שו״ת · אחרונים

# שות נאות יעקב

רבי יעקב סנדר שפירא

**ספריית אור ברסלב** · or-breslev.co.il

# שות נאות יעקב

רבי יעקב סנדר שפירא

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/שות-נאות-יעקב/
הקובץ נוצר ב־18 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

# תוכן העניינים

**הקדמה** ..... 4
**סימן א** ..... 4
**סימן ב** ..... 43
**סימן ג** ..... 45
**סימן ד** ..... 55
**סימן ה** ..... 79
**סימן ו** ..... 82
**סימן ז** ..... 124
**סימן ח** ..... 145
**סימן ט** ..... 170
**סימן י** ..... 177
**סימן יא** ..... 215
**סימן יב** ..... 223
**סימן יג** ..... 226
**סימן יד** ..... 235
**סימן טו** ..... 239
**סימן טז** ..... 245
**סימן יז** ..... 281
**סימן יח** ..... 290
**סימן יט** ..... 302
**סימן כ** ..... 304
**סימן כא** ..... 330
**סימן כב** ..... 331
**סימן כג** ..... 348
**סימן כד** ..... 355
**סימן כה** ..... 367
**סימן כו** ..... 376
**סימן כז** ..... 395
**סימן כח** ..... 404
**סימן כט** ..... 408

## הקדמה

שו"ת נאות יעקב לרבי יעקב כהנא שפירא זצוק"ל:
במה אקדם במה אקדם לה' אכף לאלהי מרום. מרדף בלי חשך מימי טל ילדותי, עמוס תלאות לעיפה, נתן לי ה' העז והכח להשגב ולהתבצר בחומת אש דתו, ולהביט שקט מגבוה, ממרום חביון עזה, על כל פגעי הזמן ומקריו השונים והמשונים. גם לקרב למד ידי, להלחם במכשולים ובמפריעים רבים ועצומים) וימינו סמכתני ובמרץ, ובסבלנות, אשר מאת ה' היו לי למנה, עשתה ידי חיל. ואקים לי ב"ה בית נאמן, נוה שאנן, אהלי אשר אהבתי, נאות יעקב סלה. ובין סלעי מנור, ובין צורי מכשול, הלוך ושאוף, הלכתי. על יד על יד כמאמרם ז"ל בעירובין נ"ד, קבצתי לי ידיעותי, ולאט לאט חדשתי, פרשתי ובארתי ויד ה' עלי נדיבה- וזה כשלש שנים אשר נתתי אל לבי להעלות את דברי בדפוס. ואבחר לי איזה ענינים, ראשונה, לעבדם ולשכללם כראוי. ויהי בעברי על הסוגיות עם דברי הראשונים הלוך ושוב, והנה נוספו לי ב"ה דברים רבים כהנה וכהנה עד אשר היו לספר שלם, אשר אני נותנו לפני המעיינים יחיו כיום הזה. וכלב מלא תודה ברך אברך את ה' המוליכני מעודי, ויצילני מכף כל רעה, והחייני וקימני והגיעני לראות פרי רוהי יוצא לאור עולם. לך אזבח זבח תודה ובשם ה' אקרא. תבענה שפתי תהלה כי תלמדני חקיך. הכותב בלב רגש ומודה ער"ח אלול שנת תער"ב לפ"ק. יעקב באאמו"ר הגאון ר' זלמן סענדר שליט"א כהנא שפירא:
וע"ד צחות יש לפרש מאה"כ:
שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול. כי הלומד תורה בעצמו, עליו לעמוד המיד בקשרי מלחמה עם המון מכשולים ומפריעים. לא כן האוהב תורה הוא לא ידע מכשול, כי אהבתו בלבו ומי יפריענו. ולכן אך שלום במגוריו ולא יריח מלחמה. שלום רב לאוהבי תורתך, יען כי, אין למו מכשול:

## סימן א

השוחט בשבת בעדים ובהתראה באופן שחייב מיתה מה דין שחיטתו. חולין (דף י"ד) במשנה השוחט בשבת וביום הכפורים אף על פי שמתחייב בנפשו שחיטתו כשרה. ובגמרא מוקמינן לה בשוגג ואליבא דר' יהודא, ומשום דבמזיד אין לו בה היתר אכילה לעולם דהוי מעשה שבת. אבל עיקר השחיטה גם במזיד כשרה היא ומוציאה מידי נבלה. ועיין ביורה דעה סימן י"א בט"ז ס"ק ב' מה שכתב בדיוק לשון השו"ע, ופשוט נראה

דגם כשחייב מיתה על שחיטתו משום שבת, שחיטה כשרה היא, דמה טעם יש בחיוב מיתה כדי לפסול שחיטתו, ולא מצאתי מי שיתעורר על זה:

א) אולם יש לדון בזה טובא. חדא, דלדעת התוס' בחולין (דף י"ד) דמתניתין דהשוחט בשבת איירי בצינעא דוקא. אבל בשחט בפרהסיא, שחיטתו שחיטת מומר, אם כן היכא דחייב מיתה, ששחט בפני עדים, ולדעת כמה מהראשונים דלפרהסיא לא בעינן עשרה, וגם בשנים רואין אותו הוי פרהסיא, הרי בכגון זה ששחט בפני שני עדים, שחיטתו שחיטת מומר לחלל שבת בפרהסיא. אלא דאפילו לתירוץ הראשונים על קושית התוס' (בדף י"ד), דבאותה שחיטה שנעשה מומר על ידה אין בה משום שחיטת מומר, דלאחר גמר שחיטתו הוא דנעשה מומר, וכמו שכתב הר"ן. (והתירוץ הזה תפסו מפרשי השולחן ערוך עיקר, ידחו תירוץ הראשונים דבפעם אחת לא נעשה מומר, כמבואר בש"ך סימן ב' ס"ק י"ז) אם כן לכאורא הוא הדין דגם כשחייב מיתה, שחיטתו כשרה, אפילו הכי יש לומר דבאופן שחייב מיתה שאני. וטעמא דמילתא דבחולין (דף מ"א) אמרינן התרו בו וקבל עליו התראה מאי, אמר לי' התיר עצמו למיתה אין לך מומר גדול מזה. ויתבאר לקמן מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, דלאו דוקא לענין זה שלא נאמר בו לצעורי קמכוון הוא דדינו כמומר משעת קבלת ההתראה, אלא דמשעה זו הוי מומר גמור לכל דבר. ואם כן זה שחייב מיתה על שחיטתו, אין לומר בו עוד דלאחר גמר שחיטתו הוא דנעשה מומר, שהרי בשעת שחיטתו כבר הוא מומר משעת קבלת ההתראה. וודאי דשבת דמי בזה לעבודה זרה, דכמו דבמעשה העברה עצמה עבודה זרה ושבת שוין הן, הכי נמי בפרט זה דהתיר עצמו למיתה, דאשכחן לי' בעבודה זרה, הוא הדין באיסור שבת דהוי מומר גמור משעת קבלת ההתראה כיון דשקולין הן. והא דאמרינן בכתובות ובבבא קמא בטבח בשבת, דאי לאו דקים לי' בדרבה מיני' הוי מיחייב בארבעה וחמשה, מיתוקמא בשוגג אי במזיד ולא התרו בו, ופטור מטעם חייבי מיתות שוגגין, דאלו בהתרו בו וקבל עליו התראה, באופן שחייב מיתה, בלאו הכי לא משכחת לה לחיוב ארבעה וחמשה, כיון דשחיטתו נבלה. וידוקדק קצת לדברינו לשון המשנה, דתנן אף על פי שמתחייב בנפשו שחיטתו כשרה ולכאורה מאי אף על פי דנקט, דמשמע שיש מקום יותר לפסול שחיטתו בשעה שחייב מיתה, וטעמא מאי. ומצאתי בבכור שור שעמד בזה. ולדברינו דבמקום שחייב מיתה באמת שחיטתו פסולה, משים קבלת ההתראה, הדברים מדוקדקין. דבמזיד כשמתחייב בנפשו שחיטתו פסולה, אלא דמתניתין הא אוקמינן בשוגג ואשמועינן דאף על פי דבמזיד מתחייב בנפשו ואז שחיטתו פסולה, בשוגג שחיטתו כשרה, ולא אסרינן לשוגג משום לתא דמזיד. (ופשוט דבכי האי גוונא לא

שייך קנסו שוגג אטו מזיד אף דמוקמינן מתניתין כר' יהודה דשמעינן לי' בעלמא דקניס שוגג אטו מזיד. דזה לא שייך אלא היכא דהאיסור דבמזיד הוא מחמת העברה שעבר, אבל הכא שהוא משום דכשמתחייב בנפשו שחיטתו שחיטת מומר אין שום מקום לקנס כזה). ואין להקשות דלפי זה מאי פריך (בדף ט"ו), ומי מצית מוקמת לה בשוגג ור' יהודא היא, והא אף על פי שמתחייב בנפשו קתני, ומאי פריך והא על כרחין גם למאן דמקשה אין המשנה מתפרשת כצורתה, שמתחייב בנפשו ממש בעדים ובהתראה, דבכגון זה הרי שחיטתו שחיטת מומר. ובעל כרחך דגם לדידי' דמוקים למתניתין במזיד, מיתוקמא במזיד בלי התראה, ואף על פי שמתחייב בנפשו דקתני, היינו אף על פי שמתחייב מיתה אי הוי בהתראה. אם כן הכי נמי יש לאוקומי בשוגג, ולפרש אף על פי שמתחייב בנפשו אמזיד. דזה אינו דאי איירי מתניתין במזיד אף אם בלי התראה, יש לפרש שמתחייב בנפשו על חיוב כרת, (אלא דאז לא יתורץ הדקדוק דאף על פי שכתבנו) דגם כרת מקרי מתחייב בנפשו דהרי נקט יום הכפורים שאין בו אלא כרת ועיין פרש"י במתניתין. ומצאתי להגאון ר' מרדכי בנעט זצ"ל, בספרו מגן אבות במלאכת השוחט, שכתב ליישב דקדוק לשון המשנה דאף על פי שמתחייב בנפשו, על פי הגמרא (דדף מ"א) כמו שכתבנו, דבמקום שמתחייב בנפשו שחיטתו פסולה משום שחיטת מומר. והנאני שכוונתי לדעתו הרחבה:

ב) אלא דעיקר יסוד דברינו, דהתיר עצמו למיתה, הוי מומר גמור לכל דבר, צריך ראי'. דכבר יש לומר דהא דאמרו (בדף מ"א) בהתיר עצמו למיתה דאין לך מומר גדול מזה, זהו רק לענין הסוגיא דהתם, שלא נאמר בו לצעורי קמכוון, כדאמרינן בישראל כשר, ולגבי פרט זה הוא דאין לך מומר גדול ממנו, אבל שיהא עליו דין מומר גמור לכל דבר, זה לא שמענו. ושמעתי רבים מפרשים באמת כן להא דאין לך מומר גדול מזה דרק לענין שלא נאמר בו לצעורי קמכוון אמרו כן וכן משמע מדברי הפרי חדש בסימן ד', וכן נראה מדברי התבואות שור שם. ולפלא על הגאון ר"מ בנעט שלא שם לב לזה. אכן האמת ניתן להוכיח דלאו דוקא לענין זה שלא נאמר בו לצעורי קמכוון אמרו כן, אלא הוא הדין דהוי מומר לכל דבר, וכמו שנבאר. ראשון תחלה נראה כן מפשטות לשון הרמב"ם ז"ל בפרק שביעי מהלכות חובל ומזיק, הלכה ו' דזה לשונו שם, המנסך יין חברו לעבודה זרה לא נאסר היין שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו ואם הי' לו בו שותפות או שהי' מומר שהרי הוא כעכו"ם או שהתרו בו וקבל התראה שהרי הוא מומר הרי זה אוסר היין וחייב לשלם עד כאן לשונו. ומדכתב בהתרו בו וקבל התראה, שהרי הוא מומר, פשוט נראה שדינו דין מומר לכל דבר. וכן מתבאר להדיא מדברי רבותינו

מפרשי השו"ע, דבסימן ד' סעיף ד' על הא שכתב בהגהת רמ"א שם, ואם התרו בו ועבר התראה הרי זה אוסר כשאר מומרים. הקשה הט"ז דאם כן ליפסל מטעם שחיטת מומר, ותירץ דנפקא מינה לאסור בהנאה. וכן כתב הש"ך בס"ק י' ועיין שם בנקודות הכסף. והנה הש"ך עצמו בסימן ב' ס"ק י"ז החליט כדעת הראשונים, דאותה שחיטה שנעשה מומר על ידה, אין בה משום שחיטת מומר. ואם כן מהו דקשה ליה הכא דהוי שחיטת מומר, והרי לדבריו אותה שחיטה שנעשה מומר על ידה, לא הויא כלל שחיטת מומר. ומצאתי בפרי מגדים במשבצות ס"ק ה' שהעיר כן בסתירת דברי הש"ך ונשאר בקושיא. והנראה ברור דאין כאן סתירה כלל בדברי הש"ך. דהכא דאיירי בהתרו בו וקבל התראה, דכששחט אחר כך כבר הוא מומר משעת קבלת ההתראה, אין עוד בשחיטה זו דין אותה שחיטה שנעשה מומר על ידה וכמו שכתבנו, דמידי הוא טעמא משום דבסוף השחיטה הוא דנעשה מומר, ובשעת שחיטתו כשר הי', והכא בשעת שחיטתו כבר פסול ועומד משעת קבלת ההתראה. ובסימן ב' דקאי הש"ך במזיד בלי התראה, דבגמר שחיטה הוא דנפסל, ובשעת שחיטה כשר הי', התם הוא דכתב דאין באותה שחיטה משום שחיטת מומר. [ואולם על הט"ז קשה עוד כמו שהקשה הפרי מגדים שם דבסימן י"א ס"ק ב' כתב הט"ז דבפעם אחת אינו נעשה מומר, ומה הקשה כאן דתיפוק ליה דהוי שחיטת מומר. וגם בזה יש לומר דבקבלת ההתראה ומעשה העברה הוי כהוחזק שתי פעמים ואולי דעתו דבשתי פעמים הוי מימר וגם אותה שחיטה שנעשה מומר על ידה פסולה. כמו שנראה מדבריו שם בסימן י"א שלא הביא לסברא זו דאותה שחיטה שנעשה מומר על ידה כשרה. אך בפשיטות יש ליישב דברי הט"ז, דדבריו בסימן י"א הם לדעת הטור, ואין הכרח שגם דעתו כן). וכן מוכרח מדברי רבנו הגדול הגר"א ז"ל שכתב על דברי הרמ"א הנ"ל וז"ל גם בלאו טעמא דגמ' אלא משום שחיטת מומר עד כאן לשונו. [בדפוסי ווילנא נשמטו כל דברי הגר"א האלו, ובדפוסי קעניגסבערג נמצאום] וסתם הדברים בלי חולק. והרי אין טעם זה שייך להראשונים הסוברים דאותה שחיטה שנעשה בה מומר, אינה נפסלת משום שחיטת מומר, וראשונים רבים הרי דעתם כן. וכן נראה גם דעת הרמב"ם בפירוש המשנה במתניתין דהשוחט בשבת. שכתב, ואמר השוחט בשבת אם הי' שוגג ולפיכך שחיטתו כשרה ושמא תאמר ולמה לא תהי' שחיטת מזיד בשבת כשרה הואיל ואינו מחלל שבת ואין שחיטתו פסולה אלא אחר גמר שחיטה כו' דע שמשיתחיל לעשות חבורה בצואר הבהמה הוא מחלל שבת קודם שישחוט יעו"ש. הרי דרק משום שנפסל קודם שחיטה קפסול לשחיטתו, או כמו שכתב עוד שם שנפסל בתחילת שחיטה, וגמר שחיטתו בפסול, אבל כשנפסל בגמר שחיטה, אין אותה שחיטה פסולה. ועיין

בחידושי הר"ן שגם בשוחט לעבודה זרה הדין כן. [ותמיהנו שראיתי בספר בית שמואל אחרון, שכתב בדעת הרמב"ם דגם אותה שחיטה שנעשה מומר על ידה, פסולה משום שחיטת מומר, וחילי' מדברי הרמב"ם האלו שבפירוש המשנה, וזה פלא דאזיל בתר איפכא, דכדברי הרמב"ם הנ"ל הרי מפורש ההיפוך, דרק משום שנפסל מחתיכת הנואר או מתחילת הסימנים, קפסיל לה לסוף השחיטה, דהוי כנפסל כבר משחיטה אחרת, אבל היכא דנפסל בסוף השחיטה, נשארת השחיטה בכשרותה). ולדבריהם הרי אין לפסול כאן משום שחיטת מומר, אחרי דבאותה שחיטה הוא דנפסל, ואיך סתם דבכי האי גוונא לא צריך לטעמא דגמ', ומי כרבנו הגר"א ז"ל הרגיל לבאר, ולפרט בכל דין דעת הראשונים לכל חילוקיהם. וגם אם נאמר דבשוחט לעבודה זרה לא משכחת לה שלא יהא דין שחיטת מומר על איתה שחיטה שהוא נפסל על ידה, אלא כשאומר בגמר זביחה הוא עובדה, דאם לא כן הרי כבר נעשה מומר מתחילת שחיטתו, דגם בשוחט כל שהוא לעכו"ם הוי מומר, ונמצא דבסוף שחיטתו כבר הוא מומר, וגמר שחיטתו בפסול. אכתי הרי צריך לטעמא דגמרא כשאומר בגמר זביחה הוא עובדה, ואיך סתם הדברים דבהתרו בו אין צורך לטעמא דגמרא, אלא ודאי דהכא לא שייך כלל הך דינא דאותה, שחיטה שנפסל על ידה, משום דכשקיבל התראה כבר הוא מומר גמור מאותה שעה, ומומר הוא דקשחיט. והכין יש ללמוד מדברי הבית יוסף סוף סימן ד', שהביא שם דברי הרמב"ם בפרק ב' מהלכות שחיטה בשנים אוחזין בסכין ושוחטין אחד מתכוין לשום דבר שהשוחט לו שחיטתו אסורה כו' ומסיים במה דברים אמורים כשהי' לו בה שותפות. אבל אם אין לו בה שותפות אינה אסורה שאין כוונתו אלא לצערו. ומפרש שם הבית יוסף טעמו של הרמב"ם דלא ניחא לי' לאוקומה בישראל מומר כאוקימתת הש"ס. וזה לשונו, ומתניתין דשנים אוחזין בסכין ושוחטין כו' נמי קשיא דקתני ואחד לשם אחד מכל אלו שחיטתו פסולה ואי בישראל מומר מאי איריא דשחט לשם אחד מכל אלו אפילו שחט סתם נמי שחיטתו פסולה, ודוחק לומר דמתניתין בשלא הי' מומר מעיקרא היא אלא דבשעת שחיטה זו נעשה מומר וכגון שהתרו בו וקבל עליו התראה וכדאמר ליה רב אחא לרב אשי וקא משמע לן כדאהדר לי' רב אשי כיון שהתיר עצמו למיתה אין לך מומר גדול מזה, דמשמע ודאי דמילתא דפשיטא היא ולא איכפל תנא לאשמועינן הא ולפיכך פסק הרמב"ם ז"ל כתירוצא קמא. עד כאן לשונו ולכאורה דברי הבית יוסף אינם מובנים כלל, מה שדחה דמשמע ודאי דמילתא דפשיטא היא ולא איכפל תנא לאשמועינן הא. דמאי איכפת לן דאין כאן רבותא בהא דהתיר עצמו למיתה הוי מומר, אטו תנא דמתניתין דיני מומרות אתי לאשמועינן שלא נאמר בהם לצעורי קמכוון. אנן הרי רק הא

צריכינן לאשכוחי גוונא שישחוט לשם אחד מכל אלו ולא תהא שחיטתו שחיטת מומר, כי היכי דיתוקם דינא דמתניתין, שיפסל רק משום ששחט לשם אחד מכל אלו, וזה כבר מצאנו באופן שנעשה מומר על ידי שחיטה זו, וכי היכי דלא נימא בה דלצעורי קמכוון, מוקמינן לה כגון שהתרו בו וקבל התראה, ומה לנו דבדין זה עצמו דהתיר עצמו אין לך מומר גדול מזה, אין בו רבותא, כיון דלאו להכי נחתינן. והדברים נשגבים. ולא מצאתי דרך אחרת בפירוש דבריו, אם לא שנאמר דבהתרו בו וקבל התראה, אין על שחיטתו דין שחיטה שנעשה מומר על ידה, משום דכבר הוא מומר משעת קבלת ההתראה, וכמו שכתבנו, ובאופן זה באמת פסולה שחיטתו משום שחיטת מומר, גם בלאו טעמא דשחט לשם אחד מכל אלו. ומה שרצה הבית יוסף לתרוצי למתניתין דאיירי בכהאי גוונא, והרי לפי זה אכתי הקושיא במקומה עומדת דשחיטתו שחיטת מומר, ופסולה גם אי לאו דשחט לשם אחד מכל אלו. הכי פירושי, דמתניתין הא גופא אתי לאשמועינן דמחשבתו דלשם אחד מכל אלו מחשבה היא, ולא אמרינן דלצעורי קמכוון ואין בדבריו כלום, לא פסולא דשחיטת מומר ולא פסולא דלשם אחד מכל אלו, קא משמע לן דמהניא מחשבתו, והפסול יהי' מה שיהי'. ומשום הכי לא איכפת לן תו אי פסיל גם משום שחיטת מומר, דאילולא דאשמועינן מתניתין דמחשבתו מחשבה, הרי לא הי' בזה גם פסול דשחיטת מומר, שלא הי' כאן מומר כלל זהו כוונת תירוצו. ולכן שפיר דחה הבית יוסף, דלא איכפל תנא לאשמועינן דבכגון זה מהניא מחשבתו, דמילתא דפשיטא היא דבהתרו בו וקבל התראה לא אמרינן דלצעורי קמכוון. ושוב אי אפשר לאוקומי למתניתין בכהאי גוונא, דתשאר הקושיא תיפוק לי' דפסולה שחיטתו משום שחיטת מומר, כיון דכבר הוא מומר משעת ההתראה, האופן דאין שום צורך לדינא דמתניתין מכל צד. ופירוש אחר לא מצאתי לדבריו. ולפי דרכנו למדנו מדברי הבית יוסף, דמשעת קבלת ההתראה הוי מומר גמור לכל דבר ובהגהות הגאון רעק"א ז"ל על יורה דעה בסימן ד', כתב גם כן שמדברי הבית יוסף משמע דבקבלת ההתראה לחוד נעשה מומר. אלא דהוא ז"ל הרחיק עוד ללכת דאפילו אם לא עשה כלל האיסור אחר כך הוי מומר, (ולקמן נדבר בפרט זה) אלא שאין כוונתו להוכחתנו כמבואר למעיין בדבריו גם בשו"ת חתם סופר חלק ששי בלקוטים סימן נ"ו מצאתי שכתב לדבר פשוט דהתיר עצמו למיתה הוי מומר גמור משעת קבלת ההתראה:

ג) על כל פנים נמצינו למדין דגם להראשונים דאותה שחיטה שנעשה מומר על ידה, אין בה משום שחיטת מומר, זהו דוקא במזיד בלי התראה, אבל כשקיבל התראה שחיטתו פסולה, משום דהוי מומר משעה שהתיר עצמו למיתה. ומצאנו כן בעבודה זרה

ומסתמא הוא הדין בחילול שבת דשקולין הן וכמו שכתבנו לעיל. כן נראה פשוט, וכן כתב הגאון ר"מ בנעט כמו שהבאנו דבריו לעיל אכן נראה לי לדון דבפרט זה חלוקה שחיטת שבת משוחט לעבודה זרה, ואף דמחלל שבת דינו כעובד עבודה זרה לכל דבר, בהתיר עצמו למיתה חלוק הוא ממנו. וטעמא דמילתא, דהנה הא דמקבלת ההתראה הוי מומר אף קודם שעשה המעשה, כפי שהדבר מוכרח וגם מפורש בדברי רבותינו הנ"ל, ודאי דלכל טעם שנאמר בו, פשוט הוא דקבלת ההתראה אינה חמורה ממעשה העברה עצמה, וכל היכא דבהעברה עצמה לא הוי מומר, פשיטא וכל שכן דבקבלת ההתראה על אותה העברה ודאי לא יהא מומר ורק בעבודה זרה ושבת דבהעברה עצמה הוי מומר, בהו הוא דאמרינן דגם בקבל עליו התראה דינו כמו בעבר על העברה עצמה. והוא פשוט ואין צריך לראי'. אלא דגם ראיה מוצאת לזה. דאם נאמר שהוא דין מיוחד בקבלת התראה, שיהי' מומר על ידה אף במקום שעל ידי מעשה האיסור עצמו לא הוי מומר. אם כן תקשה בשחיטת אותו ואת בנו בשעה שהוא לוקה, דתהא שחיטתו נבלה. דגם למלקות בעינן שיתיר עצמו, כמבואר בסנהדרין (דף פ"א ע"ב) (ולפלא על מאור עינינו הגאון באורים ותומים סימן ל"ח שכתב לדבר ברור, דבמלקות לא בעינן התראת עצמו, וגמרא מפורשת נגדו. ובספר המרא וחיי על מס' סנהדרין באותה סוגיא, ראיתי שכתב בשם אחד מהגדולים להוכיח מהסוגיא הנ"ל דבמלקות לא בעינן שיתיר עצמו, והוא דחה את דבריו לדינא, וגוף הוכחת הגדול לא הביא. והדבר פלא, דבסוגיא זו מבואר ההיפוך) דאמרינן שם בפלוגתא דאבא שאול ורבנן והכא מלקות ליכא יעוי"ש בפרש"י ד"ה התרו בו ושתק וד"ה אבא שאול. וכיון שהתיר עצמו, תהא שחיטתו שחיטת מומר. (דפשוט הוא שאין חילוק בין התיר עצמו למיתה להתיר עצמו למלקות) ונהי דעל המלקות דאותו ואת בנו לא קשה איך משכחת להו, אחרי דבשעה שלוקה תמיד שחיטתו נבלה, הרי הוי נוחר ומעקר שאין בו משום אותו ואת בנו. דבזה יש לומר דבהכי חייבי' רחמנא, וכמו שכתבו התוס' בחולין (דף פ' ע"ב) ובבא קמא (דף ע"ו ע"ב) באותו ואת בנו דקדשים לר' שמעון דהוי מחוסר זמן והוי שחיטה שאינה ראויה, אלא דגלי רחמנא דלוקה דהרי ריבה הכתוב אותו ואת בנו בקדשים. אבל הא קשה דתהא שחיטתו נבלה, ומעולם לא שמענו דשחיטת אותו ואת בנו הויא נבלה היכא דלקי. ומתניתין דריש אותו ואת בנו, חולין בחוץ שניהם כשרים והשני סופג את הארבעים וכן בשחוטי חוץ היכא דלקי, אטו נימא דשחיטתו נבלה, אלא דבהכי חייבי' רחמנא אף שאין שחיטתו שחיטה, ואם כן איך ילפינן משחוטי חוץ דשחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, והרי הכא אפילו בשחיטתו נבלה חייבי' רחמנא. (וזה יש ליישב ע"פ דברי

הרמב"ן בחידושיו לחולין דף פ' שנביאם לקמן אי"ה בסימן זה ואין כאן מקומו להאריך ושם יבואר, ועיין לקמן בדברינו במה שהארכנו בדברי הרא"ש דמועד קטן) אלא פשוט, דהא דהתיר עצמו אין לך מומר גדול מזה, הוא רק אם בעברת האיסור עצמו הוי מומר, דאז הוא דנותנין על קבלת ההתראה חומר האיסור עצמו, אבל היכא דבהעברה עצמה לא הוי מומר אין להחמיר בקבלת ההתראה יותר מהאיסור עצמו. ולפי זה בשבת דגם בהאיסור עצמו אינו מומר אלא אם כן עבר בפרהסיא, ודאי דגם בקבלת ההתראה, גם אם ניתן לה חומר האיסור עצמו, ניבעי בה שתהא בפרהסיא. ולהראשונים דלפרה סי' סגי בשנים, הוי קבלת ההתראה תמיד בפרהסיא, שהיא תמיד בפני שנים המתרין. אכן נראה לי לומר, דקבלת ההתראה אין במציאות לעולם שיהא עלי' דין פרהסיא, אפילו אם היתה בפני עשרה. דזה ודאי פשוט, שאם התיר עצמו למיתה ואחר כך לא עשה את האיסור, דודאי לא הוי מומר בקבלת ההתראה לחודה. אלא דבעשה אחר כך את האיסור הוי מומר למפרע משעת ההתראה. (ואף שראיתי להגאון רעק"א זצ"ל בהגהותיו ליו"ד סימן ד' שכתב, דמשמע מהבית יוסף דהתיר עצמו למיתה הוי מומר, אף על פי שלא עשה כלל את האיסור. לא זכיתי להבין איך הוכיח כן מהבית יוסף, והרי דברי הבית יוסף, הם דברי הגמרא, ואם דעת הגאון ז"ל דלולא שהי' מומר מההתראה לחודה, הוי אמרינן בי' דלצעורי קמכוון, כמו שנראה משמעות דבריו, הרי מוכח כן מעיקר הך דינא דבגמרא ולמה תלה זאת בהבית יוסף) וכיון דכל זמן שלא עשה את גוף האיסור, אין בקבלת ההתראה כלום. אם כן אפילו אם נידון את קבלת ההתראה כמחלל שבת עצמו, לא נוכל לדונה כמחלל שבת בפרהסיא. דאף שאנו רואין ושומעין בפרהסיא את קבלת התראתו, אין זו ראיי' ואין זו שמיעה שיהא על זה דין פרהסיא, שהרי אין אנו יודעין אם יעשה כלל את האיסור ונמצא דלא ראינו כלום, ואם כן אין בזה פרהסיא. ואף בשעשה אחר כך את האיסור לא נוכל לומר שתחשב קבלת ההתראה פרהסיא למפרע, משום דאיגלאי מילתא דמתחלה הי' עומד לעשות כן. דאיגלאי מילתא לא מהני, אלא במקום דסגי בידיעה, אבל בדבר הצריך ראיי' דוקא, דאף אם ידענו בבירור שהוא מחלל שבת אלא שלא ראינו אותו עושה כן, אין זה מומר, מה יועיל בזה איגלאי מילתא, אחרי שסוף סוף בעת ששמענו קבלת ההתראה, לא ראינו עוד דבר עברה בידו. שהרי באותה שעה לא ידענו אם יעשה את האיסור, וכל הבירורים שאחרי כן, הרי לא יוסיפו לנו אלא *) ולדברינו יתיישב מה שהקשה הנאון ז"ל עוד שם באותה הגה על תירוצו של הבית יוסף שהבאנו בפנים בממה נפשך, דאם דבקבלת ההתראה הוי מומר, ממילא הוי קודם שחיטה ואין על שחיטה זו דין אותה שחיטה שנעשה מומר על ידה. ונראה שהוא מפרש

דלתירוץ זה של הבית יוסף, לקושטא דמילתא אין בשחיטתו משום שחיטת מומר. ולפי זה עדיפא הוי לי' להקשות על דיחויו של הבית יוסף לתירוץ זה, משום דאין כאן רבותא, וכי מה איכפת לן ברבותא וכמו שכתבתי בפנים. ולפי פירושי דבאמת לפי תירוץ זה שחיטתו פסולה גם משום שחיטת מומר, אלא דאילולא דאשמועינן מתניתין דמחשבתו מחשבה, והוי אמינא דלצעירי קמכוון, הרי לא הי' כאן לא מומר ולא שחיטת מומר, ומתניתין הא גופא אשמועינן דמהני דיבורו ומחשבתו, אזדא לה ממילא גם קושיתו של הגאון ז"ל. ידיעה למפרע מטעם איגלאי מילתא, אבל בשים אופן לא יעשו ראייתנו ראיי' למפרע. ולכן במחלל שבת דאינו מומר אלא בפרהסיא אין במציאות שיהא מומר משעת קבלת ההתראה, שאין עליה לעולם דין פרהסיא. ורק בעבודה זרה דגם בצינעא הוי מומר, התם הוא דאמרינן דהתיר עצמו למיתה אין לך מומר גדול מזה. דנתנו על קבלת ההתראה דין חומר האיסור עצמו, וכשעובר אחר כך על האיסור הוי מומר למפרע משעת קבלת ההתראה. כיון דלא בעינן לזה פרהסיא. אולם לכאורא הדבר מוסבר רק אם נאמר דפרהסיא דחילול שבת הוא דוקא בפני רואים ממש, ולכן לא שייך בזה איגלאי מילתא כי היכי דתהוי ראיי' למפרע. אבל לפי מה שכתב המהרי"ק (הביאוהו התבואות שיר והפרי מגדים בסימן ב') דגם באין רואה, רק שיודע הדבר הוי פרהסיא, הרי שייך בזה איגלאי מילתא למפרע כבכל דבר התלוי בידיעה. ויהי' אם כן על קבלת ההתראה דין פרהסיא כשעשה אחר כך את האיסור. אכן באמת גם להמהרי"ק לא שייך בנידון זה איגלאי מילתא למפרע. דהרי גם המהרי"ק כתב מפורש דבעינן שידע העובר בשעת העברה שיתפרסם הדבר. והטעם, דכשיודע שיתפרסם הדבר, הוא חצוף לעבור בשאט נפש, ובזה הוא דנעשה מומר לכל התורה. וכמו שפרש"י בעירובין (דף ס"ט) בטעמא דגילוי פנים המוזכר שם בגמרא, דהוי מומר לכל התורה ופרש"י שהוא משום דחצוף. דעל ידי שמחלל שבת בחוצפא הוא נעשה מומר, וסבירא לי' להמהרי"ק דגם במה שיודע שיתפרסם ואינו חושש, עביד מעשה חצוף ולא בעינן שיעבור דוקא לעין רואים. על כל פנים לכולי עלמא עיקר הטעם במחלל שבת בפרהסיא דהוי מומר לכל התורה ודינו כעכו"ם, הוא משום דעביד מעשה חצוף. אם כן בקבלת ההתראה גם אם ניהיב עלי' חומר האיסור עצמו, לא נוכל לדונה בדין פרהסיא ואפילו להמהרי"ק, כל זמן שלא עשה את האיסור, דבקבלת ההתראה הרי לא עביד עדיין מעשה חצוף כלל, דעיקר החוצפא הרי היא, מה שאינו מתבייש מן הפרסום, וכיון דאם לא יעשה את האיסור אין בקבלתו ההתראה כלום, אם כן כל זמן שביכולתו לחזור ממעשה האיסור ולא יהי' עברה בידו, הרי אין לו מה להתבייש, ואם כן אין לנו מעשה חצוף כל שבידו לחזור

ממעשה האיסור. וגם לא שייך בזה איגלאי מילתא כשעשה אחר כך את האיסור, דנימא דהוי כמו שנתברר לנו עתה שלא הי' בדעתו לחזור ממעשה האיסור בשעת ההתראה כי היכי דליהוי מעשה חצוף למפרע. דזה אינו דכיון דכל שביכולתו לחזור שלא יהי' עברה בידו אין במעשיו מעשה חצוף, איך נאמר בזה איגלאי מילתא כשעשה אחר כך את האיסור דליהוי נידון למפרע כמי שלא הי' בידו לחזור בשעת קבלת ההתראה, אטו הגלוי מילתא יעשה את מי שבידו לחזור כמי שאין בידו לחזור, והרי אין זה אלא מגלה לנו על שעת קבלת ההתראה שלא הי' בדעתו אז לחזור, ממעשה האיסור, (שאז יהי' במעשיו מעשה חצוף), אבל לא שלא הי' בידו אז לחזור ממעשה האיסור שהרי אין בידינו לשנות את המציאות. וכיון שכן, הרי זה כמי שנתברר לנו, שבשעת ההתראה הי' בדעתו בהחלט לעשות מעשה חצוף במעשה האיסור שיעשה אחרי כן. אבל בזה לא הוי עדיין מימר, דאנן לא אשכחן אלא דהעושה מעשה לחלל שבת בחיצפא, נעשה בזה מומר, אבל המסכים בדעתו לחלל שבת בחוצפא, בזה לא אשכחן דנעשה מומר. ואם כן גם להמהרי"ק לא הוי דין מחלל שבת בפרהסיא על קבלת ההתראה. ועיין עוד בדברינו לקמן בעיקר דברי המהרי"ק. באופן דלכולי עלמא לא יהי' על המתיר עצמו לחילול שבת, דין מומר לחלל שבתות בפרהסיא משעת קבלת ההתראה. ואין לדמות בפרט זה חילול שבת לעבודה זרה. והגאון ר' מרדכי בנעט ז"ל השוה אותם גם בזה, ולדעתי רב המרחק ביניהם וכנ"ל: ד) ולא עוד אלא שכך אני אומר בפירוש עיקר דברי הר"ן, שכתב על השוחט בשבת דבגמר שחיטתו הוא דנעשה מומר, לפי שלבסוף השחיטה בא התיקון, ובתחלת שחיטתו מקלקל הוא. ולכאורה דבריו צריכים עיון, דנהי דלפני גמר שחיטתו הוי מקלקל, מכל מקום בסוף השחיטה כשהוא מתקן הוי האיסור שבת על כל המלאכה מתחילתה ועד סופה. דכיוצא בזה נסתפקתי על שיעורי האיסורים שבחיובי העונשין. אי הוי הפירוש דהעונש בא על המשהו האחרון, או דכשגמר כל השיעור כולו מחשיב העונש על כל מעשה האיסור מתחילתו ועד סופו. ונפקא מינה לפסולי עדות שאינן נפסלין אלא בעברה שיש בה מלקות, אם אכל כזית איסור שיש בו מלקות, ובתוך שיעור אכילתו העיד עדות. דאם נחשוב החיוב מלקות על המשהו האחרון, נמצא דבשעת עדותו עדיין כשר הי'. ואפילו לר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התירה, דהרי לא עבר עדיין עברה שיש בה מלקות. ואם נאמר דכשגמר כל השיעור מחשיב החיוב על כל אכילתו מתחילתה ועד סופה, איגלאי מילתא דבשעה שהעיד כבר הי' פסול, דכבר עבר עברה שיש בה מלקות. והנה בתשו' הגרעק"א סימן ע"ו הביא דברי הרמב"ם בפרק ה' מהלכות שבועות הלכה כ, שבועה שלא אוכל כל שהוא מנבלות וטרפות ואכל

פחות מכזית חייב בשבועה שהרי אינו מושבע על חצי שיעור מהר סיני. והוציא מזה הגאון ז"ל דדוקא כשאכל פחות מכזית נבלה הוא דחייב משום שבועה, אבל כשאכל שיעור שלם מנבלה אינו חייב משום שבועה, אף ששבועתו היתה על משהו דלית בי' איסור נבלה. ודבריו מוכרחין בדברי הרמב"ם אלא דלכאורה הוא מילתא בלא טעמא, דכשאכל משהו שאין בו עדיין שיעור שלם נבלה, הרי כבר נתחייב משום שבועה, ומה לנו שהוסיף אחרי כן לגמור עד כזית נבלה. ולדברינו הדבר מוסבר, ויהי' מכאן ראי' דכשגומר את השיעור כולו, הוי החיוב מלקות גם על המשהו הראשון, ואין עוד עליו דין חצי שיעור. ומשום הכי כשמשלים אחר כך לשיעור זית מנבלה, אינו עובר עליו משום שבועה למפרע. ואכתי הי' אפשר לומר דזהו רק לר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה, דטעמו משום דגם חצי שיעור מקרי אכילה, ולדידי' הוא דיש לומר דכשגמר השיעור הוי החיוב למפרע גם על מה שאכל בחצי שיעור, משום דעל כל פנים גם החצי שיעור הוי עליו שם אכילה בשעה שאכל. אבל לריש לקיש דאינו אלא מדרבנן, וטעמו משום דחצי שיעור לא הוי אכילה כלל. כדאמרינן ביומא, אכילה אמר רחמנא וליכא, יש לומר דלדידי' גם כשגמר השיעור, אין העונש בא אלא על המשהו האחרון. והרמב"ם דנקט דינו גבי שבועה במשהו נבלה דוקא, היינו משום דהרמב"ם פסק כר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה. אכן מצאתי לגדולי האחרונים שעמדו על ספק זה, והביאו לדברי רש"י ביומא (דף ע"ג ע"ב), מה שכתב בדריש לקיש דאמר התם אי אתה מוצא אלא במפרש חצי שיעור כו' ופירש רש"י דלא אכל אלא חצי זית מן הנבלה, כדברי הרמב"ם בהלכות שבועות, אלמא דגם לריש לקיש אינו חייב על השבועה כשאוכל שיעור שלם מן הנבלה*).

הרי דגם לדידי' מחשיב

*) וראיתי בס' אמרי בינה להגאון ר' מאיר אויערבאך ז"ל, שהביא גם כן לדברי רש"י ביומא הנ"ל, והקשה על זה מדברי התוס' דחולין (דף ק"ב ע"ב), שהקשו שם לשיטת רש"י דלכולי עלמא בהמה בחייה לבשר עומדת, אמאי אינו חייב אלא אחת לריש לקיש כשנטרפה עם יציאת רובה משום דלאו לאברים עומדת, דאכתי ליחייב משום בשר מן החי, ותירצו דאירי דאין באבר זה כזית בשר, ומה דחייב משום החיוב מלקות על כל השיעור כשגמר אכילתו, ועיין בהגהות הרש"ש למס' יומא שם מה שכתב על דברי רש"י הנ"ל, גם הביאו מדברי הירושלמי ריש פרק ו' דתרומות דאמר שם מודה ריש לקיש בעתיד להשלים. דלכאורה הוא חסר ביאור, ופרשוהו על כוונה זו, דכשהשלים אחר כך את השיעור, הוי החיוב גם לדידי' על כל מה שאכל, לאפוקי דלא נאמר דלדידי' הוי

החיוב על המשהו האחרון. אלמא דגם לריש לקיש הדין כן. ואם כן גם הכא לענין האיסור במלאכת שבת כשמתקן לבסוף, הוי האיסור גם על תחילת המלאכה, ואיך כתב הר"ן דמתחלת שחיטתו אין כאן איסור. ואין לומר דאיסורי שבת שאני בזה משאר איסורים. וטעם החילוק, דבשארי איסורים הרי שם האיסור הוי גם על פחות מכשיעור, דגם חצי זית חלב שם חלב עליו, אלא שחסר לו השיעור לחיובו. ולכן כשגמר השיעור, יש לומר דמתחלתו נכלל בדין השיעור כולו, כיון דגם קודם שגמר השיעור הי' שם איסור עליו. אבל באיסורי שבת דהשיעורין עם המלאכות כולן נלמדו ממשכן, יש לומר דכל זמן שאין בו השיעור שכמותו היו עושין במשכן, אין עליו שם מלאכה כלל לענין שבת, וכשגמר השיעור הוא שבא לכלל מלאכה, ואז הוא שבא לשם איסור, ולכן לא שייך לומר שגם בתחלת המלאכה יהי' באיסורו, כיון דאז לא הי' עליו עדיין שם איסור כלל. והכי נמי נימא לענין מקלקל, דקודם שבא לכלל תיקון אינו עוד בדין מלאכה, ולכן לא שייך לומר דלבסוף כשהוא מתקן, ישוב החיוב גם על תחלת המלאכה כשהי' עוד מקלקל. כן הי' אפשר לומר לכאורה. אבל באמת אין הדבר כן, דהרי גם באיסורי שבת חצי שיעור אסור מן התורה, כמו שכתב רש"י בשבת (דף ע"ג) גבי וכי מותר לאפות פחות מכשיעור, ועיין במאירי בשבת (דף ג') שכתב להדיא דבמלאכת שבת חצי שיעור אסור מן התורה. ועיין במשנה למלך פרק י"ח מהלכות שבת ובפני יהושע ריש שבת גבי זה עוקר וזה מניח, שהרחיק עוד ללכת דגם בעקירה והנחה איכא איסור דאורייתא בין על העוקר ובין על המניח. הרי דאין שיעורי שבת חלוקים בפרט זה משארי דיני השיעורין, והוי שם מלאכה גם על פחות מכשיעור, כמו דהוי עליו שם איסור בשארי איסורין, וחסרון השיעור הוא רק לחיובו. וודאי דיש לומר כן גם לענין הפרט של מתקן, דכל שבא התיקון לבסוף הוי הכל מלאכה אחת ואיסור אחד. ולא מיבעא לדעת רש"י בפרק המניח, דמלאכת מקלקל פוטרת מתשלומין *) הרי ודאי דהוי שם מלאכה עלה. אלא אפילו לדעת התוס' שם, החולקים על טרפה, היינו כשלקחו בשר מטרפה אחרת וצירפוהו לזית שלם, וחזרו והקשו דאם כן דאין באבר זה אלא חצי זית טרפה, אמאי לא חייל איסור אבר מן החי דהא איסור חל על חצי שיעור, ולהנ"ל מה הקשו נהי דאיסור חל על חצי שיעור, הרי זהו דוקא כשלא אכל אלא חצי שיעור, אבל הכא שצירף את הטרפה לשיעור שלם, שוב לא חייל האיסור אבר מן החי גם על החצי שיעור שאכל בתחלה, וכדברי הרמב"ם ורש"י בשבועה, והיא קושיא עצומה. וכן הקשה הגאון מלבוב בספרו בית יצחק, והניח בקושיא. ונראה לי ביישוב הדבר, בהקדם סברא אחת, שנראה לי לומר בעיקר הדבר דכשנשבע על כל שהוא נבלות, אינו חייב משום שבועה כשאכל שיעור כזית מנבלה,

משום דלשתשלים השיעור חזר גם על המשהו הראשין דין השיעור כולו. דזהו דוקא אם הי' כל הזית נבלה שאכל, ממין נבלה כזו שאין השבועה חלה עליו, דהיינו שהיתה כולה נבלה כזו שנתנבלה לפני שבועתו, אבל אם השלים לשיעור כזית, ממין נבלה כזו שנתנבלה לאחר שבועתו, דבנבלה כזו גם על שיעור שלם ממנה היתה השבועה חלה, והחצי זית נבלה הראשון, הי' מנבלה שנתנבלה לפני שבועתו, אין החצי זית האחרון משלים את השיעור לענין זה שלא תחול השבועה על החצי זית הראשון. דאף על גב דהחצי זית האחרון מצטרף להחצי זית הראשון לענין מלקות דנבלה, והוי אם כן איסור של שיעור שלם דנבלה גם על החצי זית הראשון והי' בדין שלא תחול השבועה עליו. מכל מקום, כיון דהחצי זית האחרון הוא מנבלה כזו שגם על שיעור שלם ממנה היתה השבועה חלה, אם כן בנוגע למנוע חלות השבועה, הויא נבלה זו כבשר של היתר, ולכן לא מהני צירופו לענין זה שלא תחיל השבועה על החצי זית הראשון, דכיון דהוא עצמו גם על שיעור שלם ממנו השבועה חלה עליו, אינו בדין שבצירופו להראשון לא תחול השבועה על החצי זית הראשון מחמתו ודינו לענין מניעת חלות השבועה כבשר היתר בעלמא, והוא דבר המתקבל. ועל פי סברא זו נראה לי לדון באיסור אבר מן החי על טרפה, דאין בשר טרפה מבהמה אחרת, (כלשון התוס'), מצטרף לבשר שבאבר זה כדי שלא יחול עליו איסור אבר מן החי שבאבר זה. שהרי אין מקום לומר שאיסור טרפה שבבהמה אחרת ימנע בעד איסור אבר מן החי שבבהמה זו מלחול עליו דאבר מן החי של כל בהמה הוא איסור בפני עצמו, ואיסור טרפה שבבהמה אחרת, הוי בנוגע למנוע חלות איסור אבר מן החי של בהמה זו, כדבר היתר שאיסור אבר מן החי הזה חל עליו דאף על גב שאם הי' תולש אבר מן הבהמה האחרת, לא הי' איסור אבר מן החי חל גם עליו משום איסור טרפה, הרי זהו איסור אחר של אבר מן החי, של בהמה אחרת, אבל איסור אבר מן החי של בהמה זו, לא שייך לומר שהאיסור טרפה של בהמה אחרת ימנע בעדו מלחול, ולכן אתי שפיר מה שאין לו צירוף להבשר שבאבר זה, שלא יחול עליו איסור אבר מן החי שבבהמה זו. דהוי דינו כמו שכתבנו באיסור שבועה, דהיכא דהחצי זית השני הוא מנבלה כזו שאינה מונעת את השבועה מלחול, אינה מצטרפת גם כן להחצי זית הראשון שלא תחול עליו השבועה אף שהחצי זית הראשון הוא מנבלה כזו שעל שיעור שלה ממנה לא היתה השבועה חלה וכנ"ל משום דלענין מניעת חלות השבועה הוי כבשר של היתר והכי נמי דכוותה. ולאו דוקא בבשר טרפה של בהמה אחרת, כלשון התוס' בתירוצם, אלא אפילו של בהמה זו כשהוא מאבר אחר אינו מצטרף לבשר אבר זה שלא יחול עליו איסור אמה"ח. דכיון דקיימינן השתא למאן דאמר בהמה

בחייה לאו לאברים עומדת, אם כן חשוב האיסור שעל כל אבר, כאיסור בפני עצמו, שחל עליו בעת תלישתו מן החי, ובשר שבאבר זה, הוי לגבי איסור אבר מן החי של אבר אחר, כבשר בהמה אחרת. ודוק:

*) ראיתי בהגהות הרש"ש, שהקשה על דברי רש"י אלו מהא דר' אבין בכתובות (דף ל"א) הזורק חץ מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור, שעקירה צורך הנחה היא, ולדעת רש"י דמלאכת מקלקל פוטרת מתשלומין, למה לי' לפטורא משום חיוב מיתה דזורק ברשות הרבים, תיפוק לי' דהקריעה גופה פיטרתו מתשלומין, דקורע על מנת לתפור, הויא מלאכה שחייבין עליה מיתה, ובשלא על רנת לתפור, פטור משום מקלקל, ולדעת רש"י פטור מתשלומין. ולי נראה דמתרי טעמי אין קושיתו קושיא. חדא, דבקורע על מנת לתפור בעינן שיעור דשתי תפירות, כמבואר במשנה ריש פרק האורג, ובפחות מזה אינו מלאכה ואם כן צריך לפטורא דזורק באופן שלא קרע שיעור של שתי תפירות, דגם לרש"י פחות משיעור מלאכה אינו פוטר מתשלומין. ועוד נראה לי דקורע שאני בזה משארי מקלקלן, ואינו פוטר מתשלומין גם לדעת רש"י. דקורע כשאינו על מנת לתפור, אין פטורו כלל משום מקלקל, אלא משום דאין עליו שם מלאכה, לפי שהקריעה שבמשכן לא היתה אלא על מנת לתפור. והוי זה שינוי בעצם המלאכה מכפי שהיתה במשכן, ואין זו מלאכה כלל. והדברים מפורשים בדברי רש"י כמשנה דשבת (דף ע"ג) בד"ה על מנת לתפור בסוף הדיבור, וז"ל אבל קורע שלא על מנת לתפור לא הי' במשכן עד כאן לשונו. הרי מבואר להדיא דקורע שלא על מנת לתפור, פטורו משום דכוותי' לא הי' במשכן, ואין זו מלאכה כלל. ולא דמי לשארי מקלקלין דכולהו בכלל מלאכה הן, אלא דפטירי משום שאינן מלאכת מחשבת, וסבירא לי' לרש"י דפטור זה אינו מוציאן מכלל מלאכה, ודינו כפטורא דשוגג. מה שאין כן בקריעה שלא על מנת לחפור, דלא הויא מלאכה כלל אין כאן מקום לפטור מתשלומין ולא קשה מידי. אלא דהוי קשה לי לדעת רש"י דקורע פטור משום שאינו מלאכה, מהא דקורע על מתו חייב, וכן מקורע בחמתו. ועיין בלשון רש"י (בדף ק"ה ע"ב) ד"ה במת דידי'. ומצאתי באחרונים שהעירו כן על רש"י. אבל על כל פנים דעתו מבוארת כן ולא קשה מקורע. גם יש לי ליישב הקושיא מקורע על מתו ובחמתו, דכל שיש איזה תיקון בקריעתו, הוי דומיא דמשכן שהי' על מנת לתקן, ולא בעינן שיהא דוקא אופן התיקון שהי' במשכן על מנת לתפור, אלא דסגי לן בכל תיקון שהוא. ובספר מגן אבות מצאתי שהקשה גם כן על רש"י מקורע על מתו, ותירץ דהתם המצוה מחשיבו. ומה יענה מקורע בחמתו ואולי כוונתו גם כן דהתיקון מחשיבו שיהא דומיא דמשכן שהי' בו תיקון והוא הדין התיקון דמשכך חמתו והוא כמו

שכתבתי. אלא שאין זה במשמע דבריו. רש"י בפרט זה, וסבירא להו דמלאכת מקלקל אינה פוטרת מתשלומין, אכתי אין מחלוקתם נוגעת לפרט זה, דגם כשמתקן לבסוף, לא יהי' האיסור על כל המלאכה מתחלתה ועד סופה. ודברי הר"ן מוקשים:

ה) לפיכך אני אומר דהכא טעם אחר בפירוש דברי הר"ן. דגם להר"ן כשמתקן לבסוף בגמר השחיטה, הוי האיסור על כל השחיטה מתחלתה, וכמו דהוי דין שיעור שלם גם על תחילתו. אלא דהר"ן כתב דמומר לא הוי אלא מגמר השחיטה ואילך. וטעמי' על פי סברתנו הנ"ל, דאף על גב דכשגמר השחיטה, מחשיב התיקון על השחיטה כולה, מכל מקום כיון דאם הי' פוסק באמצע שחיטתו, לא הי' חילול שבת בהמקצת ששחט, דאז הרי הי' מקלקל גמור, משום הכי לא הוי עליו דין מחלל שבת בפרהסיא עד אחר גמר השחיטה. דקודם שגמר הרי הי' בידו לפסוק את שחיטתו באופן שלא יהא כאן חילול שבת, נמצא דכשראינו אותו שוחט קודם גמר שחיטתו, לא היינו יודעין כלל אם הוא מחלל שבת, דשמא לא יגמור שחיטתו ולא יבוא לכלל תיקון. ולבסוף כשהוא מתקן אין לומר דכמו דמחשיב התיקון מתחלת המלאכה הכי נמי הוי פרהסיא למפרע. דסברא זו דמחשיב האיסור מתחלת המלאכה, לא שייך אלא על עיקר החילול שבת דכשגמר השיטה הוי מחלל שבת מתחלת שחיטתו. אבל על דין הפרהסיא לא שייך איגלאי מילתא למפרע, כיון דהוא מידי דתלי בראיי', ולא בידיעה לחודה. וכמו שכתבנו בקבלת ההתראה שאין עלי' לעולם דין פרהסיא מטעם זה דבידו שלא לעשות את האיסור, הכי נמי במעשה האיסור גופא כל זמן שלא גמר כל מלאכתו, ולא נגמר התיקון לפנינו, אין עוד עליו דין מחלל שבת בפרהסיא. ולכן לא הוי עליו דין מומר עד סוף שחיטתו, דרק אז הוא דהוי פרהסיא. ואפילו למה שכתבו התוס' בחולין דף ל"ט ע"א בחד תירוצא דכששחט על מנת לזרוק דמה לעכו"ם, אנן סהדי דודאי יזרוק ולא ימלך כיון דקעביד מעשה. ואם כן כל שכן דבאותה מעשה גופא שהתחיל באיסור, דיש לנו לומר דאנן סהדי שיגמרנה. ואם כן לכאורה לא שייך לאסתפוקי כלל בגוונא דידן שמא ימלך ויפסוק שחיטתו, דאנן סהדי דודאי יגמור. ולא דמי להתיר עצמו למיתה דלא הוי על ההתראה דין פרהסיא משום הך טעמא דיכול לחזור מן מעשה האיסור, דהתם לא מצינו דמשקבל התראה אנן סהדי שודאי יעשה את האיסור ולא יחזור בו, מה שאין כן הכא דאנן סהדי דודאי לא יחזור, הרי לכאורה הוי פרהסיא משעה שהתחיל באיסור, כיון דודאי הוא שיגמור את כולו. אפילו הכי אין זה פרהסיא גם הכא קודם שגמר את מעשה האיסור. משום דאנן סהדי גופא, הרי אינה אלא ידיעה ולא ראיי', וכל הידיעות שבעולם הרי לא יועילו לעשותו בפרהסיא כל זמן שאינו עובר עברה לעין רואים דוקא, ואם כן אף דאנן

סהדי שלא יפסוק, כיון דבידו מיהת לפסוק מלאכת האיסור, הרי כל זמן שיש בידו ברירה זו אין אנו רואים אותו עוד מחלל שבת, ואף שאנו יודעים שלא יפסוק אין זה אלא ידיעה ולא ראיי' ובשביל ידיעה לא הוי פרהסיא, וכבר כתבנו בהתיר עצמו למיתה דאפילו למה שכתב המהריי"ק דגם בידע שיתפרסם דינו כמומר לחלל שבת בפרהסיא אף שעבר בצינעא אפילו הכי לא הוי מומר משעת ההתראה, וסברתנו יש לה מקום גם כאן, דאף דהכא כבר התחיל באיסור ועדיפא מקבלת ההתראה, דהכא אנן סהדי שבודאי יגמור את האיסור, אפילו הכי אינו מומר מתחלת מעשה העברה. דכיון דעצם המעשה שעושה מעשה חצוף היא העושה אותו למומר, ובמה שיסכים בהחלט גמור לעשות ודאי מעשה כזו, לא הוי עדיין מומר קודם שעשה, אם כן בתחלת מעשה האיסור, אף דאנן סהדי שבודאי יגמור מעשיו, מכל מקום כיון דבידו מיהת לפסוק ולא יהי' בזה פרסום עברה, הרי לעת עתה לא עשה עוד מעשה חצוף, והא דאנן סהדי שבודאי לא יפסיק, הרי אין זו אלא ידיעה שהחליט בבירור לעשות ודאי מעשה חצוף, אבל מהחלטתו זאת הרי לא הוי עליו דין מומר, גם קודם שעשה מעשה. ואתו שפיר דברינו בטעמו של הר"ן דבתחלת שחיטה לא הוי מומר, גם אם נאמר דהר"ן סבירא לי' כתירוצם השני של התוס' דחולין (דף ל"ט) דאנן סהדי שיגמור את האיסור שכבר התחיל בו, וגם אם דעתו כהמהריי"ק דלפרהסיא לא בעינן דוקא ראיי'. וגוף ראיית המהריי"ק מסנהדרין (דף ע"ד) דאמרינן דאסתר פרהסיא הויא, לענין פרהסיא דשבת, אינה מובנת לי כלל. כיון דבשבת עיקר הטעם דבפרהסיא הוי מומר, הוא משום שעשה מעשה חצוף כמו שפרש"י בעירובין (דף ס"ט), מה ראי' היא לכאן מפרהסיא דגילוי עריות שיהרג ואל יעבור, דהתם אין לנו ענין לחוצפת העובר שהרי אנוס הוא, אלא הידיעה לחודה שידעו העולם דבר העברה, היא הגורמת לדינא דיהרג ואל יעבור, ומשום הכי סגי לן בידיעה בלי ראי'. אבל הכא דהעיקר הוא חציפתו של המחלל שבת, הרי יש לומר דדוקא כשעובר להדיא לפני רואים, דחציף טפי הוי מומר, ואין לנו שום ראי' מסנהדרין דגם בידע שיתפרסם הוי חוצפא:

ו) ועל פי דברינו, נראה לי לומר פרפרת נאה ביושיב דברי הרמב"ם בפי' המשנה דהשוחט בשבת. שכתב דמתחלת השחיטה נעשה מומר, משעה שעשה תבורה והוציא דם. ותמהו רבים דהרי בתחלת השחיטה מקלקל הוא כמו שכתב הר"ן, ואין בזה חילול שבת. ונראה לי דהנה הגאון רעק"א ז"ל הקשה על הר"ן שכתב דבתחלת השחיטה הוי מקלקל, והרי זהו מקלקל על מנת לתקן דחייב. ונראה לי ביישוב קושיתו, על פי מה שיש להסתפק בכל הנך דחייבין במקלקל על מנת לתקן, במוחק על מנת לכתוב, וכקורע על מנת לתפור, אי בעינן שתהא מחשבת המקלקל מפורש על מנת לתקן או דלא בעינן

כלל מחשבתו, אלא דכל קלקול שיש בו כדי לתקן, חייבין עליו, אף על גב דאיהו לא חשיב מידי כדי לתקן, דכל שהקלקול נותן מקום לתיקון, אין זה קלקול שפטורין עליו בשבת. ומצאתי שהדבר שינוי במחלוקת האלי' רבה והלבוש בסימן ש"מ ס"ק ו', עיין שם שנחלקו בפרט זה. ובנשמת אדם במלאכת המוחק, ביאר בזה מחלוקת הראשונים. ונראה פשוט, דלהנך ראשונים דבעינן דוקא שיחשב המקלקל על מנת לתקן, כל המחלל שבת בקילקול כזה אפילו בפרהסיא, אין עליו דין מחלל שבת בפרהסיא. דהמלאכה מצד עצמה בלי מחשבתו לתקן אח"כ הרי אין בה חילול שבת, אלא דמחשבתו הוא דמשוי לה למלאכה. שיש בה חילול שבת ועל מחשבתו הא לא שיוך פרהסיא. ואפילו אם עשה אחר כך את התקון בפרהסיא, לא הוי עליו דין מחלל שבת בפרהסיא, אלא משעת התיקון ואילך, אף על גב דהחיוב הוי על הקלקול שעשה מקודם, מכל מקום פרהסיא לא הוי אלא משעת התקון, ומשעה זו הוא דהוי מימר. ואין לומר דעל ידי שמתקן אחר כך ניכרת מחשבתו מתוך מעשיו שגם בתחלה בשעת הקלקול חשב לתקן, והוי פרהסיא למפרע. דהרי כבר כתבנו דעל פרהסיא לא שייך לומר איגלאי מילתא למפרע, משני הטעמים שכתבנו למעלה. באופן דלהנך ראשונים דמקלקל על מנת לתקן בעינן דוקא מחשבתו על מנת כן, אין עליו לעולם בשעת הקלקול דין מחלל שבת בפרהסיא, דמחשבו בשעה שמקלקל הרי אינה ניכרת, ובמה שמתקן אחך כך בפרהסיא, לא הוי מומר למפרע, וכנ"ל. וכיון שכן לדעת אלו הראשונים, אף על גב דמקלקל על מנת לתקן חייב, וגם אם לא עשה התיקון אחר כך, חייב כל שחשב בעת הקלקול על מנת לתקן, מכל מקום מומר לא הוי משעת הקלקול, כיון דאין עליו עדיין דין פרהסיא באותה שעה. ואם כן מיושבת קושית הגרעק"א דיש לומר דהר"ן דעתו כדעת הרא"ש (כפי שביאר בנשמת אדם שם בדעתו) דהמקלקל על מנת לתקן אינו חייב עד שיחשוב בשעת קלקולו כדי לתקן, ולדידיה בקלקול כזה, אף על גב דחייבין עליו, אינו נעשה בו מומר, וכנ"ל. ולכן לענין לפסול שחיטתו משום שחיטת מומר, כתב הר"ן שפיר דבתחלת שחיטה הוי מקלקל, דאף על גב דמקלקל על מנת לתקן חייב, מכל מקום מומר לא הוי אלא משעת התיקון דהוי בפרהסיא, וכשגמר שחיטתו לא הוי מומר למפרע, כיון דאין דין פרהסיא למפרע. אכן זהו רק אם נאמר דבעינן מחשבתו לתקן, אבל אם נאמר דכל שיש בקלקולו כדי לתקן לא בעינן כלל מחשבתו, הרי אז יהי' עליו דין מומר גם משעת הקלקול כשהי' בפרהסיא, כיון דאין אנו צריכין למחשבתו, והמלאכה הרי בפרהסיא היא, והוי מומר כשיש בה כדי לתקן. ואם כן מיושבים דברי הרמב"ם שכתב דמתחלת השחיטה הוי מומר, דהרמב"ם דעתו דבמקלקל על מנת לתקן, לא בעינן מחשבתו, אלא כל שיש בה

כדי לתקן חייב, כדדייק לישני' בפרק י' מהלכות שבת הלכה י', וכמו שביאר שם בנשמת אדם. ואם כן שייך דין פרהסיא בקלקול על מנת לתקן, והוי מומר בקלקול כזה כשהוא בפרהסיא ושפיר כתב דהוי מומר בתחלת השחיטה, משום דמקלקל על מנת לתקן הוא. ונכון בע"ה. ולדברינו בפירוש דברי הר"ן, יתיישב נמי מה שראיתי בספר מגן אבות שהקשה על הסבר דברי הר"ן, דהרי בסוף השחיטה בלי ההתחלה לא הי' בו שום תיקון, נמצא דהתיקון בא על ידי ההתחלה כמו על ידי הסוף, אלא שנגמר לבסוף, ולמה לא יהי' האיסור על תחלת השחיטה כמו על סופה. ולפירושי אין כאן מקים קושיא. דהא סור בלאו הכי הוי גם על התחלת השחיטה, גם בלי הסברו, וכמו שכתבנו דהאיסור הוי תמיד על המלאכה כולה מתחלתה. אלא דמומר לא הוי אלא בסופה, משום דאז הוא דהוי פרהסיא וכנ"ל. ולזה לא יועיל גם הסבר קושיתו, דסוף סוף קודם שגמר ביכולתו לחזור, ואין כאן פרהסיא קודם שגמר שחיטתו:

ז) ולפי האמור יש לדון במה שמבואר באבן העזר סימן קכ"ג דגט שנחתם בשבת פסול. לפי שהעדים כבר נפסלו על ידי חתימתן והוו פסולי עדות. והמהרי"ט העיר מדברי הר"ן הנ"ל, דהשוחט בשבת לאחר גמר שחיטתו הוא דנפסל ובשעת שחיטה כשר הי', והכא נמי העדים החותמין, לאחר חתימתן הוא דנפסלו ובשעת תתימתן כשרים היו, וכגון בשם בן שתי אותיות. והאריכו בזה האחרונים והדברים עתיקים. ולדברינו אין מדברי הר"ן שום ענין בנוגע לפסול העדים. אחרי דגם להר"ן כשגמר שיעור המלאכה והוי מתקן, הוי החילול שבת על כל המלאכה מתחלתה ועד סופה, אלא דמומר לא הוי רק מסופה ואילך, משום דכל זמן שלא נגמרה כל המלאכה, לא חשיב פרהסיא. אם כן זהו רק לפסול שחיטתו כשאחרים רואין אותו, דלזה בעינן דין מומר. אבל לפסול עדותו, דכל שעבר עברה שיש בה מלקות הוי רשע ופסול לעדות, ולא בעינן לזה פרהסיא. אם כן גם להר"ן מפסיל הכא לעדות מתחלת חתימתו, דכל שגמר חתימתו, הרי הוי האיסור וגם החיוב מיתה על כל החתימה, וכבר הוא רשע מתחילת חתימתו וכנ"ל. ויתיישב בזה גם מה שהעירו האחרונים מדברי הר"ן הנ"ל על דברי התוס' בבבא מציעה (דף ע"ב) שהקשו על שטר שיש בו רבית אמאי גובה את הקרן, והרי העדים פסולין הן, שעברו בלאו דלא תשימון והוי כאוכל נבלות להכעיס. והקצות החישן בסימן נ"ב העיר על קושיתם מדברי הר"ן דאימת מפסלו בגמר עדותן, ובשעת העדות עצמה כשרים היו. ועיין בחידושי הרי"ם לבבא מציעא שהאריך בזה, ולדברינו כל דבר דלא בעינן בי' דין מומר, אין לדון עליו כלל מדברי הר"ן. דבכל מעשה איסור חזינן לה דהוי כולה באיסורא ואם כן מתחלת המעשה כבר הוא רשע ופסול לכל עדות, והוא הדין לאותה עדות עצמה שנפסל

מחמתה, כיון דלזה לא בעינן פרהסיא. ומה שכתב הר"ן כן לענין עבודה זרה, אף על גב דבעבודה זרה הוי מומר גם בצינעא, מיתוקמא באומר בגמר זביחה הוא עובדה. וכמו שכתבנו לעיל, דבלאו הכי אי אפשר לאוקומי דבריו בעבודה זרה אלא בכהאי גוונא. ומצאתי בנתיבות המשפט סימן נ"ב שכתב על דברי הקצות החושן דמומר שאני מרשע, דמומר לא הוי אלא בסוף מעשה האיסור, ורשע הוי גם מתחלתה. ודבריו באו סתומים בלי שום טעם לחלק, ולדברינו החילוק מוסבר בטעם נכון בע"ה. ואולם גם חוץ לדרכנו בפירוש דברי הר"ן, ולפי מה שהבינו האחרונים, דגם רשע לא הוי אלא בסוף מעשה העברה, אפילו הכי לעדות ממון יש לומר דמפסלי גם מתחלתה, דהתוס' בחולין (דף ל"ט) הקשו לריש לקיש דאין מחשבין מעבודה לעבודה איך מיחייב מיתה על השחיטה, דלמא ממליך ולא זריק, ותירצו דהכא ודאי לא ממליך, כיון דעביד מעשה דשחט על מנת לזרוק, והוי כאנן סהדי דודאי יזרוק לעכו"ם, ואם כן כל שכן כשהתחיל במעשה האיסור עצמו דודאי יש לומר דאנן סהדי שיגמור את האיסור כולו, ולפי זה גם אם רשע לא הוי אלא בסוף העברה, חשוד מיהא הוי גם בתחלתה לעבור עלי', ועוד יותר מחשוד, דהרי אנן סהדי שודאי יעבור עברה זו שהתחיל בה, ואם כן פסולי עדות ממון שהוא מחשש משקר, הרי באמת יש לפוסלן משום שנעשו חשודים לעברה שיש בה מלקות, דהרי גם ודאי רשע לדבר אחד אינו חשוד לדבר אחר, ואפילו הכי פסלינהו רחמנא גם לעדות ממון, אף שפסולו הוא רק מחשש משקר, ועל כרחך דירדה תורה לסוף דעת בני אדם דחשידי יותר להעיד עדות שקר מלשארי איסורים. ואם כן לכאורה הוא הדין אף קודם שנעשה רשע. אלא שחשוד לעבור ודאי על דבר עברה שיש בה מלקות, שיש לפוסלו לעדות ממון, כיון שאין פסולו מגזרת הכתוב, מחמת שהי' עליו שם רשע, אלא מחשש משקר, משום שחשוד לאיסור אחר, וכיון דבתחלת העברה כבר חשודים הם מיהת שיגמרוה באיסור, הכי נמי חשידי לאסהודי בשיקרא. וצ"ע בפרט זה. מיהו למה שכתב הקצות החושן בסימן נ"ב דרשע שאינו רשע דחמס או של הנאת הגוף, אין פסולו אפילו לעדות ממון מחשש משקר, אלא מגזרת הכתוב משום דמקרי רשע, ורשע הרי לא הוי אלא לבסוף מעשה האיסור, לפי הבנתם בדברי הר"ן, וכשרים גם לעדות ממון בתחלת מעשה האיסור, אלא דלדברינו הקודמים, לבסוף כשגמר האיסור נעשה רשע למפרע מתחלתו, ואין כאן מקומו להאריך בפרט זה:

ח) הדרן לענייננו דהשוחט בשבת אפילו כשהתרו בו וקבל התראה שחיטתו כשרה, ואין אומרים בו דמשהתיר עצמו למיתה הוי מומר דשחיטתו פסולה, וכמו שכתב באמת בס' מגן אבות להגר"מ בנעט. דאין קבלת ההתראה חמורה יותר מגוף מעשה האיסור,

וכיון דבחילול שבת גופי' לא הוי מומר אלא בפרהסיא לא משכחת לה שיהא מומר משעת קבלת ההתראה, דאין על קבלת ההתראה לעולם דין פרהסיא. אולם לכאורה יש לדון מטעם אחר דכשהתיר עצמו למיתה שחיטתו פסולה, ולאו דוקא בשחיטת שבת, אלא הוא הדין בכל שחיטה שחייבין עלי' מיתה. והוא, דהרא"ש בפרק ואלו מגלחין סימן נ"ט כתב על הרוגי בי"ד, דדינם כמומר להכעיס משום דכשהתרו בו וקבל התראה ואמר על מנת כן אני עושה, הרי זה מומר להכעיס. ולדבריו הרי כל שנתחייב מיתה על שחיטתו, שקבל עליו התראה ואמר על מנת כן שחיטתו פסולה, דכיון דמשוי לי' מומר להכעיס, הרי אנן פסקינן דמומר להכעיס אפילו לדבר אחד, שחיטתו פסולה גם באחרים רואין אותו כמבואר ביו"ד סימן ב'. אם כן בשוחט בשבת אף דאין לפסול שחיטתו משום שחיטת מומר לחלל שבתות אפילו בהתיר עצמו למיתה, אכתי תיפסל שחיטתו משום שחיטת מומר להכעיס, דלא גרע משאר שחיטה שנתחייב עלי' מיתה שפסולה משום שדינו כמומר להכעיס. ולכאורה יש לדחות דאין כוונת הרא"ש שיהא עליו דין מומר להכעיס משעת קבלת ההתראה, אלא דקבלת ההתראה שאמר על מנת כן, מוכחת לנו שעשה מעשה האיסור להכעיס, והוי מומר להכעיס משעת מעשה האיסור, אבל לא שיהא עליו דין מומר להכעיס משעת ההתראה, ואם כן אין לפסול עוד שחיטתו משום שחיטת מומר להכעיס, דכיון דמשעת מעשה השחיטה הוא דנעשה מומר, הרי דין שחיטה זו כדין כל שחיטה שנעשה מומר על ידה, שכשרה לדעת רוב הראשונים. אכן אפילו אם נפרש כן בכוונת הרא"ש, דמשעת מעשה האיסור הוא דנעשה מומר להכעיס, אכתי תיפסל שחיטתו בנידן דידן, ולא נוכל לדון בה דין שחיטה שנעשה מומר על ידה. דהא דמכשרינן שחיטה זו שנעשה בה מומר אין זה אלא היכא דנעשה מומר ע"י האיסור שעשה בשחיטתו, דהעברה שעבר היא העושה אותו למומר, כגון במחלל שבת או עובד עבודה זרה בשחיטתו, דעל ידי האיסור שעשה בשחיטתו הוא דנעשה מומר, ולכן אמרינן דשחיטה זו עצמה כשרה, דאימתי נעשה מומר לאחר שגמר שחיטתו, ואז אין עוד שחיטה לפוסלה. אבל במומר להכעיס, הא דשחיטתו פסולה, הרי אין זה משום דעל ידי מעשה זו שעשה להכעיס, נעשה מומר לכל התורה. אלא הטעם בזה, משום דפסקינן כמאן דאמר בעבודה זרה (דף כ"ו) דלהכעיס מין הוא, (כמו שכתב הר"ן בעבודה זרה, וכן הוא דעת הרי"ף והרמב"ם, וכוותיי' הוא דפסקינן בשו"ע דמומר להכעיס שחיטתו פסולה גם כשאחרים רואין אותו). והיינו דהמעשה שעשה להכעיס מוכחת עליו שדעתו דעת מין. באופן דפסולו לא הוי מחמת מעשה זו, אלא מחמת דעתו הנפסדת שנתגלה לנו על ידי מעשה זו שעשה להכעיס, והמעשה היא רק בירור, שדעתו

דעת מין, דמי שאינו מין בדעתו לא יעשה להכעים. והרי הכירור הוי שכן היתה דעתו גם בשעה שהתחיל בעברה, דאם לא כן לא הי' בא לעשות מעשה להכעיס, וסוף מעשה כזו ודאי דבמחשבה היתה תחלה. ואם כן כששחט שחיטת איסור להכעיס. ודאי דגם אותה שחיטה דינה כמו שחיטת מין, ואין עלי' דין אותה שחיטה שנעשה מומר על ידה, כיון דלא על ידי שחיטה זו הוא דנעשה מין, כי היכי דנימא בה דבסוף שחיטתו הוא דנפסל, אלא דהשחיטה מבררת לנו שהשוחט היא מין, והבירור הרי הוי שכבר הי' מין גם בהתחלת שחיטתו, ומין הוא דקשחיט*).

(ומה שכתבו בהגהות אשר"י פרק קמא דחולין סימן ז' דבמומר להכעיס בעינן שיעבור ב' וג' פעמים, ולכאורה כיון דפסולו משום שנתברר לנו שדעתו דעת מין, הרי הבירור הזה הוי גם בפעם אחת ששחט להכעיס. לא קשה, דהרא"ש קאי שם אמומר להכעיס כי האי, דלא הוי מין אלא מומר, וכמו שיבואר לפנינו בשם האחרונים, דתרי מיני להכעיס נינהו, ולהכעיס כי האי דלא הוי אלא מומר, אין שחיטתו פסולה אלא באוכל נבלות להכעיס, דלא חשיב בר זביחה משום שאינו חושש לזבוח, ולא באיסור אחר שעושה להכעיס. ובכגון זה הוא דכתבו בהגהות אשר"י, דרק בשעבר ב' וצ' פעמים חשוב אינו חושש לזבוח. אבל מומר להכעיס באופן דהוי מין, שפסולו משום דמעשיו הוו בירור שדעתו דעת מין, בזה סגי לן גם בפעם אחת כדי לגלות על דעתו אפילו להסוברים בעלמא דבפעם אחת לא הוי מומר. דשאני התם דהמעשה פוסלתו וסבירא להו, דבפעם אחת לא סגי לן לפוסלו, אבל הכא דהמעשה אינה רק מבררת את פסולו, בזה סגי לן גם בפעם אחת כדי לברר את הפסול, שכבר פסול ועומד. וממילא היא הדין לאותה שחיטה).

ואם כן כל שחייב מיתה על שחיטתו, שחיטתו פסולה כדין שחיטת מומר להכעיס: ט)

אכן מלבד דעיקר פסול שחיטת מומר להכעיס במחלוקת שנוי' דהא דפסקינן בסימן ב' דמומר להכעיס אפילו לדבר אחד שחיטתו פסולה, לאו דכולי עלמא היא, דלמאן דאמר בעבודה זרה דלהכעיס מומר הוי, ולהראשונים דפסקי כוותי' כמו שהביא הטור בסימן ב' בשם הרשב"א, הרי דינו כשאר מומר לדבר אחד, שאין שחיטתו פסולה. ולדידהו בשוחט בשבת כל שאין בשחיטתו משום שחיטת מומר לחלל שבתות אין לפוסלה גם כשהתיר עצמו למיתה משום שחיטת מומר להכעיס, אחרי דמומר להכעיס אין בו שום פסול שחיטה. עוד זאת נראה לי לומר בעיקר דברי הרא"ש דמועד קטן, דמה שכתב הרא"ש בהתיר עצמו למיתה דהוי מומר להכעיס משום שאמר על מנת כן, לא כיון בזה לטעם כעיקר, דליהוי מומר גמור לכל מילי, אלא דוקא לענין אבילות לחוד. דכבר אמרו שאין מתאבלין עליהן כדי שתהא בזיונן כפרה להן, הוסיף עוד טעם למה דלא חשו

למנוע מהן מצות אבילות, משים דעשאום כמומרין להכעיס, אבל לא שיהא עליהם דין מומר גמור לכל דבר. וכמו שאפר בראיות נכוחות. ולכאורה נראה ראי' לזה מדברי הגמ' דשבועות (דף ל"ז ע"א) דאמרינן שם הזיד בשבועת הפקדון והתרו בו מהו כיון דחידוש הוא כו' או דלמא הא והא עבדינן בי', והנה הרא"ש עצמו דעתו דמומר להכעיס הוי מין, כמפורש בדבריו שם במועד קטן שכתב וז"ל או אם הוא עובר על אחת מכל מצות האמורות בתורה להכעיס הרי זה כעובד עבודה זרה דקיימא לן בפרק בתרא דהוריות דף י"א דמומר אוכל נבלות להכעיס עבריין הוא עד כאן דבריו [ומה שכתב הרא"ש בפרק קמא דחולין דדוקא אוכל נבלות להכעיס שחיטתו פסולה משום שאינו חושש לזבוח ואינו בר זביחה, *) ולא זו בלבד, אלא שיש לדון גם על כל שחיטותיו הקודמות שפסולות הן, על פי מה שכתב התבואות שיר בסימן ב' דכשנעשה מומר יש לפסול כל שחיטותיו למפרע, דהוי כתרתי לריעותא דמקוה, דהעמד בהמה על חזקת איסור, וגברא הרי איתרע לפניך, ולא ידעינן אימתי נעשה מומר. ובשב שמעתתא השיג עליו בצדק, דבמקוה אנו מסופקין על החסרון שלפנינו מתי נעשה בהמקוה, אבל במומר, המעשה שנעשה בה מומר, לפנינו היא, ואין אנו מסופקין מתי עשה אותה, ואם נבוא לומר שיהא מומר למפרע, צריכין אנו לחוש שמא עשה מעשה כזו גם בזמן הקודם, וחששא כזו לא שמענו, שנחוש שעשה מעשה איסור אחרת, בשביל שעשה מעשה זו, עד כאן דבריו. ואם כן זהו רק בשארי מומרין שהמעשה היא הפוסלתן, אבל במומר להכעיס שפסולו הוא משום שממעשיו נתברר לנו שדעתו דעת מין, הרי כשנבוא לפוסלו למפרע, אין אנו צריכין לחוש שמא עשה מעשה אחרת הפוסלתו, אלא שמא בא כבר לכלל דיעה זו, דעת מין שנתגלתה בו עתה, וזה דומה ממש למקוה, שאנו מסופקין על הפסד דעתו זו, שנתגלתה לנו עתה, מתי נתחדשה בו. ואם כן במומר להכעיס יש לפסול גם כל שחיטותיו הקודמות, (ועיין בבית הלוי חלק שני סימן ד' שכתב להעיר על השב שמעתתא, לפסול מה ששחט למפרע באין אחרים רואין אותו) דבזה יש מקום לדברי התבואות שור, ולא שייך דיחויו של השב שמעתתא. ואולם אפילו למה שכתבו האחרונים לדחות עיקר דברי התבואות שור, דלא שייך כלל להסתפק לענין שחיטותיו הקודמות, משים דהחזקת כשרות של כל אחד מישראל ודאית היא, ואינה נכנסת לגדר ספק כלל, באופן שרגע אחת קודם שראינו בו מעשה האיסור, הוא בעינינו ודאי כשר, כמו שהאריך בזה מורי שארי הגאון החסיד מאוה"ג רי"ד זצללה"ה בספרו חלק שני סימן ד', וכן כתב בחידושו הרי"מ על חו"מ סימן ל"ד יעו"ש, וזה שייך גם במומר להכעיס, דקודם שראינו בו שדעתו נפסדת, הוא בעינינו ודאי כשר, מכל מקום נראה שעל שעה

זו שמקבלת ההתראה עד השחיטה, אין לדון כסברת האחרונים הנ"ל. דמשעה שקיבל עליו התראה הרי איתרע חזקת כשרות דילי', ויש לנו לחוש, שמא מאותה שעה כבר נתחדשה בו דעתו זו דעת מין, שראינו בו עתה בשעת שחיטה, וכבר הי' מין משעת קבלת ההתראה ואם כן גם לולא הטעם שכתבנו בפנים, אין לדון עוד על אותה שחיטה דין שחיטה שנעשה מומר על ידה דיש לפוסלה מטעם תרתי לריעותא. שנראה מדבריו דלהכעיס אינו אלא מומר, ואין שחיטתו פסולה אלא באוכל נבלות להכעיס ומשום טעמא דאינו חושש לזבוח, אבל לא בלהכעיס דאיסור אחר. וראיתי להרא"ש יוסף בדף ד' ע"ב, שהחליט כן בדעת הרא"ש, על פי דבריו אלה שבחולין, דמומר להכעיס אינו אלא כשאר מומר לדבר אחד. ולפלא שלא שם לב לדבריו שבמועד קטן המפורשים להיפוך. אלא העיקר כמו שכתב בפרי תואר ובבכור שור בחדושיו לעבודה זרה (בדף כ"ו) דתרי מיני להכעיס איכא, דהפוקר במצוה אחת ושביק התירא ואכל איסורא, גם זה מקרי להכעיס משום שפקר באיסור, ובלהכעיס כזה דעת הרא"ש דהוי מומר, ושחיטתו פסולה רק בלהכעיס לאיסור נבלה, משום שאינו חושש לזבוח. אבל יש עוד סוג להכעיס שמכיון למרוד ברבוני, ועל להכעיס כזה נתכוון הרא"ש בדבריו שבמועד קטן דהוי מין. ואם כן בקבלת ההתראה אם נאמר דלהכעיס קעביד, הרי הוא מסוג להכעיס המכוון למרוד, כמו שהסביר שם הרא"ש, כיון שאומרים על מנת כן, דאי לא עבדין אלא לתיאבון למה להו למימר על מנת כן אני עושה). ולפי זה אם נפרש בכוונת הרא"ש דבקבלת התראה הוי מומר גמור להכעיס, ולשיטתו דמומר להכעיס הוי מין שדינו כעובד עבודה זרה, מה מיבעיא לי' להש"ס כשהתרו בי' על שבועת הפקדון אי מייתי קרבן אי לקי אי הא והא עבדינא בי', והרי מדאיבעיא לי' אי לקי, על כרחך שקבל עליו התראה, דגם למלקות בעינן קבלת התראה, כמבואר בסנהדרין (דף פ"א ע"ב), וכיון שדינו כעובד עבודה זרה, הרי אין מקבלין ממנו קרבן כדממעטינן מכם כו', ואיך משכחת לה לחייבו קרבן עם המלקות. ואין לומר דקרבן שבועת הפקדון שאני בזה משארי קרבנות, דכיון דמייתי קרבן על המזיד, ובכל מקום מומר לאותו דבר אין מקבלין קרבנו, דנתמעט לאותו דבר כמומר לעכו"ם ולחילול שבת, כמבואר במחלוקת דר' שמעון ורבנן בפרק קמא דחולין ובהוריות במומר לחלב אי מייתי קרבן על הדם. וכיון דגלי רחמנא בשבועת הפקדון דגם כשהוא מומר לאותו דבר מייתי קרבן, הכי נמי כשהוא גם מומר להכעיס מקבלין קרבנו. ואף על גב דמומר לאותו דבר לא הוי אלא אם כן הי' מפורסם וידוע לעשותה והורגל בה כלשון הרמב"ם בפרק ג' מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ד' אבל הרי גם באופן זה גילתה לנו תורה דמייתי קרבן בשבועת הפקדון, דהרי נשבע ד' וה' פעמים על פקדון

אחד ולבסוף הודה, חייב על כל שבועה כדאיתא במשנה. ומסתמא מרבינן לה מקרא דעל אחת, כמו בשבועת העדות דמרבינן מקרא דלאחת לחייב על כל אחת ואחת. ובזה דכבר עבר ושנה ושילש, הרי נעשה מומר רגיל לא תו דבר, ואפילו הכי מקבלין ממנו קרבן, הרי דגילתה רחמנא דגם מומר גמור לאותו דבר, מקבלין ממנו קרבן בשבועת הפקדון, ומשום הכי לא איכפת לן אי הוי גם מומר להכעיס. ודוחק לומר דהא דחייב קרבן על כל שבועה בנשבע ד' וה' פעמים, איירי בעשה תשובה בין כל שבועה, ובכי האי גוונא אין עוד דינו כרגיל ומוחזק לאותו דבר חדא דאם אחר תשובתו חזר וחטא מנלן דבזה לא נעשה מוחזק לאותו דבר. ותו דאי כשעשה תשובה מאי בעי פקדונו גבי', והרי הי' מחזיר את גזלתו. ופשוט נראה דהתשובה על איסור השבועה והחזרת הגזילה דבר אחד הוא. ועל כרחך דגילתה תורה בקרבן שבועת הפקדון דגם מומר רגיל לאותו דבר מייתי קרבן, ואם כן הוא הדין כשהוא גם מומר להכעיס דמחד קרא נתמעטו. כן הי' אפשר לומר. אבל אין בזה מן היישוב. חדא דמקרא דעל אחת דמרבינן בשבועת הפקדון לחייב על כל אחת ואחת, לא מוכח עדיין דגם בשנעשה מומר רגיל לאותו דבר מקבלין קרבנו, דקרא הרי איכא לאוקומי בנשבע שתי פעמים, דאכתי אינו מומר גם לאותו דבר, ולהכי חייב על כל אחת. ועוד דודאי דבכגון דא יש לנו לומר מאי דגלי רחמנא גלי ומאי דלא גלי לא גלי. דאם לא כן אטו נימא דגם מומר לחלל שבתות ולעבודה זרה מקבלין ממנו קרבן בשבועת הפקדון ואין קרבן זה בכלל המיעוט דמכם להוציא את המומר, (וכמו כן בכל הני דמייתי קרבן על הזדון כשוגג השנויין בכריחות), משום הך טעמא דגלי בה רחמנא דמומר לאותן דבר מקבלין קרבנו. אלא ודאי דמאי דגלי גלי ומאי דלא גלי לא גלי. הכי נמי במומר להכעיס, לית לן למימר דמקבלין קרבנו משום הך טעמא. ואם כן תקום קושיתנו להרא"ש דאיך מייתי קרבן בשבועת הפקדון בשעה שלוקה, והוא מומר להכעיס על ידי שקבל התראה. ויהי' מוכרח כמו שכתבנו דאין כוונת הרא"ש במועד קטן, שיהי' מומר גמור לכל דבר, אלא דרק לענין אבלות כתב כן. ומשום הכי מקבלין קרבנו. ולכאורה אפשר לדחות ראי' זו. דבמשנה דמכות אמרינן כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן שנאמר ונקלה אחיך לעיניך כיון שנקלה הרי הוא כאחיך. והרמב"ם פרק י"ב מהלכות עדות ובפרק ב' מהלכות טוען ונטען כתב, דכשלקה חוזר לכשרותו לעדות ולשבועה שנפסל להם מן העברה, והוא מדרשת הספרי פרשה תצא על פסוק זה. ופשוט נראה דכמו שחוזר לכשרותו לעדות ולשבועה הוא הדין דמקבלין קרבנו. ומשום הכי ניחא הא דאיבעיא לן אי הא והא עבדינא בי', אף על גב דהוי מומר להכעיס מקבלת ההתראה. דיש לומר דמלקינן לי' ברישא, וכבר

חזר לכשרותו, והדר מייתי קרבן וכי תימא התינח אי הא והא עבדינן בי', ומשום הכי כיון דמלקינן לי' תו מקבלין קרבנו שכבר הוא אחיך. אבל לצד האיבעיא דחייב קרבן ולא מלקות, (וכמו שפרש"י דהאיבעיא הוי אי חייב קרבן או מלקות או שניהן) הרי תקשה דאיך מייתי קרבן אחרי קבלת ההתראה כשלא לקה, והוא עדיין מומר להכעיס, דמדאיבעיא לן לחיובי בי' מלקות על כרחך דכל האיבעיא מיתוקמא בגוונא דהתרו בו וקבל התראה. הא לא קשה, דכיון דאין בו דין מלקות, הרי אין בקבלת התראתו כלים כדי שיהא מומר להכעיס על ידה, דמאי התראה היא זו כשאינה מביאה לידי חיוב, ואינה אלא פטומי מילי. אלא אי קשה הא קשה, דבהא דאין מקבלין קרבן מן המומר כתבו התוס' בחולין דף ה' דכל שהי' מומר בשעת חטאו, אין מקבלין ממנו קרבן גם כשעשה תשובה. ועיין במשנה למלך פרק שלישי מהלכות שגגות שביאר דלאו דוקא לר' שמעון כתבו כן, אלא הוא הדין לרבנן, יעו"ש. ואם כן הכא נמי מה יועיל לנו מה שלקה וחזר לכשרותו כיון דבשעת חטאו הי' מומר להכעיס שאין מקבלין ממנו קרבן. ועוד דעיקר הדרשה דכיון שלקה הרי הוא כאחיך וחזר לכשרותו, אינה מובנת כלל להרא"ש, אם נאמר בכוונתו דבקבלת ההתראה הוי מומר גמור להכעיס. דדרשה זו הרי אין לה מקום אלא בפסול הבא מחמת עברה זו שהמלקות באה עליה, דכיון שקבל את העונש שקצבה לו תורה כדי רשעתו, ונתכפרה לו זו העברה, עבר ממנו גם הפסול הבא מחמתה, וחוזר לכשרותו. אבל מה דהוי דינו כמין על ידי קבלת ההתראה, דאין זה כלל מחמת עברה זו שעשה, אלא שקבלת ההתראה גילתה לנו שהמותרה הזה דעתו דעת מין. ואם כן איך נאמר דמשום שלקה על עברה זו יתכשר גם מדעתו הנפסדת, והרי זה כמו שנאמר על מי שלקה על עברה זו, שיעבור ממנו פסולו שמחמת עברה אחרת, שלא לקה עלי' כלל. והכי נמי המינות שמחמתה אין מקבלין קרבנו, הרי אין לה שייכות כלל לעברה זו שהמלקות באה עלי' כדי שנאמר שמחמת המלקות ישוב לכשרותו. עד שמשום קושיא זו עצמה יש לנו לומר, דאין כוונת הרא"ש דהוי מומר גמיר על ידי קבלת ההתראה, שהרי דין זה שחוזר לכשרותו דרשה מפורשת היא בספרי פרשה תצא על פסוק ונקלה אחיך, ואיך נפרנס את דרשת הספרי להרא"ש. ובדוחק גדול יש לומר, דהרא"ש מפרש להספרי, שעשה גם תשובה עם המלקות, וכמו שכתב הב"ח בחושן משפט סימן ל"ד לפרש כן גם בדברי הרמב"ם (ודלא כמו שכתב הרלב"ח בקונטרס הסמיכה, דעל ידי המלקות לחודיי', גם בלא עשה תשובה חוזר לכשרותו, וכן כתב הלחם משנה פרק ב' מהלכות טוען ונטען) אלא דלהרא"ש נצטרך לומר דהתשובה היתה לא רק על עברה זו שלקה עלי', אלא שחזר גם מכל דעותיו הקודמות. וכמה מן הדוחק יש בכל זה. אולם גם

אם נקבל את כל זה אכתי תקשה הסוגיא דשבועות כיון דבשעת שבועתו הי' מין, איך מקבלין קרבנו גם אחר כך כשלקה וגם עשה תשובה, כל שבשעת חטאו לאו בר קרבן הוא. אם לא שנאמר דהרא"ש חולק על התוס' דחולין, ודעתו כדעת הראשונים שהביא המשנה למלך בהלכות שגגות שם, דבעשה תשובה אחר חטאו מקבלין קרבנו. ואם כן יהי' מוכרח דכל הראשונים העומדים בשיטת התוס' דחולין, דמומר בשעת חטאו אין מקבלין קרבנו גם כשעשה תשובה, לא מצו סברי כהרא"ש בהתיר עצמו למיתה דהוי מומר להכעיס, דלדידהו הרי תקשה הסוגיא דשבועות, דאיך מקבלין קרבנו כל שהתיר עצמו למלקות דשבועת הפקדון:

י) אכן סוגיא זו יש לתרץ ברווחא, גם אם נאמר דהרא"ש סבירא לי כדעת התוס' דחולין בעשה תשובה. דנראה לי' לחלק בין שארי קרבנות לקרבן שבועת הפקדון, דבשבועת הפקדון גם להתוס' דחולין אם הי' מומר בשעת שבועתו מקבלין קרבנו כשעשה תשובה. דהרי טעמם של התוס' הוא, משום דכיון דאידחי גברא מדין קרבן בשעת חטאו, שוב אינו נראה לקרבן על חטא זה. וכמדומה שכן כתב המשנה למלך בפירוש דברי התוס' שם בהלכות שגגות. ואם כן לא שייך זה אלא היכא שכבר נתחייב בקרבן בשעת חטאו, וכיון דנדחה אז בשעת חיובו, לא נראה עוד אחר כך. אבל כל היכא שבשעת חטאו עדיין לא נתחייב כלל בקרבן, וצריך עוד פרט אחד לחיוב קרבנו, ודאי דכל שעשה תשובה קודם שנגמר חיוב קרבנו, מקבלין ממנו קרבן, ולא שייך עוד לומר דכל דהוי מומר בשעת חטאו אידחי לי' מקרבנו, כיון דבשעת חטאו לא בא עוד לכלל חיוב, וכל שלא נתחייב הרי לא נדחה, וזה פשוט. ולכן אמינא דבשבועת הפקדון דתנן משביעך אני ואמר אמן והעדים מעידים אותו שאכלו משלם את הקרן, הודה מעצמו משלם קרן וחומש ואשם, הרי דהודאתו היא המביאתו לידי קרבן, וקודם שהודה לא בא עדיין לכלל חיוב, אם כן כל שעשה תשובה לפני הודאתו, מקבלין קרבנו אף אם הי' מומר בשעת שבועתו. דהכא אין לומר הואיל דאידחי בשעת שבועתו לשקר לא נראה תו, כיון דבשעת שבועתו קודם שהודה לא נתחייב עדיין בקרבן. ורק כשהי' מומר גם בשעת הודאתו, אז היא דאין מקבלין קרבנו גם כשעשה תשובה אחר כך, הואיל ונדחה בשעת חיובו. ואם כן מיושבת הסוגיא דשבועות, דבשעת הודאתו הרי עשה תשובה על חטא שבועתו, ויש לומר ששב גם ממה שעשה להכעיס, ואינו עוד מומר בשעת הודאתו, ומשו"ה מקבלין קרבנו אף שהי' מומר בשעת שבועתו כנ"ל. ורב גאון אחד מידידי רצה לדחות דבאמת החיוב קרבן דשבועת הפקדון בא בשעת שביעתו, ואין ההודאה מחייבתו עוד בכלום. והא דפטור מקרבן כשהעדים מעידים אותו, הוא דין בכל הקרבנות דממעטינן

ולא שיודיעוהו אחרים, כל שהוא מכחישן, והכא שכפר ונשבע תחלה והעדים מעידים אותו, והוא עומד בכפירתו, (כלשון הרמב"ם בפרק שביעי מהלכות גזילה), הרי אין לך מכחישן, יותר גדול מזה. ולפיכך אין לחייבו בקרבן על ידי עדותן, ובעינן הודאתו, אבל לא שההודאה היא המחייבתו בעצם. אכן אין פשטות הדברים מורין כן, דאי הכי אמאי איכפל תנא לאשמועינן דין זה בשבועת הפקדון, כיון שהוא דין הנוהג בכל הקרבנות שכבר שמענו אותו ממתניתין דכריתות ריש פרק אמרו לו. ונראה לי עוד דבשבועת הפקדון אין לפוטרו כלל ממיעוטא דולא שיודיעוהו אחרים, דממעטינן מיני' בכל הקרבנות כשהוא מכחישן. דהרי עיקר הטעם דולא שיודיעוהו אחרים, מסינן בכריתות דף י"ב שהוא משום מגו, דאי בעי אמר מזיד הייתי, ואם כן בשבועת הפקדון שחייב על המזיד כשוגג, הרי לית לי' מגו, והי' לו להתחייב גם על ידי עדים אף כשמכחישן, אלא ודאי דהא דפטור מקרבן שבועת הפקדון כשהעדים מעידין אותו הוא משום דהכא חסרה ההודאה לעצם החיוב. חזר ודחה הרב, דגם בשבועת הפקדון אית לי' מגו דאי בעי אמר אנוס הייתי. אבל אין בזה כדי דיחוי. דמתניתין סתמא קתני כפר ונשבע ובאו עדים חייב בקרן ופטור מחומש ואשם, והרי בשבועות דף ל"ז מסקינן דגם באתרו בי' חייב קרבן בשבועת הפקדון, ובאופן זה הרי הי' לנו לחייבו קרבן גם על פי עדים, דהכא הרי לית לי' מגו דאנוס הייתי. ונראה לי עוד יותר דאפילו להטעם שאמרו בכריתות שם, דהא דאינו מביא קרבן על פי עדים, הוא משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, ולא מטעם מגו דמזיד הייתי, גם כן אין למעט מקרבן בשבועת הפקדון מולא שיודיעוהו אחרים. דזה שייך רק בכל הקרבנות שאין עדותן באה אלא לחייבו בקרבן לחודי', דבזה הוא נאמן על עצמו יותר ממאה עדים. אבל בשבועת הפקדון דעדותן עדות ממון דבזה הן נאמנין ולא הוא, ועל פי עדותן הוא מתחייב לשלם את הפקדון אשר הפקד אתו. הרי כשנאמנין על זה ממילא יש לחייבו גם בקרבן על שבועתו. דכיון דמחייבינן לי' בממון על ידי עדותן, ואמרינן דכפירתו שקר, הרי כבר אמרנו שנשבע לשקר, ואיך נאמר דלענין הקרבן נאמן על עצמו שלא נשבע לשקר. ויש לדון בזה עוד על פי מה דאמרינן בסנהדרין (דף יוד), מהו דתימא אדם קרוב אצל עצמו אמרינן אצל אשתו לא אמרינן, ופירשו רש"י ותוס' דהוי אמינא, דמחמת מגו דמהימן להורגו מהימן נמי להורגה, קא משמע לן דפלגינן דיבורא. ולפירושם במקום דלא שייך פלגינן דבורא, אמרינן באמת דמתוך שנאמן על פלוני, נאמן גם על זה שבפני עצמו, אין לו נאמנות עליו. וכן פסק הרמב"ם בפלוני רבע את שורי, דגם השור יסקל, משום האי טעמא דמתוך שנאמן על חברו, נאמן על שורו. ועיין בנודע ביהודא מהדורא קמא חאה"ע סימן ע"ב. ואם כן הכא נמי יש

לומר דמתוך שנאמנין לחייב אותו בתשלומין, נאמנין נמי לחייבו בקרבן, אף דבכל קרבן דעלמא אדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים. ולא עוד אלא אפילו להראב"ד החולק שם על הרמב"ם בדינא דפלוני רבע את שורי, ולא סבירא לי' להך מגו דנאמן על חברו נאמן גם על שורו, אלא דאמרינן בהיפוך מגו דבטלה עדותו גבי שורו בטלה נמי לגבי חירו. הכא יש לומר גם לדידי' דמתוך שנאמנין לגבי הממון נאמנין גם לגבי הקרבן. דכל טעמו של הראב"ד הוא, משום דבעדות הדין דכל שבטלה מקצתה בטלה כולה, ולכן אין מקום להמגו שכתב הרמב"ם רש"י ותוס', כיון דצריך לומר בהיפוך מתיך שבטלה עדותו לגבי אשתו או לגבי שורו בטלה נמי לגבי חברו, אבל לולא טעם זה דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, לא מצינו שנחלק הראב"ד על עיקר הסברא דהמגו הנ"ל. ואם כן במקום דלא שייך הדין דבטלה מקצתה בטלה כולה, צריך להיות נאמן על כל עדותו מטעם מגו גם להראב"ד, כיון דבעיקר סברת המגו לא נחלק הראב"ד כלל. ואם כן בנידון דידן דליכא למימר בהיפוך דמתוך שבטלה עדותם לגבי חיוב הקרבן, בטלה נמי לגבי חיוב הממון, דלממון הרי בודאי מהני עדותן, נשארת המגו גם להראב"ד, דמתוך שנאמנין לחייבו ממון נאמנין נמי לחייבו קרבן. ולא מהני כאן מה דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, דהכא עדיפא נאמנות העדים מנאמנותו מטעמא דהמגו הנ"ל. ואם כן לשני הטעמים שבכריתות ולכל דעות הראשונים, אין לפוטרו מקרבן בשבועת הפקדון מקרא דאו הודע אליו ולא שיודיעוהו אחרים, והא דפטור הכא מקרבן כשהעדים מעידין אותו והוא עומד בכפירתו, מילתא אחריתא היא, דמוהתודה דכתיב בשבועת הפקדון ילפינן דההודאה צריכה כאן לעצם החיוב, המביאתו לידי קרבן. ולכן קמה סברתנו, דבקרבן שבועת הפקדון גם להתוס' דחולין, אם עשה תשובה קודם שהודה, מייתי קרבן אף אם הי' מומר בשעת שבועתו. ומיושבת הסוגיא דשבועות להרא"ש גם אם דעתו כדעת התוס' ואין להקשות לפי זה, דנימא גם בשארי קרבנות דכל שעשה תשובה קודם שנודע לו, מביא קרבן אף שהי' מימר בשעת חטאו, דלדברינו הרי גם הכא לא שייך הואיל דאידחי, כיון דקודם שנודע לו אינו מתחייב בקרבן. דזה אינו דהידיעה בשארי קרבנות אינה צריכה לעצם החיוב כמו ההודאה בשבועת הפקדון, דבשארי קרבנות חיובן בא בשעת חטאו, אלא דקודם שנודע לו איך יתחייב להביא קרבן והוא אינו יודע שחטא ובשעת הידיעה איגלאי מילתא שכבר נתחייב משעת חטאו. והא דממעטינן ולא שיודיעוהו אחרים, אף שכבר נודע לו חטאו על פיהם, אין זה מצד גזרת הכתוב שתהא הידיעה דוקא מעצמו, כי היכי דנימא בה דעצם הידיעה מחייבתו, דהרי זהו דוקא בשמכחישן, ונאמן מטעם מגו או מטעם דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, אבל לא דהידיעה

צריכה לעצם החיוב, כמו ההודאה שבקרבן שבועת הפקדון. ומשום הכי לא מהני מה שעשה תשובה קודם הידיעה, דאיגלאי מילתא שכבר נדחה בשעה שנתחייב בקרבן בשעת חטאו גם קודם שנודע לו. מה שאין כן בשבועת הפקדון דאין חיוב הקרבן בא אלא בשעת ההודאה. ובשעת שביעתו לא הי' עדיין עליו כלל חיוב קרבן. והחילוק הזה שבין הודאה דשבועות הפקדון, לידיעה של שארי קרבנות, קיימתיו מסברא, ואחר כך מצאתי מפורש כן בשיטה מקובצת בבא מציעא דף ג' בשם הרמב"ן, בהא דאמרינן שם אשם היינו קרבן. וזה לשונו, קשיא והרי רבנן נמי שני עדים בשאינו מכחישן מחייבין אותו קרבן ואף על פי כן אין מחייבין אותו אשם דבאשם והתודה כתיב, וההודאה היא המחייבתו, ואיך נחייבו בלי הודאה, ואפילו יבוא אלי' ויאמר והא לא דמי כלל לאכילת חלב וכיוצא בו דמשעת אכילה נתחייב ועדים גלוי מילתא הוא דקא עבדי אבל אשם אין חיובו כלל אלא משעת הודאה עד כאן לשונו הרי מפורש כמו שכתבנו. ומבואר עוד יותר בחידושי הר"ן שם שכתב ככל דברי הרמב"ן והוסיף עוד בתוך דבריו וזה לשונו, שאינו מתחייב אשם על פי העדים אלא בהודאת עצמו דכיון דכתיב והתודה הודאתו הוא דמחייבתו, מה שאין כן בחטאת דמשעה שחטא נתחייב בקרבן ועדים גלוי מילתא בעלמא הוא. (ואולי יש לומר דזה יהי' תלוי במחלוקת דר' שמעון ורבנן בחטאו עד שלא נתמנו ונתמנו, דר' שמעון סבירא לי' דאזלינן אף בתר ידיעה, ולרבנן בתר חטאה אזלינן. ויש לומר דבזה פליגי, דר' שמעון סבר דהידיעה היא גם כן המחייבתו בעצם, ורבנן סברי שאין הידיעה המחייבת כלל, דמשעת החטא נגמר כל החיוב והידיעה היא רק גלוי מילתא, וכדברי הרמב"ן). על כל פנים באשם של שבועת הפקדון, לית מאן דפליג דההודאה היא המחייבתו, (זולת הסוגיא דבבא מציעא אליבא דר' מאיר כמו שכתבו התוס' שם, וברמב"ן). ואתי שפיר דלא תקשה על הרא"ש מהסוגיא דשבועות. ונרויח עוד ליישב על פי דברי הרא"ש מה שהעירו רש"י ותוס' בהסוגיא הנ"ל בהא דאיבעיא לי' להש"ס באתרו בי' בשבועת הפקדון, וראו לא איבעיא לי' כי האי גוונא בשבועת העדות, ולהרא"ש הדבר מיושב. דבאמת בקבל עליו התראה הרי הוא מומר להכעיס דדינו כמין שאין מקבלין קרבנו, אלא דאפילו הכי איבעיא להו בשבועת הפקדון, אי הא והא עבדינן בי' משום דהכא מהני תשובה לפני ההודאה כדי לקבל קרבנו, אף על פי שהי' מומר בשעת חטאו, משום שלא נתחייב בקרבן בשעת החטא, קודם שהודה, ושאני בזה אשם דשבועת הפקדון משארי קרבנות. ואם כן זהו רק בשבועת הפקדון, אבל בשבועת העדות דלא אשכחן בי', שיהא צריך הודאה כדי לחייבו בקרבן, הרי דינו ככל הקרבנות, דכל שהי' מומר בשעת חטאו, אין מקבלין קרבנו גם כשעשה תשובה

אחר כך. ואם כן ליכא למיבעי כלל באתרו בי', אי הא והא עבדינא בי', דהרי אין מקבלין קרבנו. וכבוד ידידי הגאון מו"ה חנוך העניך אייגעש שליט"א העיר על זה דגם בשבועת העדות כתיב והתודה, ואם כן ליבעי גם שם הודאה לחייבו קרבן כמו בשבועת הפקדון. ושוב השיב לעצמו דוהתודה דכתיב בשבועת העדות אין לפרש שהודאתו צריכה לחיוב קרבנו, שהרי הוא כולל גם שארי קרבנות דבודאי לא בעינן בהו הודאה לחיובם. ונסתייע מפירוש הרמב"ן על החומש בפסוק דוהתודו הנאמר בשבועת העדות יעו"ש. ונראה לי עוד ראי' דבשבועת העדות לא בעינן הודאה כדי לחייבו בקרבן, מהא דבכריתות דף י"ב אמר אביי ומודה ר' מאיר לחכמים שאם אמרו לו שנים יודע אתה בעדות פלוני והוא אמר לא ידעתי פטור דאי בעי אמר לא נתכוונתי לעדות. ואי דצריך הודאה לקרבן שבועת העדות, למה לי' לטעמא דמגו כדי שלא לחייבו על פי עדים, תיפוק לי' דאין כאן הודאה. ונהי דלר' מאיר לא קשה כל כך מה דצריך לטעמא דמגו, דיש לומר דאביי סביר כהסוגיא דבבא מציעא, דלר' מאיר גם אשם דשבועת הפקדון מייתי על ידי עדים, אף על גב דכתיב בי' והתודה וכמו שכתבו שם התוס'. אבל מדבריו דמודה ר' מאיר לרבנן, הרי נראה דגם לחכמים הא דלא מיחייב קרבן שבועת העדות על פי עדים, הוא רק מטעם מגו, ומוכח דאין צריך להודאה לחיוב קרבנו, אלא שאין הדבר צריך ראי', כמו שאמר הרב הגאון הנ"ל, דוהתודו דהתם אין פירושו הודאה שהרי היא כולל גם שארי קרבנות, וכמו שכתב הרמב"ן בביאור הכתיב שם:

יא) אולם מסוגיא דשבועות הנ"ל קשה עוד על הרא"ש, דאמרינן שם מכלל דנזיר טמא נפטר במלקות הא קרבן כתיב בי'. הרי מבואר דנזיר שנטמא במזיד והתרו בו, כשלוקה מייתי קרבן, ואיך משכחת לה שיביא קרבן כשלוקה, להרא"ש דהוי מומר להכעיס. והכא אין לאוקומי עוד בשעשה תשובה אם לא שנאמר דהרא"ש חולק על התוס' דחולין וכנ"ל. ולכאורה אפשר לומר, כיון דדרשינן מקרא דוכפר דמביא קרבן על המזיד, ולמזיד דלא אתרו בי' הא לא צריך קרא, דידעינן לי' מקל וחומר משבועות הפקדון, כדאיתא בספרי שהביאו התוס' בשבועות שם, וכי אצטריך קרא להיכא דלקי, כדפרכינן מה לשבועת הפקדון שכן אינו לוקה, תאמר בנזיר שנטמא שלוקה, הרי דעיקר קרא צריך להיכא דלקי, ואם כן גלי רחמנא הכא דמייתי קרבן גם כשהתרו בו וקבל התראה. אכן לפי המסקנא שם דמפרשינן להפרכא דמה לשבועת הפקדון שכן אינו לוקה, שאינו נרטר במלקות, תאמר בנזיר שנפטר במלקות, והקרבן אינו אלא למיחל עליו נזירות טהרה, ולפי שאינו בא על חטא אין ללומדו משבועת הפקדון, דפרכא זו שייכא גם על מזיד דלא אתרו בי', הרי אין לנו עוד גזרת הכתוב שיביא קרבן גם היכא דלקי אף דהוי

מומר להכעיס, דקרא הרי איכא לאוקומי במזיד ולא אתרו בי' דלא אתי מק"ו להמסקנא. והכא בודאי לא שייך לומר דכיון דנזיר טמא מייתי קרבן אמזיד, אף דהוי מומר לאותו דבר [דגם בלי מלקות הוי מומר לאותו דבר שוב לא איכפת לן גם אי הוי מין, וכמו שכתבנו לעיל כי האי גוונא בשבועת הפקדון. דהכא אין לו מקום כלל. דמומר לאותו דבר הרי לא הוי, אלא אם כן הי' מכורסם וידוע לעשותה והורגל בה כלשון הרמב"ם שהבאו לעיל, ואנו אין לנו מפורש בקרא בנזיר טמא, דגם במזיד כי האי גוונא מביא קרבן כמו בשבועת הפקדון דמרבינן מקרא כשעבר על שבועות הרבה. ונראה לי עוד, דעיקר דין מומר לאותו דבר, לא שייך כלל גבי קרבן נזיר טמא. דלא אמרינן הכי אלא כשהקרבן בא על חטא ולכן אם לאותו חטא הוא מומר זהו מומר לאותו דבר ואין מקבלין עליו קרבן ממנו. אבל בקרבן נזיר טמא, שאין הקרבן בא כלל על חטא טומאתו, שעל דבר זה הוא מומר, דהרי אין קרבן נזיר טמא בא אלא למיחל עליו נזירות טהרה, ואין לו ענין לכפרת טומאתו, אם כן כשהוא מומר לטמא עצמו במזיד, אינו מומר כלל לאותו דבר שהקרבן בא עליו והרי זה כמומר לחלב שמביא קרבן על הדם. באופן דבדין מומר לאותו דבר לא חדית לן רחמנא מידי, בקרבן נזיר, טמא והקושיא חזקה על הרא"ש דאיך מייתי קרבן גם היכא דלקי. אם לא שנאמר דלהרא"ש מהני עשה תשובה אחר חטאו לקבל קרבנו, ודלא כהתוס' דחולין. אולם מהך טעמא גופי' יש לתרץ קושיין להרא"ש מנזיר טמא גם אם נאמר כהתוס' דחולין. דעיקר סברת התוס' הרי היא משום דאידחי גברא מקרבן בשעת חטאו, ושוב אינו נראה, וכמו שכתבנו לעיל, וא"כ זהו דוקא בקרבנות שבאין על חטאו ועל שגגתו, ושבשעת חטאו נתחייב בהן ולכן כל שבשעת חטאו הי' מומר נדחה מקרבן זה, אבל קרבן נזיר טמא שאינו בא אלא למיחל עליו נזירות טהרה, ולא שייך כלל לחטא טומאתו מה לנו שבשעת טומאתו הי' מומר, כיון דקרבן זה אינו בא כלל על חטא טומאתו וגם דלא נתחייב בו בשעת טומאתו אלא בשעה שחלה עליו נזירות טהרה. ואם כן פשוט דכל דבשעה זו עשה תשובה, ודאי דמקבלין קרבנו, אף על פי שבשעה שנטמא הי' מומר כיון דאין להקרבן שום שייכות לשעת טומאתו. אכן הא מילתא דקרבן נזיר טמא לא אתי אלא למיחל עליו נזירות טהרה, הרי לכאורה לאו דכולי עלמא היא, דלר' יוסי בר' יהודא ורבי דסבירא להו (בנזיר דף י"ח) דמונה נזירות טהרה גם לפני הבאת קרבנותיו, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי', הרי לדידהו ליכא למימר הכי אחרי דהנזירות דטהרה חלה גם לפני הקרבן, ולדידהו נראה דהקרבן בא על חטא טומאתו. ואם כן כל שהי' מומר בשעת טומאתו, אינו מביא קרבן גם כשעשה תשובה, דדמי לשארי קרבנות הבאין על חטא, ולא משכחת לה נזיר טמא שמביא קרבן

כשקבל התראה ולוקה להרא"ש, דהוי מומר להכעיס בשעת טומאתו, והסוגיא דשבועות דמחייבא בקרבן גם כשלוקה, על כרחין דאתיא כרבנן וכנ"ל. ולפי זה קשה קצת דהרי הש"ס מתרץ התם דמייתי קרבן כי היכי דתיחול נזירות דטהרה, ונראה שהמקשן לא ידע סברא זו, ולדברינו הלא עיקר הקושיא בנוי' על יסוד זה, דקרבן נזיר טמא בא רק למיחל עליו נזירות טהרה, דבלאו הכי לא משכחת לה כלל דמייתי קרבן כשלוקה. ונצטרך לומר דמאן דפריך סבר דמכל מקום לא שייך לומר דנפטר במלקות, כיון דסוף סוף בעי לאתויי נמי קרבן, ומשני כיון דלאו לכפרה הוא בא, מקרי שפיר דנפטר במלקות. ולפי זה תצא לנו מחלוקת חדשה בנזיר טמא אי מייתי קרבן כשהוא לוקה, דלר' יוסי ברבי יהודא ורבי לא משכחת לה קרבן זה, ולרבנן משכחת לה כשעשה תשובה. ואף על גב דאפילו לרבנן רק חטאתו הוא דמעכבתו מלמנות נזירות טהרה, ולכולי עלמא אפילו לר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אין עולתו מעכבתו מנזירות טהרה, ואם כן נימא דהני קרבנות לבד מחטאתו, לאו למיחל נזירות טהרה אתו, ויהי' נפקא מינה כשהי' מומר בשעת טומאתו, דלא מייתי להו, ולא מהני מה שעשה תשובה אחר כך. דדינם כשאר קרבנות הבאין על חטא דלא מהני מה שעשה תשובה, כשהי' מומר בשעת חטאו. וגם וגם הסוגיא דשבועות תקשה דמשני דמקרי נפטר במלקות משום דקרבנו למיחל נזירות טהרה הוא דאתי, דהתינח חטאתו דמעכבתו מלמנות נזירות טהרה, אבל מה נעני לאשמו ולעולתו, [ומעולתו לא קשה כל כך, משום דלא אתי לכפרה אלא לדורון בעלמא, כדאמרינן בנזיר (דף י"ח), וכיון דלא אתי על חטאו, מהני בה אם עשה תשובה קודם שהביא עולתו, דכל דלא אתו על חטא, הרי לא איכפת לן מה שהי' מומר בשעה שחטא, אבל מאשם קשיא]. ודוחק לומר דהסוגיא דשבועות אתיא כר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה דגם אשמו מעכבו מלמנות נזירות טהרה. ויותר נראה מכיון דכולם קרבן אחד הם, ועל ענין אחד הם באים, דין אחד להם ואין לחלק ביניהם, ואפילו אותן שאין מעכבין מלחול הנזירות, ענינם אחד עם החטאת, כיון דכולן קרבן אחד הם, גם עיקר הדבר דלר"י בר"י ורבי אין קרבן נזיר טמא בא למיחל עליו נזירות טהרה, אף שמוכרח כן מהא דלדידהו חלה הנזירות גם קודם הבאת קרבני. צריך עיון דדבר חדש הוא וסוגיין בכל הש"ס דאין קרבן זה בא אלא למיחל עליו נזירות טהרה. עוד יש לומר בעיקר הערתנו להרא"ש מנזיר טמא, דבאמת היכא דלקי אינו מביא קרבן להרא"ש. והא דקאמר הש"ס מכלל דנזיר טמא נפטר במלקות הא קרבן כתיב בי', דמשמע דגם כשלוקה מביא קרבן, היינו משום דהתם עביד פירכא לשבועת הפקדון מהא דנזיר קיל דנפטר במלקות, ועל זה פריך דנזיר טמא קרבן כתיב בי', ומצד חיובו יש עליו גם חיוב קרבן, ואי דאין מקבלין

ממנו קרבנותיו לפי שנעשה מומר על ידי קבלת התראתו, הרי ודאי שאין זה נחשב קולא לגבי', כיון דבאמת מחויב הוא בקרבן, אלא שאין מקבלין ממנו:

יב) ואולם אי קשה להרא"ש הא קשה, דאי בשקבל התראה משוי לי' מומר לכל דבר, איך משכחת לה שתהא שחיטת אותו ואת בנו כשרה בשעה שלוקה, כיון שקבל התראה ונעשה מומר להכעיס שדינו כמין ושחיטתו כשחיטת עובד עבודה זרה. וכבר כתבנו דאפילו אם כוונת הרא"ש שיהא מומר להכעיס משעת מעשה האיסור, ולא משעת קבלת ההתראה, אפילו הכי אין לדון על שחיטה זו, דין אותה שחיטה שנעשה מומר על ידה, דכשרה לדעת רוב הראשונים. דהכא הרי אין שחיטה זו פוסלתו, אלא שהשחיטה מבררת לנו שהשוחט הוא מין, והבירור הרי הוי, שכבר הוא מין קודם שבא לשחוט, וכמו שכתבנו לעיל דבכל מומר להכעיס שדינו כמין, אין הפירוש שמעשה זו שעשה להכעיס עושה אותו מין, אלא שמעשה זו מבררת לנו שהוא מין דאי לאו שהיתה דעתו דעת מין, לא הי' בא לעשות איסור להכעיס, ואם כן הוי הבירור שכבר הי' מין קודם שגמר בדעתו לעשות מעשה כזו. באופן דהשחיטה ששחט באיסור להכעיס, מבררת לנו דבשעה שבא לשחוט כבר הי' מין, ואם כן לא שייך בזה הטעם שכתבו הראשונים להכשיר אותה שחיטה שנעשה מומר על ידה, משום דבשעה ששחט כשר הי', דהכא כבר הוא פסול ועומד קודם שבא לשחוט. (ועיין מה שכתבנו לעיל בהנה עוד טעם אחר לפסול אותה שחיטה להרא"ש) ואם כן קשה על שחיטת אותו ואת בנו, בשעה שלוקה איך משכחת לה להרא"ש שתהא כשרה. ועל גוף המלקות דאותו ואת בנו לא קשה איך משכחת לה כלל להרא"ש, כיון דכשלוקה תמיד שחיטתו נבלה, והוי נוחר ומעקר שאין בהן משום אותו ואת בנו. הא לא קשה, דכיון דלא משכחת לה להמלקות אלא בכי האי גוונא דשחיטתו נבלה, הרי גלי רחמנא דהכא חייב מלקות גם בשחיטה כזו, דומה למה שכתבו התוס' בחולין דף פ' ובבבא קמא דף ע"ו בשחיטה אותו ואת בנו דקדשים לר' שמעון שהבאנו לעיל (ומכל מקום בשעה ששחיטתו נבלה מחמת דבר אחר פטור משום איתו ואת בנו, אף על גב דבלאו הכי שחיטתו נבלה. וכמו שכתבו התוס' שם לר' שמעון, דגלי רחמנא בשחיטת אותו ואת בנו בקדשים דלקי אף על גב דהוי שחיטה שאינה ראוי, ומכל מקום אי הוי אינה ראוי' מחמת איסור אחר, אינו לוקה עוד*) יעויין בדבריהם בבבא קמא וה"נ דכוותה) אבל הא קשה להרא"ש אמאי שחיטתו כשרה בשעה שלוקה כמתניתין דריש או"ב. וכן קשה משחוטי חוץ במקום שלוקה דתהא שחיטתו נבלה, משום שחיטת מומר להכעיס. וודאי דשחיטת חוץ מוציאה מידי נבלה גם כשהוא לוקה. דליכא למימר דהיכא דלוקה באמת נבלה אלא דבהכי חייבי' רחמנא. דאם כן

איך ילפינן מינה דשחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, אחרי דהתם גם כששחיטתו נבלה חייבי' רחמנא, דבודאי לאו שחיטה היא בכל מקום, ואם כן לית לן למילף מהכא מידי. מיהו קושיא זו יש ליישב, דלכאורה קשה במה דיליף משחוטי חוץ דשחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, לפי מה שכתב הרמב"ן בחולין דף פ' ע"ב בהא דאמרינן שם שחיטת קדשים לר' שמעון שחיטה שאינה ראוי' שני אמאי סופג ופסול, ופירש רש"י דמשום מחוסר זמן הוי שחיטת השני שחיטה שאינה ראוי'. והרמב"ן דחה פירוש רש"י, ובתוך דבריו כתב וזה לשונו, וכן נמי באותו ואת בנו קדשים בפנים אף על גב שהוא מחוסר זמן מפני שהוא בנו של ראשון אותה שחיטה ראוי' היא ללקות עלי' מחמת לאו האמור בה ולא מפני גזירת הכתוב דוקא כו' אלא שאני אומר ממה נפשך נוהג שאם תאמר שאין שמה שחיטה הרי הכשרת וחזר איסור אותו ואת בנו עליו אבל כשדבר אחר גורם לו שאין אותה שחיטה ראוי', פטור עלי' עד כאן דבריו. חזינן מדברי הרמב"ן, דלענין אותו הלאו שמחמתו הויא שחיטה שאינה ראוי' דנינן לה בדין שחיטה ראוי'. והטעם, דכיון דאילולא זה הלאו היתה שחיטה ראוי', הרי על שחיטה כזו בא הלאו, ומה דמחמתו שוב הוי שחיטה שאינה ראוי' לא איכפת לן, דאנן רק הא בעינן שאילמלא איסור לאו זה, תהא שחיטה ראוי'. ואם כן קשה מה דיליף מחיוב דשחוטי חוץ לשחיטה שאינה ראוי' דשמה שחיטה, אחרי דלענין זה הלאו שמחמתו נעשית אינה ראוי', דנינן לה תמיד כדין שחיטה ראוי'. אם כן כיון דלולא האיסור דשחוטי חוץ היתה שחיטה ראוי', הרי על שחיטה כזו באה אזהרת הלאו דשחוטי חוץ, שאם תאמר שאין כאן שחוטי חוץ, משום דשחיטה שאינה ראוי' היא, הרי הכשרת וחזר הלאו דשחוטי חוץ וכסברת הרמב"ן באותו ואת בנו. ונראה פשוט דבשחוטי חוץ לא שייך טעמו של הרמב"ן, דהכא אפילו אם תאמר דאין כאן איסור דשחוטי חוץ, אכתי הוי שחיטה שאינה ראוי', משים דהוו קדשים שנשחטו שלא במקומן, דבקדשי קדשים הרי בעינן שחיטת צפון, ובקדשים קלים בעינן מיהת לפני ד' וכששחטן בחוץ בודאי פסולין הן, גם לולא האיסור דשחוטי חוץ, ואם כן הוי פסולן מחמת דבר אחר, ואין דינה עוד כשחיטה ראוי' גם לענין החיוב דשחוטי חוץ גופי', ואפ"ה חייבי' רחמנא ומייתי מינה הגמ' שפיר לשחיטה שאינה ראוי' דשמה שחיטה. (כעת נדפס ספר אור שמח חלק שלישי וראיתי בהלכות קרבן פסח שכתב סברת הרמב"ן מדעתא דנפשי' וגם הקשה משחוטי חוץ לפי סברא זו ותירץ כמו שכתבתי וב"ה שכוונתי לדעתו הגדולה) וכיון שכן דמהפסול שנעשה על ידי האיסור עצמו לית לן למילף מידי, הרי שוב נוכל לומר דהיכא דלקי באמת שחיטתו נבלה, ואפילו הכי ילפינן מינה דשחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה דכיון דהא דהוי נבלה

הוא על ידי האיסור עצמו הרי זה לא איכפת לן כלל, והעיקר מה שיש לנו להתחשב הוא רק לפי מה שהי' הדין דשחיטת חוץ, לולא האזהרה דשחוטי חוץ, וכיון דאז לא הוי אלא שחיטה פסולה משום שחיטה שלא במקומה, ולא הויא נבלה אית לן למילף דגם בעלמא שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, ומה דעכשיו לאחר שנאמר האיסור דשחוטי חוץ הוי נבלה לא איכפת לן, כיון דזה הוי על ידי מעשה האיסור גופא וכסברת הרמב"ן. אולם יש לומר דהכא אי הוי שחיטתו נבלה כשהתרו בו, לא מחשיב פסול זה כפסול שעל ידי האיסור עצמו, כיון דהא דהוי נבלה לא מצד האיסור, דשחוטי חוץ היא, אלא דמחמת שעשה המעשה להכעיס נתברר שהוא מין, ומשום הכי הוא דשחיטתו פסולה. ואם כן האיסור רק בירר לנו בזה, שיש כאן שחיטת מין, מה שלא ידענו לולא שעשה לפנינו להכעיס, ומה דשחיטתו פסולה אינה עוד משום גוף האיסור. והוי זה פסול מחמת דבר אחר. ואין לומר דשייך גם כאן סברת הרמב"ן, דהרי אי נימא דאין כאן איסור שחוטי חוץ משום דהשחיטה לא הוציאה מידי נבלה, הלא תשוב להיות שחיטה כשרה, כיון דכל מה שנפסל להיות כמין, הוא רק מחמת שעשה איסור להכעיס, אבל כשאין כאן איסור, הרי איננו עוד מין, ויש כאן הממה נפשך של הרמב"ן. דזה אינו דלא הממה נפשך הוא העיקר, אלא דהטעם הוא, דכל שלולא האיסור היתה שחיטתו כשרה, על שחיטה כזו באה האזהרה ושייך בזה האיסור שנאמר על השחיטה, אף דלבתר האיסור הויא שחיטה פסולה. והיינו היכא דגם לאחר שיש כאן איסור, אין פסול השחיטה אלא מחמת האיסור, אבל אם על ידי האיסור נתברר לנו, שיש כאן פסול אחר, שאינו כלל מחמת האיסור, וגם שפוסל יותר מכפי שיש כח בידי האיסור לאסור, כגון בנידון דידן, דעל ידי האיסור נתברר לנו שהוא מומר להכעיס, דשחיטתו פסולה מצד עצמו, בזה לא יועיל כלל הממה נפשך של הרמב"ן, כיון דבאמת לפי שנתברר לנו עתה, אין כאן שחיטה כלל גם לולא האיסור, אלא שבלעדי האיסור לא הי' לנו הבירור ולא היינו יודעין לאוסרו. והאיסור הוסיף לנו רק ידיעה ששחיטת אדם זה נבלה. ועל שחיטה כזו הרי אין עוד מקום לאיסור שחיטת חוץ:

יג) על כל פנים הקושיא הראשונה מאותו ואת בנו בודאי קשה. גם שמעתי מקשים להרא"ש מהירושלמי דשבת ודתרומות דאמרינן שם דלר' יוחנן דהזיד בלאו ושגג בכרת הוי שוגג מביא קרבן ולוקה. ואיך מביא קרבן בשעה שלוקה וקבל התראה דהוי מומר להכעיס. ואם נאמר גם כאן דאיירי בעשה תשובה, הרי נהי' מוכרחים לומר דהרא"ש חולק על התוס' דחולין דגם בעשה תשובה אינו מביא קרבן כל שבשעת חטאו הי' מומר. ולהתוס' ושארי ראשונים העומדים בשיטתם יהי' מוכרח דלא כהרא"ש. והכא אין לומר

דלר' יוחנן דחייב קרבן בהזיד בלאו, הרי גילתה תורה דמומר לאותו דבר מביא קרבן, אע"ג דנתמעט מקרא דמכם, והוא הדין נמי אי הוי גם מומר לשאר דברים הפוסלין

*) ובפרט זה צריך לי עיון בדברי הרשב"א. דבחידושיו לחולין (דף פ' ע"ב) כתב כלשון התוס', דכיון דאסר הכתוב אותו ואת בנו בקדשים מריבויא דויו מוסיף על ענין ראשון, הוי גזרת הכתיב דלילקי אף על גב דלאו שחיטה ראוי' היא, דהוי מחוסר זמן, כל זמן דליכא פסול אחרינא. הרי שפתיו ברור מללו, דבדאיכא עוד פסול אחר שמחמתו הוי גם כן שחיטה שאינה ראוי', אינו לוקה אף בקדשים, ובמשמרת הבית בית א' ריש שער ד', הקשה על הרמב"ן דסבירא לי' דשחיטת מומר אינה אלא טרפה, מהא דמותיב רב נחמן לרב הונא (בדף מ') השוחט בשבת בחוץ לעבודה זרה, חייב שלש חטאות ואי אמרת כיון ששחט בה סימן אחד אסרה אשחוטי חוץ לא ליחייב עפרא בעלמא הוא דמחתך. וזה לשונו, והא בשחוטי חוץ לכולי עלמא שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה וכו' ואם כן אף בשוחט לעבודה זרה ליחייב אפילו בבהמה דשחיטה היא ולא מחתך בעפר עד כאן לשונו. מדקאמר והא בשחוטי חוץ לכולי עלמא שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, הרי דלא ניחא לי' לאקשויי דנוקי למתניתין דשלש חטאות כמאן דאמר שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, אלא דפריך דבשחוטי חוץ לכולי עלמא שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, ולהכי אפילו כשניתוסף עוד איסור דשחיטת מומר להוי שחיטה. ומאי קשיא נימא דכי גלי רחמנא בשחוטי חוץ, דשמה חיטה היכא דליכא פסול אחר, כמו שכתב באותו ואת בנו וצ"ע. מן הקרבן. דאם כן הרי לר' יוחנן נפיל בבירא דין מומר שאין מקבלין ממנו קרבן אחרי דבכל איסור הוי הדין כן לדידי' דהזיד בלאו מביא, קרבן, אע"ג דהוי מומר לאותו דבר. אלא דהא ליתא דבזדון לאו בפעם אחת לא חשיב כלל מומר לאותו דבר, כמו שכתב הרמב"ם שהבאנו לעיל, ובהזיד בלאו כמה פעמים, הרי לא אשכחן בקרא דגם בכי האי גוונא מביא עליו קרבן, כשלא עשה תשובה בינתים. ונראה לי עוד ראי' ברורה דהרא"ש לא כתב כן שיהא מומר לכל דבר. דבהרוגי בית דין הרי תנן במשנה דסנהדרין אין מתאכלין אבל אוננין עליהם. ובמומרין ואפקורסים איפסקא הילכתא ביורה דעה סימן שמ"ה סעיף ה' דאין מתאבלין וגם אין אוננין עליהם. וברמב"ם פרק א' מהלכות אבל הלכה י' סתם בכל אלו דאין מתאבלין עליהן, ובהרוגי בית דין בהלכה ט' פרט דאין מתאבלין אבל אוננין עליהן, וכן בברייתא דשמחות פרק שני תניא סתמא במומרין ואפקורסין וכל כי הני דאין מתאבלין, ובהרוגי בית דין אמרו שם אבל אוננין עליהם. ועיין בבית יוסף סימן שמ"ה שהביא תשובת הרא"ש כלל י"ז סימן ט' דעל מוחלף ומכחש בד' אין מתאבלין ואין אוננין עליהן. ואי דהרוגי בית דין

הוו מומרין גמורין להכעיס ודינם כמין לכל דבר, אמאי אוננין עליהן. ומוכרת דאינן מומרין גמורין, אלא דלענין אבלות דבלאו הכי אין מתאבלין עליהן כדי שיהא בזיונן כפרה להן, הוסיף הרא"ש עוד טעם דלא חשו למנוע מהן דין האבלות, משום דעשאום כמומרין להכעיס על ידי קבלת ההתראה, אבל באנינות דהוי בלב ולא שייך בהו הטעם דבזיונן הוי כפרה, לא ביטלו מהן האנינות משום הא לחוד דהוו מומרין להכעיס. משום דבאמת אין דינן דין מומרין גמורין: יד) הדרן לדידן, דאחרי שנתבאר דדברי הרא"ש לא נאמרו לדין גמור לכל דבר, ורק לענין אבלות נקיט לה הרא"ש, ולכל הפחות אין דבריו מוסכמים מרוב הראשונים העומדים בשיטת התוס' דחולין, דבמומר לא מהני גם עשה תשובה, דלדידהו מוכח מהירושלמי דשבת ודתרומות דלא כהרא"ש וכנ"ל. אם כן לא נשאר לנו לאסור בשחט בשבת בעדים ובהתראה אלא מדברי הגמ' דחולין דהתיר עצמו למיתה אין לך מומר גדול מזה, וכבר כתבנו דאין קבלת ההתראה חמורה ממעשה האיסור עצמו, ולכן לא שייך זה בשבת דגם במעשה האיסור בעינן פרהסיא וההתראה אין עלי' לעולם דין פרהסיא. אלא דלפי זה צריך עיון להראשונים דבפעם אחת לא הוי מומר גם בשוחט לעבודה זרה, איך הוי מומר מקבלת ההתראה בפעם אחת אפילו בעבודה זרה כמו שנראה מדברי הגמ' דחולין דתיכף כשקבל התראה גם בפעם הראשון דינו כמומר ולא תהא קבלת ההתראה חמירא יותר מגוף האיסור עצמו דלא הוי מומר בכעס אחת. ועוד קשה לשיטת הראשונים דגם בעבודה זרה אינו מומר אלא בפרהסיא, כמו שכתב המרדכי בפרק קמא דחולין, ועיין בדרישה סימן ב' שביאר כן בדעת כמה מהראשונים. ולדברינו דעל קבלת ההתראה אין לעולם דין פרהסיא, לא משכחת לה כלל שיהא מומר בקבלת ההתראה אפילו בעבודה זרה. ואולי נאמר דהני ראשונים יפרשו באמת להא דהתיר עצמו למיתה אין לך מומר גדול מזה, דהיינו רק לענין זה שלא נאמר בי' לצעורי קמכוון, ולא דהוי מומר גמור לכל דבר. וכל הני רבוותא שהבאנו בתחלת דברינו דמפרשי להגמ' דדף מ"א דהוי מומר גמור לכל דבר משעת קבלת ההתראה, הוא משום דאינהו נקטי להלכה דגם בפעם אחת הוי מומר כמו שביאר הש"ך בסימן ב' ס"ק י"ז וגם דפסקינן דבעבודה זרה גם בצינעא הוי מומר. אכן זה קשה לי לדעת כל הני רביותא שהוכתנו מדבריהם דהתיר עצמו למיתה בעבודה זרה הוי מומר גמור משעת קבלת ההתראה. ושכן מפורש בדברי הגאון רעק"א בהגהותיו בסימן ד' בדעת הבית יוסף, וכן כתב החתם סופר כמו שהבאנו לעיל, איך נפרנס לדידהו הא דאמרינן בדף פ"א ע"ב אמר ריש לקיש לא שנו אלא ששחט ראשון לעכו"ם ושני לשולחנו אבל ראשון לשולחנו ושני לעכו"ם פטור דקים לי' בדרבה מיני'. ולכאורה הרי קשה דלמה לי'

לפטורא דקים לי' בדרבה מיני', תיפוק לי' דשחיטתו שחיטת מומר כששחט את השני לע"ז, כמו שהקשו הראשונים והם ז"ל תרצו דבסוף השחיטה הוא דנעשה מומר, אבל לדברינו אכתי קשה דבשעה שחייב מיתה על שחיטת השני, הרי הוא מומר משעת קבלת ההתראה, וכמו שכתבנו לעיל, דהכא לא שייך טעם הראשונים דאותה שחיטה שנעשה מומר על ידה כשרה, כיון דכבר הוי מומר בשעת קבלת ההתראה, אכן לריש לקיש דגם חייבי מיתות שוגגין פטורין ממלקות לא קשה, דצריך לטעמא דקים לי' בדרבה מיני', היכא דלא אתרו בי' משום עבודה זרה. אבל לר' יוחנן דאמר זו אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותה, אלא פעמים שאפילו שחט ראשון לשולחנו ושני לעכו"ם חייב כגון דאתרו בי' כו', דלדידי' בלא אתרו בי' משום עבודה זרה, באמת לקי משום אותו ואת בנו, ובאתרו בי' הוא דפטור משום דקים לי' בדרבה מיני', ואם כן תקשה, דהיכא דאתרו בי' למה לי' לטעמא דקים לי' בדרבה מיני' תיפוק לי' דבכי האי גוונא שחיטתו נבילה. ואולי יש לומר דלר' יוחנן הא דפטור משום אותו ואת בנו על השני בדאתרו בי', באמת אית בי' גם הך טעמא דשחיטתו נבלה לפי שהתיר עצמו למיתה, דר' יוחנן סתמא קאמר, זו אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותה, וטעמא מאי לא פירש. ורק בדברי רש"י צ"ע שפירש בדברי ר' יוחנן משום דתרתי לא עבדינן וצע"ק. ובהך ענינא יש להעיר על דברי רש"י שפירש שם בחד לישנא ראשון לעכו"ם ושני לשולחנו באדם אחד ומלקינן לי' ברישא והדר קטלינן לי' משום שחיטת הראשון. וקשה דבכי האי גוונא דהוי מזיד, הרי כבר הוא מומר משתיטת הראשון ושחיטתו נבלה, ואיך חייב משום אותו ואת בנו על שחיטת השני. והמשנה למלך בפרק ג' מהלכות שגגות הביא לדעת רש"י דגם בפעם אחת הוי מומר. וכעת מצאתי קושיא זו בהחידושים הנלוים לספר חידושי הר"ן על ב"מ) ויש ליישב על פי מה שכתב הרשב"א במשמרת הבית (דף ו' דפוס ווינציאה) בשם תוס' רבותינו הצרפתים ז"ל) בהא שהקשו הראשונים לריש לקיש דאין מחשבין מעבודה לעבודה ומותרת באכילה והרי שחיטתו שחיטת מומר, ותירצו הם ז"ל שעדיין אינו מומר בשעת שחיטה, לפי שלא

*) ועל מה שתירץ הרשב"א לקושיא זו דאיירי שחשב בשחיטתו שיזרוק העכו"ם דמה לעכו"ם, קשה לכאורה מהא דאמרינן דמודה ריש לקיש שחייב מיתה, ואיך אפשר לחייבו מיתה במה שחשב שהעכו"ם יזרוק דמה לעכו"ם, ומצלתו בחירת חיים שהקשה כן על הרשב"א. ולדעתי פשוט ניחא, דבאמת גם לתירוץ הרשב"א עיקר מחלקותם לענין תקרובת עכו"ם איירי בכל אופן, בין שחשב שיזרוק בעצמו דמה לעכו"ם, בין שחשב שיזרוק העכו"ם, ועל תרוויי' אמר ריש לקיש דאין בשחיטתה דין תקרובת עכו"ם ואין

בה אפילו איסור אכילה של תקרובת. אלא דקשה להו לישנא דמותרת דאמר ריש לקיש למאן דמפרש לה דמותרת באכילה, דאיך משכחת לה, והרי אסורה תמיד משום שחיטת מומר ומאי נפ"מ דאין בה איסור אכילה של תקרובת עכו"ם, כיון דתמיד אסורה באכילה משום שחיטת מומר ועל זה תירץ הרשב"א דבמחלקותם נכלל גם כשחשב על העכו"ם שיזרוק דמה ובכי האי גוונא כל שאין בה משום תקרובת עכו"ם, הרי מותרת באכילה לגמרי. והא דאמרינן בסנהדרין דמודה ריש לקיש שחייב מיתה, היינו היכא שחשב שיזרוק בעצמו דמו לעכו"ם, דהא גם בכי האי גוונא סבירא לי' לריש לקיש דאין עלי' דין תקרובת עכו"ם, דאין מחשבין מעבודה לעבודה, ובזה הוא דאמרינן דאפילו הכי חייב מיתה. הדבר פשוט מאוד, ולולא התורת חיים שהקשה, לא הי' צריך לכותבו. קבלם עדיין באלוה, אלא שמחשב שיזרוק דמה. ואף על גב דחייב מיתה גם לריש לקיש על השחיטה כדאמרינן בסנהדרין הרי דחשיבא עבודת עכו"ם גם לריש לקיש, אפילו הכי מומר לא הוי, דלזה צריך קבלת אלוה דוקא. ולטעמם נראה, דהוא הדין לר' יוחנן דמחשבין מעבודה לעבודה, וחשיבא השחיטה עבודה גם לענין תקרובת עכו"ם אפילו הכי מומר לא הוי כל זמן שלא זרק את הדם, כיון דכי היכי דלהוי מומר העיקר תלוי בקבלת אלוה וקודם שזרק את הדם עדיין לא קבלה באלוה. אם כן משכחת לה ששחט את הראשון לעבודה זרה ומכל מקום לא הוי מומר בשעת שחיטת השני, וכגון ששחט את הראשון על מנת לזרוק דמו לעכו"ם, וקודם שזרק את דמו שחט את השני, דאכתי לא הוי מומר כל זמן שלא זרק את דמו של הראשון דלא קבלו עדיין באלוה. אלא דאכתי קשה גם לפי זה, דהרי רש"י פירש כן בדריש לקיש, ולריש לקיש דאין מחשבין מעבודה לעבודה, הא אי אפשר לאוקומי למתניתין בכהאי גוונא, דלדידי' דמותרת באכילה הרי שחיטה ראויה היא ואיך תיתוקם בזה מחלוקת דר' שמעון ורבנן בשחיטה שאינה ראוי'. ואפילו לפי מה שפירש רש"י בחולין (דף ל"ט) דגם בזריקת הדם לעכו"ם נאסרת הבהמה, וכשיזרוק אחר כך הדם תיאסר הבהמה לריש לקיש, אכתי שחיטה ראויה היא, דבשעת שחיטה עדיין מותרת באכילה לריש לקיש. ומה שתיאסר אחר כך בזריקתו, לא תהי' השחיטה בשביל זה שחיטה שאינה ראוי'. אולם יש לומר דלשון זה שברש"י שמפרש באדם אחד יש לו מקום למאן דסבר כר' יוחנן בדינא דמחשבין מעבודה לעבודה, ולריש לקיש ותוקם בשני בני אדם כלשון שני של רש"י. גם יש לומר בפשיטות דאיירי כשעשה תשובה לאחר ששחט את הראשין לעכו"ם. ומכל מקום קטלינן לי' דלמיתת בית דין לא מהני תשובתו. ומומר לא הוי:

## סימן ב

אלה דברי כבוד ידידי שארי הגאון העצום מוהר"ר חיים עוזר שליט"א גראדזענסקי בדבר קושיא אחת שבסימן הקודם. מה שתמה ידידי שארי רומעכ"ת שי' על דברי הרא"ש במו"ק דהרוגי ב"ד לא היו הקרובים מתאבלים עליהם משום דהוי כמו להכעיס דכיון שמוסרים א"ע למיתה ואומרים ע"מ כן אילו לתיאבון לא הי' להם לומר ע"מ כן, מחולין (דפ"אע"ב) דלוקה משום אוא"ב והתרו א"ע למלקות והוי כמו להכעיס והרי מוכח שהי' עובר להכעיס מתחלה ויפסול שחיטתו אף אותה שחיטה, שהרי המעשה מגלה שנעשה מומר להכעיס מדהתיר א"ע למלקות לפני המעשה, והוסיף לומר דמאי דלוקה י"ל דבהכי חייבי' רחמנא אך מ"ט כשר אוא"ב לאכילה כמבואר במשנה דר"פ אוא"ב הא הוי שחיטת מומר, זהו תו"ק. והנה בהכי חייבי' רחמנא לא מצינו רק במקום שגלתה התורה חיוב כרת בשחו"ח או חיוב תשלומין אבל מלקות באוא"ב לא כתיב ומנ"ל מקרא דליקה דנימא בהכי חייבי' רחמנא. ובעיקר קושיתו הי' נ"ל לתרץ דגם לדברי הרא"ש הוא דוקא בעובר עברה להכעיס דבודאי בקבלת התראה גרידא אינו נעשה מומר כל זמן שלא עבר העברה בפועל ורק לכשעבר העברה בפועל ונתחייב בה מיתה או מלקות מצרפינן ההתראה וקבלת התראה שעשה להכעיס, ולפ"ז באוא"ב אם נאמר שהוא מומר להכעיס ושחיטתו נבלה, הרי בנחירה אינו עובר כלל על אוא"ב, ומומר ששחט אוא"ב אי"ח מלקות משים דאין שחיטתו מטהרת מידי נבלה, א"כ מתהפך הדבר כמו חותם, דאם נאמר דעבר על אוא"ב ונעשה מומר למפרע הרי לא עבר כלל, א"כ אי אפשר לפסול את השחיטה דאם נפסל לא עבר ואחרי שיוכשר שחיטתו יהי' מומר מכאן ולהבא. ומה שהקשו התוס' בחולין (דף יד) בשוחט בשבת דהא הוי שחיטת מומר היינו משום דאף אי"נ דשחיטתו נבלה חילל את השבת דתיקנו להוציא מידי אבמה"ח, וכן משה"ק משוחט לעכו"ם אף דבודאי בעי שחיטת שני הסימנים כעין פנים והמנח"ח מסתפק דאפשר דפסול שחיטה כמו שהי' פוסל ואי"ח משום שוחט לעכו"ם, אבל כיון דגם עכו"ם חייב משום שוחט לעכו"ם כמבואר בסנהדרין דנ"ז וברמב"ם דכל מה שישראל מוזהר העכו"ם חייבים עליהם וחייב בד"ע, ובודאי דגם מומר חייב משום שוחט לעכו"ם אף דהוי לאו בר זביחה. - ועוד נראה דלפי ההו"א שבתוס' דהוה מומר באותה שחיטה ונפסל באותו מעשה, י"ל דאא"פ להכשיר את השחיטה מטעם דאם נכשיר הרי היא מומר, ואע"ג דאם נפסול ל"ה מומר, אבל סוף סוף א"א להכשיר את השחיטה ושיהי' מומר על ידה, אבל לפי מה דמתרצים דבאותה שחיטה לא נעשה מומר. א"כ גם בקיבל עליו את ההתראה אאפ"ל שיהי' מומר למפרע אם נפסול שחיטתו. ואע"ג דאם נכשירו

הרי הוא מומר למפרע, שוב הוי כמעשה אחד שלא יופסל שחיטתו עי"ז. אלא שיש להקשות לפי"ז בב"ק (דע"א) בגנב וטבח ביוהכ"פ דמקשה והא אין לוקה ומשלם ומשני הא מני ר"מ היא דאמר לוקה ומשלם, והא כיון שלוקה וקבל ההתראה והוי מומר להכעיס ושחיטתו נבלה והוי נוחר ומעקר ופטור מדו"ה. והרמב"ם דפסק בטבח ביוה"כ דהתרו בו למלקות פטור דאין לוקה ומשלם ויקשה ג"כ כנ"ל דהא הוי שחיטת מומר. וי"ל דסוגי' הש"ס כר"י דמקב"ח פטור והרמב"ם פסק להלכה גם כן. ולפימ"ש התוס' בשבת ק"ו דבעינן שיהי' התיקון מיד בשעת הקלקול וכיון דשחיטתו נבלה א"כ בשעה שהיא מפרכסת אסורה ואין התיקון בא מיד ופטור ונמצא דאם נימא דשחיטתו פסולה לא חילל יוה"כ ול"ה מימר ומאי דלא משני בתר הכי מ"ט דרבנן דפטרי גם למאי דמוקי לה אליבא דר"ש דס"ל מקב"ח חייב להכי פטור משום קבלת התראה והוי מומר להכעיס, משים דהא בכל אלו פטור אף בשלא התרו בהן משום חיי"מ שוגגין דפטורין. הכלל לפי"ז דגם במומר להכעיס אפילו בפ"א פסילה שחיטתו אבל שיהי' הכשר השחיטה גורם שיהי' מומר ע"י, אא"פ עי"ז לפסול אותה שחיטה. ובזה אמרתי בדקדוק לשון רש"י בחולין (די"ד) במשנה דהשוחט בשבת אע"פ שמתחייב בנפשו שחיטת כשרה שמחויב כרת, ולא פירש אע"פ שהתרו בו וחייב סקילה דהוה רבותא ביותר דמ"מ שחיטתו כשרה. דבהתרו בו וקבל התראה והתיר א"ע למיתה דהוי מומר להכעיס, ולמ"ד מקלקל בחבורה חייב גם אי שחיטתו נבלה מחויב מיתה, ולדידי' מכיון דהוי מומר להכעיס שחיטתו פסולה, וע"כ פירש"י אע"פ שמתחייב בנפשו קאי על כרת. אלא דקושית כת"ר יש להקשות לשי' שהובא בר"ן בחי' לחולין דשחיטת מומר הוי טרפה ולא נבילה ולרבנן דשחיטה שא"ר שמה שחיטה, וא"כ באו"ב אף אם נפסול שחיטתו משום שחיטת מומר עדיין חייב מלקות משום אותו ואת בנו, ויקשה לפי"ז דאמאי שניהם כשרים לרבנן. נאסור שחיטת השני משום שחיטת מומר כטרפה. ולשי' זו בע"כ צ"ל דלא כמש"כ הרא"ש במו"ק דבקבלת התראה הוי מומר להכעיס. והרא"ש לשיטתו דשחיטת מומר נבלה וא"ש. ובילדותי תמהתי ע"ד הרא"ש ממכות (ד"ה) דהוא והן נהרגין וכן הא דאמר רבא אם באו שנים ואמרו בשבת הרג פלוני את הנפש כו' ולא עוד אם באו ואמרו בערב שבת כו' דבעידנא דקא מסהדי גברא בר קטלא. והא כיון שהתיר א"ע למיתה והוי מומר להכעיס למפרע ומורידין ולא מעלין וגם אין זה אחיך כמבואר בע"ז דכ"ו:

ואין בזה כאשר זמם לעשות לאחיו ולמה הן נהרגין. וגם דצלפחד שהי' הוראת שעה לפי שלא התרו אותו באיזה מיתה דעכ"פ הי' מצוה להורגו משום דנעשה מומר להכעיס ובכל חייבי מיתות דלפני גמ"ד אם הרגו אותם נהרגים אע"פ שקבלו התראה והתרו א"ע

למיתה, והא מדברי הרא"ש נראה דגם תשובה לא מהני דהא כל המומתין מתודין ואפי"ה אין מתעסקין בקבורתו משום דבאבוד רשעים רנה, ועי' בסנהדרין מ"ז דהוי זבח רשעים תועבה גם לאחר מיתה ואע"פ שהתודה. ונצטרך לחלק דמ"מ אין בו דין דמורידין ולא מעלין לכשעשה תשובה אחיך מיקרי, אע"פ דלענין מלקות רק לכשלקה הרי זה אחיך, וכ"ז שלא לקה אינו אחיך אע"פ שעשה תשובה, ואעפ"י דאין מתעסק בקבורתו וצ"ל דלא דמי להא דכל המומרין מתודין, שמתודה מחמת אונס ואין זה תשובה גמורה, משא"כ לכשעשה תשובה גמורה. וכן העירותי מערכין (ז.) היוצא ליהרג מזין עליו מדם חטאת כו' א"ה אדתני חטא באותה שעה אין נזקקין לו, לפליג וליתני בדידי' בד"א שהי' זבח זבוח באותה שעה כו'. וקשה דלמא להכי לא קתני באופן שחטא מקודם, דהא כיון דהוא יוצא ליהרג והתיר א"ע למיתה והו"ל מומר להכעיס אף בפ"א, ואי קתני חטא מקודם אין נזקקין לו הו"א משום דבעלי חיים נדחין ואכל חלב והפריש קרבן והמיר ואח"כ עשה תשובה נדחה משא"כ בחטא באותה שעה לאחר שעשה תשובה הו"א דנזקקין לו ולהכי תני חטא באותה שעה אין נזקקין לו. והארכתי בזה במקום אחר ואכמ"ל. והנני ידידו שארו החפץ ביקרו וגדולתו חיים עוזר גראדזענסקי:

## סימן ג

אשר כתבתי להגאון הנ"ל על דבריו. כבוד ידידי שארי הרב הגאון האמתי פאר הזמן והדרו כקש"ת מוהר"ר חיים עוזר שליט"א גראדזענסקי ולכל הנלוים אליו והחוסים בצל תורתו הרוממה שלו' וישע רב. אחד"ש הדר"ג שי'. יקרת מכתבו כן באני. התענגתי על חמודות דבריו ויהיו לי שעשועים. וזאת אשר מצאתי להעיר עליהם ולפלפל בם:

א) בעיקר תירוץ הדר"ג, דאם שחיטתו נבלה הא שוב לא עבר על שחיטת אותו ואת בנו, ושוב צריכה להיות שחיטתו כשרה, דהרא"ש לא אמר דהוי מומר להכעיס אלא כשעבר גם על העברה, אבל בקבלת התראה גרידא ודאי דלא הוי מומר להכעיס, ונמצאו הדברים חוזרים חלילה, ולכן מוכרחת שחיטתו להשאר בכשרותה. זהו תוכן תירוצו. נראה לי להעיר מדברי הרמב"ן בחדושיו לחולין בדף פ' ע"ב, שדחה שם מה שפירש רש"י, דמשום דהוי מחוסר זמן הוי שחיטת שני שחיטה שאינה ראוי'. והרמב"ן כתב דהוי שחיטה ראוי' ללקות עלי' לר' שמעון, שאם תאמר שאין כאן שחיטה, ואינו עובר משום אותו ואת בנו, הרי אינו עוד מחוסר זמן והשחיטה ראוי', וחייב עלי' משום אותו ואת בנו, ולכן כל כמה דהשחיטה אינה ראוי' רק משום האיסור דאותו ואת בנו, שחיטה ראוי' היא בנוגע לאיסור זה עצמו בממה נפשך, ורק כשדבר אחר גורם לה שאין אותה

שחיטה ראוי' אז הוא דפטור עלי' משום שחיטה שאינה ראוי'. עד כאן תוכן דבריו. והבאנו לשונו בסימן א'. והרי זה הנידון לר' שמעון, דומה ממש לנידון דידן לרבנן. וחזינן לדעת הרמב"ן, דבממה נפשך כי האי, אנו אוחזין החבל בתרי ראשין. דאף על גב דנשארת אסורה, והוי שחיטה שאינה ראוי', מכל מקום חייב לר' שמעון משים אותו ואת בנו. דבנוגע להחיוב שעל ידי שחיטה זו שהיא עצמה האיסור, אנו רואין אותה מה הי' דינה, לולא האיסור שעל שחיטת אותו ואת בנו, ולכן אף דעתה לבתר איסור זה, נאסרה באכילה משום מחוסר זמן ואף על גב דאיסור אכילתה עתה, אינו מחמת עצמו של איסור אותו ואת בנו אלא דלאו דאוא"ב מביאו לידיכך שיאסר משים איסור מחוסר זמן הנוהג בקדשים, אפילו הכי נותנין עלי' דין שחיטה ראוי' משום דלולא לאו זה לא באת לידי איסור אכילה של מחוסר זמן, והיתה שחיטה ראוי'. הכי נמי לרבנן בנידון דידן, שאיסור אותו ואת בנו מביא לידי כך ששחיטתה נבלה, אין לפוטרו מחמת זה ממלקות דאותו ואת בנו, כיון דמה דהוי נבלה, הוא רק מחמת זה האיסור דאותו ואת בנו, המביאו לידי כך, ואם תאמר שאין זו שחיטה שחייבין עלי' משום אותו ואת בנו, הרי הכשרת, וחזר עליו איסור דאותו ואת בנו, ובממה נפשך כי האי נקטינן שני הצדדים הסותרים, כיון דאין פסול שחיטתו בא מחמת דבר אחר, והוא ממש כסברת הרמב"ן לר' שמעון, דכך לי שחיטה שאינה ראוי' לר' שמעון, כשחיטה, פסולה לרבנן *) באופן דלהרמב"ן לא נוכל לאמר כסברתו דאי אפשר לבטל

*) בסימן א העירותי על סברא זו של הרמב"ן, דבנוגע לחיובו הבא על הלאו שמחמתו נאסרת, דין שחיטה ראוי' עלה, אם כן איך ילפינן משחוטי חוץ דשחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה מדחייב משום שחוטי חוץ אף שאסור באכילה, והרי לענין זה החיוב שעל הלאו שמחמתו נאסרת, דין שחיטה ראוי' עלה. ועיין שם מה שתירצנו דהכא גם לולא האיסור דשחוטי חוץ, היתה אסורה משום שנשחטה שלא במקומה. עוד יש לומר, דבלאו הכי הקשה הר"ן בחידושיו לחולין על הלמוד משחוטי חוץ דשחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, דנימא דבהכי חייבי' רחמנא, אף דלאו שמה שחיטה. (ועל זה לא יספיק תירוצנו דגם לולא שחוטי חוץ הוי שחיטה שלא במקומה, דמה בכך שנוסף עוד פסול, כיון דפסול זה איתי' בכל שחוטי חוץ אכתי נימא דבהכי חייבי' רחמנא) ותירץ דאין הראי' מעיקר החיוב שעל שחוטי חוץ, אלא ממה שכתבה בהו התורה לשון שחיטה, אף על גב דאסורין באכילה. וכמו כן נתרץ להרמב"ן, דאף על גב דלדידי' דין שחיטה ראוי' עלה, זהו רק בנוגע לדין החיוב אבל מכל מקום לשון שחיטה לא שייך על זה. אי נימא דבעלמא שחיטה שאינה ראוי' לאו שמה שחיטה, כיון דסוף סוף אסורין שחוטי חוץ

באכילה. ובסברא זו של הרמב"ן, דגם מה שהאיסור גורם לפסול מחמת דבר אחר, כגון הכא שהאיסור דאותו ואת בנו גורם לפסול מחמת מחוסר זמן בקדשים, חשוב כפסול מחמת האיסור עצמו, כיון דסוף סוף האיסור הוא הגורם לפסול זה שיבוא. יוטעם לי מה שאמרתי בימי ילדותי ניישוב קושית הגאון רעק"א בתשובה סימן קכ"ט על התוס' דגיטין (דף י"ח), שכתבו לר' יהודא דסבירא לי' דכתב על גבי כתב הוי כתב השחיטה משום דבהחבטל השחיטה יתבטל האיסור ולא יהי' עוד מומר, ושוב תתכשר השחיטה. דאפילו אם תיפסל השחיטה, כיון דפסולה הוא רק מחמת זה האיסור, חשובה היא שחיטה לכל מה שנוגע לעברת האיסור, גם אחר שנפסלה וכנ"ל:

ב) אכן לשיטת רש"י דלר' שמעון באמת ליכא מלקות דאותו ואת בנו בקדשים, משום דהוי שחיטה שאינה ראוי' לפי שהוא מחוסר זמן, ולית לי' כסברת הרמב"ן דכשהכשרת חזר עליו איסור אותו ואת בנו ונשאר זה האיסור גם אחר שנאסרה ונעשית שחיטה שאינה ראוי', מטעמא דהאיסור נידון כפי שהי' דין השחיטה לולא הלאו דאותו ואת בנו. הרי לכאורה הכא נמי בנידון דידן לרבנן אם תהי' שחיטתו נבלה, אף דהוי זה על ידי האיסור דאותו ואת בנו עצמו, אין בו מלקות דאותו ואת בנו, כמו התם בקדשים לר' שמעון. ואם כן תקום סברת הדר"ג, כיון דאי הוי שחיטתו נבלה הרי אין בו עוד מלקות, וכשאין בו מלקות הרי שוב שחיטתו כשרה, ושוב הדברים חוזרין חלילה, ומוכרחת שחיטתו להשאר בכשרותה. ואין לומר דאכתי גם לרש"י לא יקום תירוצו, דהרי הא דנחלק רש"י על סברת הרמב"ן, ולא סבירא לי' דאנו דנין על השחיטה כמה שהיתה לולא האיסור שבא לפנינו עתה, זהו רק לענין המלקות, אבל באיסורא דאותו ואת בנו, הרי לית מאן דפליג. דאף על גב דעל ידי האיסור הוי שחיטת קדשים שחיטה שאינה ראוי', איסורא מיהת עביד גם לר' שמעון בשחיטת אותו ואת בנו דקדשים מהאי טעמא של הרמב"ן, דאם לא כן תהי' שחיטת או"ב דקדשים באמת שחיטה ראוי', ולא תפסל כלל משום מחוסר זמן. והרי אותו ואת בנו בקדשים שחיטתן פסולה משום מחו"ז גם לרש"י. אלא דזהו מושכל ראשון, כיון דאם תאמר דשחיטה כשרה היא, הרי ישוב להיות בה איסורא דאותו ואת בנו, נשאר זה האיסור קיים גם לבתר שנאסרה. אלא דלהרמב"ן מהני סברא זו גם לחיוב מלקות, ולרש"י לא מהני טעם זה למלקות, אבל לאיסורא גרידא כולי עלמא אית להו סברא זו. ואם כן בנידון דידן גם אם נאמר דעל ידי הלאו דאותו ואת בנו הוי שחיטתו נבלה, ודינו כנוחר ומעקר, שאין בהן דין דאותו ואת בנו, הלא מטעם זה אפילו לרש"י, לא נוכל אלא לפוטרו ממלקות, אבל איסורא מיהת עביד גם לרש"י, כמו בשחיטת קדשים לר' שמעון. ואם כן יהי' נסתר הממה נפשך של תירוצו,

שאם תאמר ששחיטתו נבלה הלא אין מקום לחיוב מלקות, וכשאין חיוב מלקות שוב שחיטתו כשרה, דהרא"ש לא אמר דבריו אלא בשעשה גם האיסור אבל בקבלת התראה לחודה לא הוי כמין, וזה נסתר לפי הנ"ל. דכיון דהא דשחיטתו נבלה בנידון דידן לא מהני אלא לפוטרו ממלקות, אבל איסורא עביד, אם כן אף שאין בו מלקות דינו כמין, כיון דאכתי עביד איסורא להכעיס, דגם העובר להכעיס איסור דאורייתא שאינו חייב עליו מלקות מומר להכעיס הוא ודינו כמין, דעד כאן לא נסתפקו האחרונים אלא בעבר להכעיס על איסור עשה, דעברתו היא בשב ואל תעשה, אבל באיסור דקום ועשה אף שאין בו מלקות, ודאי דהוי כמין. ואם כן גם אם נפטרנו ממלקות אכתי תשאר שחיטתו נבלה משום האיסור דאותו ואת בנו שנשאר קיים גם אם שחיטתו נבלה, ולפי זה לא יחזרו הדברים חלילה לחייבו שוב במלקות כיון דשחיטתו נשארת נבלה לחלוטין גם לאחר שתפטרנו ממלקות. דזה אינו, דאף דבעלמא כל שעובר על איסור תורה להכעיס אף שאין בו מלקות, דינו כמין ושחיטתו פסולה, הכא אין לומר כן. כיון דהכא כל מה דחשוב להכעיס, הוא רק מחמת קבלת ההתראה שאמר על מנת כן של חיוב מלקות, אם כן כשאין כאן חיוב מלקות, הרי אין קבלת התראתו חשובה כלום, והוי כפטומי מילי, ונמצא שעבר על איסור תורה אבל שלא להכעיס, ואין שחיטתו פסולה. ואם כן כשאינו חייב מלקות, שחיטתו כשרה אף שעבר על איסור תורה בשחיטתו, ואם כן חזר עליו החיוב מלקות, ונמצא הדבר חוזר חלילה, וממילא מוכרחת שחיטתו להשאר בכשרותה ותירוצו קיים:

ג) אולם כד מעייניגן לא יעלה תירוץ הדר"ג גם לדעת רש"י. דבאמת בעיקר סברת הרמב"ן לא נחלק עליו רש"י כלל, וכמו שכתבנו, דהרי גם לרש"י איכא איסור לר' שמעון באותו ואת בנו דקדשים, מהאי טעמא שאם תאמר דאין כאן איסור דאותו ואת בנו, הרי אין כאן מחוסר זמן, וחזר עליו איסור אותו ואת בנו. אלא דלרש"י לא מהני טעם זה אלא לאיסור ולא למלקות דלענין מלקות סבירא לי' לרש"י דליכא למימר דפטרת הכשרת וחזר עליו החיוב מלקות, אחרי דגם אם נפטרנו ממלקות, אכתי ישאר מחוסר זמן, משום האיסור דאותו ואת בנו, ולכן באמת פטור מן המלקות, כדין כל שחיטה שאינה ראוי' לר' שמעון. והרמב"ן סבירא לי' כיון דאיסורא עכ"פ עביד, ממילא לקי גם כן, שהרי המלקות באין על העובר איסור לאו, וכיון שעבר על איסור לאו דאותו ואת בנו, הרי על זה גופי' לקי, ומה לנו דלהמלקות עצמן לא שייך הממה נפשך. זהו סברת הרמב"ן. ועל סברא זו הוא דנחלק רש"י ומחלק בין האיסור להמלקות וכנ"ל. ואם כן זהו רק במקום שגם על ידי האיסור דאותו ואת בנו, גם בלי החיוב מלקות, יש כאן איסור אכילה, דאז אין פטור דזהו

דוקא כשהכתב השני מתקן יותר מן הראשון, כגון שהראשון הי' שלא לשמה והשני לשמה, והא דאמרינן בהבונה דמתניתין דכתב על גבי כתב פטור, אתיא דלא כר' יהודא, משום דנראה לו דמתניתין איירי בכל ענין, אפילו כגון שכתב ספר תורה או גט שלא לשמה, והעביר עליו קולמוס בשבת לשמה. והקשה הגאון ז"ל, כיון דגם לר' יהודא לא חשוב כתב על גבי כתב אלא כשהשני מתקן יותר מן הראשון, אמאי חייב באמת לר' יהודא כהאי גוונא בשבת, נימא על הכתב השני אי עביד לא מהני ואז לא יהי' עוד שום תיקון בהכתב השני. ואף דלא אמרינן כן אלא היכא דיתוקן האיסור על ידי שנאמר דלא מהני, הרי הכא ודאי יתוקן האיסור, דאי לא מהני הרי אין כאן כתב, ואין כאן מלאכת שבת, כיון דלהתוס' לא הוי כתב על גבי כתב גם לר' יהודא כל זמן שאין תיקון נוסף בהשני. ואני כבר תמהתי על קושיתו זאת, דמה שייך אי עביד לא מהני במה שנוגע להחיוב, דגם למאן דאמר אי עביד לא מהני מיחייב אמאי דעבר אמימרא דרחמנא. הרי דבמה שנוגע להחיוב לא מהני לן טעמא דאי עביד לא מהני, ומהו זה שהקשה הגאון ז"ל דמשום דלא מהני יפטר מחיוב שבת. ואף דהכא על ידי זה שנאמר דלא מהני, ולא יהי' עוד מתקן, יתבטל בזה פרט חיצוני הכולל לכל מלאכת שבת, שלא לחייב כל שאינו מתקן. ולא דמי להא דבשארי איסורים לקי אמאי דעבר אמימרא דרחמנא, אף שאין כאן כלום ממעשה האיסור, דהתם הרי רק ביטול זה הדבר עצמו כשהוא מחמת האיסור אינו מביא פטור, אבל הכא שהאיסור גרם שיתבטל הכלל הנוהג בכל מלאכת שבת, מנלן דגם בכהאי גוונא מחייבינן לי' אמאי דעבר אמימרא דרחמנא. אבל באמת אין בזה שום חילוק, דעיקר ההסבר בהא דלקי אמאי דעבר אמימרא דרחמנא הוא, דאנו רואין את מעשה האיסור שעשה, מה הי' דינה לולא האיסור שאסרה תורה, ואם אז הי' בזה מעשה גמורה, מעשה כזו אסרה תורה, והעובר עליו עבר אמימרא דרחמנא ומקבל עונשו. ואם כן אף דעל ידי האיסור יתבטל גם פרט אחר הנצרך להחיוב, כל שביטולו בא על ידי איסור זה עצמו שעבר, ולא הוי ביטולו מחמת דבר אחר, אין זה גורם פטור, דסוף סוף אם תאמר דמחמת זה לא עביד איסורא, הרי חשוב המעשה לתיקונה, ועל מעשה כזו חייבה התורה. וזה דומה לסברת הרמב"ן בענינו דעיקר הסבר הממה נפשך שלו (עיין בלשון הרמב"ן שהבאתיו בסימן א') הוא, שיש להתחשב עם המעשה כפי שהיא מצד עצמה, לולא האיסור שעובר עליו עתה, ומעשה כזו אסרה תורה. ומשום הכי גם במלאכת שבת כל שלולא האיסור שעל מלאכה זו, היתה מצד עצמה מלאכת מחשבת, מלאכה כזו אסרה תורה, והעובר על זה חייב, ואף שעתה לבתר האיסור אינה עוד מלאכת מחשבת, הרי אם תפטרנו תשוב להיות מלאכת מחשבת, ועל זה הוא דחייבי' רחמנא. המלקות

גורם שישוב להכשרו, וממילא ליכא למימר פטרת הכשרת ויחזור עליו החיוב מלקות. אבל אם על ידי האיסור לחודי' בלי המלקות, לא הי' עליו שום איסור אכילה, ורק על ידי המלקות הי' בא לידי איסור זה. כגון אם היית אומר בשחיטת או"ב דקדשים, דמשום האיסור דאותו ואת בנו לתודי' בלי המלקות, אין עליו דין מחוסר זמן, ורק על ידי המלקות הוא בא לכלל זה. אז גם לרש"י הי' חייב מלקות דאותו ואת בנו בקדשים לר' שמעון. כיון דבעיקר הסברא דהממה נפשך של הרמב"ן מודה גם רש"י, אלא דסבירא לי' דלענין מלקות לא שייך לומר דאם פטרתו הכשרתו, דכבר הוא באיסור מחוסר זמן, משום האיסור דאותו ואת בנו. אם כן אם על ידי האיסור דאותו ואת בנו לא הי' עליו עדיין דין מחוסר זמן, והיתה שחיטתו שחיטה ראוי', הי' חייב מלקות גם כן משום הסברא דפטרתו הכשרתו אף שהוא עתה מחוסר זמן, כמו שהוא אסור עתה באיסור לחודי', אף שהוא מחוסר זמן, וזה פשוט. ואם כן בנידון דידן כשנאמר שעל ידי קבלת ההתראה דאותו ואת בנו הוא מומר ושחיטתו נבלה, אין לפוטרו משים זה ממלקות גם לרש"י. דהכא כשתאמר שפטור ממלקות הרי הכשרת שחיטתו, דכבר כתבנו שעל ידי האיסור דאותו ואת בנו כל שאין חיוב מלקות, לא הוי מומר להכעיס אף שקבל התראה, דאין קבלת התראה זו חשובה כלום, באופן שאם תפטרנו ממלקות תהי' שחיטתו כשרה. ואם כן יש לנו לומר בזה גם לרש"י להסברא דפטרת הכשרת וחזר עליו החיוב מלקות. ואם כן יש לחייבו במלקות אף ששחיטתו נבלה, כיון דמחמת זה האיסור עצמו הוי נבלה וכסברת הרמב"ן, אחרי דבעיקר הסברא מודה גם רש"י להרמב"ן. ואם כן אין הכרח גם לשיטת רש"י, דכשיש עליו חיוב מלקות, מוכרחת להיות שחיטתו כשרה, כסברת תירוצו, אחרי שאפשר לשתי אלה, חיוב המלקות ופסול השחיטה, שידורו במדור אחד, לרש"י כמו להרמב"ן בשעה שפסול השחיטה הוא מחמת חיוב המלקות. האמנם יש לומר דרש"י פליג גם על עיקר סברת הרמב"ן, וסבירא לי' דלענין מלקות לא אמרינן כלל הך טעמא דאם פטרת הכשרת וחזר עליו החיוב מלקות. דכיון שהדבר שקול לכאן ולכאן וחוזר חלילה, מאי חזית למיזל בתר הצד המחייב, זיל בתר הצד הפוטר, דרק לענין איסורא, כל היכא דאיכא חד צד למיסר אסרינן לי', אבל במלקות לא נוכל לחייבו כשהדבר מתהפך לכאן ולכאן, כן הי' אפשר לדחוק. אבל אין זה מוכרח בעת שיש לנו סברא יותר מתקבלת שלא להרחיק כל כך מחלקותם. ומה גם דעיקר סברת הרמב"ן אינה בנוי' על הממה נפשך, אלא לפי שאנו דנין את השחיטה כמו שהי' דינה לולא האיסור, וכמו שכתבנו בסימן א', ולענין זה הרי שוין מלקות ואיסור. ואם כן לכאורה לא יהי' מקום לתירוצו לא להרמב"ן ולא לרש"י: ד) אכן באמת יש מקום להקים דבריו אפילו להרמב"ן דהרי עיקר

סברת הרמב"ן היא שיש לנו לראות את השחיטה, כפי מה שהי' דינה לולא האיסור שאנו דנין עליו עתה. ואם לולא איסור זה היתה השחיטה כשרה וראוי' להיתר אכילה, על זה בא הלאו. ולא הממה נפשך שכתב שם הרמב"ן הוא העיקר, אלא מה שהפסול לא הוי כאן מחמת דבר אחר כמו שסיים שם בדבריו, וזהו עיקר הסברא. ואם כן זהו רק באופן דגם עתה לאחר שעשה את האיסור, אין פסול השחיטה אלא מחמת האיסור, דאף דגם בקדשים דקאי התם, אין איסור האכילה מחמת האיסור דאותו ואת בנו, אלא מחמת האיסור דמחוסר זמן, מכל מקום הגורם לאיסור זה גופי' דמחוסר זמן, הרי הוא האיסור דאותו ואת בנו, ומשום הכי אין זה נחשב לפסול מחמת דבר אחר. אבל בנידון דידן דהא דשחיטתו פסולה, הוא משום שנעשה מומר להכעיס. ליכא למימר דאע"ג דהא דשחיטתו נבלה אין זה מחמת האיסור דאו"ב אלא משום דהוי מומר להכעיס, מ"מ אין זה פסולו מחמת ד"א, כיון דהא גופא שנעשה מומר להכעיס, הוא רק על ידי האיסור דאותו ואת בנו, נמצא דאיסור אותו ואת בנו הוא הגורם שתהא שחיטתו נבלה, כמו שהוא גורם בקדשים לאיסור דמחוסר זמן, ואין זה פסולו מחמת דבר אחר. דזה אינו, אחרי דהא דמומר להכעיס שחיטתו פסולה, אין זה משום שהעברה שעשה להכעיס פוסלתו, (כמו במומר לחלל שבת ולע"ז דהוי מומר לכל התורה מחמת גוף העברה שעשה) כי היכי דנימא בי' דהאיסור דאותו ואת בנו הוא הגורם לפסול שחיטתו. אלא דטעם פסול שחיטתו הוא לפי שכל העושה להכעיס דעתו דעת מין, דאם לא כן לא הי' בא לעשות מעשה כזו. באופן דאין האיסור עושה אותו מין, אלא בהיפוך לפי שהוא מין בדעתו בא לידי מעשה כזו, ומעשה האיסור שעשה להכעיס היא רק מברר לנו שהשוחט הוא מין ושחיטתו פסולה מה שלא ידענו לולא מעשה זו, וכמו שהארכנו בזה בסימן א'. ואם כן לאחר מעשה האיסור נתברר לנו שיש כאן פסול שחיטה מחמת דבר אחר, ומה שלא ידענו שהוא מין לולא שעשה מעשה זו, פשוט דמשום זה אין לדונו כפסול הבא מחמת איסור זה עצמו, כיון דאין האיסור אלא בירור שיש כאן שוחט פסול, ולא שייך בזה טעמו של הרמב"ן, וישוב תירוצו על מכונו גם להרמב"ן:

ה) אלא דלכאורה יש מקום לחלוק על תירוצו מטעם אחר, דהרי עיקר תירוצו בנוי על יסוד זה דבמלקות דאותו ואת בנו אין לומר בהכי חייבי' רחמנא גם כששחיטתו נבלה, כיון דאין המלקות מפורשין בו. דאם נאמר דבהכי חייבי' רחמנא גם כשנעשה מומר ושחיטתו נבלה, הרי יפול כל ההכרת שהשחיטה תשאר בכשרותה מחמת הממה נפשך שבתירוצו, אחרי דיש מקום למלקות גם כשהשחיטה פסולה, משום דבהכי חייבי' רחמנא. וכיון שכן הלא תקשה למה באמת השחיטה כשרה בשעה שלוקה, כמו שנגעתי

בזה בקושיתו. אלא שהדר"ג השכיל לסתור יסוד זה, וכתב דלא שייך בהכי חייבי' רחמנא על המלקות דאותו ואת בנו, משום דאין המלקות מפורשין בו. ובזה פנה מקום לתירוצו שהשחיטה מוכרחת להשאר בכשרותה. אבל בזה יש להעיר עליו מדברי התוס' (בדף פ' ע"ב), דהתוס' חלקו שם על פירש"י שכתב דלר' שמעון ליכא מלקות דאותו ואת בנו בקדשים, משום דהוי שחיטה שאינה ראוי', וזה לשונם ואין נראה דכיון דאסר הכתוב אותו ואת בנו בקדשים מויו מוסיף על ענין ראשון, הרי הוי גזירת הכתוב דלילקי אף על גב דלאו שחיטה ראוי' היא דהוי מחוסר זמן, עכ"ל. הרי דאמרינן בהכי חייבי' רחמנא במלקות דאותו ואת בנו בקדשים דאינן אלא מריבויא, וכל שכן שיש לומר כן על עיקר הלאו דאותו ואת בנו, דהוי גזירת הכתוב דלילקי. וגם הרמב"ן לא חלק על דברי התוס', אלא משום דקרא איכא לאוקומי בשהי' הראשון קדשים והשני חולין, ואין לנו גזרת הכתוב כלל בקדשים, אבל אי לאו הכי הוי לקי בקדשים מגזירת הכתוב, הרי דאותו ואת בנו הוי בהו גזירת הכתוב למלקות, ואם כן תשאר הקושיא בתוקפה ואזיל לי' תירוץ הדר"ג. אולם באמת אין מדברי התוס' שום סתירה לדבריו, ואין הנידון דומה לראי'. דהתם בשחיטה שאינה ראוי' דמחוסר זמן לר' שמעון, הרי אין לנו טעם מיוחד לפטור ממלקות, יותר מלאפוקי מאיסורא, דהטעם דשחיטה שאינה ראוי' לא שמה שחיטה, שוה הוא בין בנוגע לאיסור בין בנוגע למלקות, דכמו דבעינן שחיטה ראוי' כדי לחייב במלקות דאותו ואת בנו, הכי נמי בעינן שחיטה ראוי' לאיסורא דידי', דבעלמא בשחיטה שאינה ראוי' אין בה אפי' איסורא דאותו ואת בנו לר' שמעון. ואם כן כל שיש לנו ריבוי על אותו ואת בנו בקדשים אף דהוי שחיטה שאינה ראוי', לא שייך לומר דהריבוי אתי לאיסורא גרידא ולא למלקות, דמאי עדיפי בזה המלקות מהאיסור. ועוד דאפילו אם תאמר דהגזירת הכתוב הוי רק על האיסור, ועל המלקות אין לנו גזירת הכתוב, משום דאין המלקות מפורשין. מכל מקום אחרי דאין לנו גם פטור מיוחד לפוטרו ממלקות, הרי ממילא לקי גם כן, כיון דמטעם גזירת הכתוב עבר ודאי על איסור הלאו דאותו ואת בנו, הרי כל העובר באיסור לאו לוקה, כל זמן שאין לנו טעם מיוחד לפוטרו ממלקות. וכמו שכתבנו לעיל סברא כזו בטעמו של הרמב"ן, דמחייב מלקות משום דאם תאמר דאין כאן מלקות הרי הכשרת, וחזר חיוב המלקות, והרי מסברא זו די לנו אם נאמר שיש כאן איסור אותו ואת בנו, באופן דבפטור המלקות לא הכשרת עדיין, דכיון דאכתי אית כאן איסורא. הרי הוי מחוסר זמן אפילו כשאינו חייב מלקות, ומנין לנו לחייבו במלקות. וכתבנו בטעמו דכיון דאיסורא ודאי עביד, מהך סברא דאם תאמר דאין כאן אפילו איסור, הרי ודאי הכשרת וחזר עליו האיסור, ממילא לקי גם כן כל שעבר באיסור לאו אחרי דאין

לנו טעם מיוחד לפוטרו ממלקות. ומה שכתבו התוס' דלקי מגזירת הכתוב, אין כוונתם דחשיב גזירת הכתוב על המלקות באנפי נפשייי, דבאמת המלקות אינן מפורשין כאן וכסברת הדר"ג, אלא דכוונתם דכל שיש לנו גזירת הכתוב על עיקר האיסור, ממילא לקי גם כן וכנ"ל. (עד שיש להבין טעמו של רש"י דאית לי' איסורא לר' שמעון באותו ואת בנו דקדשים, ומלקות לית לי' משום דהוי מחוסר זמן, ובין דסבירא לי' בטעמו של האיסור בזה כהרמב"ן, דהוא מצד הסברא, בין דסבירא לי' כהתוס' דהוא משום גזרת הכתוב, אין להבין הא דפטור ממלקות בשעה שעבר על איסור לאו, וכנ"ל. ובראש יוסף מצאתי שכתב בטעמו של רש"י, משום דאין מלקות מפורשין באותו ואת בנו, ולית לן גזירת הכתוב אלא על האיסור לחודי', ולא על המלקות. אבל אין דבריו מתיישבין דכל שיש גזירת הכתוב על האיסור, הרי ממילא לקי כל שאין טעם מיוחד לפטור ממלקות, ועיין בחידושי הר"ן מה שכתב בטעמו של רש"י) ובזה ניחא מה דקשה לכאורה על התוס' שכתבו דלקי לר' שמעון מגזרת הכתוב, ובסוף הסוגיא פטרינן לר' שמעון אותו ואת בנו דקדשים ממלקות משום דהוי התראת ספק, ואי דלקי מגזרת הכתוב מה תועיל כאן התראת ספק. ומצאתי במהרש"א שהעיר בזה, ותירוצו דחוק, ולדברינו קושיתו מתורצת, אחרי דעל המלקות להדיא אין לנו גזרת הכתוב כלל, אלא דכל דעביד איסורא ממילא לקי, ואם כן זהו רק כל זמן שאין לנו טעם מיוחד לפטור ממלקות אף במקום שעובר על האיסור, אבל להמסקנא דפטור לי' ממלקות משום התראת ספק, דזהו טעם ביחוד לפטור ממלקות, אף היכא דעביד איסור שיש בו לאו גמור אין עוד לחייבו מלקות מגזרת הכתוב, אחרי דעל המלקות כשהן לעצמן, אין לנו גזירת הכתוב כלל. ואם כן גם בנידון דידן, אם נאמר דבמקום שיש מלקות בהכרח שתהא שחיטתו נבלה, הרי כיון דאין לנו מקרא מפורש למלקות, הי' לנו לומר דכל הלאו דאותו ואת בנו אינו אלא לאיסורא ולא למלקות כלל, והכא אין לומר שילקה מחמת דעבר על הלאו, אחרי דעל ידי המלקות מפסלא שחיטתו, הרי הוי זה כטעם מיוחד לפטור ממלקות, וגזרת הכתוב המפורש על המלקות הרי אין לנו. ושוב יש לנו לומר דשחיטתו כשרה אפילו אם חייב מלקות וקבל התראה ונעשה מומר כסברת הדר"ג, שאם תאמר דשחיטתו נבלה, הרי אינו חייב מלקות ולא הוי מומר, כיון דבהכי חייבי' רחמנא ליכא למימר הכא, וכששחיטתו כשרה ממילא לקי, ומוכרח הדבר שילקה וגם שחיטתו תהא כשרה, ומוצא אחר אין לנו הכא אפילו לסברת הרמב"ן, משום דהכא הוי הפסול מחמת דבר אחר וכמו שכתבנו לעיל. וכל שכן לדעת התוס' שנראה שחולקין על עיקר סברת הרמב"ן, דהרי קמחייבי מלקות מגזרת הכתוב ולא מצד הסברא דכשהחמרת הכשרת וחזר החיוב מלקות. והגזרת הכתוב לא

שייך אלא התם דאין טעם מיוחד לפוטרו ממלקות, וכשעובר על האיסור ממילא לקי אבל לא בנידן דידן וכנ"ל:

ו) אולם אחרי כל זה הלא לא תתורץ אלא קושיתי מאותו ואת בנו ומשום דבי' לא שייך בהכי חייבי' רחמנא, ויש מקום לתירוץ הדר"ג. אבל אכתי תקשה על הרא"ש מה שהעירותי משחוטי חוץ דהיכא דהתרו בי' ולקי תהא שחיטתן נבלה, והתם הרי ודאי יש לומר דבהכי חייבי' רחמנא שילקה אף ששחיטתן נבלה, דבשחוטי חוץ הרי מפורש כרת, ובפירוש ריבתה תורה חייבי כריתות למלקות מגזרה שוה לעיני לעיניך, וכל שמפורש בו חיוב כרת הוי כמי שמפורש בו גם חיוב מלקות, ולא יהי' עוד מקום בזה לעיקר תירוצו וכנ"ל. וליכא למימר דבשחוטי חוץ היכא דלקי באמת שחיטתו נבלה אלא דלקי מגזרת הכתוב, דאם כן איך ילפינן משחוטי חוץ דשחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, אחרי דהכא גם כשהיא נבלה שמה שחיטה. ועוד דקושיתי חזקה על הרא"ש אם נפרש כפשוטו דבקבלת התראה הוו מומרין גמורין, א"כ אמאי אוננין על הרוגי בית דין, ועל המינין אין אוננין עליהן כמו שכתבתי בסימן א'. גם מהירושלמי דשבת דהזיד בלאו לוקה ומביא קרבן קשה להרא"ש, דאם נתרץ בשעשה תשובה, הרי נהי' מוכרחין לומר דהרא"ש חולק על דעת רוב הראשונים, דבהי' מומר בשעת חטאו לא מהני גם מה שעשה תשובה, וזה דחוק. אשר על כן הנני שב לחזק את פירושי בדברי הרא"ש דרק לענין אבלות כתב כן. דעיקר הטעם דאין מתאבלין עליהן מפורש במשנה כדי שיהא בזיונן כפרה עליהן, אלא דקשה לי' להרא"ש איך הפקיעו מצות אבלות המוטלת על הקרובים בשביל כפרתו של זה, ועל זה כתב דעשאוהו כמומרין להכעיס, וכיון דמצות אבלות מדרבנן הם אמרו והם אמרו, אבל לא שדינם דין מומר גמור להכעיס לכל דבר. וממילא יתיישבו שתי קושיות הדר"ג ממכות ומערכין והערתו מצלפחד. ועל דברת הדר"ג על עיקר יסוד דברי בהתיר עצמו למיתה, לחלק בזה בין שבת לעבודה זרה, משום דבעבודה זרה אלך ואעבוד חייב ומשום הכי הוי מומר משעת קבלת ההתראה דלא גריעא מאלך ואעבוד מה שאין כן בשבת דאין איסור באומר אלך ואחלל שבת. הנה בודאי קשה לומר דהסוגיא דחולין אתיא דלא כהילכתא כרבינא בסנהדרין דאלך ואעבוד חייב גם על ידי עצמו, דלדידן דוקא בניסת מפי אחרים הוא דחייב. ואף דאכתי חלוקה ע"ז משבת דהתם איסורא מיהת איכא גם במחשבה מה שאין כן בשבת. אבל בנוגע לדין מומר אין מזה נפקא מינה, דודאי דבמחשבת עכו"ם אף דאיכא עברה בידו, לא הוי מומר בזה. והנני ידידו שארו חחושב שמו ומוקיר דבריו יעקב כהנא שפירא:

## סימן ד

עוד בסוגיא דלצעורי קמכוון. גרסינן בחולין (דף מ"א) ורב נחמן ורב עמרם ורב יצחק אמרי אפילו למאן דאמר אדם איסר דבר שאינו שלו הני מילי כותי אבל ישראל לצעורי קמכוון. וכן הוא להלכה ביורה דעה סימן ד' סעיף ד'. וכתבו המפרשים דאפילו הוא צווח שלא היתה כוונתו לצעורי לא משגחינן בי', והטעם משום דאין אדם משים עצמו רשע, ואינו נאמן לומר שכיוון באמת לעכו"ם, כל זמן שיש לנו לומר דלצעורי קמכוון. עיין בפני יהושע בגטין בסוגיא דהמנסך. וטעם כזה כתב באור זרוע הגדול חלק ב' סימן רכ"ג. שהקשה שם בשוחט קדשים שלא לשמן, דבמזיד לא יהא נאמן לאסור, משום דאין אדם משים עצמו רשע, דעובר בלאו דלא יחשב, והוכיח מזה דעקירה בטעות הוי עקירה, יעו"ש באורך. וכן הקשה בכהן גדול ביום הכפורים שנאמן לומר שפיגל, והרי אין אדם משים עצמו רשע. ועיין בפרי מגדים סימן ד' במשבצות בסוף הסימן שהעיר כן על כהן גדול ביום הכפורים מדעתא דנפשי'. ועיין בבית מאיר בחידושיו ליו"ד:

א) ויש לעיין בזה. דאמאי לא נימא הכא פלגינן דיבורא, כמו בפלוני רבעני לרצוני ובהרגתיו ובכל הני דאמרינן בהו אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע, שנאמן על חברו מטעם דפלגינן דיבורא, והכא נמי נימא דיהא נאמן לאסור את הבהמה אף דאינו נאמן לגבי עצמו משום דאין אדם משים עצמו רשע. וכן קשה בדברי הטור זרוע גבי שוחט שלא לשמה, שהקשה דאין אדם משים עצמו רשע, ואמאי לא יהא נאמן לאסור את הקרבן מטעם דפלגינן דיבורא. ואין לומר דהשתא דאית לן טעמא דלצעורי קמכוון, אינו נאמן עוד לומר שכוון דוקא לעכו"ם מטעם אחר, דהרי הוי עד אחד לאיסור באיתחזק היתירא, שאינו נאמן אלא כשהבעלים שותקין ומטעם שתיקה כהודאה דמיא, והכא לא שייך טעם זה, דאין הבעלים יודעין מה הי' בלבו. והא דהי' נאמן לומר ששחט לעכו"ם אי לאו טעמא דלצעורי קמכוון, אף על גב דהוי עד אחד נגד החזקה, היינו כששמענו אותו שוחט לעכו"ם להדיא, דאז אין אנו צריכין לעדותו. או אפילו כשלא שמענו והוא אומר שכוון לעכו"ם, הי' נאמן מטעם דבידו הי' לשחוט מפורש לעכו"ם, ובדבר שבידו נאמן גם נגד החזקה. אבל לבתר דאשמועינן הש"ס טעמא דלצעורי קמכוון, הרי אפילו כששמענו אותו שוחט לעכו"ם אנו צריכין לעדותו שכיון לעכו"ם דוקא ולא לצעורי דאי לאו עדותו הרי אנו מסופקין תמיד דילמא לצעורי קמכוון, ולא רק שאנו מסופקין, אלא דאמרינן דודאי כיוון לצעורי, כלשון השו"ע בסימן ד' סעיף ד', ואם כן איך נאמין לעדותו והרי הוא עד אחד לאיסור באיתחזק היתרא, וגם בידו לא הוי עוד, אחרי דתמיד נאמר דלצעורי קמכוון. ואם כן השתא דאית לן טעמא דלצעורי קמכוון, אינו נאמן מטעם דהוי

עד אחד נגד החזקה. ולזה לא מהני טעמא דפלגינן דיבורא. אולם בזה עוד לא נמצא נוח. חדא דעדיין צריך עיון אי דמשום זה דאנו לא נאמין לו שכיוון לעכו"ם מחשיב כאינו בידו. דלכאורה נראה דזה תלוי במחלוקת הראשונים, בטעמא דבדבר שבידו נאמן עד אחד אפילו נגד החזקה, דלהראשונים דהיכא דבידו נאמן מטעם מגו, פשוט דהכא אינו נאמן, דאין כאן מגו, כיון דתמיד נאמר דלצעורי קמכוון. אבל להראשונים דבדבר שבידו נאמן מטעם בעלים, יש לומר דגם הכא חשוב בעלים, דאף שאנחנו לא נאמין לו לעולם שאסר איסור, מכל מקום כיון דאם כדבריו כן הוא הרי הבהמה אסורה, נמצא דבאמת יש בידו לאסור, אלא שאנחנו לא נאמין לאיסורו, ולענין שיהא נחשב כבעלים, יש לומר דלא בעינן כלל שיהא האיסור מתאמת גם אצלנו, אלא דכל היכא שביכולתו לאסור לפי האמת, בזה לחוד מקרי בעלים, וממילא יש לו נאמנות גם אצלנו. ותו דהמפרשים הרי כתבו הטעם דאינו נאמן לומר שלא כיוון לצעורי שהוא משום דאין אדם משים עצמו רשע, הרי דלולא טעם זה הי' נאמן לומר שכיוון לעכו"ם. אף על גב דהוי עד אחד לאיסור באיתחזק היתירא, ועל כרחך דבכי האי גוונא שמעיד על מעשה עצמו וכוונתו נאמן תמיד, או דזה מחשיב בידו מה שביכולתו לשחוט לעכו"ם, אף שאנו לא נאמין לו, וכמו שכתבנו לדעת הראשונים דבידו הוא משום בעלים, ולכן הי' נאמן לולא הטעם דאין אדם משים עצמו רשע. ואם כן אנו אן לנו אלא להתחשב עם הדין דאין אדם משים עצמו רשע, כיון דרק מחמת טעם זה אינו נאמן, ולפי דין זה הרי יש לנו לומר פלגינן דיבורא (ועיין בדברינו לקמן הסימן ה') ואולי יש עוד לדחוק ולהעמיד תירוצי. ואולם באמת אין אנו צריכין לכל הדוחק הזה. דפשוט יש לומר, כיון דמטעם דפלגינן דיבורי' אתינן עלה, ונאמן שבהמה זו נשחטה לעכו"ם אבל על ידי אחרים (כמו שיבואר לקמן דזהו עיקר הפירוש דפלגינן דיבורא) אם כן הוי בזה כעד אחד דעלמא, שמעיד על בהמה זו שנשחטה לעבודה זרה על ידי איש אחר, דודאי אינו נאמן לאסור את המוחזק לנו בהיתר. ולא מהני תו גם אי נימא דחשוב בידו, דטעמא דבידו לא מהני אלא כשמעיד על מעשיו הוא, אבל כשמעיד על מעשה אחרים, לא אשכחן שיהא נאמן בעדותו, משום דבידו הי' לעשות מעשה זו שמעיד עתה על אחרים. ואם כן הכא דמסלקינן לעדותו שעל עצמו כמאן דליתי', והוי כמעיד על אחרים, לא מהני תו מה שהי' בידו ואינו נאמן מטעם דהוי עד אחד לאסור באיתחזק היתירא. וב"ה מצאתי בישועות יעקב ביו"ד סימן קכ"ז שהקשה קושיתי, ותירץ דכיון דפלגינן דיבורא והוי כמעיד על אחרים הוי עד אחד באיתחזק היתירא:

ב) אכן גם תירוץ זה אינו מעלה ארוכה כלל, חדא דמה נעני להראשונים הרשב"א והר"ן שדעתם דעד אחד נאמן אף באיתחזק איסורא, וכל שכן שנאמן לאיסור באיתחזק היתרא, כמבואר בדבריהם בקדושין (דף ס"ו). ועיין בש"ך סימן קכ"ז שביאר כן בדעת הרמב"ם. ותו דהך חזקה דהיתירא, הא אינו אלא לאיסור הנאה, דמעיקרא בהמה בחזקת היתר הנאה קיימא, אבל לענין איסור אכילה הרי אדרבה יש לנו חזקה לאיסור, דבהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת. ואף דקיימא בחזקת היתר לכשתשחט, הרי לנו דעת כמה ראשונים בנולד ספק טרפות מחיים, דמעמידין אותה בחזקת איסור שבחיי', ולא מהני לה חזקת היתר שיש לה לכשתשחט. והכא נמי למה לא יהא נאמן לאוסרה מיהת באכילה. והניחא למאן דאמר דבחד גופא לא פלגינן דיבורא, משום הכי כל שאינו נאמן על איסור הנאה, אינו נאמן גם על איסור אכילה, דאין לחלק הנאמנות. אבל למאן דאמר דגם בחד גופא פלגינן, והרמ"ה בחידושיו לבבא בתרא (דף קל"ד) פסק כוותי', והרמב"ם והטור פסקו דלחומרא חיישינן לי', הרי לדידהו הי' לנו לאסור גם הכא באכילה. ואם כן קשה על סתימת הפוסקים בדינא דלצעורי קמכוון שמותרת לגמרי, והרי להנך ראשונים דגם בחד גופא פלגינן דיבורא, יש לנו לאסור באכילה מטעם פלגינן דיבורא. וודאי דאין לומר דכל הני ראשונים יסברו כהרא"ה דגם אי אמרינן דלצעורי קמכוון אסור באכילה. ותו דהרא"ה כתב טעמו דאסור באכילה, משום דגברא לא חזי לשחיטה והוי כנוחר ומעקר. ונראה להדיא מדבריו דמדין שחיטת מומר אתי עלה לאסור באכילה. (וזה פלא שהר"ן כתב בשם הרא"ה טעם אחר לאסור באכילה, למאן דאמר דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, משום דלא אמרינן אלא שאינו אוסר, אבל אינו מחיר גם כן, והוי כנשחטה מאלי' דמסלקינן לשחיטתו. ובדברי הרא"ה עצמו בבדק הבית מפורש הטעם משים דגברא לא חזי לשחיטה, בין בדין דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, בין בדינא דלצעורי קמכוון) וצריכין אנו לפרושי דאף דאותה שחיטה שנעשה בה מומר, אינה אסורה משום שחיטת מומר, זהו רק אם בגמר זביחה הוא עובדה, דהתם כשנגמרה שחיטתו הוא דנעשה מומר, וכבר נשחטה בהיתר, אבל אם מתחילת שחיטתו כיוון לעכו"ם, הרי כבר נעשה מומר מתחילתה דגם כששוחט כל שהוא לעכו"ם נעשה מומר, והוי גמר שחיטתו על ידי מומר כמבואר באחרונים ובכי האי גוונא הוא דכתב הרא"ה דאסורה שחיטתו משום דגברא לא חזי. ולפ"ז כששחט בהמת חברו לעכו"ם לעובדה בגמר זביחה, מותר באכילה גם להרא"ה וכנ"ל. ואם כן אפילו אם הראשונים הנ"ל דעתם כהרא"ה, אכתי קשה מה שסתמו דבריהם בדינא דלצעורי קמכוון, דהרי נפקא מינה כשאומר דבגמר זביחה הוא עובדה, דבכי האי גוונא גם להרא"ה מותרת באכילה, ולטעמא דפלגינן

דיבורא אסורה גם באופן זה גם אין לומר דהכא מטעם אחר אין לומר בו כלל פלגינן דיבורא. דהראב"ד כתב דדוקא בעד המעיד על עצמו אמרינן הכי, משום דעדותו שעל עצמו אינה בגדר עדות, ולא שייך בה עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, דבמקיימי דבר הכתוב מדבר, אבל בעד המעיד על שני דברים ליכא למימר פלגינן דיבורא, דאית לן למימר דמתוך שבטלה מקצת עדותו בטלה כולה. והכא נמי בנוגע לעדותו שעל איסור ההנאה והאכילה, לית לן למימר פלגינן דיבורא אלא מתיך שבטלה עדותו שעל ההנאה בטלה נמי על האכילה. דזה אינו, דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, לא מיתניא אלא במדי דבעינן בה דין עדות, אבל לא באיסורים דלא בעינן בהו דין עדות כלל. ועיין בנודע ביהודא מהדורא קמא חלק אה"ע סימן מ"א שכתב בפשיטות, דבעד אחד באשה לא דנינן בי' דין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, משום הך טעמא דהתם לא בעינן דין עדות אלא בירור הענין. ועיין בתשו' הגאון ר' עקיבא איגר סימן פ"ז וסימן קכ"ד*) וכל שכן באיסורין דאין לומר בהו עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה דאין באיסורין דין עדות, כמ"ש הט"ז ביו"ד סי' צ"ח. ועיין בירושלמי סוטה פרק מי שקנא דבסוטה לא אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, הביאוהו התוס' סוף פרק מי שקנא, והכל מהך טעמא דלא בעינן בה דין עדות. ואם כן אין מקום לדברי הראב"ד בנידון דידן, ואית לן למימר בי' פלגינן דיבורא אף שהוא עד המעיד. וידעתי שיש לדחוק ולחלק דכל ענין פלגינן דיבורא, הוא רק כשיש מציאות לקיים את הדבר לחצאין, כגון בגרשתי את אשתי דנאמן מכאן ולהבא ואינו נאמן למפרע, דיש מציאות במעשה הגירושין להתירה מכאן ולהבא ולא למפרע, אם הי' מגרשה עתה. מה שאין כן באיסור הנאה ואכילה כשמעיד על שחיטת בהמה לעכו"ם, דאין מציאות כלל לקיים עדותו לחצאין, דאם נשחטה לעכו"ם הרי אסורה גם בהנאה, ואם לא נשחטה לעכו"ם מותרת גם באכילה, ואין באפשרי במעשה זו שהעיד עליה שיהא בה נאמנות לחצאין, ולכן לא שייך כאן כלל פלגינן דיבורא אולם אכתי לא יתורץ בזה אלא בשוחט בהמת חברו לעכו"ם, שבעדותו הוא בא לאסור את המותר בהנאה, והוי עד אחד נגד החזקה, ומתוך שאינו נאמן על ההנאה אינו נאמן גם על האכילה, כיון דלא שייך בזה פלגינן דיבורא לפי סברתנו הנ"ל, אבל עדיין קשה מה שהעירונו על דברי האור זרוע, שהקשה בשוחט שלא לשמו, דלא יהא נאמן משום דאין אדם משים עצמו רשע, והרי התם גם קודם שחיטתו או זריקתו שלא לשמו היו אסורין בהנאה מאיסור מעילה, (דאפילו קדשים קלים אית בהו איסורא דאורייתא גם לשני זריקת דמן אלא דקרבן מעילה אין בהן אלא לאחר זריקה ובאימוריהן) ואם כן כשנאמר פלגינן דיבורי' לא תהא עדותו נגד החזקה. מיהו גם זה הי' מקום ליישב, דגם

בקדשים הוי איתחזק היתירא להיות ניתרין לאחר זריקה, כמו בנולד ספק טרפה מחיים, דדנינן לה כעומדת בחזקת היתר, אף שאסירה עתה משום אבר מן החי, משום שש לה היתר לאחר שחיטה. (אולם פרט זה צ"ע דאף דבכי האי גוונא הוי חזקה לגבי ספק שנאמר בו העמד דבר על חזקתו, אין ראי' דגם לגבי נאמנות דעד אחד מקרי איתחזק כי האי גוונא, שלא יהא העד נאמן. ואכמ"ל בזה). עוד יש לומר, דאתי שפיר ראייתו של האור זרוע מהברייתא דאחד מבני חבורה ששחט שלא לשמו דסתמא קתני, ומיירי גם באופן שראינו אותו שוחט, והוא אומר ששחט שלא לשמו, דבכהאי גוונא אין לומר פלגינן דיבורא כמו שיבואר לקמן, כיון דליכא למימר דאחר שחט. ומזה הוכיח האור זרוע דעקירה בטעות הוי עקירה. אבל העיקר דהתירוץ הנ"ל מופרך מתחלתו. משום דעיקר הקושיא, דפלגינן דיבורא אין לה מקום אלא להראשונים דגם באיתחזק היתרא נאמן עד אחד לאסור. דלהראשונים דאין עד אחד נאמן נגד החזקה בלאו הכי אין כאן קושיא כלל. דלדידהו הרי כל עיקר הטעם דלצעורי קמכוון, לא צריך לן אלא באופן ששחט לפנינו בהמת חברו, ושמענו ששחטה לעכו"ם, דאז היא דאנו צריכין לטעמא דלצעורי קמכוון, דאי לא כשראינו אותו שוחט, והוא בא ואמר ששחט בהמת חברו לעכו"ם, הרי גם בלאו טעמא דלצעורי קמכוין אינו נאמן, מטעם דהוי עד אחד באיתחזק היתירא. והכא לא שייך לומר דמטעם בידו נאמן גם נגד החזקה, דמי הגיד לנו שהוא הי' השוחט לבהמת חברו, והי' בידו לשוחטה לעכו"ם. ולדידהו כי אצטריך לן טעמא דלצעירי קמכוון, על כרחין הוא רק באופן שידענו ודאי שהוא הי' השוחט, והי' בידו לשוחטה לעכו"ם, דלולא הטעם דלצעורי קמכוון, הי' נאמן אף באיתחזק היתירא מטעם דבידו. ובאופן זה הרי ליכא לאקשויי מידי מפלגינן דיבורא, דאחרי שהוא שוחט לפנינו, ואין לומר עוד דאחר שחט, איך נאמר כאן פלגינן דיבורא לאסור הבהמה (ואף על גב דלפי מה שכתב בתשובות חוות יאיר סימן ק"ד, העיקר מה דצריכין לטעמא דפלגינן דיבורא ולא אמרינן פשוט שיהא נאמן לגבי חברו אף שאינו נאמן לגבי עצמו, דכיון דהא דאינו נאמן לגבי עצמו הוא מדין קרוב שפסילו מגזרת הכתוב ולא מחשש משקר, אם כן לגבי חברו דליכא גזרת הכתוב צריך להיות נאמן, גם בלי טעמא דפלגינן דיבורא. והא דאמרינן באמת להך טעמא, הוא משום דאם המעשה אמת, הרי סוף סוף הוא פסול לעדות, ואיך נאמינו על חברו והוא תרתי דסתרי יעוי"ש באריכות, וכן כתב בחידושי הגאון רעק"א למס' כתובות דף י"ח בדרוש וחדוש. ואם כן זהו רק כשעדותו שעל חברו צריכה עד

*) בתשובת הגרעק"א ז"ל בסימן פ"ז ובסימן קכ"ד בדין זה דנמצא גזלן דאורייתא בעדות אשה, נראה מדבריו, דבנמצא אחד מהן קרוב או פסיל, הוי דין פסול גם על הכשרים, (בנוגע לאותה עדות שנצטרפו עם הפסול) אלא שנסתפק אם דינם, לאותה עדות, כאותו הפסול שנמצא ביניהם, או שדינם כסחם פסולין, ולכן בא לידי ספק בעדות אשה. ולי נראה דבנמצא אחד מהן קרוב או פסול אין על הכשרים דין פסול כלל גם לאותה עדות, ורק עדותן בטלה על ידי צירוף הפסול מגזרת הכתוב, אבל בהן עצמן אין שום דין פסול. ומנא אמינא לה, דבהא דתנן במשנה דמכות (דף ו') בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו עדות אחת, פירשו בתוס' שם דנפקא מינה לענין נמצא אחד מהן קרוב או פסול, דעדות כולן בטלה אפילו של איתן שלא ראו את הקרוב. ואי נימא דהכשרים דין פסול עליהן לאותה עדות מיהת, למה לן כאן הצירוף כדי שתהא בטלה גם עדות הכשרים שלא ראו את הפסול, תיפוק לי' דהרואין את הפסול יפסלו את הכשרין שראו עמהן על ידי פסולן שנפסלו הם לעדות זו, הצירופן עם הפסול, ולמה לן הדין דכולן עדות אחת לענין זה. ומוכרח דאין שום דין פסול על הכשרים שנצטרפו שנצטרפו עם הפסול, ולכן אינן פוסלין את שאר הכשרין שלא ראו את הפסול, ואי לאו דאשמועינן מתניתין דכולן עדות אחת היתה עדותן קיימת. וכיון שכן, איך נאמר בעדות אשה דכשנמצא אחד מהן גזלן דאורייתא יהי' על השאר דין גזלנים, כיון דאין עליהן כלל גם דין פסול בעלמא, אלא דעדותן בטלה על ידי צירוף הפסול, ופשוט דביטול העדות העדות הזה לא שייך לדון בו דין פסול גזלן, ואין לו מקום בעדות אשה דאין שום פסול מפסולי עדות פוסל בו. ובכל אופן אין להסתפק בזה בסגנונו של הגאון ז"ל שבא לדון את הכשרים בדין גזלנים. וגוף הספק נפשט מהירושלמי דסוטה שהבאנו בפנים. כשר, אבל בנידון דידן באיסורים, דגם פסולי עדות נאמנין עליהן, כמבואר ברמ"א בסימן קכ"ז דכל הפסולין נאמנין באיסורין, אם כן גם בלי טעמא דפלגינן דיבורא יהא נאמן לאסור את הבהמה, מטעם שכתב החות יאיר, דכיון דהא דאינו נאמן לגבי עצמו הוא רק מגזרת הכתוב ולא מחשש משקר, אם כן נשאר נאמן בנוגע לאיסור הבהמה, והכא ליכא למימר תרתי דסתרי, כיון דבאיסורים גם פסולי עדות נאמנין. ואם כן גם במקום שראינו אותו שוחט לפנינו דליכא למפלג דיבורו, אכתי קשה דנאמינו במה שנוגע לאיסור הבהמה גם בלי טעמא דפלגינן דיבורא. (וידידי הגאון ר' העניך אייגעש שליט"א העירני דגם הכא איכא תרתי דסתרי דאף דבאיסורין גם פסולי עדות נאמנין הרי המומר פסול גם באיסורין כמבואר ביורה דעה סימן קי"ט, והכא ששחט לעכו"ם ונעשה מומר הרי עדותו פסולה גם לאיסורין. ואולם אכתי תקשה להראשונים דבפעם אחת לא הוי מומר). אכן לבד מה שדקה הגאון רעק"א סברא זו

בחידושיו שם, והוכיח דאפילו בדליכא תרתי דסתרי אינו נאמן גם לגבי חברו במקום דמשוי נפשי' רשיעא, אם לא מטעם דפלגינן דיבורא, אף גם עיקר סברתם דיהא נאמן בלי טעמא דפ"ד משום דהא דאינו נאמן לגבי עצמו הוא מגזה"כ, אין לה יסוד נכון כמו שיבואר לקמן בסוף דברינו). באופן דעיקר הקושיא מפלגינן דיבורא, אין לה מקום אלא בשלא ידענו שהוא הי' השוחט, דאז יש לומר פלגינן דיבורא ואחר שחט לעכו"ם, אולם בכי האי גוונא שלא ראינו אותו שוחט, הרי להראשונים דבאיתחזק היתירא אין עד אחד נאמן לאסור, אין אנו צריכין לטעמא דלצעורי קמכוון, דבלאו הכי אין עד אחד נאמן לאוסרה נגד החזקה, וכי צריכין לדידהו לטעמא דלצעורי קמכוון, הוא רק כשראינו אותו שוחט והוא אומר ששחטה לעכו"ם דאז נאמן מטעם דבידו וכמ"ש לעיל, ובכגון זה הרי אין להקשות מפלגינן דיבורא, דליכא למפלג על איש אחר, דזהו עיקר הפירוש דפלגינן דיבורא. ואם כן כי מקשינן הכא מפלגינן דיבורא, הוא רק להראשונים דגם באיתחזק היתירא עד אחד נאמן לאסור, דלדידהו גם כשלא ידענו שהוא הי' השוחט, נאמן כשבא ואמר ששחט בהמתו של פלוני לעכו"ם, אי לאו טעמא דלצעורי קמכוון, ובהא הוא דאיכא לאקשויי, דיהא נאמן לאסור הבהמה מטעם פלגינן דיבורא, ואיש אחר שחטה לעכו"ם. וכיון שכן אין שום מקום עוד לתירוצנו, דכשנאמר פלגינן דיבורא ישאר עד אחד לאיסור באיתחזק היתירא, אחרי דכל עיקר הקושיא היא רק להראשונים דעד אחד נאמן גם נגד החזקה. ודברי הישועות יעקב מופרכין מכל הלין טעמי דכתיבנא:

ג) ומה שנראה לי ביישוב קושיא זו, דבשוחט בהמתו של חברו לעכו"ם, ובדינו של האור זרוע גבי שוחט שלא לשמו, לא שייך כלל עיקר דינא דפלגינן דיבורא. דהא דפלגינן דיבורא לא אמרינן אלא בשעה שיש לפנינו שני דברים נפרדים שכל אחד יש בו מעשה בפני עצמו ועניו באנפי נפשי' ואין האחד מסתעף מחברו. כמו ברובע ונרבע שכל אחד מעשה באנפי נפשי' קעביד, דאף דאי אפשר לרובע בלי נרבע, אבל אין מעשה האחד מסתעף מחברו, דכל אחד איסורא דידי' קעביד. ובכגון דא הוא דאמרינן פלגינן דיבורא, שאינו נאמן בדיבורו שהוא עשה מעשה נרבע, אבל נאמן שחברו עשה מעשה רובע, כיון שיש בנאמנות זו מעשה בפני עצמה, שאינה תלוי' במעשה האחרת שנאמנותו בטלה בה. אלא לפי שאין רובע בלי נרבע, מוכרחין אנו לומר שרבע לאחר, אבל עיקר הנאמנות שנשאר לנו אחר שאמרנו פלגינן דיבורא, הוא שפלוני עשה מעשה רובע. וכן בהרגתיו, מיתת הבעל היא מעשה בפני עצמה, שאינה תלוי' בהריגתו של זה, שהרי אפשר שימות הבעל מבלי שיהרגוהו, וגם עכשיו שמעיד שהרגו, מיתתו היא מעשה בפני עצמה שנעשה בהבעל אחרי שהרגו זה, ושייך לומר שזה עשה מעשה שהרגו, וזה

מיתתו נחשבת לו למעשה מצדו, ושפיר אמרינן בזה פלגינן דיבורא, שאינו נאמן בזה שאמר הרגתיו, אבל נאמן שמת הבעל, לפי שמעשה זו אינה מסתעפת ממעשה ההריגה, דהוי מעשה בפני עצמה, ואמרינן שמת זה שלא על ידי הריגתו. אבל בנידון דידן, כשמעיד ששחט בהמה לעכו"ם, הרי אין בעדות זו שני מעשים, שנאמר על שחיטתו לעכו"ם שהיא מעשה אחת, ושוב מעשה אחרת איסור הבהמה. דמה שהבהמה נאסרת, אין זה נחשב כמעשה באפי נפשה, אלא שהיא כולו מסתעף ממעשה השחיטה ששחט לעכו"ם, דהאיסור באפי נפשי' אין בו מעשה של כלום, אלא הוא בא ממילא משחיטתו ששחט לעכו"ם. ובזה אם נאמר פלגינן דיבורי', להאמינו על איסור הבהמה לחודי', ולא על שחיטתו שלו לעכו"ם, הרי אתה מקיים עדותו בדבר שאין בו מעשה, ואינו דבר של עדות בפני עצמו כלל, וכולו רק מסתעף מהעדות ששחט לעכו"ם, ונאמנות כזו אי איפשרית היא, דכיון שבטלה עיקר עדותו על השחיטה ששחט לעכו"ם, לא שייך תו נאמנות על המסתעף ממנו, שהוא איסור הבהמה. ואי דנאמר פלגינן דיבורי' שלא הוא שחט לעכו"ם, אלא איש אחר, כדרך שאמרו בפלוני רבעני שרבע לאיש אחר, ואף באני רבעתי אמרינן, להחולקים על הרשב"א, שאחר רבע ולא הוא, אם נאמר גם הכא כן, אין זה כלל פלגינן דיבורא, אלא הוא דבור אחר לגמרי שאנו אומרים מעצמנו, מה שלא אמר הוא כלל, שהיא אומר שהוא שחט לעכו"ם, ואנו נאמר שאחר שחט לעכו"ם. והא דאמרינן כן בפלוני רבעני או אני רבעתי, שאחר נרבע ואחר רבע, שאני התם דפלוני רבע ופלוני נרבע הוו מעשים בפני עצמן, ולכתחילה כי מיפלג דיבורא, נשאר לנו נאמנות על דבר שהוא עדות בפני עצמו, שפלוני רבע או שפלוני נרבע, אלא מכיון דאין רובע בלי נרבע, ממילא מוכרח שהי' כאן רובע אחר, או נרבע אחר, אבל בעיקר ההתחלה דפלגינן דיבורא הוא נאמן שפלוני רבע, שהוא חלק מדבורו ועדותו שהעיד שפלוני רבע, ולפי שהוא מעשה בפני עצמה, שייך למופלגה. מה שאין כן הכא דאיסור הבהמה אינו מעשה ועדות בפני עצמה שנוכל למיפלגה מעיקר העדות להיות עדותו קיים על דבר זה לחודי', שהבהמה נאסרה משחיטת עכו"ם. ואם באנו לומר כאן פלגינן דיבורי', דלא הוא אלא אחר שחט, אין זה אלא דיבור אחר לגמרי, שלא אמר הוא כלל, ואין זה בכלל פלגינן דיבורא. והוא הדין נמי בשוחט שלא לשמו, מה שהקרבן נאסר אין זה מעשה ועדות בפני עצמו, אלא דהאיסור מסתעף משחיטתו שלא לשמו, ועיקר המעשה והעדות בזה הוא מה ששחט שלא לשמו, ולכן לא שייך בזה פלגינן דיבורא. שוב התבוננתי דסברא זו יש להעמיס בדברי התוס' דכתובות (דף י"ח ע"ב), שהקשו שם דלימא פלגינן דיבורא שהיו אנוסים מחמת נפשות, ותירצו בחד תירוצא דמחמת ממון או נפשות הוי פירושא

דאנוסים היינו ולא שייך בזה פלגינן דיבורא, אבל לרצונו ובא על אשתו הוי דיבור בפני עצמו. והדבר מבואר ביותר בפירוש הר"ן על האלפס שם, ועיקר הסברא אחת היא עם מה שכתבתי. אלא דהוי קשה לי מבעל שאמר גרשתי את אשתי, למאן דאמר גם בחד גופא פלגינן דיבורא, דנאמן על להבא ואינו נאמן על שעבר, והרי גם התם אין לנו אלא מעשה אחת של הגירושין, ואפילו הכי אמרינן בה פלגינן דיבורא, אף על גב דאין כאן שתי עדיות שכל אחת מעשה בפני עצמה והרי זה סתירה גלוי' לדברינו. עד שמצאתי בחידושי הריטב"א למס' כתובות שם (בדף י"ח), שהאריך לתרץ קושית התוס' על פי סברתי הנ"ל, והקשה על זה מבעל שאמר גרשתי את אשתי. ובשיטה מקובצת שם הביא תירוץ זה עצמו בשם הרא"ה והקשה גם כן מבעל שאמר גרשתי את אשתי, ותירץ דזהו באמת ההסבר דמאן דאמר שם בחד גופא לא פלגינן דיבורא, דלכאורה מה לי חד גופא מה לי תרי גופי, אלא דזהו עיקר הטעם מה שאין כאן שני מעשים כדי לחלקם מהדדי. ומאן דאמר שם דגם בחד גופא פלגינן, לא שנחלק על עיקר סברא זו, אלא דהתם דנאמן מטעם מגו, נאמן כל שיש לו מגו, יעויין שם ד) ועל פי סברתי הנ"ל, נראה לי ליישב קושית האחרונים שהקשו במקדש בעד אחד דאין חוששין לקדושין, ואמאי לא תיאסר האשה לעלמא על ידי העד אחד והמקדש עצמו, דנימא פלגינן דיבורי' דלא נתקדשה לו, אלא לאיש אחר. עיין בפני יהושע בקדושין שם וכבר האריכו בזה האחרונים. ולדברינו הנ"ל, דפלגינן דיבורא לא אמרינן אלא אם כן שתשאר לנו נאמנות על דבר שהוא מעשה בפני עצמו, אתי שפיר קושיתם. דהרי בקדושין המעשה היא רק מצד המקדש, כדאמרינן ולא כי תלקח אשה לאיש, דרק המקדש מעשה קעביד, ועל ידי מעשה הקדושין שלו היא נאסרת, אבל מצדה אין שום מעשה בעיקר הקדושין. ואף דבלי רצונה אינו יכול לקדשה, אין זה מעשה מצדה בעיקר הקדושין, אלא נתינת רשות שהוא יעשה הקדושין, שאין ביכלתו לקדשה אם לא שתתרצה לפני הקדושין, אבל הקדושין עצמן, רק המקדש הוא דקעביד, ומה שהיא מתקדשת הוא רק מסתעף ממעשה הקדושין שלו, ואם כן אם נאמר כאן פלגינן דיבורא, שהיא נתקדשה והוא לא קידש, הרי תשאר לנו הנאמנות על דבר שאינו מעשה מצד עצמו, אלא מסתעף מהקדושין שלו, ובכגון דא לא שייך פלגינן דבורא, דכיון שבטלה נאמנותו לגבי מה שאמר שקידש, אין מקום לנאמנות על דיבורו שהיא נתקדשה, לפי שאין זה מעשה בפני עצמה, וכנ"ל. ואי דנימא פלגינן דיבורא, שלא הוא אלא אחר קידש אותה, אין בזה פלגינן דיבורא, אלא דיבור אחר לגמרי שלא אמר הוא כלל, שהוא מעיד שהוא קידש, ואנן ניקום ונאמר דלא הוא, אלא אחר קידש, ואין זה בגדר פלגינן דיבורא וכנ"ל. אלא שאם הי' לאן מעשה קדושין גם מצדה להתקדש, כשם

שהוא עושה מעשה לקדש, הי' באפשרי למפלג דיבורא שהיא נתקדשה והוא לא קידש, והיתה הנאמנות על מעשה הקדושין שמצדה, ולפי שאי אפשר להתקדש מבלי שיהי' גם מקדש, הי' ממילא מוכרח שנתקדשה לאחר, כדרך שאמרו ברובע וכמו שכתבתי לעיל. אבל כיון דאין בקדושין שום מעשה מצדה, אם כן אם באנו לומר כאן פלגינן דיבורא, צריכין אנו לומר לכתחלה דלא הוא אלא אחר קידש, ואין זה מדין פלגינן דיבורא כלל ה) על כל פנים הקושיא שבתחלת דברינו מיושבת בלי פקפוק. אלא דלכאורא יש להעיר על סברתנו מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה סוף נדרים, בהא דהאומרת שזינתה ברצון אף שאינה נאמנת לאיתסורי לבעלה, נאמנת להפסיד כתובתה, ומסביר לה הרמב"ם שם בטעמא דפלגינן דיבורא. והרי התם גם כן אין לנו עדות של שני מעשים, ומכל מקום דנינן בי' דין פלגינן דיבורא. וגם דאין הנאמנות התם מטעם מגו, ואן לתרץ כתירוץ השיטה מקובצת בבעל שאמר גרשתי את אשתי שהבאנו לעיל. אכן באמת אין מזה שום סתירה לדברינו, דהתם הא דנאמנת להפסיד כתובתה הוא מטעם הודאת בעל דין, דזה מהני תמיד. וגם במקום דלא שייך פלגינן דיבורא, נאמן הוא בנוגע לעצמו מטעם הודאת בעל דין, ואין זה שייך כלל לנידון דידן. ומה דנקט הרמב"ם לישנא דפלגינן דיבורא, אין כוונתו לאשוויי דין זה לכל פלגינן דיבורא דעלמא, ולישנא לאו דוקא, אלא העיקר דמאמינין לה במה ששייך בו הודאת בעל דין. וזה מוכרח גם בלאו דברינו, דאם לא כן הרי תקשה להרמב"ם קושית הראשונים באנוסים היינו מחמת ממון, דאין נאמנין משום דאין אדם משים עצמו רשע, ולהרמב"ם דפלגינן הנאמנות, אמאי לא נאמר גם התם פלגינן דיבורא, שיהיו נאמנין לפסול את השטר, ולא יהי' נאמנים לגבי עצמן, כמו שהקשה בשיטה מקובצת, וכל תירוציו אין להם מקום להרמב"ם, אם נפרש דבריו כפשוטן, לפי שנראה מהם, דפלגינן דיבירא פירושו שמחלקים הנאמנות היוצאת מדבריו, אלא ברור נראה דהך פלגינן דיבורא דהרמב"ם, הוא משום הודאת בעל דין ואין מזה ענין להסוגיא דכתובות. ומטעם זה יש להשיב על דברי הנודע ביהודא בסימן ע"ב, שהביא ראי' מדברי הרמב"ם הנ"ל, דהרמב"ם חולק על הרשב"א שכתב בזניתי את אשתך דלא אמרינן פלגינן דיבורא שיהא נאמן לגבי האשה, משום שאין הדיבור מתחלק כאן, ולדברי הרמב"ם הנ"ל הרי אין לנו ענין כלל עם לשון דבורו, אלא דמפלגינן את הנאמנות היוצא מדבריו. ולדידי אין מהרמב"ם שום ראי', דהכא טעמא אחרינא הוא, ומשום הודאת בעל דין אתינן עלה. וב"ה מצאתי בתשו' החכם ר' דוד בכר בנודע ביהודא שם בסימן ע"ג, שכתב לדחות כן ראיית הנודע ביהודא הנ"ל. והנודע ביהודא בסימן שלאחר זה השיבו בזה הלשון, ומה שכתב כבוד אדוני ששם הטעם משום הודאת בעל דין, אמת הוא טעמו של אדוני

בעיקר הדין, אבל הרמב"ם לא קאמר טעם זה, רק כתב בהדיא דכלל גדול הוא בידינו דמפלגינן דיבורא עכ"ל. אבל אין כדאי בדקדוק הלשון להוציא את עיקר הדבר מפשטותו הנכונה ולהסיעו לכוונה אחרת. ומה גם שנוכל לפרש כוונת הרמב"ם לפלגינן דיבורא כההיא דשבועות דף מ"א, גבי האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי, דלא אמרינן בעדות העדים כל שבטלה מקצתה בטלה כולה, והוזכר שם בראשונים הטעם דפלגינן דיבורא, והוא משום הודאת בעל דין. והדבר מוכרח מהסוגיא דכתובות, דלפי פירוש הנודע ביהודה לדברי הרמב"ם, תהא מסוגיא זו סתירה גלוי' לדבריו:

ו) אלא דלכאורה אכתי קשה בדינא דלצעורי קמכיון. דאף שביארנו דלא שייך כאן פלגינן דיבורא, עוד קשה לן מהסוגיא דיבמות דף כ"ה שמבואר שם דאי גזלן דאורייתא כשר לעדות אשה, נאמן לומר הרגתיו, גם לרב יוסף דלית לי' פלגינן דיבורא, וכל שמשים עצמו רשע אינו נאמן גם לגבי חברו, משום דלדבריו רשע הוא, אפילו הכי בעדות אשה שגם פסולין נאמנין בה, נאמן כשאומר הרגתיו, גם בלאו טעמא דפלגינן דיבורא. ואם כן תקשה לן גם הכא בשוחט בהמת חברו לעכו"ם, אמאי אינו נאמן על איסור הבהמה דאף דאין אדם משים עצמו רשע וגם פלגינן דיבורא לא שייך הכא, מכל מקום כיון דבאיסורין גם פסולי עדות דאורייתא נאמנין, כמבואר ברמ"א בסימן קכ"ז, הרי הוי כהרגתיו בעדות אשה דנאמן לרב יוסף, אע"ג דלית לי' פלגינן דיבורא, ומשום דגזלן דאורייתא כשר לעדות אשה, והכי נמי דכוותה. ואפילו אם נאמר דלדינא דגזלן דאורייתא פסול לעדות אשה, הכי נמי פסול בכל האיסורין, ומשום הכי אינו נאמן כאן, משום דלדבריו רשע הוא, ופלגינן דיבורא לא שייך הכא. הרי זהו רק ברשע דחמס שחשוד למשקר, אבל רשע דאורייתא שאינו דחמס, דפסול רק מגזירת הכתוב, הרי נאמן גם לעדות אשה לדעת כמה ראשונים, והיא הדין לאיסורין, ושוחט לעכו"ם הרי אינו רשע דחמס, וודאי דכשר בעדות דאיסורין, והוי כהרגתיו בעדות אשה לרב יוסף. וזוהי קושיא אלימתא, וכיוצא בזה הקשה הגאון רעק"א בחידושיו לכתובות בסוגיא דאנוסים היינו עי"ש, ויבואר לקמן בדברינו. וזה תקשה גם להאור זרוע, דמה שכתבנו לעיל דהאור זרוע איירי באופן דלא שייך פלגינן דיבורא, וכגון שהוא שוחט לפנינו, לא יושיענו זה עתה, אחרי דבמקום שפסולי עדות נאמנין, מהני עדותו גם בלי פלגינן דיבורא, אפילו במקום שמשים עצמו רשע, כדחזינן לרב יוסף, ואם כן בכל אופן כשאומר ששחט שלא לשמו יש לו נאמנות לאסור הקרבן ולכאורה אפשר ליישב גם קושיא זו על פי סברתנו הנ"ל בפלגינן דיבורא. לפי מה שכתב הנודע ביהודא בסימן ע"ב בעיקר דברי רב יוסף. דלית לי' פלגינן דיבורא ואפילו הכי נאמן לומר הרגתיו אף דלדבריו רשע הוא, דאטו לית לי' לרב יוסף הא

דאין אדם משים עצמו רשע, ומה לנו דגזלן כשר לעדות אשה, אכתי לא יהא נאמן כל שבעדות זו משים עצמו רשע. וכתב הנוב"י בטעם הדבר לרב יוסף, על פי מה שמבואר בדברי רש"י ותוס' ושארי ראשונים בסנהדרין (דף יוד) דאי לאו דפלגינן דיבורא הי' נאמן כשאמר פלוני בא על אשתו, גם לגבי אשתו, דמגו דנאמן על חברו נאמן גם על אשתו, ומהני מטעם זה עדות קרוב. ולפי זה בדינא דאין אדם משים עצמו רשע, שהוא גם כן מטעם קרוב דאדם קרוב אצל עצמו, כל היכא דבעדות זה יש לו נאמנות על אחרים, נאמן גם על עצמו לאשוויי נפשי' רשיעא. אלא דלמאן דאית לי' פלגינן דיבורא, לית לי' הך מגו, ומקבלין רק פלגא דעדותו במה שנוגע לחברו, ואינו נאמן לגבי עצמו, אבל למאן דלית לי' פלגינן דיבורא, נאמן בכל העדות משום טעמא דהמגו הנ"ל. ומשום הכי בהרגתיו לרב יוסף דלית לי' פלגינן דיבורא, מתוך שנאמן על הבעל שנהרג כדי להשיא את אשתו, נאמן נמי אנפשי', אף דבעלמא אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע. זהו תוכן תירוצו. וכיון דזהו כל טעמו של רב יוסף, נראה לי דבנידון דידן אין מקום לומר דמתוך שנאמן לאסור את הבהמה נאמן גם לאשוויי נפשי' רשיעא. משום דגם טעם מגו זו, לא שייך אלא אם הנאמנות שיש לו בעדותו זאת לגבי האחרים יש לה מקום בפני עצמה, שגם אם לא יהא נאמן במה שהעיד על עצמו, יש מקום להאמינו בעדותו שעל חברו לבדה, וכגון שמעיד על שני דברים שכל אחד חשוב מעשה ועדות בפני עצמו, כמו בפלוני רבעני לרצוני ובהרגתיו. דשייך עדות על פלוני שרבע ועל פלוני שמת, ושייך על זה נאמנות גם אם אינו נאמן שהוא נרבע ושהוא הרג, ובכגון זה הוא דאמרינן דלמאן דלית לי' פלגינן דיבורא, מגו דנאמן על חברו נאמן גם על עצמו, כיון דהנאמנות שעל חברו קיימת תמיד בפני עצמה, ויש לה מקום גם אם אינו נאמן לגבי עצמו. אבל בשוחט בהמתו של חברו לעכו"ם, לא שייך כלל הך טעמא דמגו דנאמן על הבהמה נאמן לגבי עצמו, כיון דהאיסור של הבהמה אינה עדות ומעשה בפני עצמה, אלא שמסתעף ממילא משחיטתו לעכו"ם, ורק מעשה השחיטה ששחט לעכו"ם היא העדות שבדבריו, אם כן כל זמן שאין לו נאמנות על השחיטה שהיא עיקר העדות משום שאין אדם משים עצמו רשע, אין לומר שיש לו נאמנות על איסור הבהמה, כיון דאין איסור זה מעשה בפני עצמו. ולכן אין לומר מתוך שנאמן על איסור הבהמה נאמן גם על עצמו ששחט לעכו"ם, דכל שלא נתקיימה עדיין עדותו ששחט לעכו"ם אין מקום נתפס להנאמנות על איסור הבהמה. דהרי משום האי טעמא, שאין איסור הבהמה עדות בפני עצמה לא אמרינן בה פלגינן דיבורא, למאן דאית לי' הכי בעלמא, וכמו שכתבנו לעיל, והכי נמי למאן דלית לי' פלגינן דיבורא ואית לי' דמטעם מגו נאמן אכולי מילתא,

זהו גם כן רק כשהנאמנות שעל חברו הוא מעשה בפני עצמה, ואז יש מקום להמגו הנ"ל. וכיון דכל טעמו דרב יוסף שנאמן בהרגתיו, הוא רק דמשום שנאמן לגבי האשה נאמן נמי לגבי עצמו לאשוויי נפשי' רשיעא, ולולא המגו לא הי' נאמן אכולי מילתא, אם כן במקום דלא שייך המגו הנ"ל, אינו נאמן בעדותו, לרב יוסף, גם לגבי חברו, אף שהוא עדות כזו שגם פסולין נאמנין עליו דכיון דאינו נאמן לשום עצמו רשע, ממילא אינו נאמן אכולי מילתא, למאן דלית לי' פלגינן דיבורא. וכיון שכן בשוחט בהמת חברו לעכו"ם דלא שייך בה לא סברת המגו הנ"ל ולא דינא דפלגינן דיבורא, לא יועיל לן כלל מה דבאיסורין גם פסולי עדות נאמנין, דכיון דבעדות זו משים עצמו רשע אינו נאמן אכולי מילתא ובסברא זו ניחא נמי ליישב קושית הגאון רעק"א בהגהותיו למשניות, שהקשה על הסוגיא דיבמות הנ"ל, מהא דבאנוסין היינו מחמת ממון אין נאמנין אפילו באין כתב ידן יוצא ממקום אחר, לפי שאין אדם משים עצמו רשע. והרי הא דנאמנין באנוסין היינו מחמת נפשות, באין כתב ידן יוצא ממקום אחר, הוא גם כן שלא בגדר עדות, דמטעם עדות הי' לנו לומר דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, אלא דנאמנין מטעם מגו, ומטעם זה הרי יש להאמין גם לפסולין. וכיון דבמקום דפסולין נאמנין, נאמן גם כשמשים עצמו רשע, וכההיא דהרגתיו לרב יוסף, אם כן גם באנוסין היינו מחמת ממון אמאי אינן נאמנין גם באין כתב ידן יוצא ממקום אחר, כיון דלפסול את השטר אית להו מגו, ונאמנין בזה גם כשהן פסולין, אם כן מה לנו שמשימים עצמן רשעים, והרי דמי בזה להרגתיו בעדות אשה. ולדברינו אתי שפיר דהרי גם פסול השטר אינו עדות ומעשה בפני עצמו, ואינו אלא מסתעף מעדותן דאנוסין היינו, דמשום הכי לא אמרינן שם פלגינן דיבורא לפסול את השטר, וכמו שהבאתי למעלה בשם חידושי הריטב"א, והוא דומה ממש לאיסור הבהמה בנידון דידן. ואם כן לא שייך גם שם לומר מתיך שנאמן לפסול את השטר, נאמן גם על עצמו לאשוויי נפשי' רשיעא וכנ"ל. דבכגון דא אזדא לה מילתא דרב יוסף, שכל טעמו בנאמנות דהרגתיו, הוא רק משום המגו הנ"ל. ואם כן הכא דאין מקים להמגו, וגם לא פלגינן דיבורא, הדרינן לדינא דאין אדם משים עצמו רשע, וכל שלא נתקיימה עדותן לגבי נפשיי' שהיו אנוסין מחמת ממון, גם השטר עומד בכשרותו. אלא דאכתי יש להקשות, לפי תירוצנו זה, דהתינח להראשונים דסבירי להו דלולא הדין דפלגינן דיבורא, הוי אמרינן דמתוך שנאמן על חברו נאמן גם על עצמו, דלדידהו יש לפרש בטעמו דרב יוסף כמו שכתב הנודע ביהודא, אבל להראב"ד החולק על הך טעמא דמתוך, ודעתו דלולא הדין דפלגינן דיבורא, הוין אמרין בהיפוך, דמתוך שבטלה עדותו לגבי עצמו, בטלה נמי לגבי חברו, כמבואר בדבריו בהשגות, ובחידושי

הר"ן לסנהדרין, הרי לדידי' אין מקום לפרש דברי רב יוסף כפי שכתב הנודע ביהודא. ויהי' מוכרח דלרב יוסף במקום שהפסולין נאמנין, נאמן גם בלי טעם המגו, אף שמשים עצמו רשע, ואם כן תשאר לדידי' הקושיא בשוחט בהמת חברו לעכו"ם, דיהא נאמן אף שמשים עצמו רשע. אכן באמת הדבר מתיישב גם להראב"ד החולק על הסברא דהמגו הנ"ל. דטעמו של הראב"ד, הרי מפורש בדבריו בהשגות פרק י"ב מהלכות עדות הלכה א', גבי פלוני רבע את שורי, שהוא מטעם דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ולכן אמרינן בהיפוך דמתוך שאינו נאמן על שורו אינו נאמן גם על פלוני שרבע, אלא דלגבי עצמו לא אמרינן כן, משום דלגבי עצמו אינו עד, ולא שייך בי' עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, דבמקיימי דבר הכתוב מדבר. נמצא דבעיקר סברת המגו, לא מצינו כלל שנחלק הראב"ד, ובעדות כזו דלא אמרינן בה מתוך שבטלה מקצתה בטלה כולה, מודה גם הראב"ד, דלמאן דאמר דלא אמרינן פלגינן דיבורא יהא נאמן על כל עדותו, מטעמא דמתוך שנאמן על מקצתו נאמן על כולו, כמו לרש"י והרמב"ם, כיון דבעיקר סברת המגו לא נחלק הראב"ד כלל. ואם כן בעדות אשה, דלא אמרינן בה עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, כמו דלא אמרינן בה נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה (דדין אחד להם כמבואר בראשונים) כמו שכתב הנודע ביהודא והגאון רעק"א וכמו שהוכחתי מהירושלמי דסוטה שהבאתי לעיל, הרי שפיר נוכל לומר בה גם להראב"ד דמתוך שנאמן על חברו נאמן על עצמו, לאשוויי נפשי' רשיעא, ומשום הכי מהימן לרב יוסף בהרגתיו, אף שמשים עצמו רשע. ואם כן יקום תירוצנו בשוחט בהמת חברו לעכו"ם גם להראב"ד, דגם לדידי' טעמו של רב יוסף בהרגתיו בעדות אשה, הוא משום מתוך שנאמן להשיאה נאמן גם לגבי נפשי', והכא דלא שייך הסברא דמתוך כמו שהארכנו (אף דגם הכא אין לומר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה) אין לו נאמנות כלל, משום דאין אדם משים עצמו רשע:

ז) אכן עיקר דברי הנודע ביהודא ביישוב הסוגיא דיבמות, על פי הסוגיא דסנהדרין לפי פירוש רש"י והרמב"ם בההיא דפלוני בא על אשתי ופלוני רבע את שורי, לדעתי אין הדמיון עולה יפה. דגבי פלוני בא על אשתי או רבע את שורי, הרי להרוג את פלוני בעינן עדות, ובזה הוא דאמרינן דמגו דמהני עדותו לגבי פלוני, מהני נמי לגבי אשתו, כיון דעל חברו נאמן מדין עדות. אבל בעדות אשה דהא דנאמן להשיאה, הוא משום דלא בעינן בה דין עדות כלל, דמשום הכי נאמן כשהוא עד אחד. איך נדון כאן מגו דמהני עדותו לדבר דלא בעינן בי' דין עדות ולא שייך בי' נאמנות, יהא נאמן בעדותו גם על עצמו, שהוא דבר דבעינן בי' דין עדות ודין נאמנות, דלאשיויי נפשי' רשיעא בעינן עדות גמור,

דגם עד אחד דעלמא אינו נאמן להעיד על אדם מישראל שעשה מעשה רשע, ואיך נדון מגו כזו, מדבר דלא בעינן בי' דין עדות, על דבר דבעינן בי' דין עדות. והא דאמרינן בגטין גבי ספר תורה מתוך שנאמן להפסיד שכרו נאמן לפסול ספר תורה, אף דלהפסיד שכרו נאמן מטעם הודאת בעל דין, ואין צריך בזה דין עדות, ולפסול ספר תורה כשיש לה חזקת כשרות הרי בעינן דין עדות, ואפילו הכי דנינן בזה מתוך. התם טעמא אחרינא, דמתוך שמפסיד שכרו הוי זה בירור שאומר אמת כדאמרינן שם אימור קושטא קאמר, ואין זה דומה להמגו דסנהדרין, דהתם אינו בגדר בירור, אלא מדין עדות, מגו דמהני לזה מהני נמי לחברו דבחד עדות קמסהיד. ואדרבה מספר תורה יהא ראי' לסברתנו ודלא כהנודע ביהודא. דהרי מבואר בראשונים ובשולחן ערוך סימן רפ"א דבאופן שעל פי דין מפסיד שכרו, אלא שהוא עצמו אינו יודע שמפסיד, אינו נאמן לפסול ספר תורה, דאזדא לה ההוכחה שאומר אמת, כיון שאינו יודע מהפסדו. ולהנודע ביהודא מה לנו שאין כאן הוכחה, הרי מכל מקום על פי דין נאמן הוא להפסיד שכרו, ומגו דנאמן לגבי שכרו יהא נאמן גם לגבי ספר תורה, כי היכי דאמרינן מגו דנאמן לגבי חברו נאמן גם לגבי שורו בלי כל הוכחות. ופשוט נראה החילוק כמו שכתבתי, דמגו זה לא שייך אלא כששני הדברים צריכין עדות, ומגו דמהני עדותו לאחד מהן מדין עדות, מהני נמי לחברו, אבל היכא דנאמן על דבר אחד לפי שאין צריך בה לדין עדות, לא שייך בזה מגו, דודאי דמשים שנאמן על דבר שאין צריך בי' דין עדות, לא יהא נאמן מחמת זה על דבר שצריך בי' דין עדות. ומשום הכי אף שנאמן להפסיד שכרו, כיון שהוא משום הודאת בעל דין, אינו נאמן לפסול ספר תורה שצריך לזה דין עדות, אם לא כשהוא מטעם בירור והיינו דוקא כשיודע מהפסדו. ובזה נדחו כל דברי הנודע ביהודא שם, במה שכתב לתרץ דברי הרשב"א גבי סוטה יעוי"ש, אחרי דגם בסוטה הטעם שנאמן, הוא משום שרגלים לדבר ולא בעינן בה דין עדות, ולא שייך כלל לומר בזה מגו, שיהא נאמן לגבי עצמו לשום עצמו רשע, דבזה בעינן דין עדות. וכיון שנדחו דברי הנודע ביהודא בפירוש הסוגיא דיבמות הלא תשאר הקושיא מסוגיא זו לדינא דלצעורי קמכוון, דאמאי אינו נאמן לאסור את הבהמה, אף על גב שמשים עצמו רשע, וכההיא דהרגתיו בעדות אשה, וכן תקשה בדינו דהאור זרוע:

ח) אכן נראה דאי נימא דלא כהנודע ביהודא, שבא לתרץ דברי רב יוסף אפילו אי אין אדם משים עצמו רשע, הרי בודאי דלא תקשה כלל לדידן מסוגיא זו דאזדא אליבא דרב יוסף. לא מיבעיא לפי מה שכתב התומים בכללי מגו סימן ק"ד, דרב יוסף סבירא לי' אדם משים עצמו רשע, כפשטות לשונו לרצונו רשע הוא, והתורה אמרה אל תשת רשע

עד, שנראה דנעשה רשע ופסול על פי עצמו, הרי ודאי דלית לן לאקשויי מידי מסוגיא זו לדידן, דאית לן אין אדם משים עצמו רשע. אלא אפילו אם נפרש לדברי רב יוסף שאמר לרצונו רשע הוא, שאין כוונתו דבאמת נעשה רשע על פי עצמו, אלא כיון דרב יוסף לית לי' פלגינן דיבורא אינו נאמן באותו עדות גם על חברו ממה נפשך, דאם המעשה אמת, הרי רשע הוא ואין עדותו עדות על חברו. ורק לרבא דסבירא לי' פלגינן דיבורא, אין כאן ממה נפשך, אבל לרב יוסף דלית לי' פלגינן דיבורא הרי עדותו על חברו בטלה ממילא, (וגם אם אין אדם משים עצמו רשע לפסול את עצמו לכל עדות בעלמא, עדות זו בטלה) וכסברת החות יאיר שכתבתי לעיל. ומצאתי במהרש"א ביבמות שכתב לפרש באמת דברי רב יוסף שאמר לרצונו רשע היא, דגם איהו סבירא לי' דאין אדם משים עצמו רשע, יעו"ש. ולפי זה הרי קשה איך נאמן בהרגתיו גם אי גזלן דאורייתא כשר לעדות אשה, והרי אכתי משים עצמו רשע, לפי דברינו דגם רב יוסף סבירא לי' להך טעמא דאאמע"ר. וצריך לומר דהא דאין אדם משים עצמו רשע הוא רק לענין זה, שאין לו נאמנות לפסול את עצמו אבל לא שאין לו נאמנות על עצם המעשה שעשה מעשה רשע. והאחרונים כבר האריכו בפרט זה, וסוגיא זו אליבא דרב יוסף מוכחת כן, דלית לי' פלגינן דיבורא ואפילו הכי נאמן בהרגתיו משום דליכא כאן תרתי דסתרי, והרי אכתי אם המעשה אמת הרי עשה מעשה רשע, ומוכח דזה לא איכפת לן, דרק לפסול את עצמו אינו נאמן. ולפי זה לכאורה הוא הדין לדידן גם במקום דלא אמרינן פלגינן דיבורא, צריך להיות נאמן בדברים שהפסולין נאמנין עליהן ואין כאן תרתי דסתרי, אף אם מעדותו יוצא לנו שעשה מעשה רשע, כיון דכל דינא דאאמע"ר נאמר רק לענין זה שאינו נאמן לפסול את עצמו. דהרי בפרט זה דאין אדם משים עצמו רשע אם הוא רק לענין זה שאינו נאמן לפסול את עצמו, או דאינו נאמן גם על עיקר המעשה שעשה מעשה רשע, לא מצינו שנחלקו בו, ואשכחן לרב יוסף דרק לפסול את עצמו אינו נאמן, והוא הדין לדידן, אחרי דאין לנו שום טעם לחלק בין רב יוסף לדידן בפרט זה, ואם כן תקשה לן בלצעורי קמכוון דיהא נאמן על איסור התקרובת וכנ"ל. אכן מדברי הראשונים נראה דלאו דוקא דלענין לפסול את עצמו אין אדם משים עצמו רשע, אלא הוא

*) והתומים תירץ שם בזה לקושית המהרש"א בתוס' ריש מכות, שהקשו על כל חייבי גלות שיאמר תמיד מזיד הייתי והקשה המהרש"א דאיך והא נאמן לומר מזיד הייתי והרי אין אדם משים עצמו רשע. ועל פי הנ"ל תירץ התומים דקושית התוס' תיתוקם לרב יוסף דלית לי' אין אדם משום עצמו רשע. ולפי שכתבנו בפנים פירוש אחר בדברי רב יוסף נדחה תירוצו. ובפרט לפי דברי המהרש"א עצמו ביבמות שם, ועיין שם בספר ערוך לנר.

ולי נראה ליישב קושית המהרש"א בפשיטות, לפי דאמרינן במכות דף ז' ואשר לא צדה פרט למתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע, ועיין שם בתוס'. ובפירוש רש"י סוף פרק כיצד הרגל בלישנא אחרינא, דמה שפטור מגלות הוא משום שגם כוונה זו אית בה משום לתא דמזיד, כדי לפוטרו מגלות, דאין זה שוגג גמור. הרי שיש לנו מזיד לענין גלות דלא הוי רשע כלל, ופשוט יש לומר דלמזיד כזה כיוונו התוס' בקושיתה, שהי' לי צד כו נה כזו, דהוי מזיד לענין גלות, ולא הוי רשע. הדין דאינו נאמן גם על עצם המעשה שעשה מעשה רשע. כמבואר להדיא מדברי האור זרוע שהבאנו בתחלת דברינו, שהקשה בשוחט שלא לשמו דלא יהא נאמן מטעם דאין אדם משים עצמו רשע, והרי התם בלאו דלא יחשב אין בו מלקות כמבואר בזבחים (דף כ"ט) ואינו נפסל בו כלל לעדות, ואפילו הכי מקשה דלא יהא נאמן מטעם דאאמע"ר, הרי דמטעם זה אינו נאמן גם על עצם המעשה. ומצאתי שהביאו עוד מתשובת הריב"ש סימן שצ"ו שכתב שאינו נאמן לומר שמכר את המשכון שלא ברשות ב"ד מטעם דאין אדם משים עצמו רשע, אף דאין בלאו זה מלקות ואינו נפסל בו, ומוכח דגם על עצם המעשה אינו נאמן. וכן נראה לי להוכיח מעיקר הטעם דפלגינן דיבורא, דלכאורה הקשיתי למה לן עיקר טעם זה, כיון דהא דקרוב פסול לעדות אינו מחשש משקר, אלא מגזרת הכתוב, אף שהמעשה אמת, אם כן הא דאינו נאמן על עצמו משום דאדם קרוב אצל עצמו, הוא רק גזרת הכתוב, ואף שהמעשה אמת אינו נפסל על פיו. ולפי זה נוכל לומר דמהימנינן לי' אכולי מילתא, בין שהוא נרבע בין שחברו רבע, ומכל מקום אינו נפסל על פי עצמו לעדות מגזרת הכתוב אף שהאמת כדבריו, ועל חברו דליכא גזרת הכתוב נשארת נאמנותו על עיקר המעשה. וטעמא דפלגינן דיבורא לומר שאחר נרבע למה לן. אשר על כן נראה לי דהגזרת הכתוב הפוסל עדות קרוב, לא הוי רק על הדין, שלא נקבל עדותו לדון על פיו, אלא דהגזרת הכתוב הוי גם על עצם המעשה, דאף על גב דאינו משקר, גזרה התורה שעצם המעשה לא תתאמת בעינינו על פי עדות קרוב. (ומצאתי כעת בחידושי הרי"ם על חו"מ סימן ל"ג שכתב כן על פסול קרוב דאף דהוא מגזרת הכתוב, אבל גזרת התורה היתה שלא יהא נאמן גם על עיקר המעשה, והכריח כן מהא דקרוב פסול לעדות ממון. ושמחתי שכיונתי לדעתו הגדולה). ואם כן לולא הטעם דפלגינן דיבורא לא הי' מציאות להאמין לו על הרובע, דהרי אין רובע בלי נרבע, וכיון דבעדותו שעל הנרבע גם עצם המעשה אינה אמת בעינינו, יהי' זה מגזרת הכתוב, אבל על כל פנים כן גזרה התורה שלא נאמין לעצם דברי הקרוב, אם כן איך יהי' מקום להאמינו על הרובע. ולכן בעינן לטעמא דפלגינן דיבורא, דהוי כאלו העיד על הרובע לחודי' שרבע לאחר, ולא מקלקל תו לעדותו שעל הרובע הא דאינו נאמן לגבי

עצמו שנרבע, דעדותו שעל עצמו מסלקינן לה לגמרי, והוי כאלו העיד על הרובע לחודי', שרבע לאיזה נרבע אחר. ואם כן הוא הדין נמי בהא דאין אדם משים עצמו רשע, שהוא מטעם דאדם קרוב אצל עצמו אינו נאמן גם על עיקר המעשה. ומצאתי בחות יאיר סימן ק"ד שנשאל על קושיא זו, דלמה לן טעמא דפלגינן דיבורא כיון דרק מגזרת הכתוב אינו נאמן על עצמו כקושיין. ותירץ דבלאו טעמא דפלגינן דיבורא אין להאמינו על חברו ממה נפשך, דאם העדות אמת הרי הוא רשע, והרי זה תרתי דסתרי. וכפי הנראה מפרש החות יאיר, דפסולו של קרוב הוא רק על הדין שלא נדון על פיו, אבל על עצם המעשה אין אפילו גזרת הכתוב שלא נאמין לו. דאם לא כן למה לו לתירוצו דהוי תרתי דסתרי בממה נפשך, והרי בלאו הכי כיון דלגבי עצמו אינו נאמן גם על עצם המעשה, איך יהי' כאן מציאות לקיים עדותו על חברו. והנפקא מינה היכא דבעדותו שעל חברו לא בעינן עדות כשרים, דבכי האי גוונא דלא שייך הממה נפשך שלו ולא הוי תרתי דסתרי, הי' מקום להאמינו גם היכא דליכא למימר פלגינן דיבורא, וכגון בשוחט בהמת חברו לעכו"ם, (אף דלא שייך שם פלגינן דיבורא, וכמו שכתבנו לעיל, הי' מקום להאמינו להחות יאיר) כיון דבאיסורין גם פסולין נאמנין, ואין כאן תרתי דסתרי. ולדידי גם הכא אינו נאמן, משום דבעדותו שעל עצמו, אינו נאמן מגזרת הכתוב גם על עיקר המעשה ששחט לעכו"ם, וממילא אין הבהמה אסורה דאין מציאות לאוסרה כל שאינו מתאמת בעינינו שנשחטה לעכו"ם, ופלגינן דיבורא הרי לא שייך הכא. אלא דהחות יאיר מפרש דהא דאינו נאמן על עצמו, הוא רק בנוגע להדין שאנו באין לדון על פיו, אבל על עיקר המעשה נאמן, ומשום הכי הוצרך לטעמא דתרתי דסתרי. ועיין בדרוש וחדוש בכתובות (דף י"ח). אכן דבריו צריכים עיון ממה שכתבו הראשונים דגם בעברה שאינו נפסל על ידה, אין אדם משים עצמו רשע, וכמו שכתבנו לעיל מדברי האור זרוע ומתשובת הריב"ש, ומוכח דהגזרת הכתוב הוי דקרוב אין לו נאמנות גם על עיקר המעשה, וצ"ע בדעתו. על כל פנים מבואר דהא דאין אדם משים עצמו רשע פירושו שאינו נאמן גם על עיקר המעשה שעשה מעשה רשע, ומשום הכי אין להאמינו גם בנוגע לחברו אם לא במקום דשייך פלגינן דיבורא. אולם לרב יוסף הרי מוכרח מהסוגיא דיבמות דסבירא לי' דהא דקרוב אינו נאמן הוא רק לעשות דין על פיו אבל על עצם המעשה אית לי' נאמנות, דהכי סבירא לי' בהא דאין אדם משים עצמו רשע, שהוא מטעם קרוב, דרק לפסול את עצמו אינו נאמן, אבל על עיקר מעשה הרשע יש לו נאמנות. וטעם המחלוקת נראה, דלרב יוסף דלית לי' פלגינן דיבורא, הוא מוכרח באמת דהגזרת הכתוב של פסול קרוב הוי רק שלא לדון דין על פיו, ולא שאינו נאמן על עצם המעשה. דאם לא כן הרי תקשה לדידי'

מתניתין דהרגתיו נאמן להשיא את אשתו, ולרב יוסף דלית לי' פלגינן דיבורא, איך יהא נאמן בעדות זו, והרי משים עצמו רשע, ומה לנו דפסולין נאמנין לעדות אשה, כיון שאינו נאמן על עצם המעשה שהרג, איך תנשא זו על פי עדותו שאין לו בה נאמנות של כלום, דאם לא הרג הרי לא מת, אחרי דזוהי כל עדותו שמת ע"י הריגתו. ובשלמא לרבא דאית לי' פלגינן דיבורא, אתי שפיר דנאמן להשיאה אף על פי שאינו נאמן לגבי נפשי' גם על עצם המעשה שהרג, דכיון דפלגינן דיבורי' הרי מסלקינן לגמרי לעדותו שעל עצמו והוי כאלו העיד שנהרג בעלה ומת, ונאמן כמו בפלוני רבעני לרצוני, אבל לרב יוסף דלית לי' הך טעמא, איך נאמן להשיאה כל היכא שאינו נאמן על עצם עדותו. ומוכרחין אנו לומר לדידי' דהגזרת הכתוב של פסול קרוב הוי רק לענין זה שלא נדון דין על פיו, דאף על פי שהוא נאמן על עצם המעשה, גזרה תורה שלא נקבל עדותו. והכי נמי הא דאין אדם משים עצמו רשע, שהוא מדין קרוב, הוא גם כן רק לענין זה, שלא נעשה מעשה לפוסלו על פיו, אבל על עצם המעשה הוא נאמן שעשה מעשה רשע, ומשום הכי נאמן להשיאה דבנוגע להאשה אין מקום להגזרת הכתוב. אלא דהיכא דבעדותו שעל חברו צריך עדים כשרים, אינו נאמן גם על חברו ממה נפשך, דאם נדון על פיו הרי הוא רשע שפסול לעדות, והוי תרתי דסתרי וכסברת החות יאיר, אבל בעדות אשה שגם פסולין נאמנין וליכא תרתי דסתרי, נשאר בנאמנותו על עצם המעשה במה שנוגע להיתר האשה. והוא הדין באיסורין כהאי גוונא לרב יוסף, כיון דלדידי' מוכרח ממתניתין דהרגתיו, דהפסול של קרוב הוא רק בנוגע לדון על פיו, ולא על עיקר המעשה, ומשום הכי נאמן כל כי האי גוונא וכנ"ל. וכל זה לרב יוסף דלית לי' פלגינן דיבורא, אבל לדידן דטעמא דהרגתיו נאמן הוא משום פלגינן דיבורא, לא מוכחא מתניתין מידי וכנ"ל, ושפיר יש לומר דגם על עיקר המעשה אין הקרוב נאמן מגזרת הכתוב, וכן בהא דאין אדם משים עצמו רשע, אינו נאמן גם על עיקר המעשה שעשה מעשה רשע, ואם כן לדידן במקום דלא שייך פלגינן דיבורא, אינו נאמן גם על חברו, אף במקום דאין צריך לעדים כשרים, וליכא תרתי דסתרי דכיון דלגבי עצמו אינו נאמן גם על עצם הדבר, ממילא אין מקום לעדותו שעל חברו וכנ"ל, ומשום הכי לדידן בשוחט בהמת חברו לעכו"ם אינו נאמן לאוסרה, אף דבאיסורין גם פסולין נאמנין, דכיון דבעדות שחיטתו אינו נאמן גם על עיקר המעשה, ממילא אין מציאות לאיסור הבהמה, כיון דפלגינן דיבורא לא שייך כאן, ואין לנו סתירה מהסוגיא דיבמות דאזלא אליבא דרב יוסף דס"ל בעיקר הפסול של קרוב שהוא רק על הדין ולא על המעשה. ואין להאריך עוד. ויישוב זה עולה יפה גם לקושית הגאון רעק"א על הסוגיא דיבמות מסוגיין דכתובות דף י"ח שהבאתי לעיל. דאף דנאמנין לפסול את

השטר מטעם מגו שגם פסולין נאמנין על זה, מכל מקום כיון דבעדותן דאנוסין היינו אינן נאמנין גם על עצם המעשה, ממילא אין מקום לפסול את השטר, כל דלא שייך בזה פלגינן דיבורא. ולא קשה מהסוגיא דיבמות דאזלא אליבא דרב יוסף דלדידי' נאמן הקרוב על עצם המעשה, והגזרת הכתוב הוי רק לענין זה שלא לדון על פיו. וראיתי בספר אמרי בינה להגאון ר' מאיר אויערבאך ז"ל בחידושיו לחושן משפט. שכתב כעין זה ליישב קושית הגאון רעק"א הנ"ל יעו"ש. אלא שלא ביאר כל הצורך. ומתוך דברינו יתבאר לי במה שנסתפקתי זה כבר בפירוש דפלגינן דיבורא, אם הפירוש שחולקין הדבור עצמו, והוי כמעיד על הרובע לבדו שרבע לאיש אחר, ודיבורו שעל עצמו מסלקינן לגמרי. או דהפירוש דפלגינן הנאמנות, ומאמינין לו בכל מה שנוגע מעדותו לחברו. ולא במה שנוגע לעצמו, ואין אנו צריכין כלל לסלק דבורו שעל עצמו. ומצאתי באורים ותומים שנגע כמה פעמים בספק זה בהלכות עדות, ולפי דברינו שהוכחנו מדברי הראשונים דאין אדם משים עצמו רשע אפילו בעברה שאינו נפסל על ידה, ומוכרח מדבריהם דאדם קרוב אצל עצמו, אין לו נאמנות גם על גוף המעשה, אם כן איך שייך להאמינו על חברו במקום שמעיד על עצמו בעדות אחת ובמעשה אחת, דכיון דבנוגע לעצמו אין לו נאמנות גם על עצם המעשה, הרי ממילא אין מציאות לנאמנותו על חברו, דהרי אי אפשר לרובע בלי נרבע, וכיון דאין אנו מאמינים בעצם שפלוני נרבע, ממילא אין להאמין באותה מעשה שפלוני רבע ועל כרחך עיקר הפירוש דפלגינן דיבורא הוא, שמסלקין עדותו שעל עצמו לגמרי, והוי כמעיד על פלוני לחודי' שרבע:

ט) וע"פ יסוד זה נ"ל ליישב קושית כבוד שארי הגאון ר' חיים סאלאווייציג שליט"א האבד"ק בריסק דליטא בסוגיא דנסכא דר' אבא, שמבואר שם דאלו אמר לא חטפתי הי' נשבע להכחיש את העד, והקשה הגאון הנ"ל דאמאי לא יפסל הנתבע לשבועה על פי העד והתובע מדינא דפלגינן דיבורא, כמו בסנהדרין (דף כ"ה) בבר בניתוס. ועיין בחו"מ סימן ל"ד סעיף כ"ו ברמ"א דהוא הדין דהנגזל ועד אחד עמו מצטרפין לפסול את הגזלן, וכן כתב בבית יוסף בשם תשובת הרשב"א. ומבואר שם דגם לאותה שבועה הוא נפסל, ואיך ישבע הכא כשיאמר לא חטפתי. והנה לדעת המרדכי בסוגיא דבר בניתוס דהא דנאמן הלוה ואחר עמו לפסול את המלוה ברבית משום דפלגינן דיבורא, הוא רק כשאינו תובע ממנו חזרת הרבית, אבל כשתובע את הרבית הוי נוגע, ואינו נאמן בכל מה שאמר ולא מהני מה דפלגינן דבורא, דבטל כל הדבור. הרי הכא שהבעל דין תובע את שלו, אין מקום לפלגינן דיבורא. ואי קשה הוא רק לשיטת הריב"ש, הביאו הש"ך בסימן ל"ד, דגם כשהלוה תובע את חזרת הרבית, נאמן לפסול את המלוה דאמרינן גם בכי האי

גוונא פלגינן דבורא, דבטל כל דבורו דלגבי נפשי', והוי כמעיד על המלוה שהלוה לאחר. ועיין בסמ"ע שם שכן דעת הרמב"ם והשו"ע וכל האחרונים הסכימו על ידו. ולדידהו הוא דקשה כנ"ל. ונראה לי ביישוב קושיתו. דהנה הא דמקשינן הכא שיפסל משום גזלן על ידי עדות העד אחד והבעלים, אף על גב דהעד אינו יודע חפץ זה של מי הוא, ואם הוא גזלן כלל, הטעם הוא משום החזקה דכל מה שביד אדם הוא שלו. שעל זה בנוי יסוד כל הסוגיא. ונראה לי לומר דעד כאן לא דנינן את החוטף כגזלן מחמת חזקה זו של הבעלים הראשונים, אלא אם יש לנו טענה מצדם, שתיבעים את שלהם ומחזיקים בחזקתם, אבל אם באו עדים והעידו שפלוני חטף חפץ מבית חברו ואינם יודעים אי דידי' הוא אי דחברי', והבעלים הראשונים אינם לפנינו לתבוע את שלהם, אינו נפסל

*) ובספר קרן אורה ליבמות (בדף כ"ה) ראיתי שכתב לדבר פשוט, דפלגינן דיבורא לא הוי כמעיד על הרובע לחודי', אלא דפלגינן הנאמנות. והיינו שבכל מה שנוגע מעדותו לחברו מאמינין לו בכל דבריו שחברו רבע והוא הי' הנרבע ובמה שנוגע לעצמו אינו נאמן אלא שהוא כתב, כן דרך כלל בכל דינא דפלגינן דיבורא, וגם בפלוני רבעני לרצוני. ודבריו מן המתמיהין, דבמקום דבעדותו שעל חברו בעינן עדים כשרים, אין לחלק כלל הנאמנות, אם לא שנסלק דבורו שעל עצמו לגמרי והוי כמעיד על חברו לחודי', דאם נאמר הכא שבנוגע לחברו הוא נאמן בכל דבורו שהוא הי' גם הנרבע, הרי הוי תרתי דסתרי, וממה נפשך אינו נאמן על חברו, וכמו שכתב החות יאיר. דאם המעשה אמת כמו שאומר, ממילא הוא רשע, ואיך נאמינו לגבי חברו. ואם יש לפרש דפלגינן הנאמנות, הוא רק בדבר שבעדותו שעל חברו גם פסולים נאמנין, וליכא תרתי דסתרי. וכבר יישבתי בזה קושית המשנה למלך על דברי הרשב"א בתשובה שכתב דהחשוד עצמו נאמן להעיד שזינתה עמו דפלגינן דיבורא. והקשה המשנה למלך דאי פלגינן דיבורא הרי לא יהי' נאמן בעדותו, מטעם דהוי עד אחד בלי קינוי וסתירה, כיון דהוי כמעיד על איש אחר ועליו הרי אין לנו קינוי וסתירה. ולפי הנ"ל יש לומר דבדבר שגם פסולין נאמנין עליו, אין אנו צריכין כלל לסלק דבורו שעל עצמו, שיהא נידון כמעיד על בועל אחר, אלא דמפלגינן הנאמנות ונאמן בדיבורו לגבי האשה שזינתה באופן שהעיד על ידי קינוי וסתירה, ולגבי עצמו אינו נאמן, והכא ליכא למימר כסברת החות יאיר דהוי תרתי דסתרי, כיון דבסוטה גם פסילי עדות נאמנין, וכוונתי בזה לדעת כבוד שארי הגאון ר' חיים סאלאווייציג שליט"א האבד"ק בריסק דליטא. אלא דלכאורא קשה על זה מדברי הרשב"א עצמו בתשובה, הביאו הסמ"ע, שכתב דבאני זניתי עם אשתך לא פלגינן דיבורא, משום דאם ניגוז דיבורי' דאני זניתי, לא ישאר עוד שום עדות. הרי דהרשב"א

עצמו סבירא לי' דפלגינן גוף הדבור ולא הנאמנות, דאם לא כן מאי איכפת לן, באיזה לשון הוא אומר. וכיון דסבירא לי' דפלגינן גוף הדבור, וגזינן הדבור שהעיד על עצמו, הרי תשאר קושית המ"ל דהוי כמעיד על בועל אחר שלא הי' עליו קנוי וסתירה. הא לא קשה, דמה שכתב הרשב"א באני זניתי עם אשתך דאי אפשר למפלג דבורי', הרי לא איירי אחר קינוי וסתירה, אלא בזנות דעלמא דבעינן בי' שני עדים כשרים, ומיירי לענין להצטרף עם אחר, וכיון דבעינן עדים כשרים על זנותה, הרי לא נוכל למפלג שם הנאמנות לחודה, דהרי יהי' בזה תרתי דסתרי וכנ"ל, דממה נפשך הוא פסול לעדות, ושם אין מקום אלא לסלק את דבורו שעל עצמו לגמרי דליהוי כמעיד שזינתה עם אחר ולא יפסל לעדות. וכיון דצריכין למפלג עיקר הדבור כתב הרשב"א שפיר, דבאני זניתי דאין הדבור מתחלק, לא אמרינן בי' פלגינן דבורא. אבל בתשובה זו דקאי לאחר קינויו וסתירה שבזה גם פסולין נאמנין, הרי הכא יש מקום לדון פלגינן דבירא על הנאמנות וכנ"ל, ולכן נאמן כאן החשוד אף שהוא עד אחד דלא אמרינן דהוי כמעיד על איש אחר וכנ"ל. אכן אין תירוץ זה עולה יפה, דמלבד מה שדעת הרמב"ם מפורשת בהלכות סוטה פרק ראשון הלכה ט"ו, דרק פסולין בעברה מדברי סופרים נאמנין בסוטה, ולא הפסולין בעברה דאורייתא. ועיין שם בכסף משנה שכן מתבאר גם מדברי רש"י בראש השנה. ואם כן גם לאחר קינוי וסתירה תקום סברת החות יאיר דהוי תרתי דסתרי אם לא שנסלק דבורו שעל עצמו לגמרי, ואז הלא תשאר קושית המשנה למלך בתוקפה. אף גם זאת דכפי המבואר בדברינו בפנים הרי עיקר הדבר דפלגינן דיבורא, הוא רק לסלק דבורו שעל עצמו ואפילו במקום דבעדותו שעל חברו גם הפסולים נאמנים, וליכא תרתי דסתרי, דבענין אחר אי אפשר לדון כלל דין פלגינן דיבורא דכיון דאין הקרוב נאמן גם על עצם המעשה, הרי אין מציאות להאמינו בנוגע לחברו, אם לא שנסלק דבורו שעל עצמו לגמרי, ולפי זה תקום קושית המשנה למלך אפילו אי גם פסולין דאורייתא נאמנין בעדות סוטה. זה החוטף על ידי עדותן, כיון דהם אינם יודעים כלל את גזל הוא בידו, ומשום החזקה דכל מה שביד אדם הוא שלו לחודה, עדיין אין דינו כגזלן כל זמן שאין לנו טענתו של הבעלים, דאין לפוסלו משום החזקה בלי תביעת הבעלים העומדים על חזקתם. דודאי אפשר הוא שהי' חפץ שלו בבית חברו, אלא שחברו נאמן בטענתו שהוא שלו מחמת החזקה, אבל כשאין כאן טענה אין לפוסלו בהחזקה. והא דהלוה אינו נאמן לומר על מה שנמצא תחת ידו, דשל אחרים הוא, משום חזקה זו דכל מה שביד אדם הוא שלו, כמבואר בחושן משפט סימן צ"ט, והרי אין לך ממון שאין לו תובע יותר מזה, שהמחזיק בו עצמו אומר שאינו שלו, ואפילו הכי דנינן בו דין חזקה זו. התם שאני שאין

לנו בעלים אחר על ממון זה, ולכן מחזקינן אותו ביד המוחזק בו אף בלי תביעתו, דמהיכי תיתי נאמר של אחרים הוא. אבל בגוונא דידן שהחפץ הוא ביד אחר שחטפו, לא נוכל לדון דין גזלן על החוטף, כל זמן שאין הבעלים תובעים את שלהם, דרק אז נאמנין מטעם החזקה דכל מה שביד אדם הוא שלו, אבל בלי תביעתם אמרינן על המוחזק בו עתה, אימור דידי' הוא. והסברא מתקבלת. וכיון שכן מיושבת בטוב קושיתו, דלפי זה לא נוכל עוד לפוסלו הכא בגזלנותא על פי דברי הבעל דין והעד אחד, דכיון דהעד אינו יודע כלל אם חטף את שאינו שלו, אלא דאתינן עלה מטעם החזקה דכל מה שביד אדם הוא שלו, והיינו משום שיש כאן בעל דין לפנינו התובע את שלו, דאי לאו הכי אין כאן חזקה, באופן דרק בצירוף תביעת הבעל דין שלפנינו הוא דנוכל לפוסלו על ידי עדות העד. ולפי זה אם נדון כאן על דברי הבעל דין התובע דין פלגינן דיבורא, ונסלק דבורו שעל עצמו לגמרי והוי כאלו העיד שחטף מאיש אחר חפץ שאינו שלו, הרי אז לא ישאר לנו אלא עדות הבעל דין עצמו שהוא גזלן, דעל ידי עדות העד לא נוכל עוד לפוסלו, כיון שהוא אינו יודע כלל אי לאו דידי' חטף, והחזקה דכל מה שביד אדם הוא שלו אין לנו עוד, כיון דפלגינן דיבורא ואמרינן דמאיש אחר חטף, והאחר ההוא הרי אינו לפנינו ואינו תובע את שלו, אם כן הרי אין עוד בעדות העד כדי לפסול את החוטף כיון שהוא אינו יודע דלאו דידי' חטף. וחזקה אין כאן עוד, אחרי דכי פלגת לדיבורו של הבעל דין אין כאן תובע. ונשאר לנו רק עדות הבעל דין, כעדות עד אחד בעלמא שהוא גזלן, שאינו נפסל על ידו. ואי דתקשה לפי שכתבנו לעיל דבמקום שאין בעלים אחרים על החפץ דנינן דין חזקה זו על הנמצא תחת ידו אף בלי תביעתו, כדמוכח מההיא דסימן צ"ט, אלא דהכא שבא אחר וחטף לא הויא חזקה בלי טענתו של הבעלים, ואם כן כשהחוטף אומר לא חטפתי הלא נשארת החזקה בתוקפה אף בלי תביעת הבעלים הראשונים, דלדבריו שלא חטף, הלא נשאר הממון שדנין עליו בחזקתו הראשונה, ואם כן שוב יש לנו שני עדים על גזלתו. אפילו הכי אין לפוסלו משום זה, כיון דבמה שחטף לא הי' נפסל בעדותם לולא טענתו לא חטפתי נמצא דהוא נפסל על ידי טענתו הוא, ואין אדם נפסל על ידי עצמו. דומה למה שכתב הריטב"א בשבועות (דף ל"ג) באומר לא אנסתי שום אשה מעולם ועדים מעידים שאנס, אף על גב דהוחזק כפרן אינו משלם קנס, דכיון דחיובו בא רק על ידי דבורו שאמר לא אנסתי מעולם, הרי זה כמתחייב על ידי עצמו, והוי מרשיע את עצמו. ועיין בתשובת הגאון רעק"א בהשמטות. והכי נמי בנידון דידן שאנו באין לפוסלו, על ידי טענתו לא. חטפתי, הרי הוי כנפסל על יד' עצמו ואין אדם מרשיע את עצמו. וגם לולא דברי הריטב"א אפשר לומר עוד, דכיון דלפסול בגזלנותא בעינן עדות גמורה, אין

עדותם זו עדות כלל, דכל עדות שאינה מתקיימת על ידי עדות העדים עצמן, אינה עדות, כמו שכתבו התוס' בקדושין (דף מ"ג ע"ב) לענין אם צריכים העדים שבועה. והכא נמי דלולא טענתו לא חטפתי, לא היתה עדותם מועלת כלל לפוסלו, ורק על ידי טענתו הוא דמתקיימת עדותן, אין זו עדות כלל, ואינו נפסל על ידם. וכיוצא בזה תירצתי לקושית השערי תורה שהקשה בנמצא אחד מהן קרוב או פסול דעדותן בטלה, ולהראשונים דגם בראיי' לחוד מצטרפין לפסול. אמאי לא ליחייב מטעם הודאת בעל דין, דהרי לדברי הבעל דין שמכחיש כל המעשה כבר הודה שהפסולין לא היו באותה עדות, אלא שטוען שגם הכשרים לא ראו ואם כן אית לן הודאת בעל דין שהפסולים לא ראו, ותשאר עדות הכשרים לחודיי' כמו האומר לא לויתי והעדים מעידים שלוה ופרע שחייב מטעם זה דהוי הודאת בעל דין שלא פרע, ונשארת עדותם שלוה. ועל פי הנ"ל מיושבת קושיתו, דכל דעדות הכשרים אין לה קיום אלא על פי הכחשתו, ולולא זאת היו בטלים מצירוף הפסולים, אין זו עדות כלל, כיון דאינה מתקיימת בעדות העדים עצמן. ולא דמי להאומר לא לויתי והעדים מעידים שלוה ופרע שחייב לשלם, דהתם גם בלי טענתו עדות העדים קיימת, דאטו הא דאינו משלם על פיהם לחוד הוא משום דאין להם נאמנות לחיוב, והוא בהודאתו הוא דמשוי לעדותן עדות, הרי אין זה אלא שיש בעדותן שני דברים חיוב ופטור, ונאמנין על שניהם, שהי' חייב מקודם ונפטר בפרעון, אלא שבהודאתו שלא פרע מסלק עדותן על הפטור ונשארת עדותן על החיוב. נמצא שהוא בהודאתו אינו מקיים שום דבר מעדותן, אלא שמסלק עדותן שפרע וממילא נשאר קיים עדותן שלוה. אבל הכא הרי בלא הודאתו אין כאן עדות כלל, שעדות כולן בטלה, ורק על ידי הודאתו הוא דעדותן מתקיימת, ולכן אין עדותן עדות. (ומצאתי בחידושי הרי"ם בסימן ל"ו שכתב כעין זה ביישוב קושית השערי תורה, אבל מטעם אחר, דכיון דאין עדותן מתקיימת אלא על ידי הודאתו הוי זה כחצי דבר. ואני תמה אי שייך בזה כלל חצי דבר, דזה לא אשכחן אלא כשעיקר הגדתן היתה על חצי דבר, אבל כשהחסרון הוא מפני שאינן נאמנין, והם העידו על דבר שלם, הדבר ברור שאין זה ענין כלל לחצי דבר, ורק על פי דברי התוס' דקדושין יש להעיר שאין עדותן עדות). אולם זה יהי' תלוי בספקן הנ"ל בפירושא דפלגינן דיבורא, אם הפירוש הוא שחולקין הדבור עצמו, ועדותו שמעיד על עצמו מסלקינן לה לגמרי ורמינן לה על איש אחר, או דהפירוש דפלגינן הנאמנות, ומאמינין לו בכל מה שנוגע בעדותו לחברו ולא במה שנוגע לעצמו. דאם נאמר כהפירוש הראשון, אז יש לומר ביישוב קושיתו כמו שכתבנו דכשנאמר פלגינן דיבורא, חסר לנו תובע. אבל אם נאמר כהפירוש השני שחולקין הנאמנות, הרי גם אם נאמר כאן פלגינן דיבורא, לא יחסר לנו

תובע, שכל שאין אנו אומרים שמאיש אחר חטף, אלא דבנוגע להתובע אין לו נאמנות, ובכל מה שנוגע להנתבע דבריו קיימין, אם כן בנוגע להנתבע מועלת גם תביעתו, כדי שתהא חזקתו חזקה שיש עמה תביעה והוי הנתבע גזלן. אולם מלבד שלפי מה שביארנו בדברינו הקודמים הדבר מוכרע כהפירוש הראשון, אף גם זאת דהתומים בסימן ל"ד ס"ק כ"ו ביאר דכל טעם הראשונים דגם בנוגע אמרינן פלגינן דיבורא, ולא חיישינן לסברת הש"ך דבשביל נגיעתו משקר בכל דבריו, משום דאינהו סברי בפירושא דפלגינן דיבורא, דהוי כמעיד על איש אחר ממש. (ועיי"ש מה שדימה זה לסילקו את עצמן דבבא בתרא (דף מ"ד) אם כי הדמיון הזה אינו עולה יפה כל כך) וכיון דכל קושית הגר"ח נ"י היא רק להראשונים דגם בנוגע אמרינן פלגינן דיבורא, הרי לדידהו עולה יפה תירוצנו דכשנאמר פלגינן דיבורא יחסר לנו תובע. ואין לנו החזקה דכל מה שביד אדם הוא שלו. אלא שאין לנו צורך לדברי התומים דבלאו הכי כבר הוכחנו דעיקר הדין דפלגינן דיבורא הוא לסלק דבורו שעל עצמו לגמרי:

## סימן ה

בנוגע לענין הנ"ל. מה שכתבתי להרב הגאון המובהק צדיק ועניו כקש"ת מוהר"ר אלי' ירוחם ווייסברעם זצללה"ה האבד"ק מאסקווא. אחד"ש הוד גאונו. דבריו הנעימים ובתוכם דברי תורה ערבים וחביבים כן באוני ואחרי השתעשעי בם זה הוא אשר מצאתי להעיר עליהם. אשר כתב הדר"ג ביישוב קושיתי על דינא דלצעורי קמכוון, דנימא פלגינן דיבורא. וכתב ליישב בתרתי, חדא דמה שייך פלגינן דבורא לאסור, בשעה דאמדינן דעתי' דלצעורי קמכוון, ואין כאן כוונה לאסור כלל, ומאין יבוא האיסור. ועוד דגם כשנאמר פלגינן דיבורא ואחר שחט, הרי גם עליו נאמר לצעורי קמכוון. לדעתי אין בזה יישוב מספיק. דמה שכתב אחרי שאין כאן כוונה לאסור מאין יבוא האיסור. הנה אנכי לדברת המפרשים הקשיתי, דהא דאינו נאמן היכא דאמר בפירוש דלאו לצעורי קמכוון, הוא משום דאין אדם משים עצמו רשע, ולולא טעם זה, ה' נאמן לומר דלאו לצעורי קמכוון ושחיטתו היתה באמת לעכו"ם. ואם כן אין לנו להתחשב אלא עם הדין דאין אדם משים עצמו רשע, ועל פיו יקום דבר. וכיון דלפי דין זה נאמן לאסור הבהמה, מאין לנו להקל, (עיין בדברינו בסימן הקודם בתחלתו). ומה שכתב עוד דגם אי פלגינן דיבורי', נאמר דגם האחר כוון לצעורי. גם בזה אין מרפא, אחרי המבואר בגמרא דבישראל מומר לא אמרינן דלצעורי קמכוון, ואם כן כדאמרינן פלגינן דיבורא, מאן לימא לן דלאו ישראל מומר קשחיט. ואין דבר זה צריך ראי' דאיכא למירמי מילתא גם על ישראל מומר, אלא

דגם ראי' מוצאת לזה. דהתוס' במכות (דף ו'), הקשו אהא דפריך הש"ס אלא מעתה נרבע יציל, מהא דבסנהדרין אמרינן פלוני רבעני לרצוני הוא ואחר מצטרפין להורגו. ואם כן הנרבע עצמו כשיבוא להעיד יהא נאמן לגבי הרובע משום דפלגינן דיבורא, ואיך יפסול את שאר העדים. ולכאורה קושיתם פליאה דעת, דלההוי אמינא דנרבע יציל לא משכחת לה גם להההוא דינא דהוא ואחר מצטרפין להורגו, דגם אי פלגינן דיבורא והוא איננו הנרבע, הרי סוף סוף ישנו נרבע אחר והוא יציל, וגם על פי אותו נרבע כשיבוא להעיד אין להרוג את הרובע, דלעולם יציל הנרבע האחרון, גם אחר מאה פלגינן דיבורא, ומאי הקשו. ואין לומר דהתוס' מפרשי פלגינן דיבורא, שלא נרבע לרצונו אלא לאונסו, ומשום הכי כשיבוא הנרבע להעיד יהא נאמן גם לפי ההוי אמינא, וזהו אחרי פירושם הקודם, דהא דנרבע יציל הוא מטעם רשע, ולכן הקשו שפיר כיון דכשיבוא להעיד יהא נאמן בעדותו משום דפלגינן דיבורי' שלא, הי' לרצונו אלא לאונסו ואינו רשע, ויהא נאמן גם להההוי אמינא. דזה אינו, דהרי פירוש זה לא יתכן אלא למאן דאמר דגם בחד גופא פלגינן דיבורא, כמו שהאריכו התוס' בסנהדרין דף ט' ע"ב אבל למאן דאמר דבחד גופא לא פלגינן עלנו לפרש לפלגינן דיבורא שמסלקינן דיבורו שעל עצמו, והוי כאלו העיד דלאחר רבע, ומאי הקשו התוס', נימא דסוגיין אתיא כמאן דאמר דבחד גופא לא פלגינן דיבורא, ואם כן להההוי אמינא לא משכחת לה גם להההיא דהוא ואחר מצטרפין להורגו דגם שם יציל הנרבע האחר. ורב אחד רצה לומר דכשנאמר פלגינן דיבורא לא יוכל הנרבע האחר להציל, דהוי כמו שכתבו התוס' בסנהדרין ובבבא בתרא, דהיכא דלא ניכר הפסול, אינו מבטל את עדות הכשרים. והכא נמי כדאמרינן לאחר רבע הרי לא ידעינן מי הוא הנרבע, ולא ניכר הפסול. אבל דא בורכא היא. דמלבד שיש לומר דכשאנו אומרין דלאחר רבע, הרי בשעת הרביעה הי' ניכר הנרבע מי הוא ובאותה שעה הי' לו לפסול את העדים. אף גם זאת דהא דלא ניכר הפסול שייך רק בגוונא דקאו התוס' התם בתרי ותרי, דלא ידעינן הדין עם מי, דכל כת בפני עצמה כשרה היא על פי דין, ופסול כזה שעל פי דין אין לפוסלו הרי לא יוכל לפסול את חברו, וזהו דמקרי לא ניכר הפסול. אבל מה שאינו ניכר מפני דלא ידעינן את מקומו דהוי כמו שנחבא הנרבע ולא ראינוהו גם בשעת הרביעה, אטו זה מקרי אינו ניכר הפסול. ואין זה צריך לפנים. והעצה היעוצה לתרץ דברי התוס' הוא על פי מה שכתב הנתיבות דעד קטן אף שפסול לעדות אינו פוסל שאר העדים, דאין זה עד פסול, אלא שאינו בדין עדות כלל, וגם בנכרי יש לדון כן. ומשום הכי כדאמרינן פלגינן דיבורא ולאחר רבע לא יציל הנרבע האחר, דיש לומר דלנכרי רבע או לקטן. הרי דמשום דאפשר דלקטן רבע מקיימינן העדות, והכא נמי כשנאמר פלגינן דיבורא, יש לקיים דבריו

דלעכו"ם קשחיט ולא לצעורי איכוון, דאפשר דההוא אחר ישראל מומר הוי. אף דלא דמי כל כך לדברי התוס', דהתם הרי יש לנו עדות ברורה על זה שרבע, אלא שבאת לבטל העדות מטעם דנרבע יציל ויבטל את עדות הכשרים, ובזה הוא דאמרינן, דכיון דאפשר להיות שהי' נרבע כזה, שאינו מבטל את עדות השאר, מקיימינן דבר. אבל הכא כל זמן שאין אנו יודעין דישראל מומר קשחיט, אין כאן שחיטה לעכו"ם כלל, דאי לאו דמומר קשחיט לה, מסתמא הוא בחזקת כשרות, שלא כיוון לעכו"ם, ולא הי' כאן איסור מעולם, ואתה אומר לעשות איסור על ידי האפשרות דישראל מומר קשחיט, על זה אין לנו ראי' מהתוס' דמכות, דהתם על ידי האפשרות דלנכרי רבע, אנו מסלקין רק את ביטול העדות שעל ידי הנרבע, ואין אנו מביאין עדות חדשה, והכא נביא איסור מן החדש. אבל זה אינו דהכא נמי לבתר דאמרת פלגינן דיבורא ואינו משים עצמו רשע, הרי בנוגע לאיסור הבהמה יש לו נאמנות שנשחטה לעכו"ם ונאסרה, אליבא דהראשונים דקיימינן השתא דעד אחד נאמן לאסור אף באיתחזק היתרא, (עיין דברינו בסימן הקודם) אלא שאנו רוצים לבטל נאמנותו, על ידי שאי אפשר לומר על שום אחד מישראל, ששחט לעכו"ם להדיא ולא כיוון לצעורי ויצא מחזקת כשרות שלו. ובזה יש לומר, כיון דאיכא כמה מומרין, הרי בזה שתאמין לו שנשחטה הבהמה לעכו"ם, לא תוציא שום אחד מישראל מחזקתו, דהרי יש לומר שנשחטה על ידי מומר, וממילא קיימת נאמנותו. באוכן דהא דשדינן שחיטתה לעכו"ם על ישראל מומר, הוא רק כדי שלא לבטל נאמנותו, ודמי בזה להתוס' דמכות. אלא דמטעם אחר יש לדחות דמדברי התוס' דמכות אין ראי' דיש לפרש עוד בכוונתם, דכיון דכל נרבע כשיבוא להעיד לבית דין יהא נאמן להרוג את הרובע מטעם פלגינן דיבורא, והוא רק פסול אצלנו כל זמן שאינו מעיד, דרק אז חשבינן לי' לנרבע. יש לומר דזה לא מיקרי כלל עד פסול, כדי לפסול את השאר דפסול לא הוי אלא כל שאינו נאמן על עדות זה שאנו דנין עליו, אבל כל דכשמעיד הוא עצמו כשר לעדות זו עצמה והרובע נהרג על פיו איך תקרא לזה עד פסול והוא כשר לאותה עדות. ומשום הכי ליכא לאקשויי דלפי ההוי אמינא יציל הנרבע האחר, אחרי דגם הנרבע ההוא כשיבוא להעיד, נאמר גם עליו פלגינן דבורא ויהא נאמן בעדותו, ואם כן אין גם עליו דין עד פסול, וכן לעולם. ולכן הקשו התוס' שפיר, דלפי הדין דפלגינן דיבורא, ונאמן הנרבע תמיד בעדותו, אין עליו לעולם דין עד פסול לבטל את השאר. אכן גם בלי ראי' יש לומר מסברא כן, כיון דקיימינן השתא דעד אחד נאמן לאסור גם באיתחזק היתרא, באופן שנאמן בעדותו שהבהמה נשחטה לעכו"ם, אלא דאנו רוצין לבטל נאמנותו, משום דאי אפשר הוא שישראל כשר איזה שהוא ישחט לעכו"ם, וכיון דמשכחת לה שנשחטה לעכו"ם

על ידי ישראל מומר, יש לנו לקיים נאמנותו, וכמו שכתבנו לעיל. ולכאורה יש לדון לפי זה במה שתמהו החכם צבי ובנודע ביהודא סימן ע"ב על דברת המשנה למלך, שתירץ לתשובת הרשב"א דהחשוד עצמו נאמן לומר שזינתה משום דפלגינן דבורא, והקשו עליו דכדפלגינן דיבורא ואמרינן דעם אחר זינתה, הרי הוי עד אחד בלי קינוי וסתירה. ותירץ המשנה למלך דמשכחת לה שקינא לה משנים, ויש עדי סתירה על שניהם, ואי פלגינן דבורי' של החשוד, נאמר שזינתה עם האחר שיש עליו עדי סתירה, ותמהו על תירוצו דמאן יאמר לן שזינתה דוקא עם זה האחר שיש עליו עדי סתירה ומאן מפיס. ולדברינו הרי כמו דאמרינן הכא דשדינן שחיטתה על ישראל מומר דוקא, הכי נמי נימא התם דשדינן זנותה על אותו שקינא לה גם ממנו ונסתרה עמו. אבל אין הדמיון עולה יפה דשאני התם דגוף העדות הוי דבר שבערוה, ועד אחד המעיד על אשת איש שזינתה אין לו נאמנות, אלא דעל ידי שתאמר שזינתה עם אותו האיש שקינא לה ממנו ונסתרה עמו, תתן מקום לעיקר הנאמנות שלו, ובזה הוא דאמרינן, דאחרי דהעד אינו מעיד כלל עם מי זינתה, איך נאמר מעצמנו שזינתה דוקא עם איש פלוני, כדי להאמין על זנותה. אבל הכא הוא בהיפוך דעד אחד הרי נאמן באיסורין, (ואליבא הראשונים דנאמן גם נגד החזקה) ובנוגע לאיסור הבהמה יש לו נאמנות שבהמה זו נשחטה לעכו"ם, אלא שאתה רוצה לבטל נאמנותו משום דכל ישראל בחזקת כשרים הן עומדים, ואין מציאות שתשחט ע"י אחד מישראל לעכו"ם, בזה אמרינן שפיר, דכל שיש מקום שלא לבטל הנאמנות, נשאר נאמן בעדותו שנשחטה לעכו"ם, ושדינן שחיטתה על ישראל מומר או על עכו"ם. והנני ידידו עוז המוקירו ומכבדו כרום ערכו הגעלה והנשגב. יעקב כהנא שפירא:

## סימן ו

יבאר בארוכה סוגיא אחת בפרק קמא דחולין ומתוך הדברים יתבאר דין מליקת העוף דהוי במקום שחיטה, אי גם המפרקת בכלל זה, או דהמליקה שהיא כשחיטה לטהר מידי נבלה היא רק בסימנים, והמפרקת אינה אלא מצוה בסדר הקרבן, וגם יבואר בו נחירת העוף למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, ובדין ממשקה ישראל, ולהקל על המעיין חלקתיו לסימנים. גרסינן בחולין דף י"ט ע"ב אמרי בני ר' חייא מצות מליקה מחזיר סימנים אחורי העורף איכא דאמרי אף מחזיר ואיכא דאמרי מחזיר דוקא, ופירש רש"י מחזיר סימנין חותך הסימנין לבדן. וכן פירש למאן דאמר אף מחזיר, ואם החזיר הסימנין ומלקן לבדן אף זו היא מצותה. הנה דעתו מבוארת דלהני תרי לישני, כשמחזיר הסימנין אינו מולק עוד המפרקת, והריטב"א ז"ל בחידושיו הביא דעת אחרים החולקים

על רש"י, ודעתם דבין למאן דאמר מחזיר דוקא, בין למאן דאמר אף מחזיר, צריך למלוק המפרקת לאחר שמלק הסימנין, וכן כתב הרמב"ן ז"ל בחידושיו לחולין (בדף כ"ח), דלמאן דאמר מחזיר, מולק המפרקת לאחר הסימנין יעו"ש ביישובו להסוגיא דנזיר, וכן הוא דעת הרשב"א ז"ל בחידושיו (בדף כ"א ע"א) גבי הותזו ראשיהן. גם מדברי התוס' נראה שאין דעתם כדעת רש"י ז"ל, דבד"ה מסתברא כתבו דכל מחלקותם הוא בלכתחילה, אבל בדיעבד אם קדם וחתך המפרקת לפני הסימנין כשרה, ולדעת רש"י הרי למאן דאמר מחזיר דוקא לא יתכן לומר כן. דלדעתו דכשמחזיר הסימנין אינו מולק עוד המפרקת, אם כן למאן דאמר זה דמחזיר דוקא וזהו מצותה הכתובה בתורה, הרי לא נזכרה כלל המפרקת בענין המליקה, והרי מליקת המפרקת יש בה משום טרפות, אלא דמצותו בכך. אבל למאן דאמר זה, דבמצות המליקה נאמרו רק הסימנין, מאין נקח לנו הכשיר טרפות זו שאין לה זכר במצות המליקה. ופשוט נראה דדעת התוס' כדעת אינך הראשונים, דגם למאן דאמר מחזיר דוקא, מולק המפרקת לאחר הסימנין, באופן דגם למאן דאמר זה הוי המפרקת ממצות המליקה, ואם כן אין בה עוד משום טרפות, דהוי מצותו בכך, ומצד שינוי הסדר סבירא להן להתוס' דבדיעבד לא נחלקו, (ורש"י כתב בד"ה מחזיר דוקא דאם לא החזיר אלא חתך השדרה לפני הסימנין פסולה, אולם אין טעמו בזה משום טרפות דשבירת המפרקת, שיש לזה מקום למ"ד מחזיר דוקא לפי שיטתו דלאחר מליקת הסימנין אינו מולק עוד המפרקת וכנ"ל, דמדבריו נראה דהפסול הוי, משום השינוי בעצם המליקה ונפקה מינה דמטמא טומאת נבלה אפילו למאן דאמר דמליקת טרפה בעלמא אינו מטמא בבית הבליעה, ומשום דהא דפסולה הכא, הוא משום דאין זו המליקה הראוי'. ורק מהתוס' דמכשרי בדיעבד כשחתך המפרקת לפני הסימנין, אפילו למאן דאמר מחזיר דוקא, הוכחנו שפיר שאין דעתם דעת רש"י במליקת המפרקת לאחר הסימנין, דאם לא כן הוי דינה לכל הפחות, כמולק את הטרפה למאן דאמר זה), הרי לנו חבל ראשונים החולקים על רש"י ומצרכו מליקת המפרקת לכולי עלמא, ובודאי דדעת רש"י צריכה עיונא דמנא לי' לעשות מחלוקת חדשה בדין מליקת המפרקת שלא נזכרה כלל בגמרא, וטעמי' מאי:

א) ובהשקפה ראשונה אמרתי דטעמו של רש"י הוא, מהא דגבי נשברה המפרקת ורוב בשר עמה נבלה, פריך הש"ס וכי מתה עומד ומולק. הרי דלאחר דפסקה חיותה אין עוד מקום למצות מליקה. וסבירא לי' לרש"י דהוא הדין לאחר חתיכת הסימנין, דכבר פסקה חיותא לא שייך תו מצות מליקה, ואין עוד מקום לחתיכת המפרקת. וב"ה מצאתי בחידושי הריטב"א שכתב כן בטעמו של רש"י, ודחה משום זה דעת האחרים החולקים

עליו שהבאנו לעיל אולם קשה לי להבין דברי הריטב"א וגם הוא סותר את עצמו, דבהא דאמר זעירי נשברה מפרקת ורוב בשר עמה נבלה. כתב הריטב"א וז"ל פירוש נבלה גמורה לטמא מחיים וכו' והיינו דפרכינן לקמן וכי מתה עומד ומולק ואילו לא היה עושה זה אלא נבלה וטרפה (פירוש לאיסור ולא לטומאה) מאי קושיא דהא שנעשה בשחיטה נבלה לא איכפת לן דאלו כן אין לך שחיטה כשרה בוושט כו' אלא ודאי כדאמרן והוא הדין למליקה וכך הקשה וכי מתה ממש עומד ומולק, עד כאן דבריו. וכן כתב עוד שם גבי ותקשה לך עולת העוף וכן כתב הרשב"א שם ובריש א"ו טרפות וכן הוא בחידושי הר"ן. באופן דלדברי הריטב"א עצמו, הא דוכי מתה עומד ומולק לא אמרינן אלא היכא דהוי מתה גמורה גם לענין טומאה, ואם כן לא שייך זה בנפסקו הסימנין לחודיי', שאין בה עוד טומאת נבלות כל זמן שמפרכסת, כמבואר במשנה ריש פרק העור והרוטב, ומשום דמפרכסת הרי היא כחי' לכל דברי'. (ולא רק טומאת נבלות, אלא דגם איסור לאו דנבלה אין בה כל זמן שמפרכסת זולת לדעת הרמב"ם דנקובת הוושט הוי נבלה מחיים לענין איסור) וגם בעוף מפרכסת כחיה, כמבואר במשנה ריש מסכת טהרות, ומייתי לה הש"ס בחולין (דף ק"ב) גבי עוף טמא, דאין שחיטתה מתירתה ואסורה לבן נח משום אבר מן החי כל זמן שמפרכסת, (עיין בתוס' חולין (דף פ"ד) וצ"ע, ומצאתי באחרונים שהעירו בזה, ועיין לקמן בדברינו קצת יישוב לדברי התוס') משום דמפרכסת כחי'. ועיין בדברי הריטב"א גבי ותקשה לך עולת העוף שכתב להדיא דמשום דמפרכסת כחי' לא אמרינן בעולת העוף מכי מלק סימן אחד, וכי מתה עומד ומולק, ואם כן טעמו שכתב כאן בדעת רש"י, סותר דבריו הוא, ודברי כל הראשונים בזה:

ב) ולכאורה היה אפשר ליישב טעמו של הריטב"א בדעת רש"י, לפי מה שכתבו הראשונים דבישראל בטהורה מפרכסת אינה כחיה, וגם דעת רש"י נראה כן בחולין (דף קכ"א ע"ב) (ומדבריו בבבא קמא (דף ע"ו ע"ב) אין ראי' דיש לפרש בכוונתו כמו שכתב הרמב"ן בחידושיו לחולין (בדף פ"ד) דאף על גב דמפרכסת כחי', לא חשיב עומד לפדות דשמא עד שיפדה יגמר הפרכוס ותמות, ולכן אין לומר בו דכפדוי דמי יעו"ש ומצאתי שכתבו כן). וכן היא גם דעת הריטב"א כמבואר בחידושיו לחולין (בדף פ"ד) יעו"ש, ומשום הכי במליקה דישראל בטהורה היא, מפרכסת שלה אינה כחי', ולכן לאחר שנמלקו הסימנין אמרינן וכי מתה עומד ומולק. ואף דאם נצריך מליקת המפרקת לאחר הסימנין, הלא לא נגמר עוד הכשר המליקה בהסימנין לחודיי', ואם כן אכתי מפרכסת שלה כחי'. דהרי כל טעמן של הראשונים דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', הוא משום דהכשר השחיטה משוי לה לאינה חי'. ואם כן זהו רק בשחיטה דהכשרה בסימנין

לחודיי', אבל במליקה אם נאמר דצריכה גם מליקת המפרקת, הרי בסימנין לבדן כל זמן שלא נמלקה המפרקת אכתי אין כאן הכשר, ואם כן אין לומר בה דמפרכסת שלה אינה כחי' כל שלא הוכשרה במליקת המפרקת לאחר הסימנין. ולפי זה אין שום מקום לומר, דמשום דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', אינה צריכה מליקת המפרקת לאחר הסימנין, מטעמא דוכי מתה עומד ומולק, דהוי זה כמערכה על הדרוש, דהרי אם צריכה היא מליקת המפרקת, לית בה דין דישראל בטהורה במליקת הסימנין לחודיי', ומפרכסת שלה כחי' כל זמן שלא נמלקה המפרקת. אולם גם זה ניחא לפי מה שיתבאר לקמן בדברינו בראיות נכוחות, דהמליקה שהיא במקום שחיטה להוציא מידי נבלה, היא רק מליקת הסימנין לחודיי', ומליקת המפרקת אינה אלא להכשר הקרבן, אבל לא מהכשר השחיטה. אם כן גם אם יהא צריך למלוק המפרקת לאחר הסימנין, הכשר שחיטתה להוציאה מידי נבלה כבר נגמר על ידי הסימנין לחודיי', ומשמלק הסימנין מפרכסת שלה אינה כחי', גם קודם שמלק המפרקת. דאף על גב דהקרבן פסול בלי מליקת המפרקת, דעד כאן לא איפלגו בזבחים (דף ס"ה) אלא ברוב בשר אי מעכב, אבל לכו"ע המפרקת כולה, למאן דצריך, בודאי דמעכבת. אבל זהו רק להכשר הקרבן, ובנוגע להכשר השחיטה סגי במליקת הסימנין לחודיי' כדי שתצא מאיסור אבר מן החי ומדין נבלה, וכמו שכתבנו ולכן משנמלקו הסימנין אינה כחי', דכל שנשחטה כהלכתה מצד דיני השחיטה, מפרכסת שלה אינה כחי'. כן היה אפשר לומר. ואי דתקשה דאפילו אם אין המפרקת מעיקר המליקה, אכתי אין על הסימנין לחודיי' דין מליקה שנדון בה דינא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', קודם שנמלקה המפרקת. דהרי כל זמן שלא נמלקה המפרקת אין מליקת הסימנין מועילה כלל, לא להוציא מידי איסור אבר מן החי, ולא מאיסור נבלה. דאף דעיקר המליקה שבמקום שחיטה אינה אלא בסימנין, מכל מקום כיון דבלי מליקת המפרקת פסול מיהת הקרבן, ואין פסולו בקודש, דהרי אין לו הכשר במקום אחר, דלא מצינו קרבן עוף שיהא כשר בלי מליקת המפרקת. (אי נאמר דבעינן גם המפרקת. והא דבהמה כשרה בסימנין לחודיי', אין זה ענין לכאן, דבבהמה ליתי' כלל לדינא דמליקה, והוי לענין זה כמו מנחה, וכמו שאמרנו שיש לה הכשר במקום אחר מה שהמנחה כשרה בלי חתיכת המפרקת, ותו דמבהמה לעוף לא חשוב כלל הכשר במקום אחר לדידן דסבירא לן בבעלי מומין דאם עלו ירדו, ואין דינן כמי שיש לו הכשר במקום אחר, מה שיש להם הכשר בעוף). וכיון דאין זה פסולו בקודש, הרי כלל הוא בידינו במשנה דחטאת העוף, דכל שאין פסולו בקודש מטמא בבית הבליעה. ואם כן אף שאין המפרקת מעיקר המליקה, מכל מקום כיון דכל זמן שלא נמלקה המפרקת מטמא

בבית הבליעה, הרי סוף סוף אין עדיין דין מליקה על הסימנין לשום דבר לפני מליקת המפרקת. דהמליקה היא כשחיטה, וכמו דכל שחיטה שאינה מוציאה מידי נבלה, אינה שחיטה לשום דבר, הכי נמי במליקה, דכל שאינה מוציאה מידי נבלה, אין עלי' דין מליקה לשום דבר. (ומה שהוכחנו לקמן דמליקת הסימנין לחודיי' הם במקום שחיטה שהם עיקר המליקה, היינו דלאחר שמלק המפרקת ישוב דין המליקה על הסימנין, אבל קודם שמלק המפרקת אין כאן עוד דין מליקה וכנ"ל) וודאי דאין לדון על מליקה כזו דינא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי'. ואם כן אכתי קשה לומר בטעמו של רש"י, דמשום דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', אינו צריך למלוק המפרקת לאחר הסימנין, אחרי דכל זמן שלא נמלקה המפרקת, אכתי אין לדון בה דין זה כלל. גם זה ניחא, דהרי שיטת רש"י בפירושא דפסולו בקודש אינה כשיטת התוס' דהיינו מה שיש לו הכשר במקום אחר. דרש"י מפרש לפסולו בקודש מה שנפסל בעזרה, אף שאין לו הכשר במקום אחר, כמבואר בדבריו בזבחים ובנדה. ואם כן גם כשלא מלק המפרקת הוי זה פסולו בקודש, אף שאין לו הכשר במקום אחר, דהרי נפסלה בעזרה, וכיון דאין המפרקת מעיקר המליקה אינה מטמאה בבית הבליעה ממליקת הסימנין לחודיי', כדין כל שפסולו בקודש. ואם כן הוי שפיר דין מליקה על הסימנין, גם כשלא מלק כלל המפרקת ויש לדון בהו דינא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', ומטעם זה יש לומר לאחר מליקתן וכי מתה עומד ומולק. וטעמו של רש"י שריר וקיים (והיה מקום לומר דמטעם זה עצמו נאדו התוס' ושארי ראשונים משיטת רש"י, ומצרכו חתיכת המפרקת לאחר הסימנין למאן דאמר מחזיר, דלדידהו דמפרשי לפסולו בקודש מה שיש לו הכשר במקום אחר, הרי אין זה פסולו בקודש כשלא נחתכה המפרקת, דהרי אין לו הכשר במקום אחר וכנ"ל, ומטמא בבית הבליעה, ואם כן לא הועילה כלום מליקת הסימנין, ואינה במקום שחיטה כי היכי דנידון בה דינא דישראל בטהורה, והוי מפרכסת שלה כחי', ולהכי אין לומר בה וכי עתה עומד ומולק דזהו טעמו של רש"י). ובאופן זה יש ליישב דברי רש"י גם בדף כ' ע"ב גבי ותקשה לך עולת העוף שכתב דהא ודאי עוף מחד סימן מתה ואמאי מעכב שני. והקשו עליו כל ההאשונים. אף על גב דסופה למות, אכתי כל זמן שמפרכסת היא כחי'. ולדברינו אתי שפיר דבמליקת סימן אחד כבר יצאה מידי נבלה, כמבואר בזבחים (דף ס"ו) דבסימן אחד אינו מטמא בבית הבליעה, ואם כן בסימן אחד כבר נגמר הכשר שחיטתה, ומפרכסת שלה אינה עוד כחי', ומשום הני פריך וכי מתה עומד ומולק. ומצאתי בחידושי חתם סופר למס' חולין שכתב כן בישוב דברי רש"י בדף כ'. ותתיישב לי עוד בזה גם סוגית הגמרא דבהא דמשני לי' רבא לאביי התם כדי

לקיים בה מצות הבדלה, קשה לכאורה דבזבחים (דף ס"ה) מוקי רבא גופי' לפלוגתיי' דר' אלעזר ב"ר שמעון ורבנן בשהיי' בסימן שני בעולת העוף, ופירש רש"י טעמא דמאן דאמר לא פסלה, משום דסימן שני הוא רק כדי לקיים בה מצות הבדלה, ושהיי' לא פסלה אלא בעיקר המליקה שהיא במקום שחיטה. ונראה לפי זה דלר' אלעזר בר' שמעון דפסלה שהיי' בסימן שני, הוי גם סימן שני מעיקר המליקה. ואם כן תשאר לדידי' קושית אביי על מליקת סימן שני בעולת העוף, וכי מתה עומד ומולק. ולתירוצנו הנ"ל בדברי רש"י אתי שפיר, כיון דכל קושית הש"ס בנוי' על זה דבסימן אחד כבר נגמר הכשרה, דמשום הכי מפרכסת שלה אינה כחי', אם כן זהו רק לרבנן דלא פסלה שהיי' בסימן שני, משום שאינו אלא ממצות הבדלה, דכותיי' אתיא מתניתין דזבחים דעשאה כמעשה חטאת אינו מטמא בבית הבליעה. אבל לר' אלעזר ב"ר שמעון, אם נאמר דלדידי' הוי גם סימן שני מעיקר המליקה, כמו שנראה מדברי רש"י בזבחים הנ"ל, על כרחך דפליג אמתניתין דריש פרק חטאת העוף, ולדידי' מליקת סימן אחד מטמא בבית הבליעה. ואם כן לר' אלעזר ב"ר שמעון קושית הש"ס מעיקרה ליתא, דכיון דלא נגמר הכשרה בסימן אחד, הרי מפרכסת שלה כחי', ואין לומר בה עוד וכי מתה עומד ומולק. ועיקר הקושיא היא רק לרבנן, ומשני שפיר התם כדי לקיים בה מצות הבדלה. אולם יפה העיר לי אחד דבזה יתיישבו לנו רק דברי רש"י עצמו (בדף כ' ובדף י"ט), אבל אכתי לא תתיישב בזה הסתירה שבדברי הריטב"א, דהרי הריטב"א עצמו הקשה כקושית הראשונים על דברי רש"י (בדף כ' ע"ב) שכתב דבחד סימן הוי כמתה. הרי דהריטב"א לא סבירא לי' טעם זה, דמשום דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', אמרינן בה וכי מתה עומד ומולק, ואיך נפרש טעם זה לדבריו בדעת רש"י, דמשים הכי אינו מולק המפרקת, והסתירה במקומה עומדת:

ג) על כל פנים דברי רש"י עצמן מיושבין לכאורה בין (בדף י"ט) בין (בדף כ') דטעם אחד להן. וראיתי בספר דבר אברהם לאחי הרב הגאון מוהר"ר אברהם דובער שיחי' האב"ד דעיר סמאלעוויץ, שהביא בשם חותנו הגאון האמתי "הגדול" דמינסק זצ"ל ליישב דברי רש"י (בדף כ' ע"ב) כמו שכתבנו וכמו שכתב הגאון בעל החתם סופר זצ"ל. אכן לדעתי עיקר התירוץ לדברי רש"י שהחזיקו בו גם הגאונים הנ"ל, אין לו מקום כלל. ולפי שיש לי לדון על כל פרט מדברי הגאון "הגדול" זצ"ל בתירוצו זה, כפי שראיתים נדפסים בספר אחי הנ"ל אעתיקם ב"ה כלשונם. וזה לשונו שם, עפ"י שיטת הר' שמעי' בתוס' חולין (דף פ"ד) דדוקא ישראל בטמאה ועכו"ם בטהורה מפרכסת כחי' וכן הוא שיטת רש"י עצמו בחולין (קכ"א) ובבבא קמא (ע"ו), דישראל בטהורה הואיל והשחיטה מתרת הוי

לי' כמתה, הואיל ומטהרה מידי נבלה כמו שכתב התורת חיים בחולין והובא באחרונים יורה דעה סימן כ"ז, ואם כן אתי שפיר שיטת רש"י הנ"ל, דבעולת העוף מיד שמלק סימן אחד, אהני לי' לטהר מידי נבלה, כדאיתא בזבחים (דף ס"ו) במשנה דעולת העוף שעשאה כמעשה חטאת אינו מטמא בבית הבליעה, אם כן הוי לי' אחר סימן אחד כמתה ואתי שפיר היטב. עד כאן לשונו הנוגע לענייננו והנה תירוץ זה אין לו מקום אלא אם נאמר דמה שכתבו הראשונים דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', לאו דוקא בשחיטה המתרת באכילה הוא, אלא כל שחיטה שמוציאה מידי איסור אבר מן החי ומאיסור נבלה, מפרכסת שלה אינת כחי'. דאי נימא דבעינן דוקא היתר אכילה כדי לאשוויי' לאינה חי', (דומה למה שכתב רש"י בפרק העור והרוטב, בטעמא דשחיטה מכשרת לר' שמעון כמו שנביא דבריו לקמן) הרי בעולת העוף אין לה היתר אכילה כלל. ונהי דבמלק שני הסימנין יש לומר דמה שניתר לאכילת מזבח חשיב גם כן היתר אכילה, דאפילו למאן דאמר בחולין (דף פ"א) דאכילת מזבח לאו שמה אכילה, הרי כתבו התוס' בחולין שם ובמנחות (דף ק"ב), דרק לענין שחיטה שאינה ראוי' סבירא לי' למאן דאמר זה דאכילת מזבח לאו שמה אכילה, משום דלא הוי דומיא דטבוח טבח והכן, אבל לשארי דברים לכולי עלמא אכילת מזבח שמה אכילה. והכי נמי לאשוויי' מפרכסת לאינה חי' סגי בהיתר אכילת מזבח. אבל במלק סימן אחד דגם למזבח לא הותרה עדיין, אם כן אם נדון גם בזה דינא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', בעל כרחין לומר דכדי לאשוויי' אינה חי', לא בעינן כלל היתר אכילה, אלא כל שחיטה כשרה שמוציאה מידי אבר מן החי ומידי נבלה, מפרכסת שלה אינה כחיה. וכן הבינו הגאונים הנ"ל בתירוצם. אבל לא כן כתב הרשב"א בחידושיו לב"ק (בדף ע"ז) גבי פרה מטמא טומאת אוכלין לר' שמעין, שמבואר שם להדיא בדברי הרשב"א דגם להראשונים דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', זהו רק בשחיטה המתרת באכילה לגמרי דמשוי לה כבשרא בדיקולא (לשון הרשב"א שם בסוף דבריו) אבל שחיטת פרה שאינה מתרת באכילה, אף על פי שמוציאה מידי אבר מן החי ומידי נבלה ככל הכשר שחיטה, מפרכסת שלה כחי', וכן כתב בחידושיו לשבועות (בדף י"א) עיי"ש. הרי דבעינן דוקא שחיטה המתרת באכילה לגמרי ולא סגי במה שמוציאה מידי נבלה ומידי אבר מן החי. וא"כ אין מקום לתירוצם בעולת העוף. ואין לומר דמהרשב"א אין ראי' לדידן. דלדידן דשחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, כל שהיא שחיטה כשרה אף שאינה מתרת באכילה כיון דשמה שחיטה מפרכסת שלה אינה כחי'. ומה שכתב הרשב"א דבעינן דוקא שחיטה המתרת באכילה, זהו רק לר' שמעון דקאי התם אליבי'. דלר' שמעין דשחיטה שאינה ראוי' לאו

שמה שחיטה, ולא מיקריא שחיטה לשום דבר אלא אותה שמתרת באכילה, הכי נמי לאשוויי מפרכסת כאינה חי' בעינן דוקא שחיטה המתרת באכילה. אבל לדידן דשחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה לכל דבר, הכי נמי לענין לאשוויי לאינה חי' סגי בשחיטה כשרה שמוציאה מידי אבר מן החי ומאיסור נבלה אף שאינה מתרת באכילה. דזה אינו דכל מחלקותם דר' שמעון ורבנן אינה ענין כלל לכאן. דהא דנחלקו ר' שמעון ורבנן אי שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, זהו רק במידי דתלי בשחיטה ובעינן בה שם שחיטה דוקא, כמו באיסור דאותו ואת בנו ודומיהן דהלאו בא על השחיטה עצמה, ולא על ההיתר הבא מחמת השחיטה. והתם הוא דנחלקו, דר' שמעון סבר דלא מיקריא שחיטה אלא זו שמביאה לידי היתר אכילה, ורבנן סברי דגם אותה המתרת מאיסור אבר מן החי ומאיסור נבלה הוי עלה שם שחיטה. אבל העיקר מה שאנו דנין עליו, היא השחיטה עצמה ועלי' הוא דנחלקו. מה שאין כן בהא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', דלא השם שחיטה שנעשה בבהמה זו, גורם לה שתהא כאינה חי', אלא הדינים שנתחדשו בה על ידי השחיטה שנוהגים בבהמה שחוטה ואינן נוהגין בחי', כמו היתר אבר מן החי ושלא תתנבל עוד במיתתה, בזה הוא דיצאה מכלל בהמה חי' ובאה לכלל שחוטה. וכמו שכתב הרשב"א הטעם דאינה כחי' משום דהוי כבשרא בדיקולא. הרי דהעיקר מה דהוי כאינה חי', הוא משום שינוי הדין שנעשה בה על ידי השחיטה. אלא דאני דנין באיזה שינוי הוי כאינה חי', אי בעינן לזה דוקא היתר אכילה גמור, ובזה הוא דיצאה מכלל חי', או דסגי במה שהותרה מאיסור אבר מן החי ויצאה מידי נבלה. והרשב"א חידש לן דדוקא בהיתר אכילה גמור יצאה מכלל חי'. אבל בפרט זה לא מצינו מחלוקת כלל. ואם יש טעם לומר דלרבנן סגי לזה בהיתר איסור אבר מן החי ואיסור נבלה, ולא בעינן דוקא היתר אכילה היא הדין לר' שמעון (דודאי לר' שמעון שחיטה שאינה ראוי' מתרת איסור אבר מן החי כמו שמתרת לאיסור נבלה, כדאמרינן בגמ' מודה ר' שמעון שמוציאה מידי נבלה, דמאי שנא איסור אבר מן החי מאיסור נבלה, וחדא מתרתי נקט, וגם ראי' לזה משחיטת קדשים דאמרינן (בדף פ' ע"ב) דהוי שחיטה שאינה ראוי', ואטו לר"ש לא תתיר שחיטת קדשים את המפרכסת מאיסור אבר מן התי, והרי קבלת הדם הויא תמיד בשעת פרכוסה ואיך מקבלין דם מן החי. והניחא למה שכתבו התוס' בחולין (דף פ') דבקדשים גם לר' שמעון שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, ורק לענין אותו ואת בנו שאני יעו"ש בדבריהם, אבל למה שנראה מדברי התוס' בבבא קמא (דף ע"ו) דגם בקדשים לאו שמה שחיטה (ועיין בהגהות מלא הרועים בש"ס ווילנא מה שהעיר בסתירת דברי התוס') אטו לא תצא מפרכסת דקדשים מידי אבר מן החי, וזהו דבר שלא

שערו אדם. אלא פשוט דכמו שמוציאה מאיסור נבלה לר' שמעון הכי נמי מתרת מאיסור אבר מן החי שאין שים טעם לחלק ביניהם) דאין זה ענין כלל למחלוקת דר' שמעון ורבנן. וזה מוכח גם מאריכות לשון הרשב"א בהסבר הדבר דדוקא בהיתר אכילה יצאה מכלל חי', דאם כוונתו בזה משום דלר' שמעון שחיטה שאינה ראוי' לאו שמה שחיטה, ולכן לא יצאה על ידי שחיטה כזו מכלל חי', כל האריכות בזה למותר הוא, דהחילוק מובן פשוט דביש לה היתר אכילה, שהיא שחיטה ראוי' ושם שחיטה עלה הוי כאינה חי', כיון דלענין שתהא כאינה חי' בעינן שם שחיטה, וכשאין לה היתר אכילה דהויא שחיטה שאינה ראוי', דלאו שמה שחיטה, מפרכסת כחי'. אלא דהדבר מתבאר כמו שכתבתי דהכא אין לנו ענין לעצם השחיטה, אלא להההיתר והשינוי הבא מחמתה, ומשו"ה ל"ש זה למחלוקת דר"ש ורבנן בשחיטה שאינה ראוי', וכנ"ל. באופן דמה שכתב הרשב"א דרק היתר האכילה משוי לה לאינה חי', דכולי עלמא היא. דהכא הטעם דהוי כאינה חי' הוא משום דהוי שם אוכל עלה והויא כבשרא בדיקולא. ודומה לטעם זה של הרשב"א כתב רש"י בחולין (דף קכ"ח) ד"ה רב אשי לענין הכשר טומאה, וזה לשונו:

ור' שמעון לטעמי' דאמר בפרק שני דף ל"ו שחיטה מכשרת ולא דם והאי אבר כיון דלא מהני לי' שחיטה להתירו באכילה אף על גב דאהני לי' לטהורי מידי נבלה לא מכשרא לי' לטומאה דטעמא דשחיטה מכשרת היינו משום דמשוי לי' אוכלא לענין היתר אכילה משוי לי' נמי אוכלא לענין טומאה והכא ליכא למימר הכי, עד כאן לשונו. (איברא דמדקדוק לשון רש"י במשנה (דדף ל"ג) לא משמע הכי שכתב שם מגו דשריא שחיטה להך בשר מידי אמה"ח משויא לי' נמי אוכלא לגבי טומאה, הרי נראה דלא בעינן היתר אכילה להכשר שחיטה. אלא דסני במה שמוציא מידי אמה"ח. ומצאתי בראש יוסף שכתב לדבר פשוט, דגם בטרפה שחיטה מכשרת. ודייק לה מלשון רש"י הנ"ל במשנה, ואיך העלים עין מדברי רש"י אלו (בדף קכ"ח) המפורשין להיפוך דגם באבר המדולדל דאיסורו נפיק מובשר בשדה טרפה ואין בו אלא מצות פרוש דרבנן, לדעת רש"י עצמו בחולין (דף ע"ד ע"א) (דלא סבירא לי' כהרמב"ם שמפרש מצות פרוש דאורייתא) אפילו הכי אין שחיטה מכשרת אותו לקבל טומאה וכל שכן טרפה גמורה דאורייתא ובודאי שאין לדחות דבריו המפורשין משום הדקדוק שבלשונו בפרק השוחט). וכמו כן בנידון דידן עיקר הטעם הוא משום דהיתר האכילה משוי לה לאינה חי', דכל דשם אוכל עלה הוי כבשרא בדיקולא, ואין זה ענין למחלוקת דר' שמעון ורבנן בדין שחיטה שאינה ראוי', דהכא מה דהוי כאינה חי' לאו דין השחיטה הוא, אלא דהיתר האכילה הבא על ידה הוא דמשוי לה לאינה חי' וא"כ גם לרבנן בעינן בזה היתר אכילה דוקא.

וכי תימא אם נשוה דין זה לדין הכשר שחיטה לר' שמעון, אם כן גם כשאסור באכילה מדרבנן נימא דמפרכסת שלו כחי', דהרי אבר המדולדל אין איסורו אלא מדרבנן, לדעת רוב הראשונים, ומדאורייתא חזי לאכילה, ואפילו הכי אין השחיטה מכשירתו לקבל טומאת אוכלין. ואם כן לא משכחת לה לעולם להרשב"א דין זה דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', שהרי תמיד אסורה היא באכילה, מדרבנן מיהת, בשעת פרכוסה משום לא תאכלו על הדם דדרשינן לאוכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה, ולהרמב"ם הוי דאורייתא עיין לקמן בדברינו, ורש"י כתב בחולין (דף קכ"א) דהוי אסמכתא דרבנן, וכן נראה דעת רוב הראשונים, אבל מדרבנן מיהת אסור ולא גרע מאיסור אבר המדולדל, ואיך חשוב אוכל לאשווי' לאינה חי'. זה אינו, דבאמת כבר הקשו התוס' בחולין (דף ע"ג ע"ב) ד"ה הוכשרו אהא דאבר המדולדל שאין השחיטה מכשירתו, והרי חזי לאכילה מדאורייי', ותירצו דכיון דכל הכשר שחיטה הוא רק מדרבנן, לא מצי להכשיר היכא דלא חזי לאכילה מדרבנן. ואם כן זהו רק בהכשר שחיטה שהוא מדרבנן, אבל במידי דאורייתא כל היכא דמדאורייתא חזי לאכילה חשוב אוכל, ומשום הכי אינה כחיה. וליכא למימר דכי היכי דהכשר שחיטה לענין טומאה לר' שמעון שהוא מטעם דמשוי לי' אוכל, אינו אלא מדרבנן, הכי נמי הא דמפרכסת אינה כחי', שהוא גם כן משום היתר אכילה, הוא גם כן רק מדרבנן, ואם כן היה לנו לומר דכשאינו ראוי לאכילה מדרבנן מפרכסת שלה כחי', כמו התם בהכשר שחיטה, ואכתי לא משכחת לה לעולם הא דאינה כחי' לפי דברי הרשב"א. דהא ליתא, דעל כרחין דהכא עדיפא מדהתם, דהרי גם לרבנן דפליגי התם אר' שמעון בהכשר שחיטה ולא מהני להו טעמא דהיתר אכילה, מודו הכא בישראל בטהורה דמפרכסת אינה כחי' משום האי טעמא דהוי אוכל, ועל כרחין דהכא מדאורייתא אינה כחי' תדע דאם לא כן איך מהני טעם זה כדי לאשווייי' ללאו בת העמדה והערכה, ולפוטרה מכסוי משום שחיטה שאינה ראוי', אי נימא דמדאורייתא חי' היא והוי בת העמדה והערכה ושחיטתה שחיטה ראוי'. וגם דאיך מיחשבא אוכל שאין יכול להאכילו לאחרים לר' שמעון, מטעם זה דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי' ולא חזי לפדיון, והרי התוס' בחולין (דף ע"ג ע"ב) ובבבא קמא (דף ע"ז ע"ב) כתבו דמה דהוי אוכל מדאורייתא אף שאסור מדרבנן חשוב אוכל שיכול להאכילו לאחרים לר' שמעון. אלא על כרחך דהא דמפרכסת אינה כחי' כשיש לה היתר אכילה הוא דאורייתא. ולא דמי להכשר שחיטה דהתם להוריד לה תורת טומאה אינו אלא מדרבנן אפילו לר' שמעון, משום דבקרא מים כתיב, ולרבנן לא מהני כלל, אבל להוציא מתורת חי' סברא היא, ומהני לכולי עלמא מדאורייתא. והרי דעת רוב הראשונים באיסור דלא תאכלו על הדם

שהוא אסמכתא דרבנן. (והרמב"ם דסבירא לי' דהוי דאורייתא, באמת לא סבירא לי' להא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', ויבואר לקמן בדברינו בארוכה) ולא מהני זה למידי דאורייתא על כל פנים חזינן מפורש מדברי הרשב"א, דהא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי' העיקר תלוי בהיתר אכילה ולא סגי במה שמוציא מאיסור אבר מן החי ומאיסור נבלה. (ומה שיש להקשות על דבריו שסותר את עצמו בחולין (דף פ"ד) יתבאר לקמן אי"ה). ואחרי דברי הרשב"א הנ"ל המפורשין אנו רואים שכן מכוונים הדברים גם בלשון הר' שמעי' שהביאו התוס' בחולין (דף פ"ד) דזה לשונם ומפרש הר' שמעי' דשחט בה שנים או רוב שנים היינו כדאמרינן בהעור והרוטב דישראל בטמאה ועכו"ם בטהורה כדפירש ר"ח לעיל בפרק ב' והתם דוקא מפרכסת היא כחי', דעל ידי שחיטה אינה ניתרת באכילה והוי כחי' עד שתמות כו', אבל הכא דבשחיטה זו משתרי באכילה לאו בני העמדה והערכה נינהו, עד כאן לשונם. הרי שגם בדבריו הוזכר עיקר החילוק של היתר אכילה. ולולא דברי הרשב"א המפורשין היה אפשר לדחוק דמה שכתבו שמתירו באכילה, היינו שהשחיטה מצד עצמה מתורתן מהאיסור התלוי בהיתר השחיטה, דהיינו שמתרת מאיסור אבר מן החי ומוציאתן מידי איסור נבלה, ומה שיש כאן איסור מצד אחר לא איכפת לן. אבל אחרי דברי הרשב"א הנ"ל, דכל היכא דאסורה באכילה אפילו אם מצד אחר, מפרכסת שלה כחי', אין לנו לדחוק ולהוציא דברי התוס' מפשטן. וכן נראה מדברי התוס' בבבא קמא (דף ע"ו) שכתבו ומיהו לדברי המפרש דלא חשיב המפרכסת כחי' אלא כגון ישראל בטמאה ועכו"ם בטהורה דלאו שחיטה היא כו' אבל היכא דשחיטה כתיקונה לא חשיב מפרכסת כחי' מתיישב כאן דשחיטת חוץ לאו בת פדי' היא, כיון דשחיטה גמורה היא להוציא מידי נבלה וגם להתירה באכילה אם הי' לה פדיון, (פירוש דלולא הדין שההיתר עושה אותה אינה חי' ולאו בת העמדה והערכה הרי הי' לה פדיון והיתר אכילה, ובאופן זה אמרינן דאינה כחי', אף שעל ידי זה יסובב דאין לה עוד היתר אכילה, שהרי מכיון דדייניגן לה כאינה חי' הרי לאו בת העמדה והערכה היא ואינה עוד בת פדיון ואינה ראוי' לאכילה, מכל מקום חשובה כיש לה היתר אכילה, כיון דלולא דין זה דמשוינן לה לאינה חי', יש לה היתר אכילה. ועיין לקמן בדברינו בביאור דברי הרשב"א בארוכה) דהכא אליבא דר' שמעון קיימינן דקדשי מזבח לר' שמעון היו בכלל העמדה והערכה עכ"ל. הרי שגם בדבריהם הובלט היתר אכילה, ואין לנו לדחוק ולפרשם לכוונה אחרת בשעה שיש לנו להתאימן עם הדברים המפורשין בדברי הרשב"א. ואם כן אחרי שנתבאר לנו מדברי הראשונים הנ"ל דרק היתר האכילה הוא דמשוי לה לאינה חי', ובשעה שיש איסור אכילה איזה שהוא, מפרכסת כחי' גם

בישראל בטהורה, הרי נדחה תירוץ הגאונים לדברי רש"י (שבדף כ'), דבמלק סימן אחד בעולת העוף נהי דאינו מטמא בבית הבליעה, אבל כיון דפסולה היא, ואין לה היתר אכילה אפילו למזבח (וגם פדיון ליכא כאן גם לולא הדין דאינה כחי') אין לומר בה עוד דמדין ישראל בטהורה מפרכסת שלה אינה כחי'. וגם טעמו של רש"י (בדף י"ט) דאינו מולק המפרקת לאחר הסימנין, משום דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי' ואמרינן בה וכי מתה עומד ומולק, לא יתיישב עוד לפי זה, דאם הי' הדין שצריכה גם מליקת המפרקת לאחר הסימנין, הרי כל זמן שלא נמלקה המפרקת, פסולה היא במליקת הסימנין לחודיי', ונהי דלא מטמא בבית הבליעה, לשיטת רש"י בפירושא דפסולו בקודש וכמו שכתבנו לעיל, אבל פסולה מיהת הוי בלי חתיכת המפרקת, ואין בה לא היתר אכילת אדם בחטאת העוף ולא היתר אכילת מזבח בעולת העוף, וכל כי האי גוונא לא דנינן בה דין ישראל בטהורה, והוי מפרכסת שלה כחי'. ומה שתמך "הגדול" ז"ל יתדותיו בדברי התורת חיים בחידושיו לחולין (בדף כ') ובדברי האחרונים בסימן כ"ז שהתירו טרפה מפרכסת לבן נח, ונסתייע מזה דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', אף במידי דליכא היתר אכילה. ולכאורה דבריהם שלא ככל דברי הראשונים האמורים למעלה. אבל באמת אין מדבריהם שום ראי' לפרט זה, דהתם לאו משום טעמא דמפרכסת אינה כחי' אתו עלה, להתיר משום טעם זה מפרכסת טרפה לבן נח, אלא מטעם מי איכא דלישראל שרי ולעכו"ם אסור דגם בטרפה שייך טעם זה, כמו שביארו האחרונים וכמו שיבואר לקמן בדברינו בארוכה. ולפלא על הגאון "הגדול" ז"ל שנתן טעם אחר לדבריהם, דטעם זה מבואר להדיא בדברי התורת חיים שם ובדברי כל האחרונים שבסימן כ"ז, שמהם נסתייע הוא ז"ל לסברתו, שהם טרחו להוכיח שם דגם בטרפה אמרינן מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור ודחקו לחלק בין טרפה לטמאים שכתבו התוס', דכיון דאסור לישראל באיסור אחר לא אמרינן בי' מי איכא מידי כו' יעויין שם בתבואות שור ובפרי מגדים. ואין הדבר צריך למודעי דבסימן כ"ז ההיתר דלבן נח בטרפה אינו ענין כלל להא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', אלא הטעם הוא משום מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, ואין זה נוגע לתירוצו בדברי רש"י:

ד) גם בעיקר הדבר שפשוט בעיני, הגאון הגדול' ז"ל להתיר מפרכסת לבן נח מטעם דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', גם לולא הטעם דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעכום אסור. אמת שכן כתב גם התבואות שור בחידושיו (בדף ל"ג). אבל לדעתי יש להעיר על זה מדברי הרשב"א הנ"ל בבבא קמא (דף ע"ז) דאחר שביאר שם דרק ביש לה היתר אכילה מפרכסת אינה כחי', כתב עוד וזה לשונו:

דלא אמרו שנים אלא מפני שאותה שחיטה מתרת לאכילה בין לישראל ובין לאינו ישראל וכיון שכן הרי הוא כמנחא בדיקולא, עכ"ל. וכלשון הזה כתב בחידושיו לשבועות (דף י"א) ובשני המקומות דקדק לומר שאותה שחיטה מתרת לאכילה בין לישראל ובין לאינו ישראל, הרי דרק כשניתרת גם לנכרי משוינן לה לאינה חי', אבל אלו היתה ניתרת לישראל לחודי' לא הוי בזה כאינה חי'. והדבר מוסבר לפי דברי הרשב"א דעיקר הטעם דהוי כאינה חי', הוא משום דהיתר האכילה משוי לה כבשרא בדיקולא ומוציאה מדין חי', ומשום הכי בעינן שלא ישאר בה עוד שום איסור, שבא מצד דין חיותה, וזהו רק כשניתר איסור אבר מן החי שבה מכל וכל גם לבן נח, אבל בזה שניתר לישראל לחודי', לא נוכל עוד לומר דהוי כבשרא בדיקולא, כל זמן דלענין בן נח דינה כחי' ואסורה לו משום אבר מן החי, וכן בתורת הבית הזכיר ההיתר דלבן נח לענין שתהא כבשרא בדיקולא. ואולם גם לולא דברי הרשב"א צריך לומר כן, דהרי הרשב"א רק הא מילתא חידש לן דלמיהוי כאינה חי', בעינן שתהא מותרת באכילה לגמרי ולא יהי' בה שום איסור אכילה גם משם אחר שאינו מצד אבר מן החי, ואז הוא דחשיב כבשרא בדיקולא, דהוי אוכל גמור ויצא מדין חי. אבל כשיש עלי' איסור מצד אבר מן החי אף שהוא רק לבן נח, מכל מקום עדיין דין חי עלי' במקצת, ובזה אין אנו צריכין לחידושו של הרשב"א דודאי כל עוד שיש עליו איסור מצד חיותו אין לומר על מפרכסת כזו דאינה כחי'. (ואף דההיתר שלהנכרי הוא רק מטעם מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, באופן דעיקר ההיתר לכאורה הוי רק לישראל, ואם כן איך שייך לומר דמשום ההיתר שלבני נח תהוי כבשרא בדיקולא אחרי דגם עתה שהותר גם לבני נח, עיקר ההיתר נאמר רק לישראל, וא"כ מה יוסיף ומה יגרע ההיתר הזה דלבני נח שהוא רק מטעם מי איכא מידי כו'. זה אינו דבאמת עיקר ההיתר של מפרכסת נאמר גם לבני נח, כמו שנאמר לישראל, ומי איכא מידי דאמרינן אינו אלא הוכחה, דכל דין שהוא להקל מכפי שהי' קודם מתן תורה, נאמר גם לבן נח, כמו שכתב רש"י בסנהדרין (דף נ"ט) דישראל להתקדש יצאו ולא להקל עליהם, וזהו פירושו דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור הנאמר בכל מקום, ומיני' ידעינן דעיקר ההיתר של מפרכסת נאמר גם לבן נח, ומשום הכי חשיב לן גם היתר זה כדי לאשוויי' מחמתו לאינה חי') וכיון דעל ידי ההיתר דלישראל לחודי', לא משוינן לה לאינה חי', כל זמן שלא ידענו מטעם אחר דשרי גם לנכרי, אם כן איך נתירה לנכרי משום דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', גם בלי הטעם דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור כסברת הגאונים הנ"ל, אחרי דלולא טעם זה שמתיר גם לנכרי, לא הוי אמרינן כלל דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי'. וגם דלפי דבריהם

תקשה הא דלרב ארא בר יעקב אסורה מפרכסת לבני נח, משום דלית לי' טעמא דמי איכא מידי כו' דאכתי תשתרי לעכו"ם משום דאינה חי', והתבואות שור כתב באמת לדקדק בזה מה שפירש רש"י בדברי רב אחא בר יעקב דקאי אריאה. אבל מה נעני לשארי ראשונים שמפרשים לדברי רב אחא בר יעקב גם על יתר בני מעיים, עיין בתורת הבית ריש שער ג', ועיין בחידושי הר"ן מה שכתב בכוונת רש"י שפירש לדברי רב אחא בר יעקב אריאה דוקא, יעו"ש.*): (וראיתי בספר בית יצחק להגאון ר' יצחק שמעלקיש מלבוב בחלק יו"ד סימן מ"ד שהביא ראי' לדברי הבכור שור הנ"ל, דמטעם דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי' יש להתיר מפרנסת גם לבן נח, מדברי התוס' בבבא קמא (דף ע"ו) שהקשו על שחוטי חוץ דחשיב שחיטה שאינה ה) הדרן לדידן דלפי המבואר בדברי הראשונים דרק משום היתר האכילה אמרינן דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', הרי אין לתרץ לדברי רש"י (בדף כ') כתירוץ הגאונים הנ"ל דהרי עולת העוף בסימן אחד אין בה לא היתר אכילת אדם ולא היתר אכילת מזבח. ובודאי דוחק לומר דדעת רש"י כדעת הרע"ב דעולת העוף שמלק בה סימן אחד כשרה גמורה היא, ולא הוי גם פסולו בקודש שמפרש למתניתין דריש פרק חטאת העוף כמעשה עולה לשם עולה כשר, כשמלק סימן אחד. וכיון דבסימן אחד כשרה גמורה היא וחזיא למזבח, הרי חשיבא כיש לה היתר אכילה, דאכילת מזבח שמה אכילה לענין זה לכולי עלמא, כמו שכתבו התוס' שהבאנו למעלה, ומפרכסת שלה אינה כחי' ויש לומר בה וכי מתה עומד ומולק. אולם אם גם נקבל את הדוחק הזה אכתי מה נעני לדברי רש"י (בדף י"ט) דהרי בדברי הרע"ב לא מצאנו שמכשיר, אלא מליקת סימן אחד היכא דמלק המפרקת, אבל כשלא מלק המפרקת לא אשכחן מאן דמכשיר, דעד כאן לא איפלגו בזבחים (דף ס"ה) אלא ברוב בשר אי מעכב, אבל המפרקת כולה למאן דצריך ודאי דמעכבא ומיפסל הקרבן. ואם כן אין לומר דבמליקת הסימנין לחודיי' הויא כאינה חי', דאם צריכה היא גם מליקת המפרקת, הרי כל זמן שלא נמלקה כדינה, מפרכסת שלה כחי':

ו) ובר מן כל דין, גם עיקר יסוד התירוץ הנ"ל יש לערער עליו, דעיקר הדבר שנאמר וכי מתה עומד ומולק משום הך טעמא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', וכל שאינה כחי' הוי כמתה לענין מליקה. לדידי צריך עיון, דבחולין (דף קכ"א ע"ב) איפלגו חזקי' ור' יוחנן בעיקר הדין דמפרכסת כחי', ופרכינן לחזקי' דסבירא לי' מפרכסת אינה כחי', מהא דמפרכסת אין בה טומאת נבלות, ומפרקינן דיצאה מכלל חי' ולכלל מתה לא באה, ולהכי אין בה טומאת נבלות משום דכתיב בה כי ימות, עיין רש"י. ולפי זה לדידן דסבירא לן דמפרכסת כחי', אלא דבמקום שיש לה היתר אכילה אינה כחי', ודאי דהיא

רק בגדר כזה שיצתה מכלל חי' ולכלל מתה לא באה, דהיינו שאינה בגדר מתה כזו שיש בה טומאה במקום אחר אלו לא נשחטה. ועוד כל שכן הוא דהשתא לחזקי' דמפרכסת אינה כחי' בעצם, אפילו הכי לא היי כמתה לענין טומאה, כל שכן לדידן דרק מצד הדין דהיתר אכילה משוינן לה לאינה חי', דבודאי שאינה בגדר מתה גמורה. וכיון שכתבו הראשונים ז"ל דלא אמרינן וכי מתה עומד ומולק, אלא אם כן שהיא מתה גמורה גם לענין טומאה, הרי לא שייך זה כלל בכל הני דאמרינן בהו דיצאה מכלל חי' לכלל מתה לא באה, דבכל אלו הרי אין בהן טומאה. וכיון שכן לא שייך לומר וכי מתה עומד ומולק בישראל בטהורה, דאף דמפרכסת שלה אינה כחי', הרי ודאי דאינה בגדר מתה שיהא בה טומאה לולא שנשחטה. וכל עיקר דברי הראשונים דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', אין להם מקום אלא במידי דבעינן שתהא חי', וכגון בהעמדה והערכה, התם הוא דאמרינן שיצאה מכלל חי', אבל במידי דבעינן שתהא מחה, לא מהני זה כלל, דלכלל מתה פשיטא דלכולי עלמא לא באה, וזה נראה נכון בע"ה, ולפלא על הגאונים הנ"ל שלא העירו בזה:

ז) נחזור לענייננו שנסתר תירוצנו לדברי הריטב"א שכתב בטעמו של רש"י דמולק את הסימנין לבדן משום דוכי מתה עומד ומולק. והוא סותר בזה את דבריו (בדף כ') ודברי כל הראשונים שם. ולכאורה היה נראה בישוב דבריו, דהריטב"א מחלק בין סימן אחד בעוף לשני סימנין. דבסימן אחד מפרכסת שלה כחי', אבל בשני סימנין בעוף לא הוי כחי'. ואף על גב דבמתניתין בפרק א' דמסכת טהרות סתמא קתני ואין שחיטתה מתירתה ואסורה לבן נח משום דמפרכסת כחי', ולפי דברינו הרי בשני סימנין מותרת לבן נח. לא קשה, דמתניתין רק הא אשמועינן דאין השחיטה מתרת לבן נח את המפרכסת בעוף טמא, כל זמן שמפרכסת שלה כחי'. והא דניתר לבן נח בשני סימנין, הרי אין זה מצד פעולת השחיטה, אלא משום דבשני סימנין מפרכסת שלה אינה עוד כחי', ואין עלי' עוד דין אבר מן החי, ומותרת לב"נ משום דכבר מתה ולא מפני שהשחיטה התירתה. ואם כן אתו שפיר שני דיבורי הריטב"א, דגבי ותקשה לך עולת העוף דאיירי אחר מליקת סימן אחד, כתב שפיר דלא שייך שם וכי מתה עומד ומולק, משום דבסימן אחד מפרכסת כחי'. והכא דקאי בעיקר דין המליקה למאן דאמר מחזיר סימנין אחורי העורף, כתב דאין למלוק המפרקת לאחר הסימנין מטעמא דוכי מתה עומד ומולק, ומשום דבעולת העוף דבעי שני סימנין ואין מפרכסת שלה כחי', הרי שייך בה טעמא דוכי מתה עומד ומולק, ואין למלוק בה המפרקת אחר הסימנין, וממילא גם בחטאת אף שמליקתה בסימן אחד, ולא שייך בה הך טעמא, דהרי בסימן אחד מפרכסת כחי', מכל מקום אינו מולק גם

בה המפרקת, דהרי לא מצאנו שתהא חטאת העוף חלוקה במליקתה מדין עולת העוף, לבד מדין ההבדלה, וכיון דבעולה אין צריך למלוק המפרקת לאחר הסימנין, הוא הדין בחטאת, דאין שנוי במיקתן. ואף דהמהרש"א כתב דרק בחטאת מולק הסימנין לבדן, אבל בעולה צריך גם לרש"י מליקת המפרקת משום הבדלה, ולדברינו הרי העיקר מה שכתב רש"י דאין צריך למלוק המפרקת לאחר הסימנין הוא בעולה, ומשום עולה אמרינן כן גם בחטאת, ויהי' סתירה לדברינו מדברי המהרש"א. אבל הן דברי המהרש"א לא יתכנו אלא אם נאמר דהמפרקת הויא מעיקר המליקה, והוי במקום שחיטה להוציא מידי נבלה כמו הסימנין, דאם נאמר דהמפרקת אינה אלא למצוה בסדר הקרבן ואינה במקום שחיטה, לא שייך בה גם מצות הבדלה, כדאמרינן (בדף כ' ע"ב) כל שישנו בשחיטה ישנו בהבדלה, ורש"י ז"ל (בדף כ"א ע"ב) ד"ה אף הוסיף עוד לפרש דבמליקה כתב רחמנא הך הבדלה ומליקה כשחיטה וכל שישנו בשחיטה ישנו בהבדלה, הרי דברי רש"י ברורים דהבדלה לא הוי אלא בסימנין, ואפילו אם נדחוק דכל מה שהוא מעיקר המליקה שהיא כשחיטה חשוב ישנו בשחיטה, ובכלל זה גם המפרקחת הרי כל זה אם נאמר דהמפרקת היא מעיקר המליקה, אבל לפי מה שנוכיח לקמן בראיות נכוחות דעיקר המליקה שבמקום שחיטה להוציא מידי נבלה היא רק מליקת הסימנין, והמפרקת אינה אלא למצוה הרי לא שייך כלל על המפרקת מצות הבדלה. (והא דמולק הרוב בשר בעולה לאחר שני הסימנין, אין זה מצד הבדלה, אלא ממצות ממול ערפו, שציותה התירה למלוק את כל מה שממול העורף, וגם הרוב בשר בכלל מצוה זו, ולפי שאי אפשר למולקו קודם הסימנין דלא תהי' כמתה מולקו לאחר הסימנין אבל אין זה ענין למצות הבדלה, ראוי' והרי חזי לאכילה על ידי פדיון, וכתבו דלה"ר שמעי' דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי' אתי שפיר דלאו בת העמדה והערכה היא, ואם איתא דלגבי עכו"ם הוי כחי', הרי יש לה פדיון על ידי עכו"ם שפדיונן פדיון. ואיני יודע ממש שיחתו של הגאון הנ"ל דכל חידושו של הבכור שור הרי הוא, דאפילו למאן דלית לי' מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, יש להתיר לעכו"ם מטעם דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', וניתרת בשביל זה גם להעכו"ם. אבל למאן דאית לי' מי איכא מידי כו', והיתר המפרכסת שעל ידי שחיטה נאמר גם לעכו"ם, פשיטא דגם לעכו"ם חשיבא כאינה חי', אחרי דגם לדידהו יש אותו היתר אכילה שלישראל, אם כן מה ענין דברי התוס' לחידושו של הבכור שור, אטו התוס' לרב אחא בר יעקב קאו התם, דלית לי' מי איכא מידי ואי דלרב אחא בר יעקב תשאר קושית התוס', אמאי חשבינן לשחיטת שחיטו חוץ שחיטה שאינה ראוי', הרי תירצו בתוס' עוד שם דשחיטה לא הוי מום.

ולא אמר כלום. תדע שהרי גם בחטאת, דאין בו כלל מצית הבדלה, מולק גם כן הרוב בשר לאחר הסימן. והיינו רק לדידן דלית לן מחזיר סימנין, אבל למ"ד מחזיר, אין מקום למצוה זו לשיטת רש"י). ואפילו אם נאמר דהמהרש"א אין דעתו כן, וסבירא לי' דגם המפרקת הוי מעיקר המליקה כמו הסימנים, וכמו שנראה כן גם מהתוס' דזבחים (דף ל') כמו שנביא דבריהם לקמן, על כל פנים לא נפלאת היא אם הריטב"א דעתו כדעת רש"י, דאין המפרקת מעיקר המליקה, ולא שייך בה הבדלה, ואם כן יש לומר כתירוצנו, דעיקר דברי רש"י בעולה אמורים, אלא דממילא הוא הדין לחטאת, שלא לחלק במעשה המליקה בין חטאת לעולה, לבד מה שמצאנו חילוקן בתורה ח) ובזה יש ליישב קצת דברי התוס' בחולין (דף פ"ד) שכתבו דדוחק לומר דבעוף לא אמרינן מפרכסת כחי'. ולכאורה למה כתבו כן מצד הסברא ולא הביאו המשנה המפורשת דמס' טהרות ששנינו בעוף טמא דאין שחיטתה מטהרתה ואסורה לבני נח בעודה מפרכסת, וכבר העירונו בזה לעיל. ולדברינו אתי שפיר, דמתניתין דטהרות הי' אפשר לאוקומי בסימן אחד, והתם הוא דהוי מפרכסת דעוף כחי', אבל בשני סימנין אין מפרכסת כחי'. ולפי זה לא הוו מקשו התוס' מידי, דמתניתין דכסוי אינו נוהג במוקדשין איכא לאוקומי כששחט שני סימנין וכמו שהוא הדין לכתחילה בעוף, ומה גם לדעת הרמב"ם דלכתחילה צריך בעוף מדאורייתא שני סימנין כמבואר בדבריו בפרק א' מהלכות שחיטה ועיין שם בכסף משנה ובסימן כ' בבית יוסף. ובכי האי גוונא לא הוי בת העמדה והערכה והוי שחיטה שאינה ראוי' ומצאתי תירוץ זה לדברי התוס' נדפס בשם הגאון "הגדול" דמינסק זצ"ל בספר דבר אברהם לאחי הגאבד"ק סמאלעוויטש שליט"א, ואף דמתניתין סתמא קתני דאינו נוהג במוקדשין, ולהנ"ל הרי בשחט סימן אחד יש לחייבו בכסוי, לא קשה. דבאמת במוקדשין אינו חייב בכסוי לעולם, אלו היתה נשארת כן בקדושתה, והא דחייב הכא הוא משום דנידון כחולין דכל העומד לפדות כפדוי דמי, וכמו שהקשו התוס' על קושית הש"ס. אלא דהש"ס מקשה, כיון דקדשי בדק הבית לעולם חזו לפדיון, וכל העומד לפדות כפדוי דמי, מאי נפקא מינה דאינו נוהג במוקדשין, כיון דמ"ל מקום חייב תמיד בכסוי משים דכל העומד לפדות כפדוי דמי, וכתירוצם של התוס'. אלא דבקושיתם דסלקא דעתין דבעי למפרקינהו דוקא כדי שיתחייבו בכסוי, הקשו שפיר דבמוקדשין אינו נוהג אף על גב דתמיד חייב לפדותן ויתחייבו בכסוי, דנפקא מינה מהא דאשמועינן מתניתין דאינו נוהג במוקדשין דלפני פדיונן אין חייבין בכסוי, אבל לבתר דתירצו דגם לפני פדיון חייבין בכסוי משום דכל העומד לפדות כפדוי דמי, אתי שפיר קושית הש"ס, דאף דחיוב הכסוי בא להן מצד שדינן כחולין לענין זה, מכל מקום

כיון דתמיד נוהג במוקדשין, וגם קודם שנפדו, ואין שום נפקא מינה מהא דאינו נוהג במוקדשין, אם כן איך נקטה המשנה דאינו נוהג במוקדשין שהוא היפוך המציאות. אבל אי משכחנא גוונא דאינו נוהג במקודשין כגון בשחט שני סימנין דמפרכסת שלה אינה כחי', לא קשה מהא דנוהג כששחט סימן אחד, כיון דהא דנוהג בסימן אחד הוא גם כן רק מצד שהוא נידון כחולין, ובקדשים באמת אינו נוהג, ואתי שפיר תירוץ הש"ס ולא הוו מקשו התוס' מידי. ולכן כתבו התוס' דדוחק לומר דמפרכסת דעוף אינה כחי', אפילו בשני סימנין, דזה לא מוכחא מתני' דטהרות, אפי"ה מצד הסברא א"ל כן. ולא סבירא להו לחילוקו של הריטב"א. וכיון שכן שוב היא בת פדיון ובת חיוב לעולם ולא משכחת לה כלל לדינא דאינו נוהג במוקדשין, וקשה לתירוץ הגמ'. והא דגם הריטב"א בחידושיו הקשה לקושית התוס' מהא דמפרכסת כחי', אף על גב דלדידי' אית לי' לחלק דבשני סימנין באמת אין מפרכסת כחי' בעוף, ואם כן איכא לאוקומי למתניתן כששחט שני סימנין וכנ"ל. גם זה ניחא, דבאמת עיקר תירוצנו זה אית לי' פירכא, דאיך אפשר לומר דבשחט סימן אחד מפרכסת כחי', והויא בת העמדה והערכה וחייבת בכסוי ובשני סימנין דאינה כחי' פטור מכסוי, משום דהוי שחיטה שאינה ראוי'. והרי כיון דבדיעבד כשרה בסימן אחד, הרי באותה שעה כבר נתחייב בכסוי, דאז הוי שחיטתה שחיטה ראוי', דכיון דבסימן אחד מפרכסת כחי', הרי הוי אז בת העמדה והערכה ובת פדיון וחזי לאכילה, ואם כן איך יפטר מכסוי כששחט אחר כך גם את הסימן השני ונעשית אינה ראוי' לאכילה, והרי זה דומה להא דתנינא בברייתא דחולין (בדף קל"ט) שחטה ואחר כך הקדישה חייב לכסות שכבר נתחייב בכסוי קודם שיבוא לידי הקדש, והכא נמי הרי כבר נתחייב בכסוי קודם ששחט את הסימן השני. ואם באנו לתרץ לדברי התוס' כפי שכתבנו, נצטרך לומר דהתוס' דעתם כדעת הרמב"ם, דלכתחילה צריך בעוף שני סימנין מדאורייתא, ולדידי' יש לומר דלא חייל החיוב כסוי עד אחר שחיטת סימן השני שהוא גמר מצות שחיטתה לכתחילה מדאורייתא, דאף דבדיעבד סגי גם לדידי' בסימן אחד, מכל מקום כששוחט את שניהם, לא נגמרה המצוה אלא לבתר דשחיט לתרוויי', כיון דלכתחילה זהו מצותה גם מדאורייתא, ולכן יש לומר דקודם לכן לא חל עליו החיוב כסוי, דבגמר מצות שחיטה הוא דחייל החיוב כסוי, ובשעה ששוחט שני הסימנין הוי גמר המצוה בסוף שחיטת השני. ובאמת נראה דעת התוס' כהרמב"ם בזה, שכן מתבאר מדבריהם (בדף כ"א ע"ב) בד"ה אינו ועיי"ש בראש יוסף שביאר כן בדעתם. וא"כ אתי שפיר מה שגם הריטב"א הקשה כקושית התוס' דמפרכסת כחי'. דאף על גב דאיהו מחלק במפרכסת דעוף בין סימן אחד לשני סימנין, מכל מקום הקשה שפיר,

ואין לתרץ דמתניתין מיתוקמא כששחט שני סימנין, דיש לומר דהריטב"א דעתו כדעת הראשונים, דמדאורייתא גם לכתחילה אין צריך בעוף אלא סימן אחד, ומכי שחט סימן אחד כבר איחייב לי' בכסוי דאז הוי גמר שחיטתה מדאורייתא וגם הוי שחיטה ראוי' וכנ"ל, ושוב אין לפוטרו גם כששחט אחר כך את הסימן השני, ואינה עוד בת פדיון ואינה ראוי' לאכילה דכבר נתחייב בכסוי. והוא נכון: ט) אכן גם תירוץ זה אינו מספיק. דלפי זה הרי יהי' מוכרח דגם להריטב"א אין המפרקת מעיקר המליקה, דאם לא כן היה צריך למולקה בעולה משום הבדלה, (דכל שהוא משום הבדלה הרי בודאי דחלוקין בו חטאת ועולה) ואם כן משום הא גופא לא שייך על זה גם הטעם דוכי מתה עומד ומולק שכתב הריטב"א בטעמו של רש"י, דהרי (בדף כ' ע"ב) קמשני לי' רבא לאביי התם כדי לקיים בה מצות הבדלה, הרי דהך טעמא דוכי מתה לא אמרינן אלא בדבר שהוא מעיקר המליקה שבמקום שחיטה, אבל כל שהוא משום מצוה אחרת לא אמרינן בי' וכי מתה עומד ומולק, אם כן לא תהא מצות המפרקת שהוא מדין ממול ערפו עדיפא מסימן שני שבעולת העוף שהוא משום הבדלה ולא אמרינן בי' וכי מתה עומד ומולק. וגם בלאו הכי קשה דהרי הריטב"א כתב כן בדעת רש"י, ובדברי רש"י (דכ"א ע"ב) מפורש שאין עיקר המליקה אלא בהסימנין כמו שנבאר לקמן בדברינו איה"ש. וגם ממקומו הוא מוכרע דהרי רש"י פירש כן בשני הלשונות בין למ"ד מחזיר דוקא, בין למאן דאמר אף מחזיר שמולק הסימנין לבדן. ובשלמא למאן דאמר מחזיר דוקא דלדידי' אין לעולם שום מצוה במפרקת, כפי שיטת רש"י, הדבר מובן, אבל ללישנא דאף מחזיר דלדידי' יש מקום גם למפרקת בדין המליקה כשלא החזיר הסימנין, ואם נאמר דהמפרקת במקום שהיא באה הוי מעיקר המליקה, להוציא מידי נבלה, אם כן איך אפשר שתתכשר גם בסימנין לבדן, ואיה מצאנו בדבר המוציא מידי נבלה שהוא מכשיר ויהא כשר גם בלעדו. וודאי נראה פשוט בשיטת רש"י, דהמפרקת גם במקום שהיא באה אינה אלא ממצות עבודת הקרבן, ואינה באה להוציא מידי נבלה כמליקת הסימנין ובדבר שהוא למצוה ולא להכשיר שייך בי' לכתחלה ודיעבד. וכיון שכן וודאי דלרש"י לא עדיפא המפרקת מסימן שני שבעולת העוף דלפי שאינו מעיקר המליקה לא שייך בי' וכי מתה עומד ומולק. (ובזה יש להעיר על דברי המהרש"א (בדף כ' ע"ב) שהעיר על מה שכתב רש"י דעוף בחד סימן הוי כמתה. וז"ל פירש למאי דסלקא דעתין השתא, דכבר קודם שחתך הסימנין חתך הרוב בשר הוי לי' מתה בחד סימן, דאם לא כן הא דקתני לקמן בחטאת העוף חותך סימן אחד או רובו ואחר כך רוב בשר תקשה לי' וכי מתה עומד ומולק עכ"ד. וצריך עיון להבין דבריו, דמי עדיף הרוב בשר מסימן שני שבעולת העוף דכיון דאינו אלא משום הבדלה לא אמרינן

בי' תו וכי מתה עומד ומולק, והרי לרש"י המפרקת כולה אינה מעיקר המליקה וכל שכן הרוב בשר, ואיך נאמר בי' וכי מתה עומד ומולק. וכיוצא בזה העירונו לעיל על דברי המהרש"א (שבדף י"ט) שכתב דבעולה צריך למלוק המפרקת משום הבדלה יעויין שם, ואולי דעת המהרש"א דגם המפרקת והרוב בשר הוי מעיקר המליקה. אלא שקשה מה שכתב כן בדעת רש"י, והרי לרש"י ודאי שאינם מעיקר המליקה, וכמו שנתבאר) ועוד קשה לעיקר דברי הריטב"א לפי תירוץ זה, דהרי בברייתא דחולין (דף כ"א ודף כ"ח) ובזבחים (דף ס"ה) תנינא כיצד מולקין חטאת העוף חותך שדרה ומפרקת בלא רוב בשר עד שמגיע לווושט או לקנה הגיע לווושט או לקנה חותך סימן אחד או רובו ורוב בשר עמו, ובעולה שנים או רוב שנים, ודעת רוב הראשונים דגם אחר השנים שבעולה צריך רוב בשר והרי הרוב בשר מדין ממול ערפו הוא, ודין אחד לי' עם מליקת המפרקת, ואפילו הכי מליק לי' גם לאחר שני הסימנין שבעולה, ולא אמרינן בי' וכי מתה עומד ומולק, ואם כן הוא הדין למפרקת. ואין לומר דהריטב"א דעתו בזה כדעת הבעל המאור סוף פרק קמא דחולין דבעולה אינו מולק הרוב בשר לאחר הסימנין, דאם כן נאמר הלא יפול כל היסוד שבתירוצנו זה. דלפי החילוק שחלקנו להריטב"א בין שני סימנים לסימן אחד בעוף, הרי הי' ראוי לומר דבחטאת שמליקתו בסימן אחד, מולק גם המפרקת לאחר הסימן, דלא שייך ביה וכי מתה עומד ומולק, אלא דלפי שלא מצינו חילוק בין חטאת לעולה בדין המליקה, לבד ממצות הבדלה, משוינן דין החטאת לדין העולה, ובתרווייי' אין צריך למלוק המפרקת לאחר הסימנין. אבל אם נאמר דברוב בשר חלוקים להריטב"א חטאת ועולה משום הך טעמא גופא דוכי מתה עומד ומולק דשייך בעולה ולא שייך בחטאת, הרי שוב נוכל לומר דגם במליקת המפרקת עצמה למאן דאמר מחזיר סימנין, חלוקים הם חטאת ועולה מהאי טעמא, כיון דכבר מצאנו חילוק כיוצא בזה בין חטאת לעולה גם לבד מצות הבדלה, מהאי טעמא דוכי מתה עומד ומולק:

י) ולולא דברי קדשו של הריטב"א ז"ל היה נראה לי דדברי רש"י מוכרחין ומתפרשין בפשיטות. דהנה כבר העירותי למעלה מה שש להסתפק על עיקר המליקה שהיא במקום שחיטה. אי הוי גם המפרקת בכלל זה כמו הסימנין עצמן, ומהני גם להוציא מידי נבלה, או דעיקר המליקה שהיא במקום שחיטה אינה אלא בסימנין שישנן בשחיטה, ומליקת המפרקת אינה אלא למצוה כשאר עבודות הקרבן. ונהי דאם לא חתך המפרקת יש לומר דמטמא גם בבית הבליעה, כדין כל דבר שאין פסולו בקודש, לשיטת התוס' דפירושו כל שאין לו הכשר במקום אחר, והכי נמי לא אשכחן מליקה שתהא כשרה בלי מליקת המפרקת, והוי אין פסולו בקודש. ולשיטת רש"י דפסולו בקודש פירושו

שנפסל בעזרה, הוי גם הכא פסולו בקודש, ואין מטמא בבית הבליעה, אבל על כל פנים גם לשיטת התוס' עיקר המליקה היא רק בסימנין, והא דמטמא בבית הבליעה כשלא נמלקה המפרקת, הוא משום דאין פסולו בקודש והוי פסול זה כמו פסול נעבד ומוקצה שפוסלין את עיקר המליקה שהיא מליקת הסימנין ומטמא בבית הבליעה. אבל לעולם אין המפרקת מעיקר המליקה. ולפום רהיטא אמרתי דלרב אדא בר אהבה דסבירא לי' בשחיטת עוף וושט ולא קנה ומקשינן עלי' (בדף כ"ח) מברייתא דכיצד מולקין ומשנינן שאני התם דאיכא שדרה ומפרקת, לדידי' נראה דהמפרקת הוי מעיקר המליקה, כיון דבלא המפרקת לא היתה מועילה כלל מליקת הקנה לחודי'. וכן מצאתי למחבר גאון אחד שנגע בחקירה זו וכתב לדבר ברור דלרב אדא בר אהבה הוי גם המפרקת מעיקר המליקה על פי הגמ' הנ"ל. וכיון דבפרט זה לא מצאנו שנחלקו בו, הרי מדרב אדא בר אהבה נשמע לדידן. אבל באמת אין מזה ראי' גם לרב אדא בר אהבה. דהרי טעמא דרב אדא בר אהבה דוושט ולא קנה, הוא משום שהחיות תלוי בוושט ולא אזיל לי' חיותי' על ידי פסיקת הקנה, אלא דבמליקה דכבר פסקה להמפרקת אזדא לה חיותי' בכל דהו, כמו שפירש רש"י שם במלתא דרב אדא בר אהבה, ומשום הכי מהני גם מליקת הקנה לחודי', אבל לא משום דהמפרקת הוי מעיקר המליקה, ואין זה נוגע כלל לענייננו. אולם דבר זה מבואר בדברי רש"י בחולין (דף כ"א ע"ב) ד"ה אף מליקת דזה לשונו שם, דבמליקה כתב רחמנא הך הבדלה ומליקה כשחיטה וכל שישנו בשחיטה ישנו בהבדלה, ועור שאין שחיטה נזכרת בו בהבדלה נמי לא מעכב. עד כאן לשונו. הסביר לן רש"י בטעם הדבר שאין עור בכלל הבדלה, לפי שההבדלה צריכה להיות על ידי מליקה, וכי תימא דגם העור בכלל מליקה, על זה כתב ומליקה כשחיטה, ויוצא מזה שכל שאינו בכלל שחיטה אינו בכלל הבדלה. ואם נאמר דהמפרקת היי מעיקר המליקה, הרי כשל עוזר, דהרי לפנינו שאין המליקה כשחיטה, דהמפרקת שאינה בכלל שחיטה, וישנה בכלל מליקה, וכמו כן נוכל לומר על העור דהוי בכלל מליקה אף שאינו בכלל שחיטה, וממילא שייך בי' הבדלה, ומאי ראי' מייתי על עור דאינו בכלל מליקה משום שאינו בכלל שחיטה. ואין דברי רש"י מתפרשין אלא אם נאמר דרק הסימנין שישנן בשחיטה הוו מעיקר המליקה וחתיכת המפרקת אינה מדין ומלק אלא ממצות ממול ערפו, ומשום הכי כתב שפיר שהמליקה כשחיטה, וכל שאינו במצות ומלק אינו בהבדלה, דההבדלה על ידי דבר שהוא מעיקר דין המליקה בעינן ומליקה כשחיטה. (והא דמולק בעולת העוף הרוב בשר לאחר הסימנין אין זה משום הבדלה, שכל שאינו בשחיטה אינו בהבדלה, אלא ממצות ממול ערפו שהתורה ציותה למלוק כל מה שממול העורף, ולפי שאי אפשר

למלוק הרוב בשר לפני הסימנין משום דהוי כמתה מולקו לאחריהן, אבל אין זה משום מצות הבדלה. ומה שכתב הרשב"א בחידושיו (בדף כ"א ע"א) גבי הותזו ראשיהן דלכולי עלמא הבדלת העוף לא הוי בלי חתיכת הרוב בשר, אין כוונתו דמשום הבדלה חותך גם הרוב בשר, אלא לקישטא דמילתא קאמר, כלפי דינא דהותזו ראשיהן דהוי כמתה, שזהו דוקא עם הרוב בשר, דהרי כהבדלח עולת העוף נאמר בה שדינה להיות חתוכה ומובדלת גם הרוב בשר, אבל אין זה מדין והבדיל אלא ממצות ממול ערפו, ומשום דהכא לא עסקינן במצות הבדלה, אלא במציאות מליקת עולת העוף איך היא נבדלת למעשה). וכן נראה להדיא מדברי הרדב"ז בתשובה חלק א' סימן רנ"ד שכתב דאין פסול חלדה במליקה, משום דהמליקה תמיד על ידי חלדה היא באה, דכשנכנס הצפורן תוך עצם המפרקת כבר נתכסה משני הצדדין יעו"ש. ואי דהוי המפרקת מעיקר המליקה כהסימנין עצמן, איך הוי חלדה על ידי דבר שהוא מעיקר המליקה, ואטו בשחיטה כי האי גוונא כשהסימן רחב יותר מהסכין, וקודם שגמר שחיטתו נתכסה הסכין על ידי בשר הסימן, אטו יהא בזה משום חלדה, ומעולם לא שמענו שיהא שיעור לרוחב הסכין, כדי שלא יתכסה על ידי הסימן בשעת שחיטתו, דכל שהוא מהשחיטה עצמה לא שייך בי' חלדה. ואי דהמפרקת מעיקר המליקה, איך חשיבא חלדה על ידה, עד שנכשיר בשביל זה גם כל שאר חלדה במליקה. אלא ודאי דהמפרקת אינה אלא מצוה באפי נפשה, ולא הוי מעיקר המליקה שבמקום שחיטה, ומשום הכי בנוגע להמליקה הוי חלדה על ידה, אלא דהתורה הכשירתה ומשום הכי יש מקום להכשיר גם כל חלדה דעלמא. ולכאורא יש להביא ראי' לזה גם מדברי התוס' דזבחים (דף ס"ח ע"ב) שהקשו לר' עקיבא דבעלי מומין אם עלו לא ירדו משום שיש להם הכשר בעופות, אם כן גם טרפה יש לה הכשר במליקת העוף, ונימא בה לר' עקיבא דאם עלתה לא חרד. ודבריהם נשגבים, דמה שהוא דרך מליקתה הרי אינה טרפה כלל, ואיך שייך לומר בזה דיש הכשר לטרפה, דאם כן נאמר, הרי מצינו שיש הכשר לטרפה בשחיטת כל קרבן דבתחלת שחיטתה נעשה טרפה, ולמה זה הקשו ממליקת העוף ולר' עקיבא. ואין זה ענין למה שתירצו התוס' דלא ילפינן פסול של קודם שחיטה כגון טרפה ממליקה שאינו דוגמתו. דאנן הכי מקשינן דהטרפות שנעשה מחמת המליקה גופה אין זה פסול כלל, כמו הטרפות שמחמת השחיטה דלא סלקא אדעתין לאקשויי מינה מידי. ואין ביאור לדבריהם, אם לא שנאמר דהמפרקת אינה מעיקר המליקה אלא היא מצוה מעבודות הקרבן, ומשום הכי קשה להו, דבשעת המליקה כבר היא טרפה משבירת המפרקת, שאינה מעיקר המליקה. ואף דמצותה בכך, הרי הכא קיימינן דגם כשמצותו בכך הוי זה הכשר במקום

אחר. ולא דמי לשחיטה, שכולה מצות שחיטתה היא. ואין כאן מעשה טריפות כלל. ואם כי גם זה דחוק אבל אין עצה אחרת מוצאת. אכן מדברי התוס' אין שום ראי' לזה, דיש לפרש דבריהם ברווחא אפילו אי המפרקת הוי מעיקר המליקה. והוא לפי מה שנוכיח לקמן בסימן ט"ז אי"ה בראיות ברורות, דהמליקה אינה מתרת מאיסור נבלה לא לכהנים ולא לגבוה, אלא גזרת הכתוב הוא, שיקריבוה לגבוה באיסור נבלה, ושרי להו רחמנא גם לכהנים לאכול חטאת העוף באיסור נבלה, כדאמרינן בחולין (דף ק"כ) דנבלה הוי הותרה מכללה לגבוה ולהדיוט (באכילת כהנים) ואי דהמליקה מוציאה מידי איסור נבלה כמו השחיטה בחולין, הרי לא הותרה בזה הנבלה כלל, אחרי דהמליקה מכשירתה, ומאי הותר מכללה דקאמרינן והרי כל נבלה ניתרת בשחיטה. אלא דאין המליקה מועלת אלא לטהרה מטומאת נבלת העוף כדילפינן בזבחים (דף ס"ט) אבל אינה מוציאה מידי איסור נבלה. וודאי דכשם שאינה מוציאה מידי איסור נבלה, אינה מוציאה נמי מידי איסור טרפה, שנעשה בשבירת המפרקת, אלא דגזרת הכתוב הוא שיקריבוה באיסור טרפה כמו באיסור נבלה. ומשום הכי הקשו התוס' שפיר דטרפה יש לה הכשר במליקת העוף, דהרי גם לקושטא דמילתא מקריבין למזבח באיסור טרפה כמו שמקריבין באיסור נבלה, וזה לא אשכחן בשום קרבן דבמקום שהשחיטה מועלת, הרי אין בו לא משום נבלה ולא משום טרפה. ואין כוונתם שיש הכשר לטרפה במליקה מה שבתחלת המליקה קודם שהוכשרה מיטרפא על ידי שבירת המפרקת, אלא דגם לאחר שנמלקה הרי נשארת בטרפותה כמו שנשארת באיסור נבלה, ואם כן הרי מקריבין באמת טרפה לגבוה במליקת העוף. ומה שהקשו מטרפה ולא הקשו גם מנבלה, דלפי דברינו שמקריבין מליקת העוף באיסור נבלה, הרי גם נבלה יש לה הכשר בעוף. הא לא קשה, דמליקתו הרי הועילה מיהת לטהרו מטומאת נבלה ואם כן איך נאמר בשארי נבלות שיש בהן גם טומאה אם עלו לא ירדו, מפני שיש לנבלה הכשר במליקה, והרי נבלה כזו שיש בה טומאה אין לה הכשר גם במליקה. ותו דבמקום שהיא נבלה כגון שנפסלה בשחיטתה או מתה, הרי חסר לה עבודת השחיטה, ומשום הא גופא אם עלתה תרד. ובזה לא שייך להקשות שיש לה הכשר במליקת העוף, דהתם הרי אין חסרון עבודה, ואם כן אין לנו ראי' מדברי התוס' דהמפרקת אינה מעיקר המליקה:

יא) על כל פנים מדברי רש"י והרדב"ז הנ"ל מוכח להדיא דאין המפרקת מעיקר המליקה. ונראה עוד ראי' ברורה לדבריהם מהא דבזבחים (דף ס"ה ע"ב) מוקי רבא לפלוגתיי' דר' אלעזר ב"ר שמעון ורבנן, בשהיי' בין סימן לסימן בעולת העוף, ומתבאר דלכולי עלמא מחשיב לשהיי' מה שחותך הרוב בשר בין סימן לסימן, אלא דאיפלגו בעיקר הדין אי

פסלה שהיי' בסימן שני בעולת העוף, אבל הא מיהת לכולי עלמא דחתיכת הרוב בשר הוי שהיי'. והרי חתיכת הרוב בשר מצותה היא ממצות חתיכת המפרקת, דנפיק ממול ערפו, אלא כיון דאי אפשר לחותכו לפני הסימנין, כדי שלא תהא כמתה, מוקי קרא אנפשי' שימלוק הרוב בשר אחר הסימנין כמבואר בחולין (דף כ"א), אבל מליקתו דין אחד לו כמו למליקת עיקר המפרקת דמחד קרא נפקו. ואי נימא דהמפרקת דין מליקה עלה כהסימנין, הכי נמי הוי דין מליקה על הרוב בשר, דדין אחד להן למאן דאמר רוב בשר מעכב דקיימינן השתא אליבי'. ואם כן מה מקום לשהיי' בחתיכת הרוב בשר, וכי יש שהיי' על ידי דבר שהוא מעיקר המליקה המתרח, ואטו כששינה סדר המליקה והקדים את המאוחר יהי' בזה משום שהיי', ואם איתא דאיכא דין מליקה על הרוב בשר כשמולקה כמצותה לאחר שני הסימנין, אטו בשביל זה שהקדימה לפני הסימן השני יהי' בזה משום שהיי'. והרי זה ראי' נצחת דלכולי עלמא אף למאן דאמר רוב בשר מעכב, אין על הרוב בשר דין מליקה, והכי נמי על עיקר המפרקת, דדין אחד להם. ואם יש להשיב הוא רק לשיטת הבעל המאור שכתב בסוף פרק קמא דחולין דבעולה אין צריך כלל מליקת הרוב בשר לאחר הסימנין, ושניא בזה עולה מחטאת, ולכן הוי חתיכת הרוב בשר שהיי' בעולה בין סימן לסימן, כיון דבעולה אין מצוה כלל ברוב בשר, אבל בחטאת דצריך רוב בשר, באמת הוי הרוב בשר מעיקר המליקה כמו המפרקת. אבל לא כן דעת שארי ראשונים, עיין בחי' הרשב"א לחולין (בדף כ"א) גבי הותזו ראשיהן שכתב מפורש דגם בעולה צריך רוב בשר לאחר הסימנין. וכן כתב שם הרמב"ן. ותו דאפילו לדעת הבעל המאור צריך עיון. דהש"ס הרי קאי התם בחטאת שחתך רוב בשר בין סימן ראשון לסימן שני, דלא עביד מעשה עולה, משום דבעולה פסלה שהיי' בין סימן ראשון לסימן שני. וכיון דבחטאת לכולי עלמא צריך רוב בשר לאחר הסימן, והוי גם הרוב בשר מעיקר המליקה ולא שייך עליו דין שהיי'. ובכי האי גוונא הרי גם בעולה אי הוי שהי בין סימן לסימן בדבר שהוא מעיקר המליקה לא הוי עלי' דין שהיי', אלא דבעולה אין הרוב בשר מעיקר המליקה, וצריך עיון אי מחמת שהיי' כזו חשיבא כמו דלא עביד מעשה עולה, כיון דמעשה כזו כמו שהיא עתה מעיקר המליקה, גם בעולה לית בה משים שהיי'. ויש להתיישב בפרט זה. על כל פנים לדעת הרמב"ן והרשב"א שמצריכים מליקת רוב בשר גם בעולה. הרי יש לנו ראי' ברורה מהסוגיא דזבחים הנ"ל שאין המפרקת מעיקר המליקה. ומינה דגם להבעל המאור הדין כן שהרי בפרט זה לא נחלקו. ולכאורה היה מקום לבעל דין לחלוק על ראי' זו, דבאמת ברוב בשר עצמו אין בו משום שהיי', ומה דפסול הכא, הוא מטעם אחר, דבנחתך הרוב בשר לפני הסימן השני,

לאחר שכבר חתך המפרקת הרי יש בו גם פסול אחר, דהוי נחתך המפרקת ורוב בשר עמו דהוי כמתה, וכי מתה עומד ומולק הסימן השני, כדאמרינן (בדף כ') אלא דמשנינן שאני סימן שני שהוא משום הבדלה ואין בו משום וכי מתה עומד ומולק, ואם כן זהו רק למאן דאמר דאין שהיי' פוסלת בסימן שני דלדידי' אין על הסימן השני דין מליקה, אבל למאן דאמר דשהיי' פוסלת בסימן שני, הרי נראה לפי טעמו של רש"י דגם סימן שני הוי מעיקר המליקה, וכמו שכתבנו לעיל. ואם כן למ"ד זה שייך בו גם טעמא דוכי מתה עומד ומולק. ולפי זה היה מקום לומר דאין כוונת הש"ס דבחתיכת רוב בשר עצמו איכא פסול שהיי', אלא דלמאן דאמר דשהיי' פסלה בסימן שני משום דגם סימן שני הוי מעיקר המליקה, אם כן פסול לדידי' כשחתך בעולה הרוב בשר בין סימן לסימן, משום דוכי מתה עומד ומולק את הסימן השני, כיון דלדידי' הוי גם הסימן השני מעיקר המליקה ושייך גבי' הפסול דוכי מתה כו'. ולמאן דאמר דלא פסלה שהיי', משום דסימן שני הוי ממצות הבדלה, ליכא גבי' גם פסול זה דוכי מתה כו' כדאמרינן התם כדי לקיים בו מצות הבדלה. אכן כמה מן הדוחק יש בדחיי' זו למיתלי תניא בדלא תניא. ותו דאי נקיט פסול שהיי' בעולה, משום דבו תלוי הפסול דוכי מתה כו', אבל כי קאי לבסוף בחטאת לפרושי דלא הוי מעשה עולה כשחתך הרוב בשר בין סימן לסימן, הרי צריך למינקט עיקר הפסול דהוי בעולה כשמלק באופן זה, דמחמת פסול זה הרי כשר עתה בחטאת ולמה נקיט גם הכא פסול שהי', בין בדרבנן, אף על גב דשהיי' עביד מעשה עולה, ובין בדר' אלעזר בר' שמעון, וכיון דשהיי' מחתך בשר בעלמא הוא, ואיך נקיט אליבא דאמת פסול שהיי' דלא הוי כלל ברוב בשר, ואין לנו לדחוק את האמת כדי לדחות את הנראה כאן מפורש, דבחתיכת רוב בשר גופה איכא משום שהיי' ומוכח דלא הוי מעיקר המליקה, והוא הדין למפרקת. ומה שכתב הרשב"א ריש אלו טרפות וזה לשונו, דמליקה נמי כשהוא חותך מפרקת ובשר מתעסק בהכשר מליקה הוא ושבירת מפרקת ובשר מליקה כחתיכת סימנין בשחיטה. אין כוונתו דמפרקת הוי לגמרי כסימנין דדין שחיטה עלה, אלא דלהא לחוד שלא יפסל בטרפתו, בזה הוא דהוי כסימנין כיון דמצותו בכך, דלענין זה אין חילוק אם הוא מעיקר ההכשר כשחיטה, או שהיא מצוה מסדר הקרבן, סוף סוף כיון דמצותו בכך אינו מטריף, אבל במהות הכשרם חלוקים הם לגמרי:

יב) וכן היה נראה להוכיח מהא דחזינן דאין פסולי מליקה נוהגין בהמפרקת כגון אם מלק המפרקת בעולת העוף למטה והסימנין למעלה דלא מפסיל בהכי. ומנא אמינא לה דהרמב"ם בפ' שביעי מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ו' כתב דעולת העוף שעשאה למטה בסימן אחד פסולה, ואמאי נקיט בסימן אחד, ולא פסיל גם משום שעשה המפרקת

למטה. וממה שאמרו בגמ' סימן אחד למטה, ולא אמרו מפרקת, אין ראי' דהתם קאי למאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף, ורק משום שעשה מעשה חטאת פסיל לי', וכל זמן שלא מלק סימן אחד שלם הרי אין כאן מעשה חטאת ולא עדיפא המפרקת מתחילת מליקת הסימן, ומשום הכי נקטינן סימן אחד. אבל הרמב"ם שפסק דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, אם כן יש לפסול גם במליקת המפרקת אי נימא דגם המפרקת הוי מעיקר המליקה. אכן גם מהרמב"ם אין ראי', דהרי אפילו אם אין המפרקת מעיקר המליקה אכתי קשה מה דנקט הרמב"ם סימן אחד, אחרי שדעתו דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ואם כן אפילו במיעוט סימן לפסול. והרשב"א בחידושיו (לדף כ"ט) כתב באמת, דכמו דבשחט מיעוט סימנין בחוץ, חייב למאן דאמר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, הכי נמי במלק מיעוט סימן למטה מפסיל נמי לדידי'. ואם כן אין עוד ראי' מהרמב"ם למפרקת, דהרי אפילו אם אין המפרקת מעיקר המליקה אכתי לא יתורצו דבריו, מה דלא נקיט לפסול גם במיעוט סימן אחד. אולם מהרשב"א יש להביא ראי', דאיהו כתב במלק מיעוט סימן למטה דפסול, למאן דאמר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, ואמאי לא נקט רבותא יותר לפסול גם במפרקת שמלקה למטה. ובגמ' אמרו דבשחט מיעוט סימנין בחוץ פליגי ולא אמרו דגם במפרקת פליגי, משום דבשחוטי חוץ לא מיחייב אלא השוחט ולא המולק. אבל הרשב"א דנקיט דיני' במולק, למה לא נקיט גם מפרקת, ומוכח דבהמפרקת לא פסלי פסולי מליקה. ובעיקר הדבר במלק מיעוט סימנין למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, דהרמב"ם כתב דבסימן אחד למטה פסול, אף על גב שדעתו דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, והרשב"א כתב דלמאן דאמר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף מפסיל גם במיעוט סימן למטה. קשה לי מה דאמר רב אדא בר אהבה בזבחים (דף ס"ז) אומר הי' ר' יהושע עולת העוף שעשאה למטה כמעשה חטאת לשם חטאת כיון שמלק בה סימן אחד נמשכת ונעשית חטאת העוף, והתינח לדעת הרמב"ם דלכולי עלמא בעינן סימן אחד, אתי שפיר דלא מפסלא, דבגמר הסימן בשעה שהפסול צריך לחול, אז נעשית חטאת העוף, אבל להרשב"א דגם במיעוט סימנין נפסלת, אם כן כבר נפסלה עוד קודם שעשה בה גם מעשה חטאת, ואיך תמשך אחר כך לחטאת העוף בשעה שכבר נפסלה. ודוחק לומר דרב אדא בר אהבה שאמר כן משום ר' יהושע סובר דאינה לשחיטה אלא לבסוף ודלא כהלכתא, ולכן לא מפסלא לדידי' אלא בסימן אחד. ותו דהתם בגמ' אמר רב אשי בשלמא עולת העוף שעשאה למטה כמעשה חטאת לשם חטאת כיון דהא הכשרה בסימן אחד והא הכשרה בשני סימנין, ועולת העוף למטה ליתא, כיון דמלק בה סימן אחד נמשכת ונעשית חטאת העוף. והרי רב אשי

סבירא לי' בבבא קמא (דף ע"ב) דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, כדמתרץ התם בשם רב גמדא, אם כן לדעת הרשב"א, מכי מלק מיעוט הסימן למטה, כבר נפסלה עוד קודם שעשה בה גם מעשה חטאת, ואיך נמשכת לאחר שכבר נפסלה. ואם כי דעת הרמב"ם טעמא בעי דלמה באמת לא מפסלא במיעוט סימנין למאן דאמר זה, אבל מהגמ' הרי מוכח כדעתו: יג) הדרן לדידן דמוכח מהגמ' דזבחים ומפורש בדברי הראשונים הנ"ל דאין המפרקת מעיקר המליקה להוציא מידי נבלה כהסימנין, ואינה אלא למצות הקרבן. אולם לכאורא קשה על זה מהא דבחולין (דף כ' ע"א) אמר ר' ירמי אמר שמואל כל הכשר בשחיטה כנגדו בעורף כשר במליקה ומסקינן דאתי למעוטי כגון דנקט משיפוי ראשו והגרים ואזיל עד דמטי תתאי, ולכאורה נראה דקאי על המפרקת דפסלה בה הגרמה, והרי הגרמה הוא מפסולי שחיטה, ואם איתא דהמפרקת אינה מעיקר המליקה, מה מקום לפסול בה משום הגרמה. ומדברי רש"י נראה לכאורה שהגרים בהמפרקת, וראיתי בהגהות הרש"ש שכתב להסתפק אי איירי שהגרים בהמפרקת או בהסימנין, וכתב דדברי רש"י נאחזין בסבך. וכנראה, דעתו לפסול הגרמה גם במפרקת. אכן לדידי נראה דבמפרקת אין שום פסול מפסולי שחיטה נוהג בה, כיון שאינה מדין שחיטה, והוא הדין להגרמה. והא דאמרינן כגון דנקט משפוי ראשו והגרים ואזיל עד דמטו תתאי בלאו הכי לא מתפרשא אלא על הסימנין, דהרי בגמ' מסקינן עלה כדרב הונא אמר רב אסי דאמר הגרים שליש ושחט שני שלישי פסולה. וטעמא דרב הונא הרי מפורש (בדף י"ט) משום דכי נפקא חיותא בעינן רובא בשחיטה וליכא. וטעם זה דמיפק חיותא הא לא שייך אלא על הסימנין, דברוב הסימנין מתכשרא בשחיטה משים הך טעמא דמיפק חיותא, אבל בשבירת המפרקת אף אי נימא דהוא מכשיר במליקה כהסימנין, מכל מקום טעם דמיפק חיותא, לא שייך בה, דהרי חזינן דלבתר טרפות דשבירת המפרקת מהני לה שחיטה לטהרה מידי נבלה, ומדמהני לה שחיטה מכלל דלא חשבינן לה כמו דנפקא חיותה, ועל כרחך דאין דברי הגמ' מתפרשין אלא על הסימנין, ואין שום סתירה לדברינו מסוגיא זו, ולפלא על הגאון הרש"ש שהונח לו לפרש דברי הגמ' על המפרקת. ובמנחת חינוך בדיני מליקה ראיתי שכתב לדבר פשוט דבין המפרקת והסימנין פסלה שהיי', ומוכח לה מסוגיין דזבחים (דף ס"ה) דבסימן שני נחלקו אי פסלה שהיי' לפי שהוא משום הבדלה, אבל בעיקר דין שהיי' לית מאן דפליג דפסלה במליקה. ולא דק, דדין שהיי' במליקה הוא רק במליקת הסימנין שדין שחיטה עליהם, אבל בהמפרקת לא מצאנו כלל, שיהא דין פסולי שחיטה נוהג בה, וכששהה לפני מליקת הסימנין לאחר שמלק המפרקת, אין בזה משום שהיי'. ורק לסברת הרא"ה, שהביא הר"ן בחידושיו לחולין (בדף כ') דשהיי'

דפסלה במליקה הוא משום דהוי הפסק והוי כמולק את הטרפה דלדידן הוי נבלה, באופן דלדבריו השהיי' שבמליקה אין זה כלל מפסולי שחיטה, אלא דמסברא בעלמא מפסקת את הצירוף, וממילא הוי נבלה במליקה. ולפי זה יש לומר, דגם אם אין המפרקת מעיקר המליקה, מכל מקום הרי נטרפה משבירת רוב המפרקת, ולענין הפסק דמסברא הרי גם במפרקת מפסקת השהיי' את הצירוף דהסברא הרי אחת היא במפרקת כמו בסימנין, והוי כמולק את הטרפה. אבל בעיקר סברת הרא"ה יש לעיין הרבה ואינה מוסכמת מרוב הראשונים כמו שיתבאר לקמן בדברינו איה"ש בסימן י"ז. ואין כאן מקומו להאריך:

יד) ואחרי שנתבאר לנו דשם מליקה הוא רק מליקת הסימנין הרי יתפרשו לנו דברי רש"י בפשיטות, דלפי זה כשנאמר בתורה "ומלק ממול ערפו" ומלק, פירושו מליקת הסימנין ו"ממול ערפו" הוא רק הגבלת מקום למצוה זו דומלק, שהיא מליקת הסימנין. אלא שנחלקו בפירוש הגבלה זו דלמאן דאמר מחזיר פירושו שיחזיר את הסימנין אל מול העורף ושם ימלקם. ולדידן דמולק המפרקת לפני הסימנין, פירושו שיבוא לעשות המליקה דרך מול העורף שיחתוך תחלה את מול העורף ואחר כך יעשה המליקה שהיא מליקת הסימנין, שזוהי מצות ומלק. ואם כן לשני הפירושים דממול ערפו אין מקום למליקת המפרקת לאחר הסימנין. דלמאן דאמר מחזיר דוקא, הרי ודאי אין שום זכר בתורה למליקת המפרקת, אחרי דממול ערפו הוא רק פירוש להמצוה דומלק שתהי' ממול העורף, ומליקת העורף עצמו לא נזכר כאן כלל. אלא אפילו לדידן דחותך המפרקת לפני הסימנין, מכל מקום הרי גם לדידן, ממול ערפו פירושו שבאופן זה יעשה המצוה דומלק, לאחר שיחתוך מול העורף, דהיינו שממול ערפו יבא אל המליקה. ואם כן גם לדידן אין לנו מקרא מפורש על מליקת המפרקת אלא לענין זה שדרך המפרקת יבא לעשות המליקה, שהיא מליקת הסימנין, אבל אם כבר מלק הסימנין שלא בדרך הזה אין לנו ראי' שיהא שום מצוה בחתיכת המפרקת מצד עצמה, דעיקר מציתה המפורשת הוא שיעשה המליקה דרך עלי'. וקרוב הדבר דלדידן דפסולה כשלא מלק המפרקת, לא יועיל כלל מה שימלוק המפרקת לאחר שכבר הקדים ומלק הסימנין לפני המפרקת, דעיקר מצות המפרקת היא רק שדרך עלי' יעשה המליקה, וכשלא עשה כן מליקתו פסולה. ולכן גם למאן דאמר אף מחזיר, דלדידי' ממול ערפו סובל שני הפירושים הנ"ל, אין שום מקום למליקת המפרקת לאחר הסימנין, ודברי רש"י נראים מבוררים ומבוארים בשני הלשונות. דאיך שנפרש למצוה זו דממול ערפו, אינו אלא הגבלת מקום למליקת הסימנין וכנ"ל, ואין מקום למליקתה לאחר מליקת הסימנין. והא דמולק את הרוב בשר לדידן אחר הסימנין, היינו כיון דהתורה ציותה שיחתוך את כל הנמצא ממול העורף

לפני מליקת הסימנין, והרוב בשר הא אי אפשר למולקו לפני הסימנין, כדפרכינן וכי מתה עומד ומולק, בעל כרחין דכוונת התורה היתה דמה שאי אפשר למלוק מהנמצא ממול העורף לפני הסימנין, ימלוק לאחר הסימנין, כיון דמצות התורה היתה למלוק את כל הנמצא ממול ערפו, אבל מה שאפשר למלוק ממנה לפני הסימנין, זו היא דוקא מצותה, ולאחר הסימנין אין עוד מצוה למולקו. ודברי רש"י עולים כהוגן בשני הלשונות. עד שיש להתפלא על הראשונים החולקים על רש"י מאי טעמיי', ואיך מפרשי אינהו לקרא דומלק. לכל הפחות למאן דאמר מחזיר דוקא, לפי ההנחה דשם מליקה הוא רק מליקת הסימנין. ואולם מדברי התוס' בזבחים (דף ל' ע"א) בסופו, נראה דגם המפרקת הוי מעיקר המליקה, דהתוס' הקשו שם דבחטאת העוף דהכשרו בסימן אחד ליכא שני מתירין ותירצו דאיכא שני מתירין כגון מפרקת וסימן אחד. וכיון דשייך פגול במפרקת הרי ודאי דהמפרקת הוי מעיקר המליקה, דאם לא כן איך מפגלת והלא פגול לא הוי אלא או במליקה או בהזאה, ובשארי עבודות שבקרבן עוף הרי אין בהן פגול. וגדולה מזו כתב רש"י בבבא קמא (דף ע"ב ע"א), דלמאן דאמר אינה לשחיטה אלא בסוף, לא מהני מחשבת פגול שבתחלת שחיטה (ועיין בספר תפארת יעקב על מס' חולין (בדף כ"ט ע"ב) שכתב לדבר פשיט דאפילו למאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף מיפגלא בתחלת שחיטה. ואשתמיטו לי' דברי רש"י הנ"ל) וכל שכן דלא מהני מחשבת פגול בחתיכת המפרקת, אי נימא דאינה מעיקר המליקה. ונראה דעת התוס' דגם המפרקת הוי מעיקר המליקה, ויש לומר דכן הוא גם דעת הראשונים החולקים על רש"י במליקת המפרקת לאחר הסימנין. וזהו באמת טעם מחלקותם. אבל קשה לפי זה מהגמ' דזבחים (דף ס"ה) כמו שהעירותי למעלה. ודוחק לומר, דכל הני ראשונים החולקים על רש"י דעתם כדעת הבעל המאור בסוף פרק קמא דחולין. דבעולה אין צריך רוב בשר כלל לאחר הסימנין, ולכן יש במליקתה משום שהייי', ואין ראי' דהמפרקת עצמה אינה מעיקר המליקה דזה דחוק. ועוד דהרמב"ן החולק מפורש על שיטת הבעל המאור, ומצריך מליקת רוב בשר גם בעולה, כמבואר להדיא בחידושיו לחולין (בדף כ"א), היא חולק גם על דעת רש"י במליקת המפרקת לאחר הסימנין, כמבואר בחידושיו (בדף כ"ח), כמו שהבאנו דבריו לעיל, ואם כן תקשה לדידי' הסוגיא דזבחים הנ"ל, גם הרשב"א חולק על רש"י במליקת המפרקת כמו שנראה מדבריו (בדף כ"א) גבי הותזו ראשיהן, שכתב דלכולי עלמא מולק המפרקת והרוב בשר לאחר הסימנין, והרי זהו למאן דאמר מחזיר, ושם באותו דבור מפורשת דעתו דגם בעולה צריך רוב בשר לאחר הסימנין ודלא כדעת הבעל המאור, ואם כן תקשה לדידהו הסוגיא דזבחים הנ"ל, וקשה לומר כן בטעם מחלוקתם. ורק בדעת

התוס' דזבחים (דף ל') כי היכי דלא תקשה לדידהו הגמ' דזבחים, נוכל לומר שדעתם כדעת הבעל המאור:

טו) ולכאורה קשה לי לשיטת הראשונים החולקים על רש"י, מהא דבנזיר (דף כ"ט) פריך הש"ס למאן דאמר לחנכו הא קאכיל כהן נבלה, ומשני קסבר אין שחיטה לעוף מן התורה. והנה למאן דאמר זה דאין שחיטה לעוף מן התורה, ונחירה מיהת בעי כמבואר בראשונים. הרי יש להסתפק מה יהי' משפט נחירה זו לענין היתר מפרכסת, דלא מצינו היתר מפרכסת אלא על ידי שחיטה, אבל בנחירה הרי לא מצאנו היתר זה. ואין לנו שתתיר את המפרכסת. ומדברי התוס' בחולין (דף צ"א) שכתבו בחד תירוצא דבן נח מוזהר על הנחירה, הרי מוכח דנחירה אינה מתרת את המפרכסת, דבן נח אסור במפרכסת לולא הטעם דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור אף על פי שמוזהר על הנחירה. ולכאורה הוא הדין למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, דאין הנחירה מתרת את המפרכסת, ומצאתי בפליתי סימן כ"ז, הדבר פשוט בעיניו בלי ראי' דלמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, אין הנחירה מתרת את המפרכסת. ובספר ברית אברהם חלק יורה דעה סימן כ"ו מצאתי שכתב בפשיטות דלמאן דאמר זה אין הנחירה מתרת את המפרכסת. גם הביא יסוד לדבריו מדברי התוס' דחולין הנ"ל (ועל הראי' מדברי התוס' יש לפקפק דהרי רב חילה דנחירת העוף למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה מהנחירה שנאמרה לבני נח, לדעת התוס', דנחירת העוף הרי מוציאה מאיסור נבלה, דאיתי' בנבלת העוף, והנחירה לבן נח, הרי אינה מתרת מאיסור נבלה שאין בני נח מוזהרין עליו כלל ויש ליישב). וקצת ראי' יש לזה גם ממה שכתב הרא"ש בפרק יום הכפורים בשם הרמ"ה דנחירת העוף למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה כשרה גם על ידי נכרי, אף דאין הנכרי מוזהר בנחירה לדעת רוב הראשונים שלא כהתוס' דחולין. (וביותר לפי מה שיתבאר לקמן בדברינו בסימן י"א דגם להתוס' רק קודם מתן תורה היו בני נח מוזהרין על הנחירה, ולאחר מתן תורה הוי דין נחירה זו ככל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני דלישראל נאמרה ולא לבני נח). הרי דאין בנחירה זו סרך שחיטה, מדלא בעינן בה מי שמוזהר על הנחירה ועיין בתפארת ישראל בפירושו הארוך למס' טהרות פרק א' משנה ג'. על כל פנים נראה דעתם דלמאן דאמר זה אין הנחירה מתרת את המפרכסת. ולפי זה הי' נראה דאם אירע טריפות בעוף בין נחירה למיתה בשעת הפרכוס, דלמאן דאמר יש טרפות לחצי חיות יש מקום לאוסרה אז, כיון דהמפרכסת כחי' לכל דברי', והנחירה לא התירתה, כי היכי דלא תאסור עוד הטרפות אחרי', כמו שחיטה שמתרת את המפרכסת. ואם כן תקשה לן במה דמשני הש"ס שם בנזיר קסבר

אין שחיטה לעוף מן התורה, והתוס' הקשו דאכתי קאכיל כהן טרפה משבירת המפרקת, ותירצו דסבירא לי' כמאן דאמר מחזיר סימנין אחורי העורף. וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א ז"ל בחולין (דף כ"ח). והשתא אי נימא כהראשונים דלמאן דאמר מחזיר, מולק המפרקת לאחר הסימנין, הרי אכתי תשאר הקושיא דקאכל כהן טרפה דשבירת המפרקת לאחר הסימנין בשעת פרכוסה, כיון דמליקה זו מדאורייתא דין נחירה עלה, שאינה מתרת את המפרכסת, אם כן מדאורייתא נאסרת משום טרפות באותה שעה. וריש לקיש דסבירא לי' הכא כדי לחנכו במצות, איהו סבירא לי' דיש טרפות לחצי חיות, כמבואר בחולין (דף ל"ב) וכן הוא להלכה כמו שכתבו הראשונים ז"ל. ואם כן תשאר קושית התוס' דקאכיל כהן טרפה. ואפילו לפי מה שכתבנו לעיל דהמפרקת אינה מעיקר המליקה, ולפיכך יכול למולקה גם לאחר מיתה, ולא אמרינן בה וכי מתה עומד ומולק, דהוי כמו סימן שני שבעולת העוף. ואם כן לכאורה פשוט ניחא דהרי יכול להמתין בחתיכת מפרקתה של זו עד לאחר גמר הפרכוס, ולא תיטרף עוד. זה אינו, חדא דכבר כתבנו דלדעת הראשונים דלמאן דאמר מחזיר סימנין אחורי העורף חותך המפרקת לאחר הסימנין, נראה דגם המפרקת הוי מעיקר המליקה, ודעתם בזה כדעת התוס' בזבחים (דף ל') ואם כן לדידהו שייך גם במפרקת הך טעמא דוכי מתה עומד ומולק. ועוד מטעם אחר אי אפשר לומר כן, דעל קושית הש"ס דקאכיל כהן נבלה, הקשו המפרשים דלריש לקיש עצמו דחצי שיעור מותר מן התורה, הרי יכלו לאוכלה בחצי שיעור, דאכילת קדשים לא בעי שיעור, ותירצו דקושית הש"ס הוי, מה שלא נזכר במשנה שום חילוק ושינוי בסדר קרבן זה, משאר קרבן עוף של נזיר. וכיון דזהו עיקר הקושיא, הרי אי אפשר לומר דגם לפי תירוץ הש"ס צריך לעשות שינוי בקרבן עוף זה ולהמתין בחתיכת מפרקתו עד שימות, דאם כן לא תירץ כלום. וכיון דזהו יסוד מוסד דאין שום שינוי בקרבן זה משארי קרבנות, הרי תשאר קושיתנו דקאכיל כהן טרפה דשבירת המפרקת בשעת פרכוסה:

טז) ובהשקפה ראשונה הי' נראה לתרץ קושיא זו, דנראה מסברא דכל האיסור של טרפה, הוא משום דהוי כמתה מקצתה בלי שחיטה. דמשום הכי שאלו במשנה ומנין לטרפה ששחיטתה מטהרתה. ולכאורה מאי שנא איסור טרפה משארי איסורין, ואטו שור הנסקל שאסור באכילה לא תועיל שחיטתו לטהרו מידי נבלה ולמה שאלו בטרפה דוקא, עד שהצריכו לזה קרא דמן הבהמה. אלא דטרפה שאני דהוי כמתה מקצתה בלי שחיטה, והוי אמינא דכל שמתה מקצתה בלי שחיטה אין השחיטה מועלת לה עוד כלל אחרי דלזה המקצת אין השחיטה מועלת ואין שחיטה לחצאין. ולמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, הא דיש טרפות בעוף, הוא משום דבעי נחירה ונבלתה אסורה,

משום הכי יש מקום לאסור טרפתה, דהוי כמתה מקצתה מאלי' בלי נחירה. אבל אם גם מתה גמורה בלי שחיטה ובלי נחירה היתה מותרת, לא הי' אז, לכאורה, שום מקום לאיסור הטרפות. וזה לשון הרמב"ם בפרק רביעי מהלכות מאכלות אסורות הלכה ז', זה הכלל כל שאיסורן בלאו אחד מצטרפין, בשני לאוין אין מצטרפין, חוץ מנבלה וטרפה הואיל והטרפה תחלת נבלה היא. הרי דאיסור הטרפה משום לתא דנבלה הוא. אשר על כן נראה, דבמקום דאין המיתה אוסרת לא שייך כלל איסור טרפה. ולפי זה מיושבת קושיתנו בטוב, דאף שאין הנחירה מתרת את המפרכסת, מכל מקום אין טרפות אוסרתה לאחר הנחירה, דזו שכבר נתנחרה הרי המיתה לא תאסרנה עוד, ואם כן נהי דלא הותרה עוד קודם שתמות, מכל מקום לא תיאסר עוד משום טרפות אחרי דגם במיתתה תהא מותרת, ובמקום שאין המיתה אוסרת, אין מקום לאיסור טרפה. ולא דמי לנטרפה בין סימן לסימן, דהתם כשתמות בלי שחיטת הסימן השני הוי נבלה, וכשנטרפה הוי מתה מקצתה בסימן אחד, אבל הכא שאינה חסרה עוד שום הכשר, ובמיתתה מותרת, הרי אין מקום לאיסור טרפה כלל. כן היה נראה לכאורה:

יז) אבל באמת אין הדבר כן, דאין איסור טרפה תלוי כלל באיסור נבלה, דהטרפה איסורה הוא משים החסרון שנעשה בה, וגם במקום שהמתה מותרת יש לאסור משום טרפה. וראי' לזה דבזבחים (דף ע') אמרינן אמרה תורה יבוא איסור נבלה ויחול על איסור חלב יבוא איסור טרפה ויחול על איסור חלב, ועביד שם הש"ס צריכותא מטרפה לנבלה דאי כתב רחמנא בטרפה לא הוי ידעינן נבלה מיני', משום דטרפה אסורה מחיים, הרי שיש מקום לאיסור טרפה לחול גם במקום דאיסור נבלה לא חייל. ואין לדחות דהתם שאני, דעיקר האיסור יש לנו גם בנבלה גם בטרפה, אלא דאנו דנין על פרט אחד מחלותם. דאין בזה כלום, משום דסוף סוף הסברא אחת היא, דהרי חזינן דאף דאין על חלבה איסור נבלה במיתת כ לה אפילו הכי הוי על חלבה איסור טרפה, שאיסורו רק משים מתה מקצתה, ואיך יהא חמור מתה מקצתה ממיתת כולה. אלא ודאי כמו שכתבנו, דאין האיסור טרפה תלוי כלל באיסור נבלה, דאיסורו מחמת החסרון ולפיכך אסור גם במקום שהמתה מותרת. וידעתי שיש לדחות דהתם גם אי לאו ריבוייא דקרא, הוי על החלב גם איסור נבלה גם איסור טרפה דמתלו תלו וקאו כדאמרינן ביבמות (דף ל"ב). ומה גם להראשונים דלאיסורא גרידא איסור חל על איסור, אלא דאי לאו קרא דכל חלב לא הוי לקי עלייי', מה שאין כן בנידון דידן דליתי' כלל לאיסור נבלה. אלא שהדבר מפורש בדברי רש"י כמו שכתבנו. דבחולין (דף ל"ז ע"ב) בד"ה מכלל כתב רש"י וזה לשונו, ומקל וחומר דטרפה דאמרינן ומה מחיים כו' לא מצינן למילף לגבי נבלה

דאיסור נבלה חייל על איסור חלב דטעמא דטרפה לאו משום קירוב מיתה הוא, אלא משום חסרון כדמצרכינן לתרווייי בזבחים בפרק חטאת העוף, עכ"ל. הרי הדבר מפורש שאין איסור הטרפה ענין כלל לאיסור המתה. גם התוס' שהקשו שם על פירוש רש"י, אינם מחולקים על עיקר הדבר, דטרפה אין איסורה משום קירוב מיתה, אלא דסבירא להו דגם בנבלה איכא חסרון, ומשום הכי איכא למילף קל וחומר מטרפה לגבי נבלה, אבל לכולי עלמא אין איסור הטרפה משום לתא דמיתה, אלא משום חסרונה. ורב אחד העירני שכן נראה מדברי התוס' שם בעמוד א' ד"ה השתא שכתבו ואף על גב דאסר רחמנא טרפה אצטריך לאסור נבלה משום דטרפה מיחסרא. (וקצת צריך עיון שנראו דבריהם כסותרים את עצמן, דהכא בקושיתם על פרש"י כתבו שיש ללמוד קל וחומר לנבלה מטרפה משום דמיתה נמי אין לך חסרון גדול מזה, ובעמוד א' כתבו דמטרפה אין ללמוד לנבלה) גם מדברי הר"ן בחידושיו שם נראה, דלפי הסלקא דעתך דטרפה היינו מסוכנת, הוי אמינא דהאיסור טרפה הוא משום לתא דמיתה, אבל לבסוף דמסיק דטרפה לאו היינו מסוכנת, אין איסור טרפה שייך כלל לקירוב מיתה, אלא דאיסורו מצד עצמו משום חסרון. ועיין בלב ארי' בישובו לקושית התוס' על פירש"י שדבריו מפורשין כמו שכתבתי בדעת הר"ן, וכן הדבר מתבאר מדברי הר"ן בחידושיו לחולין (בדף כ"ח), בברייתא דשחט את הוושט ואחר כך נשמטה הגרגרת יעו"ש ויובאו לקמן בדברינו. ואם כן גם בגוונא דידן דהנחירה הועילה להוציאה מידי איסור נבלה, אכתי יש לאוסרה מחמת חסרון דטרפות שנעשה בשעת פרכוסה, כיון דאין איסור הטרפות משום לתא דמיתה, ועל הטרפות הרי אין לנו היתר מצד הנחירה. ומה שכתב רש"י בחולין (דף כ"ח ע"א) ד"ה לטהרה וזה לשונו, וטרפה מיהא הוי דמודה ר' יצחק שיש טרפה לעוף כדתנן אלו טרפות בעוף ואין כשר בו אלא נחירה עכ"ל. פתח באיסור טרפה וסיים בנחירה ומאי שייטי', ולכאורה נראה כוונתו דלולא דין הנחירה והמתה מאלי' היתה מותרת, לא היה מקום לאיסור טרפה. והרי זה סתירה גלויה לדברינו. אכן באמת אין לפרש כן בכוונתו, דאם בא לתת טעם לאיסור הטרפה לפי שהמתה אסורה בעוף, למה לו להביא לאיסור זה בעוף מדין הנחירה, והרי מקרא מלא הוא, נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה, הרי דהנבלה מפורשת בו לאיסור, ואם לזה כיוון למה לו להזכיר כאן כלל דין הנחירה. אלא דכוונתו אחרת לגמרי דאי לאו דהי' מוזהר על הנחירה, ובכל אופן שנהרג העוף הי' מותר באכילה, הרי לא הי' אז שום מקום לאיסור טרפה. דהרי עיקר פירושו של טרפה הוא, כשמתה על ידי הריגה, כמבואר ברמב"ם בפרק רביעי מהלכות מאכלות אסורות ובטור ריש הלכות טרפות, ואי דאופן אכילתה הוא על ידי הריגה, הרי כבר אין

טרפה לעוף, דודאי אין לומר דטרפה שעל ידי הריגה שרי בה רחמנא, וטרפה דממילא אסורה, אחרי דעיקר הטרפה הוא כשנהרגה. וגם לאיסור הנבלה לא הי' אז שום פירוש, אחרי דכשמתה על ידי הריגה בכל אופן שהוא מותרת, איך נאמר דכשמתה מעצמה אסורה. לזה מפרש רש"י אפשרות דין הטרפה בעוף, משום דרק בנחירת הסימנין מותרת באכילה, אבל לאוכלה באופן אחר על ידי הריגה אסורה, ולכן יש מקום לאיסור הטרפות, כשנהרגה שלא על ידי הסימנין. וזהו שסיים ואין כשר בו אלא נחירה אבל הריגה בעלמא לא. באופן דממה דהמתה מותרת אין סתירה כלל לאיסור הטרפה וכנ"ל, אלא דאי שרי גם על ידי הריגה, אז אין עוד מקום לאיסור הטרפות, דהרי שרי רחמנא טרפתו להדיא. אבל בגוונא דידן היכא דעביד נחירה בעוף, אז הרי אם נאמר דהטרפות אוסרתה באמת לא יהיה רשאי לאוכלה על ידי הריגה אפילו לאחר הנחירה, אלא יהי' צריך להמתין עד שתצא נפשה, וממה שמותרת כשתמות מאלי' אין מזה סתירה לאיסור הטרפות. ומה שכתב הר"ן ריש פרק בהמה המקשה בבן פקועה, וזה לשונו, ואינו נאסר משום טרפות כל זמן שהוא במעי אמו דאפילו מת ניתר. אין כוונתו, דלפי שהמת מותר אין עוד מקום לאיסור הטרפות, אלא דבא לומר דהיתר הבן פקועה אינו מצד דשחיטת אמו הועילה לו שיהא דינו כמו שנשחט הוא עצמו. באופן דכשנמצא טרפה שאינו ניתר באכילה בשחיטת עצמו, לא תיהני לי' גם שחיטת אמו. אלא דהכא עיקר ההיתר הוא מגזרת הכתוב דכל אשר בבהמה תאכלו, דמיניה דרשינן להתיר העובר הנמצא במעי אמו בכל אופן שהוא, ולא אתינן עלה מחמת דין היתר השחיטה, ולהכי גם הטרפה מותרת. ועל זה מביא ראי' שהרי גם נמצא מת מותר, ואיה מצאנו שחיטה שמתרת את המתה, אלא דהכא לאו מצד דיני היתר השחיטה אתינן עלה, אלא דרחמנא התירה לאוכלו בכל אופן שימצא במעי אמו, יהי' טרפה או נבלה, דהרי גם חלבו וגידו שרינן מהאי טעמא דהיתירו הוא מגזרת הכתוב, כמו שיבואר לקמן בדברינו:

יח) ואם כן אחרי שנתבאר דאיסור הטרפה יש לו מקום גם היכא דהמתה מותרת הלא תשוב קושיתנו להראשונים החולקים על רש"י מהסוגיא דנזיר הנ"ל. ונראה לי לתרץ, דלכאורה קשה כיון שאיסור הטרפה הוא מחמת חסרון ואסורה אפילו במקום שהמתה מותרת, הרי תקשה לן דתיאסר משום טרפה גם אחר שחיטה, כל שנטרפה בעודה מפרכסת, שהיא כחי' לכל דברי', דמהיתר השחיטה אין ללמוד אלא שמוציאה מידי נבלה, ואין המיתה אוסרתה עוד, אבל להוציאה גם מידי טרפה בזמן שמפרכסת, שאיסורו מחמת חסרון, מנלן, כיון דמטעם דהמתה מותרת אין להתיר את הטרפה וכנ"ל. וגם ממה שהתירה התורה מפרכסת לאכילה תיכף כשנשחטה, אין ראי' דרשאי לאוכלה

גם כשנטרפה, דהיתר האכילה הרי איכא לאוקומי בדבר שאינו עושה אותה טרפה, ומותרת משום אבר מן החי. וב"ה מצאתי בחידושי הר"ן בחולין (דף כ"ח) בברייתא דשחט את הוושט ואחר כך נשמטה הגרגרת שהעיר בזה. וזה לשונו, דודאי האי תנא בבבא דשחט את הוושט ואחר כך נשמטה הגרגרת כשרה, אתא לאשמועינן דאף על פי שנולד בה טרפות שיצא נשמתה כיון שכבר נשחט בה שיעור שחיטה כשרה. שלא תאמר כיון דקיימא לן דשחט בה שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת הרי היא כחי' לכל דברי') כל כשנולדו בה סימני טרפה קודם יציאת הנשמה אסירה, דכי נפקא חיותא בטרפה קא נפקא, וקא משמע לן דליתא, דעיקר חיותא בשיעור שחיטה קא נפיק. עד

*) לכאורה יש להעיר על דבריו דהוא עצמו בחידושיו לחולין (דף פ"ד) ובשבועות (דף י"א) דעתו דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי'. אולם יש לומר דלענין טרפות דתלוי בחיות שאני, דהא דאינה כחי', היינו שאין עלי' דין חי'. אבל טרפות אינו נוגע להדין, אלא לעצם החיות. כמו שכתבו התוס' כהאי גוונא בבבא קמא ריש פרק שיר שנגח את הפרה, דלטרפות לא מהני מה דעובר ירך אמו. דטרפות תלוי בעצם החיות, ומה שמצד הדין עובר ירך אמו, לא מהני זה לאוסרה משום טרפה. הכי נמי יש לומר בהיפוך, דבמה דמצד הדין אינה כחי' לא מהני להכשיר משום טרפה, דתלוי בעצם החיות. ומפרכסת כחי' כעצם. ויש ליישב עוד לפי מה שהעירותי למעלה דהא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', הוי בגדר יצאה מכלל חי' ולכלל מתה לא באה, כההיא דחזקיה בחולין (דף קכ"א). והוי אמינא דכדי לאסור משום טרפה, סגי במה דלא הוי כמתה, ועל זה תירץ הר"ן דכל דפסקה חיותה בשיעור דנפק על ידי שחיטה, תו לא מיטרפא. כאן לשונו. הרי שהעיר כקושיתנו. [חזינן לדעתי' מבוארת להדיא דאין איסור הטרפה משום מתה מקצתה בלי שחיטה, דהכא דכבר נשחטה ויצאה מידי נבלה, ואפילו הכי כתב דהוי אמינא לאסור משום טרפות וע"כ דאין איסור הטרפה נוגע כלל לאיסור מתה.] ולפי תירוצו נלמד ליישב גם קושיתנו מהסוגיא דנזיר, דלדבריו דהא דאין טרפות אוסרת אחר שחיטה, אין זה משום דין היתר השחיטה, אלא משום דכבר נפסק חיותה בשיעור כזה, עד שאין עוד מקום לטרפות אחריו, ופסיקת החיות הרי אחת היא על ידי נחירה כמו על ידי שחיטה, ואם כן אף שאין הנחירה מתרת מפרכסת, מכל מקום החיות כבר נפסקה בשיעור כזה שאין הטרפות אוסרתה עוד, ומיושבת הסוגיא דנזיר, דאין מקום לאסור משום טרפות דנשברה המפרקת לאחר מליקת הסימנין, גם באופן דמדאורייתא הוי על המליקה דין נחירה, שאינה מתרת המפרכסת, כסוגיין דנזיר, דמכל מקום כל שנמלקו הסימנין כבר פסקה חיותה ואין הטרפות אוסרתה עוד. אלא דלכאורה קשה

על עיקר דברי הר"ן בהא דאין טרפות אוסרת לאחר שחיטה, שאין זה מצד דין היתר השחיטה, אלא משום פסיקות החיות. ולפי זה אמאי אין טרפות אוסרת בבן פקועה, דאף על גב דדינה כשחוטה, אבל פסיקות החיות הרי אין בה. ולא עדיפא ממפרכסת דהטרפות היתה אוסרתה, לדעת הר"ן, לולא הטעם דפסקה חיותה. אלא על כרחך דהא דאין טרפות לאחר שחיטה הוא משום היתר השחיטה, והכי נמי בבן פקועה דהשחיטה התירתה אין הטרפות אוסרתה עוד. ונראה פשוט דלא קשה מידי מבן פקיעה, דהתם הרי גם כשנמצאת שנטרפה לפני שחיטת אמה מותרת, כמו שהבאתי לעיל מה שכתב הר"ן ריש פרק בהמה המקשה, והתם ודאי אין זה מצד דין היתר השחיטה, דכבר נטרפה קודם שנשחטה. אלא העיקר דבבן פקועה אין היתרה מדיני היתר השחיטה, אלא מגזרת הכתיב דכל בבהמה תאכלו, דדרשינן דכל שנמצאת בבהמה תאכלו, יהי' נבלה או טרפה. ואם כן אין להקשות דנטרפה לאחר שחיטת אמה תיאסר, משום דלא נפסקה עדיין חיותה, דמי עדיפא נטרפה לאחר שחיטת אמה מנמצאת טרפה לפני שחיטתה, דכיון דהיתירה מגזרת הכתוב דכל בבהמה תאכלו, הרי מותרת בכל אופן בין נמצאת טרפה, בין נטרפה אחר כך, ולא איכפת לן תו מה דלא שייך בה פסיקות חיותא. אולם יש להתבונן בדברי הר"ן, אם כוונתו דמשום פסיקת החיות לחודה אין טרפות לאחר שחיטה, או דכוונתו שיהא זה כעין טעם לדין היתר השחיטה שלא יחול עוד איסור טרפות אחרי שנשחטה, אבל בפסיקות החיות לחודה במקום שאין דין היתר השחיטה לא אמרינן הכי. והביאני לידי ספק זה, מה שראיתי כיוצא בזה בדברי הרשב"א בתורת הבית דף כ"א (דפוס וויען) שכתב בטעם היתר מפרכסת מאיסור אבר מן החי, שהוא משום דנפסק חיותה על ידי פסיקת הסימנין, והתם הני ודאי דרק בצירוף דין ההיתר שעל ידי השחיטה הוא דאמרינן הכי, דהרי בנחירת הסימנין אינה יוצאה מידי אבר מן החי. והכי נמי יש לומר בטעמו של הר"ן על היתר הטרפות במפרכסת דמה שכתב שהוא משום פסיקות החיות, הוא גם כן בצירוף דין ההיתר הבא על ידי השחיטה, ואין לזה מקום בנחירה. ואם כי אין לנו למוד מפורש שהשחיטה תתיר את הטרפות בשעה שמפרכסת, הרי גם היתר אבר מן החי על ידי שחיטה בשעה שמפרכסת לא מצאנו מפורש, דכבר יש לומר דפעולת השחיטה היא רק שלא תיאסר משום נבלה כשתמות אחר כך, אבל שתהא מותרת גם בעודה מפרכסת שהיא כחי', מנלן. ומצאתי בפרי מגדים שעמד בזה. וזכורני ששמעתי ממורי שארי הגאון החסיד מאוה"ג ר' יוסף דובער זצ"ל שאמר בשם איזה ספר. דהיתר מפרכסת נפקא לן מלשון התורה דוזבחת ואכלת שמשמעותו דמיד כששחט מותר באכילה. וכעת מצאתי בתפארת ישראל

בפירושו הארוך למס' טהרות פרק א' משנה ג' שגם הוא כתב כן. ואולי הכי נמי יש לומר לענין טרפות, דמשמעות הכתוב הוא, שתיכף לאחר ששחט יכול לאכול ממנה, בכל אופן ואפילו מדבר שעושה אותה טרפה. על כל פנים טעמו של הרשב"א בהיתר אבר מן החי בשעה שמפרכסת הרי ודאי דאינו אלא טעם נוסף לדין היתר השחיטה, יהי' מאיזה טעם. אבל לא דמחמת פסיקות החיות לחודה פקע ממנה איסור אבר מן החי. והכי נמי יש לומר בטעמו של הר"ן על היתר טרפות בשעה שמפרכסת, שהוא גם כן רק בגדר טעם נוסף לדין היתר השחיטה. ובכן אין זה ענין לפסיקות החיות שעל ידי נחירה ואין מקום ליישב הסוגיא דנזיר על פי דברי הר"ן הנ"ל. אולם גם אם נאמר דכוונת הר"ן היא שבצירוף דין היתר השחיטה הוא דאין טרפות אוסרת לאחר שנשחטה, יש לומר דהכי נמי בנחירת העוף למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, אף על גב דלא התירתה הנחירה מידי אבר מן החי ואסורה קודם שתמות, מכל מקום כיון דמהני הנחירה להוציאה מידי איסור נבלה שלא תיאסר עוד כשתמות הכי נמי מהני להוציאה מידי איסור טרפה כשתיטרף אחר כך, דעל כל פנים יש לדמות איסור טרפה לאיסור נבלה בפרט זה. ולא שאנו מתירין את הטרפה, משום דהמתה מותרת, ומשום דכל איסור הטרפה הוא דהוי כמתה מקצתה בלי שחיטה, כמו שכתבנו בתחלה. הא לא אמרינן, משום דבאמת איסור הטרפה הוא איסור מצד עצמו מחמת החסרון, ואינו שייך כלל לאיסור הנבלה. אלא דאנן הכי אמרינן דכשם שהנחירה פועלת להוציא מידי נבלה, אף שאינה מוציאה מידי אבר מן החי, הכי נמי מיציאה מידי איסור טרפה, דטפי יש לדמות איסור טרפה לאיסור נבלה, מלדמותו לאיסור אבר מן החי, דבנבלה וטרפה בשניהם פועלת הנחירה שלא תבוא לכלל איסור, מה שאין כן באבר מן החי שהאיסור כבר בא לעולם, ומשום הכי אין הנחירה פועלת להתיר את האסור מכבר. [וקצת יש להעיר דלמאן דאמר בהמה בחיי' לאו לאברים עומדת, הרי גם באבר מן החי לא באה עדיין לכלל איסור כל זמן שלא נתלש האבר, ודמי בפרט זה לנבלה וטרפה, ואפילו הכי לא מהני בה נחירה להצילה גם מאיסור זה, והכי נמי נימא בטרפה, ומאי חזית לדמות טרפה לנבלה טפי מלאיסור אבר מן החי. אכן למה שכתב הפליתי דבשעה שמפרכסת לכולי עלמא לאברים עומדת משום דאז דרכה לחתוך ממנה אבר ובשר יש ליישב] ותו דהרמב"ם כתב דנבלה וטרפה מצטרפין לפי שהטרפה התחלת נבלה היא, ויש ללמוד דכמו דנחירה מוציאתה מידי איסור נבלה, הכי נמי מוציאתה מידי איסור טרפה. מיהו כל זה דברנו לפי הנחתנו על פי דברי התוס' דחולין (דף צ"א) דנחירת העוף למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה אינה מתרת מפרכסת. וכדעת הפלתי והברית אברהם. אכן

לפי מה שיתבאר בסימן שלפנינו בראיות נכוחות דלמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, הוי הנחירה כשחיטה להתיר מפרכסת, אין כאן קושיא כלל. ותו לא מידי:

יט) ועתה עוד עלינו ליישב מה שהעירונו בתחלת דברינו על תירוצו של רבא (בדף כ') התם משום הבדלה, דלרבא עצמו דאוקי פלוגתיי' דר' אלעזר בר' שמעון ורבנן בזבחים (דף ס"ה) בשהיי' אי פסלה בסי' שני, ולדברי רש"י בטעמא דרבנן דלא פסלה שהיי', שהוא משום דסימן שני אינו אלא משום הבדלה, מכלל דלר' אלעזר בר' שמעון דפסלה שהיי' הוי גם סימן שני מעיקר המליקה, ואם כן תשאר לדידי' קושית אביי ותקשה לך עולת העוף. ומה שכתבנו שם ביישובו דלר' אלעזר בר' שמעון בלאו הכי לא קשה מעולת העוף דוכי מתה עומד ומולק, אחרי דעיקר הקושיא בנוי' על הא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', וזהו רק לרבנן דבסימן אחד כבר יצאה מידי נבלה יעו"ש, הרי אין לזה עוד מקום לבתר שדחינו עיקר היסוד והתירוץ על דברי רש"י, דהכא לא שייך כלל עיקר הדין דישראל בטהורה מכרכסת אינה כחי'. וגם דמטעם זה דאינה כחי', לא אמרינן וכי מתה עומד ומולק. ועל כרחין דקושית הש"ס הוי משום דבמליקת המפרקת וסימן אחד הוי כמתה ממש וכמו שכתבו המפרשים, וזה קשה גם לר' אלעזר בר' שמעון, ואם כן מאי משני התם כדי לקיים בה מצות הבדלה והרי אכתי קשה לר' אלעזר בר' שמעון. אכן יש מקום לערער על עיקר ההנחה דמאן דפסיל שהיי' בסימן שני, טעמי' משום דגם סימן שני הוי מעיקר המליקה, דלפי זה מתניתין דריש פרק חטאת העוף דעולה שעשאה כמעשה חטאת, אינה מטמאה בבית הבליעה, אתיא לרבא דלא כר' אלעזר בר' שמעון. [וקצת קשה בהא דמפלפל הש"ס ריש פרק חטאת העוף אי מתניתין דריש פרקין אתיא כר' אלעזר בר' שמעון] ואם כן קשה לאביי התם דבין לרבנן ובין לר' אלעזר בר' שמעון שהיי' פסלה בסימן שני. ולפי הנ"ל הרי מוכרח דלאביי תרוויי' סבירי להו דגם סימן שני הוי מעיקר המליקה, ואם כן מתניתין דעולת העוף שעשאה כמעשה חטאת אינו מטמא בבית הבליעה אמאן תרמיי'. ומוכרח דלאביי אין פסול שהיי' תלוי בדין עיקר המליקה, דהרי אפילו אי לא מטמא בבית הבליעה אחרי מליקת סימן אחד משום דכבר נגמרה מליקתו, אפילו הכי פסלה שהיי' בסי' שני, ואם כי לא ידענו טעם הדבר, אבל לאביי הרי הוא מוכרח. ומדאביי לרבנן, נשמע לרבא לר' אלעזר בר' שמעון, דאף דפסלה בי' שהיי' בסימן שני אין הכרח שהוא מעיקר המליקה:

כ) אולם לכאורה נראה להוכיח דלרבא הוי סימן שני מעיקר המליקה לר' אלעזר בר' שמעון. דבחולין (דף כ"ט ע"ב) אמר רבא הכל מודים בשחט סימן אחד עכו"ם וכו' בעולת העוף נמי היכא דמלק סימן אחד למטה וסימן אחד למעלה פסולה שהרי עשה

בה מעשה חטאת העוף למטה. ופירש רש"י אף על גב דבעולה לא הוי סוף מליקה עד גמר השני. וקשה טובא, דלמה לי' הכא לטעמא דעשה בה מעשה חטאת העוף, והרי רבא עצמו אמר לעיל סימן שני משום הבדלה, ועיקר המליקה שבמקום שחיטה הוי בסימן אחד, ואם כן גם בלי הך טעמא דעביד מעשה חטאת העוף, תיפוק לי' דבעולה גופה כבר עבד כל מעשה המליקה שהיא כשחיטה בסימן אחד, וודאי דיש בה כדי לפסול, אפילו למאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף, דהרי זהו סוף שחיטתה. ומצאתי בספר דבר אברהם לאחי הגאב"ד דעיר סמאלעוויטש שי' שהביא בשם חותנו הגאון האמתי "הגדול" זצ"ל הערה כזו אך באופן אחר. דהוא ז"ל הקשה מסוגיא זו על שטת רש"י (בדף כ') דעוף בסימן אחד הוי מתה גמורה, אם כן למה לי' הכא לטעמא דעביד מעשה חטאת העוף. ולא ידעתי למה לי' לדברי רש"י ולא הקשה מדברי רבא עצמו כפי קושיתי. וגם בתירוצו שם לא תתורץ קושיתי. דהוא תירץ לקושיתו, על פי מה שכתבתי לעיל בשמו בעיקר דברי רש"י, דמשום הכי הוי כמתה בסימן אחד, משום דבסימן אחד אינו מטמא בבית הבליעה, וכיון דאהני מליקתה, מפרכסת שלה אינה כחי' דהיו ישראל בטהורה, ולכן דינה כמתה. וטעמא דעולת העוף בסימן אחד אינו מטמא בבית הבליעה, הוא משום דהוי פסולו בקודש דהיינו מה שיש לו הכשר במקום אחר בחטאת העוף [באמת זהו לפירוש התוס' בפסולו בקודש, ולפירוש רש"י הוי פסולו בקודש כל שנפסל בעזרה והכא דקאי לישב שיטת רש"י לא יתכנו כלל הדברים]. ונמצא דעיקר הטעם דהוי כמתה בסימן אחד הוא משום שיש לו הכשר בחטאת העוף, ולכן נקיט להאי טעמא דעביד מעשה חטאת העוף ולא אמר בפשיטות דהוי כמתה, כיון דגם דמה דהוי כמתה הוא רק מהך טעמא, דבסימן אחד עשה מעשה חטאת העוף, ולכן נקט עיקר הטעם, עד כאן דבריו. והנה מלבד מה שדחינו לעיל עיקר ביאורו לדברי רש"י, הרי לפי קושיתי מדברי רבא עצמו, דעיקר המליקה שבמקום שחיטה הוא רק בסימן אחד, אין אנו צריכין כלל לטעמא דפסולו בקודש כמובן, והקושיא תשאר בתוקפה דאין שום צורך לטעמא דעביד מעשה חטאת העוף. ואין לומר דגם בזה צריכין אנו לטעמא דפסולו בקודש, דנהי דעיקר המליקה היא בסימן אחד, מכל מקום כיון דהקרבן מיהת פסול בסימן אחד, ואי לאו דהיה פסולו בקודש הי' מטמא בבית הבליעה, כדין כל דבר שאין פסולו בקודש. והרי כלל גדול הוא בידינו דכל שחיטה שאינה מוציאה מידי נבלה, מאיזה טעם שהוא, אינה שחיטה לשום דבר, והכי נמי במליקה. ואם כן מה מועיל לנו מה דעיקר המליקה בעולת העוף הוא בסימן אחד, כיון דמידי נבלה לא יצאה קודם שמלק גם את השני, אם כן אין עדיין דין מליקה על הסימן הראשון. ומשום הכי צריך לטעמא דעשה מעשה

חטאת, כדי שיהא פסולו בקודש ולא תטמא מליקת סימן אחד בבית הבליעה, ואז הוא דיהי' דין מליקה על הסימן הראשון. דזה אינו, משום דכל זה יתכן כשלא מלק באמת אלא סימן אחד, דאז הוא דאנו צריכים לטעמא דפסולו בקודש, כי היכי דיהא עליו דין מליקה, אבל בגוונא דסוגיין דאיירי דמלק שני הסימנין, אלא דאנו דנין מתי ירדה עלה תורת מליקה כדי לפסול, בזה בודאי כיון דעיקר המליקה היא בסימן אחד, והסימן השני הוא רק משום הבדלה, ודאי שיש בידי הסימן האחד כדי לפסול, גם בלי טעמא דפסולו בקודש, וכמו למאן דאמר דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, דתחלת שחיטה הוי כל דיני שחיטה עלה, אף שאם לא הי' גומר כל שחיטתו לא היתה מוציאה מידי נבלה, הכי נמי למאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף, כשמלק את הסימן הראשון, כיון דלרבא עצמו הוי עיקר דין מליקה רק על הסימן הראשון, ואין אנו צריכין לבקש טעמים על זה כיון דזוהי שחיטתה. דאף דבאם שלא הי' מולק יותר, היינו צריכין לטעמא דפסולו בקודש, ואי לאו הכי הי' מטמא בבית הבליעה, ולא הוי אז דין מליקה על הסימן שמלק. היינו דפסול זה שלא מלק את הסימן השני, אי לאו דפסולו בקודש, הי' מבטל את פעולת המליקה של הסימן הראשון. אבל השתא שמלק שני הסימנין ואין עוד פסול לפסול, הרי אין אנו צריכין לטעמא דמעשה חטאת קעביד, דהכא הוי ממילא דין מליקה על הסימן הראשון. ורק לפי קושית "הגדול" ז"ל מהא דבסימן אחד הוי כמתה, בזה יש מקום לתירוצו, כיון דמה דהוי כמתה הוא משום ההכשר שמוציא מידי נבלה, ובזה כיון שלא נגמר ההכשר אינה כמתה, ולא שייך לומר דאחר כך כשמלק גם את הסימן השני, איגלאי מילתא דהוי כמתה כבר ממליקת הסימן הראשון. אבל לפי קושיתי דעצם המליקה הוי רק סימן אחד, אין אנו צריכים לזה, משום דכשמלק את השני הרי נשאר שם מליקה רק על הראשון, וודאי דמהני לפסול אפילו למאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף. ובאמת איני מבין למדי כוונת הגדול ז"ל בקושיתו, דמה לנו דהוי כמתה בסימן אחד, כיון דמכל מקום מצות מליקה היא בשני סימנין, הרי אין דין מליקה אלא לבסוף למאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף, ואם כוונתו דכיון דהוי כמתה חזינן דעיקר המליקה אינה אלא סימן אחד, דעל קושיא זו דוכי מתה עומד ומולק משני רבא באמת דסימן שני משום הבדלה, אם כן למה לו ללכת לקראת הוכחות ולהקשות על דברי רש"י, הרי מפורש בגמ' בדברי רבא עצמו דסימן שני הוי רק משום הבדלה. ותו דאם כן היתה כוונת קושיתו, הרי אין מקום לתירוצו וכנ"ל. וכן קשה במה דאמר התם עוד לענין שחוטי חוץ מר לא אמר הכי, ומני רב יוסף, היכא דשחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים נמי פסול, שהרי עשה בה מעשה חטאת העוף בחוץ. ופירש"י דקאי בשחיטת עולת העוף בחוץ,

והתוס' הקשו עליו דשחיטת עוף הוא בסימן אחד, וכתבו הראשונים ביישוב דעת רש"י דקדשים מחולין לא ילפינן. ולדברינו אכתי קשה דהרי גם בקדשים גופיי' במליקת פנים אין עיקר המליקה שבמקום שחיטה אלא סימן אחד, ואם כן מאיזה טעם נאמר דבחוץ אינו חייב בסימן אחד, ולמה לן הטעם דעביד מעשה חטאת העוף. אשר על כן הי' נראה לכאורה דצריך להך טעמא משום דרבא אמר הכל מודים, ובכלל זה אפילו מאן דסבירא לי' כר' אלעזר בר' שמעון דשהיי' פוסלת בסימן שני בעולת העוף דלדידי' גם סימן שני מעיקר המליקה, אפילו הכי מפסל בסימן אחד למטה וחייבין עליו בחוץ, משום דעביד מעשה חטאת העוף, ולדידי' הוא דצריך להך טעמא. ואם כן יהי' מוכרח דלר' אלעזר בר' שמעון הוי גם הסימן השני מעיקר המליקה:

כא) אכן אין זה מוכרח. דהרי גם אם נתרץ כן לדברי הש"ס (בדף כ"ט) דצריך לטעמא דעביד מעשה חטאת העוף, כי היכי דתיתוקם אפילו לר' אלעזר בר' שמעון, ולדידן באמת חייב בסימן אחד בחוץ גם בלאו הך טעמא, אפילו לשיטת רש"י דקדשים מחולין לא ילפינן. הרי אכתי תקשה לן סוגית הש"ס (בדף מ' ע"ב) דמוקמינן התם למתניתין דהשוחט בשבת בחוץ לעכו"ם חייב שלש חטאות בחטאת העוף דוקא, דבעולה לא מתוקמא כיון דבעי שני סימנין וכבר נאסרה בסימן אחד משום עבודה זרה ואידך מחתך בעפר ואינו חייב משום שחוטי חוץ. ומשום הכי נקטה מתניתין חטאת. וכתב רש"י דהא דאמרינן לעיל דגם אשחוטי חוץ חייב בסימן אחד, היינו דוקא כששחט גם את השני בעודה קדשים, אבל הכא דהסימן השני לא אשתחיט כלל הרי גם שחיטת קמא לאו שחיטה היא. וכן כתבו התוס' (בדף כ"ט). אולם זה ניחא בבהמה דבעי שני סימנין, אבל בעוף דגם מצד הכשר שחיטתה סגי בסימן אחד, מה לנו שהסימן השני לא נשחט כלל, דאי משום לתא דקדשים הרי עביד מעשה חטאת העוף, ואי מצד דיני השחיטה, הרי עוף שחיטתו בסימן אחד, ואם כן גם בעולת העוף משכחת לה לחיוב שלש חטאות, ולמה נקטה מתניתן חטאת. ועיין פירש"י (בדף מ' ע"ב) ד"ה מאי איריא שכתב דעולה לא מצי למינקט משום דעולת העוף בעי שני סימנין, ולהנ"ל הרי קשה. ומצאתי במהר"ם (בדף כ"ט) שהקשה כן. ותירץ דכיון דכל טעמא דחייב בעולת העוף בסימן אחד, הוא רק משום דעביד מעשה חטאת, משום הכי נקיט חטאת עצמו, וכן כתב שם בספר לב ארי'. אכן לדברינו דמה דנקט טעמא דעביד מעשה חטאת הוא רק לר' אלעזר בר' שמעון, אבל לרבנן גם בלאו הך טעמא חייב על סימן אחד בחוץ, כיון דעיקר המליקה גם בפנים הוי בסימן אחד. אם כן קשה למה נקט מתניתין דוקא חטאת, כיון דלדידן חייב אסימן אחד בחוץ גם בלאו טעמא דעביד מעשה חטאת. ואין עוד מקום לתירוץ המהר"ם. וודאי

אין לומר דגם הך סתמא דהשוחט בשבת בחוץ אתיא כר' אלעזר בר' שמעון. והי' מקום לדחוק ולקיים גם לדידן תירוץ המהר"ם, דסוף סוף צריכין אנו לטעמא דעביד מעשה חטאת העוף גם לדידן, דהרי אם לא מלק בעולה אלא סימן אחד פסולה, ואי לאו דהי' פסולו בקודש והי' מטמא בבית הבליעה, הרי אז לא היתה נחשבת מליקת הסימן האחד למליקה לשום דבר, וכמו שכתבנו למעלה דכל שלא הועילה להוציא מידי נבלה, אין זו מליקה. אלא דפסול זה דמליקת סימן אחד, הוי פסולו בקודש ואינו מטמא בבית הבליעה, ומשום הכי הוא דחשיב מליקה בסימן אחד. והטעם דהוי פסולו בקודש הרי הוא משום שיש לו הכשר בחטאת העוף בסימן אחד, ואם כן שייך גם לדידן תירוץ המהר"ם דנקיט חטאת משום דסוף סוף לפי שכשר בחטאת בסימן אחד, חשוב מליקה בעולה לחייבו בחוץ. וכבר כתבנו ליישב באופן זה גם קושיתנו (בדף כ"ט), אלא דהתם דקיימינן כשמלק שני הסימנין אין מקום לזה וכמו שכתבנו לעיל, אבל הכא בשוחט לעבודה זרה, דהוי כלא נשחט כלל הסימן השני, אם כן כל מה דחשוב הסימן הראשון מליקה, הוא רק לפי שפסולו בקודש, ולכן צריכינן לטעמא דעביד מעשה חטאת העוף. אולם בזה לא יתיישב רק לפי פירוש התוס' בפסולו בקודש שהוא משום שיש לו הכשר במקום אחר, אבל לפירוש רש"י דפסולו בקודש היינו מה שנפסל בעזרה, הרי אין שום מקום לתירוץ זה. והרי רש"י עצמו כתב מפורש (בדף מ' ע"ב) ד"ה מאי איריא דבעולת העוף לא משכחת לה לדינא דמתניתן משום דעולה בעי שני סימנין, וקשה כנ"ל. באופן דהוכחתנו מהסוגיא (בדף כ"ט) דלר' אלעזר ב"ר שמעון הוי גם סימן שני מעיקר המליקה אינה הוכחה, ואם כן אין יסוד לקושיתנו (בדף כ' ע"ב) דיש לומר דגם לר' אלעזר ב"ר שמעון אין הסימן השני אלא משום הבדלה, אף דפסלה בי' שהיי', ולאביי הרי מוכרח כן והכי נמי לרבא. אולם גם מלבד זה יש ליישב קושיתנו. דיש לומר דלר' אלעזר ב"ר שמעון לא קשה כלל קושית אביי. דבחולין (דף כ"א) גבי כל הני דהותזו ראשיהן הוי כמתה אף שמפרכסת, איפלגו בגמ' אי דוקא בהותזו כל הסימנין הוי כמתה, או אפילו ברובן. חזינן דיש סברא לומר דטפי הוו כמתה בהותזו כולן מבהותזו רובן. ואפילו למאן דפליג התם וסבר דגם בהותזו רובן הוי כמתה, גם איהו מודה דבהותזו כולן עביד טפי מיתה. אלא דסבירא לי' דשמונה שרצים גם בהותזו רובן יש בו כדי להמית מיתה גמורה, אבל בעיקר הדבר דהותזו כולן עביד מיתה טפי, לא פליג כלל. והנה בברייתא שם איפלגו ר' אלעזר ב"ר שמעון ורבנן במליקת שני הסימנין בעולת העוף אי בעינן כולן או רובן. ור' אלעזר ב"ר שמעון סבירא לי' רובן דוקא ולא כולן. אם כן יש לומר דהא דאמרינן (בדף כ') ותקשה לך עולת העוף דגם בחד סימן הוי כמתה, זהו רק לרבנן דמולק את כולו,

אבל לר' אלעזר ב"ר שמעון דאינו מולק אלא רובו, לא הוי כמתה כלל, דשאני מליקת רובו ממליקת כולו כדחזינן בהני דהותזו ראשיהן. ומשני רבא שפיר, התם כדי לקיים בה מצות הבדלה, דלר' אלעזר ב"ר שמעון בלאו הכי לא קשה, וכנ"ל:

## סימן ז

בדין נחירת העוף למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה ובדין ממשקה ישראל. בסימן הקודם הבאנו מה שכתב הפלתי לדבר פשוט, דלמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, ונחירה מיהא בעי, דאין נחירה זו מתרת את המפרכסת. וכתבנו להביא ראי' לזה מדברי התוס' בחולין (דף צ"א) שכתבו דבן נח מוזהר על הנחירה, ואפילו הכי אמרינן דלבני נח במיתה תליא, וכן כתב בספר ברית אברהם לדבר ברור כדברי הפלתי, וגם הביא ראי' מדברי התוס' דחולין הנ"ל:

א) ואם שאיני כדאי להרים ראש נגד הגאונים הנ"ל, אבל האמת יורה דרכו דנחירת העוף למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה אף היא מתרת המפרכסת כשחיטה, שלא כדעת הגאונים הנ"ל, ומדברי התוס' דחולין אין שום ראי', וכמו שיבואר. דהנה מרגניתא טבא מצאתי בעיקר דין נחירה זו בדברי הרשב"א בחידושיו לחולין (דף כ"ח). דבהא דקאמר הש"ס התם ותיהני לה סכין לטהרה מידי נבלה, כתב הרשב"א וזה לשונו, מדקאמר ותיהני לה סכין, משמע דגם למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה חתיכת הסימנין מיהא בעינן, שאלו הכהו על ראשו ומת או שחתך כנגד לבו הרי זה נבלה, ואין התרתו אלא מן הצואר, ואין שחיטה לעוף שאמרו שאין נוהגין בו הלכות שחיטה ואין פוסל בו שהייי' חלדה הגרמה ועיקור. עד כאן לשונו הצריך לעניננו. דבר חדש שמענו מדברי הרשב"א האלו בפירוש אין שחיטה לעוף מן התורה, דעיקר השחיטה הוי לכולי עלמא מן התורה גם בעוף, אלא דההלכות הפוסלות בשחיטה אין נוהגין בשחיטת העוף מן התורה, ומה שנקראת נחירה בפי הראשונים ז"ל היינו לפי שאין ההלכות הפוסלות בשחיטה נוהגין בה. וכיון דנחירה זו מדין שחיטה היא, הלא ודאי שמתרת את המפרכסת, דמה שאין פוסלין בה חמשה הלכות שחיטה, אין זה נוגע כלל להיתר מפרכסת. ומכיון דעיקרה דנחירת העוף שחיטה היא, מאיזה טעם נחלק בין שחיטת עוף לשחיטת בהמה בדין היתר מפרכסת, כיון דתרווייי' מדין שחיטה הוא וזה נראה ברור. ואם באנו לומר שהנחירה אינה מתרת את המפרכסת הי' לנו לומר דהנחירה מצוה אחרת היא שאינה מדין השחיטה. אבל לפי דברי הרשב"א בפירוש דין הנחירה אין מקום לזה כלל. ואם כן אין שום ראי' מדברי התוס' דחולין (דף צ"א) לנידון דידן, דהתם אף דבני נח

מוזהרין על הנחירה, לפי דברי התוס', הרי אין לנחירה זו שום שייכות למצות שחיטה. אלא דאית לן שום דרשה שנצטוו בני נח על הנחירה להדיא (כמו שיבואר לפנינו אי"ה בסימן י"א מדרשת הפסיקתא) אבל זוהי מצוה אחרת ואין לה ענין למצות השחיטה ולכן אינה מתרת את המפרכסת, דלא אשכחן היתר למפרכסת בדין נחירה זו. מה שאין כן בנחירת העוף למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, דלדברי הרשב"א מצותה מצות שחיטה כמו שחיטת בהמה, אלא שאין פסולי שחיטה נוהגין בה, ודאי דהויא כשחיטה גם להיתר מפרכסת, כיון דמצותה מדין השחיטה היא. גם מדברי הרמ"ה שהביא הרא"ש ביומא בפרק יום הכפורים שהבאנו בסימן הקודם שכתב דנחירת העוף כשרה על ידי נכרי למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, אף שהנכרי אינו בר זביחה. (דגם אם הרמ"ה דעתו כדעת התוס' דחולין דגם בן נח מוזהר על הנחירה, אכתי הוי אינו בר זביחה לעניו נחירת העוף לפי סברת הרשב"א, דהרי נחירתו שהוא מצווה עלי', אינה מדין שחיטה, ונחירת העוף לפי דברי הרשב"א, מדין שחיטה היא, ועל מין נחירה כזו הרי אין הנכרי מצווה, ועוד דלפי שיתבאר בדברינו בסימן י"א, הרי לאחר מתן תורה, אין בן נח מוזהר על נחירה גם להתוס', ותירצנו בזה מה שהקשו בהגהות מנבלה דאמר רחמנא או מכור לנכרי יעויין שם) אין ראי' שחולק על הרשב"א בעיקר הסברא דמצות הנחירה מדין השחיטה היא. דיש לומר דגם איהו סבירא לי' כטעמו של הרשב"א, ואפילו הכי כשר בה מי שאינו בר זביחה, דכשם שאין שארי ההלכות הפוסלות בשחיטה נוהגין בעוף, הכי נמי דאינו נוהג בו פסול זה דאינו בר זביחה, דמאי עדיף פסול זה משארי פסולי שחיטה. ונפלאתי לראות בספר מקור מים חיים בסימן כ"א שיצא לעשות מחלוקת בין הרשב"א והרמ"ה הנ"ל, ופשוט בעיניו דלהרשב"א, שהנחירה אף היא מדין שחיטה, פסולה על ידי נכרי. ואני תמה, דמאי שנא פסול זה משארי פסולי שחיטה דלא נהיגי בה. ואין לומר דלהרשב"א רק הפסולין דאתו מהלכה למשה מסיני הוא דלא גמירי בה, אבל פסול דאינו בר זביחה דאתי מקרא דוזבחת ואכלת, נהיג גם בנחירת העוף כיון דלהרשב"א שם שחיטה עלה. דזה אינו דאם כן נאמר גם פסול דרסה לינהוג בה, לפי מה שכתב הרשב"א עצמו בתורת הבית דפסול דרסה לאו מהלכה למשה מסיני הוא אלא מלישנא דקרא דאין ושחט אלא ומשך, וכי גמירי הלכתא אשארי, וכן כתב רש"י בחולין (דף כ"ז ע"א) בחד לישנא ואם כן לינהוג בה גם פסול דרסה, וזהו דבר שלא שמענו גם להרשב"א. (בקצת דפוסים לא נזכר פסול דרסה בדברי הרשב"א הנ"ל, וכשמנה הלכות שחיטה שאין נוהגין בעוף למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה. הזכיר הלכות שהיי' חלדה, הגרמה ועיקור, והשמיט לפסול דרסה. ולפי הנ"ל הי' זה מדוקדק, לפי שדרסה דפסולו מקרא,

ואינו הלל"מ נוהג באמת להרשב"א בנחירת העוף, למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה. אבל אין ספק שהוא טעות הדפוס, דלפי זה הרי תקשה הסוגיא דנזיר (דף כ"ט) דפריך והא קאכיל כהן נבלה ומשני קסבר אין שחיטה לעוף מן התורה, ואי נימא דדרסה פוסלת בה גם למאן דאמר זה, הרי אכתי קאכיל נבלה דדרסה, דהרי מצות מליקה קוצץ ויורד. ואין לומר דסוגיא זו סברה כמאן דאמר מצות מליקה מוליך ומביא, ואין בה משום דרסה. חדא דלפי המתבאר בחולין (דף כ') ליכא למאן דאמר דמצות מליקה דוקא מוליך ומביא וקוצץ ויורד פסול בה, ואם כן כיון דבשארי מליקות כשר לכולי עלמא גם קיצץ ויורד, ליכא למימר דהכא ניבעי דוקא מוליך ומביא, דכבר כתבנו לעיל דיסוד קושית הש"ס מהא דקאכיל כהן נבלה, הוא מה שלא נזכר שום שינוי בקרבן זה מבשאר קרבן עוף, ואם כן אין לומר דגם לפי תירוץ הש"ס יהי' שנוי במליקתה שיצטרך להיות דוקא מוליך ומביא, מה שאינו בשארי קרבנות. ותו דהראשונים הקשו על תירוץ הש"ס דאכתי קאכיל כהן טרפה דשבירת המפרקת, ותירצו דסבר כמאן דאמר מחזיר סימנין אחורי העורף, ומבואר בחולין (דף כ') דלמאן דאמר מחזיר מוכרח דמצות מליקה קוצץ ויורד, ומוליך ומביא פסול בה, ואם כן למאן דאמר לחנכו דס"ל מחזיר סימנין אחורי העורף אי אפשר למליקה בלי דרסה ואין להאריך) ואם כן מוכח דגם פסולי דאתו מקראי לא פסלי בנחירת העוף גם להרשב"א, ומאי שנא פסול דאינו בר זביחה מפסול דרסה, וברור דאין לעשות בזה שום מחלוקת בין הרשב"א והרמ"ה. על כל פנים מדברי הרשב"א נמצינו למדין דנחירת העוף מתרת מפרכסת, אחרי דלדבריו נחירה זו שחיטה היא, ולפי טעם זה אין מדברי התוס' דחולין, שהם עיקר יסודו של הברית אברהם, שום ראי' להיפוך, וכמו שכתבנו. ונראה עוד דגם מצד עצמו קשה הדבר לאומרו, דאנן לפי מה דמצרכינן שחיטה לעוף מדרבנן, הרי מתירין אנו בעוף גם המפרכסת, וכיון דמדאורייתא שחיטה זו נחירה היא, דמפרכסת שלה אסורה איך הקילו רבנן לעבור על דברי תורה, ומה גם בקום ועשה. ולא אשתמיטו להו הראשונים להשמיענו דלמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, אסורה באמת המפרכסת גם על ידי שחיטה. והפליתי בסימן כ"ז התעורר על זה, ותירץ דבדבר הדומה יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה כמו שכתבו התוס' ביבמות (דף פ"ח). ואולם מלבד הדוחק שיש בתירוץ זה לבדות מלבנו דבר הדומה מה שלא נמצא בראשונים. אף גם זאת דעיקר סברת התוס' דיבמות הנ"ל, אינה מוסכמת מיתר הראשונים שנתנו טעמים אחרים לנאמנות עד אחד בעדות אשה. ועיין בנימוקי יוסף פרק האשה רבה שדחה סברת התוס' הנ"ל דעקירת דבר מן התורה בדבר הדומה. ועיין בחידושי הרשב"א (בדף פ"ט ע"ב) שם גבי כיון דלא ירתי לה קריא

ולא ענו לה, שתירץ גם התם לקושיתם מעקירת דבר מן התורה באופן אחר, ולא ניחא לי' בסברתם דבדבר הדומה יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, ומה נעני לכל הני ראשונים אשר על כן נראה ברור, דנחירת העוף למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, מתרת את המפרכסת כשחיטה, ועל פי דברי הרשב"א (שבדף כ"ח) הדבר מוכרח וכנ"ל. וראיתי בברית אברהם שהעיר גם כן בזה, דלמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, איך אכלינן מפרכסת של שחיטת עוף. ותירץ מילתא חדתא דבעוף אין מפרכסת כחי', וגם בשחט סימן אחד הוי כמתה. וכל זה כדי להחזיק בשיטתו דאין נחירה מתרת מפרכסת, וכזה כתב בספר העמק שאלה להגאון הנצי"ב מוואלאזין זצ"ל בשאילתא ו' אות ה' על פי דברי רש"י בחולין (דף כ') ככל דברי הברית אברהם, ודלא כהתוס' דחולין (דף פ"ד). ובמחילת כבוד גאונם אשתמיטא להו המשנה המפורשת דריש מס' טהרות, דעוף טמא אין שחיטתה מתירתה לבן נח, וכל זמן שמפרכסת אסור משום אבר מן החי, וכבר הארכנו בזה בסימן הקודם ליישב דברי התוס' דחולין. על כל פנים הדין דין אמת בלי פקפוק דגם בעוף מפרכסת כחי', והוכחתנו קמה ונצבה. שוב מצאתי בתפארת ישראל ריש מסכת טהרות בפירושו הארוך שהביא בשם הגאון רעק"א זצ"ל לדבר פשוט דנחירת העוף מתרת מפרכסת. ועל פי דברי הרשב"א הנ"ל הדבר מבואר:

ב) ונראה לי להביא עוד ראי' דלמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, נחירתו מתרת את המפרכסת מהסוגיא דנזיר (דף כ"ט). דהנה אם נאמר דנחירת העוף אינה מתרת את המפרכסת, וקאי עלה באיסור אבר מן החי עד שתמות, הרי דמה היוצא ממנה באותה שעה הוי דם מן החי, וקאי עלי' בלאו לר' חנינא בן גמליאל, ולדידן דלית לן לאו בדם מן החי, על כל פנים לא גרע מצירן ורוטבן וקיפן דקאי עליי' בעשה דוהטמאים כמו שכתבו האחרונים. ואם כן תקשה לן אותה סוגיא דנזיר (דף כ"ט) דפריך למאן דאמר לחנכו והא קאכיל נבלה, ומשני קסבר אין שחיטה לעוף מן התורה, וכבר כתבתי בשם המפרשים, דבאמת מעיקר אכילת נבלה לא קשה להו, דהרי מצי לאוכלה בחצי שיעור, לריש לקיש דקיימינן אליבי', דחצי שיעור מותר מן התורה, אלא דעיקר הקושיא הוי מה דלא הוזכר במשנה שום שינוי בסדר קרבן זה משארי קרבנות. ואי נימא דאין נחירה מתרת את המפרכסת, הרי אכתי תקשה למאי דמשני קסבר אין שחיטה לעוף מן התורה, כיון דמליקה זו דין נחירה עלה ודמה היוצא ממנה בשעה שמפרכסת דינו כדם מן החי, כיון דהנחירה לא התירתה, ואם כן אסור להזות כל זמן שמפרכסת, דכל איסורי הדיוט אסורין לגבוה, ויצטרך להמתין בהזאתה עד שתצא נפשה, ואם כן גם למאי דמשני, אכתי

יהי' בזה שינוי משארי הזאות דהוו תיכף לאחר המליקה בשעת פרכוסה, ובהזאתה של זו צריך להמתין דוקא עד שתמות. וכי תימא דהכא לאחר מליקתה בשעת ההזאה אין מפרכסת שלה עוד כחי', דהא כי מזה מדמה כבר חתך המפרקת ורוב בשר דהוי כמתה גמורה ומטמא גם במשא כמבואר בראשונים, ואין בה עוד איסור אבר מן החי. אבל בזה עוד לא יונח לן לשיטת רש"י והריטב"א דלמאן דאמר מחזיר סימנין אחורי העורף, אינו מולק המפרקת לאחר הסימנין. דהרי התוס' הקשו על תירוץ הש"ס, דאכתי קאכיל כהן טרפה דשבירת המפרקת, ותירצו דסבירא לי' כמאן דאמר מחזיר סימנין אחורי העורף, וכן תירצו הרשב"א והרמב"ן בחידושיהם לחולין (בדף כ"ח), ותירוץ אחר לא מצאתי בדברי הראשונים לקושיא זו. וכיון דלמאן דאמר זה לא מליק אלא הסימנין לבדן, לשיטת רש"י והריטב"א, הרי מפרכסת שלה כחי', והוי על דמה דין אבר מן החי בשעת פרכוסה, ותשאר קושיתנו דיצטרך להמתין בהזאתה עד שתמות, ויהי' בזה שנוי משארי הזאות. אלא ודאי דלמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, הנחירה היא כשחיטה ומוציאה מידי אבר מן החי. ולכאורא יש לדחות ראי' זו. דהכא אף שאסור הדם משום דם מן החי מותר להזותו למזבח, דהא דאיסורי הדיוט אסורין לגבוה מקרא דממשקה ישראל, הרי אין איסור זה אלא במידי דהקרבה, אבל דבר איסור של חולין הרי אינו אסור למזבח משום שאינו ממשקה ישראל, אי לאו משום איסור חולין בעזרה, והכא דמדאורייתא חולין הן, אלא דסבר חולין בעזרה לאו דאורייתא, הרי אין בו כלל איסורא דממשקה ישראל, וכן רצה לדחות רב אחד:

ג) אולם באמת יש לשום לב להך איסורא דממשקה ישראל, אם הוא רק פסול בקרבן, וממילא יש איסור להקריבו, כמו כל הפסולין שמוזהר עליהן בחמש לאוין, כמו שכתב רש"י בחולין (דף פ') (ואפילו לדעת הרמב"ם בפרק שלישי מהלכות איסורי מזבח, ולפי מה שביאר שם הכסף משנה בדעתו. מכל מקום נראה דרק איסור לאו אין בו, אבל איסורא אית בהו גם להרמב"ם כמו שיבואר לקמן בדברינו איה"ש) אבל איסור זה הרי אינו אלא מאיסורי פסולי הקרבנות, ודבר איסור של חולין אין מקום לאוסרו בשביל זה למזבח, מלבד איסור חולין בעזרה. או דפירושא דממשקה ישראל הוא, דכל שהוא דבר איסור אסור להעלותו למזבח ה'. דקרא דממשקה ישראל מגלה לן דכל האיסורים כשם שאסורין להדיוט אסורין גם לגבוה, ומשום הכי כל דבר של איסור גם כשהוא של חולין יש בו איסור זה, ומלבד שהוא חולין בעזרה, אסור להעלותו למזבח גם משום איסורו. ונראה לי להביא ראי' כהך טעמא בתרא דכל דבר איסור גם כשהוא של חולין אסור למזבח גם משום איסורו. דהנה במנחות (דף ו') פריך הש"ס וטרפה מהכא נפקא (מקרא

דמן הצאן) מהתם נפקא ממשקה ישראל מן המותר לישראל ובתמורה (דף כ"ט) אמרינן כהאי גוונא ברובע ונרבע, מדאסר רחמנא רובע ונרבע לגבוה מכלל דלהדיוט שרי, דאם לא כן תיפוק לן דאסירין לגבוה משום ממשקה ישראל, והכי אמרינן בחולין (דף קט"ו) בכלאים, מדאסר רחמנא לגבוה מכלל דלהדיוט שרי, והכל מהך טעמא דממשקה ישראל. ומוכח דכל הני רובע ונרבע וכלאים וטרפה שנתמעטו מקראי לגבוה, דין אחד להם עם האיסור דממשקה ישראל. דאי הני אסירי טפי, הרי אזדו להו כל הני הוכחות שאמרו בגמ' דמותרין להדיוט מדצריך קרא לאוסרן לגבוה, דהרי אצטריכו הני מיעוטי דלגבוה כדי לטפויי בהו איסורא. במשכנות יעקב חלק יורה דעה סימן ט"ו כתב מסברא דאיסורי הדיוט למזבח אסור להעלותן גם לשם עצים דגריעי מרובע ונרבע שאין איסורן אלא לגבוה, ואפילו הכי אסירי לשם עצים, כל שכן הני דאסירי גם להדיוט. ולדעתי אין אנו צריכין בזה לסברות, דמכל הני סוגיות הש"ס הרי מוכח להדיא, דאיסורי הדיוט דאתי מקרא דממשקה ישראל, לא גריעי איסוריי' בשום פרט מכל הני דאתמעטו מקראי לגבוה, דאם לא כן אזדו להו כל הני הוכחות שבגמ' ואם כן מדאשכחן ברובע ונרבע דאסירי גם לשם עצים, הוא הדין לאיסורי הדיוט. ואין להביא ראי' מזה גופא דאיסורי הדיוט אסירי לגבוה גם במידי דחולין, דאי דאין בהן אלא איסור הקרבה, אמאי אסירי לשם עצים, דאין עלה שם הקרבה כלל, וכמו דאסורין כשהם קדשים גם בלי הקרבה הכי נמי דאסורין גם כשהן חולין. דאין זה הוכחה דהרי חזינן בבעל מום, לחכמים דר' אליעזר, דאסור גם לשם עצים, וכשהוא חולין הרי אין בו איסור בעל מום למזבח דאין איסורו אלא בקדשי ד', כמבואר ברמב"ם בריש הלכות איסורי מזבח]. והנה כל אלו הפסולין לגבוה דאתמעטו מקראי, נראה דגם כשהן חולין אסורין למזבח משום פסולן, דבמשנה דכל הזבחים שנתערבו בכל אלו הפסולין דירעו כולן עד שיסתאבו, לא נזכר שום חילוק אם הפסולין היו חולין או קדשים. (וגם מלשון המשנה בסיפא נתערבו בחולין תמימים משמע דברישא איירי בחולין גם כן) ואי נימא דבחולין אין איסורן איסור למזבח, אם כן כשהיו הפסולין של חולין, אמאי לא יקרבו כולן, כיון דכשהן חולין מותרין החולין גם כן למזבח. וכי תימא דבהיו הפסולין חולין אסירי בלאו הכי משום חולין בעזרה, הרי אפשר להקדישן קדושת דמים, לפי מה שביאר המשנה למלך בפרק ב' מהלכות שחיטה דבקדושת דמים שהעלן למזבח, ליתא לאיסור חולין בעזרה, ואפילו אם נאמר דכל אלו הפסולין אסור להקדישן קדושת דמים, וכמו בבעל מום שלוקה משום בל תקדישו גם כשהקדישו לדמי נסכים כמבואר בתמורה (דף ז' ע"א), וברמב"ם ריש הלכות איסורי מזבח, הכי נמי בכל אלו הפסולין, דדין אחד להן כמו לבעל מום, כמו שכתב רש"י

בחולין (דף פ' ע"ב) דבכל אלו הפסולין לוקה חמש כמו בבעל מום, והוא הדין לקדושת דמים דלקי עליי' כמו בבעל מום. אכתי קשה לדעת הרמב"ם שמבואר בדבריו בפרק שלישי מהלכות איסורי מזבח הלכה ז' דבכל אלו הפסולין אין בהן החמש לאווין שבבעל מום, אלא דאם הקריבן לא ירצו. והכסף משנה כתב שם דגם איסורא לא ברירא לי' דאיכא להרמב"ם בכל הני פסולין לבד בעל מום. ואף על גב דגם לדברי הכסף משנה על כרחין דרק איסורי הלאווין שנאמרו בבעל מום ליתנייהו בכל אלו הפסולין, אבל איסורא בעלמא ודאי אית בהו, משום דגוף המיעוט שנתמעטו אלו הפסולין למזבח מקרא דמן הצאן וכו' יש במשמעו גם איסור למזבח, ומשום איסור זה אסורין למזבח גם להרמב"ם. והדבר מוכרח מהא דכל אלו הפסולין אסורין להעלותן גם לשם עצים, כמבואר בזבחים (דף ע"ז) ואי נימא דלית בהו שום איסור למזבח, אלא דאם הקריבו לא ירצו משום פסולן, הרי אין מקום לאוסרן לשם עצים, כיון דגם בהקרבתן לשם קרבן אין איסור בדבר. וודאי דאית בהו איסורא למזבח גם להכסף משנה, אלא דכוונתו דמשום אלו הלאווין אין בהן גם איסור, אבל איסורא דאורייתא אית בהו מזה המיעוט גופי'. אולם כיון דאין איסורן מטעם הלאווין שבבעל מום, אלא מטעם המיעוט שנתמעטו, הרי אין לאוסרן אלא בהקרבה [ואולי גם על השחיטה שייך איסור זה דכל מעשה הקרבן בכלל] אבל בנידון דידן לענין בל תקדישו ודאי דגם איסורא ליכא בהו, דכיון דאין בהן הלאווין שבבעל מום, אלא דאסירי מגוף המיעוט שנתמעטו, הרי אין במשמע איסור זה אלא איסור הקרבה לחודי', אבל איסור הקדישן הרי ודאי דאינו במשמע זה המיעוט, דאין איסורו מפורש אלא בבעל מום, וכיון דלהרמב"ם אין אלו הפסולין בכלל זה, אפילו לאיסור הלאו, הרי אין בהן גם איסור דבל תקדישו, דמהיכי תיתי. באופן דלהקדישו לדמיהן אין שום איסור לדעת הרמב"ם. ואם כן תשאר הקושיא שיקדישו לאלו הפסולין קדושת דמים ולא יהי' בהן גם איסור חולין בעזרה. ותו דגם לרש"י קשה דאף דלדידי' קאי באלו הפסולין גם בלאו דלא תקדישו כמו בבעל מום, ואסור להקדישן גם הקדש דמים, אכתי יכול להקדישן בקדושת בדק הבית, דלא אשכחן שיהא אסור אפילו בבעל מום, דאינו אסור אלא לדמי נסכים, אבל לבדק הבית לא אשכחן שיהא אסור. ומבואר בתוס' בבבא בתרא (דף פ"א) דגם קדשי בדק הבית אין בהן משום חולין בעזרה, הביאם המשנה למלך שם בהלכות שחיטה, ואם כן אכתי יהא אפשר להקדישן הקדש בדק הבית. ואי דכשהן חולין אין בהן איסור לגבוה למה ימותו כולן הרי אפשר להקדישן לבדק הבית ולהקריבן ולשקול את דמיהן. אשר על כן נראה בפשיטות, דכל אלו הפסולין גם כשהן חולין אסור להעלותן למזבח משום פסוליי', וכיון שהוכחנו מהסוגיות הנזכרות למעלה

דאיסורי הדיוט שנתמעטו מקרא דממשקה ישראל דין אחד להן עם כל אלו הפסולין, הרי ממילא הוא הדין לכל איסורי הדיוט, דאסירי למזבח כשהן של חולין, ואפילו היכא דאין בהן משום חולין בעזרה כיון דלא בציר איסוריי' מכל אלו הפסולין:

ד) עוד נראה להוכיח כן מהא דבכל הני הרובע והנרבע וכו' בכולהו תנן בהו בזבחים (דף פ"ד) במשנה, דאם עלו ירדו, דאסורין להיות על המזבח וצריך להורידן. ואמאי, והרי קדשים שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה, והוו חולין גמורין מדאורייתא, וכמו כן בנשחטו בפסול כמבואר בריש מעילה, וכמו שכתבו התוס' בקדושין (דף נ"ז) בשחיטת חוץ דמותרין גם באכילה, וכיון דכבר נעשו חולין, אמאי צריך להורידן מעל המזבח, לא יהא אלא כדבר איסור של חולין שאין איסור להעלותו למזבח, וכל שכן שאין להורידו. ונהי דלכתחלה אסור להעלותו, דזהו דין הפסול שיהא אסור בהעלאה, ואילולא איסור זה לא הי' עליו דין פסול, אבל בדיעבד אמאי ירדו. ומוכח דכל אלו הפסולין גם כשהן חולין יש איסור להעלותן למזבח ואם עלו ירדו. והוא הדין לאיסורי הדיוט שנתמעטו מקרא דממשקה ישראל, דכבר כתבנו שדין אחד להן ולכל אלו הפסולין. אולם לשיטת רש"י דבכל הפסולין לוקה משום חמש שמות כמו בעל מום, יש לדחות ראי' זו, דהרי הכא גלי רחמנא שעובר בלאו דבל תקריבו אף שכבר נפסל בשחיטתו, ויצא לחולין דבר תורה. (כמו שכתב רש"י בזבחים (דף קי"א ע"ב) בשחוטי חוץ) וכמו דיש איסור מגזרת הכתוב שלא להקריבו לכתחילה, אף שכבר יצא לחולין משחיטתו, הכי נמי צריך להורידו מגזרת הכתוב זה, כשכבר עלה. מיהו זהו דוקא כשנעשה חולין מחמת זה הפסול, דגלי בי' רחמנא דאסור למזבח, אבל רובע דעלמא כשהוא חולין, יש לומר דאין בו שום איסור למזבח, דומה למה שאמרו בירושלמי בזורק דם הפסח על החמץ, דגלי רחמנא דלקי על זריקתו אף שכבר נפסל בשחיטתו, וכתב המשנה למלך דבנפסל מחמת דבר אחר אינו לוקה דהא דגלי רחמנא דלוקה על הזריקה גם כשנפסל בשחיטתו, זהו רק כשפסולו מחמת זה האיסור של שחיטה על החמץ, אבל כשנפסל מחמת דבר אחר בשעת שחיטתו, אינו לוקה עוד על זריקתו, והכא נמי דכוותה, ואין ראי' מכאן שיש איסור לגבוה גם בחולין דעלמא. אבל להרמב"ם דאין לוקין על כל הפסולין לבד בעל מום, ואין בהן גם איסור לאו, כמו שביאר הכסף משנה שהבאתי לעיל, אף על גב דאיסורא אית בהו גם להרמב"ם כמו שהוכחנו לעיל, מכל מקום על איסור זה לא שייך לומר דגלי בי' רחמנא לאוסרו למזבח גם כשנפסל כבר בשחיטתו, דאחרי דאין איסורו אלא מגוף המיעוט שנתמעטו אלו הפסולין, לפי שיש במשמעות המיעוט גם איסור למזבח, הרי לא מוכח שיש איסור גם על ההקרבה. דדי לנו שנאסור את השחיטה שאז

עדיין דין קדשים עליהן. ומנלן לאסור גם ההקרבה שאז כבר הן חולין אם נאמר דבחולין דעלמא אין הפסולין האלו אסורין למזבח, אלא מוכרח דכל אלו האיסורים גם כשהן חולין אסור להעלותן למזבח, וכיון דממשמעות המיעוט של אלו הפסולין, יש ללמוד שאסורין למזבח, אין מקום לחלק בין שחיטה להקרבה, כיון דהא דנעשו חולין בשעת ההקרבה אין מזה נפקא מינה לאיסורן. וקמה ראייתנו מהא דאם עלו ירדו, דגם דבר איסור של חולין אסור להעלותו למזבח. ומצאתי להגאון בעל קרן אורה בחידושיו לנזיר (בדף כ"ט) הדבר גם כן פשוט בעיניו דדבר איסור של חולין אסור מדאורייתא למזבח משום איסורו, ואחרי כל זאת הרי תשוב ראייתנו מהסוגיא דנזיר דנחירה מתרת מאיסור אבר מן החי דאם לא כן הי' אסור להזות מדמן תיכף למליקתן בשעת פרכוסן. למאן דאמר לחנכו: ה) ולכאורה יש לדחות ראייתנו. דבחולין (דף צ') איפלגו רבי ורבנן בגיד הנשה אם עולה למזבח, ומתיב להו רבי לרבנן והרי חלב ודם, ופירש"י דרבי סבירא לי' דממשקה ישראל לא אמרינן אלא על המין הקרב כמו טרפה ולא על חלק ממנו, והוכיח כן מחלב ודם והוא הדין לגיד, ורבנן לא מחלקי בהכי, וחלב ודם שאני דמצותן בכך. ואם כן תתיישב קושייתנו בסוגיין דנזיר מדם מן החי, דיש לומר דריש לקיש סבירא לי' כרבי דאיסור שהוא רק על חלק מן הבהמה לא שייך בי' איסורא דממשקה ישראל, וכמו דסבירא לי' לרבי דבדם עצמו לית בי' משום איסורא דממשקה ישראל, הכי נמי כשניתוסף על הדם עוד איסור דם מן החי לית בי' גם כן איסור זה מטעם הנ"ל דהוא רק חלק מן הבהמה, דמאי עדיף איסור דם מן החי שניתוסף על דם זה, מאיסורו של דם עצמו, ואזדא לה הוכחתנו, דיש לומר דמאן דאמר לחנכו סבירא לי' כרבי בפרט זה. אכן גם בזה אין בו כדי דיחוי, דהתינח אם היינו באין כאן מאיסור לאו שעל דם מן החי עצמו, דאז הי' דינו כאיסור שעל חלק מן הבהמה, אבל אנן הרי סבירא לן כרבנן דפליגי אר' חנינא בן גמליאל, ולית לן לאו בדם מן החי, אלא דאיסורי' הוא משום יוצא מן איסור אבר מן החי שבאברים ובבשר, כמו שכתבו האחרונים, והרי איסור זה כולל כל הבהמה, והדם הוי כיוצא בהן, ככל יוצא מן האיסור. ואין לומר דריש לקיש סבירא לי' בהא כרבי חנינא בן גמליאל, דאיכא לאו מיוחד בדם מן החי, באופן דהוי זה איסור שעל חלק מן הבהמה, ולא שייך בי' ממשקה ישראל לרבי. דזה אינו, דאפילו לר' חנינא בן גמליאל, אטו לפי שיש בדם מן החי לאו בפני עצמו, יפקע ממנו איסורא דיוצא מן האיסור של אבר מן החי, דאית בי' גם לדידן, ואם כן גם לר' חנינא בן גמליאל אית בי' בדם מן החי, מלבד הלאו המיוחד בו, גם איסור כזה שכולל כל הבהמה. ולכאורה היה אפשר לומר דלסברת רבי לא שייך כלל באיסור אבר מן החי עיקר הדין דממשקה

ישראל, דאף על גב דאיסור זה הוי על כל הבהמה, הרי אינו משם אחד דהאברים אסורים משום אבר מן החי, והבשר אסור משום בשר מן החי, באופן דכל איסור בפני עצמו אינו אלא על חלק מן הבהמה, ואם כן לא שייך כלל לרבי איסורא דממשקה ישראל על אבר ובשר מן החי. וממילא ליתי' לאיסור זה על הדם היוצא מהן שהוא כמותן. ואכתי יקום תירוצנו להסוגיא דנזיר, דריש לקיש סבירא לי' כרבי, ואין באבר ובבשר מן החי שום איסור לגבוה, והכי נמי בדם מן החי, גם כשיש עליו דין יוצא מאבר ובשר מן החי. אכן מלבד דיש לומר דאף שאין איסור האברים והבשר משם אחד, מכל מקום כיון דמשום איסור אבר ובשר מן החי אסורה מיהת הבהמה כולה לפני שחיטתה, אין זה ממשקה ישראל אפילו לרבי, כל שהיא בחיי'. אף גם זאת דעיקר סברתנו הנ"ל הרי אין לה מקום אלא לר' יוחנן דסבירא לי' בחולין (דף ק"ב) דבשר מן החי נפיק מקרא דבשר בשדה טרפה לא תאכלו, ואתו אבר מן החי ובשר מן החי מתרי לאוי, ואין איסורן משם אחד. אבל לריש לקיש עצמו דסבירא לי' שם בחולין דבשר מן החי ואבר מן החי מחד קרא נפקו ושניהם בלאו אחד נאמרו, הרי הוי האיסור משם אחד על הבהמה כולה, ולא הוי ממשקה ישראל גם לרבי. ואין לומר דאכתי לא הוי איסור זה על כל הבהמה, כיון דליתא לאיסור דאבר מן החי על הדם. [דאפילו לר' חנינא בן גמליאל הא איכא על הדם לאו בפני עצמו ולא נפיק מהלאו דאבר ובשר מן החי] דעל כרחך דמה שאין האיסור כולל את הדם לא איכפת לן גם לרבי לענין ממשקה ישראל, וטרפה תוכיח דלכולי עלמא לא הוי ממשקה ישראל, כמו שכתב רש"י שם בחולין והרי גם איסור טרפה אינו בדם, דכמו שכתבו התוס' בפסחים (דף כ"ב) דאין איסור נבלה על הדם, משום שאינו בכלל בשר, הכי נמי ודאי דגם איסור טרפה שנאמר בלשון בשר אינו על הדם. (וכן נראה מהצריכותא דעביד הגמ' בזבחים (דף ע') מטרפה לנבלה ולא אמר מה לטרפה שכן גם דמה אסורה משום טרפה, מה שאין כן בנבלה) ואפילו הכי שייך בה ממשקה ישראל גם לרבי כמו שכתב רש"י בחולין שם יעו"ש:

ו) ולכאורה יש לישב קושיתנו. דהנה עיקר יסוד הקושיא הוא, דאיסורא דממשקה ישראל הוי גם על דבר איסור של חולין שמלבד איסור חולין בעזרה אסור למזבח גם משום איסורו דלהדיוט. ונראה לי פשוט, שדבר זה תלוי במחלוקת דרבי ורבנן בחולין (דף צ') שהבאנו לעיל, שנחלקו בגיד הנשה אי אית בי' איסורא דממשקה ישראל. דלרבי דסבירא לי' דגיד הנשה מותר להעלותו למזבח, משום דכל שהאיסור הוא רק על חלק מן הבהמה, לא שייך בי' איסורא דממשקה ישראל, כמו שפירש"י, הרי לדידי' מוכרח דכל הדין דממשקה ישראל אינו אלא פסול בקרבן, ולכן יש מקום לומר דכשאין האיסור

אלא על חלק ממנו, אין זה פסול, כדחזינן בחלב ודם, דאי נימא כמו שכתבנו דהוי זה עצם איסור להעלות למזבח כל דבר האסור להדיוט ואפילו כשהוא של חולין, ואין זה אלא פסול בהקרבה, הרי לא שייך כלל לחלק בין שהוא כולו אסור או רק חלק ממנו, דסוף סוף הדבר שהוא איסור אסור להעלותו למזבח, ולא יהא אלא חולין, דבדבר איסור של חולין הא בודאי אין מקום לחלק בהכי, דכיון דאין זה מדין קרבן, הרי אין שום מקום לומר דהאיסור הוא רק כשכולו אסור, משום דאין זה ממין הקרב, אחרי דאין כאן קרבן כלל. וודאי דאי אסרינן למזבח גם דבר איסור של חולין, כל שהוא איסור אסור להעלותו, ולא שייך כאן כולו ומקצתו, דמי הוא הכל ומי הוא המקצת. ואם כן במה עדיף החלק האסור שנתירו כשהוא של קודש. באופן דלרבי פשוט הוא, דאין המיעוט דממשקה ישראל אלא פסול הקרבה, וממילא יש בו גם איסור למזבח ככל פסולי הקרבנות, אבל איסורי זה אינו אלא בקרבן, אבל דבר איסור של חולין, אין בו חיסור למזבח כלל, משום איסורו דלהדיוט. ואם יש מקום לומר דגם דבר איסור של חולין, איסורו אוסרו למזבח, זהו רק לרבנן דרבי, דלא סבירא להו לחלק בין כולו למקצתו. וכל המקומות שהוכחנו מהם דגם דבר איסור של חולין אסור למזבח, ודאי דלא מתוקמי אלא כרבנן דרבי. ושוב פשוט לא קשה מידי אמאן דאמר לחנכו, מאיסורא דדם מן החי, דיש לומר דאיהו סבירא לי' כרבי ומידי דחולין אין איסורו אוסרו כלל למזבח. כן הי' אפשר לומר. אבל באמת אין מרפא גם בזה דהרי כל הני איסורי דמקשה הש"ס מיניי' למאן דאמר זה, מאיסור הקפה מאיסור חולין בעזרה ומאיסור נבלה, הרי כולהו הוו מידי דתיא בפלוגתא, ובכולהו משני סבר לה כמאן דאמר דפליג, ואם כן אמאי משתמיט הש"ס להקשות גם מאיסור זה דדם מן החי, ולישני דסבר לה כרבי כמו דמשני באינך, אלא ודאי דהכא אין כאן איסור כלל. והוכחתנו תשוב למקומה:

ז) והי' אפשר עוד ליישב הערתי על פי דברי רש"י בכריתות (דף ז' ע"ב) גבי חטאת העוף הבאה על הספק שכתב שם וזה לשונו, ומשום חולין למזבח לא איכפת לן דכיון דאין למזבח אלא דמה לא חשיבא אכילה וכן כתב בתמורה (דף ל"ד). וכמו כן נאמר לענין איסור דם מן החי למזבח, דכל שאין למזבח אלא דמו לא חשיבא אכילה. ולא שייך כלל בדם איסורא דממשקה ישראל, אבל אין תירוץ זה מספיק. חדא, דהתוס' חולקים בזה מפורש על רש"י דבנזיר (דף כ"ט) ד"ה קסבר כתבי דהדם יזרוק לשם מים, אלמא דגם בזריקת הדם איכא משום חולין בעזרה ותו דעיקר דברי רש"י קשה להבינם מהא ואמרינן בחולין (דף צ' ע"ב) והרי חלב ודם ובמנחות (דף ה' ע"ב) חלב ודם יוכיחו, וכל המשניות דפרק התערובות המוכיחין דגם בזריקת דם האסור, איכא איסור למזבח, ואולי

יש לומר דרק לענין חולין בעזרה כתב רש"י כן דסבירא לי' דאין איסור בחולין בעזרה אלא או בהקטרה או בשחיטה, וזריקת הדם לאו הקטרה היא כמבואר בפסחים (דף נ"ט) גבי עשה דהשלמה. ובכן אין זה ענין לאיסורא דממשקה ישראל. וגם בעיקר דברי רש"י בכריתות הנ"ל קשה עליו מהסוגיא דנזיר (דף כ"ט), וכבר דברו בזה הפנים מאירות חלק שלישי סימן כ"ט והשער המלך בפרק ב' מהלכות שחיטה, והדברים עתיקים. באופן דאין לנו להתנצל בדברי רש"י אלו שלא ידענו ביאורם הנכון. והוכחתנו קמה גם נצבה: ח) ואולם עוד יש מקום לתרץ קושיתי, דאנן הרי קים לן כרבנן דר' חנינא בן גמליאל ולית לן לאו בדם מן החי, וכל איסור דם מן החי לדידן אינו אלא משום יוצא מאיסור אבר מן החי, ומעשה דוהטמאים כמו צירן רוטבן וקיפן וכמו שכתבתי לעיל בשם האחרונים ז"ל. ואם כן זהו רק למאן דאמר בהמה בחיי' לאברים עומדת, דאיכא איסור אבר מן התי גם כשהיא שלמה, ואז יש מקום לאסור דמה משום יוצא מן האיסור, שהרי כבר יש לנו איסור אבל למאן דאמר בהמה בחיי' לאו לאברים עומדת, דכל זמן שהיא שלמה אין עלי' איסור אבר מן החי, ורק לכשיתלש האבר אז הוא דנאסר, הרי כל זמן שהיא שלמה אין לאסור גם דמה משום יוצא מן האיסור, דאכתי אין לנו איסור. ואם כן לפי מה דמוקמינן לפלוגתיי' דר' יוחנן וריש לקיש בחולין (דף ק"ג) בבהמה בחיי' לאברים עומדת, וריש לקיש סבירא לי' דלאו לאברים עומדת, נמצא דלריש לקיש לא הוי דם מן החי יוצא מן האיסור כלל. ואפילו לדעת רש"י בחולין (דף ק"ב), דגם למאן דאמר בהמה בחיי' לאו לאברים עומדת, לבשר מיהא עומדת. ואם כן אכתי יהי' על דם מן החי דין יוצא מן האיסור גם לריש לקיש, דהוי יוצא מאיסור בשר מן החי. אכתי יש למצוא פתרי. דנראה לי לומר, דמה שכתב רש"י לחלק בזה בין בשר מן החי לאבר מן החי, דלכולי עלמא לבשר עומדת, זהו רק לר' יוחנן שם דבשר מן החי ואבר מן החי אתו מתרי קראי כמבואר שם, ויש מקום לחלק ביניהן, דאף על גב דאינו מוזהר על האבר כשהיא שלמה, מוזהר הוא על הבשר. אבל לריש לקיש דאבר מן החי ובשר מן החי בלאו אחד נאמרו, מהיכא תיתי נחלק ביניהן. והי' מתיישב בזה מה שהקשו שם בתוס' על פירש"י מהא דאמרינן (בדף ק"ג) אכל אבר מן החי מן הטרפה ר' יוחנן אמר חייב שתים, וריש לקיש אמר אינו חייב אלא אחת, משום דבהמה בחיי' לאו לאברים עומדת ולא אתי איסור אבר וחייל האיסור טרפה, והשתא מכל מקום ליחייב שתים משום טרפה ובשר מן החי דקאתי בהדי הדדי, לשיטת רש"י דלכולי עלמא לבשר עומדת. ולהנ"ל אתי שפיר, דלריש לקיש הרי איסור בשר מן החי ואבר מן החי כהדדי נינהו, וכמו דלאו לאברים עומדת הוא הדין דלאו לבשר עומדת ומשום הכי אינו חייב אלא אחת. ומה

דהוצרך לומר לר' יוחנן דבהמה בחיי' לאברים עומדת, ולהכי מיחייב שתים, והלא לר' יוחנן בלאו הכי מיחייב שתים משום טרפה ובשר מן החי. היינו משום דלר' יוחנן אינו חייב על בשר מן החי ובשר מן הטרפה אלא אחת, דמחד קרא קאתי, כמבואר בגמ', ולהכי צריך לטעמא דלאברים עומדת כי היכי דלילקי משום אבר מן החי. אלא דהתוס' הקשו לריש לקיש דסבירא לי' דעל בשר מן החי ובשר מן הטרפה חייב שתים, דאתו מתרי קראי, דליחייב הכא שתים אף אי לאו לאברים עומדת, ועל זה קתריצנא דלריש לקיש דין בשר מן החי כדין אבר מן החי וכנ"ל. וב"ה מצאתי בלב ארי' שכתב כן ביישוב קושית התוס' על פרש"י וקלסי'. [מיהו אף על גב דקלסי', יש לשדות בה נרגא, לפי מה שכתב רש"י בטעם הדבר דלאו לאברים עומדת, משום דכל זמן שהיא שלמה אין עליו שם אבר, הרי יש מקום לומר דבשר מקרי גם כשהיא שלמה, ואין זה נוגע אם שניהן מקרא אחד אתו. דהעיקר תלוי במה שנקרא אבר ובמה שנקרא בשר, דהאזהרה באה על אבר מן החי, ועל בשר מן החי, ואם נקרא שם בשר גם כשהיא שלמה הרי הוא בכלל האזהרה, ומה לנו דשם אבר לא הוי כל זמן שהיא בחיי'. ומה שהביא בשם הפליתי אין זה מוכרח. דעיקר החילוק הוא מה דשם בשר הוי עלה גם כשהיא שלמה] ונמצא לפי זה, דלריש לקיש לשיטתו אין על הדם איסור יוצא לא מאבר ולא מבשר מן החי: ט) והא דבבכורות (דף ו') מקשינן אהא דצריך קרא לאסור חלב טמא ולא אסרינן לי' מוהטמאים ומשנינן אצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וליכא מידי דאתי מחי ושרייי' רחמנא והאי חלב כאבר מן החי הוא ושרי הלכך אפילו בבהמה טמאה לישתרי קא משמע לן. והרי חלב אינו לא אבר ולא בשר, וכל מה דסלקא דעתין למיסר חלב אין זה מגופו של איסור אבר מן החי, אלא דהוי אמינא למיתסרי' משום דהוי יוצא מאיסור אבר מן החי, ומצאתי באחרונים שכתבו כן בטעם איסור החלב] כצירן ורוטבן, ואם כן למאן דאמר בהמה בחיי' לאו לאברים עומדת אין שים חידוש בהיתר החלב של בהמה טהורה, דאין כאן יוצא מן האיסור כלל, וכנ"ל גבי דם מן החי. ואם כן תקשה לדידי למה לן קרא לאסור חלב טמא. והניחא לדעת רש"י דלכולי עלמא לבשר עומדת, יש כאן יוצא מאיסור בשר מן החי [וגם לפי מה שכתבתי לעיל דלריש לקיש גם לרש"י הוי דין בשר מן החי כדין אבר מן החי, ואם כן אכתי תקשה לריש לקיש לפי האוקימתא בחולין דלריש לקיש לאו לאברים עומדת. יש לומר דריש לקיש סבירא לי' דם נעכר ונעשה חלב] אבל להתוס' שם דהוא הדין דלאו לבשר עומדת הרי תקשה כנ"ל. ודוחק לומר דכל הני תנאי ואמוראי דאית להו לאו לאברים עומדת, סבירי להו כר' מאיר דדם נעכר ונעשה חלב, והוי חלב אסור משום דם ודלא כר' יהודא ור' יוסי ור' שמעון דהלכתא כוותיי'. ותו דפסקי הרמב"ם סתרי

אהדדי, שפסק בפרק רביעי מהלכות משכב ומושב דאברי' מתפרקין כו' ולית לי' דדם נעכר ונעשה חלב, ובפרק ה' מהלכות מאכלות אסורות פסק דבהמה בחיי' לאו לאברים עומדת, ואיך אפשר להתאים שתי אלו ההלכות. וכן קשה מה שפסק הרמב"ם בפרק ג' מהלכות מאכלות אסירות הלכה ו' דאינו לוקה אביצת טמאה. דהרי בהא דאצטריך קרא למיסר ביצת טמאה ולא נפיק מהא דהיוצא מן הטמא טמא, כתבו הראשונים שני תירוצים. הרשב"א והר"ן תירצו דקרא אצטריך למלקות (וקצת קשה לפי זה מה דפריך הש"ס בחולין (דף ק"כ) וליכתב רחמנא בשרצים וליתי הנך וליגמרו מינייי' ומאי פריך והרי איצטריכו כל הני למלקות ולכרח] והתוס' תירצו בחולין (דף ס"ד), דצריך קרא לביצת טמא משום דביצים חידוש הוא, דליכא מידי דאתי מן החי ושריא, וסלקא דעתין דגם ביצת טמא לישתרי כמו שאמרו בגמ' על חלב טמא. ולהרמב"ם דפסק דגם אביצת טמא אינו לוקה, הרי מוכרחין אנו לדידי' לתירוץ התוס' דסלקא דעתין דחידוש הוא, וכמו שביאר שם המגיד משנה. ולפי הנ"ל הרי קשה, דהרי גם ביצים אינן גוף האיסור של אבר מן החי ולא של בשר מן החי כמו חלב, ומה דסלקא דעתין לאוסרן, הוא רק משום יוצא מאיסור אבר מן החי, באופן דלמאן דאמר בהמה בחיי' לאו לאברים עומדת אין בהיתר ביצת טהורה שום חידוש, ואם כן להרמב"ם דפסק בהמה בחיי' לאו לאברים עומדת (עיין במגיד משנה ובלחם משנה בפרק ה' מהלכות מאכלות אסורות הלכה ה'] הרי אין לתרץ כתירוץ התוס' דחידוש הוא, וגם תירוץ הראשונים דצריך קרא למלקות, ליכא לתרוצי לדידי' דגם אביצת טמאה לא לקי, ואם כן תקשה לדידי' למה לן קרא לאיסור ביצת טמאה תיפוק ליה מקרא דוהטמאים:

ח) אולם כל זה יש ליישב לפי מה שכתבו התוס' בדוכתי טובי, דגם למאן דאמר בהמה בחיי' לאו לאברים עומדת, קאי עלה בעשה דאינה זבוחה, ואם כן איכא על החלב איסור יוצא מאיסור עשה דאינה זבוחה. ואי קשה הוא רק למה שכתב המגיד משנה בפרק ב' מהלכות מאכלות אסורות, דאין איסור יוצא מאיסור עשה, ולדבריו ליכא למיסר משום יוצא מאיסור אינו זבוחה, דהוי איסור עשה. אכן אחרי שבאנו לכלל עשה דאינה זבוחה, אין אנו צריכים עוד לאסור את החלב מטעם יוצא מן האיסור, דיש לומר דאי לאו דשרי' רחמנא הוי החלב גופו של איסור דאינה זבוחה, דאיסור עשה זו יש לו מקים גם על החלב, דבקרא דוזבחת, דאתי לעשה דאינה זבוחה, לא נזכר כלל בשר, והעשה קאי על כל הנמצא בגוף הבהמה שלא לאוכלו בלי שחיטה, ובכלל זה גם החלב, והוי החלב גופו של איסור. ואתי שפיר גם למ"ד בהמה בחיי' לאו לאברים עומדת. ומצאתי בנודע ביהודא מהדורא תנינא חלק יורה דעה סימן ל"ו שכתב על איסור חלב לפי ההוי אמינא,

שהוא מאיסור עשה דאינה זביחה והוי גופו של איסור וכמו שכתבתי. והכי נמי בביצת טהורה אי לאו דשריא רחמנא הוי על הביצה עשה דאינה זבוחה, והוי גם הביצה גופו של איסור. ומיושבים דברי הרמב"ם, דפסק בהמה בחיי' לאו לאברים עומדת ומכל מקום הוי חידוש בביצת טהורה דאי לאו דשרי רחמנא הוי אמינא דאסורה משום גוף האיסור דאינה זבוחה כמו חלב, ואהכי צריך קרא לאסור ביצת טמא*).

[ועוד יש לומר דגם למאן דאמר לאו לאברים עומדת אכתי איכא בחלב איסור יוצא מן החלב, דכמו דיש לאוסרו למאן דאמר לאברים עומדת משום יוצא מן הבשר והאברים, הכי נמי יש לאיסרו משים יוצא מן החלב. גם דברי הרמב"ם בביצת טמאה יתיישבו בזה, דאיכא למיסר בינת טהורה משום יוצא מאיסור דם. ומשום הכי צריך קרא לביצת טמאה. אלא

*) ויתיישב בזה מה שהקשה החתם סופר חלק יורה דעה סימן י"ט לפי דברי התוס' דחולין הנ"ל דביצים הוי חידוש, דשרי רחמנא דבר היוצא מן החי, אם כן למאן דלית לי' מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, ליתסרו ביצים לבן נח עיי"ש שהאריך הרבה בישוב קושיא זו. ולדברינו דמה דסלקא דעתין לאסור ביצים וחלב, אין זה מגוף האיסור דאבר מן החי, אלא מחמת יוצא מן האיסור ומעשה דוהטמאים, או משום עשה דאינה זבוחה, הרי אין לקושיתו שום יסוד, דשני אלו האיסורין אין נוהגין בבן נח, לא עשה דאינה זבוחה ולא עשה דוהטמאים, ואין שים מקום לאסור להם לא ביצים ולא חלב. ושם בסימן י"ד תירץ הגאון ז"ל לקושית השער המלך בסוגיא דבשורות רנ"ל. דמייתי שם ראי' דחלב מותר מאיסור בשר בחלב. והקשה השער המלך דמאי ראי' היא זו, והרי צריך לאיסור בשר בחלב, בחלב בן פקועה שאין בו משים אבר מן החי. ותירץ החתם סיפר על פי דברי הר"ן בפרק בהמה המקשה שכתב בטעם הדבר דדמו של בן פקיעה אסיר, משום דבקרא כל בבהמה תאכלו כתיב, ולכן לא הותר אלא מידי דאכילה, ולא מידי דשתיי'. וכל שכן חלב דהוי משקה טפי מדם. ולדברינו אין תירוצו תירוץ, דדברי הר"ן אין להם מקום אלא במשקה שהוא גופו איסור, אבל חלב שכל אישורו אינו אלא משום יוצא מאיסור אבר מן החי של אבר ובשר הבהמה, אם כן כל שהבהמה כולה מותרת משום אבר מן החי, מאין יצא איסור החלב, ואין אנו צריכין בזה כלל להההיתר דכל בבהמה תאכלו. ובספר דעת תורה סימן ס' ראיתי שהקשה בשם שו"ת ספ"י, מסוגיא זו דבכורות, למה שכתב הרמ"א דבהמה שנתפטמה כל ימי' באיסור אסורה באכילה, ולדבריו אמאי לא הוכיחו בש"ס דחלב מותר, מעגל בן שמינה שכשר לקרבן, והרי בכל אלו הימים נתפטם רק מחלב שהוא איסור. ולי נראה ליישב בפשיטות, דודאי בהמה

שנתפטמה מאיסור, אינה גופו של איסור אף להרמ"א, דגוף האיסור שנתפטמה ממנו כבר כלה, ופשוט דמה שאוסר הרמ"א, הוא רק משום יוצא מן האיסור. ולפי דברינו הנ"ל דהחלב שנתפטמה ממנו, גם כן איננו גוף האיסור ואיסורו הוא רק משום יוצא מאיסור אבר מן החי, ואם כן אחרי דדעת רוב הראשונים דאין לוקין על היוצא מן האיסור כמו שכתב רש"י בחולין (דף ס"ד) וכן מבואר שם בחידושי הרשב"א ובחידושי הר"ן. והרמב"ם בפרק ג' מהלכות מאכלות אסורות כתב דגם על חלב טמא אין לוקין, אם כן הרי לא עדיף איסור החלב, לפי ההוי אמינא מאיסור עשה דעלמא, וכבר הבאנו מה שכתב המגיד משנה דאין איסור יוצא מאיסור עשה. ואם כן אין לאסור אפילו להרמ"א בהמה שנתפטמה ביוצא מן האיסור, כיון דהיוצא מן האיסור גופו אין איסורו חמור מאיסור עשה, הרי אין עוד לאסור משום יוצא מן האיסור את הבהמה שנתפטמה ממנו, אחרי דאין איסור יוצא באיסור עשה. וכן למה שכתבתי דהחלב הוי גופו של איסור עשה דאינה זבוחה, הרי גם כן אין היוצא ממנו אסור מהך טעמא דאינו אלא יוצא מאיסור עשה. עוד הי' אפשר ליישב קושיתו, גם בלי דברי המגיד משנה הנ"ל, ואפילו אם נאמר דיש איסור יוצא גם באיסור עשה. כיון דכל איסורו של החלב הוא משום דין אבר מן החי או משום עשה דאינה זבוחה, אם כן יש להתיר על ידי שחיטה את הבהמה שנתפטמה ממנו, דכמו שניתר בשחיטתה איסור אבר מן החי של עצמה, הוא הדין שניתר איסור זה הבא לה על ידי שנתפטמה מאיסור אבר מן החי. ויש להתיישב בזה דאולי אין שחיטתה מועלת לאיסור אבר מן החי הבא לה מעלמא, מבהמה אחרת, דשחיטתה מועלת רק לאיסור אבר מן החי שלה, ולא לשל אחרים. וצריך עיון בפרט זה. וגם אי דם נעכר ונעשה חלב אתי שפיר תירוצנו הראשון, דהתם גם כן אין החלב אלא יוצא מן איסור דם, ואינו גופו של איסור, ואין היוצא ממנו אסור עוד, וכנ"ל. דלפי זה תקשה הא דאמרינן בחולין (דף ס"ט) או דילמא התם אית לי' תקנתא בשחיטה ואי דאיכא בחלב גם איסור יוצא מחלב ודם, הרי לאיסור זה לית לי' תקנתא. וב"ה מצאתי בפליתי סימן י"ד שהעיר בעיקר ההערה. דיש לאסור החלב משום יוצא מחלב ודם. גם הקשה כן על הגמ' דחולין (דף ס"ט), ולפי תירוצו שם דמדאורייתא ברובא בטיל דהוי מין במינו, אין מקום לתירוצנו זה]. אולם זהו רק במקום שיש עשה דאינה זבוחה, אבל בסוגיין דנזיר דקיימינן למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, וליכא בעוף עשה דאינה זבוחה, ואיסורה מחיים, אינו אלא משים אבר מן החי, והדם אין לאסור אלא משום יוצא מן האיסור, אם כן זהו רק למאן דאמר בהמה בחיי' לאברים עומדת וכנ"ל. ואם כן לריש לקיש דסבירא לי' לאו לאברים עומדת, הרי אין שום איסור על דם מן החי לדידן דלא סבירא לן כר' חנינא

בן גמליאל, דאין כאן יוצא מן האיסור, ולא איסור עשה דאינה זבוחה דאיתי' בחלב דבהמה. אלא דלכאורה יש להעיר, לדברינו דיש לאסור את החלב בעשה דאינה זבוחה, מהא דאמרינן בחולין (דף ס"ט) על חלב דעלמא דאית לי' תקנתא לאיסורי' בשחיטה, ואי נימא דהחלב אסור בעשה דאינה זבוחה, הרי על איסור זה לא שייך לומר דאית לי' תקנתא בשחיטה, כיון דכל איסורו הוא מה שחסר לו שחיטה, ואיך נאמר דלאיסור זה אית לי' תקנתא בשחיטה, אחרי דזהו כל איסורו להאם עד זמן שחיטה, והוי דומיא דטבל שכתבו התוס' בקדושין (דף ל"ח) דטבל לא מקרי יש היתר לאיסורו מה שניתר על ידי הפרשה, משום דבעודו טבל הוא אסור לעולם, ומה דאפשר לתקן בהפרשה, לא מקרי יש היתר לאיסורו, משום דכל האיסור הוא חסרון ההפרשה, והכא נמי דכל איסורו הוא מה שאינו זבוח, הרי לא מקרי יש היתר לאיסורו מה שניתר על ידי זביחה. ומוכרח דאין בחלב אלא איסור אבר מן החי, ועשה דאינה זבוחה לא שייך גבי' משום דאין יוצא מאיסור עשה כמ"ש המ"מ, גם גופו של איסור דאינה זבוחה לא הוי, משום דאיסור זה אינו אלא על הבשר. ולכן מקרי דיש היתר לאיסורו, משום דגם בעודו חי ניתר על ידי שחיטה, בשעת פרכוסו דהוי כחי לכל דבריו. והוי דומיא דחדש בקדושין שם. אולם גם זה ניחא דהרי בטבל גופי' אמרינן ביומא (דף פ"ג) דקיל איסורי' מתרומה משום דאפשר לתקוני. הרי דגם תקנה זו, שזהו כל איסורי' דטבל מיחשבא לי' גם כן לקולא לגבי תרומה, אלא דלגבי חדש כתבו התוס' שפיר בקדושין דחדש קיל יותר בהא דיש לו היתר גם באמצע זמן איסורו, אבל לגבי תרומה שאין שום תקנה לאיסורה, הוי גם טבל קיל יותר משום דאית לי' מיהת תקנתא בהפרשה, והכי נמי קיל איסור דאינה זביחה מאיסור יוצא דאיירי שם בחולין משום דאינה זבוחה אפשר לתקוני בשחיטה, ויוצא אין לו שום תקנה, והוי כטבל לגבי תרומה:

ט) הדרן לדידן דיש לדחות ראייתנו מנזיר משום דריש לקיש סבירא לי' בהמה בחיי' לאו לאברים עומדת, אכן מה נעביד להני תרי אוקימתי בחולין (דף ק"ג) שם דלכולי עלמא בין לר' יוחנן בין לריש לקיש בהמה בחיי' לאברים עומדת, ולדידהו הרי תשוב ראייתי על מכונה. עוד יש להעיר דבגוונא דידן בשעה שמפרכסת ליכא למאן דאמר כלל דלאו לאברים עומדת, דטעמא דמאן דאמר דלאו לאברים עומדת הוא, משום שאינה עומדת לחתוך חתיכת אבר ובשר, כל זמן שהיא בחיי'. ומשום הכי אין עליהם שם אבר כמשפרש"י ואם כן במפרכסת דודאי עומדת לחתוך ממנה אברים ובשר, כדאמרינן בחולין (דף ל"ג ודף קכ"א) הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה כו', ואמרינן שם הרוצה שיבריא חותך כזית בשר מבית שחיטתה כו' וממתין לה עד שתצא נפשה. הרי

ודאי דבשעה שמפרכסת לכולי עלמא עומדת לאברים ולבשר. על כל פנים מהני תרי טעמי יש מקום שוב שנית לראייתי: י) אלא דבעיקר היסוד שהניחו האחרונים ז"ל, דדם מן החי לדידן דלית לן כר' חנינא בן גמליאל, אית בי' משום יוצא מאיסור אבר מן החי, קשה לי מדברי התוס' בזבחים (דף ק"י ע"א) בסוף העמוד, שנסתפקו בשחט סימן אחד וקיבל דמו וזרקו כיון דחשיב חצי מתיר אי אמרינן דמשרי שרי. והרי כשקיבל דמו אחר שחיטת סימן אחד הוי זה דם מן החי, ואי דאסיר גם לדידן כיוצא מן האיסור הרי אין זה ממשקה ישראל. והי' אפשר לומר כיון דדרשינן מקראי בזבחים (דף כ"ה) שצריך לקבל כל דמו של פר, ובכלל זה גם הדם היוצא בתחילת שחיטה, כמבואר בדברי הרמב"ם בפרק ז' מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ח' כיצד הוא עושה אוחז הסימנין בידו ומוציאן עם הווורידין לתוך המזרק ושוחט שנים או רוב שנים כדי שיתקבל הדם כולו. הרי מפורש דמתקבל גם הדם היוצא בתחלת שחיטה. והוא מריבוייא דאת כל דמו ישפוך, דמיני' מרבינן דצריך לקבל כל דמו, ואם כן חזינן דהתורה התירה גם איסור דם מן החי שבתחלת שחיטה כמו שהתירה איסור דם עצמו למזבח, דהכי נמי מצותו בכך. אולם אין תירוץ זה עולה לדידן דמין במינו בטל, ואם כן כשמקבל כל דמו של פר בטל מקצת הדם היוצא בתחלת שחיטה, בדמו של כל הפר היוצא אחר כך על ידי הווורידין, ואין לנו ראי' כלל שהותר דם מן החי למזבח כשהוא בעינו. ודוחק לומר דספקן של התוס' יתוקם אליבא דרבי יהודא דמין במינו לא בטיל. דלדידי' מוכח מהא דצריך לקבל כל דמו של פר, שהותר גם איסור דם מן החי היוצא בתחילת שחיטה. [דכל ספקן הרי הוא אליבא דר' מאיר דמפגלין בחצי מתיר וודאי רחוק לומר שנסתפקו אליבא דמאן דסבר כר' מאיר בהא דמפגלין בחצי מתיר וכר' יהודא במין במינו לא בטיל. מיהו יש ליישב קצת דספקן קאי לפי מסקנת האיבעיא אליבא דרבנן דהכא, אבל זה דחוק] ואם כן יהא מוכח מדברי התוס' דלדידן אין על דם מן החי גם איסור יוצא מן אמה"ח:

יא) אכן יש ליישב דברי התוס' גם אי נימא דלדידן אית לן איסור יוצא בדם מן החי. דספקן יש לו מקום למאן דאמר בהמה בחיי' לאו לאברים עומדת, דלדידי' אין כאן יוצא מן האיסור וכמש"ל ואף דאסור בעשה דאינה זבוחה אין איסור יוצא מאיסור עשה, באופן דלמאן דאמר זה אין על הדם שום איסור לא מצד אבר מן החי ולא מטעם אינה זבוחה, אלא שהשחיטה חסרה לו כדי להתירו לזריקה, שהשחיטה היא שמכשרת ומקדשת הדם לזריקה, וקודם שנשחטה אינו ראוי לזריקה. ובזה הוא דנסתפקו דבשחט סימן אחד הוי כחצי מתיר, ואי משרי שרי יש כאן מחצה מהדם שניתר לזריקה. ואף שכתבנו דחלב הוי. גוף האיסור דאינו זבוחה, ואם כן לכאורא גם בדם נימא הכי. זה

אינו, דנראה לי דעל גוף הדם לא שייך כלל העשה דאינה זבוחה, דבקרא דוזבחת מבקרך ומצאנך דמיני' ילפינן לעשה זו, בתרי' כתיב ואכלת, ואם כן אין מקום לעשה זו אלא במידי דחזי לאכילה על ידי שחיטה, אבל בדבר האסור באכילה אין עליו איסור עשה זו. וגם מסברא נראה כן, כיון דעשה זו אינה חיובית, אלא דכשרוצה לאכול, מצוה עליו שלא לאכול בלי זביחה, אם כן באיזה אופן תיקום עשה זו במידי דלא חזי לאכילה גם כשישחוט. ומצאתי בספר שערי שמחה שכתב לסברא זו דבמידי דלא חזי לאכילה גם על ידי שחיטה כמו חלב ודם, לא שייך עלי' עשה דאינה זבוחה. [ובנבלה איכא עשה דאינה זבוחה, אף דאסורה באכילה גם לולא עשה זו משים לאו דנבלה, התם היתה ראוי לאכילה אלו נשחטה, וכ שמתה מאלי' הרי זהו גוף העשה דאינה זבוחה, לאכול רק על ידי שחיטה ולא אותה שלא נשחטה. ואינו מוסבר מה שהוצרכו התוס' בחולין (דף ל"ז ע"א) ד"ה השתא להביא ראיות דבנבלה איכא לעשה דאינה זבוחה, ולמה לנו הראיות אחרי דזהו גוף האיסור דאינה זבוחה, שפירושו על ידי זביחה תאכל, והמתה מאלי' לא תאכל וזהו עיקר העשה. ועיין בלשון הריצב"א בתוס' שבועות (דף כ"ד). אך בטרפה יש מקום להעיר דלא יהי' בה עשה דאינה זבוחה, משום שאינה ראוי' לאכילה בלאו הכי. ואלו הי' האיסור טרפה משום שמתה מקצתה בלי שחיטה, הי' גם בה עשה דאינה זבוחה כמו בנבלה, דהאזהרה אחת היא שלא לאכול גם המתה מקצתה, כשלא נשחטה קודם שנטרפה והוי גם זה מגוף העשה כמו נבלה. אבל כיון דאין האיסור טרפה משום דהוי כמתה מקצתה, דהרי גם כשהמתה מותרת יש מקים שהטרפה אסירה, כמו שכתבנו בסימן הקודם וכמו שמתבאר להדיא מדברי הר"ן בחידושיו לחולין (דף כ"ח), שכתב בטעם הדבר דאין טרפות אוסרת לאחר שחיטה בשעה שמפרכסת, משום דכבר פסקה חיותה, ולולא טעם זה היתה הטרפות אוסרת, אף שנשחטה ובמיתתה תהא מותרת. הרי דאיסור הטרפה הוא מחמת חסרון, ואוסר אפילו במקום שאין המיתה אוסרת, ועל כרחך דאין איסורה משום לתא דנבלה. ואם כן יש לומר דאחרי שאין הטרפה ראוי' לאכילה אפילו בשחיטה, אין בה עוד עשה דאינה זבוחה. אולם לזה היה מקום אם נטרפה מבטן אמה, אבל כשנטרפה אחר כך, דכבר חייל איסור העשה, קשה לומר דיפקע אחר כך כשנטרפה, ואם כן לפי מה שמבואר בתוס' דאיסור דאינה זבוחה חייל גם במעי אמה, ואיסור טרפה הא לא חייל אלא לכשתולד, הרי תמיד קדים איסור אינה זבוחה לאיסור טרפה, ותו לא פקע. אבל בדם כתבנו שפיר דאין עליו עשה דאינה זביחה דאיסור דם הוי גם בשליל כשהוא במעי אמו, דרק בחלב אמרינן דלא חייל איסורו אלא כשיצא לאויר העולם. [ואפילו למאן דאמר חדשים גרמי עיין תוס' חולין (דף ע"ד)] אבל איסור דם הוי

גם במעי אמו, ולכן אין עליו איסור דאינה זבוחה מתחלתו]. מיהו להסוברים דדם שבשלו מותר מדאורייתא, הוי גם דם בר אכילה מדאורייתא, משום דחזי על ידי בשול ושייך בו עשה דאינה זבוחה, ועיין מה שכתב הגאון רעק"א בהגהותיו ליו"ד סימן י"ג בש"ך ס"ק ב'. אבל לא נפלאת לומר, דהתוס' דזבחים הנ"ל דעתם דדם שבשלו אסור מדאורייתא שכן נראה דעתם גם בזבחים (דף מ"ה) במה שהקשו דלמה לן קרא למעוטי דם מפגול תיפוק לי' דאין איסור פיגול חל על איסור דם. והגאון רעק"א זצ"ל בגליון הש"ס העיר דאי דם שבשלו דרבנן הא איצטריך קרא לדם שבשלו, ומוכרח דדעתם שהוא דאורייתא, ועיין בשו"ת שאגת ארי' החדשות בסוף תשובותיו, שהוכיח מכח קושית התוס' דדם שבשלו דרבנן, ודברי התוס' לא הביא:

יב) על כל פנים דברי התוס' דזבחים מיושבין גם אם נאמר כדברי האחרונים דדם מן החי אסור משום יוצא מן האיסור. אלא דלכאורה קשה לי לדבריהם ממה שכתבו התוס' בנזיר (דף כ"ט ע"ב) ובחולין (דף כ"ח) שהקשו אהא דאמר הש"ס דרבי מצי סבר לחנכו והרי רבי סבר דיש שחיטה לעוף מן התורה ותשאר קושית הש"ס דקאכיל כהן נבלה. וכתבו בחד תירוצא דלרבי אינו נאכל חטאת העוף שלו כמו חטאת העוף הבאה על הספק ולא קשה ממה שכתבתי לעיל בשם המפרשים דבקרבן נזיר זה לא הוי שינוי משארי קרבנות דהם כתבו כן על הסוגיא (דדף כ"ט ע"א) דקאי לפרושי מתניתין דהאיש מדיר את בנו בנזיר דמתניתין סתמא מיתניא ומשמע דקרבן עוף זה הוי כשאר קרבן לכל דיניו, אבל רבי מצי סבר דיש שינוי בחטאת זה משארי חטאות העוף] והרי אכתי תקשה על הזאת דמה לפי שהוכחנו לעיל דגם דבר איסור של חולין אסור למזבח, ואם כן איך מזה מדמה בשעה שמפרכסת דהוי דם מן החי. ולעיל הוכחנו מחמת קושיא זו, למאן דאמר לחנכו, דנחירת העוף למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, מתרת את המפרכסת כשחיטה. אולם זהו רק למ"ד לחנכו דקסבר אין שחיטה לעוף מן התורה, והוי הנחירה במקום שחיטה, אבל לרבי דסבר יש שחיטה לעוף מן התורה הרי לדידי' אין הנחירה ולא כלום, ואם כן תקשה על הזאת דמה דהוי דם מן החי. ואי דימתין בהזאתה עד שתצא נפשה [דלרבי לא איכפת לן מה שיהי' שינוי בקרבן זה משארי קרבנות] הרי כיון דסבירא לי' דיש שחיטה לעוף מן התורה, א"כ לכשתמות יהי' דמה דם נבלה, דאף דבדם אין בו משום לאו דנבלה, כמו שכתבו התוס' בפסחים (דף כ"ב) הרי כתב הפרי מגדים בפתיחתו להלכות מליחה דדם נבלה אסור מוהטמאים כמו צירן כו'. וא"כ יהי' מוכח דלדידן דלא ס"ל כרתב"ג אין בדם גם משום יוצא מן האיסור [וטעמא דמילתא הייתי אומר לפי שהדם בא מתחילת ברייתו כמו הבשר ואין עליו דין יוצא כלל, ורק

החלב שמתהווה אחרי כן בחיי הבהמה, עליו יש לומר שהוא יוצא מן הבשר והאברים, לפי שהוא מתהווה מהם, אבל הדם הוא ברי' בפני עצמו כמו האברים והבשר, ולמה נאמר שהוא יוצא מן הבשר. אלא שבדברי המגיד משנה בפרק ב' מהלכות מאכלות אסורות הלכה ג' ראיתי אחרת, שהוא הקשה שם לדעת הרמב"ם דבשר אדם הוי בעשה, אמאי דמו וחלבו מותרין, הרי שנינו היוצא מן הטמא טמא. הרי שהוקשה לו גם על דמו משום יוצא. ובדוחק הי' אפשר לומר דזה תלוי בשינוי הגרסאות שבנדה (דף ל"א ע"א), דלפי גירסתנו שם אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות כו' ודם לא הוזכר בכל הברייתא, הרי שאין הדם ברי' בפני עצמו, והוא מתהווה מהאברים והבשר ושייך בו איסור יוצא, ולגירסת השאלתות שמובא שם על הגליון, שממנו עור בשה ודם, הרי הדם בא מתחילת ברייתו כמו הבשר והאברים, ויש לומר דהתוס' גרסי כגירסת השאלתות ומשום הכי אין על הדם דין יוצא, והמגיד משנה גריס כגירסא שלנו. ואפשר עוד משום דהמגיד משנה לא הקשה שם מדינא דוהטמאים, אלא מהא דיוצא מן הטמא טמא, ועיין בפרי מגדים סימן פ"א ס"ק א' במשבצות ובשפתי דעת שהעיר דדין היוצא מן הטמא טמא שבמתניתין דבכורות והאיסור שמוהטמאים, שני גדרים הן ואין החלט שם בדבריו] אכן אפילו אם כה נאמר, אכתי לא תתורץ לן אוקימתת הש"ס דרבי מצי סבר לחנכו, דהתינח הזאת דם החטאת שאין בו אפילו משום איסור יוצא, אבל אכתי קשה מהקטרת עולת העוף, כיון דרבי סבירא לי' יש שחיטה לעוף מן התורה, הרי מדאורייתא נבלה גמורה היא, והרי הוא מעלה נבלה למזבח. ולמאן דאמר לחנכו לא קשה משום דאי' סבר אין שחיטה לעוף מן התורה, והש"ס דקמקשה מחטאת העוף דקאכיל כהן נבלה, הוא הדין דהוי מצי להקשות מעולת העוף דמעלה נבלה למזבח. אולם באמת לרבי, אי סבר לחנכו, לא קשה כלל לא מהזאת דם מן החי, ולא מהקטרת נבלת עולת העוף למזבח. דהרי עיקר הקושיא בנוי' על זה שהוכחנו לעיל דגם דבר איסור של תולין אסור להעלותו למזבח משום איסורו דלהדיוט, גם מלבד איסור תולין בעזרה. וכבר כתבנו לעיל דלרבי דאית לי' בחולין (דף צ') בגיד הנשה דמותר להעלותו למזבח, דלפי שאינו אלא על חלק מן הבהמה לא שייך בו איסורא דממשקה ישראל, דלדידי' ודאי דאין באיסורי הדיוט אלא פסול הקרבה, ואין מקום לאיסור זה במידי דתולין. וכמו שהארכנו לעיל. ואם כן לא קשה כלל לרבי לא מהזאת דם מן החי ולא מהקטרת נבלה, דאי סבר לתנכו, הרי מדאורייתא תולין גמורין הן ולא שייך בהו כלל איסורא דממשקה ישראל. ודברי הפרי מגדים בפתיחתו להלכות מליחה שהבאנו לעיל, מה שכתב דדם נבלה אף שאין בו משום נבלה עצמה, אסור משום יוצא מן האיסור מוהטמאים כמו צירן כו'. וכן כתב שם

בחלב נבלה לאסור משום יוצא מן הנבלה יעו"ש. דבריו נשגבים, דודאי כל מה שמתהוה מגוף הבהמה חלב או דם, כל זה אינו אלא בחייה, אבל לאחר מיתה ודאי שפסקה פעולה זו, בשעה שאין בה רוח חיים, והדם והחלב של הנבלה ודאי דנתהוו מחיים, ואיך כתב לאסור משום יוצא מן הנבלה, בדבר שיצא ממנה מחיים. והוא פלאי. ולפי זה תתיישב קושיתנו לרבי מהזאת הדם דהרי אפשר להמתין בהזאתה עד שתמות. אלא דבלאו הכי תקשה לרבי מהקטרת עולת העוף, אי סבירא לי' לחנכו. ומחוורתא כדשנינן, דלרבי לשיטתו אין כאן קושיא כלל:

## סימן ח

בדין ממשקה ישראל ושייך לסימן הקודם בסימן הקודם הוכחנו דהא דדרשינן ממשקה ישראל מן המותר לישראל אין פירושו דאיסורי הדיוט הוו רק פסול בקרבן, אלא דקרא זה מגלה לו, דאיסורי הדיוט אסורים גם לגבוה, וגם דבר איסור שהוא של חולין אסור להעלותו למזבח משום איסורו, אפילו למאן דאמר חולין בעזרה לאו דאורייתא, דכל שהוא אסור להדיוט אין להביאו על מזבח ה'. ובקרן אורה בנזיר (דף כ"ט) הדבר פשוט בעיניו בלי ראי':

א) ולכאורה יש להוכיח ההיפוך, מסוגיא זו עצמה דנזיר (דף כ"ט) שהארכנו בה בסימן הקודם. דבחולין (דף צ' ע"ב) אמרינן ורבי מידי דהוי אחלב ודם ורבנן מצותן בכך שאני, ופירש"י דרבי סבירא לי' דבחלב ודם לא שייך ממשקה ישראל, דאינו ממעט אלא טרפה דאסור כולו, אבל במין הכשר קרב כולו, ורבנן סברי דגם בחלב ודם שייך איסורא דממשקה ישראל אלא דמצותן בכך שאני. ואם כן קשה לרבנן איך נתרץ למאן דאמר לחנכו, הא דמזה מדם הקרבנות ומקטיר חלבם למזבח, כיון דלדידהו איכא בחלב ודם משום ממשקה ישראל, אלא דמצותן בכך שאני, והכא דמדאורייתא אין זה קרבן ואין זה מצותו, איך הוא מעלה למזבח חלב ודם שאינן ממשקה ישראל, לדברינו דגם כשהוא של חולין איסורו אוסרו למזבח, ומה לנו דלמאן דאמר לחנכו חולין בעזרה לאו דאורייתא, אכתי אסור משום איסור חלב ודם עצמן. והתוס' הקשו מהקטרת חלב וזריקת הדם דחולין בעזרה, דבהעלאה נראה דעתם דלכולי עלמא דאורייתא וכן כתבו בזבחים (דף ע"ו ע"ב] ותירצו דיעלם לשם עצים ולשם מים. אכן זהו רק לפי קושיתם מאיסור חולין בעזרה, אבל לפי מה דקשה לן מאיסור דם וחלב עצמן, לא יעלה זה ארוכה. דודאי איסורי הדיוט אסורין לגבוה אפילו לשם עצים, דהרי ברובע ונרבע מפורש כן להדיא בזבחים (דף ע"ז) דאסורין לשם עצים לכולי עלמא, ואיסורי הדיוט הרי לא בציר איסוריי' מכל הני

שנתמעטו מקראי לגבוה כמו רובע ונרבע ודומיהן, דאם לא כן אזדא לה הוכחת הש"ס ברובע ונרבע וכלאים שמותרין להדיוט מדאצטריך קרא לאוסרן לגבוה, ולא אסרינן להו מקרא דממשקה ישראל, וכן מה דמקשה הש"ס במנחות גבי טרפה תיפוק לי' דלא הוי ממשקה ישראל, ואם איתא הרי אצטריכו לן כל הני קראי כי היכי דליתסר לשם עצים, אלא ברור דגם איסורי הדיוט אסורין לגבוה לשם עצים. והמשכנות יעקב כתב כן מסברא כמו שהבאתיו בסימן הקודם, ובאמת הדבר מוכרח מהסוגיות הנ"ל ואם כן לא תתורץ קושיתנו בתירוצם של התוס'. ואין לתרץ דמאן דאמר לחנכו סבירא לי' בהא כרבי, דממשקה ישראל לא אמרינן אלא על המין הקרב ולא על החלק ממנו כמו חלב ודם. דזה אינו, דהרי כל הני מילי דמקשה הש"ס מיניי' למאן דאמר לחנכו הקפת כל הראש וחולין בעזרה ונחירת העוף, כולהו תלו בפלוגתא, ואפילו הכי מקשה ומשני דסבירא לי' כמאן דפליג, ואמאי לא מקשה גם מאיסור זה, ולישני דסבירא לי' כרבי. ולכן הי' נראה פשוט יותר דבדבר שהוא של חולין לא שייך כלל איסורא דממשקה ישראל, ואתי שפיר לכולי עלמא דלא קשה למאן דאמר לחנכו מאיסור חלב ודם, דלדידי' דמדאורייתא הוא חולין, אין בו עוד איסורא דממשקה ישראל, ויהי' מזה סתירה להראיות שהבאנו בסימן הקודם דאיסורי הדיוט גם כשהן של חולין אסורין למזבח משום איסורן: ב) אכן באמת אין בזה כדי סתירה, דבעל כרחין איסור חלב ודם שאני משאר איסורי הדיוט וכמו שנבאר. דהנה אפילו אם נאמר דבדבר איסור של חולין לא שייך בי' איסורא דממשקה ישראל, הא מיהת מוכרח דאם קרבן הוא, אסור להקריבו אפילו לשם עצים, אף שאין זה הקרבה, וכמו שהוכחנו מרובע ונרבע, וכמו שכתב הגאון בעל המשכנות יעקב. ואין זה סותר את עצמו, דכיוצא בזה מצינו בבעל מום, דאסיר גם לשם עצים, לרבנן דפליגי עלי' דר' אליעזר בזבחים (דף ע"ז) ובשל חולין אין בו משום בעל מום למזבח. וכמו שכתבנו בסימן הקודם] וכיון דכשהוא קרבן אסור להעלותו למזבח אפילו שלא לשם הקרבה, הרי תקשה לן הברייתא דפסחים (דף ס"ה) ובזבחים (דף ס') דתנינא כוס הי' ממלא מדם התערובות שאם נשפך דמו של אחד מהן הי' זה מכשירו, ומתבאר מגוף הברייתא דפסחים שם, ובזבחים (דף ל"ד ע"ב) ובפירש"י שם, דתקנה זו על הספק היא באה, דשמא אירע שנשפך יהא זה מכשירו. ולפי הנ"ל הרי קשה דאיך מכניס זה עצמו לספק איסור, דאם לא נשפך דמו של אחד מהן, הרי הוא זורק דם למזבח שלא לצורך דאסור לרבנן, במקום דלא הוי מצותו בכך. ואף דאם לא נשפך דמו של שום קרבן אין זריקתו עתה זריקה כלל, הרי מכל מקום לא גרע זריקתו זו מהיכא דזורקו לשם מים דאסור גם כן באיסורי הדיוט למזבח. וכנ"ל. אשר על כן נראה לי לומר, דחלב ודם שאני

בזה מכל איסורי הדיוט, ואין איסורן איסור כלל למזבח. ולמה דמשני מצותן בכך שאני, אין היתירן למזבח דוקא במקום שמצותן בכך, אלא דאין בהן עוד כלל דינא דממשקה ישראל, ומותרין למזבח בכל אופן גם שלא במקום מצותן, ויצאו בזה מכל שארי איסורי הדיוט. וטעמא דמילתא דכיון דכל שהן קרבן מותרין הן תמיד להקרבה, אין לדון בהן עוד דינא דממשקה ישראל, שפירושו דהתורה גילתה לנו דהאיסורים כמו שהם אסורים להדיוט אסורים נמי לגבוה [אם כל איסור ואיסור בפרטו נאסר בעצם וראשונה לגבוה כמו להדיוט, או דהוי איסור אחד כלליי, דכל שאסור להדיוט אסור משום זה עצמו לגבוה, מזה נדבר עוד להלן בדברינו איה"ש, אבל על כל פנים קרא דממשקה ישראל מגלה לן דאיסורי הדיוט אסורין לגבוה] ואיך נדון כן בחלב ודם שהתורה אסרתן למזבח, אחרי שהן מותרין תמיד להקריבן קרבן דאף דקיימינן עכשיו למימר דכל דבר איסור גם כשהוא של חולין שייך בו איסור לגבוה משום איסורו. ואם כן גם חלב ודם, אף דבתורת קרבן מותרין הן תמיד לגבוה, מכל מקום יש לדון שאיסורן איסור לגבוה כשהן חולין. הא ודאי ליתא, דרק בדבר דגם כשהוא קרבן יש בו איסור לגבוה שייך לומר עליו דאיסורו נאמר גם לגבוה, וממילא אסור למזבח גם כשהוא חולין, אבל כל היכא דכשהוא קרבן אין בו איסור להיות קרב, ודאי דאין לומר בו דאיסורו נאמר לגבוה באופן שהוא חולין, דזהו דבר שאי אפשר לאומרו, דכשהוא קרבן אין בו איסור, ויהא איסורו לגביה רק באופן שהוא חולין, דפשוט הוא דכל שהוא מותר בתורת קרבן, אין לומר עוד שיש בו איסור לגבוה, אחרי דתמיד הוא ראוי להקריבו, ומותר לגבוה. ומשום הכי חלב ודם דבמקום מצוה מותרין תמיד אין איסורן איסור עוד למזבח, וממילא מותרין גם שלא במקום מצותן ולשם עצים אלא דאי לאו דמצותן בכך לא הוי שרי להו רחמנא, אבל לבתר דמטעם זה שרינהו רחמנא אין בהן עוד איסור כלל, ומיושבת הברייתא דפסחים הנ"ל משום דבזריקת הדם אפילו שלא לצורך לא עביד שום איסורא גם לרבנן דפליגי עלי' דרבי. וממילא לא קשה למאן דאמר לחנכו איך זורק את הדם ומקטיר את החלב, לדברינו דגם דבר איסור של חולין איסורו אוסרו למזבח, דחלב ודם שאני דאין איסורן איסור כלל למזבח. אבל שארי איסורי הדיוט באמת אסורין למזבח כשהן חולין, גם מלבד איסור חולין בעזרה:

ג) ונראה לי עוד ראי' לזה, מעיקר דינא דאיסורי הדיוט לגבוה. דודאי כל שנתמעטו מקרא דממשקה ישראל דינן דאם עלו ירדו. ואין הדבר צריך ראי' דהרי אין אלו פסולן בקודש, אלא שזה מוכח גם כן מהא שכבר כתבנו לעיל דכל דאתי ממיעוטא דממשקה ישראל לא בציר איסורי' מרובע ונרבע וכל הני שנתמעטו מקראי לגבוה, דאם לא כן אזדו

להו כל הני הוכחות שבתמורה (דף כ"ח) ובחולין (דף קט"ו) ובמנחות (דף ו'). והרי בכל הני הדין בהו דאם עלו ירדו, והוא הדין לאיסורי הדיוט. ואם כן תקשה לן קושיא עצומה לשיטת התוס', דפסולו בקודש פירושו מה שיש לו הכשר במקום אחר, ומבואר בזבחים (דף ס"ח) דאפילו אם ההכשר שיש לו במקום אחר הוי מצותו בכך, הוי גם כן פסולו בקודש ואם עלו לא ירדו, ועיין בתוס' שם. ולפי זה תקשה לן באיסורי הדיוט דנימא בהו אם עלו לא ירדו דהוי פסולן בקודש, שהרי יש להן הכשר בחלב ודם דאף שמצותן בכך, הרי גם זה הוי הכשר, ואם כן יהא דינן דאם עלו לא ירדו, וזהו דבר שלא שמענו. אלא נראה כמו שכתבנו דחלב ודם אין איסורן איסור כלל למזבח, ולכן לא מקרי זה הכשר במקום אחר לגבי שארי איסורי הדיוט דכיון דבחלב ודם אין בהן איסור לגבוה הרי הוו כמו היתר דעלמא, ואין כאן הכשר במקום אחר לגבי שארי איסורי הדיוט, שאיסורן איסור לגבוה, ואיסור כזה הרי לא מצאנו שיש לו הכשר במקום אחר:

ד) ולכאורה יש לדחות ראי' זו. דהרי מיעוטא ולכאורה דממשקה ישראל דמגלה לן דאיסורי הדיוט אסורים לגבוה, יש לפרשו בשני אופנים. יש לומר, דהאיסורים בעיקרן כשם שנאסרו להדיוט נאסרו בעיקרן גם לגבוה. ויש לומר עוד, דבעיקרן לא נאמרו האיסורין אלא להדיוט, אלא שזהו דין אחר דכל שאסור להדיוט אסור משום זה גופא גם לגבוה. והנפקא מינה בין שני הפירושים, דלהפירוש הראשון, יש לגבוה פרטי איסורים כשם שיש להדיוט, דכל איסור ואיסור בפרטו נאמר להדיוט ונאמר לגבוה. ולהפירוש השני, אין לגבוה פרטי איסורים, אלא איסור כולל אחד, שכל שאסור להדיוט אסור משום זה לגבוה, והוא כולל כל איסורי הדיוט באיסור אחד לגבוה. ולפי זה כשבאנו לדון על אישורי הדיוט דליהוי פסולן בקודש, משום שיש להן הכשר בחלב ודם, הרי לא יתכן זה אלא אם נפרש כהפירוש השני, דכל איסורי הדיוט לגבוה, הוא איסור אחד כולל לכל האיסורין. ומשים הכי אי אשכחן לאיסור אחד שיש לו הכשר לגבוה, יש לדון על כל איסורי הדיוט שיש להן הכשר במקום אחר והוו פסולן בקידש, כיון דכולן אסורין משם אחד לגבוה. אבל להפירוש הראשון דהאיסורין נאסרו בעצם וראשונה גם לגבוה, ויש לגבוה פרטי איסורים כמו שיש להדיוט, הרי לא נוכל לדון על איסור הדיוט דהוי פסולו בקודש, אלא אם כן שיש הכשר לגבוה לאותו איסור עצמו שאנו דנין עליו, אבל מאיסור אחד לחברו, לא נוכל לדון דלפי שיש לאיסור זה הכשר יהא דין חברו כפסולו בקודש, דמשום שיש הכשר לאיסור טרפה, לא יהי' איסור נבלה פסולו בקודש, כיון דכל אחד אסור בשמו לגבוה כשם שאסור להדיוט. וכל זמן שאין לנו ראי' דהעיקר כהפירוש השני, ואין לגבוה פרטי איסורים. אינו לנו קושיא כלל. אולם נראה לי ראי' ברורה דהעיקר

כהפירוש השני, דלא נאמרו האיסורין בעיקרן לגבוה. כשם שנאמרו להדיוט, אלא שכל מה שאסור להדיוט אסור משום זה לגבוה, ואין לגבוה פרטי איסורים. דבסוכה (דף מ"ח) אמרינן ביין מגילה דפסול לנסכים. ובירושלמי מפרש הטעם משום דלא הוי ממשקה ישראל. ודברי רש"י שם צ"ע מה שכתב הטעם מפני שחסר השיעור וכבר הקשה עליהם בספר עין יצחק] ובש"ס דידן אמרו (בדף נ') לפסול משום הקריבהו נא לפחתך, ולא אמרו מטעם ממשקה ישראל, משום דהתם איירי לבתר דעברי' במסננת, לר' נחמי' דמסננת אין בה משום גילוי, ואפילו הכי לגבוה אסור, משום הקריבהו נא לפחתך, אבל בשעה שיש בה משום גלוי פסול לגבוה משום דלא הוי ממשקה ישראל וכהירושלמי. והרי התם כל איסורו דלהדיוט הוא משום סכנתא, ואם איתא דאיסורא דממשקה ישראל פירושו, דהאיסור נאמר לגבוה כמו שנאמר להדיוט, הרי איסור זה לא שייך כלל לגבי גבוה, דמאי סכנתא איכא לגבוה, ומה שייך כאן מיעוטא דממשקה ישראל. אלא ודאי דאין אנו דנין על האיסור שלגבוה מצד עצמו, אלא דכל מה שאינו מן המותר לישראל, יהי' מאיזה טעם, אסור משום זה גופא לגבוה, ואם כן לא איכפת לן מה שהאיסור דלהדיוט הוא בשביל סכנתא, ולגביה ליכא סכנתא, כיון דלגבוה בלאו הכי לא נאמרו האיסורים בפרטן, אלא שמה שאסור להדיוט אסור לגבוה, והכא נמי דסוף סוף אסור הוא להדיוט, אסור נמי משום הא גופא לגבוה. וכיון שכן הרי כל איסורי הדיוט איסור אחד הן לגבוה, ואי אשכחן באחד מהן שיש לו היתר לגבוה, יש לנו לדון בכולם דין פסולו בקודש וכנ"ל, ואם כן תשאר קושיתנו חזקה, מחלב ודם שיש להן הכשר, דמשום זה נאמר בכל איסורי הדיוט דאם עלו לא ירדו. אשר על כן קמה הוכחתנו דחלב ודם יצאו מכלל שארי איסורי הדיוט, ואין בהן שום איסור למזבח, אפילו במקום דלא שייך טעמא דמצותן בכך, דכיון דלהקרבה שרי להו רחמנא תמיד, אין לומר עוד שיש בהן איסור לגבוה, ואם כן אין לדון על כל איסורי הדיוט דהוו פסולן בקודש משום ההכשר של חלב ודם, אחרי דבאיסור הדיוט שאסור למזבח, לא מצינו לו הכשר, וחלב ודם שאני דאין איסורן איסור למזבח:

ה) ולכאורה יש לדחות עוד ראי' זו דאכתי יש לומר דלא הותר לגמרי איסור חלב ודם למזבח, ובמקום דלא הוי מצותן בכך, דינם כמו שארי איסורי הדיוט. והא דלא הוי על איסורי הדיוט דין פסולו בקודש משום שיש הכשר לחלב ודם, הוא מטעם אחר. דכבר ידענו דכל איסור שהותר במקום מצוה, אי הוי מצותו בכך, שאי אפשר לקיום המצוה באופן אחר, הוי היתרו בגדר היתר ולא בגדר דיחוי, כמו שכבר ביארו בזה רבותינו האחרונים ז"ל כל הצורך והדברים עתיקים. ואם כן חלב ודם דמצותן בכך, אף אי נימא דשלא במקום מצוה אסורין הן למזבח ככל איסורי הדיוט, אבל במקום שהותרו, הוא

בגדר היתר ואין כאן איסור חלב ודם כלל כיון דמצותן בכך. ואם כן פשוט דלא מקרי יש לו הכשר במקום אחר מה שחלב ודם מותרין למזבח, אף אם שלא במקום מצותן איסורן איסור למזבח, דכיון דבמקום הכשרן מצותן בכך, הרי לא הוכשר כלל הפסול, דאין כאן פסול כלל. כיון דהיתרן הוא בגדר היתר. ולא דמי להא דאמרינן בזבחים (דף ס"ח) דגם כשההכשר מצותו בכך הוי כסולו בקודש, דזהו רק בפסול שאינו מחמת איסור, וכגון עבודת שמאל שיש לה הכשר ביום הכפורים, דהתם אף דמצותו בכך, הרי משום זה לא נעשה השמאל לימין, נמצא דעבודת שמאל יש לה הכשר במקום אחר, אלא דכן הוא מצותו, אבל על כל פנים גם במקום מצותו העבודה בשמאל היא, אלא דהתורה הכשירתו, ושייך לומר דהפסול יש לו הכשר. אבל בפסול שמחמת איסור, דבמקום שמצותו בכך שרי לגמרי, הרי אין כאן פסול כלל, דכל שפסולו מחמת איסורו, הרי כל שהותר איסורו בגדר היתר, אין כאן פסיל. ואם כן לא נוכל לדון עליו במקום שהוא אסור ופסול, דהוי פסולו בקודש, לפי שיש לו הכשר במקום אחר, ששם הוא היתר, ואין עליו שם פסול כלל. ואם כן אין לנו שום הכרח מכח קושיתנו דחלב ודם יצאו מכלל איסורי הדיוט ומותרין למזבח גם שלא לשם מצוה, ולשם עצים, דאפילו אי אסירי שלא לשם מצוה, לא הוו איסורי הדיוט פסולן בקודש משום ההכשר של חלב ודם, כיון דבמקום הכשרן של חלב ודם, הוו מיהת היתר גמור, ואין זה חשוב הכשר במקום אחר, דהוי הכשר מהיתר לאיסור. אבל שלא במקום מצוה באמת איסורן ככל אסירי הדיוט. כן הי' אפשר לדחות. וכיון שכן יהי' מוכרח דבמידי דחולין אין איסורי הדיוט אסורין כלל למזבח, דאם לא כן תקשה הסוגיא דנזיר. כיון דחלב ודם שוין לשארי איסורי הדיוט. אבל מה נעשה, ומדברי התוס' בזבחים (דף ס"ח ע"ב) לא נראה כסברתנו זאת אלא דגם בדבר שפסולו מחמת איסורו, הוי פסולו בקודש כשיש לו הכשר במקום אחר שמצותו בכך. דהתוס' הקשו שם על דברי הש"ס דגם מה דמצותו בכך הוי הכשר במקום אחר, דאם כן טרפה לר' עקיבא אם עלתה אמאי תרד, הרי יש לה הכשר בעוף, והוי כבעלי מומין דאם עלו לא ירדו). והנה טרפה לגבוה לבד מה שנתמעטה מקרא דמן הצאן, הרי יש בה גם פסולא דממשקה ישראל משום איסורה, כדאיתא במנחות (דף ו'), ואפילו כשהוקדשה ולבסוף נטרפה, כמו שכתבו התוס' שם דלמסקנת הש"ס שייך בכולהו מיעוטא דממשקה ישראל. וגם מחמת פסול זה הוי דינה דאם עלתה תרד, כיון דאין פסולו בקודש. ואם נאמר כסברתנו הנ"ל, אם כן נהי דמצד הפסול דממיעוטא דמן הצאן, דהוא מחמת חסרון הטרפות ולא מחמת האיסור שבה, חשוב הכשר במקום אחר אף דמצותו בכך, דמשום דמצותו בכך הרי לא נעשה החסר לשלם, ונמצא דהטרפה

יש לו הכשר במקום אחר, ומטעם פסול זה הוי פסולו בקודש, אבל אכתי צריך להיות דינה דאם עלתה תרד משום שאינה ממשקה ישראל, דלדברינו הרי כל שפסולו מחמת איסור, לא שייך לומר שיש לו הכשר במקום אחר היכא דההכשר הוי מצותו בכך, כיון דבמקום דמצותו בכך הוא היתר. ואם כן מה הקשו התוס', הרי אכתי אין טרפה פסולו בקודש, משום דלא הוי ממשקה ישראל, דפסול זה הרי אין לו הכשר במקום אחר, כל שההכשר מצותו בכך וכנ"ל. ודוחק לומר דהתוס' בקושיתם הכא קאו בשיטת התוס' דריש פרק שילוח הקן דכל שהי' לו שעת הכושר לא נתמעט מקרא דממשקה ישראל, ותיקום קושית התוס' כשנטרפה לאחר מכאן, דהתם אין פסולה מחמת איסור, אלא ממיעוטא דמן הצאן, ועל פסול זה שייך לומר שיש לו הכשר במקום אחר, אף דמצותו בכך. דהרי כבר הקשו רבים על התוס' דחולין הנ"ל. והוכחות התוס' שבמנחות יש בהן די להחליט דגם כשנטרפה אחר שהוקדשה אית בה משום ממשקה ישראל. ואין לומר דקושית התוס' תיתוקם למאן דאמר אף מחזיר סימנים אחורי העורף, דלדידי' כשמולק המפרקת ועושה אותה טרפה לפני הסימנין אין זה בכלל מצותו בכך, דכיון דאפשר שיחזיר הסימנין ולא יטריפנה בהמפרקת הרי אין מצותו בכך. (דגם לשיטת התוס' דלמאן דאמר מחזיר צריך למלוק המפרקת אחר הסימנין, אינה נטרפת בכך, אף אי נימא דלא הוכשרה עדיין בהסימנין להודיי', כמו שהבאנו בסימן הקודם דברי הר"ן בחידושיו לחולין (דף כ"ח) דאין טרפות אוכרת לאחר דנפיק חיותה על ידי פסיקת הסימנין] דכל שאפשר לקיום המצוה בענין אחר

*) בתירוצם הראשון תירצו התוס' דתרתי לא אמרינן מעוף לבהמה וגם שיהי' חשוב הכשר במקום אחר מה דהוי מצותו בכך הא לא אמרינן. ואין תירוצם מובן, דבזה הרי מיושב רק הא דלא אמרינן כן בבהמה לר' עקיבא, אבל על כל פנים עוף טרפה, דלא הוי אלא חדא יהא דינה דאם עלתה לא תרד ואפילו לדידן. ומצאתי בספר טהרת הקודש שעמד בזה והניח בצ"ע. ולדעתי לא קשה מידי דאנן הא פסקינן דהמולק את הטרפה לא מהניא מליקתו להוציא מידי טומאת נבלה שהמליקה אינה כשחיטה לטהר טרפתה, וכיון דמטמא בבית הבליעה משום דלא אהני לה מליקתה, הרי ממילא אם עלתה תרד. דמאי מהני לן מה דפסול טרפה הוי פסולה בקודש, כיון דכבר היא גם נבלה מצד דין מליקתה, ועל מה דלא מהני מצד דין המליקה הרי לא יועיל לן מה דפסולו בקודש. [ועיין מה שכתבנו בסימן ו', הא דלא קשה גם על נבלה גופה דיהא דינה כפסולה בקודש, שהרי יש לה הכשר במליקה, לפי מה שהוכחנו דהמליקה אינה מוציאה מידי איסור נבלה יעו"ש]. ולר' מאיר דמהני מליקה גם לטרפה שלא תטמא בבית הבליעה הרי באמת

נראה דאם עלתה לא תרד, דאם לא כן הי' מטמא בבית הבליעה, כהמתבאר בסוגיא דזבחים (דף ס"ט) וברש"י ותוס' (בדף ס"ח) דכל דלא אהני מליקתה לשום דבר ואם עלתה תרד ממילא מטמא בבית הבליעה. ואדרבה בתירוצם של התוס' עוד יתיישב לן מה דקשה לי לר' מאיר דמליקתה מטהרת טרכתה מטומאתה דהמליקה כשחיטה. והרי אכתי אית בה פסול טרפה ואין פסולו בקודש, ובמשנה שנינו זה הכלל כל שאין פסולו בקודש מטמא בבית הבליעה, ומי עדיף פסול טרפה מפסול רובע ונרבע דמטמא בבית הבליעה משום דאין פסולו בקודש. ואם כן נהי דמצד המליקה עצמה אין כאן הסרון מלטהר טרפתה, אבל אכתי תטמא בבית הבליעה משום הפסול דטרפה. ולתירוצם זה של התוס' הי' מתיישב, דבאמת בעוף גופי' הוי טרפה פסולו בקודש, משום שיש לו הכשר בכל מליקה, ובשביל פסולה אין לה לטמא בבית הבליעה, אלא דאנן סבירא לן דמליקה לא מהני לטרפה לטהרה מידי נבלה מצד דיני שחיטה, ולוה לא מהני מה דהוי פסולו בקודש, אבל לר' מאיר דמצד דיני שחיטה ילפינן למליקה דמטהרת טרפרה כמו שחיטה, ונשאר לנו רק הפסול של טרפה, ולזה מהני מה שיש לה הכשר בכל מליקה והוי פסולו בקודש. ולתירוצם השני של התוס' דמחמת ההכשר שבמליקה אין דינה כפסולו בקודש, קשה באמת לר' מאיר דמליקה מטהרת טרפתה מטומאתה, דאכתי תעמא בבית הבליעה משים דאין פסולו בקודש. ועוד נדבר מזה במקום אחר איה"ש. אין זה מצותו בכך, ולמאן דאמר זה דאפשר גם להחזיר הסימנין שלא תיטרף, הרי אין לומר דמה שמותר כשאינו מחזיר ועושה אותה טרפה במליקת המפרקת הוי זה מצותו בכך, והוי בגדר היתר. [ומצאתי בפנים. מאירות שכתב כן דלמאן דאמר אף מחזיר אין לומר על מליקת המפרקת לפני הסימנים שמצותו בכך] ואם כן יש לטרפה הכשר במקום דלא הוי מצותו בכך והוי פסולו בקודש, גם הפסול דמחמת איסורה. אבל אין לומר כן, כיון דכל קושית התוס' הוי לר' עקיבא ומנלן דר' עקיבא סבירא לי' כמאן דאמר אף מחזיר ודלא כהלכתא. ואם כן מוכח להדיא מקושית התוס' בזבחים דליתא לסברתנו הנ"ל, אלא דגם פסול שמחמת איסור הוי פסולו בקודש, כשיש לו הכשר גם במקום שמצותו בכך, דאף דבמקום הכשרו הוי היתר גמור, מכל מקום כיון דשלא במקום מצוה איסורו איסור, הרי יוצא דהאיסור יש לו הכשר במקום אחר, ולא איכפת לן מה דבמקום הכשרו דינו כהיתר. ואם כן תשאר קושיתנו על כל האיסורים דליהוו פסולן בקודש משום ההכשר של חלב ודם, ויהי' מוכרח כמו שכתבנו בתחילת דברינו דחלב ודם שאני שאין איסורן איסור כלל למזבח אפילו שלא במקום מצוה, וכגון דא בודאי לא מקרי יש לו הכשר במקום אחר, כיון דאין כאן איסור כלל. והוי זה כאלו היינו דנין מהיתר לאיסור, ולא דמי

לטרפה שאיסורה איסור למזבח ולא הותרה אלא במקום דמצותה בכך, לו יהא בגדר היתר, אבל סוף סוף האיסור יש לו היתר והכשר במקום זה וכנ"ל: ו) ואחד הקשה על הנחתי דאיסורי הדיוט לא נאסרו בעיקרן ובפרטן לגבוה, אלא דאיסורן לגבוה הוא מפני שאסורין להדיוט, וכמו שהוכחתי מהגמ' דסוכה, מדברי התוס' בחולין (דף צ' ע"א), שהקשו שם אהא דאמרינן דאין איסור גיד חל על איסור מוקדשין, והלא איסור גיד הוי מוסיף שנאסר גם לגבוה. ולדברינו דהאיסור שלגבוה הוא רק מפני שאסור להדיוט, אם כן הרי כל זמן שלא חל האיסור להדיוט, אינו אסור לגבוה, והכא דאנו דנין דאין איסור חל על איסור ולא חל איסור גיד להדיוט, ממילא אין כאן איסור גם לגבוה, ואין כאן מוסיף, ומזה הוכיח דהאיסורים לגבוה אסורין מצד עצמן וכמו שאזהרתן להדיוט, הכי נמי אזהרתן לגבוה, ולכן אסור לגבוה אף במקום דלא חייל איסורן להדיוט, כיון דלגבוה יש לו לחול, ואם כן יהי' מוכח מזה שיש פרטי איסורים גם לגבוה ונדחתה ראייתנו וכנ"ל אכן אין אני רואה בזה שום הוכחה. דעיקר קושיתו על התוס' כבר הקשה במהרש"א שם על אתר וגם תירץ. ועיין מה שכתב בזה מורי שארי הגאון החסיד מאוה"ג רי"ד זצללה"ה בבית הלוי חלק שני סימן ל"ד. ולי נראה ביישוב קושית המהרש"א, דבדין הכולל והמוסיף שבאיסור חל על איסור, אנו אוחזין תמיד הצד החיוביי, דאף במקום שאנו יכולים לומר גם בהיפוך, דאם לא יחול על האיסור לא יחול גם על ההיתר, ואין כאן מוסיף, כמו בנידון דידן, לא אזלינן בתר איפכא, אלא כיון דבאותה שעה שיחול על האיסור יחול על ההיתר גם כן, מקרי גם זה כולל ומוסיף, דהכלל הוא בדין אין איסור חל על איסור דרק על האיסור לחודי' לא מצי חייל איסורא, אבל כשבחלותו על האיסור משותף גם חלותו על ההיתר, זהו דין כולל ומוסיף, שפירושו שכולל בחלותו גם היתר, ולא בעינן שתהא חלותו על ההיתר מוחלטת גם אם לא יחול על האיסור, ולכן לא איכפת לן מה שההיתר תלוי בהאיסור, שאם לא יחול על האיסור לא יחול גם על ההיתר, אחרי דהעיקר הוא בדין כולל ומוסיף, דכשהוא חל, לא יחול על האיסור לבדו, אלא יכלול בחלותו גם דבר היתר, שמצד דיני איסור חל על איסור, אין מונע בעדו מלחול עליו כשהוא בפני עצמו, וא"כ כיון דכשיחול האיסור דלהדיוט יחול נמי לגבוה הוי זה מוסיף ושפיר הקשו התוס'. ורק הרמב"ם סבירא לי' דבכגון דא לא הוי מוסיף כמו שכתב בפירוש המשנה למסכת כריתות בנקודה הנפלאה לענין איסור הנאה דלא חשוב איסור מוסיף על איסור אכילה, כיון דכל זמן דלא חייל איסור האכילה לא חייל גם איסור ההנאה והוא יחיד בזה, דכל הראשונים חלוקים עליו ודעתם דהנאה הוי מוסיף, כמו שהביאם הפרי מגדים בפתיחתו להלכות בשר בחלב, והוא מפרש שם גם דברי

הרמב"ם לכונה אחרת, דאכילה והנאה שאני משום דהנאה טפלה לאכילה יעו"ש. ואני הבאתי ראי' לדבריו בימי ילדותי, מהא דנדרים ושבועות חלין על שארי איסורין בכולל, והרי נדר שהותר מקצתו הותר כולו, ולאו דוקא כשהותר מקצתו ממה שכבר חל, אלא אפילו כשלא חל מקצתו מתחלתו, גם כן לא חייל כולו. עיין בשער המלך בהלכות נדרים שהביא כמה ראשונים שדעתם כן. ואם כן תקשה לדידהו איך משכחת לה כולל בנדרים ושבועות, נימא בהיפוך דמדלא חייל נדרו על האיסור, לא יחול נמי על ההיתר, דנדר שהותר מקצתו הותר כולו, ואין כאן כולל. אלא ודאי דבכולל ומוסיף כל כי האי גוונא אזלינן לאידך גיסא. וכל דאין חלותו על האיסור לבדו, אלא דבאותה שעה שיחול על האיסור, יחול גם על ההיתר מקרי זה כולל ומוסיף, ולא איכפת לן כלל מה דאין חלותו מוחלטת על ההיתר בשעה דלא חל עדיין על האיסור. ואם כן מתפרשין דברי התוס' ברווחא, דאף דכל זמן דלא חל האיסור להדיוט, אין לו מקום לחול לגבוה, מכל מקום כיון דאם רק יחול האיסור להדיוט, באותה שעה יחול גם לגבוה, מקרי גם זה מוסיף וחייל האיסור דלהדיוט, כיון שבחלותו יוסיף עמו איסור גם לגבוה, ודמי בזה לכולל דנדרים ושבועות. ובהאי ענינא ראיתי בספר עמודי אור סוף סימן ע"ח שהקשה לדעת הראשונים האלו, דגם בדלא חייל מקצתו שייך בי' נדר שהותר מקצתו הותר כולו, מהא דהמרבה במעשרות פירותיו מתוקנים וחל המעשר לפי חשבון ואמאי לא נימא כיון דלא חייל איתו המותר שעל החשבון, לא חייל נמי מה שלפי חשבון, מטעם נדר שהיתר מקצתו הותר כולו. ועיין שם דחלות תרומות ומעשרות מדין נדר הוא, דמשום הכי גם נשאלין על הפרשתן. ולי נראה ליישב קושיתו בפשיטות. דזה ודאי דגם לדעת הראשונים דכשלא חל מקצתו לא חייל כולו, זהו דוקא כשהוציא את כולו בלשון נדר, דהנדר נדר הוא, אלא דמקצתו לא חייל, ומשום הכי לא חייל כולו, אבל אם מקצתו הוציא בלשון נדר ומקצתו שלא בלשון נדר כלל, ודאי דאין בזה דין נדר שהותר מקצתו הותר כולו, דזה המקצת שלא אמר בלשון נדר הרי אין זה דלא חייל מה שנדר, אלא דזה המקצת לא נדר כלל, והוי כמו שלא נדר אלא אותו המקצת שאמר בלשון נדר. דמה דבעינן שיחול כל היוצא מפיו, הרי זהו דוקא היוצא מפיו בלשון נדר וזה פשוט. והנה הא דהפרשת תרומות ומעשרות הוא מדין נדר, הוא רק על ידי מצות ההפרשה, אבל לולא המצוה מלבד דלא היתה חלה הפרשתו לא הי' בזה אפילו לשון נדר, דאם יאמר אדם על תבואה פטורה שתהא מעשר אין בזה לשון נדר כלל, דכל שאין חיוב מעשר, מאי לשון נדר איכא בהפרשתו, ופשוט. ואם כן אין מקום לקושיתו מנדר שהותר מקצהו הותר כולו כיון דהא דלא חייל המקצת שיותר מכפי החיוב, אין פירושו שיש כאן נדר ולא חייל,

אלא דהמותר שעל החשבון, אינו נדר כלל, והוי כמו שלא נדר אלא אותו המקצת שלפי החשבון, שמחמת חיובו הוי זה לשון נדר, ואם כן אין בזה דין נדר שהותר מקצתו הותר כולו, דכל שמקצתו אינו בלשון נדר, אינו בטל כולו וכנ"ל ונכון בע"ה

*):

ז) ואולם על ראייתי לנידון דידן בפירוש דברי התוס' דחולין, מכולל דנדרים ושבועות, יש להקהות בתרתי. חדא דהתם הרי ההיתר בר חלות נדרא הוא כשנודר ממנו לבדו, אלא דבאופן שנדר מההיתר והאיסור יחד, מתבטל על ידי זה דלא חייל על האיסור. וכשאנו דנין אם יש כאן דין כולל, השאלה היא מאיזה צד להתחיל חלותו של נדר זה, אם מצד האיסור ויתבטל כולו, או דנתחיל מצד ההיתר, ויחול גם על האיסור מדין כולל, ובזה אמרינן דאזלינן בתר הצד האיוביי, ומתחילין מן ההיתר ודייניגן לי' בכולל, דעל כל פנים אתה יכול להתחיל בחלותו של הנדר גם מצד ההיתר, דההיתר מצד עצמו בר חלות נדרא הוא, כל זמן שלא נתבטל על ידי אי חלותו על האיסור. אבל בנידון דידן באיסור שלגבוה ולהדיוט, דאם נאמר דעצם האיסורין לא נאמרו לגבוה כדרך שנאמרו להדיוט, אלא שמחמת זה גופא שאסורין להדיוט אסורין לגבוה, הרי כל זמן דלא חל האיסור להדיוט, אין עוד מציאות של איסור לגבוה, ואין אתה יכול להתחיל בחלותו של האיסור לגבוה, כל שלא חל עדיין האיסור להדיוט, ואם באת לדון כאן דין מוסיף, הוא רק מהטעם שכתבנו, דאם יחול על להדיוט יחול אז האיסור גם לגבוה ויהי' מוסיף, ועל דין מוסיף כזה, הרי אין לנו ראי' מכולל דנדרים ושבועות, דהתם דיש מציאות לחלות הנדר על ההיתר גם מבלי שיקדים לחול על האיסור, אלא שלא יתבטל על ידו, ואתה יכול להתחיל בחלותו מצד ההיתר ויחול גם על האיסור, הרי אין אנו צריכין לסברא זו דהוי כולל גם במקום שאין במציאות שיחול על ההיתר לחודי'. ועוד מטעם אחר נראה לי דאין ראי' מכולל דנדרים ושבועות, דעיקר קישיתנו, דמטעם נדר שהותר מקצתו היתר כולו, נימא בהיפוך מדלא חל על האיסור לא יחול על ההיתר, אינה קושיא כלל. דהא דאמרינן דגם דכשלא חל מקצתו לא חל כולו, זהו דוקא דאם גם לאחר שיחול מקצתו ישאר כן לחלוטין מקצתו חל ומקצתו לא חל. ובכגון דא אמרינן דאינו חל לחצאין, כמו שכתב הר"ן בנדרים (דף ג' ע"ב) ד"ה במערבא וזה לשונו, והאי תנא מוקי כל היוצא מפיו יעשה לנדר שהותר מקצתו הותר כולו דדריש לי' הכי, אם חל ככל היוצא מפיו יעשה אבל אינו חל לחצאין. ועיין בלשון הר"ן (דף ס"ו ע"א) ד"ה שכל וצע"ק] אבל היכא דלאחר שיחול מקצתו יחול כולו, כמו בנידון דידן, דבתחילה חל על ההיתר, ואחרי כן יחול בכולל גם על האיסור, זה לא מקרי כלל חל מקצתו, אלא חל כולו, דהרי סוף סוף כל

הנדר קיים, ומה דחל בתחילה קימעא קימעא לא איכפת לן, אלא כיון דבחלות מקצתו יחול כולו הרי כל היוצא מפיו קיים. ונראה לי ראי' לסברא זו דבתמורה (דף י') איפלגו ר' יוסי ורבנן אי ממירין אברין בשלמין. ואמר ר' יוסי והרי במוקדשין האומר רגלה של זו עולה כולה עולה, אף כשיאמר רגלה של זו תחת זו תהא כולה תמורה, ואמרינן בחולין (דף ס"ט ע"ב) דר' יוסי טעמא דנפשי'

*) וזה כבר הקשיתי בהא דפירותיו מתוקנים, למאן דאמר קני את וחמור לא קנה כלום, ובבבא בתרא שם מבואר, גבי תורה מן הקישות דלמאן דאמר לא קנה כלום מתוך שלא חל על המתוק לא חיילא נמי על המר. ואם כן אמאי פירותיו מתוקנים נימא מדלא חייל מקצתו שעל החשבון לא חייל נמי מה שלפי חשבון כדין קני את וחמור ותקשה למאן דאמר לא קנה כלום. וכן קשה בקדושין (דף נ') דפריך הש"ס על המשנה דהמקדש שתי אחיות אינן מקודשות, מנא הני מילי, וחתרו למצוא טעם, אמאי אין שתיהן מקודשות, ואמאי לא נימא דאין שתיהן מקודשות משום דהוי כקני את וחמור, דעל אחת מהן הרי בודאי לא חיילי הקדושין, ובטלו גם קדושי השני' מטעם דלא קנה כלום, וכמו דפריך הש"ס לקמן על המקדש חמש נשים ובהן שתי אחיות דנכריות מקודשות, אמאי קני את וחמור הוא, הכי נמי נימא על האחיות גופיי'. וב"ה מצאתי להמקנה בקדושין שם שהקשה שתי אלו הקושיות ובתירוצו שתירץ דאתיא כמאן דאמר קני את וחמיר קנה מחצה, הרי לא תתורץ אלא סוגית הש"ס דהמקדש שתי אחיות דיש לומר דסוגיא זו אתיא כמ"ד דקני את וחמור קנה מחצה, אבל המרבה במעשרות דברייתא היא, הרי תקשה מינה למאן דאמר קני את וחמור לא קנה כלום. ולי היה נראה דהכא אין לומר מטעם קני את וחמור דלא קנה כלום, דזה לא שייך אלא היכא דהמקצת דלא קנה, הוא מצד עצמו, כגון שאין זה בר קנין, או שעשה קנין שאינו קונה את המקצת. וכן במר ומתוק דגבי תרומה שם, דעל המר לא חיילא התרומה מצד עצמה אבל הכא דכל מה דלא חל המעשר על הי"א, הוא רק מפני שכבר חל על העשרה, ולכן הוי זה מרבה במעשרות, ואם לא הי' חל על העשרה שלפי חשבון, הי' חל על הי"א, דלא הי' אז י"א כלל, ואם כן אין לומר בהיפוך, דמפני שלא חל על הי"א, לא יחול גם על העשרה שכפי חשבון, דהרי אם לא יחול זה שלפי החשבון, או צריך לחול גם אותו המותר העולה על החשבון, דאז אינו מותר כלל, ולכן אי אפשר להרכיב שתי אלו הקציות, דמשום דחייל על העשרה לא יחול על האחד עשרה, ומשום דלא חייל על הי"א לא יחול שוב על העשרה, דאם כן שוב צריך לחול על האחד עשרה, וחוזרין חלילה, ולכן כל אחד עומד במקומו. וכן הדבר במקדש שתי אחיות, דהא דלא חייל קדושי האחת מהן, הוא רק בשביל שחלו

קדושי השני' לכן אין לומר עוד בהיפוך, דבשביל שלא חלו קדושי זו, לא יחולו גם קדושי אחיתה וכנ"ל. מה שאין כן במקדש חמש נשים ובתוכן שתי אחיות, דהא דלא חיילי קדושי שתי האחיות, אין זה מפני שחלו קדושי הנכריות, ולכן פריך הש"ס שפיר דלא יחולו קדושי הנכריות משום קני את וחמור, דאם גם לא יחולו קדושי הנכריות, אין קדושי האחיות קדושין. אולם יש לשדות בזה נרגא, לפי מה שכתב הרשב"ם בבבא בתרא בטעם הדבר דקני את וחמור לא קנה כלום, שהוא משום דדעתו הי' שיקנו שניהם דוקא, וכשלא קנה אלא אחד מהן אין בדעתו להקנות כלל, וזהו גם כן הטעם בהפרשת חרימות ומעשרות דמדמי שם הש"ס מר ומתוק לקני את וחמור, משום דדעתו הי' שיחול דוקא כל מה שהפריש, ובאופן אחר לא יחול כלל. ועיין בחידושי הרמ"ה שם שכתב כן מפורש. ואם כן גם המרבה במעשרותיו, כיון דסוף סוף לא חייל ככל מה שהפריש, הלא באופן זה לא הי' בדעתו להפריש כלל. כאן דכל הטעם בזה הוא רק מפני דעת המפריש וכנ"ל. ובאותה סוגיא צריך לי עיון מה דפריך שם בקדושין (דף נ"א) על הברייתא דהמרבה במעשרות אמאי פירותיו מתוקנים ונימא כל שאינו בזה אחר זה בבת אחת אינו. וקשה לי דבגיטין (דף מ"ב) בכתב נכסיו לשני עבדיו דקנו ומשחררין זה את זה, הקשו התוס' דנימא כל שאינו כזה אחר זה בבת אחת אינו, דאלו כתב תחילה לאחד, לא יכול שוב לשחרר את השני, ותירצו דהתם מה שאינו יכול לשחרר את השני אינו משום שהשחרור הראשון מונע את השחרור השני מלחול, אלא משים דכשכבר כתב כל נכסיו לאחד, אין לו עוד עבד לשחרר. ואם כן הכא נמ' הרי מה דלא חל המעשר בזה אחר זה, אינו משום שהמעשר הראשון מונע את השני מלחול, אלא לפי שכבר הפריש ואין לו עוד טבל להפריש עליו. ואיך נימא הכא כל שאינו בזה אחר זה בבת אחת אינו לפי דברי התוס' דגיטין, שוב ראיתי בתוס' זבחים (דף ל') שכתבו גם כן כסברת התוס' בגיטין, ודימו שם תרומות ומעשרות למקדש שתי אחיות, ולא זכיתי להבין הדמיון, דהתם קדושי הראשונה אוסרין אותו בשנ"י ומונעין בעד קדושיו והכא המעשר השני אינו תל מפני שאין כאן טבל ודמי לשני עבדים וצ"ע. קאמר דמשום דפשטה בכולה הוי בהמה בבהמה, ורבנן דפליגי עלי' משום דגם בתחלת הקדש לית להו דפשטה בכולה. ולכאורה מאי ראי' מייתי מתחילת הקדש לתמורה, דבתחילת הקדש הרי חייל על מקצתה וכשקדשה מקצתה פשטה בכולה. אבל בתמורה דממעטינן מקרא דבהמה בבהמה, דאין ממירין על האברין ואין כאן התחלת חלות התמורה על מקצתה, איך נאמר פשטה בכולה, כל דלא קדשה עדיין מקצתה. וכן קשה בקדושין (דף ז') דבהא דממעטינן דאין קדושין לחצי אשה פריך הש"ס ונפשטו לה קדושי בכולה מי לא תניא האומר רגלה

של זו עולה תהא כולה עולה *), ומאי פריך מהקדש דחלה הקדושה על מקצתה, לקדושי אשה דלא חיילי על חצי אשה, והרי החילוק פשוט כמו שכתבנו. ומצאתי להמקנה שהקשה כן בסוגיא דקדושין ותירוצו דחוק. ולכן נראה לי הוכחה ברורה מכאן, דבכל *) ושם בגמרא משני על זה דעת אחרת שאני, ובתוס' רי"ד כתב וזה לשונו, פירוש ואף על פי שהאשה נתרצת לקדש חצי גופה ונימא דתפשוט בכל גופה ומכל מקום בלא דעת האיש אינה יכולה להתקדש וכיון שהדבר תלוי בשתי דעות לא פשטו קדושי' אלא במה שפירשו, אבל בהמה שאין שם דעת אחרת פשטה קדושה בכולה, עד כאן לשונו. ובאבני מלואים סימן ל"א ס"ק י"ח הקשה לפי תירוצו מדברי התוס' (בדף ז' ע"ב) שהקשו גבי חצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה דנימא שם פשטו קדושי בכולה, דהא אמר לעיל דלא פשטי בכולה במקדש חצי אשה משום דאיכא דעת אחרת ואינה מתרצית אלא למה ששומעת, אבל אם היינו יודעים שמתרצה בכולה פשטו קדושין בכולה, והכא גלי דעתה שמתרצה בכולה, ולהתוס' רי"ד דמה דתלי בשתי דיעות אין מתפשט בכולה מה הקשו. והוכיח מזה דהתוס' לא סבירא להו כסברת התוס' רי"ד. וחתר למצוא תירוץ אחר לקושית התוס' רי"ד. וכפי הנראה הבין בפירוש דברי התוס' רי"ד, שהוא מחלק בין דעה אחת לשתי דעות. ושמעתי מרב גאון אחד שהקשה לדברי התוס' רי"ד מהסוגיא דריש פרק ראשית הגז, דפריך שם והא פשטה קדושה, ואמאי לא מוקי לה כשהיתה של שותפין והקדישוה חוץ מגיזתה, לשיטתו דבשתי דעות לא אמרינן פשטה בכילה. ולפי הבנתו למה לי' להקשות על פי היכי תימצי, עדיפא הוי לי' להקשות מגמ' מפורשת דגם בשותפין שהקדישו אמרינן דפשטה בכולה. דבשבועות (דף י"א) גבי מיתר תמידין שניפדין בלי מום פריך הש"ס וכי קדושה שבהן להיכן הלכה, ומשני לב בית דין מתנה עליהן, שאם לא יצטרכו תהא בהן קדושת דמים, ופריך והאמר רבא הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף, ומאי פריך, והרי הא דרבא הוא גם כן מדין פשטה קדושה, דכי היכא דמקדושת אבר פשטה בכל גופה, הכי נמי מקדושת דמים פשטה לקדושת הגוף, דגדר אחר לא מצאנו לזה, וכדמשמע נמי בתמורה (דף י"א ע"ב) ובערכין (דף ה' ע"א). והרי הכא בקרבן ציבור איירי, ולפי הבנתו דלהתוס' רי"ד כל שהוא של שותפין, לא אמרינן בי' פשטה קדושה בכילה, מאי קשה לי' הכא ואין לדחוק דהא דהקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף, אינו מטעם פשטה קדושה בכולה, אלא כיון דחזי הוא עצמו למזבח, לא נפיק מידי מזבח, דלמה לן לאתויי בדמיו קרבן אחר, כל שאפשר שיהא הוא דמיו של עצמו ויעלה לקרבן. דאי אפשר לומר כן, דהרי גם במקום דלא חזי להקרבה קדוש קדושת הגוף, וצריך מום לפדותו, כדאיתא בתמורה דף י"ט ע"כ), הרי דאין הטעם

משום דהוא עצמו נתפס בדמיו, וגם מלשין הש"ס מיגו דנחתא לי' קדושת דמים נחתא לי' נמי קדושת הגוף הנזכר בגמרא ובראשונים בכל הני דוכתי דאיתמרא הך מילתא דרבא, נראה דמטעם פשטה קדושה בכולה נגעו בה. ואם כן תקשה להתוס' רי"ד מסוגית הש"ס דשביעית. אלא דדא בורכא היא, דאפילו אם נפרש לדברי התוס' רי"ד כפשוטן, וכפי שהבין האבני מלואים, לחלק בין דיעה אחת לשתי דיעות, אכתי לא שייך זה בשותפין שהקדישו כל אחד מקצת חלקו, דהרי חלקו של כל אחד אינו תלוי אלא בדעתו, ואין לו ענין לדעת חברו כלל, וכשאנו אומרים דתפשוט הקדושה ממקצת חלקי של כל אחד על כולי, הרי אנו דנים על שני דברים נפרדים, שכל אחד תלוי בדעתו של אדם אחד ואין זה ענין כלל לשתי דיעות, ורק בקדושין יש לומר כן, דבקדושין אין זה עושה מחצה וזה מחצה, אלא משניהם יחד בא מעשה הקדושין, וזהו דמקרי דבר התלוי בשתי דיעות. (אולם גם בקדושין אין הפירוש כן וכמו שנבאר) ואם כן לא קשה מידי לא מהסוגיא דשבועות ולא מהסוגיא דראשית הגז כקושית הרב דאין זה ענין כלל לשתי דיעות. אכן אם נפרש כן לדברי התוס' רי"ד כפי הבנת הא"מ, הרי עיקר התירוץ חסר מן הספר, דבגמ' לא אמרו אלא דעת אחרת שאני והחילוק שבין שתי דיעות לדיעה אחת לא הוזכר כלל, ולפי קושית התוס' רי"ד הרי לא תירצו בזה מידי, דגם באשה ליכא דעת אחרת, אלא דבאשה איכא שתי דיעות וזה חסר מן הספר, ואם נאמר דהתוס' רי"ד מפרש דהא דאמרו דעת אחרת שאני, היינו כל שיש כאן עוד דיעה אחת דהוי שתי דעות לא אמרינן בזה פשטה קדושה, וזהו פירושו דדעת אחרת הנזכר בגמרא. אם כן מאי ראי' מייתי עלה מבהמה של שני שותפין והקדיש אחד חצי' דהתם הרי דעתו של השני מעכבת הקדשו של זה, ואיך מוכח מכאן לסברתו של התוס' רי"ד דגם באופן שכל אחד רוצה במקצת ההקדש כמו בקדושין לא אמרינן דפשטה בכולה. וגם עיקר סברת התוס' רי"ד אינה מוסברת לפי הבנת האבני מלואים דאיזה חילוק הוא בין דיעה אחת לשתי דיעות. אולם לדעתי דברי התוס' רי"ד פשוטים ומוכרחים. והכי פירושו דכל היכא דפשטה קדושה בכילה, הרי אין דעת המקדיש מתפשטת כמו כן להקדיש את כולה, אלא שאין אנו משגיחין בדעתו, והקדושה פשטה בכולה נגד דעתו של המקדיש, מיהו רק בדעתו אין משגיחין אבל דעת אחרת מעכבת. והיכא דהקדושה תלוי' בשתי דיעות, ואין אחד יכול להקדיש גם את חלקו בלי רצון חברו, כגון בקידושי אשה, דאין ענינם שזה מקדש חלקו וזה מקדש חלקו, אלא דמרצון שניהם יחד באו הקדושין, ואין הבעל יכול לקדש ולא כלום בלי דעת האשה, באופן דגם הקדושין שמצדו תלויים בדעתה גם כן, הרי הוי תמיד גם דעת אחרת בקדושיו של כל אחד מהן, וכשנתרצו שניהם רק על קידושי חצי

אשה, איך נאמר בזה פשטה קדושה בכולה, נהי דאין דעתו של כל אחד מהן מעכבת על הקדושין שמכחו שלא יפשטו, כדין כל פשטה קדושה בכולה דפשטה בעל כרחו של המקדיש, אבל כיון דקדושה זו צריכה לדעת שניהם דוקא, הרי רצונו ודעתו של כל אחד מעכבין בעד קדושי חברו שלא יפשטו בכולה, באופן דדעתה של האשה שאינה אלא על חציי' דוקא, תעכב בעד הקדושין שמכח הבעל שלא יפשטו בכולה, וכן להיפוך דעתו של הבעל מעכבת בעד הקדושין שמכח האשה [אם הי' באפשרי לומר פשטה קדושה גם על הקדושין שמצדה, כמו שנראה מדברי התוס' רי"ד, והאבני מלואים כתב שמצד האשה בלאו הכי אין מקים לומר פשטה קדושה בכולה] שלא יפשטו בכולה, דנהי דדעתה היא אינה יכולה לעכב בעד קדושי', אבל דעתו של הבעל הרי תעכב בזה, כיון דגם הקדושה שמצדה צריכה לרצון הבעל ודעתי. באופן דרצונו ודעתו של כל אחד מעכב בעד הקדושין שמצד חברו שלא יפשטו בכולה, וזהו ממש דינו של דעת אחרת שאני, דכל היכא דההקדש תלוי בשתי דיעות כמו בקדושין הרי ממילא איכא דעת אחרת שלא יפשטו הקדושין בכולה ומייתי ראי' מבהמה של שני שותפין. מיהו זהו רק כששניהם אינם רוצים אלא חצי הקדושין, אבל כשנתרצו על כל הקדושין. אלא שקידש בלשון של שני חצאין התם ודאי דכל חצי הקדושין פשטה בכולה, דאין עוד דעת אחרת המעכבת בעד קידושי שניהם, כיון דשניהם דעתן לקדושי כולה, ומה דפשטו שתי דיעות לא איכפת לן כלל, דעיקר הטעם דשתי דיעות הוא, משום דהוי דעת אחרת, והיינו רק בששניהם דעתם לחצי הקדושין, אבל בגוונא דחצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה דשניהם רוצין בכל הקדושין ואין כאן דעת אחרת המעכבת, לא איכפת לן מה דהקדושה באה משתי דיעות, ובאמת אין שום טעם לזה דסוף סוף אין הדיעות מתפשטות אלא הקדושה הוא דפשטה, ומאי נפקא מינה מאין באה הקדושה אם מאחד או משנים, ואם כן שפיר הקשו התוס' בשתי חצייך בפרוטה דלפשוט בכולה. ואין כאן מחלוקת על דברי התוס' רי"ד, דבאמת דברי התוס' רי"ד לא חידשו לן דבר, אלא שפקחו עינינו לראות דבקדושין איכא דעת אחרת, בהקדשו של כל אחד, דדעתו של חברו מעכבת עליו ודבריו הם דברי הגמ', ואין כאן מקים למחלוקת. ולא הי' כדאי להאריך בביאור הדבר הפשיט הזה, לולא שהי' בזה השגה על דברי גאון עוזנו באבני מליאים, שהיא מפרש דברים כהווייתן לחלק בין דיעה אחת לשתי דיעות. והדבר פלא. מקום דממעטינן כולה ולא מקצתה, לא חשוב מקצתה אלא אם ישאר כן לחלוטין, וכמו שכתבנו, אבל כל דכשיחול מקצתו יחול אחר כך על כולו, אין זה כלל מקצתו כיון דבאמת לבסוף חל כולו ומה דחל קימעא קימעא לא איכפת לן, כיון דסוף סוף כל הדבר קיים. ומשום הכי פרכינן שפיר לתמורה מתחלת

הקדש ולקדושי אשה, דאף על גב דבתמורה ובקדושי אשה בעינן דוקא כולו ועל מקצתו לא חייל, אפילו הכי פריך שפיר דליפשוט בכולה דמטעם זה גופא דפשטה בכולה לא הוי תו מקצתה. ודומה לסברא זו מצאנו בבבא קמא (דף ל"ג ע"ב) הקדישו מוקדש אפילו לר' עקיבא משום דר' אבהו, דאמר ר' אבהו גזרה שמא יאמרו הקדש יוצא בלי פדיון, וכתבו בתוס' אבל בלא ר' אבהו לא קדיש משום דקדושת דמים אין מפקעת מידי שעבוד ומיירי הכא בבעל מום אי נמי בתם וכגון שהקדישו קדושת בדק הבית דקדיש קדושת דמים וכדאמרינן המתפיס תמימים לבדק הבית מה שעשה עשוי. עד כאן לשונם. ולכאורה תמוה מה דהוצרכו לאוקומי דוקא בבעל מום או בקדשי בדק הבית והרי גם בתם קדושת דמים לא מפקעא מידי שעבוד, ואמאי לא אוקמוה בתם ובקדושת דמים. ונראה פשוט בטעמם, משום דקיימא לן הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף, ואם כן אי בתם ובקדושת דמים, לא משכחת לה דלא מפקעא מידי שעבוד, דהרי קדוש קדושת הגוף, ומשום הכי מוקמי לה בבעל מום או בקדשי בדק הבית דלא קדשי קדושת הגוף. והרי הא דהקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף, הוא משום דמגו דנחתא לי' קדושת דמים נחתא לי' נמי קדושת הגוף כדאיתא בתמורה ובערכין. והוא מטעם פשטה קדושה בכולה, דכמו דפשטה מאבר אחד לכל הגוף הכי נמי פשטה מקדושת דמים לקדושת הגוף, ועיין מה שביארנו כאן בהג"ה] ולכאורה כל זמן שאין לנו קדושת דמים, אין מקום שיקדש קדושת הגוף, וכיון דאין קדושת דמים מפקעת מידי שיעבוד ולא מציא חיילא כלל, מאין תבוא לידי קדושת הגוף ותפקיע מידי שעבוד. ומוכח דכל שסופה לבוא לידי קדושת הגוף אם תקדש קדושת דמים, הוי דין הקדושת דמים מתחלתו כדין קדושת הגוף להפקיע מידי שיעבוד. והסברא אחת היא. ואם כן הכי נמי בנידון דידן, לא מקרי זה חל מקצתו אלא חל כולו, כיון דכשיחול על ההיתר יחול גם על האיסור עמו. ועוד כל שכן הוא, דהתם על אבר אחד ועל חצי אשה לא חיילא קדושה מצד עצמם. ואפילו הכי כל דכשתפשוט אחר כך בכולה, מצי חיילא. כל שכן בנידון דידן דעל ההיתר כשהוא בפני עצמו חייל נדרא, אלא דבאופן שנדר ההיתר עם האיסור יחד, אנו רוצין לבטלו מפני שלא חל על האיסור, ועל מקצתו לא מצי חייל, לא כל שכן דכל דכשיחול על ההיתר יחול גם על האיסור, אין דינו כחל מקצתו אלא כחל כולו. ומצאתי בקונטרס שערי תורה שהביא ראי' בשם הגאון ר' בעריש מייזילש זצ"ל להראשונים דכשלא חל מקצתו, לא אמרינן בי' נדר שהותר מקצתו הותר כולו. דאם לא כן איך משכחת לה כולל בנדרים ושבועות נימא איפכא מדלא חייל על האיסור לא חייל על ההיתר משום נדר שהותר מקצתו. וזהו כמו דסלקא דעתין למימר. אבל לדעתי אין בזה ממש מהלין תרי טעמי

דכתיבנא דבדיני כולל לא אזלינן בתר איפכא, וכמו שיבואר עוד להלן מדברי הראשונים באכילה והנאה, ועוד דאין זה בכלל נדר שהותר מקצתו, כיון דכשיחול על ההיתר יחול נמי על האיסור:

ח) נחזור לענייננו דאין ראי' לסברתי בדברי התוס' מכולל דנדרים ושבועות. אכן אם גם נדחתה ראי' זו, אכתי רב חילה של ראייתנו הראשונה מאיסור אכילה והנאה, הדומה לאיסור גבוה והדיוט. דאף דהתם אין איסור ההנאה בא משום איסור האכילה, כמו הכא, דלדברינו, האיסור דלגבוה הוא משום האיסור דלהדיוט. אבל בפרט זה דמי מיהת לדהכא, דגם התם כל זמן שלא נאסר באכילה, אין אתה יכול לבוא לידי איסור הנאה, באופן דאין אתה יכול להתחיל גם שם מחלות איסור ההנאה, כמו הכא מחלות האיסור דלגבוה, ואפילו הכי סבירא להו להראשונים דאיסור הנאה הוי מוסיף, כמו שכתב רש"י בחולין (דף ק"א) וכן כתב הרשב"א בחידושיו לחולין (דף קט"ו) ובתורת הבית, דבשר בחלב הוי איסור מוסיף על חלב ונבלה, לפי שמוסיף איסור הנאה, ועוד כמה ראשונים שדעתם כן. וגם התוס' שנחלקו על רש"י בחולין (דף ק"א) ודעתם דאיסור הנאה לא הוי מוסיף, הרי אין טעמם משום דכשלא חל איסור האכילה לא חייל איסור ההנאה, אלא משום דאיסור הנאה אינו אלא איסור חמור, ורק הרמב"ם הוא דסבירא לי' דהנאה לא הוי מוסיף משום הך טעמא דכל זמן שמותר באכילה אין לאסור בהנאה, והוא יחיד בזה. אם כן מוכח מכל דברי הראשונים הנ"ל, דכל דכשיחול על האיסור יחול באותה שעה גם על ההיתר, אף דעל ההיתר לא מצי לחול מבלי שיחול גם על האיסור, גם זה חשוב כולל ומוסיף וכנ"ל. והרי זה דומה בזה הפרט לאיסור שלהדיוט ולגבוה, דאף דלא חייל לגבוה, כל זמן דלא חייל להדיוט, מכל מקום חשוב מוסיף, משום דבאותה שעה שיחול להדיוט, יחול גם לגבוה ודברי התוס' מתפרשין כהוגן. ואין מזה שום סתירה להוכחתנו מהגמרא דסוכה דמיעוטא דממשקה ישראל, אין בו אזהרת האיסורין לגבוה בפרטן, אלא שהוא איסור אחד כללי לאסור לגבוה משום שאסור להדיוט, ותקום ראייתנו דאיסורי חלב ודם יצאו מכלל איסורי הדיוט, ואינן אסורין כלל למזבח, דאם לא כן הי' בדין דכל איסורי הדיוט אם עלו לא ירדו וכנ"ל.*) וכיון שכן מיושבת הברייתא דכוס הי' ממלא מדם התערובות,

*) ובהאי ענינא תמוהים לי דברי המשנה למלך בפרק שלישי מהלכות איסורי מזבח, שכתב לפרש הא דאמרינן בחולין (דף קט"ו) מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה מכלל דלהדיוט שרי, ומפרש להאיסור דמחוסר זמן לגבוה, דהיינו הך קרא דמייתי הש"ס בחולין (דף ע"ח) לאסור אותו ואת בנו במוקדשין, ומייתי ראי' דאי אסור להדיוט משום

כל שתיעבתי הרי הוא לך בכל תאכל, למה לן קרא למוקדשין תיפוק לי' דלא הוי ממשקה ישראל. ודבריו נפלאים בעיני, דהרי התם מייתי הש"ס קרא על עיקר איסור שחיטת אותו ואת בנו במוקדשין, דאי לאו קרא הוי אמינא דאין איסור שחיטת אותו ואת בנו נוהג אלא בשל חולין, ואם כן לא היתה כל תועבה בשחיטת אותו ואת בנו דמוקדשין, והוי שפיר ממשקה ישראל, דמשום מאי ליתסר, ואף דאם היתה של הדיוט הי' מוזהר על שחיטתה והיתה נאסרת, אין זה ענין לממשקה ישראל, כיון דלפי שהיא עתה, לית בה משום כל שתיעבתי גם להדיוט ולכאורה הייתי סבור לומר דהמשנה למלך מפרש לדברי התוס' דחולין (דף צ') במה שהקשו דגיד הוי מוסיף על מוקדשין לגבוה, כפירוש המהרש"א שם. דאף על גב דעתה כשהוא מוקדשין לא חייל איסור גיד להדיוט, אפילו הכי אין זה ממשקה ישראל, כיון דאלו הי' חולין הי' בו איסור גיד להדיוט, דמן המותר לישראל פירושי, דאלו הי' חולין הי' מותר לישראל, ולפי זה לכאורה גם הכא, אין זה ממשקה ישראל דאף על גב דעתה כשהוא מוקדשין אין בו משום לא תאכל כל תועבה, מכל מקום כיון דאם הי' חולין הי' בו איסור דכל שתיעבתי הרי הוא לך בכל תאכל, לא מקרי גם עתה מן המותר לישראל. אכן רב ההבדל ביניהם, דהתם באיסור גיד אלו הי' חולין הי' בו איסור מצד עצמו, אבל בנידון דאף שהוא רק ספק נשפך, אין לחוש לספק איסור זריקת הדם למזבח שלא במקום מצוה, כיון דחלב ודם אין בהן איסור כלל למזבח, ושוב אין סתירה מהסוגיא דנזיר למה שכתבנו דגם דבר איסור של חולין איסורו אוסרו למזבח, דלא קשה תו למאן דאמר לחנכו איך זורק את הדם ומקטיר את החלב דשאני חלב ודם שאין איסורן איסור כלל למזבח: ט) עוד נראה לי ראי' דחלב ודם שאני משאר איסורי הדיוט. דכבר כתבנו דבכל הני דאסורין למזבח ממיעוטא דממשקה ישראל, אסורין גם לשם עצים, כדמוכח מרובע ונרבע דאסירי גם לשם עצים, וכל שנתמעט מקרא דממשקה ישראל לא בציר איסורי' מכל הני דאיתמעטו מקרא דמן הצאן. ואם כן קשה מה שכתבו התוס' בזבחים (דף ע"ז ע"ב) ד"ה בדם, דפסולין, לכולי עלמא אפילו לרבנן, מותר להעלותן לשם עצים. ועל כרחך דאין כוונתן לכל הפסולין, דהרי ברובע ונרבע מפורש הדבר שם בברייתא להיפוך, דלכולי עלמא אפילו לר' אליעזר אסור להעלותן לשם עצים, וכן הדין בכל האסורים להדיוט וכמו שהוכחנו, אלא דכוונתן לפסולין בקדש דהני הוא דמותר להעלותן לשם עצים לכולי עלמא וכמו שהאריך לפרש כן דבריהם במשכנות יעקב חלק יו"ד סימן ט"ו. אולם אכתי קשה, דהרי התוס' כתבו כן בפסולי חלב ודם, וחלב ודם שנפסלו, גם אם פסולן בקודש, הרי מלבד פסולן שאירע בהן, לא הוי תו גם ממשקה ישראל, דאין עוד מצוחן בכך, וכל שפסולו מטעם זה, הרי אסור

גם לשם מים ולשם עצים. ואם כן נהי דמשום פסולן שבקודש מותרין לשם עצים, אבל אכתי אסורין משום שאינם ממשקה ישראל. אלא ודאי דחלב ודם שאני בזה מכל שארי איסורי הדיוט, דאין בהן שום איסור למזבח, וכשנפסלו אין בהן אלא פסולן בקודש, ולכן מותרין לשם עצים ולשם מים ככל שפסולו בקודש, ואינו כשאר איסורי הדיוט. וכן הדין גם בדבר איסור של חולין, דבשארי איסורין אסור למזבח, ובחלב ודם אין מקום גם לאיסור זה:

י) ונראה לי להעיר עוד ולהביא ראי' לסברתנו מעיקר הדין דכל שפסולו בקודש דגם בחלב ודם אם עלו לא ירדו, אלא דבדם איפלגו משום שאינו ראוי לאשים] והרי בחולין (דף צ') פרכינן על חלב ודם דאינן ממשקה ישראל ומשני מצותן בכך שאני. ואם כן הני פסולין דלכתחילה לא יעלו, הרי לא שייך בהו עוד מצותן בכך, ואם כן קשה דנהי דהפסול שאירע בהן, הוי פסולו בקודש, שדינו דאם עלה לא ירד, אבל אכתי ירדו משום שאינן ממשקה ישראל, דהוי תמיד בכל חלב ודם, כיון דהני לא הוי מצותן בכך, ופסול זה הרי לא הוי פסולו בקודש. ואין לומר דגם הפסול דממשקה ישראל שבחלב ודם, הוי גם כן פסולו בקודש, כיון שיש לחלב ודם הכשר במקום אחר בקרבן כשר, דגם מה דמצותו בכך הוי הכשר וכמו שכתבנו והכא הרי הוי ההכשר מחלב לחלב ומדם לדם, ואתי שפיר אפילו אם נאמר דהאיסורין נאמרו לגבוה גם בפרטן כמו שנאמרו להדיוט, דאז לא הוי איסור אחד פסולו בקודש משום שיש לחברו הכשר במקום אחר, וכמו שכתבנו לעיל, דהכא בחלב ודם גופיי' הרי ודאי דינן כפסולו בקודש שהרי יש להן עצמן הכשר במקום אחר] ואם כן לכאורה גם פסולן שאינן ממשקה ישראל הוי פסולו בקודש, מטעם שיש להן הכשר במקום שמצותן בכך. דזה אינו מתרי טעמי. חדא, דלפי זה בחלב ודם שאירע בהן פסול שפסולו בקודש, הרי אית בהו תרי פסולי, הפסול שאירע בהן עתה, ופסולן שאינן ממשקה ישראל, ואם כן גם בההכשר שיש להן במקום אחר, ניבעי דליהוו גם התם הני תרי פסולי כהדדי, דפשוט נראה דבקרבן שיש בו שני פסולין, וכל פסול בפני עצמו יש לו הכשר במקום אחר כשהוא לבדו, לא הוי זה הכשר לקרבן זה שיש בו שני הפסולין יחד, דודאי תרי פסולי חמירי טפי מפסול אחד [וגם דכיון שיש כאן שני פסולין, הרי כל פסול בפני עצמו שבקרבן זה, הוי פסולו בקרבן פסול, דהרי כבר הקרבן פסול מחמת הפסול השני, באופן דקרבן פסול הוא פוסל. וההכשר שיש לפסול זה במקום אחר הרי בקרבן כשר הוא, וודאי נראה דההכשר שיש לקרבן שהוא כשר, לבד זה הפסול שאנו דנין עליו, אין לדון ממנו שיהא הכשרו נקרא הכשר לגבי קרבן שיש בו גם פסול אחר, דמה שכשר בקרבן כשר, אין לדון עליו שיהא כשר בקרבן פסול,

ואם כן כשיש בקרבן זה שני פסולין, הלא כל אחד מקלקל את חברו, שלא נוכל לדון עליו גם בפני עצמו שיש לו הכשר במקום אחר, אם במקום האחר אין שם אלא פסול אחד]. ולא דמי למה שכתבו התוס' בזבחים (דף פ"ד ע"ב) בהג"ה ובנדה (דף מ"א), דמה לי חד פסולא מה לי תרי פסולי, דהתם תרווייהו פסולן משום יוצא, וכשיצא כבר חוץ לקלעים, הרי לא יתוסף בו עוד פסול במה שיוסיף לצאת גם חוץ לירושלים, והוא פסול אחד באמת, ובזה הוא דכתבו מה לי חד פסולא מה לי תרי פסולי, ואין זה שייך לענייננו. ואם כן התינח בפסול יוצא וטמא, שיש להן הכשר בקרבן צבור ובבמה, דגם במקום הכשרן ישנן לחלב ודם, נמצא דההכשר שבמקום אחר, הוי גם כן בשני הפסולין דידן מה שהי' אסור אלו הי' נשחט כשהוא חולין, הוא משום דאז היתה בו תועבה בשחיטתו, והתועבה היתה אוסרתו, וכפי שהוא עתה בלי תועבה בשחיטתו גם אם הי' חולין הי' מותר. דהרי גם אם יפדנו עתה, כששחטו בעודנו מוקדשין, ויצא לחולין לא יהי' בו איסור לפי שלא היתה תועבה בשחיטתו, ובגיד כשיפדנו ויצא לחולין, הוא אסיר. ולכן לא מקרי ממשקה ישראל דכלום הוא חסר לאיסורו אלא שיהי' חולין, וכשהוא אסור כשהוא חולין לא הוי ממשקה ישראל, משא"כ הכא שחסר לאיסורו התועבה שבשחיטתו, ועתה שאין בו תועבה הוא מותר גם כשהוא חולין, והוי מן המותר לישראל גם לפי סברת המהרש"א. ובספר בית יצחק להגאון ר' יצחק שמעלקיש מלבוב ראיתי שתירץ לקושית המהרש"א על התוס' דחולין הנ"ל דכל זמן דלא חל האיסור להדיוט אין בו איסור לגבוה, על פי הגמרא דיבמות (דף ל"ב): ב) דהא דאין איסור חל על איסור הוא רק לעונשין אבל לאיסורא חייל, ואם כן גם כשהוא מוקדשין אסור להדיוט באיסור גיד, אלא דאין עליו מלקות, ולכן אין זה ממשקה ישראל ואסור לגבוה באיסור גמור, ושפיר הוי מוסיף וחל גם להדיוט למלקות. אבל אין בזה כלום דבאותו דבור מבוארת דעת התוס' דגם ליסורא גרידא אין איסור חל על איסור דזה לשונם שם בתחילת הדבור, משמע דאפילו בשלמים ולאחר זריקה דשרי אף לזרים בעי למימר דלא חייל כלל האיסור גיד ושרי באכילה וכו'. הרי דלא חייל גם לאיסורא ושרי באכילה משום איסור גיד. והאחרונים העירו באמת על דבריהם אלו מהגמרא דיבמות הנ"ל שנראה דלאיסורא חייל, ועיין בספר בית הלוי חלק א' סימן מ"ד מה שכתב בזה תירוץ מספיק. על כל פנים דעתם מבוארת דגם לאיסורא לא חייל ושפיר הקשה המהרש"א. ובמה שהקשו בתחילת דבריהם משלמים לאחר זריקה שמותר לזרים וליחול אז איסור גיד, ומקדשי קדשים לא קשה להו משום דגם לאחר זריקה אסורים לזרים. קשה ני טובא, דהרי איסור זרות לא חייל בקדשי קדשים אלא לאתר זריקה כדדרשינן במכות (דף י"ח) מואכלו אותם אשר כופר בהם כל היכא

דקרינן בי' ואכלו אותם קרינן בי' וזר לא יאכל קדש, באופן דלפני זריקה ליתי' גם בקדשי קדשים לאיסור זרות, ואם כן לאחר זריקה ליחול איסור גיד ואיסור זרות בבת אתת, דומה למה שכתבו התוס' ביבמות (דף ל"ג) באיסור נבלה ואיסור זרות. וצע"ג. יחדיו [ובחוץ לזמנו וחוץ למקומו דהכשרו היא מה שמרצה לפולו אולי גדר אחר הוא ואין לנו עזה עסק בו] אבל בפסולא דלן, דהכשרו הוא הואיל ולן כשר בבשר הנאכלין לשני ימים, אם כן ההכשר שהיא על הבשר, הרי הוא על פסולא דלן כשהוא לבדו, ואיך נדון מזה על האימורין שבאותה שעה יש בהן גם הפסול שאינו ממשקה ישראל. ונהי דגם פסול זה יש לו הכשר בקרבן כשר שמצותו בכך, הרי התם ליכא לפסולא דלן, ונמצא דשני הפסולין כשהן יחד אין להן הכשר במקום אחר ועוד דגם אם לא נקבל הנחה זו, ונאמר דגם מה שיש הכשר במקום אחר לכל פסול בפני עצמו, מהני גם לתרווייהי' בהדי הדדי דליהוו פסולן בקודש. אכתי לא יונח לן בזה אלא לשיטת התוס' בהג"ה בזבחים (דף ס"ח) בפירושא דפסולו בקודש, דהיינו מה שיש לו הכשר במקום אחר, אבל לשיטת רש"י דפסולו בקודש היינו מה שנפסל בעזרה, ולשיטת תוס' עצמן דהיינו שנפסל לאחר שחיטה, הרי לא שייך זה בחלב ודם שאסורין מעיקרן, במקום דלא הוי מצותן בכך. ולדידהו הרי תשאר קושיתנו בכל פסולו בקודש דחלב ודם, שיהא דינן דאם עלו ירדו, כיון דכשנפסלו לא הוי תו ממשקה ישראל ופסול זה אין פסולו בקודש, לשיטת רש"י ותוס' אשר על כן נראה לי מזה רא' לסברתנו, דחלב ודם יצאו מכלל איסורי הדיוט, ואין איסורן איסור כלל למזבח, ולכן לא שייך בהו תו פסולא דממשקה ישראל גם כשנפסלו:

יא) ובדברינו אלה ירוח לן ליישב דיבור תוס' אחד במסכת זבחים שהקשו עליו גדולי האחרונים דהתוס' בזבחים (דף ע') הקשו למאן דאית לי' איסור מוסיף, למה לן קרא דיבוא איסור נבלה ויחול על איסור חלב תיפוק לי' דהוי איסור מוסיף שהרי נאסרה לגבוה. ובתשובת הגאון רעק"א זצ"ל סימן ק"ע בתשובת בן המחבר הקשה דמאי מוסיף הוא זה, דהרי עתה כשהבהמה היא חולין בלאו הכי אסורה כולה לגבוה, משום חולין בעזרה, ומה שניתוסף איסור על ידי שנתנבלה דאם הי' מקדישה היתה אסורה לגבוה משום נבלה, מנא להו להתוס' דגם זה מקרי מוסיף, כיון דלפי שהוא עתה חולין אין כאן איסור מוסיף. ולדברינו הנ"ל דברי התוס' מיושבים. דבאמת עיקר קושיתו מאיסור חולין בעזרה, יש ליישב בפשיטות, די"ל דהתוס' סבירא להו כדעת הרשב"ם בבבא בתרא (דף פ"א ע"ב) בלישנא אחרינא, דכל שארי הבאות, וגם ההקטרה בכלל, לבד משחיטה, אינן אסורין אלא מדרבנן. ועיין במשנה למלך בפרק ב' מהלכות שחיטה שביאר כן גם בדעת הרמב"ם. ואם כן קודם שנתנבלה לא הי' בה שום איסור העלאה לגבוה מדאורייתא, והוי

נבלה מוסיף לגבוה בלי פקפוק. אלא דאי הוי אמינא דדבר איסור של חולין אין איסורו איסרו למזבח לא הוי נוח לן ולא מטעמו, אלא דכפי שהיא עתה חולין אינה אסורה למזבח גם משום איסור נבלה, דאיסורו הוא משום ממשקה ישראל, ובדבר של חולין אין איסור זה נוהג כלל, אלא דהוי מוסיף למזבח אם הי' מקדישה, וישאר סגנון קושיתו, מנלן דהוי מוסיף גם בכי האי גוונא. ועדיפא מינה יש עוד להקשות, דגם כשיקדישה עתה כשנתנבלה לא יהי' בה איסור למזבח, דאי נימא דממשקה ישראל אינו נוהג בדבר של חולין, ואינו אלא פסול במידי דהקרבה, הרי בזה שנתנבלה ולא חזי להקרבה, גם מלבד האיסור נבלה שבה, דבהמה מתה הרי אינה קרבן גם לולא האיסור נבלה, ואם כן אין מקום לאוסרה לגבוה משום איסור נבלה, דגם אם יקדישה לא תהא אלא קדושת דמים, והוי לענין ממשקה ישראל כמו דבר איסור של חולין. ואמינא עוד דגם אם היתה קודש ונתנבלה, כיון דקדשים שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה, ולהתוס' בקדושין (דף נ"ז) גם איסורא לית בהו דנפקא כל קדושתן, ואיזו איסור של נבלה שייך בהו לגבוה. [ויהי' יסוד לדברינו דגם בדבר איסור של חולין שייך איסור למזבח, גם מעיקר קושית התוס'. דאם לא כן אין מקים לאסור נבלה למזבח משום ממשקה ישראל, אחרי דכבר היא חולין, ובחולין אין מקום לאיסור זה, ומוכח מקושיתם דגם דבר איסור של חולין אסור למזבח משום איסורו] אבל לדברינו, דגם דבר איסור של חולין אסור להעלותו למזבח משים איסורו, הדברים מיושבין היטב. דהתוס' סבירי להו, דהקטרת חולין למזבח לאו דאורייתא, ואם כן אין בה שום איסור העלאה משום חולין בעזרה, ומשום נבלה אסורה גם עתה למזבח כשהיא חולין גם כן, אחרי דגם דבר איסור של תולין אסור למזבח. והוי שפיר איסור מוסיף גם לפי שהיא עתה של חולין. אלא דאכתי קשיא, דאי גם דבר איסור של חולין אסור למזבח משום איסורו, אם כן אי בתר השתא אזלינן, הרי כשהוא חולין גם החלב אסור למזבח, משום ממשקה ישראל שבאיסור חלב, וסוף סוף אין הנבלה מוסיף על החלב מידי אלא לכשיקדישנה, דאז החלב מותר לגבוה, ושוב תשאר סגנון קושיתו, מנלן דבכי האי גוונא הוי מוסיף. אבל לפי שהוכחנו בדברינו הקודמים, דאיסור חלב ודם שאני משאר איסורי הדיוט, דאין איסורן איסור כלל למזבח, יבוא הכל על מקומו, כיון דבחלב אין איסור משום ממשקה ישראל, ומשום חולין בעזרה אין כאן, דשארי הבאות אין איסורן מדאורייתא, ומשום נבלה אסורה גם כשהיא חולין, הרי אחרי שלש אלה הוי נבלה מוסיף על חלב גם לפי שהיא עתה חולין וכנ"ל. עוד הקשה שם הגאון ז"ל בתשובה הנ"ל דקרא צריך לבהמת בעל מום, דאסורה ועומדת לגבוה משום מימה ומחמת נבלה לא ניתוסף בה שום איסור לגבוה ולדברינו הנ"ל תתיישב גם קושיא זו.

דבבהמת חולין הרי אין בה איסור מום למזבח דאינו עובר משום בעל מום אלא בקדשי מזבח דוקא, עיין רמב"ם ריש הלכות איסורי מזבח, ובכסף משנה ובמשנה למלך שם, ואם כן כפי שהיא עתה חולין, הוי נבלה מוסיף גם בבעל מום, אחרי דכשהיא חולין אין בה משום בעל מום, ומשום נבלה אסורה גם כשהיא חולין, לדברינו, דגם דבר איסור של חולין איסורו אוסרו למזבח וגם על החלב הוי מוסיף וכנ"ל. ולא עוד אלא אפילו בבהמת קדשים אתי שפיר, על פי דברי הרמב"ם הנ"ל, דהרי מיד כשמתה נפקע ממנה איסור בעל מום דקדשים שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה, והוו כחולין ולא שייך בהן עוד איסור בעל מום. ואפילו לדעת האומרים דאיסור מעילה אית בהו גם לאחר מיתה, מכל מקום אין בהן משום בעל מום למזבח, כיון דאיסור זה אינו אלא בקדשי מזבח שעומדין להקרבה וכמו שמבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל ובמפרשיו, וזו שמתה גם אם אית בה קדושה, כיון דאינה בת הקרבה לא שייך בה כלל איסור בעל מום, ואין איסורה עתה לגבוה אלא משום נבלה. [והי' אפשר להסביר זה בכוונת דברי התוס' בבבא קמא דף ע"ו במה שכתבו דמום דמחיים חשיב מום ומום דלאחר מיתה לא הוי מום. וזהו משים דדין מים לא הוי, אלא אם בשעה שהומם הוי חזי להקרבה לולא המום שנפל בו, דהוי קדשי מזבח ושייך בו דין מום, אבל אם בשעה שהומם כבר אינו בן הקרבה גם לולא מום זה שנפל בו, כמו לאחר מיתה, דגם לולא דין המום שעל המיתה אין על הבהמה המתה דין קרבן [בשעה שלא נשחטה בפנים כדין קרבן] ולא הוי עוד קדשי מזבח גם בלאו מום זה, אין עוד דין מום בקרבן כזה לשום דבר ולא מהני גם לפדות על ידו. אלא דבהוממה מעיקרא ואחר כך מתה אף דנפקע ממנה דין בעל מום, לענין לאיסרה למזבח משום בעל מום, אבל מכל מקום דין הפדיון שחל עלי' מחיים שנעשית ראוי' לפדיון אז, לא נפקע ממנה גם לאחר מיתה, למאן דלא בעי העמדה והערכה, אבל כשהוממה לאחר מיתה, לא חל עליו דין מום כלל, ואינה נעשית ראוי' לפדיון מחמת מום כזה שאין עליו דין מום כלל. דהרי מחמת שארי פסולים אינה נפדית כמו אם נטרפה, דאין לה פדיון אלא דוקא במום, ומשום הכי כל שלא הי' עליו דין מום מעולם לא איתחזי לפדיון]. ומורי שארי הגאון החסיד רי"ד זצללה"ה הקשה על דברי התוס' האלו בבית הלוי חלק א' סימן מ"ו, מהא דאמרינן בחולין (דף ל"ז) דליכא נבלה דלא הוי מסוכנת פורתא מעיקרא, והרי מסוכנת אסורה לגבוה כדאמרינן בברייתא פרט לחולה ולזקן, ואם כן גם קודם שנתנבלה כבר נאסרה לגבוה משום חולה, ובאופן דשוויא גיסטרא דאמרינן שם בגמ' דלא הוי מסוכנת קודם שנתנבלה, הרי כבר נאסרה לגבוה משום בעלת מום, ואם כן בכל אופן לא ניתוסף איסור לגבוה על ידי שנתנבלה, דכבר אסורה ועומדת לגבוה אי משום חולה אי

משום שעלת מום. ולהנ"ל אתי שפיר, דבבעל מום של חולין הרי אין איסור לגבוה, וגם חולה לא עדיף איסורי' למזבח מבעל מום, דמיעוטא דחולה וזקן ומזוהם, הוא מקרא דכל מום רע, כדאיתא בסיפרי פ' ראה, עיין ברמב"ם פרק שני מהלכות איסורי מזבח הלכה ו' ובפי' המשניות בבכורות בפ' על אלו מומין] ואם כן בין בדשויא גיסטרא בין בנבלה דעלמא דהוי מסוכנת פורתא מעיקרא, לא נאסרה לגבוה קודם שנתנבלה, דאין איסור בעל מום בבהמת חולין, וגם משום חולין בעזרה אין בה כדכתיבנא דהתוס' סבירי להו דשארי הבאות אין בהן איסור דאורייתא בחוב"ע, והוי נבלה מוסיף. וגם בבהמת קדשים הרי כבר כתבנו דמשעה שמתה אין בה עוד משום איסור בעל מום, ואין איסורה לאחר מיתתה לגבוה, אלא משום נבלה, ואם כן בכל אופן הוי נבלה מוסיף לגבוה. אולם גם חוץ לדרכנו נוכל ליישב קושית הגאון רעק"א מבעל מום וקושית הבית הלוי הנ"ל. דבחולין (דף צ') אמרינן אימר דשמעת לי' לר' יהודא בטמאה דאיסור לאו קדשים דאיסור כרת מי שמעת לי', ופירש רש"י דעל ידי קדשים בא לידי כרת כגון אכלו בטומאה או פגול ונותר הרי דמקרי חומר לענין איסור חל על איסור מה שיכול לבא לידי איסור חמור, אף על פי שעתה אין בו אותו חומר, והכי נמי לענין מוסיף דאם יכול לבוא לידי הוספת איסור על ידי האיסור השני, אם גם במקרה הוי גם זה איסור מוסיף וכמדומה שכן העיר שם בתשובת הגרעק"א הגאון בן המחבר בישוב קושיתו הראשונה] ואם כן יש לומר דקושית התוס' בזבחים תיקום אליבא דמאן דאמר בבעלי מומין דאם עלו לא ירדו, דלדידי' הוי מוסיף באיסור נבלה על בעל מום, לענין אם עלו ירדו, וכיון דאקרא קיימינן, הרי תקשה למאן דאמר זה, למה לן קרא דיבוא איסור נבלה ויחול על איסור חלב. וכמו כן מיושבת קושית הבית הלוי ממסוכנת, דלמאן דאמר בבעלי מומין אם עלו לא ירדו, הוא הדין למסוכנת דאתיא מקרא דכל מום רע ודינה כבעל מום וכמו שכתבנו לעיל, והוי נבלה מוסיף לענין דאם עלו ירדו וכי תימא התינח קושיתם בזבחים דאקרא קאי, ושפיר יש לומר דקושיתם תיקום למאן דאמר בבעלי מומין אם עלו לא ירדו, אבל קושיא כזאת הרי הקשו התוס' על סוגית הש"ס בחולין (דף ק"א ע"א) באיסור נבלה על איסור גיד דקרי לה הש"ס איסור כולל, והקשו דהוי איסור מוסיף לגבוה, והתם הרי תשאר קושית הבית הלוי, דכל נבלה הוי מסוכנת פורתא מעיקרא או בעלת מום שנאסרה כבר לגבוה ולא הוי בנבלה שום מוסיף ומאן לימא לן דהך סוגיא אתיא כמאן דאמר בבעלי מומין אם עלו לא ירדו. וקושית הגרעק"א לא קשה הכא דהרי אין לאוקמי דברי חכמים בבעלת מום דוקא, אבל קושית הבית הלוי תיקום גם הכא] גם זה ניחא, דבברייתא דנבלה על גיד, איירי בה ר' מאיר ור' יהודא, ותרוויי' סבירי להו כר' עקיבא דבעלי מומין אם עלו לא ירדו, כמבואר

במנחות (דף ע"ט ע"א) יעו"ש היטב בפרש"י, והוי לדידהו נבלה מוסיף על בעל מום ועל מסוכנת וכנ"ל. ושפיר הקשו התוס'. ועוד יתיישב לנו בזה מה שכבר העירו האחרונים בסתירת שני דבורי תוס' בענין זה. דבזבחים ובחולין כתבו התוס' דאיסור נבלה על חלב וגיד הוי מוסיף לגבוה, וביבמות (דף ל"ג ע"ב) ד"ה אמר הקשו, דמהא דאמרה תורה יבוא איסור נבלה ויחול על איסור חלב, מוכח דהקל חל על החמור באיסור כולל, הרי דקרו לה איסור כולל. ועיין בשער המלך פרק י"ז מהלכות איסורי ביאה. ולדברינו הסתירה מיושבת בלי פקפוק, דבזבחים תיקום קושיתם למאן דאמר בעלי מומין אם עלו לא ירדו, דלדידי' למה לן קרא דנבלה חל על חלב, הא הוי מוסיף. וכן בחולין דקאי שם אליבא דמאן דאית לי' כר' עקיבא, הקשו שפיר דהוי מוסיף וביבמות (דף ל"ג) הקשו בהיפוך, דלדידן דלית לן כר' עקיבא בבעלי מומין, ולא הוי נבלה מוסיף וכקושית הבית הלוי, משום דכל נבלה כבר אסורה ועומדת אי משום מסוכנת אי משום בע"מ, והוי רק איסור כולל. הרי יהא מוכח דבאיסור כולל חל איסור קל על איסור חמור. ואתי שפיר היטב:

## סימן ט

יישוב לקושית בית הלוי בסוגיא דגזיר (דף כ"ט) ושייך להסימנים הקודמים. בנזיר (דף כ"ט) ר' יוסי ב"ר יהודא אומר מנין לחטאת העוף שהיא באה על הספק שאינה נאכלת תלמוד לומר והזב את זובו לזכר ולנקבה מקיש נקבה לזכר מה זכר מביא קרבן על הודאי אף נקבה מביאה קרבן על הודאי ומה זכר מביא על הספק אף נקבה מביאה על הספק כו' אי מה זכר מביא קרבן ונאכל אף נקבה מביאה קרבן ונאכל אמרת לא אם אמרת בזכר שכן איסור אחד (חולין בעזרה] תאמר בנקבה ששני איסורין חולין בעזרה ונבלה] והקשה מורי שארי הגאון החסיד מאור הגולה ר' יוסף דובער זצללה"ה דהרי גם בהבאה לחידה איכא תרי איסורי בנקבה, דכיון דמליקתו נבלה, הא עובר משום מכניס שרץ למקדש דהוי בלאו וגם בכרת כמבואר בסוף מסכת עירובין, עיין בספרו חלק א' סימן ב'. ומשום זה יצא לדון בדבר חדש, דבנבלת העוף אין חייב עלי' משום מכניס טומאה למקדש, דכיון דאין לה לא טומאת מגע ולא טומאת משא, וכל טומאתה הוא רק בבית הבליעה, אין עלי' דין טומאה כלל, כל זמן שאינה בבית הבליעה. עד כאן תוכן דבריו: א) והנה אם כי התירוץ נחמד, אבל נראה לי להעיר עליו מהא דאמרינן בחולין (דף קכ"א ע"א) דישראל בטמאה ועכו"ם בטהורה מפרכסת שלהן מטמאה טומאת אוכלין וצריכה הכשר. ופרכינן מאי שנא מנבלת עוף טהור דאין צריך הכשר משום שסופו לטמא טומאה חמורה אמר חזקי' הואיל ויכול לגוררה ולהעמידה על פחות מכזית.

ופרש"י שאני מתניתין דבמפרכסת קיימינן שעדיין אין בה טומאה חמורה, וסופה נמי שמא לא תבא לידי טומאה חמורה, שהרי הוא יכול לגוררה לגירורים דקים פחותים פחותים מכזית עד שתכלה כולה ושוב לא תטמא טומאת נבלות, אבל נבלת עוף טהור כבר מתה וראוי לטמא טומאה חמורה עד כאן לשונו. ואם נאמר כדעת הגאון ז"ל דנבלת העוף כל זמן שלא נכנסה בבית הבליעה, אין עלי' שם טומאה כלל הרי שוה היא ממש למפרכסת אחרי שגם היא עדיין אין בה טומאה חמורה כל זמן שלא נכנסה לבית הבליעה. ורק כשתבוא בבית הבליעה תבוא לידי טומאה, כמו במפרכסת שתבוא לידי טומאה כשתמות, ואם כן הכא נמי שמא אין סופה לבוא לידי טומאה חמורה כלל, שהרי בידו שלא לאוכלה ולא תבוא לעולם לידי טומאתה, כמו במפרכסת כשיגררנה לפחות מכזית. ועדיפא עוד ממפרכסת דבהמה, דהתם הלא מעצמה תבוא ודאי לידי טומאה חמורה, שהרי בודאי שתמות ותטמא משום נבלה, אלא שבידו לגוררה ולהעמידה על פחות מכזית, כדי להצילה שלא תבוא לידי טומאה, ומשו"ה אין דינה עוד כסופה לטמא טומאה חמורה, כ"ש נבלת העוף שמעצמה לא תבוא לידי טומאה לעולם, כשלא יכניסנה לבית הבליעה, דבודאי אין דינה כסופה לטמא טומאה חמורה משום דביכולתו שלא לאוכלה ולא תבוא לידי טומאה כלל. אלא ודאי דנבלת העוף שאני ממפרכסת, לפי שיש עלי' דין טומאה גם קודם שתבוא לבית הבליעה, והוי עצם טמא כמו נבלת בהמה, וביאתה לבית הבליעה אינה אלא כמו מגעה ומשאה של נבלת בהמה כדי לטמא אחרים, דטומאתה בה קודם שיגעו בה, וחשיבא סופה לטמא טומאה חמורה, מה שראוי לטמא במגע, כדי שתצטרף לפחות מכביצה אוכלין לטמא בלי מחשבה ובלי הכשר כמבואר בכריתות (דף כ"א), אף דביכולתו שלא ליגע בה, מפני שהנגיעה לא תביא לה טומאה חדשה דטומאתה בה מעצמה שהיא עצם טמא, והנגיעה מביאה רק את הטומאה על הנוגע בה. והכי נמי בנבלת העוף ביאתה לבית הבליעה, אינה מביאה להעוף עצמו שום טומאה חדשה דטומאתה בה גם קודם שתבא לבית הבליעה, לענין שיטמא האוכל ממנה, והיא עצם טמא, וביאתה לבית הבליעה מביאה רק את הטומאה על האוכל ממנה, כמו המגע בנבלת בהמה. ומשום הכי לא דמי למפרכסת דקודם שמתה אין עוד עלי' דין טומאה, ורק לכשתמות יבוא עלי' דין טומאה חמורה, ובזה הוא דאמרינן דכיון שיכול לגוררה ולהעמידה על פחות מכזית ולא תבא לעולם לידי טומאה אינה חשובה סופה לטמא טומאה חמורה. מה שאין כן בנבלת העוף שכבר דין טומאה עלי' לטמא כל מי שיכניסנה לבית הבליעה, ומשום דין טומאתה החמורה שיש בה, מטמא טומאה קלה במגע. ולא איכפת לן מה שלא יכניסנה לבית הבליעה, דבזה הרי לא יעבור דין

טומאתה שיש בה לטמא כל האוכל ממנה. והדבר מבואר שלא כדעת הגאון ז"ל דקודם שתבא לבית הבליעה אין עלי' דין טומאה:

ב) ועוד נראה. לי ראי' ברורה דנבלת העוף חשיבא אית בה טומאה בגופה גם קודם שתבוא לבית הבליעה, מעיקר הדבר דחשבינן לעולת העוף סופה לטמא טומאה חמורה. דבזבחים (דף ק"ה) אמרינן בפרים הנשרפים ושעירים הנשרפים, דכל זמן שהן בפנים אין מטמאין טומאת אוכלין ומשקין ולא חשיבי כסופן לטמא טומאה חמורה, מה שיבואו לידי טומאה כשיצאו לחוץ, משום דמחוסר יציאה כמחוסר מעשה דמי. הרי דכל שמחוסר מעשה כדי שיבוא לידי טומאה לא דיינינן ביה דין סופו לטמא טומאה חמורה. והא דהוי אמינא כן במפרכסת, לולא הטעם דיכול לגוררה ולהעמידה על פחות מכזית, אף על גב דחסר לטומאתה מעשה המיתה, בעל כרחין הטעם משום דהמיתה ממילא אתיא ועיין בדברינו לקמן בסימן דנקובת הוושט] ולא חשיבא מחוסר מעשה. ואם כן בנבלת העוף, אי נימא דבביאתה לבית הבליעה הוא שיתחדש עליה דין הטומאה, וקודם לכן אין בה עדיין דין טומאה, איך דנינן לה כסופה לטמא טומאה חמורה, משום טומאה זו שתבא לה בבית הבליעה, והרי אין לך מחוסר מעשה גדול מזה. ואף על גב דמסקינן התם דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, הרי זהו דוקא בדנקט לי' בידי' אבל בדמנחא אארעא הוי מחוסר מעשה, כמבואר שם. והרי נבלת העוף בכביצה מטמאה אוכלין ומשקין גם בדמנחא אארעא כמבואר שם בתוס' (דף ק"ה ע"ב) ואמאי לא דנינן לה בכי האי גוונא כמחוסר מעשה שאין דינו כסופו לטמא טומאה חמורה. אלא דהדבר פשוט דבנבלת עוף לא שייך זה כלל, דמחוסר מעשה שאמרו הוא רק כשהמעשה חסרה לגוף הטומאה, כמו בפרים ושעירים הנשרפים, דכל זמן שהן בפנים אין עליהן דין טומאה, אבל לא בנבלת העוף שיש בה דין טומאה גם קודם שתבוא לבית הבליעה, ואין בה שום חסרון מעשה לדין טומאתה, וחסרון ביאתה לבית הבליעה הוא כמו חסרון המגע בנבלת בהמה לטמא את הנוגע בה ופשוט. והא דאמרינן כן בכזית נבלה לר' מאיר דהוי מחוסר מעשה בדמנחא אארעא, אף על גב דנבלת העוף אית בה דין טומאה גם בדמנחא אארעא. היינו דוקא בכזית, שאינו שיעור טומאה לטמא אחרים, ועל ידי שסופה לטמא טומאה חמורה תיחות לי' דין טומאת אוכלין אף דהוי פחות מכשיעור, בזה הוא דלא מהני כשהוא מחוסר מעשה, דהכלל הוא דכל שיש כאן חסרון בדין הטומאה, אם בדין הטומאה החמורה, או בשיעור הטומאה הקלה, לא מהני לה מה דהוי סופה לטמא טומאה חמורה אי הוי מחוסר מעשה להטומאה החמורה. אבל בכביצה מנבלת העוף, שיש בה שיעור טומאת אוכלין וגם דין טומאה חמורה, ולא חסר

עוד שום דין מדיני טומאתה, לא איכפת צן מה דהוי מחוסר מעשה לטמא את האוכל ממנה, ומטמא גם בדמנחא אארעא כמבואר בתוס' שם ע"ב. ועוד יותר יש לתמוה על דברי הברית אברהם בחלק יו"ד סימן כ"ד שהרחיק עוד ללכת, ודעתו דבעוף אין בנבלתה שום טומאה אפילו בבית הבליעה, אלא דהוי גזרת הכתוב על האוכל מנבלתה שיטמא, ולכן חידש שם דלהרמב"ם דנקובת הוושט הוי נבלה מחיים, האוכל ממנה בעוף מיטמא בבית הבליעה, דאף דלענין טומאה לא הוי נבלה מחיים גם להרמב"ם כמו שכתבו האחרונים, זהו דוקא בבהמה שטומאתה בגופה, ובבעל חי אין דין טומאה, אבל בעוף דבגופה אין בה גם לאחר מיתה אלא איסור נבלה לחודי', אלא דהאוכל מנבלתה כשהיא באיסורה זה, מיטמא בבית הבליעה, ולא הוי דין הטומאה אלא על האוכל ממנה, אם כן גם מחיים כל שיש בה איסור נבלה, מטמא בבית הבליעה, זהו תוכן כוונתו. ומלבד שלפי דבריו קשה להבין עיקר הדין דנבלת העוף מטמא טומאה קלה משום דסופה לטמא טומאה חמורה, אחרי דגוף העוף אין בו לעולם שום טומאה, ואין דין הטומאה אלא על האוכל ממנו, ומשום דין טומאה זו שעל האוכל, איך תיחות להעוף טימאה קלה ותו דמי עדיפא סוף טומאה כזו ממפרכסת דלא חשבינן לה סופה לטמא טומאה חמורה, מטעם שיכול לגוררה לפחות מכזית ולמנוע בעד טומאתה שלא תבוא, ומפרים הנשרפים בפנים, דאין דינן כסופן לטמא טומאה חמורה, משום דהוי מחוסר מעשה לדין טומאתן החמורה, והכי נמי דכוותיי' אף גם זאת דלדבריו דאין על העוף שום דין טומאה לעולם אפילו בבית הבליעה, הרי אין על האוכל דין מקבל טומאה אלא שהוא טמא מחמת עצמו מגזרת הכתוב, אם כן הי' בדין שיהי' האוכל אב הטומאה, אחרי דממנו הוי התחלת הטומאה, ובאמת הוא רק ראשון לטומאה לאחר שפירשה ממנו נבלת העוף, כמבואר בזבים ובכמה דוכתי, והיכן מצינו ראשון לטומאה, כל שאינו על ידי קבלת טומאה מאחרים. וכעת ראיתי נדפס בקונטרס יגדיל תורה עיקר חקירה זו אי חייב בנבלת עוף טהור משום מכניס טומאה למקדש, ולא ראו כי כבר קדמום בזה הגאונים הנ"ל, והביאו שם ראי' מירושלמי דסוף פרק שני שעירי, דלפי פירושם שם מחלק הירושלמי מטעם סברא זו שכתבנו בין פרים ושעירים הנשרפים שאין עליהם דין סופן לטמא טומאה חמורה, כל זמן שהן בפנים, ונבלת העוף דהוי סופן לטמא טומאה חמורה גם קודם שבאה לבית הבליעה, ולא ידעתי למה הוצרכו להירושלמי אחרי דמגוף הדבר מוכח כן על פי הש"ס דילן דזבחים (דף ק"ה):

ג) ובדבר קושיתו בברייתא דנזיר דהוי מכניס שרץ למקדש, ואיכא בנקבה תרי איסורי בהבאה לחודה. נראה לי לתרץ, דהכא אין כאן משום מכניס טומאה למקדש כלל, דהרי

בשעת מליקתו דמפרכסת היא הרי אין בה טומאת נבלות, דמפרכסת היא כחי' ואף שתמות אחר כך ותתנבל לא הוי בזה כמכניס שרץ במליקתו, כיון דאחר מליקתו אפשר הי' להוציאה מן העזרה בשעת פרכוסה קודם שתמות, ואין בזה אפילו משום גורם טומאה למקדש. ואפילו אם נאמר דאי אפשר שלא תמות קודם שיוציאוה מן העזרה, אכתי כיון דבשעת מליקתו חי' היא, הרי אין בזה אלא גורם טומאה למקדש אחר כך כשתמות, ואנן לא מצינו שיהא בלאו אלא המכניס שרץ למקדש בידים, אבל הגורם טומאה למקדש לא אשכחן שיהא חייב. והרי במטיל מום בקדשים מצרכינן קרא מיוחד לגורם, כמבואר בבכורות (דף ל"ד) ולמה נאמר כאן שיהא הגורם חייב כהמכניס בידים. ואי דתקשה דגם בשעת מליקתו גופה הוי נבלה, דכשמלק המפרקת והרוב בשר, הרי הו"א תיכף נבלה גמורה מחיים ומטמא גם במשא ואין עלי' כלל דין מפרכסת כחי' כמבואר בחולין (דף כ' ע"ב) במימרא דזעירי ובראשונים שם. ואם כן בשעת מליקתו מכניס טומאה למקדש בידים. יש לומר דרבי יוסי ב"ר יהודא סבירא לי' כמאן דאמר רוב בשר אינו מעכב, כדאיתא פלוגתא בזה בזבחים (דף ס"ה), וכל זמן שלא נחתך הרוב בשר אף שנחתכה המפרקת והסימנין לא הוי כמתה גמורה ומפרכסת שלה כחי', כהמתבאר שם בסוגיא דחולין (בדף כ'). ולדעת רש"י דלמאן דאמר מחזיר סימנין אחורי העורף אינו מולק המפרקת כלל לאחר הסימנין, הרי יש לומר דרבי יוסי ברבי יהודא סבירא לי' כמאן דאמר מחזיר. ואחד העיר על דברי אלה, דזהו דבר ברור שאי אפשר להוציאה מן העזרה קודם שתמות, וגורם לא הוי דאחרי שממעשיו ודאי תבוא הטומאה אין זה חשוב גורם. ואני אומר כי בסוד חכמי הטבע לא באתי לדעת כמה ישהה העוף בפרכוסו ולא ימות. אולם מהמעשה שהובא בנודע ביהודא תנינא בשוחט ששחט רק הקנה וכאשר הובא העוף לבית הי' עדיין חי והחזירוהו לבית השוחט ושחט הוושט ובכל העת הי' בחיותו, לא נראה שיהא פרכוס העוף זמן קטן כזה שלא יספיקו להוציאו גם מן העזרה. וגם לפי דבריו, מה שאמר דכשימות וודאי בהעזרה אין זה גורם כיון דסוף הטומאה לבוא ודאי. לא אמר כלום, דודאי גם בזה לא הוי אלא גורם לטומאה כיון דבשעת מעשה לא באה עדיין הטומאה. והרי כן כתבו התוס' בכתובות (דף ל"ט ע"א) ד"ה צער, דכל צער החבלה דמחייב היינו אותו צער הבא לו בשעת חבלה אבל מה שבא לו אחר כך מיפטר דגרמא בעלמא הוא, הרי דגם בזה חשוב גרמא, כל שלא בא הצער בשעת מעשה החבלה אף על גב דודאי יצטער אחר כך ממעשיו. וגם בחיוב מיתה דמרבינן מקרא להביא את המצמצם, אף שימות אחר כך, הרי זהו דוקא כשהתחיל בו ההיזק כבר בעת מעשה כמבואר בסנהדרין (דף ע"ז) ובתוס' שם. ואפילו אם נאמר דהכא משעה שמלק

הסימן אף שמפרכס הוי כמו שהתחיל כבר מעשה המיתה, הרי אין דינו אלא כמצמצם דלא הוי דינו כעושה מעשה אלא גבי חיוב מיתה דמרבינן לי' מקרא, דהרי בנזקין פטור כמבואר שם בסנהדרין, ועיין בתוס' גיטין (דף ע' ע"ב) ד"ה אלא מה שכתבו לענין גלות. ותו דגם אם נדון כאן שהתחיל כבר מעשה המיתה משעת המליקה, הרי לא שייך זה אלא בנוגע להמיתה עצמה, אבל בנוגע להטומאה הבאה לה אחר מיתתה, הרי ודאי אין לומר דהוי כמי שהתחילה כבר הטומאה לבוא משעת המליקה, דהטומאה ודאי אין לה כל התחלה קודם שמתה, והוי לגבה כגורם. [עיין בהשמטות] אלא דאכתי קשה דנהי דבמליקתו לא עביד איסורא, אבל אחר כך כשמזה מדמה, הרי באותה שעה עובר בעשה דוישלחו מן המחנה, במה דמשהה אותה בעזרה לאחר מיתתה. ואפילו אם נדחוק דבחטאת העוף שאין למזבח אלא דמה, יש לומר דגם ההזאה עביד תיכף לאחר מליקתה בשעה שמפרכסת עדיין, ואי משום מיצוי דם כל הגוף שקשה לדחוק דכל זה נעשה בשעת פרכוסה, יש לומר דר' יוסי בר' יהודא סבירא לי' מיצוי דם בחטאת העוף לא מעכב, כדמסקינן במעילה (דף ט') דתרי תנאי אליבא דר' ישמעאל, ועיין בזבחים (דף ס"ה) דאמרינן כן בדר' אלעזר בר' שמעון. אכן אפילו אם כה נדחוק, אכתי לא נמצא נוח במה שהקשה עוד שם בבית הלוי על התוס' דנזיר שם ובחולין (דף כ"ח), שכתבו בחד תירוצא דרבי סבירא לי' לחנכו ואי דתקשה לדידי' דקאכל כהן נבלה, דהרי לדידי' יש שחיטה לעוף מן התורה, יש לומר דלרבי חטאת זו אינה נאכלת, כמו חטאת העוף הבאה על הספק ועל זה הקשה, דאכתי כיון שמתנבלת במליקתו הרי מכניס שרץ למקדש. והכא אין לומר עוד כתירוצנו הנ"ל, דהכא בקרבן נזיר טמא דאיכא גם עולת העוף, שמקטיר בשרה למזבח, הרי תשאר קושיתנו דנהי דבשעת מליקתו אינו עובר בלאו דמכניס שרץ, אבל בשעת הקטרתו הרי עובר בעשה דוישלחו מן המחנה, ודוחק לומר דכשם שבחטאת זו אין בשרה נאכל לרבי, הכי נמי בעולה אין מקטיר בשרה למזבח דכגון דא לא אשכחן. אולם גם זה יש ליישב. דהרי באמת חכמים מתנין לעקור דבר מה"ת בשוא"ת, וכמו שהתירו איסור דרבנן כדי לחנכו, ה"נ י"ל דהתירו גם איסור תורה כל שהוא בשוא"ת, וכל הני איסורי דמקשה הש"ס מיניי' למ"ד לחנכו כולן איסורן בקום ועשה נינהו, ומיניי' הוא דקשה לן, לפי שאין בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, אבל מאיסור דשב ואל תעשה, דחכמים מתנין על דברי תורה ליכא לאקשויי מידי. ומעתה אתי שפיר במליקת העוף, אפילו בעולה. דכיון דעל מליקתה אין בו משום מכניס שרץ למקדש וכמו שכתבנו, הרי אין בו עוד איסורא דקום ועשה, ומה דמשהה

אותה אחר כך בעזרה בשעת הקטרה ועובר בעשה דוישלחו מן המחנה, הרי זהו רק שב ואל תעשה, דחכמים מתנין על דברי תורה. ואתי שפיר:

ד) ובסגנון זה השבתי לחכם אחד שהשיג על הנודע ביהודא שכתב בשוחט בעל מום דשחיטתו נבלה, משום דאי עביד לא מהני, כיון דעובר על שחיטתו בלאו דלא תשחטו. וכן כתב המנחת חינוך. והוא השיג עליהם לפי מה שכתבו האחרונים, דאי עביד לא מהני לא אמרינן אלא היכא דעל ידי זה דלא מהני יתוקן האיסור, והכא כשנאמר דלא מהני ושחיטתו פסולה, נהי דיתוקן בזה האיסור דלא תשחטו שבשחיטת בעל מום, אבל הרי בזה יתוסף עליו איסור דמכניס שרץ למקדש משחיטת נבלה ויצא שכרו בהפסדו. ובאמת ההמצאה הזאת, דכשיתוסף איסור חדש, אף שיתוקן האיסור שעבר עליו, אין זה תיקון איסור לא חדשה היא. עיין בבית הלוי חלק א' סימן ל' ובספר חקרי הלכות להמשכיל איתן שכבר המציאו כזאת. אולם בנידון דידן לא כיוון יפה, דהכא בשחיטתו לא עבר כלל בלאו דמכניס שרץ למקדש, וכמו שכתבנו במליקה, דהרי בגמר שחיטתו עדיין מפרכסת היא ואין בה משום טומאת נבלה. וגם כשזרק והקטיר אחר כך ועובר בעשה דוישלחו מן המחנה, הרי עברה זו אחר כך היא באה, ואין לה ענין לשחיטתו, ובמה שנאמר על השחיטה דלא מהני הלא יתוקן האיסור שעבר בשחיטתו על שחיטת בעל מום, מבלי שיתוסף עליו אז איסור חדש, וכשיעבור אחר כך על איסור עשה, אטו בזה יתבטל התיקון הקודם. אולם החכם הנ"ל שב והעיר, דאכתי הרי יעבור משום הורג קדשים, שהוא בלאו דלא תעשון כן לד' אלקיכם. אבל דא בורכא. דזהו רק בקרבן כשר לה' אלקיכם, אבל בבעל מום אינו עובר בלאו זה. גם מה שהעיר דיעבור בשחיטתו משום מטיל מום בקדשים, כמו שכתב המנחת חינוך בשחוטי חוץ, והקשה מדידי' אדידי'. וגם בזה לא אמר כלום, דלדידן דפסקינן כרבנן דר' מאיר, אין איסור הטלת מום בקרבן בעל מום. ובזה מתורץ גם כן מה ששמעתי מקשים על הירושלמי דמצריך קרא לשוחט את הפסח על החמץ דשחיטתו כשרה, ולא אמרינן בה אי עביד לא מהני. והקשו גם כן, דהכא הרי לא יתוקן האיסור על ידי דלא מהני שחיטתו, שהרי יעבור באיסור דמכניס שרץ למקדש, ולסברת האחרונים דלא אמרינן בכגון זה אי עביד לא מהני, למה לן קרא להכשירו. ולדברינו אתי שפיר, דהכא אין בו כלל משום מכניס שרץ למקדש, דבשעת שחיטתו אין בה עדיין טומאה, דמפרכסת כחי', ומה שאחר כך יהיה בה טומאה ויעבור על העשה דוישלחו מן המחנה אין זה נוגע להשחיטה:

ה) ואולם הגאון ז"ל בבית הלוי שם, הביא עוד ראי' דבנבלת עוף טהור אין בה משום מכניס שרץ למקדש, מהא דאמרינן בזבחים (דף ס"ט) יכול תהא מליקה שהיא לפנים

מטמא בגדים בבית הבליעה, ופירש רש"י נהי דמליקת חטאת הותרה לכהנים מגזירת הכתוב, עולה שלא הותרה להם תטמא בבית הבליעה, ואי דאיכא בנבלת העוף משום מכניס שרץ למקדש, הרי אית לן הוכחה דגם בעולה הותרה נבלה מגזרת הכתוב, דאם לא כן הוי מכניס שרץ למקדש, וכמו דפשיטא לי' בחטאת שאינו מטמא משום שהותרה לכהנים באכילה, הכי נמי תפשוט לי' בעולה ממה שהותרה למולקה בעזרה. ואני תמה גם על ראי' זו. דלדבריו אכתי קשה, דאפילו אי נימא דאין בה טומאה קודם שתבוא לבית הבליעה, ומשום הכי מותר למולקה בעזרה, אבל איך מותרת הקרבתה כל זמן שאסורה מדין נבלה, והרי אינה ממשקה ישראל, וכדמקשינן באמת במנחות (דף ה') ומשנינן מצותן בכך שאני. ולדבריו נלמוד מכאן דהמליקה הוציאתו מאיסור נבלה, וממילא לא יהי' בה גם טומאת נבלה, דלא מצאנו דבר שאין בו איסור נבלה ואית בו טומאת נבלה, ולהיפוך מצינו בכמה דברים שאין בהן טומאת נבלה ויש בהן איסור נבלה. אלא דאין זה הוכחה, דיש לומר דהגזירת הכתוב בא להתיר כאן להקטיר באיסור נבלה, וכדאמרינן באמת בחולין (דף ק"כ) דנבלה הותרה מכללה לגבוה בעולת העוף, הרי דאית בה איסור נבלה, אלא דהותרה כאן מכללה מגזרת הכתוב. והכי נמי אין לנו שום ראי' מהיתר מליקתה בעזרה, דהמליקה טהרתה מדין טומאת נבלה, דכמו דאמרינן דהוי גזרת הכתוב להקטירה למזבח באיסור נבלה, הכי נמי נוכל לומר דהוי גזרת הכתוב למולקה בעזרה בטומאת נבלה. ואין לנו שום ראי' דהמליקה טהרתה שלא יטמא עוד האוכל ממנה, דכל שהוא מגזרת הכתוב אין ללמוד דבר מחברו. ורק בחטאת העוף, דהכהנים אוכלין ואינן מיטמאין, הרי חזינן להדיא דהתורה טהרתה מדין טומאת בית הבליעה, יהי' זה מגזרת הכתוב, אבל על כל פנים הגזרת הכתוב הוי בפרט זה עצמו שאנו דנין עליו, שלא תהא לה טומאה בבית הבליעה, אבל בעולה דהגזרת הכתוב הוי על הכנסת טומאה למקדש, אין לנו שום הוכחה לטהר את האוכל מטומאת בית הבליעה:

## סימן י

יישוב דברי הרשב"א בבבא קמא דף ע"ז שהזכרנום בהסימנים הקודמים. בבא קמא (דף ע"ז) אומר הי' ר' שמעון פרה מטמא טומאת אוכלין הואיל והיתה לה שעת הכושר. וכתב הרשב"א בחידושיו מדקתני שהיתה לה משמע שעכשיו אינה בת פדיי' והקשו בתוס' מאי איריא היתה והלא השתא נמי בת פדיי' היא לר' שמעון דבריש פרק אין מעמידין ובפרק קמא דשבועות משמע דסבירא לי' לר' שמעון פרה קדשי בדק הבית היא והתם בפרק קמא דשבועות אמרינן לר' שמעון קדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה,

ותירצו חדא ועוד קאמר, חדא דלדידי' אפילו השתא בת פדיי' היא, ועוד דאפילו לדידכו דבעיתו העמדה והערכה מטמא טומאת אוכלין הואיל והיתה לה שעת הכושר כשהיתה בת פדיי' בעודה מפרכסת, ואפילו לדברי המפרשים שלא אמרו שחט בה שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת הרי היא כחי' לכל דברי', אלא בששחט ישראל בטמאה או אינו יהודי בטהורה דלאו בר שחיטה הוא, אבל ישראל בטהורה מכי שחט בה רוב שנים הרי היא כמתה גמורה, אף על פי שמפרכסת וכמו שכתבתי בריש פרק כסוי הדם ושחיטת פרה ישראל בטהורה היא אפילו הכי כל שהיא מפרכסת הרי היא בכלל העמדה והערכה דכל שאין השחיטה מתרת באכילה אין שחיטת שנים מוציאתה מידי חיותה דלא אמרו שנים אלא מפני שאותה שחיטה מתרת לאכילה בין לישראל בין לאינו ישראל וכיון שכן הרי היא כמונחת בדיקולא, הא שחיטה שאינה לאכילה בשעת שחיטה אינה מוציאה מידי חיות כל שהיא מפרכסת זהו כשיטת התוס'. עד כאן לשונו. וכן כתב בחידושיו לשבועות (בדף י"א): א) מבואר מדבריו דפרה אף על גב דחזי לאכילה על ידי פדיון לא דיינינן בה דין ישראל בטהורה דמפרכסת שלה אינה כחי', וטעמי' נראה לפי שבשעת שחיטה קודם פדיונה אין לה היתר אכילה. ודבריו אלו סותרין למה שכתב הוא עצמו בחידושיו לחולין (דף פ"ד) דבהא דתירץ הש"ס בעינן העמדה והערכה, הקשה כקושית התוס' דמפרכסת כחי', ותירץ בשם רבותינו בעלי התוס' דאין העמדה והערכה לנשחטה כהלכתה, דדוקא בישראל בטמאה ונכרי בטהורה הוא דאמרינן כן, ובסוף דבריו מסיק והיינו דאקשינן במס' שבועות פרק קמא מתה או נשחטה תפדה הא בעינן העמדה והערכה ומאי קושיא מנשחטה יעמיד ויעריך במפרכסת. עד כאן לשונו. הרי דכתב מפורש גבי פרה דלאו בת העמדה והערכה היא בשעת פרכוסה, משום הך טעמא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', וגם עוף של בדק הבית, דקאי בו התם, הרי דמי בזה לפרה, דאינו ראוי לאכילה בלי פדיון, ואפילו הכי כתב דמפרכסת שלו אינה כחי' משום דישראל בטהורה היא, הרי דמה דחזי לאכילה על ידי פדיון, מהני לאשוויי למפרכסת כאינה חי'. והוא סותר את עצמו. וזמן רב נתקשיתי בזה עד שמצאתי בשו"ת מהרי"א הנקרא יהודא יעלה] חלק יו"ד סימן ג' שעמד על סתירה זו שבדברי הרשב"א והניח בצע"ג. ב) ולכאורה הי' אפשר לומר ביישוב דבריו. דעיקר הדבר המבואר בדברי הרשב"א דלאשוויי' לאינה חי' בעינן דוקא שחיטה המתרת לאכילה, [וכמו שמתבאר מדברי כל הראשונים בעלי שיטה זו, דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', כמו שהבאנו דבריהם בסימן ו'] הרי לכאורה זהו רק לר' שמעון דשחיטה שאינה ראוי' לאו שמה שחיטה, ולכן כל שאין היתר אכילה, אין כאן שחיטה כלל, ואין כאן

דין שחיטת ישראל בטהורה, דלאו שם שחיטה עלה. ובזה סבירא לי' להרשב"א דגם כשיש לה היתר אכילה על ידי פדיון לא הוי שחיטה ראוי' ופליג על התוס' בבבא קמא (דף ע"ו) שהקשו על שחוטי חוץ דליהוי שחיטה ראוי' משום היתר האכילה שעל ידי פדיון. וזהו שכתב בדבריו בבבא קמא דקאי התם לר' שמעון. אבל לדידן דגם שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, הכי נמי לענין דין שחיטת ישראל בטהורה לא בעינן כלל היתר אכילה כיון דהוי דין שחיטה גם על זו שאינה מתרת באכילה, ובלבד שתוציא מידי נבלה, וכל כי האי גוונא מפרכסת שלה אינה כחי', וכל שכן בעוף של קדשי בדק הבית ופרה שיש להם גם היתר אכילה על ידי פדיון, ואתו שפיר דבריו שבחולין. אבל זה לא יתכן מתרי טעמי, חדא דהרי גם בחולין קיימינן לר' שמעון, דלרבנן דשחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, בלאו הכי חייב בכסוי גם כשאינו ראוי לפדיון ולאכילה. והקושיא מדידי' אדידי'. וידידי הגאון ר' חנוך הענין אייגעש שליט"א דרך גם כן בדרך הזה ליישב קושיתי בדברי הרשב"א, והוסיף דלא תקשה מה דבחולין קיימינן גם כן לר' שמעון, דבחולין (דף פ"ה) אמרינן ראה רבי דבריו של ר' שמעון בכסוי הדם ושנאו בלשון חכמים, ויש לומר בכוונת הש"ס דרק בכסוי הדם סבירא לן כר' שמעון, אבל בשארי מילי שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, ואם כן בנוגע לשחיטת ישראל בטהורה כדי לאשוויי' מפרכסת לאינה חי', סגי גם בשחיטה שאינה מתרת באכילה, כיון דלשאר מילי לבר מכסי סבירא לן כרבנן דשחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה. אכן אם כי דבר חכמה דבר, אבל קשה לכוון כן בלשון הש"ס דמה דאמר אי כר' שמעון כוונתו דרק במקצת אתיא מתניתין כר' שמעון, גם מה דאמר ונסיב לה אליבא דתנאי אינו מכוון לפי זה, כיון דאי סביר לה לגמרי כר' שמעון בשחיטה שאינה ראוי', הי' להתחייב בכסוי גם אי סביר כר' מאיר בהעמדה והערכה, דלר' שמעון הרי מפרכסת כחי' בכי האי גוונא שאינה מתרת באכילה, והויא בת העמדה והערכה לפי דברי הרשב"א, ואם כן עיקר התירוץ חסר מן הספר. ועוד והוא העיקר. דכבר כתבנו לעיל בסימן ו' דהא דבשחיטת ישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', אין לזה ענין למחלוקת דר' שמעון ורבנן בשחיטה שאינה ראוי' דמחלקותם אין לה מקום אלא במידי דתלי בעצם השחיטה, ובעינן בה שם שחיטה דוקא, כמו באותו ואת בנו ודומיהן דהלאו בא על השחיטה עצמה, מה שאין כן בהא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', דאין הפירוש דהשחיטה עצמה שנעשה בבהמה זו, גורם לה שתהא כאינה חי', אלא דהדינים שנתחדשו בה על ידה, שנוהגין בבהמה שחוטה ואין נוהגין בחי', בזה הוא דיצאה מכלל חי' ובאה לכלל שחוטה, וכמו שכתב הרשב"א הטעם משום דהוי כבשרא בדיקולא, הרי דהעיקר דמשום שינוי הדין שנעשה

על ידי השחיטה היא כאינה חי', אלא דאנו דנין על ידי איזה שינוי הוי כאינה חי', אי בעינן לזה היתר אכילה גמור, או דסגי במה שהותרה מאיסור אבר מן החי, והרשב"א חידש לן דבעינן דוקא היתר אכילה, אבל אין זה ענין למחלוקת דר' שמעון ורבנן יעו"ש שהארכנו בזה. וכן מוכח להדיא גם מאריכות לשון הרשב"א להסביר הא דבעינן דוקא היתר אכילה כדי שתהא כאינה חי', דאם טעמו בזה משום דלר' שמעון שחיטה שאינה ראוי' לאו שמה שחיטה, כל האריכות בזה למותר, דדבר פשוט הוא דכל שאין לה היתר אכילה שחיטה שאינה ראוי' היא. אלא דהכא אין לנו ענין עם השחיטה עצמה, אלא עם ההיתר הבא על ידה, ולהרשב"א בעינן לזה היתר אכילה דוקא, דבמה דמשוי לה אוכלא יצאה מדין חי', וכמו שכתב רש"י בחולין (דף קכ"ח) דהיתר האכילה משויא לה אוכלא לענין טומאה. והוא הדין לרבנן דבעינן לזה דוקא היתר אכילה, דהא דלדידהו שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה אין זה ענין לכאן, כיון דהכא היתר האכילה עצמו הוא המוציאה מדין בעל חי, ומשוי עלה תורת אוכל. וגם דלפי תירוצנו הנ"ל, עיקר סברת הרשב"א בבבא קמא, דמה דחזי לאכילה על ידי פדיון לא חשיב היתר אכילה, לענין שתהא שחיטה ראוי', אינה מובנת מצד עצמה, גם לולא הסתירה מדבריו שבחולין, וגם הוא נגד דברי הראשונים בבבא קמא (דף ע"ו) גבי שחיטי חוץ לר' שמעון. באופן דאין תירוץ זה מעלה ארוכה מכל צד, והקושיא במקומה עומדת:

ג) ולתרץ סתירה זו נראה לי, דמה שכתב הרשב"א גבי פרה, דאפילו להראשונים דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', פרה שאני דהואיל ואין לה היתר אכילה מפרכסת שלה כחי' והויא בכלל העמדה והערכה. אין כוונתו דלהראשונים האלו מהני באמת פדיון לפרה בשעה שמפרכסת, לרבנן דפרה בעי העמדה והערכה, אלא דרק בנוגע לטומאת אוכלין כתב כן, דלענין זה היא דהויא בת העמדה והערכה, וחשיבא אוכל לתורת טומאה, אבל לענין פדיון עצמו, באמת אינה כחי', ולאו בת העמדה והערכה היא ואין לה פדיון. ואיך יתכן הדבר, הסכת ושמע. דהנה אחר היסוד המונח דכדי לאשוויי' למפרכסת לאינה כאי' בעינן היתר אכילה דוקא, כמבואר בדברי הראשונים שהבאנו בארוכה בסימן ו'. אלא דאמרינן דגם מה דחזי לאכילה על ידי פדיון, הוי היתר אכילה, ועוף של בדק הבית ופרה, מפרכסת דידהו אינה כחי', משום דחזו לאכילה על ידי פדיון, וכן כתבו התוס' מפורש בבבא קמא (דף ע"ו ע"א) גבי שחוטי חוץ ועיין בלב ארי' מה שכתב (בדף פ"ד ובדף פ"א ע"ב) בתוס' ד"ה הואיל. הרי לכאורה הדבר קשה מצד עצמו, אחרי דרק מטעם שיש לה היתר אכילה על ידי פדיון חשבת לה לאינה חי', אם כן כיון דעל ידי זה אתה מוציאתה מדין העמדה והערכה., ואין לה עוד פדיון והיתר אכילה, הרי

שוב צריך להיות מפרכסת שלה כחי', ככל מפרכסת שאין לה היתר אכילה, והוי בת העמדה והערכה ובת פדיון, ושוב יש לה היתר אכילה, ונמצאו הדברים חוזרין חלילה, ואיך פטרת לה מכסוי בהחלט מטעם שחיטה שאינה ראוי', אחרי שיש פנים לכאן ולכאן. והכא אין לומר דכיון דלולא הדין דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי' הי' לה היתר אכילה, דמצד עצמה היא בת פדיון משום דמפרכסת כחי', על מפרכסת כזו בא הדין דאינה כחי'. ואף דעל ידי זה תיאסר באכילה ושוב צריך הדבר לשוב על אפנו, אנו דנין על הדבר מצד עצמו לולא הדין שאנו דנין עליו עתה, וכיון דאז הי' לה היתר אכילה תו הוי כאינה חי'. דומה למה שכתב הרמב"ן בחידושיו לחולין (דף פ' ע"ב) בשחיטת אותו ואת בנו דקדשים לר' שמעון דלקי עלה כעל שחיטה ראוי', אף על גב דפסולה משום מחוסר זמן, כיון דאם תאמר דאינה שחיטה ולא עבר משום אותו ואת בנו, הרי אינו מחוסר זמן ושוב הוי שחיטה ראוי' וישוב עליו דין מלקות דאותו ואת בנו. ולכאורה אחרי דהדבר חוזר לכאן לכאן ואליבא דאמת הקרבן פסול, איך לקי עלה משום אותו ואת בנו. אלא דאנו דנין על השחיטה לולא האיסור דאותו ואת בנו שהוזהר עלי', וכל שלולא האזהרה שחיטה ראוי' היא, הרי ל שחיטה כזו הוזהר משום אותו ואת בנו, וכל שעבר על האזהרה חייב מלקות, ומה דלבתר דעבר על האזהרה הוי שחיטתו שחיטה שאינה ראוי' לא איכפת לן. ועיין מה שהארכנו בזה לעיל בסימן א' ובסימן ג'. והכי נמי נימא בנידון דידן, דאנו דנין על המפרכסת לולא הדין שהי' לנו דמפרכסת שהותרה באכילה דינה כאינה חי' וכנ"ל וכל היכא, דלולא הדין דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', הוי חזי לאכילה על ידי פדיון, על מפרכסת כזו בא הדין דאינה כחי', ומה שעל ידי זה יצא הדין, דלאו בת העמדה והערכה היא, ואין לה עוד פדיון ואסורה באכילה, לא איכפת לן, דכבר קם דינא ואין לחזור את הדבר על אפנו, וכמו בדינו של הרמב"ן. אבל באמת אין הדבר כן, ובנידון דידן אין מקום כלל לסברת הרמב"ן. דהתם במלקות דאותו ואת בנו, לר' שמעון דבעי שחיטה ראוי' המתרת באכילה, הרי אין המלקות באה אלא על השחיטה, והיתר אכילה הוא רק תנאי באיזה שחיטה חייבי' רחמנא, בשחיטה המתרת באכילה אבל אין המלקות באה על היתר האכילה שהביא בשחיטתו. ומשום הכי יש לומר דכל שלולא איסור זה דאותו ואת בנו, היתה השחיטה מתירתו באכילה, על שחיטה כזו אזהרי' רחמנא. וכשעובר על האזהרה הרי על עברה זו חייב מלקות, ולא איכפת לן מה דעתה לאחר האיסור אין לנו היתר אכילה, דכבר יש כאן עברה. ודכוותה הכא לו הי' לנו דין כזה דשחיטה כזו שבאה להתיר באכילה משוי לה להמפרכסת לאינה חי', הי' מקום לומר דאף דעל ידי שנעשית אינה חי' אין השחיטה ראוי' עוד, אפילו הכי

כיון דלולא דמשוינן לה לאינה חי' היתה השחיטה ראוי' על שחיטה כזו בא הדין דמשוי לה לאינה חי'. אבל בנידון דידן הלא אין הדבר כן. דהא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', אין זה משום דין השחיטה, אלא משום עצם היתר האכילה, דהיתר האכילה הוא דמשוי לה כבשרא בדיקולא וכל שהיא כבשרא בדיקולא אין עוד עלי' דין חי', וכמו שהארכנו בזה לעיל. ואם כן כל דכשנאמר שהיא אינה כחי', תיאסר באכילה, הרי סוף סוף לא הי' כאן היתר אכילה ומאן הוא דמשוי לה כבשרא בדיקולא ומה יועיל לנו מה שהי' לה היתר אכילה לולא דשויניהו כאינה חי', דהרי הכא עצם ההיתר הוא דצריך לן, וכל זמן שההיתר הזה לא הי' לנו באיזה סברא נשוי לה כבשרא בדיקולא. ועוד יש לחלק בין הכא לדהתם בדינו של הרמב"ן, דהתם הוא מילתא דדינא, דהדין הוא שלוקה על שחיטה כזו, ושייך לדונו כפי מה שהי' מצב הדבר לולא הדין שאנו דנין עליו עתה, וכל שלולא אזהרה זו הוי שחיטה ראוי' הרי כבר עבר עברה וקם דינא. אבל הכא דאין זה אלא מילתא דסברא דכל המותר באכילה הוי כבשרא בדיקולא, הרי על זה לא שייך הטעם הנ"ל לדון כפי שהי' הדבר לולא הסברא, ואין להאריך אחרי דהדבר חלוק היטב כפי הטעם הראשון שכתבתי, ובאמת שני החילוקים עולים בקנה אחד:

ד) ובעל כרחין דהכא טעם אחר בדבר. דמשום הא גופא דהכא אין לנו עסק עם עיקר השחיטה, אלא עם ההיתר הבא מחמתו, דאיהו הוא דמשוי לה כבישרא בדיקולא, אין לנו לומר עוד דמשום דעל ידי זה דנעשית כבשרא בדיקולא ופקע ממנה דין פדיון ואין לה עוד היתר אכילה, ישוב דינה להיות כחי'. וטעם הדבר, דכיון דהיא רק מילתא דסברא דמשום שיש לה היתר אכילה הויא כבשרא בדיקולא אם כן כשמחמת זה גופא אין לה עוד היתר אכילה, משום דפרחה ממנה תורת פדיון, אין לנו לדונה כמו שהיתה אסורה באכילה מעיקרה, אלא דהוי כהותרה שעה אחת ונאסרה, ומה שאסורה עתה הוא רק תולדה מההיתר הקודם. דכיון דעצם היתר האכילה הוא דמשוי לה לאינה חי', הרי אין לדונה כן אלא כשחל עלי' תורת אוכל שעה אחת, ומחמת זה הויא כבשרא בדיקולא שאינה בת העמדה והערכה ואין לה עוד פדיון ואסורה באכילה. דאי לאו שירדה לה תורת אוכל שעה אחת, הרי לא נעשית מעולם בשרא בדיקולא ואין שום מציאות להאיסור שאסורה בו עתה, ועל כרחך דדינה כמי שהותרה ונאסרה. ולכן אין שום מקום כלל לומר דמחמת האיסור ישוב דינה להיות כחי', דאחרי שאין לדונה כאסורה מעיקרה, אם כן כשנאסרה הויא כבשרא בדיקולא שנאסר דמחמת זה לא ישוב להיות כחי'. ואפילו להחולקים על הרמב"ן באותו ואת בנו דקדשים, ודעתם דלר' שמעון לא לקי משום דהוי מחוסר זמן אף על גב דהא גופא דהוי מחוסר זמן הוא רק על ידי איסור השחיטה דאותו

ואת בנו, שאני התם דהשחיטה בעיקרה שחיטה שאינה ראוי', אבל הכא הרי אין לדונה כאסורה מעיקרה אחרי דהאיסור אין לו מציאות אם לא שכבר הי' לה תורת אוכל שעה אחת וכנ"ל. [עיין בסוף הסימן] וכיון שכן מבוארים דברי הרשב"א היטב, דבאמת גם דעתו דבמה שיש לה היתר אכילה על ידי פדיון יצאה מדין חי', ואין לה עוד פדיון לרבנן דבעו העמדה והערכה וכמו שכתב להדיא בחולין, וממילא אסורה באכילה. ומכל מקום לא מהני איסור אכילתה לאפוקה מתורת טומאת אוכלין לר' שמעון דבעי אוכל שיכול להאכילו לאחרים, דכיון דלא חזינן לאיסורה כמו שהיתה אסורה מעיקרה דזה אין לו מציאות וכמו שכתבנו, אלא דאנו דנין אותה כמי שהותרה וחזרה ונאסרה, מפני שאין מציאות לאיסורה אלא אם כן שכבר ירד עלי' תורת אוכל. אם כן אין עלי' מחמת איסורה זה דין אוכל שאין יכול להאכילו לאחרים, דכיון דאינה כאסורה מעיקרה, הרי כבר הי' לה שעת הכושר, ובהי' לו שעת הכושר מודה ר' שמעון דמטמא טומאת אוכלין. וזהו שכתב הרשב"א כיון דכל דינא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', הוא רק כשיש לה היתר אכילה גמור דאיהו הוא דמשוי לה כבשרא בדיקולא, והא דאמרינן כן גם בפרה ובקדשי בדק הבית הוא משום דמצד עצמן יש להן היתר אכילה על ידי פדיון, ומשום דמפרכסת כחי', ומחמת זה נפקע ממנה דין פדיון, ואין לה עוד היתר אכילה. נמצא דמתוך שמצד עצמה יש לה פדיון, יצא לנו הדין דאין לה פדיון, ומתוך היתר אכילתה אתה בא לידי איסורה, ואם כן נהי דלענין דין הפדיון עצמו הדבר אפשרי, שמי שהיום הוא בר העמדה והערכה למחר אינו בר העמדה והערכה ומשום הכי באמת אין פדיון למפרכסת, לרבנן דבעו העמדה והערכה, אבל לענין טומאת אוכלין אין לדונה מחמת זה כאוכל שאין יכול להאכילו לאחרים, דנהי דעתה אין לה עוד היתר אכילה אבל כיון דאיסורה זה בא מתוך היתירה, שכבר הי' לה תורת אוכל, הרי אין לך שעת הכושר גדול מזה. וזהו רק אחרי היסוד המונח, דהא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', הוא רק כשיש לה היתר אכילה גמור, אבל אם היינו אומרין דכל שחיטה כשרה שמוציאה מידי אבר מן החי ומידי נבלה, אף שאינה מתרת באכילה מפרכסת שלה אינה כחי', הרי לא היינו צריכין לבוא לאיסורה מגו היתירה, ואז הי' דינה באמת כמי שאין לה היתר אכילה מעיקרה, והא דהוי כאינה חי', הוא משום שחיטתה, דמיד שנשחטה שחיטה כשרה פרחה ממנה תורת פדיון, ואה כן לא הי' בה גם טומאת אוכלין לר' שמעון, דהרי לא נראתה מעולם להיתר אכילה. וזהו שביאר לנו הרשב"א בדבריו שבבבא קמא, דקאי גבי טומאת אוכלין. ובחולין דקיימינן לענין דין הפדיון עצמו, כתב הרשב"א שפיר דגם בקדשי בדק הבית ובפרה מפרכסת אינה כחי', דישראל בטהורה היא, ומשום דמצד

עצמו יש להן היתר אכילה על ידי פדיון, משוינן להו לאינה חי', ויצא הדין דאין לה פדיון, וכנ"ל:

ה) אלא דלכאורה קשה לפי זה, דגם בחולין שם דפטרינן עוף של בדק הבית מכסוי, משום הך טעמא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי' ולאו בת פדיון היא, והוי שחיטה שאינה ראוי'. הרי גם כן יש לומר כסברתנו גבי טומאת אוכלין, דהרי ודאי כל שהתירה השחיטה שעה אחת שחיטה ראוי' היא, ואם אחר כך נאסרה לא ישוב דינה כדין שחיטה שאינה ראוי', ואם כן לדברינו דהא דחשבינן לה הכא כאין לה היתר אכילה משום דמפרכסת אינה כחי' ולאו בת העמדה והערכה היא, אין דינה אלא כמי שהותרה שעה אחת ונאסרה, ואם כן מהאי טעמא הי' לנו לחייבה גם בכסוי דכל כי האי גוונא שחיטה ראוי' היא אכן גם זה ניחא, דנהי דאם התירתה השחיטה בשעתה, ואחר כך נאסרה, הוי שחיטה ראוי', זהו רק אם נאסרה אחר כך במקרה, ומתחילה היה היתירה היתר עולם, אבל כל שמתחלתה לא הותרה אלא לשעה אחת, ומתוך היתירה אתה בא ודאי לידי איסורה, כל כי האי גוונא לאו שחיטה ראוי' היא. וטעמא דמילתא דלענין שחיטה ראוי' בעינן שתהא דומיא דטבוח טבח והכן, וכל שאין היתירה אלא לשעה, אין זה דומיא דטבוח טבח והכן, ואין זה שחיטה ראוי' לחייב בכסוי. אולם זהו רק גבי כסוי דבעינן בי' דין שחיטה ראוי' אבל גבי טומאת אוכלין דלא בעינן בה אלא היתר אכילה, ודאי דגם כשאין היתירה מתחלה אלא לשעה אחת, הוי גם זה היתר אכילה, ומטמא טומאת אוכלין, כיון דהכא לא בעינן דומיא דטבוח טבח והכן. וכדאשכחן חילוק כזה בין טומאת אוכלין לשחיטה ראוי' באכילת מזבח. כמו. שכתבו התוס' בחולין (דף פ"א) ובמנחות (דף ק"א) [ודברי התוס' דמנחות שם יש להבין מה שהביאו ראי' מטרפה דהויא שחיטה שאינה ראוי' והויא אוכל שיכול להאכילו לאחרים ומאי ראי' היא זו לאכילת מזבח, דהרי טרפה מותרת בהנאה ויכול להאכילה לנכרים אכילה גמורה, והויא אוכל גמור. ואי דכוונתם להביא ראי' לכאן מחילוק זה גופי' דלענין שחיטה ראוי' בעינן היתר אכילה לישראל דוקא, ולהכשר טומאה סגי בהיתר שיכול להאכילו לנכרים, למה הוצרכו כלל להביא מטרפה] דלענין טומאת אוכלין אכילת מזבח שמה אכילה לכולי עלמא והויא אוכל שיכול להאכילו לאחרים, אף על גב דלגבי שחיטה ראוי' אין זו אכילה, לחד מאן דאמר, משום דלשחיטה ראוי' בעינן דומיא דטבוח טבח והכן, ואכילת מזבח לא הויא דומיא דטבוח טבח והכן. והכי נמי בהיתר אכילה דלשעה, דלענין שחיטה ראוי' לא חשיב היתר אכילה, משום דלא הוי דומיא דטבוח טבח והכן, לענין טומאת אוכלין סגי גם בהיתר כזה, דגם בהיתר אכילה דלשעה קרינן בי' אשר יאכל. אולם לכאורה יש

להעיר על זה דנהי דלטומאת אוכלין לא בעינן אלא היתר אכילה לחודיה, ולא בעינן בה דין שחיטה ראוי', אבל להיתר אכילה גופי' הא בעינן שחיטה ראוי' דוקא לכולי עלמא אפילו לרבנן דפליגי אדר' שמעון, כדאמרינן בחולין (דף פ"ה) לא לכל אמר ר' מאיר שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה מודה ר' מאיר שאינה מתירתה באכילה, ומשום הכי אין שחיטת טרפה מתרת את העובר הנמצא במעי', משום דלהתיר באכילה בעינן שחיטה ראוי'. ואם כן כיון דשחיטה שאינה מתרת מתחלתה אלא לשעה, לאו שחיטה ראוי' היא, הרי גם לאותה שעה אין בכחה להתיר באכילה כיון דלהיתר אכילה בעינן דין שחיטה ראוי' ואם כן בעינן לענין זה שתהא דומיא דטבוח טבח והכן, וכל שלא התירה אלא לשעה, אין זו שחיטה ראוי' ואין לה היתר אכילה כלל אפילו לאותה שעה, וממילא אין מטמאה גם טומאת אוכלין. אכן זה אינו חדא דפרט זה עצמו אי בעינן להיתר אכילה שחיטה ראוי' עדיין צריך עיון. דלפי זה הרי תקשה לן בשחיטת קדשים דאמרינן (בדף פ') דהוי שחיטה שאינה ראוי', דאם כן אין לשחיטה זו היתר אכילה. ונהי דבאכילת קדשים שמצותו בכך אין כאן קושיא דהתורה התירתו, אבל זר שאכל קדשי קדשים יהא עליו איסור אכילה, גם לבד איסור זרות, משום דשחיטת קדשים שחיטה שאינה ראוי' היא ולא התירה באכילה. ונהי דאיסור נבלה אין כאן, דלהוציאה מידי נבלה מהני גם שחיטה שאינה ראוי' ואפילו לר' שמעון כדאמרינן לא לכל אמר ר' שמעון שחיטה שאינה ראוי' לאו שמה שחיטה מודה ר' שמעון שמוציאתה מידי נבלה, אבל עשה דאינה זבוחה צריך להיות בה. דהכין יש לנו לפרש הא דאמרינן מודה ר' מאיר בשחיטה שאינה ראוי' שאינה מתרת באכילה ואיזה איסור נשאר עלי' אחר שחיטה כזו, דלאיסור נבלה הרי מהני גם שחיטה שאינה ראוי' וכנ"ל, וודאי דאיסור דאינה זבוחה הוא דאיכא עלה. [וקצת קשה להראשונים דלית להו כלל לעשה דאינה זבוחה, איך נפרש כאן הא דשחיטה שאינה ראוי' אינה מתרת באכילה, אחרי דלאיסור נבלה מהני גם שחיטה זו] . והכי נמי בשחיטת קדשים יהא על הזר האוכל קדשי קדשים גם עשה דאינה זבוחה. וכל איסורי אכילה שנשחטו יהא עליהם לבד איסורן גם איסור עשה דאינה זבוחה. וזהו דבר חדש. וכבוד ידידי שארי הגאון ר' חיים עוזר שליט"א אמר בזה, דרק בשחיטת טרפה אמרו כן, לפי שהטרפה הוי כמתה מקצתה בלי שחיטה, שהטרפה נבלה היא במקצת כמו שכתב הרמב"ם בפרק ד' מהלכות שחיטה, ועל זה המקצת חסר שחיטה, ונהי דלהוציא מידי נבלה דרשינן מקרא דטרפה שחיטתה מטהרתה, אבל בנוגע לעשה דאינה זבוחה, הוי כחסר לה מקצת שחיטתה, ולכן אינה מתרת את העובר באכילה, אבל בשארי איסורי אכילה אף על גב דהוי שחיטה שאינה ראוי' מהני שחיטתה להתיר

גם איסור עשה דאינה זבוחה. ולפי זה הוא הדין בנידון דידן אף על גב דחשבינן לה לשחיטה שאינה ראוי', מתרת באכילה בשעתה, והוי אוכל שיכול להאכילו לאחרים, דלהיתר אכילה לא בעינן שחיטה ראוי', וטרפה שאני. אלא דלשון הש"ס מודה ר' מאיר בשחיטה שאינה ראוי' שאינה מתרת באכילה, דכללא כייל כל שחיטה שאינה ראוי', דחוק קצת לפי זה. והדבר צריך תלמוד. אולם אפילו אם נאמר דבכל שחיטה שאינה ראוי' הדין כן דאינה מתרת באכילה, לא קשה גם כן מה שהקשינו הכא בטומאת אוכלין. דהרי הכא הא דחשבינן לה שיש לה היתר אכילה, הוא משום שראוי לאכילה על ידי פדיון, וכשהיתה נפדית הרי אז היתה שחיטתה שחיטה ראוי' והי' לה היתר אכילה. וכיון דלענין טומאת אוכלין לא בעינן אלא היתר אכילה, וגם אם הי' באפשרי שיהי' לה היתר אכילה בלי שחיטה, היתה מטמאה טומאת אוכלין, אם כן גם הכא יש לה היתר אכילה, במה דאם היתה נפדית היתה שחיטתה מתירתה באכילה, ואף דעתה באמת אין זו שחיטה ראוי', הרי לא גרע מאם יש לה היתר אכילה בלי שחיטה כלל, מה שאין כן גבי כסוי דבעינן בה דין שחיטה, ולא סגי בהיתר אכילה לחודי', ושחיטה לא הוי אלא שתהא דומיא דטבוח טבח והכן:

ו) אלא דלכאורה יש לומר דגם גבי כסוי לא בעינן דוקא דין שחיטה ראוי', שתהא דומי' דטבוח טבח והכן אלא דסגי בהיתר אכילה לחודי'. דבחולין (דף פ"ה) אמרינן בטעמא דר' שמעון דסבירא לי' בכסוי הדם דשחיטה שאינה ראוי' לאו שמה שחיטה, משום דכתיב אשר יאכל. וכתבו התוס' דמטבוח טבח והכן אין ללמוד לכסוי דכתיב בי' ושפך ולא הוי דומיא דטביחה. וכיון שכן דמי בזה מצות כסוי לטומאת אוכלין, דתרוויי' היתר אכילה דידהו מאשר יאכל נפקא, וסגי גם בכסוי בהיתר אכילה לחודי', והא דבעינן בי' שחיטה ראוי' לר"ש, הוא רק בשביל שיהא לה היתר אכילה, אבל לא שיהא דומיא דטבוח טבח והכן, כיון דלאו מהתם ילפינן לה, ואם כן דמי בפרט זה לטומאת אוכלין. ונהי דלאו לגמרי דמי דין היתר האכילה שבמצות כסוי להיתר האכילה שבטומאת אוכלין, דבטומאת אוכלין אם הי' לה היתר אכילה גם בלי שחיטה כלל, גם כן היתה מטמאה, ובכסוי כי האי גוונא אם היתה מותרת באכילה בלי שחיטה, ודאי דלא הי' מצות כסוי בדמה, דהוי כדם הקזה, ואין מצות כסוי אלא בדם שחיטה [ובבן פקועה שיש לו היתר אכילה בלי שחיטה, לא מצאנו שיהא צריך כסיי, ומצאתי בספר תפארת יעקב בחידושיו לדף כ"ח שנסתפק בזה, ולדעתי הדבר פשוט כמו שכתבתי ואולי יש לומר דבן פקועה שאני משום דהוי כשחוט]. והנותר והמעקר לבד מה שאין לו היתר אכילה נראה דפטורו גם לפי שאין זה דם שחיטה. אולם כיון דלא בעינן בה דומיא דטבוח טבח

והכן, אם כן אף דמצותה היא רק בדם שחיטה, אבל בנוגע לשחיטה זו הרי ודאי דסגי לן בשחיטה שאינה ראוי' גם לר' שמעון, כל שמוציאה מידי נבלה דשם שחיטה עלה כל היכא דלא בעינן דומיא דטבוח טבח והכן. ואם הי' מציאות שיהי' לה היתר אכילה על ידי שחיטה שאינה ראוי' שמוציאה רק מדין נבלה, ודאי דהיתה חייבת בכסוי, כיון דהיתר אכילה אית לן, ודם שחיטה הרי מקרי גם משחיטה כזו שמוציאה מידי נבלה. ואם כן בנידון דידן בעוף של קדשי בדק הבית, דדינו כמי שיש לו היתר אכילה, משום דאלו נפדית היתה בת אכילה, הרי בנוגע לדין שחיטתה סגי לן בשחיטה שאינה ראוי' גם לר' שמעון, דכל שמוציאה מידי נבלה דם שחיטה מקרי לחייב בכסוי, כיון דלא בעינן בה דומיא דטבוח טבח והכן, והוי כמי שיש לה היתר אכילה בשחיטה שמוציאה מידי נבלה. ואם כן תשאר קושיתנו בעוף של בדק הבית אמאי פטור מכסוי, לדברינו דהוי כמי שהי' לו היתר אכילה ונאסר:

ז) אכן גם זה ניחא, דבאמת גם בכסוי בעינן בי' שיהא דומיא דטבוח טבח והכן, דאע"ג דעיקר הדבר דבעינן בי' שחיטה ראוי' ילפינן לה מאשר יאכל משום דלא כתיב בי' לשון טביחה, זהו רק כי היכי דלא נילף שפיכה דכסוי משחוטי חוץ דלא בעינן בה שחיטה המתרת באכילה כלל. אבל לבתר דגלי לן קרא דאשר יאכל דבעינן בכסוי שחיטה המתרת באכילה, שוב הוי דינה ככל שחיטה ראוי', דבעינן בה דליהוי דומיא דטבוח טבח והכן. והסברא לזה פשוטה, שאין לנו חילוקים בשחיטה ראוי' לר' שמעון, והקרא דוטבוח טבח והכן הוי גילוי מילתא על דין השחיטה דבאופן כזה הוא דהוי שחיטה, אם לא במקום דגלי רחמנא להיפוך כמו בשחוטי חוץ, [וכל דיליף מיניי' כמו שכתבו התוס' בחולין (דף פ ע"ב) בשחיטת קדשים] וכיון דבכסוי ידעינן מכאשר יאכל דלא ילפינן לה משחוטי חוץ, הוי דין שחיטה זו ככל שחיטה דעלמא, ובעינן גם בה שתהא דומיא דטבוח טבח והכן. וראי' ברורה לזה דלר' שמעון בעינן גם בכסוי דומיא דטבוח טבח והכן. מהא (דבדף פ"ג ע"ב) אמרינן אי בקדשי מזבח הכי נמי, ופירש"י בחטאת העוף. והיינו משום דבעולת העוף דהוי כולה למזבח, הא סבירא לי' לרבא (בדף פ"א) דאכילת מזבח לאו שמה אכילה, ומשום הכי מוקים לה בחטאת העוף כי היכי דתיקום אליבא דכולי עלמא, כמו שכתבו המפרשים. והרי כבר הבאנו מה שכתבו התוס' דהא דסבירא לי' לרבא דאכילת מזבח לאו שמה אכילה, הוא רק לגבי שחיטה ראיי', משום דבעינן בה דומיא דטבוח טבח והכן, ולא לכל שארי מילי, דבעינן בהו רק היתר אכילה. ואי נימא דלענין כסוי לא בעינן דומיא דטבוח טבח והכן. הרי לכולי עלמא סגי בי' באכילת מזבח, ואכתי מאי דוחקי' דרש"י לאוקומי דוקא בחטאת העוף. אלא ודאי דלבתר דגלי

לן קרא דאשר יאכל, דלא גמרינן לכסוי משחוטי חוץ, הוי דינו ככל שחיטה דעלמא לר' שמעון, ובעינן בה נמי דומיא דטבוח טבח והכן: ח) אלא דלכאורה הי' מקום להקשות לפי פירושנו בדברי הרשב"א, מהא דמקשינן בחולין (דף פ"א ע"ב) ופרת חטאת שחיטה שאינה ראוי' היא והתניא ר' שמעון אומר פרה מטמא טומאת אוכלין הואיל והיתה לה שעת הכושר, ולהראשונים דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', ולא מהני באמת פדיון לפרה בשעת פרכוסה, למאן דבעי בה העמדה והערכה, והא דמטמא טומאת אוכלין, הוא משום דהוי כנראתה שעה אחת להיתר אכילה, ומטמאה משום שהי' לה שעת הכושר, ומשום דלטומאת אוכלין לא בעינן דין שחיטה ראוי', אם כן מאי פריך מינה לאותו ואת בנו דבעינן בי' דין שחיטה ראוי' דומיא דטבוח טבח והכן, והכא דבאמת אין לה פדיון הרי אין זה שחיטה ראוי' וכמו שכתבנו גבי כסוי אלא דלטומאת אוכלין סגי בהיתר אכילה אבל איך מייתי מינה לאותו ואת בנו. אבל אין בזה קושיא. דכל עיקר דברי הרשב"א הנ"ל הרי הם רק לתירוצו דר' שמעון לדבריהם דרבנן קאמר, דגם קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה, ופרה אף דישראל בטהורה היא ומפרכסת שלה אינה כחי', ואינה בת העמדה והערכה, אפילו הכי מטמאה טומאת אוכלין, משום דהוי כנראתה שעה אחת לאכילה, דבלאו הכי לא הוי אמרינן בה מפרכסת אינה כחי', ולכן אף דבאמת אין לה פדיון, מטמאה טומאת אוכלין, ולטעם זה באמת לא הוי שחיטה ראוי', משום דלא הוי דומיא דטבוח טבח והכן. וכמו דפטרינן מהאי טעמא עוף של קדשי בדק הבית מכסוי. מיהו כל זה למאן דסבר דקדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה, ור' שמעון לדבריהם דרבנן קאמר להו. אבל לר' שמעון עצמו דסבירא לי' בקדשי בדק הבית דאינם בכלל העמדה והערכה, ואית לה פדיון גם לאחר פרכוסה, לדידי' הרי מטמאה טומאת אוכלין גם בלי טעמא דהי' לה שעת הכושר, והוי גם שחיטה ראוי' דהיתירה היתר עולם ומקשה שפיר דשחיטת פרת חטאת לר' שמעון עצמו הוי שחיטה ראוי'. והא דמייתי הש"ס להך ברייתא ולא מקשה פשוט דלר' שמעון דקדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה, הויא שחיטת פרה שחיטה ראוי', הרי זה קשה גם בלא דברינו, דאחרי דר' שמעון סבירא לי' פרה קדשי בדק הבית היא וגם ס"ל דקדבה"ב לא היו בכלל העוה"ר, הרי הי' יכול להקשות מדר"ש אדר"ש גם בלאו ברייתא זו. ונראה דלהכי מייתי לה להך ברייתא כדי לאוכוחי דלר"ש יש פדיון לפרה גם כשנשחטה כהלכתה ולאפוקי מהתוספתא דמייתי בשבועות (דף י"א) שחטה על גבי מערכתה אין לה פדיי' עולמית וכתבו התוס' בבבא קמא (דף ע"ז ע"ב) דאסור מן התורה ור' שמעון פליג, ומייתא ברייתא כצורתה, כדאמר ר' שמעון לדבריהם דרבנן, ומסיק מדריש לקיש, עיין פרש"י דזהו

שחידש שנפדית אפילו בנשחטה כהלכתה וממילא קשה לר' שמעון גם באותו ואת בנו דלדידי' דלא בעי בה העמדה והערכה הרי יש לה פדיון גם אם אינה כחי' והוי שחיטה ראוי', וכדאמרינן ברישׁ פרק כסוי הדם ולמאן אי לר' שמעון כו'. [ולמה שנראה מדברי רש"י בשבועות דף י"א דטעם התוספתא דאין לה פדיי' עולמית בנשחטה כהלכתה הוא משים גנאי ואינו אלא מדרבנן אכתי קשה מה דהוצרכו כאן להביא מהברייתא ולא הקשו מדר' שמעון דקדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה, דאפילו אי אסור לפדותה בנשחטה כהלכתה כיון דאין זה אלא מדרבנן ומדאורייתא חזיא לפדיון הרי זה שחיטה ראוי' כהמתבאר בכתובות (דף ל"ה) ובבב"ק (דף ע"א) ובתוס' שם וצ"ע]:

ט) ועל פי הנ"ל נראה לי ליישב קושיא אלימתא שהקשה בספר בית הלוי חלק א' סימן ל' בשוחט את הפסח על החמץ דהפסח כשר, ואמאי לא מיתסר משים לא תאכל כל תועבה, כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל, והניחא לגירסת רש"י בחולין (דף קט"ו) דילפינן ממעשה שבת דכל שאין מעשה האיסור בעולם אין בו משום כל שתיעבתי גם הכא אין השחיטה בעולם, אבל לגירסת התוס' שם דהלמוד הוי מרובע ונרבע שמותרין להדיוט אף שנעבדה בהן עברה, ולא ילפינן אלא לבעלי חיים, הרי תקשה בשוחט את הפסח על החמץ דליתסר משום לא תאכל כל תועבה. ומשום זה יצא לדון דהך דרשה דכל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל לאו דכולי עלמא היא יעו"ש. ולפי הנ"ל יש מקום לתרץ. דהנה להראשונים דגם ישראל בטהורה מפרכסת כחי', וכמו שכן הוא דעת הרמב"ם בפרק חמישי מהלכות ערכין, הרי לא קשה כלל גם לפי גירסת התוס' דחולין דרק בעלי חיים נתמעטו מאיסור דכל שתיעבתי, דהכא נמי בשעת התועבה בעת שחיטתו, הרי אז מפרכסת היא שהיא כחי' לכל דברי', ואין בעלי חיים נאסרין. ומה שאחר כך תמות לא איכפת לן, דאטו הרובע שמת יאסר אחר כך משום כל שתיעבתי לך, כל שבשעת התועבה לא נאסר וזה פשוט. אלא דהקושיא יש לה מקום להראשונים דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', ולגירסת התוס' דרק בעלי חיים נתמעטו, הרי יש לאסור את זו שבשעת התועבה יצאה מכלל חי'. אולם לפי מה שכתבו הראשונים, דהא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', הוא רק כשמותרת באכילה, אם כן לא נוכל עוד לאוסרה באיסור דכל שתיעבתי משום הך טעמא דמפרכסת אינה כחי', דכל שאסרתה ואין לה היתר אכילה, הרי מפרכסת שלה כחי', ואין בה עוד משום לא תאכל כל תועבה דבעלי חיים אין נאסרין. וכי תימא כיון דלולא האיסור דכל שתיעבתי יש לה היתר אכילה הרי אינה עוד כחי', ולכן יש לאוסרה, כדחזינן בעוף של בדק הבית ובפרה דמשום דיש לה היתר אכילה על ידי פדיון דנינן בה דין דישראל בטהורה מפרכסת אינה

כחי', אף על גב דלבתר דמשוית לה לאינה חי', אין לה עוד פדיון ואין לה היתר אכילה, ומשום הכי פטורה מכסוי, ושוב הי' צריך להיות מפרכסת שלה כחי' ויהי' לה פדיון והיתר אכילה והוי שחיטה ראוי', אפילו הכי לא משגחינן בזה ופטרינן לה מכסוי. והכי נמי נימא באיסור דכל שתיעבתי, דאף דלבתר שתיאסר הוי כחי', כיון דאין כאן טעם דהיתר אכילה, ולא הוי כבשרא בדיקולא, ואם כן אין לאוסרה עוד משום כל שתיעבתי, מכל מקום כיון דמצד עצמה מפרכסת כחי', ויש לה היתר אכילה, דכל זמן שהיא כחי' אין לאוסרה משום כל שתיעבתי, הויא כבשרא בדיקולא ודינה כאינה חי', ואף דעתה נאסרת משום כל שתיעבתי, וצריך הדבר לשוב על אפנו, לא איכפת לן ונשארת באיסורה זה, כמו שנשארת פטורה מן הכסוי. זה אינו, דכבר כתבנו לעיל בהסבר הדבר דנשארת כאינה חי' גם לבתר דאין לה עוד היתר אכילה ואינה כבשרא בדיקולא, דהוא משום דדנינן לה כמו שהותרה ונאסרה, ולכן מטמא טומאת אוכלין גם לר' שמעון ולא הוי אוכל שאין יכול להאכילו לאחרים דכיון דאין מציאות להאיסור אם לא שקדמו ההיתר כבר הי' לה שעת הכושר. אם כן מהאי טעמא אין לאוסרה עוד משום כל שתיעבתי, דכבר כתבנו דכל שלא נאסרה בשעת התועבה אינה נאסרת עוד אחר כך, וכהמתבאר מעיקר הדין דבעלי חיים אינן נאסרין, לגירסת התוס', דגם לאחר שנשחטו מותרין. ואם כן הכא דכל זמן שהיא בדין מפרכסת כחי' אינה באישור דלא תאכל כל תועבה, ואתה בא לאוסרה משום דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', שהוא משום שמותרת באכילה והוי כבישרא בדיקולא, וכשתאסרנה מחמת זה משום לא תאכל כל תועבה בעל כרחך לא יהא דינה אלא כמו שהותרה שעה אחת ושוב נאסרה וכנ"ל גבי טומאת אוכלין, וכיון דאתה מוכרח לתת לה שעת היתר אכילה לאחר שחיטתה, הרי לא תוכל עוד לדונה כמי שנאסרה בשעת התועבה שהיא שעת שחיטתה, דזה אינו במציאות וכנ"ל, ושוב אינה נאסרת לעולם. ויש להעיר עוד, דלפי הנ"ל דרק משום היתר אכילה גמור אמרינן דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', יש לומר מילתא חדתא, דבקדשים כל זמן שלא נזרק הדם ולא הותרה לאכילה, עדיין מפרכסת שלה כחי'. ואף למאן דאמר דכל העומד לזרוק כזרוק דמי, הא לא מהני טעם זה להיתר אכילה, וכיון דאין לה היתר אכילה כל זמן שלא נזרק הדם, הרי היא כחי' בכל אותו הזמן, שהרי אין עלי' עדיין תורת אוכל, ומה לנו דהעומד לזרוק כזרוק דמי כיון דמכל מקום אסורה באכילה כל זמן שלא נזרק הדם. ואף דבעוף של קדשי בדק הבית דנינן לה כאינה חי' גם לפני פדיונה משום דחזי לאכילה על ידי פדיון, אף על גב דקודם שנפדו אסורין באכילה, והכי נמי משום ההיתר שיש להן לכשיזרק הדם, תהוי כאינה חי' גם לפני זריקה. שאני פדיון דבאמירה

בעלמא, ובכל רגע ורגע יש לו היתר אכילה, אבל הכא כל אותו הזמן הצריך לזריקה אי אפשר שיהא לו היתר אכילה, ולכן כל אותו הזמן אין עדיין תורת אוכל עלי'. גם אין זה ענין להא דכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי, כי היכי דנימא גם הכא דכיון שבידו לזרוק הוי כאינה חי' גם קודם שזרק את הדם. דמלבד דיש לפקפק אם בכגון זה שייך כלל להך טעמא, נראה לי עוד דהא דבידו לאו כמחוסר מעשה הוא, לא אמרינן אלא כשחסר רק עצם המעשה לחודה, כמו בפירות מחוברין דחסר לנו רק התלישה כדי שתחול הפרשת התרומה, אבל היכא דחסר לנו שינוי הדין שיבא על ידי המעשה החסרה, ועל ידי שינוי הדין שיקבל הדבר לאחר המעשה, יוכל לחול הדבר שאנו דנין עליו עתה, כמו הכא דכדי שתהא כאינה חי' אין החסרון בעצם הזריקה, אלא בהיתר האכילה הבא על ידי הזריקה דעל ידי היתר האכילה שיגיע לה אז הוא דתבוא לכלל אוכל, ותצא מכלל חי', בזה לא שייך כל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי, כיון דלנו חסר השונוי שתשתנה על ידי הזריקה מאיסור להיתר, והשינוי הרי אין לנו עדיין. וסברא זו נראה לי מבוארת בהא דאמרינן בקדושין בהמקדש שפחתו לאחר שאשחרך דלא מהני מה שבידו לשחררה משום דמעיקרא בהמה והשתא דעת אחרת. ורש"י בקדושין שם כתב וז"ל ואין לך מחוסר מעשה גדול מזה. ובמהרש"א הבין דכוונת רש"י לחלק בין מחוסר מעשה גדול למחוסר מעשה קטן. ואין הסברא מובנת, מה לי מעשה גדול מה לי מעשה קטן כיון דתרווייי' בידו נינהו, ולדעתי הדבר מתבאר כמו שכתבתי, דרק בחסר גוף המעשה לחודה כמו בפירות מחוברין, דאין חסר אלא התלישה, ובהפירות הרי לא יתהוה שום שינוי, דבמחוברין הן פירות ובתלישתן הן פירות, בזה הוא דאמרינן דכל שבידו לתלשן, הוי כאין כאן חסרון מעשה התלישה, אבל היכא דעל ידי המעשה יתהוה שינוי בגוף הדבר, ולנו חסר אותו השינוי שיבוא אחרי כן, כמו בשפחה שחסר לה דין בן חורין, בזה לא מהני מה שבידו לעשות המעשה כי היכי דנידון את השפחה גם עתה בדין בת חורין. ובירושלמי אמרו הטעם דלא מהני בשפחה מה דבידו לשחררה משום דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ויש לפרש דבריהם כסברתי, דלא מהני הכא מה שבידו, משום דלנו חסר השינוי שיבוא בה לאחר השחרור שתהא כבת ישראל, ובזה לא שייך כל דבידו לאו כמחוסר מעשה דמי. ומה שכתב רש"י אין לך מחוסר מעשה גדול מזה, אין כוונתו לפי שהמעשה הוא מעשה גדול כמו שפירש המהרש"א, אלא כוונתו דהדין נידון כאין לך מחוסר מעשה גדול ממנו, והטעם מבואר בגמ' דמעיקרא בהמה והשתא דעת אחרת וכמו שכתבתי. ויתיישב בזה מה שהעיר המהרש"א שם ממעשי ידיה דאינה יכולה לאסור על בעלה קודם שבאו לעולם, אף על גב דהוי בידה. ולסברתי יתיישב

גם זה, דגם התם הרי אין החסרון בהמעשה לחודה, אלא בהדבר שיבוא לעולם על ידי מעשי' ואם הטעם דבידו לשחררה לא מהני לדון את כשפחה לבת חורין כל שכן דלא מהני לדון את הדבר שאינו כמו שישנו. (ולולא דמסתפינא הייתי אומר כן גם בכוונת תירוץ הש"ס שם בקדושין על הא דמקשינן שם לר' יוחנן ואלא הא דאמר ר' אושעיא הנותן פרוטה לאשתו ואמר לה הרי את מקודשת לי לאחר שאגרשך אינה מקודשת הכי נמי לר' יוחנן דהוי קדושין נהי דבידו לגרשה בידו לקדשה. והי' נראה לי בכוונת הש"ס כפי הסגנון הנ"ל, דלמה שיחולו הקדושין השניים הרי לא חסר לנו עצם מעשה הגירושין לחודיי' אלא הנעולה שתבוא על ידי מעשה הגירושין שתצא מרשותו לרשות עצמה, כדי שבזה תפנה מקום לקדושין אחרים, ולזה לא מהני מה שבידו לגרשה וכנ"ל, כיון דאין החסרון בעצם הגירושין כי אם בשינוי הדין שיבוא על ידם שתצא מרשותו לרשותה, שאז אין עוד בידו לקדשה. והסברא אחת עם מה שאמר במשחרר שפחתו, מעיקרא בהמה והשתא דעת אחרת, ויתיישב מה שדקדקו התוס', הוא הדין נמי דמצי לשנויי לעיל הכי, דבאמת שני התירוצים אחד הם. והארכתי עוד בזה ואין כאן מקומו.] ואחד מידידי בשמעו ממני את פירושי זה בדברי הש"ס דקדושין הביא סמך לדברי מדברי התוס' ישנים בכריתות (דף ז') שכתבו אהא דאמרינן שם אכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וחזר בו הואיל ונדחה ידחה. וכתבו בתוס' ישנים אף על גב דקיימא לן כל שבידו לא הוי דיחוי הני מילי שאינו נדחה מחמת פסולו וכו' אבל האי נדחה מחמת פסול הגוף ודמיא לדאמרינן בזבחים מזבח שנפגם כל קדשים שהיו שם פסולין אף על גב דבידו למלאות הפגימה. עד כאן לשונם. ולדברי מוסברים היטב דבריהם, דכל שבידו לא הוי דיחוי, אלא במקום שחסר המעשה עצמה, לתקן את אשר עיוות, כמו בקיבל הדם ונתנו לשמאלו, אבל היכא דהמעשה תועיל שיתכשר הפסול שהוא פסול עתה, וההכשר הזה הוא שחסר לנו, בזה לא מהני בידו, והיטב אשר דבר. והכי נמי בנידון דידן אע"ג דבידו לזרוק אין לדון כאן כל שבידו לאו כמחוסר מעשה שתהא כאינה חי' גם לפני זריקתו, כיון דלמיהוי כאינה חי' חסר לנו היתר האכילה הבא על ידי הזריקה ולזה לא מהני מה שבידו, ולכן דינה כחי' כל זמן שלא נזרק הדם. גם עיקר הדבר לדון כאן כל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי ולפסול הקרבן מטעם זה, מפוקפק אצלי ואין להאריך עוד. וכיון שכן מיושבת היטב קושית הבית הלוי בשוחט את הפסח על החמץ, דבשעת שחיטה דקעביד התועבה עדיין מפרכסת דידה כחי' לכולי עלמא כל זמן שלא נזרק הדם ואין לה עוד היתר אכילה, נמצא דבשעת התועבה דין בעלי חיים עלה שאינן נאסרין ושוב לא תיאסר גם אחר כך כשתצא מדין בעל חי, וכמו שכתבנו דהכל הולך בתר שעת התועבה.

ולדברינו ידוקדקו דברי התוס' בריש מס' חולין גבי טמא במוקדשין שהקשו דאיך יטמא הבשר והרי מפרכסת כחי', ולא הזכירו מדברי הראשונים דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', ומצאתי בס' לב ארי' שעמד בזה. ולדברינו אתי שפיר, דבקדשים כל זמן שלא נזרק הדם, מפרכסת דידהו כחי' לכולי עלמא, והרי נגיעת הטמא היא תיכף לשחיטתו והקשו שפיר דמפרכסת כחי':

י) אלא דלכאורה קשה עוד בשוחט את הפסח על הארץ. דנהי דבשעת שחיטתו על החמץ אין לאסור משום כל שתיעבתי משום דאז דין בעל חיים עליה, אבל אכתי ליתסר בשעת זריקה דגם כן קעביד תועבה, דגם הזורק עובר בלאו, ולגירסת התוס' דרק בעלי חיים נתמעטו, הרי תקשה דיאסר בשעת זריקה. ונהי דהפסח כולו אין לאסור בשביל תועבה זו, דהרי התועבה בדם קעביד, ואיך יאסר כל הקרבן משום התועבה דעביד בדם. אבל אכתי קשה דהדם גופי' ליתסר משום לא תאכל כל תועבה, ומלבד איסור דם יהי' עליו גם איסור דכל שתיעבתי ולא הוי ממשקה ישראל. דבחולין (דף צ') הרי מקשינן על כל דם דלא הוי ממשקה ישראל ומשנינן מצותן בכך שאני. ואם כן זהו רק באיסור דם עצמו, אבל כשניתוסף עליו עוד איסור אחר, הרי פסולה זריקתו מחמת איסור זה דלא הוי מציתו בכך. ואם כן תקשה בזריקת דם הפסח על החמץ דתיפסל זריקתו, משום האיסור דכל שתיעבתי שנוסף בדם זה על ידי הזריקה עצמה, ופסול הקרבן כולו. וכי תימא דאין איסור חל על איסור, ולא חייל איסור דכל שתיעבתי על איסור דם, הא איסור זה הוי מוסיף שמוסיף לגבוה כמו שכתבו התוס' בתולין ובזבחים בנבלה ובגיד. ויש לומר דאין מקום לפוסלו הכא משום ממשקה ישראל, דקודם שהגיע הדם למזבח הרי לא נעשה בו כל תועבה ואין לאוסרו לזריקה, ורק לאחר שנזרק הוא דנאסר, ומאי דהוי הוי. עוד יש לומר, דיש לדון על דם זה הואיל ואשתרי אשתרי, דהואיל ואשתרי איסור דם עצמו שאינו ממשקה ישראל, אשתרי נמי איסור דלא תאכל כל תועבה שניתוסף עליו מזריקתו. ולכאורה הי' אפשר ליישב בזה דברי התוס' דזבחים (דף ק"י ע"א) ד"ה ואי שנסתפקו בשחט סימן אחד וזרק דמו כיון דחשיב חצי מתיר לר' מאיר אי משרי שרי, וכבר הקשינו על דבריהם לעיל בסימן ז' דכל דלא גמר שחיטתו הרי הוי על דם זה גם איסור יוצא מן החי, דאפילו לדידן דלית לן כר' חנינא בן גמליאל דאיכא לאו מיוחד בדם מן החי, הרי כתבו האחרונים דאסור מיהת משום יוצא מן החי מהעשה דוהטמאים, ולא הוי דם זה ממשקה ישראל. ולהנ"ל הי' אפשר לומר דספקן של התוס' הוא למאן דאמר בזבחים (דף ל"ב) הואיל ואשתרי אשתרי, והואיל דאשתרי איסור דם עצמו אשתרי נמי איסור דם מן החי שעל דם זה. אולם לדברי התוס' לא יעלה זה ארוכה,

דהואיל ואשתרי אשתרי לא אמרינן אלא באופן שהותר האיסור הראשון קודם שחל האיסור השני, כהמתבאר מהסוגיא דיבמות (דף ח') ועיין היטב בתוס' זבחים (דף ל"ב) שם בסוגיא דהואיל ואשתרי אשתרי, אבל כשחל האיסור השני קודם שהותר האיסור הראשון אין ניתרין שניהם בבת אחת. ובספקן של התוס' דזבחים הנ"ל, הרי כבר היו בדם זה שני האיסורים של דם ושל יוצא מן החי קודם שהותר עוד האיסור דם ונראה לזריקה, ובכגון דא לא אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי") אבל בנידון דידן בדם שנזרק על החמץ אתי שפיר, דהכא בשעה שנראה הדם לזריקה לא הי' בו איסור דכל שתיעבתי, דאיסור זה הרי נתחדש בו בשעת זריקתו, וכבר הותר איסור דם עצמו לזריקה קודם שנעשה בו תועבה, ואחר כך כשנאסר בזריקתו משום כל שתיעבתי, יש לומר בו הואיל ואשתרי אשתרי. אכן על תירוצי זה יש להעיר ממה שכתבנו לעיל בסימן ח' והבאנו ראיות דאיסורי חלב ודם יצאו מכל שארי איסורי הדיוט, דאין איסורן איסור כלל לגבוה, ומותרין גם שלא במקום מצותן ולשם עצים דבשארי איסורי הדיוט אסורין, ואם כן לא שייך בי' הואיל ואשתרי אשתרי, אחרי דאיסור דם עצמו לא נאסר מעולם לגבוה, כמו שהארכנו שם בזה. ומחוורתא כדשנינן מעיקרא. אולם לפי תירוצי לקושית הבית הלוי יהי' מקום להעיר בעוף שנמלק על החמץ דקיימא לן דעובר בלא תעשה, דיהא בו משום כל שתיעבתי לגירסת התוס' דרק בעלי חיים נתמעטו מאיסור זה, והכא לא שייך לתרוצי דבשעת המליקה מפרכסת היא, משום דבשעת גמר המליקה שנמלקו המפרקת והרוב בשר מתה גמורה היא כמבואר בחולין (דף כ'). ואולם בזה הי' עוד מקום לומר דעל הלאו דמולק על החמץ עובר במליקת הסימנין לחודיי', שהן עיקר המליקה שבמקום שחיטה, כמו שהארכנו בזה לעיל, ומתה לא הוי אלא לאחר שמלק הרוב בשר אחריהן, ואם כן בעת התועבה אכתי דין בעלי חיים עלה. אלא דיש להעיר ממה שכתבו התוס' בחולין (דף קט"ו) שם דרק בבהמה נתמעטו בעלי חיים מאיסור דכל שתיעבתי, אבל בעוף לית לן קרא למעוטי, דקרא דאלה בבהמה כתיב, ונאסר גם כשהוא חי. יא) ויתיישב נמי מה שהקשה שם הגאון ז"ל בבית הלוי סימן ל"א בשחוטי חוץ דליתסרו משום לא תאכל כל תועבה לשיטת התוס' דרק בעלי חיים נתמעטו מאיסור זה. ואתי שפיר לדברינו הנ"ל, דבשעת שחיטתן שהיא זמן התועבה הרי הן בעלי חיים דמפרכסת כחי', ואפילו לשיטת הראשונים דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', אין לאסור הכא מטעם זה דכל דאסורה באכילה לכולי עלמא היא כחי' וכנ"ל. ואין זה ענין למה שיבואר לקמן בדברינו ביישוב דברי התוס' דקדושין (דף נ"ז) דשחוטי חוץ אסורין באמת משום לא תאכל כל תועבה דאנן התם מטעם פסולי המוקדשין אתינן עלה וכפי דרשת הספרי, ולהספרי הרי

גם בעלי חיים נאסרין כמבואר ברמב"ם בהוטל בו מום, ואין זה ענין להסוגיא דחולין (דף קט"ו) ולגירסת רש"י ותוס' שם. אבל קושית הבית הלוי הרי היא לפי הגמרא דלא תאכל כל תועבה אתי לבשר בחלב ולכל איסורי חולין ולכן תלה קושיתו לגירסת התוס' דוקא, וזה מיושב בתירוצנו דגם לגירסת התוס' לא קשה משום דבעת התועבה הוו בעלי חיים]. ומה שהוסיף להקשות שם, לפי שיטתו דאיכא בשחוטי חוץ משום לא תאכל כל תועבה דנילף מיניי' לחולין בעזרה שיאסרו משום לא תאכל כל תועבה במה מצינו דמה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי אסור, ונפרש כן באמת למה מצינו זה שאמרו בקדושין (דף נ"ז) ולמה להו להתוס' שם לדחוקי. (וקושיתו זאת לא תתיישב בדברינו לקמן דלא תאכל כל תועבה אין למילף מקדשים לחולין, דאנן קיימין התם לפי דרשת האחרים בספרי, דלא תאכל כל תועבה אתי רק לפסולי המוקדשין, ואינו נוהג בחולין כלל. כמו שכתב הרמב"ם בפרק י"ח מהלכות פסולי המוקדשין והתוס' בבכורות (דף ל"ד), ומשים הכי לא שייך למילף במה מצינו שיהו נוהגין בחולין האיסורין המיוחדים בקדשים, אבל הוא ז"ל קאי לפי הגמרא דחולין (דף קט"ו) דאיסור דלא תאכל כל תועבה נוהג גם בחולין. אלא דבזה יש להשיג עליו, דהרי בקדושין לר' מאיר קיימינן, ובספרי אחרים דרשי לי' לקרא דלא תאכל כל תועבה לפסולי המוקדשין, ומאן אחרים ר' מאיר, ואם כן ר' מאיר לא סבר לה לדרשת הגמרא דגם בחולין נוהג איסור זה, כמו שכתבו הרמב"ם והתוס'. ואם כן ליכא לאקשויי דנילף לחולין בעזרה שיהא נוהג בהן איסור דכל שתיעבתי הנוהג רק בקדשים לר' מאיר. ואשתמיטתי' לפי שעה דמאן אחרים ר' מאיר. וממילא נדחה גם מה שכתב שם דלר' מאיר דדריש בעבודה זרה (דף ס"ו) מנא תאכל כל תועבה דכל האיסורין מצטרפין לית לי' לעיקר הדרשה דכל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל, דלפי הנ"ל דמאן אחרים ר' מאיר, איך דריש ליה בספרי לפסולי המוקדשין אחרי דצריך לדרשא דאיסורין מצטרפין, ועל כרחך דאין זה סותר ודרשינן לתרוויי'] ולפי דרכו לא אבין למה הקשה דנילף לחולין בעזרה משחוטי חוץ, עדיפא הוי לי' להקשות דבחולין בעזרה גופיי' איכא משום לא תאכל כל תועבה, דהרי בגמ' שם דרשינן לאסור שחיטת חולין בעזרה מקרח דוכי ירחק ממך המקום וזבחת דאי אתה זובח בקירוב מקים, וכיון דידעינן מקרא לאסור שחיטתן, הרי יש לחוסרן מלא תאכל כל תועבה מחמת עצמן ולמה לו להקשות מהמה מצינו. ומצאתי בשער המלך בפרק ה' מהלכות מאכלות אסורות שהקשה באמת למה לן כלל המה מצינו דמה שלי בשלך תיפוק לי' דאסירי מגופיי' משום כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל. והוכיח מזה דבלאו הבא מכלל עשה אין לאסור מלא תאכל כל תועבה. ואולם לפי דרכנו אין ראייתו

ראי' כלל. דכל עיקר קושיא זו הרי אין לה מקום אלא לגירסת התוס' דרק בעלי חיים נתמעטו מאיסורא דכל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל, דלגירסת רש"י שם דילפינן ממעשה שבת דכל שאין התועבה בעולם אין לאסור משום כל שתיעבתי, הרי אין מקום לאיסור זה גם בחולין בעזרה, דהשחיטה אינה בעולם. וצריך לומר שכיוון בקושיתו לשיטת התוס' דרק בעלי חיים נתמעטו, וחולין בעזרה לאחר שחיטתן אין עוד עליהן דין בעלי חיים. אכל לדברינו גם לשיטת התוס' לא קשה מידי, דבשעת התועבה מפרכסת היא, והויא כחי' לכל דברי', וכל שבשעת התועבה אין לאוסרן, שוב אינן נאסרין גם אחר כך וכנ"ל. אלא דבעוף הי' מקום לאסור חולין בעזרה מלא תאכל כל תועבה, לשיטת התוס'. לפי מה שכתבו התוס' בחולין שם דבעוף לא נתמעטו כלל בעלי חיים מאיסור דכל שתיעבתי, אבל

*) בס' עמק יהושע סימן א' ראיתי שתירץ לקושית הקרבן עדה בירושלמי דשקלים פרק ד' הלכה א' על הא דבעי התם מהו לזרוע בשביעית לצורך העומר, והקשה הקרבן עדה דאינו ממשקה ישראל, דהנזרע בשביעית הרי אסור להדיוט, ותירץ הגאון ז"ל דהעימר הרי בלאו הכי קרב מן החדש שאסור להדיוט, אלא דמצותו בכך כדאמרינן במנחות (דף ה' ע"ב), ומשום הכי יש לומר הואיל ואשתרי איסור חדש, דהוי בגדר היתר, אשתרי נמי איסור שביעית. ולפלא על הגאון הנ"ל איך העלים עין מהסוגיא דיבמות הנ"ל ומהתוס' דזבחים (דף ל"ב) שמבואר דהואיל ואשתרי אשתרי לא אמרינן אלא כשהותר האיסור הראשון קודם שיבוא האיסור השני, והכא הרי איסור חדש ואיסור שביעית בהדי הדדי קאתו. ולדבריו למה לו לחפש ממטמינים קושית הקרבן עדה, ואמאי לא תירץ לקושית התוס' שהקשו בכמה דוכתי על שומרי ספיחין שנוטלין שכרן מתרומת הלשכה והרי הוי משומר שאסור להדיוט ולא הוי ממשקה ישראל, וליתרץ נמי דהואיל ואשתרי איסור חדש אשתרי נמי איסור משומר דשביעית. אלא דבכגון דא לא אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי וכנ"ל. אין מזה קושיא על המה מצינו דמה שלי כשלך, דלמוד זה הרי אצטריך לבהמה:

*):

יב) ועל פי דברינו הנ"ל נראה לי ליישב דברי התוס' בקדושין שם. דבהא דאמר ר' יוחנן משום ר' מאיר אמרה תורה שחוט לי בשלי ושלך בשלך מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי אסור, ופירש"י מה שלי בשלך אסור דמי יתיר הנאה שנאסר בה מחיים אחרי שאין דמו נזרק. והתוס' הקשו עליו דהרי קדשים שמתו יצאו מידי מעילה אף על פי שלא נזרק הדם, וכמו כן נאמר שהשחיטה תוציא מידי איסור אבר מן החי, ויהי' מותרים

באכילה. והקשה המקנה דלפי דבריהם דמותרין באכילה, אם כן תהא שחיטת שחוטי חוץ שחיטה ראוי', והרי מפורש בחולין (דף פ"ה) דשחוטי חוץ שחיטה שאינה ראוי' היא, ומיניי' ילפינן בעלמא דשחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, וזהו סתירה מפורשת לדבריהם שכתבו דמותרין באכילה. ונראה לי ביישוב קושיתו. דהנה לכאורה קשה עוד על התוס'. דהרמב"ם בפרק י"ח מהלכות פסולי המוקדשין כתב כל קרבן שהוא פסול כו' לוקה עליו משום לא תאכל כל תועבה. והוא מדרשת הספרי פרשה ראה בכל פסולי המוקדשין דהוו בלאו דלא תאכל כל תועבה וודאי דגם שחוטי חוץ אית בהו איסור זה, ככל פסולי המוקדשין. ועיין ברי"ט אלגאזי בפרק ה' דבכורות שכתב על פי דברי הרמב"ם והספרי הנ"ל, לאסור קדשים שמתו מלא תאכל כל תועבה. וודאי דהוא הדין בשחוטי חוץ. ואם כן קשה טובא להתוס', שכתבו להתיר שחוטי חוץ באכילה, דנהי דמצד קדושתם סבירי להו דאין בהן אפילו איסור מעילה, אבל אכתי ליתסרו משום לא תאכל כל תועבה דאיתי' בכל פסולי המוקדשין כדרשת הספרי, ומה גם דבספרי אחרים הוא דדרשי לה, ומאן אחרים ר' מאיר, והכא ר' יוחנן משום ר' מאיר הוא דאמר לה מה שלי בשלך כו', ולדידי' ודאי דשחוטי חוץ אסורין מלא תאכל כ"ת, ואיך כתבו התוס' שמותרין באכילה. ומה שנראה לי בזה דודאי גם התוס' מודו דשחוטי חוץ אסורין מלא תאכל כל תועבה, ומה שכתבו דמותרין באכילה, כוונתם על איסור קודש שהי' בהן מחיים דאיסור זה נפקע מהן לגמרי לאחר שחיטתן כדין קדשים שמתו, אבל ודאי דאסורין באיסור דלא תאכל כל תועבה הנוהג בכל הקדשים שנפסלו. ואי דאם כן נילף לאיסור זה גופי' גם לחולין בעזרה במה מצינו דמה שלי בשלך כו' ומהו זה שהקשו על פרש"י. אפילו הכי הקשו שפיר. והוא, דודאי דגם לפירש"י דשחוטי חוץ אסורין באיסור הנאה שנאסרו בהן מחיים ומינייהו ילפינן במה מצינו דמה שלי בשלך לאסור חולין בעזרה, אין הפירוש דילפינן לאסור חולין בעזרה באותו איסור עצמו הנוהג בשחוטי חוץ, דודאי דאין איסורי קדשים נוהגין בחולין, ועל זה לא יועיל כל למוד בעולם ליתן על החולין דין קדשים, שיהו נוהגין בהן האיסורין הנוהגין בקדשים. אלא דפירוש המה מצינו דמה שלי בשלך הוא, דכמו דבשחוטי חוץ נשאר בהן האיסור הנוהג בהן מקודם בחיים, ולא הועילה השחיטה להפקיעו, הכי נמי בחולין בעזרה נשאר בהן גם כן איסורן שלפני שחיטה, ונשארין באיסורן הנוהג בהן מחיים שלא תועיל השחיטה להתירו. ואע"ג דחסרון זריקה האוסר בקדשים ל"ש בחולין ע"ז מועיל המ"מ באופן דילפינן משחוטי חוץ, שישאר בחולין בעזרה איסור הנוהג בחולין, אבל למילף לחולין איסורי קדשים זהו דבר שאי אפשר כלל. וגם ראי' לזה, דאם לא כן למה לי' קרא לר' מאיר לאיסור

הנאה בחולין בעזרה, כמבואר בפסחים (דף כ"ב) דדריש אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב חולין שנשחטו בעזרה, תיכוך לי' מהך מה מצינו דמה שלי בשלך, שהרי שחוטי חוץ אסורין גם בהנאה לפירש"י. ומצאתי במקנה ובאור חדש שהקשו כן לפרש"י. אבל האמת יורה דרכו, דרש"י לא כיוון דגמרינן לאסור חולין בעזרה באותו איסור עצמו שבשחוטי חוץ, דאי אפשר הוא שנאסור חולין באיסורין של קדש, אלא דהמה מצינו הוי, דכמו דבשחוטי חוץ נשאר בהן לאחר מיתה אותו איסור שנוהג מחיים בקדשים, הכי נמי בחולין בעזרה נשאר בהן לאחר שחיטה, אותו איסור הנוהג מחיים בחולין, שהוא רק איסור אכילה, ומשום הכי צריך קרא לאוסרן בהנאה, דאיסור זה לא ידעינן מהמה מצינו. (ובבית הלוי חלק א' סימן ל"א, כתב גם כן ביישוב הקושיא על פירש"י מהא דצריך קרא לר' מאיר לאיסור הנאה בחולין בעזרה בדרך הזה, דגם לרש"י לא ילפינן לחולין בעזרה בהמה מצינו אלא איסור אכילה שנוהג בהן מחיים. אבל הוא כתב כן מטעם אחר יעו"ש ולדעתי סברתי זו ברורה). באופן דאין ללמוד משחוטי חוץ לחולין בעזרה אלא שיהא נוהג בהן איסור הנוהג בחולין. והנה בגמ' דחולין אמרינן מנין לבשר בחלב שאסור באכילה שנאמר לא תאכל כל תועבה כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל. ומקשינן קושיי טובי ממילי דחולין

*) ושם באותו ענין כתב בבית הלוי לתרץ קושית התוס' על פירש"י בקדושין (דף נ"ז) בפירושא דמה שלי שלך אסור דרש"י פירש שנשאר בהן איסורן מקדושתן דמי יתירם, והתוס' הקשו עליו דקדשים שמתו יצאו מידי מעילה, וכשנשחטו בחוץ מותרין גם באכילה. והוא ז"ל תירץ דדוקא קדשים שמתו שאין להם פדיון משום דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים ואין להקדש עוד שום זכות בהן, הוא דיצאו לחולין, אבל נשחטו דראויין לאכילת אדם ויש להן פדיון הרי באותה שעה יש בהן עוד זכות להקדש ויש בהן מעילה, אלא דהתוס' דעתם דישראל בטהרה מפרכסת אינה כחי' ולא חזי לפדיון גם בשעת פרכוסה משום דלאו בת העמדה והערכה היא, ודעת רש"י אינה כן, יעו"ש בדבריו הנחמדים. ולי יש להשיב עליהם בתרתי, חדא דלפי דבריו דמשום דחזו לפדיון אסורין, אם כן בעוף דאין לו פדיון לעולם, אין לשחוטי חוץ שלו איסור בשעת פרכוסו גם לדעת רש"י, ומנלן לאסור חולין שנשחטו בעזרה בעוף. ודוחק לומר דיליף לעוף משחיטי חוץ דבהמה, כיון דבעוף גופי' אין איסור בשחוטי חוץ. וההשגה היא ביחוד לרש"י עצמו בחולין (דף קט"ו) דילפינן ממעשה שבת דכל דלא אכיל התועבה. עצמה אין לאסור משום לא תאכל כל תועבה, דלדידי' אין לאסור חולין בעזרה מלא תאכל כל תועבה מחמת התועבה של שחיטת חולין בעורה עצמה, דלגירסת התוס' שם דרק בעלי חיים

נתמעטו, וכתבו שם עוד דרק בהמה נתמעטה ולא עוף, ולדידהו בעוף של חולין בעזרה יש לאסור מלא תאכל כל תועבה גם בלי המה מצינו, אם נאמר כמו שכתבתי בפנים לדחות דעת השער המלך דבלאו הכא מכלל עשה אין לאסור מכל שתיעבתי, וכי אצטריך המה מצינו הוא רק לבהמה, ואתי שפיר תירוצו. אולם לפי מה שיתבאר לקמן בדברינו, דלר' מאיר לא נאמר איסור דלא תאכל כל תועבה אלא בפסולי המוקדשין, ואינו נוהג כלל בחולין, ופליג על הסוגיא דחולין, ואם כן צריכין אנו להמה מצינו גם בעוף, ותיקום השגתי על דבריו גם לגירסת התוס'. ועוד דמה שכתב דדעת רש"י אינה כדעת הראשונים דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי'. לא נראה כן מדברי רש"י בבבא קמא (דף ע"ו) דמדבריו שם מבואר דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי' יעו"ש בד"ה וכל העומד לפדות, ובתוס' ד"ה בשוחט. וגם אם נדחוק לפרש שם בכוונתו כמו שכתב הרמב"ן ריש פרק כסוי הדם, דאין לומר במפרכסת כל העומד לפדות כפדוי דמי, דשמא לא תחי' עד אחר שיעמיד ויעריך, ואין ראי' מכאן דמפרכסת אינה כתי', אכתי יש להוכיח שכן הוא דעת רש"י מדבריו בחולין (דף קכ"א ע"ב). ועיין מה שכתבנו לעיל בסימן ו'. ולכולהו אשכחן פירוקי. הרי דלפי הגמ' דילן גם בחולין איתי' לאיסור זה דלא תאכל כל תועבה, אולם בספרי פ' ראה איתא לא תאכל כל תועבה אחרים אומרים בפסולי המוקדשין הכתוב מדבר נאמר כאן תועבה ונאמר להלן לא תזבח לד' אלקיך שור ושה אשר יהי' בו מום כל דבר רע כי תועבת כו', מה תועבה האמורה להלן בפסולי המוקדשין הכתוב מדבר אף תועבה האמורה כאן בפסולי המוקדשין הכתוב מדבר. ועל פי זה הספרי כתב הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין פרק י"ח הלכה ד', מפי השמועה למדו דאיסור זה לא נאמר אלא בפסולי המוקדשין, ועיין בתוס' בכורות (דף ל"ד) ד"ה ומי, שמבואר מדבריהם דלמאן דדריש מלא תאכל כל תועבה לפסולי המוקדשין לא דרש לי' לבשר בחלב. וזהו כדברי הרמב"ם דלהספרי לא נאמר איסור זה אלא בפסולי המוקדשין, וכמו שנראה מלשון הספרי עצמו בדרשה זו. והנה הך דרשה אחרים הוא דדרשי לה בספרי, ואמרינן בשלהי הוריות מאן אחרים ר' מאיר, ועיין תוס' סוטה (דף י"ב). באופן דלר' מאיר הך איסורא דלא תאכל כל תועבה, הוא איסור הנוהג בקדשים, ואינו נוהג בחולין כלל. ולפי זה שפיר הקשו התוס' מקדשים שמתו, דכיון דלדעתם יצאו קדשים שמתו מידי איסורן הקודם לגמרי ואין בהן אפילו איסור מעילה, הרי אין ללמוד עוד משחוטי חוץ לחולין בעזרה שישאר בהן לאחר שחיטתן האיסור שהי' בהן מחיים, כיון דגם בשחוטי חוץ גופיי' נפקע מהן איסורן הקודם לגמרי. והא דשחוטי חוץ אסורין באכילה משום לא תאכל כל תועבה ככל פסולי המוקדשין, הרי איסור זה לר' מאיר דבפסולי

המוקדשין הכתוב מדבר, הוא איסור מיוחד בקדשים ואינו נוהג בחולין כלל, ואם כן דינו ככל איסורי קדשים שאין ללומדם במה מצינו שיהו נוהגין בחולין, וכמו שכתבנו לעיל. וזהו שהקשו, דכיון דקדשים שמתו יצאו מידי מעילה והיכא דנשחטו מותרין גם באכילה מצד איסור מעילה הנוהג בהן מחיים, הרי אין לנו עוד שום למוד לחולין בעזרה שישאר בהן לאחר שחיטה איסורן שמחיים, ומה דשחוטי חוץ אסורין משום לא תאכל כל תועבה, הרי זהו מאיסורי קדשים שאין ללמוד מהם לחולין. ולפי זה שחוטי חוץ גופיי' באמת אסורין באכילה גם לדעת התוס', אלא דאיסורן מלא תאכל כל תועבה. וכיון שכן לא קשה מידי קושית המקנה מהא דשחוטי חוץ הוי שחיטה שאינה ראוי', כיון דגם להתוס' אסורין באכילה, אלא דאיסורן מלא תאכל כל תועבה, שאין ללומדו לחולין בעזרה, ואין שום סתירה לדבריהם מהא דשחיטתן שחיטה שאינה ראוי'. יג) ויתיישב נמי בזה מה דהוי קשה לי לדברי התוס' מהא דבקדושין (דף נ"ז ע"א) מקשינן אמתניתין דנגעים שחטה ונמצאת טרפה יקח זוג לשני' והראשונה מותרת בהנאה ואי סלקא דעתך מחיים אסירא הראשונה אמאי מותרת בהנאה. ומאי קושיא והרי הא דצפורי מצורע אסורין מחיים הוא משום דילפינן להו מעגלה ערופה, ועגלה ערופה דאסורה מחיים הוא משום דכפרה כתיב בה בקדשים, כדאיתא שם לעיל, ועיין בתוס' ד"ה כפרה בתירוצם הראשון שהוא עיקר, שכן כתבו בחולין (דף פ"ב) ובעבודה זרה (דף כ"ט) דאיסורה שמחיים הוא משום דכפרה כתיב בה בקדשים, ודרשא זו נראית להם עיקר. ואם כן כמו דבקדשים שמתו פקע כל איסורן שמחיים, הכי נמי בעגלה ערופה, כיון שהוא מדין קדשים, ומה דאסורה לאחר עריפה, זהו מקרא דוערפו, והיינו דוקא כשהיתה בה עריפה, אבל כשמתה הרי אין בה האיסור דמוערפו, ומידי איסורה הקודם יצאה ככל הקדשים שמתו. והכי נמי בצפורי מצורע כשמתו יצאו מידי איסורן לגמרי לדעת התוס', ואם כן מאי מקשה הש"ס ראשונה אמאי מותרת בהנאה, הרי קדשים שמתו הן ומותרין ולהנ"ל אתי שפיר אחרי דגם להתוס' אסורין משום לא תאכל כל תועבה, ולר' אבהו יש בכלל זה גם איסור הנאה. עיין ברי"ט אלגאזי פ"ה דבכורות] והכי נמי בעגלה ערופה למאן דאמר דאסורה מחיים משום דדינה כקדשים, אסורה גם לאחר מיתה מלא תאכל כל תועבה, כדין פסולי המוקדשין והוא הדין בצפורי מצורע דאתו מינה. ולר' אבהו אסורין גם בהנאה. ויש לומר דסוגיין אתיא כר' אבהו, ומקשה שפיר ראשונה אמאי מותרת בהנאה דאפילו אי דינן כקדשים שמתו, אכתי אסורין בהנאה מלא תאכל כל תועבה, ומה שכתבו התוס' דאי מטעם דכפרה כתיבא בה כקדשים, הוי אמינא דאינה אסורה אלא מחיים כקדשים, ואצטריך קרא דוערפו לאוסרה גם לאחר עריפה, התם כשנערפה

כמצותה ואין בה משום פסולי המוקדשין, ומאיסורה דמחיים הותרה משום דנעשית מצותה ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, ולזה אתי קרא דוערפו, דאסורה גם לאחר שנעשית מצותה וכדאמרינן בכמה דוכתי, אבל כשמתה ונפסלה אסורה בלאו הכי מקרא דלא תאכל כל תועבה ככל פסולי המוקדשין. ואחד מידידי בראותו את דברי אלה העירני, דלמה לי להביא ממרחק לחמי מצפורי מצורע, הרי בעגלה ערופה גופה אמרינן בחולין (דף פ"ב), דלמאן דאמר דאסורה מחיים, אסורה גם כשנשחטה ולדברי התוס' הנ"ל דאיסורה שמחיים הוא משום דכפרה כתיב בה כקדשים הי' לנו להתירה כשנשחטה כדין קדשים שמתו. והצדק אתו. שוב מצאתי בפני יהושע בקדושין שהקשה על קושית הש"ס, הראשונה אמאי מותרת בהנאה, מקדשים שמתו דיצאו מידי מעילה, ועיין שם מה שתירץ, ולדברינו אתי שפיר טפי. יד) ובתירוצי הנ"ל לדברי התוס' יתיישב נמי מה שראיתי באור שמח שהקשה על דבריהם דשחוטי חוץ מותרין באכילה, ממכילתא השנוי' בפרשת משפטים גבי שור הנסקל אין לי אלא בשרו עורו מנין הרי הי' ר' ישמעאל אומר קל וחומר ומה חטאת שבשרה מותר בשחיטה עורה אסור במיתתה שור הנסקל שבשרו אסור בשחיטתו דין הוא שיהא עורו אסור במיתתו. הרי דחטאת אסורה בהנאה במיתתה, ולהתוס' דשחוטי חוץ מותרין באכילה, הרי אין לנו איסור הנאה במיתתן. ולדברינו אתי שפיר. דגם להתוס' אסירי מלא תאכל כל תועבה, וסבירא לה להמכילתא כר' אבהו דלא תאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, דלדידי' מפקינן בחולין (דף קי"ד) מלא תאכל כל תועבה גם איסור הנאה. ועיין ברי"ט אלגאזי בפ"ה דבכורות. והכי יש לכוון בדברי המהרש"א בסנהדרין (דף פ') בתוס' ד"ה בשור שכתבו דאיכא תקלה טפי בקדשים מבשור הנסקל, דחלב מוקדשין אסור ליתן על גבי מכתו, משום דהקדש אסור אפילו שלא כדרך הנאה, ובשור הנסקל מותר לפי שאינו דרך הנאתו. וכן כתבו בזבחים (דף ע"א). וכתב המהרש"א יש לדקדק דמשמע שבאו לומר דיש לחוש לתקלה דמחיים במוקדשין ולכך ימותו, והא חלב מוקדשין על גבי מכתו לא שייכא מחיים יעו"ש, נראה דאי הוי מיתוקמא חלב מוקדשין על גבי מכתו מחיים, הוי ניחא לי' לפרש דברי התוס' דלכך ימותו משום דלאחר מיתה אין עוד אותה חששא, והיינו מטעם דקדשים שמתו יצאו מידי מעילה. ועיין בברכת הזבח בזבחים שמפרש כן לטעמו של המהרש"א. ויהי' מוכח בדעתו דקדשים שמתו אין בהן גם איסור מעילה, דאם לא כן אכתי ניחוש לאותה תקלה גם לאחר מיתתו כיון דאכתי איכא לאיסורא דמעילה. ולפי זה יהי' מוכרת דשחוטי חוץ מותרין באכילה, ותשאר קושית המקנה מהא דשחוטי חוץ הוי שחיטה שאינה ראוי'. ולהנ"ל יש לומר דגם להמהרש"א אסורין גם לאחר מיתה,

ודלא כהברכת הזבח, אלא דאיסורן משום לא תאכל כל תועבה, וכדברי הרי"ט אלגאזי, ומשו"ה הוו שחוטי חוץ שחיטה שאינה ראוי' דאף על גב דפקע מהן איסור מעילה אכתי אסירי משום לא תאכל כל תועבה. ואי דאם כן תשוב הקושיא דיהי' חשש תקלה גם כשימותו ומאי תיקנו, זה אינו, דכיון דכל איסורן הוא רק מלא תאכל כל תועבה, הרי אין לאוסרו שלא כדרך הנאתו, דהוי ככל שארי איסורים דנפקי בלשון אכילה שאין איסורן אלא בכדרך הנאתן, דטעמא דמוקדשין אסירי גם שלא כדרך הנאתן הוא משום דבמעילה לא בעינן אכילה, אבל כל שאיסורו משום לא תאכל כל תועבה, דנפיק בלשון אכילה הרי אין לאוסרו אלא בכדרך הנאתו. ותו ליכא בהו תקלה טפי מבשור הנסקל. ואין להקשות לפי זה דאיכא בשחוטי חוץ משום לא תאכל כל תועבה, מה הקשו התוס' בבבא קמא (דף ע"ו) בשחוטי חוץ דליהוו שחיטה ראוי', משום שראוי' לאכילה על ידי פדיון, ומה יועיל הפדיון אחרי דכבר נאסרה משום כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל. ומצאתי בעונג יו"ט סימן צ"ה שהביא בשם המגדל עוז דאיכא בשחוטי חוץ משום לא תאכל כל תועבה, והקשה עליו מדברי התוס' דבבא קמא הנ"ל. ואין אני רואה בזה סרך קושיא, דלא מיבעי להספרי דאין איסור זה נוהג אלא בפסולי המוקדשין, הרי בודאי יש לומר דכל שנפדית ויצאה לחולין אינה אסורה עוד משום איסור זה שאינו נוהג אלא במוקדשין, והרי כן כתב הרמב"ם בפרק י"ח מהלכות פסולי המוקדשין בבהמת קדשים שהיטל בה מום דהאוכל ממנה כזית לוקה משום לא תאכל כל תועבה עד שיולד בה מום אחר, ואז תאכל על ידי פדיון. הרי דאף שנאסרה כבר משום לא תאכל כל תועבה בשעה שהיתה קודש, מותרת באכילה כשנפדית ויצאה לחולין והיינו משום דהרמב"ם פסק כהסחרי, וכמו שכתב שם, מפי השמועה למדו שאין איסור זה נוהג אלא במוקדשין, ומשום הכי כשנפדית ויצאה לחולין אין נוהגין בה עוד האיסורין הנוהגין בקדשים, אלא אפילו לפי דרשת הגמ' דאיסור דכל שתיעבתי נוהג גם בחולין, הרי זהו רק במידי דהוי תועבה גם בחולין אבל הכא העברה דשחוטי חוץ, דבחולין אין זו תועבה כלל, הרי אין לאוסרה בשביל זה כשיצאו לחולין, כיון דלגבי חולין אין כאן תועבה ואין כאן איסור דכל שתיעבתי. טו) והנה הרי"ט אלגאזי כתב שם שני טעמים לאסור קדשים שמתו, אפילו אי פקעה קדושתן ואין בהן גם איסור מעילה. האחד מטעם לא תאכל כל תועבה. ועוד טעם אחר, דכיון שאסורין באכילה ואינן ראוין אלא לשארי הנאות, הרי ממעטינן מואכלת ולא לכלביך לאסור שארי הנחות בפסולי המוקדשין גם כשנפדו, וכל שכן שאסורין בשארי הנאות כשלא נפדו בשעה שאינן ראויין לאכילה. ולשני הטעמים האלו קשה לי מדברי התוס' בזבחים (דף ס"ט ע"ב) שהקשו לר' יהודא דממעט נבלת עוף טמא מטומאת בית

הבליעה משום דלא חייל איסור נבלה על איסור טימאה, הכי נמי בעוף של קודש איך משכחת לה לר' יהודא שיטמא בבית הבליעה, והרי לא חייל איסור נבלה על איסור קודש. וקשה לי טובא, דהרי קדשים שמתו מידי מעילה דבר תורה, ואם כן בנבלת העוף כשמתה הרי פקע איסור קודש וחייל איסור נבלה. ושני האיסורים שכתב הרי"ט אלגאזי לאסור קדשים שמתו, לכאורה אין להן למנוע שלא יחול איסור נבלה. דאיסור דלא תאכל כל תועבה דאיתי' בקדשים שנפסלו, הרי איסור זה לאחר מיתה כשנפסלו הוא דחייל, וחייל איסור נבלה ואיסור דכל שתיעבתי בבת אחת. ואין לומר דאיסור דלא תאכל כל תועבה קדים וחייל לפני שעת מיתתן, דהא אמרינן בחולין (דף ל"ז) דליכא נבלה דלא הוי מסוכנת מעיררא פורתא, ומסוכנת פסולה לקרבן כדממעטינן בברייתא פרט לחולה וזקו ומזוהם, ואם כן משעה שנעשית מסוכנת, קאי עלה בלאו דלא תאכל כל תועבה, דמשעה זו כבר היא פסולי המוקדשין, ואיסור נבלה לא חייל אלא לאחר שתמות, ושפיר הקשו התוס' דלא חייל איסור נבלה. דזה אינו. דהרי מיעוטא דחולה וזקן ומזוהם הוא מקרא דכל מום רע, כדדרשינן לי' בספרי פרשה ראה, ובעוף דאין המום פוסל בו, כל שכן דאין בו משום פסול דמסיכנת. ואיסור דלא תאכל כל תועבה ואיסור נבלה בהדי הדדי קאתו. גם לטעם השני שכתב הרי"ט אלגאזי לאסור ממיעוטא דואכלת ולא לכלביך שנתמעטו שארי הנאות בפסולי המוקדשין לאחר שנפדו, וכל שכן קודם שנפדו. הרי גם איסור זה, לכאורה אינו מונע מלחול לאיסור נבלה. דכיון דמקרא זה ממעטינן שארי הנאות במקום שאינו ראוי לאכילה, הרי על אכילה גופה אין לנו עוד שים איסור מצד קדושתה ושפיר חייל איסור אכילת נבלה. ומה הקשו התוס'. אכן יש לומר דלטעם זה של הרי"ט אלגאזי יש לאסור פסולי המוקדשין לפני פדיונן גם באכילה, דכיון דחזינן דגם לאחר פדיונן יש בהן איסור של שארי הנאות, הרי מוכח דבפסולן לא נפקעה מהן קדושתן לגמרי, דאם כבר היו חולין גמורין, הרי בבהמה של חולין אין מקום לאיסור כל הפרטים האלו, ועל כרחך דגם כשנפסלו לא יצאו מקדושתן לגמרי, אלא דפדיונן אהני להו למשרי באכילה, והיכא דאין להן היתר אכילה, גזרה התורה דלא מהני להן פדיון לשארי הנאות. וזהו רק לאחר פדיון, אבל למישרי באכילה גם בלי פדיון, אי אפשר כלל, דכיון דלא נפקעה קדושתן לגמרי מי יתירם באכילה. והא דמייתי הרי"ט אלגאזי לאוסרן לפני פדיונן מקרא דואכלת ולא לכלביך, אין כוונתו דגם לפני פדיונן אין איסורן אלא לשארי הנאות, אלא דמייתי קרא זה, דגם בפסולן לא נפקעה מהן קדושתן הקודמת לגמרי, ומייתי ראי' דגם כשנפדו, יש בהן צד קדושה, וכל שכן כשלא נפדו, ואז באמת אסורין גם באכילה דמי יתירן מקדושתן כל זמן שלא נפדו, ושפיר הקשו התוס'.

ואף דאיסור זה שבא מקדושתן הקודמת אינו בשלימותו, דהרי נפקע ממנו חיוב קרבן מעילה שהי' עליו מקודם, ואם כן דין איסור זה, כדין איסור חצי שיעור למ"ד דאסור מן התורה, דאיסור חל עליו לדעת כמה ראשונים. יש לומר דדעת התוס' הכא, כמו שכתבו בשבועות (דף כ"ג) בתירוצם השני, דגם חצי שיעור למאן דאמר דאסור מן התורה, אין איסור חל עליו, וכן כתב הרשב"א בחידושיו לשבועות שם] וכן כתב המהר"ם מלובלין בקדושין (דף נ"ז) בישוב דברי רש"י להצילו מקושית התוס', דדעת רש"י בקדשים שמתו דרק מידי קרבן מעילה יצאו אבל איסורא אית בהו גם לאחר מיתה, וזהו כטעם השני שכתב הרי"ט אלגאזי, דמהא דחזינן דגם לאחר פדיונן לא יצאו מידי קדושתן לגמרי, הרי כל שכן דלפני פדיונן עדיין קדושתן עליהן, וממילא אסורין לפני פדיון גם באכילה וכנ"ל. איברא דמה שכתב כן המהר"ם בדעת רש"י צריך עיון, דבזבחים (דף קי"א ע"ב) במשנה דכשם שדמה פוטר את בשרה כך פוטר בשר חברתה, כתב שם רש"י וז"ל, ואשחט שניהם בפנים קאי ואשמועינן דהיכא דמונח בכוסות וקדם וזרק את דם האחת פוטרת את חברתה מן המעילה משום חטאת שכיפרו בעלי' דקיימא לן חטאות המתות לא נהנין ולא מועלין אבל משום שחוטי חוץ לא אצטריכא לי' דכמלן דקטלינהו דמי ולית בהו מעילה, כדאמרינן בשמעתא קמייתא קדשים שמתו יצאו מידי מעילה עד כאן לשונו והנה רש"י עצמו כתב בתמורה (דף כ"א ע"א) דחטאות המתות הא דלא נהנין מהן הוא דרבנן, ומדאורייתא מותרין בהנאה. וכן נראה מדברי התוס' בזבחים (דף פ"ז ע"א) דבהא דאמרינן שם פירשו קודם חצות והחזירן לאחר חצות לא נהנין ולא מועלין, כתבו התוס' בד"ה לא נהנין וז"ל רבנו הי' מפרש מן התורה כיון שהם לחמו של מזבח עכ"ל. משמע דדוקא הכא משום דהם לחמו של מזבח לא נהנין בהן מן התורה, הא בכל הני דתנן בהו לא נהנין ולא מועלין, הוי איסור הנאתן מדרבנן. ואי נימא כמו שכתב המהר"ם בדעת רש"י דקדשים שמתו אית בהו איסורא דאורייתא, הרי צריך לפטורא דדם חברתה גם בשחוטי חוץ, דאלו מטעם קדשים שמתו הוי בהו איסור מעילה, ומטעם חטאות המתות לית בהו גם איסורא מדאורייתא. ומוכח דדעת רש"י דגם קדשים שמתו יצאו מידי קדושתן לגמרי ואין בהן אפילו איסור מעילה. ואי דאכתי תקשה לן בדברי רש"י לפי מה שכתבתי דבשחוטי חוץ איכא משום לא תאכל כל תועבה, ובחטאות המתות הרי נראה דאין בהן גם איסור זה, דאם לא כן איך כתב רש"י דלא נהנין בהן מדרבנן, והרי לר' אבהו יש לאוסרן בהנאה מדאורייתא מלא תאכל כל תועבה, כדאיתא בחולין (דף קי"ד ע"ב). ומוכח דבחטאות המתות לית בהו משום לא תאכל כל תועבה. ואם כן אכתי צריך לפטור בשר חברתה גם בשחט בחוץ כדי שיהא בה דין חטאות המתות,

ויפקע ממנה גם איסור דלא תאכל כל תועבה. זה אינו, דמלבד דעל איסור דלא תאכל כל תועבה שנאסרו משעת שחיטתן בחוץ לא יועיל כלל הפטור דדמה של חברתה. דמשום שיהא עליהן אחר כך דין חטאות המתות לא יותר האיסור דלא תאכל כל תועבה שכבר נאסרו בו. אף גם זאת דהא גופא טעמא בעי למה באמת לא יהא גם בחטאות המתות משים לא תאכל כל תועבה כמו שנראה מדברי רש"י ותוס' הנ"ל שכתבו דלא נהנין מהן מדרבנן, ובמה יצאו מכלל שארי פסולי המוקדשין. והקרוב יותר דגם בחטאות המתות יש בהן משים לא תאכל כל תועבה, ומה שכתב רש"י דלא נהנין מהן מדרבנן, יש לומר דדעתו להלכה כחזקי', דלא תאכל אין בו אלא איסור אכילה, ולכן איסור הנאה דידהו הוא מדרבנן אבל באכילה אסורין באמת מדאורייתא [גם כששחטן] מלא תאכל כל תועבה. ועיין ברי"ט אלגאזי שם שצידד כן והביא מדברי הרמב"ם דלא תאכל כל תועבה הנאמר בפסולי המוקדשין אין בו איסור הנאה. וא"כ אתו שפיר דברי רש"י דבשחוטי חוץ לא צריך לפטורא דדם חברתה, דאיסור הנאה דמעילה הרי בלאו הכי אין בהן כבכל הקדשים שמתו, ואי משום איסור אכילה דלא תאכל כל תועבה הרי איסור זה איכא גם בחטאות המתות. טז) ותתיישב בזה קושיא אחת שהקשה כבוד ידידי שארי הגאון ר' חיים עוזר שליט"א על דברי רש"י הנ"ל דהא דלא נהנין בחטאות המתות הוא מדרבנן, מהא דאמרינן בבכורות (דף ט"ז) בחטאות המתות אי מהלכתא הוי אמינא איסורא איכא לאו ליכא, אלמא דאיכא איסורא דאורייתא בחטאות המתות. ולהנ"ל אפשר לומר דבאמת איכא איסור דאורייתא בחטאות המתות מלא תאכל כל תועבה, אלא שאיסור זה אינו אלא איסור אכילה, לחזקי' דסבירא לי' דלא תאכל אין בו איסור הנאה, ולהכי בלא נהנין פירש רש"י דאינו אלא מדרבנן, ואולי סבירא לי' להלכה כחזקי'. ומשום הכי בבכורות דקיימינן לענין איסור אכילה, אמרינן שפיר דאיכא איסורא דאורייתא. והא דאמר אי מהלכתא הוי אמינא לאו ליכא ואתי קרא דאת זה לא תאכלו לאוקומי בלאו, והרי כבר אית בהו גם לאו דלא תאכל כל תועבה. יש לומר לפי מה שכתבו התוס' בכמה דוכתי, דאין לוקין על לאו דלא תאכל כל תועבה משום דהוי לאו שבכללות, להכי אמר איסורא איכא לאו ליכא דאין בו מלקות, ואתי קרא דאת זה לא תאכלו למלקות ואולם יש טעם לומר דלדרשת הספרי בהא דלא תאכל כל תועבה דאין הכתוב מדבר אלא בפסולי המוקדשין ואינו נוהג בחולין, הכי נמי י"ל דאינו נוהג בחטאות המתות. דבבבא קמא (דף ק"י) פרכינן אלא מעתה חטאת שמתו בעלי' תיפוק לחולין דאדעתא דהכי לא אפרשה אמרי חטאת שמתו בטלי' הלכתא גמירי לה דלמיתה אזלה. וכיון שכן יש לומר דלכל שאר מילי לבד החיוב מיתה דאתי מהלכתא, הוו באמת חולין מעיקרא, דאדעתא

דהכי לא אפרשה. ואם כן אין עליהם כלל דין פסולי המוקדשין, ולהספרי אין לאוסרם משום לא תאכל כל תועבה כיון דחולין הן מעיקרא. ותו דגם בלי טעמו של הספרי דבפסולי המוקדשין הכתוב מדבר, כיון דחולין הן מעיקרא הרי בחולין אין זו תועבה כלל, וכמו שכתבנו לעיל בקדשים שנפדו, אלא דלמיתה אזלי מהלכתא, אבל לבד החיוב מיתה, הרי דינם כמי שלא נעשה בהן תועבה כלל, ולא שייך בהו איסורא דלא תאכל כל תועבה. ומעתה אין אנו צריכין לדחוקי בטעמו של רש"י, דמה שכתב בחטאות המתות דלא נהנין מדרבנן, הוא משום דסבירא לי' כחזקי' ולא תאכל כל תועבה אין בו איסור הנאה. דטפי יש לומר דחטאות המתות אין בהן כלל משום לא תאכל כל תועבה, משום דהוו חולין מעיקרא. ולפי זה אפילו אם נאמר בעלמא דקדשים שמתו אית בהו איסור מעילה מדאורייתא, חטאות המתות אין איסורן אלא מדרבנן, כיון דהוו חולין למפרע. ויתיישב לנו יותר מה שנראה גם מדברי התוס' בזבחים (דף פ"ז) דבכל מקום שאמרו לא נהנין היא רק מדרבנן, אף דהתוס' יש שדעתם דבקדשים שמתו איכא איסורא דאורייתא. דשאני חטאות המתות כיון דהוו חולין מעיקרא אין איסורן אלא מדרבנן. ומה שכתב רש"י דבשחוטי חוץ אין צריך לפטורא דדם חברתה משום דבלא"ה קדשים שמתו יצאו מידי מעילה, אע"ג דמשום חטאות המתות לא יהי' בהן גם איסורא. היינו משום דדעת רש"י דגם בקדשים שמתו אין בהן איסור תורה, ודלא כמ"ש המהר"ם בדעתו. אכן אם כה נאמר הלא תקשה לן מה דאמר הש"ס בבכורות אי מהלכתא איסורא איכא, דאיזה איסור יהי בהן כיון דהוו חולין מעיקרן וכקושית הגאון רח"ע נ"י. אולם הקושיא לא תסוב עוד על דברי רש"י, אלא על הגמ' דבבא קמא. ולכן נראה לי דהא דפריך הש"ס בחטאת שמתו בעלי' תיפוק לחולין דאדעתא דהכי לא אקדשה, דוקא בחטאת שמתו בעלי' הוא דפריך הכי, אבל לא בכל חטאות המתות. דנראה פשוט דכל שאינן עולין לקרבן מחמת הדין הפוצלן, והדין אומר גם כן דלמיתה אזלי, לא שייך לומר דליפוק לחולין משום דאדעתא דהכי לא אקדשה, דאם כן מאי האי דפריך דוקא מחטאות המתות, לפרוך מבעל מום שהוקדש ואחר כך הומם ומכל הפסולין שנפסלו לאחר הקדשן דליפוק לחולין, אלא פשוט דבזה לא שייך כלל לומר דאדעתא דהכי לא אקדיש, משום דאיהו אקדיש כפי דין ההקדש שקצבה לו תורה, ואם על פי דין זה אין הקרבן שנפסל יוצא לחולין, וצריך פדיון או שרפה, הרי אדעתא דהכי אקדיש שיהיו כל דיני ההקדש נוהגין בו, ומשום הכי בכל חטאות המתות, דפסולן הוא משום הדין הפוסלן ואותו הדין מצריכן מיתה, אין מקום כלל לפרכת הש"ס דאדעתא דהכי לא אקדיש, דדין חטאות אלו ככל הפסולין שנפסלו לאחר הקדשן. וכי פרכינן הוא רק בחטאת שמתו בעלי' דגם לולא הדין הפוסלן

אין זה קרבנו עוד, דהמתים אינן בני קרבן, ועל זה הוא דשייך למפרך, דאדעתא דהני לא אקדשה כיון דגם לולא הפסול שפסלתו ההלכה למשה מסיני אין קרבן זה עולה לו. ועל זה הוא דמשנינן דהלכתא גמירי דלמיתה אזלא אע"ג דנפיק לחולין, אבל בשארי חטאות המתות אין שום טעם לומר דליפוק לחולין, וכדאזלי למיתה הוא מיתת קדשים פסולין שההלכה מצריכתן מיתה, כמו דהצריכה התורה שרפה בנותר. ואם כן אין עוד לתת טעם לשיטת הראשונים דהא דלא נהנין בחטאות המתות הוא דרבנן עפ"י דברי הגמ' דב"ק הנ"ל, דדברי הגמ' לא נאמרו אלא בחטאת זו שמתו בעלי' ולא בכל חטאות המתות. וכן גם האיסור דלא תאכל כל תועבה שכתבני דאינו בחטאות המתות, משום דנעשו חולין למפרע, אין לזה מקום אלא בחטאת שמתו בעלי', אבל שארי חטאות המתות אית בהו משום לא תאכל כל תועבה כבכל פסולי המוקדשין. ויתורץ מה דאמרינן בבכורות אי מהלכתא הוי אמינא איסורא איכא, כמו שכתבנו דאסירי מלא תאכל כל תועבה, וקאי על שארי חטאות המתות ובדידהו הוא דאמר דאצטריך קרא ללאו (דהיינו למלקות ואף על גב דבחטאת שמתו בעלי' אין בו גם איסורא, דכיון דהוי חולין מעיקרא לא מיתסר משום ל"ת כ"ת, ובדידי' צריך קרא גם לאיסורא, עדיפא מינה אמר דקרא צריך גם לכל החטאות המתות ולמלקות. אולם עוד יש לומר מטעם אחר דבחטאת המתות אין לאסור משום לא תאכל כל תועבה. דאף דבכל מקום שאסור משום כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל הוי האיסור גם כשלא עשה התועבה בידים, וכמו שכתבו התוס' בחולין דגם בנעשתה התועבה ממילא איתי' לאיסור זה. [ולפלא על הגאון בפליתי סימן פ"ז שכתב דצריך קרא לאסור בשר בחלב באכילה ולא אסרינן לי' משום לא תאכל כל תועבה, כיון דאיכא איסור על בישולו, כגון שנתבשל על ידי נכרי או לחולה דלא עביד תועבה בבישולו. וזה פלא דגם בנעשה ממילא אסור כמו שכתבו התוס'] וכמו כן להספרי דדריש לי' לפסולי המוקדשין אסורין גם בנפסלו ממילא. מיהו יש לומר דזהו רק בתועבה ששייך בה איסור לעשותה בידים, ואז הוא דאמרינן דגם בנעשית ממילא אוסרת. ובכל פסולי המוקדשין כמו נטמאו או נתפגלו או ניתותרו, בכולהו שייך בהו תועבה במעשה זו אי עביד לה בידים, ובהן הוא דאסור גם כשנפסלו ממילא, שהרי נתהוה בהן התועבה האסורה, אבל בחטאות המתות שמתו בעלי' וולד חטאת וכולהו דלא שייך כלל בפסוליי' איסור של תועבה בידים. [ואבדה ונמצאת בעלת מום מסתפקנא אי שייך בה לא תאכל כל תועבה כבכל בעל מום, כיון דפסולה היא משעה שנאבדה ומההיא שעתא הלכה קדושתה, ויש לומר דבזו שנפסלה קודם שהוממה אין בה עוד איסור הטלת מום לדידן דאין איסור הטלת מום, בבעל מום וכל שאין איסור אין זו תועבה]. מאיזה טעם נאסור כאן משום

לא תאכל כל תועבה. ואולי הפירוש של תועבה כאן על עצם הפסול, אף שאין איסור לפוסלו בהכי, דכל שהוא פסול אסור מלאו זה, וצ"ע. אולם גם אם נאמר דאין בחטאות המתות משום לא תאכל כל תועבה, יש ליישב הסוגיא דבכורות מקושית הגרח"ע נ"י. דמה דאמרינן אי מהלכתא איסורא איכא, יש לפרש על פי דברי הרמב"ם ריש פרק ד' מהלכות פסולי המוקדשין שכתב בחטאות המתות, וכיצד הן מתות לא שיהרגם בכלי או בידו אלא יכניסם לבית ונועל עליהם עד שימותו ודברים אלו כולם מפי משה רבנו נשמעו. עכ"ד. ואם כן כשישחטם לאכילה הרי כבר עביד איסורא, אחרי דאסור להורגם מהלכה למשה מסיני. ואף דאיסור זה אינו על האכילה, דכשעבר ושחטן אין עוד איסור על אכילתן, יש לפרש כוונת הש"ס במה דאמר איסורא איכא, דעביד איסורא במה ששחטן. [ויוטעם קצת גם אריכות לשון הגמ' דעביד אקרי ואכל מהני חמש חטאות איסורא איכא, ולכאורה הוא יתור דברים ולהנ"ל הוא מדוקדק קצת דהאכילה עצמה אין בה איסור אלא האיסור הוי במה שלא המיתן כדינן והרגן בכלי]:

י) הדרן לדידן דאם קשה לנו לומר ביישוב דעת רש"י בקדושין דקדשים שמתו אית בהו איסורא דאורייתא, כמו שכתב המהר"ם, דלא כן נראה מדבריו בזבחים (דף קי"א) [ואאמו"ר הגאון שליט"א כתב לדחות הוכחתי מדברי רש"י בזבחים, דיש לומר דרש"י כתב כן אמתני' דנקיט לישנא דפוטר בשר תברתה, דמשמע דפוטר מקרבן מעילה, ועל זה כתב רש"י דלכחוטי חוץ לא אצטריך לן פטיר זה, דבלאו הכי פטירי מקרבן משום דהוי קדשים שמתו, אבל כדי להוציא מאיסורא דמעילה באמת צריך לדם חברתה, אלא דלישנא דפוטר לא שייך על זה. ולדידי יש לפקפק בזה, דמתניתין אתרוויי' קאי, בין אשחט בפנים בין ששחט בחוץ, ויש לומר דנקיט לישנא דפוטר משום שחט בפנים, ועיקר הדין קאי גם אשחט בחוץ, כי היכי דלא ליהו בהו גם איסורא] אבל ביישוב דברי התוס' דזבחים (דף ס"ט) הרי יש לומר שדעתם דקדשים שמתו אסורין מדאורייתא, ורק ממעילה הוא דנתמעטו, ומשום הכי לא חייל עליי' איסור נבלה, והיינו כפי סברתנו לעיל דכשאין להן פדיון אסורין גם באכילה מצד קדושתן, אע"ג דקרא דואכלת ולא לכלביך דמיני' ילפינן לאיסור זה (כמו שכתב הרי"ט אלגאזי] לא אסר אלא שארי הנאות, זהו רק לאחר פדיון, דאז הפדיון מתירן באכילה, אבל לפני פדיונן אסורין גם באכילה דאחרי דקדושתן לא נפקעה מי יתירם באכילה, וכמו שכתבנו לעיל. אמנם אם נאמר כסברא זו, אם כן אפילו למאן דאמר פודין את הקדשים להאכילן לכלבים ולית לי' מיעוטא דואכלת ולא לכלביך, ומותרין אפילו בשארי הנאות, זהו רק לאחר פדיון אבל כשאין להן פדיון אסורין גם לדידי' אפילו באכילה מזה הטעם דלמאן דאמר אין פודין. דהרי גם למאן

דאמר זה יש בהן קדושה כשנפסלו דגם לאחר פדיונן ממעטינן תזבח ולא גיזה בשר ולא חלב, הרי דלא נפקעה כל קדושתן, אלא דבאכילה ובשארי הנאות מותרין, משום דהפדיון התירם, אבל לפני פדיון אסורין גם באכילה, דאחרי דקדושתן לא נפקעה לגמרי, אם כן כשלא נפדו מי יתירם. וכמו למאן דאמר אין פודין, דלאחר פדיון אינן אסורין אלא בשארי הנאות ולפני פדיון אסורין גם באכילה מהאי טעמא. ויש להשיג בזה על הרי"ט אלגאזי שכתב שם דלמאן דאמר פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ומותרין לאחר פדיון גם בשארי הנאות אין לאוסרן בשארי הנאות גם בשעה שאין להן פדיון. ולפי זה דמדמי דינן דלפני פדיון, לדינן לאחר פדיון, א"כ למאן דאמר אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, אין לאוסרן באכילה בשעה שאין להן פדיון, כיון דלדבריו אין לאוסרן לפני פדיון אלא באותן האיסורין עצמן שאסורין בהן לאחר שנפדו [וזה מתאים למה שכתב בתחלת דבריו דהאיסור דואכלת ולא לכלביך שבפסולי המוקדשין שנפדו, וכל הני איסורין דגיזה וחלב, אין הפירוש דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא, אלא שהוא איסור חדש שאסרתן תורה לאחר פסולן. עיין שם שמצדף איסור זה שלאחר הפדיון, עם האיסור דלא תאכל כל תועבה דהוי משעה שנפסלו, ולפי זה אין לנו הוכחה כלל מאיסורין אלו שנשארה בהן מקדושתן הקודמת לבתר דנפסלו, ואין מקום עוד לסברתנו לאוסרן לפני פדיונן יותר מהאיסורין שנאמרו בהן לאחר פדיון. ולכן כתב שפיר דלמאן דאמר פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, מותרין גם קדשים שמתו בהנאה אף שאין להן פדיון. אבל בדעת התוס' דזבחים הרי לא נוכל לומר כן דאם הוא איסור שנתחדש לאחר מיתה הרי מצי חייל איסור נבלה עם איסור זה בב"א.] והרי באכילה מותרין לאחר פדיון, ואם כן תשאר קושיתי על התוס' דזבחים, דלפי זה כשמתו אין בהן עוד איסור אכילה מצד קדושתן, כמו שמותרין בה לאחר שנפדו, ולמה לא יחול איסור נבלה על אכילתן. גם במה שכתב המקנה בקדושין שם (בדף נ"ז) דעל שחוטי חוץ קאי בלאו דלא תוכל לאכול בשעריך והוא הדין בקדשים שמתו לא נעלה בזה ארוכה לדברי התוס' דזבחים. דמחיים הרי לא חייל איסור זה על איסור אבר מן החי, ולאחר מיתה הוא דחל, ואתו איסור נבלה ואיסור דלא תוכל לאכול בשעריך בהדי הדדי. אלא דלדידי נראה דבקדשים שמתו ליתי' כלל לאיסור דלא תוכל לאכול בשעריך, דלפי הנראה מהסוגיא דמכות (דף י"ח) ומפירש"י שם, איסור זה אחד הוא עם איסור העשה דאתי מודם זבחיך ישפך, אלא דקרא זה אתי למלקות, ואם כן לאחר מיתה דאין מקום להעשה דדם זבחיך ישפך, הכי נמי אינו מוזהר בלא תעשה זו. שוב ראיתי במקנה עצמו שהעיר כן:*)

יח) מיהו עיקר הדבר שכתבנו דלדרשת הספרי איכא בשחוטי חוץ משום לא תאכל כל תועבה גם לדעת התוס' דיצאו מקדושתן לגמרי ומותרין גם באכילה מצד איסור קודש, והרי"ט אלגאזי כתב כן בכל הקדשים שמתו דאף דיצאו לחולין לגמרי אית בהו משום לא תאכל כל תועבה כפי הדרשה דבפסולי המוקדשין הכתוב מדבר לדידי צריך עיון טובא. דאחרי דלפי דרשה זו לא נאמר איסור דלא תאכל כל תועבה אלא בפולי המוקדשין דוקא, וכמו שכתבו הרמבר"ם והתוס', אם כן זהו רק אם גם לאחר פסולן, עדיין שם קדשים עליהם, אלא שנפסלו, אבל היכא דלאחר שנפסלו חולין גמורין הן, איך נאסרם מדרשא זו שלא נאמרה אלא בפסולי המוקדשין דוקא. ועוד דאפילו למאן דדריש דרשא זו גם בחולין, הלא זהו אי הוי תועבה בחולין, אבל הכא דבחולין אין זה תועבה כלל, איך נאסרם כשנפקעה קדושתן ונעשו חולין. ואין לומר דכיון דבעת התועבה הוו קדשים ונפסלו, בכגון דא נתקבלה מפי השמועה הדרשא דלא תאכל כל תועבה, אף אם נשו חולין אחר כך. דאם כן גם כשנפדו אחר פסולן ונעשו חולין נימא דנשארו באיסורן דלא תאכל כל תועבה שנאסרו בו מכבר, דמאי נפקא מינה אם יצאו לחולין על ידי הפסול עצמי, או על ידי הפדיון שאחר כך. ולא כן ראינו בדברי הרמב"ם בפרק י"ח מהלכות פסולי המוקדשין בקרבן שהוטל בו מום דלוקה על כזית ממנו משום לא תאכל כל תועבה, עד שילד בי מם אחר ויאכל על ידי פדיון. הרי דכשיצא לחולין על ידי פדיון הותר האיסור דלא תאכל כל תועבה, שהי' עליו בעודו קדשים, והדבר קל וחומר, דמה התם שכבר חל עליו איסור דלא תאכל כל תועבה, אפילו הכי כשנעשה חולין ה תר מאיסורו כל שכן הכא דאנו דנין שלא יחיל עליו כלל האיסור דלא תאכל כל תועבה משום דבשעת פסולו נעשה חולין ואין האיסור דלא תאכל כל תועבה חל עליו כלל, ומה גם בתועבה כזו שבחולין אינה תועבה כלל. וכן מוכח מדברינו עצמן, דלפי תירוצנו לדברי התוס', דבשחוטי חץ איכא משום לא תאכל כל תועבה, הרי העירונו במה שהקשו התוס' בבבא קמא (דף ע"ו) על שחוטי חוץ דתיהוי שחיטה ראוי', משום דחזי לאכילה על ידי פדיון, והרי אכתי יאסרו משום לא תאכל כל תועבה. אלא ודאי כיון דאיסורן הוא משום דין פסולי המוקדשין, אין לאוסרן בשעה שנעשו חולין מהני תרי טעמי [ואפילו להגמ' דחולין דאיסור דכל שתיעבתי נוהג גם בחולין, אכתי אין לאסור שחוטי חוץ מהאי טעמא דהרי לגירסת רש"י ילפינן ממעשה שבת דכל שאין התועבה בעולם אין לאסור משום כל שתיעבתי, ולגירסת התוס' אין בעלי חיים נאסרין באיסור זה. ואם כן בשחוטי חוץ שאין השחיטה בעולם. ובשעת התועבה דין בעלי חיים עליהן דמפרכסת כחי' וכמו שהארכנו לעיל, הרי אין מקום לאוסרן לא לגירסת רש"י ולא לגירסת התוס'

אם לא על פי דרשת הספרי דבפסולי המוקדשין הכתוב מדבר, ובפסולי המוקדשין אסורין אפילו בעלי חיים כדחזינן בבעל מום אבל לדעת הראשונים דנפקעה קדושתן לגמרי והוו כחולין הרי אין לאוסרן גם להספרי וכנ"ל) ואם הותר מחמת זה האיסור שהי' בהן מכבר, כל שכן דלא חייל לכתחלה וכנ"ל. ואם כן הדבר נסתר מצד עצמו. ורק אם נאמר דקדשים שמתו יש בהן איסור מעילה ולא יצאו לחולין לגמרי, אז הוא דיש לומר דקאי עליי' גם בלא תאכל כל תועבה, כדין כל פסולי המוקדשין, כיון דעודן בקדושתן אבל לפי מה שרצה לומר הרי"ט אלגאזי דקדשים שמתו יצאו לגמרי מקדושתן ומכל מקום אסורין מלא תאכל כל תועבה, זהו נסתר מדרשת הספרי טצמה. ואין לומר דאף דיצאו גם מידי איסור מעילה, אין לדונם כחולין גמורין דאכתי אסורין בשארי הנאות מואכלת ולא לכלביך ואסורין בגיזה וחלבן אסור, הרי שיש בהן צד קדושה גם עתה. דזה אינו, דהרי איסורין אלו נוהגין בהן גם לאחר פדיונן, ואפילו הכי חזינן מדברי הרמב"ם ותוס' דב"ק הנ"ל, דלאחר שנפדו נפקע מהן גם איסור דכל שתיעבתי שהי' בהן מקודם, הרי דבצד קדושה זו שנוהגת בפסולי המוקדשין גם לאחר פדיון, לא יצאו מכלל חולין לענין זה שתהא התועבה הנוהגת בקדשים נוהגת גם בהן. יט) ובזה נראה לי ליישב דברי הרמב"ם בפרק י"ח מהלכות פסולי המוקדשין שהבאנו לעיל, ממה שהקשו עליו האחרונים. דשם בהלכה ה' כתב בהמת קדשים שהוטל בה מום לוקה על כזית ממנה משום לא תאכל כל תועבה, הרי דאיסורה מדאורייתא. ובפרק רביעי מהלכות בכורות הלכה ז' כתב בצורם אוזן בכור דקנסו אותו שלא ישחט על אותו מום, הרי דאינו אלא קנסא דרבנן, ואין בו איסור דאורייתא. וכן מבואר בהסוגיות דבכורות (דף ל"ד) ובגיטין (דף מ"ד) ובמועד קטן (דף י"ג) דאינו אלא איסור דרבנן. וזה סותר לדבריו שבפסולי המוקדשין, עיין במשנה למלך ובפרי חדש שהקשו כן. ולדברינו דלדרשת הספרי דד יש לא תאכל כל תועבה על פסולי המוקדשין אין לאשור בשביל זה אלא היכא דגם לאחר נפסלו דין קדשים עליהם, אבל היכא דלאחר שנפסלו יצאו לחולין אין לאוסרן עוד מהני תרי טעמי דכתיבנא, אתי שפיר שני פסקי הרמב"ם. דהנה בספרי פרשת ראה דרשו בפסקא דלא תאכל כל תועבה תרי דרשי, אחרים אומרים בפסולי המוקדשין הכתוב מדבר, ור' אליעזר דריש לי' לצורם אוזן בכור. ולהך דרשא דאחרים אין הכתוב מזהיר אלא על פסולי המוקדשין, ובחולין אין איסור זה נוהג כלל. והרמב"ם נקט עיקר להך דרשא דאחרים, שכן כתב שם בפרק י"ח מפי השמועה למדו שאין הכתוב מזהיר אלא על פסולי המוקדשין, ואם כן להרמב"ם כל דלאחר שנפסלו יצאו לחולין, אין בהן עוד משום לא תאכל כל תועבה. ולפי זה יתפרשו הדברים כהיגן. דבהוטל בה מום בבהמת

קדשים, הרי אינה יוצאה במום זה לחולין, דהרי צריכה פדיון, וכל זמן שלא נפדתה עדיין דין קדשים עלי' *) ומה שכתב שם המקנה דלר' אבהו יש בלאו דלא תוכל לאכול בשעריך בשעריך גם איסיר הנאה, לא ברירא לי כלל, דהרי עיקר קרא זה קאי במעשר שני חוץ לחומה, ומדרשא דונדבותיך דרשינן לקדשים לפני זריקה. ולא שמענו למעשר שני חוץ לחומה שיהא אסיר בהנאה. ולמאן דאמר ממון הדיוט הוא, יהא אסור ליתנו במתנה חוץ לירושלים, וכיון דבמה שנאמר מפורש בקרא אין בי איסור הנאה, איך נאמר דבאכילת קדשים לפני זריקה דאתי מדרשא יהא בו גם איסור הנאה. וצריך עיון. ומשום הכי אסורה לפני פדיונה באיסור דלא תאכל כל תועבה הנוהג בכל פסולי המוקדשין, כיון דעדיין שם קדשים עלה. ומה דנקט הרמב"ם לדינו בהוטל בה מום אף על גב דגם בנפל בה מום ממילא יש לאסור מלא תאכל כל תועבה, וכמו שכתבו התוס' בחולין (דף קט"ו) דאין חילוק בין בידים לממילא. היינו משום דבנפל בה מום ממילא פודין אותה גם על מום זה, והרמב"ם הרי קאי לאשמועינן גם הך דינא, דעל מום זה אין פודין אותה, וזהו דוקא במום שבידים, והא דאין פודין יש לומר דהוי דרבנן משים קנסא, כמו קנסא דבכור דאין שוחטין אותו על מום שבידים] ולזה לא נחית הרמב"ם כלל אם הוא דאורייתא או דרבנן. [ואולי יש לומר דגם מדאורייתא אין פדיונו פדוי, דכיון דקנסוהו רבנן שלא לפדות על מום זה, הוי כמו דהוציאוה רבנן מרשותו לענין פדיון, וכבר ביארו האחרונים דבעניני ממון כל שאינו שלו מדרבנן מהני גם לדא רייתא. ויש לומר עוד על פי מה שביארו מחברי הכללים דגם באישור דרבנן שייך אי עביד לא מהני ואין כאן מקומו להאריך. אבל הא מיהת דקודם שנפדה לוקה מדאוריותא מלא תאכל כל תועבה, לפי שעדיין קדשים הוא] אולם זהו רק בשארי קדשים דעל ידי מומן אינן יוצאין לחולין, והוי עליי' דין קדשים עד שיפדו, ומשום הכי שייך בהו איסורא דלא תאכל כל תועבה, אבל בבכור דיוצא לחולין על ידי מומו ואין צריך פדיון, אין מקום עוד לאוסרו משום לא תאכל כל תועבה כשהומם, דכיון דכבר נפיק לחולין אין כאן עוד לא התועבה הנוהגת בקדשים ולא אזהרתה, להאחרים דדרשי לה לפסולי המוקדשין. אלא דר' אליעזר דריש לי' ביחוד לצורם אוזן בכור ולא נקיט לדרשא דבפסולי המוקדשין הכתוב מדבר, אבל הרמב"ם לא פסק כוותי' דהרי מייתי לדרשא דאחרים, ומשום הכי אין בבכור איסור דלא תאכל כל תועבה, כיון דמשעה שהומם כבר יצא מכלל פסולי המוקדשין, אלא דרבנן קנסוהו שלא ישחט על מום שהטיל בו בידים, וכמו שקנסו בשארי קדשים, דאין פודין על מום שבידים והדברים מכוונים. ולפי זה יובן גם המחלוקת שבספרי, בדרשא דלא תאכל כל תועבה, דאחרים דרשי לי' לפסולי המוקדשין ור' אליעזר דריש לי' לבכור, ולכאורה הרי

גם בכור שהומם פסולי המוקדשין הוא ובמאי פליגי, אלא דהוא הדבר דבכור דנפיק לחולין על ידי מומו תינו עוד בכלל פסולי המוקדשין ואין לאוסרו להאחרים דבפסולי המוקדשין הכתוב מדבר, אלא דר' אליעזר דריש לי' לצורם אוזן בכור, ולא סבירא לי' דבפסולי המוקדשין הכתוב מדבר. ומצאתי ברי"ט אלגאזי שכתב קצת כדברינו ביישוב דברי הרמב"ם, אבל דרכו דרך אחרת ואין דבריו דברי. תדע, שהרי זה סותר לדבריו בקדשים שמתו וכנ"ל. הדרן לדידן, דלפי זה הרי יש לחלוק על עיקר סברת הרי"ט אלגאזי שכתב לאסור קדשים שמתו משום לא תאכל כל תועבה, דכיון דלולא איסור זה הוו חולין גמורין ולא אשתייר בהו מידעם מקדושתן הקודמת, לא שייך בהו איסור דלא תאכל כל תועבה וכנ"ל. ותשוב קושית המקנה על דברי התוס' דקדושין שכתבו דשחוטי חוץ מותרין באכילה, מהא דשחוטי חוץ הוי שחיטה שאינה ראוי'. אכן אכתי יש מקום לומר דהתוס' סבירא להו דכל דעל ידי הפסול הוא דנעשה חולין קאי עלי' הלאו דלא תאכל כל תועבה, כיון דלולא פסול זה הי' קדשים, הרי זה קדשים שנפסלו, ולא דמי להיכא דיצא לחולין על ידי פדיון, שנפקע ממנו גם האיסור דלא תאכל כל תועבה שחל עליו מכבר, דהתם הוי חולין מחמת דבר אחר, גם לולא הפסול, אלא דאילולא הפסול לא הי' מהני לה פדיון, אבל מה שיצא עתה לחולין, אין זה מחמת הפסול אלא מחמת הפדיון, אבל כל שמחמת פסולו והתועבה נעשה חולין לא איכפת לן בזה. ואף דמפסקי הרמב"ם שיישבנו נראה שאין דעתו כסברא זו, שהרי בבכור שהומם אין בו משום לא תאכל כל תועבה לפי שעל ידי מומו יצא לחולין, אבל ביישוב דברי התוס' נוכל לומר כן וכדינו של הרי"ט אלגאזי. ואי דתקשה להתוס' מסוגית הש"ס דבכור שהומם אין איסורו אלא מדרבנן, ולא אסרינן לי' מלא תאכל כל תועבה, תירוצים רבים כבר נאמרו ביישוב הסוגיות להרמב"ם ויתורץ גם לדברי התוס'. ולדידי יש לומר להתוס', דהסוגיות לא סבירי להו כדרשת הספרי, ואין חילוק בין חולין לפסולי המוקדשין, ובחולין הרי ממעטינן בעלי חיים מאיסור דלא תאכל כל תועבה והוא הדין לפסולי המוקדשין. והא דחשבינן לשחוטי חוץ ששא"ר אף דלדברינו בשעת התועבה הוו בע"ח, יש לומר להתוס' דזה אתי כהספרי דדרשי לי' לפסולי המוקדשין לאסור גם בעלי חיים, ובדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב לאסור בבעל מום משום לא תאכל כל תועבה, צריך לי עיון מדבריו בספר המצות מצוה ק"מ. שכתב שם מפי השמועה למדו דלאו דלא תאכל כל תועבה קאי על פסולי המוקדשין שנפסלו לאחר שחיטה, הרי דדוקא בפסול דלאחר שחיטה איתי' לאיסור זה, ואיך כתב הכא דגם כשהומם מחיים קאי עלי' בלא תאכל כל תועבה. ודוחק לומר דאיירי במום דלאחר שחיטה כשהומם לפני קבלת דמו כדאיתא בזבחים (דף כ"ה),

ושייך גבי' לא תאכל כל תועבה כיון דנפסל לאחר שחיטה. אבל לא נראה לדחוקי כולי האי ול"ע: כ) ועל פי דברי הרשב"א שבתחלת דברינו בהא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', דכל שאסור באכילה אף שהותר מידי אבר מן החי ומאיסור נבלה, מפרכסת שלה כחי'. ומתבאר כן גם מדברי יתר הראשונים שהבאנו דבריהם בסימן ו'. יתבאר לנו טעם נכון לדעת הרמב"ם דישראל בטהורה מפרכסת כחי', כמבואר בדבריו בפרק חמישי מהלכות ערכין הלכה י"ג שחט בה שנים כו' ועדיין היא מפרכסת הרי היא כחי' כו' והרי היא בכלל והעריך והעמיד עד שתמות. וזהו דלא כפשטות הסוגיות דבריש פרק כסוי הדם ובשבועות (דף י"א) דאמרינן במפרכסת דישראל בטהורה דלא בת העמדה והערכה היא. ואם כי הסוגיא דריש פרק כסוי הדם עוד נוכל ליישב כתירוצו של הרמב"ן בחידושיו שם, דכוונת הש"ס שלא יספיק להעמיד ולהעריך בעת הפרכוס, אבל קושית הש"ס דשבועות (דף י"א) אנשחטה תפדה, והא בעינן העמדה והערכה, אין לה מרפא גם בדברי הרמב"ן, אם לא שנדחוק דהקושיא קאי אמתה לחודה, כמו שכתב שם הרמב"ן בסוף דבריו. וכל הדוחק הזה למה. ועיין במשנה למלך שהעיר מדברי הראשונים. ולדברי הרשב"א הנ"ל אתי שפיר. דלדבריו לא מצי הרמב"ם סביר לעיקר הך דינא, דכיון דכל שאסורה באכילה, אפילו מאיסור אחר שאינו מהיתר השחיטה, לא אמרינן בה תו דאינה כחי', אם כן למה שפסק הרמב"ם בהא דדרשינן לא תאכלו על הדם דאסור לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה דהוי לאו גמור ולוקין עליו כמבואר בדבריו בריש הלכות שחיטה, ודלא כמו שכתב רש"י בחולין (דף קכ"א) דהוי אסמכתא הרי לא משכחת לה לעולם היתר אכילה גמור בשעה שמפרכסת, דהרי תמיד אסורה היא משום לא תאכלו על הדם, ואם כן לא הוי כבשרא בדיקולא ואין מקום כלל לעיקרא דהך מילתא דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', כיון דבשעה שמפרכסת אין לה היתר אכילה לעולם. וזה נכון. ולפי זה יהי' מוכרח דכל הני ראשונים דסבירי להו דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי' דעתם כדעת רש"י דלא תאכלו על הדם הוי אסמכתא, ומדאורייתא מותרת באכילה, דאם לא כן לא משכחת לה להך דינא וכנ"ל. ועיין בלחם משנה ריש הלכות שחיטה ובפרי מגדים סימן כ"ז במשבצות. ובאמת לא מצאתי מי שיחלוק בזה על דעת רש"י זולת הרמב"ם. ודעתו באמת דגם ישראל בטהורה מפרכסת כחי'. ועיין במה שכתב הטור בסימן כ"ז ובתבואות שור שם. לפי שבעת ההדפסה ראו אנשים אחדים את דברי הסימן הזה וטעו בכוונת תירוצי לדברי הרשב"א שביסוד הסימן. הנני חוזר כאן בקיצור על תמצית כוונתי. והוא, דבפרה ועוף של בדק הבית דמשום שיש להם היתר אכילה ע"י פדיון אמרינן דמפרכסת שלהן אינה כחי' ועי"ז אין להן עוד פדיון והיתר אכילה. אין לנו

לומר דמשום זה תשוב להיות מפרכסת דידהו כחי', כדין כל מפרכסת שאין לה תורת אוכל דהוי כחי'. דמהיכי תיתי נימא הכא דכשיצאה מכלל פדיון הוי כמו שלא הי' עלי' תורת אוכל מעיקרה, והרי כיון דמצד עצמה מפרכסת כחי' ויש לה פדיון כבר ירד עלי' תורת אוכל כשנשחטה, ואם על ידי זה שיש לה תורת אוכל הויא כבשרא בדיקולא ודינה כאינה חי' ואין לה פדיון ואסורה באכילה, הרי אין זו אלא שנאסרה לאחר שהי' עלי' תורת אוכל ונעשית כבשרא בדיקולא, והוי כבשרא בדיקולא שנאסר באכילה שלא ישוב להיות כחי' משום איסורו. באופן דהכא אין שום סתירה מאיסור האכילה להא דהוי כאינה חי' שהוא רק מחמת היתר האכילה, דגם זו הי' לה היתר אכילה ושוב נאסרה. מה שאין כן באותו ואת בנו דקדשים דעל ידי האיסור הוי מחוסר זמן, הרי אין זו שחיטה ראוי', ואף דהוי זה על ידי האיסור דאו"ב, אבל סוף סוף לבתר האיסור הוי השחיטה בעיקרה שחיטה שאינה ראוי' ומשום הכי נמצאו שם חולקים על הרמב"ן דבאמת אין שם מלקות דאו"ב לר' שמעון. והרמב"ן תירץ דהמלקות חייב לפי שלולא האיסור היתה השחיטה ראוי'. והכא לא שייך תירוץ הרמב"ן כמו שכתבנו, אבל הכא אין לנו צורך לתירוצו דבאמת כבר הי' עליה תורת אוכל ונאסרה. ולפי זה לא מהני איסור זה לטומאת אוכלין שיהא דינה כאוכל שאין יכול להאכילו לאחרים, דכבר הי' לה שעת הכושר. ונמצאו דברי הרשב"א מיושבים:

## סימן יא

יישוב דבור תוס' אחד במס' חולין. חולין דף צ"א ואמר ר' יוסי ב"ר חנינא מאי דכתיב וטבוח טבח והכן פרע להן בית השחיטה. וכתבו התוס' בד"ה כמאן אי נמי פרע להן בית השחיטה היינו נחירה שנצטוו על הנחירה עד כאן לשונם. והכל תמהים דאי כדבריהם דבן נח מוזהר על הנחירה והמתה מאלי' אסורה לו, איך אמרה תורה בנבלה לגר אשר בשעריך תתננה או מכור לנכרי, דודאי לא שרי רחמנא ליתן ולמכור לגר ולנכרי את הדבר האסור להם. והתמי' עצומה וכבר הזכרנוה בסימן ז'. ולא ראיתי מי שיתרץ בזה אף תירוץ כל שהוא:

א) ואשר נראה לי בתירוץ דבריהם, דהנה יסוד דברי התוס' הוא מן הפסיקתא דרב כהנא, דעל הפסוק דכל רמש אשר הוא חי לכם יהי' לאכלה, דרשינן שם חי ולא מת, ומכאן הוציאו התוס' דבני נח מוזהרין על נחירת הסימנים, והמתה מאלי' אסורה להם. כמו שהביאו יסוד זה לדבריהם בההגהות החדשות. [יעיין בסנהדרין (דף נ"ו ע"ב) תוס' ד"ה אכל שכתבו דלאדם הראשון היתה מותרת המתה מאלי', והוא משום דאזהרה זו לנח

נאמרה, ולאדם הראשון לא הי' עדיין עיקר היתר הבשר, אבל גם ציווי מיוחד על המתה לא הי' לו] אולם הא גופא טעמא בעי דאחרי דהתורה הזהירתו על הנחירה, איך ציותה ליתן לו את הנבלה. והקושיא שעל התוס' תשוב על הפסיקתא. אולם אחרי שידענו אזהרתו היכן היא, יבוא הדבר אל נכון. דבסנהדרין (דף נ"ט) אמרינן כל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח, וכל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית לזה ולזה נאמרה. ופרכינן ממילה ומפרי' ורבי' דנשנית בסיני, ולא נאמרה לבני נח ומשנינן דלמילתיי' נשנו, מילה משום היתר שבת, ופרי' ורבי' משום דבר שבמנין, וכל דאצטריך למילתי' אין זה נשנית בסיני, ולישראל נאמרה ולא לבן נח. ולפי זה נחירה זו שנאמרה לבני נח קודם מתן תורה כדרשת הפסיקתא הוי דינה כלא נשנית בסיני, דמה שנצטוו אחר כך על השחיטה, לא הוי זה נשנית לגבי הנחירה כיון דבשחיטה ניתוספו דינים שאינם בנחירה ואין לך למילתי' נשנית גדול מזה. ואם כן דינה ככל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני דלישראל נאמרה ולא לבני נח, ומשעת מתן תורה ואילך פקעה אזהרתה מבני נח ונשארה לישראל. ואף על גב דלישראל יש להם עתה מצות שחיטה, ואין צורך להם בציווי הנחירה הקודם, הרי גם בכל דבר דאמרינן בי' דלמילתי' נשנה יש לומר כן, דגם במילה ובפרי' ורבי' נצטוו בהן עתה מחדש ואין צורך להם בהציווי שקדם למתן תורה אלא דהעיקר דכל שלא נשנית בסיני, פקעה האזהרה מבני נח ממתן תורה ואילך, ולכן לא איכפת לן מה דכישראל אין צורך בהאזהרה שקדמה. עיין היטב בדברי רש"י סנהדרין שם ד"ה לזה ולזה שמבואר דכל דלא נשנית בסיני פקעה האזהרה הקודמת מבני נח. ומעתה דברי התוס' והפסיקתא עולים כהוגן. דהפסיקתא הרי קאי בבני נח קודם מתן תורה, ואז באמת היו מוזהרין על הנחירה, והנבלה המתה היתה אסורה להם. וקרא דכתיב או מכור לנכרי הרי קאי לאחר מתן תורה, דכבר הותרה לב"נ המתה מאלי', דמסיני ואילך פקעה מצות הנחירה מבני נח, ונשארה גבי ישראל כדין כל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני ולכן אמרה תורה לתת להם את הנבלה. ונכון. ואין להקשות דנהי דמצד מצות שחיטה שנאמרה לאחר מ"ת לא הויא הנחירה כנשנית בסיני משום דבשחיטה ניתוספו דינים שאינם בנחירה, אבל אכתי תהא כנשנית בסיני מצד איסור הנבלה שנאמר לישראל בסיני שאין בו רק איסור המתה, ואין בו שום הוספה על איסור זה עצמו, שהי' כבר לבני נח מדין הנחירה, ואם כן בשביל ציווי זה הוי הנחירה כנשנית בסיני. דזה אינו, דגם באיסור הנבלה יש לומר דלמילתי' נשנה. חדא, דבאזהרת הנחירה שקודם מתן תורה אין בה לאו, דאינו אלא לאו הבא מכלל עשה לפי דרשת הפסיקתא, ואיסור הנבלה צריך לן למיקם עלי' בלאו וללקות עליו. ועוד דבאזהרה

זו דנבלה שליש אל, הרי נכללו בה כמה איסורי נבלה שעל ידי פסולי השחיטה שלא היו באזהרת הנחירה, שאינה אלא נחירת סימנין ואין בה מהדברים הפוסלים בשחיטה, והאיסור דנבלה הרי קאי גם על השחיטות הפסולות. ואם כן יש לנו לומר גם באזהרת הנבלה דלמילתי' נשנית, ואכתי לא הוי הנחירה נשנית בסיני ואתו שפיר דברי התוס'):
*) ובזה יש ללמד זכות על דברי המהר"ל מפראג בספרו תפארת ישראל פרק י"ט שכתב שם, דהנחירה מתרת לבני נח את המפרכסת כמו השחיטה לישראל. והדברים מתמיהים, דהרי רק מטעם מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור שרינן להו את המפרכסת, ובמקום ב) ובדברינו אלה ניחא לי ליישב דברי הר' ישעי' שהביא השיטה מקובצת בבבא קמא (דף מ"א) שכתב בבן פקועה הניתר בשחיטת אמו דצריך נחירת סימנין. והדבר תמוה, דמנין לו חידוש זה ומה מקורו. ועל פי דברינו הנ"ל יש למצוא טעם ומקור לדבריו. דלפי דברי הפסיקתא הנ"ל דבני נח היו מוזהרין על הנחירה קודם מתן תורה, הרי ודאי דהבן פקועה לא הותר להם אז בנחירת אמו, דהוא דבר שנתחדש לישראל לאחר מתן תורה, מקרא דכל בבהמה תאכלו, ולא הי' היתר זה לבני נח קודם מתן תורה. וכיון דדין הנחירה שלהם לא נשנה בסיני ולישראל נאמר ולא לבני נח, אם כן בכל מה שנוגע לדין נחירה זו, נשארו ישראל עתה באותו דין שבני נח היו בו קודם מתן תורה. ולכן יש לומר דכשהותר לישראל בן פקועה, הוא רק בנוגע לדין השחיטה שנאמרה לישראל ביחוד, אבל מצות נחירה שהוזהרו בה גם בני נח קודם מתן תורה, ועתה היא ירושת נחלה לישראל, דינה עתה בכל פרטי' כמו שהיתה לבני נח קודם מתן תורה, ונשאר עתה לישראל דין נחירה בבן פקועה כמו שהי' דינו לבני נח קודם מתן תורה, ולא מהני לזה שחיטת אמו, ואתו שפיר דברי ה"ר ישעי'. והדבר מסתבר. וכבוד ידידי בעש"ב הגאון ר' רפאל שפירא שליט"א הר"מ דוואלאזין העירני על דברי אלה, דא"כ גם בהיתר מפרכסת שעל ידי שחיטה נימא הכי, דהנחירה לבני נח קודם מתן תורה, הרי לא התירה להן את המפרכסת, והכי נמי לישראל לאחר מתן תורה נהי דהשחיטה מתרת להן את המפרכסת, אכתי תיאסר בשעה שמפרכסת משום דין הנחירה. ולדעתי אין מזה קושיא לדברי, דמה דאסור מפרכסת לבן נח קודם מתן תורה, הוא משום איסור אבר מן החי ומשום שלא הועילה לו הנחירה להתירו. והרי גם עתה אין הנחירה מועלת להוציא מידי אבר מן החי בשעה שמפרכסת, אלא דעתה היתירה הוא על ידי השחיטה שנתחדשה לאחר מתן תורה, ואם באנו להקשות באופן זה תהא הקושיא דכשם שלא הועילה הנחירה להוציא מידי אבר מן החי, הכי נמי לא תועיל השחיטה, וזה ודאי אין לו ענין דהרי זהו החידוש שנתחדש בשחיטה שמתרת יותר מן הנחירה. מה שאין כן

בבן פקועה, דאיסורו לבן נח קודם מתן תורה הוא משום שחסר לו נחירה, ומהאי טעמא יש לאסור גם עתה כשחסר לה נחירה. ותו דלפי קושיתו הרי נפיל היתירא דמפרכסת בבירא, כיון דלעולם תהא אסורה, ולא דמי לבן פקועה דמהני ההיתר דכל בבהמה תאכלו שלא תצטרך לשחיטה. אלא דלכאורה קשה לי על ה"ר ישעי' מברייתא מפורשת בחולין (דף ע"ה) דאיפלגו ר' יוסי הגלילי ורבנן בבן פקועה אי מטמא טומאת אוכלין, דלר' יוסי הגלילי מטמא כשהוא חי מפני שראוי לאכילה כמות שהוא, ורבנן פליגי עלי' דכל שהוא חי אינו מטמא טומאת אוכלין. ומדברי שניהם הרי נלמד דבן פקועה מותר באכילה בלי נחירה, דאם לא כן איך מטמא לר' יוסי הגלילי טומאת אוכלין מחייה, ורבנן נמי לא פליגי עלי' אלא דכל שהוא חי אין לו טומאה, אבל הא מיהת דיש לו היתר אכילה גם לדידהו, והרי זה סתירה גלוי' לדברי הר' ישעי'. אכן הדבר מתיישב בפשיטות דלהוציאה מדין בעל חי כדי שתטמא טומאת אוכלין לא בעינן כלל היתר תכילה, אלא כל שהוא שחוט אף שהוא אסור באכילה, מהני לי' שחיטתו לאחותי לי' תורת טומאת אוכלין, משום דשם שחיטה בעלמא מתיר באכילה. כדחזינן במפרכסת דישראל בטמאה ועכו"ם בטהורה, דכחי' היא לכל דברי' וגם אין לה היתר אכילה לא לישראל ולא לעכו"ם כל זמן שמפרכסת, ומטמאה טומאת אוכלין מטעם דשם שחיטה שמתיר בעלמא באכילה, מהני לה לאפוקה מתורת בעל חי ולאשוויי' אוכל לדין טומאה כמבואר בחולין (דף קכ"א ע"ב) ובפרש"י שם. והכי נמי בבן פקועה כיון דכשחוט דמי, אף על גב דלהר' ישעי' אסור באכילה בלי נחירה, אהניא שחיטתו לר' יוסי הגלילי לאחותי לי' תורת טומאה משום האי טעמא דשם שחיטה מתיר באכילה בעלמא, דהוי כמו מפרכסת דישראל בטמאה ועכו"ם בטהורה. ורבנן סבירא להו דבעל חי גמור לא דמי למפרכסת ולא מהני לי' שחיטתו לאפוקי מדין בעל חי ולאחותי לי' טומאה. ומיושב בזה מה שראיתי בספר בית יצחק להגאון ר' יצחק שמעלקיש מלבוב שהקשה על שיטת הר' ישעי' מהא דאמרינן בבבא קמא (דף ק"ו ע"ב) ולישני לי' בבן פקועה, ואי בן פקועה טעון נחירה, נימא בי' נחירתו זוהי שחיטתו וליחייב עלי' ארבעה וחמשה, כדאמרינן דחייתו לצוק זוהי שחיטתו ובעגלה ערופה עריפתה זוהי שחיטתה. ולהנ"ל אתי שפיר, דכל הני דאמרינן בהו זוהי שחיטתו זהו רק בדבר שנצטוו עליו לאחר שכבר נצטוו על השחיטה, ואז שייך לומר דכיון שקבעה בו התורה מצוה אחרת, מצוה זו עומדת במקום שחיטה, וזוהי שחיטתה. אבל נחירה דבן פקועה, שלפי דברינו ציוויו הי' קודם מתן תורה, הרי ודאי דעל עיקר ציוויו אז, לא הי' שייך לומר נחירתו זוהי שחיטתו, אחרי דגם בהמה שאינה בן פקועה לא היתה צריכה אז אלא נחירה ואיך נאמר עלי' נחירתה

דלא שייך טעם זה כמו בטמאין באמת אסורה להם. ונחירה זו מה היא. ולדברינו אתי שפיר דגם המהר"ל דבריו הם על קודם מתן תורה, [דקאי שם גם כן באחי יוסף] שאז היו מוזהרין על הנחירה, וסבירא לי' להמהר"ל דכל שגם הנחירה מצוה היא, מתרת היא את המפרכסת כמו שחיטה. והא דאנן צריכין לטעמא דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, הוא משום דעתה לאחר מתן תורה אין להם עוד מצוה בנחירה, דלישראל נאמרה ולא לבני נח, ולכן צריכין אנו לטעמא דמי איכא מידי כו'. ושם באותו ענין כתב המהרש"א דמה דאמר פרע להן בית השחיטה ולא אמר פרע בפניהם, כמו שאמר בגיד הנשה טול בפניהם, משי דבשחיטה הניח לאחיו שישחטו בעצמן, דלא הי' מהני שחיטת אנשי בית יוסף דהוי שחיטת נכרי, מה שאין כן בגיד הנשה. ודבריו קשים להבין, דמה יתרון לשחיטת אחי יוסף קודם מתן תורה, על שחיטת אנשי בית יוסף בשעה שהיא על פי דיני שחיטה, דהרי גם אחי יוסף לא היו בני זביחה כל זמן שלא נצטוו על השחיטה. ואולי דעת המהרש"א דגם לקולא יצאו האבות מכלל בני נח, ולכן שחיטתן כשרה כשחיטת ישראל אף קודם מתן תורה. אבל לדעתי בשחיטה לא שייך זה אפילו להראשונים דהאבות יצאו גם להקל, דזה שייך רק במידי דתלי בדין ישראל, כגון בשמירת שבת, דמי שלא נתקדש בקדושת ישראל חייב מיתה על שמירתו, ולזה אהני לן מה דהאבות יצאו מכלל בני נח גם להקל, שיהא עליהם דין ישראל גם לענין זה. אבל בשחיטה דהעיקר תלוי בציווי על הזביחה, דגם אם ישראל כשר הוא לכל דבר, אלא שלא נצטוה על השחיטה שחיטתו פסולה, כמו דחזינן בקטנים שפסולין לכתוב תפילין משום שלא נצטוו על הקשירה, אף דהקטן דין ישראל עליו, אלא דהכא תלוי אם נצטוה על הקשירה, והכי נמי בשחיטה. וכמה נתקשו בשחיטת קטן שכשרה באחרים רואים אותו ולא פסלינן לה משום שאינו מוזהר על הזביחה עד שהמציאו דגם הקטן בר זביחה הוא, אבל לולא זה היתה שחיטתו פסולה. והרי הקטן דין ישראל עליו לכל דבר להחמיר ולהקל, אלא שלא נצטוה על הזביחה, והכי נמי האבות לפני מתן תורה, אף אם דין ישראל עליהם גם להקל, מכל מקום שחיטתן פסולה, דסוף סוף לא נצטוו על הזביחה. ומהאי טעמא אמרתי ליישב קושית הראשונים מפני מה לא קיים אברהם בעצמו גם מצות מילה. ולדעתי פשוט ניחא דמילת נכרי פסולה משום שלא נצטוה על המילה כדאיתא בעבודה זרה (דף כ"ח), אם כן לא הי' מקיים שום מצוה במילתו קודם שנצטוה, דאין זו מילה כלל זוהי שחיטתה בשעה שאין עדיין דין שחיטה כלל, וודאי דבשעה זו נחירתה זוהי נחירתה ולא יותר. ומשום הכי גם לאחר מתן תורה שנחירה זו עצמה התנחלה לישראל, לא נוכל גם כן לומר זוהי שחיטתה, דבמה נתיפה כחה עתה לעמוד

במקום שחיטה, אחרי דבשעה שנצטוו עלי' לא הי' מקום לומר בה כן. ואולם גם בר מן דין לא אראה בזה שום קושיא על שיטת הר' ישעי'. דבכל מקום דאמרינן זוהי שחיטתה הרי אין שם אלא מצוה זו לבדה, ושחיטה לא הי' שם, ויש לומר דמצוה זו עומדת במקום שחיטה שאינה במקום זה. אבל בן פקועה דהא דסגי לה בנחירה, הוא משום שכבר היתה לה שחיטת אמה, והנחירה דמצרכינן לה היא רק נוספת להשחיטה שהיה לה מכבר, איך נאמר בה זוהי שחיטתה, אחרי דלולא השחיטה שהיתה מקודם, לא הוי סגי לה בנחירה זו, והרי אין שתי שחיטות לבהמה אחת. ולא דמי לשעיר המשתלח ועגלה ערופה דהתם דחייתן ועריפתן הן עצמן מצותן ואין לשחיטה חלק בהן כלל, והוא פשוט: ד) אלא דלכאורה יש להעיר על עיקר הנחתנו דהנחירה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח, מהא דבסנהדרין שם (בדף נ"ט) פרכינן על כלל זה דכל מצוה דלא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח אדרבה מדלא נשנית בסיני לבני נח נאמרה ולא לישראל, ומשנינן ליכא מידעם דלישראל שרי ולבני נח אסור. ומודעת מה שכתבו התוס' בחולין (דף ל"ג) דכל היכא דאסור לישראל אפילו אי משום איסור אחר, לא אמרינן בי' מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, ואם כן הכא דלישראל נאמרה בסיני מצות שחיטה, והמתה אסורה להם, גם אי לאו האזהרה של הנחירה, מחמת אזהרת השחיטה, אם כן אפילו אם נידון את הנחירה הקודמת דלא נשנית בסיני, אכתי יש לנו לומר דלבני נח נאמרה ולא לישראל כקושית הש"ס, והכא לא שייך דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור כיון דגם לישראל אסורה מדין השחיטה, ולא דמי למילה ופרי' ורבי' דמשום דלמילתיי' נשנו אמרינן דלישראל נאמרה, דהתם במה דנשנו למילתיי' אין להוספה זו ענין עם עצם המצוה שנאמרה קודם מתן תורה לבני נח, ולכן כיון דעצם המצוה הוי כלא נשנית בסיני, אם נדון כאן דלבני נח נאמרה ולא לישראל, הרי לא ישאר לישראל אלא ההוספה שניתוספה בסיני וזה אין לו ענין כלל. כמו במילה דמה דנשנה למילתיי' הוא ענין חדש שמילה דוחה שבת, ומגוף המצוה אין בזה כלום, וכיון דגוף המצוה הוי כלא נשנית, אם כן אם נאמר הכא דלבני נח נאמרה, הרי שקלת מישראל עיקר ציווי המילה ושייך על זה מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. אבל בנחירה ושחיטה, דגם אי חשבת לה להנחירה כלא נשנית בסיני על ידי מצות השחיטה, משום דהשחיטה הוסיפה דברים שאינם בנחירה, ולמילתיי' נשנית, הרי בזה ההוספה לחודה שהשחיטה יתרה על הנחירה כבר יש בו גם עצם האיסור שישנו בנחירה, דלבני נח אסורה המתה אם לא שהי' לה נחירה בסימנין, ולישראל הוסיפה התורה לאסור המתה, אם לא שקדם לה שחיטת הסימנין על פי הלכות שחיטה, ואם כן

בההוספה גופה שהשחיטה יתרה על הנחירה כבר יש בו גם עצם הדבר האסור על פי דין הנחירה, ואם כן גם אי חשבת לה להנחירה כלא נשנית בסיני, לא נוכל לומר על זה מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, כיון דאכתי פש גבן מצות שחיטה שאוסרת לישראל דבר זה עצמו שהנחירה אוסרתו לבני נח, ואם כן תשאר הכא קושית הש"ס על דין הנחירה, אדרבה לבני נח נאמרה ולא לישראל. כן הי' אפשר לדחוק ולדחות תירוצי לדברי התוס' ולדברי הר' ישעי'. ובאופן כזה נרויח ליישב קושית הגאון רעק"א זצ"ל במהדורא תנינא סימן ק"ד שהקשה על דברי התוס' בחולין (דף כ"ג ע"א) ד"ה תמות שהקשו שם למה לן קרא דאין מום פוסל בעוף תיפוק לן מדאצטריך מן העוף למעט מחוסר אבר מכלל דבעל מום שרי בהו. והקשה הגאון הנ"ל דאי לאו קרא בהדיא למחוסר אבר אלא דהוי אסור מטעם בעל מום, לא הי' בן נח מוזהר על מחוסר אבר בעוף לאחר מתן תורה דלא הוי נשנית בסיני, דמה שנאמר לישראל איסור בעל מום, אין זה נשנית גבי מחוסר אבר, דלמילתי' נשנית לאסור בעלי מומין שאינן מחוסרי אבר. ולהנ"ל הדבר מיושב, דבכגון דא לא שייך עיקר הך מילתא דכל דלא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבן נח, כיון דבהא דלמילתי' נשנית נכלל בההוספה לבדה גם עצם האיסור שנאמר לבני נח קודם מתן תורה ובמקום האיסור דמחוסר אבר יהא אסור לישראל משום בעל מום, א"כ אפילו אי חשבת למחוסר אבר כלא נשנה בסיני ותשאר אזהרתו לבני נח ולא לישראל, אין לומר בזה מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, ולכן יש לנו לומר באמת דלבני נח נאמרה ולא לישראל. והוי דומיא דנחירה בנידן דידן. אבל באמת אין בזה כלום, דמלבד דבנידון דידן יש לנו עודף באיסור הנחירה מה שאינו בשחיטה, לשיטת הר' ישעי', דמשום דין הנחירה דלבני נח אסור גם הבן פקועה, ואם כן שייך גם בזה מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. אלא דמלבד זה האמת יורה דרכו דכיון דמטעם מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, כבר הי' הדבר לכלל בידינו דכל מצוה שלא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח, לא בעינן עוד שיהא שייך המי איכא מידי כו' בכל פרט, אלא מכיון שכבר הי' הדבר לכלל בידינו, מדה היא בתורה ואין לשנות. ולכן גם במקום דלא שייך מי איכא מידי כו', כל דלא נשנית בסיני, אמרינן דלישראל נאמרה ולא לבני נח: ה) ובדבר קושית הגאון רעק"א זצ"ל על דברי התוס' בחולין יש מקום לתרץ בפשיטות. דהרי העיקר מה דסלקא אדעתין לאסור בעל מום בעוף, הוא משום דעוף בכלל בהמה, כדגמרינן בסוף פרק שור שנגח את הפרה, והוי אמינא דהוא הדין לענין מומין. דהרי בעוף גופי' לא נאמרו פסולי המומין, ומהיכי תיתי למפסלה עד דצריך קרא דמן העוף למעוטי, אלא דסלקא דעתין דעוף בכלל בהמה. אכן

אי בכלל בהמה היא הרי תקשה לן למה צריך קרא בעוף למחוסר אבר. וזהו שהקשו התוס', דאי סלקא דעתך דגם לענין מומין עוף בכלל בהמה הוא, למה לן למעוטי מחוסר אבר בעוף, והרי כבר נתמעט מחוסר אבר בבהמה וגם העוף בכלל, אלא ודאי דלענין מומין אין עוף בכלל בהמה, ואם כן אין לנו אלא מה דמעטי' רחמנא להדיא, מחוסר אבר אין בעל מום לא. וממילא אזדא לה קושית הגאון ז"ל דצריך קרא למעוטי מחוסר אבר, כי היכי דתיהוי נשנית בסיני. ולדידן לא קשה מידי. דבבהמה הרי כבר נשנה מחוסר אבר בסיני מקרא דתמים יהי', ואי דעוף בכלל בהמה לענין מומין, הרי הוי דינה גם בזה להיות מחוסר אבר שלה אסור לבני נח כמו בבהמה. אלא דהגאון ז"ל מפרש לכוונת התוס' בקושיתם דאי מום פוסל בעוף, יפסל המחוסר אבר משום לתא דמום, ולמה לן קרא ביחוד למחוסר אבר, ועל זה שפיר קשה לי' דצריך קרא כי היכי דתיהוי נשנית בסיני, אבל לפי פירושי דקושית התוס' הוי דכמו דעוף בכלל בהמה לענין מום, הכי נמי הוי בכלל בהמה לענין מחוסר אבר, הרי הוא הדין דהוי בכלל בהמה לענין מחוסר אבר לבן נח. ובזה מתורץ מה דהוי קשה לי עוד בקושית התוס' דלמה לן קרא למחוסר אבר תיפוק לי' דלא גרע מבעל מום. והרי לפי מה דמסקינן בבכורות (דף ל"ט) דחסרון מבפנים שמי' חסרון, ולא בעינן במחוסר אבר שיהא בגלוי כמו בבעל מום, ועיין בפרי מגדים סימן מ"ד סוף ס"ק א' במשבצות דגם בעוף יש מחוסר אבר בפנים, ואם כן צריך קרא בעוף למחוסר אבר משום חסרון דבפנים דאי מטעם מום לא מיפסל אלא בגלוי כדין מום. ולדברינו דכוונת התוס', בקושיתם דאי עוף בכלל בהמה לענין מומין, הכי נמי דהוי בכלל בהמה לענין מחוסר אבר, אם כן הוא הדין לענין חסרון אבר בפנים דינו כמו בבהמה, ואין צורך בשום פרט לקרא מיוחד בעוף. וזהו רק לפי פירושנו בקושית התוס' אבל לפירושו של הגאון ז"ל דקושיתם הוי לפסול מחוסר אבר משום דלא גרע מבעל מום, הרי קשה כנ"ל. אולם מה שכתב הפרי מגדים דגם בעוף פסול מחוסר אבר בפנים, אין זה מוכרח. ומדברי התוס' בקדושין (דף נ"ז) לא נראה כן, שכתבו שם בד"ה שחטה לפרש הא דנמצאת טרפה דהיינו שניטל הכבד, ואי חסרון מבפנים שמי' חסרון גם בעוף, הרי פסול הכא משום מחוסר אבר, ולמה לן הפסול דטרפות. ואחד אמר לדחות דמשום טרפה פסול כל שלא נשתייר כזית שלם במקום חיותה, ואלו מטעם מחוסר אבר לא מפסל אלא אם כן חסר כולו. אולם מפשטות דבריהם לא נראה שכיוונו לזה. ועיין במנחת חינוך בדיני המומין שכתב לדבר פשוט, דבעוף אין מחוסר אבר פוסל בפנים, משום דקרא דתמים יהי' לרצון, דמיני' ילפינן לחסרון בפנים, לא נאמר אלא בבהמה. אולם עיקר הפירוש בדברי התוס' הוא דבר המתקבל. ומיושבת קושית הגרעק"א ז"ל:

## סימן יב

דברי כבוד ידידי הגאון הנשגב כקש"ת מוהר"ר יצחק יעקב ראבינאוויטש שליט"א האבד"ק פאניעווועזש. בנוגע לאיזה מהערותי בהסימנים הקודמים. אשר נסתפק בדין הנחירה בעוף), הנה בזה אין מקום להסתפק כלל שאחרי נחירת הסימנים תיטרף, דהא זה דמותרת ע"י נחירה, מושפך למדנו, דסגי בשפיכה בעלמא, והיינו ע"י הסימנין ששם המקום לשפיכת הדם, ומזה ידענו שע"י שפיכת הדם ניתרת, וגם השפיכה היא ברוב הסימן האחד. וכל שכן לא שייך שתיטרף אח"כ. ואין זה דומה כלל לטרפה לחצי חיות, דשם לא נגמר ההיתר, משא"כ כאן. אלא שבאיסור אבר מן החי יש להסתפק, דבזה באמת שייך האיסור גם לאחר שחיטה כל שהיא חי'. ועל כרחך מה שמותר לאחר שחיטה אם נטל ממנה אבר, משום דשחיטה מסלק ממנה איסור אמה"ח. ולמדנו זה, מהא דאמרו דשחיטה אין עושה ניפול ומיתה עושה ניפול מקרא דבמותם, וכיון דבמיתה עושה ניפול ולוקה משום אמה"ח על כרחך דנעשה באמת אבר מן החי מיד, ומה שאינו מטמא מיד היינו דחיות מקצת שיש בה מונע לדין שתטמא, וכל שמתה שפסק חיותה, מטמאה בשביל שכבר נעשית אמה"ח ולא בשביל עתה. ומכל מקום השחיטה שהיא בגוף הבהמה שהגונה היא, מועלת לדבר המחובר לה, לסלק ממנה איסור אמה"ח. אם כן חזינן דשחיטה הוא מכשיר ומתיר לאיסור אמה"ח, ולזה שחיטה מסלקת אמה"ח [גם ממפרכסת]. וא"כ לא מצינו רק בשחיטה ולא בנחירה. אמנם לפי זה קשה כיון דמה"ת אין שחיטה לעוף אם כן בכל שחיטת עוף מן התורה נאסרו בני מעיים כיון דהם כמנחי בדיקולא, ומיתה עושה ניפול בהם אף שהם רק כאבר המדולדל ואם כן איך מותר מדרבנן כשתקנו בהם שחיטה. הן אמנם דיש מקום לומר דנהי דאין שחיטה לעוף היינו דאין צריך בהם שחיטה, אבל מכל מקום אם שחט יש בזה הכשר לדין אבר מן החי כמו בבהמה, דגם בזה מעשה השחיטה מתרת. ויש ראי' לזה, דהא בש"ס דזבחים למדו מקרא דבעוף בשחוטי חוץ חייב השוחט ולא המולק, וא"כ יקשה למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת מאי טעמא בעי שחיטה שם הרי גם בחולין כשר מליקה, ועל כרחך דהחיוב הוא גם בעוף על מעשה השחיטה המכשרת שגם בה מועלת, ולא על מעשה השפיכה שהיא מסלקת רק איסור נבלה. ומה שהקשו בש"ס בחולין דלמ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת לא שייך שהיתה הלכה דאין עיקור בעוף, והרי לפי דברינו נפקא מינה לענין ההכשר דאבר מן החי והיתה ההלכה שבעוף הוכשר. נראה דעיקר קושית הש"ס היתה, כיון דמן התורה אין כאן שחיטה ומכל מקום גזרו חכמים ועשוהו כבהמה אם כן גם בדין עיקור למה לא עשאוהו כבהמה, אף דמן התורה אין עיקור, ואי דא"כ תקשה לי' מאי טעמא

לא תקנו חכמים כבהמה, דליבעי שני סימנים, נראה דזה דסגי בסימן אחד בעוף, הוא מטעם שבו יצאה חיות בסימן אחד כמו בבהמה בשנים, ואין מקום לעשותו כבהמה, משא"כ בזה דאין עיקור דהוא רק דין בעוף בלי טעם, אם כן כמו שתקנו בו שחיטה כבהמה כן יתקנו עיקור. אלא שעדיין קשה שם מהא דאמרו בתחלה, דלמאן דאמר אין שחיטה אין עיקור, והרי מכל מקום יש עיקור לענין הכשר דאיסור אבר מן החי דבי' שייך גם בעוף שחיטה. לזה נראה דבאמת בעוף אין כאן דין שחיטה כלל, ומה שהקשיתי מהא דזבחים, נראה, דהא מצינו בש"ס לר' עקיבא דבשר נחירה הי' מותר במדבר, קודם שנצטוו על הזביחה ומכל מקום בקדשים בעי שחיטה כמבואר שם, אם כן נהי דמיעטו בעוף מדין שחיטה דהצווי הוא רק על בקר וצאן, אמנם בדין הקדשים דבעי שחיטה אין חילוק, ולזה במליקת עוף גם מן התורה יש בעוף דיני השחיטה שנוהגים במליקה כמו שנבאר למטה. אמנם דין המליקה הוא רק בפנים במקדש, אבל לו הי' מקריב בבמה עוף, אם הי' שייך בבמה, אז שם הי' בה דין שחיטה ככל הקדשים, וחיוב דשחוטי חוץ הוא בשביל שעושה מעשה השחיטה בחוץ כבמה, ובעי מעשה כזה שבקדשים מועלת, ובקדשים רק שחיטה מועלת, וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל בטעם דשוחט חייב ומולק פטור שהשחיטה כשרה בחוץ, ולא כתב בחולין דכוונתו בבמה. וכן מה שכתב שם בשוחט בלילה כיוון גם כן דבחוץ היינו בבמה כשר בלילה כמבואר בסוף זבחים והארכתי בזה שם בביאור דברי הרמב"ם והראב"ד ז"ל בהשגתו ואין כאן מקומו, אם כן אין לנו ראי' כלל דשחיטה מועלת בעוף. ולזה נראה דבאמת גם בנחירה יש היתר לאבר מן החי, דהא קרא דבמותם נאמר בתורת כהנים קודם שנצטוו על הזביחה, ובשר נחירה הי' מותר, וגם בהמה בשפיכה כעוף ומכל מקום אמרו במותם, אם כן מוכרח דכל שההיתר על ידי נחירה מותר, ורק אחר כך שנאסרה *) עיין בדברינו בסימן ו' ובסימן ז'. הנחירה אין כאן עוד דין היתר, אמנם בעוף שלא נתבטלה נשאר ההיתר גם בנחירה. וכל זה הוצרכתי, לפי מה שאנו רגילין לפרש, אמנם לפי מה שמבואר אצלי בשיטת הרמב"ם ז"ל, איסור אבר מן החי, דישראל משונה מדין ב"נ, דלב"נ דמתה מותרת האיסור דאמה"ח בשביל שניטלה מן החי ולא מתה, ובישראל נהפוך הוא, שאיסור אמה"ח הוא בגדר נבלה, היינו כמו שמיתת כולה אוסרתה, כן מיתת מקצתה, וכמו שבטומאה יש שני דינים, נבלת כולה ונבלת מקצתה שהוא אבר מן החי, כן נמי באיסור נבלה, ומשני מקראות למדנו זאת, כמו בטומאה, וזהו שאמרו בתוספתא דחולין, אבר מן החי חייב משום נבלה, כיוונו לזה דיסוד האיסור דאמה"ח הוא דהוי כנבלה ולא כיוונו שחייב שתים, דהרי בתחלה אמר דרק אם אכל חלב מן החי חייב שתים. הן אמנם דבדברי התוספתא הי'

מקום לומר שכיוונו, דבאמה"ח שיש בי בשר גידים ועצמות, בהם לוקה משום נבלה כמו בטומאה, אמנם מה שהוצרכו ללמוד דין דאבר מן החי הוא באבר כזה שאין בו בשר גידין ועצמות כגון חלב, דטומאה אין בו, ובזה רק איסור אמה"ח יש בו, והוא גדר איסור כמו בבן נח. אמנם זה מתנגד לדברי הש"ס והרמב"ם ז"ל, ולזה נראה דבאמת גם בכל אבר שייך בי' גדר נבלה, אף שאין בו דין טומאה, דבזה תלוי רק אם נקראת מיתה, ומבואר בש"ס דחולין (דף קכ"ח) בש"ס ותוס' דרק מבהמה ממעטינן, אבל מצד דאין עושה חליפין גם חצי אבר הי' מטמא, ואם כן באיסור נבלה כל אבר ואף חצי אבר בגדר נבלה, כמבואר ברמב"ם ז"ל דגם חצי אבר אסור, והתוספתא באה רק לבאר יסוד האיסור דאבר מן החי בישראל. וזהו הטעם שמצינו דבבן נח נכלל בשר מן החי בכלל איסור דאבר מן החי, ובישראל נלמד בשר מן החי מקרא אחרינא דטרפה, וכבר עמדו הראשונים על זה, והרמב"ן ז"ל כתב דנלמד משינוי המלות. ולפי מה שכתבתי יתבאר לנכון, דבבן נח האיסור בשביל שלא מת, אם כן עוד יותר מסתבר לאסור בשר מן החי, שבזה לא נעשה מיתה כלל ובאבר מן החי יש מיתת מקצתה ולזה כתב הרמב"ם ז"ל בדין בן נח שחייב בין על בשר מן החי בין על אבר מן החי, וכבר עמדו עליו דמאי נפ"מ הא שיעורים לא ניתנו לב"נ, ולפמ"ש כיוון דגם באבר מן החי אסור אף דכשניטל כל האבר הוי כמיתה לגבי טומאה הי' הדין נותן לכאורה שבבן נח הותר והשמיענו דבב"נ בעי מיתת כולה. וזהו שאמרו בש"ס דחולין לרב אחא בר יעקב ב"נ דבמיתה תליא מילתא וכו' והוא אריכות לשון, ולפי מה שכתבתי כל קושיתם היתה כיון דהשחיטה באה לסלק איסור דאמה"ח ומכשיר, א"כ כמו שהשחיטה התירה לישראל מדוע לא תועיל גם לבן נח, משום דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, והשיב. דהם שני דברים נפרדים, דבישראל אין זה מתיר כיון דכל איסורו הוא בשביל גדר נבלה, אם כן אחר שנשחט לא שייך נבלה, אבל בב"נ דהאיסור משום שלא מת. אם כן שייך האיסור גם לאחר שחיטה כל שלא מת, וזה האיסור מעולם לא הותר ולא שייך על זה מי איכא מידי כו', וזהו שנחלקו שם אם איסורא דאבר מן החי בישראל הוא דבן נח דאז שייך לומר דכל שהותר לישראל מותר לעכו"ם או דהם שני דברים נפרדים ופסק הרמב"ם כראב"י אף דתניא דלא כוותי' דמכל מקום לא מותבינן עליו, אחרי דכבר מצינו בברייתא דתוספתא כוותי' דחייב משום נבלה וכנ"ל. והארכתי בזה עוד בסוגית הש"ס דבהמה בחיי' לאברים עומדת ובשיטת הרמב"ם שם המופלאת ואין כאן מקומו להאריך בזה. ולשיטה הזאת גם בעוף אחרי הנחירה אין מקום לאיסור דאבר מן החי. ומה ששאל ידידי על דברי הר"ן בשם הרא"ה, הנה דבריו פשוטים, דהוא ז"ל כתב לחלק בין דין שהיי' לשארי הלכות,

דכל הלכות כגון דרסה וחלדה, הם במעשה השחיטה, היינו דההלכה היתה, דכששוחט ותולד אינה נקראת שחיטה, ולזה במליקה דכתיב ומלק אינם מעכבים, מה שאין כן שהיי' אין ענינה למעשה השחיטה, כי אם דין בהפסק, דכל שהפסיק שיעור כזה אינה מצטרפת, ונשארת טרפה וכדמצינו בתפלה כיוצא בזה. וכל שכן, גם במליקה שייך, דדין מליקה כשחיטה. ובש"ס שם נחלקו אם יש עיקור סימנים במליקה, ולא נתבאר טעם המחלוקת. ונראה לפי מה שכתבנו, דהבה"ג ז"ל כתב והובא דבריו בר"ן, דכל שנעקרו הסימנין אין השחיטה נעשית כהוגן, ולזה הוי נבלה. ולכאורה תמוה דמה לו לחידוש כזה, הרי ההלכה היתה כן, ומה סני לי' לומר דכן היתה ההלכה דכשהסימנים עקורים אין מועיל. אמנם כיוון דבזה נחלקו הנך אמוראי, דחד סבירא לי' דעיקור סימנין הוא דין בשחיטה דאין מועיל בסימנים עקורים, ולזה גם במליקה שייך כמו שהיי', והשני סבירא לי' בטעמו של דבר משום דאין מעשה השחיטה כהוגן, ואם כן הוי כדרסה וחלדה דכשרים במליקה. והוא ז"ל סבירא לי' דהלכה כברייתא דרמי בר יחזקאל ולא כשמואל ולזה כתב הטעם. ולפי מה שכתבתי אין מקום לקושיתו בנזיר מדם:

**) אמנם אתפלא גם אם הי' כן, דהא לא משכחת לה בעוף הזאה בעת שהיא חי', דהא מולק רוב בשר עם הסימן כמבואר בברייתא, ואז היא כמתה לכל דברי' כמבואר שם, ואין בו איסור אבר מן החי, ועל דבר שכתב בטעם הדם שכשר לגבי מזבח יש לי בזה דברים הרבה, ואחשוך את דברי לעת אחרת לכשאקבל מענה ממנו. ידידו מוקירו ומכבדו יצחק יעקב ראבינאוויטש:

## סימן יג

מה שכתבתי להגאון הנ"ל על דבריו כבוד ידידי עוז הרב הגאון האמתי פאר ישרון כקש"ת מוהר"ר יצחק יעקב שליט"א ראבינאוויטש האבד"ק פאניעווועזש ולכל הגלוים עליו והחוסים בצל תורתו הרוממה שלו' וישע רב. אחד"ש הדר"ג שי'. הגיעוני דברי מכתבו משמחי לב ונפש ויהיו לי לעונג רוחני אין קין. ולהעיר את הדר"ג באתי באשר מצאה ידי לפלפל בדבריו ולהשיב עליהם כה וכה לא כסותר כי אם כמעורר:

א) בתחלת דבריו כתב הדר"ג דלענין טרפה אין להסתפק כלל שתיאסר לאחר הנחירה,

*) עיין בדברינו לקמן בסימן י"ז מה שהפירונו בדברי הרא"ה שהביא הר"ן בחידושיו לחולין בדף כ:

**) עיין בדברינו בסימן ו' אות ב' מה שהעירונו בנזיר דף כ"ט למ"ד לחנכו איך מזה מדם קרבן העוף בשעת פרכוס דהוי דם מן החי. דהרי הנחירה בעצמה מתרת היא מקרא

דושפך, עכ"ד. וסברתו דכמו שהנחירה מועלת להוציא מידי איסור נבלה הכי נמי מתרת מידי טרפות. דהרי לאיסור טרפות גופי' לא אשכחן שתהא הנחירה מתרת, אלא דמדמי טרפה לנבלה דכמו שמוציאה מאיסור נבלה הכי נמי מוציאה מאיסור טרפה. אולם יש להעיר על זה מדברי הר"ן בחידושיו לחולין (בדף כ"ח) שכתב בטעם הדבר דאין טרפות אוסרת לאחר שחיטה אף דמפרכסת כחי', שהוא משום דכבר פסקה חיותה על ידי השחיטה, ואין עוד מקום לפסיקת חיות על ידי הטרפות שזהו איסור הטרפות בכל מקום. הרי דלולא טעם זה דפסקה חיותה היתה הטרפות אוסרת גם אחר שחיטה, ולא מהני מה דהשחיטה הוציאתה מידי איסור נבלה, כדי שתוציאה גם מידי איסור טרפה. הרי דאין ללמוד לטרפה מנבלה, וזהו סותר לטעמו של הדר"ג בנחירה, שלמד לאיסור טרפה מאיסור נבלה. אלא דמטעמו של הר"ן גופי' שכתב דאין טרפות לאחר שחיטה משום דכבר פסקה חיותה, יש לומר דהוא הדין דאין טרפות לאחר נחירה משום דכבר פסקה חיותה, דלענין פסיקת החיות אחת היא הנחירה כמו השחיטה, וכבר הארכתי בזה לעיל בסימן ו' וגם עד טעמו של הדר"ג באתי שם בדברי:

ב) ועל דבר קושית הדר"ג בהא דממעטינן בזבחים (דף ק"ז) את המולק משחוטי חוץ, דלמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, הרי מליקתו זוהי נחירתו ואמאי לא מיחייב גם על מליקתו דלדידי' הנחירה והשחיטה אחת היא. לכאורה הי' נראה ליישב פשוט, דכיון דמצד מליקה אין חיוב בחוץ והנחירה הרי אינה אלא בסימנין, אם כן כשעשה מעשה מליקה וחתך המפרקת לפני הסימנין, הרי כבר נטרפה לפני נחירתו, נמצא דבשעת נחירה אינה מתקבלת בפנים דכבר היא טרפה ואין לחייבו עוד משום שחוטי חוץ. אלא דאם הי' חייב גם המולק בחוץ לא הי' שייך למפטר משום טרפות דמפרקת, כיון דגם המפרקת בכלל המצוה וכולה חדא מליקה, אבל מטעם נחירה אין לחייבו, דבשעת נחירה כבר טרפה היא. אלא דאכתי לא יצאנו מידי קושיא למאן דאמר מצות מליקה מחזיר סימנין אחורי העורף דאינה נטרפת כלל לפני הסימנין, ולדידי' הרי תשאר קושית הדר"ג. וכי תימא דמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה לא סבר לה להא דמחזיר סימנין אחורי העורף, הרי מוכח מהסוגיא דנזיר (דף כ"ט) דריש לקיש אית לי' הני תרתי, דמקשינן שם והא קאכיל נבלה, ומשני קסבר אין שחיטה לעוף מן התורה, והקשו התוס' דאכתי קאכיל טרפה משבירת המפרקת, ותירצו דסבירא לי' כמאן דאמר מחזיר סימנין אחורי העורף, ואם כן לריש לקיש מוכרחין הני תרתי, ולדידי' תיקום הקושיא אמאי פטור המולק בחוץ. ונפלאתי על המקנה דבחידושיו (בדף נ"ז) העיר גם כן בקושית הדר"ג ותירץ דכיון דנטרפת בשבירת המפרקת הוי שחיטה שאינה ראוי'.

והקשה עוד דלמאן דאמר שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה אכתי תקשה. והקשה לר' מאיר עייי"ש באורך. ולפלא שהעלים עין מן הפטור דאינו מתקבל בפנים דאתי שפיר לכולי עלמא. על כל פנים למאן דאמר מחזיר לא יתורץ גם בזה ותשאר קושית הדר"ג לריש לקיש וכנ"ל. ואולי יש לומר דבשחוטי חוץ דכתיב בהו לשון שחיטה, לא מיחייב אנחירה בחוץ גם למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, דאף דלענין ההכשר סגי לדידי' גם בנחירה ואין יתרון לשחיטה, לענין חיובא דשחוטי חוץ לא מיחייב אלא במידי דשם שחיטה עלה, דרק על שחיטה חייב רחמנא, ולא על מעשה אחרת. אלא דבמליקה סלקא דעתין לחיובא, משום דבקדשים המליקה היא במקום שחיטה, שהרי פסולי שחיטה כמו שהיי' והגרמה פוסלין בה אפילו למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה הרי דדין שחיטה עלה והוי אמינא דהוא הדין לענין לחייבו בחוץ דין שחיטה עלה, ולהכי מיעטי' רחמנא להמולק. אבל משום נחירה אין לחייב דבעינן דוקא שחיטה. ויש להעיר מדברי הרשב"א בחולין (דף כ"ח) שהבאתי בסימן ז', דלדבריו גם הנחירה, למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, מדין שחיטה היא, אלא דההלכות הפוסלות בשחיטה אין פוסלות בה. ומכל מקום נראה, דגם לדבריו אין שם שחיטה עלה, דהרי גם דרסה אינה פוסלת בה אף על גב דאתיא מלשון ושחט, משום דאין ושחט אלא ומשך, ואין שם שחיטה עלה כמבואר בתורת הבית ובפירש"י ריש פרק השוחט, ואפילו הכי כשר בנחירה. ומה שכתב הדר"ג ביישוב קושיתו דבקדשים דכתיב בהו ושחט שאני. כדחזינן לר' עקיבא דבמדבר הי' מותר להם בשר נחירה, ובקדשים בעי שחיטה מטעם דכתיב בהו ושחט כדאיתא בחולין (דף י"ז), ויש לומר דה"ה בעוף, למ"ד דאין שחיטה לעוף מן התורה משום דאיתמעטו מבקר וצאן, זהו רק בחולין, אבל בעוף של קדשים, במקדש בעי מליקה, ובבמה אי הוי מקרוב לעוף היי בעי שחיטה דוקא, וחיוב דשחוטי חוץ הוא, בשביל שעושה בחוץ כמעשיה שבבמה, ובעי מעשה כזו שמועלת בקדשים. לדעתי יש לערער על עיקר יסודו דקדשים שאני משום דכתיב בהו ושחט. לפי מה שכתבתי במקום אחר בארוכה דושחט דכתיב בקדשים אינו אלא מצוה לכתחלה ואינה מעכבת. דדין מצות עשה זו כמו מצות עשה דוסמך שאינה אלא מצוה לכתחלה. ותירצתי בזה הא דמקבלין קרבנות מן העכו"ם אף דאי אפשר לקיומי בהו מצוה זו דושחט לא על ידי עצמן ולא על ידי שלוחן כמו שהקשה הפני יהושע. ולדברינו אתי שפיר דכיון דמצוה זו דושחט המוטלת על בעל הקרבן אינה לעכב, הרי לא איכפת לן אם בקרבן עכו"ם אי אפשר לקיומי מצוה זו. וכמו דערל וטמא משלחין קרבנותיהן אף דאי אפשר לקיומי בהו המצוה דוסמך משום דסמיכה אינה מעכבת, הכי נמי בקרבן עכו"ם אף דאי אפשר

לקיומי בהו המצוה דושחט שמוטלת תמיד על המקריב, כיון דאין זה לעכב. ולפי זה אם היו מקריבין קרבן עוף בבמה ומקרא דושחט היו צריכין שחיטה דוקא, אפילו למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, לא היתה שחיטה זו באה לעיקר ההכשר להוציא מידי נבלה, דכיון דכולה מקרא דושחט קאתי הרי אינה אלא למצוה ואינה מעכבת ולעיקר ההכשר הוי סגי לן בנחירה גם בעוף של קדשים אי הוי מקריב לה בבמה, למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, ודין השחיטה לא הוי בה אלא כמו דין הסמיכה בקרבן בהמה שאינו מעכב. ואם כן אין לומר עוד דדומיא דמצוה זו שאינה כלל מעיקר הכשר השחיטה בעינן לחיובי בשחוטי חוץ, למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה. דמי עדיפא מצוה זו מסימן שני שבעוף דלדעת הרמב"ם מצותו לכתחלה מן התורה, וכן הוא דעת רוב הראשונים כמו שכתב הפרי מגדים במשבצות בסימן כ"א וכן הוא גם דעת התוס' (בדף כ"א ע"ב) עיי"ש בראש יוסף. ובחוץ חייב בסימן אחד, גם לולא הטעם דעביד מעשה חטאת כמו שכתבו התוס' והראשונים שם. מהאי טעמא דעיקר הכשרו בסימן אחד. [וגם לדעת רש"י שם דגם בעוף צריך לטעמא דעביד מעשה חטאת כדי לחייבו אסימן אחד בחוץ, הרי טעמו משום דקדשים מחולין לא ילפינן כמו שכתב שם בחידושי הר"ן אבל מה דגם בקדשים אינו אלא לכתחלה ודאי דאינו מעכב גם בחיובא דשחוטי חוץ] והכי נמי כיון דעיקר ההכשר הוי גם בעוף של קדשים בנחירה ודאי דגם לחייבו בחוץ אין שום יתרון לשחיטה על הנחירה, משום המצוה דלכתחלה שישנה בעוף של קדשים בשחיטה. ג) חידש לן הדר"ג מילתא מעלייתא לחלק בין גדר איסור אבר מן החי לבן נח ואיסורו לישראל, דלישראל איסורו הוא איסור נבלה דמיתת מקצתה, ובבן נח איסורו בהיפוך משום שלא מת עדיין, דהמתה הרי מותרת להם, והאריך בזה בפלפול יקר ונעים. והנה דברי הדר"ג אין להם מקום אלא למאן דאמר בהמה בחיי' לאו לאברים עומדת דהאיסור חל בשעה שהאבר נתלש, ולדידי' הוא דיש לומר דהוי מיתת מקצתה, אבל למאן דאמר בהמה בחיי' לאברים עומדת, הרי לדידי' אין לומר דטעם איסורו הוא משום דהוי כמתה מקצתה, אחרי דגם בבהמה שלמה איתי' לאיסור זה. והי' מקום לומר עוד לפי סברת הדר"ג דזהו טעם מחלקותם דמאן דאמר לאו לאברים עומדת טעמו משום דלישראל איסורו הוא בגדר נבלה, ולא שייך איסור זה אלא לאחר שנתלש האבר, ומאן דאמר לאברים עומדת סבירא לי' דגם לישראל איסורו הוא משום שחי עדיין בעת תלישתו כמו שכתב הדר"ג בהאיסור דלבני נח, ואיסור זה שייך גם על הבהמה כולה כשהיא שלמה. ולפי זה יצא לנו, דבבן נח דלכולי עלמא אין איסור אבר מן החי שלו בגדר נבלה, יהי' הדין דלכולי עלמא לאברים עומדת, ורק בישראל נחלקו.

באופן דלמאן דאמר לאו לאברים עומדת, לבן נח חייל איסור אבר מן החי גם בשעה שהיא שלמה, ולישראל לא חייל אלא לכשיתלש האבר. ותתיישב בזה קושית התוס' בחולין (דף ק"ג ע"א) שהקשו בהא דאמרו שם דלריש לקיש לא אתי איסור אבר וחייל אאיסור טרפה ואמאי והרי איסור אבר מן החי הוי מוסיף אטרפה שמוסיף לבני נח. ולהנ"ל אתי שפיר, דכיון דלישראל חל האיסור בשעה שנתלש האבר, ולבני נח אסורה משום אבר מן החי גם כשהבהמה שלמה, אם כן אין איסורן חל בשעה אחת ואין זה מוסיף כלל. דפשוט הוא, דמוסיף לא הוי אלא אם באותה שעה שחל על האסור ועומד חייל נמי על המותר בו, אבל אם כבר חל על המותר ועומד, מה מוסיף יש כאן עתה, שיחול האיסור על האסור מכבר. אכן אם כה נאמר הרי תקשה לן הא דמקשה הש"ס (בדף ק"ב) לר' יהודא למה לי קרא דאיסור אבר חל על טמאה תיפוק לי' דהוי מוסיף לבן נח, ולהנ"ל מה קשה להו דלמא סבירא לי' לר' יהודא דלאו לאברים עומדת, וכיון דלבן נח לכולי עלמא לאברים עומדת אין כאן מוסיף דאין האיסורים חלים בשעה אחת. ואולי יש לומר דגם זה הוי מוסיף כההיא דאמרינן בקדושין על זונה דהוי מוסיף, משום דשם זנות פוסל בישראל בעלמא. והכא נמי משום דשם אבר מן החי אוסר בעלמא לבן נח הוי מוסיף אף דהוא ענין אחר וזמן אחר. ואחד מידידי העירני דאי אפשר לומר בטעמא דמאן דאמר לאו לאברים עומדת כסברת הדר"ג משום דאיסור אבר מן החי איסורו איסור נבלה, דאם כן חשב לאוכלה אברים אמאי חל עלי' איסור אבר מן החי כשהיא שלמה, אפילו למאן דאמר לאו לאברים עומדת כמבואר (בדף ק"ב ע"ב), ומאי מהני מחשבתו לאסוקי עלה איסור נבלה דמיתת מקצתה בשעה שהיא כולה שלמה. והצדק אתו. ולפי זה ישאל השואל על עיקר דברי הדר"ג, אליבא דמאן. דלמאן דאמר לאברים עומדת הרי בודאי לא נוכל לומר כסברתו דמשום לתא דנבלה הוא, וגם למאן דאמר לאו לאברים עומדת, הא מהני מחשבתו לאסוקי לה איסור אבר מן החי גם כשהיא שלמה, כשמחשב לאוכלה לאברים, ומוכח דגם לדידי' אין באיסור זה משום מיתת מקצתה. וכן קשה לפי דבריו מדברי התורת כהנים פרשה שמיני דממעט עוף טמא מטומאת אבר מן החי, והרי כיון דנבלה עצמה של עוף טמא אינה מטמאה בבית הבליעה כדממעט לה ר' יהודא בכמה דוכתי, (וסתם ספרא ר' יהודא] איך תיסק אדעתין דאבר מן החי שלה יטמא בבית הבליעה דצריך קרא למעוטי, אחרי דלדברי הדר"ג כל דין האיסור והטומאה של אבר מן החי הוא דין נבלה דמיתת מקצתה, ואיך תטמא מיתת מקצתה יותר ממיתת כולה. ואין להקשות בהיפוך, דאם איסורו איננו בגדר נבלה, אמאי צריך קרא כלל למעוטי לעוף מטומאת אבר מן החי ואפילו עוף טהור [דממעט שם מקרא מטומאת אבר מן

החי] למה לי קרא למעוטי, אחרי דלטומאת נבלת העוף בעינן דוקא שיהא בו איסור נבלה, כדחזינן מהא דנבלת עוף טמא אינו מטמא משום דלא חייל איסור נבלה, אם כן איך תיסק אדעתין דאבר מן החי שלה בין של עוף טהור בין של עוף טמא יטמא והיכן איסור נבלה של זה. ואם בעוף טהור הי' אפשר עוד לישב לפי מה שכתבו התוס' בזבחים (דף ס"ט) בעוף של קודש, שהקשו איך מטמא לר' יהודא הא לא חייל איסור נבלה על איסור קודש, ותירצו דלא ממעט אלא עוף טמא שאין במינו איסור נבלה, והכי נמי יש לומר באבר מן החי אף על גב דלית בי' איסור נבלה לא נתמעט מטומאת בית הבליעה כיון דבמינו מיהת איכא דין איסור נבלה, וכמו בעוף של קודש. ויש לפקפק גם בזה כמובן כיון דעל אבר הנתלש מן החי אין טומאת נבלה בהמין כולו. אבל על כל פנים מעוף טמא הרי בודאי קשה למה צריך קרא למעוטי אבר מן החי שלו מטומאת בית הבליעה גם אם נאמר דהספרא סבירא לי' דאבר מן החי נוהג בטמאין, ומה גם דסתם ספרא ר' יהודא, ור' יהודה סבירא לי' הכי בהדיא בחולין (דף ק"א ע"ב), אבל אחרי דאיסור אבר מן החי אין זה איסור נבלה, איך יטמא זה בבית הבליעה משום איסור אבר מן החי, בשעה שאין בו איסור נבלה. אכן באמת אם נאמר דלא כהדר"ג, אלא דאיסור אבר מן החי וטומאתו, הוא ענין בפני עצמו דלא שייך כלל לנבלה, דברי התורת כהנים פשוטים וברורים, ולא קשה כלל מה דצריך למעוטי אבר מן החי של עוף מטומאת בית הבליעה, אף שאין בו איסור נבלה. דהא דבעינן איסור נבלה לטומאת בית הבליעה, זה רק כשהטומאה משום נבלה, וטומאת נבלה אין בה אלא אם כן שיש בה גם איסור נבלה, אבל טומאת אבר מן החי, שאין טומאתו כלל טומאת נבלה, אלא שדינו אחד כדין טומאת נבלה, מאיזה טעם נצטרך לטומאה זו איסור נבלה, אחרי דאין כאן טומאת נבלה. ולכן לא רק בעוף טהור אתיא שפיר מה דצריך קרא למעוטי לאבר מן החי שלה מטומאה, דהרי איסור אבר מן החי מיהת אית ביה, והי אמינא דמטמא גם כן. אלא גם בעוף טמא ואפילו להסוברים דאין אבר מן החי נוהג בטמאים, אפילו הכי אתי שפיר דממעט אבר מן החי שלה מטומאת בית הבליעה, אף על גב דבנבלה כהאי גוונא בלא הכי אינה מטמא, ומשום שאין בהאיסור נבלה. משום דהא גופא דממעטינן מקרא נבלת עוף טמא דלא מטמא בבית הבליעה, לפי שאין בה איסור נבלה, הרי לא אשכחן זה אלא בטומאת נבלה דאשמעינן קרא דבעינן לטומאתה גם איסור נבלה, אבל בטומאת אבר מן החי הרי לא אשכחן כלל דבעינן לטומאתו גם איסור אבר מן החי, ולכן הוי אמינא דגם בעוף טמא ואפילו לרבנן דלית בי' משום איסור אבר מן החי, טומאת אבר מן החי אית בי' ומטמא בבית הבליעה. וזה פשוט. אלא דאין אנו צריכין לזה דסתם ספרא ר' יהודא,

ור' יהודא סבירא לי' בחולין (דף ק"א) דאבר מן החי נוהג בין בטהורין בין בטמאין. אולם כל זה הוא רק לדברינו דאבר מן החי אין איסורו וטומאתו משום לתא דנבלה אבל לשיטת הדר"ג דדין אבר מן החי בין לאיסורו בין לטומאתו מדין נבלה הוא, אם כן הניחא עוף טהור דצריך קרא למעוטי אבר מן החי שלה מט מאת בית הבליעה משום דמטמא במיתת כולה, והוי אמינא דגם במיתת מקצתה מטמא כבמיתת כולה, אבל עוף טמא דגם במיתת כולה אין לה טומאת בית הבליעה, איך סלקא אדעתין דבמיתת מקצתה תטמא בבית הבליעה דצריך קרא למעוטי, ומי עדיפא מיתת מקצתה ממיתת כולה. ולהדר"ג לא שייך לתרוצי כמו שכתבנו דטומאת אבר מן החי אין דינה כטומאת נבלה, כיון דלסברתו טומאת אבר מן החי מדין טומאת נבלה הוא. גם יש להעיר קצת על דברי הדר"ג מהא דמרבה שם בתורת כהנים בהמה טמאה לטומאת אבר מן החי מקרא יתירא. ולהדר"ג למה לן קרא לזה אחרי דכבר ידענו דבהמה טמאה מטמאה משום נבלה במיתת כולה, הוא הדין דמטמאה במיתת מקצתה, כמו שהדין בבהמה טהורה, דכמו דאינן חלוקין במיתת כולן הכי נמי במיתת מקצתן. וכי תימא משום דאין איסור אבר מן החי נוהג בטמאין הוי אמינא דהוא הדין דאין טומאתו נוהג בהם, הא סתם ספרא ר' יהודא ור' יהודא סבירא לי' בחולין דף ק"א דאבר מן החי נוהג גם בטמאין:

ד) ומדברי התורת כהנים האלו דממעט גם עוף טהור מטומאת אבר מן החי, קשה לי הברייתא דמס' ביצה (דף ז' ע"א) דתנו רבנן האוכל מנבלת עוף טהור מן השלל של ביצים מן העצמות ומן הגידין ומן הבשר שנתלש מן החי טהור. ולפי דברי התורת כהנים הנ"ל מאי האי דתני מן הבשר שנתלש מן החי. דמשמעו דדוקא בשר שנתלש מן העוף אינו מטמא, שאין לו טומאה גם בבהמה (כדין בשר מן החי שאינו מטמא] אבל אבר מן החי שיש לו טומאה בבהמה מטמא גם בעוף, עדיפא הוי לי' למיתני דגם אבר מן החי אף שהוא מטמא בבהמה אינו מטמא בעוף כמיעוטא דהתורת כהנים וצ"ע:

ה) כתב הדר"ג לפרש דברי הרא"ה שהעירותי עליהם. וכתב לחלק דפסולי שחיטה שהם מצד הדין הפוסל בשחיטה, הוא הדין דפסלו במליקה, דבמה שנוגע לפסול שמחמת הדין, דין שחיטה ומליקה שיים. אבל הפסולין שמחמתן אין זו מעשה שחיטה, יש לומר דבמעשה המליקה אין זה פסול, דהרי במעשה חלוקין הן שחיטה ומליקה, ולכן יש לומר דאף במידי דלא מתקריא שחיטה מתקריא מליקה, וזהו שהסביר הרא"ה דשהיי' הוא פסול שמחמת הדין, וממילא פסול גם במליקה. עכ"ד. ואם כי הדברים נחמדים, אבל מלבד מה שקשה להולמם בכוונת הרא"ה, אף גם זאת דעיקר סברתו תינח לן רק בהא דפסול דרסה אינו פוסל במליקה, דבזה יש מקום לדברי הדר"ג דפסול דרסה הוא מפני

שאין זו מעשה שחיטה, כדאמרינן אין ושחט אלא ומשך, ומשום הכי כתב הרשב"א על פסול דרסה דאינו מן ההלכה אלא מגופא דקרא, וכן כתב רש"י ריש פרק השוחט, וכבר הבאתי דבריהם לעיל בסימן ז', אבל מה נעשה לפסול חלדה שאינו פוסל גם כן במליקה, והרי זהו פסול שמחמת הדין, ולדברי הדר"ג הי' ליה לפסול במליקה. ואי דנדחוק דכיון דהפסול הוא במעשה השחיטה עצמה לא מקריא שחיטה כלל אף דהפסול הוא מחמת הדין ולא דמי לשהיי' שאין הפסול בגוף מעשה השחיטה אלא במה שהפסיק בשחיטתו. אם כן מה נעני להגרמה שפוסלת במליקה, ולמה נאמר דהגרמה שאינה במקום שחיטה כלל הויא שחיטה אלא שהדין פוסלה, ועל חלדה נאמר שאין זו שחיטה כלל. וודאי נראה דכל הפסולים שמחמת ההלכה, אין טעמם מפני שאין זו מעשה שחיטה אלא שהדין פוסלן, דאם לא כן למה לן ההלכה, דאטו באה ההלכה ללמדנו על איזה דבר הונח שם שחיטה. ואם נאמר כן באמת, אם כן איך נחלק בין הפסולין לומר דבפסול זה באה ההלכה לפרש שאין זו שחיטה כלל, ובפסול חברו באה לומר דהשחיטה הויא שחיטה אלא שהדין פוסלה. ורק בדרסה נוכל לומר דאין זו שחיטה כלל, משום דאין ושחט אלא ומשך, ולכן כתבו הראשונים באמת שאין פסול דרסה מצד ההלכה. ואם כן מה נשתנה פסול שהיי' משארי פסולין, שנאמר עליו שאין זו מעשה שחיטה כלל, ולכן הוי סלקא אדעתין דכשר במליקה. עד שהוצרך הרא"ה להסביר דכיון דפסולו הוא משום הפסק, אין זה רק פסול הדין, והרי פסול שהיי' מן ההלכה הוא וודאי דהוי כיתר הפסולין שאינן רק פסול הדין ולכן פסולין גם במליקה. והא דחלדה אינו פוסל במליקה טעמא אחרינא הוא משום דמצות המליקה תמיד על ידי חלדה היא באה כמ"ש הרדב"ז, הבאתי דבריו בסימן ו'] ואין טעמו כלל משום דחלדה אינה נקראת שחיטה ובמליקה שמה מליקה. ותו דדברי הדר"ג אית להו פירכה מיני' ובי', דלדבריו דמה שכתב הרא"ה דשהיי' לא אצטריך לאשמועינן דפסלה במליקה הוא משום דכיון דפסולו מצד הדין לא אצטריך אפילו לאשמועינן דפוסל במליקה, משום דדין שחיטת ומליקה שוין הן, ופשיטא דכל דפסול בשחיטה פסול במליקה. ולפי זה מדאצטריך לאשמועינן דהגרמה פוסלת במליקה שמע מינה דהגרמה אין פסולה מצד הדין אלא משום שאין זו מעשה שחיטה, ראי דהוי פסולה מצד הדין לא הוי צריך לאשמעינן דפסול במליקה. אם כן יהי' מוכח מזה גופא היפוך דבריו שהניח ליסוד דכל שהוא פסול מצד מעשה השחיטה אינו פוסל במליקה, ולכן אין דרסה חלדה ועיקור [לחד מאן דאמר] פוסלין בה, דאם כן הגרמה אמאי פוסלת בה, וממה נפשך דאם הגרמה הוא פסול הדין, אמאי אצטריך לאשמועינן בה דפוסלת במליקה טפי מבשהיי' ואי דפסולה משום שאין זה מעשה שחיטה, למה

באמת פסולה במליקה טפי מחלדה ודרסה. ודוחק גדול לומר דזהו גופא דאשמועינן הש"ס בהגרמה דהוי פסול הדין, ושחיטה מיהא נקראת, אף על גב דהפסול הוא במעשה השחיטה עצמה, ובשהיי' לא אצטריך לאשמועינן גם זה כיון דאין הפסול בגוף מעשה השחיטה אלא דנפסלת על ידי ההפסק ופשיטא דזהו רק פסול הדין, כמה יש מן הדוחק בסברות כאלה:

ו) ולאשר כי במכתב הדר"ג באו בענין זה דברי הבה"ג בפסול עיקור, מצאתי פה מקום להעירו מה דקשה לי בדברי התוס' דחולין (דף ט') שהקשו לדעת הבה"ג דעיקור היינו שמוטת הסימנים למה לן ההלכה בכסול עיקור, והרי כבר טרפה היא משום שמוטת הסימנים. ודבריהם תמוהין דההלכה הרי צריכה כדי שתהא שחיטתו נבלה. (ומצאתי כעת בפרי חדש סימן כ"ד ס"ק ל"ב שתירץ באמת כן לקושית התוס'] ולפום רהיטא הי' נראה דדעת התוס' דנקובת הוושט הוי נבלה, והיינו משום דבאה ההלכה דאין שחיטה מועלת בוושט נקוב כמ"ש רש"י בחולין (דף ל"ב), וסבירי להו להתוס' דלאו דוקא בוושט נקוב, אלא דהוא הדין בכל טרפות שאירע בהסימנים באה ההלכה שאין השחיטה מועלת בהם עוד. ולכן הקשו שפיר דכיון דכבר היא טרפה אין שחיטה מועלת בסימן שאירע בו טרפות ומצאתי בלב ארי' שהקשה ותירץ כן. אבל אכתי קשה מנא להו להקשות על הבה"ג דלמא דעתו דנקובת הוושט טרפה לאחר שחיטה, ושחיטה מועלת בסימנין שאירע בהן טרפות כדי להוציא מידי נבלה. ולכאורה יש לומר בזה לפי מה שכתב רש"י בחולין (דף מ"ג) בעיקר הטרפות דשמוטה, דהוי מטעם נטולה דבח' מיני טרפות שמנו שם לא הוזכרה טריפות דשמוטה, אלא דהוי בכלל נטולה. ומבואר כן בגמ' (דף נ"ד ע"ב) בבוקא דאטמא דשף מדוכתי' דאמרינן שם דאתיא בזה הכלל מאי טעמא דדמיא לנטולה. וכיון דטרפות דשמוטה הוא מטעם נטולה, אם כן כדמטרפינן שמוטת הסימנים הוא משום דחשבינן להו כנטולין, ולפי זה יש לומר דכמו דנחשבין כנטולין לענין טרפות הכי נמי דהוו כנטולין לגבי שחיטה, וודאי דאין שחיטה מועלת בסימנין שהן נטולין מגוף הבהמה. וזהו שהקשו דכיון דכבר איטרפה מחיים פשיטא דלאחר שחיטה הוי נבלה דאין שחיטה מועלת בסימנין שהן נטולין. אלא דלכאורה אין זה מתקבל, דמשום דהוי כנטול לענין טרפות, תיהוי נמי כנטול גם לשארי מילי. אכן כיוצא בזה מצאנו בדין יתר כנטול הנזכר גבי טרפות, שדינו כנטול גם למילי אחריני, כמבואר ברמב"ם בפרק שני מהלכות איסורי מזבח הלכה י"א דאם נמצא שלש כוליות או שני טחולין פסולה משום מחוסר אבר, דכל היתר כנטול, הרי דגם לענין מחוסר אבר שאינו מענין הטרפות דייניגן בי' דין יתר כנטול. ועוד יותר דהתם הרי קיימינן בחסרון

אברים כאלו שאינה נטרפת בהן, ולא דיינינן בי' כלל בפרט זה דין יתר כנטול לענין טרפות, אפילו הכי דינן כנטול לענין מחוסר אבר, כל שכן בנידון דידן דדיינינן בי' גם בפרט זה דין נטול לענין טרפה, דיש לדון בי' דהוי כנטול גם לענין זה שלא תועיל לו שחיטה, דהוי כשוחט בסימן נטול, וצ"ע. ובזה אשאר ידידו מוקירו ומכבדו חושב שמו ומעריצו יעקב כהנא שפירא:

## סימן יד

וזאת אשר כתב לי שנית הגאון הנ"ל. אשר יקשה לידידי מה ששנינו בברייתא דביצה דאכל בשר מן העוף דאינו מטמא, הרי גם אבר מן החי של עוף אינו מטמא כדאיתא בתורת כהנים. הקושיא יפה היא. ומה שנראה לי בזה דיש לשאול על מה שלמדו מקרא דאלה, דאינו מטמא אמה"ח בעוף, הרי זה בודאי דאיסור אמה"ח אינו בגדר שהוא נבלה, דהרי נחלקו בש"ס אם אבר מן החי לאברים עומדת, וגם למאן דאמר לאו לאברים עומדת, מכל מקום אם חשב סבירא לי' לרבא דהוי איסור גם מחיים, ואם כן כיון דהאיסור דאמה"ח הוא גם בחיים, והרי טומאת נבלה בעוף הוא רק כשיש איסור דבל תאכל נבלה ובעוף באבר מן החי אין כאן איסור זה, כי אם איסור אחר שאינו כלל בשביל מיתתה. ואין לומר דמלבד איסורא דאמה"ח שהוא שייך גם מחיים, יש בכל אמה"ח גם איסור דנבלה כמו לגבי טומאה דמטמא כנבלה. דהרי מוכרח בש"ס באוכל אמה"ח מן הטרפה דלחד חייב שתים ולחד חייב אחת, ועל כרחך דאין כאן עוד חיוב בשביל נבלה. אמנם נראה דיש לומר דזו היא כוונת התוספתא בחולין, האוכל חלב מן החי חייב משום חלב ומשום חי דם מן החי חייב כו' האוכל אבר מן החי חייב משום נבלה נראה מזה דבאמת בכל אמה"ח חייב משום נבלה גם כן, ומה שאמרו ברישא דחייב רק שתים וילקה שלשה משום:

ז) תו כתב הוד גאונו, ולפי מה שכתבתי דנחירה מתרת מפרכסת, אין מקום לקושיתו בנזיר מדם עכ"ד. ולא אבין איך יש מקום לאין מקום זה, אחרי דגם עיקר קושיתי היתה להוכיח דנחירה מתרת מפרכסת, וההוכחה במקומה עומדת, דאם אין נחירה מתרת מפרכסת, יש מקום לקושיתו:

ח) ובסוף דבריו שוויוני הדר"ג טועה בעיקר הערתי בנזיר דגם אם אין נחירה מתרת מפרכסת, לא משכחת לה כלל הזאה מחיים, דההזאה היא אחרי שכבר מלק הרוב בשר דהוי כמתה לכל דברי', עכ"ד ובאמת קצרתי בדברי להדר"ג, וכשאני לעצמי עוררתי גם על זה, וכתבתי) דקושיתי יש לה מקום לפי מה שהקשו התוס' בנזיר שם על

תירוץ הש"ס דסבירא לי' אין שחיטה לעוף מן התורה, דאכתי קאכיל טרפה משבירת המפרקת, ותירצו דסבירא לי' כמאן דאמר מחזיר סימנין אחורי העורף, וכן כתב הרמב"ן בחידושיו לחולין (דף כ"ח). ודעת רש"י בחולין (דף י"ט ע"ב) דלמאן דאמר מחזיר או אף מחזיר, מולק הסימנין לבדן, וכן כתב שם הריטב"א דכשמחזיר אינו מולק עוד המפרקת. ובמליקת הסימנין לבדן, הרי היא כחי' לכל דברי' גם בעוף, וכבר הארכתי בזה לעיל בסימן ו', ויש מקום להערתי לשיטת רש"י והריטב"א דנעשית ההזאה מחיים. נבלה גם כן, נראה דמה דאסור משום נבלה, הוא באבר מן החי כזה שיש בו טומאה כאבר של בשר גידין ועצמות, אבל חלב שרק איסור אבר מן החי יש כאן בכל האברים הפנימים כמו שכתב הרמב"ם ז"ל אבל טומאה אין כאן כמבואר בש"ס, ובזה אין כאן לאו דנבלה ואם כן גם הש"ס מיירי בגוונא דא באברים שכולם בשר שבהם אין כאן איסור נבלה. אמנם עדיין קשה דתינח למאן דאמר לאו לאברים עומדת דאז חל איסור נבלה על איסור אמה"ח בבת אחת, אבל למאן דאמר לאברים עומדת דאיסור אבר מן החי קדים, אם כן אין איסור נבלה חייל על איסור אמה"ח דאין כאן כולל, והרי אמרו בעוף טמא דבשביל שאין איסור חל על איסור אין כאן דין דטומאה, ואם כן גם באמה"ח כן. אמנם התוס' בזבחים הקשו דאיך טמא בעוף קדשים הרי אין איסור דנבלה חל על קדשים ותירצו שם דלא ממעטינן אלא שבמינו לא שייך איסור נבלה יעו"ש. ואם כן גם באמה"ח יש לומר כן אף שאין בו איסור נבלה מכל מקום כל שבמינו יש בו מטמא. אמנם באמת יש ליישב קושית התוס' באופן אחר, דבאמת יש לומר דכל דאין בו איסור דנבלה אין כאן טומאה, דהטומאה באה בשביל אכילת האיסור ורק דכל זה אם נאמר, דאין איסור חל על איסור הוא שאין בו איסור כלל, אבל אם נאמר דאיסור חייל, רק דאין עונשין שתים, בזה יש לנו לטמאה, דמכל מקום כל שאכל איסור נטמא. ומבואר אצלי בדברי הר"ן בביאורו לנדרים לדברי הירושלמי דנדרים חלין על האיסורין משום דנדרים והקדש איסור חפצא וכל האיסורין איסור גברא,

*) עיין בסימן ז' אות ב'. היינו דהקדש איסורם בשביל החפץ הקדוש, והאיסורים הם בשביל קדושת האדם, וחלים זה על זה, וכבר הקשו על זה מהא דכריתות דאמרו גם בהקדש כן. ונראה דבאמת באיסור חל על איסור, יש שני דברים, האחד בחלות האיסור, שאינו חל כלל כל שכבר נאסר, והשני דהלאו אין כאן ללקות כיון שכבר נזהר, ולזה באיסור גברא כגון זר ששימש בשבת אמרו דמכל מקום יקבר בין רשעים גמורים, דשם לא שייך חלות, כי אם שאין כאן עונש שתים, משא"כ בדברים דהם חלות האיסור כגון כל האיסורים אינם חלים כלל. אמנם כל זה בשני דברים האסורים בשביל תועבה

לקדושת האדם, שבהם אינם חלים כלל, אמנם באיסור חפצא של קודש על איסור תועבה בשביל גברא, החלות הוא חל, רק דמכל מקום אזהרה ללקות אין כאן, ולזה אמרו בכריתות בשביל איסור מוסיף, אבל כאן בנדרים גם מלקות יש כאן, היינו דבאמת בנדרים דאיסורם משום בל יחל אין כאן כלל דינא דאיסור חל על איסור, דזה לא שייך אלא באיסורים שהתורה עושה מה שאין כן באוסר על עצמו רק בשבועה, מיעטו מלהרע או להטיב, דהרי מכל מקום מחלל דיבורו, ומה שהוצרך הר"ן לבאר מה שחל היינו שכל הנדר כחו בשביל שמתפיס בקרבן, וגם אם אינו מתפיס הוא כיד לזה כמו שכתב הר"ן ז"ל בעצמו, ואם כן כל דבהקדש אין כאן איסור שוב אין כאן התפסה ולזה הוצרך לומר דבהקדש יש חלות, וכל שיש חלות נהי דאינו לוקה מכל מקום התפסה שייך בזה, וכל שכן, לוקה משום לא יחל דברו, ולפי זה גם להיפך בנבלה על הקדש חלה רק שאינו חייב ולזה מטמא מה שאין כן בנבלה על טמאה דלא חל כלל וכנ"ל. אמנם אף שאין הכרח לדברי התוס' מכל מקום יש לומר כן ולזה אצטריך קרא דאלה. אמנם לפי זה אין לנו אחרי שלמדנו מקראי דקילא אבר מן החי בעוף מבהמה רק דזה הטעם דמכאן למדנו דכל דלא חל איסור דנבלה אין כאן טומאה בעוף למאן דאמר לאברים עומדת. ואם כן הדבר שוב עולה לנכון מה ששנינו דבשר מן החי, היינו דלו הי' הדין דגם בשר מן חי יטמא, משום שכל שאסור משום טריפה גם כן מטמא בעוף כמו דסבירא לי' לר' יהודא בטרפה ששחטה, אז בזה דחל שפיר איסור טרפה דבבשר מן החי דאיסורו משום טרפה בודאי אינו חל מחיים דלא שייך טרפה מחיים, ודוקא באיסור אבר מן החי נחלקו אם לאברים עומדת ויעו"ש בתו' בחולין שנסתפקו בזה, והיא ההכרעה הנכונה דלר' יוחנן דקיימא לן כוותי' אין איסורו רק כשנחתכה דאז היא כטרפה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, ולזה השמיענו דרק משום איסור נבלה מטמא ולא משום איסור טרפה, דמה שאמרנו דבשביל האיסור הוא דין הטומאה הוא רק כשיש בה דין טומאה בבהמה וכמו טרפה ששחטה אינה מטמאה, ולריש לקיש דסבירא לי' דאיסורא דבשר מן החי אינו כטרפה מפרש להברייתא דאתיא כר' יהודא דטרפה ששחטה מטמאה בשביל איסור טרפה וקא משמע לן כאן דמכל מקום בשר מן החי אינו מטמא דלא הויא כטרפה. ולפי מה שכתבתי בביאור דברי התוספתא דסבירא לה כמאן דאמר לאו לאברים עומדת ומכל מקום ברישא בדם וחלב חייב שתים [גם משום חי] התם משום דהוי איסור מוסיף לבן נח כמו שכתבו התוס' בחולין דלמאן דאית לי' מוסיף חל אמה"ח על דם וחלב, ויש לי בדעת הרמב"ם שיטה אחרת בזה ואין כאן מקומו. ומה שהקשה על דברי התוס' בזבחים, אם נאמר דבדם יש בו גם כן איסור דיוצא מן החי אם כן הוי לי' משקה שאינה ראוי'

לישראל *). הנה מבואר אצלי דנחלקו אמוראי בחולין בגדר הפסול דממשקה ישראל בהא דאמר רב הונא בחולין (דף צ' ע"ב) דגיד הנשה חולצו לתפוח ורב חסדא אמר מרי דיכי מי כתיב לא יאכל המזבח ורב הונא ממשקה ישראל. ואינו מובן דאטו רב חסדא לא סבירא לי' הך דממשקה ישראל. רק דנחלקו בזה. דרב חסדא סבירא לי' דמה שפסלה התורה משקה שאינה חזי לישראל, הוא משום דבעי אוכל הראוי לאדם, וכמו דסבירא לי' לר' שמעון בטומאה דבעינן אוכל הראוי לאדם כן בעינן בקרבן שיקריב מדבר הראוי לישראל, ולא בשביל שיש איסור גם למזבח, ולזה רצו לחלק במנחות בין היתה לו שעת הכושר היינו דכל שירדה לו כבר תורת אוכל כמו בטומאה לר' שמעון, ולפי זה לא שייך זה כאן בעצמות דהם אינם ראוים כלל לאכילה רק דקרב כטפל כיון שמחובר, ואם כן מה לנו שאסור, אחרי דדין איסור אינו כלל למזבח, וזהו שאמר דאיזה איסור יש בזה, דרק אכילת אדם אסור, ורב הונא השיב ממשקה ישראל כתיב, היינו דסבירא לי' דזהו שנאמר ביחזקאל הך דינא דממשקה ישראל, היינו שמכאן נלמד דמה שאסרה התורה כל האסור באכילה, הוא בין אכילת אדם בין אכילת מזבח, ומיחזקאל למדנו דכן הכונה, דאם לא כן עד דאתי יחזקאל מאן אמרה, וכמו שכן דעת הרמב"ם ז"ל בהא דיליף מזבחי מתים לתקרובת והרמב"ם כללה בלאו דלא ידבק, היינו דמדברי קבלה נלמד דנכלל בכלל זה, וכן בזונה לכהן מזרע בית ישראל והרמב"ם כללו בלאו דזונה והכא נמי דכוותה. ואם כן גם בעצמות הקרבים שייך גם כן, לאסור להקרבה, הארכתי בזה ואין כן מקומו. נמצינו למדין דלרב חסדא כל הפסול דממשקה ישראל הוא משום דבעינן שיהא ראוי לישראל, אם כן בדם דאסור לישראל ומכל מקום הכשירה התורה משום דמצותו בכך אין לנו לפסול אף אם יש איסור אחר על הדם כיון שבלא זה אינו ראוי וכשר, רק לרב הונא יש לומר דהתורה הכשירה והתירה רק איסור דם עצמו ולא כשיש בו עוד איסור אחר (כיון דאסור מצד עצמו למזבח] ואם כן מקום יש לספקן של התוס' אליבא דרב חסדא. ואל תקשה לנו דאם כן איך אמרו דטרפה פסולה משום ממשקה ישראל, הרי כל ההקרבה היא בדם, והדם בלא זה אינו ראוי, שאני אומר דמה דאינו מעכב האימורין הוא רק כשהי' ראוי בעת ההקרבה שהיא השחיטה שאז נמסרה לגבוה, כדאמרו בש"ס ירושלמי בנזיר, אבל אם בעת ההקרבה של השחיטה אינו ראוי להקריב האימורין אז כל הקרבן פסול, ולזה פסלה טרפה בשביל האימורין, אבל בדם עצמו אין כאן פסולא דהרי איסור טרפה אין כאן כלל בדם, דבשר אסור ולא דם. ומה שכתב ליישב בהא דאפרן דחמץ, נכונים דבריו וכן מבואר אצלי דלר' יהודא הוא מצוה מצד האיסור, ולרבנן המצוה היא רק בשלו ולא בשל הפקר, וגם בערב פסח מחויב להשבית אף שאין

כאן איסור אכילה והנאה לכמה פוסקים כי אם מצד מצות השבתה שמבטל באכילתה ואין בזה ספק כלל. מטרדתי נתאחרה מעט תשובתי והנני ידידו הנאמן מוקירו ומכבדו יצחק יעקב בהרש"ל ראבינאוויץ:

*) עיין בדברינו בסימן ז' אות י':

## סימן טו

אשר כתבתי להגאון הנ"ל על דבריו אלה:

א) תחלת דבר הדר"ג ביישוב קושיתי על סתירת הברייתא דביצה (דף ז') לדברי התורת כהנים פרשה שמיני, והאריך בזה בפלפול נעים. ובהשקפתי הראשונה השתוממתי למראה הסתירה. אשר בין דבריו במכתבו זה לדבריו שבמכתבו הקודם, אז החליט הדר"ג דאבר מן החי בין איסורו בין טומאתו הוא גדר נבלה, ואני במכתבי להדר"ג לכאורה הבאתי ראי' לדבריו מדברי התורת כהנים האלו דממעט מקרא דאלה טומאת אבר מן החי בעוף, ואי לאו דענינו גדר נבלה, למה לי קרא למעוטי תיפוק לי' דאין כאן איסור נבלה, וכמו דאמרינן בעוף טמא. ועתה דברי הדר"ג שונים, דאבר מן החי אין איסורו גדר נבלה, והראי' דבהמה בחיי' לאברים עומדת לכולי עלמא היכא דחשב. וגם הערה זו הזכרתי במכתבי הקודם ותרצתי בזה לקושית התוס' בחולין (דף ק"ג) ולפלא שהדר"ג לא הזכיר כל זה, שוב התבוננתי במכתבו העבר וראיתי שדבריו אמורים שם לדעת הרמב"ם, וגם במכתבו זה הזכיר בסוף פלפולו היקר דלהרמב"ם שיטה אחרת בזה. אולם איך שיהי' קשה לי לתירוצו שתירץ לדברי התורת כהנים, דהא דצריך קרא דאלה למעוטי עוף מטומאת אבר מן החי, הוא משום דבאבר מן החי נמצא בו גם איסור נבלה, לבד איסור אמה"ח, ומשום איסור זה הוי אמינא דיטמא אבר מן החי מן העוף, ואף דלמאן דאמר לאברים עומדת, לא חייל האיסור נבלה שבו [שחלותו הוא בשעת תלישת האבר] על איסור אבר מן החי דקדים לחול גם כשהבהמה שלמה, הא לא איכפת לן כיון דבמינה איכא איסור נבלה כמו שכתבו התוס' בזבחים, זהו תוכן דבריו. ולדידי קשה דהתינח בעוף טהור, אבל אכתי קשה הא דממעט שם מקרא גם עוף טמא מטומאת אבר מן החי, והרי התם גם נבלה גמורה שלו אינה מטמאה בבית הבליעה, ואם כן איך תיסק אדעתין דאבר מן החי מן העוף יטמא בבית הבליעה משום איסור נבלה שבו, ומי עדיף איסור נבלה של זה מנבלה גמורה שלו, אחרי דגם איסור נבלה זה שבא בעת תלישת האבר לא חייל על איסור טומאה, ואמאי צריך קרא למעוטי לעוף טמא מטומאת אמה"ח לפי תירוץ הדר"ג. לכן אני חוזר על דברי שבמכתבי הקודם, דבאמת איסור אבר

מן החי וטומאתו איננו כלל משום נבלות, ומה שקשה לפי זה על דברי התורת כהנים דצריך קרא למעוטי לאבר מן החי מטומאת בית הבליעה אחרי שאין בה טומאת נבלה, הקושיא מעיקרה ליתא. דהא דאמרינן דאין מטמאה בבית הבליעה אלא אם כן שיש בה איסור נבלה, זהו רק במקום שהטומאה היא טומאת נבלה, ואז בעינן שיהי' בה גם איסור נבלה, אבל היכא דהטומאה היא משום אבר מן החי, דהוי סלקא אדעתין דאבר מן החי יש לו טומאה בעוף כמו שיש לו טומאה בבהמה, ודין טומאתו בעוף, כדין טומאת נבלת העוף, כמו שבבהמה דין טומאתו כדין טומאת נבלה בהמה, מאי איכפת לן בזה שאין כאן איסור נבלה, כיון דאין כאן טומאת נבלה רק טומאת אבמה"ח, אלא שדין טומאת אבמה"ח כדין טומאת נבלה, וכי משום זה ניבעי שיהא בו גם איסור נבלה. ומשום הכי גם בעוף טמא אף דבמיתת כולו אין בו טומאת נבלות, היינו משום דאז טומאתו טומאת נבלת ומשום הכי בעינן בה גם איסור נבלה, ואיסור נבלה לא חייל על איסור טומאה, אבל טומאת אבר מן החי, אף אם נאמר דלטומאתו בעינן שיהא בו איסור אבר מן החי כמו דלטומאת נבלה בעינן שיהא בה איסור נבלה, כיון דדינן אחד, הרי סתם ספרא ר' יהודא דמרבה בחולין (דף ק"ב) אבר מן החי בטמאין, וליכא לאקשויי מידי. באופן דמהא דממעט עוף טמא מטומאת אבר מן החי מוכח להדיא שאין טומאת אבר מן החי בגדר נבלה, וממילא אין לנו שום יסוד לחדש דבכל אבר מן החי יש בו גם איסור נבלה. ואף אי יהיבנא להדר"ג שיש באבר מן החי גם איסור נבלה, כמו שהוכיח מהתוספתא דחולין, אבל טומאתו הרי ודאי מוכח מהתורת כהנים דאינה טומאת נבלה, דאם לא כן לא הי' צריך קרא למעוטי לעוף טמא מטומאת אבר מן החי, כיון דכבר ידענו דגם נבלה גמורה שלו אינה מטמאה. וכיון שכן, הא דנתמעט אבר מן החי מטומאת בית הבליעה בעוף אין זה משום דלא חל האיסור נבלה, וכמו דמסיק הדר"ג בתירוצו על קושיתי בביצה (דף ז'), כיון דטומאת אבר מן החי אין בו כלל משום נבלה, אלא דהמיעוט הוי על טומאת אבר מן החי גופה בעוף. ואם כן יהי נסתר עיקר תירוץ הדר"ג. ויש לדחוק ולייישב:

ב) חידש לן הדר"ג ליישב קושית התוס' בזבחים (דף ס"ט) דכשם דנדרים חלין על שארי איסורין גם לקיום הכי נמי חלין שארי איסורין על איסור נדר והקדש, דאיסורן איסור גברא, ונדרים איסור חפצא, ולפיכך חלין זה על זה, עכ"ד. אבל לא כן כתב הר"ן בנדרים (דף י"ח) והביא שם גם דברי הירושלמי המפורשין להיפוך, דאיתא התם דנדרים חלין על השבועות אבל אין השבועות חלות על הנדרים, והר"ן הסביר שם טעמו של דבר דבנדרים איכא גם איסור גברא ומשום הכי אין השבועה חלה עליו. וכן הוא בריטב"א שם בחידושיו על הרי"ף, שהביא גם כן דברי הירושלמי הנ"ל לסתור סברא זו, דלא נימא

דכשם דנדרים חלין על השבועות הכי נמי שבועות חלות על הנדרים. ואם כן הוא הדין לשארי איסורים דאינן חלים על איסור נדר והקדש מטעם זה דבנדר והקדש אית בהו גם איסור גברא. גם מש"ס דילן יש להוכיח היפוך סברא זו, דהרי בחולין (דף צ') אמרינן דאיסור גיד לא חייל על איסור קדשים, הרי דאיסורי גברא לא חיילי על איסור קודש. והכא אין לתרץ כמו שתירץ הדר"ג להגמ' דכריתות דלא חייל העונש, וכמו שהסביר דלעונש לא חיילי גם שארי איסורין על נדר משום שכבר יש עליו העונש הראשון. דאכתי קשה לפי זה, הא דאמרינן התם קדשים דאיסור כרת מי שמעת לי' ופירש"י איסור כרת יש בו אם יתפגל אח"כ או יתותר. וכיון דעל איסור קודש, יש לאיסור גיד לחול, דהוו איסור חפצא ואיסור גברא דחיילי אהדדי לפי דברי הדר"ג, אלא דמשום העונש של קודש לא מצי לחול העונש של איסור גיד, אם כן יש לנו לדון רק על חומר העונש של קודש, ומה חומר הוא לעונש זה, מה שיכול להסתעף שיבא אחריו עונש אחר. ואף דלהראשונים דבעלמא איסור חל על איסור לאיסורא, מוכרחין אנו גם כן לפרש דברי הגמ' לענין עונש, ואפילו הכי מחשיב לחומר מה שיוכל להסתעף חיוב כרת, התם מילתא אחריתא היא, דלדידהו הרי איסורו של האיסור הראשון מונע בעד עונשו של השני מלחול, וודאי דזה מיחשב חומר להאיסור הראשון מה שממנו יכול להסתעף כרת. אבל לדברי הדר"ג, דעל איסור קודש שהוא איסור חפצא חיילי איסורי גברא אלא דהעונש השני לא מצי חייל מפני שכבר קדמו העונש של איסור קודש, וכיון דאנו דנין כאן על העונש הראשון, הרי אין זה חומר לעונש זה מה שיכול לבוא לידי עונש אחר חמור ממנו, ויש לדחוק:

ז) ומה שכתב הדר"ג דבאיסור נדר לא שייך אין איסור חל על איסור, כין דמכל מקום מחלל דבורו, אינו מובן לי כל הצורך, דאם אין איסור נתפס על דבר שכבר אסור ועומד הרי לא שייך בזה כלל חילול דבורו דכל דלא חל הנדר, איזה חילול דבור יש כאן, דאם לא כן איך משכחת לה להני נדרים דלא חיילי, אכתי נימא דמחלל דיבורו. אלא דזה פשוט דכל דלא חל הנדר, אין כאן מחלל דיבור. והכי נמי בנידון דידן דלא חל הנדר באיזה אופן נדונו למחלל דיבורו. ואולם סברא כיוצא בזו אמרתי זה כבר ביישוב קושיא אחת שבתשובות הגרעק"א זצ"ל, בסוף ספרו דרוש וחידוש על דברי רש"י בחולין (דף ק"ג ע"ב) שכתב בטעמא דלא לקי על אבר מן החי בכדי אכילת פרס, משום דאבר מן החי חידוש הוא שחייב על בשר גידין ועצמות ואין לך בו אלא חידושו, דסתם אכילה בכזית בבת אחת. והקשה שם השואל דאם כן בקרבן שבועה דחידוש הוא שחייב קרבן על לאו גרידא בלי כרת, לא יתחייב קרבן שבועה על כזית בכדי אכילת פרס וזהו דבר

שלא שמענו. ואמרתי ביישוב קושיתו דכיון דאיסורא מיהת עביד בכזית בכדי אכילת פרס, דהאיסור הרי אין בו חידוש, ממילא חייב קרבן על חילול דבורו, שהרי עבר על איסור שבועתו, דהקרבן בא על בל יחל דברו, וכל דעביד איסורא הרי נתחלל דיבורו, אלא דכל שאין שיעור כפי הדין, אין כאן חילול, אבל מכיון דלענין איסור יש כאן שיעור, יש כאן חילול דבר וחייב קרבן. מיהו כל זה היכא דיש עליו איסור מחמת שבועתו, ואנו דנין רק על הקרבן, אבל הכא דקאי הדר"ג בסברתו דבדבר דבעינן חלות, לא חייל גם לאיסור לא הוי זה כלל מחלל דיבורו:

ד) כתב הדר"ג ליישב קושיתי על התוס' דזבחים, דספקן של התוס' יש לו מקום לרב חסדא בחולין (דף צ') דלדידי' הפירוש דממשקה ישראל הוא שכל שאינו ראוי לישראל לא הוי אוכל למזבח, ואינו אלא פסול, אבל לא שיש איסור למזבח כמו דאיתי' להדיוט ובזה נחלק על רב הונא שם, ומשום הכי לרב חסדא לא איכפת לן בדם אם יש עליו עוד איסור אחר, אחרי דבין כך וכך אינו ראוי לישראל ואפילו הכי הכשירתו תורה למזבח עכת"ד. אולם לפי חידושו הרי תקשה לן למה פוסלת טרפה בעולת העוף, כיון דבלאו הכי אסורה להדיוט משום נבלה, דזר שאכל מליקה חייב משום נבלה, ופשוט דבעולת העוף גם כהן מוזהר משום נבלה דרק מטומאת בית הבליעה ממעטינן לה לעולת העוף בזבחים (דף ס"ט) אבל מאיסור נבלה לא שמענו שנתמעטה גם אצל כהן, ואמרינן במנחות (דף ה') מליקה תוכיח שאסורה להדיוט ומותרת לגבוה, ואי נימא דכהן אינו מוזהר עלי' משום נבלה, מאי מוכיח הוא זה דשאני מליקה דמותרת לכהנים, לשיטת התוס' בזבחים (דף פ"ח) דמה שמותר לכהנים אף שאסור לזרים הוי ממשקה ישראל. ועוד יותר מזה יתבאר לפנינו בסימן ט"ז דגם למזבח גופו לא התירתו המליקה מאיסור נבלה, אלא שהתורה התירה כאן להקריב למזבח כשהוא באיסור נבלה. וגם חטאת העוף לכהנים אין המליקה מתרת להן איסור נבלה כשחיטה בחולין, אלא דהתורה התירה להן חטאת העוף לאוכלו באיסור נבלה. וזה מוכח מהסוגיא דחולין (דף ק"כ) דאמרינן, אילימא חלב בהמה לגבוה נבלה נמי אישתראי מליקת עוף לגבוה, ואמרינן תו התם ואלא חלב חי' להדיוט נבלה נמי אישתראי מליקה בחטאת העוף לכהנים, ואי נימא דהמליקה מוציאתה מידי איסור נבלה לגבוה ולכהנים מאי הותר מכללו שייך כאן, כיון דהמליקה למזבח היא כשחיטה להדיוט. ועל כרחין דהכא התירה התורה איסור נבלה לגבוה ולכהנים, ומשום הכי חשיב הותר מכללו. וכיון שכן מה לנו שניתוסף בו גם איסור טרפה. והרי זה דומה לדם כפי סברת הדר"ג. ולשיטת רש"י בזבחים (דף פ"ח) דגם מה שאסור לזרים לחודיי' אף שמותר לכהנים לא מקרי ממשקה ישראל, אין אנו צריכין

לכל האריכות והקושיא פשוטה להדר"ג מעולת העוף וגם מחטאת העוף, דלמה פוסלת בהן טרפה אחרי דאסורים לזרים מיהת, ולא הוו ממשקה ישראל. והנה גם הדר"ג השיב לנפשו מעיקר פסול טרפה אפילו בקרבן בהמה, (וה"ה לכל הפסולין שהם ממשקה ישראל) דאית בה משום ממשקה ישראל, וכיון דעיקר ההקרבה הוא הדם, ובדם הא לא שייך פסול דממשקה ישראל לרב חסדא. ומה שתירץ הדר"ג דהאיסור הוא משום הקטרת האימורין, נשגבה היא ממני, דכמו דלדבריו לא שייך פסול דממשקה ישראל בדם לרב חסדא, משום דבלאו הכי אינו ראוי לישראל, הכי נמי לא שייך פסול זה באימורין שהן חלב האסור להדיוט, ומותר לגבוה משום דמצותו בכך. ולתירוצו אין מקום אלא בעולה שמקטירין בשרה אבל לא בכל הקרבנות שאין למזבח אלא חלבן ודמן, וגם דלדבריו תקשה מחטאת העוף דאין למזבח אלא דמה, ואמאי פסלי בה כל הפסולין דממשקה ישראל. אכן באמת אי משום הא אין להשיב על דברי הדר"ג לא מטעם קושיתי אף לא מקושית הדר"ג לדברי עצמו. דהרי הפסול דממשקה ישראל הוי על כל עבודות הקרבן, וגם השחיטה בכלל ובעוף המליקה. וא"כ ל"ק איך שייך בטרפה פסולא דממשקה ישראל, כיון דהדם בלא"ה אסור להדיוט ועיקר ההקרבה הוי הדם, דהפסול הרי הוי גם על השחיטה דאז אין לנו עסק עם הדם וכיון שנשחטה בפסול, כבר פסול כל הקרבן ופסול גם הדם להקרבה, וכן לא קשה מטרפה בעוף, אף דבלאו הכי הוי נבלה, דהרי נבלה נעשית על ידי מליקתה גופה, ובשעת מליקה כשרה היא, וכשהיא טרפה מעיקרא, הרי נמלקה בפסול. והרי כל הפסולין אסורין בכל החמשה שמות ולרש"י בחולין (דף פ' ע"ב) גם מלקי לקי עליי' כמו בבעל מום. ולדעת הרמב"ם דבכל הפסולין לבד בעל מום אין בהן מלקות כמבואר בדבריו בפרק שלישי מה' איסורי מזבח על כל פנים נפסלין בכל החמשה עבודות, וגם איסורא נראה דאיכא, גם לדברי הכסף משנה שם, כמו שהארכנו בזה בסימן ז' [ולפלא על רבנו הצל"ח בחידושיו למס' פסחים (דף ע"ג) שכתב שם לדבר פשוט דבכל הפסולין לבד בעל מום אין איסור על שארי עבודות לבד ההקרבה והרי לרש"י מלקי לקי עליי']. ומיושבת גם הערתי גם הערת הדר"ג. אלא אי קשה לדבריו הא קשה. דאם כן תתכשר לרב חסדא מנחת העומר גם כשאינה ממשקה ישראל דהרי העומר תמיד מן החדש הוא בא ומשום דמצותו בכך מותר כדאמרינן במנחות (דף ה') והוי כמו דם דלסברת הדר"ג לא שייך בי' תו פסולא דממשקה ישראל ותהא כשרה מנחת העומר של איסורי הדיוט, וזה לא שמענו. ואין לומר דבאמת מצד ההקרבה כשרה מנחת העומר של איסור, אלא דפסולה משום שאין שירי' ראוין לכהנים דאף דאין זה מעכב, מכל מקום כל דלכתחלה אין השירים ראוין לאכילה פסולה, כמו שכתב הדר"ג לענין

הקטר חלבים. דזה אינו. דהרי עומר הבא בטומאה אינו נאכל כמבואר במשנה דפסחים (דף ע"ו) הרי דגם אם מתחלתו אינו ראוי לאכילת שירים אין זה מעכב. ואין להביא סמך לסברת הדר"ג בדרב חסדא, מהא דבסוכה (דף מ"ח) אסרינן יין מגולה לנסכים, ובירושלמי מפרש הטעם משום דלא הוי ממשקה ישראל, והרי התם דאיסורו להדיוט דמשום סכנה לא שייך כלל לגבוה, ואי נימא דפסולא דממשקה ישראל פירושו שיש איסור לגבוה איך שייך איסור זה במידי דמשום סכנה, ויהי' מזה ראי' לסברת הדר"ג דממשקה ישראל אינו אלא פסול דכל דלא חזי לישראל פסול לגביה ושייך זה גם במידי דסכנה, דסוף סוף אינו ראוי לישראל. אולם כבר העירותי בסימן ח' מגמ' זו עצמה, והבאתי ראיה דהא דאיסורי הדיוט אסורין לגבוה, אין פירושו שנאמרו פרטי האיסורים לגבוה כמו שנאמרו להדיוט, דבאופן זה לא הוי שייך באמת למיסר לגבוה מידי דסכנה, אלא דאיסורן לגבוה הוא משום זה גופא דאסורין להדיוט, אבל האיסורין בעיקרן לא נאמרו לגבוה, גם אין לגבוה פרטי איסורים אלא סוג איסור אחד, דכל שאסור להדיוט אסור משום זה לגבוה, ולכן שייך איסור זה גם במידי דסכנה, דמכל מקום אסור להדיוט, ואסור משום זה גם לגבוה, ולפי זה אין מכאן ראי' לטעמו של הדר"ג דממשקה ישראל אינו אלא פסול. דאפילו אי נימא שיש איסור לגבוה, שייך איסור זה גם במידי דסכנה, כיון דאיסורו דלגבוה הוא רק משום שאסור להדיוט, ואם כן גם כשאסור להדיוט משום סכנה, סוף סוף מאיסורי הדיוט הוא ואסור משום זה גם לגבוה. איברא דלסברת הדר"ג הי' מקום להסביר דברי התוס' בחולין (דף צ') שהקשו באיסור גיד על מוקדשין דהוי מוסיף לגבוה. ודבריהם תמוהים כמו שתמה המהרש"א כיון דכל איסור גיד לגבוה הוא משום שאסור להדיוט ולא הוי ממשקה ישראל, אם כן כל זמן דלא חל איסורו להדיוט מותר גם לגבוה. והמהרש"א תירץ דסברת התוס' היא כיון דאם היו חולין היו אסורין להדיוט באיסור גיד לא הוי גם זה ממשקה ישראל. ואין דבריו מובנים כיון דהאיסור דלהדיוט הוא האוסרו לגבוה, אם כן כל זמן שאין כאן איסור להדיוט במה יאסר זה לגבוה, ומה לנו שאם הי' חולין הי' אסור להדיוט כיון דעתה אין איסורו איסור להדיוט, וביותר לפי מה שהוכחתי מיין מגולה דפסול לנסכים לפי שאינו ממשקה ישראל, דלא נאסרו לגבוה האיסורים בעיקרן אלא דאיסורן לגבוה הוא משום זה גופא שאסור להדיוט. אם כן כל זמן שאין בו איסור להדיוט מפני מה יאסר זה לגבוה. ולדברי הדר"ג מוסברים דברי המהרש"א דאחרי דאיסורי הדיוט אין איסורן איסור כלל לגבוה, ואין בהן אלא פסול דמה שאינו ראוי לישראל אין זה קרבן, ואם כן העיקר דכשהוא חולין צריך להיות ראוי להדיוט דמשהוקדשו הרי כל המוקדשין אינן ראוין להדיוט. אבל אכתי כיון דדברי

הדר"ג אינן אלא לרב חסדא, הרי דוחק הוא להעמיד קושית התוס' אליבא דרב חסדא דוקא. ואולם כבר יישבנו דברי התוס' בסימן ח', דהעיקר בדיני כולל ומוסיף דאזלינן תמיד בתר הצד החיובי, דכל היכא שאם רק יחול על האיסור, יחול באותה שעה גם על ההיתר הוי זה מוסיף, ולכן אין לדון בנידון דידן בהיפוך דכיון דלא חל עדיין לגבוה לא יחול גם להדיוט ולא יהי' בזה מוסיף, אלא דכל דכשיחול על האיסור יחול גם על ההיתר מקרי זה כולל ומוסיף, וכיון דכשיחול להדיוט יחול גם לגבוה חל על שניהם מדין מוסיף. ומיושבין דברי התוס' בלי פקפוק. והנני ידידו המתענג על דבריו ומתגעגע עליהם תמיד. יעקב כהנא שפירא:

## סימן טז

בדין שחיטת אותו ואת בנו אחר שחיטת קטן מומחה ויודע לאמן ידיו ששחט בינו לבין עצמו. גם יבואר בו יישוב לקושית האחרונים בעיקר שחיטת קטן ופלפול בדבריהם.

כתב הטור בסימן א' וקטן מומחה ויודע לאמן את ידיו לשחוט, לא ישחוט בינו לבין עצמו ואם שחט שחיטתו כשרה. וכתבו הבית יוסף והב"ח דהטור דייק לה מלשון הרא"ש וכן כתב הרשב"א במשמרת הבית. אכן הרא"ה שם בבדק הבית ובהגהות אשר"י פרק קמא דחולין כתבו, דבאין אחרים רואין אותו גם בדיעבד שחיטתו פסולה. והרמ"א בסימן ה' כתב, אבל אם שחט בינו לבין עצמו שחיטתו פסולה, אף על פי שיודע הלכות שחיטה. והוא כדעת הרא"ה וההגהות אשר"י הנ"ל:

א) ולכאורה נראה דלהני ראשונים, ולפי פסק השו"ע, דכששחט בינו לבין עצמו שחיטתו פסולה, מותר לשחוט בנה אחריה, כדין כל שחיטה פסולה שאינה בדין אותו ואת בנו. דאף על גב דטעמם הוא משום דאין נאמנות לקטן, כמבואר בדבריהם בהגהות אשר"י ובבדק הבית, ואם כן אין זה ודאי פסול, דכל שהוא משום חסרון נאמנות, הרי מידי ספק לא יצא, ולפי זה יהא אסור לשחוט בנה אחריה מספק. מכל מקום כיון דהוא ספק שבשחיטה, הרי דינו כודאי נבלה, דאמרינן העמד בהמה על חזקתה והוי ודאי נבלה, ומותר לשחוט בנה אחרי' כדין כל ודאי שחיטה פסולה. דאפילו אי נימא דהחזקה אינה מבררת את גוף המעשה, ואין לנו אלא דין של ודאי איסור, אבל עצם המעשה מסופקת לנו שמא שחט כהוגן, אפילו הכי אין לאסור שחיטת השני מספק, דשמא הי' שחיטת הראשון כראוי, דכיון דמכל מקום אסורה ודאי משום נבלה, הרי כל שחיטה שלא הועילה להוציא מידי נבלה אינה שחיטה כלל אפילו אם היתה כולה כדין ומותר לשחוט את השני אחריו. ואם כן שחיטת קטן מומחה ויודע לאמן ידיו להראשונים דכששחט

בינו לבין עצמו, שחיטתו פסולה, אף שהוא משום שאין לו נאמנות, ואינה אלא ספק פסולה, הרי כיון דאוקמינן לה בחזקת איסור ואסורה ודאי משום נבלה, אין כאן עוד שחיטה כלל, ומותר לשחוט את השני אחריו. ומה שכתב הרמב"ם בפרק י"ב מהלכות שחיטה הלכה א' דבספק נבלה אסור לשחוט בנה אחרי', ולא אמרינן דלוקמה אחזקת איסור ותיהוי ודאי נבלה, והוי כמו שאין כאן שחיטה כלל. זהו בספק נבלה בהחלט, ובמקום שאין להעמידה על חזקת איסור, כגון בנמצא הסכין פגום לאחר שחיטה, דלא אמרינן שם בחזקת איסור עומדת, משום דסכין איתרעאי בהמה לא איתרעאי, ונשארת כן בספק איסור נבלה, ועיין ברמב"ם פרק א' מהלכות שחיטה הלכה כ"ב ובכסף משנה שם. אבל היכא דאמרינן העמד בהמה על חזקתה, אין זה מכלל דבריו, דזוהי ודאי נבלה והרמב"ם נקט ספק נבלה. ומצאתי בפרי מגדים סימן ט"ז ס"ק מ"ט בשפתי דעת שביאר כן דברי הרמב"ם. ועיין שם מה שכתב על דברי הסמ"ק שהביא הש"ך שם דבצירוף שהייות לא שייך חזקת איסור. ואם כן בנידון דידן שיש לומר שם דבחזקת איסור עומדת אין זה ספק כלל אלא ודאי נבלה ומותר לשחוט את השני אחריו. אכן מסתימת לשון הט"ז בסימן ט"ז סוף ס"ק י"ג לא נראה כן, שכתב שם וז"ל, נראה פשוט דכשהבהמה שנשחטה תחלה נאסרה מכח איזה ספק טרפות בשחיטה שאין להקל בשביל זה לשחוט בנה אחרי' באותו יום. וקשה להעמיס גם בכוונתו דהיינו ספק שחיטה כזה, שישאר לעולם בספק, ובאופן דלא שייך לומר העמד בהמה על חזקתה וכגוונא דכתיבנא. ותו אי דאיירי באופן שאין לו חזקת איסור, מאי אין להקל דאמר, הרי זה איסור גמור ככל ספק איסור דאורייתא: ב) אולם דבר זה תלוי באשלי רברבי, דהראשונים נחלקו בהא דאיפלגו בגמרא (דף ט') בלא בדק בסימנים ר"א בן אנטיגנוס משום ר"א ברבי ינאי אמר טרפה ואסורה באכילה במתניתא תנא נבלה ומטמא במשא. ובתוס' כתבו הטעם דמאן דאמר אסורה באכילה ואינה מטמאה במשא, משום דרוב פעמים שוחט שפיר ושריא מדאורייתא ולפי שהוא דרבנן לא החמירו לעשותה נבלה, אבל בספק גמור בשחיטה כשהוא דאורייתא אית להו לכולי עלמא דמטמא במשא. אולם הרמב"ם דעתו דספקא דאורייתא הוא, ואפילו הכי איפלגו אי מהני החזקה לענין טומאה ועיין בבכור שיר בחידושיו (בדף י"ג) שכתב שכן הוא גם דעת הרשב"א. וצ"ע בזה מדברי הרשב"א בחידושיו (בדף ט') יעוי"ש] כמבואר בדבריו בפרק א' מהלכות שחיטה הלכה י"ב, וכפי שביארם התבואות שור בסימן כ"ה ס"ק ג', דגם למאן דאמר דאסור באכילה גרידא הוא גם כן מדאורייתא, ואפילו הכי לא מטמא דלא מהני החזקה לטומאה, והרמב"ם פסק כוותי', יעוי"ש בדבריו שהכריח כן מלשון הרמב"ם והגמ'. (ולולא דברי קדשו הי' אפשר

לומר דהרמב"ם פסק כהברייתא דמטמא במשא דלדידי' הוי ספק דאורייתא, ופליג בזה על התוס' דגם למאן דאמר זה הוי דרבנן, ומאן דאמר דאסור באכילה ואינה מטמאה, טעמי' מפני שהוא ספק דרבנן, וזהו גופא טעם מחלקותם, ומצאתי בתשובת הגאון רע"א סי' קס"ב שכתב כן בדעת הרמב"ם, ואם כן בספק גמור דאורייתא, כולי עלמא סבירי להו דמטמא במשא, אך דברי התבואות שור חזקו, מלשון הרמב"ם באבות הטומאה דפסק כמאן דאמר דאסור באכילה וסבירא לי' דגם לדידי' הוי נבלה דאורייתא, ואפילו הכי אינה מטמאה במשא דלא מהניא החזקה לטומאה, ולפי זה גם בכל ספק בשחיטה אפילו כשהוא דאורייתא אינה מטמאה] וכיון שכן יש לומר דלדעת הרמב"ם גם בכל ספק בשחיטה אפילו כשהוא ספק דאורייתא ויש לו חזקת איסור והוי ודאי נבלה, אפילו הכי יהא אסור לשחוט בנה אחרי', דכיון דבחזקת טומאה לא אמרינן, הרי הועילה השחיטה לטהרה מטומאת נבלה, ופשוט נראה דשחיטה שהועילה להוציא מידי טומאת נבלה, אף אם לא התירה מידי איסור נבלה, אסור לשחוט את השני אחריו, דכל שהועילה להוציא מדין נבלה, גם אם מטומאתה לחוד, שמה שחיטה. ומעתה מדוקדקין דברי הט"ז בסימן ט"ז שהבאנו לעיל, מש"כ דבספק בשחיטה אין להקל לשחוט בנה אחרי', והקשיתי בממה נפשך, דאי איירי בספק שיש לו חזקת איסור דהוי ודאי נבלה, הרי באמת מותר לשחוט אחריו, ואי בספק שאין לו חזקת איסור מאי אין להקל דקאמר הרי אין זה אלא איסור גמור ככל ספק איסור, ולפי דברינו יש לומר דקאי באופן שיש לה חזקת איסור, ובאמת אין כאן שחיטה כלל ומדינא מותר לשחוט אחרי', אלא דהט"ז חשש לדעת הרמב"ם דגם בספק דאורייתא אינו מטמא, ולדידי' דהועילה השחיטה לטהר מטומאת נבלה, יש לאסור שחיטת השני. ומשום דרוב הראשונים נחלקו עליו בזה, כתב דאין להקל בזה נגד דעת הרמב"ם:

ג) שוב התבוננתי שפרט זה, דשחיטה שהועילה לטהר מטומאת נבלה לחודה אי חשיבא שחיטה, שנוי במחלוקת גדולי האחרונים. דהתבואות שור בסימן כ"ה ס"ק ג' אחר שהביא דעת הרמב"ם דגם בספק גמור דאיסור אכילתה מדאורייתא, בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן, מסיק ואזיל דלפיכך מותר לשחוט בנה אחרי'. הרי שדעתו דגם שחיטה שהועילה לטהר מטומאת נבלה, כל שלא הועילה להוציא מידי איסורה, אין זו שחיטה כלל ומותר לשחוט השני תחריו, וזהו דלא כמו שכתבנו. והפרי מגדים שם בשפתי דעת ס"ק א' הביא דבריו וחלק עליהם מטעם הנ"ל, דכל שהועילה השחיטה לטהר מטומאת נבלה, אסור לשחוט אחריה. [וראיית הפרי מגדים שם מטרפה, דלרבנן דר' שמעון אסור לשחוט בנה אחריה אינה מובנת כלל. דבטרפה הרי

הועילה שחיטתה להוציאה גם מידי איסור נבלה, וצ"ע בדעתו הגדולה, גם קשה עליו עוד מדברי עצמי בסימן ט"ז ס"ק י"ט בשפתי דעת שהבאנו לעיל דבמקום דאיכא חזקה מותר לשחוט בנה אחרי', ואולי דעתו לפסוק כהתוס' דבספק דאורייתא כולי עלמא סבירי להו דגם בחזקת טומאה אמרינן, ולא חש לדעת הרמב"ם, אלא דהכא חלק על התבו"ש במ"ש דגם לדעת הרמב"ם מותר לשחוט בנה אחרי']. הרי לפנינו מחלוקת גדולי האחרונים בשחיטה שמטהרת מטומאת נבלה ואינה מוציאה מידי איסורה אי חשיבא שחיטה, ולדעת התבו"ש כל שלא הועילה להוציא גם מידי איסור נבלה אינה שחיטה ומות לשחוט את השני אחריו. ולפי זה בקטן מומחה ויודע לאמן ידיו ששחט בינו לבין עצמו, יהא מותר לשחוט את השני, גם לדעת הרמב"ם דאפילו בספק דאורייתא בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן. אולם לדעתי העיקר בזה כהפרי מגדים, דכל שחיטה שהועילה לטהר מטומאת נבלה חשיבא שחיטה לכל דבר. ונראה לי להביא ראי' לזה מהא דבזבחים (דף ק"ז) ממעטינן מקרא דהשוחט ולא המולק דהמולק בחוץ פטור. ולכאורה טעמא בעי דלמה לן קרא לפטור את המולק, והרי המולק בחוץ נבלה היא, דגם בשוחט כי האי גוונא פטור, ואיך סלקא אדעתין לחייב את המולק, דצריך קרא למעוטי, ולא יהא אלא כשוחט ונתנבלה בידו. ודוחק לומר דברייתא זו אתיא כמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, דאהניא לה מליקתה בחוץ להוציא מידי נבלה ואפילו הכי מיעטה רחמנא דהמולק פטור. ועוד דלמאן דאמר זה הרי קשה באמת למה המולק בחוץ פטיר, דלדידי' גם הנוחר בחוץ צריך להיות חייב, וכבר העיר בזה המקנה בחידושיו (בדף נ"ז), ועיין מה שכתבנו בזה בסימן י"ג בדברינו להגאון האב"ד דק"ק פאניעווועזש שליט"א. על כל פנים אין לומר דברייתא זו אתיא דלא כהילכתא דוקא, וכמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה. ומה גם דבברייתא דזבחים ר' עקיבא הוא דדריש לה להך דרשה דהשוחט ולא המולק, ולפי המבואר בבכורות (דף ל"ג) דר' עקיבא לית לי' לדרשא דר' אליעזר הקפר דמה פסולי המוקדשין טעון שחיטה אף צבי ואיל טעון שחיטה, הרי מוכרח דסבירא לי' דיש שחיטה לעוף מן התורה כמבואר שם בתוס' ורא"ש [זולת לחד תירוץ שבתוס' דר' עקיבא מצי סבר אין שחיטה לעוף מן התורה]. ואם כן קשה מה דצריך קרא למעט את המולק. והפשט הפשוט, דכיון דהמליקה מכשרת את הקרבן ומהניא לה בפנים כמו שחיטה בחולין, הוי אמינא דהוא הדין דמיחייב עלי' באופן זה עצמו בחוץ, אף דבחוץ הוי נבלה. ומעתה יש לנו לראות טיב המליקה בפנים מה דינה בנוגע להוציא מידי נבלה, אם היא לגמרי כשחיטה להוציא גם מידי איסור נבלה, או שמטהרת רק מטומאת בית הבליעה אבל אינה מתרת לאיסור נבלה. ונראה

לי דהמליקה גם כשהיא בפנים אינה מוציאה מידי איסור נבלה, לא לגבוה ולא לכהנים, אלא דמצותן בכך להקטיר ולאכול באיסור נבלה. דבזבחים (דף ס"ט) דרשינן מטרפה הנאמר בקרא דנבלת עוף טהור, מה טרפה שאין מתרת את האיסור אף כל שאין מתרת את האיסור יצא מליקה שהיא בפנים הואיל ומתרת את האיסור אינה מטמא בגדים בבית הבליעה. הרי דאצטריכו לדרשא מיוחדת שתטהר מליקה מטומאת נבלה, ואם כן נראה פשוט דמטומאה דאשכחן קרא הוא דמטהרת, אבל לאיסור דלית לן קרח, אינה מתרת. דהיקישא דטרפה בקרא דטומאה כתיב, ולענין זה הוא דמהני מליקה, אבל לא לאיסור. אלא דגזרת הכתוב הוא להקריבה לגבוה באיסור נבלה, וכן בחטאת העוף הנאכלת לכהנים, אין המליקה כשחיטה להתיר להם איסור נבלה, אלא דגזרת הכתוב הוא להתיר לכהנים שיאכלוה באיסורה. והדבר יוצא מפורש מהסוגיא דחולין (דף ק"כ) דאמרינן שם נבלה נמי אישתראי מליקת עוף לגבוה, ואלא חלב חי' להדיוט, נבלה נמי אישתראי מליקה דחטאת העוף לכהנים. הרי דאיסור נבלה הוי הותר מכללו, במה שהותרה עולת העוף לגבוה וחטאת העוף לכהנים, ואי נימא דהמליקה מוציאה מידי איסור נבלה כשחיטה בחולין, איך חשבינן לה להותרה מכללה משום היתר מליקת העוף, אחרי שהמליקה התירתו כשחיטה, ואטו נימא דנבלה חשיבא הותרה מכללה במה שהשחיטה מותרת באכילה. אלא ודאי דהמליקה אינה כשחיטה להתיר איסור נבלה, אלא דמגזרת הכתוב הותר כאן איסור נבלה בעולת העוף לגבוה וחטאת העוף לכהנים, ולכן חשיב לי' הותר מכללו בין לגבוה בין להדיוט כיון דהיתרה הוא מגזרת הכתוב ולא מפעולת המליקה. וכן נראה מגוף הלמוד דחטאת העוף נאכלת לכהנים דבזבחים (דף מ"ד) ובמנחות (דף ע"ג), דאמרינן שם ולכל חטאתם לרבות חטאת העוף סלקא דעתך אמינא נבלה היא. ואי דהמליקה לגבי כהנים היא כשחיטה לגבי הדיוט, מה נבלה היא זו, דסלקא דעתין דליתסר וצריך קרא לרבויי, והרי כבר התירתה המליקה מאיסור נבלה. וודאי אינו במשמע דזה גופא אשמועינן קרא דלכל חטאתם שהמליקה מוציאה מידי איסור נבלה, דלא קאי הכא הש"ס בדיני מליקה. ותו דאם כן למה לן ההיקש דטרפה דבזבחים (דף ס"ט) דמליקה אינה מטמאה בבית הבליעה אחרי דכבר נפקא לן מקרא דלכל חטאתם, שהמליקה היא כשחיטה להתיר איסור נבלה והרי היא כשחיטה לגבי כהנים, ואם כן אין כאן נבלה כלל שתטמא. ורש"י פירש שם בזבחים דמקרא דלכל חטאתם לא ידעינן אלא דחטאת העוף אינה מטמאה בבית הבליעה אבל עולה מנלן. אולם אם נאמר דקרא דלכל חטאתם בא ללמדנו שדין המליקה להתיר איסור נבלה בחטאת העון כשחיטה בחולין הרי אינו מובן כלל, למה ישתנה בזה דינה

של המליקה בעולה מבחטאת. דודאי פשוט הוא, שכל שדין המליקה להתיר איסור נבלה כשחיטה, דינה אחד בעולה כבחטאת, ולמה לן קרא למעוטי לעולה מטומאת בית הבליעה. אלא ודאי דגם בחטאת העוף, אין המליקה כשחיטה בנוגע לאיסור נבלה, אלא דגזירת הכתוב הוא להתיר לכהנים לאוכלה באיסורה ומצותה בכך, ומשום הכי בעולה דליכא מצות אכילה הוי אמינא שתטמא בבית הבליעה ולכן צריך להיקישא דטרפה. והדברים מכוונים בלשון רש"י בזבחים (דף ס"ט) שם ד"ה הא נמי נבלה, וזה לשוני, מאן לימא לן דלאו נבלה היא נהי דהותרה מליקת חטאת העוף לכהנים מגזרת הכתוב דלכל חטאתם עולה שלא הותרה להם תטמא בבית הבליעה. הרי מפורש מדבריו דכל מה דצריך קרא לעולה שלח תטמא, הוא רק משום דבחטאת אין היתירה אלא מגזרת הכתוב). וכן מוכח מהסוגיא דמנחות (דף ה' ע"ב) דפריך והרי מליקה שאסורה להדיוט ומותרת לגבוה, ומאי פריך ממליקה דלגבי גבוה היא כשחיטה, ואינה נבלה כלל, אחרי שיש לה מתיר. ואין לדחוק ולומר דזה נכלל בתירוץ הש"ס דקאמר קדושתה אוסרתה דאינו במשמע כלל, עיין שם ברש"י ותוס' [ונראה לי עוד דלא שייך כלל לומר שהמליקה תתיר נבלה לגבוה דהרי האיסור לגבוה הוא מקרא דממשקה ישראל שכל שאסור להדיוט אסור לגבוה, וביותר לפי מה שהוכחנו בסימן ח' בעיקר הדבר של איסורי הדיוט לגבוה, דלא נאמרו האיסורים לגבוה בעצם וראשונה כמו שנאמרו להדיוט, אלא דמשום שנאסרו להדיוט זה גופא אוסרן לגבוה ואין לגבוה פרטי איסורים, אלא איסור אחד כלליי, שכל שאסור להדיוט אסור משום זה לגבוה. ולפי זה הרי אין מקום כלל לומר שהמליקה מתרת איסור נבלה לגבוה, דאיזה איסור תתיר, אחרי דלגבוה בעצם לא נאמר כלל איסור נבלה, אלא דמשום שאסור להדיוט אין זה ממשקה ישראל, ולהדיוט הרי נשאר באיסורו גם אחר המליקה, וסוף סוף אין זה ממשקה ישראל. ואפילו לשיטת התוס' בזבחים (דף פ"ח) דמה שמותר לכהנים הוי ממשקה ישראל, דלדידהו אפשר לומר דהמליקה מתרת איסור נבלה בין לגבוה בין לכהנים, והוי ממשקה ישראל כיון שהותרה לכהנים. אכתי זהו רק בחטאת העוף, אבל בעולת העוף הרי לא מצינו כלל שהותר בו איסור נבלה לכהנים. ואיפכא חזינן ביבמות (דף ל"ב) דבהא דאמרינן שם כשהותרה במקדש אצל כהנים הותרה, דקדק רש"י וכתב, לכהנים הותרה בחטאת העוף, הרי נראה דבעולת העוף גם הכהן מוזהר משים נבלה, באופן דגם אחר המליקה אינה ממשקה ישראל, ואם כן מה התירה המליקה. ואם באנו לומר שהמליקה מתרת, הוא רק שמתרת לאיסור זה גופי' דממשקה ישראל, דבעלמא משום שאסור להדיוט אסור לגבוה והכא על ידי המליקה מותרת לגבוה אף על פי שאסורה להדיוט. אבל אם כן הרי לא

יהי' כלל היתר המליקה לאיסור נבלה, אלא לאיסור אחר האוסר לגבוה כל מה שאסור להדיוט, ומשים מין היתר כזה, לא נוכל לדון על המליקה שהיא כשחיטה. ואולם כל דברינו אלה אינם אלא להסביר טעם הדבר, דלא שייך במליקה שתתיר איסור נבלה לגבוה, אבל העיקר הרי מפורש יוצא מהסוגיות דחולין ודמנחות הנ"ל שאין במליקה שום מתיר, אלא דמצותה בכך שתהא מותרת לגבוה גם בשעה שיש עלי' איסור נבלה]. ולפי כל זה הרי הדבר מוכרח דהמליקה גם כשהיא בפנים אינה באה אלא לטהר אבל לא להתיר, ואם כן לדעת התבואות שור דהשחיטה כשאינה אלא מטהרת מטומאת נבלה, אינה שחיטה כלל לשום דבר, הרי לא נוכל לומר על המליקה גם כשהיא בפנים שדין שחיטה עלי', אחרי שאינה מתרת לאיסור נבלה. ולפי זה הקושיא במקומה עומדת למה לן קרא למעוטי את המולק בחוץ שהוא פטור, אחרי דמליקתו בחוץ הוי נבלה גמורה, וגם כשהיא בפנים אינה מוציאה מידי איסור נבלה, אם כן איך תיסק אדעתין לחייב על מליקה בחוץ, אחרי דאין למליקה דין שחיטה לא בחוץ ולא בפנים. ואין לומר דמכל מקום כיון דבפנים מכשרת היא את הקרבן, יהי' על זה שם שחיטה או שם מליקה, אבל על כל פנים היא המכשרת, ומשום הכי הוי אמינא לחייב עלי' בחוץ. דזה אינו משום דבהכשר כזה שאין עליו דין שחיטה הרי לא עדיף המולק מהקומץ ומקבל את הדם, שמכשירין את הקרבן, ואפ"ה ממעטינן להו דאין חייבין עליהן בחוץ, דלהכי כתב רחמנא בזריקה למימר דלא אתיא מביניא כדאמרינן (בדף ק"זע"ב) ואין חייבין אלא על שחיטה זריקה והעלאה, ומהיכי תיתי לחיובי אמליקה, כל שאין עלי' דין שחיטה. אשר על כן נראה עיקר דשחיטה המטהרת מידי טומאת נבלה, אף שאינה מתרת את איסורה דין שחיטה לה לכל דבר, ולכן המליקה בפנים, אף שאינה מועלת אלא להוציא מידי טומאת נבלה, דין שחיטה עלה, ומשום הכי הוי סלקא דעתין לחייב עלי' בחוץ, כיון דבפנים דינה כשחיטה וצריך קרא למעוטי. וגם מפסולי שחיטה הפוסלין במליקה כמו שהיי' הגרמה, קשה להבין לדעת התבואות שור דמה שמטהר מטומאת נבלה לחודה אין עוד עליה דין שחיטה. דלפי זה למה יהיו נוהגין בה פסולי שחיטה במליקה, שאינה באה אלא לטהר מטומאת נבלה ואין עליה דין שחיטה כלל:

ד) ועוד דעיקר דברי התבואות שור מופרכין מיני' ובי', דהרי גם לטהרה מטומאת נבלה בעינן שחיטה גמורה שיהי' עלי' דין שחיטה לכל דבר, [דרק בשחיטה שאינה ראוי' לר' שמעון דלאו שמה שחיטה, אשכחן דלטהרה מטומאת נבלה מהני גם שחיטה שאינה ראוי', אבל בכל שארי פרטי השחיטה ודאי דגם לטהרה מטומאת נבלה בעינן שחיטה כשרה בכל פרטי'. תדע דשחיטה שאינה ראוי' לר' שמעון הרי מהני גם להתירה מאיסור

נבלה, כדחזינן בשחיטת קדשים דהוי שחיטה שאינה ראוי' כדאמרינן (בדף פ') וודאי דשחיטתן מוציאתן מידי איסור נבלה לר' שמעון, ואם כן אין ללמוד מפרט זה לשארי פרטי הכשר השחיטה, דלהתיר איסור נבלה הרי ודאי

*) וגם לפי מה שכתוב על גליון דפוסי ווילנא מנוסחאות רש"י דרק למליקות פסולות אצטריך האי היקישא, דאלו מליקות כשרות בהדיא איתרבו מלכל חטאתם בפרק ב"ש לרבית חטאת העוף. הכי פירושו דלמדנו לעולה מחטאת, דכמו דבחטאת אהני מליקתה שלא תטמא בבית הבליעה, הכי נמי בעולה, דאינו מטמא אבל לא שהועילה המליקה בחטאת להוציא מידי איסור נבלה. דוה נסתר מהסוגיא דחולין הנ"ל בעינן שחיטה גמורה, ואפילו הכי כשרה בה שחיטה שאינה ראוי'], ולדבריו דכל שאינה מוציאה מאיסור נבלה אלא מטומאתה לחודה, אינה שחיטה כלל, איך משכחת לה כלל לשחיטה שתטהר מטומאתה לתודה, אחרי דגם לענין זה בעינן שחיטה גמורה, ואם כן הדבר מוכיח מצד עצמו, דגם שחיטה שאינה באה אלא לטהר מטומאת נבלה, דין שחיטה עלה לכל דבר, ובודאי שחייבין על השני משום אותו ואת בנו. וכבוד ידידי שארי הגאון ר' חיים עוזר שליט"א העיר על דברי אלה דבאמת להתבואות שור אין שחיטה מועלת לטהר מטומאת נבלה לחודה, כל שלא הועילה להוציאה גם מידי איסור נבלה, מהאי טעמא דכל שאינה באה אלא לטהרה מטומאתה אינה שחיטה כלל, וממילא אינה מועלת גם לזה גופא, ורק בנולד ספק בשחיטתה, אפילו לשיטת הרמב"ם דגם בספק גמור דאורייתא אינה מטמאה במשא, התם הוא דמהני שחיטתה לטהרה מטומאתה, אף דאסורה באכילה מדין ודאי נבלה. כיון דהכא באמת אין כאן אלא ספק שחיטה פסולה, והא דאסורה ודאי באכילה, הוא רק מחמת החזקה דבהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת, וכיון דבחזקת טומאה לא אמרינן משום דהחזקה לא הוי בירור על המעשה אם כן במה שנוגע לטומאתה, יש לנו להסתפק שמא נשחטה כהוגן, [הנודע ביהודא כתב שיש לה גם חזקת טהרה] ולצד זה הרי אהניא שחיטתה באמת גם להוציאה מידי איסור נבלה, אלא דאנן במה שנוגע לאיסורה יש לנו חזקת איסור, והדין נותן שתהא אסורה ודאי, וכיון שהוא רק מצד הדין ולא מצד הבירור, הרי במה שנוגע לטומאתה, יש לנו לדון שמא היתה שחיטה גמורה דמהני באמת גם לאיסור, ולכן אהני מיהת עתה שלא תטמא. וזהו רק היכא דאיסור אכילתה בגדר ודאי, הוא מצד החזקה אבל היכא דאסורה ודאי מצד עצמה אינה שחיטה כלל, ולא מהני גם לטהרה מטומאת נבלה להתבואות שור. ואין דבריו מופרכין עוד מיני' ובי' כמו שהקשתי. איברא דאם כה נאמר הי' מתיישב מה דקשה לי בטרפה ששחטה, מנלן דשחיטתה מוציאתה גם מידי איסור נבלה, דקרא

דוכי ימות מן הבהמה דמיני' דרשינן מקצת בהמה מטמאה ומקצת בהמה אינה מטמאה ואיזו זו טרפה ששחטה, הרי קרא זה גבי טומאה הוא דכתיב, ויש לנו ללמוד דשחיטתה מטהרתה מטומאת נבלה, אבל מנלן שמתירתה גם מאיסורה. ואם כי לשון המשנה הוא מנין ששחיטת טרפה מטהרתה, אבל באמת הרי שחיטת טרפה מוציאתה גם מידי איסור נבלה, ומנלן הא. ובשלמא לתנא דידן במתניתין (דף ע"ב) דנפקא ליה מסברא דטרפה מהני שחיטתה משום שיש במינה שחיטה, ולא נפקא מכלל צאן ובקר, יעו"ש בפרש"י במשנה בד"ה תאמר בטרפה ובד"ה שיש במינה שחיטה, אתי שפיר דמהני לה שחיטה לכולי מילתא דמהני בשאר צאן ובקר. אבל לתנא דברייתא (בדף ע"ד) דפריך בן שמונה יוכיח ומפיק לה מקרא דוכי ימות מן הבהמה, והרי קרא זה גבי טומאה כתיב, ומנא לן דמהני גם להתירה מאיסור נבלה. ולדברי התבואות שור הדבר מבואר. דמהא דחזינן דמהניא לה שחיטה לטרפה לטהרה מטומאת נבלה, מוכח גם כן שמוציאתה מידי איסור נבלה, דאלמלא כן אינה שחיטה כלל גם לטהרה מטומאתה, וכנ"ל. אמנם כן היה הדבר יוצא אם נקבל את דברי התבואות שור. אבל לדעתי עדיין קושיתי במקומה עומדת על עיקר דברי התבואות שור, דמופרכין הן מעצמן מהא דמהניא שחיטה לטהרה מטומאת נבלה גם בספק שחיטה דאורייתא בשעה שאסורה ודאי משום איסור נבלה, אחרי דלטהרה מטומאתה בעינן שחיטה וליכא. ומה שתירץ הגאון רח"ע שליט"א דהכא שאני דשחיטת ספק הוא והחזקה אינה בירור על המעשה, וכיון דבחזקת טומאה לא אמרינן, משום הכי בכל מה שנוגע לטומאתה מספקינן לה בשחיטה מעליתא, דמהני גם להתירה באכילה, ומה דאסורה ודאי באכילה מחמת החזקה, לא איכפת לן בשעה שאנו דנין על טומאתה. אם כי עמוקה עצתו, אני איני רואה כן, דלפי זה הרי יקשה לן עיקר דינו של התבו"ש שהתיר שחיטת השני בספק שבשחיטה, דמטעם זה עצמו, הי' לנו לאסור גם שחיטת השני. דהרי עיקר היסוד בזה דלדעת הרמב"ם גם בספק דאורייתא דאסורה ודאי משים נבלה אינה מטמאה במשא, הוא משום דהחזקה אינה בירור על המעשה, ופעולתה היא רק בנוגע להדין, דכל שיש לנו ספק, הדין הוא שמעמידין את הדבר על חזקתו הראשונה, ולכן לענין טומאה דאין לנו חזקה אין לנו אותו הדין שנדון על פיו כדי שתטמא, ומשום הכי יש מקום לסברת הגרח"ע נ"י, דבנוגע לטומאת נבלה מספקינן לה בשחיטה מעלייתא. אבל מטעם ספק זה עצמו הרי יש לנו לאסור גם שחיטת השני, ומה לנו דהראשון אסור באיסור נבלה ודאי, כיון דאיסור זה אינו מצד שברור לנו שמעשה השחיטה שלו היתה שלא כהוגן, אלא משום דבנוגע לאיסורו יש לנו חזקה החותך דין לאוסרה, אבל בנוגע לשחיטת השני דאין לנו חזקה לענין זה, הרי יש לאסור

מספק, דשמא היתה מעשה השחיטה של הראשון עפ"י דין, ואם היתה המעשה כדין הרי אסורה שחיטת השני אף דאסורה משום נבלה, דלדידן דשחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, הרי כך לי אם אסורה משום נבלה כמו אם אסורה משום טרפה. והא דבכל מקום דשחיטתה נבלה מותר לשחוט בנה אחרי', הוא משום דהיכא דאסור משום נבלה, לא היתה מעשה השחיטה כדינה, דבאופן אחר לא היתה שחיטתה נבלה, והיינו היכא דאיסורה ודאי שלא מחמת חזקה, אבל הכא דהוי ספק במעשה שחיטתה, ומה דהוי ודאי נבלה הוא רק מחמת החזקה, שאינה בירור על המעשה, אם כן בנוגע לשחיטת השני הוי דינה כמו במה שנוגע לענין טומאת נבלה של עצמה. ויש לאסור שחיטת השני מספק, דשמא היתה שחיטת הראשון שחיטה כשרה. [ואין לדמות זה לסברת הריטב"א דחזקה אין לדון אלא באותו דבר שבו נולד הספק וכפיהו אנו דנין גם בנוגע אחר כך לשארי דברים, ומשום הכי כיון דכבר החזקנו את הראשון לודאי איסור מהניא החזקה גם להתיר שחיטת השני, כל שכבר הוחזק האיסור בהראשון, מה שאין כן לענין טומאה דהספק נולד בבת אחת על איסורה ועל טומאתה, אין הספק של טומאתה נגרר בתר דין איסורה, כמו שאין הספק של איסורה נגרר בתר דין טומאתה. דזה אינו, דגם ספק זה דשחיטת השני, נולד בשעה אחת עם הספק שעל איסור הראשון עצמו, דבשעה שנשחטה, תיכף נולד לנו הספק אם שחיטה זו אוסרת שחיטת השני, דאיסור שחיטת השני חל תיכף בשעת שחיטת הראשין, ולא חסר עוד שום דבר לאיסורו. ולא דמי לדברי הריטב"א בספק טבל, דהתם חסר נגיעה בככר של תרומה, ואנו דנין כיצד יהי' הדין אם יגע אדם זה בטהרות, ובזה הוא דאמרינן, דכיון שכבר הוחזק אדם זה בטומאה ממילא הטהרות טמאות כשיגע בהן, אבל הכא איסור שחיטת השני אינן חסר דבר, והוא מעיקר הספק שבשחיטת הראשון ולכן דינו כטהרת טומאתה]:

ואם באנו לקיים דברי התבואות שור במה שמתיר שחיטת השני, הוא רק מטעם זה דכל שחיטה שאינה מוציאה מאיסור נבלה, יהי' מאיזה טעם, אף אם היו כל מעשי' כדין, אין זו שחיטה כלל, דגם זהו פרט אחד מדיני השחיטה, שצריכה להוציא מדין נבלה אלא דלדידן סגי לן במה שמטהרת מטומאת נבלה, ולהתבואות שור בעינן דוקא שתוציא גם מידי איסור נבלה] וכשחסר לה פרט זה, שחיטה פסולה היא, ולכן כיון דהראשון אסור משום נבלה, יהי' זה מחמת חזקה, שאינה בירור על מעשה השחיטה, אבל על כל פנים איסורו איסור ולא הועילה שחיטתו להתירו, ממילא מותר לשחוט את השני דשחיטת הראשון אינה עוד כלום. אבל מטעם זה עצמו הרי תשאר קושיתי שלא תטהר גם מטומאת נבלה, דגם לזה בעינן שחיטה גמורה וכל שלא הועילה לאיסור נבלה הרי

אינה שחיטה, דאף דעל המעשה אין לנו בירור ויש להסתפק שמא היתה כדינה, סוף סוף פסולה היא, כיון שמצד דין חזקת איסור אסורה היא משום נבלה, וכשחסר לה היתר זה, מאיזה טעם שיהי', כבר שחיטה פסולה היא לכל דבר אף אם היו כל מעשיה כהוגן, ושחיטה כזו אין לה לטהר מידי טומאת נבלה:

ואולם גם אי יהיבנא לה לסברת הגרח"ע נ"י הנ"ל דשחיטת ספק שאני בזה, אכתי לא נוכל לקבל את, דברי התבואות שור. לפי מה שכתב הרמב"ם בפרק ב' מה' אבות הטומאות בשחיטת עכו"ם, דאינה מטמאה אלא מדרבנן, ובאיסור נבלה נראה מדבריו בה' שחיטה דאסורה מדאורייתא, ולהתבו"ש הרי תקשה איך מהני שחיטה כזו לטהר מטומאת נבלה, כל שלא הועילה להוציאה מידי איסורה, דאינה שחיטה כלל. איברא דהתבואות שור עצמו כתב בביאור דעת הרמב"ם דגם איסור נבלה דשחיטת נכרי אינה אלא מדרבנן, כמבואר בדבריו בסימן ב' באריכות, אבל כל גדולי האחרונים הרי אין דעתם כן, ועיין בפרי חדש שם, ולדידהו הרי יש לנו הוכחה ברורה מדברי הרמב"ם, דגם כשאינה מוציאה מידי איסור נבלה, דין שחיטה עלה, דאם לא כן איך מטהרת שחיטת עכו"ם מטומאת נבלה. וכיון שכן מוכח מכל הלין דשחיטה שהועילה לטהר מטומאת נבלה לחוד, שחיטה היא לכל דבר. ולפי זה, קטן היודע לאמן ידיו וגם מומחה בהלכות שחיטה ששחט בינו לבין עצמו, אפילו להראשונים דשחיטתו פסולה, אסור לשחוט בנה אחרי'. דכיון דפסולה הוא מחמת חסרון נאמנות דאינו אלא ספק, ולדעת הרמב"ם דגם בספק דאורייתא בחזקת טומאה לא אמרינן, הרי הועילה שחיטתה להוציאה מטומאת נבלה, והויא שחיטה לכל דבר, דהעיקר כהפרי מגדים, דגם כשהועילה שחיטתו לטומאה גרידא שחיטה היא, ואסור לשחוט את השני:

ה) וראיתי למחבר אחד שהביא ראי' לדעת התבואות שור, מהא דתניא בתוספתא דפרק אותו ואת בנו, שחט עכו"ם את הראשון שוחט אחריו את השני. ולשיטת הרמב"ם דשחיטת עכו"ם מטהרת מטומאת נבלה מדאורייתא, הרי תקשה איך שוחט את השני אחר שחיטה כזו שהועילה לטהרו מטומאת נבלה, ומוכח דכל שלא התירה לאיסור נבלה אין זו שחיטה, וכדעת התבואות שור. והנה אנו אין לנו לקבל דבר זה לראי', אחרי שבשום אופן אי אפשר להרכיב דעת התבואות שור עם הפירוש בדברי הרמב"ם דשחיטת עכו"ם אין בה טומאה אלא מדרבנן ואיסורה משום נבלה הוא דאורייתא. דהרי תקשה, איך מטהרת שחיטה כזו מטומאת נבלה, בשעה שלא היציאה מידי איסורה ואינה שחיטה כלל, ולהתבואות שור על כרחין דגם איסורה אינו אלא מדרבנן, וכמו שכתבנו לעיל. ואם כן אין לנו שום מקום להביא ראי' מהתוספתא לדברי התבואות

שור. אלא דקושיא חזקה היא לדעת הרמב"ם בשחיטת עכו"ם, מתוספתא זו, בין לשיטת הפרי מגדים בין לשיטת התבו"ש. והדבר צריך יישוב. ולהתבואות שור הקושיא חזקה עוד יותר אחרי דלדידי' מוכרחין אנו לפרש בדעת הרמב"ם, דשחיטת עכו"ם גם איסור נבלה שלה אינו אלא מדרבנן, (והוא מפרש כן באמת לדברי הרמב"ם, בסימן ב', אך לא מטעמנו] ולפי זה הרי הועילה שחיטת הראשון בין לאיסור בין לטומאה. אכן לדעתי גם קושיא אין כאן לדעת הרמב"ם, דהרי טעמו של הרמב"ם בהא דשחיטת עכו"ם אינה מטמאה אלא מדרבנן, כפי המבואר בדבריו בפרק שני מהלכות אבות הטומאות הלכה י', הוא משום דשחיטת עכו"ם איסורה מדין תקרובת עכו"ם, וכיון דתקרובת עכו"ם גופה אינה מטמאה אלא מדרבנן, לא חמירא סתם שחיטתן מתקרובתן. וטעם זה הרי אין לו מקום אלא לפי שיטתו דפסול שחיטת עכו"ם הוא מקרא דוקרא לך ואכלת מזבחו, דכיון דהתורה ביארה טעם איסורו משום תקרובת עכו"ם, ודאי דלא חמירא מתקרובת עצמה. אבל להראשונים דפסול שחיטת עכו"ם הוא מקרא דוזבחת ואכלת, דכל שאינו בר זביחה אין שחיטתו שחיטה, הרי הוי פסול זה כשאר פסולי שחיטה, וודאי דשחיטתו נבלה לכל דבר כמו בפסול שהיי' כו'. והנה טעם זה של הראשונים דשחיטת עכו"ם פסולה מוזבחת ואכלת, מקורו בתוספתא ריש פרק א' דחולין הובאה בביאורי הגר"א ריש סימן ב', והרמב"ם שהביא טעם אחר לא פסק לאותה תוספתא. וכבר האריכו האחרונים בטעמו של הרמב"ם בזה. אולם להתוספתא עצמה הרי ודאי דשחיטת עכו"ם נבלה גמורה היא ומטמא מדאורייתא, אלא דהרמב"ם לא פסק כוותה. ובכן לא קשה תו על הרמב"ם מדינא דשחט עכו"ם את הראשון שוחט אחריו את השני דתנינא בתוספתא, דלא נפלאת היא אם גם תוספתא זו סברה כאותה תוספתא דבפרק קמא דחולין, דשחיטת עכו"ם פסולה מוזבחת ואכלת והויא נבלה גמורה לכל דבר, ולא קשה להרמב"ם דלית לי' עיקר טעם זה. על כל פנים אין לנו מתוספתא זו שום ראי' לדעת התבו"ש אחרי דלהתוספתא פסולה גמורה היא לכל דבר ואינה מטהרת גם מטומאת נבלה:

ו) ולכאורה קשה לדברינו מדברי התוס' דחולין (דף פ"ו) שהקשו בשחיטת חרש שוטה וקטן לרבנן אי פלגא ופלגא הוא יהא מיתר לשחוט אחריהם משום דבהמה בחזקת איסור עומדת, והרי מזה סתירה לדברינו דגם בספק שבשחיטה אף שיש לו חזקת איסור אסור לשחוט בנה אחרי', משום דבחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן, כמו שהעירני לזה ידידי הגאון ר' העניך נ"י אייגעש. ויהי' מזה ראי' להתבואות שור ודלא כהפרי מגדים. אכן באמת אין מדברי התוס' שום סתירה לענייננו, דכל דברינו הרי הם לשיטת הרמב"ם, דגם בספק גמור דאורייתא בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה

לא אמרינן, אבל לשיטת התוס' בפ"ק דחולין דבספק דאורייתא מטמא משום נבלה, הרי בודאי דמותר לשחוט את השני אחר שחיטה כזו. והתוס' (בדף פ"ו) דקאי בספק דאורייתא, הרי לשיטתם הקשו שפיר דיהא מותר לשחוט אחריהם, ואין סתירה לדברינו שמכוונים לדעת הרמב"ם. אולם בדרך חדוד, יש לומר עוד דמדברי התוס' האלו לא מסתייא דלא קשיא אלא דגם סיועי מסייע לן. דזה לשון התוס' בקושיתם:

ורבנן מאי טעמיי' אם רוב מעשיהם מתוקנים אם כן יהא מותר לאכול משחיטתם, ועוד השוחט אחריהם אמאי אינו סופג ארבעים ואי פלגא ופלגא אם סמוך פלגא דמקולקלין לחזקה דעומד בחזקת איסור ואיתרע לי' מחצה דמתוקנים אם כן יהא מותר לשחוט אחריהם וגם יתחייבו על שחיטתן משום נבלה. עד כאן לשונם. ודבריהם תמוהים דלמה להו להקשות מדינא דסמוך פלגא לחזקה ומטעם רובא, ואמאי לא הקשו בפשיטות מטעם חזקה, דכיון דהוי פלגא ופלגא לוקמה אחזקת איסור ותהא ודאי נבלה, ככל ספק שבשחיטה, ויהא מותר לשחוט אחריו, ולמה להו לטעמא דרובא. לכן נראה יותר דהתוס' דהכא קאו בשיטת הרמב"ם, דגם בספק דאורייתא, בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן, ופליגי על התוס' דפרקין קמא. ולכן לא הקשו בפשיטות דלוקמה אחזקת איסור ויהא מותר לשחוט אחריהם, דכיון דבחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן, הרי הועילה שחיטת הראשון לענין טומאה, ואסור לשחוט אחריהם, ודלא כדעת התבואות שור. ולכן הקשו מטעם סמוך פלגא לחזקה ומדין רובא. דהנה טעם הדבר דלדעת הרמב"ם גם בספק דאורייתא בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן, הוא משום דחזקה לא הוי בירור על המעשה, ולא מהני אלא בנוגע להדין וכיון דגוף מעשה השחיטה נשארת לנו מסופקת שמא היתה כהוגן, אלא דאסורה מדין חזקה לפי שהיתה אסורה בחיי', אם כן ענין טומאה דלית לן חזקה זו שהרי אינה מטמאה מחיים, אין לנו דין שתטמא גם עתה. ומאן דאמר דמטמא במשא אית לי' דהחזקה הוי בירור גם על עצם המעשה ואמרינן שהיתה השחיטה שלא כהוגן וממילא מטמא גם כן, אף דאין לנו חזקה אלא על האיסור, וזהו טעם מחלקותם. ועיין בדברינו לעיל שכן מתבאר מדברי התבו"ש. אולם כל זה בחזקה, אבל ברובא, לפי מה שכתבו האחרונים דהרוב הוי בירור על עצם המעשה, (עיין בתשו' הגאון רעק"א ובגינת וורדים] הרי כל שיש לנו רוב שנשחטה שלא כהוגן, יש לה לטמא בטומאת נבלה לכולי עלמא. ולכן הקשו התוס' שפיר, דכיון שהשחיטה פסולה מטעם רובא, הרי מטמא גם במשא, ומותר לשחוט אחרי'. ואף על גב דרוב זה אינו אלא מכח סמוך פלגא לי זקה, והחזקה גופה הרי אינה מועלת אלא לאיסור ולא לטומאה, ואיך יועיל הרוב גם לטומאה. מכל מקום

כל דאתינן עלה מכח רובא שאני, דהרי בחזקה גופה למאן דאמר דמטמא במשא, מהני החזקה שאינה אלא לאיסור גם לטומאה, מהך טעמא דהחזקה הוי בירור על המעשה, אם כן ברובא דלכולי עלמא הוי הרוב בירור על המעשה, אפילו אם יהי' לנו רוב רק על האיסור, יועיל גם לטומאה, כמו בחזקה למאן דאמר דהחזקה הוי בירור על המעשה, ולכן לא איכפת לן הכא מה דהרוב אתי מכח החזקה, דלא הוי אלא על האיסור, דלא יהא אלא רוב שכולו אינו אלא על האיסור, דמהני גם כן לטומאה, כמו דמהני חזקת איסור גם לטומאה למאן דאמר דמטמא במשא. ואי דתקשה דאם כן איך משכחת לה לעולם להא דבחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן, נהי דמטעם חזקת איסור אין לה טומאה, אכתי נימא בה תמיד סמוך פלגא לחזקה ותטמא במשא מטעם רובא. זה אינו דהך מילתא דסמוך חזקה לפלגא וסמוך מיעוטא לפלגא, לא אשכחן לה אלא בפלגא דאיתא קמן, כמו ביבמות (דף קי"ט) ברוב יולדות ובחולין (דף ע"ז), ובכל מקום דאיתמרא להך מילתא. והכא נמי בפלגא מעשיהן מתוקנין ופלגא. מעשיהן מקולקלין ואנו מסופקין על קטן זה ששחט מאיזה מהן הוא, דהוי פלגא דאיתא קמן, ובזה הוא דאמרינן סמוך חזקה לפלגא, אבל בכל ספק דעלמא דשני צדדי הספק הן פלגא ופלגא דליתא קמן, לא אמרינן הכי, דאל"כ הרי יהי' בכל חזקה גם דין רובא. ומשו"ה בלא בדק בסימנין, שאין לנו מחצה שוחטים כראוי ומחצה שאינם שוחטים כראוי, ואנו מסופקין על שוחט זה מאיזה מהן הוא, [כמו דלא שייך כאן טעמא דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין דהכא השוחט עצמו מסופק] אלא דהספק הוא על שחיטה זו אם היתה כדין, דזהו פלגא ופלגא דליתא קמן, ובכגון דא לא אשכחן להך מלתא דסמוך פלגא לחזקה והוי לה רובא, וכיון דבחזקת טומאה לא אמרינן אינה מטמאה במשא, דאין כאן רובא דאיתא קמן. ואולם גם בר מן דין אפשר ליישב לשון התוס' בקושיתם, שהקשו מכח סמוך פלגא לחזקה, דיש לומר בדעתם דרק בספק בדק בסימנים דהויא חזקת הגוף, הוא דאמרינן דבספק דאורייתא הוי ודאי נבלה, אבל בכל שאר ספק בשחיטה אף דאית לה חזקת איסור לא הוי ודאי נבלה, שכן כתבו האחרונים בדעת הרמב"ם, עיין בפרי מגדים בפתיחתו להלכות שחיטה, ועיין בבית הלוי חלק שני סי' כ"ב ואין להאריך ולהביא אריכות דבריהם. ולפי מה שהעלנו דהעיקר כהפרי מגדים, דבספק בשחיטה אף דאית ליה חזקת איסור והוי ודאי נבלה, מכל מקום אסור לשחוט בנה אחרי' משום דאהניא שחיטתה להוציאה מידי טומאת נבלה. לכאורה מטעם זה יש לחייב גם בכסוי בספק שבשחיטה, דכיון דבחזקת טומאה לא אמרינן הרי אהני שחיטתה להוציאה מידי טומאת נבלה וכמו דהוי שחיטה לעל או"ב הכי נמי הוי שחיטה לענין כסוי. ומצאתי

בספר יריעות שלמה שדן באמת לחייב ספק שחיטה בכסוי מטעם דאהניא שחיטתה שלא תטמא במשא. והי' אפשר להליץ בזה בעד הש"ך בסימן כ"ח ס"ק כ"ז שחלק על הב"ח והצריך כסוי מספק גם בספק שבשחיטה, ובשב שמעתתא בשמעתתא ג' פרק ט"ו הרבה להשיב עליו דבספק שבשחיטה דאמרינן ביה העמד בהמה על חזקתה והוי ודאי נבלה אמאי תתחייב בכסוי ואפילו מספק. ולדברינו הי' אפשר ליישב כיון דאהניא שחיטתה לטהר מידי נבלה. אבל באמת אין בזה כלום, ולפלא על הגאון בעל יריעות שלמה ששגה בדבר פשוט כזה, דבכסוי הדם הרי קיימא לן דשחיטה שאינה ראוי' לאו שמה שחיטה משום דכתיב בה אשר יאכל כמבואר בגמ' (בדף פ"ה) וכן הוא בשו"ע בסימן כ"ח, דשחטה ונמצאת טרפה פטורה מכסוי. ואם כן לא תהא זו שאסורה מיהת באיסור ודאי נבלה, אלא טרפה ששחטה, ומה לנו דאהני שחיטתה שלא תטמא כיון דהכא היתר אכילה בעינן. והוא פלאי. וגם באסורה בספק איסור דאורייתא, אולי היה אפשר לדון, הסוברים דספק דאורייתא מן התורה לחומרא, דפטור מכסוי מהאי טעמא ואין לחייבו אפילו מספק בלא ברכה, כיון דסוף סוף אינו ראוי לאכילה. ויקשה לן פסק השו"ע דבספק טרפה מכסה בלא ברכה, ולהסוברים דספק דאורייתא מן התורה לחומרא למה צריך כסוי והרי בעינן אשר יאכל וליכא. ויש לפלפל בזה מכמה מקומית בש"ס אי מה דאינו ראוי מחמת ספק מקרי אינו ראוי, ואין כאן מקומו להאריך בפרט זה. אבל באסורה ודאי באיסור נבלה אף שאין בה טומאה, כגון זו אינה צריכה לפנים:

ז) עד כה דברנו לדעת הרמב"ם דגם בספק דאורייתא בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן, דלדידי' יש לאסור שחיטת השני אחר שחיטת קטן מומחה ויודע לאמן ידיו ששחט בינו לבין עצמו גם להראשונים דשחיטתו פסולה, משום דהועילה שחיטת הראשון לטהרו מטומאת נבלה. אבל להראשונים דבספק דאורייתא גם בחזקת טומאה אמרינן, לכאורה לית דין ולית דיין דשחיטת השני מותרת, אחרי דשחיטת הראשון לא הועילה לא לאיסור ולא לטומאה, ואין זו שחיטה כלל. אולם נראה לי לומר דאפילו להראשונים החולקים על הרמב"ם בכל ספק שחיטה דעלמא וסבירי להו דבספק דאורייתא מטמא גם במשא, שאני ספק שחיטה דקטן היודע לאמן ידיו ומומחה ששחט בינו לבין עצמו, שהוא ספק בנאמנות משאר ספק שחיטה דעלמא, ובכגון זה אסור לשחוט אחריו, לכולי עלמא. דנראה לי לומר, דבספק שהוא בנאמנות של השוחט אין לדון בו כלל לדין חזקה זו דבהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת, ולא הוי אלא ככל ספק איסור שאין לו חזקה, ואסור לשחוט את השני מספק. וטעמא דמלתא, דהנה הש"ך בסימן קכ"ז ס"ק ל"א הביא מה שכתב הריב"ש דבדבר שבידו נאמן הקטן גם באיתחזק

איסורא בין לאיסור בין להיתר ויעו"ש בביאורי הגר"א שביאר כן להלכה. ולדבריו הרי לכאורה קשה בקטן מומחה ויודע לאמן ידיו, להראשונים החולקים על הטור דשחיטתו פסולה משום דאין לו נאמנות, והרי שחיטה הוי מלתא דבידו, דמשום הכי נאמן בה עד אחד אף דאיתחזק איסורא, כמו שכתבו הראשונים בריש גטין, ובדבר שבידו הרי נאמן גם הקטן, אפילו באיתחזק איסורא. ומצאתי בספר יריעות שלמה הלכה י"א שעמד בזה על דברי הריב"ש. אכן לדעתי אין כאן קושיא כלל. דבאמת הרי שחיטה לא דמי לכל הני מילי דאמרינן בהו בריש האשה רבה דהיכא דבידו נאמן עד אחד גם נגד החזקה, דבכל הני שהוזכרו שם הרי גם עתה בשעה שמעיד בידו הוא, אבל בשחיטה הרי עתה כשמעיד לאחר ששחט אין עוד בידו, אלא דבשעה ששחט היה בידו, והנעשה אין להשיב. והר"ן בחידושיו ריש מס' גטין כתב אהא דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין וז"ל פרש"י ז"ל שכל אחד האמינתו תורה על הפרשת תרומה וניקור הבשר וגיד הנשה ושחיטה ולא היה צריך לומר כן אלא דבהני איתחזק איסורא וכי תימא הא בידו לתקן וכמו שכתב ז"ל בסמוך אינו נוח לי דלישנא דגמ' משמע דכי אמרינן עד אחד נאמן באיסורין היכא דלא איתחזק איסורא אלא אם כן תאמר איתחזק איסורא ובידו לתקן שוה כלא אתחזק איסורא ואין בידו לתקן ופשרה היא זו עכ"ל. ואינו מובן כלל מה שבא הר"ן ז"ל לידי פשרה אחרי דגמ' מפורשת היא ריש האשה רבה, דבדבר שבידו עד אחד נאמן אפילו באיתחזק איסורא, אלא דלהר"ן קשיתי' דבהנהו דהאשה רבה כולהו בידו הוא בשעה שמעיד, ובשחיטה בשעה שמעיד הרי אין עוד בידו, לכן כתב כמפשר דגם היכא דהוי בידו מקודם הוי מיהת כלא אתחזק איסורא [ועיין בשב שמעתתא שמעתתא ו']. ולפי זה הרי תהי' נפקא מינה גדולה לדינא, בין היכא דבידו גם עתה, להיכא דהיה בידו מקודם, דהיכא דבידו גם בשעה שמעיד דנאמן מטעם מגו או מטעם בעלים, נאמן גם בדבר דאי לאו דבידו לא היה נאמן גם אי לא איתחזק איסורא, אפילו הכי היכא דבידו נאמן גם באיתחזק איסורא, אבל היכא דעתה אין עוד בידו אלא שמקודם היה בידו, דלפי פשרת הר"ן הוי כלא איתחזק איסורא, [דאף דהר"ן דחה שם לזה, היינו דהילפותא דע"א נאמן באיסורין אינה משחיטה אלא מנדה אבל עיקר הסברא דבהי' בידו מקודם הוי כלא איתחזק על זה לא נחלק הר"ן כלל ועיין בבית הלוי חלק שני סימן ל"ז מה שהסביר בזה], אם כן אינו מועיל טעם זה, אלא היכא דבלא איתחזק איסורא נאמן גם אי לאו בידו, אבל היכא דגם בלא איתחזק איסורא אינו נאמן, מה מועיל לן בידו כי האי דמשוי לי' המיד כלא איתחזק איסורא, כיון דגם בלא איתחזק אינו נאמן. ואם כן, אין עוד שום סתירה למה שכתב הריב"ש דבדבר שבידו נאמן הקטן גם נגד החזקה, מהא דאין הקטן נאמן על השחיטה

להראשונים החולקים על הטור. דהריב"ש איירי היכא דגם בשעה שמעיד היא בידו, ובזה באמת נאמן גם הקטן ואפילו באיתחזק איסורא מטעם מגו או מטעם בעלים, ובזה שוין קטן וגדול, אבל בשחיטה דעתה בשעה שמעיד אין עוד בידו, אלא דלפני שחיטתו היה בידו, דזה לא מהני לפי פשרת הר"ן, אלא דליהוי כלא איתחזק איסורא ואינו בידו, ובאיסור דאורייתא היכא דלא הוי בידו, הרי אין הקטן נאמן אפילו בלא אתחזק איסורא, וי"א דגם באיסור דרבנן הדין כן, ואם כן בידו כי האי דבשחיטה, אין הקטן נאמן בו ומיושבים דברי הריב"ש בלי פקפוק. על כל פנים חזינן דבשחיטה משום שהיה בידו מקודם לסלק את האיסור, דייניגן לה כלא איתחזק איסורא מיהו זהו רק בנוגע לנאמנות השוחט, אבל בספק שבשחיטה מעמידין אותה בחזקת איסור, ולא אמרינן גם לענין זה דהוי דינה כמו שאין לה חזקת איסור דלפי שהיה בידו לשחוט יפה הוי כלא אתחזק איסורא. דהטעם דבידו הרי לא מהני אלא להוסיף נאמנות, ואם כן לא שייך זה אלא כשאנו דנין על נאמנות השוחט, אבל בנוגע לכל ספק דעלמא שגם השוחט עצמו מסופק בו, מה יועיל לן מה שבידו. אבל אם כן זהו רק בכל שאר ספק בשחיטה שאינו נוגע לנאמנותו של השוחט, אבל היכא דהספק הוא בנאמנותו של השוחט, והשוחט אומר ששחט יפה, הרי לענין ספק כזה שבהנאמנות גופה מהני ודאי מה שהיה מקודם בידו לסלק את האיסור, כי היכי דליהוי דינו כספק שאין לו חזקת איסור, משום דבכל מה שנוגע לנאמנות דייניגן לה כמו שאין לה חזקת איסור. וכיון דחזינן מדברי הריב"ש דמטעם שבידו נאמן הקטן וגם באיתחזק איסורא, הרי דטעמא דבידו איתי' גם בקטן, אלא דבשחיטה לא מהני טעם זה, משום דמה שהיה בידו מקודם, לא משוי ליה אלא כלא איתחזק איסורא ואינו בידו, דאין הקטן נאמן בו, אבל להא מיהת מהני גם בקטן מה שהי' בידו לשחוט יפה כי היכי דליהיי דינו כספק דלא איתחזק איסורי', דלסלק החזקה דהוא מילתא דסברא, דכל שיש בידו לסלק האיסור אין זה איתחזק איסורא, ואין צורך בו לנאמנות הרי כך לי קטן כמו גדול. ואם כן אף שאין נאמנות לקטן שיהא נאמן לגמרי על שחיטתו, כמו שאינו נאמן בכל ספק דאורייתא אף היכא דלא אתחזק איסורא, מכל מקום מהני בי' הטעם דבידו, כי היכי דלא ליהי ודאי נבלה ככל שאר ספק שבשחיטה, שמעמידין אותה בחזקת איסור, והכא הוי דינו כמי שאין לו חזקת איסור ואין איסורה אלא מספק. ואם כן שאני דין ספק זה שבשחיטה מכל ספק שחיטה דעלמא, דהכא הוי דינו כמי שאין לו חזקת איסור. וכיון שכן הרי אסור לשחוט את השני מספק. ולפי זה נצטרך לומר דמה שכתב הט"ז בסימן ט"ז ס"ק י"ג לפרש דברי השו"ע גם בקטן היודע הלכות שחיטה ואפילו הכי מותר לשחוט אחריו, זהו רק ביודע הלכות

שחיטה ואינו יודע לאמן ידיו, אבל ביודע גם לאמן ידיו בזה באמת אסור לשחוט בנו אחריו, גם להראשונים דבשחט בינו לבין עצמו שחיטתו פסולה, כיון דאין על שחיטתו אלא דין ספק פסולה:

ח) ויש להעיר בעיקר נאמנות עד אחד בשחיטה מטעמא דבידו, לשיטת הרמב"ן דבנאבד הסכין בלי בדיקה לאחר שחיטה, חיישינן שמא בעור נפגמה, וטעמו משום דפגימת הסכין על ידי העור הוא מילתא דשכיחא, ופוסל בדיעבד כשלא בדק הסכין אחר שחיטה גם כשבדק לפני שחיטה, אם כן איך מיחייבא שחיטה לדבר שבידו, והרי שמא יפגם הסכין בעור ותיפסל שחיטתו, וגם כשאנו רואין את הסכין לאחר שחיטה שהוא יפה והוא מעיד שלא אירע בה פסול אחר שהי' יכול להיזהר ממנו, מכל מקים כיון דבכלל אין בידו לשחוט יפה, דשמא יפגם הסכין בעור אין השחיטה חשובה עוד לדבר שבידו, ואינו נאמן גם על הפסולין שבידו להיזהר מהן, דהוי דינו כעד אחד באיתחזק איסורא. וביותר דבשחיטה בשעה שמעיד הרי אין עוד בידו, אלא דמשום דהי' בידו מקודם לסלק את האיסור הוי דינו כלא איתחזק איסורא, ואם כן זהו דוקא כשהוא בידו לגמרי לשחוט יפה, ולסלק את האיסור. ומה גם כשעד אחד מעיד על בדיקת הסכין לאחר שחיטה שנמצא יפה, דגם בזה בודאי דנאמן, והכא הרי אין בידו גם בזה הפרט שהוא מעיד עליו. ואין לומר דגם לדעת הרמב"ן רוב פעמים אינו נפגם בעור, והא דאסיר ליה בדיעבד כשנאבד הסכין בלי בדיקה, הוא רק משום דסמכינן מיעוטא לחזקת איסור אינה זבוחה, ואם כן זה שייך רק בדיעבד, כשלא בדק הסכין, אבל לכתחלה, כשאנו דנין אם יארע לו פגימה בעור, הרי יש לנו לומר שימצא הסכין יפה בבדיקתו, ולא יפגם בעור, כיון דהמעשה מצד עצמה אית לה רובא שאין הסכין נפגם בעור, אלא דבדיעבד אסרינן לה משום החזקה דסמכינן למיעוטא, אבל לגבי לכתחלה דלא שייכא החזקה, הרי יש לנו לומר שבודאי ימצא יפה דכן הוא הרוב, ומשום הכי חשיב בידו. אבל אי אפשר לומר כן בדעת הרמב"ן, דהרי התוס' כתבו (בדף י') דבחשש זה דשמא נפגם בעור איכא ספק ספיקא, וגם להחולקים שם על התוס', הרי בדינו של הרמב"ן דאיכא גם ספק דשמא לא נפגם כלל, בודאי דספק ספיקא גמור הוא, ועל כרחך דדעת הרמב"ן דבמקום דאיכא חזקת איסור לא מהני גם ספק ספקא וכדעת הש"ך בסימן ק' ואם נאמר דרק בצירוף החזקה הוא דנתהוה עיקר הספק, ומשום דהוי רובא להיתרא, הא לא הוי תו ספק ספיקא בחזקת איסור, דהחזקה כבר שקלת לה כדי לסמוך למיעוטא, להוליד עיקר הספק, ומוכרח דלהרמב"ן הוי זה ספק גמור גם בלי החזקה, ואם כן לא הוי תו בידו. מיהו בשחיטת חולין לא קשה מידי, דכבר אפשר הוא שיבדוק הסכין לאחר חתיכת

העור ולא יבא לידי פסול, ואף דאנן השתא חיישינן בחתיכת העור שמא ניקב הושט כמבואר ביו"ד סימן כ"ג סעיף ב' ועיי"ש בש"ך ס"ק ד', אם כן כשיפסיק שחיטתו תיאסר משום חשש נקיבת הוושט. אכתי בידו לאחוז העור עם הקנה דאז אין עוד חשש, כמו שכתב הפרי חדש והוי בידו. אבל משחיטת קדשים קשה לפי מה שכתבו התוס' בחולין דבנקרע העור קודם שחיטה הוי מום, אם כן אם יפסיק שחיטתו לאחר חתיכת העור כדי לבדוק הסכין, או אפילו כשיקח סכין אחר בדוק לגמור בו שחיטת הסימנין לאחר שחתך את העור, אכתי כיון שהפסיק שחיטתו באמצע יפסל משום מום דקריעת העור. ואי דתקשה דלפי זה כששהה בשחיטת קדשים, אף אם אין בו כשיעור שהייה, נהי דאין בזה פסול שחיטה, אכתי יפסל משום מום דקריעת העור. זה אינו דהתם כשלא הפסיק כשיעור שהייה דהוי הכל שחיטה אחת הרי דינו כשוחט בסכין רעה כל היום, דאין בו משום מום דקריעת העור, דכל שהשחיטה כשרה זהו דרך מצותי, וכל שלא שהה כשיעור שהיי' דהוי הכל שחיטה אחת דרך מצותי הוא, אבל אם הפסיק אחר חתיכת העור קודם שהתחיל בשחיטה כלל, הרי להפסק זה לא מצינו שום שיעור וכל שהפסיק אז, לא הוי זה דרך מצותו, ומיפסל משום מום דקריעת העור, ולכן כשהפסיק לאחר חתיכת העור קודם שהתחיל בשחיטה יהא זה חמור מהמפסיק לאחר שכבר התחיל בשחיטת הסימנין. ואכתי צריך עיון בזה, לפי דברי התוס' דקריעת העור הוי מום ואין שיעור לדבר דכל שהפסיק בין העור להסימנין הוי מום, א"כ גם כששהה באמצע הסימנין יפסל משום מום אף כשאין בו שיעור שהיי'. ולולא דמסתפינא מחבראי הייתי אומר, דמה שכתבו התוס' דקריעת העור הוי מום, זהו רק בגוונא דהתם שקרע יותר מכפי השיעור הצריך לשחיטה כדי להפריד הסימנים ולהוציאן ולבודקן, אבל כשחתך כשיעור הצריך לשחיטה והפסיק אין זה מום. והטעם לזה, דבאמת כל קרבן הרי יש בו מום דקריעת העור, דכיון דחתיכת העור אינה בכלל שחיטה, הרי הוי בו קריעת העור תמיד לפני שחיטתו, ונהי דלא מיפסל בהכי משום דזהו דרך מצותו, אבל כיון דנעשה בו תמיד מום זה לפני שחיטתו, הרי אין עוד בקרע כזה משום מום אפילו אם הקדים לבוא זמן רב. דענין המום הרי הוא שנוי מן התמימים, וקרע כזה שהוא כפי שיעור שחיטה, הרי אין בו שינוי מכל הקרבנות, כיון שהוא בא תמיד בכל קרבן לפני שחיטתו, ואם כן בעיקר הקרע אין בו שום שינוי, אחרי שהוא בכל הקרבנות, והשינוי הוא רק בזמן, מה שהקדים לבוא זמן רב לפני השחיטה, ומנלן דשינוי כזה שאינו בגוף הדבר אלא בזמן, דהוי בכלל מום. ובשלמא אי הוי גם העור בכלל שחיטה, לא היה שום מקום לזה, דמה שהומם בשעת שחיטה אין זה בכלל מום, דזהו מדין המום שלא יומם לפני שחיטתו והי'

שייך בו מום דנקרע העור גם בשיעור שחיטה, בשעה שנקרע לפני השחיטה, שאז אינו בכלל שחיטה ונמצא שהומם לפני שחיטתי. אבל כיון דאין העור בכלל שחיטה, הרי נעשה בו תמיד מום זה דקריעת העור לפני שחיטתו, אלא דאינו נפסל בכך לפי שכן הוא מצותו, אבל שינוי לא הוי עוד גם כשהקדים לבוא, אחרי דתמיד יש בו מום זה, ואיה נמצא הזמן לקרע זה, מתי יכשר ומתי יפסל. ולכן בנקרע כשיעור זה אין בו משום מום לעולם. ורק בגוונא דאיירו ביה התוס' כשקרע העור לבדוק הסימנים, דזהו יותר משיעור שחיטה, דבר שאינו בכל קרבן, בזה הוא דהוי מום, שהרי בו יש שינוי מכל הקרבנות, ואתי שפיר קושיתנו על הרמב"ן וכן ההערה משהה בשחיטת קדשים פחות משיעור שהיי' ויתיישב בזה מה שמקשין העולם על דברי התוס' דקריעת העור הוי מום, מהא דבחולין (דף ל' ע"א) אמרינן אלא אי אמרת אינה לשחיטה אלא לבסוף כיון דשחט בה פורתא אידחי לה מפסח שני כו' ואדקשה ליה למאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף, תקשה ליה נמי למאן דאמר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, דגם לדידיה אין העור בכלל שחיטה, ולשיטת התוס' דבקריעת העור הוי מום, אם כן מכי חתך לי' לעור אידחי ליה מפסח שני. [ובהגהות שיטה מקובצת (בדף כ"ח) על דברי התוס' דאי אפשר להפריד העיר ולבדוק דאין לך מום גדול מזה, כתוב לאמר, דאי אפשר להפשיט העיר ולהפריד הסימנים ולבדוק דאין לך מום גדול מזה. ולכאורה היה אפשר לטעות בדבריו דאין המום בקריעת העור לחודיה, אלא בהפרדת הסימנים זה מזה, והקושיא מיושבת בפשיטות. אבל אי אפשר לומר כן, דמלבד דלא מצינו שיהא מום בהפרדת אבר אחד מחברו, אף גם זאת דזהו ודאי מום שבסתר, שאין בו משום מום כלל. ופשוט דכוונת ההנהה הוא רק לתקן לשון התוס' שכתבו להפריד' העור ותיקן "להפשיט" העיר ולהפריד הסימנים שזהו מעשה הבדיקה, ומה שסיים אין לך מים גדול מזה קאי על קריעת העור.] ולדברינו אתי שפיר דבדף ל' הרי איירי הגמ' בחתיכת העור כפי שיעור שחיטה ובזה לא הוי מום כלל להתוס'. גם יתיישב בזה מה שהקשה בהגהות הרש"ש על דברי התוס' (בדף כ"ט) ד"ה כגון שהקשו לפי שיטתם דגם בבהמה מיחייב אסימן אחד בשחוטי חוץ, למה דחיק הגמ' (בדף מ') לאוקומי למתניתין דהשוחט בשבת בחוץ לע"ז, בחטאת העוף, לוקמה בבהמה ובחצי קנה פגום יעו"ש, והקשה הרש"ש דבבהמה דהמום פוסל בה הרי אי אפשר לאוקומי בחצי קנה פגום, דאם כן פסול משום מום דקריעת העור ולא מיחייב תו אשחוטי חוץ. ועיין בשו"ת בנין ציון החדשות, סימן צ"ת, בקושית השואל. ולדברינו אתי שפיר קושיתם, דיש לאוקמי בשנקרע העור כשיעור הצריך לשחיטה דזה לא הוי מום כלל, ושפיר הקשו. מיהו גם זולת דברינו אפשר ליישב קושיא זו, דבחצי קנה פגום

משכחת לה שאין בו מום דקריעת העור, וכגון שנפגם הקנה בפנים ולא נקרע העור כלל, ופגימת הקנה לחודא הרי ודאי דאין בו משום מום, דזהו מום שבסתר. אמנם לפי זה הרי תקשה לן הסוגיא דדף ל' מינה ובה, דאמר מכי שחט בה פורתא אידחי לה מפסח, משום מום, והדר תו קאמר נהי דאידחי ליה מפסח מדמי פסח מי אידחי ופירש"י שאין לך מום קבוע גדול מזה, והרי סוגיא זו עצמה מוכחת דקריעת העור לא הוי מום, אי משום דהוי כשיעור שחיטה כסברתנו, או דקריעת העור בכלל לא הוי מום. אבל על כל פנים בגוונא דסוגיין לא הויא קריעת העור מום, דאם לא כן הרי תקשה גם למאן דאמר דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף וכנ"ל, וחתיכת הסימנים הרי הוי מום שבסתר, אם כן מהו זה המום הקבוע שנעשה מתחלת שחיטה שראוי' גם לפדיון על ידו. ונהי דהא דאידחי מפסח שני לא קשה כל כך, דיש לומר דאידחי במה דנעשה טרפה בפסיקת הגרגרת, אבל מה דאמר מדמי פסח מי אידחי משום דראוי לפדיון קשה טובא, דמשום פסול דטרפה הרי אינו נפדה. ובספר המכריע סימן ה' ראיתי שדעתו דאפילו אי קריעת העור הוי מום, זהו רק כשנקרע העור שלא בדרך שחיטה. אבל אם חתך את העור בדרך שחיטה והפסיק, אפילו מכאן ועד עשרה ימים, אין בו משום מום, דאין דין שהיי' אלא בשחיטה, אבל בנוגע לדין מומין אין השהיי' פוסלת כלל. כן צריך לפרש דבריו שם. ותסור קושיתנו להרמב"ן גם קושית העולם תתיישב. ונוראות נפלאתי במה דמסיק שם דאין בקריעת העור לגמרי משום מום, והביא ראיה מהסוגיא (דדף מ') דמוקי למתניתין דחייב שלש חטאות, בשהי' חצי קנה פגום, הרי דאין בקריעת העור משום מום. והדבר פלאי. דהתם קיימינן בעוף, ואין תמות וזכרות בעופות:

ט) והנה בעיקר שחיטת קטן, הביא התבואות שור בסימן א' ס"ק מ"ט מה שכתב הלבוש לפסול שחיטת קטן משום דלא הוי בר זביחה, כמי שמצינו גבי כתיבת תפילין שפסול משום שאינו בר קשירה. והתבואות שור כתב שם בתירוצו השני דהקטן הוי בר זביחה, משום דגם איהו מוזהר על האיסורין, אלא דמעונש פטריה רחמנא, והביא ראיות לזה, ואחרונים רבים החזיקו בדבריו אלה, דהקטן איתיה באזהרת האיסורין כמו הגדול, ורק מעונש מיעטי' רחמנא. ואני תמה איך העלימו כולם עין מן הסוגיות הגלויות ביבמות (דף ל"ג ודף ל"ד). דאמרינן שם בשופעות מתוך י"ג לאחר י"ג לאיחיובי אינהו מתוך שנים עשר לאחר שנים עשר לאיחיובי אינהי, ופרש"י ואף על פי שהנדות קדם לא היו הן אסורות לאלו לפי שאינן בני מצות ונמצא כולן חלין בבת אחת כשחשכה ראש השנה של שנת גדלותן עכ"ל. ואי נימא דהקטן מעונש הוא דפטריה רחמנא, אבל באיסורין איתיה, אם כן אכתי קדם איסור נדה, דגם כשהיו קטנים היו מוזהרין על איסורי', ואיך חל עליו

אחר כך איסור אחר. ואף דאיסור נדה שקדם לא הי' בו עונש, הרי גם על איסור עשה אין איסור חל עליו. ואפילו אם נאמר דהאיסורין שעל הקטן דרחמנא מיעטן מעונש קילי גם מאיסור עשה, ודמו לאיסורי חצי שיעור למאן דאמר דאסור מן התורה, דלחד תירוצא בתוס' שבועות (דף כ"ג) איסור חל עליו אף דאסור מן התורה, אכתי מה נעני לאידך תירוצא שבתוס' שם [והתוס' הסכימו עליו יותר] דגם על חצי שיעור אין איסור חל עליו למאן דאמר דאסור מן התורה, ועיין שם (בדף כ"ב ע"א) בתוס' ד"ה ולהיתירא, והרשב"א בחידושיו שם כתב כן בהחלט על פי הסוגיא דריש פרק יום הכפורים. ואולם אפילו לתירוצם הראשון של התוס', דעל שיעור איסור חל עליו אפילו למאן דאמר דאסור מן התורה, יש לומר דהאיסור שעל הקטן חמיר טפי מאיסור חצי שיעור, ולכולי עלמא אין איסור חל עליו. דהרי טעמם בחצי שיעור היא, משום דאין איסורו מפורש בקרא אלא דאתי מדרשא דכל חלב, וכל דאתי מדרשא, איסור חל עליו כמבואר באריכות בחידושי הר"ן לשבועות. ואם כן באיסורי קטן לא שייך טעם זה, דכיון דאמרינן דרק מעונש פטריה רחמנא, ובאזהרה הקטן שוה לגדול, הרי אזהרת האיסורין מפורשת בקרא לקטן ונכללת באזהרת הגדול, ואם כן לא הוי זה מילתא דאתי מדרשא. ודוחק לומר דכיון דעיקר האיסור שעל הקטן גמרינן לי' מהני תלתא ריבויי דמייתי הש"ס ביבמות (דף קי"ד) להזהיר הגדולים על הקטנים, כמו שכתבו האחרונים דאי לאו שהיו מצווים על האיסורין, לא היו הגדולים מוזהרין עליהן ולכן הוי דינן כמו דאתי מדרשא. דזה אינו דגם אי מהכא ילפינן לאיסוריי', הרי אין זה אלא גלוי מלתא שהקטן מוזהר על האיסורין, ורק מעונש פטריה רחמנא, וגוף אזהרתן מפורשת בקרא בכלל אזהרת הגדול. ותו דלפי מה שיתבאר לקמן בדברינו אין שים יסוד לדברי האחרונים דמהא דאסרה תורה למספי להו בידים מוכח שהקטנים מוזהרים על האיסורים, דבאמת האיסור דלא תאכילום שמזהיר לגדולים על הקטנים, אין זה מצד שלא יכשיל באיסור את הקטן, דהרי איסור זה איתיה אף במקום דלא שייך לפני עור בגדול, אלא דהוא איסור מיוחד על הגדולים שלא להרגיל את הקטנים באיסורים דלא ליתו למסרך כשיגדילו וכמו שכתב הבעל תרומת הדשן, ולפי זה יש לו מקום אפילו אם אין הקטן מוזהר כלל על האיסורים, ואין ללמוד כלל מהני קראי לאיסורי הקטן, אלא דטעם אזהרתן הוא משום דמעונש לחודיה פטריה רחמנא, וכמו שהביא התבואות שור מדברי הגמ' דסנהדרין (דף נ"ה) דרחמנא חיים עלי', ואם כן מפורש איסורו בתורה כמו לגדול, ולא דמי כלל לאיסור חצי שיעור, ואין להאריך בזה. על כל פנים להראשונים דגם על חצי שיעור אין איסור חל עליו למאן דאמר דאסור מן התורה הרי בודאי דקשה מקטן] ואם כן איך חשיב לה הש"ס לאיסור בת אחת. אולם

קושיא זו הי' אפשר ליישב קצת כיון דסוגיין אליבא דר' שמעון כדקאמר באיסור בת אחת ואליבא דר' שמעון, וכבר צדדו האחרונים דלר' שמעון אין הקטן מוזהר על האיסורים, דלדידי' דאית לי' כל שהוא למכות הרי ליתא להצריכותא דמצרכינן ביבמות (דף קי"ד), לא תאכילום דכתיב בשרצים ובדם, דאי כתב רחמנא בשקצים משום דאיסורן במשהו, ולדידי' דגם דם איסורי' במשהו הרי ליתא לצריכותא זו והוו דם ושרצים שני כתובין הבאין כאחד, ובשארי איסורין מותר למספי לקטן גם בידים, ומדשרי למספי להו בידים הרי מוכח דלדידי' אין עליהם גם אזהרת האיסור, וא"כ לר' שמעון שפיר חשיב ליה הש"ס איסור בת אחת וכנ"ל. אכן מלבד דלפי מה שיתבאר לקמן בדברינו, אין שום יסוד לדברי האחרונים דשאני בזה דין האיסורים לקטן לר' שמעון מלרבנן, אלא דגם אם נקבל את דבריהם אכתי מה נעני להסוגיא (דף ל"ג), דאמרינן זר ששימש כגון דאייתי שתי שערות בשבת דהוו להו זרות ושבת בהדי הדדי. ואם הקטן מוזהר באיסורים הרי תקשה לן גם הכא דאיסור זרות קדים, והתם בתירוצא קמא קיימינן, דקמיפלגי באיסור בת אחת ואליבא דר' יוסי. ואין לומר דשאני בזה איסור זרות משארי איסורים דאינו כלל על הקטן, דכמו דבזרות דאכילה ממעטינן במכות (דף י"ח) מקרא דואכלו אותם אשר כופר בהם, דזר שאכל מחטאת ואשם לפני זריקה פטור, משום דכל היכא דלא נראה לכהן, לא קרינן ביה וזר לא יאכל, הכי נמי נימא באיסור זרות דעבודה, דכל היכא דגם בכהן לא חזי עוד לעבודה אין הזר מוזהר עליו. וכיון דממעטינן בחולין (דף כ"ד) מאיש ולא קטן, דכהן קטן פסול לעבודה, אין עליו עוד איסור זרות כל זמן שהוא קטן, כיון דגם בכהן כה"ג לא חזי לעבודה. אבל זהו דבר שלא שמענו כמותו בזרות דעבודה, דאטו זר בעל מום לא יהיה עליו איסור זרות, משום דבכהן כוותי' לא חזי לעבודה. אלא דדוקא בזרות דאכילה אמרינן הכי דאית לן היקישא, אבל בזרות דעבודה דלית לן היקישא לית לן בה. וכמו כן קשה במה דאמר התם בעל מום וטומאה כגון דאייתי שתי שערות ואיטמי, דכשהביא שתי שערות חלו שניהן בבת אחת וקשה גם כן כנ"ל, דחד מינייי' קדים איסורי' בעודו קטן. ובזה היה מקום ליישב קצת דכיון דממעטינן כהן קטן מקרא דאיש ולא קטן, אם כן כדקיימינן השתא דהקטן מוזהר באיסורים, הרי קאי הקטן על עבודתו בלאו הבא מכלל עשה, דאתי מהך מיעוטא דאיש ולא קטן, ואם כן כל זמן שהוא קטן לא חייל עליו לא איסור בעל מום ולא איסור טומאה, משום דקדים להו איסור לאו הבא מכלל עשה, דאיש ולא קטן שדינו כעשה, ואין איסור אחר חל עליו. וכשהגדיל דפקע מיני' איסורא דאיש ולא קטן חלו שניהם בעל מום וטומאה בבת אחת, כמו שכתבו כיוצא בזה התוס' ביבמות (דף ל"ג). (ויש להעיר גם על זה מדברי האחרונים שהביאו מה שכתב

המגן אברהם בסימן רס"ט דאיסור עשה שרי למספי לקטן בידים, והוכיחו מזה דבאיסור עשה אין הקטן מוזהר עליו כלל, ולאו הבא מכלל עשה הרי דינו כעשה, ואם כן אין הקטן מוזהר כלל על האיסור הבא ממיעוטא דאיש ולא קטן דהוי לאו הבא מכלל עשה, וחיילי עליו איסור טומאה ואיסור בעל מום דהוו איסורי לאווין גם בעודו בקטנותו ולא הוי אם כן איסור בת אחת כשיגדיל, דחד מינייי קדים אכן אנתנו בדברינו נלך בזה שלא כדברי האחרונים, ואין ראי' מהא דשרי למספי להו, דאין הקטן מוזהר על האיסורים, כמו שיבואר לקמן בדברינו, ואם כן יהא מוזהר הקטן גם באיסורי עשה אף דשרי למספי לי' בידים. אבל הקושיא מזרות וטומאה במקומה עומדת:

י) ובעיקר סברת האחרונים שכתבו דמהא דחזינן דאסור למספי להו בידים, מוכרח דהקטנים מוזהרין על האיסורין, דאם לא כן הוי שרי למספי להו איסורא, אני תמה דלדבריהם דהא דלא ספינן להו איסורא, הוא משום שלא להכשילם בדבר איסור, דומיא דאיסורא דלפני עור בגדולים, אם כן לא יהיה זה חמור ממכשיל באיסור את הגדול, ובמקום דלא שייך לפני עור, כגון בדלא קאי בתרי עברי דנהרא, יהא מותר להאכילם, כמו שמותר בגדול כהאי גוונא, וזה לא שמענו. וגם דבגדול ליכא מלקות בלאו דלפני עור, ובמאכיל את הקטן, ישנם מהראשונים האומרים דחייב עליו מלקות, כמו שכתב הרא"ם בפרשה שמיני בשם הר"ר ישעי', ואיך יהא חמור המכשיל את הקטן מהמכשול את הגדול. ואין לומר דגם בגדול הא דאין בו מלקות משום לפני עור, הוא רק כשמכשילו, אבל כשמאכילו בידים גם בגדול איכא מלקות, וכמו שכתב כן באמת בספר קרבן אהרן בפרשה שמיני ובפ' אמור לפרש בזה דברי התורת כהנים. אבל לא נראה כן מדברי הראשונים, שהרבו לתמוה על דברי הרמב"ם שכתב בטומאת כהנים ובכלאים, דהמטמא את הכהן והמלביש לחברו כלאים והם שוגגים, לוקה המטמא והמלביש. ועיין בתשובת הרא"ש כלל שני סימן ט"ז. וגם הרמב"ם עצמו לא כתב כן אלא בשני אלו המקומות, ובשארי איסורים גם כשמאכילו לגדול בידים אינו לוקה, הרי שאין דברי הקרבן אהרן מוסכמים. ועיין בספר מרכבת המשנה סוף הלכות כלאים. אשר על כן נראה דמה דאסור למספי להו לקטנים בידים, גדר אחר הוא, ואין איסורו כדי שלא להכשיל את הקטן. אלא דהאיסור הוא כדי שלא להרגילו באיסורים, שלא יעבור עליהם גם כשיגדיל, דכשהגדול נותן לו דבר איסור הוא מתרגל בו ונעשה לו כהיתר ואתי למיעבר עליו גם כשיגדיל. והא דאין מצווין להפרישו, הוא משום דכשהגדול נותן לו דבר איסור, מתרגל בו יותר משאם הי' נוטלו מעצמו, וזהו שנכלל במה שהזהירה התורה את הגדולים על הקטנים שלא ירגילום באיסורים. ומשום הכי אף במקום דלא שייך לפני עור, כגון דלא

קאי בתרי עברי דנהרא, דבגדול כהאי גוונא מותר, דאין בזה משום מכשול כיון דיכול ליטלו בעצמו, מכל מקום בקטן אסור, דבגדול האיסור הוא במה שמכשילו, ומשום הכי ביכול ליטלו בעצמו דלא הוי מכשול מותר. אבל בקטן דהאיסור הוא מפני שמרגילו לאיסורים, ונעשה לו כהיתר גם לכשיגדיל, טעם זה שייך גם כשיכול ליטלו מעצמו, דיותר מתרגל כשהגדול מאכילו, משאם אוכלו מעצמו, דמשום הכי אין מצווין להפרישו וכמו שכתבנו לעיל. ובגדול הטעם שמרגילו לאיסור לא שייך בו כלל, שהוא גדול כמותו ואינו מתרגל על ידו. והאיסור הוא רק מפני שמכשילו, ולכן אינו מוזהר עליו בדלא קאי בתרי עברי דנהרא דאין בזה משום מכשול. ולפי זה הרי אין לנו שום הוכחה מהאיסור דלא תאכילום, דהקטן מוזהר על האיסורים, דכיון דעיקר הטעם הוא, מפני שמרגילו באיסור גם לכשיגדיל, הרי יש לומר דבקטנותו אין עליו איסור כלל, והאיסור הוא רק על הגדול שלא להרגיל באיסורים את הקטן. ואדרבה מדין זה גופי' יש להביא ראי' דאין הקטן מוזהר על האיסורים. דאם לא כן אמאי אין מציוין להפרישו, והרי בגדול העושה איסור, כל שיש בידו למחות מחויב להפרישו ואם גם הקטן מיזהר על האיסורים, למה אין מצווין להפרישו, ולח יהא אלא כגדול העושה איסור ויש בידו למחות. אלא נראה פשוט דעל הקטן אין שום איסור ולכן אין מצווין להפרישו, והא דלא ספינן ליה בידים הוא כדי שלא יתרגל בו לכשיגדיל, והרגל זה לא שייך בשעה שנוטלו מעצמו וכמו שכתבנו אולם אפילו למאן דאמר קטן אוכל נבלות בית דין מצווין להפרישו, אין ללמוד מזה דהקטן מוזהר על האיסורים, דגם בזה יש לומר דהתורה חששה שלא יתרגל באיסורים לכשיגדיל. וב"ה מצאתי בפסקי מהרי"א סימן ס"ד שכתב הוכחה זו דאין הקטן מוזהר באיסורים מהא דאין בית דין מצוין להפרישו, דאם לא כן היה צריך למחות בו וגם כתב דהטעם דלא ספינן ליה בידים הוא רק משום דלא ליתי למסרך וזהו כסברתנו דטפי אתי למסרך כשהגדול נותן לו את האיסור, מבשעה שיאכלנו מעצמו, ואם כן נדחה היסוד שעליו בנו האחרונים את הוכחתם דהקטן מוזהר על האיסורים. וכן להיפוך מה שהחליטו דלר' שמעון אין הקטן מוזהר על האיסורים, משום דלדידיה הוו דם ושרצים שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין וכיון דבשארי איסורים שרי בהו גם למספי לי' בידים, מוכח דאין על הקטן איסור כלל. לדברינו אין זה מוכרח דכיון דהאיסור דלא תאכילום אינו משום שמכשיל את הקטן, אלא מפני שמרגילו לאיסור, וכולל יותר מאיסורא דלפני עור בגדול, ואם כן כדאמרינן דדם ושרצים הוו שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין, היינו דאין מלמדין לשארי איסורים שיהא בהם גם איסור זה דלא תאכילום, הכולל יותר מאיסור דלפני עור בגדול, אבל אכתי נוכל לומר שמוזהרין גם הקטנים בכל

האיסורים ואסור למספי להו כמו שאסור להכשיל את הגדול, אלא דאיסור זה אינו אלא משום לפני עור ואינו אסור אלא בדקאי בתרי עברי דנהרא. ובזה יש להתפלא על מורי שארי הגאון החסיד ר' יוסף דובער זצלה"ה בספרו חלק א' סימן ט"ו שכתב לדון בהא דלא ספינן לקטן איסורא בידים, אם הוא דוקא באותו אישור שהגדול עצמו מוזהר עליו, דומה למה שכתב האמונת שמואל באיסורא דלפני עור בגדול שהוא דוקא באיסור שגם המכשיל מוזהר עליו. והוא תמוה דאם באנו לדמות איסור זה לאיסור דלפני עור, אם כן יהא מותר בדלא קאי בתרי עברי דנהרא. אלא דהכא אין זה ענין כלל לאיסורא דלפני עור דהכא אין הטעם מפני שמכשיל את הקטן באיסור, אלא מפני שמרגילו. ואסור אפילו במקום דלא שייך איסורא דלפני עור בגדול. יא) ומסברתנו הנ"ל ניחא לי ליישב דברי הרמב"ם בפרק י"א מהלכות שכירות הלכה י' שכתב אפילו היה השכיר קטן השכיר נשבע ונוטל, וכולם תמהו שבועה זו של קטן מה טיבה. והנה התמי' על הרמב"ם הוא *) וראיתי בתשובות חתם סופר חלק או"ח סימן פ"ג שהשיג על דברי התרומת הדשן האלו, מהא דגם לחרש לא ספינן איסורא, והרי בחרש לא שייך הטעם דאתי למסרך, דהרי לעולם לא יבוא לכלל דעת. ואני תמה על השגתו ממשנה מפורשת בגיטין (דף כ"ג) נתפקח החרש נשתפה השוטה, ובתוס' (בדף כ"ב) שם כתבו דמשום הכי כשר הגט שכתבו חרש שוטה וקטן כשאחרים עומדים על גבם ולא פסלינן לי' משום שאינן בני כריתות, דהכא נמי אתו לכלל כריתות לכשיתפקח החרש וישתפה השוטה, ואם אנו מקילין מטעם זה להכשיר גט שנכתב על ידן כל שכן שיש לנו לאסור למספי להו איסורא מהאי טעמא, דלא ליתו למסרך כשיתפקחו וישתפו. ועיין בקצות החושן סימן רמ"ג שהשיג על הבית יוסף במה שכתב דזכין לשוטה משום דאתי לכלל שליחות לכשישתפה, והקשה עליו הקצות החושן דאם כן גם בעכו"ם נימא הכי דהוי אתי לכלל שליחות לכשיתגייר. אבל לדעתי זה אינו, דבקדושין אמרינן במקדש שפחתו דלא מהני מה דבידו לשחררה משום דמעיקרא בהמה והשתא דעה אחרת, ועיין שם בריטב"א דהוא הדין בעכו"ם דהוי מצי לשנויי הכי. ומשום הכי לא שייך נמי בעכו"ם דליהוי כאתי לכלל שליחות לכשיתגייר דהוי כפנים חדשות. בתרתי. חדא דאין תועלת בשבועה זו, דכיון שאין הקטן מכיר בעונש השבועה, הרי בודאי לא יחוש לישבע לשקר, ואיך נוציא ממון בשבועתו, כמו שהשיגו הראב"ד, ועוד הקשו עליו כיון שהקטן ישבע לשקר, איך ספינן לי' איסורא בידים, עיין במשנה למלך סוף פרק י"ז מהלכות מאכלות אסורות שהקשה כן. והנה הקושיא הראשונה תירץ המגיד משנה כיון דמן הדין נאמן השכיר להיות נוטל בלי שבועה, ושבועה זו אינה אלא כדי להפיס דעתו של בעל הבית, אם כן אין להפסיד

את הקטן שלא יטול לפי שאין שבועתו שבועה, כיון דעל פי דין מגיע לו בלי שבועה, וכדי להפיס דעתו של בעל הבית, מפייסינן לו במה דאית לי' לקטן, ומשביעין אותו לאיים עליו. אולם הקושיא השניה איך ספינן לי' איסורא בידים עדיין צריכה יישוב. ולדברינו הנ"ל גם קושיא זו מיושבת. אחרי דבאמת אין הקטן כלל באזהרת האיסורין, והא דלא ספינן לי' איסורא בידים, הוא רק משום דעל ידי שהגדול נותן לו דבר איסור יתרגל בו יותר, אם כן זהו רק כשנותן לו איסור להדיא, משא"כ במסירת השבועה דאף דהוא חשוד לישבע על שקר, מכל מקים אנן הרי מטילין עליו השבועה, כדי לעמוד על האמת, שאם טענתו שקר יפרוש מן השבועה, אם כן לא שייך בזה דאתי למסרך על ידי דספינן ליה איסורא, דהרי הכא אדרבה אנן מזהירין אותו משבועת שקר, ומה שנשבע לשקר, מדעתא דנפשי' קעביד, אם כן דינו כקטן אוכל נבלות דאין בי"ד מצווין להפרישו, ולא איכפת לן מה שנכשל באיסור, דקטן לאו בר איסורא הוא וכנ"ל. ולא דמי לחשוד שאמרו בירושלמי על שבועה זו של שכיר שאין מוסרין איתה לחשוד, דהתם בגדול החשוד, שאסור להכשילו בשבועת שקר, אבל קטן דמצד עצמו אין בו איסור, אלא דאסור למספי לי' כי היכא דלא ליתי למסרך, וכל שאין מקום לטעם זה, ספינן לי' גם בידים ומה שכתבו הגאונים בספר נחל יצחק ובספר דברי חיים בהלכות נזקי ממון דבדבר שבני נח מוזהרין עליו, אסור בו גם הקטן. וטעמם דבני נח הרי אין להם שיעורים, ובדבר שנצטוו עליו מוזהר גם הקטן, וממילא מוזהר בזה גם קטן ישראל מטעם מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. ומשום הכי דנו דין דבשבועת שקר דגם בני נח מוזהרין יהא מוזהר גם הקטן מישראל. ולפי זה תשוב קושית המשנה למלך על דברי הר"מ הנ"ל. אבל לדעתי אין יסוד לעיקר דבריהם, דבכל מקום דאמרינן מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, היוצא מזה הוא דגם לעכו"ם שרי, כמו במפרכסת דשחיטה ודומיהן, אבל שנאמר מטעם זה להיפוך דגם לישראל יהי' אסור זהו דבר שלא שמענו. ואדרבה אם באנו לדון כאן טעמא דמי איכא מידי וכו', יש לנו לומר דמשניתנה תורה ונתמעטו הקטנים מישראל מכלל האיסורים, פקע איסור הקטנים גם מבני נח, ואף על גב דקודם מתן תורה היו הקטנים שלהם מוזהרים. וכמו דאמרינן בסנהדרין (דף נ"ט) בכל מצוה שלא נשנית בסיני דלישראל נאמרה ולא לבני נח, ופרכינן אדרבה מדלא נשנית בסיני לבני נח נאמרה ולא לישראל ומשנינן ליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. ופירש רש"י דאף על גב דעד סיני נצטוו עלי' מדלא הדר תניה בסיני כו' שמע מינה ישראל שיצאו לקדושה עמדו באיסורן אבל עכו"ם ניטלו מהם עכ"ד. וזהו הטעם דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, בכל מקום דאיתי', דמשעה שניתנה

תורה ניטל יתרון החומר שהיה נוהג בעכו"ם קודם מתן תורה, ועיין בדברינו בסימן כ'. ולפיכך היה מקום לדון גם כאן, דמסיני ואילך פקע איסור הקטנים גם מבני נח, אבל להזהיר משום זה גם הקטנים מישראל אין לזה שום מקום. יב) גם דברי התוס' בראש השנה ובפסחים שכתבו דכל שיש מצות חינוך ספינן לקטן איסורא בידים, מוכיחים כדברינו דאין הקטן מוזהר על האיסורים כלל. דלדברי האחרונים דהקטן עביד איסורא, איך ספינן ליה להבן למיעבד איסורא, משום מצות חינוך, שהיא מצוה המוטלת על האב לחנך את בניו למצוה והוא מדרבנן. וגם איזו חינוך מצוה הוא, הרי אין זה אלא מצוה הבאה בעברה. והדברים מוכיחים שאין הקטן מוזהר כלל על האיסורים, והא דלא ספינן להו איסורא, הוא רק איסור על הגדול, שלא להרגיל את הקטן באיסורים, ולכן במקום דעביד לי' לשום מצוה דלא שייך בו הרגל איסור גבי הקטן שהוא אומר לעשות מצוה, אין בו שום איסור על הגדול. ויתיישב בזה היטב מה שהקשה הגאון בעל קרן אורה בחידושיו לנדרים (דף ל"ו) על דברי התוס' הנ"ל מדברי הש"ס דנזיר (דף כ"ט), דפריך לריש לקיש דכדי לחנכו במצוות הא קעביד הקפה. ולדברי התוס' דבמקום חינוך שרי למספי להו גם איסורא דאורייתא, מאי פריך, ולמה צריך לשנויי דהקפת כל הראש דרבנן, והרי לדברי התוס' גם באיסור דאורייתא שרי כהאי גוונא. ולהנ"ל הדבר מיושב בפשיטות דהתוס' לא התירו כלל שיעשה הגדול איסור דאורייתא משום מצות חינוך, אלא דלמספי איסורא לקטן, שהוא רק משום דלא ליתי למסרך, ובמקום דקעביד לשם מצוה דלא שייך זה, הרי אין כאן איסור כלל. אבל בהקפה דאחד המקיף ואחד הניקף, [והש"ס דנזיר על כרחך אליבא דרב הונא, דלא מקשינן מקיף לניקף, וגם המקיף את הקטן חייב, ויש לדבר בפרט זה ואין כאן מקומו] פריך שפיר והא קעביד הקפה ואיך יעבור הגדול איסורא דאורייתא כדי לחנכו וראיתי מה שהקשה הגאון הרא"מ הורוויץ בהגהותיו בפסחים (דף פ"ח) על דברי התוס' הנ"ל. דנהי דאין כאן איסור מצד עברת הקטן, אבל אכתי הרי מפקיע הוא מצות אכילת קרבן פסח מבשר זה שנותן לבנו קטן, דאינו מקיים מן התורה שום מצוה באכילתו. ולי נראה פשוט דאין כאן סרך קושיא. דאטו יש חיוב שיאכל כל בשר הפסח על ידי קיום מצות אכילת קרבן פסח דוקא, והרי גם בגדול כשאוכל יותר משיעור זית לא מקיים תו באכילתו מצות אכילת קרבן פסח, דמצוה זו כבר נתקיימה בכזית שהיא שיעור אכילה בכל מקום, ולא מצינו שיהא צריך למנויים על כל פסח בשיעור כזה שיגיע לכל אחד כזית דוקא, כדי שיקוים בכל בשרו מצות אכילת קרבן פסח. ומה שאמרה תורה ואם ימעט הבית מהיות משה, ולקח הוא ושכנו וגומר, היינו שלא יוכלו לאכול את כולו ויביא לידי נותר. באופן דמצות אכילת

קרבן פסח שהיא מצוה המוטלת על האדם, מקיים אותה בזית אחד, ואין חיוב שיאכל כל בשרו על ידי קיום מצוה זו דוקא. ומה שצריך לאכול את הפסח כולו, הוא רק כדי שלא יבא לידי נותר ומצותו הוא כאכילת בשר כל הקדשים שהמצוה שיאכל כולו ולא יבוא לידי נותר. והרי כולן נאכלין גם לקטנים כלשון המשנה ונאכלין לנשיהם ולבניהם, הרי דלא בעינן שיהא גם קיום מצוה באכילת כל בשרן, דהמצוה היא רק שלא יבוא הבשר לידי נותר, וכבר כתבו האחרונים דמטעם זה לא בעינן כזית באכילת בשר קודש כמו שכתבו התוס' ישנים במס' יומא (דף ל"ט) והדברים עתיקים. והיא הדן בפסח במה שנוגע לאכילת כל בשרו, דדינו בזה כבשר כל הקדשים, ואין צורך בזה לקיום מצוה, אלא דבפסח מלבד המצוה שיאכל כל בשרו ככל הקדשים, יש עוד מצות אכילת קרבן פסח, אבל מצוה זו הרי מקיים בזית אחד, ואכילת כל בשרו שהוא רק כדי שלא יבוא לידי נותר, אפשר בכל אופן שהוא, וגם על ידי קטנים, כבשר כל הקדשים. אלא דמצד אחר היה אפשר לאסור אכילת בשרו לקטנים משום דהוי שלא למנוייו, והוי זה איסור על הקטן, דאסור למספי להו בידים. ועל זה כתבו התוס' דבמקום מצות חינוך אין בזה שום איסור.

יב) גם יש ליישב קצת לפי הנ"ל קושית הרשב"א בנדה (דף מ"ו ע"ב) דבהא דאמרינן שם יתומה שנדרה בעלה מפר לה נדרה ממה נפשך דאי מופלא הסמוך לאיש דרבנן אתי נשואין דרבנן ומבטלין נדרא דרבנן ואי מופלא הסמוך לאיש דאורייתא קטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו והקשה הרשב"א [והביאו המשנה למלך בסוף הלכות מאכלות אסורות] דהכא במה שאמר לה מופר ליכי ונדרך מותר לך, הרי קספי לה איסורא בידים. ולדברינו יש למצוא פתרי. דכיון דכל טעמא דלא ספינן להו איסורא הוא רק משום דלא ליתי למסרך, אם כן זהו רק בשנותן לו איסור שהקטן יודע שהוא איסור, אבל אם אומר לו על איסור שהיא היתר, והקטן אינו יודע כלל מאיסורו, שרי אפילו למספי להו בידים, דכיון דבעצם אין איסור על הקטן, ואתי למסרך לא שייך כאן, דהקטן סובר שהוא היתר, הרי מותר למספי לי' גם בידים. ולכן כשאומר לה מופר ליכי להתיר נדרה, אף שבאמת אין הפרתו הפרה, מכל מקום כיון דהיא סבורה דהיתרא קאכלה לא אתי למסרך לאיסורא. ומצאתי במלוא הרועים שכתב כן ביישוב קושית הרשב"א הנ"ל. אלא שיש לפקפק בזה דבאופן שהקטנה יודעת שאין הפרתו הפרה, הרי יש לאסור לפי הטעם הנ"ל. ומתוך דברינו נתבאר, דמה שכתב המשנה למלך בסוף הלכות מאכלות אסורות לדבר פשוט, דאסור לומר לקטן על האיסור שהוא היתר, דגם זה הוי כמוסיף לי' איסור בידים. לדברי פסקי מהרי"א הנ"ל דעיקר טעם האיסור הוא כדי דלא ליתי

למסרך, הדבר פשוט להיפוך, דכל שהקטן אינו יודע מהאיסור הרי לא אתי למסרך. אלא דהא מיהא יהי' מוכרח מסוגית הש"ס דנדה הנ"ל דלמאן דאמר קטן אוכל נבלות בית דין מצווין להפרישו, מוזהר הקטן באמת על האיסורים, ולא כמו שכתבנו לעיל דגם לדידי' הטעם הוא כדי שלא יתרגל באיסורים גם לכשיגדיל. דאם כן למה לי' להש"ס למימר הכא ואי דאורייתא קטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו, הרי אפילו אי מצווין להפרישו אית לן למשרי הכא דבעלה מפר לה והיא סבורה שהוא היתר, דלא שייך הטעם דאתי למסרך. ואולי יש לדחוק דהש"ס קאמר להאי טעמא, כי היכי דלישרי אפילו היכא דהיא ידעה דאין הפרתו הפרה, אכן לפי תירוצנו לקושית הרשב"א, הרי באופן דידעה שהוא איסור, אסור גם לדידן, דהוי כמאן דספי לה איסורא בידים. יד) על כל פנים מן הסוגיות דיבמות מוכח להדיא דאין הקטן מוזהר על האיסורים לגמרי, וכן מפורשין הדברים בפסקי מהרי"א. ומהא דלא ספינן להו איסורא בידים אין שום יסוד לומר דהקטן מוזהר על האיסורים, ואם כן תשאר קושיתם משחיטת קטן דלפסול משום שאינו בר זביחה. והנה התבואות שור תירץ שם בתירוצו הראשון, דאפילו אם אין הקטן מוזהר באיסורין, מקרי בר זביחה משום דאחרים מוזהרין עליו שלא להאכילו איסורא בידים. וסברא זו כתב גם הנודע ביהודא מהדורא תנינא חלק אורח חיים סימן א' דמשום דאחרים מוזהרין עליו מקרי בר זביחה. ולא כמו שהסיפו האחרונים כונת תירוצו דהקטן עצמו מוזהר באיסורין, כי אין זה בכלל דבריו כמבואר למעיין]. ועיין בפרי מגדים סימן א' ס"ק כ"ז בשפתי דעת שכתב כן בכונת הש"ך. אכן כשאני לעצמי לא אמצא נוח בתירוצם זה, דכיון דאיסור זה על הגדול הוא שהתורה הזהירתו שלא להרגיל את הקטן באיסורים, באיזה אופן נאמר דבשביל איסורו של הגדול מחשיב הקטן לבר זביחה. יד) ואשר נראה לי ביישוב קושיתם. דבאמת הרי בפשיטות יש לומר דהקטן מקרי בר זביחה, משום דאתי לכלל זביחה לכשיגדיל, וכמו שכתבו התוס' בגטין (דף כ"ב) לענין בן כריתות, דחרש שוטה וקטן מקרו בני כריתות משום דאתו לכלל כריתות. אלא דאכתי קשה מה שהעירו הם ז"ל מהא דבתפילין פסלינן כשכתבן קטן משום דכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה, ואמאי לא נימא גם התם דמחשיב בר קשירה משים דאתי לכלל קשירה. ונראה לי דבתפילין לא שייך כלל טעמא דאתי לכלל קשירה, משום דתפילין היא מצוה חיובית וחיובה חדש בכל יום, ולמצות חובה זו שבקשירה מקשינן הכתיבה, ועל זה לא שייך לומר דהוי בן קשירה היום במה דאתי לכלל קשירה לאחר זמן, דכיון דחיובה חדש בכל יום בפני עצמו, הרי לא נוכל לומר דחשיב בר קשירה לגבי חיובו של יום זה, משום דאתי לכלל חיוב למחר, דהחיוב של מחר חיוב חדש הוא בפני עצמו, ולחיוב קשירה

של יום זה הרי לא יבא עוד לעולם, וזה מוסבר. וכשאינו בר מצות זו של קשירה אינו בכתיבה. אולם זהו רק במצות תפילין דהוי מצוה חיובית, ומצותה בכל יום חיוב בפני עצמו, אבל מצוה שאינה חיובית לא היום ולא מחר, כגון מצות שחיטה, שמצותה אינה אלא בשלילה שלא לאכול בלי שחיטה, אבל חיוב שחיטה אין עליו לעולם, אלא שאנו דנין על האדם בכלל אם הוא בר זביחה, בזה מהני שפיר טעמא דאתי לכלל זביחה, דכיון דאדם זה יבא לאחר זמן לכלל זביחה, חשוב גם עתה בר זביחה, כמו דחשוב בשביל זה לבן כריתות. והחילוק מורגש היטב. ולפי זה יהיה מקום לדון דבציצית להני ראשונים דפסלי בעשייתן מי שאינו בר חיובא, כשר בקטן כיון דאתו לכלל חיובא, דגם ציצית אינה מצוה חיובית, דהרי אינו מחוייב ללבוש בגד בת ד' כנפות כדי להטיל בה ציצית, ודמי בזה לשחיטה להיות נחשב לגבה בר חיובא, כל דאתי לכלל חיוב. ורב גאון אחד העירני דלהני ראשונים, דבעו בעשיית ציצית בר חיובא, פסול באמת גם קטן, והרי זה סתירה לתירוצי בשחיטה. שבתי וראיתי בדברי הר"ת בגטין (דף מ"ה) שהוא המקור הראשון הפוסל בעשיית ציצית מי שאינו בר חיובא. והנה לא כתב אלא דאין אשה עושה ציצית משום דלא מיפקדא, וקטן לא הזכיר. אלא דהמגן אברהם והאלי' רבה בסימן י"ד כתבו דלר"ת גם ציצית שעשאן קטן פסולין מטעם הנ"ל. וכבר הי' מקום להעמיד דברי ר"ת כהויתן דבדיוק נקט אשה ושבקי' לקטן, דקטן כשר באמת אפילו לדידי' לעשיית ציצית, כיון דאתי לכלל חיובא, דציצית דמי לשחיטה וכנ"ל. אולם מי ירים ראש נגד שני אלה ראשי האחרונים, שפסלו גם ציצית שעשאן קטן מטעם זה. ובכן לכאורה יהי' סתירה מזה לתירוצי בשחיטה. דהרי גם ציצית אינה מצוה חיובית ואפילו הכי פסול בה קטן, למאן דבעי בר חיובא בעשייתן. אולם גם מציצית אין סתירה לשחיטה, דאף דציצית לא הוי מצוה חיובית כתפילין, ואפשר להפטר ממנה, כשלא ילבש בגד בת ד' כנפות, מכל מקום לא דמי לשחיטה. דבציצית על כל פנים מי שלובש בגד בת ד' כנפות, מוטל עליו החיוב להטיל ציצית בבגדו, והיא מצות קום ועשה, ובשחיטה הרי גם כשבא לאכול בשר, אין עליו שום חיוב גם אז לקיים מצות שחיטה, דמי לא סגי כשאתר שוחט, אלא שיש עליו איסור עשה שלא לאכול מבשר שלא נשחט, מה שאין כן בציצית דהלובש בגד בת ד' כנפות יש עליו מצות עשה להטיל בה ציצית. ולא רק בטעמם אלא דגם בדינם הם חלוקים. דבציצית של עיר הנדחת כתב המבי"ט בספרו קרית ספר בהלכות ציצית, שאין בהם משום איסורי הנאה, דמצות לאו ליהנות ניתנו, וכן כתב הכסף משנה בפרק א' מהלכות ציצית. ובסכין של עכו"ם הרי אסרינן לשחוט היכא דלא הוי מקלקל, ואמאי לא שרינן ליה משום דמצות לאו ליהנות ניתנו. ואין

לומר דבשחיטה הוי האיסור במה שנהנה אחר כך מאכילת הבשר מסבת הסכין, והנאה כזו ליתא בציצית. דזה אינו, דהנאה כזו שהיא רק גרמא ואינה מגוף האיסור מותרת באיסורי הנאה, כמו שכתב הר"ן בסוכה גבי הנודר מן המעיין שטובל בו בימות הגשמים משום דמצות לאו ליהנות ניתנו, ולא מיתסר מה דמתהני לאכול בקדשים על ידי טבילה זו, משום דהנאה זו שהיא רק גרמא ואינה מגוף האיסור, שריא באיסורי הנאה. והכי נמי בשחיטה מה דמתהני אחר כך מאכילת הבשר הרי אין זה אלא גרמא ולא מיתסר כלל. [ותו דאם נחשב ואת להנאה הרי גם בציצית נמצאת הנאה כזו שהרי הציצית מתירין לו לבישת בגד של ד' כנפות] ועל כרחך דמה שאסור לשחוט בסכין של עכו"ם בשעה שאינו מקלקל, הוא משום הנאת השחיטה עצמה שנהנה מגוף הסכין שעושה בו צורך שחיטתו, והנאה זו אינה גרמא, שהיא הנאה מגוף האיסור. ואפילו הכי לא אמרינן בה מצות לאו ליהנות ניתנו כדאמרינן בציצית. וראיתי בספר עמק יהושע סימן כ"ג שהעיר בשחיטה בסכין של עכו"ם דנימא בה מצות לאו ליהנות נתנו, והוכיח מזה דמצוה שאינה חיובית, לא אמרינן בה מצות לאו ליהנות נתנו. והרי לדבריו אכתי קשה מציצית שכתבו המבי"ט והכסף משנה דאמרינן בה מצות לאו ליהנות נתנו, אף על גב דאינה מצוה חיובית. אלא דהחילוק עמוק יותר, דבשחיטה אין עליו חיוב קיום מצות שחיטה לעולם, דהרי גם כשרוצה לאכול, אין עליו אלא איסור שלא לאכול מבהמה שלא נשחטה, וכשאוכל מבהמה שנשחטה לא עבר על איסור זה, אבל אין עליו שום חיוב לקיים מצות שחיטה, שהרי אחר שוחט והוא אוכל. והאיסור שלא לאכול מבהמה שלא נשחטה הרי אינו עובר גם כשאינו אוכל בשר כלל. ואם כן לא שייך לומר על השחיטה מצות לאו ליהנות נהנו, דהטעם בזה הוא משום דקיום המצוה שהוא משועבד לעשות אין זה הנאה, כמו שכתב רש"י. ואם כן לא יתכן זה אלא היכא דקיום המצוה צריך למעשה זו, ולכן כשעושה זאת בשביל המצוה המוכרחת, אין זה הנאה. אבל הכא דבמה שנוגע לקיום מצות שחיטה, שענינה שלא לאכול מבהמה שלא נשחטה, הרי מצוה זו יכול לקיים גם בלי מעשה השחיטה, כשלא יאכל בשר כלל, נמצא דמעשה השחיטה הוא עושה לרצונו כדי להכשיר את הבשר לאכילה, ומעשה כזו שעושה לרצונו הרי ודאי דהוא דבר שיש בו הנאה. מה שאין כן בציצית, דכשהוא לובש בגד בר ד' כנפות, יש עליו חיוב קיום מצות ציצית בפועל, ועל מצוה זו המוטלת עליו אמרינן שפיר דמצות לאו ליהנות ניתנו, כיון דאי אפשר לקיום המצוה אלא ע"י מעשה זו, דכשלא לבש בגד של ד' כנפות לא קיים מצוה זו, משום דהתם לא הוי המצוה בגדר איסור שלא ללבוש בבגד של ד' כנפות בלי ציצית, אלא בהיפוך דהמצוה היא להטיל ציצית כשלובש בגד בר ד' כנפות.

ולכן שייך בקיום מצוה זו טעמא *) וזה כבר הקשיתי על דברי הר"ן דסוכה מהא דאמרינן בעירובין (דף ל"א) דאסור לערב באיסורי הנאה למאן דאמר דמערבין לדבר הרשות, והרי התם כל ההנאה שהוא בהיתר הילוכו, אינה מגוף האיסור והוי רק גרמא דלא מיתסרא כלל באיסורי הנאה להר"ן. ומצאתי באבני מלואים סימן ל"ג שעמד בזה וכן הקשה בעונג יו"ט סימן ס"א ולא אמרו בזה תירוץ מספיק. ולי נראה הדבר פשוט, דאיסור העירוב באיסורי הנאה אינה משום הנאת הילוכו, אלא משום עיקר קניית העירוב שקונה לו בית שביתה באיסורי הנאה, וכמו שכתבתי בפנים בשחיטה דהאיסור הוא מה שנהנה מן הסכין ועושה בו צורך שחיטתו, הכי נמי האיסור במה שקונה בו שביתתו, והרי הכי הוא לשון הגמ' שם, בטעם איסור זה, משום דאסור לקנות בית באיסורי הנאה, ולא הזכירו כלל הנאת הוליכו שעל ידי עיריבו, משום דזהו באמת רק גרמא שמותרת באיסורי הנאה, אלא דהאיסור הוא עיקר קנין השביתה, והוי זה הנאה מגוף הדבר. והא דמותר לערב באיסורי הנאה למאן דאמר אין מערבין אלא לדבר מצוה, והרי לדברינו דעיקר האיסור הוא קנין השביתה ולא היתר ההליכה, אם כן אכתי ליחסר גם לדידי' דמכל מקום הוא קונה קנין באיסורי הנאה ומה לנו דאינו נהנה בהליכתו, כיון דבלאו הכי אין האיסור אלא בקנין השביתה וזה שייך גם למ"ד זה. התם היינו טעמא, דכיון דעיקר העירוב אינו בא אלא לדבר שאין לו הנאה ממנו, ממילא גם הקנין עצמו הוא דבר שאין בו הנאה ואין לאוסרו כלל, דהוי כשוחט בסכין של עכו"ם בהמה שאינה מסוכנת, דלא מיחסרה גוף השחיטה, משום שאינה מביאה לידי הנאה, והכי נמי קנין העירוב כשאינו מביא לידי שים הנאה, הרי לא נהנה גם מגוף הקנין, ומשום מאי ליחסר, ורק למאן דאמר דמערבין לדבר הרשות דקנין העירוב מביא לידי הנאה, אף דבשביל הנאה זו עצמה אין לאסור את העירוב משים שאינה אלא גרמא, אבל משום הנאה זו מיחסר גוף הקנין דחשוב על ידי זה לדבר שיש בו הנאה, והוי כנהנה מגוף האיסור. ואדרבה בדברי הר"ן עוד יתיישב לי מה שהקשה באור זרוע הגדול בהלכות עירובין סימן קכ"ב בהא דעושין לחי של אשרה, ואמאי לא מיחסר מה שנהנה ממנה הנאת היתר הטלטול, ולהר"ן אתי שפיר דהנאה זו אינה אלא גרמא, ומותרת באיסורי הנאה, אלא דבעירובי תחומין האיסור על הקנין, אבל בלאי דאין דבר לאסור אלא היתר הנאת הטלטול וזה אינו אלא גרמא. והא דאמרינן בעירובין (דף ע"ח) דאסיר לעשות סולם של אשרה מחצר לחצר, אין האיסור משום היתר הנאת הטלטול הבא על ידי הסולם, אלא משום דאסור לעלות בסולם של איסורי הנאה ולהשתמש בו דהוי הנאה מגוף האיסור, ממילא לא הוי פתחא. ומה שכתב רש"י שם בסוף ד"ה ה"ג אבל עירובי חצרות להנאתו הוא ולא לדבר מצוה והוי הנאה עכ"ל,

הרי דגם הנאת היתר הטלטול אסירה, כבר תיקן זאת בהגהות הב"ח שמחק מדברי רש"י תיבות "להנאתו הוא" וגריס "דלאשוויי פתחא הוא" וזה לשון הרמב"ם בפרק ג' מהלכות עירובין הלכה ח' עשה אשרה סולם לכותל אין מערבין אחד מפני שאסור לעלות עליהן מן התורה שהרי הוא אסור בהנאה וכן הוא בשו"ע סימן שע"ב, הרי דכל הטעם בזה הוא מפני איסור הנאת העלי' וממילא לא הוי פתחא, ולא משום איסור הנאת הטלטול, שלא נזכר לא ברמב"ם ולא בשו"ע. ובישועות יעקב סימן שס"ג ראיתי שהקשה מעצמו קושית האור זרוע על לחי של אשרה ולראי' הביא מהא דאסור לעשות סולם של אשרה. ולא דק, דבסולם הטעם משום דאסור לעלות דרך הסולם ואין כאן פתח, ולא משום איסור הנאת היתר הטלטול. ובהאי ענינא נראה לי ליישב קושית התוס' בעירובין (דף פ' ע"ב) דבהא דאמרינן שם עושין לחי של אשרה ואין עושין קירה של אשרה משום דכתותי מכתת שיעורי', וקורה צריכה שיעור רוחב טפח מה שאין כן בלחי דבמשהו סגי, הקשו התוס' דגם לחי צריכה שיעור גובה עשרה ונימא גם כן דכתותי מכתת שיעורה. ולולא דמסתפינא הייתי אומר, דשיעור עשרה שבלחי, אין השיעור נתפס על הלחי, אלא הפירוש דעד גובה עשרה במבוי צריך שיהא שם לחי, וכיון דבדבר שאינו צריך שיעור כשר גם איסור הנאה, דמציאותן הוי מציאות, אם כן הרי עד עשרה בגובה המבוי נמצא לחי. מה שאין כן בקירה, דגוף הקורה צריכה שיעורא ברוחב טפח, דינו ככל דבר הצריך שיעור, דפסול בו איסור הנאה משום דכתותי מכתת שיעורי'. והבן. שוב מצאתי בספר עצי אלמוגים סימן שע"ב שהקשה סתירת דברי הרמב"ם שמתיר לחי של אשרה משום דלא שייך בי' טעמא דכתותי מכתת שיעורי', ואוסר בסולם של אשרה אף על גב דגם בו לא שייך האי טעמא, ואי דאסור בסולם משום הנאת היתר הטילטול, הרי גם בלחי יש לאסור מטעם זה, ובסוף דבריו העיר, דיש לומר דהנאת הטילטול אינה מגוף הלחי, ובסולם איסורה משום העליה שהוא הנאה מגוף של איסור, והניח בקושיא דמנלי' להרמב"ם חילוק זה. ואשתמיטו לי' דברי הר"ן והרשב"א גבי נודר מן המעיין, דהנאה כזו שאינה אלא גרמא מותרת באיסורי הנאה. דמצות לאו ליהנות נתנו, מה שאין כן בשחיטה, והרי בעידן ריתחא דענשינן אעשה למאן דלא לביש בגד בר חיובא דציצית, כדאמרינן במנחות (דף מ'), אטו ענשינן למאן דלא אכיל בשרא לפי שלא קיים מצות שחיטה, ולא אכל בשר מן הבהמה השחוטה, והדבר מוסבר. ובפליתי סימן י' העיר גם כן אסכין של עכו"ם דנימא בשחיטה מצות לאו ליהנות ניתנו, והביא ראי' דהוי מצוה מדמברכינן עלה אשר קדשנו במצותיו ואין זה ראי' דהרי גם על מניעת האיסור מברכינן הכי, כדאמרינן בברכת האירוסין אשר קדשנו במצותיו על איסור העריות והארוסות.

ולדברינו מוסבר היטב החילוק שבין מצות הפרשת תרומה למצות שחיטה שהרבה עליו הט"ז לדבר בסימן א'. ולדידן החילוק פשוט, דבתרומה כשרוצה לאכול יש עליו מלבד האיסור שלא לאכול טבל, גם מצות עשה של הפרשת תרומה בקום ועשה, ובעינן דוקא שיפריש הוא עצמו או שלוחו [והא דתורם משלו על של חברו אין צריך דעת בעלים הרי הוא גם כן מדין שליחות משום דזכות הוא וזכיי' מטעם שליחות] אבל בשחיטה אין עליו אלא איסור שלא לאכול שאינה שחוטה, ואין עליו שום מצוה בקום ועשה. גם יש לומר עוד דבתרומה אף שאין עליו חיוב הפרשה כשאינו רוצה לאכול, מכל מקום כשהפריש ותיקן את כל תבואתו מצוה בידו גם אם לא יאכל ממנה כלום, ובשחיטה אם ישחוט את כל צאנו עדרים ולא יאכל מהן אין שום מצוה מה ששחטן דהכא כל עיקר המצוה היא רק שלא לאכול מאינה שחוטה, נמצא דרק באכילתו עביד מצוה כשאינו אוכל את האיסור, ובהשחיטה לבדה כשאינה באה לידי אכילה אין בה שום מצוה ואולי כיוון לזה הט"ז. ומה שכתב דיש עליו חיוב גם כשאינו בא לאכול, לאו דוקא הוא, אלא רצה לומר דגם אם אינו אוכל עביד מצוה בהפרשתו. ותתיישב בזה קושית העולם שהקשו עליו מדברי רש"י גטין (דף מ"ז) שכתב דמצות מעשר אינה מצוה דרמיא עלי' אלא אם בא לאכול צריך להפריש והוא הדין לתרומה, והרי זה סתירה למה שנראה מדברי הט"ז דתרומה היא מצוה דרמיא עלי' גם כשאינו רוצה לאכול. ולדברינו לישנא לאו דוקא, ולא כיוון הט"ז לומר אלא דבתרומה מקיים מצוה בהפרשתו גם כשאינו אוכל, וחלוקה היא משחיטה, דבשחיטה אין המצוה אלא במה שאינו אוכל מבשר תמותה, וממילא אינו מקיים מצוה אלא כשאוכל את השחוטה, והשוחט שלא לאכילה אין שום מצוה בידו. וכונתו רצוי'. ובהאי ענינא נראה לי ליישב קושית העולם על דברי התוס' בשבת (דף נ"ד ע"ב) ד"ה הוה שהקשו על מה שאמרו דר' אלעזר בן עזרי' הוה מעשר בכל שתא ושתא תריסר אלפי עיגלי והרי בשעת החורבן לא הי' אלא בן י"ד או ט"ו, ולאחר החורבן אין מעשר בהמה נוהג מפני התקלה ומאי קאמר בכל שתא ושתא. ותירצו בחד תירוצא דאפוטרופוס הי' מעשר בקטנותו. ומקשין העולם דאפוטרופוס הרי אינו מעשר אלא לאכול ולא להניח, ואטו כל הני עיגלי הוו צריכי לי' למיכל. ונראה לי ביישוב דבריהם. דלכאורה קשה במאי דאפוטרופוס אינו מעשר להניח, ממה שמבואר שם באותה ברייתא בגטין (דף נ"ב) דעושין להן לולב וערבה וסוכה וציצית וכל דבר שיש לו קצבה, והכי נמי אמאי אין מעשרין להניח דהוי דבר שיש לו קצבה. ופשוט נראה דכל מה דעביד אפוטרופוס ליתומים משום חינוך מצוה, הוא רק במצוה המוטלת עליהן לחובה כשיגדילו, ולכן בתרומות ומעשרות דאין חובת הפרשתן אלא כשבא לאכול, אין חובת החינוך גם כן

אלא כשבא לאכול. ואף דלדברינו הקודמים מקיים מצוה גם כשמפריש ואינו אוכל מכל מקום כיון דאינה מצוה דרמיא עלי' לא בא על זה החינוך, ואף דמצינו לחנכו גם בנזיר אף שאינו חובה. יש לומר דזהו דוקא באב לבנו, אבל לא במצות חינוך של האפוטרופיס] ולכן אינו תורם ומעשר אלא לאכול אבל לא להניח. [ואף דגם בציצית אינה חובה אלא כשלובש בגד של ד' כנפות, ואפילו הכי עושין לו ציצית, שאני התם דלאחר שלבש כבר היא חובה עליו, ולכן מלבישו ומחנכו בחיובו, אבל במעשר כשהוא להניח אין עליו לעולם שום חיובן. אולם נראה לי דעיקר הך מילתא דהפרשת מעשרות אינה חובה אלא כשרוצה לאכול, יתכן רק במעשר דגן דטביל לאכילה ובו י"ל דחובתי הוא רק כשבא לאכול מכריו. אבל מעשר בהמה דלא טבול כלל כמבואר בבכורות (נ"ז), הרי על כרחך דמצותו היא חובה גם כשאינו רוצה לאכול, דמה ענין ההפרשה להאכילה בשעה שאינו טובל כלל, ועל כרחך דחובתו היא לתקן עדרו תמיד. וכיון דהוא דבר של חובה וגם יש לו קצבה מעשרין האפוטרופסין גם להניח, דלא שייך בו כלל לחלק בין לאכול ולהניח כיון שאינו טובל. ומה שאמרו האפוטרופין תורמין ומעשרין להאכיל זהו רק במעשר דגן, ונכון. הדרן לדידן שחילקנו בחילוק מרווח בין מצות שחיטה שאין בה אלא מניעת האיסור למצות ציצית שיש בה מצות קום עשה בשעה שלובש בגד של ד' כנפות. וכיון שכן אתי שפיר מה שכתבו המגן אברהם והאלי' רבה דציצית שעשאן קטן פסול, משום דלא מפקיד, ולא קשה ממה דאתי לכלל חיובא, דאף על גב דמצות ציצית אינה מצוה חיובית כמו תפילין, מכל מקום כיון שיש בה חיוב מצוה בקום ועשה בשעה שלובש בגד בת ד' כנפות, ומצוה זו הרי מוטלת עליו בכל רגע, אם כן בנוגע למצוה זו לא שייך לומר על הקטן הלובש בגד בר ד' כנפות ופטור ממצותה, דמכל מקום הוא גם היום בר מצות ציצית משום דאתי לכלל חיובא למחר, שהרי למחר חיוב חדש הוא, דבשעה שלובש בגד המחוייב בציצית, הרי החיוב חדש עליו בכל רגע ורגע, באופן דלאחר שלבש בגד כזה כבר דומה הוא חיוב ציצית לחיוב תפלין ואין לדונו כבר חיובא היום משום החיוב דלמחר. מה שאין כן בשחיטה דאין לנו שום קיום מצוה אלא מניעת איסור, ועל זה שייך שפיר לדונו גם עתה לבר זביחה, משום דהאי גברא אתי לכלל איסורא, וכנ"ל. ואולם כל זה טרחנו ליישב לפי דברי המגן אברהם והאלי' רבה, אבל מדברי ר"ת עצמו אין שום סתירה לדברינו:

## סימן יז

יישוב קושית האחרונים על שיטת רש"י בשהיי' במיעוט בתרא מהסוגיא דזבחים (דף ס"ה). בספר מקור מים חיים סימן כ"ג הקשה על שיטת רש"י בפירוש האיבעיא דשהה במיעוט סימנים דקאי על מיעוט בתרא, דאף שכבר הוכשרה בשחיטת הרוב, מכל מקום כששחט אחר כך את המיעוט הוי הכל שחיטה אחת ונפסל בשהיי'. והקשה מהא דזבחים (דף ס"ה ע"ב) דאיפלגו שם ר' אלעזר ברבי שמעון ורבנן, אי פסלה שהיי' בסימן שני שבעולת העוף, ולרבנן לא פסלה משום דהמליקה שהיא במקום שחיטה אינה אלא בסימן אחד, והסימן השני הוא רק משום הבדלה, וכל שאינו מדין השחיטה לא פסלה בו שהיי'. ולשיטת רש"י, נהי דאין הסימן השני מעיקר המליקה, מכל מקום כשמלקו הא לא גרע ממיעוט סימנים, דאף שהוכשרה ברובן פסלה בהו שהיי' כשגמר ושחטן. וקושיתו חזקה עוד יותר למה שכתב הסמ"ק דגם בין סימן לסימן בעוף פסלה שהיי' לשיטת רש"י. ומורי שארי הגאון החסיד מאוה"ג ריי"ד זצללה"ה בספרו הבהיר חלק שני סימן י"א, הקשה גם כן קושיא זו עצמה, לפי דברי הסמ"ק. אולם הוא השכיל להקשות מהא דאמר שם בדר' אלעזר ברבי שמעון שמעתי שמבדילין בחטאת העוף. דמהא דלא פסלה שהיי' לרבנן בעולת העוף ליכא לאקשויי, משום דאפילו להסמ"ק הא דפסלה שהיי' בעוף בין סימן לסימן, הוא רק מדרבנן, אחרי דמדאורייתא אין שום מצוה גם לכתחלה בשחיטת הסימן השני, ולא דמי למיעוט בתרא דלכתחלה זהו עיקר מצותו מדאורייתא, ומשום הכי יש לומר דלרש"י פסלה בי' שהיי' מדאורייתא וכמו שכתב הרבינו ירוחם, אבל בין סימן לסימן בעוף דכל שחיטת הסימן השני שלו גם לכתחלה אינו אלא מדרבנן, ודאי דגם הפסול שהיי' שלו לרש"י אינו אלא מדרבנן. וכיון שכן לא קשה מהא דלא פסלה שהיי' בסימן שני בעולת העוף, דבמקום שיש מצוה דאורייתא בהקטרתו כן צריך להגיה בדבריו] לא גזרו רבנן. ורק מהא דאמר רבי אלעזר ברבי שמעון שמעתי שמבדילין בחטאת העוף, שמשמעו דגם לכתחילה עושין שהיי' בין סימן לסימן בחטאת העוף הוא דקשה להסמ"ק, דמדעושין כן לכתחלה הרי מוכח דליכא בזה גם פסול דרבנן:

א) והנה קושית שארי הגאון ז"ל מרבי אלעזר ברבי שמעון דאמר שמעתי שמבדילין בחטאת העוף דמשמע דגם לכתחלה עושין כן. מלבד מה דעיקר דיוקו ממשמעות דשמעתי שמבדילין, אינו מוכרח. דרש"י מפרש שם להא דשמעתי שמבדילין, דהיינו שאם הבדיל לא פסל, הרי שפירושו דיעבד. אלא דעל שהיי' זו דבחטאת העוף בלאו הכי אין כאן קושיא כלל. דהרי הכא מולק הסימן השני לאחר שכבר חתך המפרקת

והרוב בשר, דבחתיכת הרוב בשר קעביד שהיי', ומבואר בחולין (דף כ' ע"ב) במימרא דזעירי דנשברה מפרקת ורוב בשר נבלה היא ומטמא במשא משום דהוי כמתה גמורה, ואין לה דין מפרכסת, כמבואר שם בראשונים. והרי ודאי דגם לרש"י ולהסמ"ק דשהיי' פוסלת במיעוט בתרא, ובעוף בין סימן לסימן, זהו דוקא כשגמר כל שחיטתו בעודה בחיותה, אבל אם לאחר מיתה הוסיף לשחוט, בודאי דלא שייך בזה כלל דין שהיי', וזה פשוט כביעתא בכותחא. ואם כן אין מכאן קושיא לשהיי' בסימן שני בעוף, כיון דהכא מולק הסימן השני לאחר שכבר מת העוף, ואין עוד שום מקום לפסול שהיי'. ולפלא על הגאון ז"ל שהעלים עין מדבר פשוט כזה אולם מה שכתב דמשהיי' בסימן שני בעולת העוף אין להקשות על הסמ"ק, דאפילו להרבנו ירוחם דבמיעוט בתרא הוי פסול שהיי' מדאורייתא לדעת רש"י, מודה הוא דבין סימן לסימן בעוף אינו אלא מדרבנן, דכיון דעיקר שחיטת סימן שני בעוף גם לכתחילה אינו אלא דרבנן, ודאי דגם הפסול שהיי' שלו אינו אלא דרבנן, דאיך תפסול בי' שהיי' מדאורייתא, אחרי דמדאורייתא הוי שחיטתו זו כמי ששחט את הרגל, ולכן לא קשה מעילת העוף, דבמקום מצות הקרבתה לא גזרו רבנן. מה שפשוט בעיני הגאון ז"ל דסימן שני בעוף אינו אלא דרבנן, אמת שכן הוא דעת רש"י בחולין (דף כ"א ע"ב), אבל דעת הרמב"ם מפורשת בפרק שני מהלכות שחיטה דלכתחלה צריך מן התורה שני סימנין בעוף יעו"ש בכסף משנה ועיין בב"י סימן כ"א. גם דעת התוס' (בדף כ"א ע"ב) שם הוא כדעת הרמב"ם דלא כרש"י עיין שם בראש יוסף. ועיין בפרי מגדים ריש סימן כ"א במשבצות שכתב דדעת רוב הפוסקים הוא כדעת הרמב"ם. ודברי הש"ס (בדף כ' ע"ב) דאמר על סימן שני כל שישנו בשחיטה ישנו בהבדלה, אינו מובן כלל לדעת רש"י דסימן שני בעוף אין צריך מדאורייתא אפילו לכתחלה. דהרי התם בדאורייתא קיימינן, ומוכח להדיא כהרמב"ם. [ובדוחק יש לומר דרש"י מפרש שישנו בשחיטה, דהיינו שכל סימן ישנו בשחיטה אם הי' שוחט אותו לבדו. אבל להרמב"ם מתפרש ברווחא, דלכתחלה ישנו בשחיטה גם מדאורייתא. ומצאתי בספר מקור מים חיים בסימן כ"א שהביא ראי' זו כראי' שאין עלי' תשובה. ועיין בפרי מגדים סימן כ' במשבצות ובספר באר משה] ולדעת כל אלו הראשונים הרי דמי סימן שני שבעוף למיעוט בתרא. ואם כן אם כי לרש"י עצמו אין קושיא מסימן שני שבעולת העוף, משום דלדידי' אינו אלא מדרבנן אפילו לכתחלה, אבל ליתר הראשונים העומדים בשיטתו בפירושא דשהה במיעוט סימנים, והסמ"ק עצמו דדעתו כוותי', ובשחיטת סימן שני שבעוף לא מצאנו שיחלוק על דעת רוב הראשונים דהוי דאורייתא, ולדידהו הרי תקשה קושית המקור מים חיים מסימן שני שבעולת העוף,

לפי מה שפירש הרבנו ירוחם דשהיי' דמיעוט בתרא הוי דאורייתא. ועיין בתבואות שור ס"ק י"א שהכריח כן להלכה בדעת רש"י כפירוש הרבנו ירוחם דהוי דאורייתא:

ב) ונראה לי לתרץ גם קושיא זו. דהנה בפסול שהיי' במיעוט בתרא לדעת רש"י מצאנו בו שני טעמים. הרשב"א כתב בתורת הבית שהוא משום גזרה שמא ישהה לפני שחיטת הרוב, ועיין בים של שלמה פרק ב' דחולין סימן ט' שהאריך לפרש כן טעמו של רש"י. ולפי טעם זה הוא רק פסול דרבנן. והוא הדין לסימן שני שבעוף, דודאי לא עדיף ממיעוט בתרא. ואין לנו קושיא לדעת רש"י מהסוגיא דזבחים, דבכמה דברים מצינו שלא גזרו בקדשים. עוד טעם כתב הרבנו ירוחם בנתיב ט"ו חלק ב' דכשגמר המיעוט הוי הכל שחיטה אחת והוי שהייתו בתוך השחיטה. ולפי טעם זה הוי דאורייתא וכמו שכתב התבואות שור. ולדידי' הוא דקשה מהסוגיא דזבחים. אכן לדעתי גם להרבנו ירוחם אתי שפיר הסוגיא דזבחים דזה לשון הר"י בהסבר דבריו לשיטת רש"י. דכיון שהי' יכול להניח השחיטה אחר ששחט הרוב ולא עשה כן אלא שחזר אחר שהיי' לשחוט המיעוט הנשאר כבר גלה בדעתו שהי' עושה עיקר כל כך גדול מאותו מיעוט כמו מן הרוב ששחט ולפי דעתו עשיית השהיי' בעיקר השחיטה ופסולה השחיטה עד כאן לשונו. ובהמשך דבריו שם חזר עוד להסביר זה הטעם וכתב שנית וז"ל, דכיון שחזר לשחוט אותו המיעוט כבר גלה בדעתו שעשה עיקר מן המיעוט הנשאר כמו מן הרוב ששחט ונעשית השהיי' בעיקר השחיטה ופסולה עכ"ל חזינן דהעיקר מה שיש לפסול בשהיי' במיעוט בתרא לפי טעם זה, הוא משום שדעת השוחט היתה לאשוויי כולה חדא שחיטה. אולם טעם זה לחודי' עדיין אינו מספיק כדי לפסול מדאורייתא, דהרי אם יחתוך השוחט לאחר ששהה בדבר שאינו שייך לשחיטה כלל, לא תיפסל שחיטתו משום שהיי', ולכן אם הי' הדין דמיעוט בתרא אין צריך אפילו לכתחלה אלא מדרבנן, לא הי' מקום לפסול בו שהיי' מדאורייתא, אפילו לטעמו של הרבנו ירוחם. דכיון דמדאורייתא הוי שחיטת המיעוט כמו ששחט ברגל הבהמה, מה תועיל כאן דעת השוחט לפסול מדאורייתא, אחרי דדינו כמי ששחט בדבר שאינו שייך כלל לשחיטה. אלא לפי דלכתחלה הוי דין השחיטה על הסימן כולו מדאורייתא, משום הכי מהני כאן דעת השוחט לאשוויי גם לשחיטת המיעוט לשחיטה גמורה, והוי כמו ששהה בתוך עיקר השחיטה. וכן הוא בשהיי' בסימן שני בעוף כשבאנו לפסול מדאורייתא, צריכין אנו לדעת הראשונים דלכתחלה צריך שני סימנים מדאורייתא גם בעוף וכנ"ל. באופן דבצירוף שתי אלה יחד, הוא דפסלה שהיי' בסימן שני בעוף מדאורייתא, טעמו של הרבנו ירוחם דדעתו של השוחט משוי לה לעיקר שחיטה, ודעת הראשונים דלכתחלה צריך גם בעוף שני סימנין מדאורייתא:

ומעתה מיושבת הקושיא מהא דלא פסלה שהיי' בסימן שני בעולת העוף לרבנן דר' אלעזר בר' שמעון, מתרי טעמי. חדא יש לומר, דכיון דצריך מליקת סימן שני משום הבדלה, אין בה עוד מצד דין מליקה שהיא כשחיטה אפילו מצוה לכתחלה, ולא הוי כמו בשאר עוף דצריך שחיטת שני סימנין לכתחלה מן התורה. דהכא הרי גילתה תורה דרק משום הבדלה צריך מליקת שני הסימנין, ולא משום דין מליקה. ומשום הכי לא שייך כאן פסול שהיי' מדאורייתא דבדבר שאין בו מצות שחיטה מדאורייתא אפילו לכתחלה, לא מהני בי' כונת השוחט לאשוויי חדא שחיטה כדי שתפסול בה שהיי' וכנ"ל. אלא דאפילו אם נדחוק דהכא יש כאן מצוה לכתחלה במליקת הסימן השני לבד ממצות ההבדלה, גם מצד עצם המליקה שהיא כשחיטה, וכמו דבעוף של חולין צריך לכתחלה שני הסימנין הכי נמי בעוף של קדשים, דמליקה היא כשחיטה. ובחטאת הוא דאיכא איסורא דלא יבדיל, אבל בעולה דליכא להך איסורא, ממילא צריך לכתחלה מליקת שני סימנין כמו בשחיטה. ומצות הבדלה דאמרה תורה, אינה באה אלא לפסול דיעבד, אבל לכתחלה בלאו הכי איכא מצוה כמו בשחיטה. ומטעם זה הי' מקום לפסול משום שהיי' בסימן שני בעולת העוף כמו בעוף של חולין להרבנו ירוחם דהוי דאורייתא. אכן גם אם כה נאמר אין כאן קושיא להרבנו ירוחם. דכיון דכל טעמו הוא דמשום שהי' יכול להניח מלשחוט לאחר ששהה, ולא עשה כן אלא שחזר ושחט, גלה בדעתו שהוא עושה אותו לעיקר שחיטה. אם כן זהו רק בעוף של חולין, שאין עליו אלא מצות שחיטה, וכיון דכשרה בדיעבד בסימן אחד וכששהה הי' יכול להניח מלשחוט עוד, הרי גלה דעתו בשחיטתו דמשוי לה חדא שחיטה. אבל בעולת העוף דמלבד דין המליקה איכא בה גם מצות הבדלה, ולא סגי לה בלאו הכי, דאם לא מלק אלא סימן אחד פסולה, משום שחסר בה מצות הבדלה. דעד כאן לא אמרו בעולה שעשה כמעשה חטאת אלא דאינה מטמא בבית הבליעה, אבל פסול מיהא הוי, אלא דדינו כפסולו בקודש ואינו מטמא. וכיון דגם אי לאו דין המליקה, מוכרחת מליקת הסימן השני משום מצות הבדלה, דלא שייך בה פסול שהיי', אם כן הרי אין לנו שום גילוי דעת ממליקתו את השני, שהוא עושה אותו לעיקר מליקה, דהא לא שייך כאן הטעם שהי' יכול להניח מלמלוק עוד, שכתב הרבנו ירוחם בשהיי' במיעוט בתרא, כיון דהכא צריך למליקה זו משום הבדלה. וכיון שכן אין שום מקום לפסול כאן משום שהיי' מדאורייתא. ומיושבת קושיתם בלי פקפוק. ולא עוד אלא דאפילו במיעוט בתרא דסימן קמא בעולה, נראה דלא פסלה שהיי' לרש"י, משום הני תרי טעמי דכתיבנא בסימן שני. דלרבנן דר' אלעזר ב"ר שמעון דסבירי להו בחולין (דף כ"א), דמצות הבדלה בעולה הוא דוקא בהסימנים כולן ולא סגי ברובן,

הרי אין כאן גלוי דעתו שעושה את המיעוט לעיקר המליקה, כיון דבלאו הכי צריך למולקו משום הבדלה, וכמו שכתבנו בסימן שני. ולר' אלעזר ב"ר שמעון שם בחולין דאינו רשאי למלוק את המיעוט, דצריך שיהא אוחז בראש ובגוף ומזה, הרי כיון דאין עוד מצוה כלל במליקת המיעוט אפילו לכתחלה, ועדיפא עוד מסימן שני בעוף להראשונים דאין צריך אפילו לכתחלה מדאורייתא, דהכא גם איסורא איכא במליקת המיעוט, הרי פשיטא דאינו בכלל המליקה גם כשמלקו דלא שייך הכא טעמו של הרבינו ירוחם, וכמו שכתבנו דכל שאינו בכלל שחיטה אפילו לכתחלה לא מהני בי' גלוי דעתו של השוחט כדי לאשווי' חדא שחיטה, והכי נמי במליקה. אולם במיעוט בתרא דסימן אחד בחטאת העוף יש לומר דתפסל שהיי', דהכא המיעוט במליקה דינו כמיעוט בתרא דשחיטת עוף בחולין, דבדיעבד אינו מעכב כמו שאינו מעכב בשחיטה ומצות הבדלה הרי אין בו, אלא דלכתחלה צריך למולקו מדאורייתא, כמו בשחיטה. וכמו שכתב רש"י בחולין (דף כ"א ע"ב), דמשום האי טעמא לאו הבדלה היא כי מליק לסימן כולו בחטאת העוף, משום דלכתחלה צריך מליקת כולו מצד דין מליקה. ואם כן הוי דינו כחולין לפסול בו שהיי' לדעת רש"י, ולהרבינו ירוחם דהוי דאורייתא. אלא דלהמפרשים דגם לרש"י הוי דרבנן, יש לומר דבקדשים לא גזרו וכנ"ל. על כל פנים קושיתם לשיטת רש"י מהסוגיא הנ"ל מיושבת ברווחא:

ד) ולכאורה הי' נראה מטעם אחר דאין לפסול משום שהיי' במיעוט בתרא במליקה גם לפי שיטת הרבנו ירוחם בדעת רש"י דהוי דאורייתא. דהנה בעיקר פסול שהיי' בשחיטה, נסתפקתי אם השהיי' מוספת פסול בהשחיטה, או שפעולתה רק להפסיק את השחיטה שלא תצורף כל ששהו בה. והנפקא מינה להראשונים דנקובת הוושט אינה אלא טרפה, ושהה במיעוט קמא דוושט, דאי נימא דפעולת השהיי' היא רק להפסיק, גם כששהה אינה אלא טרפה, כדין כל נקובת הוושט דמהני שחיטתה להוציאה מידי נבלה להני ראשונים, כיון דהכא נמי איכא שיעור שחיטה במה ששחט לאחר ששהה, והוי דינו כניקב הוושט לפני שחיטה. אבל אם נאמר דהשהיי' מוספת פסול, שכן באה ההלכה דכל ששהה באמצע שחיטתו, שחיטה פסולה היא, הכא נמי הוי נבלה, שהרי שהה באמצע שחיטתו, ופסולה כל השחיטה. ומה שכתב הרא"ש בפ' השוחט סימן ו' להסביר דברי רבנו תם שפירש להאיבעיא דשהה במיעוט סימנין דהיינו ששהה במיעוט קמא וכתב, ומיבעיא לי' אף על גב דמיטרפא בנקובת הוושט דילמא לא פסלה שהיי' אלא במידי דמינבלא בי' כגון אחר רוב סימן. יש לומר דאין כוונתו דלקושטא דמילתא גם אי פסלה שהיי' במיעוט קמא לא הוי אלא טרפה, כדין נקובת הוושט כל שאינו ברוב

הסימן, ויהא מוכח דהשהיי' אינה אלא הפסק. אלא דהכי פירושו דכל שלא עשה בה אלא מעשה כזו דבעלמא אינה אלא טרפה, לא נתקבלה על זה כלל ההלכה דפסול שהיי', וזהו דקמיבעיא לי'. אבל אי נימא דגם על זה באה ההלכה, הוי גם נבלה, דכל היכא דנתקבלה ההלכה, זהו מדין השהיי' לפסול את השחיטה לגמרי. ומצאתי בהגהות הגאון רעק"א ז"ל ביו"ד סימן כ"ז בסוף אריכות דבריו שנסתפק בפירוש דברי הרא"ש הנ"ל, אם כוונתו דגם אי פסלה שהיי' במיעוט קמא לא הוי אלא טרפה, או דמשום דבעלמא אינה אלא טרפה לא נתקבלה בזה ההלכה. ולי נראה ראי' מפורשת לזה מדברי האור זרוע סימן שע"ח, הביאוהו האחרונים בדיני נקובת הוושט] שכתב דנקובת הוושט אינה אלא טרפה. ומסיק לבסוף אם לא על ידי שהיית מיעוט סימנין בתורת שחיטה. הרי הדבר מפורש דאף אי בעלמא נקובת הוושט אינה אלא טרפה, כששהה במיעוט סימנין בשחיטה הוי נבלה, ומוכח דהשהיי' הוי פסול בשחיטה, ולא רק הפסק. גם מדברי הרא"ה שהביא הר"ן בחידושיו לחולין (בדף כ') נראה כן כמו שיבואר לקמן בדברינו. ואולם גם משיטת רש"י בשהיי' דמיעוט בתרא וכפי פירוש הרבינו ירוחם דהוי דאורייתא מוכח כן. דאי נימא דהשהיי' אינה אלא הפסק, מה איכפת לן דנפסק הרוב מן המיעוט, והרי כבר יש בה להכשיר בשחיטת הרוב, ומאי מהני בזה הא דגם המיעוט הוי בכלל שחיטה, אחרי דכל פעולת השהיי' היא רק להפסיק, והכא דגם אם לא יצורף המיעוט להרוב, כבר יש כאן הכשר שחיטה בשחיטת הרוב לחודי', מה איכפת לן בהפסקן. ומוכח בדעת רש"י דהשהיי' פוסלת את השחיטה, ולא רק שמפסקת, ולכן כיון דגם המיעוט הוי בדין שחיטה, כל ששהה קודם שגמר כל שחיטתו, הרי נעשה שהייה בשחיטתו ופסולה כל השחיטה. וגם החולקים על רש"י, הרי טעמם, משום דהמיעוט אין עוד דין שחיטה עליו, וכל ששהה לאחר שחיטת רובו, אין זו עוד שהיי' בשעת שחיטה. אבל בעיקר פסול השהיי' אם הוא רק הפסק או הוספת פסול לא מצאנו כלל שנחלקו עליו. ויש לנו לומר דלכולי עלמא השהיי' מוספת פסול בשחיטה, וכדברי האור זרוע. שוב התבוננתי בבית הלוי חלק שני סימן ט"ז שהביא לדברי האור זרוע הנ"ל ותמה על החידוש הגדול היוצא מדבריו דגם אי בעלמא נקובת הוושט אינה אלא טרפה, על ידי שהיי' הוי נבלה, וכבר קדמו הגאון רעק"א ז"ל בעיקר החקירה. וזה מוכרח גם משיטת רש"י בשהיי' במיעוט בתרא. ולפי מה שיתבאר לפנינו גם מדברי הרא"ה שהביא הר"ן מוכרח כן. ועיין בספרו חלק שלישי סימן כ"ו. ולפי זה נדחו כל דבריו שכתב ביישוב דברי הרא"ש בח"ב סימן ב'. ולפלא שלא הזכיר שם דבר מזה. על כל פנים הא דשהיי' במיעוט בתרא הוי דאורייתא לפי דברי הרבינו ירוחם, אין לו מקום

אלא אם נאמר דהשהיי' מוספת פסול בשחיטה ולא רק שמפסקת, ולכן נראה לכאורה דבמליקה אין מקום לפסול זה, דאף דשהיי' פוסלת במליקה כמו בשחיטה, הרי נראה מדברי הרא"ה שהביא הר"ן בחידושיו לחולין (בדף כ') דאינו אלא משום הפסק, שעל ידי השהיי' נפסק הצירוף והוי כמולק את הטרפה, ואם כן לא שייך זה במיעוט בתרא שכבר הוכשרה על ידי הרוב וכנ"ל. ומצאתי לאחי הגאב"ד דסמאלעוויטש שליט"א בספרו דבר אברהם שכתב ביישוב הקושיא על דעת רש"י מזבחים (דף ס"ה) על פי דברי הרא"ה הנ"ל כתירוצי זה. אבל באמת אין הדבר כן, דאין כוונת הרא"ה כלל לחלק במהות פסול השהיי' בין שחיטה למליקה. דזה לשונו שם, ומיהו שהיי' ודאי פסול במליקה, אלא דלא אצטריך לי' לאשמועינן דכיון דמלק חציו של סימן ואיטרפא לה ושהי אחר כך כיון שהשהיי' מחלקת כי קא מלק טרפה קמלק והרי הוא כנטרפה מעיקרא. עד כאן לשונו. הרי דבתחלה כתב ומיהו שהיי' ודאי פסול במליקה, דמשמעו שפסולה במליקה כמו בשחיטה וטעם אחד להם. ואי דבשחיטה היא מוספת פסול, הכי נמי במליקה, דדינן אחד. אלא דלבתר הכי כתב דבמליקה לא אצטריך לאשמועינן, דבלאו הכי כיון דשהיי' מפסקת הרי הוי כמלק את הטרפה, והיינו דלדידן דפסקינן כר' יוסי אין מליקת טרפה מטהרתה מידי נבלה, ואין לנו צורך לדין השהיי' שהוא בגדר פסול. הרי מפורש מדבריו ההיפוך, דמה שכתב לפסול מטעם דכי קא מלק טרפה קמלק, הוא רק דבשביל זה לא אצטריך לאשמועינן פסול שהיי' במליקה, אבל באמת פסול השהיי' במליקה דינו וטעמו כמו בשחיטה. ואין כל יסוד לתירוצי הנ"ל. ואם נפרש בכוונת הרא"ה דלדידי' עיקר פסול שהיי' גם בשחיטה אינו אלא משום הפסק, ולא שמוסיף פסול, ומשום הכי כתב דלא איצטריך לאשמועינן דגם במליקה פוסלת שהיי', שכל שפסולו אינו אלא מחמת הפסק, ודאי דאחת היא מליקה כשחיטה. ונמצא דבאמת אין השהיי' פסולה במליקה אלא משום הפסק, ואין מקום לפסול במיעוט בתרא. אבל אם כה נאמר לא יהי' לנו מדבריו שום תירוץ לקושיתנו. דלפי זה גם להרא"ה אין טעם הפסול של שהיי' חלוק במליקה מבשחיטה, אלא דהוא סבירא לי' דגם בשחיטה אין השהיי' פסולה אלא משום הפסק, וחולק על הראשונים הנ"ל דהשהיי' פוסלת את השחיטה. ואם כן לדידי' גם בשחיטה אין מקום לפסול שהיי' במיעוט בתרא, דכל שהוא משום הפסק אין לפסול במיעוט בתרא וכנ"ל. אם כן אנן דקיימינן לשיטת רש"י דשהיי' פוסלת במיעוט בתרא בשחיטה, ומשום דהשהיי' מוספת פסול, הרי הוא הדין דצריך לפסול במליקה, ולית לן לתרוצי מידי בדברי הרא"ה, אחרי דגם הוא אינו מחלק בדין פסול השהיי' בין שחיטה

למליקה, אלא דהיא חלוק בעיקר הפסול של שהיי', אם כן לדידן דלא סבירא לן כוותי' בפרט זה הרי תשאר הקושיא מהסוגיא דאיירי במליקה. ואין להאריך עוד בזה:

ה) וגוף דברי הרא"ה קשים לי להבין, במה שכתב דלא איצטריך לאשמעינן פסול שהיי' במליקה דכיון דשהיי' מחלקת הוי כמולק את הטרפה, דלדידן הוי נבלה. והרי זה גופא דשהיי' מחלקת מנלן אי לאו ההלכה. דודאי נראה פשוט דלולא ההלכה דפסול שהיי', לא הוי ידעינן כלל דשהיי' מחלקת, והיינו מצרפין את השחיטה גם לזמן מרובה, ודין ההפסק הוא גם כן הלכה למשה מסיני. ואיך פשוט לן פסול זה במליקה, מסברא בעלמא, יותר משארי פסולין שבהלכות שחיטה, דאיכפל הש"ס לאשמעינן בהו שפסולין במליקה, ומינייהו דלא נהיגי בה כלל. ואולי דעת הרא"ה, דהא דשהיי' מחלקת בשחיטה ידעינן מסברא בלי ההלכה, וההלכה באה רק לענין זה שהשהיי' מוספת פסול, ונפקא מינה בשהה במיעוט קמא בוושט, דאלו מצד הסברא משום הפסק לחודי' לא היתה אלא טרפה, כיון שיש שיעור הכשר שחיטה במה ששחט לאחר ששהה, ונאמר דהרא"ה סבירא לי' כדעת הראשונים דנקובת הוושט טרפה, ומהני לה שחיטה להוציאה מידי נבלה, ויתורץ בזה מה שהקשה עליו הרשב"א במשמרת הבית דף ז' [דפוס וויען] במרוצת דבריו, וזה לשונו ועוד הי' לו להתבונן אנן היכי אכלינן בשרא נימא סמוך מיעוטא לחזקה, ולפי דברינו דהרא"ה סבירא לי' דנקובת הוושט טרפה אין כאן חזקה.] אבל לפי ההלכה דשהיי' מפסולי שחיטה היא הויא נבלה, דאין כאן שחיטה כלל. ואם כן זהו רק בשחיטה דמהני לה שחיטת טרפה להוציאה מידי נבלה, אבל במליקה לפי דקיימא לן כר' יוסי, דמליקת טרפה מטמא בבית הבליעה, הרי אין אנו צריכין בה כלל להלכה של שהיי'. והא דשהיי' מחלקת מסברא, הרי בודאי דאין חילוק בזה בין שחיטה למליקה, אלא דבשחיטה לא היתה מטעם זה אלא טרפה כששהה במיעוט קמא דוושט, להסוברים דנקובת הוושט טרפה, ובמליקה הוי בזה גם נבלה לכולי עלמא, דהוי כמולק את הטרפה דמליקתו נבלה. וזהו שכתב הרא"ה דלא אצטריך לאשמועינן. ושיעור שהיי' זו שמפסקת את השחיטה גם לולא ההלכה, יש לומר דהוי כאותו שיעור הנזכר בגמ' בפסול שהיי', דאף על גב דבגמ' קאי שם על פסול שהיי' דהוי מהלכה למשה מסיני ואנן קיימינן השתא בהא דשהיי' מפסקת, דהוי מסברא בעלמא, מ"מ לענין השיעור אין לחלק ביניהן דהרי השיעור לא נאמר בסיני, דההלכה לא אמרה אלא הפסול דשהיי', וכמה נקרא שהיי', דבר זה נמסר לחכמים ונחלקו בו בגמ' בשיעור ההפסק, וכל מה שעל פי כללי ודיני הפסק הוי שהיי' לענין זה שפוסלת את השחיטה, הכי נמי דמפסיק את השחיטה שלא תצטרף. ואגב אורחין נמצינו למידין מהרא"ה לפשוט ספקו

של הגאון רעק"א זצ"ל שהבאנו לעיל, מה שנסתפק בהגהותיו ליו"ד להראשונים דנקובת הוושט טרפה, מה יהא דינה כששהה במיעוט קמא דוושט. ולהרא"ה הרי כל עיקר ההלכה דשהיי', באה רק להורות דגם בכהאי גוונא הוי נבלה, דהוי שחיטה פסולה, דהא דשהיי' מחלקת והוי טרפה בכי האי גוונא, דבר זה ידעינן מסברא. ואולם גם משיטת רש"י בשהיי' במיעוט בתרא הדבר מתפרש כן, דאם פעולת השהיי' היא רק להפסיק את השחיטה, הרי אין מקום לפסול זה כשיש שיעור הכשר שחיטה במה ששחט קודם ששהה, דכמו שאנו דנין שאין בה משום נבלה כששהה במיעוט קמא, משום הך טעמא דיש בה כדי שחיטה להוציא מידי נבלה במה ששחט לאחר השהיי', הכי נמי יש להכשיר לגמרי, כשיש בו שיעור שחיטה במה ששחט לפני השהיי', וכי פסלינן כי האי גוונא לרש"י הוא רק משום שהשהיי' מוספת פסול, והכי נמי שיש לפסול משום נבלה בשהיי' במיעוט קמא דוושט, כיון דשחיטה פסולה היא שפסלתה השהיי'. וגם החולקים על רש"י הרי לא מטעם זה נחלקו עליו וכמו שכתבתי לעיל, ומוכח דלכולי עלמא פעולת השהיי' היא לפסול את השחיטה ואם כן בשהה במיעוט קמא דוושט הוי נבלה לכולי עלמא, גם להראשונים דנקובת הוושט אינה אלא טרפה:

ו) אלא דאכתי צ"ע במה שכתב הרא"ה דלא איצטריך לאשמעינן פסול שהיי' במליקה, גם אם נפרש בדעתו כמו שכתבנו, דהא דשהיי' מחלקת ידעינן מסברא גם בלי ההלכה. דאכתי צריכין אנו גם לפי זה לפסול שהיי' במליקה. דבגמ' איבעיא אי שהייות מצטרפות. והרי צירוף זה לכאורה אין לו מקום אלא כפי ההלכה דשהיי' מוספת פסול בשחיטה, ואז שייך לומר שיצטרפו השהייות לפסול, אבל לולא ההלכה, והשהיי' לא היתה אלא הפסק מסברא בעלמא כמו שכתבנו להרא"ה, הרי לא הוי שייך כלל צירוף בשיעורו של הפסק זה, דכיון דכל אחד במקומו אין בו שיעור הפסק, והוי כלא נפסק כלל באותו מקום, איך נצרף אותו השיעור להההפסק שבמקום אחר, שגם שם הוי כלא נפסק, ובאיזה מקום נחשוב את ההפסק, וגם דאיך יהי' נפסק במקום זה משום שנפסק במקום אחר. וודאי נראה דאיבעיא זו אין לה מקום אלא אי שהיי' מוספת פסול, ואינה מטעם הפסק לחודי', ובזה שייך צירוף. [ויהי' גם מזה ראי' לספקו של הגרעק"א שהבאנו לעיל, דכיון דהשהיי' מוספת פסול הרי הוי נבלה גם במיעוט קמא דוושט לכולי עלמא] ואם כן גם במליקה צריך לאשמועינן פסול שהיי' כדי שיצטרפו השהייות, דאלו משום הפסק לא הוי שייך בה צירוף, ולא הוי תו כמולק את הטרפה, אחרי דהוי כלא נפסק כלל והוי הכל מליקה אחת. אכן אם כי מסברא הדבר נראה כן, אבל מה נעשה ובירושלמי ברכות ריש פרק הקורא מצאתי היפוך סברא זו. דאיבעיא להו התם אי שהייות מצטרפות, לענין

הפסק בקריאת שמע. הרי דגם בדבר שהוא משום הפסק שייך צירוף שהייות. ואם כי הסברא אינה מובנת בזה, אבל דבר הנאמר בירושלמי הוא. אולם זה פלא, דספק זה של הירושלמי לא נזכר לא ברמב"ם ולא בשולחן ערוך. ונפלא עוד יותר, דבאותה איבעיא איבעיא להו התם עוד בירושלמי אי משערינן בקורא עצמו לענין שהה כדי לגמור את כולה וספק זה כתבוהו הפוסקים, והספק דשהייות מהו שיצטרפו הנאמר שם על אתר, אין לו זכר בדברי שום פוסק. גם הרשב"א בחידושיו לברכות ריש פרק הקורא, הביא הדין דמשערינן בקורא עצמו, ודין דשהייות שמצטרפות לא הזכיר גם עיקר הפירוש בדברי הרא"ה, דגם לולא ההלכה אית לן פסול שהיי' מסברא מחמת הפסק, הוא דבר חדש שלא שמענוהו. וגם דביטולו מוכח מדעת הראשונים דנקובת הוושט הוי נבלה, ואין שחיטה מועלת בה. דלדידהו על כרחך לית להו כסברת הרא"ה, דאם לא כן למה לן כלל ההלכה דשהי' פוסלת בשחיטה, והלא כבר אין השחיטה מועלת בה, משום דהויא נקובת הוושט, כיוון דשהיי' מחלקת מסברא. וקשה להבין טעם דבריו. עוד זה צריך לי עיון בלשון הרא"ה, דנקט דבריו במלק חציו של סימן, וכתב כיון דאיטרפא לה ושהי אחר כך, כיון שהשהיי' מחלקת כי קא מלק טרפה קמלק והרי הוא כנטרפה מעיקרא. ולא אבין, דבאופן יה שאין כאן שיעור מליקה במקום אחד למה לי' לטעמא דכי קא מלק טרפה קמלק, השנוי במחלוקת, ולר' מאיר מליקת טרפה מוציאה מידי נבלה, תיפוק לי' דכששהה בין שני חצאי סימן, כיון שהשהיי' מחלקת, הרי אין לנו שיעור מליקה כשבטל הצירוף, והוי כלא מלק כלל. ואי דצריכינן לטעמא דהוי כמולק את הטרפה הוא רק באופן שמלק מיעוט הוושט ושהה, ואחר כך מלק את הרוב הנשאר, דאיכא שיעור מליקה במקום אחד, והתם גם אם השהיי' מחלקת אכתי אית לן מיהת מליקה. אלא דכיון דלא הוי חדא מליקה הוי מליקת הרוב שאחר השהיי' כמולק את הטרפה. אבל באופן שכתב הוא ז"ל דהשהיי' היתה אחר חציו של סימן, הרי לא צריכינן כלל לטעמא דמולק את הטרפה, אחרי דאין לנו רק שני חצאי מליקה. וצ"ע:

## סימן יח

לחכם אחד:

א) אשר הקשה בסוגיא דריש פרק כסוי הדם, דממעטינן דם קדשים מכסוי מקרא דושפך וכסה, מי שאינו מחוסר אלא שפיכה וכסוי יצא זה שמחוסר שפיכה פדיי' וכסוי. וגבי גט כתב הר"ן במשנה דהאשה כותבת את גיטה, דלא מיפסל משום מחוסר כתיבה הקנאה ונתינה, משום דאין חסרון מעשה ההקנאה בגוף הגט, ומי עדיפא חסרון פדיי' מחסרון

ההקנאה, ואמאי ממעטינן לה הכא משום שמחוסר פדיי' לפי דברי הר"ן. כבר קדמוהו רבנן בקושיא זו. ופשוט הי' נראה לי בתירוץ קושיתם, דטעמו של הר"ן הרי הוא משום דכי ממעטינן, דומיא דוכתב ונתן ממעטינן, דהוי מעשה בגופו של גט, ובמחוסר מעשה כזה הוא דפסול, כמפורש בדבריו. ואם כן לא שייך זה אלא התם, דוכתב ונתן הוי מעשה בגופו של גט, אבל גבי כסוי דכתיב ושפך וכסה, ממעטינן שפיר גם מי שמחוסר פדיי' אף שאינו מעשה בגופו של דם, דהרי ושפך גם כן אינו מעשה בגופו של דם, ששוחט הסימנין והדם נשפך ממילא. ומשום הכי כי ממעטינן נמי, לא בעינן דוקא מעשה בגופו של דם. ומצאתי בבית מאיר סימן קכ"ג שכתב כן ביישוב קושיא זו:

ב) ונראה לי עוד ביישוב הקושיא. דבהא דאמרינן שם בגמרא והשתא דאתית להכי אפילו תימא קדשי מזבח מי שאינו מחוסר אלא שפיכה וכסוי יצא זה שמחוסר שפיכה גרירה וכסוי. כתבו התוס' ולא דמי לדם הניתז דהתם אם לא הי' ניתז לא הי' צריך גרירה אבל הכא אי אפשר בלי גרירה. והדבר מוסכם מכל הראשונים דדם הניתז צריך גרירה ואינו מכסהו במקומו (זולת הכל בו שמצריך לכסות דוקא במקומו. מטעמא דמחוסר גרירה] ולא דנינן לי' כמחוסר גרירה משום הך טעמא שכתבו התוס'. ולכאורה קשה דגבי גט איבעיא לן בירושלמי בפרק שני דגטין, כתבו וחתמו בתלוש וחיברו וחזר וקצצו ונתנו לה אי מיפסל משום מחוסר קציצה. והטור בסימן קכ"ד פוסל באמת בכי האי גוונא משום מחוסר קציצה, וכן הוא דעת בעל העיטור כמו שהביאו שם בבית יוסף. וכן כתב הפרי חדש הביאו הישועות יעקב בסימן קכ"ד]. ולדידהו הרי הי' לנו לפטור מכסוי בדם הניתז משום דהוי מחוסר גרירה, דאף דאם לא הי' ניתז לא הי' צריך גרירה. הרי דמי בזה לגט היכא דחיברו בין כתיבה לנתינה, דאם לא חיברו בינתים לא הי' מחוסר קציצה, ואפילו הכי קפסלי. והרי הטור הפוסל שם גבי גט, כתב בסימן כ"ח שחט ולא הי' עפר למטה צריך לגרור הדם וליתנו בעפר תיחוח ולכסות, ולא פטר לי' משים מחוסר גרירה, כמו דפסול בגט כי האי גוונא. ומצאתי בספר אור שמח הלכות גירושין שהרגיש בזה (ומה שהעיר עוד שם הגאון המחבר שי' בנשתטה לאחר הכתיבה וחזר ונשתפה לפני הנתינה, דליפסול משום מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה על פי דברי הירושלמי הנ"ל שפוסל בחיברו בין כתיבה לנתינה, לפלא שהעלים עין מדברי הר"ן הנ"ל דכל דאין חסרון המעשה בגוף הגט לא מיפסל, ומחוסר מעשה דנשתפה מי עדיף ממחוסר הקנאה]. ונראה פשוט דלא דמי כסוי לגט, דבכסוי הרי אנו דנין על עסק חיוב ופטור, דהיכא דמחוסר גרירה, הרי אין הפירוש דמפסל הכסוי, אלא דבכי האי גוונא לא חייבתו התורה בכסוי. ואם כן כל שאם לא הי' ניתז לא הי' מחוסר גרירה, הרי כבר נתחייב בכסוי

מאותה שעה קודם שניתז, ואיך יפטר מחיובו במה שניתז אחר כך, ונעשה מחוסר גרירה, ודבר זה לא אשכחן אלא לפוטרו מעיקרא שלא יתחייב כלל בכסוי, וכגון בדם קדשים דלכתחלה מחוייב הוא למצות דמו אל קיר המזבח במקום דלא חזי לכסוי, דהתם אין לומר שכבר נתחייב בכסוי קודם שהגיע הדם אל קיר המזבח ולא הי' עוד מחוסר גרירה, דהרי מתחלה מחויב הוא למצות את הדם דוקא אל קיר המזבח, באופן שאינו ראוי לכסוי, ואיך נאמר שמחוייב בכסוי כל זמן שמוטלת עליו מצוה כזו שמונעת את הכסוי, וודאי דקודם שנתקיימה מצות מצוי הדם אל קיר המזבח, לא נתחייב עדיין בכסוי, ולאחר שהגיע אל הקיר, הרי כבר הוא מחוסר גרירה, ואין לחייבו עוד, ואם כן הפטור דמחוסר גרירה פוטרו מעיקרו שלא יתחייב כלל בכסוי. אבל לפוטרו ממצות כסוי שכבר נתחייב בה, משום דהוי מחוסר גרירה, כמו שהוא הדין בדם הניתז, זה לא שמענו, ומשום הכי מחוייב לגרור ולכסות. ואם כן זהו רק בכסוי שהוא דין חיוב ופטור מה שאין כן בגט שאנו דנין על כשר ופסול, והרי דבר האפשרי הוא שהכשר יחזור ויפסל, משום הכי שייך פסול זה גם בחיברו בין כתיבה לנתינה וחזר ותלשו, דאף שהי' כשר לנתינה קודם שחיברו, מיפסל אחר כך כשחיברו, והוא כשר שחזר ונפסל. ועיין בריטב"א שכתב על קושית התוס' בדם הניתז, וזה לשונו, דשאני התם כי כשיצא הדם ראוי הי' לכסוי בלי גרירה אם יפול על הארץ מה שאין כן בזה דבעינן ונמצה דמו אל קיר המזבח. ופשוט כמו שכתבתי. וגם בלשון התוס' יש להעמיס כוונה זו, וכדברי הריטב"א. אולם גם אם לא נקבל לכוונה זו בדברי התוס' לא תקשה גם כן לסברתם מהירושלמי דגטין. דיש לומר דהתוס' כתבו כן לדינא, ומשום שדעתם כדעת הרשב"א בחידושיו לגטין (בדף כ"א), דהש"ס דידן פליג על הירושלמי, ולדידן כל שהי' תלוש בשעת הכתיבה אף אם חיברו אחר כך, ליכא למיבעי כלל, והוי ודאי כשר. ומשום הכי לא אצטריכו התוס' לחילוק זה, והוי כסוי דומיא דגט. אבל להירושלמי ולהראשונים החולקים על הרשב"א גבי גט, יש לחלק כנ"ל, ולא קשה מגטין: ג) ובזה יש למצוא פתרי לקושית אאמו"ר הגאון שליט"א בסוגיא דחולין (דף קל"ט) דמייתי שם הש"ס ראי' להגביה והדר אקדשה דחייב בשילוח הקן, מהא דתניא ר' יוחנן בן יוסף אומר הקדיש חי' ואחר כך שחטה פטור מלכסות שחטה ואחר כך הקדישה חייב לכסות שכבר נתחייב בכסוי קודם שיבוא לידי הקדש. והקשה אאמו"ר הגאון נ"י, דלמה לו לטעמא דכבר נתחייב בכסוי, תיפוק לי' דהני טעמי דפטרי דם קדשים מכסוי לא שייכי כלל בשחטה ואחר כך הקדישה, דלהטמם דשחיטה שאינה ראוי' משום שאין להן פדיון, הרי בהקדישה אחר כך לא שייך זה, דהשחיטה בשעתה הרי היתה ראוי', ומאיזה טעם יפטרנה ההקדש שאחר כך. ולהטעם דמחוסר

פדיי', הרי כתבו התוס' בדם הניתז דלא מיפטר מטעם מחוסר גרירה, משום דאם לא הי' ניתז לא הי' צריך גרירה, והכא נמי אי לאו דהקדישה אחר כך הרי לא הי' צריך פדיי'. באופן דאין לנו שום טעם לפטור בהקדישה אחר כך. ואם כן למה לי' לטעמא דכבר נתחייב בכסוי, אחרי דגם דלפי שהיא עתה אין לנו שום טעם לפטור. ומאי ראי' מייתי מזה להגביה ואחר כך הקדישה, דהתם אית לן מיעוטא להדיא להקדש, ומיעוט זה שייך גם בהקדישה אחר כך, אלא שבאנו לחייבו מטעם שכבר נתחייב קודם שהקדיש, ועל זה אין לנו ראי' מכסוי. וקשה גם הסוגיא גם גוף הברייתא. והקושיא עצומה. וכבר נדפסה בשמו בספר "משיב דבר" להגאון הנצי"ב מוואלאזין זצ"ל ולפי דברינו הנ"ל, יש למצוא יישוב לקושיתו. דלפי הירושלמי דגטין דגם בחיברו לאחר כתיבה וחזר ותלשו יש לפסול משום מחוסר קציצה, הרי באמת הי' מקום לפטור מכסוי גם בדם הניתז וגם בשחטה ואחר כך הקדישה, דהרי כשהקדישה צריך הדם פדיון קודם שיכסנו ויפסידנו והוי מחוסר שפיכה פדי' וכסוי, דפטור ממצות כסוי. ואף דאם לא הי' מקדישה לא הי' מחוסר פדיון, הרי דמי בזה לגט שחיברו אחר כתיבתו בתלוש. וכמו כן בדם הניתז דהוי מחוסר גרירה וכמו שהקשינו לעיל להירושלמי. וצריך לומר דשאני דין כסוי מגט שהוא דין חיוב ופטור, ואין לפוטרו כשנעשה מחוסר מעשה כל שכבר נתחייב במצותה. ואם כן אתי שפיר בפשיטות מה דנקטה הברייתא לטעמא דכבר נתחייב בכסוי בשחטה ואחר כך הקדישה, דבאמת לולא טעם זה הי' מקום לפוטרו גם בהקדישה אחר כך, וכמו שכתבנו. וגם להראשונים שדעתם דהש"ס דידן לא סביר לה להך איבעיא דהירושלמי וכמו שכתב הרשב"א, אתיא שפיר הברייתא דר' יוחנן בן יוסף היא, ויש לומר דאיהו סבירא לי' כהירושלמי ולכן נקט להך טעמא. ואתי שפיר גם הסוגיא דמייתי מינה ראי' לשילוח הקן. דמדר' יוחנן בן יוסף נשמע לדידן, דכל היכא דשייך טעמא דכבר נתחייב אין לפטור עוד אחר כך. ואף על גב דהתוס' בתירוצם לדם הניתז לא הזכירו כלל טעמא דכבר נתחייב בכסוי, ולסברתם דמשום דאם לא הי' ניתז לא הי' צריך גרירה חייב בכסוי, הרי תקום קושית אאמו"ר נ"י בתוקפה. אבל הרי כבר כתבנו דיש לומר דדעת התוס' כהרשב"א, דלדידן לא סבירא לן להך ספיקא דהירושלמי, ולכן לא אצטריכו לסברא זו, אבל הברייתא דיחידאה היא, יש לומר דאית לי' כהירושלמי, ומשום הכי צריך לטעמא דכבר נתחייב בכסוי, וכנ"ל:

ד) ונראה לי עוד בהסבר הדברים. דדרשא זו דושפך וכסה מי שאינו מחוסר אלא שפיכה וכסוי לא דמי לדרשא דמי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה דגבי גט. דלכאורה קשה עוד בהך דרשא דיצא זה שמחוסר שפיכה גרירה וכסוי, דבסנהדרין (דף מ"ו ע"ב)

אמרינן גבי עץ מחובר שאינו טעון קבורה דיצא זה שמחוסר קציצה וקבורה, ור' יוסי ממעט גם עץ נעוץ משום שמחוסר תלישה וקבורה ורבנן תלישה לאו כלום היא. הרי דלרבנן, דנקטינן כוותיי', לא חשיבא גם תלישה למחוסר מעשה, ואמאי חשבינן הכא מחוסר גרירה למחוסר מעשה, ומי עדיפא גרירתו של דם, מתלישתו של עץ הנעוץ. ובהא דממעטינן קדשי בדק הבית משום יצא זה שמחוסר שפיכה פדי' וכסוי לא קשה מסנהדרין, דהתם טעם אחר בדבר. דכיון דלולא הפדיון אין בו חיוב כסוי, דהוי שחיטה שאינה ראוי'. שאין בה כלל דין מצות כסוי, והפדיון היא המביא את הדם לידי חיוב, נמצא דהפדיון חסר כאן לעיקר החיוב, ויש לומר דכל כי האי גוונא הוי מחוסר מעשה אף בגוונא דתלישה, כיון דהמעשה חסרה לגוף החיוב, ולא דמי למחוסר תלישה בעץ הנעוץ דלא חשיב מחוסר מעשה, דהתם אין תלישת העץ חסרה כדי לחייבו בקבורה, דגם כשהוא נעוץ הי' עליו החיוב קבורה לתולשו ולקוברו, והתלישה אינה חסרה אלא לקיום מצות קבורה בפועל, ואנן הוא דבעינן למפטרי' מחיוב קבורה משום זה גופא דהוי מחוסר מעשה לקיום המצוה. ובהא הוא דאמרינן דתלישה שאינה ממחובר אין זה חשוב חסרון מעשה למעט מחיוב קבורה שהי' עליו לולא טעם זה. וזהו רק משום שהתלישה אינה צריכה לעיקר החיוב, אבל מעשה הפדיון שצריכה לעיקר החיוב כי היכי דליהוי שחיטה ראוי', היי מחוסר מעשה, [ובגט דלא מיפסל כשהוא מחוסר הקנאה אף דההקנאה חסרה להכשר הגט, דבלא ההקנאה אינו ראוי לגרש בו, לפי שאינו של המגרש, היינו משום דהתם לא ממעטינן אלא דומיא דוכתב ונתן שתהא המעשה חסרה בגופו של גט, ולכן לא הוי ההקנאה כמחוסר מעשה אף שחסרה לגוף ההכשר של הגט. ומזה קשה באמת לפדיי' דהוי מחוסר מעשה, וכהקושיא שבתחלת דברינו, אלא דאנן קיימינן השתא, דממתוסר תלישה דסנהדרין לא קשה למחוסר פדיון דהכא] וכל זה במחוסר פדיון שבקדשי בדק הבית, אבל מחוסר גרירה דקדשי מזבח שאין שם הטעם דשחיטה שאינה ראוי', אלא דבעינן למפטרי, מטעם חסרון הגרירה לקיום מצות כסוי בפועל שאינו יכול לכסותו כל זמן שהדם על המזבח, משום שאין לו עפר תחתיו, ומשום הכי הוא דבעינן למפטרי' מעיקר החיוב, אבל לולא טעם זה הי' מחוייב בכסוי גם קודם שגיררו, דאחר שקיים מצות הזאתו על קיר המזבח, הרי כבר מוטלת עליו מצות כסוי, ומחיובו הוא שיגררנו ויכסנו, נמצא דאין הגרירה חסרה כאן אלא לקיום המצוה בפועל, ולא לעיקר החיוב, והוי דומיא דתלישה של עץ הנעוץ גבי קבורה. ואהכי קשה לן מאי שנא גרירה מתלישה דלא חשבינן לה למחוסר מעשה. לפיכך אני אומר דהכא פירוש אחר לדבר, דבאמת בכל מקום דממעטינן כי האי גוונא דיצא זה שמחוסר מעשה, הרי

קאי המיעוט על כל האמור בענין, כמו גבי גט דבמחוסר קציצה בין כתיבה לנתינה, פסול הגט כולו הכתיבה והנתינה, וכמו דממעטינן בסנהדרין (דף קי"ב) שער נשים משריפה בעיר הנדחת, הרי נתמעט ממיעוט זה כל דין השריפה האמור באותו ענין. אבל הכא בושפך וכסה דממעטינן יצא זה שמחוסר פדי' או שמחוסר גרירה, הרי לא קאי זה המיעוט אלא על וכסה, דלהשחיטה אין זה נוגע כלום בין שיש אחרי' חיוב כסוי בין כשאין אחרי' חיוב כסוי, והרי זה מיעוט למחצה. וכן הא דממעטינן בנזיר (דף מ"ה) מוגלח ולקח את שער ראש נזרו, יצא זה שהוא מחוסר לקיחה הבאה ונתינה, הרי פירושו נמי שהגילוח יהי' באופן כזה שלא יהא חסר אחריו אלא לקיחה ונתינה, ונוגע מיעוט זה גם לוגלח דכתיב בקרא. אבל הכא לא שייך גם זה בנוגע להשחיטה, דהיינו שיהא צריך לשחוט באופן שלא יהא חסרון פדי' להכסוי, דהשחיטה יכולה להיות בכל אופן שהוא, ולא שייך מיעוט זה אלא בנוגע להכסוי לחודי'. ולכן נראה לי דהכא הכי פירושו, דהסמיכות דושפך לוכסהו מורה לן שחיוב הכסוי צריך לחול עליו מיד כששפך, וכל שבאותה שעה לא מצי חייל, לא חייל עוד אחר כך. ולכן בדם קדשים, דבמקום שנשפך על המזבח, אי אפשר לקיומי בי' מצות כסוי. וכיון דהמצוה מוטלת עליו לשפוך דמו על המזבח, באותו מקום דלא חזי לכסוי, הרי אין עליו מצות כסוי תיכף בשעת שפיכה, דבשעה זו הרי מוטלת עליו מצות הזאת הדם דוקא במקום דלא חזי לכסוי, ואיך נאמר שמחוייב בכסוי בשעה שמחוייב במצוה אחרת המונעת למצות כסוי. ולכן כל שאין עליו החיוב כסוי בשעת השפיכה, לא מיחייב עוד אחר כך, ולא איכפת לן אם חסרון הגרירה אין עליו דין מחוסר מעשה על פי הדינים שלפרט זה, דזה הי' שייך אם היינו דנין שמחמת עצם חסרון המעשה לא יתחייב עוד בכסוי לעולם, אבל עכשיו שאנו דנין דבעינן שיחול החיוב בעת השפיכה, הרי כל דלא חייל החיוב באותה שעה, יהי' מאיזה טעם, לא מיחייב עוד אחר כך, ואם כן מה איכפת לן דהגרירה אין דינה כמחוסר מעשה, אחרי דמכל מקום לא נתחייב מיהת בכסוי בשעה ששחט, ותו לא מיחייב גם אחר כך. והא דנקט לטעמא דמחוסר גרירה, אף דאין הטעם הפוטר משום חסרון המעשה אלא משום שלא נתחייב בשעת שפיכה, היינו שאם לא הי' כאן חסרון גרירה והדם הי' נשפך במקום הראוי לכסוי, הרי הוי דינו באמת כנתחייב בכסוי תיכף בשעת שפיכה, דכן הוא מצות כסוי לכסותו לאחר שנשפך, ומה שמקיים הכא בשפיכתו גם מצות הזאתו, מאי חסרון הוא זה למצות כסוי. אבל כיון דמצוה עליו לשופכו במקום כזה ששם אינו ראוי לכסוי, הרי לא נוכל עוד לומר דתיכף בשעת שפיכה חל עליו החיוב כסוי, אחרי דבאותה שעה גופה חלה עליו מצות הזאה המונעת למצות כסוי. נמצא דהעיקר מה שפוטר חסרון

גרירה בדם קדשים מכסוי, אין זה מחמת חסרון גוף הגרירה, אלא לפי שיש עליו מצוה לשופכו בתחלה במקום דלא חזי לכסוי כי אם על ידי גרירה, דמחמת זה לא חייל עליו החיוב כסוי בעת השפיכה, וכל שאינו מתחייב באותה שעה לא מיחייב תו אחר כך, דמהאי טעמא לא איכפת לן מה דהגרירה אין דינה כמחוסר מעשה וכנ"ל. ולפי זה יש לתרץ קושית התוס' מדם הניתז דיפטר מכסוי משום דהוי מחוסר גרירה, דאחרי דגוף הגרירה אין דינה כמחוסר מעשה כלל, ומה שפוטר בדם קדשים, הוא רק משום דמחמת זה לא חל עליו החיוב כסוי בשעת שפיכה, אם כן זהו רק בדם קדשים שיש עליו מצוה לשופכו מתחלתו במקום דלא חזי לכסוי, אבל בדם הניתז שלא הי' עליו מצוה להתיזו במקום דלא חזי לכסוי, אם כן אין זה מה שניתז במקרה מונע לחיובו בשעת שפיכה, אלא דמשום חסרון מעשה זו בעינן למפטרי' כמו דפטרינן בעץ מחובר מקבורה, ואם כן אין בזה כדי פטור כיון דגרירה לא הוי מחוסר מעשה כלל, והוי כתלישה בעץ הנעוץ דלא פטרה. ואולי זהו גם כן כוונת הראשונים בתירוצם דאם לא הי' ניתז לא הי' צריך גרירה, פירוש דבכל דם הניתז הרי לא היתה עליו מצוה להתיזו לכתחלה במקום דלא חזי לכסוי, נמצא דחיוב הכסוי חל עליו בשעת שפיכה, ובאופן זה אין חסרון הגרירה פוטרו כלל, גם לולא הטעם דכבר נתחייב בכסוי שכתבנו, אלא משום דהגרירה אין דינה כלל כמחוסר מעשה. ובאופן זה יש ליישב הקושיא שהקשו על הר"ן ממחוסר פדי' דלא חשיב חסרון כיון שאינו בגוף הדם. דהכא עיקר הפטור אינו משום חסרון מעשה הפדיון, אלא משום דלא חל עליו החיוב כסוי תיכף בשעת שחיטה, דהרי גם גרירה אף שהיא בגופו של דם אין זה חשוב חסרון מעשה בעלמא כל כי האי גוונא דדרשינן הכי, ואפילו הכי פוטרתו הכא משום דלא חל החיוב בשעת שפיכה, אם כן הוא הדין בחסרון פדי', דכיון דלולא הפדי' שחיטה שאינה ראוי' היא, הרי לא חל עליו החיוב כסוי תיכף בשעת שחיטה. מה שאין כן בגט דאין לומר דמה שנתמעט מחוסר קציצה, פירושו שצריך שיהא ראוי לנתינה בשעת כתיבה, ואם אינו ראוי באותה שעה לא מיתכשר תו, ולכן בהי' מחובר דאינו ראוי לגרש בו ממיעוטא דספר פסול גם כשקצצו אחר כך. דאי אפשר לומר כן, משום דממיעוטא דמחוסר קציצה הרי ממעטינן גם כשראוי לנתינה קודם שנקצץ, כדחזינן בקרן של פרה שאם קצץ את הקרן פסול משום מחוסר קציצה, אף על גב שראוי לגרש בו כמו שהוא, בנתינת הפרה כולה. והראשונים כתבו עוד דגם בכתבו על קלף גדול וקצצי פסול מהאי טעמא. ועל כרחך דהתם פירושו שלא יהי' בו שינוי בין כתיבה לנתינה, אלא דנחלקו במהות השינוי ולהראשונים דפסלי בכתבו על קלף גדול וקצצו, סבירי להו דגם זה הוי שינוי, והראשונים דמכשרי דעתם דשינוי לא מקרי

אלא בהי' מחובר ותלשו או כשעוקרו מגידולו בבעל חי. על כל פנים העיקר, דהתורה הקפידה כאן על עצם חסרון המעשה, ולכן כתב הר"ן דלא ידעינן מקרא דוכתב ונתן אלא חסרון מעשה שהוא בגופו של גט. אבל גבי כסוי דהעיקר שצריך לחול החיוב בשעת שפיכה אין שום מקום לחלק בזה, כיון דסוף סוף לא נתחייב באותה שעה. ורב גאון אחד העירני דלפי דקיימינן לר' שמעון דכל העומד לפדות כפדוי דמי, הרי חל עליו החיוב כסוי בעת השחיטה דהרי הוא כפדוי, ולדברי איך ממעטינן לי' משום שמחוסר פדי'. אולם קושיא זו הרי אינה נוגעת לדברי, דהכי יש להקשות למה שפירשו התוס' לפירכת הש"ס דלפרקינהו ולכסינהו, דלאו דוקא דלפרקינהו והדר לכסינהו, אלא דמכסי גם לפני פדיון, משום דכל העומד לפדות כפדוי דמי. אם כן מאי משני הש"ס יצא זה שמחוסר שפיכה פדי' וכסוי, כיון דגם קודם פדיי' מחויב בכסוי. ומצאתי בתורת חיים שעמד בזה. אכן לדעתי אין בזה קושיא על התוס'. דכיון דכל דין הכסוי הוא רק משום דחזי לפדיון וכפדוי דמי, הרי אין לנו לחייבו לפני הפדיון יותר ממה שהי' דינו לאחר פדיון. וכיון דהפדיון חסר כאן לעיקר החיוב, ומשום הכי אין לחייבו עוד אחר הפדיון, מה מועיל דכפדוי דמי, כיון דגם לאחר שיפדה אין לחייבו להמסקנא, ואטו עדיף מה דכפדוי ממה שהי' דינו אלו הי' נפדה. עד שיש להתפלא על התורת חיים שהניח דברי התוס' בתימא. והכי נמי לדידי אין לחייבו מטעם דכל העומד לפדות כפדוי דמי, כי היכי דליהוי כמו שנתחייב בשעת שפיכה, דהרי סוף סוף החיוב בעיקרו הוא לאחר פדיון, אלא דמחמת חיוב זה מתחייב גם עתה, וכיון דמבטלינן עיקר החיוב משום שאינו לחיוב זה בשעת שפיכה, אין מקום עוד לחייבו משום דכל העומד לפדות כפדוי דמי. ומתוך מה שכתבתי יתבאר שאין שום מקום למה שהעיר בעמודי אור סימן צ"ד דכשהעפר צריך כתישה יפסל משום מחוסר שפיכה כתישה וכסוי. ולדברינו אין לזה ענין כלל. דהתם הרי חל עליו החיוב כסוי בעת השחיטה, אלא דחסרון המעשה הוא לקיום המצוה בפועל, וזה לא איכפת לן כלל בכסוי, דלא נתמעט אלא כל דלא חל החיוב בשעת שפיכה. ואולם גם בלאו הכי אין קושיתו נראית, דעיקר המיעוט דמי שמחוסר שפיכה וכסוי שייך רק אם החסרון הוא בהדם, דמחמת חסרון איזה מעשה אין הדם ראוי על פי דין לכסוי, אבל מה שחסר בהעפר הרי זהו כבר מגוף קיום המצוה והוי כמו הכסוי עצמו. ואין מזה ראי' לענינו שם גבי גט, דהתם אף שאין החסרון בהגט גופי', אבל מחמת חסרון מעשה זו הרי אין הגט ראוי עוד לגרש בו על פי דין. ולדברינו יש ליישב מה שהקשה בספר תורת גטין, ריש הלכות גטין, על דברי הר"ן הנ"ל מהא דממעטינן בריש פרק ראשית הגז גז הקדש מקרא דגז צאנך תתן לו מי שאינו מחוסר אלא גיזה ונתינה, יצא זה שמחוסר גיזה

פדי' ונתינה. והכא גם כן אין הפדי' חסרון בגוף הגיזה וקשה להר"ן. ולדברינו יש ליישב. דהרי גם הכא במיעוטא דיצא זה שמחוסר גיזה פדי' ונתינה אין המיעוט נוגע כלום להגיזה, והוי פירושו גם כן כמו במיעוטא דושפך וכסה, דבעינן שיחול החיוב נתינה בשעת גיזה, וכל שלא נתחייב באותה שעה אינו מתחייב עוד אחר כך. ואם כן כשהגיזה של הקדש, דאכתי קודם פדיון אין עליו חיוב נתינה [דאפילו לפי מה שכתב התורת היים דלולא המיעוט הי' עליו חיוב למפרק כדי שיחויב במצות נתינת ראשית הגז, עיין בדבריו בריש פרק כסוי הדם, הרי גם לדידי' אכתי אינו מחוייב במצוה דראשית הגז קודם שפדה, ומה שמחוייב בפדיון, אין זה משום דמצות נתינת ראשית הגז מחייבתו בפדיון ובמצות נתינה, אלא דחיוב זה הוא חיוב כלליי להכניס עצמו בחיוב מצוה, אבל אין זה ענין להחיוב דנתינת ראשית הגז שאינו חל אלא לאחר פדיון, והכי נמי צריכין אנו לומר בחסרון פדיי' דכסוי, דאף דלדברי התורת חיים הוא מחוייב בפדיון כדי לקיים מצות כסוי, אבל אין חיוב זה שייך למצות כסוי דיקא. ואולם כל זה הוצרכנו לפי דברי התו"ח] זהו שנתמעט ממיעוטא דיצא זה שמחוסר גיזה פדי' ונתינה, ומשום הכי לא איכפת לן מה דהפדיון אינו חסרון מעשה בגוף הגיזה כיון דסוף סוף לא נתחייב עדיין בשעת גיזה, וכמו שכתבנו בכסוי:

ה) ואשר הקשה ביבמות (דף ס"ח) בשומרת יבם שנפלה לפני כהן הדיוט ונתמנה להיות כהן גדול אף על פי שעשה בה מאמר הרי זה לא יכנוס. והקשה מהא דבדף ח' אמרינן בנשא מת ומת ואחר כך נשא חי דהוי אמינא הואיל ואשתרי אשתרי ולהכי אצטריך קרא דעלי'. והתם חייבי כריתות הוא, אבל מנלן דגם בחייבי לאוין לא אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי. ואם כן בנתמנה להיות כהן גדול שכבר הותר איסור אשת אח קודם שבא לידי איסור אלמנה, כמו בנשא מת ומת כו', אמאי לא נימא בה ה איל ואשתרי אשתרי גם איסור אלמנה. וצריכין אנו להוסיף תבלין לקושיתו דהרי בגמ' שם דרשינן לה מקרא, אשה ולא יבמה, ואם כן מוכת מקרא דגם בחייבי לאוין לא אמרינן בכהאי גוונא הואיל ואשתרי אשתרי. אלא דקשה בהיפוך כיון דמוכח מהכא דגם בחייבי לאוין לא אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי, למה לן קרא דעלי' באחות אשה, והרי כבר ידעינן לה מקרא דהכא בנתמנה להיות כהן גדול. ובהשקפה ראשונה אמרתי, דבנתמנה להיות כהן גדול אמרינן באמת הואיל ואשתרי אשתרי, והותר לו גם איסור אלמנה. אלא דהך מילתא דהואיל ואשתרי הרי לא אשכחן לה אלא במקום מצוה, ואם כן אין להתיר מטעם זה אלא ביאה ראשונה, ובאמת ביאה זו מותרת מדאורייתא, ומתניתין אשמועינן דשומרת יבם לא הוי כמו ארוסה, כי היכי דליהוי כמו אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן

גדול שאין עליו עוד כלל איסור אלמנה, וביבמה לא אמרינן הכי דאין הזיקה כקדושין גמורין, ואי משום הואיל ואשתרי אשתרי, הרי אינה מותרת אלא בביאה ראשונה. ומה דאמרו במשנה לא יכנוס, דאפילו ביאה ראשונה אסורה, יש לומר דזהו מדרבנן גזרה אטו ביאה שני', אבל מדאורייתא באמת מותרת ביאה ראשונה. ומצאתי בספר בית מאיר סימן קע"ד שהקשה קושיא זו ותירץ כמו שכתבתי:

ו) אולם נראה לי לומר טעם יותר מרווח דלא שייך לומר על ביאה שני' הואיל ואשתרי אשתרי. דלכאורה הקשתי זה כבר בימי ילדותי בהא דאיפלגו ר' יוחנן וריש לקיש באחין על החלוצה אי הוו בלאו דלא יבנה דשליחותא דאחין קעביד ונתקי' רחמנא גם לדידהו מכרת ללאו, או דלדידי' הוא דנתקי' רחמנא ולא לאחין, וכמו כן בצרת המתייבמת אי הוו בעשה או בכרת. וריש לקיש סבירא לי' דלא אמרינן שליחותא דאחין קעביד, ולדידי' הוא דנתקי' רחמנא ולא לאחין. ולכאורה לריש לקיש הוא הדין בהא דאמרינן (בדף ל"ט) ולקחה מלמד שמגרשה בגט ומחזירה, דאי לאו קרא הוי אמינא דכיון שגירשה חזר עליו איסור אשת אח של אחיו המת, וקרא אשמועינן דהותרה לו לגמרי גם לאחר שגירשה. זהו רק בנוגע להמייבם, אבל לגבי האחין יש לנו לומר לר"ל דמשעה שיבמה חזר על האחין איסור אשת אח מאחיהם המת [וכמו שכתבו התוס' (בדף ח')], דעל המייבם גופי' הי' לנו לומר דצריך קרא להתיר לו גם ביאה שני', אלא דאין סברא לומר דהתורה התירה לו רק ביאה אחת. אבל על האחין דלא שייך לומר כן יש לנו לומר דמשעה שנתקיימה מצות יבום, חזר עליהם איסור אשת אח של המת] דלדידי' הוא דגלי רחמנא שנפקע האיסור הקודם לגמרי ולא להאחין. ונמצא כשגירשה המייבם או שמת איכא על האחין תרי איסורי דאשת אח, של זה המייבם ושל המת. ואם כן תקשה לריש לקיש איך תעלה תמיד לייבום כשתפול בפעם שנייי', והרי לא הותר במצות ייבום אלא איסור אשת אח אחד, אבל לא תרי איסורי, דזהו כל האיסור של אשת אחיו שלא הי' בעולמו ושל צרת צרה משום דאיכא עליי' עוד איסור אשת אח מהנפילה הקודמת והכא נמי דהוי עלה תרי איסורי דאשת אח, של נפילה זו ושל נפילה הקודמת היכי מתחזיא לייבום. והניחא למאן דמפיק איסור צרת צרה מלצרור, הרי מוכח מזה גופא דבעלמא התירה התורה גם הנפילה השני', אף דאיכא תרי איסורי דאשת אח. אבל לרבי דנפיק לי' צרת צרה מסברא, כמבואר (בדף ח' ע"ב) בדברי רש"י, אם כן לא מצינו בפירוש שהתירה התורה להנפילה השני'. ואמרתי לתרץ מסברא דבייבום במה דגלי לן קרא שמגרשה בגט ומחזירה, אורי לן רחמנא דכשמיבמה עומר המייבם במקום אחיו לגמרי, והוי כאישות אחת, שנתרוקן האישות של אחיו המת להמייבם. ולא רק שניתר האיסור של אשת אח הקודם, אלא

שנפקעה גם האישות הקודמת והוו שניהם בית אחד. והסברתי כן בדברי התוס' דיבמות (דף כ' ריש ע"א) בטעמא דר' שמעון דמתיר ייבם ואחר כך נולד. יעויין שם שסברתי מתבארת להדיא בדבריהם לר' שמעון. ואפילו לרבנן דפליגי התם היינו רק באיסורא אבל בהיתירא מודו גם אינהי בעיקר הסברא, וכדאמרינן שם מסתברא שדי היתירא אהיתירא ושדי איסורא באיסורא. ולכן אין עוד לומר דלאחר הייבום ישוב על האחין איסור אשת אח של המת, אחרי דאישותו של המת נפקעה לגמרי משעה שייבמה זה, ולא נשאר עוד ממנה שום איסור, ואין זה ענין לשליחותא דאחין קעביד. ורק בחליצה הוא דאיפלגו. דהתם לא נפקעה אישותו של הראשון, והכי נמי באחין על הצרה, דהא דייבום מפקיע אישותו של המת הרי זהו רק בנוגע להיבמה שנתיבמה, אבל לא דנפקע אישותו של הראשון לגמרי גם בנוגע להצרות. אלא דרחמנא נתקי' לעשה ואיפלגו על האחין מטעמא דשליחותא דאחין קעביד. וב"ה מצאתי בירושלמי דיבמת פרק א' הלכה א' הדברים מפורשין כמו שכתבתי. דהכי איתא התם חליצה פטור ביאה פטור כמה דתימר חלץ לה נאסרה לאחין ודכוותה בא עלי' נאסרה לאחין תני ר' חייא מת הראשון ייבם השני מת השני ייבם השלישי [הרי דקשה לי' כקושיתנו דאיך מותרת בנפילה שני'] אמר ר' יוסי מה את סבר היא חליצה היא ביאה כיון שחלץ לה נעקרה הימנה זיקת המת למפרע, למפרע חל עלי' איסורי של מת אצל האחין [היינו איסור אשת אח של המת] אבל אם בא עלי' אשתו היא ואין כאן אלא איסור אשת אח אחד דנעשה כאישות אחת] ותני ר' חייא [פירוש ושפיר תני ר' חייא] מת הראשון ייבם השני מת השני ייבם השלישי. והדברים מבוארין. נמצא לפי זה דהיתר איסור אשת אח שבמצות ייבום הוא רק על הביאה הראשונה, דעל הביאה השני' לא שייך כלל לומר שהיתר בה איסור אשת אח, כיון דלאחר שלקחה אין לנו עוד האישות של האח המת, ואין כאן מה להתיר, דנתריקנה אישותו לגמרי לזה המייבם, דמטעם זה מותרת להאחין בנרילה שני', וכנ"ל. ולפי זה אין עוד מקום לומר על הביאה השני' הואיל ואשתרי אשתרי להתיר בה איסור אחר משום היתירא דאיסור אשת אח כמו בנידון דידן בנתמנה להיות כהן גדול דהרי לא נוכל להתיר את האיסור דאלמנה, אלא כל זמן דמשתרי לן גם איסור אשת אח אבל בביאה שני' דכבר פקעה האישות הראשונה לגמרי, ואין לנו עוד כלל איסור אשת אח אלא איסור דאלמנה לתודי', איך נאמר כאן הואיל ואשתרי איסור אשת אח, אשתרי נמי איסור אלמנה לכהן גדול, אחרי דאיסור אשת אח לא אשתרי עוד הכא כלל, אלא שאיננו לגמרי. ואם יש לומר הואיל ואשתרי הוא רק על הביאה הראשונה דאיתי' לאיסור אשת אח והותר, אבל מביאה ראשונה ואילך דפקע איסור אשת אח, וליתי' עוד דלישתרי, ממילא אין לומר

הואיל ואשתרי אשתרי. והא דאמרינן באחות אשה דהוי אמינא הואיל ואשתרי אשתרי יתפרש בביאה ראשונה, כמו הא דעשה דוחה לא תעשה דאמרינן התם] אבל בביאה שני' לא שייך בה כלל הואיל ואשתרי אשתרי. ואתי שפיר מתניתין דשומרת יבם לכהן הדיוט ונתמנה להיות כהן גדול. דמתני' אשמועינן דשומרת יבם אינה כארוסה, ולא הוי כאירם את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול דמותרת לו לגמרי וכנ"ל. ואי מטעם הואיל ואשתרי אשתרי הרי אין זה אלא בביאה ראשונה. ומדרבנן יש לאסור גם ביאה ראשונה אטו ביאה שני'. ולהכי לא יכנוס כלל:

ו) ואחד העירני כיון דבביאה ראשונה אישתרי איסור דאלמנה, שוב בביאה שני' יש לנו לומר דהוי כאירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול. אבל אין בזה כלום, דזה לא דמי כלל לאירס את האלמנה. דהתם בשעת האירוסין לא הי' בזה שום איסור אלמנה, אבל הכא האיסור דאלמנה הי' עליו גם בביאה ראשונה, אלא שאז היתה עליו מצוה המתרת איסור זה, ובביאה שני' דאין עוד מצוה, ישוב האיסור לאיתנו. והרי אם בא עלי' ביאה ראשונה שלא לשם מצוה פגע גם באיסור אלמנה, דהאיסור ישנו גם מעיקרא אלא שהותר משום מצוה, מה שאין כן באירס יונתמנה להיות כהן גדול, דעיקר האיסור נתחדש בו כשנתמנה להיות כהן גדול. אלא אי קשה הא קשה דהתוס' ביבמות (דף כ' ע"ב) כתבו דכל היכא דבביאה ראשונה הותר האיסור בגדר היתר, שוב מותרת לו לעולם, מטעם דכיון שכנסה הרי היא כאשתו לכל דבר, דלאו דוקא באיסורא דאשת אח הוא דאמרינן הכי, אלא הוא הדין בכל האיסורין. ואם כן בנידון דידן דבביאה ראשונה דיינינן בה הואיל ואשתרי אשתרי והותר איסור אלמנה בגדר היתר, הרי שוב מותר לעולם גם האיסור דאלמנה, מטעם דנעשית כאשתו לכל דבר, ומה לנו דבביאה שני' לא שייך עוד הואיל ואשתרי אשתרי. וזה קשה גם לתירוצנו הראשון דהואיל ואשתרי אשתרי לא אמרינן אלא בדבר של מצוה, ולכן אין לומר כן אלא בביאה ראשונה, שכן תירץ גם בספר בית מאיר. ולדברי התוס' הנ"ל אכתי קשה, דכל דהביאה הראשונה הותרה בגדר היתר, שוב מותרת לעולם. אולם יש מקום ליישב גם זה. לפי מה שביארו רבותינו האחרונים בדחיית האיסורים, דלפעמים הוי בגדר דחי' ולפעמים בגדר היתר, וכתבו דהיכא דמצותו בכך ואי אפשר בענין אחר, הוי בגדר היתר, ומה דאין מצותו בכך הוי בגדר דחי'. ולפי זה יש לומר דבכל מקום דאמרינן הואיל ואשתרי אשתרי, היתרו של האיסור הראשון הוי בגדר היתר, אבל היתרו של השני אינו אלא בגדר דחי', דהרי היתר האיסור השני אין מצותו בכך, אלא דאיתרמי עכשיו יחד עם האיסור הראשון דהוי מצותו בכך, ולכן אין דין היתרו אלא כהיתר כל איסור דלא הוי מצותו בכך, שאינו אלא

בגדר דחי'. ומצאתי בספר חמדת שלמה חלק או"ח סימן י"ט שהביא תירוצי של הבית מאיר הנ"ל והעיר עליו מדברי התוס' ביבמות (דף כ') כמו שהקשינו, וכתב דאין סברא לומר הואיל ואשתרי אידחי, ועל כרחין דגם האיסור השני הוי דחייתו בגדר היתר. אבל אין זה מוכרח, אחרי הכלל שכללו האחרונים, דכל דאין מצותו בכך לא הוי בגדר היתר. ידידו המוקירו ומכבדו יעקב כהנא שפירא:

## סימן יט

הערה אחת בכסהו ונתגלה. במשנה דחולין (דף פ"ז) כסהו ונתגלה פטור מלכסות ובגמ' אמרינן עלה אמר לי' רב אחא ברי' דרבא לרב אשי מאי שנא מהשבת אבדה דאמר מר השב אפילו מאה פעמים. ולכאורה קושית רב אחא אינה מובנת, דבהשבת אבדה בהחזירה וברחה הרי בכל פעם אבדה חדשה היא, ובכל שעת מציאה הוי חיוב חדש, דמאי שנא שור זה שנאבד כבר פעם אחת, משור אחר של זה הבעלים, דכיון דגילתה התורה דאין זה פטור מה שהחזיר פעם אחת, הלא מתחדש עליו בכל פעם חיוב חדש, ואין אנו צריכין בכל פעם לחיובו שנתחייב בשעת מציאה ראשונה. אבל בכסוי הדם דחיובו אינו אלא על ידי שחיטתו הרי כשכסה ונתגלה, לא נוכל לומר שנתחדש עליו עתה חיוב חדש של מצות כסוי, אחרי דאין כאן שחיטה חדשה, ואין לחייבו גם עתה אלא מטעם חיובו הראשון של אותה שחיטה. ועל זה הרי אין לנו ראי' מהחזירה וברחה, דיש לומר דגם התם חיובו הראשון כבר הלך לו כשהחזירה, אלא דלאחר שברחה נתחייב מחדש, דאבדה חדשה היא. וההכרח לומר דקושית רב אחא הוי ממשמעותא דקראי, דבברייתא הרי מרבה לה להחזירה וברחה מקרא דהשב אפילו מאה פעמים, ולא מחייב לי' מסברא משום דבכל פעם אבדה חדשה היא, ומשים הכי פריך דהכי נמי נימא גבי כסוי דוכסהו אפילו מאה פעמים משמע:

ב) אולם יש ליישב ברווחא, דקושית רב אחא הוי גם מעיקר הדין. דלכאורה מה שהקשינו על הסוגיא דחולין הרי קשה גם על גוף הברייתא דמרבה להחזירה וברחה מקרא דהשב אפילו מאה פעמים. וההוא מרבנן פריך לי' לרבא דלמא השב חדא זימנא תשיבם תרי זימני ותו לא, דלמה לן כלל הך משמעותא דהשב, והרי בכל פעם אבדה חדשה היא וחיובו חדש, וכמו שכתבנו, דמאי שנא שור זה משור אחר של אותו הבעלים. וההוא מרבנן מאי פריך ותו לא, והרי בכל פעם אבדה היא מחדש. ואין זה דומה למה שאמרו בשילוח הקן שלח אפילו מאה פעמים משמע. וכן אמרו במצות תוכחה. דהתם יש לומר דהוי אמינא דבכל קן אין עליו מצות שילוח אלא פעם אחת, וכן במצות

תוכחה שאין לו להוכיח לאדם אחד אלא פעם אחת. אבל באבדה הרי אין לומר דס"ד דבכל אבדה אין מצוה להשיבה אלא פעם אחת, דבהשבת אבדה הרי המצוה היא לגבי הבעלים, ואם בחנו לדון כאן כמו בשילוח הקן ובתוכחה, הי' לנו לומר דאי לאו דהשב אפילו מאה פעמים משמע הוי אמינא דלאדם אחד אין חיוב השבת אבדה אלא פעם אחת, ואם כן גם בנאבדה לו אבדה אחרת לא הי' מחויב להשיב, ומאי שנא דנקיט דיני' בהחזירה וברחה, ולא מרבה ממשמעותא דהשב לאבדה אחרת של זה הבעלים. אלא ודאי דבאבדה שהוא ענין של הפסד ממון, לא שייך לומר דהוי אמינא שאינו מחויב להשיב לו אלא אבדה אחת, אם כן הכי נמי באותה האבדה כשהחזירה וברחה והויא אבדה חדשה, איך תיסק אדעתין דאינו מחויב להחזיר אי לאו ריבוייא דקרא: ג) אשר על כן הי' נראה דהא דמרבינן ממשמעותא דהשב להחזירה וברחה, היינו לענין זה שיהא חיובו הראשון נמשך עליו גם עתה כשברחה. ומלבד מה דהוי עתה אבדה חדשה והוי עליו חיוב חדש, עוד מחויב גם עתה מחמת חיובו הראשין. ונפקא מינה כגון בזקן ואינה לפי כבודו והכישה ונתחייב בה, והחזירה וברחה, דאלו מטעם דהוי עתה אבדה חדשה, הרי אין לחייבו כל זמן שלא הכישה, ואהני לן חיובו הראשון לחייבו גם עתה אפילו כשלא הכישה. וזהו דמרבינן מהשב ואפילו ק' פעמים, דכל שנתחייב פעם אחת, מחויב להחזיר כמה פעמים, ואין אנו צריכין עוד לחייבו בכל פעם מחדש. אלא שמסופק אני אי דינא הכי ואולם כמעט שנראה כן מהמשן לשין הרמב"ם בפרק י"א מהלכות גזלה ואבדה הלכה י"ד. דזה לשונו שם, וכן אם מצא בהמה והכישה נתחייב להיטפל בה ולהחזירה אף על פי שאינה לפי כבודו שהרי התחיל במצוה החזירה וברחה אפילו מאה פעמים חייב להחזיר שנאמר השב תשיבם השב אפילו מאה פעמים משמע, עד כאן לשונו. ומסמיכות הדברים הרי נראה דגם בזקן ואינה לפי כבודו שהכישה והחזירה וברחה חייב להחזיר. ומשום דכל שנתחייב פעם אחת, נמשך חיובו הראשון גם כשהחזירה וברחה, וכיון שכן יש לומר דכל עיקר הדרשא דהשב אפילו ק' פעמים להכי הוא דאתי, דגם היכא דאין לחייבו מחדש מחוייב הוא מחיובו הראשון, דבלאו הכי אין צורך כלל לדרשא זו:

ד) ואין לומר דגם בזקן ואינה לפי כבודו שהכישה והחזירה וברחה, אין צורך לדרשא זו. דבבבא בתרא (דף פ"ח) אמרינן אהא דהכישה נתחייב בה אימור דאמר רבה בבעלי חיים דאנקטינהו ניגרי ברייתא. ופירש הרשב"ם דבזה שהכישה הרגילה לברוח ולילך למרחוק ולכן נתחייב בה. ומטעם זה הרי יש לחייבו גם בהחזירה וברחה, דמי יימר לן דגם עתה מה שברחה אין זה מפני שהרגילה לכך, ואיך ניקום וניהב קצבה להרגלה שנתן

בה. דזה אינו דודאי נראה פשוט דהך טעמא דאנקטינהו נגרי ברייתא לא שייך אלא על אותה שעה שהכישה, שבפעם זה הרגילה לברוח, אבל לא דנאמר כן גם על מה שברחה לאחר זמן. דהרי כיוצא בזה מצאנו בירושלמי בבא קמא פ"ד המכיש בהמת חברו והזיקה חייב בנזקי'. ופירשו המפרשים דעל ידי הכשתה הרגילה להזיק ומשום הכי חייב בנזקי' והתם הרי ודאי אין חיובו אלא על מה שהזיקה בפעם זה שהכישה, דאטו לעולם ליזיל וליחייב במה שתזיק כל ימי'. וזה לשון הרמב"ם בפרק ד' מהלכות נזקי ממון הלכה ג', וכן אם הכישה עד שהלכה לקמת חבירו והזיקה זה שהכישה חייב. הרי מפורש דהחיוב הוא רק על מה שהזיקה בפעם זה שהכישה, אף דהטעם הוא מפני שהרגילה להזיק. והכא נמי באנקטינהו נגרי ברייתא, שחייב בהשבה מפני שהרגילה לברוח, לא הי' מחוייב מטעם זה אלא כשברחה בשעה שהכישה. אלא דממשמעותא דהשב מרבינן לחייבו גם כשהחזירה וברחה מחמת חיובו הראשון וכיון שכן הרי תתפרש ברווחא קושית הש"ס בחולין מהחזירה וברחה. דכיון דלאו מטעם חיוב של אבדה חדשה אתינן עלה, אלא שחיובו הראשון נמשך עליו גם לאחר שברחה, אם כן גם בכסהו ונתגלה נימא הכי שיתחייב מחמת חיובו הראשון גם לאחר שנתגלה והוי הקושיא מעיקר הדין ולא רק ממשמעות דורשין. גם למה שכתב הפני יהושע בטעמן של הראשונים דדינא דרבה בהכישה, לאו דוקא בבעלי חיים הוא, אלא הוא הדין בכל דבר שהתחיל בהשבתו שמחויב להשיבו ליד הבעלים. וכתב הוא ז"ל דהטעם בזה דמשהתחיל להשיב מחל על כבודו. יש לומר גם כן דמחילתו היא רק על זה הפעם ולא כשהחזירה ונאבדה. ולכן גם לדידהו אין לחייב בהחזירה וברחה אלא מחמת חיובו הראשון. אולם עיקר דברי הפני יהושע דמטעם שמחל על כבודו הוא, אין זה מוכרח בדברי הראשונים, שכתבו אהא דהכישה נתחייב בה כיון שהתחיל בהשבה נתחייב בה, שנראה דמשום חיוב שמירה נגעו בה. ומה שלמד כן מדברי רש"י והרמב"ם, אינו מובן, שגם הם כתבו כלשון הזה, כיון שהתחיל בהשבה, שנראה דמשום חיוב שמירה הוא, ולא משום מחילתו על כבודו:

## סימן כ

בנקובת הוושט. בטרפות דנקובת הוושט מצאנו שלש שיטות לרבותינו הראשונים ז"ל. שיטה א' שיטת ר"ת בתוס' (דף ל') וכפי שהסביר שם הרא"ש את דבריו דנקובת הוושט אינה אלא טרפה ככל שארי טרפות ומהני לה שחיטה להוציאה מידי נבלה. וכן הוא דעת האור זרוע, כמבואר בדבריו בסימן שע"ח הביאוהו האחרונים ז"ל. ובדברינו לעיל בסימן י"ז הוכחנו דגם דעת הרא"ה שהביא הר"ן בחידושיו (בדף כ') היא כדעת ר"ת

והאור זרוע הנ"ל. והאחרונים לא הרגישו בו. שיטה ב', והיא שיטת רוב הראשונים, דנקובת הוושט מחיים אינה אלא טרפה, אלא דלאחר שחיטה הויא נבלה, דלא מהני לה שחיטה. שיטה ג', היא שיטת הרמב"ם בפרק שלישי מהלכות שחיטה הלכה י"ט דנקובת הוושט הוי נבלה מחיים וכן הוא בשו"ע סימן ל"ג. וכבר האריכו רבותינו גדולי האחרונים ז"ל לברר בראיות את השיטה הנכונה, ולא לי להכריע. ואך את אשר מצאה ידי בעזר ה' לפלפל בדברי הראשונים ז"ל, אותו אעלה על שלחן רבנן, ויהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל:

א) בחולין (דף י"א ע"ב) אמר רב אשי אמריתה לשמעתא קמי' דרב כהנא ואמר לי ודילמא היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר דאי לא תימא הכי לר' מאיר דחייש למיעוטא הכי נמי דלא אכיל בשרא וכי תימא הכי נמי כו' אלא היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר הכי נמי היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר. והקשו הראשונים ז"ל דמאי פריך לר' מאיר דוקא דחייש למיעוטא גרידא, והרי הכא דאיכא חזקת איסור דבהמה בחיי', הרי גם לדידן תקשה. דנימא סמוך מיעוטא דנקובת הוושט לחזקת איסור אינה זבוחה, ולמיעוט וחזקה הרי גם רבנן חיישו. עיין ברשב"א במשמרת הבית (דף ז') [דפוס ווינן]. והמהרש"א בבכורות (דף כ') העיר גם כן בזה. ותירץ דנקובת הוושט מהני לה שחיטה להוציאה מידי נבלה, ואין לה עוד חזקת איסור אינה זבוחה. אולם תירוץ זה הרי לא יתוקם לדעת רוב הראשונים דנקובת הוושט לא מהני לה שחיטה והויא נבלה. ולדידהו הקושיא בעצם תוקפה. וכבר דברו רבים ביישוב קושיא זו. ואשר נראה לי בזה. דהנה זהו מושכל ראשון בדיני חזקות, דכל חזקה שלא הועילה בשעתה, להעמיד דבר על חזקתו בשעה ראשונה שבה נולד הספק, לא תועיל עוד לבררו בזמן שאחר כך. דעיקר דין החזקה הרי הוא, שישאר הדבר מבלי שינוי מחזקתו הראשונה, וכיון שכבר בא הדבר לידי ספק, לא נוכל להעמידו על חזקתו למכרע, אחרי שכבר יצא מחזקתו הראשונה. והוא דבר פשוט. וכשם שדבר זה נוהג בחזקה של ספק דפלגא ופלגא, ודאי דהכי נמי בסמוך מיעוטא לחזקה, דכל שלא נצטרפה החזקה להמיעוט תיכף בתחלת התנגדותו להרוב, בודאי שלא תצטרף לו עוד בזמן שאחר כך, כיון דבאופן זה לא דנינן בה דין חזקה. ועוד כל שכן הוא, דאם אין החזקה מועלת באופן כזה לברר את הספק השקול, כל שכן שלא תועיל לסייע את המיעוט נגד הרוב. ומעתה נחזי אנן בסיוע דחזקת אינה זבוחה למיעוטא דנקובת הוושט. דתחלת הספק הוא שמא ניקבה מחיים [וגם נפקא מינה לדינא מחיים לענין חלבה דלא ליהוי חלב טרפה, ותרנגולת לביצתה.] ובשעה זו הרי אין לנו שם סיוע מהחזקה דאינה זבוחה

להמיעוט דנקובה, דכל זמן שהיא חי' הרי גם אם אינה נקובת הוושט, לא תצא בזה מאיסור אינה זבוחה, ואין הספק דנקובת הוושט ענין אז כלל להחזקה, שאין ממנו לא סתירה ולא סיוע לאיסור דאינה זבוחה. וגם דכל זמן שהיא בחיים, דאין הספק דנקובה נוגע רק לענין חלבה, לא שייך בה כלל חזקת אינה זבוחה, דהרי חלבה לא נאסר מעולם משום אינה זבוחה. באופן דבשעה שהספק בא לעולם לא היתה החזקה דאינה זבוחה מועלת לבררו. אלא דלאחר שחיטה הוא דיש לנו סיוע מהחזקה להצד שניקבה מחיים, דאם לא ניקבה הרי תצא עתה בשחיטתה מאיסור אינה זבוחה, ואז הוא דיש להעמידה בחזקת אינה זבוחה, ואיכא סיוע מהחזקה דנימא בי' סמוך מיעוטא לחזקה. אכן כיון דכבר נולד הספק מחיים, בשעה שלא הי' באפשרי להעמיד דבר על חזקתו, הרי לא תועיל עוד החזקה גם לאחר שחיטה לברר את הספק שכבר הי', דכל שאין החזקה מועלת בשעת לידת הספק לא תועיל עוד אחר כך, ואין לומר בה עוד כלל סמוך מיעוטא לחזקה. ומשום הכי לא פריך הש"ס אלא מדר' מאיר דחייש למיעוטא גרידא. ומיושבת קושית הראשונים ז"ל:

ב) אלא דלכאורה קשה. דאף דהספק דנקובה נולד מחיים בשעה שאין החזקה מועלת לו, מכל מקום אין לומר בו דכיון דלא הועילה החזקה מחיים בתחלת הספק, לא תועיל עוד גם לאחר שחיטה. דבנידון זה הרי אין לפנינו ספק אחד שנולד מחיים ונמשך גם לאחר שחיטה, דהרי הספק דנקובה הוא ספק המתחדש בכל רגע שמא עתה ניקבה, באופן שיש לנו בכל רגע ספק חדש, ואם כן נהי דכל זמן שהיא חי', אין לנו סיוע מחזקת אינה זבוחה, זהו רק על הספק שנולד בחיי', אבל על הספק הנולד בשעת שחיטה, הרי יש לנו חזקת אינה זבוחה, דבשעה זו אם לא ניקבה, הרי תצא מחזקתה הקודמת. ולא שייך עוד לומר כיון דלא הועילה החזקה בתחלת הספק מחיים, לא תועיל עוד גם אחר שחיטה, אחרי דלאחר שחיטה יש לנו ספק חדש שאין לו ענין כלל עם הספק הקודם שנולד מחיים, וכי בשביל שהספק שמחיים לא היתה לו חזקה לבררו, לא תועיל עוד חזקה להספק שבשעת שחיטה. ואין לומר דגם הספק שבשעת שחיטה אין זה אלא ספק שנולד מחיים, דהרי אם ניקבה לאחר שחיטה ממש אין הנקב אוסרתה, והספק הוא רק שמא ניקבה מחיים לפני גמר שחיטתה, ואם כן גם זהו ספק שנולד מחיים ואין לו סיוע מחזקת אינה זבוחה, אחרי דגם אם לא ניקב אז הוושט אכתי אסורה היא באותה שעה משום אינה זבוחה כל זמן שלא נגמרה שחיטתה והוי גם ספק זה כספק שאין לו חזקה. דזה אינו דעל כרחין כל שהספק הוא בשעת שחיטה גופה, יש לנו להעמידו על חזקת איסור אינו זבוחה, אף שהספק נולד לפני גמר שחיטתה. דאם לא כן לא משכחת לה להא

דאמרינן בספק שבשחיטה, כגון בספק שהה ספק דרם, העמד בהמה על חזקתה ובהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת, אלא אם כן הי' הספק על המשהו האחרון משחיטתה, דאם נשחטה כראוי יצאה אז מאיסור אינה זבוחה, אבל אם הי' הספק באמצע שחיטתה והגמר הי' בהכשר אין להעמידה עוד בחזקת איסור, דבשעה שנולד הספק באמצע שחיטתה עדיין היא באיסור אינה זבוחה, גם אם לא נפסלה בשחיטתה. ואם כן אי אפשר לחזקה זו בספק שהה דפסול הכהיי' הרי הוי תמיד לפני גמר שחיטתה, ואם כן באותה שעה שאנו דנין לפוסלה אין לומר בה העמד בהמה על חזקתה וכנ"ל. ולא כן תנינן בברייתא ובגמרא. ועל כרחין דכל שכבר התחיל בשחיטה, ואם השחיטה כשרה היא הרי כבר התחיל בהיתר של איסור אינה זבוחה, אף על גב שלא הותרה עדיין לגמרי, מכל מקום שייך בה חזקת אינה זבוחה כי היכי דנימא דשחיטה פסולה היא, ולא התחיל עדיין בהיתרו של איסור כלל. על כל פנים כל מה שנאמר בטעם הדבר, אבל זהו דבר המוכרח דכל שהספק הוא על שעת השחיטה, אף אם קודם שנגמרה כולה, מועלת לו החזקה, ואין לדון בזה כסברתנו, דמשום דתחלת הספק נולד מחיים, אין להעמידה עוד בחזקת אינה זבוחה, דאם לא כן לא משכחת לה לעולם בספק שהה, דנימא בי' העמד בהמה על חזקתה. ואם כן הכי נמי בנידון דידן כל שיש להסתפק שמא ניקב הוושט בחמצע שחיטה, יש להעמידה בחזקת אינה זבוחה. וכיון דהספק מהחדש בכל שעה שמא עתה ניקב, הרי יש לה חזקת איסור על ספק זה שבשעת שחיטה, כיון דאין הספק אחד, עם זה שמחיים וכנ"ל:

ג) אולם גם זה ניחא דכבר העירו האחרונים בהא דאמרינן כלל לחזקת אינה זבוחה בספק נקובת הוושט, והרי עיקר דין החזקה הוא שישאר הדבר מבלי שינוי כמו שהי', ואיך נאמר דהחזקה מסייע לומר שנעשה בה מעשה נקב מחדש, וזהו סותר לעיקר דין החזקה. עיין בשו"ת חמדת שלמה חלק יו"ד סימן ח' שהעיר כן. ועיין בבית הלוי חלק שני סימן כ"ב שכיוון גם כן לזה. ותירצו שניהם בסגנון אחד, דהכא יש לנו גם ספק דשמא נולדה בוושט נקוב ובספק זה יש לנו להעמידה בחזקת אינה זבוחה, אחרי דאין הספק שמא נתחדש בה נקב, אלא שמא נולדה כך. ועיין בבאר יצחק חלק יו"ד סימן ד'. ולפי זה אם באנו להסתפק בנידון דידן שמא בשעת שחיטה ניקב הוושט, הרי בספק זה אין לדון כלל דין חזקה, דהרי זהו חשש של מעשה חדשה, שאין החזקה מועלת לו, וכל סיוע החזקה הוא רק להמיעוט הנולדים בוושט נקוב, והרי ספק זה נולד לנו משעת לידתה ובשעה זו לא הי' לו חזקה, דגם כשנולד בוושט שלם אסור משום אינה זבוחה כשהוא חי, ומשום הכי אינה מועלת עוד לאחר שחיטה, שנחזיקנה למפרע בוושט נקוב וכנ"ל.

ועל הספק דשמא ניקבה מחדש בשעת שחיטה, בלאו הכי לא שייך חזקה שנעשה בה מעשה חדשה. והתירוץ נכון:

ד) ולכאורה יש עוד מקום להעיר על תירוצי דנהי דעיקר הספק נולד מחיים, אבל כיון דנקובת הוושט מחיים אינה אלא טרפה, לדעת רוב הראשונים, ולאחר שחיטה הוא דהויא נבלה, הרי ספק זה שיהא עלי' דין נבלה נולד לנו לאחר מיתה, דאם ניקבה מחיים הויא עתה נבלה, דלא הועילה לה השחיטה, והרי לנו עתה ספק חדש בתחלתו, דבשעה זו מהניא לי' חזקת אינה זבוחה. דאף דהמעשה המסופקת לנו שמביאתה עתה לידי נבלה נסתפקה לנו גם מחיים, בשעה שלא הועילה לה חזקת אינה זבוחה, מכל מקום אין זה עתה אותו ספק שנולד מחיים, דמחיים לא היתה אלא טרפה, ועתה נתחדש לנו ספק דנבלה וביותר אחרי דדין החזקה אינו בירור על המעשה, אלא הכרעה על הדין, אם כן בכל מקים שנתחדש לנו ספק על הדין, יש לנו לדון בה דין חזקה, ואין לחוש מה שהספק שעל המעשה כבר נולד מחיים, כיון דהחזקה אין לה ענין לעצם המעשה אלא להדין, ובנוגע להדין הרי לנו עתה ספק חדש דשמא נתנבלה, ועתה הרי מהני לה החזקה דאינה זבוחה. אולם זהו רק להראשונים דנקובת הוושט מחיים אינה אלא טרפה, אבל להרמב"ם דנקובת הוושט גם מחיים נבלה, הרי הספק אחד הוא שנולד מחיים, ובשעת שחיטה לא נתחדש לנו עוד דבר, דכבר היא בספק גם מחיים. ואין לומר דגם להרמב"ם הוי הספק חדש בשעת שחיטה לענין טומאת נבלה, דמחיים אינה אלא בסכק איסור נבלה, כמו שביארו האחרונים דגם להרמב"ם אינה מטמאה מחיים, ואם כן זהו ספק שנתחדש בשעת שחיטה, ויש לדון בו חזקת אינה זבוחה. דזה אינו, דבנוגע לטומאת נבלה הרי אין החזקה מועלת כלל למאן דאמר בחולין (דף ט') בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן, וכפי שפסק הרמב"ם דגם בספק דאורייתא בחזקת טומאה לא אמרינן. ולא נפלאת היא אם גם הסוגיא דחולין אתיא כמאן דאמר דבחזקת טומאה לא אמרינן. ואם כן עיקר דין החזקה הוא רק במה שנוגע לאיסור נבלה, וספק זה כבר נולד מחיים, בשעה שהחזקה לא הועילה כלל ומסתייעא מסוגיא זו שיטת הרמב"ם דנקובת הוושט הויא נבלה מחיים. אולם אין זה מוכרח דגם ליתר הראשונים נוכל לומר דהספק אחד, כיון דהמעשה המביאה לידי ספק זה אחת היא, וכבר נסתפק לנו בה מחיים. דאף על גב דאין החזקה מבררת עצם המעשה, ואין אנו מחזיקין על פיה אלא את הדין, מכל מקום הרי בנוגע להדין אנו מסופקין על המעשה, וספק זה הרי כבר נולד לנו מחיים. אלא דלהרמב"ם הדבר מיושב בלי פקפוק:

ה) ועל פי זה נמצא מקום ליישב דברי הרבנו יונה, שהביא הר"ן בפרק קמא דחולין. דאהא דאיתא בברייתא שחט את הוושט ונמצאת הגרגרת שמוטה ואינו ידוע אם קודם שחיטה נשמטה אם לאחר שחיטה נשמטה זה הי' מעשה ואמרו כל ספק בשחיטה פסול. כתב הר"ן בשם הר"י, ומהכא שמעינן לנשבר גף העוף או נשברה רגלו מן הארכובה ולמעלה ואין ידוע אם קודם שחיטה אם לאחר שחיטה דאזלינן לחומרא. וכבר תמהו רבים על דבריו, דמאי ראי' היא מפסול שחיטה שיש לו חזקת איסור לאיסור טרפה שאינו אלא ספק בעלמא בלי חזקה. ונדחקו ביישובו ולדברינו הנ"ל יש לומר דגם בספק נשמטה אין כאן חזקת איסור. דכי מספקינן אי קודם שחיטה נשמטה ואסורה, הרי תחלת ספק זה נולד לן על זמן שבחיי' והספק נוגע לענין החלב של קודם שחיטה, ובשעה זו הרי לא הועילה החזקה, וכמו שכתבנו, משום דמחיים דאפילו כשאינה שמוטה אסורה משום אינה זבוחה, הרי אין סיוע מהחזקה דהוי שמוטה, ולכן אף דלאחר שחיטה יש ביד החזקה להכריע שנשמטה, דאי לא נשמטה הרי תצא עתה מאיסורה הקודם, אבל כיון שלא הועילה החזקה בתחלה כשנולד הספק לא תועיל עוד גם עתה, וכנ"ל. ומשום הכי הוי דין ספק זה ככל ספק טרפה שאין לו חזקה, ושפיר למד הר"י מכאן לאסור גם בשאר טרפות ספק מחיים ספק לאחר שחיטה, כיון דגם הכא הוי דינה כמי שאין לה חזקת איסור. ואין להקשות אליבא דמאן אי אליבא דרש"י דשמוטת הסימנים אינה בכלל עיקור, ואינה אלא טרפה הרי בלאו הכי לא קשה מידי על הרבנו יונה, וכמו שתירץ הבכור שור, ואי אליבא דהבה"ג דעיקור היינו שמוטת הסימנים דלדידי' הוא דהוי פסול שחיטה ואית לי' חזקת איסור, הרי לדידי' מחיים אינה טרפה כלל כמו שכתבו התוס', וכן הוא בשו"ע דלהבה"ג החלב שלו מותר מחיים, באופן דמחיים אין לנו שום נפקא מינה לדינא מספק דשמוטה, והנפקא מינה הוא רק לענין השחיטה, ואם כן הוי כנולד הספק בשעת שחיטה, דאף דהספק הוא שמא נשמטה מחיים, הרי כל זמן שאין לנו נפקא מינה לדינא אין זה בגדר ספק כלל. [וזה מוכרח ממה שנחלקו ר' יהושע וחכמים בספק בהרת קדם ספק שער לבן קדם דר' יהושע מטהר משום חזקת הגוף דאמרינן דהבהרת עכשיו באה לאחר שכבר בא השער לבן. ולכאורה הרי אותה חזקת הגוף עצמה יש לו גם להשער לבן ונאמר שבא עתה אחר הבהרת, וזה כבר תמהתי בזה. והיטיב אשר תירץ לי כבוד שארי הגאון ר' חיים סאלאווייציק שליט"א האבד"ק בריסק דליטא. דבדבר שאין לנו ממנו נפקא מינה לדינא, אין זה ספק כלל ולא שייך לדון עליו דין חזקה. ולכן בשער לבן בפני עצמו שאין בו שום דין טומאה אין זה בסוג ספק כיון שאין שום נפקא מינה במה שהקדים או נתאחר לבוא, ולא שייך דין חזקה, כל שאין

נפקא מינה לדינא. מה שאין כן בבהרת דגם כשהיא לבדה בלי השער לבן, יש בה דין טומאה, שצריכה הסגר על כל פנים, ולכן הוי זה ספק ושייך בו דין חזקה] ומה שנוגע לנו לדינא, הוא רק בשעת שחיטה והוי כמו שנולד אז הספק, ושייך בי' חזקת איסור אינה זבוחה, והקושיא לא זזה ממקומה. אבל גם זה ניחא דיש לומר בדעת הרבנו יונה כמו שכתב הפרי חדש סימן כ"ד ס"ק ל"ב דלהבה"ג מלבד דשמוטת הסימנים הוי פסול שחיטה, הויא גם טרפה מחיים, וקושית התוס' (בדף ט') תירץ דההילכתא אצטריכא כי היכי דתיהוי נבלה לאחר מיתה [ובמכתבי להגאון האב"ד דק"ק פאניעווזש שליט"א בסימן י"ג כתבתי מעצמי להקשות כן על דברי התוס', גם יישבתי קצת דבריהם] ובספר תורת יקותיאל כתב כן בדעת רש"י. ואם כן נוגע הספק לדינא מחיים גם להבה"ג, ויקום תירוצנו דבשעה שנולד הספק לא היתה לו חזקת אישור, ולא מהני תו גם לאחר שחיטה. אלא דלכאורה קשה מה שהעירונו לעיל בספק נקובת הוושט, דאכתי יש כאן ספק שמא נשמטה הגרגרת בשעת שחיטה גופה, ועל הספק שבשעת שחיטה הרי מהני חזקת אינה זבוחה, אף דקודם שנגמרה שחיטתה עדיין היא באיסורה גם אם לא ניקב הוושט, דאם לא כן לא משכחת לה להא דבספק שהה אמרינן העמד בהמה על חזקתה וכמו שכתבנו. ויש לומר דהרבנו יונה לישנא דברייתא קדייק, ובברייתא תנינא ואינו ידוע אם קודם שחיטה נשמטה אם לאחר שחיטה נשמטה, ומשמע דעל שעת שחיטה גופה אין להסתפק כלל, וכגון שהי' אוחז הסימנים בידו, וידע שלא נשמטו בשעת שחיטה, והספק הוא רק אם נשמטה קודם שחיטה או לאחר שחיטה, ובכגון דא אין החזקה מועלת כלל. ויליף שפיר לספק טרפה דעלמא:

ו) ואין להקשות לפי זה דליכא כאן חזקת אינה זבוחה, אם כן אמאי לא נדון כאן חזקת הגוף בעיקר הספק דאינו ידוע אם קודם שחיטה נשמטה אם לאחר שחיטה נשמטה, ונאמר דהשתא הוא דנשמטה, דכיון דזמן השחיטה ידוע לן, ואין אנו מסופקין אלא במעשה השמוטה, הרי יש לנו להעמידה על חזקת הגוף, והשתא הוא דאיתרע. ואי לאו דברינו דליכא כאן חזקת אינה זבוחה, לא קשה מחזקת הגוף, דיש לומר דנגד חזקת הגוף איכא חזקת אינה זבוחה. [והי' אפשר ליישב באופן זה את דברי הרבנו יונה, משום דנגד חזקת אינה זבוחה אית לן חזקת הגוף והוי ספק השקול] אבל לפי מה שכתבנו דהכא לא מהני מידי חזקת אינה זבוחה, הרי תקשה דלוקמה אחזקת הגוף ותהא כשרה לגמרי. אכן באמת קושיא זו אינה נוגעת לדברינו, דגם אי איכא כאן חזקת אינה זבוחה אכתי תקשה דלוקמה אחזקת הגוף, לפי מה שכתבו התוס' בכתובות (דף ע"ה) בשם הרשב"א דחזקת הגוף עדיפא משארי חזקות, ואפילו היכא דאיכא תרתי לריעותא לא

מהני חזקה אחרת נגדה. אם כן הכא נמי מה מהני חזקת אינה זבוחה נגד חזקת הגוף, ואף דאיכא הכא גם תרתי לריעותא דהרי שמוטה לפניך. וקרוב לומר דבנידון דידן לא הוי זה כלל תרתי לריעותא דבכל מקים דאמרינן הרי איתרע לפניך, הריעותא של עכשיו היא ריעותא בנוגע להדין שאנו דנין עליו, כגון במקוה דאמרינן הרי חסר לפניך, הרי המקוה פסולה עתה משום חסרון זה, וכמו בסכין פגום שהקשו התוספות דליהוי תרתי לריעותא, הרי הסכין מתי שנפגם פסול הוא לשחיטה. אבל בשמוטה דכשנשמטה לאחר שחיטה כשרה היא, הרי אין זה ריעותא כלל, ולא שייך לומר הרי שמוטה לפניך, דמה שמוטה היא זו כשאינה טרפה בשבילה. אלא דאפילו אם הי' כאן תרתי לריעותא לא מהני זה נגד חזקת הגוף, כמו שכתבו התוס' בחזקת פנוי' דלא מהני נגד חזקת הגוף אפילו בתרתי לריעותא. וודאי דהוא הדין לשארי חזקות, דחזקת הגוף עדיפא מיניי'. והא דחזקת טמא מהני נגד חזקת שלם דמקוה, משום טעמא דתרתי לריעותא, אף על גב דחזקת המקוה הוי חזקת הגוף. התם שאני דחזקת הטמא הוי בגוף אחר, אבל בכי האי גוונא דחזקת פנוי' וחזקת הגוף של האשה, דהוי הכל בגוף אחד, לא מהני חזקה אחרת נגד חזקת הגוף אף בתרתי לריעותא. ותתיישב בזה קושית הגאון רע"א ז"ל על דברי התוס' בכתובות (דף ט') שכתבו בספק תחתיו ספק לאו תחתיו דנגד חזקת היתר איכא חזקת הגוף דתחתיו זינתה. והקשה הוא ז"ל דהכא איכא תרתי לריעותא חזקת היתר והרי בעולה לפניך. ולדברי התוס' דכתובות הנ"ל אתי שפיר דחזקת היתר שהוא באותו הגוף עצמו, לא מהני מידי נגד חזקת הגוף, אף בדאיכא תרתי לריעותא. ומצאתי בפני יהושע שהעיר בקושית הגאון הגרעק"א ז"ל ותירץ כנ"ל על פי דברי התוס' דדף ע"ה. על כל פנים גם זולת דברינו קשה להבין דלמה לא נימא הכא העמידנה על חזקת הגוף והשתא הוא דנשמטה, כיון דחזקת אינה זבוחה לא מהני מידי נגד חזקת הגוף, ואין מזה שום סתירה לתירוצי לדברי הרבנו יונה. ולפלא שלא ראיתי מי שיתעורר בזה בדבר הקושיא מחזקת הגוף:

ז) אולם אי קשה להנחתנו הנ"ל הא קשה. דלשיטת רש"י דהא דאמרינן בהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת, היינו איסור אבר מן החי, וביארו המפרשים, דאף על גב דעתה כבר יצאה מאיסור אבר מן החי, דעת רש"י דמחזיקין מאיסור לאיסור, ומחזיקין מאיסור אבר מן החי לאיסור נבלה. ולפי זה הרי אין מקום לחזקה זו, אלא באופן דאם נאמר שנשחטה יפה, לא יהי' עלי' עוד שום איסור אכילה. בשעה שתצא מידי איסור אבר מן החי, אבל אם דגם כשנשחטה יפה, אכתי יהי' עלי' איזה איסור אכילה גם בשעה שכבר יצאה מאיסור אבר מן החי, הרי אין לומר כלל דמשום חזקת איסור אבר מן החי,

נחזיקנה שלא נשחטה יפה והויא נבלה כדי שתשאר באיסור אכילה, אחרי דגם אם נשחטה כהכשר שחיטה ויצאה מידי אבר מן החי גם כן אסורה היא באכילה, ומהיכא תיתי נחזיקנה לאיסור נבלה. זה נראה פשוט ומבואר. ואם כן תקשה דכשנולד ספק בשחיטת קדשים לא נאמר בהן לשיטת רש"י העמד בהמה על חזקתה ובהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת. דהרי בקדשים גם אם נשחטה יפה אכתי אסורה באכילה כל זמן שלא נזרק הדם, בין הבשר להדיוט בין האימורין למזבח, ואם כן בשעת שחיטה שאז נולד הספק הרי אין לומר בה באותה שעה דמחמת שמחזיקין מאיסור לאיסור לא נשחטה יפה ותהא אסורה משום נבלה, אחרי דבין כה וכה אסורה היא באכילה וכנ"ל. ואין לומר דאיסור קודש שאסורה לפני זריקה שיש לו היתר על ידי זריקה לא דמי לאיסור אבר מן החי שאין היתר לאיסורו, ולכן יש להחזיק מאיסור אבר מן החי לאיסור נבלה שהוא איסור כמותו שאין לו היתר. דזה אינו דגם אבר מן החי חשבינן לי' לאיסור שיש לו היתר כמבואר בחולין (דף ס"ט)] ואם כן בשעה שנולד הספק אין בכח החזקה להכריע, ולכן גם אחר כך כשנזרק הדם, דאז אם השחיטה כשרה היתה ניתר הבשר לאכילה אם להדיוט אם לגבוה, ואז הי' שייך בה חזקת איסור להחזיקה מאיסור אבר מן החי לאיסור נבלה שלא יהא ניתר הבשר לאכילה ולא האימורין לגבוה. אבל אין החזקה מועלת אז עוד כל שלא הועילה בתחלת לידת הספק וכנ"ל. והניחא אם יצאה מידי פרכוסה לאחר שכבר נזרק הדם, והספק לענין נבלה נולד לנו לאחר שכבר הותרה על ידי הזריקה בין הבשר לאכילה בין האימורין לגבוה, אז מועלת שפיר החזקה בתחלת הספק כיון דאם נשחטה יפה הרי אין עלי' עוד שום איסור, ולכן מועלת חזקת אבר מן החי לאחזוקי לאיסור נבלה. אבל כשיצאה מידי פרכוסה קודם זריקתה, דבשעה שנולד הספק לענין נבלה, בלאו הכי אסורה עדיין בין לכהנים בין למזבח משום שלא נזרק דמה, הרי אין להחזיקה באותה שעה מאיסור אבר מן החי לאיסור נבלה, כיון דגם אם נשחטה יפה עדיין אסורה היא. ולפי מה דאמרינן בזבחים (דף כ"ה) דצריך לקבל כל דמו של פר, קשה לומר שזריקת הדם תהי' קודם שתצא נפשה, ותהא מפרכסת לאחר שכבר יצא כל דמה. ויש להעיר על דרך חידוד לשיטת הרמב"ם דהא דאסיר לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה הוא לאו גמור מדאורייתא, יהא גם אסור להקריב למזבח בשעה שמפרכסת משום שאינה ממשקה ישראל, ואם כן צריך להמתין לעולם בזריקת הדם עד לאחר שתצא נפשה, דקודם לכן אינו ממשקה ישראל. ואף דכל דם אסור להדיוט, הרי אמרינן בחולין (דף צ') דמצותו בכך, וכל זה באיסור דם עצמו שאי אפשר בענין אחר, אבל באיסור דלא תאכלו על הדם שאפשר להמתין עד שתצא נפשה הרי אין זה

מצותו בכך. ואם כן נולד תמיד הספק לענין נבלה לפני זריקת הדם בשעה שאין החזקה מועלת.] ובשלמא לשיטת התוס' דחזקת איסור דבהמה בחיי' הוא איסור דאינה זבוחה, ומחזיקין אותה לאותו איסור שהיתה אסורה בו בחיי', אתי שפיר גם בקדשים, דמחזיקין אותה בשחיטה פסולה ותשאר באיסורה הקודם. אבל לשיטת רש"י דאינה עוד באיסורה הקודם, אלא שמחזיקין מאיסור לאיסור אחר. הרי לא מהני זה בשעה דבלאו הכי אסורה ועומדת, וקשה כנ"ל. ואין לומר דבספק שחיטה בקדשים יש לנו לומר העמד בהמה על חזקתה משום איסור הדם, דקודם שנשחט הרי הוא אסור למזבח, ולאחר שחיטה הוא דאיתחזי לזריקה, ולכן בספק בשחיטה יש לנו להעמידו על חזקתו הראשונה ולומר ששחיטה פסולה היתה ואסור עדיין לזריקה, ובזה אין אנו צריכין כלל לטעמא דמחזיקין מאיסור לאיסור, אלא שהוא נשאר בחזקתו ובאיסורו הקודם, ככל דם שאסור לפני שחיטה למזבח, וממילא אסורה הבהמה כולה משום נבלה, כיון דכבר החזקנו את השחיטה לפסולה. דזה אינו, דמשום החזקה של הדם אין לאסור את הבהמה כולה, דלא מהני חזקת הדם להבשר, כמו שכתבו האחרונים כי האי גוונא במקולין שהי' בו טרפה וכשרה ונמכר מקצת הבשר מבהמה אחת, דדינינן בי' כל דפריש מרובא פריש, אפילו הכי לא מהני זה להכשיר בשר בהמה זו עצמה שנשאר במקולין והוי עליו דין קבוע אף שהוא מבהמה אחת, וכמו כן בחזקה לדברי המכשיר בה פוסל בבתה, והדברים עתיקים. והכי נמי דלא מהני חזקת הדם לאסור את הבשר משום ודאי נבלה. גם זה דחוק לומר דלמאן דאמר מחזיקין מאיסור לאיסור, בכלל זה הוא גם כן להחזיק משני איסורין לשני איסורין, וכיון דמחיים היתה אסורה משום אבר מן החי ומשום איסור קודש, מחזיקין אותה שלא נשחטה יפה, שתיאסר נמי משום איסור נבלה ומשום איסור קודש [ואין לומר דגם מחיים לא הי' עלי' אלא איסור אחד של אבר מן החי, דאיסור קודש לא חייל מחיים על איסור אבר מן החי. דזה אינו לשיטת רש"י בחולין (דף ק"א) דאיסור הנאה הוי איסור מוסיף, והוי איסור קידש איסור מוסיף על אבר מן החי] דפשוט נראה דמחזיקין מאיסור לאיסור לא שייך אלא לענין זה שלא יצא הדבר להיתר לגמרי, אבל לאחזוקי לשני איסורין דוקא, כולי האי לא אמרינן. וכמעט שהוא חוץ מן הספק. והקושיא במקומה לשיטת רש"י. מיהו יש ליישב לפי מה שחידש מורי שארי הגאון החסיד זצלה"ה בבית הלוי חלק שני סימן כ"ג. דבקדשים גם לרש"י אין אנו צריכין לומר דחזקת איסור דבהמה בחיי' היינו אבר מן החי, דכל טעמו של רש"י הוא משום דסבירא לי' כהריצב"א דלית לי' כלל לאיסור עשה דאינה זבוחה, משום דוזבחת אין בו עשה כלל, אם כן זהו רק בחולין, אכל בקדשים דאית לן מצות עשה בשחיטה מקרא דושחט,

הרי לכולי עלמא אית לן איסור עשה על האינה שחוטה. וכיון שכן אין אנו צריכין כלל בקדשים לטעמא דמחזיקין מאיסור לאיסור גם לרש"י, אלא דנשארת באיסורה הקודם כמו להתוס' ושייך בו חזקת איסור גם לפני זריקה:

*) גם י"ל דבקדשים שייך גם כן מחזיקין מאיסור לאיסור, דאף דאסור באכילה לפני זריקת דמים משום איסור קודש, הרי איסור זה יש לו היתר על ידי שאלה, ושייך להחזיק מאיסור אבר מן החי לאיסור נבלה כמותו שאין לו היתר על ידי שאלה. וגם בקרבן צבור צידדו האחרונים שיש לו שאלה על ידי גיזבר. עיין בספר שי למורא בבכורות (דף כ"ה) ועיין בספר עונג יו"ט סימן צ"ה:

ה) ועל פי סברתנו הנ"ל יש ליישב קושית האחרונים בסוגית הש"ס דחולין (דף מ"ג ע"ב), דמקשינן שם על הא דאמר עולא ישב לה קוץ בווושט אין חוששין שמא הבריא, ומאי שנא משתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן ומשני התם איתחזיק איסורא. והקשו לדעת הראשונים דנקובת הווושט הוי נבלה הרי גם בישב לה קוץ בווושט הוי איתחזיק איסורא דאינה זבוחה. ומה שתירץ החוות דעת בסימן ק"י דבספק נקובת הווושט לא שייך חזקת אינה זבוחה, כיון דהשחיטה נעשית כהוגן והספק בא מן הצד. וכן כתבו עוד רבים מגדולי האחרונים עיין בשב שמעתתא שמעתתא ה' פרק ו' ובספר תורת יקותיאל סימן כ"ד. מלבד מה דעיקר סברתם קשה כמו שהקשה עליהם בספר בית אפרים בטרפות הריאה בכללי חזקה ובבית הלוי חלק שני סימן כ"א, *) מיהו בעיקר חדושו של הגאון ז"ל יש לשדות בי' נרגא, לפי מה שהעירותי בעיקר המצוה דושחט המיוחדת בקדשים על בעל הקרבן אז בשליחותו שאינה אלא למצוה ולא לעכב, דומיא דיסמך שהיא מצות עשה וסמיכה אינה מעכבת. ועיין בדברינו בסימן י"ג מה שתירצנו בזה לקושית הפני יהושע על קרבן עכו"ם דמרבינן מאיש איש, והרי שחיטת עצמו פסולה, ועל ידי שליח אין שליחות לעכו"ם, ואיך יקויים בקרבנו המצוה דישחט. ותירצתי פשוט, דמצות עשה דושחט אינה אלא כמו מצות עשה דוסמך, וכמו דאין סמיכה מעכבת, הכי נמי המצוה דושחט המוטלת על בעל הקרבן בקדשים יותר מבחולין אינה לעיכובא אלא למצוה, ולכן מקבלין קרבנות מן העכו"ם, אף שאינן יכולין לקיים מצות עשה דושחט, כמו דערל וטמא משלחין קרבנותיהן אף שאינן יכולין לקיים מצות עשה דוסמך. ואם כן אין לומר שיש בספק שחיטה בקדשים חזקת איסור מקרא דושחט, דכיון דאין זה לעיכובא כלל, ואין בזה פסול בדיעבד, מה מקום בזה לחזקת איסור, אחרי דאין כאן איסור כלל מחמת מצוה זו דושחט. דכיון דבווושט נקוב לא מהני שחיטתו, הרי דין נקב הווושט כדין פגימת הסכין, והספק בו הוי כספק בשחיטה יעו"ש בדבריהם. אף גם זאת דלפי דבריהם הרי

קשה מה דמקשה שם הש"ס בתר הכי, ומאי שנא מהשוחט בסכין ונמצאת פגומה, ומשני התם איתילידא לה ריעותא בסכין. ואמאי לא משני גם הכא, התם איתחזק איסורא כמו דמשני על הקושיא דמאי שנא משתי חתיכות, דהרי בסכין פגום הספק בשחיטה גופה, ואית לי' חזקת אינה זבוחה. ועוד קשה לי על תירוץ הש"ס דמשני על הקושיא מסכין פגום התם איתילידא ריעותא בסכין. ומי עדיפא ריעותא דסכין מריעותא דסימנים, והרי איפכא אמרינן (בדף י') סכין איתרעאי בהמה לא איתרעאי, הרי דריעותא דבהמה גריעא טפי מריעותא דסכין. דעל כרחך כי קפריך מסכין פגום, היכא דאיכא למיתלי במפרקת קפריך ואם כן מאי שנא ריעותא דסכין מריעותא דסימנים. ולדברינו אתי שפיר כל הסוגיא, דבאמת ספק ניקב הוושט הוי ככל ספק בשחיטה, ומכל מקום בישב לה קוץ בוושט וספק אם ניקב העור החיצון אין לדונו כאיתחזק איסורא. דהרי ספק זה נולד לנו על זמן שבחיי', דאף שנמצא הקוץ לאחר שחיטה, עיקר הספק הוא שמא בחיי' ניקבה ונפקא מינה גם אז לענין החלב. ועל אותה שעה הרי לא שייך להעמידה בחזקת איסור אינה זבוחה, משני הטעמים שכתבנו למעלה. חדא, דאפילו להצד דלא ניקב העור החיצון, אין אנו מוציאין אותה באותה שעה מאיסור אינה זבוחה. ועוד, דכיון שאין הדבר נוגע לנו אז אלא להכשיר החלב, הרי לענין זה לא שייך כלל חזקת איסור אינה זבוחה, דגם כשהיא אינה זבוחה בחיי', החלב שלה מותר. וכיון דבתחלת עיקר הספק, לא היתה לו חזקה המכרעת, לא תועיל עוד החזקה לאחר שחיטה, אף דאז יש לה חזקת איסור, וכנ"ל. ושפיר משני הש"ס אשתי חתיכות התם איתחזק איסורא, דאף דגם בדעולא יש לה עתה חזקת איסור, אבל אין חזקה זו מועלת לה, כל שלא הועילה בתחלת הספק. מיהו כל זה בריעותא שבבהמה כי האי, שהספק נוגע לנו גם על זמן שבחיי', ואם כן נולד עיקר הספק בזמן שאין בכח החזקה להכריעו, אבל בריעותא דסכין, הרי הספק נולד לנו רק על שחיטתה, שמא נתקלקלה בשחיטה, דהסכין כשהוא לעצמו מה לנו אם הוא פגום או שלם, ועל ספק שבשחיטתה הרי יש לה חזקת איסור הינה זבוחה, וזהו דמשני הש"ס התם איתילידא לה ריעותא בסכין. ולא משום דריעותא דסכין גריעא מריעותא דסימנים, אלא משום בריעותא דסכין הוי הספק רק על שחיטתה ואז יש להעמידה בחזקת אינה זבוחה, והוי איתחזק איסורא וכנ"ל. מה שאין כן בישב לה קוץ בוושט דהספק שמא איתרע הסימן מחיים. והתירוץ אחד עם מה דמשני על שתי חתיכות. ואתי שפיר מה שהקשינו. גם יתיישבו לנו בזה דברי התוס' שם באותה סוגיא, דבהא דמשני הש"ס על שתי חתיכות התם איתחזק איסורא, כתבו התוס' ובחתיכה אחת ספק של חלב ספק של שומן אף על גב דלא איתחזק איסורא לא איתחזק נמי היתירא אבל הכא מעיקרא היתה

בחזקת כשרה. עכ"ד. ודבריהם תמוהים, דאפילו אם דעתם דנקובת הוושט אינה אלא טרפה, ומשום הכי אין לה חזקת איסור אינה זבוחה, או דנימא כהחוות דעת, דאפילו אם נקובת הוושט נבלה לא שייך על זה חזקת איסור אינה זבוחה, אבל מנין לנו עוד חזקת היתר דעל כל פנים קודם שנשחטה היתה אסורה, כמו שהקשו האחרונים על דבריהם אלו. ולדברינו מיושבים דברי התוס' כמין חומר, דכיון דעיקר הספק נולד לנו על השעה שבחיים, אם כן מלבד דבאותה שעה אין החזקת איסור מכרעת כלום כמו שכתבנו, עוד יש לה באותה שעה גם חזקת היתר, דכיון דאז אנו דנין על החלב אם נאסר כחלב טרפה, דזהו עיקר התחלת הספק, ולענין זה הרי יש לה גם חזקת היתר, דהרי גם האינה זבוחה חלבה מותר, וכמשסופקין על חלבה שמא נאסר מחמת חלב טרפה הרי אית ליה חזקת היתר שהי' מוחזק לן עד שעת הספק בהיתר מכח רוב בהמות כשרות, ואם כן הספק בעיקרו בשעה שנולד מחיים, הי' לו גם חזקת היתר, וממילא גם אחר כך כשנשחטה וספק זה עצמו נוגע להיתר הבהמה כולה, שיש לה חזקת איסור אין לאוסרה עוד, משום דהספק בשעה שנולד הי' לו גם חזקת היתר ובספר בית אפרים ראיתי שהקשה על דבריהם אלו דכיון דריעותא דקוץ לפנינו, שנתחב בעור אחד מיהת, אין זו חזקה, דומה למה שכתבו התוס' בכתובות בספק קרוב לו דלא שייך בזה חזקה כיון דהקדושין מיהת נזרקו. ונראה לי ליישב פשוט, לפי מה שכתב הרשב"א בחידושיו לחולין (בדף ט') דבספק הבא במקרה אין ספקו אסור אפילו במקום שאין לו חזקת היתר כגון היכא שהמקרה מבטל החזקה יעו"ש. ולכאורה כיון דבטלה החזקה למה אין ספקו אסור כדין כל ספק שאין לו חזקה. וטעמו נראה דנהי דאין החזקת היתר מועלת להכריע את הספק כל שבא המקרה ומערערה ודאי, אבל מכל מקום לא דמי ספק זה לספק חלב ספק שומן דעלמא, דהכא הרי עד המקרה שאירע הי' הדבר מוחזק אצלנו בהיתר, מה שאין כן בחתיכה ספק חלב, שלא היתה אצלנו מעולם בחזקת היתר, וסבירא לי' להרשב"א דכל כי האי גוונא אין ספקו אסור. והכא נמי בנידון דידן שיש לפנינו ריעותא ודאי בוושט והספק אם ניקב כולו, דהריעותא מבטלת החזקה, הרי דין ריעותא זו כמקרה המבטל את החזקה. ויש לומר דדעת התוס' הכא כדעת הרשב"א דבכי האי גוונא אין ספקו אסור משום דעד המקרה הי' הדבר מוחזק אצלנו בהיתר. ואדרבה בזה ידוקדק עוד לשון התוס' שכתבו דבחתיכה ספק של חלב ספק של שומן אף על גב דלא איתחזק איסורא לא איתחזק היתירא אבל הכא מעיקרא היתה בחזקת כשרה. הרי שלא כתבו דהכא מוקמינן לה בחזקת כשרה, דזה לא שייך במקום שנעשה הריעותא ודאי, אלא שכתבו דמעיקרא היתה בחזקת כשרה וחלוק מיהא דינו של עולא מדין חתיכה ספק

של חלב ספק של שומן, ואין לאסור הכא מספק וכסברת הרשב"א. והתוס' דכתובות נראה שחולקים על סברת הרשב"א, וסבירא להו דכל היכא דבטלה החזקה הוי דין ספק זה כדין כל שארי ספקות, דאם לא כן בספק קרוב לו ספק קרוב לה, אמאי לא תנשא לכתחלה, כיון דגם בכי האי גוונא אין לאוסרה מספק. ועיין בגטין (דף ע"ח ע"ב) תוס' ד"ה והא שהקשו בשתי כתי עדים אחת אומרת קרוב לו ואחת אומרת קרוב לה דלוקי תרי בהדי תרי ואוקי איתתא בחזקת אשת איש ולא תהא מגורשת כלל. וזהו שלא כדבריהם בכתובות. והדבר מתאים לסברת הרשב"א דאפילו היכא דאיתרעא החזקה אין ספקו אסור כל שהיתה עד עתה בחזקת היתר, והכי נמי כשהיתה עד עכשיו בחזקת איסור אף דאיתרעא עכשיו החזקה אין ספקה מותר. אך אין זה מדוקדק בלשון התוס' מיהו תירוצנו זה להסוגיא לא יתכן אלא להמפרשים לחששא דשמא הבריא דהיינו שניקבה ונתרפאה כבר מחיים, דלדידהו החששא דניקב הוא רק על זמן שבחיי' לפני השחיטה, דעתה הוא שלם ודאי לפנינו, וכיון דמחיים אין החזקה מועלת, ממילא אינה מועלת גם לאחר שחיטה. אבל להמפרשים לשמא הבריא, שמא ניקב, ואנו דנין עתה שמא ניקב כלל [לענין אם להצריכה בדיקה], אם כן הוי החששא גם על שעת השחיטה גופה שמא ניקב עתה, ובזה לא שייך סברתנו הנ"ל וכמו שכתבנו לעיל בארוכה, דהכא מהני החזקה אף דהספק הוא שמא ניקב הוושט לפני גמר השחיטה:

ט) ובזה יש לדון בדברי הש"ך בסימן ק"י בכללי ספק ספקא אות כ"ט, שהביא שם דברי הרמ"א להתיר ספק ספקא גם במקום חזקת איסור, וחילי' מהא דמתיר הטור ספק דרוסה שנתערבה מטעם ספק ספקא. והשיג עליו המשאת בנימין דספק דרוסה הרי אינו ספק שבשחיטה ואין לו חזקת איסור כלל, והש"ך הסכים להמשאת בנימין דספק שבשחיטה שאני, ולכן פירש גם לדברי הרמ"א דאיירי רק בספק טרפה דעלמא ולא בספק בשחיטה. והפליתי בבית הספק תמה עליהם שכתבו בפשיטות דהספק דדרוסה אין לו חזקת איסור, והרי הספק הוי גם על הסימנים דהויא נבלה, והוי ככל ספק בשחיטה. ולדברינו יש לקיים טעמם, דאף דהחששא דדרוסה הוי גם על הסימנים דהוי ספק נבלה, מכל מקום הוי דינו כספק שאין לו חזקת איסור. דכיון דעיקר הספק נולד מחיים בשעה שנעשית דרוסה דאין החזקה דאינה זבוחה מכרעת אז וכמו שכתבנו לעיל, לא מהני תו גם לאחר שחיטה כדין כל חזקה שלא הועילה בתחלה כשנולד הספק, והוי זה ספק שאין לו חזקת איסור. ולכן דחו שפיר המשאת בנימין והש"ך ראיית הרמ"א מספק ספקא דדרוסה לספק ספקא בשחיטה גופה שיש לו חזקת איסור. ומצאתי בספר חדש באר יצחק על מס' חולין שנגע ביישוב קושית הפליתי כעין זה, אבל הלך בדרך אחרת לדון

מטעם שיצא בהיתר, ולכן לא בא ליישוב הסוגיא (דדף מ"ג) באופן שכתבנו, דהעיקר חסר לו, דכל שלא הועילה החזקה בתחלת הספק לא תועיל עוד גם אחר כך. גם תסור בזה קושית הנודע ביהודא על דברי התוס' בחולין (דף י"א) שכתבו בשם הרבנו חיים דמפרה אדומה ידעינן דרובא עדיף מחזקה, שהרי יש לנו חזקת טמא נגד הרוב דרוב בהמות כשרות הן. והקשה בנודע ביהודא מהדורא קמא חאה"ע סימן מ"ג, דלמה להו לחזקת טמא המנגד להרוב, והרי אית לן חזקת אינה זבוחה של הבהמה גופה נגד הרוב דכשרות, ולהנ"ל דברי התוס' מיושבים בפשיטות, דכמו דבספק אין החזקה מכרעת אלא בתחלתו בשעה שבא לכלל ספק, הכי נמי ברובא וחזקה אין כח בהחזקה להתנגד להרוב אלא אם בתחלת דין הרוב כבר היתה לנו חזקה נגדו. אבל אם בתחלה כשבאנו לדון על הרוב לא הי' בכח החזקה להתנגד לו, אין עוד בכחה להתנגד גם אחר כך, כיון דכבר קם דינא למיזל בתר רובא, ועוד כל שכן הוא מספק דפלגא ופלגא דאין החזקה מועלת באופן זה, כמו שכתבנו בתחלת דברינו. ולכן אין בכח החזקה דאינה זבוחה להתנגד להרוב דבהמות כשרות, כיון דכבר באנו לדון דינו של רוב זה מחיים לענין היתר החלב, ובשעה זו הרי לא מהני מידי חזקת אינה זבוחה, ולכן אין לדון עוד לדין חזקה זו גם לאחר שחיטה, וכמו שכתבנו לעיל לענין סמוך מיעוטא דנקובת הוושט לחזקת אינה זבוחה, ולא מוכח מידי דרובא עדיף. ולכן הביאו מחזקת טמא, דבנוגע להטמא הרי הוי תחלת דינו של הרוב לדון אם הפרה היתה כשרה בשעת ההזאה, ואז הרי יש לנו חזקת טמא נגד הרוב דבהמות כשרות. והכא אין לומר דכיון דכבר דנינו להרוב בנוגע להכשר הבהמה, ואז לא היתה לנו חזקה המנגדת לו, לא תתנגד לו עוד החזקת טמא גם אחר כך, דזה שייך רק במה שנוגע להבהמה עצמה, אבל בנוגע להטמא, הרי הוי תחלת דינו של הרוב בשעת ההזאה, וכשחזקתו מתנגדת אז להרוב, אית לן דין רובא וחזקה, ומוכח שפיר דרובא עדיף. ובזה תסור גם תלונת הנודע ביהודא על הריב"ש, שכתב דרובא לא עדיף משתי חזקות. והקשה הנוב"י דמפרה אדומה גופה הרי מוכח דרובא עדיף גם משתי חזקות, דהרי בפרה אית לן חזקת טמא וחזקת אינה זבוחה, ולדברינו אתי שפיר דהכא החזקה דאינה זבוחה לא חשיבא כלל חזקה בנוגע לרוב זה, ונשאר לנו נגד הרוב רק חזקת טמא לחודה: י) ונראה לי להעיר הערה חדשה לשיטת הראשונים דאין שחיטה מועלת בנקובת הוושט, והויא נבלה. דבזבחים (דף ק"ה) איפלגו ר' מאיר ורבנן בשעיר המשתלח אי מטמא טומאת אוכלין מחיים, דלר' מאיר מטמא לפי שסופו לטמא טומאה חמורה כדתנא דבי ר' ישמעאל דכל שסופו לטמא טומאה חמורה מטמא טומאה קלה וחכמים פליגי עלי' משום דאין בעל חי מטמא. והנה בחולין (דף קכ"א) בהא דאמר רב

אסי שונין ישראל בטמאה ועכו"ם בטהורה צריכין מחשבה והכשר מים ממקום אחר, פריך הש"ס הכשר למה לי סופו לטמא טומאה חמורה וכל שסופו לטמא טומאה חמורה אין צריך הכשר דתנא דבי רבי ישמעאל כו' אמר חזקי' הואיל ויכול לגוררה ולהעמידה על פחות מכזית ולא תבוא לעולם לידי טומאת נבלות, לא הוי דינה כסופה לטמא טומאה חמורה וצריכה הכשר. אולם הרמב"ם בפרק שלישי מהלכות טומאות אוכלין הלכה ד' פסק דישראל בטמאה ועכו"ם בטהורה אין צריכין הכשר, ולא פסק כאותה סוגיא דחולין וכרב אסי. וטעמו דהתוס' שם בחולין ד"ה ולהעמידה העירו מהא דבכריתות (דף כ"א) מבואר דאפילו בפחות מכזית מקרי סופה לטמא טומאה חמורה דחזי לטומאה על ידי צירוף, וטרחו ביישוב סתירת הסוגיות. ודעת הרמב"ם דהסוגיות פליגי אהדדי, והוא פסק כאותה סוגיא דכריתות, וכמו שביאר כן הכסף משנה בדעת הרמב"ם. ואם כן לפי הסוגיא דכריתות ולפי מה שפסק הרמב"ם כוותה דלא חיישינן לטעמא דהואיל ויכול לגוררה ולהעמידה על פחות מכזית, דגם פחות מכזית נבלה איתי' בכלל טומאה חמורה, וכיון דמעצמה תבוא לידי טומאה חמורה, מקרי גם זה סופה לטמא טומאה חמורה. לפי זה לר' מאיר דגם בעל חי מטמא טומאה קלה היכא דסופו לטמא טומאה חמורה, יש לנו לומר דנקובת הוושט מטמא טומאת אוכלין אפילו מחיים, דהרי סופה לטמא ודאי טומאה חמורה, אחרי דאין שחיטה מועלת לה להוציאה מידי נבלה, וודאי שתבוא לידי טומאה, והא דיכול לגוררה ולהעמידה על פחות מכזית הרי לא איכפת לן לפי מה דנקטינן כהסוגיא דכריתות. ואם כן אינה צריכה לא הכשר מים ולא הכשר שרץ כמבואר בנדה (דף נ"א) ומטמא מחיים מעצמה טומאת אוכלין. ויש לומר עוד דגם ר' יוסי הגלילי דסבירא לי' בחולין (דף ע"ה) דבן פקועה מטמא טומאת אוכלין מחיים, ופליג על רבנן דאמרי אין בעל חי מטמא, קאי נמי בשיטת ר' מאיר דבסופו לטמא טומאה חמורה מטמא גם בעל חי טומאה קלה, אחרי דגם לדידי' איתי' לבעל חי בתורת טומאה. ואין לומר דהכא לא מהני מה דסופו לטמא טומאה חמורה דבזבחים (דף ק"ה) שם אמרינן בפרים הנשרפים ושעירים הנשרפים בפנים דאינן מטמאין טומאה קלה, אף על גב דסופן לטמא טומאה חמורה כשיצאו חוץ לעזרה, משום דמחוסר יציאה כמחוסר מעשה דמי וכל דהוי מחוסר מעשה אינו מטמא טומאה קלה. ואם כן לכאורה הכי נמי בנקובת הוושט, דאינה מטמאה טומאה חמורה עד שתמות, הרי אין לך מחוסר מעשה גדול מזו שחסרה מעשה המיתה לטומאתה החמורה, ובכגון זה אינה מטמאה טומאה קלה. אבל זה אינו, דעל כרחין לומר דדוקא במחוסר מעשה בידים כדי להביאה לידי טומאתה החמירה, הוא דאמרינן דאינה מטמאה טומאה קלה, משום דבידו שלא

לעשות לאותה מעשה ולא תבוא כלל לידי טומאה, ולכן אין זה סופה לטמא טומאה חמורה. אבל היכא דאתיא ממילא לידי טומאה חמורה, אף על גב שחסרה מעשה, כיון דגם המעשה ודאי תבוא מעצמה, הוי גם זה בדין סופה לטמא טומאה חמורה. [וחזקי' חידש לן עוד בטעמא דיכול לגוררה, דאפילו ביכול להצילה שלא תבוא לידי טומאה על ידי שיגררנה לפחות מכזית, לא הוי גם זה בכלל סופה לטמא טומאה חמורה, אבל להסוגיא דכריתות דגם פחות מכזית אותי' בדין טומאה חמורה הרי אין יכול גם להצילה מטומאה זו, והיא מוכרחת. והא דחסרה מעשה המיתה לא איכפת לן כיון דודאי תבוא ממילא]. והרי הדבר מוכרח מסוגיא זו עצמה דחולין, דאי דגם במחוסר מעשה דאתיא ממילא לא דנינן בה דין סופה לטמא טומאה חמורה, למה לי' לחזקיה לשינויא דהואיל ויכול לגוררה ולהעמידה על פחות מכזית, שלא תבוא לכלל טומאה חמורה לעולם גם כשתמות, תיפוק לי' דאפילו אם סופה ודאי לבוא לידי טומאה חמורה כשתמות, אבל כיון דבשעה שמפרכסת עדיין אין בה דין טומאה והוי מחוסר מעשה דמיתה לטומאתה, הרי כל שמחוסר מעשה אינה בדין סופה לטמא טומאה חמורה כהסוגיא דזבחים הנ"ל. וגם הרמב"ם שלא פסק כהסוגיא דחולין, משום דסמך על הסוגיא דכריתות וליתא לדחזקי' כמו שכתב הכסף משנה שהבאנו לעיל, ומשום הכי מפרכסת דישראל בטמאה אין צריכה הכשר. והרי אותה סוגיא דכריתות לא מוכחא אלא דליתא לדחזקי' ומשום דגם פחות מכזית נבלה איתי' בכלל טומאה חמורה משום דחזי לצרופי. אבל אכתי זהו רק בנבלה שכבר באה לכלל טומאה אלא שחסר השיעור לטמא, ולכן הוי עלה דין סופה לטמא טומאה חמורה משום דחזי לצרופי*), אבל מפרכסת שאין עלי' עדיין דין טומאה כלל, והוי מחוסר מעשה דמיתה כדי שתבוא לידי טומאה, הרי גם אי לאו דחזקי' אין לדונה בדין סופה לטמא טומאה חמורה משום דהוי מחוסר מעשה וכהסוגיא דזבחים הנ"ל, שלא מצינו בזה שום חולק. והרמב"ם פסק לה בפרק ה' מהלכות פרה ונמצאו דבריו סותרין. אשר על כן נראה מוכרח דהא דאמרינן בזבחים דבמחוסר מעשה לא דנינן בה דין סופה לטמא טומאה חמורה זהו דוקא היכא דמעצמה לא תבא לידי טומאה, וחסר לה מעשה בידים כדי להביאה לידי טומאה חמורה, אבל היכא דאתיא ממילא לידי טומאה חמורה אף אם על ידי מעשה חדשה שיתהוה בה, כיון דהמעשה אתיא ודאי ממילא, לא מקרי זה מחוסר מעשה לגבי הטומאה החמורה, כיון דגם המעשה וגם הטומאה יבואו ודאי מעצמן. אלא דחזקי' סבר דגם בזה, אף דלא הוי מחוסר מעשה בידים, כל דבידו להציל שלא תבא לידי טומאה, לא הוי גם זה סופה לטמא טומאה חמורה, ופליגא על זה הסוגיא דכריתות, דלא הוי כלל בידו להציל כיון דגם חצי זית

נבלה איתי' בדין הטומאה החמורה, והכי פסק הרמב"ם, אבל לכולי עלמא חסרון מעשה דאתיא ממילא אין זה בכלל מחוסר מעשה דבסוגיין דזבחים. ואם כן הכי נמי בנקובת הוושט מחיים אף שאינה עתה בתורת טומאה עד שתמות, לא מקרי זה מחוסר מעשה, והוי בדין סופה לטמא טומאה חמורה, כדי שתטמא טומאה קלה ממילא, ובמה שיכול לגוררה ולהעמידה על פחות מכזית, הרי אין בזה כדי הצלה מטומאתה החמורה להסוגיא דכריתות ולפי שפסק הרמב"ם כוותה. ואם כן לר' מאיר דגם בעל חי מטמא טומאת אוכלין, היכא דסופו לטמא טומאה חמורה, ולר' יוסי הגלילי דקאי כוותי' תטמא כל נקובת הוושט ופסוקת הגרגרת טומאת אוכלין מחיים כיון דלא מהני להו שחיטה וסופן ודאי לטמא טומאה חמורה. והא דתניא בברייתא דחולין (דף קכ"א) דעכו"ם בטמאה או שנחרה אין מפרכסת שלהן מטמאה טומאת אוכלין דכיון דאין שם שחיטה עלה לא מייתי עלה תורת אוכל. לאו דכולי עלמא היא, דלר' מאיר דגם בעל חי מטמא טומאת אוכלין כל היכא דסופה לטמא טומאה חמורה, יש לטמא גם הכא טומאה קלה, אף דהוי כחי' לכל דברי', לפי פסקו של הרמב"ם במפרכסת דאין צריכה הכשר ולפי הסוגיא דכריתות הנ"ל. אלא דברייתא אתיא כרבנן, דאין בעל חי בתורת טומאה, ולא מהני לי' מה דסופו לטמא טומאה חמורה, אלא דישראל בטמאה ועכו"ם בטהורה מהני להו שם שחיטה לאשוויי אוכל עיי"ש בפרש"י. יא) ובעינא למימר עוד דגם לרבנן דפליגי אר' מאיר וסבירא להו בשעיר המשתלח דאינו מטמא טומאה קלה לפי שהוא חי, דלדידהו בנקובת הוושט אף שסופה לטמא טומאה חמורה אין מקום לטומאת אוכלין לפי שהוא בעל חי. מכל מקום כזית בשר הפורש ממנה מן החי יטמא טומאת אוכלין גם לרבנן ואין צריך לא הכשר מים ולא הכשר שרץ. [והיינו לדידן דלא סבירא לן כשיטת ר"ח כהן בתוס' זבחים (דף ס"ט) דבשר הפורש מן הטרפה מטמא, ולדידן בכל טרפה דעלמא אין שום טומאה על הבשר הפורש ממנה והוי דינה כבשר מן החי בעלמא, אפילו הכי בנקובת הוושט מטמא מיהא טומאת אוכלין] דבאמת כיון דסופה לטמא טומאה חמורה, הי' ראוי דגם כשהיא שלמה תטמא טומאת אוכלין, אלא דכל שהוא חי, אינו בתורת טומאה, דדין החי מונע בפני הטומאה, וזהו רק כשהבהמה כולה בחיותה, אבל הבשר הפורש ממנה שנפסק חיותו, הרי יש לו לטמא טומאת אוכלין כדין כל הבא מדבר

*) והא דבזבחים (דף ק"ה) אמרינן גם בפחות מכזית נבלת העוף דאין סופו לטמא טומאה חמורה בדמנחא אארעא, משום דמחוסר מעשה כניסתה לבית הבליעה, אף על גב דכבר הוכחנו בסימן ט' דנבלת העוף איכא עלי' דין טומאה גם קודם שתבא לבית הבליעה

וביאתה לבית הבליעה אינו אלא כמגע של נבלת בהמה, ואפילו הכי כשאין בה אלא כזית שאינו שיעור טומאת אוכלין אין בה דין סופה לטמא טומאה חמורה בדמנחא אארעא משום דמחוסר מע"ה, אם כן הכי נמי בנבלת בהמה כשאין בה כזית בגוונא דסוגיין דכריתות אמאי חשבינן לה סופה לטמא טומאה חמורה משים דחוי לצרופי ומי עדיפא מחוסר מעשה הצירוף, ממחוסר מעשה דכנישתה לבית הבליעה. ותו דהא דמהני סופה לטמא טומאה חמורה כשאין בו שיעור טומאת אוכלין גם היכא דאינו מחוסר מעשה, הרי זהו רק לר' מאיר, אבל לרבנן לא מהני הא דסופה לטמא טומאה חמורה גם כשאינו מחוסר מעשה, בשעה שאין בו שיעור טומאה, ואם כן בלא"ה תקשה הסוגיא דכריתות, דבודאי לא אתיא כר' מאיר דוקא. אבל באמת לא קשה מידי, דבכריתות הא קיימינן בחצי זית נבלה שמצורף לחצי זית אוכלין דעלמא דאית בי' שיעור טומאת אוכלין, אלא דבעי הכשר, ולזה מהני מה דהנבלה חוי לצרופי, ולא איכפת לן מה דמחוסר מעשה כיון דגם בחצי זית נבלה אית בי' דין טומאת נבלה, וחזי לצרופי שאמרו הרי אין פירושי דלאחר שיצורף לשיעור שלם תיחות לי' טימאה אלא דגם בפחות משיעור יש בו טומאה והצירוף הוא רק לטמא. ואי דאין בו שיעור לטומאת אוכלין, הרי מצורף הוא לאוכלין בשיעור שיש בו תורת טומאת אוכלין. באופן שיש כאן דין טומאה וגם תורת טומאת אוכלין, ולזה מהני מה דסופה לטמא טומאה חמורה, שלא תצטרך לא הכשר מים ולא הכשר שרץ, ולא הוי זה כלל מחוסר מעשה, כיון דאין המעשה חסרה לעיקר דין הטומאה, ומטמא טומאה קלה אפילו לרבנן. אבל בזבחים דאירי בכזית גרידא שאין בו תורת טומאת אוכלי בעלמא, ומשום דסופו לטמא טומאה חמורה, בעינן לאחותי בה תורת טומאה, בזה הוא דאמרינן דהיכי דהוי מחוסר מעשה לא מהני הא דסופה לטמא טומאה חמורה כדי לתת לה תורת טומאה. דכל שחסר מידי לדין הטומאה, אם לדין הטומאה החמורה אם לתורת טומאה קלה כגון שחסר השיעור לטומאת אוכלין, ומשום דסופה לטמא טומאה חמורה בעינן שתטמא פחות מכשיעור, לא דנינן בה דין סופה לטמא טומאה חמירה לרבנן אפילו באינה מחוסר מעשה, ולר' מאיר היכי דמחוסר מעשה. שסופו לטמא טומאה חמורה דאין צריך לא הכשר מים ולא הכשר שרץ. גם לאחר שפירש. ואף על גב דלהרמב"ם דנקובת הוושט נבלה מחיים, ותורת טומאה אין בה לפי שהוא חי, אין גם על הבשר הפורש ממנה טומאת נבלה כמפורש בברייתא דחולין הנ"ל במפרכסת דעכו"ם בטהורה וישראל בטמאה, דבשר הפורש ממנה דינו כבשר הפורש מן החי, שאין עליו דין טומאה ולא אמרינן דהוי כבשר הפורש מן הנבלה, משום דבאמת ניקב הוושט ונפסק הגרגרת, נבלה גמורה היא גם מחיים, אלא משום

דבעל חי אינו מטמא מונע זה בפני הטומאה, ואם כן זהו רק כשהבהמה כולה שלמה, אבל הבשר הפורש שנפסק חיותו הי' לו לטמא משום נבלה כמו בנידון דידן לענין טומאת אוכלין, ואפילו הכי אינו מטמא. ומוכח דכל שאין עליו דין טומאה לפי שהוא חי, אין מטמא גם הבשר הפורש ממנו אף על גב דאותו בשר אין עליו דין חי. שאני התם בטומאת נבלה שאין לה לחול אלא על בהמה שלמה, דלא הוי נבלה אלא הבהמה המתה, ואין באפשרי שתחול טומאת נבלה מתחלה על חתיכת בשר בעלמא, ומשום הכי כל דלא חלה עדיין טומאת נבלה על הבהמה כולה לפי שהיא חי', אין מקום שתחול טומאת נבלה לכתחלה על הבשר הפורש ממנה, דחתיכת בשר לא מתקריא נבלה. וזהו רק בטומאת נבלה, אבל בנידון דידן בטומאת אוכלין דטומאה זו חלה על כל מידי דחזיא לאכילה, יש מקום לומר דכל היכי דסופה לטמא טומאה חמורה, אף דמחיים אין בה טומאה, כדין כל בעל חי שאינו מטמא, אבל הבשר הפורש ממנה שאינו בעל חי יטמא טומאת אוכלין, כדין כל הבא מדבר שסופו לטמא טומאה חמורה, דמטמא טומאה קלה גם לאחר שפירש מאביו. ואע"ג דהכא תחול עליו הטומאה מתחלה לאחר שפירש, לא איכפת לן, כיון דטומאת אוכלין מצי חיילא גם על חתיכת בשר בעלמא. אלא דלכאורה הדבר נסתר מהא דאמרינן בחולין (דף ע"ג ע"ב) בבשר הפורש מן האבר דצריך הכשר. ואף על גב דהי' טמא טומאה חמורה אגב אביו, לא מהני זה שלא יהא צריך הכשר גם כשפירש, ואין עוד סופו לטמא טומאה חמורה. ואם כן הכי נמי בבשר זה אע"ג דקודם שפירש מן הבהמה הי' סופו לטמא טומאה חמורה, לא מהני זה עתה שיטמא טומאה קלה כשפירש, כיון דעתה אין עוד סופו לטמא טומאה חמורה. ועוד כל שכן הוא דהתם שכבר הי' על בשר זה דין טומאה חמורה עצמה, אפילו הכי אינו מטמא טומאה קלה כל שבטלה טומאתו הקודמת וגם אין סופו עוד לטמא טומאה חמורה, כל שכן הכא שלא היתה עליו טומאה מעולם, ורק שמקודם כשהבהמה שלמה הי' סופו לטמא טומאה חמורה, דודאי דאין לדון שתהא עליו טומאה קלה לאחר שפירש, ואין עוד סופו לטמא טומאה חמורה. ומי עדיפא מה שהי' עליו מקודם דין סופו לטמא טומאה חמורה, מאלו היתה עליו מקודם טומאה חמורה עצמה, דלא מהני גם כן עתה בשעה שאין סופו לטמא טומאה חמורה. אכן לא מסתייא דלא קשה לן מסוגיא זו, אלא דגם סיועי מסייע לן. דהתוס' כתבו שם בחולין ובפסחים (דף י"ח) דהא דהבשר הפורש מן האבר צריך הכשר ולא מהני לי' מה שהי' טמא מקודם טומאה חמורה, הוא משום דמקודם מעשה עץ שימש, דהבשר שעל האבר אין בו טומאה כלל מצד עצמו, כדין כל בשר מן החי, וכל טומאתו היא רק אגב אביו, אבל אם היתה עליו מקודם טומאה

חמורה מחמת עצמו, מטמא טומאה קלה גם אחר כך כשבטלה טומאתו החמורה, וגם אין עוד סופו לטמא טומאה חמירה. והרי לפי מה דאמרינן במנחות (דף כ"ד) דשבע לה טומאה, הרי בשעה שהיתה עליו הטומאה החמורה לא היתה עליו דין טומאה קלה, אלא דלבתר דפסקה הטומאה החמורה חלה עליו מחדש טומאה קלה, מחמת זה שהי' עליו מקודם טומאה חמורה. וכיון דהא דסופו לטמא טומאה חמורה מביא טומאה קלה כמו דין טומאה חמורה עצמה, הרי כל שהי' עליו דין סופו לטמא טומאה חמורה יש לו לטמא טומאה קלה גם לאחר שפסק להיות סופו לטמא טומאה חמורה, כדין מי שהי' עליו טומאה חמורה עצמה, דמטמא טומאה קלה גם אחר שבטלה ממנו טומאתו החמורה, כל שטומאתו הקודמת היתה מחמת עצמו, ולא שימש מעשה עץ. ובדין סופו לטמא טומאה חמורה שהי' עליו מקודם הרי לא שייך לומר דמעשה עץ שימש. ואם כן בנידון דידן בבשר הפורש מבהמה שהיא נקובת הוושט, דקודם שפירש הי' על בשר זה דין סופו לטמא טומאה חמורה (דבשר הנבלה שיבש אינו מטמא ונמצא דמחמת שהוא בשר הי' סופו לטמא טומאה חמורה, והוי דומיא דמי חטאת שכתבו התוס' דמשום הכי מטמאין טומאה קלה לאחר שפרחה מהן טומאה חמורה, ולא דמי לבשר הפורש מן האבר, דהתם מקודם מעשה עץ שימש, אבל מי חטאת צריך שיהיו ראויין מתחלה לשתיי' ונמצא טומאה חמורה שלהן אינה מעשה עץ אלא מטעם דהוי משקה הראוי' לשתיית אדם. והכא נמי בנידון דידן, דמקודם הי' עלי' דין סופה לטמא טומאה חמורה מחמת זה שהוא בשר. [וגם דבכלל לא שייך לומר מעשה עץ שימש בהא דסופה לטמא טומאה חמורה] והוי לענין להביא לידי טומאה קלה כטמא טומאה חמורה מחמת עצמו] אף על גב דבאותה שעה לא הי' עלי' דין טומאה קלה משום דכל שהוא חי אינו מטמא, מהני זה דאחר כך כשפירש ויצא מדין בעל חי, חלה עליו אז טומאה קלה, אף על גב דאין עוד סופו לטמא טומאה חמורה, כמו היכא דהי' עליו מקודם טומאה חמורה עצמה כשלא שימש מעשה עץ, דדין סופה לטמא טומאה חמורה, הוי לענין זה כדין טומאה חמורה עצמה, וכל היכא דמייתי טומאה חמורה עצמה לידי טומאה קלה, מייתי לה נמי לטומאה קלה מה דסופה לטמא טומאה חמורה. ואין שום טעם לומר דהא דבהיתה עלי' טומאה חמורה מקודם מטמא טומאה קלה אחר כך כשפסקה, הוא משום דכשפסקה הטומאה החמורה נשאר עוד טומאה קלה מטומאתה הקודמת, ולא דחלה עתה טומאה קלה מחדש, אלא דהטומאה החמורה לא בטלה לגמרי ונשאר ממנה דין טומאה קלה. ואם כן לא יהי' שייך זה אלא בהי' עלי' מקודם טומאה חמורה עצמה, אבל כשהי' מקודם רק סופה לטמא טומאה חמורה, הרי אין לה שירי טומאה קלה, ובמה תטמא

כשפסק ממנה דין זה. דאין שום מקום לומר כן משום דלא מצינו טומאה בטלה לחצאין, וכשפסקה הטומאה החמורה ודאי דפסקה לגמרי, ואין לה שיריים, והא דמטמא אחר כך טומאה קלה, היא טומאה חדשה שחלה עלי' עתה מפני הטומאה החמורה שקדמה לה, אף דלא מצי חיילא בשעתה משום דשבע לה טומאה. והכי נמי בהי' מקודם סופה לטמא טומאה חמורה אף דבאותה שעה לא מטמא טומאה קלה משום שאין החי מטמא. חלה עלי' טומאה קלה אחר כך כשפסק ממנה דין סופה לטמא טימאה חמורה. וכנ"ל. ובזה ירוח לן ליישב דקדוק אחד בהא דזבחים (דף ק"ו) דפרכינן לא יאמר לאו בחלב ותיתי מנבלה כי' ומשנינן מה לנבלה שכן מטמא, ולהרמב"ם דנקובת הוושט נבלה מחיים ואינה מטמא כמו שכתבו האחרונים, הרי אית לן מין נבלה כזו, שיש בה איסור נבלה ואין בה טומאת נבלה, ומאי פריך שכן מטמא כיון דמשכחת לה אסורה בלאו דנבלה ואינה מטמא. ודוחק לומר דפריך מה לנבלה שכן יש לה שם טומאה בעולם. דפירכא כזו לא אשכחן אלא על מה הצד ולא היכא דאתי חדא מחדא. ולהנ"ל אתי שפיר כיון דעל הבשר שפירש מנקובת הוושט איכא טומאת אוכלין שאינה בשאר אוכלין דעלמא דכולן לא סגי להו בלי הכשר מים והכשר שרץ, וכזית בשר זה שפירש מנקובת הוושט מטמא מעצמו ואין צריך שום הכשר, שייך גם על זה פרכת הש"ס שכן מטמא. ואף על גב דטומאה זו אינה טומאת נבלות אלא טומאת אוכלין, הרי הא גופא דמטמא טומאת אוכלין הוא רק משום שסופו לטמא טומאת נבלה, נמצא דגם טומאתו זאת הוא משום לתא דנבלה ופריך שפיר שכן מטמא. אולם יש לומר, דגם לדעת הרמב"ם דנקובת הוושט הוי נבלה מחיים, לא לקי עלה משום נבלה, דלפי מה שהסכימו האחרונים דאפילו להרמב"ם לא פקע איסור אבר מן החי מנקובת הוושט, הרי כל זמן שהיא חי' לא חייל איסור נבלה על איסור אבר מן החי. ורק איסור נבלה הוא דאיכא, לפי המבואר דהא דאין איסור חל על איסור הוא רק לעונש ולא לאיסור. ולכן אתי שפיר הסוגיא דזבחים, דכי פרכינן למה לן לאו בחלב ליגמר מנבלה, על כרחך הוא מנבלה דאית בה מלקות, כי היכי דלהוי מלקות גם בחלב, ונבלה כזו שיש בה מלקות לא משכחת לה שאין בה טומאה, דנקובת הוושט מחיים אין בה מלקות דנבלה גם להרמב"ם, ופריך שפיר מה לנבלה שכן מטמא. ואולם אכתי קשה מסוגיא זו לשיטת הרמב"ם דשחיטת נכרי אינה מטמאה אלא מדרבנן, ולענין איסור נבלה הוי בלאו גמור כמו שביאר הפרי חדש ביו"ד סימן ב', אם כן יש לנו גם נבלה גמורה למלקות שאין בה טומאה, ומאי פריך מה לנבלה שכן מטמא. ובדברינו הנאמרים למעלה צריך עיון קצת הא דאמרינן בזבחים (דף ק"ה) בכזית מנבלת העוף היכא דנקיט לי' בידי' דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי,

ודנינן בה דין סופה לטמא טומאה חמורה ומטמא לר' מאיר. והוא סתמא דגמ' בלי חולק. והרי מפרכסת דהוי דינה כסופה לטמא טומאה חמירה, כמו שפסק הרמב"ם דאינה צריכה הכשר, ומשום דחסרון המיתה לטומאתה לא הוי כמחוסר מעשה משום דממילא אתיא וכמו שכתבנו לעיל. ואפילו הכי משני חזקי' דהואיל ויכול לעשות מעשה לגוררה לפחות מכזית ולהצילה מטומאתה אינה חשובה עוד כסופה לטמא טומאה חמורה. אלא דהרמב"ם לא פסק כוותי', משום דגם פחות מכזית נבלה איתי' בתורת טומאה חמורה וכהסוגיא דכריתות. אבל בעיקר הסברא דביכול להצילה מטומאתה, אין זה סופו לטמא טומאה חמורה לא מצינו עליו חולק. אם כן מה לנו הכא דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, מי עדיף מחוסר קריבה, מהיכא דאינו מחוסר מעשה כלל לטומאתה, דאתיא ממילא, אלא דהוא יכול לעשות מעשה להצילה מטומאתה. והכא נמי מה שיכול שלא להכניסה לבית הבליעה, הרי לא גרע מהיכא דביכולתו לעשות מעשה שלא תבוא לידי טומאה. ואולי בנבלת העוף שאני, דהכא הטומאה החמורה כבר אית בה, אלא דאין בה שיעור לטמא טומאת אוכלין, ומשום דסופה לטמא בפועל, בעינן לאחותי לה תורת טומאת אוכלין אף בפחות מכשיעור, ולזה מהני מה דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי. אבל במפרכסת דקודם שמתה אין בה עדיין טומאה חמורה, אלא דכיון דאתיא ממילא דנינן לה כסופה לטמא טומאה חמורה, ומשום הכי ביכול להצילה שלא תבוא כלל לידי טומאה חמורה אין עוד סופה לטמא טומאה חמורה, כיון דלעת עתה עדיין אין בה טומאה. אבל קשה דהרי חזינן לה לדהתם דעדיפא מדהכא. דבמפרכסת לדידן דסבירא לן כהסוגיא דכריתות, מהני לה הא דסופה לטמא טומאה חמורה ואין צריכה הכשר לכולי עלמא אפילו לרבנן דר' מאיר, ובכזית מנבלת העוף גם היכא דנקיט לה בפומי' לא מטמא לרבנן. הרי דחסרון השיעור שבנבלת העוף גרע טפי מחסרון הטומאה שבמפרכסת. ועדיין לא הבאתי את הדברים בכור הבחינה כראוי וצ"ע. יב) ובהאי ענינא קשה לי טובא בדינא דמפרכסת דתנך במשנה ותנינא בברייתא השוחט בהמה טמאה לעכו"ם ומפרכסת מטמאה טומאת אוכלין אבל לא טומאת נבלות עד שתמות, והדברים נראין דכשתמות טמאה הבהמה כולה בטומאת נבלה. והרי למאן דסבירא לי' בבני מעיים דלאחר שנשחטו הסימנים הוו כמנחי בדיקולא, ודינן כדין כל דבר הפורש מן החי, ואסור משום אבר מן החי לבני נח, אי לאו משום מי איכא מידי כו'. ובנשחטו שני הסימנים כולי עלמא סבירי להו דכל האברים התלויים בהן הוו כמנחי בדיקולא כמבואר בדברי הרשב"א בתורת הבית, אם כן איך יטמאו הכא משום נבלה הבני מעיים והריאה וכל האברים הפנימים דהוו כמנחי בדיקולא משחיטת

הסימנים, וכיון דמפרכסת כחי', הרי דינם כבשר הפורש מן החי דאין בו שים טומאה, דאנן הרי פסקינן דגם מה שאין לו חליפין, כל שאין בו עצם דינו כבשר הפורש מן החי שאינו מטמא, כמבואר בדברי הרמב"ם בפרק שני מהלכות שאר אבות הטומאות הלכה ד' בלשון וטחול. והרי כל אלו האברים הפנימים אין בהם עצם, ואם כן הוי דינם כדין בשר הפורש מן החי שאין בו טומאה של כלום. ודוחק לומר דסתמא דמתניתין ובריייתא אתו דלא כהלכתא וכר' יוסי הגלילי, דכל שאין לו חליפין אף שאין בו עצם מטמא כאבר הפורש מן החי שטומאתו טומאת נבלה. ותו דהרמב"ם הרי פסק מפורש בפרק שני מהלכות אבות הטומאות כר' עקיבא דדוקא בעינן אבר שיש בו עצם, ושם בהלכה א' בדינא דמפרכסת כתב סתמא וכן טהורה שנפסלה בשחיטתה ועדיין היא מפרכסת וכו' אין לה טומאה כלל עד שתמות, ואם כן הי' לו לבאר דגם כשתמות אין האברים הפנימיים התלויים בהסימנים מטמאין משום נבלה. והרי הרמב"ם פסק גם להך טעמא דכמנחא בדיקולא דמיא, דבפרק ט' מהלכות מלכים פסק כרב אחא בר יעקב דאין מזמנים עכו"ם על בני מעיים משום דכמנחא בדיקולא דמיא. ואפילו אם נאמר כמו שכתב המשכנות יעקב דהא דכמנחא בדיקולא דמיא אין דינו כמו שפירש לגמרי מחיים, אלא דהוו כבשר ואברים המדולדלין, אפילו הכי לא מצי חיילא עליי' טומאת נבלות כשתמות, דהרי לדינא מיתה עושה ניפול, ואם כן כשמתה אחר כך הוו כמו שפירשו לגמרי מחיים. ואולי יהי' מכאן טעם לשבח לדעת הרי"ף דלא פסק להך מילתא דכמנחא בדיקולא דמיא. אולם מה נעשה לכל הני אמוראי דסבירי להו הכי, ולדידהו הרי תקשה מתניתין ובריייתא וצע"ג. יג) והנה בנקובת הוושט אי הוי נבלה מחיים, כנראה מדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים, הרמב"ם הוא יחיד בזה. דלכל אינך ראשונים גם להני דהוי נבלה, הוא רק לענין זה שאין שחיטה מועלת לה, אבל מחיים אינה אלא טרפה. ונראה לי להעיר דגם דעת רש"י כהרמב"ם דהוי נבלה מחיים. דבבכורות (דף ג' ע"א) אמרינן וכמה תהא שותפות של עכו"ם ותהא פטורה מן הבכורה. איתמר רב חסדא אמר דבר שעושה אותו נבלה. ורבא אמר דבר שעושה אותו טרפה. ופירש"י בדרב חסדא וז"ל כגון שיש חלק לעכו"ם בוושט או בגרגרת שלו הואיל וחיותו בידי' דעכו"ם חשיב כמאן דהוי כולי' לעכו"ם. והנה דברי רש"י ברור מללו דנקובת הוושט הוי נבלה, וכמו שנראה גם מדבריו בחולין (דף ל"ב) ולא כמו שכתבו האחרונים דדברי רש"י שם לרבא דוקא, דלתירוצו שם מוכרח דהוי נבלה. דהרי הכא כתב רש"י כן בדרב חסדא. אולם עוד יותר מוכח מדברי רש"י אלו, שדעתו דנקובת הוושט ופסוקת הגרגרת הוי גם נבלה מחיים כשיטת הרמב"ם. דהרי הכא בפטור בכורה אי בעינן שיהא ביד עכו"ם דבר שעושה אותו

נבלה או דבר שעושה אותו טרפה, הרי מחלוקתן היא במהות החיות שתהא ביד העכו"ם כדי שתהא שותפתו פוטרת מן הבכורה ומאן דסבירא לי' דבר שעושה אותו נבלה, לא סגי לי' בחיות אבר שעושה אותה טרפה. ואם כן להראשונים דנקובת הוושט מחיים אינה אלא טרפה, הרי אין החיות תלוי בוושט יותר מבשאר אברים שנטרפת בהן, דהא דלאחר שחיטה הוי נבלה הוא משום דאיתרע מקום שחיטה דידהו כלשון רש"י בחולין (דף ל"ב) ובוושט נקוב לא מהני שחיטה, באופן דהא דהוי נבלה לאחר שחיטה, הוי דין בדיני שחיטה כמו דין דשהה ודרס, ולא מצד שהחיות נחסרה בנקובת הוושט יותר מבשאר טרפות. ואם כן למאן דאמר דדבר שעושה אותה טרפה אינו פוטרה מן הבכורה, במה עדיף נקובת הוושט יותר משאר טרפות, שכתב רש"י דהואיל וחיותי' בידי' דעכו"ם חשיב כמאן דהוי כולי' לעכו"ם, כיון דמחיים אינו אלא טרפה, הרי דהחיות שבו הוא כשיעור שאר דבר שעושה אותה טרפה, אלא דשחיטתו יש בה פסול, כשאר פסולי שחיטה, שבאה ההלכה דאין שחיטה מועלת בהן, ואטו הפסול שבשחיטתה יגרום לפטור מן הבכורה. אשר על כן הי' נראה בפשיטות מדברי רש"י שדעתו דנקובת הוושט הוי נבלה מחיים, משום שהחיות תלוי בו יותר מבשארי אברים המטריפים, וכמו ניטל הירך וחלל שלה, אלא דהתם הוי כמתה גמורה גם לענין טומאה, והכא רק לאיסורא הויא נבלה מחיים, אבל על כל פנים החיות תלוי בו יותר מבשארי אברים, ומשום הכי מה שיש לו חלק לעכו"ם בוושט ובגרגרת מהני לפטור מן הבכורה, אף דבדבר שעושה אותה טרפה, אינה פטורה מן הבכורה [עיין בהשמטות]. ולכאורה יש לדחות ראי' זו דבגמ' אמרינן שם במאי קמפלגי בטרפה חי', דרב חסדא סבירא לי' טרפה חי' ומשום הכי בעי דוקא דבר שעושה אותה נבלה. וכיון שכן אתי שפיר מה דביש לו חלק בוושט פוטר גם רב חסדא מן הבכורה אף אי לא הוי נבלה מחיים. דהפנים מאירות כתב דגם למאן דאמר דטרפה חי' מודה הוא בנקובת הוושט דאינה חי', ואם כן יש לומר דזהו טעמו של רב חסדא דבעי דוקא שיהא לו חלק בוושט ובגרגרת, משום דבהני גם לדידי' אינה חי', כמו לרבא בשארי טרפות, ולא מוכח מידי דהוי נבלה מחיים. אכן גם דברי הפנים מאירות קשה להבינם להנך ראשונים דנקובת הוושט מחיים אינה אלא טרפה ככל שארי טרפות, אלא שאין שחיטתה מוציאתה מידי נבלה. דכיון דהא דאין שחיטה מועלת לה, הוא רק משום שהוא דין בדיני שחיטה שאין שחיטה מועלת בוושט נקוב, למה נאמר בטרפה זו דאינה חי', אחרי דמצד חסרון חיותה, אין חסרון בטרפות זו יותר מבשארי טרפות, והא דהוי נבלה לאחר שחיטה שהוא דין מדיני שחיטה, הרי אין זה ענין לחיותה. אם לא שנאמר דדברי הפנים מאירות מכוונים לדעת הרמב"ם דנקובת

הוושט הוי נבלה מחיים, דלדידי' ודאי נראה דעצם טרפות זו גריעא משארי טרפות. ואם כן בכל אופן יהי' מוכרח דדעת רש"י כהרמב"ם. ומצאתי בבית הלוי חלק שני סימן כ"ב בסופו, שכתב גם כן דדברי הפנים מאירות אין להם מקום אלא לדעת הרמב"ם דנקובת הוושט הוי נבלה מחיים. הרי שגם דעתו דעת תורה דלדעת הראשונים דנקובת הוושט אין שחיטה מועלת לו, אין זה מצד חסרון החיות שבטרפות זו יותר משארי טרפות. ולפי זה ממה נפשך תקום ראייתי דדעת רש"י כהרמב"ם דנקובת הוושט הוי נבלה מחיים. אולם גם אם לא נקבל ראיותי, ונאמר דגם הא דאין שחיטה מועלת לנקובת הוושט, הוא גם כן מצד פסיקות החיות שבטרפות זו יותר מבשארי אברים, ואחר שנפסק החיות בשיעור כזה אין השחיטה מועלת עוד, ולכן כשיש לעכו"ם חלק בהן חשיבא שותפתו לפטור מן הבכורה, ואין ראי' דהוי נבלה מחיים. אבל הא מיהת מפורש מדברי רש"י דלאחר שחיטה הוי נקובת הוושט נבלה. וקשה מדבריו שהביאו התוס' בקדושין (דף נ"ז) דנקובת הוושט אינו אלא טרפה, שהרי כתבו שם לפרש שחטה ונמצאת טרפה כגון שניקב הוושט, הרי דנקובת הוושט אינה אלא טרפה. ומצאתי בספר שי למורה שהעיר על דברי רש"י אלו בבכורות מדבריו שבתוס' בקדושין. [כשאני לעצמי לא אראה שום הוכחה מלישנא דנמצאת טרפה המוזכר בקדושין, שיהא משמעותו לדין טרפה ולהוציא מדין נבלה, כמו שדקדקו האחרונים. דאי משום דבחולין (דף ל"ב) דייק הש"ס מלישנא דאלו טרפות ומקשה מינה לפסיקת הגרגרת דהוי נבלה, הרי באמת משני שם רבא אלו אסורות קתני ויש מהן נבלות, הרי דלישנא דטרפות בלשון המשנה יש לו גם הוראה דסתם איסור, ולאו דוקא את האסור בדין טרפה, והכא שדבריו מכוונים לפרש לשון המשנה, מאי דיוק הוא זה מלשון טרפה, להוציא מדין נבלה. תדע שהרי בדברי רש"י שלפנינו כתוב דאיירי כשבדק בסימנים ונמצאת שנטרפה בשחיטתו והרי בזה ודאי דהוי נבלה, ואפילו הכי נקטה לה המשנה בלשון טרפה. שוב מצאתי בחידושי הרשב"א בקדושין שכתב לדחות מה שפרש"י שנמצאת טרפה בבדיקת הסימנים, דאם כן הויא נבלה ואנן תנן ונמצאת טרפה. אבל רש"י עצמו הרי מפורש נראה דלא דייק בהכי ואין ראי' מדבריו שהביאו התוס' דבדוקא נקיט טרפה]. ולי נראה ליישב שלא יהיו דבריו כסותרים. דזה כבר העירותי בהא דקיימא לן דבניקב הוושט בשעת שחיטה כנגד מה ששחט טרפה, כמו שכתבו התוס' בחולין (דף ח'). דבזה מהני לה שחיטה להוציאה מידי נבלה, ואינה אלא טרפה גם לאחר שחיטה. ודקדקתי כן מלשון התוס' גופי' שכתבו משמע מכאן שאם בשעת שחיטה ניקב הוושט כנגד מה ששחט טרפה, ולא כתבו דהוי נבלה, דהראשונים דייקו תמיד לפרש דבריהם בכגון זה. וכעת מצאתי בספר שערי

שמחה שכתב כן מלשון השו"ע בסימן כ"ו סעיף א' ניקב הוושט בשעת שחיטה כנגד המקום ששחט כבר טרפה, יעו"ש. ולפי זה ניחא בפשיטות לישנא דנמצאת טרפה גם על נקובת הוושט, וכגון שניקב בשעת שחיטה כנגד מה ששחט, ואין מזה שום סתירה לדבריו שבבכורות:

## סימן כא

צריך עיון בדברי התוס' דחולין (דף כ"ח) ושייך לסימן הקודם. בתוס' חולין (דף כ"ח ע"ב) והר"ר אלחנן הקשה אי ווושט יש לו בדיקה מבחוץ אם כן מאי פריך ור' מאיר היכי אכיל בשרא דלמא במקום נקב שחט ונימא דהוי אכיל על ידי בדיקה. ונראה לי שיש שום חולי שיאדים כמו דרוסה ואין לו בדיקה מבחוץ. אי נמי הכי פירושו וכי תימא דלא הוי אכיל בלי בדיקה פסח וקדשים מאי איכא למימר דאי אפשר להפריד העור ולבדוק דאין לך מום גדול מזה. עכ"ל. וקשה לי לתירוצם השני דמשום מום דקריעת העור אי אפשר לבדוק. דהרי ודאי אפילו לדבריהם אין זה אלא מום עובר, דהעור הדר בריא כמו שכתב רש"י בזבחים (דף ע"ד ע"ב) בהא דמוקי דבי ר' ינאי למתניתין דטרפה שנתערבה דאיערוב נקובת הקוץ בדרוסת הזאב. ופירש"י ומום נמי לא הוי דהדר בריא. ואין מקום למחלוקת בזה. ואם כן אכתי אפשר למבדקי' לוושט מבחוץ ולהמתין בהקרבתו עד שיבריא העור ויעבור המום. מאי אמרת דילמא בתוך כך ניקבו הסימנים, ויצטרך בדיקה שוב שנית, וכן לעולם כשימתין עד שיבריא העור. זה אינו דהשתא כשנבדקו הסימנים כבר פעם אחת, הרי אית להו חזקת הגוף של שעת בדיקתן, שהיו שלמים בלי נקב, וברובא וחזקה הרי גם לר' מאיר לא חיישינן למיעוטא כמו שכתבו התוס' בחולין (דף פ"ו). ואי דתימא דנגד חזקת הגוף אית לן חזקת אינה זבוחה, לרוב הראשונים דנקובת הוושט הוי נבלה, ושוב לית לן אלא רובא גרידא, הרי כתבו התוס' בכתובות (דף ע"ה) דחזקת הגוף עדיפא משארי חזקות אפילו במקום תרתי לריעותא. ואין לומר דדברי התוס' דכתובות הנ"ל על כרחין לאו דברי הכל הם. דהתוס' בחולין (דף י"א) הקשו מהא דילפינן מפרה אדומה דאזלינן בתר רובא ודלמא טעמא משום דפרה בת שתי שנים היא ואוקמינן לה אחזקה שאינה טרפה למאן דאמר טרפה אינה חי' ותירצו ומיהו כאן יש לומר דאיכא חזקה אחרת כנגדה דהעמד טמא על חזקתו. והרי החזקה שאינה טרפה הוי חזקת הגוף שלא היתה בה ריעותא, ולדברי התוס' דכתובות דחזקת הגוף עדיפא משארי חזקות מה תירצו מחזקת טמא. ומוכרח דאין דעתם כדעת התוס' דכתובות, והכי נמי יש לומר בדעת התוס' דחולין (דף כ"ח). וא"ש דנגד חזקת הגוף איכא חזקת אינה

זבוחה. אבל זה אינו, דמה שכתבו התוס' דחזקת הגוף עדיפא משארי חזקות, לא הוי זה אלא כששתי החזקות הם בגוף אחד, כמו התם חזקת פנוי' וחזקת הגוף שלא היו בה מומין, דהיו שניהם בגוף אחד ועדיפא חזקת הגוף של אשה זו מחזקת פנוי' שלה, אבל בנוגע לגוף אחר כמו התם בחזקת הגוף של הבהמה שלא הי' בה חסרון וחזקת הטמא של האדם, בזה לא אמרינן דחזקת הגוף של הבהמה עדיפא מחזקת הטמא. תדע דהרי התוס' בכתובות כתבו דחזקת הגוף עדיפא מחזקת פנוי' גם במקום תרתי לריעותא, והרי במקוה חזינן מפורש דחזקת טמא עדיפא מחזקת שלם דמקוה משים דהוי תרתי לריעותא ואף על גב דחזקת שלם דמקוה הוי חזקת הגוף. ועל כרחך משום דהתם הוי גוף אחר כמו שכתבנו בסימן הקודם. ומהאי טעמא אין שום סתירה מדבריהם גבי פרה. ועוד דמטעם אחר אין לומר דאיכא הכא חזקת אינה זבוחה נגד חזקת הגיף, דכבר הבאנו בסימן הקודם מה שכתבו גדולי האחרונים, דמחמת חזקת אינה זבוחה אין להסתייע ולומר דנעשה בה נקב בוושט, דזה סותר לעיקר דין החזקה, דכל ענינו הוא שישאר הדבר כמו שהי' מקודם בלי שים שינוי, ואיך נשתמש בטעם החזקה לומר שנתחדש בה נקב בוושט, והרי זה ההיפוך מעיקר סברת החזקה. ומה שכתבו הראשונים דחזקת אינה זבוחה מסייע להמיעוט דנקובת הוושט, היינו דמחמת החזקה חיישינן שמא נולדה בוושט נקוב. ואם כן בנידון דידן שכבר בדקנו את הוושט ונמצא שלם, וכשנבוא לחוש לאחר שיבריא העור, הוא רק שמא ניקב מחדש, הרי אין לנו בזה שום סיוע מחזקת אינה זבוחה לומר שנתחדש בה נקב וכנ"ל. ואם כן תשאר כאן חזקת הגוף בשלמותה ויהי' לנו רובא וחזקה, וקשה לתירוצם. וצע"ג:

## סימן כב

יישוב דברי הלבוש באיסור מפרכסת לכן נח קודם שתצא נפשה. כתב הלבוש בסימן כ"ז הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה מותר לחתוך ממנה אחר שנשחטה בעודה מפרכסת ומדיחו יפה יפה ומולחו יפה וחוזר ומדיחו ואוכלו אחר שמתה אבל בעוד חיותה בה אסור לאוכלה שנאמר לא תאכלו על הדם כלומר בעוד דמו שהוא חיותי' בו ולאחר שמתה מותר להאכילו אפילו לגוי ולא אמרינן כיון שנחתך קודם שתצא נפשה הוי לגוי כאבר מן החי דלדידי' לאו בשחיטה תליא מילתא אלא במיתה ובן נח מצוה על אבר מן החי וקם לי' הישראל הנותנו לו בלפני עור לא תתן מכשול זה לא אמרינן דלא מצינו מידי דלישראל שרי ולגוי אסור. עד כאן לשונו:

א) מבואר מדבריו דקודם שמתה אסור להאכילה גם לבן נח, שהרי כתב ואחר שמתה מותר להאכילו אפילו לגוי. ואף על גב דאיסור אבר מן החי הותר גם לכן נח בשחיטה, מטעם מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, ועל איסור דלא תאכלו על הדם הרי לא הוזהרו בני נח. צריכין אנו לפרושי כמו שכתבו התוס' בחולין (דף ל"ג) באבר מן החי של טמאים דבני נח מוזהרין עליו, ולא אמרינן בהו מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, משום דלישראל בלאו הכי אסורין באיסור טמאין. והכא נמי כל זמן שמפרכסת דאסורה לישראל משום לא תאכלו על הדם, אין להתיר לעכו"ם איסור אבר מן החי מטעם מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור כיון דאסור לישראל באיסור אחר. ולא מהני טעמא דמי איכא מידי אלא לענין זה דהאבר שנחתך ממנה בעודה מפרכסת מותר לעכו"ם לאחר שתמות, ואין בו משום אבר מן החי ככל אבר הנחתך מחיים שאסור גם לאחר מיתה, אבל כל זמן שהיא חי' ואסורה לישראל מלא תאכלו על הדם, אסורה גם לעכו"ם משום אבר מן החי. וכן מורה לשון הטור בסימן כ"ז שכתב חתך מהבהמה לאחר שנשחטה כראוי ועודנה מפרכסת אסור לאוכלה בעודנה חי', אבל לאחר שמתה מותר לאוכלה ולהאכילה לנכרי, הרי שדקדק דדוקא לאחר שמתה מותר להאכילה לנכרי, וזהו כדברי הלבוש הנ"ל. והתבואות שור בסימן כ"ז ס"ק ד' הקשה על הלבוש דמאי שנא מטרפה שמותרת מפרכסת שלה לבן נח, מטעם דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסיר כהמתבאר מדברי הרשב"א בתורת הבית, אף על גב דאסורה לישראל משום איסור טרפה, ומאי שנא איסור דלא תאכלו על הדם מאיסור טרפה. ומשום קושיא זו דחה על דברי הלבוש בשתי ידים, ודברי הטור פירש לכונה אחרת יעויין שם:

ב) ונראה לי בתירוץ קושיתו. ומתחלה נבין למה באמת מותרת מפרכסת דטרפה לבני נח, אחרי דאסורה לישראל משום איסור טרפה. ומהו החילוק שבין אבר מן החי דטמאים, שכתבו התוס' דכיון דאסורין לישראל באיסור אחר, אין לדון על אבר מן החי שלהן מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, למפרכסת דטרפה שהוכיחו האחרונים מדברי הרשב"א בתורת הבית דמותרת לבן נח

*) ואני תמה למה הוציאו האחרונים לדין זה דטרפה מפרכסת מותרת לבן נח מדקדוק לשונו של הרשב"א, שכתב טהורה שנשחטה כראוי מותרת מפרכסת שלה לעכו"ם, ומדכתב טהורה ולא כתב כשרה למדו מזה דגם הטרפה שנשחטה כראוי מותרת מפרכסת שלה לבני נח. ולמה להו לדקדוק לשון הרשב"א, והרי אותו הדיוק עצמו יש לדייק בלשון הברייתא דבחולין (דף קכ"א), דאמרינן שם דישראל בטמאה מפרכסת שלה אסורה לבני נח, ולמה נקט טמאה, עדיפא הוי לי' למנקט רבותא דאפילו טהורה

כל שאינה כשרה אסורה מפרכסת שלה לבן נח. ואין לומר דנקט טמאה משום הרבותא דמטמא טומאת אוכלין, דמהני לה שם שחיטה לאשוויי' אוכלא לענין טומאה אף על גב דאסירה באכילה, משום דמהני שם שחיטה בעלמא. דהרי אותה הרבותא איכא למשמע מטרפה דגם היא אסורה באכילה ומטמאה טומאת אוכלין משום שם שחיטה. ודוחק מטעם מי איכא מידי כו' עיין בתבואות שור בס"ק ג' ובפרי מגדים שם בסימן כ"ז ועיין בתשובות הגאון רעק"א סימן קס"ד, וטעמא מאי. ולכאורה החילוק משום דבטרפה הועילה השחיטה גם לישראל להוציא מידי אבר מן החי ומאיסור נבלה. וכן כתב בפרי מגדים. אבל אין זה טעם מספיק, דמה לנו ולתועלת השחיטה כיון דסוף סוף אסור מיהת לישראל משום טרפה, והחילוק דחוק. ונראה לי טעם מרווח בחילוקן. דהנה בהא דאמרינן דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, נראה לי שאין פירושו דדייניגן כן על כל פרט ופרט, שאותו דבר שמותר לישראל מותר מטעם דמי איכא מידי כו' גם לעכו"ם. אלא דאנו דנין כן על ההיתר בעיקרו, שכל דין שבא להתיר לישראל, אותו דין ההיתר נאמר גם לעכו"ם, משום דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. ומטעם זה אמרינן שעיקר דין ההיתר כשם שנאמר לישראל נאמר גם לעכו"ם. ומי איכא מידי כו' הוא רק גלוי מילתא, שמגלה לן דההיתר נאמר לבני נח כשם שנאמר לישראל. וכמו דאמרינן בסנהדרין (דף נ"ט) בהא דקיימא לן דכל מצוה שנאמרה לבני נח ולא בשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח ופרכינן אדרבה מדלא נשנית בסיני לבני נח נאמרה ולא לישראל ומשני ליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. וכתב רש"י בד"ה לזה ולזה נאמרה וזה לשונו, וכל שלא נשנית בסיני נאמר לישראל ולא לבני נח מסיני ואילך אף על גב דעד סיני נצטוו עלי' מדלא הדר תניא בסיני כי' שמע מינה ישראל שיצאו לקדושה עמדו באיסורן אבל עכו"ם נטלו מהם ולקמן פריך דלמא להכי לא נשנו דלבני נח הוא דאסירי ולא לישראל ומשני ליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור שכשיצאו מכלל בני נח להתקדש יצאו ולא להקל עליהם. עד כאן לשונו הרי דמשום טעמא דישראל להתקדש יצאו ולא להקל, אמרינן דניטל מבני נח גם עיקר המצוה שהיתה נוהגת בהן לפני מתן תורה. והכי נמי בכל מקום שיש חומר ואיסור יותר במה שנאמר לבני נח לפני מתן תורה, מכפי פרטי איתי הדין שנוהג בישראל מסיני ואילך, ואמרינן בי' מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, פירושו שמשום טעם זה דישראל להתקדש יצאו, ניטל מבני נח מסיני ואילך אותי החומר שהי' נוהג בהן לפני מתן תורה, וההיתר שנאמר לישראל נאמר גם להם כדי שלא יצא הדבר דישראל להקל יצאו, דאם אמרינן כן על המצוה כולה, שניטלה מבני נח משעת מתן תורה ואילך, כל שכן שיש לומר כן על פרט

אחד ממנה. באופן דהך מילתא דמי איכא מידי כי' אין אנו דנין אותו על כל פרט ופרט המותר לישראל שזה הפרט מותר גם לעכו"ם, אלא דאנו דנין על הדין בעיקרו דההיתר שנאמר לישראל מסיני ואילך, נאמר גם לעכו"ם ונפקע מהן משעה זו החומר שהי' נוהג בהן מכבר. והרי פירוש זה מוכרח בהא דפריך הש"ס בסנהדרין שם על יפת תואר שתהא מותרת לבן נח מטעם דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור*) דהתם ודאי ליכא למימר דפרכת הש"ס הוי על אותה שנכבשה על ידי ישראל, שהיא עצמה תהא מותרת גם לבן נח, מטעם דמי איכא מידי כו', דהא גם בישראל גופי', אינה מיתרת אלא להכובש עצמו, כדממעטינן בקדושין (דף כ"ב) מקרא דולקחת לך שלא יקח שתי נשים אחת לו ואחת לאביו, אחת לו ואחת לבנו. ועיין שם בתוס' דמאי איריא שתים אפילו אחת לאביו נמי הוי איסור, דהא לך דרשינן, שאינה מותרת אלא להכובש עצמו. ועל כרחך דפרכת הש"ס הוי על עיקר דין ההיתר של יפת תואר הנאמר לישראל, שיהא נוהג דין היתר זה גם לבן נח, ובאופן שיכבוש הוא בעצמו. והרי זה מוכרח כמו שכתבנו. אולם לאו דוקא הכא אלא הוא הדין בכל מקום דאמרינן להך טעמא, פירושו על עיקר הדין, דפירוש אחר אין לדבר זולת סברת רש"י דלהתקדש יצאו ולא להקל, וזה שייך על עיקר ההיתר. ומעתה כשאנו אומרין דמפרכסת מותרת לבן נח, משים דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, אין אנו דנין כן על זה הבשר שהותר לישראל על ידי שחיטה שיהא מותר גם לבן נח, אלא דעיקר הדין שנתחדש לישראל מסיני ואילך ששחיטה מתרת מפרכסת, אותו ההיתר נאמר גם לבני נח, שתהא השחיטה מתרת להן המפרכסת, ואף דלפני מתן תורה היתה המפרכסת אסורה להן, ולא הי' מהני לה שחיטה, משעת מתן תורה ואילך שנתחדש ההיתר לישראל, נפקע מהן איסור זה ונשתוה דינן לדין ישראל בפרט זה. ואף על גב דאזהרת השחיטה ואיסורה לא נאמר לבני נח, ההיתר של מפרכסת נאמר גם להם, משום דלהחמיר יצאו ולא להקל. ולפי זה מה שכתבו התוס' בטמאים, דמשים דאסור לישראל באיסור אחר, לא שייך בהי מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, אין לנו ללמוד מדבריהם, אלא אם האיסור שיש לישראל משם אחר הוי תמיד בעיקר דין ההיתר, דההיתר כולו יש לו תמיד איסור אחר בצדו שאסור מחמתו לישראל. באופן דאין לנו התחלת מקום כלל לדון בי דין דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, וללמוד ממני שעיקר דין ההיתר נאמר גם לעכו"ם, כיון שהוא אסור תמיד לישראל משים איסור אחר, ולא משכחת לגבי' כלל לדין דמי איכא מידי כו'. אבל באופן דההיתר דלישראל היי היתר גמור, וכבר יש לך ללמוד מדין דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, שאותו ההיתר נאמר גם לבני נח, אלא דלפעמים אסור לישראל משם אחר. יש לומר

שמותר לעכו"ם גם בפרט זה שבו אסור לישראל משם אחר, אף שבו בעצמי אין לדון מי איכא מידי כו'. דכיון דכבר למדנו שדין היתר זה נאמר גם לבני נח, שוב יש להתיר מטעם זה גם לומר דבטמאה איכא רביתא טפי, שאינה שחיטה כלל, מה שאין כן טרפה דמהני לה שחיטתה להיציאה מידי נבלה. דהכא הרי העיקר הוא היתר האכילה כמבואר שם בפרש"י בד"ה מטמא הואיל ויש היתר אכילה בדוגמתה אם שחטה ישראל השתא נמי מהני לה הך מחשבת עכו"ם לצורך ישראל לשוויי' אוכל. הרי דהעיקר בזה היתר האכילה וכיון דטרפה אסורה באכילה, איכא רבותא בטומאת אוכלין שלה כמו בטומאת אוכלין דטמאה ותו דאי הוי גם רבותא טפי בטמאה מבטרפה, מטעם הנ"ל דטמאה אין שחיטתה שחיטה כלל גם להוציא מידי נבלה, הרי רבותא זו איכא למשמע מעכו"ם בטהורה שאינה שחיטה כלל, ואפילו הכי מהני לטמא טומאת אוכלין משום שיש היתר אכילה בדוגמתה. ואם כן לינקוט רבותא גם בישראל בטרפה דאפילו הכי דמהניא לה שחיטה להוציא מידי נבלה, מפרכסת שלה אסורה לבני נח. ומוכח דגם טרפה מפרכסת מותרת לבן נח. ומה שדייקו מלשון הרשב"א, מדוייק מלשון הברייתא:

*) במהרש"א הקשה על קושיא זו של הש"ס דמוכח מינה דגם במה שישראל אסור בישראל חברו ומותר בשל עכו"ם, שייך בי' מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, כי היכי דלישרי בשביל זה העכו"ם בחברו עכו"ם, אם כן תקשה מגזל, למאן דאמר גזל עכו"ם מותר, דיהא מותר גם העכו"ם לגזול מחברו עכו"ם, כשם שמותר גזל עכו"ם לישראל. ולדידי נראה פשוט דלא קשה, דטעמא דגזל עכו"ם מותר, הרי הוא משום דעמד והתיר ממינן, והוי ממון של עכו"ם [בימים הקדמונים כשהיו עובדי אלילים] הפקר לגבי ישראל, אם כן לא שייך על זה מי איכא מידי כו', דקושטא דמילתא דדבר של הפקר מותר גם לעכו"ם, ימה דלישראל הוי זה הפקר ולגבי עכו"ם אין זה הפקר, על זה לא שייך מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, דלא שמענו זה אלא בדבר איסור והיתר. במקום דלא שייך בי' מי איכא מידי כו', אחרי דאין אנו דנין דין זה על כל פרט שמותר לישראל שיהא מותר לעכו"ם, אלא דדנינן כן על עיקר דין ההיתר, שאותו ההיתר נאמר גם לעכו"ם, וכיון שיש לנו מקום שמותר לישראל לגמרי, דהתם שייך לדון בי' דינא דמי איכא מידי, הרי כבר ידענו ממנו שעיקר ההיתר נאמר גם לבני נח, ולכן מותר להם גם זה הפרט דלא שייך בו מי איכא מידי. ואף שיש לומר דגם העיקר מה שלמדנו שדין ההיתר נאמר גם לבני נח, לא נאמר להם היתר זה אלא במקום שמותר לישראל לגמרי, אבל במקום שאסור לישראל, אף אי משם אחר, לא נאמר עוד לבני נח עיקר דין ההיתר שלמדנו אותו בדין מי איכא מידי כו'. אבל על זה הרי אין לנו ראי'

מדברי התוס' בטמאים, דהתם הרי קיימינן באופן דההיתר שלישראל יש לו תמיד איסור אחר בצדו, שלא יניח לנו מקום כלל לדון בו דין דמי איכא מידי כו', באופן שאין לנו ללמוד כלל לעיקר דין ההיתר שיהא נוהג גם בבני נח. אבל באופן דאשכחן לי' להיתר דלגבי ישראל דהוי היתר גמור ויש לנו מקום לדון בו דין דמי איכא מידי דכבר ידענו מזה שעיקר דין ההיתר נאמר גם לבני נח, אלא שלנטמים אסור לישראל משם אחר, הרי בזה אין לנו ראי' מדברי התוס' שיהא אסור לבני נח אותו איסור הנותר לישראל, משום שאסור לישראל משם אחר, דהחילוק רב ביניהם, אחרי דהכא כבר ידענו שדין היתר זה נאמר גם לבני נח וכנ"ל. ומעתה מובן היטב החילוק שבין טמאין למפרכסת דטרכה, דבטמאים שאין ישראל מוזהרין עליהם משום אבר מן החי, הרי תמיד איסורו בצדו לישראל משום טמאים, ואין כאן התחלת מקום כלל לדון בי' דין דמי איכא מידי כו' ולומר דהיתר אבר מן החי זה נאמר גם לבני נח, כיון דבמקום היתירן שם איסורן תמיד. אבל טרפה מפרכסת, שעיקר דין היתר מכרכרת דלישראל על ידי שחיטה, הוי היתר גמור בכשרות, והתם יש לדון בו דין דמי איכא מידי כו' וידעינן כבר דמה שהתירה התורה מפרכסת לישראל היתר זה נאמר גם לבני נח, ואם כן אף דבטרפה עצמה אין לדון בו דינא דמי איכא מידי כו', משום דאסורה לישראל משום טרפה, לא איכפת לן בזה, כיון דכבר למדנו במפרכסת דכשרות, דעיקר דין היתר זה נאמר גם לבני נח, ודנינן דין זה גם בשחיטת טרפה, אף על גב דבטרכה גופה לא שייך בה מי איכא מידי כו', כיון דאין אנו צריכין לדון כן בכל פרט ופרט. ואף שיש לומר גם על עיקר דין היתר המפרכסת שנאמר גם לבני נח שלא נאמר להן אלא במקום שאין על המפרכסת איסור אחר לישראל, אבל בטרפה אין בה עוד עיקר דין היתר מפרכסת לבן נח, כיון דאסורה לישראל מאיסור אחר, וכמו שכתבנו לעיל. אבל על זה הרי אין לנו ראי' מדברי התוס', אתרי דהכא שאני שדין ההיתר כבר נאמר לבני נח, וחלוק בזה מטמאים שעל אבר מן החי שלהן אן שום מקום לדינא דמי איכא מידי שיהא מותר לבני נח, אחרי דאסורין תמיד לישראל משום טמאים. ואחרי שהוכיחו האחרונים מדברי הרשב"א דטרפה מפרכסת מותרת לבן נח וכן מוכח גם מהברייתא (דדף קכ"א)] יש לומר דזהו טעם הדבר. דכל שלמדנו לעיקר דין היתר מפרכסת לבן נח, מטעם מי איכא מידי כו', שוב גם בטרפה הדין כן אף דבה גופה לא שייך מי איכא מידי וכנ"ל, דכבר קם דינא על ידי הטעם דמי איכא מידי, השייך בשחיטת כשרות, ולא דמי לטמאים שעיקר דין היתר אבר מן החי שבהם אין ללומדו לבני נח, והחילוק מוסבר. וכיון שכן מיושבת קושית התבואות שור שהקשה מאיסור טרפה לאיסורא דלא תאכלו על הדם. דכל מה שכתבנו לחלק בין אבר מן החי של טמאים

לטרפה, הרי לא שייך זה אלא באיסור טרפה שאינו אלא במקרה, ומדין היתר מפרכסת שנוהג לישראל בכשרות דהוי היתר גמור ושייך בי' מי איכא מידי כו' יש מקום לדון שיהא היתר זה נוהג גם לבני נח. אבל להתירו לבני נח גם קודם שתצא נפשה, שאסור תמיד לישראל באיסור דלא תאכלו על הדם הרי דמי בזה לטמאין. דכיון דאיסורו נוהג בכל בהמה שנשחטה, הרי מעיקרא דדינא לא הניח מקום לדון על היתר מפרכסת שיהא מותר לאכול את האבר הנחתך גם קודם שתצא נפשה, כיון דבאותה שעה אסור הוא תמיד לישראל משום לא תאכלו על הדם, ומתחלה אין לדון דין היתר זה, אלא שיהא מותר האבר הנחתך מהמפרכסת לאחר שתצא נפשה, ואין בו משום אבר מן החי כדין אבר הנחתך בחיי', אבל שיהא מותר גם בשעה שמפרכסת שאסור תמיד לישראל מלא תאכלו על הדם, אין שום מקום ללמוד בו היתר לבני נח דהוי בזה כמו אבר מן החי של טמאים. ובזה יש להקל חומר הקושיא שהקשו האחרונים על דברי התוס' דחולין (דף ל"ג) שהקשו על הא דאמר הש"ס במפרכסת מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, דאמאי לא נימא שאני עכו"ם דלאו בני שחיטה נינהו, כמו דאמרינן ביכת תואר שאני עכו"ם דלאו בני כיבוש נינהו. ובספר נודע בשערים ראיתי שתמה על קושיתם, דביפת תואר דפרכינן דלישתרי לעכו"ם, היינו דלישתרי לעכו"ם על ידי כיבוש של עכו"ם, כמו שמותר לישראל על ידי כיבוש דישראל. דאותה שנכבשה ע"י ישראל ליכא למיפרך בה שהיא גופה תהא מותרת לעכו"ם משום מי איכא מידי כו', שהרי אסורה אפילו לישראל אחר, וכי כרכינן הוא רק שהנכבשת על ידי עכו"ם תהא מותרת לעכו"ם, ומשום הכי משנינן שפיר שאני עכו"ם דלאו בני כיבוש נינהו, ובלי כיבוש הרי אין להן היתר גם בישראל, אבל בשחיטה כי שרינן לעכו"ם מפרכסת, הרי בבהמה שנשחטה בשחיטת ישראל קיימינן, שתהא מותרת גם לעכו"ם בשעת פרכוסה, ובכהאי גוונא מאי איכפת לן מה דעכו"ם לאו בני שחיטה נינהו, כיון דאין אנו דנין על שחיטתו. והניח בצע"ג. ומצאתי עוד לאחרונים שהקשו כן. ולפי מה שכתבתי בפירושא דמי איכא מידי כו', דאנו דנין על הדין בעיקרו, שההיתר שבו נאמר גם לבן נח, יש מקום להקל את החומר הנ"ל. דכיון דאנו דנין שיהא דין היתר השחיטה נאמר לבני נח, להתיר את המפרכסת, הקשו התוס' שפיר דשאני עכו"ם דלאו בני שחיטה נינהו. דמדחזינן בשחיטה דמי שאינו בר זביחה, שחיטתו פסולה, הרי שאין עליה דין שחיטה כל שאין בה מצו שחיטה בשחיטתה. וכיון דאין העכו"ם מוזהרין על מצות שחיטה, הרי לגבי' עיקר השחיטה נחירה בעלמא היא, ואיך יהי' להם דין היתר מפרכסת שבשחיטה, כיון דלגבי' אין זו אלא נחירה, והרי לא מצאנו לנחירה שתתיר מפרכסת גם לישראל. ואף דלישראל שחיטה היא, הרי

זה כאלו הי' במציאות פסול כזה בשחיטה, דלגבי ישראל אין זה פסול, ולגבי עכו"ם הוי פסול, דעל שחיטה כזו לא היינו יכולין לדון שיהא דין היתר מפרכסת שלה נאמר לעכו"ם, כמו שנאמר לישראל, אחרי דלישראל שחיטה היא ולעכו"ם אין זו שחיטה. ואף על גב דהבשר הנשחט משחיטה כזו מותר לישראל, לא שייך בזה מי איכא מידי להתירו לעכו"ם, אחרי דלדברינו אין אנו דנין מי איכא מידי אלא על עיקר דין היתר השחיטה למפרכסת שיהא נאמר גם לעכו"ם, ולא על הבשר שניתר לישראל שיהא מותר לעכו"ם, ואם כן זהו רק כל היכא דאיכא עלה שם שחיטה גם לגבי עכו"ם, אבל אם לגבי עכו"ם שחיטה פסולה היא, הרי לא שייך בה לדידהו דין היתר השחיטה, כיון דלגבייי' אין זו שחיטה כלל. והכי נמי בעיקר דין השחיטה, כיון דלגבי עכו"ם נחירה היא, אין לדון עלי' שיהא דין ההיתר שבה נאמר גם להם, כל דלדידהו אין זו שחיטה. ולא מהני כאן מה שההיתר יבוא על ידי שחיטת ישראל, כיון דאין אנו דנין על בשר זה שנשחט והותר לישראל, אלא על עיקר הדין שיהא נאמר גם לעכו"ם, וזה אין לו מקום כל זמן דלגבי העכו"ם אין השחיטה אלא נחירה. והגאון בעל נודע בשערים הרחיק לחלק בין דליכא מידי כו' הנאמר גבי יפת תואר להנאמר בשחיטה, ומפרש דבשחיטה קאי זה על הבשר שניתר כבר לישראל שיהא מותר גם לעכו"ם, ומשום הכי הגדיל תמיהתו. אבל לפי דברי רש"י בסנהדרין (דף נ"ט) שהבאנו לעיל, בטעמא דמי איכא מידי, הוי פירושו תמיד על עיקר הדין שיהא נוהג גם בעכו"ם. אלא דבזה חלוקים הן, דבשחיטה נוהג דין היתר מפרכסת לגבי עכו"ם על ידי שחיטת ישראל, וביפת תואר פירושו שתהא מותרת לעכו"ם על ידי כיבושו הוא עצמו. אבל אין בזה כדי חלוקה, כיון דסוף סוף גם בשחיטה אין אנו דנין על הבשר הניתר לישראל שיהא מותר לעכו"ם, אלא שיהא דין ההיתר נאמר לעכו"ם בעיקרו כמו שנאמר לישראל, משום הכי יש מקום לקושית התוס' דאין לדון דין ההיתר למי שאינו בדין שחיטה, כיון דלגבי', שחיטה זו נחירה היא. והוקל החומר:

ד) ויש לי מקום עיון לפי דברינו הנ"ל, בטעם דמי איכא מידי שאנו דנין כן על עיקר ההיתר שבשחיטה שיהא נאמר לבני נח, ושוב לא איכפת לן מה דבטרפה לא שייך מי איכא מידי, כיון דכבר קם דינא דשחיטה מתרת מפרכסת לבני נח. לפי זה יש לומר דלאו דוקא טרפה שהועילה לה שחיטתה לטהרה מידי נבלה לישראל, אלא גם בדעביד איסור בשחיטתו, דלרבא דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני שחיטתו נבלה, אפילו הכי תהא מפרכסת שלה מותרת לבני נח. דכיון שנתקבל הדין לבני נח דשחיטה מתרת להן מפרכסת, הרי כל שאין השחיטה פסולה מצד הדינים הפוסלין עצם השחיטה ושם שחיטה עלה, יש לה דין היתר מפרכסת לבני נח, ומה דלישראל יש להם

איסור המבטל פעולת השחיטה, אין זה ענין לבני נח שאין להם איסור זה. והא דלא שייך בפרט זה מי איכא מידי כיון דאסורה לישראל, לא איכפת לן, כיון דכבר נתקבל עיקר ההיתר לבני נח, וכמו בטרפה. ורק כשהשחיטה פסולה על פי דיני שחיטה, אז הוא דאסורה המפרכסת לבני נח, דדין היתר המפרכסת הרי נאמר להם רק בשחיטה כשרה, על פי דיני שחיטה דשם שחיטה עלה, אבל לא בשחיטה פסולה שאין עלי' שם שחיטה כלל. וזהו רק בשחיטה פסולה מצד עצמה, אבל בשחיטה באיסור דבעצם שם שחיטה עלה, אלא שהאיסור מבטלה, כיון דלגבי בני נח לא שייך ביטול זה, הרי נשאר להם דין היתר המפרכסת שבשחיטה זו. ונרויח ליישב בזה מה שהקשה הגאון ז"ל בבית הלוי חלק א' סימן י"ד במתני' דהשוחט בשבת דשחיטתו כשרה. והקשו האחרונים לרבא, דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני אמאי שחיטתו כשרה, ותירצו דבמקום דלא יתוקן האיסור מהני גם לרבא, והכא גם אם אין שחיטתו שחיטה אכתי עביד איסורא דעביד חבורה בשבת ואין זה מקלקל דהרי מוציאה מידי אבר מן החי לבני נח, כדאמרינן בפסחים (דף ע"ג). ועל זה הקשה הגאון ז"ל לפי מה שכתב הר"ת בשבת (דף ק"ו) דלר' יהודא לא חשיב מתקן אלא כשבא התיקון מיד בשעת המלאכה, אם כן אם נאמר הכא דלא מהני הרי יתוקן האיסור של שבת, דהוי מקלקל, ומה שמוציא מידי אבר מן החי לבני נח, לא חשיב בזה מתקן, דהכא בשעה שמפרכסת אסורה עדיין לבני נח, כיון דגם לישראל אין זו שחיטה ואין בזה משום מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, ואי דתהא מותרת לבן נח לאחר שתצא נפשה, הרי להר"ת לא חשיב זה מתקן כל שלא בא התיקון מיד בשעת השחיטה. יעו"ש שהאריך בזה. ולדברינו מיושבת קושיתו בעיקרה, דבכגון דא מותרת המפרכסת לבני נח, אף על גב דלא אהני שחיטתה לישראל, כיון דהא דלאו שחיטה היא לישראל, אינו משום דעצם השחיטה פסולה, אלא דהאיסור מבטלה, וכיון דלבני נח לא שייך ענין ביטול זה, נשאר להם דין היתר השחיטה בתוקפו, ומה שאין לדון בפרט זה מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, לא איכפת לן וכנ"ל בטרפה. ועיין בשו"ת הגאון רעק"א זצ"ל סימן קס"ד שהקשה שם השואל כעין קושית הבית הלוי הנ"ל על הגמ' דפסחים (דף ע"ג) דחשיב תיקון מה שמוציאו מידי אבר מן החי לבני נח, והרי התם המפרכסת אסורה לבני נח, דלא שייך מי איכא מידי כו' כיון דגם לישראל אסורה משום שחיטה לעכו"ם וכו' ואם כן לא בא התיקון מיד בשעת שחיטתו ולא הוי מתקן לשיטת ר"ת. אלא דהתם עיקר השחיטה הויא שחיטה לישראל, להוציאה מידי נבלה ומידי אבר מן החי, והוי דומיא דטרפה, ותירץ שם הגרעק"א עפ"י דברי האחרונים דגם טרפה מפרכסת מותרת לבני נח לפי שמוציאה מידי נבלה גם

לישראל והוי שחיטה. ובזה אכתי לא נמצא נוח לקושית הבית הלוי, דהכא לישראל לא מהני השחיטה כלל, ואינה מוציאה גם מידי נבלה. אבל לדברינו בטעם הדבר דטרפה מפרכסת מותרת לבני נח, שהוא משום דעיקר דין השחיטה נאמר גם לבני נח, מיושבת גם קושית הבית הלוי, דלפי טעם זה יש להתיר מפרכסת לבני נח גם היכא דשחיטתה נבלה, כל שאין הפסול מצד דיני השחיטה אלא משום איסור המבטלה וכנ"ל]. אכן יש לפקפק בזה. דיש לומר גם הכא דגם עצם השחיטה אינה שחיטה כלל, דהרי זהו גם כן פרט אחד מדיני השחיטה שצריכה להוציא מידי נבלה, וכל שחיטה שאינה מוציאה מידי נבלה, יהי' מאיזה טעם, אינה חשובה שחיטה לשום דבר, אפילו אם היא כשרה לכל פרטי' ומותר לשחוט בנה אחרי'. והכא נמי דלא מהני להוציאה מידי נבלה, יהי' זה משום איסור המבטלה, אבל על כל פנים חסר לה פרט זה שהשחיטה צריכה לו, אין עלי' שם שחיטה ואינה בדין היתר מפרכסת לבני נח, כמו שאין היתר זה בשחיטה שפסולה מצד ההלכות הפוסלות בשחיטה. או אולי יש לומר דהכא שאני דאכתי שם שחיטה עלה לענין זה החיוב גופי' שמתחייב על ידה ומיחשב לעובר אמימרא דרחמנא. דעל החיוב שמתחייב השוחט בשבת לית מאן דמקשה דלרבא דלא מהני לא יתחייב כלל משום שוחט בשבת, משום דהוי מקלקל, לשיטת רבנו תם דלא חשיב תיקון היכא דלא בא התיקון מיד בשעת מלאכה. הא לא קשה להו, משום דחייב מיתה אמאי דעבר אמימרא דרחמנא. ובשאר שחיטה שאינה מוציאה מידי נבלה אין גם לחייבו מיתה להר"ת דלא הוי מתקן בההיתר דלבני נח. והיינו משום דהכא דאין שחיטתו שחיטה משום דאי עביד לא מהני, דלולא האיסור שחיטה גמורה היא, והוי מתקן גמור בין לישראל בין לבן נח, על שחיטה כזו הרי חייבי' רחמנא, ומה דעל ידי האיסור לא הוי מתקן לא איכפת לן כדי לפוטרו מחיוב שבת, דזה גופא דין האיסור ועיין בדברינו לעיל בסימן ב' בהגה"ה] מה שאין כן בשחיטה דעלמא שאינה מוציאה מידי נבלה דמצד עצמה אין בה תיקון. וכיון דהכא על כל פנים דין שחיטה עלה לענין החיוב גופי', יש לומר דגם שחיטה כזו מהני להתיר לבן נח מפרכסת, אף שאינה מוציאה מידי נבלה, כמו שחשובה שחיטה לענין החיוב שבת, אף דשאר שחיטה שאינה מוציאה מידי נבלה אין חייבין עלי' גם משום שבת להר"ת דמה שמתירה לבן נח אין זה תיקון לפי שאינו בא אלא לאחר שתמות. וצ"ע בפרט זה:

ה) על כל פנים דברי הלבוש מיושבים. וגם דברי הטור מתפרשין כדעת הלבוש ואין לדחוק ולהוציאן ממשמען כמו שכתב התבואות שור. אחת היא שנהי' מוכרחין לומר, דדעת הלבוש והטור כדעת הרמב"ם באיסור דלא תאכלו על הדם שבמפרכסת קודם

שתצא נפשה, דהוי דאורייתא, כמו שהעיר התבואות שור שם. ולולא דברינו לא הי' זה מוכרח, דהי' אפשר לומר דגם כשאסור לישראל באיסור אחר דרבנן סבירי להו להטור והלבוש דלא אמרינן בי' מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. והטעם יש לומר, דדעתם כדעת הרמב"ם דבכל איסור דרבנן יש בו משום לא תסור, וממילא הוי איסור דאורייתא. ואף דדינו כדין איסור דרבנן זהו רק לענין עיקר האיסור, כגון בספק, דספיקא דרבנן לקולא, מיגרר גריר בזה האיסור דאורייתא אחרי כללי האיסור דרבנן, דהתורה הרי לא אמרה לא תסור, אלא היכא דעל פי דיני איסור דרבנן יש כאן איסור, אבל במקום דעל פי כללי איסור דרבנן אין כאן איסור, הרי באופן זה לא אמרה תורה לא תסור, וכיון דמדין איסור דרבנן, דספקו להקל, ממילא אין כאן לא תסור וייישבתי בזה טענות הרמב"ן על הרמב"ם] וזהו רק כשאנו דנין אם יש כאן איסור כלל, או לענין חשיבותו נגד איסור דאורייתא, דודאי איסור דאורייתא עדיף ממנו, דבזה אנו מתחשבין עם האיסור דרבנן כמו שהי' דינו מצד עצמו לולא האיסור דלא תסור, דכל זמן שאין לנו עוד דין איסור דרבנן, הרי אין לנו עוד דין דלא תסור, וכשאנו דנין אותו נגד איסור דאורייתא, ואיסור דאורייתא עדיף מיני', הרי במקום איסור דאורייתא אין כאן איסור דרבנן ואין כאן לא תסור. אבל כשכבר באנו לכלל איסור דרבנן, והוא עומד בפני עצמו, יש לו דין איסור דאורייתא מלא תסור. ומשום הכי כשבאנו לדון מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור במקום שיש איסור דרבנן לישראל, דינו כאלו הי' כאן איסור דאורייתא משם אחר. אבל לדברינו בעיקר הדין דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, שפירושו דההיתר הנאמר לישראל נאמר גם לעכו"ם, ליכא למימר הכי. דלפי זה לא שייך הך טעמא דכל שאסור לישראל באיסור אחר לא אמרינן בי' מי איכא מידי כו', אלא אם האיסור האחר כבר בא לעולם בשעה שנאמר ההיתר שאנו דנין עליו, אבל באיסור שחידשו רבנן, נהי דהתורה נתנה עליו דין איסור דאורייתא מלא תסור, אבל איסור זה הרי נתחדש אחר כך בשעה שגזרו רבנן, ובשעה שנאמר בסיני ההיתר לישראל לא הי' עוד איסור זה בעולם, ובאותה שעה כבר נתקבל ההיתר לבני נח, מדין מי איכא מידי, דהרי אז הי' לישראל היתר גמור, וכשנאסר אחר כך לישראל מדרבנן אף אם ניתן לאיסור זה דין איסור דאורייתא, לא יפקע בשביל איסור זה ההיתר שכבר נתקבל לבני נח. ולכן יהי' מוכרח דדעת הטור והלבוש כהרמב"ם דלא תאכלו על הדם הוי איסור דאורייתא. ויש להתיישב בזה:

ו) ופה מקום אתי להעיר במה שראיתי לגדולי רבותינו האחרונים ז"ל שכתבו דלדעת הרמב"ם דאיסור דלא תאכלו על הדם במפרכסת הוי דאורייתא, הוא הדין דבן פקועה

שניתר בשחיטת אמו, אסור לחתוך ממנו אבר ולאוכלו כשהוא חי, דלא עדיף מנשחטה ועודה מפרכסת, דאסורה משום לא תאכלו על הדם. עיין בפרשת דרכים דרוש א' שכתב כן לדבר ברור ופשוט. וכן כתב הצל"ח בחידושיו לפסחים (בדף כ"ה). וראיתי עוד לגדולי האחרונים שכתבו כן לדבר פשוט. ולדידי אין הדבר פשוט כלל וכמעט שהוא פשוט להיפוך. והוא, דהרי הא דבן פקועה ניתר בשחיטת אמו, אין זה משום דשחיטת אמו מהניא לי' שיהא נידון כמו שנשחט הוא עצמו, כדי שיהו נוהגין בו הדינים הנוהגים בהיתר כל שחיטה. שהרי גם האיסורין שאין השחיטה מתרת אותם כלל, מותרין גם כן בבן פקועה, דהרי גם בנמצא טרפה מלפני שחיטת אמו דעת כל הראשונים להתיר [זולת הראבי' שהביא בהגהות אשר"י ועיין ברדב"ז חלק א' סימן ק"צ] ונמצא מת שמותר לכולי עלמא, ונחתך מן הטחול ומן הכליות דאינו ניתר בשחיטת עצמו ומותר בשחיטת אמו. וגדולה מכולן איסורי חלב וגיד שמותרין בבן פקועה. אלא דהכא טעם אחר בדבר וכמו שכתב הרא"ש בפרק בהמה המקשה סימן ה', וזה לשונו, ואל תתמה לר' יוחנן כיון דנקרא חלב בגמר חדשים למה ניתר בשחיטת אמו דיו לולד שיהא כאמו דאין שחיטתה מתרת חלבה יש לומר דגזרת הכתוב הוא שהרי למדונו מכל בבהמה תאכלו שאם חותך מן העובר מותר ואלו חותך מן הבהמה אסור. עד כאן לשונו. ועיין בפירש"י (דף ע"ה ע"א) ד"ה בהושיט וז"ל וכיון דכלו לו חדשיו חלבו אסור ומיהו כי שחטה לאמו שרי לי' ר' יהודא מכל בבהמה תאכלו עכ"ל. וקצת קשה לפי זה מה דאמרינן (בדף ק' ע"ב) ומי מצית אמרת נוהג בשליל והתנן נוהג בשליל ר' יהודא אומר אינו נוהג בשליל וחלבו מותר הני מילי גבי טהורה דרחמנא אמר כל בבהמה תאכלו, ולפי דברי הראשונים הנ"ל אינו מובן כלל מה דמייתי ראי' דאינו נוהג בשליל מהא דמותר היכא דנשחטה אמו, דהתם רחמנא שרי לי' מגזרת הכתוב כמו דשרי לחלבו, אבל אנן כי קיימינן היכא דיצא לאויר העולם באמת חל איסור גיד ממעי אמו. ודוחק לומר דזהו מה שנכלל בכוונת תירוץ הש"ס הני מילי גבי טהורה דרחמנא אמר כל בבהמה תאכלו, דאם כן למה לי' לחלוקי בין טהורה לטמאה, תיפוק לי' דבטהורה גופה חלוק הוא שליל שניתר בשחיטת אמו דפקע מיני' איסור גיד מגזרת הכתוב, משלול שיצא לאויר העולם דחייל עליו איסור גיד ממעי אמו. וצ"ע] אשר מכל זה מבואר דההיתר של העובר אינו רק משום זה דהוי כמי שנשחט בשחיטת אמו, אלא דגזרת הכתוב הוא להתיר בו גם הדברים האסורים שאין השחיטה מתרת אותן:

*) *) ובזה מיושב מה שהעירותי למאן דאמר עובר ירך אמו הוא, למה לן קרא דכל בבהמה תאכלו להיתר בן פקועה, תיפוק לי' דהוי כאחד מאברי' שניתר בשחיטתה.

ולהנ"ל אתי שפיר, דקרא אצטריך למשרי גם הדברים האסורים כמו חלבה וגידה ונמצאת טרפה לפני שחיטת אמה, דאי מטעם עובר ירך אמו לא עדיפא שחיטה זו משארי שחיטות, ומהיכא תיתי למשרי להו. גם נסתך מן הטחול ומן הכליות מן העובר שבמעי', אי מטעם עובר ירך אמו אתינן עלה, לא עדיף מגוף הבהמה, ולכן אצטריך כל בבהמה תאכלו וכמו שכתב הרא"ש. מיהו יש לומר דלא שייך בזה עיקר הטעם דעובר ירך אמו, כדי להתירו בשחיטת אמו גם לאחר שיצא חי לאויר העולם. דזה נראה פשוט, דאם מחתיכת בשר שחוטה יתהוה בעל חי חדש, ודאי דיהא צריך שחיטה, דאף שנברא מבשר שכבר הותר בשחיטה, ברי' חדשה הוא וצריך שחיטה. [ואין לדמות זה לולד הבא מבן פקועה שמותר כמותו, דהתם שאני שנולד ממנו ודין יוצא מן המואר עליו אבל אנן קיימינן בגוונא דלא שייך דין יוצא, שמחתיכת בשר זו עצמה נברא ברי' חדשה שלא מכח ופעולת הבשר הקודם, וכיון דהוא דבר חדש לא שייך בו איסור יוצא, דומה למה שכתב הרא"ש בדבש שנתערב בו נבלה דהדבש מותר ולא שייך כי' איסור יוצא כיון שהוא דבר אחר לגמרי והכי נמי הכא בהיפוך דלא שייך בי' יוצא מן ההיתר, וכבר האריכו בפרט זה.] ואם כן הכא דכל זמן שהעובר במעי אמו הוי כאחד מאברי', ולאחר שיצא לאויר העולם הוא ברי' בפני עצמו, הרי דינו כמי שנתהוה ברי' חדשה מן האבר הקודם. ואם כן אף דקודם שיצא לאויר העולם הוי דינו כשחוט, אין להתירו עתה כשיצא לאויר העולם, דהוי כבשר שחוט שנתהוה ממנו ברי' חדשה. ועיין בתמורה (דף ל"א) שנחלקו ר' אליעזר וחכמים בכזית רמה שנולדה בבשר המת דסבירי להו לחכמים דלא מטמא, אף דאתי מבשר המת משום דעתה ברי' חדשה היא. וזה דומה לסברתינו הנ"ל. וגם ר' אליעזר דמטמא התם, הרי טעמי' משום דגם מחיים איקרי אדם רמה ואין זה פנים חדשות. אבל בעיקר הסברא דאף דהרמה נתהוה מבשר טמא, כל שהוא פנים חדשות אין לו לטמא, הרי לא נחלק. ובהגידי הערתי זו לפני כבוד שארי הגאון האמתי ר' חיים סאלאווייציק שליט"א האבד"ק בריסק דליטא אמר שיש להביא סמך לדברי מדברי הרמב"ם גבי דרני דבשרא שדעתו דאף שנוצרו לאחר שחיטה אסורין משום אבר מן החי, ולסברתי דעתו ומתבאר עוד יותר מדברי רש"י (בדף ע"ד ע"ב) ד"ה אלא על עסקי שחיטה בלבד, וזה לשונו, אבל לשאר דבריו מודו רבנן דבהמה מעלייתא היא. וכן כתב עוד שם בד"ה לא הילכו בו חכמים בשליל בהיתר זה דלא משוי לי' בהמה עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דההיתר של העובר בשחיטת אמו, הוא משום דלענין אכילה לא חשוב כבהמה כלל שיהו נוהגין בו האיסורין הנוהגין בבהמה. ובזה מובן היטב מה שאמרו בגמ' לא הילכו בו אלא על עסקי אכילה בלבד למעוטי רובעו וחורש בו. וכתבו התוס' דסלקא דעתין דגרע

מבהמה מפרכסת דחייב הרובע כדאמרינן בפרק העור והרוטב. והטעם למה דסלקא דעתין לחלק בין מפרכסת לבן פקועה לא כתבו. ולדברינו החילוק מוסבר, דמפרכסת הרי לא יצאה מכלל בהמה, והיתר אכילתה הוא משום דין השחיטה שהועילה להתירה, אף שהיא חי' גמורה. וכיון דכחי' היא לכל דברי' בודאי דחייב הרובעה. אבל בן פקועה דהיתר אכילתה הוא משום דמגזרת הכתוב אין עלי' דין בהמה, הוי אמינא דהוא הדין לענין רביעה וחרישה דאינה חשובה כבהמה, ולזה אשמועינן הש"ס דהגזרת הכתוב לא הוי אלא לענין אכילה, ולשארי דברים חשובה בהמה וכלשון רש"י. גם יתיישב בזה מה שיש להעיר להראשונים דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', ולאו בת העמדה והערכה היא. והרשב"א בבבא קמא, שהבאנו בסימן י', ביאר הטעם ביותר, דהיתר אכילתה משוי לה כבשרא בדיקולא, ומשום הכי לא מהני לה פדיון. אם כן בן פקועה שמותר באכילה לא יהני לי' לעולם פדיון מטעם זה שיש לו היתר אכילה, והוי כבשרא בדיקולא ולאו בר העמדה והערכה הוא. ואי דלדברי האחרונים הנ"ל אסור משום לא תאכלו על הדם ואין לו עוד היתר אכילה, הרי איסור זה איתי' גם במפרכסת, וכבר כתבנו בסימן י' דלהראשונים דישראל בטהורה מפרכסת אינה כחי', וכפי שהסביר הרשב"א בטעמם] על כרחין דסברי דאיסור דלא תאכלו על הדם במפרכסת הוא דרבנן כדעת רש"י. ולהרמב"ם דהוי דאורייתא, באמת סבירא לי' דגם ישראל בטהורה מפרכסת כחי' וכמו שכתבנו שם בארוכה. ואם כן יצא מזה דלהראשונים הנ"ל בן פקועה אין לו פדיון, וזהו דבר שלא שמענו. ואין לומר דהכא שמתחלת הקדשו הוא מותר באכילה הרי לא הי' מעולם בכלל העמדה והערכה, לדעת הראשונים הנ"ל, ובכגון דא אין צריך כלל העמדה והערכה, כיון שלא בא מעולם לכלל זה, והוי כמו שהקדיש דבר שאין בו רוח חיים. דאכתי למאן דאמר ולדות קדשים במעי אמן הן קדושים, הרי כבר הי' בכלל העמדה והערכה אגב אמו, ואינו נפדה עוד בלי העמדה והערכה. גם אין לומר דכיון דלא הילכו בו אלא על עסקי אכילה בלבד, משום הכי לענין העמדה והערכה חשוב כחי, דהרי גם במפרכסת חייב הרובעה, ואפילו הכי לענין העמדה והערכה משוי לה היתר האכילה כאינה חי'. ולפי הנ"ל הדבר מבואר היטב. דבכל בהמה חי' דהחיות שבה אוסרתה באכילה, לכן כשנשחטה והותרה לאכילה, שהוא איסור הבא מצד חיותה, ההיתר מוציאה מדין חי', דהיתר אכילה ודין חי' הוא תרתי דסתרי. אבל בן פקועה שהותרו בו אפילו האיסורין שאינן מחמת חיותו, כמו חלב וגיד, ומותרין בבן פקועה מגזרת הכתוב לפי שאינו בכלל בהמה, והוי כדגים וחגבים שמותרין באכילה כשהן חיין, איך נאמר דבשביל היתר כזה יצא מדין חי, אטו דגים וחגבים אינן כחיין לפי שמותרין באכילה,

ולכן לא שייך כלל לומר בבן פקועה דהיתר אכילתו מוציאו מדין חי, דהיתר אכילה כזו, שבא מצד דלענין אכילה אין עליו דין בהמה, אינו סותר כלל לדין חי':

ז) על כל פנים מבואר דהיתר בן פקועה אינו משום דהוי כשחוט, אלא דמגזרת הכתוב יצא מכלל בהמה ולכן חלבו וגידו מותרין. ואפילו לדעת הרמב"ם דחלבו וגידו אסורין לפי דפסקינן כר' יוחנן דחדשים גרמי, אכתי מוכח כן מנמצא מת וטרפה לפני שחיטת אמו שמותר. וכן מוכח מדברי הר"ן בחידושיו לחולין (בדף כ"ח) שהעיר למה אין טרפות אוסרת לאחר שחיטה כל זמן שמפרכסת, כיון דמפרכסת כחי', וכתב הטעם משום דלא נפסק תו רוב חיותה על ידי הטרפות דכבר נפיק על ידי השחיטה. ולפי זה דהא דאין טרפות לאחר שחיטה אין זה משום היתר השחיטה, אלא משום דכבר נפיק חיותה, הרי תקשה בבן פקועה דלא שייך בי' טעמא דפסיקת החיות, אמאי אין טרפות אוסרת בו גם לאחר שחיטת אמו. אלא דהוא הטעם דבכל מה שנוגע לאיסורי אכילה יצא מכלל בהמה והוי כדגים וחגבים דאין הטרפות אוסרת. ועיין מה שכתבנו לעיל בסימן ו' בדברי הר"ן. ולפי כל זה הרי פשוט מבואר דאין לאסור בן פקועה מלא תאכלו על הדם כמו מפרכסת. דכיון דעל עסקי אכילה יצא מכלל בהמה הרי אין לאוסרו מלא תאכלו על הדם שאינו נוהג אלא בבהמה, דשארי בעלי חיים מותר לאוכלן כשהן חיין והא דאסורין כשהן חיין, משום בל תשקצו, הרי אין זה אלא דרבנן. ואפילו לפי מה שהעירו איזה אחרונים דהוי דאורייתא, הרי כל זה כשאוכלו כולו, אבל לחתוך ממנו אבר לאוכלו בשעה שהוא חי הרי מבואר בשו"ע סימן י"ג שהוא היתר גמור ואין בו אפילו איסור דרבנן ומי עדיף איסור זה מאיסור טרפה וחלב וגיד שמותרין בו מטעם זה. ולפלא על גדולי האחרונים הנ"ל שלא שמו עין על זה. ובזה תסור תלונת הגאון רעק"א זצ"ל בהגהותיו ליו"ד סימן י"ג על מה שכתב הר"ן בטעמא דדם בן פקועה אסור, דרק מידי דאכילה הותר בו אבל לא מידי דשתיי'. וכתב הוא ז"ל, דלא צריך לזה, דבלאו הכי אין לנו ראי' להתיר דמה מקרא דכל בבהמה תאכלו. דהרי עיקר ההיתר הוא ממשמעותא דקרא דמתיר את כל הנמצא בה, וגם מידי דאיסורא, וראי' זו אינה מוכיחה להיתר דמה, דכיון דדם שבישלו מותר, הרי יכול לאכול את הדם על ידי בישול, ומנא לן שכיוונה התורה להתיר אכילתו באיסורו כשהוא חי. ולפי דברי רש"י הנ"ל אין לזה מקום, דכיון דטעם היתר האיסורין שלו הוא, משום דעל עסקי אכילה הוציאתו רחמנא מכלל בהמה, ממילא גם דמו מותר דהוי כדם דגים. ואף דעל איסור דם עצמו אין לנו הוכחה דלא חשיב כבהמה, אין בזה כלום, דחילוק כזה במידי דאכילה גופא, לא אשכחן שיהו חלוקין פרטי איסורי האכילה דלפרט זה אינו חשוב כבהמה, ולפרט זה יהא עליו דין בהמה ויהא אסור. ובגמ' אמרינן

לא הילכו בו אלא על עסקי אכילה למעוטי רובעו וחורש בו, אבל במידי דאכילה גופא אין שום חילוק. וכיון דלכל מילי דאכילה אינו חשוב כבהמה, ממילא אין איסור גם על דמו, אף שיכול לאוכלו בהיתר, דעיקר היתרו הוא מה דעל עסקי אכילה אינו חשוב כבהמה. ולכן הוסיף הר"ן ז"ל מוסברת, דאף על גב שנוצרו מבשר שחיטה, אסירי עתה כשנתהוו ברי' חדשה בפני עצמן. ויש סמך לדעתו ממחלוקת דר' אליעזר ורבנן בתמורה הנ"ל דחרוויי' אית להו סברא זו וכנ"ל. ואתי שפיר בנידון דידן דאף דעובר ירך אמו וניתר בשחיטתה דהוי כאחד מאברי', זהו רק כל זמן שהוא במעי אמו, אבל משנולד ויצא לאויר העולם דהוי ברי' חדשה, אי לאו קרא דכל בבהמה תאכלי היי בעי שחיטה. דרק במידי דאכילה לא חשיב כבהמה ולא במילי דשתי'. אלא דלפי זה קשה קצת מה שאמרו למעוטי רובעו וחורש בו, ולא אמר למעוטי דמו, וכמדומני שכבר העירו בזה האחרונים:

ח) ואגב אכתוב בזה מה שנראה לי להעיר עוד שם על דברי הגרעק"א זצ"ל שכתב במרוצת דבריו ליישב קושית התוס' בפסחים (דף כ"ב) דבהא דפרכינן והרי דם, כתבו התוס' דמכאן מוכרח שאין הדם בכלל בהמה דאם לא כן הכא נמי נימא כשהותרה נבלה היא ודמה הותרה כמו שאמרו בחלב וגיד. וכתב הגאון ז"ל, דבדם לא שייך לומר דהיא ודמה הותרה, דהעיקר מה דאמרינן כן בחלב וגיד, הוא משום דהיתר ההנאה כולל כל הבהמה, וגם חלב וגיד בכלל, דהתורה לא הוציאה שום דבר מכלל היתר זה, וזהו דוקא בחלב וגיד דכשהוא אסור אין לו היתר בשום אופן, ומדלא הוציאתו התורה מסתמא הוא נכלל בכלל ההיתר, אבל בדם שיש לו היתר על ידי בישול הרי אין לנו הוכחה זו, דהא דלא הוציאתו התורה מכלל ההיתר הוא משום דכשהוא אסור גם כן יש לו היתר דרך בישול, ולזה כיוונה התורה שכללתו עם הנבלה, אבל בשעה שהוא חי באמת אסור בהנאה. וכדבריו כתב הצל"ח בחידושיו לפסחים שם (בדף כ"ב). ולי נראה דדברי התוס' נכונים וגם בדם אי הוי בכלל בהמה איתא להוכחה זו עצמה, דהרי הא דדם שבישלו מותר, אין לנו על זה מיעוט מיוחד להתירו כשהוא מבושל, אלא דהטעם דכשבישלו יצא מתורת דם, כמבואר בדברי רש"י במנחות (דף כ"א) ד"ה דם שבישלו וז"ל, דהא לא חייבי' תורה אלא על דם הראוי לכפרה ודם קדשים משבישלו לא חזי למילתי' ונפיק מתורת דם. הרי דהיתירו הוא משום שיצא מתורת דם, ואם כן זהו רק בשעה שאין אסור אלא באכילה, דאז יש לומר דכשיצא מתורת דם, אין עליו עוד איסור אכילת דם. אבל לההוי אמינא דדם אסור בהנאה מה מהני לן מה שיצא עתה מתורת דם, לא יהא אלא אפרן של איסורי הנאה הנקברין דגם כן אסור. ואם כן להההוי אמינא ודאי דגם דם שבישלו אסור בהנאה. וקמה ההוכחה דמדלא הוציאתו התורה מסתמא נכלל בכלל ההיתר. ושפיר

כתבו התוס' דמדלא משני הש"ס היא ודמה הותרה שמע מינה דאין דם בכלל בהמה. ורב אחד השיב על זה מדברי הרמב"ם הידועים בפירוש המשנה בכריתות. דכל שאינו אסור באכילה אינו אסור בהנאה, והכא נמי בדם שבישלו דאם אין עליו איסור אכילה ממילא מותר גם בהנאה. אבל אין זה ענין כלל לנידון דידן, דהרמב"ם כתב כן לענין תחלת חלותו של איסור הנאה, דכל דלא חייל איסור האכילה לא חייל גם איסור ההנאה, דאיך אפשר לאסור בהנאה כל זמן שמותר באכילה. אבל היכא דכבר חלו איסור אכילה ואיסור הנאה, אלא דאחר כך אירע שנפקע איסור האכילה, ודאי דמשום זה לא יפקע גם איסור הנאתו. ואפרן של איסורי הנאה יוכיח, דודאי דמתחלה לא הי' חל על האפר איסור הנאה לסברת הרמב"ם הנ"ל ומכל מקום כשנאסר כבר בהנאה כשהי' ראוי לאכילה, אסור בהנאה גם כשנעשה אפר אף דאין בו עוד איסור אכילה. [וגם עוד מטעם אחר יש לאסור בהנאה דהנאתו עתה הרי נמשכת מהוויותו הקודמת בזמן שהי' שלם ואיסורו עליו]. ודברי הרמב"ם אין להם מקום אלא בתחלת חלותו של איסור ההנאה. וכנ"ל. ואם יש מקום להשיב הוא רק ממה שנסתפק המשנה למלך בפרק י"ד מהלכות אבל באיסורי הנאה דאתי מלא יאכל לר' אבהו, כשנתקלקלו ולא חזו לאכילה אי אסירי בהנאה. אבל דבריו אינם ענין לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, דהרי הרמב"ם כתב כן בבשר בחלב, והוא ז"ל מסיק שם דבבשר בחלב שאין באיסורן לשון אכילה ואסירי אפילו שלא כדרך הנאתן, ודאי דאסירי בהנאה גם בדלא חזי לאכילה. אלא דהרמב"ם מיירי בתחלת חלות האיסור, ואז כשלא חל איסור האכילה אין מקום לחול לאיסור הנאה, ודין זה נוהג גם באיסורין דלא נפקי בלשון אכילה. וספקו של המשנה למלך הוא רק בהני איסורי הנאה דנפקי בלשון אכילה, דמשום הכי כל דלא חזי לאכילה נפקע מהן איסור ההנאה, אפילו כשכבר חל, דמשום דנפיק בלשון אכילה, אין בהן איסור אלא כשהן ראויין לאכילה. והוא טעם אחר שאין לו שייכות לדברי הרמב"ם. ולא קשה לדידי' מכל הנקברין דאפרן אסור אף דלא חזו לאכילה, משום דכל הני דמני מתניתין בסוף תמורה בהנקברין, לא נפיק איסור הנאתן בלשון אכילה, והני דנפקי מלא תאכל לר' אבהו באמת יהא אפרן מותר להמשנה למלך. ולפי זה יש מקום לומר, דדם לפי ההוי אמינא דאיסור הנאתו נפיק מלא יאכל, יהא מותר כשבישלו לפי סברת המשנה למלך דכל דנפיק בלשון אכילה אין איסורו איסור אלא בשעה שראוי לאכילה. דאף על גב דהכא חזי לאכילה, וספקו של המשנה למלך הוא כשנתקלקל ולא חזי לאכילה, מכל מקום הטעם אחד. דעיקר סברתו הוא דכל דנפיק איסורו בלשון אכילה, אין עליו איסור הנאה כל שנפקע איסור האכילה, ואם כן הכא נמי בדם שבישלו דנפקע איסור האכילה של דם אין בו גם איסור ההנאה

דמאי נפקא מינה אי נפקע איסור האכילה משום שנתקלקל ולא חזי לאכילה, או משום שיצא מתורת דם כשבישלו, סוף סוף אין בו איסור אכילה, וממילא אין בו גם איסור הנאה שנגרר בתר איסור האכילה לסברת המשנה למלך. אולם על התוס' אין עוד מקום להקשות. כי אם לפשוט מדבריהם ספקו של המשנה למלך:

## סימן כג

הערה אחת בעוף טרפה לר' יהודא דאין שחיטתו מטהרת טרפתו אי שרי מפרכסת כלו לבן נח. בסימן הקודם הבאנו מה שהחליטו גדולי האחרונים מדברי הרשב"א בתורת הבית, דגם טרפה מפרכסת שרי לבן נח, אף דלא שייך בה מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. וכתבנו שכן מוכח מהברייתא (בדף קכ"א). והארכנו בביאור הדבר, דהיתר מפרכסת נאמר לבן נח כמו שנאמר לישראל, מטעמא דמי איכא מידי, ושוב אין אנו צריכין לדון כן בכל כרט שיבוא לפנינו. והאחרונים כתבו הטעם, משום דאהני השחיטה בטרפה לישראל להוציא מידי נבלה ומידי אבר מן החי. מיהו בין לדידן בין לדידהו, זהו רק בשחיטה כשרה. אבל בשחיטה פסולה, ודאי דמפרכסת שלה אסורה לבני נח כמו שאסורה לישראל, דהרי אין שם שחיטה עלה. ולפי זה נראה בעוף טרפה לר' יהודא דאין שחיטתו מטהרת טרפתו, מפרכסת שלה אסורה לבני נח, דכיון דאין שחיטתה מוציאתה מידי נבלה, הרי אין זו שחיטה כלל. וקרוב הדבר שאינה מוציאה גם מידי אבר מן החי לישראל, וכל שכן שאינה מתרת המפרכסת לבני נח. והדבר נראה פשוט: ב) ואולם זהו רק לפי מה שאנו רגילין לפרש, דהא דעוף טרפה אין שחיטתה מטהרתה מטומאתה, הוא משום שלא הוציאתה מידי נבלה, וכיון שכן אין שחיטתה שחיטה כלל, דכל שחיטה שאינה מוציאה מידי נבלה אינה שחיטה, וודאי שאינה מתרת את המפרכסת, דכל שאין שם שחיטה עלה מהיכי תיתי תוציא את המפרכסת מידי אבר מן החי. אבל לי נראה לומר דגם לר' יהודא עוף טרפה שחיטתה מוציאתה מידי נבלה, בין מטומאת נבלה בין מאיסור נבלה, וממילא מתרת את המפרכסת מאיסור אבר מן החי, כדין שחיטה גמורה. והא דמטמא לר' יהודא, טעם אחר בדבר דר' יהודא סבירא לי' דהעוף חלוק הוא מן הבהמה בזה שגם טרפתו יש בה טומאה וטומאתה כטומאת הנבלה, ומשום הכי אין שחיטתה מטהרתה, דכל שהוא משום טרפה אין השחיטה מועלת לה, וכמו שאין השחיטה מועלת להוציא מידי איסור טרפה, הכי נמי אינה מועלת לטהר מטומאה הבאה מחמת טרפה. אבל במה שנוגע לאיסור נבלה ולטומאתה, מהניא שחיטת עוף טרפה גם לר' יהודא. וכיון שכן הרי שחיטתה שחיטה גמורה,

כשחיטת טרפת בהמה דמהני להוציאה מידי נבלה והכי נמי לענין היתר מפרכסת, דינה כשחיטת טרפה בבהמה, וממילא מותרת המפרכסת שלה לבני נח. כדין מפרכסת דטרפה בבהמה. והדברים האלה אם שנראים כחדשים מפורשין הן בדברי רש"י בזבחים (דף ס"ט ע"ב) בד"ה אלא להביא טרפה ששחטה וזה לשונו, לאשמעינן טרפה חי' ואינו בכלל נבלה ולפיכך הוצרך לומר שטריפתה מביא עלי' טומאה זו מיד אם תלש ואכל ממנו בשר אפילו אינו אבר של בשר גידין ועצמות, וכיון דשם טרפה מביא לה טומאה מחיים, אין שחיטה מועלת בה, שאין שחיטה מתרת משום טרפה אלא משום נבלה, עד כאן לשונו. הרי דבריו ברורים דהא דאין שחיטתה מטהרתה לעוף טרפה לר' יהודא, אין זה משום דאין שחיטתה מוציאתה מידי נבלה כמו שרגילין אנו לפרש, אלא משום דלר' יהודא אית לי' טומאה בטרפת העוף, ולטומאה כזו דאתיא מחמת טרפה אין שחיטה מועלת לה, הרי דלטומאת נבלות אהני לה שחיטתה, אלא דמטמאה משום טרפה. (והא דמטמא בבית הבליעה כנבלה אף שטומאתה היא טומאת טרפה, הוא משום דטומאה אחרת לא מצינו בעוף. וגם דעיקר טומאת טרפה בעוף לר' יהודא מקרא דנבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה קדרוש לה כמבואר שם בזבחים, ואם כן טומאתה טומאת נבלה] וודאי נראה דגם איסור נבלה אין בה, דאחרי שראינו מדברי רש"י דשחיטתה מטהרתה מטומאת נבלה, למה נאמר שאינה מוציאה מידי איסור נבלה. (וגם בדברי התוס' שם, שמחולקים על פירש"י לא מצינו שנחלקו עליו גם בפרט זה] וכיון שכן הרי שחיטה גמורה היא, וודאי שמוציאה את המפרכסת מאיסור אבר מן החי, ודין מפרכסת שלה כדין כל מפרכסת טרפה להתירה גם לבני נח. והוא דבר חדש לא שיערוהו האחרונים ז"ל: ג) ובזה יש לערער על דברי האחרונים שכתבו לדבר פשוט לר' יהודא דבעוף אין שחיטתה מטהרת טרפתה, הוי ספק טרפה בעוף, כדין ספק בשחיטה לדידן, דאחרי דאין שחיטתה שחיטה, הרי יש לה חזקת איסור. ולדברינו דגם לר' יהודא שחיטתה מוציאתה מידי נבלה וטומאתה טומאת טרפה, הרי הוי ספק טרפה שלה כספק טרפה דעלמא ואין לה חזקת איסור דשחיטתה שחיטה גמורה. ויתיישבו לנו בזה דברי המהרש"א בבכורות (דף כ' ע"ב) שהקשה שם על מה שכתבו התוס' דהיכא דחזקה מסייע למיעוט חיישינן לי' גם לדידן. דאם כן אמאי לא אמרינן בחולין היכא אכלינן בשרא דהא איכא חזקה דבהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת, דמסייע להמיעוט דנקובת הוושט. ותירץ דנקובת הוושט אינה אלא טרפה שנשחטה ואהניא לה שחיטתה להוציאה מידי נבלה. ובתשובות חמדת שלמה חלק אה"ע סימן כ"ג הקשה עליו דאכתי מה נעני לר' יהודא דאין שחיטת עוף מטהרת טרפתו והיכי אכלינן בשר עוף לר' יהודא, נימא בה סמוך מיעוטא לחזקת איסור

אינה זבוחה. ולדברינו דשחיטתה מוציאתה מידי נבלה וטומאתה טומאת טרפה, הרי אין כאן חזקת אינה זבוחה גם לר' יהודא. גם יתיישב בזה מה שראיתי מקשה בס' בית יצחק להגאון ר"י שמעלקיש זצ"ל מלבוב, על דברי התוס' בזבחים (דף ס"ט) שהקשו לר' יהודא דממעט נבלת עוף טמא מטומאת בית הבליעה משום דלא חייל איסור נבלה על איסור טומאה, איך מטמא לדידי' עוף של קודש בבית הבליעה. והקשה הגאון הנ"ל דעדיפא הוי להו להקשות מעוף טרפה שנתנבל, דלא ליטמא לר' יהודא דהא אין איסור נבלה חל על איסור טרפה. ולדברינו מטרפה לא קשה מידי, אחרי דלר' יהודא טרפה גופה יש בה טומאת בית הבליעה, דמשום הכי אין שחיטתה מטהרתה, ואי לא חייל איסור נבלה, אכתי תטמא משום טרפה. ועיין בבית הלוי חלק שני סימן י"ז שיישב דעת רש"י בשמוטה, דלא תקשה עליו מהברייתא דחשיב לספק שמוטה ספק שבשחיטה. ותירץ דהברייתא דאירי בעוף אתיא כר' יהודא, ולר' יהודא הוי ספק טרפה בעוף כספק שחיטה דעלמא, כיון דשחיטתה אינה מטהרת טרפתה. ולדברינו אין לזה מקום, כיון דגם לר' יהודא אהניא לה שחיטתה להוציאה מידי נבלה, והוי ספק טרפה דידה ככל ספק טרפה דעלמא:

ד) אלא דקשה לפי זה מדברי הרא"ה שהביא הר"ן בחידושיו לחולין (דף כ') שכתב דשהיי' במליקה לא אצטריך לאשמועינן דפסולה דכיון דשהיי' מחלקת הרי הוי כמולק את הטרפה וודאי דכוונתו דלפי מה דקיימא לן דהמולק את הטרפה מטמא בבית הבליעה, שוב אין נפקא מינה בזה, דדינה כמליקה פסולה משום שהיי', או דהוי כמולק את הטרפה. ולדברינו דגם לר' יהודא שחיטת עוף טרפה מוציאתה מידי נבלה. והא דמטמא לר' יהודא בבית הבליעה, טומאתה טומאת טרפה, הרי אכתי נפקא מינה בפסול זה לענין ספק שהיי', דאי דפסול מטעם שהיי', דהוי פסול בשחיטה, גם ספיקה אסורה ודאי, דיש לה חזקת איסור,

*) בסוגיא זו קשה לי במה דפריך הש"ס אלא מעתה דכתיב וחלב נבלה וחלב טרפה התם נמי נימא אם טרפה חי' הרי נבלה אמורה אם טרפה אינה חי' הרי היא בכלל נבלה אלא להביא טרפה ששחטה שחלבה טהור מכלל דהיא מטמאה והאמר רב יהודא אמר רב כו', ולבסוף מסיק הש"ס דהעיקר מה דנקיט כאן טרפה, הוא משום סיפא דקרא דאכל לא תאכלהו ורישא דקרא דיעשה לכל מלאכה קאי על נבלה. וקשה לי להראשונים דאיסור סחורה בדברים האסורים הוי דאורייתא, לבד מחלב דמפורש בו היתר סחורה בקרא דיעשה לכל מלאכה כמבואר ברמב"ם פרק ח' מהלכות מאכלות אסורות ובשו"ע, ולא רק חלב דעלמא, אלא גם חלב נבלה וחלב טרפה מותר בסחורה,

דבהאי קרא גופי' כתיב חלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה, הרי דהתירה התורה גם חלב של נבלה וחלב של טרפה בסחורה, אם כן הרי צריך למכתב טרפה בקרא דיעשה לכל מלאכה כדי להתיר גם חלב טרפה בסחורה, דמחלב נבלה לא הוי שמעינן להתיר גם חלב טרפה כדמצרכינן להו לקמן (בדף ע'). וכן יש להקשות בפסחים (דף כ"ג) דאמרינן שם במחלוקת דר' עקיבא ור' יוסי הגלילי בקרא דיעשה לכל מלאכה, ור' עקיבא איסור והיתר לא צריך קרא ופירש"י דלא הוי סלקא דעתין לאיסור. ולדידהו נהי דלא סלקא אדעתין לאסור בהנאה, אכתי הרי צריך קרא משום היתר סחורה להני ראשונים דאיסור סחורה דאורייתא. ומצאתי בתשובות הגאון רעק"א סימן ע"ד שהקשה כן בפסחים והניח בצע"ג. מיהו התם אפשר ליישב למה שכתב הנודע ביהודא מהדורא תנינא חלק יו"ד סימן ס"ד דכל מחלוקתם דר' יוסי הגלילי ור' עקיבא אינה אלא אייתורא דכל דכתב רחמנא, דהוי סגי למכתב יעשה למלאכה ולפי זה אתי שפיר דלהיתר סחורה הרי לא צריך לן ייתורא דכל. ושפיר אמר ר' עקיבא דכל לא צריך לאיסור והיתר. אבל אכתי קשה קושיתנו בזבחים, דטרפה דכתיב בהאי קרא צריך להיתר סחורה. ואי מטעם טרפה שמלקה, אף דודאי שלה מטמא, מכל מקום כיון דטומאתה משום טרפה הרי אין בספיקה חזקת איסור. ולכאורה יהי' מוכרח דהרא"ה חולק על טעמו של רש"י וסבירא לי' דלר' יהודא הא דעוף טרפה אין שחיטתו מטהרתו, היינו שמטמא משום נבלה, ואם כן דינו כפסול שבשחיטה ואיכא בספקו חזקת איסור. אכן באמת אין מזה שום הוכחה, דכל מה שכתב רש"י, שטומאתה טומאת טרפה, זהו רק בשחיטת עוף טרפה, דשחיטתה מטהרתה מידי נבלה בעוף כמו בבהמה, אלא דר' יהודא יליף מקרא, דגם עוף טרפה יש לו טומאה כנבלה, ובזה הוא דטומאתה משום טרפה. אבל מליקת עוף טרפה דמטמא בבית הבליעה אפילו לדידן דלא סבירא לן כר' יהודא בשחיטתה, הרי הטעם מפורש במשנה ר' יוסי אומר די' כנבלת בהמה שחיטתה מטהרתה ולא מליקתה. הרי מפורש דעל מליקת עוף טרפה אין לנו למוד כלל שמטהרת מידי נבלה, דרק שחיטת טרפה מוציאתה מידי נבלה, ולא מליקתה. ואם כן ודאי דטומאתה טומאת נבלה, ואית לן בספקה חזקת איסור, כמו בפסול שבשחיטה, ושפיר כתב הרא"ה דבמליקה לא אצטריך לאשמועינן פסול שהיי', דכיון דשהיי' מחלקת, הוי כמולק את הטרפה דנבלה היא, וספקה ודאי איסור כספק שבשחיטה. ויתיישב בזה מה דהוי קשה לי דלמה לו לר' יוסי הטעם דדי' כנבלת בהמה כדי שתטמא מליקת טרפה, והרי במתניתין (בדף ס"ח) כללא כייל דכל שאין פסולו בקודש מטמא בבית הבליעה, וטרפה הרי אין פסולו בקודש, ואם כן דינה כמו נרבע ונעבד ומוקצה דמטמאין בבית הבליעה, אף דלא שייך בהו הטעם

דדי' כנבלת בהמה. ולתירוץ הא' שבתוס' זבחים (דף ס"ח ע"ב) לקושיתם על פסול טרפה לר' עקיבא דליהוי פסולו בקודש, משום שיש לה הכשר במליקת העוף, ותירצו בתירוצם הראשון דתרתי לא אמרינן מעוף לבהמה וגם מצותו בכך. דלפי זה בעוף גופי' הוי טרפה פסולו בקודש, אתי שפיר דצריך לטעמא דדי' כנבלת בהמה ואין המליקה מטהרת טרפתה, דמצד פסולו הוי פסול טרפה פסולו בקודש. אבל לתירוצם השני שם דלא הוי פסולו בקודש משום ההכשר שבמליקה, הרי קשה כנ"ל. ותו דכל קושיתם על טרפה דליהוי פסולו בקודש, הרי זהו רק לפי שיטתם שם בהג"ה דפסולו בקודש הוי מה שיש לו הכשר במקום אחר, אבל לפי מה שמפרש רש"י והסבירו התוס' בטעמו, דרק אם הפסול בא מחמת הקדושה הוא דמקרי פסולו בקודש, הרי אין שום מקום לומר על טרפה דהוי פסולו בקודש, ותשאר קושיתנו דלמה לן לטעמא דדי' כנבלת בהמה. וכבר העירונו בזה לעיל בסימן ח' בהג"ה. ולהנ"ל אפשר ליישב דנפקא מינה מטעם זה לענין ספק טרפה, דאי מטעם שאין פסולו בקודש הרי לא הי' בזה אלא ספק בלי חזקה, אבל להטעם דדי' כנבלת בהמה ואין מליקת טרפה מוציאתה מידי נבלה הרי הוי ספק טרפה ספק שבשחוטה ודינו כודאי נבלה שהרי יש לו חזקת איסור. ולענין טומאה אפשר לומר דטהור לגמרי כיון דאין כאן אלא ספק טומאה והעזרה רשות הרבים היא, וספקו טהור. ואפילו להראשונים דספקא דאורייתא מן התורה לחומרא, וכיון דלענין איסורא מחמרינן בהו, הרי דינן דאם עלו ירדו, וממילא מטמאין גם בבית הבליעה, דהא דאין פסולו בקודש מטמא בבית הבליעה, הרי הוא משום דאם עלו ירדו, וכיון שלא הועילה המליקה לשום דבר, אינה מוציאה מידי נבלה. ואם כן גם בספק פסול כזה שאין פסולו בקודש, הי' לנו לומר דטמא בבית הבליעה, אף שהוא ספק טומאה ברשות הרבים, דכיון דלענין איסורא ספקו לחומרא, הרי דינן דאם עלו ירדו וכל כי האי גוונא מטמא בבית הבליעה. אבל זה אינו, דכיון דאין איסורו ודאי אלא ספק והא דאם עלו ירדו אינו גם כן אלא מספק, איך תטמא ודאי בבית הבליעה, משום שלא הועילה המליקה לשום דבר, אחרי דבאמת יכול להיות שהועילה המליקה ודינה דאם עלה לא תרד אלא דמספק מחמרינן. ואם כן לענין טומאה אין זה אלא ספק טומאה, וממילא דינו דטהור ברשות הרבים. ועיין ביבמות (דף מ"א) באינו עולה לייבום מספק דחולצת, ואין דינה כאינה עולה לייבום. ועיין בדברינו בסימן ט"ז. ואפילו אם נאמר דהא דספק טומאה ברה"ר טהור ודאי, אין זה אלא בטומאת מגע, ולא בטומאה הבא מאלי' כמו הכא בספק טרפה, מכל מקום גם ודאי טמא לא הוי בכהאי גוונא, ואין זה אלא טמא מספק. אבל עכשיו דאין מליקה מטהרת את הטרפה מידי נבלה, הוי ספק טרפה במליקה כספק

בשחיטה, שיש לה חזקת איסור. והוי ודאי נבלה בין לענין איסור בין לענין טומאה. ואפילו למאן דאמר בספק שחיטה דעלמא דבחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן, הכא במליקה מטמא ודאי, דכיון דלענין איסור הוי ודאי נבלה, ואם כן דינו דאם עלו ירדו ודאי, וממילא מטמא בבית הבליעה ככל אלו דאין פסולן בקידש, דהטעם דאין פסולו בקודש מטמא בבית הבליעה, הוא משום דדינו דאם עלו ירדו, ואין בו שום דין הקרבה, והויא מליקתו כמולק את החולין כלשון הרמב"ם בפרק א' מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ג' שאין המליקה מתרת ומטהרת אלא דבר שהוא כשר למזבח, ואם כן הכי נמי כיון דלענין איסור מחזקינן לה לודאי נבלה, הרי אין בה שום דין הקרבה וממילא מטמא בבית הבליעה, דהוי כמולק דבר שאינו כשר למזבח. ולא דמי לספק שבשחיטה דבחזקת טומאה לא אמרינן דהתם משכחת לה לשחיטה שמטהרת מטומאת נבלה אף שאינה מוציאה מידי איסורה אבל במליקה אין לזה מציאות אחרי הכלל דכל שאין פסולו בקודש מטמא בבית הבליעה וכנ"ל. [ואחד העיר על זה, לפי דברינו בסימן ט"ז דהמליקה אינה מוציאה כלל מאיסור נבלה לא לכהנים ולא לגבוה, הרי לא שייך כלל חזקת איסור בספק שבמליקה כמו בספק שבשחיטה, כיון דגם אם נמלקה ודאי אסורה משום נבלה, אלא דרחמנא שרי לה כשהיא באישורה, אם כן אין מקום לחזקת איסור. אבל אין בזה כלום. דכשנמלקה כהלכתה אף דהמליקה לא הוציאתה מאיסור נבלה, הרי רחמנא מיהת שרי לה לגבוה ולכהנים, ומצותה בכך לאוכלה ולהקריבה כשהיא באיסורה. אבל כשלא נמלקה כהלכתה ולא הוי כמצותה, הרי אסורה לגבוה ולכהנים משום נבלה, ואם כן שייך בספקה חזקת איסור, כי היכי דמחיים היתה אסורה להם. ולא הי' כדאי לכותבו לולא שנמצא מי שטעה ושאל כזאת]. הדרן לדידן דלר' יוסי יש לתרץ כמו שכתבנו דנפקא מינה מטעם זה לענין ספק. אולם אכתי קשה לר' מאיר דהמולק את הטרפה אינה מטמאה בבית הבליעה, והרי אין זה פסולו בקודש. ואולי יש לומר כיון דר' מאיר קרא קדריש זאת תורת הבהמה והעוף ללמדך דדבר שמכשירה באכילה מטהר טרפתה מטומאתה ולשחיטה לא אצטריך דאתי בקל וחומר יעו"ש בפרש"י ועל כרחין דאתי למליקה. אם כן הרי גלי רחמנא דלענין זה שאני טרפה משארי דברים שאין פסולן בקודש דמליקתה אהני לה שלא תטמא בבית הבליעה. ויש להעיר ממה שכתבו התוס' שם בד"ה וכי דהך היקישא צריך לכדדרשינן בחולין (דף כ"ז) דמה בהמה בשחיטה אף עוף בשחיטה כו' אלא משום דאין היקש למחצה דרשינן לי' נמי להך מילתא דכל דבר שמכשיר באכילה מטהר טרפתה מטומאתה. וכיון דלא מייתר להכי הרי לא שייך לומר דגלי קרא. ועיין בתוס' זבחים (דף נ"א ע"א) ד"ה מה, שכתבו דהעיקר דר' מאיר גם

בשחיטת העוף שמטהרת טרפתה, אהיקישא סמיך דעל הקל וחומר יש להשיב, ואם כן לית לן למימר כלל דגלי רחמנא במליקה. ובינותי ברמב"ם שפסק כר' יוסי דהמולק את הטרפה מטמא בבית הבליעה, וכתב הטעם לפי שאין פסולו בקודש. דזה לשונו בפרק שביעי מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ב' לא היתה פסולה בקודש הרי זו נבלה לכל דבר, ומסיק ואזיל לפיכך המולק ונמצאת טרפה או שמלק בסכין או שמלק חולין בפנים וקדשים בחוץ הרי זו נבלה לכל דבר שאין המליקה מתרת ומטהרת אלא דבר שהוא כשר למזבח. וזה פלא שהוא טעם חדש שלא נזכר במשנה דבין לר' יהודא ובין לר' יוסי הטעם מפורש דאין המליקה מועלת לטהר את הטרפה ולא משום דאין פסולו בקודש ולפלא על מפרשי הרמב"ם שלא העירו בזה. גם צריך עיון מה שהזכיר טעם זה על מלק בסכין, דאין כאן מליקה כלל ומטמא משום דמחליד או דורס כמבואר בחולין (דף כ') ועיין רש"י שם ד"ה שן וז"ל דהא בתלוש לא מיקרי מליקה ואפילו מליקה פסולה לא מקריא. ובגמ' דאמר רב זר וסכין מטמאין בבית הבליעה הרי לא הוזכר בסכין טעמא דאין פסולו בקודש וצ"ע בדברי הרמב"ם. ומצאתי בקרן אורה שהעיר על דברי הרמב"ם מה שהזכיר בטרפה טעמא דאין פסולו בקודש שלא נזכר בגמ'. והקשה על ר' מאיר דמליקת טרפה מטהרתה והרי אין פסולו בקודש. ומדבריו נראה דטעמא דר' מאיר משום דבטרפה גלי קרא. אבל זה דחוק לפי מה שכתבנו לעיל. ורב גאון אחד מידידי העיר על עיקר דברי שכתבתי על פי דברי רש"י דלר' יהודא מהני שחיטת עוף טרפה להוציאה מידי נבלה, אלא דטומאתה הוי טומאת טרפה, מהא דבחולין (דף נ"ו) פריך הש"ס נבלות והא שחוטה היא. והקשו בתוס' והא שמעינן לי' לר' יהודא בפרק חטאת העוף דשחיטת העוף אינה מטהרת טרפתה מטומאתה. ולדברי מהו דקשה להו כיון דגם לר' יהודא יצאה מכלל נבלות, דטומאתה טומאת טרפה היא. ולכאורה נראה דהתוס' חולקים בזה על רש"י. אולם יש ליישב שלא יהי' מדבריהם סתירה לדברי רש"י. דבאמת עיקר החילוק בין טרפה לנבלה הוא רק בטומאתה, דבזה חמירא הנבלה מטרפה, דלענין איסור כך לי איסור טרפה כמו איסור נבלה, וכיון דבעוף לר' יהודא גם הטרפה מטמא, הרי אין שום חומר בנבלה מבטרפה, ומאי מתמה הש"ס והא שחוטה היא. דדוחק הוא לומר דרק על הלשון קמתמה הש"ס, וא"ש קושיתם גם לפי פירוש רש"י. שלא מצאנו מי שיחלוק עליו:

## סימן כד

יישוב דברי הטור והשו"ע בסימן קפ"ד בדין אשה שראייתה נמשכת איזה עונות. ביורה דעה סימן קפ"ד סעיף ו' אם וסת נמשך ב' או ג' ימים ששופעת או מזלפת אינה צריכה לפרוש אלא עונה ראשונה של הוסת וכיון שעברה עונה ולא ראתה מותרת. וכן הוא מסקנת הטור בשם הרא"ש כדעת הרז"ה בהשגותיו על הראב"ד בספר בעל הנפש. וכן כתב הרשב"א בתורת הבית. שלא כדעת הראב"ד והרמב"ן שצריך לפרוש מכל משך הוסת:

א) והנה בסימן קפ"ט הביא הטור להלכה את דברי הרמב"ן דהאידנא דטועות נינהו אשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה, דחיישינן דהראיי' הראשונה היתה של זיבה או של מראה טהור, והראיי' השני' היא התחלת קביעות נדתה וכן הוא בשו"ע בסעיף ל"ב. ולפי זה בשופעת ומזלפת איזה עונות הי' לנו להצריך שתפרוש מכל משך הוסת, מטעם הנ"ל, דעל כל עונה ועונה יש לנו לחוש דזו היא התחלת קביעות נדתה, והראיות הקודמות היו של זיבה או של מראה טהור, וכמו שהוא באמת דעת הרמב"ן גם הכא שצריכה לכרוש מכל משך הוסת משום דכל עונה היא וסת בפני עצמה, כמבואר בהלכותיו והביאו הטור, והיינו מטעמא דטועות, דאם לא כן הרי אין אשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה, ואכתי למה צריכה פרישה מן העונה השנייי' אפילו אם הוא וסת בפני עצמו, לא יהא אלא כוסת שבימי נדתה. אלא דטעמו גם הכא דחיישינן על כל עונה שמא זוהי התחלת נדתה מטעמא דטועות. והטור והשו"ע שפסקו בסימן קפ"ט כהרמב"ן דהאידנא אשה קובעת וסת בתוך ימי נדתה מטעמא דטועות, הי' להם לפסוק גם הכא כוותי'. וכבר הקשו כן רבותינו האחרונים מפרשי השו"ע. עיין בסדרי טהרה ובחוות דעת שנדחקו ביישוב דבריהם. גם בתורת הבית להרשב"א ז"ל נראית סתירה זו שפסק לדברי הרמב"ן דהאידנא אשה קובעת וסת בימי נדתה משום דטועות נינהו, ובדין זה דאשה שנמשכה וסתה ב' או ג' ימים דעתו דאינה צריכה פרישה אלא מהעונה הראשונה. והדברים סותרים:

ב) והנראה ביישוב קושיא זו. דהנה בדעת הראשונים המצריכים פרישה מכל משך הראיי' מצאנו שני טעמים. הראב"ד ז"ל בבעל הנפש מסקנתו משום דכל משך הראיי' חשוב כעונה אחת, וודאי דצריך לפרוש מכל עונת הראיי'. והרמב"ן בהלכותיו פרק ה' הלכה כ"ב כתב בטעם הדבר דכל עונה ועונה חשוב וסת בפני עצמו ומשום הכי אף שעברה העונה הראשונה ולא ראתה, צריכה לחוש להוסת השני שהיא העונה השני', וכן לכולן. והוא מטעמא דהאידנא טועות נינהו, וחיישינן על כל עונה שמא עתה הוא תחלת נדתה, דאם לא כן יהיו דבריו סותרין למה שכתב בהלכה ט"ו דאין אשה קובעת

וסת בימי נדתה. ולכאורה קשה לי קושיא עצומה לטעמו של הרמב"ן. דבנדה (דף ס"ג) במתניתין דסימני הגוף נקטה המשנה לשופעת בהדי סימני הגוף. ופרכינן שופעת הא שפעה ואזלא אמר עולא ברי' דרב עילאי בשופעת דם טמא מתוך דם טהור. ופירש רש"י דכל שראתה דם טמא מתוך דם טהור די' שעתה. דהדם הטהור שהקדים לבוא לפני הטמא, הוי סימן הגוף להדם הטמא הבא אחריו. והוא סתם משנה בלי חולק. אולם ברמב"ם ושו"ע לא נזכר זה הסימן הגוף. ומצאתי בתשו' פני יהושע חיו"ד סימן א' שעמד בזה. ובסדרי טהרה סימן קפ"ט ס"ק כ"ה תירץ משום דהאידנא כל הדמים מחזקינן לטמאים. ועיין בחידושיו על המס' (בדף ס"ג). ומלבד שבתירוצו לא יתורץ מה שלא הביא הרמב"ם לוסת זה, ובסימן הבא נדבר ליישב דעת הרמב"ם בזה] אף גם זאת דגם עכשיו יש לנו מראות דמים שטהורים ודאי כמו מראה לבן. והראב"ד בבעל הנפש וכן הרז"ה שם בהשגותיו הזכירו לוסת זה, גם הרשב"א הביאו בתורת הבית, וגם בהגהות שערי דורא הזכירוהו כמו שהביא הסדרי טהרה שם בס"ק כ"ה. על כל פנים חזינן ממתניתין, דבשפע דם הוי הדם הבא בראשונה סימן הגוף להדם הבא אחריו. ובגמ' אמרינן דם טמא מתוך דם טהור, אולם גם בדם טמא עצמו כשראתה ראיי' מרובה, צריך להיות הדם הראשון סימן הגוף להדם הבא אחריו. דהרי עיקר סימן הגוף הוא הרגילות שהורגלה לראות רק באופן זה, ועיין ברא"ש על המשנה שכתב דכל איזה דבר שהורגלה בו הוי סימן הגוף. ואם כן הוא הדין בדם טמא כשהורגלה לראות בשפע הוי זה סימן הגוף. ובגמ' נקט דם טהור, משים דלפרושי מתניתין דדי' שעתה קאתי, ולענין זה הרי אין שום נפקא מינה במה שהדם הטמא הבא לראשונה יהי' סימן הגוף, כדי שברייתה אחריו תהא די' שעתה. דסוף סוף הרי תטמא למפרע משום הדם הראשון שבא בלי סימן הגוף. ואין לומר דגם הדם הבא בראשונה כל שבא בשפע, דינו כדם הבא בסימן הגוף משום הדם שבא אחריו, באופן דכל שבא בשפע יהא דינו כדם הבא בסימן הגוף ותהא די' שעתה. דזה אינו דכל סימני הגוף הם רק בדברים הבאים לפני ראיית הדם, אבל המקרים שיארעו לאחר שיצא הדם אינם עוד סימן הגוף להראיי' שקדמה. באופן דאכתי תטמא למפרע משום התחלת הראיי' שהיתה בלי סימן הגוף, כיון דהדם הבא באחרונה אינו סימן הגוף להדם שקדם לו. ואין שום נפקא מינה מסימן הגוף של דם טמא הבא בשפע לדין משנתנו [ובהגהות הרש"ש מצאתי שעמד על דברי הגמ' דשופעת דם טמא מתוך דם טהור ולא אמר פשוט ששופעת דם מרובה והוי זה גופא סימן הגוף דכל שתראה בשפע די' שעתה. ואין אנו רואה בזה סרך קושיא. דבכי האי גוונא הרי תטמא למפרע מהתחלת ראייתה, דהדם שבא אחרי כן הרי לא יוכל להחשב לסימן הגוף

להדם שקדם לו וכנ"ל] וכן לענין הפרישה סמוך לוסתה דכל שלא בא עדיין סימן הגוף אין לחוש ולפרוש, הרי לא שייך לומר דכל שבא בשפע, יהא דין הדם הבא לאחרונה כדם הבא בסימן הגוף, שלא נחוש לו כל זמן שלא הקדים לבוא הדם הראשון באותה שעה של העונה שרגיל לבוא בה. דהרי אכתי צריכה פרישה תמיד באותה העונה מפני הדם הראשין גופי'. אבל אם נמצא נפקא מינה לדינא במה שהדם הראשון יהי' סימן הגוף להדם הבא אחריו כשבא בשפע, הרי נראה פשוט דגם בדם טמא הדין כן. אולם גם אם לא נקבל להנחה זו, ונאמר דדם טמא כיון שהוא מגוף הראיי' לא שייך לומר שתהא הראיי' גופה סימן הגוף ממקצתה למקצתה, דסימן הגוף לא הוי אלא מדבר שאינו מגוף הראיי'. ולכן רק בדם טהור אמרו כן, שאינו מראיית נדתה. מיהו זהו רק בדם טמא שכולו מראיית נדתה בימי נדה, אבל אם היתה שופעת מימי זיבה לימי נדה, ודאי נראה דדם זיבתה הוי סימן הגוף לדם נדתה, דאף על גב דדם זיבתה דם טמא הוא, מכל מקום כיון דדין טומאה אחרת עליו ואינו נחשב לימי נדתה אלא דהוי כראיי' אחרת, לא שייך לומר בו דכל שהוא מגוף ראיית נדתה אינו נעשה סימן הגוף ממקצתה למקצתה, כיון דאין זה מראיית נדתה אלא מזיבתה, והוי דם זה לגבי דם נדתה כמו דם טהור לגבי דם טמא, וודאי דהוי לי' לסימן הגוף, דדין טומאה אחרת שעליו הרי לא משוי לי' כראיי' אחת, כי היכי דנימא דאינו נעשה סימן הגוף מיני' ובי'. ומה גם להמבואר בנדה (דף ל"ט) דבכל ימי זיבה הויא בחזקת טהרה משום שהיא מסולקת מדמי' וכמו שכתב הרמב"ם בפרק ח' מה' איסורי ביאה הלכה ט' שחזקת דמים מסולקין הן לימים אלו, בודאי דראייתה זאת יש לחשבה שינוי ומקרה הגוף, ולא גרע מדם טהור, וכשהוא סמוך לראיית נדתה הוי זה סימן הגוף לדם נדה הבא אחריו כמו דם טהור לדם טמא. ומעתה הרי תקשה לן טובא בדינו של הרמב"ן, שכתב דצריך לפרוש מכל משך הראיי' משום דכל עונה הוי וסת בפני עצמו, והיינו משום דחיישינן דהראיי' הקודמת היתה של דם טהור או של ימי זיבה, ועונה זו הוי התחלת ראיית נדתה. וכיון דנקיט דיני' בשופעת, או במזלפת שדינה כשופעת לכל דבר כמבואר (בדף יו"ד), הרי ממה נפשך אין צריך לפרוש מן העונה השניי' כל שעברה העונה הראשונה ולא ראתה. דאי הוי הכל וסת אחד הרי אין צריך לפרוש אלא עונה ראשונה, דהרמב"ן הרי לא סבירא לי' לטעמו של הראב"ד דחשוב הכל ראיי' אחת וצריך לפרוש מכל עונת הראיי' אפילו כשנמשכה כמה ימים. וגם אי הוי העונה השניי' לוסת בפני עצמו, אכתי אין צריך לפרוש ממנה כל שנאמר דגם ראיית העונה הראשונה היתה בימי נדתה ומדם טמא, דאין אשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה. ואי דנחוש שמא ראיית העונה הקודמת היתה דם טהור או בימי זיבה, והעונה

השניי' היא התחלת נדתה. אם כן כיון דאיירי בשופעת, הרי נעשה ראיית העונה שקדמה סימן הגוף לראיית עונה זו. ולא מיבעיא להחששא דשמא היתה הראיי' הקודמת של דם טהור, הרי זהו ממש דין משנתנו של שופעת דם טמא מתוך דם טהור, דהוי הדם הטהור סימן הגוף להטמא הבא אחריו. אלא אפילו להחששא דשמא העונה הקודמת היתה מימי זיבה והעונה השני' היא התחלת נדתה, הרי כבר כתבנו דדם זיבה הוי סימן הגוף לדם נדה כמו דם טהור לדם טמא. וכיון שכן הרי כל שעברה העונה הראשונה ולא ראתה, אין צריך לפרוש עוד מן העונה השניי' כדין כל דם הבא בסימן הגוף, דכל שלא בא סימן הגוף אין צריך לפרוש. והכא נמי דכל דין הפרישה הוא רק משום דהאידנא טועות נינהו, ולפי חששא זו הרי בין בשופעת בין במזלפת נעשה ראיית כל עונה סימן הגוף לעונה שלאחרי', אם כן כל שעברה העונה הראשונה ולא ראתה, אין עוד לחוש להשניי', דהרי לא בא עדיין סימן הגוף. ובשלמא לטעמו של הראב"ד דכל משך הראיי' חשוב כעונה אחת, לא קשה מידי. דאפילו אם נאמר דגם דם טמא בימי נדתה כל שבא בשפע הוי סימן הגוף ממקצתו למקצתו, אין מזה שום נפקא מינה לענין הפרישה באותה עונה, וכמו שכתבנו לעיל, דבעונה אחת הרי צריך לפרוש מכל העונה משום התחלת ראייתה, ותחלת ראייתה הרי היתה בלי סימן הגוף. והכא נמי בנידון דידן להראב"ד דמשוי לכל משך הראיי' לעונה אחת הרי צריך לפרוש מכל זמן ראייתה משום ההתחלה לחודה. ואין מקום כלל לדון על העונות האחרונות מדין סימן הגוף של הראשונות, כיון דהפרישה מכל הזמן הוי מחמת תחלת ראייתה שהיתה בלי שום סימן הגוף. אבל להרמב"ן דלא סבירא לי' לסברא זו דהוי הכל עונה אחת, והא דצריך פרישה מן העונה השני' הוא משום דהוי וסת בפני עצמו ומטעם דחיישינן שהעונה הקודמת היתה מימי זיבה או מדם טהור, וצריך פרישה מעונה זו שמא זוהי התחלת נדתה, ובאופן זה הרי תקשה דראיית העונה הקודמת תהי' לה לסימן הגוף. וכל שעברה העונה הראשונה ולא ראתה אין לפרוש עוד מהעונות האחרות:

ג) ונראה לי בתירוץ קושיא זו (דבדף י"א) בסוגיין דקפיצה דאתמול גרמה לראיי' דהשתא נחלקו הראשונים בפירוש הסוגיא אי לישנא בתרא פליג אלישנא קמא, וגם בפסק ההלכה מצאנו מחלוקת כמאן מהני תרי לישני. והרמב"ן בחידושיו למס' נדה שם מפרש דלישנא בתרא פליג אלישנא קמא, וגם פסק להלכה כהך לישנא דלא אמרינן דקפיצה דאתמול גרמה לראיי' דהשתא כדמסיק שם דבטלה דעתו מפני דעת הרמב"ם [ולפלא מה שהביא הש"ך בסימן קפ"ט ס"ק מ"ט בשם המגיד משנה דדעת הרמב"ן לפסוק כלישנא קמא דקפיצה דאתמול גרמה לראיי' דהשתא. והרמב"ן כתב כן בתחלת דבריו, אבל לא

כן מסקנתו. יעו"ש] וכן דייק לשון הרמב"ן בהלכותיו פ"ו הלכה י"ב. והנה בשו"ע סימן קפ"ט מבואר דדוקא בקפיצה הוא דאמרינן דקפיצה דאתמול לא גרמה לראיי' דהשתא, אבל במקרי הגוף כמו פיהוק ודומיהן, לכולי עלמא הוי פיהוק דאתמול סימן הגוף לראיי' דהשתא. אולם הרא"ה בבדק הבית כתב דגם במקרי הגוף הדין כן, ופיהוק דאתמול לא הוי סימן הגוף לראיי' דהשתא, ועוד כל שכן היא יעי"ש. ולפי זה יתורץ בטוב טעם מה שהקשינו להרמב"ן, דיש לומר דהרמב"ן סבירא לי' כדעת הרא"ה דגם במקרי הגוף לא אמרינן דהמקרה של אתמול גרם לראיי' דהשתא. ואם כן אין לומר עוד דהראיי' של העונות האחרונות הוי דינה כראיי' הבאה בסימן הגוף, כשהיתה שופעת מן העונה שקדמה לה. לפי החששא דהעונה הקודמת היתה של דם טהור או מימי זיבה, דהרי הוי סימן הגוף מיום לחברו, ולא אמרינן דהמקרה של אתמול גרם לראיי' דהשתא, ואין בזה משום סימן הגוף. ואי דתקשה התינח דצריך לפרוש ביום השני אף שלא ראתה ביום הראשון, דהוי סימן הגוף מיום לחברו, אבל אכתי אמאי צריך לפרוש מן העונה השני' של היום הראשון, שגם על פרישתה צריכין אנו, להרמב"ן, לטעמא דנעשית וסת בפני עצמה, דאם לא כן הרי לא הי' צריך לפרוש אלא העונה הראשונה, כפסק השו"ע. ובזה הרי תשאר קושיתנו, דראיית העונה הראשונה הוי סימן הגוף להעונה השני' הסמוכה לה באותו יום, דעד כאן לא שמענו אלא דמקרה של אתמול לא הוי סימן לראיי' דהשתא, אבל באותו יום לא שמענו דלא הוי סימן הגוף מעונה לחברתה. ואם כן יצא הדין לטעמו של הרמב"ן, שיהא צריך לפרוש בהעונה הראשונה שבכל יום והעונה השניי' תהא מותרת ממה נפשך, שהרי הי' לה סימן הגוף בראיית העונה הראשונה שבאותו יום. גם זה ניחא. משום דגם זולת דברינו מוכרח בדעת הרמב"ן שדעתו כהאור זרוע שהביא הב"י דשיעור הפרישה מעונת הראיי' הוא כ"ד שעות. דלכאורה קשה לטעמו של הרמב"ן שמצריך פרישה מבל משך הראיי' משום דכל יום הוי וסת בפני עצמו, והוא משום דהאידנא טועות נינהו כדבריו בפרק ה' מהלכותיו וכמו שכתבנו, דאם לא כן אינה קובעת לה וסת בימי נדתה. והרי בהא דהאידנא טועות נינהו, מצאנו בזה שתי חששות. שמא הראשונה היתה מימי זיבה, ושמא היתה ממראה טהור. והראב"ד דחה להחששא דמראה טהור משום דרוב דמים שבאשה טמאים הן. גם הרמב"ן שם בפרק ה' בהא דהאידנא טועות נינהו, כתב דחיישינן שמא הוסת הראשון הי' מימי זיבות, ולא הזכיר להחששא דשמא הראשון הי' ממראה טהור. ופשוט נראה דהרמב"ן סבירא לי' בזה כהראב"ד שדחה לחששא זו משום דרוב דמים שבאשה טמאים הן. ולפי זה הכא נמי בדין זה שמצריך לפרוש מכל משך הראיי' משום דטועות נינהו, וחיישינן על כל יום

שהוא וסת בפני עצמו, החששא היא רק שמא התחלת הראיי' היתה מימי זיבה. ואם כן הרי תקשה לן שלא יהא צריך לפרוש מהעונה השני' שבכל יום ממה נפשך. דאם העונה הראשונה היתה מראיית נדתה, הרי אין צריך לפרוש אלא עונה אחת, להרמב"ן דפליג על הראב"ד, ואי דהעונה הראשונה היתה מימי זיבה, הרי גם העונה השני' של אותו יום הוי של זיבה, דביום אחד אי אפשר לחלק שיהא חציו של ימי זיבה וחציו של ימי נדה, ומראיי' של זיבה הרי אין צריך לפרוש כלל, דבימי זיבה אין אשה קובעת וסת, כמבואר בנדה (דף ל"ט). ולכאורה הי' אפשר לומר דלפי דפסקינן כרב בפא שם (בדף ל"ט) דלחוש חוששת, וכן פסק שם הרמב"ן בחידושיו, הרי אכתי צריך לפרוש גם מראיי' של זיבה. ואין לומר דהא דאמר רב בפא דלחוש חוששת זהו רק בוסת הקבוע, אבל בוסת שאינו קביע גם לחוש אינה חוששת בימי זיבה. כמו שנראה לכאורה מדברי רש"י שם בד"ה מיחש שכתב כשהיתה רגילה לראות מט"ו לט"ו, משמע דדוקא בוסת קבוע שרגילה בו מיחש חישינן, אבל בוסת שאינו קבוע גם מיחש לא חיישינן. ומצאתי בספר מי נדה שהחליט מדברי רש"י אלו דבוסת שאינו קבוע גם לחוש אינה חוששת. ואם כן אכתי תשאר הקושיא בדינו של הרמב"ן שמצריך לפרוש מכל משך הראיי' גם בוסת שאינו קבוע, כדמסיק דאין חילוק בזה בין וסת הקבוע לוסת שאינו קבוע. ובוסת שאינו קבוע הרי תשאר קושיתנו דלא יהא צריך לפרוש מהעונה השני' ממה נפשך, לפי טעמו של הרמב"ן, כיון דהכא גם לחוש אינה חוששת וכנ"ל. אבל זה אינו, דאי אפשר לומר כן בכוונת רש"י מסוגיא מפורשת בנדה (דף ס"ד ע"א) דאהא דאין אשה קובעת לה וסת עד שתקבענה שלש פעמים אמר רב בפא לא אמרן אלא למיקבעה אבל למיחש בחדא זימנא חיישא ופרכינן מאי קא משמע לן תנינא היתה למודה להיות רואה יום חמשה עשר ושינתה ליום עשרים זה וזה אסורין אי מהתם הוי אמינא הני מילי היכא דקיימא בתוך ימי נדתה אבל היכא דלא קיימא בתוך ימי נדתה לא קא משמע לן. הרי מפורש דלחוש חוששת בימי זיבתה אפילו בחדא זימנא. וודאי שלא כיוון רש"י דבפעם אחת לא תחוש. ולפלא על הגאון במי נדה שהחליט כן מדברי רש"י נגד סוגיא מפורשת ועיין בב"י סימן קפ"ט בדין קביעות הוסת בימי זיבות. וכיון דגם בימי זיבתה חוששת בפעם אחת, הרי לכאורה מיושבין דברי הרמב"ן במה שצריך לפרוש גם מן העונה השני' שבכל יום וכנ"ל. אבל אכתי אין בזה שום יישוב כדי להצריך פרישה מן העונה השני' שבכל יום. דכיון דלפי החששא דשמא העונה הראשונה היתה של זיבה, גם השני' של זיבה היא, ובראיי' שכולה של זיבה, הרי אין צריך לפרוש אלא מן העונה הראשונה כמו אם היתה כולה של נדות, דלדעת הרמב"ן דפליג על הראב"ד אין צריך לפרוש אלא עונה ראשונה,

דלא תהא הזיבה חמורה מן הנדות, ולא משכחת לה להפרישה מן העונות האחרונות להרמב"ן, אלא במקום שיש לחוש שהראשונות היו של זיבה ובכל עונה חדשה מתחילין ימי הנדות, וחששא זו הרי אין לה מקום בעונה השניי' שבכל יום, דאם הראשונה של זיבה, גם זו ודאי של זיבה, ובשניהם של זיבה הרי אין לפרוש אלא עונה ראשונה כמו אם שניהם של נדות. אשר על כן נראה כשוט בדעתו של הרמב"ן דאזיל בשיטת האור זרוע, דפרישת העונה היא כ"ד שעות. או דיש לומר עוד כמו שכתב הש"ך בסימן קפ"ד ס"ק ז' דכשראייתה נמשכת כל העונה צריך לפרוש גם עונה שלפני', ומשום דאיכא שופעת או מזלפת שדינה כשופעת, אסרו תמיד שתי העונות. וכמו שכתב הראב"ד שם בענין זה, ולא אשכחן מאן דפליג עליו בסברא זו. ואם כן מיושב גם לפי תירוצנו להרמב"ן הא דצריך לפרוש מכל משך הראיי', גם מהעונה השני' שבכל יום, אף שיש לה תמיד סימן הגוף, משום דשיעור הפרישה של העונה הראשונה היא כ"ד שעות:

ד) ואחרי כל זה הרי מיושבת היטב הסתירה שבדברי הטור והשו"ע. דבסימן קפ"ד דאיירי בשופעת או מזלפת שדינה כשופעת לכל דבר, לא חשו לטעמו של הרמב"ן להצריך פרישה מכל משך הראיי' משום דדילמא טועות נינהו וכל יום הוי וסת בפני עצמו, דממה נפשך אינה צריכה לפרוש מן העונה השניי' ואילך, דאם טועות נינהו והעונה השני' היא התחלת נדתה וכן להלן, הרי הי' לכל הראיות שמהעונה השניי' ואילך סימן הגוף, לכל עונה ועונה מהראיי' של העונה שקדמה לה, וכל זמן שלא בא אותו הסימן, שלא ראתה בהעונה הראשונה, אין צריך לחוש עוד מכאן ואילך, כדין כל דם הבא בסימן הגוף. והרמב"ן דחש לה, הוא משים שדעתו דגם במקרי הגוף אמרינן דמיום לחברו לא הוי סימן כמו בוסת דקפיצה וכדעת הרא"ה, כמו שכתבנו לעיל. אבל אנן דפסקינן דבמקרי הגוף הוי סימן מיום לחברו, ומחלקינן בין קפיצה דהוי על ידי מעשה לפיהוק, כמבואר בסימן קפ"ט סעיף י"ז וסעיף כ', ועיין בש"ך שם ס"ק נ"ט, אם כן אין שום טעם להצריך פרישה מהעונה השניי' ואילך משום דטועות נינהו וכטעמו של הרמב"ן, דאי חיישינן לטועות, הרי הוי דין כל הראיות שבכל אותן העונות, כדין ראיי' הבאה בסימן הגוף וכנ"ל. והא דבסימן קפ"ט פסקינן דאשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה מטעמא דטועות, ולא אמרינן דהראיי' של הוסת הראשון תיהוי סימן הגוף לראיית הוסת השני, היינו משום דהתם עיקר הגירסא וברביעית בכ' בחודש יעויין שם בש"ך ובביאורי הגר"א, וודאי דלא שייך סימן הגוף לאחר עשרים יום. ותו דאפילו לגירסת הספרים ורביעית בב' בחודש, הרי אנן לא מוכחינן דליהוי סימן הגוף מדם לדם, אלא בראיי' שעל ידי שפע, וכגוונא דשופעת דם טמא מתוך דם טהור דאשכחן לה בגמ', אבל

בראייות מרוחקות לא אשכחן כלל דליהוי סימן הגוף מראיי' לחברתהץ. ואם כן בסימן קפ"ט דלא איירי בשופעת או במזלפת כל אותו הזמן, דזהו הדין שבסימן קפ"ד, אין שום מקום שם לסימן הגוף של הראיי' הקודמת, ומשום הכי קובעת לה וסת שני מחששא דטועות. ומיושבים דברי הטור והשו"ע בלי פקפוק. ומיושב נמי בזה דקדוק לשון השו"ע בסימן קפ"ד דנקט דינו בשופעת או מזלפת, ולכאורה הרי דין זה שייך גם בראייות מרוחקות, וראיתי להאחרונים שהרגישו בזה וחתרו לבקש טעם לחלק בין שופעת לראיות מרוחקות וטעמם דחוק. ולדידן הדבר מיושב ברווחא. דבראיות מרוחקות דלא הוי סימן הגוף מראיי' לחברתה, באמת צריך לפרוש מכל משך הראיי' מטעמא דהרמב"ן דהאידנא טועות נינהו וחיישינן על כל יום שמא זהו התחלת נדתה, ומשום הכי נקט דינו' בשופעת דוקא או מזלפת, דהוי סימן הגוף מראיי' לחברתה. ויתורץ גם כן מה שהעירונו בדברי הרשב"א בתורת הבית שפסק לדינו של הרמב"ן דהאידנא דטועות נינהו אשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה, ובדין דוסת הנמשך איזה ימים פסק דאין צריך לפרוש אלא עונה ראשונה. ולהנ"ל הדבר עולה יפה. דדעת הרשב"א מבוארת שם בשער הוסתות דבמקרי הגוף אמרינן דפיהוק דאתמול גורם לראיי' דהשתא וכפסק השו"ע, שלא כדעת הרא"ה. ואם כן לדידי' בשופעת ובמזלפת איזה ימים, אם באנו לחוש לטועות, הרי יהי' דין הראיות של כל העונות האחרונות כדין דם הבא בסימן הגוף, וממה נפשך אין צריך לפרוש אלא עונה ראשונה:

ה) ואף אם ניזיל בתר דיני' דהחוות דעת שכתב בסימן קפ"ט ס"ק כ"ג דהא דאמרינן דקפיצה דאתמול גרמה לראיי' דהשתא, זהו דוקא כשראתה ב' פעמים על ידי קפיצה דהשתא, ובשלישית ראתה על ידי קפיצה דאתמול, דכיון דחזינן להאי איתתא שדרכה לראות על ידי קפיצה בתרי זימני קמאי, אמרינן דגם עכשיו קפיצה דאתמול גרמה לה, אבל אם בכל השלש פעמים ראתה על ידי קפיצה דאתמול לא אמרינן דקפיצה דאתמול גרמה, כיון שאין לנו שום הוכחה שדרכה של אשה זו לראות על ידי קפיצה. ולשון הגמ' (בדף י"א) דייק כוותי'. ולפי זה הרי לכאורה יפול כל תירוצנו, דבגוונא דידן דהסימן מתחילת ביאתו הקדים לבוא מאתמול, לכולי עלמא לא יהי' סימן הגוף מיום לחברו. דכמו דבקפיצה למאן דאמר קפיצה דאתמול גרמה, לא אמרינן הכי היכא דבכל השלש פעמים ראתה על ידי קפיצה דאתמול, הכי נמי לדידן במקרי הגוף היכא דהסימן הוי תמיד מיום לחברו אין זה סימן הגוף כלל, כיון דלא באנו כלל לידי הוכחה שדרכה לראות על ידי מקרה כזה. אכן אם כי גם לשון הגמ' דייק כהחוות דעת, אכתי יש מקום לתירוצנו. משום דעיקר סברא זו דכשראתה כל השלש פעמים על ידי סימן הגוף

דאתמול, לא אמרינן דהסימן דאתמול גרם לראיי' דהשתא, אין לה מקום אלא בוסת שעל ידי מעשה כמו קפיצה, אבל לא בסימן של מקרי הגוף כמו בפיהוק וכדומה. וטעמא דמילתא, דהרשב"א בתורת הבית כתב לחלק בין וסת שעל ידי מעשה כקפיצה, על וסת שעל ידי מקרי הגוף, דבוסת שעל ידי מעשה, המעשה גורמת להדם שיבוא, ובוסת של מקרי הגוף הוא להיפוך, דהדם גורם למקרי הגוף שיבואו. וחילוק זה מבואר גם כן בהג"ה שבהשגות הרז"ה על הראב"ד בספר בעל הנפש באות י"ט בשם הר"ן בחידושיו. ולפי זה הרי בנוגע לנידון דידן רב החילוק בין וסת דקפיצה הבא על ידי מעשה לוסת של מקרי הגוף. דבקפיצה שאנו דנין על המעשה שהיא המביאה לידי ראיי', אמרינן שפיר דרק אם ראתה שתי פעמים על ידי קפיצה דהשתא, וחזינן שדרכה לראות על ידי קפיצה, אמרינן גם בשלישית, כשראתה על ידי קפיצה דאתמול, דהקפיצה הוא דגרמה לה. אבל כשראתה כל השלש פעמים על ידי קפיצה דאתמול, אין שום מקום לומר דהקפיצה גרמה להראיי', דמי הגיד לנו כלל שדרכה לראות על ידי קפיצה, ועל הקפיצה דמאתמול הרי אין לנו לדון מאין היא באה. אבל במקרי הגוף שיש לנו לדון על המקרה מאין הוא בא, הרי כל שבאפשרי לתלותו שבא מהראיי' תלינן בה. וכיון דבראתה שתי פעמים על ידי פיהוק דהשתא ובשלישית בפיהוק דאתמול, אמרינן דהדם גרם לפיהוק דאתמול שיבוא, הרי דהדבר אפשר הוא שהדם יגרום לפיהוק דאתמול, אם כן גם כשראתה כל השלש פעמים בפיהוק דאתמול, כיון דאין לנו סבה אחרת לביאת המקרה, שאינו בא אצלה בכל יום אחר זולת לפני יום הראיי', [דאם היא מפהקת גם בלי ראיי' כלל הרי אין זה וסת הגוף כמבואר בסעיף כ"א ובסעיף כ"ו] והדבר אפשרי הוא שהדם יגרום לפיהוק דאתמול, הרי גם בכהאי גוונא יש לנו לדון אותו כמקרה הגוף הבא על ידי דם נדתה. וזה פשוט. והכא נמי בעניננו כשאנו חוששין על העונה הראשונה שהיתה מדם זיבה או מראה טהור, שהוא דבר שאינו רגיל אצלה בכל שאר הימים, והוא מקרה הגוף שיש לתלותו בראיית דם נדתה, הרי כיון שהוא דבר האפשר שהדם יגרום גם למקרה הגוף דאתמול, יש לנו לדונו גם הכא כוסת הגוף וכנ"ל: ו) עוד נראה לי ביישוב קושיתי על דברי הרמב"ן, גם אי סבירא לי' להרמב"ן כשיטת הראשונים, וכפי פסק השו"ע, דפיהוק דאתמול הוי סימן הגוף לראיי' דהשתא ודלא כהרא"ה, ויתיישבו בזה גם דברי השו"ע. דהרמב"ן בדין זה דוסת הנמשך איזה ימים, לא הזכיר לא שופעת ולא מזלפת דזה לשונו בפרק ה' מהלכותיו הלכה כ"ב, כשלמודה לראות איזה ימים רצופים צריך לפרוש מכל אותן הימים דכל יום ויום נעשה וסת בפני עצמו עכ"ל. הרי דלא הזכיר כלל ראיי' בשפע, ואין להקשות עליו דליהוי כל יום סימן הגוף לחברו, דכבר כתבנו

דסימן הגוף שמדם לדם הוא רק בשופעת דאשכחן לי' בגמ', או במזלפת שדינו לכל דבר כשופעת, אבל בראיות מרוחקות לא הוי סימן הגוף מראיי' לחברתה. ויש לומר דבשופעת באמת אין צריך לפרוש מטעם דכל יום הוי וסת בפני עצמו, כקושיין דכל יום הוי סימן הגוף לחברו. ומה שלא הוציא הרמב"ן מכלל דבריו ראיי' דשופעת ולא ביאר דבכי האי גוונא אין צריך לפרוש אלא עונה ראשונה. יש לומר דבשופעת צריך לפרוש מטעם אחר מכל משך הראיי'. דיש לומר דהרמב"ן מודה גם לסברת הראב"ד, דכל משך הראיי' הוי כעונה אחת, ומהאי טעמא צריך לפרוש מכל אותו הזמן כדין כל עונת ראיי' אחת, ובזה לא שייך סימן הגוף כמו שכתבנו לעיל. ומה שהוצרך הרמב"ן לטעמא דכל יום נעשה וסת בפני עצמו, הוא משום דבאמת טעמו של הראב"ד דהוי הכל כעונה אחת, אין לו מקום אלא בשופעת ומזלפת דכראיי' אחת דמי, אבל בראיות מרוחקות לא שייך זה כלל. והראב"ד עצמו הרגיש בזה בדבריו בבעל הנפש, וכתב דמשום דאיכא שופעת ומזלפת דכראיי' אחת דמי והוי כעונה אחת לכן גזרו אפילו בראיות מרוחקות. ועל זה הוא דפליג הרמב"ן ודעתו דבאיסור דרבנן לא גזרו כל כך. ולכן כתב הטעם דכל יום נעשה וסת בפני עצמו, דבשבילו יש לאסור בראיות מרוחקות. ואולם מטעם זה אין לאסור אלא בראיות מרוחקות, דבשופעת ומזלפת אם נחוש לזה, הרי הוי וסת בסימן הגוף, וממה נפשך אין צריך לפרוש אלא מעונה ראשונה וכנ"ל. אלא דבשופעת ומזלפת אסור כל הזמן מטעמי' דהראב"ד דהוי כעונה אחת, ובראיות מרוחקות אסור לי' מטעם דכל יום הוי וסת בפני עצמו. ואם כן לדידן דלא סבירא לן טעמי' של הראב"ד דכל הראיי' הוי כעונה אחת, ולא נשאר לנו רק החששא של הרמב"ן, ומטעם זה הרי אין לאסור בשופעת משום דהוי כראיי' בסימן הגוף. ולכן אתי שפיר פסק השו"ע בסימן קפ"ד דבשופעת ומזלפת אין צריך לפרוש אלא עונה ראשונה. ובסימן קפ"ט דאיירי בראיות מרוחקות פסק כהרמב"ן דיש וסת בתוך וסת וכנ"ל. אלא דמדברי הטור לא נראה כן שהוא כתב לדברי הרמב"ן דכל יום נעשה וסת בפני עצמו גם בשופעת ומזלפת. ולדידי' נצטרך לומר כתירוצי הראשון דהרמב"ן סבירא לי' כהרא"ה דפיהוק דאתמול לא הוי סימן הגוף לראיי' דהשתא. אולם מדברי הרמב"ן עצמו אין הכרח לזה:

ז) אולם עיקר תירוצנו דמשום דהעונה השני' דינה כראיי' עם סימן הגוף, אין לחוש לה כל שעברה העונה הראשונה ולא ראתה, לפי שלא בא עדיין הסימן, לכאורה אין לו מקום לדינא. דבוסת שאינו קבוע הרי ודאי דאף כשבא על ידי סימן הגוף, חוששת גם להיום גם להסימן, שהרי אינה יודעת איזה מהן תקבע. כמבואר בטור בסימן קפ"ט וכן כתב הרמ"א בסעיף י"ט, דאם ראתה פעם אחת על ידי פיהוק חוששת בין להיום בין

להפיהוק. והכא נמי הרי צריכה לחוש להעונה השניי' לחודה אף שלא בא עדיין הסימן בהעונה שקדמה. ואי בוסת הקבוע, הרי כתב הרא"ש בסוף פרק האשה בשם הראב"ד דכל שהוקבע סימן הגוף ביום ידוע דינו כוסת הימים לחודי', וחוששת להיום שהוקבע בו אף כשלא בא הסימן. וכן הוא בשו"ע סימן קפ"ט סעיף כ"ה כדעת הרא"ש, ואם כן אין מקום לתירוצנו לא בוסת הקבוע ולא בוסת שאינו קבוע, דבכל אופן צריכה לחוש להיום לחודי'. והניחא למה שכתב הט"ז בס"ק ל"ט דהא דוסת המורכב מסימן הגוף ומימים דינו כוסת הימים גרידא, הוא רק לענין זה דלאחר שבא הסימן אסורה אחריו כל העונה עד סופה, אף על פי שרגילה לראות תיכף לאחר הסימן, דכל שכבר בא הסימן, הוי דינו כוסת הימים גרידא, ואסור כל מה שנשאר מהעונה כדין וסת הימים, אבל קודם שבא הסימן מותר אף כשבא ליום קבוע. אתי שפיר בנידון דידן דאין לחוש להעונה השני' כשלא בא הסימן כלל בהעונה הראשונה. אבל לשיטת הש"ך שם בנקודות הכסף ואחריו החזיקו כל האחרונים, דוסת המורכב דינו כוסת הימים גמור לחוש לו גם לפני הסימן, הרי גם הכא יש לאסור אף שלא בא הסימן כלל. אכן באמת יש להקים תירוצי בין בוסת קבוע בין בוסת שאינו קבוע. בוסת שאינו קבוע יש לומר, דאף דבעלמא חששו בכי האי גוונא בין להסימן בין להיום, הכא שאני דאין אשה קובעת לה וסת כלל בתוך ימי נדתה, וכל עצמה של פרישה זו הוא רק מספק דהאידנא חיישינן לטוענות ושמא הראשון אינו של נדות, יש לומר דבוסת כזה שעיקרו משום ספק, לא חששו בו בין להיום בין להסימן כשבא עם סימן הגוף, כיון דזהו גם כן רק מספק דשמא תקבע לה וסת הימים לחודי', ולכן לדידן דסימן הגוף דאתמול הוי סימן, לא חששו בזה לימים לחודיי' מספק, כיון שנוסף לנו עוד ספק בעיקר הוסת, דאם הראשון מימי נדות אין זה וסת כלל. (ומצאתי להחוות דעת בסימן קפ"ד ס"ק ז' שכתב על עיקר דינו של הרמב"ן בהא דהאידנא טוענות נינהו לפיכך אשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה, שהוא דוקא בוסת הקבוע אבל בוסת שאינו קבוע שבתוך נדתה, לא החמיר הרמב"ן בזה כיון דעיקר הוסת מספק הוא בא. ואשתמיטו לי' דברי הרמב"ן בהא דרגילה לראות איזה ימים שצריכה לפרוש מכל משך הראיי' משום דכל יום הוי וסת בפני עצמו, ומסיק שם הרמב"ן דאין חילוק בזה בין וסת קבוע לוסת שאינו קבוע והרי גם הכא צריכין אנו לטעמא דהאידנא טוענות נינהו דאם לא כן הרי הוא וסת שבתוך נדתה, ואפילו הכי כתב הרמב"ן לחוש לו אפילו בוסת שאינו קבוע) ומשום הכי לדידן שיש לה להעונה השניי' סימן הגוף, אתי שפיר דלא חשו בזה להימים לחודיי' בוסת שאינו קבוע. אלא דאכתי קשה בוסת הקבוע, דבשו"ע סתמא קפסיק שאין צריך לפרוש אלא עונה ראשונה, וודאי דאיירי גם

בוסת הקבוע לימים ידועים, ובכי האי גוונא מאי מהני לן סימן הגוף, דביום ידוע הרי דינו כוסת הימים גרידא. אולם גם בזה יש למצוא פתרי. דבאמת וסת המורכב מסימן הגוף וליום ידוע, אינו ממש כוסת הימים לחודי', דהרי חזינן לענין בדיקה שהוא חלוק ממנו. דבוסת הימים לחודי' כשעבר הוסת ולא בדקה אסורה, ובוסת המורכב כל שעבר הוסת ולא בדקה, אם לא בא הסימן מותרת, כמבואר כל זה בדברי הרא"ש סוף פרק האשה, הרי חזינן דאינו כוסת הימים לחודי'. והא דצריך פרישה אף שלא בא עדיין סימן הגוף, אין הטעם משום דחיישינן שיבוא הדם בלי הסימן כלל, להא לא חיישינן, אלא דכיון דהוקבעו הסימן עם הדם ליום ידוע, הרי הוי קביעות הוסת על הסימן כמו על הדם, אם כן כמו דבכל הוסתות אנו חוששין על הדם שיבוא ביום קביעתו, יש לנו לחוש הכא בין על הדם בין על הסימן שיבואו שניהם ביום קביעתם. ולפי זה לא שייך כלל לומר דאין לחוש להדם כל זמן שלא בא עדיין הסימן, דאותה החששא שעל הדם הוי גם על הסימן ואם כן צריך לפרוש מכל העונה דשמא בתוך התשמיש יבוא הסימן עם הדם. ואף כשרגיל הדם לבוא זמן רב אחר הסימן, באופן שיש שהות לפרוש מיד אחר שיבוא הסימן, גם בזה יש לאסור מתרי טעמי. חדא, דאחר שיבוא הסימן הרי אז ישוב דינו כוסת הימים לחודי' אחרי שאין חסר לו עוד הסימן, ואז הרי ודאי דאסור כל מה שנשאר מהעונה אחר הסימן כדין וסת הימים לחודי', ואם כן תהי הפרישה באיסור קודם שימות האבר, ואם כן כשאנו חוששין שמא יבוא הסימן תוך התשמיש הרי יהי' תיכף באיסור גם קודם שיבוא הדם, וכמו שכתב הט"ז סברא כזו בסימן קפ"ט ס"ק ל"ט, וודאי דלכתחלה אין להביא עצמו לידי כך. ועוד מטעם אחר יש לאסור גם כשרגילה לראות זמן רב לאחר הסימן, לפי מה שכתב הר"ן דמחמת חימוד תשמיש חיישינן שמא תקרב ראייתה. ואם כן אף שרגילה לראות זמן רב אחר הסימן יש לחוש דשמא מתוך חימוד תראה תיכף אחר הסימן בתוך התשמיש באופן שלא יהא שהות לפרוש. וב"ה מצאתי בהשגות הרז"ה על הראב"ד בספר בעל הנפש אות ה' שכתב על דברי הראב"ד דבוסת המורכב אין צריך לפרוש כל שלא בא הסימן, וזה לשונו שם, הא קשה טובא בשלמא למודה לראות לימים ולקפיצות אפשר שתשמור את עצמה [מקפינצה] ואינה אסורה עד שתקפוץ באותו יום אלא מפהקת ומעטשת וכל שמנו חכמים במשנתנו שהוא מאורע שיכול לבוא בתוך שמושה איך תהא מותרת כל אותה עונה שקבעה בה הוסת מאחר שיש לה יום קבוע לאותן וסתות עכ"ל. הרי מבואר להדיא כמו שכתבנו. וכיון שכן דהא דצריך לפרוש בוסת המורכב גם קודם שבא הסימן, הוא משום דחיישינן שמא בתוך שמושה יבוא גם הסימן גם הדם אם כן לא שייך זה אלא בסימן הגוף דהשתא הבא בעונה

אחת עם הדם, אבל בסימן הגוף דאתמול הבא תמיד ביום שלפני הראיי', הרי בוסת המורכב כי האי גוונא, שבא הדם ליום ידוע, וביום שלפניו הוקבע לבוא סימן הגוף, כל שעבר היום הקבוע להסימן ולא בא, הרי אין לחוש עוד שמא יבוא הסימן עם הדם, ביום שהוקבע להדם עצמו, דכיון שהוקבע הסימן לבוא ליום ידוע ביום שלפני הראיי', אין לנו לומר שישנה מקביעתו. [ובסימן הגוף דשופעת מדם זיבה לדם נדה או ממראה טהור כבגוונא דידן, עוד מטעם אחר אין מקום להסימן לבוא ביום הראיי', דאז לא יהי' עוד סימן כי אם הראיי' גופה, ועוד דאז לא יהי' עוד מימי זיבה אלא מימי נדה, וגם דאז הוקבע לבוא במראה טמא ואיך נחוש שיבוא אז מראה טהור] ואם באנו לחוש הוא רק שמא יבוא הדם בלי הסימן כמו בוסת הימים לחודי', ולהא לא חיישינן כלל, כמבואר להדיא מדברי הרז"ה. ואם כן בגוונא דידן דהסימן הוי הדם של אתמול, הרי כל שעבר אותו היום ולא ראתה, אין לחוש עוד להדם שיבוא בלי הסימן כלל. ותירוצנו שריר וקיים. ואין להקשות התינח דמותרת ביום שני לראייתה, דאין לחוש שיבוא הסימן ביום אחר דהוי שינוי מקביעתו, אבל אכתי אמאי מותרת בהעונה השני' אף שלא בא הסימן בהעונה הראשונה, ניחוש שמא יבוא באותו יום בהעונה השני', ולא הוי עוד שינוי מקביעתו, כיון דשניהם ביום אחד. דזה אינו משום דגם מעונה לעונה באותו יום הוי שינוי, דכמו דלענין הראיי' עצמה חשוב שינוי מעונה לעונה, ולא חיישינן אלא לאותה עונה, הכי נמי לענין סימן הגוף אין לחוש אלא לאותה עונה שרגיל לבוא בה. ועיין בשו"ע סימן קפ"ט סעיף י"ג:

## סימן כה

יישוב דברי הרמב"ם בפרק ה' מהלכות איסורי ביאה שהשמיט וסת הגוף המפורש במשנה. ושייך לסימן הקודם. כתב הרמב"ם בפרק ח' מהלכות איסורי ביאה הלכה ב'. וקודם שיבוא הדם תרגיש בעצמה מפהקת ומעטשת וחוששת בפי כרסה ושפולי מעי' ויסתמר שערת בשרה או ייחם בשרה וכיוצא במאורעות אלו. וכל אלו הוסתות שמנה הרמב"ם היא משנה שנוי' בנדה (דף ס"ג). אולם במשנה נזכר עוד וסת הגוף דשופעת, ומפרשינן בגמ' דהיינו שופעת דם טמא מתוך דם טהור, והוי הדם הטהור סימן הגוף להדם הטמא. ונזכר וסת זה בדברי הראשונים, הביאו הראב"ד בבעל הנפש והרז"ה בהשגותיו והרשב"א בתורת הבית ובהגהות שערי דורא. והרמב"ם לא הזכירו. וכבר העירונו בזה בסימן הקודם והבאנו שכן הקשה בתשו' פני יהושע חיו"ד סימן א' והסדרי טהרה בסימן קפ"ט ס"ק כ"ה תירץ דהאידנא כל הדמים מחזקינן לטמאים, וזה פלא דגם

האידנא אית לן מראה לבן שטהור ודאי. ועוד דמה מקום לתירוץ זה על דברי הרמב"ם שמביא כל הדברים על פי המשנה והגמרא. ואין דבריו מספיקין:

א) ומה שנראה לי ביישוב דבר זה. דהנה כל הראשונים דעתם בכל אלו סימני הגוף, דאף אם אינן באין ליום ידוע הוו וסת בפני עצמן, וקראוהו לוסת זה וסת הגוף. אולם הרמב"ם דעתו שאין לנו אלא וסת הימים, וכל סימני הגוף כשאין להם יום ידוע אינן וסת כלל, דלאחר שמנה שם כל אלו הוסתות של מקרי הגוף, סיים ויבואו לה וסתות אלו או אחד מהן בשעה הקבועה לה מיום וסתה. וביאר המגיד משנה דדעת הרמב"ם שאין כאן שני וסתות חלוקים אלא שהמשנה הודיעה שבוסת הקבוע באים מקרים אלו או אחד מהם, ונפקא מינה שיש למודה לראות תיכף כשבא המקרה ההוא ויש לאחר שעה ואינה חוששת אלא לשעה שהיא רגילה לטהרות כדתנן התם (דף ס"ג) היתה למודה לראות בסוף הוסת כל טהרות שעשתה בתוך הוסת טהורות עד כאן לשונו. ויש להקשות לדבריו דאכתי מה מוסיף לן סימן הגוף, כיון דאיירי כשבא ליום ידוע, ובכי האי גוונא הרי גם בלי סימן הגוף, כל שיש לה וסת קבוע לימים די' שעתה, כדתנן בריש מכלתין כל אשה שיש לה וסת די' שעתה, ומוקמינן לה בגמ' בוסת הימים לחודי', ואינה מטמאה אלא מרגע ראייתה, וסימן הגוף דבמתניתין דהכא מה הוסיף לן לשיטת הרמב"ם. וההכרח לומר דאשמועינן הכא דדי' שעתה אפילו בשיש לה גם מקרי הגוף בשעת קביעות ראייתה, וסלקא דעתין דבכי האי גוונא מטמאה מיהת מתחלת סימני הרגשתה של מקרה הגוף, דמההוא שעתא חיישינן דלמא אתאי דם לבית החיצון, קא משמע לן דאפילו הכי אינה מטמאה אלא משעת ראייתה לחוץ, וכשרגילה לראות לאחר סימני הגוף, או בסופן, כל הטהרות שבתוך הוסת טהורות. ובמפרשים מצאתי שהקשו להרמב"ם ממה שאמרו בגמ' (בדף ס"ג) אמתניתין דסימני הגוף התם בוסתות דיומי הכא בוסתות דגופא. שנראה מזה דהוי וסת הגוף גם כשאינו קבוע לימים. ולדעתי יש לומר כמו שכתבתי דהרמב"ם מפרש לדברי הגמ' דהכא בוסתות דגופא, דמתניתין אשמועינן דגם היכא שניתוסף לה סימני הגוף וסלקא דעתין דמההיא שעתא מיהת ניחוש שנעקר הדם ויצא לבית החיצון, קא משמע לן דכל הטהרות שבתוך הוסת טהורות, דגם הכא די' שעתה, ואינה מטמאה אלא משעת ראייתה ממש. ובסימן הגוף דשופעת דם טמא מתוך דם טהור, הא נמי קא משמע לן, דכשרגילה לראות דם טמא אחר דם טהור, כל הטהרות שעשתה בתוך הזמן של שפע הדם הטהור טהורות, ולא חיישינן דמשעה שיצא הדם הטהור לחוץ, כבר נעקר גם הדם הטמא ויצא לבית החיצון, ומאותה שעה תטמא טהרותי', קמ"ל דלא אמרינן הכי. אולם לפי זה יהי' מוכרח דמתניתין אתיא כמאן דאמר

מקור מקומו טהור, דלמאן דאמר מקור מקומו טמא, הרי גם מראיית דם טהור מיטמאה האשה טומאת ערב כמבואר בנדה (דף מ"א ע"ב), ואם כן גם אי די' שעתה טהרותיה שבתוך הוסת טמאות מחמת הדם הטהור גופי', שנטמאה טומאת ערב. ואם כן למאן דאמר זה אין שום נפקא מינה מוסת זה לפי שיטת הרמב"ם דאיירי כשיש לה יום קבוע, דלענין די' שעתה הרי סגי בוסת הימים לחודי', ולענין הטהרות שבתוך הוסת, בלא"ה טמאות הן משום דמקור מקומו טמא. ועל כרחין דמתניתין אתיא כמאן דאמר מקור מקומו טהור ובאמת סבירא לי' לרבי הכי (בדף ט"ז) וכוותי' סתים במתניתין. ואם כן אתי שפיר מה שהשמיט הרמב"ם לסימן הגוף דשופעת. דהרמב"ם הרי דעתו להלכה כמאן דאמר מקור מקומו טמא, כמבואר בדבריו בפרק א' מהלכות מטמאי משכב ומושב הלכה ט'. (ומה שנראה שם להיפוך מדבריו בדם ירוק כבר תירץ בנודע ביהודא מהדורא תנינא חיו"ד סימן צ"ז ומסקנתו בראיות ברורות בשיטת הרמב"ם דמקור מקומו טמא ויעויין בספר בית אפרים חלק יו"ד סימן נ'] ואם כן אין שום נפקא מינה לדידי' מסימן הגוף דשופעת, דכבר די' שעתה מקביעות הימים, והטהרות שבתוך הוסת בלאו הכי טמאות מחמת הדם הטהור, ואתי שפיר. אלא דאכתי יש מקום לומר דגם לפי מה שפסק הרמב"ם כמאן דאמר מקור מקומו טמא, אכתי איכא נפקא מינה גם בוסת זה לענין הטהרות שבתוך הוסת. דאי משים דבלאו הכי טמאה טומאת ערב מחמת הדם הטהור, הרי אין טומאתה אלא טומאת מגע והויא ראשון לטומאה ומטמאה אוכלין ומשקין אבל לא אדם וכלים. ואי משום טומאה למפרע מחששא דעקירת דם לבית החיצון, הרי עושה משכבות ומושבות וכל חומר טומאת הנדה עלי' לענין טהרות, כמבואר (בדף ה'). אם כן אכתי אצטריך לאשמועינן גם בוסת זה דאינה מטמאה למפרע משעת יציאת הדם הטהור, שאין עליה באותה שעה חומר טומאת מעת לעת לטמא משכבות ומושבות, ואינה מטמאה אלא אוכלין ומשקין. אולם גם בזה יש למצוא נוח למה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה ריש מס' נדה דהא דהאשה שיש לה וסת די' שעתה היא רק לענין מגעה בטהרות אבל משכבות ומושבות מטמא גם כשיש לה וסת, ואם כי אין אתנו יודע טעמו בזה אבל כן דבריו מפורשין. ולפי זה שוב אין לנו שום נפקא מינה בסימן הגוף דשופעת, למאן דאמר מקור מקומו טמא, דהמשכבות ומושבות טמאין מחמת טומאת מעת לעת גם כשדי' שעתה, והטהרות שבתוך הוסת טמאות מחמת הדם הטהור. ואתי שפיר השמטת הרמב"ם לוסת זה. אכן דבר קשה הוא לבנות דיק על דברי הרמב"ם האלו בפירוש המשנה דגם אשה שיש לה וסת מטמאה משכבות ומושבות למפרע. דמלבד שאין טעמו מובן, הרי בחיבורו הגדול לא נזכר חילוק זה. דבפרק ט' מהלכות איסורי

ביאה כתב הרואה דם בשעת וסתה אינה מטמאה למפרע אלא בשעתה בלבד. ובפ"ג מהלכות מטמאי משכב ומושב ה"ח כתב אשה שיש לה וסת וראתה דם בשעת וסתה די' שעתה ואינה טמאה למפרע. ואין בדבריו שום זכר מחילוקי שבפירוש המשנה. ואם כן תשאר הקושיא במקומה דגם למאן דאמר מקור מקומו טמא צריך לאשמועינן שבתוך הוסת טהורה היא לענין משכבות ומישבות וטומאת אדם וכלים. אלא שיש עוד מקום יישוב גם בלי דבריו שבפירוש המשנה. דהנודע ביהודא מהדורא קמא סימן מ"ו חידש לן מילתא מעלייתא בטומאת מעת לעת, דכל היכא דאיכא טומאה לקדשים, גם אילולא גזרה זו של מעת לעת, אף שאינה חמורה כטומאת מעת לעת לטמא משכבות ומושבות, לא גזרו בה עוד משום טומאת מעת לעת. דכל עיקר טומאה זו הרי הוא משום סיג לקדשים, ומשום הכי היכא דבלאו הכי טמאה לקדשים, אין צורך עוד לסיג זה. ואם כן בנידון דידן לענין טומאתה למפרע בתוך הוסת של שפע דם הטהור, שהוא מטעם גזרת מעת לעת, כיון דלמאן דאמר מקור מקומו טמא בלאו הכי טמאה באותה שעה לקדשים, דהויא ראשון לטומאה ממגע הדם, אין עוד לגזור על אותה שעה טומאה למפרע כחומר טומאת מעת לעת. וכדברי הנודע ביהודא:

ב) ולכאורה יש לנו לתרץ דברי הרמב"ם באופן אחר דעיקר דברי המגיד משנה קשה לפרשם כמו שכתבנו, דעיקר דין וסתות הגוף השנוי במשנה דדי' שעתה, היא רק לאשמועינן שלא תטמא למפרע משעת התחלת סימן הגוף. דהרי באשה שיש לה וסת הימים גרידא, אף שאין לה שעה קבועה ביום וסתה, גם כן די' שעתה ממש, ואינה מטמאה אלא מרגע ראייתה, ולא אמרינן דכיון דאין לה שעה קבועה, וכל היום הוי שעת וסתה תטמא מיהת למפרע כל אותו היום, הא לא אמרינן. דסתמא תנן במתניתין דריש פרקין, דאיירי בוסת הימים, כל אשה שיש לה וסת די' שעתה, והרי גם באין לה קביעות לשעה, אשה שיש לה וסת היא, דאנו אין לנו דין וסתות לשעות. וגם לר' יוסי דסבירא לי' במתניתין (דף ס"ג ע"ב) דגם לשעות שייך וסת, לא שמעינן לי' דבימים גרידא בלי שעות לא הוי וסת ככל דיני וסתות. ותו דגם לר' יוסי לא שמענו אלא וסת לשעות, אבל וסת לרגעים הרי לית לן לכולי עלמא, ואם כן הי' לנו לטמא למפרע, לכל הפחות, כל אותה השעה הקבועה לראייתה, דכולה הוי שעת וסתה, ואנן תנן כיצד די' שעתה היתה יושבת במטה ועסוקה בטהרות ופרשה וראתה היא טמאה והן טהורות, הרי דאינה מטמאה אלא מרגע ראייתה ואילך. וכיון דבאין לה שום קביעות ביום וסתה ובשעת וסתה, אינה מטמא למפרע אפילו אותו יום ואפילו אותה שעה, איך תיסק אדעתין דביש לה קביעות לראות בסוף מקרה הגוף תטמא למפרע מחששא דשמא תשנה לראות שלא כקביעותה,

ולא יהא מקרה הגוף כולו מתחלתו ועד סופו אפילו כשיש לה קביעות לראות בסופו, אלא כשעת וסתה שאין לה קביעות בהשעה גופה ולפעמים רואה בתחלתה, ואפילו הכי אינה מטמאה אלא מרגע ראייתה ואילך, ואינה מטמאה אפילו באותה שעה למפרע, ולמה במקרה הגוף שקבוע לה לראות בסופו תטמא למפרע מתחלתו. וידעתי שיש עוד לדחוק ולחלק אבל אין זה מתקבל. ולכן נראה יותר דלהרמב"ם מה דאצטריכו לן סימני הגוף כשהן ביום קבוע, הוא לענין טומאת הוסתות, דלמאן דאמר וסתות דאורייתא כשעבר הוסת ולא בדקה טמאה משעת וסתה, ולמאן דאמר וסתות דרבנן טמאה למפרע משעת וסתה כשבדקה אחר כך ומצאה טמאה. ולענין זה נפקא לן מינה טובא מסימני הגוף. דאלו בוסת הימים לחודי', בין למאן דאמר וסתות דאורייתא, בין למאן דאמר וסתות דרבנן, כשבדקה ומצאה טמאה, מטמאה מהתחלת יום וסתה, לדידן דלית לן וסתות לשעות, ולר' יוסי דאית לי' וסתות לשעות, הרי בדאית לה שעה קבועה לראייתה מטמאה למפרע מהתחלת אותה השעה, דלכולי עלמא לית לן וסתות לרגעים, וכמו שכתבנו לעיל. אבל כשיש לה סימן הגוף ועבר יום וסתה ולא בדקה, [ולמאן דאמר וסתות דרבנן כשבדקה אחר כך ומצאה טמאה] אינה טמאה למפרע אלא משעת מקרה הגוף ואילך, כפי למודה לראות אם בתחלתו או בסופו. וכן מפורשין הדברים ברמב"ם פרק ג' מהלכות מטמאי משכב ומישב הלכה ו' דלאחר שכתב דין טומאת הוסתות בהלכה ה' דכשבדקה עצמה לאחר ימים ומצאה דם הרי זו טמאה למפרע. קחשיב ואזיל לסימני הגוף ומסיים היתה למודה לראות בסוף הוסת כל הטהרות שעשתה בתוך הוסת טהורות ואינה חוששת אלא משעה שדרכה לראות עד עת שמצאה דם. הרי דאיהו מפרש להא דהיתה למודה לראות בסוף הוסת דתנן במתניתין, לענין זה דכשמצאה אחר כך דם אינה טמאה אלא עד שעת סימן הגוף כפי שלמודה לראות בו. וזהו דאורו לן סימני הגוף. ונכלל גם כן בהא דדי' שעתה. אולם התינח בשארי מקרי הגוף המורגשים בלי בדיקה ומשום הכי יש לעשותם סימן לראיית הדם כשלא בדקה, אבל מקרה הגוף דשופעת דנקטה המשנה, שהוא עצמו ראיית דם, איך נעשה סימן מדם לדם, הרי ערביך ערבא צריך, דאטו הדם הטהור מורגש יותר מהדם הטמא. אכן למאן דאמר וסתות דאורייתא, אכתי נפקא מינה לן גם בוסת זה דשופעת, לענין אם בדקה עצמה ביום וסתה ומצאה דם טהור, דבוסת הימים לחודי' טמאה היא גם בזה, כדאמרינן (בדף ט"ז) דגם בבדקה ומצאה טהורה, טמאה היא למאן דאמר וסתות דאורייתא, ופרש"י דאמרינן דאורח בזמנו בא ודם חזאי ונפל לקרקע, ואם כן הכי נמי במצאה דם טהור יש לנו לומר הכי דדם טמא חזאי כבר ונפל לקרקע, והאי אחרינא הוא, דמאי שנא ממצאה טהורה, ויש לה

לטמא מתחלת יום וסתה כדין וסת הימים. אבל כיון דהדם הטהור נעשה סימן הגוף, הרי כשרגילה לראית דם טמא לאחר הדם הטהור, אינה מטמאה עוד למפרע אלא עד שעת בדיקה זו. אולם נפקא מינה זו הרי אינה אלא למאן דאמר וסתות דאורייתא, דלמאן דאמר וסתות דרבנן, הרי כל שבדקה עצמה ומצאה טהורה, אינה מטמאה, ולא אמרינן דדם חזאי ונפל. ואם כן כשמצאה דם טהור, אפילו אם אין זה סימן הגוף, והוי דינה כבעלת וסת הימים לחודי', אכתי אין לחוש לטומאה כל שבדקה ומצאה טהורה. ואם בדקה בתוך יום וסתה ומצאה דם טהור, ואחר כך בדקה ומצאה טמאה, הרי גם אי לא הוי הדם הטהור סימן הגוף, אין לטמאה למפרע אלא עד שעת בדיקתה למאן דאמר וסתות דרבנן. ומתניתין דנקטה סימן הגוף דשופעת אתיא כמאן דאמר וסתות דאורייתא, ולפי הכלל דסתם משנה ר' מאיר ולר' מאיר וסתות דאורייתא כדמוכחא מתניתין דסוף פרק בנות כותים וכדאמרינן (בדף ט"ז). ולפי זה אתי שפיר הא דלא הביא הרמב"ם לוסת דשופעת דלדידי' דוסתות דרבנן כמבואר בדבריו בפרק ח' מה' איסורי ביאה ובפרק ג' מה' מטמאי מו"מ. אין שום נפקא מינה במה שנחשב הדם הטהור לסימן הגוף, דבלאו הכי אין לטמאה למפרע אלא עד שעת בדיקתה שמצאה טהור:

ג) אכן באמת אין זה מן היישוב דגם למאן דאמר וסתות דרבנן הוי נפקא מינה מסימן הגוף דשופעת לענין לטמאה למפרע כשבדקה אחר כך ומצאה טמאה. דהראב"ד בדיני ספירה ובדיקה כתב דבדיקת הוסתות לא סגי בבדיקת קינוח, אלא בבדיקת בית החיצון, ויש להעיר על זה מהא דאמרינן (בדף ט"ז) כאן שבדקה עצמה כשיעור וסת ולהנ"ל דבדיקת הוסתות בעי בדיקה גמורה, ולא סגי ליה בבדיקת קינוח, הרי לא משכחת לה לבדיקה זו בשיעור וסת, כדאמרינן הוי וסת שאמרו לקנוח ולא לבדיקה ומצאתי בספר מי נדה שהעיר בזה ותירץ דלבדיקת הוסתות סגי בקנוח ואשתמיטו לי' דברי הראב"ד הנ"ל. ועיין בסדרי טהרה בסימן קפ"ד שכתב דבעינן גם בדיקת חורין וסדקין לבדיקת הוסתות. וצ"ע.] ואם כן נפקא מינה בנידון דידן גם למאן דאמר וסתות דרבנן כשבדקה עצמה ביום וסתה בבדיקת קינוח ומצאה דם טהור, ואחר כך בדקה ומצאה טמאה, דאי לאו דהדם הטהור הוי סימן הגוף, היתה מטמא למפרע מתחלת יום וסתה, גם מלפני שעת בדיקתה, דבדיקתה שבקינוח הרי לא מהני מידי לטומאת הוסתות, ואף שנמצא דם טהור יש לחוש שמא הי' שם גם דם טמא בבית החיצון. אבל מכיון שנידון הדם הטהור כסימן הגוף שקבעה לה לראות דם טמא אחר גמר יציאתו של הדם הטהור, הרי כל שמצאה בבדיקתה דם טהור, אין לחוש שראתה מקודם דם טמא, דלעולם אינה מקדמת

לראות את הטמא לפני גמר יציאת הטהור. באופן דגם להרמב"ם דוסתות דרבנן הי' לו להביא סימן הגוף דשופעת:

ה) אכן יש מקום ליישב עוד. דהנה בהא דבדקה אחר שעת וסתה ומצאה טמאה, בשעה שיש לה סימן הגוף, דמטמאה למפרע עד שעת הסימן. למאן דאמר וסתות דרבנן אין הסימן בא להקל אלא להחמיר. דכיון דוסתות דרבנן כל שאין לה אלא וסת הימים, ולדידן דאין וסת לשעות, הרי כשבדקה אחר שעת וסתה ומצאה טמאה, אין לטמאה למפרע מתחלת יום וסתה, דכיון דהוא דרבנן איך נטמאה מספק מתחלת היום, ודלמא בסוף היום חזאי ונראה פשוט דלמאן דאמר וסתות דרבנן כל כי האי גוונא מטמאינן לה מסוף היום. אולם זהו רק בוסת הימים לחודי', אבל כשהי' לה גם וסת הגוף, והיא למודה לראות בתחלתו או בסופו, הרי מטמאה למפרע עד שעת מקרה הגוף כפי שלמודה לראות. ואם כן לדידי' סימן הגוף להחמיר הוא בא, דלולא הסימן לא היתה מטמאה למפרע אלא עד סוף היום, וכשיש לה סימן הגוף מטמאה עד שעת אותו הסימן. והכי נמי בסימן הגוף דשופעת כשבדקה בשעת וסתה בקינוח [כיון דקיימינן למאן דאמר וסתות דרבנן] ומצאה דם טהור ואחר שעת וסתה בדקה ומצאה טמאה, לולא שהי' הדם הטהור סימן הגוף לא היתה מטמאה למפרע אלא עד סוף יום וסתה, אבל כיון שרגילה לראות דם טמא אחר הטהור [כשיצא במדה ידועה] מטמאה למפרע עד שעת ראייתה את הדם הטהור. ולפי זה נראה לי לומר מלתא חדתא, דלמאן דאמר מקור מקומו טמא, לא תטמא בסימן הגוף דשופעת למפרע אלא עד סוף יום וסתה ולא עד שעת הסימן, כמו שהוא הדין בכל סימן הגוף. דהרמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב סוף פרק ג' כתב דטומאת הוסתות למפרע דין אחד לה כטומאת מעת לעת שאין מטמאה אלא קדשים וטומאתן ספק, וכן כתב בפרק ח' מהלכות איסורי ביאה הלכה י"ג דכשבדקה ומצאה טמאה דמטמאה למפרע עד שעת וסתה אינה מטמאה את בועלה למפרע וכתב המגיד משנה שלמד כן מדין טומאת מעת לעת שהיא גם כן מדבריהם. הרי דהרמב"ם משוה דין טומאת הוסתות לדין טומאת מעת לעת, ולפי זה יש לומר דלמה שכתב הנודע ביהודא דכל שיש לה טומאה אחרת לקדשים, אף שאינה חמורה כטומאת הנדה שבגזרת מעת לעת, לא גזרו עוד טומאת מעת לעת, כמו שהבאנו דבריו לעיל. אף אנו נאמר כן בטומאת הוסתות למפרע, שדין טומאת מעת לעת עלי', שכל שבאותו הזמן טמאה לקדשים מחמת טומאה אחרת לא מטמאה עוד למפרע משום טומאת הוסתות, כמו בטומאת מעת לעת לפי שהשוה הרמב"ם את דינם. ואם כן בסימן הגוף דשופעת כשבדקה אחר זמן וסתה ומצאה טמאה, לא תטמא למפרע למאן דאמר מקור מקומו טמא אלא עד סוף יום וסתה,

ולא עד שעת ראייתה את הדם הטהור. דלדידי' הרי משעה שראתה את הדם הטהור כבר טמאה היא טומאת ערב ומטמאה את הקדשים כדין ראשון לטומאה, ואף שאין טומאתה כטומאת הנדה, מכל מקום לא גזרו עוד בה משום טומאת הוסתות כמו שלא גזרו בכי האי גוונא משום טומאת מעת לעת. ומשום הכי אינה מטמאה למפרע אלא עד סוף יום וסתה שאז יצאה מטומאת הדם הטהור שאינה אלא טומאת ערב, ומטמאה משום טומאת הוסתות. ואין שום נפקא מינה לדידי' מסימן הגוף דשופעת לענין זה. ואם כן הרמב"ם דאית לי' וסתות דרבנן וגם דמקור מקומו טמא אתי שפיר מה שלא הביא סימן הגוף דשופעת דלדידי' אין שום נפקא מינה מוסת זה. ומתניתין דנקטה שופעת, תתוקם כמאן דאמר וסתות דאורייתא, ונפקא מינה גם מסימן זה להקל כבכל סימני הגוף, דלולא הסימן היתה טמאה כל יום וסתה מספק, דהוי ספק דאורייתא, או דאתיא כמאן דאמר מקור מקומו טהור, ונפקא מינה מכל סימני הגוף להחמיר והכי נמי מוסת דשופעת וכנ"ל. אבל להרמב"ם דוסתות דרבנן ומקור מקומו טמא אין שום צורך לסימן הגוף דשופעת:

ו) ויש לומר עוד במה שהודיעה המשנה מכל אלו סימני הגוף להרמב"ם דאיירי כשבאים בימים הקבועים לראייתה, דהנפקא מינה הוא לענין פרישת הוסת לטהרות דהנה להראשונים דוסת הגוף הוי וסת לעצמו גם כשאינו ליום ידוע, הרי לא שייך בוסת זה פרישת עונה הסמוכה לוסת, דלא ידעינן אימתי הוא בא. וכשהוא בא ליום ידוע הרי כתבו הראשונים דצריך לפרוש מכל עונת הוכת אף כשלא בא הסימן, כמו בוסת הימים גרידא. והבאתי דבריהם בהסימן הקודם. ואם כן לכאורה אין מסימני הגוף שום נפקא מינה לדין פרישת הוסת. לא להקל ולא להחמיר אכן לפי המבואר בגמ' (בדף ס"ג) דדין פרישה סמוך לוסת הוי גם לטהרות כדאמרינן אי מההיא הוי אמינא הני מילי לטהרות אבל לבעלה לא הרי דלטהרות יש לאסור עוד טפי מלבעלה. ועיין בתורת כהנים פרק זבים פרק ט' ר' שמעון אומר ואחר תטהר אחר המעשה תטהר כיון שטבלה טהורה להתעסק בטהרות אבל אמרו חכמים לא תעשה כן שלא תבוא לידי ספק. ובגמרא (בדף כ"ט ע"ב ובדף פ"ז ע"ב) דמייתי לה לדר' שמעון פרש"י, בשני המקומות, להא דאסור לעשות כן על תשמיש ובתורת כהנים מבואר האיסור גם לטהרות] לפי זה יהי' נפקא מינה מסימני הגוף לענין פרישה זו. דכבר כתבנו בסימן הקודם דהא דוסת המורכב דינו כוסת הימים לחודי', לענין פרישת עונה סמוך לוסתה גם כשלא בא הסימן, שאין זה מטעם דחיישינן שמא יבוא הדם בלי הסימן, אלא משום דקביעות היום מהני לסימן הגוף כמו להדם עצמו, ומשום הכי אסור לשמש גם קודם שבא הסימן דחיישינן שמא בתוך

התשמיש יבוא גם הסימן גם הדם. וכן מצאתי שכתב הרז"ה בהשגותיו על הראב"ד. ואף ברגילה לראות זמן רב אחר הסימן שיהי' שהות לפרוש, חיישינן שמא מתוך חימוד תשמיש תקרב ראייתה, או דהפרישה גופה תהי' באיסור כל שכבר בא הסימן יעו"ש. ולפי זה לא שייך זה אלא לענין הפרישה מתשמיש, אבל לאיסור הפרישה מטהרות לא שייך זה כלל. דהרי מתי שיבוא סימן הגוף בידה לפרוש מטהרותיה. ולא תהא צריכה פרישה מטהרות גם קודם שבא הסימן, אלא כגון שהסימן והראיי' באים שניהם כאחד ממש, באופן דכשיבוא הסימן לא יהא עוד בידה לפרוש מטהרותיה בטהרה. ואם כן נפקא מינה מסימני הגוף לענין פרישת עונה סמוך לוסת מטהרות, דכשיש לה גם סימן הגוף ביום קביעות וסתה, אינה צריכה לפרוש מטהרות כל זמן שלא בא הסימן. ולפי זה הרי אכתי קשה מה שלא הביא הרמב"ם לסימן הגוף דשופעת, שהרי הדבר נוגע לפרישת העונה מטהרות. אכן גם זה מיושב בסגנוננו הנ"ל. דהרי גם קולא זו שיש בסימני הגוף, שאין צריך לפרוש מטהרות כל זמן שלא בא הסימן, אין לה מקום בסימן הגוף דשופעת אלא למאן דאמר מקור מקומו טהור. דכיון דהא דאין צריך פרישה הוא משום דכשיבוא הסימן תפרוש מטהרותי', אם כן למאן דאמר מקור מקומו טמא, לא שייך זה בסימן הגוף דשופעת, דהרי תיכף כשיבוא הסימן יטמאו הטהרות מחמת הסימן עצמו, שהיא נעשית ראשון לטומאה ומטמאה אוכלין ומשקין והכא אין לומר דאכתי נפקא מינה לענין שתהא מותרת לעסוק בכלים של קודש, שאינן מיטמאין על ידי ראשון לטומאה. דהרי כל איסור הפרישה שהוא משום משמרת תרומותי, לא שייך אלא באוכלין ומשקין. באופן דלהרמב"ם דמקור מקומו טמא אין שום נפקא מינה בוסת הגוף דשופעת גם לענין זה:

ח) ועוד דעיקר דין הפרישה סמוך לוסתה גם מטהרות לא נזכר ברמב"ם כלל. ואולם זוהי קושיא בפני עצמה מה שלא הביא הרמב"ם לדין זה דגמרא מפורשת היא (בדף ס"ג) כמו שהבאנו לעיל. ומצאתי בערוך לנר שעמד בזה, גם בספר משנה אחרונה שעל גליון המשניות שנדפסו מחדש העיר כן. ותירוצם לפרש דברי הגמ' באופן אחר הוא דחוק כאשר יראה כל מעיין בדבריהם. ויעויין בחוות דעת סימן קפ"ד ס"ק ט' שמפרש לפשטות דברי הגמ' לענין פרישה לכתחלה. ונראה לי ביישוב קושיא זו. דהנה הרמב"ם פסק כמאן דאמר וסתות דרבנן. והקול עוד כדעת האלפסי, דגם בעבר עלי' שעת וסתה והיא ישנה מותר לבוא עלי' בלי בדיקה ותביעה. כמבואר בדבריו בפרק ד' מהלכות איסורי ביאה הלכה ט'. יהר"ן בפרק ב' דשבועות ביאר בדעתם, דכל דין הוסת למאן דאמר וסתות דרבנן, לשיטתם הוא רק דין המחייב בבדיקה בשעת הוסת לא יותר. ומשום הכי כשעבר

הוסת ולא בדקה, עברה על תקנת חכמים של בדיקה זו, אבל אין בזה שום חשש לבוא עלי' גם כשהיא ישנה עיי"ש באריכות. ולפי זה הרי מוכרח דלמאן דאמר וסתות דרבנן, כל איסור הפרישה של עונת הוסת, הוא רק כמו שכתבו הראשונים, דמשום חימוד תשמיש חיישינן שמא תראה בשעת עונת הוסת. וכיון שכן אין מקום להצריך פרישה מטהרות, דכל שאין חמוד תשמיש אין חשש ראיי' כלל. ועיין בחתם סופר סימן ק"ע שכתב להתיר מטעם זה חיבוק ונשוק בעונה הסמוכה לוסתה.] ולפי שיטה זו, סוגית הגמ' דאצרכה פרישה לטהרות מיתוקמא כמאן דאמר וסתות דאורייתא. ויתפרש הא דאמרינן אי אשמעינן בהא הוי אמינא הני מילי לטהרות, היינו דהוי אמינא דרבא סבירא לי' וסתות דאורייתא. ואם כן לדידן דוסתות דרבנן, ולשיטת הרמב"ם דאין בזה אלא דין בדיקה, והפרישה מהוסת הוא רק משום חשש חימוד תשמיש, הרי אין מקום לפרישה מטהרות. אולם יש לפקפק בזה דהרי רבא פסק כן בדר' יהודא ולפי הכלל דחכמים דר' מאיר היינו ר' יהודא, הרי נראה דר' יהודא סבירא לי' וסתות דרבנן, (דבדף ט"ז) מוקמינן לפלוגתיי' דר"מ וחכמים בהכי, ור' מאיר סבירא לי' וסתות דאורייתא. ויש ליישב דהוי אמינא דרבא פסק כר' יהודא ולא כטעמי', דלר' יהודא עצמו דוסתות דרבנן אין האיסור אלא לבעלה לחוד, ולרבא דוסתות דאורייתא הוא רק לטהרות, ומשום דטהרות חמירי טפי. ואם כי זה דחוק קצת אבל להרמב"ם ולהרי"ף הוא מוכרח:

## סימן כו

בשיטת הראשונים דסימני הגוף הוו וסת בפני עצמן אף שאינן באין ליום ידוע:
א) בסימן הקודם הבאנו דעת הרמב"ם דמקרי הגוף לא הוו וסת בפני עצמן כשאינן ליום ידוע, ודעת הראשונים דסימני הגוף קבעי להו וסת גם כשאינן ליום קבוע. ולכאורה קשה לי לדעת הראשונים החולקים על הרמב"ם, מעיקר סימן הגוף דשופעת דם טמא מתוך דם טהור, דלדידהו אף שאינו בא ליום קבוע די' שעתה. דבשלמא שארי סימני הגוף הבאין עם הראיי', שעל הסימנין עצמן אין להסתפק אם קדמו לבוא, יש לקבוע על ידן גם את הראיי' שלא לחוש שמא קדמה מאתמול. דהראיי' הרי הוקבעה לבוא עם הסימן, והסימן ודאי עתה בא. אבל בסימן הגוף דשופעת דם טמא מתוך דם טהור, הרי כשם שאנו חוששין על הדם הטמא שמא קדם מאתמול לבית החיצון, הכי נמי יש לחוש על הטהור, באופן דאנו חוששין גם על הסימן שמא קדם מאתמול, ומאי אולמי' דסימן כי האי לקבוע על ידו את הראיי' להיות די' שעתה. ואין לומר דמיתוקמא כשהי' הדם הטהור מרובה במדה כזו, עד שלא הניח מקום בבית החיצון להדם הטמא, ואם העמידו

כותלי בית הרחם מאתמול את הדם הטהור, לא הי' עוד מקום להעמיד גם את הדם הטמא, ועל כרחין דעכשיו הוא שיצא הטמא לאחר שהטהור הניח לו מקום. דאם כה נאמר מאי האי דאתי עלה להיות די' שעתה מכח דין הוסת של סימני הגוף, ובעי שלש פעמים לקביעותה ככל קביעות הוסתות. והרי הכא גם בפעם הראשון צריך להיות די' שעתה, כיון דהדבר מצד עצמו אי אפשר הוא שיעמידו כותלי בית הרחם את הדם הטמא מאתמול, כל זמן שלא יצא הדם הטהור. ואם כן דל מהכא דין וסתות הגוף. ומדאתו עלה מכח סימני הגוף, מסתמא איירי באופן כזה שיש מציאות שקדם הטמא מאתמול לבית החיצון, אלא דדי' שעתה מכח סימן הגוף של הדם הטהור. ואם כן קשה מאי אולמי' דהדם הטהור להיות לסימן הגוף, אחרי דיש להסתפק שמא הוא עצמו מאתמול קדם:

ב) ולכאורה הי' נראה לומר, דעל הדם הטהור אין להסתפק כלל שמא בא מאתמול לבית החיצון. דהרי כל חששא זו אינה אלא לקדשים ולתרומה, ואם כן הדם בעצמותו כשאין הדבר נוגע לשום טומאה, אין להסתפק עליו כלל שקודם לבוא מאתמול, דאם כשנוגע לטומאתן של חולין אין אנו חוששין לזה הספק, כל שכן הדם בעצמו כשאינו נוגע לשום טומאה, שיש לנו להחזיקו ודאי שרק עתה בא. ואם כן הדם הטהור שאין יציאתו לבית החיצון נוגעת לנו לשום טומאה, הרי אין שום מקום להסתפק עליו שמא מאתמול בא. וממילא הוי סימן הגוף להדם הטמא. וכי תימא התינח למאן דאמר מקור מקומו טהור, אבל למאן דאמר מקור מקומו טמא, הרי גם יציאת דם זה לבית החיצון נוגע לטומאת האשה לטמאה טומאת ערב. גם זה ניחא. דכיון שהוא טומאת מגע, הרי כל זמן שהוא בבית החיצון אין האשה מיטמאה כלל, דהוי מגע בית הסתרים. אלא דאכתי קשה דבכלל בית החיצון הרי הוי גם אותו מקום שהתינוקת יושבת ונראית כדאיתא (בדף מ"א ע"ב) (דלא איפלגו התם אלא אי מטמא גם עד בין השינים] ואמרינן שם דאותו מקום הוי גלוי אצל שרץ, ואין זה בית הסתרים כלל, ואם כן למאן דאמר מקיר מקומו טמא משעה שבא הדם לאותו מקום נטמאה האשה, ויש להסתפק שמא העמידוהו שם כותלי בית הרחם. [ואין לומר דבאותו מקים אין כותלי בית הרחם מעמידין עוד, דהרי לריש לקיש שם דרק אותו מקום הוי בית החיצון לענין טומאת ראיי', הרי כל החששא של העמדת כותלי בית הרחם שבטומאת מעת לעת, הוא רק על אותו מקום, ובמציאות כזאת הרי לא נחלקו.] ונפקא מינה לטומאת מגעה גם מדם טהור. ותו דלפי מה דאמר רבא (בדף מ"ב) דאותו מקום בית הסתרים הוא ומטמא טומאת משא, הרי נפקא מינה מיציאת הדם הטהור גם מבין השינים לענין טומאת משא. דלמאן דאמר מקור מקומו טמא, מטמא הדם הטהור גם טומאת משא כדם הנדה, כמפורש בדברי הרמב"ם פרק א' מהלכות מטמאי משכב

ומושב הלכה ט' בדם היוצא דרך דופן דאותו דם הוי אב מאבות הטומאה כדם הנדה והלידה והזיבה. וכן כתבו התוס' בנדה (דף ע"א ע"א) ד"ה מקור שמטמא במגע ובמשא, ואם כן נוגע לנו יציאתו לבית החיצון לטומאת משא מיהת. ויש מקום להסתפק עליו. [ומכל שכן למה שחידש הנודע ביהודא במהדורא תנינא סימן צ"ז דטומאת האשה מן הדם למאן דאמר מקור מקומו טמא הוי תיכף כשנפרש מן המקור ובעודנו מחובר מעט אליו, דלאחר מכאן אין עוד טומאה על הדם. ומה שציין שם הנודע ביהודא לדברי התוס' בנדה (דף ט"ז ע"א) תמוה, דהתוס' שם לא הזכירו דבר מטומאת האשה אלא מטומאת הדם עצמו שנטמא בבית הסתרים. ויעויין ברש"ש שם על דברי התוס'] ואם כן תשאר הקושיא איך הוי הדם הטהור סימן הגוף להטמא וכנ"ל. אולם מלבד דיש לומר דמתניתין אתיא כמאן דאמר מקור מקומו טהור, [ויהי' גם בזה תירוץ לדברי הרמב"ם שלא הביא סימן הגוף דשופעת שהבאנום בסימן הקודם] יש לומר עוד דכל החששא דשמא מאתמול יצא לא שייך על הדם הטהור, למאן דאמר מקור מקומו טמא, לענין טומאת מגע ומשא. דהרי לדידן דמטמא רק מעת לעת, עיקר חששא זו היא משום קנסא שלא בדקה עצמה, והרי תקנת הבדיקה לא הוי אלא בנוגע להדם הטמא, אבל בדם טהור הרי לא תיקנו שתבדוק עצמה שמא טמאה היא מחמתו טומאת מגע ומשא, ואין לנו בו אותו הקנס ואותה החששא, ומשום הכי הוי סימן הגוף להטמא: ג) ולכאורה יש להעיר. דלפי זה דהדם הטהור מוחזק לן ודאי שבא עתה מן המקור, והוא הרי הקדים לבוא לפני הטמא, אם כן הרי ממילא ודאי דגם הטמא לא הקדים לצאת מאתמול מן המקור, דאם לא כן הי' הטמא מקדים לצאת לחוץ לפני הטהור, שרק עתה יצא מן המקור. ואם כן גם בלי דין וסת הגוף שיש להדם הטהור, די' שעתה מצד המציאות עצמה, ולמה לי' למיתי עלה מדין וסתות. והניחא לדעת החינוך שהדם הטהור אינו בא מן המקור אלא מן העלייי', אתי שפיר דאין לנו הוכחה מהדם הטהור על הדם הטמא, אחרי שזה בא מן העלייי' וזה בא מן המקור. ואם כן יכול להיות שהדם הטמא נתעכב מאתמול בבית החיצון לפנים מן הלול, והדם הטהור יצא עתה מן העלייי' לחוץ, ואחריו יצא הטמא מן הפרוזדור, ולכן אתי עלה מדין וסת הגוף. אבל לדעת כל הראשונים שגם הדם הטהור מן המקור הוא, הרי תקשה כנ"ל דכל הוסת הזה למה הוא. וודאי דוחק לומר דלולא דין וסת הגוף, הי' לנו לחוש שמא הדם הטמא נתעכב כולו מאתמול בחורין ובסדקין, עד שלא נשאר ממנו כלל בבית החיצון בדרך יציאת הדם, ולכן הקדים הטהור לצאת בלי תערובת טפת דם כחרדל מן הטמא. אולם גם לשאר הראשונים אפשר ליישב. דנהי דלדידהו גם הדם הטהור מן המקור הוא בא, אבל הדם הטהור הא לא עדיף מיהת מן הטמא, והרי גם בדם

טמא יש לחוש שמא מן העליי' הוא, אלא דאמרינן דחזקתו מן המקור, לפי שרוב דמים מן המקור הן באין. אולם בדם טהור נראה דליתא לרוב זה. דבהא דאי אפשר לפתיחת הקבר בלי דם, הקשו הראשונים דדילמא דם טהור הוי, וכתב הראב"ד ז"ל דרוב דמים שבמקור טמאים הן. ואולם זהו דוקא בדמים שבמקור אבל בדמים שבעליי' לא אמרינן דרובם טמאים הן כמו שכתבו האחרונים ז"ל. ואם כן פשוט דעל דם טהור לא נוכל לומר שחזקתו מן המקור לפי שרוב דמים מן המקור, דהרי רוב דמים שבמקור טמאין הן, וסוף סוף הוא נגד הרוב, ושוב נוכל לומר שהוא מן המיעוט דמעליי' קאתו, ובעליי' אין רוב דמים טמאין. דומה למה שאמרו בכתובות (דף ט"ז) בהא דרוב נשים בתולות נשאות ורוב הנשאת בתולה יש לה קול. ומצאתי בשב יעקב סימן מ"א שכתב על לובן והדם הנגרר אחריו דאיכא למימר דמן העליי' הן. ויעויין בסדרי טהרה סימן קפ"ח. ולא נתן טעם לדבר, ולדעתי הדבר מובן כמו שכתבתי. ועיין בתבואות שור סימן כ"ט שכתב סברא כזו לענין מים בראש, ובחוות דעת השיגו. ועיין בתשו' בית אפרים ובתשו' בית יצחק ליו"ד חלק שני. ולכאורה יש להעיר מדברי התוס' בנדה (דף י"ז ע"ב) ד"ה ודם שכתבו דבעליי' ליכא אלא מין דם אחד וכפי הנראה מדבריהם הוא של טמא. ולדבריהם הרי ליכא לספוקי כלל על דם טהור שמא מן העליי' הוא. וקשה גם להשב יעקב. אולם בפשיטות יש לומר דהתוס' כוונתם רק על ארבעה מיני דמים הטמאים, שרק מין אחד מהן נמצא בעליי', דקאו התם על דמי' דקרא דמשמע דמים הרבה, שהוא רק במקור אבל בעליי' לא נמצא אלא מין דם אחד, והיינו מאותם הטמאים. אבל מהדמים הטהורים לא איירו התם ושפיר נוכל לומר דמיניי' איכא טובא בעליי', וכהשב יעקב. על כל פנים כיון דגם להראשונים החולקים על החינוך יש להסתפק על דם טהור דלמא מעליי' קאתי, הרי מיושב מה דצריך בשופעת דם טמא מתוך דם טהור לסימן הנוף, דאי לאו הכי אף על גב דהדם הטהור מוחזק לן דבודאי לא אתי מאתמול, אכתי יש לחוש דלמא הדם הטהור בא עתה מן העליי', והטמא כבר יצא לבית החיצון והעמידוהו כותלי בית הרחם לפנים מן הלול. ואין לומר כיון דאפשרות חששא זו מוטלת בספק, שאם גם הטהור מן המקור בא אין מקום לחוש כלל על הטמא שמא מאתמול יצא. ובספק איתא בירושלמי שלא גזרו משום טומאת מעת לעת, כיון דזה גופא גזרת ספק היא אין ספק לספק (לשון הירושלמי). ומייתי לה מטומטום ואנדרוגינוס דלא מטמא מעת לעת. והכא נמי כשאפשרות החששא מוטלת בספק יש לנו לומר דאין ספק לספק. זה אינו. חדא דדברי הירושלמי אינן אמורין אלא בספק על עיקר הראיי' אם היא מטמאה כלל, כמו בדם ספק טמא ספק טהור, דהוי דומיא דטומטום ואנדרוגינוס דהספק הוא על הראיי' אם

מטמא אבל היכא דהראיי' ודאי טמא, אלא שניתוסף עוד ספק על החששא דלמפרע לא איכפת לן. תדע דהרי בירושלמי אמרו התם בבדקה ומצאה ספק טמא, דאינה ממעטת מטומאת מעת לעת, משום דדילמא טמא הוא, ואמאי לא נימא גם בזה אין ספק לספק, דדלמא הדם שמצאה טהור הוא והוי כפקידה שממעטת על יד מעת לעת. אלא דדוקא בספק שבעיקר הטומאה אמרו כן, אבל כשניתוסף ספק בהחששא לית לן בה דכוליה ספק אחד. ותו דעיקר דינו של הירושלמי לא נזכר ברמב"ם, ועיין במראה הפנים שכתב דהש"ס דידן פליג על הירושלמי [ועיין במשנה למלך פרק ג' מהלכות מטמאי משכב ומישב הלכה ד'. איברא דעיקר ראיית מראה הפנים דהש"ס דידן פליג על הירושלמי מהא דכתמים מטמאין למפרע עד שעת הכבוס אף על גב דעיקר טומאתן אינה אלא ספק מגופה. אינה מובנת לי כלל, דבכתמים הרי אין שום מעלה לשעת המציאה על הזמן דלמפרע, דמי יודע מתי בא על חלוקה, וכיון דגזרו על הכתמים מספק הרי הספק אחד עד שעת הכבוס, דדלמא מגופה חזאי ומי יודע מתי. אבל בספק בעיקר הראיי' דגבי מעת לעת, הרי שני ספקות הן, כל אחד ספק בפני עצמו. ואולי נוכל להעמיס סברא זו במחלוקת דרבי ור' שמעון בן אלעזר בברייתא (דף נ"ג ע"ב) דר' שמעון בן אלעזר אמר לא יהא כחמה חמורה מראייתה, ואין הכתמים מטמאין עד שעת כבוס. ומאי ענין כתם לראיי', דבראיי' הרי יש לנו זמן מסויים שטומאתה ודאי לפנינו ובכתמים הרי כך לנו שעת המציאה ככל הזמן שעד שעת הכיבוס. וזהו באמת טעמו של רבי ואנן פסקינן כוותי'. ומשום הכי ראיית מראה הפנים קלושה היא. אולם העיקר מה שהרמב"ם לא הביא לדין זה דבספק לא גזרו משום טומאת מעת לעת, ומסתמא יש לו מקור דלית לן כהירושלמי.] ואם כן גם בגוונא דידן, לולא מה שהדם הטהור הוי וסת הגוף, הי' מטמא מעת לעת משום ספק דשמא הדם הטהור בא מן העליי', והטמא כבר הקדים לצאת וכנ"ל. כן הי' אפשר לומר. אכן עיקר הסברא שכתבנו, דהדם הטהור כיון שאין ממנו נפקא מינה לטומאה, אין לנו להסתפק עליו שמא מאתמול יצא. לא ברירא לי. דאף שממנו בעצמו אין נפקא מינה לטומאה, מכל מקום כיון דממנו תוצאות להטומאה של הדם הטמא, יש לנו לחוש דשניהם גם הטמא גם הטהור קדמו מאתמול לבית החיצון:

ד) ונראה לי ביישוב עיקר ההערה. דלכאורה הרי קשה גם בוסת הימים גרידא, דדי' שעתה משום דאורח בזמנו בא. מנלן שזמנו של האורח הוי ביום שרגיל לצאת לחוץ, ליחוש שמא עיקר קביעתו היתה להקדים לבוא תמיד לבית החיצון יום אחד קודם שיצא לחוץ, ובכל השלש פעמים שעל ידן הוקבע הוסת, הי' דרכו להתעכב יום אחד בכותלי בית הרחם. ומצאתי בנודע ביהודא ובישועות יעקב שעמדו בזה. ויעויין בהגהות הגאון

הרד"ל ריש מס' נדה. ודבריהם דחוקים. ולדעתי קושיא זו מיושבת בפשיטות ומתרי טעמי. חדא, דזה נראה ברור דברואה דם בהרגשת פתיחת המקור בשעת ראייתה, אין מקום בזה לגזרת מעת לעת דהרי דם זה שהרגישה עתה ביציאתו מן המקור, ודאי שלא *) ובהאי ענינא צריכא לי עיונא, במה דאמרינן שם עוד בברייתא ראתה כתם ואחר כך ראתה דם תולה כתמה בראייתה מעת לעת דברי רבי ר' שמעין בן אלעזר אומר יומו. ואינה מטמאה למפרע דאמרינן כתם זה מדם שבתוך מעת לעת אי בתוך יומו קאתי. וקשה לי מהא דאמרינן (בדף ס' ע"ב) אמתניתין דשלש נשים שהיו ישנות במטה ונמצא דם תחת אחת מהן כולן טמאות בדקה אחת מהן ונמצאת טמאה היא טמאה וכולן טהורות ובגמרא אמר רב יהודא אמר רב והוא שבדקה עצמה כשיעור וסת ופרש"י הלכך מחזקינן האי דם בדידה ואינך טהורות. הא כשבדקה לאחר מכאן אינה מצלת עוד על חברותי'. ואמאי הרי כל שראתה אחת מהן בתוך מעת לעת של מציאת הכתם, הי' לנו לתלות את הכתם הנמצא בראיי' זו, כמו התם דתולין כתמה בראייתה, וממילא תציל על חברותיה. והדבר קל וחומר, דאי מהני התם ראיי' שבתוך מעת לעת לתלות בה ודאי כתם שלה שלא תטמא למפרע, כל שכן הכא שהוא רק ספק כתם על כל אחת ואחת, דודאי יש לנו לתלות את הכתם הנמצא ולא ידעינן של מי הוא, בהראיי' שאחר כך בתוך מעת לעת, או ביומו כר' אלעזר בר' שמעין, ולומר האי כתם מדם נדות זה הוא, והשתים טהורות. דכשם שמצלת על עצמה מטעם זה, שלא יטמא כתמה למפרע, הכי נמי תציל על חברותי'. ואולם קשה לי עוד בהא דאמרינן והוא שבדקה עצמה בשיעור וסת, ומוקמינן לה כבר פדא דהוי ודאי טמאה בשעת מציאת הכתם. וקשה לי טובא דאפילו לר' אושעיא דאינה אלא טמאה מספק גם בתוך שיעור וסת, ואפילו לאחר שיעור וסת כל שהוא בתוך שיעור דכדי שתרד מן המטה ותדיח את פניה, דבעלה באשם תלוי וטהרותיה תלויות אפילו לבר פדא, שאין לנו הוכחה שכתם זה ודאי של זו הוא, שהרי אינו אלא ספק, אבל אכתי הי' לנו להציל על השאר מטעם תולין הקלקלה במקולקל. דהרי זו שבדקה עליה בתוך שיעור זה, על כל פנים נעשית טמאה מספק בשעת מציאת הכתם. (ובדף ס' ע"א) איתמר אמר ר' יוסי בר' חנינא טמא וטהור ואפילו טהור ותלוי שהלכו בשני שבילין אחד טמא ואחד טהור תולה טמא בתלוי וטהור בטהור לדברי הכל, הרי דלענין תולין הקלקלה במקולקל, סגי לן אפילו במקולקל מספק, ואם כן הי' לנו לתלות הכא את הכתם הנמצא, בזו שבדקה עצמה בתוך השיעור שכדי שתרד מן המטה ותדיח את פניה ומצאה טמאה, שהיתה טמאה מספק בשעת מביאת הכתם, וכדאמרינן החם תילה בשומרת יום כו' מטעם תולין הקלקלה במקולקל. איברא דבזה

יתיישבו לנו דברי הרא"ש שהקשה על עיקר הדין דוהוא שבדקה עצמה בשיעור וסת, מנא לן זמן ביאת הכתם דנדע שיעור וסתו לבדיקה, והרי יש לומר דזמן רב נפיל קידם לבדיקה זו, ומאחריתא הוא. ולכאורה יש להקשות דנהי דלא ידעינן זמן נפילת הכתם, אבל על כל פנים זו שבדקה עצמה בתוך שיעור וסת של מציאתו,הרי היתה טמאה ודאית בשעת מציאת הכתם, ואם כן השאר טהורות מטעמא דתולין הקלקלה במקולקל, ולא גרע מהא דתולה בשומרת יום כו'. וב"ה מצאתי בחוות דעת שהקשה כן על הרא"ש [ומה שהעיר עוד שם החוו"ד מטומאת מעת לעת, דבריו נפלאים. דאי מטעם זה ולמה לנו הבדיקה שבשיעור וסת אלא דהא אי אפשר לאומרו, דהרי טומאת מעת לעת אינה אלא לקדשים, ואיך תולין בה טומאה כזו שהיא גם לחולין ותו דאפילו בטמאה גמורה כל שאתה מקלקלה יותר אין תולין בה לרבי (בדף ס' ע"א), והכי נמי הרי אתה מקלקלה לחולין.] ולפי הנ"ל אתי שפיר, דאי מטעם תולין הקלקלה במקולקל אתינן עלה, למה לנו הבדיקה בשיעור וסת דהוי ודאי טמאה, והרי לזה סגי גם בספק טמא דתולין בתלוי. ואם כן הי' לנו לטהר את השאר גם בבדקה בשיעור דכדי שתרד מן המטה ותדיח את פניה, אלא ודאי דלא אתינן הכא מהאי טעמא. אלא דהא גופא קשה וכנ"ל. הקדים מאתמול לבוא מן המקור לבית החיצון, ועל דם אחר הרי לית לן למיחש כדי שתטמא. וכל הדין דטומאת מעת לעת הוא רק כשמצאה על ידי בדיקת עד, וההרגשה לאו אדעתה. ואפילו כשהרגישה בשעת בדיקתה הרי אמרינן דלמא הרגשת עד הוא, והדם כבר יצא. ובזה הוא דגזרו טומאת מעת לעת. וב"ה מצאתי בחוות דעת ריש סימן ק"ץ שכתב כן. ודקדקתי בזה לשון רש"י בריש מכלתין שפירש למתניתין דטמאה למפרע כשמצאה דם על ידי בדיקת עד. ובמהר"ם וסדרי טהרה נתקשו בכוונתו. ולדידן דבריו מוכרחים, דכל עיקר הטומאה למפרע אין לה מקום כלל אלא בדם שעל ידי בדיקת עד, דעל הרגשתה עכשיו איכא למימר דהרגשת עד הוא, ומאתמול הרגישה ולאו אדעתה. ואפילו להראשונים דעל ידי בדיקת עד הוי ודאי הרגשה, אין זה ענין לכאן. דעל עיקר הטעם דדלמא הרגשת עד הוא הרי אין חולק, אלא דטעמם משום דחזקת דם לבוא בהרגשה, ואם כן לא שייך זה אלא כשאנו דנין אם הוא בא בהרגשה או שלא בהרגשה, אבל הכא דאנו מסופקין מתי הרגישה בו, אם עכשיו בשעת בדיקת העד או מאתמול ולאו אדעתה, הרי אין זה ענין לחזקת דם לבוא בהרגשה לומר מטעם זה דדוקא עתה הרגישה בו. על כל פנים כיון דבראיי' שבהרגשה אין מקום לחוש שמא מאתמול העמידוהו כותלי בית הרחם, הרי פשוט לא קשה באשה שיש לה וסת, דנימא גם על עיקר קביעות הוסת שהי' באופן זה ולמה תהא די' שעתה, דמשכחת לה שהוקבע הוסת על ידי ראייות שבהרגשה, דאז

אין להסתפק עליו שמא מאתמול קידם, ולכן כשראתה אחר כך ביום קביעותה גם על ידי בדיקת עד די' שעתה. ולכאורה יש להעיר במה שהנחנו דבראיי' שבהרגשה אין לטמא למפרע משום דלא שייך בו החששא דשמא דם זה מאתמול קידם. דהתינח להלל דמטמא למפרע מחששא דשמא כותלי בית הרחם העמידוהו. אבל לחכמים דמטמאו מעת לעת, וטעמם משום קנסא שלא בדקה, והרי קנס זה שייך גם בראתה בהרגשה. ועל החוות דעת לא קשה, דאיהו קאי התם להוכיח דגם הרגשת זיבת דבר לח הוי הרגשה, דאי בעינן הרגשת פתיחת המקור דוקא, איך משכחת לה טומאה למפרע כל שהרגישה עתה בפתיחתו, וראייתו יש לה מקום מהלל דמטמא מפקידה לפקידה, דלדידי' אין לנו אלא החשש דשמא כותלי בית הרחם העמידוהו. וגם דברי רש"י דבריש מכלתין אתי שפיר מה דנקיט בדיקת עד וכמו שכתבנו לעיל. דקאי לפרש גם להלל. אבל לדידן דמטמאינן מעת לעת משום קנסא וזה שייך גם בראתה בהרגשה. גם תירוצנו לעיקר הקושיא אינו נסתר בזה, דהרי הא חזינן מיהת דגם לדידן דמשום קנסא, באשה שיש לה וסת לא קנסו, ודי' שעתה גם לדידן. אלא דהוי קשה לן איך משכחת שהוקבע הוסת על יום זה. ועל זה קתריצנא דקביעות הוסת הוי על ידי הרגשה, ואי דכל זמן שלא נעשה לה וסת קבוע היתה מטמאה מעת לעת גם בראיי' שבהרגשה, מטעם קנסא. אבל מכל מקום הוסת הרי הוקבע בכך על יום זה, דהקנס לא ישנה את הקביעות, ומשעה שבאה לידי קביעותה לא קנסו עוד ודי' שעתה. אלא דיש להעיר בגוף הדין לדידן דמשום קנסא, אי גם בראיי' שבהרגשה מטמא מטעם קנס זה אף שאין בו החשש דשמא העמידוהו כותלי בית הרחם. אכן נראה דגם לדידן דמטמא מעת לעת משום קנסא, עונה אחת מטמא מחששא דכותלי בית הרחם העמידוהו, דלעונה אחת חשו גם חכמים להעמדת כותלי בית הרחם, ולזמן מרובה הוא דפליגי אהלל. וזה מוכרח מגוף התקנה דאמרינן חכמים תיקנו לבדוק שחרית כדי להכשיר טהרות של לילה, וערבית כדי להכשיר טהרות של יום. הרי דגם לילא התקנה היו טמאות הטהרות של לילה בלי בדיקת שחרית אף דאז לא הי' מקום לקנסא, ומוכרח דעונה אחת מטמא גם לדידן מחששא דכותלי בית הרחם העמידוהו. ומצאתי בנודע ביהודא מהדורא קמא סימן מ"ו שכתב כן. ולפי זה יש לומר דרק במקום שמטמאה עונה אחת מחששא דשמא כותלי בית הרחם העמידוהו התם הוא דהוסיפו עוד עונה אחת מקנסא. אבל בראיי' שבהרגשה דאין שום חשש של העמדת כותלי בית הרחם, משום קנס לחודי' לא גזרו טומאת מעת לעת. ונראה לי ראי' ברורה לזה, מד' נשים דדיין שעתן. והרי כולן צריכות בדיקה כמו שכתבו התוס' (בדף י"א ובדף ל"ט), וכן הוא דעת הרמב"ם בפרק ד' ממטמאי משכב ומושב. ולדעת רש"י אשה

שיש לה וסת מיהת צריכה בדיקה. ואמאי לא קנסום בטומאת מעת לעת כמו בשארי נשים. אלא דהיכא דליכא שום חשש של העמדת כותלי בית הרחם לא גזרו טומאת מעת לעת משים קנסא לחודי'. ואין להקשות ממה שכתב הר"ן בחידושיו (לדף ט') בטעמא דקטנה די'

*) ולדעת רש"י דכל הד' נשים לבד מאשה שיש לה וסת אינן צריכות בדיקה, קשה לי מהא (דבדף ח' ע"ב) פריך הש"ס אברייתא דהיתה בחזקת מעוברת והפילה רוח די' שעתה ורמינהו קשתה שנים ולשלישי הפילה רוח או כל דבר שאינו של קיימא הרי זו יולדת בזוב ואי אמרת לידה מעלייתא היא קושי סמוך ללידה רחמנא טהרי'. ומאי קושיא, לימא דבאמת לאו לידה היא, והא דדי' שעתה הוא משים דטעמא דטומאת מעת לעת לדידן הוא משום קנסא שלא בדקה, וכיון דבשעה שהיתה מעוברת לא היתה צריכה בדיקה הרי ליתא לקנסא לגבה, ומשום הכי די' שעתה. ואין לומר דקושית הש"ס הוי אלישנא דברייתא דמשמע דמטעם דהוי לידה די' שעתה, מדאמר עלה ואף על גב שאין ראי' לדבר זכר לדבר שנאמר הרינו חלנו כמו ילדנו רוח, הרי דמטעם לידה אתי עלה, ועלה הוא דפריך. דזה אינו, דאם כן מאי משני רב פפא מידי היא טעמא אלא משום דראשה כבד עלי' ואברי' כבדין עלי' הכא נמי ראשה כבד עלי' ואברי' כבדין עלי'. והרי גם לתירוצו הא דדי' שעתה אינו מטעם דהני לידה, ויקשה לשון הברייתא. ובעל כרחך דהש"ס לא חש לזה, משום דהברייתא מייתי זכר לדבר לרווחא דמילתא. והכי נמי נימא דעיקר הטעם הוי משום דליתא לקנסא לגבה. גם אין לומר דקושית הש"ס הוי מהא דדי' שעתה ואינה מטמאה גם עונה אחת למפרע, דלא הוי מטעם קנסא אלא מחששא דכותלי בית הרחם העמידוהו. דהא ליתה דכל היכא דמעת לטת ליכא מפקידה לפקידה נמי לא גזור רבנן כדאמרינן (בדף ל"ו) וכמו שכתבנו בפנים לענין קטנה להר"ן. גם לשון רש"י בהברייתא שם קשה דבד"ה די' שעתה כתב וזה לשונו, ולא אמרינן איגלאי מילתא למפרע דלאו הריון הוא ונטמאו טהרות דמעת לעת של ראיי' עכ"ל. ולהנ"ל הרי קשה איך הוי אמינא לטמא מעת לעת דהכא ליכא טעמא דקנסא וכמו שכתב הר"ן בקטנה. ואולי יש לומר דרש"י פליג על סברת הר"ן בקטנה, דמשום דאינה צריכה בדיקה אינה מטמאה מעת לעת אף על גב דאיתחזקה בדמים. דהרי בברייתא דקטנה (בדף ט' ע"ב) כתב רש"י טעם אחר בהא דקטנה די' שעתה באותה ראיי' שהוחזקה בה בדמים יעי"ש. ויש לומר דרש"י סבירא לי' דנהי דעיקר הגזרה של טומאת מעת לעת הוי משום קנסא, עכשיו שגזרו לא פלוג רבנן להוציא מכלל טומאה זו כל שאינה מסולקת מדמים. ועיין בסדרי טהרה סימן קפ"ט ס"ק ל"ד ובחידושיו על המס' (בדף יו"ד), שכתב להקשות על

הר"ן מכח סברא זו, והכריח דסברתו במחלוקת שנוי', דלרב יהודא (בדף ל"ט) דכל י"א יום אינה צריכה בדיקה, ואפילו הכי שומרת יום מטמא מעת לעת כדאמרינן בברייתא, הרי לית לי' לסברת הר"ן ולפי"ז יש לומר דסוגית הש"ס (דדף ח') אזלא אליבא דרב יהודא ושפיר פריך ורמינהו. מיהו יש לחלק בפשיטות דלא תקשה להר"ן מהסוגיא (דדף ל"ט) אליבא דרב יהודא. ואין להאריך. שעתה בראיי' שני' אף דלרבי בתרי זימני הוי חזקה. שהוא משום דכל זמן שלא הוחזקה בראיי' שני' אינה צריכה בדיקה וליכא למיקנסה. ואי נימא דעונה אחת טמאה גם בלי טעמא דקנסא, אמאי די' שעתה תטמא מיהת עונה אחת למפרע. דכבר אמרו (בדף ל"ו) דכל היכא דליכא למגזר מעת לעת גם מפקידה לפקידה לא גזרו, ואף דעונה אחת אסורה מטעם אחר, מכל מקים לאחר שגזרו גזרת מעת לעת, השוו מדותיהן, דגם חששא דעונה אחת הרי אינה אלא חששא דגזרת רבנן, והם אמרו להשוות מדותיהן. והכי נמי בקטנה. ומצאתי בספר פרדס רמונים בפתחי נדה שהאריך לסתור דברי החוות דעת, דבראיי' שלא בהרגשה אינה מטמאה מעת לעת, והעיר כמו שהקשתי דלדידן שהוא משום קנסא, הרי שייך קנס זה גם בראיי' שבהרגשה. ודחה דאין לומר דכל שאינה טמאה עונה אחת מחששא דכותלי בית הרחם העמידוהו, לא הוסיפו עונה אחת מקנסא. ולי נראה מוכרח כן, מדינא דד' נשים דיין שעתן, אף שצריכות בדיקה ושייך גביי' קנסא, אלא דכל שאין שום חששא דכותלי בית הרחם העמידוהו, לא קנסו מידי:

ה) הדרן לדידן דאחרי דבראיי' שבהרגשה אין מקום לחוש שמא מאתמול הקדים הדם לבית החיצון, מיושב בפשיטות הא דאשה שיש לה וסת די' שעתה, ולא אמרינן דעיקר קביעות הוסת היתה על ידי הקדמת יום אחד לבית החיצון, דמשכחת לה שהוקבע הוסת על ידי ראייות שבהרגשה, שודאי כאן נמצאו כאן היו, ואין להסתפק בם שמא מאתמול קדמו. אלא דעדיפא [מינה נראה לי דהקושיא מעיקרה ליתא, ואין אנו צריכין להיכי תמצי. דהרי כל החששא דטומאה למפרע הוא רק לקדשים ולתרומה אבל לחולין ולבעלה אין חוששין לזה כלל. ואם כן כשראתה שלש פעמים ביום אחד, הרי במה שנוגע לבעלה, לענין פרישת עונה, ולחולין, כבר יש לה קביעות גמורה ביום ראייתה דוקא, דלזה הרי אין לנו שום חששא שמא מאתמול קדמה לבית החיצון. ואם כן הדבר מתפרש באר היטב, דעד כאן לא חששו למפרע לקדשים, אלא כשאין לה קביעות ביום ראייתה לבעלה ולחולין, אבל באשה שיש לה וסת לבעלה ולחולין, די' שעתה ולא חשו בה גם לקדשים. וזה פשוט וברור עד שיש להתפלא על הגאונים הנ"ל שהעלימו עין מן הפשט הפשוט: ו) אולם לקושיתנו בסימן הגוף דשופעת דם טמא מתוך דם טהור אכתי

אין מרפא לכאורה גם בשני התירוצים האלו. דהתם בוסת הימים הרי כל שנקבע אותו יום, תו לא קשה לן דלמא מאתמול הקדים לבית החיצון, דחזקה דאורח בזמנו בא. אלא דהוי קשה לן על עיקר הקביעות מנלן שהוקבעה ביום ראייתה שלא על ידי הקדמת יום אחד לבית החיצון. משום הכי כדאשכחנא פירוקא לעיקר הקביעות, תו לא קשה לן מידי. אבל הכא בסימן הגוף דשופעת דם טמא מתוך דם טהור כשאינו ליום ידוע, גם אם נתרץ את עיקר הקביעות, כמו שכתבנו בוסת הימים, וכבר ידענו שהוקבעו הטמא והטהור יחדיו ביציאתם לחוץ. אכתי לא נמצא נוח. דהכא הרי קשה לן בתרתי, חדא על עיקר הקביעות, דמנלן שהוקבעו לבוא הטמא והטהור יחדיו ביציאתם מן המקור תיכף לחוץ, דלמא היתה עיקר קביעתם לצאת מן המקור לבית החיצון, ולשהות שם מעת לעת, ואחר כך יצאו לחוץ. ועוד דאף אם היתה קביעתם לצאת מן המקור מיד לחוץ, אבל כיון דאין לזה יום קבוע, הרי עוד נוכל לחוש בפעם הרביעי שמא קדמו שניהם בפעם זה מאתמול לבית החיצון, דאף אי נימא דראיי' כזו מן המקור לבית החיצון ואחר יום אחד לחוץ אין זה כקביעתה לראות מן המקור תיכף לחוץ, אכתי אין בזה גם שום סתירה לקביעתה. דבסימן הגוף שאינו ליום ידוע, הרי לא חשוב עקירה, אלא כשיביא סימן הגוף בלי הראיי', אבל כשתראה בלי הסימן, אין בזה עקירה, כמבואר בדיני עקירות הוסתות, אם כן במה שנחוש כאן בפעם הרביעית שקדמו שניהם לבית החיצון, אם נדון שאין זו אותה הראיי' והסימן שהוקבעה בם, הרי הוי כאותה שיש לה וסת הגוף שאינו ליום ידוע, וראתה בלי הסימן, שאין מזה שום סתירה לקביעתה. ואם כן במה שתירצנו בוסת הימים לא יתיישב לנו הכא בוסת הגוף. דבשני התירוצים שכתבנו הרי לא תירצנו אלא את הקביעות, והכא בסימן הגוף שאינו ליום קבוע דגם כשיש לה קביעות לראות עם סימן הגוף, וראתה בלי הסימן אין מזה סתירה לקביעותה, הרי תשאר הכא קושיתנו דאכתי בפעם הרביעית אמאי די' שעתה, ניחוש שמא בפעם זה באו שניהם מאתמול לבית החיצון ושהו שם מעת לעת, אף דבשלש פעמים הראשונים היתה ראייתה ודאי תיכף מן המקור לחוץ, כגון שראתה בהרגשה, כיון דמחשש זה אין סתירה לקביעתה וכנ"ל. גם התירוץ דלחולין הוי הקביעות ודאי ביום ראייתה, לא יועיל הכא כל שבהחשש דמאתמול ראתה אין בו סתירה להקביעות:

ז) ונראה לי ביישוב הדבר. דהנה עיקר הטעם דאשה שיש לה וסת די' שעתה, שהוא משום החזקה דאורח בזמנו בא כמו שכתבו הראשונים. לכאורה נראה פירוש דבריהם, דכיון שהוקבע הוסת לבוא היום, אם נאמר שהקדים לבוא מאתמול הרי לא בא בזמנו, והוי זה סתירה לחזקתו ולקביעותו. אכן אם זה הוא הטעם, הרי תקשה לן מאי טעמא

דמאן דאמר דאשה שיש לה וסת אפילו שלא בשעת וסתה די' שעתה, דהתם הכל אחד הוא לענין חזקתה בין ראתה היום בין הקדימה מאתמול. אשר על כן נראה בזה, על פי מה שכתב הר"ן בשבועות פרק ב' ובחידושיו לנדה (בדף ט"ו) דאשה שיש לה וסת הוי בחזקת מסולקת דמים שלא בשעת וסתה, ואפילו למאן דאמר וסתות דרבנן איתא לסברא זו. וכיון שכן דינה שלא בשעת וסתה כאותן הד' נשים שהן מסולקות מדמיהן דדיין שעתן. ומובן הא דגם שלא בשעת וסתה די' שעתה אחרי דדינה כהד' נשים. וכל שכן כשראתה בשעת וסתה דאז היא בחזקת דמים דדי' שעתה, דמה אם הרואה בשעת סילוק דמי' די' שעתה, כל שכן זו כשראתה בשעה שאינה מסולקת מדמי' דלא ניחוש שראתה מאתמול בשעה שהיא מסולקת מדמי'. ומאן דאמר דשלא בשעת וסתה מטמא מעת לעת, טעמו משום דכשראתה שלא בשעת וסתה יצאה בזה מחזקת מסולקת מדמי'. ואף על גב דבד' נשים המסולקות מדמיהן לא אמרינן הכי, הכא שאני משום דכל חזקת סילוק דמי' הוא רק מפני הקביעות כל שראתה שלא כקביעתה [אף שלא נעקר בזה וסתה] בטלה בפעם זה חזקתה. שוב התבוננתי דהתוס' (בדף ס' ע"ב) ד"ה עוברה כתבו כן להדיא בטעמא דאשה שיש לה וסת די' שעתה. דזה לשונם, אבל יש לה וסת דמסולקת בדמים דהא אמרינן בה די' שעתה אינה תולה באין לה וסת. הרי דזהו עיקר הטעם דאשה שיש לה וסת די' שעתה, שאין לנו לחוש שראתה בשעה שהיא מסולקת מדמי'. ובהגהות חשק שלמה ראיתי שחתר למצוא טעם להמאן דאמר דגם שלא בשעת וסתה די' שעתה, ולפי דברי התוס' והר"ן הנ"ל הרי הדבר פשוט כן, לפי שדינה אז כהד' נשים. ובבדק הבית (דף ק"י) (דפוס ווין) ראיתי שכתב ואף באשה שיש לה וסת מתוך שדמי' מסולקין בשאר שעות אמרו די' שעתה, הרי דבריו מפורשין כמו שכתבנו. ואולם גם הרשב"א שם שכתב על דברי הרא"ה, ולא משום שדמי' מסולקין אלא אדרבה טעמא משום דאורח אינו בא אלא בזמנו ולא אץ לבוא עכ"ל. גם הוא אינו מחולק על עיקר הטעם דאשה שיש לה וסת די' שעתה שהוא משום דדמי' מסולקין שלא בשעת וסתה. אלא דאיהו מחלק בין סילוק דמים של שאר נשים שדין שעתן, לסילוק דמים של אשה שיש לה וסת. דבשאר נשים גם בשעה שראתה היא בחזקת מסולקת מדמי', ומשום הכי דעת הרשב"א שם דאין קובעין וסת בימי עיבורן, אבל באשה שיש לה וסת, אף על גב דדי' שעתה מטעמא דדמי' מסולקין, הרי סילוק זה אינו אלא שלא בשעת וסתה, ומשים שאינן רואין אלא בשעת הוסת, ואם כן הראיי' שבשעת הוסת גופי' אינה כראיית אשה שמסולקת מדמי', דאדרבה בשעת ראייתה דמים יתירין לה עד שבשביל זה גריעי דמי' שלא בשעת הוסת,

זהו תוכן כוונת הרשב"א שם, ואין מדבריו שום סתירה לעיקר הסברא. ודברי הרא"ה שם במה שהביא ראי' לסתור דברי הרשב"א מאשה שיש לה וסת קשים להבינם:

ח) על כל פנים למדנו דהא דאשה שיש לה וסת די' שעתה, לבד מה דאם נחוש דמאתמול קדמה לבית החיצון והיום בשעת וסתה לא ראתה, הוי זה סתירה לקביעותה, יש בזה עוד טעם, משום דשלא בשעת וסתה היא בחזקת מסולקת מדמיה, ואין לחוש שראתה בשעת סילוק דמים. ולפי זה מיושב בטוב טעם מה שהקשינו בשופעת דם טמא מתוך דם טהור, דניחוש שמא מאתמול קדמו שניהם לבית החיצון הטמא והטהור. דאחרי דעל עיקר הקביעות אין להקשות שמא הוקבעו כך להקדים שניהם יום אחד לבית החיצון, לצאת למחרתו לחוץ, חדא דיש לומר דהקביעות הוי על ידי ראיי' בהרגשה שהרגישה ביציאת שניהם מן המקור לחוץ, ועוד אחרי דכל החשש הזה הוא רק לקדשים, אם כן הקביעות קביעות היא לחולין, וכל שיש קביעות לחולין אין לחוש לקדשים. אלא דקושיין הוי דאפילו אם הוקבעה ביציאת שניהם תיכף מן המקור לחוץ, ואפילו אם נאמר דביציאת שניהם לבית החיצון יום אחד לפני יציאתם לחוץ, אין זה הראיי' כקביעותה, אכתי יש לנו לחוש דלמא קדמו שניהם מאתמול לבית החיצון, דלא תהא ראיי' כזו שאינה כהרגלה, אלא כראיי' בלי סימן הגוף לגמרי, דגם כן אין בזה סתירה לקביעותה כל שאין וסתה ליום ידוע, דעקירתו לא הוי אלא כשבא הסימן בלי הראיי', אבל במה שבאה הראיי' בלי הסימן אין בזה עקירה, ואם כן אכתי יש לחוש כנ"ל. אבל זהו רק אם נאמר דהא דביש לה וסת די' שעתה, הוא משום דאם נחוש שקדמה מאתמול לבית החיצון, הוי זה סתירה לקביעותה ומשום הכי כל היכא דליכא סתירה הי' לן לחוש למפרע. אבל לפי הטעם דשלא בשעת וסתה הויא מסולקת מדמי', הרי טעם זה שייך גם בנידון דידן, דאפילו כשהסימן אינו ליום קבוע, הרי כל שיש לה קביעות לראות עם סימן הגוף, אשה שיש לה וסת היא, וכל ראיי' שתראה שלא בסימן הגוף, נהי דאין ממנה סתירה לקביעותה, שהרי אין הוסת נעקר באופן זה, עד שיבוא הסימן בלי הראיי', אבל ראיי' שלא בשעת וסתה מיהת הוי, דהוסת שלה הרי הוי עם סימן הגוף, והויא לגבי ראיי' כזו בחזקת מסולקת מדמי'. ולמאן דאמר דגם בשלא שעת וסתה די' שעתה, כל שיש לה וסת של סימן הגוף, אפילו כשאינו ליום ידוע, אם אירע לה שראתה בלי הסימן, גם כן די' שעתה, דדינה כמסולקת מדמי'. ואם כן פשוט ניחא בנידון דידן כפי שהשרשנו דכל שיש לה קביעות לראות הטמא עם הטהור תיכף מן המקור לחוץ בלי שהיי' בבית החיצון, הוי וסתה דוקא באופן זה, וכשישהה הדם בבית החיצון ואחר כך יצא לחוץ הוי זה שינוי מקביעותה, ונהי דאין וסתה שאינו ליום ידוע נעקר באופן זה, עד שיבוא סימן הגוף בלי

ראיי', והכא הרי הוי זו כראיי' בלי הסימן, דהרי גם הסימן כל ששהה בבית החיצון אין זה אותו הסימן שרגילה בו, דכמו דדונינן כן על הראיי' עצמה הכי נמי יש לדון כן על הסימן] אבל ראיי' שלא בשעת וסתה מיהת הוי. אם כן כשראתה הטמא עם הטהור דכל דכשיצאו תיכף מן המקור לחוץ בלי עיכוב בביה"ח זוהי שעת וסתה, הרי אין לחוש כלל שמא קדמו שניהם מאתמול לבית החיצון, דהרי הוי זו חששא של ראיי' בשעת סילוק דמי', דלא חיישינן לי', כמו בכל אשה שיש לה וסת דדי' שעתה מטעם זה, וזהו דשייך גם הכא, דכשראתה שניהם לחוץ, הרי הוי זה ראיי' בשעת וסתה בשעה שדמיה יתירין, ואם כן אין שום מקום לחוש שמא קדמו שניהם מאתמול, דלגבי ראיי' כזו הויא בחזקת מסולקת מדמי'. והוא נכון:

ט) ואין לדחות עיקר היסוד, דמה שכתבו הראשונים דשלא בשעת וסתה הוי מסולקת מדמי', זהו רק בוסת שליום ידוע, ומשום הכי יש לומר דבשאר הימים דמי' מסולקין. אבל בוסת של סימן הגוף שאינו ליום ידוע מתי נדון אותה למסולקת מדמי', והרי בכל יום עלולה היא לראות ככל אשה שאין לה וסת קבוע, דבכל יום הרי יכול לבוא הסימן עם הראיי'. וגם ראי' לכאורה לזה, דהרי הר"ן ז"ל כתב מכח טעם זה, דאשה שיש לה וסת אין לה לחוש לעונה בינונית, משום דדמי' מסולקין. והרי זהו רק בוסת הקבוע לימים, או אפילו בוסת המורכב מימים וסימן הגוף, כמסקנת הש"ך בסימן קפ"ד ס"ק ל"ב, וכפי מה שביארו האחרונים כן גם בדעת הבית יוסף] אבל בוסת הגוף שאינו ליום ידוע, הרי בודאי שחוששין לעונה בינונית. ומוכרח דבוסת כזה לא חשיבא כמסולקת מדמי' שלא בשעת וסתה. אבל אין בזה כדי דיחוי, לא מצד הראי' ולא מצד הסברא. הראי' אינה כלום. דהא דחוששין בה לעונה בינונית, אין זה מצד שאינה חשובה למסולקת מדמי' לגבי ראיי' שלא בסימן הגוף, שהיא חשובה אצלה לראיי' שלא בשעת וסתה. אלא דכיון דאין לה יום קבוע להסימן, הרי יש לחוש לעונה בינונית שאז יבוא הסימן עם הדם, ותראה אז ראיי' של שעת וסתה, אבל לגבי חשש ראיי' שלא בסימן הגוף לענין זה דינה כמסולקת מדמי'. ומהאי טעמא לא קשה נמי מה שהקשינו מצד הסברא באיזה זמן תהי' מסולקת מדמי' כיון דתמיד עלולה היא לראות, כמו דאמרינן בכל אשה דעלמא. דאחרי דהכלל הוא דכל אשה שיש לה איזה קביעות לראייתה, קביעות הימים, או קביעות סימן הגוף לחודי', להראשונים החולקים על הרמב"ם, חשיבא כאשה שיש לה וסת, הרי אשה כזו אף שעלולה היא לראות בכל שעה, ככל אשה שאין לה וסת, מכל מקום שניא היא לגמרי ממנה, דהכא מתי שתראה עם הסימן, הרי זו ראיי' של שעת וסתה, והא דעלולה היא לראות בכל שעה, הרי היא עלולה רק לראיי' עם הסימן, דבכל שעה

שתראה באופן כזה חשיבא ראיי' של שעת וסתה, אבל לגבי ראיית דם לחודי' שלא עם הסימן, חשיבא שפיר מסולקת מדמי'. ואתי שפיר תירוצנו בסימן הגוף דשופעת גם כשאינו ליום ידוע וכנ"ל:

י) ודבר זה מלבד שהוא מוכרח מסברא, יש עוד להביא ראי' לזה. דאם נאמר דבוסת הגוף שאינו ליום ידוע, לא אמרינן דהוי מסולקת מדמי' שלא בשעת וסתה, הרי נצטרך לומר דהא דגם בוסת כזה די' שעתה, להראשונים החולקים על הרמב"ם, הוא משום דכיון דקבעה לה לראות עם סימן הגוף, כל שתחוש שמאתמול קדמה לבית החיצון, הרי ישאר הסימן שאירע לה היום בלי ראיי', וזהו סתירה ועקירה לקביעותה. ומטעם זה די' שעתה, ולא מטעם דהוי מסולקת מדמי' שלא בשעת וסתה. [וטעם זה אפשרי הוא כל היכא דעל הסימן עצמו אין לחוש שמא קידם מאתמול אלא דבשופעת הוי קשה לן משום דגם על הסימן יש לחוש כן]. אבל אם נפרש כן הרי יצא לנו דין חדש בוסת זה דדי' שעתה, דהיכא דפיהקה אתמול ולא ראתה והיום פיהקה וראתה, תטמא מעת לעת שמא יצא הדם עם הפיהוק דאתמול לבית החיצון דהרי בחששא זו לא יהי' שום סתירה לקביעותה, אחרי דבין כך וכך ישאר פיהוק אחד בלי ראיי', דאם ראתה היום הרי ישאר הפיהוק דאתמול בלי ראיי', וכיון דשני הצדדים שוים, מאי חזית דאזלת בתר השתא, זיל בתר מעיקרא לטמא מעת לעת, וישאר הפיהוק דהיום בלי ראיי' והניחא להראשונים דאמרינן דפיהוק דאתמול גורם לראיי' דהשתא, דלדידהו אם עכשיו ראתה לא ישאר גם הפיהוק דאתמול בלי ראיי', דכיון דאית לן למימר דגם הפיהוק דאתמול גרם לראיי' דהשתא הרי הוי זה כפיהקה פיהוק מרובה ואין מזה סתירה לקביעותה. (דמה שנתרחק הסימן מהראיי' הרי ודאי דאין זה סותר לקביעותה, דהרי אם ראתה ב' פעמים בפיהוק דהשתא, ובשלישית עם פיהוק דאתמול קבעה לה וסת לפיהוק, ומדקבעה בהכי כל שכן דאין מזה סתירה לקביעותה] מה שאין כן אם ראתה אתמול הרי ישאר הפיהוק דהשתא בלי ראיי' כלל, דזה לא אמרינן דפיהוק דהשתא יהי' גורם לראיי' דאתמול כמו שכתבנו בסימן כ"ד דכל סימני הוסתות לא הוו אלא בשעה שבאין לפני הראיי' ולא לאחרי', ולכן אתי שפיר דגם באופן זה די' שעתה. אבל להראשונים דלא אמרינן דפיהוק דאתמול גרם לראיי' דהשתא, הלא ממה נפשך ישאר סימן אחד בלי ראיי' ויהי' מזה סתירה לקביעותה ואמאי די' שעתה. ולומר דלהני ראשונים מטמאה באמת בכי האי גוונא מעת לעת, הוא דבר חדש. אולם לפי הנ"ל אין לחוש גם הכא שמא מאתמול הקדים לבית החיצון, דעתה כשראתה כקביעותה עם הסימן, הרי הויא בחזקת מסולקת מדמי' עד אותה שעה, ולכן אין לחוש שקדמה לראות בשעת סילוק דמים וכנ"ל, מאי אמרת דהכא דגם אתמול הי' לה אותו

סימן הגוף, הרי גם אם ניחוש שמאתמול ראתה תהי' זאת ראיי' בשעת וסתה ולא בשעת סילוק דמים, ומאי חזית דאזלת בתר וסת דהשתא זיל בתר וסת דאתמול. זה אינו דכיון דלחולין לא מספקינן כלל בראיי' דמאתמול, הרי הויא ראיי' דהשתא ראיי' של שעת וסתה לענין חולין, ובכי האי גוונא לא חיישינן גם לקדשים. וכמו בוסת הימים גרידא דאיכא לאסתפוקי על עיקר קביעותה, שהוקבעה בהקדמת יום אחד לבית החיצון, והוי יום אתמול יום וסתה, אפילו הכי לא חיישינן לי', משום דלחולין לא מספקינן כלל, והוי זה יום וסתה לחולין, וכשיש לה וסת לחולין לא חיישינן תו לקדשים. הכי נמי בסימן הגוף שאינו ליום ידוע, כשבא הסימן גם ביום שלפני הראיי', לא חיישינן שמא קדמה לראות עם הסימן דמאתמול והוי אז שעת וסתה, דכיון דלענין חולין לא מספקינן בזה, והוי שעת ראייתה לחוץ שעת וסתה ודאי, הרי כל שראתה בשעת וסתה לענין חולין לא חיישינן תו גם לקדשים. אלא דיש לומר עוד דהכא די' שעתה גם מטעם דאם קדמה לראות מאתמול הוי זה סתירה לקביעותה שישאר סימן הגוף דהשתא בלי ראיי', מאי אמרת דאם היום ראתה, הרי ישאר סימן הגוף דאתמול בלא ראיי'. זה אינו, דגם אם מאתמול ראתה וכותלי בית הרחם העמידוהו, ישאר גם כן הסימן דאתמול בלי אותה הראיי' שהוקבע בה, דלפי מה שכתבנו לעיל, דכל שהוקבע וסתה בראיי' מן המקור לחוץ בלי עיכוב בבית החיצון, הוי זה שינוי מהרגלה כל ששהתה ראייתה בבית החיצון. אם כן הכא שקביעתה הוי לראות עם הסימן תיכף מן המקור לחוץ, הרי כל שיבוא הסימן עם ראיי' כזו שתשהה בבית החיצון הוי זה סתירה לקביעותה, באופן דגם אם נאמר דמאתמול קדמה לראות, ישאר הסימן דאתמול בראיי' שלא כקביעותו, ואם כן במה דאמרינן דדי' שעתה, אין בזה סתירה לקביעותו של הסימן דמאתמול, כיון דבכל אופן כבר יצא סימן זה מקביעתו והרגלו. ולכן יש לנו להחזיק את הסימן דהשתא בקביעותו שלא בא הסימן בלי ראיי'. יא) ובדברינו הנאמרים למעלה תתיישב לן קושית הפליתי בסימן קפ"ד ס"ק י' שהקשה אהא דאשה שיש לה וסת די' שעתה, והרי כל אותה העונה אסרינן לכתחלה, אלמא דחיישינן להקדמה בכל אותה העונה ואמאי לא תטמא למפרע לכל הפחות אותה העונה שראתה בה. ותירוצו שם שפרישת העונה הוא רק שמא תראה מחמת חימוד תשמיש, אינו מעלה ארוכה משני טעמים. חדא דעיקר הדבר דהפרישה הוא רק מטעם דשמא תראה מחמת חימוד תשמיש, נסתר מדברי הש"ס (בדף ס"ג) דגם לטהרות צריכה פרישה כמו שהארכנו בזה בסימן הקודם. ועוד דבאמת עדיפא הוי לי' להקשות, גם לולא דין פרישת העונה דלכתחלה. דהרי אשה שיש לה וסת ליום קבוע, אף שאין לה שעה קבועה לראייתה באותו יום, אשה שיש לה וסת היא ודי' שעתה,

שלא מצאנו בדיני הוסתות שתהא צריכה קביעות לשעות, והכא הרי בודאי תקשה אמאי אינה מטמאה למפרע כל אותו יום, דמתי שתראה בו הוי זה אורח בזמנו. וגם אם יש לה שעה קבועה באותו יום, [ולר' יוסי (בדף ס"ג) דמהני קביעות לשעות] על כל פנים תטמא למפרע כל אותה השעה, והיא הרי אינה מטמאה אלא מרגע ראייתה ואילך, כדתנן באשה שיש לה וסת היתה יושבת במטה ועסוקה בטהרות ופרשה וראתה היא טמאה והן טהורות. ולכאורה הקושיא מעיקרה ליתא דהרי (בדף ל"ו) אמרינן דכל היכא דליכא מעת לעת מפקידה נמי לא גזור, ואם כן לא קשה כלל מטומאת אותה העונה ואותה השעה, כל היכא דליכא מעת לעת שלם, כמו ברואה לאחר דם טוהר. אכן בזה עוד לא נמצא נוח, דכל עיקר הך מילתא הרי זהו רק לדידן דלית לן כהלל לטמא למפרע מטעמא דכותלי בית הרחם העמידוהו, ואית לן גזרת מעת לעת, ובזה הוא דאמרינן דכל היכא דליכא מעת לעת מפקידה נמי לא גזור. אבל להלל דמטמא מפקידה לפקידה אפילו לימים הרבה, ולית לי' כלל גזרת מעת לעת, הרי ודאי דכל היכא דאיכא לטמא מטמינן, ומה לן לטומאת מעת לעת. והך דינא דאשה שיש לה וסת די' שעתה הרי דכולי עלמא הוא, וגם להלל די' שעתה, ולדידי' הרי תקום הקושיא דליטמא מיהת אותה עונה או אותה שעה. וכנ"ל. יב) ולדברינו הנ"ל על פי דברי התוס' והר"ן בנדה, הקושיא מיושבת בלי פקפוק. דהרי כל שרואה בקביעות, דמי' מסולקין עד שעת ראייתה ממש, ואין לחוש כלל שמא קדמה לראות אפילו אחת. וכשיש לה יום קבוע לוסתה, אלא שאין לה שעה קבועה באותו יום לראייתה, הרי בכל שעה שתראה ביום זה, דינה כרואה בקביעות וסת, ולא איכפת לן גם אם שינתה ראיותי' בכל פעם לשעה אחרת, דבדיני הוסתות אין שינוי בשעות, וכל שעה שהיא רואה זהו קביעותה, דכיון דהשעות אין עושין שינוי, הרי אין לתמוה איך יהי' לה בכל פעם קביעות אחרת, דכל דאין זה חשוב שינוי הרי הוי כמי שראתה תמיד בשעה אחת וגם ברגע אחד דודאי דדמי' מסולקין עד רגע ראייתה. אלא דלפני ראייתה אין אנו יודעין בכל פעם באיזה שעה תקבע לה ראייתה, ולאחר ראייתה נתברר דזוהי קביעותה ואחרי דאין זה חשיב שינוי, הרי לא איכפת לן מה דהוי בכל פעם קביעות אחרת. ומשום הכי הוי מסולקת מדמי' עד רגע ראייתה. ומה שכתב הר"ן והוי מסולקת מדמי' עד עונת וסתה, דמשמע דדוקא עד העונה הויא מסולקת מדמי', ולא עד הראיי' שבתוך העונה, הוא משום דהר"ן איירי שם לענין הדין של פרישת הוסת קודם הראיי', ולענין זה לא הוי מסולקת מדמי' אלא עד עונת וסתה, דמשהגיעה העונה הרי מטעם דאין שינוי לשעות, יש לנו לחוש על כל שעה שמא תקבע לה בה ראייתה. אבל לענין די' שעתה לאחר ראייתה, דמטעם דאין שינוי לשעות, הוי כל שעת ראייתה כרואה

בקביעות, הרי נתברר לן דהויא מסולקת מדמי' עד רגע ראייתה ממש. ומיושבת קושית הפליתי שהקשה מלכתחלה אדיעבד. והחילוק מבואר דלכתחלה חיישינן על כל רגע שמא תקבע לה עתה לראות, ובדיעבד הרי מתי שראתה נתברר שזוהי הרגע שקבעה לה עתה לראות, וכיון דאין שינוי לשעות ומיחשבא לראיי' של קביעות הויא מסולקת מדמי' עד רגע זו ממש. ואתי שפיר גם מה שהעירונו דכיון דאין לה קביעות ביום ראייתה תטמא לכל הפחות אותו היום למפרע או אותה השעה. דכיון דאין שינוי לשעות הוי קביעותה בכל שעת ראייתה, ולאחר שראתה נתברר דהויא מסולקת מדמי' עד אותה הרגע ממש. יג) עוד יש לומר ביישוב קושית הפלתי, על פי דברת התוי"ט במתניתין דאשה שיש לה וסת די' שעתה. וזה לשונו, והכא אפילו רבנן לא חשו דודאי אורח בזמנו בא ולא יעמוד מלצאת חוצה עכ"ל. ודבריו ולא יעמוד מלצאת חוצה, אין להם שום מובן, דאחרי דאמרינן דאורח בזמנו בא, ואין לחוש שמא בא שלא בזמנו מאתמול, למה הוסיף עוד שלא יעמוד מלצאת חוצה, ולו גם הי' לנו החשש שיעמוד מלצאת חוצה, מה איכפת לן בזה, אחרי דאין לחוש על עיקר ביאת האורח מאתמול, ומי יעמוד. ומצאתי בהגהות הרש"ש על המשניות שנדפסו מחדש שהעיר בזה. ויש לומר בכוונתו, למה שכתבו האחרונים דבשעת הוסת לא חשו כלל שהעמידוהו כותלי בית הרחם דעל פי הטבע אין הדם מתעכב כלל בשעה זו, עיין בנודע ביהודא מהדורא תנינא סימן קי"ד בהג"ה מבן המחבר ועיין בפרדס רמונים בפתחי נדה.

ולדבריהם אין שום מקום לקושית הפליתי שתטמא למפרע כל אותה עונה, אחרי דבעת הוסת אין לומר דהעמידוהו כותלי בית הרחם, ולא קשה מפרישה לכתחלה, שהוא משום דחיישינן בכל העונה לראיי' לחוץ, אבל לאחר שראתה דהחששא היא רק שמא העמידוהו כותלי בית הרחם, להא לא חיישינן בשעת וסתה. ומטעם זה לא קשה גם כן מה שהעירותי, דבאין לה שעה קבועה ביום וסתה, תטמא מיהת כל אותו היום, דמתי שיבוא אורח בזמנו הוא. כיון דאין לחוש כלל להעמידוהו כותלי בית הרחם. ובאמת דברי האחרונים הנ"ל מפורשין בדברי התוי"ט הקצרים שכתב ולא יעמוד מלצאת חוצה, דזהו מפורש דבשעת וסתה לא אמרינן שהעמידוהו כותלי בית הרחם. ויש לומר דזהו כוונתו, דבטעמא דאורח בזמנו בא לחוד לא סגי לן, משום דמטעם זה הרי הי' מקום לטמאה למפרע כל אותה העונה, דהרי כל העונה זמנו של האורח היא, ולזה הוסיף עוד, "ולא יעמוד מלצאת חוצה", כמו שכתבו האחרונים דבשעת וסתה לא חיישינן כלל להעמידוהו כותלי בית הרחם, שכן טבע הדברים, ולכן די' שעתה. ואין ליישב על פי דברי התוי"ט גם עיקר קושיתנו בוסת דשופעת דם טמא מתוך דם טהור, דניחוש

שמא קדמו שניהם מאתמול לבית החיצון, אחרי דבשעת וסתה אין לחוש כלל להעמדת כותלי בית הרחם. דזה אינו דלפי קושיתנו בשופעת, הרי תהי' הראיי' של אתמול ראיי' שלא בשעת וסתה ואז הרי יש לחוש שהעמידוהו כותלי בית הרחם. מה שאין כן הכא דהחששא היא רק על עונת הוסת, דבאותה עונה בכל שעה שתראה בה, הוי זה ראיי' בשעת וסתה, ובשעה זו אן דרכו להתעכב בבית החיצון יד) ועל דרך חידוד יש להעיר בסימן הגוף דשופעת, לפי מה שכתבו התוס' בריש מכלתין בטעמא דלא מטמא למפרע משום ספק טומאה ברשות היחיד, שהוא משום דבספק ראתה אין ספקו טמא, דלא אמרינן כן אלא בספק מגע. לפי זה בדם טהור למאן דאמר מקיר מקומו טמא דמיטמא האשה טומאת ערב והוי בזה טומאת מגע וטומאת משא, אם כן הי' לנו לטמאה למפרע מטעם ספק טימאה ברשות היחיד, כיון דאין זה טומאת ראיי'. ולפי זה בשופעת דם טמא מתוך דם טהור דדי' שעתה, אכתי הי' לנו לטמא למפרע טומאת ערב, למ"ד מקור מקומו טמא, מחמת הדם הטהור מטעם ספק טומאה ברשות היחיד. וכי תימא דהא דדי' שעתה הוא רק שאין בה טומאת ראיי' למפרע כטומאת הנדה, אבל אכתי טמאה למפרע טומאת מגע ומשא כדין ראשון לטומאה. הרי יהי' מזה סתירה למה שכתב הנודע ביהודא, והבאתי דבריו בסימן הקודם, דכל היכא דאית בה טומאה אחריתא לקדשים, אפילו אם אינה כחומר טומאת הנדה, לא גזרו בה עוד טומאת מעת לעת. ולדבריו למה לן למימר הכא דדי' שעתה משום דראתה בשעת וסתה, והיינו דוקא כשקבעה לה סימן זה ג' פעמים תיפוק לן דכל שראתה דם טמא עם דם טהור, אפילו בפעם הראשון די' שעתה, דכיון דכבר טמאה היא למפרע טומאת ראשון לטומאה מחמת הדם הטהור, מדין ספק טומאה ברשות היחיד, לא גזרו עוד בכי האי גוונא טומאת מעת לעת על הדם הטמא. ולמה לן הכא לטעם הוסת. אלא דיש לומר דמתניתין אתיא כמאן דאמר מקור מקומו טהור. ולפי זה יתורץ מה שהרמב"ם לא הביא לסימן הגוף דשופעת, דלשיטתו דמקור מקומו טמא, (כמו שהבאנו מפסקיו בסימן הקודם] הרי כל שראתה דם טמא עם דם טהור, בלאו הכי די' שעתה, ואין אנו צריכין לדין הוסת. ובישועות יעקב בתשו' נכד המחבר ראיתי שהעיר לפי דברי התוס' הנ"ל שחילקו בין ספק ראתה לספק מגע. דהרי מלבד טומאת ראייתה דהוי אב הטומאה, יש בה גם טומאת מגע ומשא, ואם כן אכתי תטמא למפרע כדין ראשון לטומאה מטעם ספק טומאה ברשות היחיד, משום ספק מגעו ומשאו של דם. ותירץ על פי מסקנת הגמ' דמנחות (דף כ"ד) דאמרינן שבע לה טומאה, ואם נחוש למפרע הרי תיכף כשיצא הדם מן המקור נטמאה טומאת רואה דהוי אב הטומאה, ואין מקום לטומאת מגע ומשא. [ולי אין תירוצי נוח, דכיון דבטומאה

שמחמת ראיי' לא מטמינן בספק טומאה ברשות היחיד, אם כן בנוגע לטומאה זו הויא טהורה ודאי בזמן שעבר, ואיך נדון בה שבע לה טומאה לענין ספק מגע, דספקו טמא ברשות היחיד. ויש לדחוק דלצד הספק דאית בה טומאת משא מיציאת הדם, הרי באמת אית בה גם טומאת ראיי', אלא דאנן הוא דלא מטמינן לה משום שהדבר ספק אצלנו, ומשום הכי יש לומר בה לצד זה דשבע לה טומאה. אבל גם זה אינו מתקבל דכיון דהדין מטהר ודאי לספק ראתה, הרי לדידן גם אם ראתה טהורה היא. וזוהי פרצה דחיקה] אולם זהו רק לפי קושיתו בדם טמא, אבל להערתנו בדם טהור למאן דאמר מקור מקומו טמא, שאין בו טומאת ראיי', הלא אין זה מעלה ארוכה:

## סימן כז

בדין מקצת היום ככולו. התוס' בסוף נדה הקשו אהא דבסוף ספירת שבעה נקיים הוי מקצת היום ככולו, ובתחלתן יום שפוסקת בו אינו עולה למנין שבעה, ואמאי לא אמרינן נמי דסוף היום ככולו, ותירצו וזה לשונם אבל זבה דצריכה נקיים נהי דבסוף החשבון יעלה שמיד שנכנס השביעי נכנס בטהרה, מכל מקום יום שפוסקת בו שאינו טהור אינו דין שיעלה לה לחשבון הנקיים. עד כאן לשונם. ובראש השנה (דף י) הקשו גם לרבנן דר' יוסי, דגם לדידהו הרי כשעבר מקצת יום השביעי כבר טהורה היא מדאורייתא, כל שלא ראתה אחר כך, ואינה אסורה אלא מדרבנן שמא תבוא לידי ספק. ותירצו גם כן כתירוצם בנדה, דבתחלת ספירתה היום שפוסקת בו אינו יום נקי, מה שאין כן בסופו. א) חזינן לדעת התוס' דגם לרבנן דר' יוסי, כשראתה ביום השביעי לספירתה, לא אמרינן דגם מקצת היום שלפני הראיי' חשוב כאינו נקי מחמת הראיי' שאחר כך, אלא דאתינן עלה מטעם סתירה, דכל שראתה ביום השביעי הראיי' סותרת מקצת היום שלפני', כמו שסותרת כל הימים הקודמים. ובזה הוא דנחלקו רבנן על ר' יוסי, דלר' יוסי לא סתרה עוד הראיי' של יום השביעי, דמטעם מקצת היום ככולו אמרינן שנגמרה כבר כל ספירתה והוי כרואה ביום השמיני, ולרבנן סתרה ראייתה שבכל היום השביעי, דכולי האי לא מהני הטעם דמקצת היום ככולו, שלא תסתור עוד אחר כך, אבל לכולי עלמא לא אמרינן דמחמת הראיי' חשוב גם מקצת היום שלפניה כאינו נקי, והוי כלא ספרה אותו היום כלל. וזה מוכרח מקושיתם בראש השנה גם לרבנן. דאם נאמר דלדידהו כל שראתה ביום השביעי הוי כולו כאינו נקי, ואינו עולה למנינה גם בלי טעמא דסתירה, וטעמא דסתירה אצטריך לן רק לסתירת הימים הקודמים, אבל יום הראיי' עצמו הוי כולו כאינו נקי, וזהו טעמם דלא אמרינן בי' מקצת היום ככולו כמו לר' יוסי. הרי אין התחלה לקושיתם בראש

השנה לרבנן דנימא מקצת היום ככולו בתחלת ספירתה כמו דאמרינן בסופה, כיון דגם בסופה כל שראתה אחר כך, אינו עולה עוד מקצת היום שלפני הראיי' מטעם דהוי אינו נקי, ולא מטעם סתירה, ואיך יעלה בתחלתן המקצת שלאחר הראיי', דאי מיחשב לאינו נקי המקצת שלפני הראיי' כל שכן דהוי אינו נקי המקצת שלאחר הראיי', והרי דמי בזה תחלת ספירתה לסופה ומאי הקשו. אלא דדעתם דכשראתה ביום השביעי, הוי אותו המקצת שלפני הראיי' כיום נקי, גם לרבנן דר' יוסי, אלא דהראיי' שאחר כך סותרת אותו כמו שסותרת כל השבעה, ולכן בתחלתן דעל מקצת היום שלאחר הראיי' אין מקום לסתירה מחמת הראיי' הקודמת, הקשו שפיר דמקצת סוף היום יעלה לספירתה. ותירצו דמקצת היום שלאחר הראיי' לא דמי להמקצת שלפני', דלאחר הראיי' אינו עוד נקי ואינו עולה גם בלאו טעמא דסתירה, מה שאין כן בסופן דהמקצת שלפני הראיי' מיחשב ליום נקי, ולכן אנו צריכין לטעמא דסתירה. וזה פשוט. ומדברי הרא"ש בפרק בנות כותים, לכאורה נראה דגם מקצת היום שלפני הראיי' מיחשב לאינו נקי. דהרא"ש ז"ל כתב שם דעיקר סתירת שכבת זרע הוא משום דלא מקרו נקיים, ולא דהוי בגדר סתירה אלא דזה היום הוי אינו נקי. ואם כן מוכרח דגם מקצת היום שלפני הראיי' חשוב אינו נקי, דאי לאו הכי כיון דסתירה אין כאן אלא דלא הוי נקי, אם כן מקצת היום שלפני הראיי' דחשוב נקי יעלה לספירה, משום דמקצת היום ככולו. ומה שמפסיק אחר כך סוף היום שאינו נקי, מה איכפת לן בהפסק של טומאת קרי כיון דאין בה דין סתירה. ואחד מידידי רצה לדחות דהא דמקצת היום ככולו לא אמרינן לי' באמצע הספירה, אלא או בתחלתה או בסופה, ובסוף הספירה הרי באמת לא סתרה שכבת זרע ביום השביעי לדברי הרא"ש, ועולה מקצת היום גם אם ראתה אחר כך. אכן הדבר מפורש להיפוך בנדה (דף ל"ג) דאהא דפרכינן ואנן נמי נספרי' דקיימא לן מקצת היום ככולו אמר רבא אם כן שכבת זרע דסתר בזיבה היכי משכחת לה והא מקצת היום ככולו. ומאי קשיא נימא שאני שכבת זרע דבאמצע המנין ולא אמרינן בי' מקצת היום ככולו, [וביותר להרא"ש דביום השביעי באמת לא סתרה שכבת זרע. ואולם גם אי לא נימא כהרא"ש קשה דהרי פריך היכי משכחת לה לשכבת זרע דסתרה, והרי משכחת לה דסתרה באמצע ימי ספירתה] מה שאין כן בתחלת ספירתה. הרי מפורש דאין שום מקום לחילוק זה. וכן מתבאר בנזיר (דף ט"ו) דאמתניתין דהריני נזיר לכשיהי' לי בן ונזיר מאה יום נולד לו בן עד שבעים לא הפסיד כלום אמר רב יום שבעים עולה לכאן ולכאן. והוא מטעם מקצת היום ככולו. ולדבריו התינח מה שעולה מקצת היום להנזירות השניי' דלכשיהי' לי בן, דהוי בתחלת מנינה, אבל איך עולה מקצתו לנזירות המאה דהוי באמצע המנין. הרי דאין

בזה כלום. ומוכרח מהרא"ש דגם מקצת היום שלפני הראיי' מיחשב לאינו נקי. אכן באמת אי אפשר לומר כן בדעת הרא"ש, ואדרבה מדבריו אלו עוד מוכח ההיפוך. דהרי מטעם הנ"ל דאין קרי סותר, כתב דהרואה קרי או הפולטת שכבת זרע ביום השביעי, אין בזה עוד סתירה של כלום, דכבר שלמו הנקיים, ומטעם דמקצת היום ככולו. ואי דיום הראיי' הוי כולו אינו נקי, הרי לא שלמו עדיין הנקיים כלל, דכל שראתה ביום השביעי, הרי איגלאי דהוי כולו אינו נקי וחסר יום השביעי לספירת הנקיים. ואם כן מוכרח להדיא גם מדברי הרא"ש דמקצת היום שלפני הראיי' חשוב ליום נקי וכדעת התוס'. והא דסתרה שכבת זרע יום אחד בתוך הספירה, ולא אמרינן דבמקצת היום שלפני הראיי' כבר עלה היום כולו לספירתה, בעל כרחין דגם לה להרא"ש יש בזה משום סתירה וכמי שכתב דעיקר סתירת שכבת זרע הוא משום דלא הוו נקיים, הרי דמשום סתירה נגע בה. ומה דלא סחרה גם ביום השביעי לאותו היום, מוכרחין אנו לפרש בכוונתי, דהרי עיקר הסתירה הוא משום הפסק, וכדדרשינן ואחר תטהר שלא חהא טומאה מפסקת. ובזיבה הוי הסתירה מחמת עיקר טומאת הזיבה המפסקת, וזה שייך גם ביום השביעי, אבל בשכבת זרע אין הסתירה מחמת הפסק טומאת קרי, דהא דשלא תהא טומאה מפסקת ביניהן, לא אמרינן כן אלא בטומאת זיבה, אלא דהסתירה הוי מה שהפסיק בנתים מקצת יום שאינו נקי, וזה לא שייך ביום השביעי דלא בעינן למספר תו, וטעם הדבר עוד צריך הסבר. אבל על כל פנים ממה דלא סתרה שכבת זרע ביום השביעי להרא"ש, הרי מוכרח להדיא דמקצת היום שלפני הראיי' מיחשב לנקי אלא דהראיי' סותרת אותו וכדעת התוס':

ב) ולכאורה יש להקשות לפי זה, בזב דמטמא בראיות ובימים. איך מיחייב קרבן בראייות שבימים. דהרי הזב משראה שתי ראיות צריך ספירת שבעה נקיים, ומכנכנס היום השלישי בטהרה, כבר עלה לו מקצת אותו היום לספירת יום אחד, מטעם מקצת היום ככולו, וכשראה אחר כך ראוי שלישית, הרי המקצת שלפני הראיי' דין יום נקי עליו, אלא דהראיי' סתרה אותו, כמו ברואה ביום שביעי דמקצת היום עלה לספירה, אלא דהראיי' סותרת, כמו שכתבו התוס' והרא"ש. ואם כן תקשה לן איך מצטרפת ראיי' שלישית זו לחייבו בקרבן, והרי בכריתות (דף ח') אמרינן דכל ראיי' שסותרת אינה מביאה לידי קרבן, והכי נמי בראיות שבימים, דהראיי' השלישית סותרת תמיד לספירת יום אחד איך מביאה לידי קרבן. וליכא למימר דכיון דידעינן מקראי דזב מטמא בראיות ובימים, הרי גלי רחמנא בראיי' השלישית באופן זה, שמביאה לידי קרבן אף שסותרת. דזה אינו חדא, כיון דעיקר הדבר דכל ראיי' שסותרת אינה מביאה לידי קרבן אינה אלא מילתא

דסברא ואין לנו על זה למוד מקראי, הרי אית לן למימר דמדחזינן הכא מקראי דראיי' שלישית מצטרפת לקרבן אף שסותרת, נילף מינה דגם בעלמא כל ראיי' שסותרת מביאה לידי קרבן. ועוד דטומאת זב בימים משכחת לה גם באופן דלא סתרה הראיי' השלישית כלל, כגון ברואה שני בין השמשות דלא נכנס היום השלישי בטהרה, וכדאמרינן כהאי גוונא לר' יוסי בפסחים (דף פ"א) ובנזיר (דף ט"ו), ואם כן כל שראה הראיי' השלישית באמצע היום באופן שסותרת, הרי תקשה לן איך מצטרפת לקרבן. ומצאתי בחידושי שיטה מקובצת לכריתות (דף ח') שם שהעיר בקצרה, וזה לשונו, ואם תאמר איך תמצא בימים דמייתי קרבן והלא כאן ביום א' וביום ב' הוא יתחיל לספור ז' נקיים ביום ג' ואם כן ראיי' דסתרה היא ואיך מייתי לידי קרבן ויש לומר דהכי קאמר כל ראיי' שהיא סותרת שבעה קאמר מיהו ספק בידינו אם נאמר נמי כן אם ספר יום או יומים ואחר כך ראה ג' ראיות אם יביא קרבן עליהם אם שביעי דוקא כו' או דהוא הדין בשאר ימים. עד כאן לשונו. הרי שהקשה לעיקר קושיתנו, ותירוצו הרי יפול ממילא לפי הספק שנסתפק אחר כך דיום שביעי לאו דוקא. וברמב"ם פרק שלישי ממחוסרי כפרה מפורש דכל שרואה בתוך ימי הספירה ג' ראיות אין מביאין לידי קרבן ולאו דוקא ביום השביעי. דזה לשונו שם בפרק ג' הלכה ד' אפילו ראה בתוך ימי הספירה שלש ראיות זו אחר זו אפילו ראה אותם ביום אחד אפילו ראה שלש ראיות בסוף יום שביעי של שבעה נקיים אינו מביא קרבן שראיות אלו לסתירה הן. הרי מפורש דבכל אופן שרואה בתוך ימי הספירה אינו מביא לידי קרבן. והקושיא במקומה עומדת על כל פנים לדעת הרמב"ם דיום שביעי לאו דוקא. ואולם יכילנא לשנויי דראיי' שלישית לא עבדא לעולם סתירה בפועל למקצת היום שספר, דהרי גם לולא סתירה צריך ספירת שבעה נקיים מחדש, משום שנעשה עתה זב בעל שלש ראיות, דאנן הא מרבינן לזב בעל שתי ראיות שיהא כבעל שלש לענין ספירה, אבל בעל שלש ראיות הרי צריך ספירה גם לולא דין הספירה שירד עליו משעה שהי' בעל שתי ראיות. ואם כן הראיי' של היום השלישי אף שיש בכחה לסתור מקצת היום שכבר ספר, אבל בפועל אין כאן סתירה, דכיון שיש כאן צירוף של שלש ראיות, ממילא צריך שבעה נקיים מחדש, גם לולא שסתרה להקודם, דהרי אין הספירה הקודמת מהני על להבא. ומה שאמרו דכל ראיי' שסותרת אינה מביאה לידי קרבן, זהו רק כשסותרת בפועל, וכגון שראה שלש ראיות ביום השביעי לספירתו, דאיירי התם בכריתות, דהראיי' הראשונה כבר סתרה בפועל להספירה הקודמת, ומשום הכי אינה מצטרפת להשתים האחרות לקרבן, אבל הראיי' השלישית של זב בעל ימים, דסתירתה לעולם אינה אלא בכח. אין זו מונעתה מלהביא לידי קרבן. אכן מלבד שזה

דחוק, יש גם לסתור סברא זו ממה שנראה מדברי הרמב"ם בפרק ג' ממחוסרי כפרה דגם כשראה ארבע ראיות ביום השביעי לספירתו אינו מביא קרבן, משום הך טעמא דכל ראיי' שסתרה לא מייתי לידי קרבן. והרי התם השלש ראיות שמלבד הראשונה דודאי אינן סותרות בפועל, ואין להן אפילו מה לסתור דכבר סתור ועומד, אפילו הכי אינן מביאות לידי קרבן, הרי דכל ראיי' שבתוך ימי הספירה, בכל אופן שהוא, אינה מביאה לידי קרבן, והכי נמי הראיי' השלישית:

ג) ונראה לי תירוץ מרווח לקושיתנו. דלכאורה עיקר הטעם דכל ראיי' שסותרת אינה מביאה לידי קרבן, אינו מובן, וכי פעולת הסתירה מונעתה מפעולת חיוב הקרבן, וטעמא מאי. והסברא נראה, דחיוב הקרבן אינו בא אלא על ראיות כאלו שהביאוהו לידי טומאת זיבה, אבל אם טומאת הזיבה כבר קדמה להראייות, אין ראיות כאלו שראה לאחר שכבר נטמא בטומאת זיבה מביאות אותו עוד לידי חיוב קרבן. ואף דבנדה (דף ל"ה) חשיב לי' הש"ס לזוב של מצורע כאינו גורם לו טומאה משוה דכבר טמא ועומד ואפילו הכי הרי גם מצורע הרואה שלש ראיות חייב קרבן זיבה, התם לענין טומאת משא דוקא הוא דחשיב לי' הש"ס כאינו גורס טומאה, אבל ודאי דגם למצורע גורם הזוב טומאה יתירה דהרי משכבות ומושבות של זב מטמא אדם לטמא בגדים מה שאין כן במצורע וכמו שכתבו התוס' שם. גם נפקא מינה לטומאת היסט שלא מצינו לו טומאה בכל התורה כולה אלא בזב. ולפלא שלא הזכירו התוס' לטומאת היסט. אלא דהש"ס קאי לענין טומאות משא. ומצאתי בתוספי הרא"ש שהזכיר גם טומאת היסט שהזוב גורם לו, ומפרש גם כן דהש"ס קאי לענין טומאת משא.] ואף על גב דהראיי' השלישית אינה מביאה לעולם לידי טומאה דכבר טמא הוא מהראייות הראשונות, התם שאני דכיון דאין בה לעולם טומאה, הכי פירושי דכל ששתי הראיות הראשונות הביאוהו לידי טומאה, מביאתו השלישית לידי קרבן, וכל ששתי הראיות הראשונות לא הביאוהו לידי טומאה, שכבר הוא טמא, אין השלישית מחייבתו בקרבן. ומעתה מובן היטב הטעם דכל ראיי' שסתרה אינה מביאה לידי קרבן. דהסתירה הרי היא לעולם במי שכבר טמא ונזקק לספירה, ואם כן ראיי' זו שסתרה הרי לא הביאה לידי טומאה שכבר הוא טמא, ופעולתה היתה רק לסתור את ספירתו שיהא צריך לספירה חדשה, וישאר בטומאתו הישנה, משום הכי אינה מביאה לידי קרבן. והכי פירושו כל ראיי' שאינה אלא סותרת ואינה מביאה לידי טומאה חדשה אינה מביאה לידי קרבן. והא דאמרינן שם בכריתות בראה שלש ראיות בליל שמיני שחייב קרבן, אף על גב דקודם שטבל טמא גמור הוא והראיות לא חידשו בו שום טומאה חדשה, אלא דמשום דלא סתרו מייתו לידי קרבן,

הרי דעיקר הטעם דבתוך ימי ספירתו אינן מביאין לידי קרבן הוא עצם הסתירה, דהרי כל היכא דליכא סתירה אף על גב שלא הביאו לידי טומאה מביאין לידי קרבן. שתי תשובות בדבר. חדא, דלפי מה שכתבו התוס' בנדה (דף ל"ו) להסתפק בזבה שראתה בליל ח' קודם שטבלה אי סתרה, הרי מוכרחין אנו לפרש להסוגיא דכריתות דזב שראה בליל ח' חייב קרבן, דאירי לאחר טבילה, דאם לא כן הרי סתרי ומאי שנא מתוך ימי הספירה. וודאי דאין לחלק בזה בין זב לזבה. וזה כבר שאמרתי לפשוט מדברי הש"ס האלו לספקן של התוס' בנדה, ומצאתי בחי' שטה מקובצת לכריתות שכתבו להוכיח כן מסוגיא זו, ודחה דאירי לאחר טבילה. ובהגהות מיימוני פרק ז' מהלכות איסורי ביאה הלכה ח' הביא בשם הרא"ם והרוקח ותשו' אלפסי, דגם בליל שמיני כל שלא טבלה סתרה. ולדידהו הרי מוכרח דהסוגיא אירי לאחר טבילה, ויש בראייות האלו טומאה חדשה ואין שום סתירה מכאן לסברתנו. ועוד דאפילו אי בליל שמיני לא סתר ואיכא לאוקומי הכא גם קודם טבילה, לא קשה גם כן לדברינו. דהרי כל שגמר לספירתו, גם אם לא טבל עדיין, הרי ניתוספה לו על ידי הראייות טומאה, לענין זה שלא תועיל לו הטבילה כל זמן שלא יטהר גם מטומאתו זו, וטומאה זו הרי חדשה היא. ואף על גב דגם בתוך ימי ספירתו, הרי מחמת הראייות האלו לא יטהר עוד מטומאתו עד שיספור ספירה חדשה ויש בזה גם כן תוספת טומאה חדשה כמו התם. זה אינו, דהתם זהו מדין הטומאה הקודמת שהצריכתו ספירת שבעה נקיים, וכל זמן שלא היו נקיים עוד טומאתו עליו, וכשראה בתוך ימי ספירתו, נסתרו הנקיים ונשאר בטומאתו, ואין אנו צריכין בזה לדין טומאה חדשה. מה שאין כן ברואה בליל שמיני דלא סתרה, אף שלא טבל עדיין והוא טמא, אבל הא דלא תועיל לו עתה טבילה, הוא רק משום הראייות החדשות. ונמצא דהראייות החדשות הביאוהו לידי טומאה זו שלא תועיל לה טבילה. ולפי זה מובן פשוט דלאו דוקא בראה שלש ראיות, דהראשונה סתרה לספירתו, אינו חייב קרבן על ידן, אלא אפילו בראה ארבע, דאית לן שלש ראיות מלבד הראשונה שסתרה, גם כן אינו חייב קרבן על ידי ראיות אלו, ועוד כל שכן הוא. דכיון דהטעם הוא משום דכל ראיי' שלא הביאתה לידי טומאה, ולא עבדה אלא סתירה, אינה מביאה לידי קרבן. הרי כל שכן בראיות כאלו דלא עבדו אפילו סתירה, בודאי דלא יביאו לידי קרבן, דכי משום דלא סתרו נפיש חילייי', והדברים ברורים. וכן נראה מדברי הרמב"ם בפרק ג' ממחוסרי כפרה כמו שהבאנו לעיל, ונדחה לפי זה כל מה שכתב הערוך לנר בכריתות, דמדברי הש"ס נראה שאם ראה ארבע ראיות ביום השביעי חייב קרבן שהרי יש כאן שלש ראיות דלא עבדו סתירה כלל, ותמה על דברי הרמב"ם שנראה מהן דגם בארבע

אינו חייב קרבן. ולדברינו דברי הרמב"ם צדיקים. אלא דהבעל ערוך לנר הבין בטעם הדבר, דפעולת הסתירה שיש בה, היא המונעת אותה מלהביא לידי קרבן. ולכן החליט דבראה ארבע דהשלש האחרות לא עבדו סתירה מייתו לידי קרבן. אבל הוא מילתא בלא טעמא וגזרת הכתוב שאינו מן הכתוב. אלא דהדבר מובן ומוסבר כמו שכתבתי. וכיון שכן לא קשה תו מה שהקשינו על הראיי' השלישית כיון שהיא סותרת איך היא מביאה לידי קרבן. דכיון דעיקר הטעם דראיי' דסתרה לא מייתא לידי קרבן, הוא משום דחיוב קרבן אינו בא אלא על ידי ראיות שמביאו לידי טומאה, אם כן אין לזה מקום אלא בשתי הראיות הראשונות, אבל בהראיי' השלישית לא שייך זה כלל. דהראיי' השלישית עצמה הרי בלאו הכי אינה מביאה לעולם לידי טומאה, אלא דכל ששתי הראיות הראשונות הביאו לידי טומאה, מביאה השלישית לידי קרבן, ואם כן מה לנו דהשלישית סתרה, הרי השתים הראשונות כבר הביאוה לידי טומאה, ושוב מתחייב על ידי השלישית קרבן ולא איכפת לן מה דסתרה, כיון דגוף הסתירה אינה מונעת את החיוב קרבן. אולם השיטה מקובצת שנסתפק אי דוקא ראיי' דסתרה כל שבעה הוא דלא מייתי לידי קרבן, או אפילו בסתרה יום או יומים, כמו שהבאנו דבריו לעיל. הרי נראה שאין דעתו לפרש כטו שכתבנו, דלדברינו הרי אין שום נפקא מינה במהות הסתירה, אחרי דהעיקר הוא מה שלא הביאה לידי טומאה. ומוכרח דאיהו מפרש הדברים כפשוטן, דגוף הסתירה מונעתו מלהביא לידי קרבן. ומשום הכי הקשה כקושיין גם בראיי' שלישית. ולדידי' יש לומר דבראה ארבע ראיות בתוך ימי הספירה מביא קרבן על ידי השלש שאין בהן סתירה. ויהי' מקום לדברי הערוך לנר. אכן דברי הרמב"ם המורים דגם בארבע ראיות שבתוך ימי הספירה איני מתח יב בקרבן, ודאי שמתפרשין כמו שכתבנו. ודעת השיטה מקובצת צריכה טעם:

ג) ומה שכתב הרמב"ם בפרק שלישי מהלכות מחוסרי כפרה הלכה ד' ראה שתי ראיות והפסיק יום או יומים והרי הוא מונה שבעה נקיים ובתוך השבעה ראה ראיי' של זוב אינה מצטרפת לשנים אלא סותרת ומתחיל למנות כמו שביארנו. אין כוונתו במה שכתב אלא סותרת דשתי אלה אי אפשר שיהיו ביחד שתהא הראיי' סותרת וגם מביאה לידי קרבן כמו ששמעתי מפרשים כן. ויהי' מוכח דגם בראיי' שלישית איתי' לטעם זה וזהו שלא כדברינו. אבל ודאי דאין זה כוונתו. דהרי הרמב"ם איירי בהפסיק יום או יומים בין שתי הראיות להשלישית, ובכגון זה הרי בלאו הכי אין השלישית מצטרפת לקרבן משום דהוי הפסק, כדתנן במתניתין פרק א' דזבים והרמב"ם עצמו כתב כן בפרק הקודם הלכה ח', והכא נמי מה דאינה מצטרפת הוא משום שהפסיק, ומה שכתב אינה אלא

סותרת נקט הדין לפי מה שהוא, אבל הטעם הוא מפני ההפסק. ומה שחזר כאן הרמב"ם על דין זה, שכבר כתבו בפרק הקודם, וגם דאין כאן מקומו דהכא הרי קאי בדין ראיי' שסותרה אינה מביאה לידי קרבן. הדבר פשוט דהלכה זו לדלקמי' אזיל, למה שכתב אחר כך, אפילו ראה בתוך ימי הספירה שלש ראייות זו אחר זו אפילו ראה אותם ביום אחד כו' אינו מביא קרבן שראיות אלו לסתירה הן, משום דאי לא הא לא קיימא הא. דאילולא דין ההפסק והיתה השלישית מצטרפת גם לאחר איזה ימים, לא הי' מקום לעיקר הדין דכל ראיי' דסתרה לא מייתי לידי קרבן. דאי בזב בעל שתי ראייות שראה שלש בתוך ימי ספירתו, הרי הראשונה שבהן מצטרפת להשנים הראשונות לחיוב קרבן, אף שצריך להתחיל למנות מחדש, משום דבשלישית עצמה לא אמרינן דכל דסתרה לא מייתא לידי קרבן, וכמו שכתבנו. ואי בזב בעל שלש ראייות שראה עוד שלש בימי ספירתו, הרי בלאו הכי אין לחייבו עוד בקרבן משום ראייות אלו, לפי שהוא תוך מלאת של הקרבן הראשון. ולכן הקדים הרמב"ם דכשהפסיק יום או יומים בין שתים הראשונות להשלישית אינה מצטרפת לקרבן (והוא מטעם הפסק שהרי כתב כמו שביארנו והוא מה שכתב בפרק הקודם לדין המשנה דפרק א' דזבים) אלא סותרת. אלא דאכתי הי' מקום לומר דבראה שלש ראייות בתוך ימי ספירתו יתחייב עליהם קרבן, שהרי ראייות אלו אינן צריכין לצירוף השתים הקודמות, והרי זה זיבה חדשה, וכתב עוד ואפילו ראה בתוך ימי הספירה שלש ראייות זו אחר זו אפילו ראה אותם ביום אחד אינו מביא קרבן לפי שראייות אלו לסתירה הן, ולפי שכבר הוא טמא. והארכתי קצת בביאור דבר זה לפי ששמעתי רבים וגדולים שפירשו אותו בענין אחר ונתלבטו בו: ד) וראיתי להריטב"א בחידושיו לראש השנה שהקשה לקושית התוס' (בדף י') בהא דבסוף ספירתה מקצת היום ככולו ובתחלתה יום שפוסקת בו אינו עולה למנין ובתירוצו השני כתב הטעם בזה דכיון דאם תראה בתוך ימי ספירתה תסתור למנינה משום הכי לא אמרינן בתחלת ספירתה דמקצת היום ככולו. ולכאורה אין הדברים מובנים דגם בסוף ספירתה כשתראה גם בסוף יום השביעי הרי תסתור מנינה, ואמאי אמרינן בה דמקצת היום ככולו. ונראה לי בטעם דבריו שבאו קצרים, דהכי כוונתו, דהא דמקצת היום ככולו הרי לא אשכחן לה אלא או ביום או בשנה, אבל בשבוע לא מצאנו דבדבר הצריך שבעה ימים, יהא סגי במקצתן, דנימא מקצת שבוע ככולה. אולם על כל יום מאותן השבעה אמרינן דמקצתו ככולו, דבנוגע לכל יום בפני עצמו הרי מקצת היום ככולו. אלא דבספירת שבעה נקיים חידש לן הריטב"א דאין לומר כן, דכיון דכל זמן שתראה באותן הימים תסתור כל מה שספרה, נמצא דכאן אין לנו עסק עם ימים אלא עם שבוע שלם, דאין לומר כאן על כל

יום ויום שהוא ספירה, כיון דגם לאחר ספירתו, אם תראה למחר יהא נסתר, משום הכי כל יום בפני עצמו אינו כלום ולא הוי אלא כמקצת שבוע. אולם זהו רק בתוך שבעה, אבל ביום השביעי דאינו תלוי עוד ביום שלאחריו, אמרינן בו דמקצת היום ככולו, והא דאם תראה אחר כך תסתור, לא איכפת לן, דטעם זה לא מהני אלא בתוך שבעה, שלא תהא חשובה ספירת כל יום ויום בפני עצמו. ואין להקשות על זה מנזירות, דגם בתחלתן יום קבלת הנזירות עולה למנין ל' משום דמקצת היום ככולו, אף על גב דאם יטמא אחר כך יפלו הימים הראשונים, ונימא בי' נמי דהכא אין לנו עסק עם כל יום בפני עצמו אלא עם השלשים יחד, ולא שייך בזה מקצת היום ככולו כמו בספירת שבעה להריטב"א. יש לומר דהתם מה שעולה לו מקצת היום שקבל בו הנזירות, אין זה מטעם מקצת היום ככולו, אלא משים דאותו יום שמקבל בו הנזירות לא בעינן שיהא שלם, דכיון דהנזירות חלה עליו בקבלתו גם באמצע היום, הוי מעיקר הדין דבתחלתו לא בעינן כל היום בנזירות, ולא משום דמקצתו ככולו אלא דלא בעינן כולו. ונראה גם ראי' לזה דהרי גם בקיבל עליו ל' יום שלמים, דבכי האי גוונא לא אמרינן דמקצת היום ככולו אפילו בסוף נזירותו ומגלח ליום שלשים ואחד, כמבואר בנזיר (דף ה') דבאמר שלמים אם גילח ביום שלשים לא יצא. (ועיין בספר נחלת יהושע סימן י"ב) ובתחלתן הרי גם בכי האי גוונא עולה לו סוף היום שקיבל עליו את הנזירות למנין שלשים. ועל כרחין דהכא לאו מטעם מקצת היום ככולו אתינן עלה, אלא דיום קבלתו לא בעינן שיהא שלם. ולא קשה מכאן לסברת הריטב"א בספירת שבעה נקיים דמטעם מקצת היום ככולו הוא. אלא דאכתי קשה על זה ממתניתין דנזיר (דף ט"ו) דהאומר הריני נזיר לכשיהי' לי בן ונזיר מאה יום נולד לו בן עד שבעים לא הפסיד כלום ואמר רב עלה יום שבעים עולה לכאן ולכאן. והוא מטעם מקצת היום ככולו. ולהריטב"א הרי קשה דהתינח מה שעולה מקצת היום לנזירותו השני' דהוי יום של תחלת הנזירות ולא בעינן בי' יום שלם, אבל איך עולה מקצת היום שלפני הלידה לנזירות המאה שהוא עתה בתוך מנינו, ומהני מטעם מקצת היום ככולו, והרי אם יטמא יסתור ודמי בזה לסברת הריטב"א בספירת שבעה נקיים. ואולם לפי סברתנו בטעמו של הריטב"א, שהוא משום דכל שתסתור בראייתה אחר כך אין זה נידון של כל יום בפני עצמו, אלא שאנו דנין על שבוע שלם, ועל מקצת שבוע לא אמרינן שהיא ככולה. יש לומר דזה לא שייך אלא בספירת נקיים, דעיקר ספירתן הוא שיהי' נקיים מדם, ומשום הכי כל שאם תראה דם תסתור, אין כל יום ענין בפני עצמו לענין זה שנמנה משום הך טעמא שאם תראה תסתור. אבל בנזירות נהי שאם יטמא יסתור, אבל עיקר הנזירות הרי אינה בזה הפרט דטומאת מת דוקא, שהרי ישנן

עוד פרטים שבשבילן מונה נזירותו שאינן באין לידי סתירה כשעבר עליהן, ובנוגע להם הוי כל יום ענין בפני עצמו. שהרי אם ישתה יין לא יסתור בזה נזירותו שמנה. ותגלחת נמי שסותרת, הרי אינה סותרת אלא שלשים יום ולא כל מנין נזירותו. ומשום סתירה כזו ודאי דלא שייך לומר שכל הימים יהיו כאחד, כיון שאין הסתירה פועלת לסתור את כולם. וגם בנזירות של שלשים יום, דהתגלחת סותרת את כל נזירותו, הרי אין זה משום דבכח הסתירה לסתור את כל הנזירות, אלא משום דהימים מועטים. וכיון דלשני הפרטים האלו נחשב כל יום לעומד בפני עצמו, (ואף דלכשיטמא יסתור כל נזירותו גם ליין ותגלחת אין זה ענין כל שמיין ותגלחת גופיי' אין סתירה) שייך בי' מקצת היום ככולו, ולא דמי לסברת הריטב"א בזיבה וכנ"ל:

## סימן כח

איזה הערות בדין דם הבא מחמת קושי. כתב הרמב"ם בפרק י' מהלכות איסורי ביאה הלכה י' זבה שפסק זובה והתחילה למנות שבעת ימים נקיים ובא לה דם קושי בתוך ימים נקיים אינו סותר וימי הקושי עולים למנין ז' ע"כ. וכתב הרב המגיד וגם כן פשוט הוא שאינו דומה לימי לידה שרואה בהן שאינן עולין ולא סותרין משום דהתם דם טמא קתזיא ואפילו בלא ראי' טמאה היא אלא שכל שאינה רואה עולין. והרשב"א בתורת הבית בסוף הספר בדיני יולדת בזוב כתב דהר"ח דעתו כדעת הרמב"ם. חזינן להני רבוותא דלכולי עלמא אפילו למאן דאמר ימי לידה שאינה רואה בהן אינן עולין לספירת זיבתה וכדסבירא לי' לאביי, אפילו הכי ימי קושי עולין לה גם כשראתה בהן משום דבימי לידה טמאה היא והכא טהורה גמורה היא. וכמו שכתב המגיד משנה:

א) וקשה לי טובא מברייתא דתורת כהנים פרק זבים פרק ז' פרשתא ה' אות ב' ר' יוסי ור' שמעון אומרים אין קושי יותר משתי שבתות לפיכך אם קישתה שבעה עשר שלשה ראשונים ראויים לזיבה וילדה בזוב, וכן תנינא לברייתא זו בתוספתא דנדה פרק ה' אות ד' בשינוי לשון. ולהרמב"ם דימי קושי עולין לספירת זיבתה, איך הוי יולדת בזוב משלשה הראשונים, כיון דכבר עברו בינתים ארבעה עשר יום של דם קושי ועלו לספירתה. וגם אם לא טבלה, ודאי דכל שספרה שבעה נקיים, אף על פי שלא טבלה לא הוי יולדת בזוב. דאפילו זבה בעלמא כתבו התוס' דכל שספרה אף על פי שלא טבלה וראתה אינה סותרת, (ועיין מה שכתבנו בסימן הקודם להוכיח כן מהסוגיא דכריתות), וכל שכן לידה שאינה סותרת לעולם. ואפילו אי לא הוי לידה יבישתא הרי דם לידה גופי' דם קושי הוא, אפילו כשראתה בשופי, וכמו שכתב הרמב"ם בפרק ז' מהלכות

איסורי ביאה הלכה ד'. (ועיין בחידושי הרמב"ן והריטב"א מה שכתבו ביישוב קושית התוס' (בדף ל"ז) ד"ה רבא. ואפילו לשיטת התוס' בקושיתם שם דדם לידה סותר יש לומר דהיינו בדם הבא בשופי אבל לא בגוונא דברייתא דמשמע שקשתה עד לידתה) ולפלא שלא העירו מברייתא זו מפרשי הרמב"ם. ולכאורה הי' אפשר לומר דלשיטת הרמב"ם אית לן ראי' מסוגית הש"ס דלית לן להך ברייתא דתורת כהנים. דבנדה (דף ל' ע"א) פריך הש"ס אברייתא דטועה יומא קמא דאתיא קמן ליטבלה דילמא שומרת יום כנגד יום היא. והקשו הראשונים למה פריך איומא קמא דוקא, והרי בכל השבוע הראשון איכא לספוקי דלמא הויא יולדת בזיבה קטנה ואתמול שלמו ימי לידתה ועבדה לה היום שימור ועכשיו הוא זמן טבילתה, דהך ברייתא הרי סבירא לה דימי לידתה שאינה רואה בהן אינן עולין לספירת זיבתה והרמב"ן והריטב"א תירצו דהא דימי לידתה שאינה רואה בהן אינן עולין לספירת זיבתה, זהו רק לספירת זבה גדולה אבל לספירת זבה קטנה עולין לכולי עלמא. אכן לפי הפירוש שכתבו התוס' (בדף נ"ד ע"א) ד"ה הני ארביסר הוו, דהקושיא הוי דבשמונה הרביעית לא תשמש אלא ששה ימים משום דימי נדה אין עולין לספירת זבה קטנה, והגמ' הרי משוה ימי נדה וימי לידה שאינה רואה בהן להדדי, ואם כן הרי נראה דלמאן דאמר דימי לידה אינן עולין, הוא הדין דאין עולין לספירת זבה קטנה. דאם לא כן מאי מייתי עלה הש"ס הא דאיבעיא לן בימי לידה שאינה רואה בהן אי עולין לספירתה, כיון דהכא איירי בזבה קטנה דלכולי עלמא עולין. ומוכרח דאין לחלק בזה בין זבה קטנה לזבה גדולה, ואם כן תשאר קושית הראשונים בהא דפריך איומא קמא דוקא:

ב) אולם לשיטת הרמב"ם הנ"ל דימי קושי עולין לספירה גם כשרואה בהן אתי שפיר. דלפי זה לית לן למיתש כלל בשאר יומי דלמא יולדת בזיבה קטנה היא דעבדה לה היום שימור. והוא, דידוע דעת הרמב"ם דיום הלידה כל דם שתראה בו אפילו אם בשופי נידון כדם הבא בקושי כמבואר בדבריו בפרק ז' מהלכות איסורי ביאה הלכה ד'. ואם כן לא משכחת לה לעולם יולדת בזיבה קטנה, דאי כשראתה ביום הלידה, הרי זה דם קושי אפילו כשראתה בשופי לשיטת הרמב"ם, ואי כשראתה פעם אחת ביום שלפני הלידה, הרי אז יום הלידה עולה לה לשימור אפילו כשראתה בו גם כן, כפי שיטה זו של הרמב"ם דימי קושי אפילו כשרואה בהן עולין לספירת שבעה נקיים, וכל שכן שעולין לשימור זבה קטנה. ולכן פריך הש"ס רק מזבה קטנה גרידא, וזה לא משכחת לה אלא ביומא קמא דאתיא קמן, ומיולדת בזיבה קטנה לא קשה דלא משכחת לה כלל. ומוכחא סוגיא זו דימי קושי אפילו כשרואה בהן עולין לספירה, ודלא כהברייתא דתורת כהנים.

וכוותה פסק הרמב"ם. אולם אין מזה ראי' דאכתי תקשה דמשכחת לה יולדת בזיבה קטנה גם להרמב"ם, כגון שראתה ביום, ובלילה שלאחריו ילדה, דאין זה יום לידתה, ואין עליו דין של דם קושי כל שראתה בשופי, וגם שימור לא סלקא לה, דספירת לילה לאו ספירה היא לכל הראשונים החולקים על רש"י. וגם אם נאמר דלהרמב"ם כל המעת לעת של הלידה הוי על הדם דין דם הבא מחמת קושי. אכתי משכחת לה גם בראתה מעת לעת לפני הלידה ואפילו הכי לא סלקא לה שימיר. וכגון שראתה בחצי הלילה, ולאחר מעת לעת ילדה בלילה השני לאחר חצות, דבאופן זה לא עלה לה שימור ביום שלמחרת הראיי', דהיום הולך אחר הלילה, והוי זה יום הראיי', וגם לא במקצת הלילה השני, דספירת לילה לאו ספירה היא, והוי יולדת בזיבה קטנה. ואכתי יש מקום להקים ראייתנו למה שחידש בספר מי נדה בחידושיו (לדף ע"ב) דלראיי' של לילה סליק גם שימור של לילה, יעויין שם שהאריך להוכיח כן מלשון הברייתא, וכיון דלא משכחת לה שתראה מעת לעת לפני הלידה ולא יעלה לה שימור בינתים, אם לא שראתה בלילה דאז אין יום המחרת עולה לשימור, משום דהוי יום ראייתה, אבל אם ראתה ביום וילדה אחר מעת לעת. הרי כבר עלה לה שימור במקצת יום המחרת קודם שילדה. ובראיי' של לילה הרי עלה לה שימור במקצת הלילה השני קודם שילדה, לפי דברי הגאון במי נדה. אך קשה מאד לבנות דיק על דברי המי נדה שהוא דבר שלא שערהו אדם ואינו מתקבל על הלב. באופן דהקושיא נשארת בתוקפה לשיטת הרמב"ם והר"ח. מהברייתא דתורת כהנים ומה שנראה לי ביישוב הדבר דבגמ' (בדף ל"ז) אמרינן דלר' אליעזר גם מי שאינו גורם סותר, דהרי ראיי' שבאונס אינה גורמת לדידי' גם לקרבן וסותרת, והוא הדין לדם קושי דסותר לדידי'. והא דלר' אליעזר ראיי' שבאונס אינה מביאה גם לידי קרבן, הוא משום דדריש אתין כמבואר (בדף ל"ה ע"א). ולפי זה לכל מאן דדריש אתין דראיי' שבאונס אינה גורמת גם לקרבן, יהא דם קושי סותר כדאמרינן לר' אליעזר. והנה ברייתא זו דתורת כהנים ובתוספתא דנדה, תנינא לה בדר' יוסי ור' שמעון, וגם במתניתין דנדה (דף ל"ו) הכי איתא. (אלא דשם לא מסקי למילתיי' דלפיכך אם קישתה שבעה עשר שלשה ראשונים ראויים לזיבה] ואשכחן לתרוויי' דדרשי אתין. ר' יוסי דריש אתין בסוטה (דף י"ז) את לרבות צוואות וקבלות ור' שמעון בבכורות (דף ו') גבי את הגמל. ואם כן לדידהו דם קושי סותר בזיבה וכל שכן שאינו עולה. ומשום הכי הוי יולדת בזוב. ואין מברייתא זו שום סתירה לדברי הרמב"ם דקאי להלכה דדם קושי אינו סותר דהוא הדין דעולה כיון שאין בו שום טומאה וכמו שהסביר המגיד משנה. אכן יש עוד להעיר ממה שכתבו התוס' בנדה (דף ל"ז) ד"ה נקטינן דהא דאמרינן (בדף ל"ה) ורבנן אתים לא

דרשי היינו להך דרשא, וכן כתבו בבכורות (דף ו'). ולפי זה גם מאן דדריש אתין בעלמא מצי סבר הכא כרבנן דר' אליעזר דבראיי' שלישית אין בודקין, ואין ראי' דלר' יוסי ור' שמעון דם קושי סורר. אילם ביישוב דברי הרמב"ם נוכל לומר כמו שכתבתי. ועיין בבית הלוי חלק ראשון סימן כ"ט מה שכתב על דברי התוס' בהא דרבנן אתים לא דרשי:

ד) נסתפקתי למאן דאמר זוב צריך שיעור כחתימת פי האמה, איך יהי' הדין בסתירה, אם ראה בתוך ימי הספירה פחות מכשיעור, אי סתיר. ולכאורה דמי בזה לדם קושי דלפי שאינו גורם אינו סותר, והכי נמי בפחות מכשיעור דאינו גורם אינו סותר. אולם אחרת ראינו בדברי הרמב"ן בחידושיו לנדה (בדף כ"ב) בהא דאמרינן שם סתירה היינו טעמא דסתיר לפי שאי אפשר בלי צחצוחי זיבה ופריך אלא מעתה תסתור כל ז'. והקשה הרמב"ן דמאי פריך תסתיר כל ז' משום צחצוחי זיבה, והרי השתא קיימינן למאן דאמר זב צריך כחתימת פי האמה ובצחצוחי זיבה ליכא שיעור, ותירץ דלסתירה לא איכפת לן גם אי ליכא שיעור דרק לטומאה בעינן כל השיעור ומשום הכי פריך אלא מעתה תסתור, יעו"ש. הרי דבריו מפורשין דגם למאן דאמר זוב צריך שיעור סתיר גם בפחות מכשיעור. והדבר צריך טעם מאי שנא פחות מכשיעור, למאן דאמר דאינו מטמא, מדם קושי. ואין לומר דלתירוצו של הרמב"ן נפרש דפירכת הש"ס הוי לר' אליעזר ולכל הני תנאי דדרשי אתין דלדידהו גם מי שאינו גורם סותר, ומשום הכי גם בפחות מכשיעור קשה דיסתור כל ז', אף שאינו גורם. [דהא דאי אפשר בלי צחצוחי זיבה דכולי עלמא היא וכמו שכתבו התיו' דגם ר' אליעזר דפליג עלי, דר' יהושע בטומאת משא מודה הוא דאי אפשר בלי צחצוחי זיבה] דאם כן למה לי' להרמב"ן לטרוחי כולי האי, ליתרץ פשוט דפירכת הש"ס הוי למאן דאמר זיבה אין צריכה שיעור, דיסתור כל ז' משום דאי אפשר בלי צחצוחי זיבה. אלא דהתוס' כתבו שם דאי לאו קרא לא הוי סתיר, אף על גב דאי אפשר בלי צחצוחי זיבה, דהוי אמינא דכל דמעורב לא סתיר כלל כמו בטומאת משא לר' אליעזר, וקרא אשמועינן דזיבה סתיר אף דמעורב בשכבת זרע. ולפי זה מה דפריך הש"ס אלא מעתה יסתור כל ז', אין זה מצד הסברא דאי אפשר בלי צחצוחי זיבה, אלא משום דקרא אשמועינן דזיבה סתרה גם בדפתיכא בי' שכבת זרע, וכיון דמוכח מקרא דהסתירה משום זיבה היא, פריך דיסתור כל ז'. ואם כן אין לנו מקרא דהסתירה משום זיבה היא אלא למאן דאמר דבעל קרי נוגע הוי, דמשום קרי לא סתיר, אלא דקרא אשמועינן דסתיר משום זיבה, אבל למאן דאמר בקרי דרואה הוי, הרי לדידי' לא מוכח מקרא דזיבה סותרת גם בדפתיך בה שכבת זרע, דהסתירה היא משום השכבת זרע עצמה, אלא דהש"ס פריך לפי הסוגיא דבעל קרי נוגע הוי. ומשום הכי לא תירץ הרמב"ן דהקושיא הוי למאן דאמר

זוב איו צריך שיעור דמנלן דאיהו סבר דבעל קרי משום נוגע הוא. ואם כן ליכא לאוקומי נמי לפרכת הש"ס למאן דדריש אתין דלדידי' גם מי שאינו גורם סותר, דמי יימר דלדידי' בעל קרי נוגע הוי. ונראה לי לחלק בין דם קושי לפחות מכשיעור דסתיר אף שאינו מביא לידי טומאה. דהרמב"ן שם (בדף כ"ב) כתב בטעם הדבר למאן דאמר דזוב צריך שיעור, אף שטומאתו משום רואה. דהוא מגזירת הכתוב שלא יטמא בראיי' לחוד, אלא בראיי' ובנגיעה. נמצא דלמאן דאמר זה טומאת הזב היא בתרתי, ברואה ובנוגע. אולם הסתירה היא רק משום רואה, דמה ענין נגיעה לסתירה כדפרכינן אי נוגע הוי לא יסתיר בזיבה אלא דהסתירה היא משום הראיי' לחודה. ואף דהראיי' לבדה אינה גורמת טומאה לעולם למאן דאמר דצריכה שיעור, אין לדון כאן דין דכל שאינו גורם, כי היכי דנימא דלמאן דאמר זה גם מי שאינו גורם סותר. דכיון דעיקר דין טומאת הראיי' הוא רק בצירוף הנגיעה, מקרי זו גורם לטומאה מצד ראיי' כל שראוי' להצטרף לנגיעה. וכיון שכן אתי שפיר הא דסותרת גם בפחות מכשיעור, דכיון דכל הטעם דפחות מכשיעור אינו מטמא הוא משום שחסר לו הנגיעה, לא איכפת לן זה גבי סתירה. דהנגיעה הרי אין לה שום ענין לסתירה, אלא דכל ראיי' שראוי' לטמא בצירוף הנגיעה, מקרי זה גורם לטומאה, והכי נמי בראיי' זו דפחות מכשיעור, אחרי דמדין רואה בת טומאה היא אלא שאין בה נגיעה, כיון דראוי' היא לטמא בצירוף נגיעה, כשהי' בה כשיעור, מקרי זה גורם לטומאה וסותר. ולא מקרי אינו גורם לטומאה, אלא כשאינו מטמא גם מצד רואה, אבל כל שהחסרון הוא רק מצד נוגע, אין זה ענין להסתירה:

## סימן כט

הערה חדשה בענין דם הבא שלא בהרגשה. נסתפקתי ברואה דם ודאי מגופה אלא שלא הרגישה בפתיחת המקור (אם זוהי עיקר ההרגשה, או אפילו אם ההרגשה הוא זיבת דבר לח, אכתו משכחת לה גם ברואה דם יוצא מגיפה והוי שלא בהרגשה, לפי מה שביאר בפרדס רמונים דהרגשת זיבת דבר לח, היינו שתהא הזיבה מורגשת בפנים ביציאתה מן המקור אלא דלא בעינן הרגשת פתיחת המקור, ולפי זה משכחת לה גם ברואה דם ודאי יוצא מגופה, ואינה מרגשת בזיבתו בפנים מן המקור] אי הוי בזה וסת לענין פרישת עונה. וממה שאמרו בשו"ע בסוף סימן ק"צ דאין בכתמים משום וסת, אין ראי'. דהתם בכתמים הרי מספקא לן דלמא לאו מגופה קחזיא. אבל היכא דהוי ודאי מגופה אלא דהוי בלי הרגשה, אכתי יש מקום לומר דצריכה פרישה. אלא דמטעם אחר יש לומר דאינה צריכה פרישה. דפרישת העונה הרי אינה אלא מדרבנן לדעת רוב הפוסקים, [ועיין בב"י

ריש סימן קפ"ד שכתב דגם התוס' והרא"ש בפרק הבע"י שכתבו דהוי דאורייתא כוונתם שיש לה סמך בדאורייתא] והיכא דראתה שלא בהרגשה דגם טומאתה ואיסורה אינה אלא מדרבנן, יש לומר דבחשש איסור דרבנן לא גזרו עוד רבנן איסור פרישת העונה. דהרי אין לנו לחוש אלא שתראה גם עתה שלא בהרגשה כקביעותה, ואין בזה אלא חשש איסור דרבנן. ופשוט דאין זה ענין למה שכתב הב"י סימן קפ"ג בשם הרשב"א והר"ן דגם גזרה לגזרה גזרו בנדה דכדי שלא יבוא לידי איסור כרת החמירו, והכי נמי נגזור בעונת וסתה דשמא בפעם זה תרגיש ויבוא לידי כרת. דשאני הכא דעיקר החשש הוא רק מחמת הקביעות, והא דחיישינן גם בפעם אחת, הוא גם כן רק משים דחיישינן שמא תעשה לה קביעות בוסת זה. וכיון דקביעתה היתה שלא בהרגשה, הרי צריכין אנו לומר גם בעונת וסתה, שתראה דוקא שלא בהרגשה, דכל שתחוש שמא תרגיש בו עתה, הרי אתה בא לומר שתצא מקביעותה, ושוב אין לנו מה לחוש כלל, דכל שאין קביעות אין איסור. באופן שאין אנו יכולין לחוש אלא לאיסור דרבנן. ובזה לא מצאנו שגזרו. ולכאורה הי' אפשר ליישב בזה מה שהקשו הראשונים ז"ל על דעת הראב"ד דאשה שנמשך וסתה איזה ימים צריכה לפרוש מכל משך הראיי'. והקשה עליו הרא"ש בסוף פרק האשה ממשנה ערוכה בנדה (דף י"א) דנדה אינה בודקת, ולדבריו הרי גם הנדה צריכה בדיקה כדי לידע כמה זמן לפרוש כשיגיע עונת וסתה. וכן הקשה הרשב"א הביאו הב"י סימן קפ"ד והר"ן בחידושיו למס' נדה. ולדברינו הנ"ל הי' אפשר ליישב. דלפי מה שכתבנו דמראיי' שלא בהרגשה, אפילו בודאי מגופה, אין צריך לפרוש מעונתה, הוא הדין בספק הרגשה דגם כן אין צריך פרישה, דכיון דפרישה זו מדרבנן היא הרי ספקה להקל וכמו שכתב הראב"ד בשער הוסתות, דספק וסתות בין קבוע בין שאינו קבוע ספקן להקל. והנה כבר ידוע מה שנחלקו בדם הנמצא בבדיקת עד הבדוק אי דינו כספק הרגשה או כודאי הרגשה. ויעויין בתרומת הדשן שהביאו האחרונים בסימן קפ"ג שנראה דעת הרמב"ם דדינו כספק הרגשה. ועיין בזכרון יוסף סימן ט'. ולפי זה בדם הנמצא על ידי בדיקת עד לא יהא צריך פרישה מעונת וסתו דספקו להקל. ואם כן מיושבת קושית הראשונים ז"ל דהנדה תהא בודקת כדי לידע משך הפרישה מעונת הוסת. דיש לומר דהראב"ד דעתו בדם הנמצא בבדיקת עד שאינו אלא ספק הרגשה, ואם כן גם אם תבדוק ותמצא דם לא תהא צריכה פרישה מעונת וסתו כיון שהוא רק ספק הרגשה. ואין שום תועלת מבדיקתה. ואי דתקשה ממה שכתב הראב"ד עצמו בסוף שער הוסתות הביאו הב"י ובשו"ע סוף סימן ק"ן דכתמו עד הבדוק מטמאין בכל שהן והרי הן כראיות לכל דבר. ומדכתב לכל דבר, הרי ודאי דגם לענין פרישת הוסת דינן כראיי'. ויעויין בט"ז ס"ק

מ"א מבואר להדיא כן. הרי מפורש דלהראב"ד צריכה פרישה מדם הנמצא על ידי בדיקת עד הבדוק, ועל כרחך דדעתו דהוי ודאי הרגשה. וכן קשה מרואה דם מחמת תשמיש דצריך לפרוש, והרי זה גם כן ספק הרגשה כמבואר (בדף נ"ז) דאימור הרגשת שמש, והר"ן ז"ל כתב בטעמא דפרישת הרואה מ"ת דמשום וסתות נגעו בה, דחיישינן שמא קבעה לה וסת על ידי תשמיש. אם כן קשה מעיקר פרישה זו, אמאי ניחוש לזה כלל. כיון דעיקר חשש זה מדרבנן הוא ככל הוסתות, ואם היתה הראי' שלא בהרגשה שאין איסורה אלא דרבנן אין צריך לפרוש מטעם וסתות, דהוי דרבנן אדרבנן כמו שכתבנו בפרישת עונה הסמיכה לוסתה. אם כן כשהיתה בספק הרגשה הוי זה ספק דרבנן. אולם כל זה יתיישב על פי מה שכתבו האחרונים דכל ספק שעיקרו בדאורייתא אף שנתגלגל אחר כך לדרבנן ספקו להחמיר. ואם כן התם בכתמי עד הבדוק אף דהוי ספק הרגשה, הרי הספק בתחלתו הוא ספק בדאורייתא לענין עיקר האיסור דספקו להחמיר, ולכן גם כשנוגע אחר כך לענין פרישת הוסת דהוי דרבנן גם כן ספקו להחמיר. אבל הכא בנדה דכבר היא אסורה באיסור נדה, וספק ההרגשה שבבדיקה זו אינו אלא לענין פרישת הוסת, ובזה הרי ספקו להקל. ואין להקשות דלפי זה מאי מקשה הש"ס לר' יוחנן תבדוק נדה כדי לקבוע וסת, והרי ר' יוחנן סבירא לי' (בדף ט"ו) דוסתות דרבנן כמבואר שם בתוס' וברא"ש, ואיך תקבע לה וסת על ידי ראיי' שבבדיקת עד שאינו אלא ספק הרגשה וספקו להקל. דזה אינו משום דבקביעת הוסת, הרי אין הנפקא מינה אלא לענין הפרישה לחודי', דהרי הנפקא מינה לענין די' שעתה בטומאת מעת לעת. דבזה אף מספק תהא די' שעתה. ועוד דלענין זה גם בשלא בהרגשה יש לחשוב לקביעות וסת, דלא שייך בזה כל מה שכתבנו בענין הפרישה. או כמו שפירש רש"י דנפקא מינה לענין עקירת וסת אחר. אבל בקושיתם להראב"ד דהבדיקה היא רק לענין הפרישה לחודה, דלשארי דברים הרי קיימא לן דאין אשה קובעת וסת בימי נדתה, ובזה הרי מספק אין צריך לפרוש. אלא דמטעם אחר יש להשיב, דכל מה שכתבנו דבעינן ראיי' שבהרגשה בקביעות הוסת לענין פרישת העונה, הרי זהו רק בתחלת ראייתה, אבל כשכבר ראתה בהרגשה והתחילה שופעת או מזלפת להראב"ד דצריך לפרוש מכל משך הוסת משום דכל משך ראייתה הוי כעונה אחת, הרי אין מקום לומר דצריכה להרגשת פתיחת המקור בכל משך הראיי', דהמקור הרי כבר פתוח הוא מתחלת ראייתה, ומשום הכי הקשו שפיר שתבדוק כדי לדעת שיעור הפרישה במשך שפע הדם. אלא דאכתי יש להעיר למה שכתבנו דבספק הרגשה אין צריך פרישה, מהא דכתמי עד הבדוק הרי הן כראיות: