפי"ז צריך עולא גם כן לפרש מן הארכובה ולמטה מיד, וע"כ דזה ליתא דהרי נשבר העצם במקום צומה"ג טריפה הוי, נראה כוונתם בהקושיא, ותירצו דעכ"פ שפיר מתפרשא מיד, והיינו קודם שהגיע למקום צומת הגידין, והרא"ש מפרש דעולא מפרש למטה מן הארכובה היינו גם למטה מצומת הגידין, והכוונה למטה מן ארכובה היינו למטה מעצם האמצעי דכל עצם האמצעי ארכובה קרי לה יעו"ש:

אמנם לשיטת הראשונים דאף גם לאחר שנפסקו הצומת הגידין יש רפואה למחלה זו בחתיכת הרגל למעלה מצומת הגידין חוזרת להכשרה, אתי שפיר דברי עולא למטה מן הארכובה כשרה מיד, דהיינו אפילו אם נפסק בצומת הגידין הלא לא נעשית עדיין טרפה מטעם דהדרא בריא, ושפיר אמר עולא למטה מן הארכובה שלו כשרה מיד והיינו בחתיכתה, ויצוייר צומת הגידין דטרפה היינו בשלא נעשה החיתוך של כל הרגל שהוא למעלה מן הצומת הגידין ושחטוה כך כמו שהיא. אבל שפיר מתפרשא לעולא מן הארכובה ולמטה כשרה כיון דיש רפואה למכתה, ובדמיון הא דאיתא לעיל דכיון דאם בדרי לה סמא וחיה לאו טרפה היא, ומזה מוכח דהתוס' לא סברי כשיטה זו. אולם לשיטת המכשירין אתי שפיר הסוגיא בפשיטות טפי וכמוש"נ:

דף עו:

גמ', נשבר העצם, אמר רב וכו' למטה מן הארכובה אם רוב הבשר קיים זה וזה מותר, ואם לאו זה וזה אסור וכו' הדור שלחוהו כוותי' דרב ואמר ואבר עצמו מטמא במשא, ופירש"י דסבר רב דשחיטה עושה ניפול יעו"ש. והנה פריך שם הש"ס. ולכאורה מדוע לא מביא הש"ס ראיה לרב מברייתא תוספתא במס' ע"ז דתניא שם על י' מצות נצטוו בני נח וחשיב גם אבר המדולדל שהוא בכלל אבר מן החי, וע"כ צריך לומר דיש לפרש אבר המדולדל באופן שעל ידי מיתה, ולכו"ע מיתה עושה ניפול. ומזה יש להשיג על הפר"ח שמוכיח מתוספתא זו דשחיטה עושה ניפול מדיש בזה אבר מן החי לב"נ, וכמו שכתבנו לעיל לדחות ראיה זו. והנה מסוגיא זו מוכח להדיא מדלא מביא ראיה לרב מהתוספתא וכמוש"נ:
שם חדא הא דאמר ר' יוחנן גידין שסופן להקשות, הנה הסוגיא בזה ושיטת הרמב"ם מבואר בספרנו נזר הקודש למס' זבחים כ"ח:

דף עז.

משנה השוחט את הבהמה ומצא בה שליא נפש היפה תאכלנו. ופירש"י ולא אמרינן אבר מן החי היא שגם היא ניתרת בשחיטת האם יעו"ש. ובגמ' מנה"מ דת"ר כל בבהמה תאכלו לרבות את השליא יעו"ש. - וקשה למה לי קרא הלא קיי"ל דשחיטה אינה עושה ניפול, וממילא ידעינן דאין בזה משום אבר מן החי, וגם אין לאסור משום בשר בשדה טרפה, דהרי אינה בחוץ למחיצה, וא"כ למ"ל קרא להתיר השליא שהוא הכיס שהולד מונח בו, ודוחק לומר דאתיא כר' מאיר דסבר דאבר שמחוץ לגופה של בהמה השחוטה

יש בה משום אבר מן החי, דהרי מדבעי קרא ללמדנו ההיתר ע"כ דזה הוי לכולי עלמא: והנה בדוחק אפשר לומר דסד"א כיון דאמר קרא כל בבהמה תאכלו, הוי אמינא דרק דבר שעומד לאכילה וראוי לאכילה לכל אדם, משא"כ שליא שרק נפש היפה אוכלה, יש מקום לומר דאינה בכלל ההיתר, ועל זה בעינן קרא לרבות, ועל זה אמרה תורה כל לרבות אבל דוחק לומר דהקרא בא ללמד על הנפש היפה:

והנה בכדי להבין בזה נקדים דברי הרמב"ם והראב"ד דפליגי בהא דשליל כאשר יבואר: כתב הרמב"ם בפר"ה ממאכלו תאסורות הי"ג וז"ל, השוחט בהמה מעוברת ומצא בה שליל בין חי בין מת הרי זה מותר באכילה, ואפילו שליא מותרת באכילה, ושליא שיצאת מקצתה ושחט את הבהמה אם היתה שליא זו קשורה בולד מה שיצא ממנה אסור והשאר מותר עכ"ל. וזהו כפי הסוגיא וכפי אוקימתא דגמ" עי' בהה"מ ובמג"ע. והראב"ד בהשגה כתב וז"ל מכדי קיי"ל דשליא אינו אוכל דפרשא בעלמא היא, וכי יש עמה ולד קשור דליכא בה חשש נימוח אמאי אסורה לא כולה ולא מקצתה עכ"ל. ודברי הראב"ד תמוה טובא הלא מבואר בסוגיא דמרבה מקרא שליא להיתרא, משמע דאם לא רבתה תורה להיתרא הוי אסור, ואם כן אין דינה כפרשא בעלמא, ועי' בהה"מ שהקשה בזה על הראב"ד:

והנה בזה שכתב הראב"ד דהשליא פרשא בעלמא, הוי סוגיא ערוכה לקמן קי"ג דקאמר הש"ס גדי להוציא השליא וכו' ומשני קסבר שמואל שליא פרשא בעלמא הוא ולא צריך קרא למעט כיון דלאו אוכל הוא יעו"ש. ולפי"ז תקשה הכא למה צריך קרא לרבות היתר אכילה לשליא כיון דפרש הוא, ובלא"ה אין בו איסור. ומטעם זה אין לאסור שליא שיצאת מקצתה אם אין בו ולד נימוח, דהלא כיון דלאו אוכל הוא, ע"כ אין לאסור היוצא משום הא דבשר שיצא חוץ למחיצה כיון דבזה אמרה תורה ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, ובזה ע"כ הכוונה בשר הראוי לאכילה לכל אדם, ואין בזה שליא שלאו אוכל ורק נפש היפה אוכלה ואין זה אוכל האמור בתורה דבעינן בשר, ושפיר השיג הראב"ד: ונראה דזה ודאי דשליא דינה כפרש, ואינה באכילה לסתם בני אדם, אמנם זהו רק באופן שאנו דנין בדין אוכל או בדין בשר. אמנם שאני הא דשליא בבהמה שיש לדונה לאבר מן החי כפירש"י. ודין אבר מן החי חייבה תורה אעפ"י שאינו באכילה דהרי חייבה תורה בבלע אבמה"ח שיש בו גידין ועצמות שאין בגידין ועצמות טעם האכילה, ומ"מ חייבה עליו תורה, וא"כ יש מקום לומר דאף דאינה בת אכילה יש בה עכ"פ איסור אבר מן החי ממש, להכי אמרה תורה לרבות שליא להיתירא. ומטעם זה ביצא מקצתה אפילו בשאין נימוח ולד בתוכה, ואין לאסור מטעם יציאה דחוץ למחיצה, כיון שאינה בכלל בשר,

אבל כיון דע"כ בעינן היתר להתיר אותה משום אבר מן החי, אבל אין לה היתר שחיטה מטעם שכיון שאינה בת אכילה אין השחיטה שייכות לה להתירה, ונשארה באיסור אבר מן החי שנוהג גם בשאין לזה תורת אוכל. ואתי שפיר שיטת הרמב"ם ומיושב בזה קושיות הראב"ד בהשגה כמוש"נ בס"ד:

גמ'. סמוך מיעוטא דנדמה למחצה דנקבות, והקשו התוס' מהא דבכורות כ"א דלא אמרינן שם ישליכנה לכלבים יעו"ש. הנה בספרנו נזר הקודש לבכורות שם מבואר הענין באופנים נכונים וברורים בעזה"י:

גמ'. והתניא אילן שמשיר פירותיו סוקרו בסיקרא וטוענו באבנים וכו'. עי' בזה בספר יד יוסף דף ר"יב ע"ב שמבאר הענין:

דף עח.

ת"ר מנין לאו"ב שנוהג במוקדשין כו' תוס' שם וא"ת ואמאי ס"ד דלא איירי קרא במוקדשין הא סתמא כתיב וכו' דס"ד דאתי עשה דפסח ודחי יעו"ש. ולכאורה מה שייך לומר בזה עשה דוחה ל"ת הלא כיון דפסול או"ב פסול חסרון זמן יש בזה, וא"כ הרי זה פסול הגוף כפסול מום, ולא חזי לקרבן. - אמנם נראה דאי לאו דגלי קרא דישנו דין או"ב במוקדשין דאז לא היה בזה תורת מחוסר זמן, רק איסור לאו בעלמא ולא הוי בזה פסול הגוף, ושפיר שייך בזה עשה דוחה ל"ת. ועכשיו שגילתה לנו התורה דלא דחי, היינו שיש בזה הפסול דחסרון זמן הפוסל בקדשים מטעם פסול הגוף. ובזה יש להטעים כוונת הפייטן ליום שני של פסח, צאן לפסח משכו ושחטו צדקו אותו ואת בנו ביום אחד בל תשחטו ומטעם זה אתי שפיר דלא תקשה מדוע לא נילף מזה דאין עשה דוחה ל"ת בקדשים, משום דשאני הכא דאמרה תורה שיש בזה פסול דחסרון זמן. אך יש להבין לפי"ז הא דהקשו התוס' דגם בלעדי הקרא ג"כ אינו דוחה משום דאיכא עשה ול"ת, היינו העשה דבמחוסר זמן, יעו"ש. ולדברינו יש לעיין הלא עיקר המחוסר זמן כתיב בענינא אחרינא, וזה נלמד מהתם כמבואר לקמן פ"א, שזה נלמד מהא דמיום השמיני והלאה, יעו"ש, וע"כ דזה דוקא עכשיו שאמרה תורה שישנו לדין או"ב בקדשים, היינו שפסול קדשים יש בזה, והיינו פסול הגוף, וזהו הדין דמחוסר זמן, משא"כ אם לא אמרה תורה פסול דאו"ב שינהוג בקדשים דאז אין בזה רק איסור גרידא הנוהג בחולין, וא"כ אין זה ענין למחוסר זמן וכמובן, וצע"ג:

והנה הרשב"א בחידושיו כתב דלר"ש איצטריך דסבר ששא"ר לא שמה שחיטה יעו"ש. ולכאורה תמוה הא מבואר בש"ס דע"כ אין או"ב נוהג בקדשים לר"ש כמבואר לקמן

פ"א. - ונראה דע"כ סבר הרשב"א כשיטת התוס' לקמן פ' ד"ה שחוטה, דלר"ש ג"כ או"ב נוהג בקדשים באופן שהראשון חולין והשני קדשים. אך יש להבין בתירוצו של הרשב"א שמתרץ דהקרא לר"ש הוא דאיצטריך, וזה תמוה הרבה הלא תקשה מזה לרבנן דסברי ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה. אמנם נראה בכוונת הרשב"א כך דהנה לפי מה שמבואר לקמן בש"ס דר"מ דסבר ששא"ר שמה שחיטה זהו משום דמצינו דנוהג או"ב גם בקדשים כמבואר לקמן פ"ה יעו"ש. נמצא דאי לאו דגילתה התורה דאו"ב נוהג בקדשים, אז לכו"ע הוה אמרינן ששחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, וזהו כוונת הרשב"א שכתב דלר"ש איצטריך היינו עפ"י סברת ר"ש וכמבואר: תוס' ד"ה או לרבות וכו' וא"ת א"כ אמאי איצטריך או לרבות כלאים יעו"ש. ונראה דאיכא למימר דמיירי באופן שהולד כלאים היינו הבן, והאם אינה כלאים, היינו שהולידה כלאים והאם היתה קדשים. עוד יש לומר דהו"א דאתא או לרבות כלאים בוולדות קדשים, ולמ"ד במעי אמן הן קדושים, וכמו"ש התוס' לעיל ע"ז ע"ב ד"ה רובא, וכמו כן כתב המהרש"א הכא בתוד"ה זה בנה אב, יעו"ש. ואין לומר דכיון דכלאי וולדות קדשים שתורת קרבן עליהן, א"כ לא בעינן לרבויי כלאים, כיון דכל עיקר הוה ממעטין רק מטעם דבענינא דקדשים כתיב כמבואר בראשית הסוגיא, וכיון שאיתא בקדשים, בלא"ה אין למעט, אמנם ע"כ צריך לומר דהעיקר שנוהג קדושת הקרבן בהוולדות קדשים, זהו רק מפני שיש עליו קדושת האם, ואין צריך לקדושת הפה. משא"כ בכל הדינים שאין להקרבן מצד האם וקדושתה, בודאי יש למעט ושפיר איצטריך קרא לרבות:

דף עט.

אמר ליה רבי אבא לשמעיה אי מעיילת לי כודנייתא בריספק עיין להנך דדמיין להדדי ועייל לי, אלמא קסבר אין חוששין לזרע האב וסימנים דאורייתא, והקשה הרא"ש בתשובה כלל שני אות ט"ו לשיטת הרמב"ם דסבר בפר"ט מכלאים דאינו לוקה אלא בטמאה וטהורה. (ברכיבה או במלאכה) אבל שני מיני טהורין או שני מיני טמאין אינו לוקה, והקשה מסוגיא היאך מוכיח הש"ס מעובדא דרבי אבא דסימנים דאורייתא, והלא טמאה עם טמאה ליכא איסור דאורייתא ורק מדרבנן אסור, ולהכי סמך אסימנים אפילו אם סימנים דרבנן כיון דהאיסור הוא רק מדרבנן יעו"ש:
והנה מרן הגרע"א ז"ל בחידושיו הקשה ג"כ בזה, ולפלא שלא כתב שהיא קושית רבינו אשר הרא"ש ז"ל. והנה מרן כתב דאי סימנים לאו דאורייתא לא הוי סימנים בירור כלל יעו"ש. ולכאורה דבריו נדרש לביאור מדוע לא נימא דבאיסור דרבנן סמכינן על בירור

הסימנים ואעפ"י דלא הוי בירור גמר, אבל עכ"פ לכל הפחות על ידי סימנים הוי ספיקא דרבנן ולקולא וא"כ ליכא הוכחה דסימנים דאורייתא:

ואפשר לומר דכוונת מרן דאם סימנים לאו דאורייתא היינו דהתורה לא הכירה הסימנים למאומה ואין בהסימנים ממש, א"כ היאך יבואו חכמים להקל ולסמוך אסימנים. ואפילו ספק ליכא, דהרי מדאורייתא ליכא ספיקא, ואפילו באיסור דרבנן אין לסמוך אסימנים כיון דהתורה לא נחתה לזה וממילא לא הוי אפילו ספיקא דרבנן, והא דמצינו גבי אבדה דסמכינן אסימנים זהו מטעם התקנה משום דניחא ליה לבעל אבדה, ושאני לגבי ממון דהפקר בי"ד הפקר, אבל באיסורא אין לסמוך אסימנים כיון דמן התורה אין בזה ממש, ומוכח מזה דסימנים דאורייתא:

אמנם לדעתי נראה ביישוב שיטת הרמב"ם לפי מה דאיתא בתוספתא פר"ח דכלאים, לא יקשור סוס לפרד ופרד לחמור וחמור לערוד, מפני שמנהיגין זה את זה, אם עשה כן ר' מאיר מחייב וחכמים פוטרין, וטעמם של חכמים משום דבכלאים דהנהגה לא הוי אלא רק בטמא וטהור יחדיו כמו דכתיב בקרא לא תחרוש בשור וחמור יחדיו. והרמב"ם פוסק בזה כחכמים. ולפי"ז אפשר לומר דהא דרבי אבא חייש גם בטמא וטמא, משום דסבר כר"מ דגם בזה הוי אירור דאורייתא משום דאי סבר כחכמים דפטרי בטמא וטמא לא היה מחמיר כל כך לעיין אסימנים כיון דהוי ספיקא דרבנן, וע"כ דסבר כשיטת ר' מאיר דבטמא וטמא הוי איסור דאורייתא, ומדסמך אסימנים להתיר איסור דאורייתא ע"כ מוכח דסימנים דאורייתא, והרמב"ם לא חש להאי סוגיא מטעם דסבר דזהו אליבא דר"מ ולא סבר כוותיה אלא כחכמים וכמוש"נ:

והנה יש להעיר להרמב"ם דסבר ספד"א מן התורה לקולא א"כ אפילו לשיטת ר"מ לא הוי יותר מדרבנן, אמנם נראה דבזה מודה הרמב"ם דספק אסור גם מן התורה מפני שהתורה אמרה והבדלתם בין הטמא לטהור ומצות הבדלה על ספק נאמרה להכי מחויב ר' אבא לעיין בסימנים, ועוד דבמקום שיש לברר לא נכנס לספק ושפיר מוכיח הש"ס דמזה מוכח דסימנים דאורייתא: ביו"ד סימן ט"ז ס"ה היתה בת הצביה הזאת נקבה וילדה בן וכו' לוקה, עי' בש"ך סקי"ז הביא מה שהקשה בזה מהא דפסק המחבר דספק הוי אם חוששין וכו' יעו"ש. ונראה לומר בזה לבאר שיטת המחבר ההולך בזה בשיטת הרמב"ם, וזה הדבר, דהנה מחלק בחילוקם של העט"ז והב"ח שכתבו דעיקר הספק אם או"ב נוהג באב מטעם שאין בנו כרוך אחריו, משא"כ באופן דהעז בא על הצביה וכו' יש בה מקצת שה חשבינן כאילו כולו שה, אמנם שפיר הקשה מהסוגיא. אבל נראה דסמך הרמב"ם אסוגיא דחולין נ"ח דמוקי שם הא דולד טרפה דפליגי ר' אליעזר ור' יהושע בזה וזה

גורם, וכיון שהאב אינו טרפה מותר גם הולד, הרי חוששין לזרע האב, וזה הוי סתירה לסוגיא זו, וכבר עמדו בזה התוס' שם ד"ה מכאן. ולהרמב"ם לא ניחא בתירוצם, ויותר נראה להרמב"ם לומר דסוגיות חלוקות הן:

והנה יוצא מזה דכל היכא דשייך לומר ענין גורם היינו באופן ההולדה משני מינים חיישינן לזרע האב, וכיון שקיי"ל שה ואפילו מקצת שה, שפיר פסקו הרמב"ם והמחבר דבאופן זה איכא מלקות, ובזה יתיישב גם בהא דכלאים שפסקו גם כן דאיכא מלקות:

והנה ביישוב הברייתות דפליגי בכוי, לענין או"ב שפיר מתפרש דפליגי ר"א ורבנן בשה ובמקצת שה, וכמו שכתבו התוס' בד"ה ור"א שבאמת הוי מצי הסוגיא למימר דכו"ע חוששין, ובשה ואפילו מקצת שה פליגי, וגם הא דתנן כוי אין שוחטין אותו ביו"ט דפריך הש"ס אי לרבנן (דסברי חוששין) לשחוט וליכסי. הנה יש לומר בפשיטות כמו שמבואר ביצה ח' דלא כסינן בכדי שלא יבוא להתרת חלבו, וגם בזה מצינו דסוגיא דביצה פליגא אסוגיא דחולין. והסוגיא דהכא ע"כ יפרש הברייתא דולד טרפה דפליגי ר"א ורבנן, דפליגי בעובר ירך אמו כמו שמצינו שם אוקימתא אחריתי בזה, ואתי שפיר דברי הרמב"ם והמחבר לנכון:

וגם בהא דפסק הרמב"ם בפר"א ממאכלות אסורות כלאים הבא מבהמה טהורה וחיה טהורה הוא הנקרא כוי חלבו אסור ואין לוקין עליו יעו"ש. ולכאורה לשיטת הרמב"ם אמאי אינו לוקה הא איכא איסור ברור, והרי זה דומה לאו"ב בנידון דידן. אמנם נראה דשאני הכא כיון דעכ"פ יש בזה חלב של היתר גם כן ולא שייך בזה מלקות, עוד נראה דבפירוש ממועט חלב כוי מכרת וממלקות כמבואר בספרא פ' צו אות קל"ז, והביאור בזה, דבעינן בחלב באופן הבא ממין הבהמה שישנה בהקרבה, ומטעם זה בעינן ריבוי לכלאים, וכמבואר בספרא שם, והיינו דשאני כלאים שעכ"פ שני המינים המה מהבאים בהקרבה:

וגם בהא דהקשה הש"ך מפרי"ד דשחיטה ה"ד דכתב הרמב"ם הבא מבהמה וחיה אין צריך לברך על הכיסוי, ואם חוששין לזרע האב אמאי לא יברך יעו"ש. נראה דיש לומר בסברת הרמב"ם דאינו מברך משום גזירה שלא יבוא להתיר חלבו, וכמו שכתב הש"ך לקמן סימן כ"ח סק"ז בשם הזבחי צדק, ואעפ"י שאינו מסכים לזה הש"ך שם. אמנם לדעתנו נראה דשפיר יש לפרש כן, דע"כ אם יברך על הכיסוי תצא מזה קלקול שיבואו לאכול את החלב שלו. ואם בשביל שמצינו ביצה ח' דבשביל גזירה דהתרת חלבו פטרוהו מכיסוי, זהו דוקא במלאכת יו"ט, משא"כ בחול יש לעשות היכרא דברכה:

ביו"ד סימן ט"ז ס"ב שהדבר ספק אם נוהג בזכרים וכו'. ויש לעיין באופן ששחטו בהמה ונמצא בה וולד בן ט' חי הניתר בשחיטת אמו מטעם ד' סימנים אכשר ביה רחמנא, היאך הדין אם מותר לשחוט אביו של הב"פ מטעם דחוששין לזרע האב, והספק בזה אם קרינן להיתר הב"פ למעשה שחיטה בפועל ממש. ומסתבר דאין בזה ענין שחיטה ועיקר ההיתר משום כל בבהמה תאכלו: והנה לכאורה יש להעיר דבהא דמספקא לן אם חוששין לזרע האב מדוע לא מעמידין אחזקת עובר בעודו בבטן דאין בזה איסור או"ב כמבואר לקמן דמותר לשחוט את המעוברת, וא"כ בכל ספק נכריע להיתר מטעם חזקה דמעיקרא בעודו בבטן. ואפשר לומר דלא שייך חזקה בספיקא דדינא. אמנם הנכון בזה דלא שייך בזה חזקה להיתר לענין שחיטה משום דהיתר בן פקועה אינו מטעם דנעשה בו פעולת השחיטה ממש, וכמו שכתבנו לעיל, ועי' תוס' לעיל ע"ה ד"ה ב"פ, ושיטת רש"י בזה, וצ"ע:

ט"ז סק"ח כתב יש ללמוד מזה באם נשבע שלא לשחוט ומכרה שגם הלוקח אינו יכול לשחטה וכו' יעו"ש. - ונראה שאין זה דמיון מטעם דהשבועה לא הוי אלא איסורא גרידא, ואין בזה הפקעה זכות הקונים, וגם מה שכתב לחלק בין נדר לשבועה מטעם דנדר האיסור חל על החפץ יעו"ש. משמע מדבריו דבנדר באופן זה יש בזה הפקעת הזכותים. ונראה דכיון דקיי"ל דנדר הוי דבר שברשותו מהא דמבואר במשנה ב"ק ק"ח דהבעלי חובות באין ונפרעין במודר הנאה, וא"כ ע"כ גם בנדר לא שייך הפקעת הזכותים:

סעיף ז'. ונוהג בכלאים וכו'. ויש לעיין מדוע לא הזכיר המחבר דין הכוי שהוא ספק חיה ספק בהמה. והנה בהל' כיסוי הדם כתב גם דין הכוי, וגם בהל' חלב סימן ס"ד כתב גם כן דין כוי ספק חיה ספק בהמה ומדוע הכא לענין או"ב לא כתב הא דכוי שספק חיה ספק בהמה דנוהג או"ב מספק. ודוחק לומר שיש להכריע בזה מטעם חזקת דמעיקרא אחזקת עובר. ובאופן זה כתב באבני מלואים סימן ד' סכ"ד לענין חלב יעו"ש. אמנם הכא לענין דין או"ב בשחיטה לא שייך חזקה זו כמו שכתבנו לעיל. ואפשר לומר דסמך המחבר על דין כוי באופן השני הבא מתערובות:

הנה הסתפקו האחרונים אם יש איסור או"ב באופן שהשחיטה נעשית בבת אחת, עי' בתבוא"ש ובמנח"ח. ונראה דהדבר מוכח דיש איסור או"ב גם בב"א מהא דכותב המחבר דמותר לשחוט המעוברת מטעם עובר ירך אמו, והרי הכא הוי השחיטה בבת אחת, ומוכח דיש בזה אותו ואת בנו:

הגרע"א ז"ל בחידושיו כתב דבולד בן פקועה טרפה וגם הולד טרפה דאין בזה משום או"ב מטעם ששא"ר, משום דאין השחיטה פועלת לו מאומה, לא לטהרת נבלה ולא

היתר אכילה יעו"ש. ונראה להעיר לפי מה שמבואר במשנה לעיל ע"ב דיש איסור אבר מן החי בבן פקועה הנולד מן הטרפה, וא"כ פועלת השחיטה להוציא מידי אבר מן החי בעודה מפרכסת, וזה ודאי מסתבר לומר דהשחיטה מתרת בזה תיכף, וצ"ע:

הכו"פ שם הביא לדינא באופן שהדבר ספק באו"ב יש להתיר ביהש"מ מטעם ספ"ס שמא אינו נוהג, ושמא יום של אחריו, ועל זה הביא הפת"ת בסק"א בשם הזכרון יצחק להשיג דהוי דבר שיש לו מתירין ולא מהני בי' ספ"ס יעו"ש. ונראה באופן דהוי הבהמה מסוכנת יש בזה דין הכו"פ מטעם דאין המתיר עתיד לבא בודאי שמא תמות ביום זה, ובלא"ה יש מקילין בספ"ס אף דבשיל"מ באופן דלצורך כמבואר ברמ"א סימן ק"י סע"ח: עוד נראה להעיר דלדעתי לא שייך דשיל"מ באו"ב והיינו דלא שייך דבר שיש לו מתירין אלא באיסור חפצא, ושייך בזה הטעמים בחומר דבר שיש לו מתירין היינו או טעם הר"ן נדרים נ"ב שהוא גדר מב"מ, או מטעם עד שתאכלנו, וכל זה דוקא בדבר שהחפץ הוא חפץ האסור, והיינו דאם הטעם משום מב"מ פשיטא דבעינן דוקא איסור חפצא, שזהו ענין מב"מ בדומה לאיסור שנתערב בו, ואם הטעם משום עד שתאכלנו ע"כ הביאור בזה שהוא מגדר אין מבטלין איסור לכתחילה, וע"כ דזהו דוקא באופן שהחפץ הוי חפץ האסור, משא"כ באו"ב שאין איסור על החפץ רק האדם מצווה שלא ישחטנו ביום זה. ובזה מיושב סוגיא דלקמן פ"ו לענין שחיטת חש"ו שכבר עמד בזה הגרע"א ז"ל מדוע לא נחית הש"ס שם מטעם דשיל"מ. ובדברנו אתי שפיר הסוגיא, וזהו גם כן ביאור שיטת הש"ך סימן זה סקכ"ח שכתב לענין תערובות או"ב דלא בטל מטעם בע"ח, ולא נחית מטעם דבר שיש לו מתירין, וכמו שהקשו האחרונים בזה, וע"כ כמו שכתבנו:

דף פ.

תוד"ה מדחשיב וכו' וקשה קצת דאיל הבר הוי חיה כדפי' לעיל אע"ג דנקרא איל יעו"ש. ונראה ליישב דאפ"ל דלא דמי להא דשור מטעם דחזינן דהתורה קראה שור, היינו דהמין הזה נקרא שור, היינו הזכר והנקבה ביחד בשם שור נקראים, וזהו דקראה תורה שור להמין, משא"כ איל דע"כ אין זה שם העצם להמין כבש, כיון דהנקבה נקראת כבש, ומדחזינן דהשבה התורה לאיל בהדי המינים ע"כ כוונת התורה להמין איל, היינו שהזכר והנקבה נקראים בשם איל, ומטעם זה קרינן איל בקמץ. ומטעם זה לא קשה גם לרבנן דסברי דתאו הוא שור מטעם השמו, והיינו מטעם דזהו שמו בהמין:

דף פ:

תוד"ה ולילקי וכו' תימה היכא לילקי הא הוי לאו שבכללות וכו' יעו"ש. ונראה דזה יש ליישב לפי דברי רש"י דפירש בד"ה משום דגבי כל הפסולין ילפינן בתמורה וכו' יעו"ש. ביאור הדברים, דגבי כל הפסולים ישנן לאו מיוחד על כל פעולה דהקדש בהקרבן, נמצא דגם בלעדי הלאו דלא ירצה שהוא לאו הכולל ישנן לאוין מיוחדין גם כן, והיינו דיש להשחיטה לאו מיוחד דבל תשחטו וע"כ דהלאו דבל תשחטו אעפ"י שכולל כל הפסולים, אמנם כיון שלא אמרה תורה אותו בלשון כולל, אין זה לאו שבכללות, ואינו דומה ללאו דלא ירצה, וללאו דלא יאכל כי קודש הם, מפני שבזה נאמר הלאו בלשון כולל, וכוונת הש"ס שפריך ולילקי נמי משום לאו דמחוסר זמן על השחיטה, היינו משום לאו דבל תשחטו שאינו לאו שבכללות, וזהו כוונת הש"ס דכיון דנכלל האיסור דמחוסר זמן בלא ירצה שכולל כל הפסולים וממילא ישנו בלאו דבל תשחטו, ומיושב קושיות התוס' אמנם אפשר דהתוס' לא סברי כרש"י בביאור סוגיא דתמורה דהלאוין דחשיב שם ישנם בכל הפסולים, וגם מפשטות דברי הרמב"ם פר"א מאי"מ ה"ד, משמע שרק בבעל מום איתא להאי דינא. אמנם ע"כ דסוגיא זו מורה כרש"י דאם לא כן היכא פריך הש"ס ולילקי נמי משום מחוסר זמן דע"כ כוונת הש"ס דילקה על השחיטה, היינו שילקה שתים משום או"ב ומשום מחוסר זמן, וכיון דלא שייך לא ירצה בהשחיטה, דהענין לא ירצה יותר נכלל משמעותו על הקטרה, וע"כ מוכח מסוגיא זו כשיטת רש"י דישנו בזה הלאו דבל תשחטו, וממילא מיושב קושיות התוס' וכמוש"נ:

דף פא:

גמ' אלא פעמים שאפילו שחט ראשון לשלחנו ושני לע"ז חייב כגון דאתרו בו משום אותו ואת בנו ולא אתרו בו משום ע"ז יעו"ש. וקשה אמאי קאמר ולא אתרו בו משום ע"ז והלא אפילו אתרו ביה משום ע"ז ונתחייב מיתה בהתחלת השחיטה ולבסוף הוי חייבי מיתות שוגגין, כמו שכתב הרשב"א גבי הדולק גדיש בשבת ואיתא בירושלמי דחייב על כל שבולת ושבולת, וביאר הרשב"א דהוי על כל שבולת חייב מיתה והיינו דהוי כמו חייבי מיתות שוגגין. והכא ג"כ על גמר השחיטה הוי מחייבי מיתות שוגגין ולר"י אין זה פוטרו ממלקות:

ונראה דזה מיירי באומר בגמר זביחה הוא עובדה. ובלא"ה צריך לומר כן דאל"כ תקשה כיון דחתך בה פורתא אסרה אידך הוי מחתך בעפר כמו שאמר הש"ס לעיל מ'. וכיון דמיירי שאמר בגמר זביחה הוא עובדה, וחיוב אותו ואת בנו ג"כ בגמר שחיטה הוא,

ואם אתרו בי' משום ע"ז הוי קים ליה בדרבה מיניה, להכי מוקי הש"ס דלא אתרו בי' משום ע"ז וכמוש"נ:

דף פב.

ואמר רשב"ל אומר היה ר' שמעון פרה נפדית על גבי מערכתה, אמר רב שמן בר אבא אמר ר' יוחנן פרת חטאת אינה משנה. והיינו כיון שבת פדייה היא הרי היא שחיטה ראויה, וקשה הא גם עגלה ערופה בת פדייה כדאיתא בתוספתא והובא בר"ש פר"ח דפרה, ובמל"מ בפר"י מהל' רוצח, והנה לפי"ז גם עגלה ערופה צריך להיות שחוטה ראויה כמו פרה אדומה, ומצאתי בספר מנחת אהרן למס' סנהדרין דף מ"ה דף הספר שהקשה בזה. ומיישב דשאני פרה דאם מצא אחרת מצוה לפדותו כדאיתא במנחות ק"א ע"ב מה שאין כן עגלה ערופה דליכא מצוה בפדייה. עוד הוסיף דלר"ש דסבר כל העומד לפדות כפדוי דמי גם בשעת שחיטה, וכיון דאיכא מצוה לפדות אמרינן כפדוי בשעת שחיטה להכי הוי שחיטה ראויה משא"כ בעגלה ערופה לא שייך לומר כל העומד כיון שאין מצוה בפדייה, עכת"ד יעו"ש:

אמנם קשה מדוע השמיט הרמב"ם להתוספתא דמהני פדיון לעגלה ערופה. וע"כ דהרמב"ם לא סבר לחלק בין עגלה ערופה לפרת חטאת, ומדחזינן דסבר הש"ס דילן דבפרת חטאת אמרינן דאינה משנה ולא אמרינן כן בעגלה ערופה, ע"כ מוכח דאין פדיון לעגלה ערופה להכי השמיט זה מהלכה בפר"י מהל' רוצח. וע"כ הטעם בזה דשאני פרת חטאת שהיא קדשי בדק הבית ובקדושה שייך פדיון אבל עגלה ערופה לא הוי רק איסור הנאה גרידא ואין פדיון לאיסורי הנאה כדאיתא בע"ז מ"ט אין פדיון לע"ז, והוא הדין לשארי איסורי הנאה כמבואר שם בר"ן, ומבואר ביבמות פ"ח דפדיון שייך רק בדבר הקדש שיש בו גם מעילה ובעגלה ערופה כתבו התוס' יומא נ"ט ד"ה והרי תה"ד וכו' יעו"ש. וא"כ מסתברא דליתא פדיון לעגלה ערופה, וא"כ דברי התוספתא תמוה. ובספר נר למאור סימן ה' העיר ג"כ דלא שייך פדיון בע"ע מטעם שאין תופס דמיו וכתב שכן משמע מרש"י ורש"ל בקדושין נ"ז שכתבו דלא שייך בעגלה ערופה שיתפוס דמיו דמה קודש שייך גבי עגלה ערופה יעו"ש. ולפי"ז אתי שפיר בסוגיא דידן דלא אמרו עגלה ערופה אינה משנה, והתוספתא תמוה:

ואפשר שטעם התוספתא דכיון שכפרה כתיבה בעגלה ערופה, כדאיתא לעיל י"א דמטעם זה בעינן שלימה וכמו כן פוסלת בה טריפות להכי גם לענין פדיון מהני כמו

שמהני פדיון בקדשים, וצ"ע. ובעיקר דין עגלה ערופה ופרטיה מבואר בספרנו נזר הקודש למס' כריתות דף פ"ט דף הספר:

דף פב:

גמ', אמר ליה אביי לרב יוסף מאי טעמא דסומכוס וכו':
והנה הר"ן כתב וז"ל, סומכוס אומר משום רבי מאיר סופג שמונים משום שני שמות, אע"ג דמעשה אחד הוא שהרי מפני אמה שנשחטה מתחייב משום אותו ואת בנו, ומשום בתה מתחייב משום בנו ואותו, ולא דמי להיא דלעיל דשחט שני בני' ואח"כ שחטה דהתם חד מעשה הוא וחד שם הוא דאין מתחייב על שניהם אלא משום בנו ואותו אבל הכא חד מעשה ושני שמות יעו"ש. - ודבריו נפלאים דהלא מבואר בהדיא בתוספתא דגם בזה מחייב סומכוס שתים. - ולפי מה שביארנו ע"כ מבואר דגם סוגיא דידן סוברת אליבא דסומכוס דגם בחד שמא מחייב שתים ומה הכרח היה להר"ן לפרש היפך:
והנה נראה לומר דר"א אמר רבי הושעיא שאמר דריב"נ וסומכוס אמרו דבר אחד, ורבא מדחה דלא דמי, סברתם וטעם פלוגתתן בזה גופא תליא אם סומכוס פליג גם אירשא או לא. - והיינו דר"א אמר רבי הושעיא סבר דסומכוס פליג בסיפא ולא ברישא, והיינו דבדינא דסיפא איכא שני שמות אותו ואת בנו, וגם בנו ואותו, ובזה מחייב סומכוס שתים. וכמו כן בדינא דריב"נ דאיכא ג"כ שמות מוחלקין מחייב אכל חדא וחדא. ויש לזה גם הוכחה מדנקט מתניתין באופן הציור דאותו ואת בנו, וגם בנו ואותו, שהיה נשוי בתה ובת בתה ואם חמיו שנשא את בת בנה כמו שפירש"י דהוי שמות מוחלקין, ומדוע לא נקט באופן דהוי שם אחת כמו במשנה דחולקין שם ברישא כגון שנשא שתי נשים ושתיהן בת בתה, וע"כ משום דבשם אחד לא פליג ריב"נ. וממילא דינא דריב"נ וסומכוס דבר אחד. וליכא למדחי כמו שדחי רבא דהתם בדינא דסומכוס כולם שם אחד, דהרי דינא דסומכוס הוי ג"כ בשתי שמות, ורבא דדחי ואמר דלא הוי סומכוס וריב"נ דבר אחד משום דהתם באותו ואת בנו שם אחד הוא, היינו משום דסבר דדינא דסומכוס גם ברישא כדינא דהתוספתא. והנה לפי דברי רנב"י דקאמר שם בכריתות דשאני גבי סומכוס דגופן מוחלקין, והביאור דגם ברישא אעפ"י ששם אחד הוא, מ"מ האיסור בא משני גופין, וכדפי' רש"י הכא שמחמת ראשונה ושני', יעו"ש. והביאור בזה דהאיסורין מחמת ששחט שני גופין, עי' בפירושו של המהר"ם לובלין שם בסוגיא. אבל הכא דאין גופין מחלקין. הביאור בזה מפני שהכתוב עשאן לכולן זמה אחת, ולכן אעפ"י שהכא ג"כ בא האיסור ע"י גופין מחולקין, אבל התורה עשאן אחת. זהו ביאור בדברי רבנ"י. והנה

לפי"ז אזדא לה לגמרי הוכחת ר"א אמר רבי הושעיא דריב"נ וסומכוס אמרו דבר אחד, שעיקר ההוכחה דכיון דסומכוס פליג רק אסיפא ולא אריישא, וממילא מדחזינן דריב"נ קאמר דינו באופן דסיפא, דסתם דהוי שתי שמות ולא באופן דהוי שם אחד. ולדברי רנב"י אזדא ההוכחה לגמרי משום דהכא גם באופן דהוי שתי שמות לא הוי ע"כ אלא שם אחד, מטעם גזירה"כ. וזה מבואר בלשון הרמב"ם בפר"ד משגגות ה"ד וז"ל חמותו ואם חמותו ואם חמיו ושלשה שמות הן ואיסור בת אחת היא אינו חייב אלא חטאת אחת שנאמר באשה ובתה, ובת בנה ובת בתה שארה הנה זימה היא, הכתוב עשה שלשה גופין כגוף אחד לפיכך יחשבו השלשה שמות כשם אחד עכ"ל. וזה מוכח מסוגיא זו כמו שביארנו, וא"כ לפי"ז ליכא הוכחה דסומכוס וריב"נ אמרו דבר אחד, משום דהכא בלא"ה כולן שם אחד, וליכא לדייק דליתני באופן דהוי שם אחד, כיון דגם באופן זה הוי שם אחד, אבל עכ"פ יוצא מסוגיא זו דסומכוס פליג גם אריישא, ודברי הר"ן צע"ג:

והנה בירושלמי יבמות פרי"א איתא אמר רבי לעזר סומכוס וריב"נ שניהן אמרו דבר אחד דהא תנינן תמן ריב"נ אומר הבא על חמותו חייב עליה משום חמותו ואם חמיו, אמרו לו שלשתן שם אחד הן, רבי יהודה בן פזי בשם רבי יוחנן מודה סומכוס בראשונה, אשכח תני עוד היא מחלוקת. ביאור הדברים כמו שכתבנו לעיל בביאור הסוגיא והיינו דמאן דאמר דסומכוס וריב"נ אמרו דבר אחד סברי דסומכוס פליג רק אסיפא דאיכא שמות מוחלקין, ורבא אמר דסומכוס פליג גם אריישא. - וזהו כסברת רבא בש"ס דילן בסוגיא דהכא. ופריך שם בירושלמי מ"ט דריב"נ מה אשה ובתה ובת בתה בב' לאוין אף אשה ובת בנה ובת בתה בב' לאוי. ורבנן סברי דבלאו אחד נינהו, יעו"ש. - מבואר דריב"נ סבר דשני שמות הן, ורבנן סברי דשם אחד הוא, מבואר דריב"נ לא מחייב אלא דוקא בשמות מוחלקין, ואם אמרינן דסבר כסומכוס זהו דוקא אם לא פליג אריישא, וכיון דר' יוחנן סבר בירושלמי שם דריב"נ וסומכוס אמרו דבר אחד ע"כ מוכח דסומכוס לא פליג אריישא. ואפשר שמזה למד הר"ן לומר דסומכוס אסיפא פליג ולא אריישא מטעם דלא סבר ר' יוחנן כהתוספתא מטעם דע"כ לא היתה מקובלת בבירור, כיון דפליגי בזה: ובזה אפשר לפרש גם בסוגיא דידן אמר ליה אביי לרב יוסף מ"ט דסומכוס קא סבר סומכוס אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד חייב שתי חטאות כו' והכא היינו טעמא הואיל וגופין מוחלקין, יעו"ש. - וקשה אם אמרינן דסומכוס רק בסיפא פליג ומחייב שתים מטעם דהוי שתי שמות, א"כ באוכל שני זיתים חלב דשם אחד הוא היאך נוכל לומר דחייב שתים. ועי' במהרש"א שהקשה אמאי לא קאמר דטעמא דסומכוס משום שמות מוחלקין, ותירץ דהא פליג סומכוס גם בריישא, יעו"ש. אבל קשה לשיטת הר"ן היאך

יפרש הסוגיא. - ונראה דהר"ן מפרש הסוגיא זה גופא אם פליג סומכוס גם ארישא והיינו דאם גם ברישא פליג דאז גם באוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד חייב שתים, אבל אם פליג רק אסיפא דהוי שני שמות דבזה שייך גופין מוחלקין, והיינו דהגופין מוחלקין שייך יותר אם הם שני שמות כמו שכתב המהר"ם לובין שם. ואעפ"י שכתב שם דע"כ גם בשם אחד, אם באה המעשה ע"י שני גופין ג"כ שייך גופין מוחלקין, וגם ביארנו שכן מבואר בסוגיא שם בכריתות. - אמנם כל זה אם אמרינן דסומכוס פליג גם ארישא, אבל אם אמרינן דסומכוס רק אסיפא פליג, ע"כ הביאור בש"ס גופין מוחלקין מטעם דהוי גם שני שמות. וכיון דלא איפשטא הבעי' בש"ס דילן בטעמא דסומכוס, ובש"ס ירושלמי אמר רבי יוחנן בפשיטות דסומכוס רק אסיפא פליג. להכי כתב הר"ן בבירור כן דסומכוס אסיפא פליג, ולא ארישא, כן נראה בס"ד:

דף פג.

משנה. יום אחד האמור באותו ואת בנו היום הולך אחר הלילה. ע"ד מה שכתבתי בספרי נזר הקודש בסוגיא דזבחים י"ב ליישב הא דמקשין היאך מפרש רבי אפוטריקי הקרא דפ' משפטים דמיירי בבכור, ולא שייך לילה לקדושה, כיון דממילא קדוש, וכתבתי דבבכור בלא"ה לא קשה מטעם שהוא קדשים, ובקדשים הלילה הולך אחר היום, וזמנו כלה בתחילת יום השמיני. וראיתי אח"כ כי כתב כן החת"ס ז"ל בחיו"ד סימן י"ז. אמנם נראה להעיר בזה כאשר יבואר:

והנה נחזה אנן דלפי חשבון הזה דבכל קדשים הדין כן דנחשב זמן השבעה ימים דהלילה הולך אחר היום, וא"כ לפי מה דקיי"ל דמותר להקדיש עובר כמו"ש התוס' זבחים י"ב ד"ה לילה לקדושה, ומשמע מדבריהם דגם ר' יוחנן דסבר קדושה חלה על העוברין סבר גם כן אוקימתא זו דלילה לקדושה, והנה אם אמרינן דבזה ג"כ הלילה הולך אחר היום, א"כ שפיר מתפרשין הקראי באופן דאם הקדיש עובר, אז תמיד כלה זמנו ביום השמיני, ומיושבים הכתובים. עוד יצוייר באופן דעבר והקדיש מחוסר זמן דלדברי התוס' זבחים קי"ד ד"ה היתר דעתם דהקדש חל במחוסר זמן, וא"כ מיושבים הכתובים שפיר, והנה בזה יש לומר דלא כתבה תורה דאי, והכא הוי דאי להיתרא כהא דיבמות ע"ח, אבל באופן שהקדיש עובר תקשה מדוע אינו מישבים הקראי באופן זה, וזה לא הוי דאי, כיון דמותר להקדיש גם לכתחילה עוברין. ואין לומר דבל עיקר דין קדושת עוברין אנו למידין אחרי שאנו לומדין דלילה לקדושה, ונלמד דמותר להקדיש גם טרם שבא זמן הקרבה, דליתא דהרי קדושת עוברין נלמד מבכור כמו שמבואר בתוס' שם בתמורה, וע"כ מוכח מזה

דאין שייכות הא דבקדשים הלילה הולך אחר היום לנידון זה, והיינו דדוקא בעצם קרבן אמרה תורה כן, היינו בדבר הנהגת הקרבן בדבר הקרבתו, וסדר אכילתו. ובזה אמרה תורה שהלילה הולך אחר היום, והביאור בזה, כי העיקר הוא יום שהוא בא בהקרבה, דהיינו שחיטתו וזריקתו, כי זהו עיקרו של קרבן, וכיון דעיקר הקרבן הוא ביום כדכתיב ביום זבחכם, וביום צותי, שמזה נלמד שיום הזביחה הוא העיקר וממילא הלילה באה טפילה, ולהשלמה, וזהו שאמרו הלילה הולך אחר היום. אבל אין זה שייכות לענין זמן השבעה ימים, שאין זה בגדר עיקר וטפל, אלא גזירת הכתוב בדבר קבעיות זמן אימתי הוא ראוי להקרבה, אין זה שייכות להא דאמרה תורה בקדשים הלילה הולך אחר היום, וע"כ הא דאמרה תורה שבעת ימים הוא ימים לפי מעשה בראשית:

וע"ד הירושלמי יומא פר"א דבעי שם מילואים מהיכן למדו מן הקרבנות או ממעשה בראשית. והקשה כת"ר דהלא לפי דברי הרמב"ן דסבר דכל מה שבמקדש קדוש קדושת הגוף, וא"כ הלא דין קדשים עליהם ובקדשים הלילה הולך אחר היום, ומפלפל דטרם שבא גמר החינוך אין כאן קדושת הגוף, ומטעם זה בעי' בירושלמי עכת"ד. אבל בעיקר היסוד נראה דהכא לא שייך האי כללא דקדשים דהלילה הולך אחר היום, והיינו דכל עיקר הכלל הוא דוקא במה שנוגע לעצם הקרבן וסדר העבודה והוא מטעם דבזה היום הוא העיקר, והלילה טפלה נמשכת עם היום שלפניו, וזה ליתא בעלמא בכל סדר זמנים אף שהם שייכים להקדש:

עוד ראיה לזה מדין אוא"ב הנוהג בקדשים, ומסקנא דגמ' דבדין זה דאותו ואת בנו יום האמור בו, היינו יום דמעשה בראשית והנה זה ודאי דגם בקדשים כן הדין דאותו ואת בנו הנוהג בקדשים גם בו הדין דהיום הולך אחר הלילה כבחולין, והדין פשוט בזה דאין הבדל בזה בין חולין לקדשים בדבר הזמן. והטעם בזה דאעפ"י שקדשים הוא אבל מפני שאין זה בעצם הקרבן בדבר הסדר ההקרבה, להכי אין זה שייכות להא דקדשים דהלילה הולך אחר היום. איברא דיש לחלק ולומר דשאני בדין אותו ואת בנו שאין זה דין קדשים, דעצם הדין דאותו ואת בנו אינו דין קדשים, וכמובן, אבל עכ"פ נשמע מזה דאין הקדושת הגוף סיבה לזה, אלא עצם ההקרבה ודיני' סיבה לזה, ומילא גם לדברי הרמב"ן דסבר דהמקדש כולו קדושת הגוף, מ"מ סיבה זו אינה כדאית לשנות סדר הזמנים, וכמוש"נ:

אמנם לפי זה יש להעיר טובא בסוגיא, דרוצה התנא לומר דיום האמור באותו ואת בנו הלילה הולך אחר היום מטעם הואיל בענינא דקדשים כתיב. הלא מה זה היחס שכתוב בסדר הקדשים, דכיון דלא הוי זה בעצם הקרבת הקרבן. ודוקא בהקרבת הקרבן שייך

לומר הלילה הולך אחר היום, מפני שגם הלילה נקרא ביום זבחכם, והלילה תמיד טפילה ליום, וזה אינו שייך באותו ואת בנו:
ונראה לומר דכוונת התנא דאוא"ב בקדשים, דבזה יש מקום לומר דהלילה הולך אחר היום בכדי דלא ליהוי תרתי דסתרי והוא, דהנה נחזה אנן, אם שחט האם של קדשים ביום כדין, ובלילה בא לשחוט בנה, דאז אם אנו דנין היום כפי סדר מעשה בראשית מותר לשחוט בנה, אבל יש דבר סותר, והיינו דכיון דלענין הקטרת אימורים של הקרבן דהיינו האם טרם נקרא לילה, דהרי זמן הקטרת אימורים כל הלילה, נמצא דעדיין נקרא ביום זבחכם כל הלילה, וא"כ היאך נשחוט את בנה בזמן דהיום שהוא יום זביחה דהאם. וזהו הביאור הואיל בענינא דקדשים כתיב, עד שבא הלימוד דהגז"ש ומלמדת דהכא לענין או"ב נחשב יום לפי סדר מעשה בראשית, ולא משגיחין גם על תרתי דסתרי, וכמוש"נ:
וכן גם בירושלמי יומא לכאורה תמוה מה בעי אם דינם כקרבנות או כפי סדר מעשה בראשית, הלא פשיטא דזה אינו שייך לקרבן, אבל נראה דהתם גם כן הכוונה מפני שיש שם כעין תרתי דסתרי, והנה הקרבן עדה מפרש דאם אזלינן כבראשית אז חסר לילה האחרון, וזה דלא כהגירסא הכתובה לפנינו אין תימר ממעשה בראשית יום ראשון אין לו לילה. והקרה"ע מפרש הכוונה לילה אחרון, ודחוק, לכן נראה יותר כמו שפירש הפנ"מ דהתחלת הישיבה התחילה ביום, ועיקר הבעי' על הלילה האחרונה דאם כמעשה בראשית תיכף כשכלתה שבעת ימים נפסק מצות תשבו. אבל יש מקום לומר דכיון דלענין הקרבנות של אותו יום כל הלילה הוא כיום ונקרא ביום זבחכם, וא"כ יש כאן תרתי דסתרי, זהו הספק של הירושלמי, והוא כדין ספק של ש"ס דילן לענין אותו ואת בנו. והנה לענין אוא"ב יש לימוד גזי"ש. אבל הכא במילואים כיון שאין גזי"ש להכי הוי בעי' דלא איפשטא, והיינו דסבר הירושלמי דמצד הסברא יש מקום לומר דלא אמרה תורה תרתי דסתרי: ובדרך אגב יש להעיר למאי נפק"מ האי בעי' הלא מה דהוה הוה כדקאמר הש"ס בפר"ק דיומא. ויש לומר דנפק"מ לענין אותו ואת בנו דהאם היתה קרבן, ונשחטה ביום, אם מותר לשחוט בנה בלילה, והיינו בכדי שלא תהיה תרתי דסתרי, והיינו דהירושלמי לא סבר גזי"ש זו. והיינו דמשמע דגם רבי לא סבר גזירה שוה זו, וממילא תהיה נפק"מ רבתי באותו ואת בנו לקדשים, אבל יש לדחות דאפשר לומר דאיכא נפק"מ לענין נדר שאם נדר אחד הנאה מחבירו שבעת ימים כבימי המילואים:
והנה תצא נפק"מ רבתי לדינא לענין בכור שנולד בליל שבת קודש, אם מותר להקריבו על המזבח ביום ו' עש"ק. והיינו דלפי דברי הגאון חת"ס ז"ל דסבר לדבר פשוט וברור דבבכור הלילה הולך אחר היום, א"כ הליל שבת שבו נולד נחשב ליום, וממילא מותר

להקריבו ביום עש"ק שהוא עכשיו יום שמיני, דהרי לא בעינן מעל"ע. אבל לפי מה שביארנו הרי הוא עדיין מחוסר זמן, והיינו דלפי סדר מעשה בראשית טרם בא זמנו, וצ"ע: וע"ד מה שכתבתי במלואים לזבחים לתמוה על הרמב"ם שהשמיט הא דיין שירדו לשיתין שריפתן בקודש, כוונתי פשוטה, דהלא מבואר בגמ' דנלמד מקרא דשריפתן בקודש מטעם גזה"כ, והיינו דאפילו אם נפקע מהם תורת מעילה כמו לאחר שנעשה מצותן, ומ"מ בעי שריפה בקודש, וזה מבואר להדיא בסוגיא דסוכה בהא דקאמר הש"ס אפ"ת ראאב"צ אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו. מבואר דאעפ"י שאין בו מעילה, ומ"מ בעי שרפה בקודש, וכיון שהרמב"ם פוסק בפר"ב מביהב"ח הי"ב דמנקין אותו, ממילא הרי זה כראבר"צ, ועל דין שריפה בקודש אינו מבואר שום חולק, וממילא אין זה שייכות אם יש מעילה בהן או לא. וגם סוגיא דמעילה י"א דרוצה לומר דדין שריפה בקודש תליא בדין מעילה, הלא משני הש"ס דאי קלט, ופירשו דאם קלט מאויר דבזה אין מצותו בשריפה, אבל אכתי תקשה דבאופן שירדו כדין ואח"כ מעלין אותן ומנקין את השיתין הלא באופן זה אין חולקים על ראבר"צ, וכיון שהרמב"ם פסק כראבר"צ בדין העלאה מהשיתין, א"כ מדוע השמיט הא דשריפתו בקודש:

ובאמת עיקר דברי רש"י ותוס' שם במעילה שפירשו בהא דאי קלט דבטרם שירדו לקרקע השיתין לא נתקדשו לדין שריפה, תמהני טובא מנלן לומר כן, הלא לימוד ערוך הוא מקרא דכשם שניסוכו בקדושה כך שריפתו בקדושה, משמע דומיא דניסוכו בעינן ותו לא. לכן סוגיא דסוכה ברורה וגם כן מבואר בתוספתא ובירושלמי, זאת היתה כוונתי בהקושיא על הרמב"ם מדוע השמיט דין זה מהלכותיו:

תניא במכילתא פ' בא פסקא ל"ז בלילה הזה וכו' ואיזה זה עמוה"ש. מכאן אמרו אכילת פסחים ואכילת זבחים והקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוה"ש. וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוה"ש ע"כ. - ויש להבין מה מוסיף בזה שמסיים וכל הנאכלים ליום אחד כיון שאמר מקודם אכילת פסחים ואכילת זבחים נמצא דכל הקדשים בכלל. ועוד קשה למה חלקו התנא לשתים. והלא היה להתנא לכלול כל הקדשים בבבא אחת ולסיים עד שיעלה עה"ש, ולמה חלקן לשתים:

ונראה דהנה פליגי רש"י והרמב"ם בהא דהקטר חלבים ואברים אם אמרו בהן חכמים עד חצות כמו שאמרו לענין אכילה ולענין ק"ש, דרש"י בריש ברכות פירש דלהקטר חלבים ואברים לא אמרו חכמים עד חצות יעו"ש. והרמב"ם בפר"ד ממעה"ק פסק בהקטר חלבים ואברים דעד חצות זמן הקטרתן, יעו"ש: ויש להוכיח מהמכילתא כשיטת רש"י. וזהו מהא דמסיים התנא בהמכילתא ומפני מה אמרו עד חצות כדי להרחיק את האדם

מן העבירה. ולהכי אם לא חלקן התנא לשתי בבות והיה מסיים ולמה אמרו וכו' דאז הוי אמרינן דהא דולמה אמרו קאי גם על הקטר חלבים ואברים, ולהכי חלקן התנא ושנה וכל הנאכילם ליום אחד בפני עצמו לומר על זה הא דולמה אמרו בכדי להורות לן שרק על הנאכילן ליום אחד אמרו עד חצות ולא על הנקטרין:

והנה בירושלמי פר"א דברכות מפרש דהא דהנאכלין ליום ולילה היינו קדשים קלים, ותמוה דהלא קדשי קדשים כולם נאכלים ליום אחד, ומדוע פירשו לקדשים קלים, והלא אדרבה בקדשים קלים איכא שלמים דנאכלים לשני ימים, ועי' בצל"ח ריש ברכות מפרש דסבר הירושלמי בעיקר הרחקה עשו לקדשים קלים משא"כ קדשי קדשים דרק לכהנים מסור, וכהנים זריזין הם. יעו"ש. ולדבריו אתי שפיר ג"כ דברי המכילתא שחלקן התנא גם כן בכדי להורות שזהו שאמרו עד חצות הוא רק בנאכלין לכל אדם. והנה מזה משמע דהקטר חלבים ואברים שגם כן רק לכהנים מסור ההקטרה, לכן אין לעשות הרחקה, אבל תקשה מזה על הרמב"ם:

והנה הגאון מלבי"ם מפרש המכילתא עפ"י הירושלמי שחידוש דין איכא בקדשים קלים דסד"א כיון דאיכא בקדשים קלים דנאכלים גם לשני ימים, להכי הוי אמרינן דאין לעשות הרחקה בקדשים קלים גם בנאכלים ליום אחד יעו"ש. אבל דבריו תמוהין דהלא שנה מקודם אכילת פסחים, ופסח קדשים קלים הוא. - איברא דיש לומר דשאני פסח כיון דאכילתו רק בלילה ולא ביום להכי כיון דזמנו קצר יש לעשות הרחקה, משא"כ קדשים קלים שנאכלים ליום ולילה:

והנה אם נפרש כפירוש מלבי"ם לא קשה מזה לשיטת הרמב"ם, והיינו לפי הירושלמי דחלק התנא לשתי בבות, היינו מטעם דהסיפא מיירי בקדשים קלים, ועל זה אמר התנא ולמה אמרו וכו':

אבל עיקר פירושו תמוה דאיזה סברא יש דכיון דאיכא בקדשים קלים שנאכלים לשני ימים, בשביל זה לא חיישינן להרחקה דעבירה. והיותר נכון כשיטת רש"י. וגם מהירושלמי לפי פירושו של הצל"ח אתי שפיר דברי המכילתא כמו שכתבנו:

פסחים פ"ג שימוש נותר מילתא היא נימא מסייעא ליה העצמות והגידים והנותר ישרפו בששה עשר. - וקשה דילמא טעונים שרפה משום נותר עצמו דבליעה בהו. ואפשר לומר לשיטת התוס' שלהי מס' ע"ז דלילה פוגמת וא"כ לא בעי הבלועה שריפה מטעם דפגומים הן, אבל זה ניחא אם נצלו העצמות ביום, אבל מה נעשה מהנצלה בלילה ועמוד השחר עשה נותר טרם נפגמו. ונראה דההוכחה מהא דחל ט"ז להיות בשבת ישרפו בשבעה עשר, ואז הרי כבר נעשו פגומים, וע"כ השרפה משום נותר:

פרק שישי:
במשנה. כיסוי הדם נוהג בארץ ובחוצה לארץ. - הנה בחו"ל הוי משנה שאינה צריכה דכיון דחובת הגוף הוא פשיטא דנוהג בחוץ לארץ, וע"כ כמו שכתבו התוס' ריש פרק אותו ואת בנו, כיון דאיכא דוכתא דבעי למיתני, יעו"ש:
ולולא דמסתפינא אמינא דשאני חובת הגוף דכיסוי משארי חובת הגוף, והיינו שהרי ליכא חיוב לאכול עופות וחיה, ואם אינו בתאות אכילה אינו מחויב לשחוט ולכסות ורק לאחר ששחט יש עליו חיוב כיסוי. להכי תנא דלאחר שחיטה יש עליו חיוב לכסות, והאי טעמא יש לומר ג"כ בהא דאותו ואת בנו דהחיוב בא לאחר ששחט את האם אבל אינו מחויב בשחיטת האם להכי נקט התנא דגם זה הוי חובת הגוף:
במוקדשין פירש"י חטאת העוף ועולת העוף, וכן פירש הר"ן באלפס, וקשה דהלא במסקנא גם בקדשי בדק הבית ליתא להאי דינא דכיסוי וזה שייך בכל מיני עופות ולמה דייק חטאת העוף ועולת העוף שזהו רק בתורים ובני יונה, וצ"ע:
אמנם נראה דכוונתם דקדשי בדק הבית יצוייר הקדש באופן שהקדיש את הדם לאחר שחיטה וכדאיתא בתוספתא חולין פר"ן השוחט והקדיש את הדם חייב לכסות מפני שקדמה מצות כסוי להקדש יעו"ש. אבל זה יצוייר רק בהקדש בדק הבית, אבל לא בדם חטאת העוף ועולת העוף שהדם מוקדש ואין הקדש חלה על הדם:
ומשמע מהתוספתא שבאופן שהקדיש את הדם לאחר שחיטה חייב לכסות גם בלא פדיון מהקדש משום דהמצוה חלה גם על ההקדש שבא לאחר השחיטה, וא"כ יצוייר מצות כיסוי בהקדש, לזה דייקו בחטאת העוף ובעולת העוף דלא יצוייר בהם הקדש דמים:
גמ'. שחט חיה ואח"כ בהמה פטור מלכסות, והקשו התוס' תימה דליגררי ולכסייה, וכן בהמה ואח"כ חיה דליגרריה ולכסייה בדם הניתז ושעל הסכין יעו"ש. ולכאורה יש ליישב דשאני בדם בהמה על דם החיה שנדחה המצוה דכיסוי, מטעם דיש דחוי אצל מצות, ואעפ"י דקיי"ל דאין דיחוי אצל מצות, אבל יש לומר דשאני בין דיחוי דממילא לבין דיחוי דבידים, ובזה הוי דיחוי גם אצל מצות משא"כ בדם הניתז ושעל הסכין דלא דחאו בידים, וכעין זה כתבו התוס' זבחים י"ב ד"ה ש"מ, וצ"ע:
רש"י ד"ה בקדשי מזבח, כגון חטאת העוף. - וקשה מדוע לא אמרינן גם עולת העוף לפי מה שמסיקנא לעיל פ"א ע"ב דאכילת מזבח שמה אכילה וקרינן גם בזה אשר יאכל. והוי גם כן שחיטה ראויה, וצ"ע:

דף פד.

וליפרקינהו וליכסינהו. והקשו בתוס' מנלן דצריך לפדותו ולחייבו בכסוי. ולכאורה קשה הא מצינו לקמן קל"ה גבי ראשית הגז במוקדשין סד"א הואיל ומדאורייתא בני גיזה היכא דגזז ליפרוק וליתיב ליה יעו"ש, וה"נ אם יש חיוב כסוי במוקדשין מחויב לפדות, ובתו"ח העיר בזה יעו"ש: ונראה דשאני הכא ולא דמי להא דראשית הגז והיינו דבראשית הגז החיוב תמיד בלא הקדש ורק אם מיתרמי לאחר שהקדיש בזה אמרינן דאין בכחו להפקיע מחיוב ראשית הגז בהקדישו, וממילא יש מקום לומר דמחויב גם לפדות ולקיים מה שמוטל עליו, משא"כ הכא בגסוי הדם אם נוהג גם במוקדשין כמו בחטאת העוף א"כ הוי תמיד באופן זה שמחויב לפדות, על זה אין סברא לומר דחייבה תורה לכסות על ידי פדיון ולהיות חייב בכסוי כיון דמצד הקדש ליכא עליו חיוב ופטור מלכסות, והיכן מצינו כזה לעשות תחבולה בכדי שתחול עליו חיוב כסוי. זהו מה שנראה בכוונת התוס'. ועוד דהתם בראשית הגז כוונת התוס' שם שהוא בדרך קנס מפני שעבר והקדיש יעו"ש, וזה לא שייך הכא:

ונראה ביישוב הקושיא דהנה מצינו דהכסוי הוי מצוה בפני עצמה, ואינה ענין לאכילה ואפילו בשלא כיסה השחיטה כשרה ומותר באכילה, כמבואר בשו"ע. - אמנם הדברי חמודות מביא בשם המרדכי שמצא כתוב להראבי"ה שמצא כתוב בתשובת הגאונים דמי שכיסה והזיד ולא בירך אסור לו לאכול משחיטתו אבל לאחרים מותר וכתב הב"י שאין לדברים אלו עיקר. ובספר א"ח מביא דאיה מהגמ' שאין כיסוי הדם מעכב את הבשר לאכול, יעו"ש: אמנם נראה שזה תליא אם הכסוי הדם נוהג גם במוקדשין שאז היה הדין שהכסוי מעכב את הבשר מאכילה, והיינו אם מצינו שגם בקדשי בדק הבית טעון כיסוי, ומפני שאסור לאכול מפני ההקדש, ממילא מחויב לפדות מהקדש מפני שהכסוי הוי חלק מהשחיטה, ואסור באכילה כמו שחיטה מפני שהוא חלק מהשחיטה להיות בתורת מתיר לאכילה. אמנם לפי המסקנא דקדשי בדק הבית לא בעי כסוי חזינן מזה שאין הכסוי מעכב מאכילה:

ולזה לפי הס"ד דקדשי בדק הבית לא בעי כסוי ומותר באכילה בלא כסוי, הרי חזינן מזה דהכיסוי לא הוי חלק מהמתיר, ומזה יצא הדין דלאחר שחיטה הבשר מותר באכילה ואין הכסוי בא בתורת מתיר. ומיושב קושיות התוס' משום דלפי הס"ד דהקדש מחויב בכסוי, ע"כ בא הכסוי בתורת היתר, ובע"כ צריך פדיון בכדי להתיר באכילה:

ובזה יש ליישב גם כן מה שהקשו התוס' דמתניתין קתני ואין נוהג במוקדשין, ואי פריק להו אין זה למוקדשין, יעו"ש. אבל לפי מה שכתבנו דלפי הס"ד הוי הכסוי הכא בתורת

מתיר עם השחיטה, ולפי"ז כמו שהכסוי בא להשלים היתר השחיטה, הנה כן השחיטה באה להשלים ההיתר דהכסוי, ובשעת השחיטה דהיינו החלק המתיר באכילה היה קדשים, וכמוש"נ: והנה במה שדחה הב"י דברי הראבי"ה שמצא בתשובת הגאונים דמי שהזיד ולא בירך על הכסוי דאסור לו לאכול משחיטתו, אבל לאחרים מותר, וכנראה שמפרשים ולא בירך, היינו שלא כיסה, ועל זה הקשו דהכסוי אינו מעכב מאכילה:

אמנם נראה דכוונה אחרת בדבריהם, והיינו דלפי דבריהם היה להם להתשובת הגאונים לומר שלא כיסה, ומדוע אמרו ולא בירך, ועוד אם כוונתם לאסור באכילה מטעם דהכסוי מעכב היתר אכילה א"כ מדוע לאחרים מותר: לכן נראה דכוונת הגאונים בזה הוא מטעם דסברי דכיון דלא בירך על הכיסוי או גם לא כיסה כלל יש לומר דאסר הבשר עליו מפני שחושש על שחיטתו אם עשה כהוגן וחושש לשמא ניבל, ואעפ"י שבאמת לא עשה ניבול בשחיטה, אבל יש בזה משום חד"א דיש בכח אדם לאסור על נפשו, ולזה פסקו הגאונים דלדידיה אסור מטעם חד"א אבל לאחרים מותר. והרי זה בדמיון באשה שלבשה בגדי נדותה אעפ"י שהיא טהורה, אבל יש בזה איסור משום דעשתה על עצמה חתיכה דאיסורא, וה"ג בהא ששחט ולא כיסה ולא בירך יש בזה משום חתיכה דאיסורא ואסר על עצמו הבשר:

והנה יש לדייק מזה דסברי הגאונים דחד"א הוא מטעם נדר ולא מטעם הודאה מדחזינן דלאחר מותר דאם חד"א הוא מטעם הודאה היה אסור גם לאחרים, וע"כ דסבר שהוא מטעם נדר ולדידיה אסור ולאחרים מותר, כן נראה בביאור דברי הגאונים וכמוש"נ:

גמ'. בעינן העמדה והערכה. והקשו בתוס' וא"ת והא כל זמן שמפרכסין בני העמדה והערבה נינהו כדאמר לעיל דף ל'. - והנה הרשב"א בחידושיו מביא ר' אברהם אב"ד זצ"ל, דהכא בשאינה מפרכסת, ומאחר דשאינה מפרכסת פטורה לא פסיקא ליה למיתני נוהג במוקדשין, והרמב"ן ז"ל הקשה דאדרבה מדמפרכסת חייבת לא פסיקא ליה דאינו נוהג במוקדשין, ואמאי מיתנא ואינו נוהג במוקדשין יעו"ש:

ונראה לפי מה שכתבו התוס' לעיל דכיון דעומד לפדות להכי הוי שחיטה ראויה. יש ליישב שיטת הרב ר' אברהם אב"ד. והיינו דכיון דאין אנו יודעים אם תהיה מפרכסת או לא, ואם אינה מפרכסת אינה בת פדייה, ומספק אי אפשר לומר דעומדת לפדייה, וממילא הוי שחיטה שאינה ראויה ורק באופן שבודאי עומדת לפדייה הוי שחיטה ראויה, אבל לא בספק, ולזה שפיר קאמר הש"ס בעינן העמדה והערכה וזה לא אפשר באופן שאינה מפרכסת וא"כ תמיד ספק הוי אם עומדת לפדייה להכי לא פסיקא ליה למיתני ונוהג במוקדשין. והרמב"ן סבר כיון דרוב בהמות מפרכסין לאחר שחיטה הרי

זה כעומד לפדייה מטעם הרוב דמפרכסין. והר"א אב"ד סבר דלא מחזיקין רובא בלהבא, והיינו לומר שבשעת שחיטה שעומדת לפדייה מטעם הפירכום דבסוף באופן שתגלי למפרע דהשחיטה מחייבת בכסוי, והרמב"ן סבר ע"כ דמחזיקין רובא גם על להבא:

דף פה.

אלא ספק איש ספק אשה ורבי יוסי לטעמיה דאמר אשה ודאית נמי תקעה: והנה מסוגיא זו מביא הגאון שאגת אריה הוכחה דמותר לתקוע בר"ה שלא לצורך דהיינו דגם לאחר שיצא ידי חובתו מותר לו לתקוע, ושלא כדברי הרמ"א בסימן תקצ"ו שכתב דלאחר שיצא אין לתקוע בחנם. והוא מדקאמר הש"ס אלא לספק איש ספק אשה, ורבי יוסי לטעמיה דסבר אשה נמי תקעה, ואם אמרינן דאיש אסור לתקוע שלא לצורך א"כ מאי קאמר רבי יוסי לטעמיה דאשה ודאית נמי תקעה, אכתי איכא להוכיח מתקיעת שופר שאף שאין ודאה דוחה שבת ספיקה דוחה יו"ט, והיינו בספק תקע ספק לא תקע דפשיטא שחוזר ותוקע כמו ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, וה"נ בספק תקע חוזר ותוקע, אעפ"י שיש ספק שמא תקע ויעבור על איסור תקיעה ביו"ט שלא לצורך, וע"כ כיון שהותר לאיש קודם שיצא לקיים מצותו הותר לו לגמרי ואין כאן שום איסור, וא"כ לא משכחת לר' יוסי ספיקא דוחה יו"ט כיון דשלא לצורך נמי ליכא איסור, עכת"ד:

והנה מה שהביא דמיון ספק תקע ספק לא תקע מהא דספק קרא ק"ש ספק לא קרא ק"ש בודאי ניחא משום דבשניהם איכא חזקת חיוב, וא"כ אפשר לומר דע"כ מותר לתקוע כדי לצאת חובתו המחויב בודאי ואין נקרא שלא לצורך. ואין זה דמיון לכוי דהוי ספק בעצם החיוב, ולהכי כמו שודאה אינה דוחה שבת כך ספיקה אינה דוחה יו"ט, כיון שאין חזקה דחיוב ומספק אין מחללין יו"ט, ואין זה דמיון לדברי הרמ"א שאוסר שלא לצורך:

וראיתי בספר עונג יו"ט סימן מ"ז שנחית לזה ודחה דברי הגאון שאגת אריה, יעו"ש:

אמנם נראה דאכתי יש סנגוריא לדברי הגאון. והוא מהא דאשה דסבר רבי יוסי דרשות לה לעשות סמיכה וממילא יש לה רשות לקיים מצוה דתקיעת שופר, וזה ודאי דאם ספק להאשה אם שמעה קול שופר אם לאו דג"כ רשאה לתקוע כיון שיש לה מצוה, ומספיקא יש לה לקיים המצוה ולאשה אין לה חזקת חיוב כיון שרק רשות לה לקיים המצוה ולא חובה:

ויש לדון מזה דאם אסור לתקוע שלא לצורך, א"כ היאך אשה רשאה לתקוע בספק, וא"כ שפיר איכא למימר תקיעת שופר בגבולין תוכיח שאין ודאה דוחה שבת וספיקה דוחה יו"ט, וזהו לגבי אשה שמספק ג"כ מותרת, וע"כ צריך לומר דכיון דהותר לה

לתקוע בראשונה שוב אין כאן איסור שלא לצורך, ולא שייך לומר דספיקא דוחה יו"ט כיון שאין כאן איסור כלל: רש"י ד"ה אלא ספק איש ודוחה יו"ט גמור, והיינו דאם יש ספק ביו"ט מפני חסרון קביעותא דירחא א"כ איכא ספ"ס שמא אינו איש ושמא היום חול, להכי פירש"י יו"ט גמור וליכא אלא חדא ספיקא. ולפי"ז לדידן דקיי"ל דנשיב אינן סומכות איכא בטומטום ספ"ס שמא נקבה היא ושמא חול, וא"כ יש לתמוה על זה דתניא דטומטום ואנדרוגינוס חייבין, וכן כתב הרמב"ם בפר"ב משופר ה"א. וקשה והלא איכא ספ"ס, ואפשר דכוונתו באופן שידוע שזה היום הוא יו"ט גמור, אבל לידדן דספיקא הוי, ורק עפ"י רוב קיי"ל שאין אלול מעובר, אבל עכ"פ יש מיעוט וא"כ ספיקא הוי לדידן, וממילא איכא ספ"ס לגבי טומטום ואנדרוגינוס, וצ"ע:

גמ'. ור' שמעון אשר יאכל כתיב, ור' מאיר ההוא למעוטי עוף טמא הוא דאתי. - וקשה הא כיון דבעינן שחיטה לכסוי הדם, ומטעם זה נוחר ומעקר פטור מכסוי. ולפי"ז בעוף טמא דלא שייכא בשחיטה, וממילא גם כששחט עוף טמא לא הוי יותר מנחירה, וא"כ קרא למ"ל למעט עוף טמא מכסוי, כיון דבלא"ה ליתא בעוף טמא ענין שחיטה. - ונתקשיתי זה מכבר, ועתה ראיתי בתוס' ר"ע שהקשה בזה ומסיים בצ"ע:

ונראה דאם אמרינן דרבי מאיר סבר אין שחיטה לעוף מן התורה, ולפי"ז כל שחיטה דבן עוף לא הוי יותר מנחירה, וא"כ אין הבדל בין עוף טהור לטמא ובעינן קרא למעט עוף טמא מכסוי. ואפילו אם אמרינן דר"מ סבר יש שחיטה לעוף מן התורה אפשר דר"מ שהוא תלמיד ר"ע סבר דבשר נחירה הותר להם במדבר, ושם לא היה הבדל בין שחיטה לנחירה, כיון דהנחירה היתה אז כשחיטה לדידן, ולכן אפשר לומר דעל הזמן שהיו במדבר נאמרה להם למעט עוף טמא מכסוי הדם:

והנה קשה טובא למה בעינן קרא למעט עוף טמא, והלא ממועט מההיקש לחיה כדאיתא בתורת כהנים עוף יכול אף עוף טמא במשמע ת"ל חיה מה חיה שהיא מטמא בגדים אף עוף שהוא מטמא בגדים יצא עוף טמא שאינו מטמא בגדים ע"כ יעוי"ש. הרי מבואר דעוף טמא ממועט מההיקש לחיה:

אבל יש ליישב מהסיפא דברייתא דאיתא שם אי מה חיה שאינה באם על הבנים אף עוף שאינה באם על הבנים, יצא עוף טהור שהוא באם על הבנים ת"ל אשר יאכל יצא עוף טמא שאינו נאכל יעו"ש. - נמצא מבואר דסו"ס בעינן אשר יאכל לומר דעוף טהור טעון כסוי, וממילא ממועט עוף טמא:

ובזה יש לפרש הכא גם דברי ר"מ שאמר אשר יאכל בא למעט עוף טמא. הנה עיקר הכוונה שבא ללמד על טהור שטעון כסוי מדאיתא בכלל אשר יאכל בכדי שלא למעט עוף טהור מדאיתא באם על הבנים:

והנה בתוס' רי"ד בקדושין נ"ו כתב בהא דאיתא שם והשתא דנפקא לן איסור אכילה מאיסור הנאה מלא יאכל כתב, ראיתי מקשים כיון דלא יאכל לכו"ע גם איסורי הנאה במשמע אם כן גבי כיסוי הדם דכתב אשר יאכל, נפרש אשר יהנה ונרבה גם חיה ועוף טמאים לכיסוי, יעו"ש:

אמנם לפי מה שאיתא בתו"כ דבההיקש עוף לחיה יש בזה גם טמאים, וא"כ למ"ל דכתב רחמנא אשר יאכל לפרש אשר יהנה לרבות טמאים כיון שכבר נכללו בהא דחיה ועוף שהוקשו להדדי מטעם שאין בשניהם אם על הבנים: והנה בתירוץ השני כתב שם אם גם הטמאים טעונים כיסוי לכתוב סתם חיה ועוף והכל במשמע אשר יאכל למ"ל, אלא ודאי אכילה דוקא קאמר עכ"ד. וקשה דהלא מבואר להדיא בתו"כ דאם לא כתב רחמנא אשר יאכל דאז הוי ממועט עופות טהורים מפני שישנם באם על הבנים. נמצא דאם לא כתב רחמנא רק חיה או עוף ג"כ אין כולם במשמע דע"כ עופות טהורים ממועטים מדין כיסוי כדאיתא בתו"כ. וממילא כתבה התורה אשר יאכל לרבות עופות טהורים לכיסוי: והקושיא בלא"ה מתורצת כי ע"כ אין לפרש על הנאה ולא על אכילה, דהיינו למידרש אשר כל המינים הטמאים ולמעט עופות טהורים, כי ע"כ אעפ"י דהנאה בכלל אכילה, אבל יש בזה אכילה בודאי, ועוד דלרבות מינים טמאים לא בעינן קרא כי ההיקש מלמד על זה בזה שהוקשה לחיה:

והנה בתוס' רע"א מקשה על התירוץ השני מדוע לא אמרינן דאשר יאכל בא למעט איסורי הנאה יעו"ש, וע"כ כוונת מרן דכיון דיש לפרש אכילה הנאה בא הכתוב ללמדנו למעט איסורי הנאה, ור"מ מחייב איסורי הנאה בכסוי, אמנם לפי מה שתניא בתו"כ דאשר יאכל בא לרבות, וא"כ לא מידרש למעט, דהמיעוט בא ממילא לעוף טמא. ועוד דאין לשלול אכילה מפני שיש לפרש הנאה דע"כ לא יצאת אכילה מלא יאכל. ולזה כיוון התוס' רי"ד בתירוץ הראשון. ואפשר שכוונת מרן דיש לפרש אשר יאכל אכילה והנאה, דהיינו דבעינן תרתי, וממילא כשם שממעטין עוף טמא, יש בזה גם מיעוט לאיסור הנאה: אבל בזה יש לומר דאיסורי הנאה נכלל בההיקש דלחיה כדאיתא בתו"כ דכל שהוא מטמא בגדים דינו כחיה. ואיסור הנאה להעוף הנסקל מטמא בגדים דבית הבליעה הרי הוא דומה לחיה, להכי אין למעטו מכיסוי, וזהו סברת ר"מ דמחייב באיסורי הנאה,

ולהכי ע"כ מוכח דרק עוף טמא משולל מחיוב כיסוי, אבל לא ממועט עוף שהוא אסור בהנאה כיון שהוא בטומאת נבלות, וכמוש"נ:
תוס' ד"ה ואין דנין חולין מקדשים. והשתא הוי לי' למילף משחוטי חוץ שהוא קדשים מקדשים, עי' בספרנו נזר הקודש לזבחים דף מ"ח דף הספר:

דף פו.

גמ', כי מהני זכותייהו אעלמא אדידהו לא וכו' וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת, עי' בספר תורת חיים שאמר בזה דבר נאה: גמ'. ורבנן מ"ש רישא דלא פליגי ומ"ש ספיא דפליגי, ומשני רישא אי אמרינן חייבין לכסות אמרי שחיטה מעלייתא היא ואתי למיכל משחיטתן ופריך סיפא נמי כיון דקאמרי רבנן אסור לשחוט אחריהם אמרי שחיטה מעלייתא ואתי למיכל משחיטתן. והקשו בתוס' תימה דמשום גזירה דלמא אתי למיכל נבילה יש לי להתיר לאו דאותו ואת בנו מספק מה לי לאו דאותו ואת בנו ומה לי לאו דנבלה וכו' יעו"ש:
והנה לכאורה יש לומר לפי מה שכתב הר"ן בפר' יוהכ"פ דהא דמותר לשחוט לחולה בשבת ואין עושין לו נחירה על ידי עכו"ם כי מה לי איסור שבת ומה לי איסור נבלה, ואדרבה שבת חמור, ותירץ כי בשחיטה בשבת נעשה עבירה פעם אחת אבל כשמאכילו לחולה נבלה שמא לא יצטרך לאכול הרבה עובר על לאו דנבלה הרבה פעמים. וה"נ אם מתירין לו לשחוט אותו ואת בנו יאכלו משחיטתן הרבה. אבל בשחיטה של אותו ואת בנו אינו עובר אלא פעם אחת, ולהכי פריך הש"ס שפיר דכיון דחיישו רבנן לדלמא יאכלו משחיטתן אמרו שלא יכסו את הדם, א"כ גם כשיראו הרואים שאסרו לשחוט אותו ואת בנו יאמרו ששחיטת חש"ו שחיטה מעלייתא היא ואתי למיכל משחיטתן, וא"כ טוב יותר להתיר לשחוט אותו ואת בנו בכדי שלא יכשלו בני אדם לאכול משחיטתן. ואח"כ ראיתי בספר עיני ישראל שנחית לזה גם כן:
ועוד דהתם בשמא יאכלו משחיטתן יצוייר שיכשלו הרבה בני אדם בספק נבלה, אבל באיסור אותו ואת בנו יעבור רק השוחט שעובר על ספק לאו דאותו ואת בנו, ומוטב שיעשה אדם אחד איסור מלהכשל הרבה בני אדם: ואפשר לומר דהכא יש לומר דסברת התוס' שאין אומרים לאדם חטא בשביל שתזכה לחבירך, עי' שבת ד' ומנחות מ"ח:
ובעיקר הסברא יש לומר דלא דמי להא דהר"ן גבי שחיטה בשבת לחולה, דהתם שבת הותרה לו שחיטה מצד הדין, רק מפני להקל על האיסור מטעם דשבת דחויה אצל פיקו"נ, ולא הותרה כמו"ש הרמב"ם בפר"ב משבת, יש מקום לומר לנכרי שינחור, ועל

זה שפיר כתב הר"ן דטוב יותר לשחוט מטעם דעבירה אחת היא, אבל עכ"פ אין זה עבירה כיון שעכ"פ מותר לו לשחוט, משא"כ הכא לשחוט אותו ואת בנו בקום ועשה שהוא ספק איסור ממש ואין ביד חכמים לעבור באיסור לאו בקום ועשה:

וגם חזינן שהר"ן בחידושיו הקשה גם כן קושית התוס' ומדלא מתרץ כסברא שלו שכתב גבי שבת ע"כ צ"ל דלא שייך הכא סברא זו, וע"כ כמו שכתבנו: ותירצו התוס' דסברי רבנן דרוב מעשיהן מקולקלים ומן הדין פטורים מכסוי ורק מפני שלא להחמיר ולעשות כסוי אמרו חכמים לכסות שמא יבוא גם לאכול והוי חומרא דאתי לידי קולא. אבל כיון שמצד שחיטתן נבלה מפני הרוב דמעשיהן מקולקלים ומטעם זה פריך הש"ס דאם מחפשין עצה שלא יאכלו הבשר טוב להעמיד הדבר על צד הדין לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, כן נראה לבאר דברי התוס'. וכן הר"ן שם כתב דסברי רבנן דמצד הדין רוב מעשיהן מקולקלים:

ויש לעיין הא דאיתא לקמן בשלמא רבנן לחומרא אלא ר"מ מ"ט אמר ר' יעקב אמר ר' יוחנן מחייב היה ר' מאיר על שחיטתן משום נבלה, ופירש"י דחייב מלקות, וקשה כיון דסברי התוס' והר"ן דרבנן גמי סברי דרוב מעשיהן מקולקלים, וזהו מצד הדין, ומדוע לא לקי על נבלה גם לרבנן דהרי מלקין ושורפין על הרוב:

ועוד קשה דהתוס' בד"ה מ"ט דר"מ כתבו דלרבנן גם כן מספקא להו אם רוב מעשיהן מקולקלים או רוב מעשיהן מתוקנים, יעו"ש. וממילא אתי שפיר דלרבנן אין לחייבו מלקות כיון דסו"ס ספיקא הוי, וא"כ מאי פריך הש"ס לעיל דלרבנן יש להתיר אותו ואת בנו וע"כ צריך לומר דבתחלה סבר הש"ס אליבא דרבנן דבודאי רוב מעשיהן מקולקלין, אבל לבסוף דסברי דליכא חשש שמא יאכלו משחיטתן, ואסרו לשחוט אותו ואת בנו לחומרא, ממילא סברי רבנן דספיקא הוי אם רוב מעשיהן מקולקלין, וכמו שכתבו התוס' לקמן, ולחששא דאם לא ישחוט אותו ואת בנו יבואו לאכול משחיטתן לא חיישי רבנן מטעם שיאמרו דלא צריכין לבשר:

תוס' ד"ה מ"ט דר"מ וכו' ויש לומר דמספקא להו לרבנן אי רוב מעשיהם מקולקלים או רוב מעשיהם מתוקנים וכו'. כוונתם בזה דאין לדון בזה חזקה כיון דאיכא רוב להיפך. ועי' בש"ש שמעתתא ג' פרט"ו. ושם מבואר פלוגתא דאחרונים אם בספק יש חיוב ברכה:

גמ'. מאי איריא רוב אפילו מיעוט נמי דהא ר"מ חייש למיעוטא סמוך מיעוטא לחזקה, ואיתרע לה רובא. ופירש"י משום חזקת אבר מן החי, וכן פירש הריב"א הובא בשבעות כ"ד דסבר דהשחיטה הוי תיקון הלאו. וא"כ הוי החזקה חזקת אבר מן החי. והקשה הפרמ"ג בפתיחה להלכות שחיטה ד"ה עוד אבאר דהכא מיירי לר' מאיר והוא סבר

בחולין ק"ב דאין אבמה"ח נוהג בחיה ובעוף, ולשיטת רש"י והריב"א ליכא הכא בחיה ובעוף חזקה דאיסור, דע"כ מפרש וזבחת רק שלא לאכול אינה זבוחה דהוי נבלה, וא"כ מאי חזקה איכא הכא, עכת"ד, יע"ש:

ולדעתי נראה דעיקר הא דאמר ר' מאיר הא דרוב מעשיהם מקולקלים לא קאי על חיה ועוף דרישא דמתניתין אלא אסיפא דמתניתין וכן לענין אותו ואת בנו לא קאי אחיה ועוף דליתא בהו דין אותו ואת בנו כמבואר בפרקין דלעיל, וע"כ הא דתנן וכן לענין אותו ואת בנו בחש"ו ששחטו דמתיר לשחוט אחריהם דמיירי בבהמה, ורש"י מדייק לחזקה שבהמה זו בחזקת איסור אבר מן החי ואעפ"י שמיירי המשנה ברישא גם לענין כיסוי, שזהו בחיה ועוף, ובזה ג"כ מיירי ר"מ ופוטר מלכסות, שהוא גם כן מטעם רוב מעשיהם מקולקלים, אבל הכא בעינן לטעם זה משום דאם לאו האי רובא מספק מחוים לכסות כמו דהוי לרבנן כמו שכתבנו לעיל. אבל הא דפריך הש"ס למה בעינן רוב הלא לר' מאיר דסבר דחייש למיעוט, ויש לומר סמוך מיעוטא לחזקה זה קאי אסיפא דמיירי במי שנוהג אותו ואת בנו, והיינו בבהמה דוקא דאיכא חזקה:

איברא דיש להקשות דאם כוונת ר' מאיר דוקא בבהמה, הלא איכא לשנויי דלהכי אמר ר"מ רוב מעשיהם מקולקלים משום רישא דהתם ליכא חזקה לר' מאיר, ואם לאו הא דרוב מעשיהם מקולקלים, והוי רק ספק נבלה, וגם היה מחויב לכסות מספק להכי אמר רוב מעשיהם מקולקלים, ומדלא משני הש"ס כן, ע"כ סבר הש"ס דכוונת ר' מאיר גם ארישא שהוא מטעם רוב, ובזה הדרא הקושיא לדוכתי' הא בחיה ועוף ליכא חזקה לרבי מאיר:

אמנם נראה דע"כ סבר הש"ס דלענין כיסוי הדם גם בספק פטור מלכסות ובכדי שלא יבואו לאכול משחיטתן, והא דמתיר לשחוט אחריהם סבר דבשביל זה לא יבואו להתיר משחיטתן כסברת רבנן מטעם דאמרי בשרא לא קא מיבעי להו, ואף לר"מ דחייש למיעוטא ואיכא מיעוט דשפיר שחטו, אבל זהו לחומרא חיישׁ ולא לקולא כמו שכתבו התוס' לקמן ע"ב. ולזה לא בעינן לומר דרוב מעשיהן מקולקלין דגם אם הוא פלגא ופלגא גם כן פטור מלכסות. ולפי"ז הא דפריך הש"ס לר' מאיר מאי איריא רוב אפילו מיעוט נמי, מטעם דסמכינן מיעוט לחזקה, ע"כ אסיפא קאי בהא דמיירי לענין אותו ואת בנו דמתיר לשחוט אחריהם אמר ר"מ שהוא מטעם רוב מעשיהן וכו' וא"כ מוכח דקאי זה אסיפא דמיירי בבהמה, ומיושב קושיות הגאון בעל פרמ"ג:

והנה תצא מזה לענין כיסוי הדם בספק טרפה דפטור מלכסות מדמוכח דע"כ ר"מ סבר כן והוא מטעם דחיישינן שמא יבואו לאכול משחיטתן. ובכדי שלא לעשות מחלוקת בין

רבנן לר"מ להכי יש לומר דגם רבנן סברי בספק טרפה דפטור מכיסוי מחששא דשמא יאכלו מהספק טריפה, ופליגי בזה הפוסקים, ואיכא דסברי כן, וזהו דלא כהש"ך:
אח"כ ראיתי בחדושי הגרע"א ז"ל למס' חולין שהקשה גם כן כמו שהקשה הפרמ"ג. ומחדש דאף אם אבר מן החי אינו נוהג בחיה ועוף לד' מאיר, אבל סבר דבשר מן החי נוהג בהם, ואיכא בחיה ועוף איסור בשר מן החי גם לר"מ והאיסור בזה משום הא דאמרה תורה ובשר בשדה טרפה לא תאכלו יעו"ש. אבל עדיין קשה, והוא דלפי דברי מרן ליכא חזקת איסור רק על הבשר ולא על האבר אם אין עמו כזית בשר, ולפי"ז מאי פריך הש"ס מדוע אמר רוב מעשיהן והלא סבר דחיישי למיעוט ומצרף מיעוט לחזקת איסור. וקשה דהלא החזקה דאיסור אינו אלא על הבשר, אבל על האברים ליכא חזקת איסור, וליכא צירוף מיעוט לחזקה על האברין שאין עליהם כזית בשר בשביל דין אבר סגי במשהו בשר, ולהכי אמר רוב מעשיהן מקולקלין וזה מהני להיות גם האברים בנבלה:
וגם מדברי התוס' לקמן ק"ב ד"ה ורבי מאיר הקשה רבינו אפרים וכו' יעו"ש. ואם אמרינן דבבשר מודה ר' מאיר הלא יש לפרש המשנה דעוקצין על הבשר, וע"כ דהתוס' לא סברי כן, לכן נראה כמו שכתבנו לעיל דקאי הסוגיא על הבהמה כמו שכתבנו:
משנה חיה ועוף במקום אחד כיסוי אחד לכולן רבי יהודה אומר שחט חיה יכסנה ואח"כ ישחוט את העוף. ובברייתא מבואר דרבנן סברי או לחלק ורבי יהודה סבר לחלק מדמו נפקא דהיינו דמו של כל אחד ואחד, ורבנן דמו טובא משמע:
והנה לכאורה אפשר לומר דאזלי לשיטתייהו דפליגי לקמן פ"ח, דרבנן סברי דצריך לכסות כל הדם מדכתיב דמו משמעותו כל דמו, ורבי יהודה סבר דמו ואפילו מקצת דמו, יעו"ש. וה"נ סברי רבנן דמו טובא משמע, ולהכי מצריכין קרא דמו לחלק, ורבי יהודה סבר דמשמעותו של דמו אתא גם למקצת דם, ויש בזה הענין לחלק:
ויש לבאר בזה הא דכתבו התוס' ד"ה לחלק מדמו נפקא, ואע"ג דבפרק אותו ואת בנו דף ע"ט מספקא ליה לר' יהודה אי חוששין לזרע האב או לא, וביאור דבריהם דמבואר שם דמאן דסבר חוששין לזרע האב לא בעי קרא דלחלק וא"כ מדוע אמר הכא רבי למידרש לחלק. ותירצו הכא דאיצטריך ר' יהודה לחלק היינו משום דשמא אין חוששין עכ"ל. וקשה מה שייך לומר דקרא אתי לספוקי ואדרבה אם חזינן דאתי קרא לחלק תפשוט מזה דע"כ חוששין לזרע האב, ובעינן בכל מקום קרא לחלק, אבל לפי מה שכתבנו דר' יהודה לשיטתו דסבר דמו אפילו מקצת דמו, זה עצמו משמיענו לחלק אם אמרינן חוששין לזרע האב, ואם אין חוששין לזרע האב ולא בעינן לחלק אתי הקרא לאשמעינן דלא בעינן לכסות כל הדם אלא סגי גם במקצת דם: והנה מדחזינן דרבנן דרשי או לחלק ע"כ

סברי דאין חוששין לזרע האב, ולפי"ז קשה להפוסקים כולם דאמרו להלכה הכא כרבנן דכיסוי אחד לחיה ולעוף, וכיון שכן הוא הכרעה לדינא בשו"ע יו"ד סימן כ"ח, וא"כ קשה מדוע נקטו הפוסקים בהא דחוששין לזרע האב שהוא מספיקא ומחמרי מספיקא. ויש לומר דאפשר דגם רבנן הכא ספוקי מספקא להו אם חוששין לזרע האב, ומ"מ בעינן קרא לחלק משום דכיון דלשיטתם דמו טובא משמע, ומשום זה יש לטעות דאין חיוב כיסוי רק בשחט חיה ועוף ביחד, להכי בעינן לחלק. ואין זה שייכות לחוששין לזרע האב משום דהכא שאני כיון דכתיב דמו שמשמעו טובא. עי' בשו"ת מהר"מ לובלין סימן ס"ה מה שטרח ליישב סתירת הפוסקים. ולפי מה שכתבנו מיושב לנכון כמוש"נ:

ובזה שכתבנו יש להוכיח כשיטת הרז"ה ביצה ח', שסבר דבעינן לכסות כל הדם, והיינו דכיון דקיי"ל הכא כרבנן דחיה ועוף דכסוי אחד להן, והיינו מפני שסברי דמו טובא משמע, ואזלי לשיטתייהו לקמן דסברי דמחויב לכסות כל הדם מטעם דדמו כולו משמע, וכיון דקיי"ל הכא כרבנן ממילא אית לן להלכה לכסות כל הדם, וזהו כשיטת הרז"ה:

אמנם בשו"ע סימן כ"ח פסק גבי דם הניתז ושעל הסכין אם אין שם דם אחר חייב לכסותו, אבל אם יש דם אחר אין צריך לכסותו שאין צריך לכסות כל הדם, יעו"ש. - ולדעתי קשה דהלא לפי מה שביארנו יש לזה סתירה מהא דפסקו בחיה ועוף שכיסוי אחד להם:

והגאון במשכנות יעקב סימן י"ג מביא ג"כ ראיה שצריך לכסות כל דמו מהא דביצה ז' ע"ב. והוא דכיון דכו"ע אית להו לדרבי זירא דצריך עפר למטה וא"כ יקח מעט עפר מלמטה ויכסה מעט דם, ולא יצטרך לחפור עוד, וע"כ דצריך עפר לכסות כל הדם. אם כי הדברים נכונים, אבל יש לדחות דאף אם לא בעינן לכסות כל הדם, אבל ראוי לזה בעינן. ואם אין לעפר לכסות כל הדם, אם כן חסר בזה הראוי לכסות, וכל שאינו ראוי לבילה מצד איסור נקרא אינו ראוי ומעכב. ומזה הטעם אזדא הראיה שהביא מהא דרבי חייא נפיל ליה יאניבי בכתני' אתי לקמי' דרב וכו' צא נחור אמר ליה, ומוכח מזה דצריך לכסות כל הדם דאל"כ היה יכול לישקול מעט דם ולכסות, עכת"ד. אמנם לפי מה שכתבנו אין ראיה מטעם דבעינן כל הדם שתהיה ראוי לכסוי והיינו דהשחיטה מחייבת כל הדם, ואף אם מקיים במקצת גם כן סגי, אבל בעינן ראוי לזה. נמצא דאין דברי הגאון מוכרחים לדחות שיטת הפוסקים דסברי דסגי במקצת דם, אבל ההוכחה שכתבנו מוכרחת ביותר, וכמוש"נ:

משנה. שחט מאה חיות במקום אחד כסוי אחד לכולן, הנה מדייק אחד, והוי כולן כמצוה חדא וסגי בכסוי אחד, אבל אם שינה המקום משמע דצריך לברך מחדש, והרי זה כשינוי מקום דערבי פסחים ק"א דשינוי מקום צריך לברך:

שם במשנה שחט חיה ועוף במקום אחד כיסוי אחד לכולן, רבי יהודה אומר שחט חיה יכסנה ואח"כ ישחוט את העוף. - ונראה דפליגי בזה דרבנן סברי דמצוה חדא היא, ורבי יהודה סבר דשתי מצות הן, ולהכי צריך כל אחד בפני עצמו. ודוגמא לזה שאין עושין מצות חבילות כיון שמצות מיוחדות הן. ומבואר בגמ' דר' יהודה סבר כיון דכתיב חיה או עוף, הרי חלקן הכתוב לשתים, ורבנן סברי דבעינן לחלק, דלא תימא דליכא מצות כיסוי אלא בשוחט לשתיהן ביחד, ורבי יהודה דלחלק מדמו נפקא מדלא כתיב דם סתם, ע"כ הסוגיא. - והתוס' הקשו דלר' יהודה דמספקא לי' אי חוששין לזרע האב ע"כ סבר דלא בעינן לחלק כדאיתא לעיל דלמאן דסבר דגם בזכרים נוהג אותו ואת בנו מדכתיב אותו, ומאן דפטר זכרים מאותו ואת בנו סבר דאותו בא לחלק דלא תימא דלא מחייב עד דשחט שור ושה ובנו, ומאן דמחייב זכרים סבר דלא בעינן לחלק. ורבי יהודה דסבר חוששין לזרע האב על כרחך סבר דלא בעינן לחלוק, וזהו כוונת התוס', ותירצו דהא דאמר הכא דבעינן לחלק הוא דשמא אין חוששין, וזהו דלר' יהודה מספקא ליה אי חוששין או לא, וביארנו לעיל שיטתו. נמצא לפי"ז דספק הוי אם בעינן קרא לחלק או לא, והיינו דספק הוי לר' יהודה דקיי"ל כוותיה אם הוי ספיקא דדינא אם הלכה כר' יאשיה דבעינן לחלק או כר' יונתן דלא בעינן לחלק. ועי' בשו"ת למרן הגרע"א ז"ל סימן קכ"ט דבשביל ספק זה אם הלכה כר' יאשיה או כר' יונתן מתוך זה נמשך ספק אם הלכה כאביי או כרבא בענין אעל"מ כמבואר שם:

אמנם הרשב"א בתשובה הובא בב"י סימן רכ"ח דף קמ"ז ע"ב ראובן שצוה חנוך בנו והשביעו שלא ילוה לשום אחד ממונו יותר מסך פלוני כי אם ברשות שמעון ולוי ועכשיו מת שמעון היוכל חנוך להלות ברשות לוי לבדו, או לא. תשובה פלוגתא דר' יאשיה ור' יונתן כל מקום שנאמר פלוני ופלוני כגון אביו ואמו קלל, אם משמע שניהם כאחד דוקא או אפילו אחד אחד בפני עצמו ואנן קיי"ל כר' יונתן דאמר משמע שניהם כאחד ומשמע אחד אחד בפני עצמו עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו, ואף זה כשהשביעו לא השביעוהו אלא שלא ילוה כי אם ברשות שניהם או ברשות אחד מהן, עכ"ל. והובא כן ברמ"א בקיצור ביו"ד סימן רט"ז. ובזה הקשה מרן הגרע"א ז"ל במה"ת הא כיון דקיי"ל דספיקא הוי אם הלכה כר' יאשיה או כר' יונתן, ולר' יאשיה ע"כ הוי שניהם יחדיו, וא"כ יש להחמיר בשבועה, ומרן מסיים בצע"ג:

והנה אף שהיא קושיא חמורה מאד על הרשב"א אבל נראה שהרשב"א פוסק כר' יונתן מקורו מהא דאיתא ב"מ צ"ה דאיתא שם אביי סבר לה כר' יאשיה ומתרץ לקראי כר' יאשיה, רבא סבר לה כר' יונתן ומתרץ לקראי כר' יונתן, יעו"ש. הרי חזינן דפליגי אביי

ורבא הלכה כמי. וכיון דקיי"ל דלהכתא כוותיה דרבא לגבי דאביי, להכי ראה הרשב"א לפסוק כר' יונתן משום דרבא סבר כוותיה:
אבל לפי"ז קשה הלכתא אהלכתא דהרי אנן קיי"ל כר' יהודה דספק הוי אם חוששין לזרע האב:
נראה דשאני הכא באותו ואת בנו דגם ר' יונתן יכול להיות מודה דבעינן לחלק, והיינו מדכתיב ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, דע"כ שה ובנו כתובים ביחד דהיינו דאסור לשחוט שניהם ביום אחד דע"כ מחוברים הם, להכי יש לומר דגם השור ביניהם, כיון דאו דכתיב לרבות כלאים בא להכי בעינן לחלק גם אליבא דר' יונתן, והא דקאמר הש"ס דתליא בפלוגתא דר' יאשיה ור' יונתן. הביאור דלהאי תנא דמרבה זכרים לדין אותו ואת בנו, ודיוקא דיליה מדכתיב אותו, דע"כ לא אתיא כר' יאשיה דסבר דבעינן לחלק ודרש אותו לחלק ע"כ לא להיות מרבה זכרים, וזהו מדחזינן דבזה ע"כ בעינן לחלק גם לר' יונתן, ומכש"כ לר' יאשיה, אבל התנא חנניא שם דסבר לרבות זכרים, מוכרח לומר דלא בעינן לחלק, יאמר דסבר כר' יונתן, והיינו שהוא סבר כן דגם בזה סבר האי תנא דלא בעינן לחלק דבעינן לכסות:
אמנם לדידן דלא קיי"ל כחנניה אלא אנו סוברים דליתא בזכרים דין אותו ואת בנו, או מצד ודאי או מצד פסק, אבל זהו רק התם כיון דחזינן דהתורה כתבה בחיבור עם בנו בזה יש לטעות דגם השור הוא מחובר עמהם. משא"כ בעלמא יש לפסוק כר' יונתן וזהו שיטת הרשב"א בנידון דידי' פסק להלכה כר' יונתן, זהו מה שנראה להצדיק את רבינו הרשב"א ז"ל והרמ"א בשו"ע, שהביא כן להלכה, כן נראה בס"ד:

דף פו:

בתוד"ה סמוך. וא"ת למה ליה למימר ור"מ סמוך מיעוטא לחזקה, הלא בלא חזקה נמי טהור דכיון דחיישינן למיעוט א"כ הוי ספק ויש לטהר כיון דהוי דבר שאין בו דעת לישאל וליכא למימר דאע"ג דהוי ספק מ"מ לא גמרינן מסוטה לטהר אלא בפלגא ופלגא דנהי דמסוטה לא נילף נילף מדרב גידל דדריש בסוטה כ"ט אשר יגע בכל טמא ודאי טמא הא ספק טמא יאכל ומוקי לה בשאין בו דעת לישאל, יעו"ש:
והנה למדנו מדברי התוס' דברובא לא ילפינן מסוטה דלא מצינו בסוטה אלא בספק דפלגא ופלגא, אבל במקום דאיכא רובא דאז אפילו לר"מ דחייש למיעוטא והוי כמו פלגא ופלגא מ"מ כיון דעכ"פ איכא רובא במציאות אין זה שייכות לסוטה:

והנה תצא מזה דגם ברוב וקבוע אעפ"י שהקבוע עושה למחצה ומחצה עפ"י דין התורה, אמנם כיון שבמציאות איכא רובא גם כן אין זה שייכות לסוטה. וממילא באין בו דעת לישאל ואיכא רובא לטומאה דאם ילפינן מסוטה יש לטמאות גם ברה"ר מטעם רובא לטומאה ומסוטה אין לנו לטהר ספק טומאה ברה"ר אלא בפלגא ופלגא, אבל ברובא יש לטמאות מפני הרובא. אמנם בזה מלמדנו דינא דרב גידל דבעינן ודאי טמא באין בו דעת לישאל דבעינן טמא ודאי, והרוב לא הוי כודאי:

ותצא מזה באופן שהיו ט' שרצים ואחד צפרדע ואין בו דעת לישאל בין ברה"ר ובין ברה"י טהור מטעם דבעינן ודאי וזה לא נקרא ודאי: ומטעם זה אפילו באופן דהוי קבוע דנעשה ספק השקול, אמנם כיון שיש כאן רובא במציאות עכ"פ לא דמיא לסוטה דמדין סוטה ע"כ יש לטמאות גם ברה"ר מטעם הרובא, אבל מהא דרב גידל אין לטמאות אפילו בט' שרצים וצפרדע אחד ביניהם כיון דלא הוי רוב ודאי ודין זה איתא גם בשיש בו דעת לישאל דספקו טהור ברה"ר, ומצד דין היה לטמא אותו מכח רובא, אבל מהא דרב גידל טהור ברה"ר כיון דלא הוי ודאי טמא:

והנה ביש בו דעת לישאל דספיקו טמא ובעינן טהור ודאי, תצא הדין בט' צפרדעים ושרץ אחד ביניהם דמצד דין סוטה הוי אמרינן דטהור מצד רובא אפילו ברה"י וקבוע שעושה פלגא ופלגא לא מהני ג"כ לעשות טמא ברה"י כיון דלא ילפינן מסוטה במקום דאיכא רובא במציאות. אמנם כיון דבעינן טהור ודאי ביש בו דעת לישאל, וכיון דלא נקרא ודאי מכח רובא, להכי ספיקו טמא ברה"י, וזהו מהא דרב גידל וכמוש"נ:

והנה שיטת הרא"ש הובא בשיט"מ ב"מ ו' דבמעשר דאמרה תורה עשירי ודאי ולא ספק דלא מהני רובא מטעם דרובא לא הוי כודאי, זהו ממש דינא דרב גידל:

ומטעם זה לא קשה מה שראיתי רבים מקשים על הרא"ש מסוגיא דכתובות ט"ו לענין קבוע מזה דלא מהני רובא ומוכיח הש"ס דזהו מטעם קבוע. ולשיטת הרא"ש הלא יש לפרש שהוא מפני חסרון ודאי כדינא דרב גידל, אבל זה ליתא, דע"כ דינא דרב גידל בא לאחר שחידשה תורה דין קבוע. וזה הדבר, דאם לא חידשה תורה דין קבוע והוי אמרינן דחשיבות של קבוע כמאן דליתא דמיא, א"כ ע"כ לכו"ע הוי רובא ודאי ממש, וק"ו הוא מה קבוע שיש להמיעוט חשיבות שהוא בפני עצמו ומ"מ אינו מגרע את הרוב, מכש"כ דאין מקום לומר דרוב לא סגי אלא בעינן ודאי, וע"כ עיקר הדבר לומר דבעינן ודאי הוא לאחר שחידשה התורה דין קבוע:

וגם לאחר שחידשה תורה קבוע הנה לא הוי עדיין כפלגא ופלגא לדון בזה כמו שאנו דנין בסוטה, מטעם דלא דמי לסוטה כיון דעכ"פ יש רובא במציאות ואזלינן בזה בתר דינא דרב גידל:

ואחרי היגיעה ראיתי בשו"ת למרן הגרע"א ז"ל במהדורא תנינא סימן ק"ח שנחית שם לברר הענין עפ"י יסוד דברי התוס' הכא דחידוש גדול איכא בדרב גידל. והקשה מדוע לא קאמר הש"ס בסוטה לצריכותא דרב גידל בשביל חידושו דודאי, דאי מסוטה לא הוי ידענא דביש בו דעת לישאל יהיה ברה"י טמא ואפילו ברוב טהורים, ומתרץ דבאמת היה הש"ס לומר צריכותא בזה, ואין זה פלא, דהרי התוס' בחולין ט' כתבו דהוי מצי למימר צריכותא אחרת, יעו"ש:

דף פז.

הכי השתא התם מישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר. וזהו הא דאיתא בברכות נ' ע"ב אמר רב יהודה שכר וכו' הא דתניא בולען במשקין, ופירש"י שם דשאני משקין, ומשמע מזה דבאוכלין הדין כמו בכסוי, ועדיין יש לעיין בזה:

גמ'. אמר רב פפא זאת אומרת אין דיחוי אצל מצות. - וקשה הא בידו לגלות ויהיה בחיוב לכסות, וכל שבידו לאו דיחוי הוא. והנה התוס' בסוכה ל"ג ד"ה נקטם, הקשו בזה, ותירצו דמ"מ יש לחשבו לדיחוי מטעם דנפטר מלכסות, יעו"ש. ולכאורה אין לזה ביאור, דהלא אם רוצה לעשות מצוה אעפ"י שאינו מחויב בזה אבל כיון שעדיין ראוי הדם להיות במצוה דכסוי, הרי ע"כ אין המצוה דחוי'. והתוס' בזבחים ל"ד כתבו ביתר ביאור כיון דאין מצוה לבטל הדיחוי לא חשיב בידו יעו"ש. אבל גם זה נדרש לביאור והלא עכ"פ בידו לגלות והמצוה חוזרת וניעורת עליו, וצ"ע: ואפשר לומר דשתי מצות איכא בהא דכסוי הדם, היינו עצם הכיסוי, ועוד איכא מצוה שלא תהיה הדם מגולה, אבל הבדל יש ביניהם, דעצם הכסוי יש עליו חיוב לכסות, אבל אין עליו חיוב לגלות הכסוי כי זה לא אמרה תורה, כי התורה אמרה ושפך וכסה, אבל לא אמרה לגלות הדם בכדי שיקויים הכסוי, וכיון שכסה הרוח את הדם נסתלק ממנו החיוב כסוי, ואם בשביל שיש חיוב לכסות דם מגולה אבל זה לא נקרא בידו כיון שלא תבוא החיוב דמקודם, ואינו דומה לכל דיחוי שבש"ס דהתם הכוונה דהחיוב חוזר וניעור כדמעיקרא לבטל הדחוי לגמרי. אמנם הכא אם אמרינן יש דיחוי אצל מצות, נדחה מעצם המצוה, ובידו לגלות לא נחשב הכא:

וכשאמר רב פפא אין דיחוי אצל מצות, ממילא נשמע דהחיוב חוזר וניעור וחיוב כסוי עליו היינו עצם המצוה ממש:
ולפי זה יש לומר דמכסה גם בברכה, והפר"ח כתב דמכסה בלא ברכה, וצ"ע:

דף פז:

רבי ברכיה מדפתי אומר ענוש כרת והוא דאיכא כזית במתניתא תנא מטמאים באהל והוא דאיכא רביעית, ופיר' רש"י בשניהם דהוי דם גמור ושיעורו ברביעית. לכאורה למה נקט כזית ורביעית, אטו לא ידענא דלענין כרת בעינן כזית, ולטומאת אהל בעינן רביעית. ועוד לפי המבואר בשבת ע"ז המוציא רוטב בשיעור שאם יקרוש יעמוד על כזית, והר"ן בפרק גיד הנשה כתב בשם הרב ר' אהרן הלוי וז"ל והוי יודע כשמשערין ברוטב משערין לכזית ביצה ומחצה של רוטב שכן שיעורו שאם יקרוש יעמוד על כזית, יעו"ש. וא"כ מדוע שונה הכא לכזית ורביעית לטומאת אהל, כיון דתרווייהו חד שיעורא נינהו:
ונראה מזה דגבי מת שיעורו ברביעית בעינן צלולים ולא קרושים. וזהו כוונת הש"ס להודיענו דלטומאת אהל בעינן רביעית צלול ולא קרוש אעפ"י שאיכא בהכזית הקרוש ג"כ ביצה ומחצה שהיא שיעור רביעית בצלול. וע"כ משום דכך נאמרה ההלכה שבעינן רביעית דם צלול. וזהו משמיענו המתניתא מטמא באהל אבל רביעית בעינן ולא סגי בכזית קרוש, וחידוש דין הוא, וצ"ע:
והנה בדין המשנה רואין אותו כאילו הוא מים, ועי' בדברי התוס' ד"ה רואין. עי' בספרנו נזר הקודש למס' בכורות דף נ"א דף הספר:

דף פח:

היה מהלך במדבר ואין לו עפר לכסות, שוחק דינר זהב ומכסה, היה מהלך בספינה ואין לו עפר לכסות שורף טליתו ומכסה, ופריך בשלמא שורף טליתו ומכסה אשכחן אפר דנקרא עפר, ופירש"י מעפר שריפת החטאת, אלא דינר זהב מנלן, אמר ר' זירא ועפרות זהב לו, ע"כ הסוגיא:
והרמב"ם בפר"ד משחיטה הי"ב כתב, אין מכסין בשחיקת כלי של מתכות לפי שאין אלו מין עפר חוץ משחיקת הזהב שמכסין בהן, מפני שנקרא עפר שנאמר עפרות זהב לו. ואומר ואשחוק אותו עד אשר דק לעפר:
ולכאורה קשה כיון דיש פסוק בתורה דזהב נקרא עפר, א"כ למה מביא קרא דאיוב מקודם ואח"כ מביא קרא שבתורה. ועוד קשה מדוע לא הביא הש"ס הפסוק מן התורה

וסגי לחז"ל בחד קרא דאיוב לחודיא, והלח"מ מדייק בזה וכתב הלכך לא הביא הגמ' הפסוק מן התורה משום דיש לפרש לעפר שהוא כעין כף הדמיון שמשמעו כעפר ולא עפר ממש. ובספר שו"ת שבות יעקב ח"ג סימן נ"ז השיג בצדק דמשמעות לעפר שהוא עפר ממש יעו"ש:

והנה הגאון שבות יעקב כתב דשאני התם במשה דנקרא עפר לאחר שריפה, ונעשה עפר, ומצינו שאפר נקרא עפר, ואכתי לא ידענא היכא דשחק דינר זהב ולא נשרף דנקרא עפר מצד עצמו, וזה נלבד מקרא דועפרות זהב לו, יעו"ש. וה והנה תצא מזה דכל כלי מתכות לאחר שנשרף ונשחק מכסין בו, ודינר זהב יש לו מעלה יתירא דבשחיקה לחודיא נקרא עפר:

אבל עדיין קשה דהלא מהפסוק עד אשר דק דמצינו דנקרא עפר הלא התם שתים היו שחיקה וגם שריפה. נמצא דשני הפסוקים סותרים זה את זה דמפסוק אשר דק לעפר כתיב מקודם גם שריפה, ומקרא דעפרות זהב לו הוא בלא שרפה, אלא הכוונה הזהב שחופרין מן הקרקע, ואתי שפיר דלא הביא הש"ס הפסוק דאשר דק משום דבזה מיירי בשרפה מקודם, אבל על הרמב"ם קשה למה הביא הפסוק מהתורה אחרי שהש"ס לא הביאו ואין דרכו של הרמב"ם להביא דרשות מעצמו:

ונראה דהרמב"ם סמך על הא דאיתא בע"ז מ"ד, דאמר רבי יוסי לחכמים והלא כבר נאמר ואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל לקחתי ואשרוף אותו באש ואכות אותו טחון היטב עד אשר דק לעפר ואשליך את עפרו לנחל קדרון. מבואר מזה דזהב נקרא עפר, ומפני חשש איסור הנאה דמגדל צמחים השליך אותו להנחל. והסוגיא הכא סמכה בזה על הסוגיא דע"ז בראיה זו דזהב לאחר שריפה ושחיקה נקרא עפר, ומזה יש לדון ג"כ בכל כלי מתכות דלאחר שריפה ושחיקה מגדל צמחים, עי' שם בתוס'. ולהכי הסוגיא דחולין לא הביאה ראיה מאשר דק משום דמשם ליכא להוכיח אלא גם לאחר שריפה, ועל זה סמיך הש"ס אסוגיא דע"ז. ולהכי לא הביא הש"ס אלא הפסוק דועפרות זהב לו, אבל הרמב"ם מביא השני לימודים ואין זה דרשא משל עצמו, משום דר' יוסי בע"ז כבר למד מזה דזהב לאחר שחיקה נקרא עפר, וגם מגדל צמחים מדהשליך משה את עפרו להנחל שלא תבוא לידי הנאה, ומיושב דברי הרמב"ם לנכון:

דף פט:

משנה גיד הנשה נוהג וכו' ונוהג בבהמה ובחיה. והנה לא תנא התנא דנוהג בין בזכרים ובין בנקבות, משום דכוונת התנא דבהמה על כל מין בהמה ויש בזה בין בזכרים ובין בנקבות:

אמנם הרא"ה בספר החינוך כתב בין בזכרים ובין בנקבות, ותמוה מה בא ללמדנו בזה, ואיה מקום לטעות דרק בזכרים נוהג דין גיה"נ ולא בנקבות, הלא לשניהם יש גיד הנשה וזה אסרה תורה:

ונראה דיש קצת הבדל בין זכרים לנקבות כי בזכרים יש גיד נוסף מה שליכא בנקבות, כמו שכתב הפליתי סימן ס"ה. ובא החינוך ללמדנו שלא לטעות דכוונת התורה רק בזכרים מפני הגיד הנוסף שבו. להכי כתב כי נוהג בנקבות, (עי' בפ"ת סימן ס"ה מה שכתב מהחת"ס סימן ס"ט). ומה שמציין בסמ"ג ליתא אלא החינוך כתב כן. ולדעתי נראה בכוונת החינוך כמוש"כ:

גמ'. מוקדשין פשיטא משום דאקדשה פקע לי' איסור גיד. וקשה הא יש לומר דבקדשים פקע איסור גיד היינו בקדשים הנאכלים דאתי מצוה דאכילת קדשים וחייל על גיד הנשה במצוה דאכילה, וכמו שמצינו בזה בזבחים צ"ז גבי אם פסולה תפסל ופריך הש"ס וליתי עשה דואכלו אשר יכופר בהם ולידחי לל"ת דפסול קדשים, וא"כ אדרבה יש לפרוך מוקדשין אמאי ליתי עשה ולידחי לל"ת. ונזכרתי שהקשה בזה הגאון בעל שאגת אריה בסימן צ"ו ומסיים בצ"ע, יעו"ש:

ונראה דגיד השנה אפילו למ"ד יש בגידין בנותן טעם, אבל הוא עצמו עץ הוא והתורה חייבה עליו. נמצא דאכילת הגיד מצד עצמו לא נקרא מאכל ורק טעם יש באכילתן, אבל אכילה כזו שבעצם אינו מאכל אדם, והתורה שאמרה ואכלו אותם ע"כ הכוונה אכילה ששמה אכילה כשארי אכילות, משא"כ בגיה"נ שהעצם אכילה אין זה אכילה, וטעם לחודיא אין בו ממש, לא מיבעי' למ"ד טעם כעיקר לאו דאורייתא פשיטא שטעם הגיד הנשה לא נחשב למאומה, ואפילו למ"ד טעם כעיקר דאורייתא היינו טעם הבא מן המאכל שהוא עצמו בר אכילה, וסמך לדברינו הא דאיתא בירושלמי הובא בתוס' לעיל ע"ז ד"ה אל תקניטנו, אמר רבי בון טעמא דרשב"ל ואכלו את הבשר, בשר ולא גידין, יעו"ש. והביאור בזה אפילו אם יש בהן טעם אבל טעם זה אינו בא מן מאכל שהוא אוכל ממש, וכמוש"נ:

גמ'. וכי תימא יש בגידין בנותן טעם ואתי איסור מוקדשין וחייל אאיסור גיד, והיינו דאפילו למ"ד אין איסור חל על איסור, אמנם הכא איכא כולל דההקדש כולל כל הבהמה

כולה ומגו דחל על הבשר כולה חל נמי אאיסור גיד, ואיכא גם מוסיף דהגיד נאסר מטעם ההקדש גם בהנאה, וכן פירש הר"ן בחידושיו. והנה התוס' בד"ה ואתי הקשו מהא דתנן לקמן ק' ואינו נוהג בטמאה דאין איסור גיד חל על איסור טמאה. ותירצו דאיסור מוקדשין דחמיר דאית בהו כרת אם אכלן בטומאה שפיר חייל אאיסור גיד, יעוין שם. אבל דבריהם תמוה טובא, מדוע לא כתבו דשאני מוקדשין דאיכא כולל ומוסיף. והגרע"א בחידושיו כתב מדוע לא כתבו משום דהוי איסור כולל יעו"ש. ומדוע לא פירשו התוס' כמו שמפרש הר"ן בחידושיו:

עוד תמהני מדוע בתירוצם נחתו דמוקדשין חמירי מטעם דאיכא כרת לאוכל קדשים בטומאה, והלא גם זה קדשים חמירי דאיכא מעילה ומדוע נחתו להא דאיכא כרת לאוכלן בטומאה, וצ"ע:

והנה המהרש"א הקשה מדוע לא נחתו התוס' להא דאיתא בסוגיא דלא משום אין איסור חל על איסור אינו נוהג איסור גיד בטמאה אלא טעם אחר יש בזה דבעינן מי שאיסורו משום בל תאכל נבלה יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טמאהי עו"ש:

ונראה דכוונת התוס' גם כן הוא משום זה, והיינו דהתוס' סברי דהכוונה מי שאיסורו משום בל תאכל נבלה יצאת זו שאיסורו משום בל תאכל טמאה, והיינו שיש איסור חדש הנקרא טמאה, ויש לדון מזה שגם אם יש בזה איסור הקדש שזהו גם כן איסור חדש, אין בזה איסור גיד, והיינו דאיסור גיד נאמרה באופן שאין איסור אחר נאמרה בה, ולהכי כשם שלא חל איסור גיד במקום ששולט איסור טמאה, הנה כמו כן לא תחול איסור חדש במקום שיש איסור גיד. ואין כוונת התוס' משום דאין איסור חל על איסור, רק כוונת התוס' דגזירת הכתוב הוא שלא תחול איסור חדש עם איסור גיד ביחד: ועל זה תירצו התוס' דשאני קדשים דחמור שחייב כרת האוכל קדשים בטומאה, והביאור דשאני איסור קדשים החמור בזה שהאיסור חל על הגברא, ושאני איסור טמאה שהוא איסור חפצא. והא דאמרה תורה דאיסור גיד נוהג באופן שאין בזה איסור, היינו איסור בחפץ אבל איסור מוקדשין הוא איסור גברא:

תוס' ד"ה אם יש בה בנותן טעם וכו' ור"ת מפרש דלשמנו של גיד לא הוי קרי ליה גיד סתמא. - וקשה לפירושו דלקמן צ"א גבי ההוא דגידין ישרופו לששה עשר מוקי רב אשי בשמנו של גיד יעו"ש. ונראה ליישב דהתם גם כן קרי לגיד סתמא היינו לגיד ממש. אמנם כיון דלא שייך גבי נותר מוקי רב אשי דבעי שרפה בשביל שמנו אבל הגיד בעצמו בעי גם כן שרפה. מפני ששימש נותר דהיינו שמנו. ומבואר בפסחים פ"ג דשימוש נותר מילתא היא ובעי שרפה, נמצא דהתנא דאמר דהגיד ישרף בששה עשר היינו הגיד ממש

ושמנו הוא הסיבה שמביא לשרפה להגיד ג"כ. ואין להשיב שם בסוגיא נשאר בספק בשימוש נותר אם בעי שרפה, אבל זה ליתא דע"כ הכא הגיד בעי שרפה מפני שמנו כל זמן שהשמנו עם הגיד ביחד:

דף צ.

רנב"י אמר להעלותו פליגי דתנא והקטיר הכהן את הכל המזבחה לרבות העצמות והגידין וכו' יכול אפילו פירשו ת"ל ועשית עולותיך הבשר והדם. והיוצא מזה דרבתה תורה להקרבה הגידין והעצמות באופן שמחוברין הן. אבל בפירשו אין להקריבן בפני עצמו וזה נלמד מדאמרה תורה הבשר והדם, והיינו דזהו לעיכובא, וגם למעט גידין ועצמות כשפירשו. - וקשה לפי מה דסבר ר' יהושע דבנאבד הבשר אין זורקין את הדם ויליף מדכתיב הבשר והדם דמורין עיכובא לעכב כשנאבד הבשר כמבואר בפסחים ע"ז. ולפי"ז קשה מנין למעט גידין ועצמות כשפירשו מהא דאמרה תורה הבשר והדם הא מזה ילפינן דבנאבד הבשר אין זורק את הדם, ואין לנו ללמד למעט גידין ועצמות מהקרבה כשפירשו:

ונראה דחד דרשא היא דכיון דאמרה תורה הבשר והדם, דזה מלמדנו ממילא דהגידין והעצמות אינן משלימין בנאבד הבשר אשר יזרקו עליהם את הדם. מזה עצמו נלמד דבפירשו לא יעלו. וזהו מפני שאינן בני הקרבה, דאל"כ והיינו אם הם בני הקרבה גם בשפירשו הלא בנאבד הבשר יזרקו עליהם הדם, ומוכח מזה דשני הדברים נלמד מהא דהבשר והדם:

אמנם קשה בהא דפריך שם בפסחים לר"א דסבר דם אעפ"י שאין בשר מה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם יעו"ש. וקשה מדוע לא אמדינן דבא למעט גידין ועצמות כשפירשו דלא יעלו על המזבח, וצ"ע:

אמנם נראה כיון שדרש ר' אליעזר הבשר והדם לומר שיש דם אעפ"י שאין בשר, וא"כ מיירי באופן בשר, וא"כ לא אפשר לומר גידין ועצמות שפירשו דזה שייך לומר במקדיבין, היינו אם מיירי קרא במקריב אז יש למעט מה שאין מקריבין, אבל אם מיירי הא דבשר שחסר והרי הוא אינו בהקרבה אי אפשר למעט דברים אחרים שאינן בהקרבה, להכי משני הש"ס דר"א דריש הפסוק להיקישא בשר לדם מה דם בזריקה אף בשר בזריקה:

ואין להקשות לר"א מדוע לא דרש דבעינן בשר לדם מטעם ההיקש לומר כמו שבעינן לדם כן בעינן לבשר וכמו שידוע דאין היקש למחצה. אמנם סבר דמדכתיב והקטיראת

הכל המזבחה מרבה דהדם להמזבח לא בעינן בשר: ובזה יש ליישב מה שקשה לכאורה על הרמב"ם דפסק בפר"א מפסוה"מ כר' יהושע דאם אין בשר אין דם, וזהו כר"י. ומכל זה כתב בפר"ו ממעשה הקרבנות ה"ד כשם שהדם בזריקה כך הבשר בזריקה שזהו דרשת ר' אליעזר מהא דכתיב הבשר והדם. ועי' שם בלח"מ. אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר, והיינו כשם שדרש ר' יהושע מהבשר מצד ההיקש דהוי בשר דומה לדם כשם שאין דם אין קרבן, הנה כן אם אין בשר קיים בטל הקרבן, וכיון שאין היקש למחצה דריש ר' יהושע גם כן מה דם בזריקה אף בשר בזריקה. וזהו שיטת הרמב"ם כר' יהושע ופוסק כוותיה:

אמר דב פפא ולא פליגי כאן להלקותו. ופירש"י לקי אם אכלו לכאורה קשה פשיטא שלקי אם אכל הגיד של עולה, ובחידושי הר"ן הקשה בזה, ומפרש להלקותו שאם העלהו אין איסור גיד הנשה נוהג בו למלקות, ומיהו איסורא איכא בהעלאה מדכתיב ממשקה ישראל מן המותר לישראל יעו"ש. הרי מפרש הר"ן להלקותו כלומר שאינו לוקה. ומ"ד להעלותו סבר דליכא גם איסור להעלותו:

אמנם שיטת הרמב"ם כרש"י מדכתב בפר"ח ממ"א ה"א גיד הנשה נוהג וכו' ובמוקדשין בין קדשין הנאכלים בין קדשים שאינן נאכלים יעו"ש. והתם מיירי לענין מלקות, הרי חזינן דסבר הרמב"ם דמפרש להלקותו ממש, והיינו דהרמב"ם פוסק כר' יוחנן כמו"ש הה"מ. - והביאור בזה כאוקימתא דרב פפא שאמר דמ"ד דבקדשים שאינן נאכלין אין איסור גיד נוהג בהן היינו להעלותו, ולמ"ד דהיינו ר' יוחנן דאמר דאיסור גיד נוהג גם בקדשים שאינן נאכלים היינו להלקותו, וזהו ע"כ כפירש"י:

וע"ד נייד קושייתו של הר"ן דמקשה לרש"י דזה פשיטא, יש לומר דקמ"ל שאעפ"י דאיכא מיתה בידי שמים בזה שנהנה מהקדש וגם איכא חיוב תשלומין דזה אינו פוטרו ממלקות, עי' רמב"ם פר"א ממעילה, וחידוש בזה אעפ"י שאיכא איסור אחד, עי' לעיל פ"א ע"ב:

דף צ:

כי איצטריך קרא לגיד הנשה במחובר. עי' בזה בספרנו נזר הקודש למס' מנחות דף ה" שם ביארנו הסוגיא עם פסקי הרמב"ם:

גמ' אי אמרת בשלמא ספוקי מספקא ליה שפיר, והביאור בזה דכיון דספק הוי איזו היא הכשרה ואיזו האסורה, וא"כ עכ"פ איכא חיוב אכילה על אחת מהן להכי יש עליהם דין נותר ובעי שריפה לששה עשר. - וקשה הא כיון דמה שאסור באכילה לא חייל על זה דין

נותר כמו שמבואר הכא בסוגיא, וכמו שפירש"י דכל דלא קרינן בי' לא תותירו, לא קרינן בהו והנותר ישרפו, והיינו רק מה שיש מצוה דאכילה עלייהו בזה ישנו לדין נותר, אבל מה שאינו ראוי לאכילה אפילו מצד איסור ליתא בזה דין נותר וא"כ קשה הא דקאמר הש"ס דאם ספיקא הוי שפיר דשניהם יצאו לשרפה. - וקשה הלא גם אם מספקא ליה גם כן אסור מצד ספק, ולא מיבעי' אם אמרינן ספד"א מה"ת לחומרא פשיטא ששניהם אסורים, אלא אפילו לשיטת הרמב"ם דסבר ספד"א מן התורה לקולא, אמנם כיון דאיקבע איסורא גם הרמב"ם מודה, ואינו ראוי לאכילה, וא"כ ליכא נותר בשני הגידין וא"כ היאך מתפרשא הא דתנא דהגידין נשרפין לששה עשר בתורת מצוה דשריפת נותר, וזה ודאי בשאכל שתיהן חייב מלקות כדאיתא לקמן, וכן איתא בירושלמי פרי"א דיבמות, וא"כ ודאי דאסור לאכלן לשתיהן וגם חייב מלקות, וא"כ היאך יש בהן דין נותר במצוה לשרפן מדין נותר, וצע"ג:

ונראה דיש הבדל אם אינו בר אכילה מצד עצמו, לאינו בר אכילה מצד אחר. והנה הכא בקרבן דיש לו שני ירכות ובשני גידין אשר אחד אסור ואחד מותר, רק מספקא לי' לר' יהודה איזו היא המותרת ואיזו היא האסורה, והנה על המותרת יש חיוב אכילה מצד עצמה ושייך גבה דין שרפה דנותר אם נעשה נותר, ואעפ"י שגם המותרת אסורה באכילה מצד ספק איסור, היינו שמא היא האסורה, וממילא גם המותרת אסורה, אבל האיסור אכילה של המותרת לא הוי הפסול בגופה אלא סיבת דבר אחר גורם לה, והרי זה בדמיון הא דאיתא בפסחים פ"ח ע"ב דאיתא שם מאן דמתני אברייתא אמתניתין לא, כיון דכשרין נינהו דאי אדכר הוי חזי לאכילה קמי שמיא גליא, ופירשו התוס' פירש ולא פסיל כל כך הואיל ואינו בגוף הקרבן יעו"ש. וה"נ הגיד המותר אין בו חסרון של פסול, ורק החסרון מביא לאיסור אכילה. אבל כיון שמצד עצמו מותר הרי זה נקרא היתר ממש. והרי זה נותר כאילו איזו סיבה אחרת כמו אם נעשה קלקול בהבשר כמו לכלוך וכדומה, אבל מידי נותר לא יצאת:

דף צא.

דתניא הכה את זה וחזר והכה את זה וכו' הכה שניהם בבת אחת או שקלל שניהם בבת אחת חייב. וקשה למה לי' לתנא למיתני דבבת אחת חייב, הלא כש"כ מזה אחר זה דחייב בבת אחת מיבעי'. - ונראה דבא התנא להוציא שיטת ר' יהודה בברייתא אחרת דסבר דגם בבת אחת פטור כדאיתא ביבמות ק"א, והטעם דמקיש הכאה לקללה יעו"ש. להכי אמר התנא דלא סבר כן לפטור בבת אחת:

אמנם הכא סבר ר' יהודה דבת אחת חייב, וזהו אידך דר' יהודה, ובירושלמי דיבמות פרי"א סבר שם אליבא דר"י דגם בהכה שניהם כאחד פטור. ומפרש הטעם דבעינן אביו ודאי ולא ספק, והיינו אעפ"י דבהכה שניהם איכא אחד דהוי ודאי אביו. וע"כ כוונת הירושלמי דכוונת התורה שיהא מכיר מי הוא אביו:

אבל הכא בגיד הנשה באכל שני ירכות בגידין ע"כ סבר דחייב משום דליכא סברא למיפטרי' כיון דע"כ אחד משניהם הוי ודאי איסור, וכן איתא שם בירושלמי דבכל דוכתי גם לר' יהודה נחשב זה לודאי. ומה"ט שפיר קאמר הש"ס לפשוט דר' יהודה מיפשט פשיטא ליה מהא דקאמר דסופג מ' בשאכל משני בהמות, אשר לכאורה גם בשאכל מבהמה אחת שני ירכות עם הגידין ע"כ חייב מ', ולמה תנא משני בהמות אשר זהו רק לר' יהודה כדאיתא בסוגיא, והיינו משום דבעי למימר דמיפשט פשיטא והוי שניהם לאיסורא. וכן איתא בתוספתא דיבמות פרי"ב דבין בהכאה ובין בקללה בבת אחת חייב לר' יהודה לפי גירסת הגר"א ז"ל, יעו"ש:

והנה מה דקאמר הש"ס מדקאמר שתי בהמות לר' יהודה איצטריך, יש לעיין הלא גם רבנן דר' יהודה סברי כן, וזה מוכרח וכמו שפירש"י לעיל פ"ג. ומצאתי שהקשה בזה בספר תורת חיים, יעו"ש:

תוס' ד"ה אלא, ולא בעי לאוקמי שאכל שניהם בבת אחת ובזה חייב ארבעים דממנפ"ש אכל איסור, ותירצו כי היכי דלא נפשוט בעי' דאכל שני זיתי חלב בהעלם אחד, והביאור בזה, משום דאם ר' יהודה מיירי בבת אחת א"כ גם רבנן מיירי שאכלן בבת אחת, וא"כ מוכח דבאכל שני זיתי חלב בבת אחת חייב שתים, וע"כ מיירי רבנן בשאכלן בזה אחר זה, וכמו שאיתא לעיל פ"ג. אבל אכתי קשה הלא אפשר לאוקמי' דרבנן מיירי בזה אחר זה ור' יהודה מיירי בבת אחת, והיינו דר' יהודה דיצוייר ארבעים מכח הממנפ"ש. ולרבנן יצוייר שמונים. היינו בשאכלו בזה אחר זה, ופליגי דרבנן סברי דנוהג איסור גיד בב' ירכות מבהמה חדא, ולר' יהודה יצוייר רק איסור אחד ולעולם ספוקי מספקא לי':

שם ואמר רבי יוסי בר' חנינא מאי דכתיב וטבוח טבח והכן פרע להן בית השחיטה, והכן טול גיד הנשה בפניהם כמאן דאמר גיד הנשה נאסר לבני נח. - והנה בהא דאמר פרע להן בית השחיטה פירש"י שלא יאמרו בשר נחירה אני אוכל לפי שבני יעקב שומרי מצות היו דאעפ"י שלא נתנה תורה מקובלין היו מאבותיהם, יעו"ש. מבואר דסבר רש"י דהיו בני יעקב נוהגין בשחיטה כדת, ולא היו נוהגין בנחירה, והקשו התוס' דלפי"ז מאי קאמר גבי גיד הנשה דזהו כמ"ד גיה"נ נאסר לבני נח, הלא יש לומר דבני נח לא היו מוזהרין אלא שבני יעקב היו מקיימין כמו שהיו מקיימין דין שחיטה, ולהכי בא"נ דפרע להו בית

השחיטה היינו נחירה יעו"ש. ביאור דבריהם, דבני יעקב לא היו מקיימין התורה ורק על מה שהוזהרו בפירוש היו מקיימין. וכן פירש הר"ן בחידושיו:

והנה לקיים פירש"י נראה דבאמת יש לומר דהיו מקיימין את התורה גם אז טרם שנתנה תורה, כמו שאברהם אבינו קיים את כל התורה, ובטח שכן נהגו יצחק ויעקב ובניו. ועל דבר מה שהקשו לרש"י היאך קאמר ריבר"ח גבי גיד הנשה כמ"ד גיד הנשה נאסר לבני נח, והלא אפשר לומר דהיו נוהגין כן מפני שהיו מקיימין את התורה בלא"ה. יש לומר דמדיוק ריבר"ח מדאמר טול גיה"נ בפניהם, ובטח שכן מצא בתורה שיוסף אמר שיטול גיה"נ בפניהם, או שהיתה קבלה מרבותיו שהקפיד יוסף דנטילת הגיד הנשה תהיה בפניהם, וכן איתא בתרגום יונתן באפיהן, והיינו לומר שאין להאמין העוסקין בהניקור, ולהכי אמר להם שיטלו הגיד הנשה בפניהם, וזהו כשיטת ר' מאיר במשנה שאין נאמנין הטבחים על גיד הנשה:

עוד בזה, לפי מה שפירשו רבותינו ז"ל את הפסוק ויעש האיש כאשר אמר יוסף, כי זה היה מנשה, והובא בספר על התורה מבעלי התוס', ועפ"י החשבון היה אז מנשה ט' שנים כמבואר שם בריב"א. וא"כ אין להאמין לקטן רק אם גדול עומד על גביו, ולהכי אמר טול גיד הנשה בפניהם, והנה זה שייך אם היו מוזהרים על גיד הנשה מטעם האזהרה, אבל אם לא היו מוזהרים ממש אלא קיימו שלא אכלו הגיד בגדר אינו מצווה ועושה, בטח היו סומכים בנאמנות על הטבחין המנקרין, וגם קטן שיש לו דעת היו סומכים עליו, ומדלא סמך עליהם ואמר שיהא מנקרין בפניהם, מזה מוכח דנאסר להם מן התורה:

עוד נראה דלכאורה למה להם ליטול את הגיד הנשה תיכף לאחר השחיטה הלא כשיאכלו הבשר דהריך ופוגע בגיד הנשה ישליכוהו וע"כ דזה אסור מטעם הבלוע של הגיד בהבשר וסבר יוסף דגיד הנשה יש בו בנותן טעם, ולהכי יש להסירו קודם הבישול: ומזה מוכח דגיה"נ נאסר לב"נ, דאל"כ אלא נהגו כן מצד קבלת אבות, והיינו שכן נהגו מפני שקבלו עליהם, ומצד זה מותר ביוצא מהן כמו הא דתנן בנדרים נ"ב הנודר מן הענבים מותר ביין. (ואף שיש לחלק דהתם היין יש לו חשיבות בפני עצמו משא"כ בלוע). אמנם כיון שטעם דגיד הנשה לא נאסר להם רק מצד שמקבלים עליהם לא הוי הבלוע של גיד הנשה שהוא גם כן טעם כחוש בכלל האיסור. ומדהקפיד יוסף ליטול הגיד מקודם, ע"כ שזהו מטום הטעם היוצא מן הגיד, והיינו משום דהגיד נאסר להם, ולהכי גם הבלוע מהגיד אסור:

ונראה ראיה לפירש"י דהוי שחיטה גבי יוסף ואחיו ולא נחירה, מהא דאיתא לעיל דר' שמעון יליף דבעינן שחיטה ראויה מהא דטבוח טבח והכן, ואם היתה שם נחירה, הלא

בנוחר לכו"ע לאו שמה שחיטה, ודוחק לומר דנחירה זו היתה אז כשחיטה לדידן. ומוכח מזה כפירש"י דהיתה שם שחיטה ולא נחירה:

דף צא:

תוס' ד"ה כתיב ויקח את האבן, לפי פשוטו יש לפרש שלקח אבן אחת מאבני המקום עכ"ל. ודברי התוס' תמוה טובא דהלא מה הועילו בזה שפשטי' דקרא משמע כן. ועוד דלדבריהם תקשה מדוע כתבה תורה מאבני ולא כתבה תורה ויקח אבן, מה לנו מאיזה מקום לקח, וע"כ דלדרשא בא, אם כוונתו ליישב מדוע כתבה תורה מאבני היה להם להתחיל הדבור בפסוק ויקח מאבני, והם התחילו דבריהם על הפסוק ויקח את האבן, הלא דבר הוא:

ונראה דהוקשה להתוס' היאך לקח יעקב האבן אשר שם מראשותיו לעשות מזבח, הלא קיי"ל כל דבר שנעשה להדיוט אסור לגבוה, כדאיתא במנחות כ"ב, והטור בפירוש התורה הקשה בזה, ותירץ דבמה שאני. ודבריו תמוהין דהלא שם במנחות מבואר דגם בבמה בעינן חדתי. והמנחת חינוך בקומץ למנחה הקשה בזה על הטור בצ"ע, יעו"ש:

אמנם נראה דדוקא אם נעשה להדיוט ע"י מעשה אז נאסר לגבוה, אבל שימוש בלא מעשה לא נעשה איסור לגבוה. וביותר בדבר שאינו שלו פשיטא דבלא מעשה לית בה ממש, כמו"ש הראב"ד בפר"ד מאי"מ ה"ו בנעבד דא"א אוסר דשא"ש רק בשעשה מעשה. ובספרנו נזר הקודש לתמורה דף נ"ד ע"ב דף הספר מבואר בזה שיטת הרמב"ם והראב"ד. - והנה גם בנידון זה דהשתמשות להדיוט גם כן יש לומר דזה דוקא אם נעשה בזה מעשה דלהדיוט, וביותר בדבר שאינו שלו כמו הכא דאבנים דיעקב דהיה הפקר, ולא רצה יעקב לזכות בהן בכדי לישן עליהם, ואפילו לשיטת הרמב"ם דלא בעינן מעשה בנעבד, זהו משום דשאני נעבד שהוא ע"ז, אבל בהאי דינא דהשתמשות להדיוט פשיטא דבעינן מעשה תיקון שהוא להדיוט, ובלא מעשה לאו כלום הוא. וכן מורה לשון התוספתא פר"ב דמגילה והובאה ברמב"ם סופר"א מה' ביהב"ח וז"ל, ואם נעשו מתחילתן להדיוט אין עושין אותה לגבוה יעו"ש. והיינו שנעשה בתור כלי להדיוט, אבל בשימושו לחודיא פשיטא שלא נאסר לגבוה: והנה לפי"ז ביעקב אם אמרינן דלא נעשה בהאי אבן שום מעשה רק זה לחודיא ששכב עליו, אין בזה איסור לעשות אותו אבן למזבח, אם אמרינן דהותקן האבן במעשה בכדי שיהיה ראוי לשכיבה, דאז נאסר האבן לגבוה: והנה בהא דדריש ר' יצחק ומביא דתניא וכולן נבלעו באחד, א"כ נעשה מעשה בהאבן להדיוט, וא"כ אסור לגבוה. ועל זה באו התוס' לפרש דפשטי' דקרא שלקח אבן

אחת מאבני המקום, והיינו דיעקב נטל רק אבן אחת לשכב עליו, והוא לא עשה שום מעשה לשימוש דההדיוט, ומה שנעשה אבן אחת על ידי נס, הוא דבר שבא ממילא, וגם יש לומר דכיון דהבליעה היתה ע"י נס הנה לא נתעבה האבן מהאבנים שנבלעו, וכמו שהיתה בבליעה דמשה אהרן דהמטה לא נתעבה כמו שפירש"י בחומש, וה"נ האי אבן לא נתעבה מאומה, וא"כ לא נחשב זה למעשה להיות נקרא מעשה להדיוט, וזהו לדעתי כוונת התוס' ואפילו לדרשת רבותינו במדרש שלקח הרבה אבנים ועשאן כמין מרזב ונתן תחת ראשו יעו"ש, והנה לפי"ז עשה יעקב מעשה להדיוט, דהיינו עשייה כעין מרזב שהוא כלי, וא"כ תקשה היאך עשה יעקב מצבה מהאבן הזה. אבל נראה כמו שפירש המהרש"א שיעקב עשאן כמין מרזב דהיינו שלש דפנות, אבל כשהיו אבנים מריבות זו עם זו נבלעו כולן תחת ראשו, יעו"ש. וא"כ נבטלה מעשה ידיו לגמרי, והרי"ז כמו שהיו, וממילא אין כאן מעשה דלהדיוט, והשימוש לחודיא אין זה מעשה לאסור לגבוה, אם לא נעשה להדיוט, כמוש"נ:

דף צה.

אמר רב בשר כיון שנתעלם מן העין אסור, ופירש"י הטעם שמא נתחלף בנבלה מיתיבי רב אומר מקולין וטבחי ישראל בשר הנמצא ביד עכו"ם מותר. והביאור דכיון דביד עכו"ם אין לך בשר שנתעלם מן העין גדול מזה. והיינו דעכו"ם נבלות מצוי אצלו, ומשני נמצא ביד שאני. ופירש"י הטעם דכיון דהבשר משתמר והוא לא שחטה, וטרפה לא מכרו, אבל בשר המונח שמא עורבים חלפוהו. וכמו כן פריך הש"ס מהא דתשע חנויות וכו' ובנמצא הלך אחר הרוב, ומשני ה"נ בנמצא ביד עכו"ם, ע"כ הסוגיא:

והנה יוצא מזה לרב דבשר הנמצא לא מהני הא דפריש מרובא פריש מטעם דחיישינן לעורבים שחלפוהו. וביד עכו"ם שפיר דמי יותר מטעם שבזה בטוחים שלא בא הבשר בחילוף נבלה. והרמב"ם בפר"ח ממ"א הי"ב פסק להיפך דבנמצא מושלך לשוק הלך אחר הרוב כמו"ש שם בהי"א. ובנמצא ביד עכו"ם כתב שאסרו חכמים. עי' בהה"מ שהקשה מדוע לא פסק כרב דביד עכו"ם מותר, אבל לא הקשה מדוע פוסק דבמושלך בשוק מותר והלא כיון דסבר דביד עכו"ם אסור א"כ כש"כ במושלך בשוק, ועי' בלח"מ: והנה בדבר מה שהרמב"ם לא פסק כרב בנמצא ביד עכו"ם, כתב הה"מ משום דסמך על הא דאיתא בשקלים בירושלמי דמחמירין בנמצא ביד עכו"ם. אבל תמוה מדוע לא פסק כש"ס דילן שתמיד הולכין אחרי ש"ס דילן שמקום שחולק על הירושלמי:

אבל נראה דסברת הרמב"ם כי היכי דרב חייש לחלופי בנמצא בשוק שמא עורבים החליפו. הנה יותר יש לחוש להחלופי גבי עכו"ם יותר דהיינו דיש לחוש שמא היה בשר נבלה, ועכשיו לקח בשר כשרה ומחליף ונותן להישראל הנבלה, וזה מתאים גם לש"ס דילן בסוגיא לעיל דף ו' דחיישינן לפעמים גם גבי ישראל לאיחלופי פשיטא דחיישינן לאיחלופי, ולזה פסק הרמב"ם כהירושלמי:

וע"ד מה שפסק דבמושלך בשוק אמרינן כל דפריש מרובא פריש, ולא חייש הרמב"ם לחילוף דעורבים, זהו מטעם אחר דאם חיישינן לעורבים ע"כ הוא מטעם שמא הביאו בשר מעלמא דאם אמרינן דהביאו מהתשעה חנויות הרי איכא רוב בשר כשרות ורק החששא דמעלמא דרוב טרפות בעלמא, הנה הרמב"ם לשיטתו דלא חייש לרובא דעלמא, כמו שראינו ב"ב כ"ג ע"ב דפריך שם וניזיל בתר רובא דעלמא, ומשני ביושבת בין ההרים, והרמב"ם לא הביא אוקימתא מתא זו. וע"כ דשיטתו דלא חיישינן לרובא דעלמא, ורב סבר דחיישינן לרובא דעלמא, להכי אסר בנמצא מושלך בשוק, ולא סמך דמרובא פריש מהט' חנויות מוכרות בשר שחוטה, וחייש לרובא דעלמא, ושיטת הרמב"ם דכיון דקרוב להנמצא איכא רובא אזלינן בתריה:

תוס' ד"ה ספקו אסור דכל קבועי כמחצה על מחצה דמי, כתב המרדכי בפר"ק דחולין וז"ל, והקשה לי מורי רבינו יקר הא עיקר האי קרא בסנהדרין הוא וסנהדרין קבוין הן בלשכת הגית וכן בכל מקום שהן יושבין ודמיא לט' ישראל ואחד עכו"ם עומד ביניהם שאם זרק לתוכו פטור דכתיב וארב לו דמנה ילפינן דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וכו' (ותירץ) שלא שייך למימר כל קבוע כמחצה אלא היכא דאיכא ספיקא לברר הדבר כגון גבי תשעה חנויות שלקח ואין יודע מאי זה לקח וכן בתשעה ישראלים ועכו"ם אחד ביניהם שאינו יודע על מי זרק אעפ"י שבודאי יודע שהיהודי שם ומתכוין לזרוק בין כולם מאחר דעכו"ם אחד ביניהם פוטרין לי', אבל אם מתכוון ואמר לאותו ישראל אני מתכוון חייב אעפ"י שהעכו"ם עומד ביניהם וה"נ בסנהדרין כיון דיודעין ורואין מי הן הזוכין ומי הן המחייבין דין הוא שנלך אחריהם וכו' יעו"ש. ולכאורה הם דברים סתומים כי מה שייכות זה לזה וכי בשביל שפוטרין את הרוצח גבי תשעה ישראלים ועכו"ם אחד ביניהם מטעם דהעכו"ם הוי קבוע, וכי מפני זה לא הוי בסנהדרין דין קבוע, אדרבה היא הנותנת כשם שפוטרין שם את הרוצח מדין קבוע, הנה כמו כן בסנהדרין אם רובא מחייבין ומיעוט מזכין יש לפטרו גם כן מטעם זה: ונראה דכוונת המרדכי דכיון דחזינן בתורה שני דינים דין דרובא בסנהדרין שאמרה תורה אחרי רבים להטות, וגם אמרה

תורה דין קבוע אשר מבטל הרוב, וגבי סנהדרין איכא גם כן מיעוט הקבוע וא"כ היאך יצוייר הני שני דינים דלא יסתרו זה את זה:

והיינו דיש לחלק ביניהם בזה האופן, דהנה באופן שהמיעוט אינו מגרע את הרוב, דהיינו שהרוב הוא רוב לבדו והמיעוט הוא לבדו, הנה בזה אמרה תורה שאין להסתפק עוד בזה ויש בזה הדין דאחרי רבים להטות, ואין לנו לחוש להמיעוט אף שהוא קבוע במקומו. אמנם באופן שיש להסתפק אם הוא מן הרוב או מן המיעוט, כגון הא דתשע חניות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלות, ולקח ואינו יודע ממי לקח ויש ספק מצד עצמו פן לקח מהמיעוט ואם באמת לקח מן המיעוט מה מועיל לו הרוב, ואם אנו דנין שלקח מהרוב הוא רק עפ"י האומדנא והשערה גרידא, על זה אמרה תורה דכיון דהמיעוט הוא קבוע במקומו, אין לנו לדון אומדנא זו דלקח מן הרוב:

וכמו כן בתשעה ישראלים ועכו"ם אחד ביניהם ומתרין אותו שלא יזרוק האבן פן יהרוג ישראל, ולפי האומדנא יש לנו לומר דיהרוג ישראל מפני שהם רובא, בזה אמרה תורה כיון דהעכו"ם קבוע במקומו אין לנו לדון עפ"י האומדנא ולדון אותו לרוצח. וזהו דין קבוע שאמרה תורה, וזה נלמד מהא דאמרה תורה וארב לו, דבעינן שיתכוין לו, והכא חסר זה כיון דבעינן להצטרף האומדנא ועפ"י האומדנא הרי זה בכלל וארב לו. ובזה חידשה תורה דכיון דעכ"פ חסרה הכוונה להרוג ישראל מחויבים אנו לבטל השערתנו והאומדנא הבאה מכח רובא:

אמנם אם מכוון להרוג ישראל, שבזה קרינן וארב לו גם כן, וא"כ אופן זה לא נכלל בזה למעט דלא משגיחין על האומדנא וההשערה, אז אנו הולכין אחרי האומדנא גם כן הבאה מכח הרובא ובזה הוי התראה ודאית ודנין אותו לחיוב מיתה, זהו סברת המרדכי אשר דן בזה ביישוב להא דסנהדרין דהולכין אחרי הרוב ולא משגיחין על המיעוט קבוע כיון דלא בעינן בזה צירוף השערה ואומדנא יען שאין ספק בהרובא:

והביאור בזה דקבוע אינו עושה ספק בהרובא לומר דבשביל מיעוט הקבוע ליכא רובא והוי מחצה על מחצה, דזה ליתא, דע"כ גם בקבוע הרוב במקומו עומד. וראיה לזה בהא דאיתא בכתובות ט"ו ורבנן אמרי דבי ר' ינאי פרט זורק אבן לגו, ופריך ה"ד אילימא דאיכא תשעה כנענים ואחד ישראל תיפוק ליה דרובא כנענים אי נמי פלגא ופלגא ספק נפשות להקל, ומשני לא צריכא דאיכא תשעה ישראלים וכנעני אחד ביניהם דהוי לי' כנעני קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ועל זה אמרה תורה למעט מן וארב לו, דבעינן שיתכוון לו. נמצא דפטור ממיתה לא מטעם ספק נפשות להקל, אלא מגזירת הכתוב, אבל אם לא אמרה תורה וארב לו הוי מחייבינן לי' מיתה מכח הרוב, והיינו

דהרוב אומר דלא הוי ספק, דאין לומר דלאחר שחידשה תורה דין קבוע הוי גם ספק בעצם העובדא ופטרינן לי' מצד ספק נפשות להקל, דלפי"ז ע"כ גם כשמתכוון לפלוני ישראל איכא להאי ספק, ומהסוגיא משמע דרק בזורק אבן לגו פטור מפני שחסר בזה וארב לו, ומזה דן המרדכי דאם מכוון לפלוני ישראל חייב, וע"כ דבאופן רובא לא מהני קבוע לעשות ספק, וכיון שהקבוע אינו נודע מהרובא, ורק שאין לעשות ספק, דנין מכח רובא מפני הקבוע, וזהו מפני שאין לנו לומר דין רובא הכא, מפני שזהו עפ"י האומדנא גרידא, ואין זה ענין להא דסנהדרין, זהו לדעתי סברת המרדכי כמוש"נ:

עוד כתב המרדכי שם וז"ל, ועוד דאין עושין מעשה בגופן, אלא אחר הדיבור הנבדל והנפרש מפיהם והוי כבשר הנמצא דאמרינן ביה כל דפריש מרובא פריש עכ"ל. והנה לכאורה הלא יש לומר כפשוטו, דלהכי לא חיישינן להמיעוט אעפ"י שקבוע מטעם דאמרינן רובו ככולו, וזהו הביאור אחרי רבים להטות, דהיינו דהרוב הוי ככולו. וכמו דאיתא בנזיר מ"ב, אמר רב אחא בריה דרב איקא זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא, ולא דנין בזה דין קבוע, ולכאורה יש לפרש כן בכוונת התוס' ב"ק כ"ז, שכתבו דמיעוט דיינים כמאן דליתא, והיינו מפני שבזה אמרה תורה רובו ככולו, ולהכי נחשב המיעוט דסנהדרין כמאן דליתא:

אבל תקשה לפי"ז הא דקאמר רב אחא זאת אומרת דהיינו מדין גילוח דנזיר, דמשמע דלא מצינו במקום אחר, ואם אנו מפרשים דזה איתא גבי סנהדרין מהא דאמרה תורה אחרי רבים להטות, משמע מזה דבסנהדרין ליתא הא דרובו ככולו, וזה טעמא בעי. וחזינן גם מדברי המרדכי דלא סבר דגבי סנהדרין הא דרובו ככולו, מדמקשה מדוע לא אמרינן בזה דהוי המיעוט קבוע: ונראה דע"כ לא שייך הא דרובו ככולו רק באופן שאין המיעוט מנגד להרוב, כמו התם גבי גילוח השערות דהנזיר, משא"כ באופן שהמיעוט מנגד להרוב, כמו הא דמיעוט גבי סנהדרין שהמיעוט עומד וצווח, ולא שייך בזה לומר דרובו הוי ככולו, ובאופן זה הוי המיעוט קבוע. וזהו מה שהקשה המרדכי היאך אמרה תורה אחרי רבים להטות במקום דאיכא מיעוט הקבוע: עוד נראה דזה ודאי דבמקום דאמרה תורה שיעור לא שייך לומר רובא מטעם דהרי חסר השיעור. והנה בסנהדרין דאמרה תורה שיעור כמה דיינים בעינן והיינו דבדיני ממון בעינן שלשה, ובנפשות עשרים ושלשה, ולהרבה דברים אחד ושבעים, ועל זה אמרו חז"ל אל יחסר המזג, ומכל זה אמרה תורה דאזלינן בתר רובא, וע"כ הכוונה דגם אם אזלינן בתר רובא לא חסר מהשיעור, וע"כ בזה הוי הטעם משום ביטול, והיינו דהמיעוט נתבטל ברוב, וקרינן בזה דלא חסר גם מהשיעור, והיינו דדנין בזה דהמיעוט הוי בגדר ביטול ברוב, והדין נגמר מפי כולם. ואתי

שפיר הא דילפינן ביטול ברוב גם באיסורים מהא דאמרה תורה אחרי רבים להטות, וכמו שפירש"י לקמן צ"ט. והיינו מפני שגם בסנהדרין הביאור דהמיעוט נתבטל בהרוב, וזהו הביאור בתוס' ב"ק שם דהמיעוט דיינים כמאן דליתא, והיינו מפני שנתבטל המיעוט ברוב, וכמאן דליתא דמיא:

ובזה יש ליישב הא דאיתא בשו"ע או"ח סימן תרל"ב, דבהסכך של הסוכה בפחות מג' טפחים ישנים תחתיו מטעם דהמיעוט כמאן דליתא, והיינו מפני שהמיעוט בטל ברוב. וכתב הלבוש הובא בט"ז שם שכתב דבזה הדין כדין דאיסור המועט נתבטל ברוב היתר, והקשה הט"ז הלא לא אמרינן כן אלא כשאין מכירין אותו, אבל כאן מכירין אותו יעו"ש. אמנם לפי מה שכתבנו הלא גם בסנהדרין מכירין את המיעוט, ומכל זה הדין דדנין את המיעוט בתורת ביטול, ולא דמי להא דאיסור שהמיעוט לא נתבטל ברוב כשמכירין אותו, שהוא מפני כשבא לאכול את המיעוט הרי חסר בזה ביטול באותה שעה, אבל לא כן באופן שמשתמש בהרוב, ורק בעינן שלא יהיה המיעוט מנגד להרוב, בזה אנו דנין דהמיעוט כמאן דליכא, וזהו מפני שאנו משתמשין בהרובא, וכמו בהא דסנהדרין שאזלינן בתר רובא, וכמו כן בהסכך אנו משתמשין בסוכה בהרוב המסוכך שהוא סכך כשר, ואנו דנין בזה תורת ביטול לומר שהמיעוט אינו מגרע הרוב שאנו משתמשין בו:

ומטעם זה אין להקשות מה שייך ביטול במקום קבוע, על זה יש להשיב דלא שייך קבוע במקום שאנו משתמשין בהרוב, ואין זה דמיון להא דקבוע שלקח מהקבוע ואין אנו יודעין אם משתמשין בהרוב, או מהקבוע. משא"כ באופן שאנו משתמשין עם הרוב אז הוי המיעוט כמאן דליתא מפני שהמיעוט יש עליו תורת ביטול בהרוב, ובזה מיושב הקושיא שהקשה המרדכי, וכמוש"נ: דף צ"ו/א:

גמ' אמינא טביעות עינא עדיפא. - ולכאורה מאי ראי' דעדיפא טפי, והלא בסימנים ג"כ שרינן, ואם כן יש לומר דשניהם שווים, והמסורת הש"ס מראה מקום לתוס' ברכות נ' ריש עמוד, והכוונה דשם פירשו לשון עדיף לא משמע עדיפות אלא חשיבות, והכוונה הכא ג"כ דיש חשיבות לטביעות עין, אבל לא עדיף מסימנים. אמנם הריטב"א כתב דטביעות עין עדיפא, ונפק"מ אילו אתו לקמן תרווייהו דיהבינן לטביעות עינא ולא לסימנים, יעו"ש. וגם מדברי התוס' ברכות שם משמע כן מדלא מביאין ראיה מסוגיא דידן דלשון עדיף כוונה חשיבות ולא עדיפות, משמע דסברי התוס' דטביעות עין עדיפא מסימנים:

גמ'. דאי לא תימא הכי היאך סומא מותר באשתו ובני אדם מותרין בנשותיהן בלילה אלא בטביעות עינא דקלא. וכתב הריטב"א מזה מוכח דלאו דוקא צורבא מדרבנן מהימנין

בטביעות עין, אלא כל אדם יש לו טב"ע ונאמן ג"כ. וע"כ רק באופן דחיישינן למשקר כמו גבי אבידה לא מהימנינן ליה, יעו"ש. - ויש להעיר דלמא טביעת עין דקלא עדיף יותר מסתם טבי"ע דעינא, אבל הריטב"א מדייק מדקאמר הש"ס דקטלינן גברא בטביעות עינא, והש"ס מדמה טבי"ע דקלא לטבי"ע דעינא ע"כ דשניהם שווין לענין קטלא, וכיון דחזינן דקטלינן גברא בטביעות עינא דקלא אף אם אמרינן דטבי"ע דקלא עדיף, אבל עכ"פ חזינן דטבי"ע זה שייך בכל אדם וגם מהימנינן ליה:

והנה עכ"פ יוצא מזה דסמכינן אטבי"ע דקלא גם להרוג אדם מישראל ע"י עדות כזה שהוא בטבי"ע דקלא, ולפי"ז קשה הא דאיתא בסנהדרין ס"ז גבי מסית שמדליקין נרות בבית החיצון, ומושיבין עדים בבית החיצון, ופירש"י הטעם דלא סמכינן אקלא כי יכול לומר לאו אנא הואי, יעו"ש. וקשה אם הורגין עבור חטא אשת איש מטעם העדות דטביעת עין דקלא, א"כ כש"כ דיש לידון מסית שהחמירה עליו התורה טובא שנהרג בלא התראה, פשיטא שיש לסמוך אטבי"ע דקלא. ודוחק לומר דהתם מיירי בטבי"ע דקלא טרם שבעתן הקלא טובא דהלא סתמא קתני ומיירי בכל אופן דלא סמכינן אטביעת עינא דקלא להרוג את המסית, ותמוה טובא מסוגיא דידן, ועי' בקצוה"ח סימן פ"א אות י"ג, ויש להעיר בדבריו טובא ואכיי"קל: ונראה דהקלקלה זו היא תקנתו, והיינו דבנידון דידן לדון קטלא עבור חטא אשת איש בעינן התראה, וא"כ העדים המתרים יש לסמוך עליהם גם בטביעת עינא דקלא, משא"כ בהא דמסית שנידון בלא התראה, וא"כ יצוייר שהעדים אין להם הכרה גמורה בטביעות עינא דקלא, להכי יש מקום לומר שיאמר הנידון לאו אנא הואי:

עוד יש לומר דהכא בעבירה דאשת איש הוא נידון על העבירה, והטבי"ע דקלא הוא רק לברר מי הוא החוטא, אבל לא באה העבירה בשביל הקול, משא"כ במסית דבל עיקר העבירה הוא בעבור ההסתה שזהו הקול, וכיון דהעבירה נעשית עפ"י הקול, לזה בעינן עדים שזהו המדבר, בעינן לזה גם טביעות עין ממש לומר שזה הקול אשר נידון עבורו זהו האיש שאנו רואים אותו ממש:

תוס' ד"ה פלניא דהאי סימניה והאי סימניה לא קטלינן ליה, וא"ת והלא משיאין אשה על פי סימנים להך לישנא דאמר רבא ביבמות ק"כ סימנים דאורייתא, ואם לאחר שנשאת באו עדים שזינתה קטלינן לה יעו"ש. וביאור הדברים היאך קאמר הש"ס דלא קטלינן עפ"י סימנים, והא יצוייר דקטלינן לאשה עפ"י סימנים:

ונראה דשאני התם שכבר נתחזקה ש שבעלה מת והיתה מותרת להנשא, ועכשיו הרי היא אשת איש בחזקה שנתחזקה והרי זה עכשיו כודאי מכח החזקה, וכמו שכתב

הרמב"ם בפר' ט"ז מסנהדרין באחד שאמר שזה חלב, ובא אח"כ אדם ואכל אותו חייב אעפ"י שהוחזק לחלב מכח עד אחד, אבל כיון שהוחזק לחלב מלקין את האוכל מכח החזקה לחודיא, ודברי הרמב"ם מבואר בירושלמי סוטה, וא"כ ה"נ כי קטלינן לה בשזינתה אח"כ בשנישאת להשני זהו לא הוי מטעם הסימנים אלא מפני שהוחזקה לאשת איש מקודם. וראיתי בשו"ת למרן הגרע"א ז"ל בתשובה סימן ק"ז בד"ה אמנם שנחית בזה ליישב קושיות התוס'. אמנם לפלא שהתוס' לא נחתו לזה אלא אדרבה כתבו וי"ל דבכה"ג נמי לא סמכינן אסימנים למיקטלה ולהחזיקה באשת איש מן השני. אלא אמרינן שמא היה בעלה חי, ולא הוי קדושי השני קדושין וכו' יעו"ש. וקשה מדוע לא אמרינן שזה דומה לאיסור שהוחזק עפ"י עד אחד דהוא חזקה מעליא:

ונראה דסברי התוס' דשאני התם בהא דע"א אומר שזה הוי חלב, הנה עדותו בא בידיעה מצד עצמו, ולא בא לגרוע איזה חזקה הקודמת והרי הוא בזה כשני עדים. אמנם שאני הכא דעיקר עדותן שבאו להתיר עפ"י סימנים אין להם ידיעה ברורה אודות הענין רק עפ"י סימנין, בזה מצד הסברא אין להוציאה מחזקת אשת איש, ורק מפני שהתורה אמרה דיש לסמוך אסימנים להשיאה לאיש, וכמו כן מתירין גם עפ"י ע"א מטעם המבואר ביבמות או מטעם דדייקא ומינסבא או מטעם עיגונא. נמצא דכל הנאמנות באה מסיבה אחרת, ולא הוי מצד עצמו, ובאופן זה לגבי דינו נפשות שאמרה תורה ושפטו העדה והצילו העדה לא קטלינן גברא:

בא"ד. וא"ת והיאך מחזרינן שטרי חוב בסימנים, והא אי אתאן סהדי ואמרי פלוני דהאי סימנא והאי סימניה לוה מפלוני לא מפקינן מיניה. ויש לומר דלא דמי שטר שאין אדם מוחזק בו שיאמר שלי הוא מהדרינן שפיר, יעו"ש. - ויש לעיין הא עכ"פ כשמחזירין למלוה יבוא לגבות בהאי שטרא שזכה בו רק מכח הסימנים, ממילא יש כאן הפקעת ממון. ודוחק לומר דכוונת התוס' מפני ששטר אין גופו ממון. ואם כוונתם בשביל שאינו תחת יד אדם שיאמר שלי הוא, א"כ מדוע לא הקשו בכל אבידה שמחזירין בסימנים והלא אם באו להוציא החפץ מיד פלוני לא היו מוציאין בסימנים, והיאך נותנים לזה את החפץ בסימנים, וע"כ משום דבאבדה שמהדרינן בסימנים לא יבוא לידי הוצאת ממון. משא"כ שטר דעל ידי זה דמחזירין השטר להמלוה יבוא להוציא ממון. וזה היתה כוונת התוס' בהקושיא, וא"כ מה הועילו בתירוצם דהלא בחזרת השטר על ידי סימנים הרי זה כמו שמוציאים ממון:

ואפשר לומר דכוונת התוס' דאעפ"י שמחזירין את השטר להמלוה על ידי סימנים, אבל יש עוד זכות להלוה לברר הדבר בראיה. והיינו דבהחזרת השטר טרם נגמר הדבר, ואין בזה הוצאת ממון:

תוס' ד"ה מ"ט דרבנן דריה הוא וכו' וא"ת מאי שנא דאבר מן החי ועוף טמא וגיד ושרץ חשיבי טפי בריה מנבלה טהורה במיתתה דבכזית ולא חשיבי בריה יעו"ש. לכאורה אפשר לומר דכל עיקר הא דבריה היינו בדברים שבאים כן מכח הבריאה וזהו לשון בריה שכן נבראת, משא"כ נבלה לא נבראת נבלה אלא אדרבה נבראת בחיים, ואפשר שזהו כוונת רש"י לקמן ק"ב ד"ה טמאה, וז"ל, אבל לאו דנבלה ליכא לחיובי משום בריה דכשנבראת לא היה עליה שם נבלה יעו"ש. ויש להוסיף ביאור בדברי רש"י שהיוצר בראשית ברא בריה חיה, ולא מתה, דהסיבה דמיתה באה אח"כ, להכי אין לקרותה בריה ואין זה דומה לכל הני בע"ח שתורת בריה עליהם מפני שכן נוצרו בראשית יצירתם: בזה יש ליישב הא דהקשו התוס' לר' שמעון דחשיב חטה בריה, היאך תרומה עולה בק"א. אבל לשיטת רש"י כמו שביארנו השם תרומה לא באה ביצירה, ורק באה על ידי האדם העושה תרומה:

והנה הא דהקשו התוס' דערלה וכלאי הכרם לא ליבטלו, נראה ג"כ אעפ"י שראוים לקרותם בריה שהרי הם מהיצירה, אמנם לא נאסרו מצד יצירתם, לא מיבעי' כלאי הכרם דנאסרין מצד מעשה בן אדם, אלא אף גם ערלה האיסור לא בא מצד הבריאה והיצירה, מפני כי יצירה דערלה ככל האילנות, משא"כ סבל שהאיסור בא מצד היצירה ודומה לנמלה, אלא של טבל יש תיקון, ולנמלה אין תיקון זהו סברת ר ' שמעון:

ובזה שכתבנו אתי שפיר דשור הנסקל לא חשיב בריה. ועי' בהרא"ש שלהי פרקין דמקשה לפירש"י מערלה וכלאי הכרם וחלב דגם הם מתחילת יצירתם נאסרו, והנה מערלה וכלאי הכרם יש ליישב כמו שכתבנו. אמנם זה לא יספיק בהא דחלב מדוע לא הוי חלב בריה:

ונראה דשאני חלב דיצירתו תליא לפי בריאותה דהבהמה ולפי כחישותה, ואין לחלב הכרח להיות נוצר, כי זה תליא היאך הבעלים מתנהגים עמה לפי המרעה אם יש לה מרעה טובה יש לה חלב, ואם אינה אוכלת דברים המבריאים ומשמנים אין לה חלב. נמצא דזה תליא עפ"י מעשה בני אדם, ולהכי לא שייך לקרותה בריה, מפני שאינה בהכרח מהיצירה, וכמוש"נ:

דף צז.

דתניא קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם, תרומה לא יבשל בה חולין ואם בשל בנותן טעם, בשלמא תרומה טעים לה כהן, אלא בשר בחלב מאן טעים ליה, השתא דאמר ר' יוחנן סמכינן אקפילא ארמאה וכו': והנה הרמב"ם בפר' ט"ו מהל' תרומה הי"ט כתב ואם שטף הקדרה במים או ביין הרי זה מותר לבשל בה, והראב"ד בהשגה כתב הלא צריך הגעלה בחמין, יעו"ש. דע"כ להוציא הבלוע מהקדירה בעינן חמין, ועי' בכס"מ שהתרומה הבלוע בקדרה אין עליה קדושת תרומה, ובספרנו נזר הקודש למס' מנחות ביארנו הענין. - והנה לפי"ז ישונה הא דקדרה שבשל בה בשר שלא יבשל בה חלב, הוא מטעם הבלוע בשר בהקדרה, ואפילו אם הקדרה נקיה והיינו גם לאחר שטיפה ורחיצה, ורק מפני הטעם הבלוע אסור, משא"כ תרומה מיירי לשיטת הרמב"ם דהקדרה לא שוספה במים קודם הבישול, ובעינן בנותן טעם עבור הבעין. אשר סביבות הקדרה. נמצא דמשערין בטעם שהוא ששים אף על הבעין. וקשה דהלא בעינן בתרומה אחד ומאה. וראיתי בחידושי הרשב"א שהביא בשם התוס' דלא החמירו בבלוע של תרומה להצריך אחד ומאה, יעו"ש. אבל קשה לשיטת הרמב"ם דע"כ מיירי בתרומה לביטוה הבעין. וע"כ צריך לומר דהרמב"ם סבר דכל עיקר הא דתרומה עולה באחד ומאה הוא מין במינו, וזהו דעת הרשב"א. ומדויק זה בשמעתין דקאמר הש"ס לקמן מין בשאותו מינו דהיתרא בטעמא, ופירש"י יטעימנו כהן:

והא דקאמר הש"ס סמכינן אקפילא לא הוי הכוונה דבעינן דוקא קפילא ולומר דאם לא הוי קפילא לא סמכינן עליו, דזה ליתא דהרי סמכינן אכהן אע"ג דל הוי קפיל, וע"כ דרק גבי עכו"ם בעינן קפילא משום דעכו"ם חשוד למשקר, ורק קפילא אינו חשוד דלא מרע לאומנתי', וזהו כוונת התוס' שכתבו דלא יפסיד אומנתו, וכן כתב הרשב"א:

והנה נה הש"ך בסימן צ"ח הקשה הא קיי"ל דעכו"ם אינו נאמן באיסור דאורייתא אפילו במסל"ת, והכא הוי איסור דאורייתא דטעכ"ע דאורייתא, יעו"ש. - אמנם נראה מה שכתב הפר"ח בסימן צ"ב דלאחר שיאמר הקפילא שאין בזה טעם, יכול ישראל לטעום על ידי טעימה בעלמא, ואינו בולע שאין בזה רק איסור משהו שהוא דרבנן, יעו"ש:

דף צז:

כבוש הרי הוא כמבושל. פירש"י כבוש בחומץ ותבלין וכבש בהן איסור והיתר ביחד, יעו"ש. ומשמע דשיטת רש"י דכבוש במיא לחודיא לא הוי כמבושל. ועי' בב"י סימן

ק"ה מביא בשם המרדכי שכתב כן בשם רש"י. ואפשר שכוונתו לרש"י הכא הקשה בזה טובא:

גמ'. אמר ליה רב אידי בר אבין לאביי למימרא דיהבה טעמא והא אמרי אינשי כי מיא דביעי בעלמא, אמר ליה הכא במאי עסקינן בביצת אפרוח אבל טמאה לא. - והנה הראב"ד מדייק מסוגיא זו דביצה הוי בריה, והוא מדלא משני הש"ס דבעינן ששים לבטולי היא גופה, וע"כ דהביצה בעצמה אין לה ביטול ועיקר אנו דנין על הטעם, ועל זה משני דמיירי בביצת אפרוח. והקשו על זה הרמב"ן והא בעינן לגבי בריה בריות נשמה כרבנן דר' שמעון במכות ט"ז, וכן הקשה הר"ן בחידושיו:

ונראה דסבר הראב"ד דביצה נקראת בריה בנשמה, מפני שעלולה להיות בה אפרוח, וא"כ טמן בגופה בכח נשמה:

והרשב"א כתב דלא שייך לבטולי גופה בששים כמו שכתבו התוס' דרק בדבר בלול בעינן ששים, אבל בדבר יבש כשאוכל כל אחד בפני עצמו אף מדרבנן בטל ברובא, אבל שיטת הראב"ד דגם בדבר יבש בעינן ששים, יעו"ש:

דף צח.

בביצת אפרוח, ואסור בשביל הבשר שנותן טעם. והנה משמע דסברה הסוגיא דביצה אינה נותנת טעם, והיינו כדאמרי אינשי כי מיא דבעי בעלמא הוא. ולפי"ז גם כשבישל ביצה טמאה עם ביצים טהורות אפילו כשהיא הטמאה קלופה גם כן אינה אוסרת, כיון דהטעם שלה לא נחשב רק כמיא בעלמא, ורק היא עצמה אסורה באכילה, וכשהוא מכירה משליכה, וכשאינה מכירה בשלה בששים. ולהכי לא משני הש"ס דמיירי בקלופה משום דגם קלופה אינה אוסרת כיון דליתא בה טעם. אבל התוס' כתבו בשם הירושלמי דקלופה אוסרת, וכתבו התוס' הא דלא משני הש"ס דמיירי בקלופה משום דסתם ביצים מבשלין אותן בקליפתן, יעו"ש. וקשה הא כיון דסבר הש"ס כי אין טעם בהביצים, וא"כ מה מהני כשמבשלים אותן בקלופים כיון דליתא בזה טעם, ודוחק לומר דכוונת התוס' בקלופה ואינו מכירה דזה ליתא, דע"כ מיירי בירושלמי באופן שמכירה, ורק סבר הירושלמי דקלופה נותנת טעם. וזה פלא כיון דאמרי אינשי דמיא בעלמא הוא, וע"כ הירושלמי סבר דלא כדאמרי אינשי אלא הביצה יש לה טעם, ונותנת טעם, ורק בבישול עם הקליפה אינה מוציאה טעם, אבל בבישול קלופה נותנת טעם, ואין סומכין על לשון בני אדם, ועי' בהגהות מיימונית ברמב"ם בפר"ט ממ"א אות ט', וע"כ דזהו

שיטת הירושלמי אבל ש"ס דילן ע"כ סבר כהא דאמרי אינשי, ולהכי לא מוקים הסוגיא דמיירי בקלופה, משום דגם בזה לא בעינן ס' לבטל:

והנה הרב אלפס מביא הא דאמרי אינשי ולהכי לא כתב גם כן דשאני בין קלופה לאינה קלופה, וזהו גם שיטת הרמב"ם. ולהכי לא נחית לחלק בין קלופה לאינה קלופה. והנה יש לעיין לשיטת הירושלמי דלא סבר הא דאמרי אינשי א"כ כיון דלאו מיא בעלמא הוא ונותנת טעם, א"כ גם באינה קלופה גם כן אוסרת, וע"כ סבר הירושלמי דבאינה קלופה אין הטעם יוצא דרך הקליפה, אבל אם אמרינן דהטעם יוצא גם בשאינה קלופה, ואם לא סמכינן על הא דאמרי אינשי בודאי גם בשאינה קלופה אוסרת, וזהו מה שכתב הרמ"א בסי' פ"ו סע"ו בשם יש אומרים. ועי' בביאור הגר"א ז"ל:

והנה הא דמוקי הש"ס בביצת אפרוח היינו גם כן רק לבטל הטעם, אבל היא גופה לא בטלה כלל מטעם דהוי בריה, וכן פסק המחבר בסימן ק': כתב הרמב"ם בפר' ט"ו ממ"א הי"ט ביצה שיש בה אפרוח שנשלקה עם ביצים המותרות אם היתה עם שיש ואחת והיא הרי הן מותרות היתה עם ששים בלבד נאסרו הכל מפני שהיא בריה בפני עצמה עשו היכר בה והוסיפו בשיעורה עכ"ל. והנה מה שכתב מפני שהיא בריה יש לפרש בשני אופנים, או שהביצה תמיד הוי בריה וזהו כשיטת הראב"ד שכתבנו לעיל, או שהיא בריה הכא מפני האפרוח. והנה הש"ך בסימן פ"ו סקט"ו כתב דכוונת הרמב"ם דהביצה עצמה בריה לא בשביל האפרוח, וכשיטת הראשונים דסברי הכי, ודעת הרשב"א דכוונת הרמב"ם דלאפרוח קרי בריה ולא להביצה, יעו"ש:

ונראה דע"כ צריך לומר כמו שכתב הרשב"א דרק להאפרוח קרי בריה ולא להביצה, והוא מהא דכתב הרמב"ם שם בהלכה כ' וז"ל, אבל ביצת עוף טמא שנשלקה עם ביצי עוף טהור לא אסרה אותם, ואם טרף אלו עם אלו, או שנתערבה ביצת עוף טמא או ביצת טריפה עם ביצים אחרות שיעורן בששים, עכ"ל. הרי כתב בהדיא שנתערבה ביצי עוף טמא או ביצת טריפה, וע"כ מיירי יבש ביבש בלא בישול, וע"כ מיירי בביטול של עצמן, וסבר דשיעורן בששים משום דסבר דגם יבש ביבש בעינן ששים, אבל עכ"פ חזינן דביצה עצמה לא הוי בריה, משום דבבריה אפילו באלף לא בטל, וע"כ כוונת הרמב"ם שכתב דהוי בריה הוא מפני האפרוח, והש"ך בסימן ק' סק"ב מראה פנים דלא הוי ביצה בריה. וכנראה שסותר מה שכתב בסימן פ"ו, אבל תמהני מדוע לא הוכיח מהא דכתב הרמב"ם בהלכה כ'. והפר"ח בסימן פ"ו כתב דהש"ך סבר דשיטת הרמב"ם דביצה הוי בריה, ותמוה מדוע לא העיר מדברי הרמב"ם בהלכה כ' וכמו שנתבאר:

והנה הפליתי הקשה דאם ביצה הוי בריה א"כ קשה מהא דאיתא ביצה ג' דקתני וספיקא אסורה בספק טרפה, ופריך הש"ס א"כ הא דקתני נתערבה באלף כולן אסורות אמאי, אבל אם אמרינן דביצה הוי בריה א"כ אתי שפיר הא דנתערבה דאפילו באלף לא בטיל יעו"ש. אבל נראה דביצת טריפה פשיטא דלא הוי ביצת טריפה בריה מטעם דלא נאסר מתחילת יצירתה, ולענין בריה בעינן שהאיסור מתחיל מראשית ברייתה, ומטעם זה לא הוי שור הנסקל ונבלה בריה משום דהאיסור בא אח"כ. וכמו כן ביצת טריפה אם אמרינן וקיי"ל כן דטריפה אינה מולידה, וא"כ ביצת טריפה רק מפני שנגמרה באיסור, אבל אין זה נקרא מראשית ברייתה:

ומטעם זה ג"כ בהא דכתב הרמב"ם ביצי עוף טמא עם ביצי טריפה, וכתב על שניהם דבטלו בששים, מוכח ע"כ דסבר הרמב"ם דביצה לא הוי בריה, ומוכח כמו שכתבנו לעיל, דכוונת הרמב"ם כמו שכתב הרשב"א:

גמ'. ההוא פלגא דזיתא דתרבא דנפל בדיקולא דבשרא סבר מר בר רב אשי לשיעוריה בתלתין פלגי דזיתא. וקשה מאי סלקא דעתי' וכי לא ידע דמשערין בששים:

ונראה דמיירי שעדיין התרבא בעין ורק מפני שלא ידעינן כמה נפיק מיני' להכי משערינן בכוליה. אבל מר בר רב אשי רצה לשער רק בזה שבלע הבשר מן התרבא, ועלתא בדעתו דכיון דהוי חצי שיעור לא בעינן לשער בכוליה. אלא סגי גם בתלתין, והיינו דמשער דמה שיצא מן הפלגא זיתא דתרבא הוי רק חצי מן הפלגא, ממילא כי משער בתלתין יש ששים, ועל זה אמר ליה אבוה לא תזלזל בשיעורין דרבנן, והיינו דבעינן לשער ששים כנגד כולו: ועוד אמר לו הא דאמר ר' יוחנן חצי שיעור אסור מן התורה, והביאור בזה דכיון דחצי שיעור אסור מן התורה, להכי דינו שוה לאיסור שלם, וכמו שבאיסור תרבא שהוא זית שלם משערינן ששים כנגד כולו הנה כן הדין גם בחצי שיעור דיש לשער כנגד כולו:

אמנם לפי מה שפירשנו יש לומר גם מר בר רב אשי ידע דחצי שיעור אסור מן התורה, ורק רצה לשער במה דנפיק מיניה, מטעם כיון שעכ"פ אין איסורו כל כך חמיר, וממילא בזה דנפיק מיניה קיל איסורו יותר, כין שבא הבלוע בהבשר, דהבלוע בעצמו גם כן חצי שיעור, וגם לא הוי בעין אלא בתערובות, ומטעם זה רצה לשער רק במה דנפיק מיניה ובזה יש ששים נגד מה שיצא. וגם יש לומר דסבר מר בר רב אשי דבתערובות לא אמר ר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה, ובזה אמר ליה אבוה דחצי שיעור שאמר ר' יוחנן אסור מן התורה אמר כן גם בתערובות, וכן למד מזה הר"ש בפר"ב דטבול יום דחצי שיעור אסור מן התורה אפילו על ידי תערובות יעו"ש. וכן יש לדייק מדברי התוס'

פסחים מ"ד ד"ה לענין חמץ בפסח שהקשו וא"ת והא בפר' בתרא דיומא דריש רבי יוחנן מכל חלב דחצי שיעור אסור מן התורה, יעו"ש. - ולכאורה אפשר דשאני הכא גבי חמץ שהוא בתערובות, וע"כ דסברי התוס' דגם בתערובות חצי שיעור אסור מן התורה, וזהו כמו שאמר רב אשי הכא. והנה המהרש"א הקשה דלמא שאני בתערובות, יעו"ש. אבל תמוה דהלא מבואר הכא בסוגיא דגם בתערובות אסור מן התורה:

גמ'. ההוא דאתא לקמי' דר"ג בר רבי אמר לו אבא לא שיער בארבעים ושבע וכו'. ופירש"י דהעובדא מיירי גם כן בפלגא דזיתא דחלב יעו"ש. והש"ך בסימן פ"ו סקט"ו הקשה מאי פריך הא איכא שלשים משערין, וגם למה ליה למימר גוזמא, והלא איכא למימר דסברי כמר בר רב אשי למיקל בחצי שיעור. - אמנם נראה סברת רש"י דלאחר שהמסדר הש"ס מביא לדברי רב אשי דחצי שיעור על ידי תערובות, גם כן חצי שיעור אסור מן התורה שפיר פריך הש"ס דאין מקום עוד לומר דמשערין הבלוע בשלשים, והא דלא פירש"י דהביציים קאי, ורצו לשער בצירוף הקליפות, וכמו שמפרש הש"ך. נראה משום דזה ודאי דלא סלקא דעתיה לשער בשלשים, דע"כ ליתא בהקליפות שלשים, והני דרצו לשער עם הקלופות מבואר דשיעור הקליפות במ"ג או במ"ה כמבואר בסוגיא, אבל אין מקום לומר בשלשים, להכי פרש"י דקאי על פלגא דזיתא דתרבא, וחשבו דחצי שיעור על ידי תערובות סגי בשלשים כמו שסבר מר בר רב אשי, ועל זה אמר ר' חנינא גוזמא. כן נראה בביאור פירש"י:

דף צח:

גמ' והתנן זהו היתר הבא מכלל איסור למעוטי מאי לאו למעוטי כל איסורין שבתורה, והקשו בתוס' דלמא אתא למעוטי שאר איסורין שבתורה, שאין מבטלין איסור לכתחילה. ותירצו דלשון זה היתר מכלל איסור משמע מכלל דבר האסור באכילה. והרשב"א כתב בשם התוס' דסברי דמדאורייתא מותר לבטל איסור לכתחילה. ומפרש הא דאמר חידוש, (והיינו אם אמרינן דמותר לבטל לכתחילה א"כ אין חידוש בהא דזרוע בשלה) כתב הרשב"א דהכוונה חידוש הוא דמצוה איכא לבטל האיסור, והיינו דבשארי איסורי תורה ליכא מצוה לבטל, והכא בזרוע בשלה מצוה איכא, אבל בשארי איסורים גנאי הוא לבטל, יעו"ש. והנה בזה שמוסיף הרשב"א דגנאי הוא לבטל איסור בידים. יש לפרש הכוונה דע"כ מעולם לא הוי הכוונה בתורה לבטל דבר האסור בהיתר, ורק אם נפל איסור בהיתר רשאי להוסיף על ההיתר עד שיהא שיעור ביטול:

ובזה יש ליישב הא דאיתא בשו"ת נוב"ת סימן מ"ה שהקשה הגאון השואל שם בהא שכתבו התוס' לקמן קי"ד בד"ה עד, ודוקא נבלה בארץ ישראל שאין עכו"ם מצויים שם. ואם בא למוכרה לעכו"ם צריך ליתנה בדמים מועטים נתינת גר קודמת, והלא כיון דמן התורה מותר לבטל, הלא גם נבלה בארץ ישראל יצוייר הרבה דמים על ידי ביטול, יעו"ש. - אמנם כיון שע"כ גנאי הדבר לבטל איסור ממש ליתן בתוך רובא היתר, והרי זה מאוס לפני הקב"ה, להכי אין שיווי דמים, והרי זה כעין דאורייתא לעשות דבר גנאי, וע"כ כל עיקר הא דמותר מדאורייתא לבטל הוא רק באופן שנפל איסור לגו היתרא בתערובות, רשאי להרבות על ההיתר בכדי שיעור ביטול, וכעין סברא זו ראיתי בשו"ת מקום שמואל סימן פ"ו. אבל לא נחית לומר שזהו כוונת הרשב"א, ולדעתי נראה כמוש"נ:

כתבו התוס' בשם הרב ר' יוסף מאורליינ"ש דאפילו למ"ד טעם כעיקר דאורייתא לא לקי אטעם אפילו שלא במינו מטעם דליכא אלא עשה, יעו"ש. ומרן הגר"א ז"ל הקשה מהא דזבחים ע"ח, וכן הקשה שם בגיוה"ש. והנה בספרנו נזר הקודש לזבחים מבואר הענין לנכון:

דף ק.

דרש רבה בר בר חנה חתיכה של נבלה וכו'. סוגיא זו מבוארת בספרנו נזר הקודש למס' מנחות כ"ג:

תוס' ד"ה שאני חתיכה וא"ת א"כ אמאי אמר בפר' הערל פ"א דחתיכה של חטאת טמאה במאה של חטאות טהורות תעלה וכו' ותירצו דשאני התם דלאחר הביטול לא נחשבת ראויה להתכבד מפני שהכהנים אינם מחזיקים טובה זה לזה, יעו"ש. והביאור בזה, דקודם הביטול הרי היא טמאה ואסורה בהנאה ולאחר הביטול גם כן אינה ראויה להתכבד להכי בטלה במאה, משא"כ חתיכה של נבלה שנתערבה דבת כיבוד לפני הביטול לאורחים נכרים ולאחר הביטול ראויה היא להתכבד גם לאורחים ישראלים להכי אין לה ביטול:

והנה משמע הכא דבעינן ראויה להתכבד בין קודם הביטול ובין לאחר הביטול, כמו הכא בהא דנבלה, ואכתי יש לעיין היאך הדין באופן שלא היתה ראויה להתכבד קודם הביטול, ורק לאחר הביטוה ראויה להתכבד, אם יש לזה דין ראויה להתכבד, אבל זה מבואר שם ביבמות בסיפא דברייתא אבל חתיכה של חטאת טהורה שנתערבה במאה חתיכות של חולין טהרות, דברי הכל לא תעלה, וחזינן מזה דאעפ"י שהחתיכה של חטאת טהורה אינה ראויה להתכבד מטעם שהכהנים אינם מחזיקין טובה זה לזה.

אמנם מפני שלאחר הביטול היא ראויה להתכבד קרינן לה ראויה להתכבד, מבואר מזה דהעיקר הוא לאחר הביטול, וא"כ הכא בנבלה לא בעינן למימר דראויה להתכבד לפני אורחים נכרים, דשפיר יש לומר דזה לא נקרא ראויה להתכבד אם אינו ראוי לאורחים ישראלים, והעיקר הא דלא בטלה משום דלאחר הביטול ראויה להתכבד לפני אורחים ישראלים, וכן פסק המחבר בסימן ק"א דאפילו אם קודם הביטול אינה ראויה להתכבד אבל לאחר הביטול אם אמרינן דבטל הוי ראויה להתכבד אין לה דין ביטול, וזהו כמו שמוכח מברייתא דיבמות: ויוצא מזה נפק"מ בחתיכת בשר בחלב שנתערב בשארי חתיכות של היתר דאפילו קודם הביטול לא הוי ראויה להתכבד אפילו לגבי נכרים מטעם דאסור בהנאה, וכמו"כ בחתיכה של חמץ בפסח. אמנם אם לאחר הביטול ראויה להתכבד גם כן נקרא ראויה להתכבד, ובזה אתי שפיר הא דכתבו התוס' שם ויש לומר דהכי פריך התם וליתני נמי חתיכת נבלה ואי משום דכבר תנא ליה הכא א"כ לא ליתני חתיכת בשר בחלב כיון דכבר אשמעינן הכא, יעו"ש. ולכאורה הלא איכא חידושא בבשר בחלב מה דליתא בנבלה, והיינו דנבלה ראויה להתכבד גם מקודם לפני אורחים נכרים וזה ליתא בבשר בחלב, והוי רבותא טפי דלא בטיל. אבל לפי מה שכתבנו סברת התוס' דזה ג"כ נלמד מהא דחטאת טהורה שנתערב במאה חתיכות טהורות של חולין:

ומזה יש לעיין בהא דאיתא ברמ"א סימן תרע"ג בשם התה"ד אם נתערב נר חנוכה האסור בהנאה בשאר נרות אפילו אחד מאלף לא בטל דהוי דבר של מנין יעו"ש. והביאור בזה דנרות של חנוכה הוי דבר שבמנין, ואינו דומה לנרות של כל השנה דאינם נמכרים במנין. והנה התם לאחר התערובות אם אמרינן דבטל בשאר נרות לא הוי דבר שבמנין והיינו דאזלינן בתר השתא דהיינו קודם הביטול, וזה תמוה דהלא מבואר בהדיא לפי דברי התוס' הכא דהעיקר משגיחין בלאחר הביטול, והט"ז הקשה בזה שם בתמיה, יעו"ש: ונראה דכוונת התה"ד דלאו דוקא אם ראוי להתכבד לאחר הביטול דלא בטל, אלא גם אם היה ראוי קודם הביטול ג"כ נקרא ראוי להתכבד דאינו מניחו להתבטל, ואפשר שסבר דזה עדיף יותר להיות ראוי להתכבד קודם הביטול. וראיתי גם בשבות יעקב חלק ב' סימן ל"ב שכתב כן ביישוב לתה"ד: והנה ראיתי בהגהות מטה יהונתן ליו"ד שם שמביא בשם התה"ד דאם אחר שנתבשל לא הוי דבר חשוב רק קודם שנתבשל הוי דבר חשוב גם כן לא בטל, ומביא ראיה לדבריו מסוגיא דפר' התערובות יעו"ש. ולפי"ז הני הוי התה"ד הכא בנר חנוכה לשיטתו:

והנה באופן שאינה ראויה להתכבד לישראל ורק לנכרים ראויה אם זה נקרא ראויה להתכבד, הנה לכאורה הא כתבו התוס' דהכא הנבלה ראויה להתכבד לנכרים. אמנם

לפי מה שמסקו התוס' דמשגיחין על לאחר הביטול אם אמרינן דבטל, א"כ הרי זה ראויה להתכבד גם לישראל, אפשר דסברי התוס' דבעינן ראויה לישראל. ונפק"מ אם נתערבה חתיכה של בשר שנאסרה מפני בישול בחלב ונתערבה עם חתיכות נבלות דגם לאחר הביטול אינה ראויה רק לנכרי, ובזה כתב הפר"ח הובא בדר"ת שכתב דזה לא הוי ראויה להתכבד מטעם דאינה ראויה רק לנכרים, וע"כ סבר הפר"ת דלפי המסקנא סברי התוס' כן, דאל"כ היאך פליג על התוס' שכתבו בראשונה דנבלה ראויה להתכבד לפני נכרים נקרא ראויה להתכבד, וע"כ דמפרש דלפי המסקנא בתוס' דסברי דמה שניתר על ידי תערובות ואם אמרינן דבטל הוי ראויה הנבלה גם לישראל, בזה אמרינן דלא בטל מפני שזה נקרא ראוי להתכבד, ולפי"ז הא דקאמר הש"ס הכא דנבלה הוי חתיכה הראויה להתכבד הכוונה לישראל, וממילא אין הכרח לדון דסגי גם בראוי להתכבד לנכרים, להכי אזלינן בתר הסברא דבעינן ראוי לישראל:

ובשו"ת נוב"ק סימן ט"ז מחדש דהבשר קודם ניקור אינו ראוי להתכבד מטעם חסרון מעשה הניקור, ולפי"ז גם אחרי הביטול ברוב כיון דאין זה בדין ראוי להתכבד גם אמרינן דנתבטל החתיכה ברוב, אבל קודם הביטול יש להחתיכה ראויה להתכבד לנכרים. נמצא דלישראל אינה ראויה להתכבד לא קודם הביטול ולא לאחר הביטול, הורה בזה להתיר, וזהו גם כן מטעם דהא דראויה לנכרים לא חשיבה ראויה להתכבד, יעו"ש. והנה הפליתי חולק על הפר"ת ומביא ראיה מתוס' זבחים בפרק התערובות, יעו"ש:

אמנם מה שנראה לי בזה דזה תליא בפלוגתא דר"מ ור' יהודה, בהא דתניא לקמן קי"ד ע"ב לא תאכלו כל נבלה וכו' נמצא אחד גר ואחד עכו"ם בין למכירה בין בנתינה דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר דברים ככתבן לגר בנתינה ולעכו"ם במכירה, יעו"ש. והנה זה ודאי דמכירה אינה עושה החתיכה לדבר חשוב ורק הנתינה בדרך כיבוד עושה הדבר לחשוב, וא"כ החשיבות דראויה להתכבד שייך רק בנתינה ולא במכירה שלוקח בדמים. - ולפי"ז לר' מאיר דמתיר נתינה גם לעכו"ם שייך בזה גם לנכרי ראויה להתכבד, אבל לר' יהודה דאוסר נתינה לעכו"ם, ולפי"ז כשמכבד לעכו"ם בחתיכה זו אין זה עושה חשיבות כיון דעושה נגד רצון התורה. והנה אעפ"י דמותר ליתן מתנה גם לנכרי במכירו כהא דתנן שולח אדם לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה, אבל כתבו התוס' שם מפני שזה הוי כמכירה ושוב לא שייך בזה ענין כיבוד. ולפי מה דקיי"ל כר' יהודה כמו שפסק הרמב"ם בפר"י מהל' עכו"ם ה"ד, לפי"ז לא שייך ראוי להתכבד לעכו"ם. ולפי"ז התוס' הכא שכתבו דהא דקאמר הש"ס דנבלה הוי ראוי להתכבד לנכרים, הכוונה דמשום זה ע"כ משנתינו אזלא אליבא דר' מאיר. אבל כשחידשו התוס' אח"כ דמשגיחין על אחר הביטול וראוי לישראל

גם כן אתי שפיר המשנה גם אליבא בא דר' יהודה, ולפי"ז יש לפסוק הלכה למעשה דהראוי לעכו"ם לא הוי חתיכה הראויה להתכבד ובטלה ברוב, וזהו כדינו של הפר"ת. ומה שכתב עליו הגאון בנו"ב שם על הפר"ת שדן מסברא דנפשיה, יעו"ש. אבל לפי מה שכתבנו יש לזה מקור אליבא דר' יהודה דקיי"ל כוותיה, וכמוש"נ:

דף ק:

משנה, נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה, רבי יהודה אומר אף בטמאה. והנה לר' יהודה כשאוכל גיד הנשה של בהמה טמאה לוקה שתים, משום גיד ומשום טמאה, וכן כתב הרמב"ם בפיה"מ דלר' יהודה לוקה שתים. ויש לעיין הא כל עיקר הא דר' יהודה דסבר דנוהג איסור גיד אף בטמאה הוא משום דנאסר גם לבני נח, שאז גם טמאה מותרת להם. והנה לפי"ז ע"כ אזהרה דנאמרה לבני נח אין לוקין עליה לישראל, וע"כ דלענין מלקות בעינן אזהרה מיוחדת מה שנאסרה לישראל, וא"כ ע"כ לא שייכא אזהרה דקודם מתן תורה אלאחר מתן תורה. ועוד דע"כ אזהרה דקודם, פקע איסורא מבני נח כמו שאיתא בסנהדרין נ"ח דכל מצוה שנאמרה ולא נישנית לישראל נאמרה ולא לבני נח נמצא דליכא אלא אזהרה אחת, וא"כ אזהרה זו לא שייכא רק בטהורה ולא בטמאה. וע"כ צריך לפרש דסברת ר' יהודה דאמר אף בטמאה בא לומר דאיסור גיד שבא לאחר איסור טמאה מ"מ חל על איסור טמאה שכן הוא איסור חמור, מפני שאיסור זה נאסר גם לבני יעקב קודם מתן תורה, ועוד חומרא שנאסר אז גם בטמאה, ומטעם זה ראוי הוא איסור גיד לחול על טמאה, וגם לוקה שתים:

והנה לכאורה אם כוונת ר' יהודה רק לומר דאיכא חומר בגיד מטעם שנאסר קודם מתן תורה, א"כ למה אמר דלהכי נוהג בטמאה מטעם שאז גם לבני יעקב בהמה טמאה מותרת להו, הלא זה עצמו שהיה נוהג איסור גיד די להיות חומר שתחול איסור גיד גם אטמאה, ואין לומר דבא להוסיף עוד חומרא שהיה נוהג גם בטמאה, הלא אין זה חומרא כיון שטמאה מותרת להן אז: ונראה בזה כמו שכתבו התוס' ד"ה וכי תימא וכו'. ונראה להרב רבינו שמואל דיש ליישב דס"ד דר' יהודה טעמא דת"ק כר' שמעון דבסמוך משום מי שגידן אסור בשרו מותר יצא וכו' ולהכי פריך ר' יהודה והלא אף לבני יעקב נאסר ועדיין בהמה טמאה בשרה מותרת, יעו"ש. ביאור הדברים, דהתנאי הזה דבעינן שבשרה מותר נתקיים אז אצל בני יעקב גם בטמאה, ויש לומר דזהו הכוונה הכא במשנה גם כן בהא דאמר ר' יהודה לת"ק ועדיין בהמה טמאה מותרת להן. - ולכאורה עדיין יש

להבין מה מהני זה שאז נתקיים התנאי דבשרו מותר, אבל לאחר מתן תורה אין כאן קיום התנאי דבשרן מותר:
וראיתי אח"כ בתוס' רע"א בהמשנה שנחית לדברי התוס' ומסיים וז"ל כיון דלב"נ בטמאה מקרי בשרו מותר תו לא פקע יעו"ש. נראה דבא ליישב דלהכי אף לאחר מתן תורה נקרא בשרו מותר כיון דאז בשעה שנאסר הגיד היה בשרו מותר ונאסרו אז גם בטמאה, להכי איסור זה לא נפקע גם לאחר מתן תורה: גמ'. וסבר ר' יהודה איסור חל על איסור, והתניא יכול תהא נבלת עוף טמא מטמא בגדים אבית הבליעה וכו' מי שאיסורו משום בל תאכל נבלה וכו'. - וקשה מאי פירכא היא הלא איכא למימר דזהו מטעם גזירת הכתוב דבעינן לטומאת בית הבליעה רק באופן שלא הוי אלא איסור נבלה, ולא איסור טמא:
ונראה כמו שכתבו התוס' בנדה מ"ב ד"ה יצתה זו שטמאה דלאו מיעוטא הוא דא"כ מאי קאמר דתיתי בק"ו אלא יצתה זו היינו בכלל פסוק זה יעו"ש. - והנה כמו שהתם מיירי התנא למעט מפסוק זה נבלת בהמה מטומאת בית הבליעה מטעם דהפסוק לא מיירי בזה בתורת מיעוט אלא דלא נאמרה נבלת בהמה בזה, ואין לחדש דין טומאת בית הבליעה בנבלת בהמה, הנה כן הכא אין למעט נבלת עוף טמא מטעם דהפסוק בא למעט, והיינו דהפסוק בא להורות איסור נבלות בעוף, וממילא כיון שאין כאן מיעוט להדיא, ממילא תליא בדין איסור חל על איסור, והיינו אם אמרינן איסור חל על איסור הלא חל איסור נבלה על איסור טומאה, ומטעם זה נכלל נבלת עוף טמא ג"כ בהא דכתיב בפסוק זה נבלה גם עוף טמא, ומכיון דחזינן דסבר ר' יהודה דעוף טמא ממועט מטומאת בית הבליעה, והיינו דסבר דנבלת עוף טמא לא נכלל בהא דנבלה דכתיב בקרא, ע"כ מוכח דסבר אין איסור חל על איסור:

דף קא.

אמר רב יהודה אמר רב האוכל גיד הנשה של נבלה רבי מאיר מחייב שתים וכו':
והנה הרמב"ם בפר"ח ממ"א ה"ו פסק האוכל גיד הנשה של נבלה או של טרפה או של עולה חייב שתים. ותמוה דהלא מבואר דלמ"ד אין בגידין בנו"ט אינו נוהג איסור גיד הנשה במוקדשין. והרמב"ם סבר אין בגידין בנו"ט מדוע מחייב שתים, עי' בהה"מ שמביא שכן הקשה הרשב"א:
א גרסינן בפסחים כ"ב והרי גיה"נ דרחמנא אמר על כן לא יאכלו בנ"י את גיה"נ ותנן שולח אדם ירך לנכרי וגיד הנשה בתוכו, ומשני קסבר ר' אבהו כשהותרה נבלה היא

וחלבה וגידה הותרה, הניחא למ"ד יש בגידין בנ"ט, אלא למ"ד אין בגידין בנ"ט מאי איכא למימר, ומשני מאן שמעת ליה דאמר אין בגידין בנ"ט ר"ש וכו' ר"ש ה"נ דאסר בהנאה. ומזה תמהו על הרמב"ם בפסק אין בגידין בנו"ט, ופסק דגיה"נ מותר בהנאה, אעפ"י שפוסק כר' אבהו, בהל' מאכ"א, וכבר הקשו בזה הראשונים:

ב והנה הפי' לפי"מ שכתב הרמב"ם בספר המצות במנין המצוה דל"ת קפ"ז וז"ל ידע המקשה כי איסור הנאה אין ראוי למנותו מצוה בפ"ע, מפני שהוא ואכילה ענין אחד כי אכילה מין ממיני הנאה, ואמרו בדבר שהוא לא אוכל אמנם דמיון מדמיוני הנאה, והכוונה שהוא לא יהנה לא באכילה ולא בזולתו, יעו"ש. ולפי דבריו ע"כ הפירוש בכל מקום שאמרה תורה לא יאכל היינו הנאת אכילה, כלומר שאסרה תורה הנאה הבאה מסדר אכילה. נמצא דעיקר האיסור הוא הנאה, ורק פרטה התורה הנאה הבאה מאכילה, אבל ע"כ כל ההנאות בכלל. - וזהו סברת ר' אבהו שאמר דכל מקום שאמרה תורה לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע. והיינו משום דכיון דכל עיקר איסור אכילה הוא מטעם ההנאה הבאה מאכילה, וא"כ כיון שעיקר האיסור הוא ההנאה, א"כ כל ההנאות בכלל:

ג והנה תצא מזה דגם לר' אבהו כשאוכל דבר שאסור בהנאה גם כן אינו לוקה שתים משום אכילה, ומשום הנאה, כיון דהאכילה היא משום הנאה. וכן כתב המל"מ בפר"ה מהל' יסודי התורה שכתב דלהכי לא חשיב התנא בביצה י"ב במבשל גיה"נ בחלב ביו"ט דיהיה לוקה משום הנאה דבשר בחלב מטעם דאכילה ג"כ משום הנאה, יעו"ש. אבל לא הביא דברי הרמב"ם בספר המצות שכתב כן בהדיא:

ד והנה לפי"ז יש לעיין דמאי פריך הסוגיא בפסחים שם מהא דגיד הנשה, אלא למ"ד אין בגידין בנו"ט מאי איכא למימר. - וקשה דכיון דאין בגידין בנו"ט, א"כ ע"כ לא מתפרשא הא דכתיב ע"כ לא יאכלו בנ"י את גיה"נ שהכוונה איסור הנאה, כיון שאין בו טעם, ואין הנאה בו, וא"כ הכא הפירוש לא יאכלו איסור אכילה, ולא הנאה, וממילא אעפ"י שאינו נכלל בהיתר הנאה דנבלה, מ"מ מותר מטעם דלא נאסר מעולם בהנאה. - וקושיא זו הקשה הגאון רע"א ז"ל בחידושיו לפסחים. והנה מתרץ דאעפ"י דאין בו טעם בגיד הנשה, אבל לא גרע מאכילה דשלא כדרך הנאתן, ומאן דאסר שלא כדה"נ, לדידיה גם גיה"נ בכלל זה, ולפי דברי מהרש"ל בפר"ג דשבועות דלר"ש דסבר כל שהוא למכות גם שלכד"ה בכלל האיסור מטעם דלא גרע מכל שהוא, ולר"ש גם גיד הנשה ישנו בכלל לאיסור הנאה, וממילא מתפרש הקרא דלא יאכלו בגיה"נ היינו ג"כ הנאה הבאה מאכילה, אעפ"י דהוי שלא כדרך אכילתן, ואתי שפיר הא דפריך הגמ' לר"ש

והיינו לשיטתו, יעו"ש. ובזה מיושב דברי הרמב"ם דאעפ"י דפסק אין בגידין בנו"ט, ואין גיה"נ בכלל היתר דנבלה, מ"מ פסק דגיה"נ מותר בהנאה, מטעם דעיקר הפירכא הוא רק לר"ש, אבל הרמב"ם דפסק כרבנן דבעינן שיעור למכות, ושלא כדרך הנאתן מותר, ממילא אין לפרוך מגיה"נ כלום משום דלא יאכלו דגיה"נ לא מתפרשא איסור הנאה:

ה אבל קשה דלפי"ז מאי פריך למ"ד אין בגידין בנו"ט מאי איכא למימר, וקשה דהלא לר"ש דהנאה שלא כדרך הנאתן ישנו בכלל הא דלא יאכלו מטעם דלר"ש שלכדה"נ חשיבה הנאה לענין איסור, א"כ מדוע לא אמרינן שהותר הגיד הנשה ג"כ בכלל ההיתר דנבלה, ולומר דכמו שהותר האיסור נבלה בהנאה דכל שהוא ושלא כדה"נ, כן גם גיה"נ בככל ההיתר היינו ההנאה דגיה"נ שהוא גם כן הנאה דשלכדה"נ, וא"כ מאי פריך אלא למ"ד אין בגידין בנותן טעם מאי איכא למימר, הלא כמו שמיושב למ"ד יש בגידין בנו"ט, כן מיושב למ"ד אין בגידין בנו"ט מטעם ההיתר דשלא כדרך הנאתן שהותר בכלל ההיתר דנבלה. - ואפשר לומר דלא שייך לומר דגיה"נ בכלל ההיתר דנבלה, והיינו דדוקא נבלה שהותרה בהנאה ע"י אכילה ממש דהיינו כדרך הנאתן, וממילא גם שלא כדרך הנאתן בכלל זה. משא"כ גיה"נ שאינו רק בשלכדה"נ לא שייך לומר דהוא בכלל ההיתר דנבלה, אבל דוחק הוא. ודברי הרמב"ם תמוה מסוגיא זו, וכדלעיל, וצ"ע:

ו ונראה לומר מילתא חדתא ומסתבר, והוא כי שני אופנים ישנם בהא דאין בגידין בנותן טעם. (א אם יש בו טעם והאוכלו מרגיש בו טעם יפה. - (ב אם יש בכחו להפליט וליתן טעם בהנפלט ממנו לאוכלים אחרים. - ושיטת הרמב"ם דיש בגיד הנשה טעם נכון להאוכלו, אבל אין בכחו להפליט טעם לאוכלין או לקדרה. ובאמת לא מצינו להרמב"ם שפוסק אין בגידין בנו"ט אלא אנו דנין על הנפלט ממנו לדבר אחר, והוא בפרט"ו ממ"א הל"ב ושם מיירי באופן זה ירך שנתבשל עם המאכל, ומקור הדין המשנה לעיל צ"ו ע"ב. משא"כ בעצם אכילת הגיד עצמו, בזה סבר הרמב"ם דיש בו בהגיד הנשה טעם נכון לגבי עצמו, ולפי"ז שפיר מתפרש הא דכתיב לא יאכלו בנ"י את גיה"נ יש בו ג"כ הציווי שלא יהנה על ידי אכילה, ואתי שפיר הא דפריך הגמ' מגיה"נ, וממילא כשהותרה נבלה גם גיה"נ בכלל ההיתר, ושפיר פסק דגיה"נ מותר בהנאה:

ז ובזה שכתבנו מיושבים דברי הרמב"ם לנכון, גם במה שפסק דאיסור גיה"נ נוהג במוקדשין כמו שפסק בפ"ח ממ"א, והה"מ הביא מה שהקשה הרשב"א בתשובה דהלא מבואר דלמ"ד אין בגידין בנותן טעם אין נוהג במוקדשין. - אבל לפי מה שסבר הרמב"ם יש בגידין בנו"ט לגבי עצמו, ומטעם זה יש עליו דין קדשים גם כן. וכמו כן הא דמחייב הרמב"ם שתים בגיה"נ של עולה ושל נבלה מטעם דסבר דיש בו טעם לגבי עצמו, ורק

להפליט טעם בתוך דבר אחר סבר אין בו בשיעור טעם כזה, וכדלעיל, ואתי שפיר פסקי הרמב"ם כהוגן:

ח אבל דבריו בספר המצות טרם מיושב דהרי תקשה מסוגיא זו דפסחים דע"כ הפירכא קאי למ"ד אין בגידין בנו"ט, היינו שאין בו טעם כלל, ולעץ נחשב, וא"כ לדידיה ע"כ לא מתפרשא לא יאכלו הנאת אכילה, וא"כ ליכא אזהרת הנאה באיסור גיה"נ כלל, וא"כ מאי פריך הש"ס מהא דגיה"נ לר' אבהו. - ומצאתי בספר ברוך טעם בדין עשה דוחה ל"ת פר"א שנחית לזה, ומפרש ג"כ דהסוגיא קאי לר"ש דאוסר שלא כדרה"נ, - וכמו שכתבנו לעיל בשם הגרע"א. - והוסיף עוד דהרמב"ם בספר המצות כתב רק אליבא דרבנן סברא דאכילה שהכוונה הנאת אכילה, אבל לר"ש ליתא להאי כללא, יעו"ש. - והנה לדברי הברוך טעם לר"ש לא חשיבא הנאת הגיה"נ שהוא שלא כדרך הנאתן למאומה, ולדבריו אתי שפיר טפי הסוגיא דלר"ש ליתא גיד הנשה בכלל היתר נבלה. - ולא קשה האי קושיא שכתבנו לעיל על דברי הגרע"א. - אבל לדעתי דברי הברוך טעם בזה תמוה טובא דלר"ש דמחייב בשלכדה"נ ע"כ סבר דבכלל הנאה היא, וע"כ סבר גם כן דחצי שיעור נחשב להנאה מדמחייב מלקות אמשהו, - וכמו שכתב הרמ"ה בסברת ר"ש דמחייב אמשהו משום דאחשביה. - וע"כ דיש בזה הנאה, וממילא תקשה מדוע לא הוי גיד הנשה בכלל היתר הנאה דנבלה:

ט אמנם עוד כתב הברוך טעם תירוץ על הספר המצות דהסוגיא דפסחים קאי לרשב"ל דסבר בחולין ק"א דחייבה תורה על מילוי הכרס, יעו"ש. היינו על הנאה דמילוי המעיים. נמצא דהנאה זו ישנה גם בגיה"נ, ושפיר מתפרשא הא דלא יאכלו בנ"י את גיד הנשה הוי ג"כ הנאת אכילה, וזהו מילוי המעיים, וכשמשני הש"ס כשהותרה נבלה לא שייך לומר דהותר גם גיד הנשה כיון דאין בגידין בנו"ט הרי הוא כעצמות של נבלה שאינם בשם נבלה, וכמו כן הגיה"נ אינו בשם ודין של נבלה, וממילא אינו בהיתר הנאה דנבלה, ומיושב דברי הרמב"ם לנכון:

שם אמרו לו אף טמא שאכל את הטהור כיון שנגע בו טימאוהו ופריך שפיר קאמרי רבנן. - והקשה הגאון בספר יערות דבש חלק ב' דרוש ד' לשיטת הר"ת ועוד ראשונים דסברי דבעינן באוכל לקבל טומאה בשיעור כביצה, הרי יצוייר שהטמא אכל קודש בכזית שזהו שיעורו לחיוב כרת, ולא נטמא מפני שהוא פחות מכשיעור לקבלת טומאה, יעו"ש:

ונראה דלאו דוקא בבשר טמא סבר רבי יוסי הגלילי דאין כרת להאוכל בטומאת הגוף, אלא גם בשנפסל איזה פסול ג"כ הדין כן. והנה דין הוא בכל הקדשים דהיסח הדעת ג"כ פוסל, ובאופן שחסר שמירה הרי זה היסח הדעת, ולהכי תיכף כשבא הבשר קודש ליד

הטמא יש בזה חסרון שמירה, ונפסל בהיה"ד, וממילא ליכא חיוב כרת, וזהו שקאמר הש"ס שפיר קאמרי רבנן:

דף קא:

גמ', ורבי יוסי הגלילי לית ליה איסור כולל, והתניא שבת ויום הכפורים שגג ועשה מלאכה מנין שחייב על זה בעצמו ועל זה בעצמו ת"ל שבת היא יום הכפורים הוא דברי ריוה"ג ר"ע אומר אינו חייב אלא אחת. - והקשו בתוס' וא"ת ומאי פריך שאני הכא דגלי קרא. עוד הקשו בד"ה ר"ע הקשה הרב ר' שמואל מוורדון מהא דסבר ר"ע לקמן קי"ג דסבר ר"ע איסור חל על איסור:

והנה הר"ן בחידושיו מתרץ קושיא זו דטעמא דר"ע הכא לא הוי מטעם אין איסור חל על איסור, דבאמת סבר איסור חל על איסור, והא דאמר הכא אינו חייב אלא אחת הוא משום דסבר דשבת ויוהכ"פ חד שמא נינהו דבתרווייהו שבתון כתיב בהו וכחד איסורא הוי, יעו"ש. - ולפי"ז ריה"ג דסבר שחייב על זה בעצמו ועל זה בעצמו הוא משום דסבר דשני שמות נינהו מדאמרה תורה שבת היא, יום הכפורים הוא. והנה מדחלקה תורה לשנים, להכי חייב משום שניהם, ואין בזה משום איסור חל על איסור, והיינו דלא סבר דשבת חל על יום הכפורים. או שיום הכפורים חל על שבת, אלא דהתורה חלקן לשני חיובים:

ובזה מתורץ הא דהקשו התוס' שאני הכא דגלי קרא, והיינו דבאמת לא גלי לן קרא דאיסור חל על איסור, אלא התורה אמרה דשני חיובים נינהו מטעם דשני שמות הן, ויש לכל אחד שם בפני עצמו:

והש"ס דפריך מריוה"ג דלית ליה איסור כולל מהא דמחייב רבי יוסי הגלילי משום שבת ומשום יוהכ"פ ע"כ דאית ליה איסור כולל, דאל"כ אם לית ליה איסור חל על איסור בכולל או גם בבת אחת כפירש"י היאך יתחייב משום יוהכ"פ כיון דלא מצי חייל על שבת דקדים לפירוש התוס' או לפירוש רש"י דגם בבת אחת לא סבר, והיינו דהתורה לא חידשה בדבר החלות, ורק חידשה תורה שהם שני שמות:

והא דפליגי ריוה"ג ור"ע אם הוא שם אחד או שני שמות, נפק"מ לדינא במקום אחר בעשה מלאכה ואינו יודע אם בשבת או ביום הכפורים עשה, דלפי מה דקיי"ל כר' יהושע בשבועות י"ט דבעינן אשר חטא בה שיודע באיזה חטא חטא, דבזה לר"ע חייב כיון דחד שמא נינהו, ולריוה"ג פטור, משום דלא קרינן בזה אשר חטא בה. ועי' בספר נחלי מים להגאון מהרי"מ בדרוש ה' שנחית לזה בביאור הסוגיא ומבאר שם עוד סוגיא דכריתות בטוב טעם ודעת:

דף קב.

אמר רב יהודה אמר רב אבר מן החי צריך כזית מ"ט אכילה כתיבה ביה. - ויש לעיין אם בעינן שיאכל האבר כולו ובעינן שיהא בכזית בכולו, או דלמא דסגי בכזית כגון שהאבר כולו יש בו הרבה זיתים סגי בכזית אחד מן האבר. והנה דעת התוס' לעיל צ"ו ע"ב ד"ה ור' יהודה, כתבו דלעולם לא מחייב עד שיאכל אבר שלם, דהיינו בשר וגידין ועצמות, יעו"ש. וע"כ מתפרשא הא דאמר רב הכא דבעינן כזית, הכוונה שאוכל האבר בשלימותו, והיינו שהאבר הוא קטן, אבל אם הוא גדול ויש בו הרבה זיתים בעינן שיאכל כולו. - אמנם הרמב"ם כתב בפר"ה ממ"א ה"ג האוכל מאבר מן החי כזית לוקה ואפילו אבר שלם אם יש בו כזית חייב פחות מכזית פטור, חתך מן האבר כברייתו בשר גידין ועצמות כזית ואכלו לוקה אעפ"י שאין בו בשר אלא כל שהוא, יעו"ש. נמצא דפליגי בזה הרמב"ם והתוס':

אמנם קשה להרמב"ם מהא דאיתא לקמן ק"ג ע"ב דפריך שם לרשב"ל היכא משכחת לה כיון דסבר חלקן מבפנים ג"כ פטור, ומשני בגרומיתא זעירתא. - וקשה דהלא להרמב"ם אתי שפיר בפשיטות שנטל מאבר שלם חלק ממנו בשר וגידין ועצמות כזית חייב משום אבר מן החי וכזית יכול לבלוע בבת אחת, וזהו סברת התוס' לעיל. אבל להרמב"ם קשה, ועי' בפר"ח סימן ס"ב, דתמה מזה על הרמב"ם בצ"ע:

ונראה דסבר הרמב"ם דבעינן שיאכל דרך אכילה, ובליעה כזית שלם בלא לעיסה אין זה דרך אכילה, עי' שם בתוס' ד"ה חלקו, וכיון דאכילה כתיב באבר מן החי בענן דרך אכילה. אמנם בגרומיתא זעירתא הוי בליעה דרך אכילה, והיינו מפני שאין אדם לועסו, אלא בולעו:

ואעפ"י דקיי"ל דבליעה הוי דרך אכילה אף במקום שאמרה תורה בלשון אכילה כמו גבי מצה דקיי"ל בלע מצה יצא. אמנם שאני הכא דחידוש הוא באבר מן החי דחייבה תורה אגידין ועצמות גם כן ומה"ט לא מהני צירוף בכדי אכיל תפרס גם כן כמו שמבואר בסוגיא ובפירש"י. וזהו דינו דרשב"ל דלא מהני בליעה כזית שלם רק באופן שדרכו בכך:

דף קב:

אמר רבא את"ל סבר רבי מחשבת אוכלין שמה מחשבה וכו', סוגיא זו מבוארת בספרנו נזר הקודש למסכת מנחות דף ק"ז דף הספר:

דף קג:

ור' אלעזר אמר אפילו חלקו מבחוץ נמי חייב מחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה. - והביאור בזה דבעינן קריבה, היינו שיאכל אותם בבת אחת, והא דחסר קריבה קודם שיאכל אין זה חסרון בגוף האבר, אמנם אם נשאר החסרון קריבה והיינו שאכלן חצאין בזה אחר זה פטור, והיינו שפטור מטעם אבר מן החי אבל חייב משום בשר מן החי אם יש בו כזית בשר:

ובזה מדויקים דברי הרמב"ם שכתב בפר"ה ממ"א ה"ד חלקו לאבר זה ואכלו מעט מעט אם יש במה שאכל כזית בשר חייב יעו"ש. ביאור דבריו, דהא דחלקו לאבר אם אכלן בבת אחת היה חייב משום אבר אעפ"י שאין בו כזית בשר, אבל כיון שאכלו מעט מעט, בזה נתבטל תורת אבר מחיובו רק משום בשר אש יש בו כזית:

והנה בזה יש לבאר הא דכתב בהלכה הקודמת אבל אם הפריד האבר אחר שתלשו מן החי והפריד הבשר מן הגידים ומן העצמות אינו לוקה עד שיאכל כזית מן הבשר לבדו ואין העצמות והגידים מצטרפין בו לכזית מאחר ששנה מברייתו. וכתב הראב"ד ז"ל, ולמה לי' למיכתב הכי ואפילו חלקו לאבר כמות שהוא לשנים מבחוץ פטור אם אין עליו כזית בשר עכ"ל. ביאור דבריו, שזה יש לידע מכח כש"כ מהא דאבר שחלקו לשנים דאינם בצירוף חצי אבר עם חצי אבר, וא"כ כש"כ דליתא בצירוף גידים ועצמות להדי בשר, והמגדל עוז כתב ליישב, ואינו מובן:

אמנם הדבר מבואר כמו שכתבנו דבדין אבר שנחלק באמת ישנם בצירוף השני חצאים אם אוכלם בבת אחת ורק מפני שאוכל מעט מעט אינם בצירוף. משא"כ הכא בהא שכתב דהפריד הבשר מן הגידים ומן העצמות מיירי שאכלם בבת אחת הבשר עם הגידים והעצמות, אבל מפני ששנה ברייתו אינם בצירוף אפילו כשאכלם בבת אחת:

פרק כל הבשר:

סימן א:

בדין בישול בשר קדשים בחלב:

תניא בתוספתא דחולין פר"ח בשר בחלב נוהג בארץ ובחוץ לארץ בפני הבית ושלא בפני הבית בחולין ובמוקדשים. והא דלא תנא התנא מוקדשים במשנה כתבו התוס' ושמא מאי דשייר במתניתין פירש בברייתא ואשמעינן דחייל איסור בשר בחלב אאיסור מוקדשין, עכ"ל יעו"ש:

ויש לעיין באיזה מוקדשים מיירי אם במוקדשים שאינן נאכלין דהיינו עולה או גם האימורין משארי קדשים ע"כ דלא חל איסור בשר בחלב עליהם למ"ד אין איסור חל על

איסור, ואם כוונת התוס' לומר דהאי תנא סבר איסור חל על איסור, א"כ הלא טוב יותר לומר דהתנא במשנה סבר אין איסור חל על איסור להכי לא תנא מוקדשים וזה עדיפא לפי הכלל דסתם משנה ר' מאיר ואיהו סבר אין איסור חל על איסור כדאיתא בכריתות י"ד ולעיל ק"א. וע"כ כוונת התוס' דהני תנאי בין בהמשנה ובין התנא דהתוספתא סברי אין איסור חל על איסור, ואשמעינן דאיסור בשר בחלב חל על איסור מוקדשין, וזה ודאי פשיטא דעל הקדשים שאינן נאכלים לא תחול איסור בשר בחלב כמו שלא חל איסור בשר בחלב אנבלה ואחלב כמבואר, וע"כ כוונת התוס' על הקדשים הנאכלין, ובזה אשמעינן הני תנאי דחל איסור בישול בשר בחלב עליהם, אבל עדיין קשה פשיטא דמדוע לא תחול על בשר קדשים הנאכלים ואין בזה חידוש הלכה דהלא מהיכי תיסק אדעתין דלא תחול כיון שאין בזה משום אין איסור חל על איסור:

וראיתי אח"כ בר"ן שהקשה הא דהקשו בתוס' אמאי לא תנא במשנה מוקדשין כמו שאיתא בתוספתא, וכתב אח"כ וז"ל, וכי תימא לא איצטריכא ליה דבבשר מוקדשין ליכא איסור כלל. ואמאי תיסק אדעתין דלא לנהוג ביה איסור בשר בחלב, ליתא וכו" למ"ד בגמ' קי"ד דכל היכא דאאכילה לא לקי אבישול נמי לא לקי הוי ליה לאשמעינן שאם בישל בשר גבוה בחלב ואכלו דלוקה דאאכילה נמי לקי לפי שאיסור בשר בחלב חייל על איסור מוקדשין עכ"ל יעו"ש:

ויש לעיין דהלא זה ודאי דהכוונה מוקדשין הנאכלין, דבמוקדשין שאינן נאכלין פשיטא דלא חל איסור בשר בחלב למ"ד אין איסור חל על איסור דלא עדיף מבשר נבלה או חלב, ובמוקדשין הנאכילם שוב תקשה פשיטא מהיכא תיסק אדעתין דלא חל איסור בשר בחלב, כיון דבשר היתר הוא. ואם כוונת הר"ן דהתנא בא לאשמעינן דגם בקדשים שאינן נאכלין חייל איסור בשר בחלב מטעם דהתנא דהתוספתא סבר איסור חל על איסור, א"כ הוי לן לומר בטעם התנא דהמשנה דלא תנא מוקדשין משום דסבר אאחע"א. וביותר שהסתם משנה אזלא אליבא דר"מ דסבר אין איסור חל על איסור, אבל ע"כ דזה לא יספיק משום דעדיין תקשה הלא כיון דאיכא במוקדשין המותרים באכילה וא"כ היה לו להתנא למיתני מוקדשין ולפרש דהכוונה מוקדשין הנאכלין דזה הוי אליבא דכו"ע, ודברי הר"ן צ"ע:

והנה לכאורה אפשר לומר דגם בקדשים הנאכלין איכא חידושא והיינו דסלקא דעתך אמינא דלא חל איסור בשר בחלב אמוקדשין מפני שהקדשים נעשה נותר, או שאם אכלו בטומאת הגוף, וכמו שקאמר הש"ס חולין צ' דפריך אימור דשמעת ליה לר' יהודה בטומאה דאיסור לאו, קדשים דאיסור כרת מי שמעת לי'. ומפרש רש"י דאיסור כרת

היינו שבקדשים בא לידי כרת כגון אם אכלו בטומאת הגוף או בפגול ונותר יעו"ש. וא"כ ה"ג יש לומר דלא חל איסור בשר בחלב במוקדשין מטעם דאיכא איסור כרת בהאוכל בטומאת הגוף או שנעשה נותר. אבל זה ליתא, דהתם ע"כ הכוונה לומר דכיון דבעינן דאיסור גיד הנשה תחול מחיים, ולהכי יש לומר דבזה מודה ר' יהודה דלא חל איסור גיד מחיים מטעם דקדשים הוי איסור חמור, ואינו דומה לטמאה דהוי רק לאו, מה שאין כן קדשים דהוי איסור חמור שיכול לבוא לאיסור כרת, ואין זה שייך לענין איסור חל על איסור דפשיטא דכיון דהבשר מותר באכילה לטהורים, וטרם שנעשה נותר מדוע לא תחול איסור בשר בחלב: תניא במכילתא פ' משפטים לא תבשל גדי בחלב אמו אין לי אלא בחולין במוקדשין מנין אמרת אם נאסר בחולין לא נאסר במוקדשין, לא אם אמרת בחולין שכן אסר מליקה בחולין, תאמר במוקדשין שלא אסר מליקה במוקדשים, ת"ל בית ד' אלקיך לא תבשל גדי בחלב אמו, ע"כ. - מבואר דדריש המכילתא סמוכין לומר דגם בבית ד' נוהג איסור בשר בחלב, ומסתברא דרבתה תורה בקדשים הנאכלין ולא קשה פשיטא מטעם דיש לומר דכיון דבקדשים מותר מליקה להכי יש מקום לומר דלא תנהוג איסור בשר בחלב בקדשים. ולפלא על רבינו הר"ן שלא נחית להמכילתא לומר דאיכא חידוש דין בהאי דינא דמוקדשין:

והנה לפי"ז יש מקום לומר דהא דלא שנה התנא בהמשנה מוקדשין דסבר דליכא איסור בשר בחלב במוקדשין מטעם דלא דריש סמוכין דהלא מצינו להרבה תנאים דלא דרשי סמוכין רק במשנה תורה כגון רבי יהודה כדאיתא ביבמות ד', וכן התנא דברייתא דר' ישמעאל לא חשיב המדה בתורה הא דסמוכין, ועי' בספר מלהר"ע. וא"כ תמוה שלא נחתו לזה רבותינו בתוס' דהלא איכא למימר דהתנא במשנה לא סבר להאי דרשא דהמכילתא. והתוספתא אזלא אליבא דהדרשא דהמכילתא:

וגם יש לעיין מדוע לא הביאו הרמב"ם והסמ"ג להאי דרשא דהמכילתא וגם לא הביאו כלל להאי דבשר בחלב במוקדשין:

ונראה דאפשר לומר דדרשא דהמכילתא תליא בפלוגתא דתנאי, והיינו אם נוהג איסור בשר בחלב בעוף. והיינו דע"כ כל עיקר הדרשא דהמכילתא מיירי לענין עוף, ובזה יש מקום לומר דשאני עוף דקדשים כיון שמותר מליקה, אפשר שגם מותר לבשלו בחלב לחטאת העוף הנאכל לכהנים, ועל זה דרשו סמוכין לאסור באיסור בשר בחלב, משא"כ להני תנאי דסברי דבשר עוף מותר לבשל בחלב מן התורה, ולבשר בהמה לא נדרש ללימוד, מטעם דע"כ אין ללמוד להתיר בהא דמליקה דמותר בעוף, דהיינו שהותר איסור נבלה דעוף, דהרי בבהמה איסור נבלה לא הותר בקדשים. וע"כ המכילתא סוברת

כשיטת רבנן במשנה קי"ג דגם בשר עוף אסור מדאורייתא, וכן כתבו שם התוס' ד"ה בשר, שזהו שיטת רבנן, משא"כ הרמב"ם והסמ"ג דאזלי בשיטת הני תנאים דסברי דבשר עוף מותר לבשל בחלב מן התורה, לא בעינן להדרשא דהסמוכין לאסור איסור בשר בחלב במוקדשין. ומטעם זה פשיטא דיש איסור בשר בחלב במוקדשין כיון שאין מקום לומר דלא תנהוג לדידן דקיי"ל דבשר עוף מותר לבשל בחלב מן התורה. ואפשר שזהו מה דפשיטא להר"ן להאי דינא: והנה יש לעיין במבשל בשר קדשים בחלב דחל איסור בשר בחלב, היאך הדין בשנעשה הבשר נותר אם חל איסור נותר על הבשר, והיינו דעתה יש לומר לדידן דקיי"ל אין איסור חל על איסור אפילו באיסור חמור, לא חל איסור נותר על הבשר הנאסר משום בשר בחלב, ונפק"מ לדינא לענין שריפה שנותר הוא בשריפה, ובשר בחלב דינו בקבורה כדתנן במשנה שלהי תמורה: ונראה דכיון דנאסר באכילה משום איסור בשר בחלב ממילא ליתא בזה משום נותר כדאיתא בכריתות י"ד דליתא משום דנותר אלא אם הוא ראוי לאכילה, וממילא ליכא בזה משום מצוה דשריפה גם כן, כמו שפירש"י לעיל צ' ע"ב ד"ה שלמים, וכן מבואר בזבחים פ"ו ובפסחים פ"ג ד"ה לשדינהו. ואפשר לומר דזהו כוונת התנא דהתוספתא ששנה מוקדשין דאיכא משום בשר בחלב, לומר דלא חייל אח"כ גם משום איסור נותר:

והנה לפי"ז הדרא הקושיא להתוס' שכתבו ואשמעינן דחייל איסור בשר בחלב אאיסור מוקדשין, דלפי המבואר בבשר קדשים הנאכלים פשיטא וכמו שהקשה הר"ן. ועוד מה שייך אאיסור מוקדשין מה שייך איסור הכא כיון דהבשר נאכל ואין כאן איסור, ואפשר דכוונת התוס' לענין טמא בטוה"ג שאסור בקדשים, ואשמעינן דחל איסור בשר בחלב, וגם הטמא בטוה"ג לוקה גם משום בשר בחלב, וזהו מטעם דאיכא כולל שכולל טהורין, וסתם משנה ר"מ דסבר אין איסור חל על איסור, אבל בכולל סבר דחל, והוא בהא דאיתא לעיל ק"א, באוכל גיה"נ של נבלה ר"מ מחייב שתים:

והנה המהר"ם הקשה דכבר אשמעינן דאיסור חל על איסור לעיל גבי גיד הנשה דחל על איסור מוקדשין ועל איסור טמאה, היינו משום דהוי איסורו חמור שכן איסורו נוהג בבני נח, לכך איצטריך לאשמעינן דגם איסור בשר בחלב חל על איסור מוקדשין, עכת"ד. - ולכאורה תמוה הלא התם דבעינן חלות איסור גיד מחיים שאז איכא איסור מוקדשין, משא"כ בשר קדשים הנאכלין שהוא לאחר שחיטה וזריקה מאי איסור מוקדשין איכא, ועל קדשים שאינן נאכלין כמו בשר עולה או אימורים דלגבוה סלקא פשיטא דלא חייל משום דליכא כולל, והרי גם גיה"נ מבואר לעיל צ' ע"א דלא חייל איסור גיד על הקדשים שאינן נאכלין, ופשיטא שלא עדיף בשר בחלב מאיסור גיד, ולומר דהאי תנא סבר איסור

חל על איסור גם בלא כולל בודאי דוחק, משום דלפי"ז שפיר מצינן למימר דלהכי לא תנא במשנה מוקדשין משום דסבר האי תנא אין איסור חל על איסור, וכמו שכתבנו לעיל. ולפלא שלא נחית לזה המהר"ם:

אבל נראה כמו שכתבנו דכוונת התנא דחל איסור בשר בחלב אטמאין, וסבר האי תנא איסור חע"א בכולל, ומיירי בבשר קדשים הנאכלים ומגו דחל על הטהורין חל גם על הטמאין מטעם הכולל, כמו שכתבנו:

עוד יש בזה חלות האיסור דחייל על חצי שיעור בשר של קדשים שבשלו עם חלב כדין חזי זית בשר שבשלו עם חצי זית חלב דיש בזה משום בשר בחלב לקמן ק"ח, ואין בזה מלקות מטעם אכילה דקדשים כיון שהוא רק חצי שיעור ולוקה משום בשר בחלב כיון שנעשה כולו אסור משום בשר בחלב:

ויש להעיר עוד דהלא אפשר לומר דהסתם משנה זו סוברת כשיטת הסתם משנה קי"ב וזהו שיטת רבנן דסברי דבשר עוף בחלב גם כן אסור מדאורייתא וכמו שכתבו התוס' לקמן קי"ד ד"ה מה לאמו, וא"כ איכא מוקדשין דחייל עלייהו איסור בשר בחלב מטעם גזירת הכתוב מדרשא דסמוכין דהיינו חטאת העוף, ובזה לכו"ע, וזה איצטריך לאשמעינן בכדי שלא נאמר ללמוד דבקדשים מותר מטעם דמליקה מותר בקדשים, ומיושב בזה קושיות הר"ן:

ויש לעיין לדידן דקיי"ל בשר עוף מותר לבשל בחלב מן התורה, וא"כ מותר לבשל חטאה"ע בחלב מן התורה, ורק מדרבנן אסור, ואם בישל חטאה"ע בחלב אסור לאכול מדרבנן ומבטלין מצות עשה דאכילת קדשים בשוא"ת. אבל יש לעיין אם נעשה נותר מטעם שאינו ראוי לאכילה מדרבנן אם נקרא אינו ראוי גם לדאורייתא, והדברים עתיקין בזה בכמה סוגיות הש"ס. אבל הכא יש לומר דלענין לבטל מצות עשה דשרפה לא אמרינן דנקרא אינו ראוי גם מדאורייתא דרק לחומרא אמרינן ולא להקל, וסמך לזה מדברי הרשב"א קדושין נ"ח שכתב דיש שלא החמירו כל כך וכנראה שיש לקיים מצוה דשרפה. אבל יש לעיין בדבר האפר שכל הנשרפין אפרן מותר, אבל הכא אפשר דלחומרא אמרינן דאינו בשרפה מטעם אינו ראוי, ובזה הוי להחמיר, וצ"ע: ויש לעיין בשבישל בשר קדשים בחלב אם אמרינן בזה עשה דוחה ל"ת, והיינו כיון דאיכא עשה דאכילה דקדשים, תיתי עשה ותדחה לל"ת דבשר בחלב, וכמו שפריך הש"ס בזבחים צ"ז ע"ב דניתי עשה ולידחי את ל"ת, והיינו דואכלו אותם, והא דמשני התם רבא אין עשה דוחה לל"ת שבמקדש, הכוונה דהל"ת הוא בזה דפסול קדשים כדפירש"י בזה שדרשו בפסחים כ"ד כל שבקודש פסול, ופירש"י כגון פיגול ונותר ונשפך דמו ועוד, והיינו

פסול שנעשה מטעם קודש, משא"כ איסור בשר בחלב שאין זה פסול קודש, ואין זה ל"ת שבמקדש, ושפיר יש לומר עשה דוחה ל"ת, ואם אמרינן שמותר באכילה איכא למימר כיון דאאכילה לא לקי גם אבישול לא לקי:

ונראה דכיון דעל אכילת חלב לא שייך העשה דהעשה הוא רק על הבשר ולא על החלב וכשיאכל הבשר אוכל ע"כ גם החלב עמו. אבל אכתי יש לעיין באופן שיצא מן הבשר כל עיקר החלב דאז אעפ"י שהבשר אסור לפום מה דקיי"ל אפשר לסוחטו אסור, היינו שגם הבשר עצמו אסור מטעם בשר בחלב, והוא עצמו נעשה נבלה. אבל עכ"פ הרי אינו אוכל החלב אלא הבשר, וא"כ יאכל הבשר מטעם עשה דוחה ל"ת, ולמ"ד אפשר לסוחטו מותר, פשיטא שצריך לאכול הבשר בלא החלב:

ואפשר לומר דאינו ראוי לקיים בזה המצוה מטעם דבעינן משקה ישראל מן המותר לישראל, כמו דסברי רבנן לעיל צ' ע"ב לענין גיד הנשה במחובר, וכיון שאסור באכילה הרי זה פסול גם לקיים העשה דואכלו אותם. והכא אתי שפיר גם לרבי דפליג שם ארבנן דסבר דגיה"נ דומיא דחלב ודם, והיינו דהגיד הנשה הוי חלק מהקרבן שבא מגופן, משא"כ בשר בחלב שהאיסור הוא מצד אחר:

ולפי"ז למ"ד אפשר לסוחטו אסור פשיטא שאין כאן משום עשה דוחה ל"ת, אבל למ"ד אפשר לסוחטו מותר, יש לומר דלאחר שיצא טעם החלב מהבשר, דהבשר מותר באכילה להדיוט אפשר דמחויבים לסחוט החלב מן הבשר בכדי לקיים המצוה דאכילת קדשים, ואין לומר דכיון דעבר על איסור בישול יש בזה משום לא תאכל כל תועבה, מטעם שנסתאעב מהבישול, דלפי"ז קשה למ"ד אפשר לסוחטו מותר, וקשה הלא אסור משום התועבה שנעשה בהבשר, וע"כ דלא סבר הא דלא תאכל כל תועבה בהא דבשר בחלב, וזהו דלא כרב אשי דסבר כן לקמן קי"ד ע"ב, ועי' בפליתי סימן פ"ז שכתב דלא קיי"ל כן להלכה, וא"כ למ"ד אפשר לסוחטו מותר אפשר דיש בזה המ"ע דאכילה דהבשר, באופן שיצא מן הבשר הטעם דהחלב:

והנה גם למ"ד אפשר לסוחטו אסור שכתבנו לעיל דלא שייך עשה דוחה ל"ת מטעם דלא הוי האי בשר ממשקה ישראל מן המותר לישראל, יש לשדות נרגא דהרי משמע בתמורה כ"ט דאין ללמוד ממשקה ישראל רק אם הפסול נעשה קודם ההקדש או לכל הפחות שלא היתה לו שעת הכושר יעו"ש. וא"כ הכא בבשר קודש שבישל בחלב דהיתה להבשר שעה"כ ורק אח"כ נאסר, אין בזה משום משקה ישראל, וא"כ שייך בזה עשה דוחה ל"ת וא"כ יאכלו הבשר:

ונראה דלמ"ד אפשר לסוחטו אסור הרי זה כמו חתיכה נבלה, ונתבטל גם העשה דאכילת קדשים מהחתיכת בשר, מטעם דנהפך לאיסור בשר בחלב, והרי זה כחתיכת איסור דעלמא ואין בזה עוד החיוב דאכילה, וגם לא שייך בזה עוד גם דין נותר מטעם הפסול הגוף, והרי"ז כהא דאיתא בכריתות י"ד וכמו שכתבנו לעיל, וממילא כיון דליתא בזה הדין דלא תותירו ממנו עד בוקר, ממילא ליתא גם עשה דאכילה, ואין זה דומה להא דזבחים דמשום עשה דוחה ל"ת יש בזה עשה דאכילה ג"כ, וע"כ דאיכא גם משום נותר, משום דהתם לא הוי האיסור אלא מצד הבלוע איסור, ואין זה פסול הגוף, משא"כ בהא דבשר בחלב למ"ד אפשר לסוחטו אסור, הרי זה לגמרי עצם האיסור בפסול ונתבטל ממנו כל עיקר דין דקדשים:

והנה כמו כן אפשר לומר דגם למ"ד אפשר לסוחטו מותר. הנה תיכף כשנעשה בשר בחלב חל עליו דין בשר בחלב שהוא פסול הגוף נפקע ממנו דין קודש ויש בהבשר פסול הגוף, ונפקע ממנו דין נותר, ממילא נפקע ממנו דין אכילה, ומטעם זה גם לאחר שנסחט ממנו החלב אינו חוזר וניעור, משום דכיון דנתבטל ממנו תורת קדושה לא שייך בזה חוזר וניעור להיות קדוש, ודינו בקבורה כדין בשר בחלב דעלמא:

ויש לעיין בקדשים שאינן נאכלין אלא על המזבח אם בשלן בחלב למ"ד אין איסור חל על איסור ולא נאסר הבשר משום בשר בחלב אם מותר להקריבן על המזבח, כיון דלא שייך בזה מן המותר לישראל כיון שנאסר לאחר שנעשו ראוין למזבח, ואם כן יש לומר דמקריב הבשר ואעפ"י שמעורב בו חלב גם כן, אבל כיון שעיקר העלאה הוא מפני הבשר מותר כמו שכתבו התוס' זבחים ע"ז ד"ה בדם, יעו"ש. ואין בזה משום העלאה דאיסור כיון דהחלב לא נאסר משום בשר בחלב מטעם אאחע"א:

אמנם למ"ד איסור חל על איסור פשיטא שנתבטל כל עיקר דין קדושה ונפקע מהבשר כל עיקר המצוה דהעלאה על המזבח וגם אם עלה תרד, כיון דהוי פסול הגוף ואין בזה משום נותר וכמו שכתבנו לעיל:

אמנם אם בישל הכבד העולה על המזבח בחלב, יש לעיין לפי מה שכתב המהר"ם שיף דלא הוי כבד בשר אלא דינו כדם ואין בו משום בישול בשר בחלב, והובא בפ"ת בסימן פ"ז סק"ה. ובאמת יש לומר דזהו בעי' בירושלמי תרומות פר"י ה"ו רבי ירמיה בעי שלקה בחלב מהו יעו"ש. והיינו דמספקא לי' אם דינו כבשר או כדם ולא אפישטא. ומצאתי בחוו"ד סימן ע"ג שמפרש כן כוונת הירושלמי, יעו"ש. ולפי"ז יש להסתפק גם בזה בהכבד העולה על המזבח ובישלו בחלב אם יש בזה משום בישול בשר בחלב, ונפק"מ רבתי אם ראוי למזבח:

כל זה נראה להעיר בדין בישול בשר בחלב בקדשים, וכמו שנתבאר בס"ד: סימן ב:
בסוגיא דטיפת חלב גרסינן חולין ק"ח אמר רב כיון שנתנה טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבלה, ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה וכו' ופריך מאי קא סבר אי קא סבר אפשר לסוחטו מותר חתיכה אמאי נעשית נבלה אלא קא סבר אפשר לסוחטו אסור. - והביאור בזה דאפשר לסוחטו אסור, היינו דכיון שנאסר שוב אין לו היתר, והיינו דחתיכה עצמה נעשית נבלה, וכמו שמבואר ברש"י ובר"ן. והר"ן הוסיף עוד בזה דכל זה שייך רק בבשר בחלב, ולא בשארי איסורים, יעו"ש. והרשב"א בתורת הבית דף צ"ז כתב וז"ל ועיקר חידושי דרב לומר דחתיכה עצמה נעשה נבלה דאפשר לסוחטו אסור ומשערין בכל החתיכה ולא במה שבלעה החלב, ועוד שרואין את החתיכה כאילו היא בשר נבלה וכו' והוא ענין נוהג בבשר בחלב בלבד, משא"כ בשארי איסורים שאין רואין את ההיתר שנאסרה מחמת קבלת טעם האיסור, והטעם בבשר בחלב לפי שהאיסור בא משניהם ואין כאן איסור והיתר מעורבים זה בזה, אלא כל אחד אוסר את חבירו, ואיסורן מחמת עצמן, והלכך חתיכה זו לגבי בשר הוי מין במינו, ולגבי חלב הוי מין במינו. ומשו"ה נ"ל דלא אקשינן מאי קמ"ל רב דמב"מ לא בטל, הא אמרה רב חדא זימנא דרב ושמואל דאמרי תרווייהו כל איסורין שבתורה מב"ב במשהו, ואי לאשמעינן דחתיכה נעשית נבלה הא אמר רב לעיל בפרק גיד הנשה כיון שנתנה טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות מפני שהן מינה, והא דהכא טובא קמ"ל דחתיכה עצמה נעשית נבלה, והיינו שנעשה בשר אסור, ואוסרת כל החתיכות הבשר אפילו הן אלף, עכ"ל:
והנה לפי"ז יש לפרש לפום מה דאיתא בסוגיא דפליגי תנאי ואמוראי בהא דאפשר לסוחטו אסור, וע"כ דהני דסברי אפשר לסוחטו מותר, סברי דהבשר שקבל החלב לא נעשה נבלה אלא דינו כבשר שקבל טעם מאיסור. ולא הוי איסורו מחמת עצמו. ונפק"מ לדינא אם בעינן ששים לבטל טעם החלב לחודיא, או שבעינן ששים לבטל החתיכה כולה, דלמ"ד אפשר לסוחטו אסור סבר דהבשר כולו איסור ובעינן ששים לבטל כל החתיכת בשר, ומ"ד אפשר לסוחטו מותר סגי לבטל את טעם החלב לחודיא. עוד יש נפק"מ לדינא כאשר יבואר להלן:
והנה לכאורה יש להבין במה פליגי. והיינו דלפי הסברא יש לנו לומר דכיון דשניהם היתר, והם אוסרים זה את זה, ממילא מסתברא דהבשר נעשה עצם איסור כמו החלב:
ונראה דבזה פליגי בזה דאסרה תורה בשר בחלב ששניהם היתר ונאסרו בתערובות, אם התערובות אוסרתן כמו גבי כלאי זרעים וכלאי בגדים. והא דבעינן בישול הוא רק מפני

שזהו התנאי בהתערובות, היינו דבעינן תערובות כזה שבא על ידי בישול, אבל עיקר האיסור הוא מפני שנתערבו זה בזה. אבל יש לומר להיפך דהעיקר האיסור בא מפאת הבישול. - והנה מ"ד אפשר לסוחטו אסור סבר דעיקר האיסור בא מפאת התערובות, ודינם כמו גבי כלאים שההיתר נעשה איסור בעצם. ומ"ד אפשר לסוחטו מותר, סבר דעיקר האיסור בא מפאת הבישול מפני הקבלת טעם, והטעם הוא האוסר, וממילא לא הוי החתיכה עצם האיסור לומר חתיכה עצמה נעשה נבלה:

עוד יש נפק"מ לדינא דאם אמרינן דהחתיכה נעשה עצם איסור דאז גם טעם החתיכה בלא טעם החלב אוסר, ואעפ"י שאין טעם יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב. אמנם זהו רק בהטעם שבלע ממקום אחר, אבל טעם של עצמו יוצא גם בלא רוטב, וא"כ איכא נפק"מ לדינא בשלא ניער את הקדרה, ואין טעם חלב יוצא, מ"מ יש לאסור החתיכה שנגעה בחתיכה זו מטעם הרוטב של הבשר בעצמו, וכן מבואר בר"ן שכתב וז"ל ומאי דאמרינן בסוגיא ק"ח מיבלע בלע מיפלט לא פליט דאלמא כל שלא ניער את הקדרה אין החתיכה אוסרת חבירתה מחמת פליטתה, (ע"כ כוונתו על פליטת הבשר בלא חלב דהיינו פליטת עצמו שפולט גם בלא רוטב), ה"מ למאן דס"ל אפשר לסוחטו מותר, עכ"ל. - והנה לפי"ז הא דקאמר הש"ס דבלא ניער אינו אוסר א"כ זהו רק למ"ד אפשר לסוחטו מותר:

כתב הרמב"ם בפר"ט ממ"א ה"ט נפל חלב לתוך קדרה של בשר טועמין את החתיכה שנפל עליה חלב, אם אין בה טעם חלב הכל מותר, ואם יש בה בחתיכה טעם חלב אעפ"י שאם תסחט החתיכה לא ישאר בה טעם הואיל ויש בה עתה טעם חלב נאסרה אותה החתיכה, עכ"ל. - מבואר דסבר הרמב"ם אפשר לסוחטו אסור, וממילא משמע דגם בשלא ניער את הקדרה אוסרת חתיכה זו להחתיכה שנוגעה בה אעפ"י שאין החלב מגיע לה מטעם שאין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, אבל כל זה בבלוע שבא ממקום אחר, משא"כ מוהל של עצמה יוצא גם בלא רוטב, וכיון שסבר הרמב"ם דהחתיכה נשארה באיסורה אוסרת החתיכה שנוגעת בה, וכמו שכתבנו לעיל בשם הר"ן:

והנה הראב"ד בהשגה כתב וז"ל אנו אומרים שלא שמענו כל החתיכה נעשית נבלה, אלא לדעת ר' יהודה דמחמיר במב"מ אבל לרבנן לא, ולדברי הכל אם לא ניער כלל אין שאר החתיכות נאסרות, יעו"ש. - והנה מזה שכתב ראיה לדבריו מהא דלדברי הכל אם לא ניער אין שאר החתיכות נאסרות מזה מוכח דהבשר המוהל של עצמו אינו אוסר, ואם כן מוכח דלא נאסרה החתיכה בלא החלב, והיינו שאם החלב אינו הולך עם הבשר

ביחד, אין על הבשר דין בשר בחלב, וזה גם כן אפילו אם אמרינן אפשר לסוחטו אסור, והא החתיכה עצמה נעשית נבלה זהו רק לר' יהודה דסבר מב"מ לא בטיל:
אבל תמוה טובא דהלא בודאי מאן דסבר אפשר לסוחטו אסור, סבר דהבשר בעצמו הוי איסורו משום בשר בחלב והמוהל שלו אוסר שארי החתיכות, וכמו שכתב הר"ן, והר"ן מפרש הסוגיא הא דאיתא דבלא ניער אין שארי החתיכות נאסרות, דזהו למ"ד אפשר לסוחטו מותר, והיאך כתב הראב"ד דזהו אליבא דכו"ע דהלא ע"כ אם אפשר לסוחטו אסור, ע"כ גם הבשר לחודיא בלא טעם חלב אוסר החתיכה שנוגעת בו:
ועוד דברי הראב"ד תמוהין בזה שכתב דזה שייך רק למ"ד מב"ב לא בטיל, ותמוה מה שייכות הך דמב"מ הכא, דהלא אם אמרינן דאין נתינת טעם מהבשר אוסר כלל, וא"כ ממילא לא שייך בזה הא דמב"מ לא בטיל כיון דהאיסור בא מהחלב ולא מהבשר:
ונראה בביאור דברי הראב"ד דסבר דדין בשר בחלב דומה לכלאים ששניהם היתר והתורה אוסרתן, והנה לא חמיר בשר בחלב מכלאי בגדים ומכלאי זרעים שבכולם משני היתרים נעשה עצם איסור. ומ"מ מצינו בכלאים כשמפרידין זה מזה פקע איסורן, ובכלאי בגדים כשיסיר החוט של פשתן הותר הבגד. ויש שיטה זו בהראשונים שסברי מטעם זה שחתיכת בשר שקבלה טעם מחלב, אינה אוסרת חברתה בנגיעה בלא רוטב, ועי' בש"ך סימן ק"ה סקי"ז, שהרבה מהראשונים סברי כן. ודלא כשיטת הר"ן, וגם הרשב"א כתב בבדה"ב וז"ל, דברים אלו שאמרו אפילו בבשר בחלב שהחלב אינו מפעפע, ואעפ"י שעשאו כחתיכת נבלה לא כנבלה עצמה דבר זה, יעו"ש. וכן סבר הראב"ד דלאחר שנסחט טעם החלב הרי זו כדין כלאי בגדים שנתערב חוט של פשתן בצמר דלאחר שהסירו החוט של פשתן הותר הבגד. הנה כמו כן לאחר שנסחט החלב מן הבשר הותר הבשר, ואין בזה דין חתיכה נעשית נבלה: אמנם מודה הראב"ד אשר בהחתיכה זו עצמה שקבלה החלב ויש בה טעם חלב דכל זמן שהם מצומדים ומחוברים ביחד דהוי שניהם עצם איסור, וזהו הא דקאמר הש"ס דסבר רב אפשר לסוחטו אסור, דאל"כ לא נעשית החתיכה עצמה נבלה, דאם רק הטעם בשר בחלב נאסרה ולא הבשר בעצמותו אין זה חתיכת נבלה, ולא שייך בזה לאסור מטעם מב"מ. וזהו שכתב הראב"ד דהא דהחתיכה עצמה נעשית נבלה, זה מוכרח רק לרי" דסבר מב"מ לא בטל, והיינו דכיון דהחתיכה נעשית נבלה מטעם בשר בעצמותו ממילא אוסר שאר החתיכות בשר מטעם מב"מ לא בטיל, ולא מהני גם אם נתבטל ג"כ כל עיקר הטעם דחלב כיון דלא סבר דין ביטול במב"מ, והרי זה כמאן דאיתא לאיסורא לפנינו, מה שאין כן לרבנן דסברי מב"מ בטיל נמצא דע"כ כשנתבטל הטעם דהחלב הרי"ז כנפרד החוט של פשתן מהבגד צמר

דהותר הבגד, כן הכא הותרה החתיכה ואין בזה משום חתיכה עצמה נעשית נבלה, אבל הרמב"ם סבר כשיטת הר"ן דהכא בבשר בחלב שנתערבו בבישול נאסרו שניהם עצם איסור ולא מהני להו שום פירוד, והרי זה בדמיון לכלאי הכרם שנאסרו:

והנה הלח"מ הקשה להראב"ד דסבר דלא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבלה אלא לר"י דסבר מב"מ לא בטיל, והקשה מהא דאיתא בסוגיא דפריך רב אחא לרבינא דדלמא כו"ע סברי אפשר לסוחטו אסור, דהיינו חתיכה עצמה נעשית נבלה, ופליגי אם מב"מ בטיל או לא, משמע דאפילו לרבנן דסברי מב"מ בטיל מ"מ סברי אפשר לסוחטו אסור, יעו"ש. - ונראה דסברת הראב"ד דלמ"ד מב"מ לא בטיל מוכרח להיות סבר חתיכה עצמה נעשית נבלה, אבל למ"ד מב"מ בטיל אין הכרח להיות סבר חתיכה עצמה נעשית נבלה, וממילא מצד הסברא צריך לומר דלא עדיף מחוט של פשתן שנתערב בבגד צמר דלאחר שהוסר החוט של פשתן הותר הבגד, וכן הוא גם בחתיכה עצמה דלאחר שהוסר התערובות הרי היא כבשר כמקודם:

והנה לא הוי הראב"ד יחיד בזה, ויש עוד ראשונים דסברי כוותיה, והר"ן מבאר שיטתם, ובזה יהיה מיושב גם דברי הראב"ד והוא מה שהביא הר"ן בשם יש אומרים, והיינו דמיישבים שיטת האלפס שלא הביא הא דאפשר לסוחטו אסור, היינו שלא פסק בכאן שהחתיכה עצמה נעשית נבלה, להצריכה שיעור כיוצא בה לדברי חכמים שאומרים מב"מ בטל, ומביא הר"ן בשם יש אומרים דלא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבלה אלא למ"ד מב"מ לא בטיל שרק הדין שכל חתיכה שקבלה טעם מן האיסור אין מוציאה מכלל איסורה, אדרבה היא אוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה, אבל לדידן מב"מ בטיל אין ענין לחתיכה עצמה נעשית נבלה יעו"ש. ולכאורה גם בזה תקשה דאם לא אמרינן אפשר לסוחטו אסור א"כ ליכא הכא מב"מ, כיון שהבשר לא נאסר:

ונראה דסברי דהבשר שהחלב בתוכו נאסר מטעם איסור בשר בחלב, אבל יש הבדל בין מב"מ למבשא"מ, והיינו דמן בשאינו מינו יש לו כח להוציא הטעם מהבשר ולעשות היתר, משא"כ מב"מ אינו מוציא את הטעם החלב מבשר, אלא אדרבה מחזקו, להיות טעם החלב נדבק בו בחוזק ותוקף עוז, ובזה אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבלה. אמנם לרבנן דסברי מב"מ בטיל לא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבלה כיון שע"כ מכח הביטול נשאר הבשר בלא חלב. ולפי"ז כל העיקר הא דאפשר לסוחטו אסור הוי רק למ"ד מב"מ לא בטיל. ויש לומר שזהו גם כן שיטת הראב"ד. אמנם לפי"ז תקשה על שיטה זו מה שהקשה הלח"מ. ונראה כי אפשר לומר דהכוונה בסוגיא דסברי כו"ע אפשר לסוחטו אסור, היינו לאסור החתיכה עצמה מדרבנן:

והנה הצל"ח בחידושיו לחולין הקשה לשיטת הר"ן דאמר דאם אפשר לסוחטו אסור דאז גם בלא ניער אוסרת שארי החתיכות מטעם הבשר לחודיא, דלפי"ז הקשה בהא דאמר אביי טעמו וכו' אי חידוש הוא אע"ג דליכא נותן טעם נמי, וקשה דלמא בבשר בחלב הוי חידוש דגם בלא נותן טעם גם כן ישנו לאיסור בשר בחלב, והא דנקט התנא אם יש בנותן טעם באותה החתיכה זהו משום שרוצה לאסור אף בלא ניער וזהו משום דאם היתה אותה חתיכה נאסרת מכח משהו בלא נתינת טעם, אין בכחה לאסור שארי חתיכות כמו"ש התוס' בחולין דף ק' ד"ה כשקדם וסלקו לשיטת הר"ת דחתיכה שנאסרת על ידי משהו לא אמרינן שתיעשה נבלה לאסור כל האחרות, וזה הוי גם באיסור דאורייתא, דהרי קאי שם לר' יהודה דסבר מב"מ לא בטיל מן התורה, וא"כ הוא הדין בבשר בחלב, ומוכיח שם דע"כ הר"ן סבר גם כן כהר"ת בשיטה זו, וא"כ תקשה כדלעיל, עכת"ד, יעו"ש:

ונראה דלא דמי להא דהר"ת שם והיינו דבבשר בחלב כשאנו סוברים אפשר לסוחטו אסור, הנה אם אמרינן דחידוש התורה גם במשהו, הנה ע"כ גם במשהו, והביאור בזה דגם הבשר בעצמו גם כן נאסר משום בשר בחלב והחתיכה עצמה נעשית עצם איסור, וא"כ לא דמי להא דלעיל בחתיכה שקבלה טעם מנבלה דהחתיכה בעצמותה לא נעשה עצם האיסור והאיסור הוא רק מפני הטעם, ובזה סבר הר"ת דכיון דבא האיסור להחתיכה מפני הבלוע, וכיון שהבלוע הוא משהו לא אמרינן בזה חתיכה עצמה נעשית נבלה. משא"כ בבשר בחלב שגם הבשר נעשה עצם איסור, וא"כ אין זה איסור מכח משהו, וא"כ מדוע שנה התנא דבעינן נותן טעם, ומזה מוכיח אביי דבשר בחלב לאו חידוש הוא, ומיושב שיטת הר"ן לנכון, וזהו גם שיטת הרמב"ם כמוש"נ: והנה הש"ך שם בסימן ק"ה סקי"ז כתב בשם הה"מ שדעת הראב"ד כהר"ן יעו"ש. ותמוה דהלא מבואר בשיטת הראב"ד דלא כהר"ן כמוש"נ, וצ"ע: סימן ג:

נסתפקתי בדין בישול בשר בחלב שאסרה תורה דרך בישול אם הכוונה ששניהם נותנים טעם זה לזה, אבל אם רק אחד נתן טעם בהשני, אבל השני לא נתן טעם אם יש בזה גם כן דין בישול בב"ח:

גרסינן בחולין ק"ח וסבר רב אפשר לסוחטו אסור, והא איתמר כזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב אמר רב בשר אסור וחלב מותר וכו' חלב נבלה הוא. - וקשה הא אפשר לומר דהלא כיון דכל עיקר הא דהוי חלב נבלה הוא מפני הטעם בשר שנבלע בהחלב, והלא איכא למימר דהחלב נתבשל והבשר לא נתבשל, וגם אורחא דמילתא דחלב ממהר להתבשל יותר מבשר וביותר בישרא דתורא דקשה להתבשל, ולפי"ז הבשר אסור מטעם

הבישול דהחלב, וטעם חלב מבושל נכנס בהבשר, מה שאין כן בשר מיירי שטרם נתבשל, ולא נכנס טעם בשר מבושל בהחלב, להכי החלב מותר, ומדחזינן דלא נחית לזה הש"ס ע"כ מוכח דבעינן בישול משני הצדדין, ואז נאסרין שניהן ואין זה נאסר בלא זה: והנה לשיטה זו דסגי בבישול בשר בחלב גם שליש בישול, אפשר לומר שזהו גם שיעור בישול להחלב וא"כ לשיטה זו ע"כ כשיש שיעור בישול להחלב, ע"כ יש גם שיעור בישול גם להבשר. אבל אם אמרינן דבעינן בישול כל צרכו, וזהו גם שיטת רבינו גרשום בחידושיו לסוגיא זו, שפיר יש להוכיח מסוגיא זו דבעינן בישול לשניהם:

אך יש להעיר דאולי אפשר לומר דכיון דהקפידה תורה על בישול בעינן ג"כ שהבשר יקבל טעם חלב באופן שהבשר מוכן לקבל באופן הבישול היינו שנתבשל כל צרכו, וממילא אין לאסור הבשר כל זמן שלא נתבשל כל צרכו, שאז מוכן לקבל הטעם חלב ולא מקודם וצ"ע, זה העיר בני הרב ר' חיים שליט"א:

עוד נראה להוכיח זה מהא דאיתא לקמן קי"ג, המבשל חלב בחלב רבי אמי ורבי אסי, חד אמר לוקה וחד אמר אינו לוקה. ומפרש בסוגיא דפליגי באיסור חל על איסור, יעו"ש. וקשה איברא דאינו חל בשר בחלב על החלב מטעם אין איסור חל על איסור, אבל אם אמרינן דנאסרין זה בלא זה, א"כ עכ"פ תחול איסור בשר בחלב על החלב דלא גרע מהא דלא נתבשל כל צרכו בבשר דחל בשר בחלב מטעם דהחלב נתבשל כל צרכו, וע"כ צריך לומר דדין הוא בבשר בחלב דבעינן שיתבשלו שניהם ונותנים טעם זה לזה. ומטעם זה אם לא חל איסור בשר בחלב על החלב, ממילא טעם זה דחלב שנכנס להחלב כיון שאין בו משום איסור בשר בחלב להכי גם החלב אין בו משום איסור בשר בחלב:

וראיתי למרן הגרע"א ז"ל בסימן ר"ז מוכיח מדברי הרמב"ן הובא בר"ן חולין בההיא דדגים שעלו בקערה של בשר דמותר לאכלם בכותח דהוי נ"ט בר נ"ט היינו דטעם הב' דהיינו הדגים אינן יכולין ליתן טעם בכותח דהוי טעם השלישי דקליש, ואף דטעם החלב שבכותח נבלע בהדגים ואוסרתן, והטעם שאין בשר שבדגים אסור עד שיערב עם החלב ויתנו טעם זה בזה. מזה למד מרן דס"ל להרמב"ן דאיסור בשר בחלב לא הוי עד שיתנו שניהם טעם זה לזה. ואח"כ כתב מרן דלשיטת הפוסקים בטעם נ"ט בר נ"ט משום דטעם הב' דקליש אינו יכול לחול עליו שום איסור, וא"כ מהאי טעמא לא נאסר הבשר שבדגים מהחלב שבכותח. וא"כ אין הכרח ליסודו של הרמב"ן דבבשר בחלב לא הוי אלא כששניהם ונותנים טעם זב בזה, יעו"ש. ומזה נראה שמרן מסתפק בזה, אבל נראה כמו שכתבנו. וביתר ביאור מבואר בספרנו שאילות משה סימן ק"ד, ובסימן ק"ה: סימן ד:

בדין בשר בחלב:
כתב הרמב"ם בפר"ט ממ"א הי"א וז"ל, קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם עכ"ל. ומקור הדין מהברייתא חולין צ"ז, ועי' בהה"מ כתב וז"ל וי"מ שהיו מקילין בבשר בחלב מפני שכל אחד היתר בפני עצמו, וכשבלע היתר בלע, והראשון עיקר וכדעת רבינו עכ"ל. ויש לעיין מה זה הכוונה שהיו מקילין בב"ח, ולכאורה משמע מדברי הה"מ דהי"מ לא סברי להאי דינא שכתב הרמב"ם בהא דקדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב, ותמוה דהלא דין זה מבואר בברייתא בכמה דוכתי בלי שום חולק. - והנה הלח"מ מקשה על הי"מ מהא דחולין קי"א דפליגי אביי ורבא בהא דהיתרא בלע, ורבא לא סבר לה מטעם דסו"ס האי היתרא אתי לידי איסורא הוא, ודחק בזה, יעו"ש. ולפלא שלא הקשה על הי"מ היאך יפרשו הא דתניא בברייתא קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב, ובעיקר הדבר הא דהקשה מהא דרבא שאני התם דמיירי לענין נ"ט בר נ"ט, ותמוה היאך מיושב להלח"מ להי"מ הא דתניא בברייתא בהדיא, ולא מצאתי למי שהעיר בזה:
והנה הפליתי בסימן פ"ז הקשה בשם מקשין העולם היאך ילפינן איסור טעם כעיקר מגיעולי מדין, הא כיון דקיי"ל דבב"ח לכו"ע טעם כעיקר אסור מן התורה א"כ אפשר דהא דהזהירה תורה להגעיל כלי מדין הוא בעבור איסור בשר בחלב, היינו שמא בישל הנכרי בשר, והישראל יבשל חלב בהקדרה, או להיפך שהנכרי בישל חלב, והוא יבשל בשר, יעו"ש. - והנה הא דלא מקשין שמא בישל הנכרי בשר בחלב ביחד, משום דזה לא קשה והוא דלאחר שנאסרה הקדרה משום בב"ח נעשה הקדרה אסורה מטעם דנעשה נבלה, והרי זה כשארי איסורי תורה, ואין בזה משום טעכ"ע של בשר בחלב אלא הרי זה כטעם נבלה, וטרם שידענו איסור טעכ"ע בשארי איסורי תורה גם זה לא אסור, ואם אמרינן דמשום זה אמרה תורה להגעיל כלי מדין הרי זה לימוד לטעכ"ע בכל איסורי תורה. וכן כתב החוו"ד ריש הל' בשר בחלב:
ומה שתמה עליו בהגהות צבי לצדיק, דסברא זו לא מצינו אלא לענין חנ"נ דלאחר שנאסר הוי כשאר איסורין אבל לענין טעם כעיקר מאי שנא, יעו"ש. לא דק בזה לנכון דע"כ דא ודא אחת היא, והיינו דמדוע אמרינן חנ"נ הוא משום דנעשה כולו אסור, דהבשר נעשה עצם האיסור וכן החלב, ולאחר שנאסר בעצם איסור שוב אין בזה איסור הטעם מטעם הבישול, דהרי גם אם בא הטעם שלא בדרך בישול דהיינו על ידי כבוש וכדומה, גם כן אסור מצד הטעם של איסור בשר בחלב שכבר נאסרו. נמצא דלאחר שנאסר משום בב"ח לא בעינן דרך בישול, ואפילו אם אמרינן דיש בישול אחר בישול בבשר בחלב,

אבל לא בעינן בישול בשביל איסור הטעם, כיון שכבר נאסר, וממילא אין בזה האיסור של הטעם משום בשר בחלב שאסרה תורה רק בשבא מטעם הבישול. וא"כ מבואר בפשיטות דלאחר שידענו טעם כעיקר בשארי איסורין לא בעינן שיבוא הטעם של הבשר בחלב דרך בישול דוקא וא"כ אין ללמוד מזה לטעם כעיקר לעלמא משום דאם לא נאסר טעם כעיקר בשארי איסורים גם בבשר בחלב לאחר שנעשה בשר בחלב אין הטעם אסור, וכל עיקר חידושא דטעם כעיקר בבשר בחלב זהו רק בתחילת איסורו ובזה אמרה תורה דבעינן דרך בישול, וזה הטעם שעיקר הא דמקשין העולם דלמא כוונת התורה להגעיל כלי מדין שמא בישל הנכרי בשר והישראל יבשל בו חלב או להיפך, אבל אין להקשות דלא הצריכה תורה הגעלה מטעם בישול בשר בחלב ביחד, כמוש"נ:

והפליתי מתרץ אם אמרינן דצלי בבשר בחלב לאו דאורייתא, ואם אמרינן דכל עיקר הא דגיעולי מדין הוא משום בשר בחלב, א"כ היאך יצוייר הא דאמרה תורה וכל דבר אשר יבא באש תעבירו באש, וא"כ אם אמרינן דעיקר החששא משום בשר בחלב, איכא בזה שהנכרי צלה בשר והישראל יצלה חלב דהיינו גבינה או חמאה, כיון שזה לא נאסרה מן התורה בבשר בחלב, עכת"ד. - והשיג עליו החוו"ד וכתב דלא דק, דהלא יש לחוש דהנכרי צלה בשר, והישראל יבשל בה חלב ממש, יעו"ש. והיינו דיש בה טעם בשר, והרי"ז כמו קדרה שבשל בה בשר ועכשיו יבשל בה חלב. (וזאת למודעי כי אין זה שייכות להא דאין איסור חל על איסור משום דהבשר של הנכרי הוא נבלה, וזהו כיון שלא הוי רק טעם איסור של נבלה, וטרם ידענו איסור טעם כעיקר וממילא הרי זה היתר ונעשה שפיר בשר בחלב טעם הבשר עם החלב):

אבל נראה להצדיק דברי הגאון הפליתי דכוונתו דכיון דאמרה תורה,כל אשר יבוא באש תעבירו באש" דפירוש שכלי זו משתמשין באש, וזהו שעומדת היא לצלי ולטיגון ושוב אין לחוש לבישול דצלול, מטעם שהדין בהגעלה דהולכין אחרי תשמישו הרגיל, והיינו רוב תשמישו, ומכש"כ שהיא כל תשמישו רק לזה, וא"כ שפיר כתב הפליתי דכיון דאין לחוש לכלי זו לבישול אלא עומדת היא לצלי ולטיגון, וזה לא נאסר מן התורה: אמנם כמובן שעדיין תקשה הא דמקשין העולם להפוסקים דסברי דצלי אסור מן התורה בבשר בחלב:

ונראה דטרם שאנו יודעים לאסור טעכ"ע, ע"כ הסברא בזה דלא נחשב הטעם לממש, היינו טעם בלא ממש לא נחשב למאומה, וא"כ גם באופן זה לא נחשב להיות נאסר משום בשר בחלב, ובאופן שאחד לא נאסר אין בזה משום בשר בחלב, כמו"ש הרמב"ן וכתבנו לעיל מזה. וא"כ אין לומר דטעם כעיקר מותר בכל איסורי תורה, מטעם שכיון

שנפרד הטעם מהממש אין בו חשיבות להיות נאסר, ולפי"ז גם אין לו חשיבות להיות נאסר בבשר בחלב כשיבושל הטעם בשר בחלב:

והא דתנן קדרה שבשלו בה בשר לא יבשל בה חלב, ואם בשל בנותן טעם, זהו לאחר שאסרה לטעם האיסור ואמרינן טעם כעיקר אסור מן התורה, הרי שהכירה תורה להטעם אף שאין בו ממש, להכי הדין גם בבשר בחלב דנין אותו לממש להיות נאסר משום בשר בחלב, ומטעם זה אתי שפיר הא דלא אמרינן דלמא כוונת התורה בגיעולי מדין משום דלמא בשל הנכרי בשר ועכשיו יבשל בו חלב או להיפך, משום דאם לא אמרינן טעם כעיקר אין בזה משום בשר בחלב גם כן:

ולפי"ז תצא חדתא דהא דאמרינן קדרה שבל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם, אין בזה איסור משום בשר בחלב ממש, אלא יש בזה איסור מצד האיסור של טעם כעיקר, כיון שזה מה דאסרה תורה טעם כעיקר, וא"כ לא חמיר יותר מאיסור טעם כעיקר ואין בזה חומרא דבשר בחלב לענין איסור הנאה, או להיות אסור בשלא כדרך אכילה שאסור בבשר בחלב כמו שכתב הרמב"ם בפר"ה מהל' יוסה"ת:

ובזה יש לבאר דברי היש מפרשים הובא בהה"מ בפר"ט ממ"א, דלפי מה שפירשנו אפשר לומר דכל עיקר הא דאסור לבשל חלב בקדרה שבשל בה בשר, הוא מפני שאסרה תורה טעם כעיקר, אבל ע"כ אין בזה משום עצם בישול בשר בחלב, והכא עיקר האיסור מסתעף מהא דאסרה תורה טעכ"ע. והכא כיון דהיתרא בלע אין ללמוד מהא דאסרה תורה טעם כעיקר, וע"כ הא דתנא התנא קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב הוא רק מדרבנן, ואין בזה משום איסורי הנאה כדין בשל בשר בחלב ממש:

ולפי"ז אין הכרח לומר שהרמב"ם לא סבר לה, ושפיר אפשר לומר שזהו גם דעת הרמב"ם. וביותר שהרמב"ם סבר טעם כעיקר דרבנן כמו שכתב בפרט"ו ממ"א ה"ב יעו"ש. ואם כן אין ללמוד גם בבשר בחלב לומר בטעם בלא ממש שיש בזה משום בשר בחלב ממש:

ולפי מה שכתבנו לא קשה מה שהקשה הלח"מ ז"ל על הי"מ מהא דרבא דלא סבר האי סברא דהיתרא בלע, משום דכוונת הי"מ לענין זה לומר דכיון דהיתרא בלע, הוי עצם האי דינא דטעמו ולא ממשו בבשר בחלב לומר שהוא רק דרבנן:

ובזה אפשר לומר דזהו כוונת הה"מ דהיינו דלשיטת היש מפרשים תצא הדין דלא הוי בזה אלא איסור דרבנן למ"ד טעכ"ע דרבנן, אבל מהרמב"ם משמע שזה מן התורה כדין בשר בחלב ממש, וזהו מדלא כתב שהוא מדרבנן, ועל זה כתב והראשון עיקר שזהו דעת רבינו, וכן מורה לשון המחבר בסימן צ"ד, אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר, ויש

מקום לשיטת הי"מ, ומזה תצא דלשיטתם שהוא מדרבנן איסור הנאה באופן זה ליכא, וכמוש"כ:

סימן ה:

ע"ד השאלה אם מהני הגעלה לקדרה שנתבשל בשר בחלב בלא תערובות של היתר, ואת"ל דמהני הגעלה, היאך הדין במחבת שמטגנין על האור איסור והיתר ביחד, אם סגי בהגעלה:

והנה בתשובת רבינו מנחם עזרי' סימן צ"ו, הובא בש"ך סימן קצ"א, כתב דלא מהני הגעלה לקדרה בשבשל דבר איסור בלא אמצעי דבר היתר אפילו הוא דבר לח, ובעי ליבון, יעו"ש. - ולפי"ז אם בשל בשר בחלב בלא מים או איזה דבר היתר דלא מהני הגעלה ובעי ליבן, וחידוש גדול הוא. והנה אין הספר תחת ידי עתה, וכנראה שטעמו משום דכיון דהלימוד לטעם כעיקר מהא דגיעולי מדין, הנה זה הלימוד רק בבליעה דטעם איסור, וזהו כשבא הטעם בתערובות היתר, משא"כ בבליעה של עצם האיסור ובלעה הקדרה עצם האיסור בלא תערובות היתר, דינו כמו הכלים הבלועים איסור על ידי האש, ואינו יוצא בהגעלה לחודיא ובעי ליבון:

והגאון בספר מק"ח סימן תנ"א הקשה עליו דא"כ היאך היה מועיל הגעלה בכלי מדין, והלא יש לחוש שמא בישל העכו"ם בשר בחלב ממש בלא אמצעי של היתר, יעו"ש. - והנה לכאורה יש לומר דאין לחוש לבישול בשר בחלב מפני שהבשר של העכו"ם הוי נבלה, ואין בזה משום בשר בחלב, וע"כ כוונת המק"ח משום דזה תליא בפלוגתא בהא דאיסור חל על איסור, והיינו דלמ"ד אין איסור חל על איסור אתי שפיר, ואין לחוש לבישול בשר בחלב משום דזה ליתא מטעם אין איסור חל על איסור. אבל עדיין תקשה למ"ד איסור חל על איסור. ואפשר דגם למ"ד אאחע"א הלא יש לחוש לשמא בישל בשר פחות מכזית עם חלב ממש וחל איסור בב"ח על חצי שיעור, אבל זה ליתא לפי מה שביארנו לעיל דאין בזה חלות בשר בחלב גם על חצי שיעור, אבל העיקר דכוונת המק"ח דתקשה למ"ד אחע"א:

ונראה דיש לומר דכיון דטרם שהזהירה תורה לאסור טעם של איסור, לדידן דילפינן טעכ"ע מגיעולי מדין, נמצא דטרם שהוזהרו על הגעלה היה הטעם של איסור להיתר גמור, וא"כ הבליעה של הבשר בחלב היה היתר, ורק אחר כך כשנצטוו על הגעלה נאסר הטעם, אבל כשבלעה הקדרה להטעם הרי בלעה היתרא, להכי מהני הגעלה להפליט את הטעם שהיה מותר עד הנה. משא"כ לדידן לאחר שאסרה תורה להטעם הרי עכשיו באה הבליעה בהקדרה והוא כולו איסור לא סגי בהגעלה:

ובזה מיושב גם כן הא דהקשה שם במק"ח מהא דכתבו התוס' בפסחים מ"ד דהגעילו הכלים לנזיר משום בליעת יין, ויין לנזיר כולו איסור, יעו"ש. - והנה גם בנזיר טרם שאסרה תורה טעכ"ע לא היה הנזיר אסור בטעם יין, ואין זה דומה להא דמשרת דשאני משרת שיש גם הממש דהיינו האיסור עצמו עם ההיתר, ואין זה דומה להטעם הנבלע בקדרה, שזהו רק טעם בלא ממשות איסור:

איברא דלכאורה יש סתירה לזה שכתבנו, והוא בזה שכתב שם בתשובה דבכולו איסור לא מהני גם הא דהיתרא בלע, דלסגי בהגעלה, וא"כ לא יספיק לתרץ בזה שכתבנו דשאני בגיעולי מדין הא דהיתרא בלע, אבל לא קשה דשאני בגיעולי מדין דהטעם הבלוע בהקדרה היה היתר גמור טרם הצווי דהגעלה, משא"כ לאחר שאסרה תורה להטעם הבלוע בהקדרה, והוא כולו איסור: והנה המק"ח הקשה על זה מהא דשלהי ע"ז גבי שפודין בקדשים דמהני הגעלה מטעם דהיתרא בלע, ובשר קדשים כולו איסור, יעו"ש. - יש להבין הכוונה שכתב דקדשים כולו איסור אם הכוונה לאחר שנעשה נותר, הלא מבואר בסוגיא שם דההגעלה נעשה מקודם, ואם כוונתו שכולו איסור לזרים תמוה, דהלא ע"כ כיון שמותר לכהנים מקרי היתרא בלע כי זה מוכח בסוגיא ובראשונים, ועי' בנקודות הכסף סימן צ"ג בשם הרשב"א דאזלינן בתר השתא, וכיון דהשתא היתר הוא מהני לזה הגעלה:

ולפי מה שכתבנו יש סמך לדברי רבינו מנ"ע דכיון שמצינו דבמקום דהיתרא בלע מהני הגעלה אפילו לשפודין שהבליעה באה על ידי אש. ולפי"ז בהא דגיעולי מדין דמהני הגעלה אפילו בשהיתה הבליעה בכולו איסר, זהו מטעם דעכ"פ הבליעה בהקדרה היתה היתר, וא"כ אין ראיה מזה לדידן דהבליעה הוא איסור, וסבר דבאופן שהבליעה היתה כולו איסור הרי זה דומה לכל אשר תעבירו באש שבזה אמרה תורה תעבירו באש, וכמו כן בשבלע כולו איסור בעי ליבן דוקא:

והנה לכאורה יש לחוש לדבריו כיון דליכא סתירה מש"ס לדבריו: אמנם מהספרי פ' מטות לא משמע כן מדתנא לפרש כל אשר יבוא באש, היינו הכלים שמשתמשים בהם דברים גושים, ולהיפך אשר לא יבוא באש חשיב הכלים שמבשלים בהם דברים צלולים, וע"כ שאין הבדל וגם אם כולו איסור אם הוא צלול מהני הגעלה:

והנה ראיתי בחת"ס סימן קי"א שכתב שהעיינתי בתשובה שם היטב, וכתב אשר שם בתשובה מתיר בהגעלה כל שהוא דרך בישול אפילו בלא אמצעית היתר, ורק מה שנבלע על ידי טיגון אז תליא אם הוי על אמצעית שומן של היתר שאז פולט גם על ידי מים, עכת"ד:

והנה תצא מזה דלפי דברי הש"ך והמק"ח סבר בשו"ת מנח"ע דבנתבשל בקדרה כולו איסור לא מהני הגעלה, ולפי דברי החת"ס סבר רבינו מנח"ע דבזה מהני הגעלה, וסבר דגם במחבת שעל האור באיסור להיתר ביחד דסגי בהגעלה:

והנה בנידון בשר בחלב בלא"ה יש לדון שאין בזה כולו איסור, מטעם המי חלב שיש בכל חלב, והמי חלב לאו חלב הוא, וליתא בזה משום בישול בשר בחלב כדאיתא ביו"ד סימן פ"ז סע"ו, ומטעם זה הסתפק בספר חמודי דניאל סימן מ"ג בדין חלב שנפל לבשר אם מן התורה צריך ששים נגד כל החלב, כיון דיש בו גם מי חלב, או"ד שכל זמן שמעורב הכל נקרא חלב מן התורה יעו"ש. - והנה ראיתי בספר מנחת פתים שכתב דהכל נקרא חלב מדחזינן לשיטת הר"מ דאוסר מי חלב משום אבר מן החי, ואפ"ה חלב מותר כל זמן שמעורב עם החלב וע"כ דתורת חלב גם על המי חלב, עכת"ד. ומטעם זה בעינן ששים מן התורה גם נגד המי חלב כיון שדין חלב עליו, אבל לדעתי נראה שיש לדחות דשפיר אפשר לומר שאין על המי חלב תורת חלב, והא דמותר לשתות חלב, ולא חיישינן להמי חלב מטעם אבר מן החי, אפשר לומר משום דבטל הוא לגבי החלב המרובה, ורק יש להעיר לשיטת המרדכי בשם הרבינו משולם דסבר דכל דבר שתחילת ביאתו בתערובות ליתא בביטול, אבל אפשר דהר"מ לא סבר כשיטת הרבינו משולם, וכמו שסברי התוס' בזבחים כ"ו ד"ה שחט. עי' במל"מ בפרי"א ממו"מ וברי"ט אלגזי בפר"ג. וא"כ אין ראיה מהא דלא נאסר חלב מפני המי חלב, ושפיר יש מקום להספק של הגאון חמודי דניאל:

והנה אם אמרינן דלא בעינן מן התורה ששים גם נגד המי חלב כיון שהיתר הוא לגבי בשר בחלב, ומסתבר לומר משום דלא שייך לומר ביטול להמי חלב לגבי חלב משום דקיי"ל היתר בהיתר לא בטל, וביותר אם אמרינן דדבר שתחילת ביאתו בתערובות ליתא בביטול פשיטא דהמי חלב לא נתבטל לגבי החלב, ולא גרע זה מהא דצחצוחי זיבה לגבי זב דליתא בביטול כידוע, וא"כ בנידון דידן ודאי דלא נקרא בישול בשר בחלב כולו איסור. ושפיר מהני הגעלה אפילו אם אמרינן דבישול בכולו איסור בעי ליבון: אמנם לדינא יש לסמוך על הגאון חת"ס שכתב אשר הגאון רבינו מנח"ע לא נתכוין לזה, וממילא תצא מזה דגם במחבת שעל האש בטיגון אם היה הטיגון בלא תערובות היתר סגי בהגעלה, וכמוש"נ:

סימן ו:

בדין נ"ט בר נ"ט בחריף:

גרסינן בחולין קי"א ע"ב אמר חזקיה משום אבי הלכתא וכו' צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאכלו בכותח, וה"מ צנון דאגב חורפיה בלע. - ביאור הדברים, דאעפ"י

דהוי נ"ט בר נ"ט דהיינו דהסכין בלע בשר שהוא היתר ונתן טעם בשר בהצנון, ואח"כ נתן הצנון טעם בהכותח והוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא כמו דגים שעלו בקערה, מ"מ אסור מטעם דהחריפות דהצנון מוליך טעם בשר להכותח, והרי הוא כמו ממש בשר, וכן פסק המחבר בסימן צ"ו ובש"ך שם דבשביל החריפות הרי זה כמו בעין:

והתוס' ד"ה אגב מסיימי בצ"ע באינו בן יומו. והמחבר הביא בשם יש אומרים דה"ה לאינו בן יומו. והסברא בזה דכיון דחורפיה מוליך הטעם להיות כמו ממש, ובממש לא מהני אינו בן יומו, ורק הטעם קיי"ל דנפגם לאחר מעל"ע, אבל לא בממש, ובשביל החריפות הרי"ז כאילו הממש בעין: ויש לעיין אם זהו מן התורה או מדרבנן:

והנה לכאורה אם אמרינן הוא מן התורה א"כ היאך ילפינן לטעם כעיקר מגיעולי מדין הלא יש לומר דכוונת התורה להגעיל בשביל שיהיו מותרים להשתמש גם בדברים חריפים, וא"כ מנ"ל דגיעולי נכרים חידוש הוא דאסרה תורה גם טעם לפגם, דלמא הוא משום להתירם השתמשות בדברים חריפים דהוי לשבח, וגם לר"מ תקשה מנין לו ללמוד דטעם לפגם אסור. ומצאתי בשו"ת פנים מאירות סימן ס"ד שהקשה בזה, יעו"ש. ולכאורה מזה משמע דכל עיקר הא דדבר חריף הוא מדרבנן, ובפנ"מ שם מביא כן בשם חכם אחד:

אבל אישתמיטתיה לזה שכתב הרשב"א בתשובה סימן תצ"ז וז"ל, ועוד דאם כן כלי מדין אפילו כלים שאינן בני יומן צריכים הכשר כדי להשתמש בהם אפילו דברים החריפים, דאינו מן הדעת שתתיר להם התורה כלי שאינו בנ"י לדברים יחידים ושיאסור אותו לדברים החריפים, ועכ"פ הא צריכים הכשר לכל שאי אפשר שלא יחתכו או יכתשו דברים החריפים שזה דבר מצוי הוא ולחתיכת חלתיתא לבדה לא חיישינן שאינו מצוי. ומזה מוכיח הרשב"א דלא אמרינן לאסור משום חורפיה כלל. וההיא דצנון שחתכו בסכין של בשר הוא מטעם השמנונית שעל גבי הסכין כפירש"י בלשון השני, עכת"ד, יעו"ש: אבל הלא הפוסקים רבים דסברי דגם הבלוע בסכין אוסר אגב חורפיה. וזהו גם דעת המחבר והרמ"א בשם הרבה מהראשונים. ולדידהו תקשה מהא דכלי מדין כדלעיל, וע"כ צריך לומר שזהו מדרבנן:

והנה תצא מזה דלהרשב"א אמרינן נ"ט בר נ"ט גם בדבר חריף, היינו אף כל הדברים החריפים מלבד קורט של חילתית, אבל יש לעיין דלכאורה יש סתירה בדבריו במה שכתב הרשב"א בתשובה סימן תמ"ט במעשה שדכו ביצים עם תבלין במדוך חולבת שאינה בת יומא, ושמו בתרנגולת, ופסק דשרי מטעם דתבלין הוי מעט, ומשום התבלין

המעט לא נקרא חריף ומותר מטעם דהוי נ"ט בר נ"ט, יעו"ש. - משמע דאם היה באמת דבר חריף לא הוי מתיר מטעם נ"ט בר נ"ט, ולפי"ז דבריו סותרים בזה שכתב בסימן תצ"ז: אמנם אפשר לפרש שזה שכתב הרשב"א בסימן תמ"ט לא קאי על נ"ט בר נ"ט, והיינו דשם איכא עוד שאלה שחזרו אח"כ וכתשו באותו יום ביצים עם מרק בשר, והיינו במדוכה זו עצמה, ובזה ליכא נ"ט בר נ"ט שהרי הטעם השני באיסור, וזהו שהמרק של בשר במדוכה, ובזה כתב הרשב"א מטעם דהמדוכה אינה בת יומא, והוי טעם לפגם, ובזה כתב הרשב"א דאין לומר דבשביל התבלין נעשה המדוכה טעם לשבח מטעם החריפות של התבלין, ובזה כתב כיון דהתבלין מועט אין בכחו להפך הפגם לשבח אבל לענין השאלה הראשונה בדבר נ"ט בר נ"ט שפיר סבר הרשב"א דגם בדבר חריף מותר: ומטעם זה השיג בשו"ת מקום שמואל סימן פ"ט על הד"מ שכתב בשם הרשב"א סימן תפ"ט דמשמע דאם היה תבלין מרובה דהוי חריף היה אוסר בנ"ט בר נ"ט יעו"ש. והקשה דכוונת הרשב"א על השאלה השניה שלא היה אלא בטעם ראשון, ומתפלא על רבינו הרמ"א היאך נעלם ממנו הכוונה הפשוטה בדברי הרשב"א, יעו"ש:

אמנם נראה דסבר הרמ"א דדא ודא אחת היא, דאם החורפיה עושה פגום לשבח, הנה כמו כן עושה את הטעם ההיתר הבלוע לבעין, וממילא אין זה בגדר נותן טעם, אלא הוא בגדר ממש, וזהו כמו שכתב הש"ך דהחריפות עושה את הטעם לבעין, וממילא כשסבר הרשב"א דהחריף כשהוא במדה לא מועט עושה את הפגום לשבח, הנה כן עושה גם את הבלוע לבעין, וממילא אין זה נ"ט בר נ"ט אלא דינו כממש:

אמנם אכתי יש להקשות דדברי הרשב"א סותרין בזה שכתב דהחריפות עושה פגום לשבח, וזה סותר לזה שכתב שם בסימן תצ"ו, דההיא דצנון הוא רק באופן שיש שמנונית שטוח על גבי הסכין יעו"ש. הרי מבואר דסבר הרשב"א דדוקא באופן הממש משוי' לשבח, אבל לא בבלוע, וא"כ יש בזה סתירה לזה שכתב בסימן תמ"ט דדבר חריף משויא פגום בלוע גם כן לשבח. ובשו"ת מקום שמואל עמד בזה ודחק שם:

אבל נראה דשם בסימן תצ"ז כתב לענין דין התורה, ובזה מיושב הא דילפינן טעם כעיקר מגיעולי מדין, ולא אמרינן דמשום השתמשות דברים חריפים גזרה תורה הגעלה, אבל מודה הרשב"א דע"כ איכא איסור דרבנן גם בבלוע איסור דהדבר חריף עושה פגום לשבח, ולזה כתב בסימן תמ"ט דאם היו תבלין מרובים עושה פגום הבלוע לשבח, והיינו כי החריפות מועיל להוציא את הבלוע לבעין, והרמ"א בד"מ סבר שכן הדין גם בנ"ט בר נ"ט שעושה הבלוע לבעין, אבל הוא מדרבנן:

אמנם לפי"ז משמע דסבר הרשב"א דבפגום שהוא בעין חורפיה משוווהו לשבח מדרבנן, ויש לעיין מנין להרשב"א זה, לחלק בין בעין לבלוע:

והנה בקורט של חילתית הלא סבר הרשב"א שהוא מן התורה, וראיה לזה מהא דאיתא בע"ז ס"ט ע"א, נפל לגו חלא מאי והיינו אם החומץ עושה את העכבר לשבח, ומסקנא שם והלכתא אידי ואידי בשיתין. וכן מבואר להלכה בשו"ע סימן ק"ד, ועי' שם בביאור הגר"א ז"ל. ומשמע מזה שהוא מן התורה, והיינו דבאמת לא איפשטא הבעי' אם החומץ דמיא לקורט של חילתית, וע"כ דבקורט של חילתית משמע שהוא מן התורה להכי איפסק גם גבי עכברא בחומץ לחומרא מטעם ספד"א, ולזה פשיטא להרשב"א שזהו מן התורה. אבל כל זה בשהפגום הוא בעין ממש, משא"כ דבלוע סבר הרשב"א שהוא מדרבנן גרידא:

והביאור בזה לחלק בין הבעין להבלוע, הוא דבהפגום שהוא בעין עושה החריפות רק דבר אחד לעשותו לשבח, מה שאין כן בהבלוע נדרש להחריפות לעשות שתי פעולות, היינו לעשותו לבעין וגם לעשותו לשבח, וזהו כי הבלוע בשעה שהוא בדופן הקדרה אינו יכול להיות לשבח מפני שהדופן פוגמו, ומטעם זה אמרינן שהחריפות מוציאו מן הדופן ולאחר שיצא מן הדופן משביחו, ומטעם זה נקטו הפוסקים לאסור דבר חריף גם בנ"ט בר נ"ט והוא, דכיון דיש כח להחריף להוציא את הטעם חוצה, ממילא אנו דנין את הטעם כאילו הוא בעין, וממילא אין זה נ"ט בר נ"ט, וזהו שכתב הש"ך בריש סימן צ"ו דאגב חורפיה דצנון וסילקא ודוחקא דסכינא פלט סכין גוף הטעם שבו, והוי כמו איסור בעין הלכך לא דמי לשאר נ"ט בר נ"ט יעו"ש, וזה כמו שכתבנו:

וזהו סברת הד"מ שכתב לדייק מדברי הרשב"א בדבר חריף אף באינו בן יומא, מטעם שע"כ מוציא את הטעם מהקדרה ועושהו לשבח, הנה כמו כן ישנו לזה גם בנ"ט בר נ"ט דכיון שע"כ יש בכח החריף להוציא את הבלוע ממילא גם בנ"ט בר נ"ט כן הסברא מחייבת שהחריף מוציא את הבלוע ועושה לבעין כמו שכתבנו לעיל, ולא טעה הרמ"א ח"ו בפשט הרשב"א וכמוש"נ: והנה נשמע מזה דדבר חריף מוציא מן הכלי כל מה שבכלי אף בלא רוטב, כמו הכא דהצנון בולע מהסכין טעם בשר. והנה בישו"ש בפר" גיה"נ סימן מ"ה כתב בשם מהרא"י להוכיח דבלוע יוצא מכלי אף בלא רוטב, מהא דאיתמר צנון שחתכו בסכין של בשר אסור לאכלו בחלב, ולחד פירושא ברש"י מפרש בסכין מקונח, והטעם בזה כיון דאין לו פליטה של עצמו, יעו"ש. ולכאורה אפשר לומר דשאני דבר חריף שבכחו להוציא, וע"כ צריך לומר דחם בחם יש לו כח להוציא כמו דבר חריף, וזהו רק לענין להוציא שניהם שווים, וכיון דחזינן דהחריף מוציא בלוע בכלי בלא

רוטב, הנה מסתברא שכן גם חם בחם, ויש יתרון מעלה לחריף דעושה הפגום לשבח גם כן, אבל לענין הוצאה שניהם שווים:

ויש לעיין היאך הדין לענין להבליע בכלי, והיינו אם אמרינן דלאחר שהוציא שוב נפסק כחו שאינו יכול להבליע בכלי בלא רוטב, או דלמא שעדיין כחו חזק גם להבליע בכלי בלא רוטב. - אמנם מסתבר הדבר כיון שיש לו בלוע בעצמותו ע"כ בזה הדין שאינו יכול להבליע בלא רוטב כמו שהדין בכל אוכל שאינו מוציא בלא רוטב:

ובזה יש להעיר בזה שכתב המג"א באו"ח סימן תנ"א אות ל"א אם חתך זנגביל בסכין של בשר ואח"כ היו דכין הזנגביל במדוכה, ואח"כ היו דכין בשמים בתוכה שאסור לאכול הבשמים בחלב משום דדבר חריף לא שייך נ"ט בר נ"ט יעו"ש. וחזינן דסבר דהזנגביל שהוציא הטעם מהסכין של בשר, יש בכחו גם להבליע הטעם בשר גם בהמדוכה, ואעפ"י שקיי"ל דאין בלוע מהמאכל מוציא טעם בלא רוטב, וע"כ דסבר דשאני דבר חריף, ולפי"ז תקשה מהא דהיש"ש שיליף מהא דצנון דמוציא הכלי טעם בלא רוטב, והא איכא למימר דשאני חריף. וע"כ דהיש"ש לא סבר כהמג"א:

אח"כ ראיתי בחוו"ד סימן צ"ו אות ו' שתמה בזה על המג"א וכתב אפשר דמיירי בבלוע שמן דיוצא בלא רוטב, יעו"ש. אמנם החוו"ד כתב בסימן צ"ז אות ד' ובסימן ק"ה אות ט"ו דע"כ בבלוע בכלי שהוא קשה אין לחלק בין שמן לכחוש לעולם אינו מבליע בכלי בלא רוטב, והיינו דמכלי ממהר הבלוע לצאת יותר ממה שיוצא מן המאכל כמבואר ביו"ד בסימן ק"ה ובש"ך סקכ"ב. ומאחר דקיי"ל דאין כלי אוסר כלי אף בבלוע שמן כדמוכח מהט"ז ביו"ד סימן צ"ז אות ד' א"כ מכש"כ דאין מאכל בלוע אסור כלי אף בבלוע שמן, יעו"ש. ולפי"ז אף היה בלוע שם בהזנגביל שמן מ"מ אין בכח הזנגביל להבליע בכלי שהוא קשה בלא רוטב, ודוחק לומר שמפני שהוא חריף שאני דע"כ היש"ש ופסקי מהרא"י לא סברי לחלק בזה בין חריף לשאינו חריף כמו שכתבנו לעיל, לכן דינו של המג"א צ"ע:

והנה הגאון במשכנות יעקב סימן ל' יצא לחלוק על עיקר הדין שנקטו כל הפוסקים בדברים החריפים המהפכים פגום לשבח. ודעתו דדוקא חילתית שהוא סם הממית נדרש למיתוק השמנונית הממתקו, ולהכי נעשה גם הפגום לשבח, משא"כ שארי הדברים חריפים דכל כמה דחריפי טפי מעלי, ממילא אינו משביחו, והפגם נשאר בפגמו עכת"ד יעו"ש:

וקשה מה יאמר על חומץ דגם כן כל כמה דחריף טפי מעלי', ומ"מ איתא בש"ס ע"ז ס"ט לענין עכברא בחומץ, דהוי בעי' בש"ס, וע"כ עיקר הבעי' בעכברא שהוא פגום בעין,

ומסקנא דהחומץ משביחו, הרי חזינן דלאו דוקא חילתיתי מהפך פגום לשבח, אלא גם שארי דברים חריפים מהפכים הפגומים לשבח:

והנה אפשר לומר דשאני חומץ דחריף טובא, ודומה לחילתית. אמנם עכ"פ חזינן דיש דברים חריפים גם לבד מחילתית, וממילא יש לדון בכל דבר לפי מה שהוא. ויפה כתב המהר"ם מרוטונבורג הובא בהרא"ש פר" אין מעמידין בהא דצנון שחתכו בסכין של בשר אסור לאכולו בכותח דמיירי בבן יומו דחשיב כנותן טעם ראשון, אבל כשאינו בן יומו לאוסרו כקורט של חילתית לא יעו"ש. וזהו כפסקו של המחבר דרק בן יומו מהני חריפותו דצנון לעשותו לטעם ראשון, אבל לעשות מפגום שבח לא אמרינן. הרי מבואר דאזלינן לפי האומדנא לפי כח החריפות, ודעת הרשב"א בסימן תמ"ט דגם באינו בן יומא יש בכח בשמים חריפים לעשות מפגום שבח. ולפי מה שפירשנו לעיל בביאור דברי הרשב"א בסימן תצ"ז שסבר הרשב"א דקורט של חילתית הוי דבר חריף מן התורה להפך מפגום לשבח, אבל שארי דברים חריפים הוא מדרבנן, ואתי שפיר הא דע"ז ל"ט בהא דקורט של חילתית שהוא אסור מדאורייתא, וגם חומץ נראה שדומה לחילתית ואסור מן התורה, אבל שארי דברים חריפים חשו לזה מדרבנן לפי אומדן דעת חכמים, וכמוש"נ בס"ד:

סימן ז:

בדין נ"ט בר נ"ט, ובדין דבר חריף:

גרסינן בחולין קי"א ע"ב איתמר דגים שעלו בקערה, ופירש"י מן הצלי כשהיו רותחין נתנן לתוך קערה שאכלו בה בשר, יעו"ש. ומשמע אף אם הקערה צוננת, מטעם דבין עילאה גבר ובין תתאה גבר קליפה מיהא בעי כמו"ש התוס'. וביאור הדברים דאם עילאה גבר ועילאה רותחת אוסרת כולה, ולמ"ד תתאה גבר אם התתאה רותחת אוסרת כולה, אמנם למ"ד עילאה גבר ותתאה רותחת אוסרת כדי קליפה, ולמ"ד תתאה גבר ועילאה רותחת אוסרת כדי קליפה, ולהכי בנידון דידן ממנפ"ש יש כאן לדון או לאסור כולה או לאסור כדי קליפה:

והנה פליגי בזה רב ושמואל בפסחים ע"ו דאיתא שם חם לתוך חם דברי הכל אסור צונן לתוך צונן דברי הכל מותר, חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. והנה הכא בדגים רותחין שעלו לתוך קערה של בשר רב אמר אסור לאכלן בכותח, ע"כ רב לשיטתו דאמר עילאה גבר הכוונה דאסור לגמרי, והיינו שזה הוי בשר בחלב ממש כיון שהקערה היא בן יומה, ושמואל אמר מותר נותן טעם בר נותן

טעם. אמנם אם לא הוי משום נותן טעם בר נותן טעם היה אסור כדי קליפה, אבל משום נ"ט בר נ"ט מותר לגמרי:

והנה כל זה באופן שהקערה צוננת עתה כשעלו הדגים בקערה, אמנם אם הקערה רותחת וא"כ הוה חם לתוך חם דלדברי הכל אסור, הנה באיסורים לכו"ע אסור. אמנם הכא לענין נ"ט בר נ"ט שהטעם השני עדיין היתר, והיינו שהטעם הבשר בקערה והקערה בדגים עדיין היתר, ולאכול הדגים בכותח הוא טעם שלישי, יש לעיין אם גם בזה מתיר שמואל מטעם נ"ט בר נ"ט, דהנה עלו בקערה משמע שהקערה צוננת, אבל היאך הדין בקערה רותחת אינו מבואר:

והנה התוס' הביאו בשם הריב"ן חתנו של רש"י, דדוקא עלו כשר, אבל נתבשלו אסור דכחד טעמא חשיב, אבל קשה דהרי ברש"י הכא מבואר להיפך. והוא בהא דפירש"י הכא אם היו מבושלים עם בשר ממש היה אסור לאכלן בכותח אי נמי מודה שמואל שאסור לאכול חלב רותח בקערה דנותן טעם ראשון הוי כבשר גמור אבל קערה זו היא עצמה אינה בשר אלא על ידי נותן טעם ואינה כבשר, עכ"ל רש"י, הרי מבואר להדיא דסבר רש"י דדוקא בנתבשלו עם בשר ממש אסור מטעם דהוי כטעם ראשון, משא"כ בשנתבשלו בלא בשר אלא בקדרה של בשר מותר, וזה הוי היפך מעדותו של הריב"ן חתנו של רש"י:

ונראה דיש לעיין מהו הכותח, דהנה התוס' לקמן קי"ד ד"ה המבשל, כתבו דכותח הוא נסיובי דחלבא, והיינו המי חלב, ואיתא שם דהמבשל בשר במי חלב דהיינו בנסיובי פטור אבל איסורא איכא מדרבנן משום דמי חלב לא הוי דינו כחלב מדאורייתא, והרא"ש בפר' כ"ה סימן נ"א כתב דכותח לא הוי דינו כמו חלב אלא הוי חלב ממש מן התורה ואסור לבשלו עם בשר, והמי חלב שבש"ס דפטור, היינו שהוציאו ממנו כל המאכל והיינו דאחר שעשו הגבינה מבשלים הנסיובי והאוכל צף מלמעלה ולא נשאר בו אלא מים, יעו"ש. וזהו דעת הרא"ש הובא בשו"ע סימן פ"ז ס"ח:

ובזה יש ליישב דברי הריב"ן, והיינו לפי מה שכתב הרא"ש בפרק כל הבשר סימן כ"ט שכתב וז"ל, ולי נראה דאף לריב"ן הכל מותר דלא אסרו נתבשלו אלא לאוכלן בכותח ממש שטעם שני של הבשר נותן טעם לתוך ממשות החלב, אבל הכא שטעם שני של הבשר אינו נותן טעם להך ממשות החלב אלא מתערב עם טעם שני של החלב שבתוך המים נראה שהמים מותרים והכל מותר, יעו"ש: ובזה יש ליישב פירש"י עם עדותו של הריב"ן חתנו, והיינו דרש"י סבר כשיטת התוס' דמי חלב לא הוי דין חלב עליו, וזהו הכותח, ולהכי סבר רש"י דכיון דלא נתבשלו עם בשר ממש אלא בקדרה של בשר מותר

לאכלן בכותח, וכיון שהכותח לא הוי חלב ממש, ואעפ"י שמדרבנן אסור לבשלו עם בשר, מ"מ בנ"ט בר נ"ט התירו, אבל הריב"ן סבר כשיטת הרא"ש דהמי חלב שהוא הכותח שהוא חלב ממש ואסור בנתבשלו, ומה שהעיד הריב"ן, היינו שסברת רש"י בחלב ממש, והריב"ן לשיטתו שסובר דמי חלב דינו כחלב ממש, שפיר העיד דאסור בנתבשלו, וגם המעשה שבא לפני רש"י בביצים שנתבשלו בקדרה של חלב ואסר לעשות מהם מולייתא של בשר, הנה זה מתאים לזה שכתבנו לעיל, דרש"י אוסר בחלב ממש, ורק בכותח התיר רש"י כיון שאינו חלב ממש. אבל בחלב ממש אוסר רש"י באופן שנתבשלו ויבוא בטעם שלישי לחלב ממש, והנה כמו כן אסור אם יבוא טעם שלישי לבשר ממש: והנה לשיטה זו דאסור בנתבשלו כשבא טעם שלישי בעצם החלב או הבשר, ע"כ כן הדין בששניהם רותחין והוי כחם לתוך חם דלדברי הכל אסור. וכן ראיתי בש"ך סימן צ"ה סק"ו ומביא בשם הב"י בשם המ"כ דבשניהם חמים דינם כנצלו ביחד:

אמנם לפי"ז יש לעיין דכיון דע"כ מירי שהדגים רותחין או הקערה רותחת דאל"כ לכו"ע מותר, וכיון שאחד מהן רותח א"כ תליא בפלוגתא אי עילאה רותח הרי זה בישול למ"ד עילאה גבר, ואי תתאה רותח למאן דאמר תתאה גבר, ואם כן נפל כל האי דינא דנ"ט בר נ"ט בבירא. וממילא הני דגים שעלו בקערה והמה רותחין לרב דסבר עילאה גבר אסורים, וא"כ אין ראיה דלא סבר נ"ט בר נ"ט מותר. אלא דלא משכחת לה להיתרא, ואין לומר דבכלי גם רב מודה דלא אמרינן עילאה גבר, וכן לשמואל לא אמרינן תתאה גבר להיות דינם כבישול, דזה ליתא דהרי כתבו התוס' דגם בדגים שעלו בקערה אמרינן עילאה גבר וכן תתאה גבר, וכן כתב הרמ"א ביו"ד סימן ק"ה סע"ג, ורש"ל הובא בש"ך שם מביא שדעתו דבכלי חם שאצלו מפליט ומבליע: והנה מזה הוי הוכחה דגם בבישול תליא בזה דנ"ט בר נ"ט, ומזה מוכח כשיטת רש"י הכא בפירושו, משא"כ להפוסקים דאסרי נ"ט בר נ"ט בבישול קשה כמו שכתבנו:

אם לא שנדחוק לפרש דעיקר הפלוגתא לענין קליפה, והיינו דלרב דסבר עילאה גבר מי שהעילאה היה צונן והתתאה רותח, ובעי קליפה, ולשמואל מירי שהעילאה רותח והקערה צוננת ובעי קליפה בשארי איסורים ובנ"ט בר נ"ט לא בעי קליפה גם כן, ואפשר שזהו כוונת התוס' שכתבו דבין למ"ד עילאה ובין למ"ד תתאה קליפה בעי:

ולפי"ז לפי מה שפירשנו דגם רש"י דמתיר בנתבשלו זהו דוקא באופן שהטעם השלישי לא בא בחלב ממש, אלא בכותח שהוא מי חלב, וכן גם באופן שלא בא לבשר ממש, א"כ גם דגים שעלו בקערה רותחין למ"ד עילאה גבר והרי זה כנתבשלו, וא"כ אינו מותר לאכלן בחלב ממש אלא במי חלב, וזה משמע להיפך דהרי רש"י מתיר באופן שלא

נתבשלו עם בשר ממש, וע"כ משום דרש"י כתב כן לדידן דקיי"ל תתאה גבר ולא בעי רק קליפה, וזה מותר, ולפי"ז אם הניח הדגים אפילו צוננים בקערה של בשר רותחת ואנן קיי"ל תתאה גבר, וא"כ הרי זה כבישול, וא"כ לא מהני בזה נ"ט בר נ"ט גם לרש"י: והנה הרמ"א בסימן צ"ה הכריע להחמיר בצלייה ובישול לכתחילה ובדיעבד מותר מטעם דסמכינן אשיטת הרשב"א דמתיר נ"ט בר נ"ט גם בבישול, והש"ך הביא בשם רש"ל לאסור בדיעבד בנצלו, יעו"ש. אמנם לפי מה שביארנו פשטות הסוגיא מורה דנתבשלו או נצלו מותר כמוש"נ:

והנה התוס' שם כתבו וצ"ע אם הסכין מקונח ואינו בן יומו אי חורפייהו דידהו מחליא לשבח, אמנם הפוסקים נקטו דגם בזה מחליא לשבח, כמבואר ביו"ד סימן צ"ו. אמנם באופן שבשלו בקדרה דבר חריף, לא אמרינן דבשביל החריפות לא נעשה פגום גם אחר המל"ע, אלא המל"ע פוגם, ולא מהני בזה החורפיא, ודוקא החריף שהוא בעין משויא לשבח גם הטעם הפגום שבכלי, וזה מבואר בשו"ת הרשב"א סימן תצ"ז, יעו"ש. וכן כתב הש"ך בסימן קכ"ב סק"ב דלא אמרינן החריפות שבקדרה עושה שמפליט עכשיו לשבח, יעו"ש. אמנם לא הביא דברי הרשב"א בתשובה והנה יש לומר דהרשב"א בתשובה כתב בליעת החריף שהיא מועטת שיתקן וימתיק הפגום הבלוע, יעו"ש. והכוונה דהבלוע הוא יותר מהחריף, וע"כ דמיירי הרשב"א שרק נתנו דבר חריף בקדרה כמו תבלין וכדומה, אבל לא מיירי שבשלו דבר חריף להדיא, והש"ך שמביא בשם הד"מ והת"ח כתבו שבשלו דבר חריף לגמרי, וא"כ הוסיפו יותר על דברי הרשב"א:

אבל יש להעיר מהא דאיתא בסוגיא דידן בהא דקאמר הש"ס והא דרב לאו בפירוש אלא מכללא יתמר וכו' ומסיק שאני התם דנפיש מררה טפי, הרי חזינן דהתם היתה העובדא בצעא שהוא כלי, וחזינן דגם חריפות שבכלי מחליא לשבח, בשלמא להרשב"א לא קשה משום דהבא מיירי שהיו הסמים החריפים מלא בצעא, והרשב"א מיירי שנתנו דברים חריפים בהתבשיל לקדרה, אבל להד"מ והת"ח דכתבו דגם בבשלו קדרה בדבר חריף דמשמע אפילו כולו חריף קשה מסוגיא דהכא:

והנה גם להרשב"א יש לעיין והוא לפי מה שהקשה הר"ן דמה שייך מכללא הא הוי הכא רק שני טעמים שהקערה קבלה טעם מן השיפא וחזרה ונתנה טעם בבישול וכו' ותירץ הרמב"ן ז"ל שאותו שיפא דבר מר היה מעורב בה אבל לא היה עיקר ממשו מאותו דבר מר, וכיון שנתן טעם בבישול הוי לי' נ"ט בר נ"ט ממש יעו"ש. והנה לפי"ז נמצא ע"כ דהחריף הוי מועט כיון שהיה מעורב גם בדבר אחר, ומכל זה מסיק הש"ס דשאני סממנין דנפיש מרירייהו, והקדרה בחריפות שיש לה מפליט לשבח. איברא דהר"ן מתרץ באופן

אחר, ולפי פירושו מיירי שהיו הסממנים לחודייהו, ואפשר שהרמב"ן מפרש כפירוש הר"ן. אבל להדר"מ והת"ח תקשה לדינם מסוגיא דהכא. אבל יש לומר כמו שכתב הר"ן דשאני סממנין דנפיש מרירייהו טפי, ואין בכל האיסורין נותן טעם כזה אח"כ מצאתי בפרמ"ג שמביא להעיר בשם ספר בית ישראל: ולדעתי נראה שאדרבה מסוגיא זו יש להוכיח ראי' לדבריהם. והוא דבס"ד שאמר הש"ס דדינא דרב מכללא איתמר מההיא עובדא, וסבר הש"ס להוכיח דסבר רב נ"ט בר נ"ט אסור, וקשה אטו לא ידע הש"ס דהשיפא הוא דבר חריף, וא"כ אין להביא ראיה מחריף משום דבזה גם שמואל מודה, וע"כ משום דסבר הש"ס דהחריף שבקדרה אינו מחליא לשבח, והרי זה כאילו אינו, ומזה קאמר הש"ס דמזה נלמד דינא דרב בנ"ט בר נ"ט אסור, ואח"כ מדחה הש"ס דשאני שיפא דהוי מרירי טפי, אבל מהס"ד מוכח כדבריהם, כמוש"נ: אמנם ע"כ צ"ל דהרשב"א סבר אפילו בנתבשל חריף הרבה כן הדין דאין בכח הבלוע להפליט ולהשביח, והוא מדמתרץ היאך יליף רבי יהודה מכלי מדין דנותן טעם לפגם אסור דהלא אפשר לומר דאסרה תורה משום דברים החריפים וא"כ לא יספיק לתרץ דמשום תבלין מועטים שאינו פועל להשביח, דאכתי תקשה הא יש לחוש שמא בישלו מלא קדרה בדברים חריפים, וע"כ דסבר הרשב"א דגם באופן זה אין בכח הבלוע החריף שבקדרה שהפליט ולהשביח: אמנם בלא"ה אכתי לא יספיק לתרץ הקושיא מהא דכלי מדין משום דאכתי תקשה דלמא כוונת התורה בכלי מדין לעשות גיעול בכדי לבשל גם דברים חריפים לחודיא המוציאים מן הקדרה טעם האיסור לשבח, ומטעם זה נטה הרשב"א לומר דדוקא חריפותו של חילתית הוי דבר חריף ולזה לבד אין לחוש, יעו"ש. אמנם לדידן דקיי"ל דכל דבר חריף עושה טעם פגום לשבח א"כ תקשה בהא דכלי מדין, וע"כ צריך לומר דלשיטת הרשב"א אין זה אלא מדרבנן:

והנה בשו"ת פנים מאירות חיו"ד סימן ס"ד נוטה לזה דהוי מדרבנן, אבל הקשה מהא דאיתא בע"ז ס"ט נפל לגו חלא מאי, ופירשו התוס' שם דמספקא ליה משום דחלא חזק מאד ואגב חורפיה נותן טעם, ולא איפשטא איבעי' זו ופסקו לחומרא, וע"כ דהוי מדאורייתא, דאם מדרבנן הוי ספיקא דרבנן ולקולא, עכת"ד יעו"ש:

והנה שפיר כתב דע"כ מוכח דחלא הוי ג"כ דבר חריף באופן שעושה טעם פגום לשבח גם מדאורייתא נחשב לשבח ואסרה תורה, מדחזינן דהרי"ף שם והרמב"ם בפרט"ו ממ"א הלכה ל"א פסקו לחומרא, ולפי"ז יש להקשות גם בהא דגיעול מדין דלמא חששה התורה משום שמא יבשלו חריף בעין כמו חלא אבל יש לומר דדוקא באופן שהפגום בעין ויש בו ממש עושה החריף לשבח ונעשה איסור, אבל אין בכחו לעשות לשבח מה

שבלוע בכלי להיות אסור מדאורייתא, ותצא מזה דהאי דינא דצנון שחתכו בסכין של בשר דחורפא מחליא לשבח מה שבלוע בסכין הוא רק מדרבנן, ויש לצרף גם שיטת רש"י שמפרש בהא דצנון שהוא מפני השמנונית שטוח על פניו, הרי דסבר רש"י בחד לישנא שאין החריף נותן טעם בהבלוע, לכן עכ"פ נראה אשר גם המחמירין בזה הוא מדרבנן, וכמוש"נ:

כתב הרמב"ם בפרי"ז ממ"א ה"ד וז"ל, וכולן שנשתמש בהן עד שלא הרתיח או עד שלא הדיח ועד שלא הלבין, ועד שלא הטביל מותר, שכל השומן שבהן נותן טעם לפגם הוא כמו שביארנו עכ"ל. והכוונה כמו שביארנו היינו שיש הבדל בין בת יומא לאינה בת יומא כמו שכתב לעיל בה"ב:

אמנם בזה שכתב הרמב"ם ועד שלא הטביל, דהכוונה דאעפ"י שהגעיל כדין ורק החסיר טבילה ג"כ מותר מפני שהוא טעם לפגם, ותמוה טובא, דמה ענין טבילה לטעם לפגם, דהרי הטבילה לא משום טעם הוא אלא מצד גזירת הכתוב בכדי להכניסם בקדושת ישראל כמו שכתב הרמב"ם בה"ה:

איברא ברא דזה תקשה גם בהסוגיא ע"ז ע"ה ע"ב, דאיתא שם תנא חדא אסור ותניא אידך מותר ל"ק הא כמ"ד נותן טעם לפגם אסור, הא כמ"ד נותן טעם לפגם מותר יעו"ש. ומשמע דדין זה דלא הטביל גם כן תליא בדין נו"ט לפגם, ותמוה טובא, והנה הר"ן מביא בשם הראב"ד שהקשה בזה. והנה מביא שם הר"ן דאחרים כתבו דהאי שלא הטביל היינו שלא הדיח ונקט להדחה בלשון טבילה יעו"ש. אמנם ברמב"ם אי אפשר לומר כן דהרי כתב או שלא הדיח או שלא הטביל, הרי מבואר דעל טבילה קאמר, ואם כן תמוה טובא:

והנה התוס' שם ד"ה וכולן, כנראה נחתו לזה, והיינו שכתבו וז"ל, למאן דתני מותר נקט שפיר עד שלא יטביל, אבל מאן דתני אסור אין לאסור אם נשתמשו בו קודם טבילה, מיהו איכא למימר דגזור אטו קודם הגעלה וליבן עכ"ל. חזינן דהתוס' נחתו לדייק בזה, וזהו כמו שהקשה הראב"ד, ולפלא על הר"ן שלא הביא מה שכתבו התוס'. והנה מה שכתבו התוס' למאן דתני מותר אתי שפיר עד שלא יטביל, לכאורה לאיזה צורך נקט התנא שמותר דהלא פשיטא כיון שהטבילה אינה באה בשביל הגיעול:

והנה עוד קשה גם על הסוגיא מדוע לא קאמר הש"ס דכו"ע סברי דנותן טעם לפגם מותר, כמו שקיי"ל כן לדינא. והא דתנא אסור מיירי בבת יומא והא דתני מותר מיירי באינה בת יומא. ומצאתי שהקשה כן הגאון בספר כוס ישועות:

ונראה ליישב בהקדם להבין מקודם למאן דסבר נותן טעם לפגם אסור, אם הוא מצד הטעם, או שהוא מטעם גזירת הכתוב. והיינו דהתורה לא אסרה טעם פגום מצד הטעם

שהוא טעם אסור, כיון שבאמת פגום הוא, וכמו שנבלה מוסרחת מותר, הנה כן אין לאסור טעם לפגם, אלא שגזירת הכתוב הוא כיון שטעם הזה בא מטעם שבח, אלא שעכשיו הוא פגום, אסור הוא לא מצד הטעם, אלא התורה אסרתו, וכמו שאיתא כזה בהא דגיה"נ למ"ד אין בגידין בנו"ט. אלא עץ הוא והתורה חייבה עליו. ואיתא בפסחים מ"ד ע"ב, דרבנן סברי גיעולי נכרים חידוש הוא, והיינו גם כן ע"כ בסברא זו כמו שכתבנו: והנה בהחלטה הלזו נמצא דהא דאסרה תורה נותן טעם לפגם הוא לא משום טעם, אלא מצד גזיה"כ, ואם כן לפי"ז לא רחוק לומר שגם אם לא הטביל אסור, כיון שחד דינא אית להו בתורת הגעלה, ודין טבילת כלים הוסיפה תורה על דין הגיעול, ולכן כמו שאמרה תורה להגעיל אעפ"י שבאמת הטעם לא נחשב למאומה ורק דין הוא מצד גזירת הכתוב, הנה כמו כן גם בהא דהטבילה, ובזה יובן דלמ"ד טעם לפגם אסור דלהכי כמו שאסור התבשיל קודם שהגעיל, הנה כן אסור גם קודם שהטביל. אבל למ"ד נותן טעם לפגם מותר, אין מקום לומר דקודם שהטביל יהיה אסור, וזהו דקאמר הש"ס ל"ק הא כמ"ד נותן טעם לפגם מותר הא כמ"ד נותן טעם אסור:

ובזה אתי שפיר דלא משני הש"ס דהתנא דתני מותר מיירי באינה בת יומא, והא דתנא אסור מיירי בבת יומא, דבזה אסור אם נשתמש קודם טבילה דזה לא מסתברא, דמאיזה טעם יש לאסור קודם טבילה אף לאחר שהגעיל כדין וכדת, וכמו שהקשה הראב"ד, ולהכי משני הש"ס דהתנא דתנא אסור זהו למ"ד נותן טעם לפגם אסור, ובזה אתי שפיר דאם נשתמש קודם טבילה אסור כמו בנשתמש קודם הגעלה, ואין נפק"מ אם היא בת יומא לאינה בת יומא, כיון דשניהם הוא רק מגזירת הכתוב וכמו שכתבנו:

ויובן בזה דברי הרמב"ם שכתב דאם נשתמש קודם טבילה מותר, הוא משום דקיי"ל נותן טעם לפגם מותר, ומשום זה אפילו אם נשתמש קודם טבילה בבת יומא מותר, כיון דכל עיקר ההיתר דלא אמרה תורה להגעיל מצד גזירת הכתוב רק משום הטעם, וזה לא שייך בטבילה, כמוש"נ:

סימן ח:

חולין קי"א ע"ב יתיב רב כהנא וכו' אמר אביי האי היתרא בלע והאי איסורא בלע, אמר לו רבא כי בלע היתרא מאי הוי סו"ס האי היתרא דאתי לידי איסורא, יעו"ש. - ויש לעיין מ"ט דאביי אטו לא ידע דאתי לידי איסורא:

ונראה דסבר אביי דבאופן דבלע איסורא ואח"כ כשמבשל כותח באופן דהטעם בטל יש בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה, משא"כ בהיתרא בלע ליכא משום מבטלין איסור לכתחילה, כמו שכתב הר"ן בתשובה סימן נ"ז דמותר לטחון חטים מבוקעות עם

שאינן מבוקעות בזמן ההיתר, אפילו לשיטת הראב"ד דסבר אין מבטלין איסור לכתחילה מן התורה אסור מ"מ בזמן ההיתר מותר, יעו"ש. וזהו שאמר אביי האי איסורא בלע והאי היתרא בלע ומותר לבטל האיסור לכתחילה, ורבא השיב לו דסו"ס בא לידי איסורא ויש בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה:

ונראה דסברת הפלוגתא באופן שבא האיסור והביטול ביחד כמו הכא דהסכין של בשר שחתך בו צנון, וכשיבוא הצנון בכותח הרי בא האיסור והביטול ביחד, ובזה פליגי אביי ורבא דאביי סבר דאין בזה משום איסור אין מבטלין משום דלא בא האיסור קודם הביטול, ורבא סבר דגם בזה איכא משום אין מבטלין איסור לכתחילה:

שם. אלא אמר רבא האי אפשר למיטעמי' וכו' א"ל רב פפא וליטעמי' קפילא ארמאה וכו' דליכא קפילא, והנה קשה טובא דלפי"ז למה מחלק בין קערה שמלח בה בשר לבין סכין שחתך בו צנון, כיון דהעיקר תליא בין אם יש קפילא לאין קפילא. ומצאתי בר"ן שעמד בזה ומתרץ דבא להורות דבהיתרא לא בעינן קפילא וכל ישראל נאמן, יעו"ש - ביאור דבריו דסבר הר"ן דיש מעלה בקפילא דלא מרע לאומנתי'. וכן כתב הר"ן בהדיא בפר' גיד הנשה צ"ז יעו"ש. והנה כל זה באיסורא דלא סמכינן אסתם נכרי אלא בעינן קפילא דוקא, אבל בהיתרא נאמן ישראל אפילו אם אינו קפילא:

אבל קשה הלא שמעינן מהא דתנן בבשל תרומה בקדרה שיטעום כהן, ומדלא שנה התנא כהן קפילא כמובן שכל כהן נאמן וא"כ מאי אשמעינן רב כהנא: ונראה דבא לאשמעינן דעל ידי הטעימה דהצנון אם אינו מרגיש טעם בשר מותר לכתחילה לאכלו בכותח, וזה לא נלמד מהא דכהן בתרומה דשאני התם דהוי דיעבד, ורב כהנא משמיענו דסומכין על הטעימה, אפילו משאינו קפילא ולתתו בכותח וזהו ההבדל דבקערה של בשר אסור לאכול בו כותח אם אין קפילא, וגם בשיש קפילא אסור לכתחילה, מה שאין כן בסכין של בשר שחתך בו צנון דמותר לכתחילה לאכול בכותח על ידי טעימת הצנון: ובזה אפשר לומר שגם רבינו הר"ן נחית לזה. והוא בהא דכתב וז"ל, ומיהו כי אמרינן דאי איכא קפילא שרי, ה"מ בדיעבד אבל לכתחילה אסור לתת בה כותח דאיסור משהו מיהא איכא עכ"ל. ודין זה דוקא גבי קערה שמלח בה בשר. כתב דאסור לכתחילה, משא"כ גבי צנון שנחתך בסכין של בשר משמע דלאחר טעימה מותר לכתחילה לאכלו בכותח:

אבל קשה לפי"ז בהא דפריך הגמ' וליטעמי' קפילא, ומשמע דהכוונה מדוע אסור לאכול בה רותח, והלא יש עצה דהכוונה מדוע אסור לאכול בה כותח והלא יש עצה לבשל בה רותח ולטעום ע"י קפילא, וקשה הא אסור לכתחילה מטעם המשהו איסור. וע"כ צריך לומר כמו שכתב הרשב"א שהקשה דמאי פריך וליטעמי' קפילא ומביא מהא דבשלו

חלב בקדרה של בשר הא שאני התם דבא להכשיר התבשיל בדיעבד הוא דמהני קפילא, אבל לא להכשיר הכלי מכאן ולהבא וכתב שם הרשב"א דע"כ הא דאמר אסור לאכול בו רותח יש בזה שתי משמעות דאסור לכתחילה וגם משמע נמי דאסור לאכול הרותח שבה, יעו"ש. מבואר דיש בדין זה גם הא דדיעבד, וזהו דינו של הר"ן דאסור לכתחילה גם על סמך שיטעמנו קפילא וגם אסור בדיעבד, ולהכי כל הדין של איסור דיעבד, על זה פריך הש"ס לימעמי' קפילא:

סימן ט:

בדין אין איסור חל על איסור:

גרסינן המבשל חלב בחלב חד אמר לוקה וכו' סבר איסור חל על איסור, וחד אמר אינו לוקה אין איסור חל על איסור, ומסקנא לקמן קי"ד דפליגי באיסור חל על איסור במה דפליגי תנאי בעלמא. וקשה טובא מדוע פליגי במה דפליגי תנאי, והיה להם לומר דמ"ד חייב סבר הלכה איסור חל על איסור ומ"ד פטור סבר הלכה דאין איסור חל על איסור:

כתב הרמב"ם בפרק ט' ממ"א ה"ו וז"ל, אבל המבשל בשר מתה או חלב וכיוצא בהן בחלב לוקה על בישולו ואינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב שאין איסור בשר בחלב חל על איסור נבלה או על איסור חלב שאין לו איסור כולל ולא איסור מוסיף ולא איסור בת אחת עכ"ל. והקשה בלח"מ וא"ת והא איכא איסור מוסיף דניתוסף בו איסור הנאה דכיון דבשלו בחלב איתסר אפילו בהנאה והתוס' בניד הנשה ק"א כתבו דאיסור הנאה לא הוי איסור מוסיף. אבל רבינו שכתב בפר"ד הי"ט הקדישה נאסר חלבה בהנאה ומתוך שנוסף בה איסור הנאה נוסף בה איסור קדשים, הרי דקרי לאיסור הנאה איסור מוסיף עכת"ד. - אבל לפלא שלא ראה הלח"מ דברי הרמב"ם בפיה"מ בכריתות שמחלק בין איסור קדשים לאיסור הנאה דבשר בחלב, ותוכן דבריו דגבי הקדש המקדיש בהמה פשיטא דכל הבהמה בכלל מעילה, ובע"כ גם החלב בכלל, וכיון דאנו אוסרים חלב משום הקדש אמרינן ג"כ דאסור באכילה מהקדש, ואעפ"י דבלא"ה אסור משום חלב אמרינן דהוי איסור מוסיף בשביל ההנאה, וכן היה הדבר בבשר בחלב אילו היה מוחלט דאסור בהנאה רק היה דנין על האכילה, אבל לפי האמת אנו דנין אם יש איסור הנאה, ומטעם דע"כ איסור הנאה באיסור אכילה תלה רחמנא וכיון דאין איסור חל על איסור וליכא איסור אכילה א"כ אין כאן גם איסור בהנאה, עכת"ד יעו"ש. ולפי"ז שפיר סבר הרמב"ם דאיסור הנאה הוי איסור מוסיף, וזהו שכתב בפרי"ד:

ובזה יש ליישב הא דקשה לכאורה הא איכא בבשר וחלב איסור מוסיף בזה שנאסר בשר בחלב בשלא כדרך אכילתן, כמו שכתב הרמב"ם בפר"ה מיסוד"ה, ונבלה וחלב מותרין

בשלא כדרך אכילתן, וא"כ הלא איכא איסור מוסיף. אבל לפי דברי הרמב"ם אתי שפיר, כיון דגם זה תליא אם יש בזה איסור בשר בחלב וכיון שאין בזה איסור אכילה משום בשר בחלב אין בזה המוסיף משום איסור אכילה שלא כדרך אכילתן, ואין בזה משום מוסיף לומר דבשביל זה יהיה נעשה בשר בחלב דזה לא נקרא מוסיף:

ומה"ט לא קשה הא איכא הכא איסור כולל דמגו דחל אחלב חייל גם כן אנבלה או אחלב, דזה ליתא והוא מטעם דעל זה אנו דנין דאם אמרינן דליתא בזה משום איסור אכילה, ממילא אנו דנין דהתורה אסרה לבשר בחלב המותר באכילה, ואם הבשר אסור באכילה ולא חל עליו איסור בשר בחלב אז גם החלב מותר, וממילא אין כולל. ומצאתי אח"כ בפליתי שנחית לזה: ומטעם זה נראה דאפילו אם אכל בשר של נבלה בחלב ואכל שלא כדרך אכילתן דאעפ"י שאין בזה איסור נבלה, מ"מ גם איסור בשר בחלב אין בזה: והנה הפליתי בסי' פ"ז סקי"ג הקשה אכתי משכחת שתחול איסור בשר בחלב על בשר נבלה באופן שקיי"ל כלוי בחצי זית בשר וחצי זית חלב דלוקה משום בשר בחלב כדלעיל ק"ח ע"ב וא"כ לפי מה שמבואר בשבועות כ"ג דשבועה חלה על חצי שיעור וא"כ גם כשמבשל חצי זית נבלה עם חצי זית חלב כיון דנבלה ליכא אלא חצי שיעור שפיר חל איסור בשר בחלב כשהוא כזית שלם מצד הצירוף להיות לוקה עליו, עכת"ד:

ונראה דלוי דמחייב בזה מלקות משמע דרק בבא מיורה גדולה, והיינו שכבר חל איסור בשר בחלב, וכן פירש רגמ"ה. והלח"מ כתב שכן משמע דעת הרמב"ם, וע"כ הביאור בזה דענין לא תבשל אשר על ידי זה נעשה בשר בחלב על השיעור שלם נאמרה משום דזהו דרך בישול, אבל על ידי צירוף בתחילה לא מהני להיות נאסר משום בשר בחלב, וביורה גדולה שיש שיעור בשר שלם הלא לא חל איסור בשר בחלב מטעם אין איסור חל על איסור, וכיון שלא היה החלות איסור בשעת הבישול שוב לא תחול אח"כ בשאוכל חצי זית נבלה עם חצי זית חלב כיון שאין זה בישול האמור בתורה שפירושו לא תאכל: עוד נראה דהא דקיי"ל דאיסור חל על חצי שיעור הוא רק באופן שלגבי האיסור השני הבא לחול הוי שיעור שלם מצד עצמו, וגם בלא הצירוף החצי שיעור ובאופנים האלה כאשר יבואו להלן, משא"כ בחצי זית בשר נבלה וחצי זית חלב דגם בהאיסור הבא לחול על החצי זית נבלה אין בו גם כן שיעור שלם, רק עם הצירוף החצי זית נבלה, נמצא דשניהם שווים ששניהם המה החצאי שיעור בזה לא מהני לעשותו לשיעור שלם:

והנה התוס' בכריתות כ"ג הקשו בהא דקאמר הש"ס שם אמר ליה רבא לרב נחמן מי אמר ר"ש אחע"א, והא תניא רבי שמעון אומר האוכל נבלה ביום הכפורים פטור משום משום דאין איסור חל על איסור (היינו דאיסור יוהכ"פ אינו חל על איסור נבלה), והקשו

התוס' דלמא שאני גבי נותר דאיכא משום מוסיף ואעפ"י דלא סבר ר"ש איסור כולל, אבל איסור מוסיף מיהא אית ליה וחל איסור נותר אחלב משום דהוי מוסיף, והקשה הגאון שאגת אריה בסימן ע"ו דהלא ע"כ מוכח מדברי ר' שמעון דלא סבר גם איסור מוסיף והוא דאיסור יום הכפורים דאסור באכילה ע"כ גם אכילה שלא כדרך אכילתן אסור דהרי לא כתיב אכילה אלא אשר לא תעונה ויש בזה גם איסור שלא כדרך אכילתן, ובנבלה שלא כדרך אכילתן פטור, וא"כ איכא באיסור יוהכ"פ איסור מוסיף על הנבלה, שמוסיף אכילה שלא כדרך אכילתן, ומדחזינן דסבר ר' שמעון האוכל נבלה ביוהכ"פ פטור אעפ"י שמוסיף הוא על איסור נבלה, חזינן מזה דלא סבר ר' שמעון אף איסור מוסיף. ובזה מיושב קושיות התוס', ושפיר פריך הש"ס דלא סבר ר' שמעון איסור חל על איסור גם גבי נותר משום דלא סבר ר' שמעון איסור מוסיף, עכת"ד: אמנם נראה דאין זה הוכחה והיינו משום דיש לומר דהתוס' אזלי לשיטתייהו בהא דסברי התוס' בשבועות כ"ג ע"ב ד"ה דמוקי לה וכו' שכתבו ועוד דמצי לאוקמי' שלא כדרך אכילתן ואינו אסור אלא מדרבנן כמו חצי שיעור לר"ל, והקשה הרש"ל מאי טעמא דר' שמעון דפוטר, ומתרצים דלר' שמעון דסבר כל שהוא למכות גם שלא כדרך אכילתן אסור מדאורייתא כמו כל שהוא, יעו"ש ולפי"ז לר' שמעון באוכל נבלה ביוהכ"פ ליכא מוסיף שלא כדרך אכילתן כיון דע"כ לר' שמעון גם בנבלה אסור שלא כדרך אכילתן. ושפיר הקשו התוס' בכריתות מנין דלא סבר ר' שמעון איסור מוסיף: והנה יש להעיר דהלא כיון דסבר ר' שמעון דאוכל נבלה ביום הכפורים פטור מיירי אפילו בנתנבלה ביוהכ"פ וכמו שפירש"י שם בשבועות, והא דלא היה חל איסור יום הכפורים מקודם שנתנבלה הוא מפני שהיתה אסורה באיסור אבר מן החי כמו שפירש"י שם. והנה באבר מן החי ע"כ גם לר' שמעון בעינן אבר שלם, ולא סגי במשהו דלא הוי אבר, וכיון דבעינן אבר שלם גם לר' שמעון, וממילא באבר מן החי פטור באכילה שלא כדרך אכילתן לר' שמעון, וא"כ הוי יוהכ"פ איסור מוסיף, דמוסיף איסור באכילה שלא כדרך אכילתן. אבל זה ליתא דהכא באיסור אבר מן החי איכא גם בשר, דבלא בשר לא נקרא אבר, וא"כ הרי יש בזה גם איסור בשר מן החי, ובדין בשר מן החי לר' שמעון סגי גם בכל שהוא להיות לוקה עליו, ובבשר מן החי חייב גם בשלא כדרך אכילתן, ולהכי לא הוי יום הכפורים מוסיף על זה ולהכי לא חל איסור יום הכפורים על נבלה גם בשנתנבלה ביום הכפורים: אמנם יש לשדות נרגא בעיקר היסוד של הרש"ל שכתב דלר' שמעון דסבר כל שהוא למכות מחייב גם כן בשלא כדרך אכילתן. והוא דלכאורה קשה טובא לר' שמעון דסבר כל שהוא למכות למה אמרה תורה לאסור אבר מן החי והלא כיון דבעינן משהו בשר בהאבר ולר"ש סגי גם בהאי משהו כיון דסבר

כל שהוא למכות. אבל אם אמרינן דר' שמעון פוטר באכילה שלא בדרך אכילתן, וא"כ אם אוכל המשהו בשר בשלא כדרך אכילתן פטור, אבל ע"כ משלים הוא להאבר להיות נקרא אבר, כיון שבא רק בתור השלמה, ובזה חידשה תורה לאיסור אבר מן החי, וא"כ מוכח מזה דר' שמעון לא סבר חיוב בשלא כדרך אכילתן ולפי"ז שפיר הקשה השא"ר על התוס' דאיכא באיסור יוהכ"פ איסור מוסיף על איסור נבלה:

אמנם נראה דיש להצדיק שיטת הרש"ל דר' שמעון מחייב בשלא כדרך אכילתן, אבל סבר בשיטת התוס' דסברי כשיטת התוס' בע"ז ס"ח שהקשו לר' שמעון דסבר כל שהוא למכות, למ"ל הא דמשרת להיתר מצטרף לאיסור ומתרצינן בשם הר' יקר דלא מחייב ר' שמעון בכל שהוא אלא כשהוא בעין, ולא כשהוא בתערובות, יעו"ש. ולפי"ז יש לומר דהתורה אסרה לאבר מן החי באופן שהמשהו בשר שבאבר הוא בתערובות בין הגיד ועצמות, דאין לחייב משום בשר כל שהוא מפני שהוא מובלע בתוך הגידין והעצמות, ולזה חייבה תורה משום אבר מן החי, וא"כ אין להוכיח מזה דסבר ר' שמעון לפטור בשלא כדרך אכילתן, ושפיר קם דינו של הרש"ל בשיטת התוס' דר' שמעון מחייב בשלא כדרך אכילתן כמו שמחייב בכל שהוא, והתוס' בכריתות אזלי בשיטתם בשבועות:

והנה הריטב"א הובא בשעה"מ הלכות מ"א פרי"ד מפרש אוכל נבלה ביום הכפורים פטור, והיינו שפטור מן איסור נבלה מפני האיסור של יוהכ"פ, יעו"ש. ולכאורה מדוע נטה הריטב"א מפירש"י ותוס' שפירשו דאיסור יוהכ"פ אינו חל על נבלה. ונראה דסבר הריטב"א דאין לפרש דאיסור יום הכפורים אינו חל על נבלה, משום דאיסור יוהכ"פ הוי איסור מוסיף שחל על אכילה שלא כדרך אכילתן וכסברת השא"ר, וסבר הריטב"א דר' שמעון סבר איסור מוסיף, להכי מפרש דר"ש אומר לפטור משום נבלה, ולפי מה שכתבנו אפשר לומר דבזה פליגי רש"י והריטב"א, דשיטת רש"י וגם תוס' סברי דר"ש מחייב גם בנבלה בשל אכדרך אכילתן, וא"כ ליכא מוסיף הא דיום הכפורים, והריטב"א סובר דר' שמעון לא מחייב בנבלה בשלא כדרך אכילתן ולא סבר הריטב"א כשיטת הרש"ל. ומטעם זה הוכרח לפרש פטור מחיוב יום הכפורים וחייב משום נבלה אמנם דברי הריטב"א לכאורה תמוהין טובא מדוע לא תחול איסור נבלה על איסור יוהכ"פ, והלא איסור אכילה ביום הכפורים שיעורו בככותבת, ושיעור איסור אכילה בנבלה בכזית, נמצא דשיעור נבלה בכזית הוי חצי שיעור לגבי איסור יוהכ"פ. ומבואר בסוגיא דשבועות שם וביומא ע"ג דאיסור חל על איסור באופן שהוא חצי שיעור, וזהו שקאמר הש"ס במפרש חצי שיעור דנעשה שיעור על ידי השבועה וחל על איסור מפני שהוא

חצי שיעור, וא"כ מדוע לא תחול איסור נבלה על איסור יום הכפורים, והשעה"מ שם הקשה בזה על הריטב"א:

ונראה דהנה יש לעיין ולחקור היאך סבר ר' שמעון באיסור אכילה דיום הכפורים אם לוקה על אכילה דכל שהוא, דיש לומר דשאני יוהכ"פ דאיסור אכילה דידיה תליא בייתובי דעתא, ובכל שהוא ליכא ייתובי דעתא כלל, וגם ר' שמעון מודה דבעינן שיעור שלם ככותבת להיות לוקה, או"ד דגם ביום הכפורים סבר ר' שמעון דבכל שהוא חייב מלקות. ובספרנו נזר הקודש למס' יומא השארנו זה בספק. ועתה נראה דע"כ רש"י ותוס' סברי דלר' שמעון גם באיסור אכילה דיוהכ"פ סבר דלוקה על כל שהוא. ומטעם זה אי אפשר לפרש דר' שמעון פוטר משום נבלה מטעם דבנבלה סגי לר' שמעון בכל שהוא ואין איסור יום הכפורים מונע את האיסור דנבלה מטעם אין איסור חל על איסור, דע"כ איסור נבלה שהוא בכל שהוא חל איסור אכילה דיום הכפורים כיון דאיסור יוהכ"פ הוי חצי שיעור, ובנבלה בכל שהוא מחייב, להכי פירשו דאין איסור יום הכפורים חל על איסור נבלה ופטור משום יוהכ"פ, אבל הריטב"א ע"כ סבר דר' שמעון סבר דבאיסור אכילה דיוהכ"פ גם כן חיובו בכל שהוא לענין מלקות, וא"כ איסור יום הכפורים ואיסור נבלה שניהם שווים דלא בעינן שיעור, וסגי בכל שהוא, ושפיר מפרש הריטב"א שפטור משום נבלה משום דאיסור יוהכ"פ עדיף מטעם דמוסיף שלא כדרך אכילתן דבנבלה פטור וביום הכפורים חייב כמו שכתבנו לעיל דלא סבר הריטב"א כשיטת הרש"ל:

איברא דתקשה להריטב"א מאי פריך הש"ס בכריתות דלא סבר ר"ש איסור מוסיף והרי חזינן דסבר ר"ש מוסיף מדמחייב משום יוהכ"פ באוכל נבלה, וצ"ע. ואפשר לומר דכוונת הריטב"א דאין להוכיח מזה דלא סבר איסור מוסיף דאפשר לפרש שפטור משום נבלה וחייב משום יוהכ"פ מטעם מוסיף, וכוונתו להורות דביום הכפורים חייב גם בשלא כדרך אכילתן, וגם בא לומר דלר"ש ביום הכפורים גם כן לוקה בכל שהוא, אבל ע"כ מודה הריטב"א דלפי האמת לא סבר ר' שמעון איסור מוסיף, וכמו שכתבו התוס': ובזה הדרינן לזה שכתבנו לעיל מדוע לא תחול איסור בשר בחלב על איסור נבלה בשמבשל חצי זית מנבלה ובצירוף החלב לוקה משום בשר בחלב, ואיסור בשר בחלב תחול על חצי שיעור דנבלה, אמנם כיון דגם החלב הוא פחות מכשיעור, ואם כן שניהם שווים, שני חצאי שיעור, ורק בצירוף נעשה שיעור שלם נמצא דחצי שיעור דנבלה ג"כ מביא לידי חיוב, וכיון שאסור מצד שהוא נבלה אינו מביא לידי חיוב משום שאין איסור חל על איסור, מפני שהחלב בפני עצמו הוא גם כן חצי שיעור, ואין זה דמיון להא דשבועות שהאיסור הבא לחול הוא שיעור בפני עצמו, ואין זה דמיון לדברי הריטב"א שכתבנו:

ובזה סרה מה שכתב הפליתי ליישב קושיות המהרש"א למה בעינן קרא למעט בשר בהמה טמאה הלא בלא"ה ליכא משום בשר בחלב מטעם אין איסור חל על איסור, ומתרץ דנפק"מ לענין חצי זית בשר מבהמה טמאה וחצי זית חלב דליכא בזה משום אין איסור חל על איסור ולהכי בעינן קרא למעט, יעו"ש. אבל זה ליתא כמו שכתבנו:

ובעיקר הקושיא הלא שפיר בעינן קרא ללמדנו דליכא בבשר בהמה טמאה בחלב גם איסור בישול, דהרי בבשר נבלה וחלב איכא משום לא תבשל וגם לוקה על בישולו כמו שכתב הרמב"ם, אבל בבשר בהמה טמאה שמבשל בחלב ליכא גם משום לא תבשל. והמהרש"א בעצמו נחית לזה:

והנה יש להעיר מדוע לא הוי מבשל בשר נבלה או חלב בחלב מטעם איסור בישול שניתוסף, והגאון מקמ"ח הקשה בזה, וכתבנו לעיל מזה, אבל אין זה מספיק לפי מה שיבואר דבעינן שבא מיורה גדולה ללוי דסבר לוקה על בישולו:

ונראה דלא שייך מוסיף אלא כשניתוסף איסור על החתיכה, וכמו שכתב רש"י ביבמות ל"ב, והכא האיסור בישול לא הוי האיסור על החתיכה, ולא הוי זה איסור חפצא אלא איסור גברא, וזה לא שייך לאיסור מוסיף, והרי זה כמו שאסור לבשל בשבת, שאין זה שייך לאיסור מוסיף ושפיר קם לנכון דברי הרמב"ם שכתב שאין בזה משום מוסיף:

ובזה יש לבאר הא דכתב הרמב"ם בפרי"ד ממ"א הי"ט עפ"י הסוגיא דכריתות כ"ג דאיסור הנאה הוא איסור מוסיף, ולהכי חל איסור נותר על חלב, ואילו התוס' לעיל ק"א כתבו דאין כוונת הש"ס מוסיף משום דהכא קרי לה הש"ס איסור כולל, ולהכי מפרשו דכוונת הש"ס דכריתות הוא רק איסור חמור. והרמב"ם כתב שהוא איסור מוסיף. עוד תמוה דהרמב"ם בעצמו בפר"ח ממ"א ה"ח באוכל גיד הנשה של נבלה ושל עולה חייב שתים משום דהוי איסור כולל, יעו"ש. הרי דהרמב"ם בעצמו לא קרי לאיסור הנאה דהקדש איסור מוסיף אלא איסור כולל:

ונראה דסבר הרמב"ם דמוסיף לא הוי רק אם ניתוסף איסור על החתיכה, ובזה שונה איסור הנאה על החלב מהאיסור הנאה שעל הגיד. וזה הדבר דאיסור הנאה שניתוסף על החלב זה הוי הוספה על החתיכה, דהיינו שאסור ליהנות מעצם החתיכה בעצמותה, משום דשייך הנאה גם מהחתיכה גופא מלבד האכילה, ויש הנאה גם מעצם החלב במי שמריח ממנה ובדומה לסיכה, והוי זה מוסיף גם מלבד האכילה. אמנם שאני גיד הנשה דלא שייך איסור הנאה על עצם הגיד הנשה, כיון שסבר הרמב"ם דאין בגידין בנותן טעם וליתא בזה הוספה על החתיכה עצמה מטעם דהאיסור הנאה מהגיד הנשה הכוונה שארי הנאות, ולא הוי בזה איסור חפצא אלא איסור גברא, להכי אתי בזה הרמב"ם מטעם

כולל, והא דלא נחתו בזה התוס' משום דאזלי בשיטה שיש בגיד הנשה בנותן טעם, והרי זה בדמיון לחלב, ולהכי הוכרחו לפרש דהכוונה בכריתות שם איסור חמור, אבל הרמב"ם לשיטתו שפיר מדייק וכתב שם בגיד הנשה של עולה שהוא מטעם כולל:

והנה תצא מזה שהרמב"ם סבר דהנאה הוי שפיר איסור מוסיף, ורק בבשר וחלב לא שייך בזה מוסיף כמו שכתב בפיה"מ:

והנה המל"מ בפר"ה מהל' יסוה"ת בד"ה והנה אף וכו' כתב להקשות מדוע לא יתחייב במבשל חלב בבשר הלא איכא איסור מוסיף והוא איסור הנאה, וכהא דאיתא בכריתות דאיסור הנאה דנותר הוי איסור מוסיף, ומתרץ דשאני באיסור קדשים שמפני שלוקה על ההנאה משום קדשים להכי חשיב איסור מוסיף, משא"כ בשר בחלב דליכא מלקות עבור ההנאה, (וזהו לשיטת הרמב"ם בפר"ח ממ"א הט"ז דאין לוקין על איסר הנאה), לא שייך בזה מוסיף, עכת"ד. אבל דבריו תמוהין דהלא מבואר דהרמב"ם סבר דאיסור הנאה הוי גם מוסיף אעפ"י שאין בזה מלקות, והא דאין איסור בשר בחלב חל על איסור נבלה או חלב הוא מפני שלא נחשב זה למוסיף מהטעם שכתב בפיה"מ וכמו שכתבנו לעיל:

והנה לדעתי נראה לומר עוד דלא שייך איסור מוסיף במבשל בשר נבלה בחלב מטעם ההוספה דאיסור הנאה באיסור בשר בחלב, משום דלא ניתוסף איסור על הנבלה בעצמותה דהרי האיסור מהבשר הוא רק מהבלוע חלב, ולא מיבעי' למ"ד אפשר לסוחטו מותר דפשיטא דכל האיסור הנאה הוא רק על החלב הבלוע, ולא על הבשר דהנבלה, אלא אפילו למ"ד אפשר לסוחטו אסור, והוי בשר ג"כ עצם האיסור, מ"מ עכ"פ כל האיסור הוא רק מפני הבלוע, וכיון דלא ניתוסף איסור על הנבלה מלבד הבלוע, להכי אין בזה משום מוסיף, ואין זה דמיון להא דכריתות שהאיסור הנאה הוי על עצם החתיכה דהיינו החלב שהחלב בעצמו נאסר בהנאה. כן נראה בזה, אבל מסתפינא מהרמב"ם שלא נחית בזה:

ובזה שכתבנו יבואר לנכון מה שקשה לכאורה בעיקר הפלוגתא דפליגי במבשל חלב בחלב, ומסקנא דפליגי באיסור חל על איסור דפליגי בפלוגתא דפליגי תנאי בעלמא וכמו שפירש"י, וקשה טובא מדוע פליגי במה דפליגי תנאי, והיה להם לומר דמ"ד חייב סבר הלכה אחע"א, ומ"ד פטור סבר הלכה דאאחע"א:

אבל לפי המבואר אתי לאשמעינן דזה תליא בפלוגתא דאיסור חל על איסור, והיינו שלא תאמר דבזה איכא איסור מוסיף איסור הנאה, או דהוי איסור כולל שכולל חלב, לזה באו להודיענו שאין כאן לא מוסיף ולא כולל, וממילא תליא בפלוגתא דאחע"א, וכמוש"נ: סימן י:

כתב הרמב"ם בפר"ט ממ"א ה"א וז"ל, בשר בחלב אסור לבשלו ואסור לאכלו מן התורה ואסור בהנאה וכו' ומי שיבשל משנים כזית כאחד לוקה וכו' וכן האוכל כזית משניהם לוקה ואעפ"י שלא בשל עכ"ל. וקשה מדוע לא כתב שלוקה גם משום הנאה אם נהנה מהבשר בחלב, ולכאורה משום דהרמב"ם לשיטתו שכתב בפר"ח ממ"א הט"ז שאין מלקות על ההנאה מאיסורי הנאה, יעו"ש, אבל קשה דזה ניחא בכל איסורי הנאה שאין בזה לאו מיוחד משא"כ בשר בחלב שאיכא לא תבשל על איסור הנאה. ומצאתי במל"מ בפר"ה מיסוה"ת ד"ה ודע שהקשה ומביא שם שכן דעת הרמב"ן בהשגותיו בשורש השני, וא"כ דברי הרמב"ם צ"ע, מדוע אינו לוקה על ההנאה:

ונראה לפי מה שכתב הרמב"ם בפר"א מטו"מ ה"ב וז"ל, ויראה לי ששתק ממנה הכתוב כדרך ששתק מאיסור הבת לפי שאסר בפירוש אפילו בת הבת, ושתק מאיסור בשר בחלב לפי שאסר בפירוש אפילו בישולו וכו' יעו"ש. וכתב הרה"מ וז"ל, א"נ דמשמע שלא אסרה תורה לבשל כדי שלא יבוא לאכול, יעו"ש. ולכאורה תמוה היכן מצינו שאמרה תורה גזירה, אבל כוונתו שכל עיקר איסור הבישול בכוונה דלאכילה וא"כ הרי"ז כאילו כתיב בהדיא אכילה, וזהו ע"כ ביאור דברי הרמב"ם שם ומשום זה לא שייך להקשות והא אין עונשין מן הדין משום דהוי זה כאילו כתיב בהדיא איסור אכילה: ומטעם זה נראה דהרמב"ם מפרש ג"כ הא דאמרה תורה לא תבשל לאיסור הנאה, היינו כשמבשל לצורך הנאה, וכוונת התורה שאסור לבשל לצורך אכילה וגם אסור לבשל לצורך הנאה, וממילא אנו יודעים איסור הנאה, אבל לא מצינו לאו לאיסור הנאה, אלא מצינו לאו לבשל לצורך הנאה, וממילא הדין בזה כבשארי איסורי תורה דעל אכילה איכא מלקות ועל הנאה ליכא מלקות: ומטעם זה תצא דבר חדש דאם הבישול הוא שלא לצורך כלל לא לאכילה ולא להנאה לא עבר על איסור מבשל בשר וחלב:

אמנם קשה טובא על הרמב"ם שכתב ויראה לי דלהכי שתק הכתוב לאסור אכילת בשר בחלב מפני שאסר הכתוב אפילו בישולו ממילא מובן שאסור באכילה, והיינו שע"כ מפרש דעיקר האיסור בישול כשהוא לצורך אכילה כמו שכתבנו לעיל, אבל קשה טובא דלפי"ז למה חתרו כל הני תנאי ואמוראי לחפש חיפוש אחר חיפוש לבשר בחלב שאסור באכילה כמו תנא דבי ר' אליעזר דיליף מלא תאכלו כל נבלה, ותנא דבי רבי ישמעאל דיליף מלא תבשל ג' פעמים, ואיסי בן יהודה דיליף מעם קדוש, ור"ל מהא דבשל מבושל כמבואר בסוגיא, והלא כיון שנלמד בממילא כמו שכתב הרמב"ם ויראה לי, עי' בלח"מ בפר"ט ממ"א:

ונראה דהא דכתב הרמב"ם ויראה לי לא כיוון רק על הלימוד דמת מטמא במשא, והיינו שטומאת משא במת הוא בכלל טומאת משא דנבלה, ומביא ראיה שכן מצינו בהא דבת הבת שהבת בכלל בת הבת, ובבשר בחלב אכילה בכלל הבישול, ובאמת בהא דבשר בחלב מקורו מהמד"ר ויקרא, וכמו שכתב הה"מ בפר"ט ממ"א ה"ב שגם שם כתב הרמב"ם וז"ל, לא שתק הכתוב מלאסור אכילה אלא מפני שאסר הבישול, כלומר ואפילו בישולו אסור ואין צריך לומר אכילתו. וזהו שלמד מהמד"ר. אבל תמוה דשביק כל הני תנאי ואמוראי ואזל בתר המדרש:

ונראה דהרמב"ם מפרש דמהא דלא תבשל אעפ"י שאנו יודעין מזה איסור אכילה אבל זה דוקא אם הוא עצמו בישל בשר בחלב, או לכל הפחות שבשל בר חיובא, אבל אכתי אין אנו יודעין היאך הדין בשלא בישל הוא או שבישל לאו בר חיובא, אם יש בזה איסור אכילה, על זה דנו תנאי ואמוראי, ומביאין לימודם שאסור באכילה ובהנאה בכל אופן: והנה הרמב"ם כתב שם "אעפ"י שלא בשל", אבל לא הביאו הנו"כ שם מקור לדין זה דהוא הדין אף בשלא בישל הוא עצמו, וגם אם בישל אינו בר חיובא שג"כ אסור באכילה וגם בהנאה. אבל לדעתי נראה שמפרש כי כל הני לימודים דאוסרים בשר בחלב באכילה ובהנאה הכוונה באופן שלא בישל הוא עצמו, וגם אם בשל אינו בר חיובא כן הדין שאסור באכילה ובהנאה: איברא דאכתי יש לעיין לרב אשי דיליף איסור בשר בחלב לאכילה מכל שתיעבתי לך, הנה זה משמע רק באופן שנעשתה עבירה בהבישול, מטעם דהעבירה נקראת תיעוב, אמנם אם הבישול נעשה על ידי נכרי אין ללמוד מזה, וע"כ צריך לומר דסברת רב אשי דהבשר בחלב בעצמו מתועב, ולהכי אין הבדל מי הוא המבשל כיון שעכ"פ עצם הדבר מתועב לפני המקום, וכמבואר בפירש"י, וזה למד מדאסר רחמנא הבישול, שזה לא מצינו בשום איסור מאכלי אסורות, להכי סבר רב אשי דהדבר בעצמו מתועב ולהכי הרי הוא בכלל מה שתיעבתי לך, אפילו אם בשלו נכרי או קטן וכדפירש"י: והנה מרן כתב שם בפר"א מטו"מ שמפרש שם בכוונת הרמב"ם בזה שכתב מפני שאסר הכתוב בישולו שממילא הרי הוא בכלל כל שתיעבתי לך יעו"ש. ותמוה דהרי הרמב"ם לא הביא דרשא דכל שתיעבתי לך לאיסור בשר בחלב, ואדרבה הרי כתב בהדיא שנלמד בק"ו מבישול, אלא סבר דהק"ו הזה הרי הוא כאילו כתוב בהדיא. אבל לא סבר לאסור מהא דכל שתיעבתי לך. ומצאתי בספר צרור החיים על הרמב"ם שתמה בזה על מרן:

ונראה דכוונת מרן דאעפ"י שהרמב"ם לא למד לאסור איסור אכילה בבו"ח מכל שתיעבתי לך, אבל עכ"פ סבר הרמב"ם דבישול בשר בחלב בעצמו מתועב לפני המקום, והוי גם בכלל כל שתיעבתי לך. ומפני זה נכלל איסור אכילה בכלל הבישול, ומטעם זה

נכלל גם בשר בחלב שלא בשל הוא בעצמו וגם נכלל בזה גם אם בשלו נכרי כיון שהדבר בעצמו מתועב, אבל לא סבר הרמב"ם זה לעיקר הלימוד:
אמנם דינא דרב אשי שיליף איסור אכילה בבשר בחלב מלא תאכל כל תועבה וגם כל הני תנאי ואמוראי עיקר לימודם לאסור עצם בשר בחלב אף כשנתבשל על ידי אחרים וגם אם בשל נכרי גם כן אסור, וכוונת הרמב"ם לכלול בזה שכתב אעפ"י שלא בשל, שיש בזה גם הלימודים דתנאי ואמוראי, כמוש"נ: סימן י"א:
כתב הרמב"ם פר"ט ממ"א ה"ו המעושן והמבושל בחמי טבריא וכיוצא בהן אין לוקין עליו. וכתב הה"מ המעושן בעיא דלא איפשטא בירושלמי בנדרים פר' הנודר מן המבושל וידוע שספק תורה להחמיר ואין לוקין עליו. והמבשל בחמי טבריא גם כן נראה שהוא שוה למעושן ולגבי שבת שהמבשל בחמי טבריא פטור, עכ"ל:
והפר"ח בסימן פ"ז הקשה מהא דאיתא בירושלמי שבת פר"ז דהצולה והמטגן השולק והמעשן כולהו משום מבשל, הרי חזינן דמה שמספקא להירושלמי בנדרים פשיטא להירושלמי דשבת, וכיון דדין בישול בשבת ודין בישול בשר בחלב שניהם שווים, וכיון דהירושלמי דשבת סבר דמעושן יש בו משום בישול בשבת הנה כן ה"נ יש במעושן משום בישול בשר בחלב, עכת"ד. והנה רבינו הגר"א ז"ל ביו"ד מביא לדברי הפר"ח. וכנראה שסבר כן להלכה, אבל תקשה מזה טובא להרמב"ם דלא תפס להלכה כהירושלמי דשבת דפשיטא לי' דיש במעושן משום בישול:
עוד קשה לי בדברי הרמב"ם שמדמה מעושן לחמי טבריא, ואילו שם בירושלמי איתא דמעושן יש בו משום בישול לכו"ע ובחמי טבריא פליגי שם חזקיה ור' יוחנן, ור' יוחנן סבר דליתא בחמי טבריא משום בישול, והטעם בזה דמעושן חמור יותר משום שבא מתולדה דאש, וא"כ היאך מדמה הרמב"ם מעושן לחמי טבריא:
ועוד דבירושלמי דנדרים דבעי שם במעושן, ולא בעי בחמי טבריא לענין בשר בחלב, משמע דפשיטא ליה להירושלמי בחמי טבריא דאין בו משום בישול כלל, משום שאינו מתולדה דאש, וא"כ מדוע כתב הרמב"ם חמי טבריא עם מעושן לחד דינא, וצע"ג:
והנה לולא דמסתפינא אמינא מילתא חדתא. והוא דהנה יש לדייק מדוע נקט המעושן והמבושל בחמי טבריא ולא נקט המעושן והמבשל בחמי טבריא, להכי נראה דהרמב"ם מפרש דהבשר שהוא מעושן או מבושל בחמי טבריא אם יש בזה משום בישול בשר בחלב אם יבשל אח"כ בישול גמור, והוא דסבר הרמב"ם דאין בישול אחר בישול בבשר בחלב כמו לגבי שבת, ומפרש שזהו מה דבעי שם בירושלמי דנדרים, ובעי במעושן אם זה נקרא בישול לענין שהבישול גמור דאח"כ אין בו משום בישול בשר בחלב, וכמו כן

במבושל בחמי טבריא דאעפ"י שע"כ חמי טבריא לא הוי בישול מתולדה דאש, אבל עכ"פ יש להסתפק אם הבישול גמור דאח"כ נקרא מבשל בשר בחלב, והוא מטעם דלא הוי דרך בישול שאמרה תורה, ובעי' זו לא איפשטא והוי ספד"א, ובזה כתב הרמב"ם דאין לוקין עליו כדין כל ספד"א:

ולפי האי פירושא לא קשה מהא דהירושלמי דשבת דסבר דהמעשן יש בו משום מבשל לענין שבת משום דעצם הבישול בתחילה כשהוא מעשן ג"כ נקרא מבשל בשבת, ולהכי איתא בירושלמי המעשן דהיינו עצם מעשן בתחילה וזה הוי בישול לענין שבת דהוי מלאכת מחשבת. והנה מטעם זה כיון דמצינו דהעישון הוי בישול בשבת, להכי יש לומר דהבישול שאחרי העישון לא הוי בישול ויש בזה משום אין בישול אחר בישול. וכמו כן יש להסתפק גם לענין בשר בחלב דלא נקרא הבישול שאחר העישון בחיוב מבשל, וזהו שיטת הירושלמי דנדרים דבעי במעושן אם יש בו אח"כ משום מבשל בשר בחלב. נמצא דלפי"ז אין סתירה מירושלמי דשבת להירושלמי דנדרים, ואדרבה לפי הירושלמי דשבת יש להסתפק בבשר בחלב, ותפס הרמב"ם לדינא כהירושלמי דנדרים:

ומשמע מזה דבמעשן בשר בחלב ליכא בזה משום בישול בשר בחלב כיון דלא הוי זה דרך בישול שאמרה תורה, ורק הספק אם זה העישון הוי לכהפ"ח בסוג בישול שלא יתחייב משום בישול בשר בחלב דאחר כך:

והנה כמו כן בהמבושל בחמי טבריא אעפ"י שאין זה דרך בישול לדין בשר בחלב, וביותר לפי שקיי"ל כרבי יוחנן דגם בשבת אין זה בישול ומכש"כ בבשר בחלב, אבל עדיין יש להסתפק בבישול גמור הבא אח"כ אם יש בזה משום מבשל בשר בחלב, כיון שעכ"פ נתבשל מקודם בחמי טבריא, ובזה סבר הרמב"ם דהוי ספיקא דדינא ולחומרא ואין לוקין עליו:

והנה המחבר כתב גם כן כלשון הרמב"ם המעושן והמבושל בחמי טבריא אין לוקין עליו, וע"כ יש לפרש כמו שפירשנו דברי הרמב"ם. והנה הש"ך בסקי"ג כתב, אבל איסורא איכא, ומשמע מדבריו איסור דרבנן מדמדמה זה לחלב זכר, יעו"ש. ותמוה דע"כ איכא איסורא דאורייתא ככל ספיקא דדינא, וכמו"ש הה"מ, ונפק"מ לענין אם אסור בהנאה דבאיסורא דרבנן מותר בהנאה, ובספיקא דאורייתא פשיטא שאסור בהנאה ג"כ מספיקא:

סימן י"ב:

ע"ד השאלה שצולה בשר וגבינה ביחד אם יש בזה משום בישול בשר בחלב להיות אסור גם בהנאה כדין בשר בחלב:

נראה דצלי דומה לטיגון, ומבואר ברש"י ותוס' סנהדרין ד' ע"ב דליתא בדין בישול, יעו"ש. ועי' בחוו"ד שנחית לזה, יעו"ש:

אמנם הפר"ח דעתו דצלי הרי הוא בישול ממש יעו"ש:

ולדעתי נראה שזה תליא בהא דאיתא בירושלמי שבת פר"ב ה"ה בהא דאיכול אברים ופדרים בשבת איכא משום מבשל. וע"כ הביאור בזה משום דקודם שנאכל בהאש ונעשה גחלים ואפר הרי הוא צולה, וצלייה זו יש בה משום מבשל, אבל ש"ס דילן ביבמות ל"ג דפריך שם בזר ששימש במאי, ולא קאמר משום מבשל ע"כ סבר הש"ס דליכא באיכול אברים ופדרים משום מבשל, ועי' בגיוה"ש שם, וע"כ דש"ס דילן סבר דליכא בצלי משום מבשל, ובירושלמי נדרים פר"ו מבואר דשבת ובישול בשר בחלב שניהם שווים, יעו"ש. וכיון דקיי"ל תמיד במקום שפליגי גי ש"ס דילן עם הירושלמי הלכה כש"ס דילן: והנה ראיתי בישש"ש פר' גיד הנשה סימן מ"ה כתב דבשר בחלב לא נאסר בלא רוטב מטעם דדרך בישול אסרה תורה, ולא מה שקבל טעם, דהרי חזינן דבשר בחלב חידוש הוא דאי תרי בשר בחלב כולי יומא שרי, יעו"ש. מבואר דשיטת הרש"ל דעיקר איסור בשר בחלב מן התורה הוא דוקא בבישול ברוטב, ובישול בלא רוטב אינו אסור אלא מדרבנן. וכתב שם דמטעם זה בנגע בשר חם בגבינה חמה אינו אסור אלא מדרבנן:

ולפי"ז בנידון השאלה דצלו בשר וגבינה אפילו במחבת על האש לא הוי בישול מדאורייתא:

אמנם לענין טיגון בשר בחמאה, אפשר דהחמאה דינה כרוטב, ולשיטת הרש"ל הוי זה מדאורייתא, והמהר"ם שיף בשלהי כל הבשר כתב דגם בטיגון כבד עם חמאה דאיסורו רק מדרבנן. והובא בפתיחה להפרמ"ג יעו"ש. אבל יש להעיר דלשיטת הרש"ל הוא בישול מדאורייתא, אמנם כל זה בחמאה עם בשר, אבל בנידון השאלה בגבינה עם בשר אסור רק מדרבנן ומותר בהנאה:

סימן י"ג:

כתב הטור ביו"ד סימן פ"ז המבשל במי חלב או בחלב מתה או בחלב זכר פטור. והקשה הב"י מדוע לא כתב הטור בהא דחלב מתה שלוקה משום נבלה, והיינו שמפרש מתה היינו נבלה, ותמוה מדוע ישונה חלב נבלה מביצת נבלה, ועי' בדרישה שתמה בזה, ועי' בגיורש"א. ואפשר שדעת הב"י דהחלב כל זמן שלא נחלב לא דמיא לביצה שנגמרה, וצ"ע:

אבל אפשר לפרש בכוונת הטור דנקט חלב מתה, והיא מימרא דשמואל בחולין קי"ג ע"ב, ולא בחלב שחוטה, וקשה לכאורה מדוע שינה הטור מלשון שחיטה ונקט מתה,

ונראה דבא להורות דהכוונה שחוטה באופן שמתה לאחר שחיטה, ואינה מפרכסת, משום דבמפרכסת הרי היא כחיה וחלב שלה הרי הוא חלב ממש, וישנו בדין בשר וחלב, ולא מיירי הטור בחלב מתה שהיא נבלה. ובזה אתי שפיר דלא מסיים ולוקה עליו משום נבלה, ומזה יש לפשוט הא דהסתפקו גדולי אחרונים לענין חלב בן פקועה, אבל ע"כ אם נפרש כן כוונת הטור, הרי פשיטא דחלב בן פקועה לא עדיף ממפרכסת דהחלב הוי חלב ממש לדין איסור בשר בחלב:

ונראה שכן דעת רבינו הגר"א ז"ל שמציין להא דחלב מתה שכתב המחבר, כתב וז"ל, מימרא דשמואל קי"ג ע"ב ולא בחלב שחוטה, הרי מפרש הא דכתב מתה, דהכוונה שחוטה, ולא במתה שהיא נבלה. וכנראה שמיישב בזה הא דהקשה הב"י, וכמו שכתבנו: והנה להב"י שדעתו דלוקה על החלב מתה משום נבלה, א"כ סבר שדין החלב כבשר, והרי זה כביצים הנמצאים בבטן ומעורים בשלל שדין בשר עליהם, וא"כ תצא מזה אם יבשל חלב זה עם חלב טהור, יש בזה משום מבשל בשר נבלה עם חלב, ואין לומר דאה"נ משום דקשה דלפי"ז למה בעינן קרא למעט חלב שחוטה עם בשר, הלא החלב הוא גם כן בשר, ואין כאן משום בשר בחלב, אלא הרי הוא כמו בשר בבשר. וה והנה יש סברא לומר דהחלב מתה הוי כאבר המדולדל ומיתה עושה ניפול, וממילא אין בזה משום נבלות, מטעם דהוי כאבר הנפרש מחיים. עי' במשנה פר"ה דעדיות מ"א, ושם בהגהות אור גדול שמפרש דהחלב הוי כאבר המדולדל. ועוד דאם אמרינן דם נעכר ונעשה חלב, א"כ ע"כ בדם שאין בו משום נבלות מטעם דלא הוי בכלל בשר וכמו"ש התוס' בכמה דוכתי, וגם בחולין קי"ג, א"כ חלב לא עדיף מדם:

וראיתי בדרישה שתמה ג"כ על הב"י דמהיכי תיתי לן לומר דיש מלקות בחלב מתה משום נבלה הרי חלב זה כנוס היה בבהמה וחיה, ואם הבהמה מתה החלב לא נאסר משום נבלה ללקות עליה דהרי"ז דומה לביצת נבלה דאינה אסורה מדאורייתא, משום דבחיי העוף נתגדלה ולא מעת שמתה, וה"נ חלב של טהורה שמתה עכת"ד, יעו"ש:

ונראה בכוונת הב"י בכדי שלא יהיה כטועה בדבר משנה, היינו דסבר הב"י דיש בחלב מתה איסור משום אבר מן החי או בשר מן החי, והיינו דסבר הב"י דחלב הכנוס בדדי הבהמה הרי הוא כאבר המדולדל, והא דהתירה התורה חלב זהו לאחר שפירש, אבל בעודו בפנים כשהוא כנוס הרי הוא בגדר אבר המדולדל, וקיי"ל דשחיטה אין עושה ניפול ושחיטה מתירתו, אבל מיתה עושה ניפול, והרי הוא אסור משום אבר מן החי או בשר מן החי. וכוונת מרן דלוקה משום אבר מן החי או בשר מן החי. והנה האור גדול נחית לומר דחלב הוי כאבר המדודל, אבל סבר דזה לא שייך לפי האמת דליתא בחלב

משום אבר מן החי. אבל לדעתי נראה דהב"י סבר דהתורה לא התירה משום אבר מן החי רק לאחר שפירש אבל קודם שפירש עומד להיות ניתר בשחיטה, אבל בשמתה, ומיתה עושה ניפול הרי זה אבר מן החי, ולפי"ז לא הוי כוונת הב"י דלוקה משום נבלה, אלא לוקה משום אבר מן החי. ובזה ישונה חלב מביצה, דביצה כשהיא בפנים הרי היא בשר ממש, ולאחר יציאתה אין בה משום אבר המדודל, אמנם לפי מה שכתב הרשב"א בהכה על זנבה והפילה ביצתה יש בה משום בשר מן החי כשהיא מעורה, יש לעיין אם נתנבלה העוף בשעה שהביצה עומדת לצאת ומעורה אם יש בזה לדון כבשר המדולדל ומיתה עושה ניפול להיות הביצה אסורה משום בשר מן החי, אבל גבי חלב כיון שנפרש מגופה וכנוס בהדד, והדד תלוי ועומד שפיר יש לדון לאבר המדולדל ונדרש להתיר או על ידי שחיטה או על ידי פרישה על ידי חליבה, ובאופן שלא נפרש ולא יצא לחוץ וגם לא נשחטה אלא מתה ונעשית נבלה, בזה עומד החלב באיסור אבר מן החי ויש בזה מלקות:

והא דכתב הב"י משום נבלה הוא לאו דוקא דגם בשר מן החי נקראת נבלה, ומצינו כזה בלשון הרמב"ם בפר"ד ממ"א ה"ג שכתב וז"ל, האוכל עוף טהור חי כל שהוא לוקה משום נבלה, אעפ"י שאיסור משום אבר מן החי כיון שלא בעינן כזית, ורש"י בחולין ק"ב מפרש בהדיא אבר מן החי, וע"כ גם להרמב"ם איסורו משום אבר מן החי וקורא לזה נבלה, משום חסרון שחיטה, וה"נ כוונת הב"י משום אבר מן החי, והיינו בשר מן החי אשר הוי נבלה באמת מצד חסרון שחיטה כאשר נתבאר. כן נראה ביישוב דברי הב"י כמוש"נ: סימן י"ד:

כתב הטור ביו"ד סימן פ"ז המבשל שליל בחלב חייב וכו'. וזהו מימרא דשמואל במכילתין ק"ג דדריש גדי לרבות השליל. וקשה למ"ל ריבוי על שליל הלא מכלל בשר לא נפיק, ואטו מפני דלא בעי שחיטה והוי כשחוט נפיק מכלל בשר, הלא הוא בשר ממש כאמו. וקשה לר' מאיר דסבר דבן פקועה דכלו לו חדשיו הרי הוא כבהמה מעליא, פשיטא דלא בעינן קרא לרבות שנוהג בו דין בשר שאסור לבשלו בחלב, וע"כ צריך לומר דבא לרבות בן פקועה שלא כלו לו חדשיו, והרי הלא נפל, ורק ניתר בשחיטת אמו. ויש בזה גם מקום לומר דכיון דאמרה תורה בחלב אמו והיינו דבעינן שתהיה ראוי' להיות אם כדאיתא בסוגיא דבעינן אתי לכלל אם, ומטעם זה ממעטין חלב זכר, וא"כ יש מקום לומר דבעינן גדי כזה שאתי לכלל אם, ובזה שלא אתי לכלל אם ממועט גם מבשר כמו שממועט חלב כזה, הנה כן ממועט גם בשר כזה, לזה אמרה תורה גדי מיותר לרבות שליל:

והביאור בזה שרבתה תורה שליל שהוא בכלל בשר יש לפרש בשלשה אופנים. (א דלא בעינן בבשר אתי לכלל אם. (ב דשליל נקרא אתי לכלל אם מטעם דהיה עומד להיות נולד לאחר שכלו לו חדשיו. ג) מטעם הרי הוא במין אתי לכלל אם, ונפק"מ מן הטעמים לבשר טרפה דאם אמרינן דבעינן ראוי דאתי לכלל אם, א"כ גם בשר טרפה ממועט משום דטריפה אינו מוליד, ולאחר שרבתה תורה שליל, מבואר דלא בעינן אתי לכלל אם גם טרפה בכלל. אבל כל זה אם נפרש דכוונת התורה בריבוי דשליל דלא בעינן בבשר אתי לכלל אם, אמנם אם אמרינן דשליל נקרא אתי לכלל אם מטעם דהיה ראוי לזה אם לא נשחטה אמו, הנה טרפה ליתא בכלל הריבוי דשליל. אבל אפשר לומר דטרפה כיון דהיה ראוי להיות אתי לכלל אם קודם שנטרפה גם זה בכלל, א"כ בנולדה טרפה מבטן הרי ליתא בכלל אתי לכלל אם. אבל יש לומר דכוונת התורה בשליל מפני שהוא במין אתי לכלל אם, וא"כ טרפה בכלל. וקצת יש לדייק מלשון הרמב"ם בפר"ט ממ"א ה"ו שכתב בשר מתה, ולא כתב בשר טרפה: והנה בחלב טרפה ראיתי למרן הגרע"א ז"ל שהסתפק אם נקראת ראוי להיות אם דהיינו בשנטרפה בהולדה כמו ביתרת וכדומה, יעו"ש. חזינן דסבר דבעינן אתי לכלל אם בחלב, ולא סגי במין אתי לכלל אם, והיינו שאינו דומה לחלב זכר שממועט מטעם דזכר פשיטא דלא אתי לכלל אם שאינו במין הולדה, וע"כ דסבר מרן דבחלב בעינן אתי לכלל אם ממש ולא סגי מה שהוא במין, ולפי"ז מדוע לא הסתפק מרן בבשר טרפה, וע"כ דסבר דהא דרבתה תורה שליל הוא מטעם דלא בעינן בבשר אתי לכלל אם, ולהכי מסתפק רק בחלב טרפה, דבזה ממועט הני דלא אתי לכלל אם, ואפשר דגם חלב טרפה בכלל זה:

ולדעתי נראה להוכיח דחלב טרפה אין בו איסור מן התורה. מהא דאיתא במכילתין קי"ד, מה לאמו שכן נאסרה עמו בשחיטה, היינו איסור אותו ואת בנו יעו"ש. וקשה לר' שמעון דסבר דשחיטה שאינה ראויה לאכילה לא שמה שחיטה, וליכא בטרפה איסור אותו ואת בנו, ואם אמרינן דיש בחלב טרפה איסור בישול הלא יש לעשות יוכיח לר' שמעון מהא דטרפה דליכא משום אותו ואת בנו, וא"כ יש בו משום איסור בשר בחלב, וא"כ משמע מזה דליכא איסור בישול בשר בחלב טרפה. אבל יש לומר דהברייתא לא אזלא אליבא דר' שמעון, אבל לפי"ז תקשה לר' שמעון מה יעשה הא דאמרה תורה בחלב אמו. ואפשר לומר דר' שמעון סבר כרבי יוסי הגלילי דדריש בחלב אמו לרבות חיה ולמעט עוף כדתנן במשנה שם:

אמנם יש לדייק מדברי התוספות קי"ד, ד"ה מה, שהקשו תימה לרבנן חיה יוכיח, דאין אותו ואת בנו נוהג בחיה עכ"ל. ביאור הדברים, דהתוס' אזלי לשיטתייהו דלעיל קי"ג

ד"ה בשר בהמה שכתבו דרבנן דמתניתין סברי דנוהג בשר בחלב גם בחיה ועוף וא"כ איכא יוכיח דאעפ"י שאינו נוהג בהם דין אוא"ב, ומ"מ נוהג בהם בשר בחלב, ולדידהו מיותר בחלב אמו, משום דע"כ סברי רבנן דדין בשר בחלב נוהג בכל מה שנוהג דין נבלות, וזהו ג"כ שיטת האי תנא דברייתא. וא"כ אין להביא יוכיח לאסור כיון שאיכא גם יוכיח להיפך, וממילא נשאר הק"ו. ומוכח דסברי התוס' דיש איסור בשר בחלב, בחלב טרפה:

אמנם יש להוכיח מהא דלא קאמר התנא דאיצטריך בחלב אמו למעט טרפה שנוהג בו אותו ואת בנו, אבל ממועט מהא דכתיב בחלב אמו, דבעינן ראוי להיות אם, ולא בא לרבות אלא למעט, ומוכח דסבר התנא דיש בחלב טרפה משום איסור בשר בחלב. אבל יש לדחות דאפשר דסבר התנא דלא בעינן למעט טרפה מטעם משום דבלאו הכי ליכא בטרפה משום בשר בחלב מטעם אין איסור חל על איסור, וצ"ע. אבל יש לדייק אם אמרינן דאיסור לאו חל על איסור עשה, והנה בחלב טרפה שאיסורו משום והטמאים גרידא אבל הנכון יותר לומר דסבר האי תנא דלא ממעטין חלב טרפה:

סימן ט"ו:

כתב המחבר ביו"ד סימן צ"א ס"ב כל מידי דבעי הדחה כגון להניח בשר צונן בקערה של איסור צונן אסור לכתחילה דלמא אכיל בלא הדחה, וכתב הט"ז בשם הרש"ל שלא יפה עושים אותם הקונים מיני קשואים מלוחים עם מי המלח וכו', וא"כ המי המלח דלא שייך בו הדחה נאסרה כולה, יעו"ש. והקשה החוו"ד בביאורים אות ג' דהא מבואר בש"ס בהא דבר יונה שנפל לגו כדא דכמכא דאף כמכא שרי אעפ"י דכמכא אי אפשר בהדחה, יעו"ש: ויש לעיין מנין דהכמכא שרי דהרי אינו מבואר שם בסוגיא דחולין קי"ב אלא אודות הבר יונה, אבל בדבר הכמכא אינו מבואר וא"כ אפשר דהכמכא באמת נאסרה מטעם דלא אפשר בהדחה, ולשיטת הרש"ל שפיר אפשר לומר דסבר דהכמכא נאסרה: אמנם מבואר דפליגי בזה הר"ת והריב"א הובא בתוס' פסחים ע"ו ד"ה תניא אידך בשר רותח וכו' תימה הא תו למ"ל להביאה, ואומר ר"ת דקמ"ל דאפילו חלב שרי דאע"ג דחם לתוך צונן בעי קליפה בדבר שיכול לעשות קליפה בדבר דלא שייך קליפה כמו בחלב מותר מדלא קתני איסורא גבי חלב כדקתני קליפה גבי בשר. וריב"א חולק בזה ומצריך ששים כדי קליפה, יעו"ש. ולפי"ז אפשר לומר דכמו דפליגי רבותינו בחם לתוך צונן לענין קליפה, הנה כמו כן יש לומר דגם בצונן לצונן פליגי לענין הדחה דלר"ת דסבר גבי חם לצונן דלא בעי קליפה היכא דלא אפשר, הנה כמו כן סבר בצונן לצונן דלא בעי הכמכא הדחה כיון דלא אפשר. ולהריב"א דסבר שם דבעי קליפה ומצריך ששים

כנגד הקליפה ולא סבר האי סברא דאי אפשר, ממילא יכול להיות דמחמיר גם בהא דהדחה אעפ"י דאי אפשר בהדחה, ואם ליכא ששים כנגד הקליפה, ואי אפשר בהדחה אפשר דאסור:

ובעיקר דברי הר"ת שדא בה נרגא מרן הגרע"א ז"ל שכתב דיש לומר דהתנא בתניא אידך בא להודיענו דבשר חי רותח לתוך חלב צונן מדיח, ומסקנא שם דקולף. ולא הוי בזה תתאה רותח, אעפ"י שהצלי שוקע בכמכא והוי תתאה רותח. ומ"מ אנו דנין לתתאה שהוא צונן וכמו שכתב הרשב"א הובא בב"י. ולפי"ז אין להוכיח מזה דהיכא דלא אפשר בקליפה מותר יעו"ש. וא"כ שיטת הריב"א יותר מוכח, ולא אמרינן האי סברא דאי אפשר להתיר בדיעבד, וכמו שהדין גבי קליפה הנה כמו כן אפשר דכן הדין גם לענין הדחה:

עוד נראה דאפילו אם אמרינן בהא דבר יונה שנפל לכמכא דמותר בדיעבד בלא הדחה מטעם דאי אפשר זהו מטעם דבשר בחלב כל זמן שלא נתבשל אין כאן איסור, וע"כ אין בזה אלא איסור דרבנן גרידא ואין להוכיח מזה לדינא של הרש"ל שמונח בכלי של איסור מחמת שבלוע בה איסור דאורייתא: ובעיקר הדבר מה שכתב שם החוו"ד בדבר עצם הדחה אם הוא רק חומרא, או שהוא מעצם הדין, מבואר בספרנו שאילות משה סימן כ"ז דע"כ אינה אלא מצד חומרא, והיכא דלא אפשר מותר בלא הדחה:

וע"כ כוונת הרש"ל הכא להזהיר הקונים שזה הדין לכתחילה שלא לקנוח דברים כאלה אשר אי אפשר בהדחה כיון שזהו בלכתחילה:

והנה בעיקר דברי הר"ת שסבר דאם אי אפשר בקליפה מותר שלמד מהא דחלב מותר, יש לדון דכל זה בהא דבשר בחלב שהוא רק אסור דרך בישול ואין ללמוד מזה לשארי איסורין. ומצאתי למרן רע"א ז"ל שם שהעיר בזה, יעו"ש. ונראה דסבר הר"ת דהתנא בברייתא לא מיירי רק בבשר בחלב ומיירי גם כן באופן שהבשר רותח הוא בשר טרפה, שג"כ כן הדין. עוד אפשר לומר דסבר הר"ת דמעט יש בזה גם מן התורה מפני הבישול המעט, וחכמים הצריכו קליפה לחומרא, אבל שוה בזה לשארי איסורי תורה, וצ"ע:

סימן ט"ז:

יו"ד סימן פ"ז סעיף ג' אינו נוהג אלא בבשר בהמה טהורה וכו', ויש לעיין מדוע השמיט מבשל חלב בחלב דהוי סוגיא ערוכה, והרמב"ם בפרק ט' ממאכלות אסורות כתב דלוקה על בישולו, ונפק"מ גם בזמן הזה לענין לפסלו לעדות, וגם היאך הדין לענין הנאה, עי' בדגמ"ר, אבל מדוע השמיט המחבר זה:

שם. סעיף ו' או שבשל דם בחלב פטור. ומשמע אבל אסור, וקשה מדוע לא הוי כמו בשר טמאה דמותר בבישול והנאה, עי' בהגהות רע"א ז"ל. ואפשר דכיון דחלב ודם בחד לאו

נאמרה, ואם יהיה מותר לבשל דם בחלב, יבוא להתיר גם חלב בחלב. דוגמא לזה הא דכתבו התוס' לעיל ה' ע"ב ד"ה מעם, דהמומר לאכול חלב חשיב מומר גם לדם מטעם דנאמרו בלאו אחד, יעו"ש. וה"נ יש לגזור בדם אטו חלב:

שם. או בחלב מתה. בהגהות מרן רע"א כתב אבל בחלב חיה חייב, וכן כתב בספר ב"ה. ואינו מובן מאי קמ"ל דהמבשל בשר בחלב חייב, והס' ב"ה אינו תח"י. ואפשר דכוונתם חלב חיה היינו שהבהמה שממנה החלב עתה היא מתה בשעת הבישול, דלא תימא בחלב אמו אמר רחמנא בעינן שתהי' האם חיה דמתה אינה נקראת אם, ולזה באו להודיענו דאם בשעת החליבה היתה חיה נקראת שפיר בחלב אמו וחייב:

שם. כתב הרמ"א וחלב זכר לא מקרי חלב כלל. והיינו שגרע גם מימי חלב. והביאור חלב זכר היינו חלב דאדם וזה מוכח מהסוגיא שם, והיינו דחלב זכר דבהמה ממעט שמואל מקרא דחלב אמו, משום דאינו ראוי להיות אם, וכמו שביאר הש"ך. והגר"א מציין להמשנה דפר"ו דמכשירין דחלב זכר דאדם אינו מכשיר, והיינו דאיתא שם במשנה דאמר כן רשב"א ולא פליגי עליו חכמים, וכן פסק הרמב"ם בפר"ד מטו"א ה"י יעו"ש. ויש לעיין היאך הדין לענין הבשר בחלב זכר דבהמה, ולכאורה יש לדון דריש לקיש אמר שם קי"ד, דמי חלב מכשירין, ומכל מקום נתמעטו לבשר בחלב מצד הסברא גרידא, ואילו חלב זכר דבהמה ממעט שמואל מקרא דבחלב אמו, משמע מזה דחלב זכר דבהמה עדיף מחלב זכר דאדם, וא"כ יש לומר דאיתא בהכשר, דאל"כ אלא אמרינן דליתא בהכשר א"כ גרע ממי חלב ולמה לן קרא למעטו מדין בישול בשר בחלב, ומוכח דחלב זכר דבהמה ישנו בהכשר, וצ"ע:

שם. יש אומרים דאסור לחתות האש תחת קדרה של עכו"ם, לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב פעמים בשר וכו' ואעפ"י שאינו מכוון לבשל אבל ע"כ הוי פס"ר, ואעפ"י דהוי ספק איסור, אבל עכ"פ כיון דהוי פס"ר הרי זה כעובר על ספק איסור דאורייתא בודאי, ועי' בהגהות למרן רע"א ז"ל. ובהגהות יד אברהם הקשה מהא דע"ז י"ב דאיתא שם לא הלכת לצור מימיך וראית ישראל ונכרי ששפתו שתי קדרות וכו', הרי חזינן דלא חיישינן דכשחותה ישראל קדרתו הרי חותה גם תחת קדרתו של העכו"ם יעו"ש. נראה לפי מה שכתב הרשב"א לענין צודה דבשעוסק באיסור והיתר ביחד ליתא משום פס"ר, וממילא הרי זה אינו מכוון לאיסור, ואין זה דומה להא דהחיתוי הכא: סימן י"ז:

בדין חיוב בישול בבשר וחלב. גם כמה שיעור בישול, ואם יש בישול אחר בישול, ובישול אחר צלי:

והנה בשיעור בישול מבואר בחולין ק"ח ע"ב תני לוי במתניתא כשם שלוקה על אכילתו כך לוקה על בישולו, ובאיזה בישול אמרו בבישול שאחרים אוכלין אותו. ופירש"י אחרים עכו"ם כלומר שנתבשל כל צרכו, מבואר דסבר רש"י דכל זמן שלא נתבשל כל הצורך אינו חייב משום בישול בשר בחלב: ויש לומר דזה תליא מה דהוי בישול לענין חיוב שבת ומצינו דפליגי תנאי גבי שבת בשבת ל"ו דחנניא סבר דבבשיל כמאכל בן דרוסאי שהוא שליש בישול מותר להשהותו על גבי כירה מטעם דנחשב מבושל. ומסתמא אליבא דחנניא גם בבישול בשר בחלב כן הדין משום דמצינו בירושלמי נדרים פר"ן שמדמי בישול בשבת לבישול בשר בחלב. אמנם רש"י מפרש בשבת י"ח ע"ב בהא דאיתא שם ובשיל שפיר דמי מפרש רש"י מבושלת כל צרכה שפיר דמי להניחה על גבי כירה, יעו"ש. וזהו דלא כחנניא, וכיון דסבר רש"י דגבי שבת בעינן מבושל כל צרכה, להכי מפרש הכא רש"י דהכוונה בבישול שאחרים אוכלים אותה היינו שנתבשל כל צורכה:

ואפשר לומר דרש"י מדייק הכא מפני שתני לוי באיזה בישול אמרו בבישול שאחרים אוכלים אותו מחמת בישולו, דלשון זה מורה שנתבשל כל הצורך. ואפשר שמטעם זה מפרש רש"י בשבת שם דבעינן בישול כל הצורך משום דכיון דבבשר וחלב בעינן בישול כל הצורך להכי גם בשבת כן הדין, ולהכי מפרש שם רש"י דלא כחנניא, אמנם התוס' פירשו שם דסגי כמאכל בן דרוסאי, יעו"ש. ואפשר דלשיטת התוס' גם בבשר וחלב סגי בבישול זה שהוא כמאכל בן דרוסאי:

והנה לשיטת רש"י דבעינן בישול כל הצורך להתחייב משום בישול בשר בחלב, נמצא אם אחד בשל כמאכל בן דרוסאי, ובא אחר וגמר הבישול השני חייב ולא הראשון. אמנם לשיטת התוס' הראשון חייב, ויש לעיין אם גם השני חייב עבור גמר הבישול:

אמנם הרמב"ם בפר"ג משבת ה"ד כתב כיצד תבשיל שלא בשל כל צרכו וכו' ואיתא שם בהגהות מיימונית שהפירוש כל צרכו כמאכל בן דרוסאי, אבל בנתבשל כמאכל בן דרוסאי מותר דקיי"ל כחנניא יעו"ש. ומשמע לפי"ז דגם בבשר בחלב כן הדין דסגי לחיוב בישול בשנתבשל כמאכל בן דרוסאי, ולפי"ז לשיטה זו בבישל ראשון כמאכל בן דרוסאי חייב, ויש לעיין היאך הדין עם השני שבישל עד גמרו אם יש עליו חיוב:

והנה לענין שבת כתב הרמב"ם בפר"ט משבת ה"ד וז"ל, המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו פטור, עכ"ל. וביאור כל צרכו כתב הה"מ כגון הא דאיתא בשבת קמ"ה כל שבא בחמין וכו' יעו"ש. משמע שהוא מבושל כל צרכו. ומביא שם דעת הרשב"א שכתב דלאחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי שוב אין בו משום חיוב בישול דבר תורה,

יעו"ש. מבואר דסבר הה"מ בדעת הרמב"ם דסבר דדוקא בבישול כל צרכו אין בו עוד משום מבשל אבל בבישול רק כמאכל בן דרוסאי יש בו משום גמר הבישול. מבואר מזה דלענין שבת פליגי הרמב"ם והרשב"א אם יש על גמר הבישול משום מבשל בשבת. ולפי"ז יש לומר דכמו כן בבישול בשר בחלב תליא בפלוגתא זו דלהרמב"ם השני חייב, ולהרשב"א השני פטור לאחר שנתבשל מקודם כמאכל בן דרוסאי:

והנה תצא מזה להרמב"ם דסבר דלענין בישול הוי גם כמאכל בן דרוסאי בישול כמו שסבר בפר"ג מ"ה שבת כדלעיל, והכא בפר"ט סבר דגם לאחר שנתבשל כמאב"ד יש אחריו גם כן בישול. ולפי"ז בבשר בחלב כשבישל ראשון כמאכל בן דרוסאי ובא אחר וגמר הבישול שניהם חייבים, ולהרשב"א רק הראשון חייב ולא השני:

והנה שיטת רבינו גרשם, נדפס בשסין שלנו, מפרש שם הא דשנה התנא באיזה בישול אמרו כל שאחרים אוכלים אותו, (היינו שמפרש הא דתני לוי במתניתא כמו שמוקים רב דמיירי בבא מיורה גדולה ובזה פליגי רב ולוי, ודלא כפירש"י דלצדדין) ומפרש וז"ל כל שאחרים אוכלים אותו כלומר דמתחילה לא נתבשל כל צרכו ובא הוא ונטל חצי זית מזה ובישלו כל צרכו, יעו"ש. מבואר דסבר הרגמ"ה דלא נתחייב משום בישול בשר בחלב רק בבישול כל צרכו ובשנתבשל כמאכל בן דרוסאי לא נתחייב. וזהו כשיטת רש"י לפי מה שביארנו. נמצא דלשיטת רש"י ורגמ"ה לא נתחייב משום בשר בחלב אלא בבישול כל צרכו. ולשיטת הרמב"ם והרשב"א נתחייב גם בבישול כמאכל בן דרוסאי. ולענין אם נתחייב מי שגמר הבישול, לשיטת הרמב"ם חייב גם השני, ולשיטת הרשב"א השני פטור:

והנה יש לעיין לשיטת הרשב"א דגם במאכל בן דרוסאי הוי בישול גמור, וכן משמע שיטת התוס' בשבת י"ח היאך יפרשו הא דתני לוי באיזה בישול אמרו בבישול שאחרים אוכלים אותו מחמת בישולו, כיון דסברי דגם אם אחרים אוכלים אותו גם כן הוי בישול, ודוחק לומר דיפרשו אחרים היינו כמאכל בן דרוסאי דפשיטא שאם כוונת התנא כמאכל בן דרוסאי היה מפרש בהדיא, וע"כ הביאור שנתבשל כל צרכו כמו שפירשו רש"י והרגמ"ה: ונראה לפי זה דסברי דע"כ שאני שבת מבישול בשר בחלב, והיינו דבשבת שתליא במלאכת מחשבת ובשבשיל כמאכל בן דרוסאי וניחא ליה, שפיר נקרא מלאכת מחשבת, משא"כ בבשר בחלב דדרך בישול אסרה תורה בעינן בישול גמור כדאכלי אינשי, וכל זמן שלא נגמר בישולו אין בזה משום בישול בשר בחלב, ואפשר שכן דעת הרמב"ם גם כן. וזהו מכח ברייתא זו דתני לוי, ומחדש דלא נקרא בישול בשר בחלב כל שלא נתבשלו כל צרכו:

ובדין אם יש בישול אחר בישול בבשר בחלב ביארנו בארוכה בספרנו שאילות משה סימן ק"ה:

והנה ראיתי עתה להעיר ולהוכיח דע"כ להרמב"ם מוכח דאין בישול אחר בישול בבשר וחלב מהא דכתב הרמב"ם בפר"ט ממ"א ה"ו המבשל בשר מתה או חלב וכיוצא בהם לוקה על בישולו ואינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב שאין איסור בשר בחלב חל על איסור נבלה או על איסור חלב שאין כאן לא איסור כולל ולא איסור מוסיף וכו' יעו"ש. ומה שהקשה בלח"מ מדוע לא הוי איסורי הנאה איסור מוסיף, יעו"ש. הנה זה מבואר ברמב"ם בפיה"מ לכריתות וקורא אותה הרמב"ם נקודה נפלאה, ותוכן דבריו, דהא דנאסר בהנאה משום בשר בחלב זהו מפני שחל עליו איסור בישול בשר בחלב, אבל אם לא יהיה חל עליו איסור בישול בשר בחלב ממילא לא הוי איסור הנאה גם כן. ואינו דומה לקדשים דאיסור הנאה הוי איסור מוסיף על החלב משום דהמקדיש בהמה למזבח כיון דחלה הקדושה על הבהמה חלה גם על החלב, וממילא אסור דהוי איסור מוסיף, משא"כ בשר בחלב דאיסור הנאה תליא אם יש בזה משום בישול בשר בחלב ממילא יש לומר דאין כאן משום בשר בחלב, ואין כאן איסור הנאה עכת"ד, יעו"ש:

והנה לדעתי יש להקשות גם על מה שכתב הרמב"ם דאין כאן כולל. וקשה לכאורה הא יש כאן כולל החלב דהרי גם החלב נאסר, וא"כ יש לומר דתחול איסור בשר בחלב על הנבלה מגו דחל בכולל על החלב, ולדברי הרמב"ם גם בזה אתי שפיר, והיינו דלא שייך כולל אלא אם אמרינן דיש כאן איסור בישול משום בשר בחלב:

אמנם קשה הא כיון דיש כאן איסור בישול דהרי לוקה על בישול בשר בחלב, וא"כ נימא מגו דמוסיף איסור בישול להכי תחול גם איסור על אכילה משום בשר בחלב, כיון דהבישול לא תלי באכילה ובהנאה דהרי חזינן דהמבשל בשר בחלב נבלה דאינו חייב על אכילה והנאה משום בשר בחלב, ומ"מ חייב על בישולו, וא"כ איכא איסור מוסיף דכיון דחל איסור בישול משום בשר בחלב חל ג"כ אאיסור אכילה והנאה:

וראיתי בספר מקמ"ח להגאון מהרי"מ שהקשה בזה ומתרץ דמזה מוכח דאין בישול אחר בישול בבשר בחלב, ומטעם זה לא שייך בזה לא משום כולל, ולא משום מוסיף משום דעד שלא נתבשל אינו חל איסור בשר בחלב לא משום בישול, ולא משום אכילה והנאה, ואחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי כבר סר מעליו איסור בישול בשר בחלב, משא"כ אם נימא יש בישול אחר בישול תקשה שפיר דאחרי שנתבשל כמאכל בן דרוסאי חל עליו איסור בישול ואיסור אכילה והנאה, וא"כ אמאי לא נימא מגו דניתוסף עליו איסור בישול

נוסף עליו גם איסור אכילה והנאה, וא"כ מוכח דאין איסור בישול אחר בישול בבשר בחלב, עכת"ד, (והנה מה שכתב כמאכל בן דרוסאי, ביארנו לעיל דבעינן בישול גמור): והנה נראה לשדות נרגא, דהלא קיי"ל בבישול בשר בחלב דהמבשל חצי זית בשר וחצי זית חלב גם כן יש בזה משום בישול בשר בחלב, וא"כ מה שייך לומר מגו דחל אבישול תחול גם כן באיסור אכילה והנאה דזה ליתא דהלא כיון דאיסור בישול איכא גם על החצי שיעור, וא"כ לא שייך לומר דתחול איסור אכילה והנאה על השיעור מגו דחל אבישול חל גם כן באכילה וההנאה, הלא בישול חל על חצי שיעור גם כן, וא"כ לא שייך לומר מגו דחל אחצי שיעור תחול גם על השיעור, דהרי איסור נבלה ואיסור חלב הוי דוקא בשיעור שלם, ולא שייך מגו דחצי שיעור אשיעור, ואעפ"י דאיכא איסור בישול גם בכשיעור, אבל ע"כ גם בחתיכה גדולה אמרינן דאיסור בישול הוא מטעם כל החצאי שיעור הנמצא בהחתיכה, ולא שייך בזה לא כולל ולא מוסיף, ודוק בזה:

והנה אף שאין ראיה מזה דאין בישול אחר בישול בבשר בחלב, אבל ע"כ מוכח דאין בישול אחר בישול מדברי רגמ"ה כמו שכתבנו לעיל, וגם בספרנו שאילות משה שם סימן ק"ה ביארנו כן להלכה, דלאחר בישול כראוי שוב אין בזה חיוב בישול דאורייתא, ואפשר שמדרבנן אסור, ומזה אזדא הראיה שהביא בגליון רש"א מהא דכתב הרמ"א אסור לחתות וכו' בסימן פ"ז משום דאיכא למימר דמדרבנן אסור:

והנה אם יש בישול אחרי צלי', דלענין שבת הרבה ראשונים סברי דיש בזה משום בישול. אמנם לענין בשר בחלב נראה דליתא בזה משום מבשל בשר בחלב, והיינו כי עיקר הטעם בבשר בחלב דלא אסרה תורה אלא דרך בישול שהכוונה דהבישול מוליד הטעם של בשר בחלב, וזהו הכוונה דרך בישול אסרה תורה. אמנם לאחר שהוליד הבישול הטעם, שוב לא הוי דרך בישול כשמבשלו שנית, וא"כ סברא זו שייכא גם בבישול אחר הצלי שנצלה כל צרכו:

אמנם כל זה אם אמרינן דצלי בבשר בחלב אסור מן התורה אז יש לומר דכיון דנתקיים דרך בישול, שוב בפעם שנית אפילו בבישול ממש אין בו משום בישול כיון שכבר נתן טעמו, לפי המכוון בכוונת התורה, אמנם אם אמרינן דצלי אינו נקרא בישול ואין בו איסור תורה מטעם בישול בשר בחלב, וא"כ טרם נברא הטעם לפי כוונת התורה בלא תבשל, א"כ איכא למימר דאיכא לא תבשל בבישול אחרי הצלי, והנה לשיטת רש"י ותוס' בסנהדרין ד' ע"ב דדרך טיגון לא נאסרה מן התורה איכא משום לא תבשל כשמבשל אח"כ מה שנצלה מקודם:

והנה הפליתי הביא ראיה דצלי וטיגון לא נאסרו מן התורה, מהא דאמרה תורה גיעולי נכרים ובפסחים מ"ג ילפינן מזה לטעם כעיקר בכל איסורי תורה. ומקשין העולם דלמא כוונת התורה לאסור גיעולי נכרים משום שמא השתמשו בזה בשר בחלב שבזה לכו"ע טעם כעיקר אסור מן התורה, אבל אם אמרינן דצלי וטיגון אינו אסור מן התורה אתי שפיר משום דאם אמרינן דרק משום בשר בחלב אסרה תורה גיעולי מדין, לא משכחת לן קרא דתעבירו באש דלא הוי אלא בצלי וטיגון, יעו"ש. והנה החוות דעת השיג עליו בזה, וכתב דהא יש לחוש שהעכו"ם צלו בשר ואנן נבשל בה חלב ובודאי הטעם שנבלע על ידי צלייה יוצאה על ידי בישול, יעו"ש:

ונראה דשיטת הפליתי דאין בישול אחר צלי', ולהכי אין לחוש לזה כיון דהטעם בשר הנצלה הוי מבושל מקודם, ושוב לא הוי משום בישול בשר בחלב, והחוות דעת ע"כ סבר דיש בישול אחר צלי'. ולפי"ז הוי זה בפלוגתא בין גדולי האחרונים, ולדינא צ"ע:

סימן י"ח:

ע"ד השאלה שחתכו בצלים בסכין של בשר דק דק, ונתנם בתבשיל בקדרה חולבת ב"י, וליכא ס' כנגד כל הבצלים אבל איכא ס' כנגד הטעם בשר הבלוע, ויש בזה הפסד, וגם לצורך סעודת מצוה:

גרסינן במכילתין קי"א, אמר חזקיה משום אביי הלכתא דגים שעלו בקערה מותר לאכלן בכותח, צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאכול בכותח, וה"מ צנון דאגב חורפיה בלע, וכתבו התוס' יש ליזהר שלא לחתוך שומין כרישין ובצלים בסכין חולבת משום דחריף טובא, והיכא דחתך ונתנן בקדרה מלאה מים רותחת מותר בששים לבשל טעם הבלוע בירק שנפלט מן הסכין. אבל חתכו בסכין של עכו"ם נעשה הירק כולו נבלה וצריך ששים לבטל הירק עכ"ל. ביאור הדברים, ההבדל שיש בין סכין בין בשר בחלב לסכין של איסור משום דבסכין של איסור נעשה כל הבצל נבלה. משא"כ כשחתכו להבצל בסכין של בשר או בשל חלב דעדיין הוא היתר ויש בזה משום נ"ט בר נ"ט: אבל יש להבין דכמו שאמרינן בשחתך בסכין של איסור דנעשה כולו איסור ולא סגי לבטל הטעם גרידא משום דלא ידעינן כמה בלע ולהכי בעינן ששים כנגד כל הבצל, וא"כ גם בשחתך בסכין של בשר כיון דלא ידעינן כמה בלע צריכין לומר דליבעי ששים כנגד כל הבצל. והנה בפשוטו יש לומר דשיטת התוס' דאמרינן חתיכה נעשה נבלה בכל איסורים, עי' במהר"ם שיף, וזה ליתא הכא בבליעה דהיתר עדיין. אמנם עדיין לא הונח לנו מטעם דהי"א כיון דעכ"פ אין אנו יודעין הבליעה ליבעי ששים כנגד כל הבצל, אבל הביאור בזה כמו"ש הר"ן בפר" כ"ה, והובא בש"ך סימן צ"ד סקכ"ב, שכתב דלא הוי נ"ט

בר נ"ט אלא בשל היתר בבשר בחלב דכיון דטעם שני עדיין היתר הוא כיון דאקלש כולי האי לא חשיב לאסור, אבל במידי דאיסורא כל היכא דאיכא טעמא כלל אוסר עד סוף כל העולם, יעו"ש. ביאור הדברים, דבסכין של איסור הרי הוא אסור ואוסר, משא"כ בשל היתר עד שגם טעם שני הוא היתר אין בטעם קלוש כזה לקבל איסור, וממילא אין בכחו לאסור, ובסברא זו אין אנו צריכין לומר דסברי התוס' דבשארי איסורים אמרינן חתיכה נעשה נבלה, אלא הביאור דבשארי איסורים בעינן לחפש לבטל האיסור, ובבשר בחלב בנ"ט בר נ"ט בעינן לחדש איסור, וזה אין בכחו של נ"ט בר נ"ט כדלעיל:

והנה חידשו לנו התוס' דגם בדברים חריפים בטלים הם כשיש ששים לבטל הטעם:

כתב המחבר בסימן צ"ד סעיף ו' וז"ל, בצלים או ירקות שבלועים מבשר ובשלם בקדרה חולבת אם ידוע כמה בשר בלוע בבצלים ובירקות אין צריך ס' אלא כנגד הבשר, והנה הבצלים בא להם הבלוע מבשר עצמו או שחתכן בסכין של בשר דק דק, כמו שכתב הט"ז, וזהו כמו שכתבו התוס' דלעיל דסגי לבטל הטעם, ולא בעינן ששים כנגד כל הבצלים, ולפי"ז בנידון שאילתן סגי בששים נגד הטעם של הבצלים ולא בעינן ששים כנגד כל הבצלים:

ומעתה נחקורה היאך הדין אם צריכין להשליך הבצלים מתוך המאכל, או דלמא שגם הבצלים מותרים:

והנה המהר"ם לובלין הובא בש"ך כתב דאם יש ס' נגד טעם הבשר שבלוע בבצלים אז גם הבצלים מותרים, אבל הקשה בזה הפליתי וכתב ועכ"פ דינו של המהר"ם דמתיר אף הבצלים בשיש ששים בקדרה ליתא דאף דאנו אומרים החלב הנכנס לתוך הבצל אינו נעשה נבלה דכל הקדרה מצטרף מ"מ טעם הבשר נעשה נבלה דבזה אינו מועיל הצירוף, וכיון דקיי"ל דבלוע נעשה נבלה הבשר אסור, וא"כ יאכל הבצל הבלוע מבשר האיסור וכו' וגם אפשר שסוחטו אסור עכת"ד, יעו"ש:

והנה נראה דזה הוקשה למרן רע"א ז"ל שכתב וז"ל, לכאורה היה נראה דבדק דק נקט כן ולא נקט ובשלם בחלב אלא דמיירי בקדרה של חלב אבל אין חלב בקדרה אלא דבר אחר, ובזה הוא דמהני ס' נגד הבשר וגם הבצלים עצמן מותרין דליכא חשש דטעם חלב נכנס בבצלים ונאסרו הבצלים וגם אסרו אח"כ התבשיל אם אין ס' נגד כל הבצלים דהטעם החלב בהתבשיל קודם שנכנס לבצלים הוא נ"ט בר נ"ט דהיתר, עכ"ד:

ובזה מיושב מה שהקשה הפליתי דהבצל שיש בו טעם בשר קבל טעם מהחלב שנכנס בתוכו ונעשה טעם הבשר נבלה ונאסר, דזה ליתא משום דאין בכחו של החלב שנעשה נ"ט בר נ"ט שהוא טעם קלוש לאסור טעם הבשר, וממילא לא נאסרו הבצלים:

אמנם לפי"ז תקשה דהלא גם אם אין ששים נגד הטעם בשר מדוע לא נימא דכיון דהחלב הוא נ"ט בר נ"ט אין בכחו לאסור טעם בשר, הנה זה הוקשה למרן וכתב וז"ל, ואם ליכא ס' נגד הבשר הוא דאסור אף לשיטת המחבר (סימן צ"ה ס"ג) דהכא אסור דמבצלים למים לא מקרי נ"ט בר נ"ט כיון דלא הוי בלוע בכלי לא נקלש, עכ"ד. ביאור דבריו, כיון דמיירי הכא דהבצלים קבלו טעם בשר מבשר ממש או שחתכן בסכין של בשר דק דק, והרי זה ג"כ כקבלו מבשר ממש, ולא נכנס הטעם בהבצלים מכלי ואין זה דומה לדגים שעלו בקערה, ולהכי אעפ"י שהחלב בעצמו הוא נ"ט בר נ"ט, אבל כיון שהטעם דהבשר היוצא מהבצלים פוגע בהטעם דהחלב אין זה נ"ט בר נ"ט דהכוונה שני טעמים של היתר ובטעם שלישי אינו אוסר כמו הא דדגים שעלו בקערה דשני טעמים המה היתרא קודם שיבואו להטעם השלישי, אבל הכא הלא בטעם השני נפגשו טעם בשר וחלב ביחד, מטעם כיון שנרגש בקדרה טעם החלב עם הטעם הבשר ביחד, ולא הוי בזה נ"ט בר נ"ט דהיתרא:

עוד כתב מרן שם דאם בישלם בחלב אז בעינן ס' נגד כל הבצלים משום דחלב נכנס בתוכו ונעשה נבלה והדר יוצא ואוסר, וכן הבצלים נשארו באיסורם, ואך מדברי המהר"ם לא משמע כן, יעו"ש:

וראיתי בספר גבעות עולם סימן ז' השיג על מרן וכתב דאפילו אם יש ששים בהקדרה לבטל טעם הבשר מדוע לא ניחוש לשמא נגע הבצל בדופן הקדרה שאז בולע ממש טעם חלב, ואין בזה משום נ"ט בר נ"ט בהחלב כיון שנגע בדופן הקדרה, וכתב שמזה הטעם יש אוסרים בסימן צ"ה בקערות של בשר שהודחו ביורה חולבת מפני שהקערות נוגעות בהיורה עצמה ונפלט טעם מזה לזה שלא באמצעות המים, והא דלא חיישינן בקדרה של בשר שבשלו בה מים ותחבו בה כף חולבת אם יש ששים מותר, ולא חיישינן דלמא נגע הכף בגוף הקדרה, עי' בט"ז שם סק"ח. והפרמ"ג כתב דהוי כשתי קדרות שנגעו זה בזה דמותרות ובקערות שהודחו כתב שהוא מפני ששני הטעמים נכנסו במים ומיד נאסרו המים וחוזרים ואוסרים היורה והקערות ותפס לטעם זה לעיקר, אמנם הא דלא חיישינן לכלי שנגע בדופן בלא אמצעית המים משום דאין הכלים אוסרים זה את זה בלא מים, משא"כ אוכל שנגע בכלי אוסר גם בלא רוטב, כמבואר בסימן ק"ה סע"ז, וא"כ יש לחוש לשמא נגעו הבצלים בהקדרה עצמה וא"כ בלעו טעם שני באיסור שלא באמצעית המים וא"כ נשאר קושיות הפליתי, עכת"ד:

אמנם נראה דהתם ע"כ הדין דאין הכלי מפליט יותר מכדי קליפה וכמו"ש הש"ך שם בס"ק כ"ג. וכן מבואר בש"ך סימן צ"ד סקל"ג, ודוחק לומר דזהו רק בשהכלי צוננת אלא

אפילו אם הכלי חמה אינה פולטת יותר מכדי קליפה, ועל הקליפה ע"כ יש ששים לבטל הקליפה, ובאופן שיש ששים גם החתיכה עצמה מותרת. ועוד נראה שהבצל עצמה יש בה ששים לבטל הקליפה, ולהכי אין לחוש לשמא נגעו הבצלים בהדופן עצמה, ואין לומר ששם מיירי בלא רוטב, אבל ברוטב אוסר כולו. אמנם הכא איכא למומר שכיון שהחשש שמא נגע בדופן בלא אמצעות המים דינו כאילו נגע בלא רוטב, וא"כ איכא ממנפ"ש אם אנו דנין זה ברוטב אין כאן חשש נגיעה בדופן, ואם אנו דנין זה בלא רוטב אין כאן אלא איסור כדי קליפה, ובנידון שאילתין יש להתיר כיון שמבואר שגם הבצלים מותרים כמוש"נ:

סימן י"ט:

כתב הרמב"ם בפר"ט ממ"א דבשר בחלב האסור בהנאה הוא מהנקברים, ואפילו אפרו אסור. ומקור הדין משנה שלהי תמורה. והקשה בפליתי בסימן פ"ז אות ד' בין למ"ד אפשר לסוחטו אסור ומכש"כ למ"ד אפשר לסוחטו מותר לפי מה שכתב הר"ן אי ברור לן דנסחט טעם החלב מן הבשר היה הבשר מותר, ורק הסיבה מפני שאי אפשר לסוחטו יעו"ש. ואילו בא אליהו ואמר דנסחט היה מותר, וא"כ בנשרף לאפר ודאי דפרח מינייהו טעם חלב ונסחט בבירור, וא"כ מדוע האפר אסור, עכת"ד יעו"ש:

ונראה דלאחר שנאסרה משום בשר בחלב שוב אין לו היתר, והיינו דכיון שנאסרה בהנאה וטעון קבורה, ממילא גם האפר אסור מטעם דלא נפסק דין קבורה גם מהאפר, ולהכי גם לאחר שנשרף ונעשה אפר עדיין יש על האפר דין קבורה, ואסור בהנאה גם מהאפר מפני שמצות קבורה עדיין עליו ולא נעשית מצותו:

והא דאפשר לסוחטו אם מותר או אסור הכוונה וההבדל שביניהם אם ההיתר נעשה איסור בעצם דלמ"ד אפשר לסוחטו מותר לא נאסר הבשר מצד עצמו רק מפני התערובות חלב, וכמו כן החלב לא נאסר בעצמותו, רק מפני התערובות בשר, וכמו כן החלב לא נאסר בעצמותו רק הבשר נאסר, ונפק"מ לענין חנ"נ אם בעינן ששים כנגד כולו או רק ששים מפני הבליעה לחודיא, וזהו כוונת הר"ן במסקנא בסוגיא דטפת חלב. אבל אם אין ששים אף לבטל הטעם הרי זה נעשה בשר בחלב ממש האמור בתורה שאסור גם בהנאה, ולאחר שנאסר שוב אין לו היתר, מטעם דכיון דנאסר בהנאה טעון קבורה, דאז גם אם יסחוט הטעם חלב מן הבשר ג"כ לא הותר הבשר מטעם שדין בשר בחלב עליו, ואסור בהנאה. וגם האפר בכלל האיסור הנאה ודין קבורה קשור עם האיסור הנאה ביחד:

עוד הקשה בזה הפליתי שם דמדוע יש מתירים טעם לפגם בחמץ הלא מקור ההיתר בטעם לפגם הוא מהא דנבלה שאינה ראויה לגר, וכיון דחזינן דהנקברים אפילו האפר

אסור, וא"כ חמץ בפסח דהוא מן הנקברים דאפרו אסור, א"כ פשיטא דטעם לפגם אסור, יעו"ש, ונראה גם כן דאין זה ענין לזה דשאני גבי אפר דכיון שבא ליהנות מהאפר כמו שהוא, וכיון שאסור בהנאה וטעון קבורה להכי הרי הוא עומד באיסורו כדמעיקרא, משא"כ טעם לפגם שבא בתוך המאכל והאוכל אינו נהנה מהטעם הפגום, והיינו שאינו במין אוכל ולא בסוג נהנה, ממילא הרי בטל בתוך המאכל וליתא בדין קבורה כמובן להכי מותר:

סימן כ:

ע"ד השאלה שמצאו עצם סגור בתבשיל של חלב, ואין ששים לבטל העצם, אם מותר באכילה, ואת"ל שאסור באכילה, אם מותר בהנאה:

גרסינן במכילתין קי"ד, העצמות והגידים וכו' שבשלן בחלב פטור. והנה מזה משמע דאין בעצמות משום בישול בשר בחלב, ופטור על הבישול, ומשמע שמותר גם באכילה מדאורייתא, וכן האוכלם פטור, וכן פסק המחבר בסימן פ"ז סק"ג. וכתב הש"ך דפטור אבל איסורא איכא, וזהו כמשמעות פטור בכל מקום שפירושו פטור אבל אסור:

ויש לעיין אם הדין הזה דעצמות גם בעצמות שיש בהן מוח, או דלמא שזהו רק באופן שאין בהן מוח. וראיתי בספר מקמ"ח להגאון מהרי"פ שעמד בזה בצ"ע:

אבל נראה שיש ללמוד זה מתוספתא פ"א דאהלות דתניא שם המוח בין באדם ובין בבהמה ובין בחיה ובין בעופות ובין בנבלות ובין בטרפות ובין בשקצים ובין ברמשים טמא וחייבין עליו משום פגול נותר וטמא, ומטמא בכזית במשא וכעדשה במגע, כללו של דבר מוח הרי הוא כבשר לכל דבר ע"כ, ומדשנה התנא כללו של דבר ע"כ דבא לרבות גם לבשר וחלב שדין מוח כבשר ממש:

והנה לפי"ז הא דתניא דעצמות אין בהן משום בישול בשר וחלב, ע"כ הכוונה עצמות שאין בהן מוח, אבל עצמות שיש בהן מוח הרי זה בשר ממש, אבל לפלא שלא שנא התנא להדיא עצמות שאין בהן מוח. וביותר לפלא על המחבר והרמ"א שלא נחתו לפרש אופן עצמות שאין בהן משום בישול בשר וחלב:

והנה בסימן צ"ט ס"א לענין צירוף לאיסור כתב המחבר דהמוח שבעצמות איסור מצטרף עם האיסור. והש"ך שם מביא בשם הר"ן פרק גיד הנשה דהעצמות הרכות מצטרפים לאיסור מפני מוח שבהן ומחמת רכותן שיצא לחות יעו"ש. וא"כ לפלא מדוע שתקו הפוסקים הכא לענין בישול בשר וחלב לומר דהכוונה עצמות שאין בהן מוח, וצ"ע:

והנה בדוחק אפשר לומר דכיון דנקט עצמות וגידין הכוונה עצמות שדומין לגידין שאין בהן טעם, ואפילו למ"ד יש בגידין בנותן טעם אבל ע"כ טעם קלוש הוא ואין בו חשיבות לענין בישול בשר וחלב, אבל דוחק לומר כן שהפוסקים סמכו על זה:

ונראה לומר מילתא חדתא והוא דיש חילוק והבדל בהא דמוח, והיינו דזה ודאי אם המוח נפרד מהעצמות דינו כבשר ממש, וזהו דינא דהתוספתא, אם כשהמוח בפנים בתוך העצם, והעצם סתום, בזה יש מקום לומר דאין בזה משום בישול בשר בחלב, והיינו כי זה ממועט מהא דאמרה תורה גדי, והיינו בשר בעין שמבשלו בחלב, אבל אם הבשר סגור בעצם ורק טעם יוצא מן העצם אל החלב אין זה גדי האמור בתורה, וזהו כי אין זה בישול בשר בחלב, אלא טעם בשר היוצא דרך העצם להחלב, והיינו כי כוונת התורה בלא תבשל גדי בחלב אמו, דבעינן דרך בישול, היינו בטעם הבא מן הממש, אבל בטעם היוצא על ידי ממוצע, אין זה דרך בישול הסתמי, ואעפ"י שאסרה תורה הטעם כעיקר בבשר וחלב, אבל זהו רק בטעם כזה שנעשה בבישלו מן הממש, ולהכי שאני קדרה שנתבשל בחלב שאוסרת בטעם זהו מפני שבא הטעם בבישול חלב ממש, וכמו כן קדרה שנתבשל בה בשר, ובזה אמרה תורה טעם כעיקר, אבל אם הטעם לכתחילה בא באמצעות מחיצה המפסקת ונמצא דרק הטעם בשר נתבשל בחלב בזה לא אמרה תורה טעם כעיקר, מפני שאין זה דרך בישול:

ואין זה ענין להא דאיתא בדין קרבן פסח דהמוח שבעצם ישנו במצות אכילה, ומטעם זה המוח שבעצם טעון שרפה כדאיתא בפסחים פ"ג וברמב"ם פר"י מק"פ ה"ג דהעצם שיש בו מוח טעון שרפה כדין בשר ממש יעו"ש. אבל שאני התם דעיקר הק"פ הוא משום אכילה וכיון שיש מצוה באכילת הבשר הקרבן כולו וכל הבשר בכלל וכיון דהמוח דין בשר לו ממילא ישנו להמוח מצות אכילה, וממילא יש עליו גם דין נותר וטעון שריפה, אבל אין זה ענין לדין בשר וחלב שתליא בבישול וכדרך בישול, וראיה לזה מהא דגידין הרכין דקיי"ל בפסחים פ"ד דנימנין עליהם כדין בשר ממש יעו"ש. ומכל זה לענין בישול בשר וחלב נתמעטו דהרי לא מחלק התנא בין הגידין. וגם המחבר בשו"ע לא נחית לחלק בין הגידין לומר שהגידין הרכין דין בשר להן, וע"כ דדוקא לענין אכילה דק"פ דאמרה תורה לאכלו, להכי כל ששייך לאכילה מצות אכילה חלה עליהן, משא"כ בבישול בשר וחלב דבעינן דרך בישול, היינו מה שמבשלין כדרך בני אדם המבשלין ואין הגידין בכלל הזה:

ובזה אתי שפיר הא דלא נחתי התנא והסוגיא והרמב"ם והמחבר בהא דעצמות דלפעמים יש בזה הלאו דלא תבשל, משום דתמיד ובכל אופן אפילו אם יש בעצמות מוח אעפ"י

שדינו כבשר, אמנם כל זה דוקא כשהוא נפרד מן העצם, משא"כ כשהמוח בפנים אשר רק טעם בשר יוצא ממנו, והרי זה כמו שמוליך טעם בשר בקדרה של חלב והבישול הוא רק הטעם, והממש הוא במחיצה המפסקת נבדל מן החלב, אין זה דרך בישול האמור בתורה:

והנה תצא מזה חדתא בחתיכה שבלעה טעם מבשר או מחלב ואח"כ שמוה בקדרה לבשלה בחלב, או בבשר אין בזה משום בשר בחלב, כיון שאין טעם בשר או חלב בא מן הממש בשעת הבישול:

ויבואר לפי"ז דברי התוס' בחולין קט"ז ד"ה המעמיד בעור של קיבה וכו' תימה דבגמ' מפרש טעמא דאסרו גבינות עכו"ם מפני שמעמידין אותה בעור קיבת נבלה, מאי איריא נבלה אפילו כשרה נמי, ויש לומר דמשום בשר בחלב לא היו אוסרין מספק משום דליכא אלא איסורא דרבנן דדרך בישול אסרה תורה, יעו"ש. וקשה הא יכול לבוא לידי איסור דאורייתא אם יעשה מהגבינה תבשיל, וכמו שהקשה בזה מרן רע"א ז"ל בהגהות ליו"ד סימן פ"ז, יעו"ש. אבל לפי מה שכתבנו הנה גם כשיבשל אח"כ הגבינה שיש בה טעם בשר שבא בבלוע מן העור, וכשמבשל עתה הגבינה אין בזה אלא הטעם בלא ממש בשר הנה גם זה לא הוי דרך בישול שאמרה תורה ולא הוי איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן גרידא, וממילא לא הוי אלא ספק דרבנן ולא חשו לזה חכמים ולהכי גזרו רק מפני שמעמידן בעור של נבלה:

איברא דבהגהות ש"ד הובא שם בחידושי רע"א ז"ל כתב בחתיכה שנכבשה בחלב אסור לבשלה מטעם דעד כאן הוי איסור כבוש שהוא מדרבנן, ועתה עובר על איסור בישול דאורייתא, עכ"ל. וזה היפך ממה שכתבנו, אבל לפי מה שביארנו מהא דעצמות יש להוכיח דלא נעשה איסור בשר בחלב דאורייתא באופן שבא הבישול רק על ידי הטעם גרידא, בהתחלת הבישול אשר על ידי זה לא נעשה בישול בשר בחלב דאורייתא, ולא דמי להא דקדרה שבשלו בשר או חלב דשאני התם דהטעם נעשה על ידי בישול ממש מעיקרא, משא"כ באופן שראשית הבישול בא רק על ידי קבלת טעם לחודיא, וכמוש"נ: ולפי"ז בנידון שאילתינו שמצאו בתבשיל של חלב עצם סגור, לא הוי בזה איסור בשר בחלב מדאורייתא ורק דאיסור דרבנן איכא בזה כמו טעם הבא מן הכבוש, ואין לאסור רק באכילה, אבל בהנאה מותרת כדין בשר בחלב דרבנן שמותר בהנאה:

והנה מנחת יעקב בסימן ט"ז הובא שם בשאלה שנמצא עצם בתבשיל של חלב, והעצם היה חלול, ומסתפק דלמא היה שם מוח ועל ידי הרתיחה נמס תוך התבשיל ולא היה ס' בתבשיל נגד אותו החלל שבעצם, והיינו מטעם דלא מחזקינן איסורא לומר שהיה שם

מוח יעו"ש. אבל אח"כ במסקנא שם חש לטעם אשר הבלוע בעצם. והפ"ת מביא בשם בלח"י שמתיר מטעם דלא מחזקינן איסורא. ואין הספר תח"י. וכנראה שלא חש להטעם הבלוע בעצמות, וע"כ שסבר כמו שכתבנו. משום שזה מורה הא דסתמו הפוסקים ואמרו שאין בעצמות משום בישול בשר בחלב, אבל תמוה הלא עכ"פ איסור דרבנן איכא, ועי' בפרמ"ג, והפ"ת מביאו:

והנה לא נחתו היאך הדין בשהיה העצם סגור ויש בו מוח אם נעשה בשר בחלב דאורייתא. והנה לפי מה שביארנו משמע שגם בזה אין משום בשר בחלב דאורייתא, משום שכן משמע מסתימת הש"ס והרמב"ם והשו"ע. לכן לדינא יש לאסור באכילה ולהתיר בהנאה, וכמוש"נ:

סימן כ"א:

תנן בחולין קט"ז קבת עכו"ם ושל נבלה הרי זה אסורה. המעמיד בעור של קבה כשרה, אם יש בנותן טעם הרי זו אסורה וכו'. ויש לעיין הא גם אם אין בו טעם בשר מפני העמדה שהוא רק ככבוש, אבל אם יבשל אח"כ אפשר שיתן בו טעם, וא"כ אסור לבשל ומדוע לא נחתו לזה לפרש דאסור לבשל מפני הבלוע החלב, מטעם דעל ידי בישול יוציא טעם. ואין לומר דכיון דלא נתן טעם עתה בהא דהעמדה שוב לא יתן טעם גם בבישול, דזה ליתא, דהרי כתב השע"ד והוא בהגהות רע"א ליו"ד סימן פ"ז, דחתיכה שנכבשה בחלב אסור לבשלה, מטעם דעד כאן הוי איסור כבוש מדרבנן, ועתה עובר על איסור בישול דאורייתא יעו"ש. ואפשר לומר דכל זה רק אם יש טעם בכבישה אמרינן דטעם זה יהיה בבישול ג"כ ויעבור על איסור דאורייתא, משא"כ באופן שהעמדה לא פעלה עליו בנתינת טעם, דבזה אמרינן דגם הבישול לא יועיל, אבל אין זה סברא, דהרי שפיר יש לומר דאף אם הכבישה והעמדה לא הועילה, מ"מ כח הרתיחה דבישול יוציא טעם מהעור של הקיבה:

ונראה דמיירי שהחתיכות העור נטלה מן החלב לאחר העמדה, וא"כ מה מועיל הרתיחה להוציא טעם, כיון שאין הבשר בהבישול, ואין בזה מקום להוציא טעם, ואינו דומה להא דשע"ד שיש טעם בשר בהחתיכה, אבל לפלא שלא נחתו בזה הפוסקים דבעינן שישליך החתיכות העור, בכדי שיהיה יכול לבשלם הגבינה:

והנה התוס' הקשו ותימא דבגמ' מפרש טעמא דאסרו גבינות העכו"ם מפני שמעמידין בעור קיבת נבלה, אפילו כשרה נמי, יעו"ש, (והיינו דבלאו הכי אסור מטעם בשר בחלב), ותירצו ויש לומר דמשום בשר בחלב לא היו אוסרין מספק משום דליכא אלא איסור דרבנן דדרך בישול אסרה תורה, עכ"ל, והביאור בזה, דמעמיד אינו אלא מדרבנן, ואין

לאסור מספק. והקשה מרן שם בהגהות דהלא יש לחוש לבישול והוי מבשל בשר בחלב, וא"כ איכא ספק איסור דאורייתא יעו"ש. והנה לכאורה אפשר לומר דכיון דכמו שהוא לפנינו מספיקא אין אנו חוששין לבשר בחלב, הרי זה כהוחזק להיתר לפנינו, ושוב אין לחוש לספק איסור:

עוד נראה דנפגם טעם בשר בזה שהיה נכבש בחלב והוציא טעמו בכבישה, והטעם הבשר הזה נפגם מפני כח המעמיד המחמץ, ולהכי גם כשיבשל הגבינה עם הטעם בשר הוי הטעם הזה פגום ואין זה דרך בישול שאמרה תורה בבשר וחלב, שהכוונה טעם בשר ממש, ולא טעם הזה החמוץ, ואעפ"י שהחלב נעשה לשבח בזה מפני כח המעמיד, אבל הטעם בשר נפגם, ולא הוי יותר מאיסור דרבנן גם על ידי בישול וממילא הוי ספק דרבנן, ולא חשו לזה. כן נראה בביאור דברי התוס'. ושאני האי דינא דהשע"ד, שהתם מיירי רק בכבישה לחודיא בלא התערבות כח החימוץ שהוא מעמיד, ובזה כשמבשל הרי הוא בישול בשר ממש מפני שלא פג טעמו:

ואפשר שמטעם זה לא חשו להזכיר להשליך החיתוכי עור, משום דשוב אין בכחו להפליט טעם בשר ממש:

סימן כ"ב:

ע"ד השאלה שנמצא דג טמא בדגים טהורים שנכבשו ואין ששים לבטלו: כתב הרשב"א בתשובה סימן תל"ש דמדכתיב דברים י"ד לא תאכלו כל נבלה אשמעינן קרא דאפילו ליכא שיעור אכילה לא תאכלו ואחר שריבה ומיעט וריבה מאי ריבה לאסור ומאי מיעט מלקות, עכ"ד. ועוד בענין זה מבואר בשו"ת הרשב"א חלק שביעי סימן רע"ו. וקשה מהא דתניא בספרי שם לא תאכלו כל נבלה אין לי אלא נבלה טרפה מנין, ת"ל נבלה כל נבלה, ע"כ יעו"ש. הרי דאתא כל לרבות טרפה לומר שכל מין טרפה ולאו דוקא שטרפה ארי. וזה מלמדנו ההיקש לנבלה, עי' בפירושו של הגאון מלבי"ם: ואפשר לומר דסתם ספרי הוא רבי שמעון, והוא סבר כל שהוא למכות, ולהכי לא סבר למידרש מכל לרבות חצי שיעור, ודריש לרבות טרפה, אבל לדידן שפיר מידרש לרבות חצי שיעור:

והנה הרשב"א סימן תקי"ג מביא בשם הירושלמי שמרבה מלא תאכלו כל נבלה, לרבות הריסוקין, ותמוה ל"ל לרבות ריסוקין, והלא לא גרעה נבלה מרוסקת מצירה ורוטבה וקיפה שנתרבו מהא דהטמאים, יעו"ש. ולפלא מדוע לא פירש דכוונת הירושלמי נבלה מרוסקת דהיינו שנפרדת לרסיסים ואכל פחות מכשיעור ולא אכל הריסוקין בשיעור אכילת פרס, (והנה הירושלמי הזה לא מצאתי). וכמו שפירש הרשב"א בעצמו דהאי לא תאכלו כל נבלה מרבה לאסור חצי שיעור, הנה כמו כן יש לפרש שזהו כוונתו של

הירושלמי מרוסקין היינו שנרסק לחתיכות קטנות וכל פירור ופירור הוא חצי שיעור, דע"כ צריך לפרש מרוסקין לפחות מכשיעור, משום דכזית שלם הרי הוא נבלה שלימה: והנה הרמב"ם שכתב שאין לך בפירוש מן התורה אלא דרוסה, יש לעיין הלא ע"כ הדרשא דהספרי דמרבה טרפה מכל נבלה ע"כ הביאור כל מין טרפה, והיינו דומיא דנבלה כמו שכתבנו לעיל, ואפשר דהרמב"ם ג"כ מפרש כמו שכתב הרשב"א דכל נבלה מרבה חצי שיעור, ומפרש דהספרי הוא רק אליבא דר' שמעון כדלעיל:

והנה מה שכתב הרשב"א שם בתשובה סימן תקי"ג דגבי דגים שאסורים רוטבן וקיפה שלהן מהא דתניא בתו"כ בדגים טמאים לרבות צירן ורוטבן וקיפה שלהן, ועיקר הדרש לאסור רוטבן וקיפה שלהן משום דציר דגים הוא מדרבנן, יעו"ש. וקשה הא לרוטבן וקיפה שלהן נלמד מטעם כעיקר, וכמו שהקשו התוס' בחולין קי"ב על הלימוד דהטמאים לכם בכל השרץ, ותירצו דעיקר קרא לאסור ציר, ולפי"ז קשה בהא דדגים טמאים למה לי קרא לאסור רוטבן וקיפה, וע"כ דאתי לאסור צירן. וקשה לפי"ז הא דאמרו לעיל צ"ט, דציר דגים הוא מדרבנן, ודוחק לומר דהתו"כ אזיל בשיטה דטעם כעיקר הוא מדרבנן. ולכאורה יש לומר כן משום דסתם ספרא הוא אליבא דר' יהודה, ואיהו סבר שני כתובים הבאים כאחד מלמדין, וא"כ איכא למילף מנזיר וגיעולי נכרים לטעם כעיקר שהוא מן התורה. וכן מצאתי בפליתי סימן צ"ב שכתב להדיא דלר' יהודה טעם כעיקר הוא דאורייתא. וא"כ תקשה למה בעינן לרבות רוטבן וקיפה שלהן, וצע"ג:

ובעיקר דמילתא נראה לפרש דהתו"כ מירי לאסור את הציר, והיינו באופן שהציר בא על ידי כבישה וכדומה, וזהו כמו שכתב המהרא"י בהגהות ש"ד והובא בש"ך בסימן ק"ז סק"א דבאופן שכבשו דג טמא עם הדג טהור אסור מדאורייתא מפני שאז יוצא עיקר הציר, והלהלוחית, יעו"ש. ובזה אתי שפיר דרשת התו"כ אליבא דכו"ע. וזהו ג"כ כוונת הרמ"א בסימן פ"ג סע"ה שכתב דבדאיכא שמנונית עם הציר אסור מדאורייתא, וכתב רבינו הגר"א ז"ל אות י"ד דבזה מתורץ דבתו"כ יליף מקרא לאסור ציר דגים טמאים יעו"ש, וע"כ הכוונה דהשמנונית דציר אין לאסור מטעם טעם כעיקר, מפני שהשמנונית דציר לא הוי יותר מציר, אלא הוי בתורת ציר רק הוא מהדג פנימה והוי ציר חשוב, ואין בזה משום טעכ"ע. רק האיסור מכח שאסרה תורה ציר ולזה בעינן קרא. ולפלא על הגאון מלבי"ם שלא נחית לזה, והיינו דאעפ"י שמפרש כפירושו של הרשב"א אעפ"י שלא הביאו, אבל העיקר בזה ההכרח לפרש כמו שכתבנו, ומזה יסוד גדול לפסקו של המהרא"י והש"ך, וכמוש"נ:

וכן נראה להוכיח מהא דפסק הרמב"ם בפרט"ו ממ"א הל"ד וז"ל, דג טמא שכבשו עם דג טהור הכל אסור אלא אם כן היה הטמא אחד ממאתים מן הטהור, עכ"ל. ודבריו לכאורה תמוה מדוע שאני זה מכל איסורי תורה שהוא בששים, ודעת הר"ש בפר"ח מתרומות ששיעור בששים. והנה שאלה זו נשאלה לרבינו הרשב"א סימן שצ"ב והשיב דסברת הרמב"ם שסובר כר' אבהו בירושלמי דתרומות פר' בצל דאמר חשיבותיה קרוב מאתים, יעו"ש. וע"כ הביאור משום דהוי חריף ביותר, וברדב"ז שעל הרמב"ם כתב כן מעצמו. ולפלא שלא הביא תשובת הרשב"א. והנה הרשב"א לדינא סובר ששיעורו בששים, יעו"ש. אמנם עכ"פ אנו רואים ששיטת הרמב"ם בציר דגים טמאים אעפ"י שעיקר איסורו מדרבנן מחמיר על ידי כבישה בשיעור מאתים, וע"כ דדוחק לומר שיחמיר הרמב"ם בציר דגים שהוא מדרבנן, וע"כ צ"ל דסבר הרמב"ם דעל ידי כבישה הוי איסורו מן התורה, וכיון שהוא חריף טובא בשבא על ידי כבישה סבר כר' אבהו דיהיב שיעוריה במאתים, וזהו כשיטת המהרא"י, וכמו שהכריע הש"ך להלכה שכתב דעל ידי כבישה איסורו מדאורייתא, ויש להחמיר לכה"פ לשער שעד בששים, וכמוש"נ:

דף קיז:

משנה העור והרוטב וכו' מצטרפין לטמא טו"א ופירש"י כגון פחות מכביצה בשר ועורה אדוק בה ומשלימה לכביצה מצטרף מפני שהוא שומר. והנה מבואר דכל אלו אין להם טומאת עצמן וכל טומאתן הוא רק לצירוף. ויש לעיין בזה שכתב הרמב"ם בפר"ד מטו"א ה"ד העור המחובר בבשר וכו' כל אחד מאלו מתטמאין ומטמאין ומצטרפין לכביצה או לחצי פרס, יעו"ש. הרי כתב מתטמאין משמע שיש להם גם טומאה מצד עצמן להיות מקבל טומאה, והיינו דכיון שיש עליהם תורת אוכל על ידי הדחק דין אוכל עליהם וזה לא משמע מהמשנה מדשנה התנא דכל אלו הם רק בתורת צירוף, והיינו שדין שומר עליהם אבל הם עצמן אין בהן דין אוכל:

ויש לעיין היאך הדין בכל הני שמצטרפין וקבלו טומאה מטעם הצירוף והחיבור להאוכל ואח"כ נתפרדו מהאוכל אם נשארו בטומאתן, או דלמא דאין להם טומאה אחר הפירוד מהאוכל. אמנם אם אמרינן דנשארו בטומאתן גם לאחר הפירוד מהאוכל אתי שפיר דברי הרמב"ם שכתב מתטמאין, והיינו דלבסוף לאחרי הפירוד מהאוכל יש להם טומאת עצמן אם יש להן שיעור כביצה, ודין חדש הוא וצ"ע:

והנה מה שפירש"י דמיירי להשלים לשיעור אוכלין לכביצה, קשה, הלא שיטת רש"י בפסחים ל"ג, ועוד מקומות דלקבל טומאה לא בעינן שיעור, ורק לטמא אחרים בעינן

שיעור, ואם כן ע"כ מיירי המשנה דלטמא אחרים יש לכל הני דין צירוף, אבל לא לטומאת עצמן. אמנם אם אמרינן דלאחר שנעשה דין שומר יש עליו טומאה גם לאחר הפרד מהאוכל, ואם כן מדוע נקט התנא הדין דמצטרפין הלא גם בלא צירוף יש להתנא להורות לנו שיש עליהם תורת שומר, לפי מה דקיי"ל דיש שומר לפחות מכזית, ונפק"מ שנשארו בטומאתן גם לאחר כך, וע"כ צריך לומר דשיטת רש"י דלא נשאר עליהם טומאה, לאחרי ההתפרדות מהאוכל ולהכי ליתא נפק"מ בדין שומר רק לדין צירוף גרידא, מבואר לפי"ז דפליגי בזה רש"י והרמב"ם:

אבל תקשה לפי זה על הרמב"ם דלשיטתו מדוע נקט התנא לכל הני לדין צירוף, והלא גם הרמב"ם סבר בזה כשיטת רש"י דלטומאת עצמן לא בעינן שיעור, כמו"ש בפר"ד מטו"א ה"א, וא"כ נפק"מ לטומאת עצמן אחרי הפרדן מהאוכל:

אבל נראה דשיטת הרמב"ם דרק בבריה מקבל טומאה בכל שהן, ולזה נראה שמדייק וכתב ואפילו שומשום או חרדל, יעו"ש. והיינו שהם בריה, משא"כ אוכל כל שהוא שאינו בריה אינו מקבל טומאה בפחות מכביצה:

ובזה יש ליישב מה שנראה לכאורה קשה מה שכתב הכא בפירוש המשנה וז"ל, שהאוכלים טמאים אינם טמאים ואין מטמאים זולתן מן האוכלים אלא אם היו אותן האוכלים שמטמאין זולתן כביצה, יעו"ש. ויש לדייק בדבריו שכתב "ואין טמאים" דמשמע דגם טומאת עצמן אין להם, וזה סותר לדבריו שכתב בפר"ד מטו"א. וע"כ דרק בבריה כתב הרמב"ם דלא בעינן שיעור, ולהכי במשנתינו דלא מיירי בבריה, אין להם טומאה בפחות מכביצה. ולשיטתו אתי שפיר מה שכתב ומתטמאין, וכאשר ביארנו:

רש"י ד"ה השוחט וכו' הלכך משויא ליה מחשבתו אוכלא בשחיטה. משמע דעכ"פ מחשבה בעינן היינו שיחשוב להאכיל לנכרי, וכן מבואר לקמן קכ"א, אמר רבי אסי ישראל בטמאה ועכו"ם בטהורה צריכין מחשבה. אמנם הרמב"ם בפר"ג מטו"א ה"ד כתב ואין צריכין מחשבה. וכן כתב בפיה"מ שאין צריכין מחשבה, ותמוה דהלא רבי אסי אמר בהדיא דצריכה מחשבה:

וגם מה שכתב הרמב"ם דלהכי אין צריך מחשבה מטעם שהרי שחטה לאכילת העכו"ם ואין לך מחשבה גדולה מזו. הנה לכאורה זה סותר לזה שכתב שם בפר"ג ה"ט החותך בשר מאדם חי אם חישב למאכל אדם הרי זה צריך מחשבה, ולא סגי בזה שחתך לאדם, ואפשר דשם מיירי שחתך מקודם לכלב וכמו שפירש מרן שם ביישוב השגת הראב"ד. והכא מיירי ששחט לעכו"ם להכי הרי זה גם מחשבה לאכילה, אבל עכ"פ קשה מדוע

פסק דלא כרבי אסי שאמר שצריך מחשבה אפילו בששחט לעכו"ם, ולא סגי בשחיטה לבדה, אלא גם צריך מחשבה לאכילה של הנכרי:

ונראה דזה תליא אם צריך הכשר אז צריך גם מחשבה, ואם אין צריך הכשר אז אין צרך גם מחשבה. והיינו דרבי אסי סבר דצריך הכשר ולא אמרינן בזה סופו לטמא טומאה חמורה מטעם הא דאמר חזקיה הואיל ויכול לגורדה ולהעמידה על פחות מכזית שין בזה תורת טומאת נבלה כדאיתא לקמן בסוגיא. ומפני זה לא נקרא סופו לטמא טומאה חמורה, וצריך הכשר, ובלא הכשר עדיין לא נקרא אוכל לדין טומאה, וכיון שחסר לו תורת אוכל מצד הדין מפני חסרון התיקון מה שהכשר עושה, להכי סבר רבי אסי דצריך מחשבה, אבל הרמב"ם דסבר דגם פחות מכזית נבלה נקרא סופו לטמא טומאה חמורה כסוגיא דכריתות כ"א מטעם דחזי לאיצטרופי. ומטעם זה פסק דאין צריך הכשר כמו שמבאר מרן בכס"מ, יעו"ש. וכיון דהוי אוכל מתוקן גם בלעדי הכשר, ולהכי פסק הרמב"ם דאין צריך מחשבה וסגי בזה ששוחט לעכו"ם, וכמוש"נ:

שם דתנא דבי ר' ישמעאל על כל זרע זרוע אשר יזרע, כדרך שבני אדם מוציאין לזריעה, חטה בקליפתה וכו'. ולכאורה קשה הלא אנו רואים ש שמוציאין לזריעה בלא הקליפה, והנה בתו"ח כתב דבאתרא דר"י היו מוציאן לזריעה בקליפתן, יעו"ש. ותמוה דע"כ הקרא לא נדרש לפי המקום של ר' ישמעאל. ונראה דהתנא דבי ר' ישמעאל דרש מהא דאמרה תורה זרע זרוע אשר יזרע דע"כ הפירוש בכל אופן זריעה אשר מצמיחה, וכיון שגם אם מזריעים בהקליפה מצמחת, בזה רבתה תורה וכתבה שלשה פעמים זרע זרוע אשר יזרע להורות דבכל אופן אשר זורעים נקרא זרע. וכיון שזורעים לפעמים עם הקליפה, גם הקליפה נקראת זרע. ומזה נלמד דדין שומר שוה להאוכל, והפירוש כדרך שמוציאין היינו כיון שגם דרך זו מרומז בהקרא גמ'. ולא שומרים לטומאה חמורה מנלן דת"ר בנבלתה ולא בעור שאין עליה כזית בשר והעור משלים לכזית. והיינו מפני שאין שומר מצטרף לטומאת נבלות. וקשה דלמא אתא קרא למעט העור עצמה כשעשאה אוכל, וכן מבואר לעיל ע"ו, בנבלתה ולא בעור וכו' ואמר רבה בר רב חנא לא נצרכה אלא שעשאן ציקי קדרה, ופירש"י בשלן הרבה עם תבלין, יעו"ש. ולפי"ז כיון שאיצטריך קרא למעט להעור עצמו, וא"כ לא ידענו למעט צירוף:

אמנם עיקר דברי רבה בר רב חנא יש להבין, והלא אם העור אין בו טומאת נבלות קודם שליקה, מטעם דלאו נבלה היא, מה מהני השליקה שנעשה ראוי לאכילה אח"כ. בשלמא לטו"א שייך שפיר דבשביל שנעשה ראוי לאכילה יש בזה לקבל טו"א. משא"כ נבלות אם לא נעשה נבלה בשעת מיתה היאך תחזור אח"כ להיות נבלה, ומה ענין ראוי לאכילה

לנבלות שתליא במיתה, ואם המיתה לא פעלה להיות נבלה, היאך תחזור וניעור על ידי שליקה בתבלין: וע"כ צריך לומר דזה תליא בדין צירוף והיינו בדין שומר לנבלה. וזה הדבר, דאם אמרינן דיש דין שומר לנבלה להיות מצטרף להבשר להשלים לשיעור כזית, ולשיטת הרמב"ם שכתבנו לעיל דבשביל שנעשה שומר להבשר דאז גם בהפרד מן הבשר דין נבלה עליו מן התורה, רק בעינן שתהיה על השומר שייכות לאכילה, והיינו דכמו שהיה בתחילה ראוי לאכילה בהיותו בתורת שומר דנאכל עם הבשר, וכל עור תורת שומר עליו כשהוא מחובר, ולהכי גם כשנפרד מהבשר עכ"פ בעינן שיקוים בו התנאי הזה דראוי לאכילה, ולזה בא רבה בר רב חנא לאשמעינן דזה לא מהני להעור, והיינו מטעם זה דליתא דין שומר להעור, נמצא דדינו של רבה בר רב חנא הוא עצמו הדין דהברייתא שאין דין שומר לנבלה לצירוף כזית, והיינו דכיון שאין להעור תורת אוכל לצירוף, להכי לא מהני להעור להיות עליה דין נבלה אפילו בשנעשה אוכל על ידי שליקה בתבלין:

ומעם זה נראה שזהו כוונת הרמב"ם שכתב בפר"א מאבוה"ט ה"ז, הא דלא מהני שליקה להעור בדין דאין לזה תורת צירוף להיות מצורף לכזית יעו"ש. וע"כ דחד דינא אית להו: והנה תצא מזה דאף אם אמרינן דיש על השומר המצורף לכזית תורת טומאה גם כשנפרד מהאוכל וכמו שכתבנו לעיל שזהו שיטת הרמב"ם ע"כ יש לזה תנאי שיהיה ראוי לאכילה לכל הפחות על ידי שליקה בתבלין. והטעם בזה כיון דכל עיקר הא דשומר מצטרף הוא מפני שראוי להיות נאכל עם האוכל, וממילא כשנפרד מהאוכל יש עליו תורת טומאה על פי התנאי שיהיה ראוי לאכילה על ידי שליקה כמוש"נ:

תוס' ד"ה ולא שומר, וא"ת למה לי קרא דמזרעים לא אתי שכן טומאתן מרובה, וי"ל דס"ד לרבויי מריבויא דיטמא, יעו"ש. וקשה הלא מהיכי תיתי לרבות צירוף הלא יותר מסתברא לרבות מעשה יד מלרבות צירוף לומר שגם העור נחשב כבשר להיות משלים לכזית דהלא זה יותר רחוק לומר לעשות מדבר שאינו אוכל להיות אוכל, וממילא יש לרבות מיטמא לרבות יד, ולא לתורת שומר לצרף בהדי בשר:

אמנם נראה דכוונת התוס' לדברי רבה בר רב חנא דהחידוש הוא לצירוף באופן שנעשה העור מאכל על ידי שליקה בתבלין, דבזה מסתבר לומר צירוף כיון שנעשה אוכל, ולזה שפיר איצטריך קרא למעט מהא דאמרה תורה בנבלתה לומר דלא מצטרף אפילו בשעשה ציקי קדרה:

עוד שם בתוס' הקשו וא"ת דאמר בפרק כל שעה ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה קסבר משקין מיפקד פקידי, ולא נטמאו המשקין עם האוכל ואמאי לא נטמאו

בנגיעת הטומאה לקליפה משום שומר. כוונת התוס' דליטמא להמשקין שבפנים מטעם משקה דלא צריך שיעור דמשקין מקבלין טומאה בכל שהוא, והקליפה החיצונה לא הוי חציצה מטעם שהוא שומר, וקשה הא הקליפה החיצונה הוא אוכל ואוכל ומשקה אינן מבטרפין כדמוכח לקמן ק"כ, בהא דרוטב מצטרף אי קריש, אבל אוכל ומשקה אינן מצטרפין. וא"כ הקליפה החיצונה כיון שאינו בצירוף עם המשקה א"כ יש לומר גם כן דלא מהני מטעם שומר גם כן. ונראה דסברי התוס' דבאופן שדעתו לסוחטן ותשאר הקליפות לבדן, וכשהן לבדן אין עליהן תורת אוכל וממילא יש עליהן תורת שומר להכניס טומאה:

ותירצו וז"ל, דאין שם משקה עליהן עד שיוציאו לחוץ. כוונתם דאעפ"י שהם מיפקד פקידי זהו רק שאין עליהם תורת אוכל, אבל עכ"פ אין עליהם תורת משקה לקבל טומאה מטעם משקה, ובזה מיושב הא דהקשה המהרש"א וז"ל, ובעיקר קושייתם לא ידענא דקארי להו מאי קארי להו, דהא ודאי נמי מה"ט דאין שם משקה עליהן לא נטמאו המשקין עם האוכל שבתוך הזוג וכפירש"י שם עכ"ל. אבל הכוונה דהסברא דמיפקד פקידי הוא רק לומר שאינו בתור אוכל אלא בתור משקה, אבל אין זה משקה האמור בתורה לקבל טומאה: שם. במשנה רבי יהודה אומר האלל המכונס אם יש כזית במקום אחד חייב עליו. ופירש"י דהואיל ואחשביה לא בטיל וחשיב כבשר נבלה וחייב עליו אם נגע ונכנס למקדש, יעו"ש. וכן פירש"י לקמן קכ"א. וקשה הלא בעינן שתהיה הנגיעה בכזית שלם, ונגיעה בחצי שיעור אינם מצטרפים. ומזה שכנסו הוא רק חיבור אדם שאינו חיבור כדתנן בפר"ג דאהלות מ"ד. וכן כתב הרמב"ם בפר"ב מאבוה"ט הי"ב בשני חצאי זיתים נבלה שתחבן בקיסם שמטמא במשא ולא במגע משום שאין חיבור אדם חיבור יעו"ש. אף אם נוגע בשניהם אין הנגיעות מצטרפות, וא"כ הכא מה מועיל הכינוס למקום אחד כיון דהוי רק חיבור אדם:

אמנם נראה דהא דכתב הרמב"ם דאינו מטמא המגע מטעם חסרון חיבור, זהו רק בנגע במקצת דהיינו נגיעה בחצי שיעור. אבל אם היתה נגיעה בשני החצאי זיתים, הוי נגיעה מעליא ונטמא בנגיעה זו, והיינו דפליגי תנאי לקמן קכ"ד במשנה דר' ישמעאל סבר דשתי נגיעות אינן מצטרפות, ואיתא שם בסוגיא דאמר ר' יוחנן דר' ישמעאל ור' דוסא אמרו דבר אחד, אבל חכמים סברי דנוגע וחוזר ונוגע, היינו דשתי נגיעות מצטרפות, וכן פסק הרמב"ם בפר"ד מטו"מ ה"ד דכתב הנוגע בשני חצאי זיתים מצטרפות יעו"ש. ולפי"ז יש להבין מדוע כתב הרמב"ם שם בה"ה כזית מן המת שחתכו לחלקים ורדדו ודבקו מטמא באהל ובמשא ואינו מטמא במגע קצתו אעפ"י שחיברו שאין חיבור אדם

חיבור, אבל ע"כ דשם מיירי שלא נגע בכל החלקים, וזהו שמדייק קצתו דהיינו נגיעה אחת, זה לא נקרא נגיעה בכל הכזית כולו, ואינו דומה לנגע בכזית שלם מן המת דבנגיעה בקצתו הוא נגיעה בכל הכזית כולו מטעם שחיבורו בידי שמים מיצירתו, אבל נשמע מזה דבנגע בכל החלקים מצטרפות הנגיעות להיות נחשב נגיעה בכל הכזית:

ולפי"ז בהא דאמר ר' יהודה האלל המכונס אם יש כזית במקום אחד, ונגע בו חייב אם נכנס למקדש, מיירי שנגע בכל הפירורין כולם דהוי נגיעה מטעם צירוף הנגיעות:

אבל יש לעיין אם מהני הנגיעה בהפירורין קודם הכינוס, והיינו דיש לומר דטרם שאחשביה דליכא תורת נבלה עליהן לא מהני הנגיעה. ולפי"ז צריך ליגע אחר הכינוס, והיינו לפררם וליגע בכל פידור ופירור, או דלמא דשפיר דמי גם הנגיעה שמקודם מטעם כיון דבדעתי' לכנסם סגי להיות תורת נבלה על כל פירור ופירור:

דף קיח.

תנן התם כל שהוא יד ולא שומר טמא ומטמא. ויש לעיין למאי הלכתא שנה התנא שהוא טמא, הלא בעצמותו אינו בר טומאה ולא מקבל טומאה, וכל עיקר הוא רק לטומאה לטמא את האוכל והיה להתנא לשנות משנתו מטמא, ואין לומר שנשאר בטומאה גם אחרי הפרד מהטומאה, דזה לא שייך גבי יד, וע"כ הביאור בזה דהיד עצמו נטמא באופן שהאוכל נטמא, נטמא גם היד עמו, וכשנגע אוכל או משקה ביד הרי זה כאילו נגע באוכל שנטמא מפני שהיד עם האוכל הרי הוא כגוף אחד ממש ולזה לא הוי ידעינן מהא דשנה התנא מטמא, והיינו כי הכוונה שהיד מכניס טומאה להאוכל בנגיעה דיד להשרץ. אבל אכתי אין אנו יודעין דיש להיד טומאה כשבאה הטומאה להאוכל לומר שהיד מטמא אוכל אחר או משקין בנגיעה בהיד, לזה שנה התנא דהיד עצמו טמא לומר שהיד הוי גוף אחד עם האוכל. וזהו כוונת הרב ברטנורא שמפרש במשנה שהיד הוי גוף אחד:

שם. במשנה לא יד ולא שומר לא טמא ולא מטמא. וקשה פשיטא כיון שאינו לא יד ולא שומר מהיכי תיתי לומר שטמא ומטמא. ונראה דזה הוקשה לרש"י, ומפרש כגון שער, והיינו דהוי אמינא כיון שמחובר הוי יד או גם שומר, על זה משמיע התנא דשער אעפ"י שמחובר להגוף אבל לא סגי להיות יד ולא שומר. ויש לעיין דמשמע מפירש"י דגם שער שבאדם דהיינו במת אינו לא יד ולא שומר. וקשה הא דתנן באהלות פר"ג מ"ג כל שבמת טמא חוץ מן השיניים והשיער והצפורן, ובשעת חיבורן הכל טמא, הרי חזינן דהשיער שבגוף המת טמא ומטמא, וע"כ שהוי יד לטומאה כמו שפירשו התוס'

בנזיר נ"א דהשיער הוי יד לטומאת המת, וכן איתא במשנה פר"ג דאהלות מ"ד. והנה הרב ברטנורא בעוקצין מפרש כל שאינו לא יד ולא שומר כגון שיער שבפירות יעו"ש. אבל רש"י נראה מדנקט סתם שיער הכוונה גם שיער שבאדם המת, וקשה כנ"ל. אמנם נראה בכוונת רש"י על שיער אחד, והיינו שמפרש דהא דתנן במשנה דבשעת חיבורן הכל טמא, היינו שערות הרבה, כמו דמוקי ר' יוחנן לקמן ק"כ בנימא שבין הנימין. ועי' במהרש"א. ובזה מדייק רש"י שער שהוא לשון יחיד, דהיינו שער אחד, אמנם הרמב"ם בפר"ג הי"ג לא חילק בין שער אחד להרבה שערות, משמע שגם שער אחד בחיבור להמת טמא ומטמא מטעם יד:

שם שומר דכתב רחמנא למה לי ש"מ לצרף. הקשו בתוס' וא"ת לפירש ר"ת ורבינו שמואל דבעו כביצה לקבל טומאה מנלן צירוף בשומר להכניס דאימא קרא אתא להוציא יעו"ש:

ולכאורה גם לשיטת הראשונים דסברי דלקבלת טומאה לא בעינן כביצה ומקבל טומאה בכל שהוא, גם כן יש להקשות מנלן דעל ידי השומר נכנסה הטומאה להאוכלין, דהרי יש לומר דהשומר מפסיק בנגיעה להאוכל וממילא כי אתא קרא דשומר אינו מפסיק בנגיעה, היינו רק להוציא. אבל להכניס יש לומר דהשומר שהוא הקליפה חוצץ בנגיעה. אבל יש לומר דכיון דידענו דין ידות בלהכניס, ממילא אם לא הוי שומר לצירוף אבל עכ"פ מתורת יד לא נפיק דכל שומר יש לו גם דין יד כמבואר לעיל מריבוי דיטמא דבשיש כזית בשר הנוגע כנגד בשר מאחוריו נטמא מטעם יד, וה"נ לרש"י דסבר דלקבלת טומאה לא בעינן כשיעור ממילא הקליפה שעליו מכניס טומאה להאוכל מטעם יד, אבל לר"ת ור"ש דסברי דבעינן כביצה והקליפה משלמת אפשר דזהו בלהוציא, אבל בלהכניס לא ידעינן דהקליפה משלמת:

ותירצו התוס' וז"ל, ויש לומר כיון דיד מכניס ומוציא ושומר מכניס ומוציא לענין צירוף שומר נמי לא שנא, יעו"ש. ויש להבין מה זה ענין הא דמכניס ומוציא לדין צירוף, הלא יש לומר דאיברא דיש להשומר דין יד גם כן שמכניס ומוציא, אבל לדין צירוף להיות משלים להאוכל לומר שיש להקליפה תורת אוכל ממש אפשר דחידוש התורה הוא בלהוציא אבל לא להכניס:

ונראה כוונת התוס' דכיון דרבתה תורה דהשומר הוי כגוף האוכל ממש גבי ידות בין להכניס ובין להוציא, ושומר גם כן נחשב כגוף האוכל להכניס ולהוציא, וא"כ מוכח מזה דהשומר הוי כגוף האוכל, וכיון שרבתה תורה דשומר מצטרף בלהוציא שוב אין מקום לומר דיפסיק השומר מלהכניס: ויש לעיין דמכל אלו מוכח דיד מהני להכניס טומאה

להאוכל, באופן שאם נגע היד בהטומאה מביא הטומאה על האוכל. וכן בשומר ידענו דנגיעה דהשומר בטומאה מביא טומאה על האוכל. אבל היאך הדין בשומר של טמא שנגע בשומר של טהור, דהיינו נגיעה דשומר בשומר אם מביא טומאה, וכן יש להסתפק בנגיעה דיד ביד, דיש לומר דאעפ"י דרבתה תורה דיד ושומר הוי כעצם האוכל, אבל כל זה בנגיעה באוכל ממש, או דלמא כיון דרבתה תורה דהוי כנגיעה בהאוכל הוא הדין בנגיעה דיד ביד ושומר בשומר, כיון דהיד והשומר המה כגוף האוכלין, וצ"ע:

רש"י ד"ה שלא תאמר וכו' כגון תחב קיסם בכזית בשר נבלה להיות לו יד ונגע אדם בו וכו' יעו"ש. והנה מבואר דסבר רש"י דיש דין יד אעפ"י שנעשה בידי אדם, וקשה הא משנה ערוכה באהלות פר"ג מ"ד היו תחובים בידי אדם טהור שאין חיבורי אדם חיבור יעו"ש. גם תמוה הלא כל עיקר מה שרבתה תורה תורת ידות הכל מיירי במחובר בידי שמים ואם כן מנלן לידות שהוא בידי אדם. אבל יש לומר כיון שרבתה תורה ידות הכלים כדאיתא בתו"כ והובא בתוס' לקמן ד"ה מעיקרא, וידות הכלים הוא בידי אדם, ולכאורה קשה מדוע שנה התנא שאין חיבור אדם חיבור הלא מצינו חיבורי הכלים שהמה ידות, ותנן נמי בפרכ"ט מכלים מ"ד יד הקרדום וכו', עי' שם ברש"ש שהעיר בזה. ולפלא שאישתמיט מיני' התו"כ, ודברי התוס' שכתבנו. ומה שמתרץ שם, דבריו דחוקים כמבואר להמעיין. וביותר שלפי דבריו אינו מיושב דברי רש"י הכא:

ונראה דזה פשיטא דכיון דרבתה תורה דין ידות גבי כלים אעפ"י שנעשה בידי אדם דמזה יש ללמוד דמהני ידות אפילו בשנעשה בידי אדם. ושאני הא דאהלות דשם הכוונה לעשות חיבור לשני חצאין דבזה לא מצינו שתועיל חיבור אדם לעשות שני חצאין להיות שלם:

ובזה יש ליישב פירש"י הכא דסבר רש"י דכיון דרבתה תורה ידות למעשה אדם, להכי גם באופן שתחב קיסם בכזית נבלה אעפ"י שהוא מעשה אדם הוי יד לטומאה, והיינו דכיון דהכזית הוא שלם הוי כנגיעה מעליא גם על ידי הקיסם:

גמ' מה לתנור שכן מטמא מאויר. לכאורה יש להש"ס לומר חומרא דתנור שיש לו גם טומאת אהלין כדתניא בתו"כ פ' שמיני משמע מזה דליתא טומאת אהל בכלי חרס, ופליגי בזה הרמב"ם והראב"ד כאשר יבואר:

כתב הרמב"ם בפרי"ג דכלים ה"ה וז"ל, אחד כלי חרס שנכנסה טומאה לאוירו, או שכפוה על הטומאה המונחת על הארץ ונעשה אהל עליה שהרי הטומאה בתוכו, מפי השמועה למדו שזה שנאמר אל תוכו לרבות את האהלים עכ"ל. והנה מרן לא הראה מקורו, אבל הוא בספרא פ' שמיני, וכתב הראב"ד וז"ל, אמר אברהם הלכתא כוותי'

ולא מטעמי' דכלי שכפוהו על הטומאה כלי הוא ותוכו של כלים נקרא אבל האהלים שהוצרכו לרבות הם השידה התיבה והמגדל הבאים במדה שהם כאהלים שאינם צריכים צמיד פתיל כאהל המת שאפילו בכיסוי בעלמא הם מצילין באהל ואפילו הכי לענין אויר כלי חרס מטמאין בכלים, ולא נחשב אוירה כאויר בית, אעפ"י שהוא כבית לענין הצלה ומרבה אותם בספרא מכל כלי חרס, ולא מאל תוכו, כאשר כתב עכ"ל. מבואר מדברי הראב"ד דסבר דהספרא מרבה כלי חרס הבאים במדה, וע"כ מפרש הא דקרי התנא האהלים מפני שזה נקרא בית לענין הצלה באהל המת, אבל קשה דלמה לי קרא לרבות, והלא כיון דלא איתקש כלי חרס לשק ממילא גם הבאים במדה דין טומאה עליהן, אבל יש לומר דאעפ"י שמקבלים טומאה, אמנם טומאת אויר שזהו חידוש דין בכלי חרס לא הוי ידעינן, וזהו מפני שהאויר של הכלים הבאים במדה יש לומר דאויר שלהם הוי כאויר בית, ואין להם אלא טומאת מגע בפנים, לזה בעינן לרבות גם לטומאת אויר: וזהו שכתב בהשגה דהלכתא כוותיה בעצם הטומאה אשר הכלי חרס מאהיל מפני שזהו תוכו ממש. והיינו שע"כ צריך לומר דאהל דהכא לא הוי כאהל לגבי טומאת מת דישנו גם כשהאהל גבוה מהטומאה ורק מאהיל עליו, אבל בכלי חרס דבעינן תוכו, ע"כ הכוונה הכא אהל, שכפה הכלי על הטומאה ממש, ולזה כתב הראב"ד דלזה לא בעינן ריבוי שזהו תוכו ממש. ועוד דהרמב"ם כתב שהרי הטומאה בתוכו, וא"כ דברי הרמב"ם תמוה:

והנה הגאון מלבי"ם כתב ליישב דברי הרמב"ם משום דסבר דלא בעינן לרבות הבאים במדה בכלי חרס כיון דלא איתקש לשק, יעו"ש. אבל דבריו תמוהים דהלא טומאת אויר לא ידענא דשפיר יש לומר דכיון דהוי אהלים מצד עצמן להכי יש לדון דאויר שלהם הוי כאויר בית, ועוד הלא אכתי לא יתורץ למה לי לרבות כשהכלי מונחת על הטומאה, כיון שזהו תוכו ממש:

ויש לעיין הברייתא בספרא דתניא שם מנין לרבות את האהלים, ודין הוא ומה אם כלי עץ שטימא פשוטים (במדרס) טיהר אהלים כלי חרס שטיהר פשוטים (מדרס) אינו דין שנטהר אהלים ת"ל וכל כלי חרס לרבות את האהלים יעו"ש. ולכאורה יש לומר דק"ו פריכא הוא דהלא יש לומר דשאני כלי חרס דכיון שמטמא מאוירו להכי יש לומר דמטמא גם טומאת אהלים ואינו דומה לכלי עץ שאין לו טומאת אויר:

אבל יש לומר דכוונת התנא דכיון דחזינן שאין לכלי חרס טומאת מדרס ע"כ הדין בכלי חרס שאין לו טומאה כלל היינו דעצם הכלי אינו בקבלת טומאה וכשם שאינו מקבל טומאה מגבו, כן גם בפנים שהוא התוך אין לו קבלת טומאה ורק האויר נטמא. וביארנו

במקום אחר שכן הדבר. ולפי"ז כשמאהיל הכלי חרס על הטומאה לא הוי הכוונה שעצם הכלי מאהיל ומקבלת טומאה כדין אהל דעלמא בטומאת דעצם האהל מקבל טומאת אהלים, דזה ליתא גבי כלי חרס כיון שאין הכלי בעצמותה בת קבלת טומאה, וע"כ הביאור דהאויר מאהיל על הטומאה, והיכן מצינו אהל של אויר, זהו כוונת התנא ולאו דוקא ק"ו קאמר אלא הכוונה דכיון שאין לו טומאת מדרס דזה מורה שעצם הכלי ליתא בקבלת טומאה, ואם כן ממילא לא שייך אהל לגבי אויר, ולזה בעינן קרא לרבות טומאת אהלים דהיינו שגם האויר נעשה אהל, והכלי נטמאה בטומאת אהל בזה שמאהיל על הטומאה:

ובזה נבוא לבאר דברי הרמב"ם, דהרמב"ם שכתב או שכפוה על הטומאה לא הוי הפירוש על הטומאה ממש דבזה פשיטא דזה נקרא תוכו, אלא הכוונה שהכלי נעשית אהל על הטומאה כמו שכתב "ונעשה אהל עליה" וזהו שהכלי גבוה מן הטומאה כמשמעותו של אהל בכל מקום, ולא כמו שהבין הראב"ד בדבריו שמדייק שזה נקרא תוכו, והיינו דהרמב"ם אהל ממש קאמר כמו שמוכח מהספרא כמו שכתבנו, ורק לפנינו הגירסא דהריבוי מכל כלי חרס, ולהרמב"ם היתה הגירסא מטעם שנאמר אל תוכו. אמנם עיקר הדבר הוא מפי השמועה שיש לפרש דהעיקר הוא בקבלה ואסמכוה אקרא, זהו מה שנראה בביאור שיטת הרמב"ם והראב"ד. ושיטת הרמב"ם בשידה תיבה ומגדל לטומאת אהל, אינו מבואר דעתו, אבל מסתמא כיון שמקבל טומאה מטעם דלא איתקש לכלי עץ ומקבל טומאה גם כשבא במדה, אם כן ע"כ גם אהל הוי אהל גם כן דמסתבר כן דהרי המה חשובים יותר אהל מצד עצמן:

והנה ראיתי בתו"כ גירסת רבינו הגר"א ז"ל שגורס יכול שאני מרבה את האהלים ודין הוא וכו' אינו דין שנטהר אהלים, לא אם אמרת בכלי עץ שכן אוירן טהור אהלים בכלי חרס שאוירן טמא ת"ל כלי להוציא את האהלים ע"כ יעו"ש. וזהו שלא כהרמב"ם ולא כהראב"ד:

והנה ראיתי בהתו"כ בהביאור להגרי"מ זצ"ל, מביא ראיה לגירסת הגר"א ז"ל מהמשנה דכלים פר"א מ"ד דתנן חמור מכולם המת שהוא מטמא באהל, מה שאין כולם מטמאין, ולא מפליג בין אהל לאהל עכת"ד. מזה מוכח דליכא טומאת אהל בכלי חרס להיות נטמא משרץ ובנבלה על ידי אהל, אמנם דבריו תמוהין, דהרי הא דאהל הכא בכלי חרס לא הוי הכוונה שנטמאת הכלי חרס מטעם אהל, רק הטומאה באה מטעם האויר, והיינו שגם על ידי האויר של הכלי שהוא נגד השרץ גם כן נקרא אל תוכו כמו שמדייק הרמב"ם שזה נקרא תוכו. אבל אין בזה טומאת אהל לומר שכל שהוא תחת האהלו יהי' טמא,

דהיינו שגם אם היה כלי שטף שגם כן נטמאו מטעם האהל של הכלי חרס, ורק הכלי חרס לבדה נטמאה, וזהו מטעם שע"כ רבתה תורה שגם באופן זה נקרא תוכו מפני שכל האויר מן הארץ עד הכלי נקרא תוכו, ואין זה ענין לאהל שהמת מטמא מטעם טומאת אהל שבזה גם הכלי חרס עושה אהל כדתנן בפר"ו דאהלות מ"א אדם וכלים נעשין אהלין לטמא, ומסתמא כלי חרס בכלל זה שנעשה אהל על המת לטמא כל אשר תחת הכלי וזהו חומרא דמת, וליתא זה בשארי מטמאין, משא"כ בשארי מטמאין דליתא בהו תורת אהל, ומה שמטמא כלי חרס אם מאהיל על השרץ, לא הוי בתורת אהל וכלי חרס שאין לו תוך לא נטמא ואעפ"י שמאהיל על הטומאה, אעפ"י שלגבי טומאת מת דין מאהיל עליו, אעפ"י שאינו מקבל טומאה, אבל עכ"פ נעשה אהל, משא"כ בכלי חרס שיש לו תוך נעשה אהל מפני האויר שבתוכו, וכשמאהיל על הטומאה קרינן בזה תוכו כמוש"נ: אבל יש לעיין בעיקר מה שדן התנא בספרא ק"ו לגירסת הרמב"ם והראב"ד, הלא יש להשיב מה לכלי עץ שאינו מטמא באהלין משום דהבא במדה טהור, משא"כ כלי חרס דהבא במדה גם כן טמא כמבואר בשבת פ"ג ובירושלמי שבת פר"ט ה"ב. וכן מבואר דכן סבר הרמב"ם פרי"ח מכלים ה"ט, וגם מוכח מהראב"ד הכא דסבר כן דכלי חרס הבא במדה טמא, ובשלמא לשיטת הראב"ד אין זה פירכא מטעם דזה נכלל באל תוכו אבל לשיטת הרמב"ם קשה וצ"ע. ולגירסת הגר"א אתי שפיר, והיינו דבשביל חומרא זו ג"כ אית לן לומר דמטמא טומאת אהלין והיינו שזה נכלל גם כן בהא דמטמא באויר, וכמו שכתבנו לעיל כ"ד, ולהכי אתי קרא למעט:

והנה בסוגיא דידן איתא לקמן אלא פריך הכי מה להנך שכן מטמאין שלא בנגיעה, והיינו תנור ונבלה, ויש להבין בשלמא תנור מטמא גם שלא בנגיעה מטעם דמטמא מאוירו, אבל נבלה לא יצוייר שמטמא שלא בנגיעה, והנה מטעם זה הגירסא כתוב בצדה מיטמאין, היינו דמקבלי טומאה שלא בנגיעה, וזהו כלי חרס שנטמא שלא בנגיעה אלא גם מאויר, ונבלה לא בעי נגיעה מפני שהטומאה בעצמותה, כמו שפירשו בשיט"מ ורגמ"ה, וכנראה שגם גירסת רש"י מיטמאין:

אבל יש ליישב גירסא מטמאין, לשיטת הרמב"ם דכלי חרס מטמא גם בטומאת אוהלין, והיינו מטומאת שרץ ונבלה, נמצא דשפיר יצוייר גם בנבלה שמטמא שלא בנגיעה והיינו על ידי טומאת אהלין, ואתי שפיר הגירסא לשיטת הרמב"ם, וכמוש"נ:

והנה נראה עוד אשר הגירסא מטמאין יותר עדיף, והיינו דלפי הגירסא מיטמאין היינו לקבל טומאה קשה הא דקאמר הש"ס תאמר בזרעים שאין מיטמאין אלא בנגיעה, וקשה הלא גם זרעים מקבלין טומאה בכלי חרס שלא בנגיעה אלא באויר, ודמיא לתנור וצ"ע.

אבל לפי הגירסא מטמאין אתי שפיר, והיינו בהזרעים אינם מטמאין אלא בנגיעה, וזה אתי שפיר להגירסא דמטמאין ומזה ראיה לשיטת הרמב"ם:
וע"כ דלא פריך לעיל מהא דתנור שכן יש לו טומאת אהלין, משום דסבר הש"ס דזה נכלל בהא דטומאת אויר שגם הא דאהלין הוי טומאת אויר:

דף קיח:

תניא כוותיה דר' יוחנן כשם שיש יד לטומאה כך יש יד להכשר, וכשם שאין מקבלין טומאה אלא לכשיתלשו, כך אין מקבלין הכשר אלא לכשיתלשו, והנה הא דאין מקבלין טומאה במחוברין פירש"י דאיתא בתו"כ אם אתה אומר מחוברין טמאין טמאת את הכל. וקשה לפי"ז מדוע תלא התנא ההכשר בהטומאה, הלא מבואר בתו"כ שם גם לענין הכשר שאם אתה אומר בידי שמים טמאים טמאת הכל, היינו דהכל מוכשרים, יעו"ש. מבואר דבסברא זו עצמה אנו יודעים דליתא הכשר במחובר, ואין הכרח ללמוד מטומאה כי זה עצמו הוי הכרח דאם מחוברין ישנם בהכשר הלא כל הפירות מוכשרים, ואם כן למה אמרה תורה וכי יותן מים על זרע. כיון שכל הזרעים כבר קבלו מים במחובר:
ונראה דדרשת התו"כ בא למעט הכשר מים במחובר קודם גמר פרי, אבל אכתי אין אנו יודעים הכשר במחובר באופן שנגמרו הפירות ונתבשלו רק טרם נתלשו ועומדים במחובר, על זה בא התנא ללמדנו דגם באופן זה לא מהני ההכשר, וזה נלמד מהא דלא נטמאו במחובר אפילו בגמרן, והביאור בזה דבאופן זה שהפירות נגמרו אין לומר שאם אמרינן דמהני הכשר במחובר לומר שכל הפירות הוכשרו, דהרי ע"כ הרבה פירות נמצאים שלא ירד עליהם הגשם משעה שנגמרו אבל לענין טומאה גם לאחר גמר הפירות נמצאים שרצים המטמאין, ועל זה דרשו בתו"כ שא"כ טמאת הכל. ומוכח שאינם בני מקבלי טומאה בחיבורן ועל זה אמר התנא ללמוד הכשר מטומאה לומר דגם לאחר גמר הפרי אם ירד עליהם הגשם אינן מקבלין הכשר:
ובזה יש לדייק הא דהקשו התוס' וא"ת אדרבה יותר ראוי לתלות טומאה בהכשר דמה שאינו מטמא זה תלוי בהכשר דמעיקרא לא הוכשרו יעו"ש. וקשה הלא כיון שהעיקר כוונת התנא ללמדנו דלא מהני הכשר לאחר גמר הפרי, וזה אין ללמוד רק מהא דאין מקבלין טומאה במחובר, והוא מטעם דמקרא נדרש לפניו ולפני פניו, ואיתקש הכשר לטומאה:
ונראה דזהו כוונת התוס' בזה שהקשו וא"ת מה הוא טעמא דפשוט לו בטומאה תפשוט לו בהכשר שאם אתה אומר כן הכשרת הכל במחובר, ותירצו דאין זה תימה כל כך

אם נאמר דהוכשר הכל במחובר על ידי גשמים שנופלין על הזרעים יעו"ש. ולכאורה תמוה טובא דאם הוכשרו הכל במחובר מה זה דכתב רחמנא כי יותן מים על זרע, הא כל הזרעים שבעולם הם מוכשרים במחובר, עי' במהר"ם. אבל ע"כ כוונת התוס' לומר דאין זה תימה, אם נאמר דהוכשר הכל במחובר, היינו הזרעים שנגמרו, והיינו הכוונה שהגשמים שירדו על הזרעים טרם שנגמרו אנו יודעים שלא הוכשרו מטעם שאם אתה אומר כן הכשרת הכל במחובר. אבל הזרעים שנגמרו שפיר יש לידע אם הוכשרו, דהרי יש לידע אם ירדו הגשמים עליהם, והם לא הוכשרו, ועליהם אמרה תורה וכי יותן מים על זרע, ובזה מתורץ גם קושיא הראשונה שהקשו התוס' מטעם דלזה בעינן לימוד מטומאה, וכמוש"נ:

והנה הא דלא הביאו התוס' בקושייתם דברי התו"כ דתניא בהדיא דאין לומר הכשר במחובר משום דא"כ הכשרת הכל, נראה שמפרשים כמו שכתבנו דהתורת כהנים שם כוונתו על הגשם ומטר שנפל על הזרעים טרם נגמרו:

והנה הרמב"ם בפיה"מ בפרכ"ט מכלים בסופו כתב וז"ל, והשורש בזה כולו שכל מה שיעזרו בו בשימוש הכלי הנה הוא יטמא בהטמאות הכלי ואומרו ית' בתנור אשר הוא בכלל הכלים וטמאים יהיו לכם, ובאה הקבלה לכם לכל שבצרכיכם לפי מה שהתבאר בפר"ה מזאת המסכת עכ"ל. ותמוה לכאורה טובא בזה שכתב דידות הכלים נלמד מתנור דהלא יש להשיב מה לתנור שכן מטמא מאוירו כמו שפריך הש"ס לעיל, ועוד קשה מדוע שביק הרמב"ם הלימוד שלמד בתו"כ לכל ידות הכלים אף אותם שיש להם טהרה במקוה, וכמו"ש התוס' ומתנור לא ילפינן משום דיש לומר דשאני תנור שאין לו טהרה במקוה: ונראה דכוונת הרמב"ם לא לעצם יד בכלים בא ללמוד מתנור, רק בא להודיענו לשימושי כלים המחוברים, ואינן בטלטול, שזה אינו דומה לידות דאוכלין דהיינו זרעים וכן יד דנבלה וידות הכלים אשר על ידי היד המה בטלטול. משא"כ אופן ידות כאלה שאינם בטלטול, רק הם בשימוש להכלי המחוברת זה לא נלמד מהני ידות שרבתה תורה, אבל מהא דרבתה תורה יד בתנור המחובר זה מצינו רק בתנור, ומזה נלמד להידות כאלה הבאים בשימוש להכלי המחוברת שגם כן תורת יד על זה, וזה מבואר בפר"ה דכלים דכל הני המשמשים להתנור תורת יד עליהם, ולא בעינן שיהיו בני טלטול, וממילא כן הדין בכל הכלים הבאים בשימוש להכלי תורת יד עליהם, ובזה לא שייך למיפרך מה לתנור שכן מטמא מאוירו, כיון שלא באנו ללמוד עצם דין יד, אלא גילוי מילתא דהבא בשימוש גם כן תורת יד עליו:

שם. אמר רב אין יד לפחות מכזית, ופירש"י אם יש אוכל פחות מכזית כגון פול או חצי זית בשר ולו יד והרי הוא עם אוכלין כביצה ונגעה טומאה ביד, הואיל ועיקרו אינו כזית אינו חשוב להיות לו יד והכל טהור יעו"ש. והקשו התוס' דלרש"י לשיטתו דסבר דאוכל כל שהוא מקבל טומאה אם כן כפשוטו יש לפרש אם יש יד לפחות מכזית לקבל טומאה: ונראה דסבר רש"י דלא רבתה תורה יד לאוכל פחות מכביצה, והיינו דאעפ"י שמקבל טומאה בכל שהוא זהו רק באופן שמקבל טומאה מעצם הטומאה, אבל לא על ידי יד. והטעם בזה דהתורה אמרה ידות באופן שאיכא להוציא ולהכניס אבל פחות מכשיעור כיון שאינו מטמא אחרים, לא אמרה תורה בזה תורת יד, ולהכי מפרש רש"י דמיירי הכא באופן דלצרף החצי זית לאוכל אשר בצירוף איכא כביצה:

והנה הר"ש ובתוספי הרא"ש הקשו בפר"ג דאהלות אמאי לא פריך הש"ס לרב מהמשנה דאהלות שם דאיתא להאי דינא דשני עצמות וכו' ומדוע שביק הש"ס המשנה ופריך מהתוספתא יעו"ש. והנה אפשר לומר דהמשנה יש לפרש משום שומר, אבל התוספתא אין לפרש משום שומר, דאם כן מדוע פליג יהודה בן נקיסא, דאיתא בתוספתא, ובמשנה לא נזכר יהודה בן מקוסא, ולהכי פריך מהתוספתא, אבל יש להעיר לאיב"ע דמוקי הברייתא גם כן משום שומר ור' יהודה בן נקוסא פליג גם בזה, א"כ היה יכול הש"ס להקשות מהמשנה ולשנויי דמשום שומר הוא ולא משום יד:

ונראה דזהו כוונת רש"י שמפרש דינא דרב דאין יד לפחות מכזית, היינו לענין צירוף פחות מכזית לאוכל כביצה, והיד הוא בפחות מכזית, ובהאוכל כולו אין בו יד, והיינו דהיד הוא בהפחות מכזית, ולהכי אין להקשות לרב מהמשנה משום דיש לומר דשאני התם דאיכא יד בשתיהן ובצירוף שני העצמות איכא כזית וידות עמהן. אבל בדינא דרב ליכא יד אלא בהחצי זית לחודיא להכי לא מהני. דוגמא לזה דקאמר הש"ס לקמן גבי שומר שחלקו דכיון דהאי מגין אהאי והאי מגין אהאי מצטרפי, ולהכי שם גם גבי יד כיון דאיכא יד בכל חצי זית ואיכא השתמשות דיד בכל חדא, וא"כ אין זה שייכות לדינא דרב. אמנם בהא דאיתא בברייתא דר' יהודה בן נקוסא פליג ואומר היאך שני עצמות מצטרפין, והיינו דקאמר עצמות, והביאור דאין זה יד שנחשב לגוף הבשר, אלא הם עצמות גרידא, ואינן כגוף הבשר, ולא שייך בזה דאהל מצרפן, ורבנן מדלא השיבו על זה ע"כ סברי דאין זה עצמות אלא ידות, והיינו דמדברי ר' יהודה בן נקוסא נשמע לרבנן דלא הוי בזה הטעם בשביל שהם שתים ועדיפי משום דזה לא מהני שיועיל צירוף האהל עליהם כיון דלא הוי אלא עצמות, וע"כ דסברי רבנן שעצמות האלה תורת יד עליהם והאהל שמאהיל עליהם הרי זה כמאהיל על הבשר ממש:

תוס' ד"ה והבית מאהיל וכו' ויד למת נפקא לן במה הצד וכו' תנור יוכיח. ויש לעיין לשיטת התוס' לעיל כ"ד דהתנור מוציא, אבל לא מכניס, וא"כ לפי"ז גבי מת אין ללמוד אלא להוציא אבל לא להכניס, וחידוש דין הוא:

איברא דלכאורה יש לפרוך כן לעיל דקאמר לכתוב רחמנא בתנור וליתי הנך וליגמור מיני'. וקשה הא לשיטת התוס' מתנור אין ללמוד רק להוציא ולא להכניס, אבל יש לומר דזה נכלל בזה דקאמר הש"ס מה לתנור שכן מטמא מאוירו, דבזה נכלל גם הא דאינו בלהכניס משום דמטמא מאויר ולא מגבו, שמזה נלמד דאינו בהכנסה מטעם דלא עדיף מגבו. ולזה בעינן קרא דנבלה ודזרעים, מה שאין כן ביד דמת דכל עיקר הלימוד הוא במה הצד דתנור, א"כ לא עדיף מתנור, ולא הוי יד אלא להוציא אבל להכניס לא ידענו:

והנה חזינן דבין לרב ובין לר' יוחנן עדיף שומר מיד לענין שיעור, דלרב דסבר אין יד לחצי שיעור מ"מ בשומר סגי בכפול ולר' יוחנן דסבר יש יד לפחות מכשיעור אבל בעינן כפול ולשומר סגי גם בפחות מכפול. וקשה דלפי"ז מנין אנו יודעין צירוף לשומר לומר דשומר מצטרף, דלמא כוונת התורה דכתבה לדין שומר לומר דסגי בפחות מיד לשיעור, אבל לא לענין צירוף אלא בדין להוציא ולהכניס, אבל צירוף לא שמענו וצ"ע: והנה עיקר פירש"י שמפרש הא דאין יד לפחות מכזית דמיירי לענין צירוף לכביצה, יש להבין הלא ממנפ"ש אם היד והחצי זית מחובר ומהודק עם האוכל שהוא פחות מכביצה הרי זה יד לכביצה ממש לפי מה שמבואר דגם היד הנעשה בידי אדם הוי יד מעליא, ואם אינו מחובר ומהודק היטב אם כן לא הוי אלא נגיעה בעלמא, ונגיעה לא נחשב לחיבור, וממילא אין כאן כביצה, וזהו כוונת התוס' שהקשו לרש"י וכן הקשה הרשב"א. והוכיחו ממנחות כ"ד דנגיעה לא נחשב לחיבור, ולא מהני יד אפילו באוכל כזית:

ונראה לפרש דע"כ גם רש"י מפרש שהיה החצי זית מחובר היטב עם האוכל שהוא פחות מכביצה, אבל לא נחשב יד להאוכל כיון שהוא חיבור אדם ואינו דומה לידות הכלים שרבתה תורה ידות, דשאני התם שכל הכלי הוא מעשה ידי אדם, וגם היד הוא מעשה בן אדם, משא"כ באופן הזה הוא מעשה בידים, ואינו נעשה יד לחיבור שהוא על ידי אדם. נמצא שהיד הוא רק להחצי זית פול או לחצי זית בשר, ולזה אמר רב שבעינן שתהיה היד לכזית שהוא דבר חשוב, אבל לא לפחות מכזית:

והנה הרבינו גרשום מפרש הא דאמר רב אין יד לפחות מכזית כלומר מה דאמרינן דיד מוציא ומכניס אין חשוב יד לפחות מכזית עכ"ל. מבואר דסבר הרבינו גרשום דלא בעינן שיעור לקבלת טומאה. ורב חידש דליתא תורת יד לפחות מכזית, וע"כ דכן גם דעת הרמב"ם מדמביא להאי דינא דיד לפחות מכזית, והיינו דפסק כר' יוחנן פר"ה מטו"א

ה"ג ולא כתב כלל דהכוונה לדין צירוף, ממילא מובן דמפרש דברי רב בפשוט דנפק"מ לענין פחות מכשיעור לקבלת טומאה, והיינו דהרמב"ם סבר גם כן דלקבלת טומאה לא בעינן שיעור, ומפרש דברי רב ור' יוחנן כפשוטו לדין קבלת טומאה לעצמו:
ולפירושם תקשה הא דהקשו הר"ש והרא"ש מדוע לא פריך הש"ס לרב מהמשנה דאהלות, כמו שכתבנו לעיל:
ונראה דלכאורה יש ליישב לרב דשאני הא דשני עצמות אשר לאחרי הצירוף יש כזית בשר, משא"כ בדינא דרב דאף אם אמרינן דיש יד אבל הלא הוא לחצי זית, ואין לזה חשיבות, אבל בהא דשני עצמות על ידי הצירוף השנים נתמלא גם השיעור, ולהכי פריך הש"ס מהתוספתא מהא דיהודה בן נקוסא דאמר דהצירוף לא מהני, ובלא צירוף אין כאן טומאה כלל משום דחצי זית ממת אין בו טומאה כלל, משא"כ בדינא דרב כיון דחצי זית אוכל מקבל טומאה ע"כ גם ר' יהודה בן נקוסא סבר דיש יד, ובאופן זה קשה לרב אליבא דכו"ע, ורק במסקנא משני הש"ס דסבר רב כר' יהודה בן נקוסא, היינו דסבר רב אליבא דרבי יהודה בן נקוסא דליכא דין יד גם באופן זה דשייך קבלת טומאה:
וזה אין להקשות בעיקר הקושיא לרב ולומר דשאני בהא דשני עצמות של מת שהוא להוציא טומאה, משא"כ בדינא דרב שהוא להכניס והיינו דהיד הוא מהאוכל הטהור, ושאני להכניס מלהוציא. אבל זה ליתא, והיינו דכיון דליכא שיעור טומאה בכל אחד מהעצמות, ורק על ידי צירוף נעשה טומאה להכי אין זה גדר להוציא אלא הוא ג"כ בגדר להכניס כיון דהטומאה באה בהכנסה, אבל אין זה הכנסה ממש, דהכנסה הכוונה דהיד הוא מן הטהור, והכא בשני העצמות עכ"פ אין ידם באה מן הטהור, אבל כשהיד באה מן הטהור ממש אפשר לומר שאין יד זה גבי טומאת מת, וכמו שהוכחנו לעיל מדברי התוס' דכיון דדין יד גבי טומאת מת נלמד מתנור, ולשיטת התוס' גבי התנור הוא רק להוציא ולא להכניס, וכמו שכתבנו לעיל:

דף קיט.

ור' יוחנן אמר כולה ביד והוא דאמר כת"ק. וכתבו התוס' ה"מ למימר כולה בשומר וכת"ק, דלת"ק אפילו בשלשה עצמות שיש בכל אחד פחות מכפול מצטרפין יעו"ש. וקשה אם אפשר לומר דלרבנן אפילו בשלשה עצמות מצטרפין אעפ"י שיש בכל אחד פחות מכפול, א"כ היאך מוקי לה ביד דהרי אכתי קשה דרבי יוחנן סבר דאין יד לפחות מכפול וכמו שפירש"י לעיל בדברי ר' יוחנן, וא"כ לא מצי סבר גם כת"ק. וע"כ דסבר ר'

יוחנן בדברי ת"ק דשני עצמות דוקא, וא"כ לא מצי לאוקמי' בשומר דא"כ אפילו שלשה עצמות גם כן ולהכי מוכרח לאוקמי' ביד וכת"ק, וצ"ע:

והטעם בזה דמפרש ר' יוחנן דלת"ק שני עצמות דוקא הוא מפני ר' יהודה בן נקוסא דקאמר דשני עצמות אין מצטרפין מטעם דאין יד לפחות מכזית, והת"ק סבר דיש יד לפחות מכזית, אבל אם אמרינן דת"ק סבר דשני עצמות לאו דוקא והוא הדין שלשה עצמות, ויש יד גם לפחות מכפול א"כ הוי פלוגתא רחוקה בין ת"ק לר"י בן נקוסא, ולהכי סבר ר' יוחנן דשני עצמות דוקא, וגם ת"ק מודה דאין יד לפחות מכפול:

ובזה יש להטעים וליישב הא דהקשו הראשונים מדוע לא פריך הש"ס מהמשנה, והיינו דמהמשנה שלא הוזכר דברי ר' יהודה בן נקוסא יש לפרש דשני עצמות לאו דוקא, אלא גם שלשה עצמות ויש יד לפחות מכפול גם כן. ותקשה מזה לר' יוחנן גם כן. ותקשה בין לרב ובין לר' יוחנן, ולהכי פריך הש"ס מהברייתא דאיתא דר' יהודה בן נקוסא פליג על שני עצמות. מזה מוכח דע"כ שני עצמות דקאמר ת"ק הוא דוקא, ולא קשה לר' יוחנן מטעם דר' יוחנן מפרש כן התוספתא ורק לרב הוי פירכא, וכמוש"נ:

ת"ש. ראב"ע מטהר בשל פול ומטמא בשל קטנית מפני שרוצה במשמושן. ופירש"י מטהר בשל פול דאין שומר מצטרף לו לכביצה ומטמא בשל קטניות אלמא יש שומר לפחות מכפול, יעו"ש. והקשה בתו"ח לשיטת רש"י דלקבלת טומאה לא בעינן שיעור, וא"כ מנין להש"ס לומר דראב"ע מיירי בשומר לדין צירוף, דלמא מיירי לענין קבלת טומאה לעצמו, והיינו דבשל קטניות מפני שרוצה במשמושן עושה השומר מעשה יד לקבלת טומאה, ומטהר בשל פול מפני שאינו רוצה במשמושן, ואפילו מעשה יד לא הוי, אבל לא מיירי בדין שומר לענין צירוף עכת"ד:

ונראה דסבר רש"י דלקבלת טומאה לכל שהוא לא מהני יד להכניס טומאה כמו שכתבנו לעיל בשיטת רש"י, והטעם בזה כי כל עיקר תורת יד אמרה תורה באופן טומאה שהוא גם לטמא אחרים, אבל בקבלת טומאה לכל שהוא, שהוא רק טמא לעצמו, אבל אין בכחו לטמא אחרים לא אמרה בזה התורה דין ידות, וכיון שמטמא ראב"ע בשל קטניות ע"כ בדין שומר מיירי ולענין צירוף שבזה מקבל טומאה כזו שהוא גם כן לטמא דהיינו בצירוף כביצה, ומוכח דסבר דיש שומר לפחות מכפול:

דף קיט:

בעי רב אושעיא שני שומרין מהו שיצטרפו, ופירש"י לאוכל שבתוכם לכביצה, לכאורה יש לדייק מזה לזה שהסתפקנו לעיל בנגיעה זה בזה אם בכחם להוציא ולהכניס, והכא

חזינן דעיקר הבעי' לענין להצטרף לאוכל שבתוכם, אבל שומר בשומר לא מצטרפין, וצ"ע:

רב הושעיא שומר אוכל שחלקו קמיבעיא להו כיון דהאי לא מגין אהאי והאי לא מגין אהאי וכו', ופירש"י כגון אוכל כביצה ושומרו עליו וחלקו, או כגון שני בצלים קטנים שאין בשניהם אלא כביצה עם שומריהם. והנה יש להקשות בהא דשני בצלים שאין בזה התחברות אלא נגיעה ולעיל הקשו התוס' דהלא לטומאה בעינן התחברות ולא סגי בנגיעה, ומה"ט הקשו התוס' הכא דאין לפרש חלקו ממש, ובשני אגוזים פשיטא דאין בזה אלא נגיעה יעו"ש. ופירש"י לכאורה תמוה טובא:

ונראה בסברת רש"י דרש"י לשיטתו דאוכל מקבל טומאה בכל שהוא, ורק חסר לזה טומאה לטמא אחרים משום דבעינן כביצה לטמא אחרים. אמנם באופן ששני אגוזים והאוכל בינתים דבצירוף איכא שיעור שלם כביצה נמצא דכל אחד בפני עצמו קבל טומאה לעצמו, וא"כ גם בלעדי הצירוף כולם טמאים, ומיירי שהשרץ נגע בכל השלשה ביחד, ממילא יש כאן שיעור כביצה, ולזה סגי בנגיעה גרידא גם בלא התחברות בחיבור שלם. והתוס' שהקשו משום דלשיטתם אין קבלת טומאה בפחות מכשיעור, להכי פירשו דמיירי בהתחברות משום דלא סגי בנגיעה להיות אוכל כביצה ממש:

והנה בעי' זו לא איפשטא. והנה הרמב"ם כתב בפר"ה מטו"א ה"ג ושומר שחלקו אינו מצטרף עם האוכל, ולפלא מדוע כתב הרמב"ם כן בפשיטות כיון דלא איפשטא בעי' זו בסוגיא. ולפלא שלא העירו בזה הנו"כ, וצ"ע: רש"י ד"ה בקולחא, וה"נ מצי לתרוצי בריה שאני יעו"ש. וקשה בשלמא לעיל לענין יש שומר לפחות מכפול, יש מקום לומר דבריה שאני מפני חשיבותו, אבל הכא לענין צירוף שני שומרים מה מועיל הא דהוי בריה כיון דהחסרון משום חסרון הגנה מפני שאין זה מגין על אידך, ובשיט"מ כתב שלא נמצא בכתב יד רש"י ז"ל:

גמ'. ה"ג בשדרה ומשום שומר, והנה הר"ן בחידושיו פירש דע"כ בעי' דר' אושעיא לעיל בשומר שחלקו היינו בב' בצלים אבל בבצל אחד וחלקו לא מיבעיא לי לד"א משום דהכא מוכח דאם הוי פעם אחת שומר בשיבולת תו לא פקע מיני' דין שומר אף אחר שנפרד מהשיבולת יעו"ש. וזהו דלא כהתוס' שפירשו דהבעי' דר"א באופן בשומר אחד וחלקו לא לגמרי, אבל קשה הא חסר להבצלים חיבור. ונגיעה לחודיא לא סגי. והר"ן בעצמו לעיל כתב כדברי התוס', וא"כ לכאורה דבריו סותרין זה את זה, וצ"ע:

והנה הרמב"ם משמע ג"כ דמפרש בשומר אחד שחלקו מדכתב בפר"ה מטו"א ה"ג שומר שנחלק אינו מצטרף עם האוכל יעו"ש. משמע דבשומר אחד מפרש הסוגיא, ובדבר מה

שכתבנו לתמוה על הרמב"ם דשומר אוכל שחלקו אינו מצטרף אעפ"י דהוי בעי' דלא איפשטא, מצאתי בישו"ש שהקשה בזה וכתב דהרמב"ם סבר מדלא קאמר הש"ס דלמא בקולחא משמע דפשיטא להש"ס דלא מצטרף, יעו"ש. ועי' בספר לב אריה מה שהעיר בזה. ומה שכתב שם לתרץ דברי הרמב"ם שם, דבריו דחוקים כמבואר להמעיין:

ומה שנראה לדעתי ביישוב דברי הרמב"ם הוא כמו שכתבנו במקום אחר שיטת הרמב"ם דסבר דאעפ"י דספק טומאה ברה"י ספיקו טמא, אבל ספק הכשר טהור, והיינו דבספק אם הוא ראוי לקבל טומאה ספיקו טהור, והכא בשומר שחלקו כיון דהוי ספק אם מצטרף לאוכל הוי ספק אם הוא ראוי לקבל טומאה וספיקו טהור אף ברה"י, ואעפ"י דאיכא להקשות דהרי עכ"פ נטמא בטומאת עצמן דהרי סבר הרמב"ם דגם פחות מכשיעור מקבל טומאת עצמן, אבל אתי שפיר לפי מה שביארנו דשיטת הרמב"ם דדק בבריה סבר כן, משא"כ הכא באוכל שחלקו דבטל מתורת בריה אינו ראוי לקבל טומאה כלל מספק, להכי כיון דלא איפשטא בעי' בגמ' נשאר הדבר בספיקא אם הוא ראוי לקבל טומאה דכיון דהוי ספק אם השומרים באופן זה אם דין אוכל עליהם, וממילא הוי ספק אם האוכל הזה ראוי לקבל טומאה, להכי פסק דאין השומרים מצטרפין, והנה לכאורה יש להעיר דלא שייך בזה ספק מטעם דהוי ספיקא דדינא, אבל זה ליתא דהכא הוי ספק במציאות אם נחשבים השומרים לשומרים מטעם ספק הגנה והוי ספק במציאות, והרי זה שפיר בדמיון לספק הכשר, וכמוש"נ: שם בגמ', גופא שני עצמות וכו' אמר ריש לקיש לא שנו אלא עצם דהוי יד אבל נימא לא הוי יד, ור' יוחנן אמר אפילו נימא הוי יד. ומשמע דקיימא אתוספתא דשני עצמות ואם הוי יד מכניסין טומאה כמו עצם, וקשה מדוע לא הביא הרמב"ם להאי דינא בפר"ד מטו"מ, וגם בפירש"י הכא מפרש לענין נגיעה, וקשה כיון דקיימא אתוספתא דמיירי בטומאת אהל, ומדוע לא פירש"י לענין טומאת אהל, ומשמע מזה דלענין טומאה לכולי עלמא לא הוי הנימין לא יד ולא שומר, וזה טעמא בעי: ועוד דאיתא בהדיא במשנה דאהלות פר"ג מ"ד המת מבחוץ ושערו מבפנים הבית טמא, וכן פסק הרמב"ם בפר"ג מטו"מ הי"ג, הרי חזינן דהשערות מביאין טומאה רק אינו מבואר אם משום יד או משום שומר, ונפק"מ אם הוא משום יד לא בעינן כנגד הבשר, ולפלא שלא כתב הרמב"ם מאיזה טעם הוא מכניס טומאה. ולפי הנראה כיון דר' יוחנן סבר משום יד וכיון שקיי"ל בכל מקום כר' יוחנן לגבי' ריש לקיש לבר מהני תלת ממילא אית לן לומר דמשום יד הוא. אבל לפלא אשר בפר"א מאבוה"ט הי"א בעור של נבלה כתב ובשערו שכנגדו מאחורי העור נטמא מפני שהעור בשערו שומר לבשר יעו"ש. וזהו בהא דפליגי הכא באיכא דמתני לה אמתניתין אם נימא הוי שומר פסק כר' יוחנן דנימא הוי

שומר, ומשמע אבל יד לא הוי ונפק"מ דבעינן כנגד הבשר, וא"כ מדוע לא כתב בטומאת מת דבעינן כנגד הבשר ומשום שומר, ואפשר לומר דשאני גבי מת דהשער המחובר מקרי תמיד כנגד הבשר מטעם טומאה בחיבורין שרבתה תורה למת, וזהו שכל המחובר למת הכל טמא ויש בה משום יד ומשום שומר גם כן. ושאני מהא דשני חצאי זיתים דפליגי לעיל בסוגיא אם משום יד או משום שומר, דשאני עצמות הנפרדים ממת, אבל בחיבורין למת יש בה משום שניהם משום יד ומשום שומר, ולהכי לא נחית הרמב"ם לזה וכתב לשון המשנה סתם:

ובזה יש ליישב פירש"י דמפרש לענין נגיעה בחתיכת עור ועלי' בראשה אחד כזית בשר, והיינו בעור של נבלה ולא מפרש בטומאת מת משום דבטומאת מת בהנוגע בשערו בשעת חיבורו, ופליגי בזה ר' יוחנן וריש לקיש דריש לקיש סבר שהוא משום שומר ור' יוחנן סבר שהוא משום יד. והרמב"ם פסק שהוא משום שומר, וזהו כאיכא דמתני לה אמתניתין:

ובזה שכתבנו לא קשה מה שכתבנו לעיל קי"ח בהא דתנן כל שאינו לא יד ולא שומר פירש"י שהוא שער, וכתבנו להקשות מהא דשער של המת בשעת חיבורן הכל טמא, דשאני שער המת בשעת חיבורן, וע"כ דכוונת רש"י על שער בפירות וכמו שפירש הרב ברטנורא:

ולפי"ז הא דנקט הש"ס גופא דמשמע דפליגי בשערות של המת הוא רק לדוגמא אבל לא מיירי לטומאת אהל אלא מיירי בנגיעה בטומאה:

אבל עדיין קשה הלא יצוייר בעור אדם ויש עליו כזית בשר ולמעלה מהעור יש שערות, איזה דין להם. והיינו גם לטומאת אהל דהרי כזית בשר מן המת מטמא באהל, ובזה ליתא לדין טומאה בחיבורין, ושייך בזה לדון על השערות האלה אם יש להם דין יד או שומר, ושפיר מתפרשא דבזה פליגי ר' יוחנן ור"ל. וא"כ הדרא קושיא לדוכתי' מדוע נאיד רש"י מלפרש לטומאת אהל, וגם מדוע השמיט הרמב"ם לפרש אם הוא מטעם יד או מטעם שומר: ונראה דכל ענין שער שבאדם הכוונה שער שעל הראש ולא שער שבגוף, והיינו השער שעל הגולגולת דשערות האלו נחשבים מחובר, אבל שער שבגוף אינם נחשבים למחובר שיהיה דינם כמו הגוף ממש. והנה שער של הראש שהוא הגולגולת מטמא באהל כמו שחשיב התנא והרמב"ם, ושערות האלה תורת מחובר למת נינהו ודינם כמת עצמו, והיינו דגולגולת נחשב כמת שלם, וליתא בזה לומר ולדון לא משום יד ולא משום שומר, כיון דנחשבים כמת עצמו, וע"כ מפרשים רש"י והרמב"ם דכל עיקר פלוגתא דרבי

יוחנן וריש לקיש גם כן בהדברים המטמאים במגע לחודיא כמו בבשר נבלה ושערות שעליהם, כמו שכתבנו לעיל:

ולפי זה יש לפרש כוונת רש"י שמפרש בהא דלא יד ולא שומר שהוא שער, יש לפרש גם על שער המת, אבל הכוונה שער כזה שאין לו דין מחובר למת, דהיינו שער שעל הגוף שאין דינו מחובר למת, וכמוש"נ:

דף קכ/א:

והרוטב מאי רוטב אמר רבא שומנא אמר לו אביי הוא עצמו יטמא טו"א אלא חלא דקריש. וכתבו התוס' הוי מצי למימר יטמא טומאת נבלות. ונראה דבזה איכא למימר דאיכא ברוטב גם החלב של נבלה וחלב אין בו טומאת נבלות, וכיון דאיכא תערובות של נבלה בהרוטב, להכי לא פסיקא מילתא ליפרוך לטמא טומאת נבלות, להכי פריך מטומאת אוכלין:

עוד כתבו התוס' א"נ טומאת נבלות לא מטמא דאיכא מילי טובא דמטמא טו"א ולא מטמא טומאת נבלות כדתנן לעיל השוחט בהמה לעכו"ם ומפרכסת וכו'. ויש להבין מה שייך איכא מילי טובא דהלא הכא בנבלה מיירי וע"כ דמטמא טומאת נבלות, וגם איזה שייכות להא דהשוחט בהמה לעכו"ם דשאני התם שהיא מפרכסת שהיא כחיה, משא"כ הכא דמיירי בבישול נבלה, ומצאתי במהר"ם שתמה בזה:

ונראה דכוונת התוס' דיש לפרש המשנה באופן שאין לטמא הרוטב משום נבלה כגון אם בישל דבר איסור כזה שאין בו משום נבלה אלא איסור אחר, והרוטב הזה הוא רוטב של איסור וקאמר התנא דמצטרף לטומאת אוכלין, ובאופן הזה בנבלה אין מצטרף לטומאת נבלות, וע"ז פריך אביי דבאופן הזה הוא עצמו אוכל הוא, ולא מצי פריך דיטמא טומאת נבלות. כיון דלא מיירי המשנה בזה שהרוטב בא מנבלה. והביאו דוגמא מהא דהשוחט בהמה טמאה לעכו"ם ומפרכסת דאם חתך בשר בעודה מפרכסת אין בזה משום טומאת נבלות, ויצוייר דהמשנה מיירי באיסור רוטב כזה, ואין בה משום נבלות, ועל זה אמר אביי דהוא עצמו יטמא משום טו"א:

איברא דעדיין יש להקשות מסיפא דקאמר התנא אבל לא טומאת נבלות, והיינו דהשומן הזה אינו מצטרף לטומאת נבלות, ועל זה יש להקשות מדוע לא יטמא הוא עצמו משום נבלות. אבל אין להקשות על אביי מדוע לא פריך מסיפא כיון דמקשה מרישא מהא דטו"א, והיינו דאם היה מקשה מסיפא מהא דנבלות הוי מקשינן עליו מדוע לא פריך מרישא מטו"א, כן נראה בכוונת התוס':

והנה בהגהות הרש"ש הקשה לפרש"י ותוס' בכורות ו', דהא דחלב נבלת בהמה טהורה טהור מלטמא טומאת נבלות, דהוא הדין השומן, וא"כ מה זה דהקשו התוס' דליטמא טומאת נבלות, ומטעם זה כתב דהתוס' כוונתם על קושיות אביי בפירוש הא קיפה, ומזה השיג על המהר"ם שמפרש דהתוס' הקשו בהא דרוטב יעו"ש. אמנם לדעתי שגה בפירוש רש"י ותוס' בבכורות דהתם לא הוי הכוונה דשומן דנבלה דין חלב עליו להיות טהור מטומאת נבלות, אלא שם הביאור דנקרא בשם חלב אבל לא הוי בדין חלב, וביארנו זה בספרנו נזר הקודש למס' בכורות. ומטעם זה לא קשה גם כן מהא דהקשה הרש"ש בהא דזבחים יצא חלב חיה שחלבה מותר כמו כן נמעט מזה חלב טהור דהיינו שומן שמותר, יעו"ש. דזה לא קשה דע"כ שומן דטהור הוא בכלל בשר, עי' ר"ן פרק גיד הנשה, וברש"ל פסחים ל'. ודברי המהר"ם נכונים דהתוס' כוונתם על הא דרוטב, וכוונת התוס' כמו שכתבנו:

שם. תנן התם הקפה את הדם ואכלו, ופירש"י על יד האור, יעו"ש. והיינו דשיטת רש"י דדם שבישלו חייב, וזהו רש"י לשיטתו דסבר כן לעיל ק"ט בהא דהלב קורעו וכו' יעו"ש. והיינו דסבר דליתא להלכתא הא דזעירי שם במנחות כ"א דדם שבישלו אינו עובר עליו, וכן משמע שיטת הרמב"ם והרי"ף דלא הביאו בהלכותיהם הא דזעירי. אבל התוס' כתבו הכא דמיירי שהקפהו בחמה דאם על ידי האור אינו עובר עליו, מטעם דדם שבישלו אינו עובר עליו:

והנה הר"ן בחידושיו כתב כי יש להוכיח מהא דתנן לעיל קט"ז חומר בחלב מבדם וחומר בדם מבחלב, ולא קתני חומר בחלב שהחלב בין אכלו חי בין אכלו מבושל חייב, ואילו דם אכלו חי לוקה, ואכלו מבושל אינו לוקה. משמע מזה דגבי דם גם אם אכלו מבושל לוקה, יעו"ש. ולכאורה הוא ראיה עצומה, אבל תקשה לאידך גיסא מדוע לא פריך הש"ס לזעירי ממשנה ערוכה. ומצאתי בתוס' ר"ע שהקשה בזה. אבל נראה דיש לומר דלזעירי נפיק דם מבושל מתורת דם וכמו שאיתא במנחות שם כיון דמלחו נפיק ליה מתורת דם. והביאור בזה דמפני השינוי דהאור משויהו למין אחר, א"כ לא שייך למימר חומר בחלב מבדם במבושל משום דדם לאחר הבישול בטל מתורת דם: עוד כתב הר"ן דאם איתא להא דזעירי ומפרש הא דהקפה את הדם מיירי שהקפה בחמה, וחייב והלא ע"י קפהון דחמה אסרוכא מסרכא, יעו"ש. וקשה הא מצינו דהש"ס במנחות שם בהא דאיתיביה אביי מהא דתנן הקפה את הדם ואכלו חייב, ומשני כאן שהקפה בחמה כאן שהקפה באור. הרי חזינן דסבר הש"ס דבהקפה בחמה ואכלו חייב. ומשמע שאכלו כן כמו שהוא בקפהון ומ"מ חייב, ואעפ"י שרש"י פירש שם דהמעלה היא מטעם דבהקפה בחמה

הדרא לכמות שהיה צלולה. אבל רש"י הוכרח לזה בכדי שעדיין ראוי להזאה, אבל ע"כ מיירי שאכל הדם כמות שהוא, הרי חזינן דבר אכילה כשאחשבי' לאכילה ואכלו, וצ"ע: עוד כתב שם הר"ן דנראה שרק ממלקות ממעט זעירי אבל איסורא דאורייתא איכא, ומטעם זה תמה על הרא"ה והרשב"א והרמב"ן דסברי דדם שבישלו איסורו מד"ס לבד, יעו"ש. ונפלאתי שהר"ן בביאורו על הרי"ף בהא דהלב קורעו וכו' פליג על רש"י דמחייב בדם שבשלו:

והנה הרשב"א שם בסוגיא כתב גם כן דלא כרש"י, וסובר דדם שבישלו אינו עובר עובר עליו, ואילו הרשב"א במנחות סובר לדינא דיש חיוב מעליא בדם שבישלו:

והנה תנן לעיל ק"ט במשנה הלב קורעו ומוציא את דמו לא קרעו אינו עובר עליו, ואיתא בכריתות כ"ב, אמר רבי זירא אמר רב לא שנו אדם בלב עוף הואיל ואין בו כזית, אבל לב בהמה דיש בו כזית אסור וחייבין עליו כרת. - והנה הביאור בהמשנה לא קרעו הכוונה לאחר בישולו, וכמו שפירש"י לעיל ק"ט, וכן פירש רגמ"ה הכא. ודוקא בלב עוף שאין בו כזית אינו חייב כרת הואיל ואין בו כזית אבל לב בהמה שיש בה כזית דם חייב כרת ואפילו לאחר בישולו. - ומבואר דשיטת רש"י ור"ן דדם שבישלו חייב עליו כרת, אמנם התוס' לעיל הקשו לרש"י מהא דהקומץ רבה, כ"א דאמרינן שם דם שבישלו אינו עובר עליו, והא דמוקי הסוגיא הכא בלב עוף משום דסתמא תנן דאינו עובר עליו דמשמע בין חי בין מבושל, יעו"ש: א והנה לבאר פלוגתא דהראשונים בזה, נקדים הא דאיתא במנחות כ"א, אמר זעירי אמר רבי חנינא דם שבישלו אינו עובר עליו יתיב רבא וקאמר להא שמעתתא איתיביה אביי הקפה את הדם ואכלו או שהמחה את החלב וגמעו חייב ומשני לא קשיא כאן שהקפה באור כאן שהקפה בחמה, באור לא הדר בחמה הדר, ופריך בחמה נמי לימא הואיל ואידחי אידחי, דהא בעא מיניה רבי מני מר' יוחנן דש שקרש ואכלו מהו אמר לו הואיל ואידחי אידחי אישתק אמר לו דלמא כאן בחטאות החיצונות, כאן בחטאות הפנימיות וכו' יעו"ש. מבואר דיש שני אוקימתות. חדא המחלקת אם הקפאה באה על ידי חמה, דכיון דהדר להיות צלול הוי דם מעליא, ואוקימתא שנייה דבחטאות החיצונות לית לן בהקפאה שינוי. והביאור בזה לפי פירש"י דאם הדם ראוי לכפרה הוי דם מעליא גם לחיוב כרת, ואין הבדל בין חולין לקדשים מטעם דרק ראוי לכפרה בעינן. ונפק"מ בין האוקימתות השתים לענין הקפה באור, דלאוקימתא ראשונה כשהקפה באור בטל מתורת דם, ולאוקימתא בתרייתא תורת דם עליו ככל הקרבנות מלבד חטאות הפנימיות, ובדם חולין דינו כחטאת החיצונית. - נמצא לפי זה לפירש"י למסקנא דם שבישלו חייב עליו כרת מלבד בחטאות הפנימיות,

וממילא אם נתפוס כאוקימתא בתרייתא דם שבישלו חייב עליו כרת, (וברש"י ד"ה כאן בחטאות החיצונות תיבת בחמה אינו מדויק, וע"כ הוא לאו דוקא, וכן מבואר בחידושי הרשב"א שם, ושיטת התוס' ע"כ כאוקימתא קמייתא דבעינן דוקא כשהקפה בחמה משום דהדר, ואם בשביל הקושיא דדיחוי על זה משני בחטאות החיצונות דלא שייך דיחוי כיון דחזי לכפרה כמו שהוא, ומטעם זה סברי דדם שבשלו אינו עובר עליו: ב עוד איתא שם אוקימתא דרבא דמשני דאפילו בחטאות הפנימיות יש חיוב כרת על הדם שהקפה מטעם הואיל וכנגדו ראוי בחטאות החיצונות אמר רב פפא הלכך דם חמור שקרש ואכלו חייב הואיל וכנגדן ראוי בחטאות החיצונות. והקשה בגליון הש"ס מאי חידושא הא מתניתין היא בריש פרק דם שחיטה דבין טמאים ובין טהורים חייבים על דמו, יעו"ש וכמו כן הקשה השאג"א בשו"ת החדשות בסימן ט"ז. והנה עתה שנדפס השיט"מ וכתב להאי קושיא ומתרץ דהרבותא דקרש דסד"א דהא דקרש חייב ה"מ בדם דטהור שכנגדו ראוי לחטאות החיצונות, אבל דם חמור שקרש דאין דם בהמה טמאה ראויה אפילו צלול לחטאות החיצונות אימא לא יתחייב עליו בקרוש קמ"ל דאפילו הכי חייב הואיל ושכנגדו בטהורה חייב בחטאות החיצונות, יעו"ש. - נראה בביאור דברי השיט"מ דכיון דכל עיקר החיוב מטעם הואיל, והכא בדם חמור שקרש אנו צריכין לתרי הואיל, וזהו חידושא דר"פ דאמרינן גם תרי הואיל:

ג אמנם בעיקרא דמילתא בהא דבעינן ראוי לכפרה, מנא להו לרבותינו לחדש האי כללא, דהלא כיון שאמרה תורה לבהמה ולעוף והלימוד בא בכלל ופרט וכלל לרבות כל מיני בהמות בין טהורין בין טמאין, וכן כל מיני עופות, וא"כ מנא להו לרבותינו לדרוש ולחדש דבעינן ראוי לכפרה. ועיקר חידושא דרבי זעירי אמר רבי חנינא שאמר דם שבשלו אינו עובר עליו ופירש"י מטעם דבעינן דם הראוי לכפרה מנלן למידרש כן, הלא אדרבה כיון דחזינן דרבתה תורה גם לדם מטמאין שאינם בני קרבן כלל, אם כן מהיכי תיתי לן לומר דבעינן דם ראוי לכפרה:

איתא בירושלמי פר"ב דמעש"ש ובפר"ג דשבועות, מניין שהשתייה בכלל אכילה רבי יונה שמע לה מן הדא על כן אמרתי לבני ישראל כל נפש מכם לא יאכל דם, מה כן קיימין אם בדם שקרש והתני דם שקרש אינו לא אוכל ולא משקה. אלא כי כן קיימין כמות שהוא והתורה קראה אותו אכילה, ופריך והא תני המחה את החלב וגמעו והקפה את הדם ואכלו והרי"ז חייב מה עביד לה רבי יונה אינו לא אוכל לטמא טו"א ול אמשקה לטמא טומאת משקין, יעו"ש. מבואר מזה דדם שקרש אינו לא אוכל ולא משקה. - והנה יש לעיין לפי"ז היאך חייבה תורה על אכילה כזו בשהקפה הדם שהוא דם שקרש, כיון

שאינו לא אוכל ולא משקה, ודוחק לומר שהוא מטעם גזירת הכתוב לחייב את האוכלו אעפ"י שאינו לא אוכל ולא משקה, כי זה לא יתכן, כיון שהתורה קראה לזה אכילה, ופשיטא דבעינן כדרך אכילתן. - וע"כ ע"י שתייה. - וא"כ שוב הוי הוכחה דכוונת התורה ע"י שתייה, וא"כ מוכח דשתייה בכלל אכילה, וא"כ מדוע נדחה הראיה שהביא מזה רבי יונה:

ה ונראה דכוונת הירושלמי, דאעפ"י שע"כ אין זה בתורת מאכל לאדם, אבל עכ"פ אם הוא ראוי דם כזה להיות נזרק על המזבח הרי"ז בכלל מאכל, והיינו דכיון דקיי"ל דגם אכילת מזבח שמיה אכילה כמבואר זבחים ל"א ואעפ"י ששם מיירי בהקטרה דהיינו אכילת אש, אבל עכ"פ באופן דהדם ראוי למזבח לכפרה לא נגרע ערכו, ולא יצא מחשיבותו אעפ"י שנפסל מאכילת אדם, ודי להדם בחשיבותיה דמזבח. אמנם באופן דאינו ראוי עוד למזבח, וגם יצא מכלל אוכל לטו"א ולטומאת משקין נתבטל מתורת דם, ונפקע ממנו איסור דם. ובזה אתי שפיר הא דמדחה הירושלמי דברי רבי יונה שמוכיח דע"כ מיירי התורה באיסור אכילת דם שהוא על ידי שתייה דוקא מטעם דבקרוש יצא מתורת אוכל ומתורת משקה, על זה השיבו דליתא, והוא דאעפ"י שיצא מתורת אוכל ומתורת משקה לגבי אכילה ושתייה דהדיוט, אבל כיון שלא יצא מתורת דם לגבי גבוה באופן זה, לכן לא נגרע ערכו והרי הוא בכלל איסור וחיוב כרת מטעם לא יאכל דם:

ו וזהו דברי רבי זעירי במנחות דם שבשלו אינו עובר עליו הביאור, שכיון שנתבטל מתורת אוכל לאדם לא לטו"א ולא לטומאת משקין, וגם אינו ראוי לכפרה, להכי נתבטל מתורת דם, ועל זה לא אמרה תורה לא יאכל כיון שאינו מין מאכל. - אמנם באופן שכשר דם כזה לכפרה קרינן לזה דם, וזה תליא באוקימתא דש"ס לעינן דם שבשלו אם ראוי לכפרה דם כזה אם לא, וזה תליא באוקימתא דהש"ס וכמו שכתבנו לעיל:

ז והנה לכאורה יש להעיר ע"ז שכתבנו דדם שקרש בטל מתורת אכל מהא דאיתא בתוספתא דטהרות פר"ב דמהני מחשבה דלאוכלין בדם שקרש, וכן כתב הרמב"ם בפר"א מטו"א. אבל זה ליתא, דאף אם מהני מחשבה לטומאת אוכלין, אבל ע"כ אין זה דם האמור בתורה, דע"כ כוונת התורה דיהיה נקרא אוכל מצד עצמותו:

ח אמנם בדם המת שקרש לא יצא מתורת דם כדתנן בפר"ג דאהלות מ"ג וברמב"ם פר"ד מטו"מ הי"ג, והיינו דלא בעינן בזה תורת אוכל, ומטמא טו"ח ג"כ כדמעיקרא, ומטעם זה לא יצוייר טו"ק בדם המת ג"כ משני טעמים, חדא דמטמא טו"ח, ועוד דלא מהני מחשבה לבשר המת. ואפילו לשיטת הרמב"ם דמהני מחשבה כמו שכתבנו לעיל, אבל כיון שמטמא טו"ח להכי אין בו דין טו"ק. ולא יצוייר במת טו"ק, ולהכי אי חייבין על

דמו: ט ובזה שכתבנו אין לדמות דם שבשלו לדם האברים שמבואר בסוגיא דעוברין עליו דלא תעשה אעפ"י שאינו ראוי לזריקה. ורצה לידון בזה הגאון שאג"א שם דה"ה לדם שבשלו, דלפי מה שכתבנו לא דמו להדדי דדם האברים לא יצא מכלל אוכל, אבל דם שבישלו יצא מכלל אוכל, וממילא אם אין עליו תורת אוכל ולא תורת משקה, ליתא בלאו דלא יאכל דם. ומה שפלפל שם בהא דאיצטריך קרא למעט דם מנותר, מבואר לנכון בספרנו נזר הקודש לזבחים מ"ה, בישוב קושיות הגיוה"ש שם:

י ובזה שכתבנו מיושב הא דהקשה הנוב"ת בסוגיא דבכורות בהא דחלב למ"ד דם נעכר ונעשה חלב הא לא עדיף זה מדם שבשלו, וכן הקשה בשאג"א סימן ט"ז שם. אבל לפי מה שכתבנו לא דמי, דדם שבשלו יצא מכלל אוכל, אבל דם שנעכר ונעשה חלב מעולם לא יצא מכלל אוכל רק נשתנה מאוכל לאוכל: יא והנה הרמב"ם כתב בפר"ו ממ"א ה"ו וז"ל, הלב קורעו ומוציא את דמו וכו' ואם בשל הלב ולא קרעו קורעו לאחר בישולו ואם לא קרעו ואכלו אינו חייב כרת בד"א בלב עף שאין בו כזית דם, אבל אם היה לב בהמה חייב כרת שהרי יש בו כזית דם, יעו"ש. מבואר דסבר כשיטת רש"י, וכן דעת הרשב"א בחידושיו למנחות, וכן כתב בחידושיו לחולין, וכן דעת רגמ"ה כמו שכתבנו לעיל, והר"ן בחידושיו לחולין כתב שכן משמע דעת רבינו מדלא הביא הא דרבי זעירי. ותמוה, דהרי כתב בהדיא דחייב. וכן תמוה גם דברי המחנא"פ הלכות מ"א כתב דמדברי הרמב"ם פר"ט נראה דההיא דהקומץ אינה הלכה. הלא הרמב"ם כתב להדיא דדם שבישלו חייב כרת: יב והנה התוס' בפסחים כ"ב ע"ב ד"ה ומה, כו' הקשו והשתא לא שייך למימר תוכיח ולא מצי למיעבד ק"ו מדם, יעו"ש. כוונתם, אמאי לא ילפינן מדם דגיה"נ מותר בהנאה, עי' בפנ"י. - ולכאורה הא יש לומר דגם דם יש היתר לאיסורו ע"י בישול, וביותר התוס' לשיטתם דדם שבישלו מותר, עי' בפתיחה למליחה להפרמ"ג. ועי' בפליתי סימן ס"ה סק"ב, שכתב דאין להקשות מדוע לא יליף ק"ו מדם שענוש כרת וכו' דיש לומר שאני דם דיש היתר לאיסורו ע"י בישול, יעו"ש. ותמוה, הלא זהו מה שהקשו התוס' ולא נחתו לזה. אבל נראה דהתוס' סברי דלא שייך בדם יש היתר, כיון דע"י בישול נפיק מתורת דם. וכמו שכתבו התוס' בפסחים לענין נזיר בשאלה דלאחר ששאל לא הוי נזיר: יג אמנם מכל האמור, הרבה ראשונים סברי דדם שבשלו אסור מדאורייתא ובחיוב כרת ה"ה רש"י והרגמ"ה והרמב"ם והרשב"א וכדאי לחוש לדבריהם: יד שם. הואיל ואין בדמו כזית, משמע דבדם כזית בעינן, ולכאורה הא משקין שיעורו ברביעית, וביבמות קי"ד איתא דדם שיעורו ברביעית. והרמב"ם בפר"ו ממ"א כתב דהאוכל כזית דם לוקה. אמנם לשיטת הרמב"ם דדם שבישלו חייב מדאורייתא אתי שפיר, דיש נפק"מ דאם שתה דם

שיעורו ברביעית, ובאופן זה מיירי שם ביבמות, ואילו הכא מיירי בדם שבישלו כמו שפירש"י, ובאופן זה מיירי הרמב"ם גם כן להכי שיעורו בכזית כסתם אכילה דבכזית, והיינו דדבר צלול רביעית לכשיקרוש יעמוד על כזית כמבואר בשבת ע"ז ובתוס' שם. ומטעם זה כתב הר"ן בפרק גיה"נ בשם הרא"ה דלענין שיעור שיש משערינן ברוטב ברביעית לכזית. - איברא דזה לא יספיק עדיין בזה שכתב הרמב"ם בפר"ו מתרומות ה"א כשם שאכילת תרומה בכזית כך שתית תרומה בכזית, והוא מהתוספתא פר"ו דתרומות, ותמוה הלא כל משקין שיעורו ברביעית. והנה בחסדי דוד, בביאור להתוספתא שם כתב דאע"ג דכל שיעורי משקין ברביעית, שאני תרומה דכתיב איש כי יאכל קדש, ואפקה רחמנא לאיסורא דתרומה בלשון אכילה למימרא דכל תרומה ואף שתיה משערין באכילה, יעו"ש. אמנם הגר"א גריס כשם שאכילה בכזית כך שתיה ברביעית, אבל לפלא על הרמב"ם שכתב דשיעורו בכזית. ועיקר דברי חסדי דוד תמוה, מהא דכתב הרמב"ם פר"ב ממע"ש ה"ה שכתב וז"ל, כל האוכל כזית מעש"ש או ששתה ממנו רביעית יין חוץ לחומת ירושלים לוקה שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך וגו', יעו"ש. הרי מבואר דאעפ"י דאפקה רחמנא בלשון אכילה, ומ"מ משקין שיעורו ברביעית:

טו אבל נראה דאפשר דשאני ממע"ש דחשיב הכתוב משקה בפירוש דהרי כתיב תירושך ויצהרך, וזה ליתא בתרומה, לשיעור משקה שהוא ברביעית, והנה לענין שבועה שלא אשתה כתב הרמב"ם וירא לי שהוא ברביעית, ועי' בשו"ת רע"א ז"ל בסימן קנ"ד:

ובעיקר הדבר שכתב הר"ן דאיכא איסור מן התורה גם לזעירי אינו מובן דהלא מאיזה טעם יהיה אסור מן התורה אם נפיק מתורת דם אין כאן איסור מן התורה כלל, וצ"ע. וה והנה בשאג"א שו"ת החדשות סימן ט"ז, מביא אשר הרשב"א בחידושיו לחולין בפרק כל הבשר כתב שראה בספר העיטור דאיכא מ"ד דמעבר הוא דלא עבר הא איסורא איכא מידי דהוי אחצי שיעור, יעו"ש. והקשה שם טובא, אבל חפשתי ברשב"א שם ולא מצאתי זה בחידושי הרשב"א שלפנינו, ולפלא על השאגת אריה שלא הביא להר"ן בחידושיו. וגם מה שהקשה דלר"ש דסבר אין איסור חל על איסור גם במוקדשין למה לי קראי למעט דם מנותר כיון דבלא"ה אין איסור חל על איסור, והוכיח מזה לדם שבשלו דליכא איסור וכו' יעו"ש. לפלא שלא הביא דזהו קושיות התוס' בזבחים מ"ה ע"ב. ובעיקר הענין מבואר שם בספרנו לזבחים:

גמ'. לחם עוני אמר רחמנא. והקשו בתוס' הוי מצי למימר נמי אכילה כתיב בי' יעו"ש. והנה כוונת התוס' דכמו שקאמר הש"ס גבי חלב ונבלה והא אכילה כתיב בהו, הנה כן יש לומר גם גבי מצה דהא אכילה כתיב ביה. אבל אפשר לומר דעיקר כוונת הש"ס בהא

דפריך והא אכילה כתיב בהו, הכוונה דאעפ"י דשתיה הוי בכלל אכילה אבל עכ"פ הוי אכילה שלא כדרך אכילתן, ועל זה לא חייבה תורה, ובשלמא באופן דאשבחי אשבח כמו בהא דהקפה את הדם אתי שפיר, אבל אם משנה מאוכל למשקה הלא גרועי מגרעיה, וא"כ הוי שלא כדרך אכילה, אמנם כל זה שייך באיסורי תורה, אמנם במצה דגם כשבלע מצה יצא, וביותר אם כדברי המל"מ דמצוה הוי גם בשלא כדרך אכילתן אכילה מעליא, לפי"ז לא מצי פריך והא אכילה כתיבה, ולהכי פריך והא בעינן לחם עוני הכוונה דלחם בעינן וזה שהמחה את המצה אבדה תורת לחם. ובזה יש לפשוט ספיקו של המל"מ בפר"ה מיסוה"ת במצה ובפסח אם יוצא שלא כדרך אכילתן, ומסוגיא זו מוכח דיוצא, אבל התוס' דלא נחתו לזה אפשר דסברי דבקיום מצוה בעינן גם כן בדרך אכילתן:

ואפשר דהתוס' יש להם הוכחה מהא דאיתא בירושלמי הובא בתוס' קדושין ל"ז מקשה מדוע בכניסתן לארץ לא אכלו מחדש מטעם עשה דוחה ל"ת. ומשני דאין עשה דקודם הדיבור מדחה ל"ת דלאחר הדיבור, יעו"ש. ומבואר בירושלמי חלה, דלא אכלו מצה, יעו"ש. וקשה אם אמרינן דיוצאין במצה שלא כדרך אכילה א"כ היו יכולין לקיים מצות מצה באכילה שלא כדרך אכילה ואיסור חדש ליכא. ומוכח דבעינן לקיום המצוה דרך אכילה דוקא. ומטעם זה הקשו התוס' הכא דהוי מצי הש"ס לומר והא אכילה כתיב ביה. וראיתי אח"כ בתו"ח שנחית לפרש הסוגיא דלא אמרה והא אכילה כתיב ביה מטעם דכיון דמצות לאו ליהנות ניתנו שפיר דמי גם שלא כדרך אכילה יעו"ש. ולא הזכיר שהתוס' הקשו בזה, וע"כ דהתוס' לא סברי הכי, אלא סברי דהש"ס היה יכול ליפרוך גם מאכילה:

אמנם נראה דכיון דלהמסקנא רבתה תורה גבי חמץ שהמחהו וגמעו דשתיה נקראת אכילה ממש, וא"כ לפי"ז יש לומר דנחשב אכילה גם לגבי מצה מטעם דאיתקש מצה לחמץ, להכי לא מצי לפרוך הש"ס והא אכילה כתיב ביה משום דלפי זה לאחר שרבתה תורה דשתייה גבי חמץ נקראת אכילה א"כ יש לטעות דגם גבי מצה כן הדין, להכי קאמר הש"ס דשאני מצה דבעינן לחם: תוס' ד"ה לרבות השותה וא"ת למ"ל קרא הא שתיה בכלל אכילה כדדרשינן בפר"ג דשבועות יעו"ש. עי' בספרנו נזר הקודש למס' כריתות דף ק"ט דף הספר:

תוס' ד"ה אלא וכו' אע"ג דהוא אסור בהנאה הנאת חמץ לית ביה כדת אלא לאו יעו"ש. עי' במל"מ פר"ג משגגות בד"ה אמנם. ועי' בספרנו שם ביישוב קושייתם:

גמ'. והא דתניא הטמאים לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן למה לן ליגמר מינייהו. וקשה הא כל הני דמיירי במיחוי להאוכל ורבתה תורה דיש בזה המיחוי תורת אוכל, אבל מה

זה שייכות להא דהטמאים לאסור צירן, דהלא אם לא רבתה תורה לאסור הציר שפיר יש לומר דדינו כמים, ואין זה דמיון לחלב ונבלה ולחמץ שהם עצם איסור מקודם. והנה זה אתי שפיר לשיטת התוס' לעיל קי"ב ד"ה ורוטבן, שכתבו דעיקר הדרשא לרוטבן וקיפה לאשמעינן דמיחוי כממש אם המחה השרץ וגמעו, אבל לשיטת התוס' דעיקר דרשא דהטמאים לאסור צירן, קשה דהרי שפיר איצטריך להורות שצירן אסור, וע"כ סבר הש"ס דלא שנא, וכן כתבו התוס' לעיל קי"ב:

שם. צריכי דאי לא כתב רחמנא הוי אמינא דיו לבא מן הדין להיות כנידון מה התם עד דאיכא כזית וכו'. וקשה לר' שמעון דסבר כל איסורים שבתורה במשהו למלקות וגבי איסור שרצים דליכא קרבן פשיטא שהוא במשהו, משום דגם גבי חלב וחמץ ונבלה הוי השיעור במשהו למלקות, והכא בשרצים דליכא כרת וליכא קרבן פשיטא דלא בעינן כזית, וא"כ קשה לר"ש למה כתבה תורה הא דהטמאים:

ונראה דבמשקה גם ר"ש סבר דבעינן שיעור, ובכל הני המיחוי בעינן שתהי' השתיה בשיעור כזית כיון דאמרה תורה שתורת אוכל עליהם, ואתי שפיר גם לר"ש, והיינו דבשרצים רבתה תורה דגם בהמשקה שלהם סגי במשהו לכו"ע: גמ'. וליכתוב בשרצים וליתי הנך וליגמרו מינייהו. איכא למיפרך מה לשרצים שכן טומאתן במשהו, והקשו בתוס' בד"ה ליכתוב, אך קשה דתיתי נבלה מכולהו, ושמא לא הייתי אומר אלא לענין איסור אכילה, אבל לענין נבלת עוף לא ואע"ג דאפקי' בלשון אכילה לא יאכל לטמאה בה, עכ"ל. וקשה טובא אמאי לא תירץ הגמ' לעיל דפריך דנבלה מחלב וחמץ לא אתיא מטעם דמינייהו לא מצינן למילף לטומאה, כיון דכתיב לא יאכל לטמאה בה. וראיתי בהגהות להרד"ל שהעיר בזה:

ונראה דזה לא קשה, והיינו דכיון דרבתה תורה דהמיחוי שהוא שתיה דינו כאוכל ממש, אם כן גבי נבלת עוף טהור אעפ"י שאמרה תורה לא יאכל, אבל כיון דרבתה תורה שהשתיה הרי הוא בזה כאוכל ממש, א"כ שפיר קרינן בזה לשון אכילה, ופשיטא שמטמא גם כן. אמנם הכא שפריך הש"ס דליגמר משרצים שאמרה תורה לאסור צירן שהוא ג"כ בתורת משקה, ואין בזה דמיון לחלב וחמץ שעשה מאוכל משקה, בזה לא ידעינן דהשתיה תהיה כאוכל ממש, והיינו דאפשר דרק באופן שעשה מאוכל משקה, לא נאבד מהם דין אוכל, משא"כ הא דאסרה התורה הציר משרצים היינו ציר הנוטף מהם מצד הטבע. והתוס' סברי הכא כמו שיטת התוס' לעיל דעיקר קרא דהטמאים בא לאסור צירן בזה לא ידענו דהשתיה הרי הוא כמו אוכל ממש, ולהכי אם באנו לגמור

נבלת עוף טהור משרצים, אכתי לא ידענו דהשתייה הוא כאוכל, להיות נטמא כיון דכתיב לא יאכל לטמאה בה, זהו לדעתי כוונת התוס' כמוש"נ:
ויש לעיין לאחר שרבתה תורה גם בנבלת עוף טהור בממחה הנבלה עד שעשה מהאוכל משקה באופן שאיכא כזית דגם כן נטמא ומטמא בגדים, היאך הדין אם עשה מהמשקה אוכל באופן שנבלע המשקה הזה בפת או בתבלין. אם מטמא טומאת נבלות, וכמו כן גבי חמץ ובחלב חייב כרת:
והנה מצד הסברא משמע שכן הדין גם בשנבלע המשקה באוכל דאטו זה גרע משתייה:
ונראה להוכיח זה גם מהסוגיא בהא דפריך הש"ס למ"ל הא דהטמאים ליגמר מהני דהיינו מחמץ וחלב ונבלה שנמחו, ולשיטת התוס' לעיל דעיקר קרא דהטמאים לרוטב וקיפה, וקיפה כתבו שם דהיינו פירמא ותבלין, וא"כ אם ילפינן הא דקיפה ותבלין מנבלת עוף טהור, ע"כ מוכח דגם הני תבלין שבלעו מהשרצים מטמאין גם כן, והתו"ח הקשה בזה יעו"ש. אבל לפי האמור אתי שפיר, והיינו אם יש בהתבלין בלוע השיעור דהטומאה מטמא גם כן, דמה לי אם שתה בעין, ומה לי אם אכל השיעור במה שבלוע במאכל, וע"כ הא דתנן במשנה דקיפה אינו מצטרף לטומאת נבלות, היינו עצם הקיפה דהיינו התבלין בעצמותן לבד מהבלוע:
איברא דלעיל מבואר דתבלין אינו בטומאת אוכלין, ופירש"י משום דלא אכלי אינשי התבלין, אבל ע"כ כל זה על עצם התבלין, אבל באופן שהתבלין בלעו הרבה מהבשר עד דאיכא כשיעור שפיר אכלי להו, ואין אנו דנין על עצם התבלין אלא על הבלוע, וכוונת התוס' שכתבו לעיל דלהכי לא פריך הש"ס דהוא עצמו יטמא טומאת נבלות, משום דאינו מטמא טומאת נבלות, והתוס' הקשו בזה, אבל כוונת התוס' גם כן על עצם הפירמא שאינו חשוב להיות בטומאת נבלות, ואין זה ענין לאופן זה שכתבנו שהבליע השיעור בהאוכל דזה לא גרע משתייה, ושפיר פריך הש"ס דליגמור הא דטומאת שרצים מהני תלתא דחמץ וחלב ונבלה וכמוש"נ:
גמ'. חלב לא אתי מיני' שלא הותר מכללו, והקשו בתוס' לר' יוסי הגלילי דלא חייש להאי פירכא בפסחים וכו', וליכא למיפרך מה לחמץ שכן אסור בהנאה דהא לד' יוסי הגלילי חמץ מותר בהנאה, וי"ל דלריוה"ג ודאי אתי נפש לדרשא אחריתי יעו"ש. מבואר מזה דהכא לא קאי הסוגיא לרבי יוסי הגלילי, ולפי"ז לדידן שפיר איכא למיפרך דאין ללמוד מחמץ מטעם ששאני חמץ שאסור בהנאה, וא"כ קשה מדוע לא קאמר הש"ס להאי פירכא ופירכא זו עדיפא שזה יספיק בין לחלב ובין לנבלה, ובהגהות הגאון הרד"ל הקשה בזה יעו"ש:

ונראה דכיון דלרבי יוסי הגלילי חזינן דאעפ"י דחמץ מותר בהנאה, ובחמץ ע"כ גם ריוה"ג סבר הא דנפש לרבות המחהו וגמעו, דהך הנפש האמור בחלב מיותר מטעם דחלב נלמד שפיר מחמץ דבשניהם כרת, וכיון דחזינן דלר' יוסי הגלילי דלמד חלב מחמץ אעפ"י שחלב מותר בהנאה מכל זה חייב כרת בהמהחו וגמעו, א"כ גם לדידן ליכא למיפרך מה לחמץ שכן אסור בהנאה, דזה ליתא דע"כ חזינן דלאו איסור הנאה גורם לזה, דהרי חזינן דלרבי יוסי הגלילי מחייב בהמחה וגמעו בחמץ אעפ"י שמותר בהנאה, הרי חזינן דלאו איסורי הנאה גורם לזה. ולהכי פריך מה לחמץ שכן לא הותר מכללו שזה הוי מעלה לכו"ע. וחלב לריוה"ג דסבר שזה לא נקרא הותר מכללו שפיר יליף מחמץ, ולדידן החלב נחשב הותר מכללו אין ללמוד חלב מחמץ, אבל מה שחמץ אסור בהנאה זה לא נחשב לפירכא כמו שמוכח מרבי יוסי הגלילי, והטעם בזה, מפני שאיסורי הנאה אינו בהמאכל בעצמו, וגם הנאה בלא אכילה אסור, ואין בזה מעלה לרבות שתהיה השתייה כאוכל, אבל מעלה זו שתלוי בהמאכל בעצמו כמו חומרא דכרת או החומרא שלא הותר מכללו שזהו בהמאכל בעצמו בגופו של מאכל יש בזה שייכות לפירכא שלא ללמוד לדבר שאין בו חומרא זו:

והנה לכאורה קשה לפי מה שכתבו התוס' ב"מ ס"א במה הצד אין מזהירין מן הדין יעו"ש. ומכש"כ שאין עונשין מן הדין, וא"כ מאי פריך דליגמור במה הצד, אבל יש לומר דשאני הכא כיון דכבר אמרה תורה דשתייה בכלל אכילה, רק יש לומר דזהו במילי דשתייה וכמו שכתבו התוס' ולהכי לא בעינן אלא גילוי מילתא דגם שתייה הנעשה מאוכל גם כן דינו כאוכל, ולהכי גם במה הצד הוי כדכתיב מפורש להדיא:

כתב המל"מ בפרי"ג משגגות דשיטת הרמב"ם דאם האיסור בא מריבוי לא הוי אלא לאיסור ולא לעונש, והוי רק כמו חצי שיעור, וא"כ לפי"ז האי דרשא דמהטמאים לאסור צירן וכו' לא הוי אלא מריבוי וא"כ מאי פריך הש"ס וליכתוב רחמנא בשרצים וליגמור כולהו מיני'. והלא בשרצים גופה לא הוי אלא לאיסורא גרידא ולא לעונש, אבל לפי המבואר אתי שפיר, דכיון דשתייה נחשב כאכילה, להכי כשרבתה תורה הריבוי הוי כדכתיב בהדיא מטעם דהרי הוא כאוכל ממש, והרי זה כדכתיב בהדיא:

והנה לפי"ז מבואר דגם בשרצים הוי שתייה כאכילה ממש, אעפ"י שלא נעשה הציר מהאוכל והש"ס סובר דשניהם שווים וכמו"ש התוס' לעיל קי"ב, והמהרש"א כתב כן לקמן בדברי התוס' ד"ה היכא, ולפי"ז יש לתמוה בזה שכתבו התוס' דליכא למילף נבלת עוף טהור מכולהו, מטעם דשמא לענין טומאת נבלת עוף שאני דכתיב אכילה, וקשה כיון דע"כ שתייה בכלל אכילה אף במקום דכתיב אכילה, אבל יש לומר דשאני גבי

שרצים דרבתה תורה מטעם דציר הוי משקה ודרכו בשתייה, אבל אם עשה מאוכל משקה זה לא נלמד מהא דהטמאים. זהו לדעתי כוונת התוס':
והנה בחידושי הר"ן הקשה גם כן איכא למידק ונכתוב רחמנא שרצים וחלב וחמץ ותיתי נבלה מינייהו, ומה שרצים שאין מטמאין במשא איסור נבלה לא כש"כ מה לשרצים שכן אסורים במשהו, חלב וחמץ יוכיחו, יעו"ש. הנה מה שכתב הר"ן ללמוד נבלה משרצים בק"ו שאין שרצים מטמאין במשא, משמע דנבלה סבר הר"ן דמטמא במשא, ותמוה הלא מיירי הכא בנבלת עוף טהור שאין לו לא טומאת מגע ולא טומאת משא אלא טומאת בית הבליעה לחודיא, וצ"ע:
והנה מתרץ שם כמו שתירצו התוס' וכתב וז"ל, ויש לומר דדלמא הו"א הני מילי דלמא לענין אכילה אבל לענין טומאה כגון נבלת העוף בביה"ב לא, ואע"ג דאפקי' רחמנא בלשון אכילה דכתיב נבלה וטרפה לא יאכל יעו"ש. ביאור דבריו, דכתב ואף על גם דאפקי' רחמנא בלשון אכילה היינו דלשון אכילה שתי' בכלל מ"מ עדיין יש לומר דשאני טומאת ביה"ב דבעינן אכילה ממש, וזהו כמו שתירצו התוס', אבל תמוה דמהיכי תיתי לומר דשאני לענין טומאה כיון דעכ"פ אכילה נקראת, ואפשר שזהו כוונת הר"ן שכתב בסיום דבריו "ולא נהיר". אמנם שיטת התוס' בזה כמו שכתבנו לעיל דכיון דמשרצים ילפינן במה הצד איכא למימר דשאני ציר דשרצים שהוא דרך שתייה מצד עצמו ולא בא בהשתנות מאוכל למשקה:
ויש לעיין בהא דרבתה תורה להמחהו לעוף וגמעו דיש בזה דין נבלה ממש בין לאיסור בין לטומאה אם עשה ההתכה במה שדרך להתיכו דהיינו השומן שבעוף, או דלמא שגם בהתכה דהבשר כן הדין, והנה התכה דחלב הלא דרכן גם בהתכה. וממילא גם בעוף טהור הכוונה שהמחה להחלב שבהעוף, אבל הא דהמחה את החמץ דהיינו לחם שאין דרכו בזה וג"כ חייבה עליו התורה שהשתייה כאכילה, והנה מלשון רש"י ד"ה המחהו, מפרש התיכו לעוף, משמע הבשר שהוא האוכל ממש ואין דרכה בהתכה, אבל להרמב"ם בפר"ג מאבוה"ט ה"י כתב וז"ל, או שהמחה את החלב באור וגמעו הרי זה טמא כאוכל מבשרם שהשותה בכלל אוכל, יעו"ש. הרי מדייק שהמחה את החלב, משמע אבל בהמחה את הבשר שאין דרכו בכך ליתא בזה דין טומאה. ותמוה, דהלא כיון שגבי חמץ מצינו שגם בהמחה הלחם חייב כרת בשתיתו כמו שכתב בפר"א מחמץ:
ונראה דסבר הרמב"ם כיון דבאמת יש ללמוד נבלת עוף טהור משרצים וחמץ וחלב, וכמו שהקשו התוס' והר"ן, ומפרש הרמב"ם דכוונת התורה גבי נבלת עוף טהור לטומאה דבעינן שתהי' השתי' קרובה למשקה שרגילין בני אדם לעשות כן, והיינו התכה להשומן

שבה, ואם הוי ילפינן במה הצד הוי הדין שגם אם עשה משקה מהבשר כמו בחמץ שעשה מאוכל שאין דרכו להיות משקה, אבל כיון שאמרה תורה לרבות משקה, הכוונה משקה כזה אשר לפעמים עושים בני אדם כן:

גמ' והא דתניא הטבל והחדש וההקדש והשביעית והכלאים כולן משקין היוצאין מהן כמותן, מנלן. וקשה לכל הני למה לי קרא הלא בכל הני דלעיל בעינן לימוד על השתיי' שהוא כאוכל מטעם דכתיב בהו אכילה, אבל בהני דלא כתיב בהו אכילה למ"ל קרא לרבות שתייה, וראיתי אח"כ בר"ן שהקשה בזה וכתב דהכא מיירי בהני שאין דרכן בשתייה אלא באכילה, ולהכי בעינן לימוד דשתיי' הרי הוא כאכילה, יעו"ש:

וכי תימא ליגמר מיניה מה להנך שכן איסור הבא מאליו. ונחלקו בזה רש"י ותוס", דרש"י מפרש דלא ידעינן הקדש, ותוס' מפרשים דלא ידעינן כלאים, ומשום דגמרינן מביכורים. ומסקנת הסוגיא דלזיתים וענבים לכו"ע משקין היוצאין מהן כמותן ולשאר משקין תליא בפלוגתא דר"א ור' יהושע, דר"א סבר דון מינה ומינה, ור' יהושע סבר דון מינה ואוקי באתרה תירוש ויצהר אין מידי אחרינא לא, והקשה הרשב"א תינח לר"א דאית ליה דון מינה ומינה, אבל לר' יהושע דסבר דון מינה ואוקי באתרה הא אפילו בבכורים לא הוי משקין היוצאין מהן כמותן אלא בזיתים וענבים בלבד, יעו"ש. והר"ן בחידושיו מתרץ וז"ל, ויש לומר דקושיא מעיקרא ליתא דתלמודא מיפשט פשיטא ליה בכל איסורין שבתורה למידין מחמץ ונבלה ושרצים, אלא דהוי קשיא להו הקדש מנלן, ותירץ דגמר מביכורים ואע"ג דכתיב בהו פרי עכת"ד יעו"ש. ביאור דבריו, דלכל הני גמרינן מחמץ וחלב ונבלה, ורק הקדש לא ילפינן משום דאיכא למיפרך שכן לא הוי איסור הבא מאיליו, וכיון שמצינו גבי זיתים וענבים דאע"ג דכתיב פרי דמשמעו פרי כשהיא שלימה, מ"מ רבתה תורה מתביא יתירא לרבות היוצא מהן, ממילא אנו יודעין דשתייה בכלל אכילה לכל הפירות גם בהקדש והיינו במה הצד מחמץ וחלב ונבלה דכי פרכת מה להני שכן איסור הבא מאליו, והקדש לא בא מאליו, אבל איכא למימר זיתים וענבים יוכיחו בבכורים שגם כן לא באו הבכורים מאליו אלא בקדושת הפה. ומעתה יש ללמוד לכל הפירות כולן במה הצד מכולהו ומבכורים, וזה הוי אפילו לר' יהושע:

כתב הרמב"ם בפר"י ממ"א הכ"ב הטבל והחדש וההקדש וספיחי שביעית והכלאים והערלה משקין היוצאין מפירותיהן אסורים כמותן יעו"ש. והקשה הלח"מ דהלא זה דוקא לר"א דסבר דון מינה ומינה אבל לר' יהושע דאמר דון מינה ואוקי באתרה לא אמרינן משקין היוצאין כמותן אלא בזיתים וענבים, והרמב"ם בפר"ב מבכורים פוסק כר' יהושע, עכת"ד יעו"ש: אמנם לפי המבואר אתי שפיר משום דגם לר' יהושע ילפינן

מחמץ ומחלב ומנבלה לכל הני וגם להקדש וכלאים בין לרש"י ובין להתוס', משום דליכא למיפרך מה להני שכן איסור הבא מאיליו, דהרי איכא למימר בכורים יוכיח בהא דזיתים וענבים בשתייה כאכילה אעפ"י שנאמר פרי שמשמעו פרי שלמה שעומדת לאכילה כדרך פרי כשהיא שלימה, ומ"מ רבתה תורה. ומזה ילפינן לכל הני איסורים שחשיב התנא, והא דאין מביאין בכורים משארי פירות כשהן משקין, זהו מטעם אחר דלא רבתה תורה מתביא יתירא רק לזיתים וענבים, אמנם לענין איסורא הלא יש לנו לימוד מחמץ וחלב ונבלה, וסגי לן הא דרבתה תורה לזיתים וענבים למשקין היוצאין מהן כמותן, ומזה איכא להביא יוכיח לאיסור שלא בא מאליו:

והנה הרמב"ם שם בהלכה כתב דבכל הני אין לוקין עליהן, חוץ מיין ושמן של עדלה יעו"ש. ויש להבין מדוע לא ילקה גם על המשקין משארי פירות כיון דיש לימוד מעליא וממילא כמו שלוקין על חמץ וחלב ונבלה בשתייתן. מדוע ישונה בכל הפירות הבאים במה הצד:

ואפשר לומר דשאני הני דכתיב בהו אכילה בהדיא ולאחר שרבתה תורה דשתייתן כאכילה ממילא אזהרתן מפורשת בהדיא, אבל שארי פירות דלא כתיב בהו אכילה בהדיא כמו"ש הר"ן ורק מפני שבני אדם אוכלים אותם כמו שהן בשלימותן וממילא נדרשים גם כן ללימוד שהמשקה היוצא מהן כמותן אבל מפני שלא כתוב בהם אכילה כמו גבי חמץ וחלב ונבלה, להכי הרי זה כמו לימוד שבא מכח ריבויי גרידא, ושיטת הרמב"ם דהלימוד מכח ריבוי הרי זה רק איסור גרידא כמו חצי שיעור, משא"כ זיתים וענבים שנלמד מהא דתביא יתירה הרי זה כדכתיב בהדיא, ולהכי ביין ושמן לוקה וכדתנן בהמשנה, והובא בכס"מ דאין סופגין אלא על תירוש ויצהר, והא דלא ילפינן גם לתרומה לשארי הפירות, זהו משום דאוקי באתרה, שזהו מדת בתורה והרי זה כאילו כתיב בהדיא דבתרומה רק תירוש ויצהר, מה שאין כן בשארי פירות ילפינן מכולהו, כן נראה שיטת הרמב"ם שמפרש גם כן כפירושו של הר"ן וכמו שביארנו, וזה נכון בס"ד:

והנה הא דכתב הר"ן דלא כתיבא אכילה בכולהו ע"כ הוא לאו דוקא בכולהו והכוונה בהני דלא כתיב אכילה והיינו הקדש וכלאים שעל זה תסוב הפירכא לרש"י אהקדש ולהתוס' אכלאים:

והנה לכאורה יש להעיר למ"ד טעם כעיקר דאורייתא וגם איכא מלקות על הטעם, א"כ למה לן כל החרדה הזאת על המשקין היוצאין מהאיסור הא כיון שעכ"פ טעם איסור איכא, ומצאתי בשו"ת חכ"צ סימן כ' שהקשה בזה וכתב דיש לומר דסד"א דוקא אכילה אבל שותה לא, קמ"ל עכ"ד יעו"ש. ולכאורה כוונתו מטעם דכתיב אכילה ולמעט שתייה,

ועל זה בעינן לימוד דשתייה בכלל אכילה, אבל כל זה בהני דכתיב אכילה, ומה יאמר בהקדש וכלאים דלא כתיב אכילה, אבל יש לומר דכיון דכתיב פרי ודרכן באכילה אכתי לא ידענא שתייה ובעינן הלימוד לאסור וכמו שכתבנו לעיל בשם הר"ן בחידושיו. אמנם כל זה כתבנו לפום מה שעולה מסוגיא זו וזהו שיטת הרמב"ם, אבל יש לעיין בסוגיא דפסחים כ"ד, ובקונטרס חדש להגאון בעל פני יהושע:

ויש לעיין לדידן דקיי"ל כר' יהושע דגם בתרומה לא אמרינן משקין כיוצא בהן, היאך הדין בשנטל מאכל של תרומה והמחהו ועשאו משקה אם יש בזה דין תרומה, והיינו דאעפ"י דנתמעטו משקין של תרומה זה במשקה שיצא מן האוכל אבל בשעשאו משקה מהמאכל עצמו אכתי יש לדון ללמוד מחלב ומחמץ ונבלה, או דלמא כיון דנתמעטו משקין מתרומה לבד מתירוש ויצהר, גם זה בכלל המיעוט. ונפק"מ לדינא בשנפל חתיכה מחלה לקדרה ונמחה ונעשה למים אם יש בזה איסור חלה שהיא כתרומה לכל דבר וצ"ע:

ולכאורה יש להוכיח ולומר דפליגי רש"י ותוס' והיינו דרש"י פירש בדון מינה ומינה שהוא לאו דוקא דהא תמרים ותפוחים גופייהו אין תרומתן מן התורה, והתוס' פירשו דאיכא דגן שהוא מחויב מדאורייתא ואם המחהו לדגן דלר' אליעזר יש בזה דין תרומה בהמחה ועשאו משקה ולר' יהושע פטור בדגן שהמחהו יעו"ש. מבואר דסברי התוס' דלר' יהושע גם בשעשה לתרומה שהוא מאכל ועשאו משקה, ליתא בזה דין תרומה, וע"כ משום דכיון דמיעטה התורה משקה מכל המינים לבד מתירוש ויצהר ממילא גם עם עשה מהמאכל עצמו משקה ליתא בזה תורת תרומה, אבל רש"י מדלא נחית לזה ע"כ סבר רש"י דבאופן דהמחהו לדגן ועשאו משקה תורת תרומה עליו מטעם דנלמד מכולהו, ורק נפק"מ לשאר מיני פירות, על זה כתב דמינה ומינה לאו דוקא כיון דליתא בשארי מינים תרומה דאורייתא, ולפי"ז באופן שנפלה חלה לקדרה ונעשה נימוחה עד שנעשה משקה הוי ספיקא דדינא ותליא בפלוגתא דרש"י ותוס' כמבואר. וממילא חלה בזה"ז דהוי רק דרבנן הוי ספיקא דרבנן ויש להתיר:

דף קכא.

והאלל מאי אלל רב יוחנן אמר מרטקא ור"ל אמר בשר שפלתטתו סכין ת"ש רבי יהודה אומר האלל המכונס אם יש כזית במקום אחד חייבין ואמר רב הונא והוא שכנסו וכו', וקשה למה מביא הש"ס הא דרב הונא הלא גם אם נפרש שנתכנס מאליו ג"כ תיובתא למ"ד מרטקא מה מהני כזית במקום אחד כיון דעץ בעלמא הוא. ולכאורה אפשר לומר

משום דאם נתכנס מאליו בלא דעת בע"ה איכא למימר דבטלי מעיקרא, ותקשה גם למ"ד פלטתו סכין והלא כיון שביטלו שוב לא מהני הכינוס, וממילא אית לן לומר דהאלל הוא דבר אחר ותקשה גם לר"ל. להכי מביא הש"ס הא דרב הונא דאמר והוא שכנסו ואין כאן ביטול להכי אתי שפיר למ"ד אלל הוא שפלטתו סכין. וכנראה שלזה נתכוון בתו"ח. אבל נראה דלא שייך בזה ביטול דהרי גם אם בטלו מעיקרא, אבל אם אכלו אח"כ אחשובי' ואם כן למאן דאמר שפלטתו סכין ניחא אף אף אם לא כנסו, אבל למ"ד מרטקא לא מהני מחשבה, וגם כי אכלו ליכא בזה משום בשר נבלה כיון דעץ הוא. וביותר כמו שכתבו התוס' דלענין איסור אכילה לא שייך ביטול כלל, ולא בעינן גם כינוס, דהרי באכילה כי אכלו באכילת פרס גם כן חייב, וא"כ לא שייך ביטול, ולפי"ז יש להבין גם דברי ר' יהודה דאמר האלל המכונס חייבין עליו אם מיירי לענין אכילה למה דוקא המכונס והרי גם אכלו באכילת פרס חייב משום נבלה אם הוא בשר. ומטעם זה אין לפרש דר' יהודה מיירי לחיוב נבלה מטעם אכילת נבלה, וזהו דלא כהלב אריה שמפרש דבלא רב הונא יש לפרש דמיירי לחיוב איסור אכילה דנבלה דבשביל זה לא בעינן מכונס דוקא, וא"כ הדרא קושיא לדוכתי' למה מביא הש"ס הא דרב הונא:

ונראה דאי לאו דרב הונא הוי מפרשינן טעמא דר' יהודה דסבר דאלל הוי כבשר נבלה ממש ופליג על הת"ק דמתניתין דסבר דאלל לא הוי בשר, ורבי יהודה סבר דאלל הוי בשר, והיינו דסבר דנאכל על ידי הדחק להכי הוי בשר, ומטעם זה יש לפרש דאלל הוי מרטקא, ומשום דנאכל על ידי הדחק נחשב לבשר, והא דבעי ר' יהודה מכונס הוא משום טומאת מגע דבעינן שיגע בכזית שלם. ולפי"ז שפיר מתפרש גם על מרטקא ולא קשה לר' יוחנן דמפרש אלל שהוא מרטקא אבל כיון שמפרש רב הונא דברי ר' יהודה ואמר והוא שכנסו, הרי מבואר דגם ר' יהודה סבר דבעינן אחשבי' לאוכל, אבל בלא כינוסו של אדם לאו אוכל הוא, על זה פריך דלא מהני מחשבה לאוכל לענין טומאה לעשותו נבלה, דבשלמא לענין אכילה יש לומר אחשבי' אבל ע"כ לא מהני אחשבי' לעשותו נבלה אם באמת אינו בשר נבלה, ובזה פריך הש"ס למ"ד מרטקא כי איכא כזית מאי הוי עץ בעלמא הוא, והביאור דלא נעשה בכינוסו לבשר נבלה:

רש"י ד"ה חייבין עליו משום נבלה בין שאוכלו בין שנוגע בו, יעו"ש משמע דסבר רש"י דבעינן שכנסו גם לאכילה, ותמוה דלאכילה לא בעינן כנסו ועוד כיון דאכלו אין לך כינוס גדול מזה, עי' בתוס'. ונראה דנפק"מ אם תחבו לגרונו דאין בזה אחשביה, וכמו שכתבו התוס' במנחות ס"ט, לענין נבלת עו"ט יעו"ש. וה"נ אם לא כנסו ולא אחשבי' אין

זה מחשבה מה שתחבו חבירו אבל אם הוא כנסו דאז גם בתחבו חבירו יש בזה משום אכילה דנבלה:

גמ'. האי בשר שפלטת סכין ה"ד, אי דחשיב עלי' אפילו באנפי נפשייהו מיטמא וכו'. וקשה לשיטת הר"ת ורבינו שמואל דסברי דגם דקבל טומאה בעינן כביצה, לישני דמיירי שלא היה בהאלל שיעור כביצה, וע"כ צריך לומר דאם היה כשיעור ביצה היה טמא וגם מטמא להכי פשיטא דבפחות מכביצה מצטרף לאוכל להשלים השיעור. וכוונת הש"ס באנפי נפשי' אם היה כשיעור דבאופן זה דגם בפחות ישנו בצירוף:

ולפי"ז יש להבין בהא דמשני הש"ס דמיירי במקצתן חישב עליו. ופירש"י דהאי מקצת שחשב עליו מצטרף לאוכל להשלים השיעור, אבל המקצת שלא חשב עליו אינו בצירוף, וקשה דבאופן זה פשיטא דהמקצת שחשב עליו מצטרף כיון דשיטת רש"י דלקבל טומאה לא בעינן שיעור, וכיון שהוא עצמו מקבל טומאה פשיטא דמצטרף להשלים השיעור לכביצה לטמא אחרים. והנה הרמב"ם בפר"ד מטו"א ה"ד כתב העור המחובר בבשר והמרק והתבלין והאלל אעפ"י שמקצתם חישב עליו ומקצתו לא חישב עילו וכו' מצטרפין לכביצה יעו"ש. משמע מדבריו דגם מה שלא חישב עליו גם כן ישנו בצירוף, וכן מדייק בדבריו בתו"ח יעו"ש. והיינו דהרמב"ם לשיטתו דסבר גם כן דלקבל טומאה לא בעינן שיעור להכי אין לפרש דהצירוף הוא על מה שחישב, דזה פשיטא כיון שהוא עצמו מקבל טומאה, וע"כ עיקר החידוש דמחשבה דמקצת פועלת גם על מה שלא חישב. אבל שיטת רש"י דרק על מה שחישב עליו ישנו בצירוף קשה דזה פשיטא כיון שהוא מקבל טומאה לעצמו פשיטא שישנו בצירוף: ואפשר דכוונת רש"י דהחידוש דהמקצת שלא חישב עליו אינו מגרע המחשבה דהמקצת שחישב עליו לומר דבטלה המחשבה דהמקצת, אבל דוחק הוא: ונראה דסברת רש"י דכל דבר שאינו מקבל טומאה רק בצירוף מחשבה לא מהני להיות מקבל טומאה בפחות מכביצה, והיינו דכמו שאינו בטומאה לטמא אחרים אפילו אם הוא כביצה הנה כן אין בו דין קבלת טומאה לעצמו בפחות מכביצה:

רש"י ד"ה מטמאין אם קבל העוף טומאה מן השרץ יעו"ש. וכן לקמן בד"ה נבלת עוף טהור, צריכה מחשבה לקבל טו"א מן השרץ. ותמוה טובא הלא איתא בהדיא בנדה נ"א דנבלת עוף טהור אין צריך לא הכשר מים ולא הכשר שרץ מפני שסופו לטמא טומאה חמורה, עי' תוס' יו"ט בפר"א דטהרות שתמה בזה על הר"ב והר"ש שפירשו ג"כ כפירש"י. ובתוס"ח שם מתרץ בשם המהרש"א דמיירי בפחות מכזית שאין סופו לטמא טומאה חמורה יעו"ש. אבל תמוה דהרי תיכף כשנתנבלה היה סופה לטמא טומאה

חמורה, אבל זה שהוא עתה בפחות מכזית לא מהני, וכן מוכח מסוגיא הכא בהא דאמר חזקיה הואיל ויכול להעמידה על פחות מכזית, היינו בעודה מפרכסת טרם שבאה לידי טומאה חמורה, ועוד דע"כ סוגיא דכריתות כ"א לא סבר להא דחזקיה כמו שכתבנו לעיל, אבל יש לומר דרש"י מפרש הכא אליבא דחזקיה. וראיתי אח"כ בשו"ת למרן הגרע"א ז"ל במהדורא תנינא סימן צ"ט דמביא ג"כ הא דתוס"ח והשיג מסוגיא דכריתות יעו"ש. אבל משום זה לא איריא דשפיר מצינו למימר דרש"י מפרש הכא אליבא דחזקיה דע"כ חזקיה לא סבר כסוגיא דכריתות כמו שכתבנו לעיל בשם הכס"מ. אבל העיקר שדברי התוס"ח אינם מדויקים מהטעם שכתבנו משום דכל עיקר דברי חזקיה להעמיד על פחות מכזית בעודה מפרכסת טרם שנחתה לה טומאת נבלות:

ונראה דיש לעיין בעיקר הא דסופו לטמא טומאה חמורה דאינו צריך הכשר שרץ לקבל טומאה לטומאת אוכלין. והביאור דכזית זה שסופו לטמא טומאה חמורה יש לו טומאה עצמיות הנקראת טומאת אוכלין, היאך הדין אם סגי בכזית זה גם לטמא אוכל אחר ולא בעינן עוד צירוף לכביצה, או דלמא דלטמא אחרים בעינן דוקא כביצה, ונפק"מ דלא סגי בכזית זה להיות מטמא אחרים רק באופן שנצרף עוד אוכלין שאין סופן להיות בטומאה חמורה, אבל ע"כ האוכל המצורף בעינן שיקבל טומאה משרץ:

ונראה דפליגי בזה הרמב"ם ורש"י, דהנה הרמב"ם מפרש משנה זו דחרטום והצפרנים מצטרפין לכזית יעו"ש. וע"כ דלא בעינן צירוף לכביצה משום דבזה סגי בכזית מפני שתורת טומאת אוכלין עליו, מפני שסופו לטמא טומאה חמורה, ולהכי כשם שטומאה חמורה בכזית ולא בעי צירוף הנה כן מה שמטמא בטומאת אוכלין לא בעי צירוף גם לטמא אחרים. אבל רש"י הכא מפרש צירוף לכביצה, וכן פירש הר"ב שם במשנה יעו"ש. מבואר דסברי דלענין לטמא אחרים בעינן כביצה, וממילא מובן דאם יש כביצה שלימה מהנבלה שסופה לטמא טומאה חמורה פשיטא דלא בעי שום הכשר לא הכשר מים ולא הכשר שרץ, כמו דאיתא בסוגיא דנדה נ"א. אמנם אם אין מהנבלה רק כזית, והכזית הזה טמא טומאה עצמית לטומאת אוכל וטמא ממש הוא, אבל אם הצירוף להכזית היו אוכלין אחרים טהורים ממש ומצטרפות עם הכזית, הנה הצירוף הזה טעון קבלת טומאה ממקום אחר דהיינו משרץ או מנבלה, מפני שהכזית הזה אין בכחו לטמא האוכל המצורף. וזהו כוונת רש"י הכא דאם המצורף אוכל טהור דאז בעינן הכשר שרץ:

והנה עוד בענין זה מבואר בספרנו נזר הקודש לזבחים דף ק"ד:

תוס' ד"ה מרטקא, פירש ר"ח בשר מת וכן נראה לר"ת ולא כמו שפירש בקונטרס שפירש גידי הצואר מדאמרינן בפרק כל הפסולים זבחים ל"ה פגל באלל נתפגל מוראה וכו,

ובעוף אין גידי הצואר קשין יעו"ש. הנה כמו שהוא ברש"י הכא מפרש גידי השדרה והצואר והוא רחב ולבן וקשה מאד וזה ליתא כלל בעוף. וע"כ אלל דהתם בזבחים דמיירי בעוף ע"כ לא הוי מרטקא כמו הכא בבהמה, וע"כ דשם מיירי באלל שפלטתו סכין וכמו שקאמר הש"ס הכא דאליבא דר' יהודה כו"ע לא פליגי, והיינו דר' יהודה מיירי באלל שפלטתו סכין הנה כמו כן ע"כ אלל דזבחים שם גם כן מיירי באלל שפלטתו סכין. וכן פירשו התוס' שם דאלל היינו שפלטתו סכין ובזה מודו כו"ע:

ועוד דהרי רש"י שם במשנה דליתא פיגול באלל פירש דהיינו גיד הצואר שהוא קשה ואינו ראוי לאכילה, ושם בגמ' בהא דרבי אלעזר דאמר פיגל באלל פירש"י אלל של עוף דרכיך וראוי לאכילה, וא"כ אתי שפיר פירש"י. ותמוהין דברי התוס' מה זה שהקשו לפירש"י:

והנה לפירוש ר"ח ור"ת שפירשו מרטקא שהוא בשר מת, גם כן תקשה היאך יפרשו הא דר"א דאמר דיש פיגול באלל דאם הוא בשר מת פשיטא דלא שייך בזה פיגול, וע"כ אלל דהתם הוא בשר שפלטתו סכין, וא"כ לא קשה גם לפירש"י:

וגם מה שכתבו התוס' עוד וז"ל, ולמ"ד בשר שפלטתו סכין לא קשה ליה מהתם דהא אמרינן בסמוך דמרטקא נמי הוא אלל עכ"ל. ביאור דבריהם, דלמ"ד בשר שפלטתו סכין לכאורה תקשה מהתם ע"כ כוונתם מדוע לא הוי פיגול גמור כבשר ממש, ועל זה תירצו דגם מרטקא הוי אלל, וכוונתם דמ"ד זה מפרש אלל דהתם דהוא מרטקא דהיינו לפירושם הוא בשר מת, וזה תמוה דבשר מת אינו בפיגול, ועוד דלפי"ז תקשה לר"א ממתניתין דתנן בהדיא דאלל לא הוי בפיגול, וע"כ דליתא עוד אלל שהוא גרוע גם ממרטקא, סו"ד דברי התוס' צ"ע:

והנה הרמב"ם בפיה"מ שם בזבחים מפרש אלל שיורי הבשר המת דבקים בעור בשעת הפשט. ויש לעיין דאם התנא במתניתין ממעט מפיגול גם הבשר שנשתיירו, דלפי"ז היאך יפרש דברי ר"א דיש פיגול באלל, וע"כ לפי"ז דברי ר"א היפך הא דתנן במתניתין: וראיתי בקרן אורה לזבחים מביא בשם הק' ר"א ז"ל בהגהות דהכי גרים פיגל באלל ומוראה לא נתפגל אלל ומוראה, וזהו בדינא דמתניתין, אלא דקשה מאי קמ"ל ר"א. ומפרש דאתי לאשמעינן דשליל אינו דומה לאלל ומודאה עכת"ד יעו"ש. ולפי זה יש לומר דגירסא זו גריס הרמב"ם גם כן: ובזה אתי שפיר שפסק הרמב"ם בפרי"ד מפסולי המוקדשין ה"ז דהבשר שפולטתו סכין בשעת הפשט וישאר מודבק בעור והוא הנקרא אלל, כל אלו אינן חשובין לענין מחשבת הקרבנות, והרי הן כדבר שאינן ראוים לאכילה עכ"ל. וזהו מפני שמפרש שזהו דין המשנה:

והנה לא כתב הרמב"ם היאך הדין במכונסין למקום אחד, משמע דגם זה לא מהני לענין פיגול. וזהו שכתב מפני שאינן חשובין כבשר. ועוד דסמיך הרמב"ם שאין הלכה כר' יהודה הכא בדין משנתינו באלל המכונס להיות דינו כבשר:

ויש לעיין דהנה הכא בסוגיא פליגי ר' יוחנן ור"ל אליבא דרבנן אם אלל מצטרף לטומאת אוכלין ופריך האי בשר שפלטתו סכין ה"ד אי דחשיב עלי' אפילו באנפי נפשי' מיטמא וכו'. הרי מבואר דבשר שפלטתו סכין היכא דחשיב עלי' דין אוכל עליו, וכן פסק הרמב"ם בפר"ג מטו"א ה"ג. והנה התם בפיגול שחשב לאוכלן חוץ לזמנו, הרי חשבן לאוכל וא"כ מדוע לא הוי בדין פיגול, וע"כ צריך לומר דשאני גבי פיגול דלא מהני מחשבה להיות אוכל דבר שאינו אוכל בעצמותו, והוא מדכתיב בפיגול ואם האכל יאכל, בעינן דבר שהוא בר אכילה בעצמותו ולא סגי בזה שנעשה אוכל על ידי מחשבתו של אדם:

גמ'. אמר רבי אסי שונין ישראל והעכו"ם בטהורה צריכין מחשבה והכשר ממקום אחר, והרמב"ם פסק שאין צריך מחשבה, וביארנו שיטתו לעיל:

דף קכא:

אמר חזקיה הואיל ויכול לגוררה ולהעמידה על פחות מכזית, ופירש"י שאני במתניתין דבמפרכסת קיימינן שעדיין אין בה טומאה חמורה וסופה נמי שמא לא תבוא לידי טומאה חמורה שהרי הוא יכול לגוררה לגירורים דקים פחותים פחותים מכזית עד שתכלה כולה ושוב לא תטמא טומאת נבלות יעו"ש. והנה מה שפירש"י עד שתכלה כולה, לכאורה סגי גם אם תשאר פחות מכזית, וגם לשון חזקיה שאמר ולהעמידה על פחות מכזית משמע שתשאר פחות מכזית: ונראה דרש"י בא ליישב מה שהקשו התוס' מכריתות כ"א דגם פחות מכזית ישנה בצירוף על זה פירש"י שיכול לעשות שתכלה כולה ולא תשאר מאומה, וע"כ מפרש רש"י ולהעמידה הכוונה על הבהמה כולה שעומדת כולה על פחות פחות מכזית:

אמנם מה שפירש"י שיכול לגוררה גירורים דקים פחותים פחותים, קשה דהרי אפילו אם יעשנה לחתיכות גדולות לית בה טומאה כלל, משום דבשר מן החי לא מטמא, וכמו שהקשו בתוס', והיא תמיה רבתי לרש"י:

ונראה דכוונת רש"י דהרי עומדת עדיין לטומאה חמורה מטעם אבר מן החי אם יחתוך בשר עם אבר שיש טומאה חמורה על הבשר מטעם טומאת האבר שגם הבשר נטמא עם האבר ביחד, לזה פירש"י דיגרור גירורים דקים היינו שגם האברים יגרור לגירורים

דקים באופן שלא יהיה כזית הבשר עם האבר ביחד, והיינו לשיטת רב לעיל ק"ב דאמר דבעינן באבר משהו בשר עם הגידין ועצמות, ובין הכל צריך שיהיה כזית וכמו"ש שם התוס' ד"ה אבל: והנה גם הראב"ד הובא בחידושי הר"ן מפרש כפירש"י, ולא חשו לזה שהקשו התוס'. ולכן נראה דע"כ צריך לומר גם כן דחשו לכזית בשביל אבר מן החי:

והנה הר"ן שם הביא מה שפירש"י ומסיים ונכון לפרש הסוגיא אלא שדבר פלא הוא, וע"כ כוונתו שפלא הוא שתהי' מפרכסת עד שיחתוך כל הבהמה עד לפחות מכזית, והיינו שמסתבר שתמות מקודם:

ומביא מה שכתב הראב"ד וז"ל, והראב"ד ז"ל תיקן הפירוש הזה ואמר דכיון שיבוא לחתוך ממנה שיעורין הרבה פחות פחות מכזית בעודה מפרכסת רואין כאילו נחתכה כולה דהא אין הבשר הזה שנגע סופו לטמא טומאה חמורה הואיל ואלו פרכסה עד כזית זה אין עליה שם נבלה עכ"ל. ולכאורה אין לזה ביאור דמה שייך לומר דבהתחיל לחתוך פחות פחות מכזית הוי כאילו נחתך לגמרי, והלא אם נשארה כזית לאחר הפרכוס הרי יש כאן נבלה, ממילא היתה הבהמה עומדת להיות בטומאה חמורה:

ונראה כוונתו דכיון שכל עיקר הא דסופה לטמא טומאה חמורה היינו כיון שעומדת למות ואעפ"י שמפרכסת הרי היא כחיה, אבל עכ"פ אינו דומה לחיה ממש כיון דמיתה אתחלה בה, ומטעם זה קרינן לה שסופה לטמא טומאה חמורה, ואין זה דמיון לחיה ממש, דאעפ"י שגם סופה למות אבל כיון דטרם אתחלה הסיבה דמיתה משא"כ בהמה לאחר שחיטה דמיתה אתחלה בה, והרי היא כמתה דמה לי קטלה כולה ומה לי קטלה פלגא, ותיכף לאחר שחיטה דינה סופה לטמא טומאה חמורה:

אמנם באופן זה דהתחיל לחתוך בהבשר גירורים דקים פחות פחות מכזית, וחזינן בזה דעת הבעלים אשר דעתן לעשות בה שלא תבוא לידי טומאת נבלה, אעפ"י שעמדה מלפרכס טרם שהוציא מחשבתו לפועל, אבל ע"כ לא קרינן בזה סופה לטמא טומאה חמורה, והיינו ביתר ביאור דהא דסופה לטמא טומאה חמורה הוא דבר שבכח ולא בפועל, הנה בא זה דבר שהוא בכח אעפ"י שאינו בפועל כגון זה אשר ישנן בכח להוציאה מידי טומאת נבלה, אשר בשביל זה לא קרינן לה סופה לטמא טומאה חמורה. כן נראה בביאור דברי הראב"ד ז"ל:

גמ'. ומי אמר חזקיה הכי והא איתמר שחט בה שנים או רוב שנים חזקיה אמר אינה לאברים ור"נ אמר מתה היא. וקס"ד דש"ס דסבר חזקיה שכן היא בטומאת נבלות גם במפרכסת, והקשו התוס' דלפי הס"ד יש להקשות לחזקיה ממתניתין דתנן בהדיא שאינה בטומאת נבלות. ולכאורה אפשר לומר דממתניתין לא קשה דגם חזקיה סבר

דלטומאת נבלות בעינן גמר מיתה רק אבר מן החי ליכא במפרכסת מטעם דאתחלה בה מיתה וקרינן לה מתה לומר שהאבר הפורש ממנה אינה כפורש מן החי. דלענין אבר מן החי בעינן חי ממש, ובמפרכסת אמרינן דכיון דעומדת למיתה כמו שהיא בלא שום פעולה אמרינן מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא, וליתא בזה האזהרה דאך בשר בנפשו האמור באבר מן החי. אבל מהא דאמר חזקיה דלא קרינן במפרכסת סופו לטמא טומאה חמורה קס"ד דסבר חזקיה דדנין אותה לחי ממש. וראיתי בחידושי הר"ן שהביא כן בשם הרמב"ן ז"ל, ועל זה משני הש"ס דיצאת מכלל חיה ולכלל מתה לא באת. והיינו דלענין אבר מן החי לא קרינן לה חיה, ולגבי סופה לטמא טומאה חמורה דבעינן נבלה ממש שהוא מיתה בפועה טרם באת לזה:

והנה לפי"ז דחזקיה סבר דליתא משום אבר מן החי במפרכסת, א"כ לא בעינן לומר שיחתוך לגירורים דקים לפי מה שפירשנו בפירוש רש"י מטעם דלא ליתי בשר עם אבר שהוא בכזית מטעם חששא דאבר מן החי, וע"כ צריך לומר דרש"י פירש כן טרם שהביא הש"ס הא דחזקיה שאינה לאברים:

ויש לעיין הא דממעט חזקיה מאבר מן החי אם ממעט גם מבשר מן החי, או דלמא דשאני אבר מן החי דבעינן בשר בנפשו שהכוונה דבעינן חי ממש וכמו שכתב הרמב"ן. אבל בשר מן החי דנלמד מן ובשר בשדה טרפה שפיר יש לומר דאסור:

ואם אמרינן דבשר מן החי איכא בזה יש ליישב מה שקשה טובא דלפי"ז אמאי צריך מחשבה דהלא כל עיקר דצריך מחשבה מפני האיסור דאבמה"ח דאסור לבן נח, וכיון דליכא משום אבמה"ח אמאי צריך מחשבה. עי' בתו"ח שהקשה בזה, אבל אם אמרינן דאיכא משום בשר מן החי דבזה מודה חזקיה להכי צריך מחשבה:

גמ'. אמר ר' אלעזר נקוט להא דר' יוחנן בידך דתני רב אושעיא כוותי' וכו':

אמנם נראה להוכיח כוותי' דחזקיה מהא דאיתא בתרגום יונתן בן עוזיאל בפ' ראה בפסוק לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי. ומפרש התרגום לא תיכלון כל דמקלקלא בנכסא לגיור ערל דבקירויכון תתנונה יעו"ש. הרי חזינן דמפרש דהשחיטה דמתקלקלא כגון פגימת הסכין וכדומה הרי היא אינה נידונית כמתה ולית בה משום אבר מן החי, דאל"כ הרי בשחיטת הסימנים האברים הפנימים כמאן דמנחא בדיקולא דמיא, והוי אבר מן החי, והיאך אמרה תורה לתת לגר תושב או לנכרי, וע"כ דסבר האי תנא דתיכף כשנשחטו הסימנים דנין אותה כמתה לדין אבר מן החי, והיינו דלדין אבר מן החי בעינן חי ממש מטעם דכתיב בשר בנפשו דמשמעותו חי ממש, אבל מזה יש להוכיח דגם בשר מן החי ליכא, דאל"כ הרי בהאברים הפנימים יש

בשר כמו הריאה והכבד, אבל עכ"פ יש מזה ראיה לחזקיה. אמנם לפי"ז תקשה אם גם בשר מותר למה בעינן מחשבה, והדרא הקושיא לדוכתי':

ובספר לב אריה כתב דגם לחזקיה רק איסור אבר מן החי אין בזה אבל איסורא איכא גם לבן נח ודמיא לאבר מן החי של עוף דכתב הרמב"ם דאין ב"נ מוזהר עליו וכתב הכס"מ שעכ"פ אסורה עליו מדאורייתא. וה"נ לחזקיה במפרכסת כיון דעכ"פ לא מתה עדיין יש בזה איסורא לבן נח, עכת"ד יעו"ש. אמנם נראה דשאני התם כיון דהוי אבמה"ח לדידן להכי יש מקום לומר דלב"נ עכ"פ אסור. משא"כ לחזקיה דסבר במפרכסת דליכא משום אבר מן החי לדידן וגם איסורא ליכא, אין סברא לומר דחמור לב"נ דאיכא איסורא, ועוד כיון דסבר דמפרכסת כמתה אין סברא לומר דאיכא איסורא לב"נ: לכן נראה כמו שכתבנו דחזקיה מודה דאיכא איסורא משום בשר מן החי, והא דהוכחנו מהתרגום דליכא גם משום בשר מן החי מדשרא התורה ליתן לגר תושב ולנכרי, יש לומר דסבר התרגום דמיתה אין עושה ניפול באברים המדולדלים. והיינו דגם לאחר שחיטה עדיין האברים שבפנים יש להם עדיין חיבור בהבהמה, ודינם כאברים המדולדלים, והתרגום סובר דהמיתה אינה עושה ניפול, ממילא חלה המיתה גם על האברים שבפנים, ונעשים נבלה וליתא בהו דין אבר מן החי ולא משום בשר מן החי, ומטעם זה אין להביא ראיה מהתרגום לחזקיה, וחזקיה סבר דאף דליתא משום אבר מן החי, אבל איכא בזה משום בשר מן החי ואסור לב"נ, ומטעם זה צריך מחשבה להאכילה לנכרי וכמוש"נ:

שם ישראל ששחט בהמה טמאה לעכו"ם שחט בה שנים או רוב שנים ומפרכסת מטמאה טומאת אוכלין אבל לא טומאת נבלות, אבר הפורש ממנה כפורש מן החי, ובשר הפורש ממנה כבשר הפורש מן החי ואסור לבן נח, ואיתא בברייתא שם דבשחיטת ישראל בבהמה טהורה מותר במפרכסת בין לישראל ובין לב"נ, ופירש"י מטעם דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. ויש לעיין האיך הדין בישראל ששחט בהמה טהורה טריפה אם יש איסור לב"נ במפרכסת, והכא לא שייך מי איכא מידי דלישראל שרי. כיון דלישראל אסור משום טרפה, אפשר דאיכא איסור אבר מן החי לב"נ, או דלמא כיון דעכ"פ שחיטה מטהרת משום נבלה מהני גם כן לסלק איסור אבר מן החי לב"נ. ונראה דכיון דקיי"ל דשחיטת טרפה מטהרת מידי נבלה ואם אמרינן דשחיטת טרפה איננה מתרת אבר מן החי, א"כ הרי כל האברים הם בטומאתן, ומי מטהר אותם, הלא המיתה בודאי אינה מטהרת, וא"כ איכא טומאת נבלה על הבהמה כולה, ומזה מוכח דכיון דהשחיטה מטהרת מידי נבלה ע"כ מטהרת את האבר מן החי מטומאה, והיינו דהשחיטה מסלקת את האיסור אבר מן החי: עוד בזה דטומאת אבמה"ח הוא ג"כ טומאת

נבלה והיינו דלאחר שפירש מהחיות של הבע"ח הרי הוא מת וטומאתו הוא טומאת נבלה וכמו שכתב הרב ר' חיים בתוס' זבחים ס"ט ד"ה אי טרפה חיה, ומפרש שם אי טרפה אינה חיה ומיירי בתלש ממנה דבר חי ואכלו הרי הוא בכלל נבלה דבשר הפורש ממנה כפורש מן המתה ומטמא אעפ"י שהבהמה אינה מטמאה לפי שהיא בחייה עתה יעו"ש:

ובזה יש לפרש הא דאיתא בתוספתא חולין פר"ז אבר מן החי חייב משום נבלה, ולכאורה תמוה אם מיתה עושה ניפול הרי הוא אבר מן החי ולא נבלה, עי' במפרשים. אבל נראה דהפירוש דאבר מן החי עצמו הוא נבלה ממש, ואם התרו בו משום נבלה הוי התראה מעליא, ונפק"מ גם לזה דשחיטת טריפה המטהרת משום נבלה גם אבמה"ח ניתר וטהור הוא:

והנה השואל בשו"ת רע"א ז"ל סימן קס"ה סבר דבמקום דלא שייך מי איכא מידי דהיינו באופן שבלא"ה אסור דאז איכא במפרכסת משום אבר מן החי לב"נ, ומרן השיב לו דדוקא במקום דליכא תורת שחיטה איתא להאי דינא אבל במקום דאיכא תורת שחיטה ליכא משום אבר מן החי לב"נ, ומביא שכן כתב הגאון תו"ח בחולין כ' ולזה הסכים התבוא"ש בסימן כ"ז ושכן משמע מלשון הרשב"א יעו"ש. ולפי מה שביארנו הדבר מוכרח מזה עצמו הא דשחיטת טריפה מטהרת מידי נבלה, בזה עצמו מטהרת מידי איסור וטומאה של אבר מן החי:

ועוד מוכח מהא דתניא לעיל ע"ג אמר להו אם טיהרה שחיטה טריפה אותה ואת האבר המדודל בה יעו"ש. הרי חזינן דהשחיטה דהטריפה מטהרת את האבר המדולדל מטומאת אבר מן החי, וא"כ פשיטא דהאברים שאינן מדודלין ומחוברין ממש לה שניתרים בשחיטה, ואפילו רב דסבר באבר המדולדל שמטמא במשא כדאיתא לעיל ע"ו ע"ב, בהא דשלחו מתם הלכתא כוותי' דרב ואבר עצמו מטמא במשא מטעם דשחיטה עושה ניפול כדפירש רש"י, אל כ"ז באבר המדולדל, אבל בהאברים שהם הבהמה עצמה לכו"ע השחיטה שלה מתרת שלא תהי' עוד משום אבר מן החי לא לאיסור ולא לטומאה:

גמ', בעא מיניה רבי זירא מרב ששת מה שתציל על הבלועין שבתוכה אמר לו מטמאה טו"א ומצלת, א"ל אינה מטמאה טומאת נבלות ולא תציל אמר אביי אינה מצלת על הבלועים שבתוכה דהא מטמא טו"א. ויש לעיין מה ראה אביי להכריע כיון דיש מקום לומר דמצלת מטעם דאינה מטמאה טומאת נבלות כמו שאמר רב ששת:

ונראה דסבר אביי דענין הצלה על הבלועין דהיינו טומאה בלועה המצלת מן הטומאה הוא ענין חציצה וכל דבר שהוא חוצץ בפני הטומאה בעינן שלא יהיה ראוי לקבל

טומאה. כמו שאיתא ב"ב י"ט ע"ב דהא דרקיק בחלון שאינו חוצץ בפני הטומאה מפני שהוא ראוי לקבל טומאה ולהכי בבלועה מציל מפני הטומאה מפני שבע"ח אינם בקבולי טומאה, ואעפ"י שגם בבלועה באדם מציל מפני הטומאה אעפ"י שמקבל טומאה. נראה דבאמת אדם אינו בקבולי טומאה, אלא דיני טומאה יש בו, וכמו שביארנו בספרנו נזר הקודש למנחות כ"ד. ולפי"ז סבר אביי כיון דמפרכסת בת קבלת טומאת אוכלין להכי ליתא בהצלה על הבלועין, והא דלא נחית לזה רב ששת נראה דפליגי אם צריך מחשבה כמו שסבר רבי אסי, והיינו דאם צריך מחשבה לעשותו אוכלין, ולהכי כל זמן שלא חשב לאוכל אינו עומד במדרגה זו להיות בת קבלת טומאה, להכי סבר כיון דאינה בטומאת נבלה ולאוכל לא חשב עדיין ואינה בקבלת טומאה עתה, ואפשר ג"כ דסבר כיון דבאמת לאו אוכל הוא בלא מחשבה להכי גם במחשבה לא חשיב אוכל ממש שיהי' נקרא בר מקבל טומאה להכי סבר דעדיין קודם שנעשה נבלה מציל בפני הטומאה, אבל אביי סבר דלא בעי מחשבה, לאכילה ואוכל הוא גם בלא מחשבה להכי אינו מציל בפני הטומאה מפני שאינו חוצץ:

ובזה יש ליישב שיטת הרמב"ם דפוסק בפר"כ מטו"מ ה"ג דאינו מציל על הבלועין. וקשה לכאורה הלא משמע בסוגיא דפליגי רב ששת ואביי, ומה ראה להכריע כאביי, אבל לפי מה שכתבנו הוי הרמב"ם לשיטתו דסבר בהאי דינא דלא בעי מחשבה לאכילה, וא"כ הוי אוכל גמור בלא מחשבה, ולהכי פשיטא שאינו מציל על הבלועין, וזהו שמדייק הרמב"ם וכתב מפני שהיא כמתה, והכוונה שהוא אוכל, ולא כתב בהדיא אוכל מפני שאסורה באכילה לישראל: אבל יש לעיין לפי"ז הא דמסיים אביי והרובעה חייב מפני דאינה מטמאה טומאת נבלה. וקשה כיון דסבר אביי שאוכל ממש הוא, וא"כ מדוע חייב הרובעה מיתה, וע"כ צ"ל דשאני גבי רביעה דלא גרע מרובע את הטריפה דחייב, כדאיתא בסנהדרין ע"ח אמר רבא הרובע את הטריפה חייב, ופירש"י מטעם דאיכא הנאה, ומשמע טריפה אפילו אם קרוב למיתה ממש, וכן איתא שם בסוגיא דלא הוי כמשמש מת דשאני משמע מת דליתא הנאה והא אית ליה הנאה, וכיון דכל עיקר החיוב הוא משום הנאה, ולהכי כל זמן שלא נעשית נבלה אית ליה הנאה וחייב. וכן פסק הרמב"ם בפר"א מא"ב הי"ב אפילו שחט בה שנים או רוב שנים חייב הרובע, ומבואר שם דאפילו ישראל בטהורה כן הדין:

והנה לפי"ז ברובע בן פקועה חייב כיון דהוא משום הנאה, וכן איתא לעיל ע"ד ע"ב אמר ר' אלעזר אמר רבי אושעיא לא הילכו בו אלא על עסקי אכילה בלבד למעוטי רובע

וחורש בו. אמנם הרמב"ם השמיט זה, ואפשר שסמך על מה שכתב דאף בשחט בו שנים או רוב שנים, ממילא גם ב"פ בכלל:

אמנם ברבינו גרשום כתב רובעו וחורש בו כתב דכתיב בהמתך לא תרביע כלאים ואינו חשוב בהמה לענין הרבעה, וחורש בו דאינו חשוב בהמה וב"פ אינו חשוב שור, יעו"ש. מבואר דמפרש הסוגיא דאינו חייב ארביעה, וזה תמוה, אבל נראה דמפרש רובע היינו להרבעה דכלאים במין שאינו מינו. ומפרש ע"כ דהא אמר ר"א לא הילכו בו אלא על עסקי אכילה, היינו דמלבד אכילה אמרו בזה ג"כ לענין רביעה וחרישה דגם כן תליא בפלוגתא דר"מ ורבנן:

והנה כיוצא בזה כתב הרשב"א הובא בשיט"מ ב"ק מ"א וז"ל, והרשב"א ז"ל כתב וז"ל, תירצו בתוס' דלא אמרינן ליה לקרא כי כתיבא אבן פקועה וכו' אלא נ"ל משום דלא איקרי שור אלא כשנולד, וכשב ועז כדכתיב שור או כשב או עז כי יולד אבל שה אפילו כל דהוא איקרי שה, יעו"ש. הרי שיטת הרשב"א דב"פ לא איקרי שור, וזהו כשיטת הרבינו גרשום. רק זה יש לעיין מה שכתב דשה אפילו כל דהוא, וגם בן פקועה בכלל, לכאורה הלא כשב הוא שה ושה הוא כשב וכיון דכתיב גבי כשב כי יולד דרק בלידה נקרא כשב, וע"כ כן גם שה בעינן כי יולד. ואפשר שכוונתו דמדמשני נקרא וכתבה הכא כשב, ולגבי פדיון פטר חמור כתבה תורה שה בא לרמז על שה כל דהוא הנקרא שה, משא"כ שור דלא נקרא שור רק אם בא על ידי לידה, וצ"ע: והנה רש"י פירש הא דאמר אביי אינה מצלת וכו' לחומרא והקשו בתוס' ותימה אי ספיקא הוי אמאי חייב הרובע עכ"ל יעו"ש. ויש לעיין הלא שפיר מתפרשין פירש"י דבאמת מצד הדין הרובע חייב, והא דאינו מציל על הבלועין כיון שאנו דנין המפרכסת לחיה לחייב את הרובע, הוא דחומרא מדרבנן שגזרו שלא להציל על הבלועין דהרי יש כח ביד חכמים להחמיר, ואפשר שסברי התוס' דאין להחמיר במקום דהחומרא סותרת הדין והוי כמו תרתי דסתרי ואין לגזור טומאה באופן זה:

שם. רבי יהודה אומר האלל וכו' אמר רב הונא והוא שכנסו, ופירש"י דגלי דעתיה דלא בטליה מעיקרא אבל נתכנס מאליו כגון שכנסוהו תינוקות אחר הפשט לא הואיל וכו', יעו"ש. ואמר רב הונא שני חצאי זיתים שישנן על גבי העור העור מבטלן. והנה הני שתי מימרות דרב הונא לכאורה סתרן אהדדי, דהלא מעיקרא אמר דכינוס מהני ולא מהני ביטול דהעור, והנה בזה שאמר דהעור מבטלן ע"כ מיירי דגם כינוס לא מהני דבלא כינוס פשיטא דהלא ר' יהודה אמר גם כן אלל המכונס משמע דבלא כינוס לכו"ע בטל אגב

העור. וכן כתבו התוס' לקמן ד"ה דאמר, וא"כ דברי רב הונא סתרן אהדדי, דמעיקרא אמר דכינוס מהני, והכא אמר דהעור מבטלן, ולא מהני גם כינוס:

והש"ס פריך אליבא דמאן ומסיק דאמר אליבא דר' ישמעאל דסבר דעור לא מבטל. אמנם זהו באופן שפלטתו חיה, אבל בפלטתו סכין מודה, וזהו חידושא דרב הונא דשני חצאי זיתים שישנן על גבי העור בפלטתו סכין דהעור מבטלן, ולא מהני כינוס גם כן. ולפי"ז הא דאמר רב הונא מעיקרא אליבא דר' יהודה דכינוס מהני זהו אליבא דר' ישמעאל ובאופן שפלטתו חיה:

ובמסקנא מסיק הש"ס דר' ישמעאל סבר דגם בפלטתו סכין העור אינו מבטל, ורב הונא סבר כר"ע ומחדש ר"ה דאפילו בפלטתו חיה העור מבטלו, יעו"ש: ולפי"ז ע"כ הא דאמר רב הונא אליבא דר' יהודה והוא שכנסו, דכינוס מהני ע"כ הוא אליבא דר' ישמעאל דאליבא דר"ע לא מהני כינוס אחר הביטול דהעור, ולר' ישמעאל אין הבדל בין פלטתו סכין לפלטתו חיה העור אינו מבטל וממילא מהני כינוס. נמצא לפי"ז דהא דאמר רב הונא והוא שכנסו זהו שלא אליבא דהלכתא ורב הונא לא סבר כן אלא סבר כר"ע דהעור מבטל, ואחרי הביטול לא מהני כינוס, וכמו שכתבו התוס' והחידושי הר"ן, וכמו שאמר אח"כ דשני חצאי זיתים ע"ג העור העור מבטלן. והא דאמר מעיקרא והוא שכנסו הוא רק אליבא דר' יהודה שהוא אליבא דר' ישמעאל, אבל לדינא סבר רב הונא כר"ע דהלכה כר"ע מחבירו, זהו תוכן הסוגיא: והנה לפי"ז ע"כ אין הלכה כר' יהודה מטעם דכיון דע"כ שיטתו כר' ישמעאל כיון שר"ע חולק עליו והלכה כר"ע וגם רב הונא בעצמו לא סבר כר' יהודה. והרמב"ם בפיה"מ כתב בהדיא ואין הלכה כר' יהודה: ולפי"ז יש לעיין בדברי הרמב"ם בספר הי"ד בפר"א מאבות הטומאה ה"ח כתב וז"ל, האלל בין שפלטתו חיה בין שפלטתו סכין אינו מצטרף לכזית ואם כנסו והיה בו כזית מטמא עכ"ל. וזהו כר' יהודה דמתניתין וכר' ישמעאל וזה תמוה טובא, וזהו כוונת הראב"ד בהשגה יעו"ש. ועוד תמוה שסותר דברי עצמו בזה שפסק שם בהי"ב עור שיש עליו כשני חצאי זיתים בשר נבלה העור מבטלן ואינו מטמאין לא במגע ולא במשא, וזהו דינא דרב הונא שאמר כן אליבא דר"ע, והכס"מ העיר בזה שם. ולפלא שלא העיר דהרמב"ם בפיה"מ כתב בהדיא דאין הלכה כר' יהודה, ומרן רוצה לומר דשאני אם הבשר על גבי העור, או שנטל מעל העור, ובזה מיירי הרמב"ם הכא יעו"ש. אבל אין זה במשמעות דברי הרמב"ם וגם אינו מבואר שם בסוגיא חילוק זה: אמנם נראה לומר דדין זה דרמב"ם שכתב ואם כנסו והי' בו כזית מטמא, הביאור שכנסו תיכף בשעת הפשט, ולא היה מעולם אף שעה אחת שעת ביטול בכדי שהעור מבטלו, וזהו ההבדל שבין דינא דרב הונא אליבא דר' יהודה וגם דינא דר'

ישמעאל דהם מיירי באופן שמעיקרא לא כנסו וגם לא גילה דעת לכנסן אלא אח"כ כנסן דבזה סבר ר' ישמעאל ור' יהודה סבר כוותי' דהעור לא ביטלן באופן שכנס אח"כ דבזה מורה שגילה דעתו דלא בטליה מעיקרא כדפירש"י. ומטעם זה כיון שהעור לא ביטלן וגם הוא מגלה דעת שהוא לא ביטלן, זהו דעתם של ר' ישמעאל ור' יהודה כמו שמפרש רב הונא. אמנם הרמב"ם מה שכתב ואם כנסו הכוונה שכנס החצאין תיכף בהפשטו את העור ולא נתן שעות להעור לבטל את החצאין, בזה כו"ע סברי דהוי צירוף חשוב, זהו מה שנראה לדעתי בביאור דברי הרמב"ם:

דף קכב.

משנה אלו שעורותיהן כבשרן ופירש"י מטמאין כבשרן. משמע דרק לענין טומאה הוי העור כבשר אבל לא לאיסור אכילה. ובירושלמי שבת פר"ד ה"א פליגי בזה ר' יוחנן ורשב"ל דאיתא שם ר' יוחנן אמר לא שנו אלא לאיסור ולטומאה, אבל ללקות עור הוא ואין לוקין עליו משום נבלה, רשב"ל אמר משנה תמימה שנה רבי בין לאיסור בין ללקות בין לטומאה. ומדפירש רש"י מטמאין כבשרן משמע דרק לענין טומאה הוי עור כבשר ממש, אבל לאיסור לא הוי כבשר ממש להיות לוקה משום נבלה. וזהו כר' יוחנן דהלכתא כוותי' לגבי רשב"ל. והא דלא פירש רש"י לאיסור ע"כ משום דהאיסור הוא רק מדרבנן משום דאם הוי איסור מן התורה מטעם דנחשב כבשר נבלה היו לוקין על זה גם כן:

אבל הרמב"ם בפר"ד ממ"א ה"כ כתב וז"ל, ויש עורות שהן כבשר והאוכל מהן כזית כאוכל מן הבשר עכ"ל. משמע מדבריו שגם לוקה מדכתב והאוכל מהן כזית כאוכל מן הבשר, הכוונה ע"כ למלקות, דאילו לאיסור לא בעינן כזית, וא"כ קשה מדוע פוסק כרשב"ל לגבי ר' יוחנן דהלכתא כוותי' דר' יוחנן לגבי דרשב"ל. ובספרנו נזר הקודש לזבחים דף ל"ח דף הספר מבואר שם שיטת הרמב"ם:

גמ'. אמר עולא דבר תורה עור אדם טהור ומה טעם אמרו טמא גזירה וכו' ופירש"י עור אדם טהור דלאו בשר הוא ולא הוי בכלל מת יעו"ש. וקשה הא תנן אלו שעורותיהן כבשרן וחשב עור האדם, וע"כ זהו מטעם אחר דאעפ"י שעורו כבשרו אבל בעינן דומיא דעצם אדם שאין גזעו מחליף כדאיתא בנדה, וזהו שכתבו התוס' הכא. אבל לענין אכילה ע"כ הרי הוא כבשר. ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' מה טעם אמרו דגזרו טומאה מדרבנן והלא מת אסור בהנאה, ומדוע לא נחתו לומר דכיון דאיסור הנאה במת ילפינן מעגלה ערופה ועגלה ערופה נלמד מדכתיב בה כפרה כקדשים ועור של קדשים גם כן מותר בהנאה, אבל ניחא דכיון דעור האדם הוא כבשר, והרי העור של המת הוא כבשרו

ממש, וא"כ אינו דומה לעור של הע"ע שהוא עור ולא בשר, וממילא שפיר נלמד מעגלה ערופה היינו מבשר של העגלה ערופה:

אבל התוס' בנדה נ"ה כתבו להתיר העור של המת מזה הטעם דגם העור של הע"ע אין לאסור מטעם דכפרה כתיב בה כקדשים כיון דגם בקדשים העור מותר, וכן כתב הרשב"א בתשובה סימן שס"ה דעור של העגלה ערופה מותרת בהנאה, יעו"ש:

אמנם יש להקשות דלפי"ז הא דתנן בקדושין נ"ז המקדש בע"ע אינה מקודשת מטעם דאסורה בהנאה, וקשה אם העור מותרת בהנאה תתקדש בהעור וצ"ע: אמנם בעיקרא דמילתא כיון דעור האדם הוא כבשרו, אם כן אין זה דמיון להעור של בהמה. ואפשר דסברי דכיון דהתורה שללה להעור מטומאת מת מטעם שגזעו מחליף ואינו דומה לעצם להכי אינו בכלל בשר גם לאיסור הנאה, והיינו מפני שאינו בכלל מת הנלמד מע"ע, דרק מה שנקרא מת דהיינו הבשר הוי דומיא לעגלה ערופה ולא העור שאינו בכלל מת לדין זה דטומאה: והנה בזה שכתבו התוס' והרשב"א יש לומר דעור של עגלה ערופה ג"כ מותרת משום דעיקר הלימוד מטעם דכתיב כפרה, ועור קדשים מותר בהנאה, תמוה, הלא מבואר דעגלה ערופה אסור בהנאה מטעם דכתיב וערפו שם. ואיתא בכריתות שם תהא קבורתה, והתוס' כתבו בע"ז כ"ט ובקדושין נ"ז דיש שני לימודים לאיסור ע"ע בהנאה, היינו לימוד דכפרה כתיב בה כקדשים וזה מורה לאוסרה מחיים מירידתה לנחל איתן, וקרא דוערפו שם מורה לאוסרה לאחר מיתה, וממילא לפי הדרש לאוסרה לאחר מיתה ע"כ גם העור בכלל, והנה שם ברשב"א אומר דיש לומר דהעור של עגלה ערופה אסור בהנאה, וכנראה שמסתפק בזה, וע"כ זהו ג"כ מצד הלימוד של וערפו שם אעפ"י שאינו מביא זה שם אבל ע"כ זהו כוונתו, ועי' בספרנו נזר הקודש למס' נדה בביאור הענין ביותר:

וראיתי אח"כ בחידושי הר"ן כתב בשם יש שתירצו שכל דבר מן המת שגזעו מחליף ואינו מטמא אינו אסור בהנאה, והיינו דאמרינן בברכות דין גרמא דעשיראה ביר, ושן הוי שגזעו מחליף, ואינו מטמאהו, ולאו מילתא היא דהתם מאי הנאה הוי ליה מיניה. ועוד קשיא דהא שער שאינו מטמא ונחלקו בו בשלהי פר"ק דערכין אם הוא אסור בהנאה, ועוד דהא בלישנא בתרא בפרק דם הנדה אמרינן דעור אין גזעו מחליף כעצם, עכ"ל:

ונראה ליישב שיטה זו וזהו כמו שכתבנו דהאיסור הנאה בעור תליא בטומאה, והיינו אם אמרינן דעור אדם כבשרו ממש לענין טומאה, וזהו מפני שדין בשר על העור ממילא אסור בהנאה כמת עצמו:

ומביא ראיה מהדין גרמא דעשיראה ביר דהיה נהנה מהעצם והוא מטעם דכיון שאינו בטומאה מותר גם בהנאה, והא דהקשה מה הנאה היה לו בהעצם של השן, איכא למימר דהוי בזה הנאת המצוה שהיה לו לר' יוחנן לנחם זה אבלים, והיינו דשיטה זו סוברת כשיטת הרז"ה דבמצוה דרבנן אמרינן דהנאת המצוה ליהנות ניתנה, ובמקום שאסור בהנאה גם זה אסור, ותנחומי אבלים הוי מצוה דרבנן. ומה שהקשה מהא דשער שאסור בהנאה אעפ"י שאינן בטומאה, נראה דהתם מיירי באשה שנהרגה דדינה כשור הנסקל ששערו אסור, וזהו כוונת רש"י שם בערכין ז' במשנה שנלמד מהא דבעל השור נקי יעו"ש. אבל של מת אחר השער מותר, וזהו כיון שאינו בטומאת מת, ומה שהקשה דבפרק דם הנדה מבואר שעור אין גזעו מחליף, היינו גם כן לפי הסברא שדין העור כבשר, והיינו דכמו שבשר נעשה צלקת, והעור המדובק בהבשר הצלקת שולט בהעור כמו הבשר, וע"כ זהו גם שיטת הרמב"ם שפוסק בפר"ג מטו"מ הי"א דעור האדם כבשרו, וממילא גם לענין איסור כן:

ויש לעיין לפי שיטת הרמב"ם ועוד ראשונים דסברי דעור של מת יש לו דין טומאה מן התורה, אם יש לזה דין קבורה. וראיתי בחידושי הר"ן מביא בשם הרמב"ן דגם כשיעשה שטיחין יש בו איסור משום בל תלין יעו"ש. הרי מבואר דיש בזה חיוב קבורה גם כן, אעפ"י שנשתנה לצורה אחרת. (ותצא מזה לדינא לבורית שנעשה מבשר יהודים ע"י האשכנזים הרשעים ימח שמם שדינם בקבורה, ויש בו משום בל תלין), וצ"ע לדינא:

ויש לעיין אם יש הבדל בין עור המת קודם קבורה או עור המת לאחר קבורה. והיינו דיש לומר דלאחר קבורה נקרא נעשית מצותו, ולעיל קי"ז אמרו רבותינו אין לך דבר שנעשה מצותו ויהיה אסור בהנאה אלא עגלה ערופה, ופריך ונילף מינה ומשני כתיב הערופה מיעוט יעו"ש. ולפי"ז אפילו אם גמרינן איסור הנאה מעגלה ערופה אבל אין ללמוד לאחר שנעשה מצותו דהיינו לאחר קבורה שנעשית מצותו. ולפי"ז עור האדם לאחר קבורה אין לאסור:

אמנם איכא למימר דכיון דכתיב קבור תקברו, אפשר דגם אחר הקבורה לא נפסקה חיוב קבורה, וראיה לזה מהנקברין שאסור בהנאה לעולם ולא אמרינן בזה שנעשה מצותו כמו שכתבו התוס' תמורה ל"ג ד"ה הנשרפין, דהנקברין משך איסורייהו לעולם, ולהכי גם עור האדם לאחר קבורה גם כן אסור: אמנם אם יש איסור בל תלין בזה כמו שכתב הרמב"ן, אפשר דלאחר קבורה ליתא, וצ"ע:

דף קכב:

בעא מיניה ר"ל מר' יוחנן עור הראש של עגל הרך מהו שיטמא. לכאורה מדוע לא בעי לענין מלקות אם לוקה על זה משום אוכל נבלה ובזה לא תקשה הלא ידע מהמשנה כמו שהקשו התוס', משום דיש לומר דשאני טומאה דבעינן נבלה ממש, וכן גבי פיגול בעינן בשר ממש, היינו מה שנאכל בהרחבה לכל אדם, וכדאיתא בזבחים כ"ח דבעינן למשחה לגדולה. אבל מלקות משום נבלה אפשר דלוקה גם במה שנאכל על ידי הדחק גם כן הוי אכילה. אבל יש לומר דרשב"ל ידע דשיטת ר' יוחנן דגם כל אלו שעורותיהן כבשרן כל זה הוא רק לטומאה אבל למלקות כדאיתא בירושלמי שבת פרי"ד, להכי לא שאל אלא על טומאה:

והנה הרמב"ם אעפ"י שסובר דעור כבשר גם למלקות, השמיט עור הראש של עגל הרך בפר"ד ממ"א הכ"א, וזהו מפני שהשיב ר' יוחנן דיחידאה היא, ומזה מוכח דמה שנאכל על ידי הדחק לא הוי אכילה לענין מלקות:

דף קכג.

ת"ר לגיון העובר ממקום למקום ונכנס לבית הבית טמא שאין לך כל לגיון ולגיון שאין לו כמה קרקפלין, ופירש"י אדם מת, וזה למכשפות במלחמה. ויש לדייק דמדקתני הבית טמא היינו טומאת אהל, ומירי גם במת עכו"ם, ומוכח דמת עכו"ם מטמא באהל, וזהו כשיטת רבנן דפליגי על רשב"י דאמר דמת עכו"ם אינו מטמא באהל, ומזה ראיה לשיטת הפוסקים דמת עכו"ם מטמא באהל מסתמא דברייתא:

שם. ואל תתמה שהרי קרקפלו של ר' ישמעאל מונח בראש מלכים. והנה הא דאמר התנא בראש מלכים, היינו שמכוון להא דאיתא בע"ז י"א עוד אחרת יש להם ברומי אחת לשבעים שנה וכו' ומניחין לו בראשו קרקפל של ר' ישמעאל יעו"ש. עי' בספר תו"ח דברים נעימים:

לכאורה יש לומר הא דמסיים התנא הא דואל תתמה לומר שיש לחוש למת ישראל וראיה מקרקפלו של רבי ישמעאל, אבל ליתא דסתם לגיון הוא של עכו"ם והמת הוא של עכו"ם. ועוד מדשנה התנא הבית טמא בתור ודאי, וע"כ דיש לתלות בעכו"ם מטעם רובא, וע"כ דסבר התנא דמתי עכו"ם מטמאין באהל:

משנה. המפשיט בבהמה ובחיה בטהורה ובטמאה וכו'. הנה מדשנה התנא חיה, מוכח דלא מיירי בקדשים, ויש לדייק ולהקשות לפי מה דמוקי בש"ס דמיירי בטומאה דרבנן וטהור בטמאה היינו טריפה בקדשים שגזרו טומאה וכדמוקי הש"ס כן אליבא דרב נחמן,

אבל מדשנה התנא חיה דליתא בקדשים, ע"כ מירי בטומאה דאורייתא. וכן פירש"י בנבלה דאורייתא, וכן פירש הרמב"ם בפיה"מ, וזהו דלא כאוקימתא דהש"ס אליבא דרב נחמן, ונבאר להלן: שם במשנה, עור שעל הצואר ריב"נ אומר אינו חיבור וחכ"א חיבור. הנה לקמן בסוגיא מסיק הש"ס דפלוגתייהו דריב"נ ורבנן דשומר העשוי לנתק אם הוי שומר, ומטעם זה הקשו המהרש"א והמהר"ם לפירש"י דמפרם דבבא זו קאי אבבא דלעיל מינה, המרגיל כולו חיבור, ועל זה אמר ריב"נ דלאו דוקא כולו אלא ר"ל עד החזה הוי העור המופשט חיבור, אבל לאחר שהופשט החזה ולא נשאר כי אם העור שעל הצואר אינו חיבור וכו'. והרמב"ם בפיה"מ מפרש כפירש"י:

ונראה דסברי דהא דמוקים הש"ס דפליגי בשומר העשוי לנתק זהו אליבא דר"ל דסבר דשאני העור דחלים ועל זה הקשו עליו ממתניתין, ומתרץ אביי דפליגי בשומר העשוי לנתק, אבל כיון דקיי"ל כר' יוחנן דפליג על ר"ל ולא סבר דשאני עור דחלים, ממילא מתפרשא פלוגתא דריב"נ ורבנן דשייכי להא דהמרגיל כמו שפירשו רש"י והרמב"ם:

ת"ר טלית שהתחיל בה לקורעה כיון שנקרע רובה שוב אינו חיבור וטהורה, וכתבו התוס' בשם הר"ת דכיון שנקרע רובה הויא טהורה למפרע מתחלת קריעה, ולשון שהתחיל לקורעה משמע כפירושו יעו"ש. אבל זה טעמא בעי היאך נטהרה למפרע כיון דעדיין הבגד בשלימותו. ואם בשביל מחשבתו לבטל מתורת בגד וגם התחיל במעשה סגי, א"כ למה בעינן נקרע רובה, וע"כ דכל זמן שיש על הבגד חשיבות בגד לא מהני ביטול, אלא בעינן שיתבטל בעצמותו וא"כ איזה סברא יש בזה דנטהר למפרע:

ונראה לפי מה דתנן בפרכ"ה מכלים מ"ט כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה ואין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה, ובשבת נ"ב סבר לה כר' יהודה דמעשה לתקן לאו מעשה הוא דתניא ר' יהודה אומר לא אמר שינוי מעשה לתקן אלא לקלקל, ובפירש"י הביא עד שיתן בו איזמל דרך שינוי מעשה יעו"ש. ולפי"ז בהאי בגד טמא שהתחיל בו לקורעה הרי התחיל מעשה לקלקל שפיר עולה מטומאתה, וע"כ הא דבעינן נקרע רובה הוא מפני שחיישינן שמא יחזור מביטולו כיון שעדיין בגד הוא, אבל אח"כ שנקרע רובה אמרינן איגלאי מילתא למפרע, זהו לדעתי סברת הר"ת:

והנה פירש"י דהכא הבגד טהור אפילו הקרעים שהם שלש על שלש שראוין עדיין לקבל טומאה אבל עכ"פ טהור מטומאה ראשונה יעו"ש. ולכאורה כיון שעדיין תורת בגד איכא וא"כ מה מהני הקרעים כיון דעדיין בגד הוא. ונראה דסבר רש"י דלקבל טומאה מטעם שלש על שלש בעינן ייחוד, ולזה שפיר מדויק מה שהביא ראיה משברי כלי חרס דאעפ"י שעדיין ראוין לקבל טומאה טהור מטומאה קמייתא, ולכאורה קשה הא שאני

בהא דקרקרותיהן דמקבלי טומאה אחרי הייחוד והקשו בזה התוס' לעיל ע"ג. אבל רש"י סבר דטומאה דשלש על שלש בעינן גם כן ייחוד לקבלת טומאה, היינו שמייחדן להיות טלאי על איזה בגד, אבל ע"כ התוס' סברי דלא בעינן ייחוד בהא דשלש על שלש. וכן משמע דעת הרמב"ם בפרכ"ג מכלים בסופו שכתב וז"ל, טלית שהיא מדרס והטבילה וקודם שיעריב שמשה התחיל לקרוע ממנה קרע כיון שנקרע בה רובה שוב אינו חיבור וטהורה כולה אעפ"י שעדיין נשתייר בה כדי מעפורת שלא נקרע שהרי הוא קורע והולך בד"א בטבולת יום שכיון שלא חס עליה להטבילה כך לא יחוס לקרוע את כולה ולפיכך טהרה כולה עכ"ל. וזהו כאוקימתא דרב נחמן. והנה חזינן דכל הטהרה של הבגד לאחר שנקרע רובא הוא מפני שמוכח שלא תשאר שלש על שלש, אבל אם נשאר שלש על שלש עדיין טומאתה עליה, היינו אם בדעתו שתשאר כן. אבל יש לדחות דהרמב"ם כתב כן בבגד טמא מדרס ששתי טומאות עליה משום מדרס ומשום מגע מדרס, אבל אם הבגד טמא טומאה אחת אפשר דהרמב"ם סבר כרש"י:

והנה בעיקר הדבר שסברי רש"י והרמב"ם דבטומאת מדרס אעפ"י שבטלה טומאת מדרס מ"מ נשאר עדיין טומאת מגע מדרס, הרמב"ן הובא ברשב"א שכתב דאפילו במדרסות נמי אמרינן הכי וכדאמרינן בסמוך בעור טמא מדרס כיון שנתן בו איזמל טהור, ואפילו לרבנן כשממעטו מחמשה דלא חזי למדרס טהור לגמרי ולא מטמאינן לה משום מגע מדרס, וההוא דפרק בהמה המקשה כשקרע מעצמן וכדקתני שלשה על שלשה שנקרע, אבל הכא קורעה קתני שהוא קורע במתכוון כיוון לטהרה ולבטל שם שעליה הלכך אפילו מגע מדרס אין בו עכ"ל. והרשב"א הסכים לדבריו יעו"ש:

והנה תצא מזה דלשיטת ר"ת לאחר שנקרע רובה טהורה למפרע, ועל זה שנה התנא התחיל לקורעה, ולשיטת הרמב"ם הא דתנא התחיל היינו דלאחר שקרע רובה דטהור אף המיעוט שנשתייר מטעם ההוכחה דבטח יקרע את כולה, להכי תנא התחיל בשביל הרובא, וקרי לזה התחיל מפני המיעוט שנשתייר. ולשיטת הרמב"ן דמדייק מהא דתניא כיון שנתן בו איזמל דבזה הורה שמבטלו מתורת בגד, משמע דסבר כהר"ת:

דף קכג:

עולת העוף לר"א בר"ש ליגזור דלמא לא אתי למיעבד רוב שנים. וקשה טובא, מה שייך גזירה כיון שכן הוא המצוה לראבר"ש. וזהו כוונת התוס' שהקשו שאני התם דגזירת הכתוב הוא שלא להבדיל, וזה אין להקשות בכל שחיטה דבהמה ועוף שמא לא שחט רוב. והמהרש"א והמהר"ם עמדו בזה. אבל לא קשה דשם אין המצוה ברוב דוקא. וראיתי

בחידושי הרשב"א שהקשה משחיטה דחולין וכתב משום דלא שייך שם חיים עלייהו, משא"כ עולת העוף לר"א בר"ש דדוקא רוב בעינן, והכא שייך חייס ג"כ דלמא ימלוק כולו ויבדיל ומפני הזהירות שלא יבדיל לא ימלוק רובא אבל קשה דבעולת העוף דכן הוא המצוה, ואם לא ימלוק הרוב פסולה והכהן יעשה רובא ואם יראה שלא מלק רובא תפסול אבל לא שייך גזירה בזה, ותירצו התוס' משום דלא מצריך אלא רוב מצומצם, ופריך דיעשה רוב הנראה לעינים. אבל קשה דמאי פירכא היא הלא אפשר דכן הוא האמת דבעינן רוב הנראה לעינים, ועוד אם באנו לחוש הלא יש לגזור לאידך גיסא דאם יעשה רוב הנראה פן יבדיל, וכיון דאיכא חששא משני הצדדין להכי אין מקום לגזור. וראיתי אח"כ בחידושי הר"ן כתב שהרמב"ן הקשה בזה וכתב דהכא מקשה אליבא דמ"ד בזבחים דר"א בר"ש סבר ולא יבדיל דאין צריך להבדיל הלכך פריך על זה ליגזור ויבדיל היינו מדרבנן ומטעם הגזירה. אמנם נראה דהתוס' לא נחתו לזה משום דכתבו התוס' לעיל כ"א ע"ב ד"ה ואינו, דע"כ הסוגיא הכא אזלא אליבא דמ"ד שאינו רשאי להבדיל דאל"כ לא שייך ליגזור יעו"ש: וע"ד קושיות הרמב"ן דלמא כן הוא האמת דבעינן רוב הנראה לעינים, שפיר ניחא לפי מה שמוכח מסוגיא לעיל כ"א דמשני אב"א שנים שדומה לשנים, והיינו דלא בעינן רוב הנראה לעינים יעו"ש. וכפירש"י שהוא רוב מצומצם:

והנה מדברי הרמב"ן שמפרש דסבר הש"ס הכא לר"א בר"ש דאין צריך להבדיל, א"כ הרי זה היתר מפורש ומכל זה פריך הש"ס דליגזור, ומזה לכאורה מוכח דאפילו דבר המפורש בתורה להתיר יכולים ליגזור גזירה. ומזה סתירה להט"ז ביו"ד סימן קי"ז דאין לחכמים לגזור איסור במקום שמפורש בתורה היתרו:

גמ'. אי בטומאה דאורייתא הכי נמי הב"ע בטומאה דרבנן, ופריך טהור בטמאה טומאה דאורייתא בטרפה וכו'. וקשה על הרמב"ם בפסק כרב נחמן בפרכ"ג מכלים ואילו הכא בשאר אבוה"ט פר"א ה"י מביא דין המשנה טהור בטמאה שהיא טומאה דאורייתא ולא גזר. והמל"מ הקשה בזה בהשני מקומות: ונראה דהרמב"ם סבר דיש לתרץ גם באופן אחר, והוא דשאני בין דבר שהיה טמא, ועכשיו בא לבטל הטומאה, בזה יש לגזור דלמא חייס ולא מבטל, והטומאה כדקאי קאי כדמעיקרא אבל באופן להביא טומאה על מי שהוא טהור בזה אין לגזור גזירה מטעם דכל אדם שומר עצמו שלא יטמא, ומוקמינן ליה אחזקה קמייתא דטהור הוא וטהור יהיה:

עוד יש הוכחה דהש"ס לקמן דפריך ר' יוחנן לרשב"ל דסבר דעור חלים ממשנתינו גבי עור אמאי לא אמרינן חלים, ולא משני הש"ס דמשנתינו מיירי בטומאה דרבנן ולא חיישינן לחלים, דע"כ עיקר הסברא דחלים הוא דרבנן, ומזה מוכח דאין הכרח לאוקמי

המשנה בטומאה דרבנן אפילו לרב נחמן, דהרי שפיר איכא לחלק הא דטלית טמא למשנתינו וכמו שכתבנו, ואתי שפיר פסקי הרמב"ם:

גמ'. כשמואל דאמר אבוה דשמואל טריפה ששחטה מטמאה במוקדשין. עי' לעיל ע"ג מה שכתבנו בביאור כל הענין:

גמ'. אלא אמר אביי בשומר העשוי לנתק קא מיפלגי וכו'. ויש לעיין מדוע השמיט הרמב"ם להאי דינא דשומר העשוי לנתק, איברא דאוקימתא דאביי אליבא דר"ל, וזהו דלא כהלכתא בעור חלים, והמשנה יש לפרש שהוא לדין יד וכפירש"י, ומהרמב"ם משמע ג"כ שהוא מפרש זה בדין יד כדמשמע בפר"א מאבוה"ט ה"י. אבל היה להרמב"ם להשמיע בדין שומר העשוי לנתק אם דין שומר עליו, וצ"ע:

גמ'. ת"ש רבי דוסתאי בן יהודה משום רבי שמעון אומר המפשיט בשרצים חיבור עד שיפשיט את כולו, הא בגמל אינו חיבור. ומשני לא תימא הא בגמל אינו חיבור אלא אימא בעור שעל הצואר אינו חיבור, ור' יוחנן בן נורי היא. והנה מבואר דלרב נחמן דסבר דגזרינן בטומאה דאורייתא ע"כ הא דר' דוסתאי אתיא כריוב"נ, אבל אם לחכמים דריב"נ דסברי עור הצואר חיבור ע"כ אתי רבי דוסתאי למעט עור הגמל דאינו חיבור ולא גזרינן, ולפי"ז הרמב"ם דפוסק כרב נחמן בפכ"ג דכלים, ע"כ מפרש הא דר' דוסתאי כמו שמפרש ר"נ דהא דר' דוסתאי דתנא המפשיט בשרצים חבור בא למעט עור שעל הצואר. אבל הרמב"ם פוסק בפר"א מאבוה"ט ה"י דעור שעל הצואר חבור וכחכמים דריוב"נ, ופוסק גם כן כרבי דוסתאי דהמפשיט בשרצים חבור עד שיפשיט את כולו. והנה מרן בכס"מ הקשה מדוע פוסק בזה כר' דוסתאי אשר יחידאה הוא ומסתמא חכמים פליגי עלי' יעו"ש. ולפי מה שביארנו תקשה ביותר דדברי הרמב"ם סותרים את פסקיו. והנה בדבר מה שפוסק כיחידאה אפשר לומר דהרמב"ם מדייק דע"כ דין זה דשרצים מוסכם אליבא דכו"ע, והיינו דע"כ סבר הש"ס דעצם הדין דהעור דשרצים חבור הוא מילתא דפשיטא, והוא מדקא מדייק הסוגיא דרבי דוסתאי בא למעט, דאל"כ קשה מדוע מדייק הש"ס דבא למעט גמל, דלמא זה גופא בא לאשמעינן מעינן דהמפשיט בשרצים חביור, וע"כ דזה הוי פשוט אליבא דכו"ע, והעיקר בא למעט דבר אחר או למעט גמל, או למעט עור שעל הצואר, ומשום זה פסק הרמב"ם כר' דוסתאי שהוא ברור, ועוד דגם הסתם משנה דידן דחשיב בהמה וחיה טמאים וטהורים ולא תנא שרצים, משמע שזה פשוט דבשרצים כולו חבור. נמצא דשפיר פסק הרמב"ם בשרצים כיון דזה הוי לכו"ע ולא הוי יחידאה. אבל קשה זה שכתבנו דכיון דהעיקר הא דרבי דוסתאי להודיענו דבא למעט, ולרב נחמן המיעוט בא לעור שעל הצואר וכריוב"ג, והלא הרמב"ם שפוסק כחכמים

דעור הצואר חבור ממילא בא המיעוט למעט גמל, והרמב"ם סובר בהא דגמל דשיעור הפשטה בכדי אחיזה ולא גזרינן: אמנם לפי מה שכתבנו לעיל דהרמב"ם סבר דהש"ס שמשני לחלק בין טומאה דאורייתא לטומאה דרבנן הוא לאו דוקא, אלא עיקר ההבדל בין לבטל הטומאה דמעיקרא כמו בהא דבגד שנטמא לבין שלא יטמא הטהור, ובאופן זה שלא יטמא הטהור מהטומאה לא גזרו חכמים ובזה גם רב נחמן מודה. ומטעם זה יש לפרש דר' דוסתאי בא למעט גמל, והחידוש דלא גזרינן משום פחות מכדי אחיזה. והטעם דלא גזרינן הוא משום דלא גזרינן על הטהור פן יטמא משום דאדם מזדהר שלא יטמא. ואינו דומה לבגד טמא דחיישינן שישאר בטומאתו כמו שהוא וכמו שנתבאר לעיל. כן נראה ביישוב שיטת הרמב"ם בס"ד:

דף קכד.

כי ממעט לה מ"ד מיהא טהור אמאי לימא הא חלים וקאי. לכאורה הכא גבי תנור עם הטפילה המחברו ומחזקו מסתבר לומר חלים יותר מלגבי עור דחסר עדיין חיבור, אבל ע"כ הכוונה דאיכא ק"ו ומה התם גבי תנור לא אמרינן חלים, אע"ג דאיכא טפילה המחברו ומחזקו כש"כ דלא אמרינן חלים גבי עור דטרם נתחברו, אבל לפי"ז יש להבין הא דאמר ליה רבא ואימא מדרבנן גורר את הטפילה, הרי דסברי חלים, הלא איכא למימר דשאני גבי תנור עם טפילה דהטפילה מחברו, אבל גבי עור חסר עדיין החיבור, ושפיר איכא למימר דרבנן סברי חלים התם גבי תנור אבל גבי עור לא סברי חלים מפני חסרון חיבור וליכא מזה סיוע לר"ל, וגם לא קשיא לר' יוחנן דלא סבר חלים, וע"כ מזה הטעם לא מותיב ר"ל לר' יוחנן מחכמים, ולפי"ז יש להבין מאי פריך ואימא מדרבנן, והמהרש"א העיר מעט בזה:

ונראה דאעפ"י שיש מעלה בתנור הא דטפילה המחברו, אבל לאידך גיסא כיון דממעט מבפנים ארבעה טפחים, ואינו ראוי לתשמישו עד שיביא מבחוץ לתקן, משא"כ בעור דחלים וקאי אינו צריך להביא עור ולחברו, אלא אם רוצה לחבר הקרע הרי מוכן לפניו שתי החתיכות ונוח לחברן, משא"כ גבי תנור אם רוצה כבתחילה צריך להביא אבנים ולתתם בפנים, והרי זה מחוסר מעשה גמור, ומטעם זה לא עדיף תנור מעור. וזהו סברת רבא דאם חיישי רבנן לחלים גבי תנור בודאי כמו כן יש לומר חלים גם גבי עור. ור"ל לא אותיב לר' יוחנן מחכמים דסרבי חלים מטעם דיש מקום לומר דתנור עדיף, אמנם כשמותיב ר' ירמיה מר' מאיר, ע"כ סבר דתנור ועור שווים, ועל זה השיב רבא ואימא מדרבנן:

והנה לפי"ז יש להבין היאך מפרש ר' יוחנן דברי חכמים, דהרי ע"כ סברי חכמים דאמרינן חלים ולפי האוקימתא דרבא בפירושא דהמשנה כו"ע סברי חלים:

ונראה דהנה מקודם נבין מה קא מדמו הא דעור דסבר ר"ל חלים להא דתנור, דע"כ לא דמי דגבי עור כיון שמחוברין הקרעים בהמיעוט המחברן, וגם העור חלים היינו שחזקים הם ובנקל לתפרן לעשותם אחד סבר ר"ל מעלה דחלים, משא"כ גבי תנור הלא גם כי ממעטו מבפנים ארבעה טפחים שוב אינו ראוי לתשמישו, ואם בא לתקן התנור הלא חסר לו הארבעה טפחים שמיעט: לכן נראה דהפירוש בסוגיא הוא באופן זה דהנה אמרה תורה (ויקרא י"א) תנור וכירים יותץ, וכתב הרמב"ם בפיה"מ דהפירוש בתורה יותץ אם שלם טמא ואם חתכו טהור ואמר בתואר חתכו שיקרע על ארכו עד שישוב ג' חתוכים אחר שיגרר הטיט הנוסף אשר על גבי התנור וכו' יעו"ש. מבואר דטהרתו של תנור סברי רבנן דבעינן שיקוים הא דאמרה תורה יותץ ולא סגי בזה שמבטל תשמישו, אלא בעינן נתיצה, וזהו המטהרו:

ובזה מתיב ר' ירמיה לר"ל דסבר חלים מהא דר"מ דאמר דלא בעינן לגרור את הטפילה, ואם אמרינן חלים אם כן הכא הרי חסר נתיצה, כיון דאיכא על התנור הטפילה, אבל אם לא אמרינן חלים קרינן לזה שפיר נתיצה, ועל זה השיב רבא ואימא מדרבנן דע"כ סברי חלים, ומפני זה בעינן גרירת הטפילה אשר בלא זה לא קרינן ונתץ, ובזה מסיים רבא דלכו"ע בעינן גרירת הטפילה, והיינו מפני שבלעה הגרירה דהטפילה אין כאן נתיצה, ועוד בטומאתו:

ולפי"ז אף לר' יוחנן דלא סבר חלים גבי עור, אין זה שייכות להא דתנור, והיינו דאף אם לא אמרינן חלים, מ"מ צריך לגרור הטפילה בשביל הגזירת הכתוב דטעון נתיצה:

ובזה יש להבין דברי הר"ש והתוס' יו"ט שם שפירשו בדברי ר' מאיר דלא חייש לחלים יעו"ש. ולפי"ז ע"כ יפרשו דברי חכמים דסברי חלים, ולפי"ז תקשה לר' יוחנן דלא סבר חלים מדברי חכמים דהלכתא כוותייהו, ולר"ל תקשה מר' מאיר כמו שמותיב ר' ירמיה. ועוד דהלא מבואר בסוגיא אוקימתא דרבא דלכו"ע בעינן גרירת הטפילה לטהר התנור מטומאתו, וזה היפך הסוגיא דידן:

אמנם יש לומר דאוקימתא דרבא ליישב המשנה לשיטת ר"ל דסבר חלים, משא"כ לר' יוחנן מתפרשא המשנה דפליגי בחלים ור' יוחנן סבר ע"כ כר' מאיר דלא סבר חלים, אבל זה דוחק לומר שר' יוחנן יסבור כר' מאיר שהוא יחיד לגבי רבים, וגם תקשה לפי"ז דברי הרמב"ם שפסק בפרט"ז ה"ב דכלים כחכמים דבעינן גרירת הטפילה, ובהא דפליגי ר' יוחנן ור"ל בהא דחלים ע"כ פוסק כר' יוחנן. ומטעם זה השמיט דינא דחלים לגבי

עור, וע"כ צריך לומר דהרמב"ם אינו מפרש המשנה דפליגי בחלים, וע"כ צריך לומר דהרמב"ם מפרש הסוגיא כמו שכתבנו, וא"כ דברי הר"ש והתוס' יו"ט צע"ג: גמ'. אמר מר חולקן לשלשה, ורמינהו תנור תחלתו ארבעה ושיריו ארבעה דברי רבי מאיר וחכמים אומרים בד"א בגדול. והיינו דבגדול שירוי ד' אבל בציר מד' לא נטמא, והתם קתני חילקו לשלשה אבל לשתים לא, מטעם דאיכא רובא באחד, ומשמע אפילו בפחות מד' הוי דינו כתנור שלם, עי' בפירש"י. (והנה מה שכתב רש"י דאע"ג דלא הוי השבר ד' אינו מדויק דע"כ הכוונה דשבר ד' לא מהני אם איכא רובא). ומשני דהא דתנן דחלקו לשנים טמא בדאיכא רובא אע"ג דליכא ד' דעבדי' גיסטרא דבזה קרינן לרובא תנור שלם, ולא קשה דלפי"ז שיריו חמור מתחילתו דתנור בתחילה שיעורו בד', משום דבאופן זה דעבדי' גיסטרא לא נקרא שבור והרי הוא כתנור שלם באופן דאיכא רובא באחד, ורק אם חלקו לשלשה דליכא רובא באחד מהם וליכא רובא עומד אז נקרא שבור:

גמ'. אמר מר שיריו ברובו רובו דטפח למאי חזי אמר אביי שירי גדול ברובו, והאמרי רבנן ארבעה, לא קשיא הא בתנורא בר תשעה הא בתנורא בר שבעה, ופירש"י בתנורא בר שבעה הואיל ורובא הוי בציר מד' לא מטמאין ליה ברובו דלא חמירי שיריו מתחילתו דבעינן ד' ובתנור בר תשעה בעינן רובא:

ובתוס' הקשו מדוע לא משני דהא דאמרו חכמים ברובא מיירי בגיסטרא, ובזה אע"ג דלא הוי ארבעה והא דבעינן בשיריו מיירי דצלקיה מצלק. ומתפרצים כיון דמשנה אחת היא מסתבר דמיירי בענין אחד יעו"ש. והנה ע"כ כוונת התוס' דאם הוי מוקמינן הא דשיריו ברובא דמיירי בגיסטרא היינו רובא בפחות מארבעה ג"כ טמא כיון דחשבינן ליה לכולו עומד ונחשב לתנור שלם ברובו עומד:

ולפי"ז יש ליישב הא דהקשה המהרש"א לוקמי' כולה בגיסטרא ורק ההבדל בתנורים דבתנור בר שבעה סגי ברובא ובתנור בר תשעה בעינן ארבעה והוי לחומרא עכת"ד. ונראה דבגיסטרא שנחשב לשלם, דאז גם בלא נשתייר ארבעה שלם במקום אחד גם כן טמא, והיינו דכיון דחזינן בגיסטרא בתנור בר שבעה דסגי ברובא, אעפ"י דליכא ארבעה במקום אחד, ואם כן מדוע נאמר דבר תשעה לאצרוכי ארבעה במקום אחד, להכי לא מצינן לאוקמי' באופן זה כיון דבגיסטרא גם רובא בפחות מארבעה הוי כתנור שלם, א"כ גם בתנור בר תשעה לא בעינן ארבעה:

גמ' אמר מר שיריו ברובו רובו דטפח למאי חזי, אמר אביי שיריו דגדול וכו'. מבואר דבתנור טפח ליכא דין שיריו ברובו כיון דלא חזי למידי. והנה לפי"ז יש לעיין בדברי הרמב"ם שכתב בפרט"ו מכלים ה"ב וז"ל, ואם קטן משיתחיל בו טפח ויסיקנו, ושם

בפרט"ז ה"א כתב וז"ל, תנור גדול שיריו ארבעה טפחים ובקטן שיריו רובו עכ"ל. וקטן שכתב הרמב"ם ע"כ הכוונה תנור של טפח שזה נקרא קטן וכתב דשידיו ברובו, וקשה קושיות הש"ס רובו של טפח למאי חזי, ולכן אפילו אם עביד גיסטרא לא מהני כיון דלא חזי למידי, ולפלא על הנו"כ שלא העירו בזה, וצע"ג:

וראיתי אח"כ בתו"ח שהעיר בזה:

ונראה דהנה כתבנו לעיל בפלוגתא דר"מ ורבנן בהא דגורר את הטפילה דרבנן סברי בתנור שחלקו לשלשה דגורר את הטפילה, ור"מ סבר דאינו צריך לגרור את הטפילה, וביארנו דרבנן סברי דהטפילה המחבר חסר בזה נתיצה, ור"מ סבר דאם אינו ראוי לתשמיש סגי לטהר מן הטומאה:

והנה כמו כן להיות נקרא תנור, ובמשנה הכא לא נזכר אודות הטפילה מאומה, משמע דהני תנאי לא סברי הא דטפילה, והיינו דסברי דהעיקר תלוי רק בהשתמשות אם חזי לשימוש בזה שהתנור משמש, ואם אינו ראוי לשימוש לא נקרא תנור אפילו כשהטפילה עליו, ולהכי בתנור טפח כשהשיריו ברובו שאינו ראוי לשימוש של תנור לא נקרא תנור, ולזה פריך הש"ס רובו דטפח למאי חזי. אבל הרמב"ם סבר דעיקרו של תנור נחשב כשהטפילה עליו דכיון דלא חשיב נתיצה כשהטפילה עליו אעפ"י שאינו ראוי לשימוש של תנור, הנה כן להיות נקרא תנור לקבלת טומאה, ולהכי תנור של טפח שהשיריו רובו של טפח והטפילה עליו נקרא תנור. והש"ס שפריך רובו של טפח למאי חזי, הוא מפני שהתנאים האלה סברי דעיקרו של תנור הוא מפני השימוש, ובשלא חזי לשימוש לא הוי עליו דין תנור, אבל להחכמים במשנה דלעיל בהא דתנור שנטמא סברי דכל זמן שהוא מחובר בהטפילה דין תנור עליו. כן נראה בביאור שיטת הרמב"ם בס"ד:

משנה. עור שיש עליו כזית בשר הנוגע בציב היוצא ממנו ובשערה שכנגדו טמא. - והנה לעיל קי"ט ע"ב פליגי ר' יוחנן ור"ל בהא דשערה אם הוא משום יד או משום שומר, דר"ל סבר שהוא משום שומר, ור' יוחנן סבר שהוא משום יד, דסבר דנימא הוי יד. ונפק"מ אם משום יד או משום שומר הכא לא שייך משום דעדיף מיד דיד לא מצטרף לכשיעור, ושומר מצטרף, אבל הכא לא שייך זה, כיון דמיירי לטומאת נבלה שהיא טומאה חמורה ולא מהני צירוף כדאיתא בריש פירקין שומר לטומאה קלה ולא שומר לטומאה חמורה, ורק איכא נפק"מ לענין להכניס ולהוציא טומאה דאם משום יד לא בעינן מכוון כנגד הבשר, ואם משום שומר בעינן כנגד הבשר ממש, והנה הכא שנה התנא ציב ושערה שכנגדו, וחד מורה דהכוונה משום שומר, וכן פירש"י דשערה הוי שומר, וזהו משום דנקט התנא שכנגדו, דע"כ ר' יוחנן דמפרש משום יד מוכרח לומר דשכנגדו לאו דוקא

כמו שכתבו רש"י ותוס' לעיל, ולהכי פרש"י משום שומר, משום דזה הוי פשטות לשון המשנה. ואפשר שמטעם זה פסק הרמב"ם בפר"א מאבוה"ט הי"א משום שומר אעפ"י שר' יוחנן סבר משום יד, ובכ"מ הלכתא כר' יוחנן לגבי ר"ל, מ"מ סבר הרמב"ם הכא משום שומר משום דזה מורה לשון המשנה. ודוחק לומר דכשנגדו לאו דוקא, עוד יש לומר דלישנא בתרא שם בסוגיא סבר ר' יוחנן משום שומר, ובעינן כנגדו ממש:

והנה הא דציב ע"כ דומה ג"כ להשערה מדנקט התנא לתרווייהו, וע"כ דחד דינא להו והיינו שהוא ג"כ משום שומר, ולכאורה יש לומר דמצטרף ג"כ לכזית אם האי ציב הוא כפירש"י שהוא רצועה ותלתל היוצא מאותו בשר, אבל הרמב"ם בפיה"מ מפרש שהוא חוט דק שנתפשט מן העור הסמוך לבשר ולפירוש זה לא הוי בצירוף עם הבשר לכזית. וכן מורה לשון המשנה שנקט עור שיש עליו כזית בשר, הרי מורה בדאיכא כזית שלם לבד האי ציב, וע"כ דליתא בצירוף:

ויש לעיין לפי"ז לפירש"י דמפרש שהציב הוא רצועה ותלתל היוצא מהבשר, דלפי"ז מדוע אינו בצירוף לכזית, ורש"י מפרש ג"כ דמעורה לכזית, ורש"י הוכרח לזה מדשנה התנא עור שיש עליו כזית בשר, הרי מיירי דהכזית הוא מלבד הציב, ומשמע שציב זה אינו בצירוף, וקשה אם הוא יוצא מהבשר הרי דינו כבשר. ונראה שמזה הטעם מפרש הרמב"ם שהציב הזה הוא גיד מהעור: שם. במשנה, היו עליו כשני חצאי זיתים מטמא במשא ולא במגע. ופרש"י מטמא במשא שהרי נשא כזית נבלה, ולא במגע דאי אפשר ליגע ביחד ושתי נגיעות אינן מצטרפות. ביאור הדברים, כיון דאי אפשר ליגע בכזית ביחד וכל נגיעה היתה בחצי שיעור בזה אחר זה להכי אינו בצירוף כיון דעכ"פ לא נגע בכזית, משא"כ משא שע"כ נושא כזית ביחד. וקשה מדוע לא משכחת נגיעה בכזית ביחד אם נגע בשתי ידיו בשני חצאי זיתים בבת אחת, והרי זה דומה למשא שנושא שני חצאי זיתים וה"נ נוגע בשני חצאי זיתים ביחד: ונראה דכיון דהשני חצאי זיתים מפורדים זה מזה, נמצא דכל נגיעה ונגיעה הוא בפחות מכשיעור עור ואין כאן טומאה, אמנם במשא מטמא כיון שע"כ הוא נושאן, וחסרון צירוף ליכא מפני שהעור מחברן. עוד בזה יבואר להלן:

שם במשנה, ומודה ר"ע בשני חצאי זיתים שתחבן בקיסם והסיטו שהוא טמא. - והנה משמע דרק במשא מטמא, מדנקט והסיטן, אבל במגע לא מטמא, ובשיט"מ מפרש בהדיא ולא במגע דאי אפשר ליגע כזית ביחד. וקשה מדוע אי אפשר ליגע הלא יצוייר מגע כמו שכתבנו. ועוד הלא בגמ' מוקי לה במרודד דאיכא חיבור, וא"כ מדוע אינו מטמא במגע גם כן, והתוס' לקמן ד"ה במרודד, הקשו בזה, ותירצו דמיירי באוחז בקטן

ואין גדול עולה עמו, וכן כתבו הרשב"א והר"ן בחידושיהם. אבל אכתי קשה הלא ר"ע סבר דכל שאינו במגע אינו במשא גם כן. והתוס' בכורות כ"ג ד"ה נבלה, כתבו דמטמא גם במגע. והרמב"ם בפר"א מאבוה"ט הי"ב סבר מטמא במשא ולא במגע וכתב הטעם שאין חיבור אדם חיבור יעו"ש. וע"כ הביאור כיון שהם מפורדים אלא שהקיסם מחברן אין זה חיבור להיות הנגיעה בשני חצאי זיתים אפילו אם נגע בשתי ידיו כיון דכל נגיעה ונגיעה נחשב בפני עצמו, והוי בחצי שיעור. אבל עכ"פ שיטת התוס' הכא והרשב"א והרמב"ם והר"ן שר"ע מטמא רק בטומאת משא ולא בטומאת מגע, וזה מדויק בדברי ר"ע דאמר והסיטן שהוא משא, וא"כ דברי התוס' שם בבכורות צ"ע:

אבל תקשה הא דאמר ר"ע דכל שלא בא לטומאת מגע לא בא לטומאת משא, והכא בשתחבן בקיסם שלא בא לידי מגע ומדוע מטמא במשא. וגם דברי הרמב"ם תמוה שכתב שם בהי"ב בעור שיש עליו כשני חצאי זיתים העור מבטלן ואין מטמאין לא במגע ולא במשא שכל שאינו מטמא מן הנבלה במגע אינו מטמא במשא. הרי מבואר דליתא טומאת משא אם אינו בטומאת מגע, ובהלכה זו כתב להאי דינא דר"ע דשני חצאי זיתים שתחבן בקיסם הנושאן טמא והנוגע טהור. ומרן בכס"מ הקשה בזה, וכתב דשאני בתחובין בעור יעו"ש. אבל אין זה מובן דהרי ר"ע למד זה מהקרא דבעינן לטומאת משא גם טומאת מגע, וא"כ מאי נפק"מ בין תחובין בעור לתחובין בקיסם, והלא סו"ס גם בתחובין בקיסם כיון דליתא לטומאת מגע מדוע איתא לטומאת משא. ומבואר להלן בזה:

תנן עור שיש עליו כזית בשר וכו' היו עליו כשני חצאי זיתים מטמא במשא ולא במגע דברי רבי ישמעאל, ר"ע אומר לא במגע ולא במשא, ומודה ר"ע בשני חצאי זיתים שתחבן בקיסם שהוא טמא, ע"כ, ועי' בסוגיא:

כתב הרמב"ם בפר"א מאבוה"ט הי"ב וז"ל, עור שיש עליו כשני חצאי זיתים בשר נבלה העור מבטלן, ואין מטמאין לא במגע ולא במשא שכל שאינו מטמא מן הנבלה במגע אינו מטמא במשא עכ"ל. וקשה כיון שכתב דהעור מבטלן, נמצא דכמאן דליתא דמיא, ואם כן למה כתב הטעם מפני שאינו מטמא במגע להכי אינו מטמא במשא, הלא בלאו הכי אין בו טומאת משא מפני שכל השני חצאי זיתים נתבטלו והרי זה כאילו אין כאן בשר כלל. וביותר לפי פירושו של מרן הכס"מ שמפרש שזהו עיקר טעמו של הרמב"ם מפני ביטול העור וכמאן דליתא דמיא, וא"כ למה כתב הרמב"ם והוסיף עוד טעם מפני שלא בא לטומאת מגע, והלא מצד טומאת משא אין כאן מפני ביטול העור, וכן פירש רש"י במשנה בהא דאמר ר"ע לא במגע ולא במשא כמפרש שהעור מבטלו. וכן איתא להדיא בסוגיא שם דקאמר הש"ס עד כאן לא קא מטהר ר"ע אלא בעור, אבל בעלמא מטמא

כדקתני סיפא ומודה ר"ע בב' חצאי זיתים שתחבן בקיסם והסיטן שהוא טמא, ומפני מה ר"ע מטהר בעור מפני שהעור מבטלן יעו"ש. נמצא מבואר שזהו עיקר הטעם גם לטומאת משא, וא"כ מדוע כתב הרמב"ם מפני שלא מטמא במגע להכי אינו מטמא במשא:

ונראה דהנה ע"כ צריך לומר דמיירי דהשני חצאי זיתים שעל העור מיירי במרודד דאל"כ גם בלאו האי טעמא דביטול העור אין כאן טומאת משא מטעם דבעינן נושא בבת אחת דבעינן נושא והוא דנישא, וע"כ דמיירי גם בעור במרודד, ובאופן זה ליכא בעור ביטול לטומאת משא, והרי זה דומה לשני חצאי זיתים שתחבן בקיסם ובמרודד דקרינן בזה נושא ונישא בבת אחת. ומה בין זה שנושא העור בשני חצאי זיתים במרודד לשני חצאי זיתים בקיסם במרודד, וא"כ לפי"ז צריך להיות טמא במשא ולא שייך בזה ביטול העור לגבי טומאת משא. ולזה הוסיף הרמב"ם דכיון שאין בזה טומאת מגע מטעם שלא מהני מרודד לטומאת מגע מטעם שאי אפשר ליגע ביחד ושתי נגיעות אינן מצטרפות מטעם דלא מהני נגיעה אחר נגיעה, וכיון שאינו מטמא במגע, להכי אינו מטמא גם במשא:

אבל לפי"ז יש להבין מדוע בתחבן בקיסם במרודד שגם כן אינו מטמא במגע כמו שכתב הרמב"ם שהנוגע טהור מפני שאין חיבורי אדם חיבור. ומ"מ מטמא במשא, וקשה הא כיון שאינו מטמא במגע מדוע מטמא במשא, ומ"ש זה מהא דשני חצאי זיתים שעל העור:

ועוד דכיון דע"כ חזינן דהתורה רבתה בטומאת משא דשני חצאי זיתים המחוברין על ידי רידוד שמטמא במשא מהא דנישא ונושא, וע"כ מיירי בשני חצאי שיעור, וא"כ חזינן דאינו מעכב הא דאינו מטמא במגע להיות עיכוב לטומאת משא, וא"כ מדוע גבי העור שנושא השני חצאי זיתים ביחד הוי עיכוב הא דאינו מטמא במגע שאינו מטמא במשא, ואם בשביל ביטול העור הלא כיון שלא מהני ביטול העור לגבי טומאת משא דהרי כן משמע מהרמב"ם שכתב הטעם מפני שאינו מטמא במגע להכי אינו מטמא במשא, ומשמע שרק מטעם חסרון טומאת מגע מונעת מטומאת משא, וזה תמוה, מ"ש מהא דקיסם: ונראה דשני אופנים איכא בהא דחסרון טומאת מגע לגבי טומאת משא, א' חסרון מציאות מגע כמו הא דתנן לקמן קכ"ה קולית נבלה וקולית השרץ סתומים שהחסרון מגע במציאות. ב' חסרון מגע מצד הדין היינו שיש בזה מגע אבל חסרון מצד חסרון חיבור כמו הכא דבעינן שתי נגיעות ואינן מצטרפות:

והנה הכא בטומאת משא דנבלה ע"כ רק חסרון מציאות מגע מעכב כמו הא דקולית נבלה סתומה, אבל חסרון חיבור ע"כ דאינו מעכב מדחזינן דאמרה תורה נושא ונישא שהכוונה כזית על ידי חיבור אדם ונושאן בבת אחת, ובזה אמרה תורה שאעפ"י שאיכא

חסרון במגע היינו לטומאת מגע, אבל כיון שיש מציאות למגע זה אינו מעכב לטומאת משא, ובזה אתי שפיר הא דתחבן לשני חצאי זיתי נבלה בקיסם ונשאן דטמא טומאת משא:

אמנם בשני חצאי זיתים בעור דאעפ"י שגם בזה יש מציאות למגע, אבל כיון שהעור מבטלן הרי זה כאילו חסרון מציאות יש בזה, מטעם דהביטול של העור משוויהו כדליתא, ואעפ"י שלגבי טומאת משא לא הוי חסרון גם מפני העור, דלא גרע העור מקיסם, אמנם כיון דלגבי טומאת מגע הביטול העור משוויהו כדליתא שוב לא מהני גם לטומאת משא. וזה הדבר, דבשלמא אם היה הדין דהנגיעות מצטרפות דאז היתה חשיבות להשני חצאי זיתים ולא מהני ביטול העור, אמנם כיון דהנגיעות אינן מצטרפות ממילא לגבי נגיעה נחשב כדליתא והבשר של השני חצאי זיתים דינם כעור ממש, והרי זה כביטול המציאות, ובחסרון מציאות מעכב לטומאת משא, וזהו שכתב הרמב"ם עור שיש עליו כשני חצאי זיתים בשר נבלה העור מבטלן, ואינן מטמאין לא במגע ולא במשא, שכל שאינו מטמא מן הנבלה במגע אינו מטמא במשא, ביאור הדברים, שכיון שאינו מטמא במגע, בממילא בטל חשיבותן לגבי העור, ודינן כמו העור, ומטעם זה חסרון טומאת מגע עושה העור להבשר להיות כעור ממש, משא"כ כשתחבן להשני חצאי זיתים בקיסם דהחסרון לטומאת מגע מטעם חסרון צירוף, אבל יש מגע במציאות לא הוי חסרון לטומאת משא מטעם שזה אנו יודעין מהלימוד דנושא ונישא בבת אחת:

והנה מבואר מזה דשיטת הרמב"ם דשתי נגיעות אינן מצטרפות, וקשה מהא דתנן בעדיות פר"ג מ"א הנוגע בכשני חצאי זיתים מן הנבלה או נושאן ר' דוסא בן הרכינס מטהר וחכמים מטמאין וכו' זה הכלל כל שהוא משם אחד טמא יעו"ש. הרי מבואר דחכמים סברי דשתי נגיעות מצטרפות, והרמב"ם בפר"ד מטו"מ הי"ד מביא כן לדינא לטומאת מת, איברא דגבי נבלה לא כתב כן. אבל הלא ראינו דחכמים שם סברי גם גבי נבלה כן דשתי נגיעות מצטרפין, ואעפ"י שר"ע במשנתנו לא סבר כן, אבל החכמים דבבחירתא סברי בהדיא דגם בנבלה שתי נגיעות מצטרפות:

ונראה דהסוגיא מביא הכא כתנאי דפליגי תנאי אם חצאי שיעור מצטרפין לנגיעה והוא הא דאיתא כתנאי אחד הנוגע ואחד המסיט ופירש"י הנוגע בשני חצאי שיעור, רבי אליעזר אומר אף הנישא, ומפרש והוא דנישא דבעינן שיהיו מחוברין יחד יעו"ש. מבואר מזה דחכמים דעדיות, ור' אליעזר דסבר דאף במשא בעינן מחוברין דוקא, וממילא דינא דעולא הוא רק אליבא דר"ע, וכיון דמפרש הש"ס בהא דטומאת משא דנבלה דבעינן נושא ונישא בבת אחת, דהיינו חצאי זיתים, וכיון דזהו חידוש דין בטומאת משא, וזהו

כיון שעכ"פ נושא הכל בבת אחת, מזה נשמע דבנגיעה לא מהני מטעם דשתי נגיעות אינן מצטרפות, ולהכי סבר הרמב"ם כן בטומאת נבלה, אבל בטומאת מת סבר הרמב"ם כחכמים דעדיות דמגע ומגע מצטרפין: ובזה יש לעיין בזה שכתב הרמב"ם שם בפר"א מאבוה"ט הי"ז נבלה שנתערבה בשחוטה אם רוב מן השחוטה בטלה הנבילה בשחוטה ואין הכל מטמא במגע. אבל אם נשא הכל נטמא וכו', ופירש מרן בכס"מ שם דבמגע ליכא טומאה מטעם דלענין מגע חשיב כל נגיעה ונגיעה בפני עצמה וחשיב כנוגע וחוזר ונוגע, אבל לענין משא הרי נושאו הכל ביחד, יעו"ש. וקשה מדוע לא אמרינן כל שאינו מטמא במגע אינו מטמא במשא:

אבל נראה דהבדל יש בין אם אינו במציאות של מגע דבזה מיעטה טומאת משא, אבל באופן שיש מציאות של מגע, רק אינו בצירוף מטעם החסרון דנגיעה בכשיעור בזה אין למעט טומאת משא מטעם דכיון דהחסרון של מגע ליתא במשא, דהחסרון במגע שאין בזה נגיעה שלימה, דכל נגיעה היא בחצי שיעור, וזה לא שייך במשא מטעם דע"כ הוא נושא שיעור שלם, ובזה אתי שפיר גם בנבלה שנתערבה ברוב שחוטות דכיון דע"כ יש בזה ענין מגע במציאות דהרי יכול ליגע את כולן בזה אחר זה, ורק חשיבות של מגע אין כאן מטעם דעל כל נגיעה איכא למימר דשל שחוטה נגע, וכיון שבנגיעה דחדא אין כאן טומאת מגע, להכי לא מהני גם בשנגע את כולן, וכמו גבי העור שמבטל החצאי שיעור לא מהני נגע וחזר ונגע מטעם ביטול, כן גם בשיש ביטול ברובא לא מהני נגע וחזר ונגע, משא"כ טומאת משא שרבתה תודה לשני חצאי זיתים שמטמא במשא, והיינו דהעור אינו מועיל לבטלם באופן שמונחים יחד באופן שמרודד, הנה כמו כן לא יועיל כח הרוב לבטלו מטומאת משא, ולא איכפת לן הא דאינו במגע, מטעם דהמציאות מגע איכא, והסיבה מפני שאין כאן מגע, וזה לא שייך במשא דע"כ הוא נושא, וכמו שכתבנו לעיל:

איברא ברא דיש להעיר על זה שכתבנו דשאני הא דאינו במגע במציאות להא שאינו במגע מצד חסרון נגיעה והיינו חסרון חיבור, מהא דאיתא בסוגיא בעא מיני' רב אויא סבא מרבה בר רב הונא קולית סתומה לרבי ישמעאל מהו שתטמא אית לי' לר"י את שבא לכלל מגע בא לכלל משא לא בא לכלל מגע לא בא לכלל משא והכא היינו טעמא משום דבא לכלל מגע מלפניו, והיינו דסבר רב אויא כבר פדא דאית ליה מלפניו נוגע וחוזר ונוגע, וכן פירשו בתוס', ומשמע דלר' יוחנן דסבר דגם מלפניו לא אמרינן נוגע וחוזר ונוגע דבזה פשיטא דע"כ ר' ישמעאל גם בקולית סתומה סבר דאעפ"י דליתא לטומאת מגע. מ"מ מטמא במשא מטעם דלא סבר כלל האי כללא דליתא במגע אין לו טומאת משא, והלא לפי מה שכתבנו דהרמב"ם ע"כ סבר דשאני הא דאינן במציאות

למגע, והנה הא דקולית סתומה שאינה במציאות למגע מצד עצמה הלא אפשר לומר דבזה מודה ר' ישמעאל, וע"כ חזינן דהסוגיא סוברת דאם אמרינן דאין נוגע וחוזר ונוגע דינו שוה לקולית סתומה ומדחזינן דסבר ר' ישמעאל הכא דאעפ"י שאינו במגע, מ"מ מטמא במשא א"כ גם קולית סתומה כן הדין:

ונראה דמוכח מסוגיא דשבת דע"כ מודה ר' ישמעאל בקולית סתומה דכיון שאינה במגע אינה במשא והוא הא דאיתא בשבת פ"ד דבי ר' ישמעאל תנא כמשכב נדתה יהיה לה מה היא אית לה טהרה במקוה אף משכבה נמי אית לה טהרה במקוה לאפוקי כלי חרס דלית ליה טהרה במקוה, מתיב רבי אילעא מפץ במת מנין ודין הוא ומה פכין קטנים שטהורין בזב וכו' יעו"ש. והנה הא דפכין קטנים שאינם מטמאין בהיסט משום דאפקי' רחמנא בלשון נגיעה לומר דכל שאינו מטמא במגע אינו מטמא בהיסס, והא דאין בו טומאת מגע מפני שאי אפשר ליגע בו כמבואר ברש"י ובתוס' שם, הרי חזינן דגם תנא דבי ר' ישמעאל מודה באופן שאין המציאות נגיעה שזה גורם שאינו גם במשא, והתוס' בפסחים ה' כתבו דבכמה דוכתין פריך מרבי ישמעאל אתנא דבי רבי ישמעאל, הרי חזינן דחד הוא וכיון שחזינן דתנא דבי ר' ישמעאל סבר הא דפכין קטנים שאינם במשא מדחזינן דפריך מזה אתנא דבי ר' ישמעאל וא"כ ע"כ גם ר' ישמעאל סבר כן, וא"כ מבואר להדיא דמודה ר' ישמעאל בקולית סתומה, וא"כ משום דבאופן דהוי חסרון מגע במציאות מודה ר' ישמעאל, וא"כ מבואר להדיא דיש הבדל בין חסרון מגע במציאות לבין חסרון מגע מטעם חסרון צירוף. ומזה יסוד נכון לזה שכתבנו בביאור שיטת הרמב"ם כמוש"נ:

שם אמר עולא אמר ר' יוחנן לא שנו אלא פלטתו חיה אבל פלטתו סכין בטל. ואיתא שם בסוגיא מאן דמתני ארישא דקאי אכזית, והיינו במרודד, אבל בכזית שלם ומחובר לגמרי לא בטל, והטעם בזה במרודד כיון דאין הכזית מחובר רק מרודד לא טרח אינש. וכן כתב הרמב"ם בפר"א מאבוה"ט הי"א, ויש לעיין היאך הדין אם יש הרבה זיתים באופן דמרודד, ומצד הסברא משמע שזהו רק בכזית אחד, אבל אם יש יותר מכזית לא בטל, וזהו שנקט התנא כזית:

ומזה יש ליישב הא דהקשו התוס' היכי מוקי מילתא דר' יהודה דאמר האלל המכונס וכי עדיף כנסו מפלטתו יחד כזית. והנה דברי התוס' לכאורה תמוה שכתבו מפלטתו יחד כזית דמשמע מדבריהם דהוי כזית שלם, והלא בגמ' מוקי במרודד, וזה גרע יותר מכנסו לכזית שלם ביחד, וע"כ צריך לומר דסברי התוס' דגם כזית במרודד הרי זה גם כן נקרא כזית ביחד כיון שעכ"פ יש איזה חיבור ועדיף יותר מהמקבץ פירורים לכזית שבא על ידי חיבור אדם: אבל אם נאמר דרק בפליטת הסכין כזית אחד בטל, אבל אם

פלט הסכין יותר מכזית לא בטל אפילו בפלטתו סכין, שפיר יש לפרש הא דר' יהודה באלל המכונס היינו דהסכין פלט הרבה והוא כנס כזית למקום אחד:
אבל יש להעיר לאידך גיסא דאם אמרינן דפליטת הסכין יותר מכזית ליתא בביטול לא בעינן כינוס מטעם דבאופן זה ליתא בביטול, אבל זה ליתא, דע"כ לטומאת מגע בעינן כזית במקום אחד להכי בעינן כנסו, דאל"כ הרי זה כהא דהיו על העור כשני חצאי זיתים דאינו מטמא במגע, וזהו הדין דסיפא:
אמנם מדחזינן דהקשו התוס' ולא נחתו לזה מוכח דסברי דגם בפליטת הסכין הרבה ג"כ הדין כן דשייך ביטול:
והנה התוס' מתרצים דאין ה"נ היינו דכנסו עדיף מפליטת הסכין יחד כזית, היינו אפילו במרודד. ויש לעיין בכוונת התוס' אם ר' יהודה מיירי גם כן במרודד, וכנסו להיות מחובר טפי, וזה עדיף ממרודד שהוא חיבור קל, או דלמא דר' יהודה מיירי אפילו שלא במרודד והכינוס מועיל אפילו כשכנס פירורים הרבה שהיו מפוזרין רחוקים זה מזה טובא: והנה גם בהא דפלטתו חיה דלא בטל יש לעיין אם הכוונה כזית שלם ממש, או דלמא דסגי במרודד, והנה רש"י פירש בהא דפלטתו חיה לא שנו דכזית שלם דברי הכל לא בטל יעו"ש. - אבל קשה דלפי"ז אין הבדל בין פלטתו חיה לפלטתו סכין, דהרי בכזית שלם גם בפלטתו סכין לא בטל, וכיון דהא דפלטתו סכין דבטל מיירי במרודד, ע"כ הא דפלטתו חיה מיירי ג"כ במרודד, אבל שלא במרודד לא מהני גם בפלטתו חיה, והוי זה כמו שני חצאי זיתים על העור כיון שאין כזית שלם, ור' יהודה בהא דאלל המכונס דמיירי בפלטתו סכין ולא מיירי במרודד, וכמו שכתבו התוס' דהכינוס עדיף מכזית מרודד. וזה תמוה לומר דבפלטתו חיה שלא היה מעולם בביטול בעינן מרודד, והכינוס מועיל אף באופן שפלטתו סכין יהיה בביטול מקודם דמהני אף שלא היה במרודד. עוד תמוה מדוע לא אמרו דגם בפלטתו חיה בעינן מרודד, ואדרבה מלשון הרמב"ם משמע דבפלטתו חיה סתם, וצ"ע: והנה הא דעולא דמוקי הרישא הא דכזית בשר דמיירי בפלטתו חיה, היינו במרודד, וא"כ רש"י שפירש כזית שלם תמוה, וצ"ע:
והנה מדברי רש"י בד"ה במרודד, כתב ומיהו בפלטתו חיה דלאו איהו בטליה לא בטיל יעו"ש. משמע שמפרש הא דפלטתו חיה דמיירי במרודד, וע"כ הא דפירש"י לעיל כזית שלם, זהו לפי הס"ד, אבל לפי המסקנא ע"כ גם הא דפלטתו חיה מיירי במרודד, ולא קשה מהא דר' יהודה באלל המכונס משום דמיירי שהיה הרבה בשר, וזה עדיף מהא דכזית מרודד, וזהו דלא כפירוש התוס', ולפירש"י מיושב קושיות התוס' וכמו שכתבנו לעיל:

תוס' ד"ה שהם תחובים בקיסם, ה"ה בלא תחובים דאי לא תימא הכי אפילו במגע לא ליטמא שכיון שלא בא לכלל מגע וכו' דבקיסם כה"ג מודה לי' יעו"ש. - וקשה הא לר' ישמעאל לא מהני נוגע וחוזר ונוגע. עי' בלב אריה. אבל נראה דכוונת התוס' לפי המסקנא לקמן דמוקי במרודד וזה לר' ישמעאל גם כן מהני. עי' בחידושי הר"ן בד"ה מאי טעמא:

דף קכד:

אמר בר פדא לא שנו אלא מאחריו אבל מלפניו יש נוגע וחוזר ונוגע. - ויש לעיין בהא נוגע וחוזר ונוגע, הלא כל נגיעה כיון דאין בזה ממש כיון דלא נגע בכשיעור, וממילא אין זה נגיעה דטומאה. לכן נראה דמיירי שנגע בבת אחת בשתי ידיו, נמצא דעכ"פ נגע גופו בכשיעור, והרי זה בדמיון לטומאת משא, כיון שעכ"פ נגע גופו בשיעור טומאה, ור' יוחנן סבר דכיון דכל נגיעה ונגיעה היתה בחצי שיעור וכיון שכל חצי שיעור אין בו דין טומאה לטמאות להכי אין כאן נגיעה שלימה וכמאן דליתא דמיא. אח" כראיתי בחידושי הר"ן מפרש גם כן דמיירי שנגע בשתי ידיו בבת אחת, ובזה מיירי בר פדא. ובזה שייך שתי נגיעות מצטרפות כיון דעכ"פ נגע גופו בשיעור טומאה, וגם ראיה לזה מהא דאמר ר' יוחנן דר' ישמעאל ור' דוסא בן הרכינס אמרו דבר אחד דתנן כל המטמאין באהל שנחלקו והכניסן לתוך הבית רבי דוסא בן הרכינס מטהר, והתם הרי הבית מאהיל על השני חצאי זיתים בבת אחת, וע"כ גם הכא בנגיעה מיירי בנוגע בשתי ידיו בב"א:

אמנם אכתי קשה דנראה דהנגיעה בהשני חצאי זיתים אינו דומה להא דטומאת אהל, דהרי מסתבר דהא דמאהיל האהל על השני חצאי זיתים נחשב כשני אהלים וכל חדא וחדא הוי אהל בפני עצמו דאל"כ תקשה אכתי ר' ישמעאל ור' דוסא לא הוי דבר אחד, דהרי ר' ישמעאל מטמא במשא מטעם שע"כ הוא נושא כזית, וא"כ מדוע גבי אהל לא אמרינן דעכ"פ הוא מאהיל על כזית שלם. וע"כ צריך לומר דשאני גבי אהל דנחשב כנפרדים משום דכל חדא וחדא נחשב לאהל בפני עצמו, ואינו דומה למשא שע"כ הוא נושא הכל בבת אחת, וכן כתב הר"ן. ולפי"ז אפשר דהכא גבי נגיעה בשתי ידיו דנמצא דע"כ גופו נגע בכזית שלם אפשר דבזה ר' דוסא סבר דנגיעה מעליא היא להיות טמא בנגיעה כזו, ואינו דומה למאהיל וחוזר ומאהיל מטעם דאהל לא נחשב לגוף אחד וכשני אהלים דמיא:

ואפשר לומר דר' יוחנן סמיך אהא דתנן בעדיות פר"ג מ"א הנוגע בשני חצאי זיתים מן הנבלה או נושאן, ר' דוסא בן הרכינס מטהר יעו"ש. אלמא דסבר אין נוגע וחוזר ונוגע. והתם ג"כ ע"כ מיירי שנגע בשתי ידיו בבת אחת, דומיא דנושאן, ובאמת קשה מדוע לא

הביא משנה זו דמס' עדיות דמבואר דסבר רדב"ה כר' ישמעאל. והקשה בזה הרשב"א בשם הראב"ד ומתרץ משום דאיכא לדחויי דמיירי במחוברין לעור ובנוגע מאחריו כבר פדא ומשום דאין שומר לפחות מכזית, אבל בנוגע מלפניו יש לומר דאמרינן נוגע וחוזר ונוגע, להכי מייתי ממאהיל יעו"ש. והביאור דבמאהיל הרי זה כנוגע מלפניו, אבל קשה הלא מהא דמאהיל אין להוכיח משום דדומה לשתי נגיעות מפורדות:

ונראה לבאר בסברת בר פדא ור' יוחנן דפליגי אם אמרינן נוגע וחוזר ונוגע, היינו דזה פשיטא דאם היתה הנגיעות בזה אחר זה דפשיטא לכו"ע דכמאן דליתא דמיא והיינו דכיון דהנגיעה הראשונה בחצי זית לאו כלום הוא ונתבטלה, ולהכי גם כשחזר ונגע בחצי זית הוי כמאן דליתא מפני שהנגיעה הראשונה נתבטלה, כי פליגי באופן שנגע בשתי ידיו בבת אחת דבר פדא סבר כיון דעכ"פ יש כאן נגיעת גופו נטמא. ור' יוחנן סבר כיון שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, דבת אחת לא עדיף. ואעפ"י שאין זה דמיון להא דרבה דאמר כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, דהתם הביאור דהראשון מונע את השני מלחול, והכא לא שייך זה. אבל מ"מ סבר דחשבינן הבת אחת כבזה אחר זה, ומצינו כעין זה בזבחים צ"ג יעו"ש בסוגיא. ולפי"ז שפיר אמר ר' יוחנן דר' ישמעאל ור' דוסא אמרו דבר אחד דכמו שאמר ר' דוסא דאין מאהיל וחוזר ומאהיל, והבת אחת נחשב כאילו הם בזה אחר זה, ה"נ הנגיעה בבת אחת נחשב כאילו בזה אחר זה, וכמו שהתם נחשב האהל כשני אהלים, ה"נ הנגיעה בשתי ידיו נחשבות כשתי נגיעות בזה אחר זה, וממילא הוי שתי ידיו כשני אהלים ואינם בצירוף:

ומזה הטעם יש לומר דלהכי מביא לד' דוסא מהא דטומאת אהל דחשיב ר' דוסא לטומאת אהל אף שהוא בבת אחת, ומ"מ נחשב לשני אהלים, כן נמי הנגיעה בשתי ידיו נחשבות לשתי נגיעות מפורדות:

והנה במסקנא מסיק הש"ס דכיון דבעינן נושא ונישא בבת אחת, ור' ישמעאל דמטמא במשא מיירי במרודד דהיינו שיש חיבור להשני חצאי זיתים. וא"כ הא דאינו מטמא במגע מיירי גם במרודד, אבל ע"כ מיירי שהיו השני חצאי זיתים מרוחקים זה מזה, ורק חוט ארוך מחברם להא דבאמת אינו מטמא במגע, הקשו בזה התוס' והרשב"א, ותירצו דמיירי באופן שאוחז בקטן ואין גדול עולה עמו יעו"ש. והביאור בזה, דחיבור כזה לא סגי להיות נחשב לכזית שלם, וע"כ צריך לומר גם כן דבעינן לשתי נגיעות דהיינו בשתי ידיו וזה לא מהני במגע, ובמשא מהני להיות נחשב נושא, אמנם רישא בעור שיש עליו כזית בשר לעולא דאמר דמיירי דפלטתו חיה כתבנו לעיל דמיירי במרודד, הנה כן מבואר בתוס' בהא דהקשו התוס' בד"ה אמר רב פפא, דהקשו דהא רישא דעור שיש

עליו כזית בשר אוקימנא במרודד, וקאמר הנוגע בשערו שכנגדו אלמא דאיכא שומר אפילו במרודד, יעו"ש:

והנה בהא דכתבו התוס' שם דמיירי באוחז בגדול ואין גדול עולה עמו יעו"ש. ולכאורה קשה כיון שאוחז בגדול מדוע אינו מטמא במגע מטעם אחיזה דהגדול. ומהר"ם הקשה בזה. אבל נראה כמו שכתבנו לעיל דהשני חצאין רחוקים זה מזה, וכיון שאחיזה דגדול אין הקטן נמשך עמו, הרי הם כמפורדים לשני חצאין. וכן מבואר בחידושי הר"ן:

גמ'. ת"ש מודה ר"ע בשני חצאי זיתים שתחבן בקיסם והסיטן שהוא טמא וכו' ה"נ במרודד. - והנה משמע מבואר דסברי התוס' דגם בפלטתו חיה מיידי במרודד, וכמו"ש, דבאופן זה מטמא גם במגע לר"ע, וכן כתבו התוס' לעיל ע"א ד"ה שהם, והוכיח משום דאל"כ אינו מטמא גם במשא כמו שסבר ר"ע דכל שאינו מטמא במגע אינו מטמא במשא. ותצא מזה דפליגי רבי ישמעאל ור"ע בהא דמרודד דלר' ישמעאל אינו מטמא במגע, ולר"ע נגיעה במרודד הוי חיבור להיות מטמא גם במגע. אבל הרמב"ם כתב בפר"א מאבוה"ט הי"ב וז"ל. אבל שני חצאי זיתים שתחבן בקיסם הנושאן טמא שהרי נשא כזית והנוגע טהור שאין חיבורי אדם חיבור, והוא שיהיה שניהן מרודדין ודבוקין זה בזה עד שינטלו כאחד עכ"ל. הרי כתב בהדיא דבמרודד מהני רק לטומאת משא, אבל לא למגע. איברא דתקשה להרמב"ם דסבר דכל שלא בא למגע אף למשא טהור, וכמו שהקשה עליו מרן הכס"מ וכתב דהכלל הזה הוא רק בעור, ולא כשתחבן בקיסם יעו"ש. אבל נראה זה לדוחק לכאורה. ומרן כתב זה מפני ההכרח, איברא דהברייתא מיירי בעור כדתניא בנבלתם ולא בעור שיש עליו ב' חצאי זיתים וכו' ר"ע אומר הנוגע והנושא את שבא לכלל מגע בא לכלל משא יעו"ש. הרי דכל המיעוט הזה הוא בעור, אבל קשה מדוע אינו מטמא במגע כיון שהם מרודדין ודבוקים זה בזה עד שינטלו כאחד, וא"כ הוי חיבור מעליא, ומה שכתב שחיבור אדם אינו חיבור, הלא לפי שמשמע בסוגיא הפירוש מרודד שהחיבור הוא מצד הבשר עצמו והיינו שיש ביניהן חוט ארוך של בשר המחברן וכמו שפירש"י ומדוע אינו מטמא במגע ג"כ: ואפשר שהרמב"ם מפרש מרודד שהאדם עשה אותם שיהיו מחוברין, והיינו שנטל שני חצאי זיתים שהיו נפרדין ודבקם, ועל זה אמר שחיבור אדם אינו חיבור, אבל אם מחוברין מטבען היו מטמאים גם במגע. אבל קשה לפי"ז מדוע לא כתב הרמב"ם להאי דינא שנטל השני חצאי זיתים כמו שהיו מחוברין מרודדין ותחבן בקיסם שאז מטמא גם במגע, וע"כ צריך לומר דסבר הרמב"ם שגם באופן זה ליתא לטומאת מגע, וזה טעמא בעי, דהלא הוי חיבור מעליא לפי דבריו שדבוקין זה בזה שניטלין שניהן כאחד:

ונראה דסבר הרמב"ם דאעפ"י שהשני חצאי זיתים מחוברין עד שינטלו שניהם כאחד, אמנם כיון שעכ"פ אינם מדובקין ביחד בכינוס במקום אחד, נמצא דהחיבור מחברו, והיינו דמיירי שהיו מרודדין על גבי העור, והפשיטן מעל העור כמו שהם ותחבן בקיסם. וכשהיו על העור אין להם לא טומאת מגע מצד גזירת הכתוב מהא דהנוגע בנבלתם, וטומאת משא אין להם מפני שכיון שלא בא לכלל מגע לא בא לכלל משא, אבל כשתחבן בקיסם כמו שהן מרודדין, אם באנו לטומאת מגע לא מהני מפני חיבור הקיסם שמחברן מפני שזהו חיבור בידי אדם האי תחיבה בקיסם, נמצא דחיבור הקיסם לא מהני, והחיבור הרידוד סבר הרמב"ם דזה לא סגי לטומאת מגע, והא דמטמא במשא הוי מטעם גזירת הכתוב דנשא ונישא דרבתה תורה לטומאת משא, ואם בשביל הכלל דכל שאינו מטמא במגע אינו מטמא במשא, סבר הרמב"ם באופן זה שהם תחובים בקיסם הרי יכול לבוא לטומאת מגע ג"כ באופן שאם כונס השני חצאי זיתים ביחד זה אצל זה ממש יטמא גם טומאת מגע, דהרי אם יטול אדם פירורין בשר של נבלה ומדבק אותם ונגע בכזית שלם אעפ"י שבא על ידי אדם נטמא בטומאת מגע, וא"כ כיון שיכול לבוא לטומאת מגע קרינן בזה שבא לכלל מגע, ורק כשהוא על העור לא חשבינן זה שיכול לבוא לידי מגע מטעם גזירת הכתוב מבנבלתם, וזה מתאים לדברי מרן. ואין להקשות דהרי מבואר בסוגיא דבעינן בא לכלל מגע בכל צד, ולא מהני מה שבא לכלל מגע מלפניו, דשאני התם דגזירת הכתוב הוא דבעינן נגיעת אחוריים גם כן כמו שפירש"י בד"ה בכל צד, מטעם דכתיב בקרא נגיעת אחוריים, אבל בתחבן בקיסם קרינן בזה שבא לכלל מגע, ואינו מעכב לטומאת משא. זהו לדעתי שיטת הרמב"ם:

תוס' ד"ה אין מאהיל וחוזר ומאהיל, וא"ת מ"ש אהל ממשא, וי"ל דמשא מרבינן בסמוך מיטמא דקתני יכול אף במשא ת"ל והנושא יטמא יעו"ש. ובתו"ח הקשה דלפי מה שמסקינן כתיב נשא וקרינן נושא ודרשו הא דנישא בבת אחת, והיינו במרודד וא"כ למ"ל הא דיטמא, וליכא למימר דאי לאו יטמא הוא אמינא דלמשא בעינן כזית שלם מחובר ממש כמו בנוגע, דזה ליתא, דע"כ מהא דנשא וקרינן נושא ילפינן לכזית מרודד יעו"ש. והנה לכאורה אפשר דאי לאו יטמא דבא להוסיף טומאה למשא הוי אמרינן דמרודד מטמא גם במגע. אבל מדכתב רחמנא יטמא במשא דבא לאוסופי טומאה למשא, אנו יודעין דבא למעט מגע, לומר דמרודד לא מהני בטומאת מגע, עי' במהר"ם:

עוד נראה דבא לרבות טומאת משא דלא בטל, והיינו בנבלה שנתערבה בשחוטה וכתב הרמב"ם בפר"א מאבוה"ט הי"ז נבלה שנתערבה בשחוטה אם רוב מן השחוטה בטלה הנבלה בשחוטה ואין הכל מטמא במגע אבל אם נשא הכל נטמא. ומקור הדין מברייתא

דרבי חייא בבכורות כ"ג. והביאור בזה, דלענין משא לא מהני ביטול אעפ"י שמהני ביטול למגע, ומשמע אפילו בשנגע בכל החתיכות, ומרן הקשה מ"ש ממשא, ומהרי"ק כתב דהוי כנוגע וחוזר ונוגע יעו"ש. וגם זה נדרש לביאור, דהרי אינו דומה לנוגע וחוזר ונוגע דהכא דההסרון דעכ"פ לא נגע בכשיעור, משא"כ התם כשנגע בכל החתיכות הרי עכ"פ נגע בחתיכה דנבלה:

אבל נראה דהנה מסוגיין דידן אנו רואין דגם בטומאת משא אעפ"י שאיכא סברא דעכ"פ נושא שיעור שלם ומצד הסברא יש לטמאות הנושא. מ"מ אם לאו קרא יתירא דיטמא לא הוי אמרינן מסברא דשני חצי שיעור מטמא במשא, ורק מדאמרה תורה קרא יתירה במשא, דהיינו יטמא יתירה אנו יודעין לטפויי טומאה במשא ולא למגע. ומזה אנו אומרים דנושא שני חצאי זיתים במרודד מטמא במשא, ולא דנין בזה כנושא וחוזר ונושא. אבל במגע אמרינן דאפילו בנוגע ממש בשני חצאי זיתים אפילו בבת אחת אנו דנין לנוגע וחוזר ונוגע, וחסר בזה השיעור להיות מטמא במגע:

ומזה אנו דנין ג"כ דכיון דחידשה תורה דיש צירוף שני חצאי שיעור לטומאת משא אעפ"י שאין מועיל למגע, והיינו דלענין מגע אנו דנין ביטול לכל חצי זית, ולמשא אין ביטול אלא אדרבה אמרינן דיש להם חשיבות, ואין להם ביטול עצמותי. ושפיר איצטריך שני לימודים למשא היינו דהלימוד דנשא ונושא אנו למידין דבעינן מרודדין, והייתור קרא דוהנושא יטמא בא להורות דלטומאת משא נתנה תורה חשיבות העצמי שאין לו ביטול מטעם החצאי שיעור, ולמעט טומאת אהל אעפ"י שהטומאת אהלים הוי בבת אחת וכמו כן נגיעה כזו דומיא דאהל דהיינו נגיעה דבת אחת אין חשיבות עצמותי, אעפ"י שמצד הסברא הוי דומיא דטומאת משא שהרי עכ"פ האהל מאהיל על שניהם בבת אחת, וכמו כן הנגיעה דשניהם בבת אחת שגם בזה הסברא שע"כ הוא מאהיל, וע"כ הוא נוגע, מ"מ לא מהני:

וממילא נלמד מזה גם לתערובות נבלה שנתערבה ברוב שחוטות ונשא אותן דטמא טומאת משא שע"כ הוא נושאן, והיינו מפני שאמרה תורה שאין ביטול העצמי לטומאת משא, משא"כ לטומאת מגע כיון שאמרה תורה שאין חשיבות העצמי לשני חצאי שיעור כן אין חשיבות לשיעור שלם באופן שבטל ברובא: ולפי"ז תצא הדין דטומאת משא אין לו ביטול מן התורה, וזהו שיטת הרמב"ם, ולא סבר הרמב"ם כשיטת התוס' שם בבכורות דטומאת משא מדרבנן, ולפי מה שמבואר שפיר יש לומר דטומאת משא מן התורה מפני שרבתה תורה לטומאת משא לומר שיש לטומאת משא חשיבות העצמי באופן שאין לו ביטול, אבל כל זה לטומאת משא, משא"כ לטומאת מגע כיון שלא נתנה

לו תורה חשיבות עצמי, להכי יש לו גם דין ביטול ברובא ג"כ, ולזה תנא רבי חייא ופסק כן הרמב"ם דמטמאה במשא ולא במגע:
ובזה יש ליישב גם שיטת הרמב"ם מהשגות הראב"ד שהקשה דהלא כל עיקר האי דינא אם אזלינן בתר ביטול או בתר מבטל הוא אליבא דר' יהודה דסבר מב"מ לא בטל אבל קיי"ל כרבנן דמב"מ בטל. והרמב"ם סובר כן, ולרבנן לא שנא אם בתר בטל או בתר מבטל יעו"ש. אבל לפי מה שביארנו דהרמב"ם למד דליתא דין ביטול לטומאת משא ממילא יש לדון בזה אם בתר בטל או בתר מבטל כמו להרמב"ם. אבל כל זה הוא רק לדין טומאה אבל לא לאיסורין. אמנם לענין טומאה כיון דחזינן דנתנה תורה חשיבות העצמי לחצאי שיעור לטומאת נבלה, ומזה יש ללמוד דכש"כ דאין ביטול ברוב לטומאת נבלות, על זה בא הלימוד דמ"מ יש ביטול לנבלה בשחוטה מטעם דכתר מבטל אזלינן ונבלה בטל בשחוטה אבל כל זה לטומאת מגע, אבל לא לטומאת משא, שאין לו ביטול. ובזה מיושב ג"כ מה שהקשה מרן שם מ"ש דבחררת דם דבסמוך דמשום ביטול ברוב אינו מטמא לא במגע ולא במשא יעו"ש. נראה דמשום דכל עיקר הא דרבתה תורה חשיבות לטומאה משא הוא ביבש ולא בלח, כהא דנשא ונושא דהיינו כזית מרודד ולא לח:
ומזה תצא חדתא דאין ללמוד מהא דטומאת משא לאיסורים כמו שחידש הפרמ"ג באו"ח סימן תמ"ב דלאיסור בל יראה דחמץ בתערובות שדומה לטומאת משא יעו"ש. וכדומה עוד ענינים כאלה, דזה ליתא דרק לטומאה רבתה תורה מצד גזירת הכתוב, ולא מצד הסברא גרידא מטעם דע"כ הוא נושא. וה והנה לכאורה קשה הא כיון שאין לזה טומאת מגע היאך תטמא במשא הלא סבר הרמב"ם דכל שאינו בכלל מגע אינו בכלל משא, והכא שאינו בכלל מגע מטעם דכליתא דמיא, ומדוע נטמא במשא. וכמו שהקשו התוס' בבכורות שם, וזה לא דמי להא דתחבן בקיסם שכתבנו לעיל דיכול לעשות גם מגע כשיחברם בדבוק. והכא לא אפשר לברר הנבלה מתוך השחוטות:
ואפשר דסבר הרמב"ם דכיון דכשיגע בכל החתיכות הרי יש מגע ממש, אלא שהתורה מיעטה מטומאה, להכי אינו מעכב על טומאת משא. ועוד דיכול לבוא לידי מגע כשיבורר הנבלה, ואם יבוא אליהו ויברר הנבלה להכי נקרא בא לכלל מגע:

דף קכה.

משנה. קולית המת וקולית המוקדשין הנוגע בהן בין סתומים בין נקובים טמא. וקשה מ"ט לא תנא שמטמא במשא דהרי עצמות של מת מטמא במשא וכמו שפירש"י במשנה. והנה התוס' פירשו דלמשא לא איצטריך ליה למיתני, משמע דלא תנא משום פשיטותא,

ותמוה דהלא טומאת משא במת לא כתיבא בהדיא בתורה ורק מק"ו מנבלת בהמה נלמד כמו"ש הרמב"ם בפר"א מטומאת מת, וא"כ היה לו להתנא למינקט טומאת משא מפני החידוש מדרשת חכמים:

ואפשר לומר דכיון דנקט התנא קולית המת עם קולית המוקדשין, וכנראה שליתא טומאת משא בעצמות של פסולי המוקדשין, ורק טומאת מגע איכא כמו ששנינו דנותר מטמא את הידים דמשמעו נגיעה, והרמב"ם בפר"ח מאבוה"ט כתב ג"כ טומאת ידים ולא כתב טומאת משא, ונגיעה בעצמותה הוי חידוש דין ללמדנו דשימוש נותר גם כן ישנו בטומאה זו כמו שאיתא בגמ', ולהכי לא תנא התנא טומאת משא גם במת בכדי שנדע דליכא טומאת משא בקולית של מוקדשין:

אמנם מדלא נחתו לזה בתוס' אפשר דסברי דגם בקולית של מוקדשין ישנו לטומאת משא:

אבל נראה דזה לא יספיק לתרץ דלא תנא משא בשביל מוקדשין, משום דלפי"ז תקשה הא דפריך בגמ' נוגע אין מאהיל לא, ובזה תקשה מנא ליה להש"ס דמאהיל לא, ואם בשביל דלא תנא מאהיל הלא איכא למימר דלא תנא מאהיל בשביל מוקדשין דליתא בטומאת אהל, וע"כ דסבר הש"ס דזה לא יספיק לתרוצי דבשביל מוקדשין ישמיט דין טומאת אהל במת, משום דתקשה אדרבה ליתני טומאת מת באנפי נפשיה, ועוד דלא מסתבר שישמיט דין טומאה דאורייתא מפני שרוצה לכלול עם מוקדשין שהוא טומאה דרבנן, וזהו סברת התוס' שהקשו מדוע לא תנא משא. אבל זה פשיטא דגם התוס' סברי דליכא טומאת משא במוקדשין, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתי' מדוע לא תנא משא: והנה בחידושי הר"ן מבואר דמשא ודאי לא איצטריך ליה דעצם גופיה מטמא במשא אבל אהל דצריכא ולא קתני ש"מ דאינו מטמא באהל יעו"ש. וקשה אטו נוגע לא ידעינן דהלא ידוע דעצם מטמא במגע ובמשא. ואפילו עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא והקולית פשיטא וא"כ אם לא תנא משא מטעם דעצם גופי' מטמא, א"כ גם נוגע כן הדין ומדוע תנא הנוגע טמא, ואטו גרע קולית מעצם כשעורה:

ונראה בסברת הראשונים דמשא פשיטא להו ולא מגע, היינו דאפשר דבעינן בטומאת מגע שיהיה ראוי לנגיעה בכל צד, ולהכי בסתם עצם יש נגיעה בכל צד, בזה יטמא במגע, וזהו כמו שאמר רבא לעיל דבעינן נגיעה בכל צד בין מלפניו ובין מלאחריו, והכא בקולית סתומה כיון שאינו בנגיעה בפנים אין בזה טומאת מגע, לזה אשמעינן דהנוגע בהן טמא, והיינו דקרינן בכל צד כיון שאיתא בנגיעה בכל סביבו, אבל לא שייך זה במשא. וזהו שכתבו התוס' והר"ן דלמשא לא איצטריך למיתני, והש"ס פריך דכמו שתנא

נגיעה מטעם החידוש דין הלא כיון דאיכא חידוש דין גם באהל היה לו להתנא למיתני טומאת אהל לומר דמאהיל טמא:

שם במשנה, קולית נבלה וקולית השרץ הנוגע בהם סתומים טהורים, והיינו אף ממשא מטעם דכל שאינו במגע אינו במשא. והקשה רש"י ואע"ג דשומר מכניס ומוציא טומאה ה"מ בדבר שאפשר ליגע בטומאת עצמה בזה סגי גם בשומר, אבל היכא דאי אפשר ליגע בטומאה עצמה אין שומר מטמא יעו"ש. ולכאורה קשה הא דפירש"י לעיל קי"ט ד"ה ואי בשומר דעצם סתום ובו מוח הוי העצם שומר אפילו שלא כנגד המוח מטעם דכל העצם הוי שומר יעו"ש. הרי מבואר דאעפ"י שלא בא לכלל מגע מ"מ שומר הוי. ומצאתי בתוס' ר"ע שהקשה בזה, ומתרץ דהתם מיקרי אתיא לכלל מגע דאילו מאהיל על העצם שנגד המוח טמא משום טומאה בוקעת ועולה והוי כמגע עכ"ד:

אמנם נראה דזה תליא בפלוגתא דר' יוסי ור' שמעון במלא תרווד נקב דר' יוסי סבר דמטמא במגע מטעם דקרייה לאהל מגע כדאיתא לקמן ע"ב. אבל ר' שמעון סבר לקמן כ"ו דהא דשלש טומאות פורשות מן המת וחשיב מלא תרווד רקב שאינו מטמא במגע, והיינו דלא קרייה לאהל מגע, ואם כדברי מרן הלא זהו רק אליבא דר' יוסי דלא קיי"ל כוותי'. ועי' רמב"ם בפר"ב מטו"מ הי"א מטעם שכן איתא בתוספתא כמו שכתב הכס"מ. וא"כ ר' יוחנן דמוקי שם התוספתא דיהודה בן נקוסא בשומר קשה דאליבא דהלכתא לאו שומר הוא מטעם דליתא בנגיעה כמתניתין דידן וטומאת מגע מטעם טומאת אהל לא סבירא לן. ועוד אפילו אם אמרינן דסוגיא דהתם אליבא דר' יוסי דטומאת אהל טומאת מגע טומאה ומגע ואהל חדא הוא, אבל לענין זה להכלל מי שבא לכלל מגע הכוונה נגיעה ממש כמבואר בשבת פ"ד לענין טומאת זב, והכא נגיעה ממש לא שייך באופן דהוי טומאה רצוצה שבוקעת ועולה ואילו לר' יוסי לא סבר כלל הא דבוקעת ועולה כמבואר לקמן בסוגיא:

ולכאורה נראה לומר מילתא חדתא דכל עיקר דהאי דינא דבעינן לטומאת משא למי שמטמא במגע, זה לא אמרינן רק במקום שאמרה תורה כן בהדיא כמו בנבלה שאמרה תורה הנוגע והנושא דבעינן למי שבא לכלל מגע בא לכלל משא, והנה זה דוקא בטומאת נבלה, והנה כמו כן גבי זב בפכין קטנים שאינו ראוי לנגיעת בשר אינו מטמא בהיסט כדאיתא בשבת פ"ד ע"ב, והיינו ג"כ דאיכא על זה לימוד מקרא דאפקיה רחמנא להיסט בלשון נגיעה. אמנם בטומאת מת שלא מצינו לזה לימוד לטומאת משא דבעינן לכללא למי שבא לכלל מגע בא לכלל משא, אמרינן דליתא כלל להאי דינא גבי טומאת מת: ונראה ראיה לזה מהא דבעי רב אויא סבא מרבה בר רב הונא קולית סתומה לד'

ישמעאל מהו שתטמא אית ליה לר' ישמעאל את שבא לכלל מגע בא לכלל משא וכו', ולא איפשטא:

והנה הר"ש בפר"ב מאהלות מביא תוספתא פר"ד וכן היה רבי ישמעאל (גירסת הגר"א ז"ל) אומר כזית מן המת שנחלק אפילו לעשרה מטמא במשא ובאהל ואין מטמא במגע עכ"ל. וא"כ חזינן דסבר ר' ישמעאל דישנו לטומאת משא אעפ"י שלא בא לכלל מגע, ומדוע לא פשיט הש"ס מזה דר' ישמעאל לא סבר להאי כללא דבעינן למשא מי שבא לכלל מגע, אבל אם אמרינן דרק בנבלה איתא להאי דרשא אבל לא בטומאת מת שזהו גם לר"ע, ולהכי לא פשיט הש"ס מזה מטעם דהבעי' בקולית נבלה:

ובזה אתי שפיר סתירת דברי רש"י דהכא דמיירי בנבלה פירש"י דאם השומר אינו בנגיעה אין שומר דין שומר להכניס ולהוציא מטעם במציאות נגיעה, אבל התם מיירי בטומאת מת לא הוי הנגיעה תנאי בדין שומר, והיינו דכמו דלא דרשינן לטומאת משא גבי מת שהנגיעה תהיה תנאי למשא הנה כן לא דרשינן דהנגיעה תהיה תנאי לשומר להכניס ולהוציא והיינו כיון דמטמא במשא אעפ"א שאינו מטמא מגע, להכי לא הוי הנגיעה תנאי גם בשומר: והנה לכאורה יש להעיר הלא המשנה הכא שנה התנא קולית השרץ שג"כ סתומים טהורים והקולית לא הוי שומר, וזהו גם כן מטעם דליתא במגע, וכמו שפירש"י. והנה גבי שרץ ליתא להאי דרשא למי שבא לכלל מגע בא לכלל משא, דהרי בשרץ ליכא כלל טומאת משא, אבל הענין בזה הוא מטעם דכיון שאין לזה טומאת משא ונגיעה גם כן אין לו מפני שליתא בנגיעה, א"כ נחשב לעצם טהור לגמרי, וליתא בזה דין שומר האמור במי שיש לו טומאה, וזה אין לו טומאה. אבל בנבלה שיש לו טומאת משא אף שלא בנגיעה במקום שבא לכלל נגיעה, והכא מפני שלא בא לכלל נגיעה הרי הוא נחשב לעצם טהור ולא שייך לגביה תורת שומר, משא"כ במת שליתא להאי כללא למי שבא לכלל טומאת מגע ממילא יש לו טומאה כמו שהוא סתום, להכי יש לו להקולית או להעצם דין שומר כמוש"נ בס"ד:

וכן נראה להוכיח שכן הוא דעת הרמב"ם לטומאת מת שישנו לטומאת משא אעפ"י שאינו במגע, והוא מהא דכתב בפר"ב מטו"מ הי"א מת שהרקיבו עצמותיו בקבר ונעשו רקב מלא חפנים מאותו רקב מטמא במשא ובאהל כמת ואינו מטמא במגע לפי שאי אפשר ליגע בכולו שהרי אינו גוף אחד ואפילו גבלו במים אינו חיבור עכ"ל. הרי חזינן דמטמא במשא אעפ"י שליתא בכלל מגע. עוד מה שכתב בפר"א מאבוה"ט הי"ב וז"ל, עור שיש עליו כשני חצאי זיתים בשר נבלה העור מבטלן ואינן מטמאין לא במגע ולא במשא שכל שאינו מטמא מן הנבלה במגע אינו מטמא במשא עכ"ל. הרי מדייק הרמב"ם

וכתב שכל שאינו מטמא מן הנבלה ולמה הזכיר נבלה עוד פעם הלא התחיל וכתב בשר נבלה, וע"כ שבא ללמדנו דדין זה הוא רק בנבלה ולא בטומאת מת וכמוש"נ: אמנם קשה לי הלא עיקר טומאת משא במת נלמד מק"ו מנבלה בספרי פ' פרה וכן כתב הרמב"ם בפר"א מטו"מ ה"ב. וכיון שכן יש לנו לומר דיו לבא מן הדין להיות כנדון לומר כשם שליתא בנבלה טומאת משא רק במי שבא לכלל מגע א"כ גם במת יש לנו לומר דליתא טומאת משא במת רק במי שבא לכלל מגע. ואפשר לומר דאין זה לימוד מהק"ו גרידא, אלא גם בלא ק"ו אנו יודעין גם כן משא כמו שכתב הרמב"ם שם לפי שיטמא בפירוש טומאת אהל כ"ש משאו יעו"ש. ביאור דבריו, דיש ק"ו ממת עצמו היינו מטומאת אהל אבל עדיין מחוסר ביאור מה זה ענין לטומאת אהל, דהלא טומאת אהל המת מאהיל עליו ולהרבה תנאים הרי זה נגיעה, ומה זה שייכות לטומאת משא דטמא אפילו בלא נגיעה: ונראה ביאור הדברים דבנבלה אם אינה הנגיעה לקבלת טומאה הרי היא נחשב כטהורה, וכיון דלא קרינן לה והנוגע בנבלתה אין לה טומאה כלל, וא"כ מדוע תטמא במשא. ובזה אמרה תורה שאין טומאת משא רק אם יש לה טומאה בלאו הכי, משא"כ במת דאפילו אם אין לו טומאת מגע ג"כ יש למת טומאת אהל, וא"כ הרי הוא בטומאה, וכיון שהוא טמא ממילא טמא הוא גם במשא. ולהכי אין לומר בזה דיו כנבלה, כיון שאין טומאת מת דמיון לנבלה, מפני שאין לנבלה באופן זה טומאה כלל, אבל המת כיון שיש לו טומאה הרי הוא טמא ומטמא במשא אעפ"י שאין לו טומאת מגע וכמוש"נ:

גמ' במאי אוקימתא דליכא כזית אי הכי במוקדשין אמאי מטמא. - וקשה הא הטומאה במוקדשין הוי טומאה דרבנן, וא"כ מדוע לא אמרינן דהקולית דהוי שומר מצטרף, דהרי אמרינן שומר לטומאה קלה, וממילא עצמות ששימשו נותר אף לפחות מכזית ליצטרף השומר שהוא העצם שיש בין שניהם כזית ומטמאין הנוגע בהן כדין טומאה קלה שהשומר מצטרף, ודוחק לומר דבטומאה דרבנן לא מצטרף השומר. והנה רש"י מפרש דבדאיכא נותר פחות מכזית אין בזה דין נותר, וע"כ כוונת רש"י דכיון דאין בזה תורת נותר ממילא אין כאן שימוש נותר, ועל זה לא גזרו חכמים טומאה יעו"ש. ואפשר שכוונת רש"י ליישב דלהכי לא שייך בזה תורת שומר גם כן כיון דליכא בזה טומאה משום דאין דין נותר לפחות מכזית ומשמע דבנותר פחות מכזית לא חל עליו דין נותר לגמרי להיות אסור גם באיסור דחצי שיעור ולהכי לא שייך בזה דין שומר להצטרף לכשיעור כזית. אבל קשה לפי"ז הלא בטומאת המוקדשין איתא גם פיגול, ופיגול בודאי ישנו לאיסור גם בפחות מכשיעור, וחכמים גזרו טומאה גם על הפיגול כדאיתא בפסחים ק"כ והובא ברש"י במשנה, ואפשר דסבר רש"י דכל עיקר הא דגזרו טומאה בנותר מבואר

בגמ' שם בפסחים שהוא משום עצלי כהונה שלא יהיו עצלים לשבור העצמות שיש בהם מוח, וזהו הטעם שגזרו טומאה על השימוש דנותר דהיינו העצמות, אבל בפיגול שהוא משום חשדי כהונה שלא יעשו קרבן מפוגל לא גזרו על השימוש פיגול, וכן יש לדייק ברש"י במשנה שהביא הא דפסחים ופתח בתרתי בפיגול ובנותר ומסיים וגזרו אף בעצמות ששימשו נותר, ומדוע לא פירש"י גם בפיגול, משמע שסבר רש"י דגזירה על השימוש נותר לחודיא ולא על פיגול, ולהכי מפרש רש"י בהא דפריך הש"ס במוקדשין אמאי מטמא, והוקשה לרש"י מדוע לא מצרפינן להשומר לכזית, ומפרש דליכא דין נותר כלל לפחות מכזית: אמנם לא כן שיטת הרמב"ם שכתב בהדיא בפר"ח מאבוה"ט ה"ד וז"ל, קולית הפיגול או הנותר אעפ"י שהיא סתומה הנוגע בה בידיו נטמאו ידיו שהעצמות ששימשו נותר או פיגול מטמאין את הידים הואיל ונעשו בסיס לדבר האסור. ומקורו של הרמב"ם ממשנתינו דתנן סתם קולית המוקדשין, וכמו"ש הכס"מ. ומדשנה התנא סתם מוקדשין משמע פיגול ונותר. ועוד אם אמרינן דבפיגול גם פחות מכזית מטמא מטעם צירוף השומר, א"כ לישני הש"ס דכוונת התנא בפחות מכזית קאי אפיגול, ויש כזית בצירוף השומר: ועוד קשה ממשנה מפורשת במעילה י"ז הפיגול והנותר אין מצטרפין מפני שהן שתי שמות, ואיתא שם בגמ' אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא לטומאת ידים דמדרבנן הוא אבל לאכילה מצטרפין. הרי מבואר דיש איסור נותר גם לפחות מכזית:

ונראה דכוונת רש"י דליכא דין שריפה בפחות מכזית וסמך לזה מפירש"י לעיל צ' ע"ב שפירש דכי כתיב שריפה בנותר בדבר הראוי לאכילה יעו"ש. והביאור בזה דאין מצוה דאכילה בפחות מכזית, וממילא ליכא דין שריפה בפחות מכזית, וכן איתא בתוס' רי"ד בשבת צ"א דרק על כזית נותר איכא מצוה דלאכילה ומצווה עליו לשרפו. ומשמע דבפחות מכזית דליכא מצוה דלאכילה ליכא עליו דין שריפה יעו"ש. וביארנו זה בספרנו נזר הקודש למס' תמורה דף ע"ג דף הספר. וממילא לפי"ז כיון דליכא בפחות מכשיעור דין דאכילה ודין דשריפה ממילא לא שייך בזה דין שומר להצטרף. אבל כל זה שייך בנותר דדין שריפה תליא באכילה אבל בפיגול לא שייך זה, וע"כ דשיטת רש"י דלא גזרו על השימוש דפיגול טומאה, והיינו דקאמר הש"ס דקמ"ל דשימוש נותר מילתא היא, ולא קאמר רב מרי פיגול ונותר, אלא נותר לחודיא. והצל"ח הקשה בזה מדוע שביק פיגול, אבל לשיטת רש"י אתי שפיר דבאמת לא גזרו על שימוש פיגול טומאה:

אבל ע"כ כיון דלא שייך בפיגול לומר דתליא באכילה ע"כ יש לומר דגזרו על כזית פיגול טומאה בהצטרף לכזית עם השומר וא"כ מדוע לא משני הש"ס דמיירי במוקדשין

דהיינו פיגול וקמ"ל דמצטרפין לכזית השומר. ואפשר כיון דהתנא תנא מוקדשין סתם, וע"כ גם נותר בכלל וכיון דלא שייך זה בנותר להכי משני הש"ס דאיכא כזית, וקמ"ל דשימוש נותר מילתא היא. ולשיטת רש"י יש ליישב הא דהקשו התוס' דמאי קמ"ל רב מרי מתניתין היא יעו"ש. ולשיטת רש"י יש לפרש דרב מרי קמ"ל דרק בנותר כן הדין בהשימושין דמטמאין את הידים, אבל לא פיגול, משום דממתניתין יש לפרש מדנקט סתם מוקדשין יש בזה גם בפיגול, ולהכי מחדש רב מרי דרק בקדשים ששימשו נותר מטמאין ולא בפיגול, משום דבנותר יש בזה משום עצלי כהונה שלא יתעצלו בשבירת העצמות לאכול את המוח שבפנים וזה לא שייך בפיגול. כן נראה בביאור שיטת רש"י: אבל התוס' והרמב"ם מדייקים דמדנקט רב מרי הטעם הואיל ונעשה בסיס לדבר האסור זה שייך גם בפיגול. אבל יש להעיר הלא כיון דגם בפחות מכזית איכא איסור, וא"כ שייך האי טעמא דנעשה בסיס לדבר האסור גם לפחות מכזית, ואפשר דסברי דלא שייך לומר בסיס לדבר שאינו חשוב דהיינו פחות מכזית, וכיון דלא הוי ענין שימוש לפחות מכזית ליתא גם דין שומר לדבר שאין לו חשיבות, והיינו כיון דאין לו תורת חשיבות להיות בתורת שימוש אין לו תורת שומר ג"כ:

תוס' ד"ה נוגע אין מאהיל לא וכו', מ"מ הוי ליה למיתני באפי נפשיה אמת אע"ג דלא הוי אהל דומיא דנוגע בכל מקום טמא אבל מאהיל לא מטמא אלא כנגד המוח. והקשה המהרש"א דהלא משמעתין דלעיל גבי שני עצמות ועליהן ב' חצאי זיתים והכניס ראשיהם השנים דמוקי להם בשומר הלא מוכח בהדיא דמאהיל נמי שלא כנגד המוח מטמא נמי מטעם שומר דמכניס ומוציא וכפירש"י ומסיים בצ"ע. וכוונתו לזה שפירש"י לעיל ד"ה ואי בשומר, שפירש"י וא"ת עצם הזה הנכנס לבית אינו שומר להמוח שהרי אין המוח כנגדו אלא בראשו האחר ואנן תנן הנוגע כנגד הבשר מאחוריו דלא הוי שומר, הוא שכל זמן שהקולית סתומה אוכל שבתוכה נשמר נפתחה אין מה שבתוכה נשמר עכ"ל. מבואר דבקולית סתומה הוי כל העצם שומר למוח, ולא בעינן כנגדו. ובלב אריה תפס בהשגה על המהרש"א דהתם הטומאה היא באויר על פני העצמות שייך שפיר לומר דמותר העצם הוא יד או שומר להטומאה, משא"כ הכא דהטומאה בתוך העצם ואין אהל טפח רק דאפ"ה מטמא משום דטומאה טמונה בוקעת עד לרקיע, ולא שייך כלל להמשיך הטומאה לצדדין משום יד או משום שומר דהא הכי גמירי לה דטומאה טמונה אינה רק בוקעת לכשנגדה בשוה ולא לצדדין כלל. וכן מתבאר בחידושי הר"ן עכ"ד: איברא ברא דהר"ן בחידושיו כתב כדברי התוס' דבמאהיל אינו מטמא אלא כנגד המוח, ומוסיף דטומאה בוקעת ועולה כנגדו, אבל לא כתב מהא דרש"י לעיל. ומה שכתב

הלב אריה דשם מיירי דהטומאה היא באויר על פני העצמות, זה ליתא, לפי האוקימתא דמיירי בשומר דע"כ אם מיירי בשומר היינו שהעצמות מבחוץ המה שומרים להמוח שבפנים, וזה היה הכרח לרש"י לפרש דבשומר והעצם סתום, דאם נקוב לא הוי שומר משום דהמוח יוצא חוצה, ומזה למד רש"י דבאופן שהעצם סתום הוי שומר אף אין כנגד הבשר, וע"כ הסברא בזה כמו שכתב רש"י דאם נפתחה אין מה שבתוכה נשמר: איברא ברא דיש להקשות לרש"י התם דהלא אם הטומאה טמונה וגם אין בעצמות פותח טפח א"כ בעינן מאהיל דוקא כנגד המוח, ואם המוח בראשו האחר הרי חסר כאן דין טומאה בוקעת ועולה, וע"כ סבר רש"י דזה נקרא כנגדו מטעם השומר דכיון דדנין דין שומר על כל העצם הרי זה נחשב כנגדו ממש גם לדין טומאה טמונה להיות בוקעת ועולה, ולזה הקשה רבינו המהרש"א דלשיטת רש"י הכא דמיירי גם כן בעצם סתום ויש לזה דין שומר לא בעינן כנגדו, ולזה מציין המהרש"א לפירש"י, ובאמת לא מרש"י הקושיא, אלא שע"כ מוכח זה לעיקר מהסוגיא דמוקי להתוספתא דמיירי בשומר:

והנה ליישב הקושיא יש לומר דהתוס' והר"ן סברי דגם בעצם סתום ומוח בפנים בעינן גם כן בטומאת אהל שיהיה מאהיל כנגדו, וע"כ התם בסוגיא שמוקים דמיירי בשומר ע"כ מיירי לשיטת התוס' והר"ן שהעצם היה פתוח, והחצאי זית מזה ומזה היו מאהילים מפני שהיו תחת האהל. וסברת רש"י דבפתוחה בטל תורת שומר סברי תוס' והר"ן דכל זמן שהמוח בפנים, ואין דוחקים אותו לצאת הרי הוא נשמר, ויש שומר לפחות מכזית ושני העצמות מצטרפין לשני המוחות שבפנים:

ותצא מזה לדינא בעצם סתום אם בעינן למאהיל כנגד המוח ממש תליא בפלוגתא דרש"י ותוס' והר"ן:

עוד כתבו התוס' וא"ת ולישני ליה הא מני רבי יוסי דלית ליה טומאה בוקעת ועולה לקמן בשמעתין יעו"ש. וקשה דע"כ הא דרב"י מיירי בדאיכא דבר החוצץ בפני הטומאה, אבל הכא במוח שבקולית דהקולית אינה חוצצת מפני הטומאה כדין דבר המקבל טומאה שאינו חוצץ בפני הטומאה. וביותר שהקולית מן המת הוא עצמו מטמא במגע ובמשא. ועי' במשנה אהלות פרי"ג חשיב פחות מעצם כשעורה. ופירש הרב ברטנורא אבל עצם כשעורה לא ממעט מטעם דמטמא במגע ובמשא. ומצאתי בהגהות פורת יוסף שהקשה בזה: אמנם לפי"ז לא לבד על התוס' קשה אלא גם על הסוגיא קשה, דקאמרה הסוגיא לגבי המוח טומאה טמונה בוקעת ועולה דגם כן קשה קושיא זו דהלא כיון דהקולית אינה חוצצת בפני הטומאה, א"כ הוי המוח בגדר גלוי ולא טמונה, ויש בזה טומאת אהל:

וגם בזה שכתבו התוס' לקמן ע"ב ד"ה קסבר רבי יוסי טומאה אינה בוקעת. וא"ת היכי מוקמינן לעיל מתניתין כר' יוסי, והא מתניתין סבר דבוקעת ועולה דקתני קולית סתומה הנוגע בה טמא ואוקמינן מאי נוגע מאהיל, וי"ל אע"ג דסבר רבי יוסי טומאה טמונה אינה בוקעת מודה דקולית סתומה באהל כמו מת בכסותו יעו"ש. וקשה גם כן מדוע לא אמרו התוס' דבזה רבי יוסי מודה מטעם דהעצם לא חייץ והוי המוח גלוי ואין זה טומאה טמונה: לכן נראה דדבר שהוא טמון בתולדה הרי זה נקרא טמון. ודוקא אם באנו לעשות דבר חוצץ על הטומאה אז בעינן דבר שאינו בטומאה וגם אינו מקבל טומאה ואם בר קבולי טומאה אינו חוצץ מטעם דהכיסוי שעליו תיכף נטמא, וממילא אינו חוצץ. אבל במה שהוא בתולדה טמון שפיר נקרא טומאה טמונה, וגם אם הטומאה טמונה בדברים טמאים, גם כן נקרא טומונה כיון שהיא טמונה מטבע היצירה, ולכן הכא במוח שבקולית שהוא טמון כן מיצירה נקרא טמון והיא טומאה טמונה, ואין בה טומאת אהל כיון שהיא טמונה ורק מפני ההלכה אשר גם טומאה טמונה בוקעת ועולה יש להמוח גם טומאת אהל. אבל רק בוקעת ועולה כדין טומאה רצוצה, וזהו שכתבו התוס' דלטומאת אהל בעינן כנגדו ממש, וממילא לר' יוסי דלא סבר טומאה בוקעת ועולה ליתא בזה טומאת אהל כלל. וזהו שכתבו התוס' בקושיא ולישני הא מני רבי יוסי דלית ליה טומאה בוקעת ועולה:

והנה המהרש"א הקשה מדוע לא כתבו התוס' דמודה רבי יוסי בקולית סתומה. עי' במהר"ם לקמן שכתב דכוונת התוס' למ"ל לדחוקי דסבר רבי יוסי דקולית הוי כמת בכסותו יעו"ש. והיינו דסברי התוס' זה לדוחק לומר שזה דומה למת בכסותו, וזה מתאים לזה שכתבנו דשאני זה שהוא טמון בטבעו הנקרא סתום וטמון:

וכתבו התוס' ושמא לא מסתבר ליה לאוקמיה כר' יוסי. ולכאורה משמע מטעם דלא ניחא לאוקמי המשנה כיחידאה, אבל קשה הא חזינן לקמן ע"ב דמתניתין רבי יוסי, וא"כ אמאי לא אוקמיה מתניתין הכא כרבי יוסי. ונראה דכוונת התוס' הכא משום דכיון דאיכא למימר דרבי יוסי מודה בקולית מטעם דהוי כמת בכסותו כמו"ש התוס' לקמן, וא"כ תקשה מדוע לא תנא מאהיל: תוס' ד"ה ומאי נוגע דקתני מאהיל וקמ"ל דנוגע היינו מאהיל ומצטרפין. הביאור מצטרפין היינו דמצטרף אהל למגע, וטמא משום מגע:

עוד שם וא"ת ליתני כזית מן המת הנוגע בו טמא ואנא ידענא דנוגע היינו מאהיל, ולכאורה אי תנא הכי דהנוגע בכזית מן המת טמא, הלא איכא למימר דטמא מחמת נגיעה, וא"כ אכתי לא ידענו דמאהיל הוא נוגע ג"כ, ולא הוי ידעינן צירוף אהל למגע. ואם בשביל דיצוייר דבנגיעה איכא גם מאהיל אבל אכתי לא ידעינן דמאהיל נקרא נוגע

להיות מצטרף לכחצי זית מגע וחצי זית אהל, ואפשר דכוונת התוס' דכיון דבמגע איכא גם לפעמים אהל גם כן דהיינו כשנוגע באצבע על הטומאה הרי הוא מאהיל, וע"כ הוא טמא משני טומאות, ממגע ומאהל, וא"כ הרי הם ע"כ חדא מילתא, וממילא הם בצירוף גם כן:

ותירצו וי"ל דלא הוי שמעינן ליה מהכא אלא משום דקים לן בעלמא דכזית מן המת מטמא באהל. ולכאורה תירוצם אינו מובן, עי' בתו"ח שמתמה הרבה בזה. אבל נראה כוונתם משום דהוי אמרינן דכיון דקים לן בעלמא דכזית מן המת מטמא באהל, הוי אמרינן דהנוגע בכזית מן המת טמא הוא באופן שמאהיל וטמא משום אהל ממילא אכתי לא ידעינן דמגע ואהל מצטרפין, ואעפ"י דע"כ הרי זה אהל ואהל, אבל איכא נפק"מ באופן דחסר מגע להבשר כמו הכא בקולית דהנגיעה היא בעצם ולא במוח וטמא מטעם טומאת אהל ולא משום מגע. ונפק"מ גם כן במגע מן הצד דליכא משום אהל לא הוי ידעינן דטמא ורק טמא בדאיכא אהל. ולפי"ז ע"כ נגיעה נקרא אהל, אבל אהל לא נקרא מגע, וא"כ הרי הם כשני שמות ואינן מצטרפין. אמנם ממשנתינו דהוי לגמרי טומאת אהל בלא מגע, והתנא קורא לזה נוגע, חזינן השתא דטומאת אהל נקרא גם כן מגע וכשיש אהל ומגע טמא גם משום מגע, מטעם דמגע בלא אהל ג"כ טמא מטעם דהנגיעה יש לה טומאה בפני עצמה. ומטעם זה קרינן לטומאת אהל בשם מגע מפני שרוב פעמים באה המגע עם האהל ביחד להכי המה בסוג אחד ומצטרפין. כן נראה בביאור דברי התוס':

דף קכה:

דתניא רבי יוסי אומר חבילי מטה וסריגי חלונות חוצצין בין הבית לעליה שלא להכניס טומאה לצד שני וכו' ופריך ה"ד אלימא למטה מטפח שלא כנגד הנקב אמאי טהור מת בכסותו הוא וכו' אמר אביי לעולם למטה מטפח ודקאמרת מת בכסותו, מת בכסותו מבטל ליה האי לא מבטל ליה, יעו"ש. והנה תצא מזה דאעפ"י דחבילי מטה וסריגי חלונות אינם בני קבלת טומאה, ומ"מ בעינן ג"כ ביטול להיות חוצץ:

כתב הרמב"ם בפרי"ג מהל' טו"מ ה"ג וז"ל, אלו מביאין וחוצצין כלי עץ הבא במדה וכן כלי אבנים כלי גללים כלי אדמה הבאין במדה ופשוטי כלי עור ויריעה וסדין ומפץ ומחצלת שהן עשוין אהלים:

והנה חזינן דסבר הרמב"ם דהכלי גללים כלי אבנים וכלי אדמה אעפ"י שאינן בני קבלת טומאה מ"מ בעינן גם כן התנאי שיהיו באין במדה דאז דוקא נעשין אהלים להיות חוצצין בפני הטומאה כדין אהל אבל אם אינם באים במדה חשיב הרמב"ם שם בהלכה ד'

בהמביאין את הטומאה ואינם חוצצין, וזהו מפני שנחשבים ככלים ואינם בתורת אהל ובכלים הדין דמביאין ואינם חוצצין כדתנן בפר"ו דאהלות מ"א אדם וכלים נעשין אהלין לטמא אבל לא לטהר וחשיב שם כלי אבנים וכו' ומפרש הרמב"ם שזה מיירי בשאין באין במדה. וזהו מפני שהם כלים, וכלים אינם נעשין אהלים לחצוץ בפני הטומאה, ורק באופן שבאין במדה יצאו לגמרי מדין כלים ונעשין אהל לחצוץ בפני הטומאה:

ומשמע גם כן מדברי הרמב"ם שגם לחצוץ בין בית לבית דרך חלון גם כן בעינן באין במדה כמו"ש בהלכה ד' דמביאין ולא חוצצין באופן דלא בעינן תורת אהלים כמו שחשיב שם פשוטי כלי עור ויריעה וסדין ומפץ ומחצלת שאינן עשוין אהלים וכו' וחשיב כלי אבנים וע"כ דמיירי בבאין במדה, וכן הבין הראב"ד וכמו שמפרש מרן בכס"מ. וזהו דסבר הרמב"ם דכלים אינם חוצצים אפילו אם אינם בקבלת טומאה, ואינו מחלק אם בא בתורת אהל או אם בא בתורת סתימה בין בית לבית. והראב"ד בהשגה כתב לחלק דרק בתורת אהל נתמעטו אבל בין בית לבית דרך חלון הוי סתימה בהני כלים שאינם בני מקבלי טומאה אפילו בשאינן באים במדה. והנה עיקר הדין שכתב הרמב"ם דבכלי גללים וכלי אבנים כשבאין במדה שנעשים אהלים לחצוץ בפני הטומאה לא כתב מרן מקור לדין זה. והתוס' יו"ט בפר"ו חתר למצוא מקור לדברי הרמב"ם יעו"ש:

אמנם נראה שזה תניא בתוספתא דכלים פכ"ה במציעא כלי גללים כלי אבנים וכלי אדמה הבאין במדה, רבי מאיר אומר הרי הן ככלים, וחכמים אומרים הרי הן כאהלין, וע"כ הביאור בזה, דר"מ דסבר הרי הן ככלים, והיינו דלא נעשין אהלין לחצוץ בפני הטומאה והמה בדין דמביאין ואינן חוצצין וחכמים דסברי דדין אהלים להן היינו לומר דחוצצין בפני הטומאה. והרמב"ם פוסק כחכמים:

ומבואר ממילא מדפליגי בבאין במדה, ע"כ באופן שאינן באין במדה גם חכמים סברי דאינן כאהלין ואינן חוצצין, וזהו שכתב הרמב"ם בה"ד דחשיב כלי אבנים במביאין ואינן חוצצין, וזהו בשאינן באין במדה ותורת כלי עליהן ואינן בחציצה:

אמנם בזה שסבר הרמב"ם דאינם בחציצה גם בין בית לבית, יש לעיין הלא מבואר בב"ב כ' דכל דבר שאינו מקבל טומאה חוצץ. ומזה הטעם גם כלי חרס מגבו גם כן חוצץ יעו"ש. ומדוע גרעי כלי אבנים וכלי אדמה שאינן בני קבלת טומאה לגמרי שאינן חוצצין בין בית לבית דרך חלון, וע"כ זהו כוונת הראב"ד מכח סוגיא זו. ודוחק לומר דכוונת הרמב"ם מטעם דכיון דאינו מבטל להו ובחסרון ביטול אינו חוצץ כמבואר בסוגיא שם, דע"כ סבר הרמב"ם דלא מהני לזה ביטול גם כן מדלא כתב זה הכא כמו שכתב לקמן פרק ט"ו ה"ד בכלי חרס, וא"כ זה טעמא בעי. והנה מרן בכס"מ משמע שדעתו בזה

לפרש שזהו כוונת הרמב"ם מפני שדעתו לפנותו ויש בזה חסרון ביטול, ויש לבאר דיש בזה הבדל בין בא במדה כיון שאינם בטלטול מפני כובדם חוצצים אבל בשאינם באים במדה שעשוים לטלטל עתיד לפנותם ואינם חוצצים. אבל לפי"ז קשה מדוע בכלי חרס לא אמרינן כן. איברא דכלי חרס גם בבאין במדה מקבלים טומאה, אבל בבא במדה ע"כ אינם בטלטול ג"כ מפני כובדם, וא"כ מדוע לא תיחוץ באופן שעומדים מגבם. ואין לומר שבאופן זה גם בכלי חרס חוצץ, א"כ מדוע לא מוקים הש"ס בב"ב שם באופן שהחבית בא במדה:

ונראה דסבר הרמב"ם דלענין לעשות הפסק בין בית לבית ע"כ בעינן מחיצה, וכלים לאו בני מחיצה נינהו. ורק כשבאים במדה ליתא עלייהו תורת כלים, ולזה נעשים אהל כשהם למעלה וגם נעשים מחיצה להפסק בין בית לבית: והנה מדלא כתב הרמב"ם דהוי חציצה עם דפנות אהלים, ובעינן דופן טפח, משמע דלא בעינן בזה צירוף דפנות אהלים, והא דתנן בפר"ה דאהלות מ"ה ומצילין עם דפנות אהלים זהו רק בכלי חרס. אמנם המהר"ם הובא בתוס' יו"ט פר"ז מ"א מפרש הא דתנן שם שידה תיבה ומגדל הבאין במדה דחוצצין מיירי עם דפנות אהלים יעו"ש. אבל מדלא כתב הרמב"ם עם דפנות אהלים ע"כ סבר דלא בעינן בזה דפנות אהלים, והביאור בזה שמפני שנעשין אהלין ולא הוי תורת כלי עליהם: ולכאורה קשה דאם נעשו אהלים א"כ אפילו בשלא באין במדה ואפילו כלי עץ שמקבלין טומאה כשנעשה אהלין ג"כ מהני מטעם דלא גרע מסדין ויריעה דמקבלי טומאה, ומ"מ כשנעשין אהלין חוצצין, וכמו שמדייק כן המהר"ם שם. אבל נראה דסבר הרמב"ם דשאני יריעה מפני שעומדת להיות מתוחה בתורת אהל אבל שאני כלים שאין דרכן להיות אהל, להכי בעינן דוקא בשבאין במדה דזה מביא ביטול להיות כלי ודינם כנסרים בעלמא, וזהו הביאור בדברי חכמים בתוספתא שאמרו הרי הן כאהלים:

ובעיקר השגת הראב"ד דלענין לחוץ בין בית לבית סגי אם רק אינו מקבל טומאה, וכתבנו לעיל דכן מוכח מב"ב כ' דקאמר הש"ס בחבית של חרס דמגבן הוי חציצה. נראה דשאני באופן דהבעלים מבטלים הכלי שלא תשמש עוד בתור כלי הרי זה ביטול, ולהכי בין שבא במדה או אפילו בשלא בא במדה שפיר דמי, כיון דלא הוי תשמיש עוד בתור כלי, והיינו שתרווייהו בעינן שלא תשמש בתור כלי, וגם אינה בקבלת טומאה, וכמו שכתב הרמב"ם בפרט"ו מטו"מ ה"ד סתם החלון בכלי חרס והיה פיו לחוץ הרי זה חוצץ לפי שאינו מטמא מגבו והרי הוא טהור וצריך להיות כלי חרס זה מאוס ונקוב וכו' כדי שלא תהיה דעתו לפנותו עכ"ל. וכן כתב שם בה"ב דתרווייהו בעינן היינו שאינם מקבלים טומאה ואין דעתו לפנותו יעו"ש. והיינו שמבטלן מתורת כלי והיינו שמפרש כן הסוגיא

דב"ב שם אבל הכא מיירי באופן שלא ביטל את הכלי מלהיות משמש בתור כלי, ולהכי אעפ"י שאין כלי אדמה וכלי אבנים מקבלים טומאה אבל כיון שלא ביטלו הבעלים אותם והרי הם באופן שאינם באים במדה ומטלטלים אותם ממקום למקום אינם חוצצים, אבל משא"כ בבאין במדה דלא נחשבים ככלים כלל להכי חוצצים:

ומזה מקור להרמב"ם דכתב דהכלי גללים וכלי אבנים וכלי אדמה ואעפ"י שאינם מקבלי טומאה מ"מ כיון דאינם באים במדה ותורת כלי עליהם לתשמיש אינם חוצצים. וזהו מפני שאינם בביטול. וסוגיא זו מוכיחה כדבריו דהנה הכא החבילי מטה וסריגי חלונות אעפ"י שאינם בקבלת טומאה אבל מפני שאינם מבטלים מפני שראוין הם לתשמישן אינם חוצצים. וכמו כן בהכלי גללים וכלי אדמה כיון שאינם באים במדה ותואר כלי עליהם אינם חוצצין אפילו בין בית לבית:

דף קכו.

אם יש בצוארו פותח טפח. הנה התוס' מסתפקים אי צוארו של כלב חשיב דבר שאין מקבל טומאה יעו"ש. וקשה למה לן אם מקבל טומאה הלא הוא עצמו נבלה כדין נבלת בהמה טמאה, וכל דבר שהוא טמא אינו חוצץ בפני הטומאה כדתנן בפרי"ג דאהלות מ"ו אלו שאין ממעטין וכו' ולא כזית מן המת ולא כזית מן הנבלה. וברש"ש כתב דהסוגיא אזלא אליבא דרבי יהודה בתוספתא הובא שם בר"ש ובאליהו רבה דסבר דאפילו המטמא באהל אם אינו ממין הטומאה דבבית ממעט יעו"ש. אבל דבריו תמוהים דלפי"ז מה מהני אם צוארו של כלב מקבל טומאה הלא לר' יהודה אם אינו אותו הטומאה דבבית ממעט, וגם חוצץ. והרי זה כאילו סתום, וא"כ היאך כתבו התוס' דאם הצואר מקבל טומאה דהרי זה כאילו פתוח להבית, והלא לר' יהודה אף אם מקבל טומאה אבל אין זה הטומאה עצמה וממעט, והכא הוי כסתום, וע"כ דהסוגיא הוי דלא כר' יהודה וא"כ הדרא הקושיא לדוכתי':

עוד קשה מה מקום להסתפק אם צואר כלב מת מקבל טומאה, הלא הוא טומאה בעצמה, ואם כוונת התוס' לקבל טומאה מטומאת מת הלא זה תליא אם אמרינן שבע לה טומאה דבעי רבא במנחות כ"ד היינו אם חלה טומאה על טומאה, ומסקנא שם אליבא דר' יוסי דבבת אחת לא אמרינן שבע לה טומאה ובזה אחר זה הוי בעי' דלא איפשטא. עוד נראה דטומאה שהיא מחמת עצמה לכו"ע אמרינן שבע לה טומאה, עי' תוס' לעיל ע"ב ע"ב ד"ה אלא, והכא שהצואר טמא בטומאת נבלה מסתברא דלא חיילה טומאה אחרת על טומאתה, וא"כ מה מספקא להתוס' בזה אם הצואר של הכלב מת מקבל טומאה מהמת,

ובעיקרא דמילתא תמוה כמו שכתבנו לעיל דנבלה בעצמה אינה חייצה כדתנן במשנה דנבלה אינה ממעטת בפותח טפח, וצע"ג:

ומפני חומר הענין נראה דסברי התוס' דבשביל טומאת נבלה אין בזה חסרון למעט השיעור, מטעם דהוי סתימה דמעיקרא שהוא מתולדה, ואינו דומה להמשנה דאהלות שממעט מטפח, מפני שבא למעט ולסתום ובדבר שהוא טמא אינו ממעט, אבל כל זה כשסותם בהנבלה שבא מעלמא, אבל שאני הכא דהוי סתימה דמעיקרא הוי סתימה מעליא והרי זה כאילו אין כאן חלל, והיינו דכיון דזה הוי מקום רביתא כמו שמצינו כזה בטריפות הריאה לעיל מ"ח, והכא הוי סתימה דהצואר שהוא סתימה דמעיקרא במקום רביתא לא נחשב לפתוח, וממעט ג"כ אעפ"י שהוא דבר טמא:

אמנם אם מקבל טומאה מהמת בזה יש לומר דלא חייץ בפני הטומאה דהיאך שייך חציצה בפני טומאת מת כיון שזה הדבר בעצמו מקבל טומאה מהמת, וכמו שכתב כן הר"י מיג"ש ז"ל הובא בשיט"מ ב"ב דלא חייץ בפני הטומאה אלא מאי דלא עיילא ליה טומאה בגופיה דהוי ליה סותם בפני הטומאה, אבל מידי דעייל לי הטומאה כיון דאיהו גופיה הא איטמי ליה הוי ליה ככל הכלים שנטמאו בבית יעו"ש. וה"נ אם הצואר מקבל טומאה מהמת אינו חוצץ בפני הטומאה, אבל זה תליא אם אמרינן שבע לה טומאה או לא, והיינו דמספקא להתוס' אם הצואר מקבל טומאת מת אעפ"י שטמא משום נבלה, אבל אם אמרינן דנטמא מטומאת מת דחלה טומאת מת על טומאת נבלות אינו חוצץ מפני טומאת מת כיון שהוא גם כן נטמא בטומאה זו, ומספקא להתוס' דאפילו אם אמרינן דחיילא טומאה על טומאה, אבל אפשר דנבלה שאני מטעם טומאת עצמה, או דלמא לא שנא. זהו מה שנראה בביאור דברי התוס':

והנה המהרש"א הקשה דלדברי המקשה דהוי ס"ד דרואין קאי על הטומאה, וא"כ כשהטומאה מכנגד המשקוף ולפנים אי חשיב דבר המקבל טומאה הא אינו יכול לחוץ והרי הוא כפתוח לבית, ואם כן מהיכא מוכח לי' דרבי יוסי סבר ליה טומאה טמונה בוקעת, וצ"ע יעו"ש:

ונראה דהש"ס סובר דיותר טוב לומר דסבר רבי יוסי טומאה טמונה בוקעת, מלומר דהצואר מקבל טומאת מת, משום דלפי"ז מוכרחין אנחנו לומר דסבר רבי יוחנן דלא אמרינן שבע לה טומאה וחלה טומאת מת על טומאת נבלות גם כן, וזהו נגד הסוגיא דמנחות שם דרוצה לומר דרבי יוסי סבר דשבע לה טומאה באופן שבא זה אחר זה:

איברא ברא דהכא בהאי כלב שבלע כזית מהמת הטומאה דהנבלה וטומאת מת בא בבת אחת, והיינו דבשעה זו שמת הכלב נעשה נבלה ובשעה זו נטמא במת משום דבחיי

הכלב הוי טומאה בלועה, והסוגיא שם מוכח דבבת אחת סבר רבי יוסי דיש חלות טומאה על טומאה, ואם כן הכא לרבי יוסי שפיר מקבל הצואר טומאה מהמת, ואין כאן חציצה, ובזה שפיר יש מקום לקושיות המהרש"א. וביותר קשה לרבא דאמר דר' יוסי אמר רואין את חלל הטומאה, ומיישב בזה דברי רבי יוסי בכדי לאוקמי' דברי רבי יוסי דסבר דטומאה אינה בוקעת, והלא רבא לשיטתו דסבר דרבי יוסי סבר דטומאה דבת אחת דחיילא טומאה על טומאה, ואם כן הצואר מקבל טומאת מת ואינו חוצץ בפני הטומאה, ואין זה ענין לטומאה טמונה:

ואפשר דכיון דרב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא דר' יוסי אומר רואין את חלל הטומאה, ומסתמא ידע רבא ג"כ מהאי ברייתא ולא מיירי ר' יוסי בהא דאין בצואר טפח: אבל לפי"ז קשה לרש"י שפירש בד"ה אמר רבא דבאין בצוארו טפח דהתם אפילו טומאה בפנים הבית טהור מטעם דטומאה טעונה אינה בוקעת יעו"ש. וקשה הא יש לומר דחיילא טומאת מת על טומאת נבלה, וא"כ אין זה טומאה טמונה כלל, וע"כ צריך לומר דסבר רש"י דהצואר אינו מקבל טומאת מת ואין טומאת מת חלה על טומאת נבלה, אפילו בבת אחת. ובזה אפילו ר' יוסי מודה מטעם דנבלה הוי טומאה בעצמותה ולא באה על ידי קבלת טומאה, ומה דמספקא להו להתוס', לרש"י פשיטא ליה:

אמנם בעיקר סברת התוס' דאם אין בחלל טפח, והסתימה בדבר טמא הרי הוא כפתוח לבית ואין זה ענין לטומאה רצוצה, מפני שכיון שלא חיית אין זה טומאה טמונה, הנה לא כן שיטת הראב"ד הובא בהשגה ריש פרי"ב דאהלות שכתב שם הטומאה בעצמה ממעטת מחלל טפח יעו"ש. ביאור דבריו, שאם הכזית ממת מונח בהטפח החלל הרי זה מיעוט מטפח ואינו מביא טומאה ואינה חוצצת, ויש לה דין טומאה רצוצה, וכן כתב התוס' יו"ט בפר"ג דאהלות מ"ז, והכס"מ שם כתב שבאמת כן הוא גם דעת הרמב"ם, יעו"ש:

ולפי"ז הכא אם אין בחללה טפח אינו מביא טומאה מטעם דאינו נחשב לפתוח לבית, כיון דגם מת עצמו אעפ"י שאינו ממעט מטפח אבל עכ"פ דינו כסתום, ויש לזה דין טומאה רצוצה ובוקעת ועולה. ולשיטה זו אתי שפיר גם כן הא דלעיל הא דקולית המת דקאמר הש"ס דבוקעת ועולה בדין טומאה רצוצה, ולא שייך בזה לדון דהוי כפתוח מטעם דלא חיית, והוי משום דדינו כסתום, וכמוש"נ:

שייך לנזר הקודש על חולין דף קכו עמוד א

בדין טומאת מת סימן א:

כתב הרמב"ם בפר"א מטו"מ ה"א, המת מטמא במגע ובמשא ובאהל טומאת שבעה, וטומאת מגע ובאהל מפורשין בתורה וכו' וטומאת משא מפי השמועה, וק"ו הדברים וכו'. והקשה הכס"מ הלא אין עונשין מן הדין כדאיתא כן בספרי דאין ללמוד טומאת מגע מק"ו מפני שאין עונשין מן הדין, ולהכי כתיב בהדיא טומאת מגע, וא"כ היאך למידין משא מק"ו הלא גם בזה אין עונשין מן הדין, יעו"ש:

ונראה דלאחר שרבתה תורה טומאת מגע שפיר יש ללמוד משא מן הדין, והיינו דכמו שכתב הה"מ בפר"ב ממ"א דבאופן דאיכא איסור עשה עונשין מן הדין, הנה כן יש לומר הכא כיון דאמרה תורה טומאת מגע במת, שפיר יש ללמוד גם משא מן הדין. וזה הדבר, דאם לא אמרה תורה טומאת מגע לא הוי ילפינן טומאת מגע, וגם טומאת משא בטומאת מת, והא דמטמא באהל הוי אמרינן דזהו חידוש דין במת. אבל שארי טומאות אין בו, כמו בטומאת נבלת עוף טהור שאינו מטמא אלא בביה"ב, ואין בו לא טומאת מגע ולא טומאת משא. ואין זה שייכות לטומאת נבלת בהמה, כן הוי אמרינן גם בטומאת מת שאין בו רק טומאת אהל, ולא הוי ילפינן טומאת מגע מק"ו מטומאת אהל, מטעם אין עונשין מן הדין. אמנם כשרבתה תורה טומאת מגע, וא"כ אמרה תורה דנבלת המת דינו שוה לנבלת בהמה למגע. וא"כ חזינן דמת אדם שוה למת בהמה, עתה שפיר יש לדון ק"ו גם לטומאת משא מק"ו ואין בזה משום אין עונשין מן הדין, כיון שמצינו שהתורה שוותה נבלות להדדי:

אמנם עיקר דברי התנא בהספרי יש להבין הא דקאמר דאם לא רבתה תורה טומאת מגע לא הוי דנין מק"ו מטעם אין עונשין מן הדין, הלא כתיב בפסוק עוד פעם כל הנוגע במת בנפש האדם וגו' ונכרתה הנפש ההוא, הרי כתיב עונש מפורש בקרא. איברא דזה בא ללמד דבן שמונה מטמא, כדאיתא שם בספרי, אבל עכ"פ גם נגיעה במת גדול בזה דלא גרע מבן שמונה, וא"כ כיון דכתיב מפורש וא"כ אין כאן עונשין מן הדין:

ונראה בביאור דרשת הספרי, משום דאם לא כתבה תורה אלא חד קרא למגע הוי מוקמינן למסתברא לסתם מת, ולא הוי ידעינן להביא בן שמונה, ורק עכשיו כיון דכתיב קרא למגע להכי יש לרבות מקרא השני בן שמונה. ועל זה דרשו דהלא גם בחד קרא הוי מוקמינן להביא בן שמונה, משום דלסתם מת לא בעינן קרא משום דיש ללמוד מק"ו מטומאת אהל. ועל זה השיבו דלא הוי דנין ק"ו מטעם שאין עונשין מן הדין, אבל כיון דכתיב חד קרא למגע מת, ולהכי מוקמינן קרא השני להביא בן שמונה:

ובזה יש ליישב הא דהקשה מרן היאך ילפינן טומאת משא מק"ו, הא אין עונשין מן הדין, דלא קשה יען דכיון דכתיב עונש גבי טומאת מגע אשר זה מלמדנו דמת ונבלת בהמה

שווין לטומאת מגע גם לעונש, ממילא כיון דמשא נלמד מק"ו ששוה טומאת משא למגע דומיא לנבלת בהמה, ממילא ישנו לטומאת משא לעונש גם כן:
והנה רבינו הגר"א ז"ל מוחק הא דאין עונשין מן הדין כמו שכתב מלבי"ם, יעו"ש. אבל קשה, דלפי"ז כיון דאיכא ק"ו א"כ למה כתבה תורה הא דהנוגע כמו שהקשה בספרי, והרי זה כפירכא בלא פירוקא:
ונראה דלגירסת הגר"א ז"ל הכוונה בדרשת הספרי דבעינן הק"ו בכדי ללמדנו דכוונת התורה נגיעה ממש, והיינו דיש לפרש נגיעה היינו טומאת אהל, דטומאת אהל נקרא גם כן נגיעה כדאיתא בסוגיין דקרינן לאהל מגע והיינו דהאהל נחשב כמאן דמליא טומאה, ויש בזה נגיעה. וע"כ דכן מתפרש הקרא השני דכתיב כל הנוגע במת בנפש האדם, שבא לרבות בן שמונה, שע"כ בא הריבוי גם לטומאת אהל, וכן כתב הרמב"ם בפר"ב מטו"מ ה"א, יעו"ש. ואם כן יש לפרש גם הא דכתיב הנוגע במת לכל נפש אדם שהכוונה טומאת אהל, אבל כיון דאיכא ק"ו לטומאת מגע מנבלה, והיינו כיון דכבר אנו יודעין לטומאת אהל ממילא יש ק"ו לטומאת מגע, להכי ע"כ מתפרשא נוגע, היינו נגיעה בלא טומאת אהל, וזהו נגיעה ממש, והרי זה כאילו אמר התנא דאין לפרש נוגע הכא טומאת אהל, כיון דכתיבה מקודם דמת מטמא באהל, ובא ללמדנו שלא נפרש בקרא זה נגיעה טומאת אהל, וכיון דלא בעינן לטומאת אהל לסתם מת, ממילא יש לדרוש מקרא זה לרבות בן שמונה, וא"כ תקשה למה כתבה תורה הקרא השני כל הנוגע לרבות בן שמונה. על זה דרשו שהיה בדין לרבות מק"ו מטומאת אהל לרבות נוגע ממש בלא אהל, ולהכי מידרש קרא קמא לטומאת נגיעה ממש בלא אהל, ומטעם זה בעינן עוד קרא ללמד לרבות בן שמונה:
והנה אין להקשות דלפי"ז מנין לרבות בן שמונה למגע בלא טומאת אהל, דהלא יש לפרש כל הנוגע שזהו טומאת אהל כיון דשפיר מתפרשא נגיעה שזהו טומאת אהל. אמנם זה יש ללמוד מק"ו דאם מטמא באהל ק"ו שמטמא במגע מק"ו מנבלה. ואין להשיב אין עונשין מן הדין לשיטת הגר"א ז"ל דסבר דלא שייך בזה אין עונשין מן הדין:
ואדרבה רבה לפי הגירסא בהספרי שמסיים שאין עונשין מן הדין, קשה דהלא כיון דיש לפרש כל הנוגע שהוא טומאת אהל, א"כ אכתי לא ידענו דבן שמונה מטמא במגע, ואין ללמוד מק"ו מפני שאין עונשין מן הדין, אבל לפי גירסת הגר"א אתי שפיר:
ובזה מדויק לשון הרמב"ם בפר"ב ה"א וז"ל, הנפל אעפ"י שעדיין לא נתקשרו אבריו בגידין מטמא במגע ובמשא ובאהל, כאדם גדול שמת, שנאמר הנוגע במת לכל נפש אדם, עכ"ל. והיינו שמפרש דבפסוק זה מפורש כל הטומאות גם אהל ומגע:

רק זה יש לתמוה מדוע מביא הפסוק הראשון דמיירי במת גדול, ומדוע לא הביא הפסוק השני דמזה מרבה לבן שמונה. אמנם לפי מה שביארנו אתי שפיר, והיינו משום דהפסוק השני דמרבה בן שמונה יש לפרש נגיעה שהיא טומאת אהל, שזהו מסתברא יותר לרבות בטומאת מת, וזהו מפני שטומאת אהל יש בה שתים נגיעה ג"כ, ונגיעה ממש בלא טומאת אהל לא ידעינן אלא מק"ו, וכמו שדרשו בספרי מקרא קמא להק"ו שמזה ע"כ מוכח דמטמא מת בנגיעה ממש, וק"ו זה נדרש בין למת סתם בין לבן שמונה, כמוש"נ:

סימן ב:

כתב הרמב"ם שם בהל' י"א וז"ל, וטומאת אהל האמורה בכל מקום הוא שתטמא אותה טומאת האדם או הכלים באחת משלש דרכים אלו, אחד הבא כולו לאהל המת או הבא מקצתו הרי זה נטמא באהל, אפילו הכניס ידו או ראשי אצבעותיו או חוטמו לאהל המת הרי זה נטמא כולו, עכ"ל. וקשה הא שיטת הרמב"ם דביאה במקצת לא שמה ביאה, כמבואר בפרק ט"ז מטו"צ, וא"כ היאך כתב הכא דבהכניס ראשי אצבעותיו נטמא כולו, עי' במל"מ שם ה"ו שהקשה בזה. אבל נראה דשני דינים הם, והיינו דאעפ"י דביאה במקצת לא שמה ביאה, ולא קרינן בזה בא אל הבית, אבל טומאת אהל איכא בזה, והיינו דבמקום דבעינן ביאה לא הוי ביאה במקצת שמה ביאה, אבל עכ"פ איכא בזה טומאת אהל בזה, שע"כ הבית מאהיל עליו:

והנה תצא מזה דבכהן שאזהרתו שלא יבוא לבית שהמת שם, הנה באופן זה לא עבר על הלאו דלא יבוא, מטעם דאין זה נקרא ביאה, רק עובר משום לא יטמא והרי זה כנגיעה במת:

עוד כתב שם בהלכה זו וז"ל, נגע במשקוף וצירף ידו עם המשקוף נטמא כאילו בא במקצתו, עכ"ל. ביאור דבריו, דלא נטמא מטעם נגיעה במשקוף, והיינו דהטומאה שבבית לא נטמא הבית בעצמו, מטעם דאין טומאה במחובר. אבל מפני שצירף ידו עם המשקוף הרי זה כאילו הכניס ידו לתוך הבית, והרי זה ביאה במקצת, ומשמיע לנו הרמב"ם דהצירוף ידו עם המשקוף ג"כ דינו כאילו הכניס ידו לתוך הבית, וע"כ דמפרש הרמב"ם דהא דתנן בפרי"ב דאהלות הנוגע במשקוף, היינו לא מצד נגיעה הוא טמא, דע"כ הבית אינו מטמא בנגיעה, מפני שאינו כקבר אטום או קבר סתום דתנן בפר"ז מ"א דאם היה שם טפח על טפח מטמא כל סביביו, יעו"ש. משום דלא מיירי בבית סתום, עי' רמב"ם ריש פר"ז. דזה לא שייך הכא, שהטומאה בבית, ולהכי מפרש הרמב"ם דע"כ כוונת התנא במשקוף טמא היינו מפני טומאת אהל, שמטמא גם במקצת. ומטעם זה תמהני על מרן בכס"מ שמתמה על הרמב"ם שכתב צירף ידו, כיון שבנגיעה טמא, יעו"ש.

וקשה הלא מבואר דע"כ סבר הרמב"ם דלא נטמא בנגיעה בהמשקוף רק מטומא תאהל, ולהכי בעינן צירף ידו: והנה רבינו הגר"א ז"ל שם במשנה בפרי"ב מפרש הנוגע במשקוף טמא, מפרש שעל עצמו מושך הטומאה מן הבית בכל שהוא כדאמרינן בשפוד רפ"ק וכו'. ומשמע שהוקשה לרבינו מדלא תנא דבעינן טפח על טפח, אבל מה זה שייכות להא דכל המטלטלין דמביאין טומאה על עצמן בכל שהוא, דע"כ זהו רק במטלטל, משא"כ הכא דהמשקוף מחובר לבית ודינו כמחובר, וצ"ע: ובעיקר הא דכתב הרמב"ם הא דצירף ידו, והיינו דבאופן זה איכא משום טומאה וליכא משום ביאה ובא אל הבית מבואר בנזיר מ"ג דאייתא שם אלא אמר ר"א צירף ידו משום טומאה איכא, משום ביאה ליכא, ולפלא על מרן הכס"מ שלא הראה מקור זה:

סימן ג

בפר"ב ה"א והנצל בבשר מטמא בכזית, איזהו נצל זה הבשר שנמוח ונעשה ליחה סרוחה וכו' שאם קרשה בידוע שהוא מבשרו, ואם לא קרשה אינה מטמאה שמא כיחו וניעו הוא עכ"ל. - ויש לדייק שדבריו סותרין זה את זה, דברישא כתב שאם קרשה בידוע שהיא מבשרו, משמע דאם לא קרשה בודאי שאינה מבשרו, ואח"כ מסיים דספק הוי מדכתב שמא כיחו ניעו. עוד קשה דאם באמת ספק הוי מדוע לא כתב דהוי ספק טומאה, ומדכתב אינה מטמאה, משמע דגם ספק טומאה ליכא, וע' במל"מ:

והמאירי שם בנזיר מפרש מאחר שנתקרשה בידוע שהיא מבשרו, אבל כל שלא קרש אין דנין עליו שהוא כבשר אלא כיחו וניעו הוא יעו"ש, מבואר דסבר שאין כאן ספק כלל. - איברא דבנזיר ג', איתא בזה הלשון אמר ר' ירמיה בסתם אי קריש מוהל הוא, לא קריש דלמא כיחו וניעו הוא, יעו"ש. הרי דאיתא דלמא שזה מורה דבספק הוי עדיין, ולכאורה זהו דלא כהמאירי, ואתי שפיר דברי הרמב"ם שכתב שמא כיון שבש"ס איתא בלשון דלמא שהוא מורה דספק הוי. איברא דמצינו לפעמים דלשון דלמא הוא לאו דוקא כמו שכתבו התוס' בפסחים קי"ד, ד"ה זאת, יעו"ש. וע"כ דכן מפרש המאירי הכא. אבל ע"כ הרמב"ם מפרש דדלמא הכא מורה דאכתי ספק הוי, אבל קשה מדוע לא כתב דהוי ספק טומאה:

ונראה דסבר הרמב"ם דגם באופן שבא מבשרו גם כן בעינן שתהיה קרוש, ואם נמוח אינו מטמא מטעם דכל עיקר הטומאה הוא כשהוא בשר, וכשנמוח יצא מתורת בשר לתורת משקה, כמו שאיתא לעיל ק"כ, בהא דהמחהו וגמעו, יעוין שם. והכא כיון דעיקר הטומאה משום בשר, בעינן קרישה, ואם לא הוי קרוש יצא מתורת בשר, ודינו כמשקין, ומשקין היוצאין מן המת אין להן טומאה כדאיתא בתוספתא פר"ד דאהלות, והובא לעיל

פ"ז ע"ב, וכן פירש"י שם בנזיר, וכן איתא ברמב"ם בפר"ג מטו"מ הי"ג. וסבר הרמב"ם דכמו שהמשקין אינן בטומאת מת, הנה כמו כן גם כשנעשה מהבשר משקה אינן בטומאת מת. ולזה בעינן קרישה בפועל ממש, וכשאינן בקרישה אין בו טומאה, מטעם דחסר בזה התנאי הא דבעינן כזית בשר, ובאופן שלא נקרש אין עליו תורת בשר, ורק בליחה קרושה יש עליו תורת בשר:

והנה כן מורה לשון המאירי שם שכתב וז"ל, ועל כזית נצל, ר"ל בשר שנימוח ונעשה ליחה סרוחה ונתקרשה שמאחר שנתקרשה בידוע שהיא מבשרו. אבל כל שלא קרש אין דנין עליו שהוא כבשר אלא כיחו וניעו עכ"ל. - והנה מדכתב אין דנין עליו שהוא כבשר, ולא כתב שאין זה בשר, משמע דאף אם בא מבשר אין דנין עליו תורת בשר, אלא דנין אותו לכיחו וניעו, וכן משמע גם מדברי הקרית ספר, וע"כ דזהו שיטת הרמב"ם דאפילו אם באה הליחה מהבשר בעינן קרישה בכדי שתהיה עליו תורת כזית בשר. - ובזה מדויק לשון המשנה ג"כ דתנא כזית בשר, וכזית נצל ובצלול לא שייך כזית, וע"כ בעינן קרישה דבזה שייך כזית, ובפר"ז מנזירות ה"ב כתב הרמב"ם סתם כזית נצל:

והנה ע"כ הא דאיתא שם בנזיר ומוהל שהרתיח ופירשו בתוס' שמעלה רתיחות, ומשמע אעפ"י שלא קרש. אמנם בפירש"י שם מפרש קרש לפי גירסת הב"ח, וזהו כמו שכתבנו, דע"כ בעינן קרישה בכדי שתהיה עליו תורת בשר: אבל לפי"ז קשה, מדוע מסיים הש"ס שם דלמא כיחו וניעו הוא, וכן מסיים הרמב"ם, והלא כיון דבעינן קרישה בלא"ה, וכל זמן שלא נקרש אין בו טומאה, ומדוע הוסיפו הספק שמא כוחו וניעו הוא כיון דבלאו הכי אין בו טומאה, כיון שלא הוי עליו תורת בשר:

ועוד דמבואר בהדיא בסוגיא דלא בעינן קרישה אם אנו יודעין דבא מבשרו, כמבואר שם בסוגיא דפריך אי דידיה אע"ג דלא קריש. עוד קשה, הלא עדיין יש לברר אם נקרש על ידי רתיחה כמבואר שם בסוגיא:

לכן נראה דסבר הרמב"ם דלאחר שחידש ר' ירמיה דיש לספוקי בכוחו וניעו אם לא חזינן דנקרש, והיינו דבעינן בשר בודאי, אבל בספק בשר לא מטמא, ולא בעינן לברר, כיון דספק הוי אם בא מבשר, או מכיחו וניעו לא הוי בזה טומאה כלל:

אבל קשה הלא מבואר בסוגיא דיש לברר על ידי רתיחה, וליכא ספק, ומדוע לא כתב הרמב"ם דיש לברר על ידי רתיחה:

לכן נראה לומר דמפרש הרמב"ם דסבר הש"ס דאם נשתנה הבשר עד שנעשה נימוח הרי זה כפנים חדשות, וליכא בזה תורת בשר, אלא תורת משקה המת שהוא טהור. ומחדש רבי ירמיה דאם דומה לכיחו וניעו זהו השיעור שקרינן בזה שינוי מבשר למשקה,

ונתבטל טומאת בשר, והא דקאמר דלמא כיחו וניעו לא הוי הספק שמא היא באמת כיחו וניעו, אלא אם בא לידי מדרגה זו שיש להסתפק לכיחו וניעו, הרי זה פנים חדשות ויצא מתורת בשר, וע"כ הא דקאמר הש"ס לעיל אי דידיה אפילו לא קדיש נמי, ע"כ מיירי טרם שיש להסתפק לכיחו וניעו, היינו שעדיין לא בא למדרגה זו, או שהש"ס לעיל לא סבר הא דפנים חדשות, אבל ר' ירמיה מחדש אם יש לומר דלמא כיחו וניעו הוא שוב ליכא בזה טומאת בשר, וזהו שיטת הרמב"ם שכתב שמא כיחו וניעו הוא, ובשביל "השמא" הזה ליכא טומאת בשר:

גרסינן בירושלמי פר"ז דנזיר ה"ב, איזהו נצל בשר המת שנתוק, והמוהל שקרש, ופריך הא מחוי לא לא כן אמר ר' חנינה בשם רבי חלבו המת שהתיכו הרי זה טמא חתכו והתיכו הרי זה טהור, יעו"ש בהמפרשים שהפירכא מדחזינן דהתיכו טמא דהרי זה מחוי, והנה גם במסקנא כן קיימא, והיינו דאיתא שם שמשני ר' יודן ורבי יוסי דח"א דבא למעט מי בשר, וח"א דבא למעט אם אין בו כזית לאחרי הקרישה. אבל עכ"פ מחוי טמא. ולכאורה הרי זה דלא כמו שפסק הרמב"ם. ואפשר לומר דסבר הרמב"ם דש"ס דילן פליג, ופוסק כש"ס דילן לפי הכלל בכ"מ דפליגי ש"ס דילן עם הירושלמי אזלינן בתר ש"ס דילן:

אבל אפשר לומר לפי מה שכתבנו דש"ס דילן דמטהר מחוי מיירי באופן שדומה לכיחו וניעו, ובאופן זה יצא מתורת בשר. והירושלמי מיירי באופן שניכר שבא מבשר, ואין זה בדמיון לכיחו וניעו אפילו להיות ספק: ואין להקשות מדוע לא כתב הרמב"ם באופן שהמחוי ניכר שבא מהבשר שטמא ונראה דזה לא קשה, והיינו דכיון שכתב דטהור רק באופן שיש להסתפק בכיחו וניעו, אבל לא באופן שניכר שבא מבשר:

והנה מבואר דכזית נצל דינו כבשר המת ומטמא באהל, וכמו ששנה התנא באהלות פר"ב, וכש"כ ומטמא במשא ובאהל, וכן ע"כ סבר הרמב"ם מדכתב סתם. וקשה, הא כיון דטומאת משא ילפינן מק"ו מנבלה, ואילו גבי נבלה מיבעי הש"ס בנזיר אם יש לה דין נצל, וכן פסק הרמב"ם בפר"א מאבוה"ט הי"ג, דספק הוי, יעו"ש. וא"כ כיון דגבי בהמת נבלה ספק הוי אם יש לה טומאת נצל, א"כ אין טומאת נצל גבי מת לטומאת משא יותר מלגבי טומאת נבלה. ואעפ"י דטומאת נצל במת הללמ"מ, אבל לגבי טומאת משא יותר מספיקא לא הוי, כמו גבי בהמת נבלה:

והנה מצינו בירושלמי שם לרבי יוסי דסבר בנדה כ"ו, דבשר המת שיבש ואינו יכול להשרות ולחזור כמות שהיה, טהור, מ"ט דר' יוסי מפני שגמר מן הנבלה, מה נבלה אם יבשה טהורה אף המת אם יבש טהור, ובעי רבי אמי אי מה הנבלה אם נסרחת טהורה

אף המת אם נסרח יהא טהור, מעתה אין נצל כרבי יוסי, יעו"ש. - מבואר מזה דלרבי יוסי דגמר מת מנבלה ע"כ סבר דנצל שאינו ראוי לאכילת כלב אינו מטמא. ולפי"ז לטומאת משא לדידן דילפינן מנבלה מק"ו, אית לן לומר שדינו כנבלה, וכיון דגבי נבלה מספקא להש"ס אם יש לה דין נצל, א"כ מנין לומר דנצל יש לו טומאת משא:

והנה לכאורה יש להעיר לרש"י שם בנדה, שמפרש הא דמטמא רקב לרבי יוסי, דהיינו לאהל ולמשא. ולכאורה כיון דכל עיקר הא דמשא ילפינן מנבלה, וגבי נבלה ליכא טומאת רקב כלל, וא"כ מנין לומר דרקב מטמא לרבי יוסי גם במשא. בשלמא לדידן אפשר לומר דכיון דכל עיקר טומאת רקב היא מהללמ"מ יש לומר דנאמרה ההלכה גם לטומאת משא. ואין לתמוה דלגבי מת עצמו למידין משא מק"ו מנבלה, ולגבי רקב נאמרה הלכה, משום דשאני רקב כיון שעיקרו מהלכה, ועוד דאפשר שרקב אית ביה חומרא שכל גופו של מת נכלל בהאי תרוד רקב כדאיתא בירושלמי דלאחר מאה ועשרים שנה נעשה כל גופו תרוד רקב, וכשנושא עפר מלא חפנים כל גופו של מת חמור טפי, ועל זה נאמרה ההלכה, משא"כ לר' יוסי דגמר מנבלה, ובזה פריך שם בירושלמי דלפי"ז אין רקב למת כשם שאין רקב לנבלה, ועל זה משני דלר' יוסי הרקב מעצמות שזה לא נלמד מנבלה, דרק לבשר נלמד מן נבלה, יעו"ש. (אבל קשה משא מנין), והיינו דלא בעינן ברקב דומיא לנבלה, והרקב שמטמא הוא רק בשבא מן העצמות, ורקב הבא מן הבשר אינו מטמא, וקשה לפי"ז טומאת משא מנין. ואין לומר שנלמד מנבלה, הלא גם בנבלה ליכא טומאה בעצמות: והנה גם לדידן בעצם כשעורה דמטמא במגע ובמשא כדתנן בפר"ב דאהלות, וקשה הא אין ללמוד מק"ו מנבלה, כיון שעצמות דנבלה בעצמותן אינן מטמאין, וצ"ע:

סימן ד:

כתב הרמב"ם שם בה"ב וז"ל, אעפ"י שהשיעורין הללמ"מ הן, אמרו חכמים תחילת ברייתו של אדם כזית, ולפיכך שיעור טומאת בשרו כזית, עכ"ל. וכתב מרן שהמקור לזה מספרי זוטא. וקשה, דהלא מצינו שאמרו חכמים בנזיר שם, ובחולין צ"ט ע"ב, דפריך שם על כזית מגלח על כולו לא כש"כ, ומשני לנפל שלא נתקשרו אבריו בגידין, ואין בו כזית בשר. הרי חזינן דתחילת יצירתו גם בפחות מכזית, וכן איתא בירושלמי נזיר, דתני ר' שמעון בן יוחאי מפני מה אמרו השרץ מטמא בכעדשה מפני שהשרץ תחילת ברייתו בכעדשה, ר' יודן בעי המת יטמא בפחות מכזית דאמר ר' יוחנן להביא את הנפל שאין בו כזית, יעו"ש. שהמסקנא דאמר כן רשב"י לדרשא. אבל האמת הוי זה בכלל

שיעורין והללמ"מ, וא"כ דברי הרמב"ם תמוה, שכתב מה דאיפרך בירושלמי מכח סוגיא גיא דהש"ס אשר זה מוכח מהמשנה דתנא מת ותנא גם כזית:
ונראה דהנה יש להבין בזה שמשני בירושלמי דרשב"י דאמר דלהכי שרץ כעדשה מטמא מפני שתחילת יצירתו כעדשה, הוא רק לדרשא דרוש וקבל שכר, דמה שייך דרוש וקבל שכר אם לא כן האמת, אטו מקבלין שכר על מילי דכדי ובדותא, וע"כ צריך לומר דיש בזה גם כן איזה לימוד:
לכן נראה דאלו ואלו דברי אלקים חיים, והיינו דהאמת שכן הדבר דתחילת יצירתו דהשרץ הוא כעדשה, אבל הוא מחוי וטרם נתגשם, ואין בו טומאה לעת עתה, אעפ"י שישנו במציאות. וכן גם באדם, הנה תחילת יצירתו בכזית, אבל הוא מחוי ואינו מטמא עתה כמו שהוא, ולהכי בנפל שלא נתקשרו אבריו בגידין הנה הכזית בשר בשו הוא עדיין מחוי ואינו מטמא מטעם בשר כזית, וזהו סברת הרמב"ם שכתב, אבל אמרו חכמים מפני שתחילת יצירתו בכזית בשר. וזהו מהספרי זוטא, והיינו שהכזית בשר מוכן להיות נתגשם, אבל עדיין הוא מחוי בתחילת יצירתו, וליכא סתירה בין הספרי זוטא להירושלמי, וזהו שאמרו בירושלמי דרשב"י אמר זה לדרשא דרוש וקבל שכר, מפני שיש בזה לימוד גדול גם כן, דבשר מחוי אינו מטמא: והא דהוכרח הרמב"ם לכתוב טעמו של דבר מדוע הוי הלכה בבשר שיעור כזית, אשר אין דרכו של הרמב"ם לכתוב טעמים על שיעורים אשר באמת אין לחקור אחרי גזירת של הללמ"מ, ואף שכתב הרמב"ם טעמי המצות בספרו מורה נבוכים, אבל בספר היד לא כתב טעמים. ומדוע כתב הכא הטעם של השיעור כזית בשר. ונראה כי הוכרח לזה, מפני שכתב הרמב"ם בפיה"מ פר"א דאהלות וז"ל, מאמר השם או בעצם אדם, ייחס העצם לאדם עד שיהיה בו עצם ובשר, כמו כלל גשם האדם, ואז יהיה דינו כדין המת בכללו, (והיינו לטמא באהל). אולם אם לא יהיה עליו בשר או הוי עצם כשעורה, הנה יטמא במגע לאמרו על הנוגע בעצם או במשא, אבל לא יטמא באהל, לפי שטומאת אהל מיוחד באדם לבד או באבר מן האדם דומה לאדם לאמרו בעצם, ואמרו מה המת בשר ועצמות וגידין. אף אבר מן החי בשר גידים ועצמות וכו' יעו"ש. ומטעם זה לכאורה קשה מדוע כזית בשר שמטמא באהל, אעפ"י שחסר בזה התנאי הזה דלטומאת אהל בעינן אדם, ובשר לבדו בלא עצמות ובלא גידים ומ"מ מטמא באהל, להכי בשביל זה כתב הרמב"ם דכזית בשר גם כן נחשב לאדם שלם מטעם דתחילת ברייתו שיעורו כזית בשר, ולהכי חשוב הכזית בשר להיות מטמא באהל, ולא קשה מהא דמבואר דיצוייר נפל שאין עליו כזית בשר, וע"כ כמו שכתבנו דיש כזית בשר תמיד מפני שזהו תחילת יצירתו בהכרח, אבל לא הוי

הכרח בשר שלם בגשם, אבל ע"כ איכא הכזית בשר, והוא מחוי, ואין עליו תורת מטמא עד שיתגשם בתמונה גשמי בשר וכמו שכתבנו: סימן ה:

ה"ג אבר שנחתך מן האדם החי הרי הוא כמת שלם וכו' בד"א כשהיה האבר שלם כברייתו בשר וגידים ועצמות וכו'.- - מבואר מזה דבלא בשר אינו מטמא משום אבר מן החי. והקשה מרן בכס"מ מהא דאיתא לקמן קכ"ח, דנפק"מ בין רבי לר"ע לארכובה הנמכרת עם הראש שאין בו בשר ור"ע סבר דמטמא, ובזה גם רבי יוסי הגלילי מודה, וא"כ הוי רבי חד לגבי תרי, ומסיים בצ"ע:

ונראה דהנה פליגי תנאי בעור בית הפרסות אם נחשב כבשר, כדאיתא לעיל קכ"ב ע"ב, ואעפ"י שבמסקנא מסיק הש"ס דיחידאה היא, אבל רבנן סברי דעור ביה"פ לא הוי כבשר. אמנם יש לומר דכיון דאינשי אכלי להו נחשב כבשר. וזהו סברת היחידאה. אבל יש לומר דגם לרבנן אעפ"י דסברי דלא הוי כבשר ממש, אמנם כל זה דוקא במקום דבעינן בשר ממש כמו לענין פיגול ולטומאת נבלות דבעינן בשר ממש, משא"כ הכא לדין אבר דבעינן בשר רק להשלים תנאי שיש בשר עם האבר, אפשר דגם רבנן מודו דהבשר שעל הפרסות כיון דאכלי להו אינשי שפיר נחשב להשלים תנאי דאבר מן החי: ואם בשביל הנפק"מ בין רבי לר"ע, יש לפרש כמו שפירש הריב"א הובא שם בתוס', שמפרש דבארכובה הנמכרת עם הראש, כו"ע סברי דהוי אבר כיון שנבראת בלא בשר (ע"כ הכוונה בלא בשר היינו דהבשר שלו הוא בתורת עור), ולא פליגי אלא דוקא באבר שהיה עליו בשר והוסר עכ"ל. ובזה איכא בין רבי לר"ע, וא"כ אין הכרח לומר דפליגי בארכובא הנמכרת עם הראש: ולפי"ז איכא למימר דהרמב"ם מפרש ג"כ דאיכא בינייהו בין רבי לר"ע באבר שהיה עליו בשר והוסר, אבל בארכובה הנמכרת עם הראש לכו"ע יש בו משום אבר, אבל לא מטעם שכתב הריב"א מטעם דלא היה עליו בשר מעולם, אלא הטעם דסבר דהבשר שעליו דין בשר עליו, ואעפ"י שע"כ גם הרמב"ם סבר דעור בית הפרסות לא נחשב לבשר, כמבואר בפר"א מאבוה"ט ה"ט, ובפר"ד ממ"א הכ"א. אמנם איכא למימר דכל זה במקום דאיכא בדין בשר ממש. אבל לענין טומאת אבר דבעינן שיהיה בשר דאז נקרא אבר, נמצא דבעינן בשר רק להשלים לתורת אבר, שפיר איכא למימר דתורת בשר איכא והיינו דלא בעינן למיעבד פלוגתא רחוקה בין היחידאה לרבנן לומר דלהיחידאה הרי זה בשר ממש ולרבנן לא נחשב כלל, והרי זה כדליתא, והרי זה כדאיתא חולין נ"א, אינהו אכלי ולדידן מיסתם נמי לא סתים, וה"נ סבר הרמב"ם דע"כ גם רבנן מודו דנחשב העור כבשר להיות משלים לתורת אבר, ולזה נחשב ע"כ אבר עם בשר:

עוד בזה, דהנה שם לעיל קכ"ב ע"ב, פליגי מאי בית הפרסות רב אמר בית הפרסות ממש, רבי חנינא אמר ארכובה הנמכרת עם הראש יעו"ש. והנה לרב ארכובה הנמכרת עם הראש גם רבנן מודו דהוי בשר. ולפי"ז ע"כ מפרש הא דאיתא שם הנפק"מ בין רבי לר"ע לא הוי כארכובה הנמכרת עם הראש כיון דלרב נחשב זה לבשר ממש. וע"כ מפרש כמו שפירש הריב"א דלא פליגי בארכובה הנמכרת עם הראש וע"כ מפרש גם כן דלא כטעם הריב"א, אלא מפרש כפשוטו מטעם דארכובה זו נחשב כבשר, וזהו סברת הרמב"ם דסבר דבעינן לתורת אבר גם בשר, ובלא בשר לא נחשב לאבר, וסבר גם כן דארכובה הנמכרת עם הראש נחשב לאבר מטעם שיש לו בשר:

סימן ו:

כתב הרמב"ם בה"ד חסר עצמו אם נשאר עליו בשר כזית מטמא כמת שלם. והראב"ד בהשגה כתב והלא כשחסר העצם בטל דין אבר, ואינו מטמא באהל רק במגע ובמשא, וכתב שגם הרמב"ם בעצמו סבר כן לקמן, יעו"ש. ודבריו תמוהין טובא, דהלא הרמב"ם מדייק שיש בשר כזית, וא"כ אף שבטל תורת אבר אבל ע"כ מטמא כמת שלם מפני הבשר כזית דמה לי אם הבשר כזית בא ממת, או שבא מאבד של מת. ומרן הקשה בזה בצ"ע:

והנה מה שכתב הראב"ד דהרמב"ם גם כן סובר כן להלן, ע"כ כוונתו בזה שכתב בפר"ג הי"ב וז"ל, ואבר מן המת שחסר בשרו או עצמו וכו' או שחסר העצם אעפ"י שיש עליו בשר כדי להעלות ארוכה מטמא במגע ובמשא, ואין בו טומאת אהל. אבל נראה שבזה שכתב שיש בו כדי להעלות ארוכה, אין בזה שיעור כזית. וכן מבואר במשנה שהוא פחות מכזית, כמו שמפרש הברטנורא במשנה ריש פר"ז דנזיר. ובע"כ מוכח כן כמובן. וא"כ אין זה שייכות לדברי הרמב"ם בהלכה זו שכתב דאיכא בשר כזית, ובזה הוא כמת שלם, מטעם משום דמה לי אם הכזית בא מחמת עצמו, או שבא מהאבר שניטל מן המת. וא"כ דברי הראב"ד מרפסין איגרי. ודוחק לומר שהיה להראב"ד גירסא ברמב"ם שאין בשר כזית כמו שראיתי בקרן אורה בנזיר שכתב כן: תניא בספרא פ' שמיני אות ק"ד, אם נאמרו למעלה למה נאמר למטה, אלא העליונים באבר מן החי, והתחתונים באבר מן המת, והלא דין הוא, ומה אבר מן החי שהבשר הפורש ממנו טהור, הרי הוא מטמא, אבר מן המת שהבשר הפורש ממנו טמא, אינו דין שהוא טמא יעו"ש. - וקשה הא איצטריך לאבר מן המת באופן שאין בו בשר כזית דהבשר הפורש ממנו אינו טמא, דאל"כ תקשה למ"ל קרא לאבר מן המת שהוא מטמא, תיפוק ליה שמטמא בשביל הבשר כזית שיש בו, ומה לי אם פירש מן המת, ומה לי אם פירש מהאבר שניטל מן המת, וע"כ צריך לומר

דדין אבר מן המת הכוונה, אבר שיש עליו בשר פחות מכזית דמצד בשר אין בו טומאה מפני שהוא פחות מכשיעור, וחידשה תורה דמטמא מטעם אבר מן המת. ולפי"ז ליכא קל וחומר מהא דבשר הפורש ממנו טמא, כיון דמיירי שהבשר אין בו שיעור לטמא:

לכן נראה לומר דסבר האי תנא דאבר מן המת כשפירש מן המת אין בו טומאה מן המת, והיינו דאין על האבר אותה טומאה מה שהמת מטמא, כיון דהאבר לא נקרא מת, וכשפירש מן המת חידשה תורה עליו טומאה חדשה מטעם אבר מן המת. והיינו טומאת אבר ולא טומאת המת, ובשר הפורש מן האבר אינו טמא מפני שבא מן המת, אלא הטומאה דהבשר מן האבר טמא רק מפני שבא מהאבר, וממילא בשעה שהבשר עם האבר אין הבשר טמא מחמת עצמו, אלא טומאת אבר גם על הבשר, וממילא אין הבדל בין יש בשר כזית על האבר או פחות מכזית, והיינו דכשם שליכא טומאה בפחות מכזית, כן ליכא טומאה על הכזית גם כן כל זמן שהבשר עם האבר, ורק לאחר שנפרד ונפרש הבשר מן האבר חלה על הבשר טומאת בשר.- ולפי"ז שפיר אמר התנא דלמה לי קרא על אבר מן המת שמטמא מטעם אבר, הלא אם הבשר הפורש ממנו טמא א"כ הוא עצמו פשיטא שטמא, ואין לומר דאיצטריך קרא לטמא אבר שאין עליו בשר כזית, שהבשר שעליו טהור, דזה ליתא, כיון דגם בשר כזית שעליו גם כן טהור בשעה שהוא עם האבר, ורק האבר טמא:

נמצא לפי"ז דהבשר הנפרש מהאבר טמא רק לאחר שנפירש מהאבר, והיינו כיון שבא מאבר שהוא אבר מן המת. אמנם זה שייך אם בשעה שנפרש מן האבר היה תורת אבר עליו, אבל אם בשעה שפריש לא היה האבר בדין אבר, דהיינו שחסר עצמו ממנו, ממילא אין על הבשר תורת בשר הפרוש מאבר, וטומאת עצמו אין לו, משום דאין על הבשר שבאבר טומאה מחמת המת, רק הטומאה באה לו מטעם בשר מן האבר, וכשבטל תורת אבר אין בשר כזית שום טומאה, ורק מפני שעכ"פ בא מהמת, ממילא הבשר עם הגידים שנשארו מהאבר מטמאין במגע ובמשא, אבל אין לו טומאת אהל, ודין זה דומה להא דכתב הרמב"ם בחסר העצם אעפ"י שיש עליו בשר כדי להעלות ארוכה, מ"מ אינו מטמא באהל, וליכא נפק"מ בין אם איכא כזית או שליכא כזית, והוא מטעם דליכא בזה תורת אבר, והכזית בשר חסר לו טומאת בשר מטעם שחסר בזה תורת אבר. וזהו כוונת הראב"ד בהשגה:

והרמב"ם ע"כ סבר דהבשר כזית שבאבר יש לו גם טומאת עצמו, והרי הוא כאילו פריש מן המת גופא ולכן אעפ"י שבטל תורת אבר, אבל טומאה מהבשר כזית לא הלכה, מפני שזה היה להבשר מקודם, זהו מה שנראה בביאור שיטת הרמב"ם והראב"ד בס"ד:

סימן ז:
כתב הרמב"ם בה"ט שאר עצמות המת שאין בהן רוב מנין ולא רוב בנין וכו' אם היה בהן רובע הקב הרי אלו כמת במגע ובמשא ובאהל, יעו"ש. ועי' בכס"מ שדחק מנין להרמב"ם לחדש דגם ברובע הקב יש לו גם טומאת אהל כמת שלם, יעו"ש. - ולדעתי קשה, בזה שמבואר בתוספתא דאהלות פר"ג דבעינן רובע הקב מרוב בנין או מרוב מנין, והובא תוספתא זו בר"ש בפר"ב מ"א, דזהו פירושו, דתרתי בעינן:
ונראה דהרמב"ם למד זה מהא דתנן באהלות פר"ב מ"ז, רובע עצמות שנדקדקו דר"ש מטהר וחכמים מטמאין, היינו בשלשתן כמו שפירש הברטנורא, וכן פסק הרמב"ם בפר"ד ה"ד. ומדתנן סתם רובע עצמות, משמע אפילו בשלא הוי מרוב בנין או מנין, מבואר דרובע עצמות יש בו טומאה כמת שלם, והא דבעינן רוב בנין או מנין. זהו באופן שאין בו רובע הקב:
שם בה"י כתב הרמב"ם היה עצם אחד אפילו יש בו רובע הרי זה מטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באהל. - ולכאורה הרמב"ם לשיטתו דסבר דברובע אף שלא בא מרוב בנין או מנין ג"כ מטמא באהל, וא"כ מה זה אם בא הרובע מעצם אחד או מהרבה עצמות כיון דלא בעינן רוב. ומה שכתב שטומאת עצם אחד הלכה מפי השמועה, אפילו עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא, היינו כוונתו שאינו מטמא באהל, הנה כן מפורש בנזיר נ"ד, אבל אינו מבואר, דגם רובע אינו מטמא באהל, ואם רובע מעצם אחד אינו מטמא באהל, יש לעיין לפי"ז כמה עצמות בעינן להרובע. ואפשר דבעינן רוב עצמות. ואפשר שזה למד מהתוספתא דרוב עצמות מרוב בנין, עי' במפרש שם. אבל לא נחית לזה הרמב"ם. ואפשר דהמיעוט רק לעצם אחד, אבל שני עצמות ואיכא רובע מטמא באהל, וצ"ע:
סימן ח
כתב הרמב"ם בפר"ב הט"ו, הקבר כל זמן שהטומאה בתוכו מטמא במגע ובאהל כמת דין תורה שנאמר או במת או בעצם אדם או בקבר, אחד הנוגע בגגו של קבר או הנוגע מכותליו, והוא שיהיה בנוי וסתום ואח"כ יהיה כולו מטמא במגע ובאהל, אבל המעמיד כלים או אבנים וכיוצא בהן בצדי המת וכסה עליו מלמעלה בכלים או באבנים וכיוצא בהן, זה הכסוי המוטל מלמעלה נקרא גולל, ואלו הצדדין המעמידין את הגולל נקראין דופק ושניהם הגולל או הדופק מטמאין במגע ובאהל כקבר, וטומאתן מדברי סופרים ואינן מטמאין במשא עכ"ל. וכתב הראב"ד בהשגה וז"ל, אמר אברהם לא מחוור ובמסכת חולין גרסינן כל אשר יגע על פני השדה לרבות גולל ודופק דברי ר"ע ורבי

ישמעאל דריש ליה לעובר במעי אשה וגולל ודופק הלכתא גמירי לה וכו', יעו"ש. והיינו דהראב"ד הקשה דהלא מבואר דטומאתן של גולל ודופק הוא מדאורייתא, ומרן בכס"מ כתב דהרמב"ם סבר דרבינו סובר דקראי אסמכתא בעלמא, יעו"ש. - והנה כמובן הדוחק לומר דפלוגתא דר"י ור"ע פליגי בדרשת הקראי רק לאסמכתא בעלמא. - והנה לפי"ז ע"כ הא דפליגי ר' אליעזר וחכמים בפר"ב דאהלות מ"ה, לענין גולל ודופק לטומאת משא דר"א סבר דמטמאין במשא, וחכמים סברי דאין מטמאין במשא, מיירי ג"כ אם רבנן גזרו טומאת משא, וזה לא משמע כן. והיינו כמו שכתבו הברטנורא והתוס' יו"ט דכל זה מדיוקא דקראי, ופשיטא שדוחק לומר דכל זה הוי רק באסמכתא דקראי. ועוד דמבואר בתוספתא פר"ג דאהלות דר"א דמטמא במשא יליף מק"ו ממגע, יעו"ש. וע"כ דמגע בגולל ודופק הוי מדאורייתא. ולפי"ז ע"כ אין לומר שהוא מדרבנן, וקראי אסמכתא בעלמא, לכן לדעתי דברי מרן תמוהין טובא. והראב"ד בהשגה שפיר הקשה, ודברי הרמב"ם צריכין יישוב. - עוד יש להבין איזה הכרח היה להרמב"ם לחדש דטומאת גולל ודופק הוא מדרבנן שהוא נגד פשטות הסוגיא דחולין ע"ב, דפליגי רבותינו בדרשת הקראי: ונראה דהנה יש לדייק מדוע כתב הרמב"ם בהלכה זו כל עיקר הא דגולל ודופק, והלא לקמן בפר"ג דחשיב שם כל הני דמטמאין במגע ובאהל ואינן מטמאין במשא חשיב גם גולל ודופק שם בה"ג. ומדוע כתב הכא הא דגולל ודופק. - לכן נראה דשני דינים איכא בגולל ודופק, והיינו טומאת מגע וטומאת אהל שדינם כקבר גם לטומאת שבעה. לכן נראה דסבר הרמב"ם דהא דפליגי תנאי בחולין ר"י ור"ע בדרשת הקראי. אבל לכולי עלמא הטומאה דאורייתא, זהו לטומאת מגע לומר שהגולל והדופק מטמאין במגע כמו טומאת נבלה וכדומה, ורק לטומאת ערב לומד שהנוגע בגולל ודופק טמא, כמו שאם נגע בנבלה או בשרץ. - אמנם להיות דין גולל ודופק להיות מטמא באהל וגם להיות טמא שבעה כדין קבר, זה לא נלמד מהקראי שדרשו ר"י ור"ע, דשם מיירי רק לענין נגיעה כדכתיב בקרא הנוגע, והקרא מיירי רק בנגיעה כדכתיב וכל אשר יגע על פני השדה, וגם חכמים דר"א שם במשנה בפר"ב דאהלות ג"כ דרשי למעט משא מדכתיב שני פעמים אשר יגע כמבואר בברטנורא שם ובתוס' יו"ט:

ובזה מובנים דברי הרמב"ם לנכון, דהנה שם בהלכה המתחלת בדין הקבר שדינו כמת מן התורה, כמו שכתב שם דין תורה, כתב אח"כ דין גולל ודופק לומר שאעפ"י שדינם ג"כ כקבר לטומאת אהל ולטומאת שבעה ג"כ כמו שכתב הרמב"ם בפר"ו ה"ד, על זה כתב שבדין טומאת אהל וטומאת שבעה אעפ"י שדינם כקבר, אבל זה הוי רק מדברי סופרים. אבל טומאת מגע ולר"א גם טומאת משא בגולל ודופק הוי מדאורייתא. וזהו

דלענין זה הא דגולל ודופק דינם כקבר ליכא לימוד מהקראי, להכי סבר שזהו מדברי סופרים, ולהכי כתב בהלכה זו הא דגולל ודופק, אעפ"י שכתב זה אח"כ, משום דכיון דמיירי הכא בטומאת הקבר. והנה גולל ודופק ג"כ דינם כקבר, להכי שנה וכתב דגולל ודופק אעפ"י שדינם כקבר לטומאה, אבל דינם בזה רק מדרבנן: ונראה עוד מה שהוכרח הרמב"ם לחדש דטומאת גולל ודופק הוא מדרבנן, מהא דאיתא בברכות י"ט ע"ב, דאמר רבי אלעזר ברבי צדוק מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל. וזהו כמבואר בסוגיא שם דמיירי באופן שהוי רק איסור דרבנן, וזה התירו משום כבוד מלכות, וכן פסק הרמב"ם בפר"ג מהל' אבל הי"ד. ר והנה התוס' שם הקשו תימה לפירוש הקונטרס דגולל כיסוי לארון דתניא כל אשר יגע על פני השדה, לרבות גולל ודופק, וא"כ גם הגולל מטמא באהל, והיאך היו מדלגין עליו, יעו"ש. והנה הרמב"ם סבר כרש"י דגולל הוא כיסוי של ארון כמו שכתבנו לעיל לשונו. וכן כתב התוס' יו"ט בפר"ב דאהלות שדעת הרמב"ם כרש"י, וא"כ תקשה קושיות התוס'. ותירוצם של התוס' דכהנים לא הוזהרו בזה, לא סבר הרמב"ם, ואדרבה כתב בפר"ג מהל' אבל ה"ב, דכהן הנוגע בקבר לוקה, ולזה חידש הרמב"ם דטומאת אהל בגולל ודופק הוא מדרבנן, היינו רק לטומאת אהל, אבל נגיעה אסור מן התורה, ולהכי כשהיו מדלגין על הגולל שאין בזה נגיעה ליכא איסור דאורייתא, והא דהיו מאהילין על הגולל כיון שהוא איסור דרבנן, זה התירו משום כבוד מלכות, זהו שיטת הרמב"ם: והראב"ד סבר דהריבוי אשר מרבה גולל ודופק, מרבה לכל מילי, היינו אפילו לטומאת אהל וטומאת שבעה, לומר שדין גולל ודופק כקבר, ומטמאין באהל גם מדאורייתא, וכמו שסברי התוס' שם בברכות. ולהכי כתב על דברי הרמב"ם לא מחוור. - והנה גם מהשגה זו שכתב לא מחוור, משמע ג"כ שהראב"ד הבין בדברי הרמב"ם שיש ליישב דבריו שלא הוי נגד הסוגיא ממש, משום דיש ליישב דבריו שרק מדין טומאת אהל כוונת הרמב"ם שהוא מדברי סופרים, לכן לא הקשה על הרמב"ם כדרכו בהרבה מקומות באופן שפסקו נגד סוגיא מפורשת, והכא כתב לא מחוור, והיינו שדעתו דגם טומאת אהל בריבוי הכתוב, וזה תלוי רק בשיקול הדעת בהבנת הלימודים, ומזה מוכח כמו שכתבנו, וזה נכון בס"ד:

סימן ט

כתב הרמב"ם בפר"ג ה"ז, טחנו כולו והניחו עד שירקיב וכו' הרי זה טמא בספק, והיינו דהוי בעי' בנזיר נ"א, ולא איפשטא. - ויש לעיין מדוע לא כתב הרמב"ם דברה"י טמא וברה"ר טהור, וכמו שכתב כן לעיל בפר"ב הי"ד בדין תבוסה בספק. ונראה מזה דשאני להרמב"ם בין ספק במציאות לספיקא דדינא. והיינו דהא דספק טומאה ברה"י טמא

וברה"ר טהור מסוטה ילפינן, שהוי ספיקא דמעשה, משא"כ ספיקא דדינא לא ילפינן מסוטה, ולהכי כתב הכא דהוי ספק כעין ספיקא דעלמא:

ואף שיש לומר דשאני התם בדם תבוסה שכתב הרמב"ם הא דספק טמא ברה"י טמא וברה"ר טהור, כן איתא שם בברייתא. ודרכו של הרמב"ם לכתוב מה דאיתא בהדיא, אבל מה דליתא בהדיא לא כתב הרמב"ם, להכי לא כתב הכא ברקב בדין ספק טומאה ברה"י וספק טומאה ברה"ר. אמנם נראה יותר דשאני ספיקא דדינא, ויש לעיין אם בספק טומאה בספד"ד ברה"ר ספיקו טהור, ונראה דזה תליא בטעם דספק טומאה ברה"ר טהור, אם ילפינן מסוטה דזהו רק בספק דמציאות, אבל יש שיטה בתוס' דספק טומאה ברה"ר טהור מטעם דמוקמינן אחזקת טהרה. אבל זה תליא אם בספיקא דדינא מוקמינן אחזקה: סימן י

כתב הרמב"ם בפר"א מטו"מ הי"ט וז"ל, אין מתטמא במשא אלא האדם בלבד ולא הכלים, כיצד הרי שהיה מונח על ידו עשרה כלים זה ע"ג זה והנבלה וכיוצא בה בכלי העליון, האדם טמא משום נושא נבלה, והכלים שעל ידו כולן טהורים חוץ מכלי העליון שנגעה בו הטומאה, יעו"ש. וכן פירש הרב ברטנורא בפר"א דכלים מ"ב. אמנם ברש"י נדה נ"ד ד"ה היא, עושה משכבה אב הטומאה ולא דמה עושה משכבה אב הטומאה, אבל מטמא הוא שתחתיו משום משא להיות ראשון ואעפ"י שאינו נוגע בו, יעו"ש. הרי מבואר דרש"י סבר דכלים נטמאים משום משא. והגר"ע ז"ל בתוסר"ע העיר בזה, וצ"ע. ודברי רש"י תמוהין, כיון דדברי הרמב"ם הם מה שמבואר כן בתוספתא דאהלות פר"א ובתו"כ כמו שכתב מרן בכס"מ. ולפי"ז תמוה טובא מדוע פירש"י בלא מקור לדבריו:

ונראה ראיה לפירש"י מהא דתניא בספרי פ' חקת אות נ"ח, מנין הפורש ממנו לעשות כמוהו אמרת ק"ו ומה נבלה קלה עשה בה הפורש ממנה כמוה, המת חמור אינו דין שתעשה הפורש ממנו לעשותו כמוהו, לא אם אמרת בנבלה שטומאתה טומאת ערב מרובה, תאמר במת שמטמא טומאת ז' מועטת אמרת וכי היכן ריבה והלא במת ריבה שהמת מטמא טומאת שבעה ונבלה מטמא טומאת ערב וכו', יעו"ש. - והנה יש לעיין מה זה שאמר מעיקרא דטומאת נבלה מרובה בטומאת ערב, וע"כ הכוונה שיש בנבלה טומאת משא. ולפי הס"ד עדיין לא היה סבור דאיכא גם בטומאת מת טומאת משא, מטעם דכל עיקר טומאת משא במת הוא מק"ו מנבלה כמו שדן בזה הספרי שם. אמנם כל זה אם מת חמור מנבלה, אבל לפי מה שסבר מעיקרא דנבלה חמורה, ע"כ רק בנבלה איכא טומאת משא ולא במת. והנה לפי"ז מה שייך החומר בנבלה שכן ריבה בטומאת

ערב, ואם בשביל משא לא שייך ריבה יותר ממת מטעם דהלא איכא במת מה שליתא בנבלה והוא טומאת אהל:

וע"כ הכוונה בזה שאמר ריבה בטומאת ערב בנבלה, היינו מה שמטמא הרבה בגדים בטומאת משא, ואפילו עשרה בגדים זה ע"ג זה כולם נטמאים, וזה ליתא במת טרם שידענו שמת חמור, אבל כשמשיב דמת חמור מטעם שמטמא שבעה, איתא שם בספרי אח"ז לדון ק"ו שמת מטמא בהיסט שזהו טומאת משא. - נמצא מבואר שדעת הספרי דכלים ובגדים נטמאים במשא. ואפשר שרש"י מפרש כן שם בנדה עפ"י דרשת הספרי. ולכן אעפ"י שבתוספתא איתא דכלים אינם נטמאים במשא, ע"כ סבר רש"י דתנאי פליגי בזה, היינו הספרי והתוספתא. ולענין הלכה כיון דסתם ספרי אליבא דר' שמעון, והתו"כ אזלא אליבא דר' יהודה, וידוע דר"ש ור' יהודה היכא דפליגי קיי"ל כר' יהודה, להכי פוסק הרמב"ם כשיטת התו"כ והתוספתא שהוא אליבא דר' יהודה:

סימן יא

כתב הרמב"ם שם בפר"ג ה"ט המת שנשרף וכו', אבל אם נשרף עד שנתבלבלה צורת תבניתו טהור. וכתב מרן דפסק הרמב"ם כר"ל לגבי דר' יוחנן בנדה כ"ז, משום דקאמר הש"ס דסבר ר' יוחנן כר' אליעזר דסבר באהלות פר"ב מ"ב אפר שרופים רבי אליעזר אומר שיעורן ברובע, אבל רבנן דמטהרי באפר שרופים סברי דנתבלבלה צורתו דטהור. והנה כן הדבר, שכן איתא בש"ס שם, אבל יש להבין מה זה דמיון לאפר שרופים דהיינו שנשרף לגמרי ונעשה אפר, למת שנתבלבלה צורתו, והלא אפשר לומר דרבנן דמטהרי באפר אבל בנתבלבלה צורתו אפשר דחכמים מטמאים, שע"כ אינו דומה לאפר שכל הגוף כלה, והנה בתוס' נדה שם ד"ה מת, שכתבו דר' יוחנן מצי סבר כרבנן והיינו דדוקא באפר מטהרי רבנן, יעו"ש. וא"כ קשה מדוע לא פסק הרמב"ם כר' יוחנן. ועוד אם אמרינן דמת שנתבלבלה צורתו ג"כ רבנן מטהרי, מדוע לא פליגי ר"א ורבנן במת שנתבלבלה צורתו, והוי רבותא אליבא דרבנן בכח דהתירא, ואנן יודעין באפר דכש"כ באפר שרופים, ומדחזינן דפליגי באפר שרופים שפיר יש מקום לומר דמת שנתבלבלה צורתו טמא. ואפשר דבעי התנא להודיענו דר"א סבר דבאפר שרופין שיעורו ברובע, וראיתי בריטב"א בחידושיו לנדה שמפרש הסוגיא הא דקאמר הש"ס דר' יוחנן אמר כר"א היינו דלמד דינו מר"א דכיון דחזינן דר"א מטמא אפילו באפר שרופים, א"כ בשלדו קיימת רק שנתבלבלה צורתו גם רבנן מודו שאינו מוציא מתורת מת דאי אפשר שתהיה הפלוגתא רחוקה כל כך בין רבי אליעזר ורבנן. ומסיים הריטב"א דהלכתא כר' יוחנן לגביה דר"ל דמת שנשרף דבלבול צורתו אינו מוציאו מתורת מת, וזהו כמו שכתבנו. ולכן פסק הרמב"ם בזה צע"ג:

שם ה"י, בשר המת שנפרך וכו' וכן התולעים הנהוין מבשר המת בין חיים בין מתים טהורים עכ"ל. - הנה מדייק הרמב"ם מבשר המת, וקשה דהלא גם במהוין באדם חי ע"כ לרבנן ג"כ טהורין, וכן מבואר בתמורה ל"א, דאיתא שם אלא תרווד רימה הבאה מאדם חי ד"א מטמא וחכמים מטהרין. איברא דבמשנה דאהלות איתא סתם כזית רמה, אבל ע"כ ר"א דמטמא הוא הדין גם במתהוין מאדם חי, ורבנן דמטהרין מטהרי גם בבא מן המת, אבל למה מדייק הרמב"ם מבשר המת:

והנה הנפק"מ בין אם מתהוין מבשר המת להמתהוין מהחי, דבמתהוין מבשר המת הטומאה מטעם מת, והמתהוין באדם חי יש בזה משום טומאת אבר מן החי כמו שפירש"י בתמורה שם. והנה הכא לא מיירי הרמב"ם מטעם אבר מן החי, להכי לא כתב סתם, ומדייק מבשר המת:

והנה הא דפירש"י טומאת אבר מן החי בהני רימה, יש לעיין הלא מה שייך טומאת אבר מן החי כיון שאין על הרימה תורת אבר דבעינן שתהיה אבר שלם לטומאה וכשחסר העצם ג"כ אין לו תורת אבר, ומכש"כ בהני רימה, וע"כ יותר מבשר מן החי יש לדון עליהם, ובשר מן החי אין להם טומאה, וא"כ מדוע מטמא ר"א, ודברי רש"י צע"ג:

אמנם אם נעשה הרימה באדם חי ואח"כ מת אנו דנים על הרימה שגם הם בכלל המת, ודין בשר מת עליהם, ודינם בכזית כמו דתנן במשנה, והא דאיתא בתמורה שם מלא תרווד תמוה, וכמו שכתבו שם התוס':

ואפשר לומר דלפי מה דקיי"ל דמיתה עושה ניפול, א"כ הני רימה הנעשים באדם חי הוי כאבר המדולדל, והמיתה עושה ניפול, וא"כ אין להם שייכות עם המת, ולהכי מפרש הרמב"ם דהא דאיתא בתמורה דהרימה נעשים באדם חי אזלא אליבא דמ"ד דמיתה אינה עושה ניפול, ולהכי כשמת האדם דינם של הני רימה כבשר המת, ובזה מטמא ר"א. אבל אם אמרינן דמיתה עושה ניפול לא יצוייר טומאה ולהכי מדייק הרמב"ם מבשר המת, להודיענו דמאן דמטמא מיירי גם כן באופן זה וכהמשנה דאהלות ששנה התנא סתם כזית רימה: סימן יב

שם הי"ג, כל שבמת טמא חוץ מן השיניים והשיער והצפורן הואיל וגזען מחליף ובשעת חיבורן הכל טמא כיצד המת בחוץ ושערו בתוך הבית נטמא כל אשר בבית, וכן הנוגע בשערו וכו' כשהן מחוברין הכל נטמא, יעו"ש. ביאור הדברים, דכל המחוברין למת הוי יד להכניס טומאה וגם להוציא טומאה, ולכן טהור שנגע בחיבורי המת נטמא. והתוס' בנזיר נ"א כתבו שהוא מטעם יד:

עוד כתב שערו העומד להגזז וצפרניו העומדים להנטל הואיל והן עומדים להנטל יש בהן ספק לפיכך הנוגע בהן הרי הוא ספק, עכ"ל. - והנה מקור לזה הוי בעי' דלא איפשטא שם בנזיר. והנה יש לעיין דכתב הנוגע בהן דזהו להכניס טומאה, ומדוע לא כתב בלהוציא דהיינו באופן הראשון שהמת בחוץ ושערו בפנים אם מוציא טומאה, ומשמע דעיקר הבעי' בלהכניס, אבל במוציא משמע דבזה לא קמיבעי' להש"ס, וזה טעמא בעי:

והנה לכאורה יש להבין עיקר הבעי', דמה זה ספק הא דעומד להנטל, הלא כל יד כן הוא שעומד להנטל כמו ידות האוכלין דכולן עומדין להנטל, ומ"מ משמשין בתור יד. והמאירי לנזיר כתב דלדעתו הוי זה יד מעליא. ודבריו תמוהין, כי מי יבוא אחרי המלך מאן מלכי רבנן חז"ל כיון שהם לא הכריעו. ואפשר שמפרש הבעי' לענין גנגלין כמו שיש בזה שמפרשים כן כמבואר בתוס' וברגמ"ה שם. אמנם עיקר הבעי' יש להבין:

לכן נראה דהרמב"ם אינו מפרש הא דבשעת חיבורן הכל טמא, דזה לא הוי מטעם יד, אלא הוי מטעם דבחיבורן לגוף הרי הם כגוף המת ממש. והדבר מסתבר. והיינו כי הא דרבתה תורה ידות ע"כ הביאור שהיד הוא המשמש לגוף הדבר ולא לחנם קרא יד, והיינו כי הטלטול של הדבר הוא על ידי היד, היינו שאוחז בהיד ועל ידי זה נמשך גוף הדבר והנה כל זה בכל הדברים המטלטלין, משא"כ מת שאינו מתטלטל על השערות, או על ידי הצפרנים, להכי אין להם שייכות להיות יד, וע"כ הא דבשעת חיבורו הכל טמא, היינו מפני שזה נחשב לגופו של מת:

ובזה מיבעי' הש"ס בשערו העומד להגזז, והצפרנים העומדים להנטל, אם גם בזה נחשבים כגופו של מת:

ובזה יש לומר טעמו של הרמב"ם דכתב דהנוגע בהן הרי הוא ספק טמא, והיינו הספק אם נקרא נגיעה במת עצמו כיון שספק הוי אם זה נקרא מת עצמו כיון דעומדים להנטל, משא"כ באופן שהמת בחוץ ושערו בפנים דבזה הטומאה מטעם אהל, ודין טומאת אהל שממשיך גם מה שבחוץ. והרי זה כאילו גם הגוף הוא בבית, ומפרש הרמב"ם דכל עיקר הבעי' הוא על נגיעה אם זה נקרא נגיעה בגוף. אבל לטומאת אהל דכחו של אהל להיות ממשיך הטומאה דמקצת להיות כמו שכולו תחת האהל בזה לא מיבעי' להו בש"ס, דהחיבור פועל להיות מטמא כל אשר בבית. כן נראה בביאור שיטת הרמב"ם, והיינו דבטומאת אהל אם ליכא דבר החוצץ גם כן יטמא משום אהל:

סימן יג

שם הי"ד, כבד שנימוחה מטמאה ברביעית מפני שהיא כדם נקפה, עכ"ל. והיינו כדם שנקרש ונימוח, ומקור לזה הוא מהא דבכורות נ"ה, דאמר רבי יצחק כבד שנימוח מטמא

ברביעית, ופירש"י מטמא באהל ברביעית בתורת דם המת, יעו"ש. - ויש לעיין כיון דעיקרו של כבד הוא דם וכמו דאיתא שם בבכורות דקרי לכבד זכרותי' דדמא, ופירש"י שם עיקר הדם הוי כבד. והנה תנן באהלות פר"ג מ"ג,דדם שקרש טמא ומטמא גם באהל כמבואר שם במשנה. וכן פסק הרמב"ם בפר"ד הי"ג. ולפי"ז כבד שכולו דם מדוע לא אמרינן שדינו כדם שקרש ויטמא גם כמו שהוא מתורת דם. ואפשר לומר דע"כ כמו שהוא מטמא בתורת בשר כשר בכזית, ולא בעינן לטומאת דם כיון שמטמא מטעם בשר, ורק חידוש דין איכא בכבד שנימוח דנתבטל מתורת בשר שהוא אוכל ונעשה משקה, דהוי סלקא דעתא דדינו כבשר שנימוח, דבטל ממנו הטומאה, על זה משמיע לנו דכיון דכולו דם ולהכי כשנימוח נעשה דם ודינו כדם, וכיון שיצאו מתורת בשר ונעשה משקה שיעורו ברביעית: אמנם קשה, הלא מבואר בכריתות כ"א, דלא חשיב דם הכבד בהדי לב וטחול וכליות. והתוס' בחולין קי"א הוכיחו מזה דדם הכבד אפילו פירש לאו דאורייתא, עי' שם ד"ה דם. נמצא דלענין אכילה לא הוי דם, וא"כ מדוע נחשב לדם לטומאת אהל, וצ"ע. ודוחק לומר דשאני דם אדם שבלאו הכי מותר, ורק דין הוא בטומאה. ויש לעיין בכבד של אדם דאסור באכילה, היאך הדין בנימוח ונעשה דם:

סימן יד

שם הט"ו, כתב הרמב"ם ואלו אם חסרו טהורים, רביעית דם ועצם כשעורה וכזית בשר וכזית נצל ומלא חפנים רקב ואבר מן החי שחסר מעצמו כל שהוא, עכ"ל. הנה מקור הדין מהמשנה פר"ב מ"ה, יעו"ש. - אמנם הרמב"ם הוסיף כל שהוא לומר דלא אמרינן בזה רובו ככולו, אלא בעינן שיעור שלם, וחסרון משהו ג"כ מעכב מלהיות טמא, וזהו הכלל דבכל דבר הטעון שיעור גם משהו החסר מעכב. והביאור טהורין ששנה התנא, וגם הרמב"ם כתב טהורים, ע"כ הביאור דגם טומאת עצמן אין להם. ויש לעיין למאי נפק"מ דהלא גם אם יש להם טומאת עצמן, כיון דאין כח לטמא אחרים. ואפשר לומר דהכוונה ללמדנו דאם נגע בהאי פחות מכשיעור וחזר אח"כ ונגע עוד פעם בחצי שיעור אחר, שאינן צירוף אפילו למ"ד דנוגע וחוזר ונוגע מצטרפין, ולזה משמעינן דטהורים הם לגמרי אם חסרו מכשיעור, וכמו כן לטומאת אהל אם החצי שיעור בטומאת אהל בפעם ראשונה, ואח"כ היה עוד חצי שיעור מרביעית חסר, דאינן בצירוף, וזהו מטעם דבפחות מכשיעור טהורים לגמרי. עוד אפשר לומר דהכוונה דטהורים גם מדרבנן דלא גזרו רבנן טומאה בפחות מכשיעור. ואפילו למ"ד חצי שיעור אסור מן התורה באיסורים, אבל זהו משום דשם שייך חזי לאיצטרופי באכילת פרס, ואז אמרינן דאכל שיעור שלם בלמפרע. אבל בטומאה לא שייך זה, דגם אם נגע אח"כ בעוד חצי שיעור לא נעשה

טמא למפרע, ולא דמי להא דנוגע וחוזר ונוגע למ"ד דיש נוגע וחוזר ונוגע דמצטרפין, דזהו כשמונח לפנינו שיעור שלם, משא"כ בפחות מכשיעור הרי זה טהרה גמורה, ואין בהם שום טומאה. וזהו הכוונה ששנה התנא טהורים. אבל כל זה ליתא, דע"כ טומאת עצמן יש להם, רק טהורים הם מלטמא אחרים, אבל טומאת עצמן יש להם מפני שבאים מטומאה, וע"כ הא דשנה התנא טהורים, וכן כתב הרמב"ם, הכוונה דלא מהני צירוף עם עוד חצאי שיעור כגון רביעית דם משני מתים דאינן מצטרפין, ולאפוקי מר' עקיבא דמטמא רביעית דם משני מתים:

אמנם לפי"ז קשה, דחשיב גם פחות מכזית בשר, ובזה סבר הרמב"ם דמצטרפין כזית בשר גם משני מתים, כמו שכתב בפר"ד ה"ג, ומקורו מהתוספתא, ולפי"ז מדוע כתב גם הא דכזית בשר דחסר כל שהוא טהור, כיון דע"כ יש לו טומאה גם לטמא אחרים בצירוף עוד כזית פחות פחות, וכמו כן הא דחשיב מלא חפנים רקב פחות כל שהוא, כיון שכתב שם בפר"ד דישנו ביצרוף בעוד רקב ממת אחר:

ונראה דכוונת התנא ללמדנו דליכא בזה איסור מצד הטומאה דמותר לכהן לכנס באהל שמונח שם הפחות מכשיעור והיינו דלא אמרינן דחצי שיעור יש בזה איסור לכהן לכנס באהל כזה המונח שם הפחות מכשיעור, שלא תאמר דיש בזה איסור חצי שיעור כבשארי איסורי תורה. והטעם בזה דלא שייך חזי לאיצטרופי, דענין חזי לצירוף שייך רק גבי איסורי אכילה דאם יאכל כשיעור פרס נעשה איסור למפרע, וזה ליתא הכא, דגם כשיצורף נעשה איסור להבא, וכמו שכתב הגאון שאג"א בסימן פ"א, לענין בל יראה גבי חמץ, דליתא בחצי שיעור מה"ט. ולזה אמרו הכא טהורים, ומותר לכהן ליכנס שם, וליכא שום איסור:

וראיתי בפ"ת סימן שס"ט, מביא בשם תשובת הר אבל דכהן מותר ליגע באבר מן החי אם אין בו כשיעור, ולא חל שם טומאה על פחות מכשיעור, יעו"ש. ואפשר שמקורו ממשנה זו:

והנה מסופקני היאך הדין באבר מן המת או בשר מן המת אם אסור בהנאה. והיינו דאף שהמת אסור בהנאה, אבל יש לומר דזה דוקא במי שיש מצוה דקבורה, והוא מן הנקברים, אבל אבר ובשר דליכא מצוה דקבורה, אפשר שמותר בהנאה. ואפשר דזה תליא בהא בדין מת נכרי אם אסור בהנאה, דהרי גם בנכרי ליכא מצוה דקבורה. ומבואר בירושלמי שבת פרק ר"ע, דמת נכרי מותר בהנאה. והתוס' ב"ק י', כתבו כן לענין עבד. והדברים ארוכים וקצרתי:

סימן טו

כתב הרמב"ם בפר"ד ה"ח וז"ל, כל המטמאין באהל שנחלקו והכניסן בתוך הבית האהל מצרפן ומטמאין באהל, עכ"ל. וכתב הראב"ד בהשגה וז"ל, אמר אברהם אעפ"י שאין שם צירוף אהל, יעו"ש. ביאור דבריו, כתב מרן דלא בעינן צירוף אהל דהרי גם אם היה באויר ונגע בחצי זית בידו אחת, ובחצי זית בידו אחרת, או האהיל על החצי זית, וחצי זית מאהיל עליו טמא אעפ"י שאין שם צירוף אהל. וזהו שמשיג הראב"ד מדוע כתב הרמב"ם ואהל מצרפן, דמשמע דבעינן צירוף אהל שעשאן להשני חצאי זיתים לאחת דוקא באופן זה איתא טומאת אהל וזה ליתא, וביותר שהרמב"ם עצמו כתב כן בסוף פרק: והנה מרן מיישב דהרמב"ם כתב כלישנא דמתניתין כל המטמאין באהל שנחלקו והכניסן לתוך הבית, יעו"ש. וביאור דברי מרן. דאעפ"י שלשון זה דהאהל מצרפן ליתא במתניתין, אמנם כיון דתנא בתוך הבית, הכוונה שהבית שהוא האהל מצרפן, וזהו כוונת הרמב"ם. אבל דוחק לומר שכתב הרמב"ם דין שאינו כן בהלכה:

אמנם נראה דבאמת בעינן לדין צירוף כשהכניסן לתוך הבית. והיינו שאעפ"י שיש טומאת אהל גם בלא צירוף החצאים כמו מי שמאהיל על חצי זית בחוץ באויר וחצי זית מאהיל עליו, אבל עכ"פ שני החצאי זיתים הם במקום אחד, והאדם המקבל טומאה שני החצאי זיתים מאהילים עליו ממש, אמנם לא כן בשהכניס השני חצאי זיתים לתוך הבית, וחצי זית אחד מונח במזרח הבית, וחצי זית אחד מונח במערב הבית והאדם או הכלים עומדים ומונחים באמצע הבית, נמצא שאין החצאי זיתים מאהילים עליו כלל, או אף אם עומד תחת חצי זית, וא"כ חסר לו החצי זית השני. אבל כשהאהל מצרפן הרי זה כאילו האדם והכלים תחת זית שלם, לזה כתב הרמב"ם שהאהל מצרפן: שם כתב הרמב"ם בה"ד עצם כשעורה שנחלק לשנים מטמא במשא. וכתב מרן דפליגי בזה ר"ע וריב"נ בפר"ב דאהלות ופוסק כר"ע. וכתב דר"ע לא מטמא אלא במשא ולא במגע, וזה נלמד מהא דכתב לקמן כזית מן המת שחתכו לחלקים דאינו מטמא במגע, יעו"ש:

ויש לעיין היכי מיירי הא דעצם כשעורה לענין מגע, אם לא נגע בשני החצאין פשיטא דהרי חסר נגיעה בכשיעור, ואם נגע בשתי החצאין מדוע לא יטמא גם במגע. דע"כ סבר הרמב"ם דבנוגע בשני החצאין בבת אחת הוי נגיעה מעליא כמו שכתב לקמן בהי"ד, כיצד הנוגע בכשני חצאי זיתים, וע"כ שם הביאור דנגע בשתיהן בבת אחת, דאל"כ הרי סבר הרמב"ם דלא מהני נוגע וחוזר ונוגע, וגם מרן כתב בה"ח דבנוגע גם בחצי זית בידו אחת, וחצי זית בידו השני' הוי נגיעה מעליא, יעו"ש. ומכש"כ בנגע בנגיעה אחת בידו אחת. ולפי"ז בשאוחז השני חצאי עצם כשעורה בידו, מדוע לא הוי בזה טומאת מגע. וגם מה שמביא ראיה מהא דכזית מן המת שחתכו לחלקים ורדדו ודבקו שאינו מטמא

במגע, הלא כתב הרמב"ם ואינו מטמא במגע קצתו שהביאור דהנגיעה היתה בקצתו ולא בכולו, ומפני שחיבור אדם לא הוי חיבור, להכי אין זה נחשב למגע דבעינן נגיעה בשיעור, אבל זה לא יספיק הכא בנגע בהשני חצאי שעורה, וא"כ מדוע לא יטמא במגע גם כן, והיינו דכמו שמטמא במשא מפני שנושאן בבת אחת, הנה כן יטמא במגע כשנגען בבת אחת:

וכן גם בהא דרובע מת אחד שנדקדקו, שכתב הרמב"ם דמטמא באהל ומשמע דבמגע לא מטמא, ג"כ יש לעיין מדוע לא מטמא במגע גם כן. אבל בזה אפשר לומר דכיון שאין בזה עצם כשעורה היינו שיש לומר דליתא בנגיעה גם השני חצאי שעורה בבת אחת, אעפ"י שדוחק לומר כן. והנה אפשר שזהו שיטת הר"ש שכתב דחכמים מטמאין בשלשתן, וזהו גם שיטת הברטנורא, ועי' בתוס' יו"ט. אבל שיטת הרמב"ם תמוה, מדוע ליתא בזה טומאת מגע. והנה בתוס' ר"ע כתב דכוונת הרמב"ם אף טומאת אהל, אבל מטמא גם במשא. אבל סבר דשיטת הרמב"ם דבמגע לא מטמא, יעו"ש. וקשה מדוע לא מטמא כיון שאיכא בזה נגיעה בצירוף החצאי שעורה דע"כ לא מיירי שנעשה דק כקמח, וצ"ע:

סימן טז

בפר"ג הי"ג, כל משקה היוצא מן המתים טהור חוץ מדמו וכל מראה דמים מן המת טמא. ומפני מה לא גזרו על משקה המת כדרך שגזרו על משקין היוצאין מכל הטמאים מפני שהמת הכל בדילין ממנו לא גזרו על משקיו, עכ"ל. וקשה הא נטמאו בנגיעה כשיוצאין מן המת וע"כ מקבלי טומאה, וכמו שהקשו התוס' בחולין פ"ז ע"ב, ותירצו דמיירי שיצאו דרך שפופרת ובעודן בפנים לא מקבלין טומאה מטעם דלא נעשו משקה עדיין יעו"ש. וא"כ קשה מדוע לא נחית לזה הרמב"ם:

ונראה דסבר הרמב"ם דכיון דהכל בדילין מן המת לא הוי על המשקין תורת משקין. ודינם כמשקה סרוח, שמבואר בפסחים י"ח, דבטל תורת משקין, ומכש"כ דלא נעשה משקין באופן שהכל בדילין מזה. והא דלא קאמר הש"ס דלא גזרו מטעם דהוי זה משקה סרוח ואין עליהן תורת משקה, זהו מפני שבאמת לא הוי סרוח, ורק מפני זה שבדילין ממנו דינם כמשקה סרוח, ולא חל עליהן תורת משקה:

פר"ה ה"ג, כלים שנטמאו במת בין במגע בין באהל הרי הן לנוגע בהן כנוגע במת עצמו. - ויש לעיין שלא כתב הנטמאים במשא, דהרי המת מטמא גם במשא, ממילא יש נטמאים גם במשא, וממילא הניטמאים צריך להיות טמא טומאת שבעה כמו הניטמאים במגע, והנוגע בהם טמא טומאת שבעה, וע"כ סבר הרמב"ם דהניטמאים במשא הנוגעים בהם לא נטמאו:

אמנם נראה דשאני טומאת משא, כיון שעיקרה נלמד מק"ו מנבלה כמו שדרשו בספרי וכן כתב רבינו בפר"א, וא"כ אמרינן דיו לבא מן הדין להיות כנידון, מה נבלה הניטמא במשא הנבלה אין הנוגע בה נטמא, מטעם דאדם וכלים אינם מקבלים טומאה אלא מאב הטומאה, הנה כן הנטמא במשא במת גם כן אין לו כח לטמא אחרים. וכן כתב הרדב"ז בהחלק ללשונות הרמב"ם סימן רכ"ג. עוד הוסיף שם במה שכתב הרמב"ם בהי"ג בגדים הנוגעים במת, אעפ"י שהן כמת לטמא אחרים שנגעו בו טומאת שבעה, אינן כמת לטמא באהל ובמשא, שהמשא מת עצמו אינו מפורש כמו שביארנו. ומפרש הרדב"ז שגם כן הכוונה כיון שעיקר דין טומאת משא במת נלמד מק"ו מנבלה דיו לבא מן הדין להיות כנידון. ונתן הרמב"ם טעם לשני הדברים לענין טומאת אהל הוא מטעם הקרא דכתיב אדם כי ימות באהל, היינו דוקא אדם שהוא המת עצמו, ולא מה מי שבא עליו הטומאה בנגיעה, וממשא ממועט מטעם דאין להחמיר מה שליתא בנבלה:

והנה בהא דסבר הרמב"ם דהנוגע במת אין לו טומאת אהל, הנה לא כן דעת התוס' נזיר נ"ג ע"ב, ועי' בהר"ב אהלות פרי"א מ"ח. אבל הרמב"ן בפ' חקת סבר דהכלי הנוגע במת אין בו טומאת אהל, וזהו כשיטת הרמב"ם, ועי' בתוס' יו"ט שם בנזיר, ובאהלות פרט"ז מ"א:

סימן יז

כתב הרמב"ם בפר"ג ה"ג, הגולל והדופק מטמאין במגע ובאהל כקבר ואינן מטמאין במשא. ומקורו בפר"ב דאהלות מ"ד, דפליגי בזה לענין מטא ר"א וחכמים, ופוסק כחכמים דליתא בגולל ודופק טומאת משא. - ויש להבין הלא יש ללמוד מק"ו מנבלה שאינה מטמאה באהל ומטמאה במשא, ואם כן כש"כ גולל ודופק שמטמאין באהל אינן דין שמטמאין במשא, כמו שילפינן דמת מטמא במשא מזה הק"ו גופא. והתוס' יו"ט כתב כיון דמת עצמו נלמד מק"ו מנבלה, יעו"ש. ואינו מובן, כי הלא הק"ו זה עצמו איכא גם בגולל ודופק:

ונראה כמו שכתבנו לעיל, דאין ללמוד מנבלהל טומאת משא לגולל ודופק הבא מתולדה ממת, ואינו דומה לנבלה ולמת שהם מטמאין מחמת עצמן, משא"כ גולל ודופק שמטמאים מכח אחר, ואין זה טומאה יוצאה מגופו, וגבי נבלה גופה ליכא טומאת משא אלא בנבלה גופה ולא בתולדה הבאה ממנה: והנה ר"א במשנה דסבר דגולל ודופק מטמאין במשא, מבואר בתוספתא פר"ג דיליף ק"ו מנוגע ומה אם מגע הקל וכו'. אבל לא יליף מנבלה גופה מק"ו שאינו מטמא באהל, והיינו כמו שכתבנו שאין ללמוד מנבלה מפני שזהו טומאה יוצא מגופה, ואין ללמוד מהתולדה שזה ליתא גם בנבלה:

כתב הרמב"ם בפר"ד הי"ג, רביעית דם שנבלעה בכסות אם מתכבסת ויוצא ממנו רביעית דם הרי זה הכסות מתטמאה במגע ובמשא ובאהל, והיינו מפני שהרביעית דם מן המת הרי זה כמת עצמו), ואם לאו אינה מתטמאה באהל, והרי היא ככסות שנגעה במת, יעו"ש. וזהו לשיטת הרמב"ם דהנוגעים במת אין להם טומאת אהל, ולהכי אעפ"י שהכסות דינה כנגע במת בראשונה קודם שנבלעה והיתה אז רביעית בשלימות, מ"מ אין לזה טומאת אהל, וכן איתא במשנה אהלות פר"ג מ"ב. - והנה קשה לשיטת התוס' והסוברים שגם הנוגעים במת יש להם טומאת אהל. והנה רש"י בב"ק ק"א בד"ה ואם לאו טהורה, מפרש דמיירי שלא אהיל על רביעית שכבר חסר בהבלעו בכסות, יעו"ש. וכן פירשו התוס' בנדה ס"ב, דמיירי שקודם שנפל רביעית נבלע בכסות מה שאינו יכול לצאת, יעו"ש. וע"כ כוונתם לתרץ לשיטתם דסברי דהנוגעים במת מטמאים באהל, ובתוס' יו"ט נחית לזה גם כן:

והנה קשה לשיטת התוס' הא דתנן בפר"ט דכלים מ"ו, נגע בהן ככר של תרומה טהור, יעו"ש. וקשה הא הצינורא שהוא טמא מת ומטמא באהל, וא"כ נטמא הככר בטומאת אהל. ואפשר דמיירי שהיה הככר באויר בלא אהל, והככר אינו מאהיל ורק אדם וכלים מאהילים, וצ"ע:

סימן יח

כתב הרמב"ם בפרי"ד מאבוה"ט ה"ו, שרץ שנמצא צף על גבי בור בתוך הגת לתרומה ספיקו טמא ולפועלין ספיקן טהור מפני שהיא טומאה צפה, עכ"ל. והנה משמע דבתרומה לא מהני צפה להיות טהור וספיקן טמא. אבל קשה מזה שכתב הרמב"ם בהלכה הקודמת בעריבה שהיא טמא מת וככר תרומה וכו' הרי הוא בטהרתו. והקשה מרן בזה, וכתב דאפשר דהכא שאני שהוא יין דמתוך שהיא צפה טהורה לפועלין ומתוך שאינה צפה ע"פ המים טמאה לתרומה יעו"ש. ותמוה, מדוע לגבי תרומה לא הוי צפה ולפועלין הוי צפה, והמה כדברים סתומים וחתומים, וגם מ"ש יין ממים הלא גם ביין שייך צף וכמו שכתב דלגבי פועלין הוי צף, וא"כ מדוע לגבי תרומה לא הוי צף כיון שבאמת השרץ צף:

והנה הר"ש מפרש דלתרומה לא אמרינן טומאה צפה כמבואר בפר"י דטהרות מ"ו, וע"כ סבר דהאי תנא דתוספתא סבר כן. והא דעריבה שהיא תוספתא בפר"ה דטהרות סבר דגם לתרומה אמרינן טומאה צפה. אבל קשה להרמב"ם דמזכה שטרא אליבא דתרי:

ואפשר דכוונת מרן הכס"מ דכל עיקרא של ההללמ"מ בדבר טומאה צפה על פני המים, הכוונה שאין אנו דנין על המים בעצמן, אלא אנו דנין על דבר אחר שהוא גם כן שייך

להיות נכנס בספק נטמא אבל אם הדבר ספק בהצפה עצמה אם נטמא בזה אין לטהר מטעם צפה, והיינו דמפרש שהשרץ צף על גבי בור בתוך הגת שהוא יין והספק אם נגע בהיין נמצא שהספק בדבר הצפה גופה בזה אמרינן דליתא בזה טהרה דצף, והיינו כיון דע"כ איכא נגיעה בהיין, והרי זה כאילו אין צפה לגבי היין, והיינו דכל עיקר הא דצפה דבשביל הצפה ספק הוי בנגיעה, וספק נגיעה הבאה על ידי צף טהור, משא"כ בשרץ על גבי בור וספק אם נגע בהיין, לא בא הספק מטעם הצף. כן נראה בביאור דברי מרן:

עוד יש להבין בעיקר דברי התוספתא דאמר שרץ שנמצא צף על גבי בור בתוך הגת, משמע דנגע השרץ בהיין, דהרי לא יצוייר צף בלא נגיעה, וא"כ מה שייך לומר ספיקו טמא הלא איכא ודאי טומאה, והיינו דלגבי היין עצמו לא שייך טומאה צפה:

לכן נראה כמו שמפרש רבינו הגר"א ז"ל בתוספתא וז"ל, לתרומה ספיקו טמא פירש לתרומה שנתרמה תחלה מתוך זה הגת טמא דכיון דמחזקינן טומאה משעה לשעה אמרינן שהיה השרץ הזה בתוך שפת הבור אף קודם שנתרמה, ולפיכך טמאה התרומה, עכ"ל יעו"ש. ביאור דבריו, דמשמיע לנו התנא בתוספתא דמחזקינן מזמן לזמן באותו מקום:

והא דלפועלין טהור זהו משום דלגבייהו הוי ספק מגע, ולדידהו הוי טומאה צפה ולכך ספיקו טהור, וכן מבואר שם בביאור הגר"א ז"ל, ופירוש זה מתוק מדבש:

ונראה דכן סבר הרמב"ם גם כן בפירושא דהתוספתא, ונראה דמטעם זה שינה הלשון דלענין היין כתב ספיקו טמא לתרומה, ולגבי הפועלין כתב ספיקן טהור להורות דיש שינוי בין הספיקות, והיינו דלגבי היין הוי רק ספק בהזמן, ולגבי הפועלין הוי ספק במגען, ובזה מיושב פסקי הרמב"ם וגם לא הוי סתירה מהתוספתא דטהרות פר"ה, משום דזה הוי לכו"ע דאמרינן טומאה צפה טהור גם לתרומה וכמו גבי הא דעריבה שהככר של תרומה טהור מטעם טומאה צפה, והכא גבי יין שאני מטעם חזקה דמחזקינן מזמן לזמן, וכמוש"נ:

סימן יט

תניא בתוספתא פר"ג דטהרות חש"ו ספיקן טהור מפני שאין בהם דעת לשאול, אמר ר' שמעון בזו מדת הדין לוקה, ומפרש רבינו הגר"א ז"ל וז"ל, פירש שאין השכל מחייב כן ודינו כספק טומאה הבאה בידי אדם, עכ"ל. והיינו שמפרש שכן סבר ר' שמעון דגם בחש"ו נקרא דעת לשאול:

ולכאורה מה זה תמה ר' שמעון הלא עיקר ספק טומאה מסוטה ילפינן, והתם יש בהן דעת לשאול, ומשולל מזה חש"ו. וע"כ צריך לומר דסבר ר' שמעון דגם גבי סוטה נאסרת

קטנה וזהו מפני שסבר שיש לה רצון, וכמו שסבר הרמב"ם בפר"ב מסוטה ה"ד, וכיון שגם גבי סוטה נאסרת על בעלה מספק וא"כ יש לנו לדון גם גבי ספק טומאה דספקן טמא, וכיון שגבי קטנה כן צריך להיות כן גם גבי חרש ושוטה:

אבל רבנן סברי שיש לחלק בין מעשה שנעשה בגופה לבין דבר חיצוני, וכמו שכתבנו מזה בספרנו למס' נדה מ"ה:

עוד נראה דרבנן ור"ש לטעמייהו אזלי, והיינו דרבנן סברי דספק טומאה ברה"י טמא בטומאת ודאי מפני שהתורה עשאה לספק טומאה ברה"י כודאי טומאה. - אמנם כל זה באופן שיצוייר ודאי, ובאין בו דעת לישאול דלא יצוייר ודאי להכי לא מצינן למימר ספיקו טמא ודאי, ורק נשאר בספיקא, ובזה אמרה תורה שדינו כספק טומאה ברה"ר וספיקו טהור. אמנם ר' שמעון סבר דספק טומאה ברה"י לא הוי ודאי אלא ספק טומאה, כדאיתא ריש נדה, ממילא אין בו דעת לישאול שתמיד ספק איכא להכי ספיקו טמא, וזהו כוונת רבינו הגר"א ז"ל שדינו לר' שמעון כטומאה שביד אדם, והיינו כיון דלא בעינן אלא ספק, להכי גם חש"ו נקרא בידי אדם:

גמ'. ומאן תנא דפליג עלי' דרבי יוסי ר' שמעון דתניא ר' שמעון אומר שלש טומאת פורשות מן המת וכו' מלא תרווד רקב מטמא במשא ובאהל ואינו מטמא במגע, ופירש"י שאין נוגע בכולן. והיינו פליגא דר' יוסי דאמר מלא תרווד רקב מטמא במשא ואהל יעו"ש. והנה הא דר' יוסי מטמא במגע ע"כ לא הוי הכוונה טומאת מגע ממש כיון דלא אפשר שיגע בכולן וא"כ אין זה מגע, וע"כ הכוונה באהל נגיעה לאביי כדאיתא דלמטה מטפח אהל נגיעה ולמעלה מטפח אהל גרידא ולרבא כדאיתא דלמעלה מטפח נמי אהל נגיעה, ואהל גרידא בהמשכה כדאיתא לעיל, אבל נוגע ממש ליתא גם לר' יוסי. ולפי"ז קשה מדוע מטמא במשא הלא כיון דבטומאת נבלה בעינן לטומאת משא שיהיה ראוי לנגיעה כדדרשינן מהא דאמרה והנוגע והנושא וממועט מזה קולית סתימה כדאיתא לקמן, וכיון דטומאת משא בטומאת מת ילפינן מק"ו מנבלה כמבואר ברמב"ם בפר"א מטו"מ, וא"כ אית לן לומר דיו לבא מן הדין להיות כנידון, וע"כ כמו שכתבנו לעיל מזה במשנתינו:

אבל עכ"פ שמעינן מזה דגבי טומאת מת לא דרשינן להאי דרשא דבעינן תנאי דנגיעה לטומאת משא וכדלעיל:

והנה בטומאת משא בזב ג"כ דרשינן האי כללא דבעינן ראוי ליגע כדאיתא בשבת פ"ד. ומטעם זה הקשו התוס' בביצה ל"ב בהא דתנן אלפסין חרניות טהורות באהל המת, ופירש"י דלגבי אהל המת בעינן תוך לכלי חרס דכתיב וכל כלי פתוח, וטמאות במשא

הזב שהזב מטמא כלי חרס בהיסט וכו' משום דלא בעי תוך יעו"ש. והקשו בתוס' שם הא אמרינן כל שאינו בא לכלל מגע אינו בא לכלל היסט יעו"ש. וע"כ כוונתם לזה שדרשו בשבת דטומאת משא בזב בעינן שיהיה ראוי למגע כמבואר שם, וזהו דלא כהגאון בעל מגיני שלמה שמפרש דכוונת התוס' לסוגיא דהעור והרוטב וזהו לסוגיא דידן, דזה ליתא דע"כ אין ללמוד מזה לטומאת זב כמו שאין ללמוד מנבלה לטומאת מת כמו"ש שם ג"כ. ומטעם זה מיישב פירש"י דלא דרשינן להאי כללא גבי טומאת זב יעו"ש. אבל תמוה טובא הלא גבי זב איכא דרשה מיוחדת דבעינן ראוי למגע מדכתיב אשר יגע בו הזב וכפירש"י ותוס' שם בשבת פ"ד: אמנם מיישב שם פירש"י באופן אחר, והוא דכתב שם שלא נאמרה להאי כללא אלא במטמאים ולא בנטמאים, והיינו דאם החסרון מגע במטמא הרי זה הוי חסרון לטומאת משא, אבל אם המטמא ראוי גם למגע ורק הנטמא אינו בנגיעה מצדו לא הוי חסרון לטומאת משא, ומביא ראיה מהא דאיתא בנדה מ"ב נבלה בקומטו טמא נהי דבמגע לא מטמא מטעם בית הסתרים במשא מיהו מטמא, והיינו כיון דהחסרון בנטמא, זה אינו מעכב לטומאת משא, ומדייק גם מלשון הרמב"ם שכתב בפר"א מאבוה"ט וז"ל, שכל שאינו מטמא מן הנבלה במגע אינו מטמא במשא יעו"ש. הרי מדייק הרמב"ם מטמא, ולא כתב שלא נטמא, ובזה מיישב פירש"י בהא דאלפסין חרניות שמפרש מפני שאין להם תוך, נמצא דהחסרון בהנטמא, וזה אינו מעכב לטומאת משא עכת"ד. אבל גם בזה דבריו תמוהין דהרי פכין קטנים שפיהן צר ואינן במגע נתמעטו ממשא כדאיתא בשבת שם אעפ"י שהחסרון בנטמאין דהיינו שהפכין אינן מקבלין טומאה ומכל זה נתמעטו מטומאת משא. ושפיר הקשו התוס' שם לפירש"י. וגם המאירי בחידושיו לביצה שם כתב דהלא גם במשא הזב בעינן תוך מגזירה שוה דבו בו דכתיב בזב וכל כלי חרס אשר יגע בו הזב, וכתיב וכל כלי חרס אשר תבושל בו, מה להלן יש לו תוך וכו' כדאיתא בהדיא בספרי יעו"ש. ואם כן פירש"י שם תמוה טובא:

וליישב פירש"י נראה דהני אלפסין חרניות עומדים לעשות להן תוך. והנה הכא בסוגיא בעי רב אושעיא בהא דקולית חישב עליה לנוקבה ולא ניקבה מהו מחוסר נקיבה כמחוסר מעשה דמי או לא הדר פשטה מחוסר נקיבה לאו כמחוסר מעשה דמי, ולהכי הני אלפסין שעומדין להיות להן תוך לא הוי מחוסר מעשה, ובשביל זה שפיר יש להן שבאו לכלל מגע, ורק לגבי טומאת מת דבעינן תוך ממש לא מהני מה שעומדין להיות להן תוך מטעם דאמרה תורה וכל כלי פתוח דבעינן פתוח בפועל, אבל הא דבעינן ראוי להיות בא לכלל מגע סגי גם בזה שעומדים להיות להם תוך משום דלא בעינן רק ראוי למגע וגם זה נקרא ראוי למגע:

ושיטת התוס' יש לומר דסברי דבעי' זו לא נפשטא, וכמו שכתב הרמב"ם בפר"ב מאבוה"ט הי"ב קולית שחישב עליה לנוקבה ועדיין לא ניקבה הרי הנוגע בה ספק טמא וכו'. וכתב מרן הכס"מ נראה שהיה לרבינו גירסא אחרת דבעי' זו לא נפשטא, ומטעם זה יש לומר דהיה להתוס' גירסא זו כמו שהיה להרמב"ם. ולפי"ז גבי האלפסין לא מהני לטומאת משא כל זמן שלא נעשה להן תוך, ובשיט"מ מביא הגירסא דמחוסר נקיבה הוי מחוסר מעשה, וכן הוא גם כן בתוס' שבת פ"ד ד"ה שטהורים בזב, מביא ואעפ"י שחישב עליה לנוקבה אין טמאה במשא יעו"ש. הרי היתה להתוס' הגירסא דהפשיטות היתה שאינה מטמאה במשא, ולפי"ז תליא פירש"י ותוס' לפי הגירסא בסוגיא דידן, וכל אחד מרבותינו מפרשים לפי גירסתם בסוגיא דהכא:

שם. עצם כשעורה מטמא במשא ובמגע. ופירש"י עצם כשעורה הלכה למשה מסיני דמגע ומשא אית ליה ולא אהל כדאמרינן בנזיר נ"ג עצם כשעורה הלכה, וע"כ הא דהלכה על עצם כשעורה היינו על השיעור שעורה, אבל על הדין דעצם מטמא במשא נלמד מקרא בנזיר נ"ד דאיתא שם אם אינו ענין למגעו תנהו ענין למשאו:

ומזה קשה לי על הרמב"ם שכתב בריש הלכות טו"מ דמשא במת נלמד מק"ו מנבלה. והלא כיון דילפינן מקרא דעצם כשעורה מטמא במשא, מטעם שעצם הרי הוא כמת כדכתים בעצם אדם, וזה ודאי אין לומר דעצם מטמא ומת שלם אינו מטמא, ואפשר דכוונת הרמב"ם על כזית בשר מן המת, וזה נלמד מק"ו מנבלה וצ"ע:

שם. ת"ר בנבלתה ולא בקולית סתומה, והיינו דהקולית לא הוי נבלה. והנגיעה בקולית לא הוי נגיעה בנבלה ואף על פי שיש מוח בקולית, דסתם קולית יש בה מוח כמו שכתבו התוס' לעיל קכ"ה ד"ה ואי מוח, והקולית הוי ע"כ שומר להמוח, אבל חידש התנא דע"כ מיעטה התורה דלא נחשב לשומר מטעם חסרון נגיעה מטעם דאמר הכתוב הנוגע בנבלתם, דבעינן נגיעה בנבלה עצמה, אמנם הלא קיי"ל דשומר מוציא ומכניס טומאה, אבל כל זה אם הוא ראוי לנגיעה, ומזה נלמד דכל דין שומר הוא רק בראוי לנגיעה, וזהו הא דפירש"י במשנה ד"ה נבלה:

ויש לעיין דהנה הכא אמרה תורה התנאי הזה דלא הוי שומר רק בראוי לנגיעה, והנה זה מיירי בלהוציא טומאה מן הנבלה, אבל היאך הדין בלהכניס טומאה כגון קולית מבהמה שחוטה נגעה בבשר נבלה אם הקולית מביאה טומאה על המוח שבפנים בהקולית, ומצינו דלהוציא נקל מלהכניס כדאיתא לעיל קי"ט, השתא עיולי מעיילא אפוקי מעבעיא, וא"כ כיון דחזינן דלהוציא טומאה ליתא בקולית סתומה, אם כן כש"כ בלהכניס ליתא בסתום. או דלמא כיון דמצינו דגבי זרעים אמרה תורה דשומר סתום

מכניס טומאה כמו שכתבו התוס' בד"ה בנבלתה, א"כ גם בקולית של בהמה שחוטה מכניס השומר טומאה, ומדברי התוס' משמע דרק בנבלה גלי קרא, ומשמע דחוץ מנבלה לא בעינן ראוי לנגיעה מטעם דהתורה אמרה בלהכניס כדרך שמוציאין לזריעה והיינו עם השומר:

אבל אכתי יש לומר דזה ניחא בזרעים, אבל בקולית של בהמה שחוטה דאין זה ענין לזריעה, אכתי יש לדון מק"ו מנבלה דלהוציא לא מהניא שומר להכניס:

ונראה דשאני שומר דנבלה משומר דאוכלין, והיינו דשומר מצטרף לטומאה קלה לטומאת אוכלין ואין שומר מצטרף לטומאה חמורה כמו לטומאת נבלה, ולהכי כיון דאין שומר מצטרף להשלים השיעור לטומאת נבלות כדילפינן לעיל מקרא, להכי כיון דאין להשומר דין בשר לצירוף, והרי הוא כמין אחר ואין לו דין נבלה, להכי לא נחשב נגיעת השומר לנגיעת נבלה, ורק באופן שיכול להיות נוגע גם בנבלה עצמה אז דין שומר עליו, משא"כ בטומאת אוכלין דהשומר מצטרף להאוכל ודין אוכל עליו להכי נחשב נגיעת השומר כנגיעה בהאוכל עצמו:

ותצא מזה דביצה שלימה שנגעה הקליפה בטומאה מכנסת טומאה להאוכל, ובזה אתי שפיר הא דאיתא לעיל קי"ח ע"ב תלתא קראי כתיבי חד לשומר דזרעים וחד לשומר דאילנות אידך לשומר בשר וביצים ודגים יעו"ש. וע"כ רבתה תורה לשומר דביצים אפילו כשהיא שלימה דומיא לשומר דזרעים, והיינו כיון דהשומר איתא בצירוף כמו גבי זרעים לא בעינן ראוי לנגיעה בהאוכל:

וכן לקמן בברייתא גבי שרץ בעינן ריבוי לנגיעה, וזהו גם כן כיון שאין השומר מצטרף לטומאה חמורה דינו כדין נבלה, משא"כ לטומאה קלה טומאת אוכלין:

והנה הקולית של בהמה כשרה כיון שהוא עצם שיש בו מוח ותנן במשנה ריש פרקין דהעצמות מצטרפות, ופירש"י העצמות שיש בהן מוח, והוא אוכל והעצם שומר לו. והרמב"ם פר"ד מטו"א ה"ד כתב והעצמות המחוברות בבשר, ממילא נשמע מזה דהקולית של בהמה שחוטה אף כשהיא סתומה מקבלת טומאה מדין שומר כיון שאיתא בצירוף:

והנה מה שכתבנו להסתפק בביצה שלימה אם מקבלת טומאה לכאורה יש לומר כיון שעומדת לאכילה הרי היא עומדת להיות ראוי לנקיבה וזה עדיף מהא דבעי ר' אושעיא חשב עליה לנוקבה דביצה ודאי עומדת לזה להפתח, ורק הספק בהני ביצים העומדים לגדל ולדות, אבל נראה כמו שכתבנו דכיון דאיתא בצירוף מקבלת טומאת אוכלין כמוש"נ:

שם. אמר לו ר' זירא לאביי אלא מעתה בהמה בעורה לא תטמא וקשה מה זה דמיון להא דקולית סתומה שאינה עומדת להפתח, ונשארת סתומה אבל בהמה בעורה עומדת להיות נפשטת, וא"כ הרי היא עומדת לטומאת מגע בבשר, להכי תטמא גם במגע ואביי משיב לו פוק חזי כמה נקבים יש בה, ופירש"י הפה והחוטם והעינים, והיינו דבעורה גם כן יש לה מגע בהנקבים, וזה סגי להיות נקרא שבא לכלל מגע, וממילא כל העור דין שומר יש לה וכשנגע גם שלא בהנקבים נטמא מטעם שומר:

והנה ר' זירא ודאי גם כן ידע דיש נקבים בבהמה, אבל סבר דבעינן נגיעה בכל צד, ולא מהני מה שיש נגיעה בפה ובחוטם, ואביי השיב לו דלא בעינן נגיעה בכל צד אלא אם יש נגיעה באיזה מקום קרינן בזה והנוגע והנושא: שם בעי רב אושעיא חישב עליה לנוקבה ולא ניקבה מהו, מחוסר נקיבה כמחוסר מעשה דמי או לא. וקשה טובא מה מקום יש כאן למחשבה דהלא ודאי דלא נטמא במגע כל זמן שלא נגע בהמוח שבפנים, ואטו מחשבה מביאה טומאה להקולית, והלא עכ"פ הנגיעה בהקולית לא הוי נגיעה בהנבלה: ונראה דכיון דגבי צמיד פתיל דמטמא בהיסט, אעפ"י שאינו במגע, וכתבו התוס' בשבת פ"ד ע"ב ד"ה שטהורים בזב, דזה דצמ"פ נחשב בא לכלל מגע לפי שעומד ליפתח יעו"ש מבואר מזה דאילו עשה נקב בהקולית ועשה גם סתימה באופן שעומד להפתח דזה נחשב בא לכלל מגע מטעם שעומד להפתח, והרי זה דומה לצמ"פ, ולהכי בעי רב אושעיא אם חישב עליה לנוקבה תהיה הסתימה דעכשיו כאילו הוי פתח סתומה ועומד ליפתח, והדר פשטה מחוסר נקיבה לאו כמחוסר מעשה. והיינו מטעם דחשבינן כאילו סתום בסתימה העומדת להפתח, אבל שיטת התוס' רי"ד הובא בשיט"מ ושיטת התוס' דשבת דזה לא נחשב כפתח:

והנה לפי הגירסא שלפנינו דהדר פשטה דמחוסר נקיבה לאו כמחוסר מעשה, א"כ קשה מה זה שבעי ר' זירא מאביי דבהמה בעורה לא תטמא, ואביי השיב לו מטעם דכמה נקבים יש בה, הלא אם אמרינן דמחשבה לנקיבה נחשב כנקוב, וא"כ כל בהמה נבלה כשהיא עומדת להפשיט עורה הרי זו כנקובה כולה ובת נגיעה היא, ולכאורה משמע מזה דר' זירא ואביי סברי דגבי קולית סתומה לא מהניא מחשבה כלל, ולהכי מיבעי' לר' זירא בבהמה אף שעומדת להיות בה מגע. אבל דנין לפי מה שהיא עתה. ובלב אריה העיר בזה. ולפי"ז מסתבר דגירסת התוס' רי"ד נכונה דהפשיטות היתה דמחוסר נקיבה כמחוסר מעשה וכשיטת התוס' דשבת. ותקשה מזה לרש"י לפי מה שכתבנו לעיל, דשיטת רש"י בביצה דבאופן שעומד לנקיבה כנקובה דמי. וגם תקשה להרמב"ם דסבר

דהבעי' לא נפשטה, והלא יש לפשוט מהא דר' זירא ואביי דע"כ סברי דעומד לנקיבה לאו כלום הוא להיות נחשב לבא לכלל מגע:

לכן נראה דבעי' דר' זירא ואביי הוא ענין אחר, והוא בהא דאיתא לעיל קכ"ד ע"ב בהא דדריש ר' עקיבא הנוגע והנושא את שבא לכלל מגע בא לכלל משא וממעט בנוגע בעור שיש עליו שני חצאי זיתים, ופריך שם לבר פדא דאמר דמלפניו יש נוגע וחוזר ונוגע, ומשני רבא דבעינן בא לכלל מגע בכל צד, ופירש"י משום דבההוא קרא דלעיל כתיבה נמי נגיעת אחוריים יעו"ש. נמצא דבנגיעה דעור בעינן נגיעה בכל צד, ולזה בעי ר' זירא אם גם בבהמה טרם שהופשטה אין לה טומאת מגע, ועל זה השיב אביי דכמה נקבים יש לה, והביאור בזה דהדין דבעינן נגיעה בכל צד גבי העור נאמרה כשהיא לאחר הפשטה, אבל בנגיעה בהנבלה עצמה כשהיא עם העור סגי בהנקבים שיש לה וקרינן בזה בא לכלל מגע. ולפי"ז אין זה שייכות להא דבעי רב אושעיא, ואתי שפיר לפירש"י דהפשיטות היתה דמחוסר נקיבה לאו כמחוסר מעשה, ולהרמב"ם אתי שפיר הגירסא דהבעי' לא נפשטה וספיקא הוי, ואין לזה סתירה מהא דאביי וכמוש"נ:

שם. משנה. ביצת השרץ המרוקמת טהורה ניקבה כל שהוא טמא. ויש לעיין מדוע שינה התנא מהלשון משנה הקודמת גבי קולית נבלה ששנה סתומין טהורין נקובין כל שהוא טמאין, וה"נ היה להתנא למיתני ביצת השרץ סתומה טהורה, נקובה טמאה, ומלשון הזה משמע דבא להודיענו שעצם הביצה טהורה, ומה חידש בזה דפשיטא כיון שאינה מטמאה במגע, וא"כ מאי נפק"מ בזה שהיא טהורה:

ונראה דיש הבדל בין קולית נבלה לביצת השרץ, דבקולית נבלה הנה המוח שבקולית ע"כ הוא בשר נבלה ורק דין הוא בהנטמא שאינו טמא כל זמן שהקולית סתום, משא"כ ביצת השרץ כל זמן שהביצה סתומה אין השרץ שבפנים טמא, והנקיבה מביאה את הטומאה להכי שנה התנא ביצת השרץ המרוקמת טהורה, היינו שאין טומאה גם בפנים, והקליפה לא הוי שומר לא מטעם התנאי דבעינן ראוי לנגיעה, אלא לא הוי שומר מטעם דאין כאן טומאה כלל. ונפק"מ גם לדינא, אם חשב עליה לנוקבה לאו כלום הוא, והיינו דדוקא גבי קולית יש מקום לומר דהמחשבה מועילה להיות דינה כנקוב מטעם דכיון דהטומאה איתא בפנים והנגיעה לא הוי אלא תנאי, בזה יש מקום לומר דהסתימה דין פתוח יש לה, ובאופן שחשב לנוקבה הרי זה דינה כדין צמ"פ העומד להפתח. משא"כ בביצת השרץ שכל זמן שלא ניקבה אין כאן טומאה כלל, וממילא לא מהני מה שעומדת לנקיבה:

שם בברייתא, יכול אפילו לא ניקבו ת"ל הנוגע יטמא את שאפשר ליגע וכו'. ויש לעיין דלעיל גבי קולית אמר התנא יכול אפילו ניקבה טהורה, והכא אמר להיפוך יכול אפילו לא ניקבו, וקשה דאם הסברא נוטה לומר דגם בנקיבה טהור לעיל גבי קולית, והיאך אמר גבי ביצת השרץ להיפוך דגם בלא ניקבו טמא:

ונראה לפי מה שכתב הרמב"ם בפיה"מ ענין מרוקמת שיש בו כבר שרטוט תואר בעלי חיים ואבריו בתוך הביצה יעו"ש. ובפר"ד מאבוה"ט ה"י כתב אעפ"י שהשרץ נראית מתוכה, נמצא שיש שם שרץ מעליא, וא"כ אינו דומה לקולית שיש בו דק מוח שבא מנבלה, משא"כ בביצת השרץ שיש שם שרץ גמור בתואר ואברים, להכי לאחר שרבתה תורה מהטמאים לרבות ביצת השרץ שפיר יש לומר דכיון דכנוס בתוך הביצה בריה שלימה בריקום אברים דטמא הנוגע אפילו בלא ניקבו על זה אמרה תורה דטומאת השרץ הוא רק באופן שניקב: ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' ד"ה יכול, למ"ל קרא לטומאה הלא כמו שפשיטא לו לענין אכילה בלא קרא כן יש לן לידע גם לענין טומאה. וביאור דבריהם, כמו שמבאר המהר"ם דלא נכתב לא הטמאים ולא השרץ ומסברא ידעינן דברקמה הוי כשרץ יעו"ש. ונראה דמצד הסברא אין אנו יודעין דהנקיבה מביאה את הטומאה על הריקום דהשרץ שבתוך הביצה, ולגבי אכילה שהוא מצד איסור גם בלא נקיבה אסור גם מצד הסברא דהרי הוא שרץ מעליא מפני הריקום, משא"כ לגבי טומאה דבעינן נקיבה, והיינו דגבי אכילה כי בלע להביצה כשהיא שלימה ג"כ אכל איסור, אבל לענין טומאה לא נטמא גם באכילה כזו, ונראה שזהו כוונת התוס' בתירוץ הראשון שכתבו דאע"ג דבשביל הריקום נקרא שרץ, אבל לא נקרא צב ועכבר, והיינו דרק בשניקב נקרא במינו שנעשה אז טמא:

ובזה שביארנו אתי שפיר הא דלא כתב הרמב"ם להאי דינא דחישב עלי' לנוקבה גבי ביצת השרץ כמו שכתב כן גבי קולית בפר"ב מאבוה"ס הי"ד. ואילו הכא בביצת השרץ בפר"ד שם ה"א כתב ביצת השרץ המרוקמת אעפ"י שהשרץ נראית מתוכה טהורה, ניקבה כל שהוא הנוגע בה טמא יעו"ש. הרי מדייק אעפ"י שהשרץ נראית מתוכה ומ"מ טהורה, והכוונה שאין להשרץ טומאה כלל מדלא כתב דהנוגע בה טהור, רק כתב טהורה דהכוונה שהשרץ בעצמותו טהור, ומטעם זה לא כתב להאי דינא דחישב עליה לנוקבה מטעם דהכא שאני דבזה לכו"ע לא מהני מחשבה כלל, והביאור בזה כמוש"נ: תוס' ד"ה בנבלתה וכו'. וכן גבי שרצים מרבינן לקמן מיטמא דשרצים קולית השרץ נקובה, ואע"ג דמהטמאים דרשינן לקמן לרבות קולית השרץ וביצת השרץ עיקר קרא לא אתי אלא לביצת השרץ, אבל קולית נפקא מיטמא יעו"ש. וכן יש לדייק גם מפירש"י דעיקר קרא

לביצת השרץ. ולכאורה למ"ל קרא לביצת השרץ ואטו גרע ביצת השרץ מהקולית שהוא רק אבר אחד והכא בהביצה יש שרץ שלם. וביותר לפי מה שכתב הרמב"ם דריקום נקרא אשר כל השרץ נראית מתוכה, ומרן הכס"מ מביא שכן איתא בתוספתא, וא"כ כיון שמרבינן טומאה לקולית א"כ כש"כ לביצת השרץ:

אמנם לפי מה שפירשנו לעיל דהשרץ בהביצה אין לו טומאה כלל כל זמן שהביצה סתומה, וא"כ לא דמי להקולית מן השרץ שהקולית באה משרץ שהוא טמא, משא"ב השרץ שהוא בביצה סתומה שאין לו עדיין טומאה והנקיבה עושה אותו לטמא לזה בעינן לימוד מיוחד:

והנה תצא מזה דיש הבדל בין נקיבה דקולית לבין נקיבה דביצת השרץ. דנקיבה דקולית באה למלא את התנאי דנגיעה לומר דכיון דיש נגיעה בהמוח להכי הנוגע בהקולית גם כן נטמא, אבל לא באה הנקיבה לתת טומאה להמוח שבהקולית כי טמא הוא מקודם, והנקיבה באה רק להשלים התנאי להיות הנוגע טמא. אבל הנקיבה דהביצת השרץ באה לעשות להשרץ טמא, כי קודם הנקיבה אין לו שום טומאה והנקיבה עושה לשרץ טמא:

ובזה יש לחקור בהא דביצת השרץ נקובה אם יש להקליפה תורת שומר להיות טמא אף אם נגע שלא במקום הנקב, והיינו דגבי קולית כיון שהנקיבה באה רק בתור תנאי שתהיה הנוגע בה טמא, הנה עיקר הלימוד בא לעשות להקולית דין שומר, לומר שיש דין מגע טומאה על הקולית, וזהו שנעשה הקולית העצם שומר להיות הנוגע בהקולית כאילו נוגע בהמוח שבפנים, אבל הנקיבה בביצת השרץ העושה להשרץ דין טומאת שרץ בעצמו עדיין אין לנו לימוד על הקליפה שיש לה דין שומר להיות הנוגע בהקליפה טמא, והיינו דיש לומר דעיקר הטומאה הוא דרך הנקב כיון שהוא הגורם טומאה לעצמותו של שרץ: והנה מפירש"י בהמשנה שפירש ניקבה כל שהוא טמאה, ואעפ"י שלא נגע אלא בקליפתה שהשומר מוציא טומאה יעו"ש. הרי חזינן דרש"י סבר שיש דין שומר על קליפת הביצה, אבל יש לדייק מדברי הרמב"ם דלא סבר כן, והוא מדחזינן שם בפר"ד מאבוה"ט ה"ט כתב גבי קולית השרץ וז"ל, ניקבה הקולית בכל שהוא הנוגע בה מ"מ טמא. והנה הפירוש מ"מ היינו שנגע אפילו שלא במקום הנקב ג"כ טמא, והיינו מטעם שומר, אבל שם בה"י כתב וז"ל, ביצת השרץ המרוקמת אעפ"י שהשרץ נראית מתוכה טהורה, ניקבה כל שהוא הנוגע בה טמא עכ"ל. אבל לא כתב הנוגע בה מ"מ, משמע דסבר דבעינן הנגיעה שתהיה בהשרץ עצמו, והא דכתב בה, הכוונה בהביצה אבל הנגיעה צריכה להיות בהנקב עצמו, ולהכי לא כתב "מ"מ". כן נראה לכאורה לדייק כן מדקדוק לשון הרמב"ם:

ונראה לדייק גם מלשון הברייתא דהכא גבי ביצת השרץ תנא וכמה נקיבתה כחוט השערה שאפשר ליגע כחוט השערה, ואילו לעיל גבי קולית תנא הנוגע יטמא את שאפשר ליגע טמא. ולא תנא כמה נקיבתה כחוט השערה. אבל לפי המבואר אתי שפיר, והיינו דהתם גבי קולית דהא דאפשר ליגע לא הוי רק בגדר תנאי להכי לא תנא כחוט השערה, והיינו דגם בפחות מזה סגי והיינו מפני שלא הוי רק בגדר תנאי, אבל להיות נטמא בנגיעה זו בכל מקום שנגע, אבל בביצת שרץ נקובה, בעינן הנגיעה בתוך הנקב, ולזה בעינן כחוט השערה, משום דזהו שיעור נגיעה, וכמו שמבואר בתו"כ והובא ברש"י: אבל בקולית סגי גם בנקב פחות מזה אפילו בנקב שהדיו עובר עליו כיון שהוא רק למלא את התנאי, וממילא סגי גם בנקב שאין השער נכנס בה: ולפי"ז יש לפרש הא דפריך ר' זירא לאביי אלא מעתה בהמה בעורה לא תטמא, והשיב לו אביי פוק חזי כמה נקבים יש בה, ופירש"י הפה והחוטם, אבל לפי מה שביארנו יש לפרש דהמקום השערות של העור יש בה נקבים כדאיתא לעיל קי"ט ע"ב דהשערות חלחולי מחלחל, וזה סגי למלא את התנאי דנקיבה:

אמנם לפי"ז קשה מדוע לא כתב הרמב"ם בהא דביצת השרץ דבעינן שתהיה הנקיבה כחוט השערה, אם בעינן הנגיעה בהשער שיכנס לתוך הנקב. ואפשר דסבר הרמב"ם דכל נקב הנעשה נקוב תמיד יש בו כחוט השערה. וביותר אם הכוונה בזה שכתב הנוגע בה היינו בהנקב ממילא מובן שהוא כחוט השערה כיון שע"כ הנגיעה בהשער, וצ"ע:

תוס' ד"ה יכול וכו', בתירוצם השני דאיסור אכילה דשרץ מרוקם נלמד מקרא דהכא, ויש לעיין אם גם לאיסור אכילה בעינן נקיבה, והיינו דבלא נקיבה ליתא עליו כלל דין שרץ. או דלמא דזה רק לדין טומאת מגע, אבל כיון דנקרא בשם שרץ לענין איסור אכילה סגי. ונפק"מ דאם בלע הביצה טרם שניקבה לא עבר על איסור אכילה למ"ד הנאת גרון בעינן, ובגרון היתה הביצה סתומה, והנה מהא דאמר רבא לעיל ס"ד ע"א שאם ריקמה ואכלה לוקה ולא אמר ריקמה וניקבה כמו שאמר שם רב עוקבא בר חמא לענין טומאה משמע דלאיסור אכילה לא בעינן ניקבה. מבואר דלענין אכילה לא בעינן נקיבה, וע"כ דסברי התוס' בתירוץ זה השני דיש להשרץ דין טומאה גם כשהוא בביצה סתומה, ורק לענין טומאת מגע בעינן נקיבה, דאל"כ כיון שכל איסור אכילה נלמד מטומאה א"כ כמו שבעינן נקיבה לטומאה בעינן נקיבה גם לאיסור אכילה, וע"כ דסברי התוס' דיש טומאה להשרץ כשהוא בהביצה הסתומה, ורק לדין טומאת מגע בעינן נקיבה:

והנה בהיותי בזה תמהני על הרמב"ם שהשמיט להאי דינא דביצת השרץ שריקמה לענין איסור אכילה, והנה בפר"ג ממ"א ה"ח כתב ביצי עוף טמא שהתחיל העוף להתרקם בה

ואכלו לוקה משום אוכל שרץ העוף. וכתב הה"מ שלמד הרמב"ם מדין שרץ שריקמה דהוא הדין לשרץ העוף יעו"ש. אבל תמוה מדוע השמיט הא דשרץ שריקמה דיש בזה משום שרץ השורץ על הארץ, ומדוע כתב הלמד, ולא כתב העיקר שהוא המלמד:

ואפשר שסמך על מה שכתב באבוה"ט דיש לו דין שרץ להיות מטמא וממילא מובן שאסור באכילה גם כן, אבל כל זה אם סבר הרמב"ם דכל עיקר איסור אכילה נלמד מדין טומאה וכדברי התוס' בתירוצם השני, וכיון שאיסור אכילה נלמד מטומאה ולהכי כיון שכתב דין זה בטומאה לא כתב זה לאיסור, ודי בזה שכתב הלמד ממנו לדין שרץ העוף, אבל אין לזה הכרח דאפשר לומר דאף אם סבר הרמב"ם דאיסור אכילה נלמד מסברא גם כן אתי שפיר דסמך הרמב"ם לאיסור אכילה מזה שכתב בזה לדין טומאה, והיינו דמטעם זה הסברא יותר פשוטה לאיסור:

שם במשנה. עכבר שחציו בשר וחציו אדמה הנוגע בבשר טמא באדמה טהור רבי יהודה אומר אף הנוגע באדמה שכנגד הבשר טמא. והנה האי שרץ שחציו בשר וחציו אדמה, היינו שהחלק אדמה מתהווה בשר לאחר זמן כמו דאיתא סנהדרין צ"א צא לבקעה וראה עכבר שהיום חציו בשר וחציו אדמה, למחר השריץ ונעשה כולו בשר, והתורה רבתה עכבר זה לתורת דיני שרצים שדינו כעכבר דעלמא כדאיתא לקמן קכ"ז ע"א דילפינן מדכתיב בשרץ יעו"ש. וידענו דתורת עכבר על שרץ הזה, ופליגי ר' יהודה ורבנן אם גם על חלק האדמה שבו, דהיינו קודם שנתהווה הבשר מה דינו אם מטמא אדמה הלזו כבשר השרץ, ואנו דנין לאדמה הלזו כבשר שרץ ממש, או לא, ובזה פליגי ר' יהודה ורבנן, וסבר ר' יהודה דהאדמה שכנגד הבשר דהיינו האדמה אשר ממנו יתהווה הבשר מטמא גם בעוד אדמה, ורבנן פליגי עלי':

ויש לעיין ולהבין סברת ר' יהודה ושיטתו בזה הלא כיון דסבר דאנו דנין האדמה שסופו להיות בשר כשרץ ממש ומטמא בהיותו אדמה, ותמוה דהלא לא עדיפא ע"כ האי שרץ משרץ דעלמא דאינו מטמא כשנפסל מאכילת כלב ואפילו בשלדו קיימת גם כן קיי"ל דאינו מטמא אלא מדרבנן כמבואר ברמב"ם פר"ד מאבוה"ט הי"ב, וא"כ מה לי אם נפסל אח"כ מאכילת כלב, ומה לי אם כשנפסל מיצירתו מעיקרא, הלא אדרבה סרוחה מעיקרא קיי"ל דעדיפא, וא"כ מדוע מטמא ר' יהודה נגיעת שרץ זה. ובסברת רבנן דסברי העכבר שחציו אדמה יותר מתייחס על האדמה, רק האדמה מסתמנת שהוא עפר שסופו להיות שרץ ואין מתייחס לשרץ לומר שהוא שרץ, דעדיין הוא עפר, וגם בזה תמהני כדלעיל הא בלא"ה אין בהאדמה טומאה מטעם דלא עדיפא מבשר שרץ שנפסל מאכילת כלב:

ובעיקר הדבר יש לעיין שרץ שנברא מעפר האדמה מאי אלומי' משרץ שנברא מפרי במחובר, דלדעת ר"ת בתוס' לעיל ס"ז ד"ה דיקא, כתב דלא הוי שרץ עד שישרוץ וירחוש, יעו"ש. ולפי"ז מכש"כ הכא בהחציו אדמה שהוא עדיין אדמה פשיטא דלא הוי שרץ על הארץ דלא עדיפא מהיבחושין שתחת הקליפה, וא"כ היאך יתכן שהחצי האדמה תטמא משום שרץ. אמנם אפשר לפרש טעמא דרבי יהודה הבא דמטמא בנוגע בהאדמה שכנגד הבשר, ענינו שהבשר מטמא את הנוגע בחצי האדמה, והוא כעין שהאדמה טפילה להבשר, וצע"ג:

כתב הרמב"ם פר"ד מאבוה"ט ה"ז דם השרץ כבשרו ומצטרף לכעדשה כל זמן שהוא מחובר בבשר, וכתב מרן דדוקא בעוד הדם בשרץ ואם פירש אינו מצטרף, ויש לעיין כמה השיעור מן הדם שתטמא, והרה"מ בפר"ב ממ"א כתב דטומאת דם השרץ בכזית, ומציין לדברי הרמב"ם דנקט כזית יעו"ש. אבל תמוה דהרמב"ם לא מירי שם בשמונה שרצים המטמאים בכעדשה, ובשרצים המטמאים בכעדשה אינו מבואר ברמב"ם שיעורו, והנה במנחת חינוך מצוה קנ"ט כתב דדם שרצים מטמאין בכעדשה, יעו"ש. אבל תמוה דלפי"ז מדוע אינם מצטרפין הדם עם הבשר אף לאחר שפירש לשיעור כעדשה, כיון דשיעורן שוה:

ויש לעיין כיון דעיקר הלימוד דילפינן דשרצים מטמאין בכעדשה מהא דכתיב "מהם ובהם" ודרשינן יש מקצת שהוא ככולו, כגון החומט שתחילת בריאתיו בכעדשה, ואם כן דין הוא דבעינן מקצת שהוא ככולו, וזה לא שייך בדם, ואם בשביל דמרבינן דם שהוא כבשר מ"וזה לכם הטמא", ואם כן מצינו שהדם דינו כבשר, איכא למימר דזהו דוקא לענין איסור אכילה אבל בטומאה דבעינן תנאי זה דמקצת שהוא ככולו כעין יצירת החומט, וזה ליתא בדם שהוא כבשר מדין התורה, ולא בטבע ביצירה, ולא שייך הכא טומאה בכעדשה. והנה אפשר לומר דאין טומאה כלל בדם השרץ, ודברי הה"מ שם מתפרשים לענין איסור, וצ"ע:

ויש לעיין בשרץ וש"ז אם מצטרפים, אם אמרינן כיון דשניהם מטמאין בכעדשה מצטרפין, או דלמא כיון דלפעמים ש"ז מטמא במשהו כמו ברואה, אם אמרינן דרואה נוגע הוי, עוד יש להעיר אם אמרינן ש"ז משקה הוי כש"ס נזיר ס"ד, וא"כ אינו בצירוף מטעם זה עצמו, וצ"ע:

כתב הרמב"ם בפרי"ד מאבוה"ט ה"ד וז"ל, היה מונח על גבי מי חטאת וכו' הרי זה ספק אם הוי כמונח וכו' לפיכך יראה לי שספיקו טהור, יעו"ש. ותמוה הא הוי ספיקא דאורייתא ולחומרא, ומה שכתב מרן בכס"מ דהוי ספד"ד תמוה, דהרי ספק הוי אם זה

נקראת צפה או לא, והוי בעי' דלא איפשטא בגמ', וא"כ הוי ספד"א וצ"ע. אמנם נראה דמפרש הרמב"ם דעיקר טהרה בצפה דטהור אף ברה"י, כמבואר ברמב"ם פרי"ד ה"ג הוי מטעם דגזרו חז"ל דזהו הוי כדבר שאבד"ל, ועי' בכס"מ פרט"ו באבוה"ט ה"ח, ולפי"ז אפשר לומר דבספק צפה הוי כספק אם יש בד"ל, ודן הרמב"ם בסברא בספק יבד"ל הוי כהכרעה לאבד"ל, לפיכך כתב יראה לי שספיקו טהור:

דף קכז.

משנה. האבר והבשר המדולדלין בבהמה מטמאין טומאת אוכלין במקומן, ופירש"י אם חישב עליהן להאכילן לעכו"ם יעו"ש. מבואר דצריכה מחשבה לאכילה ובלא מחשבה אינה מטמאה טו"א, והיינו מפני שאסורין משום אבר מן החי. אמנם הרמב"ם כתב להאי דינא בפר"ב מטו"א ה"ו ולא כתב דצריכה מחשבה, והנה שם בפר"ג ה"ד בישראל ששחט בהמה טמאה לנכרי וכו' כתב שם ואין צריכה מחשבה שהרי ישראל שחטה לאכילת עכו"ם ואין לך מחשבה גדולה מזו יעו"ש. אמנם אין זה ענין לנידון דידן דהרי האבר והבשר נדלדלו בלא מחשבה, ופשיטא שצריך מחשבה ככל אבמה"ח:

ואפשר ששיטת הרמב"ם דכמו שצריכין הכשר מטעם שאין סופן לטמא טומאה חמורה דשמא ישחטנה ואין שחיטה עושה ניפול, הנה ספק זה יספיק ג"כ לשוויה אוכל לקבל טו"א. ותצא מזה דספק אוכל הוי אוכל לדין קבלת טומאת אוכלין, ומצינו כזה בירושלמי פר"ג דתרומות ה"א אמר ר' יוחנן עשו אותן כספק אוכל רבי יונה בעי ולכל הדברים עשו אותן כספק אוכל מטמא טומאת אוכלין יעו"ש. ויש לומר דהרמב"ם סבר דכיון דהוי ספק אוכל מטמא טומאת אוכלין, ולמד כן מדלא תנא התנא בפירוש דצריך מחשבה, ע"כ סבר התנא דבזה שתנא וצריכין הכשר וזהו מפני הספק שמא יוכשרו בשחיטה ספק זה מהני דלא בעינן מחשבה, דהספק זה עצמו סגי להיות מחשבה, והא דלא פשטוה שם בירושלמי ממשנה דידן, איכא למימר דהכא עדיפא משום דהתם מיירי בספק אוכל היינו אם הוא אוכל מצד עצמו, אם הוא ראוי לאכילה, אבל הכא שראוי לאכילה ורק מצד איסור יש בזה, וכיון שיש ספק דניתר באכילה על ידי שחיטה זה עדיף יותר, ופשיטא לי' להרמב"ם דזה סגי במקום מחשבה לאכילה, ולהכי לא כתב דבעי מחשבה מטעם דסבר דלא בעינן מחשבה:

שם במשנה, נשחטה הבהמה הוכשרו בדמיה וכו', ופירש"י ואעפ"י שאסורין באכילה כדאמרינן בבהמה המקשה מידי נבלה טהרו דאין שחיטה עושה ניפול יעו"ש. וקשה הא התם אמר ר' יוחנן אין בהן אלא מצות פרוש בלבד, ופירש"י שם ע"ד ע"א ד"ה אין

בהם איסור של אבר מן החי אלא מצות פרוש בעלמא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, יעו"ש. וא"כ היאך פירש"י הכא שאסורין באכילה מקרא מובשר בשדה טרפה, דמשמע מזה דסבר רש"י דהא דשחיטה אינה עושה ניפול זהו רק לטהר מידי נבלה אבל אסורין מן התורה, וזה תמוה:

ועיקר דברי רש"י שפירש ואעפ"י שאסורין באכילה דמשמע דזה הוי עיכוב לקבלת טומאה והיינו דלא הוי אוכל וממילא לא שייך גם הכשר כיון דלאו אוכל הוא, וקשה הא רש"י מפרש דהוי אוכל מטעם דחזי לעכו"ם על ידי מחשבה, וא"כ מה איכפת לן שאסור באכילה משום אבר מן החי, ועוד מה הועיל בזה שכתב דמידי נבלה טהרו, כיון שעדיין אסור משום אבר מן החי מהא דובשר בשדה טרפה:

ובדוחק אפשר ליישב דכוונת רש"י שאסור מדרבנן כסוגיות הש"ס דלעיל, וכוונת רש"י שמפרש דמטהר מידי נבלה הכוונה דליכא בזה איסור דאורייתא דכיון דשחיטה עושה ניפול לטהר מידי נבלה אין נבלה לחצאין ומותר גם באכילה. וכוונת רש"י שמפרש אעפ"י שאסור באכילה היינו מדרבנן, ובא להודיענו דבשביל איסור דרבנן לא בטל מתורת אוכלין גם לגבי ישראל ולא בעינן מחשבה לעכו"ם כיון דלישראל גם כן מותר:

אבל יש לחקור דלפי"ז כיון דמדאורייתא מותר באכילה מטעם דפעולת השחיטה הועילה גם על האבר ובשר המדולדלין להתירם באכילה, א"כ לר' שמעון דסבר שחיטה מכשרת ולא דם א"כ מדוע סבר ר' שמעון דלא הוכשרו, וגם לר"מ תקשה הא אמר ר' יוחנן לעיל ע"ד דר"מ סבר כר' שמעון דשחיטה מכשרת ולא דם והכא דנשחטה הבהמה מדוע אמר הוכשרו בדמיה. והנה התוס' לעיל ע"ג ע"ב ד"ה הוכשרו, הקשו בזה, ותירצו דכיון דמדאורייתא לא מכשרת השחיטה גם לר' שמעון כדאיתא לעיל ל"ו וכיון שאבר אסור מדרבנן לא מהניא ליה הכשר שחיטה דלא הוי נמי אלא מדרבנן יעו"ש. ור"מ סבר דדם מכשיר להכי גם מהניא ההכשר דדם גם על האבר המדולדל, ולהכי אם נפרש דכוונת רש"י דגם כן האיסור הוא מדרבנן כוונת רש"י כמו שפירשו התוס':

אבל אי אפשר לפרש כן כוונת רש"י משום דפשטות דברי רש"י משמע שהאבר והבשר המדולדלין גם לאחר שחיטה אסור באכילה, ועוד דכן מבואר בהדיא ברש"י לקמן קכ"ח בדברי רב אשי דמפרש דר"מ ור"ש פליגי בשחיטה מכשרת ולא דם, ופירש"י ור' שמעון לטעמי' דאמר שחיטה מכשרת ולא דם, והאי אבר כיון דלא מהניא שחיטה להתירו באכילה אע"ג דמהניא ליה לטהורי מידי נבלה לא מכשרא ליה לטומאה דטעמא דשחיטה מכשרת היינו משום דכיון דמשויא ליה אוכלא לענין היתר אכילה משויא לי' נמי אוכלא לענין טומאה והכא ליכא למימר הכי יעו"ש. והכוונה דגם לאחר שחיטה

אסור באכילה. ומוכח מזה דאסור מדאורייתא דאם השחיטה מתרת מדאורייתא הלא הוי תיקון השחיטה תיקון מעליא ורש"י לא מפרש כמו שכתבנו לעיל בשם התוס' דר"ש סבר דהכשר שחיטה הוא מדרבנן, וע"כ מפרש רש"י וסבר דאסורין מדאורייתא והיינו דהשחיטה לא הועילה רק לטהר מידי נבלה, אבל האברים והבשר המדולדלין נשארים באיסור אכילה, ולפי"ז קשה טובא בסתירת דברי רש"י, ועוד שזהו נגד הסוגיא דלעיל:
עוד קשה אם האבר והבשר המדולדלין נשארו באיסור אבר מן החי א"כ מדוע אמר ר' שמעון לא וכו' דבזה לא הוכשרו לא בדם ולא בשחיטה אבל על ידי מים הכשר מועיל להם והא הוי אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים, ולא הוי עליהם דין אוכלין כמו שסבר ר' שמעון לקמן קכ"ט. והרי זה כמו שהקשו התוס' לעיל ע"ג ד"ה אי מההיא, שהקשו להס"ד דר' שמעון סבר שחיטה עושה ניפול, ותירוצם שם דר' שמעון לדבריהם דרבנן קאמר לא שייך הכא משום דע"כ רק להס"ד דר' שמעון סבר שחיטה עושה ניפול יש לפרש דר"ש לדבריהם דרבנן קאמר, אבל לפי האמת דר"ש סבר כן, ובאופן זה מפרשים אמוראי כולהו דר"ש סבר כן להלכה כמו שאמר לא הוכשרו, ולפי"ז תקשה הא הוי אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים ואין לו תורת אוכל, וצע"ג:
כתב הרמב"ם בפר"ה ממ"א ה"ו בשר המדולדל בבהמה ואבר המדולדל בה אם אינו יכול לחזור ולחיות אעפ"י שלא פירש אלא לאחר שחיטה אסור ואין לוקין עליו עכ"ל. והנה מדכתב ואין לוקין עליו משמע דהוי איסור דאורייתא באכילה, וקשה טובא הלא מבואר בסוגיא לעיל ע"ד דלא הוי אלא מצות פרוש שהוא איסור דרבנן גרידא וזהו מפני ששחיטה אינה עושה ניפול והשחיטה מועלת גם להמדולדלין לטהר מידי נבלה וגם להתיר באכילה. והנה הה"מ מביא הסוגיא, ולפלא שלא הקשה דהרמב"ם פוסק דאסור מן התורה שזהו היפך הסוגיא:
והנה מדברי הרמב"ם שסובר שאסור מן התורה, וע"כ שסבר דהשחיטה אינה פועלת רק על טהרתן מטומאת נבלה, אבל לא הועילה השחיטה להתירן באכילה. ויש להבין איסור זה מנין, הלא כיון שע"כ טהורין גם מטומאת אבר מן החי כדמוכח מסוגיא, וא"כ מדוע אסור באכילה מן התורה, איברא דיש לדייק מהסוגיא דיש איסור אכילה מן התורה, והוא מהא דאיתא אמר רב יהודה אמר רב אכלו לזה לוקה, ופריך הש"ס מהא דאמר רב אכלו אינו לוקה, ומשני כי אמר רב אינו לוקה בשחיטה דאינה עושה ניפול יעו"ש. והנה מדאמר רב אינו לוקה, משמע דמלקות ליכא אבל איסור דאורייתא איכא, ולזה כתב הרמב"ם גם כן אינו לוקה, אבל איסור תורה איכא, ורק ר' יוחנן אמר דאין בזה אלא מצות פרוש בלבד שהוא מדרבנן, אבל רב ע"כ סבר דאיכא איסור דאורייתא, ופסק

הרמב"ם כרב. או דיש לומר דהרמב"ם מפרש מצות פרוש דלא כפירש"י שהוא מדרבנן, אלא גם זה מדאורייתא אסור, אלא שאין בזה משום אבר מן החי אבל מצות פרוש מטעם דחסר היתר שחיטה דאיכא מצוה לאכול בשר שחוטה ממש ובזה חסר מצוה דשחיטה: והביאור בזה דמפרש הרמב"ם דאעפ"י דשחיטה אינו עושה ניפול, והיינו דרק במיתה איכא ניפול כדכתיב בקרא וכי יפול מנבלתם, ובשחיטה לא קרינן יפול, אבל זהו רק לענין אבר מן החי דהיינו דהשחיטה פועלת שאין בזה משום אבר מן החי דבעינן כי יפול ממש, אבל היתר שחיטה מטעם זה שאמרה תורה וזבחת ואכלת דבעינן פועל חיובי לא נעשה בהאברים המדולדלים, ומטעם זה כיון דליכא בהו משום נבלה, וגם לא משום אבר מן החי אין באכילתן מלקות, אבל עדיין חסר בהן ההיתר דשחיטה, ולא קרינן בהו וזבחת ואכלת מה שאתה זובח אתה אוכל, והא דליכא בהו משום אבמה"ח זהו מטעם דחסר בהו התנאי וכי יפול, והיינו דכל זמן שיש להם חיבור מועט אין זה נפילה, אבל היתר שחיטה לא הוי בהו מטעם דבעינן ענין חיובי שחיטה בפועל וזה חסר להמדולדלין, זהו מה שנראה בביאור שיטת הרמב"ם:

ובזה נראה לבאר שיטת רש"י גם כן. והוא דאעפ"י ששיטת רש"י דר' יוחנן דאמר אין בהן אלא מצות פרוש שהוא רק איסור דרבנן. אבל כל זה הוא לרבנן דר' שמעון, אבל לר' שמעון דסבר לא הוכשרו ע"כ סבר דאיכא איסור דאורייתא לאכילה מטעם דקרינן בזה ובשר בשדה טרפה, מטעם חסרון שחיטה בהמדולדלין, וזהו שפירש"י הכא במשנה, וכמו כן בהא דרב אשי לקמן דע"כ סבר ר' שמעון דהשחיטה אינה מתרת באכילה ולהכי לא מהניא השחיטה להיות מכשיר גם כן, אבל ע"כ לענין אבר מן החי סבר ר' שמעון כיון דשחיטה אינה עושה ניפול, ליתא בזה משום אבר מן החי. ובזה ניחא הא דאמר לא הוכשרו, אבל הכשר מים מהניא מטעם דהוי אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים כיון דליתא בהו משום אבמה"ח:

אמנם בונם כל זה בנשחטה, אבל קודם שחיטה כמו ברישא באבר ובשר המדולדלין דאיתא לקמן קכ"ט דר' שמעון מטהר ארישא קאי ומטעם דהוי אוכל שאינו יכול להאכילו לאחרים משום אבמה"ח, זהו מפני שטרם שנשחטה בהמה יש בזה משום אבר מן החי כשיתלוש, ולהכי אינו מקבל טומאה במקומן, ובזה אתי שפיר פירש"י, ושיטת הרמב"ם כמוש"נ בס"ד:

גמ'. תניא נמי הכי האבר והבשר וכו' ואפ"ה טומאת אוכלין מיטמו לימא מסייע ליה וכו'. והיינו דבברייתא קתני דאינו מטמא טומאת נבלות ובמשנתנו תנא דמטמא טו"א, והיינו דהא דמסיים ואפ"ה מטמא טומאת אוכלין, היינו ממשנתנו וכמו שפירש"י, נמצא

דהמסייע הוא מברייתא וממשנתנו, ובזה יש להבין הא דהקשו בתוס' מדוע לא הביא ראיה ממשנתנו דקתני מטמא טו"א, והלא כן הוא דהראיה ממשנתינו, וע"כ דכוונת התוס' דכיון דתנן מטמא טומאת אוכלין ממילא מובן דאינו מטמא טומאת נבלות, דאל"כ אינו מטמא טו"א, וצריך מחשבה, משמע מזה דסברי התוס' דלא בעינן מחשבה בהאבר והבשר המדולדלין להכי הקשו מדוע לא הביא הראיה מהמשנה, אבל לפירש"י דהמשנה מיירי במחשבה לאכילה אין ראיה מהמשנה דאיכא למימר דאיכא גם טומאת נבלות דהיינו אבר מן החי, והא דמטמא טו"א משום המחשבה. אבל זה ליתא דיש לדייק מדצריך הכשר הואיל ואין סופו לטמא טומאה חמורה, וע"כ דאינו מטמא משום אבר מן החי, ומטעם זה קשה הא דתירצו התוס' משום דבמתניתין לא קתני בהדיא דליתא טומאת נבלה דהיינו אבמה"ח, והלא ע"כ מדתנא צריכין הכשר, הרי זה בהדיא דאינו מטמא משום אבר מן החי. אבל אפשר לפרש דצריכין הכשר אבשר קאי:

גמ' ת"ש אילן שנפשח ובו פירות הרי הן כתלושין, יבשו הרי הן כמחוברין, ופירש"י יבשו פירות האילן שלא נפשח. ומסקנא דהרי הן כתלושין, והיוצא מזה דבין אילן שנפשח ובו פירות אעפ"י שלא יבשו, או אילן שלא נפשח והפירות יבשו הרי הן כתלושין לקבל טו"א:

והנה הרמב"ם בפר"ב מטו"א כתב וז"ל, אילן שנפשח ובו פירות הרי הן כתלושין, וכן אם יבש האילן ובו פירות הרי הן כתלושין. אבל לא כתב הא דאיתא בברייתא אילן שלא נפשח והפירות יבשו מה דינן, ויש לעיין מדוע השמיט סיפא דברייתא, ולפלא שלא העירו הנו"כ:

והנה בזה שכתב הרמב"ם אם יבש האילן דפירות שעליו הן כתלושין השיג הראב"ד ואמר דבר זה לא במשנה ולא בתוספתא ולא בגמרא דחולין אבל אם יבש ובו פירות הרי הן כמחוברין ואולי מבכורים גמר לה דתנן יבש האילן או נקצץ מביא ואינו קורא קתני יבש דומיא דנקצץ עכ"ל. והה"מ כתב שלא מצאתי בבכורים יבש האילן אלא יבש המעיין יעו"ש. והנה בירושלמי פר"א דבכורים ה"ה איתא והתנינן יבש האילן נקצץ האילן, אבל הרמב"ם בפר"ד מבכורים הי"ב כתב הפריש בכוריו ויבש המעיין או שנקצץ האילן, אבל כוונת הראב"ד אפשר שכוונתו להירושלמי הזה:

אבל הנכון דהרמב"ם היה לו הגירסא בברייתא בהא דתנא יבשו, שפירש"י דהפירות קאי מדקתני יבשו לשון רבים, אבל הרמב"ם היה לו הגירסא יבש, ואאילן קאי, וזהו הדין שכתב הרמב"ם. ומצאתי בתו"ח שמפרש כן ביישוב דברי הרמב"ם:

אבל לפי"ז יש לעיין מה דעתו של הרמב"ם ביבשו הפירות, אם הם כמחוברין או כתלושין, כיון דלא כתב להאי דינא:

דף קכח.

רב פפא אמר בהכשר קודם מחשבה פליגי, והיינו דהשחיטה שהיא ההכשר היתה קודם שחשב להאכילו לבן נח, וכן פירש רש"י. וקשה הלא בשחיטה נעשית המדולדל אוכל גמור כיון דשחיטה אינה עושה ניפול, ואינו צריך מחשבה להאכילו לב"נ כיון דגם לישראל מותר, ואם בשביל שאסור מדרבנן הלא כתבו התוס' לעיל ד"ה ומר סבר, דאיסור דרבנן אינו מונע מהכשר, וכן סברי כולהו אמוראי לבר מר' אחא, יעו"ש:

ועוד מדוע לא נימא דההכשר והמחשבה באים כאחד, דהיינו שהיא מתרת באכילה נעשה אוכל עם ההכשר ביחד:

לכן נראה דסבר רב פפא דהאברים והבשר המדולדלין אף לאחר שחיטה אסור באכילה לישראל, ורק לב"נ מותר. וסבר רב פפא דכיון דלישראל אסור בעי מחשבה להאכיל לב"נ והיינו דלב"נ דבמיתה תליא מילתא אין השחיטה מתירתו, ורב פפא לשיטתו דסבר דלא אמרינן מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור כמו שסבר לעיל ל"ג. ועוד דהכא לא שייך מי איכא מידי וכו' אם אמרינן דסבר דגם לישראל איכא איסור מן התורה, ומטעם זה הוי ההכשר קודם מחשבה, דהיינו המחשבה בעוד מפרכסת כדאיתא לעיל קכ"א: והנה לכאורה קשה לשיטת הרמב"ם דסבר דלא בעי מחשבה לטומאת אוכלין כמו שכתבנו לעיל, והכא חזינן דרב פפא סבר דפליגי בהכשר קודם מחשבה, הרי מבואר דבעינן מחשבה. וביותר שגם הרמב"ם סבר דהמדולדלין אסורים גם לאחר שחיטה, וגם הרמב"ם סבר דלא אמרינן מי איכא מידי כמבואר בפר"ט ממלכים:

ונראה דהרמב"ם בלא"ה לא סבר כרב פפא והיינו דרב פפא סבר דמלבד השחיטה עוד בעינן מחשבה לשווי' אוכל, וזהו כשיטת רבי אסי לעיל קכ"א. אבל הרמב"ם הא סבר בפר"ג מטו"א דלא בעי מחשבה מטעם דהשחיטה בעצמותה אין לך מחשבה גדולה מזו. וביארנו לעיל שיטתו. וע"כ סבר דכולהו הני אמוראי מדמוקמיה באוקימתא אחריתי לא סברי בזה כרב פפא, וכיון דהשחיטה היא במקום מחשבה, להכי סבר דגם קודם שחיטה שעומדת בספק לשחיטה הרי זה כמחשבה וספק מחשבה ג"כ סגי להיות נקרא אוכל כמו שכתבנו לעיל:

ובזה אתי שפיר מה שקשה לכאורה דהנה הרמב"ם פסק הכא בנשחטה דהוכשרו בדמיה, ולא בעינן הכשר שני, ואילו בהא דעולשין סבר כר' יהודה דבעי הכשר שני כדאיתא בפר"ג מטו"א, וע"כ משום דשאני הכא דלא בעינן מחשבה כלל:

ובעיקר הענין אם מהני הכשר קודם מחשבה דלאכילה, מבואר בספרנו נזר הקודש למס' זבחים, דף פ"ח דף הספר:

שם. אמר אביי הרי אמרו קישות שנטעה בעציץ והגדילה ויצאת חוץ לעציץ טהורה, ופירש"י בעציץ שאינו נקוב כתלושה דמיא ומקבלת טומאה כשאר אוכלין או אם היתה טמאה הרי היא בטומאתה ואם הגדילה ויצאה נופה לחוץ וכו' כמחובר דמיא וטיהרה כל הקישות שבעציץ יעו"ש. והוכרח רש"י לפרש כן משום דבנקוב ליתא בקבלת טומאה. מבואר דרבנן סברי דכשם שעציץ נקוב דינו כמחובר בין מה שבתוך העציץ בין מה שבחוץ להעציץ, הנה כן גם בשאינו נקוב, אבל יש בכח הענפים שמבחוץ שיונקים מהאויר שזה הוי כקרקע לטהר גם מה שבתוך העציץ, וזהו מפני שכל מחובר כחו גדול לעשות הכל מחובר, זהו סברת רבנן. אמר ר' שמעון וכי מה טיבה לטהר, אלא הטמא בטומאתו והטהור בטהרתו, והיינו שסבר דאין בכח גידולי הנופים שדינם כמחובר לטהר מה שבתוך העציץ כיון שדינו כתלוש, ואעפ"י שמודה ר"ש דעציץ נקוב דינו כמחובר לענין הכשר זרעים וע"כ הוא הדין גם לענין טומאה כדאיתא בשבת צ"ה, והיינו שע"כ באופן זה ליכא טומאה. וא"כ יש לומר דהגידול שמבחוץ תטהר גם מה שבתוך העציץ, הקשו בזה התוס' ותירצו דאין בכח מה ש שבחוץ לטהר מה שבפנים ולעשותו כמחובר יעו"ש. מבואר מזה דבזה פליגי רבנן ור"ש דרבנן סברי דהגידולין שמבחוץ היונקים מהאויר דינם שוה לעציץ נקוב, ור"ש סבר דעציץ נקוב כחו יותר גדול בהיניקה מהגידולין שיונקים מהאויר, והיינו שהיניקה מקרקע עדיף יותר: ושם בעי אביי מה שתעשה יד לחברת, וזהו לר"ש וכפירש"י משום דאליבא דרבנן ליכא טומאה כלל מפני שדין שניהם כמחובר, וקשה לכאורה כיון דלא קיי"ל כר' שמעון וא"כ ליכא נפק"מ לדינא:

והנה הרמב"ם בפר"ב מטו"א ה"ט כתב וז"ל, קישות שנטעה בעציץ והגדילה אעפ"י שיצאת חוץ לעציץ אינה מקבלת טומאה עכ"ל. וזהו אליבא דרבנן, והיינו באופן שהעציץ אינו נקוב והגידול שמבחוץ מטהר את מה שבפנים, אבל תמוה מה שכתב אעפ"י שיצאת חוץ לעציץ, הלא אדרבה עיקר הטהרה מפני הגידולין שיצאו לחוץ ויונקים מהאויר שג"כ דיניהם כמחובר והם מטהרים מה שבפנים, וזו היא כוונת הראב"ד בהשגה יעו"ש:

ומרן בכס"מ כתב דהרמב"ם מפרש המשנה בעציץ נקוב ודינא דרבנן להודיענו שהגידולין שיצאו לחוץ אינם מקבלים טומאה, ורבנן ור"ש פליגי בזה, דר' שמעון סבר דהגידולין שמבחוץ מקבלין טומאה, והעציץ הנקוב אין בכחו לטהר הגידולין שמבחוץ. ורבנן סברי דהגידולין שמבחוץ ג"כ אינם מקבלים טומאה, מפני כחו של הפנים שהוא נקוב עכת"ד יעו"ש. וזהו הביאור ברמב"ם שכתב אעפ"י שיצאת חוץ לעציץ אינה מקבלת טומאה, וע"כ לפי"ז הא דאיתא בשבת דמודה ר"ש בעציץ נקוב שדינו כמחובר להכשר זרעים שע"כ כן הדין לענין טומאה, זהו רק לגבי עצמו אבל לא למה שמבחוץ לעציץ: והנה לפי"ז תצא לדינא לרבנן בקישות שנטע בעציץ שאינו נקוב שדינו כתלוש לקבלת טומאה דע"כ הגידולין שמבחוץ אינם מטהרין מה שבפנים וגם הם בעצמן מקבלין טומאה, וזהו הנפק"מ לדינא בין רש"י והרמב"ם, דלרש"י לרבנן הגידולין שמבחוץ מטהרין מה שבפנים, וזהו גם שיטת הראב"ד, ולהרמב"ם אין כאן טהרה כלל וכולם מקבלין טומאה היינו מה שבפנים עם מה שמבחוץ, ואביי דבעי מהו לענין יד ליכא למיבעי' לרבנן גם כן והיינו דבעציץ נקוב שניהם אינם בקבלת טומאה, ובעציץ שאינו נקוב שניהם מקבלים טומאה, וליכא למיבעי אם נעשה יד לחברתה, ולר"ש עיקר הבעי' בנקוב דבזה מודה ר"ש דהוי כמחובר היינו לגבי עצמו, אבל מה שמבחוץ מקבל טומאה, ולזה בעי אם נעשה מה שמבחוץ יד לחברתה משום דבאינו נקוב שניהם מקבלין טומאה לר"ש:

אבל לפי"ז קשה טובא כיון דלר"ש בעציץ נקוב דינו כמחובר ממש ואינו מקבל טומאה כלל, וא"כ היאך שייך לומר דהגידולין שמבחוץ תהיה יד למה שבפנים כיון דמה שבפנים דינו כקרקע וליתא בקבלת טומאה כלל, ולפי"ז קשה טובא לפירושו של הרמב"ם דלשיטתו ולפירושו אין מקום לבעי' דאביי, וצע"ג:

ויש לעיין היאך הדין בעציץ העומד בארץ והגידולין נוטים חוץ לארץ, דהגידולין הנוטים לחוץ מקבלין טומאה בדין ארץ העמים שגזרו גם על גושה אם הגידולין המה בתורת יד להביא טומאה על מה שבתוך העציץ, ויש להעמיס בעי' דאביי באופן זה, וזה יש לבעי בין לרבנן ובין לר"ש. אבל לפי"ז תקשה מדוע השמיט הרמב"ם לבעי' זו. אבל יש להעיר לפי מה שפירש"י לקמן דבטומאה דרבנן לא אמרינן דין יד, וכן כתב הר"ן בחידושיו, אבל רש"י לקמן במשתחוה לחצי דלעת פירש בלשון שני דלענין טומאת ע"ז בעי, אעפ"י שהיא טומאה דרבנן, נמצא דלענין טומאת ארץ העמים תליא בפלוגתא, ובכל זה צ"ע:

שם. אמר רבי ירמיה הרי אמרו המשתחוה לחצי דלעת אסרה, ופירש"י משום איסור ע"ז אסורה בהנאה, ולר"ש דבעי אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים אין בו טומאת אוכלין,

ועל זה בעי ר' ירמיה מהו שתעשה יד לחברתה. ופירש"י שתי לשונות, ללשון ראשון הבעי' לטומאה דאורייתא, והספק כיון דאיסוה"נ לאו אוכל הוא לר"ש אפשר דגם יד לא הוי, ולשון שני הוי הבעי' לטומאת ע"ז, והספק אם החצי השניה הוי לה יד כנוגע בע"ז עצמה, יעו"ש. והנפק"מ בין הלשונות אם יש יד לטומאה דרבנן, ולשיטה זו דיש יד לטומאה דרבנן אתי שפיר הבעי' לכו"ע, ואיכא ג"כ נפק"מ לענין טומאת העמים כדלעיל: והנה הרמב"ם בפ"ח מהל' ע"ז ה"ה, הביא בעי' זו וז"ל, השתחוה לחצי דלעת וחצי האחר מעורה בו הרי"ז אסור מספק שמא זה החצי כמו יד לחצי הנעבד, עכ"ל. והשיג הראב"ד וז"ל, א"א לא אמרו זה היד אלא לענין טומאת ע"ז בלבד, אבל לענין איסור לא אמרו שאין אסור משום יד עכ"ל. ומרן כתב שיש מקום לפירוש רבינו יעו"ש. אבל תמוה טובא היכן מצינו יד לאיסור. ואפשר דכוונת מרן משום דאם אמרינן יד לטומאה ממילא יש כאן ע"ז ג"כ וממילא יש כאן איסור ע"ז. אבל קשה כיון דטומאת ע"ז דרבנן, וא"כ האיסור הנולד מפני הטומאה לא הוי יותר חמור מהטומאה ולא הוי לפי"ז אלא איסור דרבנן, וממילא בספק הוי ספק דרבנן, ומדוע פסק הרמב"ם לחומרא:

וע"כ צריך לומר דהרמב"ם סבר דהא דיד לע"ז יש לאסור מצד עצמה גם אם לא הוי יד לטומאה והיינו בשביל זה עצמה מפני שהיא יד לע"ז והרי היא כמו משמש לע"ז ויש בזה איסור מפני ע"ז עצמה. ולענין טומאה לא מיבעי הש"ס מטעם דסבר הרמב"ם דכיון דטומאה דרבנן אין דנין בה דין יד, ועיקר הבעי' אם יש בזה תורת יד, והיינו יד לע"ז, ובזה הוי ספד"א ופסק לחומרא:

דף קכח:

אמר רב פפא הרי אמרו ייחור של תאנה שנפשח ומעורה בקליפתה רבי יהודה מטהר, וחכ"א אם יכול לחיות טהור ואם לאו טמא. ויש לעיין דאם אינו יכול לחיות א"כ מ"ט דרבי יהודה הלא הוי זה תלוש גמור. ואפשר לומר דהיחור דומה לעציץ שאינו נקוב והיינו מפני שיונק מהאויר, ולהכי דינו כמחובר, ואעפ"י דע"כ גם רבי יהודה סבר דבעציץ שאינו נקוב מקבל טומאה, אבל סבר דכיון דמחובר עדיין בקליפה עדיף מעציץ שאינו נקוב, ורבנן סברי דלא עדיף מעציץ שאינו נקוב כיון דאינו יכול לחיות הרי הוא כתלוש לגמרי. ומצאתי במשנ"א בפר"ג דעוקצין מ"ח שמבאר כן סברת ר' יהודה:

ובזה יש לבאר דברי התוס' ד"ה רבי יהודה מטהר, שכתבו א"נ צמקו לא הוי אפילו כמעורה יעו"ש. ולכאורה מה בין זה לזה כיון דבשניהם פסקה היניקה, אבל לפי האמור

הכא במעורה לא פסקה היניקה לגמרי ולכל הפחות הרי הם כעציץ שאינו נקוב דיש לו קצת יניקה:

אבל קשה דלפי"ז הא דאיתא לקמן קכ"ט ע"ב דאמר ליה ר' זירא לרבי אסי דלמא טעמא דר' שמעון התם הואיל ומעורה מעורה יעו"ש. הרי דמדמה מעורה דבעל חי למעורה דאילן שנפשח, והלא יש לחלק דשאני באילן שנפשח דאכתי הפירות יש להם יניקה קצת מטעם הטבע כמו בעציץ נקוב, משא"כ בבע"ח שאינו יכול האבר לחיות הרי הוא תלוש ממש:

וע"כ צריך לומר דסברת ר' יהודה באילן שנפשח אעפ"י שאינו יכול לחיות להיות עוד מחובר לאילן היינו שאין בכחו להתחבר עוד עם האילן, אבל עכ"פ עדיין יונק מהאילן גם על ידי הקליפה. וסבר הש"ס דכן הדבר גם בהמדולדלין אעפ"י שאין בכחם להיות מחוברים עם הבעל חי, אבל על ידי המעורה במקצת עדיין יונקין מן הבע"ח:

אמנם לפי"ז קשה טובא הא דאיתא לעיל דמביא הש"ס ראיה לדינא דשמואל דתאנים שצמקו באיביהן התולש מהן בשבת חייב חטאת מהא דאבר ובשר המדולדלין דאינן מטמאין טומאת נבלות מטעם דעדיין נחשבים למחובר. וכמו שכתבו שם התוס' ד"ה מסייע דכל עיקר הראיה לחייב התולש בשבת תאנים שצמקו, והא כתבו הכא התוס' דתאנים שצמקו לא הוי אפילו כמעורה, וראיתי להמהרש"א שנחית לזה:

ונראה דכיון דעיקר הא דהקשו התוס' דדינא דשמואל דאמר תאנים שצמקו מטמא טו"א הוי דלא כר' יהודה דחשיב הכא מעורה למחובר, ועל זה תירצו דתאנים שצמקו לא הוי כמעורה. הביאור בזה דלא הוי כמעורה, והיינו דמעורה חשיב חיבור טפי, אבל ע"כ סברי התוס' דתאנים שצמקו ג"כ דינם כמחובר. והנה לענין שבת מצינו דלא בעינן מחובר טפי אלא גם אם קצת מחובר ג"כ סגי, כמו שמצינו בשבת פ"א אמר אביי האי פרפיסא היה מונח על גבי קרקע והניחו על גבי יתידות מיחייב משום תולש ואעפ"י שלא היה מושרש בקרקע אלא מונח על גבי קרקע, אבל מפני שהיה לו איזה התחברות מעט סגי לחיוב שבת, איברא דרש"י ותוס' פירשו דחיוב מכת מרדות מדרבנן. אבל הרמב"ם בפר"ד משבת סבר שחייב מן התורה ואפילו לרש"י ותוס' הכא שהפירות באיביהן הוי חיבור יותר מהא דשבת בהא דפרפיסא שהיה רק מונח על גבי קרקע, והא דמביא הש"ס ראיה מהמדולדלין הביאור בכדי שלא תימא דבאופן שאינו יכול לחיות נחשב לגמרי לתלוש לכל מילי, וא"כ גם תאנים שצמקו נחשבים לתלושים, מפני שאין בהם עוד חיות מהאילן, על זה מביא ראיה דגם התחברות כזה אעפ"י שאינם יכולים לחיות עוד אבל

ע"כ אכתי יש להם יניקה, וממילא נלמד מזה דגם תאנים שצמקו באיביהן דהחיבור שלהם לאילן נחשב לחיבור לחיוב שבת דסגי גם בחיבור מועט:

בעי רב פפא מהו שיעשה יד לחבירו. ופירש"י שני אופנים, היינו או יחור שנפשח ויכול לחיות יהיה יד ליחור שנפשח ואינו יכול לחיות. או אילן גופיה יהיה יד להיחור שנפשח ואינו יכול לחיות יעו"ש. והיינו דזה תליא אם בהמה חיה נעשית יד לאברים ובשר המדולדלין, וזה בעי' דלא איפשטא לעיל, והיינו אם בהמה חיה נעשית יד להמדולדלין שאינם יכולים לחיות הוא הדין נעשה אילן גמור יד להיחור שנפשח ואינו יכול לחיות. אבל אם בהמה חיה אינה נעשית יד להמדולדלין להכי יש למיבעי' הכא אם יחור שנפשח ויכול לחיות אם נעשה יד להיחור שנפשח ואינו יכול לחיות. זהו כוונת רש"י בשני אופנים, והיינו אף את"ל דאין בהמה חיה נעשית יד לאברים המדולדלין אכתי יש למיבעי אם יחור שנפשח ויכול לחיות אם נעשה יד להיחור שנפשח ואינו יכול לחיות: ובזה יש לעיין בדברי הרמב"ם שכתב בפר"ב מטו"א ה"ב יחור של תאנה שנפשח ומעורה בקליפה שאינו יכול לחיות ממנה כל האוכלין שבו מתטמאין, ויש בדבר ספק אם היה שיור כמו יד לזה היחור שנשבר, או לא עכ"ל. הרי מפרש הרמב"ם דהספק אם עיקר האילן הוי יד, והיינו דהרי זה כמו הספק אם בהמה חיה נעשית יד להמדולדלין שכתב הרמב"ם שם בה"ו דהוי ספק. אבל תימה דהרי אפילו אם אמרינן שם דלא הוי יד, אכתי הכא יש להסתפק באופן אם יחור שנפשח ויכול לחיות אם נעשה יד, דהוי יותר בדומה לו, וע"כ דסבר הרמב"ם דבאופן יחור שנפשח ויכול לחיות פשיטא להרמב"ם דנעשה יד להייחור שנפשח ואינו יכול לחיות מפני שגם הייחור שנפשח אעפ"י שיכול לחיות דינו שנחשב לתלוש לענין זה להיות יד, וזה דלא כפירש"י שגם זה נכנס בהבעי', אבל זה טעמא בעי:

ונראה בסברת הרמב"ם דסבר דיחור שנפשח ויכול לחיות דומה לעציץ נקוב, והיחור שנפשח ואינו יכול לחיות דומה לעציץ שאינו נקוב, להכי הרי זה דומה לחבירו ושניהם בני ביקתא נינהו, ולגבי יד לחבירו נחשב גם זה שיכול לחיות לדין תלוש, והרי זה כמו בהמה שנעשית יד לאבר, וכמו שפסק הרמב"ם שם בה"ו, ולהכי כתב הכא גבי יחור דהבעי' היתה על עיקר האילן וזה דומה להספק אם בהמה חיה נעשית יד להמדולדלין: שם אמר רבי זירא הרי אמרו אבן שבזוית כשהוא חולץ חולץ את כולה, וכשהוא נותץ נותץ את שלו ומניח את של חבירו. בעי רבי זירא מהו שתעשה יד לחבירתה, פירש"י אם החלק הטהור נעשה בית יד לזה להכניס טומאה לבית חבירו דהא אבן המנוגעת מטמאה באהל, והנה משמע מפירש"י דבגופה אין בה טומאה כלל כיון שהכתוב עשאן

לשתים, וע"כ הכוונה אם יד לטומאה קודם הנתיצה בעודה מחוברת, ולאחר נתיצה פשיטא כיון שאינה בטומאה לא שייך לומר בית יד, אבל במחובר מיבעי' אם הוי בית יד להכניס טומאה לבית ולטמא כל אשר בבית, ולא איפשטא:

ויש לעיין בהא דתנן באהלות פר"ו מ"ג כותל המשמש את וכו' חציו ולחוץ הבית טהור, ומדוע אין שם דין יד, וכן הא דתניא בתוספתא דאהלות פר"ז כותל שבין שני בתים וטומאה בתוכו הבית הקרוב לטומאה טמא והקרוב לטהרה טהור, ומדוע שם אין דנים תורת יד לטומאה להביא הטומאה לבית, וע"כ דלא דנין בזה דין יד, ומדוע לא הביא הש"ס פשיטותא בזה, וצ"ע: שם. וצריכה וכו', וקשה מדוע לא הביא הש"ס הא דאבמה"ח באדם, והיא דרשת הספרי והובא ברמב"ם פר"ב דטו"מ ה"ג. והש"ס עביד צריכותא בהמה ושרצים ומדוע לא חשיב גם הא דאדם, ואפשר דשאני אבמה"ח דליכא איסור אבר מן החי לשיטת הרמב"ם בפר"ב ממ"א, ולדעת הרמב"ן והרשב"א אפילו איסור עשה ליכא, והכא חשיב בהמה ושרצים דמלבד טומאתן איכא גם איסור אבר מן החי להכי אין ללמוד אדם מבהמה ושרצים. ולהיפך אין ללמוד בהמה ושרצים מאדם, דשאני גבי אדם דאיכא טומאת אהל, אבל הריטב"א סובר דאיכא איסור אבר מן החי גבי אדם, וקשה, וצ"ע:

ת"ר החותך כזית בשר מאבר מן החי, פירש"י בתוספתא לא גרסינן כזית, אלא החותך בשר מאבמה"ח, וכגון דאיכא כזית עכ"ל. וקשה הא שיטת רש"י דלקבל טומאה לא בעינן כביצה וגם כל שהוא מקבל טומאה, והמהרש"א כתב, נראה מזה שרש"י הסכים לפרש כאן כפירוש ר"ת ור"ש שכתבו התוס' בריש פירקין דגם לקבל טומאה בעינן כביצה יעו"ש:

ולדעתי נראה דשיטת רש"י דלקבל טומאה גם כל שהוא מקבל טומאה כמו שסבר רש"י. אבל יש הבדל בין האוכלין והיינו דאם האוכל הוי אוכל ממש, אז גם כל שהוא יש לו חשיבות לקבל טומאה, אבל אם הוא אינו אוכל מצד עצמו ורק על ידי מחשבה יש לו חשיבות אוכל, אז בעינן שיהיה דבר חשוב דהיינו שלא נעשה אוכל על ידי מחשבה אם אין לו שיעור אוכל דמחשבה לאכילה אינה פועלת שתים לעשותו אוכל וגם אוכל חשוב, ולזה פירש"י הכא דנעשה אוכל על ידי מחשבה בעינן שיעור כביצה, וזה נראה ברור בכוונת רש"י:

דף קכט.

טומאת בית הסתרים וטומאת ביהס"ת לא מטמא. וקשה הא שאני הכא דמטמא טומאה חמורה אגב אביו, וכמו שפריך הש"ס לקמן דלא ליבעי הכשר מטעם דמטמא טומאה חמורה, וזהו מה שהקשו התוס' בתימה בד"ה למ"ל, יעו"ש. ובחידושי הר"ן הקשה וז"ל, וא"ת למ"ל לאוקמא כר' מאיר דאמר ביהס"ת מטמא והא מצי לאוקמא אפילו לרבנן דבמסכת נדה אמרינן דכל שסופו לטמא טומאה חמורה אין צריך לא הכשר מים ולא הכשר שרץ, והכי מפורש בפרק בא סימן, יש לומר דהתם דוקא בשסופו לטמא טומאה חמורה מחמת עצמו, אבל אגב אביו כי הכא צריך הוא למגע טומאת אביו עכ"ל. ולכאורה דבריו תמוהין דהרי חזינן בסוגיא זו עצמה דפרך הש"ס למ"ל הכשר והא מטמא טומאה חמורה אגב אביו, הרי חזינן דהסוגיא סוברת דאין הבדל בין אם הטומאה מחמת עצמה לבין אם הטומאה אגב אביו כיון דסוף סוף יש לה טומאה חמורה, וזהו היא סברת התוס' בהקושיא:

ונראה דסבר הר"ן דיש הבדל בין להיות טמא לדין הכשר, והיינו דכיון דכל עיקר הטומאה באה להבשר רק כשהוא מחובר להאבר, נמצא דכל עיקר הטומאה הוא בשביל האבר וכשמסלקין הבשר מן האבר אין להבשר טומאה מחמת עצמה אלא בשביל מה שהיה הבשר מחובר. וממילא כשנתבטלה החיבור, ע"כ אין להבשר טומאה רק טומאת מגע טומאה, ולזה פריך הש"ס והא הוי מגע בית הסתרים, ומוכרח הש"ס לאוקמי' כר' מאיר דסבר מגע בית הסתרים הוי מגע מעליא:

אמנם בזה שנוגע להכשר, פריך הש"ס למ"ל הכשר הרי מטמא טומאה חמורה אגב אביו, הביאור בזה דכיון דכל זמן החיבור היה על הבשר טומאה אגב אביו וכיון שהיה בטומאה עד שנחתך, א"כ היאך תיסק אדעתין דליבעי הכשר, דע"כ דין הכשר לא נאמרה על מי שהיה עליו דין טמא, כן נראה בביאור דברי הר"ן וכוונתו בזה:

אמנם נראה בצדקת התוס' והיינו דסברי התוס' דהחילוק שיש בזה בין טומאה דהכא לטומאה חמורה דפרק בא סימן נכלל בהא דמשני הש"ס כששימש מעשה עץ שימש, והביאור בזה שאין בהבשר טומאה עצמיות, וכוונת התוס' בהתימה הוא על המקשן דלא נחית להא דמעשה עץ שימש, ופריך למ"ל הכשר, הלא כמו כן היה יכול להקשות על עצם הטומאה:

ונראה דיש לפרש הפירכא דפריך הש"ס טומאת בית הסתרים היינו דמיירי שחתך הבשר לגמרי ונתבטל תורת אבר לגמרי כיון שנשארו הגידין ועצמות בלא בשר ופרחה הטומאה לגמרי מתורת אבר מן החי, ורק על הבשר נשאר טומאה דמקודם משעת

החיבור אבל חיבור זה הוא בית הסתרים, ודייק כן המקשן מדקתני חתכו שמשמע לגמרי כמו שכתב הרמב"ן הובא בר"ן, וא"כ אין לומר דיש בזה טומאה חמורה אגב אביו דהלא אין כאן טומאה כלל, וזהו פירכא עדיפא רק לקמן דקאמר הש"ס דבעי הכשר פריך הש"ס דלענין זה דלא ליבעי הכשר סגי הא דמטמא טומאה חמורה אגב אביו, ועל זה משני כששימש מעשה עץ שימש, וכפירש"י שהוא פנים חדשות:

והנה לפי המסקנא מיירי הא דחישב ואח"כ חתכו דקתני טמא מיירי בהוכשר, ותמוה לפי"ז דברי הרמב"ם בפר"ג מטו"א ה"ה, שכתב דאינו צריך הכשר מטעם שמטמא טומאה חמורה כנבלה, וזה היפך הסוגיא שמשני דהשימוש לטומאה חמורה הוא מעשה עץ, וזהו כוונת הראב"ד שם בהשגה, ובספרנו נזר הקודש לזבחים דף פ"ז דף הספר מבואר שיטת הרמב"ם והראב"ד:

והנה עלתה בדעתי לומר ביאור חדש בשיטת הרמב"ם, והוא דהנה התוס' לעיל ע"ב ע"ב ד"ה אלא, הקשו וא"ת דבשלהי העור והרוטב תניא החותך כזית בשר מאבר מן החי חישב עליו ואח"כ חתכו טמא פריך טומאת בית הסתרים היא, ומשני ר"מ היא, והשתא היכי חייל אחר המחשבה טומאת אוכלין דקיל מטומאת אבר מן החי דחמיר, ותירצו וי"ל דטומאת אוכלין חמור שראוי להצטרף עם פחות מכביצה אוכלין, אבל קודם שחישב עליהם לא היה ראוי להצטרף יעו"ש. ולכאורה קשה מדוע לא מצטרף גם מקודם הלא קיי"ל דחמור לקל מצטרף, וע"כ משום דקודם המחשבה לאכילה אבר מן החי לאו אוכל הוא, ורק לאחר המחשבה לאכילה נעשה אוכל, נמצא דהמחשבה לאכילה עושהו לחמור ולהכי חייל גם אאבר מן החי:

ולפי"ז הא דמשני הש"ס כששימש מעשה עץ שימש שפירשו התוס' משום דאותו שם שהיה מטמא טומאה חמורה משום אבמה"ח ועתה אין אבר מן החי שאין זה אלא בשר ואין קרוי אבר, אבל כל זה אם אמרינן דהטומאה באה על הבשר לאחר פרידתו מהאבר. אבל לפי מה שפירשו התוס' לעיל דהטומאה באה בעודו במחובר, דאל"כ אין כאן קושיא היאך חלה טומאת אוכלין אטומאה חמורה, וע"כ דסברי התוס' שם דהטומאה חלה בעודו אבר, וא"כ לא שייך לומר מעשה עץ שימש, כיון דע"כ גם בעודו במחובר בשעה ששימש בטומאת אבר מן החי חלה על האבר טומאת אוכלין דהיינו על הבשר דהאבר שטמא משום אבר מן החי, וע"כ דסברי התוס' דהסוגיא דפריך דהוי טומאת בית הסתרים לא סבר דהבשר מעשה עץ שימש, כיון דע"כ חלה טומאת אוכלין באבר:

והסוגיא דמשני כששימש מעשה עץ שימש, ע"כ סברה הסוגיא דבשביל ששבע לה טומאה לא חלה טומאת אוכלין על הבשר בעודו במחובר מטעם דאין טומאה קלה חלה על טומאה חמורה, ורק לאחר שחתך הבשר מן האבר אז חל על הבשר טומאת אוכלין: נמצא דסוגיא זו סוברת דאמרינן שבע לה טומאה ואין טומאת אוכלין חלה על טומאת אבר מן החי, אבל הרמב"ם סבר דלא אמרינן שבע לה טומאה כאשר ביארנו שיטתו בספרנו נזר הקודש למס' מנחות כ"ד. נמצא דהבשר הזה יש לה טומאה חמורה תיכף אחרי המחשבה. ולהכי פסק הרמב"ם דאינו צריך הכשר, כן נראה בביאור שיטת הרמב"ם ושיטת הראב"ד דבשביל ששבע לה טומאה אין טו"א חלה רק אח"כ בהפרד הבשר מן האבר ולהכי סבר דצריך הכשר:

ונפק"מ לדינא גם לענין צירוף לשיעור כביצה בעוד הבשר עש האבר דלשיטת הרמב"ם דחייל טו"א על האבר מצטרף לכביצה אוכלין, ולשיטת הראב"ד אינו מצטרף עם האוכל להשלימו לכביצה כיון דטרם חל טו"א בעודו במחובר עם האבר, כיון דעדיין לאו אוכל הוא, כמוש"נ:

גמ', אמר אביי הד אמרו כופת שאור שיחדה לישיבה בטלה, טומאתה לאו דאורייתא, והיינו דסבר אביי שעדיין תורת אוכל על השאור והקשו בתוס' תימה דאם לאו מדאורייתא בטלה אמאי מותר להניחה בביתו יעו"ש, וקשה הא מדאורייתא בביטול סגי, ודוחק לומר דהתוס' לשיטתם דסברי דביטול הוא מטעם הפקר, והכא לא הפקיר שהרי יחדו לישיבה, דזה לא מסתבר, דע"כ בביטול כזה שפיר יש לומר דלכו"ע סגי, והביעור הוא מדרבנן, ובאופן זה שיחדו לישיבה, ולשיטת הטור מירי שטח אותו בטיט, פשיטא שמדאורייתא מותר להניחו בביתו אפילו אם אמרינן דטומאתו במדרס הזב לאו דאורייתא וע"כ דסברי התוס' דאם מן התורה עדיין תורת אוכל על זה ומן התורה אומרים להשאור עמוד ונעשה מלאכתנו, היינו בזה שראוי השאור לחמע בו עיסה אם כן הרי זה כמו שאמרה תורה בהדיא דלא מהני הייחוד לישיבה, ואם כן עדיין עובר על זה שאמרה תורה שאור לא ימצא בבתיכם. זהו כוונת התוס' בהתימה. והנה קשה לי עוד בזה, דאם לאו מדאורייתא אם כן אוכל הוא מדאורייתא, אם כן הוא נהנה מאיסור חמיי אם יהיה יושב על הכופת שאור, ואיסור הנאה איכא גם לאחר ביטול כשם שאסור בחמץ של אחרים אפילו מחמץ של נכרים, ואפשר שגם זה נכלל בהתימה שכתבו התוס': ואפשר לומר דשאני איסורים שזה גדרה תורה עד כמה שולט איסור, אבל אין זה שייכות לביטול איסורים, והיינו דאעפ"י שגדרה תורה זמן האיסור עד כמה, אבל האוכל עצמו לא יצא מתורת אוכל, ולהכי אעפ"י שלגבי איסור חמץ אין אנו דנין הא דכופת שאור לאוכל,

אבל עכ"פ עדיין אוכל הוא כיון שבאמת הוא אוכל ועדיין ראוי הוא למחמע בו עיסה, וזהו שאמר אביי דטומאתו לאו דאורייתא. משני הש"ס דאעפ"י שאוכל הוא עדיין גם עתה, אבל לענין טומאה תליא בשימוש וכיון דהשימוש הוא מעשה עץ בעלמא, ואין זה נקרא אב הטומאה באוכל כיון שאינו משמש בתור אוכל:

דף קכט:

אמר ר' יוחנן מ"ט דר"ש וכו' אוכל שאין אתה יכול להאכילו לאחרים אינו קרוי אוכל, עי' לעיל ע"ג ע"ב בתוס' ד"ה הוכשרו, ולעיל ביארנו לנכון: שם במשנה האבר והבשר המדולדלין באדם טהורים. וקשה מדוע לא תנא ומקבלין טומאה כמו ששנה לעיל גבי בהמה בהמדולדלין, ובמשנה עוקצין פר"ג מ"ב תנן החותך מן האדם ומן הבהמה וכו' מבואר דמטמאין טו"א, וכן יש לדייק לעיל במשנה שנה התנא אבר ובשר המדולדלין בבהמה, מדוע דייק בבהמה, הלא גם באדם כן הדין דמטמאין טו"א במחשבה:

ונראה דשאני בין בהמה לאדם, דבבהמה מהני מחשבה לאוכלין אף במחובר עדיין להבהמה, אמנם באדם לא מהני מחשבה לאוכלין כל זמן שמחובר לאדם חי משום דבטלה דעתו אצל כל אדם, והיינו דלא מהני מחשבה לאוכלין את האבר ובשר המדולדלין לאדם חי שיתלשם ויאכלם, ושאני הא דעוקצין שהמחשבה באה לאחר שחתך, או לכל הפחות שהמחשבה באה עם החתך ביחד, וזה מדויק בלשון התנא במשנה דלעיל גבי ששנה דמטמאין טו"א במקומן, וזה ליתא גבי אדם:

ונראה דזהו גם שיטת הרמב"ם שהביא משנה זו להלכה בפר"ב מטומאת מת, ולא הביא זה להלכה בטו"א, וע"כ כמו שכתבנו דליתא באברים ובשר המדולדלין באדם בעודם מחוברים לאדם חי טומאת אוכלין:

וראיתי אח"כ ברש"ש שהעיר מדוע לא שנה התנא הכא שמטמאין טומאת אוכלין כמו גבי בהמה, וכתב דלא שנה זה בשביל הסיפא במת האדם דבזה ליכא טו"א משום דבטלה דעתו, להכי לא תנא גם ברישא, יעו"ש. מבואר דעתו דאדם ובהמה שניהם שווים שהמדולדלין באדם חי מטמאין טו"א. ולדעתי ליתא משום דגם בזה איכא משום בטלה דעתי' ולא מהני מחשבה לאוכלין כמו שכתבנו לדייק מלשון המשנה וגם מדברי הרמב"ם כמוש"נ:

ובעיקר הענין בהא דחותך מן האדם מבואר בספרנו נזר הקודש למסכת כריתות כ"א: כתב הרמב"ם בפר"ב מטו"מ ה"ד אבר הפורש מן המת מטמא במגע ובמשא ובאהל כמת, והוא שיהיה שלם כברייתו בשר וגידים ועצמות חסר עצמו אם נשאר עליו בשר

כזית וטמא כמת שלם עכ"ל. והטעם בזה פשוט דלא גרע כזית בשר זה שנשאר מהאבר כאילו נטלו כזית בשר מן המת עצמו. אמנם הראב"ד בהשגה כתב וז"ל, א"א טעה בזה שאם חסר העצם אינו כמת שלם, והמשנה הטעתו (כוונתו למשנה דאהלות פר"ב מ"ה) אבר מן החי שחסר העצם הוא סבר מדקאמר אבר מן החי מכלל האבר מן המת חסרון העצם לא כלום הוא, ולא היא, דאם חסרו טהורים לגמרי קאמר דוקא אבר מן החי, אבל אבר מן המת אעפ"י שחסר העצם מטמא במגע ובמשא עכ"ל. כוונתו דבאבר מן המת יש לו טומאת מגע ומשא, אבל אין לו טומאת אהל מפני שבטל ממנו תורת אבר. והנה דברי הראב"ד בזה מרפסין איגרי, והלא כיון דתנן בפר"ב דאהלות מ"א דכזית מן המת מטמא באהל, וא"כ מה בין כזית מן המת לכזית מן אבר מת, והלא הכזית מאבר מת הוא כזית מן המת, ומרן בכס"מ תמה בזה יעו"ש. והמשנה ג"כ מתפרשא דבחסרה העצם בטל תורת אבר, והיינו דדין אבר סגי גם בפחות מכזית בשר, אבל בשחסר עצם בטל תורת אבר, ועכשיו הטואמה טמעם הכזית בשר, אבל בדאיכא כזית בשר יש כאן טומאה שלימה גם לטומאת אהל:

ונראה להפך בזכותו של הראב"ד שלא יהיה ח"ו כטועה, והוא דמצינו בנזיר נ"ג ע"ב דתניא וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת על פני השדה זה המאהיל על פני המת בחלל זה אבר מן החי ויש לו להעלות ארוכה, או במת זה אבר הנתלש מן המת יעו"ש. וקשה כיון דמרבה התורה אבר מן החי והיינו שמדייק אבר מן החי ממשמעות מן בחלל שהביאור אבר שנפל מן הגוף החי ונחתך כמו שפירשו שם התוס', וא"כ למ"ל קרא לרבות אבר מן המת, וליכא למימר דאם לא כתבה התורה שני פסוקים הוי מוקמינן לאבר מן המת החמור כיון דמשמעות בחלל חרב היינו שנעשה עתה חלל, וזה ע"כ אבר מן החי ולמה לן קרא לאבר מן המת:

והנה מטעם זה יש לומר דהתורה חלקה להבשר שבמת בשתי טומאות, א' טומאת מת. ב' טומאת אברים במת, והיינו דהבשר שבמת עצמו כמו בשר אשר בהצלעות וכדומה יש להבשר טומאה מצד שהיא מת, וכזית בשר הוא כמת שלם. אבל הבשר שבאבר המת טומאתן מטעם האברים ולא מטעם המת עצמו. ונפק"מ לדינא דהבשר הפורש מן האבר שבמת טומאה זו לא מטעם מת, אלא הוא מטעם שהוא מהאבר של המת, זל ולוא יצוייר באופן שנתבטל תורת אבר כגון אם ניטל מהאבר העצמות והגידים ונשאר הבשר לבדו שאז הבשר הזה אין לו טומאת מת כמת שלם, אלא הרי הוא כבשר מן הנבלה לטמא במגע ובמשא, אבל אין מטמא באהל, וזהו דינו של הראב"ד דבחסר בהאבר העצם נתבטל תורת אבר ממנו, ואין להקשות מדוע יגרע מאילו נטל כזית בשר מן המת עצמו,

זה ליתא דגם בשנוטלין כזית בשר מן המת היינו מהאבר של המת ג"כ טומאתו לא מטעם המת אלא טומאתו מפני שהוא בשר מהאבר של המת, וכיון שאין על הבשר תורת אבר לא הוי הטומאה אלא רק טומאת נבלה כמו"ש הרמב"ם ריש טו"מ דטומאת מגע ומשא במת מפני שהוא כמו טומאת נבלה, זהו לדעתי שיטת הראב"ד ומפני שיטתו מפרש המשנה כמו שהוא סובר:

ואין זה לפלא לומר שהבשר הפורש מן אבר המת אינו מטמא באהל, דהרי גדולה מזו מצינו להרמב"ם בפיה"מ במשנתנו בהא דפליגי ר"מ ור"ש בהא דתנן האבר מטמא משום אבר מן החי ואינו מטמא משום אבר מן המת דברי ר"מ, ר' שמעון מטהר, כתב הרמב"ם שר"ש אומר שבשר הפורש מאבר מן המת ג"כ טהור וכן עצם כשערה הפורש ממנו ואין הלכה כר' שמעון עכ"ל. והנה לפי שיטת ר' שמעון תקשה מדוע יגרע מכזית בשר הנפרש מהמת דכל טומאת מת עליו לטמא גם באהל, ומה בין זה לאבר מן המת שהבשר הפורש ממנו טהור לגמרי, וע"כ צריך לומר ג"כ דר' שמעון סבר דגם בפורש כזית בשר מן האבר של המת גם טרם שפורש האבר מן המת ונטל כזית בשר מן האבר ג"כ ליכא עליו טומאה:

והנה ר"ש מטהר בזה לגמרי ופשיטא שאין הלכה כמותו, אבל הראב"ד סבר דרק מטומאת אבר ממועט דהיינו מטומאת אהל, אבל במגע ובמשא מטמא: והנה סברת ר' שמעון ג"כ יש לומר דמקורו מהסוגיא דנזיר שכתבנו, וזהו מדחידשה תורה טומאת אבר מן המת לומר דהאברים שבמת טומאת אברים עליו, ונפק"מ להבשר שבהאבר:

אבל שיטת הרמב"ם דהבשר שבהאברים דינם כבשר המת ממש, ואין בזה חידוש דין באבר מן המת, וזהו שכתב דאין הלכה כר' שמעון כלל, אלא דין בשר מהאבר של המת כבשר המת, ואדרבה הבשר שעל האבר הרי הוא כמת שלם, אם יש בו כזית:

איברא ברא דלפי"ז יש להקשות למה לן קרא לרבות אבר מן המת, והלא יש בכלל אבר מן החי גם אבר מן המת. ויש לומר דהרמב"ם סבר דבחלל חרב אינו מדויק על אבר מן החי, אלא אתי לדרשא דחרב הרי הוא כחלל, אבל עצם הקרא מתפרשא גם לאבר מן המת, ואי לא הוי אלא חד קרא הוי מוקמינן למסתברא לאבר מן המת, להכי איצטריך לתרי לימודים, וממילא נשאר הדין דבשר מן אבר מת דינו כבשר מת עצמו, זהו מה שנראה בביאור שיטת הרמב"ם והראב"ד בס"ד:

תוס' ד"ה כזית בשר וכו', לכאורה נראה דאבר האדם מן החי מבנין אב דשרצים ובהמה אתי וכו יעו"ש. וקשה למ"ל ללמוד מבנין אב הלא ברייתא ערוכה בנזיד נ"ג ע"ב, ובספרי

במדבר פ' מ"ט, והובא ברמב"ם פר"ב מטו"מ דדרשו מקרא בחלל חרב זה אבר מן החי. ומצאתי ברש"ש שהקשה בזה, ובלב אריה קדמו בזה:

ונראה דכוונת התוס' לא על עצם הדין על אבר מן החי מאדם, דזה נלמד מקרא בהדיא, אבל כיון שיש ללמוד גם מבנין אב דשרצים ובהמה, ממילא יש לרבות או למעט כמו גבי שרצים ובהמה, וזה לגבי הפרטים היינו לגבי בשר של האבר או לגבי עצם ועל זה כתבו לכאורה, וסיימו דע"כ אין לומר כן משום דהתם גופי' בשר מן החי טהור, וע"כ כל הני מיעוטים לבשר ולעצם הוא מלימוד אחר, ולא מבנינא, עי' במהרש"ל שנראה שגם הוא הבין כן בכוונת התוס':

גמ'. שכן כתוב מגילת תענית פסחא זעירא דלא למיספד, מזה מוכח דלאחר שבטלה מגילת תענית מותר בהספד ובתענית בפסח שני, ומותר לומר תחנון ובקשה למהר הגאולה לעם ישראל:

בדין הכשר יש לעיין אם הכשר זרעים טעון שיעור כביצה או שיעור כזית: והנה בתוס' פסחים ל"ג מבואר דפליגי בזה הר"ת והר' ר' יוסף, דר"ת סבר דכמו דכל שהוא מקבל טומאה לשיטת רש"י כן מיתכשרי. והר' ר' יוסף סבר דלענין הכשר לכו"ע אין מקבל הכשר בפחות מכביצה יעו"ש:

ונראה דזה תליא בפלוגתא דרב ור' יוחנן לעיל קי"ח דאיתא שם, אמר רב חייא בר אשי אמר רב יש יד לטומאה ואין יד להכשר, ורבי יוחנן אמר יש יד לטומאה ולהכשר, ואיתא שם תניא כוותי' דר' יוחנן כשם שיש יד לטומאה כך יש יד להכשר. ואיתא שם עוד אמר רב אין יד לפחות מכזית ואין שומר לפחות מכפול ור' יוחנן אמר יש יד לפחות מכזית. ולפי"ז לר' יוחנן דסבר יש יד לפחות מכזית לטומאה, וכיון דסבר ר' יוחנן דכמו שיש יד לטומאה כך יש יד להכשר, וע"כ דהכשר וטומאה שניהן שווים לזה, וא"כ נשמע דיש יד להכשר לפחות מכזית, וא"כ מבואר דלא בעינן שיעור להכשר. וכן יש לדייק מלשון הרמב"ם בפר"ה מטומ"א ה"ג שכתב וז"ל, כשם שיש יד לטומאה כך יש יד להכשר שאם הוכשר היד הוכשר כל האוכל התלוי בו. ויש יד לפחות מכזית עכ"ל. וע"כ הכוונה שזה שכתב ויש יד לפחות מכזית, קאי גם אהכשר, הרי מבואר שע"כ סבר הרמב"ם דלא בעינן שיעור להכשר, (והמנח"ח מצוה ק"ס כתב שדעת התוס' פסחים דאף לרש"י דסובר האוכל מקבל טומאה בכל שהוא מ"מ אינו מקבל הכשר בפחות מכביצה), ובכ"מ אינו מבואר חילוק זה, יעו"ש. ולפי מה שכתבנו מבואר להדיא דסבר דהכשר וטומאה שניהן שווים:

והנה לשיטת התוס' בשיטת רש"י דאין אוכל הוכשר לקבל טומאה רק אם שיעורו כביצה, קשה לפי"ז לא יצויר הכשר על הזרעים כמו חטים ושעורים וכל הזרעים שאין בהם שיעור כביצה, והנה יש לומר דבריה שאני, כמו שמשני הש"ס לעיל קי"ט דמקשה למ"ד דלענין שומר בעינן כפול ופריך שם מהא דעל כל זרע זרוע כדרך שבני אדם מוציאין לזריעה, ומשני בריה שאני, וא"כ איכא למימר דבבריה לא בעינן שיעור, אבל לא משמע כן מדברי הרב ר' יוסף שם בתוס' שכתב דכיון דכתיב אשר יבא עליהם מים לבתר אשר יאכל דמזה נפקא ליה לטמא אחרים בכביצה, וכיון דלענין לטמא אחרים לא מהני בריה, א"כ לדידי' לא מהני בריה להכשיר. ועוד דהתם בפסחים בהא דטמא מת שסחט זיתים וענבים הני הזגים שבפנים ג"כ ברי', ומכל זה ליתא לטומאה מטעם שהם פחות מכביצה, וא"כ לשיטה זו כל הזרעונים שהם בפחות מכביצה אינם בתורת הכשר, וזה דבר חדש: והנה לכאורה איכא למימר דשאני בריה כמו שמשני הש"ס לעיל קי"ט דפריך שם מהא דתנא דבי ר' ישמעאל להוכיח דיש דין שומר לפחות מכפול, ומשני בריה שאני, וה"נ איכא למימר דלענין הכשר בהזרעונים שהם פחות מכביצה מהני בהו הכשר מטעם שהם בריה. אמנם שם בסוגיא לקמן בהא דבעי רב אושעיא בשני שומרים מהו שיצטרפו מביא הש"ס תא שמע דתנא דבי רבי ישמעאל וכו' ומשני בחטי דשמעון בן שטח ופירש"י שהוא כשתי כליות של שור הגדול, והא דלא משני בריה שאני פירש"י בד"ה חטין, דתירוצא דחיקא הוא יעו"ש. נמצא דלפי המסקנא לא קיימא האי תירוצא דבריה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתי' דלשיטה זו לא הוי הכשר לזרעונים שהם פחות מכביצה: עוד קשה בהא דתנן כלים פר"ח מ"י והובא בעירובין צ"ט, היה אוכל דבילה בידים מסואבות והכניס ידו לתוך פיו ליטול צרור ר"מ מטמא, ופירש"י שהרי הוכשרה התרומה ברוק שבפיו יעו"ש. והנה הדבילה אינה גדולה כביצה, ומכל זה הוכשרה לקבל טומאה, הרי חזינן דלא בעינן שיעור כביצה להכשר. ודוחק לומר שהוא מדרבנן. ועוד דאם ההכשר דרבנן לא היו גוזרין טומאה לתרומה בשביל טומאת ידים שהוא מדרבנן, והיינו דדבילה תרומה שלה הוא מדרבנן כמו"ש התוס' בר"ה י"ב ד"ה תנא דרבנן, וא"כ בעינן שיהיה ההכשר מדאורייתא:

וגם בהא דאיתא בסוכה ל"ה של תרומה לא יטול פליגי בה רבי אמי ורבי אסי חד אמר מפני שמכשירה וכו'. וקשה מה יענה לר"מ דסבר שיעור אתרוג כאגוז וא"כ לא שייך הכשר, והש"ס דקאמר מאי בינייהו, מדוע לא אמר דנפק"מ לר"מ דסבר כאגוז ליכא משום הכשר ואיכא משום הפסד. ומצאתי אח"כ בהגהות משנ"א שהעיר בזה בשם מי נפתוח:

לכן נראה דבריה שאני, ובזרעונים כברייתן כו"ע סברי דלא בעינן שיעור כביצה, וזהו כדאיתא לעיל שמשני הש"ס בריה שאני, והא דלא סבר כן הש"ס לקמן, שאני התם דלענין הצטרפות שני שומרים משני ברירות אין חשיבות בריה הכא, וזהו סברת רש"י דשינויא דחיקא לומר דבשני ברירות שייך יותר צירוף. אבל בריה כשהיא לעצמה יש לה חשיבות, והא דלא נחשב לבריה הני זגין שבענבים ע"כ משום דלא הוי כברייתן משום דכיון דברייתן להיות ענבים ובטלי חשיבותן דהזגין לגבי הענב כולו להכי כשסוחטין לענבים בזה בעינן שיעור כביצה:

והנה הא דאיתא לעיל ק"א דתנן טמא שאכל קודש וכו' אמרו לו אף טמא שאכל את הטהור כיון שנגע בו טמאהו, וקשה לשיטת הראשונים דבעינן כביצה לקבלת טומאה א"כ משכחת לה בשאכל כזית ואין בו כביצה דאינו מקבל טומאה. והגאון רבי יהונתן בספר יע"ד הקשה כן בצ"ע. אמנם מסתברא דאם חיבת הקודש דאורייתא לא בעינן כשיעור ביצה והוא מטעם דכיון לגם עצים נחשבים לאוכלין, וההכשר ג"כ מטעם חיבת הקודש:

אבל אם אמרינן דחיבת הקודש דרבנן, א"כ מה הקשו חכמים לר' יוסי דהטמא כיון שנגע בו טמאהו הא שפיר יצוייר באופן שלא הוכשר, וע"כ צריך לומר דהוכשר בפיו דהרוק מכשיר כדתנן במכשירין פר"ו וכדתנן בהא דדבילה בפיו דהוכשר מטעם הרוק שבפיו ומיירי גם בשלא הניח כשיעור ביצה והוי הכשר, וזהו שאמרו לו אף טמא שנגע בו טמאהו, והיינו דע"כ נוגע בפיו ובאה הטומאה וההכשר ביחד, ואין לומר דהכוונה שיעור כביצה, א"כ אכתי תקשה לוקמי' שלא היה כביצה ולא הוכשר וממילא לא נטמא, וע"כ דלא בעינן שיעור כביצה. נמצא דאם חיבה"ק דרבנן ע"כ סברי דלא בעינן כשיעור ביצה לקבלת טומאה וגם להכשר:

אבל זה לא אתי שפיר דהרי אמרו לו לר' יוסי ואיהו סבר דרוק כל זמן שהוא בפיו אינו מכשיר כדאיתא שם במשנה, וא"כ היה לר' יוסי להשיב דלדידיה ליכא בזה טומאה מטעם חסרון הכשר:

וע"כ מוכח מזה אחת משתים, או חיבת הקודש דאורייתא ולא בעי שיעור כביצה מטעם חיבה"ק או אם חיבת הקודש דרבנן, ורבנן דאמרו לו הוא ר' מאיר דסבר שהרוק שבפיו מכשיר בכל אופן, אבל תקשה מדוע לא השיב ר' יוסי דהוא סבר דיש בזה חסרון הכשר, ואפשר דר' יוסי בא להשיב אף לשיטת ר"מ, אבל ע"כ מוכח דלא בעינן שיעור:

והנה הרמב"ם בפרט"ו מטו"א ה"ז כתב מי שהיה אוכל תרומה בידים מסואבות כגון דבילה שלא הוכשרה והכניס לתוך פיו ליטול צרור אם הפך נטמאת הדבילה ברירו

שהרי נטמא ביד מפני שעקרו וכו', וזהו כר' יהודה שם במשנה סוף פר"ח דכלים. והנה המגיה הקשה הלא קיי"ל ר' יהודה ור' יוסי, הלכה כר' יוסי, ור' יוסי מטהר יעו"ש. ונראה דהרמב"ם סבר חיבת הקודש דרבנן כמו"ש המל"מ בפר"ו מאי"מ ה"ח, וא"כ תקשה בהא דחולין הא דאמרו חכמים לר' יוסי דטמא שאכל קודש נטמא, והלא חסר הכשר וחיבת הקודש דרבנן, וא"כ יש לר' יוסי להשיב דמיירי שלא הוכשר, וע"כ משום דלא סגי בלא הכשר בשעה שהקודש בפיו של הטמא, והוכשר ברוק שבפיו. ולמד מזה הרמב"ם דמדלא השיב ר' יוסי לחכמים דלשיטתו אין זה הכשר, וע"כ דר' יוסי הדר ביה משיטתו, וסבר כר' יהודה, ומזה למד הרמב"ם לפסוק כר' יהודה:

וא"כ מבואר דלמ"ד חיבת הקודש דרבנן ע"כ סבר דלא בעינן שיעור להכשר, ולמ"ד חיבת הקודש דאורייתא, אפשר דשאני גבי קדשים, אבל בחולין בעינן שיעור:

והנה בתוספתא דמכשירין פר"ג תניא יהושע בן פרחיה אומר חטים הבאות מאלכסנדריא טימאו מפני אנטליא שלהן. ומה זה אנטליא פירש המפרש שהיא כלי שנוטלין לידים, ונראה כי הצדק אתו, מפני שהיו קורין להכלי שנוטלין מהם לידים אנטיל כמו"ש הט"ז באו"ח סימן ד' שמפני זה הוי נוסח הברכה נטילת על שם הכלי, יעו"ש. ועדותו של ר' יהושע בן פרחיה שהיו שופכין מהכלי של נטילה על החטים והוכשרו, וע"כ אין כאן שיעור כביצה דלא מיירי שהחטים היו ככליות כמו בימי שמעון בן שטח, והחטים הם פרודות, וגם לא מיירי שהיו בכלי שהכלי מצרפן, וע"כ או משום דלקבלת הכשר לא בעינן שיעור כביצה, או מטעם דהוי בריה, וכמו שכתבנו לעיל:

והנה שם בתוספתא איתא בראשונה היה של פול ושל טופח של צפורי מפני ששורין אותן במים בשעה שגורסין אותן יעו"ש. והנה גם המה אוכל פרוד ואין להם התחברות, וא"כ אין כאן שיעור כביצה, ומ"מ מוכשרין הן, והכא ליתא משום בריה כיון שגרוסות הן. אבל אפשר ששרו אותן במים מקודם שנעשין גרוסות. עוד איכא למימר שמפני ששרו אותן בכלי והכלי מצרפן, אבל מהא דתניא לעיל מהא דחטים שפיר מוכח או מטעם דלא בעינן שיעור או מטעם בריה, כמוש"נ:

לעיל ל"ו. האי בשר דאתכשר במאי וכו'. - וקשה הלא איכא לאוקמי' בבשר שלמים הנאכלין בכל העיר ושם הוכשרו. והפנ"י והצל"ח והאו"ח הקשו בזה, ובפסחים כ', פירש"י דיש לאוקמי באופן זה. וא"כ קשה הכל טעמא מאי לא מוקים הש"ס באופן זה מיירי הכתוב הא דוהבשר אשר יגע בכל טמא היינו בשר שלמים דהוכשר בעיר ירושלים, ואין זה משקה בית מטבחיא:

ונראה דלא רוצה הש"ס לאוקמי' הקרא דוהבשר רק לבשר קדשים קלים, דהלא מה נעשה הא דרבתה תורה טומאה לאימורים דע"כ הטומאה באה בעזרה משום דנפסלו ביוצא. וסבר הש"ס דגם ביציאו אימורים קודם זריקה ג"כ נפסלו ביוצא, עי' זבחים צ'. ולהכי מוקים הש"ס דאיתכשר בחיבת הקודש: ומזה יש לדייק דהאוקימתא קמייתא דמוקי הש"ס בפרה של זבחי שלמים, הוא לאו דוקא שלמים וזהו דלא כהקצה"ח בסימן ת"י, דמפרש דזבחי שלמים הוא בדוקא מטעם דהוי ההכשר לדעת בעלים מטעם דקדשים קלים ממון בעלים. ולפי מה שכתבנו אין לומר כן משום דע"כ הסוגיא לא ניחא לפרש בבשר שלמים לחודיא משום אימורין דהוא ממון גבוה וטומאתן ע"כ בעזרה: ויש לעיין מדוע לא מוקי הש"ס דהוכשר במים שהובא מחוץ לעזרה שאין זה מיקרי בית מטבחיא, וע"כ מוכח דגם מים ההובא מחוץ ג"כ אינו מכשיר בעזרה, והיינו דלאו דוקא מים קדושים שהוא מי כיור, אינו מכשיר אלא גם כשהובא מים מחוץ ג"כ אינו מכשיר, וכן מורה לשון הרמב"ם בפר"ו מטו"א הט"ז שכתב וז"ל, ואין לבשר קדשים הכשר אלא במשקין שיפלו על הבשר חוץ במשקה בית המטבחיים, וע"כ האי חוץ כוונתו חוץ לעזרה, וכן כתב המבי"ט בקרית ספר. והטעם בזה כיון דלא בעינן להדחת הקרביים מי כיור דוקא כמו שאיתא בתו"כ והובא בתוס' זבחים כ"ב יעו"ש. להכי אין הבדל בין מים למים ואם המים בעזרה אינם מכשירין:

ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' ד"ה עצים, אמאי משקי בית מטבחייא דכן ליתכשרו בחיבת הקודש יעו"ש. ונראה דחיבת הקודש שייך אם בעינן קדושה, אבל כיון דלא בעינן מים קדושים לא שייך חיבת הקודש. (ומטעם זה הגירסא בתוס' יין ושמן, ולא כהגה"ה הכתובה בצדה מים):

והא דלא מוקי הש"ס הא דכתיב והבשר אשר יגע בכל טמא, היינו שנטמא במשקין טמאין שטומאתן והכשרן באים כאחד כדתנן בפר"א דמכשירין משקין טמאין מטמאין לרצון ושלא לרצון, וזהו מפני דלא בעי הכשר, וכן פסק הרמב"ם בפר"ב מטו"א:

ונראה דלא קשה דהנה במשקין שנטמאו אין מטמאין אוכלין מדאורייתא, ורק יש לומר במשקה זב וזבה דמטמאין מדאורייתא ולא בעי הכשר ממקום אחר, ורבינו הגר"א מפרש הכא דמיירי במשקה זב וזבה, אבל אם אמרינן כן דבזה מיירי קרא דוהבשר, נמצא דלטומאת בשר בעינן תמיד משקה דזב וזבה שהוא אב הטומאה, ונעשה הבשר ראשון, אבל היאך יבוא לידי שני ושלישי ואנן מרבינן שלישי בקודש, כדאיתא בסוטה כ"ט, ולהכי מוכרח הש"ס לחדש דהוכשר בחיבה"ק:

כתב הרמב"ם בפר"ב מטו"א הכ"א כל משקה שנטמא ואחר שנטמא נפסד ונסרח הרי זה בטומאתו לעולם שאין המשקה יוצא על ידי הכלב לעולם, (פירוש דבזה שנפסד מאכילת אדם ועדיין ראוי לכלב לא נטהר מטומאתן), וכתב הראב"ד וז"ל, אמר אברהם ממדרש תורת כהנים נראה שאפילו לכתחילה מקבלין טומאה הואיל וראוים לשתות לבהמה וכן עיקר, ודוקא כשהיו ראוים מתחילה לאדם כמו שכתבתי למעלה עכ"ל. נמצא דפליגי הרמב"ם והראב"ד במשקין שנפסלו מאכילת אדם וראיין לכלב דשיטת הרמב"ם דאינן מקבלין טומאה, והראב"ד סבר דמקבלין טומאה:

והנה לכאורה נראה להעיר בזה, והוא במשנה פרה פר"ט והובא בפסחים י"ח פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא, ר' יהודה אומר בטלו במעיה. והנה מבואר שם בסוגיא במסקנא שאמר רב אשי דסברת ר' יהודה משום דהוי משקה סרוח, יעו"ש. והנה טומאת המי חטאת נתבטלה כשנעשית סרוחה, וע"כ רבנן דסברי בשרה טמא הוא משום דסברי דכיון דעדיין ראוי לכלב להכי תורת משקה עליהן, ועדיין הטומאה עליהן, אבל יש להבין סברת ר' יהודה דמטהר הלא בין להרמב"ם ובין להראב"ד לא פרחה הטומאה אם עדיין ראוים לכלב, וזה ודאי דוחק לומר דנפסל גם לכלב, דהרי ודאי שהכלב מלקק גם המים שעל גבי הפרש, עי' בראב"ד שם בהי"ד, ועוד דרבנן דר' יהודה דמטמאין להבשר ע"כ צריך לומר דהמשקה עדיין ראוי לכלב, וא"כ אין סברא לומר דפליגי במציאות. וביותר שהרמב"ם פוסק בפרט"ו מפרה כר' יהודה, ואעפ"י שכתב שם הרמב"ם מלתא בטעמא מטעם דבטלה השמירה ובטל דין מי חטאת, אבל זה לא יספיק רק לענין טומאה חמורה שלא יטמא, אבל עדיין תורת משקין עליהן לטומאת בשר, וכמו שפריך הש"ס שם בפסחים, ועל זה מתרץ רב אשי משום דהוי משקה סרוח, וא"כ עדיין תקשה כיון דהדין דאינו בטל מטומאה עד שתפסל מאכילת כלב וזה ליתא הכא:

ונראה דסבר הרמב"ם דהמשקין של מי חטאת שטומאתן מחמת הנגיעה במי חטאת, היינו נגיעה בעצמותן כמבואר שם ברש"י. הנה נגיעה זו לא הועילה בשעה שהבהמה בחיים, והוא מטעם שהיא טומאה בלועה, ולאחר שנשחטה הבהמה הנה הנגיעה זו כדין קבלת טומאה עכשיו, וכיון שנפסלו משתיית אדם אינן מקבלין טומאה, וזהו אליבא דרבי יהודה אבל הת"ק דר' יהודה סבר דלא בטלו המי חטאת במעיה, וא"כ אכתי איכא טומאה בקודמת עליהן, להכי בשרה טמא. וראיתי בפאר הלכה שנחית לזה:

ובזה אתי שפיר הא דתנן במשנה דעדיות והובא בפסחים כ' על מחט שנמצאת בבשר וכו' נמצא בפרש הכל טהור, ומבואר שם בסוגיא משום דהוי משקה סרוח יעו"ש. וע"כ

דסתם משנה זו גם אליבא דרבנן דר' יהודה, והיינו משום דהתם בעינן שתקבל הפרש טומאה מהמחט, וכיון שאיפסל משתיית אדם שוב אינן בקבלת טומאה:
אמנם לפי"ז יש לדייק שזהו אליבא דשיטת הרמב"ם דמשקין שנפסלו משתיית אדם אינם מקבלים טומאה, משא"כ לשיטת הראב"ד דסבר דמשקין כאלה מקבלין טומאה גם בתחילה קשה משניהם היינו מהא דר' יהודה בהא דפרה ששתתה מי חטאת דע"כ מוכח דסבר דאינם בקבלת טומאה, וגם מהא דהמשנה דעדיות במחט שנמצאת בבשר דאין מקבלין טומאה מטעם דנפסלו משתיית אדם, וזה ראיה נכונה להרמב"ם:
הנה לפי מה דקיי"ל חרב הרי הוא כחלל, ולשיטת התוס' נזיר נ"ד ע"ב ד"ה ת"ש, ומזה וכו' דגם כלי מכלי צריכה הזאה יעו"ש. והנה לפי"ז יש לעיין בהא דאיתא בשבת מ"ח ת"ר מספורת של פרקים ואיזמל של רהיטני חיבור לטומאה, ואין חיבור להזאה, ופירש"י שצריך להזות על כל אחד ואחד יעו"ש. וקשה היאך תועיל ההזאה הא תיכף נוגעים זה בזה ומקבלין טומאה זה מזה על ידי חיבורם, והוי נגיעה חדשה אחר ההזאה ונעשים אב הטומאה ויצטרכו להזות עליהם פעם שניה, וא"כ אין לדבר סוף, ובספר נר למאור הקשה בזה:
ונראה דמיירי בנגעו המספורת בכלים שהם שניים לטומאת מת ושניהם טמאים טומאת שבעה וצריכים הזאה. והנה לאחרי ההזאה הנגיעה שלה בהשניה שהיא נגיעה חדשה, הרי היא נעשית שלישי לטומאת מת, ולא הוי הטומאה הלזו אלא טומאת ערב כמבואר באהלות וברמב"ם פר"ה ה"ד. וזהו הביאור אינו חיבור להזאה, דהזאה של זו אינה מועילה להשניה ונשארה בטומאתה אבל הנגיעה בה אינה פועלת אלא לטומאת ערב בלבד, והרי היא כנגיעה בשרץ או בנבלה, ואין לומר דלא מהני הזאה בשנטמאת טומאה אחריתא, זה ליתא דהרי חזינן דמזין גם על נדה, והזאה פועלת לטהרה מטומאת מת כדאיתא בזבחים צ"ג, ובאופן זה מיירי הברייתא דשבת וכמוש"נ:
גרסינן בירושלמי יומא פר"א ה"ב, שכהן גדול מקריב בראש ונוטל חלק בראש, היך עבידה עור זה שלי חלה אחת משתי הלחם וכו' ופריך הכא הוא נסב כולה ודא הוא נסב פלגא אמר ר' זעירא כאן לקרבן יחיד, וכאן לקרבן צבור יעו"ש. מבואר דבקרבן יחיד נוטל הכל לעצמו אם ירצה, וקשה מדוע השמיט הרמב"ם להאי דינא דקרבן יחיד, ומשמע ג"כ דהרשות בידו ליטול הקרבנות מכל היחידים אם ירצה:
ונראה דאפשר לומר דזהו מה שכתב בפר"ה מכלי המקדש הי"ב וז"ל, ונוטל חלק בראש כיצד כשירצה אומר זו החטאת שלי וזה האשם שלי יעו"ש. והנה ע"כ זה מיירי בקרבן יחיד, והיינו בחטאת ואשם שבא על חטא, וזה האשם ליתא בצבור, ומזה נלמד לכל

הקרבנות של יחידים. ובפר"ד מתמידין כתב דכהן גדול נוטל מחצה, והיינו בקרבנות צבור. ובזה מיושב מה שהקשה בשירי קרבן בסתירת דברי הרמב"ם:

דף קל.

משנה הזרוע והלחיים נוהגין בארץ ובחוצה לארץ, פירש"י משום דבעי למימר בחולין אבל לא במוקדשין נקט להו יעו"ש. והיינו משום דהוקשה לרש"י הלא הוי זה חובת הגוף ופשיטא דנוהגים גם בחוצה לארץ להכי פירש"י דנקט להו משום דבעי למעט מוקדשין, אבל קשה הלא בעינן למיתני לאפוקי מר' אילעאי דסבר דאינו נוהג בחו"ל מטעם דגמר נתינה נתינה מתרומה, והמהרש"א הקשה בזה, ועי' בגיוה"ש מה שהעיר מדברי רש"י לקמן. ועוד בעיקר דברי רש"י יש להבין מה זה טעם משום דבעי מוקדשין, ועוד מדוע לא פריך הש"ס לר' אלעאי ממשנתינו:

ונראה דהנה גם לר' אלעאי דפטר ממתנות כהונה בחו"ל, הלא יש לומר דאעפ"י כן היו נוהגין בזה במקומות הסמוכין לארץ ישראל כמו שהיו נוהגין בתרומות ומעשרות כדי שלא לשתכח תורת מתנות ולהכי שפיר תנא התנא בהמשנה דהיו נוהגין בחוצה לארץ, דע"כ דינא דר' אילעאי רק להשמיענו דליכא חיוב בחו"ל, אבל אין בזה איסורא ולהכי היכי דנהוג נהוג, עי' בריטב"א, משא"כ במוקדשין דאיכא איסור ליטול המתנות כהונה מהכהן הזוכה בהקרבן, ועוד דהתורה אמרה בפירוש למעט מאותם, וזהו כוונת רש"י לפרש שלא תקשה לר' אילעאי מהמשנה דקתני שנוהג בחו"ל, להכי מפרש רש"י דכוונת התנא לאשמעינן דנוהג בחו"ל, היינו שלא דמי להא דמוקדשין דהתם במוקדשין הוי פטור מעליא מצד מיעוט הכתוב, ואסור לשנות, וזה הוי היפך המתנות כהונה דאעפ"י שפטור מצד הדין. אבל עכ"פ נוהגין גם בחו"ל:

רש"י. ולדן וחלבן אסור וכו' ואם נולד לפני פדיונן מאי איריא הני אפילו קדם מומן להקדשן נמי ילדו לפני פדיונן אסור. והקשה בתוס' יו"ט וז"ל, ותמהני דרש"י היה יכול לפרש דלפני פדיונן מיקדש נמי קדשי דהרי איתא בבכורות ומפיק ליה מאם זכר לרבות ולד בעלי מומין יעו"ש. וביאור דבריו, דכיון דקדוש לקרבן וא"כ לא שייך למיתני אסור, אבל יש להעיר דהלא איתא שם ט"ו ע"ב, אותן ולדות שלאחר פדיון תהא עליהן לפני פדיונן מיפלג פליגי בהו איכא למ"ד קדשי ליקרב, ואיכא למ"ד קדשי לרעיי', יעו"ש. והנה זה ניחא למ"ד קדשי ליקרב, אבל למ"ד קדשי לרעייה, והיינו שירעו עד שיסתאבו ויפדו ויפלו דמיהן לנדבה, ולפי"ז למ"ד זה דלרעייה הלא גם בקדם מום להקדשו כן הדין דהנולד קום פדיון נפדה ודמיו יפלו לנדבה, וזהו כוונת רש"י ואם נולד קודם פדיון אפילו

קדם מומן להקדשן נמי ולדן אסור, רק איכא נפק"מ שבאלו נפדין הולדות תמימים מטעם שלא יהא טפל חמור מן העיקר:

והיינו הא דתנן הכא אסור, מבואר שם בבכורות דלר"ה דסבר כונסן לכיפה והן מתים ובשם ר"ח אמרו דסמוך לפדיון אין מתפיסן לשם אותו זבח, ואסור בהקרבה, וגם אינם בפדיון משום דלא אלימא למיתפס פדיונן. וכן פסק הרמב"ם בפר"א מא"מ יעו"ש. וזהו הכוונה הא דתנן הכא אסור, נמצא דלמ"ד בקדם הקדשן את מומן דולדן לרעייה דינם שוה למקדיש בע"מ דהולד נפדה ודמיו לנדבה, וכוונת רש"י לפרש המשנה למ"ד דלרעייה:

אמנם התוס' יו"ט הקשה משום דסבר דהולד קרב לקרבן, וזהו כשיטת הרמב"ם דפסק בפר"א מא"מ הי"א, דהולד קרב ובזה תקשה מדוע לא פירש"י אליבא דהלכתא, אבל יש לומר דרש"י סבר דזה תליא בהא דפליגי שמואל ורבא אליבא דר"א בתמורה י"ח במקדיש נקבה לעולה וילדה זכר דיקריב עולה, אבל לרבנן דסברי ירעה עד שיסתאב, א"כ ה"נ ירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו עולה. אמנם תקשה להרמב"ם בהא דפסק בפר"ד מהל' תמורה ה"ה בהפריש נקבה לעולתו וילדה אעפ"י שילדה זכר ירעה עד שיפול בו מום ויביא בדמיו עולה, ומדוע פסק הכא דהולד קרב, ועי' בלח"מ שם: ונראה דסבר הרמב"ם דשאני במפריש נקבה לעולה דהקדושה דחויה מעיקרא וממילא הולד מכח קדושה דחויה באה, להכי אעפ"י שנולד זכר וראוי לעולה אבל מפני שחל עליו דחוי מכח האם להכי פסק דירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו עולה, משא"כ הכא שהקדיש בהמה תמימה וחלה עלי' קדושה ואח"כ נולד בה מום, וילדה ולד, הנה כיון שהחלות הקדושה היתה בלא דחוי, ורק אסור להקריבה מפני המום, וסבר הרמב"ם דהמום אינו עושה פגם בהקדושה, אלא איסור גרידא מונח עלי' שאסורה לגבי המזבח אבל כיון שהולד אין בו מום לא נפגם הולד מפני אמו, וגם אין חסרון בהקדושה, ולהכי פסק הרמב"ם דקרב לקרבן:

וע"כ דסבר הרמב"ם דבזה פליגי אמוראי דמ"ד קרב סבר סברא זו דהמום אינו פוגם בהקדושה, ואינו דומה להא דמפריש נקבה לעולה, ומ"ד דלרעייה סבר שזהו הדין דמפריש נקבה לעולה מטעם דסבר דהמום פוגם בעצם הקדושה ג"כ:

וראיה לזה מדלא נחית הש"ס לאתויי לזה הא דפליגי דבי מאיר ורבנן שם בתמורה, להכי סבר הרמב"ם דשאני ענין זה מפני שאין הנושאים שווים: והא דבמקדיש בעלת מום ונולד הולד קודם פדיון נפדה בתמימותו ויוצא לחולין ומ"ש ממקדיש נקבה לעולה הולד רועה עד שיסתאב ויביא בדמיו עולה, ולכאורה במקדיש נקבה לעולה הרי זה כמקדיש

בעלת מום, ומ"ש בולד זה מזה, אבל העיקר בזה דשאני מקדיש לדמים לכתחילה, וזהו הדין הכא דהקדיש לדמי קרבן והתם הקדיש הנקבה להקרבה היא עצמה וכיון שקדושה דחויה היא להכי חל הדיחוי גם על הולד:

גמ'. ויהא חולין חייבין בחזה ושוק מק"ו וכו'. וקשה הא מדאיצטריך קרא דאותם למעט קדשים ממתנות היינו דאי לאו קרא הוי ילפינן מק"ו מחולין דפטורים מחזה ושוק וחייב במתנות, אבל אם גם חולין חייבין בחזה ושוק ליכא ק"ו לחייב משום קדשים במתנות. וכיון דכתבה תורה למעט קדשים ממתנות ממילא אנו יודעין דליכא בחולין חיוב חזה ושוק לכהנים. ונראה דבאמת יש בלא"ה ק"ו מחולין, והיינו דמה חולין שאין בהם הרבה מצות כגון זריקת הדם, ומ"מ חייב בחזה ושוק, כש"כ קדשים שיש בהם הרבה מצות פשיטא שחייב במתנות, והא דקאמר התנא ק"ו מחזה ושוק זהו משום דכן הוא האמת לפי המסקנא דליכא בחולין חיוב חזה ושוק, משום דלא אפשר. ובזה מיושב מה שיש להקשות להתנא דמתניתין דעביד ק"ו מחולין דפטורים מחזה ושוק הלא איכא למימר דשאני בחולין משום דלא אפשר, ואין דנין אפשר משאי אפשר, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר דלא הוי כוונת התנא לעיקר מהא דחזה ושוק והיינו דשפיר איכא ק"ו גם בלעדי חזה ושוק, וכמו שכתבנו:

דף קל:

אי אגואי קא מעייל חולין לעזרה. הביאור בזה, דליעביד צורך קרבן לכו"ע אסור כמו שפירשו רש"י ותוס'. ובזה לא קשה מה שהקשה בלב אריה הלא רב לשיטתו במנחות ק"ו דמוקי פלוגתייהו דרבנן ורבי במותר להכניס חוב"ע ורבנן סברי דמותר יעו"ש. אבל לא קשה דהתם אם הם חולין אינו עושה בזה צורך קרבן, משא"כ הכא בשעושה תנופה בחזה ושוק של חולין הרי עושה צורך קרבן בשל חולין, וזה אסור לכו"ע, ושיטת הרמב"ם בפר"ב מהל' שחיטה דאסור להכניס חולין כגון לחם ופירות יעו"ש. מפרשים הרשב"א והר"ן בחידושין דהכוונה בעושה בהם צורך גבוה:

גמ'. גופא אמר רב חסדא המזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור מלשלם מ"ט איבע"א משום דכתיב זה ואיבע"א משום דהו"ל ממון שאין לו תובעים. וכתבו התוס' דנפק"מ בין הטעמים דלהאי לישנא דאין לו תובעין מחויב לצאת ידי שמים, ולמאן דדריש מזה פטור לגמרי. וכתב הרא"ש דאזלינן לחומרא, והב"י בסימן ס"א כתב שזהו גם דעת הרמב"ם יעו"ש. וקשה כיון דהוי ספק ממונא אית לן לומר לקולא, ודוחק לומר דלענין לצאת ידי שמים לא אמרינן ספק ממונא לקולא, אבל אפשר לומר דהוי ספק מצוה, דלמ"ד משום

דהוי ממון שאין לו תובעין אבל מצוה איכא, וכמו שכתב הר"ן, וא"כ כיון דהוי ספיקא דדינא אם יש חיוב מצוה הוי ליה ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא. אבל מסתבר דאין לכופו על הקיום מצוה כיון שספק איכא אם יש בזה קיום מצוה, ורק למ"ד דהטעם מפני שאין לו תובעין שפיר יש לומר דכופין אותו גם כן כיון דלדידיה איכא מצוה. אבל לדידן דספיקא הוי פשיטא שאין לביי"ד לכופו, וזהו שכתב הרמב"ם אינו חייב, ודייק הב"י דאין בי"ד כופין אותו, וזהו כמו שכתבנו:

ובזה יש ליישב קושיות הפנ"י בפסחים ל"ב דמשני שם על הקושיא למ"ד לפי דמים משלם חמץ בפסח לאו בר דמים הוא, ומשני הא מני ריוה"ג דסבר חמץ בפסח מותר בהנאה, והקשה מדוע דחיק הש"ס לאוקמי' דלא כהלכתא, הלא יש לאוקמי דמיירי בתרומה שלא באה ליד כהן עדיין והוי חמץ שאינו עובר בבל יראה כר' יהושע דסבר כן שם בדף מ"ו. והוי שפיר דמים שיכול להשהותו עד אחר פסח יעו"ש. אבל לפי המבואר אתי פשיר, והיינו דכיון דהוי ממון שאין לו תובעין ופטור מליתן התרומה לכהן לא מבעי' למ"ד דיליף מהא דאמרה תורה זה א"כ ליכא עליו שום חיוב, והוי ממון שלו ועובר בב"י, ואפילו אם אמרינן הטעם משום שאין לו תובעין ויש עליו חיוב לצאת ידי שמים, אבל מטעם חיוב לצאת ידי שמים לא נקרא חמץ בר דמים. וביותר דיש לומר דהש"ס מספקא להו אם כלישנא קמא או כלישנא בתרא, ומספיקא לא מפקינן ממונא, וא"כ ליתא בתשלומין. איברא ברא דלפי"ז יש להקשות על עצם הדין דר' יהושע דסבר דלא זהו חמץ שעוברין עליו בבל יראה, וקשה הא כיון דהוי ממון שאין לו תובעין הרי זה נחשב כשלו, ומדוע אינו עובר בבל יראה. וביותר למ"ד דילפינן מזה, א"כ פטור מצד הדין וא"כ הרי זה חמץ שלו ממש:

אבל יש לומר דזה ודאי דבדאיתא בעין מחויב ליתן לכהן התרומה וכן כתב הר"ן למ"ד משום שאין לו תובעין, ולדעתי גם למ"ד דיליף מזה, סבר ג"כ דבדאיתא בעין יש חיוב מצוה, ובי"ד כופין על זה, ולהכי בהא דר' יהושע דמיירי בדאיתא בעין לא הוי חמץ שלו, אבל באופן שאכל החמץ שוב ליתא בתביעה בבי"ד, וא"כ ליכא חיוב תשלומין להכי לא מוקי באופן זה כיון דליתא חיוב דמים בזה, וגם חיוב לצאת ידי שמים ליכא בזה:

וראיתי אח"כ בצל"ח שם כתב ג"כ ליישב קושיות הפנ"י דבאופן זה שלא בא ליד כהן ליכא חיוב דמים, ושייך רק לצאת ידי שמים, וא"כ סיפא אף דמוקמינן לה כרנב"ה דסבר כרת פוטר מתשלומין אכתי קשה למה פטור הרי קיי"ל דקים ליה בדרבה מיני' אינו פוטר מלצאת ידי שמים עכת"ד. אמנם נראה דאם בשביל זה יש לומר דאעפ"י דקים ליה בדרבה מיניה אינו פוטר מחיוב לצאת ידי שמים, אבל כל זה אם החיוב היה מעיקרא

חיוב בידי אדם אז אמרינן דקים ליה בדרבה מיניה מסלק החיוב שבידי אדם, אבל באופן שעיקר החיוב מעיקרא הוא רק בידי שמים אז אמרינן דקים ליה בדרבה מיניה מסלק החיוב ממון שבידי שמים, אבל העיקר נראה כמו שכתבנו דבאופן זה ליכא חיוב כלל, וע"כ מיירי שהתרומה כבר ביד כהן ודמים מעליא בעי לשלומי. ויש לעיין בהא דמזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור מלשלם, אם זהו זכותו של הבעלים, אבל אם איש אחר אכלן חייב. או דלמא דגם איש אחר פטור. ולכאורה דזה תליא ג"כ בשני הטעמים, והיינו דאם אמרינן מטעם שאין לו תובעין זהו רק לגבי הבעלים אבל באיש אחר יש לומר דיש לו תובעין דהיינו הבעל הבית. מטעם דיש עליו חיוב תשלומין לצאת ידי שמים, אבל לפי הטעם דפטרה אותו התורה גם מחיוב לצאת ידי שמים גם בשאכלו אחר אינו יכול לתבוע, והיינו אם אמרינן דטובה"נ אינו ממון, אבל לפי טעם הראשון מפני שאין לו תובעין זה שייך רק לגבי הבעל הבית אבל מאיש אחר יכול לתבוע בטענה שרוצה לצאת ידי שמים בתשלומין להכהן. אבל אפשר לומר דבאופן זה שאכל אחר ליתא על הבעלים חיוב לצאת ידי שמים ג"כ, וא"כ האחר יכול לומר לאו בעל דברים דידי את כיון שאין אתה מחויב בתשלומין. וראיה לזה מהא דאיתא בקדושין נ"ח הגונב טבלו של חבירו למ"ד טובה"נ אינו ממון אינו משלם אלא דמי חולין שבו משום דלגבי תרומה ומעשר הוי ממון שאין לו תובעין, וכן פסק הרמב"ם בפר"ב מגנבה ה"ה, וע"כ דהבעלים אינם יכולים לתבוע כלום מהגנב בעד שילום התרומה והמעשר משום דיכול לומר להבעלים לאו בעל דברים דידי את: מיהו נראה דבאכל אחר נקרא ממון שיש לו תובעין, והיינו שהבעלים יכולין לתבוע ממנו, והוא מהא דכתב המרדכי בפר"א דב"ב סימן תק"ג סו"פ החובל ההוא ארנקי דצדקה דאתא לפומבדיתא אפקדיה רב יוסף גבי ההוא גברא ופשע בה ואתו גנבים וגנבוה וחייביה ר"י לשלם אמר לו אביי והתנן לשמור ולא לחלק לעניים, אמר לו עניי דפומבדיתא מיקץ קוץ להו ולשמור הוא, ופירש"י קייץ להו כך וכך לשבת לכל אחד ואחד והו"ל כאילו הפקידו העניים עצמן וקרינן ביה לשמור וכו' וא"ת תיפ"ל דהו"ל ממון שאין לו תובעין כדאיתא גבי מתנות כהונה, וי"ל דהוי ממון שיש לו תובעין דרב יוסף גבאי היה ותובע מההוא גברא והוי ממון שיש לו תובעין הלכך אפילו אם לא היה קייץ היה חייב אם לא מטעם שכתוב לשמור ולא לחלק עכת"ד יעו"ש. ולפי"ז בשבא אחר ואכל המתנות כהונה יש זכות להבעלים לתבוע מטעם דהוי כגבאי על המתנות, וגם עדיף מגבאי מפני הטובת הנאה שיש לו ואפילו אם טובת הנאה אינו ממון אבל עכ"פ יש בזה איזו הנאה וחשיבות ויכול לתובעו בדין, ולא יכול לומר לו לאו בעל דברים דידי את, דהרי גדולה מזו מצינו בפרק מי שהיה נשוי ראובן שמכר שדה לטמעון שלא

באחריות ובא בע"ח של ראובן דינא הוא דאזיל ראובן ומפצי לי' ולא מצי למימר לאו בעל דברים דידי את דאמר לו לא ניחא לי דליהוי לשמעון תערומות עלי יעו"ש. אלמא דמשום חשש תרעומות לחודיא לא מצי אמר לו לאו בע"ד דידי את. והנה הש"ך בחו"מ סימן ל"ז סק"ו פסק דמשום טובת הנאה מיחשב נוגע בעדות, ומשום תרעומות פסק שם בסקכ"א דלא הוי נוגע בעדות, לכן פשיטא כשבא איש אחר ואכל המתנות כהונה דהבעלים יכולים לתבוע ממנו בדין:

והנה אח"כ ראיתי בספר מנחת אהרן למס' סנהדרין בחלק התשובות סימן א' מפלפל שם בגבאי של צדקה אם נקרא בעלים להיות עושה דין עם הגנב מטעם דהגבאי מקרא תובע, ובספר שער משפט סימן פ"ז רוצה לחדש ג"כ במתנות כהונה כשבא אחר ונטלה שיש להבעלים זכות תביעה עפ"י בי"ד, והעיר ג"כ כעין זה שכתבנו יעו"ש:

אמנם לפי"ז יש לעיין בהא דפריך הכא בסוגיא מהא דתנן בעל הבית שהיה עובר ממקום למקום וצריך ליטול לקט שכחה ופאה וכו' ולכשיחזור ישלם וכו' ופריך אמאי ליהוי כמזיק מתנות כהונה או שאכלן יעו"ש. וקשה אם אמרינן דבל עיקר דין זה הוא רק לגבי הבעלים ולא לגבי אחר, וא"כ מאי פריך הא הכא הבעל הבית הוא אחר ולא הבעלים, ולגביה ליכא דין זה דמזיק מתנות כהונה, וא"כ מוכח מזה דאין הבדל בין הבעלים לאיש אחר, וזהו דלא כהשער משפט:

והנה יש לומר דשאני לקט שכחה ופאה מטעם דתניא והובא לקמן דאין בהם טובת הנאה לבעלים להכי כולם שווים בזה, משא"כ במתנות כהונה דיש בהם טובת הנאה לבעלים יכולים הבעלים להיות תובע ממנו גם בבי"ד. והנה כן כתבו התוס' לקמן קל"א ד"ה יש בו, טובת הנאה לבעלים דבדבר שיש לבעלים טובת הנאה אפילו בא עני ולקחו מוציאין מידו. והנה תצא מזה דתליא בטובת הנאה, ולפי"ז בגבאי של צדקה שאין לו טובת הנאה נקרא אין לו תובעים, ולדינא צ"ע:

שם. ת"ש מניין לבעל הבית שאכל פירותיו טבלין ובן לוי שאכל מעשרותיו טבלים מנין שפטור מן התשלומין ת"ל ולא יחללו וכו' הא משעת הרמה ואילך מיהא משלם. וקשה הא בלא"ה איכא מלקות ואינו לוקה ומשלם. ואפשר לומר באופן שאכלן בשוגג, וחייבי מלקות שוגגין חייבין לשלם. אבל קשה לפי"ז לר"ל דסבר בכתובות ל"ה דחייבי מלקות שוגגין ג"כ פטורין מלשלם. ובדוחק אפשר לאוקמי' כגון שהיה חולה ומותר לאכול, ובזה מודה ר"ל כיון שמותר באכילה אין כאן חיוב מלקות, וזה עדיף מחייבי מלקות שוגגין וחייב לשלם, והיינו דאעפ"י שהותר לו איסור טבל אבל אסור להציל עצמו בממון חבירו ומחויב לשלם כדאיתא בהרא"ש שלהי פרק הכונס: והרמב"ם בפר"א ממעשר

ה"ה כתב וז"ל, האוכל פירותיו טבלין, וכן לוי שאכל המעשר בטבלו אעפ"י שהן חייבין מיתה לשמים אין משלמין המתנות לבעליהן שנאמר אשר ירימו וכו'. והנה גם בדבריו יש לדייק דלאחר הרמה סבר דחייבין בתשלומין, וקשה הא אינו לוקה ומשלם. והיינו שמיתה בידי שמים סבר הרמב"ם דאינו פוטר אבל מלקות פוטר, וא"כ קשה כיון שמיירי הרמב"ם בחיוב מיתה ע"כ מיירי במזיד שהרי כתב אעפ"י שחייבין מיתה לשמים, וא"כ הא אעפ"י שמיתה אינה פוטרת אבל הא איכא מלקות, וע"כ צריך לומר דמיירי בלא התראה והדין כחייבי מלקות שוגגין וסבר הרמב"ם כר' יוחנן דחייבי מלקות בלא התראה חייב בתשלומין:

והנה הש"ס מוקי הכא דהברייתא מיירי דאתי לידיה בטבלייהו ומתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין, ולפי"ז קשה מדוע השמיט זה הרמב"ם דבאופן זה חייבין לשלם. והרמב"ם ע"כ סבר דמתנות שלא הורמו כמו שהורמו דמיין, מדסבר דהמזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור. וכן מוכח מדבריו בפר"ה ממעשר שני ה"א, עי' בכס"מ. וא"כ מדוע לא כתב הכא דכיון דע"כ כוונת התורה דלאחר הרמה יש חיוב תשלומין, א"כ היה לרבינו לכתוב דלאחר הרמה באופן דאתי לידיה בטבלייהו חייב לשלם, וצ"ע:

ובעיקר הדין שאמרה תורה דאין לכהן אלא משעת הרמה, לכאורה הלא בלא"ה יש כאן ביטול התרומה ברובה, וע"כ מוכח מזה דלא שייך ביטול בממון של אחרים. ומבואר דבממון לא אמרינן ביטול מדאורייתא. ויש לדחות דשאני הכא דהוי תחילת ביאתן בתערובות ודמיא להא דרבינו משולם במרדכי חולין דלא שייך ביטול:

דף קלא.

דאתא לידיה בטבלייהו וקסבר מתנות שלא הורמו כמו שהורמו דמיין. והנה לפי"ז חידשה תורה דאעפ"י דזכה הכהן התרומה אבל כיון דהוי קודם הרמה לא מהני והבעלים שאכלו בטבלן פטור מלשלם, ורק לאחר הרמה והתרומה ביד כהן אז אם אכלו הבעלים חייב לשלם. והנה לפי"ז הדיוק הוא פשיטא כיון שהוא ממון כהן, וע"כ דהקרא עיקר חידושא משמיענו דהזכייה דקודם הרמה לאו זכייה לענין זה להיות חיוב תשלומין על האוכלן. והנה לפי"ז תמהני טובא והלא כיון דעיקר החידוש של התורה באופן דאתי לידי בטבלייהו, ומדוע לא כתב זה הרמב"ם:

ונראה דהנה לכאורה קשה מה מותיב הש"ס בזה לר"ח דהאוכל מתנות כהונה פטור מלשלם, ומברייתא זו מוכח דבשעת הרמה ואילך חייב לשלם, והא איכא לפרש דכל עיקר הא דפטרה תורה הוא מחיוב לצאת ידי שמים ג"כ, והיינו דאין לכהן זכות קודם

הרמה, אבל לאחר הרמה יש חיוב לצאת ידי שמים, וע"כ צריך לומר דמותיב למ"ד דיליף מוזה, שבזה הדין דגם לצאת ידי שמים פטור. והרמב"ם סבר הטעם מפני שאין לו תובעין ומחויב לצאת ידי שמים, וא"כ קושיא מעיקרא ליתא וא"כ לא בעינן לאוקמי' דאתי להו בטבלייהו. ורק עצם הדין אמרה תורה שאין להם להכהנים זכות קודם הרמה:

והנה בעיקר הא דפריך הש"ס מהא דאיכא לדייק דלאחר הרמה חייב, ומותיב מזה למאן דאמר דפטורים הבעלים בשאכלו המתנות כהונה, וקשה הא הכא בטבל שלא הורמה התרומה, וכן גבי טבל של מעשר שלא הורם תרומת מעשר, ולאחר הרמה הרי זה תרומה, ובתרומה לכו"ע חייב בתשלומין כדכתיב בקרא ואיש כי יאכל קודש, וע"כ דכל עיקר דינא דר"ח הוא במתנות כהונה לבד מתרומה שאמרה תורה בפירוש שישלם, וגם בשאכל תרומה במזיד חיים לשלם ואין זה ענין למתנות כהונה:

ואעפ"י שיש לומר דהברייתא מתפרשא שזה הדין גם במעשר עני כשאכלו הבעלים בטבלן פטור מלשלם, וזה דמיא למתנות כהונה, אבל הלא יש לומר דכוונת התורה לתרומה ולתרומת מעשר, והרמב"ם ע"כ מפרש לקרא הכי מדכתב ואעפ"י שיש בה עון מיתה, וא"כ תמוה מאי קא מותיב לרב חסדא דהלא בתרומה לכו"ע מחויב לשלם:

ונראה דסבר הש"ס דכל עיקר הא דחייבה תורה לשלם עבור אכילה דתרומה זהו רק בשאכל בשוגג והתשלומין הן כפרה כשמשלם חולין מתוקנין ונעשים תרומה, אבל כשאכל במזיד אין התשלומין כפרה, אלא שילום דמים מצד גזלן, ולהכי אם הדין בשאכל מתנות כהונה פטור מלשלם הנה כן הדין גם באכילת תרומה, והכא מיירי הברייתא בשאכל במזיד ולהכי שפיר מותיב מזה לרב חסדא, אבל אכתי לישני הש"ס דכוונת התורה על שוגג לומר דבאכלן טבלים בשוגג פטור קודם הרמה ולאחר הרמה חייב כדין אוכל תרומה בשוגג. והיינו דבמזיד בלא"ה פטור מטעם מזיק מתנות כהונה או שאכלן דפטור, ורק חידוש התורה דבשוגג ג"כ פטור קודם הרמה:

ונראה דע"כ מיירי קודם הרמה מדילפינן מהאי קרא בטבל במיתה בסנהדרין והובא הכא בתוס':

והנה הרמב"ם שכתב אעפ"י שהוא בעון מיתה, ומה בא ללמדנו בזה הכא ולומר שמיתה אינה פוטרת מתשלומין כבר כתב במקום אחר, ועוד מה שייך לומר אעפ"י, שמשמע דרבותא להיות חייב ומ"מ פטור מטעם דאין לכהן זכות קודם הרמה, והלא אדרבה דעון מיתה גורם פטור למ"ד דאמרינן קים ליה בדרבה מיניה בעון מיתה ג"כ ואע"ג דלא קיי"ל כן, אבל עכ"פ רבותא ליכא:

לכן נראה דהרמב"ם מפרש דהקרא מיירי גם בשוגג והרבותא לשוגג, והיינו דבאכילת תרומה בשוגג איכא חיוב תשלומין לכפרת עון מיתה, ולולא הקרא הוי אמינא דגם באוכל טבל יש חיוב תשלומין עבור התרומה שיש בהטבל, על זה משמיע לנו התורה דאין בזה קדושת תרומה ופטור מתשלומין עבור התרומה אעפ"י שיש בזה עון מיתה, בזה אמרה תורה דליכא חיוב תשלומין עבור התרומה, וממילא לאחר הרמה כשאכל בשוגג יש חיוב תשלומין מקרא דכי יאכל קודש, ובזה אתי שפיר דלא הביא אוקימתא דגמ' דאתי בטבלייהו: אמנם הסוגיא מפרש הברייתא דמיירי גם במזיד, ומדייק דלאחר הרמה חייב בתשלומין, ולהכי מותיב מזה לר"ח, והא דלא משני דהברייתא מיירי בשוגג וזהו חידוש התורה דטרם הרמה ליתא חיוב תשלומין עבור התרומה, אפשר לומר דלא רצה הש"ס לאוקמי בשוגג משום דהקרא מיירי במזיד כמו שפירשנו לעיל. ועוד דבעי לשנויי שאיכא חידוש דין גם בהדיוקא להוכיח דמתנות שלא הרומו כהורמו דמיין. זהו מה שנראה בביאור הסוגיא ושיטת הרמב"ם: גמ'. ת"ש הרי שאנסו בית המלך גרנו אם בחובו חייב לעשר, ופירש"י אלמא יש לו תובעין. וקשה דהרי מדתנא שאנסו את גרנו משמעו בעודו טבלין, וא"כ מדוע חייב לעשר מפני התובעין דהיינו הכהנים, וקשה הא תניא לעיל דלא זכתה התורה לכהנים קודם הרמה, וגם על הרמב"ם קשה דהביא הדין בפר"א ממעשר ה"ה דאין לכהנים זכות קודם, ובפר"ו ממעשר ה"י מביא דין זה וז"ל, מי שלקחו בית המלך את פירותיו והם טבלים אם מחמת שהוא חייב להן צריך להוציא עליהן מעשרות, ומקורו מברייתא זו כמו"ש הכס"מ, ופלא שלא העירו הנו"כ, ואפשר שזה נחשב כאילו הן בעין ויש בזה חיוב מצוה, ואפשר שזהו הביאור דמשני הש"ס שאני התם דקא משתרשי ליה, והקשו התוס' הא גם כשאכלן משתרשי ליה שבמקום זה לא אכל דבר אחר יעו"ש. אבל נראה דהכוונה קא משתרשי כשהוא בעין והרי זה כמחליף הטבל בדמים, וכל זמן שהוא בעין יש עליו חיוב מצוה, ועי' בר"ן שנראה שזהו כוונתו: גמ'. ת"ש תשעה נכסי כהן וכו' למאי לאו להוציאן בדיינין. וקשה הלא מודה רב חסדא באופן דאיתנייהו בעינייהו ובזה מוציאין גם בדיינים. ואפשר דכיון דאם אכלן או שהפסידן פטור מלשלם לא שייך לומר שהם נכסי כהן, והיינו דאם תובע בבי"ד יזיק אותם או שיאכלם וא"כ לא שייך לומר שהם נכסיו של כהן. וסבר הש"ס דכיון דנקראו נכסיו ע"כ הכוונה שהם של כהן ממש, וגם אם הזיק או שאכלן חייב לשלם, ועל זה משני הש"ס דנקראו נכסיו שיכול למוכרם וליקח בהם עבדים וכדומה, והיינו דאעפ"י שיכולים הבעלים לאכלם או להפסידם, אבל כל זה קודם שבאו לרשותם אבל לאחר שבאו לרשותם נקראים נכסיו לעשות בהם מה שרוצה:

והנה לכאורה אפשר לומר דכל זכותו של מזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור, זהו רק זכותו של הבעלים, אבל לא אצל אחרים, ולזה אמרו נכסי כהן לגבי אחרים שגובין בי"ד ממנו אפילו אם אכלן, וזהו ספיקו של שעה"מ בסימן פ"ז, ומדלא משני הש"ס כן יש להוכיח דגם מאחרים אין מוציאין אם אכלן, וכן מבואר בתוס' ב"מ ו' ע"ב דאיתא שם, ומפרק הזרוע דאמר בן לוי דחטף מתנתא פריצות הוא משמע דאינו חייב לשלם, אין ראיה דשמא מיירי כשאכלו כדאמרינן התם המזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור יעו"ש. מבואר להדיא דסברי התוס' דגם אצל אחרים כן הדין דהמזיק או אכלן פטור, ופלא על השעה"מ שלא הביא מדברי התוס' ראיה לספק שלו: אמנם נראה דאין ראיה מדברי התוס' משום דע"כ סברי התוס' דיש ללוי צד זכיה במתנות לתפוס מתנות מישראל ולכך הקשה הא תקפו כהן מוציאין מידו, דאל"כ אלא הוא כאיש אחר לגמרי, א"כ אין זה ענין להא דתקפו כהן דהתם יש ספק בכור וכדין תפס, וע"כ דסברי התוס' דיש צד ספק אם המתנות שייכים ללוי, וזה תמוה טובא. והפר"ח בסימן ס"א תמה בזה על התוס' כי מה שייכות יש ללוי במתנות כהונה יעו"ש:

ונראה בסברת התוס' דגבי מתנות כהונה לענין אם מחויב הלוי ליתן מתנות כהונה לכהן יש ספק מטעם כיון דכתיב מאת העם ומספקא לן אם לוים בכלל עם כמבואר לקמן בסוגיא:

וסברי התוס' דאם לא נקראו לוים בכלל עם ע"כ הם בכלל הכהנים, דהרי מצינו לעיל כ"ד ע"ב דאמר ריב"ל בעשרים וארבעה מקומות נקראו כהנים לוים וזה אחד מהן יחזקאל מ"ד, והכהנים הלוים בני צדוק יעו"ש. וכיון שכן אם הלוים לא נקראו עם לענין לקבל מהן מתנות כהונה ממילא הם בכלל הכהנים לקבל מתנות כהונה מהעם זובחי הזבח. ולפי"ז בן לוי דחטף מתנתא הוי ספק, וא"כ הרי זה דומה להא דתקפו כהן דמוציאין. כן נראה בביאור דברי התוס', וא"כ אין זה ראיה לנידון שכתבנו דאם בא אחד ותקף מתנות ואכל דאין תובעין ממנו. אמנם מה שכתבנו להוכיח מהסוגיא מדלא משני שהם נכסי כהן לענין להוציא מיד אחר שחטף מהבעלים, משמע דאחר דינו כבעלים:

והנה זה שכתבנו דסברי התוס' דכיון דספק הוי אם לוים בכלל עם, וממילא הספק אם הם בכלל הכהנים, וממילא אם חטף הלוי מתנות אין מוציאין מידו, יש להוכיח גם מהתוס' שבועות י"ד ד"ה כולן, שהקשו תימה ולוים במה יתכפרו אי בשל צבור אשר לעם כתיב ולוים לא מיקרו עם למ"ד ואי בשל אהרן לא איקרו ביתו יעו"ש. משמע מדבריהם דלולא שבעינן ביתו היו מתכפרין בשל אהרן כמו של הכהנים, וע"כ משום דלוים איקראו גם כהנים ורק משום דכתיב ביתו, והמה לא נקראו ביתו, אבל זה משמע

דאם המה הלוים לא הוי בכלל העם, ממילא בכלל הכהנים, ולהכי יש ספק בכל מתנות כהונה אשר לכהנים מלבד תרומה ובכור אשר זה לעיכובא לכהנים מצד הקדושה, אבל מתנות שאינן מצד הקדושה ספק הוי אם הלוים יש להם זכות זה, והיינו דכשם שיש ספק בחיוב עצמן אם הם מחויבים מטעם שהם ג"כ בכלל עם, כן גם לאידך גיסא יש ספק אם הם אינם בכלל עם לחיוב יש ספק שמא הם בכלל הזכות לטול המתנות. ובזה אתי שפיר הכא בסוגיא בההוא ליואה דהוה חטף מתנתא אתו אמרו ליה לרב וכו' אבל לא אמר רב דמחויב להחזיר, זהו סברת התוס' שם בב"מ מדוע אין מוציאין מידו כמו תקפו כהן, והיינו כיון דספק הוי, וכתבו דאפשר דאכלן, והיינו דבאופן זה דאכלן דינו כבעלים דפטור מתשלומין:

תוס' ד"ה שאני התם וכו', וא"ת מתנות כהונה כשאכלם משתרשי ליה שבמקום זה לא אכל דבר אחר ואמאי פטור, וי"ל וכו' אבל באכלו אפשר שהיה מתענה יעו"ש. והנה משמע מזה דאם מכרן ולקח בדמים חייב לשלם, אבל הרמב"ם כתב בפר"ט מבכורים הי"ד וז"ל, עבר ואכלן או הזיקן או מכרן אינו חייב לשלם יעו"ש. הרי סבר דמכירה כאכילה דמיא, אבל קשה הא הרי זה דומה להא דאנסו בית המלך גרנו דחייב מטעם דמשתרשי ליה ואפילו אם נפרש כמו שכתבנו לעיל דהרמב"ם מפרש דבאופן דמשתרשי ליה נחשב כדאיתא בעין, הנה הכא בשמכרן וקבל דמים ג"כ נחשב כאילו איתא בעינא, איברא דהר"ן כתב דבאופן שהיה מתכוון ליקח לעצמו ושינה אותן בצביעה או אכלן או מכרן פטור מלשלם אע"ג דמשתרשי ליה שהרי הפקיע מצותו וחיוב ממון אין בהן, משא"כ באנסו בית המלך שלא הפקיע מצותו ומשתרשי ליה עדיין מצותו עליו ומה לי הן ומה לי דמיהן עכת"ד. וזה נדרש לביאור דבראשית דבריו כתב דהתורה לא חייבה אותו בדמים, וכשליתא בדין פטור ואח"כ מסיים דמה לי הן ומה לי דמיהן. ואפשר שכוונת הר"ן דתליא בכוונה, ועושה מעשה איזה שינוי או שינוי רשות בכוונה להפקיע המצוה, והרי זה כמו קנין לקנות, משא"כ באנסו בית המלך גרנו דזה נעשה בעל כרחו של הבעלים, ואין זה בגדר קנין להכי חיובו לא נפקע וחייב, וע"כ שזהו ג"כ שיטת הרמב"ם שכתב דמכרן דינו כאכלן והיינו שיש בזה מעשה קנין בהשינוי רשות. ומטעם זה כתב רבינו שם והקונה אותם אעפ"י שאינו רשאי הרי זה מותר לאכלן מפני שמתנות כהונה נגזלות, והיינו כיון שהמוכר לו עשה מעשה גזילה שהוא גדר קנין קנה הלוקח:

דף קלא:

ושאר מתנות כהונה כגון הזרוע והלחיים והקיבה אין מוציאין אותן לא מכהן לכהן ולא מלוי ללוי. ויש לדייק מה שייך לומר ולא מלוי ללוי הלא אם לא איקרי עם דינם כישראל ואין ללוי שום זכות, אבל לפי מה שכתבנו לעיל דאם לא איקרי עם המה שייכים למשפחת כהנים, וא"כ יש מקום לומר דיש להם זכות לקבל המתנות. וזהו שיטת התוס' בב"מ. ויש בזה מקום לשיטת הב"ח סעיף י"ז הובא בש"ך יו"ד סימן ס"א סקי"ב דאם תפס הלוי דאין מוציאין מידו. ומצאתי בל"א שהעיר ג"כ בזה, אבל לא כתב שכן הוא שיטת התוס' בב"מ ותוס' שבועות וכמו שכתבנו לעיל:

אמנם קשה מהא דפריך הש"ס מהא דתניא דכל דבר שאינו בקדושה כגון הזרוע וכו' אין מוציאין מידם, וזהו דלא כרב. וקשה דכיון דסבר הש"ס דהאי תנא סבר דלא איקרי עם א"כ אמאי תנא אין מוציאין אבל ע"כ אין נוטלין ורק אין מוציאין משלהם, וביותר לפי מה שכתבו התוס' ד"ה ת"ש, דע"כ פשיטא להתנא דלא איקרי עם, וא"כ מוכח מזה דלא כשיטת התוס' והב"ח אלא גם אם לא איקרי עם היינו שלא ליטול מהם המתנות, אבל אין להם שום זכות לקבל מתנות ותקשה מזה להתוס' ב"מ:

אמנם נראה דסברי התוס' בפירושו של הר"ח דגריס לימא מסייע ליה כל דבר שבקדושה וכו' והיינו שמפרש דהתנא סבר דאין מוציאין מספיקא, ולפי"ז יש לומר דכן אין מוציאין אם תפס משל אחרים. נמצא לפי"ז דהתוס' דב"מ תליא בשני הגרסאות, והיינו דע"כ שיטת התוס' דב"מ שם סברי כגירסת הר"ח הכא. נמצא דדינו של הב"ח תליא בפלוגתא דהתוס' והר"ח וכמוש"נ:

דף קלב.

רבי ר' ישמעאל תנא כהן ולא כהנת, היינו דזה ודאי סבר דכהנת מותרת באכילת המתנות כיון שאין בהם קדושה, אלא שאין הבעלים מקיימין מצות נתינה כשנותן לכהנת. ובזה יש להבין מה שכתבו התוס' נראה דלא ממעט אלא בנשאת לזר אבל לא נשאת כיון דאכלה בתרומה דחמירא כ"ש דיהבי לה מתנות יעו"ש. ותמוה דודאי אוכלת המתנות דהרי גם זר מותר לאוכלם. ועיקר הדבר אם יש בזה מצות נתינה, וא"כ אי יש הבדל בין אם לא נשאת לנשאת, ואפשר דכוונת התוס' ג"כ לענין קיום מצות נתינה והק"ו מתרומה אשר בת כהן אוכלת בתרומה, והבעלים הנותנים תרומה לכהנת מקיימים גם מצות נתינה ולהכי כן הדין גם במתנות דיהבינן לכהנת יש בזה קיום מצות נתינה גם כן. וא"כ לפי"ז היאך מתפרש דברי תנא דבי ר' ישמעאל דאמר כהן ולא כהנת דלענין אכילה

פשיטא שמותרת לאוכלן וקיום מצות נתינה ג"כ מק"ו מתרומה. וע"כ סברת התוס' כך הוא דבלא נשאת דאיכא ק"ו מתרומה גם ר' ישמעאל מודה דיש קיום מצוה בנתינתה לכהנת, ורק בשנאת לזר דאינה אוכלת בתרומה וליכא ק"ו בזה סבר ר' ישמעאל דליכא מצות נתינה לכהנת. ומה שמסיימין התוס' ומיהו אפשר דלא יהבינן לה לד' ישמעאל, ע"כ כוונתם דלא יהבינן לה אפילו כשלא נשאת לזר, וזה טעמא בעי והלא איכא ק"ו מתרומה, ואם בשביל דמסיים ר' ישמעאל וילמוד סתום מן המפורש היינו ממנחה דממעט כהנת, הלא ק"ו עדיפא:

ונראה לפי מה דאיתא לעיל דנתינת המתנות להמחזיק בתורת ד', היינו לאותם שעוסקים בתורה ואינן נותנין לע"ה, ואיתא שם בתוס' ד"ה מנין. בשם הירושלמי רבי יהודה אומר אין נותנים אותה אלא לחבר דהיינו בכורים יעו"ש. ואפשר דתנא דבי ר' ישמעאל סבר דה"ה מתנות אינן נותנין אלא לחבר העוסק בתורת ד'. ואפילו אם אמרינן דבדליתא חבר נותנין גם לע"ה, אבל עכ"פ מחויב הוא לעסוק בתורה. אבל אשה שאינה מצווה ללימוד התורה אין נותנים לה מתנות כהונה וליכא ק"ו מתרומה, משום דשאני תרומה שזהו לחמו של כהן, והתורה אמרה שגם קנין כספו אוכל בתרומה, ואעפ"י שכתבו התוס' במנחות י"ח ד"ה מודה, דהמחזיקים בתורת ד' קאי גם אתרומה ומעשר יעו"ש. אבל איכא למימר דתנא דבי ר' ישמעאל סבר דשאני תרומה ממתנות כהונה וליכא ק"ו:

דבי ראב"י תנא כהן ואפילו כהנת הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. והנה לכאורה לא סבר ראב"י דאין נותנין מתנות לכהן ע"ה דכיון דמרבה כהנת שאינה מצווה בלימוד התורה ממילא ע"ה לא גרע מכהנת:

ובזה יש להבין הא דהשמיט הרמב"ם להאי דינא דאין נותנין מתנות לכהן ע"ה, עי' בב"ח סימן ס"א שמחפש טעם בדבר השמטת הרמב"ם. ונראה דכיון דרבתה תורה דיהבינן גם לכהנת ויש בזה גם קיום מצות נתינה אעפ"י שאינה מצווה בלימוד התורה, וכן פסק הרמב"ם בפר"ט מבכורים ה"כ שכתב הכהנת אוכלת המתנות, וע"כ כוונתו דיש בזה גם קיום מצות נתינה, וא"כ כהן ע"ה לא גרע ממנה, ואדרבה יש מעלה שעכ"פ מחויב בלימוד התורה, להכי השמיט להאי דינא, וכן הרי"ף והרא"ש השמיטוהו, וע"כ מהאי טעמא: כתב הרמב"ם בפר"א מבכורים ה"א עשרים וארבע מתנות כהונה לכהנים וכולן מפורשין בתורה ועל כולן נכרתה ברית לאהרן וכל כהן שאינו מודה בהן אין לו חלק בכהנים ואין נותנין לו מתנות כהן עכ"ל. והנה מקורו מהא דאיתא במנחות י"ח כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה, ותמה מרן בכס"מ למה שינה רבינו הלשון

יעו"ש, והיינו דשם בסוגיא איתא שאינו מודה בעבודה, והרמב"ם כתב שאינו מודה בהן, משמע דלאו דוקא בעבודה אלא בעינן שיהיה מודה בכל המתנות כהונה:
ונראה דהרמב"ם הוכרח לזה בכדי שלא תקשה הא דהקשו התוס' שם דהכא נקט מודה בעבודה משמע אפילו ת"ח אלא שהוא רשע, ובפרק הזרוע והלחיים אמרינן דאין נותנין מתנה לכהן ע"ה ולא קאמר לכהן שאינו מודה מדקאמר מחזיקים, לזה כתב הרמב"ם דהכוונה מחזיקים היינו ג"כ שמודה, וכלל הוא בכל המתנות כהונה שיהיה מודה בהן, ושני הסוגיות הם דבר אחד דבעינן מודה בהן, והנה לשיטת הרמב"ם אין נותנין מתנות כהונה אפילו לת"ח אם הוא רשע:
אמנם שיטת התוס' שם דיש הבדל בין עבודת המקדש למתנות כהונה, והיינו דלענין עבודה במקדש בעינן מודה בעבודה, ולענין מתנות כהונה בעינן מחזיק בתורת ד' אפילו אינו מודה בזה:
ותצא מזה נפק"מ לדינא בזמן הזה לענין פדיון בכור, דלדעת הרמב"ם אין לכהן רשע זכות בפדיון בכור, ולשיטת התוס' גם כהן רשע רשאי לקבל החמשה סלעים לפדיון הבן הבכור אעפ"י שאינו מודה בזה:
אמנם נראה דע"כ גם התוס' מודו דשאני פדיון בכור דבעינן שיתכוון לזכות עבור הפדיון וכיון שאינו מודה בזה אינו מכוון לזכות הסלעים בכדי שיהיה הבכור פדוי כיון שאינו מאמין בעצם הפדיון, וצ"ע: ועי' בספרנו נזר הקודש למס' מנחות שם:
גמ'. אמר רב הונא בר חייא מאי חייב נמי דקאמר חייב בחצי מתנות. והקשה בספר לב אריה אמאי לא יטול כל המתנות כיון דמחצה מגיע לו בודאי ועל החצי השני הוי ספק אם מגיע לו או לבעה"ב הוי דומיא דספק ויבם דפרק החולץ שבא לחלוק בנכסי סבא דאמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי,והכא נמי הרי החצי של הבעה"ב הוי ספק אם מגיע לו דהיינו אם חוששין לזרע האב, ומחזיק זה בספק והכהן הוא ודאי בהחצי, ולמה לא אמרינן הכא אין ספק מוציא מידי ודאי של הכהן:
ונראה דהא דאין ספק מוציא מידי ודאי היינו דהוי כעין חזקה והיינו דהודאי של החצי עושה אותו למוחזק גם בחצי השני' אבל זהו רק בספיקא דעובדא דהיינו דספק הוי היאך היה המעשה, אבל זה לא מהני בספיקא דדינא כמו שאמרו הראשונים דבספיקא דדינא לא מהני חזקה דאין בכח חזקה להכריע הדין. ומכש"כ הא דאין ספק מוציא מידי ודאי דלא הוי כחו חזק כמו חזקה מעליא פשיטא דלא מהני להכריע ספיקא דדינא, ויכול הבעל הבית לומר קים לי דחוששין לזרע האב והמוציא מחבירו עליו הראיה. ומטעם זה לא דמי להא דהקשו התוס' ב"מ דהאומר כולה שלי שהקשו מדוע לא אמרינן אין ספק

מוציא מידי ודאי דהתם ע"כ הספק במעשה, משא"כ הכא יכול הבעה"ב לומר קים לי כמ"ד חוששין לזרע האב, והריני ודאי בהחצי, וא"כ הוי ודאי וודאי, ואעפ"י שהודאי של הכהן עדיף בהאי מחצה, אבל אין בכחו להכריע ספיקא דדינא כמוש"נ:

גמ'. רב כהנא אכיל בשביל אשתו. וכן פסקו הפוסקים, הרמב"ם, בפר"ט מבכורים ה"כ והמחבר בשו"ע סימן ס"א. והנה יש לעיין היאך הדין לענין פדיון בכור אם יכול לפדות על ידי כהנת, ובשו"ע סימן ש"ה לא כתב מזה: והנה בקדושין ח' איתא רב כהנא שקיל סודרא בפדיון הבן, והקשו בתוס' הא רב כהנא לא היה כהן, ותירצו שני תירוצים, תירוץ ראשון דתרי רב כהנא הוו, ובתירוץ הב' תירצו דבשביל אשתו היה לוקח כדאשכחן בפרק הזרוע רב כהנא אכל בשביל אשתו, הרי משמע דשתי שיטות בתוס' אם גם בפדיון הבן יהבינן לכהנת, והכא בסוגיין בפסקי תוס' כתבו בהדיא דגם בפדיון הבן יכול ישראל לקבל בשביל אשתו. אמנם הרא"ש שלהי בכורות חולק על שיטת התוס' והיינו מדכתיב גבי פדיון הבן אהרן ובניו למעט בנות, וכן כתב הרא"ה בהחינוך פ' קרח, ופליאה על התוס' שכתבו דפדיון הבן בכלל מתנות כהונה ליתן גם לכהנת. ומצאתי בחת"ס סימן ש"א שמביא השיטות האלו שכולם סברי דפדיון הבן דוקא לכהן ולא לכהנת. ולפלא על המחבר בשו"ע שסתם הדברים וביותר שהטור כתב בהדיא למעט כהנת: וכן נראה לדייק מדברי רש"י הכא בד"ה דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא בעלמא כהן ולא כהנת, אבל כהן מדכתיב גבי מתנות אפילו כהנת במשמע מ"ט הוי מיעוט כו' דברישא הקרא כתיב וזה יהיה משפט הכהנים דמשמע כהנים ולא כהנות וכתיב בספיא דקרא ונתן לכהן הזרוע וגו' דמשמע נמי כהן ולא כהנת ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות יעו"ש. משמע מזה דרק הכא גבי הזרוע מרבינן מטעם אין מיעוט אחר מיעוט אבל בעלמא הוי כהן דוקא, והיינו דע"כ צריך לומר כן משום דאל"כ אלא נפרש דכהן לא משמע למעוטי כהנת, א"כ אין זה מיעוט אחר מיעוט:

ולפי"ז ע"כ ראב"י לא סבר כתנא דבי ר' ישמעאל דאמר ילמוד סתום מן המפורש, והוא דאם אמרינן דסתם כהן נקרא סתום, א"כ היאך מיעוט, ואין לומר דנקרא מיעוט מטעם דנלמד מהמפורש, זה ליתא דאם אין זה במשמעות עצמו בודאי דאין לשמש זה למיעוט בכדי שתהיה מיעוט אחר מיעוט לרבות, אלא ודאי דלא סבר ראב"י כתנא דבי ר' ישמעאל, ולא סבר דכהן דכתיב גבי מתנות נלמד סתום מן המפורש ממנחת כהן, אלא סבר דיש במתנות לימוד מפורש הא דמיעוט אחר מיעוט שהוא מדה בתורה לרבות, ולפי"ז עכשיו יש ללמוד סתום מן המפורש לעלמא דהיכא דכתיב כהן או אהרן ובניו, דאינו ממועט בנות, וממילא גם פדיון הבן בכלל, זהו מה שנראה להצדיק שיטת

התוס' דגם בפדיון הבן גם כהנות בכלל כהן, ובספר עיני ישראל נחית לזה, אבל לפי מה שביארנו הוא ביתר ביאור:

והחת"ס מסיים שם דבמקום שאין כהן יתן לכהנת עד שימצא כהן והובא בפ"ת, והיינו דסבר דהוי עכ"פ ספיקא דדינא. ונכון מאד אשר לדעתינו יש פנים ומקור לשיטה זו:

ותצא נפק"מ לדינא באופן אם יש כהן שאינו מודה, אשר מהנכון ליתן יותר לאשה כהנת חשובה ובעלת יראת שמים ולהמתין עד שיזדמן כהן חשוב ולחזור ולפדות בלא ברכה כדינו של החת"ס כי ע"כ כהן שאינו מודה הרי זה כאילו אין כאן כהן, וצ"ע:

גמ'. מאי חייב נמי דקא אמר חייב בחצי מתנות, מוכח מסוגיא זו דאפילו מאן דדריש שה אפילו מקצת שה לא הוי הכוונה דבשביל המקצת נקרא שה מעליא, אלא הכוונה רק על מחצה, בזה יש לסתור המכשירים אתרוג המורכב מטעם דאתרוג אפילו מקצת אתרוג, דהרי ע"כ יותר ממחצה לא הוי, וא"כ הוי אתרוג החסר, וחסר בזה לקיחה תמה. והנה בשארי הימים לבד מיום טוב ראשון דחסר כשר אפשר דגם אתרוג המורכב כשר, אבל בשבות יעקב ח"א סימן ל"ו אוסר גם בשארי הימים יעו"ש, וצ"ע לדינא:

רש"י ד"ה חלבו אסור כחלב בהמה דאזלינן לחומרא, והקשה בתו"ח מה שייך לומר חומרא הלא כיון דרבנן סברי שה אפילו מקצת שה א"כ הכל הוא מדין התורה כיון דלא שייך לומר חצי חלבו אסור וחצי מותר יעו"ש:

ונראה דכוונת רש"י דתנא כחלב בהמה, והוקשה לרש"י הלא אין זה כחלב בהמה דע"כ איכא מחצה היתר ואין זה דומה לחלב בהמה שכולו איסור, לזה פירש"י דלחומרא תופסין לכולו איסור, ונפק"מ אם נפל כזית חלב מזה לקדרה של היתר דבכולו איסור משערינן וזהו לחומרא מדרבנן, ובכיסוי הדם ודאי הוי חומרא מטעם דהכיסוי בא מחמת הצבי שהוא חיה, וזה הוי רק מטעם חוששין לזרע האב, ובתו"ח כתב גם בכיסוי שהוא מצד הדין דזה ליתא דמקצת צבי לית מאן דסבר, ואדרבה ספק הוי אם חוששין כלל לזרע האב, ובעיקר הדבר לגבי כיסוי הדם יש פלוגתא בהראשונים אם צריך לכסות כל הדם, ודעת הפוסקים דסגי במקצת, והכא נמי אם מכסה מקצת דם הלא יש באותן מקצת מצבי ג"כ:

משנה. בכור שנתערב במאה בזמן שמאה שוחטין את כולם פוטרין את כולן. וקשה מדוע לא אזלינן בתר רובא. וביותר לרב דסבר דבממון הולכין אחר הרוב, וע"כ מזה ראיה לזה שכתבו התוס' בבכורות כ' ד"ה רבי יהושע, שכתבו לענין בכור בהמה טהורה דהוי מתנות כהונה דאפילו לרב דפליג אשמואל בממון דעלמא, וסבר דהולכין בממון אחר הרוב, מ"מ בממון שאין לו תובעין כו"ע סברי דאין הולכין אחר הרוב יעו"ש. ולכן

הכא לענין מתנות כהונה שאין לו תובעין לא מהני רובא וכולן פטורין, עי' בספרנו נזר הקודש לבכורות שם, אבל ממשנה זו מוכח להדיא דלא מהני רובא במתנות כהונה:
אמנם יש להעיר במכירי כהונה שכתבו התוס' ב"מ ו' ע"ב דיש לו תובעין, אפשר דלמ"ד הולכין בממון אחר הרוב כולם חייבין:
ויש לעיין גם במזיק מתנות כהונה או שאכלן דפטור מטעם שאין לו תובעין היאך הדין במכירי כהונה, אבל יש להעיר דלפי"ז מדוע לא משני הש"ס לכל הני פירכות שם דמיירי במכירי כהונה, וצ"ע:
בזמן שמאה שוחטין כתבו התוס' דע"כ שכולן בעלי מומין איירי דאין שוחטין בכור אלא א"כ נפל בו מום ומדנתערב ואין מכירין בו א"כ מיירי שכולן בעלי מומין. והנה הרמב"ם כתב בהמת קדשים שנפסלה במומה ואינה חייבת במתנות שנתערבה בבהמות אחרות יעו"ש. ולא כתב שגם הבהמות האחרות כולן בעלי מומין. ואפשר כיון שזה מובן בסברא ומה שכתב בהמת קדשים הוא מטעם שהשמיט אוקימתא דרב אושעיא, והטעם בזה מבואר בב"י ובט"ז:

דף קלב:

וליתני כהן ועכו"ם פטור מן המתנות, והיינו דכוונת המקשן מאי איריא דתנא השוחט הלא אין בהמה שלו, וא"כ אין לחייבו במתנות יען שאין זה שלו. והנה בהא דקאמר עכו"ם, תמוה דמה שייך עכו"ם במצות, וע"כ הכוונה בהמשנה דתנא עכו"ם היינו ששוחט למכור הבשר לישראל וגם באופן זה פטור, והכוונה דהישראלים הקונים אין להם חיוב מתנות כיון שהבעלים פטורים והקונה הישראל אומר דאתי מכח גברא שפטור. ולפי"ז עיקר הפטור בשוחט לכהן ולעכו"ם הוא מפני שהבעלים המה בני פטור וא"כ היה להתנא למיתני דכהן ועכו"ם פטורים. אמר רבא זאת אומרת הדין עם הטבח, היינו שהדין של הכהן התובע מתנות כהונה לתבוע מן הטבח דהיינו השוחט, וכמו שפירש"י על האלפס דהשוחט חייב ואין הכהן הולך אצל בעל הבהמה, וכן פירש שם הר"ן, אבל השוחט בהמתו של כהן או של עכו"ם פטור הטבח: והר"ן חידש דהטובת הנאה הוי לבעלים, והיינו דאע"ג דהטבח מחויב לקבל המתנות מן הבעלים וליתנם לכהן אבל הטובת הנאה שייך להבעלים משום שאין אדם עושה סחורה בפרתו של חבירו:
שם דרש רבא מאת העם ולא מאת הכהנים כשהוא אומר מאת זובחי הזבח הוי אומר אפילו טבח כהן במשמע, והנה רש"י פירש דזה קאי אם הכהן נעשה טבח למכור בשר לאחרים חייב במתנות. ומשמע שזהו מן התורה דלא פטרה תורה כהן ממתנות אלא

בששוחט לעצמו ולא בשוחט לאחרים. אמנם התוס' פירשו דהתורה רבתה לכהן אם שחט לבהמת ישראל הדין של הכהן עמו, ומחויב לתבוע המתנות, אבל אם שוחט בשל עצמו אפילו אם מוכר הבשר לאחרים פטור מן המתנות, ולשיטת התוס' יש לעיין אם הכהן השוחט מחויב ליתן המעות לכהן אחר או יכול לעכב המתנות לעצמו, והיינו דאעפ"י דתניא לעיל דאין מוציאין מכהן לכהן, אבל זה משלו ממש, אבל הכא מחויב ליתן לכהן אחר כיון שאמרה תורה מאת זובחי הזבח לרבות השוחט גם אם הוא כהן בזה אמרה תורה שהוא השוחט מחויב לקבל המתנות וליתן לכהן וצ"ע:

ואפשר שמטעם זה לא פירש"י דלרבות כהן אם הוא הזובח מטעם דבאופן זה לא חייבה תורה שיקבל ויתן לכהן אחר, וכיון שהקרא מיירי בחיוב נתינה להכי פירש"י דכוונת התורה לרבות אם הכהן מוכר הבשר לאחרים שאז דינו כישראל:

והנה הבעל המאור מפרש כפירושו של רש"י ומפרש ג"כ הא דפטרו לכהן ששוחט לאחרים שתים ושלש שבתות הוא מפני שלא הוקבע עדיין לטבחות מפני שהוא כשוחטה לעצמו מימר אמר אי מזבנינא מזבנינא ואי לא אכילנא לה מכאן ואילך הוקבע לטבחות יעו"ש. וכן כתב הר"ן שם, ובזה מיושב הא דהקשו התוס' אם מחויב מן התורה כששוחט לטבחות, א"כ היאך פטרו אותו שתים וג' שבתות, אבל לדברי הבעל המאור אתי שפיר מטעם דכל זמן שלא הוקבע לטבחות הרי זה כשוחט לעצמו, ולא חייבה תורה כל זמן שלא הוקבע לטבחות, ואעפ"י שלא מצינו זה בתורה דבעינן הוקבע לטבחות, אבל מזה שאמרה תורה זובחי הזבח דברים אלו משמען שהוקבע להיות מזובחי שהוא לשון רבים, ושיערו חכמים דעד שתים ושלש שבתות טרם נקרא זובחי הזבח שמשמעותו רגילות, ובשתים ושלש שבתות נקרא רגיל, ויש סמך לזה לדברי הר"ן בנדרים מ"ו שמביא בשם הירושלמי דבתרי זימני נקרא רגיל), וגם מה שהקשו בתוס' דלפירש"י מדוע לא ידע מזה רבי טבלא, איכא למימר דרבי טבלא היה מפרש דהא דרבתה תורה זובחי הזבח הוא כמו שפירשו התוס' דלרבות כהן השוחט שהדין עמו כשוחט ישראל:

גמ'. זיל אשתתף בהדי טבחי ישראל דמגו דמפטרא ממתנתא משתתפו בהדך. והביאור בזה דכיון דמחצה פטור בשביל חלקו של כהן ממילא פטור גם חלקו של ישראל דלא אמרה תורה לחצאין, ולכאורה נראה דזה תליא בפלוגתא דפליגי תנאי בחמשה סלעים דפדיון הבן אם אמרינן חמש ולא חצי חמש, בבכורות מ"ח. וכתבו שם התוס' דלא דמי להא דאיתא ב"ק ע"א דאפילו חמשה חצאי בקר אמר רחמנא משום דהתם תשלומין נינהו ויש לו לשלם מה שהוא חייב, אבל הכא מצות חמש סלעים רחמנא רמי עליה ולא מקיימא בפחות מחמש יעו"ש. וה"נ גבי מתנות יש לנו לומר דמתנות שלימות חייביה

רחמנא ליתן ולא מחצה וממילא פטור לגמרי, אבל פליגי שם בזה ר"מ ור' יהודה ור' יהודה סבר חמש ואפילו חצי חמש, וא"כ לדידיה אף הכא לא מיפטר ישראל מפלגא דמתנות, ואפשר דרבי טבלא סבר כאוקימתא דהתם דכו"ע סברי חמש ולא חצי חמש והיינו דלא אמרה תורה חיוב מצוה לחצאין:

אמנם קשה מהא דאיתא לעיל בצבי הבא על התיישה דמר סבר שה אפילו מקצת שה וחייב בחצי מתנות ומ"ש מהא דסלעים דפדיון הבן דאמרינן חמש ולא חצי חמש. ויש לומד דשאני התם כיון דסבר דשה אפילו מקצת שה, וא"כ חייביה רחמנא למקצת שה, והנה בחידושי הרשב"א הקשה מדוע לא אמרינן דליחייב מטעם מחצה ישראל כמו שחזינן דאיכא למ"ד כן בצבי שבא על התיישה, ומתרץ דהתם כל שיות שבו חייב דהא אית להו לרבנן שה אפילו מקצת שה וכיון שאין כאן אלא חצי שה נותן כל שיות שבו דהם חצי מתנות, אבל כאן שכולו שה לא מצינו במתנות שיהיו חציין פטורות וחציין חייבות, וכיון שמקצתן פטורות משום חלקו של כהן כולן פטורות עכ"ל. וכן כתב הר"ן בחידושין בשם הרשב"א. והביאור בזה, דלא אמרינן פלגי חיוב, והתם בשה שאמרה תורה שה אפילו מקצת שה הוי כולו חיוב בלא תערובות פטור, והיינו דאעפ"י שיש במתנות גם התערובות של הצבי למ"ד דחוששין לזרע האב, אבל אין זה מפסיד להחיוב, מפני שהחיוב שבא על המקצת שה הוא בשלימות, משא"כ הכא דאיכא כולו שה והחיוב הוא מחצה, וזה לא אמרה תורה חיוב לפלגא וכיון שפלגא פטור ממילא פטור לגמרי, והרי זה בדמיון לחמש ולא חצי חמש, והיינו דכיון דליכא לאשתלומי כולו נתבטל החיוב לגמרי:

ומזה יש לפשוט מה שהסתפקו האחרונים במי שאינו יכול לאכול כזית מצה בשלימות אם מחויב לאכול חצי זית, או במי שאין לו הארבעה מינין במצוה דלולב אם מחויב ליטול מה שיש לו. אבל לפי המבואר הכא בסוגיא שלא חייבה תורה חיוב מחצה א"כ ליכא קיום מצוה במחצה כלל. ואפשר לחלק דשאני הכא דאיכא פטור במחצה של כהן, משא"כ במצוה דעכ"פ נתחייב במצוה ואיכא חיוב בכולו אלא שחסר לו בקיום:

ויש להעיר בהא דחציו עבד וחציו בן חורין דחייבין במצוה דשופר בר"ה כ"ט, וברמב"ם פר"ב דשופר, וכן איתא במשנה גיטין מ"א לחיוב פו"ר, הרי מצינו חיוב בתורה גם לחצי מחויב, והרי גם בזה איכא תערובות פטור וחיוב ומדוע לא אמרינן דמגו דפטור מטעם חצי עבד ליפטר גם מחצי בן חורין. ואדרבה חזינן מזה דפלגא חיוב גורר גם את אידך פלגא ונעשה חיוב שלם, וא"כ מ"ש הכא במתנות דאמרינן מגו לפטור. ואפשר לומר דשאני בין אינו מחויב לבר פטור, והיינו דחצי עבד אינו מחויב, אבל ישנו בקיום כדין

אינו מצווה ועושה להכי המחצה חיוב גורר את האינו מצווה לחיוב, ומכש"כ שאין בכח של האינו מצווה לגרור את המצווה לפטור כיון שגם האינו מצווה ישנו בקיום, משא"כ הכא גבי מתנות שותפות כהן וישראל שהכהן הוא בר פטור לגמרי לשיטת רבי טבלא, וגם אם יתן הכהן המתנות אינו בקיום מצוה דמתנות כהונה אלא בגדר מתנה בעלמא, ובאופן זה אמרינן מגו מפטור לגרור גם את הפלגא השנייה לפטור:

ומזה יש להביא ראיה דנשים שאינם בחיוב מצות עשה שהזמן גרמא, אבל ישנן בקיום מצוה ויכולין גם לברך על המצוה:

שם במה דברים אמורים במצות ל"ת אבל במצות עשה כגון אומרים עשה סוכה ואינו עושה וכו' מכין אותו עד שתצא נפשו, כתב הר"ן בחידושיו דאין הבדל בין עשה לל"ת לדיעבד באופן שאין עוד בידו לקיים דמלקין אותו ארבעים גם בשביטל עשה יעו"ש. וחידוש דין הוא שמלקין אותו על ביטול עשה ארבעים כי זה לא מצינו בתורה, וצ"ע:

עוד חידש הר"ן וזהו מילתא דמסתבר דגם במצות ל"ת כשרואין שרוצה לעבור ג"כ מלקינן לו עד שתצא נפשו, ובזה אין הבדל בין עשה לל"ת יעו"ש, והיינו בלהבא שלא יעבור מחויבין בי"ד להיות מוחין בכל מה דאפשר, והיינו עד שתצא נפשו, והנה הכא פשיטא דאמרינן עד ולא עד בכלל כי אינו מחויב מיתה, וכן כתב השיט"מ בכתובות פ"ו: והנה רש"י מפרש הא דנקט סוכה ולולב הוא מפני שאין בו חסרון כיס כולי האי, והכוונה בזה כי אין לכוף לאיש בקיום העשה הוא רק באופן שיש בידו לקיים:

ובמצוה דרבנן אם כופין ליה כל כך פליגי בזה רש"י ותוס', והיינו דרש"י בכתובות צ"א פירש דבמצוה דרבנן לא כפינן ליה, והתוס' שם פ"ו ד"ה פריעת בע"ח מצוה, סברי דגם במצוה דרבנן כפינן ליה יעו"ש. ולכאורה נראה ראיה לרש"י מהא דלא נחתינן לנכסי' בחיוב שבועה דרבנן, ויש לחלק:

תוס' ד"ה אין נאכלין אלא צלי וכו', ונראה וכו' אבל אדם שטוב לו צלי כשלוק ומבושל יאכל צלי, וכן משמע מלשון הרמב"ם פרי"ט מבכורים הכ"ב שכתב שיאכל צלי ובחרדל: תוס' ד"ה ולאו מילתא היא וכו' אפילו שאינו בקי, עי' מה שכתבנו לעיל בזה:

דף קלג.

גמ', וליפרוס ידיה אנסיה ליה עודניה, ופירש"י עתים שקבע לתלמידיו היו טורדים אותו מלישא את כפיו שהיה עוסק לתלמידיו בעת שהצבור נאספים לבית הכנסת. מזה משמע דאין מבטלין ת"ת בשביל מצוה דנשיאת כפים, ולכאורה קשה מהא דאמר ריב"ל בסוטה ל"ח כל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בשלשה עשה, ומדוע ביטל אביי שלשה

עשה, ואפשר דכל זה כשעומד בבית הכנסת, אבל קשה מדוע לא קיים נשיאת כפים לברך את התלמידים אשר בטח היו שם עשרה. ומזה מוכח דכל עיקר החיוב בשעה שמכריזין על זה כמו שנאמר אמור להם, והתלמידים לא אמרו לברכם בשביל שהיו עוסקין בתורה, והרי"ף כתב שהיה חולה, אפשר שהוא מטעם זה: והנה הא דאמר אביי דלאחזוקי נפשיה בכהני היה נוטל מתנות, יש להעיר דמזה מוכח דלוי לא היה מקבל מתנות, דאם גם הלוי מקבל מתנות מטעם הספק אם לא הוי בכלל עם ואם תפס אין מוציאין מידו, וא"כ אפשר דלאביי משום כבודו היו שולחין המתנות לביתו במעלי יומא דכיפורי, וא"כ אין ראיה שהוא כהן. מזה מוכח דללוי אין נותנין כלל מתנות כהונה, אבל קשה כיון דיהבינן מתנות לכהנת וכמו רב כהנא שאכל בשביל אשתו, וכמה אמוראים אכלו בשביל נשותיהן שהיו כהנות כדאיתא לעיל קל"ב, וא"כ אין ראיה שהוא כהן. ומזה קשה על התוס' שכתבו שם בסוטה ד"ה הא דסליק לפרקים, שכתבו דהוא הדין בדלא סליק אלא דמחזיק נפשיה על ידי מתנות כהונה יעו"ש. וקשה דלמא מקבל מתנות בשביל אשתו הכהנת, בשלמא על אביי יש לומר דסבר כראב"י דכהן ולא כהנת, אבל התוס' שכתבו כן להלכה קשה הלא שמא במקום ההוא סברי דהדין דאף כהונת מקבלות מתנות כהונה, מזה מוכח דסברי התוס' להלכה דאין כהנות מקבלות מתנות כהונה, אבל זה תימא על המחבר שלא הביא שיטה זו, ואדרבה פסק המחבר דנותנין אותה לכהנת אף שנשואה לישראל, ונותנין המתנות גם לבעלה ישראל:

שם בגמ' אמר רב יוסף האי כהנא דאית ליה צורבא מרבנן בשיבבותיה ודחיקא ליה מילתא ליזכי ליה מתנתא אע"ג דלא אתי לידי מכירי כהונה ולויה, מזה מוכח דבמכירי כהונה לא הוי ממון שאין לו תובעין. מדנחשב למוחזק כאילו בא לידו, ומטעם זה המזיק מתנות כהונה או שאכלן חייב לשלם, וכן יש להוכיח מזה שכתב הריטב"א בקדושין כ"ט דאישתעבדו נכסים למכירי כהונה עבור פדיון חמש סלעים. וכן ראיתי ברי"ט אלגזי פר"ח מבכורות דף נ"ט ד"ה והנה, בעיקר שמביא כן בשם הראשונים יעו"ש. והא דלא משני הסוגיא לעיל בהא דמותיב הש"ס לרב חסדא דמיירי במכירי כהונה, יש לומר דזה נכלל בהא דמשני הש"ס דאתו בטבלייהו ומתנות שלא הורמו כהורמו דמיין, ומכירי כהונה הוי הדין כמאן דאתו לידיה בטבלייהו. וכן מוכח בב"ב קכ"ג דהבכור נוטל פי שנים במתנות כהונה בזרוע ולחיים ובקיבה, ומיירי במכירי כהונה יעו"ש. אבל עדיין קשה לפי מה שכתבו התוס' שם בד"ה הכא במכירי כהונה דחשיבי מוחזקין כל זמן שלא חזר בו, אבל אם חזר בו הבעלים אין לו זכייה, וא"כ כשאכלו הבעלים אין לך חזרה גדולה מזו. ולפי דברי התוס' אתי שפיר הא דלא משני הגמ' דמיירי במכירי כהונה משום דבזה

ג"כ איתא לדינא דרב חסדא דאם אכלן פטור, ולזה משני הגמ' דמיירי דאתי בטבלייהו. אבל קשה היאך יכול לזכות כיון שאינו ברור שלא יחזור, וע"כ דסמכינן אחזקה שלא חזר בו:

דף קלג:

אמר רב הונא שותף בראש פטור מן הלחי שותף ביד פטור מן הזרוע, שותף בבני מעיים פטור מן הקיבה, וחייא בר רב אמר אפילו שותף באחת מהן פטור מכולן. ביאור הפלוגתא, דרב הונא סבר דשלש מצות הן, וכל אחת ואחת היא נתינה חדא בפני עצמה, והיינו כמו שדרש רבי יהודה בספרי שכל מתנה ומתנה זכו בזכות מצוה בפני עצמה, וכן איתא בספרי רבי יהודה אומר דורשי רשומות היו אומרים נתן לו זרוע תחת היד וכה"א ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו, הלחיים זו תחת תפלה וכה"א ויעמוד פנחס ויפלל קבה תחת האשה אל קבתה יעו"ש, הרי חזינן דזכו הכהנים באלו המתנות בזכות פנחס שקידש שם שמים וכל אלו השלשה הם בעבור השלשה דברים, (להכי הם שלשה מצות), ולכן אם נתפטר מאחד בשביל שותפות של כהן, אבל לא נתפטר מהשאר, וחייא בר רב סבר דע"כ השלשה אלו מצוה אחת הן, ולא נתנה לכהנים עבור שזכה פנחס משום דאם בשביל זה היה הזכות להכהנים שהם מזרעו של פנחס, וכיון שהזכות הזה לכל הכהנים בני אהרן כדכתיב בקרא וזה משפט הכהנים דהיינו כל הכהנים כולם. ולפי"ז לא נתנה התורה המתנות בשביל השלשה דברים שעשה פנחס, וממילא הם מצוה חדא, ואם הכהן שותף באחת פטור מכולן, וטעם השלשה הם בשביל הכהנים בעצמן להראות ייחוסם כמו שכתב הרמב"ם במורה הנבוכים והובא ברמב"ן כי הלחיים בעבור היותם ראשית הגוף והזרוע בעבור היותו ראשית האברים המשתרגים בגיד, והקיבה ראשית המעיים כי הראשית בכולם ינתנו למשרתי ד' לכבודו יתברך, ע"כ. והטעם הזה הוא לזכות כל הכהנים כולם, ורב הונא סבר כיון דמצוה זו נתחדשה אחר מעשה פנחס ולא נאמרה פרשה זו בפ' קרח ששם נאמרו זכיות הכהנים להכי מסתבר שזכו הכהנים במתנות האלה מפני מעשה פנחס, וממילא הם שלשה מצות. והרמב"ם פוסק בפר"ט מבכורים הי"ב כרב הונא, וע"כ סבר דאעפ"י שעיקר הטעם להראות ייחוסם של הכהנים כולם אבל מפני שנאמרה מצוה זו אחר מעשה פנחס, מוכח דזכו הכהנים גם מטעם זה גם כן, וממילא הוי כל חדא מתנה מצוה בפני עצמה, וביותר שכן מוכח מהברייתא כרב הונא, וחייא בר רב איתותב, וע"כ הוא ג"כ עפ"י סברת רבי יהודה בספרי, וכמוש"נ:

איבעיא להו הראש שלך וכולה שלי מהו וכו' ופשטוה דבתר חיובא אזלינן. והנה יוצא מסוגיא דאם הכהן שותף בהבהמה אפילו באחד ממאה פוטר מחיוב מתנות לגמרי, וכשהוא שותף בהזרוע לחודיא חייב בשארי מתנות, והטעם בזה כי כשהוא שותף בחלק אחד שאינו מבורר, הנה שייכות השותפות בכל אבר ואבר, משא"כ כשהוא שותף באבר מיוחד, אין לו שייכות בהשאר, ומובן בזה שאם הוי שותף באבר מיוחד שאין בו אחד מן המתנות פשיטא שחייב במתנות כיון שאין לו שייכות בהאברים שהם מתנות לכהנים: ויש לעיין בהא דזרוע שהדין בזרוע הימנית היאך הדין שהיה שותף בזרוע השמאלית אם זה פוטר מחיוב הזרוע, והנה מסתבר שזה אינו פוטר, אבל לפי"ז יש לעיין בשנעשה שותף בזרוע סתם, והנה הכהן השותף יכול לתבוע הזרוע הימנית כיון שאמר סתם זרוע, או דלמא דכיון דיכול להדחותו לזרוע השמאלית לא נתפטר מחיוב הזרוע, וצ"ע:

תוס' ד"ה ועורות קדשים, תימה אמאי חשיב עורות קדשים מהארבע שהיו בירושלים הלא בעזרה היו מפשיטין אפילו קדשים קלים וכו' והקשה המהרש"א הא בכורים ומורם מן התודה הוי נמי בעזרה יעו"ש. ונראה דכוונת התוס' דהעיקר בזה במקום שבא להם הזכות, והנה בבכורים דלא מצי אכלי עד לאחר הקטרת אימורים אבל הבשר לא נפסל ביוצא חוץ לעזרה לאחר זריקה, והקטרת אימורים הוא המתיר הבשר באכילה שפיר מהני גם כשהבשר בירושלים, ולכך אמר דזכי בהם בירושלים, וכן מורם מן התודה, דמשעת הרמה זכו בהם ואז הם בירושלים, משא"כ בעור שהזריקה מתיר העורות להדיוט, ומבואר בזבחים ק"ג דאין הפשט קודם זריקה, נמצא בשמפשיט העור בזה באה הזכייה לכהנים להיות זוכים בו. וזה מוכרח להיות בעזרה בבדי שלא יופסלו האימורים ביוצא. נמצא דבא להם הזכות בעזרה, זהו כוונת התוס' בהתימה:

אמנם נראה דכיון דההפשט שבעזרה הוא לא מחמת העור בעצמה אלא מפני האימורים שלא יופסלו להכי חשיב לה מהא דירושלים, ולא בעזרה:

דף קלד.

גמ'. אמר רב לא שנו אלא ששקל לעצמו אבל שקל לו טבח הדין עם הטבח ורב אסי אמר אפילו שקל לו טבח הדין עמו, היינו הדין עם הלוקח, ופירש"י הואיל וישנה לגזילה בעין במקום שהוא שם ילך יעו"ש. והנה פירש"י מוכרח לפי מה שמבואר בסוגיא לעיל קל"א דפריך שם לרב חסדא דסבר דמזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור, ומשני דמשנה איירי בדאיתא בעיני', וע"כ פלוגתא זו דרב ורב אסי מיירי בדאיתא בעין ורב סבר דבשקל לו טבח הדין אף עם הטבח דהיינו הראשון גם כן ישנו בחיוב ורבי אסי סבר דהדין עם השני

ודלא כרב חסדא דסבר דגם הראשון ישנו בדין זה דתביעה של הכהן. אבל קשה דהלא באופן שאיתא בעין מבואר בב"ק קט"ו דכו"ע סברי כרב חסדא דהדין אף עם הראשון, והתוס' הקשו בזה לפי פירושם, אבל תקשה זה גם לפירש"י:

ונראה דזהו כוונת הש"ס דקאמר לא דכו"ע אית להו דרב חסדא, והיינו הטעם דאיתא בעיניא, ופליגי במתנות כהונה נגזלות, ורב סבר מתנות כהונה נגזלות, וממילא הראשון הוא הגזלן והדין עמו. ורב אסי סבר מתנות כהונה אינן נגזלות וממילא הדין עם השני דהיינו הלוקח. והשיט"מ ב"ק שם מביא בשם הרמ"ה דלמ"ד נגזלות יש בזה תורת גזל לחייב את הגזלן עליהן באונסין לפיכך רצה גובה את הדמים מן הטבח רצה גובה את המתנות מן הלוקח כדר"ח עכ"ד יעו"ש:

ויש לעיין כיון דרב חסדא סבר דמזיק מתנות כהונה פטור כיון דליתא בעיני' מדוע כשמכר לאחר יתחייב באונסיו. והלא כשיארע אונס ליהוי כמזיק. ונראה דכיון דלקח דמי המתנות גם זה נקרא איתא בעיני' דמה לי הן ומה לי דמיהן, וכיון שהטבח קבל דמים והמתנות הם בעיני' אצל הלוקח, להכי הרי הם כשותפין ומחויבן לשלם, והחיוב אונסין בא להטבח מפני שמקבל הדמים דמי המתנות, ולפי"ז גם אם הלוקח אכלן חיוב דהטבח לא נפקע מפני שזה נקרא איתא בעיני' עבור הדמים שקבל. ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' לפירש"י דלרב אסי הדין עם השני ולא עם הראשון דהא בגזל ולא נתייאשו הבעלים ובא אחר ואכלו ליכא מאן דפליג שלא יוכל לגבות מן הראשון הגוזל יעו"ש. אמנם נראה דשאני הכא במתנות כהונה שהוא ממון שאין לו תובעין, וכל עיקר התביעה הוא רק מטעם דאיתא בעיני', ואינו דומה לגזלן שהוא ממון שיש לו תובעין דהיינו דהנגזל תובע רק מהגזלן, כשליתא בעינא דהיינו שבא אחר ואכלן, משא"כ בממון שאין לו תובעין ורק בדאיתא בעינא יש חיוב ליתן, ולהכי כשהמתנות בעין ביד הלוקח מחויב הלוקח להחזיר, אבל הראשון לרב אסי דסבר דלא נעשה גזלן, ממילא הוי כמו שאכל או שהזיק את המתנות, והדין רק עם הלוקח מפני שהמתנות תחת ידו. ובזה פליגי רב ורב אסי דרב סבר דהטבה הוא הגזלן, והדמים שקבל הרי זה בדאיתא בעיני', ורב אסי סבר דלא נעשה הטבח גזלן והדמים שקבל הרי זה כאכל המתנות. כן נראה בשיטת רש"י: והנה שיטת התוס' דרב לית ליה דרב חסדא דהדין דוקא עם הטבח, ורב אסי סבר כרב חסדא והדין אף עם הלוקח, ודתי דכו"ע אית להו דר"ח ובמתנות כהונה נגזלות קא מיפלגי, דרב סבר נגזלות והדין אף עם הטבח כרב חסדא, ורב אסי סבר דהדין דוקא עם הלוקח לפי שהמתנות אינן נגזלות: והנה יוצא מזה דבון לפירש"י ובין לפירוש התוס' יש כאן חיוב תשלומין או שהטבח מחויב או הלוקח אבל פטור לגמרי ליכא מאן דפליג:

ולפי"ז יש לעיין הא דכתב הרמב"ם בפר"ט מהל' בכורים הי"ד וז"ל, עבר ואכלן או הזיקן או מכרן אינו חייב לשלם מפני שהוא ממון שאין לו תובע ידוע, והקונה אותם אעפ"י שאינו רשאי הרי זה מותר לאכלן מפני שמתנות כהונה נגזלות עכ"ל. ותמוה שזה דלא כהסוגיא דבאופן ששקל לעצמו דעכ"פ איכא חיוב תשלומין. וראיתי למרן הביא בשם הר"ן שכתב שהרמב"ם מפרש אמר רב לא שנו דחייב הלוקח ליתן לכהן אלא ששקל לעצמו אבל לא שקל לעצמו רשאי הלוקח לאכלן שהראשון הוא שגזלן והלוקח מותר לאכלן מפני שמתנות כהונה נגזלות עכ"ל. ולפי"ז יש לעיין מדוע כששקל לעצמו חייב לשלם כיון שמתנות כהונה נגזלות, וע"כ צריך לומר דסבר הרמב"ם דכל עיקר הדין דמזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור זהו רק להבעלים יש להם זכות זה, אבל לא לאחרים, ויש סמך לזה מהסוגיא דקדושין נ"ח כמו שכתבנו לעיל:

אבל תקשה לפי"ז דבששקל הוא לעצמו הרי זה גזל של אחרים ולא של הבעלים ופשיטא שחייב לשלם ומדוע השמיט זה הרמב"ם, ומרן שם הקשה בזה, אבל נראה דגם בששקל הוא לעצמו אמנם שזה לו מפאת המכירה וברשות המוכר שקל הרי זה נכלל בהמכירה והמוכר הוא הגזלן ולא הלוקח, ולהכי גם בזה מותר הלוקח לאכלן מטעם דבהיתרא אתי לידי'. כן נראה בביאור שיטתו, אבל שיטת רש"י ותוס' והרמ"ה לא סברי כן וכמוש"נ:

שם. ורמינהו חורי הנמלים וכו' שספק לקט לקט, ופירש"י דפריך משום דסתם משנה ר"מ. ובתוס' פירשו משום דא"כ גם רבנן סברי דספק לקט לקט. עי' במהרש"א מה שמפרש כוונת התוס' דלא ניחא להו סברת רש"י דפירש משום דסתם משנה ר"מ, משום דא"כ מאי פריך והא טעמא קאמר כיון דרבנן לית להו האי טעמא, אבל קשה לפי"ז מה דמשני שבלשון יחיד אני שונה אותה דמה מהני, הא כיון דרבנן לא סברי כן, ואכתי תקשה מרבנן, וזה ודאי דוחק לומר דגם לרבנן קורא לשון יחיד וצ"ע, עי' בתו"ח שהעיר ג"כ בדברי התוס':

שם אמר רבא הכא פרה בחזקת פטורה קיימא קמה בחזקת חיובא קיימא. ולכאורה קשיין הני דיוקי אהדדי, והיינו דהא דאמר פרה בחזקת פטור קיימא, משמע דבספק חייב, ובקמה קאמר בחזקת חיוב קיימא, משמע דבספק פטור, וזה תמוה דהרי ע"כ בקמה גם מספק חייב מטעם משום עני ורש הצדיקו צדק משלך ותן לו. וראיתי בטו"א לר"ה באבני מלואים שם מפרש דהך דקמה הוא לאו דוקא יעו"ש. ועי' בשו"ת חת"ס סימן ש"ט, אבל נראה דגם הא דמפרשים דפרה בחזקת פטור קיימא הוא דוקא, תמוה דהרי גם בפרה ליתא חזקת פטור מעליא, דהרי איכא חזקה אחרת כנגדה והיינו חזקת חי דהבהמה ואית לן לומר דנשחטה אח"כ בשעה שנתחייב במתנות וא"כ איכא חזקה

נגד חזקה והוי ספק השקול, וגם בקמה ליכא חזקת חיוב מעליא וכמו שהקשו בטו"א שם ובקונטרס הספקות:
והנה לדעתי נראה דכוונת רבא כמו שאיתא בירושלמי שלהי פר"ד דפאה דפריך שם קמה אקמה, ורשב"ל משני ישראל שעיקרו חייב ספיקו חייב, וגוי שעיקרו פטור ספיקו פטור. ביאור הדברים לדעתי, דישראל יש עליו חיוב ליתן מתנות, וגם הוזהר בהצדיקו, נמצא דהוזהר גם על הספק, מה שאין כן גוי דע"כ כיון שספק איכא אם היה בר חיובא, היינו דהוי ספק אם נתחייב בהא דצדק משלך ג"כ להכי פטור כיון שאיכא גם ספק אם נתחייב בספק. ובזה יש לפרש דברי רבא ג"כ בזה שאמר פרה בחזקת פטור קיימא, היינו שלא כיוון רבא על הא דפרה רק על העובדא דפרה דתנן במשנה דהספק נולד בספק ישראל ובספק גוי. משא"כ הא דקמה דמיירי בישראל רק הספק בהלקט אם הוא לעניים, וכיון שנתחייב ע"כ גם בספק כיון דישראל הוא להכי חייב, ובזה פריך לו אביי מהא דעיסה ג"כ דהספק אם הוי ישראל או גוי בשעת הגלגול, ומ"מ חייב ועל זה משני דשאני ספק איסורא דגם גבי ספק ישראל יש להחמיר כדין ספק דאורייתא לחומרא, ובזה אתי שפיר דלא פריך אביי מהא דספק בקמה גופיה דהיינו קמה אקמה, ורק רבא מותיב מקמה אקמה לקמן, ומדוע לא מותיב אביי מקמה אקמה, ולדברינו אתי שפיר משום דהברייתא זו מיירי בגר והרי זה דומה לפרה דתנן במשנתינו, ולאחר ששני רבא ההבדל שבין ספק ישראל וספק גוי, לבין ספק במציאות גבי ישראל, שוב לא קשה מהא דקמה דמיירי בספק ישראל ספק גוי:
והנה הרמב"ם בפר"ד ממתנות עניים ה"ו כתב וספק מתנות עניים לעניים שנאמר תעזוב הנח לפניהם משלך יעו"ש. וקשה מדוע לא כתב מטעם דכתיב הצדיקו צדק משלך ותן לו כדאיתא בסוגיא, ופלא שלא העירו בזה הנו"כ. איברא דבירושלמי שם אייתא אמר ר' יוחנן וכהן זכה הוא מה ששנה לנו רבי תעזוב הנח לפניהם משלך יעו"ש. וכתב הרמב"ם להאי דרשה. אבל יש להבין מדוע לא כתב הטעם שאיתא בש"ס דילן. ואפשר לומר דנפק"מ מהא דתעזוב דאפילו מה שנותן יותר מספק היינו שמוסיף הבעה"ב מדידיה גם כן דין מתנות עניים על זה להיות פטור ממעשר, וזה נלמד מתעזוב יתירה, ושם מיירי באופן זה שמוסיף משלו:

דף קלד:

ראשית הגז והמתנות. כתבו התוס' תימה למאן דאית ליה לעיל קל"ב דמתנות טבלו ליתנו נמי מתנות לחיוב קודם שהורמו וכו' יעו"ש. נראה דשאני טבל זה דמתנות משום

דלא הוי איסור חפצא אלא איסור גברא, והיינו דאין הבשר נאסר באכילה אלא גברא מוזהר שלא לאכול טרם הורם המתנות, ואין זה דומה לבכור בהמה טמאה דתנא לחיוב ולפטור, דשאני בכור בהמה טמאה דהבכור עצם איסור הוא עצמו, משא"כ מתנות שלא הוי עצם איסור. ונפק"מ דבטבל למעשר ולתרומה אם אכל הרי אכל איסור וחייב על זה, משא"כ בשאכל הבשר טרם הורם המתנות לא אכל איסור רק עבר משום איסור דבר אחר שאינו בעצם הדבר, ולהכי לא חשיב זה התנא בהא דלחיוב:

שם. גמ'. שאני תרומה דטבלה. וקשה הא מצד הטבל סגי בחטה אחת, ולהמסקנא דמשום נתינה אתי שפיר:

שם. דורשי חמורות היו אומרים וכו', עי' מה שכתבנו לעיל מזה: כתב הרמב"ם בפר"א ממתנ"ע ה"ב ואפילו טחן הקמח ולשו ואפאו פת הרי"ז נותן ממנו פאה לעניים. והיינו מפני דהכא לא מהני שינוי מגזירת הכתוב מדכתיב תעזוב יתירא כמבואר בב"ק צ"ד. אבל יש לעיין מדוע לא כתב רבינו שצריך לעשר מקודם כדאיתא בש"ס מירחו מעשר ונותן לו, ורבינו כתב זה לקמן בפר"ב הי"א וז"ל, אבל דש וזרה ברחת ובמזרה וגמר מלאכתו מעשר נותן להם מן הפירות המעושרין שיעור פאה יעו"ש. וא"כ הכא כשאפאה פת פשיטא שיש כאן גמר מלאכה, וא"כ מדוע לא כתב שצריך לעשר מקודם. ואפשר לומר דכיון שאפה פת ממילא מובן שעישר מקודם, דהיינו לאחר מירוח וחזקה על חבר וכו' ודוקא לאחר מירוח שזהו זמן חיוב מעשר, שם כתב הרמב"ם דהחיוב מעשר על הבעה"ב לפטור חלקם של עניים דהרי הפסידם שלא נתן להם מקודם בתורת פאה ופטורים מן המעשר:

שם ה"ג אבד כל הקציר וכו' הרי"ז לוקה שהרי עבר על מצות ל"ת ואינו יכול לקיים עשה שבה שנותן לו, ואין להקשות הא יכול לקיים מצות נתינה בפירות אחרים משום דאמרה תורה תעזוב אותם, היינו מזה שנתחייב, וכמו שכתב הרמב"ם לקמן בה"י ואינו חייב ליתן להם דמיהן שלא נאמר בהן ונתן לעניים אלא תעזוב אותם יעו"ש, ממילא מובן מזה שאין לזה תשלומין מפירות אחרים:

אבל לפי"ז יש לעיין בהא דאיתא לעיל ק"ל ע"ב, ת"ש בעה"ב שהיה עובר ממקום למקום וצריך ליטול לקט שכחה ופאה וכו' וחכ"א עני היה באותה שעה ופריך הש"ס טעמא דעני הא עשיר משלם וכו' יעו"ש. וקשה הא לפי מה שכתבנו לא שייך תשלומין ללקט שכחה ופאה. ונראה דשאני בין בעה"ב לאחר, דגבי אחר דליכא חיוב מצוה דתעזוב אותם, להכי יש לדון בדבר שילום דמים. משא"כ בבעה"ב שעליו החיוב עזיבה אותן הפירות בעצמן: והנה מה שכתב הרמב"ם אבד או נשרף, הוא הדין אם אכל, וזהו מפני

שאין עליו חיוב תשלומין, וליתא קיום העשה בתשלומין של איזה פרעון, וכן למ"ד שינוי קונה ופטור בשעשאו קמח או פת, הנה פטור גם מדמים ואינו דומה לשינוי קונה בגזלן דמחויב לשלם דמים, מטעם דהכא שאני דבעינן אותם:

והנה יש לעיין עוד בזה, והוא דאיתא לעיל שם אמר רב חסדא המזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור מלשלם מ"ט איבע"א דכתיב זה, ואיבע"א משום דהו"ל ממון שאין לו תובעין. והנה לל"ק דהלימוד מדכתיב זה דמשמעו דדוקא כשהם בעין, אבל כשאינן בעין אין כאן חיוב תשלומין, ואיתא שם קל"א הרי שאנסו בית המלך גרנו אם בחובו חייב לעשר יעו"ש. ומפרש הש"ס הטעם משום דקא משתרשי ליה. מבואר מזה דבאופן דקא משתרשי ליה מחויב לשלם, וזה ג"כ לל"ק דילפינן מדכתיב זה, וא"כ לפי"ז גם בלשו"פ אעפ"י דכתיב תעזוב אותם, מ"מ באופן דקא משתרשי לי' מחויב לשלם. ולפי"ז תצא דין חדש דגם בלקט שכחה ופאה דיש חיוב תשלומין באופן דקא משתרשי ליה ובאופן זה אין לוקה משום הל"ת כיון דיקוים העשה על ידי התשלומין, ולזה מדייק הרמב"ם וכתב אבד או נשרף דליכא עליו שום חיוב תשלומין: והנה לפי"ז לכאורה יש לומר דלהכי נקט הרמב"ם אבד אן נשרף ולא קתני או שאכלן, משום דבאכלן איכא משתרשי לי' בזה שמרויח באכילה, אבל זה ליתא דהרי מבואר שם לעיל דלא אמרינן משתרשי לי' באכילה והטעם בזה או כמו שכתבו שם התוס' משום דהי' מתענה, וא"כ לא הרויח, או כמו"ש שם הר"ן טעם אחר כמבואר שם, אבל עכ"פ הדין באכלן כמו אבד או נשרף, וא"כ לכאורה תמוה מדוע לא כתב הרמב"ם דגם בנאכל כן הדין:

והנה יש לעיין היאך הדין באופן שמחויב לשלם מטעם לצאת ידי שמים, אם זה נקרא ניתק לעשה, ואם אמרינן כן אתי שפיר לפי מה שכתבו התוס' שם לעיל ד"ה ואיב"ע, דאיכא נפק"מ בין הלשון דנלמד מוזה לבין הלשון משום דהוי ממון שאין לו תובעין לענין חיוב לצאת ידי שמים, דלטעם מפני שאין לו תובעין בדיני שמים מחויב לשלם. ולפי"ז אם אכלן להלקט שכחה ופאה איכא חיוב בדיני שמים לשלם, וא"כ הוי ניתק לעשה, להכי כתב הרמב"ם אבד או נשרף שאין עליו גם חיוב לצאת ידי שמים. ואתי שפיר דהרמב"ם לשיטתו שסובר להטעם מפני שאין לו תובעין כמבואר בפר"ט מבכורים הי"ד שכתב וז"ל, עבר ואכלן או הזיקן או מכרן אינו חייב לשלם, מפני שהוא ממון שאין לו תובע ידוע עכ"ל. ולפי"ז שפיר מדייק הכא הרמב"ם שכתב אבד או נשרף ולא כתב אבדן או שרפן מפני שבאופן זה חייב לשלם בדיני שמים והוי ניתק לעשה, ומטעם זה לא כתב אכלן: אמנם בעיקר הענין בהא דקא משתרשי ליה הקשה הר"ן מהא דחולין שם קל"ה לא הספיק ליתנו לו עד שצבעו פטור משום דקנייי' בשינוי והו"ל כמזיק מתנות

כהונה או שאכלן, וקשה הא התם ודאי קא משתרשי ליה, ומזה הקשה הר"ן על התוס' שפירשו דלהכי לא הוי הא דאכלן ריוח מטעם דיכול להתענות, והלא מה נאמר בהא דצמר שצבעו, ופירש הר"ן כללא דמילתא שכל שנתכוון ליקח מתנות כהונה לעצמו ושינה אותן בצביעה או אכלן שוב אינו משלם אע"ג דמשתרשי לי' שהרי הפקיע זכותו, וחיוב ממון אין בהם, אבל אנסו בית המלך גרנו בחובו כיון שלא הפקיע הוא מצותו ומשתרשי לי' עדיין מצותו עליו דמה לי הן ומה לי דמיהן עכ"ל. ביאור דבריו כך הוא לדעתי, והיינו דבאופן דהוי מזיק או גזלן באופן דליתא בעין נפקע מצותן לגמרי, וחיוב גזלן ליכא בהן, ומטעם זה פטור מלשלם, אבל כל זה באופן שיש בזה תורת גזלן. או מזיק שג"כ הוא כמו גזלן. ויש בזה הפקעה מהמצות, וחיוב אין כאן. ומזה הטעם בהא דצבעו להצמר, ואיכא שינוי הנה על ידי השינוי נעשה זה כאילו הם צמר אחר והצמר השייך לכהנים הם כמו נאבדו וליתנהו בעין, ובשביל הצביעה נעשה גזלן, אבל אין עליו חיוב גזלן. אמנם באנסו בית המלך גרנו בחובו ואין על הבעלים תורת גזלן או מזיק, ואדרבה כיון שרצונו ליתן. והרי הוא כשומר על המתנות כהונה, ואעפ"י שאין לחייבו מטעם שומר מפני שמיעטה התורה מחיוב שמירה, אבל עכ"פ חיוב מצוה עדיין לא נפקעה, והרי זה הממון של מקבלי המתנות, וכשאנסו בית המלך גרנו בחובו, הרי זה כאילו החליפו הבעלים הממון של המקבלי מתנה עבור דבר אחר, וממילא החליפין הם של המקבלי המתנה, משום מה לי הן ומה לי דמיהן:

והנה לפי"ז בלקט שכחה ופאה אשר אמרה תורה דשינוי אינו קונה ממילא גם אחרי השינוי דינם כבעין. ואם באופן דמשתרשי ליה חייב בדמיהן: והנה יש ליישב גם שיטת התוס' דמפרשי דלהכי לא שייך באכילה הא דמשתרשי לי' משום דיכול להתענות, ולא קשה מהא דלא הספיק ליתנו לו עד שצבעו דפטור והיינו ג"כ דויון דקנאו בשינוי. נמצא דהרי זה כנאבדו הצמר, כיון שאין לחייבו בחיוב גזלן מפני שהוא ממון שאין לו תובעין, ומה שנהנה בזה דמשתרשי לי' לא נקרא שנהנה מן המתנות כהונה, דהרי המתנות כליתנהו דמיין, וההנאה באה לו ממקום אחר, משא"כ באכלן דהמשתרשי לי' והשינוי באין כאחד, לזה שפיר הוכרחו התוס' להסברא דהיה אפשר לו להתענות, וליכא הנאה דמשתרשי ליה:

והנה לפי"ז למ"ד שינוי קונה בהא דלקט שכחה ופאה, הנה גם בשעשה שינוי גרידא לוקה, והיינו מפני שאין חיוב תשלומין עליו, והרי זה כנאבד ולוקה, אבל הרמב"ם כתב בלקט שכחה ופאה שאין שינוי קונה להכי כתב דלוקה באופן שאבד או נשרף, והוא הדין באכלן. והא דלא כתב הרמב"ם אכלן, הוא מפני שסבר הרמב"ם כר' יוחנן במכות

בקיימו ולא קיימו, ולא בעינן שיבטל העשה בידים אלא אם רק לא קיים לוקה, ובאופן שאכלן הרי ביטל העשה בידים, להכי כתב אבד או נשרף:

שם ה"ח כל מתנות עניים אלו אין בהן טובת הנאה לבעלים וכו' ואפילו עני שבישראל מוציאין אותן מידו. מקור הדין בתוספתא דפאה פר"ם. והנה בתוספתא ליתא הלימוד לזה, אבל לעיל קל"א מבואר שזה נלמד מדכתיב לא תלקט לעני להזהיר עני על שלו. אבל קשה מהא דאיתא בגיטין י"ב דפליגי ר"א ורבנן, דרבנן דרשי לא תלקט לעני לאזהרה שלא ילקט עשיר לעני, ור"א דריש להזהיר עני על שלו, וכיון שהרמב"ם פוסק בפר"ב הי"ט, כרבנן, א"כ ע"כ לא סבר להאי דרשא להזהיר עני על שלו, וא"כ מדוע פסוק דמוציאין גם מיד העני אעפ"י שהוא שלו:

ואפשר לומר דסבר הרמב"ם דתרווייהו נשמע מלא תלקט לעני, והיינו דרבנן דרבי אליעזר סברי גם כן להאי דרשא, אלא בזה פליגי דרבנן סברי דדרשינן שתי הדרשות מלא תלקט, ור"א סבר דכיון דאיכא למידרש להזהיר עני על שלו שוב לא דרשינן שלא ללקט עשיר עבור עני כיון דאיכא מגו: והנה מה שכתב הרמב"ם ואפילו עני שבישראל מוציאין אותן מידו, וזהו לשון התוספתא, אבל יש לעיין מנין לדרוש דמוציאין ממנו והלא באזהרה דלא תלקט לעני אין לדרוש יותר מל"ת על הלקיטה, אבל אין הכרח דמוציאין ממנו, ואפשר דמדכתיב תעזוב ומזה דרשו גם באזהרה זו דעני בשלו, והיינו דתעזוב קאי על כל מה דאיכא בכללא דלא תלקט, וזהו כמו שכתבו התוס' בגיטין י"ב לרבנן דדרשי לא תלקט שזהו אזהרה לעשיר שלא ילקט עבור העני, והקשו התוס' שם לאביי דסבר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אע"מ, ותירצו דשאני הכא דכתיב תעזוב יעו"ש. ולכאורה הא תעזוב קאי על בעל השדה, והיכן מרומז בהלקיטה דעשיר לעני, הלא אדרבה כיון שלבסוף תבוא להעני שפיר קרינן בזה תעזוב לעני, וע"כ דסברי התוס' דכל מה שנכלל בלא תלקט קאי על זה הא דתעזוב:

שם. ה"י נאמר במתנות עניים לעני ולגר תעזוב אותם כל זמן שהעניים תובעין אותן, פסקו העניים לבקש ולחזר עליהם הרי נשאר מהן מותר לכל אדם שאין גופו קדוש כתרומות, ואינו חייב ליתן להן דמיהן שלא נאמר בהן ונתן לעניים אלא תעזוב אותם עכ"ל. והנה יש להבין מה שכתב שאינו חייב ליתן להן דמיהן. הלא כיון שעניים מתייאשין מזה והוי הפקר כמבואר בב"מ כ"ב וא"כ מה מקום יש כאן ליתן להם דמים. וגם אם הבעה"ב בעצמו זוכה הרי הוא ג"כ זוכה מן ההפקר כיון שמותר לכל אדם: ונראה דיש לחקור היאך הדין כשבאו אח"כ עניים לבקש הלקט שו"פ אם מחויבין הבעלים ליתן להם, והיינו אם לא זכו בזה אחרים עדיין, והנה איכא בזה שתי לשונות בתוס' ר"ה ד' ע"ב,

ד"ה לשו"פ, וכתבו שם ועוד יש לפרש דשקל בהיתר כגון דליכא עניים ואז איכא בל תאחר, והא דאמרינן וכו' לא קאמר דלא שקיל לנפשי' אלא דלא עבר אם כונס בתוך ביתו יעו"ש. נמצא לפי"ז דאם באו עניים אח"כ ועדיין ישנם לשו"פ מחויב להחזיר להם, ואם בהחלטה הלזו יש לומר לכאורה דגם אם אכלן הבעה"ב קודם שבאו דמחויב לשלם להם הדמים, לזה כתב הרמב"ם דאין בזה חיוב דמים מטעם דלא כתיב בזה נתינה, וזהו כמו שכתבנו לעיל דמטעם זה אין בזה חיוב גזלן כדליתנהו בעין:

אבל אפשר לחלק שאין זה שייכות להתוס' דר"ה דשם מיירי שלא היו עניים, משא"כ דינו של הרמב"ם הכא שפסקו מלחזר אחריהם, וההבדל בזה דבדינא דהתוס' אין שם דין הפקר וייאוש כיון שלא ידעו מזה העניים כיון שלא היו עניים, משא"כ הכא שהיו עניים וידעו מזה נפסקו מלחזר אחריהם, והרי זה ייאוש מעליא, ומותר לכל אדם, א"כ מדוע יגרעו הבעלים: ונראה כוונת הרמב"ם דבא להורות לנו דאם עניים פסקו מטעם דכבד עליהם הלקיטה, ומטעם זה מבקשים דמים לפי שיווי הפירות על זה כתב הרמב"ם דאין מחויב ליתן דמים מטעם דלא כתיב ונתן:

שם הי"א מאימתי כל אדם מותרין בלקט, משיכנסו המלקטים שניים, וילקטו אחר המלקטים ויצאו וכו'. ויש לעיין הלא פליגי ר' יוחנן ור"ל בב"מ כ"ב בפירוש הנמושות ששנה התנא ור' יוחנן סבר שזהו סבי דאזלי אתיגרא, ור"ל אמר לקוטי וכו' יעו"ש. וידוע דהלכה כר' יוחנן לגבי ר"ל כמבואר ביבמות ל"ו. וא"כ מדוע פוסק הרמב"ם כר"ל. ומצאתי בשו"ת הרשב"א סימן שס"ט שנשאל על זה וכתב דכיון דלא פליגי לענין דינא אלא בפירושא דנמושות, ונקט זה דר"ל משום דזה שכיחא טפי עכת"ד ועי' בכס"מ. ונראה עוד דסמיך הרמב"ם על הא דאמר אביי ב"מ י"ב עשאוה כמו שהלכו בה הנמושות, ופירש"י לקוטי בתר לקוטי יעו"ש. והוכרח רש"י לזה דהרי התם ליכא סבי דאזלי אתיגרא דהפועל ובניו אחריו הרי זה לקוטי בתר לקוטי, וא"כ נשמע מזה דהנמושות פירושו לקוטי בתר לקוטי, וכיון שכן מפרש אביי להכי יש לנקוט כן לדינא:

עוד נראה דסבר הרמב"ם דלא פליגי ר' יוחנן ור"ל, משום דמסתברא דסבי דאזלי אתיגרא הם הם הלוקטים השניים, וכן הבניו הקטנים של הפועל הם הלוקטים השניים, ומר אמר חדא ומר אמר חדא אבל הכוונה אחד הוא הלוקטים השניים:

והנה הא דמותר לכל אדם ע"כ הוא מתורת הפקר, והיינו שהעניים הם המפקירים. והזוכים הם זוכים בתורת הפקר ופטורין מן המעשר ואפילו אם הזוכים הם עשירים. אבל יש לעיין הלא הבעלים הם תמיד קודמים לזכייה מטעם חצר, וא"כ היאך זוכים כל אדם, והלא תמיד קדמה זכיית הבעל הבית. ואפשר דמיירי בשדה שאינה משתמרת

לדעתו, והיינו שאינו עומד בצד שדהו. והנה בתוס' ר"ע בפאה פר"ח מ"א העיר בזה, וכתב דתקשה מזה להא דב"מ י"א דאותביה ר' אבא לעולא ממעשה דר"ג וזקנים, וסובר דגם חצר שאינה משתמרת ג"כ קונה, ולדידיה תקשה ממתניתין דהכא עכת"ד. והנה יש להעיר לשיטת הש"ך סימן רס"ח דגם גבי חצר שייך ייאוש שלא מדעת ולא קניא. עי' בספר נטעי נאמנים חו"מ סימן ל' ובהמגיה:

אבל לדעתי נראה דליתא הכא תורת חצר מטעם דכיון דרחמנא אפקרי' להחצר דהיינו השדה לעניים ללקיטה, ואפילו לאחר שנגמרה הלקיטה דהלקט, הלא עדיין משועבדת השדה לשכחה הבאה אחרי עשיית העמרים. ויש לעניים דריסת הרגל וממילא אין זו השדה של בעל השדה, והרי זה כהא דאיתא בנדרים מ"ב דפריך שם הגמ' מ"ש אוכל מן הנוטות דפרי דהפקירא אינון, ארעא נמי רחמנא אפקרה ללקיטת הפירות יעו"ש. הרי מבואר דבמקום שאמרה תורה שרשות לכל אדם ללקיטה דהפירות הוי האי ארעא הפקר, ולכן כמו לגבי שביעית דכיון שיש רשות לקיטה הוי ארעא ג"כ הפקר, הנה כמו כן לענין לקט כיון דהרשות לעניים לכנס להשדה ללקוט, הוי האי ארעא הפקר, ואף לאחר שפסקו מלקט אבל עדיין יש להם רשות כניסה לענין שכחה, ואעפ"י שאינו דומה לשביעית דהתם הוי הפקר לכו"ע משא"כ בלקט שכחה ופאה דלא הוי הפקר אלא לעניים, מ"מ נראה דלא הוי יותר מחצר השותפין דאין קונין זה מזה, ב"ב פ"ד, ממילא אין יכול לזכות מהפקר להאי חצר, ומטעם זה אין החצר שלו:

ומזה אני תמה על הרדב"ז בפירושו הכא שכתב וז"ל, ואם קדם בעל השדה אחר שהלכו הנמושות ואמר זכתה לי שדה נראה דהוי שלו, ואין אחרים יכולים ליטלו אע"ג דאינו עומד בצד שדהו יעו"ש. ולפי מה שכתבנו וביארנו, דבריו תמוהין. ועוד דלפי"ז היאך יפרש המשנה הא דמותרין לכל אדם. איברא דהרדב"ז כותב לקמן דכל אדם הוא לאו דוקא אלא הכוונה לעשירים, וזהו לבעל הבית יעו"ש. הנה כמובן שדוחק לפרש כן:

ולדבריו בריו תהיה נפק"מ רבתי לדינא לענין מעשר, והיינו לפי מה שכתב המל"מ בפר"ב מתרומות ה"ט דלקט שכחה ופאה נפטרן מן המעשר לאחר שזכו בהן העניים. והנה אם אמרינן כן נמצא דהלקט לאחר שפסקו העניים ללקט חיוב מעשר עליו, אבל אם אמרינן דהוי הפקר פטור מן המעשר מטעם הפקר, אבל נראה שהוא מטעם הפקר וכמו שכתבנו לעיל:

שם הי"ג מתנות עניים שבשדה שאין העניים מקפידים עליהן הרי הן של בעל השדה, ואעפ"י שעדיין לא פסקו העניים מלחזר על מתנותיהם, עכ"ל. מקור הדין בתוספתא פר"א דפאה. והנה בתוספתא ליתא הא דכתב הרמב"ם ואעפ"י שעדיין לא פסקו העניים

מלחזר על מתנותיהם, וזה הוסיף הרמב"ם מדעתו, וע"כ מפני שהוקשה להרמב"ם דמה הוסיפה התוספתא על המשנה דאימתי מותרין כל אדם בלקט, ולזה מוסיף הרמב"ם דזהו דין חדש והיינו דאעפ"י שהעניים באין בשדה ומלקטן אבל אינם מלקטים מה שלא ישרו בעיניהם וסד"א דכיון שעדיין הם עסוקין בלקיטה, ממילא אין לבעל השדה שייכות בהדברים שאינן מקפידין, על זה משמיע לנו התוספתא כי בהדברים שאין העניים מקפידים הוא לבעל השדה:

והנה מדשנה התנא שזהו לבעל השדה ולא שנה שמותר לכל אדם כמו ששנה התנא משהלכו הנמושות שמותר לכל אדם, משמע שזהו רק לבעל השדה לבדו, ויש להבין מ"ש זה מזה. ואפשר לומר דכיון דאין העניים מקפידים על זה ליטלן, הרי זה כאילו לא הופרשו עבורם, והוי כעין הפרשה בטעות: ויש לפרש שזהו הכוונה בירושלמי פר"ח דפאה דפריך שם על האי דינא דהתוספתא רבי בון בר חייא בעי ויש אדם קורא שם פאה לעצמו, ומסיק תני רשב"י לעני ולגר תעזוב אותו ולא לעורבים ולעטלפים יעו"ש:

והביאור שיש כאן טעות בעזיבה, וממילא נתבטלה תורת פאה מזה, ולהכי הרי זה לבעל השדה:

ויש לעיין היאך הדין לענין מעשר, דהרי אם אמרינן דנתבטלה שם פאה מזה, וגם אינה הפקר וא"כ מחויב הבעל השדה לעשר והנה הא דלא דברו מזה, הנה אם בהחלטה שגם העניים פטורים ממעשר רק כשבאו לידם, אתי שפיר הכא טפי, מה שאין כן אם אמרינן דתיומ"י כשנקראת פאה יש לה תורת פטור ממעשר, א"כ יש לעיין הכא בזה שזכה בעל השדה:

והנה תמהני על הרדב"ז בהלכה זו שפירש בהאי דינא שזה עצמו הדין דהמשנה משהלכו בה הנמושות, ומזה דן דגם שם הדין שהוא לבעל השדה יעו"ש. דבריו תמוהין טובא, לפי מה שביארנו וצ"ע:

ומה שמדייק הרדב"ז מהא דכתב הרמב"ם בהי"ב כל זמן שיש לעני ליטול שכחת הזיתים המונחות בארץ תחת האילנות נוטל ואעפ"י שכבר הותר כל אדם בשכחה שבראש האילן. ואם איתא שאעפ"י שהותר כל אדם עדיין יש להם זכות במה שבראש האילן א"כ מאי איריא מפני שיש לו תחתיו, ואפילו אין תחתיו נמי יש לו בראשו, אלא ודאי שכיון שהותר כל אדם זכה בעל השדה בשלו יעו"ש. גם זה לא דייקא דע"כ אם הותר מה שבראש האילן לכל אדם, היינו בין לעניים ובין לעשירים, נמצא שזכות זה אינו מדין מתנות עניים, אלא הוא מתורת הפקר, וא"כ אין זה שייכות לומר אשר זכות זה דהפקר יועיל לו לזכות מה שתחתיו, וזכות העניים לזכות מה שתחתיו הוא רק אם יש לו זכות

מצד מתנות עניים, ולהכי שפיר מדייק הרמב"ם דהמונחות תחתיו לא נגרע זכות העניים בשביל שהותר לכל אדם מה שבראש האילן, וכמוש"נ:

דף קלה.

משנה. ראשית הגז נוהג בארץ ובחוצה לארץ. והיינו מפני שהיא חובת הגוף, אבל להלכה קיי"ל כר' אילעאי דראשית הגז דינה כתרומה מטעם הגז"ש נתינה נתינה, ואינה נוהגת אלא בארץ, וכן פסק הרמב"ם בפר"י מבכורים ה"א:

ובתוס' רע"א כתב מסתפקנא אם גם בארץ ישראל בלוקח צאן מנכרי דפטור כיון דנוהגים כר' אילעאי ולדידיה פטור דילפינן נתינה נתינה מתרומה דהגדל בפטור פטור כדאיתא בסוגיא קל"ו ע"א עכ"ל. ונפלאתי שלא הביא מה שכתב הרמב"ם שם בהדיא וז"ל, לקח הצאן לגיזתן חייב אעפ"י שגדלה הגיזה ברשות עכו"ם, עכ"ל. הרי מבואר להדיא דאף על פי שפסק הרמב"ם כר' אלעאי לענין חיוב ראשית הגז דדוקא בארץ ישראל חייב ולא בחו"ל אעפ"י שהיא חובת הגוף מטעם דדינה כתרומה, ומ"מ כתב בלוקח מעכו"ם הצאן לגיזתן חייב אעפ"י שגדל ברשות עכו"ם. איברא דיש להקשות מסוגיא דאיתא להדיא דהגדל בפטור פטור, וזה טעמא בעי בביאור שיטת הרמב"ם, ולפלא שלא נחתו לזה הנו"כ:

ונראה דהרמב"ם יסודו על הסוגיא שם קל"ח איתמר גזז ומכר ראשונה וכו' רב חסדא אמר חייב, ור' נתן בר הושעיא אמר פטור וכו' תנן הלוקח גז צאנו של עכו"ם פטור מראשית הגז הא צאנו לגזוז חייבו וכו'. וקשה מדוע לא משני ר' נתן בר הושעיא דהוא סבר כר' אלעאי ולא סבר כמתניתין, ולר' עלעאי בלוקח מן עכו"ם פטור לגמרי, וא"כ אין להקשות ממתניתין דלא קיי"ל כמתניתין. ומוכיח הרמב"ם דהאי דינא דמתניתין אתיא גם לר' אלעאי וגם מרב חסדא דמשני אליבא דר' נתן בר הושעיא דמיירי שהקנה לו כל שלשים יום, ולא משני דר' נתן בר הושעיא סבר כר' עלעאי, וע"כ דרב חסדא סבר ג"כ דדינא דמתניתין אתי שפיר גם לר' אלעאי. והא דגדל בפטור לא הוי חסרון לחיוב ראשית הגז, והרמב"ם פוסק כרב חסדא כמו"ש שם בהט"ו, וכן כתב מרן, וע"כ דחיליה דרב חסדא הוא מכח הא דתנן במשנה כפשטא דלא מיירי בשהקנה לו לשלשים יום, ומזה מוכח דגם לר' אלעאי לא הוי חסרון הא דגדל בפטור ודלא כהסוגיא דסברה דהגדל בפטור פטור לר' אלעאי. איברא דזה טעמא בעי, מדוע לא אמרינן דהגדל בפטור פטור, כיון דיליף מתרומה, ובתרומה כן הדין:

ונראה דשאני ראשית הגז מתרומה דבתרומה ע"כ יבוא לידי חיוב תרומה דע"כ עומד להיות מירוח כיון שכל עיקרן של הפירות שעומדים לאכילה והחיוב הוא מוכרח, וכשגדל ברשות עכו"ם עומדים להיות פטור מפני שמירוח עכו"ם פוטר וכשגדל בפטור הרי עמדו בגידולן לפטור, משא"כ ראשית הגז הרי אין זה הכרח להיות נגזלות, דהרי הרבה בני אדם אין גוזזים את הצמר אלא נשחטות עם העורות והצמר עליהן ומעבדין את העורות להיות מלבוש עם הצמר, וא"כ לפי"ז גם הכבשים אצל ישראל אינם עומדים להיות בחיוב ראשית הגז מפני שאינם עומדים בחיוב להיות נגזלות, ומטעם דחיוב ראשית הגז בא משעת גיזה, וכין שגם ישראל אינם עומדים בחיוב עד הגיזה, ומטעם זה לא הוי חסרון כשעמדו וגדלו בפטור גם אצל העכו"ם, וזהו מה שפסק הרמב"ם דאעפ"י שפסק כר' אלעאי דחיוב ראשית הגז דינו כתרומה להיות חייב רק בארץ אבל לא בעינן גידול בחיוב כיון שזה ליתא מעולם ואין הבדל בזה בין אם גדלו אצל עכו"ם לגדלו ברשות ישראל כיון דהגיזה מחייבן כמוש"נ:

שם בחולין אבל לא במוקדשין. ובגמ' מוקדשין מ"ט לא אמר קרא צאנך ולא צאן של הקדש. וקשה הא בעינן צאנך למעט בלקח גז צאנו של עכו"ם דפטור מטעם דבעינן שתהיה הצאן שלו כדתנן במתניתין, הלוקח גז צאנו של עכו"ם פטור אפילו אם לקח במחובר כמו שפירש"י במשנה, וע"כ צריך לומר דכיון דבעינן צאן שלו ושל הקדש נמי לאו שלו הוא, אעפ"י שהקדש דהקרבן הוי שלו לכפרה ואינו דומה לשל צאן של עכו"ם דלגמרי לאו שלו הוא וא"כ הלא איכא למימר דהכתוב ממעט דבר דמסתבר ביותר דהיינו של עכו"ם, ומנא ידעינן למעט של הקדש. ומצינו במנחות ס"ז, דקאמר תרי עריסותיכם כתיבי חד למעוטי נכרי וחד למעוטי הקדש יעו"ש. הרי חזינן דמחד קרא מוקמינן אמסתברא למעט נכרי, וא"כ הכא מנין למעוטי הקדש דלמא אינו ממעט אלא נכרי דלא הוי כלל צאנך, משא"כ הקדש ואינו דומה להא דכתבו התוס' בפסחים ה' ד"ה משום, בזה שתירץ הרשב"א שם וכתבו שבזה מתרץ גם מה שהקשה הר' יעקב מאורליינ"ש מעריסותיכם, דשאני התם כמבואר שם, ואפשר לומר דכיון דהצאן קדוש ואסור לשנות מקדושה לקדושה ומכש"כ מקדושה חמורה לקדושה קלה הרי זה נחשב לשאינו שלו גמור והרי זה לא עדיף מצאן של עכו"ם ותרווייהו איתמעטו מחד קרא:

גמ'. טעמא דכתב רחמנא צאנך הא לאו הכי הוי אמינא קדשים חייבים בראשית הגז, וקשה הלא ע"כ איצטריך צאנך למעט בלוקח גז מצאן עכו"ם ואין להקשות ל"ל צאנך, וע"כ דכוונת המקשן על זה דקאמר דגם הקדש נתמעט מצאנך, והקשה דגם אם לא הוי כתיב צאנך לא שייך זה בשל הקדש, כיון דאמרה תורה לא תגוז, ואין להקשות דלוקמי'

אם עבר וגזז, משום דאי להיתרא ודאי להיתרא לא כתב קרא כדאיתא ביבמות ע"ח, והכא הוי דאי להיתרא דפטור מראשית הגז:

שם. הכא במאי עסקינן בקדשי בדק הבית וסד"א ליפרוק וליתיב ליה, והא דלא משני בקדשי מזבח שהוממו שעומדים לפדייה וגזזה קודם פדיון, ולא קרינן בזה צאנך עדיין, היינו משום דגם בפסוה"מ איכא איסור גיזה כדכתיב תזבח ולא גיזה ומכש"כ קודם פדיון כדאיתא בכורות ט"ו. וגם בזה אמרינן דאי להיתרא לא כתב קרא, ואעפ"י שאינו דומה להא דיבמות לגמרי משום דהכא הקרא מלמדנו גם לפטור בשל עכו"ם, אבל ע"כ סבר הש"ס דגם באופן זה אין לומר דהקרא מורה באופן דעבר משום דאי לא כתבי' קרא: והנה בעיקר מה דסד"א דליפרוק וליתיב ליה הלא קודם פדיון הוא הקדש, וההקדש לאו בר חיוב מצוה הוא, וגם אם הבעלים דהיינו המקדיש בעצמו גזז הלא כיון שהצמר הקדש אטו מחויב לפדות בשביל לקיים המצוה דראשית הגז. ונראה שזהו כוונת התוס' שהקשו אמאן קאי, אי אמאן דעבר וגזז אטו קנסא הוא דקניס לי' משום דעבר וגזז לפדותו, והיינו דזהו כוונתם היכן מצינו לומר דיתחייב לפדות עבור קיום המצוה דראשית הגז, וע"כ דאין בזה אלא משום קנסא וזה לא מסתבר והיינו דלא מצינו שמחויב אדם להשתדל לקנות צאן בכדי לקיים המצוה דראשית הגז, דע"כ לא חייבה תורה אלא כשיש לו צאן וגזז:

והגאון בעל תורת חיים כתב דאי לאו צאנך למעט הקדש שפיר יש לומר דהתורה רמיא על הגוזז וכמו בהא דכיסוי הדם היכא דשחט עוף של הקדש דפריך הש"ס לעיל ליפרקינהו וליכסינהו, והיינו דכיון דהמצוה רמיא על השוחט שיכסה ממילא יש עליו חיוב גם לפדות, וה"נ גבי גיזה דהחיוב מוטל על הגוזז ממילא מחויב גם לפדות ולקיים המצוה דראשית הגז אם לא כתבה תורה צאנך למעט עכת"ד. אמנם נראה שאין זה דמיון לכיסוי הדם, דהתם החיוב מוטל על מי ששוחט כדכתיב ושפך וכסה מי ששפך הוא יכסה, ממילא מחויב גם לפדות ולכסות, וע"כ גם בששוחט עוף של אחרים שלא מדעת הבעלים ג"כ מחויב לכסות את הדם, משא"כ הכא בראשית הגז דע"כ ממעטין בגוזז בשל אחרים כמו שממעטין בשל עכו"ם, והש"ס דפריך טעמא דכתב רחמנא הפירכא היא רק על הסוגיא מדוע בעינן למעט הקדש מצאנך כמו שכתבנו לעיל, וזה מוכרח, ולפי"ז שפיר הקשו התוס' מדוע נחייבנו כדלעיל:

אמנם נראה דהקדש בדק הבית שהוא קדושת דמים לא יצא מרשות בעלים, מטעם דהבעלים מחויבים בפדיון מטעם הוספה דחומש וכמו שכתב הרמב"ם בפר"ה מערכין המקדיש בהמה טמאה או מטלטלין כופין הבעלים לפדות ראשון והדמים לבדק הבית

רק צריך להוסיף חומש יעו"ש. מבואר דהקדש דמים הרי זה כמו שחייב דמים להקדש, אבל יש עדיין זכות להבעלים. וביותר לשיטת התוס' מנחות ע"א דהבעלים יש להם הזכות להיות פודה שוה מנה בשו"פ, וכיון שיש על הבעלים חיוב פדייה, ממילא הרי זה כפדוי, וזהו בדמיון לזה שכתבו התוס' לעיל פ"ד ד"ה וליפרקינהו, ממילא יש לחייבו גם בראשית הגז לאחר פדיון, לזה משמיענו הש"ס דעכ"פ צאנך לא מיקרי כל זמן שהרשות הקדש על צאן:

גמ'. א"ה קדשי נמי כחשי, ופירש"י הגיזה הניטלת מכחשת הבשר ואסור לגוזזה. וקשה מהא דאיתא במס' תמורה י"א ע"ב א"ל עבודה דמיכחשא גזרי בה רבנן גיזה לא גזרי בה רבנן יעו"ש. הרי סבר הש"ס דגיזה לא מכחשה. והכא קאמר הש"ס דגם גיזה מכחשא. ונראה דהתם מיירי לענין עובר במעי אמו שהוא קדוש ולא האם, וגיזה המכחשת היינו הבשר מפני הגיזה הניטלת מעל הבשר, אבל התם דמיירי לענין עובר אינו מגיע הכחש להעובר, ועל האם שהיא חולין לא איכפת לן, ובזה מדויק לשון הרמב"ם בפי"א ממעילה הי"ג שמדייק וכתב והרי היא מותרת בגיזה שאין בזה הפסד לולד, וזהו שאין כחש הבשר מגיע הפסד להעובר שבפנים:

והנה הכא דמיירי להבהמה עצמה פשיטא דיש לחוש לכחש שהיא הפסד קדשים. וזהו שקאמר הש"ס דאמר חוץ מגיזה וכחישה. אבל קשה על הרמב"ם בפר"י מבכורים ה"ב, שכתב או הקדיש בהמה חוץ מגיזתה, והשמיט כחישה, ומרן הכס"מ תמה בזה:

וראיתי באור גדול למשנה כתב ליישב דברי הרמב"ם דסבר דכיון דאי אפשר לו לגוז אם לא שישתייר ג"כ כחישה, אמרינן מסתמא שייר כחישה דומיא הא דב"ב קמ"ח דבשייר לנפשי' פרי בעין יפה משייר, והסוגיא הכא דקאמר דבעינן שישייר כחישה הוא להההוא צד שם בב"ב דגם לנפשי' אינו יכול לשייר עכת"ד. אמנם נראה להעיר לפי מה דקיי"ל דבמקדיש בעין יפה מקדיש כמו"ש הרמב"ם בפר"ד דערכין הט"ו, ואפילו במשייר לנפשיה כתבו התוס' ערכין ד' ע"ב ד"ה הוא, ולפי"ז הכא ג"כ בסתמא בעין יפה מקדיש: והנה לדעתי נראה דהלא כל עיקר הא דכחשי הוא מטעם איסור דרבנן דמדאורייתא מותר בגיזה ורק רבנן אסרו משום הכחישה, וזהו דינו של ר"א דאמר קדשי בדק הבית אסורין בגיזה ועבודה, והנה בבכורות י"ד קאמר הש"ס טעמא דנפדו הא לא נפדו אסורין בגיזה ועבודה מסייע ליה לר"א ומסיק הש"ס דשאני קדושת דמים למזבח משום דמיחלפא בקדושת הגוף. אבל קדשי בדק הבית לא, יעו"ש. נמצא דסתמא דסוגיא סוברת דבקדושת בדק הבית ליכא איסור גיזה, ולא חיישינן לכחישה. והרמב"ם סבר

כסוגיא דבכורות. אמנם בעיקר הענין בשיטת הרמב"ם בזה מבואר בספרנו נזר הקודש למס' בכורות שם:

אמנם בעיקר הא דאמר שמקדיש לבד"ה חוץ מגיזותיה, קשה הא ינקי גידול הצמר מההקדש, והרי זה בדמיון למקדיש קרקע מהיום ולאחר מיתה או לאחר שלשים, שכתב הרשב"א בתשובה סימן תקס"ג דלא הוי הקדש מטעם דאי אפשר לדון גופה מהיום ופרי לאחר ל' יום דא"כ ינקי הפירות מהקדש, וכן פסק הרמ"א בחו"מ סימן רנ"ז יעו"ש. וא"כ הכא כשהקדיש הבהמה לבד"ה והגיזה שמר לעצמו, הא ינקי הצמר מהקדש, ואפשר דמיירי שלאלתר גוזז וצ"ע: ויש לעיין היאך הדין בזרוע והלחיים והקבה שאינו נוהג במוקדשין, אבל היאך הדין בשהקדיש לבדק הבית חוץ מהזרוע והלחיים והקבה אם מחויב לפדות בכדי לקיים המצוה ואין זה דומה לראשית הגז דבעינן צאנך, משא"כ בזרוע ולחיים והקבה דליתא מיעוט אפשר דמחויב לפדות, או דלמא כיון דהחיוב בא רק על ידי שחיטה וכל זמן שלא שחט אין עליו חיוב, וכן מסתברא. וגם ראיה יש לזה, דאל"כ קשה למ"ל קרא למעט ראשית הגז בשל הקדש בדק הבית הא יש ללמוד מק"ו ממתנות כהונה דנוהג במרובה ובמועט ונוהגין בבקר וצאן וזה חומר בזרוע ולחיים וקבה כמו ששנה התנא במשנתינו וכיון שזה אינו נוהג בהקדש כש"כ ראשית הגז שאינו בהקדש, וע"כ צריך לומר דאין ראיה מזרוע ולחיים וקבה משום דהתם בזביחה תליא מילתא:

אבל אכתי יש לעיין היאך הדין בשעבר ושחט אם מחויב לפדות וליתן הזרוע והלחיים והקבה לכהן, וזה דומה להא דגיזה בבדק הבית ובגיזה פטור מטעם הקדש והכא כיון דלא ממועט מצאנך דלקח מן העכ"ום חיים במתנות, וספק זה למ"ד דקדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה, אפשר שמחויב לפדות בכדי לקיים מצות נתינה כיון דהזביחה מחייבת, והרי זה דומה להא דכסוי הדם וכמו שכתבו התוס' לעיל פ"ד ד"ה וליפרקינהו, אבל תקשה לפי"ז מדוע לא חשיב התנא גם חומר זה בזרוע ולחיים והקבה שחמור מראשית הגז, ואפשר שסבר התנא דידן דגם קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה, לכן לא יצוייר זה בזרוע והלחיים והקבה:

עוד יש לומר דזה נכלל בזה שכתבו התוס' לקמן קל"ו ע"ב ד"ה שהמתנות, וא"ת אמאי לא תנא הא דתניא לעיל לקח גז צאנו של עכו"ם פטור זה חומר בזרוע ולחיים והקבה מראשית הגז, וי"ל דלא תנא אלא דברים שזה וזה אינו נוהג, אבל זה פטור וזה חייב לא קתני יעו"ש. ביאור הדברים, דתנא באופן ששניהם שווים דהיינו באופן ששניהם חייבים כל אחד בחיוב שלו, ורק חלופים בדיניהם אבל לא חשיב באופן שזה פטור לגמרי או ששניהם פטורים:

רש"י ד"ה אי הכי ובדעבר וגזז, והקשה הרש"ל דלפי"ז מאי פריך א"ה אפילו קדשי מזבח נמי וכו' יעו"ש. ומגיה בדלא עבר, וכן סבר המהר"ם יעו"ש. אבל המהרש"א מפרש דבקדשי מזבח איכא איסור דרבנן היכא דאקדיש חוץ מגיזותיה ובזה ניחא בעבר, ושפיר איצטריך צאנך, ומשני דמשום כחשי ואיכא איסור דאורייתא עכת"ד. וביאור דבריו, דבשביל איסור דרבנן גרידא כיון דמדאורייתא ליכא איסור שפיר איצטריך קרא למעט אבל אם אסור מדאורייתא לא שייך למימר דעל זה אמרה תורה למעט, אבל לא ביאר הטעם, וע"כ כמו שכתבנו לעיל משום דאי להיתרא לא כתב קרא:

אמנם בזה שחידש דכחש הוי איסורא דאורייתא הצדק אתו, משום דזה מוכח מהסוגיא דקאמר הש"ס בקדשי מזבח לא מתוקם משום דכחשי ואם הוא רק מדרבנן הלא שפיר איכא למימר דאתי קרא היכא דעבר. והנה לפי זה מוכח דגם בקדשי בדק הבית אסור מדאורייתא מדפריך קדשי בדק הבית נמי כחשי, ואם לא הוי אלא איסורא דרבנן שפיר מצינן לאוקמי' בדעבר:

והנה לפי"ז תצא דבר חדש דהא דאמר ר' אלעזר דקדשי בדק הבית אסורין בגיזה ועבודה מדרבנן מיירי ג"כ בדאמר חוץ מגיזותיה וכחישה, וזה פלא שלא נחית הש"ס לזה שם בבכורות י"ד דמדחה שם המסייע לר' אלעזר, ולא נחית הש"ס אודות הכחש, ועוד הא דאיתא בבכורות כ"ה דקאמר הש"ס שאני פרה דקדשי בדק הבית היא ופריך והאמר ר' אלעזר קדשי בדק הבית אסורין בגיזה ועבודה מדרבנן, וקשה מדוע לא פריך והאיכא איסור דאורייתא משום כחש. וגבי פרה לא שייך לומר דאקדישו חוץ מכחש וע"כ מוכח מזה דבקדשי בדק הבית גם כחש אינו אלא איסור דרבנן, ובדוחק אפשר לומר דשאני גיזה דצאן דאיכא כחש, ובגיזה דפרה כיון דלאו בת גיזה היא ליכא כחש, ועוד דדינא דר"א ע"כ מיירי גם בבקר וצאן, ולא אמר התנא דאמר חוץ מכחש. לכן נראה דר"א ע"כ סבר דליכא כחש על ידי הגיזה, ובזה אתי שפיר הני סוגיות דבכורות, וזה דלא כאוקימתא דרבי מני בר פטיש. ובזה אתי שפיר הא דהשמיט הרמב"ם הכא דאמר חוץ מהכחישה, משום דסבר דליכא כח.ש בזה שנוטל הצמר מהצאן, וכמו שכתבנו לעיל:

אבל לפי"ז כיון שאין כחש על ידי הגיזה שפיר מצינן לאוקמי' המיעוט דצאנך למעט הקדש גם קדשי מזבח:

ובזה יבואר דברי הרמב"ם בפר"י מבכורים ה"ב שכתב וז"ל, כיצד הרי שהקדיש בהמות לבדק הבית וגזזן יכול יהיה חייב לפדות וליתן לכהן, או הקדיש בהמה חוץ מגיזתה יכול יהיה חייב בראשית הגז ת"ל צאנך אין אלו צאנו, עכ"ל. ולכאורה קשה מדוע כתב הסיפא והכפיל הדברים דברישא כתב שהקדיש בהמות לבדק הבית, ובסיפא כתב סתם

הקדיש בהמה, ולפי מה שביארנו אתי שפיר, וזהו הדברים דברישא כתב הקדש בדק הבית, ובסיפא הוסיף סתם הקדיש בהמה, וע"כ כוונתו שהקדיש לקרבן לקדשי מזבח שגם בזה הדין כשאמר חוץ מגיזתה, מותר לגוז מן התורה, והשמיט כחש מטעם דסבר דאין בה כחש כסוגיא דבכורות, ושפיר אתי המיעוט דצאנך למעט הקדש בין קדשי בדק הבית ובין קדשי מזבח, כמוש"נ בס"ד:

אמנם רישא דהרמב"ם תמוה בזה שכתב הרי שהקדיש בהמות לבדק הבית וגזזן יכול יהא חייב לפדות וליתן לכהן, משמע דהמה בני פדייה, וקשה הא בעינן העמדה והערכה למ"ד דגם קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה, ובשביל קושיא זו מוקים הש"ס כגון דאמר חוץ מגיזותיה. ולפי"ז הרמב"ם דפסק בפר"ה מערכין הי"ב דכל הקדשים המה בכלל העמדה והערכה, א"כ לשיטתו לא יצוייר פדיון, ומרן הכס"מ מביא קושיא זו בשם הרי"ק. ומרן מיישב דרבינו לא נחית להכא לענין דינא כלל אלא לומר דמשכחת לה דאיצטריך קרא דצאנך למעוטי מוקדשין או כגוונא קמא למ"ד קדשי בדק הבית לא בעי העמדה והערכה, או בדאמר חוץ מגיזה, עכת"ד. והנה אם כי דברי מרן הם וחביבים הם אבל ע"כ דוחק לומר דהרמב"ם כותב למאן דלא קיי"ל כוותיה:

ונראה לומר מילתא חדתא אשר לדעתי כן הוא האמת, דלפי מה דקיי"ל כשמואל דאמר שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל לא שייך העמדה והערכה, ורק אם פודה בשוויה שייך העמדה והערכה, אבל אם פדה בשו"פ לא שייך העמדה והערכה. והנה כתב הרמב"ם בפר"ז מערכין ה"ח וז"ל, אחד קדשי בדק הבית ואחד קדשי מזבח שנפל בהן מום אין פודין אותן לכתחילה אלא בשווייהן ואם עבר וחללן על פחות משווייהן אפילו הקדש שוה מאה דינר שחללו על שוה פרוטה הרי זו פדוי ויצא לחולין עכ"ל. הרי מבואר דיש פדיון באופן שלא בעינן העמדה והערכה, ואעפ"י שלכתחילה אין לעשות כן, אבל משמע שהוא מדרבנן, ובדרבנן אמרינן שפיר דאם עבר כמבואר בסוגיא. איברא דמשמע מרש"י ב"מ נ"ז ד"ה לכתחילה לא, ודבר תורה דערכך שוויו משמע יעו"ש. אבל דעת הרמב"ם דהוא מדרבנן, וכן יש להוכיח מדברי התוס' הכא ד"ה ליפרוק, שכתבו וז"ל, ונהי דהאי לא תקשי מה מרויח שפודה, דמרויח שפודה בשוה פרוטה אפילו שוה מנה עכ"ל, ע"כ סברי התוס' דזה מותר מן התורה:

ולפי"ז הא דכתב הרמב"ם ברישא שפודה ע"כ היינו שפודה בשוה פרוטה, ולא בעי העמדה והערכה, והא דבסוגיא לא נחית לזה משום דהש"ס רוצה ליישב גם למאן דלא סבר הא דשמואל, דהלא מבואר בתמורה כ"ז ובערכין כ"ט דאיכא דלא סברי הא דשמואל, אבל ע"כ הרמב"ם כיון דסבר לדינא הא דשמואל להכי שפיר כתב הא דפודה

ברישא משום דלדידיה שפיר שייך פדיון ולהכי מביא אוקימתא דפדיון לבדק הבית, ובסיפא הא דחוץ מגיזה הכולל בין קדשי בדק הבית ובין קדשי מזבח וכמו שנתבאר לעיל:

גמ'. א"ה אפילו קדשי מזבח נמי דאמר חוץ מגיזה וכחישה, אפ"ה פשטה קדושה בכולה ומנא תימרא דאמר רבי יוסי והלא במוקדשין האומר רגלה של זו עולה וכו'. וקשה דלמא דוקא עולה מפני ריבוי קדושתה, ובספרנו שאילות משה בחיו"ד הראיתי מכמה דוכתי דמשמע דרק בעולה אמרינן פשטה, אבל הכא משמע דבכל קדשי מזבח כן הדין מדלא משני דבעינן למעט הקדש בשארי קדשי מזבח, ומדחזינן דמוקי הש"ס בקדשי בדק הבית משמע דבכל קדשי מזבח אמרינן פשטה קדושה בכולה. אבל אפשר דלרווחא דמילתא מוקי הש"ס בקדשי בדק הבית, וצ"ע:

והנה הא דאמרינן הכא פשטה קדושה בכולה, יש לעיין אם הכוונה גם על הגיזה, או דלמא דרק על הכחישה, וזה סגי דלא מצי להקדיש חוץ מכחישה מטעם דפשטה קדושה על הכחישה. ונפק"מ לדינא היינו אם אמרינן דלא אמרינן פשטה אגיזה רק על הבשר דהיינו הכחישה, א"כ אפשר לומר דלא אמרינן פשטה גם על העור. ותצא מזה דיכול אדם להקדיש בהמה חוץ מהעור, אבל אם אמרינן דפשטה קדושה אגיזה, א"כ פשיטא דעל העור יש התפשטות הקדושה. והנה מרש"י ד"ה אפילו פירש קדשה נמי גיזתה, משמע דחל קדושת התפשטות אגזיה ג"כ. ויש לעיין בזבחים ק"ג במקדיש נכסיו וכו' זכרים עולות, ופירש"י דהעור נתפס לבדק הבית:

תוס' ד"ה והא בעי העמדה והערכה וכו', וא"ת ולימא כשהעמיד והעריך ואח"כ עבר וגזז ופדה, ויש לומר דבשעת פדייה בעינן העמדה והערכה. ויש להעיר בהא דכתבו התוס' במעילה ט"ו ד"ה ואפילו וכו', אי נמי מי לא עסקינן דהעמידו מחיים ולא הספיק לפדותו מחיים עד שמתו יעו"ש. הרי חזינן דמהני העמדה והערכה גם קודם פדייה. והנה בספרנו נזר הקודש למעילה שם ביארנו כל הענין בס"ד:

והנה המהרש"א ומהר"ם בחידושיהם כתבו דאין לומר שהעמיד והעריך ופדה ואח"כ גזז משום דכיון דמחובר עדיין בבהמה לא מהני פדייה לבדה כמו שלא מהני פדייה לאבר אחד מבהמה קדושה יעו"ש. ושניהם לדבר אחד נתכוונו, אבל נראה דזה תליא אם אמרינן דשייך פשטה בכולה גם על הגיזה דאז ע"כ הגיזה הוי כאחד מאברי הבהמה, אבל אם אמרינן דזה לא נחשב לגוף הבהמה, אז יש לומר דמהני פדייה לגיזה טרם שגזז, וע"כ מוכח מזה דסברי דפשטה קדושה גם על הגיזה, ומכש"כ על העור וא"כ יש לפשוט מזה דאין אדם יכול להקדיש בהמה חוץ מעורה. אמנם עיקר דבריהם יש להעיר דמאי

טיבותא איכא טפי באוקימתא זו כשהעמיד והעריך ופדה וגזז מאוקימתא שלא הקדיש כלל הגיזה והכחישה:

ונראה דיש לעיין האיך הדין בהקדיש חוץ מגיזתה וכחישתה, אם אין בזה איסור גיזה מדרבנן, דיש לומר דאכתי אסור מדרבנן לגוז משום דררא דקדשים. ונראה דזהו סברת המהרש"א ומהר"ם דטוב יותר לאוקמי שגזז אחר פדייה ולא עבר אאיסור דרבנן, ומכח זה חידשו דין מחודש דאין פודין הגיזה כשם שאין פודין אבר אחד מן הבהמה כולה, וכיון שזה מוכרח ממילא נשמע שאין להקדיש בהמתו לקרבן לשייר העור מטעם דפשטה קדושה בכולה: גמ' רבא אמר במקדיש גיזה עצמה, הנה רבא לא בא לתרץ המיעוט דצאנך, רק בא לפרש מתניתין דממעט מוקדשין, ופריך הגמ' מוקדשין מ"ט לא, על זה בא רבא לפרש דכוונת התנא באופן שמקדיש הגיזה עצמה, ופטור מטעם דבעינן גזיזה נתינה, ולא באופן דהפדייה מפסקת ביניהם, ובזה אתי שפיר דפריך הש"ס ואלא צאנך למאי אתא, והיינו דלזה לא בעינן צאנך כי גם אם כתיב גז תתן לו אנו יודעין שלא תהיה מפסיק בין גיזה לנתינה, והיינו לרבא דלא סבר דרשא דר' מני בר פשיט דפטר מקדיש בהמה חוץ מגיזותיה וכחישתה, וכמו שכתבו התוס', לדידיה תקשה צאנך למאי אתא ומשני דצאנך אתי למעט שותפין וכדרבי אלעאי דפוטר שותפין מראשית הגז. ולפי"ז להרמב"ם דפוסק כרבי מני בר פטיש דצאנך אתי למעט במוקדשין חוץ מגזיזתה ליה ליה למעט שותפות, להכי סבר כרבנן דמחייב שותפים בראשית הגז כמו שכתב שם בהי"ד:

ויש לעיין הלא דינא דרבא הוא דבר מוסכם כיון דרבי מני בר פטיש ג"כ סבר לה כמו"ש התוס', וא"כ מדוע השמיט הרמב"ם להביא זה להלכה, וצ"ע: אמנם עיקר דינא דרבא יש לעיין מדוע אינו יכול לפדות מקודם ואח"כ יגזוז ולא הוי מחוסר מעשה בין גזיזה לנתינה, והכא לא שייך תירוצם של המהרש"א ומהר"ם דאין פודין אבר מטעם דעל זה כשהבהמה כולה קדושה, אבל במקדיש גיזה עצמה הלא יכול לפדות את הגיזה במחוברת, אבל ע"כ כיון דרבא לא בא לתרץ את הקרא דצאנך, רק בא לפרש המשנה דממעט מוקדשין בא להורות דבאופן שלא פדה מקודם שוב לא יתחייב בראשית הגז מטעם דזה הוי מחוסר מעשה בין גיזה לנתינה, אבל אם פדה מקודם ודאי דמחויב בראשית הגז, וכמו כן יש לפרש הא דאיתא לעיל פ"ד גבי כיסוי הדם במקדיש העוף לבדק הבית דפטור מכיסוי מטעם חסרון פדייה לבין שחיטה לכיסוי, והתם ג"כ קשה הא יכול לפדות את העוף מקודם, וע"כ דמיירי שם ג"כ לפרש המשנה דפוטר מוקדשין דמיירי שלא פדה מקודם, והיינו דאם פדה מחיים הלא אין זה מוקדשין והפדייה דאחר שחיטה הוי הפסק בין

שפיכה להכסוי: ויש לעיין היאך יכול לפדות הגיזה הא כיון שהקדיש הגיזה במחובר לבעל חי הא בעינן העמדה והערכה, והרי זה כמו שכתבו התוס' הכא דאפילו לאחר גיזה לא בטל דין העמדה והערכה כיון שהיה מתחילה במחובר, וא"כ מדוע לא פריך הש"ס לאוקימתא דרבא הלא בעינן העמדה והערכה, והנה אפשר לומר דשאני הכא כיון דבהמה לא קדשה רק הגיזה לחודיא, אבל זה לא מסתבר, והוא מטעם דכיון דבעינן שומא כדאיתא בערכין במקדיש ראש עבד דשמין אותו, ובאופן דבעינן שומא בעינן העמדה והערכה, וכיון שמבואר לעיל דהגיזה נידונית כאבר מהבהמה הלא בעינן העמדה והערכה, וע"כ צריך לומר דרבא מפרש המשנה למ"ד קדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה, ולהכי לא פריך הש"ס למ"ד דקדשי בדה"ב היו בכלל העמדה והערכה כמו שפריך לעיל, והיינו דלעיל פריך הש"ס משום דבעינן לפרושי הא דצאנך האמור בתורה, אבל לפרש דברי התנא במתניתין שפיר מצינן למימר דסבר קדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה:

ובזה יש ליישב שיטת הרמב"ם שהשמיט דינא דרבא כיון דזה אזלא למ"ד דקדשי בדה"ב לא היו בכלל העמדה והערכה, אבל הרמב"ם דסבר בפר"ה מערכין דגם קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה א"כ לא משכחת פדייה להגיזה שהוקדשה במחובר:

והנה התוס' שכתבו דר' מני בר פטיש סבר להא דרבא, לכאורה לפי מה שכתבנו אין לזה הכרח משום דלמ"ד קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה ליתא לדינא דרבא, וע"כ דסברי התוס' דבמקדיש גיזה עצמה לחודיא והבהמה חולין לא בעי העמדה והערכה, אבל הרמב"ם סבר דרבי מני בר פטיש לא סבר הא דרבא מטעם דסבר דגם בזה בעינן העמדה והערכה כיון שהוקדש במחובר לבעל חי, וכיון דבעי שומא בבי"ד בעינן העמדה והערכה: ובספר לב אריה כתב בדבר השמטת הרמב"ם דינא דרבא מטעם דסמך בזה שכתב כיסוי הדם דחסרון פדייה שבא בין שפיכה לכיסוי מבטל המצוה יעו"ש, והמה דברי פלא, דגם שם לא הביא הרמב"ם סברא זו, והוא מהטעם הפשוט דבלא"ה לא יצוייר שם פדיון למ"ד קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה כמו שקאמר שם הש"ס בהדיא, וממילא הרמב"ם דסבר דקדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה לא משכחת פדיון להעוף לאחר שחיטה:

ויש לעיין לרבא דבעי בתמורה י"א ע"ב בהקדיש אבר לדמיו מהו דתיחות ליה קדושת הגוף וכו', והיינו דמספקא ליה אם אמרינן פשטה קדושה בכולה או לא, והיינו דהספק הוי גם במקדיש אבר שאין הנשמה תלויה בו כמו שכתב מרן הכס"מ בפר"ה מערכין הי"ד שכן מפרש הרמב"ם יעו"ש. ולפי דברי המהרש"א ומהר"ם הגיזה נחשבת ג"כ לאבר

לדין קדושה, וא"כ קשה לרבא עצמו שמוקים המשנה הכא במקדיש הגיזה עצמה, וקשה הלא אם אמרינן פשטה קדושה בכולה אין פדיון וכמו שכתב הרמב"ם דכיון דספק הוי אם פשטה קדושה בכולה לא מקרב ולא תפדה. נמצא דרבא גופיה סותר לדין זה שאמר הכא. ואפשר לומר דרבא סבר דשאני גיזה מאבר ורק באבר מספקא ליה אעפ"י שאין הנשמה תלויה בו אבל עכ"פ האבר שדבוק בו נחשב לגופו, מטעם שאם חסר אותו אבר נעשה בעל מום, משא"כ הגיזה שגם בלא גיזה הבהמה כשרה לקרבן, אבל תהיה זה סתירה לדברי המהרש"א ומהר"ם, ודבריהם מוכח מהסוגיא כמו שכתבנו לעיל, וע"כ צריך לומר דלרבי מני בר פטיש הוי הגיזה כמו אבר מאברי הבהמה לענין קדושה, ורבא לא סבר לה:

ולפי"ז להרמב"ם שסובר כרבי מני בר פטיש שמוכח דע"כ סבר דהגיזה נחשב כמו אבר מהבהמה לקדושה, ממילא כשהקדיש הגיזה הוי הספק אם אמרינן פשטה קדושה בכולה, ואין לזה פדיון, ולהכי השמיט הרמב"ם לדינא דרבא: ובזה יש לתמוה בדברי התוס' שכתבו דרבי מני בר פטיש סבר לדינא דרבא, ולפי המבואר לעיל ע"כ לא סבר רבי מני בר פטיש לדינא דרבא, וצ"ע:

דף קלה:

ואב"א שותפות עכו"ם בתרומה רבנן חיובי מחייבי, היינו חלקו של ישראל, ופירש"י ואע"ג דמצאנך ממעט שותפות עכו"ם, אבל דגנך אינו ממעט שותפות עכו"ם מטעם דדגן כמאן דפליג דמיא אבל צאן כל בהמה ובהמה יש לעכו"ם חלק בה ולא קרינא בחדא מינייהו צאנך. ולכאורה הא גם בדגן יש להעכו"ם חלק בכל גרגיר וגרגיר, וא"כ מאי שנא צאן מדגן. ואפשר דהכוונה דפלגא בדגן ג"כ נקרא דגן כדאיתא בברכות ל"ז ע"א כמו חלקא טרגוס שהן מיני דגן, אבל צאן פלגא דצאן לאו צאן מקרי דחצי צאן לאו צאן הוא. ולהכי יש לחייב בשותפות עם נכרי כיון דגם פלגא דדגן נקרא דגנך:

אבל אכתי יש להבין דהרי אעפ"י שגם פלגא נקרא דגנך, אבל היאך יתחייב במעשר על הפלגא, אבל זה ניחא כיון שנקרא דגן הפלגא שיש לו בכל חטה וחטה שפיר נתחייב במעשר, וצריך לעשר מיני' ובי' כמו שפירש"י לקמן. ומה שהקשה המהרש"א דלרבי דסבר אין ברירה, הרי חלק של העכו"ם ג"כ יש פלגא חיוב או כולו חיוב, ולמה אמרינן כמאן דפליג. נראה דגם חלקו של נכרי מחויב במעשר מספק, וכן פירש"י בגיטין מ"ז ד"ה טבל וחולין וכו', שפירש ואף חלקו של העכו"ם הלוקח מן העכו"ם צריך לעשר יעו"ש. וכן יש לדייק מרש"י הכא שכתב אלא אין ברירה וגם זה שנשאר חציו טבל וחציו

חולין, משמע דגם מה שביד עכו"ם הוא ג"כ חציון טבל וחציו חולין, וע"כ כוונת רש"י הא דפירש דכמאן דפליג דמי וחציו של עכו"ם פטור היינו רק למאן דסבר דאמרינן ברירה, ולדידן דלית ברירה ע"כ כן הוא דחלקו של עכו"ם ישראל הלוקח מן העכו"ם חייב לעשר בשביל הפלגא דחיוב: והנה התוס' שם בגיטין הקשו לרש"י מהא דאיתא שם בגיטין דאם אין ברירה לא משכחת דמייתי ביכורים למ"ד קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, והקשו הא לרש"י דאפילו אם אין ברירה ע"כ יש לו חלק המגיע לו בודאי ויש לו להביא בכורים, והפלגא דחולין מצי מקדיש ליה יעו"ש:

אבל נראה דיש לומר דרש"י סבר כן בהדגן שגדלו בהשדה דכל גרגיר וגרגיר של שניהם, אבל בחלוקה דקרקע סבר רש"י דאם אין ברירה יש לומר דהחלק שנטל שמא הוא של חבירו, והיינו שיש הבדל בין חלוקה דקרקע שאינו מבורר איזה חלק שלו הוא, וא"כ איכא ספק שכל הפירות שגדלו בהשדה הוא של חבירו משא"כ כשזורעים שדה בשותפות, והפירות גדלו בשותפות אמרינן דשייכות השותפות בכל גרגיר וגרגיר גמ'. ורבנן עכו"ם לאו בר חיובי הוא ישראל בר חיובא הוא. ויש לעיין היאך הדין בישראל והקדש שותפין אם חייב בראשית הגז, ויצוייר שותפין בהקדש כגון דאמר ראש זה הקדש לבדק הבית דאיתא בערכין ד' ע"ב דהוא והקדש שותפין בו, והיינו בהמה בעלת מום, ומסתברא דפטור, והיינו דכמו שממועט שותפות עכו"ם מפני שאינו בר חיובא, הנה כמו כן יש למעט הקדש גם כן מפני שאינו בר חיובא. ולפי"ז קשה הסוגיא דלעיל דבעינן צאנך למעט הקדש היכא דהגיזה של חולין והצאן כולו להקדש, וקשה הלא גם אם חציו של הקדש פטור, ומכש"כ כשכולו הקדש פטור, ואפשר דשאני היכא דהגיזה כולו הוא חולין דזה עדיף משותפות דגם הגיזה הוא רק חצי גיזה שלו:

דף קלו.

ביתך דרך ביאתך מן הימין, הקשו בתוס' תימה אמאי לא קאמר למעט שותפות דעכו"ם כדקאמר בכל הני דלעיל. והרשב"א כתב דבמזוזה כיון דחובת הגוף הדר חייב אפילו בשותפות עם עכו"ם דלא גרע מבית של עכו"ם וישראל דר בו יעו"ש. והר"ן בחידושיו מביאו. והתוס' במנחות מ"ד משמע כן דסבר כהרשב"א מדכתבו שם הטעם השימור. אמנם בהגהות מרדכי חולין פר"ח כתב לפטור מטעם דאין כאן בית שלם להתחייב במזוזה, משום דהוי כמו חצי בית יעו"ש. ולדבריו יש לתרץ קושיות התוס' דלא דרשו למעט שותפות עכו"ם מטעם דלא הוי בית לחיוב מזוזה, וזה היפוך מדעת המרדכי סופ"ק דע"ז: אמנם דברי הגהות מרדכי צ"ע, דהנה מביא שם ראיה מהא דנגעים דאיתא

בתוספתא דשותף עם עכו"ם אינו מטמא בנגעים משום דאין כאן בית שלם. והנה בתוספתא פר"ו דנגעים איתא בית צידה אחד עכו"ם וצודה אחד ישראל אינה מטמאה בנגעים, וכן כתב הרמב"ם בה" טו"צ. אבל נראה דשם הוא מטעם אחר מפני שאי אפשר לקיים מצות נתיצה וכל שאי אפשר לקיים נתיצה אינו מטמא בנגעים, והרי זה כמו אבן שבזוית במשנה נגעים פרי"ג והובא לעיל קכ"ח ע"ב. והכא פשיטא כיון שצד אחד של עכו"ם החסרון שלא אפשר לקיים נתיצה. איברא מזה הטעם יש לפטור גם שותפות עם עכו"ם בבית, אבל אין זה ענין למזוזה שהיא חובת הדר. ובשו"ע הל' מזוזה הובא לחיוב, וכן הסכים הגר"א ז"ל, ואתי שפיר הסוגיא דאינו ממעט מביתך שותפות עכו"ם משום דחייב במזוזה:

גמ'. בכורים אע"ג דכתיב ארצך דידך אין דשותפות לא, כתב רחמנא בכורי כל אשר בארצם אלא ארצך למ"ל למעט חוצה לארץ, וקשה מדוע לא אמר למעט שותפות לעכו"ם כמו בכל הני דרבתה תורה שותפות ישראל הדר כתבה תורה למעט שותפות עכו"ם, ומדוע בבכורים לא אמרה תורה למעט שותפות עכו"ם, ובחידושי הר"ן כתב על זה וצ"ע: ובאמת יש לעיין היאך הדין בכורים עם שותפות עכו"ם, הנה יש מקום לומר כיון דלא מיעטה התורה שותפות עכו"ם ממילא דין בכורים כדין תרומה ד דבכורים ותרומה שווים, או דלמא דשאני בכורים שכיון שחל במחובר דהיינו גם טרם שבישלו לגמרי במו שמבואר ברמב"ם פר"ב מבכורים הי"ט, ואינו דומה לתרומה שאינו חל במחובר, להכי אפשר לומר שאין הקדושה חלה על התערובות עם חלקו של נכרי, מטעם דלא עדיף מתרומה שאינו חל במחובר, דע"כ לא רבתה תורה בכורים במחובר אלא בבכורים של ישראל בלא שותפות עם עכו"ם דהחיוב בכורים לא נלמד מתרומה אלא הוא חיוב בכורים מצד עצמו, משא"כ בכורים עם שותפות עכו"ם אם באנו לחייב ע"כ מתרומה נלמד דיש חיוב תרומה בשותפות עם עכו"ם, וא"כ לא עדיפא בכורים מתרומה עצמה, שאין קדושת תרומה חלה על המחובר. ואעפ"י שאם לא נקרא שם במחובר קורא אח"כ כמו"ש הרמב"ם, אבל אפשר דראוי לזה בעינן, ואם אינו ראוי במחובר הרי זה כמו כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו כמו"ש התוס' בכמה דוכתי דכל שיש מצוה ואינה מעכבת אבל ראוי לזה בעינן. והנה אעפ"י שכן מסתבר הדבר, אבל לפלא שלא נזכר לא ברמב"ם ולא בסמ"ג מצוה קל"ט ולא בחינוך:

אח"כ ראיתי ביש"ש סימן ב' כתב דכיון דממעט מארצך חוצה לארץ ולא ממעט שותפות עכו"ם, וא"כ שותפות עכו"ם חייב, וכיון דגם תרומה חייב בשותפות עם עכו"ם, א"כ בש"כ בכורים דהלא הפירות ראוין לחלק בפירות שלימין וכו' יעו"ש. הנה כמובן כי

מי ירים ראש כלפי רבינו הרש"ל, אבל כנראה שהר"ן בחידושין מסתפק בזה מדמסיים בצ"ע, ממילא שפיר יש מקום לומר דאפשר דשותפות עכו"ם ליתא בחיוב בכורים מטעם שכתבנו כיון דלא מצי לחול במחובר, ושותפות עכו"ם אם באנו לחייבו הוא מטעם כמו שמצינו בתרומה דשותפות עכו"ם חיים, וא"כ בכורים לא עדיף מתרומה:

והנה הכא בסוגיא ממעט חוצה לארץ מארצך, ולפלא אשר הרמב"ם בפר"ב מבכורים ה"א ממעט חוצה לארץ מהא שנאמר ראשית בכורי אדמתך יעו"ש, ומדוע אינו ממעט מארצך כמו שאיתא הכא בסוגיא:

ונראה לפי מה שדרשו בספרי במדבר י"ח בכורי כל אשר בארצם בא הכתוב ולימד על הבכורים שתהא קדושה חלה עליהם במחובר לקרקע יעו"ש. והביאור דדרשי בארצם שתהא הקדושה חלה כשהם עדיין בארצם, והכוונה ש שצריכים עדיין להקרקע, ומזה למד הרמב"ם אף קודם גמר בישולם, ומטעם זה כתב למעט חוצה לארץ מאדמתך:

והנה הסוגיא הכא דממעט חובה לארץ בהא דארצך, נראה דיש לומד אם בעינן קדושה במחובר תליא בפלוגתא דתנאי בפר"ג דבכורים מ"א, דרבנן סברי שם דקורא שם בכורים במחובר, ור"ש סבר אעפי"כ חוזר וקורא אותם בכורים מאחר שיתלשו מן הקרקע. והביאור בזה, דר' שמעון סבר דלא חלה קדושה במחובר, נמצא דר"ש לא סבר כהספרי, ואעפ"י שסתם ספרי הוא אליבא דר' שמעון, אבל הכא הספרי הוא אליבא דרבנן, ולפי"ז ע"כ הסוגיא הכא אזלא אליבא דר' שמעון דלא דרש מהא דארצם להקדיש במחובר, ולהכי ממעט מארצם חוצה לארץ, אבל הרמב"ם דסבר כרבנן דרש למעט חוצה לארץ מאדמתך: ובזה נחתינן וסלקינן דהא דשותפות עכו"ם תליא ג"כ בזה, והוא דהסוגיא הכא אינו ממעט שותפות עכו"ם, ומטעם זה כתב הישׁ"ש מדלא ממעט מוכח מהסוגיא דסוברת שותפות עכו"ם חייב בבכורים כמו תרומה. אבל כל זה הוא לסברת ר"ש דאין קדושת בכורים חלה במחובר אלא עיקר הקדושה הוא בתלוש כמו בתרומה ממילא גם שותפות עכו"ם חייב, אבל להרמב"ם דסבר כרבנן דבעינן חלות הקדושה במחובר, ואם עכו"ם שותף בה לא תחול הקדושה בתערובות של פטור, מטעם דע"כ אם שותפות עכו"ם חייב בבכורים נלמד מתרומה כמו"ש הישׁ"ש וא"כ לא עדיף מתרומה, כן נראה בביאור הענין בס"ד:

גמ'. ציצית אע"ג דכתב רחמנא כסותך דידך אין שותפות לא כתב רחמנא על כנפי בגדיהם, ואלא כסותך למ"ל וכו'. וקשה מדוע לא אמר למעט שותפות עכו"ם. והנה לפי שיטת הישׁ"ש דכיון דאינו ממעט עכו"ם גבי בכורים למד מזה דחייב בבכורים, א"כ הכא ג"כ מדלא קאמר הש"ס למעט שותפות עכו"ם מוכח דחייב בגד של שותפות עכו"ם

וישראל בציצית, וזהו דלא כהבאר היטב בשו"ע סימן י"ד סק"י דמביא מתשובות דבגד של שותפות עכו"ם וישראל פטור מציצית, יעו"ש. משום דע"כ לשיטת הישׁ"ש מוכח דחייב. איברא דלשיטת החידושי הר"ן שמסיים בצ"ע שם גבי בכורים משמע דמספקא ליה בזה, הנה גם בציצית הוי ספק. והנה גם לפי מה שביארנו לעיל דלשיטת הרמב"ם שותפות עכו"ם פטור מבכורים. אין ראיה לציצית משום דהתם איכא טעם אחר כדלעיל, אבל הכא שפיר יש לדייק דחייב, וכן כל הני דלקמן כמו מעקה וכדומה, מדלא ממעט הש"ס שותפות עכו"ם מוכח דחייב. אח"כ ראיתי בחידושי רע"ק בשו"ע שכתב יש לעיין בטלית של נכרי וישראל שותפים בו מה דינו, ומביא הוכחה מדלא מוקי הש"ס למעט שותפות נכרי מוכח דחייב וכמו שמוכיח כן הישׁ"ש, וב"ה שכיוונתי לדבריו הקדושים. ומסתבר הדברים דכמו שחייב בבית השותפין עם עכו"ם כן יש לחייב גם בבגד שותפות עם עכו"ם בציצית. איברא דלשיטת הגהות מרדכי בחולין דסבר גבי בית שותף עם עכו"ם דפטור מטעם דהוי חזי בית, הנה כמו כן בבגד יש לפטור מטעם דהוי חצי בגד ואין בזה ד' כנפות, אבל הוא יחיד בזה ולא קיי"ל כן. ולכן גם גבי בגד יש לחייבו בציצית:

גמ'. אמר רב ביבי בר אביי ליתנהו להני כללי והא כתיב בקרכם וצאנכם דכולהו ישראל. ויש לעיין דלפי"ז גבי בכור דכתיב בקרכם וצאנכם היינו ג"כ דכולהו ישראל אבל שותפין פטורים. וקשה דלפי"ז למה איצטריך קרא בישראל למעט שותפות עכו"ם כיון דאף שותפות ישראל פטור, וע"כ צריך לומר דבבכור מודו כו"ע דשותפין חייבין ולהכי איצטריך בישראל למעט שותפות עכו"ם. ולפי"ז ע"כ לאו דוקא כל הני כללי דהרי בבכור פשיטא דשותפין ישראל חייבין. והנה התו"ח כתב דגבי מעקה שותפין חייבין מטעם דכתיב כי יפול הנופל יעו"ש, ולפלא מדוע לא נחית להא דבכור דע"כ ג"כ שותפין חייבין, וכן יש לומר דגם גבי מזוזה מודה מדכתיב למען ירבו ימיכם, דאם לא כן ליכא למידרש מביתך דרך ביאתך מן הימין. אבל דעת התו"ח בד"ה מ"ט, כתב דגבי בכור ומזוזה דגם כן אורחיה דקרא למיכתב הכי, ומשמע מדבריו דגם גבי בכור ומזוזה פטור בשותפות ישראל, וזה תמוה כאשר ביארנו:

א כתב הרמב"ם בפר"א ממתנות עניים הי"ד וז"ל, כל מתנות עניים האלו אינן נוהגין מן התורה אלא בארץ ישראל שנאמר וקוצרכם את קציר ארצכם, כי תקצור קצירך בשדך יעו"ש. ותמוה למ"ל קרא הא פשיטא כיון דהוי מצוה התלויה שם הש"ס בכורים מחוצה לארץ מדכתיב ארצך, והקש בארץ ואינה נוהגת אלא בארץ. והתוס' הקשו כן בהא דממעט הא בלאו הכי פטור מטעם דהוי חובת קרקע, ותירצו דסד"א כיון דאיתקש

ביכורים לבשר וחלב יעו"ש, ותירוצם לא שייך הכא, וא"כ תמוה הרבה למ"ל קרא למעט מצות אלו של מתנות עניים התלוים בקרקע, בקרקע של חוץ לארץ:

ב ונראה דזה הדין מקורו מהא דאיתא בירושלמי בפר"ב דפאה רבי פנחס בעי קצירת חוץ לארץ מהו שתהא חייבת בפאה, שלא תאמר הקדש פטור וחוץ לארץ פטור, מה הקדש חייב אף חו"ל חייב. אשכח תני קציר ארצכם ולא קציר חוץ לארץ, ואין לזה ביאור, ועוד דהרי באמת הקדש פטור מפאה, כמו שמבואר להדיא בירושלמי פר"ב דפאה ה"ה:

ג אמנם הדברים מבוארים לפי מה דאיתא בירושלמי שם פר"א ה"ג רבי יוסי בשם ריב"ל ובקוצרכם מה ת"ל לקצור אלא אחד לגבוה ואחד להדיוט, רבי יודן בעי כלום מעות הקדש מתחללין אלא בתלוש שמא במחובר, אמר ר' חנינא שלא תאמר יעשה קציר הקדש כקציר הדיוט. נראה לבאר הדברים דכיון דחיוב פאה תליא בקצירה כדכתיב ובקוצרכם לומר דהחיוב נעשה מראשית והתחלת הקצירה, דהיינו משבולת הראשונה, ולזה מרבה בירושלמי דגם אם היתה ההתחלה בקציר הקדש, דהיינו שהיתה השדה מחצה של קדש, אם קצירה של הקדש נחשב לקצירה לחייבה בפאה על המחצה של הדיוט, וזהו שאמרו שם בשם ריב"ל מדכתיב לקצור מרבה אחד קציר הדיוט ואחד קציר גבוה, ומקשה והא לא משכחת קציר גבוה באופן שיקנה קרקע ממעות הקדש מטעם דאין הקדש מתחללת על הקרקע, ומשני שלא יעשה קציר הקדש כקציר הדיוט, והיינו כוונתו דלא מיירי בהקדש באופן שקנה הקדש ממעות הקדש, אלא מיירי שהבעלים בעצמן הקדישו חלק מהשדה להקדש, ותורת בעלים גם על חלק ההקדש לומר שעדיין לא יצא השדה מרשות בעלים לגמרי, ואין בזה דומה למי שמכר חלק שדהו להדיוט, דאז ראשית הקצירה של הלוקח אינו מחייב את הבעלים בפאה, משא"כ הקדש כזה שהקדישו בעלים, דאז ראשית קצירת ההקדש מחייבת את הבעלים בפאה, כאילו היתה הקצירה בשלו ממש, וזהו שאמרו שלא תאמר יעשה קציר הקדש כקציר הדיוט, היינו הדיוט באופן זה דהקדש, דהיינו שהבעלים הקדישו, כן מיירי בהדיוט שהבעלים מכרוהו או נתנו לאחר: ד נמצא לפי"ז דהקדש אעפ"י שפטור מפאה, אמנם כשהקדישו בעלים אזי יש בכח קצירה דהקדש לחייב את הבעלים בפאה, וזהו שאמרו בירושלמי בפר"ב שלא תאמר הקדש פטור וחוץ לארץ פטור, היינו דפטורין מצד עצמן, מה הקדש חייב, היינו שהקדש דהקצירה בשל הקדש מחייבת את הבעלים בשלו בפאה מטעם כיון ששדה אחת היא, כן סד"א דחוץ לארץ אעפ"י שמצד עצמו חוץ לפטור, אמנם באופן שיש להבעלים שדה אחת וחצי' בארץ ישראל וחצי' בחו"ל הו"א דגם ראשית הקצירה שנעשה בחוץ לארץ, תחייב את הבעלים בפאה עבור החצי' שבארץ ישראל, לזה קאתי

קרא למעט מדכתיב קציר ארצכם, ולא קציר חוץ לאריי, היינו דהקציר של חוץ לארץ לא החשיבה תורה לקציר ולא קרינן בזה ראשית הקצירה, וזהו גם כוונת הרמב"ם שמביא קרא למעט חוץ לארץ, וכמוש"נ:

ה והנה בטעמו של דבר דהקדש מחייב תקצירה שלה בפאה, באופן שהקדישו בעלים את השדה, היינו דלא יצא השדה מיד בעלים עדיין, וכמו שמבואר בירושלמי פר"א דמעשר מה בין הפקר להקדש, דבהפקר כשהפקיר קמה וזכה בקמה פטור, ובהקדיש קמה ופדה קמה חייב, ומשני דשאני הפקר מהקדש, דבהפקר יצא מידי בעלים והקדש לא יצא מידי בעלים. והרמב"ן כתב בספר המלחמות בהגוזל בתרא, לחזק דעת הרי"ף דקדשי בדה"ב לא הוי כמכירה, ואפשר לומר טעם בזה עוד לפי מה שכתב הטורי אבן בר"ה דהא דקיי"ל הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל זה דוקא אם המקדיש פודהו, ובאמת מבואר כן גם בתוס' מנחות ע"א ע"ב, ולא קשה מנטע רבעי, מטעם דאין לך בעלים יותר מזה, אעפ"י שהוא ממון גבוה, אבל בדין אוכלין המה של הבעלים, ולפי"ז יש לבעלים דהיינו המקדיש זכות ממון שיכול לפדות שוה מנה בשוה פרוטה:

ו ובזה ניחא גם לשיטת הרא"ש דסבר דמי שיש לו חפץ שקבל במתנה ע"מ להחזיר יכול לקדש בו אשה, והיינו דאזיל לשיטתו דסבר דבמתנה ע"מ להחזיר בעי קנין מחדש בשמחזירו, והיינו שיש להמקבל קנין הגוף בעצם הדבר. אמנם הקשו מדוע לא הוי כקנין לזמן, דסגי בחזרה בלא קנין, וכתב באב"מ סימן כ"ח דסברת הרא"ש כשיטת הרא"ה הובא בר"ן גיטין בהמגרש, דהנותן גט לאשתו ואמר מהיום אי את אשתי, ולמחר את אשתי, דאמרינן כיון שפסקה פסקא, וכתב הרא"ה דה"ה בנותן מתנה לחבירו קרקע ופירות וכו' ליום אחד דאמרינן כיון שפסקא פסקא, ולכן במתנה על מנת להחזיר בעינן קנין מחדש. אך הקשה שם באב"מ סקנ"ג מהא דנדרים כ"ט דפליגי עולא וב"פ אם קדושת דמים פקעה בכדי, יעו"ש. ובדברינו אינו דומה זה דהקדש למתנה, דשאני הקדש דכיון דברשות בעלים עומדת לא שייך בזה כיון שפסקא פסקא:

ז והנה ראיתי בספר אור שמח הל' בכורים פרי"ב כתב ליישב הא דהקשה בגיוה"ש נדרים ל"ד בהי' לפניו ככר של הפקר והקדישה נטלה ואכלה מעל, ופירש הר"ן דבד"א זכה להקדש ומדין המגביה מציאה לחברו, יעו"ש. והקשה הא רבא סבר המגביה מציאה לחברו לא קנה חברו, ותירץ דלשיטת ר"ת בתוס' ב"מ דמאן דסבר כרגלי הממלא סבר המגביה מציאה לחברו קנה חברו, והיינו דהוי כאילו זכה הממלא לנפשו, והוא נותן לחברו. נמצא דכח המזכה נשאר בו עדיין והתחום נחשב כרגליו, ולהכי הכא בשנותן להקדש זכייתו, גם זכות עצמו מעורב בו, ונקרא שפיר מקדיש להיות בזה תורת מעילה

כדין מעילה דבעינן שיבוא ההקדש מכח מקדיש, ולא סגי בתורת חצר, כמו"ש הרמב"ן. וכיון שקרינן לזה מקדיש א"כ יש לו זכות פדיון דבפרוטה, וא"כ יש גם לעצמו זכייה בזה וא"כ הוי עתה הזכיי' לעצמו ולהקדש ביחד, ובזה גם רבא מודה דרק מגו דאי בעי זכה לא סבר רבא, אבל הכא דהוי מגו דזכה לנפשי' כו"ע סברי דמהני עכת"ד יעו"ש. - וזה מתאים לדברינו. ומיושב בזה גם כן הא דהקשה שם באב"מ מב"ב קל"ז דאיתא שם שור זה נתון לך במתנה והקדישו והחזירו הרי זה קדוש, ומוחזר. ואם בעי קנין לזכות וזה ליתא בהקדש, ובדברינו אתי שפיר משום דגם קדשי מזבח לא יצאו מרשות בעלים של מקדיש, כמבואר בשיט"מ ב"ק ס"ז ד"ה הקדש, וא"כ עיקר ההקדש הרי זה בגדר השתמשות גרידא, וזה ודאי שיש רשות להמקבל מתנה ע"מ להחזיר להשתמש בה עד שלא תשאר בה שוה פרוטה, ואז תהיה החזרה מועלת אעפ"י שלא שייך בה קנין כיון שאין בהשווי' של פרוטה, וזהו בהקדישו, דהיינו שהשתמש בהמתנה עד שאין בה שוה פרוטה, וזהו בהקדישו שהקדיש, ומכ"ז החזירו מוחזר, ולא בעינן בזה תורת קנין כיון שלא נשאר בה תורת ממון:

דף קלו:

אי מה תרומה ממין על שאינו מינן לא, אף ראשית הגז ממין על שאינו מינו לא, וגבי תרומה דתניא היו לו שני מיני תאינים שחורות ולבנות וכו'. וקשה טובא מה פריך מברייתא, הלא תנן בפר"ב דתרומות מ"ד כל מין חטים אחד כל מין תאנים גרוגרות ודבלה אחד, ותורם מזה על זה יעו"ש. והיינו דסבר התנא בסתם משנה דשינוי מראה אינו עושה לשני מינים, ולפי"ז גם בראשית הגז שהוא מין צמר, גם כן השינוי מראה אינו עושה לשני מינים, ור' אלעאי סבר כסתם משנה, וכמו גבי תרומה כל מין חטים אחד הוא כן גם גבי צמר כל מין צמר אחד הוא:

ועוד הנה הש"ס מסיים דהא דתנן היו לו ב מינין שחופות ולבנות דכל אחד הוא מין בפני עצמו שהוא רק עצה טובה אבל סבר התנא דלדינא הוא מין אחד מטעם דהשינוי מראה אינו עושה לשני מינין וזהו כמו הסתם משנה דתרומות, וא"כ מאי פריך לר' אלעאי, והלא אפשר דרבי אלעאי סבר כמו כן דליכא חילוק מינין בצמר בשינוי מראה, וא"כ קשה טובא בזה שמסיק הסוגיא במתניתין דלא כר' אלעאי הלא גם ר' אלעאי מצי סבר כן. ועוד דע"כ גם משנתינו דסבר דרק עצה טובה קמ"ל, אבל לפי האמת כל מין צמר אחד הוא והשינוי מראה אינו עושה לשני מינין ע"כ זהו דלא כהתנא דברייתא שמחלק

בין תאנים שחורות ללבנות, ורבי אלעאי סבר כתנא דידן במשנתינו שכל דין צמר אחד הוא, וצע"ג:

גמ'. אי מה תרומה בעינן ראשית ששיריה ניכרין אף ראשית הגז בעינן ששיריה ניכרים אין והא תנן האומר כל גרני תרומה וכו' הא ראשית הגז דבריו קיימין וכו', הא רבי אלעאי הא רבנן, מבואר מזה דמראשית דכתיב גבי ראשית הגז לא משמע דבעינן שיריה ניכרים, ורק למאן דיליף מתרומה דינה כתרומה, אבל לדידן דלא ילפינן מתרומה לא בעינן שיריה ניכרים, וזהו ע"כ כמו שכתבו התוס' לעיל דגם בתרומה אע"ג דכתיב ראשית אין במשמעו שיריה ניכרין רק מטעם דבחלה כתיב מראשית ותרומה ילפינן מחלה, ממילא ראשית הגז למאן דלא יליף מתרומה לא בעינן שיריה ניכרים. ולפי"ז קשה הא דאיתא בפסחים ל"ג אמר קרא ראשית ששיריה ניכרין יעו"ש .משמע מזה דסבר הש"ס דגם ראשית גופיה מלמדנו דבעינן שיריה ניכרין, ותמוה דלפי"ז מדוע לא בעינן בראשית הגז שיריה ניכרין. ואפשר לומר דלענין שתהא הרמת התרומה מתרת באכילה דהיינו שתפעול הרמה היתר בזה סגי גם הא דראשית, והיינו דאם מפריש שיעור הרמה והשאר ניתרים זה נלמד גם מהא דכתיב ראשית לומר דראשית שהיא התרומה חלוק מהשיריים, ולהכי במפריש תרומת חמץ כיון דגם אם איכא שיריים אינו ניכר ההיתר מטעם דכולו איסור לא קרינן בזה ראשית, אבל לא נשמע מזה למעט אם עושה כל גרנו תרומה דלא מהני ושפיר איכא למימר דאם כל הגורן נקרא ראשית גם כן שפיר דמי, ואין זה ענין לאופן שאין השירים חלוק מהחלק המורם: והנה בגיוה"ש למרן רע"א ז"ל שם בפסחים כתב תמוה לי דא"כ לא תליא כלל בתרומה אם היא חמץ או לא ותלי הכל בשריים דמשכחת דמפריש תרומת חמץ ביש לו סאה חמץ וט' סאין שאינן חמץ דיכול לקרות לסאה חמץ תרומה על הט' סאין דהא שיריה ניכרין ובהיפוך וכו' יעו"ש:

אמנם איתא בירושלמי פר"ב דפסחים ה"ג אמר רבי זעירא כל תרומה שאינה מתרת את השירים לאכילה אינה תרומה אפילו הפריש חמץ על מצה אמר רבי זעירה מאחר שאילו מינה עליה אינה תרומה ואפילו הימנה למקום אחר אינה תרומה יעו"ש. הרי מבואר להדיא דגם בזה לא מהני, וע"כ הביאור בזה משום דהכוונה ראשית שתהיה ההרמה דומה בסוג עם המורם וכשזה אסור וזה מותר ג"כ לא מהני משום דבעינן שיהיו שניהם בסוג אחד, ואם אינם שווים הרי זה כאילו הם מין בשאינו מינו וכל זה נכלל במלה ראשית, אבל למעט באומר כל גרני תרומה אין זה במשמעות ראשית ולזה בעינן ללמוד תרומה מחלה דכתיב מראשית וכמו שכתבו התוס', וכמוש"נ:

שם חומר בזרוע וכו' וליתני חומר בראשית הגז שנוהג בטריפות משא"כ במתנות, ומשני הא מני ר"ש היא והנה מדמוקים הש"ס דסתם משנה ר' שמעון דפוטר טריפה מראשית הגז, משמע דהכי הלכתא, ותמוה דברי הרמב"ם שפוסק בפר"י מהל' בכורים דטריפה חייב בראשית הגז, עי' בר"ן והובא בכס"מ, שמפרש דהכוונה לא דמוקים הש"ס המשנה כר"ש רק הכוונה דהתנא בפלוגתא לא קא מיירי יעו"ש. ותמוה, מדוע מיירי בפלוגתא בהא דר' אלעאי דנוהג בחוץ לארץ, ולר' אלעאי אינו נוהג בחוץ לארץ כמבואר בסוגיא: ולדעתי נראה דהרמב"ם סבר דטריפה חייב במתנות, וזהו מדלא כתב דטריפה פטור ממתנות וכתב רק דנוחר ומעקר פטור, וע"כ זהו מטעם התוספתא בפר"ט דחולין דתניא השוחט ונתנבלה בידו הנוחר והמעקר, ושחיטת עכו"ם פטור מן המתנות יעו"ש. והטעם בזה דלא קרינן בכל הני זובחי הזבח. ומשמע דטריפה חייב מטעם דבשביל השחיטה הכשרה שמטהרת מידי נבלה מתחייב במתנות, וע"כ צריך לומר כן, דאל"כ אלא גם טריפה פטור מן המתנות מדוע לא שנה התנא טריפה, והוי רבותא יתירא מן נוחר ומעקר, וזהו שיטת הרמב"ם דכתב דנוחר ומעקר פטור בכדי שנשמע מזה דטריפה חייב, וע"כ הא דתניא בספרי דטריפה פטור מן המתנות הוא אליבא דר' שמעון דסתם ספרי הוא ר' שמעון ור"ש לשיטתו דסבר שחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה, ודין טריפה כדין נוחר ומעקר, אבל הרמב"ם ע"כ כיון דסבר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, שפיר קרינן בזה זובחי הזבח:

איברא אם נפרש דהספרי אזיל אליבא דר' שמעון דסבר שחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה, א"כ מדוע דרש למעט טריפה מדכתיב ונתן לכהן לו ולא לכלבו, הלא בלאו הכי פטור מטעם דלא הוי זביחה, אבל האמת דבספרי ממעט טריפה מהא דכתיב זובחי הזבח, והיינו דטריפה לא נקרא זביחה, ורש"י מפרש מונתן לכהן, ובספרי דרש דרשא אחרת מן ונתן לכהן, לכהן עצמו יעו"ש:

וכיון שהרמב"ם סבר דטריפה חייב במתנות, והרמב"ם סבר כר' אלעאי דבחו"ל אינו נוהג מתנות כר' אלעאי, וא"כ יליף שפיר נתינה נתינה ממתנות לחיוב לומר כשם שטרפה חייב במתנות כן חייב גם בראשית הגז, ובזה ליכא למיפרך אי גמר נתינה נתינה א"כ ליפטור בחוץ לארץ כמו שפריך לר"ש, דלהרמב"ם לאו פירכא היא דהרי סבר כן לפי האמת דבחוץ לארץ ליתא דין מתנות:

כתב הרמב"ם בפר"י מבכורים ה"ז ראשית הגז נוהג בכלאים ובכוי ובטרפה. והנה מה שכתב דנוהג ראשית הגז בטריפה ביארנו משום דסבר הרמב"ם דנוהג מתנות בטריפה ויליף נתינה נתינה ממתנות, ומה"ט סבר דנוהג בכלאים גם כן כמו שנוהג מתנות

בכלאים, וכן איתא בתוספתא. וזהו כמו שביארנו דהתוספתא סוברת ג"כ דנוהג מתנות בטריפה והיינו ג"כ מטעם דיליף נתינה נתינה ממתנות, ואעפ"י שיש ללמוד גז"ש צאן צאן ממעשר לפטור טריפה וכלאים אבל כיון דאיכא למילף לקולא ולחומרא אזלינן לחומרא, וזהו שיטת הרמב"ם גם בהא דכוי דכיון דסבר הרמב"ם דכוי חייב במתנות כמו שכתב שם בפר"ט ה"ה להכי סבר דחייב גם בראשית הגז:

אמנם לר' שמעון דסבר טריפה פטור מן המתנות מטעם דיליף ממעשר, יש לעיין היאך הדין לר"ש בכלאים אם הוא חייב בראשית הגז, ומסתברא דכמו שטריפה פטור מטעם דליתא במעשר הנה כמו כן כיון דמעשר ליתא בכלאים כן ליתא גם בהא דחיוב ראשית הגז. וכמו שכתבו התוס' דיש למעט יתום גם כן כיון דליתא במעשר, ואעפ"י שיש לומר דשאני יתום דלא הוי שינוי הגוף כמו טריפה, אבל כלאים פשיטא כיון דהוי שינוי בתולדה דיש למעוטי כמו שממעט טרפה, ואין לומר דהכ"נ דכן הוא לר' שמעון דכלאים ליתא בראשית הגז, אבל לפי"ז קשה מהמשנה דלא קתני חומר בזרוע ולחיים והקיבה מראשית הגז, שהזרוע והלחיים והקיבה נוהג בכלאים, וראשית הגז אינו נוהג בכלאים, ועי' בספר אור שמח שהקשה בזה, וכתב עפ"י דברי הר"ן אשר לפי האמת לא אתיא המשנה כר' שמעון:

אמנם נראה בכוונת הש"ס בהא דיליף ר' שמעון ממעשר, הכוונה מפני שאמרה תורה וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט, ודרשו רבותינו פרט לטריפה שאינה עוברת היינו דהבקר והצאן שאינם עוברים מפני טריפותם נשללים מזכות בקר וצאן, והרי הם כאילו אינם בסוג בקר וצאן, ומזה יליף ר' שמעון דגם לדין ראשית הגז משוללים הצאן שאינם עוברים מפני החולשה שהם נטרפים בזה כמו שכתב הרמב"ם בפיה"מ בכורות פר"ט דהכוונה לאינה עוברת מפני חלושתם דהטריפות המושל בהם, ולפי"ז אין זה שייכות לכלאים דבזה לא שללה תורה שכלאים אינם בזכות בקר וצאן האמור בתורה, והא דכלאים פסול למעשר זהו מהמיעוט דשור או כשב האמור בהא דשור או כשר כמבואר בבכורות נ"ז. ובזה יש ליישב גם הא דהקשו התוס' דלפי"ז למעט ראשית הגז בצאן יתום, ולפי מה שכתבנו דכוונת התורה במיעוט לטריפה לומר וכל מעשר בקר וצאן אשר יעבור היינו דתנאי בבקר וצאן אם הוא יעבור, וכל שאינו עובר אינו בכלל בקר וצאן, משא"כ פסול דיתום אינו מטעם דמשולל מבקר וצאן אלא לימוד אחר הוא הממועט מצד דיני קרבן, משא"כ לענין ראשית הגז שדין זה הוא רק בצאן וכיון שטרפה משולל מזכות צאן, להכי אינו בראשית הגז, ומטעם זה כלאים שהוא בכלל בקר וצאן חייב הוא בראשית הגז גם לר' שמעון:

ונראה להוסיף ביאור לדברינו דלר' שמעון הביאור למעט טרפה מראשית הגז מטעם דמשולל טרפה ממשמעות דצאן, והוא דלר' שמעון דסבר בכל מקום כל העומד להיות בעתיד אם הוא מוכן לזה ועומד לזה אנו דנין העתיד כמו ההווה, כגון כל העומד לזרוק כזרוק דמי, והנה גבי מעשר דגלי רחמנא דטרפה אינו נכנס לדיר להתעשר מטעם דטרפה לא הוי בכלל צאן ובקר, סבר ר' שמעון דיש ללמוד גם לראשית הגז מטעם הגילוי מילתא כמו"ש התוס' מפני שטריפה אינה חיה ויש לדונם להצאן לפטור מראשית הגז מטעם שנחשבים כמתים, וגם מפני שטרפה אינה בדין שחיטה לר' שמעון דסבר שחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה, להכי אינה בכלל צאן גם לחיוב ראשית הגז, וזהו מפני שאין זה צאן האמור בתורה, ומפני זה אין ללמוד מהגילוי מילתא ממעשר לענין יתום דליפטור מראשית הגז כמו שכתבנו מפני שזה הוא לימוד אחר הנוהג בקדשים:

ושיטת הרמב"ם דאעפ"י שאמרה תורה לגבי מעשר כל אשר יעבור וגו' וכל שאינה עוברת אינה בכלל בקר וצאן, זהו רק חידוש דין לגבי מעשר דבעינן צאן ובקר אשר הם בני העברה ולמעט אותן שאינן בהעברה, ואינה בדמיון הצאן ובקר אבל לשאר מילי הוי טרפה בכלל בהמה חיה והם בכלל שחיטה כשרה לטהר מידי נבלה, ונקראים שפיר צאן לחייבם בראשית הגז: ובזה שכתבנו יש ליישב הא דהקשו האחרונים לשיטת הרא"ש הובא בשיט"מ ב"מ גבי קפץ אחד מן המנויין לתוכן כולן פטורים, ולא מהני ביטול ברוב כמו שהקשו התוס' שם וכתבו ליישב משום דגבי מעשר אמרה תורה עשירי ודאי ולא ספק, והנה גם הא דאמרינן כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק הוא, ורק דין הוא באיסורין דהתירה התורה לספק זה אבל גבי מעשר מכלל ספק לא יצא, והקשו דלפי"ז לא משכחת לה מעשר דהא כל הבהמות הם בספק טריפות אלא דסמכינן ארובא, אבל לגבי מעשר הם בספק עשירי, עכת"ל. אבל לפי מה שכתבנו עיקר הדבר דטריפה אינה נכנסת לדיר להתעשר משום דטרפה שללה תורה מדין בקר וצאן מפני שאינה בהעברה, הנה זה ודאי רק מטרפה שאנו רואים שאינה בהעברה והתורה שללה ממנה השם צאן ובקר, משא"כ לכל הבקר והצאן שהתורה קוראה אותם בקר וצאן אינם כלל בכלל ספק עשירי אלא זה נקרא עשירי ודאי מפני שהם בכלל בקר וצאן האמור בתורה, דתנאי זה האמור בתורה כל אשר יעבור, הכוונה שאנו רואים בעליל שאינו בהעברה: והנה בספר לב אריה כתב ליישב הא דהקשו התוס' מדוע לא נמעט יתום מראשית הגז, משום דכיון דלא הוי גז"ש ממש, אלא גילוי מילתא שהוא בנין אב, ובזבחים נ' בעי הש"ס בדבר הלמד בגז"ש אם חוזר ולמד בבנין אב, ופליגי שם אם בתר למד אזלינן או בתר מלמד ואם אזלינן בתר מלמד שהוא קדשים אי אפשר ללמד פטור יתום מראשית הגז כמו גבי מעשר כיון

דבמעשר גופי' לא נתמעט קדשים רק מגז"ש דתחת תחת מקדשים, ודבר הלמד בגז"ש אינו חוזר ומלמד בבנין אב עכת"ד יעו"ש. ודבריו תמוהין דהכא מיירי אליבא דרבינא, ורבינא סבר שם בזבחים דבתר למד אזלינן יעו"ש. והכא הלמד הוא חולין. ולפי"ז שפיר יש ללמוד ממעשר גם לגבי יתום דליפטר מראשית הגז, ושפיר הקשו התוס', וע"כ כמו שכתבנו לעיל דעיקר הלימוד ליפטור מראשית הגז הוא רק בטרפה הוי סברת הש"ס דכל שאינה עוברת אינה בכלל בקר וצאן האמור בתורה, ובראשית הגז בעינן צאן האמור בתורה, וראיה לדברינו הא דתניא בספרי צאנך פרט לטרפה, ותמוה דמה משמעות מצאנך למעט טרפה, אבל לפי מה שביארנו הכוונה מהא דמעשר דהתורה שללה טרפה מזכות צאן וכמוש"נ:

והנה מהספרי יש לתמוה על הרמב"ם שפוסק דראשית הגז נוהג בטרפה היפוך דרשת הספרי דממעט מצאנך טרפה. איברא דבתוספתא פר"א דחולין איתא דראשית הגז נוהג בטרפה, אבל מה ראה הרמב"ם לפסוק כהתוספתא ולא כהספרי. וע"כ דסבר הרמב"ם דסתם ספרי הוא ר' שמעון, ור' שמעון סבר למעט טרפה מטעם דגמר ממעשר, כמבואר הכא בסוגיא, אבל הרמב"ם לא סבר לה, וכמוש"נ:

דף קלז.

ראשית הגז אינו אלא ברחלים, מנה"מ אמר רב חסדא אתיא גיזה גזיה, וכתבו התוס' דמשום דכתיב צאן אין למעט עזים משום דכתיב לך נא אל הצאן יעו"ש. ולכאורה הלא מצינו כתוב הדר ויקרא פ' א' ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן העזים, הרי מבואר דצאן הוא כולל כבשים ועזים, וממילא הא דכתיב צאן גבי ראשית הגז יש לומר דגם עזים בכלל. ולזה פריך הש"ס מנה"מ דאינו נוהג בעזים, ולזה קאמר דגיזה מורה על כבשים: שם ונילף גיזה מבכור, והיינו דאמרה תורה איסור גיזה גם בשור וכדפירש"י. ונראה עוד דמדכתיב ולא תגוז בכור צאנך הרי דשייך גיזה גם בעזים דהרי צאן כולל גם עזים. אבל משמע דהפירכא הוא משור מדמשני תתן לו ולא לשקו דזה דוקא על השער של שור, אבל לפי"ז תקשה מהא דצאנך דיש בזה גם עזים, ומזה מוכח דשייך גיזה גבי עזים, ולזה פריך אלא מעתה נוצה של עזים ליחייב, ומשני בעינן גיזה וליכא. וקשה הא כיון דכתיב ולא תגוז בכור צאנך דעזים בכלל צאן, הרי חזינן דהתורה קורא גיזה גם גבי עזים, וא"כ אעפ"י דגבי עזים הוי תלישה כפירש"י, אבל כיון שהתורה קוראה אותו גיזה א"כ עזים בכלל גבי ראשית הגז ג"כ. עוד קשה דהרי בבכורות מספקא להש"ס אם תולש הוי גוזז בבכור דכתיב ביה לא תגוז ולא מחלק שם בין בכור כבש לבכור עז, משמע דגם

בעזים שייך גוזז, ועוד דאיתא שם בבכורות כ"ה דגם פרה בת גיזה מברייתא זו עצמה בהא דלא תעבוד בבכור שורך וכי מנין ליתן את האמור של זה בזה יעו"ש. וכן הוא שם במסקנא ומטעם זה משני הש"ס דשאני פרה דקדשי בדק הבית היא יעו"ש. הרי מבואר מזה דשייך גיזה גם בשור ופרה, ומכש"כ דשייך גיזה גבי עזים וא"כ מה משני הש"ס הכא בהעזים דבעינן גיזה וליכא, והלא זה נגד מסקנת הסוגיא דבכורות ונגד פסוק הדר בתורה דכתיב וגז צאנך דגם עזים בכלל צאן, וצע"ג:

אמנם נראה לפרש ולייישב סוגיא דידן דהכוונה בזה הוא רק דשני ענינים נינהו הא דלא תגוז, והא דגיזה. והיינו דאעפ"י דהתלישת השער מהעזים נקרא גוזז, אבל גיזה לא נקרא. והיינו דהתורה אמרה בראשית הגז גז צאנך, והביאור בזה, דכל מה שנטלו מהכבשים נקראים גיזה, והשער הנתלש מהעזים אעפ"י שהמלאכה בעצמותה נקראת גוזז שכן קורא הכתוב שם ותואר להמלאכה בלשון גוזז, כמו שנאמר ולא תגוז, והיינו דכן נקראת הפעולה, אבל לאחר שנתלשים השערות מהעזים לא חל על השערות תואר ושם גיזה, וזהו דקאמר הש"ס הכא בעינן גיזה וליכא, היינו דבעינן שאחרי התלישה ומונחים לפנינו בעינן שתהיה לה תואר גיזה, וזה אין להם, ומדויק בלשון הש"ס דלא קאמר בעינן גוזז משום דגם תולש נקרא גוזז אבל השערות לא נקראו גיזה, ובראשית הגז בעינן גיזה כדכתיב גז צאנך:

גמ'. מאן שמעית ליה האי סברא רבי יוסי הא מודה רבי יוסי במידי דאורחא וכו'. הנה ביאור הסוגיא ושיטת הרמב"ם בזה, מבואר בספרנו נזר הקודש לבכורות כ"ה:

דף קלז:

דאורייתא בששים, והאמר שמואל חטה אחת פוטרת את הכרי. וקשה לפי מה שכתב התוס' רי"ד בקדושין נ"ח ראיתי מקשים והא תתן לו כתיב ובעינן כדי נתינה כדדרשי גבי ראשית הגז, ונראה לי דבודאי מצוה ליתן לו דבר חשוב כדתנן בפרק ראשית הגז, וכמה הוא נותן לו משקל ה' סלעים שנאמר תתן לו כדי נתינה וה"נ תנן בשלהי פאה אין פוחתין וכו' מדה זו אמרה בכהנים ובלוים ובישראל פירש גם כשמחלק תרומה בגורן לכהנים או מעשר ראשון ללוי וכו' אבל מיהו אעפ"י שמצותו בכך אם אינו רוצה לקיים מצוה זו ותרם חטה אחת מכל הכרי ניתקן ויצא מידי טבלו אלא שלא קיים מצות נתינה עכת"ד יעו"ש. ולפי"ז קשה הכא מאי פריך מהא דקאמר שמואל חטה אחת פוטרת את הכרי, והא לא אמר שמואל אלא שיצא מידי טבל, אבל חכמים אמרו להני שיעורים הוא בכדי לקיים מצות נתינה, וצ"ע:

תוס' ד"ה והא, ולא בעי למימר דשמואל בעין רעה דא"כ מאי קמ"ל מתניתין היא תרומות פר"ד מ"ג, עין רעה אחד ששים, ולכאורה אינו מדויק, דהלא הו"ל להקשות דשמואל שאמר חטה אחת לעין רעה קשה עליו מהמשנה דעין רעה אחד ששים ולא סגי בחטה אחת:

ועוד קשה מדוע לא נחתו התוס' לומר דשמואל אמר רק פוטרת את הכרי שהוא רק תיקון הטבל, וצ"ע:

שם. התם בארץ הכא בחו"ל. משמע מזה דפאה נוהג בחוץ לארץ, וזה הוי מקור להרמב"ם בפר"א ממתנות עניים שכתב שפאה נוהגת בחוצה לארץ, והכס"מ שם מדייק מהא דלוי זרע בכישור, ואתא לקמיה דרב ששת למישאל דהוי בבבל יעו"ש. אבל יש לומר דעשה מצד חסידות, אבל הכא מוכח דמצד הדין חייבוהו חכמים פאה בחוצה לארץ:

תוס' ד"ה אלו וכו', בירושלמי פריך אמאי לא חשיב נמי תרומה בהדייהו דחטה אחת פוטרת את הכרי, וקשה הא זה הוי רק לתקן הטבל אבל לקיים מצות נתינה ע"כ יש לזה שיעור מן התורה כפי שמשערין חכמים ומדוע לא משני כן בירושלמי:

תוס' ד"ה עד שצבעו פטור, פירש בקונטרס דהוי כמו מזיק מתנות כהונה או אוכלן דפטור וכו' משום דקנאן בשינוי יעו"ש. ביאור הדברים, שלא נתכוון לגזול אמנם מפני שחיוב ראשית הגז הוא בדאיתא בעיני' וכמו שהן נגזזות משום דכתיב גז צאנך היינו דהגיזה כמו שהוא על הצאן, אבל אם עשה שינוי הרי אין זה גז צאנך, ולפי"ז יש לעיין אם גזז הצמר על הצאן חייב כיון שלא נעשה השינוי לאחרי הגיזה, ועיקר הדבר בעינן שלא תהיה נעשה השינוי ולא הוי כמו שהיה בשעת הגיזה. וזהו ששנה התנא בהמשנה לא הספיק ליתנו לו עד שצבעו, והיינו שצבע הצמר לאחר הגיזה, והרמב"ם בפר"י מבכורים ה"ו כתב אבל אם גזז הצמר וצבעו קודם שיתן נפטר מראשית הגז, ומשמע דאם צבעו קודם גיזה לא נפטר, אבל אם נעשה השינוי אחר הגיזה לא קרינן בזה גז צאנך, וזהו כוונת רש"י שמפרש דהוי כמזיק מתנות כהונה או שאכלן דפטור, והיינו דכמו שפטור מזיק מטעם דליתא בעינייהו, הנה כן בשצבעו לא קדינן דזה איתא בעין מפני שזה גם כן כדליתא דמיא כיון דלא קרינן בזה גז צאנך:

והנה הרשב"א בחידושיו הקשה אמאי אינו חייב דהא משתרשי ליה ומי גרע מפרעו חובו, יעו"ש. והנה לפי שפירשנו לעיל אין זה דומה לפרעו בחובו דשם לא נפקע מהמצוה, משא"כ הכא דנפקע מהמצוה:

והנה בהא דהקשו התוס' דלפי פירש"י דהוי כמזיק או שאכלן, ותימה דלפי"ז מאי קמ"ל רב חסדא כיון דמתניתין היא יעו"ש. נראה דמתניתין איכא לפרש שצבע כל הצמר כולו

ויש בזה גם חלקו של כהן, אבל טרם הוברר חלקו של כהן, דהיינו טבל, והרי זה כמו גבי טבל של תרומה שפטור מן התשלומין כדאיתא לעיל ק"ל ע"ב, וה"נ גמרינן נתינה נתינה מתרומה, ובזה מיירי דין המשנה ואעפ"י דתנן ולא הספיק ליתנו עד שצבעו, דמשמע דלא חסר אלא נתינה, ומיירי לאחר שבירר חלקו של כהן, אבל יש לומר דזה לאו דוקא אלא מיירי שצבע כל הצמר בעודו טבל, ועל זה בא רב חסדא לאשמעינן דגם במזיק מתנות כהונה בבירור גם כן פטור:

ונראה לדייק מלשון הרמב"ם שכתב, אבל אם גזז הצמר וצבעו" מלשון זה משמע שצבע כל הצמר, והביאור בזה שצבע בעודו בטבלו, ובאופן זה ג"כ אתי שפיר שפטור גם בלא דינא דרב חסדא והוא מטעם דקודם שבירר חלקו של כהן הרי זה כדין אוכל טבל שפטור:

אבל גם מה שתירצו התוס' והרשב"א דרב חסדא בא לפרש המשנה דלא תימא כמו שפירש רש"י בכתב יד שצבע קודם שגזז כדי חיוב אתי שפיר, אבל יש להעיר דהרי גם כשבא לידי שיעור חיוב יש לפרש שצבע כשהיה עדיין בטבלו:

תוס' ד"ה אלו דברים שאין להם שיעור, בירושלמי דמס' פאה פריך אמאי לא חשיב נמי תרומה בהדייהו וכו'. והר"ש שם בפר"א דפאה כתב דלא חשיב אלא דברים שבעשייתו מצוה טפי משא"כ תרומה גדולה אדרבה הוי עבירה שמערב טבל עם התרומה ונותן לכהן בתורת תרומה ואוכל, יעו"ש. וקשה מה זה טבל כשעושה תרומה, והיינו דרק כשהוסיף אחרי הרמת התרומה אבל בתחילה כל ששיריה ניכרים רשאי לתרום כמו שירצה. ומצאתי בתוס' יו"ט שם שהקשה בזה, ומראה מקום לזה בפר"ד דתרומות מ"ה יעו"ש. והראב"ד בפר"ג דתרומות בה"ד כתב דמי שיתן דעתו להקפיד ולתרום במדה שמא יוסיף או ימעט במדה מקלקל את התרומה או את הפירות יעו"ש. ומשמע מדבריו דכשאינו נותן דעתו להקפיד ולתרום במדה אעפ"י שיוסיף או ימעט אין בכך כלום, הקשה הכס"מ דהלא גם אינו מקפיד ג"כ קלקל יעו"ש. ותמוה דמה קלקל איכא כיון שיכול לעשות תרומה כמה שירצה והנה מביא שם הכס"מ דברי הר"ש דהמרבה בתרומה יש קלקול, ותמוה שלא העיד כלום דלא שייך בזה קלקול, וצ"ע:

ונראה בכוונת הר"ש דסבר דהתנא חשיב אלו דברים שאין להם שיעור היינו שיש להוסיף כמה שירצה בין אם ההוספה בבת אחת, בין בזה אחר זה, אמנם בתרומה אעפ"י שאם עושה תרומה בבת אחת שפיר דמי, אבל כשהפריש פעם אחת שוב אינו יכול להפריש עוד פעם מפני שבזה מאכילו לכהן טבלים, להכי לא דמי להני דחשיב שאין להם שיעור דבאלו יכול לעשות ופוסק וחוזר ועושה: ויש לעיין מדוע לא חשיב התנא ראשית הגז דגם כן אין לו שיעור מדאורייתא כמו"ש הרמב"ם בפר"י מבכורים ה"א, וגם

פסק שם בה"ח האומר כל גיזותי ראשית דבריו קיימין יעו"ש, וא"כ קשה מדוע לא חשיב התנא ראשית הגז בהדברים שאין לו שיעור:
ונראה דלפי סברת הר"ש כמו שביארנו בתרומה אתי שפיר גם בראשית הגז, והיינו דגם בראשית הגז אם מפריש כל הגיזה בבת אחת מקיים מצוה דראשית הגז, אמנם אם נתן תחילה כשיעור, דאז אם מוסיף עוד אין בזה המצוה דראשית הגז, אלא הרי זה רק מתנה גרידא, ולפי"ז אין זה דומה להדברים דחשיב התנא שבאלו לאחר השלמת המצוה כשעושה עוד פעם יש בזה המצוה בעצמה:
והנה לכאורה קשה מדוע לא חשיב התנא תפלין למ"ד שבת ויו"ט ולילה זמן תפילין, עי' בספרנו נזר הקודש למנחות דף נ"ג דף הספר, ושם מבואר לנכון:

דף קלח.

איתמר גזז ומכר ראשונה רב חסדא אמר חייב, רבי נתן בר הושעיא אמר פטור, ופירש הר"ן בחידושיו דפליגי בזה מאימתי יש חלות המצוה, דרב חסדא סבר דתיכף כשגילה בדעתו לגוז חמשה צאן אתחלה לה המצוה ומחויב בה, וכיון דאיחייב בה שוב לא פקעה, ורב נתן בר הושעיא סבר דהחיוב בא לבסוף כשגזז להחמשה צאן עכת"ד יעו"ש. והנה לכאורה קשה בזה שכתבו התוס' לעיל ד"ה עד שצבעו, דרב חסדא חידש דלא תפרש המשנה דצבעו פטור דמיירי שצבע קודם שבא לידי חיוב יעו"ש. וקשה הא רב חסדא סבר דהחיוב מתחיל תיכף כשגילה בדעתו לגזוז חמשה צאן, וא"כ לא שייך לפטור כשצבע טרם שבאו לשיעור חיוב, כיון שהחיוב בא מקודם. ודוחק לומר דזה גופא משמיע רב חסדא דלא תפרש דהחיוב מתחילה לבסוף וטעמא דצבעו פטור משום דלא בא לידי חיוב אלא החיוב מתחיל מקודם וטעמא דצבעו פטור משום מזיק מתנות כהונה, ובל"א מפרש כן יעו"ש. אבל דוחק לפרש כן, משום דלשיטת רב חסדא דמותיב לרב נתן בר הושעיא ע"כ מוכח דהחיוב מתחיל משעה שגילה דעתו. אבל נראה בפשיטות דיש לפרש המשנה שלא גילה בדעתו לגוז חמשה, וגזז שתים ולא היה בדעתו על יותר:
גמ'. מאן תנא דהיכא דאיכא שיורא גבי מוכר בתר מוכר אזלינן אמר רב חסדא רבי יהודה היא וכו', אמר ליה רבא והא מר הוא דאמר והוא שהתחיל בעל השדה לקצור וכו' אלא הכא מעידנא דאתחיל למיגז לא מיחייב בכולי' עדרי'. והנה לכאורה קשה לפירוש הר"ן דרב חסדא סבר דמעידנא דגילה בדעתו לגוז צאנו והיו שם חמשה אתחלה לה החיוב וא"כ הרי זה בדמיון לחיוב פאה דמתחלת בראשית הקצירה, והכא דמיירי אליבא דרב חסדא ולדידי' דומה ראשית הגז לפאה:

ונראה ראה דלא קשה דהיינו דהפירוש בהמשנה אם שייר המוכר הכוונה ששייר לו צאן בעדרו, ובזה מדייק הש"ס מי מיחייב בכולי עדרי', והיינו דע"כ כשגזז חמשה צאן לא הוי החיוב רק על הגזוז ולא על הצאן העומדים בעדרי', אבל גבי פאה מהתחלת הקצירה חל החיוב גם על הקמה כמבואר במסכת פאה:

דף קלח:

שילוח הקן נוהג בארץ ובחוצה לארץ, וזהו מפני שהיא חובת הגוף. ומבואר בקדושין ל"ז שהוא הדבר הלמד מענינו דומיא דע"ז והוא לימוד לכל חובת הגוף שנוהג בחו"ל:
ויש לעיין אם הוא חובת הגוף כשיקרא לפניו קן צפור מחויב ליקח הבנים ולשלח את האם, או דלמא כשאינו רוצה ליקח הבנים רשאי להלך לדרכו ולהתעלם מזה, וכבר חקר בזה הגאון חות יאיר בסימן ס"ז. והנה בגמ' דהא דקתני בחוץ לארץ הוא שלא לצורך, ופירש"י מטעם דחובת הגוף הוא. והנה אם נימא דכל עיקר המצוה דשילוח הקן הוא רשות, א"כ יש לומר כיון דעיקר הלימוד הוא מע"ז, וא"כ אפשר דמצוה כזו שהיא רשות כיון שאינו דומה לע"ז שהיא חובת הגוף ממש נוהג בחוץ לארץ, משא"כ מצוה שהיא רשות מחויב התנא למיתני שמפני שאינה תלויה בארץ נוהגת גם בחוצה לארץ, וע"כ מוכח מזה דשילוח הקן חובה, וא"כ תנא התנא דנוהג בחוצה לארץ, שלא לצורך:
עוד בזה, חומר בכיסוי הדם משילוח הקן וכו'. ואם אמרינן דשילוח הקן אינו אלא רשות הלא יש עוד חומר בכיסוי הדם שהוא חובה, ושילוח הקן רשות, וע"כ דגם שילוח הקן חובה. ואין לומר דגם כיסוי הדם רשות מטעם דאין מצוה חיובית למישחט עוף, זה ליתא, דע"כ לאחר ששחט מחויב בכסוי הדם, וה"נ גבי שילוח הקן לאחרי ההזדמנות לפניו הרי זה דומה כלאחר שחיטה גבי עוף ומוכח מזה דשניהם שווים בחיוב:
גמ'. לבד מראשית הגז לאפוקי מדר' אלעאי דאמר ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ. והנה סברת ר' אלעאי דיליף נתינה נתינה מתרומה, ולכאורה מדוע פליגי רבנן עלי' דר' אלעאי כיון דיש לו גז"ש. ונראה דסברי רבנן דכיון דילפינן דחובת הגוף נוהג בחוצה לארץ מטעם דילפינן מענינא דקרא שהיא מדה בתורה עדיפא מג"ש, וכמו שפליגי בג"ש והיקש איזה מהן עדיפא, בזבחים מ"ח, או אפילו אם שניהם שווים אזלינן לחומרא שגם זה הוי מדה בתורה כמו שכתבו התוס' ב"ק ג', ולהכי תנא התנא בראשית הגז דנוהג בחוצה לארץ:
גמ' חד אמר כל היכא דתנן בפני הבית ושלא בפני הבית שלא לצורך לבד מאותו ואת בנו סד"א הואיל ובעינא דקדשים כתיב בזמן דאיכא קדשים וכו'. ופירש"י דהכוונה שרק

בקדשים ננהוג אותו ואת בנו, והא דלא פירש"י כפשוטו כלשון הש"ס דבזמן דאיכא קדשים לנהוג אותו ואת בנו בחולין ובזמן דליכא קדשים ליכא אותו ואת בנו בחולין משום דזה לא מסתברא דהלא כיון שהוא חובת הגוף ונוהג גם בחו"ל, וא"כ אין זה שייכות אם איכא קדשים, להכי פירש"י דיש לומר דכל עיקר אותו ואת בנו בקדשים נאמרה, ולפי"ז עיקר חידושא דתנא דנוהג דין אותו ואת בנו בחולין, אבל מלשון התנא דתנן שם אותו ואת בנו נוהג בחולין ובמוקדשין משמע דעיקר הרבותא דנוהג במוקדשין מדלא תנא במוקדשין ובחולין, ולפירש"י איפכא הו"ל למיתני במוקדשין ובחולין. ועוד דכיון דכל עיקר האי סברא לומר דרק בקדשים לנהוג אותו ואת בנו הוא מטעם הואיל, ובענינא דקדשים כתיבי, הלא יש ענינא אחר המלמד דחובת הגוף אינו תלוי במקום ולא בזמן כמו הא דע"ז, וא"כ כיון דאיכא תרי ענינא אית לן למיזל לחומרא, וא"כ בחולין פשיטא דנוהג אותו ואת בנו, וכן הוא לשון הברייתא לעיל ע"ח, ת"ר מנין לאותו ואת בנו שנוהג במוקדשין, והתוס' כתבו שם דס"ד דאתי עשה דפסח ותמיד ומדחי הל"ת דאותו ואת בנו, וא"כ גם הכא יש לפרש דהרבותא דנוהג במוקדשין, ואפשר דרש"י מפרש כן דבקדשים פשיטא מטעם דהאי תנא סבר כן מדקתני בפני הבית ושלא בפני הבית, ומדנקט בפני הבית קודם ע"כ משום דזהו מה דפשיטא ליה, ולא סבר האי תנא דס"ד דעשה דוחה ל"ת, והיינו דסבר דזה הוי מחוסר זמן כמו מחוסר זמן קודם יום השמיני ופסול כמו בע"מ, והביאור הואיל ובענינא דקדשים כתיבי הרי נחשב כבעל מום. ועי' בספרנו שאילות משה חיו"ד סימן כ"ז, ולהכי סבר הש"ס אליבא דהאי תנא דע"כ עיקר חידושא לחולין: בחולין אבל לא במוקדשין, ופריך אמאי לא, והקשו הרשב"א והר"ן מאי פריך אמאי לא פשיטא כיון דהאם הקדש אינו יכול לשלח, ותירצו וז"ל, יש לומר דהוי אפשר לומר שלא יקח הבנים כיון שאינו יכול לשלח את האם קמ"ל שלח תשלח פרט לזו, הלכך נוטל הבנים ונוטל האם אלא שמביא האם ליד הגזבר עכ"ל. ביאור הדברים, דהא דפריך אמאי לא, לא הוי הכוונה על שילוח האם דזה ודאי אסור מפני שמפסיד קדשים, ועוד דאין לשלח מפני שמכשיל באיסור קדשים ולא שייך לא אמרה תורה שלח לתקלה כיון דמסתבר דבזה לא אמרה תורה שלח. אלא הכוונה דפריך הש"ס דמשמע דבמוקדשין מפני שאינו יכול לקיים השילוח של האם אינו נוטל גם הבנים, ועל זה פריך אמאי לא, היינו מדוע לא יטול הבנים, ועל זה משני דבאמת כוונת התנא דבמוקדשין נוטל האם והבנים, והיינו דהבנים נוטל לעצמו והאם מביא ליד הגזבר:

והנה לכאורה קשה מדוע לא נפרש דכוונת הש"ס דפריך אמאי לא, הכוונה דליתי עשה דשילוח ולידחי האיסור דהקדש, ועל זה משני הש"ס דבאופן זה ליכא עשה מטעם דלא

קרינן בזה שלח תשלח מפני שמחויב להביא האם ליד הגזבר, וע"כ הא דלא נחתו לזה הרשב"א והר"ן, משום דלא שייך הכא עשה, והיינו אם אמרינן דכל עיקר המצוה איכא בזה אם רוצה ליטול הבנים, אבל אם אינו רוצה ליטול הבנים אין כאן עשה, ולהכי לא שייך לומר דעשה דשילוח לידחי איסור כמו דאיתא בכתובות מ' דאי אמרה לא בעינא ליתא עשה יעו"ש. וא"כ לכאורה משמע דלא כמו שכתבנו לעיל דאיכא חיוב ואסור להתעלם מזה ומחויב ליקח הבנים ולשלח האם אלא להיפוך דהחיוב איכא רק אם רוצה ליטול הבנים:

ונראה דאף אם אמרינן דמחיוב ליקח הבנים ולשלח את האם, אבל לא שייך בזה דעשה דשילוח לידחי הא דהקדש, והיינו דהקדש מלבד האיסור יש בזה משום ממון. ויש בזה משום גזל או מזיק הקדש כדאמרינן בעלמא מה לי גזל הדיוט ומה לי גזל הקדש, ופשיטא דאסור לאדם לקיים מצוה בממון דלאו דיליה, ואדרבה הרי זה מצוה הבאה בעבירה ומעולם לא שמענו דיבוא עשה וידחה לאו דגזל:

גמ'. אמר רבינא הלכך עוף טהור שהרג את הנפש פטור משילוח וכו', ופריך אי דגמר דיניה בר קטלא הוא ופירש"י ומהיכן נמלט. וקשה הא יצוייר שברח לאחר גמר דינו, והר"ן והריטב"א הקשו בזה. ונראה כוונת רש"י שפירש מהיכן נמלט, היינו שלא נמלט ממיתה, ואפילו אם ברח לא נפטר ממיתה ובר קטלא הוא וליתא בשילוח מטעם שאסור בהנאה, ולחנם תמהו על רש"י דהרי לא פירש"י היאך ברח, אלא פירש מהיכן נמלט, שהכוונה שלא נמלט מחיוב מיתה:

דף קלט.

אלא דלא גמר דיניה ובעי לאתויי לבי דינא לקיומי ביה ובערת הרע מקרבך. וכתב הר"ן בחידושיו וז"ל, ויש מקשין וליתי עשה ולא תעשה דשילוח ולידחי עשה דובערת, ותירצו דעשה דובערת עדיף טפי מפני שזה על כרחו מצוה עליו לבערו אבל שילוח מי הוי מצוה המוטלת עליו, הרי אם לא רצה ליקח הבנים פטור מלשלח הלכך עשה כי הא לא דחי אפילו לאו גרידא יעו"ש. וע"כ כוונתם על פי הסוגיא דכתובות מ' דאיתא שם אי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל, אבל עכ"פ חזינן מזה דסבר הר"ן דמצוה זו היא רשות, וזהו לכאורה דלא כמו שכתבנו לעיל, ודלא כהחות יאיר:

ונראה דיש להבין מה זה שמביא הר"ן שהמקשים הקשו דאיכא עשה ול"ת, היינו דבשביל הל"ת הוי העשה דשילוח אלים טובא, משום דהלא אין עשה דוחה עשה משום דמאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה, אבל כיון דאיכא גם ל"ת בהדי העשה להכי הוי

העשה זו אלים טובא להדחות העשה, ועל זה כתבו דאם לא ירצה ליקח הבנים ליכא הל"ת ונשאר רק עשה וממילא אין עשה דוחה עשה, אבל ודאי דאיכא למימר דבאופן דליכא עשה אחריתי שפיר איכא חיוב גמור לקיים שילוח ואסור להתעלם עין מזה, אבל הכא דאיכא עשה דובערת הרע מקרבך אין לומר דאתי עשה דשילוח ולידחי העשה דובערת לומר דעשה דשילוח עדיף מטעם דאיכא גם ל"ת דליתא דהלא הל"ת אינה רק באופן שנוטל את הבנים, להכי לא אלים עשה זו מהעשה דובערת, וממילא אנו אומרים לו שלא יטול הבנים, וליכא ל"ת דלא תקח האם, ולא שייך למיפרך מאי אולמיה דהאי עשה דובערת מהעשה דליקח את הבנים, משום דע"כ העשה דובערת אלים טובא כמו שפירש"י כדי לבער רשעים מישראל, ודין זה גם בבהמה חיה ועוף לבער המזיקין:

עוד כתב הר"ן שם דאל אלים הל"ת לאלומי העשה לומר דבשביל הצירוף ל"ת יבוא עשה וידחה עשה, ומסיים בצ"ע. הנה התוס' בקדושין ל"ד ה"ה מעקה, כתבו דהעשה שיש עמו לאו אלים יעו"ש. א"כ ה"נ יש לומר דכן הוא גם בהעשה שיש עמו לאו אלים העשה טובא:

ובעי לאתויי לבי דינא לקיים ובערת הרע וכו'. מזה יש להעיר על הא דכתב הה"מ לתרץ את הרמב"ם בפ"ח מנזקי ממון מהשגת הראב"ד שלא כתב דשור טרפה שהרג בפני בי"ד שפטור מטעם דלא אמרינן ובערת הרע רק באדם, וקשה דמבואר בסוגיא זו בעוף שהרג את הנפש דיש חיוב להביאו לבי"ד לקיים ובערת הרע מקרבך:

אמנם מדברי רש"י בד"ה ובערת הרע, מפרש מצוה על כל הפוגע בחייבי מיתה להביאן לבי"ד כדי לבער רשעים מישראל, יעו"ש. מבואר שם דרש"י סבר ג"כ דהחיוב על רשעי ישראל נאמר, וזהו כמו"ש ה"ה בשיטת הרמב"ם, וכמובן שזה פלא הלא הסוגיא קאמרה זה על עוף שהרג את הנפש, עוד קשה דהלא עיקר הקרא נאמר במי שמחויב מיתה והוא לאחר גמ"ד, והכא בסוגיא דמיירי קודם גמר דין מנין לומר דאיכא בזה גם כן משום ובערת הרע כיון דטרם ידענו שהוא רע, דהיינו קודם גמר דין שאכתי אינו בחיוב מיתה, ולא דמי לטרפה שהרג בפני בי"ד, דשאני התם כיון דלא בעינן למדייני' הרי זה כלאחר גמר דין:

אמנם נראה בסברת הה"מ דמחלק בין אדם לבהמה, הוא משום דבאדם שייך לומר דזה שהרג בפני בי"ד זהו גמר דינו, וזהו מפני שאין הדבר נוגע לאחרים רק לעצמו, אמנם גבי בהמה חיה ועוף שיש להם בעלים ומשפטו זהו משפט הבעלים, ולהכי כשהרג שור טרפה בפני בי"ד הדבר נוגע להבעלים של השור, וממילא אין ההריגה גמר דין, ולא מיבעי' אם אין הבעלים עומדים שם דפשיטא דאין לדונו למיתה טרם תצא דבר המשפט,

אלא אפילו אם הבעלים עומדים שם לא שייך לדונו למיתה מטעם ובערת הרע מקרבך, כיון שהמשפט להבעלים, והבעלים אינם בכלל ובערת הרע כמובן:

משא"כ הכא דמיירי לשילוח הקן דזהו בשל הפקר שאין לו בעלים, וממילא עיקר המשפט מגיע רק להעוף עצמו שהרג את הנפש ותיכף שהרג את הנפש הרי הוא במיתה, והרי זה בדוגמא הא דאיתא בסנהדרין הזאב והארי וכו' שהם בני מיתה ופליגי ר' יוחנן ורשב"ל אם דוקא בהמיתו כל ההורגו זכה, או דלמא אעפ"י שלא המיתו מטעם שאין להם בעלים, ושאני העוף הכא שהרג את הנפש אעפ"י שהוא בן תרבות אבל לאחר שהרג את הנפש בר מיתה הוא כיון שאין הפסד לשום אדם במיתתו ואין כאן הפקעת ממון, ולהכי הרי זה כמאן דגמיר דינייהו כדאיתא שם בסנהדרין אליבא דרשב"ל:

ובזה אתי שפיר הסוגיא הכא דפריך ה"ד אי דגמר דיני' בר קטלא הוא, ופירש"י ומהיכן נמלט. אי דלא גמר דיני' ובעי לאתויי לבי דינא לקיומי בי' ובערת הרע מקרבך, הנה ע"כ הכא לא הוי הכוונה להביאו לבי"ד ולדייניו' דהרי לא קאמר הש"ס כן אלא קאמר הש"ס להביא לבי"ד לקיים ובערת הרע מקרבך, והביאור בזה, דלא איצטריך למידייניו' בתור משפט כיון דליכא בזה שום הוצאה מאיזה איש, ורק עצם ההריגה ג"כ מוטל על בי"ד, וכמו כן ע"כ הא דקאמר הש"ס אי דגמר דיני' בר קטלא הוא, הכוונה הכא גמר דין היינו הקטלא וכעין זה איתא בפ"ב דפסחים בירושלמי ושחטוהו עד שלא נגמר דינו, ומפרש במראה הפנים דהיינו נגמר דיני' דקטלא ממש, וזהו שפירש"י מהיכן נמלט, והיינו שכוונתו דהגמר דין הכא הוי המיתה ממש, וזהו ג"כ כוונת רש"י שפירש דהפסוק מיירי ברשעים שמחויבים מיתה, ובא רש"י ללמדנו דהכא הרי זה כגמר דין גם טרם שהובא לבי"ד:

ובזה שביארנו הוי פירושו של הה"מ כמו שפירש"י הכא, ושפיר מיושב שיטת הרמב"ם שלא כתב להאי דינא בשור טרפה שהרג בפני בי"ד, משום דלא שייך ובערת הרע, דהיינו שהמעשה בעצמותה הוי גמר דין אלא באדם, אבל לא שייך זה בבהמה, והכוונה בבהמה שיש לה בעלים וכמוש"נ:

וגם בהא דאיתא לקמן ק"מ באוקימתא דרבינא בעוף שהרג את הנפש דאיתא שם ובערת הרע, היינו דמיירי בצפורי מצורע דבעינן צפור דרור שהוא משל הפקר, כמבואר בתוספתא וברמב"ם:

ובזה מיושב גם כן הא דקשה בהא דב"ק מ' דטוען המפקיד דהוי מעריקנא לי' לאגמא, ולכאורה הא מבואר הכא דאיכא חיוב הבאה לבי"ד משום ובערת הרע, אבל לפי מה

שביארנו ליתא חיוב זה דהבאה לבי"ד אלא בשל הפקר ולא למי שיש לו בעלים, ובעינן שיעמוד למשפט קודם:
שם אלא דחזא קן בעלמא ואקדשיה, ומי קדוש וכו'. וקשה לשיטת הרב ר' אליעזר ממי"ץ הובא בהרא"ש בנדרים ל"ד דכתב דאם ככר של הפקר היתה רחוקה ממנו הרבה ואין אדם סמוך לה שיוכל לזכות אלא הוא ואמר לכשאזכה בככר זה תהיה הקדש וקמ"ל דחל עליה הקדש דכיון דבידו לזכות בו יעו"ש, וא"כ יצוייר הכא באופן זה שאמר על הקן שיהיה הקדש לכשאזכה בו, והכא כשנוטל בידו חל ההקדש, ואפשר לומר דזה שנוטל בחיוב שילוח לא הוי זכייה, וצ"ע:
גמ'. אלא דאגביהינהו לאפרוחים ואקדשינהו והדר הדרינהו, האי אפילו בחולין נמי לא מיחייב, ופירש"י משום דהוי מזומן, וקשה מדוע לא אמרינן דתיכף:
איתחייב בשילוח כשזכה באפרוחין. והיאך יפטר אח"כ מטעם מזומן, וע"כ צריך לומר דמיירי כשלא היה האם עליהן, ואח"כ באה האם עליהן, ולהכי גם כשבאה האם עליהן אח"כ פטור משילוח כיון דזכה באפרוחין מקודם הוי ליה מזומן, או דמיירי ששלח את האם ונטל את הבנים והחזירן ובאה האם אח"כ עליהן פטור מלשלח מטעם דהוי מזומן, והמחבר בשו"ע כתב זה בסימן רצ"ב ס"ה בזה הלשון אבל אם שלחה ונטל הבנים והחזירה יעו"ש. הרי שהוסיף על לשון המשנה, והרמב"ם בפרי"ג משחיטה ה"ז, כתב כלשון המשנה, אבל עכ"פ מיירי באופן שלא היתה האם עליהן ולא נתחייב בשילוח:
גמ'. אלא דאגבהה לאם וקדשה והדרא מעיקרא איחייב, והיינו דהקדש אינו יכול להפקיע מהמצוה שנתחייב מקודם דומיא דהקדיש את הדם לאחר שחיטה דהקדש אינו מפקיע מהמצוה, ומחויב לכסות ואין ההקדש חל בזה: ויש לעיין מדוע לא מוקים הש"ס דאגבהה לאם באופן שאינו רוצה לזכות בבנים, ולא איתחייב בשילוח, ושפיר חל ההקדש, ומזה משמע ג"כ דהמצוה מוטלת עליו אף אם אינו רוצה לזכות בבנים, ותיכף כי יקרא לפניו קן צפור מחויב בשילוח כשרואה האם רובצת על הבנים, וזה הוי ראיה מכרחת: גמ'. רב אמר במקדיש פירות שובכו ומרדו, ושמואל אמר במקדיש תרנגולתו לבדק הבית, והא דנקט תרנגולתו משום דעופות הראוין להקרבה אינן יוצאין מידי מזבח, ופליגי רב ושמואל, דרב סבר קדשי בדק הבית כיון דאין זה אלא קדושת דמים הנה לאחר שמרדו נפקע הקדושה לגמרי מהם והרי הן כחולין ממש וחייב אח"כ גם בשילוח מפני שהם הפקר ממש, להכי מוקי בקדשי מזבח, ואי לאו דממעט קרא משילוח, הוי אמינא דגם קדשי מזבח נפקעה קדושתן מהן, אבל כיון דמיעטה התורה משילוח הוא מפני שעדיין הקדושה עליהן, ושמואל סבר דגם קדשי בדק הבית לא מהני

יאוש מטעם דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, זהו תוכן הדברים בפלוגתא דרב ושמאל, והרמב"ם בפרי"ג משחיטה ה"כ פסק כשמואל אעפ"י שהלכה כרב לגבי שמואל באיסורין, אבל כיון דר' יוחנן סבר כשמואל כמו"ש הריטב"א והכס"מ, ושמעינן מזה דלא מהני יאוש אף בקדשי בדק הבית:

והנה ר' יוחנן דסבר גם כן כשמואל דהתורה פטרה בשילוח בקדשי בדק הבית מטעם דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, ופריך הש"ס מהא דסבר ר' יוחנן בהאמר מנה זה לבדק הבית ונגנבו או נאבדו חייב באחריותן ולא אמרינן בי גזא דרחמנא איתא, ומשני כגון דאמר הרי עלי לא מהני הא דאיתא בי גזא דרחמנא וכפירש"י, ולכאורה יש להבין דאם הוא בי גזא דרחמנא אמאי לא יצא ידי נדרו, אבל הריטב"א מפרש דבר נאה מאד דכשאמר הרי עלי, כיון שמרדו נתחייב מקדיש באחריותן והוי ליה כחילול ומפקע לחולין, אבל אמר הרי זה, שלא נתחייב המקדיש באחריותן אעפ"י שמרדה דין קדושתה עליה משום דלד' הארץ ומלואה עכ"ד יעו"ש. והנה תצא מזה דבר חדש דבאופן שאמר הרי עלי ונאבדו דמחויב ליתן אחרים עבורם והראשונים יצאו לחולין ובקן צפור באופן זה חייב בשילוח:

ולפי"ז יש לעיין בדברי הרמב"ם שכתב סתם המקדיש עוף לבדק הבית ופרח מידו והרי הוא מכירו ומצאו רובץ על האפרוחים או על הביצים לוקח הכל ומביאן לידי גזבר. וקשה מדוע לא כתב שזהו רק במקדיש באומר זו, אבל באומר עלי, באופן זה חייב בשילוח, וע"כ דסבר הרמב"ם דגם באופן דהרי עלי, כן הדין, וזהו דלא כמשמע מהסוגיא, וצ"ע:

בדין בל תאחר לקרבן ולצדקה בזמן הזה גרסינן בר"ה ד' ולרגלים וכו' אמר רב חסדא רגל שבו ר"ה לרגלים נפק"מ לנודר למיקם עליה בבל תאחר, ורבי שמעון היא דתניא אחד הנודר ואחד המקדיש ואחד המעריך כיון שעברו עליו ג רגלים כסדרן וכו' יעו"ש. והנה בהא דנודר פירש"י האומר דמי עלי ששמין אותו כעבד, מבואר דמפרש רש"י דמיירי בנודר לבדק הבית, וכן בהא דהמקדיש פירש"י דבר לבדה"ב יעו"ש. ויש לעיין מדוע לא פירש"י דנודר להביא קרבן, וכן המקדיש יש לפרש דמקדיש קרבן למזבח, ומדוע לא נפרש דכוונת התנא לשניהם בין לבדק הבית ובין למזבח, אשר כן הוא האמת דיש בל תאחר לשניהם בג' רגלים:

והנה בתוס' רי"ד למס' ר"ה מפרש אחד הנודר פירש סתם נדר הוי שנדר הרי עלי קרבן ולא האומר הרי דמי עלי כדפרישׁ המורה עכ"ל. ולכאורה מה בעי התוס' רי"ד שמפרש דלא כדפירש המורה, ונראה משום דלפירש"י קשה טובא מדוע לא חשיב התנא גם

קדשי מזבח, להכי מפרש דבנודר סתם מיירי שנדר להביא קרבן, ולפי"ז יש בזה גם קדשי מזבח, ודברי רש"י תמוה טובא מדוע נחית לפרש דהתנא מיירי רק בקדשי בדק הבית: והנה בטו"א מקשה מ"ש דחשיב בהאי ברייתא קדשי בדק הבית ולא חשיב קדשי מזבח יעו"ש. הנה מה שמקשה על התנא באמת לא קשה דהרי יש לפרש דכוונת התנא בנודר שנדר להביא קרבן, וכמו שמפרש רבינו בתוס' רי"ד, ועיקר יש להקשות לפירש"י וכמו שכתבנו:

והנה הטו"א כתב ליישב אליבא דר"ל בחולין קל"ט דסבר דבקדשי בדה"ב דבהפריש יצא ידי נדרו מטעם דכתיב כי לד' הארץ ומלואה, וכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא וכיון דאיכא תרי קראי חד לאמר ולא אפריש, וחד לאפריש ולא אקריב, ובקדשי בדה"ב לא יצוייר בל תאחר רק באמר ולא אפריש, ובקדשי מזבח יצוייר אפריש ולא אקריב, ויצוייר לפי"ז בקדשי מזבח שנה בלא רגלים שזה נלמד מבכור שהוא באפריש ולא אקריב דלא שייך גבי בכור אמר ולא אפריש דמאיליו הוא קדוש, ולא יצוייר לר"ש שלשה רגלים כסדרן אלא בקדשי בדק הבית והיינו דאמר ולא אפריש עכת"ד, ויש להעיר דהלא גם בקדשי מזבח יצוייר שלא יתחייב באפריש ולא אקריב דהיינו בנדבה שאמר הרי זו ולא נתחייב באחריות ולא שייך בזה בל תאחר, וע"כ עיקר החיוב בל תאחר בנדבה באמר ולא אפריש וא"כ אינו דומה לבכור דליתא באמירה, וממילא ליתא בל תאחר בשנה בלא רגלים כסדרן, והוי דומיא בזה לבדה"ב. ועוד דגם לר"ל איכא חיוב אחריות אם מת או נשרף, ורק בנאבד סבר כן ר"ל כמבואר בסוגיא:

אבל יש לומר דשאני קדשי מזבח כיון דעכ"פ כל זמן שישנו בעין יש עליו חיוב להקריבו, ולא סגי בהפרשה לחודיא, וא"כ בחד צד הוא דומה לבכור בזה שמחויב להקריבו, משא"כ קדשי בדק הבית כיון דסגי בהפרשה לחודיא וממילא אינו דומה לבכור, ולא מהני שנה בלא רגלים, וכיון דבעינן רגלים בזה סבר ר"ש דבעינן כסדרן. כן נראה בביאור וביישוב דברי הגאון טו"א. ומטעם זה אתי שפיר גם אליבא דר' יוחנן. והנה אף כי הדברים נכונים הם מצד עצמן, אבל לפי פשטות הסוגיא משמע כי שנה בלא רגלים שייך בל תאחר גם בקדשי בדק הבית. וביותר שע"כ רבינו התוס' רי"ד לא סבר כן, מדמפרש נודר דנדר להביא קרבן ובעי ר"ש רגלים כסדרן, אעפ"י שיצוייר גם שנה בלא רגלים אבל בחיוב דבל תאחר דרגלים בעינן כסדרן, וע"כ דהתוס' רי"ד לא סבר כפירושו של הטו"א: וביותר תקשה על הטו"א כי הלא עיקר הקושיא הוא לפירש"י שמפרש דמיירי בבדק הבית, ורש"י סובר דר"ש לא סבר שנה בלא רגלים:

ונראה ביישוב פירש"י שמפרש ברייתא זו דמיירי רק בקדשי בדק הבית, והוא דהנה בהא דקאמר רב חסדא דנפק"מ לנודר ולענין בל תאחר, אשר לכאורה קשה טובא לפי מה דאמר רבא לקמן דגם ברגל אחד עובר בעשה, וא"כ מאי נפק"מ בין עשה לל"ת שהוא לאו שאין בו מעשה שאין בו מלקות כמו"ש הרמב"ם להדיא, וביותר דמיירי הכא לר"ש דסבר כן להדיא כדאיתא בפר"ק דתמורה וא"כ למאי נפק"מ בזה דעשו חכמים ר"ה לרגלים לבל תאחר. והפנ"י שם בסוגיא הקשה בזה יעו"ש. ונראה דזה הוקשה לרש"י, להכי פירש"י דהכא מיירי בקדשי בדק הבית, והיינו דהא דאמר רבא דברגל אחד עובר בעשה היינו רק לקרבן, וזהו מדכתיב ובאת שמה והבאתם (שמה) וכן פירש"י שם בהדיא לקמן ו' ע"ב ד"ה עובר בעשה על הקרבן דכתיב ובאת שמה והבאתם, משא"כ בקדשי בדק הבית ליכא עשה ברגל אחד, וכן יש לדייק מדברי התוס' ר"ה ד' ד"ה צדקות, ובל תאחר הוא בשלשה רגלים, ור"ש בעי כסדרן, ולהכי נפק"מ לנודר ולבל תאחר, ולזה הוקבע הרגל שבניסן להיות ר"ה לבל תאחר, ושיטת התוס' רי"ד שמפרש דמיירי גם בקדשי:

שם. ת"ר חייבי הדמין והערכין וכו' לקט שכחה ופאה כיון שעברו עליהן שלשה רגלים עובר בבל תאחר, והקשו בתוס' בד"ה לקט שו"פ חייב להניח בשדה דאי שקיל להו עבר בלא תעשה דכתיב לא תלקט, יעו"ש. ביאור הדברים, דמה שייך לבל תאחר לשלש רגלים כיון דמיד עובר בל"ת, ועוד יש להעיר מה שייך בל תאחר כיון דאין זה לנתינה דבעלים כדאיתא לעיל קל"א דכל מתנ"ע אלו אין בהן טובת הנאה לבעלים, אלא העניים באין ונוטלין אותן בעל כרחן של בעלים, וכן כתב הרמב"ם בפר"א ממתנות עניים, וכתב מרן המקור מתוספתא דפאה פר"א, וא"כ מה שייך הכא בל תאחר כיון שאין להבעלים בזה דין נתינה. וכנראה שזה נכלל גם בכוונת התוס':

והנה כתבו התוס' דמיירי באופן דהבעלים עברו על הלאו ועכבו הלשו"פ לעצמן, והתורה חייבוהו להבעלים להחזיר מהא דכתיב תעזוב, ואיכא בזה בבל תאחר אם לא החזיר עד שלש רגלים:

ויש לעיין לר"ע דסבר ביומא ל"ו תעזוב מעיקרא משמע, וסבר דאם נטלם הבעל הבית שוב אינו בחזרה, ולא הוי ניתק לעשה א"כ לדידיה לא שייך בל תאחר בלקט שכחה ופאה, וכן כתבו התוס' שם וכן בתוסי"ש שם, ופלא על הטו"א שנחית לדייק בזה ולא הביא דברי התוס' והתבו"ש. אבל דוחק לומר דסתמא דברייתא דלא כר"ע:

ונראה דאעפ"י דסבר ר"ע דתעזוב מעיקרא משמע, ואם לא קיים תעזוב מעיקרא שוב ליתא בתיקון הלאו ולוקה, ולא שייך בזה הא דבל תאחר. אמנם נראה באופן שקיים

תעזוב והיינו שהניח פאה לעניים ואח"כ נטל הפאה לעצמו, והרי זה כגוזל את העניים, בזה אמרה תורה מעמך לרבות לקט שכחה ופאה לחזרה וישנו בבל תאחר:

ובזה יש ליישב ג"כ מה שהקשה בטו"א בהא דפריך הש"ס לאביי דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני מהא דתניא מצות פאה להפריש מן הקמה לא הפריש מפריש מן העומרים וכו' אלמא לא מהני, ומשני שאני התם דכתיב תעזוב יתירא, וקשה למה לן קרא הא ע"כ לא מהני דאם מהני לא משכחת דרבי קרא גבי לקט שכחה ופאה דישנן בבל תאחר עכת"ד. אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר דיש לומר דבאופן דלא קיים תעזוב מעיקרא והיינו שלא הניח כלום לפאה בזה אמרינן דמהני וליתא בהשבה, והא דרבתה תורה לבל תאחר מיירי שהניח פאה לעניים, ואח"כ נטלה לעצמו, והרי זה כגוזל מן העניים מה שהניח לפניהם בזה יש חיוב השבה וישנן בב"ת:

והנה הא דאמרה תורה בל תאחר דלקט שכחה ופאה בענינא דקרבנות היה נראה לכאורה לומר דדוקא באופן שלא נעשה עדיין שינוי בהלקט שו"פ, והר הם כמו שהן דומיא דקרבן, דהרי הוא כמו שהוא אבל בשעשה בהן שינוי, הנה אעפ"י שלא נתפטר מהחיוב מטעם דכתיב תעזוב יתריא, כדאיתא ב"ק צ"ד, אבל ליתא בבל תאחר, והנה גם הרמב"ם כתב בל תאחר דלקט שכחה ופאה בהדי כל הקרבנות בפדי"ד ממעשה הקרבנות הי"ג ולא כתב במתנות עניים בפר"א, ואילו בצדקה כתב שם בפר"ח, וע"כ משום דסבר דלענין בל תאחר בעינן דומיא דקרבנות, משא"כ צדקה דאין מיוחד על דבר מסוים, ואינו בדמיון לקרבנות. אבל דוחק לומר כן, דמילתא דמסתבר דכל מידי דתליא בנתינה שייך בל תאחר, וכיון דשינוי אינו קונה מטעם תעזוב יתירא דיש חיוב נתינה שייך בל תאחר:

ונראה דהכוונה בהא דאמרה תורה הא דלקט שכחה ופאה בענינא דקרבנות לומר לך שתליא ברגלים ואינו עובר בבל תאחר עד שיעבור שלשה רגלים, וזהו ע"כ כוונת הרמב"ם שכתב הא דלקט שכחה ופאה במעשה הקרבנות, מפני שדין שלהם כקרבן, אמנם בצדקה סבר הרמב"ם דלא תליא בקרבנות, וכמו שאמר רבא וצדקה מיחייב עלה לאלתר, וזהו שכתב הרמב"ם בפר"ח ממתנות עניים ה"א וז"ל, הצדקה הרי היא בכלל הנדרים, לפיכך האומר הרי עלי סלע לצדקה או שאמר הרי סלע זו צדקה חייב ליתנה לעניים מיד, ואם איחר עבר בבל תאחר וכו', משמע שעובר מיד בלאו דבל תאחר, וזהו כשיטת התוס' ר"ה ד' דבקיימי עניים מחויב בבל תאחר מיד, ובזה שאני לקט שכחה ופאה דלענין בל תאחר אינו עובר עד שיעבור שלשה רגלים:

אמנם דעת הרשב"א דגם בצדקה אינו עובר בלאו דבל תאחר עד שיעבור שלשה רגלים אפילו היכא דקיימו עניים, והר"ן בחידושין לר"ה מביא שגם דעת ר' ישעיה מטראנו כן, והא דאמר רבא וצדקה מיחייב עלה לאלתר הוא רק בחיוב עשה, והנה לפי שיטת הרשב"א והרב ר' ישעיה מטראני בצדקה דאינו עובר בבל תאחר עד שיעברו שלשה רגלים מטעם דבענינא דקרבנות כתיבי, מסתבר שכן הדין גם בלקט שכחה ופאה דאפילו בדקיימו עניים אינו עובר בבל תאחר עד שיעבור שלשה רגלים. וראיתי אח"כ בחידושי הר"ן שכתב להדיא דלשיטה זו גם בלקט שכחה ופאה הדין כמו גבי צדקה יעו"ש: מבואר דבצדקה היכא דקיימי עניים דלשיטת התוס' והרמב"ם עובר בבל תאחר מיד היכא דקיימי עניים. ולשיטת הרשב"א והר"י מטראני והר"ן אינו עובר בבל תאחר עד שיעבור ג' רגלים אפילו היכא דקיימו עניים:

והנה יש לעיין להרמב"ם דסבר דבצדקה מיחייב בבל תאחר מיד היכא דקיימו עניים, ואילו בלקט שכחה ופאה סבר דאינו עובר עד שיעבור שלשה רגלים מדכתב לדין לקט שכחה ופאה במעשה הקרבנות, ומשמע אפילו היכא דקיימו עניים וקשה מדוע ישונה לקט שכחה ופאה מצדקה:

והנה ראיתי ברמב"ם במעה"ק פרי"ד הי"ג. שכתב שם בסיפא לענין שלשה רגלים וז"ל, עברו עליו שלשה רגלים ולא הביא קרבנו שנדר או התנדב או שלא נתן הערכים והחרמים והדמים הרי זה עבר בלא תעשה שנאמר לא תאחר לשלמו יעו"ש. והנה חשב לכל אלו ולא חשב הא דלקט שכחה ופאה. חזינן דברישא לענין חיוב עשה חשב גם ללקט שכחה ופאה, ולענין הל"ת דבל תאחר השמיט ללקט שכחה ופאה, רגלים ולא הביא קרבנו שנדר או התנדב או שלא נתן הערכים וע"כ דסבר דלשו"פ לא תליא בג' רגלים, והיינו שדינם כצדקה היכא דקיימו עניים ועובר בב"ת תיכף ומיד, ורק היכא דלא קיימו עניים מחויב להביא ברגל ראשון מטעם העשה:

והנה לפי"ז ע"כ סבר הרמב"ם דשוה דין לקט שכחה ופאה לצדקה לענין בל תאחר היכא דקיימו עניים. אבל אכתי יש לעיין בזה שסבר הרמב"ם דבמתנות עניים מחויב להביא מן התורה ברגל ראשון שפגע בו תחילה, מטעם דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה כלומר בעת שתבוא לחוג תביא כל מה שאתה חייב בו, כמבואר שם. וקשה דלפי"ז מדוע לא כתב שכן הדין בצדקה שיהיה מחויב להביא מה שנדר לצדקה מאי שנא מתנות עניים מצדקה:

ונראה דיש הבדל בין צדקה ללקט שכחה ופאה, והוא דצדקה יש לבעלים טובת הנאה ליתן למי שירצה להכי אין לחייבו להביא ברגל ראשון שפוגע בו תחילה מטעם דיש לו

זכות להמתין עד שיפגע בעני שיש לו בזה טובת הנאה, מה שאין כן לקט שכחה ופאה שאין בהן שום טובת הנאה, להכי מחויב להביא ברגל ראשון שפוגע בו תחילה, וזהו מפני שאין לו בזה זכות בעלות משא"כ צדקה שיש לו זכות בעלות:

והנה איתא בר"ה ו' דבעינן תרי קראי לבל תאחר חד לאמר ולא אפריש, וחד לאפריש ולא אקריב יעו"ש. ויש לעיין מדוע לא כתב הרמב"ם לאמר ולא אפריש:

ונראה כיון דחשיב ערכין ודמים דלא יצוייר אפריש ולא אקריב לפי מה שאיתא אמר רב המנונא הכל מודים בערכין וכו' דכתיב ונתן את הערכך חולין הן בידך עד שיבואו לידי גזבר, יעו"ש. והוא הדין בדמים, כמו שכתב הרמב"ם בפרי"ג מערכין הי"ג, מבואר דלא יצוייר אפריש ולא אקריב, מטעם דהנודר אינו בהפרשה, והפרשה באה בהנתינה ובהנתינה יצא ידי חובתו, ולא יצוייר עוד בל תאחר, וע"כ כל עיקר בל תאחר בהדמים ובערכין היינו רק באמירה גרידא:

אבל לפי"ז קשה מדוע בעינן בקרבנות קרא לאמר ולא אפריש ולא ילפינן מחייבי דמים וערכין, וצ"ע:

עוד כתבו התוס' שם דאפשר לאוקמי' במלקט לצורך עניים, ובזה ליכא הא דלא תלקט מטעם דכוונת התורה לא תלקט לעני ליחיד, אבל במלקט לעניים דעלמא לא אסרה תורה, ובזה איכא בל תאחר יעו"ש. ויש לעיין דהלא זה ודאי אילו לקט אינש דעלמא לצורך עניים ליכא עליו בל תאחר, דלא גרע מגבאי של צדקה שכתבו התוס' בר"ה ד' ד"ה והחרמים, יעו"ש. והביאור כיון שלא נדר. ולפי"ז גם בלקט שכחה ופאה כשלקט איש אחר ליכא בל תאחר כיון שלא נתחייב מעיקרא בזה. ולפי"ז גם בשלקט בעל השדה לצורך עניים ע"כ הרי הוא בזה כאינש דעלמא, ומדוע ישנו בבל תאחר, ואם בשביל שנתחייב בלקט שכחה ופאה מעיקרא, הלא בשאין עניים באותה שעה אינו מחויב להדורי בתרייהו, וא"כ כשלקטן גם לצורך עניים הרי הוא בזה כאיש אחר ולא חמור יותר מגבאי של צדקה:

ואפשר שזר לומר דשאני גבאי כיון דידו כיד עניים כדאיתא ב"ק ל"ו, משא"כ בעל השדה, והביאור בזה כי שאני גבאי צדקה דלא יצוייר שיזכה הגבאי צדקה להיות שלו, משא"כ לקט שכחה ופאה אם נתיאשו עניים זוכה בעל השדה, וא"כ אין ידו כיד עניים. עוד בזה אם אכלן בעל השדה פטור מלשלם מצד הדין כדאיתא לעיל ק"ל ע"ב, וזהו כדין מזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור מלשלם והוא הדין מתנות עניים כמבואר שם, ולהכי חייב רחמנא בבל תאחר כל זמן שאיתא בעין:

אמנם יש להעיר דכיון דלקט לצורך עניים זכה עבורם, והרי זה כאילו בא לידם ושוב לא נפטר כשאכלן או שהזיקן, מטעם דהוי ממון של עניים וא"כ דינו כגבאי של צדקה, וא"כ מדוע יעבור בבל תאחר:

ונראה דשאני בעלים מאחר, והיינו דאעפ"י שלקט לצורך עניים אבל חיובא דידי' לא נפקע עדיין, משא"כ אחר המלקט לצורך עניים כיון שאינו בעל השדה ליכא עליו החיוב דתעזוב, ובא האחר לפטור החיוב של בעל השדה ואין עליו החיוב דתעזוב, להכי ליכא עליו חיוב בל תאחר, וזהו ג"כ הטעם דגבאי של צדקה אין עליו חיוב בל תאחר כיון שלאו חיובא דידיה הוא בהנדר, והרי זה כמו הא דיורש שאינו בבל תאחר לר' זירא מטעם שאעפ"י שיש עליו חיוב הבאה להקרבן, אבל חיוב זה נמשך מבכח המוריש, והיורש בא לפטור חיוב של המוריש:

ובתירוץ זה של התוס' יצוייר גם לר' עקיבא דסבר דתעזוב מעיקרא משמע, והיינו דאעפ"י דסבר ר"ע דאין תיקן להלאו, אמנם כל זה כשנטלן לעצמו, משא"כ בשנטל לצורך עניים, וא"כ לא עבר על הלא תלקט, וחייב ליתן לעניים, ובזה ישנו גם בבל תאחר, וכן כתב הטו"א:

והנה לכאורה אפשר לומר דר"ע סבר כר' אליעזר דסבר בעל הבית שהיה עובר ממקום למקום וצריך ליטול לקט שכחה ופאה ולכשיחזור ישלם מביתו כדאיתא לעיל וא"כ יצוייר בל תאחר באופן זה שנטל בהיתר, אבל לפי מה שביארנו ע"כ באופן זה ליכא בל תאחר מטעם שלא היה עליו חיוב דתעזוב מעיקרא, ולגבי אחר ליכא בל תאחר:

והנה בזה דפשיטא להטו"א במלקט לצורך עניים דעלמא גם רבנן מודו, הנה הרשב"א בחידושיו לא כתב כן אלא סבר הרשב"א דלרבנן גם בזה אסור ולא זכה לו ואיכא בזה משום לא תלקט יעו"ש, וא"כ דוחק לאוקמי' הברייתא רק אליבא דר"א:

עוד מה שכתב הטו"א דמשכחת לה באופן שנטל הבעל הבית בהיתר עפ"י הא דתנן במס' פאה דמצוה דפאה דאילנות להיות מוריד ומחלקן לעניים, וא"כ משכחת לה בפאה דאילנות שנטל הבעה"ב בהיתר להיות מחלקן לעניים יעו"ש. לדעתי תמוה טובא, דע"כ האי נטילה מהאילן להיות מחלקן כשמורידן לארץ לא נקרא נטילה להתחייב עליהן בבל תאחר, והיינו שהעיקר בזה שהוא הבעה"ב מחויב להורידן לארץ וזהו מפני סכנת העניים, והחלוקה אינה תלויה בדעתו, והחלוקה אינה בתורת בעלים, וגם אם העניים בעצמן מחלקין ביניהם שפיר דמי, וא"כ לא שייך בזה בל תאחר, כיון שאין עליו חיוב נתינה אלא הם בעצמן נוטלין ומחלקין ביניהם, ואם נטל הבעל הבית ומוליכן להפאה בהגורן פשיטא שזהו נטילה באיסור:

לכן נראה דהתירוץ הראשון של התוס' לעיקר שנטל באיסור, ומחויב ליתן לעניים מטעם דאמרה תורה תעזוב, וזהו אליבא דכו"ע וגם לר"ע אתי שפיר כמוש"נ לעיל:

ולדעתי נראה דיצוייר בל תאחר בלקט שכחה ופאה ולא עבר על איסור תורה, והוא באופן הא דתנן במשנה דפאה פר"ה מ"ו דמי שאינו מניח את העניים ללקוט עובר משום אל תסיג גבול עולים יעו"ש. וכן איתא בספרי בפ' תצא בפסוק דלא תפאר. נמצא דמי שאינו מניח את העניים ללקוט אין בזה איסור דאורייתא אלא איסור מדברי קבלה גרידא, וכיון דמדאורייתא אין בזה איסור על זה אמרה תורה דעובר בבל תאחר, ובזה אתי שפר גם לר"ע דסבר דתעזוב מעיקרא משמע, ואין בזה תיקון הלאו. אמנם כיון שלא עבר על הלאו מטעם שלא נטל לעצמו כלום ומונח בשדה ולא היה מניח להעניים ללקוט, איברא דבספרי לכאורה משמע שיש בזה איסור דאורייתא מדדריש מקרא דלא תפאר, אבל זה ליתא מדמסיים משום לא תסיג וגו', ועוד דלעיל קל"א, דרשו מזה שמניחין פאה לאילן, וע"כ דרשת הספרי לאסמכתא על הפסוק הזה:

והנה לענין צדקה אם בעינן שלשה רגלים לבל תאחר פליגי בזה הראשונים, דהנה שיטת התוס' ר"ה ד"ה צדקות, דאם לא קיימו עניים לא מיחייב להדורי בתרייהו כל זמן שלא עברו שלשה רגלים, ושיטת הרשב"א דאפילו היכא דקיימו עניים אינו עובר בבל תאחר עד שיעברו ג' רגלים, והא דאמר רבא דבצדקה עובר לאלתר היכא דקיימי עניים זהו רק בעשה, ושיטת הר"ן שיש חילוק בין דבר התלוי במקדש, לבין הדברים שאין תלוי במקדש, דבדברים שאינו תלוי במקדש כמו צדקה דלא תליא ברגלים, ומיד עובר בבל תאחר עכת"ד יעו"ש:

ונראה להוכיח כשיטת התוס' והוא בהא דאיתא ולרגלים וכו' אמר רב חסדא רגל שבו ר"ה לרגלים, נפק"מ לנודר. והקשה הפנ"י לרבא דאמר לקמן כיון שעבר רגל אחד עובר בעשה, ומאי נפק"מ בין איסור עשה לאיסור לאו דהרי מלקות ליתא גם בבל תאחר מפני שהוא לאו שאין בו מעשה יעו"ש. אמנם אם אמרינן דגם גבי צדקה ומתנות עניים תליא ברגלים אתי שפיר משום דע"כ הא דאמר רבא דברגל אחד עובר בעשה היינו רק לענין קרבן מטעם דאיכא חיוב ראיה, וכן פירש"י עובר בעשה על הקרבן דכתיב ובאת שמה והבאתם יעו"ש, וא"כ איכא נפק"מ לענין נדרים דדמים דברגל אחד אינו עובר ובעינן שלשה רגלים, וכן יש לדייק גם מדברי רש"י הכא בד"ה אחד הנודר שפירש שאומר דמי עלי ששמין אותו כעבד, ובתוס' רי"ד מפרש לענין נודר לקרבן יעו"ש. ומה בעי רש"י בזה. ונראה דכוונת רש"י כיון שקאמר הש"ס נפק"מ לנודר ועל זה מביא הש"ס הברייתא דתניא לנדרים ופירש"י לנדרים לענין דמים ולא לקרבן והיינו משום דלענין

קרבן לא נפק"מ כיון שבלא"ה עובר בעשה, וא"כ מאי נפק"מ הא דהוי הרגל שבו ר"ה, אבל לענין דמים דלא תליא במקדש דוקא, ועל זה לא כתיבא הא דובאת שמה והבאתם, ומזה משמע ששיטתו גם כן כשיטת התוס':

והנה לשיטת הר"ן יש לומר דיש נפק"מ לנשים משום שיש לעיין בהא דאמר רבא דברגל אחד עובר בעשה, אם גם נשים ישנן בעשה זו, או דלמא כיון דאינן בהא ובאת שמה מטעם דאינן חייבין בראיה אינן בכלל זה דהעשה, ואם אמרינן דנשים אינן בהעשה דרגל אחד, א"כ יש נפק"מ טובא בהא דקאמר הש"ס נפק"מ לנדרים לענין נשים שאינן בעשה ברגל אחד אבל ישנן בבל תאחר בשלשה רגלים, וזהו שיטת הרמב"ם והר"ן:

ומזה יש לומר דלהכי פסק הרמב"ם בפרי"ד ממעה"ק דאשה ישנה בבל תאחר, והקשו הא אינו מוכח בש"ס, ולכאורה הוי בעי' דלא איפשטא, אבל לפי מה שכתבנו יש לזה הוכחה מהא דקאמר הש"ס נפק"מ לנדרים, וכמוש"נ: והנה הפנ"י רוצה לומר שיש הבדל בין חיוב עשה לחיוב ל"ת, בהא דהלאו דבל תאחר לענין הא דאמר רבא לקמן כיון שעברו עליו שלש רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר, וזה דוקא בחיוב הל"ת, משא"כ בחיוב העשה כיון שעבר רגל אחד עבר על העשה ושוב אינו עובר עכת"ד, ויש להבין מדוע באמת גם בעשה לא אמרינן דבכל יום ויום עובר על העשה, ולכאורה יש לומר דכיון דהעשה הוא מהא דובאת שמה והבאתם שמה, וזה שייך דוקא ברגל עצמו שיש חיוב לבוא וכשעבר הרגל כיון שעבר זמן לבוא שוב אין כאן חיוב הבאה עד הרגל הבא, אבל יש להעיר איברא דאין חיוב לבוא לביה"מ אבל חיוב הקרבת הקרבן לא סליק מיני', ומצינו דוגמא לזה בהל' מילה פר"א שכתב הרמב"ם שם מילה מצות עשה וכו' וביי"ד מצווים למול וכו' נתעלם מביי"ד ולא מלו אותו כשיגדל הוא חייב למול את עצמו וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדיל ולא ימול את עצמו הרי מבטל מצות עשה יעו"ש הרי חזינן דאעפ"י שהחיוב מילה ביום השמיני וכשעבר יום השמיני ולא ימול עצמו בכל יום ויום עובר על העשה, וא"כ מדוע לא נאמר כן גם גבי קרבן, וע"כ הא דאמר רבא כן לענין בל תאחר הוא משום דבא רבא לומר על הברייתא, ובריייתא מיירי לענין בל תאחר, אבל לפי מה שסבר רבא דברגל אחד עובר על העשה תסוב גם על העשה שבכל יום ויום עובר על ביטול העשה דביטול הקרבה, וע"כ הענין בזה כמו שכתבנו דנפק"מ בזה להאופנים שכתבנו לשני השיטות כמו שנתבאר לעיל. וביותר שכן אמר רבא להדיא בתמורה י"ח ע"ב, ובירושלמי פר"א דר"ה מיבעי' בזה. ובספרנו נזר הקודש לתמורה ביארנו בזה טובא, ולפלא על הגאון פנ"י שלא הביא הירושלמי והסוגיא דתמורה:

והנה לשיטת הר"ן דדבר שאינו תלוי במקדש עובר מיד בבל תאחר, ולא בעינן שלשה רגלים. דלפי"ז גם בלקט שכחה ופאה שג"כ אינו תלוי במקדש עובר מיד בבל תאחר, ולפי"ז מיושב הא דהקשו התוס' היכי שייך בל תאחר בלקט שכחה ופאה דליתי עניים ולשקלי לנפשייהו, אבל לשיטת הר"ן אתי שפיר דתיכף שנוטל הבעה"ב עובר מיד בבל תאחר ומשכחת לה בדאיכא עניים. וראיתי אח"כ בחידושי הר"ן לר"ה שנחית לזה וכתב שגם בלקט שכחה ופאה כן הדין, ומיישב בזה קושיות התוס', והיינו שסובר דלקט שכחה ופאה הדין כמו בצדקה, והא דקאמר רבא צדקה ולא קאמר לקט שכחה ופאה משום דבאיסורא לא קמיירי, יעו"ש:

אמנם יש לעיין בדברי הרמב"ם שחשיב לקטו"פ בהדי קרבנות בפרי"ד ממעה"ק הי"ג, וא"כ משמע דסבר הרמב"ם דלקט שכחה ופאה דינם כמו קרבן ותליא בשלשה רגלים, ומזה קשה לפי מה שכתב הרמב"ם בפר"ח ממתנות עניים האומר הרי עלי סלע לצדקה חייב ליתנה לעניים מיד, ומזה למד הר"ן שם בחידושיו שכן דעת הרמב"ם דבדברים שלא תליא במקדש לא בעינן שלשה רגלים, וא"כ גם בלקט שכחה ופאה צריך להיות כן. וקשה דלפי"ז יהיה דברי הרמב"ם בסתירה, איברא דבסוף דבריו שמסיים הרמב"ם שאינו עובר בבל תאחר עד שיעברו עליו רגלי השנה כולה לא חשיב מתנות עניים וכמו שכתבנו לעיל מזה, אבל עדיין קשה דברישא חשיב גם מתנות עניים בזה שכתב דמצות עשה מן התורה שיביא הכל ברגל שפגע בו תחילה וחשיב שם מתנות עניים, וקשה הא מתנ"ע עובר מיד ואינו צריך להמתין כלל. ואפשר לומר דמיירי שלא היו עניים, ובזה איכא מצות עשה להביא למקדש, אבל היכא דקיימי עניים עובר מיד בבל תאחר ולא תליא ברגל כלל:

והנה לשיטת הר"ן והרמב"ם לפי פירושו של הר"ן בכוונת הרמב"ם יש ליישב קושיות הטו"א שהקשה לר"ע דסבר ביומא דתעזוב מעיקרא א"כ היאך יצוייר לדידי' בל תאחר בלקט שכחה ופאה. וגם הקשה לאביי דסבר אע"מ ובעי תעזוב יתירא לומר דלא מהני הלא בלא"ה ע"כ לא מהני דאל"כ לא יצוייר בל תאחר, אבל לשיטת הרמב"ם והר"ן אתי שפיר, והיינו דתיכף כשנוטל ומלקט לעצמו איכא בל תאחר, ואתיא הברייתא גם אליבא דר"ע, והיינו דכמו שעובר על הלא תלקט הנה כמו כן עובר גם על בל תאחר, ואתי שפיר גם לאביי, והיינו דכיון שעבר מיד בבל תאחר עם הלאו דלא תלקט, ובשניהם אמרינן דאע"מ ולהכי בעינן תעזוב יתירא לומר דלא מהני: והנה תצא מזה לענין אשה דבעי ר' זירא אם אשה איתא בבל תאחר מטעם דלא מיחייבא בראיה, יעו"ש. הנה ע"כ כל

זה לענין הדברים דתליא במקדש, אמנם בדברים דלא תליא במקדש כמו צדקה ולקט שכחה ופאה בודאי אשה מחויבת בבל תאחר:
ובזה מיושב מה שקשה לכאורה דא"כ הא דחשיב בקדושין כל מצות ל"ת אשה חייבת חוץ מבל תקיף, וקשה הא איכא בל תאחר, וע"כ מוכח מזה דאשה מחויבת בבל תאחר, אבל אם אמרינן דבדברים דלא תליא במקדש לא בעינן שלשה רגלים אתי שפיר, משום דאף אם אמרינן דאשה אינה בבל תאחר ע"כ זה דוקא בהדברים התלוים במקדש מטעם דאינה מחויבת בראיה, משא"כ בצדקה ומתנות עניים דלא תליא במקדש גם נשים חייבות. והנה ראיתי אח"כ בטו"א שם ו' ע"ב דאגב רהיטא כתב דנשים מחויבות בבל תאחר בדברים דאינם תלוים במקדש, אבל לא נחית דזה אתי שפיר רק אליבא דשיטת הר"ן דבדברים דלא תליא במקדש לא בעינן שלשה רגלים. אמנם לשיטת התוס' דגם בדברים שאינם תלוים במקדש תליא בשלשה רגלים, וא"כ ע"כ גם צדקה ומתנות עניים תליא ברגלים, ואם תליא ברגלים, א"כ ע"כ בעינן מקדש דאל"כ לא שייך הא דרגלים, ואם כן לדידהו תקשה מהא דלא חשיב בל תאחר שאשה אינה מחויבת, שמזה מוכח דאשה ישנה בבל תאחר, וא"כ תקשה לאביי דבעי אם אשה איתא בבל תאחר:
והנה הטו"א הוסיף לחדש דכיון דתניא דגם שנה בלא רגלים ישנו בבל תאחר, ולפי"ז גם בדברים התלוים במקדש כקרבנות אפילו אשה דליתא בראיה, ולא בשמחה גם כן עוברת בבל תאחר יעו"ש. והנה אף שכתב הטו"א זה לסברא פשוטה, אבל יש להעיר דיש לומר דדוקא הני שישנן בדין ובאת שמה ישנן גם בעבור השנה, אבל נשים אם אינן בהצווי דובאת שמה אינן גם כן באיחור השנה בבל תאחר:
אבל הנכון דאפילו להראשונים דסברי דבכל הדברים אפילו בשאינם תלוים במקדש תליא בשלשה רגלים, מ"מ כיון שאינן בהבאה למקדש דוקא בזה לכו"ע נשים חייבות בבל תאחר, וכן כתב המאירי בחידושיו לר"ה, ור' זירא דבעי אשה מהו בבל תאחר רק על הקרבנות בעי, מטעם דקרבן בעי הבאה לעזרה דוקא, ואשה שאינה מחויבת בביאה לעזרה אפשר שאינה גם כן בבל תאחר, אבל בצדקה ומתנות עניים שלא בעינן הבאה לעזרה אעפ"י שלא תליא בשלשה רגלים אשה מחויבת ועוברת בבל תאחר:
והנה לדינא בנדרים שאנו נודרים עתה שאין לנו ביהמ"ק בעוה"ר. אם עובר בבל תאחר מיד או דאינו עובר עד לאחר שיעבור שלשה רגלים תליא בפלוגתא דהראשונים, והיינו דלשיטת הרמב"ם והר"ן דסברי דגם בזמן המקדש כל הני שאינם תלוים במקדש עובר מיד, א"כ גם בזמן הזה מי שנדר לצדקה וקיימי עניים עובר מיד בבל תאחר, ולשיטת התוס' כיון דסברי דבכל הדברים תליא בשלשה רגלים הנה גם דבזמן הזה תליא הבל

תאחר בשלשה רגלים, ומטעם זה כתב המחבר בש"ע סימן רנ"ז סע"ג, ואם איחר עובר בבל תאחר, וע"כ הכוונה שעובר מיד מדלא כתב עד שיעבור הג' רגלים, וע"כ דמסתבר לי' כשיטת הר"ן, וכן ראיתי בביאורי הגר"א ז"ל שכתב דג' רגלים לא קאי אצדקה, דלא כהרשב"א ותוס' דג' רגלים גם כה"ג וכו' יעו"ש. והנה הרדב"ז בחלק ב' סימן תרצ"ח דעתו דגם בצדקה תליא בג' רגלים יעו"ש. תמוה דלא נחית לשיטת הר"ן:

והנה על המחבר יש להעיר מדוע השמיט לגמרי דעת התוס' דהיכא דלא קיימי עניים עובר בבל תאחר לאחר שלשה רגלים. וראיתי בפנ"י שהעיר בזה יעו"ש. ונראה דסבר המחבר דשיטת התוס' דתליא ברגלים זהו רק בזמן שביהמ"ק היה קיים והיו באים לרגל מכל המדינה, אבל בזמן הזה שאין לנו בית המקדש גם התוס' מודים דלא תליא ברגלים:

עוד הקשה הפנ"י מהא דהביא הרי"ף כל עיקר הא דנודר למיקם עליה בבל תאחר, והנה כמו שידוע שלא הביא הרי"ף רק מה שנוהג בזמן הזה, וע"כ כוונתו לענין נדר לצדקה עכת"ד יעו"ש. נראה דכוונתו של הרי"ף דאם אחד נודר או מקדיש בזמן הזה עובר בבל תאחר, ועצם האי דינא קמ"ל דאם נודר בזמן הזה או מקדיש או מעריך איסורא דבל תאחר עבר, והיינו דכיון שאינו יכול לקיים את נדרו ועברו עליו שלשה רגלים ולא נבנה הבית לקיים נדרו עובר בבל תאחר, ולכן יש להזהר מלנדור כל עניני קדשים: עוד מצאתי בפנ"י שמדייק בסתירת דברי הרמב"ם מהא דמעה"ק לזה שכתב במתנות עניים, וכתבנו לעיל:

נמצא לדינא לפי הכרעת הטור והמחבר דהנודר לצדקה בזה"ז ומונע מלתת לעניים עובר מיד בבל תאחר, וכן כתב הר"ן בשם הר"ת, ואם אין עניים לפניו מפריש ומניח עד שימצא עני כמו"ש הרמב"ם בפר"ח ממתנות עניים ה"א, והנה מרן לא כתב מקור לזה, אבל רבינו הגר"א ביו"ד סימן רנ"ז, כתב מקור לדין זה מהא דאיתא בחולין קל"ד לוי זרע בכישור ולא הוו עניים למישקל לקט וכו' ומסקנא דבעי להפריש יעו"ש. וה"נ כן הדין בצדקה:

והביאור הפרשה הרי זה כאילו נתן להגבאי דשוב אינו עובר בבל תאחר, ולאחר שהפרישם ומונחים אז אינו צריך לחזר אחרי עניים אפילו לאחר שעברו ג' רגלים, אלא ימתין עד שימצא עניים כמו"ש כן הש"ך בסק"ה בשם הר"ן והב"ח. זהו מה שיצא לנו בביאור הלכה בדין זה דבל תאחר לצדקה בזה"ז:

דף קלט:

אלא אי איתמר הכי איתמר אמר רב המנונא הכל מודים בערכין דאע"ג דלא אמר עלי מיחייב דכתיב ונתן את הערכך חולין הן בידך עד שיבואו ליד גזבר. ביאור הדברים, דלא

נתקדשו בקדושת פה בלבד אלא הנתינה מרשותו ליד גזבר שזוכה עבור ההקדש בזה נתקדש הערכין, וכן פסק הרמב"ם בפר"ג דערכין הי"ג, ושמעתי מקשים בהא דאיתא במס' ע"ז י"ג אין מקדישין ואין מחרימין ואין מעריכין בזמן הזה, וקשה דבזמן הזה שאין בית המקדש וא"כ אין גזבר לקדשי בדה"ב, וא"כ לא משכחת קדושת ערכין כיון דלא נתקדש טרם שיצא מרשותו ובא לרשות הקדש, ואיכא למימר דהברייתא דע"ז לא סברה להאי דינא דידן. אבל לפי"ז קשה להרמב"ם דמביא להאי דינא דאין מעריכין בזה"ז בפר"ח מערכין ה"ח, מפני חשש תקלה, וקשה לדידיה דהלא ליתא לקדושת ערכין בזמן הזה:

ונראה דהא דקאמר עד שיבואו לידי גזבר לאו דוקא, אלא הכוונה דבעינן שתצא מרשותו ובאופן שאחד מישראל זכה בשביל הקדש, הרי הוא כגזבר כשקבל עליו להחזיק הערכין עד שיבנה הבית, ובזה שפיר קרינן ונתן כיון שהוציא מרשותו לרשות למי שזכה עבור ההקדש, ובזה יצא ידי נדרו ואינו מחויב עוד באחריות, או שמסר לבי"ד שבזה יא גם כן ידי נתינה, ורבותינו אסרו בזה משום חשש תקלה:

שם. משה מן התורה מנין, בשגם הוא בשר, נראה דבא ללמדנו להוציא מדעת הכופרים בתורה מן השמים ואומרים שכל התורה אמר משה בחכמתו, על זה אמרו משה מן התורה, היינו שגדלותו של משה הוא מן התורה, אבל הוא עצמו בשגם הוא בשר, וכל חכמתו הוא מן התורה שהיא מן השמים: ק"מ. ת"ש כל צפור טהורה מכלל דאיכא טמאה, לא מכלל דאיכא אסורה, מאי היא טרפה בהדיא כתיב, וקשה הא בלאו הכי לא שייך לאוקמי אטרפה שזה אינו בהיפוך של טהורה, דהרי אין טומאה לטרפה שנשחטה דהשחיטה מטהרת מידי נבלה, ואפשר לומר לטרפה בנקובת הושט שאין שחיטה מטהרתה, והיא נבלה מחיים מפני שאין שחיטה מועילה לה, ועל זה פריך אי טרפה בהדיא כתיב:

גמ', לעולם בשחוטה דמצורע וכו' דבר הלמד מענינו ובענינא דשחיטה כתיב, ופירש"י מדכתיב טהורה תאכלו והא ודאי לא אכיל לה אלא שחוטה, וקשה למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה א"כ אינו בענינא דשחיטה דגם בנחירה שפיר דמי, ובמצורע שחיטה בעינן כדכתיב ושחט, וא"כ למ"ד זה ע"כ צפור טהורה באה למעט טמאה, וא"כ ליכא לימוד לדידיה דצפור הוי טהור. ואפשר דסבר למעט טרפה ולעבור בעשה ול"ת ודוחק לומר דהתורה קוראה לנחירה בסימנים שחיטה, וצ"ע:

ת"ש שתי צפרים חיות מאי חיות לאו שחיות בפיך לא מאי חיות שחיין ראשי אברים שלהן, מבואר דחידשה תורה דמחוסר אבר פסול בצפור מצורע, אעפ"י שאין תמות

וזכרות בעופות לענין קרבן והכא חידשה תורה דמחוסר אבר פסול, והנה כמן כן בתנא דבי ר' ישמעאל נאמר מכשיר ומכפר וכו' פירש"י עשה מכשיר צפורים כמכפר שעיר המשתלח דאסור במום יעו"ש. משמע מזה דמום ג"כ פוסל בהצפרים. אבל לפי זה קשה דלמה בעינן חיות למעט מחוסר אבר, כיון דגם מום פוסל ומכש"כ מחוסר אבר, ולפי"ז קשה למאי איצטריך חיות וטהורות כיון דלטרפה ולמחוסר אבר ובעל מום נלמד מתנא דבי ר' ישמעאל מהא דמכשיר ומכפר:

וראיתי בחדושי הריטב"א שהקשה בזה לרש"י וכתב דצריך לומר כמו שכתבו בתוס' דכולהו הני אמוראי לא פליגי אהדדי ולרב נחמן בר יצחק טהורות למעוטי טרפות וחיות למעוטי שלא לזווג לה אחרת, וגם למעוטי של עיר הנדחת עכת"ד יעו"ש. והנה מה שכתב טהורות לאפוקי טרפות תמוה דהרי זה נשמע מתנא דבי ר' ישמעאל, ורש"י פירש טהורות היינו הנשארת דמצורע, והנה יוצא מזה לרש"י דבר חדש דצפורי מצורע בעלי מומין פסולין, אבל הריטב"א מביא בשם הרמב"ן דע"כ התנא דבי רבי ישמעאל האי לימוד דמכשיר ומכפר בחוץ הוא רק למעט טרפות בלחודיא, ובעלי מומין בעופות כשם שכשרים לקרבן כן כשרים הם לצפורי מצורע, ורק מחוסר אבר ממועט מגזירת הכתוב, וכן דעת הר"ן בחידושיו, וכן כתב הר"ש בפרי"ד דנגעים, וע"כ שכן גם דעת הרמב"ם, מדלא כתב בפרי"א בהלכותיו שבעל מום פסול. ושיטת התוס' כשיטת דש"י, וא"כ הוי פלוגתא בדבר בעל מום בהא דצפורי מצורע, דלרש"י ותוס' פסולין, ולשיטת הרמב"ם והרמב"ן והר"ן והריטב"א כשרים בעלי מומין:

והנה התוס' ד"ה שלא יזווג לה אחר, צ"ע היאך משמע זה מטהורות עכ"ל. והנה רש"י מפרש דטהורות ממעט אסורות, וזה שפיר נשמע מטהורות כמו שאמר הש"ס לעיל. אבל כוונת התוס' דכיון דקאי לשילוח כמו שקאמר הש"ס, והמשולחת הרי היא מותרת מפני שלא אמרה תורה שלח לתקלה, וכן פירש"י לעיל ד"ה לרבות שחיטה דמצורע, אבל המשולחת מותרת דלא אמרה תורה שלח לתקלה, וא"כ שפיר כתבו התוס' היכן משמע זה מטהורות שאין לזווג זו למצורע אחר:

ונראה דגם המשולחת אסורה, ורק השילוח מתירה מפני שנעשית מצותה, אבל קודם השילוח שעומדת למצוה דשילוח אסורה, וכן יש להוכיח מהא דתנן נגעים פרי"ד נשפך הדם תמות המשתלחת יעו"ש. משמע דשחיטת הצפור קובעת ונאסרה גם המשתלחת עד אחר שילוחיה, וממילא אסור להשתמש עבור מצורע אחר קודם גמר המצוה דהראשון:

גמ'. רבינא אמר הכא במאי עסקינן בעוף שהרג את הנפש וכו' אלא לשילוח, וממועט מהא דכתיב טהורות, וקשה מדוע לא נלמד זה מתנא דבי ר' ישמעאל מהא דמכשיר ומכפר, וע"כ מוכח מזה דנגחן כשר לשעיר המשתלח, והיינו שנעשה נגחן לאחר ההגרלה, וביארנו זה בספרנו נזר הקודש למס' תמורה דף ס"א דף הספר:

תוס' ד"ה למעוטי וכו', וצ"ע בבהמת עיר הנדחת אם עבר והקדיש והקריבה אם הוא קרבן כשר כיון דלהריגה קיימא עכ"ל. וע"כ כוונת התוס' כשהקדיש לאחר גמר דין דאל"כ לא נאסר בהנאה אם הקדיש מקודם מטעם דהוי שלל שמים, וכן כתב המהרש"א, ולכאורה קשה היאך חל ההקדש כמבואר בב"ק מ"ה דלאחר גמר דין הקדישו אינו מוקדש:

ונראה דשאני התם דהבהמה אינה ראויה לקרבן מצד עצמה שהתורה מיעטה לנוגח שפסול לקרבן, וגם מצד איסור הנאה, ממילא לא חזיא לא לקדשי מזבח ולא לקדושת דמים כיון דלא שוה מידי, משא"כ הכא בבהמה של עיר הנדחת דהבהמה מצד עצמה אין בה פסול ורק אסורה בהנאה מצד הבעלים ונעשית איסורי הנאה, ואם אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו ממילא השתמשות לקרבן לא חשיבה הנאה, וזהו שמספקא להתוס' הכא:

והנה בתו"כ דרשו חיות ולא שחוטות תמוה, וכי איצטריך קרא למעט שחוטות, והלא בעינן לקיים המצוה דושחט, ואם היא שחוטה מקודם היאך יקיים ושחט את הצפור כיון שהיא שחוטה מקודם, וגם היאך יקיים ושלח את הצפור החיה אם מביא שחוטות, וגם מדוע לא קאמר הש"ס הכא חיות למעוטי שחוטות כמו שדרשו בתו"כ, וזה יותר מסתבר מלמדרש למעט מחוסר אבר שזה חידוש יותר גדול לחדש מחוסר אבר שפוסל בצפורי מצורע, ועוד דגם זה היינו שחוטות נלמד מתנא דבי ר' ישמעאל דהרי השעיר המשתלח היה חי כדכתיב יעמד חי:

והנה בפירושו של התו"כ בהא דממעט חיות ולא שחוטות, ראיתי בספר שמע שלמה עה"ת, פירוש נכון והוא לפי מה שכתב הר"ש בפרי"ד דנגעים במשנה שחט אחת מהן וכו' נטל עץ ארז ואזוב וכו' משמע אחר שחיטה מכלל דאחר שחיטה מביאן, ואי אפשר לומר כן דתניא בקדושין שחטה שלא בעץ ארז שלא באזוב פסולה וצ"ל דמתניתין נמי מעיקרא מייתי להו עכ"ל. וזהו כוונת התו"כ חיות ולא שחוטות פירוש שהצפרים צריך שיהיו שתיהן חיות קודם שיביאו העץ ארז ואזוב, ולא שיהיו שחוטות שלא בעץ ארז ושלא באזוב, והיינו שלא תטעה לפרש דכיון דכתיב צפרים בתחילה והדר העץ ארז דיכול לשחוט אחת מהצפרים קודם הבאת העץ ארז והאזוב, לכך כתיב חיות לומר שצריך להיות חיות קודם הבאת העץ ארז והאזוב, והשחיטה דהאחת באה אח"כ עכת"ד. ותצא מזה הא דתניא שחטה שלא באזוב ושלא בעץ ארז פסולה, הכוונה

שבעינן שהשחיטה תהיה לאחר שהביא העץ ארז והאזוב ולא מהני גם כשמביאן אחרי השחיטה:

וכן נראה לדייק מלשון הרמב"ם בפרי"א מטו"צ ה"ז שכתב שחטה ואין שם איזוב וכו' ומדייק שם משמעות דבעינן השחיטה כשיש שם במקום השחיטה ממש העץ ארז והאזוב:

ואפשר שמטעם זה לא כתב להאי דינא שדרשו בסוגיא הכא מחיות למעט שחיין בראשי אברים כיון שדרשינן מחיות לדרשה זו למעט שחוטות אבל בעל מום מסתברא שזה לא מעכב כמו שהדין בקרבנות שאין תמות וזכרות בעופות: והנה בעיקר הא דפריך הש"ס אי למעוטי טרפות מתנא דבי ד' ישמעאל נפקא. וקשה הא אם גם דרשינן טהורות למעוטי טמאות, ג"כ תקשה מתנא דבי ר' ישמעאל נפקא למעט טמאות. ומצאתי בחידושי הצל"ח לחולין הקשה בזה, אבל נראה אם דרשינן טהורות דבא לאפוקיי טמאות, אף על גב דלא איצטריך הכא מטעם דזה אנו יודעין מתנא דבי רבי ישמעאל דכמו שממעט טרפה גם טמאה ממועט ומ"מ כתבה תורה טהורות למעט טמאות לאו לגופיה אלא ללמד לדעלמא בכדי למילף מהכא דכל צפור האמור בתורה הוא טהור והיינו דכמו הכא שכתבה תורה צפרים כתבה טהורות, אע"ג דלא איצטריך הכא דבלאו הכי ידעינן זה מתנא דבי ר' ישמעאל אבל ללמד בא לעלמא ונפק"מ לשילוח הקן דהמצוה בטהורין ולא בטמאין, אבל כשמוקים הש"ס דטהורות בא למעט טרפה בזה פריך הש"ס דזה נלמד מתנא דבי ר' ישמעאל:

והנה לרב נחמן בר יצחק דמוקי הא דאמרה תורה טהורות למעוטי צפורי עיר הנדחת, לכאורה יש לפשוט מזה הא דבעי רב חסדא בסנהדרין קי"ב אם מהני שחיטת בהמת עיר הנדחת לטהרה מידי נבלה וקאי בתיקו יעו"ש. והנה אם אמרינן דהשחיטה בבהמת עיר הנדחת אינה מטהרת מידי נבלה, א"כ קשה למ"ל טהורות למעוטי ציפורי עיר הנדחת לטהרת המצורע והיינו לשחיטה כדמוקים הכא, והא אם נבלה הוי העוף בשחיטה א"כ לא קרינן בזה ושחט, וע"כ מוכח מזה דהשחיטה מטהרת מידי נבלה, והמנחת חינוך מצוה תס"ד כתב שזהו טעמו של הרמב"ם שהשמיט בעי' דרב חסדא יעו"ש. ובזה יש ליישב גם מה שהקשה הפר"ח על הרמב"ם שכתב בפר"ד מע"ז הי"ב בהמת של עיר הנדחת שנשחטה אסורה בהנאה כשור הנסקל שנשחט ומדייק מזה הפר"ח שכוונתו להיות כשור הנסקל שהשחיטה מטהרתו מידי נבלה והקשה הלא זה בעי' דרב חסדא ולא איפשטא, אבל כיון שע"כ מוכח מסוגיא דידן דהשחיטה מטהרתו מידי נבלה מדקרינן לזה ושחט, ובספר נחל איתן על הרמב"ם העיר בזה יעו"ש: אמנם לדעתי נראה להעיר

דמסוגיא דידן אין להוכיח, והוא דהנה עיקר בעי' דרב חסדא דהא דאמרה תורה לפי חרב בבהמת עיה"נ לא שנא שחטה ולא שנא מיקטל קטלה, ויש לעיין אף אם אמרינן כן דגם בשחיטה הרי"ז כקטלה, אבל יש לומר דזה דחשבינן לה לקטלה זהו לאחר שמתה, אבל בעודה מפרכסת יש לומר שדינה כחיה ובשעה זו היינו שעת הפירכוס נחשבת לשחיטה, ולדידן דיוצאת מידי אבר מן החי בשחיטה הרי היא כשחוטה עד שעת מיתה, ולענין טומאת נבלות בעינן מיתה ממש, אבל לפי"ז שפיר קרינן לה ושחט, אף אם אמרינן דנעשית נבלה אבל נבלה לא נעשית על ידי השחיטה, רק מפני שדין עיר הנדחת עושה אותה לנבלה מפני שיש בזה גם פעולה של קטלה, אבל הדין של קטלה מתחלת משעת מיתה, ובזה באה בעי' דרב חסדא אם השחיטה הלזו מטהרת מידי נבלה, ואין רחוק מן הסברא לומר דיש בזה שחיטה ונבלה גם כן, והיינו דאפילו בקטלה לא נעשית נבלה לטומאה רק במיתה, וא"כ גם כי שחט לה אמרינן דשחיטה מהניא לה עד גמר המיתה, וגם אין בה משום אבר מן החי בעודה מפרכסת:

וראיה לזה מהא דשור הנסקל דחידשה תורה דאע"ג דשחטיה ועבדיה כעין בשר אסור, משמע דלולא שאמרה תורה ולא יאכל את בשרו אע"ג דעבדי' כעין בשר הוי אמרינן דהשחיטה מתרת אותו גם באכילה, וא"כ איכא למימר גם בבהמת עיר הנדחת דהשחיטה מתירתו באכילה אעפ"י שאסור בהנאה, אבל איסור אכילה אין בזה להיות לוקה על אכילה, וגם יש לומר דהשחיטה מטהרת אותה מידי נבלה. אמנם בעי רב חסדא דאפשר דכיון דלפי חרב אמר רחמנא וא"כ השחיטה היא גם כן לפי חרב, ודין שחיטה הכא כהריגה דלפי חרב, אבל הריגה זו לא הוי הריגה ממש, ורק דין הריגה, אבל יש לומר דתורת הריגה באה לה משעת מיתה ממש. ולפי"ז בעי' דרב חסדא במקומה עומדת ואין לזה פשיטות מצפורי מצורע, ושפיר הקשה הפר"ח מנין להרמב"ם דבהמת עיר הנדחת שנשחטה דינה כשור הנסקל להיות טהורה מידי נבלה כיון דהוי בעי' דלא איפשטא:

והנה הא דכתב הרמב"ם דבהמת עיר הנדחת שנשחטה אסורה בהנאה, כתב מרן הכס"מ שזה למד הרמב"ם מהא דבעי רב חסדא אם מהני שחיטה לטהרה מידי נבלה, ואם מותרת בהנאה פשיטא דלא מטמא יעו"ש. ולכאורה היאך תליא זה בזה דהלא אפשר דמותר בהנאה ומכל זה יש לומר דאין השחיטה מטהרת אותה מידי נבלה מטעם דהוי כנהרגה, ועי' בצל"ח חולין שם שהקשה בזה יעו"ש: ונראה דסברת מרן דכיון דלא אמרה תורה דלא מהני שחיטה כמו שאמרה תורה גבי שור הנסקל ממילא יש לומר דהשחיטה פועלת להיתר, וגם לטהר מידי נבלה. ואפשר דגם באכילה מותר. והנה יש לעיין מדוע לא בעי רב חסדא אם השחיטה מתיר באכילה, והלא בשור הנסקל לולא שאמרה תורה

לאסור באכילה לאחר שחיטה הוי אמרינן דהשחיטה מתרת גם באכילה, ובעיה"נ שלא אמרה תורה לאסור באכילה מדוע לא בעי ר"ח מהו לענין אכילה, וע"כ משום דילפינן בבנין אב משור הנסקל שאסורין באכילה, ולא מהני להו לכל הנאסרין מטעם הריגה דבי"ד שיהיו ניתרין בשחיטה, אבל לטהר מידי נבלה בעי ר"ח כיון דגם שור הנסקל יש להסתפק ספק זה אם מטהר מידי נבלה, ומה דפשיטא ליה להפר"ח בשור הנסקל שהשחיטה מטהרת אותו מידי נבלה תמוה, מפני שלא מצינו זה:

וכיון דאמרה תורה החרם אותה לפי חרב ואם על ידי שחיטה לא נקרא לפי חרב, וא"כ יש מקום לומר דהשחיטה מתרת בהנאה גם כן. ואם כן כיון שקרינן לזה שחיטה המתרת א"כ פשיטא דהוי שחיטה המטהרת, ומדוע לא בעי רב חסדא לענין הנאה ע"כ סבר דבהנאה אסור, ומטעם זה סבר הרמב"ם דע"כ אין השחיטה פועלת כלום להתיר בהנאה, ובזה יש להסתפק אם השחיטה פועלת לטהר מידי נבלה, כן נראה בכוונת מרן שכתב דאם מותר בהנאה פשיטא שהשחיטה פועלת לטהר מידי נבלה:

ובזה יש להשיב על דברי הצל"ח, שכתב דבלא"ה אנו יודעין שאסור בהנאה מטעם דחידש שם הצל"ח דגם לאחר הריגה יש על הבהמות הנהרגות דין שללה דצריך קיבוץ לתוך רחובה של עיר ולשרפם עכת"ד, ולפי מה שכתבנו אין זה ראיה דהרי איכא למימר דאם השחיטה מתרת בהנאה יצאתה מכלל איסור הנאה, ואין בה דין שרפה בכלל שללה, ורק מדברי רב חסדא אנו למידין דהשחיטה אינה פועלת היתר הנאה, מטעם דזה פשיטא לו דלא עדיף משור הנסקל שנשחט:

ובעיקר הדבר שחידש דלאחר הריגה טעון גם שריפה, ועיקר הוכחה שלו מדברי התוס', הנה לפי מה שכתבנו לעיל בביאור דברי התוס' אין זה מוכרח, וצ"ע:

וראיתי בהמאירי לסנהדרין שכתב וז"ל, כבר ביארנו שכל נכסים של עיר הנדחת אסורים בהנאה, מעתה בהמת עיר הנדחת שנשחטה הרי היא כשור הנסקל יעו"ש. מבואר דכל דיני בהמת עיר הנדחת נלמד משור הנסקל בבנין אב, וע"כ הכוונה לענין אכילה והנאה דלא מהני להו השחיטה, דלענין לטהר מידי נבלה גם בשור הנסקל כתב לקמן דהדבר ספק אם הועיל לו שחיטתו לטהרה מידי נבלה אם לאו, והולכין בה להחמיר, וע"כ דלא אישתמיט להרב המאירי סוגיא דידן הא דרב נחמן בר יצחק בהא דצפורי מצורע, וע"כ דאין סתירה לזה, והיינו כמו שכתבנו לעיל:

עוד כתב שם וז"ל, וכן יראה לי בשור הנסקל ששחטו לאחר שנגמר דינו יעו"ש, היינו דשור הנסקל היכא דשחטו לאחר גמ"ד הדבר בספק אם השחיטה מטהרת אותו מידי נבלה יעו"ש, ולכאורה מ"ש מעגלה ערופה דמבואר בזבחים ע' ע"ב דהיכא דשחטה

מטהרת השחיטה מידי נבלה, וע"כ שאני ע"ע דכפרה כתיב בה כקדשים. והרמב"ם מביא דין של ע"ע בפר"ג דאבוה"ט ולא הביא זה בשור הנסקל, ומדכתב שם בפר"ד מהל' ע"ז הי"ב בהמת עיר הנדחת שנשחטה אסורה בהנאה כשור הנסקל שנשחט, משמע ג"כ דשור הנסקל דינו לטומאת נבלות כבהמת עיר הנדחת, ואם זה ספק גם זה ספק כשיטת המאירי, אבל תמוה מדוע לא הביא בהדיא הבעי' לענין טומאת נבלות לא בעיר הנדחת וגם בשור הנסקל לא כתב הרמב"ם מה דינו בשחיטה לטהר מידי נבלה, וצ"ע: אמנם בהא דשור הנסקל ששחטו שכתב הרב המאירי דספק הוי אם השחיטה מטהרת אותו מידי נבלה, לכאורה נראה להוכיח ממשנה ערוכה דע"כ השחיטה מטהרת אותו מידי נבלה, והוא הא דתנן לעיל פ"א השוחט ונמצאת טרפה השוחט לע"ז והשוחט פרת חטאת ושור הנסקל ועגלה ערופה רבי שמעון פוטר וחכמים מחייבין. ופליגי אם שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, והנה ע"כ הא דסברי חכמים שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, היינו אעפ"י שאין השחיטה מתרת לאכילה, אבל ע"כ בעינן שתהיה השחיטה עכ"פ מטהרת מידי נבלה, ואם הוי נבלה גם לטומאה ע"כ גם רבנן סברי דלא נחשב לשחיטה, וע"כ מוכח מזה דשחיטה גבי שור הנסקל מטהרת מידי נבלה, וע"כ כן סבר הרמב"ם מדפוסק בפרי"ב משחיטה ה"ו, דשחיטה בשור הנסקל הוי שחיטה מעילא אעפ"י שאסור באכילה ובהנאה, אבל ע"כ צריך לומר דהוי שחיטה לטהר מידי נבלה. וזהו מדמחייב שם משום אותו ואת בנו. ואפשר שזהו סברת הפר"ח שכתב דכוונת הרמב"ם שכתב דבהמת עיר הנדחת שנשחטה דינה כשור הנסקל, דכוונתו שהשחיטה מטהרת מידי נבלה, ודברי המאירי צע"ג: ובזה יש ליישב הא דהשמיט הרמב"ם בעי' דרב חסדא, והיינו דאעפ"י שעיקר בעי' דרב חסדא מטעם דכתיב לפי חרב, והסכין של שחיטה מקיימין בו לפי חרב והוי הריגה ולא שחיטה, והלא גם בשור הנסקל אם שחטו בצור דהיינו אבן שמקיימין בו גם סקילה, ומ"מ הוי שחיטה מעליא לטהר מידי נבלה וא"כ גם בהמת עיר הנדחת ששחטו בחרב ג"כ שפיר נקראת שחיטה מעליא לטהר מידי נבלה. וזהו כוונת הרמב"ם שכתב "כשור הנסקל", ולדברי הרמב"ם אתי שפיר דברי רב נחמן בר יצחק הכא בצפורי מצורע כיון דהאי שחיטה מטהרת מידי נבלה הוי שחיטה מעליא לטהרת המצורע, והא דלא כתב הרמב"ם בפר"ג מאבוה"ט גם שור הנסקל כמו שכתב שם הא דע"ע, יש לומר משום דכיון דלא אמרו בהדיא בש"ס הא דשור הנסקל דהשחיטה מטהרת מידי נבלה, וכתב מה שאמרו בהדיא כדרכו של הרמב"ם, אבל זה ברור דשור הנסקל ששחטו מטהרת השחיטה מידי נבלה, כמוש"נ:

א ק"מ ע"ב בעי ד' הושעיא הושיט ידו לקן ושחט מיעוט סימנים, מהו, מי אמרינן כיון דאילו שביק להו מיטרפא בעינן לך ולא לכלביך. או דלמא כיון דבידו למגמר שחיטה, תקח לך קרינא ביה וחייב בשילוח, תיקו. - והנה בפירושא דבעי' זו פליגי רבותינו ה"ה הגאון בעל מע"מ, והגאון בעל הש"ך, דהמע"מ מפרש בעי' זו דמיירי שהפסיק בשחיטתו טרם גמר רובה באופן דלא הוי שיעור שהיי', וסברתו בזה, דאם לא הפסיק מפעולת השחיטה, אז אין לנו להסתפק מדבר הטריפות, כיון דבשחיטה עוסק, וגם נגמרה השחיטה בהכשר, שוב אין לנו להסתפק על השעה שבינתיים, ורק בשהפסיק בינתיים אז יש לנו להסתפק אילו לא גמר השחיטה, וממילא ליתא לבעי' זו לדידן דקיי"ל דשהיי' אוסרת במשהו, וכמו שכתב המע"מ בעצמו, דלדידן אין נפקותא בבעי' זו. - וע"כ דסברתו בזה כמו שביארנו. - אמנם הש"ך בסימן רצ"ב סקט"ו השיג עליו, ומפרש לבעי' זו באופן דלא שהה כלל, דהיינו דשחט בחד ידא ומשלח בידו השנייה, וסברת הש"ך בזה, דאעפ"י שלא הפסיק בינתיים, מ"מ כיון דאם לא יגמור שחיטתו ממילא נעשית נבלה, להכי יש בזה פטור שילוח, משום דקרינן לך ולא לכלביך: ב ויש לעיין בעיקר הבעי' מה שייך להסתפק בזה הלא גם קודם התחלת השחיטה יש חסרון תיקון הכשר אכילה מטעם אבר מן החי, ומכ"ז אמרינן דאין זה חסרון לדין שילוח, והיינו מטעם דבידו להכשיר, וא"כ גם בשהתחיל בשחיטה לא גרע מזה, כיון שבידו לגמור השחיטה בהכשר, ואם בשביל שנעשה הריעותא בגוף, קשה מה איכפת לן בהריעותא שבינתיים, כיון שעכ"פ סו"ס נעשה בהם הכשר מעליא בהיתר אכילה, ומה איכפת לן בהריעותא שבינתיים, ולא גרע אמצע השחיטה מהא דלא התחיל השחיטה עדיין, ועוד לפי מה דקיי"ל ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, וביארנו במקו"א דהכשר השחיטה דבסוף מברר ההכשר גם בלמפרע, ואם כן הרי מבורר הכשר שחיטה גם בלמפרע, וא"כ מאי מספקא ליה לרב הושעיא בזה. והנה לפי"ז ע"כ בעי' דר"ה מיירי רק על רגע זו טרם גמר השחיטה, אם יש עליו חיוב שילוח, אבל לפי"ז תקשה בהא דפסק הרמב"ם פרי"ב משחיטה ובש"ע סימן רצ"ב, להאי דינא דכתבו דמשלח ואינו לוקה, יעו"ש. דקשה דממנפ"ש אם מיירי שלא גמר השחיטה לבסוף א"כ הרי"ז פטור בודאי, מטעם דהאפרוחים אסורים באכילה, וליתא בזה תורת שילוח. ואם גמר השחיטה לבסוף, א"כ הרי יש כאן חיוב שילוח מעכשיו, ומה שייך לומר כאן משלח ואינו לוקה שזהו מטעם ספק, כמו שפירשו המ"מ והכ"מ שזהו מטעם בעי' דר"ה, ולפי מה שכתבנו דע"כ בעי' דר"ה לא הוי רק על רגע זו דבאמצע השחיטה, משא"כ לבסוף ע"כ יש כאן בירור בדבר חיוב שילוח וכמוש"נ, וצע"ג:

ג והנה יש לעיין בעיקר האי דינא הא דטהרת המצורע שקיי"ל דאין עשה דמצורע דוחה עשה דשילוח, דקשה לפי מה דסבר מר בר רב אשי דאמר לקמן קמ"א, דבנוטל ע"מ לשלח ליכא ל"ת דאל יקח רק עשה איכא, יעו"ש. דלפי"ז מדוע באמת לא נקיים עשה דטהרת מצורע בהאם, ובאופן הזה שיקח האם ע"מ לשלחה אחרי הטהרת המצורע, ולא מיבעי' בהצפור המשולחת דפשיטא דיכול לשלחה אח"כ גם למטרת השילוח דמצוה דשילוח הקן, ואלא אפילו בצפור דהשחוטה ג"כ לדעתי נראה דיש לקיים המצוה דשילוח גם לאחר השחיטה בעודה מפרכסת. - ואעפ"י שבספר מנח"ח כתב בפשיטות דלאחר שנשחטה אין לקיים מצוה דשילוח, אמנם נראה דכיון דקיי"ל דמפרכסת דינה כחיה לענין העמדה והערכה וכדומה, להכי מסתברא דגם לענין זה דינה כחיה, וא"כ הרי יש לקיים שתי המצות, טהרת המצורע ושילוח הקן. ואעפ"י שגם לדברי מר בר רב אשי בהא דנוטל ע"מ לשלח דעכ"פ עשה איכא, מ"מ עדיין תקשה לדברי ר' יהודה דסבר דעשה דשילוח ליתא כלל, מטעם דשלח מעיקרא משמע, וליתא רק ל"ת דלא יקח ובאופן שנוטל ע"מ לשלח ליכא איסור כלל. וגם לדברי רבנן דסברי דעשה איכא, מ"מ נראה דבאופן כזה דיש לקיים תרתי, וליתא בזה ביטול העשה שפיר אית לן לומר דיקיים שניהם:

ד ונראה דכיון דקיי"ל דצפורי מצורע נאסרין או משעת לקיחה או משעת שחיטה, כמבואר קדושין נ"ז. האיסור הזה והקביעות שמם מבטל מצות שילוח לגמרי, והוא דכיון דאמרה תורה בתנאי דמצוה זו "כי יקרא" פרט למזומן. והכא אם יהיה הדין דמותר ליטול את האם ע"מ לטהר את המצורע ולשלחה אח"כ, א"כ לאחר שנקבעה לתכלית זו, וגם נאסרה בהנאה בקביעות הלזו, הרי נתבטלה מצוה דשילוח הקן לגמרי, מטעם שבזה נדחה מצוה זו דשילוח, ואפילו אם אמרינן בכ"מ אין דיחוי אצל מצות, ע"כ שאני הכא דמטעם קביעות השם דטהרת המצורע חסר בזה התנאי ד"כי יקרא", דע"כ עכשיו לאחר שנעשה טהרת המצורע בהני צפורים אין לך מזומן יותר גדול מזה. ביאור הדברים, דכיון דמותר דמותר ליטול לטהר המצורע, נמצא דהחיוב מתחיל אח"כ, וזהו מזומן:

ה ובזה יש לבאר דברי התוספתא שלהי חולין המוצא קן לא יטהר בה את המצורע שנאמר ולקח, ופי' שם המפרש דמדכתיב ולקח ממעטין הפקר, יעו"ש. - וזה תמוה הרבה, דמאי משמע מולקח שלא ליטול מן ההפקר, ואם מפרש ולקח לשון קנין. דמשמעו בדמים דוקא, דא"כ היאך ממעטין מהא דכתיב תשלח, ואפילו לדבר מצוה, דאין לטהר את המצורע בהאם, דקשה הא שילוח הקן הרי תמיד בהפקר הוא, כדכתיב "כי יקרא" ודרשו פרט למזומן, וקשה תיפ"ל דבלאו הכי פסול מטעם דהרי חסר בזה קניי'

דבדמים. - והנה הגאון רמש"ך בספרו אור שמח פרי"ד מטו"צ ה"ח הביא להאי תוספתא, ומפרש דכוונת התוספתא שבא למעט אפרוחים דפסולים לטהרת מצורע, יעו"ש. אמנם לפי דברינו פי' דברי התוספתא דבא למעט באופן שכתבנו דנוטל את הצפור ע"מ לשלחה אחרי טהרת המצורע. ובזה מביאה התוספתא הלימוד מהקרא מדכתיב ולקח, לרמז לנו הדין דצפורי מצורע נאסרין, וסבר האי תנא דנאסרין משעת לקיחה, וכמבואר דפליגי תנאים בזה ג"כ. ומשו"ה נדחו הצפורים מדין שילוח האם, מהטעם שכתבנו לעיל, ואסור מטעם דמבטל מצות שילוח:

ו עוד איתא שם בתופסתא לא יטול אם על הבנים אפילו לטהר בה את המצורע מפני שנעבדה בה עבירה. - ותמוה, תיפ"ל דבלא"ה אסור משום שנאמר תשלח יתירא דדרשינן מזה למעט אפילו לדבר מצוה. - ובפשיטות יש לפרש דכוונת התוספתא דאתי למימר דפסול אף בדיעבד, מטעם העבירה שיש בזה מכח ביטול העשה. ואעפ"י שיש לדקדק בזה דלכאורה אין זה עבירה הנעשית בגופה, ולכאורה לא גרע מהא דחורש בשור וחמור, וחוסם פי פרה, דכשר בכל הקרבנות. ומצאתי בספר דבר אברהם סימן ח' שעמד בזה בתמיה על התוספתא, ומסיים שם בביאור דברי התוספתא דהפסול בזה משום מצוה הבאה בעבירה, יעו"ש. אמנם נראה דאין שייך בזה ענין מצוה הבאה בעבירה, כיון דיש לקיים המצוה גם בלעדי העבירה, דהיינו שיקיים המצוה דשילוח גם אחרי טהרת המצורע, ולכאורה יש לדון מזה ראיה לדברינו דלעיל, דע"כ יהיה נדחה מצות השילוח, וכיון שכן שפיר הוי מהב"ע דע"י טהרת המצורע מבטל המצוה דשילוח. אבל יש לדחות די"ל דאין זה ענין למהב"ע שהעבירה נעשית בשעת קיום המצוה ממש, וכמו שכתבו התוס' סוכה ל', בהא דמצה גזולה, משא"כ הכא בנידון דידן דבשעת קיום המצוה דטהרת המצורע אינו עובר שום איסור, כיון דבדעתו לשלח אח"כ, ורק מדין טהרת המצורע נדחה העוף משילוח אפשר לומר דלא שייך בזה מצוה הבאה בעבירה, וצ"ע. - אמנם נראה דכיון דבעינן במכשיר דיני מכפר, ומצינו במכפר דלא מהני הכפרה לכפר באופן שהוקדש הקרבן בעבירה, אעפ"י שלא הוי מגדר מהבב"ע, כמו הא דמצינו תמורה כ', דאין אדם מתכפר בתמורה מטעם דנעשה ההקדש בעבירה, יעו"ש. ולא שייך שם גדר מצוה הבאה בעבירה, לאחר שאמרה תורה דהקרבן נתפס בקדושת התמורה, והרי"ז בדמיון שאמרה תורה בגזלן דקונה בשינוי, ולאחר השינוי להרבה פוסקים אין כאן מהבב"ע. וע"כ דדין הוא בכפרת הקרבן, דבאופן שהוקדש בעבירה כמו הא דתמורה, דאינו עושה הקרבן פעולת הכפרה. וה"נ בנידו"ד כיון שהוזמנו הצפורי מצורע באיסור

לקיחה מטעם שמונע השילוח, סגי להיות למנוע פעולת ההכשר, שדינו כמו כפרה בקרבן, וכמוש"נ:

ז ובזה נבוא לביאור בעי' דר"ה, והוא דר"ה ע"כ מיירי גם כן בשגמר השחיטה לבסוף, אמנם הענין כך הוא. דכיון דהמעשה השחיטה כל משהו ומשהו מדרש לפעולת האדם השוחט, וכל משהו ומשהו הרי"ז שחיטה חדשה הנעשה מכח האדם. ולכן אם אמרינן דבשחיטת משהו הראשון בוושט נדחה משילוח מטעם כיון דאילו שביק לה מיטרפא, וא"כ כיון דנדחה ברגע אחת ממצות שילוח, יש לנו לומר בזה דנדחה לגמרי, ואעפ"י שאין דיחוי אצל מצות, אמנם שאני הכא דהדיחוי בזה מגרע מצות שילוח לגמרי, והיינו דכיון דנעשה בחיוב שילוח ע"י פעולת האדם הגומר את השחיטה, נמצא דהאדם הוא המסבב להחיוב, וא"כ לא קרינן בזה "כי יקרא" פרט למזומן, דהרי אין לך מזומן גדול מזה. או דלמא כיון דבידו למיגמר השחיטה, א"כ לא חל תורת דיחוי כלל גם בראשונה, זהו סברת רב הושעיא בבעי' שלו, ונשאר בתיקו. ושפיר כתבו הפוסקים בזה, דמשלח ואינו לוקה:

ח כתב הרמב"ם פרי"ב משחיטה לפי מה שהובא בטור וז"ל, שחט קצת סימנים בתוך הקן קודם שיקחנה חייב לשלח ואם לא שלח אינו לוקה, עכ"ל. - מבואר מזה דמפרש בעי' דר"ה דאאם קאי, אבל תמוה הרבה, דבאם לא שייך לך ולא לכלביך, כיון שהאם טרפה גם כן מחויב בשילוח, וכבר עמד בזה הב"ע, ועי' במ"מ ובכס"מ ובב"ח. - אמנם לפי דברינו אפשר לפרש גם בבעי' דר"ה אאם, והיינו לפי שיטת הרמב"ם דנקובת הוושט הוי נבלה מחיים, אעפ"י שמפרכסת, וא"כ תיכף כשהתחיל לשחוט והוושט נקוב, שוב ליתא בה עוד מצות שילוח, אם אמרינן דנבלה מחיים לאו בת שילוח היא, מטעם דחיותה לא נחשב לחיים, וכפי סברת המנח"ח שכתבנו לעיל. וזהו שמספקא ליה לר"ה שחט בה מיעוט סימנים מהו, כיון דאילו שביק לה מיטרפא, היינו דנעשית נבלה, ולאו בת שילוח היא. ואעפ"י שגמר השחיטה לבסוף, אמנם כיון שהיתה דחויה מעיקרא ממצות שילוח, שוב אינו חוזר וניעור להתחייב בשילוח, מטעם דלא קרינן בזה "כי יקרא", וכמו שנתבאר לעיל. אמנם כיון דכל הפוסקים לא סברי בזה כשיסת הטור, ואינם מפרשים כן לבעי' זו, ע"כ משום דסברי דגם נבלה כל זמן שמפרכסת ועודה בחיים שפיר בת שילוח היא. נמצא דדינא של המנח"ח בדבר המפרכסת לענין שילוח, תליא בפלוגתא דרבותינו, וכמו שנתבאר:

גמ'. בעי רבי ירמיה מטלית מהו שתחוץ וכו' שני סדרי ביצים זו על גב זו וכו', וקשה בשלמא בעיא הראשונה שהוא מין בשאינו מינו שפיר יש למיבעי'. אבל בבעי' השני'

שהוא מין בשאינו מינו שפיר יש למיבעי', אבל בבעי' השני' דהכלל של מב"מ אינו חוצץ זהו בשהחיוב ברור, משא"כ לעשות חיוב שאני, וצ"ע:

והנה הרמב"ם חלקן לשתי בבות, וגם שינה ביניהן, דבדין הראשון במין בשאינו מינו כתב הרי זה משלח, ובדין השני במב"מ כתב לא יקח, ומרן תמה בזה יעו"ש ובלחם משנה. ולדעתי נראה כמו שכתבנו לעיל דחיוב איכא בשילוח כשיזדמן לפניו קן, ואינו רשאי להתעלם מזה, ולהכי בחציצה דמין בשאינו מינו דהבעי' בגמ' אם יש מצוה בשילוח, וכיון דלא איפשטא הבעי' כתב הרמב"ם הרי זה משלח היינו מטעם ספק לחומרא:

אמנם בבעי' שני' במב"מ הנה על חיוב מצוה בודאי מחויב, רק הבעי' לענין מלקות אם יש לחייבו במלקות מטעם המב"מ שאינו חוצץ דאולי לא אמרה תורה באופן זה הל"ת דלא תקח, אבל מצוה בודאי איכא, והוכיח הרמב"ם מדלא קאמר הש"ס באת"ל היינו את"ל בבעי' ראשונה במין בשאינו מינו דהוי חציצה, אבל מיבעי' במב"מ, ומדלא קאמר הש"ס את"ל להכי מפרש הרמב"ם דשני הבעי' נפרדות הן, והיינו דבבעי' ראשונה השאלה על החיוב מצוה, ובעי' השני' על הלאו, ולזה כתב הרמב"ם בבעי' ראשונה הרי"ז משלח היינו שיש מצוה בשילוח מצד ספק, אבל בבעי' שני' סבר דחיוב שילוח איכא בודאי מטעם דמב"מ אינו חוצץ, ובבעי' שנייה הוי הבעי' משום לא יקח ולענין מלקות, ולהכי כתב הרי זה בלא יקח, ואם לקח אינו לוקה:

גמ'. בעי ר' זירא יונה על ביצי תסיל מהו אמר אביי ת"ש עוף טמא רובץ על ביצי עוף טהור, וטהור רובץ על ביצי עוף טמא פטור משילוח, הא טהור וטהור חייב דלמא בקורא. וקשה הא איתא בספרי שמסיים עד שיהיו כולם מין אחד, יעו"ש. משמע דגם במיני טהורים בעינן מין אחד ולא משני מינים, עוד קשה לרב כהנא דאמר דעוף טהור על ביצי עוף טמא פטור מטעם דכתיב תקח לך ולא לכלביך, והתנא שם בספרי ממעט מטעם דהוי שני מינין, וע"כ דלא סבר האי מיעוט דלך ולא לכלביך, ועיקר הפטור מטעם דהוי שני מינין, וע"כ צריך לומר דרב כהנא למד האי דרשא מהא דתניא דממעט התנא אפרוחין טריפות פטור משילוח, ובזה ע"כ הטעם משום לך ולא לכלביך, ובזה אתי שפיר דלא אמר רב כהנא האי דרשא על המשנה דעוף טהור רובץ על ביצי עוף טמא דפטור משום דהוי לך ולא לכלביך. והתו"ח הקשה בזה יעו"ש. אבל אתי שפיר משום דבזה יש לפרש דהפטור הוא משום דהוי שני מינין כדאיתא בספרי, אבל בברייתא דבאפרוחין טריפות פטור בזה אמר רב כהנא דפטור משום לך ולא לכלביך, וא"כ מבואר דברייתא זו סוברת דלא משגיחין על המין, והא דעוף טהור על ביצי עוף טמא פטור ג"כ מטעם

זה לך ולא לכלביך, וזהו שקאמר הש"ס לעיל דהא דתנן עוף טהור רובץ על ביצי עוף טמא דפטור מטעם דרב כהנא, ולא מטעם שאינו מינו, ומטעם זה הא דעוף טמא רובץ על ביצי עוף טהור הוא מטעם דבעינן צפור שהוא טהור, ולא מטעם שאינו מינו, ממילא מבואר דהסוגיא לא סוברת הא דהספרי דסבר דבעינן מין אחד, ולזה בעי ר' זירא שפיר היאך הדין במין טהור אבל הם שני מינין טהורין אם יש בזה קפידא מצד שינוי המינין: ואביי פושט מהא דתניא דממעט שני מינין דטמא וטהור, ומדייק הש"ס הא שני מינין דשניהם טהורים חייב בשילוח כיון דעכ"פ שניהם ממין טהורים הם, ודחי הש"ס דלמא בקורא, והיינו דאורחיה בכך, אבל אין לפשוט מזה באופן דלאו אורחיה בזה:

והנה קשה לי טובא דאם אמרינן דבעינן אורחיה בזה, הלא מין בשאינו מינו דזה טהור וזה טמא פשיטא דלאו אורחיה שיהיה טמא רובץ על ביצי טהור או להיפוך, וא"כ למה שונה התנא בשני מינין כיון דגם במין אחד תליא באורחיה בזה, והיה להתנא לאשמעינן רבותא דגם במין במינו תליא באורחיה, ומדחזינן דשנה התנא דזה תליא במין, א"כ משמע דלא משגיחין על אורחיה אלא על המין, וא"כ שפיר פשיט אביי:

ונראה עוד דלאחר שדחי הש"ס דתליא באורחיה תצא דבקורא נקבה דאורחיה בכך, חייב בשילוח בודאי, ואם כן קשה טובא מדוע השמיט הרמב"ם דבקורא נקבה חייב בשילוח, והנה מרן בכס"מ הקשה בזה וכתב דאפשר לפרש הא דקאמר הש"ס דלמא בקורא היינו אליבא דר' אליעזר דמחייב גם בקורא זכר מטעם דאורחיה בכך, אבל לחכמים דפטרי' בקורא זכר הוא הדין בקורא נקבה פטור יעו"ש. והביאור בזה דדחי הש"ס דברייתא זו אזלא אליבא דרבי אליעזר דסבר תליא באורחיה, אבל קשה לפי"ז מדוע שנה למעט מין בשאינו מינו מין טמא במין טהור כיון דאף בטהור וטהור גם כן תליא באורחיה ולאו אורחיה. ואפשר לומר דרבי אליעזר סבר דבמין טמא וטהור לא מהני גם אורחיה, אבל בטהור וטהור מהני אורחיה בכך, אבל אליבא בא דחכמים לא משגיחין על אורחיה, אלא תליא במין. אבל לפי"ז אכתי יש לדייק ממשנתינו דתנן מין בשאינו מינו טהור וטמא, ומדוע לא תנן סתם מין בשאינו מינו פטור דמזה אנו יודעין דגם טהור בטהור בשאינו מינו פטור, ומדשנה התנא מין בשאינו מינו טמא בטהור משמע דבמין טהור אעפ"י שאינו מינו חייב בשילוח, וזהו דין חכמים, ומדוע לא מדייק אביי ממשנתינו, ובזה לא אפשר לומר דר' אליעזר היא:

ומזה תמוה הא דפסק הרמב"ם דבשניהם טהורים משני מינים ספק הוי, וכפי מה שהוכחנו יש מזה סיוע לשיטת הרא"ש והטור והר"ן דסברי דבקורא נקבה חייב אעפ"י שאינה מינה כיון דעכ"פ שניהם טהורים, והש"ך הביא שיטתם יעו"ש. ולזה נוטה דעת

הש"ך בסקי"ב לדינא, וע"כ דסברי דהא דדחי הש"ס דלמא בקורא, הוא גם אליבא דחכמים, ולפי מה שביארנו יש לזה הכרח, ושיטת הרמב"ם בזה תמוה כמוש"נ:

אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב שנאמר שלח תשלח את האם, והיינו דיש מצות שילוח את האם אפילו אם אינו נוטל את הבנים, והנה בשו"ת חכם צבי סימן פ"ג נשאל אם משלח את האם והבנים גם שניהם אם מקיים בזה מצות שילוח, והשיב דזהו דין המשנה דאמר הרינו נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב לשלח. הרי חזינן דגם במשלח את הבנים וגם את האם קיים המצוה מדלא אמר התנא דלא קיים מצות שילוח, וע"כ הא דאמרה תורה ואת הבנים תקח לך, הוא רשות ואינו נוגע להמצוה יעו"ש. והנה לכאורה יש לפרש דאמר הריני משלח את הבנים ונוטל את האם, היינו שכן בדעתו לשלח את הבנים אבל עדיין לא שלח הבנים ואומרים לו שישלח את האם ממילא נוטל את הבנים, אבל אין מזה הוכחה כששילח את הבנים דמחויב לשלח את האם, דאז הוי השילוח לגמרי, דזה אינו מוכח מהמשנה דקיים בזה המצוה דשילוח, וכן משמע מלשון הרי"ף שכתב וז"ל, אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים לא אמר כלום עכ"ל. ומשמע מזה דמפרש המשנה באופן שלא שלח את הבנים עדיין, וממילא כשמשלח את האם הרי הבנים נשארים אצלו, וכן מורה לשון המחבר בס"ה שכתב אם רוצה ליקח האם ולשלח את הבנים אינו רשאי יעו"ש:

אבל מ"מ יש לדייק כדברי החכ"צ מדלא שנה התנא דישלח את האם והבנים לא ישלח והיינו אם זה הוי בתנאי המצוה היה להתנא למיתני חייב לשלח האם, והבנים לא ישלח, משמע מזה דיש קיום מצוה דשילוח אף אם גם הבנים אינם נשארים אצלו, והרמב"ם כתב כלשון המשנה, משמע שכן דעתו בזה: אמנם קשה דמדוע פטור משילוח כשהאפרוחין טרפה מטעם תקח לך ולא לכלביך, ולשיטת החכם צבי דגם כשאינו נוטל הבנים חייב בשילוח, א"כ מה איכפת לן שהאפרוחין אסורים באכילה הלא לא גרע מאילו אינו נוטל לגמרי האפרוחין דחייב, אבל יש לומר דזה הוי תנאי בהמצוה, והיינו שהאפרוחין מחייבין אותו במצוה דשילוח דהרי אם היא רובצת בלא אפרוחין פטור משילוח, ועל זה אמרה תורה דרק אפרוחין הכשרים לאכילה מחייבין אותו בהמצוה, אבל כשהאפרוחין כשרים לאכילה, הרי נתחייב בהמצוה אז אין עליו חובה ליקח האפרוחין:

והנה בהא דאיתא לקמן ע"ב בברייתא ת"ר יוני שובך ויוני עלייה חייבות בשילוח ואסורות משום גזל מפני דרכי שלום. הנה גם בזה שאין יכול ליטול הבנים מפני הגזל של דרכי שלום, ומ"מ חייבות בשילוח, מזה ראיה להחכם צבי דאף שאינו נוטל הבנים

חייב לשלח את האם, והטעם בזה שאינו דומה לאפרוחין טרפות, משום דהתם החסרון בגופן, אבל הכא הוי חסרון מצד דבר אחר, אבל עכ"פ חזינן דאעפ"י שאינו נוטל הבנים מ"מ חיוב שילוח להאם לא נפקע, ואעפ"י שאין בזה אלא איסור גזל מדרבנן, אבל יכול ליטול מדאורייתא, אמנם סוף סוף אינו נוטל את הבנים, ומצת שילוח מקיים:

עוד נראה ראיה לדברי החכ"צ מהא דאיתא לקמן שם אמר רבא ביצה עם יציאת רובא הוא דאיחייב בשילוח מקנא לא קני עד שתפול לחצרו. והנה משמע דליכא אלא ביצה זו, והיא טרם נפלה לחצרו דהרי עדיין לא יצאת לגמרי, ולענין חיוב שילוח אזלינן בתר רובא, ורוב זה מחייב בשילוח, אבל כשמשלחה ע"כ משלחה עם הביצה שעדיין מעורה בגופה, וא"כ הרי אין לו בנים, וחזינן מזה דחיוב שילוח לא תליא בזכייה דבנים:

קמ"א. אין לי אלא לדבר הרשות לדבר מצוה מנין ת"ל תשלח מ"מ וכו' לא צריכא דעבר ושקליה לאם דלאו עבריה עשה הוא דאיכא ליתי עשה ולידחי עשה קמ"ל. והנה מבואר דלאחר עבירת הלאו שוב ליכא אלא עשה גרידא הא דאמרה תורה תשלח שאפילו לדבר מצוה, וקשה מזה בהא דכתב הרמב"ם בפר"ג משחיטה הי"ט וז"ל, אסור ליטול אם על הבנים ואפילו לטהר בהן את המצורע שהיא מצוה, ואם לקח חייב לשלח ואם לא שלח לוקה שאין עשה דוחה ל"ת ועשה, ועשה ול"ת דוחה עשה עכ"ל. הרי דגם אחרי עבירת הלאו אכתי איכא עשה ול"ת ואין בכח עשה להדחות ל"ת ועשה, ולכאורה הא עבר הל"ת, ומעתה לא הוי אלא עשה גרידא כמבואר בסוגיא דעיקר הדבר משום דאין עשה דוחה עשה, ואם כן היאך כתב הרמב"ם מפני שאין עשה דוחה ל"ת ועשה, וזהו נגר הסוגיא ועי' בכס"מ:

ונראה בהקדם שיטת הריב"א הובא בתוס' שסבר דהא דאין עשה דוחה לל"ת ועשה זהו רק בשביל העשה אבל נדחה מפני העשה וכמאן דליתא דמיא, ונפק"מ דלא לקי על הלאו, אבל הרמב"ם ע"כ לא סבר כוותיה אלא סבר דהלאו הוא בתקפו ואם עבר על הל"ת לקי, ולהכי גם הכא בשעבר על הלאו ולקח האם לטהר המצורע לקי על הלאו דלא תקח, ויש להבין באיזה סברא פליגי הריב"א והרמב"ם, ונראה דפליגי בביאור הא דאין עשה דוחה לל"ת ועשה, דהריב"א סובר דהעשה היא בתקפה אעפ"י שאין בכחה להדחות הל"ת והעשה אבל עכ"פ היא במקומה עומדת, ונפק"מ אם עבר על הל"ת אין בה מלקות מפני שהעשה מדחה אותה, והביאור בזה דהעשה שעם הל"ת אין תקיפות יותר מהעשה שכנגדה היינו דהל"ת שעמה לא נתנה תקיפות יותר, אבל הרמב"ם סבר דהעשה שעם הל"ת היא תקיפה ביותר מפני הל"ת שעמה, ומטעם זה העשה שכנגדה מדחה הל"ת מפני שכשם שהעשה יותר תקיפה מפני הל"ת שעמה, הנה כמו כן אלימא הל"ת טובא

מפני העשה שעמה, ואין בכח העשה שכנגד להדחות הל"ת, ולהכי הל"ת בתקפה ואין העשה מדחה אותה, ולהכי אם עבר על הל"ת הרי הוא בחיוב מלקות, וזהו הביאור בדברי הרמב"ם שמסיים ועשה ול"ת דוחה עשה, והיינו שהעשה והל"ת דלא תקח האם ותשלח מדחה העשה דמצורע, והרי זה כאילו אין כאן עשה כלל, וא"כ הלאו בתקפו, ולהכי כתב דגם אם עבר ולקח לטהר המצורע מחויב לשלח ואם לא שלח לוקה, ומסיים בטעמו של דבר שהעשה דמצורע נדחה לגמרי וכאילו ליתא לעשה כלל: וע"כ הא דאיתא בסוגיא דקמ"ל דתשלח מורה לומר דאין עשה דוחה עשה, הכוונה דבזה גילתה תורה דבשביל העשה והל"ת חשבינן להעשה שכנגדה דהיינו העשה דטהרת המצורע כמאן דליתא, ומזה תצא לימוד לעלמא הא דאמרינן דאין עשה דוחה לל"ת ועשה, הכוונה מפני שהעשה נדחית מפני הל"ת והעשה, והעשה שכנגדה כמאן דליתא דמיא, ומטעם זה כן בכל מקום שאיכא עשה ול"ת שאינן נדחים מפני העשה הוי הביאור שהעשה שכנגדה נדחה, ומפני זה כתב הרמב"ם בפר"ג מהל' נדרים ה"ו כיצד חלים הנדרים על דבר מצוה כדברי הרשות, האומר הרי המצה בלילי פסח אסורה עליו, הרי ישיבת הסוכה בחג אסורה עליו וכו' ואם אכל או ישב או נטל לוקה יעו"ש. והביאור דכיון דבנדרים איכא ל"ת ועשה והיינו לא יחל דברו וככל היוצא מפיו יעשה, וזהו כדברי הרשב"א בנדרים ט"ו, וכן כתב החינוך. ומפני זה סבר הרמב"ם דאם עבר ועשה המצוה היפוך הנדר שנדר נדחה המצוה לגמרי מפני שהעשה והל"ת מדחים העשה לגמרי, ולהכי אם עבר ועשה מצוה לוקה, וזהו ע"כ גם שיטת התוס' בפסחים מ"ז ד"ה כתישה. (וזאת למודעי כי מה שמוקף התיבה ועשה, ברמב"ם אינו לנכון, והענין כמו שמבואר): והנה מקשים לשיטת הריב"א דבמקום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה מ"מ אם עבר על הל"ת אינו לוקה, א"כ מאי פריך הש"ס ב"מ ל' ע"ב והתעלמת פעמים שאתה מתעלם כיצד כגון כהן בבית הקברות, ופריך פשיטא האי עשה והאי ל"ת ועשה, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, וקשה הא אי לאו והתעלמת אעפ"י דלא אתי עשה ודחי לל"ת ועשה, אבל אם עבר הכהן והלך לבית הקברות לצורך השבת אבידה אינו לוקה מטעם דעשה דאבידה מדחה את הל"ת, אבל כיון דכתיב והתעלמת לומר שאינו כלל במצוה זו דהשבת אבידה, ואם עבר והשיב האבידה באיסור לא עשה מצוה ולוקה:

אמנם הנכון בזה דדברי הריב"א שסובר דעשה אלים טובא ומדחה את הל"ת אעפ"י שיש עמה עשה ג"כ, זהו רק באופן שעשה זו נשארה עליו, ואם אינו יכול לקיים באופן זה שיש עשה ול"ת, אבל טרם נפטר מחיובו, כמו הכא בטהרת מצורע, אם כי לא יכול לקיים בצפור הזה שיש בו מצוה דתשלח, אבל הרי מחויב לקיים בצפור אחר, והיא מצוה שלא

יכול להפטר ומונח על קרקפתא דיליה, וכמו כן בהא דכיסוי הדם ביו"ט דאעפ"י שאין עשה דכיסוי מדחה לאו ועשה דיו"ט לכסות בעפר שבא על ידי חרישה וכתישה, אבל החיוב לכסות מוטל עליו ומחויב לחפש אחר עפר אחר המוכן או אם נמצא עפר תחוח, בזה סבר הריב"א דעשה זו במקומה עומדת ואינה נדחת מפני הל"ת ועשה, ולכן בדיעבד אם עבר ועשה אינו לוקה מפני שעכ"פ עשה מצוה, משא"כ בהשבת אבידה שהיא בביה"ק הנה העשה דהשבה נדחה לגמרי מפני העשה ול"ת דטומאה, והיינו דבשביל העשה והל"ת דטומאה נדחה הכהן ממצוה דהשבה, ושוב אין המצוה חלה עליו כלל, ואם עבר וטימא את עצמו לוקה מטעם דכיון דאין עליו שוב חיוב דהשבה זו, ולזה פריך שפיר הש"ס והתעלמת למ"ל דבלאו הכי דגם בשביל עשה ול"ת שוב אין לכהן שייכות במצוה זו, ובזה מודה הריב"א דאם עבר לוקה, ורק באופן זה כמו הא דטהרת המצורע והא דכסוי הדם וכדומה, בזה סבר הריב"א דאם עבר אינו לוקה:

והנה יש ללמוד מסוגיא זו ג"כ דגם אם אינו נוטל הבנים מחויב לשלח את האם, דאל"כ אלא אם אמרינן דחיוב שילוח האם רק אם נוטל את הבנים, א"כ היאך ס"ד דבשביל טהרת המצורע יעבור על הל"ת דלא תקח, והלא אפשר לעשות בלא עבירה דהיינו דלא יקח הבנים, וממילא ליכא חיוב שילוח להאם. ומזה מוכח דיש חיוב שילוח להאם אף אם אינו נוטל הבנים, ומוכח דגם אם משלח האם והבנים מקיים מצות שילוח וגם אם אינו נוטל הבנים מחויב לשלח וכמוש"נ:

הדרן למסכת חולין משנה. לא יטול אדם אם על בנים אפילו לטהר את המצורע ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסר אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים ק"ו על מצות חמורות שבתורה:

ויש לדייק הסמיכות הק"ו להמצוה, ועוד הלא גבי כיבוד אב ואם כתיב ג"כ למען ייטב לך והארכת ימים, והיינו מצוה חמורה, וא"כ נסתר הק"ו מהא דמצוה קלה שהרי גם במצוה חמורה אמרה תורה כן:

ועוד קשה טובא, דכיון דאיכא ק"ו למצוה חמורה א"כ למה כתבה תורה גבי כיבוד אב ואם כיון דאיכא ק"ו משילוח הקן:

והנה יש לומר דכשם שאין עונשין מן הדין, הנה כן גם אין נותנין שכר מן הדין, ולהכי כתבה תורה בפירוש גבי כיבוד אב ואם, אבל יש לפרוך חדא, הא דכתב הסמ"ג דהא דאין עונשין מן הדין הוי משום דלא סגי ליה בעונש הכתוב, ועוד דהלא קיי"ל דמדה טובה מרובה ממדת פורעניות, ולהכי אעפ"י דגבי עונש אין עונשין מן הדין מטעם דלא סגי, אבל לענין הטבה שאני. ועוד לפי מה שכתב הה"מ בפר"ב ממ"א דבמקום דאיכא

עשה עונשין גם מן הדין, והכא בכיבוד אב ואם דאיכא עשה דכבוד שפיר יש ללמוד מן הדין לשילום שכר, וא"כ קשה למה כתבה תורה למען ייטב לך והארכת ימים גבי כיבוד אב ואם, כיון דאיכא ק"ו משלוח הקן:

והנה איתא בירושלמי פר"א דפאה, אמר ר' אבא בר כהנה השווה הכתוב מצוה קלה שבקלות למצוה חמורה שבחמורות מצוה קלה שבקלות זה שילוח הקן ומצוה חמורה שבחמורות זה כיבוד אב ואם ובשתיהן כתיב והארכת ימים, וזהו שהוקשה לר' אבא בר כהנה למה כתבה תורה והארכת ימים גבי כיבוד אב ואם כיון שיש ללמוד מק"ו משילוח הקן, להכי דרש שכוונת התורה שיהא אדם נזהר במצוה קלה כבחמורה:

ולפי"ז קשה מדוע לא תנא התנא בהמשנה לומר ק"ו לכיבוד אב ואם שהיא חמורה שבחמורות:

ונראה דזה תליא בפלוגתא דרב יהודה ורב נתן בר אושעיא בקדושין ל"ב דבעי שם הש"ס כבוד אב ואם משל מי רב יהודה אמר משל בן רב נתן בר אושעיא אמר משל אב, והנה לרב יהודה דאמר משל בן הרי הוי כיבוד אב מצוה חמורה שבחמורות, אבל למ"ד משל אב, לא הוי כבוד אב ואם מצוה חמורה, והיינו דאפשר גם במדרגה פחותה משילוח הקן, דהרי בשלוח הקן מפסיד לכהפ"ח כאיסר, היינו שיווי דהעוף, ובכבוד אב אין בו חסרון כיס כלל, וא"כ ליכא ק"ו, ולהכי שפיר כתבה תורה והארכת ימים גבי כבוד אב ואם, והירושלמי דחשיב כבוד אב ואם חמורה שבחמורות, ע"כ אזיל בשיטת רב יהודה דאמר משל בן:

אמנם משנה דידן ע"כ סבר האי תנא דמשל אב, וזה מוכח מרישא דמתניתין דתנא לא יטול אדם אם על בנים אפילו לטהר את המצורע, והיינו דזה נלמד מהא דאמרה תורה תשלח אפילו לדבר מצוה, וקאמר הש"ס דסד"א דמפני גדול השלום תבוא עשה דמצורע ותדחה ל"ת דלא תקח אם על בנים. והקשה הצל"ח דלמא האמת כן הוא דבשביל גדול השלום עשה דוחה ל"ת, והא דבעינן קרא תשלח, אתי לומר דלא דחי אם צריך האם עבור אביו, ויש בזה משום עשה דכבוד, וגם מצוה חשובה היא מטעם דהוקש כבודם לכבוד המקום, וכמו דסד"א דניתי עשה דכבוד להדחות ל"ת דשבת, ואם כי אמרה תורה שלא דחי עשה דשבת איכא למימר משום דגבי שבת איכא עשה ול"ת וגם יש בו כרת, אבל ל"ת גרידא שפיר הוי אמרינן דדחי. ומזה מוכיח הצל"ח דכבוד אב ואם הוא משל אב. וזה לא יצוייר גבי שילוח הקן, דממנפ"ש אם זכה האב, הרי אין זה בשלוח, מטעם דהרי זה במזומן, ואם לא זכה ליכא על הבן חיוב מצוה, וע"כ צריך לומר דכבוד הוא משל אב. וכיון דזה לא יצוייר, שוב אין מקום לומר דאתי תשלח לומר שלא לבטל הל"ת

בשביל כבוד אב ואם, וע"כ אתא לומר דלא יטול אם על בנים אפילו לטהר את המצורע, אעפ"י דגדול השלום, עכת"ד:
ובזה מיושב הא דלא שנה התנא במשנה הא דכבוד אב ואם שהיא חמורה, מטעם דכיון דכבוד אב ואם הוא משל אב, א"כ לא הוי חמורה:
ולפי"ז תקשה לרב יהודה דאמר משל בן ממשנה ערוכה דידן, וכמו כן קשה גם לר' אבא בר כהנה בירושלמי, וגם קשה לרב יהודה למה כתבה תורה והארכת ימים גבי כבוד אב ואם:
ונראה דיש לומר טעם אחר בזה, והוא דאעפ"י שכבוד אב הוי מצוה חמורה, אבל כל זה אם הוא אב בבירור בחזקת ודאי, אבל לפי מה דקאמר הש"ס לעיל דבאמת לא הוי אב ודאי ותמיד יש לחוש דלמא לאו אביו הוא, ורק משום דאזלינן בתר רובא, וא"כ אינו דומה למצוה דשילוח הקן שהיא מצוה ודאית, להכי כתבה תורה והארכת ימים גבי כבוד אב לומר שגם באופן זה שמכבד אב מטעם דאזלינן בתר רובא ג"כ, יש לו השכר דוהארכת ימים, ולהכי אתי שפיר דלא אמר התנא בהמשנה הק"ו לכבוד אב כיון דליכא ק"ו: אמנם תקשה לפי"ז למה כתבה תורה להאם, וסברא זו דחששא דלמא לאו אמו, ליכא למיחש שהרי זה ודאי שהיא אמו:
אבל יש לומר דאיכא סברא לומר דאינו מחיוב לכבד את אמו מטעם אחר, דכיון שאמרה תורה דעיקר מצות כבוד אב ואם עושה מעשה עמיו בעינן, היינו שנוהג כשורה, וממילא כן גבי אמו כן הדין:
והנה בריש המסכת הכל שוחטין הביאו התוס' בשם אלדד הדני הבא מעשרת השבטים דנשים לא ישחטו מפני שדעתן קלות, וכיון שכן יש לאדם לומר שאינו מחויב לכבד את אמו בשביל זה מפני שאיננה דומה לאביו לענין עושה מעשה עמיו, ואעפ"י שאיכא מצוה דכבוד, אבל אינו מגיע לו שכר מרובה, להכי כתבה תורה והארכת ימים גם לגבי אמו, לומר שלא יקופח השכר גם בשביל כבוד אמו, לומר דהאב והאם שווין בזה:
והנה איתא בקדושין שם, אורי ליה רבנן לרב ירמיה ואמרי לה לבריה דרב ירמיה כמ"ד משל אב, יעו"ש. ולכאורה מנין לרבנן להכריע דמשל אב, אבל לפי האמור, ניחא להו לפרש המשנה דמשל אב מטעם ההכרע דלא יטול האם אפילו לשילוח המצוה, דמזה מוכח דכבוד הוא משל אב, כמוש"נ:
והנה זאת למודעי, דאף דאמר ר' אבא בירושלמי דהשווה הכתוב לקלה ולחמורה, אבל השכר הוא לפי היגיעה והכבדות, כמו שאמר התנא באבות לפום צערא אגרא, כי כך מנהגו של הקב"ה שהתשלומין לפי היגיעה כמו שאמרו רבותינו אינו דומה שונה פרקו

מאה פעמים לשונה פרקו מאה פעמים ואחת, ולזה סידרו חז"ל לומר הדרן שהכוונה להיות חוזר ושונה המסכת הרבה פעמים באופן שיהיו דברי תורה שגור על פיו:
שיר מה נאמר לנורא תהלה כאשר ברא העולם ומלואה, שבחין לסדר לבורא עלמין. ורוח טהרה מנשבת בקרבה, החולק מחכמתו חכמה כן האדם בציווי בשמירת טהרתה. לנמוכי רוח למלל רברבין לבלי לפגום להנשמה בהתורה המסורה מרבינו משה, אשר ממרום חצובה, בפלפולא דאורייתא בטובת עין, להשמר מכל תועבה, אשר נתן במתנה מנבלה וטרפה כפי המסרה להההוגים בה בתדירה. לרבנו משה מהר חורבה. ובזה הנני בשבח ותודה לד' כי הביאני עד הלום, בנופך ספיר ויחלום, בביאור הגפ"ת ופסקי הלכות למסכת חולין:

דף קמ.

חידושים מבן הגאון המחבר הרב הגאון מו"ה חיים ראזין שליט"א: גמ', אלא אמר רב נחמן בר יצחק למעוטי צפורי עיר הנדחת. וכתבו התוס' וצ"ע בבהמת עיר הנדחת אם עבר והקדישה והקריבה אם הוי קרבן כשר כיון דלהריגה קיימא. - ויש לעיין הא לכאורה מבואר בהדיא בסוגיא דבאופן שעומד להריגה פסול הוא לאיזה מצוה, ומכש"כ להקרבה, והוא מהא דאיתא בסוגיא רבינא אמר הכא במאי עסקינן בעוף שהרג את הנפש, ופריך ה"ד אי דגמר דינא בר קטלא הוא. הרי מבואר דפשיטא להש"ס דאם הוא בר קטלא לא חזיא לטהרת המצורע, וע"כ הטעם בזה דבאופן שהוא בר קטלא הרי זה פסול הגוף ממש, ולא חזיא אפילו לטהרת המצורע. וסבר הש"ס דלא בעינן קרא למעט, ולפי"ז פשיטא דבהמה שהיא בר קטלא לא חזי לקרבן, וא"כ דברי התוס' תמוה טובא:
וגם אין לומר דכוונת התוס' קודם גמר דין, דגם זה ליתא, דהרי חזינן מהסוגיא באוקימתא דרבינא דקאמר הש"ס דגם קודם גמר דין פסול לטהרת המצורע, משום דבעי לקיים לאתויי לבי"ד בכדי לקיים ובערת הרע: אמנם אפשר לומר דכוונת התוס' קודם גמר דין, והכא לא שייך ובערת הרע, כיון דהבהמה לא עשתה רע, ורק דינה להריגה מפני עון אנשי העיר, ובזה יש לחקור אם עבר והקדישה דכשר לקרבן:
אבל נראה דבזה פשיטא דקרבן כשר הוא, דע"כ קודם גמר דין אינה עומדת להריגה, וכמו שאיתא בב"ק גבי שור הנסקל דקודם גמר דין הקדשו מוקדש, ופשיטא שאם הקריבו בדיעבד כשר הוא. ויש ללמוד מק"ו ומה התם שיש בו הענין דובערת הרע, ומכש"כ בהמת עיר הנדחת שלא שייך גבי בהמות של עיר הנדחת דלא פשעו בעבירה, וע"כ עיקר הכוונה בתוס' באופן דלאחר גמר דין, וא"כ קשה כמו שכתבנו:

וכמו כן הא דאיתא בבכורות מ"א, מן הבהמה להוציא רובע ונרבע וכו' ופריך הני בני קטלא נינהו, יעו"ש. הרי מבואר דבאופן בני קטלא לא בעינן קרא למעט מטעם דזה עצמו הא דבני קטלא גופא אין לך פסול גדול מזה, ולאו בני קרבן נינהו, וא"כ מה זה שכתבו רבותינו בצ"ע אם בהמת עיר הנדחת כשר לקרבן:

והנה עוד קשה הלא בלאו הכי כיון דנאסר בהנאה, א"כ היאך יכול להקדיש, אבל זה מיישב הגאון בספר תפארת צבי חיו"ד סימן ט', וקוטב דבריו שמפרש כוונת התוס' דאם אמרינן דכשר לקרבן ליתא בזה משום איסור הנאה, מטעם דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וממילא נקרא זה גם כן ברשותו, וליתא בזה מיעוט דמה ביתו ברשותו, עכת"ד. אבל קשה מה שכתבנו:

ונראה דהתוס' סברי דשאני בהמת עיר הנדחת כיון דכל עיקר הוא מצד הבעלים אבל אין זה פסול הגוף בעצם הקרבן, וגם הא דעומדים להריגה זה גם כן רק מצד הבעלים, וכיון שאין זה פסול הגוף, ואעפ"י דלכתחילה אין להקריב בהמה של עיר הנדחת לקרבן מטעם דיש מצוה לקיים הדין של עיר הנדחת כמו שאמרה תורה להרוג את הבהמות גם כן, אבל מפני שאין זה פסול הגוף בעצם הקרבן, שפיר כתבו התוס' דאפשר דבדיעבד הקרבן כשר, וכמוש"נ:

ויש להוכיח מהא דרב נחמן בר יצחק דמוקי למעוטי צפורי עיר הנדחת. ומדוע לא פריך הש"ס הכא ה"ד אי דגמר דינא בר קטלא הוא וכו', וכמו שפריך הש"ס לקמן, וע"כ מוכח מזה דשאני גבי בהמת עיר הנדחת דלא שייך בזה ובערת הרע, וכמו שכתבנו לעיל:

התוס' בפר"ק דמכילתין ב' ע"ב, הקשו לר"מ דסבר טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר, א"כ היאך אכלו ישראל שלמים במדבר, ותירצו כיון דאי אפשר בענין אחר, יעו"ש. ביאור הדברים, מטעם דבמדבר נאסר להם בשר תאוה, ולא הותר להם אלא בשר שלמים, וכן מבואר בחידושי הרמב"ן. ויש לעיין היאך פסיקא להו להתוס' דר"מ סבר כר' ישמעאל, דלמא סבר כר"ע רבו דבשר נחירה מותר היה לישראל במדבר, ושפיר איכא למימר דר"מ ור"י בפלוגתא דר' ישמעאל ור"ע פליגי:

ונראה לפי מה שמבואר במכילתין ק"ב, דר"מ סבר דאבר מן החי אינו נוהג בחיה ובעוף, ואיתא שם בד"א לישראל, אבל בב"נ ד"ה מוזהרים. והנה הקשו התוס' לעיל ל"ג, לרבי מאיר דסבר דישראל אינו מוזהר על אבר מן החי דחיה ועוף וב"נ מוזהר, א"כ תקשה מי איכא מידי דלישראל שרי ולב"נ אסור. ותירצו דאף דישראל אינו מוזהר על אבר מן החי דחיה ועוף, מ"מ אסור לאכול בלא שחיטה, יעו"ש. ודברי התוס' צריך ביאור, כיון דאינו נוהג אבר מן החי מה שייך דאסור לאכול בלא שחיטה. והביאור בזה, דסברי

התוס' דשחיטה היא מצוה, ודלא כשיטת הריצב"א שהוא רק תיקון אבר מן החי. והנה ר"ע ע"כ סבר דענין שחיטה הוא תיקון לאבר מן החי, דאל"כ תקשה הא דאמר ר"ע לא בא הכתוב אלא לאסור להן בשר נחירה וכו' וקשה דלמא בשר נחירה גם מעיקרא היה אסור, ועכשיו חידשה תורה דין שחיטה, לומר שמצוה איכא בשחיטה, וע"כ דלא סבר ר"ע המצוה דשחיטה, ומזה ראיה לשיטת רש"י ביצה כ"ה, דפירש"י מטעם אבר מן החי, והיינו דמיירי שם לר"ע, ור"ע ע"כ סבר דיש מצוה בשחיטה משום דאל"כ תקשה הא דהקשו התוס' מי איכא מידי וכו', וממילא יש להוכיח דע"כ סבר ר"מ דבשר נחירה נאסר להם במדבר, דאל"כ תקשה גם על הא דמדבר מי איכא מידי בהא דחיה ועוף דב"נ ע"כ בעי נחירה בחיה ועוף, מדמוזהרים עליהם באבר מן החי, ולישראל לא בעי גם נחירה, כיון שלא נאסרו עליהם באיסור אבר מן החי, וא"כ תקשה מי איכא מידי וכו', ועוד כיון דלר"מ מוכח דע"כ איכא מצוה בשחיטה, וא"כ אין ראיה על היתר נחירה דשפיר מתפרשא דבא הכתוב להזהירם במצוה דשחיטה, וע"כ מוכח דסבר כר' ישמעאל דבשר תאוה נאסר לישראל במדבר, ומטעם זה שפיר פירשו התוס' והרמב"ן דברי ר"מ לר' ישמעאל:

ע"ד הרא"ש הובא בטור יו"ד סימן י', כתב דסתם סכין של עכו"ם אין בו איסור, ותמוה מסוגיין ח', דפריך שם ותיפ"ל משום שד"א. והרי הוא סתם סכין, וכמו שהקשה במעדני יו"ט ריש סוגיא. ופירש הדר"ג דיש בזה משום איסור ע"ז דגם טעם לפגם אסור משום לא ידבק, ונטה מזה מהא דפירש"י משום נבלה, עכ"ד. הנה גם מדברי הרא"ש עצמו מוכח דע"כ מפרש הסוגיא משום איסור נבלה, והוא מדכתב בסימן ט' להוכיח דלא נאסרה הבהמה כולה וכתב שם וז"ל, וגם אי פריך ותיפ"ל אהיתרא הא איצטריך לאשמעינן דהבשר מותר ממה שישמיענו שלכתחילה אסור שזה דבר פשוט, יעו"ש. ואם מפרש הרא"ש בזה משום איסור ע"ז דאסור אף בפגום ועפרא, הלא חידוש גדול יש כאן, וגם שם בסוגיא דע"ז ל"ב, מבואר לחידוש מטעם דלא ידבק. והנה אעפ"י שכח דהיתרא עדיף, אמנם כל זה באופן שאין חידוש בהאיסור, והאיסור ידוע, אבל באופן שהאיסור חידוש דין הוא, אז האיסור עדיף לאשמעינן מטעם אפרושי מאיסורא, וידוע כלל זה בש"ס, וע"כ דמפרש הרא"ש בהסוגיא דהוא משום איסור נבלה והדין בזה כדין נבלה דעלמא דאיסורו באופן דלשבח, וא"כ הדרא הקושיא דהלא לשיטת הרא"ש אין כאן איסור כלל מטעם דנוט לפגם הוא כדין סתם כלים ש"נ. ועוד בעיקר הסברא דבא לאסור מטעם ע"ז, ולכאורה יש בזה טעם לשבח לאיסור, וממילא תקשה להראשונים מדוע לא נחתו לזה. ונראה פשוט דלא שייך בזה לאסור מטעם איסור ע"ז כיון שאינו נהנה מאומה מהפגום

ולא שייך בזה לא ידבק, ואין זה ענין לפרש ע"ז, דשאני התם שבא ליהנות, ומטעם זה אין זה ענין להא דהירושלמי ערלה, לענין ביצי אפרוח, שסו"ס בא לידי הנאה, דאז יש בזה משום לא ידבק. וכמו כן בכ"מ שבא לאכול או ליהנות מהפגומים של ע"ז, יש בזה איסור לא ידבק, משא"כ הכא בשמנונית שעל הסכין דלא בא ליהנות כלל מהשמגונית, ורק מאיליו בא להבשר, וגם כשיאכל הבשר אינו אוכל במכוון את הפגום של הע"ז, וגם אינו רוצה ליהנות, וממילא אינו נהנה. לכן הדבר ברור שאין בזה משום איסור לא ידבק. ובצדק פירשו הראשונים הלא המה הרגמ"ה ורש"י וגם הרא"ש, שהוא משום השמנונית של נבלה, וממילא דברי הרא"ש בדבר סתם סכין תמוה מאד מכח הסוגיא:

ביו"ד סימן פ"ז ס"ו וכן המבשל בשר במי חלב או בחלב מתה וכו' אין לוקין על אכילתו משום בשר בחלב. והנה מבואר דעכ"פ איכא בזה איסור בישול וכמו שכתב הש"ך בס"ק י"ג. וקשה ממה שכתב המחבר לעיל דכל שלא נאסר מן התורה משום בשר בחלב מותר בבישול ובהנאה, והקשה בזה בחידושי רע"א:

ונראה דמי חלב אעפ"י שאין בו משום חלב, אבל עכ"פ יש בו טעם חלב מה שנשאר בו בעת שהיה בתערובות עם חלב. ואעפ"י שאין בו טעם ממש אבל ע"כ איכא בהמי חלב טעם קלוש מחלב, ומטעם זה אסורים בבישול עם בשר מדרבנן, וגם בהא דחלב מתה אעפ"י שאין בהחלב משום נבלה, אבל עכ"פ נכבש עם בשר נבלה, ואם היה החלב בדדי הבהמה מעל"ע יש בזה תורת כבוש בבשר נבלה וקבלה טעם, וידוע דטעם כבוש בשארי איסורים הוי דאורייתא, וממילא כשמבשל החלב מתה עם בשר הרי זה כמו שמבשל בשר נבלה עם בשר והיינו מטעם בשר נבלה עם בשר, להכי אסרו חכמים המי חלב והחלב מתה בבישול עם בשר:

ובזה יש ליישב דברי הב"י שכתב בחלב מתה היו לוקין משום נבלה, יעו"ש. ותמוה מה בין זה לביצת נבלה. עי' בגליון רש"א שתמה בזה. אבל נראה דיש לומר דלוקין משום נבלה מטעם שהחלב נפרש בבשר נבלה למ"ד דלוקין על טעם בעיקר. וע"כ דלא גרע זה מקיבת נבלה דגם כן האיסור משום טעם נבלה, והכוונה באופן שהיה החלב כבוש מעל"ע בהדד דהבהמה:

ביו"ד סימן צ"א סע"ד בשר וחלב רותחין שנתערבו יחד וכו', והחלב מותר כולו. והנה פליגי רבותינו אם צריך ס' נגד הקליפה, דדעת הריב"א בתוס' פסחים ע"ו, ובחולין צ"ו דצריך ס' בחלב נגד הקליפה. ודעת הר"ת שם ור"י דאין צריך בחלב ס' יעו"ש. - ויש להבין דכיון דנאסר כדי קליפה והאיסור מונח בחלב וגם יש בזה טעם בשר כיון שאין ס' לבטלו, א"כ הרי"ז בשר בחלב ממש. וזהו סברת הריב"א. ויש להבין טעם המתירים, והש"ך כתב

דכיון שאין האיסור ניכר אין צריך ס' לבטלו, יעו"ש. תמוה טובא, דהלא גם בתחבו כף חולבת בקדרה של בשר ג"כ אינו ניכר האיסור, וצריך ס' לבטל הטעם. - וראיתי בפליתי שג"כ דחק בזה: ונראה דכיון דהחלב מתערב כדרך דבר צלול שאינו עומד במקומו אלא הולך אנה ואנה, לא היה שהות להיות נאסר כדיי קליפה, מפני שמתערב ואינו עומד במקומו ובתוך כך מתקרר, ואינו דומה לדבר גוש שעומד במקומו שאז אמרינן אדמיקר ליה בלע, משא"כ בדבר צלול דלא הוי שהות להיות נאסר כדי קליפה. ולדעתי זהו סברת התוס' והרא"ש שכתבו שמדייקים מפני שהוא דבר הנבלל. ולפי"ז יש להעיר מה שכתב הש"ך בסק"ח אם נתבשל הבשר בלא קליפה ונבלל בענין שאינו מכירו דלא שייך קליפה מותר בדיעבד, יעו"ש. ולפי מה שכתבנו זה ליתא, דע"כ שאני התם דכיון שנאסר הבשר והקליפה בתוכו דבעינן ששים:

ומיושב בזה מה שהקשה ביד אברהם דלרב דסבר עילאה גבר סגי בקליפה כשהתחתון חם והקשה הא רב סבר מב"מ לא בטל, יעו"ש. אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר, משום דשאני בחלב שהוא צלול, ולא הספיק להיות נאסר כדי קליפה ג"כ:

שם בט"ז סק"ה, הבל אסור משום דתתאה גבר והיינו דוקא באיסור עצמו, אבל אם הוא איסור בלוע אינו יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, והקשה בחידושי רע"א שם והא החלב עצמו הוא רוטב כיון דתתאה חם וגובר, החלב מקרי רוטב. - ונראה דדוקא כשהרוטב בכלי, משא"כ כשהוא חוץ לקדרה כמו שאיירי הכא. ומצאתי בחוו"ד שמבאר הרבה בזה דאם הרוטב חוץ לקדרה אינו מוליך הטעם מחתיכה לחתיכה, וע"כ דזהו כוונת הט"ז:

שם ס"ה, מליח שאינו יכול לאכול מחמת מלחו. הנה הכא כתב המחבר דגם לאחר שיעור מליחה נחשב רותח, והקשה הש"ך מהא דלעיל סימן ס"ט סע"י, יעו"ש. - ונראה דהכא להצריך קליפה גם לאחר ששהה שיעור מליחה נחשב רותח. אבל התם מיירי לענין לאסור כולו, אמרינן דנפסק החתיכה, ואין בכח הרתיחה להבליע יותר מכדי קליפה, ומיירי שם שיש ששים נגד הקליפה: