מסכת חולין

פרק הכל שוחטין

ב-א **מתניתין:**

הכל שוחטין, ושחיטתן כשרה[1] — **חוץ מחרש שוטה וקטן,** שאינם ראויים לשחוט, **שמא יקלקלו את שחיטתן.**

וכולן [וכפי שיבואר בגמרא מי הם "כולם"] **ששחטו, ואחרים רואים אותן** שהם שוחטים כהוגן, **שחיטתן כשרה.**

גמרא:

שנינו במשנה: **הכל שוחטין.**

ודנה הגמרא: מכך שנקט תנא דמתניתין בתחילת דבריו "**הכל שוחטין**", משמע שכוונתו לרבות בכך את כל אלו שנכללו ב"הכל" [כגון טמא, או מומר או כותי, כפי שיתבאר], ולומר שהם שוחטין אפילו **לכתחילה.**

ותימה, שמלשונו של התנא בסיום דבריו משמע איפכא, שנקט "**ושחיטתן כשרה**", ומשמע מהלשון הזה שכל אותם שהתרבו מ"הכל שוחטין" אינם ראויים לכתחילה לשחיטה, אלא רק **בדיעבד,** אם שחטו, שחיטתן כשרה!?

ומשנינן: **אמר ליה,** תמה **רב אחא בריה דרבא לרב אשי:** וכי **וכל** היכא דנקט התנא לשון "**הכל**" לישנא **דלכתחילה הוא,** עד שאין אפשרות אחרת להעמיד את ביאור משנתנו שבא התנא לחדש ששחיטתן של אלו המתרבים מ"כל" היא רק בדיעבד!?

אלא מעתה, הא דשנינו בתחילת מסכת תמורה: **הכל ממירין** [אם הביאו בהמת חולין והעמידוה ליד קרבן, ואמרו: זו תהיה תמורת זו — מתקדשת בהמת החולין בקדושת הקרבן, והרי היא "קרבן תמורה"], **אחד האנשים ואחד הנשים.** האם **הכא נמי** נפרש שהלישנא "הכל ממירין" — לישנא **דלכתחילה הוא!?**

והרי דבר זה לא יתכן לאומרו, כי, **והא כתיב "לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב"!?**

אלא, מוכח, שהלשון "הכל" יכול להיות גם לישנא של דיעבד, ואם כן, אפשר גם להסביר שכונת התנא במשנתנו היא לומר שכל אותם שהתרבו לשחיטה — שחיטתן כשרה רק בדיעבד.

אמר ליה רב אשי: **התם,** ב"הכל ממירין",

---

1. כתבו **התוס'**, שיש חידוש במה שנשים כשרות לשחיטה, משום שבשאר עבודות הן פסולות, אפילו אם הן כהנות.

וכתב **המנחת אברהם**, שמבואר בדברי התוס', שפסול נשים כהנות לעבודה, אינו מטעם פסול זר, שאם כן, אין חידוש בנשים שכשרות לשחיטה יותר מבזרים, אלא שהוא פסול מיוחד על נשים, הנלמד ממה שאמרה תורה "בני אהרן" ולא בנות אהרן, וכמבואר בקידושין [דף לו], ולזה חידשה המשנה, שאעפ"י כן כשרות לשחיטה.

שאני, כי מוכח שהוא לישנא דדיעבד, כדקתני טעמא בהמשך דברי התנא: **לא שהאדם רשאי להמיר, אלא, שאם המיר — מומר** [דהיינו שנתפסת בהמת החולין בקדושת קרבן], **וסופג** הממיר **את הארבעים**, על עבירת הלאו של "לא ימירנו".

אבל הכא, לישנא ד"הכל שוחטין" משמע שבא להתיר את שחיטתן לכתחילה, ולכן קשיא לן הסתירה מסיפא, דלישנא ד"ושחיטתן כשירה" הוא לשון דיעבד.

ופריך רב אחא בריה דרבא: **אלא,** הא דתנן "**הכל מעריכין**", מתחייבים להקדש את ערכם, או את ערכו של אדם אחר, לפי הערך הכתוב בתורה.[2]

וכמו כן הא דתנן "הכל **נערכין**", שלכולם יש "ערך" [שאפילו אדם שהוא מוכה שחין, שאין לו כל שיווי ממוני להמכר בשוק, אם אמר "ערכי עלי", או שמישהו אחר אמר עליו "ערכו עלי", חייב לתת את ערכו הקצוב בתורה].

וכמו כן הא דתנן "הכל **נודרין**" את את שיווי דמיהם או את דמיהם של אחרים להקדש.[3]

ההבדל בין המתחייב "ערך" או הנודר "דמים", הוא בכך ש"ערכו" של אדם קצוב בתורה, ואילו דמיו של האדם נקבעים לפי מחירו בשוק, אם ימכר לעבד.

ויש כמה חילוקים ביניהם, וכגון: מי שמתחייב ערכו של תינוק, שעדיין לא מלאו לו שלשים יום, הרי הוא פטור מכל וכל, שהרי רק לתינוק מבן שלשים יום והלאה קצבה התורה "ערך". אך מי שנודר דמיו של תינוק שכזה הרי הוא חייב להקדש דמים כפי השיווי של אותו תינוק להמכר בשוק.

וכן הא דתנן "הכל **נידרין**", שחייב הנודר ליתן את שיווי דמיהם של אותן שהוא נדר ליתן את דמיהן להקדש —

האם בכל אלה — **הכי נמי דלכתחילה** מעריכין ונודרין!?

והא כתיב [דברים כג] "**וכי תחדל לנדור — לא יהיה בך חטא**", ומשמע שכונת התורה לומר, שמוטב לו לאדם שלא ידור, כי אם הוא ידור יש חשש שיהיה בו חטא, כשלא ימלא את נדרו!?

וכתיב נמי בספר קהלת [פרק ה] "**טוב אשר לא תדור — משתדור ולא תשלם**".

ותניא: כתיב בספר קהלת [פרק ה] "את אשר תדור — שלם", ולאחר מכן כתיב "טוב

אולם **הרמב"ם** [הלכות ביאת מקדש, ט ה] כתב, שזר שעבד במקדש חייב מיתה, ואי זהו זר, כל שאינו מזרע אהרן הזכרים, שנאמר "בני אהרן" ולא בנות אהרן. ומבואר בדבריו, שכל מי שאינו מזרע אהרן הזכרים, הרי הוא כזר, ואם כן, פסול נשים הוא מדין זר.

2.וקא משמע לן התנא באמרו "הכל מעריכין", שאפילו קטן שהוא "מופלא הסמוך לאיש", והיינו שהוא בן י"ב שנים ויודע לשם מי מקדישין, הרי הוא יכול להתחייב בערכו הקצוב בתורה, או להתחייב בערכו של אדם אחר, בעל ערך גבוה יותר.

3. ואין כל חידוש בכך שהכל נודרין, אלא נקט לה משום דבעי למימר נמי "הכל נידרין".

אשר לא תדור משתדור ולא תשלם״, ופירושו של הכתוב האחרון הוא: **טוב מזה,** מהנודר ומשלם, **ומזה,** מהנודר ואינו משלם, מי **שאינו נודר כל עיקר.** כי מי שרגיל לנדור הוא בא לידי חטא כשאינו שומר את נדרו, **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: כך היא משמעות דברי קהלת: הנודר צריך לשלם את נדרו, ועדיף שלא ידור מאשר ידור ולא ישלם. אבל **טוב מזה** שאינו נודר, **ומזה** שנודר ואינו משלם — מי שהוא **נודר ומשלם!**

ואפילו רבי יהודה דאמר נודרים לכתחילה, **לא קאמר אלא באומר ״הרי זו״** לקרבן [או צדקה] שאינו חייב באחריות ואין חשש שיכשל, **אבל** אם **אמר הרי עלי** קרבן [או צדקה], שיש חשש דלמא פשע ולא יקיים נדרו, **לא** אמר רבי יהודה שנודרים לכתחילה. ב-ב

ואם כן, תיקשי לרב אשי, שאמר כל היכא דקתני ״הכל״ הכוונה היא שעושין כן לכתחילה. שהרי בערכין ובנדרין הוא מקבל על עצמו התחייבות כספית ואין הוא נודר חפץ מסויים להקדש, ואם כן הכל מודים שאין לעשות כן לכתחילה, ובכל זאת קתני ״הכל מעריכין ונודרין״!?

אך רב אשי פרך לאידך גיסא:

וכל היכא דקתני ״**הכל**״ **לאו** דין **לכתחילה הוא?** וכי לא יתכן שינקוט התנא האי לישנא בדין שהוא לכתחילה!?

אלא, הא דתנן במסכת ערכין [ג ב]: **הכל** [לאתויי קטן] **חייבים בסוכה. הכל** [לאתויי קטן] **חייבין בציצית**[4] — האם **הכי נמי** נימא שכוונת התנא לומר **דלאו לכתחילה הוא!?**

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: ״הכל **חייבין**״ — **לא קאמינא** שהוא לשון דיעבד, שהרי כשאומר התנא ״חייבין״ מוכח שהוא דין לכתחילה, שחייבין לעשותו.

אמר ליה רב אשי: **אלא, מעתה,** דקתני במסכת מנחות [צג א]: **הכל** [ואפילו יורשין] **סומכין** על הקרבן, **אחד האנשים ואחד נשים.** האם **הכי נמי** נימא **דלאו לכתחילה** הוא? **והא כתיב** ״**וסמך ידו** — **ונרצה**״?!

אמר ליה רב אחא בריה דרבא: **אין!** אכן **איכא,** יש מקומות שנקט התנא לישנא ד״**הכל**״ שהוא **לכתחילה, ואיכא,** ויש מקומות שנקט התנא לשון ״**הכל**״ שהוא

---

4. במסכת מנחות נחלקו חכמים ורבי שמעון אם נשים חייבות בציצית, ויסוד המחלוקת הוא, האם חייבים בציצית גם בלילה או רק ביום. ולדעת רבי שמעון המצוה היא רק ביום, ולכן היא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות הימנה.

הרמב״ם [ג ט] פוסק כרבי שמעון וכן **הרא״ש** [סימן א] **ושו״ע** [יז ב]. ולענין אם רוצה ללבוש, פסק **הרמב״ם** שלא תברך לפי שאינה מצווה עליה. אבל **הרמ״א** [יז ב] כתב שיכולה לברך, והיא דעת **התוס׳** בעירובין [צו א ד״ה דילמא] וראש השנה [לג א ד״ה הא], שכל מצוה שאשה פטורה, יכולה לברך.

ובתרגום יונתן בן עוזיאל [דברים כב ה] תרגם הפסוק ״לא יהיה כלי גבר על אשה״, שלא תלבש טלית ותפילין. **והלבוש** [יז ב] פסק שלא

דיעבד!

אלא, הא קשיא לי לדבריך: "**הכל**" דקתני **הכא** במתניתין, **ממאי** דלישנא **דלכתחילה הוא,** עד **דתקשי לך** מתחילת דבריו של התנא לסוף דבריו? **דלמא** הכא "הכל" — לישנא **דדיעבד הוא, ולא תקשי לך** מידי!?

אמר ליה רב אשי: **אנא,** מהא דכתב התנא "**שחיטתן כשרה**" הוא דקא **קשיא לי.** כי **מדקתני** "**שחיטתן כשרה**", שהוא לישנא **דדיעבד** — **מכלל** זה אתה למד דהא דקתני בתחילה "**הכל** שוחטין" **לכתחילה הוא, דאי** הכל שוחטין גם הוא לישנא **דיעבד,** תיקשי לך — **תרתי** "**דיעבד**" **למה לי?!**

ולפיכך קא קשיא לי מרישא דמשמע דשוחטין לכתחילה לסיפא דמשמע דרק בדיעבד שחיטתן כשרה.

אמר רבה בר עולא: הכי קתני לכתחילה ודיעבד במתניתין: **הכל שוחטין** לכתחילה, לומר כי **אפילו** אדם **טמא,** שיכול לשחוט **בחולין.**

ותמהינן: **טמא** שיכול לשחוט **בחולין** — **מאי למימרא?** מאי קא משמע לן שיכול לשחוט, והרי לא הוזהרו ישראל שלא לאכול בשר חולין טמא? (5)

ומבארינן: החידוש הוא שמותר לטמא לשחוט אפילו **בחולין שנעשו על טהרת הקודש,** שיש אנשים המקבלים על עצמם לנהוג טהרה באכילת חולין כבאכילת קודש כדי שאם יאכלו קדשים יהיו בקיאין בשמירתם.

וקסבר תנא דמתניתין כי **חולין שנעשו על טהרת הקדש** — **כקדש דמו,** שחייב מי שקיבל על עצמו לאכול חולין בטהרת הקודש לנהוג בהם בשמירתם מטומאה כאילו היו קודש ממש, ובכל זאת יכול אדם טמא לשחוט לכתחילה בסכין ארוכה חולין שנעשו על טהרת הקודש, ולא חיישינן שמא יגע בבהמה ויטמא אותה.

תלבש אשה ציצית משום לאו זה. **והרמ"א** כתב שיש בזה חשש יוהרא. אבל אם רוצה, תלבש ותברך.

ובעירובין [צו א] אמרינן שמיכל בת שאול היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים. והגמרא רוצה להוכיח מזה שתפילין אינה מצוה שהזמן גרמא ולכן לא מיחו בה. ודחינן, שלא מיחו בה משום שסוברים "נשים סומכות [על הקרבן] רשות. ומבואר, שיש סיבה למחות בנשים שלא יניחו תפילין.

והתוס' שם ד"ה מיכל הביאו פסיקתא האומרת שמיחו בה חכמים. **והרמ"א** בהלכות תפילין [לח ג] חשש לדעה זו, ואוסר לאשה להניח תפילין.

ולענין ציצית לאשה יהא תלוי בטעם למה יש למחות בידם. לפי **רש"י** בעירובין [שם] המחאה היא משום "בל תוסיף". אך **התוס'** חולקים, וסוברים שאין בזה משום בל תוסיף אלא הטעם הוא משום שצריך להיזהר בגוף נקי.

ולתרגום יונתן דלעיל יש לאו של "לא יהיה כלי גבר על אשה". **והרמ"א** חשש רק לטעם של תוס', ולכן בציצית כתב לחוש משום יוהרא, אבל מותר לאשה ללבוש ציצית. **והלבוש** חשש לתרגום יונתן.

5. כתבו **התוספות:** ואפילו [אם נאמר כי] יהא אסור לטמאות גופו באוכלין טמאים, כדדרשינן "והתקדשתם, והייתם קדושים", אזהרה לבני

כיצד הוא עושה, לשחוט מבלי לטמא?

מביא סכין ארוכה ושוחט בה, כדי שלא יגע בבשר.

עד כאן הוא ביאור הרישא של המשנה דהכל שוחטין לכתחילה.

והא דקתני ואם שחטו שחיטתן כשירה דמשמע דיעבד, כונת המשנה לומר כי **במוקדשים,** דהיינו, קרבנות, **לא ישחוט** הטמא אפילו בסכין ארוכה, כי **שמא יגע בבשר,** והרי הוא מוזהר מן התורה לשמור את הקדשים שלא יטמאו, והלכך גזרו חכמים שלא ישחוט אפילו בסכין ארוכה כדי להרחיק את האדם מן העבירה.

ואם שחט הטמא, **ואומר: ברי לי שלא נגעתי** ולא טמאתי את הבשר — **שחיטתו,** בדיעבד, **כשרה.**

חוץ מחרש שוטה וקטן, דאפילו בחולין גרידי [שלא קיבל עליו טהרה בהן], אם שחטו **בדיעבד, נמי לא** מכשרינן לשחיטתם.

כי אין מוסרין לחרש שוטה וקטן לשחוט, ואפילו אחרים רואים אותן.

שמא ישהו בשעת השחיטה ולא יעשו אותה כאחת,

או **שמא ידרסו,** שילחצו על הסכין בכח עד שייחתכו הסימנים ולא יוליכו ויביאו את הסכין,

ושמא יחלידו, שישחטו על ידי נעיצת הסכין מתחת לעור, או בין שני הסימנים.

וכיון שהם מועדים לקלקל, עד שאין מוסרים להם לשחוט אפילו כשאחרים רואים את השחיטה, אם שחטו בדיעבד שחיטתם פסולה, מחמת החששות האלה.

שנינו בסיפא של המשנה: **וכולן ששחטו,** ואחרים רואין אותן — שחיטתן כשרה.

ודנה הגמרא: **אהייא** קאי האי "וכולן ששחטו"?

ישראל שיאכלו חוליהן בטהרה, מכל מקום, יכול לטמאותן ולאוכלן בימי טומאתו. ובהגהות **מהר"י פיק** שבשולי הדף כתב ש"לא ידעתי מקומו". וציין בהגהות **מהר"ב מרנשבורג** את המקור **מתנא דבי אליהו רבה,** פרק ט"ז, "מכאן היה רבן גמליאל אוכל חולין בטהרה".

ורש"י במסכת בכורות ל א, ד"ה הטהרות וכן **רבינו גרשום** שם, כתבו שהאיסור הוא מדרבנן.

והתוס' במסכת עבודה זרה נו ב, בסוף ד"ה שמותר, הביאו בשם **רש"י** שהוא נקרא רשע, ועובר עבירה.

ורש"י ושאר ראשונים ביארו, כיון שאוכל חולין בטהרה, אסור לו לטמאות, וקא משמע לן שבכל אופן מותר לשחוט.

והקשה **הרמב"ן,** מה היתה ההוה אמינא לאסור לו לשחוט, והרי ראוי הוא לימי טומאתו, ומפרש הרמב"ן שהיה מקום לומר שאדם האוכל חולין בטהרת הקדש אסור לו לשחוט בטומאה כי יש משום הסח הדעת, שהוא פוסל בקדשים, ולכן היתה הוה אמינא לומר שגם חולין שנאכלים בטהרת הקדש נפסלים בהסח הדעת, וכיון ששחטו כשהוא טמא, הרי אף על פי שנזהר שלא לטמאות הבשר, הוי הסח הדעת, וקא משמע לן שלא נפסל, ומותר לאוכל חולין על טהרת הקדש.

אילימא דקאי **אחרש שוטה וקטן,** ומשום **דעלה קאי,** שהוי המשך לדין חרש שוטה וקטן, הכתובים במשנה לפני כן, אם כן, תיקשי — אמאי קתני "וכולן" ששחטו שחיטתן כשרה, שלשון זה כולל עוד שוחטין, בנוסף לחרש שוטה וקטן, והרי כיון דקאי על חרש שוטה וקטן — "**ואם שחטו**" **מיבעי ליה** למיכתב.

אלא אטמא בחולין קאי, שאם שחטו טמאים, שחיטתן כשרה, בדיעבד.

ופרכינן: טמא בחולין — **הא אמרת: לכתחילה נמי שחיט?!**

ואלא, קאי **אטמא במוקדשים,** שלכתחילה לא ישחט, ואם שחט ואחרים רואים אותו שלא נגע בבשר שחיטתו כשירה.

ותמהינן: אי איירי מתניתין בטמא במוקדשים, אמאי בעינן "ואחרים רואים אותן", והא **בברי לי** שטועין השוחט שלא טימא אותם **סגי?!**

ומשנינן: מתניתין איירי היכא **דליתיה** השוחט **קמן דנשיילה.**

ודנה הגמרא: וכי **האי** דינא **דטמא** לא ישחוט **במוקדשים** לכתחילה, ואם שחט שחיטתו כשרה, האם **ממתניתין דהכא נפקא** לן? והיינו, האם במשנתנו סתם רבי דין זה? והרי **ממתניתין דהתם,** במסכת זבחים, **נפקא** לן האי דינא!?

דתנן: כל הפסולין לעבודת הקרבנות **ששחטו** קרבן — **שחיטתן כשרה,** משום **שהשחיטה כשרה** בקדשים אפילו **בזרים, בנשים, ובעבדים, ובטמאים** [על אף שהם פסולים לעבודות אחרות], **ואפילו** אם שחטו הפסולין **ב**קרבנות שהם **קדשי קדשים**— שחיטתן כשרה!

ובלבד שלא יהיו טמאין נוגעין בבשר, שיזהרו שלא יטמאוהו ויפסלוהו!

ומוכח דשחיטה של טמאים במוקדשים אינה לכתחילה, דהא קתני "שחיטתן כשרה", שהוא לישנא דדיעבד!?

ומשנינן: **הכא,** שנה רבי את **עיקר** הדין, לפי שפרק זה עוסק בעניני שחיטה, ואילו **התם** שנה רבי דין זה **איידי דתנא שאר פסולין,** ולפיכך **תנא נמי טמא במוקדשים.**

ואי בעית אימא תריץ איפכא: **התם,** במסכת זבחים, סתם רבי את **עיקר** דינא, כיון דבקדשים קאי, ואילו **הכא, איידי דתנא** דינא **דטמא בשחיטת חולין תני נמי טמא במוקדשים!**

ותו הוינן בה: **האי טמא** — **דאיטמא במאי?**

אילימא דאיטמי במת,(6) ונהיה בכך טמא בדרגת "אב הטומאה" [שהרי מת עצמו הוא בדרגת אבי אבות הטומאה], הרי אם כן, בנגעו בסכין הרי הוא מטמא אותה בטומאה חמורה כמותו, שהרי "וכל אשר יגע על פני השדה **בחלל חרב** או במת" **אמר רחמנא,**

---

6. א. מבואר כאן, שכלי שרת דינו ככל כלים לענין קבלת טומאה.

וכתב **הצל"ח** במסכת פסחים, בסוגיית רבי חנינא סגן הכהנים, [אות קלב] כי מה שכלי מקבל טומאה רק מאב הטומאה, היינו רק בכלי חול, אבל כלי שרת של קודש מקבל טומאה

אפילו מראשון ושני לטומאה. והטעם, כיון שקבלת טומאת כלים בכלי חול היא מחמת היותו כלי, ואם היה גוש עץ או מתכת, לא היה מקבל טומאה, אבל כלי קדש, היות ונתרבה שאפילו עצים ולבונה מקבלים טומאה, ואפילו מראשון ושני לטומאה, הרי הוא הדין לגבי הכלי, שאין הוא גרוע מגוש עץ מחמת היותו כלי. ויסוד דבריו הוא, שהיות ונתרבו עצים ולבונה שמקבלים טומאה אע״ג שאינם ראויים לאכילת אדם, משום שחידשה בהם תורה שיש להם דין אוכל משום חיבת הקדש, הרי הוא הדין כל כלי שרת, שיקבל טומאה מדין חיבת הקדש, אף אם בהלכות חולין הוא אינו ראוי לקבל טומאה. ובספר **דובב מישרים**, הביא להקשות על דברי הצל״ח מכאן, שמבואר כי טמא שרץ האוחז בסכין, או טמא מת האוחז בקרומית של קנה, אינם מטמאים את הכלי, ומדוע, הרי כיון שהסכין הוא כלי שרת יש לו להיטמא משום חיבת הקודש, ובעקבות זאת לטמא את הבשר. אלא בהכרח שלא נאמר דין חיבת הקדש בכלי שרת.

ובעיקר דבר זה, מדוע באמת לא נאמר דין חיבת הקדש בכלי שרת, הביא **הצל״ח בשם בנו הגאון ר׳ שמואל** שכתב, כי מה שמועילה חיבת הקדש בעצים ולבונה, הוא משום שהם עומדים לאכילת מזבח, אך בכלי שרת, שאינם עומדים לאכילת מזבח, לא נאמר בהם דין זה. ויעויין שם מה שהקשה על זה הצל״ח.

והגרי״ד תירץ, עפ״י מה שאמר **הגרי״ז**, שדין חיבת הקדש התחדש אך ורק לגבי ״פסול טומאה״, שנתחדשה בקדשים הלכה של ״חיבת הקודש״, האומרת שהם **נפסלים** להקרבה מחמת טומאה הנוגעת בהם, ובזה נאמר שאף טומאת ראשון ושני פוסלים בקדש. אבל לגבי קבלת טומאה לקודש עצמו, לא נאמר שחיבת הקדש נותנת דין אוכל לעצים ולבונה להחשיב אותם עצמם בתורת **אוכלים טמאים**. ולכן כלי שרת, אעפ״י שיש לו קדושת הגוף, אבל מאחר ולא שייך בו ״פסול טומאה״ [וכל פסולו הוא רק אם הוא נטמא בעצמו], שהרי אינו בר הקרבה, ממילא לא שייך בו דין זה של חיבת הקדש.

ב. כתב **הרשב״א**: האי דלא אוקמיה כגון דאיטמי [האדם על ידי נגיעה] בטמא מת [ונעשה הנוגע ראשון לטומאה, שאינו מטמא את הסכין], משום ד״טומאה פסיקתא״ ניחא ליה למינקט [דהיינו טומאת שרץ], דלא איפשר למיהוי האי בשר טמא לעולם, מה שאין כן בטומאת מת, דאיפשר למיהוי ראשון או שני.

והוסיף שם הרשב״א, שגירסתו של **ר״ח**, הגורס ״**אילימא דאיטמי בטמא מת**״ — ליתא!

ונראה, שדחה הרשב״א את גירסת הר״ח, משום שקשה לו, היאך נטמא הסכין מאדם שנגע בטמא מת, והרי הוא ראשון לטומאה, והרי אין כלי נטמא אלא מאב הטומאה.

אך בדעת הר״ח נראה לומר, שהוא סובר כי הכלל שאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה ולא מראשון לטומאה, הוא משום שלעולם אין כלי נעשה שני לטומאה. אמנם כאן, כיון שכלי מתכת דינו להיות כיוצא בו בטומאת המת, הרי אף אם נגע הכלי באדם טמא מת, שהוא ראשון לטומאה, נטמא גם הכלי בכיוצא בו, בדרגת ראשון לטומאה. כך ביאר דעתו **בקובץ הערות למסכת יבמות** [יט ו].

ועיין **בחברותא למסכת אהלות בביאור על הר״ש** [פרק א משנה א], שמהגמרא במסכת פסחים יח א משמע, כי זה שאין כלי נטמא אלא מאב הטומאה, ולא מראשון לטומאה, הוא חסרון בכח הדבר המטמא, וכן משמע מדעת רבי יהודה [שם טז א], הסובר כי משקים שהם ראשון לטומאה מטמאים כלים, ורק אוכלים אינם מטמאים כלים. ומוכח שהחסרון הוא בדבר המטמא.

ג-א ומכאן למדנו כי **חרב** הנוגע במת **הרי הוא** טמא בדרגת טומאה **כחלל** עצמו,(7) שכל כלי מתכות הנוגעים בטומאת מת הראויה לטמא כלים [וכגון אבי אבות הטומאה ואב הטומאה שהן שתי דרגות בטומאה המטמאים כלים, אבל טומאה שהיא במדרגת "ראשון לטומאה" ולמטה אינה מטמאה כלים] מקבלים את דרגת הטומאה של המטמא אותם. והיינו, אם נגעו כלי מתכות במת הרי הם טמאים במדרגת אבי אבות הטומאה, ואם נגעו באב הטומאה [וכגון באדם שנגע במת], הרי הם נעשים אב הטומאה.

ואם כן, תיקשי, כיצד יכול הטמא לשחוט קרבן? והרי כיון שאותו טמא, שנגע במת ובא לשחוט את הקרבן, **אב הטומאה הוא** — **לטמייה לסכין** בנגעו בה, ותהיה הסכין טמאה כמותו באב הטומאה, **ואזל סכין** בשעת השחיטה **וטימיתיה לבשר?!**(8)

אלא, בהכרח, לא איירי הכא שנטמא האדם הטמא בטומאת מת, אלא איירי **דאיטמי ב**טומאת **שרץ,** ואז הוא נעשה ראשון לטומאה, ואינו מטמא כלים.

ואי בעית אימא, לעולם איירי **דאיטמי במת, וכגון** שלא שחט בסכין של מתכת אלא איירי **שבדק קרומית של קנה** העשויה עץ, ושאין בה בית קיבול, וקיימא לן שפשוטי כלי עץ אין מקבלים טומאה, **ושחט בה!**

דתניא: בכל שוחטין: בין בצור של אבן, **בין בזכוכית, בין בקרומית של קנה** העשויה מעץ.

אביי אמר: הכי קתני: הכל שוחטין, ואתי הכל לרבויי — **ואפילו כותי!**

במה דברים אמורים, כשישראל עומד על גביו.

אבל, אם לא עמד הישראל על גביו כל משך זמן השחיטה, אלא היה הישראל **יוצא ונכנס, לא ישחוט** הכותי. **ואם שחט, חותך** הישראל **כזית בשר** מהבהמה ששחט הכותי, **ונותן לו** לכותי לאכול.

אם **אכלו** הכותי, **מותר** לישראל **לאכול משחיטתו.** שאין הכותי חשוד לאכול נבילות וטריפות. ומדאכלו, מוכח ששחט כראוי. אבל אם **לא אכלו** הכותי עצמו, אין לסמוך ששחט כראוי מזה שהוא מאכיל לישראל, על אף שאסור להאכיל דבר האסור מדין "לפני עור לא תתן מכשול", כי הכותים מפרשים שה"מכשול" האמור בפסוק הוא מכשול של אבן וכדומה, ולא מכשול באיסור, ואם כן לא מוכח מהא דהם נותנים לישראל לאכול מהבשר השחוט שאכן הם שחטו אותו כהלכתו, **ואסור לאכול**

---

7. נחלקו רבותינו הראשונים האם הדין של חרב כחלל נאמר רק בכלי מתכות [עיין רש"י כאן], או שהוא נאמר לגבי כל הכלים. **ובחברותא למסכת אהלות** [פרק א משנה א] מתבארים הדברים בהרחבה, הן בביאור על המשנה, והן בביאור על הר"ש.

8. ואם כי לא הוצרכנו לומר שהסכין היא אב הטומאה, שהרי גם אם הסכין היתה ראשון לטומאה היא היתה מטמאת את הבשר, אלא רבותא השמיענו, שאותו סכין הוא טמא אפילו בטומאה חמורה של אב הטומאה.

משחיטתו.

חוץ מחרש שוטה וקטן, דאפילו אם שחטו **דיעבד נמי לא** אוכלין משחיטתן, כי **שמא ישהו** [שהו], **שמא ידרסו, ושמא יחלידו.**

ודנה הגמרא: אליבא דאביי, הא דקתני **וכולן ששחטו** שחיטתן כשירה, **אהייא** קאי?

אילימא דקאי **אחרש שוטה וקטן,** הרי **עלה קאי,** שזהו המשך הדברים, ואם כן "**ואם שחטו**", בוי"ו החיבור, **מבעי ליה** למכתב, ואמאי נקט "וכולן ששחטו"!?

אלא" וכולן ששחטו" קאי **אכותי,** שנכלל בתחילת המשנה ב"הכל שוחטין".

ותמהינן טובא: **הא אמרת כשישראל עומד על גביו** של הכותי **שחיט אפילו לכתחילה,** ואם כן כיצד אמרת דהא דקתני בסיפא דכשאחרים רואין אותן שחיטתן כשירה בדיעבד קאי אכותי!?

ומסקינן: **קשיא** לביאורו של אביי!

אמר רבא, ותמה על אביי: וכי כאשר כותי שוחט וישראל **יוצא ונכנס לכתחילה לא** ישחוט הכותי?

והתנן: המניח עובד כוכבים בחנותו, ויש באותה חנות יין, **וישראל יוצא ונכנס** לחנות — **מותר** אותו היין שבחנות ואינו נאסר מחשש שמא ניסך העובד כוכבים את היין לעבודה זרה.(9)

ומוכח, דהא דישראל יוצא ונכנס מוריד את כל החששות, ומותר לכתחילה.

ודחינן: **התם** בדין היין **מי קתני** דלכתחילה **מניח** הישראל את העובד כוכבים להשאר בחנות עם היין? הרי **המניח** עובד כוכבים בחנותו **קתני,** שהוא לישנא של **דיעבד!**

אלא מהכא איכא למיפרך: **אין השומר** את היין ממגע עובד כוכבים **צריך לחיות יושב ומשמר** את היין בקביעות,(10) **אלא אף על פי**

---

9. יש ראשונים שכתבו כי אין לשחוט בהמה שצריך אח"כ לברר השחיטה, שמא ישכחו לברר, ויאכלוה בלא בירור. ואפילו אם בדיעבד יהיה כשר בלא בירור. ולכן, לכתחלה, אין ליתן לו לשחוט. ואומרים האחרונים, שהגאונים חולקים בזה על הראשונים האומרים שיכולים לתת לאדם לשחוט ואפילו אם אין יודעים אם הוא מומחה לשחיטה, על סמך שאח"כ יבררו אם שחט טוב, משום דרוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם. ומשמע, דאע"ג שצריך לברר, כיון דבדיעבד אם לא בררו כשרה השחיטה כיון דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, שפיר יכול לשחוט אדם שצריך לברר את שחיטתו.

וכתב בספר הערות מהגרי"ש אלישיב [כתב יד], שנראה לומר שאין כאן מחלוקת. כי הגאונים מדברים באופן שסומכים מדאורייתא על רוב, אלא שיש כלל דכל היכא דאיכא לברורי מבררינן, ואם לא בירורו סמכינן ארוב, שהוא היתר גמור.

אבל כאן, ש"יוצא ונכנס" אינו היתר גמור, אלא סמכינן עליו בדיעבד, וכלשונו של התוס' "כל זמן שיכול לתקן" וכו', משמע שאינו משום בירור, אלא צריך לתקן. וכן ראיה מהפירוש הראשון של התוס', שאומר דבדיעבד פסול, משמע שאין יוצא ונכנס "מתיר", אלא בעינן שיאכל הכותי, ולכן חיישינן שמא ישכח ולא יאכילנו.

10. כתבו הראשונים [**רמב"ן, ורשב"א,** במסכת עבודה זרה סט א], שאין להתיר אלא במקרה

שיוצא ונכנס הרי היין **מותר**?!

אלא אמר רבא: הכי קתני: הכל שוחטין, ואפילו כותי.

במה דברים אמורים, כשישראל יוצא ונכנס. אבל אם **בא** הישראל לאחר השחיטה **ומצאו** לכותי **שכבר שחט, חותך** הישראל **כזית בשר ונותן לו** לכותי לאכול. **אכלו** הכותי לכזית בשר, **מותר** לישראל **לאכול משחיטתו.** אבל אם **לא אכלו, אסור** לישראל **לאכול משחיטתו.**

והמשך המשנה הוא: **חוץ מחרש שוטה וקטן, דאפילו** אם שחטו **דיעבד נמי לא** מכשרינן לשחיטתן, מחמת החשש **שמא ישחו, ושמא ידרסו, ושמא יחלידו.**

ודנה הגמרא אליבא דאוקימתא דרבא: "**וכולן ששחטו**", דקתני בסיפא שחיטתן כשרה — **אהייא** קאי?

אילימא אחרש שוטה וקטן, הרי **עלה קאי,** ואם כן "**ואם שחטו**" **מיבעי ליה** למיכתב.

אלא אכותי קאי, לומר ששחיטתו כשרה בדיעבד, והא לא מצית למימר הכי, כי **הא אמרת שאפילו** לא היה הישראל נוכח בכל שעת שחיטתו של הכותי אלא רק היה **יוצא ונכנס** — **שחיט** הכותי **לכתחילה**?!

ומסקינן: **קשיא** אליבא דאוקימתא דרבא.

רב אשי אמר: הכי קתני: הכל שוחטין ואפילו ישראל מומר!

ומבארינן: **מומר למאי?** מומר **לאכול נבילות לתיאבון,** שאם אינו מוצא בשר שחוטה הוא אוכל בשר נבילה.

וכדרבא, דאמר רבא, ישראל שהוא **מומר,** לדבר זה שהוא **אוכל נבילות לתיאבון,** הבא ג-ב
לשחוט, **בודק** הישראל **סכין ונותן לו** למומר הזה, **ומותר לאכול משחיטתו,** דמאחר שיש לו סכין בדוק לא שביק התירא ואכיל איסורא, והרי הוא שוחט כהלכה בסכין שבדק הישראל.

אבל אם לא בדק הישראל את הסכין **ונתן לו** אותה — **לא ישחוט** אותו מומר, שמא סכינו פגומה, ולא יטרח אותו המומר לחפש סכין הראויה לשחיטה אלא ישחוט בסכין הפגומה. **ואם שחט** המומר בסכין שלא נבדקה, **בודק** הישראל **סכינו אחריו** [אחר שחיטה] ואם **נמצאת סכינו יפה** — **מותר לאכול משחיטתו. ואם לאו** — **אסור לאכול משחיטתו.**

חוץ מחרש שוטה וקטן, דאפילו דיעבד נמי לא ישחטו, **שמא ישחו, שמא ידרסו, ושמא יחלידו.**

והוינן בדברי רב אשי: לדבריו, הא דקתני במתניתין "**וכולן ששחטו**" **אהייא** קאי?

אילימא אחרש שוטה וקטן, והרי **עלה קאי,** ואם כן "**ואם שחטו**" **מיבעי ליה** למיכתב.

אלא קאי **אישראל מומר** ששחט.

ודנה הגמרא: **אי דבדק סכין ונותן לו** — **הא אמרת שוחט לכתחילה,** ואילו לשון

שהגוי לא סגר את הדלת, שרק אז לא חיישינן שמא נגע ביין. אך אם ידוע לנו שהגוי סגר את הדלת, חיישינן שמא נגע, והיין אסור.

ש"שחטו" משמע בדיעבד.

אלא, דלא בדק.

ופרכינן ממה נפשך: **אי דאיתיה לסכין — ליבדקיה השתא,** ולמה לי ראיית אחרים שראו ששחט כראוי?

ואי דליתיה לסכין, כי אחרים רואין אותו מאי הוי? והרי **דלמא בסכין פגומה שחיט?!**

ומסקינן: **קשיא!**

רבינא אמר: הכי קתני: הכל שוחטין, ופירוש "**הכל**"— כל אלו שהם **מומחים,** שיודעים הלכות שחיטה, **שוחטין.**

וקא משמע לן שדיינו שהם **מומחים** בהלכות שחיטה, **ואף על פי שאין** הם **מוחזקין** לשחוט כהלכה, שלא ראינום שלש פעמים כיצד הם שוחטים, אם ידיהם מאומנות היטב למלאכת השחיטה, ואם הם אינם נרתעים [ומתעלפים] בראותם את דם השחיטה ובאים על ידי כך לשהיה.

במה דברים אמורים דחשיבי מומחין, **שיודעין בו** בשוחט **שיודע לומר הלכות שחיטה. אבל, אם אין יודעין בו שיודע לומר הלכות שחיטה — לא ישחוט!**

ואם שחט — בודקין אותו:

אם יודע לומר הלכות שחיטה — מותר לאכול משחיטתו.

ואם לאו — אסור לאכול משחיטתו!

חוץ מחרש שוטה וקטן, דאפילו דיעבד ויודעין הלכות שחיטה, **נמי לא** מכשרינן לשחיטתן, דתמיד הם מוחזקים לקלקל — **שמא ישהו, שמא ידרסו, ושמא יחלידו.**

ודנה הגמרא: **וכולן ששחטו אהייא** קאי?

אילימא אחרש שוטה וקטן? הרי **עלה קאי,** ואם כן "**ואם שחטו**" **מבעי ליה** למכתב!?

אלא, קאי **א"שאין מומחין",** שאם אחרים רואים את שחיטתן היא כשרה בדיעבד.

ופרכינן: **בבודקין אותו** אם יודע הלכות שחיטה **סגי** ולא בעינן שיראו אותו כשהוא שוחט!?

ומשנינן: הכא איירי **דליתיה לקמן דלבדקיה.**

ואיכא דאמרי:

רבינא אמר: הכי קתני: "הכל שוחטין" — **הכל,** שהם **מוחזקין,** שראינום ששחטו כמה פעמים כראוי — **שוחטין.**

מוחזקין — אף על פי שאין מומחין! דלא ידעינן אם יודעים לומר הלכות שחיטה.

במה דברים אמורים — ששחטו לפנינו ב' וג' פעמים, ולא נתעלף, שלא נחלש השוחט ממראה הדם והחיתוך בשעה ששוחט. **אבל** אם **לא שחט לפנינו ב' וג' פעמים,** ולא נוכחנו אם מתעלף אם לאו — **לא ישחוט,** כי **שמא יתעלף** ותפסל שחיטתו, שלא ישחוט כראוי.

ואם שחט ואמר: ברי לי שלא נתעלפתי — שחיטתו כשרה! חוץ מחרש שוטה וקטן, דאפילו דיעבד נמי לא מכשרינן לשחיטתייהו כי **שמא ישהו, שמא ידרסו, ושמא יחלידו.**

ודנה הגמרא: "**וכולן ששחטו**" — **אהייא** קאי?

אילימא אחרש שוטה וקטן— הרי **עלה קאי,**

ואם כן, "**ואם שחטו**" **מיבעי ליה** למכתב.

אלא אשאין מוחזקין קאי, דלכתחילה לא ישחטו, ואם שחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשרה.

ופרכינן: **והאמרת** ד"**בברי לי** שלא נתעלפתי" **סגי?!**

ומשנינן: הכא איירי **דליתיה קמן דלישיילה!**

והשתא מבארינן מדוע לא תירצו כל הני אמוראי שהעמידו את דברי המשנה בכמה אוקימתות כדברי חבריהם.

רבינא ורבה בר עולא — כאביי ורבא דאוקמי בשחיטת כותי, **וכרב אשי** דאוקים בשחיטת מומר, **לא אמרי,** משום **דקשיא להו** הא דקתני "**וכולן**" ששחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשרה בדיעבד, ולדבריהם שחיטתן כשרה לכתחילה [שחיטת כותי לאביי ולרבא, ושחיטת מומר לרב אשי].

וכמו כן, **כולהו** אמוראי **כרבה בר עולא,** דאוקי בשחיטת טמא, **לא אמרי,** כי **להך לישנא דאמרת** אליבא דרבה בר עולא **דהכא** הוא **עיקר** דין שחיטת טמא, קשיא להו: הרי **אדרבא, התם,** במסכת זבחים **עיקר, דבקדשים קאי,** ולא בעי למיתני הכא.

ואילו **להך לישנא דאמרת** אליבא דרבה בר עולא כי **התם** בזבחים הוא **עיקר** דינא דשחיטת טמא **והכא איידי דתנא טמא בחולין תנא נמי טמא במוקדשין,** קשיא להו: שחיטת **טמא בחולין גופיה לא איצטריך ליה** למתני כלל, כי **חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמי,** שלא חלה עליו החובה להזהר מטומאתם ופשיטא שטמא יכול לשחוט.

כולהו אמוראי **כרבינא לא אמרי. להך לישנא דאמר — מומחין אין, שאין מומחין לא,** פליגי הנך אמוראי עליו משום דקא סברי **רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן,** ואין צריך לבודקם.

ואילו **להך לישנא דאמר — מוחזקין אין, שאין מוחזקין לא,** פליגי עליו כי **לעלופי לא חיישינן!**

רבא לא אמר כאביי — כי קושייה שהקשה לאביי מהמניח עובד כוכבים בחנותו.

אביי לא אמר כרבא, דהוכיח שבמקום שישראל נכנס ויוצא שוחט הכותי לכתחילה מהא דתנן בדין יין נסך שאין השומר צריך להיות יושב ומשמר אלא דיו שיהיה נכנס ויוצא, משום דקסבר דלא דמו להדדי, כי **התם לא** ראינו **שנגע** עובד הכוכבים ביין בשעה שיצא השומר, אבל **הכא נגע** הכותי בודאי בבהמה, שכיון ששחטה יש לנו לחוש שמא בזמן קצר הוא שהה או דרס, ולכן אין כאן את ההיתר של ישראל יוצא ונכנס.

רב אשי לא אמר כתרוייהו, לא כאביי ולא כרבא, כי **קסבר** רב אשי **כותים** "**גרי אריות**" **הן,** שלא התגיירו אלא מפחד האריות ואין גירותן גרות אלא גויים הם, ולכן שחיטתן פסולה.

אביי לא אמר כרב אשי דאוקי במומר, כי **לא סבירא ליה הא דרבא** שאמר מומר לתיאבון בודק סכין ואוכל משחיטתו.

אלא רבא — מאי טעמא לא אמר כשמעתיה, שמומר לתיאבון כשר לשחוט בסכין בדוק, ואיירי מתניתין במומר, וכדאוקמא לה רב אשי!?

ומשנינן: **רבא** — **לדבריו דאביי קאמר** [ואביי לא סבירא ליה הא דאמר רבא שמומר לתיאבון בודק סכין ואוכל משחיטתו], ולכן קאמר ליה רבא אמאי לא קא מוקמית לה ביוצא ונכנס ששחיטתו כשרה לכתחילה, וכדמוכח לה ממתניתין דיין נסך שאין השומר צריך להיות יושב ומשמר אלא דיו שיהיה יוצא ונכנס. **וליה** [לרבא עצמו] **לא סבירא ליה** דבעינן לאוקמי בנכנס ויוצא, אלא מוקי לה במומר לתיאבון, שבודק סכין ונותן לו, ואוכל לכתחילה משחיטתו. ואם לא בדק — בודק סכינו אחריו ושחיטתו כשרה בדיעבד.

תנו רבנן: שחיטת כותי — מותרת!

במה דברים אמורים, כשישראל עומד על גביו ורואה ששוחט כהלכה, **אבל,** אם **בא ומצאו ששחט** — **חותך** הישראל **כזית בשר ונותן לו** לכותי. **אכלו** הכותי — **מותר לאכול משחיטתו, ואם לאו** — **אסור לאכול משחיטתו!**

כיוצא בו, אם **מצא** הישראל **בידו** של הכותי **דקוריא** [מחרוזת] **של צפרים** שחוטות — **קוטע** הישראל **ראשו של אחד מהן, ונותן לו** לכותי. **אכלו** הכותי לראש הצפור — **מותר לאכול משחיטתו, ואם לאו** — **אסור לאכול משחיטתו!** ד-א

אביי, דאמר לעיל דאם היה הישראל רק נכנס ויוצא אסור לאכול משחיטתו — **דייק מרישא** דברייתא כדבריו.

רבא, דהתיר את שחיטתו אם היה ישראל נכנס ויוצא — **דייק מסיפא** דברייתא כדבריו.

ומבארינן: **אביי דייק מרישא** דקתני דשחיטת כותי מותרת כשישראל עומד על גביו — **טעמא** משום **דישראל עומד על גביו** הוא דשרינן, **אבל** אם היה רק **נכנס ויוצא** — **לא** מכשרינן לשחיטתו!

ואילו **רבא דייק מסיפא: טעמא דבא ומצאו ששחט** הוא דצריך לבודקו אם יאכל ואם לאו, אבל אם היה הישראל **יוצא ונכנס** בשעת שחיטת הכותי **שפיר דמי,** ושוב אין צורך לבודקו אם יאכל ממנה.

ופרכינן: **ולאביי** — **קשיא** דיוקא דדייק רבא, מדקתני **סיפא** בא ומצאן שחוטין הרי הוא בודק את הכותי אם אוכל משחיטתו, ומשמע שאם היה הישראל יוצא ונכנס בשעת שחיטה אין צורך לבדקו.

ומשנינן: **אמר לך** אביי: "**יוצא ונכנס" נמי, "בא ומצאו" קרי ליה!** כיון שלא היה הישראל נוכח במשך כל זמן השחיטה הרי אחר השחיטה הוא בגדר של "בא ומצא" כשהם שחוטין.

ותו פרכינן: **ולרבא** — **קשיא רישא,** דמשמע דרק היכא דישראל עומד על גביו שרי ולא בנכנס ויוצא.

ומשנינן: **אמר לך** רבא: "**יוצא ונכנס" נמי** — **כ"עומד על גביו" דמי.**

והשתא הוינן בהמשך הברייתא, דקתני: **כיוצא בו, מצא בידו דקוריא של צפורין** — **קוטע ראשו** [של אחד הצפורין ונותן לו].

ואמאי שרי לאכול אחר שאכל הכותי את

ראשו של אחד הצפורים, **ליחוש דלמא האי,** אותו ציפור בלבד, **הוא דהוה שחיט שפיר,** ולכן אכלו, כיון שהכירו שנשחט כראוי על ידו, אך הרי יתכן שאת שאר הציפורים הוא שחט שלא כהלכה [ואין הוא חושש שישראל יאכל אותן], ומנלן להסתמך על אכילת ראשו של אחד הציפורים כדי להתיר את אכילת שאר הציפורים?

אמר רב מנשה: [סימן מכני"ס איזמ"ל בזכרי"ם] הכא איירי **במכניסן** הישראל לציפורים **תחת כנפיו** בשעה שבודק את הכותי, שאין הכותי יודע לאיזה עוף שייך הראש שאכל.

ואכתי פרכינן: **ודלמא סימנא הוה יהיב ליה** לכותי **בגויה** של אותו הראש של הציפור, ולפיכך אכלו, וממילא אין ראיה שהאחרים נשחטו כהלכה!?

ומשנינן: **אמר רב משרשיא:** הכא איירי **דממסמס ליה מסמוסי,** שהישראל מעך וכתש את ראש העוף כך שגם אם היה בו סימן הוא נימוח, ואין להכירו.

ופרכינן: אכתי כיצד סמכינן על אכילת ראש העוף על ידי הכותי — **ודלמא קסברי כותים** כי **אין שחיטה לעוף מן התורה,** כיון שלא נאמר בתורה "זביחה" בעוף אלא בבהמה בלבד, ואם כן יתכן ולא שחט כהלכה ובכל זאת אוכל את הראש משום דקסבר אין איסור באכילת עוף שלא נשחט כראוי!?

ודחינן: **ולטעמיך,** דחששת שמא סוברים הכותים שאין שחיטה לעוף מן התורה, אם כן, הלכות **שחייה, דרסה, חלדה, הגרמה ועיקור** — **מי כתיבן?** ואמאי לא חיישת לשחיטת כותי בבהמה [שאחר כך אכל ממנה כזית] שמא אין מקפידים הכותים על הלכות אלו, והרי הלכות אלו אינן כתובות במפורש בתורה אלא הן הלכה למשה מסיני?

אלא, בהכרח, **כיון דאחזיקו בהו** הכותים בשמירת אותן ההלכות — **אחזיקו בהו.** ותו ליכא למיחש שמא אינם מקפידים על הלכות אלו. ואם כן, **הכא נמי,** ביחס לשחיטת עוף, **כיון דאחזיקו** בשחיטת עוף — **אחזיקו.**

ואמרינן: הא דהוינן בה השתא אי **אחזוק** כותיים היא חזקה שאפשר לסמוך עליה **ואי לא אחזוק** [והיינו על אף שהחזיקו במצוה אין לסמוך על החזקתם בה] **ב**הלכתא **דלא כתיבא**— פלוגתא ד**תנאי היא.**

דתניא: מצת כותי — **מותרת** לאכילה בפסח, ולא עוד אלא **שאדם יוצא בה ידי חובתו** של אכילת מצה **ב**לילה הראשון של **פסח.**

רבי אליעזר אוסר מצת כותי באכילה **לפי שאין** הכותים **בקיאין בדקדוקי מצות בישראל,** שאין הם יודעים לשמור שלא תחמיץ, כי אין הם מבחינים בדרגות החימוץ [בין שיאור לסידוק, ובין הכסיפו פניה של העיסה ללא הכסיפו פניה].

רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרי הם **הרבה מדקדקין בה,** ואפילו **יותר מישראל.** הלכך, כיון שהחזיקו במצות מצה, הרי הם בקיאים בה בכל דקדוקיה, ויכולים ישראל לאכול מצה שנעשתה על ידם.

אמר מר: מצת כותי מותרת, ואדם יוצא בה

ידי חובתו בפסח.[11]

ודנה הגמרא: **פשיטא** דאדם יוצא בה ידי חובתו, דהא אמרת דמצת כותי מותרת, ואם כן סמכינן על מה שהוחזקו במצות מצה לעשותה כהלכתה!?

ומשנינן: **מהו דתימא** שאכן בקיאין הם הכותים בשמירת המצה שלא תחמיץ, אבל **לא בקיאי בשימור** לשם מצת מצוה. וכל מצה שלא היה בה שימור לשם מצת מצוה אין יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה בלילה הראשון של חג הפסח. **קא משמע לן** שגם במצות שימור לשם מצת מצוה הן בקיאין.

וכן אמר מר: **רבי אליעזר אוסר** מצת כותי באכילה **לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצות.**

ומבארת הגמרא: **קסבר** רבי אליעזר שכותים **לא בקיאי בשימור** המצה מחימוץ.

וכן אמר מר: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל מצוה שהחזיקו בה כותים, הרבה מדקדקין בה יותר מישראל.**

ודנה הגמרא: הא דאמר רבן שמעון בן גמליאל **היינו** כדברי **תנא קמא,** שגם תנא קמא מכשיר מצת כותי לצאת בה ידי חובת אכילת מצה!?

ומשנינן: **איכא בינייהו** מצוה **דכתיבא** בדאורייתא, **ולא** ידעינן בהו בכותים אי **אחזיקו בה** אי לאו.

תנא קמא סבר, כיון דכתיבא ודאי אחזוק בה, ולא בעינן לידע אי אחזוק בה. ולכן תנא בברייתא דיוצאים במצה של כותים והוא הדין לכל המצוות הכתובות בתורה סמכינן עלייהו, **אף על גב דלא** ידעינן אי **אחזיקו בה** אי לאו, דכיון דכתיבא ודאי אחזוק בה.

ואילו רבי אליעזר פליג, וקא סבר דאפילו אחזיקו בה נמי לא סמכינן עלייהו, משום שאינם בקיאים בדקדוקי מצות.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר — אי ידעינן בהו **דאחזוק** במצוה — **אין,** אכן סמכינן עלייהו, אבל **אי לא** ידעינן אי **אחזוק — לא** סמכינן עלייהו.

ופרכינן: **אי הכי,** דאוקמינן דתנא קמא מרבה את כל המצוות הכתובות בתורה דסמכינן שהכותים מקיימים אותן כהלכה, ורבי אליעזר לא סומך עליהם כלל, ואילו רבן שמעון בן גמליאל מחלק בין ידעינן דאחזוק בה לבין לא ידעינן אי אחזוק בה, אמאי קאמר רבן שמעון בן גמליאל "**כל מצוה שהחזיקו בה כותים**", דמשמע מהאי לישנא דבא לרבות, באומרו "כל", יותר מאשר תנא קמא, והרי עתה אמרינן איפכא, שרבן שמעון בן גמליאל ממעט מדבריו, שתנא קמא סבר דכל המצוות דכתיבן באורייתא אפשר לסמוך על הכותים ואילו רבן שמעון בן גמליאל מוסיף תנאי, שרק אם ידעינן דאחזוק במצוה הכתובה אפשר לסמוך עליהם, אך אם לא ידעינן אי אחזוק אי אפשר לסמוך עליהם, אפילו במצוות הכתובות בתורה!

ואם כן, תיקשי: "**אם החזיקו**" — **מיבעי ליה**

---

11. ואף על פי שפת כותי אסורה באכילה, היינו דוקא פת שהכותי לש ועושה בביתו, אבל עיסה

לרבן שמעון בן גמליאל למימר, שבהאי לישנא משתמע דרבן שמעון בן גמליאל פליג אתרוייהו — פליג על תנא קמא דאמר דלא בעינן דאחזיקו, ואתא רבן שמעון בן גמליאל למימר דרק אם החזיקו. ופליג נמי על רבי אליעזר דלא סמך עלייהו כלל ואילו לרבן שמעון בן גמליאל אי אחזיקו סמכינן עלייהו.

אלא, הדרינן בהא דאוקמינן דאיכא בינייהו מידי דכתיבא ולא אחזיקו, ואמרינן: **איכא בינייהו**— מידי **דלא כתיבא, ואחזיקו בה.**

תנא קמא סבר: כיון דלא כתיבא הרי **אף על גב דאחזיקו בה** — **נמי לא** סמכינן עלייהו. אבל מצה וכדומה דכתיבא — סמכינן עלייהו בין אחזוק ובין לא אחזוק.

ורבי אליעזר סבר אפילו כתיבא ואחזוק לא סמכינן עלייהו.

ואילו **רבן שמעון בן גמליאל סבר: כיון דאחזוק** — **אחזוק.** והיינו שסמכינן על הא דאחזוק, ואפילו היכא דלא כתיבא.

והיינו פלוגתא דתנאי, דאמרינן לעיל דמצוה דלא כתיבא אבל החזיקו בה פליגי תנאי, שעתה מוצאים אנו פלוגתא בין תנא קמא לרבן שמעון בן גמליאל אם אפשר לסמוך עליהם כשהחזיקו במצוה שאינה כתובה.

גופא: אמר רבא: ישראל מומר, שהוא **אוכל נבילות לתיאבון** — **בודק** ישראל **סכין, ונותן לו** לשחוט. **ומותר לאכול משחיטתו.**

מאי טעמא סמכינן על שחיטתו של מומר לאכילת נבילות לתיאבון?

כיון דאיכא התירא ואיסורא לפניו, שהרי בידו לשחוט כהלכה ובידו לנבל אותה — **לא שביק התירא ואכיל איסורא,** אלא שוחט כהלכה.

ודנה הגמרא: **אי הכי,** דאמרת דכל היכא דאיכא איסורא והיתרא לפניו לא שביק התירא ואכיל איסורא, אמאי איצטריך ישראל לבדוק לו את הסכין, והרי **כי לא בדק** הישראל **נמי** יש לסמוך על בדיקתו של המומר ועל שחיטתו, שהרי לא שביק היתרא ואכיל איסורא!?

ומשנינן: חיישינן שאם יבדוק בעצמו את הסכין וימצאנה פגומה, הוא לא יחזור למצוא סכין ראויה כי **מיטרח לא טרח** המומר לחפש סכין אחרת כדי לאכול התירא.

אמרו ליה רבנן לרבא: תניא דמסייע לך שסמכינן על עבריין, שאינו עובר להכעיס אלא רק לתיאבון, שאם יש לפניו התירא לא שביק התירא ואכיל איסורא.

דתניא: חמצן של עוברי עבירה שאין מבערין את חמצם לפני הפסח מפני שאינם רוצים להפסיד אותו, ונאסר החמץ בהנאה מדין "חמץ שעבר עליו הפסח", הרי **אחר הפסח**

מותר מיד ליקח מאותם עוברי עבירה חמץ ד-ב
ולאכלו, על אף שודאי לנו שחמץ זה לא נאפה לאחר הפסח, שעוד לא היה שהות אחר הפסח לאפותו, **מפני שהן מחליפין** את חמצם האסור בחמץ של עובדי כוכבים

שעושה הכותי בבית ישראל, מותרת. **תוס'** ד"ה מצת

המותר [שהרי רק חמץ של ישראל, שעוברים עליו ב"בל יראה" נאסר מדין חמץ שעבר עליו הפסח, ולא חמצו של נכרי, שאין עוברים עליו, ולפיכך אינו נאסר] והם עושים כן משום דלא שבקו התירא ואכלי איסורא, ומה שהשהו את החמץ בפסח הוא בגלל שלא היתה להם ברירה של התירא, והם לא רצו להפסיד את החמץ שלהם.

ומוכח שגם מי שהוא עבריין אפשר לסמוך עליו היכן שקיימת הסברא של "לא שביק התירא ואכיל איסורא".[12]

סברוה, הא ברייתא **מני**— אפילו אליבא **דרבי יהודה הוא, דאמר:** איסור **חמץ** שעבר עליו הפסח, **אחר הפסח,** הוא איסור **דאורייתא,** ובכל זאת סמכינן על עוברי עבירה שהם מחליפין אותו, ומותר לאכלו, דסמכינן עלייהו אפילו באיסורא דאורייתא, **וקתני "מפני שהן מחליפין", אלמא** מוכח שאפילו מי שהוא עבריין **לא שביק התירא ואכיל איסורא.**

ודחינן: **ממאי** דהאי ברייתא אליבא דרבי יהודה היא? **דלמא רבי שמעון היא דאמר חמץ אחר הפסח**— איסור **דרבנן** הוא. **וכי מקילינן** לסמוך על עבריינים **באיסורי דרבנן** הוא דמקילינן, אבל **באיסורי דאורייתא לא מקילינן.**

ופרכינן להא דדחינן: **ותיהוי נמי** האי ברייתא כדברי **רבי שמעון,** אך אכתי היא מסייעת לרבא. כי **מי קתני "שאני אומר החליפו"** דהוא לישנא דתלינן להקל, ומשום דהוי איסורא דרבנן!? הא **"מפני שמחליפין" קתני, דודאי מחליפין,** ואין זו תליה להקל.

והשתא שפיר קא מסייעא האי ברייתא לרבא — **ומה באיסורא דרבנן** אמרינן **לא שביק** איניש **התירא ואכיל איסורא,** דהא קא אמרת שעוברי עבירה בחמץ בפסח ודאי מחליפים את חמצם לאחר הפסח למרות שהוא רק איסורא דרבנן אליבא דרבי שמעון, אם כן **באיסורא דאורייתא לא כל שכן** דלא שבקי התירא ואכלי איסורא.

ואמרינן תו: **לימא מסייע ליה** לרבא:

דתניא: **הכל שוחטין, ואפילו כותי, ואפילו ערל, ואפילו ישראל מומר.**

ודנה הגמרא: **האי ערל** שכשר לשחיטה **היכי דמי?**

אילימא דלא מלו אותו כי **מתו אחיו מחמת מילה,** ונמצא שהוא אנוס בערלותו, **האי — ישראל מעליא הוא.** ומאי קא משמע לן שהוא ראוי לשחיטה עד דקאמרת "אפילו ערל"?

אלא, פשיטא, דהוא **מומר לערלות,** שאינו מל עצמו בגלל זדון ליבו, שמבעט במצות מילה, **וקא סבר** האי תנא דברייתא כי **מומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה כולה,** הילכך מצי אותו מומר למצות מילה לשחוט ותהיה שחיטתו כשרה.

והשתא **אימא סיפא: ואפילו ישראל מומר** שחיטתו כשרה.

---

12. ועיין **ברש"י** שהקשה, מה הרויחו אותם עבריינים בהחלפת חמצם בחמץ של נכרי, והרי

ודנה הגמרא: **האי מומר היכי דמי? אי מומר לדבר אחר** ואינו מומר לשחיטה — **היינו מומר לערלות** דקתני ברישא, ומה התחדש לנו ב"אפילו ישראל מומר"!?

אלא, לאו, האי "ישראל מומר" היינו **מומר לאותו דבר,** לאכילת נבילות לתיאבון, ובכל זאת סמכינן על שחיטתו, על אף דהוי מצוה שהוא חשוד עליה, ומשום דאמרינן לא שביק היתירא ואכיל איסורא, **וכדרבא.**

ודחינן: **לא** תוכיח מינה. כי **לעולם אימא לך** — **מומר לאותו דבר** אפילו לתיאבון **לא** נאמן עליו. **מאי טעמא? כיון דדש ביה,** שעובר על האיסור בתמידות, **כהתירא דמי ליה,** וליכא למימר ביה "לא שביק התירא ואכיל איסורא", דהא האי איסורא כהתירא חשיב ליה.

אלא כונתו של תנא דברייתא להתיר שחיטת "ישראל מומר", היא **במומר לעבודת כוכבים,** אך אינו מומר לאכילת נבילות לתיאבון. ואיצטריך לאשמועינן שאפילו הוא מומר לעבודת כוכבים, דאמרינן דכל המודה בה הרי הוא ככופר בכל התורה כולה, בכל זאת שחיטתו מותרת. **וכ**הא דאמר **רב ענן.**

דאמר רב ענן אמר שמואל: ישראל שהוא **מומר לעבודת כוכבים** בלבד — **מותר לאכול משחיטתו.**

גופא: אמר רב ענן אמר שמואל: ישראל שהוא **מומר לעבודת כוכבים** — **מותר לאכול משחיטתו. שכן מצינו ביהושפט מלך יהודה,** שהיה צדיק, ובכל זאת מצינו **שנהנה מסעודת אחאב** על אף שאחאב היה עובד עבודה זרה, ומוכח מכאן שמומר לעבודה זרה מותר לאכול משחיטתו.

שנאמר: "ויזבח לו אחאב [ליהושפט] **צאן ובקר לרוב, ולעם אשר אתו, ויסיתהו לעלות אל רמות גלעד".**

ופרכינן: **ודלמא** אכן **מיזבח זבח** אחאב עבור יהושפט משום שהיה סבור אחאב שיהושפט יאכל משחיטתו, אבל יהושפט עצמו **מיכל לא אכל,** משום ששחיטתו של מומר לעבודה זרה היא פסולה!?

ומשנינן: "**ויסיתהו** לעלות אל רמות גלעד" **כתיב,** והסתה תיתכן רק באמצעות סעודה.

ופרכינן: **ודלמא** הסיתהו **בדברים** בלבד, ולעולם לא אכל יהושפט מזבחו של אחאב!?

ומשנינן: **אין "הסתה" בדברים** אלא באמצעות סעודה בלבד.

ופרכינן: **וכי לא** תיתכן "הסתה" בדברים בלבד?

והכתיב "כי יסיתך אחיך" ומשמע דיסיתך בדבריו!?

ומשנינן: גם הכא מיירי בהסתה **באכילה ובשתיה.**

ופרכינן: **והכתיב** באיוב, שפנה הקדוש ברוך הוא אל השטן ואמר לו: "**ותסיתני בו**

השתא נמי אסור להם החמץ בהנאה, שהרי אם לא היו נותנים את חמצם לנכרי הוא לא היה נותן להם את חמצו ונמצא שהם נהנים מהחלפת החמץ, וממילא אסורים להנות ממנו.

[באיוב] **לבלעו חינם״**, ומוכח דאיכא הסתה בדברים בלבד, שהרי אצל הקדוש ברוך הוא אין הסתה באכילה ובשתיה.

ומשנינן: הסתה **דלמעלה** — **שאני.** שאצל הקדוש ברוך הוא אין ענין להסיתו באכילה ובשתיה אלא בדברים גרידא, אבל אצל אדם, שהוא צריך לאכול ולשתות, עיקר הסתתו היא באמצעות אכילה ושתיה, ולא בדברים גרידא.

ותו פרכינן: ומי אמר לן דיהושפט אכל מזבחו של אחאב? **ודלמא** יהושפט **משתא אשתי** מיינו של אחאב, אבל **מיכל לא אכל** מזבחו!?

ומשנינן: **מאי שנא שתיה** דאמרינן דמותר לשתות מיינו ולא חיישינן דילמא נסכו לעבודת כוכבים ונאסר היין בשתיה ובהנאה, משום **דאמרינן מומר לעבודת כוכבים לא הוי מומר לכל התורה כולה,** אם כן ביחס לדין **אכילה נמי** אמרינן — **מומר לעבודת כוכבים לא הוי מומר לכל התורה כולה.**

ופרכינן: **הכי השתא?!** כיצד מדמית אכילה מזבחו של מומר לשתיה מיינו? הרי **שתיה** מיינו של מומר היא כשתית ״**סתם יינן**״ של עובדי כוכבים, **ועדיין לא נאסר** בזמנו של יהושפט ״סתם **יינן**״ [כשלא ראינוהו שניסך אותו לעבודת כוכבים] **של עובדי כוכבים. אבל אכילה** מזבחו **אימא לך** דלא אכיל יהושפט, כי **מומר לעבודת כוכבים הוי מומר לכל התורה כולה,** ושחיטתו פסולה!?

ומשנינן: **איבעית אימא, לאו אורחיה דמלכא משתיא** להיות שותה יין **בלא מיכלא.**

ואיבעית אימא, ״**ויזבח** — **ויסיתהו״ כתיב,** ומשמעות הכתוב היא: **במה הסיתו** אחאב ליהושפט שיעלה לרמות גלעד — **בזביחה.**

ואכתי הוינן בה: מנלן דאחאב זבח את אותו הזבח? **ודלמא עובדיה,** שהיה נביא ה׳, **זבח?!**

ומשנינן: ״**לרוב״ כתיב,** ואם כן, **עובדיה לא הוה ספיק** לזבוח זבחים לרוב.

ואכתי הוינן בה: **ודלמא** אותן **שבעת אלפים** איש שלא כרעו לבעל **זבוח!?** **דכתיב** ״**והשארתי בישראל שבעת אלפים** — **כל הברכים אשר לא כרעו לבעל״?!**

ומשנינן: אותן שבעת אלפים ודאי לא שחטו כי **טמורי הוו מיטמרי מאיזבל** שלא תהרגם.

ואכתי הוינן בה: **ודלמא גברי דאחאב הוו** אינשי **מעלו,** ורק אחאב היה עובד עבודה זרה, והם שחטו את הזבחים לרוב כהלכה!?

ומשנינן: **לא סלקא דעתך** דאינשי דאחאב היו כשרים. **דכתיב** ״**מושל מקשיב על דבר שקר** — **כל משרתיו רשעים״.**

ואכתי הוינן בה: **ודלמא** רק יהושפט היה צדיק, אבל **גברי דיהושפט נמי לא הוו** אינשי **מעלו,** ולכן הא **דזבוח גברי דאחאב** — **אכול גברי דיהושפט,** והם היו הזבחים לרוב האמורים באותו פסוק, ואילו האי אשר **זבוח עובדיה** — **אכל יהושפט!** ולעולם לא תוכיח מכאן שמומר לעבודה זרה אינו מומר לשחיטה.

ומשנינן: **לא סלקא דעתך** דאנשי יהושפט הוו אינשי דלא מעלו, כי **מד"מושל מקשיב על דבר שקר — כל משרתיו רשעים"** יש לנו לדייק גם איפכא: **הא** מושל המקשיב **לדבר אמת — כל משרתיו צדיקים.**

ואכתי הוינן בה: **ודלמא** כך נהגו באותו הזבח:

זבוח גברי דאחאב — אכל אחאב וגבריה דאחאב.

זבוח גברי דיהושפט — אכל יהושפט וגבריה דיהושפט!?

ה-א ומשנינן: **לא הוה** יהושפט **מפליג** נזהר ונבדל **נפשיה מיניה** דאחאב, שלא חשדו שיכשילנו, וכדמוכחינן לקמן. אלמא מומר לעבודת כוכבים אינו מומר לכל התורה כולה.

והשתא מבארינן: **מנלן** דלא חשד יהושפט באחאב שמא יכשילנו אחאב במאכלות אסורות?

אילימא מדכתיב, דאמר יהושפט אל אחאב מלך ישראל **"כמוני — כמוך, כעמי — כעמך"**, ומשמעות הדברים שאפשר לסמוך עליך כמו שסומכים עלינו לענין איסור והיתר.

אלא, מעתה, הא דכתיב בהמשך דבריו של יהושפט **"כסוסי — כסוסיך"** האם **הכי נמי** איירי לענין איסור והיתר!?

אלא כונת דבריו של יהושפט לומר לאחאב — **מה דהוי אסוסיך**, מה שיקרה לסוסיך בעת המלחמה, **תהוי** נמי **אסוסי.** ואם כן, **הכי נמי** בתחילת הפסוק דכתיב "כמוני — כמוך, כעמי — כעמך" כונתו לומר: **מאי דהוי עלך ועילוי עמך — תהוי עלי ועילוי עמי.** והדרא קושיין, מנין לנו שלא חשד יהושפט באחאב?

אלא מהכא ילפינן לה: מדכתיב התם **"ומלך ישראל ויהושפט מלך יהודה יושבים איש על כסאו, מלובשים בגדים בגורן, פתח שער שומרון".**

מאי "גורן"?

אילימא גורן של תבואה **ממש — אטו שער שומרון גורן הוה!?**

אלא שהיו יושבים שם אחאב ויהושפט בחיבה וברעות ובאגודה אחת, **כי גורן**— כסנהדרין היושבין יחד בצורה של חצי גורן, ואינם חושדים זה את זה.

דתנן: סנהדרין היתה יושבת **כחצי גורן עגולה, כדי שיהו** כל הדיינים **רואין זה את זה**, וישמעו איש את רעהו, ויתווכחו ביניהם עד שתצא מהן הוראה כהלכה.

לימא מסייע ליה לרב ענן, דאמר ישראל שהוא מומר לעבודת כוכבים מותר לאכול משחיטתו, מהא דכתיב באליהו, בשעה שהתחבא מאחאב ומאיזבל, **"והעורבים מביאים לו לחם ובשר בבקר, ולחם ובשר בערב". ואמר רב יהודה אמר רב — מבי טבחי דאחאב הביאום.** ומוכח שמטבחו של אחאב כשר היה על אף שהיה מומר לעבודה זרה.

ודחינן: **על פי הדיבור — שאני.** שהקדוש ברוך הוא התיר לו במפורש לאכול ממאכלים אלו, כדכתיב "ואת העורבים צוה לכלכלך". ואין להביא ראיה מכאן למקום

שאין בו היתר על פי הדיבור.(13)

והשתא מבארינן להאי קרא:

מאי "עורבים"?

אמר רבינא: עורבים ממש.

אמר ליה רב אדא בר מניומי לרבינא: **ודלמא תרי גברי דהוי שמייהו "עורבים"** קאמר!? **מי לא כתיב "ויהרגו את עורב בצור עורב, ואת זאב" וגו'?!**

אמר ליה רבינא בתמיה: בשלמא חד גברא דמיקרי "עורב" מצינו דהוי, אבל — האם **אתרמאי מילתא דתרוויהו הוה שמייהו "עורבים"?!**

והדר תמהינן: **ודלמא על שם מקומן,** שהיו מצור עורב, ולכן שפיר מצינן כמה גברי דאיקרו "עורבים", ואכתי גברי הוו ולא עורבים ממש, ומנלן דקרא איירי בעורבים ממש?

והראיה שהכתוב קורא לאנשים על שם מקומן, כי **מי לא כתיב "וארם יצאו גדודים, וישבו מארץ ישראל נערה קטנה". וקשיא לן** בהאי קרא: **קרי לה נערה,** שהביאה כבר שתי שערות, **וקרי לה** נמי **קטנה,** שעדיין לא הביאה שתי שערות. הא כיצד יתקיימו שני המקראות? **ואמר רבי פדת:** אותה שנשבית **קטנה** היתה, וקראה הכתוב נערה על שם מקומה, שהיא היתה **דמן "נעורן",** ממקום הנקרא "נעורן".

ודחינן: אי על שם מקומן נקראו שני ה"עורבים" הללו, **אם כן** אמאי קרי להו עורבים? והרי **"עורביים" מיבעי ליה** למיקרייהו!?

אלא, מוכח, דעורבים ממש הם שהביאו לאליהו את אוכלו מבית מטבחו של אחאב.

ותו אמרינן: **לימא מסייע ליה** לרב ענן, דאפילו מומר לעבודת כוכבים אינו נעשה מומר לכל התורה כולה.(14)

דתניא: **הכל שוחטין ואפילו כותי ואפילו ערל ואפילו ישראל מומר.**

ודנה הגמרא: **האי ערל** שכשר לשחיטה **היכי דמי?**

אילימא שמתו אחיו מחמת מילה, הרי **האי, ישראל מעליא הוא.** ואמאי קא אמר תנא "ואפילו ערל"!?

אלא, פשיטא דהוא **מומר לערלות,** ואף על פי כן הרי הוא כשר לשחיטה.

---

13. מפשטות משמעות לשון **רש"י ותוס'** משמע שהותר לאליהו הנביא איסור גמור. וכתב בספר הערות של הגרי"ש אלישיב [כתב יד] שאין זה מסתבר, לפי שאינו מובן למה הוצרכו לזה? וכי לא היו יכולים להביא לו בשר מותר? ולכן צריך לומר כמו שמפרש **הריטב"א,** שודאי בבי טבחי דאחאב היו ביניהם גם שוחטים כשרים, כגון עובדיהו, אלא שלא היה ידוע מי הוא הכשר, והיה אסור ליטול משם בשר משום שרובם רשעים, וכדברי הכתוב "מושל מקשיב", וכו'. אבל כיון שנטלו על פי הדיבור, יש לסמוך שנטלו בשר כשר.

14. ובספר הערות של הגרי"ש אלישיב [כתב יד] הקשה, למה צריך עוד לסיוע? וכתב, שנראה לומר, שודאי אין כאן כלל ראיה שיהושפט אכל

אימא סיפא: ואפילו ישראל מומר.

היכי דמי? אי מומר לדבר אחר — היינו מומר לערלות?! ואמאי היה התנא צריך לחזור ולשנותו?

אלא, לאו, מומר לעבודת כוכבים. ואיצטריך לאשמועינן שאפילו מומר שכזה כשר הוא לשחיטה [דלא הוה ידעינן ליה ממומר לערלות] וכדרב ענן.

ודחינן: **לא** תידוק מהכא כרב ענן. כי **לעולם אימא לך: מומר לעבודת כוכבים לא** כשר לשחיטה, משום **דאמר מר: חמורה עבודת כוכבים שכל הכופר בה — כמודה בכל התורה כולה.** ומכאן שכל המודה בעבודת כוכבים הרי הוא ככופר בכל התורה כולה, ולכן הרי הוא נחשב כמומר גם לענין שחיטה.

אלא, כונת התנא דברייתא לומר שאפילו **מומר לאותו דבר,** לשחיטה, אלא שהוא מומר שאוכל נבילות לתיאבון ולא להכעיס, הרי הוא כשר לשחיטה, ואם נותנים לו סכין בדוק הרי הוא שוחט כהלכה, כי לא שביק היתרא ואכיל איסורא **וכדאמר רבא** דמומר לאכול נבילות לתאבון בודק סכין ונותן לו ומותר לאכול משחיטתו.

ואצטריך לאשמועינן דלא נימא הואיל ודש בה נעשית לו כהיתר.

מיתיבי לרב ענן, דאמר מומר לעבודת כוכבים אינו נחשב מומר לכל התורה כולה, ומותר לאכול משחיטתו, מהא דתניא: נאמר בפרשת הקרבנות של נדר או נדבה "אדם כי יקריב **מכם** קרבן לה' מן הבהמה". ודרשינן: "**מכם**" — **ולא כולכם, להוציא את המומר** שאין מקבלין את נדבתו.

וכמו כן דרשינן: **מכם** — **בכם,** בישראל, **חלקתי** בין ישראל כשר ובין ישראל מומר שאין מקבלין את נדבתו, **ולא** חלקתי **באומות** העולם בין אלו שאינם עובדי כוכבים ובין עובדי כוכבים, אלא אמרתי בהם "איש איש" לרבות את כל האומות, ואפילו אותם שהם עובדי כוכבים שנודרים נדרים ונדבות כישראל, ומקבלין מהן.(15)

וכן דרשינן: "**מן הבהמה**" — **להביא בני**

משחיטתו של אחאב, כי למה לא נאמר שעשה יהושפט שחיטה מיוחדת, מכיון שאחאב היא מומר לע"ז. שהרי גם על מה שאמרו בגמרא "מושל מקשיב על דבר שקר", מקשה **רע"א,** מדאמרינן בסנהדרין, ראה הקב"ה דורו של צדקיהו, שהיה צדיק ודורו רשעים, וראה דורו של יהויקים שהיה הוא רשע ודורו צדיקים, אם כן, מנלן שאצל אחאב ויהושפט משרתיהם כמותם, והרי יש יוצאים מן הכלל!? אלא ודאי, כוונת הגמרא "דאמר רב ענן וכו', שכן מצינו ביהושפט מלך יהודה", היא רק לומר היכן מצינו, אבל בודאי אין כאן ראיה שיוכלו ללמוד ממנו הלכה. ולכן צריך לסיוע שיוכלו ללמוד ממנו הלכה.

ואין להקשות, הרי אליהו הנביא היה יכול לראות ברוח הקדש אם הבשר כשר, כי אי אפשר לפסוק הלכה על פי רוח הקדש.

15. מקשה ה"**פנים מאירות**", כיון ששחיטתו של נכרי פסולה, האיך יכולים הכהנים להקריב קרבנו, שהרי להקרבה צריך שתהא שליחות של הכהן כלפי בעל הקרבן, "דהני כהני, שלוחי דידן ושלוחי דרחמנא", ואיך יכולים לעשות הכהנים לעשות שליחותו של גוי? ויש לומר, שגוי

אדם שדומים לבהמה [בכך שאינם מקיימים מצוות], שגם הם מביאים נדרים ונדבות. **מכאן אמרו: מקבלין קרבנות מפושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה, חוץ מן המומר, ומנסך היין** לעבודת כוכבים, **ומחלל שבתות בפרהסיא.** עד כאן לשון הברייתא.

ודנה הגמרא: **הא גופא קשיא: אמרת "מכם" — ולא כולכם, להוציא את המומר. והדר תני: מקבלין קרבנות מפושעי ישראל,** דמשמע שעוברים על המצוות במזיד, והיינו מומר, וכיצד מקבלין מהם קרבנות!?

ומשנינן: **הא, לא קשיא.** כי **רישא** דכתיב בה "מכם — להוציא את המומר" איירי **במומר לכל התורה כולה,** ואילו **מציעתא** דכתיב בה "מקבלין קרבנות מפושעי ישראל" איירי **במומר לדבר אחד.**

אלא הא קשיא: **אימא סיפא: חוץ מן המומר, ומנסך את היין, ומחלל שבת בפרהסיא.**

האי "מומר" דקתני בסיפא **היכי דמי?**

אי הוי **מומר לכל התורה כולה, היינו רישא,** ומאי אתא סיפא לאשמועינן!?

ואי הוי **מומר לדבר אחד — קשיא מציעתא,** דאמרינן בה דפושעי ישראל מביאין קרבנות, ואוקמינן דאיירי במומר לדבר אחד!?

אלא, לאו, הכי קאמר תנא דברייתא בסיפא: **חוץ מן המומר לנסך את היין** לעבודה זרה, **ולחלל שבתות בפרהסיא. אלמא, מומר לעבודת כוכבים** [וכדקתני "לנסך את היין"] **הוה מומר לכל התורה כולה,** ושחיטתו פסולה, **ותיובתא דרב ענן** [המכשיר שחיטת מומר לעבבדת כוכבים] **תיובתא.**

והוינן תו בהא ברייתא: **וכי הא** דאין מקבלין קרבנות מן המומרין **מהכא,** ממיעוטא דמכם, **נפקא?** והא **מהתם נפקא:** דכתיב בפרשת קרבן חטאת "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ". וממעטינן מהא דכתיב ה-ב
"**מעם הארץ**" [דמשמע — ולא כל עם הארץ!] — **פרט למומר.**(16)

רבי שמעון בן יוסי אומר משום רבי שמעון: מכאן אתה למד להוציא מומר: מהא דכתיב בקרבן חטאת "**אשר לא תעשינה בשגגה — ואשם**", וסמיך ליה "או הודע אליו חטאתו אשר חטא, והביא אשמו", ומשמע שרק **השב מידיעתו,** שנודע לו עכשיו שחטא, ואילו היה יודע בשעת עשיית החטא שיש עבירה בדבר הוא היה נמנע מלחטוא —

המביא קרבן אינו נחשב כ"בעל הקרבן", שאין הקרבן מתייחס אחריו, לכן אין צריך שיהא הכהן שליח של הגוי, ולכן יכולים להקריב קרבנו. אבל ישראל מומר, שהוא נחשב בעל הקרבן, והקרבן מתייחס אליו, צריך הכהן להיות שלוחו. וכיון שהוא אינו יכול לשחוט, אין הכהן יכול לשחוט עבורו. [הובא בכתב יד של הגרי"ש].

16. **תוס'** ד"ה מעם, פירשו שמדובר במומר לכל התורה חוץ מדם [ונקרא בלשון חז"ל מומר לאכול חלב וכללו בזה כל האיסורים, **מהר"ם**]. וסבר תנא קמא שהמומר לכל התורה חוץ מדם, אינו מביא קרבן אפילו על דם, ורבי שמעון מחייבו בדם, כיון ש"שב מידיעתו". אבל במומר לדבר אחד, לכולי עלמא מביא קרבן על שאר איסורים.

מביא קרבן חטאת **על שגגתו.** אבל אם **אינו שב מידיעתו,** אלא יש להניח שגם אם היה יודע מהאיסור היה חוטא, כגון מומר — **אינו מביא קרבן על שגגתו.**(17) ולכן אם אכל חלב מתוך מחשבה שהוא שומן ואחר כך נודע לו שאכל חלב, ורוצה להביא קרבן חטאת על אכילתו בשוגג — אין מקבלין ממנו, משום שגם אם היה יודע בשעת האכילה שהחתיכה שאכל היא חלב ולא שומן הוא לא היה נמנע מלאכלה.

ואמרינן: **מאי בינייהו** דתנא קמא, דיליף

והחזו"א [יו"ד ב ז] דן אם טעמו של תנא קמא לפטרו, משום שהחשוד לחלב החמור חשוד גם לדם הקל, ואין אדם מביא חטאת אלא אם הוא נזהר מעבירה זו [ורבי שמעון סבר שגם חשוד מביא כאשר שב מידיעתו, כל עוד אינו ידוע שעובר במזיד], או שאף אם ידוע שנזהר מדם בכל זאת הוא אינו ראוי להביא חטאת, כיון שהוא מומר לחלב, אין הכנעתו שלמה.

עוד פירשו התוס', שנחלקו דוקא בחלב ודם כי בשניהם יש כרת, ונאמרו בלאו אחד, "כל חלב וכל דם לא תאכלו". ודעת תנא קמא שנחשב כמומר לאותו דבר, כי הטעם שאינו אוכל דם אינו מפני שנזהר מאיסורו, אלא שנפשו קצה מאכילתו, והמומר לאותו דבר אין מקבלים ממנו אפילו שנזהר משאר איסורים. ורבי שמעון סבר שאפילו מומר לאכול חלב, מביא קרבן על הדם [אף שלא היה שב מפני ידיעת האיסור, אלא כי קץ בו].

וביאר **החזו"א** [שם ס"ק י"ד] שהוקשה לתוס' מה נפקא מינה בין מומר לאיסור אחד או להרבה איסורים, והרי כל עוד אינו מומר לכל התורה, שהרי נזהר מדם, למה יחשב מומר לדם? ועוד, ש"חלב" אינו כולל אלא את איסורי כרת, ולא את כל איסורי התורה, ואינו מומר לכל התורה. ולכן ביארו כתירוץ השני.

ומבואר משני תירוצי תוס', שמחלוקתן היא אם נחשב מומר לדם או לא. ואין מחלוקתן אם מומר חייב כששב בידיעתו. וכן משמע ממה שצידדו לבאר קושית הגמרא שם שיש מקור מדברי רבי שמעון למה שמומר אינו מביא קרבן, ומשמע שלא נחלק בזה. אמנם עדיין צריך ביאור מנין לנו שנחלקו גם בגדר מומר.

ובהכרח, שרב המנונא ביאר שלרבי שמעון אין נעשה מומר עד שיאכל בשאט נפש, וידוע שלא ישוב מידיעתו. אך אם אינו אוכל, אפילו שטעמו מפני שקץ בו, ואפילו מוכח שאינו נזהר אפילו מחלב חמור, אינו נעשה מומר. ובכך חלק עליו תנא קמא, וסבר ש"מעם הארץ" נלמד למעט גם מי שהוכח כי הוא מומר, אף שאינו עובר בפועל.

17. הקשו **התוס'**, למה הוצרך רבי שמעון ללמוד דין זה מקרא, והלא נפסל קרבנו משום "זבח רשעים תועבה"!? ותירצו, שצריך ללמוד באופן שבזמן החטא לא היה שב מידיעתו, ואחר כך חזר בתשובה, שבכל זאת אינו יכול להביא קרבן על שגגה זו.

ובמשנה למלך [פ"ג משגגות ה"ז ד"ה שור] הקשה, למה הקשו תוס' כך רק לרבי שמעון, והרי גם רבנן מודים בזה, שהרי גם הם הוצרכו להביא פסוק?

וכתב, שלפי מסקנת הגמרא במסכת הוריות מדובר באופן שאינו רשע לגבי אכילת דם שעליה מביא חטאתו, אלא מדובר באדם שהיה מומר רק לחלב ולא לדם, ולגבי אדם שכזה אינו נחשב הקרבן על הדם כ"זבח רשעים", וכיון שהפסוק נצרך לאופן זה, יתכן שלפי תנא קמא כן יוכל להביא קרבן אם עשה תשובה.

ובברכת כהן כתב, שלפי תנא קמא היה פשוט לתוס' שיש נפקא מינה, כי "מעם הארץ"

ממיעוטא ד"מעם הארץ", ובין רבי שמעון בן יוסי משום רבי שמעון, והא לתרוויהו מומר אינו מביא קרבן חטאת?

ואמר רב המנונא: מומר לאכול חלב, ושגג באכילת דם, וביחס לאכילת דם הוא איננו מומר, **והביא קרבן** חטאת **על** אכילת **הדם — איכא בינייהו.**

לתנא קמא, דדריש "מעם הארץ" ולא כל עם הארץ לאפוקי מומר, התמעטו כל המומרים, ואפילו מומר לאכילת חלב אינו יכול להביא קרבן על אכילת דם, שכלפיה הוא אינו מומר. ואילו אליבא דרבי שמעון התמעט רק המומר לאותה עבירה, שביחס אליה אין הוא "שב מידיעתו", אבל מומר לאכילת חלב שאכל בשגגה דם ונודע לו מאכילת הדם הרי הוא שב מידיעתו וחייב להביא קרבן חטאת.

ומוכח מברייתא זו דהמיעוט של מומר הוא או מהמיעוט של "מעם הארץ" או מהלימוד של "שב מידיעתו", ותיקשי מהא דילפינן בברייתא לעיל למעט מומר מהדרשה — מכם ולא כולכם, להוציא את המומר!?

ומתרצינן: **חדא** קרא איצטריך **בחטאת, וחדא** איצטריך **בעולה.**

וצריכי תרוויהו.

דאי אשמעינן דמומר התמעט מקרבן **חטאת,** הוה אמינא שרק ממנו הוא התמעט **משום דלכפרה הוא** בא, ומומר זה, שבדעתו לחזור ולשנות בחטאו אפילו במזיד, לאו בר כפרה הוא, **אבל** בקרבן **עולה,** דקרבן **דורון הוא, אימא לקבל מיניה.**

ואי אשמעינן קרבן **עולה,** הוה אמינא דאין מקבלין מן המומר עולה **משום דלאו בר חיובא הוא, אבל** קרבן **חטאת דחיובא הוא, אימא לקבל מיניה** כדי שלא יהא חוטא נשכר. הלכך **צריכא** לאשמעינן בין בעולה ובין בחטאת שאין המומר יכול להביאם.

והשתא הוינן בהא דאמרינן "מן הבהמה" להביא בני אדם שהם פושעים, הדומים לבהמה.

וכי **כל היכא דכתיב "בהמה"** לישנא **דגריעותא היא?**

והכתיב "אדם ובהמה תושיע ה'", ואמר רב יהודה אמר רב: הא דכתיב "אדם ובהמה" **אלו בני אדם שהן ערומין בדעת** כאדם הראשון, **ומשימין עצמן** דכאי רוח, שאינם מתגאים, **כבהמה,** ובזכות זאת מושיעם ה'. ומוכח איפכא דלשון "בהמה" הוא

אמור על שעת החטא, ואף שחזר בתשובה אינו מביא. ורק ב"שב מידיעתו" הסתפקו אם הוא אמור על שעת החטא או רק על שעת הבאת הקרבן, והסיקו כי אף שב מידיעתו הוא דין בשעת החטא, ונפטר מקרבן אפילו אם שב ואינו זבח רשעים. ועיין **חזו"א** [סק"ח] שגם המומר לחלב בשעת הבאה אינו מביא על הדם, ולדעתו אי אפשר לתרץ כנ"ל. [ועיין **חזו"א** שם סקי"ד].

אמנם קושיית תוס' לכאורה תמוהה, כי למה הוצרכו להביא את הפסוק של "זבח רשעים תועבה" לפסול הקרבן? והרי לדעת רבי שמעון לא היתה עבירתו בשגגה, כמבואר במסכת הוריות [ב א], שאם אינו "שב מידיעתו" הוא אינו נחשב בגדר "שוגג", ואם כן, דבר זה אינו תלוי במחלוקת רבי שמעון ורבנן לענין מומר שחטא ומביא קרבן.

למעליותא!?

ומשנינן: **התם כתיב "אדם ובהמה"**, הילכך דרשינן לה למעליותא. אבל **הכא, "בהמה" לחודיה כתיב.** ולכן דרשינן לה לגריעותא.

ופרכינן: **וכי כל היכא דכתיב "אדם ובהמה", מעליותא היא?**

והא כתיב "וזרעתי את בית ישראל — זרע אדם וזרע בהמה", ודרשינן ד"זרע בהמה" המכוון הוא לאדם בור, שלא קרא ולא שנה ולא שימש תלמידי חכמים!?

ומשנינן: **התם הא חלקיה קרא**, דכתיב "**זרע אדם" לחוד ו"זרע בהמה" לחוד**, ולפיכך דריש לה לגריעותא, דרק היכא דכתיב "אדם ובהמה" ביחד דריש לה למעליותא.

[סימן נקלף] אמר רב חנן אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא, שהיה מן אחרוני התנאים, **ובית דינו — נמנו על שחיטת כותי,** לאחר שנשנית משנתנו דכתיב בה "הכל שוחטין" ואפילו כותי, **ואסרוה.**

אמר ליה רבי זירא לרבי יעקב בר אידי: שמא לא שמע רבי [והיינו רבי יעקב בר אידי, ששמע מרבי יהושע בן לוי משום בר קפרא] שנמנו לאסור שחיטת כותי **אלא כשאין ישראל עומד על גביו,** אבל כשישראל עומד על גביו שחיטתו כשירה, ואם כן, כך הוא גם הדין של משנתנו, ונמצא שלא נמנו לאסור את מה שמשנתנו התירה, אלא סבירא להו כמשנתנו ששחיטת כותי מותרת כאשר ישראל עומד על גביו, ולא אסרו אלא כשאינו עומד על גביו.

אמר ליה רבי יעקב בר אידי לרבי זירא: **דמי האי מרבנן** [על רבי זירא אמר כן] **כדלא גמירי אינשי שמעתא!** וכי **בשאין ישראל עומד על גביו** של הכותי **למימרא בעי** שאסור לאכול משחיטתו!? והא פשיטא לן דלית להו לכותיים דינא ד"לפני עור", ואם לא תהיה השחיטה כראוי הם יכשילו אותנו באכילת נבילה, ובהא לא אצטריך לאשמעינן דאסרוה לשחיטת כותי, אלא, בהכרח, נמנו לאסור אפילו כשישראל עומד על גביו.

ודנה הגמרא: האם **קבלה מיניה** רבי זירא מרבי יעקב דרבן גמליאל ובית דינו אסרו לשחיטת כותי אפילו כשישראל עומד על גביו, **או לא קבלה מיניה?**

תא שמע: דאמר רב נחמן אמר רבי אסי:

ובפשטות צריך לומר, שכוונת תוס' היא שמדובר כאן לגבי מומר שאכל בשוגג, ולכן הוא נחשב "שוגג", וכל פטורו הוא רק משום מומר. והסיקו שגם באופן זה אינו מביא אף כשעשה תשובה.

אך **במשנה למלך** דקדק מדברי **הרמב"ם** שלפיו מומר שהיה רגיל בעבירה, ועשאה בשגגה, אם חזר בו, כן מקבלים ממנו קרבן. ובהכרח שהוא הבין שלדעת הרמב"ם שהמיעוט של "שב מידיעתו" האמור כאן הוא גדר בידיעת החטא, שרק אם שב מחטאו מפני הידיעה חייב קרבן, ולא אם הוא יודע את האיסור ושכח היכן הוא, או שטעה להתיר מפני הוראת בי"ד, שבאופן זה אין זו שגגה המחייבת קרבן כי אין לו חסרון בידיעת החטא, ואין ידיעתו גורמת שישוב, אלא סיבה צדדית היא הגורמת לחטאו,

אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל משחיטת כותי [כשישראל עומד על גביו, או שחתך בשר ונתן לו, ואכל הכותי].

ואף רבי אסי עצמו **אכל משחיטת כותי.**

ותהי בה רבי זירא בלבו — כיצד אכלו רבי יוחנן ורבי אסי משחיטת כותי? האם **לא שמיעא להו** הא דאמרינן דרבן גמליאל ובית דינו נמנו על שחיטת כותי ואסרוה. **דאי שמיעא להו הוו מקבלי לה** ולא היו אוכלים משחיטתו. **או דלמא** אכן **שמיע להו** — **ולא קבלוה?!**

הדר, פשיט רבי זירא **לנפשיה** את אשר תהה בלבו.

מסתברא, דשמיע להו — **ולא קבלוה.**

דאי סלקא דעתך לא שמיע להו, ולכן אכלו משחיטת הכותי, **ואי הוה שמיע להו** — **הוו מקבלי לה, היכי מסתייעא מילתא,** איך אירע לצדיקים אלו מכשול שכזה, **למיכל איסורא?!** והרי, **השתא, בהמתן של צדיקים,** כחמורו של פנחס בן יאיר, **אין הקב"ה מביא תקלה על ידן** שתאכל הבהמה דבר האסור,[18] **צדיקים עצמן, לא כל שכן** שלא תארע להם תקלה שכזאת!?

ו-א **ואי סלקא דעתיך לא קבלה** רבי זירא **מיניה** דרבי יעקב דרבן גמליאל לגמרי אסר, אלא קסבר ששחיטת כותי מותרת כשישראל עומד על גביו, מאי קא קשיא ליה כיצד אכלו רבי יוחנן ורבי אסי משחיטת כותי? והרי רבי זירא היה יכול **לישני ליה לנפשיה, כאן,** שאכלו רבי יוחנן ורבי אסי, איירי **כשישראל עומד על גביו,** ואילו **כאן,** שאסר רבן גמליאל, איירי **כשאין ישראל עומד על גביו.**

אלא, לאו, שמע מינה, קיבלה רבי זירא **מיניה** דרבי יעקב שרבן גמליאל ובית דינו אסרו שחיטת כותי אפילו כשישראל עומד על גביו.

ומסקינן: **שמע מינה!**

והשתא מבארינן לטעמא דרבן גמליאל ובית דינו.

ומאי טעמא גזרו בהו רבנן לאסור שחיטת כותי?

כי הא דרבי שמעון בן אלעזר, שדריה שלחו **רבי מאיר לאתויי חמרא,** יין, **מבי כותאי.**

אשכחיה ההוא סבא. אמר ליה לרבי שמעון בן אלעזר מקרא זה מספר משלי: "**ושמת סכין בלועך** — **אם בעל נפש אתה**". דהיינו, אם אתה אדם כשר, שים סכין בלחיים שלך כדי להמנע מאכילת איסור [והוא משל כיצד להתגבר על היצר], שיינם של הכותים אסור משום שמנסכים אותו לעבודה זרה.

הלך רבי שמעון בן אלעזר וספר דברים ששמע **לפני רבי מאיר, וגזר עליהן** רבי מאיר שלא לשתות מיינן.

מאי טעמא גזר על יינן?

ובהסרתה ישוב.

18. בהערות **מהגרי"ש אלישיב** [כתב יד] פירש שאם הבהמה אוכלת הטבל הבעלים

אמר רב נחמן בר יצחק: דמות יונה מצאו להן לכותים **בראש הר גריזים שהיו עובדין אותה,** ונעשו מומרין לעבודה זרה.

ואף על גב שאותם כותים מהר גריזים לא היו רוב הכותים, גזר רבי מאיר על כולם, דאזיל **רבי מאיר לטעמיה, דחייש למיעוטא,**[19] **וגזר רובא אטו מיעוטא.**

ורבן גמליאל ובית דינו דנמנו על שחיטת כותי ואסרוה, **נמי כרבי מאיר סבירא להו,** שמכח המיעוט שהיו מומרים לעבודה זרה גזרו על כל הכותים.

והשתא מבארינן להאי קרא בספר משלי.

פשטיה דקרא במאי כתיב ?בתלמיד **היושב לפני רבו.**

דתני רבי חייא: הא דכתיב "**כי תשב ללחום את מושל** [את הגדול בתורה] — **בין תבין את אשר לפניך. ושמת סכין בלועך — אם בעל נפש אתה**".

אם יודע תלמיד ברבו שיודע להחזיר לו על שאלתו תשובה שיש בה **טעם** — **בין!** ישאל ממנו ויקבל ממנו את תשובתו. **ואם לאו,** שאינו יודע אם יכול רבו להשיבו על שאלה זו — **תבין** בעצמך **את אשר לפניך** ואל תשאלנו, כדי שלא תביישנו, ועליך להתגבר על יצרך המתאוה לשאול את השאלה, **ושמת סכין בלועך** לעצור עצמך מלשאול. אך **אם בעל נפש אתה** ומתאוה לשאול ולהבין את עיקרי הדברים ואינך יכול לקבל מענה מרבך — **פרוש הימנו!**[20]

רבי יצחק בן יוסף — שדריה רבי אבהו לאתויי חמרא מבי כותאי. אשכחיה ההוא סבא. אמר ליה: לית כאן שומרי תורה! ולפיכך אין ליקח מהם יין.

הלך רבי יצחק, וספר דברים אלו **לפני רבי אבהו. והלך רבי אבהו וספר** את **הדברים** ששמע מרבי יצחק, **לפני רבי אמי ורבי אסי.**

ולא זזו משם עד שגזרו על הכותים, **ועשאום כעובדי כוכבים גמורין.**

ודנה הגמרא: **למאי,** לאיזה ענין **החשיבום כעובדי כוכבים?**

אי לענין שחיטה, ששחיטתן פסולה כשחיטת

עוברים איסור [כנראה, בהנאה של כילוי], וסיבבו מן השמים שחמורו של רבי פנחס בן יאיר לא יאכל טבל, כדי שלא להכשיל את בעליו.

19. שיטת רבי מאיר נאמרה **ביבמות קיט א:** קטן וקטנה אינם חולצים ואינם מייבמין. קטן אינו חולץ ומייבם, שמא ימצא סריס לכשיגדל, ונמצא שאינו ראוי לייבום. קטנה אינה חולצת ומייבמת, שמא תימצא איילונית. ועל אף שסריס ואיילונית מיעוט הם, בכל אופן חושש רבי מאיר למיעוט זה.

ומשמע שחשש זה למיעוט, נאמר כלפי איסורים דאורייתא. וכמו איסור אשת אח, הקיים ביבם ויבמה קטנים. ובמסכת **עבודה זרה** [לד א] דן **רעק"א** שיתכן לומר שלא חשש רבי מאיר למיעוט אלא רק באיסורין דאורייתא, ולא בדרבנן.

20. וקשה, הרי אין זה "פשטיה דקרא"!? ויש לומר, שהכונה לומר, **איך פירש ההוא סבא** כשאמרו לרבי שמעון בן אלעזר, מה כוונתו היתה? ופירש, שלא יקח היין אע"ג שרבו אמר לו ליקח. ואם אינו יכול לעמוד בזה שלא לבייש

עובדי כוכבים [דפסלינן לשחיטתם מקרא ד"וזבחת ואכלת" — יצא עובד כוכבים שאינו בר זביחה], ולענין **יין נסך**— שסתם יינן אסור כמו יין עובד כוכבים,

הא ליכא למימר הכי.

שהרי **מהתם**, כבר מימות רבי מאיר ורבן גמליאל **גזרו בהו רבנן**, שרבי מאיר גזר על היין ורבן גמליאל גזר אחריו על השחיטה, כמובא לעיל. ולשם מה גזרו שוב רבי אמי ורבי אסי?

ומשנינן: הא דהוצרכו רבי אמי ורבי אסי לחזור ולגזור, הוא משום **דאינהו**, רבן גמליאל ורבי מאיר, **גזור, ולא קבלו מינייהו** בני דורם, לפי שהיו רגילים בכותים. **אתו רבי אמי ורבי אסי** — **גזרו** על שחיטת הכותים ועל יינם, **וקבלו מינייהו**. לפי שבדורם היה אפשר להם לפרוש מן הכותים.(21)

ותו הוינן בה: **מאי** האי **דנקטי רבי אמי ורבי אסי בלישנייהו "עובדי כוכבים גמורין"**, מה אתא לאשמועינן "גמורין"?

אמר רב נחמן בר יצחק: לעשותם כעובדי כוכבים אף לגבי הלכתא "**לבטל רשות וליתן רשות**" בעירובי חצירות ובשיתוף מבואות.(22)

וכדתניא לגבי מומר לחילול שבת, שעשאוהו כגוי לגבי דין זה.

את רבו, יפרוש הימנו וילך לרב אחר. הערות למסכת חולין מהגרי"ש אלישיב [כתב יד].

21. כן פירש **רש"י**. **וברמב"ן** מבואר דבימי רבן גמליאל ורבי מאיר, רק מיעוט הכותים עבדו עבודה זרה. ואינהו דגזרו בהם, לשיטתם אזלו דחיישינן למיעוטא. וכיון דלאו הלכתא הכי, לא קבלו גזירתם. אבל בימי רבי אמי ורבי אסי נתקלקלו רובם או כולם, לפיכך גזרו עליהם ונתקבלה הגזירה.

22. דיירים שיש להם חצר משותפת, וכן בני מבוי משותף, אין להם רשות לטלטל בשבת בחצר או במבוי אלא אם יעשו עירובי חצרות ושיתופי מבואות.

וטעמו של דבר, שגזרו חכמים שלא לטלטל ברשות היחיד המשותפת לכמה דיירים, שמא יבואו לטעות ולטלטל גם ברשות הרבים.

והתירו חכמים לטלטל במקום שעושים היכר כאילו כל הדיירים הם דיירים של רשות אחת, על ידי שמשתתפים כולם בפת ומניחים אותה ברשותו של אחד הדיירים, שאז נראה כאילו כל הדיירים הם דיירים של אותה הרשות, ואינם דיירים ברשויות חלוקות. ובכך נחשב כל המבוי או כל החצר לרשות אחת המותרת בטלטול.

ואם שכח אחד מבני החצר להשתתף בעירוב, הרי הוא אוסר את כל בני החצר או המבוי בטלטול, מחמת רשותו הנפרדת. אך יש להם תקנה, על ידי ש"יבטל" את רשותו הפרטית או יתן להם את רשותו באמירה בעלמא.

אבל גוי הדר במבוי וחולק רשות לעצמו, שאוסר נמי את כל בני המבוי בטלטול, לא מהניא ביה "ביטול רשותו", אלא בעינן שישכיר להם את רשותו בשכירות גמורה. ותקנו חכמים כן, בכדי שלא ידור ישראל עם גוי וילמד ממעשיו.

ואף לדין זה גזרו רבי אמי ורבי אסי בכותי — שיהיה דינו כעובד כוכבים, דלא מהני ביה ביטול ונתינת רשות אלא צריכים לשכור ממנו את רשותו.

דתניא: **ישראל** שהוא **מומר** בכך שהוא מחלל שבת בצינעא, אבל הוא **משמר שבתו בשוק**, שבפרהסיא אינו מחלל את השבת, הרי הוא **מבטל רשות ונותן רשות**, לבני החצר או המבוי אם שכח לערב.

ושאינו משמר שבתו בשוק, אלא מחללה בפרהסיא,(23) **אינו מבטל רשות ונותן רשות.**

מפני שאמרו: ישראל ששכח לערב **נותן רשות ומבטל רשות** שלו לבני המבוי. אבל **בעובד כוכבים** שגר במבוי עם הישראל — אין הישראל מותר בטלטול **עד שישכור** מן הגוי את רשותו. ואף מחלל שבת בפרהסיא, דינו הוא כגוי.

כיצד הוא "ביטול ונתינת רשות", דמהני בישראל?

אם **אמר לו: רשותי קנויה לך** או **רשותי מבוטלת לך** — **קנה** השני את רשותו לענין שלא יחשב הנותן כאחד מבעלי הבתים שבחצר או במבוי. **ואינו צריך לזכות** ממנו בקנין גמור, אלא באמירה בעלמא סגי.

וכיון שהובא לעיל ענין "בהמתן של צדיקים" וכו', מביאה הגמרא עוד כמה דברים בענין הזה. **רבי זירא ורב אסי איקלעו לפונדקא דיאי** [שם העיר] שהיתה מקום של עמי הארץ החשודים על הדמאי.

אייתו לקמייהו ביצים המצומקות ביין, ביצים צלויות הרבה שערבום וטרפום ביין. ואותו יין היה אסור משום תערובת דמאי. **רבי זירא לא אכל, ורבי אסי אכל.**

אמר ליה רבי זירא לרב אסי: ולא חייש מר לתערובת דמאי?

אמר ליה רב אסי: **לאו אדעתאי,** לא שמתי לבי, משום שלא היה היין בעין.

אמר רב זירא: וכי **אפשר** שגזרו חכמים **על התערובת דמאי, ומסתייעא מילתא דרב אסי** שישכח הגזירה הזאת ואתי **למיכל איסורא** בשוגג? (24)

והרי **השתא, בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן,** כדאשכחן בחמורו של רבי פנחס בן יאיר, **צדיקים עצמן לא כל שכן?**

נפק רבי זירא, דק, ואשכח שכדין נהג רב אסי כשאכל.

דתניא: הלוקח יין מן עם הארץ, בשביל **לתתו לתוך המוריים או לתוך האלונתית**

---

23. לגבי עובד עבודה זרה לא בעינן בפרהסיא. והטעם, שלגבי העובד עבודה זרה אין חילוק אם עושה זאת בצנעא או בפרהסיא, כי אמנם בפרהסיא יש בזה משום חילול השם, אבל אין בכך תוספת בגוף העבירה. אבל לגבי שבת נאמר "ושמרו בני ישראל את השבת. ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם", והמחלל שבת בצינעא בתוך ביתו אמנם עובר על איסורים דאורייתא אבל עדיין האות קיים. אבל אם מחלל את השבת בפרהסיא, עקר בכך את האות. **הערות מהגרי"ש אלישיב** [כתב יד]

24. **הנתיבות** אומר שהעובר עבירה דרבנן בשוגג אין עליו שום עונש. ונחלקו עליו האחרונים, וגם מכאן משמע שלא כדבריו, דמשמע שיש איסור דרבנן גם בשוגג. הערות

[תערובת של מים, יין ושמן אפרסמון], או שלקח מעם הארץ **כרשינין לעשות מהם טחינין** [תערובת גריסין ותבלין], או לקח **עדשים לעשות מהן רסיסין,** אף על פי שסוף כל אלו לערבם, כיון שבאו לידו כשהן בעינייהו, **חייב** לעשרן **משום דמאי.**

ואין צריך לומר שאם אמר לו המוכר שלא הפריש מהם, שצריך לעשרן **משום ודאי** טבל.

ואם לקח מעם הארץ את מיני האוכלין הללו, הרי **הן עצמן,** לאחר שנתערב בהם הדמאי, **מותרין, מפני שהן תערובת,** ואינן דמאי בעין. **ולא גזרו על תערובת דמאי.**

ומקשינן: וכי לא גזרו על תערובת דמאי?

והתניא: הנותן לשכנתו שהיא אשת עם הארץ, **עיסה לאפות,** ומסר עמה שאור, וכן אם נתן לשכנתו **קדירה לבשל** ומסר עמה תבלין — **אינו חושש** שמא החליפה **לשאור ותבלין** שבה, ונתנה במקומם שאור או תבלין משלה. שאין עמי הארצות חשודים על הגזל, הילכך לא חיישינן **לא משום** איסור **שביעית ולא משום** חיוב **מעשר** שיש בפירות עם הארץ.

ואם אמר לה: עשי לי את העיסה והקדירה עם שאור ותבלין **משליכי,** הרי הוא **חושש לשאור ותבלין שבה משום שביעית ומשום מעשר.**

והרי שאור, דתערובת דמאי בעלמא הוא בעיסה, ואפילו הכי אסרינן!?

ומשנינן: **שאני התם, דכיון דקאמר לה "עשי לי משליכי",** הוי כמו שלקח ממנה בעצמו את השאור קודם שעירבתו בעיסה. וכשמערבתו על פיו ובשליחותו, **כמאן דעריב** איהו **בידים דמי,** והמערב דמאי בידים חייב לעשרו.

רפרם אמר: הכא איירי אפילו לקח קדרה מבושלת ולא נעשתה שלוחתו. אלא, **שאני שאור ותבלין, דלטעמא עביד.** וכל **טעמא לא בטיל.** ונחשב כעיקר התערובת, לפי שהוא מתקן הכל.[25]

ומקשינן ארישא דברייתא דלעיל: **וכי לחילופי,** שתחליף אשת עם הארץ את השאור שלו בשאור שלה, **לא חיישינן?**

והתנן: הנותן לחמותו, שהיא אשת עם הארץ, לאפות עיסה, **מעשר את** העיסה בשעה **שהוא נותן לה,**[26] וגם מעשר לאחר מכן **את** הלחם, בשעה **שהוא נוטל ממנה, מפני שחשודה שמחלפת** את הלחם **המתקלקל** בתנור, בלחם משלה שאסור משום דמאי. אלמא, חיישינן לחילופי.

ומשנינן: **התם,** בחמותו, חיישינן **כדקתני טעמא: אמר רבי יהודה: רוצה היא בתקנת בתה, ובושה מחתנה!** שרק בכהאי גוונא היא מחלפת את הלחם אם הוא מתקלקל בשעת אפיה, שהרי לטובתה של בתה היא

למסכת חולין מהגרי"ש אלישיב [כתב יד].

25. לכך הוי בכלל גזירת דמאי, דחשיב בעין ולא כתערובת [עיין **חתם סופר**]. מה שאין כן כשהתערב יין במורייס או בביצים, לאו עיקר הוא.

26. מעשר את העיסה לפני שנותן לה בכדי שלא

מתכוונת. אבל לאדם זר, שאין בדעתה להיטיב עמו, אין היא מחלפת, ולגזל לא חיישינן.

ו-ב ותו מקשינן: וכי **לעלמא**, היכא דליכא למימר שלהיטיב היא מתכוונת, **לא חיישינן** לחילופי, שמא תטול היפה לעצמה?

והתנן: הנותן לפונדקית שלו לתקן לו עיסה וקדירה, **מעשר את שהוא נותן לה, ואת שהוא נוטל הימנה, מפני שחשודה** על הגזל, **ומחלפת** את שלו בשלה. הרי דחיישינן לחילופי בכל גוונא. ושוב קשיא אברייתא ד"הנותן לשכנתו עיסה, אינו חושש לשאור"!?

ומשנינן: **התם נמי**, לאו משום חשד גזל הוא, אלא **מוריא** היא הוראת היתר לעצמה להחליף, **ואמרה**: עדיף כי **בר בי רב ליכול** פת **חמימא**, ואילו **אנא איכול** פת **קרירא**! ומשום כן מחלפת את הלחם שלו אם הוא כבר הצטנן, בלחם שלה, שעדיין הוא חם, כדי שהוא יאכל לחם חם. וגם שם כוונתה היא לטובה. אבל בשכנתו, שאין סמוך עליה תמיד, אין לחוש לזה, שאינה מחלפת לטובה, שהרי הוא אינו סמוך עליה תמיד, ולהחליף לרעה אינו חשודה בגזל.

ותו מקשינן: וכי **לחילופי** בעלמא **לא חיישינן?**

והתניא: אשת חבר טוחנת ומסייעת להנהיג את הריחיים ביחד **עם אשת עם הארץ**, בטחינת תבואת עם הארץ. ומותר לה להצטרף עמה דוקא **בזמן שהיא**, אשת החבר, **טמאה**, שאז לא חיישינן שמא תשכח ותתן לתוך פיה דבר שאינו מעושר. כי היות והיא טמאה, אינה רגילה אז ליגע במה שהיא עסוקה בו, כי שמא תטמאנו, ובדרך כלל היא עומדת מרחוק ואינה נוגעת.

אבל, לא תסייע בטחינת תבואת עם הארץ **בזמן שהיא טהורה**. דהואיל וסתמה נוגעת, חיישינן שמא תשכח ותאכל ממנה, והרי היא אסורה משום דמאי.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף בזמן שהיא טמאה — לא תטחון, מפני שחבירתה, אשת עם הארץ, **נותנת לה** משל תבואת בעלה, **והיא אוכלת**. ואף שאשת חבר אינה חשודה על הגזל ועל הדמאי — עביד איניש ששוכח, ואכיל מאי דיהיב ליה.

ומכל מקום, מוכח מהכא שאשת עם הארץ חשודה לגזול מבעלה ולתת לאחרים [דבנתינה לאחרים לא שייך לומר — שכחה היא].

ומוכיחה הגמרא: **השתא**, מצינו שאשת עם הארץ **מיגזל גזלה**, ואם כן, **חלופי** את שלה בשל אחרים, שהוא קל מגזילה גמורה, **מיבעיא** למימר שחשודה היא לעשות כן? ואם כן, אמאי לא חיישינן בנותן לשכנתו עיסה שתחליף את שלו בשלה, ותאסר העיסה משום דמאי?

ומשנינן: **אמר רב יוסף התם נמי, מוריא** אשת עם הארץ היתר לעצמה, **ואמרה: תורא מדישיה קאכיל**! כשם שהשור אוכל בתבואה בשעה שדש בה, כן ראוי שתאכל אשת החבר שמסייעת עמה בטחינה, וסברה דלאו גזל הוא. אבל בעלמא לא חשידא על גזל,

---

יכשילנה בטבל, אם תטלנה לעצמה.

וליכא למיחש לאיחלופי.

ומביאה הגמרא עוד מעשה שהוזכר בו ענין "בהמתן של צדיקים".

העיד רבי יהושע בן זרוז בן חמיו של רבי מאיר, לפני רבי, על רבי מאיר שאכל עלה של ירק שאינו מעושר, **בבית שאן, והתיר רבי את בית שאן כולה,** שפטר אותה **על ידו,** מחמת עדות זו, מחיוב מעשר ירק ופירות.[27]

כיון שאכל רבי מאיר בלי לעשר מוכח דבית שאן היא חוץ לארץ. דאי מארץ ישראל היא, אף לאחר החרבן היא מחויבת במעשר. שהרי קדושה שניה שקידש עזרא את ארץ ישראל, קדשה אף לעתיד לבא.

חברו עליו [על רבי] **אחיו ובית אביו, ואמרו לו: מקום שאבותיך ואבות אבותיך נהגו בו איסור** טבל, **אתה תנהוג בו היתר?!**

דרש להן רבי **מקרא זה:** כתיב בחזקיהו מלך יהודה [מלכים ב יח]: "**וכתת נחש הנחשת אשר עשה משה, כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו. ויקרא לו נחושתן".**

אפשר — בא אסא ולא ביערו, בא יהושפט ולא ביערו? והלא כל עבודה זרה שבעולם, אסא ויהושפט ביערום!?

אלא, מקום הניחו לו לחזקיהו **אבותיו, כדי להתגדר** להתגדל **בו. אף אני — מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו.** שכשיבואו הבנים אחרי האבות ולא ימצאו מה לתקן, במה יתגדל שמם?[28] ז-א

ומזה שקבל רבי עדות זו, אף על פי שתמוהה היא, ומנוגדת למה שהיה מקובל אצלם מעולם — **מכאן** למדנו, **לתלמיד חכם שאמר דבר הלכה** מחודש, **שאין מזיחין אותו** להסירו משמועתו לאמר לו: חזור בך.

ואמרי לה: אין מזניחין אותו. שלא משקצים את דבריו.

ואמרי לה: אין מזחיחין אותו לומר לו: גאוותך גרמה לך שלא שמעת היטב מפי

---

27. במסכת פסחים נא א ובמסכת מגילה ה ב, שנינו שדברים המותרים שנהגו בהם איסור, אסור להתירם. הקשו **התוס'** שם, הרי בבית שאן נהגו איסור עד זמנו של רבי מאיר, ואיך התיר רבי על סמך מעשהו של רבי מאיר. ותירצו שם התוס', שהכלל הזה נאמר רק כאשר הנוהגים באיסור נוהגים בו מתוך ידיעה שהנהגה זו אינה לפי הדין אלא היא חומרא שלהם, ולכן אסור לנהוג שם בהיתר. אך אם היתה ההנהגה מכח טעות, מותר לנהוג שם בהיתר, ולהעמידם על טעותם.

28. **רש"י.** וקשה, וכי מטעם זה ישאירו מכשול לכלל ישראל שעובדים לו!? ונראה לפרש כוונת רש"י, שמן השמים עשו שהראשונים לא אבדו את נחש הנחשת לפי שסברו כי אסור לאבדו כיון שמשה רבינו עשאו על פי הדבור, ולא נאמר על זה "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא". ובא חזקיהו המלך ודרש, שאף את זה צריך לאבד, שמן השמים הניחו לו אבותיו מקום להתגדר בו. וכמו כן, אע"ג שסברו אבותיו של רבי שיש לעשר פירות של בית שאן מן השמים, הניחו לו אבותיו מקום להתגדר בו, ולפטור את בית שאן מתרו"מ. הערות למסכת חולין מהגרי"ש אלישיב [כתב יד]. ועוד נראה לבאר שהשאירו את ההיתר לדורות הבאים משום שהעריכו שלא יתקבל ההיתר בימיהם. ויתכן שרבי התיר את בית שאן משום שסבר שכיבוש החשמונאים אין לו דין כיבוש כיון שלא היו ממלכי בית דוד. [הרב יהודה גרטנר].

רבך דבר כהלכתו.[29]

מאן דאמר "מזיחין" הוא לשון הסרה, **כדכתיב** "**ולא יזח החשן** מעל האפוד"

ומאן דאמר "**אין מזניחין**", הוא לשון מיאוס, כ**דכתיב** "**כי לא יזנח לעולם ה'**".

ומאן דאמר "**מזחיחין**", הוא לשון גבהות הלב וזחיחות הדעת. כ**דתנן** "**משרבו זחוחי הלב, רבו מחלוקות בישראל**". שלא דקדקו מפי רבם כל צרכם וסמכו על לבם.[30]

מתקיף לה רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: איך התיר רבי את בית שאן, **והא מי איכא למאן דאמר דבית שאן לאו מארץ ישראל היא?**

והכתיב [שופטים א] "**ולא הוריש מנשה את בית שאן ואת בנותיה, ואת תענך ואת בנותיה**", אלא לאחר שכבש אותן הניח את יושביהן לשבת ביניהם, להעלות מס עובד. ומכל מקום, מקרא מפורש הוא שכבשוה עולי מצרים.

ומשנינן: **אישתמיטתיה**, לרבי יהודה שהקשה כן, **הא דאמר רבי שמעון בן אליקים, משום רבי אלעזר בן פדת, שאמר משום רבי אלעזר בן שמוע: "הרבה כרכים כבשום עולי מצרים, ולא כבשום עולי בבל בימי עזרא."**

וקסבר רבי: **קדושה ראשונה** שנתקדשה הארץ להתחייב בכל המצוות התלויות בארץ, בכיבוש עולי מצרים — **קידשה** יהושע **לשעתה**, כל זמן שנמשך אותו כיבוש, אבל **לא קידשה לעתיד לבא.** שלאחר שגלו בימי נבוכדנצר בזמן החורבן, בטלה קדושתה.[31] **ועולי בבל** שקידשו את הארץ בקדושה שניה, **הניחום** לאותם כרכים ולא קידשום, **כדי שלא** תנהג בהם שמיטה, **ויסמכו עליהם עניים** ליטול מהם לקט שכחה ופאה ומעשר עני **בשביעית.** שלא תהיה הפקר לכל. שהרי אין שביעית נוהגת בחוץ לארץ, אבל לקט שכחה ופאה ומעשר עני [של דגן] נוהגין אף בחוץ לארץ.

ובהכי אתי שפיר הא דהתיר רבי את בית שאן, שאמנם היא מאותם כרכים שכיבשום עולי מצרים, אך לא קידשום עולי בבל.

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: ומאי ראיה היא, מהא דאכל רבי מאיר עלה ירק ללא מעשר דבית שאן לאו מארץ ישראל היא? **והא רבי מאיר עלה בעלמא הוא דאכיל,** דאכילת עראי הוי, שהיא אכילה מותרת בטבל לפני שנגמרה מלאכתו. וגמרו של ירק, שדרכו ליאגד, הוא לכשיאגד. אבל קודם לכן מותר לאוכלו עראי אף בארץ, ומשום הכי אכיל.

---

29. עוד פירש **רש"י** — אין מגביהין ומסלקין אותו מדבריו.

30. ולפירוש שני **ברש"י** לעיל, לשון הגבהה הוא.

31. ומיהו, קדושה שניה לא בטלה אף לעתיד לבא, בחרבן הבית השני, כדדרשינן מקרא ד"והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך, וירשתה". ראשונה ושניה יש להם, שבטלה ירושה ראשונה, ושניה באה תחתיה. אבל ירושה שלישית אין להם, משום שהשניה

אמר ליה: לא כך היה המעשה, אלא רבי מאיר **מאגודה** של ירק **אכליה** לעלה, **ותנן,** איזהו גרנן [גמר מלאכה] למעשרות? **ירק הנאגד** — **משיאגד.** כי אז הוקבע למעשר, ונאסר אף באכילת עראי. ובהכרח דהא דאכליה רבי מאיר, הוא משום שבית שאן כחוץ לארץ הוי.

ותו אקשיה רבי ירמיה: **ודלמא** הא דאכל רבי מאיר בלא מעשר, הוא משום דשכח, **ולאו אדעתיה.** ולעולם סבירא ליה דבעי לעשורי!?

והשיבו רבי זירא: **השתא, בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן — צדיקים עצמן לא כל שכן?!**

ותו אקשיה: ואכתי מאי ראיה היא? **ודלמא עישר עליהם** מירק שיש לו **במקום אחר.**

והשיבו: **לא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף.** דבעינן שיהיה המעשר סמוך לטבל, משום שאסור לכתחלה להפריש ממה שאינו לפניו על מה שלפניו, דשמא אותו מעשר שהפריש, אינו בעין כגון שנאבד או נרקב, ונמצא שלא הפריש כלום, וקאכיל טבל.(32)

ותו אקשיה: **ודלמא** בית שאן אכן חייבת במעשר, ולעולם אכליה רבי מאיר רק לאחר שעישר. והא דלא הבחין בכך רבי יהושע בן זרוז, הוא משום שלא הפריש את המעשר בידים, אלא **נתן עיניו בצד זה** של הירק וקרא עליו שם מעשר, **ואכלו בצד האחר** שהוא כבר מתוקן.(33)

אמר ליה רבי זירא: **חזי מאן גברא רבה דקמסהיד עליה.** אדם גדול כרבי יהושע בן זרוז הוא זה שהעיד על אכילתו של רבי מאיר. ולכן כשבא להעיד, ודאי כיון ודקדק יפה בדבר, שלא עישר רבי מאיר כל עיקר קודם שיאכל.

ודנה הגמרא: **מאי "בהמתן של צדיקים",** שנאמר בה "אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידה"?

מעשה שהיה כך היה, **דרבי פנחס בן יאיר הוה קאזיל לפדיון שבויין. פגע ביה בגינאי נהרא** [נהר ששמו גינאי].

אמר ליה רבי פנחס: **גינאי, חלוק לי מימך ואעבור בך.**

לא פסקה.

32. **רש"י** מבאר שמדובר בטבל ודאי, ולכן אין ראיה מכאן שגם בדמאי צריך להפריש מן המוקף. אבל רבינו תם מעמיד שמדובר בדמאי, ומשמע מכאן שדמאי אסור להפריש שלא מן המוקף.

וזה הוא דבר הנוגע למעשה, כאשר קונים פירות עם הכשר, ומעשרים אותם כדי לצאת מידי חשש, אם אפשר לעשרם שלא מן המוקף, כי אפשר שיש להם דין של דמאי.

והגר"א כתב דסוגיין מיירי בטבל ודאי, כרש"י. וראיה, מדאמר עליו שלא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף. אבל **הר"ש והרא"ש** סוברים שאסור להפריש דמאי שלא מן המוקף. והסוברים להדיא שמותר הם **המאירי בנדה, שיטה לא נודע למי** בקידושין, והגר"א. הערות למסכת חולין מהגרי"ש אלישיב [כתב יד].

33. וצריך לומר שאותו הירק היה דמאי. דאילו בטבל ודאי לא מהני בכהאי גוונא. **תוספות.** ואף במחשבה גרידא מהני. **רש"י** מנחות נה א.

אמר ליה הנהר: **אתה הולך לעשות רצון קונך** לקיים מצות פדיון שבויין, **ואני הולך** וזורם אל הים כדי **לעשות רצון קוני**". שהרי כל הנחלים הולכים אל הים בגזירת מלך. **אתה ספק עושה** המצוה **ספק אי אתה עושה**, שאולי לא יתנו לך לפדות. אבל **אני ודאי עושה** מצותי. לפיכך, אין ראוי שאחלק מימי מלפניך.(34)

אמר ליה רבי פנחס בן יאיר לנהר: **אם אי אתה חולק** מימיך, **גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם!**(35)

חלק ליה הנהר מימיו, ועבר בו.

הוה התם **ההוא גברא דהוה דארי** [נושא] **חיטי לפיסחא. אמר ליה** רבי פנחס לנהר: **חלוק ליה נמי להאי** את מימיך. דהא אף הוא **במצוה עסיק**— שכל עסק שימור המצות משעת טחינה מצוה הוא.

חלק ליה הנהר מימיו, ועבר.

הוה התם **ההוא טייעא** [סוחר ערבי] **דלווה בהדייהו. אמר ליה** רבי פנחס בן יאיר לנהר: **חלוק ליה נמי להאי** טייעא. משום **דלא לימא** אינשי: "וכי **כך עושים לבני ליה**" שמניחים אותם והולכים?

חלק ליה נמי.

אמר רב יוסף: כמה נפיש האי **גברא** [רבי פנחס בן יאיר] יותר **ממשה ושיתין רבוון** של יוצאי מצרים. **דאילו התם** בקריעת ים סוף נבקע הים **חד זימנא** בלבד, **והכא** בהאי מעשה נחלק הנהר **תלתא זימנין**, מכוחו של רבי פנחס בן יאיר.

ומקשינן: **ודלמא, הכא נמי** רק **חדא זימנא** נחלק עד שעברו שלשתם, אלא מתיירא היה רבי פנחס בן יאיר שלא יחזרו המים אחרי שהוא עבר, ודיבר אל הנהר שימתין עד שיעברו כולם?

ומסקינן: **אלא**, נפיש רבי פנחס בן יאיר — **כמשה ושתין רבוון**, ותו לא.

לאחר מכן, **אקלע** רבי פנחס בן יאיר **לההוא אושפיזא** [אכסניה]. **רמו ליה שערי לחמריה** לאכול. **לא אכל** החמור.

חבטינהו את השעורים בנפה לנקותם, ולא הועיל. ועדיין **לא אכל**. ז-ב

נקרינהו לשעורים בידיים לנקותן מאבנים ומפסולת, ועדיין **לא אכל**.

אמר להו רבי פנחס בן יאיר: **דלמא** השעורים, **לא מעשרן?**

עשרינהו לשעורים, **ואכל** מהם החמור.(36)

---

34. שרו של ים השיב לו כך. אי נמי, רבי פנחס לעצמו חישב את כל השקלא וטריא הזו. **תוס'**.

35. ביאור תשובתו של רבי פנחס בו יאיר הוא, שטען כך: הספק שלי אם אעשה או לא אעשה, תלוי בכח בחירתי. ולכך עדיף ספק עשיה שלי על ודאי עשיה שלך. שהעשיה שלך אינה מכח בחירה, אלא משום שכך נגזר עליך שתעשה. ומה שנגזר עליך יכול ליבטל על ידי שאגזור עליך להיפך, ואז ודאי לא תעשה! וכמאמר החכם "ההכרח לא ישובח ולא יגונה", לפיכך עדיף ספק שלי, לפי שתלוי בבחירתי, כדאמרינן "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". **מהרש"א**.

36. מקשה **המהרש"א** אמאי לא יועיל גבי

אמר רבי פנחס: בהמה **ענייה זו הולכת לעשות רצון קונה** במצות פדיון שבויים, **ואתם מאכילין אותה טבלים?!**

והיינו הא דאמרינן "בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן".

ומקשינן: **ומי מיחייבא** מאכל בהמה הנלקח מעם הארץ לעשרו משום דמאי? (37)

והתנן: הלוקח פירות מן עם הארץ שלא לצורך אכילה אלא **לזרע**, ולהאכיל **לבהמה, וקמח לעבד בו עורות, ושמן לנר, ושמן לסוך בו את הכלים — פטור** מהדמאי,(38) שהרי מן הדין יש לסמוך על כך שרוב עמי הארץ מעשרים הם, ורק רבנן הוא דגזור, ודוקא לאכילת אדם גזרו. וכיון שפירות דמאי שנלקחו לצורך אכילת בהמה פטורים מן המעשר, תקשי אמאי לא אכל החמור?

ומשנינן: **התם, הא אתמר עלה** דההיא מתניתין: **אמר רבי יוחנן: לא שנו** דפטור מדמאי, **אלא שלקחן** מעם הארץ **מתחלה לשם** אכילת **בהמה.**

אבל, אם **לקחן מתחלה לשם** אכילת **אדם,** ואחר כך **נמלך עליהם** להאכילם **לבהמה, חייב לעשר.**

וראיה לרבי יוחנן: **והתניא, הלוקח** פירות **דמאי מן השוק לאכילה, ונמלך עליהם** לשנותם למאכל **בהמה, הרי זה לא יתן לא לפני בהמתו, ולא לפני בהמת חברו, אלא אם כן עישר.** והנך שעורים שנתנום לפני החמור, לקחום מתחלה לאדם, ומשום הכי לא אכל.

שמע רבי שבא רבי פנחס, **נפק לאפיה. אמר ליה:** אם **רצונך** הוא, **סעוד אצלי.**

אמר לו רבי פנחס: **הן!**

צהבו פניו של רבי מתוך שמחה, מפני שלא היה רגיל רבי פנחס ליהנות משל אחרים.

אמר לו רבי פנחס לרבי: **כמדומה אתה שמודר הנאה מישראל אני?** לא כן הוא. שהרי **ישראל קדושים הן.** וודאי ראויים הם ליהנות מהם. אבל, זה שאין דרכי ליהנות מהם, הוא משום **שיש** מי **שרוצה** להנות אחרים משלו, **ואין לו** יכולת לכך, ואיני רוצה להכביד עליו. **ויש** מי **שיש לו** יכולת בידו, **ואינו רוצה** בכך, ואף על פי שקורא לי לסעוד אצלו, בלבו אינו חפץ. וממנו איני רוצה להנות משום **דכתיב** [משלי כג] "**אל תלחם את לחם רע עין, ואל תתאו**

החמור נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר. ודבריו תמוהין, שהרי החמור אינו בעלים לעשרן, ועוד הרי בהמה הוא ואינו יכול לעשר ולא חל מעשרותיו בשום פנים. וכתב ה"**אגרות משה**", דמצוה למחוק קטע זה של המהרש"א, דודאי לא כתבו לקושיא זו מעולם, ותלמיד טועה הכניסו. הערות למסכת חולין מהגרי"ש אלישיב [כתב יד].

37. וליכא למימר שהיה טבל והבהמה ידעה מכך, ובודאי טבל נאסרה, דהרי לבהמה גופה ליכא איסור אכילה, אלא שאין הקדוש ברוך הוא מביא לבעליה תקלה על ידה, וכיון דלרבי פנחס היה הטבל ספק, היה לה לאכול. **מהרש"א.**

38. אבל טבל ודאי אסור בכל אלו, שכל הנאה של כילוי אסורה בו.

למטעמותיו. כי כמו שער בנפשו, כן הוא. אכול ושתה יאמר לך, ולבו בל עמך".(39)

ואסיק רבי פנחס לדבריו: אבל **אתה, רוצה** אתה באמת להנות אותי. וגם **יש לך** יכולת בידך! שהרי רבי עשיר מופלג היה.

והמשיך רבי פנחס בן יאיר, ואמר: **מיהא השתא, מסרהיבנא** [ממהר אני], **דבמלתא דמצוה** של פדיון שבויים **קא טרחנא**, ואין לי פנאי לסעוד.

אבל, **כי הדרנא** לשוב מהמצוה, **אתינא, ועיילנא לגבך.**

כי אתא רבי פנחס בחזרתו מפדיון השבויים למקומו של רבי, **איתרמי דעל בהחוא פיתחא** של בית רבי, **דהוו קיימין ביה** באותו פתח **כודנייתא חוורתא** [פרדות לבנות] של רבי.

אמר רבי פנחס: **מלאך המות בביתו של זה, ואני אסעוד אצלו?!** שפרדות אלו כשהן בועטות באדם מכתן קשה ואינה מתרפאת, כמבואר להלן.

שמע רבי דברי רבי פנחס, **נפק לאפיה. אמר ליה: מזבנינא להו** לפרדות.

אמר ליה רבי פנחס: כי היכי דאסור לך להחזיקן, כן אסור לאחרים, דכתיב "**ולפני עור לא תתן מכשול**" הלכך, אסור לך למוכרם.(40)

אמר ליה: **מפקרנא להו!** ואשלחן ליערות דעלמא להפקר.

אמר ליה רבי פנחס: כל שכן שאסור לעשות כן. דהא **מפשת היזקא** דידהו. כי מתוך שאינן נשמרות הרי הן מזיקות יותר.

אמר ליה: **עקרנא להו** שלא יוכלו לבעוט.(41)

---

39. ופירושו: "אל תלחם", כלומר "אל תסעוד", שלחם לשון סעודה הוא. ו"כמו שער בנפשו", כאילו אתה פותח שער בנפשו כשתאכל אצלו. ויש אומרים לשון מרירות הוא. כמו "כתאנים השוערים". לשון שערוריה [**רש"י ירמיה**]. כלומר, שאתה מצערו בכך.

ואפילו הכי קרי להו "קדושים" שסוף סוף נותן מפני הבושה. **תוס'**.

40. וכן אסור למכרם לגויים, מפני שאין מוכרים להם בהמה גסה. **רש"י**.

ומקשים על רש"י, דהא איתא במסכת עבודה זרה שעל ידי סרסור מותר למכור בהמה גסה לגוי, כי הא דאסור למכור בהמה גסה לגוי הוא משום שמא ימכור לו בערב שבת סמוך לשבת, וירצה הגוי לנסותו, ויהיה כבר שבת ויהיה עליו משא, ותשמע הבהמה קולו של המוכר הישראל שמכירו, ותלך מחמתו, ונמצא מחמר בשבת. אבל כשהסרסור מטפל במכירתו, אין חשש זה. ומתרץ הגאון **ר' יהושע לייב דיסקין**, דתנן בע"ז שם שאסור להעמיד בהמה בפונדק של גויים משום שחשודים על הרביעה, ומקשה הגמרא אם כן, איך מוכרים להם בהמה, הא יש בזה משום לפני עור שמכשילם ברביעה, ומשני, שאינם רובעים בהמת עצמם, משום שבהמה שנרבעה אינה יכולה להתעבר עוד, ומשום הפסד ממונם אינם רובעים. ולכן, כאן שמדובר בפרדות שאינן יולדות, הרי חזר החשד ונמצא שאסור למכור אלו כלל לגוי, ואף ע"י סרסור דליכא משום נסיוני ומחמר בשבת, גם אסור, כי כאן אסור משום לפני עור מצד רביעה. הערות למסכת חולין מהגרי"ש אלישיב [כתב יד].

41. וליתא בזה משום "בל תשחית" מאחר

אמר ליה רבי פנחס: גם זה אסור, משום **דאיכא** איסור **צער בעלי חיים.**

אמר ליה: **קטילנא להו!**

אמר ליה: **איכא** איסור משום "**כל תשחית!**"

הוה רבי **קא מבתש ביה** [הפציר בו] **טובא,** שבכל זאת יסעוד אצלו, ולא נענה לו.

גבה טורא בינייהו, כאילו התרומם הר גבוה ביניהם, והבדילן.[42] כלומר, גרם הדבר שנתרחקו זה מזה.

בכה רבי, ואמר: מה בחייהן של צדיקים **כך** עוזר הקדוש ברוך הוא בידם שלא יעברו על דעתם, כמו כאן, שסובב הקב"ה שיכנס רבי פנחס דוקא בפתח זה ויראה את הפרדות ויפרוש ממני, כדי שלא יעבור על דעתו הראשונה שלא ליהנות מאחרים, **במיתתן,** שאז הם יותר גדולים, **על אחת כמה וכמה** שמתמלא כל רצונם.

דאמר רבי חמא בר חנינא: גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן. שנאמר "ויהי הם קוברים איש, והנה ראו את הגדוד, וישליכו את האיש בקבר אלישע, וילך ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי, ויקם על רגליו".

שאלישע בחייו כשרצה להחיות את בן השונמית, הוצרך לשים פיו על פיו ועיניו על עיניו ולבקש רחמים, ואילו לאחר מותו, בנגיעה בעלמא החיה את המת.

אמר ליה רב פפא לאביי: ומאי ראיה? **ודלמא** לאו מכוחו של אלישע הוי, אלא זכה לכך בשביל **לקיומי ביה ברכתא דאליהו. כדכתיב** שביקש אלישע ממנו: "**ויהי נא פי שנים ברוחך אלי**", והשיבו: "אם תראה אותי לקח מאתך יהי לך כן". ואליהו החיה מת אחד, והוא בן הצרפית. ואלישע החיה בחייו את בן השונמית. ובשביל שתתקיים בו הברכה של "פי שניים" היה צריך להחיות עוד מת אחד. וזכותא דאליהו היא, כי אי אפשר שלא תתקיים ברכתו שהרי כתיב בצדיקים "ותגזור אומר ויקם לך". ואכתי מנלן ד"גדולים צדיקים במיתתן?"

אמר ליה אביי: **אי הכי,** דמשום ברכתו של אליהו היה, תקשה **היינו דתניא:** הא דכתיב "ויקם על רגליו", **על רגליו עמד,** אבל **לביתו לא הלך.** אלא מיד לכשיצא מקבר אלישע, מת שוב. וכל מה שהחייהו אלישע היה רק בשביל לסלקו מאצלו. ואי כדבריך, שהוא משום ברכת אליהו, הרי היה צריך להחיותו ממש, כמו שהחיה אליהו את בן הצרפית. דבלא זה לא מיקיים "פי שניים".

אלא, בהכרח, דבזכות אלישע היה. ושפיר מוכח ד"גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן".

ומקשינן: מאחר דאמרת דבהך עובדא לא איקיים ברכת אליהו, **אלא במה איקיים?**

ומשנינן: **כדאמר רבי יוחנן, שריפא** אלישע את **צרעת נעמן. שהצרעת היא שקולה כמת. שנאמר** אצל אהרן כאשר ביקש למשה

שעדיין יהיו ראויות לדישה.

42. **הירושלמי** אומר שהיה עמוד אש ביניהם, ועל כך בכה רבי, שאם בעולם הזה הוא אינו

שיתפלל על מרים שתרפא מצרעתה, ואמר: "**אל נא תהי כמת**". ובהכי איקיים "פי שניים", שהחיה את בן השונמית, וריפא את נעמן מצרעתו.

אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמן של כודנייתא חיוורתא "**ימים**"?(43)

מפני **שאימתם מוטלת על הבריות.**

דאמר רבי חנינא [שהיה רופא]: **מימי לא שאלני אדם** רפואה **על מכת פרידה לבנה** שהיתה בו, **וחיה.** והניחה הגמרא עתה ש"חיה" הכונה היא שלא חי האדם המוכה.

ותמהינן: **והא קחזינא** דאף מי שיש לו מכה זו, **דחיי?**

ומשנינן: לא אאדם קאי. אלא **אימא** "מעולם לא שאלני אדם על מכת פרידה לבנה **וחיית** [ונרפאת] המכה".

ושוב מקשינן: **והא קחזינא דמיתסי** מכה של פרדות לבנות?

ומשנינן: פרדות **דחיוורן ריש כרעייהו,** עליהן **קא אמרינן** דלא נרפאת מכתן.

הא דכתיב "**אין עוד מלבדו**", **אמר רבי חנינא: ואפילו כשפים.** שאף הם אינם מלבדו. כלומר, שלא מדעתו. שאם אין גזירה מלפניו, אין מרעים הכשפים לאדם.

ההיא איתתא, דהות קא מהדרא למישקל עפרא מתותיה כרעיה דרבי חנינא, וטרחה לעשות זאת באופן שלא יבין מעשיה. וכוונתה היתה להמיתו בכשפים.

אמר לה: שקולי עפר כאוות נפשך, כי בין כך **לא מסתייעא מילתיך** לכשף אותי, שהרי "**אין עוד מלבדו**" **כתיב,** וכדדריש לעיל.

ומקשינן: **והאמר רבי יוחנן: למה נקרא שמן "כשפים"?** משום שכאילו "**מכחישין**" **פמליא של מעלה.** שאף על פי שלא גזרו על אדם שימות, הכשפים ממיתין אותו. ואיך הקל בזה רבי חנינא? (44)

ומשנינן: **שאני רבי חנינא דנפישא** שרבים **זכותיה,** ולכך אין הכשפים מזיקים לו.

ואמר רבי חנינא: אין אדם נוקף אצבעו מלמטה, אלא אם כן מכריזין [גוזרים] **עליו מלמעלה. שנאמר** "מה' **מצעדי גבר כוננו**". וכן כתיב "**אדם מה יבין דרכו**". שכל מה שעושה האדם לא מבינתו הוא, אלא משמים מכוונים דרכו.

אמר רבי אלעזר: דם ניקוף [שנוקף אדם רגלו באבן ונפצע ומוציא דם], **מרצה** עליו לכפר בו **כדם עולה.**

אמר רבא: הא דרבי אלעזר מיירי שנוקף **באצבע גודל** של רגל **ימין,** שבה הוא נוקף ביתר כח וצערו מרובה. ומיירי **בניקוף שני,** קודם שנתרפאה מכתו מהניקוף הראשון, שגם זה מוסיף לכאבו. **והוא** מרצה דוקא כשאירע לו כן בזמן **דקאזיל לדבר מצוה.**

יכול להיות במחיצתו של רבי פנחס בן יאיר, כל שכן בעולם הבא.

43. כדכתיב "אשר מצא את היימים במדבר" ובתרגום יונתן "כודנייתא".

44. עיין **חינוך** מצוה סב, **ויד רמה** סנהדרין סז ב.

אמרו עליו על רבי פנחס בן יאיר: מימיו לא בצע על פרוסה שאינה שלו, ומיום שעמד על דעתו לא נהנה מסעודת אביו.

ח-א **אמר רבי זירא אמר שמואל: ליבן** באש **סכין ושחט בה** בעודה רותחת — **שחיטתו כשירה.** ואף שיש מקום להטריף הבהמה, מחמת שחום הסכין שורף את הושט כשנוגע בה בשעת השחיטה, ומנקב אותה, ונקובת הושט היא אחת מי״ח טריפות. מכל מקום, היא כשירה, משום שחיתוך הסימנים, הנעשה מחמת **חידודה** של הסכין, הוא **קודם** לשריפת הושט שנגרמת מ**ליבונה** של הסכין. ואחר שחיטה שוב לא שייך שתוטרף.

ומקשינן: **והאיכא צדדין** של הסכין? וכשנכנסת הסכין המלובנת לתוך מקום החתך היא שורפת את הסימנים משני צידיה, קודם שחותכת את רובם, ועדיין לא נגמרה השחיטה עד שישחוט רוב סימנים. נמצא, שנטרפה הבהמה קודם גמר השחיטה!?

ומשנינן: **בית השחיטה מירווח רווח** על ידי החיתוך של חוד הסכין. שמתרווח החתך, ומתרחקים שני צידיו מצידי הסכין ואין נוגעין בסכין המלובנת, אלא רק חוד הסכין נוגע בסימנים בשעת החיתוך עצמו, ולכן אין חום הסכין מנקב את הסימנים.

עור שהיה בו שחין או כויה, שנתחמם הבשר מחמת השחין או הכויה, והתקלף העור שמעליו, ונרפא לאחר מכן והעלה קרום, והופיע בו נגע צרעת — חלוק אותו נגע שעל השחין או על המכוה מנגע צרעת רגיל, וכפי שיבואר להלן.

איבעיא להו: ליבן שפוד, והכה בו בכח על הבשר, והתחמם המקום הן מחמת המכה והן מחמת חום האש. ואחר כך הופיע באותו מקום נגע.

האם **משום ״שחין״** הוא **נדון,** שהרי התחמם המקום מחמת המכה, **או משום ״מכוה״** הוא **נדון,** שהרי התחמם המקום מחמת האש?[45] וצדדי הספק יבוארו להלן.

ודנה הגמרא: **למאי נפקא מינה** משום מה הוא נדון? והרי תרוייהו, שחין ומכוה, שוים הם בדיניהם!?

ומפרשינן: **לכדתניא,** כמו ששנינו במסכת נגעים [ג ד]: נגעים שהופיעו במקום **שחין ומכוה,** חלוקים הם בדיניהם משאר הנגעים בשני דברים.

האחד, בכך שהם **מטמאין**[46] רק **בשבוע**

---

45. ״שחין״ פירושו — פצע שאירע לאדם מחמת מכה, או פצע שאירע מאליו, ונפשט העור מחמת המכה, ו״מכוה״ פירושו — כויה שאירעה לאדם מחמת האש, ונפשט העור מחמת הכויה. והדין שלהם הוא, שאם הופיע שם נגע בזמן שהפצע פתוח, אינם מטמאים, ואם הופיע הנגע לאחר שכבר נקרם העור כקליפת השום, והתחיל הפצע להגליד, הרי הם מטמאים בטומאת שחין ומכוה.

46. **התוספות** הקשו על הלשון ״מטמאים״ בשבוע אחד, והרי המשנה היתה צריכה לומר להיפך, ״הרי הם נטהרים בשבוע אחד״, כי המשנה באה לחדש, שאם בסוף שבוע ראשון לא נולדו לו סימני טומאה, הרי הוא טהור, ואינו צריך עוד הסגר?

אחד.

דהיינו, להבדיל משאר נגעים. שבשחין ומכוה שהופיע בהם נגע צרעת, מסגירים אותם לשבוע אחד בלבד, ואם לא הופיעו סימני הטומאה של שערות לבנות או שלא פשה הנגע בסוף השבוע הראשון, מיד הוא נטהר.(47) ואילו בשאר הנגעים אם לא הופיעו סימני טומאה בסוף השבוע הראשון, מסגירו לשבוע שני ורק בסופו הוא נטהר, אם לא הופיעו סימני טומאה.

והשני, ששניהם מטמאים רק **בשני סימנין: בשער לבן** המופיע במקום הנגע, **ובפסיון** [בהתרחבות] הנגע.

אך אין בהם דין "מחית בשר חי", שהוא סימן טומאה בנגע רגיל [שאם יש מחית בשר בתוך הנגע הרי הוא טמא], כי במקום שחין או מכוה לא תיתכן "מחית בשר".

ואילו השאת והספחת סימניהם שלשה: פסיון, ומחית בשר חי, ושער לבן.

ומאחר שדין אחד לשחין ולמכוה, **למה חלקן הכתוב** לשתי פרשיות?

לומר: שאין מצטרפין זה עם זה. ששיעור כל אחד מהם הוא כגריס [חצי פול]. ואם היה נגע של חצי שיעור של השחין, ובסמוך לו נגע של חצי שיעור במכוה, אין מצטרפים שני חצאי השיעור ליחשב כשיעור של נגע, לא כמכוה ולא כשחין, ואינו מטמא כלל.

ותנן [נגעים ט א]: **איזהו "שחין" ואיזהו "מכוה"?**

לקה בעין ובאבן ונתחמם הבשר מכח ההכאה, או שנגע בשרו **בגפת** פסולת **של זיתים שהיא חמה מטבעה, או שנכוה בשרו בחמי טבריה** שחמים מעצמם,(48) **ובכל דבר שלא בא מחמת האור.** ומשמעות "כל דבר"

ותירצו, שהתנא נקט "מטמאים" לומר, שהם מטמאים אחרי שבוע באחד משני סימנים, באם נולד לו שער לבן, ובאם פשה הנגע. ומלשון זה אכן משמע, שאם לא נולד לו שער לבן ולא פשה הנגע שהוא טהור, ואינו צריך עוד הסגר, אך המשנה לא דיברה על זה להדיא.

47. נסתפק **המי נפתוח** [פרפר ל, ה], האם השבוע של השחין, דינו כמו שבוע ראשון של נגעי עור בשר, או שמא, דינו כמו שבוע שני של נגעי עור בשר.

ונפקא מינה בזה יתכן לדעת **רש"י** [ויקרא יג ו], הסובר שנגע אשר עומד בעיניו שני שבועות, הרי הוא מוחלט, על אף שלא פשה הנגע. ולשיטה זו יש מקום להסתפק מה הדין בשחין, שאם דינו כשבוע ראשון, הרי בסוף שבוע ראשון אין דין להחליט אותו, וכיון שאינו צריך עוד הסגר, יפטור אותו הכהן מיד, אך אם דינו כמו שבוע שני, גם בשחין צריך לטמאות כאשר עמד הנגע בעיניו. וראה שם שכתב עוד אופנים שיש נפקא מינה בחקירה זו.

ובאמת, **רש"י** [ד"ה מטמאים] כתב להדיא, שאם עמד בעיניו בסוף שבוע, הרי הוא טהור, ואם כן מבואר שדינו כשבוע

48. **התוספות** הקשו, לפי דעת רבי יוסי הסובר שחמי טבריה נחשבים לתולדת האור [לגבי איסור רחיצה בחמין בשבת], משום שהמים מתחממים על ידי שחולפים על פני הגהנום, אם כן, כאשר נכוה בגפת הרי זה צריך להחשב למכוה ולא לשחין?

ותירצו, שלגבי מכוה צריך שיתחמם על ידי אור שעשאו אדם, ואור של גהנום נחשב לאור שבידי שמים. וראה **בתוספות אנשי שם.**

היא **לאתויי אבר**, עופרת **מעיקרו**, ממקום שעוקרים אותו, שבאותו מקום הוא חם — **זהו "שחין"**.[49]

ואיזהו "מכוה"? נכוה בגחלת שעדיין לא כבתה, או **ברמץ** [אפר מדורה שעדיין הוא חם], **בסיד רותח** מחמת האש, או **בגפסית** [מין סיד][50] **רותח, ובכל דבר** חם **הבא מחמת האור.**

ומשמעות "כל דבר" היא **לאתויי חמי האור — זו היא מכוה.**

ותניא: שחין ומכוה שאירעו שניהם במקום אחד, הרי **אם** אירע **השחין קודם למכוה, בטל מכוה את השחין**, ונידון אותו מקום כמכוה. **ואם מכוה קודמת לשחין, בטל שחין את המכוה**, ונידון כשחין.

כי לעולם הולכים אחר האחרון. ונפקא מינה לענין צירוף, שאם היה בו חצי גריס שחין ובאותו מקום לקה אחר כך במכוה, חוזר אותו מקום לידון במכוה, וממילא אם לאחר זמן ילקה בסמוך לאותו מקום במכוה של חצי גריס יצטרפו שניהם. ואם ילקה בשחין לא יצטרפו. וכן איפכא.

והשתא מבארינן הא דאיבעי לן: **והכא**, דאיבעיא לן בליבן שפוד והכה בו איזה הבל קודם לבוא, אי הבל המכה או הבל הליבון, **היכי דמי** הא דאיבעי לן?

כגון דהוה ביה באדם **חצי גריס שחין מעיקרא. וליבן שפוד, והכה בו** בסמוך לשחין הקודם, **ונפק ביה חצי גרים אחר.** ובהכאה זו יש בה תורת שחין מחמת המכה, וגם תורת מכוה, שהרי השפוד חם מחמת האור. ואיבעיא לן **מאי** קדים?

מי אמרינן, חום של כח **החבטא קדים** והוי שחין. **ואתי הבלא** דשפוד, שיש לו דין מכוה, **ומבטל ליה לחבטא**, ונידון כמכוה. וכדתניא שהולכין אחר האחרון. וממילא **הוה ליה** חצי גריס **שחין** מעיקרא וחצי גריס **מכוה** מחמת ליבון השפוד, **ולא מצטרפין.**

או דלמא הבלא דשפוד **קדים** לחבטתו. **ואתי חבטא** שיש לה דין שחין, **ומבטל ליה להבלא**, ונידון כשחין. **והוה ליה שחין ושחין, ומצטרף** חצי שיעור הקודם לחצי שיעור של עכשיו לשיעור גריס שלם, ונטמא.

תא שמע: דאמר רב זירא אמר שמואל: ליבן סכין ושחט בה, שחיטתו כשירה משום **שחידודה קודם לליבונה. אלמא**, מוכח מכאן כי **חבטא** דחיתוך **קדים** לשריפת הושט בחום הסכין. כי אחרת, נטרפת הבהמה מחמת שריפת הושט קודם לשחיטתה.

ואם כן, תפשוט את הבעיה בהכה בשפוד מלובן, שחבטא קדים, ואתי הבלא לאחר מכן ומבטל לה לחבטא, ונידון כמכוה.

ודחינן: **חדוד** דסכין **שאני**. כי מתוך שהוא חד אין הבל האור שבו חזק, וחתיכתו קודם להבלו. אבל בהכאת שפוד אפשר שהבלא

---

49. וכתב **התוספות יום טוב**, שהמשנה כאן נקטה רק אופנים שהתרבו בתורת כהנים שהם בכלל שחין ומכוה, אך את עיקר המושג "שחין", שהוא פצע שעלה מאליו, וכן את עיקר המושג "מכוה", שהוא כאשר נכוה מהאור עצמו, לא כתבה המשנה.

50. **וברבינו גרשום** מבואר שהוא פסולת ברזל.

קדים.

ומנסה הגמרא לפשוט מברייתא אחרת:

תא שמע מהא דתניא: **ליבן שפוד, והכה בו, נדון משום מכות אש.** והיינו בעיין ממש. **אלמא, חבטא קדים**, ואתי הבלא ומבטל ליה.

ודחינן: **מהתם נמי** לאו ראיה היא. דאיירי **דברזייה מיברז.** שלא הכהו בכח אלא דקר אותו, **דהיינו חדוד.** ולאו משום דחבטא קדים ואזלינן בתר אחרון, אלא אין כאן חבטא כלל ולכן נידון משום מכוה, אבל במקום דאיכא תרויהו עדיין תיבעי לך.

ולא נפשטה הבעיא.

אמר רב נחמן, אמר רבה בר אבוה: סכין שמשתמשים בה לקרבנות **של עבודת כוכבים מותר לשחוט בה, ואסור לחתוך בה בשר.**

מותר לשחוט בה, אף על פי שמשמשי עבודת כוכבים אסורים בהנאה, היות ושחיטה לא חשיבא הנאה, משום **שמקלקל הוא.** שהבהמה בחייה דמיה מרובים יותר מאשר לאחר שנשחטה. כי בחייה היא עומדת לג׳ דברים, לולדות, לחרישה, ולאכילה, ואילו לאחר שחיטה היא עומדת רק לדבר אחד — לאכילה.

אבל **אסור לחתוך בה בשר** משום **דמתקן הוא.** דכיון שכבר שחטה, להכי קיימא.

אמר רבא: פעמים שאף השוחט אסור לו לשחוט בסכין עבודת כוכבים. וכגון **בבהמה** שהיא **מסוכנת** ונוטה למות, ששחיטתה היא תיקונה. שהרי אם לא ישחטנה, תמות, ותתנבל.

ופעמים אף **המחתך מותר** לו לחתוך בסכין עבודת כוכבים. וכגון, **באטמי** [נתחים חשובים כירך, כתף וחזה] **דקיימין לקורבנא,** לשלח אותם בתור דורון לאדם חשוב. ובזה שחותכן הוא מפסידן ומקלקל אותן, ולא חשיב הנאה בהכי.

ומקשינן: **והרי** אף אם אין בה משום איסור הנאת עבודת כוכבים, **תיפוק ליה** שאסור לחתוך באותה הסכין **משום שמנונית דאיסורא** דנבילה שנבלעה בסכין. שהרי עד עתה חתכו בה נבילות!?

ומשנינן: רבא ורב נחמן איירו **בסכין חדשה** ח-ב שלא חתכו בה מעולם, אלא רק ייחדוה לעבודת כוכבים.

ומקשינן: כיצד מוקמית לה בסכין **חדשה?** והרי **בין לרבי ישמעאל ובין לרבי עקיבא** [דפליגי בעבודה זרה עצמה, אי נאסרת מיד כשעשאוה או רק לאחר שתעבד] סכין חדשה אינה נאסרת. דהא סכינים, **משמשי עבודת כוכבים הן,** ולא עבודה זרה עצמה, **ומשמשי עבודת כוכבים** הרי לכולי עלמא **אינן אסורין עד שיעבדו** בהם לצורך עבודת כוכבים!?

ומשנינן: **אי בעית אימא,** מיירי בסכין **דפסק ביה גווזא** [עצים] לצורך **עבודת כוכבים** שאין בה משום מאכלות אסורות, ורק משום משמשי עבודת כוכבים היא נאסרת.

ואי בעית אימא, לעולם **בסכין ישנה** איירי, אלא **שליבנה באור** והכשירה משמנוניתה.(51)

---

51. ודוקא סכין גדול שגם צולים בה את הבשר באש צריכה ליבון. אבל סכין של שחיטה בלבד

אתמר: השוחט בסכין של עובדי כוכבים שנשתמשו בה לחיתוך מאכליהם —

רב אמר: קולף את המקום שנגע הסכין בבית השחיטה! שמסיר ממנו כדי קליפה, משום שנבלע שם משמנונית איסור שבסכין.

ורבה בר בר חנה אמר: מדיח במים את בית השחיטה, ודיו.

ודנה הגמרא: **לימא בהא קמיפלגי: דמר** רבה בר בר חנה **סבר: בית השחיטה צונן**, ואין חומו חזק דיו כדי לבלוע לתוכו את השמנונית שבסכין, ומשום הכי לא בעינן קילוף. אבל הדחה בעינן, שהרי אף בצונן דבק מהשמנונית על דפנות בית השחיטה.

ומר רב **סבר: בית השחיטה רותח** ובולע לתוך קליפתו החיצונה משמנונית הסכין. ומשום הכי לא סגי בהדחה, אלא צריך לקלוף ולהסיר קליפתו.(52)

ודחינן: **לא** בהכי פליגי. אלא **דכולי עלמא** אית להו **בית השחיטה רותח הוא.**

מאן דאמר "קולף" שפיר קאמר, דכיון שרותח הוא בולע.

ומאן דאמר "מדיח" סבירא ליה שעל אף שבית השחיטה רותח, **איידי דטרידי סימנין לאפוקי דם, לא בלעי** מהסכין, ומשום הכי סגי בהדחה.

איכא דאמרי: דכולי עלמא, בין רב ובין רבה בר בר חנה, סבירא להו, **בית השחיטה צונן.**

מאן דאמר "מדיח", **שפיר** מסתבר טעמיה. דהא כיון דבית השחיטה צונן, לא בלע.

ומאן דאמר "קולף" אית ליה דאף שהוא צונן, **אגב דוחקא דסכינא,** שמשפשף בבשר בדוחק, **בלעה** מהסכין.(53)

סכין ששחט בה בהמה שנמצאה **טריפה** — **פליגי בה רב אחא ורבינא.**

סגי לה בהגעלה ברותחין. **תוס'**.

52. אבל יותר מכך אינו בולע אלא על ידי בישול.
ועל מה שאמרה הגמרא "בית השחיטה רותח הוא", מקשה **הרשב"א**, הרי המציאות שאנו רואין היא שבית השחיטה אין בו אפילו חום שהיד סולדת בו!? ועוד, הרי כלי שני אינו בולע אפילו כאשר היד סולדת בו. ולכן אומר הרשב"א, דקים להו לחז"ל שהשחיטה יוצרת כח לבית השחיטה לבלוע עם חמימותו, אבל לא משום החום בלבד. ומפרש הרשב"א דהא דבעי קליפה הוא משום שאין בית השחיטה מבליע אלא רק כדי קליפה. ועוד מפרש, דאפשר שמבליע בכולו, ומה שאינו אוסר את כולו הוא משום שיש בבהמה ששים נגד הסכין. אבל גם אם נבלע בכולו, אם יודעים המקום שנגע בו האיסור, צריך לקלוף אותו.

וכתב בספר הערות למסכת חולין מהגרי"ש אלישיב [כתב יד] שלגבי בישול בשבת וכדומה, לא ברור כמה מעלות חום הוא חום שיד סולדת בו. ויש מי שרצה לשער לפי חום בית השחיטה, כמו שנאמר כאן שבית השחיטה רותח הוא, והבין ש"רותח" הכוונה היא למידת חום שמרתיחה גם לגבי בישול בשבת וכדומה. אמנם לפי מה שפירש כאן הרשב"א שאינו משום חום לבד, אין זה נכון כלל להשוותו לענין בישול בשבת.

53. וכל הנידון הכא הוא רק לענין דיעבד, לאחר

חד אמר: אסור לשחוט בה בהמות אחרות עד שיגעילנה **בחמין.** משום דבלעה הסכין לתוכה משמנונית הטריפה. ואם ישחוט בה שוב בלא שיגעילנה היא תשוב ותבליע את האיסור הבלוע בה לבית השחיטה של הבהמה הכשרה.(54)

וחד אמר: מדיח הסכין אפילו **בצונן,** ודיו. דקסבר בית השחיטה צונן ולכך לא בלעה הסכין, אלא רק מבחוץ נדבק בה מהאיסור, ולהכי סגי בהדחה.(55)

ומסקינן: **והלכתא,** דסגי לה **אפילו** הדחה **בצונן.**(56)

ואי איכא כליתא דפרסא [חתיכת בגד ישנה וקשה] **למיכפריה** [לקנח] בה, סגי בהא, ואפילו הדחה במים **לא צריך.**

ומקשינן: **ולמאן דאמר** דבעינן בסכין ששחט בה טריפה הגעלה **בחמין, מאי טעמיה?** הלא הוא **משום דקא בלעה** הסכין **איסורא** משמנונית הטריפה. ואם כן, סכין ששחט בה בהמה **דהיתירא, נמי** תיאסר, דהא **בלעה** בתחילת השחיטה, לפני שהותרה הבהמה מכח השחיטה, את השמנונית של **אבר מן החי.**(57) ומשנינן: **אימת בלעה** הסכין שמנונית האיסור, **לכי חיימא** בית השחיטה.

אימת קא חיימא בית השחיטה? — **לכי גמרה השחיטה.**

והרי **ההיא שעתא, היתירא הוה.** שאז כבר פקע מינה איסור אבר מן החי, ונמצא שמעולם לא בלעה הסכין איסורא.

אמר רב יהודה אמר רב: הטבח צריך שיהיו לו **שלש סכינין.**

סכין **אחת ששוחט בה.** ולא יחתוך בה שום דבר אחר שמא תפגם, ולפעמים עלול לשחוט בה בלא בדיקה ולבוא לידי איסור נבילה.

וסכין **אחת, שמחתך בה בשר.**

ועוד **אחת, שמחתך בה חלבים** שאסורים באכילה וחותכם למוכרם לנכרים. ובה לא יחתוך בשר כיון שדבוק בה איסור.

שכבר שחט בסכין עובדי כוכבים. אבל לכתחלה לכולי עלמא לא ישחוט בה, דכיון דהוי איסור דאורייתא יש להחמיר בו. **רש"י.** ובטעמא דמילתא כתב **הרא"ש,** שהוא משום דחיישינן שמא ישכח לאחר השחיטה לקלוף את בית השחיטה.

54. ואית ליה דבית השחיטה רותח הוא, או דמשום דוחקא דסכינא בלעה. **רשב"א.**

55. כן הוא **ברש"י.**

56. ודוקא בכהאי גוונא, דבסכין דהיתרא ששחטו בה טרפה מיירי, ולא בלע מהטרפה שהרי לא היתה כאן רתיחה ממש, דסכין קשה הוא לבלוע. אבל לעיל גבי סכין של עובדי כוכבים שבלוע בה איסור ושחטו בה בהמה, הלכתא כרב ד"קולף". משום דבית השחיטה שהוא רך לבלוע, סגי ליה בחום של בית השחיטה שיבלע מהסכין. הלכך לא סגי ליה בהדחה אלא קולפו. **רש"י.**

57. אבל מצד מה דבלעה הסכין דם לא קשיא. משום שהסכין דבר קשה הוא, ואין בולע אלא שמנונית ולא דם. **רש"י.**

ומקשינן: למה בעינן תרי סכינין לחיתוך? **וליתקן ליה חדא** לתרוויהו **וליחתוך בה בשר** קודם **והדר ליחתוך בה חלבים**. וכשירצה לחזור ולחתוך בשר בבהמה אחרת יזכור להכשירה?

ומשנינן: בעינן תרי סכינין משום **גזירה שמא יחתוך חלבים ואחר כך בשר** בבהמה אחת, וישכח לקנח הסכין ביניהם מחמת שטרוד במלאכתו, ונמצא הבשר אסור משום דמתערב בו משמנונית איסור.

ומקשינן: כמו דחיישת שיחליף סדר החיתוך, **השתא** בתרי סכיני, **נמי** איכא למיחש שמא **מיחלף ליה** הסכינים זה בזה, ויחתוך הבשר בסכין של החלבים!?

ומשנינן: **כיון דאצרכינהו** לתקן לו **תרי** סכיני **אית ליה היכרא**, על ידי סימן שיעשה בהם.

ואמר רב יהודה אמר רב: הטבח צריך שני כלים של מים. אחד שמדיח בו בשר, ואחד שמדיח בו חלבים.

ומקשינן: **וניתקן ליה** כלי **חדא** בלבד, **ונדיח בו** קודם את **הבשר, והדר נדיח בו חלבים**, ואמאי בעי תרי כלים?

ומשנינן: **גזירה, שמא** תחילה **ידיח** בכלי **חלבים, ואחר כך** ידיח בו **בשר**. והמים יהיו כבר מפוטמים משמנונית החלבים על ידי שפשוף הידיים, ותדבק השמנונית בדפנות הבשר. ואף על פי שהבשר צונן ואינו בולע לתוכו, מכל מקום נדבק בו האיסור.

ומקשינן: **השתא**, דאית ליה תרי כלים, **נמי** ליחוש דלמא **מיחלפי ליה** הכלים, וידיח הבשר באותו כלי שכבר הדיח בו חלבים.

ומשנינן: **כיון דאצרכיניה תרתי** כלים, **אית ליה** בהו **היכרא**, ולא יחליף.

אמר אמימר משמיה דרב פפא: לא ליסחוף איניש כפלי [לא יניח את הכסלים שחלב הכליות דבוק עליהם] **עילוי בישרא**, משום **דדאיב תרבא** [החלב מתחמם וזב על הבשר] **ובלע בישרא** ממנו. (58)

ומקשינן: **אי הכי, כי** מונחים **בתריצי** [במישור] על המדף הכסלים לבדם כדרכן, כשהחלב למעלה, **נמי דאיב תרבא, ובלע בשרא** של הכסלים עצמם מהחלב הדבוק עליהם.

ומשנינן: **קרמא** [קרום] **מפסיק מתתאי** לחלב, בינו לבין הבשר הדבוק אליו.(59)

ומקשינן: **אי הכי**, דקרום מפסיק ומונע מהחלב לזוב לבשר שתחתיו, אם כן אפילו

כשמניח את הכסלים על הבשר **מעילאי,** ט-א **נמי** נימא דלא בלע הבשר מהחלב, דהא **קרמא איכא** שמפסיק ביניהם. שאין חלב שאין לו קרום דק גם מלמעלה וגם מלמטה.

ומשנינן: הקרום העליון קלוש הוא, **ואיידי דממשמשא** ביה **ידא דטבחא — מפתת**

---

58. ומיירי מיד לאחר ניתוח הבשר שעדיין הוא חם. אבל לאחר שנצטנן אין לחוש שיזוב החלב. כדכתיב "וישימו החלבים על החזות". **תוס'**

59. והוא אותו קרום שאנו נוטלים מן הכסלים, שהוא עצמו אסור משום שהחלב נבלע בו, אבל אין נבלע כל כך שיהא זב לבשר שתחתיו. **רש"י**.

[מתפורר]. מה שאין כן קרומא דמתתאי שהוא חזק, ולא מפתת.

ואמר רב יהודה אמר רב: תלמיד חכם צריך שילמוד לאמן ידו בג׳ **דברים,** ולא יסתפק במה שהוא בקי בהלכותיהם.

והם: **כתב** — שידע לחתום שמו, למקרה שישב בדין או לעדות, **שחיטה, ומילה.**

ורב חנניא בר שלמיא משמיה דרב אמר: צריך שילמוד **אף קשר של תפילין,**(60) שעשוי כמו אות דלי״ת,(61) **וברכת חתנים, וציצית.**

ואידך, מאן דאמר דאית ליה דרק בתלתא קמאי צריך שיתלמד ולא בהנך, סבירא ליה, **דהני,** קשר תפילין, וברכת חתנים, וציצית, **שכיחן** והכל בקיאין בהם, ואין צריכים לימוד, שמעצמו יהיה בקי בהם.(62)

---

60. מכאן מקשה **ר״ת על רבינו אליהו** הסובר שצריך לקשור בכל יום על ראשו תפילין של ראש, כי אע״ג דכתיב ״וקשרתם לאות על ידך״, סובר רבינו אליהו דקאי אף אתפילין של ראש. ומקשה ר״ת עליו, דהכא משמע שאין הכל בקיאין בקשר זה, ולדעת רבינו אליהו הרי כל אחד קושר כן לעצמו בכל יום.

ועוד מקשה ר״ת מהא דאיתא בעירובין, שהמוצא תפילין בשדה בשבת, לובשם, ומכניסם לעיר. דאע״ג דשבת לאן זמן תפילין, מכל מקום, תכשיט הוא. אך אם אין קשר בתפילין של ראש, אינו יכול להכניסם, שהרי אסור לעשות קשר בשבת. ומקשה ר״ת לדעת רבינו אליהו שקושרים ומתירים בכל יום, הרי אינו קשר של קיימא, ושפיר יכול לקשור בשבת. וכתב בספר הערות למסכת חולין מהגרי״ש אלישיב [כתב יד] שיש לתרץ, כיון שאמרה תורה ״וקשרתם״, הרי רחמנא אחשביה לקשר זה, ואסור לעשות קשר כזה בשבת.

ועוד יש לתרץ, לפי הבית מאיר, המקשה למה אינו יכול לקשור התפילין שמוצא בשדה על מנת להתירו באותו יום, ולא הוי קשר של קיימא, וכן לקשור ציצית על מנת להתירם למוצ״ש. ובפשטות יש לומר, שכרגיל היה עומד שכזה להיות קשר של קיימא, ורק משום איסור שבת הוא רוצה להתירו לאחר מכן, כדי שלא יהיה לו שם קשר של קיימא, וזה אינו מועיל כלום, אלא הוי קשר של קיימא. וגם כאן, כיון שהקשר מצד עצמו הוא של קיימא, אלא משום שצריך למחר לקשרו עוד פעם, לכן מתירו, אינו מאבד שם קשר של קיימא. ואין להקשות, שיקשור את התפילין בעניבה, כי בעניבה אין זה תכשיט דתפילין, ואסור.

והאבנ״ז חידש שהשואל תפילין מחבירו אינו יכול לשנות מדת הקשר, כי אם ישנה אותה לפי מידתו, הוי קשר שאינו של קיימא, ולא יצא ידי מצות וקשרתם. אך לפי מה שנתבאר אין צריך לחוש לזה למעשה, כי היות וקושרו לפי מדתו כדי לקיים מצות תפילין הרי הוא מחשיב את הקשר הזה, ונחשב שפיר קשירה כדין. ור״ת שהקשה על רבינו אליהו, הקשה מצד קשר שאינו של קיימא בשבת, שצריך מציאות של קשר קיים, אך לגבי ״וקשרתם״, סגי באחשביה.

61. כדי שיהיה נראה בתפילין שם שד״י. שי״ן חקוקה על הבית בתפילין של ראש, והרצועה הקטנה כפולה ותלויה כעין יו״ד בקשר של יד, והקשר של ראש עשוי כעין דלי״ת.

62. כן מבואר **ברש״י. והרא״ש** פליג ומפרש דהני אין צריך ליודעם כי ימצא בכל מקום הרבה

ואמר רב יהודה אמר שמואל: כל טבח שאינו יודע הלכות שחיטה, אסור לאכול משחיטתו.

ואלו הן הלכות שחיטה:

שהייה — אם הפסיק באמצע השחיטה, ושהה כשיעור זמן שיש בו כדי שחיטה, ואחר כך גמר שחיטתו, מתנבלת הבהמה בהכי.

דרסה — אם התיז את הראש בבת אחת, בלא הולכת והבאת הסכין, נבילה הויא.

חלדה — אם החליד [תחב] את הסכין בין שני הסימנין, אף אם חתך אותם כהלכתם, השחיטה פסולה, מאחר והסכין תחובה מבפנים, ואינה נראית.

הגרמה — אם שוחט מחוץ למקום השחיטה, מעל הטבעת העליונה שבגרגרת לצד הראש, נבילה היא.

ועיקור — אם שחט את הושט אך פסק את הגרגרת שלא בשחיטה, או איפכא, או ששחט אחד מהם והמתין לה עד שמתה, כיון דלא שחיט תרי סימנים כהלכתם, נבילה הוי.(63)

ותמהינן: **מאי קא משמע לן** שמואל? והא **כולהו** הני פסולי **תנינהו** להו כבר במשניות שלקמן, שהבהמה מתנבלת על ידן. וכיון שאינו בקי בהם, פשיטא דאסור לאכול משחיטתו.

ומשנינן: **לא צריכא** להא דשמואל, אלא היכא שכבר **שחט לפנינו ב׳ וג׳ פעמים, ושחט שפיר. מהו דתימא, מדאידך** פעמים **שחט שפיר, האי נמי**, אף שלא ראינוהו, **שחט שפיר. קא משמע לן** שמואל, **כיון דלא גמר** הלכות שחיטה, **זימנין דשחי ודרים** בשחיטה, **ולא ידע** שמתנבלת הבהמה בכך.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: הטבח, השוחט, **צריך שיבדוק בסימנים לאחר השחיטה,** לראות אם נשחטו רובם כדין.(64) **אמר רב יוסף: אף אנן נמי תנינא**, שנינו כך במשנה לקמן [לב א], דתנן, **רבי שמעון אומר: אם שהה כדי ביקור,** זהו השיעור הפוסל בשהיה.

ומדייק רב יוסף: **מאי לאו,** אם שהה בשחיטתו משך זמן **כדי ביקור סימנין** לאחר השחיטה, זו היא השהיה הפוסלת. ומוכח שיש תורת ביקור בסימנים לאחר שנשחטו.

אמר ליה אביי: לא! אין לך הוכחה מכאן, כי **הכי אמר רבי יוחנן,** ה״ביקור״ האמור בשהיה הוא **כדי ביקור חכם** לבדוק הסכין.(65) שאף על פי שהטבח בקי בבדיקה,

---

תפילין וציצית לקנותם. וכן ברכת חתנים ימצאו בכל מקום הרבה שיודעים לברך. וכן משמע **מתוס׳**.

63. **רש״י**. אבל **תוס׳** פירשו ד״עיקור״ היינו ששוחט בסכין פגומה, והוי חניקה ולא שחיטה. **ובהלכות גדולות** פירש ד״עיקור״ היינו שנעקר הסימן ונשמט חוץ למקומו, ושם שחטו.

64. **ובתשובות הרא״ש** כתב דאף צריך לבדוק שנשחטו במקום הראוי. **והבית יוסף** סימן כ״ה פקפק בזה.

65. היום המנהג שנותנין לכל שוחט כתב קבלה,

צריך להראות הסכין לחכם העיר. ושיעור הזמן הנמשך עד שיבוא חכם ויבדוק, זהו שיעור שהיה הפוסלת. וממילא ליכא למשמע מיניה להא דשמואל.

ומקשינן: **אם כן, נתת דבריך לשיעורים!** הרי לפעמים החכם רחוק ממקום השחיטה ולפעמים הוא קרוב. ואיך תלה רבי שמעון את שעור השהיה בזמן לא מוגדר?

ומשנינן: לא תימא כביקור חכם, **אלא כדי ביקור טבח חכם.** שהשוחט עצמו הוא חכם העיר. וכוונת רבי שמעון היא לשיעור זמן בדיקת הסכין, שהוא שיעור זמן קבוע.

ודנה הגמרא: **לא בדק** הסימנין לאחר שחיטה, **מאי?** האם מעמידים את הבהמה מספק באיסור אכילה בלבד, או שאף לענין טומאת נבילה מחמרינן בה מספק?

רבי אליעזר בן אנטיגנוס משום רבי אלעזר בן רבי ינאי אמר: דינה כ**טרפה, שאסורה באכילה** בלבד.(66)

במתניתא תנא: יש לה דין **נבלה** מספק, **ומטמאה במשא** כנבילה.

ודנה הגמרא: **במאי קמיפלגי?**(67)

בדינא דרב הונא, דאמר רב הונא: בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת [שהרי בחייה יש בה איסור אבר מן החי], ואין יוצאת מחזקת איסורה **עד שיודע לך במה נשחטה.**(68)

שאם נולד לך ספק בשחיטתה, אם נשחטה כראוי או לא, העמד דבר על חזקת האיסור שהיתה בו מתחלה, ואין אתה יכול להוציא

ובזה מתקיים "ביקור חכם". הערות למסכת חולין מהגרי"ש אלישיב [כתב יד]

מוכח מכאן שצריך לבדוק הסכין אחר השחיטה, שאם ימצא בו פגימה תהיה שחיטתו פסולה, דמספקינן אם בעור נפגם או במפרקת נפגמה. אבל יש נפקא מינה בין ביקור סימנים לביקור חכם את הסכין, דבדיעבד אם לא בדק הסימנים אחר השחיטה, שחיטתו פסולה. אך אם לא בדק החכם או השוחט את הסכין אחר השחיטה, היא כשרה.

66. ולא שאיסורה איסור טריפה, שהרי מה ענין טריפה לכאן, והרי כל הנידון הוא אם הבהמה נשחטה כראוי. אלא ודאי איסור נבילה הוא. וקרי לה טריפה כדי לומר שהיא כטריפה בכך שאינה מטמאה במשא. **תבואות שור** סימן כ"ה סעיף ג.

67. **התוס', הרשב"א ועוד ראשונים** סוברים שהאיסור לאכול אם לא בדק הסימנים אינו אלא מדרבנן, כי מדאורייתא סמכינן על הרוב, והרוב שוחטים רוב סימנים. ולפי זה ניחא יותר המחלוקת אם גזרו רבנן טומאה, כי מן התורה כשרה וטהורה היא, ופשוט הוא שלא הוצרכו לגזור טומאה. ואילו מי שסובר שהיא מטמאא הוא משום "דאי לא גזרי טומאה, לא קיימא הא".

68. **רש"י.** אבל **התוס' בביצה** כה א תמהו על זה, דהא איסור אבר מן החי ודאי פקע כבר. ופירשו ד"חזקת איסור" היינו איסור של "אינו זבוח". דרחמנא אמר "תזבח ואכלת". והוא איסור כולל לאבר מן החי ולנבילה, מלבד האיסור הפרטי שיש לכל אחד מהם. ובשיטת רש"י מבואר, דאית ליה דמחזיקין מאיסור לאיסור.

מהחזקה של איסור עד שיוודע לך ההיתר. לפיכך, מעמידים לבהמה זו על חזקת איסורה, עד שיוודע בודאות שנשחטה כראוי ויצאה מחזקתה.

אבל, כאשר היא **נשחטה** כראוי, **הרי היא בחזקת היתר**, כרוב הבהמות הנשחטות שהן בחזקת שאינן טריפה, ומותרת, **עד שיודע לך** בודאות **במה נטרפה.** אבל מספק טרפה לא אסרינן לה.(69)

ופליגי רבי אליעזר ותנא דמתניתא, מהו האיסור שהיא מוחזקת בו מחייה.

מר, תנא דמתניתא **סבר,** בהמה **בחזקת איסור קיימא,** שמעמידים אותה על חזקתה, ותלינן שעדיין אינה שחוטה. וכיון **שהשתא מתה היא** בפנינו, בהכרח אמרינן נבילה היא, ככל בהמה שמתה שלא על ידי שחיטה, ולפיכך היא אף מטמאת כנבילה.

ומר, רבי אליעזר **סבר,** בהמה **בחזקת איסור** אכילה **אמרינן.** אבל **בחזקת טומאה** של נבילה **לא אמרינן.**(70) שהרי אף בחייה לא היתה מטמאת כנבילה.(71)

והדרינן לפרש **גופא** דמימרא דרב הונא:

אמר רב הונא: בהמה, בחייה — בחזקת איסור עומדת, עד שיודע לך במה נשחטה. נשחטה — בחזקת היתר עומדת, עד שיודע לך במה נטרפה.

והניחה עתה הגמרא כי מה שאמר רב הונא "נשחטה — בחזקת היתר עומדת" הוא באופן שנשחטה כדינה, ולא נתעורר לנו שום ספק בכשרות הבהמה.

ומקשינן: **ולימא,** מדוע לא יאמר רב הונא "**נשחטה — הותרה**", ולמה לו לדין חזקה? והרי דין חזקה הוא רק במקום שיש ספק לפנינו, דאמרינן העמד דבר על חזקתו, ואילו כאן הרי לא התעורר ספק!?

---

69. ומדברי **תוס'** לקמן יב א נראה דההיתר הוא מצד רוב בהמות כשירות, ולא מצד חזקה. **קהלות יעקב.**

70. להלכה נקטינן שהאוכלה לוקה, ומכל מקום אינו מטמא כנבילה. דסברינן שמתחלקות החזקות אף על גב שסותרות, שמצד אחד מעמידים את הבהמה בחזקת איסור אכילה, ומצד שני מעמידים אותה בחזקת טהרה.

ועיין **רעק"א** שדן אם חלב של בהמה זו שנמצא במעיה, מותר בשתיה, שהרי הבשר אסור משום שהיה עליו חזקת איסור, אבל החלב שבחייה היה לו חזקת היתר, ממשיך להיות בחזקתו. ואע"ג שהחזקות סותרות, הרי כבר נתבאר שאפשר ללכת אחר כל חזקה בפני עצמה, לגבי כל דבר שדנים עליו. ומביא **מהש"ך**, שבעוף אם לא בדקו הסימנים, הביצים מותרות, כי איסור של ביצת נבילה אינו אלא איסור דרבנן, שהרי אין נוצרת הביצה לאחר מיתה, וכיון שאינו אלא מדרבנן לכך מעמידים הביצים בחזקת היתר. וגם לגבי חלב, כיון שחלב נבילה אינו אלא איסור דרבנן, נעמיד החלב בחזקת היתר.

71. אבל תנא דמתניתא סבר שאף דלענין טומאה אין לה חזקה, כיון שלענין איסור תלינן שלא נשחטה, בהכרח שאף לענין טומאה יש לתלות כן. שלדעתו אי אפשר לחלק ביניהם. דאי לא נימא הכי יהיו תרתי דסתרי. **חידושי רבי עקיבא איגר** ליורה דיעה סימן כ"ה.

ומשנינן: **הא קא משמע לן** רב הונא, **דאף על גב דאיתיליד בה ריעותא** של טריפות, ועתה יש ספק לפנינו אם קודם שחיטה נטרפה ואסורה או אחר שחיטה נולדה בה הריעותא ומותרת. וקאמר רב הונא, דמוקמינן לה אחזקת היתר, כי סתם בהמה אינה טריפה, ותולים שאירעה הריעותא בה לאחר שחיטה, והיא כשירה.(72)

והריעותא היא, **כגון הא דבעא מיניה רבי אבא מרב הונא: בא זאב, ונטל בני מעים, מהו?**

ותמהה הגמרא: "**נטל**"?! **הא ליתניהו!** דהיינו, אם נטל הזאב לבני מעיים אחר השחיטה ולא ראינו בהם לפני שנטלם שום ריעותא, מה יש להסתפק בדבר?!

ומפרשינן: **אלא** בא זאב **ונקב בני מעים,** והרי הם לפנינו, ו"נקובת מעיים" היא מי"ח טריפות, **מהו?** מי אמרינן שניקבו בני המעיים על ידי הזאב לאחר שחיטה והרי היא כשרה, או דחיישינן שכבר בחייה היתה נקובה, והרי היא טרפה.

ומקשינן: אם כדבריך, **שנקב** הזאב את בני המעיים, **הא קא חזינן דהוא נקבינהו,** ומה יש להסתפק שמא ניקבו מחיים?

אלא נטלן הזאב לבני מעיים, ולא חזינן דניקבן הזאב, **והחזירן כשהן נקובין.**

והשתא מסתפקינן, **מהו? מי** האם **חיישינן שמא במקום נקב** שהיה בהן כבר מחיים **נקב,** שהכניס הזאב שיניו שם, וטרפן, ואסורה. **או לא** חיישינן להכי, אלא תלינן שהנקב נגרם משיני הזאב שניקבן לאחר שחיטה, ומותרת.

אמר ליה רב הונא: **אין חוששין שמא במקום נקב** שהיה כבר מחיים **נקב** הזאב, אלא מוקמינן לה אחזקת היתר, ואמרינן עתה ניקבה הזאב. והיינו הא דאמר רב הונא "נשחטה, בחזקת היתר עומדת, עד שיודע לך במה נטרפה".(73)

איתיביה רב אבא לרב הונא מהא דתניא: **ראה צפור המנקר בתאנה, ועכבר המנקר באבטיחים** — אין תולין את הנקב בניקור הציפור, אלא **חוששין שמא במקום נקב** שהיה שם כבר **נקב** הצפור. וכל פרי מנוקר אסור משום סכנה, שמא הטיל בו נחש ארס. וקשיא לדידך, שאמרת אם ניקב הזאב בבני מעיים לא חיישינן "שמא במקום נקב שהיה בו מחיים נקב", אלא תולים שעתה לאחר שחיטה הוא שנעשה הנקב. ט-ב

אמר ליה רב הונא: **מי קמדמית איסורא לסכנתא?** והא ודאי **סכנה שאני,** דחיישינן לה יותר, משום ש"חמירא סכנתא מאיסורא", ולכך לא הולכים בה אחר רוב או חזקה. אבל בבני מעיים, שהוא רק נידון של

---

72. ומכל מקום, צריך לבדוק הריאה מסירכות, כיון שהן מצויות.

ואם נאבדה הריאה, כתב רש"י בשם רבותיו שהבהמה אסורה, כיון שלא בדקו הריאה. ונחלק עליהם רש"י, מהטעם שהרי אתמול שתינו את חלבה בלא בדיקת הריאה, שהחזקנוה בחזקת היתר, ואיך נטריפנה עכשיו. וכך נפסק להלכה.

73. **הראשונים** [רבינו יונה והרשב"א והר"ן], סוברים כי זה דתלינן בזאב, משום שמצוי הוא שכשנוטל בני מעיים הוא נוקב אותם. וכיון

איסור, הולכים בהם אחר חזקת היתר.

אמר ליה רבא: מאי שנא ספק סכנתא שאתה הולך בה **לחומרא?** הרי **ספק איסורא** דטריפה, שהוא ספק דאורייתא, **נמי** יש לך לילך **לחומרא,** כי כמו שבסכנה לא הולכים אחר רוב וחזקה, כמו כן באיסורא לא הולכים אחריהם.(74)

אמר ליה אביי לרבא: ומאי קשיא, **וכי לא שאני בין איסורא לסכנתא?**

והא אילו ספק טומאה ברשות הרבים, ספיקו טהור. ואילו ספק מים מגולין, שספק אם שתה מהם נחש והטיל בהם ארס, **אסורין.** ושמע מינה דסכנתא חמירא מאיסורא. ואם כן, לענין חשש "שמא במקום נקב נקב", כיון דהוי ספק איסורא, מוקמינן לה אחזקת היתר.

אמר ליה רבא: לאו ראיה היא מספק טומאה. שהרי ספק טומאה ברשות היחיד, ספקו טמא. וכן בכל איסורים אזלינן לחומרא בספיקא. וגזירת הכתוב היא שדוקא ספק טומאה ברשות הרבים טהור, כי **התם, הלכתא גמירי לה מסוטה. מה סוטה,** שקינא לה בעלה ונסתרה עם אחר מספק, אסרה הכתוב לבעלה כודאי, זהו דוקא **ברשות היחיד,** דהיינו מקום שאין שם יותר משני בני אדם. [שכן אין "סתירה" אלא ברשות היחיד שהרי אילו היה שם אדם שלישי, לאו סתירה הוי]. **אף טומאה,** אין ספיקה טמא אלא **ברשות היחיד.** אבל ברשות הרבים ספיקה טהור. לפיכך, ליכא למשמע מינה דחמירא סכנתא מאיסורא.(75)

מתיב רב שימי לרבא: **והתנן: שרץ** מת הנמצא **בפי חולדה, וחולדה מהלכת על גבי כברות של תרומה. ספק נגע** השרץ שבפיה בכברות ונטמאו, **ספק לא נגע — ספיקו טהור.** והתם לאו משום הלכתא הוא, דהא אפילו ברשות היחיד מטהרינן מספק. **ואילו ספק** מים מגולין שאיסור שתייתם הוא משום ספק סכנה **אסורין.** ושוב שמעת לה כרב הונא, דחמירא סכנתא מאיסורא.

אמר ליה: **התם נמי,** בשרץ בפי חולדה, **הלכתא גמירי לה מסוטה. מה סוטה** שהיא **דבר שיש בה דעת לישאל** אם נטמאה או לא, דהרי סוטה היא אדם בר דעת, ודוקא בהכי טימאה הכתוב — **אף הכא,** בספק טומאה **נמי,** לא מטמאינן אלא בספק שאירע לאדם, שהוא **דבר שיש בו דעת לישאל** אם נטמא או לא [כגון אדם שעבר אצל שרץ וספק אם נגע בו או לא, ברשות היחיד ספקו טמא]. אבל ככר תרומה וכיוצא בו, שאין בו דעת לישאל, כל ספק טומאה שנולד בו מטהרינן. וגזירת הכתוב היא. לפיכך אין

שיותר מסתבר להיתר, לכן מעמידים את הבהמה בחזקת היתר. אבל אם יש סברא גם לאיסור, ושני הצדדים שוים הן לאיסור והן להיתר, אזי מחמירים.

74. ולא דפליג רבא על דין חזקה, אלא כל שנולד הספק על ידי מעשה בטלה החזקה. **רשב"א.**

75. ואביי סבירא ליה, דהלכתא גמירא מסוטה אתא לטמאות ברשות היחיד, אבל לטהר ספק ברשות הרבים מעיקר הדין הוא, ולאו מגזירת הכתוב. **רשב"א.**

למידין הימנה.

אמר רב אשי: תא שמע ממה ששנינו במסכת פרה [פרק יא]: **צלוחית** שמלאוה מים לצורך מי חטאת [ועדיין לא קידשום באפר פרה], **שהניחה מגולה, ובא** אחר כך **ומצאה מכוסה, טמאה**, ומטמאת אוכלין ומשקין.(76) **שאני אומר:** שמא **אדם טמא נכנס לשם וכיסה** אותה ותוך כדי כך טימאה.

ואם **הניחה מכוסה, ובא ומצאה מגולה**, הרי **אם יכולה חולדה לשתות ממנה**, וכגון שאינה תלויה הצלוחית באויר, **או** שיכול **נחש** לשתות ממנה, **לדברי רבן גמליאל**, האומר שנחש הרי הוא כחולדה, ופוסל נמי מי חטאת ששתה מהם נחש, **או שירד בה טל בלילה**, הרי היא **פסולה**.

וטעמא דמילתא, משום דבעינן במי חטאת שינתנו "מים חיים אל כלי", שתהא חיותן בכלי. דהיינו, שמי המעיין יכנסו ישירות לכלי שמקדשים בו, ולא שימלא בכלי זה ויערה לכלי אחר. וחולדה, ואף נחש לרבן גמליאל, ממלאין פיהם מהמים וחוזרים ומקיאים אותם לתוך הכלי.(77) וכן טל, לאו מים חיים הוא.

ואמר רבי יהושע בן לוי: מה טעם הניחה מכוסה ומצאה מגולה הרי היא טהורה במקום שאין חולדה ונחש יכולים לשתות ממנה? ואמאי לא חיישינן שמא אדם טמא גילה אותה וטימאה, כמו דחיישינן בהניחה מגולה ומצאה מכוסה?

והשיב: **מפני שדרכן של שרצים לגלות.** ואף י-א
על גב שאדם נמי דרכו לגלות, הא איכא למיתלי נמי באדם טהור, ונמצא שיש רוב מקרים לטהר: שמא שרצים גילוה, ואף אי אדם גילה, שמא טהור הוא. והצד שאדם טמא גילה הוא מיעוט. הילכך אזלינן בתר רובא.

ואולם, ב"מגולה ומצאה מכוסה", ליכא למיתלי בשרצים שכיסוה, כי **אין דרכן** של שרצים **לכסות**, אלא וודאי אדם כיסה, וספק שקול הוא, שמא טהור הוא, שמא טמא.

מכל מקום שמעת מינה, דסכנתא חמירא מאיסורא. דבאיסור אזלינן בתר רובא. ואילו בסכנת מים מגולים, אף דאיכא רוב להקל — שמא אדם גילה אותם, ואף אי שרצים גילוה, אולי שרצים שאין בהם ארס היו, בכל אופן מחמרינן וחיישינן למיעוט נחשים שיש בהם סכנה.

אי נמי, יש עוד דרך להוכיח כן. דהא **טעמא** דפסלינן למי חטאת, הוא דוקא משום **דהניחה** לצלוחית כשהיא **מגולה ובא ומצאה מכוסה**, או **מכוסה ובא ומצאה מגולה. הא** אם **מצאה כמו שהניחה, לא** חשש **טומאה**

---

76. וכל שכן שנפסלו המים מקידוש באפר פרה, דהא כל מעשי פרה אדומה במעלות טהרת הקודש הם נעשים. ד"חטאת קרייה רחמנא".

77. ומקצת המים שמקיאים אינם מתבטלים ברוב המים הכשרים, וכמו הדין במצה שנעשית שלא לשמה שהתערבה במצות שנעשו לשם מצת מצוה, שאינה יכולה להתבטל ולקבל דין של מצה לשמה כשמתערבת במצות אחרות שנאפו לשמה, וכמבואר באחרונים שביטול ברוב רק "מוריד דינים" ואינו "נותן דינים", ולכן אין המים שהקיאו יכולים לקבל שם מים חיים, כשמתבטלים ברוב המים החיים.

מפני טמא שנגע בה **איכא, ולא** חשש **פסולה** מפני נחש וחולדה ששתו ממנה **איכא,** כי בלא שתהיה ריעותא בפנינו על ידי שראינו בה שינוי, לא מתעורר לנו ספק כלל.

ואילו משום **ספק** דאיכא **במים מגולים** הן **אסורין,** אף כשהניחם מגולים ומצאם כמו שהניחם, שעל אף שאין לנו להסתפק עליהם, מכל מקום כיון דשהו המים בגילוי בכדי שיוכל נחש לשתות מהם — אסורים. **שמע מינה "המירא סכנתא מאיסורא".**

ומסקינן: **שמע מינה!**

תנן התם: ג' משקין אסורין משום גילוי: מים, ויין, וחלב, לפי שמשקין אלו, כשהן מגולין, דרך הנחש לשתות מהן.

כמה זמן **ישהו** המשקין כשהם מגולים, **ויהיו אסורין** מחשש ארס הנחש?

כשיעבור משך זמן שיש בו **בכדי שיצא הרחש** [השרץ, כלומר הנחש] **ממקום קרוב, וישתה** מהכלי.

ודנה הגמרא: **וכמה** הוא המרחק של "**מקום קרוב**"?

אמר רבי יצחק בריה דרב יהודה: כדי שיצא הנחש **מתחת אוזן הכלי וישתה.** דחיישינן שמא הנחש נמצא שם.

ומקשינן: וכי בהך פרק זמן קצר ד"יצא **וישתה"** בלבד איכא למיחש? **והא** אי אתא להתם נחש, הוי **קא חזי ליה** בחזרתו לחורו, ומדלא חזי ליה הא ודאי לא אתא.

ומשנינן: **אלא,** שיעור הזמן שבו הן נאסרין — אי עבר עליהם בגילויים שיעור זמן בכדי שיצא הנחש מתחת אוזן הכלי, **וישתה ויחזור לחורו** שתחת אוזן הכלי.

איתמר: השוחט בסכין בדוקה מפגם, ולאחר שחיטה לא בדקה מיד, ולאחר זמן **נמצאת פגומה**—

אמר רב הונא: אפילו אם לאחר שחיטה ולפני שבדקה **שיבר בה עצמות** כל היום, השחיטה **פסולה.** דלא תלינן שנפגמה הסכין מחמת ששבר בה עצמות לאחר שחיטה, אלא **חיישינן שמא בעור** הבהמה **נפגמה** הסכין קודם ששחט את סימניה. ונמצא ששחט בסכין פגומה, ומתנבלת הבהמה בהכי. כיון שלא נשחטים הסימנים אלא נקרעים על ידי הפגימה של הסכין. ורחמנא אמר "וזבחת".

ורב חסדא אמר: השחיטה **כשרה.** דכיון שקודם שחיטה בדק הסכין ומצאה נקיה מפגם, אמרינן **שמא בעצם** ששיבר בה לאחר שחיטה, **נפגמה.** ונמצא שבשעת שחיטה עדיין כשירה היתה.

ודנה הגמרא: **בשלמא רב הונא** דפוסל, מסתבר טעמיה. דהוא **כשמעתיה** אזיל, דמוקמינן לבהמה אחזקת איסורה. כמו דאמר לעיל ד"בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת". וכל שנולד ספק בכשרות השחיטה, אסרינן לה מספק, עד שיודע בודאי שנשחטה כראוי.

אלא רב חסדא, מאי טעמא מכשיר, וכיצד מפיק לה מחזקת איסור מספק?

ומשנינן: **אמר לך** רב חסדא: **עצם ודאי פוגם** את הסכין בשבירתו, אבל **עור** הבהמה **ספק**

פוגם ספק לא פוגם, ואם כן **הוי** עור **ספק** לסיבת הפגם, ועצם **ודאי** לסיבת הפגם, **ואין ספק מוציא מידי ודאי.** ולכך תלינן את הפגימה בשבירת העצם לאחר השחיטה ולא בחיתוך העור. משום שהכרעה זו של "אין ספק מוציא מידי ודאי", עדיפה על הכרעת חזקה.(78)

מתיב רבא לסיועיה לרב הונא: תניא: טמא **שטבל ועלה** מטבילתו, **ונמצא עליו** לאחר שעלה **דבר** שהוא **חוצץ** בטבילה, וספק אם בשעת טבילה כבר היה על גופו הדבר החוצץ וטבילתו פסולה, או שרק לאחר הטבילה דבקה בו אותה חציצה וטבילתו כשרה, הרי **אף על פי שנתעסק באותו המין** של הדבר החוצץ **כל היום כולו,** לאחר שטבל, **לא עלתה לו טבילה. עד שיאמר: ברי לי שלא היה עלי** חציצה **קודם לכן.**

וקשיא לרב חסדא דאמר "אין ספק מוציא מידי ודאי", **דהא הכא, דודאי טבל,**(79) **וספק הוה עליה ספק לא הוה עליה** חציצה בשעת טבילה. **ובכל** זאת, **קאתי ספק** חציצה **ומוציא מידי ודאי** טבילה.

ומשנינן: **שאני התם, דאיכא למימר: העמד טמא על חזקתו.** דהרי עד שטבל הוי ודאי טמא. ומוקמינן ליה אחזקה קמייתא, **ואימא לא טבל.**

ודחינן: **הכא נמי,** לגבי סכין, נימא **העמד בהמה על חזקתה,** שבחייה בחזקת איסור עומדת, **ואימר לא נשחטה** כראוי ותאסרנה.

ומשנינן: שאני הכא דכבר נפקא מחזקתה, שהרי **שחוטה** היא **לפניך.**

ושוב דחינן: **הכא נמי** גבי חציצה, **הרי טבל** הוא **לפניך,** ונימא דיצא מחזקת טומאה ראשונה.

ומשנינן: שאני התם, **דהא אתילידא ביה** בטובל **ריעותא,** שהרי נמצאת עליו חציצה, ושמא כבר בשעת טבילה הוי. ואין בפנינו טבילה ודאית שתוציאנו מחזקת טומאה. לפיכך, עדיין בחזקתו הראשונה קאי.

ושוב דחינן: **הכא נמי** גבי סכין, נימא דאין השחיטה מוציאה את הבהמה מחזקת איסורה, כיון **דאתילידא בה** בשחיטה **ריעותא,** על ידי פגימת הסכין.

ומשנינן: שאני הכא **דסכין איתרעאי,** אבל **בהמה** עצמה **לא אתרעאי.** וכיון דלאו בגופה ממש אתיליד ריעותא אלא בדבר אחר, לא דמי לטבילה. שהריעותא היא בגופו של הטובל. לפיכך, לא אתי ספק ריעותא דסכין ומוציא אותו מידי שחיטה ודאית. ותלינן דמחמת העצם נפגם הסכין.

מיתיבי: תניא: **שחט** בעוף **את הושט** [וסגי בעוף שחיטת סימן אחד בלבד] **ואחר כך נשמטה הגרגרת — כשרה.**

נשמטה הגרגרת ואחר כך שחט את הושט — פסולה [שהרי נטרפה בתחלה].

---

78. [ועוד יבואר לקמן, דאמרינן כן משום דאיתרע לחזקה].

79. כלומר, שודאי יש סיבה שתדבק החציצה לאחר הטבילה, כיון דנתעסק לאחר הטבילה באותו המין, ואילו החשש שנדבק קודם טבילה הוא רק ספק. **תוס'.**

שחט את הושט ואחר שחיטה **נמצא** שהגרגרת **שמוטה, ואינו יודע אם קודם שחיטה נשמטה**, שאז העוף הוא טריפה, או **אם לאחר שחיטה נשמטה** הגרגרת, אבל בשעת שחיטה עדיין כשר היה — **זה היה מעשה** שאירע, **ואמרו** חכמים: **כל ספק בשחיטה — פסול.** דבחזקת איסור קאי.

ודנה הגמרא: "**כל ספק בשחיטה**", לישנא ד"כל" **לאתויי מאי?**

לאו, לאתויי כהאי גוונא דסכין שנמצאת פגומה לאחר שחיטה, דגם בזה פסלינן מספק, ומוקמינן אחזקת איסור, וקשיא לרב חסדא.

ודחינן: **לא** להכי הוא דאתא. אלא **לאתויי ספק שהה** בשחיטה, או **ספק דרס** בשחיטה. דמוקמינן לה אחזקת איסור שעומדת בה מחייה. דבכהאי גוונא לא הוי ספק וודאי, ומודה רב חסדא בהא.

ומקשינן: **ומאי שנא** האי ספק דלא ידעינן אימתי נשמטה הגרגרת או ספק שהה וספק דרס, מספק שנולד בסכין שמכשיר בה רב חסדא?[80]

ומשנינן: **התם,** בגרגרת שנשמטה ובספק שהה או ספק דרס, **איתילידא בה ריעותא** בגופה של **בהמה**, אבל **הכא סכין איתרעאי,** אך **בהמה** עצמה **לא איתרעאי.** ואין ספק פסול חיצוני של הסכין מוציא מידי ודאי שחיטה של הבהמה שאין בגופה שום ריעותא.

ומסקינן: **והלכתא כוותיה דרב הונא**, שאם נמצאת הסכין פגומה לאחר שחיטה, השחיטה פסולה — **כשלא שיבר בה עצם** לאחר שחיטה. דאז ליכא למיתלי אלא שנפגמה בעור, קודם שחיטה.

והלכתא כוותיה דרב חסדא, שהשחיטה כשירה — **כששיבר בה עצם** לאחר שחיטה. דתלינן שנפגמה בעצם, משום דאין ספק מוציא מידי ודאי.

ומקשינן: מהך דאמרת דהלכתא כרב הונא היכא שלא שיבר, **מכלל** זה אתה למד **דרב חסדא** מכשיר **אף על גב דלא שיבר בה עצם.** ואיך אמר הכי? והא בהכרח דנפגמה בעור קודם שחיטה. דאם לא כן, **אלא במאי איפגים?**

ומשנינן: טעמא דרב חסדא דמכשיר אף היכא דליכא למיתלי בעצם, כי **אימא בעצם דמפרקת** שהיא מתחת הסימנים, **איפגים.** ולעולם לאחר שחיטת הסימנים נפגמה. ובהא לא סבירא לן כוותיה. דבכי האי גוונא לא הוי ספק וודאי, דאין יותר סבה לתלות ולומר שנפגמה בעצם המפרקת לאחר שחיטה מאשר לתלות בעור לפני שחיטה. אבל היכא ששיבר בה עצם לאחר שחיטה, הלכתא כוותיה. משום דבזה איכא יותר ודאות שיפגם בעצם ממה שיפגם על ידי העור קודם השחיטה.

הוה עובדא שנמצאה הסכין פגומה לאחר השחיטה, **וטרף רב יוסף עד תליסר חיותא** שנשחטו כולן באותה סכין, ולא בדקוה לסכין בין בהמה לבהמה.

---

80. והא כמו דבסכין תלינן בודאי פגם דעצם, כמו כן בספק שהה, יש לתלות בסתמא ששוחט

ודנה הגמרא: **כמאן** סבירא ליה לרב יוסף שהטריף את כולן?

האם **כרב הונא**, דאית ליה דתלינן שנפגמה בעור קודם השחיטה, ולכך פסל **אפילו בבהמה קמייתא?**

ודחינן: **לא** כן, אלא **כרב חסדא** אית ליה, דלא תלינן דנפגמה בעור אלא בעצם המפרקת, ופסל את כולן **לבר מקמייתא.** שהרי בבהמה הראשונה שנשחטה יש לתלות ולומר שנשברה הסכין בחיתוך עצם המפרקת, לאחר שכבר נשחטו הסימנים. אבל כל האחרונות ודאי טרפות הן אף לרב חסדא, כי שמא נפגמה הסכין כבר במפרקת של הבהמה הראשונה, והבהמות שנשחטו אחריה נשחטו בסכין פגומה.

ואי בעית אימא, לעולם סבירא ליה לרב יוסף **כרב הונא**, דתלינן הפגימה בעור.

דאי כרב חסדא דתלינן הפגימה בעצם המפרקת, אף בהמות בתרייתא לא היה לו להטריף.

דהא **מכדי מתלא תלינן** להתיר את שחיטת הראשונה. והרי ודאי נגיעת הסכין במפרקת אינה פוגמת יותר מהעור, לפי שאין מכה עליו בכוח, ואפילו הכי תלינן לקולא בבהמה הראשונה לומר שנפגמה הסכין בעצם המפרקת. ואם כן, **ממאי דבעצם דמפרקת דקמייתא איפגים**, ונטרפו כל האחרונות? **דלמא בעצם דמפרקת דבתרייתא איפגים,** לאחר שגמר לשחוט את כולן, ונמצא דכולן כשירות. (81)

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: רב כהנא מצריך בדיקותא לסכין, **בין כל חדא וחדא** בהמה, לבודקה שלא נפגמה.

ודנה הגמרא: **כמאן** סבירא ליה רב כהנא? האם **כרב הונא** דקאמר חיישינן שמא בעור נפגמה קודם שחיטה, והא דמצריך לבדוק בין בהמה לבהמה, זהו בשביל **למיפסל** בהמה **קמייתא**, אם תמצא פגימה לאחר שחיטתה?

ודחינן: **לא!** רב כהנא **כרב חסדא** סבירא ליה. ובהמה קמייתא תתכשר אף אי ימצא פגימה בסכין לאחר שחיטתה, דלא חיישינן לנפגמה בעור. והא דמצריך בדיקה בין הבהמות, הוא בשביל **לאכשורי בתרייתא.** שאם לא יבדוק עד לאחר גמר שחיטת כל הבהמות, ואז ימצא פגימה בסכין, יוטרפו כל האחרונות. דחיישינן שמא בעצם המפרקת של הראשונה נפגמה, קודם שחיטת האחרונות. אבל השתא דבדיק בין כל חדא וחדא ונמצאת הסכין כשירה, בידוע שלאחר שחיטה נפגמה, וכולן כשירות. (82)

ומקשינן: **אי הכי**, דחיישת לבתרייתא שמא הסכין נפגמה כבר — הא עדיין הוי קודם

כדרך השוחטין, שאין משהין ודורסין. **תוס׳.**

81. דהא גם בזה אית לן למימר ״אין ספק מוציא מידי ודאי״. משום שלומר שנפגמה בעצם מפרקת של בהמה אחרונה, הוא יותר קרוב לודאי, מלומר שנפגמה בעצם המפרקת של הראשונה. לפי שבבהמות ראשונות רגיל להזהר שלא לדחוק את הסכין בכח על המפרקת, כיון שעדיין צריך לשחוט את האחרות. אבל באחרונה לא חייש. **תוס׳.**

82. וסבירא לן השתא דהשוחט בהמות רבות

שחיטתן, ואם כן **תיבעי נמי בדיקת חכם** קודם שחיטה דכל חדא וחדא, ואמאי סגי לן בבדיקת השוחט?

ומשנינן: **עד אחד נאמן באיסורין.** שלכל יחיד ויחיד האמינתו תורה על איסור והיתר.(83)

ומשום הכי סגי בבדיקת שוחט, וסמכינן עליה.

ומקשינן: **אי הכי** דעד אחד נאמן באיסורין, **מעיקרא** קודם שחיטת הבהמה הראשונה **נמי לא** תיבעי בדיקת חכם, ותיסגי בבדיקת שוחט.

ומשנינן: **האמר רבי יוחנן: לא אמרו להראות סכין לחכם, אלא מפני כבודו של חכם!**

ודנה הגמרא: **מנא הא מילתא דאמור רבנן** "**אוקי מילתא אחזקיה**", שאין מוציאין דבר מחזקתו הראשונה עד שיודע לנו בודאות שנשתנה, בין להתיר ובין לאסור?

אמר רבי שמואל בר נחמני, אמר רבי יונתן: אמר קרא בפרשת נגעי בתים "**ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית, והסגיר את הבית שבעת ימים**". דבעינן שקודם יצא הכהן מכל הבית, ואחר כך יסגיר את דלתו.

והרי איכא שיעורא לנגע, שבפחות מ"כגריס" אין הנגע מטמא את הבית. ואם כן כיצד מטמא הכהן את הבית לאחר שיצא ממנו, והרי **דלמא אדנפיק** הכהן **ואתא** לחוץ **בצר ליה**, יחסר **שיעורא** דגריס, וכמאן דליתא דמי, ואין הסגרו הסגר!?

אלא לאו, הא דלא חיישינן להכי, הוא **משום דאמרינן אוקי** נגע **אחזקיה** הראשונה בשעה שראה אותו הכהן, שאז היה בו שיעור "גריס". ומכאן למדנו לכל התורה דאזלינן בתר חזקה דמעיקרא.

מתקיף לה רב אחא בר יעקב: והיכי מוכח מנגעי בתים דאזלינן בתר חזקה? **ודלמא** אין הכהן מסגיר את הבית, אלא **כגון שיצא** מהבית **דרך אחוריו** ופניו אל הנגע, **דקא חזי ליה** דלא חסר משיעורו עד **כי נפק** מהבית? דבכי האי גוונא ליכא למיחש למידי.

אמר ליה אביי: שתי תשובות בדבר זה שהקשה רב אחא.

חדא, דליכא לאוקמא ביוצא דרך אחוריו, משום **דיציאה דרך אחוריו לא שמה** "**יציאה**". וקרא קאמר "ויצא הכהן מן הבית".

ונמצאת הסכין פגומה, הרי אף לרב חסדא לא תלינן בעצם מפרקת של אחרונה בדוקא, אלא חיישינן שמא נפגמה בעצם מפרקת דראשונה. ואף על גב דמשנינן דרב כהנא אית ליה כרב חסדא — דיחויא בעלמא הוא. אבל אליבא דאמת, ודאי רב כהנא כרב הונא סבירא ליה למיפסל נמי בקמייתא. דהא מסקינן לעיל דהלכתא כרב הונא, [היכא דלא שיבר בה עצמות] ולא תלינן כלל בעצם מפרקת. **רש"י**.

83. **רש"י** כתב שמקור הדין הוא מדברי הכתוב [דברים יב] "וזבחת מבקרך ומצאנך". וכן כתיב "ושחט את בן הבקר", ומוכח שעל ידי שחיטת הבעלים אוכלים הכהנים, ולא הזקיקו הכתוב להעמיד שני עדים בדבר. שלא הצריכה תורה עדות של שני עדים אלא בממון או במיתת בית

ועוד: אם נמצא הנגע **מאחורי הדלת**, על הקיר שבו הדלת, הרי כשפותח את הדלת כדי לצאת מהבית נמצא הנגע מאחורי הדלת, ואז אין רואה את הנגע בשעת יציאתו אפילו אם יצא דרך אחוריו. ואם כן, בכי האי גוונא, **מאי איכא למימר?** והרי דלמא אדנפיק ואתא בצר ליה? אלא, בהכרח, משום חזקה לא חיישינן שמא ישתנה מצב הנגע.

וכי תימא, אכתי הכהן יכול לראות שלא חסר משיעורו עד שיצא, וכגון **דפתח ביה** בדלת **כוותא** [חלון] קודם הסגירו, שדרכו הוא רואה את הנגע מבחוץ,

ליכא למימר הכי. דהא **תנן** במסכת נגעים [ב ג]:

בית אפל [בית חשוך מחמת שאין בו חלונות], **אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו.** אין צריך לפרוץ חלון בבית, בכדי שיוכל הכהן לראות את הנגע, אלא הבית ישאר בטהרתו.

לפי שנאמר בתורה "כנגע נראה לי בבית", ומשמע "לי", ולא לאורי [או "לי", ולא לנרי], שאם הוא יכול לראות את הנגע רק על ידי אור הנר, אינו מחוייב להראות את הנגע אל הכהן, והבית טהור.

וכמו שאינו מחוייב להדליק נר בכדי שיוכל להראות את הנגע, כך אינו מחוייב לפרוץ חלון בבית כדי להראות את הנגע לכהן(84).

אולם, אם יש לבית חלונות אלא שהם נעולים, הרי הוא חייב לפתוח אותם, ולהראות לכהן את הנגע.

אמר ליה רבא לאביי: הא **דקאמרת** לשנויי, "**יציאה דרך אחוריו לא שמה יציאה**" אינו כן. שהרי **כהן גדול ביום הכפורים יוכיח** שיציאה דרך אחוריו שמה יציאה. **דהא כתיב ביה "יציאה".** דלאחר שמוציא כף ומחתה מבית קדשי הקדשים, כתיב "ויצא ועשה עולתו ואת עולת העם".

ותנן: "יצא, ובא לו דרך כניסתו". כלומר, שבשעת יציאתו יהיו פניו כלפי קודש

דין או בעריות, שלומדים בגזירה שוה "דבר דבר" מממון.

ובתוס' גיטין ב ב כתבו שלומדים את הדין שעד אחד נאמן באיסורין מנדה, דכתיב בה "וספרה לה שבעת ימים". ודרשינן וספרה "לה", לעצמה. שנאמנת על כך.

84. יש לעיין, איך ילפינן מכאן שאינו צריך לפרוץ חלונות, ולהראות לכהן את הנגע על ידי אור היום, הרי יתכן שכוונת התורה לומר שאור הנר אינו כשר לראיית נגעים, אך כאשר פורץ חלון הרי הוא רואה את הנגע לאור היום?

ומחמת קושיא זו הבין **הרש"ש**, שאור הנר כשר לראיית נגעים, אלא שנאמר בתורה, שאינו מחוייב להדליק את הנר כדי שהכהן יראה את הנגע, שרק כאשר נראה הנגע מעצמו בלא שום תוספת של מעשה, הרי הוא צריך להראות את הנגע לכהן. ואם כן, הוא הדין שאינו מחוייב לפרוץ חלון כדי שהכהן יראה את הנגע, שהרי הנגע אינו נראה מעצמו. ולפי זה כתב, שאם היה לו נר דלוק בבית, הרי הוא מחוייב להראות את הנגע לכהן, שהרי עכשיו נראה הנגע מעצמו, בלא מעשה נוסף, ואור הנר כשר לראיית נגעים

אך הקשה הרש"ש, שהגמרא במסכת מועד קטן [ח א] לומדת מהפסוק "לי" ולא לנרי, שאין רואים נגעים בלילה, והרי אור נר כשר לראיית

הקדשים, כדרך שנכנס. והיינו דרך אחוריו. ואפילו הכי קרינן ביה "ויצא".

ועוד אמר ליה רבא: הא **דקאמרת** דליכא לאוקמי בפתח ביה כוותא, משום דתנן **בית אפל אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו** — לאו ראיה היא מהתם.

דהני מילי— דפוטרין אותו אם אי אפשר לראותו — **היכא דלא אתחזק** לנו שיש כאן נגע. שעדיין לא ראה הכהן את מראהו, מאחר והבית אפל. **אבל היכא דאיתחזק** הנגע שהוא ראוי להסגר על פי ראיית הכהן — **איתחזק** כבר. ואין פוטרין אותו בכדי, אלא אם צריך לפתוח חלון בשביל לראות שלא נתחסר, פותחין.

ואם כן ליכא להוכיח מנגעים את דין חזקה, דאפשר דמיירי בכהאי גוונא, דפותח חלון בריר לן דלא נתחסר.

תניא דלא כרב אחא בר יעקב, דאמר שלא מוקמינן לנגע בחזקתו שלא נתחסר, אלא איירי ביצא הכהן דרך אחוריו, שרואה בו שלא נחסר עד שמסגירו, ולכך ליכא למילף מהכא דין חזקה.

דתניא [משנה במסכת נגעים יב ו, ובברייתא המובאת בנדרים נו ב]: נאמר בתורה בפרשת נגעי בתים [ויקרא יד] "**ויצא הכהן מן הבית**

נגעים, אלא שאינו מחוייב להדליק את הנר, ומדוע אסור לראות את הנגע בלילה על ידי נר?

והחזון איש [ד ה] כתב, שעיקר הפסוק בא לומר שאין צריך לפתוח חלונות, ומזה יודעים שאור הנר אינו כשר לראיית נגעים, שאם אור הנר היה כשר לראיה, הרי גם בלי לפתוח חלון יצטרך לראות את הנגע. ולכן אפשר ללמוד מזה שגם בלילה לא רואים את הנגע על ידי אור הנר. אך לכאורה יש לתמוה, היכן כתוב בפסוק שאין צריך לפתוח חלון, אדרבא, עיקר הפסוק בא לומר שאין רואים על ידי נר?

וראה **בחברותא למסכת נגעים**, שם, שיתכן ליישב, שהפסוק מדבר על האדם שנראה בביתו הנגע, וכשהוא בא אל הכהן, הרי הוא אומר לו "כנגע נראה לי בבית", ועל זה דורשים "לי" ולא לנרי, שאם יכול לראות את הנגע דוקא על ידי אור הנר, אינו צריך לבא כלל אל הכהן. ואם כן, יודעים מזה שני דברים: האחד, שאור הנר אינו כשר לראיית נגעים, והשני, שאינו צריך לפתוח חלונות, שהרי אם אור הנר היה כשר, או שהיה צריך לפתוח חלונות, הרי הוא היה צריך לבא לכהן גם כאשר נראה הנגע לו רק על ידי נר, והכהן יראה את הנגע על ידי נר, או על ידי שיפרוץ חלון ויראה לאור היום. ולפי זה מבוארת הגמרא במסכת מועד קטן שילפינן מכאן גם שלא רואים נגעים בלילה, שהרי אור הנר פסול לראיית נגעים.

המשנה אחרונה ביאר, שעיקר הפסוק בא לומר שאין רואים על ידי אור הנר, ומשום כן, גם לא רואים נגעים בלילה. ומה שאין צריך לפתוח חלונות, זה יודעים מסברא, משום שזה נחשב כמו בית הסתרים, שהרי זה מקום שלא נראה לכהן, ודין בית הסתרים נלמד כבר ממקור אחר, כמבואר במסכת נגעים [ו ח].

רש"י במסכת סנהדרין [צב א] כתב, שהמקור שאין צריך לפתוח חלונות הוא מלשון הפסוק "נראה", שמשמע נראה מעצמו, ולא על ידי שיפתח חלון, ולפי זה יתכן לומר, שיש שתי דרשות, מ"נראה" למדים שאין צריך לפתוח חלון, ומ"לי" למדים שאור הנר פסול לראיית נגעים, וכמו שדורשת הגמרא במסכת מועד קטן. וראה **בפירוש המשנה להרמב"ם**.

אל פתח הבית, והסגיר את הבית שבעת ימים".

יכול ילך הכהן לאחר ראותו את הנגע, **לתוך ביתו**, ויחזור אחר כך לבית המנוגע **ויסגיר** דלתו?

תלמוד לומר "אל פתח הבית", שבצאתו מן הבית יסגירנו.

אי פתח הבית, יכול יעמוד תחת המשקוף של הבית המנוגע, ושם **יסגיר** אותו?

תלמוד לומר "ויצא הכהן **מן הבית"**, עד שיצא מן הבית כולו!

הא כיצד הוא מסגיר?

עומד בצד המשקוף[85], מבחוץ, **ומסגיר.**[86]

ומנין שאם הלך לתוך ביתו והסגיר, או שעמד בתוך הבית [דהיינו, תחת המשקוף] **והסגיר** — שבדיעבד **הסגרו מוסגר**?

תלמוד לומר: "והסגיר את הבית", שמשמע, **מכל מקום!** [87] וקשיא לרב אחא. דהא בגוונא דהלך הכהן לביתו, הרי נסתר הנגע מעיניו, ואפשר דעד דמטי לביתו וחזר בציר ליה משיעורו. ובהכרח, דמשום דמוקמינן ליה לנגע אחזקתו הוא. ומזה דרבתה תורה מ"והסגיר הכהן את הבית" מכל מקום, שפיר איכא למילף דין חזקה.

---

85. **בתורת כהנים** מבואר, שבדיעבד אם הסגיר אותו קודם שיצא מהבית הרי הוא מוסגר, וזה רק דין לכתחילה. **וברמב"ם** כתב שלא יסגיר הכהן והוא בתוך ביתו, ולא בתוך הבית המנוגע, או תחת המשקוף, אלא בצד הפתח. ואחר כך כתב, שאם עמד תחת המשקוף, או שהלך לביתו והסגיר, הרי זה מוסגר, ולא כתב שאם הסגיר כשהוא בתוך הבית שהוא מוסגר, ודייק **המשנה למלך** שם, שדוקא תחת המשקוף מרבינן שזה חל בדיעבד, אך בתוך הבית המנוגע אף בדיעבד זה לא חל.

וכן מבואר **בתוספות** במסכת נדרים, שכתבו שהיה צד לומר שיוכל הכהן להסגיר כשהוא עומד תחת המשקוף. אך לא היה צד שיוכל להסגיר כשהוא בתוך הבית, שהרי צריך הוא לצאת מהבית, כלומר, שכל ענין ההסגר הוא לסגור את הבית, ואם הוא נשאר בתוך הבית, וסוגר את הדלת כשהוא נשאר בפנים, זה לא נחשב להסגר כלל. [אך לדעת המשנה למלך שלא מדובר על סגירת הדלת, לא יתכן לבאר כך, אלא כתב המשנה למלך, שצריך לקיים אף בדיעבד את עיקר הפסוק "ויצא מן הבית", שלכל הפחות יצא מתוך הבית, אף שהוא עומד תחת המשקוף].

וכן משמע **מרש"י**, שפירש את הברייתא ומניין שאם הלך לתוך ביתו והסגיר, או שעמד בתוך הבית והסגיר שהסגירו הסגר, וכתב רש"י בתוך הבית היינו תחת המשקוף. ומשמע שדוקא תחת המשקוף מועיל ההסגר, ולא כאשר נשאר הכהן בתוך הבית.

אכן לגירסת **הר"ש** בתורת כהנים מבואר, שאפילו אם עמד בתוך הבית ממש בדיעבד זה מועיל, שהרי הר"ש גרס גם בתוך הבית וגם תחת המשקוף. וכן כתב **המאירי** במסכת חולין שם, וכן דעת **המהר"י קורקוס**.

86. **התפארת ישראל** כתב, שאין צריך לעמוד סמוך לפתח הבית, אלא שלא יבא לביתו, אך בכל הדרך לביתו יכול להסגיר לכתחילה. אמנם מדברי הראשונים לא משמע כן.

87. יש לעיין, כיצד יכול הכהן להסגיר את דלת

יא-א **ורב אחא בר יעקב** יתרץ לך: הא דמסגירו הכהן מתוך ביתו, מיירי **כגון דקיימי דרא** [שורה] **דגברי** מהבית המנוגע עד לבית הכהן. וזה שעומד במפתן הבית המנוגע אומר לזה שאחריו, וכן הלאה, **אמרי** זה לזה "**לא בצר**" הנגע, "**לא בצר**", "**כדקאי** — **קאי**", עד שמגיעה השמועה לכהן בביתו, ועל פי זה מסגירו.

ודנה הגמרא: **מנא הא מילתא דאמור רבנן "זיל בתר רובא"**!?

ותמהינן: **מנלן**?! מאי קא מיבעיא לך? והא מקרא מפורש הוא, **דכתיב "אחרי רבים להטות"**!?

ומפרשינן: **רובא דאיתא** קמן, **כגון ט' חנויות** המוכרות בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבילה, ונמצא בשר בעיר, ואין ידוע מאיזו חנות הוא פרש.

וכן **סנהדרין**, שי"ב דיינים מזכים את הנידון,

הבית המנוגע כשהוא נמצא בבית שלו? ותירצו **הראשונים במסכת נדרים** [נו ב], שהוא יכול להסגיר את הבית על ידי חבל ארוך, או על ידי שליח, [כלומר, שהכהן צריך לסגור את הדלת בעצמו, אלא ששלוחו של אדם כמותו, וראה בתפארת ישראל שדן, האם השליח צריך להיות כהן], וחידשה התורה, שלכתחילה יעמוד הכהן בעצמו סמוך לפתח הבית.

ורש"י כאן כתב, שהפסוק ממעט שהכהן לא ילך לביתו ויחזור להסגיר את הבית, אלא שהוא יסגיר את הבית מיד. ואחר כך כתב רש"י [לגבי שבדיעבד חל ההסגר גם בביתו], שמדובר באופן שהסגיר על ידי חבל ארוך. ועיין **במהרש"א** שרש"י כתב כן לרבותא, שלכתחילה לא ילך לביתו, אפילו אם יחזור אחר כך להסגיר, ובדיעבד זה חל אפילו אם הסגיר מביתו על ידי חבל ארוך. וראה **במים טהורים** למסכת נגעים שיישב את דברי רש"י באופן אחר.

אכן **המשנה למלך** [פי"ד ה"ה] כתב, כי מה שאמרה התורה שצריך להסגיר את הבית, אין הכוונה שהכהן יסגור את הדלת, אלא שהכהן יגיד שהבית מוסגר, וזהו ההסגר, ואינו צריך לסגור את הדלת כלל, ואת האמירה הרי הוא יוכל לעשות בכל מקום, ואין צריך להעמיד שהוא הסגיר על ידי חבל ארוך או על ידי שליח.

והוכיח כן **מהרמב"ם** שכתב, שגם בכדי לפטור ולהחליט, צריך שהכהן יצא לפתח הבית, ואם נאמר ככל הראשונים, שמדובר לסגור את הדלת, מנין להרמב"ם שגם לפטור ולהחליט צריך לצאת מהבית, אולי כל מה שהתורה הצריכה לצאת לפתח הבית זה בכדי לסגור את הדלת!? אלא מוכח שמדובר על אמירת הכהן, ולכן אין חילוק בין להסגיר לבין להחליט ולפטור. [**והמהר"י קורקוס** כתב, כי מה שכתב הרמב"ם שגם להחליט ולפטור צריך לצאת מהבית, כתב כן אגב גרדא, שהרי ודאי אין צריך לצאת מהבית אלא בכדי להסגיר, ולא בשביל להחליט ולפטור, וזה שלא כהמשנה למלך].

ומדברי הראשונים שהוצרכו ליישב, שמדובר על ידי חבל או על ידי שליח, מבואר שהסגר הכוונה שהכהן יסגור את הדלת, וכמו שכתב **החזון איש** [ג י], אכן טומאת ההסגר חלה באמירת הכהן, ולא בסגירת הדלת, אלא שהוא נחשב למוסגר [לגבי שלא דנים אותו באמצע שבוע] רק מסגירת הדלת, וכמו שכתב החזון איש שם, שיש שני שלבים בהסגר. והדין שצריך הכהן לצאת לפתח הבית נאמר על סגירת הדלת, ויתכן שאת האמירה יוכל לעשות בתוך הבית. ועיין בהרחבה **בחברותא למסכת נגעים**.

וי"א דיינים מחייבים אותו.[88]

כל כהאי גוונא **לא קמיבעיא לן** מנא לן דאזלינן בתר רובא. שהרי הכתוב "אחרי רבים להטות", מדבר בדיינים, שניכר ועומד לפנינו רוב הדעות המזכות כנגד מיעוט הדיעות המחייבות, ואמרה תורה להכריע אמיתות הדין על פי הרוב. ומכאן ילפינן נמי לתשע חנויות המוכרות בשר שחוטה ואחת בשר נבילה, שיש בהן רוב הניכר לפנינו לעומת החנות האחת המוכרת בשר נבילה.

כי קמיבעיא לן: רובא דליתא קמן, כגון יבם **קטן** ויבמה **קטנה**, שאמרו חכמים "יגדלו זה עם זו", ולא חיישינן שמא ימצא הקטן סריס לכשיגדל, והקטנה איילונית [שאז אין בהם מצות יבום, דרחמנא אמר "להקים שם לאחיו" והני לאו בני הקמת שם נינהו, ונמצא דפוגע בערות אשת אחיו שלא במקום מצוה], אלא אזלינן בתר רוב שאינן סריסין ורוב שאינן איילוניות. והרוב הזה הרי אינו רוב הקיים ועומד לפנינו, אלא הוא מאומד הדעת על פי טבעו של עולם, ועל רוב שכזה מיבעיא לן — **מנלן** דאזלינן בתריה?

אמר רבי אלעזר:

[סימן זמן שבח מכנש].

אתיא מרישא [מהראש] **של עולה**, שקרב למזבח כמו שהוא מבלי שבודקים אותו להווכח שאין בו סימני טריפה, אלא סמכינן על הרוב הטבעי של בהמות כשרות.

דאמר קרא בעולה "**ונתח אותה לנתחיה**". ודרשינן: "**אותה לנתחיה**", **ולא** ינתח את **נתחיה לנתחים** נוספים. לפיכך, אינו יכול לחצות את הראש ולבדוק את קרום המוח.

ואם כן, **ניחוש שמא ניקב קרום של מוח**, ומי"ח טריפות הוא. ואין טריפה ראויה למזבח, כדממעטינן מקרא ד"מן הבקר",

---

88. בתחילת פרק המניח [בבא קמא כז ב] אומרת הגמרא שאין הולכים בממון אחר הרוב, ומבארים שם התוספות את החילוק בין רוב של דיינים לרוב בממון, שבבית דין אין מתחשבים כלל במיעוט, ובממון יש להתחשב בו. ונאמרו באחרונים כמה ביאורים בחילוק הזה.
והקשו האחרונים, מדוע במכה אביו הורגים את הבן המכה ואין אומרים שמא אינו אביו, מפני שהולכים אחר הרוב ורוב בעילות הלך אחר הבעל, והרי ישנו מיעוט כנגד הרוב, וביאר **בשב שמעתתא** [הובא גם בקונטרס הספיקות, ועיין להלן], שבמקום שיש הכרעת רוב קודם שמתעורר הספק, כבר הוקבע האיסור, ומשום כך כיוון שהוכרע כבר שזה אביו הרי הוא נהרג עליו. אבל כשיש ספק, אין הרוב מכריעו משום שהמיעוט עומד נגדו.

ובקונטרס הספקות [ו ג] נקט, שיש חילוק בין רוב שבא להוציא ממון לרוב בנפשות, משום שבממון קיימא לן העמד ממון בחזקתו, וחזקת המוחזק מתנגדת לרוב, אבל בנפשות, אין האדם נקרא מוחזק בגופו, הילכך במכה אביו, כיוון שיש רוב שזה אביו, ואינו מוחזק בגופו, נהרג עליו.

ובקונטרס דברי סופרים [ה ב] הוסיף, שבדיני ממונות, שהדין הוא בין אדם לחבירו, שייך לטעון מוחזקות, אבל בדיני נפשות, שהם בין אדם למקום, לגבי גבוה אין האדם מוחזק לא בגופו ולא בממונו. ומה שמצינו שבבית דין הולכים אחר רוב הדיינים בין בדיני נפשות ובין בדיני ממונות, ואין הולכים אחר המוחזק, היינו

להוציא את הטריפה.

אלא לאו, על כרחך, הא דלא חיישינן לזה, הוא **משום דאמרינן: "זיל בתר רובא".**

ורוב בהמות אינן טריפות, ואף שאין הרוב עומד לפנינו, אלא הוא רוב שבטבע.

ומכאן למדנו לכל התורה כולה דאזלינן בתר רובא, אף ברובא דליתא קמן.

ודחינן: **וממאי** דסמכינן ארובא ?דלמא אכן אין מקטירין את העולה עד **דפלי** [שמבקע] **ליה** לראש העולה באופן שאינו מחלקו לשני חלקים, **ובדק ליה** לקרום המוח.

ואי קשיא לך, והא אין לעשות כן **משום** דרשה ד"**אותה לנתחיה, ולא נתחיה לנתחים**" — לא קשיא, **דהני מילי** דאסור — **היכא דחתיך ליה לגמרי** לשני נתחים. **אבל היכא** שחותכו ואינו מבדילו לשניים, **דאכתי לייף** [מחובר], **לית לן בה** להך איסורא, ומותר לעשות כן. ואם כן, ליכא ראיה דסמכינן על הרוב.

מר בריה דרבינא אמר: אתיא דין רוב **משבירת עצם בפסח. דאמר רחמנא** בקרבן פסח "**ועצם לא תשברו בו**"! ואסור לשבור את עצם הגלגלת. ואם כן **ניחוש שמא ניקב קרום של מוח,** והיאך מותר לאוכלו, והא ספק טריפה הוא?

אלא לאו, משום דאמרינן "זיל בתר רובא" דבהמות שאינן טריפה. ומכאן למדנו דין רוב לכל התורה.

ודחינן: **ממאי** דלא בדקינן ליה? **דלמא דמנח גומרתא** [גחלת] עליה, **וקלי ליה** לעצם הגולגולת, ואחר שנשרפת, מצי **בדיק ליה** לקרום, ולעולם לא סמכינן ארובא. ומותר לעשות כן, שהרי שנינו שלא חשיב שבירת עצם בקרבן פסח בהכי.

כדתניא: המחתך בגידים של קרבן פסח, אף על פי שקשין כעצמות, **והשורף בעצמות — אין בו משום שבירת עצם.**

רב נחמן בר יצחק אמר: אתיא דין רוב **מאליה** של שלמי כבש, שקריבה האליה בשלימות על המזבח עם האימורים בלא שינתחו אותה, על אף שעובר דרכה חוט השדרה שמתחיל מהמוח ומסתיים באליה. ואסור לנתחה, אלא הרי היא קריבה למזבח בשלמות, משום **דאמר רחמנא** [ויקרא ג] "**חלבו — האליה תמימה.** לעמת העצה — יסירנה. וכיון שאי אפשר לחותכה, **ליחוש שמא נפסקה חוט השדרה** העובר בה, ונעשית טריפה בהכי. שהרי לא מצינו

משום שבכח הבית דין להוציא מחזקת הבעלים, ואין החזקה נחשבת ככח המצטרף למיעוט הדיינים.

השב שמעתתא [ד ח] כתב בדעת התוספות, שרק בבית דין מצינו שהולכים אחר הרוב, וכביאורו של הגט פשוט, שהמיעוט כמאן דליתא. אבל מה שמצינו שהורגים את מכה אביו או הבא על הקטנה אינו משום שהולכים אחר הרוב בנפשות, אלא משום שכבר הוקבע הדין שזה אביו קודם שעשה את המעשה, ואומנם הדין נקבע על פי הרוב, אבל אחר שנקבע כך ובא אדם והכה את אביו הרי הוא עושה מעשה שכבר הוכרע לאיסור והורגים על כך, מה שאין כן במוכר חבית, שהרוב בא עכשיו להכריע האם מכר כד או חבית, לא מצינו שרוב יכול להכריע ספקות, ודין ממון ונפשות שווה.

לבודקה.

אלא לאו, לא חיישינן להכי, **משום דאמרינן "זיל בתר רובא".**

וכי תימא לדחות, **דמתתאי פסק לה** לאליה [שחותכה לא בתחלתה ממש, אלא מחוץ למקום הקרוי "בין הפרשות", שהוא כנגד הירכיים, ששם מסתיים חוט השדרה]. ומשם ועד קצה הזנב היא ה"אליה", ותו לא, ולכן אינה טעונה בדיקה לפי שהחוט העובר בה אין לו כבר דין שדרה. ואפילו אם נפסק שם אין הבהמה נטרפת בכך. ורק ממנה ולמעלה עד המח בעינן שלא יפסק, והתם שפיר מצינו למיבדקיה — הא ליכא למימר הכי.

שהרי "**לעומת העצה** יסירנה" **אמר רחמנא.** ו"עצה" לשון כליות הוא. [כדאמרינן "הלב מבין והכליות יועצות"]. ומשמע, שתחלת האליה היא **ממקום שהכליות יועצות.** והתם עדיין מ"בין הפרשות" ולפנים הוא, ודין שדרה לו. ואם נפסק שם החוט, נטרפת הבהמה בכך.

ומאחר שאי אפשר לקורעה, כדי לבדוק אם לא נפסק בה חוט השדרה, דהא "תמימה" בעינן, שפיר מוכח דסמכינן על רוב בהמות כשירות.

ושוב דחינן: ואכתי **ממאי** דלא בדקינן לה? **דלמא דפתח לה** לאליה **ובדיק לה. ואי משום "תמימה"** אי אפשר לפותחה, הרי **הני מילי** דאסור, דוקא **היכא דחתכה לגמרי** ומפרידה לשני חלקים. **אבל היכא** שפותחה באופן שאינה נבדלת לשניים לגמרי, **דאכתי לייף, לית לן בה** להאי איסורא! משום דאכתי "תמימה" מיקרי. ובכהאי גוונא מצי למיבדקה שלא נטרפה.

רב ששת בריה דרב אידי אמר: אתיא דין רוב **מעגלה ערופה. דאמר** בה **רחמנא** [דברים כא] "וכל זקני העיר ההיא הקרובים אל החלל ירחצו את ידיהם על העגלה הערופה בנחל", ודרשינן: "**הערופה**" — **כשהיא שלמה,** שכך **תיהוי** לעולם, כמו שהיתה בשעת עריפה. (89)

וכיון שאי אפשר לחותכה ולבודקה, **ליחוש דלמא טריפה היא.**

אלא לאו, אינה צריכה בדיקה, **משום דאמרינן "זיל בתר רובא".**

וכי תימא דלאו משום דסמכינן ארובא הוא, אלא בין כך אין צריכה בדיקה, משום **דמאי נפקא מינה** אי טריפה היא או לא, דהא לאו קרבן היא — ליכא למימר הכי.

דהא אמרי דבי רבי ינאי: עגלה ערופה אסורה בהנאה, משום ד"**כפרה**" **כתיב בה** בעגלה ערופה, **כמו בקדשים.** שנאמר בה "כפר לעמך ישראל וגו' ונכפר להם הדם". (90)

---

89. ואף באופן דלייף אין לחותכה, דכשעת עריפה בעינן לה. וכן לקמן בפרה אדומה. **תוס'.**

90. כתב **רבינו גרשום** "וצריך שלא יהא בו מום, כקדשים". ובספר הערות להגרי"ש אלישיב [כתב יד] העיר שזו טעות סופר, דאמרינן להדיא במסכת סוטה שעגלה ערופה יכולה להיות בעלת מום, דכתיב בפרה אדומה "אשר אין בה מום", וממעטים מהמילה "בה", בה, ולא בעגלה ערופה.

והוא הדין דאית לן למילף לענין טריפה. דכשם שטריפה פסולה למזבח, כן פסולה ב"עגלה ערופה".[91]

ובהכרח, משום דסמכינן ארובא לא חיישינן להכי. ושפיר מוכח מהכא דין רוב.

רבה בר רב שילא אמר: אתיא דין רוב **מפרה אדומה. דאמר** בה **רחמנא** "**ושחט** אותה לפניו", ובפסוק שלאחריו נאמר "**ושרף** את הפרה לעיניו. ודרשינן, **מה שחיטתה כשהיא שלמה, אף שריפתה כשהיא שלמה.** וכיון שאי אפשר לחותכה ולבודקה קודם שריפתה, **ליחוש דלמא טרפה היא.**

אלא לאו, זה שאין צריכה בדיקה, הוא **משום דאמרינן "זיל בתר רובא".** ורוב בהמות כשירות הן.

וכי תימא לדחות, דהא דלא בעינן בדיקה הוא משום דלאו קרבן היא, ולכן **מאי נפקא מינה** אי טריפה היא או לא — ? ליכא למימר הכי.

דהא "**חטאת" קרייה רחמנא.** כדכתיב בה "למי נדה, חטאת היא". וילפינן מינה שדין פרה אדומה הוא כדין קדשי מזבח, על אף שהיא קדושה בקדושת בדק הבית. וגם לענין שטריפה פוסלת בה הרי היא כקדשי מזבח. ושפיר מוכח מינה דין רוב.

רב אחא בר יעקב אמר: אתיא דין רוב **משעיר המשתלח** של יום הכיפורים. **דרחמנא אמר "ולקח את שני השעירים".** ודרשינן, **שיהיו שניהם** שני השעירים [השעיר לה' והשעיר לעזאזל] **שוים.**

וליחוש דלמא חד מינייהו השעיר לעזאזל, **טרפה הוא** ולא מצי לכפר. יא-ב

אלא לאו לא חיישינן לטריפה **משום דאמרינן "זיל בתר רובא".**

וכי תימא לדחות, דכיון דאינו עולה למזבח

---

91. כאן בסוגיא, הובא הדמיון של עגלה ערופה לקדשים לענין טריפה, ואילו במסכת **זבחים** ע ב הובא הדמיון הזה לענין טהרת העגלה, על אף שנערפה ולא נשחטה. ובמסכת מגילה כא ב ילפינן נמי מהאי קרא דכל היום כשר לעריפתה. **ובקידושין** נז א הובאה דרשא זו לאסור את העגלה בהנאה. ולשון רש"י שם "דירידתה לנחל, היא הגורמת לה שם עריפה, ואוסרתה".

ובנתיבות הקודש הקשה, הא אמרינן בקידושין שלא מצינו בעלי חיים אסורין, והיאך אסרינן עגלה מחיים? וביאר, שהורדתה של העגלה לנחל איתן זהו תחילת מעשה עריפה, ועל ידי מעשה נאסרין בעלי חיים אפילו מחיים.

אלא דהקשה מדברי **הרמב"ם** [פ"י מרוצח ה"ו] הפוסק שאף אם לא נערפה, אם מתה או נשחטה אחר ירידתה, הרי היא אסורה, ותקבר. ומשמע שהירידה של העגלה לנחל איתן הוא דין גמור שאוסר אותה, ולא בגלל ש"התחיל" מעשה עריפה. והביא משמיה **דהגרי"ז** בביאור הדבר, כיון שנאמר בעגלה "והורידו" זקני העיר את העגלה אל נחל איתן, אמרה תורה שירידתה אוסרתה.

[ויתכן מקור נפלא לדברי הגרי"ז מהירושלמי סוטה מג ב האומר, "מאימתי היא נאסרת? "והורידו" — משעת הורדה].

ובמנ"ח [מצוה קס"א] כתב שאם ערף את העגלה ונמצאת טריפה, היא מטמאת. והביא **שהמל"מ** [פ"ג מאבות הטומאה הי"ג] נסתפק בזה, והביא שזו איבעיא בירושלמי האם עריפת עגלת טריפה מטהרת מטומאה.

מאי נפקא לן מינה אי טרפה הוא, והא לא אכפת לן בהכי — ליכא למימר הכי.

דהא תניא: **אין גורל קובע** את השעיר להשתלח **לעזאזל אלא בדבר** [בשעיר] **הראוי לשם.** שהרי בשעת הגורל אין ידוע איזה יעלה לשם ואיזה לעזאזל, ולכך בעינן שיהיו שניהם ראויים לשם. ואם אחד מהם הוא טריפה הרי כשם שאינו ראוי לשם, כן אינו ראוי לעזאזל. אלא ודאי, משום דסמכינן על רוב בהמות כשירות לא חיישינן לטרפה.

וכי תימא לדחות, **דבדקינן ליה** לשעיר לאחר דחייתו לצוק, וחזינן דלאו טריפה הוא — ליכא למימר הכי.

דהתנן: לא היה מגיע השעיר **למחצית ההר, עד שנעשה אברים אברים.** ואז כבר אי אפשר לבודקו אי טריפה הוי. דהא לא ידעינן אלו איברים נשברו בו מחיים, ואלו לאחר מיתה.

רב מרי אמר: אתיא דין רוב **ממכה אביו ואמו, דאמר בו רחמנא: קטליה!**

וליחוש דלמא המוכה **לאו אביו הוא,** כי שמא נתעברה אמו מאדם אחר. ואיך קטלינן ליה למכה אביו מספק?

אלא לאו, תלינן שאביו הוא **משום דאמרינן** "**זיל בתר רובא**", **ורוב בעילות** הן **אחר הבעל.** ואף שאומדן זה "רובא דליתא קמן" הוא, סמכינן עליו לומר שודאי נתעברה אמו מבעלה, שהוא אביו. ומכאן למדנו דין רוב לכל התורה.

ודחינן: **ממאי** דטעמא משום רוב הוא? **דלמא** זה שחייבה תורה מיתה במכה אביו, הוא דוקא **כגון שהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורים,** ושם עברתו אמו. ובאופן שכזה אין לחשוש שמא בא עליה אדם אחר, שהרי לבדם היו עד שהוכר העובר.

ודחינן: **אפילו הכי** יש לחשוש שמא הזדמן שם אדם אחר וזינתה עמו, משום שיש כל כי "**אין אפוטרופוס לעריות**", והיינו, שאי אפשר להבטיח שאשה לא תזנה. ובהכרח זה שהורגים את מכה אביו הוא רק משום שהולכים אחר הרוב.

רב כהנא אמר: אתיא דין רוב **מהורג את הנפש. דאמר רחמנא: קטליה** לרוצח.

וליחוש דלמא "**טרפה**" **הוה** הנרצח, ואין מתחייבים מיתה על רציחתו של אדם שהוא בגדר "טריפה", כי היות שאין בו חיות של אדם בריא, הרי "גברא קטילא" קטל הרוצח. ואיך קטלינן לרוצח מספק?

אלא לאו, לא חיישינן שמא הנרצח הוא טריפה, **משום דאמרינן זיל בתר רובא,** ורובא דאינשי לאו טריפה הוו.

וכי תימא לדחות, שלעולם לא סמכינן ארובא, אלא **בדקינן ליה** לנרצח שהוא אינו טריפה.

אי אפשר לומר כך, שהרי כדי לבודקו צריך לחותכו ונתחו, **והא קא מינוול** בחיתוכו. ואסור לעשות כן משום שאסור לבזות את גופת המת. ומוכח שפיר דקטלינן לרוצח מכח רוב, בלא בדיקה.

והגרי"ז בכתביו למסכת זבחים ע ב הוכיח שאם עורף עגלה טריפה הוא מטהרה מטומאת

וכי תימא לדחות, **שאף על פי שניוול הוא לנרצח לבודקו, מכל מקום, משום** חשש **איבוד נשמה דהאי** רוצח בחינם [אם אכן הנרצח הוא טרפה] **ניגוליה** לנרצח, ונחתוך את גופתו כדי לבודקו.

אפילו הכי מידי ספק לא יצאנו. כי, **וניחוש שמא במקום** שחתך **הסייף** של הרוצח את הנרצח **נקב הוה** בו כבר מקודם, ומכח אותו הנקב היה כבר הנרצח טריפה, ולעולם לא נוכל לברר זאת. אלא, בהכרח, דסמכינן ארובא.(92)

רבינא אמר: אתיא דין רוב **מעדים זוממין** שהעידו על פלוני שחייב מיתה והוזמו, **דאמר רחמנא** [דברים יט] "**ועשיתם לו כאשר זמם** לעשות לאחיו" **וקטלינן להו. וליחוש, דלמא הך** גברא **דאסהידו ביה** שנתחייב מיתה, **טרפה הוה.** ואם כן אינן חייבים מיתה, שהרי לא קרינן בהו "כאשר זמם", שהרי לא זממו להרוג אדם שלם אלא "גברא קטילא" בלבד.

אלא לאו, לא חיישינן לזה, **משום דאמרינן "זיל בתר רובא".**

וכי תימא לדחות, **דהכא נמי בדקינן ליה** לזה שהעידו בו שאינו טרפה — ליכא למימר הכי.

דהא תניא: ברבי אומר: עדים זוממין שהעידו על אדם שהוא חייב מיתה, והוזמו, הרי כל עוד **לא הרגו** בית דין את הנידון על פי עדותם, **נהרגין** הזוממין. **אבל אם כבר הרגו** לנידון, **אין** העדים זוממין **נהרגין.** דדרשינן "כאשר זמם" ולא "כאשר עשה". נמצא, שכל עיקר דין עדים זוממין הוא דוקא כאשר הנידון חי, ואם כן, כיצד ניתן לבודקו כשהוא חי אם הוא טרפה או לא? ובהכרח, דסמכינן ארובא.(93)

רב אשי אמר: אתיא דין רוב **משחיטה עצמה. דאמר רחמנא: שחוט ואכול! וליחוש, שמא במקום נקב** שהיה במקום שחיטה עוד מחיים **קא שחיט.** ונקובת הושט, ואפילו במשהו הרי היא טריפה. ואם כן לא מצינו לאכול בשר.

אלא לאו, לא חיישינן להכי, **משום דאמרינן "זיל בתר רובא",** ורוב בהמות אין בהן נקב, וכשירות הן.

אמר רב אשי: אמריתא להא שמעתא קמיה דרב כהנא. ואמרי לה יש אומרים כי **רב כהנא** אמר זאת **קמי דרב שימי. ואמר ליה: ודלמא היכא דאפשר** לברר הספק, **אפשר,** דהיינו, יש לבררו, ואין לסמוך על הרוב. ולפיכך צריך לבדוק כל בהמה ולברר שאינה טרפה מכל י"ח סוגי הטרפות.

נבלה.

92. ואין לומר דמחויב רק בגוונא שהטביעו בנהר וכדו' שלא נקבו כלל, דהא כתיב "בכלי עץ ובכלי ברזל ואבן". **תוס'**

93. בהערות הגרי"ש אלישיב [כתב יד] דן בשאלה אם מת הנידון מאליו, דמשמע שאין נהרגין עליו, שהרי יכולים לבדקו. ונראה שדבר זה שנוי במחלוקת, ותלוי בטעם שאם הרגו אין נהרגין. **רש"י** במכות כתב, משום דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות ל"אחיו", ומשמע שעדיין אחיו קיים. ומקשה עליו **הריטב"א** מהא דכתיב ביבם "להקים שם לאחיו", ומשמע

וכן לגבי יבום קטן וקטנה, אין לסמוך על הרוב. אלא יש להמתין לכשיגדלו ויתברר שאינם סריס או איילונית.

אבל **היכא דלא אפשר** לעולם לברר הספק, **לא אפשר!** ולכן, רק בכגון אלו דלעיל, שאין אפשרות לברר רק אז סמכינן ארובא.

דאי לא תימא הכי, לרבי מאיר דחייש למיעוטא, ואית ליה דקטן וקטנה אין מייבמין, משום דחייש בקטן שמא ימצא סריס, ובקטנה שמא תמצא איילונית, האם **הכי נמי דלא אכיל בישרא,** משום דחייש שמא במקום נקב קא שחיט, ולא סמכינן ארובא?

יב-א **וכי תימא,** אין **הכי נמי,** ולא אכל רבי מאיר בשר, תיקשי, הרי קרבן **פסח,** שצותה תורה על אכילתו, דכתיב "ואכלו את הבשר בלילה הזה", **וקדשים,** שהכפרה תלויה אף באכילתם, כדכתיב "ואכלו אותם אשר כופר בהם", **מאי איכא למימר?**

אלא בהכרח, שלרבי מאיר **היכא דאפשר** לברר, **אפשר. והיכא דלא אפשר, לא אפשר,** ואז סמכינן ארובא. אם כן, **הכי נמי** לדידן, אין ראיה מכל המקומות שהובאו לעיל שבכל ענין אזלינן בתר רובא, אלא דלמא, **היכא דאפשר אפשר, והיכא דלא אפשר לא אפשר.**

ולמסקנת הגמרא, לא נתבאר מקור דין "רובא דליתא קמן", במקום שאפשר לברר.(94)

אמר רב נחמן אמר רב: ראה אחד ששחט, הרי **אם ראהו מתחלה ועד סוף** השחיטה, **מותר לאכול משחיטתו. ואם לאו — אסור לאכול משחיטתו.**

ודנה הגמרא: **היכי דמי? אי דידע** ביה בשוחט **דגמיר** הלכות שחיטה, **למה לי שראה** אותו בשחיטתו?

ואי דידע ביה **דלא גמיר, פשיטא** דאם רואהו כששוחט מותר לאכול משחיטתו, שהרי רואה ששחט כדין. ואם אינו רואהו, פשיטא דאסור, דשמא שהה ודרס. ומאי קא משמע לן רב נחמן?

ומשנינן: **אלא** מיירי **דלא ידע** בשוחט **אי גמיר** הוא הלכות שחיטה, **אי לא גמיר.**

ואשמועינן רב נחמן דלא סמכינן לומר מסתמא גמיר הוא, עד שיהא מכיר בו שיודע לשחוט כדין.

ומקשינן: ואמאי בענין שיראהו? **לימא "רוב מצויין אצל שחיטה, מומחין הן",** ואף שאינו מכירו סמכינן אשחיטתו.

מי לא תניא: הרי שמצא תרנגולת שחוטה בשוק, או שאמר לשלוחו: צא שחוט! והלך השליח **ומצא** שאותו עוף כבר **שחוט** —

שקרוי אחיו אף שכבר אינו קיים. ולכן מפרש הריטב"א [וכן מפרש רש"י בשאר מקומות], שהלימוד הוא מדכתיב "ועשיתם לו כאשר זמם", ולא "כאשר עשה". ולפי זה, כשמת מאליו, עדיין הוא בכלל "כאשר זמם ולא כאשר עשה" אבל אם בעינן "ועדיין אחיו קיים", אזי אף כשמת מאליו הרי אין אחיו קיים.

94. וכתב **רש"י**, דהלכה למשה מסיני היא. עוד פירש, שמ"אחרי רבים להטות" ילפינן, בין דין

מותר לאכלו, מפני שחזקתו שהוא **שחוט** כדין.

אלמא, אף כי לא ידעינן מי שחטו, **אמרינן** "**רוב מצויין אצל שחיטה** — **מומחין הן**". ואם כן **הכא נמי לימא** "**רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן**". ואמאי אצריך רב נחמן לראות השחיטה?

ומשנינן: **לעולם,** איירי רב נחמן היכא **דידע** בשוחט **דלא גמיר.** והא דהוצרך לאסור, מיירי **כגון דשחט קמן חד סימן שפיר.** מהו דתימא, מדהאי סימן שחט **שפיר, הך** סימן השני **נמי** שחט **שפיר,** ואין צריך לעמוד עליו עד גמר השחיטה, **קא משמע לן** רב נחמן דלא סמכינן על שחיטתו, אלא אמרינן: **האי** סימן, **אתרמויי איתרמי ליה,** במקרה שנשחט כראוי, אבל **באידך** סימן אכתי איכא למיחש **שמא שהה** או **שמא דרס** בשחיטתו. לפיכך, בעינן שיראהו מתחלת השחיטה ועד סופה. **בעא מיניה רב דימי בר יוסף מרב נחמן: האומר לשלוחו "צא ושחוט", והלך** בעל הבית **ומצא** אותו **שחוט,** ואין ידוע מי שחטו, **מהו?** מי תלינן שנשחט על ידי השליח ומותר לאוכלו, או חיישינן שמא אחר שאינו מומחה שחטו, ואסור.

אמר לו רב נחמן: **חזקתו** שהוא **שחוט** כדין, ומותר.

ותו בעא רב דימי מרב נחמן: **האומר לשלוחו "צא ותרום** את טבלי", **והלך** בעל הבית **ומצא** את הטבל **תרום,** ואין בעל הבית יודע מי תרמו, **מאי?** מי תלינן שהשליח תרם, ותרומתו תרומה — או חיישינן שמא אחר תרם. וכיון דלא שלחו, אין תרומתו תרומה. וצריך לתרום שוב.

אמר ליה רב נחמן: **אין חזקתו תרום,** ועדיין טבל הוא.

וסבר רב דימי דהא דפשיט ליה לרב נחמן בשליח לשחוט ד"חזקתו שחוט", משום דאמרינן שודאי השליח שחט. ומשום הכי אקשי ליה:

ממה נפשך, אי סבירא לן **כי חזקה ששליח עושה שליחותו,** ולכן תלינן את השחיטה בשליח, **אפילו בתרומה נמי** נימא, דודאי השליח תרם, ואמאי קאמרת "אין חזקתו תרום"!?

ואי אין חזקה ששליח עושה שליחותו, ולהכי חיישינן שמא אחר תרם, **אפילו בשחיטה נמי לא** נסמוך על זה דהשליח שחט, וניחוש שמא שחט אחר שאינו מומחה!?

אמר ליה רב נחמן לרב דימי: **לכי תיכול עלה כורא דמלחא!** כשתמדוד לי כור מלח לשכרי, אתרץ לך. ודרך בדיחותא הוא.(95)

רוב דאיתא קמן, ובין רוב דליתא קמן. ותרוויהו מחד דינא הם.

95. **רש"י.** וכתב בהקדמה לספר "**שערי יושר**" בטעם הדבר שמצינו בכמה מקומות שביקשו חכמים מחבריהם השואלים אותם דבר הלכה, שיתנו להם לפני כן דבר מה או שישמשו אותם כדי שישמיעו להם את דבריהם, הוא לפי שהשומע דבר הלכה מחבירו שהוא כמותו, יש לו כלפיו חוש ביקורת הגורם לו לומר הפוך מחבירו, ומה גם בדבר שיש בו עומק, ויש חשש שלא יגיע השומע לאמת, לכן אמרו לשומע שישמשו כתלמיד לרב או שיעשה מצוותו, ובכך יכיר במעלתו, ואז יכנע אליו, ומכח זה ידע ויבין

וכן הוא ביאורא דהא מילתא: **לעולם** אית לן ש"**אין חזקה שליח עושה שליחותו**".

והא דאמרינן "חזקתו שחוט" אינו משום דתלינן שהשליח שחט בדוקא. אלא **בשחיטה**, אף **אי נמי אינש אחרינא שמע** את המשלח כיצד הוא מצווה לשלוחו לשחוט, **ואזל** איהו **ושחט** — השחיטה כשירה, כי **רוב מצויין אצל שחיטה, מומחין הן**.

אבל **תרומה**, מאחר שאין חזקה ששליח עושה שליחותו, חיישינן **דלמא אינש אחרינא שמע** אותו שאומר לשלוחו לתרום, **ואזל** איהו **ותרם**. ולא מהני תרומתו כיון דהוה **ליה תורם שלא מדעת** הבעלים. **והתורם שלא מדעת** הבעלים — **אין תרומתו תרומה**!

וטעמא דמילתא הוא, משום דשליחות בתרומה ילפינן מקרא ד"כן תרימו גם אתם תרומת ה'". דדרשינן, "גם" לרבות שלוחכם. ושליחות בתרומה היא דוקא מדעת בעלים. משום דמקישינן, מה "אתם" לדעתכם, אף שלוחכם לא מצי לתרום אלא מדעתכם.

ודנה הגמרא: **לימא**, הא ד"**רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן**" — פלוגתא **דתנאי היא**, אי סמכינן אהך רובא?

דתניא: הרי שאבדו לו גדייו ותרנגוליו, והלך ומצאן שחוטים, ואין ידוע אי נשחטו כראוי או לא — **רבי יהודה אוסר** את הבשר באכילה.

רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי מתיר את הבשר באכילה.

אמר רבי: נראין דברים של רבי יהודה האוסר — היכא **שמצאן** לגדיים השחוטין **באשפה**. משום דמוכחא מילתא שנתנבלו, שכן הדרך בנבילות, להשליכן לאשפה.

ונראין **דברי רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי** המתיר — היכא **שמצאן בבית**.

ומדברי רבי משמע, דרבי יהודה אף בבית אסר, ורבי חנינא מתיר אף באשפה.

ופליגי בכל גוונא.

מאי לאו, בהא קמיפלגי. דמר רבי חנינא **סבר, אמרינן "רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן"**. ומשום הכי מתיר. **ומר** רבי יהודה **סבר לא אמרינן "רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן"**. ומשום הכי אסר. דחיישינן שמא שחט מאן דלא גמיר.

אמר רב נחמן בר יצחק: לא בהכי קמיפלגי. **אלא דכולי עלמא** אית להו "**רוב מצויין אצל שחיטה, מומחין הן**". ולעולם, אם מצאן שחוטין **בבית, דכולי עלמא לא פליגי דשרי**, משום הך רובא. ואם מצאן **באשפה שבשוק, דכולי עלמא לא פליגי דאסור**.

משום דמוכחא מילתא דנתנבלו בשחיטה, מהא דהשליכום לאשפה.

כי פליגי במצאן **באשפה שבבית**.

מר, רבי יהודה **סבר, אדם עשוי להטיל נבלתו באשפה שבבית**. ואם הטילה שם

כי חברו משמיע לו דבר אמיתי, ויעמוד על עומק דבריו.

מסתמא נבילה היא, ואסורה.

ומר, רבי חנינא **סבר, אין אדם עשוי להטיל נבלתו באשפה שבבית.** דמשום דמסרח אינה מטילה אלא באשפה שבשוק. ומדאשכח לה בבית, ודאי נשחטה כראוי.

אמר מר: אמר רבי: נראין דברי רבי יהודה לאסור — היכא **שמצאן באשפה.**

ודנה הגמרא: **מאי** היא אותה" **אשפה"** שאסר בה רבי?

אילימא אשפה שבשוק —

הא אמרת דכולי עלמא לא פליגי בה **דאסור.** דהא מוכח דנבילה היא. ומהא דהוצרך רבי להכריע כדברי רבי יהודה, משמע דאיירי בגוונא דנחלקו בו רבי יהודה ורבי חנינא.

אלא לאו, פשיטא דאיירי רבי **באשפה שבבית.** דבזה הלכה כרבי יהודה דאסר, משום דאדם עשוי להטיל נבלתו שם.

אלא דאם כן תיקשי: **אימא סיפא,** ששנינו בה: ונראין **דברי רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי** להתיר, היכא **שמצאן בבית.**

מאי "בית" שהתיר בו רבי?

אילימא שמצאן **בבית ממש, האמרת דכולי עלמא לא פליגי** בהא **דשרי.** ומדברי רבי משמע דאף בזה פליגי.

אלא פשיטא, שהתיר רבי **באשפה שבבית.** ואם כן **קשיא** הא דאמר **רבי "נראין דברי רבי יהודה באשפה", אהא** דאמר **רבי "נראין דברי רבי חנינא בבית".** דהא מוקמת לתרוויהו בגוונא חדא, ותרתי דסתרי נינהו.

ומשנינן: **הכי קאמר** רבי: **נראין דברי רבי** יב-ב **יהודה** האוסר, **לרבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי,** בנמצאו **באשפה שבשוק.** לפי **שאף רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי לא נחלק עליו** על רבי יהודה **אלא באשפה שבבית. אבל באשפה שבשוק מודי ליה.** והיינו נמי דקאמר: **ונראין** דברי רבי חנינא באשפה שבבית. שאף רבי חנינא לא התיר אלא באשפה שבבית. ולא בא רבי להכריע בזה ביניהם, אלא לפרש מחלוקתם.[96]

שנינו במשנה: **הכל שוחטין חוץ מחרש שוטה וקטן שמא יקלקלו את שחיטתן.**

ומדייקת הגמרא: **שמא קלקלו,** דמשמע שהוא טעם לאסור שחיטתן בדיעבד, **לא קתני. אלא "שמא יקלקלו"** קתני, דמשמע שקודם השחיטה איירי.

אמר רבא: זאת אומרת, דמהאי טעמא ד"שמא יקלקלו", **אין מוסרין להן** לשחוט אפילו **חולין לכתחלה!** ואפילו בגדול עומד על גביהם, משום שמועדים הם לקלקל תמיד, ואיכא בזה משום "בל תשחית".[97]

---

96. ולהלכה פסקו **רוב הראשונים,** דאף ד"רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן", לא סמכינן על רוב זה אלא היכא במקום שאין השוחט לפנינו, או שאין ידוע מי שחט. אבל אם השוחט נמצא כאן, הרי לכתחלה בדקינן ליה אי גמיר או לא.

97. **רשב"א** לשיטת **רש"י.**

שנינו במשנה: **וכולן ששחטו ואחרים רואים אותם — שחיטתן כשרה.**

ואף שמבואר בריש פירקין שהמילה "וכולן" באה להביא כמה דינים, לכל מר כדאית ליה, מכל מקום, ודאי קאי נמי אחרש שוטה וקטן.

ודנה הגמרא: **מאן** האי **תנא** דמכשיר שחיטת חרש שוטה וקטן,[98] היכא שברור לנו ששחטו כדין, על אף שאין להם דעת לכוון לשם שחיטה, אלא הם מתכוונים לחיתוך בעלמא, דקסבר **דלא בעינן כוונה לשחיטה?**[99]

אמר רבא: רבי נתן היא.

דתני אושעיא, זעירא דמן חבריא, צעיר החבורה[100] של בני הישיבה: **זרק סכין** על מנת **לנועצה בכותל, והלכה ושחטה כדרכה** שחיטה כהלכה — **רבי נתן מכשיר** את השחיטה, אף שנעשתה בלא כוונה. **וחכמים פוסלין,** משום דשחיטה בעי כוונה.

ומוסיפה הגמרא: **הוא** אושעיא, **תני לה,** שנה את הברייתא הזאת, **והוא אמר לה** להלכה מדעתו, והכריע: **הלכה כרבי נתן.** דלא בעינן כוונה.

ומקשינן: ואיך מכשרינן לה לשחיטה על ידי זריקת הסכין גרידא? **והא בעינן** שיהא **מוליך ומביא** את הסכין על הצואר, ובזריקה איכא רק הולכה!?

ומשנינן: הכא במאי עסקינן, **שהסכין הלכה ובאה כדרכה.** וכגון שחתכה הצואר בהליכתה והמשיכה עד הכותל, ומכח הכאתה בכותל חזרה הסכין לאחור וחתכה שוב את הצואר. והיינו הולכה והבאה.[101] **אמר רבי חייא בר אבא: בעי רבי יוחנן:** האם **קטן יש לו מחשבה** ויודע לכוון לשם מאי עביד, ולפיכך כשר הוא לכל מילי

---

98. **הנודע ביהודה** [תנינא אורח חים סימן א] דן בשאלה, מדוע הקטן פסול לכתוב תפילין מפני שאינו בר קשירה, ובכל זאת הוא כשר לשחיטה, ולא אומרים שאינו בר זביחה, והרי לכאורה, כמו שהוא לא מחויב להניח תפילין, כך אינו מוזהר על איסור נבלה?

ואומר הנודע ביהודה, שהסיבה שהקטן נחשב בר זביחה היא מפני שאסור לספות לו נבלה בידים. מה שאין כן לגבי כתיבת תפילין, שאפילו קטן שהגיע לחינוך פסול לכתוב, מפני שמצות חינוך לתפילין היא רק מדרבנן.

99. כתב **המהרש"ל** שאם כיון השוחט במפורש שלא לשחוט שחיטה המתירה אלא לנחור את הבהמה, שחיטתו פסולה [יש"ש סימן יג].

ויש אחרונים [**אמרי בינה** דיני שחיטה סימן ז] שהבינו בדעתו, שאם מתכוין לשחוט אלא מתכוין שלא יהיה היתר לבהמה בשחיטה זו, שחיטתו כשרה, ורק אם מתכוין לנחור, וקרה ששחט כראוי, אז השחיטה פסולה, משום חסרון כח גברא. אך **העונג יום טוב** [סימן נז] הבין בדעתו שאף כוונה שלא להתיר פוסלת.

100. רש"י מפרש עוד פירוש, ש"אושעיא זעירא" היה שמו, והיה מבני החבורה. **והתוספות** מפרשים שחבריא זה שם מקום.

101. והוה מצי לשנויי בסכין ארוכה שיש בה כשיעור שני "מלוא צואר", דסגי בה הולכה

דבעינן בהו כוונה, וכגון שחיטת קדשים דבעינן בה כוונת "לשמה" — **או אין לו מחשבה**, ולאו בר כוונה הוא, ולכך הוא פסול לשחיטת קדשים.(102)

אמר ליה רבי אמי לרבי חייא בר אבא: **ותיבעי ליה** לרבי יוחנן אם יש מחשבה לקטן, אפילו במקום שיש **מעשה** עם המחשבה, שמוכיח המעשה על מחשבתו, אי מהני מחשבתו. וכגון עולה שעומדת בדרום העזרה, ואמר הקטן: הריני מביאה לצפון, שכן דינה לישחט שם! והביאה לצפון ושחטה. דהמעשה שמביאה לצפון מוכיח שמחשבתו לשם קדשים היא, וגם קאמר להדיא ששוחט לשם קדשים. ואמאי בעי רבי יוחנן דוקא במחשבה לבד בלא מעשה?

ואסיק רבי אמי לקושייתו: **מאי שנא** מחשבה עם **מעשה** בקטן **דלא קמיבעיא ליה**, ופשיטא ליה דאית ליה לקטן מחשבה עם מעשה — הלא הוא משום **דתנן "יש להם מעשה** המוכיח על מחשבתם", כמובא להלן, ואם כן, **מחשבה** גרידא בקטן, **נמי לא תיבעי ליה**, דהא ודאי אין לו מחשבה. דהא כיון דשמיעא ליה ההיא מתניתין, הא **דתנן** בה נמי "**אין להם מחשבה**".

דתנן במסכת כלים [יז טו]: **האלון והרמון והאגוז שחקקום תינוקות** ועשאום כלי, על ידי שניקבו בהם נקב בצידם ורוקנו את תוכנם, כדי שיוכלו **למוד** [למדוד] **בהן עפר, או שהתקינום לכף מאזנים**, הרי הם מקבלים תורת "כלים". ולכך אם נגעה בהם טומאה, הרי הם **טמאין, מפני שיש להן** לקטנים **מעשה** המוכיח על מחשבתם. כי במקום שמעשיהם מוכיחים על כוונתם, וגם אומרים בפה שלכך מתכוונים, וכגון הכא, שאומרים שמתכוונים לעשיית כלי, וגם עושים את הכלי במעשה — מחשבתם מחשבה!

אבל, **אין להם** לקטנים **מחשבה** היכא דליכא מעשה המוכיח עליה. יג-א

וכגון, אם מצא קטן קליפת אגוז, וחשב עליה לעשותה כלי למוד בו עפר, או אפילו אם כבר מדד בה, כיון שלא עשה בה מעשה, אין קליפת האגוז נחשבת כלי. ואף שגדול בר דעת עושה "כלי" במחשבה גרידא, וכדתנן "כל הכלים יורדין לידי טומאה — במחשבה", מחשבת קטן אינה מחשבה, כל היכא דליכא עמה מעשה. עד כאן לשון המשנה.

ואם כן, הרי תנן להדיא, דבמחשבה גרידא אין כוונת קטן נחשבת לכוונה, ומאי מספקא ליה לרבי יוחנן?

בלבד. אלא מהדר לשנויי בכל גוונא, ואף באיזמל קטן. **רש"י**.

102. ואף דסתמא נמי כשר בשחיטת קדשים, ואין פוסל עד שיכוון לשם קרבן אחר — סתמא דקטן גרע, משום דאין לו דעת להבין שהם קדשים וקסבר דחולין הם. דבכהאי גוונא פסול משום ד"מתעסק בקדשים" הוא. ואפילו אם יאמר הקטן להדיא — יודע אני שהם קדשים ולשמן אני מכוון, מספקא לן שמא אין כוונתו כוונה. **תוס'**.

עוד הקשו **התוספות**: אולי צריך כוונה לשחיטה, ושחיטת הקטן כשרה מפני שגדול עומד על גביו, ומצאנו בכתיבת גט שצריך לכתבו בכוונה לשמה, שקטן כשר לכתבו כשגדול עומד על גביו.

אמר ליה רבי חייא בר אבא לרבי אמי: **מחשבה גרידתא**, אכן **לא קא מיבעיא ליה** לרבי יוחנן — דודאי ליתא לקטן, וכדמוכח מההיא מתניתין.

וכן היכא דאיכא מעשה המוכיח על הכוונה של הקטן, והוא גם מפרש ואומר מהי כוונתו — ודאי מהני מחשבתו.

כי קא מיבעיא ליה האם יש מחשבה לקטן — היכא **שמחשבתו ניכרת** רק **מתוך מעשיו** לפי ראות עינינו אך אינו אומר את כוונתו, שאז אין אנו יודעים בבירור אם עשה את המעשה הזה לשם המחשבה הזו, כיון שאינו אומר בפיו שמתכוון לכך.

וכגון, דהוה קיימא עולה בדרום העזרה, **ואתיוה** הקטן והעמידה **בצפון** המזבח, ששם הוא מקום שחיטתה, **ושחטה.** וקמיבעיא ליה רבי יוחנן — דינא **מאי?** מי אמרינן **מדאתייא בצפון ושחט,** והקפיד שלא לשחוט בדרום, מוכח **דאיכוין לה** לשם עולה, **או דלמא, מקום הוא דלא איתרמי ליה** בדרום לשוחטה, שלא נראה בעיניו המקום שם פנוי ומשום כן הביאה לצפון, ולא משום דלעולה איכוין. שהרי לא פירש להדיא דעביד כן משום שהיא עולה.

ומקשינן: **הא** מילתא, ד"מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו", **נמי אמרה רבי יוחנן חדא זימנא** — דמהני בקטן. ומאי מספקא ליה שוב?

אין אוכלין מקבלים טומאה עד שינתנו עליהם משקים להכשירם ליטמא.

כדכתיב "וכי יתן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו, טמא הוא לכם". כתיב "כי יתן", דמשמע שהאדם נותן, וקרינן "כי יותן", דמשמע אפילו ניתנו מאליהם. ודרשינן מינה, "כי יותן" המים מאליהם הרי הם מכשירים את האוכלין לקבל טומאה דוקא אם ניתנו דומיא דכי יתן האדם בעצמו. מה "כי יתן", לדעת האדם הוא ניתן, אף "כי יותן" מאליו, אינו מכשיר אלא אם ניתן לדעת האדם.

והיינו **דתנן** [מכשירין ו א]: **המעלה פירותיו לגג מפני הכנימה** שבהם, ושוטחם לייבשם שלא ירקיבו, **וירד עליהם טל** — **אינן ב"כי יותן",** ולא הוכשרו עדיין לקבל טומאה. דכיון שהעלם לגג לא בשביל שינתן עליהם הטל, אלא מפני הכנימה, הכשר הטל לאו מדעתו הוא, ולא ניחא ליה בהכי, ולכך אין הפירות בדין "כי יותן", ואינם מוכשרים לטומאה.

אבל **אם נתכוין לכך** שירד עליהם הטל, וניחא ליה בכך קודם שינגב הטל, בין היתה הניחותא בשעת העלאה ובין לאחר מכן —

ותירצו, שהתועלת בגדול עומד על גביו היא כשהגדול מלמד את הקטן ומזהיר אותו לכתוב לשמה, ואילו מלשון המשנה "אחרים רואים אותם" משמע שאינם מלמדים אלא רואים אותם בלבד. **תוס'** ד"ה מאן.

והרשב"א מחדש, שהתועלת בגדול עומד על גביו היא בזה שהגדול מכוין לשמה, וזה מועיל רק בדבר שלא תלוי בעושה בלבד, כגון כתיבת גט, שלא מועילה בלי צווי הבעל. אבל בשחיטה, התלויה רק בשוחט, שהרי אפילו שחט את בהמת חבירו שלא מדעתו, שחיטתו כשרה, שם אין כוונת העומד על גבי השוחט מועילה.

הרי הן ב"כי יותן", והוכשרו לקבל טומאה. דהא מדעתו הוי, דומיא ד"כי יתן".

ואם **העלום חרש שוטה וקטן** לגג, וירד עליהם הטל — **אף על פי שנתכוונו לכך** שירד הטל על הפירות, **אינן ב"כי יותן". מפני שיש להן** לחרש שוטה וקטן רק **מעשה.**

ודוקא על ידי מעשה חשיבא כוונתם כוונה. אבל **אין להן** דין כוונה **במחשבה** בלבד, והכא מחשבה בלבד איכא.(103)

ואמר עלה **רבי יוחנן: לא שנו** הא דלא מהני כוונתם — **אלא** היכא **שלא היפך בהן** הקטן בפירות, בכדי שיפול עליהם הטל מכל הצדדים, אלא במחשבה גרידא כיוון לשם הטל. **אבל היפך בהן** בשביל הטל, לאחר שהעלם — **הרי זה ב"כי יותן"**, ואפילו אם לא פירש כוונתו.(104)

הרי דאית ליה לרבי יוחנן דהיכא דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, אית ליה כוונה.

ואם כן קשיא, מאי איבעי ליה הכא לרבי יוחנן?

ומשנינן: אלא, **הכי קא מיבעיא ליה** לרבי יוחנן: הא דמהני כוונה בקטן היכא דמחשבתו נכרת מתוך מעשיו האם **מדאורייתא** הוי, ואמרינן כן אף לקולא, וכגון בשחיטת עולה, **או** דלמא רק דין **דרבנן** הוא, ודוקא להחמיר ולהכשיר הפירות לקבלת טומאה מהני כוונתו. אבל להקל, ולהכשיר שחיטתן בקדשים, לא מהני, מאחר דמאורייתא לא חשיב כוונה.

רב נחמן בר יצחק מתני הכי להך שמעתא: **אמר רבי חייא בר אבא, בעי רבי יוחנן:**

קטן יש לו מעשה, או אין לו מעשה? כלומר, היכא שעשה מעשה שמוכיח על מחשבתו וגם פירש כוונתו להדיא, מי מהני כוונתו או לא.

אמר ליה רבי אמי לרבי חייא: **ותיבעי ליה** לרבי יוחנן נמי, אי **מחשבה** גרידא בלא מעשה מהני בקטן.

מאי שנא מחשבה גרידא **דלא קא מיבעיא ליה**, ופשיטא ליה דלית ליה לקטן, משום **דתנן "אין להן מחשבה"**. אם כן, **מעשה נמי לא תיבעי ליה** דאית ליה, דהא **תנן** באותה משנה **"יש להן מעשה"**.

ומשנינן: **הכי קא מיבעיא ליה** לרבי יוחנן: הא דמהני "מחשבתו נכרת מתוך מעשיו" כדתנן "יש להם מעשה", **מדאורייתא** הוא דמהני ואף לקולא, **או** רק **מדרבנן** הוא, ולחומרא.

ופשיט רבי יוחנן לספיקו: **יש להן מעשה ואפילו מדאורייתא**, ומהני מחשבתו הניכרת מתוך מעשיו בצירוף מה שמפרש את כוונתו, אף להקל ולהכשירו בשחיטת קדשים. **ואין להם מחשבה, ואפילו מדרבנן** אין מחמירים להחשיבה ככוונה, ולהכשיר על ידה את הפירות לטומאה.

---

103. והא דלא חשיבא ההעלאה לגג כמעשה, הוא משום דמיירי שבשעת העלאה כוונו מפני הכנימה, ורק אחר כך היתה דעתם לטל. **רש"י.**

104. דאי מיירי רבי יוחנן בפירש, הא שמעינן לה ממתניתין ד"יש להם מעשה", ולא איצטריך רבי יוחנן לאומרה.

והיכא **דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו,** אבל לא פירש בפיו את כוונתו, הרי **מדאורייתא אין לו** כוונה ולא מהני לשחיטת קדשים, אבל **מדרבנן יש לו** כוונה לחומרא. וכגון להכשיר הפירות בדין "כי יותן", אם היפך בהם בכדי שיבוא עליהם הטל מכל צידיהם.(105)

בעא מיניה שמואל מרב הונא: מנין למתעסק בקדשים — כגון מתעסק בסכין להגביהו או לזורקו, ותוך כדי כך שחט קדשים שלא בכוונה(106) — מנלן **שהוא פסול?**(107)

והשיב רב הונא: ילפינן לה ממה **שנאמר "ושחט את בן הבקר".** ודרשינן: **שתהא שחיטה לשם בן בקר,** ולא לזריקה או לחיתוך בעלמא.(108)

---

105. כן פירש **רש"י** בכל הסוגיה. ד"מעשה יש להם" היינו מעשה בצירוף מה דמפרש כוונתו בפה. אבל **התוס'** הרבו לתמוה עליו, ופירשו ד"מעשה" היינו מעשה המוכיח לגמרי על הכוונה, וכגון ההיא ד"חקקום תינוקות". ואף בלא שמפרש. והא דקמיבעיא ליה לרבי יוחנן ב"מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו", היינו במעשה המוכיח קצת על הכוונה, וכגון בעולה דקיימא בדרום ואתיוה לצפון. ולעולם ליכא נפקא מינה אי פירש הקטן בפיו או לא.

ובספר הערות לגרי"ש אלישיב [כתב יד] דן בכשרות קטן לסיכוך הסוכה, לפי שבסיכוך סוכה בעינן שיכוין שמסכך לשם צל, ואם מכוין מפני זרם ומטר או לשם צניעות, פסול.

והביא שכתב **הגרש"ז בשו"ע** שלו, שאם מכוין לשם צל וגם מפני זרם ומטר או גם לשם צניעות פסול. ואם כן לא יכול קטן לסכך, שהרי אין לנו ודאות שאין כוונתו לעוד דבר חוץ מלשם צל, אלא אם כן כשסיכך באופן שיהא רק צלתה מרובה מחמתה, שיש שם חללים פחות מג' טפחים, שאין כאן מחסה מזרם ומטר, ומוכח שעשאו לשם סוכה, [ובקטן בעינן שיהו מעשיו מוכיחים בהחלט במציאות, ולא די במוכיחים מצד ההלכה].

אכן, אין לנו משנה מפורשת שקטן יכול לסכך, ואפשר שבאמת אינו יכול לסכך. אמנם עיקר דברי הגרש"ז שכוונה לשני דברים פוסלת בסכך, הוא דבר חידוש, **וברא"ש** מוכח שכשר.

עוד הביא, ש**האבני נזר** כתב לחדש שקטן יכול לסכך את הסוכה, וזאת, אף על גב שבסוכה בעינן כונה לשם צל, ואין כוונת הקטן כלום [ולא הזכיר התוס' כאן, שבמעשיו מוכיחים בהחלט, מהני], שהיות והבעלים מתכוין לשם צל, מצטרפת כוונתם עם מעשה הקטן. ומביא ראיה מהחוטט בגדיש, שכל פסולו הוא רק משום תעשה ולא מן העשוי, ואינו פסול משום שלא נתן את הסכך לשם צל אלא לשם גדיש, ובהכרח, שאם בשעה שנעשת הסוכה יש כונה שהיא תעשה לשם צל, מצטרפת כוונה זאת לעשיה שאין בה כונה, וכשר. ועוד הביא האבני נזר שיש ראשונים הסוברים שגוי יכול לעשות עיסה של מצת מצוה אע"ג דבעינן שימור, לפי שמועילה שמירת הישראל העומד על גביו, וחזינן שמצטרפת כוונת הגדול עם מעשה הגוי והקטן.

106. כאן מבאר רש"י שחוסר הכונה הוא **ביחס לשחיטה,** שהחזיק בידו סכין ולא התכוון לשחוט, ובכל זאת עלתה שחיטה בידו. ואילו במסכת זבחים מז א משמע מרש"י שחוסר הכוונה הוא חוסר כונה **לשחיטת קדשים.**

107. עיין בשו"**ת אחיעזר** ח"ב סימן ד.

108. הקשה **האחיעזר** [ג נב], הרי בכל המצוות לא יוצא ה"מתעסק" ידי חובה, ואפילו לדברי

אמר לו שמואל: דרשה **זו, בידינו היא** מכבר, ולמדנו ממנה שמצוה לכוון לשם שחיטה. ולא דבר זה בעי ממך, אלא הא בעי — הא דדין מתעסק הוא אפילו **לעכב,** ולפסול הקרבן אפילו בדיעבד, **מנין?** דהא כל פסולי קדשים אינם מעכבים בדיעבד, עד שלא שנה עליהם הכתוב.

אמר ליה: דרשינן לה מהא דכתיב "**לרצונכם** — **תזבחוהו**". דמשמע: **לדעתכם זבוחו!**

ו"מתעסק" לאו מדעתכם הוא. ובהאי קרא שנה הכתוב דין זה, לעכב.

מתניתין:

שחיטת עובד כוכבים, אפילו אם אחרים עמדו על גביו וראו ששחט כהלכה, הרי היא **נבלה.** לפי שהנכרי אינו כשר לשחוט והבהמה שנשחטה על ידו נחשבת כאילו מתה מאליה, **ומטמאה במשא** כדין כל נבלה, שהנושא אותה, אפילו אם לא נגע בה, הרי הוא טמא.

גמרא:

ודנה הגמרא: מדקתני מתניתין ששחיטת עובד כוכבים נבלה, משמע: **נבלה** — **אין!** שרק דין נבלה יש לה, אבל **איסור הנאה לא** חל על הבהמה כדין תקרובת עבודה זרה.

מאן הוא **תנא** דמתניתין שסובר שאינה נאסרת בהנאה?

אמר רבי חייא ברבי אבא אמר רבי יוחנן: האי תנא סובר **דלא כרבי אליעזר. דאי רבי אליעזר, האמר** רבי אליעזר: אפילו אם שחט ישראל בהמה של הנכרי היא אסורה בהנאה, כיון **שסתם מחשבת עובד כוכבים** היא **לעבודת כוכבים.** ובודאי נתכוין הנכרי שהשחיטה ששוחט הישראל עבורו תהא לשם עבודה זרה, ונעשית בהמה זו מכח מחשבתו תקרובת לעבודה זרה, ולכן היא אסורה בהנאה. וכל שכן אם הנכרי בעצמו שחט בהמה שתיאסר בהנאה לדעת רבי אליעזר.

רב אמי אמר: הכי קתני מתניתין: כך נדייק במשנתנו: דוקא **שחיטת עובד כוכבים** היא רק **נבלה** ואינה אסורה בהנאה [וכדיוקו של רבי יוחנן, שרב אמי לא פליג על רבי יוחנן אלא שהוא סובר שאין צורך להזכיר את הדיוק של רבי יוחנן לרוב פשיטותו] כיון שסתם נכרי אין מחשבתו לעבודת כוכבים

האומר מצוות אינן צריכות כונה, כי בכך שהוא עושה את המצוה בגדר "מתעסק" בדבר אחר גרע מאינו מתכוין. ותירץ, שכאן הלימוד הוא לגבי פסול הקרבן.

והקשה **רע"א** [שו"ת תנינא סד] על המבואר במסכת בכורות [מה ב] שהשוטה פסול לעבודה בקדשים, אך בכל זאת, אם עבד, לא חילל. ולמה לא נפסול את עבודתו מדין מתעסק.

וחידשו **המנחת ברוך** [או"ח ג] **והאחיעזר** שכל פסול מתעסק בקדשים נאמר לגבי שחיטה, שבה עוסק הכתוב, ולא לגבי שאר העבודות. אך **החזון איש** [מובא באחיעזר שם תחת השם "מפי השמועה"] מבאר, שאם רואים בוודאות גמורה שהשוטה אכן התכוון לעבודה, שלבש בגדי כהונה ורחץ את ידיו ורגליו לפני העבודה, אין לפסול את עבודתו, וכמו שאמרו כאן לענין

הא שחיטתו **דמין,** אם היה השוחט אדוק בעבודה זרה [בין אם הוא נכרי בין אם הוא ישראל] הרי הבהמה אסורה אף בהנאה, כיון שהמין האדוק לעבודה זרה כל מחשבותיו הם לעבודה זרה ובודאי גם השחיטה היתה לשם **עבודת כוכבים.**

תנינא להא, הדיוק שדייקנו ממשנה זו שמחשבת מין היא תמיד לעבודת כוכבים, שנינו זאת בברייתא.

דתנו רבנן: שחיטת מין, היא **לעבודת כוכבים. פיתו,** דינה **כפת כותי** שאסורה בהנאה. **יינו, יין נסך. ספריו,** ספרי תורה ונביאים וכתובים שכתב המין, הם "**ספרי קוסמין**", שדינם כדין ספרים שנכתבו על ידי נביאי הבעל, וישרפו, כיון שהמין כתבן לשם עבודה זרה. **פירותיו, טבלין,** ואסורים באכילה, לפי שאינו מפריש תרומות ומעשרות [ובמין ישראל איירי הברייתא]. יג-ב

ויש אומרים: אף **בניו ממזרים,** לפי שאינו מקפיד על אשתו ומפקיר אותה, והיא מזנה עם אחרים.

ותנא קמא דברייתא, דלא אמר שבניו ממזרים, משום שסובר: **אשתו לא מפקר** המין.

אמר מר, במתניתין: **שחיטת עובד כוכבים נבלה,** ודייקינן מהאי לישנא שאינה אסורה בהנאה.

ודנה הגמרא: **וניחוש שמא** עובד כוכבים זה **מין הוא** ואדוק בעבודה זרה, ולמה לא תיאסר שחיטתו בהנאה?

ומתרצינן: **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אין מינין באומות עובדי כוכבים.** שהנכרים אינם אדוקים בעבודה זרה.

ומקשינן: **והא קא חזינן דאיכא** מינין אצל הנכרים?

ומתרצינן: **אימא,** כך אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: **אין רוב עובדי כוכבים מינין.** אלא המינים הם מיעוט בין הנכרים, ולכן לא חוששין אנו שמא נכרי זה הוא מין, כי למיעוטא לא חיישינן.

ורבה בר אבוה, שאמר רוב נכרים אינם מינים, **סבר לה כי הא דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: נכרים שבחוצה לארץ — לאו עובדי עבודת כוכבים הן, אלא מנהג אבותיהן בידיהן.**

דהיינו, שעושים את מעשה הפולחן כשם שעשו אבותיהם אבל אינם מאמינים בעבודה זרה. הלכך, אפילו אותם הנכרים שבארץ ישראל שעובדים עבודה זרה גם הם אינם בגדר מינים, שאינם אדוקים כל כך בעבודה זרה עד כדי כך שתהא מחשבתם בשחיטה לשם עבודה זרה, ולכן שחיטתם אינה אסורה בהנאה.

אמר רב יוסף בר מיניומי אמר רב נחמן: אין מינין באומות עובדי כוכבים! שאפילו אותן הנכרים שהם מינים מכל מקום אין תורת "מין" עליהם.

ודנה הגמרא: **למאי?** לענין איזה דין אין עליהם תורת מין?

קטן, שמעשה יש להם. ועיין עוד בליקוטים של החזון איש למסכת זבחים מז א.

אילימא לענין **שחיטה,** ששחיטתם אינה אסורה בהנאה.

תיקשי: **השתא, שחיטת מין דישראל, אמרת דאסירא** בהנאה. שחיטת מין **דעובד כוכבים, מיבעיא** שאסורה בהנאה!? שהרי הנכרי האדוק בעבודה זרה אדוק הוא בה יותר מישראל.

ומתרצינן: **אלא,** הכא איירי לענין **מורידין** לבור. שהמין, אם הוא ישראל, הדין הוא שמורידין אותו לבור [והיינו שהורגין אותו בידים],(109) אבל הנכרי שהוא מין אין מורידין אותו.

ומקשינן: **השתא** מין **דישראל מורידין,** מין **דעובדי כוכבים מיבעיא?**

ומתרצינן: **אמר רב עוקבא בר חמא:** לענין זה אמר רב נחמן שאין תורת מין על הנכרים: **לקבל מהם קרבן.** שאילו מין ישראל שהביא קרבן אין מקבלים ממנו, אבל נכרי, אפילו אם הוא מין, מקבלים ממנו קרבן, וכדמפרש ואזיל.

דתניא: כתיב [ויקרא א] "אדם כי יקריב מכם קרבן", ודרשינן: "**מכם**" — **ולא מכולכם! להוציא את המומר,** שאין מקבלים ממנו קרבן.

ובסוף אותה ברייתא נאמר שהמומר לנסך יין לעבודה זרה בלבד, דהיינו מין, אפילו אם אינו עובר על שאר מצוות אין מקבלים ממנו קרבן.

וממשיכה הברייתא: מכיון שהמיעוט "**מכם**" להוציא את המומר, נאמר רק בקרבנות של ישראל ולא בקרבנות של עובדי כוכבים, משמע: דוקא **בכם חילקתי** בין אנשים כשרים למומרים, **ולא בעובדי כוכבים.** שבהם אין חילוק, אלא מקבלים מכולם קרבנות ואפילו ממינים שבהם. וזו היא כונת רב נחמן שאמר: אין תורת מין בנכרים.

והוינן בהאי ברייתא: **ממאי** דהנכרים עדיפי מישראל לענין קרבנות, משום שהמיעוט ד"מכם" נאמר רק בישראל? **דלמא** אדרבה לכך לא נתמעטו הנכרים לפי **דהכי קאמר** קרא: **מישראל, מצדיקי** שבהם — **קבל** קרבן, ואילו **מרשיעי** — **לא תקבל. אבל בעובדי כוכבים, כלל כלל לא** תקבל מהם קרבנות!?

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך** שאין מקבלים קרבנות מהנכרים.

דתניא, כתיב "איש איש מבית ישראל אשר יקריב קרבנו". ודרשינן: לכתוב "**איש**". **מה תלמוד לומר "איש איש"? — לרבות עובדי כוכבים, שנודרים נדרים ונדבות**

---

109. כתב החזון איש [יו"ד ב טז]: ונראה, דאין דין מורידין [נוהג] אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה... ואז היה ביעור הרשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביאה פורעניות לעולם.

אבל, בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה ההורדה גדר הפרצה, אלא הוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם [מעשה ההורדה] כמעשה השחתה ואלמות ח"ו.

וכיון שכל עצמינו [במעשה ההורדה הוא כדי] לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון. ועלינו להחזירם בעבותות אהבה, ולהעמידם בקרן אורה, במה שידינו מגעת.

כישראל.(110)

שנינו במשנה: שחיטת עובדי כוכבים נבלה **ומטמאה** במשא.

ודנה הגמרא: למה צריכה המשנה להשמיענו דמטמאה במשא? והרי **פשיטא, כיון דנבלה היא,**(111) הרי היא **מטמאה במשא?**

ומתרצינן: **אמר רבא:** הא דקתני במשנה דמטמאה במשא לא איצטריך לגופא, אלא כדי לדייק דין אחר, **והכי קתני** מתניתין:

זו, שחיטת סתם עובד כוכבים, **מטמאה במשא.** ויש לך שחיטה **אחרת** של עובד כוכבים **שהיא מטמאה אפילו באהל.** ואיזו היא?

זו השחיטה שחשב בה הנכרי שתהא לשם עבודת כוכבים, שנעשית הבהמה **תקרובת עבודת כוכבים,** ומתניתין **כרבי יהודה בן בתירא,** שסובר תקרובת עבודת כוכבים מטמאה באהל.

איכא דאמרי: איפכא **אמר רבא:** הא דקתני במתניתין "מטמאה במשא", בא להשמיענו שכל השחיטות שנעשו על ידי עובדי כוכבים דינם שוה לענין זה שאין בהם אלא טומאת משא כנבלה, ותו לא.

והכי קתני מתניתין: שחיטה **זו** של סתם עובד כוכבים **מטמאה במשא.** ויש לך

---

110. **התוס׳ במסכת עבודה זרה** [ה ב ד"ה מנין], מבארים שלא נימנו בכלל מצוות בני נח מצוות שהם בקום עשה, ולכן גוי שנדר להביא קרבן שהוא מחוסר אבר, ואסור לו להביא קרבן שכזה, אין זה איסור הבאה, אלא שהוא מצווה להביא קרבן שלם מחמת נדרו להביא קרבן, ומצוה זו היא בקום עשה, ואינה נחשבת בכלל מצוות בני נח, על אף שהם מחוייבים בה.

ותמה **רע"א** בגליון הש"ס שם על דבריהם, למה אומרים לגוי שהוא חייב להביא קרבן שלם? והרי אין בן נח מצווה על לאו של לא יחל דברו, ואינו מצווה בעשה של מוצא שפתיך תשמור.

והמשנה למלך [מלכים י ז] תמה עוד, שהרי מבואר בתוס׳ בנזיר סא ב שאין גוי מחוייב ב"בל יחל דברו".

ובספר אבני מלואים [א, ב] כתב שחיובו של הגוי להביא קרבנו שנדר ונדב אינו מדין חובה לקיים נדרו, אלא מצד השתעבדותו להקדש, מחמת "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט".

111. לדעת **התוס׳** הפסול בשחיטת גוי הוא משום שאינו בר זביחה ניחא, ושפיר הקשתה הגמרא פשיטא, שהיות ואין שחיטתו של גוי שחיטה הרי פשיטא שהיא נבילה המטמאת במשא.

אבל לפי **הרמב"ם,** הלומד שגוי פסול לשחיטה מדברי הכתוב "וקרא לך ואכלת מזבחו", נחלקו בדעתו:

הכסף משנה סובר שאם הגוי אינו שוחט לשם עבודה זרה, אין שחיטתו פסולה אלא מדרבנן. ואילו **הש"ך** סובר שגם באופן כזה אסור מדאורייתא.

ולדעת הש"ך ניחא, לפי שהתורה הפקיעה שחיטת כל הגויים, ולכן פשיטא, כיון שלא הועילה שחיטתו, שהיא נבילה. אבל לדעת הכס"מ, הקשה **בהערות הגרי"ש** [כתב יד], שאמנם אסרו חכמים את השחיטה של גוי באכילה, אך מנלן שנתנו לה דין נבילה? והרי מצינו שחיטות שאסורות הבהמות באכילה ובכל זאת הן אינן מטמאות, כגון טריפה שנשחטה.

שחיטה **אחרת** של עובד כוכבים שאף על פי **שהיא** חמורה ממנה מכל מקום **היא כזו!** דהיינו, **שמטמאה במשא ואינה מטמאה באהל** כמותה. **ואיזו** היא? **זו תקרובת עבודת כוכבים.** שנשחטה לשם עבודת כוכבים.(112)

ומתניתין **דלא כרבי יהודה בן בתירא,** הסובר תקרובת עבודת כוכבים מטמאה באהל.

דתניא: רבי יהודה בן בתירה אומר: מנין לתקרובת עבודת כוכבים שהיא מטמאה באהל? שנאמר [תהילים קו] **"ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים",** דהיינו, זבחי עבודה זרה. ודרשינן: **מה מת מטמא באהל,** אף זבחי מתים, שהם **תקרובת עבודת כוכבים,** מטמאה באהל.

מתניתין:

השוחט בלילה,

וכן הסומא ששחט—

שחיטתו כשרה.

גמרא:

מוכיחה הגמרא: מדקתני במתניתין "**השוחט** בלילה" ולא קתני "שוחטין בלילה", משמע **דיעבד, אין,** שרק בדיעבד כשרה השחיטה בלילה, אבל **לכתחילה לא** ישחוט בלילה שמא לא ישחוט את רוב הסימנים ולא יבחין בדבר מחמת החשיכה.

ורמינהו סתירה לכך, מהא דתניא: **לעולם שוחטין, בין ביום ובין בלילה.**

בין בראש הגג, ואין לו לחשוש שמא יחשדו בו ששוחט לצבא השמים. וכן מותר לו לאסוף את דם השחיטה לתוך כלי אף על פי שבדרך כלל אסור לעשות כן שמא יחשדוהו שרוצה לזרוק את הדם שבכלי לעבודה זרה, אבל בראש הגג מותר שהרי מובן שהוא עושה כך רק כדי שלא יתלכלך הגג.

בין בראש הספינה, אף על פי שהוא שוחט לתוך הים שיש בזה איסור שמא יחשדוהו ששוחט לשר של ים. אבל בספינה מותר שהכל יודעים שכדי לא ללכלך את הספינה הוא עושה כן.

הרי מבואר בברייתא דקתני "לעולם שוחטין" שמותר אפילו לכתחילה לשחוט

וכן מצינו בפרק אותו ואת בנו שלמאן דאמר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, אם שחט בהמה לשם תקרובת עבודה זרה עובר בו משום שחיטת אותו ואת בנו, על אף שאסור לאכול מהשחיטה. ותירץ, **שמרש"י** משמע שקושית הגמרא היא על לשון המשנה, כי לאחר שאמר התנא "שחיטתו נבלה", הרי פשיטא שבכלל דבריו הוא שמטמא במשא, וכבר ידענו שרבנן נתנו לו דין נבילה.

112. פירוש אחר — רבא מפרש מתניתין דמיירי בשני אופנים —

רישא דמתניתין שכתוב "שחיטת עובד כוכבים נבלה" מיירי בשחיטה של סתם עובד כוכבים וממילא אנו יודעים שמטמאה במשא כשאר נבלה.

בלילה וקשיא למתניתין?

ומתרצינן: **אמר רב פפא:** ברייתא דקתני שמותר אפילו לכתחילה מיירי **בשאבוקה** מאירה **כנגדו** בשעת שחיטה ומתניתין מיירי ששוחט באפילה ולכן אסור לכתחילה.

אמר רב אשי: דיקא נמי מתוך המשנה והברייתא שבכל אחד מדובר באופן אחר **דקתני התם** בברייתא "בין ביום בין בלילה" משמע לילה **דומיא דיום** דהיינו שהלילה הוא בדומה ליום שגם בו היה אור על ידי הנר שמאיר לפניו, **והכא** במתניתין קתני "וכן הסומא" משמע לילה **דומיא דסומא,** כשם שהסומא אינו רואה כלל, כך ה"לילה" מדובר באופן שאינו רואה דהיינו שהיה באפילה.

שמע מינה שכן הוא, כדברי רב פפא.

יד-א

מתניתין:

השוחט בשבת וביום הכפורים, אף על פי שהוא מתחייב בנפשו על ידי השחיטה, שהרי השוחט בשבת חייב סקילה וביום הכפורים חייב כרת, מכל מקום **שחיטתו כשרה.**

גמרא:

אמר רב הונא: דרש חייא בר רב משמיה דרב: בהמה זו שנשחטה בשבת דקתני במתניתין ששחיטתה כשרה, מכל מקום **אסורה** היא **באכילה ליומא** ביום השבת. [מבואר לקמן בגמ' שרב הוכיח כן מזה שנקטה המשנה גם יום הכפורים, לומר: כשם שביום הכפורים אסורה הבהמה באכילה הוא הדין בשבת].

ונסבין חבריא למימר, בני הישיבה עלה על דעתם לומר, שרב סובר שתנא דמתניתין האוסר לאכול בו ביום — **רבי יהודה היא.** שמצינו שרבי יהודה אומר כן.

ודנה הגמרא: **הי רבי יהודה?** מאיזו דין שאמר רבי יהודה הוכיח רב שהוא אוסר באכילה באותו יום?

ומבארינן: **אמר רבי אבא: רבי יהודה ד"הכנה" היא,** שאוסר לטלטל בשבת דבר שלא היה מוכן מאתמול בערב שבת לאותה מטרה שהוא משמש היום בשבת, שבגדר "מוקצה" הוא.

דתנן: מחתכין את הדילועין שנתלשו מערב שבת, חותכין אותם בשבת לחתיכות קטנות **לפני הבהמה** כדי שתאכל מהם,(113) **ואת הנבלה** מחתכין **לפני הכלבים,** ואפילו אם

ומה שכתוב בהמשך "ומטמאה במשא" מיירי בשחיטה שהיא תקרובת עבודת כוכבים. ובאה המשנה להשמיענו שאף היא אינה מטמאה אלא במשא ולא באהל.

113. **רש"י ותוס'** בתחילת מסכת ביצה ביארו שמדובר בתלושין, ומה שהוצרכה המשנה לומר שמותר לחתכן, לפי רש"י, יש בכך חידוש שלא חוששין לטרחא שלא לצורך, ולפי תוס', החידוש הוא שלא אומרים כי בחיתוך מרכך אותם ועושה אותם לאוכל הראוי לבהמה. ולדבריהם לכאורה אין הגמרא מביאה ראיה מדין זה, שאינו עוסק בדיני מוקצה [ונשנה ביחד רק מפני החיתוך שנעשה בשתי ההלכות]. ועיין

מתה הבהמה ונעשתה נבלה היום בשבת.

רבי יהודה אומר: אם לא היתה נבלה מערב שבת אסורה היא בטלטול, **לפי שאינה מן המוכן.** שבערב שבת לא היתה הבהמה מוכנה ועומדת למאכל כלבים, שהרי עדיין היתה חיה, לפיכך נבלה זו היא מוקצה היום.

אלמא, סבר רבי יהודה, **כיון דלא איתכן מאתמול** בהמה זו לאותה מטרה שהיא משמשת היום, לפיכך היא **אסורה.** הכא נמי במשנתנו, שנשחטה הבהמה בשבת, **כיון דלא איתכן** בהמה זו, שלא הוכנה **מאתמול** לאכילה, שהרי עדיין לא היתה שחוטה אתמול, **אסורה** היא היום בטלטול משום מוקצה, לדעת רבי יהודה.(114)

ומקשינן: **אמר ליה אביי** לרבי אבא: **מי דמי** האופן דמשנתנו לדינא דרבי יהודה? והרי **התם,** בבהמה שנעשתה נבלה בשבת, **מעיקרא,** קודם שנתנבלה, היא היתה בגדר "**מוכן**" לאכילת **אדם,** והשתא היא "**מוכן**" **לכלבים.** ולכן אמר רבי יהודה שתורת מוקצה עליה. אבל **הכא,** בבהמה שנשחטה בשבת, הרי **מעיקרא,** קודם שנשחטה, גם כן היא היתה "**מוכן**" **לאדם,** שהיתה מיועדת

בהערות בחברותא על התוס' במסכת ביצה.

והריטב"א במסכת ביצה ביאר שהיו הדלועין רכים בבין השמעות וראוין למאכל אדם, והתקשו בשבת, ודומין לנבילה שהתנבלה בשבת, ותלוי במחלוקת דמוקצה.

והרשב"א שם הביא, שרש"י בחולין [יד א] פירש שנתלשו בשבת, ולכן הם מוקצין כנבילה. ותמה עליו, שהרי רבי שמעון מודה במחובר שהוא מוקצה כגרוגרות וצימוקין. ועיין תוס' כאן ובמסכת שבת [קכב א] שמודה רבי שמעון רק באופן שאין הבהמה יכולה לאכול מן המחובר.

ועל מה שהקשו תוס' על רש"י שאף לרבי שמעון אסור משום גזירה שמא יעלה ויתלוש. כתבו לתרץ שהגזירה רק בפירות האילן שקלים להשיר, ואדם מתאוה להן ושוכח, ולא בדלועין שצריך כלי לעקרן.

ורש"י בשבת [קנה ב, קנו ב] פירש שדלועין תלושין הן, וסתמו למאכל אדם. ותמה **הריטב"א,** אם כן לא יתכן שנחלקו בדין זה רבי יהודה ורבי שמעון.

114. ביאור דעת רבי יהודה בפשטות, הוא, שדבר העומד לאדם, מוקצה מכלבים, ולכן כשנתנבלה הבהמה ומעתה היא עומדת לכלבים, היא אסורה משום מוקצה. והיינו, אף שמותרת הבהמה בתחילת היום לשחטה לאדם חולה, ואינה מוקצה, חסר בה הכנה לכלבים, ולכן גם בעת שפוקעת ממנה ההכנה לאדם, ועומדת לכלבים, אסור לתתה להם כי לא הוכנה מבעוד יום.

ועיין **ברמב"ן במלחמות** [ביצה כא ב] **ובתוס' רא"ש** [שבת קנו ב] שכל האיסור חל רק כשפקעה ההכנה לאדם, אבל כל זמן שהיא ראויה לאדם, יכול לתתה לכלבים. כי אוכלי אדם מאכילין אותם לבהמה, ורק אינם מוכנים במיוחד לבהמה, ולכן כשאינם ראויים לאדם, אסורים גם לבהמה.

ולפי זה, ראית הגמרא מדברי רבי יהודה, שמוכן לאדם אינו מוכן לכלבים, ביאורה, שאילו היה מוכן לכלבים, היה נחשב שמוכן להם מבעוד יום, והיינו או כפירוש הר"י מקורביל [ביצה, תוד"ה מוכן] שבכלל הכנה לאדם יש גם הכנה לכלבים. או שאין צורך בהכנה לכלבים, כי כיון שהבהמה מוכנת מבעוד יום, מועילה הכנה זו להתירה גם כשנועד לכלבים.

ולפי רבי שמעון דלית ליה מוקצה, אין צריך

להישחט ולהאכל לאדם, **והשתא** נמי שנשחטה, הרי היא "**מוכן" לאדם**, ואם כן, למה תהא בהמה זו מוקצה? והרי מערב שבת כבר היתה מוכנה למה שהיא משמשת עתה.

ומתרץ רבי אבא: **מי סברת בהמה בחייה לאכילה עומדת** ?עד שאתה אומר שבהמה זו שנשחטה בשבת היתה מוכנה מערב שבת לאכילת אדם. אין הדבר כן. אלא, **בהמה בחייה לגדל** וולדות **עומדת** ולא היתה מוכנה מאתמול לאכילת אדם. ורק עתה שנשחטה נעשתה מוכן לאדם, ולפיכך יש עליה תורת

הכנה לכלבים מבעוד יום. וכן כתב **הרמב"ן** [בשבת קנו ב] שלדעת רבי שמעון אין צריך לומר שמוכן לאדם נעשה מוכן לכלבים, אלא לדעתו אין צריך הכנה כלל.

ובשבת [מ"ה ב] נחלקו אמוראים אם רבי שמעון התיר נבילה לכלבים רק כשהבהמה היתה חולה מסוכנת כבר מבעוד יום, אך בהמה בריאה שמתה, אף לרבי שמעון אסורה משום מוקצה, או שנחלק גם בבריאה.

וביאר **הרמב"ן** [שבת קנ"ו ב] שנחלקו אם אדם יושב ומצפה למיתת בהמתו אף כשהיא בריאה, שהרי סופה למות, ולכן גם בבריאה נחלק רבי שמעון והתיר, או שבבריאה אינו מצפה שתמות, ומקצה מדעתו, ואמרינן מיגו דאיתקצאי לאוסרה.

והרשב"א בחולין [טו א] כתב שלכולי עלמא אינו יושב ומצפה, ונחלקו אם די בכך כדי להקצותה, או שצריך שגם ידחנה בידים וכיון שלא דחאה, אינה מוקצה, כמו שהותר לבריא לאכול מבהמה ששחטוה לחולה, כיון שלא דחיה בידים, אף שלא ציפה שישחטוה. וכבר הבאנו בהקדמה מחלוקת הראשונים בזה. [ועיין בסימן שי"ח ב' במגן אברהם ומשנה ברורה דנקטינן להלכה כרשב"א].

אולם **הרשב"א** כאן, תב אופן אחר בביאור המחלוקת, והוא, שהסוברים שרבי שמעון מודה לאסור בעלי חיים בריאים שמתו, סברו שגם לדעתו מוכן לאדם אינו מוכן לכלבים, ואילו החולקים וסוברים שנחלק והתיר גם בעלי חיים בריאים שמתו, סברתו שדעתו, שמוכן לאדם הוי מוכן לכלבים. [כך ביאר **רעק"א** שם שיטתו].

ומשמע מדבריו, דאף שיושב ומצפה, וגם לא דחיה בידים, ובודאי אין זו נחשבת הקצאה לפי רבי שמעון, בכל זאת, כיון שמוכן לאדם אינו מוכן לכלבים, הנבלה אסורה, כי צריך הכנה לכלבים.

ואמנם צריך להבין מה צורך יש בהכנה זו, אם לית ליה מוקצה כלל. ועוד, אם כן, איך התיר רבי שמעון בהמה מסוכנת, והרי אינה מוכנת לכלבים?

ובאפיקי ים [ח"ב י"ט] תמה, שהרי לביאור הרשב"א למאן דאמר שרבי שמעון מתיר גם בהמה בריאה שמתה, נמצא שנחלק עם רבי יהודה אם מוכן לאדם הוי מוכן לכלבים או לא, ואילו במסכת ביצה [ב ב] משמע שמחלוקתן בנבילה לכלבים היא בדין מוקצה, והיינו שרבי שמעון מתיר אף אם אינה מוכנת לכלבים.

ומבואר, שנחלקו הרמב"ן והרשב"א בביאור דעת רבי שמעון בדין מוקצה. הרמב"ן למד כרש"י [בביצה ב ב, כו ב], שרבי שמעון אינו מצריך הכנה מבעוד יום, ונחלק עם רבי יהודה בכל דבר שאינו מוכן מצד אחד, ומאידך אינו מוקצה שדחאו בידים, שרבי שמעון מתיר ורבי יהודה אסר. ואילו לדעת הרשב"א, גם לרבי שמעון צריך הכנה מבעוד יום, אלא שסובר שכל מידי דחזי ליה, נחשב מוכן לזמן שתתבטל הקצאתו. ולפיכך אם מוכן לאדם אינו מוכן לכלבים, גם רבי שמעון יאסור אף שהוא יושב ומצפה ולא דחיה בידים, כי על אף שאינו בגדרי מוקצה, איסורו מפני חסרון הכנה.

מוקצה לדעת רבי יהודה, ואסורה היא באכילה ביום השבת.

ומקשה אביי: **אי הכי**, שבהמה בחייה עומדת לגדל וולדות, אם כן תיקשי: כל **בהמה לרבי יהודה ביום טוב, היכי שחטינן** לה? שהרי כשתישחט תהיה מוקצה כיון שרק עתה נעשתה מוכן לאדם, שהרי אתמול היתה עומדת לגדל ולדות ולא לאכילת אדם!?

ומתרצינן: **אמר לו** רבי אבא לאביי: בהמה בחייה **עומדת לאכילה ועומדת לגדל** וולדות. כלומר שכל בהמה כל זמן שהיא חיה לא הוכרע עדיין למה היא עומדת אלא הדבר תלוי ועומד עד שתישחט. **נשחטה** הרי שלאחר השחיטה **הוכררה דלאכילה** היתה **עומדת** מלכתחילה, ולכן מותר לשוחטה ביום טוב כיון שלאחר שתשחט יתברר למפרע שבהמה זו היתה עומדת לאכילה והיתה מוכנה לאדם מאתמול. **לא נשחטה**, דהיינו, בהמה זו שנשחטה בשבת ולא היתה שחוטה בערב שבת הרי בכניסת השבת **הוכררה דלגדל** וולדות **עומדת**, שהרי אדם זה לא היה בדעתו לשוחטה בשבת, הלכך אין לומר ששחיטה זו של שבת מבררת למפרע שהיתה עומדת מלכתחילה לאכילה אלא אדרבה אמרינן שאי שחיטתה בערב שבת מבררת שהיתה עומדת אז לגדל וולדות ולכן אחר שנשחטה בשבת היא מוקצה לפי שלא היתה מוכנה לאדם מערב שבת.

ומקשינן: **והא לית ליה לרבי יהודה "ברירה"** בכל דבר שאינו ברור בהוה, ועתיד להתברר בעתיד, סובר רבי יהודה שלא אומרים שלאחר שיתברר הדבר הרי כאילו למפרע היה מעותד להיות כן, אלא שכל עוד שלא הוברר, הרי הדבר בגדר ספק.

וכיון ש"אין ברירה" הרי אם תאמר שרבי יהודה סובר שבהמה בחייה לא הוברר עדיין למה היא עומדת אם לאכילה אם לגדל וולדות, אי אתה יכול לומר שלאחר שחיטה התברר למפרע שהיא עומדת לאכילה, אלא אנו אומרים שבהמה זו עד שחיטתה הרי

ונמצא, שיש חילוק בין בהמה בריאה למסוכנת, כי בריאה אינה עומדת לבהמה, ואסורה אף לרבי שמעון מפני חוסר הכנה, אך מסוכנת מצד עצמה עומדת גם לבהמה, אלא שדעת האדם מקצה אותה, כי סובר שישחטנה לצרכו, ובהקצאת דעת האדם נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון. וכל ביאור זה עולה מדברי **החזו"א** [מ"א סק"ד], ועיין **בביאור הגר"א** [שכ"ד ס"ד] שתלוי בביאור מחלוקת זו. [ועיין **בחתם סופר** [או"ח פ"ו] **ואפיקי ים** [י"ט] שביארו שנחלקו אם רבי שמעון חולק גם כשאין יושב ומצה].

ב. **במשנה ברורה** [תצ"ז סקנ"א ובביאור הלכה תקי"ח ס"ו] הביא ביאור **שו"ע הרב**, שאיסור בהמה שנתנבלה הוא משום נולד, דמעיקרא חזיא לאדם, והשתא גם לכלבים, ולכן אסורה אף למאן דמתיר מוקצה ביו"ט, שהרי מדוה בנולד שאסור, אך **במגן אברהם** [בשני המקומות] כתב דאינה נחשבת נולד, וכן הוכיח בשער הציון מדברי הטור ועיין גם בסימן תצ"ט [במשנה ברורה ס"ק ט"ו]. ודעת **החזו"א** [מ"ד סק"י] ששינוי המיתה אינו חשוב כנולד, אלא מוקצה, שהרי אינו פנים חדשות, ולפיכך למאן דמתיר מוקצה ביו"ט אין בהמה שנתנבלה נאסרת משום נולד.

היא בספק למה היא עומדת, ואם כן עדיין יקשה איך אפשר לשחוט בהמה ביום טוב כיון שמערב יום טוב לא היתה מוכנה בודאות לאדם אלא היה ספק שמא לגדל וולדות עומדת?

אלא ודאי מוכרחים לומר שרבי יהודה סובר שבהמה בחייה עומדת בודאות לאכילת אדם ולכן מותר לשוחטה ביום טוב, ואם כן חזרה הקושיא, למה יאסור רבי יהודה לאכול בהמה שנשחטה בשבת והרי מערב שבת היתה מוכנה לאכילת אדם?

והוינן בה בקושית הגמרא: **מנא לן** דרבי יהודה סובר "אין ברירה"?

אי נימא שמכאן אנו יודעים שהוא סובר "אין ברירה", **מדתניא: הלוקח יין מבין הכותים** שאינם מפרישים תרומות ומעשרות, ואין לו עתה כלים להפריש לתוכם את התרומות ומעשרות, והוא רוצה לתקן את היין ולהוציאו מידי טבל כדי שיוכל לשתותו עכשיו תוך כדי השארת התרומות ומעשרות בתוך החבית, עד שימצא כלים להפריש לתוכם את המעשרות, או שהדבר היה בערב שבת סמוך לחשיכה ואין בידו פנאי להפריש לתוך הכלים, קודם שתכנס השבת [שהרי בשבת אסור לעשר] ולכן הוא רוצה לתקן את היין ללא הפרשה, הרי זה **אומר: שני לוגין** מתוך המאה לוגין שיש בחבית **שאני עתיד להפריש** אותם אחר השבת לצורך תרומה **הרי הן** מעכשיו **תרומה ב**תוך החבית. **עשרה** לוגין שאני עתיד להפריש, הרי הן **מעשר ראשון.** תשעה לוגין שהן עשירית מהנותר לאחר הפרשת המעשר ראשון הרי הן **מעשר שני.** ומיחל, מחלל עתה את המעשר שני הנמצא בחבית, **ושותה מיד** מהיין.

ותיקון זה מתאפשר על ידי שאנו אומרים "יש ברירה". כלומר, שלאחר השבת כשיפריש את התרומה והמעשרות לתוך חבית נפרדת יתברר למפרע שאכן אותו היין שהופרש הוא אשר מתחילה נעשה תרומה ומעשרות, וממילא כל היתר הוא מלכתחילה חולין גמורים. ועל ידי כן יכול הוא לשתות מהיין קודם ההפרשה בפועל, מבלי לחשוש שמא הוא שותה תרומה, **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון אוסרין לעשות כן. כיון שהם סוברים "אין ברירה". דהיינו, שלא אמרינן שהוברר למפרע שהיין שהופרש הוא התרומה אלא שכל עוד לא הופרש מהחבית התרומה והמעשרות הרי כל החבית יש בה תערובת של חולין ותרומה ומעשרות. ולא ברור לנו היכן נמצאת התרומה והמעשרות והיכן נמצא החולין. ולכן השותה מהיין קודם ההפרשה יש לו לחשוש שמא הוא שותה תרומה שאסורה למי שאינו כהן. הרי מבואר להדיא שדעת רבי יהודה ש"אין ברירה".

יד-ב ודחינן: **התם** אין הטעם של התנאים האוסרים לומר "שני לוגין וכו'" משום ד"אין ברירה" אלא אף על פי שהם סוברים "יש ברירה" דעתם לאסור **וכדקתני טעמא** בברייתא, דתניא: **אמרו לו** התנאים האוסרים **לרבי מאיר: אי אתה מודה** שיש לחשוש **שמא יבקע הנוד** שבתוכו היין קודם שיפריש ממנו התרומה ומעשרות **ונמצא** שהוא **שותה טבלים למפרע** שהרי הוא אמר שהתרומה והמעשר יחולו על היין שיפריש לאחר מכן וכיון שבסוף לא היתה הפרשה שהרי נבקע הנוד, הרי שאפילו אם תאמר

"יש ברירה" לא יועיל, שאין כאן מה שיתברר שהרי לא חלה בשום מקום תרומה ומעשר, וממילא הכל נשאר טבל.

אמר להן רבי מאיר: **לכשיבקע** הנוד אז נאסור לשתות מהיין, אבל כל עוד שלא נבקע אין לחשוש לכך לפי שהוא דבר שאינו שכיח.

ועדיין אנו שואלים מנא לן דרבי יהודה סובר "אין ברירה"?

ומתרצינן: **אלא מדתני איו** [חכם ששמו איו], יש להוכיח שדעת רבי יהודה ש"אין ברירה".(115)

דתני איו: רבי יהודה אומר: אין אדם מתנה על שני דברים כאחד דהיינו בשני חכמים העתידים לבא אין מועיל תנאי, **אלא** דוקא אם עתיד לבא חכם אחד ואינו יודע להיכן, יכול להתנות ולומר: **אם בא חכם למזרח** יהא **עירובו למזרח** ואם בא **למערב** יהא **עירובו למערב ואילו** כשבאו שני חכמים אחד **לכאן** ואחד **לכאן לא.**

והוינן בה בדעת רבי יהודה: **מאי שנא "לכאן ולכאן", דלא?** על כרחך משום שסבר רבי יהודה **ד"אין ברירה"**, דהיינו שאין אנו אומרים שלאחר שהחליט בשבת לאיזה חכם הוא רוצה ללכת התברר למפרע שאכן לאותו צד היתה דעתו כבר מערב שבת [שאז הוא זמן קניית העירוב] ללכת לשם, ועל ידי כן נקנה לו העירוב שבאותו צד, אלא הדבר נשאר בספק לאיזה צד רצה ללכת בערב שבת, וממילא לא ידוע איזה משני העירובים הוא קנה בערב שבת. ולכן, אינו יכול ללכת בשבת לשום צד, שהרי אם הוא קנה את העירוב שלצד מזרח הרי שאינו יכול לצאת מהעיר לצד מערב, וכן להיפך.

ואם כן תקשי, **מזרח ומערב**, כלומר, כשבא רק חכם אחד, ואותו אדם מתנה שהיכן

---

115. אסור לצאת בשבת חוץ לתחום, שאסור לו לאדם להתרחק יותר מאלפיים אמה מהעיר שהיה בתוכה בשעת כניסת השבת. ותיקנו חכמים "עירוב תחומין" שיניח בערב שבת מזון שתי סעודות מחוץ לעיר במקום שאינו רחוק יותר מאלפיים אמה מהעיר, ועל ידי כן נחשב כאילו הוא דר באותו מקום בכניסת השבת ויכול הוא ללכת משם אלפיים אמה לכל צד ובסך הכל הוא הולך מעירו לכיוון העירוב ארבעת אלפים אמה — אלפיים עד הערוב ומשם עוד אלפיים אמה. אבל מאידך הוא מפסיד את האלפיים אמה שיש לו בצדדים האחרים של העיר. כגון אם הניח את העירוב בסוף אלפיים אמה של צד מזרח של העיר הרי שבצד מערב אינו יכול לצאת כלל מהעיר שהרי הוא מתרחק ממקום העירוב שהוא מקום שביתתו בשבת זו יותר מאלפיים אמה. ולדעת חכמים במסכת עירובין הרי שיכול אדם להניח שני עירובי תחומין אחד בסוף אלפיים אמה לצד מזרח העיר ואחד בסוף האלפיים לצד מערב העיר, ועושה תנאי שבאותו צד שירצה ללכת לשם בשבת יקנה לו הערוב ההוא שיהא נחשב כאילו שם דירתו בשעת כניסת השבת. כגון, אם שמע שיבא חכם לדרוש בשבת במקום הנמצא במרחק של יותר מאלפיים אמה מהעיר, ואינו יודע אם יבא לצד מזרח או לצד מערב, הרי הוא מניח עירוב אחד למזרח ועירוב אחד למערב, ומתנה: אם יבא החכם למזרח, יהא עירובי למזרח, ועל ידו אוכל להגיע לחכם. ואם יבא למערב, יהא עירובי למערב. וכן אם שמע שיבואו שני חכמים, אחד לצד מזרח

שיבא, למזרח או למערב, שם יקנה עירובו, **נמי** לא יועיל התנאי, משום **דאין ברירה?**(116)

ומבארינן: **ואמר רבי יוחנן:** לא כך היה המעשה אלא **וכבר בא חכם** קודם השבת לאחד מבתי המדרש, אלא שאדם זה לא ידע להיכן הגיע ולכן הוא מתנה שלאותו צד שיגידו לו למחר שהחכם הגיע לשם בערב שבת הרי העירוב שבאותו צד יקנה לו מעכשיו, הלכך אין זה ענין של ברירה אלא "גילוי מילתא" כיון שהעירוב אינו בספק ותלוי ועומד ברצונו של מי שהוא אלא שאחד משני העירובין קונה עכשיו בודאות אלא שאדם זה עדיין אינו יודע איזה עירוב קנה עד שיתגלה לו הדבר למחרת.

על כל פנים, מצינו שלדעת רבי יהודה "אין ברירה". ואם כן, אי אפשר לומר שרבי יהודה ד"הכנה" הוא שסובר שאסור לאכול הבהמה שנשחטה בשבת, כאמור לעיל. ועדיין אנו שואלים, מאיזה דין של רבי יהודה שמענו שהוא אוסר לאכול מהבהמה שנשחטה בשבת?

ומתרצינן: **אלא, אמר רב יוסף: רבי יהודה דכלים היא.** שממנו יש ללמוד לאסור באכילה את הבהמה שנשחטה בשבת.

דתנן: כל הכלים הניטלין בשבת, שאינם מוקצה, אף **שבריהן ניטלין,** ואפילו אם נשבר הכלי בשבת, מותר לטלטל את השברים, **ובלבד שיהיו** השברים **עושין מעין מלאכה.** שעדיין אפשר להשתמש בשברים הללו לצורך מלאכה כל שהיא, ואפילו אם אינה מלאכה של ממש, כגון **שברי עריבה,** כלי שלשין בו בצק צריך שיהיו ראויים **לכסות בהן פי חבית, שברי זכוכית לכסות בהן פי הפך,** שעל ידי כן יש עדיין על השברים תורת כלי.

רבי יהודה אומר: ובלבד שיהיו השברים **עושין מעין מלאכתן** הראשונה, שהשימוש של עכשיו יהיה דומה לשימוש שהיה קודם השבירה, כגון **שברי עריבה** צריך שיהיו ראויים **לצוק לתוכן מקפה** [תבשיל עבה שהוא דומה לעיסה הניתנת בעריבה], **שברי זכוכית** צריך שיהיו ראויים **לצוק לתוכן שמן.**(117)

ואחד לצד מערב, הרי הוא מתנה שלאיזה חכם שירצה ללכת בשבת, באותו צד יקנה לו העירוב. ורבי יהודה חולק באופן הזה.

116. כי הניחה הגמרא שהחכם לא הגיע קודם כניסת השבת לאחד משני בתי המדרש העומדים זה במזרח וזה במערב העיר אלא שבשבת עתיד הוא להחליט לאיזה מהם יבא לדרוש [עיין **תוס' ביצה** לח א ד"ה והוינן, כיצד יתכן שהחכם יכול להגיע לשני בתי המדרש, ועיין **מהר"ם** כאן]. ואדם זה בשעה שהניח את שני העירובים תלה הדבר בדעת החכם והתנה שלאותו צד שיחליט החכם לבא בשבת שם יקנה עירובו עכשיו בערב שבת, והרי גם זה ענין של "ברירה", שאנו צריכים לומר שלאחר שהחכם החליט בשבת להיכן הוא רוצה להגיע, התברר למפרע שאכן לאותו צד היתה דעתו של החכם מערב שבת להגיע, וממילא נקנה לאותו אדם העירוב שבאותו צד. וכיון שלדעת רבי יהודה "אין ברירה" הרי שהדבר נשאר בספק איזה עירוב קנה וממילא אינו יכול ללכת לשום צד, ואם כן למה התיר רבי יהודה בחכם אחד?

117. **במסכת שבת** [קכד ב] שנינו: כל הכלים

ודייקינן: **"מעין מלאכתן"— אין**, דוקא אז מותר לטלטל השברים, אבל אם עושים **מעין מלאכה אחרת, לא.** וזאת, אף על פי שעדיין תורת כלי עליהם שהרי הם עושים מלאכה כל שהיא.

אלמא, כיון דלא איתכן, שלא הוכנו השברים **מאתמול לחד מלאכה** שהם ראויים לעשות היום, **אסירי** בטלטול משום מוקצה. **הכא נמי,** בבהמה שנשחטה בשבת, **כיון דלא איתכן** בהמה זו **מאתמול** לאכילה, שלא היתה ראויה לאכילה אתמול בעודה חיה, **אסורה** היום משום מוקצה.

ופרכינן: **אמר ליה אביי: מי דמי** בהמה שנשחטה לשבר כלי? והא **התם,** בשבר כלי, **מעיקרא,** קודם שנשבר הכלי, היה עליו תורת **כלי, והשתא** הוא נעשה **שבר כלי,** ויש כאן שינוי במהות הדבר, **והוה ליה "נולד", ואסור.**

אבל **הכא, מעיקרא** קודם שחיטה, הוה ליה **אוכלא,** שהרי הוכחנו לעיל שלדעת רבי יהודה בהמה בחייה עומדת לאכילה [שאם לא כן היה אסור לשחוט בהמה ביום טוב], **ולבסוף** אחר שחיטה, נמי **אוכל** הוא, ואם כן, **אוכלא דאיפרת הוא,** אוכל שנחלק, כלומר, שאין כאן אלא אוכל ששינה צורתו, **ושמעינן ליה לרבי יהודה דאמר: אוכלא דאיפרת, שפיר דמי.** שאינו נחשב כ"נולד".

דתנן: אין סוחטין את הפירות בשבת כדי **להוציא מהן משקין,** שהסחיטה היא "אב מלאכה" בשבת. **ואם יצאו** המשקין **מעצמן,** אסורין בשתיה. שגזרו חכמים שאם נתיר לו לשתות שמא יבא לסחוט את הפירות כדי להוציא מהם את המשקין.

רבי יהודה אומר: אם היו הפירות עומדין **לאוכלין** דהיינו, לאכילה ולא לסחיטה, הרי **היוצא מהן מותר.** כיון שאין דעתו נוחה מכך שיצאו מהן המשקין, אין לחשוש שמא יסחוט. **ואם** הפירות עומדין לסוחטם ולהוציא מהן **משקין,** הרי **היוצא מהן אסור,** שהואיל ודעתו נוחה מהמשקין היוצאים יש לחשוש שמא יבא לסחוט.

הרי מוכח שרבי יהודה אינו אוסר את המשקין היוצאין מהפירות משום "נולד", לפי שאוכל שנשתנה צורתו אינו נחשב כ"נולד", ואם כן למה יאסור את הבהמה שנשחטה בשבת, שאף היא אינה "נולד"?

ומתרצינן: **לאו אתמר עלה** על אותה משנה: **אמר רבי יהודה אמר שמואל: מודה היה רבי יהודה לחכמים בסלי זיתים וענבים** שאפילו

הניטלין בשבת, דלתותיהם ניטלין, אע"ג שנתפרקו מהכלי ואין שום שימוש בדלתות בפני עצמם. והיינו, על אף שאין עושין מעין מלאכה כלל, מכל מקום, כיון שעומדים להתחבר לכלי, ועיקר הכלי אינו מוקצה, אף הדלת אינה מוקצה.

ויש הסבורים [עיין בספר "מנחת שבת"] שהוא הדין אם נפל כפתור מן הבגד, כיון שעיקר הבגד אינו מוקצה, אף הכפתור אינו מוקצה.

וכתב בספר הערות למסכת חולין מהגרי"ש אלישיב [כתב יד] שיש לחלק, כי שאני דלתות הכלים, שאף אם יתקנם, הרי אין בנין בכלים, וכל האסור אינו אלא מדרבנן, ולכן לא אסרו דלתותיהן בטלטול, כיון שיש להחשיב את דלת הכלי כאילו עדיין לא נפרדה לגמרי מהכלי. אבל כפתור, כיון שי אפשר לחברו לבגד אלא רק על ידי מלאכה דאורייתא, יהיה מוקצה.

אם ייעד אותם לאכילה הרי המשקין היוצאים מהן אסורים.

אלמא, סובר רבי יהודה, **כיון דלסחיטה קיימי**, שהזיתים והענבים רוב העולם מייעדים אותם לסחיטה, על כן יש לחשוש שמא אדם זה שייעד אותם בתחילה לאכילה **יהיב דעתיה**, יתחרט לאחר מכן, ויועיד אותם לצורך משקין, ולכן גזרו בהם חכמים שהמשקים היוצאים יאסרו בשתיה שמא יסחוט. **הכא נמי**, כיון דבהמה **לשחיטה קיימא**, יהיב דעתיה עליה שלאחר שתישחט יאכל ממנה. ויש לגזור שאם נתיר לו לאכול מבהמה זו שנשחטה בשבת שמא יבוא בפעם אחרת לשחוט לכתחילה בהמה בשבת.(118)

ופרכינן: **מידי הוא טעמא?** והרי כל מה שאנו טורחים למצוא היכן אומר רבי יהודה שבהמה שנשחטה בשבת אסורה אינו **אלא לרב**, שהוא אמר שמשנתנו האוסרת את הבהמה באכילה אליבא דרבי יהודה היא, ואיך תאמר לרב שרבי יהודה אוסר בזיתים וענבים? **האמר רב: חלוק היה רבי יהודה** על חכמים **אפילו בסלי זיתים וענבים** שאין לגזור בהם שמא יסחוט, ואם כן למה נגזור בבהמה שנשחטה בשבת!?

ומתרצינן: **אלא אמר רב ששת בריה דרב אידי:** משנתנו, האוסרת לאכול הבהמה בשבת — **רבי יהודה דנרות היא.**

דתניא: מטלטלין בשבת **נר חדש** של חרס שלא הדליקו בו עדיין, **אבל לא ישן**, לפי שהוא מאוס בעיני אדם, והרי הוא מוקצה מחמת מיאוס, **דברי רבי יהודה.** וכשם שרבי יהודה אוסר במוקצה מחמת מיאוס כך יש לו לאסור בהמה זו שהיא מוקצה מחמת איסור, שכן בכניסת השבת היתה מוקצה משום שהיה עליה איסור אבר מן החי. וכלל בידינו שדבר שהיה מוקצה בבין השמשות בערב שבת הרי הוא מוקצה לכל השבת.

ומקשינן: **אימר דשמעת ליה לרבי יהודה,** דוקא **במוקצה מחמת מיאוס**, לפי שדבר המאוס מקצה אותו האדם מדעתו, אבל **מוקצה מחמת איסור מי שמעת ליה** דמוקצה הוא?

ומתרצינן: **אין! דתנן: רבי יהודה אומר: כל הנרות של מתכת מטלטלין** בשבת אפילו אם הם ישנים, לפי שהנרות העשויין ממתכת אינם מאוסים. **חוץ מן הנר שהדליקו בו באותה שבת,** שהיה בתוכו פתילה דולקת בכניסת השבת, שאסור בטלטול כל השבת, אפילו לאחר שתכבה האש, משום מוקצה מחמת איסור. שכל עוד האש דולקת אסור לטלטל את הנר שמא יגרום בטלטולו לכבוי האש, ולכן מוקצה הוא לכל השבת. טו-א

הרי שרבי יהודה סובר: מוקצה מחמת איסור.

ובגוף הדין של דלתות הכלים הכריע המשנה ברורה שאף אם אין שום שימוש בדלתות אינם מוקצה. **ובר״ן** יש שנקטו דבעינן שיהיה בו שום שימוש, אבל נראה שגם הר״ן כוונתו לומר שאין צורך שיהא ראוי לשימוש כלל.

118. עיין **בתוס׳**, הביאור למה דנה הגמרא את הבהמה העומדת לשחיטה במשקל אחד עם זיתים וענבים שלכאורה בהמה דומה יותר לפירות העומדים למשקים.

ודחינן: **ודלמא שאני התם** בנר דעל ידי שהדליק בו, **הוא דחי ליה בידיים** והקצה אותו מדעתו שלא ישתמש בו בשבת. אבל בהמה, אף על פי שהיא אסורה, הרי לא עשה בה מעשה להקצותה מדעתו ולכן יש לומר שאינה מוקצה.

ועדיין אנו שואלים מאיזה דין של רבי יהודה יש להוכיח לאסור בהמה שנשחטה בשבת?

ומתרצינן: **אלא אמר רב אשי: רבי יהודה דמכשל היא.**

דתנן, המכשל בשבת, אם היה **בשוגג, יאכל.** מותר לו [וכל שכן לאנשים אחרים] לאכול מהתבשיל אפילו היום בשבת.

ואם בישל **במזיד, לא יאכל,** לא הוא ולא אחרים, מהתבשיל עד שתצא השבת, ויעבור זמן מה שבו היה אפשר לתבשיל הזה להתבשל. והכל בכדי לא ליהנות ממלאכת שבת שנעשתה באיסור, שעל ידי שהוא ממתין עד לאחר זמן האמור אינו נהנה מהמלאכה, **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: אם בישל **בשוגג, יאכל** רק **במוצאי שבת,** בין הוא בין אחרים, לפי שגם כשנתבשל בשוגג נעשתה כאן עבירה ואין ליהנות מדבר שנעשה בעבירה.

במזיד, לא יאכל האדם הזה שבישל בשבת **עולמית** מן התבשיל, שקנסו אותו חכמים שלא יאכל ממנו לעולם הואיל וחילל שבת. אבל אנשים אחרים מותר להם לאכול מהתבשיל במוצאי שבת.

וזהו אותו רבי יהודה, שלדעת רב, הוא סובר במשנתנו, שבהמה שנשחטה בשבת אסורה לכל אדם בו ביום.

שכן משנתנו מדברת בשחט בשוגג, כמבואר להלן, ורבי יהודה הוא שסובר כן דהמבשל בשוגג אסור בין לו בין לאחרים עד מוצאי שבת, והוא הדין בשחיטה.

וממשיכה הברייתא: **רבי יוחנן הסנדלר אומר:** אם בישל **בשוגג, יאכל למוצאי שבת לאחרים.** ובזה מודה הוא לדעת רבי יהודה שאין ליהנות ממלאכת שבת. אלא שהוא מחמיר ממנו ואומר: **ולא לו!** מי שבישל, אפילו אם הוא שוגג, אסור לאכול מהתבשיל לעולם. לפי שקנסו חכמים את העובר בשוגג כאילו היה מזיד.

במזיד, לא יאכל עולמית, לא לו ולא לאחרים. שלדעת רבי יוחנן הסנדלר אסור מן התורה לכל אדם לאכול לעולם דבר שנעשה בו איסור בשבת במזיד.

ודנה הגמרא: למה העמדנו משנתנו, האוסרת לאכול בשבת את הבהמה שנשחטה בו ביום, כרבי יהודה? **ונוקמה** למשנה בכגון ששחט **במזיד, ורבי מאיר** היא, שבמזיד אף הוא מודה שאסור לאכול לכל אדם בו ביום?

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך** שמשנתנו מדברת במזיד דוקא. **דקתני** במשנה "שבת ויום הכפורים".

ואמרינן: שבת **דומיא דיום הכפורים,** דומה היא לו: **מה יום הכפורים, לא שנא** שחט **בשוגג ולא שנא** שחט **במזיד לא אכיל,** אי אפשר לאכול מהבהמה באותו יום שהרי יום צום הוא, **אף הכא** בשבת **נמי, לא שנא בשוגג ולא שנא במזיד לא אכיל.** ועל כרחך

רבי יהודה היא, שאוסר אפילו בשוגג לאכול באותו יום.

ותמהינן: **ומי מצית מוקמת לה** למשנתנו **בשוגג** ואליבא **דרבי יהודה, והא "אף על פי שמתחייב בנפשו" קתני** במשנה ואי אפשר לומר בשוגג שהוא מתחייב בנפשו?

ומתרצינן: **הכי קאמר:** אף על פי שהשוחט **במזיד מתחייב בנפשו הוא, הכא דבשוגג** שחט, **שחיטתו כשרה.**

ואכתי מקשינן: **ונוקמה** משנתנו **כרבי יוחנן הסנדלר דאמר: לא שנא בשוגג ולא שנא במזיד לא אכיל** בו ביום, לא הוא ולא אחרים?

ומתרצינן: **רבי יוחנן הסנדלר קמפליג במוצאי שבת,** שלענין היתר האכילה במוצאי שבת יש לדעתו חילוק בין המבשל לבין אנשים אחרים. שדוקא **לאחרים** מותר לאכול במוצאי שבת, **ולא לו,** שהוא אסור לעולם אפילו בשוגג. ואילו **תנא דידן** של המשנה "**שחיטתו כשרה" קתני,** דמשמע **לא שנא לו ולא שנא לאחרים** מותרת הבהמה לאכילה במוצאי שבת. ועל כרחך אין המשנה סוברת כרבי יוחנן הסנדלר.

תני תנא קמיה דרב, תלמיד אחד שנה בעמדו לפני רב; ברייתא זו: **המבשל בשבת, בשוגג יאכל, במזיד לא יאכל.** והיינו כדעת רבי מאיר, **ומשתיק ליה רב** לאותו שאמר כן.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא משתיק ליה** רב? **אילימא משום דסבירא ליה** לרב **כרבי יהודה, והתנא תני** ברייתא שסוברת **כרבי מאיר.**

וכי **משום דסבירא ליה** לרב **כרבי יהודה, מאן דתני כרבי מאיר משתיק ליה?!**

ועוד תיקשי: **מי סבר לה** רב **כרבי יהודה?!**

והאמר רב חנן בר אמי: כי מורי להו רב לתלמידיה, כשהוא פוסק לתלמידיו לכל אחד ביחידות בשאלה זו של המבשל בשבת, **מורי להו כרבי מאיר** המקל מכולם. **וכי דריש בפירקא,** כשהוא דורש בפני רבים, **דריש כרבי יהודה,** שמחמיר מרבי מאיר, **משום עמי הארץ,** שלא יבוא להקל באיסור שבת. הרי שרב סובר בעיקר הדין כרבי מאיר, ולמה השתיק את התנא?

וכי תימא לכן השתיקו משום דהאי **תנא בפרקיה,** ביום הדרשא לפני הרבים, הוי **תנא קמיה** דרב, וחשש רב שמא ישמעו עמי הארץ את קולו, והשתיקו.

אין לומר כן. **דאטו כולי עלמא לתנא צייתי?** וכי הנוכחים בדרשא מטים אזנם לשמוע מהתלמידים היושבים שם את משנתם שהם שונים כל אחד לעצמו? הרי **לאמורא צייתי,** לזה שהיה עומד לפני רב ומשמיע לרבים את מה שרב לחש לו, אליו היו שומעין.

ומתרצינן: **אמר רב נחמן בר יצחק:** לכן השתיקו, לפי שה**תנא** הזה לא שנה ברייתא ד"המבשל בשבת" אלא "**שוחט**" תנא קמיה דרב.

שכך היה שונה: **השוחט בשבת, בשוגג יאכל, במזיד לא יאכל!**

וכך **אמר ליה** רב: **מאי דעתיך,** כדעת מי שנית כן? **כרבי מאיר?!** טעות בידך! **דעד כאן לא קשרי רבי מאיר** בשוגג לאכול בו ביום **אלא במבשל** בשבת, הואיל **דראוי** היה המאכל הזה גם קודם בשולו **לכום,** היינו

לאכול אותו חי, ולכן אין עליו איסור מוקצה, כיון שבין השמשות היה ראוי לאכילה. **אבל השוחט** בשבת **דאין** הבהמה **ראוי לכום,** לאכלה קודם שחיטה, **לא** אמר רבי מאיר שהיא מותרת בו ביום. שאף על פי שאין לאסור אותה בגלל מלאכת שבת שנעשתה בה הרי יש על הבהמה איסור מוקצה, כיון שבין השמשות של ערב שבת היא היתה מוקצה מחמת שלא היתה ראויה לאכילה.

ומקשינן: **והא מתניתין, ד"שוחט" הוא?!** שבמשנתנו ה"שוחט בשבת" שנינו ולא "המבשל בשבת", **ואמר רב הונא, דרש חייא בר רב משמיה דרב: אסורה באכילה ליומא,** ביום השבת. **ונסבין חבריא למימר** שרב סובר שמתניתין **רבי יהודה היא.** שרק לדעתו של רבי יהודה נאסרה הבהמה שנשחטה בשבת מלאכלה בו ביום.

הא לדעת **רבי מאיר, שרי** לאכלה היום!? וקשה לרב נחמן בר יצחק, האומר שרב השתיק את התנא לפי שהוא סובר שבנשחטה בשבת מודה רבי מאיר שאסור לאכול הבהמה בו ביום, משום מוקצה!?

ומתרצינן: **כי שרי רבי מאיר,** והיינו — הא שאמר רב, שלפי רבי מאיר מותר לאכול הבהמה בו ביום, מיירי **כגון שהשוחט היה לו חולה** מסוכן **מבעוד יום,** והותר לשחוט עבורו בשבת. ועל כן אין איסור מוקצה על בהמה זו שנשחטה בשבת עבור החולה, לפי שהיא מזומנת מבעוד יום לכך שישחטוה בשבת. טו-ב

אלא, שיש לאסור אותה מטעם אחר, כדי שלא ליהנות ממלאכת שבת. ואם כן, לא נוכל להעמיד את המשנה אלא אליבא דרבי יהודה, כאמור לעיל.

אבל אותו התנא ששנה לפני רב שהמבשל בשבת מותר, לא דיבר באופן שהיה כאן חולה מבעוד יום ולכן השתיקו רב, כיון שאז גם רבי מאיר מודה שאסור לאכול מהבהמה משום מוקצה.

ומקשינן: **אי הכי,** שמשנתנו מדברת באופן שיש כאן חולה, **מאי טעמא דרבי יהודה דאסר** לאכול מהבהמה בו ביום? שהרי כל הטעם של רבי יהודה הוא כדי שלא ליהנות מדבר שנעשה בעבירה של מלאכת שבת, וכאן הלא היה מותר לכתחילה לשחוט לחולה בשבת!?

ומתרצינן: משנתנו מדברת **כגון שהיה לו חולה** מערב שבת, **והבריא** בשבת! ולאחר שהבריא שחטו את הבהמה [בשוגג] ונעשה איסור בשחיטה זו. לכן אסורה באכילה לרבי יהודה.

ואילו לרבי מאיר היא מותרת באכילה, שלא אסר רבי מאיר מעשה שבת שנעשה בשוגג.

ומכל מקום, לפי רבי מאיר אין לאסור את הבהמה משום מוקצה, כיון שה"מוקצה" לכל השבת נקבע בבין השמשות של ערב שבת, וכל שלא חל עליו אז תורת מוקצה לא אמרינן בו "מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא". ובהמה זו לא היתה מוקצה בבין השמשות שהרי אז עדיין לא הבריא החולה, והיתה הבהמה מזומנת לשוחטה עבורו אלא רק בשעה שהבריא החולה נעשית הבהמה מוקצה, ומשעה שהיא נשחטה בשוגג והותרה לאכילה, יורד

מעליה איסור מוקצה.[119]

ומה שאמרנו, שלכן השתיק רב את התנא ששנה לפניו, משום ששונה הדין בשוחט בשוגג בשבת ממבשל בשבת, שבשוחט יש מלבד האיסור של נהנה ממלאכת שבת עוד איסור של מוקצה, ענין זה הוא, **כי הא דאמר רב אחא בר אדא אמר רב, ואמרי ליה, אמר רבי יצחק בר אדא אמר רב.** שמתוך דבריהם למדנו שכך אמרו בשמו של רב:

השוחט לצורך חולה בשבת, והחולה הזה היה בריא אתמול והיום בשבת חלה, הרי אף על פי שלא נעשה כאן איסור של מלאכת שבת, מכל מקום **אסור לבריא** לאכול מהבהמה משום מוקצה. לפי שאתמול לא היתה הבהמה מזומנת ועומדת לישחט בשבת, שהרי עדיין לא היה חולה.

אבל, **המבשל** בשר [שנשחט לפני שבת] **לחולה בשבת** אפילו אם החולה נחלה רק בשבת, **מותר לבריא** לאכול מהתבשיל!

מאי טעמא?

האי, ראוי לכוס, הבשר השחוט היה ראוי לאכלו גם קודם בישולו, הלכך אינו מוקצה, שהרי גם אתמול בערב שבת היה ראוי לאכילה [ומלאכת שבת גם אין כאן, שהרי מותר היה לבשל לצורך החולה].

והאי, אינו ראוי לכוס. הבשר של בהמה שנשחטה בשבת אינו ראוי לאכילה קודם שחיטה, ולכן הוא מוקצה, שהרי אתמול הוא לא היה ראוי לאכילה.

אמר רב פפא: פעמים שהשוחט לחולה **מותר** לבריא לאכול מהבשר. **כגון שהיה לו חולה מבעוד יום** ולא הבריא בשבת, שאין כאן איסור מוקצה, שהרי הבהמה מזומנת מערב שבת לשחיטה עבור החולה. וגם לא איסור הנאה ממלאכת שבת, שהרי היה מותר לכתחילה לשחוט עבור החולה.

ופעמים שה**מבשל** לחולה בשבת **אסור** לבריא לאכול מהתבשיל, **כגון** שנחלה החולה בשבת **וקצץ לו** מהמחובר לקרקע **דלעת** ובישלה. שאף על פי שהיה מותר לו לתלוש עבור החולה, מכל מקום הדלעת מוקצה היא, לפי שבבין השמשות של ערב שבת לא היתה ראויה לאכילה שהיה אסור לתלוש אותה מהמחובר. ומכיון שהחולה עדיין לא נחלה בערב שבת אין לומר שהדלעת היתה מוכנה ועומדת מערב שבת לכך שתיתלש עבורו בשבת.

אמר רב דימי מנהרדעא: הלכתא — השוחט לחולה בשבת והחולה חלה אתמול ועדיין לא הבריא היום, **מותר לבריא** לאכול מהבשר **באומצא,** מבלי לבשלו בשבת, שאין כאן לא איסור מוקצה ולא הנאה ממלאכת שבת.

מאי טעמא לא נגזור שמא כשהוא שוחט עבור החולה ישחוט גם עבור הבריא?

כיון דאי אפשר לאכול **כזית בשר** מהבהמה **בלא שחיטה** של כל הבהמה **כי קא שחיט אדעתא דחולה קא שחיט!** שלא שייך לחשוש שמא תוך כדי השחיטה עבור החולה יוסיף במלאכת השחיטה עבור

---

119. [עיין תו׳ ד״ה כגון שהיה].

הבריא שהרי בשביל אותו הכזית שהחולה יאכל צריך את כל מלאכת השחיטה של הבהמה הזאת.

אבל, **המבשל לחולה בשבת, אסור לבריא** לאכול מהתבשיל. ואפילו באופן שאין איסור מוקצה ולא הנאה ממלאכת שבת. **גזירה שמא** תוך כדי בישול לחולה **ירבה בשבילו,** יוסיף המבשל בכמות האוכל המתבשל כדי שהבריא גם הוא יאכל ממנו.

מתניתין:

א. השוחט במגל יד, שמשתמשים בו בשני הצדדים, בצידו האחד הוא חלק כמו סכין ובצידו השני יש בו פגימות, והוא שחט בצד החלק, או **בצור,** באבן חדה, או **בקנה** של עץ חד, **שחיטתו כשרה.**

ב. הכל שוחטין, ולעולם שוחטין, ובכל שוחטין [כל זה יבואר בגמרא] **חוץ ממגל קציר** שקוצרים בו התבואה, ומשתמשים בו רק בצד אחד, ובאותו צד יש בו פגימות, שכולן כפופות ונוטות לצד אחד בשיפוע. **והמגירה,** סכין מלא פגימות העומדות ישר, **והשינים** שתי שינים המחוברות ללחי הבהמה ואוחז בלחי [התלוש מהבהמה] ושוחט עם השינים. והריוח שבין השינים הרי הוא כסכין פגומה, **והציפורן,** שהיא מחוברת לגוף האדם. השוחט בכל אלו שחיטתו פסולה **מפני שהם חונקין** שמחמת הפגימות שבהן אינן חותכין את הסימנים שבצואר הבהמה אלא קורעין אותם.

וטעם זה אינו אמור לגבי צפורן, שהפסול בו מחמת שהוא מחובר לגוף.

גמרא:

מוכיחה הגמרא: מדקתני במשנתנו "**השוחט** במגל יד", ולא קתני "שוחטין במגל יד", משמע, **דיעבד, אין,** שרק בדיעבד כשרה השחיטה בהם, אבל **לכתחילה לא** ישחוט בהם.

והשתא תיקשי: **בשלמא במגל יד** ניחא שאין לשחוט בו לכתחילה, כיון שצדו האחד פגום. ואף שהוא שוחט בצד החלק יש לחשוש **דלמא אתי למיעבד** השחיטה **באידך גיסא** בצד הפגום.

אלא צור וקנה, דמשמע ממתניתין, **דלכתחילה לא** ישחוט בהם, **ורמינהו** סתירה לכך מהא **דתניא:** בכל שוחטין, בין בצור, בין בזכוכית, בין בקרומית של קנה, צלע של קנה החתוך לאורכו. ומדקתני "בכל שוחטין" משמע שאפילו לכתחילה מותר לשחוט בצור וקנה, וקשיא אמתניתין?

ומתרצינן: **לא קשיא. כאן,** ברייתא שמתירה לכתחילה, מיירי **בתלוש** שהצור והקנה לא היו מחוברים לקרקע. **כאן,** משנתנו שאוסרת לכתחילה, מיירי **במחובר** לקרקע.

דאמר רב כהנא: השוחט בדבר המחובר לקרקע — רבי פוסל את השחיטה, **ורבי חייא מכשיר.**

ומשנתנו סוברת כרבי חייא, המכשיר במחובר, ואף על פי כן לכתחילה לא ישחוט במחובר. משום **דעד כאן לא קא מכשיר רבי חייא אלא בדיעבד,** כדמשמע מהלשון "השוחט במחובר", **אבל לכתחילה לא.**

ודנה הגמרא: **במאי אוקימתא?** כשיטת מי העמדנו משנתנו? **כרבי חייא,** ואמרנו

שדוקא **בדיעבד** הוא שמכשיר רבי חייא במחובר.

ומקשינן: **אלא הא דתניא, בכל שוחטין, בין בתלוש בין במחובר, בין שהסכין** נמצאת **למעלה,** על צואר הבהמה, **וצואר הבהמה** הוא **למטה,** מתחת לסכין, דהיינו ששחט כרגיל, **בין שהסכין למטה,** מתחת לצואר, **וצואר הבהמה למעלה,** על הסכין, שגם בצורה כזאת מותר לשחוט, ואין אנו חוששין שמא מכובד הצואר על הסכין ייחתך הצואר בבת אחת טרם שיעשה הולכה והבאה עם הסכין.

והשתא תיקשי: ברייתא זו, דקתני בה "בכל שוחטין", דמשמע שמותר אפילו לכתחילה לשחוט במחובר, **מני** היא? **לא רבי ולא רבי חייא!**

דאי רבי חייא, הרי אמרנו שהוא סובר שהמחובר כשר **דיעבד אין, לכתחילה לא.**

אי רבי, האמר: אפילו **דיעבד נמי לא** כשר אם שחט במחובר?

ומתרצינן: **לעולם** ברייתא **רבי חייא** היא. אלא שרבי חייא סובר **שאפילו לכתחילה** מותר לשחוט במחובר. **והאי דקמיפלגי בדיעבד,** ולכך נשנתה מחלוקת רבי חייא ורבי בלשון דיעבד, כדמשמע מדקתני "השוחט במחובר", [על אף שרב חייא מכשיר אפילו לכתחילה] הוא **להודיעך כחו דרבי,** שאפילו בדיעבד פוסל במחובר.

ואכתי מקשינן: **אלא מתניתין, דקתני "השוחט...** בצור ובקנה", דמשמע **דיעבד, אין, לכתחילה לא,** והעמדנו לעיל משנתנו שלכן לא הכשירה בצור ובקנה אלא רק בדיעבד משום דמיירי במחובר, **מני** היא? **לא רבי ולא רבי חייא!**

דאי רבי חייא האמר: **אפילו לכתחילה** כשר במחובר **ואי רבי** האמר: אפילו **דיעבד נמי לא** כשר במחובר?

ומתרצינן: **לעולם רבי חייא** סבר **שאפילו לכתחילה** כשר במחובר כפי שאמרנו, **ומתניתין דקתני** "**השוחט**" דמשמע רק דיעבד — **רבי היא.**שרבי מודה דבדיעבד כשרה השחיטה במחובר.

ותמהינן: **קשיא דרבי אדרבי.** שהרי רב כהנא אמר לעיל שרבי פוסל במחובר, ומשמע שאפילו בדיעבד פסול!?

ומתרצינן: **לא קשיא:**

כאן, מה שרב כהנא אמר שרבי פוסל אפילו בדיעבד **במחובר מעיקרו.** כששחט בדבר שמעולם לא היה תלוש אלא מתחילת ברייתו הוא מחובר לקרקע.

כאן, משנתנו, שרבי מכשיר בדיעבד, מיירי ששחט **בדבר** שהיה קודם **תלוש ולבסוף חיברו** לקרקע.

ומנא תימרא דשני לן שיש להבדיל **בין מחובר מעיקרו לבין תלוש ולבסוף חיברו?**

מכאן יש ללמוד כן:

דתניא: השוחט במוכני,גלגל שחיבר לו סכין, והאדם מסובב את הגלגל ושוחט — **שחיטתו כשרה.**

ואם שחט **במחובר לקרקע** — **שחיטתו**

כשרה.

ואם **נעץ סכין בתוך הכותל ושחט בה** על ידי שהוליך והביא את צואר הבהמה על הסכין — **שחיטתו כשרה!**

ואם **היה צור יוצא מן הכותל**, שהיתה אבן חדה בולטת מבין אבני הכותל, **או שהיה קנה עולה מאליו**, שלא נטע אותו אדם אלא צמח מאליו, **ושחט בו** — שחיטתו פסולה!

טז-א ומסקינן הראיה: **קשיין אהדדי** ברייתא זו סותרת עצמה. שברישא קתני שהשוחט במחובר לקרקע שחיטתו כשרה, ובסיפא תני השוחט בצור וקנה המחוברים לקרקע שחיטתו פסולה!?

אלא לאו, שמע מינה: שאני בין מחובר מעיקרו, כגון הצור שיוצא מהכותל שלא נבנה על ידי אדם אלא חפרו בקרקע ונתהוה שם מאליו כותל. וכן הקנה צמח מאליו, שבאלו פסולה השחיטה אפילו בדיעבד, לבין **תלוש ולבסוף חיברו**, שבזה מדברת הברייתא ברישא, שאז השחיטה כשרה בדיעבד.

שמע מינה, שאכן יש לחלק בין מחובר מעיקרו לבין תלוש ולבסוף חיברו, ואם כן, יש לומר שרבי גם הוא סובר כן, ונתיישבה הסתירה שמצאנו לכאורה בדבריו.

אמר מר: השוחט במוכני שחיטתו כשרה.

ומקשינן: **והתניא: שחיטתו פסולה?**

ומתרצינן: **לא קשיא: הא** דקתני שחיטתו כשרה, **בסרנא דפחרא**, בגלגל שהאדם מסובב אותו והסכין מחובר אליו, שהשחיטה נעשית מכח האדם לפיכך היא כשרה. **הא** דקתני שחיטתו פסולה, **בסרנא דמיא.** בגלגל שמסתובב מכח זרם המים, שהשחיטה לא נעשית שם מכח האדם לפיכך היא פסולה. שהשחיטה צריכה להיעשות בידי אדם.

ואיבעית אימא: הא והא, שתי הברייתות, מדברות **בסרנא דמיא. ולא קשיא: הא** דקתני כשרה — **בכח ראשון**, שהאדם הסיר את המעצור המונע מהמים לזרום ומיד כשהתחילו המים לזרום ולהניע את הגלגל נשחטה הבהמה מהגלגל, שזה נחשב שהשחיטה נעשתה מכח אדם ולכן השחיטה כשרה. **הא** דקתני פסולה — **בכח שני**, לאחר שהגלגל הסתובב פעם ופעמים, אז נשחטה הבהמה, שזה כבר נחשב שהשחיטה נעשתה מכח המים, ולכן היא פסולה.

וחילוק זה בין כח ראשון לכח שני מצינו במקום אחר, **וכי הא דאמר רב פפא: האי מאן דכפתיה לחבריה** כפתו בחבלים, **ואשקיל עליה בידקא דמיא**, שפתח סכר מים, ועל ידי כך הטה את זרם המים לעברו, **ומית** על ידי שטבע במים, **חייב** הכופת משום רוצח.

מאי טעמא הוא חייב, והלא נהרג מכח המים, והאדם אינו אלא גורם בדבר?

משום **דגירי דידיה הוא דאהני ביה**, כאילו הוא ירה בו חץ. לפי שכח המים הללו שהטה אליו נחשב כחצים שלו, והרי זה כאילו הרגו בידיים ממש, ולא כ"גרמא".

והני מילי שנחשב כרוצח בידיים, דוקא **בכח ראשון.** שכפת אותו סמוך למוצא המים מהסכר והמים באו אליו מיד כשהטה אותם

לעברו, שאז נחשב שהדבר נעשה מכח האדם שהטה את המים.

אבל בכח שני, אם כפתו רחוק מהמקום שבו פתח את הסכר והטה את המים לעברו, ורק לאחר מכן הגיעו המים עליו והטביעוהו, הרי הוא פטור, כי **גרמא בעלמא הוא,** ולא נחשב כאילו הרגו בידיים.(120)

יתיב רב אחוריה דרבי חייא, ורבי חייא הוי יתיב **קמיה דרבי. ויתיב רבי וקאמר: מנין לשחיטה שהוא** צריך לשחוט דוקא על ידי דבר **התלוש** מהקרקע?

שנאמר "**ויקח את המאכלת לשחוט**" ומאכלת הוא דבר שאינו מחובר.

אמר ליה רב לרבי חייא: מאי קאמר רבי?

רב לא הבין כיצד אפשר ללמוד מהפסוק הזה, וכפי שיבואר להלן.(121)

אמר ליה רבי חייא לרב: **וי"ו דכתיב אאופתא קאמר.** כלומר, דבר שאינו נכון אמר רבי(122). והדבר דומה למי שכותב אות וי"ו על הבקעת שמפני שהבקעת עשויה חריצים חריצים נראית הוי"ו שבורה ולא חלקה, כך הוא הדבר שאמר רבי — אינו

---

120. פירש רש"י, בכח שני, שקשרו ברחוק, והמים הלכו שם, דגרמא בעלמא הוא.

ויש לתמוה, כיון שעל כח הראשון הוא מתחייב, הרי מוכח מזה, לכאורה, שאנו מתייחסים לזרם המים כמו אל מעשה שלו, ואם כן, גם בכח שני, כשהמשיכו המים לזרום למרחוק ושם הרגוהו, גם יש לחייבו לפי שיטת התוס' כאן [הסוברים שלמאן דאמר אשו משום חציו, הם נחשבים כחיציו גם לענין חיוב מיתה], שהרי ה"כח שני" כאן הוא דומה לרוח מצויה המוליכה את האש, וכיון שחייב בכח ראשון, שנחשב למעשה שלו, למה יפטר כשהלכו המים למרחוק, ומאי שנא מאשו שהלכה ברוח מצויה, שחייב מיתה לשיטת התוס' כאן.

ותירץ **החזון איש** בב"ק [ב ט] שכח שני של בידקא דמיא נחשב רק כ"כח כחו", כיון שלא נגע האדם במים עצמן, ולכן נחשבת הליכת המים כאש של ממונו, ולא כאש של חיציו.

וביאור הדברים הוא, שחלוק דין "בידקא דמיא" מדין "אשו משום חציו", ביסוד החיוב.

כי החיוב על פתיחת בידקא דמיא הוא על כך שהוא **איפשר לכח קיים לפעול,** כי כאשר מאפשר האדם לכח קיים לפעול, כמו הפותח סכר מים ומאפשר לכח האצור בלחץ המים לפרוץ ולהרוג, נחשב הדבר כאילו הוא הפעיל את כוחו בעצמו, אבל מה שממשיכים המים לזרום הלאה, אין זה נחשב לכוחו אלא לכח כוחו, ואין אדם חייב על מה שעשה כח כוחו.

אבל החיוב על עשיית אש או על הנחת אבנו סכינו ומשאו בראש גגו, שהלכו למרחוק ברוח מצויה, הוא על **יצירת הכח,** ולכן הוא חייב גם על הליכת כוחו למרחוק, כיון שהוא יצר את הכח הזה, ולכן אמרינן "אשו משום חציו" כשהולכת האש למרחוק על ידי רוח מצויה.

121. פירוש אחר: — רב לא שמע כל דברי רבי אלא את המקרא בלבד שמע יוצא מפיו. ושאל את רבי חייא, לענין מה הביא רבי את המקרא?

122. לפי הפירוש השני דלעיל, ענהו רבי חייא מה שלמד רבי מהפסוק אבל אמר שהוא אינו נכון.

חלק.[123]

ודנה הגמרא: **והא קרא קאמר** רבי, ולמה אין ללמוד ממנו לפסול שחיטה במחובר?

ומתרצינן: **קרא, זריזותיה דאברהם קא משמע לן,** שהביא עמו מאכלת לפי שחשש שמא לא ימצא במקום העקידה במה לשחוט, ואפילו לא דבר מחובר. ולא משום שהמחובר פסול הוא לשחיטה.

אמר רבא: פשיטא לי שדבר **התלוש ולבסוף חיברו** לקרקע, הרי **לענין עבודת כוכבים הוי תלוש.** שהדין הוא שהעובד עבודה זרה הרי הדבר שאותו הוא עבד נאסר בהנאה ואם היה הדבר שעבד לו מחובר לקרקע אינו נאסר, ודוקא אם היה מחובר מתחילתו לקרקע. אבל היה מלכתחילה תלוש ואחר כך חיברו לקרקע, אומר רבא שאין דינו כמחובר. ואפילו אם עבד לו עכשיו לאחר שחיברו, הרי הוא נאסר בהנאה כדין דבר התלוש.

דאמר רב: המשתחוה לבית שלו, אסרו בהנאה [אבל לבית שאינו שלו אינו יכול לאסרו].

ובית הוא דבר המחובר לקרקע שהיה תלוש בתחילתו, שהרי האבנים מהן נבנה הבית היו תלושים לפני כן.

ואי סלקא דעתך דתלוש ולבסוף חיברו **הוי מחובר,** למה יאסר הבית? שהרי מחובר אינו נאסר בעבודה זרה, שנאמר [דברים יב] "אבד תאבדון... **את אלהיהם על ההרים**", ודרשינן: דוקא **אלהיהם שעל ההרים** צריך לאבדם, **ולא ההרים** עצמם שהיו **אלהיהם,** שאותם אין צריך לאבד כיון שהם מחוברים לקרקע אלא מותרים הם בהנאה. אלא ודאי לכן נאסר הבית משום דתלוש ולבסוף חיברו דינו כתלוש.

כל דבר מאכל אינו מקבל טומאה אלא אם הוכשר לפני כן לקבלת טומאה. ההכשר הוא על ידי הרטבתו של האוכל פעם אחת במים או בשאר משקים, ומאז הוא יכול לקבל טומאה.

המים אין בכוחם להכשיר את האוכל אלא אם כן הוענקה להם חשיבות בכך שהיה לאדם חפץ בהם בכך שהיתה דעתו להשתמש במים אלו. ולאו דוקא לצורך האוכל שעתיד להיות מוכשר על ידיהם, אלא אפילו אם נתכוין להשתמש בהם לצורך דבר אחר די בכך [ובלבד שהוא יהיה דבר התלוש מהקרקע]. ואז, אפילו אם ביאת המים על האוכל היתה בניגוד לרצונו, הוכשר האוכל כיון שבאו עליו מים שהחשיבם.

וכן אם מלכתחילה לא היתה דעתו להשתמש במים, אלא שביאת המים על האוכל היתה לרצונו, הרי גם בכך נעשה שימוש במים ונעשו חשובים על ידי כך, והאוכל הוכשר לקבל טומאה.

עוד אמר רבא: פשיטא לי כי **לענין הכשר זרעים** [כינוי לכל דבר מאכל], מחלוקת **תנאי היא** לגבי תלוש ולבסוף חיברו אם נחשב כתלוש או כמחובר.

---

123. פירוש אחר, אותם החריצין שעל הבקעת הם עצמם נראים כוי"ו שבורה, ורבי חייא אמר

דתנן, [מכשירין ד ה]: **הכופה קערה**, שהניחה לקערה בצורה הפוכה, והסמיכה **על הכותל** בזמן ירידת הגשמים, אם עשה כן **בשביל שתודח** הקערה ממי הגשמים, ולאחר מכן נפלו מים אלה על האוכל אפילו שלא ברצונו, **הרי זה ב"כי יותן"**, שהוכשר האוכל לקבלת טומאה, ונתקיים בו מה שכתוב "וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו, טמא הוא לכם". שמכאן אנו לומדים שרק על ידי ביאת המים על האוכל הוא מוכשר לקבל טומאה.

שהואיל והיתה דעתו להשתמש במים לצורך הקערה, שהוא דבר התלוש מהקרקע, נעשו המים חשובים בכך, ויש בכוחם להכשיר את האוכל הנוגע בהם, ואפילו אם לא החשיב אותם לצורך האוכל, אלא, אדרבה, ביאת המים על האוכל היתה שלא לרצונו.

אבל אם כפה את הקערה על הכותל **בשביל שלא ילקה הכותל** על ידי הגשמים, **אינו בכי יותן**, ולא הוכשר האוכל שנגע במים אלו לקבלת טומאה. כיון שמי הגשמים הללו לא נעשו חשובים שהרי לא גילה רצון בהם, ולכן אין בכוחם להכשיר לקבלת טומאה [אלא אם כן היתה ביאת המים על האוכל לרצונו].

ודנה הגמרא: **הא גופא קשיא**, המשנה סותרת עצמה. שהרי **אמרת** ברישא "**בשביל שתודח — הרי זה בכי יותן**", ומשמע דוקא אם רצה את הגשמים לצורך הקערה הם מכשירים, **הא** אם כפה את הקערה **בשביל שיודח הכותל**, כגון שהניח את הקערה בסמוך לכותל ונתכוין שמתוך הקערה יפלו המים על הכותל וידיחו אותו, **אין זה בכי יותן**! לפי שהכותל נחשב לדבר מחובר ואין המים נעשים חשובים אלא אם כן נתכוין להשתמש בהם לצורך דבר תלוש.

והדר תני "בשביל שלא ילקה הכותל — אינו בכי יותן". ומשמע שדוקא בגלל שלא רצה בכלל את הגשמים לכן אין הם מכשירים, **הא** אם כפה את הקערה **בשביל שיודח הכותל, הרי זה בכי יותן**. הרי שהכותל נחשב לדבר תלוש, וקשיא רישא אסיפא?

ומתרצינן: **אמר רבי אלעזר: תברא**. אכן הרישא סותרת לסיפא ועל כרחנו לומר **שמי ששנה זו לא שנה זו**. שהרישא והסיפא לא נשנו על ידי תנא אחד אלא על ידי שני תנאים שאחד מהם שנה את הרישא והוא סובר שהכותל נחשב לדבר מחובר. והשני את הסיפא ולדעתו הכותל נחשב לדבר תלוש. ומחלוקתם תלויה בשאלה זו, האם תלוש ולבסוף חיברו נחשב למחובר או לתלוש לענין הכשר זרעים. שהרי הכותל שנחלקו בו הוא דבר שהיה בתחילתו תלוש משום שאבני הכותל היו תלושים לפני בנית הכותל ולבסוף כשהוא בנוי הרי הוא מחובר לקרקע, ודעת רבא אף היא כרבי אלעזר ולכן אמר שלענין הכשר זרעים תנאי היא.

רב פפא אמר: כולה מתניתין דהכופה קערה, **חד תנא הוא**. והתנא הזה סובר שתלוש ולבסוף חיברו הוי תלוש. ולא קשיא רישא אסיפא. משום **שהא**, הרישא שמשמע ממנה שהכותל נחשב למחובר, מדברת **בכותל מערה**, שהכותל לא נבנה על ידי אדם אלא שחפרו סביבו בקרקע והוא נתהוה שם

כן לפי שהוא חולק על רבי בסוגיא דלעיל ומתיר לשחוט אפילו לכתחילה במחובר.

מאליו, ולכן דינו כמחובר, שהרי הוא מחובר מעיקרו. **והא,** הסיפא שמשמע ממנה שהכותל נחשב לדבר תלוש, מדברת **בכותל בנין,** היינו, בכותל רגיל שנבנה מאבנים, ולכן דינו כתלוש, משום שכותל זה הוא תלוש ולבסוף חיברו.

והכי קאמר: הכופה קערה על הכותל בשביל שתודח הקערה, **הרי זה ב"כי יותן".**

הא אם נותן **בשביל שיודח הכותל, אין זה ב"כי יותן",** לפי שהכותל נחשב לדבר מחובר.

במה דברים אמורים שהוא נחשב למחובר, **בכותל מערה. אבל בכותל בנין,** הרי דוקא אם נותן **בשביל שלא ילקה הכותל, הוא דאינו בכי יותן,** שהרי אין לו כלל רצון בגשמים אלו. **הא בשביל שיודח הכותל, הרי זה בכי יותן,** לפי שכותל כזה נחשב לדבר תלוש, והרי היתה דעתו להשתמש בגשמים אלו לצורך דבר התלוש.

בעי רבא:

טז-ב דבר שהיה **תלוש ולבסוף חיברו** לקרקע, **לענין שחיטה, מאי** ?האם השחיטה שנעשתה על ידו פסולה כדין שחיטה שנעשתה על ידי דבר שמחובר לקרקע [לדעת האומר שמחובר פוסל בשחיטה] או דלמא נחשב הוא כדבר תלוש וכשרה השחיטה בו.

תא שמע מהא דתניא: **היה צור** אבן חדה **יוצא מן הכותל, או שהיה קנה עולה מאליו,** שלא נטעו אדם אלא צמח מאליו, **ושחט בו — שחיטתו פסולה.** וכותל שממנו יוצא הצור הוא דבר התלוש ולבסוף חיברו הרי שתלוש ולבסוף חיברו הוי כמחובר ופסולה השחיטה שנעשתה על ידו.

ודחינן: **הכא במאי עסקינן: בכתל מערה,** שמחובר מעיקרו הוא. אבל כותל רגיל, שהוא תלוש ולבסוף חיברו, אפשר שדינו כתלוש.

דיקא נמי שאכן בכותל מערה מדברת הברייתא: **דקתני** "היה צור יוצא מן הכותל" **דומיא ד"קנה עולה מאליו".** כשם שהקנה הצומח מאליו מחובר מעיקרו הוא, אף הכותל מיירי בכותל המחובר מעיקרו, דהיינו כותל מערה, **שמע מינה.**

תא שמע מהא דתניא: **נעץ סכין בתוך הכותל ושחט בה, שחיטתו כשרה!**

הרי שאף על פי שהסכין מחובר הוא עכשיו לכותל, מכל מקום, כשרה השחיטה בו משום שהיה מקודם תלוש. ומוכח דתלוש ולבסוף חיברו נחשב כתלוש.

ודחינן: **שאני סכין, דלא מבטל ליה.** אינו מתכוין להשאיר אותו תמיד בתוך הכותל, הלכך אינו נחשב כמחובר. אבל בתלוש שחיברו ומתכוין להשאירו כך לצמיתות, יש לומר שדינו כמחובר.

תא שמע מהא דתניא: שחט **במחובר לקרקע שחיטתו כשרה!** ובסוגיא לעיל [טו ב] העמדנו שכאן מדובר בתלוש ולבסוף חיברו ולכן השחיטה כשרה בו.

ודחינן: **דלמא פרושי קא מפרש לה** שהברייתא עצמה מפרשת בהמשך באיזו מחובר לקרקע מדובר. שהרי לאחר מכן נאמר בברייתא דין דנעץ סכין בכותל והכי קאמרה הברייתא: **מאי מחובר לקרקע**

שאמרנו שכשרה השחיטה בו? **סכין** הנעוץ בכותל, משום **דלא מבטל ליה**. אבל מחובר שביטלו לקרקע הרי הוא כמחובר אפילו אם היה תלוש מתחילה, ופסולה השחיטה בו.

אמר מר: נעץ סכין בכותל ושחט בה שחיטתו כשרה.

אמר רב ענן אמר שמואל: לא שנו שהשחיטה כשרה על ידי סכין הנעוץ בכותל, **אלא שהסכין** נמצא **למעלה** על צואר הבהמה, **וצואר הבהמה** הוא **למטה** מתחת לסכין, והשוחט מוליך ומביא את צואר הבהמה מתחת לסכין הנעוץ בכותל.

אבל, אם **הסכין** הוא **למטה וצואר הבהמה** נמצא **למעלה** על הסכין, פסולה השחיטה משום **דחיישינן שמא** בגלל כובד הצואר על הסכין **ידרוס** את הסימנים, דהיינו שהצואר יחתך בבת אחת לפני שיספיק השוחט להוליך ולהביא את הצואר על הסכין שעל ידי כן נפסלת השחיטה משום "דרסה".

ומקשינן: **והא קתני** בברייתא שהובאה לעיל [טו ב] בכל שוחטין בין בתלוש בין במחובר **בין שהסכין למטה וצואר הבהמה למעלה בין שהסכין למעלה וצואר בהמה למטה!** ומשמע לכאורה, כי מה שנאמר בסיפא בין שהסכין למטה, אמור על שני האופנים שכתובים לפני כן ברישא, דהיינו, שבין בתלוש ובין במחובר, בכל אחד משניהם כשר, בין בסכין למטה ובין בסכין למעלה. וקשיא לרב ענן שפוסל במחובר אם הסכין למטה?

ומתרצינן: **אמר רב זביד**: לא כך הוא פירוש הברייתא, אלא **לצדדין קתני**, היינו, שכל אחד מהאופנים של הסיפא, כשר באופן אחר של הרישא.

והכי קאמר התנא בברייתא: **סכין למטה וצואר בהמה למעלה,** כשר רק **בסכין תלוש,** שאז אין לחשוש לדרסה כיון שהשוחט יכול לאחוז בסכין מלמטה, ומוליך ומביא אותה בצואר הבהמה התלוי באויר, והצואר אינו מכביד על הסכין.

אבל במחובר לא כשר בסכין למטה, שמא ידרוס, והיינו כרב ענן.

ואם **הסכין למעלה וצואר בהמה למטה,** כשר אף **במחובר.**

רב פפא אמר: לעולם הברייתא כפשוטה, שהסיפא מדברת בשני האופנים של הרישא, ולפי זה כשרה השחיטה במחובר אפילו אם הסכין למטה וצואר בהמה למעלה. ומכל מקום, לא יקשה לרב ענן משום שהברייתא מדברת **בעופא, דקליל** בשחיטת עוף [ובהמה דקתני בברייתא הוא לאו דוקא], שהוא קל ואין בו חשש שמא יכביד הצואר על הסכין ותיפסל השחיטה משום "דרסה", לכן כשר בו גם אם הסכין למטה. ואילו רב ענן מדבר בבהמה, שיש לחשוש בה שמא יכביד צוארה על הסכין ולכן הוא פוסל כשהסכין למטה.

אמר רב חסדא אמר רב יצחק, ואמרי לה במתניתא תנא: ח' דברים נאמרו בקרומית של קנה, צלע של קנה החתוך לארכו:

אין שוחטין בה — לפי שהקנה כשחותכים בו על ידי שלוחצים עליו הוא מפריש מתוכו קיסמין דקים והם עלולים לנקב את הסימנים שבצואר הבהמה.

ואין מלין בה — שהקיסמין עלולים לנקב את הגיד.

ואין מחתכין בה בשר.

ואין מחצצין מנקים **בה שנים,** שהקסמין עלולים לחדור לבשר ולנקב את הבשר שבין השינים.

ואין מקנחים בה, שלא ינקבו הקיסמין את המעיים.

ומקשינן: קתני **אין שוחטין בה, והתניא: בכל שוחטין, בין בצור בין בזכוכית בין בקרומית של קנה?**

ומתרצינן: **אמר רב פפא:** ברייתא זו שמתרת לשחוט בקרומית של קנה, מדברת **בסימונא דאגמא** קנה הגדל באגמי מים שאינו מפריש קיסמין.

עוד שנינו: **ואין מחתכין בה בשר.**

רב פפא היה **מחתך בה קרבי דגים** משום **דזיגי** צלולים הם ואם יכנס בהם קיסם הוא נראה לעין.

רבה בר רב הונא היה **מחתך בה עופא** משום **דרכיך,** שהבשר הוא רך ואין צורך ללחוץ על הקנה בשעת החיתוך ובאופן כזה אינו מפריש קיסמין.

עוד שנינו: **ואין מקנחין בה.**

ומקשינן: למה צריך לאסור הקינוח בקנה משום חשש קיסמין? **תיפוק ליה** שהוא אסור **משום דאמר מר: המקנח בדבר שהאור** האש **שולטת בו,** שבכחה לשרפו, **שיניו,** שיני הפה והשינים של המעי התחתון, **נושרות!** והרי הקנה הוא דבר שהאור שולט בו?

ומתרצינן: **אמר רב פפא: קינוח פי מכה קאמרינן** שאסור, משום חשש קיסמין שלא ינקבו את המכה.

שנינו במשנה: **הכל שוחטין ולעולם שוחטין.**

ומבארינן: "**הכל שוחטין**" כך פירושו: **הכל בשחיטה.** כלומר, את הכל צריך לשחוט, **ואפילו עוף** שאינו כתוב בתורה במפורש, שהרי נאמר רק "וזבחת מבקרך ומצאנך". (124)

והא דקתני במשנה "**לעולם שוחטין**", דהיינו שלעולם מותר לשחוט על מנת לאכול מהבשר.

ודנה הגמרא: **מאן** הוא **התנא** ששנה זאת? כלומר מי הוא התנא שלשיטתו יש כאן חידוש שהרי לכאורה הדבר פשוט.

ומתרצינן: **אמר רבה:** רבי ישמעאל היא, דתניא: כתיב "**כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך, ואמרת אוכלה בשר,** כי תאוה נפשך לאכול בשר. וזבחת מבקרך ומצאנך".

רבי ישמעאל אומר: לא בא הכתוב הזה **אלא להתיר להם** כשיבאו לארץ ישראל, אכילת **בשר תאוה.** כלומר, בשר חולין מבלי שיקריב קודם את הבהמה לקרבן שלמים.

שבתחילה כשהיו במדבר **נאסר להם בשר תאוה,** אלא כל מי שרצה לאכול בשר היה

---

124. ואין לפרש "הכל שוחטין" כפשוטו שכל אחד מותר לו לשחוט שזה כבר למדנו מ"הכל

יכול לאוכלו רק על ידי שהביא בהמה למשכן, והקריב אותה לקרבן שלמים, והיה אוכל מבשרה אחר זריקת הדם והקטר החלבים כדין שלמים שנאכלים לבעלים. ואם היה שוחט בהמה שאינה קרבן מחוץ למשכן היה עובר על מה שנאמר "ואל פתח אהל מועד לא הביאו... ונכרת האיש ההוא".(125) ועכשיו, **משנכנסו לארץ**, הותר להם מן המקרא הזה לאכול **בשר תאוה** על ידי שחיטה בלבד.

ומסיק רבה בביאור משנתנו אליבא דרבי ישמעאל: **ועכשיו שגלו** מארץ ישראל **יכול יחזרו לאיסורן הראשון** כפי שהיה קודם שבאו לארץ ישראל ולא יהיו מותרים לשחוט בהמה של חולין? **לכך שנינו** במשנתנו "**לעולם שוחטין**" שאפילו לאחר שגלו מותר לשחוט בהמת חולין ולאכול בשרה.

מתקיף לה רב יוסף: אם כן שהמשנה לא באה ללמדנו חידוש בהלכות שחיטה אלא להתיר אכילת בשר חולין בחוץ לארץ **האי** "**לעולם שוחטין**" דקתני במשנה אינו מדויק. שהרי "**לעולם שוחטין ואוכלין**" **מבעי ליה** למיתני, שהרי עיקר החידוש הוא בזה שמותר באכילה?

ועוד קשה. איך היינו יכולים לטעות ולומר שיאסר לשחוט בהמת חולין לאחר שגלו. והרי אדרבה, **מעיקרא** כשהיו במדבר **מאי טעמא איתסר** בהמה של חולין? **משום דהוו מקרבי למשכן** והיו יכולים בקלות להביא כל אחד בהמתו למשכן להקריבה לשלמים ולאכול בשרה. **ולבסוף** שנכנסו לארץ ישראל **מאי טעמא אישתרו** לשחוט בהמה מבלי להביאה לקרבן? משום **דהוו מרחקי ממשכן** שהארץ היא רחבת ידים והיה קשה לרחוקים לבא למשכן או לירושלים בכל עת שירצו לאכול בשר על מנת להקריב שם קרבן.

וכל שכן השתא, לאחר שגלו מארץ ישראל, יז-א
דארחיקו להו טפי, כלומר, שאין כלל אפשרות להקריב קרבנות, הרי ודאי שיש להם להיות מותרים לשחוט בהמת חולין, ולמה צריכה המשנה להשמיענו זאת?

ומתרצינן: **אלא אמר רב יוסף:** משנתנו, דקתני "לעולם שוחטין", **רבי עקיבא היא.**

דתניא: כתיב "**כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקרך ומצאנך**"—

רבי עקיבא אומר: לא בא הכתוב הזה **אלא לאסור להם** כשיבואו לארץ ישראל, אכילת **בשר נחירה**, מבהמה שאינה שחוטה אלא שהרגו אותה [ולשון "נחירה" — שהדרך להרוג את הבהמה על ידי שקורע אותה מהנחיריים עד החזה].

שבתחילה, קודם שבאו לארץ, **הותר להן** לאכול **בשר נחירה**, כדמוכח ממקרא זה. שרק כשירחק ממך המקום, מאז שיבאו לארץ ישראל, נצטוו על "וזבחת מבקרך", ומשמע שעד אז היו מותרים לאכול בשר ללא שחיטה, ועכשיו, **משנכנסו לארץ** ישראל, נצטוו על השחיטה, **ונאסר להן בשר נחירה.**

שוחטין" דתחילת הפרק.

125. עיין **תוס'**

ומסיק רב יוסף בביאור משנתנו אליבא דרבי עקיבא: **ועכשיו**, שגלו מארץ ישראל, **יכול יחזרו להיתרן הראשון** כפי שהיה קודם ביאתן לארץ, ויהיו מותרים לאכול בשר נחירה? **לכך שנינו** במשנתנו **לעולם שוחטין**, שאפילו לאחר שגלו אסורין בבשר נחירה.(126)

ודנה הגמרא: **במאי קמיפלגי** רבי ישמעאל ורבי עקיבא?

ומשנינן: **רבי עקיבא סבר, בשר תאוה לא איתסר כלל** אף פעם, ואפילו כשהיו במדבר היו מותרים לשחוט בהמה [ומה שכתוב "ואל פתח אהל מועד לא הביאו... ונכרתה" מדובר בבהמה שהקדישה לקרבן ושחטה מחוץ למשכן]. ועל כן אין לומר כרבי ישמעאל שהפסוק ד"כי ירחיב" בא להתיר להם בשר תאוה לאחר שיכנסו לארץ ישראל, אלא אדרבה, לצוות על השחיטה ולאסור להם בשר נחירה הוא בא.

רבי ישמעאל סבר, בשר נחירה לא אישתרי כלל אף פעם, ואפילו קודם שבאו לארץ ישראל היו מצווים על השחיטה. ולכן אין לומר שהכתוב ד"כי ירחק, וזבחת" בא לאסור להם בשר נחירה כשיכנסו לארץ ישראל, אלא להתיר להם בשר תאוה הוא בא.

ומקשינן: **בשלמא לרבי ישמעאל, היינו דכתיב** "**ושחט את בן הבקר**", ופרשה זו נאמרה באהל מועד שבמדבר, הרי שגם במדבר נצטוו על השחיטה.

אלא לרבי עקיבא, מאי "ושחט"? הלא לדבריו לא נצטוו במדבר עדיין על השחיטה?

ומתרצינן: **קדשים שאני**. ד"ושחט את בן הבקר" בקרבנות הוא נאמר, שאותם גם לרבי עקיבא היו חייבים לשחוט אף במדבר.

ומקשינן: **בשלמא לרבי ישמעאל, היינו דכתיב "הצאן ובקר ישחט להם". אלא לרבי עקיבא מאי "הצאן ובקר ישחט להם"**? הרי במדבר לא היו שוחטין אלא נוחרים, ואם כן "**ינחר להם" מיבעי ליה** למיכתב?

ומתרצינן: אין כונת הכתוב לשחיטה ממש, אלא, **נחירה שלהן זו היא שחיטתן!**

ומקשינן: **בשלמא לרבי ישמעאל, היינו דתנן: השוחט** חיה או עוף שחייבים לכסות את דם השחיטה שלהם **ונתנבלה בידו**, שנפסלה השחיטה בלי כונה, **והנוחר** שהרג את הבהמה, **והמעקר** את הסימנים שבצואר הבהמה בכונה תחילה — **פטור מלכסות** הדם! לפי שנאמר "ואיש איש אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל ושפך את דמו וכסהו בעפר" ודרשינן מ"אשר יאכל" שדוקא אם נשחט כהוגן וראוי לאכילה חייב הדם בכסוי, אבל אם השחיטה היתה פסולה — פטור מלכסות הדם.

וכל זה ניחא לפי רבי ישמעאל, שלדעתו גם במדבר, ששם נאמר הצווי של כסוי הדם, היו חייבים לשחוט. ומה שלא נשחט לא

---

126. ולפי זה ניחא לשון המשנה "לעולם שוחטין" שהרי החידוש הוא בדיני שחיטה, שחייבין לשחוט גם לאחר שגלו.

היה ראוי לאכילה.

אלא לרבי עקיבא, אמאי פטור מלכסות אם השחיטה לא היתה כשרה? והרי במדבר ודאי היו חייבים לכסות גם דם של שחיטה שאינה כשרה, שהרי כל שחיטה היתה כשרה שם ואם כן גם היום שחייבים בשחיטה למה יהיו פטורין מלכסות?

ומתרצינן: **הואיל ואיתסר איתסר.** כיון שלאחר שנכנסו לארץ ישראל נאסרו לאכול מבלי לשחוט הרי נשתנה הדין. ומעתה, מה שלא נשחט כהוגן אינו ראוי לאכילה, וממילא פטור מכיסוי הדם, לפי שאינו בכלל "אשר יאכל".

ומקשינן: **בשלמא לרבי עקיבא, דאמר: בשר תאוה לא איתסר כלל** קודם שנכנסו לארץ, **היינו דכתיב** באותה פרשה, לאחר הכתוב ד"כי ירחק ממך המקום... וזבחת מבקרך", "**אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו** הטמא והטהור יחדו יאכלנו" שכך ביאורו: שאף על פי שלאחר שתכנסו לארץ ישראל תהיו מצווים לשחוט בהמות חולין כפי שאתם חייבים היום לשחוט קדשים, מכל מקום, לא תהיו חייבים לאכול אותם בטהרה כמו קדשים, אלא תוכלו לאכלם אפילו בטומאה. כמו שאתם אוכלים היום במדבר צבי ואיל. שהטמא והטהור אוכלים מהם יחד אפילו בקערה אחת. כלומר, שמותר לאכלם אפילו בטומאה.

אלא לרבי ישמעאל תיקשי: **צבי ואיל גופיה מי הוי שרי** לאכלם במדבר? הרי לא הותרו לאכול אלא בשר קרבן, וצבי ואיל אין מקריבים מהם קרבן?

ומשנינן: **כי אסר רחמנא** לאכול במדבר בשר שאינו קרבן, דוקא **בהמה**, משום **דחזיא להקרבה**, לכן חייבה התורה להביאה כקרבן אם ירצה לאכול מבשרה. **אבל חיה**, ובכלל זה צבי ואיל, **דלא חזיא להקרבה, לא אסר רחמנא.** (127)

בעי רבי ירמיה: לפי רבי עקיבא, שבמדבר היו מותרים לאכול בשר נחירה, **אברי בשר נחירה** שנחרו אותם במדבר **שהכניסו** אותם **ישראל עמהן לארץ** ישראל — **מהו?** האם אסורים הם באכילה כיון שמעתה נאסר עליהם בשר נחירה, או שמא יש לומר שהאיסור אינו חל אלא על בהמה שינחרו אותה מכאן ואילך, אבל מה שננחר במדבר מותר, כיון שנעשה בהיתר?

ודנה הגמרא: **אימת** הוא הספק אם היה אפשר לאכול אז מהאברים הללו?

אילימא בשבע השנים הראשונות **שכבשו** בהם את ארץ ישראל, אם כן תקשי: **השתא דבר טמא אישתרי להו** באכילה באותן שנים, **דכתיב** בביאתם לארץ, שימצאו שם "**ובתים מלאים כל טוב...** ואכלת ושבעת", **ואמר רבי ירמיה בר אבא אמר רב: כתלי דחזירי**, נתחי שומן של חזיר אף הם הותרו להם בביאתם לארץ, **בשר נחירה מיבעיא** שהוא מותר?

ומשנינן: **אלא**, הספק הוא **לאחר מכאן.** אם נשאר מהבשר נחירה אחרי שעברו שבע השנים הראשונות, האם הוא מותר באכילה.

---

127. וכך ביאור הכתוב לרבי ישמעאל: שלאחר שתכנסו לארץ ישראל ותהיו מותרים לשחוט גם

ואיבעית אימא: לעולם הספק אם מותר לאכול בשר נחירה הוא **בשבע** שנים **שכבשו.** ולא קשיא שהרי אפילו דבר טמא היה מותר אז? **דכי אשתרי להו** באכילה באותן שנים, דוקא **שלל של עובדי כוכבים** שמצאו בערים שכבשו אותם, אבל דבר איסור **דידהו,** של ישראל עצמם, **לא אישתרי.** ועל כן יש להסתפק בבשר נחירה אם הוא אסור אם לאו.

ומסקינן: **תיקו!**

אמר רבה: שנית, פירשת בסוגיא דלעיל את מה שנאמר במשנה "**הכל שוחטין ולעולם שוחטין**". אבל "**בכל שוחטין**" האמור במשנה **מאי משנית ליה,** מה פירושו?

וכי תימא כך פירושו: "בכל שוחטין" **בין בצור בין בזכוכית בין בקרומית של קנה.** אי אפשר לומר כן. **דהא דומיא דהנך קטני.** שה"בכל שוחטין" צריך שיהא דומה ל"הכל שוחטין ולעולם שוחטין", דהיינו שכולם יהיו באופן אחד, או שבכולם מדובר בדבר ששוחטין עמו, או שמדובר בדבר שהוא הנשחט. **אי הנך** ד"הכל שוחטין ולעולם שוחטין" **בשוחטין** — **האי** ד"בכל שוחטין" **נמי בשוחטין** איירי. **ואי הנך בנשחטין, האי נמי בנשחטין.** ולפי מה שאמרנו אין כולם שוים. שהרי "הכל שוחטין" בא לרבות עוף שהוא דבר הנשחט ו"לעולם שוחטין" אף הוא בא לרבות דבר הנשחט דהיינו בשר תאוה או בשר נחירה, ואילו "בכל שוחטין" בא לרבות צור וזכוכית שהוא דבר ששוחטין עמו!?

ומתרצינן: **אלא, אמר רבא:** בכולם מדובר בשוחטין!

"**הכל שוחטין**" — שהוא נשנה פעמיים, במשנה שבתחילת הפרק ובמשנתנו: **חדא** מהם **לאתויי כותי, וחדא לאתויי ישראל מומר** שהם כשרים לשחוט וכדעת אביי ורב אשי לעיל [ג א].

"**לעולם שוחטין**" כך פירושו: לעולם שוחטין **בין ביום בין בלילה בין בראש הגג בין בראש הספינה** [נתבאר לעיל יג ב].

"**בכל שוחטין**" פירושו: בכל שוחטין, **בין בצור בין בזכוכית בין בקרומית של קנה.**

שנינו במשנה: **חוץ ממגל קציר והמגירה.**

אבוה דשמואל פגם ושדר, פגם ושדר, עשה בסכין פגימות שונות, ושלח את הסכין לארץ ישראל לשאול איזו מהפגימות כשרות ואיזו פסולות, וכך עשה מספר פעמים.

שלחו ליה: סימן זה יהא בידך לדעת איזו פגימה פוסלת, שהרי **כמגירה שנינו** במשנה. שאין הסכין נפסלת אלא אם פגימותיה הן כמגירה, דהיינו שהפגימה היא בעלת שני חודים משני קצותיה על ידי שהיא יורדת בשיפוע לעומק הסכין ועולה בחזרה בשיפוע ובראש כל שיפוע ישנו חוד.

יז-ב **תנו רבנן: סכין שיש בה פגימות הרבה** ואפילו אם הפגימות הן מהסוג שנקרא

בהמת חולין, לא תהיו חייבים לאכלם בטהרה דוקא כפי שאתם נוהגים בקדשים, אלא כאשר יאכל את הצבי ואת האיל.

"מסוכסכת", שאילו היתה רק פגימה אחת כזו היתה הסכין כשרה, הרי אם הן שתים **תידון** הסכין **כמגירה**, כאילו הפגימות הן מהסוג הפוסל את הסכין אפילו בפגימה אחת ולהלן יתבארו הדברים.

וסכין **שאין בה אלא פגימה אחת** הרי אם הפגימה הזאת "**אוגרת** "הרי הסכין **פסולה**, ואם היא **מסוכסכת** הסכין **כשרה**

ודנה הגמרא: **היכי דמיא "אוגרת" היכי דמיא "מסוכסכת"**? האיך היא צורת פגימות אלו?

ומשנינן: **אמר רבי אליעזר**: "אוגרת" היא פגימה שיש לה שני חודים **משתי רוחות** בשני קצות הפגימה [ולשון "אוגרת" הוא משום שהפגימה אוגרת לתוכה את הצפורן שעוברת על הסכין כדי לבדוק אותה, בין שני חודיה].

"**מסוכסכת**" היא פגימה שיש לה חוד אחד בלבד **מרוח אחת** של הפגימה ובקצה השני הוחלקה הפגימה במשחזת ואין שם חוד [ו"מסוכסכת" מלשון "סכסוך" שעל ידי הפגימה הסכין נתקלת בבשר].

ומקשינן: **מאי שנא** פגומה **משתי רוחות** שאנו אומרים שהסכין פסולה משום **דמורשא קמא**, החוד הראשון שבקצה הפגימה, **מחליש**, חותך את העור והבשר בתחילה, **ומורשא בתרא**, החוד השני, **בזע**, קורע אחר כך את הסימנים שבצואר הבהמה. אם כן, גם אם היתה פגומה **מרוח אחת נמי** תיפסל הסכין, משום **דחורפא דסכינא**, החלק החד והבלתי פגום מהסכין, **מחליש** תחילה את העור והבשר, **ומורשא בזע**, החוד הבודד של הפגימה מגיע אחר כך לסימנים, וקורע אותם?

ומתרצינן: זה שאנו מכשירים ב"מרוח אחת", הוא דוקא באופן **דקאי אריש דסכינא**. שהפגימה נמצאת מיד בתחילת הסכין, והיא חותכת רק את העור והבשר, ואילו הסימנים נחתכים על ידי יתר הסכין שהוא חלק.

ומקשינן: **סוף סוף** תיפסל השחיטה גם ב"מרוח אחת", **דכי אזלא מחלשא**, בהולכת הסכין על הצואר היא חותכת העור והבשר, **וכי אתא בזע**, ואחר כך בהבאתו חזרה של הסכין על הצואר יפגע שוב החוד הבודד של הפגימה בסימנים, ויקרע אותם?

ומתרצינן: **כגון שהוליך ולא הביא**, ששחט על ידי הולכת הסכין בלבד! כך שהפגימה אינה עוברת על הצואר יותר מפעם אחת.(128)

---

128. כללו של דבר: הדין הזה שהפגימה "מסוכסכת" אינה פוסלת את הסכין, נאמר רק אם נתמלאו שני תנאים א. שהפגימה תהיה בראש הסכין ב. שישחוט בהולכה בלבד בלא הבאה.

בנוסף לזה צריך גם שלא יהיה בסכין יותר מפגימה אחת "מסוכסכת" שאם יהיו בה שתי פגימות כאלה הרי שוב יש לומר כקושית הגמרא, שהפגימה הראשונה מחלישה והשניה קורעת את הסימנים.

וזה ביאור הברייתא דלעיל "סכין שיש בה פגימות הרבה תידון כמגירה", שאפילו אם הפגימות הן מהסוג של "מסוכסכת", הן פוסלות את הסכין כשהן יותר מאחת, כאמור.

אמר רבא: ג׳ מדות בסכין. שלשה סוגי פגימות יתכנו בסכין:

א. **אוגרת, לא ישחוט** בסכין בעל פגימה זו. **ואם שחט, שחיטתו פסולה.**

ב. **מסוכסכת, לא ישחוט בה לכתחילה,** שמא יעשה הולכה והבאה בסכין ואז תיפסל השחיטה כאמור לעיל. **ואם שחט, שחיטתו כשרה.**

ג. **עולה ויורד בסכין,** דהיינו שהיתה פגימה גדולה בסכין והחליק את שני חודי הפגימה במשחזת ונעשה אותו מקום נמוך יותר ועל ידי כן נראה להב הסכין כיורד ועולה, **שוחט בה לכתחילה.**

אמר ליה רב הונא בריה דרב נחמיה לרב אשי: אמרת לן משמיה דרבא, מסוכסכת פסולה.

והא תניא: מסוכסכת כשרה?

ומתרצינן: **לא קשיא.**

כאן, מה שאמר רבא דפסולה, **שהוליך והביא** את הסכין, שעל ידי כן נפסלת השחיטה כאמור לעיל, **כאן,** ברייתא דקתני כשרה **כשהוליך ולא הביא.**

אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: דמיא לסאסאה, סכין שאינה חלקה לגמרי אבל אין בה פגימה ממש כמו השיער שבראש השבלים שיש בו פגימות קלות, **מאי** ?האם כשרה הסכין?

אמר ליה רב אשי: **מאן יהיב לן מבשריה ואכלינן!** מי יתן לנו מהבשר שנשחט בסכין זו ונאכל אותו, כלומר שהסכין כשרה לכתחילה.

אמר רב חסדא: מנין לבדיקת סכין כדי לראות אם אין בה פגימה, שחייבים בה **מן התורה? שנאמר** אצל שאול שאמר **״ושחטתם בזה ואכלתם״.** ולשון ״בזה״ משמע שישחטו בסכין שהוא בדק להם.

ומקשינן: למה לן קרא לבדיקת סכין? **פשיטא! כיון דכי נקב** אם יש פגם בסכין ועל ידי כן היא מנקבת את הושט, **טריפה** היא, אם כן **בעיא בדיקה?**

ומתרצינן: **לחכם קאמרינן,** שחייבים לתת לחכם לבדוק את הסכין, זה אנו צריכים ללמוד מהמקרא, שמצינו ששאול בדק הסכין.

ומקשינן: **והאמר רבי יוחנן, לא אמרו** חכמים שצריך **להראות סכין לחכם אלא מפני כבודו של חכם,** ואינו חיוב מן התורה כדי שנלמדנו מהקרא?

ומתרצינן: אכן **מדרבנן** הוא, **וקרא** שילפינן מיניה שיש להראות הסכין לחכם, **אסמכתא בעלמא הוא.**

במערבא בדקו לה לסכין **בשימשא.** מסתכלים על חוד הסכין ממול השמש לראות היטיב אם אין בה פגימה. (129) **בנהרדעא בדקו לה במיא,** היו מוליכים הסכין על המים כשהלהב כלפי מטה ונוגע קלות במים ואם יש פגימה נראה כאילו הוא

---

129. פירוש אחר — שמים את הסכין מול השמש כדי שיווצר על ידה צל ואם יש פגימה בסכין

עושה חריץ במים בדרך הליכתו.(130)

רב ששת בדק לה בריש לישניה. מעביר את הסכין על קצה לשונו להרגיש אם יש בה פגימה.

רב אחא בר יעקב בדק לה בחוט השערה שהיה מעביר על הסכין ומרגיש אם היא מתעכבת בפגימה.

בסורא אמרי, בישרא אכלה, הסכין של השחיטה נועדה לחיתוך בשר של הסימנים, **בישרא לבדקה,** על כן יש לבדוק אותה על הבשר של הלשון או של האצבע, שהיא הבדיקה הנכונה. שאם הוא מרגיש שהבשר נתקל בפגימה כך יתקל בה הבשר של הסימנים והשחיטה נפסלת בכך. אבל אם יבדוק על דבר אחר הרי שהבדיקה לא תהיה נכונה שאם הוא קשה יותר מהבשר אז הוא יעבור על הפגימה מבלי שיורגש. וכן אם יהיה רך יותר מהבשר הרי שגם פגימה קלה תורגש עליו ואף על פי שפגימה כזאת אינה פוסלת עדיין את השחיטה.

אמר רב פפא: סכין **צריכא בדיקה אבישרא ואטופרא,** על בשר האצבע ועל **הצפורן,**(131) **ואתלתא רוחתא.** בודק הסכין בשלש צדדיה דהיינו באמצע החוד ובשני צידי החוד שגם אם הפגימה היא בצד הסכין היא קורעת את הסימן.

אמר ליה רבינא לרב אשי, אמר לן רב סמא ברה דרב משרשיא משמך, דאמרת ליה משמיה דרבא, צריכא בדיקה אבישרא, ואטופרא, ואתלתא רוחתא.

אמר ליה רב אשי לרבינא: **אבישרא ואטופרא אמרי, ואתלתא רוחתא לא אמרי.**

איכא דאמרי, כך **אמר רב אשי: אבישרא ואטופרא ואתלתא רוחתא אמרי.** אבל **משמיה דרבא לא אמרי,** אלא מעצמי אמרתי כן.

רבינא ורב אחא בריה דרבא הוו יתבי קמיה דרב אשי. אייתו סכין לקמיה דרב אשי לבדקה, אמר ליה רב אשי **לרב אחא בריה דרבא: בידקא!** בדוק את הסכין הזאת, **בדקה** רב אחא **אטופרא ואבישרא ואתלתא רוחתא.**

אמר ליה רב אשי: יישר! יפה עשית. **וכן אמר רב כהנא** שכך צריך לבדוק.

רב יימר אמר: אטופרא ואבישרא צריכא. אבל **אתלתא רוחתא לא צריכא!** שגם אם יש פגימה בצידי הסכין אינה פוסלת, לפי שחוד הסכין חותך ראשונה את הסימן ומיד הוא מתרחב וצידי הסכין אינם נוגעים בו.

וראיה לדבר: **מי לא אמר רבי זירא אמר שמואל, ליבן סכין** באש **ושחט בה שחיטתו כשרה,** ולא אומרים שחום הסכין שורף את הסימנים ונטרפה לפני החיתוך של הסכין,

---

ניכר הדבר על הצל לפי שהשמש נכנסת דרך הפגימה ופוגמת את הצל.

130. פירוש אחר — מחזיק את הסכין בשיפוע כשהלהב כלפי מעלה ומטיף עליה טפת מים בקצה העליון ואם יש פגימה רואים שהמים נעצרים בתוכה.

131. לפי האמור לעיל הרי שהבדיקה על הבשר היא מחמת הושט שדומה ברכותו לבשר ועל

לפי **שחידודה קודם לליבונה**: הסכין מקדימה לחתוך לפני שהחום יגרום לכוית הסימנים.

ומסיק רב יימר: **וקשיא לן, האיכא צדדין** של הסכין הנוגעים בשני חלקי הסימן החתוך, לפני גמר השחיטה, ונעשית טריפה בכך שהרי הם שורפים ומנקבים את הסימנים?

ואמרינן, בית השחיטה מרווח רווח, מתרחב הוא מיד עם חיתוכו על ידי חוד הסכין וצידי הסכין כלל אינם נוגעים בסימנים.

הכא נמי אין צורך לבדיקת צידי הסכין, כיון **דבית השחיטה מרווח רווח**. וכאמור לעיל.

אמר רב הונא בר קטינא אמר רבי שמעון בן לקיש: שלש פגימות הן! שלשה דברים יש שבהן הפגימה פוסלת ושעור הפגימה שוה בשלשתם.

א. **פגימת עצם** בקרבן **פסח** שאם עשה פגימה בעצם עבר על הלאו של "עצם לא תשברו בו".

ב. **פגימת אוזן בבכור** שעל ידי הפגימה נעשה הבכור בעל מום ואפשר לשחוט אותו מחוץ למקדש.

ג. **פגימת מום בקדשים** בקרבנות שהן נקבות שנעשים בעלי מום על ידי פגימה באיברים שאין הפגימה ניכרת בהן ונפסלים על ידי כן מהקרבה.(132)

ורב חסדא אמר: אף פגימת סכין שיעור פגימתה שוה לכל אלו.

ואידך, האמורא הראשון שלא מנה פגימת סכין, משום **שבחולין לא קא מיירי**.

וכולן, שיעור **פגימתן** הוא **כדי פגימת המזבח** שהמזבח שנפגם אחד מאבניו פסול הוא להקריב עליו.

וכמה שיעור **פגימת המזבח?** יח-א

כדי שתחגור בה צפורן. שאם יעבירו את הצפורן על האבן היא תתעכב על ידי הפגימה.

מיתיבי מהא דתניא: **כמה פגימת המזבח? רבי שמעון בן יוחאי אומר: טפח, רבי אלעזר בן יעקב אומר: כזית.**

וקשיא לרבי שמעון בן לקיש, האומר שהשיעור הוא בכדי שתחגור בה צפורן, שהוא קטן מכזית וטפח?

ומתרצינן: **לא קשיא. הא** דברייתא **בסידא** שנפגם המזבח במקום הסיד [שהמזבח היה בנוי מתערובת של סיד ואבנים ושאר חמרים]. **הא** דתחגור בה הצפורן **באבנא** שנפגם אבן במזבח, שנפסל בפגימה כל שהיא, דכתיב "אבנים שלמות".

אמר רב הונא: האי טבחא השוחט **דלא סר** שלא הראה **סכינא קמי חכם** כדי שיבדקנו **משמתינן ליה.**

ורבא אמר: מעברינן ליה. מעבירים אותו מאומנותו שלא ימכור בשר עוד **ומכרזינן**

הצפורן מחמת הקנה שדומה לו שהוא יותר קשה — **תוס'**.

132. עיין **רש"י** למה לא נכללו בכור וקדשים בכלל אחד.

אבשריה שכל בשר שימכור מעתה **דטריפה היא** [בזמן הגמרא מוכר הבשר היה בעצמו השוחט].

ולא פליגי רב הונא ורבא: **כאן,** רב הונא שאומר שרק משמתין ולא מעבירים אותו **בשנמצאת סכינו יפה** שבדקו את הסכין ונמצאה כשרה שלא הכשיל את הרבים אלא שמפני כבוד החכם שביזה אותו שלא הראה לו סכינו משמתין אותו. **כאן,** רבא שאומר שמעבירים אותו **בשלא נמצאת סכינו יפה,** לכן מעבירים אותו שהכשיל את הרבים באכילת נבילות.

רבינא אמר: היכא דלא נמצאת סכינו יפה, ממסמס ליה בפורתא. קונסים אותו בנוסף להאמור לעיל ומלכלכים את הבשר בפרש, **דאפילו לעובד כוכבים נמי לא מזדבן,** שלא יוכל למוכרו אפילו לנכרי. ואם נמצאה הסכין יפה, משמתים ומעבירים אותו ומכריזים על הבשר שהוא טריפה. והכל משום קנס לפי שביזה את החכם אבל נותנים לו רשות למכור את הבשר לנכרי.

ההוא טבחא דלא סר סכינו קמיה **דרבא בר חיננא,** ונמצאה סכינו יפה. **שמתיה** רבא בר חיננא, **ועבריה** העבירו, **ואכריז אבשריה דטריפה היא,** לפי שסובר כרבינא.

אקלעו נקלעו **מר זוטרא ורב אשי לגביה** דרבא בר חיננא. **אמר להו** רבא בר חיננא: **ליעיינו רבנן במילתיה,** עיינו אתם בענינו של אותו טבח שהועבר מאומנתו, אולי תמצאו לו זכות להחזירו לאומנתו, **דתלו ביה טפלי,** כיון שילדיו הקטנים תלויים בו שעליו לפרנסם.

בדקה רב אשי לסכיניה ונמצאת יפה, ואכשריה לחזור לאומנותו. שרב אשי סובר שבנמצאת סכינו יפה אין מעבירים אותו.

אמר ליה מר זוטרא לרב אשי: **ולא ליחוש מר לסכא?** וכי אינך חושש לכבודו של רבא בר חיננא שהעבירו ואתה מחזירו?

אמר ליה רב אשי: **שליחותיה** דרבא בר חיננא **קא עבדינן,** שהרי הוא ביקש מאתנו למצוא לו זכות, וכיון שמצאנו זכות, כאילו עשינו הדבר על דעתו.

אמר רבה בר רב הונא: שן תלושה, שהלחי, שבה נמצאת השן נתלשה מגוף האדם או הבהמה, **וצפורן תלושה,** מותר לשחוט בהן לכתחילה, הואיל ואין בהן פסול של מחובר לגוף.

ומקשינן: **והא אנן תנן** במשנתנו: **חוץ ממגל קציר, והמגירה, והשינים, והצפורן, מפני שהן חונקין.**

ומתרצינן: **שן אשן לא קשיא.** כי **הא** דאמר רבה בר רב הונא שהשן כשרה לשחיטה **בחדא,** כששוחט בשן אחת, ואילו **הא** דקתני במשנה שהשן פסולה **בתרתי,** בשוחט בשתי שינים [כדמשמע מלשון "והשינים"], שמחמת הריוח שיש בין שן לשן הרי הן כסכין פגומה.

צפורן אצפורן לא קשיא. הא דכשרה **בצפורן תלושה. הא** דפסולה **בצפורן מחוברת** לאדם או לבהמה, שהמחובר פסול לשחיטה [כדעת רבי בסוגיא לעיל יד ב].

מתניתין:

השוחט במגל קציר, שפגימותיה כפופות מאד ונוטות לצד אחד, **בדרך הליכתה,**

דהיינו, שהכיפוף הוא לצד הקת של הסכין, וכשהוא שוחט על ידי שהוא מוליך את הסכין בלבד על הצואר ואינו מביאו חזרה אליו, אין הפגימות קורעות את הסימנים אלא חותכים כמו סכין — **בית שמאי פוסלין** את השחיטה. **ובית הלל מכשירין.**

ואם החליקו את **שיניה,** שנעשה להבה חלק, **הרי היא כסכין,** ומותר לשחוט בה, ואין גוזרין שמא יבאו לשחוט במגל בלא החלקה.

גמרא:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אף כשהכשירו בית הלל בשוחט במגל קצר בדרך הליכתה, **לא הכשירו אלא לטהרה מידי נבלה.** שלענין טומאה הרי היא כשחוטה ולא כאילו נשחטה בפסול שדינה לטמאות כנבלה. **אבל באכילה, אסורה** מדרבנן, שגזרו שמא ישחוט על ידי שיעשה גם הבאה, ואז יהיו הפגימות בכוון הנגדי ויקרעו את הסימנים ויפסלו את השחיטה. [ולדעת בית שמאי גזרו כן אף לענין טומאה].

אמר רב אשי: דיקא נמי ממתניתין כדעת רבי יוחנן, **דקתני "בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין", ולא קתני "בית שמאי אוסרין ובית הלל מתירין",** שלשון איסור והיתר הוא הלשון ששייך לענין אכילה, משמע שלענין אכילה כולם מודים שהיא אסורה ולכן לא קתני בלשון איסור והיתר.

ומקשינן על רב אשי: **ולטעמיך,** שכל מחלוקתם אינה אלא לענין טומאה, **ליתני** במשנה **"בית שמאי מטמאין, ובית הלל מטהרין"?**

אלא ודאי אפשר לומר, שבית שמאי ובית הלל חולקין גם לענין אכילה, לפי שלשון **"פוסלין ומכשירין"** ולשון **"אוסרין ומתירין" הדא מלתא היא.** שגם לשון "פוסלין ומכשירין" יכול להתפרש לענין אכילה, שהרי אם השחיטה כשרה הבהמה גם מותרת באכילה. וממילא אפשר לומר דלבית שמאי השחיטה פסולה והרי היא מטמאה כנבלה, ולבית הלל השחיטה כשרה אפילו לענין שמותרת באכילה.

מתניתין:

הקנה של בהמה עשוי טבעות טבעות לכל אורכו. הטבעות אינם מקיפות את כל הקנה אלא את רובו, וקצות הטבעות מחוברות זה עם זה על ידי בשר הקנה, לבד מהטבעת העליונה שלצד הראש שמקיפה את כל הקנה והיא נקראת טבעת הגדולה. לדעת המשנה שלפנינו הרי המקום שמעל לטבעת הגדולה אינו מקום שחיטה של הקנה.

השוחט מתוך הטבעת העליונה, כלומר, ששחט באותה טבעת, **ושייר בה מלא החוט,** שלא הטה את הסכין לצאת מהטבעת כלפי הראש אלא נשאר בתוך הטבעת והשאיר כחוט השערה ברוחב הטבעת סמוך לראש, שאותו לא חתך **על פני כולה,** שאותו כל שהוא שנשאר שלם הוא לכל היקף הטבעת, **שחיטתו כשרה.**

אבל אם הטה את הסכין לצד הראש, אפילו לאחר ששחט רוב הקנה בתוך הטבעת, ויצא מהטבעת, וגמר שם את השחיטה, הרי השחיטה פסולה, כיון שגמר השחיטה היה

במקום שאינו כשר לשחיטה, והרי זו "הגרמה", שהיא אחד מהדברים שנאמרו למשה בסיני שפוסלים את השחיטה, שמהותה היא, ששחט במקום שאינו ראוי לשחיטה.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אף אם שייך **מלא החוט על פני רובה** של הטבעת בלבד, כלומר, שלאחר ששחט את רוב הקנה בתוך הטבעת יצא מהטבעת, וגמר שם את השחיטה, מכל מקום, השחיטה כשרה, כיון שהשחיטה כבר הוכשרה בחיתוך רובו של הקנה. ומה שהמשיך אחר כן מחוץ למקום השחיטה הרי הוא כחותך סתם בשר.

גמרא:

רב ושמואל, דאמרי תרוייהו, הלכה כרבי יוסי ברבי יהודה, שאמר, כיון ששחט את רוב הקנה כדין, די בכך, לפי שרובו ככולו.

ועוד אמרו: **ואף רבי יוסי ברבי יהודה לא אמר** שהטבעת כשרה לשחוט בה **אלא בטבעת הגדולה**, שהיא העליונה, **הואיל** והיא **מקפת את כל הקנה**, ולכן יש עליה שם "קנה".

אבל בשאר טבעות, לא, אין השחיטה כשרה בתוכן כלל, אלא בין טבעת לטבעת בלבד, לפי שאין על טבעות אלו שם "קנה", כיון שאין הן מקיפות את כל הקנה אלא את רובו בלבד.(133)

ומקשינן: **וכי בשאר טבעות לא** כשרה השחיטה לרבי יוסי ברבי יהודה?

והתניא, רבי יוסי ברבי יהודה אומר:

יח-ב

השוחט בשאר הטבעות, אף על פי שאין הן מקיפות את כל הקנה, הואיל ומקיפות את רוב הקנה, שחיטתו כשרה.

ומוגרמת, היינו הנידון של המשנה, ששחט בטבעת הגדולה ולאחר ששחט רוב הקנה הטה את הסכין כלפי הראש ויצא מהטבעת, **פסולה**, כדעת רבנן במשנה [ולא רבי יוסי ברבי יהודה אמר זאת].

העיד רבי חנינא בן אנטיגנוס על מוגרמת, ששחט כל הקנה למעלה מהטבעת הגדולה, **שהיא כשרה**. לפי שהוא חולק על המשנה, ולדעתו מקום השחיטה נמשך גם למעלה מהטבעות, עד המקום שנקרא "שיפוי כובע", שהוא הבשר שעל הקנה שמאמצעיתו הוא הולך בשיפוע כלפי מעלה, ונראה ככובע.

וקשיא לרב ושמואל מברייתא זו, שאמר בה רבי יוסי ברבי יהודה להדיא שהשחיטה כשרה אפילו בשאר הטבעות?

ומתרצינן: **אמר רב יוסף**: אכן **רבי יוסי ברבי יהודה תרתי קאמר**, שהדין "רובו ככולו" אמור גם לענין עצם השחיטה, שאם שחט רוב קנה במקום הראוי לשחיטה די בכך, ולא איכפת לן שאחר כך יצא ממקום השחיטה, וגם לענין מקום השחיטה שיחשבו שאר הטבעות למקום שחיטה משום שמקיפות את רוב הקנה.

---

133. ואף על פי שרבי יוסי ברבי יהודה סובר שרובו ככולו, אין זה אמור אלא לגבי עצם

אך **רב ושמואל סברי כוותיה בחדא,** בענין עצם השחיטה, **ופליגי עליה בחדא,** בענין מקום השחיטה, שלא אמרינן בו "רובו ככולו", ולכן פסולה השחיטה בשאר הטבעות.

ומקשינן: **והא** רב ושמואל, "ואף רבי יוסי ברבי יהודה **לא אמר** אלא בטבעת הגדולה", **קאמרי,** משמע שלדעתם רבי יוסי ברבי יהודה עצמו לא הכשיר בשאר הטבעות. ואם כן, שוב יקשה עליהם מהברייתא?

ומתרצינן: **הכי קאמר** רב ושמואל: **הלכה כמותו בטבעת הגדולה,** שאם שחט בה רוב אף על פי שיצא ממנה אחר כך כשרה. **ואין הלכה כמותו בשאר טבעות,** שאין השחיטה כשרה בהן כלל, ומה שאמרו שרבי יוסי ברבי יהודה "לא אמר", היינו ש"לא אמר ולא כלום" לפי שאין הלכה כמותו בשאר טבעות.

כי סליק כאשר עלה **רבי זירא** לארץ ישראל מבבל, **אכל מוגרמת דרב ושמואל,** היינו מבשר שנשחט בשאר הטבעות שלדעת רב ושמואל אינה כשרה [הלשון "מוגרמת" כולל כל שחיטה שאינה במקום הראוי לשחיטה].

אמרי ליה: לאו מאתריה דרב ושמואל את!? ולמה אינך מחמיר כמותם?

אמר להו רבי זירא: **מאן אמרה** שרב ושמואל פוסלין השחיטה בשאר טבעות? הרי **יוסף בר חייא,** הוא זה שתירץ לעיל דברי רב ושמואל [שסתם רב יוסף הוא רב יוסף בר חייא]. **יוסף בר חייא** אין לסמוך על דבריו, כיון שהוא **מכולי עלמא גמיר.** רבים הם רבותיו שמפיהם הוא לומד, ושמא אחד מרבותיו לא דייק לומר בשם רב ושמואל את הדברים כפי שהם אמרו.

שמע רב יוסף, איקפד! אמר: וכי **אנא, מכולי עלמא גמירנא?! אנא מרב יהודה גמירנא,** שמדייק ביותר, **דאפילו ספיקי דגברי גריס.** כשאחד היה אומר לו דבר הלכה והאומר שכח ממי הוא שמע זאת, כשהיה רב יהודה חוזר על הדברים היה אומר: שמעתי מפלוני שספק בידו ממי הוא שמע זאת.

דאמר רבי יהודה, אמר לי רבי ירמיה בר אבא: ספק בידי אם **משמיה דרב, ספק** אם **משמיה דשמואל** שמעתי הדברים דלהלן: **שלשה** הדיוטות **מתירין את הבכור** הנמצא בו מום שהוא גלוי לכל, כדי לשחוט אותו מחוץ למקדש, **במקום שאין מומחה** חכם המוסמך לבדוק את המומין.

ומקשינן: **ורבי זירא,** כיצד אכל את המוגרמת דרב ושמואל? שאפילו לשיטתו שרב ושמואל לא אסרו אותה מעולם הרי בכל זאת היו נוהגים במקומותיהם שלא לאכול את המוגרמת, ולדעתו הרי שעשו זאת לא מצד הדין אלא מצד חומרא שהחמירו על עצמם. ואם כן גם הוא היה צריך לנהוג כן כיון שהוא הגיע מאותו מקום שנוהגים להחמיר. וכי **לית ליה** מה שנאמר במשנה במסכת פסחים במי שהלך ממקום

השחיטה כשנעשתה במקום הראוי, שדי בשחיטת רוב קנה, אבל לגבי מקום השחיטה אין לומר שעל ידי "רובו ככולו" יחשב המקום כמקום שחיטה.

למקום **שנותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם.**

ומתרצינן: **אמר אביי: הני מילי** שצריך לנהוג בכל החומרות של המקום שיצא משם, **מבבל לבבל,** או **מארץ ישראל לארץ ישראל.** דהיינו, שהלך ממקום למקום באותה מדינה. **אי נמי** כשהלך **מארץ ישראל לבבל.**

אבל ההולך **מבבל לארץ ישראל, כיון דאנן** בבבל **כייפינן להו,** כפופים אנחנו לחכמי ארץ ישראל שהם מעברים את השנים ומקדשים את החדש ובכחם לדון דיני קנסות, **עבדינן כוותייהו.** כיון שכל הדין שיש לנהוג בחומרות המקום שיצא משם הוא משום כבודם של החכמים שבאותו מקום. אבל כשהולך מבבל לארץ ישראל אינו צריך לחלוק כבוד לחכמי בבל שכן חכמי ארץ ישראל חשובים מהם, וכיון שבארץ ישראל לא אסרו את המוגרמת היה מותר לרבי זירא לאכול אותה שם.

רב אשי אמר, אפילו תימא שגם ההולך **מבבל לארץ ישראל** צריך לנהוג את החומרות של בבל מכל, מקום, לא תיקשי לרבי זירא. כי **הני מילי, היכא דדעתו לחזור** למקום שיצא משם. אבל **רבי זירא, אין דעתו לחזור** לבבל **הוה.** ולכן לא היה צריך לנהוג החומרות של בבל.

ומקשינן: **אמר ליה אביי לרב יוסף: והא רבנן דאתי ממחוזא,** עיר בבבל, **אמרי**(134) **משמיה דרב נחמן: מוגרמת** דרב ושמואל, **כשרה!** והרי אנו בבבל נוהגין לאסרה?

ומתרצינן: **אמר ליה** רב יוסף לאביי: **נהרא נהרא ופשטיה.** כל נהר זורם במקום שהוא רגיל שם. כלומר, כל מקום הולך אחר מנהגו שיש מקומות בבבל שנוהגין לאסור את המוגרמת ויש מקומות שנוהגין להתיר.

רבי שמעון בן לקיש אכשר לשחוט **בחודא דכובעא,** בקצה העליון של הבשר שעל הקנה שנראה ככובע [וזאת משום שמאמצעיתו של אותו הבשר הוא הולך ונעשה צר בשיפוע כלפי מעלה], והוא הכשיר לשחוט אפילו בחודו של הכובע.

קרי עליה רבי יוחנן: גיסא גיסא! כלומר הכשרת יותר מדאי, שאפילו לפי עדותו של רבי חנינא בן אנטיגנוס לעיל שמותר לשחוט באותו כובע אין להכשיר אלא עד המקום שממנו הוא הולך ונעשה צר.

אמר רב פפי משמיה דרבא: פגע בחיטי — טריפה. שיש למעלה בקנה אצל הכובע לפני שהוא מתחיל לשפע כלפי מעלה שתי חתיכות בשר קטנות שנראות כמו חטים, ואם פגע בהם כששחט הרי השחיטה פסולה.

איבעיא להו: מהי כונת רבא באומרו "פגע בחיטי טריפה"? האם כונתו לומר **שפגע ונגע בהן,** בחיטי, על ידי הסכין, דהיינו ששחט בתוכם, **כדכתיב** [מלכים א ב] "**ויפגע בו וימת**", שמשמעו לשון נגיעה. **או דלמא פגע ולא נגע,** אלא ששחט מתחתם סמוך להם מאוד, **כדכתיב** [בראשית לב] "**ויפגעו בו מלאכי אלהים**", שמשמעו לשון

---

134. לפי **הגהות הב"ח.**

פגישה?

אתמר: אמר רב פפא משמיה דרבא: שייר בחיטי. כלומר ששחט בתוך החיטי ועל ידי כן נשאר מקצתם לצד שלמעלה כלפי הראש ומקצתם לצד שלמטה כלפי הקנה, **כשרה.** ולדעתו הרי שאפילו פגע ונגע גם כן כשרה.

אמר רב אמימר בר מר ינוקא: הוה קאימנא קמיה דרבי חייא בריה דרב אויא, ואמר לי: שייר בחיטי כשרה.

אמר ליה רבינא לרב אשי: אמר לי רב שמן מסוברא, איקלע מר זוטרא לאתרין, נקלע למקומינו, **ודרש: שייר בחיטי כשרה.**

מר בר רב אשי אמר: פגע בחיטי, כשרה. היינו פגע ולא נגע. **שייר בחיטי,** היינו פגע ונגע, **טריפה.**(135)

יט-א **והלכתא,** אם שחט **משיפוי כובע ולמטה,** דהיינו לפני שהוא מתחיל לשפע כלפי מעלה, **כשרה** השחיטה. **ולמעלה** משם, השחיטה **פסולה. והיינו דשייר בחיטי.** כלומר כשיטת האומר דשייר בחיטי כשרה, כיון שאפילו בשייר בחיטי, ששחט בתוך החטים, עדיין הוא משיפוי כובע ולמטה.

רב נחמן אכשר משיפוי כובע ולמטה.

ומקשינן: **אמר ליה רב חנן בר רב קטינא לרב נחמן: כמאן?!** כשיטת מי אתה מכשיר? הרי דבריך הם **לא כרבנן ולא כרבי יוסי ברבי יהודה,** החולקים במשנתנו!? שהרי לפי שניהם מקום השחיטה הוא דוקא בתוך הטבעת העליונה, שהיא למטה מהכובע, אלא שנחלקו כשיוצא מהטבעת כלפי מעלה אחר ששחט רוב הקנה בתוך הטבעת אם השחיטה כשרה.

ומתרצינן: **אמר ליה** רב נחמן: **אנא, לא "חילק" ידענא,** אינני סובר שהלכה כרבנן שלדעתם צריך השוחט לחלק את הטבעת לשנים לכל היקפה, **ולא "בילק" ידענא,** ולא כרבי יוסי ברבי יהודה שמתיר אפילו אם החריב את הסימן ["בילק" הוא מלשון "מבולקה", שמשמעו חורבן] על ידי שחתך קצת בתוך הטבעת והשאר חוץ לטבעת.(136)

אלא, **אנא שמעתא** דאמוראי **ידענא!**

דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן. ואמרי ליה אמר רב אבא בר זבדא אמר רבי חנינא. ואמרי לה אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יהושע בן לוי: משיפוי כובע ולמטה כשרה. והאמוראים הללו סוברים כרבי חנינא בן אנטיגנוס, שחולק על רבנן ורבי יוסי ברבי יהודה.

ואמר רבי יהושע בן לוי: מוגרמת דרבנן, שיצא מתוך הטבעת הגדולה לאחר ששחט בה רובה, שרבנן פוסלים בה, **כשרה לרבי יוסי ברבי יהודה.**

ומוגרמת **דרבי יוסי ברבי יהודה** ששחט כולה או רובה למעלה מהטבעת הגדולה שאפילו לרבי יוסי ברבי יהודה פסולה, **כשרה לרבי חנינא בן אנטיגנוס,** שמכשיר

---

135. ובזה נפשטה הבעיא דלעיל, שמכאן מוכח שלשון פגע היינו פגע ולא נגע. **מהרש"א** בדברי **התוס'**.

136. פירוש אחר — חילק ובילק — לישנא בעלמא, שאנשים רגילים לומר כלומר אינני יודע מכל אלו.

אפילו למעלה מהטבעות כל עוד הוא משיפוי כובע ולמטה.

ומקשינן: מאי קא משמע לן רבי יהושע בן לוי, שהרי **פשיטא** היא?

ומתרצינן: **מהו דתימא, רבי חנינא בן אנטיגנוס** שהעיד על מוגרמת שהיא כשרה, **אמוגרמת דרבנן קאי** שהיא כשרה, אבל מוגרמת דרבי יוסי ברבי יהודה גם הוא מודה שהיא פסולה, **קא משמע לן** רבי יהושע בן לוי שגם מוגרמת דרבי יוסי ברבי יהודה מכשיר רבי חנינא בן אנטיגנוס.

ומקשינן: **ואימא הכי נמי,** שבאמת רבי חנינא בן אנטיגנוס לא קאי אלא אדרבנן?

ומתרצינן: **אם כן,** דאדרבנן קאי, הרי דעת רבנן נאמרה בברייתא לפני עדותו של רבי חנינא בן אנטיגנוס, ואם כן, הרי "**העיד עליה** רבי חנינא בן אנטיגנוס שהיא כשרה" **מיבעי ליה** לומר לתנא דברייתא, ולמה אמר "העיד על מוגרמת שהיא כשרה", ומשמע שעל שתי המוגרמות שנאמרו באותה ברייתא, גם של רבנן וגם של רבי יוסי ברבי יהודה, הוא מעיד שהן כשרות.

והלכתא כרבי חנינא בן אנטיגנוס, שמכשיר משיפוי כובע ולמטה, משום **דקאי רב נחמן כוותיה.**

אמר רב הונא אמר רב אסי: מחלוקת רבנן ורבי יוסי ברבי יהודה במשנתנו אינה אלא **בששחט שני שליש** כהוגן בתוך הטבעת הגדולה, ושייר בה מלא חוט השערה, **ואחר** כך **הגרים שליש.** שבשליש האחרון הטה את הסכין למעלה כלפי הראש ויצא מהטבעת הגדולה וגמר שם את השחיטה.

ובהא קמיפלגי: **דרבנן סברי:** השחיטה פסולה משום **דכולה שחיטה בעינן בטבעת גדולה.** [ולא למעלה ממנה. אבל למטה ממנה כל שכן שאפשר לשחוט].

ורבי יוסי ברבי יהודה סבר, השחיטה כשרה משום **דרובו ככולו.** ומאחר ששחט הרוב במקום הראוי נגמרה השחיטה, ומכאן ואילך כאילו חותך סתם בשר.

אבל אם **הגרים שליש,** שאת השליש הראשון שחט בקנה למעלה מהטבעת הגדולה **ואחר** כך **שחט שני שליש** בתוך הטבעת, **דברי הכל פסולה.** משום **דכי נפקא חיותא** עם יציאת חיותה של הבהמה שהיא כאשר נחתך הרוב הראשון של הסימן, **בעינן רובא בשחיטה,** שתהיה חתיכת כל אותו הרוב על ידי שחיטה ולא על ידי הגרמה, **וליכא.** שהרי הרוב הראשון לא היה כולו בשחיטה כיון שהגרים בשליש הראשון.

אמר ליה רב חסדא לרב הונא: **אדרבה, לימא מר איפכא: מחלוקת** רבנן ורבי יוסי ברבי יהודה **כשהגרים שליש** ואחר כך **שחט שני שליש.**

דרבי יוסי ברבי יהודה סבר שהשחיטה כשרה, **מידי דהוה אחצי קנה פגום.** כשם שאם היה חצי מהקנה חתוך מאליו לרחבו [שעדיין הבהמה כשרה בכך כל עוד לא נחתך רוב הקנה], שהדין הוא שמוסיפים ושוחטים בו כל שהוא להשלים לרוב, והשחיטה כשרה בכך, הרי שאין צורך שכל הרוב הראשון מהסימן יחתך עלידי שחיטה כשרה, ואם כן הוא הדין בהגרים שליש הראשון, הרי זה כאילו נעשה פגימה בקנה, ויכול להוסיף ולשחוט עוד שני שליש

והשחיטה כשרה בכך.[137]

ורבנן סברי: השחיטה פסולה כיון שאין להשוות לחצי קנה פגום. כי **התם,** החצי הפגום אף על פי שלא נשחט כהלכה, מכל מקום **במקום שחיטה** הוא, ועל כל פנים יציאת חיותה של הבהמה שהיא על ידי חיתוך הרוב הראשון היתה במקום שחיטה.

אבל **הכא,** בהגרים שליש הראשון, מקום ההגרמה **לאו מקום שחיטה** כלל הוא. ונמצא שיציאת חיותה של הבהמה נגרמה על ידי חיתוך שלא במקום השחיטה.

אבל שחט שני שליש ואחר כך **הגרים שליש, דברי הכל כשרה.**

דהא תנן, שחיטת **רובו של** סימן **אחד, כמוהו.** כאילו נשחט כולו. וממילא, כיון ששחט שני שליש כבר הוכשרה השחיטה ומה איכפת לן שהגרים אחר כך.[138]

אמר ליה רב יוסף לרב חסדא: **מאן נימא לן דההוא רובא דהתם,** המשנה שהבאת שרובו של אחד כמוהו, **לאו רבי יוסי ברבי יהודה, קתני לה? דלמא רבי יוסי ברבי יהודה קתני לה.** אבל רבנן באמת חולקים גם על משנה זו, וסוברים שלא מועילה שחיטת רוב הסימן, אלא צריך לשחוט את כולו, ולכן הם פוסלים אפילו בשחט שני שליש והגרים שליש.

אמר ליה אביי לרב יוסף: **אטו כל רובי דעלמא,** כל דיני "רובו ככולו", **רבי יוסי ברבי יהודה קתני להו,** ואילו רבנן אינם מודים בהם?

אמר ליה רב יוסף לאביי: **אנא, רובא דשחיטה** בלבד **קאמינא** שרבי יוסי ברבי יהודה הוא שאמרה ולא רבנן, שלדבריהם אין הולכים בשחיטה אחר הרוב. כיון **דשמענא להו** לרבנן **דפליגי** בשחיטה, שהרי נחלקו במשנתנו ואמרו שצריך שכל השחיטה תהא בתוך הטבעת הגדולה, והרוב בלבד אינו מספיק.

לישנא אחרינא אמרי לה:

אמר רב הונא אמר רב אסי: מחלוקת בשהגרים שליש ושחט שני שליש, דרבי יוסי ברבי יהודה סבר מידי דהוה אחצי קנה פגום. ורבנן סברי, **התם, מקום שחיטה. הכא, לאו מקום שחיטה.**

אבל שחט שני שליש והגרים שליש, דברי הכל כשרה. דהא תנן, רובו של אחד כמוהו.

מתקיף לה רב חסדא: מאן לימא לן דההוא רובא דהתם לאו רבי יוסי ברבי יהודה קתני לה? דלמא רבי יוסי ברבי יהודה קתני לה!? אבל רבנן יחלוקו גם בשחט שני שליש והגרים שליש.

---

137. ומכל מקום, בהגרים שליש, לא מספיק שישחוט מעט כדי להשלים לרוב כמו בחצי קנה פגום, כיון ששם החצי הפגום מצטרף לרוב, כיון שהוא במקום הראוי לשחיטה. אבל השליש המוגרם לא מצטרף לרוב, לפי שאינו במקום שחיטה. ועל כן צריך שמלבד אותו שליש יהיו עוד שני שליש בשחיטה, כדי שיהיה רוב במקום הראוי לשחיטה.

138. ומה שאמרו רבנן במשנה "ושייר בה מלא החוט על פני כולה" לאו דוקא "כולה", אלא למעט אם הגרים בשליש הראשון.

אמר ליה רב יוסף לרב חסדא: **אטו כל רובי דעלמא רבי יוסי ברבי יהודה קתני ליה?**

אמר ליה רב חסדא לרב יוסף: **אנא רובא דשחיטה** בלבד **קאמינא, דשמענא להו דפליגי.**

הגרים בשליש הראשון ואחר כך **שחט שליש** במקום הראוי לשחיטה **והגרים** שוב **בשליש** האחרון:

רב הונא אמר רב: כשרה השחיטה. **רב יהודה אמר רב: טרפה.** כלומר, פסולה השחיטה.

ומבארינן טעמייהו: **רב הונא אמר רב כשרה,** שהרי **כי נפקא חיותא,** דהיינו בשליש האמצעי שאז נשלם חיתוך הרוב של הסימן ויוצאת חיות הבהמה, **בשחיטה קא נפקא,** שהרי השליש האמצעי היה על ידי שחיטה נמצא שחיות הבהמה יצאה בשחיטה הלכך כשרה השחיטה.(139)

רב יהודה אמר רב: טרפה, משום **דבעינן רובא בשחיטה.** שרוב הסימן [ולאו דוקא הראשון] יחתך על ידי שחיטה, **וליכא,** שהרי שני שלישים מהקנה נחתכו על ידי הגרמה.

שחט שליש והגרים שליש ושחט שליש, רב יהודה אמר רב, כשרה, שהרי בסך הכל רוב הקנה נחתך על ידי שחיטה.

אתו, שיילוה לרב הונא, אמר להו, טרפה [לא משמיה דרב אמר זאת, אלא מסברת עצמו].

שמע רב יהודה מה שפסק רב הונא, **איקפד!**

אמר: טריפנא, כשאני הטרפתי באופן הקודם שהגרים שליש ושחט שליש והגרים שליש, **ומכשר** הוא.

ומכשרנא, עתה שהכשרתי, **טריף** הוא.

אמר רב הונא: שפיר קא מיקפד רב יהודה!

חדא, דאיהו שמיע ליה מיניה דרב שהכשיר בשחט שליש והגרים שליש ושחט שליש, **ואנא לא שמיע לי** מרב, אלא מסברת עצמי אמרתי שטרפה היא.

ועוד, הרי גם בסברא יש להכשיר, כי **האיכא רובא בשחיטה,** שרוב הסימן נחתך על ידי שחיטה.

אמר ליה רב חסדא לרב הונא: **לא תהדר בך!**

דאם כן, מפסדת לה לקמייתא. לא תוכל יט-ב
ליישב למה הכשרת משמיה דרב באופן הראשון, כשהגרים שליש ושחט שליש והגרים שליש.

והרי, **התם, מאי טעמא קא מכשרת** אף על פי שבסך הכל רוב הסימן לא נחתך שם בשחיטה? משום **דכי נפקא חיותא,** שבשליש האמצעי שבו נשלם הרוב ויוצאת אז החיות מהבהמה, **בהכשירה קא נפקא,** שעל ידי שחיטה נחתך אותו שליש. הרי, שאין הדבר תלוי אם רוב הסימן נחתך על ידי שחיטה אם לאו, אלא הכל תלוי בשליש האמצעי שהוא הזמן שבו יוצאת החיות מהבהמה.

ואם כן, **הכא נמי,** בשחט שליש והגרים שליש ושחט שליש, אף על פי שבסך הכל

---

139. ביאור דברי רב הונא ורב יהודה, לדעת איזה מהתנאים דלעיל נאמרו, וישוב דברי רב

רוב הסימן נחתך על ידי שחיטה, יש להטריפה, **כי נפקא חיותא, בהגרמה קא נפקא**, כיון שהשליש האמצעי היה על ידי הגרמה.

איקלע רב נחמן לסורא. בעו מיניה: שחט שליש והגרים שליש ושחט שליש, מהו?

אמר להו: לאו היינו, האם אין זה כמו **דרבי אלעזר בר מניומי. דאמר רבי אלעזר בר מניומי: שחיטה העשויה כמסרק**, היינו שהחיתוך לא היה ישר אלא יוצא ממקום השחיטה וחוזר, **כשרה**. הרי שהכשיר בשחט והגרים ושחט.

ודחינן: **ודלמא** מה שהכשיר רבי אלעזר בר מניומי הוא דוקא כששחט הכל **במקום שחיטה**, אלא שלא חתך ישר אלא נטה הצידה מהמקום שהתחיל בו לשחוט וחזר אליו. אבל אם יצא ממקום הראוי לשחיטה, לא הכשיר רבי אלעזר בר מניומי.

ותמהינן: **במקום שחיטה, מאי למימרא!?** מה חידוש השמיענו רבי אלעזר בר מניומי בזה שהשחיטה כשרה?

ותרצינן: **מהו דתימא, בעינן שחיטה מפורעת**, שהחתך יהא גלוי וניכר, **וליכא**, כיון שלא חתך ישר לא ניכר היטב החתך, **קא משמע לן** שאף על פי כן כשרה היא.

יתיב רבי אבא אחוריה דרב כהנא, ויתיב רב כהנא קמיה דרב יהודה, ויתיב רב כהנא **וקאמר**, שאל את רב יהודה: **שחט שליש והגרים שליש ושחט שליש, מהו?**

אמר ליה: שחיטתו כשרה.

שוב שאלו: **הגרים שליש ושחט שליש והגרים שליש, מהו?**

אמר ליה רב יהודה: **שחיטתו פסולה**, כשיטת רב יהודה בשתי השאלות לעיל.

שוב שאלו: **שחט במקום נקב**, דהיינו, שהיה חצי קנה חתוך מאליו בצדו החיצוני לצד הצואר [שאינו נטרף בכך כל עוד לא נחתך רוב הקנה], והמשיך וחתך בתוך החתך, והשלים לרוב, **מהו?**

אמר ליה רב יהודה: **שחיטתו כשרה.**(140)

ושוב שאלו: **שחט ופגע בו נקב**, שחצי הקנה היה חתוך בצדו הפנימי לצד העורף, והוא התחיל לשחוט בצד החיצוני השלם. וכיון ששחט החצי נפגש עם החתך, **מהו?**

אמר ליה רב יהודה: **שחיטתו פסולה.**

אזל רבי אבא, אמרה לשתי התשובות של רב יהודה בשחיטה של קנה שהיה בו נקב, **קמיה דרבי אלעזר. אזל רבי אלעזר, אמרה קמיה דרבי יוחנן.**

אמר ליה רבי יוחנן לרבי אלעזר: **מאי שנא** אם היה הנקב בצדו החיצון דאמר רב יהודה

הונא כאן שסותרים לכאורה את דברי רב הונא לעיל שפוסל אפילו הגרים שליש ושחט שני שליש, עיין **ברש"י** בע"ב ד"ה הכא, **ובתוס'** כאן ד"ה הגרים, **ובמהרש"א ובמהר"ם** בדברי התוס'.

140. רב כהנא ידע הדין שהשחיטה כשרה בחצי קנה פגום אלא שאל שאלה זו כהקדמה לשאלה

כשרה, לבין אם היה הנקב בצדו הפנימי, דאמר פסולה?

אמר ליה רבי אלעזר לרבי יוחנן: **שחט במקום נקב, נעשה כמי ששחט עובד כוכבים** חצי הראשון של הקנה, **וגמר ישראל** את השחיטה. שהדין הוא שכשרה משום שיציאת חיותה של הבהמה שהיא בשעת חיתוך הרוב של הסימן נעשה בידי ישראל, וכאילו כל השחיטה נעשתה על ידו. וכן בנקב זה שהיה בצדו החיצון של הקנה והמשיך לשחוט בתוכו, הרי יצאה חיות הבהמה בשחיטה כשרה.

אבל, אם **שחט ופגע בו נקב, נעשה כמי ששחט ישראל** החצי הראשון, **וגמר עובד כוכבים** את השחיטה, שהשחיטה פסולה כיון שעל ידי העובד כוכבים יצאה חיות הבהמה, וכאילו כל השחיטה נעשתה על ידו. והוא הדין בשוחט חצי הקנה ולאחר מכן נפגש עם החצי החתוך, הרי יצאה החיות של הבהמה על ידי החתך שנעשה מאליו, ולא על ידי שחיטה כשרה.

קרי עליה רבי יוחנן על רבי אלעזר: **עובד כוכבים! עובד כוכבים!** לגלג על מה שהשווה הדבר לשחיטת עובד כוכבים, לאמור: אפילו תאמר כל היום "עובד כוכבים — עובד כוכבים", אין הדברים דומים, כדלהלן.

אמר רבא: שפיר קרי עליה "עובד כוכבים — עובד כוכבים", לפי שיש לחלק בין הדברים. כי **בשלמא התם**, כששחט ישראל וגמר עובד כוכבים, **מדהוה ליה לישראל למשחט רובא ולא שחט** אלא חציו, הרי הישראל לא עשה כלום בשחיטתו והעובד כוכבים הוא שהשלים לרוב, וממילא **כי נפקא חיותא, בידא דעובד כוכבים קא נפקא**, וכאילו הוא עשה כל השחיטה, ולכן פסולה השחיטה.

אלא הכא, בשחט ופגע בו נקב, **מכדי משחט שחיט**, כלומר, כשהוא שוחט החצי, הרי אז נשלמה שחיטת הסימן, ואם כן, **מה לי במקום נקב, מה לי פגע בו נקב!?** שגם אם הנקב היה בצד הפנימי, הרי הנקב קדם לשחיטתו, ונמצא שלא החתך שהיה מאליו השלים את השחיטה, אלא אדרבה, הוא בשחיטתו בצד החיצון משלים את חיתוך הסימן, ועל ידו נחתך רוב הסימן ויצאה חיות הבהמה. והלכך יש לומר דכשרה היא.

מתניתין:

השוחט מן הצדדין, בצידי הצואר, **שחיטתו כשרה.** ואפילו לכתחילה מותר לשחוט מן הצד. ונקטה המשנה "השוחט", דמשמע דיעבד, משום הסיפא ד"המולק מן הצדדין", שהשמיענו שגם בדיעבד פסולה.

המולק חטאת העוף או עולת העוף **מן הצדדין, מליקתו פסולה.** כי במליקה כתוב שתהא "ממול ערפו", שהוא אחורי הצואר, ולא בצידי הצואר.

השוחט מן העורף, מאחורי הצואר, **שחיטתו פסולה.** לפי שהוא חותך את המפרקת קודם שיגיע לסימנים, ונעשית טרפה קודם

הבאה — **תוס'**.

שחיטה.[141]

המולק מן העורף, דהיינו ממול העורף, שהוא למטה מהעורף, **מליקתו כשרה** אפילו לכתחילה.

ונקטה המשנה לשון דיעבד, משום "השוחט מן העורף", שאפילו דיעבד פסולה. ואף על פי שהוא חותך את המפרקת קודם הסימנים, אין בזה חסרון, משום שכך היא מצות המליקה שיחתוך המפרקת ואחר כך הסימנים. והרי זה דומה לכל שחיטת הושט שלא אומרים שבתחילת השחיטה כבר נעשה טריפה על ידי שהסכין נקב את הושט ואיך תוכשר לאחר מכן? אלא השחיטה כשרה כיון שזו צורת השחיטה, והוא הדין במליקה.

השוחט מן הצואר כדרך כל השחיטות **שחיטתו כשרה** אפילו לכתחילה.

המולק מן הצואר — **מליקתו פסולה,** שהמליקה צריכה להיות ממול העורף.

שכל העורף, היינו ממול העורף, **כשר למליקה, וכל הצואר כשר לשחיטה.**

נמצא שמקום **הכשר בשחיטה פסול במליקה.** ומקום **הכשר במליקה פסול בשחיטה.**

גמרא:

ודנה הגמרא: **מאי** "**עורף**" דקתני במשנה? **אילימא עורף ממש** שהוא מאחורי הראש כנגד הפנים, תיקשי: **מאי אריא שוחט** שהוא פסול בעורף **אפילו מולק נמי** פסול דהא "**ממול ערפו**" **אמר רחמנא ולא ערפו?**

ומתרצינן: **אלא מאי** "**עורף**", **ממול עורף!** למטה מהעורף, שהוא המקום שכנגד הצואר. **כדקתני סיפא** דמתניתין: **כל העורף כשר למליקה.** ומכאן ראיה שאין הכונה לעורף ממש, שהרי העורף הוא מקום קטן ולא שייך לומר בו "כל העורף", אלא ודאי הכונה למול העורף, שהוא מקום גדול יותר.

ודנה הגמרא: **מנהני מילי** ש"ממול ערפו" אינו העורף ממש?

דתנו רבנן: "**ממול ערפו**", היינו "**מול**" **הרואה את העורף,** המקום הסמוך לעורף, מתחתיו, שהוא "רואה" את העורף.

וכן הוא אומר בבלק, שאמר על בני ישראל "**והוא יושב ממולי**". ובודאי לא נתכוין שהם יושבים עליו ממש, אלא שהוא רואה אותם. הרי מוכח ש"מול" הכונה למקום הסמוך לו בשטח ראייתו. **ואומר** "**כי פנו אלי עורף ולא פנים**".

והוינן בה: **מאי** "**ואומר**"? מה למדנו מהמקרא הנוסף לגבי משמעות של "ממול עורף"? שהרי הפסוק הזה אינו מדבר אלא על העורף!?

ומתרצינן: לכך אנו צריכים את הפסוק הזה, משום **דוכי תימא, עורף גופיה לא ידעינן היכא** הוא, כדי שעל ידי זה **נדע מול דידיה היכא** הוא, לכך אומרת הברייתא, **תא שמע,**

---

141. ובגמרא מבואר, שאם הביא את הסימנים לאחורי הצואר ושחט אותם שם קודם חתיכת

"כי פנו אלי עורף ולא פנים". מכלל, דעורף להדי פנים הוא. שהעורף הוא כנגד הפנים, ולא כנגד הצואר. שאם היה כנגד הצואר, היה צריך לומר "כי פנו אלי עורף ולא צואר". ועכשיו, שידענו שהעורף הוא כנגד הפנים, הרי ש"מול העורף" הוא כנגד הצואר.

אמרי בני רבי חייא: מצות מליקה כך היא: **מחזיר סימנים,** מסובב ומביא את הסימנים **לאחורי העורף, ומולק** שם בצפורן את הסימנים בלבד. ואילו את השדרה והמפרקת אינו חותך כלל.(142)

ונחלקו בכונת בני רבי חייא:

איכא דאמרי, דעת בני רבי חייא היא, שמצות המליקה היא שיחתוך קודם את השדרה והמפרקת, ואחר כך את הסימנים. **ואף** כשמחזיר את הסימנים לאחורי העורף ומולק רק אותם, גם בכך היא מצותה.

ואיכא דאמרי, כך אמרו בני רבי חייא: מצות המליקה היא **שמחזיר דוקא** את הסימנים, וחותך אותם בלבד. אבל אם חתך השדרה תחילה, פסולה המליקה.

המפרקת כשרה השחיטה. והמשנה מדברת דוקא באופן שלא עשה כן.

142. רש"י פירש שמחזיר את הסימנים וחותכן לבדן. וכן פירש בסמוך, למאן דאמר "אף מחזיר", שכשמחזיר די במליקת הסימנין לבדן, ולא צריך לחתוך גם המפרקת.

ולולי דברי רש"י היה משמע להיפך, שגם מאן דאמר מחזיר, מודה שצריך לחתוך "גם" המפרקת אחר שחתך הסימנין.

ובטעמו של רש"י בארו הראשונים, שרש"י הוציא דבר זה מהאמור להלן [כ ב] "וכי מתה, עומד ומולק!?". ושיטת רש"י שם שבמליקת הסימנין לבדן מתה [כך למדו הראשונים בשיטת רש"י שם. ועיי"ש **ברמב"ן ורשב"א** שהשיגו על רש"י בזה, והם סוברים שבסימנין לבד אינה מתה. ועיין **מהרש"א** שם, שנקט דגם שיטת רש"י כן]. ומכח זה הוציא רש"י שכאשר מחזיר סימנין, די במליקת הסימנין לבדן, ואינו צריך לחתוך אחר כך את המפרקת.

וכתב בספר הערות למסכת חולין מהגרי"ש אלישיב [כתב יד] שיש לתמוה, שהרי אמרו בברייתא להלן [כא א]: כיצד מולקין חטאת העוף? חותך שדרה ומפרקת בלא רוב בשר. הגיע לווושט או לקנה, חותך סימן אחד או רובו ורוב בשר עמו. ומשם יש לתמוה על שיטת רש"י [כפי מה שלמדו הראשונים ברש"י] שבחיתוך הסימנין לבד הויא מתה, אם כן, למה צריך לחתוך רוב בשר אחרי חיתוך הסימנין, ויקשה, וכי מתה עומד ומולק. ובאמת מכח קושיא זו מוכיח המהרש"א שגם רש"י מודה לשאר הראשונים שבחיתוך סימנין לבדן אינה מתה, אך עדיין יקשה לפי מה שלמדו הראשונים ברש"י, מה יענה רש"י על ברייתא זו.

וביאר, שבמליקה יש שני דינים, האחד ה"מתיר" שבמליקה, וזהו דין מקביל לדין ה"שחיטה". והשני קיום "מצוות מליקה". [ובעולת העוף יש דין שלישי, והוא קיום "מצוות הבדלה"] וזה פשוט לש"ס, שה"מתיר" במליקה הוא רק בסימנין ובסימן אחד, וכמו בשחיטה, ואילו חיתוך המפרקת זהו רק מצד "מצוות מליקה".

ולכן נראה, שכל מה שהוקשה לש"ס "וכי מתה עומד ומולק", זהו רק לענין מה ששייך ל"סימנין", שזהו ה"מתיר" שבמליקה, ועל זה הוקשה לש"ס "וכי מתה עומד ומולק". אבל

ומסתברא, כמאן דאמר שבני רבי חייא אמרו: **אף מחזיר.**

ממאי? מדקתני במתניתין "**השוחט מן העורף, שחיטתו פסולה המולק מן העורף מליקתו כשרה**".

כ-א **ואי סלקא דעתך, מחזיר דוקא** אמרו, הרי שמשנתנו המכשרת מליקה מהעורף אף היא מדברת בשהחזיר הסימנים, אם כן תיקשי: **מאי איריא מולק** דכשר מהעורף, והרי **אפילו שוחט** מן העורף **נמי** יהא כשר? שהרי מחזיר הסימנים לאחורי העורף ושחט אותם בלבד, ולא נעשה העוף טריפה קודם שחיטה על ידי שבירת המפרקת.(143)

אלא לאו, שמע מינה, דבני רבי חייא **אף מחזיר** אמרי. ואם מלק בלא שהחזיר, ודאי כשר. **ומתניתין** מדברת **בלא אהדר** הסימנים, אלא חתך השדרה והמפרקת קודם מליקת הסימנים. ולכן רק מליקה כשרה באופן הזה, אבל שחיטה באופן כזה פסולה, שהרי נטרפה קודם לכן על ידי שבירת המפרקת.

אמר רבי ינאי: יקבלו הרובין, הנערים בני רבי חייא, **את תשובתן.** שיש להקשות עליהם ממשנתנו, **דקתני "נמצא, כשר בשחיטה פסול במליקה. כשר במליקה פסול בשחיטה", למעוטי מאי** ?מה באה המשנה להשמיענו? אם לומר שהצואר כשר לשחיטה ופסול למליקה, והעורף כשר למליקה ופסול לשחיטה, הרי כבר נשנה כל

לענין חיתוך המפרקת [או רוב כשר] לא יתכן להקשות "וכי מתה עומד ומולק", וכעין מה דמשני רבא על סימן שני בעולת העוף, שהוא כדי לקיים מצוות הבדלה, על דרך זה יש לתרץ על חיתוך רוב בשר שבא אחרי חיתוך הסימנין, שהוא כדי לקיים מצוות "מליקה" וכנ"ל.

וכאמור, קושיית הש"ס "וכי מתה עומד ומולק" היא על ה"סימנין", שהן באין "להתיר" ועומדים במקום שחיטה. ומיושבת קושיית המהרש"א הנ"ל.

אלא שמעתה יש לתמוה על דברי רש"י כאן שכתב דלמ"ד מחזיר אין צריך לחתוך המפרקת אחרי חיתוך הסימנין. וביארו הראשונים דטעמו של רש"י הוא משום "וכי מתה עומד ומולק". וקשה, דאכתי נימא דצריך לחתוך המפרקת מדין קיום "מצוות מליקה", וכמו שמצינו בברייתא שצריך לחתוך רוב בשר אחרי חיתוך הסימנין.

וצריך לומר, שלעולם מודה רש"י שצריך לחתוך המפרקת אחר מליקת הסימנין. אלא כוונת רש"י "דחותך הסימנין לבדן" היא, שמצד ה"מתיר" שבמליקה סגי בחיתוך הסימנין לבדן. ובזה חלוק דין המליקה כשמחזיר, מדין המליקה כשאינו מחזיר. דכשאינו מחזיר ומתחיל במפרקת תחלה, אז המפרקת היא חלק מ"המתיר", וה"מתיר" הוא ע"י שדרה ומפרקת וסימנין. אך כשמחזיר הסימנין, אז ה"מתיר" הוא רק בחיתוך הסימנין לבדן ואילו המפרקת שחותך אחר כך זהו רק כדי לקיים מצוות מליקה. אבל לעולם מודה רש"י שצריך לחתוך המפרקת אחר הסימנין, ורש"י הוציא דין זה שהמפרקת אחר הסימנין אינה חלק מה"מתיר" מכח הקושיא "וכי מתה עומד ומולק".

והנפקא מינה במה שאין זה חלק מה"מתיר", היא לענין אם פוסל בזה שהייה, או מחשבה, עיין בגמרא זבחים.

143. ובשחיטה אין צורך שיהא דוקא מהצואר, שהרי גם מצידי הצואר שנינו במשנה דכשרה.

זה לפני כן במשנה.

לאו, האם לא בהכרח, שאמרה זאת המשנה **למעוטי מחזיר הסימנים לאחורי העורף, דלא,** שאינו כשר במליקה, אלא צריך דוקא שיחתוך המפרקת קודם הסימנים. אף על פי שבשחיטה כשר בהחזיר הסימנים. וזה באה המשנה להשמיענו, שיש אופן נוסף שלא הוזכר לפני כן, שהוא כשר בשחיטה ופסול במליקה [ואגב הרישא נשנתה גם הסיפא, דכשר במליקה פסול בשחיטה]. וקשיא לבני רבי חייא, שמכשירים המליקה בהחזיר סימנים לאחורי העורף?

ומתרצינן לבני רבי חייא: **אמר רבה בר בר חנה: לא** זו באה המשנה למעט, אלא **למעוטי שן וצפורן** המחוברים לגוף האדם, שפסולים לשחיטה, אף על פי שהמליקה מצוותה דוקא בצפורן מחוברת לגוף הכהן.(144) וזו כונת המשנה ש"כשר במליקה", דהיינו בצפורן מחוברת, "פסול בשחיטה".

וכמו שהצפורן המחוברת פסולה לשחיטה, הוא הדין שן המחוברת, ולא שהשן כשרה במליקה. ואגב הסיפא נשנתה גם הרישא, "כשר בשחיטה פסול במליקה".

ומקשינן: **שן וצפורן,** הא **בהדיא קתני להו** במשנה בפרקין, דפסולין בשחיטה. שכך שנינו "חוץ ממגל קציר והמגרה והשנים והצפורן"?

ומתרצינן: **אלא, אמר רבי ירמיה:** משנתנו ד"נמצא כשר בשחיטה פסול במליקה", **למעוטי מוליך ומביא,** שכשר בשחיטה להוליך ולהביא את הסכין על צואר הבהמה, ואילו מליקה מצותה דוקא ללחוץ עם הצפורן על העורף ולרדת בעומק עד הסימנים. ואם הוליך והביא הצפורן על העורף, פסולה המליקה.

ומקשינן: **הניחא למאן דאמר מוליך ומביא במליקה פסול. אלא למאן דאמר** מוליך ומביא במליקה **כשר,** שנחלקו בזה אמוראים לקמן, **מאי איכא למימר?**

ומתרצינן: **בני רבי חייא סברי לה כמאן דאמר מוליך ומביא במליקה פסול.** ואם כן, לשיטתם, אפשר להעמיד את המשנה שבאה למעט מוליך ומביא במליקה.

אמר רב כהנא: מצות מליקה כך היא: **קוצץ ויורד** בצפורן לתוך הסימנים, ואינו עושה הולכה והובאה, **וזו היא מצותה.**

סבר רבי אבין למימר: קוצץ ויורד, אין. אבל **מוליך ומביא, לא.** שהולכה והובאה פוסלת במליקה.

אמר ליה רבי ירמיה לרב אבין: לא כן, אלא, **כל שכן דמוליך ומביא במליקה כשר.** שמלבד אותם דברים שפסלה התורה אם עשה המליקה כשחיטה, כגון סכין וצואר, הרי כל מה שיעשה כמו בשחיטה עדיף הוא,

---

144. **הגרי"ז** בספרו [פסולי המוקדשין, עמוד מז] מבאר מבאר שכאן מבוארים שני יסודות:

האחד, שמליקה אינה בכלל "עבודת יד", שהרי גם השן כשרה למליקה, ובכך היא חלוקה מקמיצה, שהיא "עבודת יד", ונעשית דוקא ביד.

והשני, שהמליקה בתלוש אינה חסרון **בהכשר העבודה,** אלא החסרון הוא **בעצם השם של מליקה,** שכל מליקה הנעשית בתלוש אינה נקראת מליקה, וכמבואר ברש"י "דלא אשכחן בכלי דמקריא מליקה". ומוכיח הגרי"ז

ובכלל זה מוליך ומביא.

ומאי "זו היא מצותה" דאמר רב כהנא, דמשמע שרק כך כשרה המליקה? **אימא, אף זו היא מצותה.** שגם אם לא הוליך והביא כשרה המליקה וכל שכן אם הוליך והביא.

אמר רבי ירמיה אמר שמואל: כל מקום בצואר **הכשר בשחיטה,** הרי המקום שהוא **כנגדו בעורף,** דהיינו, "מול העורף", שהוא כנגד הצואר, **כשר במליקה.**

ודנה הגמרא: מה בא שמואל לחדש? אם להשמיענו שכל מול העורף כשר למליקה, הרי להדיא שנינו כן במשנתנו. אלא, ודאי עיקר החידוש בדבריו הוא במה שניתן לדייק מהם שדוקא מקום הכשר בשחיטה כשר כנגדו במליקה, **הא** המקום **הפסול בשחיטה פסול** כנגדו **במליקה.**

למעוטי מאי? הרי ודאי לא בא למעט שלמעלה מהצואר שפסול לשחיטה כנגדו פסול למליקה. שהרי המקום הזה הוא העורף ממש ופשיטא שהוא פסול שהרי "מול העורף" נאמר בתורה.

אילימא למעוטי עיקור סימנין, שנעקרו הסימנים והוזזו ממקומם, שעל ידי כן נפסל הצואר מלשחוט בו, ובא שמואל לומר שהעורף שכנגדו אף הוא פסול למליקה אם נעקרו הסימנים, אין לומר כן, **דהא תני רמי בר יחזקאל, אין עיקור סימנין** פוסל **ב**שחיטת **עוף!**

הרי שבעוף אפילו לענין שחיטה אינו פוסל עיקור סימנים.

ומתרצינן: **אמר רב פפא, למעוטי ראשו** של עוף, שהשחיטה פסולה בו. ובא שמואל להשמיענו שאף המליקה פסולה אם עשאה בראשו של העוף.

ותמהינן: **ראשו,** הרי **פשיטא** שהוא פסול למליקה, דהא "**ממול ערפו" אמר רחמנא, ולא בראשו?!**

ומתרצינן: **מאי ראשו? — שיפוי ראשו,** בסוף הראש, שמתחיל לשפע שם לעבר מול העורף. **כגון דנקט משיפוי ראשו,** שהתחיל שם את המליקה, ומלק מיעוט של הסימנים, **והגרים ואזל עד דמטא תתאי.** המשיך בשיפוע למטה עד שהגיע למול העורף, ומלק שם רוב של הסימנים. ואף על פי שהרוב היה במקום הראוי למליקה, מכל מקום פסולה המליקה, משום שהמיעוט הראשון היה שלא במקום הכשר למליקה.

ודין זה מצינו גם לענין שחיטה. **וכדרב הונא אמר רב אסי.**

דאמר רב הונא אמר רב אסי: הגרים שליש, ששחט השליש הראשון של הסימן שלא במקום הכשר לשחיטה, ואחר כך **שחט שני שליש** במקום הראוי לשחיטה — **פסולה!** והשמיענו שמואל, דכשם שהשחיטה נפסלת בגלל המיעוט הראשון שלא היה במקום כשר, אף על פי שהרוב היה במקום כשר, הוא הדין במליקה שנפסלת בכך.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: הא דתני רמי בר יחזקאל אין עיקור סימנין פוסל **ב**שחיטת **עוף, לא אמרן אלא למאן**

את יסוד הדין הזה, מכך שמצינו לפי רבי מאיר, הסובר שמליקת אווזים ותרנגולים של חולין

דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה. שנחלקו התנאים, ויש תנא האומר שהעוף אינו חייב בשחיטה מן התורה אלא מדרבנן לפי שלא נאמר בתורה אלא "וזבחת מבקרך ומצאנך", ומותר מן התורה לאכול עוף גם אם הרגו אותו על ידי דיקור או עקירת סימנים. וכיון שכל השחיטה בעוף אינה אלא מדרבנן לכן אמר רבי בר יחזקאל שעיקור הסימנים אינו פוסל בשחיטתה.

כ-ב **אבל למאן דאמר יש שחיטה לעוף מן התורה,** שהעוף אף הוא חייב בשחיטה מן התורה, מודה רמי בר יחזקאל, שלשיטתו **יש עיקור** סימנים בעוף.

אמר ליה רב אשי לרב אחא בריה דרבא: **אדרבה, איפכא מסתברא!**

למאן דאמר יש שחיטה לעוף מן התורה, הרי כיון שכל השחיטה של עוף אינה מפורשת בתורה אלא שנאמרה בעל פה למשה בסיני, **איכא למימר דהכי אגמריה,** כך נמסר למשה, **דאין עיקור,** שבשחיטת עוף אין פסול של עיקור סימנים.

ואפילו למאן דאמר ששחיטת עוף למדנו מהיקש שכתוב בתורה "זאת תורת הבהמה והעוף", הוקש עוף לבהמה, לומר שהעוף חייב בשחיטה **כבהמה.** מכל מקום, כיון ששחיטת העוף נאמרה בסיני, שהרי כל ההיקשים נאמרו בסיני, יש לומר, שבסיני נאמר למשה בעל פה **דלענין עיקור לא ליהוי** עוף **כבהמה.**

אלא למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה אלא מדברי סופרים, שתקנו מצות שחיטה בעוף, **מהיכא גמירי לה,** על מה הסמיכו חכמים תקנתם? **מבהמה!** לפי שהבהמה חייבת בשחיטה תקנו גם בעוף. ואם כן, **כולה מילתא כבהמה,** לכל דיני השחיטה דין העוף צריך להיות כבהמה ובכלל זה עיקור סימנים, שיפסול בשחיטת עוף כמו בבהמה.

אמר רבינא: אמר לי רבא בר קיסנא, הא דתני רמי בר יחזקאל שאין עיקור סימנין בעוף, לא אמרן אלא במליקה. שכיון שהמליקה שונה מהשחיטה לענין פסול "דרסה" ו"חלדה" שאינם פוסלין בה, כדלקמן, הוא הדין שלא יפסול בה עיקור סימנים. **אבל בשחיטה** מודה רמי בר יחזקאל **שיש עיקור** סימנים אפילו בעוף.

ומקשינן: **והאמר רבי ירמיה אמר שמואל: כל הכשר בשחיטה — כנגדו בעורף כשר במליקה.**

ודייקינן: **הא** מה **שפסול** בשחיטה **פסול** גם במליקה, וקשיא לרבא בר קיסנא. שלדבריו עיקור סימנים פוסל בשחיטה ואילו במליקה אינו פוסל?

ומתרצינן: **ההוא** דרבי ירמיה אמר שמואל, **פליגא** על רבא בר קיסנא. שלדברי רבי ירמיה אכן גם בשחיטה אין עיקור סימנים, ורבא בר קיסנא לא סובר את הכלל של רבי ירמיה ששחיטה ומליקה תלויים זה בזה.

אמר זעירי: נשברה מפרקת שמאחורי הצואר **ורוב** רוחב **הבשר** שעל המפרקת אף

מטהרת אותם מידי נבילה, ואין זו עבודה בקדשים כלל, ובכל זאת הצריך שתהא מליקתם בעצמו של כהן, ולא בדבר אחר.

הוא נחתך **עמה,** הרי זו **נבלה** ולא טרפה. ואפילו לא מתה עדיין הרי היא כאילו מתה ומטמאת כבר מעכשיו כנבלה. ואף אם ישחטנה לא תועיל השחיטה כדי לטהר אותה מידי נבלה.

אמר רב חסדא: אף אנן נמי תנינא במשנה כדעת זעירי. דתנן: **מלק** עוף קדשים **בסכין** ולא בצפורן הרי העוף נבלה, **ומטמא** את **הבגדים** שלובש האדם בשעה שהעוף הזה נמצא **בבית הבליעה** שלו, כדין נבלת עוף שאינה מטמאה במגע אלא כשהאדם אוכל ממנה, וכשהיא מגיעה לבית הבליעה אז היא מטמאת אותו ואת בגדיו.

ואי אמרת נשברה מפרקת ורוב בשר **טרפה הויא** ולא נבלה, למה יהא עוף זה שנמלק בסכין נבלה? הרי יש לומר, **מליקתה** בסכין, אף על פי שאינה נחשבת למליקה, מכל מקום, **זו היא שחיטתה. ותהני לה סכין לטהרה מידי נבלה,** ככל שחיטה הנעשית בסכין.(145)

ודחינן: **אמרי** ליישב: **התם,** במולק בסכין, ולכן היא נבלה, **משום דלאו שחיטה היא כלל.**

מאי טעמא?

רב הונא אמר: מפני שהיא מחליד. שאם מולק בסכין, הרי הסכין כשהיא שוחטת את הסימנים, היא מכוסה מלמעלה על ידי שני חלקי העצם של המפרקת, כיון שנחתכה לפני כן, ולא נפרדו חלקיה זה מזה כבכל שחיטה במקום הצואר שמקום השחיטה מתרחב, אלא נשארו צמודים. והרי זו "חלדה", שפוסלת את השחיטה.

רבא אמר: מפני שהוא דורס את הסימנים, ואינו מוליך ומביא את הסכין עליהם אלא לוחץ בחזקה עם הסכין על הסימנים כדרך שעושים עם הציפורן במליקה. שהרי הוא עשה מליקה בסכין ולא שחיטה ובתור שחיטה. הרי שיש כאן פסול של "דרסה".

ודנה הגמרא: **מאן דאמר: מפני שהוא מחליד, מאי טעמא לא אמר מפני שהוא דורס?**

ומתרצינן: **קסבר, המוליך ומביא במליקה, כשר.** ואם כן, מה ששנינו במולק בסכין שמטמא בגדים נאמר גם באופן שהוליך והביא את הסכין, שהרי גם זה נחשב למליקה. וממילא אי אפשר לומר שבתור שחיטה הוא פסול משום דורס.

עוד דנה הגמרא: **ומאן דאמר מפני שהוא דורס, מאי טעמא לא אמר מפני שהוא מחליד?**

---

145. שהרי אין לומר מכיון שאין כאן מליקה כדין יש לפסול את השחיטה משום שנשברה המפרקת ורוב בשר קודם השחיטה [בשלמא במליקה כשרה, אין לפוסלה משום שבירת המפרקת שהרי זו צורת המליקה], כי היות ואנו אומרים שנשברה המפרקת ורוב בשר אינה אלא טרפה, הרי המולק בסכין כשוחט את הטרפה, שאף על פי שאסורה באכילה, מכל מקום מועילה השחיטה לגבי זה שלא תהא נבלה. אלא ודאי, מוכח כדעת זעירי, שבשבירת המפרקת ורוב בשר נעשית נבלה. ולכן, כשמולק בסכין, כבר נעשתה נבלה קודם שיגיע לסימנים, והשחיטה שוב אינה מועילה לטהרה מידי נבלה.

אמר לך: חלדה שפוסלת בשחיטה, **היכי דמי? כחולדה הדרה בעיקרי הבתים, דמכסיא.** שמסתתרת בחורי הבתים ומכוסה לגמרי. **הכא,** במלק בסכין, אף על פי שחלקי העצם אינם פרודים זה מזה, מכל מקום, **הא מיגלא** הסכין, שהרי דרך החתך של העצם אפשר לראות את הסכין בשעת שחיטה.

אמר רבא: אי קשיא לי על זעירי, **הא קשיא לי:** כיצד הוא אומר שלאחר שנשברה המפרקת ורוב בשר היא מטמאה כנבלה משום שהיא כמתה? אם כן, איך אמרה תורה לעשות מליקה בעוף קדשים? והרי לפני המליקה של הסימנים הוא שובר את המפרקת ורוב בשר, **וכי** מאחר שהיא כבר **מתה** על ידי שבירת המפרקת ורוב בשר, כיצד הוא **עומד ומולק?!** אך אם היינו אומרים ששבירת המפרקת ורוב בשר אינה אלא טריפה, שייך להמשיך אחר כך ולמלוק, כיון שיש בעוף עדיין חיות.(146)

אמר ליה אביי לרבא: **ותקשי לך:** בכל **עולת העוף דבעיא שני סימנין** במליקתה, כיצד אמרה התורה שחייב למלוק גם את הסימן השני? **וכי** מאחר שהיא כבר **מתה** בסימן הראשון, שהרי העוף מת על ידי חיתוך סימן אחד [כפי שמוכח מתוך זה שעוף חולין שחיטתו בסימן אחד בלבד], כיצד הוא **עומד ומולק** את הסימן השני?(147)

אמר ליה רבא לאביי: **התם,** בעולת העוף, מליקת הסימן השני אין עליה שם "מליקה", לפי שאינה אלא **כדי לקיים בה מצות הבדלה.** שמצות עולת העוף היא השיבדיל בה את הראש מהגוף כדלקמן בסוגיא.

ודנה הגמרא: **אי הכי, העור** שבצואר עולת העוף **נמי** יהא חייב לחתוך אותו, כדי לקיים מצות הבדלה. והרי לא מצינו מי שסובר כן?

ומתרצינן: **כל המעכב בשחיטה,** דהיינו, הסימן השני, שאם הוא אינו קיים אין השחיטה כשרה אפילו בסימן הראשון, **מעכב בהבדלה,** הרי הוא בכלל מצות

---

146. וגם אין לשאול שהרי בכל מליקה נעשה העוף טריפה? משום שכיון שכך היא מצות המליקה שיחתוך קודם את המפרקת ורוב בשר ואחר כך את הסימנים אינה נעשה טריפה בכך, שכל טריפה שאירע תוך כדי מהלך המליקה אין בזה חסרון. כמו בשחיטה שאין הבהמה נעשית טריפה על ידי נקיבת הוושט שנעשה על יד הסכין של השחיטה קודם גמר השחיטה, משום שהנקב אירע תוך כדי השחיטה.

147. פירש **רש"י,** דהא ודאי עוף בחד סימן מתה. **והרשב"א והר"ן** הקשו על פירש"י מהא דתניא לקמן [דף ל'] שחט בה שנים או רוב שנים אינה מטמאה עד שתמות או עד שיתיז ראשה, ולקמן [קכא ב] תנן השוחט בהמה טמאה לנכרי ומפרכסת מטמאה טומאת אוכלין אבל לא טומאת נבילות, ולכך ביארו שקושיית הגמרא כאן היא מצד שהיה צירוף חתיכת מפרקת ורוב בשר וגם סימן אחד, שבזה הכל מודו שמתה [גם בלא החידוש של זעירי], **והמהרש"א** כתב לפרש כן גם בכוונת רש"י, והוכיח שאין לפרש ברש"י כפשוטו שבסימן אחד לבד מתה, שהרי אמרו בברייתא בסמוך כיצד מולקין חטאת העוף, חותך סימן אחד או רובו ורוב בשר עמו, ויקשה, וכי מאחר שמתה בסימן אחד מה ענין יש לחתוך אח"כ רוב בשר. ומזה מוכיח המהרש"א שבוודאי גם רש"י מודה דבסימן אחד בלא צירוף מפרקת ורוב בשר אינה מתה.

הבדלה וחייבין לחותכו. **וכל שאינו מעכב בשחיטה** העור, שאף אם אינו קיים בכלל אפשר לשחוט את הסימנים, **אינו מעכב בהבדלה** של עולת העוף.

ומקשינן: **והא מיעוט** האחרון של **הסימנים** בעולת העוף, **לרבנן,** דסבירא להו לקמן שצריך לחתוך במליקה את כל הסימנים בעולת העוף ולא מספיק שיחתוך רובם בלבד, **דלא מעכבי בשחיטה,** שהשחיטה כשרה בחיתוך רוב הסימנים בלבד והמיעוט אינו מעכב, **ומעכבי בהבדלה,** שצריך לחתוך גם המיעוט כדי לקיים מצות הבדלה?

ומתרצינן: **אלא אימא: כל שישנו בשחיטה,** ובכלל זה גם מיעוט הסימנים, שאף על פי שאינם מעכבים את השחיטה הרי לכתחילה מצוה לשחוט את כל הסימנים ולא רק את רובם, **ישנו בהבדלה.** ולכן סברי רבנן, שבעולת העוף צריך לחתוך את כל הסימנים במליקה. **וכל שאינו בשחיטה** [העור], שאף לכתחילה אין מצוה לשחוט אותו, **אינו בהבדלה.**

מכל מקום, קשיא קושית רבא על זעירי ד"כי מתה עומד ומולק!?"

כא-א

ומתרצינן: **אמר רבא: אימא: וכן הוא עושה** בכל מליקת עוף קדשים: **חותך שדרה ומפרקת בלא רוב הבשר** שעליה, שעל ידי כן עדיין לא נחשבת כמתה [שהרי זעירי אמר דוקא עם רוב הבשר], ואחר כך מולק את הסימנים, כך שהמליקה לא נעשית בעוף שהוא כבר מת [ולאחר מליקת הסימנים חותך את רוב הבשר כדלקמן].

כי סליק כאשר עלה **רבי זירא** לארץ ישראל, **אשכחיה לרבי אמי דיתיב וקאמר לה להא שמעתתא** דזעירי, שאם נשברה מפרקת ורוב בשר עמה הרי היא נבלה.

אמר ליה רבי זירא לרבי אמי: **וכי מתה עומד ומולק?** כקושית רבא.

אשתומם רבי אמי **כשעה חדא,** הרהר מה להשיב לו, **אמר ליה** רבי אמי לרבי זירא:

ובאמת יש לתמוה לפי מה שלמדו הראשונים בשיטת רש"י כפשוטו, יוקשה קושיית המהרש"א, ממה שאמרו חותך סימן אחד ורוב בשר עמו.

וכתב בספר הערות למסכת חולין מהגרי"ש אלישיב [כתב יד] שצריך לומר כפי שביארנו כבר לעיל, שבמליקה יש שני דינים, האחד חלק המתיר שבמליקה, וזה מקביל לשחיטה בחולין, וזה מתקיים ע"י סימן אחד או רובו. והדין השני מצד קיום מצוות מליקה [ובעולת העוף יש גם דין שלישי והוא קיום מצוות הבדלה].

ומה שאמרו "וכי מתה עומד ומולק" זה רק לענין הסימנין שהן ה"מתיר", שבזה פשוט לש"ס שאחרי שמתה אי אפשר לעשות בה את ה"מתיר" שיש במליקה. אבל לענין מה ששייך לקיום מצוות ה"מליקה", והיינו מפרקת ורוב בשר, זה שייך שפיר לקיים גם אחרי שמתה. [וכעין מה שתירץ הש"ס על סימן שני בעולת העוף, שכדי לקיים מצוות הבדלה].

ולפי זה, קושיית רבא וכי מתה וכו' קאי גם על עולת העוף, והגם שצריכה הבדלה, בכל זאת הוקשה לרבא היאך מליקת הסימנין יכולין להיות "מתיר" שלה אחרי שכבר מתה, דוודאי ה"מתיר" המליקה זהו הסימנין. **וברש"ש** כתב שקושית רבא היא רק על חטאת העוף, אך לדברינו הקושיא היא גם על עולת העוף.

אימא: כך הוא עושה: חותך שדרה ומפרקת בלא רוב בשר. כתירוצו של רבא.

תניא נמי הכי שחותך בלא רוב בשר, דתניא: **כיצד מולקין חטאת העוף? חותך שדרה ומפרקת בלא רוב בשר עד שמגיע לוושט או לקנה. הגיע לוושט או לקנה, חותך** סימן אחד או רובו. שכן דין חטאת העוף שמליקתה בסימן אחד בלבד, לפי שנאמר בה "ולא יבדיל".(148)

ורוב רוחב **הבשר** שעל המפרקת, חותך **עמו**, עם הסימן, היינו לאחר מליקת הסימן.

ובעולה חותך **שנים** שני הסימנים **או רוב שנים.**

הרי להדיא, שרוב הבשר אינו חותך עם השדרה ומפרקת אלא לאחר מליקת הסימנים.

ודנה הגמרא: ברייתא זו דקתני בעולת העוף "שנים או רוב שנים" **מני** היא?

אי כרבנן, האמרי: שנים דוקא צריך למלוק בעולת העוף ולא מספיק רוב מהשנים.

אי כרבי אלעזר ברבי שמעון היא, **האמר: רוב שנים** דוקא הוא מולק בעולת העוף ולא את כל השנים? [פלוגתא דרבנן ורבי אלעזר ברבי שמעון מובאת לקמן בסוגיא].

ומתרצינן: **אימא** כך ביאור הברייתא: **שנים לרבנן. רוב שנים לרבי אלעזר ברבי שמעון.**

ואיבעית אימא: הא והא, בין מה שנאמר בברייתא "שנים" בין מה שנאמר "רוב שנים", **רבי אלעזר ברבי שמעון** היא הסובר שמספיק רוב שנים, **ומאי "שניים"?** רוב שניים, **שדומין לשניים.** שלכתחילה צריך למלוק רוב בריווח שעל יד כן נראה כאילו כל השנים חתוכים, ומה שנאמר "או רוב שנים", היינו, שאם חתך רוב מצוצמם, גם כן כשר.

אמר רב יהודה אמר שמואל: אדם **שנשברה מפרקת** שלו **ורוב בשר עמה** הרי הוא נחשב כמת, **ומטמא באהל.**

ואם תאמר, אותו מעשה דעלי שכתוב בו שנשברה מפרקתו ועל ידי כן הוא מת, הרי **מפרקת בלא רוב בשר הואי** שם, וכיצד הוא מת?

ומשנינן: **זקנה שאני.** עלי זקן היה, ולכן הוא מת על ידי שבירת המפרקת בלבד, **דכתיב** [שמואל א ד] "**ויהי כהזכירו את ארון האלהים, ויפול מעל הכסא אחורנית בעד יד השער, ותשבר מפרקתו, וימת, כי זקן האיש וכבד וגו'**".

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: אדם **שקרעו** אותו **כדג,** אפילו אם הוא עדיין מפרכס, הרי הוא נחשב כבר כמת, **ומטמא באהל.**(149)

---

148. וכיון שהעוף דינו להישחט בסימן אחד בלבד, הרי כל מה שעושה במליקה מעבר לזה הוא בכלל האיסור של "הבדלה".

149. בפשטות יש לומר שמדובר באופן שעדיין הוא נושם [או שעדיין פועם לבו], ובכל זאת, כיון שהותז ראשו, או נקרע כדג הרי הוא מטמא באהל, כי אם אין בו נשימה, הרי פשיטא, שהרי בזה תלוי חיות האדם.

ובשו"ת **אגרות משה** [חלק יו"ד ב סימן

אמר רבי שמואל בר יצחק: ומגבו, דוקא כשקרעו מצד הגב הוא נעשה כמת.

אמר שמואל: בהמה **שעשאה גיסטרא** שחתך אותה לרחבה, או בצואר שחתך את כל הצואר או בשדרה שחתכה לרוחב והגיע עד חלל הגוף [כל דבר החתוך לשנים נקרא "גיסטרא"] הרי בהמה זו **נבלה.**

אמר רבי אלעזר: בהמה אשר **ניטל הירך** שלה מהמקום שהוא מחובר לגוף, **וחלל שלה,** כלומר, שלא רק העצם אלא גם כל הבשר והעור שעליו ניטל, ונתהוה שם חלל, הרי זו **נבלה.**

ומבארינן: **היכי דמי "חלל שלה"?**

אמר רבא: כל שרבוצה הבהמה **ונראית** הירך שהיא **חסרה.** שאפילו בעת רביצתה, שבדרך כלל מתכסה הירך, בכל זאת ניכר החיסרון של הירך.

תנן התם במסכת אהלות [א ו]: שמונה שרצים האמורים בתורה,(150) שדינם שהם מטמאים אחר מותם, אם **הותזו ראשיהן,** הרי **אף על פי שעדיין מפרכסין, טמאים** הם. כי הפרכוס אינו מעיד שעדיין יש בהם חיות, אלא הרי זה **כזנב הלטאה** שנחתך מהלטאה, **שמפרכסת,** שעדיין הזנב מפרכס אפילו אחר חיתוכו.

ודנה הגמרא: **מאי הותזו?**

ומשנינן: **ריש לקיש אמר: הותזו ממש** שנחתך מהם כל הראש.

רב אסי אמר רבי מני: כהבדלת עולת העוף.

אמר ליה, שאל **רבי ירמיה לרבי אסי:** מה שאמרת "כהבדלת עולת העוף", האם כונתך **כהבדלת עולת העוף לרבנן,** הסוברים שצריך לחתוך את כל שני הסימנים בעולת העוף, כך הוא ביאור "הותזו" דמתניתין, **ולא פלגיתו** אתה וריש לקיש, שגם לדעתך רק בהותזו ממש, דהיינו כשנחתכו שני הסימנים, נחשב למת.

או דלמא כונתך, **כהבדלת עולת העוף לרבי אלעזר ברבי שמעון,** הסובר שמספיק רוב שנים בעולת העוף. **ופלגיתו** אתה וריש לקיש. שלדעתך אפילו לא הותזו ממש אלא שנחתכו רק רוב הסימנים כבר נחשב למת?

אמר ליה רבי אסי לרבי ירמיה: **כהבדלת עולת העוף לרבי אלעזר ברבי שמעון.**

ואני וריש לקיש נחלקים.

איכא דאמרי: רבי שמעון בן לקיש אמר: הותזו ממש,

רבי אסי אמר רבי מני: כהבדלת עולת העוף לרבי אלעזר ברבי שמעון דהיינו **ברוב שניים.** ולפי דיעה זו, לא שאל רבי ירמיה מרבי אסי כלום, שהרי פירש לו בהדיא דעתו.

קעד], למד מכאן לענין מי שהותז ראשו, שאף אם מפרכס הראש והגוף, הוא בדין מת ממש, ואף אם תיתכן אפשרות לחבר הראש לגוף, ויחיה, אין בזה חיוב, **שאין חיוב להחיות מתים.**

150. **רש"י.** ואילו **התוס'** כתבו, "גבי בהמה חיה ועוף מיתניא במסכת אהלות, ולא גבי שרצים". ועיין בחידושי **הרמב"ן והרשב"א** מה שכתבו בדעת רש"י, **ובחברותא למסכת אהלות**

ודנה הגמרא: **מאי רבנן, ומאי רבי אלעזר ברבי שמעון?** היכן מצינו שנחלקו בשיעור מליקת עולת העוף?

ומשנינן: **דתניא,** נאמר בתורה [ויקרא ה] בפרשת קרבן "עולה ויורד",(151) שעני מביא על חטאו שני עופות, אחד לחטאת ואחד לעולה. ואחר שנכתב סדר הקרבת החטאת, כתיב "**ואת השני יעשה עולה כמשפט**". ומשמע, כמשפט קרבן אחר. והיינו, **כמשפט חטאת בהמה** האמור בפרשה לפני דין קרבן העני, שהעשיר מביא חטאת בהמה. ומכיון שקרבן העני הוא במקום חטאת הבהמה של העשיר, לפיכך דין עולת העוף שבקרבנו כדין חטאת בהמה. ולקמן יתבאר לאיזה דינים שוו.

אתה אומר: כמשפט חטאת בהמה, או אינו אלא כמשפט חטאת העוף, הכתוב לפני עולת העוף כך יעשה את עולת העוף. דהיינו, שיעשה המליקה רק בסימן אחד, כמו בחטאת העוף שכתוב בה "ולא יבדיל"?

כשהוא אומר בעולת העוף של נדבה, "**והקריבו** הכהן אל המזבח ומלק את ראשו", הרי יש לנו ללמוד מכך שלא נאמר "והקריב" אלא "והקריבו", שהקרבתו שונה מהקרבת קרבן אחר, למדנו שחלק **הכתוב בין חטאת העוף לעולת העוף,** שלא יהא אופן מליקתם שוה, אלא שעולת העוף צריכה מליקה בשני סימנים.

ואם כן, אי אפשר לומר ש"כמשפט" היינו כמשפט חטאת העוף. אלא **מה אני מקיים "כמשפט"?** על כרחך **כמשפט חטאת בהמה: מה חטאת בהמה אינה באה**

אלא מן מעות **החולין,** שאי אפשר לקנותה ממעות מעשר שני, ואין מקריבין אותה אלא **ביום** ולא בלילה, ועבודתה אינה נעשית אלא **בידו הימנית** של הכהן, שכל הדינים הללו נלמדים מהמקרא שהם נוהגין בחטאת בהמה. כא-ב

אף עולת העוף — אינה באה אלא מן החולין, וביום, ובידו הימנית.

אי, שמא תאמר, אם נלמד מחטאת בהמה, יש לנו ללמוד גם לענין נוסף: **מה להלן** שחיטתה **ברוב שנים** של הסימנים, ואין צורך לשחוט את כל הסימנים, **אף כאן** בעולת העוף תהא מליקתה **ברוב שנים** בלבד?

תלמוד לומר בעולת העוף של נדבה "**ומלק** את ראשו, **והקטיר** המזבחה". הקיש הכתוב מליקה להקטרה, לומר, **מה הקטרה** מקטירין את **הראש בעצמו** ואת **הגוף בעצמו,**(152) **אף**

שם.

151. על שלשה חטאים הללו: על שבועת העדות, על שבועת שקר, ועל טומאת מקדש וקדשיו.

152. עיין **רש"י** מהיכן למדו זאת.

בספר **זרע אברהם** כתב לבאר את האמור בהגדה של פסח, "ונאכל שמה מן הזבחים ומן הפסחים אשר יעלה דמם על קיר מזבחך לרצון", לפי ששנינו בזבחים [כו א], שאם נתן את הדמים הניתנין למטן למעלן, פסול, ובכל זאת הבעלים נתכפרו, שנאמר "ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר", כיון שהגיע הדם לקיר מזבח, נתכפרו

מליקה יעשנה כך, שיהא **הראש בעצמו והגוף בעצמו.** דהיינו, שיחתוך את כל שני הסימנים ולא רק את רובם.(153)

רבי ישמעאל אומר: "כמשפט" האמור בעולת העוף היינו **כמשפט חטאת העוף** הכתוב בפרשה לפני דין עולת העוף בסמוך לה. ומסתבר שעליה נאמר ה"כמשפט".

מה חטאת העוף מליקתה **ממול העורף, אף עולת העוף ממול עורף,** שלא נאמר בתורה "מול עורף" אלא בחטאת העוף, וממנה אנו למדים לעולת העוף.(154)

אי, שמא תאמר, אם נלמד מחטאת העוף, יש לנו ללמוד גם לענין נוסף: **מה להלן מולק** סימן אחד בלבד, **ואינו מבדיל** הראש מהגוף אלא משאיר אותם מחוברים **בסימן אחד,** היינו על ידי הסימן השני, שלא נמלק, שהרי בחטאת העוף נאמר "ולא יבדיל", **אף כאן,** בעולת העוף, **מולק ואינו מבדיל בסימן אחד?**

תלמוד לומר בעולת העוף **"והקריבו",** דמשמע שמליקתה שונה משל חטאת העוף.(155)

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: "כמשפט" היינו **כמשפט חטאת העוף.**

כב-א **מה להלן, אוחז בראש ובגוף, ומזה** מדם חטאת העוף על המזבח, **אף כאן,** בעולת העוף, **אוחז בראש ובגוף ומזה.**

ודנה הגמרא: **מאי קאמר** רבי אלעזר ברבי שמעון? כי משמע שהוא אומר שיאחז את הראש והגוף שניהם בתוך כף ידו, ולא מספיק שיאחז באחד מהם. ומהיכן ידענו זאת בחטאת העוף.

ומשנינן: **הכי קאמר: מה להלן, כשהוא אחוז הראש בגוף,** בעוד הראש מחובר לגוף, **מזה** את דם חטאת העוף על המזבח, שהרי לא חתך במליקתה אלא סימן אחד, דכתיב "לא יבדיל". **אף כאן,** בעולת העוף, **כשהוא אחוז הראש בגוף מזה.** דהיינו שלא יחתוך את כל שני הסימנים אלא רובם בלבד.

וממשיכה הברייתא: **אי** נלמד לגמרי מחטאת העוף, יש לומר עוד: **מה להלן** המליקה **בסימן אחד, אף כאן בסימן אחד? תלמוד לומר** בעולת העוף **"והקריבו",** ללמד שלא

הבעלים. ולכן אומרים בהגדה "ונאכל שם, וכו', אשר יעלה דמם על קיר מזבחך לרצון", שב"קיר המזבח" היינו למטה מחוט הסיקרא, כי אם יתן דמם למעלה מחוט הסיקרא, ההרי הגם שהבעלים נתכפרו ועולה להן לרצון, מכל מקום, פסולין ואין ראויין לאכילה. וכדי לקיים "ונאכל שם", צריך שיעלה על "קיר המזבח" לרצון, היינו למטה דווקא. שהרי בקרבן פסח עיקרו הוא לאכילת הבשר בלילה צלי אש.

153. והגמרא לקמן שואלת, אם כן, למה צריכה הברייתא לעיל ללמוד מהפסוק "והקריבו" שבעולת העוף לא מספיק סימן אחד כמו בחטאת העוף, והרי גם זה אנו למדים מ"מלק והקטיר"?

154. הגמרא מבארת להלן מהיכן לומד התנא קמא את הדין של "מול עורף" בעולת העוף, ורש"י מבאר מהיכן לומד רבי ישמעאל בעולת העוף שיהא מן החולין, וביום, ובידו הימנית.

155. **רש"י** מבאר מדוע לא נאמר איפכא

יהא לגמרי כחטאת העוף, שאינה צריכה הבדלה כלל, אלא שעולת העוף צריכה הבדלה במקצת על ידי שימלוק בה רוב שני סימנים.

ודנה הגמרא: **ותנא קמא** דברייתא, הלומד ש"והקריבו" בא לגלות על "כמשפט" שהוא נאמר על חטאת בהמה, ולולי ה"והקריבו" הייתי אומר ש"כמשפט" נאמר על חטאת העוף, דהיינו שמליקת עולת העוף תהא כמליקת חטאת העוף בסימן אחד בלבד, תיקשי:

וכי מאחר דנפקא לן מזה שנאמר בעולת העוף "**ומלק והקטיר**" שהקישן הכתוב, לומר שהמליקה דינה כהקטרה שהראש בעצמו והגוף בעצמו, דהיינו, שצריך לחתוך בעולת העוף את כל שני הסימנים ולא רק את רובם, הרי כל שכן שלא מספיק סימן אחד בלבד. ואם כן, על כרחך שה"כמשפט" לא נאמר על חטאת העוף אלא על חטאת בהמה, ואם כן, "**והקריבו**", **למה לי?**

ומתרצינן: **אי לאו** "**והקריבו**", **הוה אמינא** לעולם **מאי** "**כמשפט**", **כמשפט חטאת העוף.** לפי שמסתבר שעליה נתכונה התורה, שהרי היא כתובה סמוך לפני עולת העוף.

ואי משום ההיקש ד"**ומלק והקטיר**", **הוה אמינא** שלענין אחר הוא נדרש, לומר, **מה הקטרה** נעשית **בראשו של מזבח אף מליקה** תיעשה **בראשו של מזבח.** דהיינו למעלה מחוט הסיקרא. וכיון שההיקש אינו מיותר, אין לנו לדורשו גם לענין זה שמליקת עולת העוף תהא בשני סימנים, כדי שעל ידי זה נוכל לקיים את ההיקש של "כמשפט" באופן שהוא מסתבר יותר, דהיינו "כמשפט חטאת העוף", שממנו אנו לומדים להיפוך שמליקת עולת העוף בסימן אחד בלבד.

השתא, דכתב רחמנא "**והקריבו**", לומר שעולת העוף שונה מחטאת העוף ומליקתה בשני סימנים, בעל כרחך ש"כמשפט" היינו כמשפט חטאת בהמה. ואם כן, **דרוש ביה** מ"ומלק והקטיר" **נמי הא,** שלגמרי הוקשו מליקה והקטרה, גם לגבי זה שהמליקה צריכה להיעשות בכל שני הסימנים ולא רק ברובם.

ועוד דנה הגמרא לפי תנא קמא: **חטאת בהמה דאינה באה אלא מן החולין,** ולא ממעות מעשר שני, **מנלן** זאת?

ומשנינן: **אמר רב חסדא: דאמר קרא** "**והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו**". ודרשינן מ"אשר לו", מלמד הכתוב שיביא אהרן את פר החטאת שלו ביום הכיפורים **משלו, ולא משל צבור,** דהיינו, שלא יביאנה מתרומת הלשכה. ומדכתיב פעם שניה בפרשה "פר החטאת אשר לו", דרשינן שיביא את פר משלו, **ולא משל** מעות **מעשר** שני.

ועתה דנה הגמרא במה שאמר תנא קמא שלמדים על עולת העוף שאין מקריבין אותה אלא **ביום** מחטאת בהמה: הרי דין זה **מ"ביום צוותו** את בני ישראל להקריב", האמור לגבי כל הקרבנות ובכלל זה גם עולת העוף **נפקא,** נלמד דין זה שאין מקריבין אלא ביום, ולמה צריך התנא קמא

ש"והקריבו" בא לומר שעולת העוף תהא שונה מחטאת העוף לענין מול עורף ו"כמשפט" בא

ללמוד עולת העוף מחטאת בהמה?

ומשנינן: **כדי נסבה!** לחנם נקט אותה התנא קמא אגב הדינים האחרים, כי אכן דין זה של "ביום" אין צורך ללמוד אותו מחטאת בהמה.(156)

והא דאמר תנא קמא דילפינן עולת העוף מחטאת בהמה לענין שאין הכהן מקריב אותה אלא **בידו הימנית** הוינן בה: שהרי **מדרבה בר בר חנה נפקא! דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי שמעון בן לקיש: כל מקום שנאמר** בעבודת הקרבנות "**אצבע**" **או** שנאמר במקרא **כהונה,** שהכהן יעשה את העבודה — **אינה אלא** ביד **ימין!** והרי בעולת העוף של נדבה נאמר "והקריב הכהן", ומזה ידענו שעבודתה ביד ימין, ולמה צריך התנא קמא ללמוד מחטאת בהמה?

ומשנינן: **ואידך,** התנא קמא סובר: **כהונה בעיא אצבע,** במקום שכתוב "כהן" לא צריך ימין אלא אם כתוב בה גם "אצבע". אבל **אצבע לא בעיא כהונה,** במקום שכתוב "אצבע" לבד, אפילו אם לא כתוב "כהן", צריך ימין בעבודתה.(157) ועולת העוף לא נאמר בה אלא "כהן", לפיכך צריך ללמוד בה ימין מחטאת בהמה שכתוב בה גם "אצבע".

להשוותם לענין הבדלה.

156. בספר הערות למסכת חולין מהגרי"ש אלישיב [כתב יד] הביא **שבשו"ת הרשב"א** [סימן רע"ו] מובא גירסא בגמרא "ההוא מביום צוותו נפקא, סלקא דעתך אמינא הני מילי חטאת העוף, אבל עולת העוף אימא לא, קמ"ל", והרשב"א שם נשאל שדברים אלו, הם דברים של תימה. וכתב הרשב"א שהיא גירסא משובשת היא.

אך **האור שמח** כתב ליישב גירסא זו [עיין באור שמח פ"ז ממע"ש ה"ג, ובמילואים לאור שמח] על פי מה שביאר האבן — עזרא [ויקרא ה ז] הטעם שחייבה תורה בקרבן עולה ויורד לעני להביא גם עולה, משום שבחטאת בהמה יש למזבח גם דם וגם אימורין, אך כשמביא העני במקומה חטאת עוף הרי אין למזבח אלא דמה, ולכן הזקיקתו תורה להביא גם עולה, שהיא תחת אימורי החטאת וקריבה כולה על המזבח. וכתב האור שמח שלפי זה יש ליישב גירסא זו, כי סלקא דעתך אמינא, כיון שכל עיקר עולה זו באה תחת אימורין, תהיה כשירה ליקרב גם בלילה, כדין הקטרת אימורין הכשרים בלילה. וכתב על זה האור שמח "ושמחתי מאד שהנחני ה' בדרך אמת".

וראה בספר "**מקור ברוך**" להג"ר ברוך נחום גינצבורג ז"ל בהקדמת המו"ל שה"מקור ברוך" ביקר את הג"ר מאיר שמחה זצ"ל בדווינסק, ומצאו שהיה בדח טובא וזחה דעתו עליו, ואמא לו האור שמח שזה עתה נתחדש לו דבר נפלא לאמיתה של תורה, וכשנתנמנם קצת ראה בחלומו שבפמליא של מעלה יושבים כל גדולי עולם ומשוחחים ביניהם שחסר עתה בעולם התורה מי שיכוון אל האמת, ועמד הרשב"א ז"ל ואמר שבדווינסק יושב רב אחד ולומד וכיוון אל האמת יותר ממני, וככל הכתוב לעיל, ולכן, כיון שנרמז לו מן השמים להסכים על ידו, כתב "ושמחתי מאד שהנחני ה' בדרך אמת".

והוסיף הגרי"ש, שכנראה השומע לא דקדק כל כך בסגנון הדברים, כי "כמו זר נחשב" לומר שהאור שמח חלם והתבטא בסגנון כזה.

157. שדברי רבה בר בר חנה נאמרו להלכה כדעת רבנן, ויש תנא, והוא רבי שמעון, החולק

ומקשינן: **ותנא קמא ורבי אלעזר ברבי שמעון** דברייתא, שאינם דורשים כרבי ישמעאל ש"כמשפט" בא ללמד על עולת העוף שתהא מליקתה ממול העורף, אם כן, **ממול העורף** בעולת העוף, **מנא להו?**

ומתרצינן: **גמרי מליקה ממליקה.** מליקת עולת העוף נלמדת ב"מה מצינו" ממליקת חטאת העוף. כשם שבחטאת העוף המליקה היא ממול עורף, הוא הדין לכל מליקה שאינה אלא ממול העורף.

מתניתין:

קרבנות העוף אינן באין אלא משני סוגים א. תורים ב. בני יונה. התורים אינם כשרים להקרבה אלא כשהם גדולים ואילו בני היונה אינם כשרים אלא כשהם קטנים.

נמצא ש**הכשר בתורין, פסול בבני יונה.**

והכשר בבני יונה, פסול בתורין.

תחילת הציחוב, כשהנוצה שסביב הצואר מתחילה להצהיב, הרי **בזה ובזה,** גם בתורין וגם בבני יונה **פסול** הוא להקרבה, לפי שאז הם נמצאים בשלב ביניים, שמכלל קטנים יצאו ולכלל גדולים לא הגיעו. ולכן התורים פסולים, לפי שעדיין אינם גדולים. והבני יונה פסולים, לפי שכבר אינם קטנים.

גמרא:

תנו רבנן: התורין כשהן **גדולים כשרים,** וכשהן **קטנים פסולים.**

הבני יונה כשהם **קטנים כשרים,** וכשהן **גדולים פסולים.**

נמצא הכשר בתורין פסול בבני יונה, והכשר בבני יונה פסול בתורין.

תנו רבנן: "**תורים**" שאמרה תורה אין משמעותם אלא **גדולים ולא קטנים.** ולקמן יתבאר כיצד משמע כן.

שיכול, אם לא היה כתוב בתורה "תורים", שממנו אנו למדים שרק תורים הגדולים כשרים, הייתי יכול לומר שגם תורים קטנים כשרים, מקל וחומר:

והלא דין הוא:

ומה בני יונה, שלא הוכשרו בגדולים, שהרי כב-ב
"בני" משמע קטנים דוקא, **הוכשרו בקטנים.**

תורים, שהוכשרו בגדולים,(158) **אינו דין שהוכשרו בקטנים!**

תלמוד לומר "תורים", ללמדך שרק **גדולים ולא קטנים.**

"**בני יונה**" האמור בתורה משמעותם **קטנים ולא גדולים,** ש"בני" משמע קטנים.

שיכול, אם לא היה כתוב בתורה "בני יונה" אלא "יונה", הייתי יכול לומר שאף בני יונה הגדולים כשרים מקל וחומר. שהרי, **והלא דין הוא: ומה תורים, שלא הוכשרו בקטנים, הוכשרו בגדולים, בני יונה, שהוכשרו**

בדבר. ותנא קמא דברייתא שלנו סובר כמותו.

158.לכאורה קשה, הרי אם לא היה כתוב "תורים" לא הייתי יודע כלל שתורים כשרים

בקטנים, אינו דין שהוכשרו בגדולים!

תלמוד לומר "בני יונה", ללמדך שרק **קטנים ולא גדולים.**

ודנה הגמרא: **מאי תלמודא?** איך משמע מ"בני יונה" שבא למעט שלא נכשיר גדולים מקל וחומר? שהרי אפשר לומר ש"בני יונה" בא להכשיר קטנים, והגדולים אף הם כשרים מקל וחומר.

ומתרצינן: **אמר רבא: לא לישתמיט קרא ולכתוב:** שבכל המקומות בתורה שנאמר בהם קרבנות העופות לא מצינו באחד מהם שיהא כתוב "**מן בני התורים או מן היונה**", אלא בכולם כתוב "בני יונה", משמע שהוא לעיכובא שיהיו דוקא קטנים.

ומקשינן על מה שכתוב בברייתא שמ"תורים" נתמעטו קטנים: **אימא בני יונה, דכתב בהו רחמנא "בני"**, דמשמע קטנים, לכן אמרינן דקטנים, **אין, גדולים לא.** אבל **תורים**, שיש במשמעם הן גדולים והן קטנים, למה לא נאמר **דאי בעי גדולים, לייתי**, רשאי להביא, **אי בעי קטנים, לייתי!?**

ומתרצינן: תורים **דומיא דבני יונה.** התורים יש להם להיות שווים לבני יונה בכך: **מה בני יונה קטנים, אין, גדולים לא**, הרי שבני יונה אינם כשרים באופן שכשרים התורים, **אף תורים** אינם כשרים באופן שכשרים הבני יונה, אלא **גדולים, אין, קטנים לא.**

תנו רבנן: יכול יהו כל התורים כשרים אפילו אינם גדולים עדיין אלא שיצאו מכלל קטנות. **וכל בני היונה** יהיו **כשרים** אפילו אם כבר יצאו מכלל קטנות אלא שלא הגיעו לכלל גדלות. דהיינו, שבשניהם יהא כשר בתחלת הצהוב?

תלמוד לומר "מן התורים", ודרשינן: **ולא כל התורים.**

ומדכתב "**מן בני היונה**", דרשינן: **ולא כל בני יונה.**

בא הכתוב למעט: שהתורים אינם כשרים אלא כשיהיו גדולים, והבני יונה אינם כשרים אלא כשהם קטנים, **פרט לתחילת הציהוב שבזה ושבזה, שפסול** הוא. שבתורים הוא פסול משום שלא הגיעו אז עדיין לכלל גדלות, ובבני יונה הוא פסול לפי שכבר יצאו מכלל קטנות.

מאימתי התורים כשרים? משיזהיבו! שהכנפים שבגופם יהיו גדולים וצבעם כצבע הזהב.

מאימתי בני יונה פסולים? משיצהיבו. שהנוצה שסביב הצואר תתחיל להצהיב.

תני יעקב קרחה: מאימתי בני יונה כשרים? שהרי ודאי שביום שנולדו אינם כשרים עדיין לקרבן שהרי הם מאוסים. **משיעלעו**, וכדמפרש.

הוא תני לה, יעקב קרחה היה שונה דין זה מפי רבו, **והוא אמר לה**, הוא מפרש מדעתו שיעלעו הוא מלשון "**אפרוחיו יעלעו דם**". דהיינו, משעה אשר הדם יהיה מצוי בבשר האפרוחים.

לקרבן? — ועיין תוס' בסוף עמוד א מה שתירצו על זה.

אימת, כיצד נדע זאת?

אמר אביי: מכי שמיט גדפא מיניה ואתי דמא. מאותה שעה שאם יעקר כנף מגופם יהא באותו מקום דם.

בעי רבי זירא: האומר: הרי עלי להביא לקרבן **עולה.** עוף אחד **מן התורים או מן בני היונה** מאיזה מהן שארצה, **והביא תחילת הציהוב שבזה ושבזה,** שהביא גם תור וגם בן יונה, וכל אחד מהם היה בתחילת הציהוב, **מהו?** האם יצא ידי נדרו?

וצדדי הספק הם: האם תחילת הציהוב **ספיקא הוי,** שבמצב הזה הם בספק שמא כבר גדולים הם או שעדיין הם קטנים, ולכן הנודר רק תורים והביא תחילת הציהוב לא יצא שמא הם קטנים, והנודר רק בני יונה לא יצא שמא הם גדולים, אבל הנודר הזה שנדר להביא אחד מהם והביא שניהם בתחילת הציהוב, **נפיק** יצא ממה נפשך: שאם בתחילת הציהוב הם כבר גדולים, הרי התורים כשרים, ויצא בהם. ואם הם קטנים, הרי הבני יונה כשרים, ויצא בהם.[159]

או דלמא בתחילת הציהוב אינם לא גדולים ולא קטנים אלא **בריה** בפני עצמה **הוי,** שמכלל קטנים יצאו ולכלל גדולים לא הגיעו, **ולא נפיק** הנודר ידי חובתו. שבין התורים ובין בני היונה פסולים בתחילת הציהוב לקרבן בודאות, התורים לפי שעדיין אינם גדולים והבני יונה לפי שכבר אינם קטנים.

ופשטינן: **אמר רבא: תא שמע** מהא דתניא בברייתא דלעיל, דילפינן ממיעוט ד"מן התורים" ו"מן בני היונה": **פרט לתחילת הציהוב שבזה ושבזה, שפסול.**

---

159. **התוס'** מקשים כיצד יקריב אותם, שהרי אחד מהם הוא פסול ואיננו יודעים איזה הוא?

ותירצו, כיון שהביאן לידי הכהן יצא ידי נדרו. **ובגהש"ס** מציין שכן כתב רש"י לקמן קלט א. ושכבר תמה המל"מ על דברי התוס' כאן, שהרי אפילו בהקריבו הכהן ושחטו שלא לשמו לא יצא ידי נדרו וכל שכן בנידון דידן, שאין הכהן יכול להקריבו מחמת הספק, וכן תמה **הטו"א** במגילה [דף ח].

וכתב בספר הערות למסכת חולין מהגרי"ש אלישיב [כתב יד] שיתכן לומר, שכוונת התוס' היא, שמדובר כשהגביל את נדרו מעיקרא, ואמר הרי עלי להביא לידי גזבר [או לידי כהן] מן התורין או מן בני היונה, ואי ספיקא הוי יצא ידי נדרו, כיון שנתן לכהן דבר שכלפי שמיא ידוע שוודאי אחד מהן ראוי לקרבן. והגם שלמעשה אי אפשר להקריב אפילו אחד מהן מחמת שיש לנו ספק.

אכן ביאור זה שייך לומר רק בדברי התוס', אך עדיין לא יתיישב בזה דברי רש"י במעילה [דף יט א וציינם בגהש"ס לקמן קלט א], שכתב כן גם לגבי חטאת ואשם, שכשהביאו לעזרה נפטר מאחריותו, והרי בחטאת ואשם לא יתכן התירוץ הנ"ל. וגם בדברי התוס' כאן קצת דוחק להעמיס זה בכוונתם, לפי שהיה לתוס' לפרש דאיירי בכהאי גוונא.

ונראה ליישב קושיית המל"מ בדרך אחר, שודאי אין כוונת רש"י והתוס' שנתכפר להן ושיצאו ידי נדרן משהביאום לעזרה, אלא כוונתם לומר, שבקרבן מלבד החיוב כפרה והקרבה, יש חיוב כלפי הקדש כעין חיוב ממון, וחיוב זה יוצאים ב"הבאה" לעזרה, אבל ודאי לענין להתכפר או לצאת ידי נדרו לא יצא עד שיקריבנו הכהן.

אי אמרת בשלמא בריה הוי, שפיר צריך קרא כדי להשמיענו שתחילת הציהוב הוי בריה ולכן פסול הוא בזה ובזה. **אלא אי אמרת ספיקא הוי,** וכי **איצטריך קרא למעוטי ספיקא?!** שהרי לפני הקדוש ברוך הוא אין ספיקות.

כג-א ודחינן: לעולם תחילת הציהוב הוי ספק, ובאמת הפסוק אינו בא למעט תחילת הציהוב כיון שעל ספיקות לא צריך מיעוט. אלא שתחילת הציהוב פסול משום שאי אפשר להקריב דבר שכשרותו בספק, והקרא אינו אלא אסמכתא **וכי איצטריך קרא:**

למעוטי את **הנרבע** ואת **הנעבד** כעבודה זרה, כגון שהשתחוה לעוף — שפסולין בקרבן עופות.

סלקא דעתך אמינא, הואיל וכתיב לגבי קרבנות "**כי משחתם בהם מום בם** לא ירצו לכם" הרי למדנו ששני דברים פוסלים בקרבנות, השחתה ומום, ומה היא השחתה?

ותנא דבי רבי ישמעאל: כל מקום שנאמר "השחתה" אינו אלא דבר ערוה ועבודת כוכבים.

דבר ערוה, דכתיב בדור המבול "**כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ**". ודור המבול חטאו בעריות.

עבודת כוכבים, דכתיב "פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל".

ולכן השחתה דקרבנות אף היא בדבר ערוה, דהיינו רובע ונרבע. ועבודת כוכבים, דהיינו נעבד.

וכיון שהמום והשחתה שניהם פוסלים בקרבן, הוה אמינא, **כל שהמום פוסל בו** אף **דבר ערוה ועבודת כוכבים פוסלין בו, וכל שאין המום פוסל בו אין דבר ערוה ועבודת כוכבים פוסלין בו, והני עופות, הואיל ולא פסיל בהו מומא, דאמר מר: תמות וזכרות** נאמרו **בקרבן בהמה,** שיהיה הקרבן תם וזכר, **ואין תמות וזכרות** אמורות **בעופות,** שגם בעל מום ונקבה כשר בהם, **אימא דבר ערוה ועבודת כוכבים נמי לא לפסול בהו, קא משמע לן** קרא ד"מן התורים" ו"מן בני היונה" לפסול גם בעופות דבר ערוה ועבודת כוכבים, דהיינו נרבע ונעבד.

בעי רבי זירא: האומר: הרי עלי להביא **עולת בהמה מן האיל או מן הכבש** מאיזה מהן שארצה, **והביא פלגס, מהו** שיצא ידי חובתו?

הכבש בתוך שנתו הראשונה נקרא "כבש". כעבור השנה הראשונה, בחדש הראשון בתוך שנתו השניה, הוא נקרא "פלגס". ולאחר מכן הוא נקרא "איל" עד עולם.

אליבא דרבי יוחנן לא תיבעי לך, כיון **דאמר** רבי יוחנן שהפלגס **בריה** בפני עצמו **הוי,** ואינו כבש ולא איל, הרי שאינו יכול לצאת בו ידי נדרו.

ומנין לנו שרבי יוחנן סובר שפלגס הוא בריה?

דתנן במסכת פרה [א ג]: **הקריבו** את הפלגס, **מביא עליו נסכי איל.** כשיעור הנסכים שמביאים עם קרבן שהוא איל, שהוא יותר מהנסכים שמביאים עם כבש, יביא עם הפלגס.[160]

---

160. המקריב עולה או שלמים, חייב להביא נוסף על הקרבן "נסכים". הנסכים הם מנחה

ואין עולה לו מזבחו,[161] שאם נדר להביא איל בלבד, או שנדר כבש בלבד, אינו יוצא בפלגס, אלא צריך להביא איל או כבש כפי מה שנדר.[162]

ואמר רבי יוחנן: מנלן שמביא בפלגס נסכי איל? דכתיב בפרשת נסכים "**או** לאיל" ודרשינן מיתורא ד"או" **לרבות את הפלגס** שדינו כאיל לגבי נסכים, ומכאן למדנו שדעת רבי יוחנן שהפלגס הוא בריה. שאם היה סובר שהפלגס הוא ספק איל או כבש לא היה צריך פסוק לרבות את הפלגס שיביא עמו נסכים כמו איל, שהרי גם בלי הפסוק הייתי אומר שמכיון שיש להסתפק שמא הפלגס הוא איל או כבש הרי שיש להביא עמו שעור הנסכים הגדול מבין שניהם, דהיינו נסכי איל.[163] אלא ודאי סבר רבי יוחנן שהפלגס הוא בריה בפני עצמה, ולכן צריך פסוק לרבות שנסכיו יהיו כאיל.

כג-ב **כי תבעי לך אליבא דבר פדא, דאמר** שהפלגס הוא ספק, וממילא לא צריך פסוק ללמוד ממנו שמביאים עם הפלגס נסכי איל, אלא מחמת הספק **מייתי** נסכי איל, שהוא מרובה מנסכי כבש, **ומתני,** ועושה תנאי, שאם הפלגס הוא איל הרי כל הנסכים יעלו לחובת הקרבן. ואם הוא כבש, הרי הנסכים שצריך לכבש יהיו לחובת הקרבן, והיתר יהיו בתורת נדבה.

ומעתה יש להסתפק: **מי אמרינן, איל וכבש** בלבד הוא **מתנה,** שאינו מזכיר בתנאו אלא את שתי האפשרויות הללו שמא הפלגס הוא איל או כבש, אבל **בבריה לא מתנה,** שאינו אומר שאם הפלגס הוא בריה בפני עצמה ואינו חייב כלל בנסכים [שהרי בר פדא אינו דורש מהפסוק לרבות את הפלגס לגבי נסכים], יהיו כל הנסכים בתור נדבה. לפי שלדעת בר פדא אין בכלל צד להסתפק שמא הפלגס הוא בריה, וכל הספק הוא רק אם הוא איל או כבש. הלכך, אם אמר הנודר "הרי עלי עולה מן האיל או מן הכבש", והביא פלגס, יצא ידי חובתו ממה נפשך, שהרי יש כאן או איל או כבש.

או דלמא, בבריה נמי מתנה, שגם זה הוא בכלל הספק שמא הפלגס הוא בריה, **דאמר,** שבנוסף על התנאי שמא הוא איל או כבש, צריך הוא גם לומר: **אי בריה הוה** ואינו חייב כלל בנסכים **ליהוי כוליה** נסכים **נדבה.** ולענייננו, הרי שהנודר שהביא פלגס לא יצא שמא הפלגס אינו איל ולא כבש.

העשויה סולת בלולה בשמן, וכן יין, שאותו מנסכים על המזבח.

קרבן שהוא כבש, מביא עמו עשרון אחד סולת ושלשה לוגין יין. קרבן שהוא איל מביא עמו שני עשרונים סולת וארבעה לוגין יין.

161. **רש"י** מבאר "אם היה מחוייב איל לבדו או כבש לבדו", ומדייק **הקרן אורה** מלשונו שהיה חייב קרבן חובה, כי אם היה החיוב מחמת נדרו, הרי אם נדר כבש קטן, הוא יוצא ידי חובתו כשמביא פלגס לפי שהוא גדול ממנו.

162. הקשה **הקרן אורה** במסכת מנחות [צא ב] כיצד ראוי הפלגס להקרבה, והרי אינו לא כבש ולא איל האמורים בתורה. וצידד לומר, שהוא נלמד מהלימוד של רבי יוחנן, "או לאיל", שמנסכי הפלגס יש ללמוד על האפשרות להקריבו.

163. ויעשה תנאי, שאם הפלגס הוא כבש, הרי

ומסקנת הגמרא: **תיקו!**

בעי רבי זירא: האומר: הרי עלי להביא **לחמי תודה מן החמץ או מן המצה,** שחייבים להביא עם קרבן התודה ארבעים לחמים, שלשים של מצה ועשרה של חמץ, והוא נדר להביא עשרה לחמים בלבד [בלי קרבן] מאיזה סוג שירצה או חמץ או מצה, **והביא שיאור,** לחם שנעשה מבצק שהתחיל להחמיץ ולא נתחמץ לגמרי, ועל ידי כן יצא מכלל מצה ולכלל חמץ עדיין לא הגיע, והוא נקרא "שיאור". **מהו** שיצא ידי חובת נדרו?

ונחלקו רבי מאיר ורבי יהודה מהו "שיאור", ומה דינו,

לרבי מאיר — בצק שהכסיפו פניו, דהיינו שהלבין מבחוץ, הרי הוא "שיאור". ואם החמיץ יותר עד שנתהוו בו סדקים, ואפילו אם הסדקים הם דקים שנראים כקרני חגבים [סדק לכאן וסדק לכאן] הרי הוא חמץ גמור, וחייבים כרת על אכילתו בפסח. אך בהיותו "שיאור" אין חייבים עליו כרת, אבל לוקים עליו משום "כל מחמצת לא תאכלו", ככל חמץ נוקשה שאינו ראוי לאכילה, שגם השיאור הזה שהחמיץ קצת ולא גמר להחמיץ אינו ראוי לאכילה.

רבי יהודה מקיל מרבי מאיר בתרתי: א. "הכסיפו פניו" עדיין הוא מצה, ורק ב"קרני חגבים" הוא בגדר "שיאור" עד שיתרבו הסדקים ויתערבו זה בזה שאז הוא חמץ גמור. ב. אין לוקין על אכילת "שיאור", אלא שהוא אסור באכילה.

והשתא הוינן בה בהך איבעיא דרבי זירא: **שיאור דמאן,** באיזה שיאור ואליבא דמאן נסתפק רבי זירא?

אי בשיאור דרבי מאיר, שהכסיפו פניו אך עדיין לא נסדק כקרני חגבים, והספק הוא **לרבי יהודה,** אם הנודר יוצא בלחם שנעשה מהשיאור הזה אם לאו, תיקשי, הרי הלחם הזה **מצה מעלייתא הוא** לפי רבי יהודה, ובודאי שיוצא בו בתור מצה?

אי בשיאור **דרבי יהודה,** משנסדק כקרני חגבים, והספק הוא **לרבי מאיר,** הרי גם בזה אין ספק, לפי **שחמץ** גמור **הוא** אליבא דרבי מאיר, ויוצא בו בתור חמץ.

ואי בשיאור **דרבי מאיר** לפי **רבי מאיר,** נמי תיקשי, שהרי **מדלקי עליה** לרבי מאיר, **חמץ הוא.** [ומה שאין חייבין עליו כרת הוא משום שאינו ראוי לאכילה]. ואם כן הנודר יוצא בו בתור חמץ ומה הספק של רבי זירא?

ומסקינן: **אלא,** האיבעיא היא בשיאור **דרבי יהודה** לפי **רבי יהודה,** הסובר ששיאור אסור באכילה ואין בו מלקות, הרי שאינו חמץ ודאי, ולכן יש להסתפק, **מאי?** מהו השיאור, האם **ספיקא הוי,** ספק אם הוא חמץ או מצה, **ונפיק** הנודר ידי חובת נדרו **ממה נפשך,** שהרי נדר להביא חמץ או מצה, ואכן הביא שיאור שהוא או חמץ או מצה.

או דלמא, לא חמץ ולא מצה, אלא **בריה הוא, ולא נפיק** ידי נדרו?

שהעודף יהיה בתורת נדבה, כדלקמן.

ומקשינן על האיבעיא: **והאמר רב הונא: האומר: הרי עלי לחמי תודה** בלבד! **מביא תודה ולחמה.** ואף הנודר הזה, שנדר רק עשרה לחמי תודה, חייב להביא תודה עם ארבעים לחם. **וכיון דאיחייב ליה בתודה ולחמה,** הרי צריך הנודר הזה להביא שלשים לחם מצה ועשרה חמץ. ואם כן, אפילו אם ננקוט ששיאור הוא ספק, לא יוכל להשתמש בלחם שהוא שיאור לצורך נדרו, כי **הא לא ידע האי גברא אי חמץ הוא** השיאור שהביא, **דליתי** לחמי **מצה** נוספים להשלים עליה, **אי מצה הוא, דליתי** לחמי **חמץ** מלבד השיאור. ובהכרח עליו להביא שלשים לחם מצה ועשרה חמץ שהם ודאים, ואם כן, מה הספק של רבי זירא?

ומתרצינן לרבי זירא: **לא צריכא** האיבעיא אלא באופן **דאמר** הנודר: **הרי עלי חלה,** דהיינו עשרה לחם, על מנת **לפטור** בהם **תודתו של פלוני.** ואם כן, אינו צריך להביא את התודה ואת הארבעים לחם, אלא עשרה לחם בלבד.

ואכתי מקשינן: **סוף סוף,** כיון שהנודר אמר "על מנת לפטור תודתו של פלוני", לא יצא ידי חובתו אלא אם כן אותו פלוני אכן ישתמש לצורך קרבנו בשיאור שיביא הנודר, כך שמתוך הארבעים הלחם הוא יפטר מלהביא עשרה לחם משל עצמו. והרי לא יוכל להשתמש בהם, כי **הא לא ידע האי גברא** הפלוני **אי חמץ הוא** השיאור **דליתי מצה. אי מצה הוא דליתי חמץ.** ובהכרח חייב הנודר להביא עשרה לחם שהם או חמץ או מצה ודאים כדי לפטור תודתו של פלוני, ועדיין יקשה מה הספק של רבי זירא?

ומתרצינן: **לא צריכא** האיבעיא דרבי זירא, אלא באופן **דלא אמר** הרי עלי **לפטור,** אלא שאמר: הרי עלי עשרה לחם לתודתו של פלוני מן החמץ או מן המצה! ולא במקום הלחם שפלוני חייב, אלא בנוסף עליהם, שהוא סבור שאפשר להוסיף בתור נדבה על הארבעים לחם של התודה.

השתא מיבעיא לרבי זירא באופן שהביא הנודר שיאור: האם שיאור ספק חמץ או מצה הוא, **ומיפק גברא ידי נדרו נפיק.** שהרי הביא דבר שהוא או חמץ או מצה כפי שאכן נדר.(164) **או** דלמא בריה הוא, **ולא נפיק** ידי נדרו, שהרי לא הביא לא חמץ ולא מצה.

ומסקינן: **תיקו!**

מתניתין:

פרה אדומה אינה כשרה אלא אם כן שחטו אותה. עגלה ערופה אינה כשרה אלא אם כן ערפו אותה.

נמצא, שה**כשר בפרה** — **פסול בעגלה.**

וה**כשר בעגלה** — **פסול בפרה.**

גמרא:

תנו רבנן: פרה אדומה, אם עשאה **בשחיטה,**

---

164. ולא מקריבים את הלחם. ועיין **רש"י** מה עושים אתו.

כשרה. אם עשאה **בעריפה, פסולה.**

עגלה ערופה, אם עשאה **בעריפה, כשרה.** אם עשאה **בשחיטה. פסולה.**

נמצאת למד, **כשר בפרה, פסול בעגלה. כשר בעגלה, פסול בפרה.**

ודנה הגמרא: **ותהא פרה כשרה בעריפה מקל וחומר: ומה עגלה, שלא הוכשרה בשחיטה, הוכשרה בעריפה. פרה, שהוכשרה בשחיטה, אינה דין שהוכשרה בעריפה!?**

כד-א ומשנינן: **אמר קרא** בפרה אדומה **"ושחט". וכמו כן** נאמר בה **"חוקה"**, שנאמר "זאת חוקת התורה". וכל מקום שנאמר "חוקה" אינו אלא לעכב, לומר לך, **בשחיטה, אין. בעריפה, לא!**

ומקשינן: **וכי כל היכא דכתיב ביה** "חוקה" **לא דרשינן קל וחומר** לרבות דינים נוספים על אלו הכתובים בענין, ולא אומרים שה"חוקה" נאמרה לגבי ענינים אחרים לומר שהם מעכבים, ולא לסתור את הקל וחומר?!

והא גבי יום הכפורים, דכתיב ביה "חוקה", ובכל זאת מצינו שהיה מקום לדרוש קל וחומר, לולי שהתורה מיעטה בפירוש שלא לדרוש את אותו הקל וחומר.

דתניא, כתיב [ויקרא ט] "ונתן אהרן על שני השעירים גורלות גורל אחד לה'", ולאחר מכן כתיב "והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה', **ועשהו חטאת"**, ודרשינן מ"ועשהו חטאת", שדוקא **הגורל הוא שעושה חטאת, ואין** קריאת **השם עושה חטאת!** שאם לא הטיל עליהם גורלות אלא שקרא לשעירים שם, שאמר על האחד שהוא יהיה לה' ועל השני אמר שיהיה לעזאזל, אין השעירין נקבעים בכך אלא עושה עליהם גורל, ואם הגורל יהיה שונה מקריאת השם, הולכים אחר הגורל.

שיכול, אם לא היה כתוב "ועשאו חטאת", הייתי יכול לומר מקל וחומר שגם קריאת השם קובעת, **שהלא דין הוא: ומה במקום שלא קדש הגורל,** כגון בקרבנות הזבה והיולדת, שמביאים שני עופות, אחד לחטאת ואחד לעולה, ואם לקח שני גורלות שהיה כתוב על אחד מהן "חטאת" ועל השני "עולה" ושם אותם על העופות, לא נקבעו העופות בכך, אלא יכול לשנות אותם, בכל זאת, **קדש השם,** מאחר שקרא להם שם ואמר שזה יהיה חטאת וזה עולה אינו יכול לשנות את יעודם, **מקום שקדש הגורל,** בשעירי יום הכפורים, **אינו דין שקדש השם!? תלמוד לומר "ועשהו חטאת"**, ללמדך שרק **הגורל עושה חטאת, ואין השם עושה חטאת!**

ומסקינן לקושיא: **טעמא דכתב רחמנא "ועשהו חטאת"**, שממנו אנו לומדים שהתורה מיעטה בפירוש שהשם אינו עושה חטאת. **הא לאו הכי,** הוה **דרשינן קל וחומר** לרבות שהשם עושה חטאת, הרי שאפילו במקום שכתוב "חוקה" דרשינן קל וחומר. ואם כן למה לא נדרוש מקל וחומר לרבות עריפה בפרה אדומה?

ומתרצינן: אלא, מכאן אנו לומדים שעריפה אינה כשרה בפרה אדומה, כי **מיעט רחמנא גבי עגלה** ערופה, שכתוב בה "העגלה **הערופה"**, ומיתור האות ה"א ד"הערופה" דרשינן: רק עגלה **זאת** כשרה **בעריפה, ואין**

אחרת כשרה **בעריפה!**

ודנה הגמרא: **ותהא עגלה** ערופה **כשרה בשחיטה, מקל וחומר: ומה פרה** אדומה, **שלא הוכשרה בעריפה, כשרה בשחיטה. עגלה** ערופה, **שכשרה בעריפה אינו דין שהוכשרה בשחיטה?**

ומשנינן: **אמר קרא** "**ערפו העגלה**". ומכך שחזר ושנה הכתוב, שהרי כבר כתוב "העגלה הערופה", למדנו שהעריפה היא לעיכובא. דהיינו, **בעריפה, אין. בשחיטה לא!**

מתניתין:

הכהנים כשרים לעבוד במקדש במשך כל ימי חייהם, ואינם נפסלים בגלל גילם.

כהנים בעלי מום פסולים לעבודה.

הלוים דינם הוא להיפך: המום אינו פוסל בהם לעבודה, ומאידך הם אינם כשרים לעבודה כל ימיהם [במשכן], אלא מגיל שלשים ועד גיל חמשים שנה בלבד.

נמצא, שה**כשר בכהנים** — **פסול בלוים.**

וה**כשר בלוים** — **פסול בכהנים.**

גמרא:

תנו רבנן: כהנים — **במומין פסולים.** והיינו, שאם יש בהם מום הם נפסלין לעבודה, אבל **בשנים** — **כשרים.** שכל ימיהם כשרים הם לעבודה.

לוים — **במומין כשרים.** שהמום לא פוסל בהם, **בשנים** — **פסולים!** שאם הם פחות מבני שלשים או יותר מחמשים שנה הם פסולים לעבודה.

נמצא, שה**כשר בכהנים פסול בלוים,** וה**כשר בלוים פסול בכהנים**

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי** ששנים בכהנים ומומין בלוים אינם פוסלים?

דתנו רבנן: כתיב בפרשה שנאמר בה שהלוים נפסלין בשנים [במדבר ח] "**זאת אשר ללוים**" —

מה תלמוד לומר? כלומר, מה בא "זאת" למעט?

לפי שנאמר "**ומבן חמשים שנה ישוב** מצבא העבודה, ולא יעבוד עוד"(165) — **למדנו** מכאן **ללוים שהשנים פוסלין בהם.**

יכול יהיו גם **מומין פוסלין בהם?**

ודין הוא, מקל וחומר יש לנו ללמוד

---

165. בחידושי **מרן רי"ז הלוי** על התורה כתב שנאמרו בכתוב הזה שני דברים: האחד, שמבן חמשים שנה והלאה נפסלים הלויים לעבודה למשא בכתף, וזהו "ולא יעבוד עוד", שהוא פסול מחמת הגיל. והשני, שגם לעבודת בני גרשון ומררי, שאינה עבודת משא, הם אינם ראויים כיון של"צבא העבודה" נמנו רק מבן שלשים ועד בן חמישים, שנתמנו אנשי "צבא העבודה" איש איש על עבודתו, ומגיל חמשים שנה חל הדין של "ישוב מצבא העבודה", והיינו, שעל אף שהוא כשר עדיין לעבודה, וכדברי הכתוב "ושרת עם אחיו", שהוא רשאי להמשיך ולשרת עם אחיו, אך הוא אינו נכלל בצבא העבודה, שאין לו מינוי קבוע לשרות,

שהמומין יפסלו בהם: **ומה כהנים, שאין השנים פוסלין בהם, מומין פוסלין בהם. לוים,** החמורים מהכהנים, בכך **שהשנים פוסלין בהם, אינו דין שיהו מומין פוסלין בהם?!**

תלמוד לומר — **"זאת אשר ללוים".** ודרשינן מ"זאת", דמשמע שבא למעט — **זאת ללוים, ואין אחרת ללוים.** שמלבד הפסול של שנים האמור בפרשה, אין דבר אחר פוסל בהם.

יכול יהו הכהנים פסולין בשנים?

והלא דין הוא: ומה לוים, שאין מומין פוסלין בהם, שנים פוסלין בהם. כהנים, החמורים מהם, **שהמומין פוסלין בהם, אינו דין שיהו שנים פוסלין בהם?!**

תלמוד לומר — **"אשר ללוים".** דמשמע, **ולא אשר לכהנים!** שפסול השנים נאמר רק בלוים, ולא בכהנים.

יכול אף בשילה, ובית עולמים, במקדש שבירושלים, יהא **כן,** שהשנים יפסלו שם בלוים?

תלמוד לומר "מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמשים שנה. כל הבא **לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא".**

לא אמרתי שהשנים פוסלים בלוים **אלא בזמן שהעבודה בכתף,** דהיינו במשכן, שנשאו הלוים את המשכן והיה צריך כח לנשיאתו, ולפיכך לא היו כשרים אלא כשנתמלא כחם, דהיינו מבן שלשים ועד בן חמשים. אבל, בשילה ובמקדש, שעבודת הלוים היתה רק להיות שוערים ולשורר, ולא היתה בהם עבודת משא, לא היו פוסלין בהם השנים.

והשתא הוינן במקראות האמורים בפרשת גיל הלויים:

כתוב אחד אומר בעבודת הלוים **"מבן חמש ועשרים שנה ומעלה".** ואילו מאידך, **כתוב אחד אומר "מבן שלשים** שנה".

אי אפשר לומר שלשים, שכבר נאמר כ"ה, ואי אפשר לומר כ"ה, שכבר נאמר שלשים?!

הא כיצד יתישבו שני המקראות הללו?

תשובתך: מבן **כ"ה** שנה יבא הלוי **ללמוד** הלכות עבודה, ומבן **שלשים** יכנס **לעבודה!**

מכאן יש ללמוד, **לתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו חמש שנים,** שלומד ושוכח, **ששוב אינו רואה** סימן ברכה.(166) שהרי הלוים לא עסקו בלימודם אלא חמש שנים.

רבי יוסי אומר: שלש שנים הוא פרק הזמן שאם לא ראה בו התלמיד סימן יפה ללימודיו שוב אינו רואה. **שנאמר "ולגדלם — שנים שלש, וללמדם — ספר ולשון כשדים".**

אלא רק רשאי הוא להצטרף ולעבוד עם צבא העבודה הקבוע.

166. שלומד ומשכח. והקשה **בהערות הגרי"ש** למאי נפקא מינה? וכי מה יכול לעשות שמשכח. ותירץ, דאמרינן בקידושין כט ב, מי שאין לו די סיפוקו שילך הוא ובנו ללמוד, אלא או הוא או בנו, הרי אם בנו מסוגל להצליח בלימודו יותר ממנו, בנו קודם. וקאמר הכא שזמן הנסיון שינסה האדם לראות אם בנו ראוי לכך, הוא

ואידך, תנא קמא, אינו לומד מהפסוק הזה, משום **דשאני לשון כשדים, דקליל,** ולפיכך זמן לימודו אינו יותר משלש שנים, אך אין מכאן הוכחה לגבי לימוד התורה שהוא קשה, שגם אם לא הצליח בשלש שנים עדיין יתכן שיראה סימן יפה במשנתו לאחר מכן, עד שיעברו חמש שנים.

ואידך, רבי יוסי, שאינו לומד מהלוים, משום **דשאני הלכות עבודה** במשכן — **דתקיפין.** רבים הם(167) שיש להם ללמוד את סדר פירוק המשכן, והעמדת הקרשים והקרסים, והשירה על הקרבן בכלי ובפה, ולפיכך זמן הלימוד שלהם הוא חמש שנים. אבל בלימוד התורה אפשר להווכח בשלש שנים בלבד, שאם לא ראה בהם סימן יפה — שוב אינו רואה!

תנו רבנן: כהן — משיביא שתי שערות, שאז הוא נהיה ל"איש", **ועד שיזקין** ולא יהיה בו כח, הרי הוא **כשר לעבודה, ומומין פוסלין בו.**

ואילו **בן לוי — מבן שלשים ועד בן חמשים** הרי הוא **כשר לעבודה, ושנים פוסלין בו.**

במה דברים אמורים שהשנים פוסלין בלוים, **באהל מועד שבמדבר. אבל בשילה ובבית עולמים אין** הלויים **נפסלין אלא בקול,** משהתקלקל הקול שלהם ואינם שרים כראוי.

אמר רבי יוסי: מאי קרא שנפסלים בקול?

כד-ב שנאמר [דברי הימים ב ה] "**ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים להשמיע קול אחד",** דמשמע שצריכים הלוים להנעים את קולם, שיהיו נשמעים כולם כקול אחד.

שנינו בברייתא: כהן **עד שיזקין** הרי הוא כשר לעבודה.

ודנה הגמרא: **עד כמה,** ממתי נחשב הכהן "לזקן" שיפסל לעבודה?

ומשנינן: **אמר רבי אלעא אמר רבי חנינא: עד שירתת.** שיהיו ידיו ורגליו רועדים מאין כח.

תנן התם [מקואות ח ד]: **בעל קרי שטבל, ולא הטיל מים** [מי רגלים] קודם שטבל — **לכשיטיל** מי רגלים אחר טבילתו, יהיה **טמא.** כי שמא נשאר בפי האמה מעט מהקרי, ויצא עכשיו עם מי הרגלים, ועל ידי כן הוא נטמא.

רבי יוסי אומר: רק **בחולה** או **בזקן** הרי הוא **טמא** כשלא הטיל מי רגלים לפני שטבל, אבל **בילד,** בצעיר שהוא **בריא,** הרי הוא **טהור** אפילו לא הטיל מי רגלים לפני הטבילה. לפי שמתחילה יצא כל הזרע, ולא נשאר כלום בפי האמה.

ודנה הגמרא: "**ילד" עד כמה,** עד מתי הוא נחשב כילד?

ומשנינן: **אמר רבי אלעא אמר רבי חנינא: כל שעומד על רגלו אחת, וחולץ מנעלו, ונועל מנעלו** ברגל השניה התלויה באויר — עדיין נחשב הוא לילד לגבי הדין הזה.

אמרו עליו על רבי חנינא שהיה בן שמונים שנה, והיה עומד על רגלו אחת וחולץ מנעלו

חמש שנים, ולא יתייאש קודם לכן.

167. עיין **רש"ש.**

ונועל מנעלו.

אמר רבי חנינא: חמין ושמן שסכתני אמי בילדותי הן שעמדו לי בעת זקנותי שיהיה לי כח כצעיר.

תנו רבנן: נתמלא זקנו [של כל אדם מישראל, ולאו דוקא כהן] — **ראוי** הוא **ליעשות שליח ציבור,** ולעשות עבור הצבור את כל צרכיהם. כגון: לתקוע עבורם בשופר, להלקות ולנדות את העבריינים, ולימנות פרנס עליהם, **ולירד לפני התיבה** בתפילה, וכמו כן, משנתמלא זקנו ראוי הוא **לישא את כפיו** אם הוא כהן.

מאימתי כשר הכהן **לעבודה? משיביא שתי שערות.**

רבי אומר: אומר אני שאינו כשר לעבודה **עד שיהא בן עשרים.**

אמר רב חסדא: מאי טעמא דרבי?

דכתיב "ויעמידו את הלוים מבן עשרים שנה ומעלה לנצח על מלאכת בית ה'".

ואידך, תנא קמא שאינו לומד מהפסוק הזה סבר **דלנצח שאני.** שמדובר שם בעבודות כבדות שצריכות ניצוח, ולפיכך לא העמידו עליהם אלא כהנים מבני עשרים ומעלה.

ומקשינן: **והא** האי קרא בלוים הוא **דכתיב?!** שהרי כתוב "ויעמידו את הלוים", והלוים הלא כשרים [בבית עולמים] גם כשהם פחות מבני עשרים, ולמה כתוב שהעמידו רק מבני עשרים?

ומתרצינן: הלויים האמורים בפסוק זה כהנים הם, **וכדרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: בעשרים וארבעה מקומות נקראו הכהנים "לוים",** שהרי גם הכהנים משבט לוי הם. ומקרא **זה** הוא **אחד מהן** שנאמר **"והכהנים הלוים בני צדוק",** הרי שאף על פי שצדוק כהן היה בכל זאת נקראו בניו "לוים".

תנו רבנן: כתיב בפרשת פסול מומי הכהנים **"איש מזרעך לדורותם". מכאן אמר רבי אלעזר:** דוקא כהן שהוא "איש", דהיינו שהוא גדול בשנים, אינו פסול אלא אם יש בו מום, אבל כהן **קטן** הרי הוא **פסול לעבודה ואפילו** הוא **תם!**

מאימתי מאיזה גיל **כשר** הכהן **לעבודה? משיביא שתי שערות** שאז הוא נחשב ל"איש". **אבל** עדיין **אחיו הכהנים אין מניחין אותו לעבוד — עד שיהא בן עשרים!**

ומסיפא דברייתא משמע שרק לכתחילה אין מניחין אותו לעבוד פחות מבן עשרים, אבל בדיעבד לא נפסלה העבודה, ואפילו לא מדרבנן.

ונחלקו הדיעות אליבא דמאן הוא, האי דינא:

איכא דאמרי: הא — רבי היא, דאמר שהכהנים כשרים לעבוד רק כשהם בני עשרים. ובאה הברייתא להשמיענו שאפילו רבי לא אמר כן אלא לכתחילה, אבל שהעבודה תיפסל בדיעבד בפחות מבני עשרים לא אמר, אלא **אפילו פסול דרבנן לית ליה.**

ואיכא דאמרי: רבי אית ליה שיש **פסול מדרבנן** בעבודה שנעשתה על ידי כהנים

פחות מבני עשרים. **והא,** ברייתא זו שכתוב בה שרק לכתחילה לא יעבוד כהן שהוא פחות מבן עשרים, **רבנן היא,** החולקים על רבי, ואומרים שהכהן כשר לעבודה משיביא שתי שערות, ורק **לכתחילה הוא דלא** יעבוד עד שיהא בן עשרים, **אבל דיעבד — עבודתו כשרה.** ובאה הברייתא להשמיענו שאפילו רבנן מודים שלכתחילה לא מניחין אותו לעבוד כשהוא פחות מבן עשרים. ומה שאמרו רבנן שמשיביא שתי שערות הוא כשר לעבודה זה רק בדיעבד.

מתניתין:

כלי חרס שנגעה בו טומאה מבחוץ לא נטמא בכך, אלא אם כן נכנסה הטומאה לתוך החלל של הכלי. ואפילו אם לא נגעה בו כלל, אלא שהיתה תלויה באויר בתוך הכלי גם כן נטמא הכלי. ואילו שאר הכלים אינם נטמאים על ידי טומאה התלויה בחלל הכלי אלא אם כן נגעה בהם הטומאה, בין אם נגעה בפנים בין אם נגעה בחוץ.

נמצא שה**טהור בכלי חרס — טמא בכל הכלים.**

ו**הטהור בכל הכלים — טמא בכלי חרס.**

גמרא:

תנו רבנן: טומאה שהיתה תלויה **באויר** שבתוך **כלי חרס,** אפילו לא נגעה בו, הרי הוא **טמא.** ואם נגעה הטומאה רק **בגבו** — הרי הוא **טהור.**

אויר כל הכלים, שהיתה הטומאה תלויה בתוך האויר שבתוכם, ולא נגעה בהם, הרי הוא **טהור** ואם נגעה הטומאה **בגבן** הרי הכלי **טמא.**

נמצא, ש**הטהור בכלי חרס — טמא בכל הכלים.** ו**הטהור בכל הכלים — טמא בכלי חרס.**

ודנה הגמרא: **מנהני מילי** שכלי חרס מקבל טומאה על ידי כניסת הטומאה לתוך חללו, ואפילו אם לא נגעה בו?

דתנו רבנן: כתיב [ויקרא יא] "וכל כלי חרס אשר יפול מהם [מהשרצים] אל **תוכו,** כל אשר בתוכו יטמא". ומשמע שאם נכנסה הטומאה אל תוכו, **ואף על פי שלא נגע** השרץ **בכלי, הרי הכלי טמא.**

אתה אומר: אף על פי שלא נגע, או אינו טמא **אלא אם כן נגע** השרץ בכלי?

רבי יונתן בן אבטולמוס אומר: נאמר "**תוכו**" **לטמא,** דהיינו שכלי החרס הטמא חוזר ומטמא את האוכל שנכנס לתוכו, כדכתיב — "כל אשר בתוכו יטמא". **ונאמר** "**תוכו**" **ליטמא,** שכלי החרס עצמו מקבל טומאה מהשרץ, כדכתיב "כל אשר יפול מהם אל תוכו". והשתא ילפינן ל"תוכו" מהדדי —

מה "**תוכו**" **האמור לטמא,** הרי **אף על פי שלא נגע** הכלי באוכל שנכנס לתוכו, בכל זאת נטמא האוכל, וכדמפרש ואזיל, **אף** "**תוכו**" **האמור ליטמא, אף על פי שלא נגע** השרץ בכלי החרס, בכל זאת נטמא כלי החרס.

והוינן בה: **והתם,** ב"לטמא", **מנלן** שאף על פי שלא נגע הוא מטמא?

ומשנינן: **אמר רבי יונתן: התורה העידה על כלי חרס** שנפל לתוכו שרץ, שכל האוכל
כה-א שבתוכו נטמא. שהרי כתוב "כל אשר בתוכו יטמא", **ואפילו** היה כלי החרס **מלא** גרגירים קטנים של **חרדל**, נטמא כל החרדל.

ומוכח, שאף על פי שהכלי חרס אינו נוגע אלא בגרגירים הסמוכים לדפנותיו, בכל זאת טמאים כל הגרגירים, כיון שנכנסו לתוך חללו של הכלי חרס הטמא.(168)

ואם כן מוכח, ש"תוכו" האמור ב"לטמא" משמעו שאף על פי שלא נגע הכלי חרס באוכל שנכנס לתוכו נטמא האוכל מחלל הכלי.

אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא: ויהא כלי חרס מיטמא מגבו, שאם נגעה טומאה בגבו של כלי החרס יהא כלי החרס טמא **מקל וחומר: ומה כל הכלים, שאין מיטמאין מאוירן,** שאם לא נגעה בהם הטומאה אלא שנכנסה לאויר לתוך חללם לא נטמאו הכלים, הרי הם **מיטמאין מגבן,** שאם נגעה בהם הטומאה, ואפילו מבחוץ, נטמאו הכלים. **כלי חרס,** החמור **שמיטמא מאוירו,** אפילו לא נגעה בו הטומאה, **אינו דין שיטמא** [שיקבל טומאה] **מגבו?!**

ומשנינן: **אמר קרא** בכלי הנמצא באהל המת "**וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו** — טמא הוא". ודרשינן מ"פתוח", **איזהו כלי שטומאתו קודמת לפתחו?** כלומר, שפתחו גורם לו טומאה, **הוי אומר זה כלי חרס,** שנאמר בו שמקבל טומאה משרץ שנכנס לתוכו. **וכי אין צמיד פתיל עליו,** כשאינו מכוסה היטב, **הוא דטמא,** ומשום שטומאת המת, הנמצאת באהל, חודרת לתוך חלל הכלי, **הא** אם **יש צמיד פתיל עליו,** שהכסוי מחובר אליו היטב — **טהור** כלי החרס! לפי שהטומאה אינה יכולה ליכנס לתוך הכלי הסגור. ואף על פי שהטומאה נוגעת בגבו של הכלי, הרי הוא נשאר טהור. ומוכח, שכלי חרס אינו מקבל טומאה מגבו אלא מתוכו.

ותו הוינן בה: **ויהיו כל הכלים מיטמאין מאוירן,** אפילו לא נגעה בהן הטומאה אלא שנכנסה לתוך חללם, **מקל וחומר:**

ומה כלי חרס, שאין מיטמא מגבו, מיטמא מאוירו, כל הכלים החמורים ממנו **שמיטמאין מגבן, אינו דין שמיטמאין מאוירן?!**

ומשנינן: **אמר קרא** בכלי חרס "**תוכו**" למעט: **תוכו של זה, ולא תוכו של אחר.** ששאר הכלים, מלבד כלי חרס, לא נטמאים על ידי טומאה הנכנסת לתוכו של הכלי מבלי שתיגע בו.

ומקשינן: **והני "תוכו", הא** כבר **דרשינהו** להו, ששני "תוכו" נאמרו. האחד, לגופו ללמד על כלי חרס שמטמא על ידי תוכו. והשני, ללמד ממנו בגזירה שוה, כדאמרינן: "נאמר תוכו לטמא ונאמר תוכו ליטמא". ואם כן, לא נשאר "תוכו" מיותר כדי למעט "תוכו של זה ולא תוכו של אחר"?

ומתרצינן: **ארבעה "תוכו" כתיבי.** כלומר, שכל אחד משני ה"תוכו", יש בו שתי

---

168. **רש"י** מבאר שמכמה טעמים אי אפשר לומר שגרגיר אחד יטמא את השני.

דרשות, כיצד? **תוכו — תוך, תוכו — תוך.** שהיה יכול לכתוב "תוך" וכתב "תוכו", הרי יש בכל "תוכו" שתי דרשות, ובשני ה"תוכו" יש ארבע דרשות.

חד "תוכו" בא **לגופיה,** וזהו "תוכו" דכתיב אצל כלי חרס הטמא שכל אוכל שבתוכו נטמא. וממנו אנו לומדים שאפילו אם הכלי לא נגע באכל נטמא האוכל, שהרי התורה העידה על כלי חרס שכל אשר בו נטמא ואפילו היה מלא גרגירי חרדל.

וחד — לגזירה שוה, ה"תוכו" דכתיב ביחס לקבלת הטומאה של כלי חרס לומדים בו גזירה שוה "תוכו לטמא תוכו ליטמא" שהכלי נטמא על ידי טומאה שבחללו ואפילו לא נגעה בו.

וחד — לדרוש "**תוכו של זה, ולא תוכו של אחר**".

וחד — לדרוש: **תוכו ולא תוך תוכו.** שאם היה כלי מונח בתוך כלי חרס [תנור] טמא, והיה אוכל בתוך הכלי הפנימי, לא נטמא האוכל. כיון שאותו האוכל לא נמצא בתוך הכלי חרס הטמא אלא בתוך הכלי שנמצא בתוכו של הכלי חרס.

ואפילו אם הפנימי היה **כלי שטף,** (169) דהיינו, משאר כלים שאינם כלי חרס,(170) גם כן **מציל** את האוכל שבתוכו שלא יטמא מהכלי החיצון, משום "תוכו, ולא תוך תוכו", ונחשבים האוכלין כמי שמצויין ב"תוכו" של הכלי ולא ב"תוכו" של התנור [אלא רק ב"תוך תוכו"], ולפיכך אינם נטמאים מאויר התנור המטמא בטומאת שרץ.

דלא אמרינן שכלי שטף, שמקבל טומאה מגבו, הוא עצמו נטמא מהכלי חרס, לפי שגבו נוגע בכלי חרס, ולכן אין בכחו לחצוץ בפני טומאת כלי החרס שלא תטמא את

---

169. ונקרא "כלי שטף" [שהוא שמם של כל הכלים שיש להם טהרה בטבילה, להוציא כלי חרס שאין להם טהרה בטבילה] משום שאם היה טמא אפשר לטהר אותו על ידי "שטיפה" [טבילה] במקוה. מה שאין כן כלי חרס שאין לו טהרה במקוה.

170. **רש"י** פירש שהחידוש בכלי שטף הוא שמציל אף שמטמא מגבו, והטעם שמציל משום שרק אוכלים נטמאים באויר כלי חרס ולא כלי. ומשמע שאילו היה נטמא הכלי, הוא לא היה חוצץ בפני הטומאה.

ובתוס' ביארו שהחידוש בכלי שטף הוא שמציל אפילו שאינו מינו.

והר"ן ביאר שהחידוש הוא שכלי שטף מציל אף שאין לו תורת אויר, ונחשבים האוכלין כאילו עומדים באויר החיצון, ואינו ככלי חרס שיש לו תורת אויר ונחשב שהם באויר הפנימי שהוא כלי בפני עצמו. והיינו, שכלי שטף אין לו שם "תוך" בפני עצמו לגבי טומאה, ודי בכך שבמציאות תוכו חלוק.

והגר"א [באליהו רבה כלים פ"ח מ"ד] כתב שהחידוש הוא שעל אף שכלי שטף אינו מציל בצמיד פתיל, בכל זאת הוא מציל בתוך תוכו.

ובאור גדול [על המשניות] פירש, שהחידוש של הצלת תוך תוכו נצרך רק בכלי שטף, כי כלי חרס שפיו יוצא למעלה מהתנור נחשב כמוקף צמיד פתיל, שמועיל בו אפילו אם פיו בתוך התנור. ורק בכלי שטף שלא מועיל צמיד פתיל כשהוא בתנור, צריך לטעם של תוך תוכו אפילו

האוכל שבתוך הכלי שטף. לפי שהכלי שטף באמת לא מקבל טומאה מהכלי חרס, שכך הוא הדין שכלי אינו מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, וכאן כלי החרס הרי הוא רק ראשון לטומאה.

ותו הוינן בה: **ולא יהו כל הכלים מיטמאין מגבן, אלא** רק **מתוכן, ובנגיעה,** שרק אם הטומאה נכנסה לתוך הכלי וגם נגעה שם בכלי יהא הכלי טמא, **מקל וחומר:**

ומה כלי חרס, שמיטמא מאוירו, אינו מיטמא מגבו, כל הכלים, שאין מיטמאין מאוירן, כדילפינן מ"תוכו" של זה ולא תוכו של אחר" **אינו דין שאין מיטמאין מגבן?!**

אמר קרא "וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא", ודרשינן מ"הוא": **האי,** היינו דוקא כלי חרס שבו הכתוב מדבר [וכדילפינן לה מ"איזהו כלי שטומאתו קודמת לפתחו"] **הוא** דאמרינן **דכי אין צמיד פתיל עליו טמא** הוא. **הא יש צמיד פתיל עליו, טהור** הוא. שכך למדנו לעיל שכלי חרס אינו מקבל טומאה מגבו.

הא, כל הכלים, לא נאמר בהם דין זה, אלא **בין שיש צמיד פתיל עליהם בין שאין צמיד פתיל עליהם, מיטמאין.** לפי שהם מקבלין טומאה מגבן, ולכן אפילו היה הכלי סגור הרי הוא נטמא על ידי גבו שנמצא באהל המת ומקבל טומאה ממנו.

מתניתין:

כלי העשוי מעץ שאין לו בית קיבול, הרי

כשפיו גבוה מהתנור.

ובשטמ"ק [אות י"ז] הקשה הרי דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה, ותירץ משום דגלי קרא שאין כלים נטמאים מאויר כלי חרס, והיינו שלענין טומאה זו נחשב שאינו מקבל טומאה, וחוצץ. ומשמע שאם היה מקבל טומאה, לא היה חוצץ וחולק לעצמו מקום להחשב תוך בפני עצמו. ולכאורה מוכח מדברי רש"י ושטמ"ק שהצלת תוך תוכו היא משום חציצה, ושלא כמבואר לעיל.

אולם יתכן, שגם רש"י מודה שדבר טמא מציל בתוך תוכו, ורק שאם היה הכלי מקבל טומאה מהכלי החיצון, היה נחשב הוא עצמו בתוך הכלי החיצון ולא יכל לחלק ולעשות תוך בפני עצמו.

ומקור לכך יש מדברי הרמב"ם [פט"ו מטומאת מת ה"ג] שכתב שפחות מכזית מנבילה או מת חוצצין כי הם טהורים, ותמה **הרש"ש** באהלות [פ"י מ"ה] שהרי הם עצמם ודאי טמאים. וביאר **הגר"ש רוזובסקי** [ב"ב סימן ט"ו בסוגיא דרקיק] שגוף טמא אף על פי שמטמא אינו חשוב כטמא רק אם הוא גוף שמקבל טומאה, והיינו שגוף טמא מציל כי הוא עושה מקום אחר, אך כשהוא מקבל טומאה ויש בו טומאה אינו חולק מקום כי הוא עצמו בכלל הטומאה.

וגם **הגר"ח** כתב [בפי"ד מכלים ה"ח] שתוך תוכו אינו מדין הצלה מפני הטומאה, אלא שתוך הכלי הפנימי אינו בכלל תוכו של חיצון, והראיה שהרי אפילו אם השרץ בכלי חרס הפנימי אין החיצון נטמא, אף שכלי חרס מקבל טומאה ואינו חוצץ, וכמבואר בתוס'. והוכיח מכך שאפילו אם הכלי הפנימי טמא, אין האוכלין שבתוכו נטמאים מהשרץ שבחיצון, כי אף שאינו חוצץ, תוך אחר ה וא. [אך אילו היה הכלי הפנימי מקבל טומאה מאויר כלי החיצון, לא היה תוכו נחשב כתוך בפני עצמו].

אף על פי שהוא כלי גמור והוא ראוי לשימוש, אין הוא מקבל טומאה.

ואם יש בו בית קיבול — הרי הוא מקבל טומאה משעה שהוא ראוי לתשמיש המיועד לו, ואפילו לא נשלמה לגמרי מלאכת הכלי.

ואילו כלי העשוי ממתכת דינו להיפך: כל עוד לא נשלמה לגמרי מלאכת הכלי הוא אינו מקבל טומאה. ואם הכלי גמור הרי אפילו אין לו בית קיבול הוא מקבל טומאה.

נמצאנו למדים: שה**טהור בכלי עץ** — **טמא בכלי מתכות.**

וה**טהור בכלי מתכות** — **טמא בכלי עץ.**

גמרא:

תנו רבנן: גולמי כלי עץ, שלא נגמרה מלאכתם לגמרי, **טמאין.** דהיינו ראויים הם לקבל טומאה!

פשוטיהן של כלי עץ, דהיינו, שאין להם בית קיבול, הרי אפילו נגמרה מלאכתם — **טהורין,** שאינם מקבלים טומאה!

גולמי כלי מתכות — **טהורין,** ואילו **פשוטיהן** — **טמאין!**

נמצא: שה**טהור בכלי עץ**— טמא בכלי מתכות!

וה**טהור בכלי מתכות** — **טמא בכלי עץ!**

ואלו הן גולמי כלי עץ: כל שעתיד —

לשוף, לשפשף הכלי.

לשבץ, לעשות בו משבצות.

לגרר, להחליק אותו.

לכרכב, לחקוק בו עיגולים.

להטיח בטונס, לשפשף אותו בעור דג ששמו טונס.

וכן אם היה הכלי —

מחוסר כן, שאין לו בסיס שיוכל לעמוד עליו כראוי.

או מחוסר **אוגן** שלא היתה שפה לפי הכלי.

או מחוסר **אוזן** שמחזיקים בה הכלי —

הרי הוא **טמא.**

אבל אם היה הכלי **מחוסר חטיטה,** שלא נחקק בו עדיין בית קיבולו, הרי הוא **טהור.**

ודנה הגמרא: **מחוסר חטיטה** — **פשיטא** שהוא טהור, שהרי עדיין אין כאן התחלה של כלי!?

ומתרצינן: **לא צריכא** הברייתא להשמיענו, אלא באופן **דחק קפיזא בקבא.**שהיה בדעתו לעשות בית קיבול המכיל קב, שהוא ארבעה לוגין, אך בינתיים חקק בעומק המכיל שלשה לוגין בלבד, שכבר ראוי הוא לשימוש. אלא, שמכיון שאינו ראוי עדיין לשימוש אשר לו הוא נועד, שהרי לא הושלמה החקיקה כפי שיש בדעתו, לכן נחשב הכלי כלא נגמרה מלאכתו ואינו מקבל טומאה.

וממשיכה הברייתא: **ואלו הן גולמי כלי מתכות: כל שעתיד** לשוף, לשבץ לגרר ולכרכר, לעשות בו ציורים, **להקיש בקורנס** כדי ליישר את הבליטות, או שהיה הכלי כה-ב

מחוסר כן או אוגן או אוזן הרי הוא **טהור**. אבל, אם היה **מחוסר כסוי** הרי הוא **טמא** משום שכסוי הכלי הוא כלי בפני עצמו, שגם בלעדו נחשב הכלי כגמור.

והוינן בה: **מאי שנא הני** גולמי כלי עץ דטמאין, **ומאי שנא הני** גולמי כלי מתכות דטהורין?

ומשנינן: **רבי יוחנן אמר: הואיל** וכלי מתכות **לכבוד עשויין**; ולכן, כל עוד לא הושלמה לגמרי מלאכתם, ואינו יכול להתכבד בהם אין הם נחשבים לכלי.

רב נחמן אמר: הואיל ודמיהן יקרים; ועד שלא תושלם מלאכתם לגמרי ויהיו נאים ויוכל למכור אותם ביוקר, אין הם נחשבים ככלי.

ודנה הגמרא: **מאי בינייהו** דרבי יוחנן ורב נחמן?

ומשנינן: **איכא בינייהו כלי עצם**, שדמיהן יקרים ואינם עשויים לכבוד, שלפי רבי יוחנן דינם ככלי עץ, ולפי רב נחמן דינם ככלי מתכות.

ואזדא רב נחמן לטעמיה דאמר רב נחמן: כלי עצם ככלי מתכות דמו שאף גולמי כלי עצם טהורים, שמכיון שרב נחמן סובר שהטעם בכלי מתכות הוא משום שדמיהן יקרים, לכן אמר שכלי עצם דינם ככלי מתכות.

ודנה הגמרא: **מכלל דכלי עצם מקבלי טומאה** והלא לא נזכר בתורה בכלל שכלי עצם יש בהם קבלת טומאה?

ומשנינן: **אין. דתניא: רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: מה תלמוד לומר** [במדבר לא] "**וכל מעשה עזים תתחטאו**"? כלומר, איזה דבר מהעזים בא הכתוב לומר שמקבל טומאה?

להביא דבר הבא מן העזים, דהיינו, **מן הקרנים ומן הטלפים** של העזים, שאם עשה מהם כלי הרי הוא מקבל טמאה.[171]

שאר בהמה וחיה מנין שכלי העשוי מקרניהם וטלפיהם מקבל טומאה? **תלמוד לומר "וכל מעשה"**. ה"וכל" בא לרבות שאר בהמות.

אם כן, מה תלמוד לומר "עזים"? פרט לעופות. שאם עשה מהן כלי, אינו מקבל טומאה, הרי למדנו שכלי עצם מקבלים טומאה מן התורה.

מתניתין:

יש שני סוגי שקדים, מרים ומתוקים.

"שקדים מרים" אינם חייבים במעשר, שאם בא אדם לאוכלם כשהם גדולים ונעשו מרים, אינו צריך לעשרם משום שאינם ראויים לאכילה. אך אם בא לאוכלם כשהם קטנים, חייבים הם במעשר, כי הדרך לאוכלם אז, כשעדיין אין בהם מרירות.

ולעומתם "שקדים מתוקים" חייבים במעשר כשהם גדולים, ולא כשהם קטנים, לפי שאין הדרך לאוכלם בעודם קטנים שעדיין לא נגמר הפרי. נמצינו למדים כי —

---

171. שאי אפשר לומר: דבר הבא מהעור של העזים שהרי כבר כתוב לפני כן "וכל כלי עור".

החייב במעשר **בשקדים המרים — פטור במתוקים.**

והחייב במעשר **במתוקים — פטור במרים.**

גמרא:

תנו רבנן: שקדים המרים בהיותם **קטנים חייבין** במעשר, וכשהם **גדולים פטורין** מן המעשר.

שקדים **מתוקים,** כשהם **גדולים חייבין** במעשר, וכשהם **קטנים פטורין** מן המעשר.

רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו: זה וזה לפטור! שקדים הקטנים פטורין לעולם, בין אם הם מרים בין אם הם מתוקים, שהרי לא נגמר עדיין הפרי.

ואמרי לה, שכך אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי משום אביו: **זה וזה לחיוב!** שקדים גדולים חייבין לעולם בין אם הם מרים בין אם הם מתוקים.

אמר רבי אלעא: הורה רבי חנינא בצפורי כדברי האומר: זה וזה לפטור!

ודנה הגמרא: **ולמאן דאמר "זה וזה לחיוב", גדולים** מרים **למאי חזו?** הרי מרים הם?

ומשנינן: **אמר רבי יוחנן: הואיל ויכול למתקן על ידי האור,** שישימן על האש ויהיו מתוקין.

מתניתין:

א. התמד, מים שנותנים על החרצנים של הענבים כדי לעשות מהם יין נקרא "תמד", ואינו נעשה יין אלא כשהחמיץ ומתחיל להיות תוסס, ולפני כן אינו אלא סתם מים, ולכן **עד שלא החמיץ** התמד, **אינו ניקח בכסף מעשר** שני, שהמחלל פירות מעשר שני על כסף מעלה את הכסף לירושלים וקונה בו דברי מאכל ומשקה, חוץ ממים [ועוד כמה דברים] שאסור לקנותם בכסף מעשר, והתמד שלא החמיץ, אף הוא אינו נקנה בכסף מעשר, שהרי הוא עדיין מים.

וכמו כן, כיון שעדיין אינו יין, הרי הוא **פוסל את המקוה,** כדין מים השאובין, שאם נפלו שלשה לוגין מהם לתוך מקוה שיש בו פחות מארבעים סאה מי גשמים, הרי הם פוסלים את המקוה, שאפילו אם יוסיף אחר כך מי גשמים להשלים לשיעור ארבעים סאה, לא יהיה המקוה כשר.[172]

ומאידך, מצינו להיפך, **משהחמיץ** התמד, הרי הוא נעשה יין, ואז הוא **ניקח בכסף מעשר** שני, **ואינו פוסל את המקוה,** לפי שהיין וכן כל המשקים, חוץ ממים, אינם פוסלים את המקוה אם נפלו מהם לתוך מקוה שאין בו ארבעים סאה מי גשמים, אלא מוסיף למקוה מי גשמים עד שיהיו בו ארבעים סאה ממי הגשמים לבד, והמקוה כשר.

ב. האחים השותפים בנכסים שקיבלו בירושה מאביהם —

---

172. ודין זה תקנת חכמים הוא, שחששו, שמא יראו האנשים שנותנים מים שאובים למקוה לפני שהיו במקוה ארבעים סאה מים שאינם שאובים, ולא יידעו שלאחר מכן הושלמה המקוה

ויתכנו שני אופנים בשותפות זו.

האחד, שחילקו האחים ביניהם את הנכסים שירשו, ולאחר מכן חזרו ונשתתפו באותם הנכסים.

והשני, שעדיין לא חילקו ביניהם את הירושה, והשותפות ביניהם היא מעצם היותם יורשים על אותם הנכסים שירשו.

ויש הבדלי דינים בין שני האופנים הללו של שותפות, כדלהלן:

כשחייבין בקלבון, בזמן שהיו נותנים מחצית השקל לצורך קנית קרבנות ציבור, לא היו נותנים אותו בצמצום, אלא כל אחד היה חייב להוסיף מטבע קטנה על מחצית שקלו, והוא נקרא "קלבון".(173) וכן שני אנשים שנתנו שקל שלם בשותפות, היו חייבים להוסיף שתי קלבונות. אבל, האב שהיה שוקל את מחצית השקל עבור בניו, היה פטור מלהוסיף קלבון.

ולכן, אם השותפות בין האחים היתה באופן שחילקו את הירושה ואחר כך נשתתפו, הרי דינם כסתם שותפים, שאם נתנו שני האחים שקל אחד ביחד מהממון המשותף, חייב כל אחד מהם לתת גם קלבון.

וכשהשותפות היא באופן כזה, הרי הם **פטורין ממעשר בהמה,** והיינו, כל הוולדות שנולדו מהבהמות שהם שותפים בהם, פטורין מלהפריש מתוכם אחד מכל עשרה בהמות לקרבן מעשר, וזאת כדין השותפין, שפטורין ממעשר בהמה.

ומאידך להיפך, **כשחייבין במעשר בהמה,** דהיינו, שהיתה השותפות ביניהם באופן השני, שעדיין לא חילקו ביניהם את הנכסים שירשו, שאז הם חייבים לעשר את הולדות שנולדו להם בשותפות, כיון שהנכסים הללו נחשבים כאילו הם עדיין ברשות אביהם, ואין האחים נחשבים כשותפים בהם, הרי הם **פטורין מן הקלבון.** שאם נתנו שני אחים

לארבעים סאה מים שאינם שאובים, ויבואו לטעות ולהכשיר לטבול במים שאובים. וגזירה זאת של חכמים היתה רק על מים שאובים ולא על שאר משקים.

173. בטעם החובה להוסיף קלבון נאמרו שני הסברים [עיין בהרחבה בחברותא למסכת שקלים ד ב, ולבכורות נו ב]: האחד, שיש להוסיף על מחצית השקל משום "הכרע", שלא תהיה המחצית מצומצמת, שמא לא תהיה מחצית השקל בדיוק [**רש"י** כאן]. והשני, משום "חילוף", שכאשר מחליפים שני חצאי שקלים לשקל שלם, צריך להוסיף מעט לשולחני עבור ההחלפה.

שני הטעמים שייכים בנתינת מחצית השקל ולא כאשר נותנים שני אנשי ם ביחד שקל שלם. אך הואיל ורוב בני האדם נותנים מחצית השקל באופן נפרד, ואז הם מוסיפים קלבון, אף שני אנשים השוקלים שקל אחד במשותף יוסיפו עליו כל אחד קלבון, לפי שהיה להם לשקול לחצאין, ואז היו מוסיפים שני קלבונות.

האם תוספת הקלבון היא מן התורה או מתקנת חכמים? **במסכת שקלים** מבואר, שלפי רבי מאיר החיוב הוא מן התורה, כי הראה הקב"ה למשה מטבע של אש, ואמר לו "זה יתנו", כזה יתנו, דהיינו, שלעולם לא יגרעו מלתת את סכום הכסף שהראה הקב"ה למשה, וכיון שלא ידוע אם הכסף של היום מזוקק כמו שהיה בימי משה, חייבים להוסיף על מחצית השקל קלבון, כדי שיהיה **בודאי** סכום השוה

ביחד שקל אחד, הם אינם חייבים להוסיף אפילו קלבון אחד. וטעמו של דבר, כיון שהנכסים נחשבים כאילו הם של אביהם, הרי זה כאילו נתן האב את השקל עבורם. והדין הוא שאב הנותן שקל עבור שני בניו, פטור הוא מליתן קלבון.

גמרא:

ודנה הגמרא: **מני מתניתין לא רבי יהודה ולא רבנן?**

דתנן: המתמד העושה "תמד" [משנה זו מדברת ב"תמד" שנעשה על ידי נתינת מים על שמרי יין] **ונתן מים במדה** על השמרים שלא היו מעושרים ולאחר זמן **מצא כדי מדתו** דהיינו שהתמד אינו עולה על כמות המים שנתן, הרי הוא **פטור** מן המעשר ואפילו אם יש בתמד טעם יין, הואיל ולא נוסף עליו כלום מהשמרים הרי הוא נחשב כמים. **ורבי יהודה מחייב** במעשר שלדעתו התמד נחשב ליין.

השתא תיקשי: משנתנו האומרת שהכל תלוי בכך שאם התמד החמיץ הוא נחשב ליין ואם לא החמיץ נחשב למים **מני** היא?

אי רבנן, האמרי **דאף על גב דהחמיץ** הוי מים כל עוד שלא נתרבה התמד.(174)

אי רבי יהודה, האמר **דאף על גב דלא החמיץ** הוי יין [שהרי רבנן ורבי יהודה לא חילקו בדבריהם בין החמיץ ללא החמיץ ומשמע שכל אחד אמר את דינו בשני האופנים]

ומתרצינן: **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה:**

בשהחמיץ דוקא, **מחלוקת** רבנן ורבי יהודה. כו-א אבל, כשלא החמיץ אפילו רבי יהודה מודה שאינו יין אלא מים **ומתניתין רבי יהודה** היא שאף לדבריו יש חילוק בין החמיץ ללא החמיץ.

וכן אמר רבי יוסי ברבי חנינא: בשהחמיץ דוקא **מחלוקת** רבנן ורבי יהודה.

ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: תמד שעדיין לא החמיץ, **שלקחו בכסף מעשר** שני בירושלים, **ולבסוף** אחר ששהה אצלו **החמיץ** התמד, **קנה מעשר** את התמד, כלומר, שהכסף של המעשר שני שהגיע ליד המוכר של התמד נתחלל על התמד והמוכר יכול להשתמש בכסף כאילו הוא חולין [שאילו לא היה נחשב התמד ליין הרי שהכסף שביד המוכר לא היה מתחלל אלא היה נשאר בקדושת מעשר שני].

מאי טעמא אמרינן דקנה מעשר הלא בשעת המכר עדיין לא החמיץ התמד?

משום דמאחר שהחמיץ בסוף, **איגלאי מילתא למפרע** דבשעת הקניה **פירא הוא.** כלומר, שכבר אז נכנס כח החרצנים במים

למחצית השקל שהראה הקב"ה למשה.

וכתב **המנחת חינוך** [מצוה קה] שלדעת חכמים תוספת הקלבון היא רק תקנת חכמים, וראייתו מכך שהשוקל שקלו עבור חבירו פטור מן הקלבון.

174. **תוס'** ד"ה המתמד מבארים למה אי אפשר לומר שמשנתנו מדברת שהתמד נתרבה שאז

ונעשו יין. אלא, לפי שלא נגמרה עדיין עשיית היין לכן לא החמיץ.

ומקשינן לרב נחמן: **אלא, מתניתין דקתני החמיץ, אין,** אבל **לא החמיץ** התמד, **לא.** שאינו ניקח בכסף מעשר ואם קנה אותו בכסף מעשר נשאר הכסף בקדושתו אצל המוכר, כיון שהתמד שלא החמיץ הוא מים. ואמאי? נימא, **דלמא אי שבקיה** לתמד ולא היה שותהו, **הוה מחמיץ** בסוף, והיה מתברר שכבר בשעת המכר היה יין, ואם כן הכסף שביד המוכר דינו שיהא מחולל.(175)

אלא ודאי מוכח שאפילו אם החמיץ התמד בסוף, לא אמרינן "איגלאי מילתא למפרע", אלא שכל זמן שעדיין לא החמיץ הוא בגדר מים ולכן לא נתחלל הכסף שביד המוכר. וקשיא לרב נחמן?

ומתרצינן: **אמר רבה:** מתניתין דקתני "לא החמיץ לא" מיירי באופן שודאי הוא שהתמד לא היה סופו להחמיץ אילו היה משאירו, כיצד? **כששייר ממנו** המוכר מעט מהתמד **בכוס,** שלא מכרו, ואותו המעט **לא החמיץ** גם כעבור זמן רב, ונתברר אם כן שכל שאר התמד לא היה סופו להחמיץ, ולכן נשאר הכסף קדוש ביד המוכר. אבל, באופן שהדבר בספק יש לומר שהתמד שלא החמיץ דינו כיין שמא יחמיץ בסוף, כרב נחמן.

רבא אמר: לעולם מתניתין מיירי אפילו כשהחמיץ לבסוף, ומכל מקום לא קשיא לרב נחמן, דהא מתניתין **מני** — **רבי יוחנן בן נורי היא.** שלדעתו הולכים אחר המראה, דהיינו אחר הצבע של המשקה. וכיון שצבע התמד כצבע המים לכן אינו נעשה יין אלא לאחר שהחמיץ בפועל וכפי שיבואר להלן, ודברי רב נחמן הם אליבא דרבנן דפליגי על רבי יוחנן בן נורי, ולדבריהם הולכים אחר עצם המשקה בלבד, ולכן כל שסופו להחמיץ נחשב הוא כבר מעתה יין.

דתנן: שלשה לוגין מים שאובים שהיה **חסר** מהם **קורטוב,** דהיינו שלא היו שלשה לוגין שלמים אלא חסר מהם מעט, **שנפל לתוכן קורטוב יין,** והשלים לשלשה לוגין, **ומראיהן כמראה יין,** שצבע המים הפך להיות אדום על ידי קורטוב היין, **ונפלו** המים הללו **למקוה** שאין בו ארבעים סאה מי גשמים **לא פסלוהו.** שהרי אין כאן שלשה לוגין שלמים של מים [שהיין אינו פוסל את המקוה] שזה השיעור של מים שאובים הפוסלים את המקוה.

ולא רק כשהמים שינו צבעם. אלא אפילו **שלשה לוגין מים חסר קורטוב שנפל לתוכן קורטוב חלב, ומראיהן כמראה מים,** שהרי חלב מועט אינו משנה את צבע המים, **ונפלו למקוה, לא פסלוהו.** אף על פי שיש כאן צבע מים, מכל מקום לא מצטרף החלב להשלים שיעור של שלשה לוגין של מים, כיון שאין הולכין כלל אחר המראה, והרי לא נפלו למקוה שלשה לוגין שלמים של מים.

אפילו רבנן מודים שנחשב ליין.

175. ואף על פי שהדבר בספק אם יחמיץ בסוף, מכל מקום קושית הגמרא היא באופן שהלוקח כבר שתה את התמד, ואי אפשר לברר מה יהא בסופו, ואם כן יש לילך אחר הרוב, ורוב

רבי יוחנן בן נורי אומר: הכל הולך אחר המראה. הלכך, ברישא, שהמים יש להם צבע יין דינם כיין, ואינם פוסלים את המקוה. אבל בסיפא, כיון שיש כאן שלשה לוגין בצבע מים, הרי גם החלב שנמצא בתוכו דינו כמים, ומצטרף לפסול את המקוה.

ומסיק רבא: **לאו אמר רבי יוחנן** בן נורי **דבתר חזותא אזלינן.** כלומר, שמשקה שאינו מים הופך להיות דינו כמים על ידי שיש לו צבע מים,(176) כמבואר בדין דקורטוב חלב. **הכא נמי** במתניתין, בתמד שלא החמיץ, יאמר רבי יוחנן בן נורי שאף על פי שבעצם התמד הוא כבר יין כיון שסופו להחמיץ [כרב נחמן], מכל מקום, **זיל בתר חזותא וטעמא. וחזותא דהאי** תמד שלא החמיץ,(177) **מיא נינהו!** הלכך, דינו כמים עד שיחמיץ, שאז יש לו כבר טעם יין, ולכן דינו כיין.

ופליגא, הא דרב נחמן שאמר לעיל שמחלוקת רבנן ורבי יהודה במשנה ד"המתמד ונתן מים" אינה אלא אחר שהחמיץ התמד, **אדרבי אלעזר.**

דאמר רבי אלעזר: הכל מודים, אפילו רבי יהודה שמחייב את התמד שמצא כדי מדתו במעשר, מודה הוא **שאין מפרישין עליו** תרומות ומעשרות **ממקום אחר,** דהיינו מתמד אחר אפילו אם הוא כמותו, **אלא אם כן החמיץ** התמד בשניהם, וכדמפרש ואזיל.

ומוכח מדברי רבי אלעזר, **שקסבר שבלא החמיץ מחלוקת** רבנן ורבי יהודה. דהיינו, שרבי יהודה מחייב במעשר אפילו בלא החמיץ, שהרי רבי אלעזר אומר שבלא החמיץ לדעת רבי יהודה אין מפרישין עליו ממקום אחר, משמע שהוא אמנם חייב במעשר.

וכך הוא ביאור דברי רבי אלעזר: **ועד כאן לא מחייב רבי יהודה** בתמד שלא החמיץ **אלא** להפריש את המעשר **מיניה וביה,** מתוך התמד עצמו. **אבל** להפריש **מעלמא,** מתמד אחר שלא החמיץ אף הוא, **לא,** שיש לחשוש **דלמא** אחד מהם יחמיץ בסופו והרי הוא כבר מעתה יין, וחייב במעשר. והשני לא יחמיץ לעולם, והרי הוא מים ופטור מן המעשר. **ואתי לאפרושי מן החיוב על הפטור, ומן הפטור על החיוב.** שאסור לעשות כן שאם מפריש מהפטור על החיוב הרי הוא אוכל טבל, לפי שהחיוב לא נעשה מתוקן על ידי הפרשה מדבר הפטור ממעשר והוא נשאר טבל, ואם מפריש מהחיוב על הפטור לא חל שם "תרומה" על התרומה שהוא מפריש מהחיוב משום שאינו מופרש על דבר שחייב במעשר, אלא התרומה נשארת טבל וכשיתן אותה לכהן הרי הוא מכשילו באכילת טבל שאסור אפילו לכהנים.(178) **תנו רבנן: התמד**

ה"תמדים" סופם להחמיץ — **רש"י**, ועיין **תוס'** ד"ה דלמא

176. [בתנאי שגם טעמו מים — **תוס'** ד"ה רבא וד"ה טעמא]

177. וגם טעמו. **תוס'** הנ"ל

178. **תוס'** ד"ה ופליגאי מקשים, הרי רבי אלעזר לא חולק כלל על רב נחמן? שהרי רב נחמן אמר לעיל שכל שעתיד להחמיץ הוא כבר מעתה יין, ואם כן, מה שאמר רב נחמן שרבי יהודה לא

כו-ב שנטמא, הרי **עד שלא החמיץ, משיקו במים** כדין כל מים טמאים, שאף על פי שבאוכלין ומשקין לא מועילה טבילה במקוה כדי לטהר אותם [שהטהרה במקוה נאמרה בתורה רק לגבי אדם וכלים], מכל מקום, במים בלבד ישנה אפשרות לטהר אותם, על ידי שמכניס אותם לתוך כלי פתוח, ואת הכלי הפתוח הוא משקיע לתוך המקוה עד שמי המקוה נושקים למים הטמאים מלמעלה, ואין זה בתורת "טבילה", אלא שעל ידי החבור של המים הטמאים עם מי המקוה הם מתבטלים לגבי מי המקוה, ונטהרים בכך.

אבל, **משהחמיץ** התמד הרי הוא יין, ואם הוא נטמא **אין משיקו במים.** לפי ששאר משקים חוץ ממים אי אפשר לטהר אותם על ידי השקה וביטול לגבי המקוה, לפי שיש להם טעם שונה מהמים, המונע מהם את הביטול לגבי מי המקוה.

אמר רבא: לא שנו שתמד שלא החמיץ משיקו במים, **אלא שתמדו,** שנתן על החרצנים **מים טהורים, ונטמאו** אחר כך כשכבר היו מעורבים עם החרצנים. **אבל** אם היו המים **טמאים מעיקרא,** לפני נתינתם לתוך החרצנים, **לא** נטהרים על ידי השקה במקוה.

אזל רב גביהה מבי כתיל, אמרה לשמעתא דרבא **קמיה דרב אשי.** כלומר, שאל את רב אשי מהו הטעם של רבא כדלהלן.

מאי שנא "טמאין מעיקרא", דלא, משום **דאמרינן איידי דמיא יקירי** בגלל כובד המים שבתמד **שכני תתאי,** יורדים הם למטה בתוך הכלי שמטביל אותם בו, **ופירא קפי מלעיל,** והחרצנים צפים מלמעלה **ולא קא סלקא להו השקה למיא,** והמים של התמד לא נוגעים ומתחברים עם מי המקוה.

אי הכי, "טהורים ולבסוף נטמאו", נמי לא יטהרו בגלל הסיבה הזאת?

אלא, לכך מועילה ההשקה בטהורים ולבסוף נטמאו, משום **דמבלבלי,** המים והחרצנים מעורבים יחד והמים אף הם צפים מלמעלה. אם כן, **הכי נמי** בטמאים מעיקרא, תועיל להם ההשקה, שאף הם **מבלבלי,** המים והחרצנים יחד, ומה טעם לחלק ביניהם? (179)

מתניתין:

האב זכאי למכור את בתו לאמה העבריה כל זמן שהיא קטנה עד שתגדל ותהיה נערה דהיינו שימלאו לה שתים עשרה שנה ויהיו לה סימני נערות [שתי שערות].

האונס או המפתה נערה בישראל חייב לתת לאביה קנס חמשים שקל כסף, חיוב זה אינו אלא בנערה בלבד דהיינו משימלאו לה שתים עשרה שנה [עם הבאת סימני נערות]

מחייב במעשר בלא החמיץ, היינו דוקא כשברור שלא יחמיץ לעולם, וזה מתאים עם דברי רבי אלעזר, עיי"ש מה שתירצו.

179. **והתוס'** מבארים סברת רבא.

עד ששה חדשים לאחר מכן שאז היא יוצאת מכלל "נערה" ומגיעה לכלל "בוגרת".

נמצא **שכל מקום שיש מכר** דהיינו כשהבת קטנה **אין קנס. וכל מקום שיש קנס**, דהיינו כשהיא נערה, **אין מכר.**

גמרא:

אמר רב יהודה אמר רב: מה ששנינו שאין קנס במקום מכר, **זו דברי רבי מאיר,** האומר שקטנה אין לה קנס. **אבל חכמים אמרו: יש קנס במקום מכר.** לפי שהם סוברים שגם בקטנה [מבת שלש שנים ומעלה כדלהלן] יש קנס, וממילא יתכן שהקנס והמכר שניהם יהיו במקום אחד דהיינו בקטנה.

דתניא: קטנה מבת יום אחד עד שתביא שתי שערות שהן סימני נערות שאז היא נערה [בתנאי שמלאו לה שתים עשרה שנה] **יש לה מכר ואין לה קנס:**

משתביא שתי שערות עד שתיבגר, דהיינו עד שימלאו ששה חדשים לאחר שנעשתה נערה, **יש לה קנס ואין לה מכר, דברי רבי מאיר.**

שהיה רבי מאיר אומר: כל מקום שיש מכר אין קנס, וכל מקום שיש קנס אין מכר.

וחכמים אומרים: קטנה מבת ג' שנים ויום אחד, שמאז היא ראויה לביאה, **עד שתיבגר, יש לה קנס.**

ותמהינן: **קנס, אין, מכר לא!?** והלא הקטנה יש לה מכר.

ומתרצינן: **אימא אף קנס** יש לקטנה, ואף על פי שהוא **במקום מכר** [בחלק מהזמן, דהיינו עד שתהיה נערה, שמאז אין לה מכר, ועדיין יש לה קנס עד שתיבגר].(180)

מתניתין:

האב יכול להשיא את בתו הקטנה, מדאורייתא [אפילו בניגוד לרצונה]. יתומה קטנה שאין לה אב אינה יכולה להינשא מדאורייתא אלא שתקנו חכמים שאמה או אחיה יכולים להשיאה [מדעתה], והואיל ונישואין אלה הם רק מדרבנן תקנו חכמים שגם לאחר נישואיה יכולה הקטנה לצאת מבעלה על ידי "מיאון" בלבד ללא קבלת גט מבעלה, דהיינו שתאמר שאינה רוצה עוד בבעלה ובכך היא מגורשת. ואין הבת יכולה למאן אלא כל זמן שהיא קטנה אבל לאחר שתגדל ותהיה נערה אינה יכולה עוד למאן. קטנה שמת בעלה ונפלה ליבום אינה יכולה לחלוץ ליבמה אלא משתגדל ותהיה נערה.

נמצא, **שכל מקום שיש מיאון,** דהיינו כשהיא קטנה, **אין חליצה.**

וכל מקום שיש חליצה, דהיינו, כשהיא נערה, **אין מיאון.**

גמרא:

אמר רב יהודה אמר רב: מה ששנינו שאין מיאון במקום חליצה **זו דברי רבי מאיר**

---

180. נמצא שלדעת רבנן שלש זמנים הם: א. עד שתהיה בת שלש שנים יש לה מכר ואין לה קנס

האומר שנערה אינה ממאנת **אבל חכמים אומרים: יש מיאון במקום חליצה** שלדבריהם אפילו נערה יכולה למאן וממילא יתכן שהמיאון והחליצה יהיו שניהם במקום אחד דהיינו בנערה.

ומאן חכמים החולקים על רבי מאיר? **רבי יהודה היא. דתניא: עד מתי הבת ממאנת? עד שתביא שתי שערות,** שהן סימני נערות ומכאן ואילך אינה יכולה למאן, **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: אף משהביאה שתי שערות עדיין יכולה היא למאן **עד שירבה** השיער **השחור** שבאותו מקום **על הלבן,** דהיינו, על הבשר, שיראה כאילו יש שם הרבה שיער.(181)

לא בתפלה ולא על הכוס ככל מוצאי יום טוב, שלא תקנו הבדלה אלא ביציאת יום קדוש וכניסת יום חול, וכאן הרי קדושת השבת הנכנסת חמורה מקדושת יום טוב היוצאת.

ואם חל יום טוב **במוצאי שבת, מבדילין** במוצאי שבת, כיון שהקדושה היוצאת חמורה מהקדושה הנכנסת, **ולא תוקעין** קודם כניסת היום טוב, שהרי לא צריכים להפסיק משום מלאכה.

כיצד מבדילין במוצאי שבת שהוא יום טוב? אומר "**המבדיל בין קודש לקודש**".

רבי דוסא אומר: כך הוא אומר "**בין קודש חמור לקודש הקל**"

מתניתין:

כל מקום שיש תקיעה, אין הבדלה. וכל מקום שיש הבדלה אין תקיעה.

ומפרשת המשנה: **יום טוב שחל להיות בערב שבת, תוקעין** כבכל ערב שבת, שהיו תוקעין לפני כניסת השבת שש תקיעות כדי שידעו העם להפסיק ממלאכה. ואף על פי שהיום הוא יום טוב ואסור במלאכה, מכל מקום היו תוקעין כדי להפסיק ממלאכת אוכל נפש המותרת ביום טוב.

ולא מבדילין, אין אומרים הבדלה בלילה

גמרא:

ודנה הגמרא: **היכי תוקע?** כיצד היא צורת התקיעה בערב שבת שהוא יום טוב, שהרי מסתבר שצריך לשנות מהתקיעה של כל ערב שבת שהוא יום חול, ואילו היום יש בו קדושה.

ומשנינן: **אמר רב יהודה: תוקע ומריע מתוך תקיעה.** דהיינו, כשהוא תוקע תקיעה תרועה תקיעה כבכל ערב שבת, לא יפסיק בין התקיעה לתרועה שאחריה כרגיל אלא יעשה אותם ברצף אחד.

ב. מבת שלש ועד שתהיה נערה יש לה קנס וגם מכר ג. מזמן שנעשתה נערה ועד שתיבגר יש לה קנס ואין לה מכר.

181. עיין **רש"י ותוס'**.

ורב אסי אמר: תוקע ומריע בנשימה אחת. דהיינו, שמפסיק ביניהם אלא שההפסק קטן מהרגיל בכך שהתקיעה והתרועה נעשות בנשימה אחת.

אתקין רב אסי בהוצל בתקיעות של יום טוב שחל בערב שבת **כשמעתיה,** שיהא תוקע ומריע בנשימה אחת.

מיתיבי מהא דתניא בתוספתא: **יום טוב שחל להיות בערב שבת, תוקעין ולא מריעין.**

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו? — לא מריעין כלל.** וקשיא לרב יהודה ולרב אסי הסוברים שמריעין, אלא שעושים בשינוי?

ומתרצינן: **לא** כך היא כונת הברייתא, וכל אחד מתרצה לשיטתו:

רב יהודה מתרץ לטעמיה, ורב אסי מתרץ לטעמיה.

רב יהודה מתרץ לטעמיה, שכך היא כונת הברייתא: **לא מריעין בפני עצמה,** היינו בהפסק מהתקיעה שלפניה, **אלא** מריעין **מתוך תקיעה.**

ורב אסי מתרץ לטעמיה: לא מריעין בהפסק גדול, שהתקיעה והתרועה נעשות **בשתי נשימות, אלא בנשימה אחת.**

שנינו במשנה: **ובמוצאי שבת** מבדילין. כיצד מבדילין? המבדיל בין קודש לקודש.

ודנה הגמרא: **היכא אמר לה,** היכן אומרים את "המבדיל בין קודש לקודש"? האם גם בתחילת ברכת ההבדלה אומרים [במקום "המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך"] "בין קודש לקודש", או דלמא רק בסיומה אומר "ברוך המבדיל בין קודש לקודש"?

אמר רב יהודה: בחתימתה דוקא. אבל בפתיחתה אומר כרגיל "המבדיל בין קודש לחול", **וכן אמר רב נחמן: בחתימתה** דוקא.

ורב ששת בריה דרב אידי אמר: אף בפתיחתה.

ולית הלכתא כוותיה דרב ששת. לפי שבתחילת הברכה הוא מפרט את ההבדלות שנאמרו בתורה [כמבואר להלן], ובתורה נאמרה הבדלה בין קודש לחול, שנאמר "ולהבדיל בין הקדש ובין החול", ולא נזכר בתורה הבדלה בין קודש לקודש.

שנינו במשנה: **רבי דוסא אומר: בין קודש חמור לקודש הקל.**

ולית הלכתא כוותיה דרבי דוסא. שאין לזלזל ביום טוב לקרותו "קודש הקל".

אמר רבי זירא: יום טוב שחל להיות באמצע שבת, כלומר, באחד מימי השבוע, **אומר** במוצאי יום טוב בברכת ההבדלה כמו במוצאי שבת, "**המבדיל בין קודש לחול, ובין אור לחושך, ובין ישראל לעמים, ובין יום השביעי לששת ימי המעשה**".

מאי טעמא אומר "בין יום השביעי לששת ימי המעשה", והרי היום אינו יום השביעי?

משום שה"בין יום השביעי לששת ימי המעשה" אינו אמור על השבת שהמבדיל יוצא ממנה עתה ונכנס ליום חול, אלא **סדר הבדלות** האמורות בתורה **הוא מונה** בברכת הבדלה, שכולן נאמרו בתורה.[182]

הדרן עלך הכל שוחטין

---

182. **בין קודש לחול**, שנאמר "ולהבדיל בין הקודש ובין החול".

בין אור לחושך, שנאמר "ויבדל אלהים בין האור ובין החושך".

בין ישראל לעמים, שנאמר "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי".

ואילו **בין יום השביעי לששת ימי המעשה**, היא ההבדלה שבין קודש לחול.

ולמה חוזר עליה שוב? מפני שכאן הוא הסוף של הברכה, והדין הוא שבסוף כל ברכה, דהיינו סמוך לחתימת הברכה צריך לומר מעין הענין של החתימה. ומכיון שהחתימה היא "ברוך המבדיל בין קדש לחול", לכן הוא אומר לפני החתימה "בין יום השביעי לששת ימי המעשה", שהוא מעין החתימה.

פרק השוחט

פרק זה הינו המשך של הפרק הראשון העוסק בהלכות שחיטה.

כז-א **מתניתין:**

המשנה מלמדת את שיעור השחיטה, ואת ההבדל בין בהמה לעוף בדין הזה.

השוחט סימן **אחד בעוף,** והשוחט **שנים בבהמה — שחיטתו כשרה.**

ורובו של כל **אחד** ואחד מהסימנים הללו, **כמוהו,** שהשוחט את רובו הרי הוא כמי ששוחט את כולו, וזאת, לפי הכלל ש"רובו ככולו"[1].

רבי יהודה אומר: אף שעצם השחיטה היא כשרה כששוחט את הסימנים, אין השוחט שוחט כדין **עד שישחוט** גם **את הווריד**ין שהדם זורם בהם, כדי להוציא את הדם.[2]

השוחט **חצי** מסימן **אחד בעוף,**[3] **וכן** השוחט **אחד וחצי בבהמה,** דהיינו, ששחט סימן אחד כולו, ועוד חצי מהסימן השני — **שחיטתו פסולה,** ואין אומרים כיון שבסך הכל הוא שחט את הרוב של שני הסימנים הרי הוא כמי ששחט את כולם,[4] אלא צריך הוא לשחוט את הרוב של כל סימן וסימן.

השוחט **רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה — שחיטתו כשרה.** הגמרא מבארת מה המשנה מוסיפה כאן.

גמרא:

שנינו במשנתנו: השוחט אחד בעוף ושנים בבהמה, שחיטתו כשרה.

---

1. זה לשון **הר"ן** כאן "בכל מקום רובו ככולו".

2. בפרק ראשון **דמסכת ברכות** איתא, שאמר רבי יהושע בן לוי לבניו "הזהרו בווריד**ין** כרבי יהודה" [ברכות ח ב].

הרמב"ם בפירוש המשנה כתב, שאין הלכה כרבי יהודה. אמנם **התוספות** בד"ה השוחט פסקו כרבי יהודה על סמך הגמרא הנ"ל. וכן פסקו הטור והשו"ע ביו"ד סימן כ"ב.

איתא בגמרא: אמר רב חסדא: לא אמר רבי יהודה אלא בעוף הואיל וצולהו כולו כאחד, אבל בהמה כיון דמנתחה אבר אבר לא צריך. ונחלקו ראשונים, במקרה שלא שחט את הווריד**ים** ולא נתח את העוף, האם העוף נאסר? ונביא את דבריהם בהערות על הגמרא.

3. כתבו **התוספות,** שהמשנה כאן לא חידשה דבר בזה שהשוחט חצי סימן בעוף שחיטתו פסולה, שזה משמע מהרישא. שהשחיטה כשרה רק אם שחט את רוב הסימן. ועיקר החידוש של המשנה הוא שהשוחט אחד וחצי בבהמה — שחיטתו פסולה. [תוספות ד"ה חצי].

והצל"ח כתב, שלולא דברי המשנה כאן, היה אפשר לדחות את הדיוק מהרישא, ולומר שהמשנה נקטה ברישא רוב סימן ללמדנו שאפילו ברוב סימן אין העוף כשר אלא בדיעבד, אבל לכתחילה יש לשחוט את כל הסימן, שכן משמע מלשון "השוחט", שלכתחילה לא די בזה כדאיתא בגמרא, ואילו נקטה המשנה חצי סימן היה משמע שלכתחילה די ברוב הסימן. אבל באמת גם בחצי סימן יש להכשיר בדיעבד.

4. כך ביארו התוספות את החידוש של המשנה [תוספות ד"ה חצי].

ודייקינן: מלשון **"השוחט"**, משמע **דיעבד, אין**, אבל **לכתחילה לא** ישחוט באופן זה.

ומקשינן: **שנים בבהמה לכתחילה לא? עד כמה לשחוט וליזיל?!** [כמה צריך להמשיך ולשחוט?!] הרי דין השחיטה הוא בסימנים, ואותם הוא שחט בשלימות, ובודאי שאין צריך לחתוך את כל הראש אפילו לכתחילה.

ומתרצינן: **איבעית אימא**, לשון דיעבד הולך **אאחד בעוף**, שבו הצריכו חכמים לשחוט את שני הסימנים לכתחילה, שמא לא ישחוט רובו של הראשון[5].

ואיבעית אימא, לעולם אין צריך לשחוט שני סימנים בעוף אפילו לכתחילה[6], ולשון דיעבד מתייחס להמשך המשנה, **א"רובו של אחד כמוהו"**, שלכתחילה צריך לשחוט את כל הסימן בעוף, ואת כל שני הסימנים בבהמה[7].

עתה, הגמרא מביאה דברי תנאים ואמוראים שדרשו את דיני השחיטה מהתורה, ובתוך הדברים יבואר המקור לדין המשנה שצריך

---

5. זו דעת **רש"י**. שהצורך לשחוט שני סימנים בעוף לכתחילה הוא מדרבנן ומשום חשש. ובגליון הש"ס ציין לתוספות לעיל כא ב ד"ה ואינו מבדיל, ומשמע מדבריהם שלכתחילה צריך לשחוט שני סימנים בעוף מדאורייתא, כי הסוגיא שם עוסקת במילי דאורייתא.

והרמב"ן הסתפק, וכתב: אפשר דכי בעינן יותר מרוב אחד בעוף — מדרבנן הוא, דבדאורייתא לא מפליג רחמנא בכל מקום בין לכתחילה לדיעבד. ומדברי הרמב"ן משמע, שאף אם נאמר שהצורך לשחוט שני סימנים לכתחילה הוא מדרבנן, אין זה משום חשש שמא לא ישחוט את הרוב, אלא שהשחיטה השלמה היא בשני הסימנים והתורה חדשה שסימן אחד בעוף חשוב כמו שנים. ורבנן תקנו שלכתחילה יש לשחוט שחיטה שלמה.

ועיין בהערה לקמן מה שהבאנו בשם רע"א.

6. כתב **הרא"ש, שהרי"ף** פסק שלא צריך לשחוט את שני הסימנים בעוף.

והרא"ש מסביר את הרי"ף, שיש מחלוקת בין שתי הלשונות, וההלכה כדברי המיקל כיון שמדאורייתא לכולי עלמא אין צריך לשחוט רק סימן אחד. ובספרי הרי"ף שלנו יש גירסא שכתוב בה שלא כפי הגירסא שהביא הרא"ש, ועיין **ב"י** ריש סימן כ"א. **הרמב"ם** פסק שצריך לשחוט לכתחילה את כל שני הסימנים בין בבהמה בין בעוף. [פ"א מהלכות שחיטה ה"ט]. וכן פסק **הרא"ש** כחומרת שתי הלשונות [סימן ב].

וכתב **המגיד משנה**, שלדעת הרמב"ם שני התירוצים לא חולקים והלכה כשניהם, וכתב שכן היא דעת הרשב"א בחידושיו.

וכן דקדק **המהרש"ל** מלשון הגמרא, שאומרת "איבעית אימא" גם לפני התירוץ הראשון וגם לפני התירוץ השני, ששני התירוצים לא חולקים [**יש"ש** סימן א]. ודעת **הכסף משנה, שהרמב"ם** פסק כחומרת שני הלשונות מפני שהוא סובר שמה שצריך לשחוט לכתחילה יותר מהשחיטה המעכבת הוא מדאורייתא, ולכן פסק לחומרא. [כסף משנה פרק א מהלכות שחיטה ה"א].

והגרע"א כתב, שלפי שיטת רש"י נראה שהתירוצים חולקים, שהרי הטעם שצריך לשחוט את שני הסימנים לפי התירוץ הראשון לדעת רש"י הוא, שמא לא ישחוט רובו של אחד, ולפי התירוץ השני שאנו מצריכים אותו לשחוט סימן שלם לכתחילה, כבר אין חשש שיבוא לידי כך.

7. בתירוץ זה לא כתב רש"י טעם לדבר כמו

לשחוט שני סימנים בבהמה וסימן אחד בעוף.

יש אמוראים שלמדו דיני שחיטה משחיטה האמורה בקדשים, כי שחיטת הבהמה ביסודה שוה בחולין ובקדשים(8).

ונותנת הגמרא סימן של ראשי תיבות לדבריהם: **סימן כמ"ש.**

אמר רב כהנא: מנין לשחיטה שהיא מן הצואר ולא ממקום אחר בגוף הבהמה? **שנאמר** בהקרבת קרבן "**ושחט את בן הבקר**" [ויקרא א ה], ולשון "שחט" [שח — חט] מורה על מקום השחיטה, שכן משמע: **ממקום שבן הבקר שח,** מתכופף, שם **חטהו,** נקהו, טהרהו. דהיינו, הכשירהו לאכילה על ידי שתוציא את דמו משם.

ומבארת הגמרא: **ממאי דהאי "חטהו" — לישנא דדכוויי**(9) **הוא?** [מאיפה נדע ש"חטהו" הוא לשון נקיון?]

דכתיב לגבי נגעי בתים "**וחטא את הבית**" [ויקרא יד נב]. והיינו שינקה ויכשיר את הבית מטומאתו.

ואיבעית אימא, יש ללמוד שחיטוי הוא לשון הכשר וטהרה, **מהכא,** דכתיב "**תחטאני באזוב, ואטהר**" [תהילים נא ט].

ודנה הגמרא מנין לרב כהנא ש"ממקום ששח שם חטהו" הוא הצואר?

ואימא, שמא נאמר, שמקום השחיטה הוא **מזנבו,** שהוא כפוף תמיד!

ומתרצינן: "**שח**", משמעותו היא שהוא מכופף עצמו, ולכן **מכלל** זה אתה למד **שזקוף** בדרך כלל **בעינן.** וזהו הצואר, שהוא זקוף כשהשור הולך, והשור מכופף אותו כשעומד ואוכל, ואילו **הא,** הזנב, **שח ועומד הוא** כל הזמן.

אך עדיין דנה הגמרא: **ואימא** שחיטה היא **מאזנו,** שיכול השור לכפוף אותה כשהוא רוצה?!

ומבארת: כיון ש"ושחט" נאמר בשחיטת קדשים ["ושחט את בן הבקר"], ובקדשים **בעינן דם הנפש** לזריקה על המזבח, כדכתיב "כי נפש הבשר בדם היא, ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם" [ויקרא יז יא], הרי שהדם שהנפש יוצאת בו הוא המכפר **וליכא** בשחיטה באזנו דם הנפש.

אך עדיין דנה הגמרא: **ואימא,** שמא נאמר שאכן השחיטה היא באזנו, אלא שהיא

שכתב בתירוץ הראשון. ומדברי **רש"י** בדף כא ב ד"ה ואינו מבדיל משמע שצריך לשחוט את כל הסימן מדאורייתא. ועיין **כרתי ופלתי** סימן כ"א ס"ק א.

8. כתוב בתורה "כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתיך" [דברים יב כא].

וכתב **הרמב"ן בפירוש התורה,** שלפי הפשט התורה אומרת שצריך לשחוט חולין כמו שהתורה צותה על השחיטה בקרבנות.

עוד כתב הרמב"ן שם: ושמא רבותינו נתכונו בזה כשאמרו בספרי "כאשר צויתיך", מה קדשים בשחיטה אף חולין בשחיטה.

9. זו גירסת הספרים שלנו, ויש גירסא "לישנא דאכשורי הוא". ופירש **רש"י** לפי גירסא זו

באופן **דקרע** את אזנו, **ואזיל עד דמטי** [וילך עד שיגיע] **לדם הנפש!**(10)

ותו(11) מקשינן על רב כהנא: הרי הלכות שחיטה, שחמשה דברים פוסלים את השחיטה: **שהייה, דרסה, חלדה, הגרמה ועיקור, מנלן? אלא,** הרי בהכרח, **גמרא** [קבלה] הן, ש"הלכה למשה מסיני" הן. ואם כן, **שחיטה מן הצואר נמי, גמרא** היא!

שהרי כל מהות ה"הגרמה" היא בכך שאין השחיטה נעשית בצואר, לפי שכך נאמר למשה מסיני.(12) ומוכח דלא כרב הונא, הלומד זאת מ"ושחט את בן הבקר".

וקרא "ושחט את בן הבקר" **למאי אתא?** לומר **דלא לשוייה "גיסטרא"**, שלא יחתוך גם את המפרקת(13) ובכך יפריד את הראש

"חטהו" — הכשרהו לאכילה וטהרהו.

10. לכאורה תימה, הרי מסברא אין לשחוט באופן זה, משום צער בעלי חיים שנגרם לבהמה?

ובשו"ת **עבודת הגרשוני** [סימן יג] הביא מכאן ראיה, שלא אמרה התורה ליזהר בצער בעלי חיים אלא כאשר הם חיים, כגון שלא לחסום שור בדישו או שלא לעקר בעלי חיים, אבל כשממיתים את בעלי החיים, אין צורך ליזהר שלא לצערם בהמתתם.

11. כך גרס **רש"י** ומחק את הגירסא "ולטעמיך". וכך מתבארת הגמרא לפי רש"י וגירסתו. אך **התוספות והראשונים** כתבו שהגירסא הנכונה היא "ולטעמיך", ולשיטתם רב כהנא אמר את הדברים כדי להשיב על הקושיא, ונביא את שיטתם בפירוש הגמרא בהערה.

12. מפשטות לשון הגמרא משמע שהקושיא היא כך: מה הצורך ללמוד מהפסוק שהשחיטה מהצואר, והרי הלכות שחיטה הן הלכה למשה מסיני. אך יש לתמוה, שהרי אפשר לומר שחלק מהלכות שחיטה נלמדים מהמקרא וחלק מהם נאמרו למשה בסיני. ועוד, שהגמרא ממשיכה ושואלת "וקרא למאי אתא?" ולומדת הלכה מהפסוק, והרי הגמרא אמרה שהלכות שחיטה הן הלכה למשה מסיני, ואינן צריכות ראיה מהמקרא!

לכן ביארנו את קושית הגמרא, שיש ללמוד שהשחיטה מהצואר מההלכות שנאמרו למשה מסיני, שהרי דין ההגרמה הוא שהשוחט לא שחט במקום הנכון, ובמשנה בדף יח א ובגמרא שעליה פירשו את המקום המדויק שהשחיטה כשרה שם, וממילא אנו יודעים שהשחיטה היא מהצואר. וכן יש ללמוד זאת מדין "חלדה", שהיא הכנסת הסכין בין שני הסימנים, וכן יש ללמוד זאת מדין העיקור, שהוא שחיטה בסימנים עקורים.

13. כתב **המרדכי**, שהיה מעשה ששוחט חתך את המפרקת, **וראבי"ה** פסל את השחיטה על פי רש"י שמפרש שאין לעשות גיסטרא.

והמהר"ם מרוטנברג חלק עליו, ואמר שגם לפי רש"י, הגמרא אומרת רק שלא צריך לעשות גיסטרא, אבל אין בכך פסול. [מרדכי סימן תר"ב].

ופסק **המחבר בשו"ע** [יור"ד סימן כ"ד סעיף ה]: היה שוחט וחתך כל המפרקת — כשרה. וכתב **הרמ"א** שם: והמנהג להטריף. ואין לשנות, כי יש מרבוותא סוברים כן.

והרשב"א כתב בפירוש "דלא לישויה גיסטרא", שלא יחתוך אלא את הצואר ולא את המפרקת, כי השובר את המפרקת מבליע בכך דם באיברים. ובשחיטת קדשים צריך שיצא הדם להזיות ולזריקות.

ובגמרא לקמן שדורשים מפסוק הנאמר

מהגוף לגמרי,[14] שכן כך משמע מלשון "חטהו", שיוציא את דמו, ולא יותר.[15]

רב יימר אמר: מנין לשחיטה שהיא מן הצואר? **אמר קרא** בענין שחיטת חולין "**וזבחת** מבקרך ומצאנך, ואכלת" [דברים יב כא], לשון זבח מורה **שממקום** שדמו **זב** — **חתהו!** וכשחותך בצואר זב הרבה דם יותר מבמקומות אחרים בגוף.

ודנה הגמרא: **מאי משמע דהאי "חתהו"** — **לישנא דמתבר הוא?** [מאיפה נדע ש"חתהו" הוא לשון שבירה]?

דכתיב "אל תירא ואל תחת" [דברים א כא] ומשמעות "אל תחת" הוא אל תשבר.

ומקשינן: **ואימא,** שמא תאמר, תהא השחיטה **מחוטמו,** שהוא זב ליחה תמיד, שהרי לא רמוז במילה "זבח" זיבת דם דוקא!

ומתרצינן: יש משמעות שהדבר הזב, **זב על ידי חתוי בעינן,** דהיינו על ידי שחיטה, וזה דם, **והאי** ליחה **זב מאליו הוא.**

ומקשינן: **ואימא** תהיה השחיטה **מלבו,** שאם יחתוך שם יזוב דם רב?

ותו מקשינן: **שהייה, דרסה, חלדה, הגרמה ועיקור, מנלן** שהם פוסלים את השחיטה? **אלא,** בהכרח, **גמרא,** הלכה למשה מסיני היא, אם כן, **שחיטה מן הצואר נמי, גמרא,** הלכה למשה מסיני היא!

ושמא תאמר, אם הלכה למשה מסיני היא, אם כן, **קרא** ד"וזבחת" **למאי אתא?** לומר **דלא לשוייה גיסטרא.** שכן משמע מלשון "זב חתהו", שיחתוך רק עד המפרקת כדי שיזוב הדם, ואין צריך יותר.

בחולין "דלא לשויה גיסטרא", מפרש **הרשב"א** שהשובר את המפרקת קודם שתצא נפשה של הבהמה — מבליע דם באיברים ואסור. [**תורת הבית** בית ב שער א, כב א, ובחידושיו כאן].

14. פירוש המילה "גיסטרא" הוא דבר הנחלק לשני חלקים. **רש"י** [כא א ד"ה גיסטרא].

לפי פירוש רש"י שהבאנו, הגמרא באה לשלול את עצם הדבר שיעשה את הבהמה לגיסטרא. ועיין בהערה הקודמת שהבאנו דעות הסוברות שגיסטרא היא שחיטה פסולה, ודעות הסוברים שהיא שחיטה כשרה אלא שאינה מחוייבת.

ורש"י מפרש גם פירוש אחר, שעיקר הענין הוא שלא ידרוס, שלא יתיז את הראש בבת אחת, שהמוליך ומביא, הוא מושך את ידו כשרוצה, ודרך הדורס שהוא חותך בכח את הכל ועושה גיסטרא. ורש"י התקשה בפירוש זה, שהרי דרסה מוזכרת בין הלכות שחיטה, שהן הלכה למשה מסיני! וכתב רש"י, ש"דרסה" אינה הלכה למשה מסיני, והיא נכתבה בין הדברים שהם הלכה למשה מסיני בדרך אגב.

אך **הרשב"א** דחה פירוש זה, מפני שאם רצון הגמרא לומר שהפסוק בא ללמד על דרסה, לא יכלה הגמרא להביא את הדרסה אפילו בדרך אגב בתוך הדברים שהם הלכה למשה מסיני.

15. פירשנו את הגמרא לפי **רש"י** וגירסתו. אך **התוספות** חלקו על רש"י וגרסו "ולטעמיך שהייה דרסה וכו'", ומפרשים שרב כהנא אמר דברים אלו למקשן שהקשה "ואימא מאוזנו", וענה לו: ודאי שמקום השחיטה הוא הלכה למשה מסיני שהוא בסימנים, ואני לא באתי אלא לדרוש שלא יעשה גיסטרא, והיינו שלא יתחיל לשחוט מהעורף ואחר כך יחתוך את הסימנים.

דבי רבי ישמעאל תנא: מנין לשחיטה שהיא מן הצואר? שנאמר "**רשחט** את בן הבקר" [ויקרא א ה]. **אל תקרי "רשחט" אלא "וסחט"**, ודרוש בו, **ממקום שסח**, שמוציא קול, דהיינו הגרון, משם **חטהו**, נקהו על ידי שתוציא את הדם ובכך תכשירהו לאכילה, וזהו הצואר.

ואימא, שמא תאמר, **מלשונו** צריך לשחוט, שאף הלשון מסייעת בהוצאת הקול!?

תשובתך, **בעינן** בשחיטה של קדשים, שבה מדבר הכתוב, הוצאת **דם הנפש**, כדי לזורקו על גבי המזבח, **וליכא**. שדם הלשון אינו דם שהנפש יוצאת בו.

אך עדיין קשה: **ואימא** תהיה השחיטה בלשון, באופן **דקרע ואזיל**, שיתחיל בחיתוך הלשון וימשיך ויקרע **עד** שיגיע למקום **דם הנפש**?!

ותו, עוד יש להקשות: הרי **שהייה, דרסה, חלדה, הגרמה ועיקור, מנלן** שהן פוסלות בשחיטה? **אלא** בהכרח, **גמרא** היא, הן נלמדות מהלכה למשה מסיני, ואם כן, **שחיטה מן הצואר נמי, גמרא** הלכה למשה מסיני היא, ואם כן, **קרא למאי אתא?**

דלא לשוייה גיסטרא! שלא יחתוך את המפרקת, אלא יחתוך רק במקום שסח, שכך היא משמעות הכתוב: חטהו — הכשר אכילתו בלבד, ותו לא.

ותנא דתורת כהנים, **מייתי לה**, לומד ומביא את דין שחיטה מהצואר מדיני הקרבת הקרבן, **מהכא:**[16]

דתניא, רבי חייא אמר: מנין לשחיטה שהיא מן הצואר?

שנאמר בהקרבת בן בקר לעולה, "**וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים**, את הראש ואת הפדר[17] על העצים אשר על האש אשר על המזבח" [ויקרא א ח].

שאין תלמוד לומר [שאין צריך לכתוב] בפסוק "**את הראש ואת הפדר**", לפי שאין סיבה שלא יקטירו את הראש והחלבים ככל האברים של העולה, ואם כן. **מה תלמוד לומר** [מה בא ללמדנו] "**את הראש ואת הפדר**"? **והלוא ראש ופדר בכלל כל הנתחים** המוזכרים בפסוק **היו**, ואם כן, **למה יצאו** ונכתבו במיוחד בפני עצמם?

לפי שנאמר קודם לכן בפרשה "**והפשיט את העולה, ונתח** אותה לנתחיה" [ויקרא א ז], ולאחר מכן נאמר לגבי ההקטרה "וערכו בני אהרן את הנתחים", והיה משמע שהנתחים האמורים לגבי הקטרה הם אותם הנתחים שנאמר בהם "והפשיט ונתח".

---

16. בהערה הקודמת הבאנו את דברי **התוספות** שפרשו, שרב כהנא ורב יימר באו ללמוד מהפסוק שהשחיטה היא מהצואר ולא מהעורף. אמנם כתבו התוספות אף לשיטתם שדרשה זו של רבי חייא לא באה אלא ללמד שהשחיטה היא מהצואר ולא מכל מקום אחר בגוף, אבל אין ראיה מכאן שהשחיטה מתחילה מהצואר ולא מהעורף.

17. הפדר הוא חלב. **והרמב"ן** בפירושו על התורה כתב, שלפי דעתו לא כל החלבים נקראים בשם זה אלא החלב המפריד אין הקרביים העליונים לתחתונים. ונקרא פדר מלשון פרד כי הוא מפריד. [רמב"ן ויקרא א ח].

ואם כן, **אין לי** בכלל הקטרה **אלא נתחים שישנן בכלל הפשטה.**

מנין לרבות להקטרה גם **את הראש, שכבר הותז**[18] בשחיטה. והיינו שכבר ניטלה ממנו חיותו בשעה שנחתכו סימניו, והרי הוא כאילו נפרד מהגוף[19] [ואין מפשיטים אותו, אלא הוא קרב כמות שהוא]?

תלמוד לומר בעולת הצאן, "ונתח אותו לנתחיו, **ואת ראשו, ואת פדרו. וערך** הכהן אותם על העצים אשר על האש" [ויקרא א יב]. הרי שפירטה התורה את הראש לומר שהוא בכלל ההקטרה כמו הנתחים הנערכים על העצים.

ומכאן ראיה שהשחיטה היא מהצואר, כי **מדקאמר** התנא שריבתה התורה שמקטירים **את הראש "שכבר הותז", מכלל** זה אתה למד **דשחיטה מן הצואר,** וכאילו הראש נפרד מהגוף.

ודנה הגמרא בדברי הברייתא:

ותנא, פתח בראש ופדר האמורים בפרשה הראשונה בהקרבת בן בקר, ששם לשון התורה הוא "את הראש ואת הפדר", **ומסיים ב"ראשו" ו"פדרו"** האמורים בפרשה השניה בהקרבת צאן, ששם לשון התורה "ואת ראשו ואת פדרו"!

ומתרצינן: יש לתקן את לשון הברייתא ולהוסיף בה דברים **והכי קאמר** התנא בתחילת דבריו: **מנין לרבות את הראש שכבר הותז? תלמוד לומר** בבן הבקר "**את הראש ואת הפדר**", בפרשה הראשונה.

ודנה הגמרא: **ו"ראשו" ו"פדרו"** האמורים בפרשה השניה בעולת הצאן, **למה לי?**

מיבעי ליה לכדתניא בברייתא אחרת, דתניא: **מנין לראש ופדר שקודמין** להעלותם על הכבש **לכל הנתחים?**

תלמוד לומר "את ראשו ואת פדרו, וערך". למדה התורה כאן שמעלים את הראש ואת

---

18. **רש"י** מפרש, שהסיבה להגיד שהראש אינו בכלל הקטרה היא משום שאינו בכלל מצות הפשט, ומנין לנו שאינו בכלל מצות הפשט? על זה אומרת הגמרא "שכבר הותז".

והקשו עליו **הרמב"ן והרשב"א**: אם הגמרא רוצה לומר שאין הראש בכלל מצות הפשטה, לא היה לגמרא ללמוד זאת מסברא זו "שכבר הותז" אלא לומר שיש לימוד על כך שלא מפשיטים את הראש אלא הוא קרב עם השערות!

ומפרשים הרמב"ן והרשב"א, שהסיבה לומר שאין הראש בכלל הקטרה היא מפני שהוא לא בכלל "הנתחים", שהרי נאמר "והפשיט את העולה ונתח אותה", ומשמע שקודם מפשיטים ואחר כך מנתחים, ומכיון שהראש הותז בשחיטה, הרי הוא כבר מנותח לפני ההפשט, ואין לקיים בו הפשטה קודם נתוח. ועיין ברמב"ן שיישב את פירוש רש"י.

19. אין צורך לחתוך את המפרקת ולהפריד את הראש מהגוף לגמרי בשחיטה, אלא כיון שחתך את שני הסימנים, הרי שכל חיותו של הראש ניטל ממנו, והוא כמו דבר המונח בסל. **רש"י.**

והרא"ה כתב, שכוונת הגמרא לומר, שהראש הותז לגמרי בשחיטה, שכן אפשרי הדבר שהשוחט יחתוך גם את המפרקת, אף שאין זו מחובת השחיטה. ומכאן הרא"ה מביא ראיה, שלא כדעת המפרשים שאומרים שאין לעשות

הפדר אל הכבש לפני שאר הנתחים.

כז-ב וממשיכה הגמרא לדון: **ופדר קמא דכתב רחמנא** בקרבן שור, **למה לי?** שהרי הברייתא לא הסבירה אלא מפני מה הוצרכה התורה לפרט את הראש, אך לא הסבירה מדוע פירטה התורה את הפדר, והרי הוא בכלל הנתחים המופשטים?

ומשנינן: **מיבעי ליה לכדתניא: כיצד הוא עושה** את הקטרת הראש?

חופה את הפדר על בית השחיטה [מכסה עם הפדר את מקום השחיטה], **ומעלהו** על האש שעל המזבח, **וזהו דרך כבוד של מעלה,** שלא יהיה מקום החתך נראה מלוכלך בדם. ודבר זה למדנו מהפדר האמור בפרשה הראשונה, סמוך לראש.

ומביאה עתה הגמרא ברייתא אחרת, שבה מובאים דברי רבי אליעזר, שלמד ממקום אחר שהשחיטה היא מהצואר.

והאי תנא מייתי לה מהכא:

דתניא: נאמר בסוף הפרשה המדברת על טומאת נבלה, "**זאת תורת הבהמה והעוף**" [ויקרא יא מו] הקישה התורה את הבהמה אל העוף לענין הטומאה.

וכי באיזו "תורה" של טומאה **שוותה בהמה לעוף, ובמה עוף** שוה **לבהמה?** והרי אין טומאתם שוה.

כי **בהמה, מטמאה** נבלתה את האדם, הן **במגע,** כשנוגע בה, והן **במשא,** שאם נושא אותה היא מטמאתו אף בלי נגיעה בה. ואילו **עוף אינו מטמא** כשהתנבל, לא **במגע** ולא **במשא.**

ולעומת זאת, **עוף,** טומאתו חמורה מטומאת בהמה, שכן בשעה שהוא מתנבל הוא **מטמא** טומאה חמורה, בכך שהוא מטמא אפילו את **הבגדים** של האדם האוכל את נבלתו, **אבית הבליעה,** בשעה שנבלת העוף נמצאת בבית בליעתו של האדם.

ואילו נבלת **בהמה, אינה מטמאה בגדים אבית הבליעה.** שאם תחבה לו חבירו לבית הבליעה, הוא אינו נטמא כלל, ואף בטומאת מגע אינו נטמא, כי מגע זה הוא מגע בית הסתרים[20].

ואם כן, **באיזו תורה שוותה בהמה לעוף ועוף לבהמה?**

לפי שלא מצאנו כתוב בתורה במפורש מצות שחיטה בעוף, ולכן, בא ההיקש **לומר לך, מה בהמה** יוצאת מידי טומאה מידי ואיסור נבלה **בשחיטה,** כדכתיב "ושחט את בן הבקר", **אף עוף** חולין יוצא מידי טומאתו ואיסורו **בשחיטה.**

את הבהמה גיסטרא על ידי שיחתוך את המפרקת. עיין בהערה 13. [**בדק הבית** בית שני שער א, דף כב א].

20. **רש"י** בדף כ ב ד"ה מלק מביא בהרחבה את הדרשות שלמדו מהם שנבלת עוף לא מטמאת במגע ומשא אלא רק בבית הבליעה, ונבלת בהמה לא מטמאת בבית הבליעה אלא רק במגע ומשא, וכאן רש"י הביא את הדרשות בקיצור. וכתב שם, שהאוכל נבלת בהמה לא נטמא רק אם לא זז כשבלע אותה, כי אם הוא זז הוא נטמא בטומאת משא, שהיא כן מטמאה בבית

ומוסיפה הברייתא: **אי** [שמא נאמר] **מה להלן,** בבהמה, אין היא ניתרת אלא **ברוב שנים,** ולא בסימן אחד, **אף כאן,** בעוף, הוא ניתר רק **ברוב שנים?**

תלמוד לומר "**זאת** תורת", למעט את ההיקש, ולומר שאין שחיטת עוף דומה לשחיטת בהמה בכל דבר, אלא בעוף די בשחיטת סימן אחד.

רבי אליעזר אומר: באיזו תורה שוותה בהמה לעוף ועוף לבהמה? אלא **לומר לך, מה עוף** קדשים שמצותו במליקה **הכשרו מן הצואר** שחותך את הסימנים, **אף בהמה הכשרה מן הצואר** בחתיכת הסימנים, ואין הבדל בין חולין לקדשים בבהמה[21]. **אי מה להלן** במליקה הוא מולק **ממול עורף** שהוא מאחוריו של העוף[22], **אף כאן** בשחיטה ישחוט **ממול עורף** ולא מלפניו, **תלמוד לומר** "**ומלק את ראשו ממול ערפו ולא יבדיל**" [ויקרא ה' ח'] מיעטה התורה ואמרה שדוקא **ראשו של זה ממול עורף ואין ראשו של אחר ממול עורף,** מכאן שהשחיטה היא מהצואר.

והוינן: **ורבי אליעזר, האי** "**זאת**", שדרש אותו תנא קמא,[23] **מאי עביד ליה** [איך הוא דורשו]?

ומשנינן: כשם שלפי תנא קמא למדנו מ"זאת" שלא צריך לשחוט שני סימנים בעוף כבהמה, כך לרבי אליעזר **אי לאו** "**זאת**", **הוה אמינא** נקיש בהמה לעוף לכל דבר ונאמר: **מה** חטאת[24] **העוף** די בה **ב**מליקת **סימן אחד,** שנאמר "ומלק את ראשו

הסתרים, ומקורו מהגמרא בנדה מב א.

21. עיין בהערה 8 מה שהבאנו בשם **הרמב"ן**.

22. המקום שנקרא בלשון המשנה "עורף" נקרא בלשון התורה "מול עורף", כמבואר בגמרא בפרק הכל שוחטים יט ב.

23. הקשה **הצל"ח**, מה ההכרח לומר שרבי אליעזר לא דורש מההיקש גם את דרשת התנא קמא שעוף חולין חייב בשחיטה בנוסף לדרשה שלו, שהרי אין היקש למחצה ויש לדרוש מההיקש כל מה שאפשר, והוא דורש מ"זאת" שלא צריך לשחוט את שני הסימנים כמו תנא קמא!

ואומר הצל"ח, שרבי אליעזר שדרש מההיקש שהשחיטה היא מהצואר, על כרחנו לא לומד שהשחיטה מהצואר מהדרשה של רבי חייא המוכיחה מהתורה שהראש הותז ונפרד מהגוף על ידי השחיטה, וכיון שכך, אין לו ראיה מהתורה שצריך לשחוט שני סימנים בבהמה, ואין לנו הוה אמינא שצריך לשחוט שני סימנים בעוף ואין צורך למעט עוף משני סימנים מדרשה ד"זאת". והתנא קמא דרש את דרשת רבי חייא כמו שכתב רש"י בד"ה אי מה בהמה, ולכן דרש מ"זאת" למעט את העוף משני סימנים.

24. צריך לבאר, מדוע היה לנו להקיש את הבהמה לחטאת העוף ולא לעולת העוף שבה צריך למלוק את שני הסימנים? והרי הכלל הוא שכל מקום שאפשר להקיש לקולא או לחומרא, מקישים לחומרא! ואומר **החתם סופר**, שיש להעדיף ללמוד מחטאת העוף שבה מפורש בתורה "לא יבדיל" שאין למלוק שני סימנים, ואילו בעולת העוף אין פסוק מפורש האומר שדינה בשני סימנים. וכתב החתם סופר, שלזה נתכוונו התוספות בד"ה מה עוף, במה שכתבו "דכתיב ומלק ולא יבדיל.

והתפארת יעקב כתב, שמסתבר שיש להקיש

ולא יבדיל", **אף** בשחיטת **בהמה** די **בסימן אחד, כתב רחמנא "זאת"** למעט את ההיקש ולומר שצריך לשחוט שני סימנים בבהמה.

ועתה הגמרא מביאה תנא שלמד כתנא קמא, שעוף טעון שחיטה, אך למד בדרך אחרת שהוא טעון שחיטת סימן אחד בלבד[25].

תני בר קפרא: נאמר **"זאת תורת הבהמה והעוף** וכל נפש חיה הרומשת במים" [ויקרא יא מו]. **הטיל הכתוב לעוף בין בהמה לדגים**[26] הקרואים "נפש חיה הרושמת במים", להגיד שהעוף אמצעי ביניהם בדינו.

לחייבו בשחיטת **שני סימנים, אי אפשר,** מפני **שכבר הוקש לדגים,** הפטורים מן השחיטה לגמרי.

לפוטרו בלא כלום כדגים, **אי אפשר, שכבר הוקש לבהמה.**

הא כיצד? — הכשרו בסימן אחד.

והוינן בה: **דגים, דלאו בני שחיטה נינהו, מנלן?** מנין לנו שלא הוקשו הדגים לבהמה ועוף כדי לחייבם בשחיטה?[27]

אילימא, שמא נאמר, **משום דכתיב "הצאן ובקר ישחט להם, אם את כל דגי הים יאסף להם"** [במדבר יא כב], הרי **שבאסיפה בעלמא סגי להו** [באסיפה בלבד די להם] לדגים ואינם צריכים שחיטה.

אלא מעתה, גבי שליו שגם בו כתוב לשון אסיפה, **דכתיב "ויאספו את השליו"** [במדבר יא לב], האם **הכי נמי** נאמר **דלאו בשחיטה** היו אוכלים אותו?! **והא אמרת לפוטרו בלא כלום אי אפשר, שכבר הוקש לבהמה.** ובהכרח, לא משמע מלשון אסיפה שאין צריך לשחוט את הדבר הנאסף.

ומתרצינן: **התם,** בפסוק "ויאספו את השליו", **לא כתיבא אסיפה במקום** שכתוב **שחיטה** דבעלי חיים **אחריני,** ולא משמע מלשון אסיפה שאין צריך לשחוט[28].

לחטאת, מפני שאנו רואים משם שהעוף כשר לאכילת כהנים על ידי סימן אחד, ואף שהתורה הצריכה שני סימנים בעולת העוף, יש לנו לומר שאין זה מדין ההכשר לאכילה, אלא שכך היא מצות ההקרבה בקרבן עולת העוף.

25. תנא זה לא נצרך למילה "זאת" לדרוש ממנה שדין העוף בסימן אחד, והוא לומד מהמילה "זאת" דין אחר. [**תוספות** ד"ה דרש].

26. **בפרשת שמיני** כתוב בתחילה "זאת החיה אשר תאכלו", ואחר כך כתוב "את זה תאכלו מכל אשר במים", ואחר כך כתוב "ואת אלה תשקצו מן העוף", ובסוף הפרשה שינתה התורה את הסדר והטילה את העוף בין בהמה לדגים, וזה כדי ללמד את הדרשה של בר קפרא. [**תורת חיים**].

27. כך פירשו **תוספות הרא"ש והרשב"א,** שאילולא שהדגים הוקשו לבהמה בפסוק, לא היה מקום לשאלה, מנין שהם פטורים? דמהיכא תיתי שיהיו חייבים.

ועל פי זה כתבו, שאין צורך להביא ראיה שהחגבים פטורים משחיטה, דמהיכא תיתי לחייבם. אמנם יש ראשונים שהוכיחו מפסוקים שהחגבים לא טעונים שחיטה. עיין בהערה הבאה.

28. **הרמב"ם** למד מהפסוק "אוסף החסיל" שהחגבים פטורים משחיטה [פ"א מהלכות שחיטה ה"ג]. **והרשב"א** הקשה עליו מהגמרא כאן, שאומרת שאין להביא ראיה מלשון אסיפה

אבל **הכא,** בפסוק "אם את כל דגי הים יאסף", **כתיבא אסיפה במקום** שכתוב **שחיטה** דבעלי חיים **אחריני,** שהרי נאמר שם "הצאן ובקר ישחט להם", ומכך שהתורה חילקה ביניהם, וכתבה לשון שחיטה בצאן ובקר ולשון אסיפה בדגים, משמע שאין הדגים טעונים שחיטה[29].

דרש עובר גלילאה, מבני הגליל: מפני מה נשתנו בעלי החיים בדין השחיטה?

בהמה — שנבראת מן היבשה בלבד, וחיותה בריאה וחזקה כי היא באה מדבר חזק,[30] לפיכך **הכשרה** הוא **בשני סימנים.**

דגים — שנבראו מן המים בלבד, וחיותם חלשה, **הכשרן ב"ולא כלום",** כמו פירות.

עוף, שנברא מן הרקק, שיש בו תערובת עפר ומים — **הכשרו בסימן אחד.**

אמר רב שמואל קפוטקאה: תדע שכן הוא, שהעופות נבראו גם מהמים,[31] **שהרי** יש לעופות דמיון מסוים לדגים, בזה **שעופות יש להן קשקשת ברגליהם כדגים.**

במסכת בכורות [ה א] מובאות שאלות ששאל קונטריקון ההגמון את רבן

במקום שלא נזכר שחיטה, שאין צורך בשחיטה! ועיין **לחם משנה** שם מה שכתב ליישב את הרמב"ם.

ורש"י בפרק אלו טרפות כתב בשם **בה"ג,** שהחגבים פטורים משחיטה מפני שהוקשו לדגים, שבפסוק כתוב "זאת תורת הבהמה והעוף", ואחר כך כתוב "וכל נפש חיה הרומשת במים" והכוונה לדגים, ואחר כך כתוב "ולכל נפש השורצת על הארץ" והכוונה לחגבים. [רש"י דף סו א ד"ה ומר].

29. **בתוספתא** כתוב שהדגים לא טעונים אף הריגה אלא מותר לאוכלם חיים. [תוספתא דתרומות פ"ט ה"ו]. **והתוספות** הביאו תוספתא זו בפרק אלו טרפות דף סו א ד"ה במאי, וכן פסק **הרמב"ם** בפ"א מהלכות שחיטה ה"ג.

ובכסף משנה שם הביא בשם העיטור שכתב שדעת רב סעדיה גאון אינה כן.

30. כך פירש **רש"י. והמהרש"א** מפרש, שהאדמה היא יותר גשמית מהמים, ולכן הבהמה היא יותר גשמית מהעוף והעוף יותר גשמי מהדגים, על כן הבהמה זקוקה לזכוך על ידי השחיטה יותר מעוף, והדגים אינם זקוקים לזכוך כלל.

והתורת חיים כתב, שהתורה אסרה נבילה מפני שגם בעלי חיים מתים על ידי מלאך המות, והוא גורם את הטומאה על הבשר, וכאשר שוחטים בהמה לא ממית אותה מלאך המות. והדגים שחיותם חלשה לא מתים על ידי מלאך המות, ולכן הם לא צריכים שחיטה. והעוף שחיותו בינונית מת על ידי מלאך המות, אבל אם שוחטים בו סימן אחד, כבר הוא מת ואין מלאך המות שולט בו.

31. כך פירש **רש"י. והתוספות** הקשו, מה צריך להביא ראיה שהעופות נבראו מהמים, הרי זה מפורש בפסוק, ולקמן הגמרא מביאה מחלוקת אם הם נבראו מהמים בלבד או מהרקק, והדבר ברור שנבראו מהמים. [בחידושי **הר"ן** הביא את קושית התוספות על פירש"י].

ומפרשים התוספות, שרב שמואל בא לחזק ולהוסיף טעם בדרשת עובר גלילאה ולומר, שכיון שגם עכשו יש דמיון במציאות בין עופות לדגים, לכן התורה דימתה אותם בדין. [**תוספות** ד"ה תדע].

גמליאל[32] על סתירות שיש, לכאורה בתורה, כדי לקנטרו. וכן התשובות שהשיבו רבן גמליאל. והגמרא כאן מביאה שאלה ותשובה אחת הקשורה לענינו.[33]

ועוד שאלו: כתוב [פסוק] **אחד אומר** "**ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף** על הארץ" [בראשית א כ]. **אלמא, ממים איברו,** משמע שהעופות נבראו מהמים. ומאידך, **כתיב** בפסוק הקודם "**ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים". אלמא, מארעא איברו,** משמע שהם נבראו מהארץ!

אמר לו רבן גמליאל: **מן הרקק** [תערובת עפר ומים] **נבראו.**

ראה רבן גמליאל את **תלמידיו מסתכלים זה בזה,** ותמהים על התשובה.

אמר להם רבן גמליאל: **וכי קשה בעיניכם שדחיתי את אויבי בקש** ועניתי לו תשובה לא נכונה?[34] אלא אכן **מן המים** בלבד **נבראו,** כמשמעות הפסוק האחד. **ולמה** נכתבו העופות בפסוק האחר יחד עם החיות שנבראו מהארץ? מפני שכתוב שם בהמשך הפסוק שהקב"ה **הביאן אל האדם** עם החיות **לקרות להן שם,** שכך כתוב בפסוק "ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה, ואת כל עוף השמים, ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו". וחלק הפסוק "ואת כל עוף השמים" מתייחס רק למה שכתוב "ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו".

ויש אומרים, בלשון אחר שהובא קודם, שעוף השמים מוזכר בפסוק רק לענין קריאת שמות, **אמר** רבן גמליאל **לאותו הגמון.**

ובלשון הראשון, שמשמע ממנו שהעופות נבראו מהרקק, **אמר להן לתלמידיו,** כשראה שהם תמהים. מפני שנראה שהאמת היא שהעופות נבראו מהארץ, **משום דכתיב** "עוף השמים" **על** בהמשך למילה "**ויצר**", ולא משמע ש"עוף השמים" לא מתייחס לתחילת הפסוק.[35]

ועיין מהרש"א שישב את פירוש רש"י, שיש מקום לפרש את הפסוקים ולומר שהעופות נבראו מהאדמה בלבד. [מהרש"א ד"ה דכתיב].

32. יש גירסאות במסכת בכורות שכתוב שם רבן יוחנן בן זכאי במקום רבן גמליאל [עיין **תוספות** ד"ה ועוד].

33. הקטע הזה של הברייתא איננו ציטוט מהברייתא במסכת בכורות, ובכל זאת הקטע פותח בלשון "ועוד שאלו", לפי שהדבר ידוע שלשון זה מתייחס לשאלות של ההגמון, כמו שבכל מקום שכתוב "בו ביום" ידוע שהכוונה ליום שמינו את רבי אלעזר בן עזריה לנשיא. **תוספות** ד"ה ועוד.

34. יש לעיין, מה התועלת בכך שהשיב לו רבן גמליאל תשובה לא נכונה? עיין **בחתם סופר ובפני אריה** למהרא"ל צינץ, מה שכתבו בדרך פלפול.

35. **רבותיו של רש"י** פירשו פירוש אחר, שהגמרא אומרת שנראה שהאמת היא שהעופות נבראו מהרקק, מפני שגם בפסוק הראשון, שממנו משמע שהעופות נבראו מהמים, יש משמעות שנבראו גם מהעפר, שכתוב שם "ועוף יעופף על הארץ", והרי עופות מעופפים גם על הים? אלא בא הפסוק לרמוז שהעופות נבראו מהארץ, ויש לפרש את לשון הגמרא כך: **משום דכתיב** "**על**" בפסוק הראשון, ובפסוק השני

ועתה, הגמרא מביאה דעה החולקת על הברייתות דלעיל, שדרשו מהיקש שעוף חייב בשחיטה. ולפי דעה זו, מדאורייתא אין חיוב שחיטה בעוף(36).

אך גם לפי דעה זו יש דין נבלה בעוף, והיא מטמאה את בגדי האוכל אותה בהיותה בבית הבליעה, מן התורה. אלא שהתורה מדברת בעוף שמת או שהרגוהו שלא על ידי חתיכת הסימנים, אבל אם חתכו את סימניו אלא לא שחטו אותו כהלכות שחיטה, הוא מותר באכילה,(37) ואפילו אם עשו בו נחירה, דהיינו שקרעו את הסימנים לאורכם, מהנחירים עד החזה.(38)

אמר רב יהודה משום רבי יצחק בן פנחס: אין שחיטה לעוף מן התורה. שנאמר "ואיש אשר יצוד ציד חיה או עוף, ושפך את דמו וכסהו בעפר" [ויקרא יז יג]. לא אמרה התורה "ושחט" אלא **"ושפך"**, לומר, כי **בשפיכה** של דמו **בעלמא סגי.**

ומקשינן: **אי הכי, חיה נמי** לא צריכה שחיטה מהתורה שהרי גם עליה כתוב "ושפך"!

ומתרצינן: **חיה**(39) — **איתקש לפסולי המוקדשים.** שהרי אמרה התורה בבהמות שהוקדשו ונפל בהם מום "הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל" [דברים יב טו], הקישה התורה את החיה לבהמה לענין שחיטה.

ומקשינן: **עוף נמי איתקש לבהמה, דכתיב "זאת תורת הבהמה והעוף"**(40)**!**

ומתרצינן: **הא כתיב "ושפך את דמו"**, ואם נלמד מההיקש שהעוף חייב בשחיטה, יקשה למה לא כתבה התורה בעוף "ושחט" אותו.

ומקשינן: **ומאי חזית דשדייה ליה על עוף,**

כתוב **"ויצר"**, ומשניהם משמע שהעופות נבראו מהעפר.

36. כתב **רש"י**, שלפי דעה זו לומדים מההיקש ד"זאת תורת הבהמה והעוף", ששוחטים מהצואר כדעת רבי אליעזר ולא לומדים משם שהעוף טעון שחיטה.

והרמב"ן כתב, שרבי יצחק בן פנחס לא חולק על כל הברייתות דלעיל, ולדעתו ההיקש מלמד שהכשר העוף הוא על ידי הסימנים ולא שימיתוהו במקום אחר, אבל אין צריך לקיים בו הלכות שחיטה, ואפשר לנוחרו או לעקור סימניו. ולומדים מ"זאת" שהכשרו בסימן אחד, ולא צריך לנחור את שני הסימנים.

ועיין בהערה 48.

37. בשו"ת **אחיעזר** ב סימן ז אות ט] כתב, שנחלקו הבבלי והירושלמי אם הנוחר עוף בעזרה לפי דעה זו, עובר על איסור שחיטת חולין בעזרה או לא. ומסביר, שלפי הבבלי **נחירתו של העוף זוהי שחיטתו**, ולא נתמעט העוף אלא מהלכות שחיטה, והנוחר עוף הרי זה כשוחט חולין בעזרה. ולפי הירושלמי אין בעוף דין שחיטה כלל, אלא שהוא צריך **היתר אחר, על ידי נחירה**, ולכן אין בנחירתו משום איסור שחיטת חולין בעזרה.

38. רש"י דף יז א ד"ה והנוחר.

39. מילה זו היא על פי הגהות **שיטמ"ק**.

40. **רש"י** מבאר, שאף על פי שניתן ללמוד מההיקש שיש לשחוט מהצואר כרבי אליעזר, מכל מקום יש כלל בידנו שאין היקש למחצה,

שדייה אחיה! [מה מכריח אותך לתת את לשון "שפך" על עוף ולא על חיה], הרי שניהם הוקשו לבהמה!?(41)

ומתרצינן: **מסתברא** כי כך יש לומר, **משום דסליק מיניה** [מפני שהמקרא עולה וגומר דבריו מהעוף] וסומך אותו ל"ושפך", שכן כתוב "ציד חיה או עוף, ושפך".

ומביאה הגמרא סימן למקור הקושיות על רבי יצחק בן פנחס:

סימן: נתנבל, דם, במליקה.

מיתיבי על רבי יצחק בן פנחס מהמשנה: **השוחט ונתנבלה בידו** בלי כוונה, או **הנוחר והמעקר** [עוקר את הסימנים ממקומם] בכוונה, **פטור מלכסות** את הדם, מפני שהתורה אמרה בכסוי הדם "חיה או עוף אשר יאכל", ולא דם נבילה.

ומוכיחה הגמרא: **ואי אמרת אין שחיטה לעוף מן התורה,** הרי **נחירתו** של העוף **זו היא שחיטתו** ומתירתו באכילה, ואם כן **ליבעי כסוי!** ואף שהעוף אסור באכילה מדרבנן, אין להקל ולפוטרו מחיוב כסוי דאורייתא!(42)

ומתרצינן: **מי סברת** [האם אתה סבור] שהמשנה עוסקת **בעוף? לא,** המשנה מדברת **בחיה,** הטעונה שחיטה מהתורה.

תא שמע מברייתא דלא כרבי יצחק בן פנחס: **השוחט** ואינו רוצה לאכול את הבשר, היות ואינו **צריך** אלא **לדם,** בכל זאת **חייב לכסות** את הדם, ולא יוכל להשתמש בו.(43) **כיצד הוא עושה? או נוחרו או עוקרו,** ונפטר בכך מכסוי הדם, כיון שהבשר אסור באכילה.

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו** [האם לא] מדובר כאן **בעוף,** שיש שימוש בדמו(44) **דקא בעי** כח-א

ויש ללמוד מההיקש כל מה שאפשר.

41. הקשה **הצל"ח,** הרי ודאי שעדיף לומר שהעוף פטור משחיטה ולא חיה, שהרי אם נאמר שהחיה פטורה משחיטה, יהיה ההיקש לפסולי המוקדשים מיותר לגמרי, ואם נאמר שהעוף פטור משחיטה, לא יתבטל ההיקש לגמרי ונלמד ממנו שהשחיטה מהצואר! ועיין שם מה שתירץ.

42. מכאן הוכיח **רע"א** שלא כסברת **הפרי מגדים** שטרפה מדרבנן פטורה מהכסוי מפני שלמעשה אי אפשר לאכול אותה ואי אפשר לקיים בה את המקרא "אשר יאכל", כי לפי סברא זו אין מקום לקושית הגמרא על רבי יצחק בן פנחס, כי אפשר לומר שמאחר ורבנן חייבו לשחוט עוף, ועתה הוא אסור באכילה, הרי הוא פטור מכסוי הדם. ועיין בחידושי רע"א שדחה ראיה זו. [חידושי רע"א פו א].

43. בפרק כסוי הדם נחלקו תנאים אם חייבים לכסות את כל הדם או רק מקצת מהדם. [חולין פח א].

ההלכה היא, שאפשר לקיים מצות כסוי במקצת מהדם. [שו"ע יו"ד סימן כח ס' טו].

וכתב **הנצי"ב** שברייתא זו שאומרת שהעצה היא לנחור, סוברת שצריך לכסות את כל הדם, אבל לפי ההלכה העצה היא לשחוט ולכסות טיפת דם ולהשתמש בשאר הדם. [משיב דבר יו"ד חלק ב' סימן י"א].

44. מלשון **רש"י** משמע, שהמקשן סבר שמדובר בעוף מפני שידע שיש שימוש בדמו, ולא ידע שיש שימוש בדם חיה.

והרשב"א כתב, שהמקשן דקדק מלשון

ליה לדמיה ליניכא [שהוא צריך אותו להרוג את העש שבבגדים]. ומוכח מכאן שנחירה מנבלת את העוף מהתורה, ועל כן הוא פטור מכסוי, לפי שלא נשחט כדינו!

ומתרצינן: **לא** מדובר בעוף, כי אם **בחיה, דקא בעי ליה לדמיה ללכא** [שצריך לצבוע עור בצבע אדום, ו משתמש בדמה לצורך הצביעה].

תא שמע ממשנה במסכת זבחים [סח א] דלא כרבי יצחק:

דתנן, כהן אשר **מלק** עוף של קרבן **בסכין,** ולא בצפורנו כדין מליקה — מליקתו פסולה, והעוף **מטמא בגדים אבית הבליעה,** כדין נבלת עוף טהור.

ומדייקת הגמרא: **ואי אמרת אין שחיטה לעוף מן התורה** ומן התורה הכשרו על ידי חיתוך סימנים בכל אופן שהוא, **נחי נמי דכי** מלק מהעורף **תבר ליה** [שבר לעוף] **שדרה ומפרקת** לפני שמגיע לסימנים **והויא לה** העוף **טרפה,** מכל מקום אינו הורגו בכך[45],

ואם כן, **תהני** [תועיל] **לה סכין לטהרה מידי נבילה,** כדין שוחט טרפה, שאין היא מטמאה טומאת נבילה. ואף שהעוף אסור מדרבנן אף לפי רבי יצחק, מכל מקום, טומאת נבילה אין לו.[46]

ומתרצינן: נחלקו תנאים בדבר הזה **והוא** [רבי יצחק בן פנחס] **דאמר כי האי תנא -**

דתניא: רבי אלעזר הקפר ברבי אומר: מה תלמוד לומר בפרשת פסולי המוקדשים שנפדו, **"אך כאשר יאכל את הצבי** ואת האיל כן תאכלנו הטמא והטהור" [דברים יב כ]?

וכי מה למדנו מ"צבי ואיל" מעתה? הרי באותו פסוק כתוב במפורש דין פסולי המוקדשים שנאמר שם "הטמא והטהור יחדיו יאכלנו", ואין צורך לומר בו "איל וצבי"?

הרי זה [צבי ואיל] **בא ללמד** על בהמה, לפי פשוטו של מקרא, **ונמצא למד** ממנה.

מקיש כאן הכתוב את דין **צבי ואיל לבהמת פסולי המוקדשין,**[47] כדי ללמדך:

הברייתא שדברה בלשון זכר שמדובר בעוף, שלגבי חיה היה צריך לומר נוחרה ולא נוחרו, והגמרא מתרצת שמדובר בחיה והברייתא לא הקפידה בדקדוק זה.

45. **רש"י** מוסיף על פי הגמרא בפרק ראשון [דף כא א] שכאשר הוא מגיע לסימנים עדיין לא חתך את רוב הבשר שמהעורף עד הצואר, שאילו עשה כן הרי הוא ממית את העוף לפני שהגיע לסימנים, ואז המליקה פסולה גם אם הוא מולק בצפורן.

46. לכאורה קשה, הרי גם לפי רבי יצחק בן פנחס צריך לשחוט מדרבנן, ואם כן אולי טומאת הנבלה של העוף היא מדרבנן! וצריך לומר, שפשוט לגמרא שכל שיש חסרון בשחיטה מדרבנן, אין הבשר מטמא בטומאת נבילה אפילו מדרבנן, וכן משמע מרש"י בדף כח ב ד"ה מדרבנן.

47. רש"י מביא שהספרי מפרש פסוק זה על סתם בהמה ולא על פסולי המוקדשים, ושם כתוב מה בהמה בשחיטה אף צבי ואיל בשחיטה.

מה פסולי המוקדשין דינם **בשחיטה,** שהרי נאמר שם בפרשה לעיל, "וזבחת מבקרך ומצאנך", [דברים יב כא] **אף צבי ואיל** ושאר החיות, דינם **בשחיטה.**

מוסיף רבי אלעזר הקפר: **ועוף, אין לו שחיטה מדברי תורה אלא מדברי סופרים.**

ודנה הגמרא: מאחר שהוכחנו מהמשנה ששחיטת העוף היא מהתורה, **מאן תנא דפליג עליה דרבי אלעזר הקפר?**

רבי — היא.(48)

דתניא: רבי אומר, כתוב בתורה "**וזבחת** מבקרך ומצאנך, **כאשר צויתיך**" [דברים יב כא]. ולא מצאנו בתורה שנצטוו על שחיטת חולין. **מלמד** כאן הכתוב **שנצטוה משה** בעל פה הלכות שחיטה, ומקובל בידינו(49) שנצטוה **על** שחיטת **הושט, ועל** שחיטת **הקנה, ועל רוב** של סימן **אחד בעוף, ועל רוב שנים בבהמה.**

שנינו במשנתנו: השוחט **אחד בעוף** — שחיטתו כשרה.

איתמר: רב נחמן אמר: צריך לשחוט **או** ושט **או** קנה.

רב אדא בר אהבה אמר: צריך לשחוט דוקא **ושט ולא** קנה(50).

ומפרשינן לטעמייהו: **רב נחמן אמר: או** ושט **או** קנה, שכן "**אחד**" **קתני** במתניתין, **אחד** משמע **כל דהו** [איזה שיהיה].

רב אדא בר אהבה אמר: ושט ולא קנה, מאי "**אחד**" שכתוב במשנה? **מיוחד** שבסימנים, שהוא הוושט, לפי שחיות הבהמה תלויה בו יותר מבקנה, כי בהמה שיש לה נקב בקנה, כשרה, ואם יש לה נקב בוושט, טריפה. וכיון שהחיות תלויה בושט יותר, אין השחיטה ממיתה את העוף אלא כששוחטים או תו.

סימן שחט חצאין גרגרת פגימה דחטאת העוף.

---

48. **התוספות** כתבו, שהגמרא יכלה להביא את בר קפרא כחולק על רבי אלעזר הקפר, שהרי הוא סובר שהעוף הוקש לבהמה לחייבו בשחיטה, אלא שהגמרא העדיפה להביא את רבי מפני שהוא סתם את המשנה. [תוס' ד"ה רבי].

ולדעת **הרמב"ן** אין ראיה שבר קפרא סובר ששחיטת העוף היא מהתורה. עיין בהערה 36.

49. **רש"י** מפרש, שההלכות האלו לא נלמדו מהפסוק, אלא הלכות שחיטה הם מתורה שבעל פה, ורבי נקט בדבריו מקצת מהלכות שחיטה.

והתוספות מביאים פירוש, שיש רמז במילה "כאשר" להלכות הללו. אלף — אחד בעוף, שין — שנים בבהמה, ריש — רוב של אחד, כף — כמוהו, והכף אינה נדרשת לפי סדר המילה. [תוספות ד"ה ועל].

50. הקנה הוא קרוב לצואר, והוושט נמצא מאחוריו בינו לבין המפרקת. [**רש"י** ד"ה משום דושט].

כשהשוחט שוחט בצורה רגילה מהצואר, אזי כשישחט את הוושט — כבר שחט את הקנה לפניו. שחיטת ושט ללא קנה יכולה להיות באופנים מסוימים.

באופן שתחב את הסכין בין הקנה לוושט ושחט את הוושט — השחיטה פסולה משום חלדה כמבואר להלן בגמרא דף ל ב, ולכן אין להעמיד באופן זה.

יש להעמיד את דינו של רב אדא באופן שהשוחט הזיז את הוושט ממקומו, ומבואר

הגמרא מביאה קושיא על רב נחמן מברייתא העוסקת בדין "עיקור".

הלכה למשה מסיני היא, שאם אחד מהסימנים נעקר ממקום חיבורו — השחיטה פסולה.(51) ואף על פי שבעוף אין צריך לשחוט שני סימנים, בכל זאת, צריך שיהיו שניהם מחוברים בשעת השחיטה.

מיתיבי: שחט את הוושט של העוף, **ואחר כך נשמטה הגרגרת** — השחיטה **כשרה,** כי לא היה פסול עד שנגמרה השחיטה, ובעוף שצריך לשחוט סימן אחד בלבד, נגמרה השחיטה כששחט את הוושט.

נשמטה הגרגרת ואחר כך שחט את הוושט — השחיטה **פסולה,** מפני שבשעת השחיטה לא היו שני הסימנים מחוברים(52).

שחט את הוושט, ונמצאת גרגרת שמוטה, ואינו יודע אם קודם שחיטה נשמטה והשחיטה פסולה, **אם לאחר שחיטה נשמטה** והיא כשרה, דבר **זה היה מעשה** ושאלו חכמים **ואמרו: כל ספק בשחיטה — פסולה**(53).

ומקשינן על רב נחמן: מדנקטה הברייתא בדוקא שהשחיטה היתה בוושט, **ואילו** מקרה **שהשחיטה** היתה **בגרגרת** והושט נשמט **לא קתני,** משמע שהשחיטה כשרה רק

בסוגיא בדף יט ב שאפשר להחזיר את הסימנים לאחורי המפרקת. וכן יש להעמיד באופן ששחט את העוף מהצד ושחט את רוב הוושט ולא את רוב הקנה כפי שמבואר במשנה בדף יט ב שהשוחט מן הצדדים — שחיטתו כשרה.

51. כך פירשו **התוספות** בפרק ראשון את ענין ה"עיקור" שבחמשת הלכות שחיטה, ודלא כרש"י שפירש "עיקור" באופן אחר. [תוס' דף ט א ד"ה כולהו].

52. **רש"י** מפרש, שאם נשמטה הגרגרת לפני השחיטה, הרי זו טריפה. [דף י א ד"ה נשמטה]. **והתוספות** בפרק ראשון הקשו על רש"י קושיות גדולות, והוכיחו כדעת ההלכות גדולות שיש חסרון בשחיטה עצמה כשהסימנים עקורים, ולדעת התוספות אין בזה משום טריפה. [תוס' דף ט א ד"ה כולהו ודף כ א ד"ה אילימא].

לפי שיטת **התוספות** קשה, הרי בעוף צריך לשחוט רק סימן אחד, וכאשר אותו סימן ששחט אינו עקור, מה חסרון יש בשחיטה!

וכתב **הרשב"א,** שאף שאפשר לשחוט סימן אחד. צריך שיהיו שני הסימנים ראויים לשחיטה.

והוסיף הרשב"א, שאף שלרב אדא בר אהבה הכשרו של עוף הוא בוושט בלבד, מכל מקום כיון שמצינו בעולת העוף שהכשרו הוא בשני הסימנים, צריך ששני הסימנים יהיו ראויים לשחיטה, דהכי אגמריה רחמנא למשה. [**תורת הבית** בית ב שער א, כו א].

נפסק בשו"ע כדעת התוספות והרשב"א, שאין טריפה על ידי עיקור סימנים, והביצים והחלב של בהמה ועוף שנעקרו סימניהם — מותרים. [**יו"ד** סימן כ"ד ס' טו וברמ"א שם].

53. כתב הרמב"ם, שזו ספק נבלה. [פ"ג מהלכות שחיטה הט"ו].

האחרונים הסבירו בכמה דרכים, מדוע זו ספק נבלה, הרי יש לה חזקת בלתי זבוח?

יש מסבירים, שכנגד חזקת בלתי זבוח יש חזקת בלתי עקור, שבתחילה הסימן לא היה עקור, ויש לנו לתלות שנעקר אחרי השחיטה משום חזקה זו, ויש לנו חזקה נגד חזקה. [שו"ע הרב סימן כד ס"ק מ] ועיין עוד בפמ"ג סימן כד ס"ק כ"ז בשפ"ד, ובבית הלוי חלק ב' סימן כב

בוושט!

ומתרצינן: באמת אם שחט את הגרגרת ונשמט הוושט היה אותו דין, ונקטה הברייתא נשמטה הגרגרת **משום דגרגרת עבידא לאישתמוטי** [עשויה להשמט] יותר מהוושט.

תא שמע קושיא אחרת על רב נחמן מברייתא: **שחט שני חצאי סימנין בעוף** — השחיטה **פסולה,** מפני ששחיטת החצי של הסימן השני אינו משלים את החסרון שבסימן הראשון. **ואין צריך לומר** שהשחיטה פסולה אם עשה כן **בבהמה** הטעונה שחיטת רוב שני הסימנים.

רבי יהודה אומר: בעוף אין השחיטה כשרה(54) **עד שישחוט את הוושט ואת הווריד ין.**

משמע מדברי רבי יהודה שיש לשחוט את הוושט דוקא, וחכמים שנחלקו עליו לא נחלקו אלא לענין זה שהוא מחייב לשחוט את הווריד ין וחכמים פוטרים!

ומתרצינן: רבי יהודה לא מחייב לשחוט את הוושט דוקא אלא את הווריד ין, **ומשום דושט** נמצא **סמוך לווריד ין** והרוצה לשחוט אותם צריך לשחוט את הוושט. אמר רבי יהודה שצריך לשחוט את הוושט, אבל עצם השחיטה כשרה גם בקנה.

הגמרא מביאה ראיה לרב נחמן מברייתא המדברת בפסול שהייה בשחיטה. מי שהתחיל לשחוט והפסיק באמצע השחיטה ושהה כדי שיעור שחיטה — שחיטתו פסולה. אמנם אם החתך שעשה בהתחלה אינו מטריף את הבהמה או העוף, אין לחוש לפסול שהייה לפי שאפשר להתייחס לחלק הראשון של השחיטה כמי שאינו, והשחיטה התחילה אחרי השהייה.

תא שמע: שחט חצי גרגרת ושהה כדי שחיטה אחרת וגמר — שחיטתו כשרה, לפי שאם נקרעה חצי גרגרת — אין זה טריפה עד שתקרע רובה.

ומוכיחה הגמרא שלא כ רב אדא: **מאי לאו** [האם לא מדובר] **בעוף** שכשר בשחיטת סימן אחד, **ומאי "גמרה"** שכתוב בברייתא — **גמרה** לשחיטת **גרגרת** שהרי הברייתא מדברת על הגרגרת, ומוכח שהשוחט גרגרת בלבד בעוף — שחיטתו כשרה!

ומתרצינן: **לא** מדובר דוקא בעוף, אלא גם(55) **בבהמה,** שבה צריך לשחוט גם את הוושט לכולי עלמא, **ומאי "גמרה"** שכתוב בברייתא? — **גמרה לשחיטה כולה,** ולא

אות ז.

54. משמע מלשונו של רבי יהודה שאם לא שחט את הווורידים — העוף נאסר. וכן הביאו הראשונים **מהתוספתא** שכתוב בה במפורש "רבי יהודה פוסל לעולם עד שישחוט את הוושט ושני הווורידים" [**תוספתא** פ"ב ה"א].

ועוד הוכיח הרמב"ן, שאם היה רבי יהודה אומר את הדין לכתחילה, היה לו להזכיר גם את הקנה, שהרי הגמרא אומרת בתחילת הפרק שלכתחילה יש לשחוט את שני הסימנים אף בעוף. [**רמב"ן** כח ב ד"ה לא לכל]. ועיין עוד בהערה 64.

55. כך פירש **רש"י**, שלרב אדא מדובר גם בעוף וגם בבהמה, ובשניהם צריך לגמור את השחיטה

לגרגרת בלבד, ואף בעוף צריך לשחוט את הוושט.

תא שמע קושיא אחרת על רב אדא מברייתא:

דתניא, **הרי שהיה חצי קנה פגום** — אין זו טריפה, ואם שחט **והוסיף עליו כל שהוא וגמרו** — **שחיטתו כשרה,** כי לא צריך שהשוחט ישחט את רוב הקנה, אלא צריך שהשחיטה תעשה את רוב הקנה שחוט.

ומקשינן: **מאי לאו** [האם לא מדובר] **בעוף, ומאי "גמרו"** שכתוב בברייתא? — **גמרו לקנה** שכן משמע שעל ידי שהוסיף כל שהוא גמר את השחיטה, ומוכח שדי בשחיטת הקנה בעוף!

ומתרצינן: **לא** מדובר בעוף, אלא **בבהמה**(56) וצריך לשחוט אף את הוושט, **ומאי "גמרו"** — **גמרו לוושט,** וכוונת הברייתא שהשוחט עשה שני דברים, הוסיף כל שהוא בקנה ואחר כך גמרו לוושט.

תא שמע קושיא מברייתא על רב אדא: **כיצד מולקין חטאת העוף?** מתחיל מהעורף **וחותך שדרה ומפרקת,** ויזהר שיחתוך אותם **בלא** חתיכת **רוב בשר** שמהעורף עד הצואר, שאם יעשה כך כבר הרג את העוף **עד שמגיע לוושט או לקנה,** והרי הוא מולק עוף מת. **הגיע לוושט או לקנה** — **חותך סימן אחד** משניהם, ואז יוכל לחתוך **רוב בשר עמו.**

ממשיכה הברייתא: **ובקרבן עולה** של עוף יש מצות הבדלה שיבדיל את הראש מהגוף, וכשמגיע לסימנים צריך לחתוך **שנים** לפי דעה אחת, **או רוב שנים** לפי דעה אחרת.(57)

ומפורש בברייתא שקרבן בחטאת העוף, שדינו בסימן אחד, יכול למלוק איזה סימן שירצה.

ואמרינן: **תיובתא דרב אדא בר אהבה, תיובתא!**

והוינן: **מאי הוי עלה** [מה המסקנה]?

ותמהינן: וכי יש לשאול **"מאי הוי עלה"!?** והרי מוכח מהברייתא כרב נחמן,

---

בוושט. והקשה **רע"א,** מה דחק את רש"י לפרש כך, הרי יש לפרש כמו שמשמע מלשון הגמרא שמדובר בבהמה דוקא, דאילו בעוף לא ניתן לומר לשון "גמרה", שכן השחיטה לא התחילה עדיין, שכל השחיטה היא רק בוושט ולא בקנה לפי רב אדא בר אהבה!

והחזון איש כתב, שרב אדא בר אהבה מודה שאפשר לשחוט את הקנה ואחר כך את הוושט, ולא אומרים שנעשה העוף לטריפה כשחתך הקנה, מפני שגם הקנה הוא מקום שחיטה. [חזון איש סימן ג' אות י"ד]. ונראה שלפי דבריו מתורצת קושית הרע"א.

56. בפירוש ברייתא זו צריך לומר שמדובר בבהמה דוקא ולא אף בבהמה כמו בברייתא הקודמת, שהרי אומרת הברייתא "הוסיף עליו כל שהוא", ולפי רב אדא שהשחיטה היא בוושט, אין צורך להוסיף כל שהוא בקנה של עוף. **לב אריה**

57. בפרק ראשון [כא א] מביאה הגמרא ברייתא זו, ומקשה עליה שלא מצאנו דעה הסוברת שאפשר למלוק שנים או רוב שנים, אלא לפי רבנן צריך למלוק שני סימנים דוקא ולא רובם, ולפי רבי אלעזר ברבי שמעון צריך למלוק רוב שנים בדוקא. הגמרא שם מפרשת את הברייתא

כדקאמרת?!

ומבארת הגמרא שיש אפשרות ליישב את התיובתא, כי **דלמא** בשחיטה צריך לשחוט דוקא את הוושט שבו תלויה חיות העוף יותר מהקנה, ושחיטת הקנה אין בה כדי להמית את העוף, **ושאני התם** במליקה, שאפשר למלוק את הקנה משום **דאיכא שדרה ומפרקת** לפני מליקת הקנה, וזה מספיק כדי להמית את העוף[58].

ולכן יש לדון: **מאי** הוי עלה?

תא שמע ראיה ממעשה שהיה שהלכה כרב נחמן: **דההוא בר אווזא דהוה בי רבא, אתא כי ממסמס קועיה דמא** [בא האווז כשהוא פצוע וצוארו מלוכלך בדם], והיה עליו לבדוק אם לא נטרף האווז על ידי פגם בקנה או בוושט[59].

אמר רבא: היכי נעביד [איך נבדוק] ונדע שאין בעוף דבר המטריף? כח-ב

שמא תאמר, **נשחטיה, והדר נבדקיה,** נבדוק אותו אחרי השחיטה למעלה ולמטה מבית השחיטה לראות אם נפסק הקנה או ניקב הוושט?

כך, שימלוק שנים לפי רבנן או רוב שנים לפי רבי אלעזר ברבי שמעון. יש שם בגמרא פירוש אחר.

58. הקשה **הרשב"א**, כיון שיש לתרץ את הקושיא, מדוע הגמרא לעיל אמרה "תיובתא דרב אדא בר אהבה תיובתא"?

ומפרש הרשב"א, שרב אדא בר אהבה אמר גם במליקה שצריך למלוק את הוושט דוקא, ודבריו נדחו מהברייתא, והגמרא שואלת האם יש לדחות את דבריו גם בשחיטה, מפני שיש לחלק בין שחיטה למליקה.

והחתם סופר מסביר, מנין לגמרא שרב אדא אמר את דבריו גם במליקה? שהרי הוא מפרש את המשנה שכתוב בה "אחד בעוף" מאי "אחד" — מיוחד, ובסיפא של המשנה שכתוב "רוב אחד בעוף" מדובר בקדשים כמו שהגמרא אומרת להלן בדף כט א, וגם שם מפרש רב אדא מאי "אחד" — מיוחד, הרי שלדעת רב אדא גם במליקה צריך למלוק את הוושט דוקא.

59. כתב רש"י: "וצריך לבדוק בסימנים שמא נפסק הקנה או ניקב הוושט, ומשום ספק דרוסה לא בעי למבדקיה דתלינן בכלבא או בקניא, כדאמרינן התם [לקמן נ"ג ע"א] ספק כלבא ספק שונרא — אימר כלבא" ביאור דבריו הוא: אחת ממיני הטריפות היא "דרוסה", דהיינו שחיה דרסה את העוף בציפורניה והטילה בה ארס. יש חיות שיש להם ארס כגון חתול, ויש חיות שאין להם ארס כגון כלב, והם לא מטריפות על ידי דריסה.

הגמרא בפרק אלו טרפות אומרת, שאם יש ספק אם חתול דרס את העוף או כלב דרסו — תולים בכלב לקולא, ואינה טריפה. אומר רש"י שמאחר שהאווז של רבא בא פצוע, ולא ידענו שחתול דרסו, אין לנו צורך לבודקו מטריפה זו, והבדיקה היא מחשש נקב.

תוספות מביאים את דעת ריב"א שחולק על רש"י וסובר שהיה צורך לבדוק את האווז שמא נדרס על ידי חתול.

ופירש הרא"ש בדעת הריב"א, שכאן מדובר שידוע לנו שחתול רדף אחרי האווז.

ולדעת הרשב"א, אפילו אם לא ידוע לנו, יש לתלות בחתול מפני שהוא יותר מצוי מכלב, ודברי הגמרא בפרק אלו טרפות הם במקרה שראינו שם חתול וכלב ואז יש לתלות בכלב.

ועיין עוד בהערה 61.

אין זו בדיקה מועילה. כי **דלמא** היה שם נקב, **ובמקום נקב קשחיט,** ואחרי השחיטה לא רואים את הנקב.

שמא תאמר, **נבדקיה** כשהוא חי, על ידי שנחתוך את הבשר ונגלה את הסימנים ונראה שהם שלמים, **והדר נשחטיה.**

הרי זו עצה טובה רק לבדיקת הקנה שהוא לא נטרף רק כשנפגם ברוב רוחבו, וניתן לראות בדרך זו שאין פגימה.(60) אבל לגבי הוושט לא מועילה הבדיקה הזאת, כי:

האמר רבה: וושט, כיון שהקרום החיצוני שלו הוא אדום, **אין לו בדיקה מבחוץ,** כי בנקב משהו בוושט נטרפה הבהמה, ויכולה טיפת דם לסתום את הנקב, ולא מבחינים בנקב ובסתימה כי הצבע של הוושט מבחוץ אדום כמו הדם,(61) ולכן אין לושט בדיקה **אלא מבפנים,** שהקרום הפנימי הוא לבן, ואם יש שם נקב וטיפת דם נכנסה בו, יבחינו בה.

אמר ליה רב יוסף בריה, בנו של רבא, לאביו: עדיין יש עצה. כי **נבדקיה** כשהוא חי **לקנה** בלבד, שהוא אינו נפגם אלא אם נחתך רובו, **ונשחטיה לקנה** בלבד, **ולכשריה** בכך, שהרי בעוף אפשר לשחוט סימן אחד, **והדר** [ואחרי כן] יעקרו את הוושט מהלחי, **ולכפוה לושט** [יהפכו את הוושט] לצדו הפנימי הלבן, **ולבדקיה.**(62)

אמר רבא על דברי בנו, רב יוסף: **חכים יוסף ברי בטרפות, כרבי יוחנן**(63)**.**

ושמעינן מהא: **אלמא,** קסבר רבא, שהכשיר בשחיטת הקנה בלבד, **שאחד דקאמר** תנא דמתניתין **או האי, או האי** [או קנה או וושט].

שנינו במשנתנו: **רבי יהודה אומר: עד שישחוט** את הווירידין.

אמר רב חסדא: לא אמר רבי יהודה את דבריו שצריך לשחוט גם את הווירידין בבהמה, **אלא בעוף,** והטעם הוא משום איסור אכילת דם,(64) **הואיל** והדרך היא

---

60. **רש"י** ד"ה נבדקיה לקנה. וכתב **הראש יוסף,** שאף אם נקב כל שהוא היה מטריף בקנה, היה אפשר לבודקו מפני שהוא לא אדום, ובוושט אי אפשר לבדוק נקב מפני שהוא אדום.

61. עיין בהערה 59 דעת **ריב"א** שהיה צריך לבדוק את העוף מספק דריסה. ולדעתו, בנקב אפשר להבחין אף מהצד החיצון של הוושט, אבל סימן הדרוסה הוא שיש אדמומית על הסימן, ובזה אי אפשר להבחין בצד החיצון של הוושט מפני שהוא אדום.

62. עיין ציור בספר שיחת חולין.

63. **רש"י** כתב שני פירושים, פירוש אחד, שרבי יוחנן היה בקי במיוחד בהלכות טרפות ורב יוסף היה בקי כמוהו, ופירוש אחר, שרב יוסף היה בקי בהלכות טרפות כמו רבי יוחנן בכל התורה.

64. לדעת **התוספות,** רבי יהודה אמר שלכתחילה צריך לשחוט את הווירידים, אבל אם לא עשה כן, אין העוף נאסר אף אם צלה את כולו כאחד. **[תוס'** כז א ד"ה השוחט]. עיין בהערה 75 שם נביא את ראיתם.

ולדעת **הרמב"ן,** רבי יהודה פוסל בדיעבד משום איסור דם, אמנם אם לא שחט את הווירידים יכול לנתח את העוף ואז הוא לא נאסר, אבל אם לא עשה כן — אסור. ועיין

להיות **צולהו**(65) **כולו כאחד**, ואם לא יוציא את הדם על ידי שחיטת הווריד‌ים, הוא ישאר בו כשיצלה. **אבל בהמה, כיון דמנתחה** שאין צולין אותה כאחת, אלא מנתחים אותה **אבר אבר** לפני הצליה, אין לחוש לכך, **ולא צריך** לשחוט את הווריד‌ים שלה, כי גם בלעדי זה ייצא ממנה הדם.

ומקשינן: **למימרא, דטעמא דרבי יהודה,** שצריך לשחוט את הוריד‌ין, **משום** הוצאת **דם הוא?**

והתנן: רבי יהודה אומר: עד שישחוט את הווריד‌ין. ואם טעמו הוא משום הוצאת דם, אין צורך לשחוט את הוריד‌ין אלא אפשר לנקב את הווריד‌ין!

ומתרצינן: **אימא: עד שינקב את הווריד‌ין.**

ומאי "עד שישחוט"? — עד שינקב בשעת שחיטה, ולא די בכך שינקב אותם אחרי השחיטה, כי רק בשעת שחיטה הדם חם ויוצא מהניקוב.

תא שמע קושיא על רב חסדא מברייתא, דתניא: **ווריד‌ין — בשחיטה, דברי רבי יהודה.**

ומוכח כאן שדין הווריד‌ין הוא דוקא בשחיטה ולא בניקוב!

ומתרצינן: גם כאן **אימא: ווריד‌ין צריך לנקבן בשעת שחיטה, דברי רבי יהודה.**

תא שמע קושיא על כך שאפשר לנקב, מברייתא.

דתניא: **אמרו לו** חכמים **לרבי יהודה: מאחר שלא הוזכרו ווריד‌ין** לענין שחיטה בדבריך **אלא** כדי **להוציא מהן דם, מה לי בשחיטה, מה לי שלא בשחיטה** אלא באופן אחר?

ומוכיחה הגמרא: מכך ששאלו אותו למה צריך לשחוט בדוקא, **מכלל** זה אתה למד, **דרבי יהודה סבר** שדין הווריד‌ין **בשחיטה** דוקא הוא!

ומתרצינן: לעולם לא שמעו חכמים מרבי יהודה שצריך לשחוט את הווריד‌ין, אלא שמעו ממנו שצריך לנקב את הווריד‌ין בשעת השחיטה, **והכי קאמרי ליה: מה לי לנקבן בשעת שחיטה, מה לי לנקבן שלא בשעת שחיטה** אלא אחרי כן?

בהערה 54 שם הבאנו את ראיתו.

ודעת **הרא"ש** כדעת הרמב"ן, שאם לא שחט את הווריד‌ים, העוף אסור, אמנם עיקר דברי רבי יהודה נאמרו לכתחילה, ורבי יהודה אומר שלכתחילה צריך לשחוט את הווריד‌ים אף כשדעתו לנתח את העוף, כיון שהדרך לצלותו כולו כאחד וחוששים שיצלה אותו כאחד, אבל אם לא עשה כן אלא נתח אותו, העוף מותר. [רא"ש סימן א'].

עוד כתב הרא"ש, שאם צלה את העוף כולו כאחד בלא שחיטת ווריד‌ים — לא נאסר כל העוף, אלא נאסר מהבשר כדי נטילה סמוך לווריד‌ים שהדם מהלך בהם בגוף. [רא"ש סימן ג'].

65. לדעת **הראב"ד**, הגמרא נקטה לשון "צולהו" בדוקא, ואם מבשלים את העוף לא מועיל שחיטת ווריד‌ים ולא חלוקה לאיברים, אלא צריך לחתוך את כל חוטי הדם מהבשר ולמלוח אותם בנפרד.

והוא סבר, כי רק **בשעת שחיטה אתי** [בא] **דם** לנקב ויוצא החוצה, משום **דחיים** [שהוא חם] עדיין, אבל **שלא בשעת שחיטה לא אתי דם,** משום **דקריר** שהתקרר כבר, ושוב אינו יוצא על ידי מליחה, ויאסר כשיצלנו.

ומביאה הגמרא שרבי ירמיה, שלא ידע את דברי רב חסדא, הסתפק בטעמו של רבי יהודה, והאמוראים פשטו לו את ספקו כדעת רב חסדא.

בעי רבי ירמיה: ווריידין, לרבי יהודה, ששהה בהן, או **דרס בהן, מהו?** האם רבי יהודה מצריך לשחוט את הווריידין מדין שחיטה, ולכן צריך לשחוט אותם כהלכות שחיטה, או שצריך לשחוט אותם משום הוצאת הדם, ולכן לא פוסלת בהם שהיה או דריסה?

אמר ליה ההוא סבא לרבי ירמיה: **הכי אמר רבי אלעזר** בענין זה, **ואמרי לה** [ויש אומרים] שלא אמר ההוא סבא את הדברים לרבי ירמיה, אלא **אמר ליה ההוא סבא לרבי אלעזר: הכי אמר רבי יוחנן: מנקבן בקוץ וחן כשרים,** כי טעמו של רבי יהודה הוא משום הוצאת הדם ולא משום הלכות שחיטה.

תניא כוותיה דרב חסדא שדברי רבי יהודה נאמרו בעוף בלבד כדי שיוציא את הדם, דתניא: **שחט שני חצאי סימנין בעוף — פסול,** שאין כאן רוב, ואפילו לא של סימן אחד. **ואין צריך לומר בבהמה. רבי יהודה אומר: בעוף** אין השחיטה כהלכה **עד שישחוט את הוושט ואת הווריידין** הסמוכים לוושט.

ומוכח שכל דינו של רבי יהודה נאמר רק בעוף, ומשום הוצאת הדם.

שנינו במשנתנו: השוחט **חצי אחד בעוף** — שחיטתו פסולה.

איתמר: רב אמר: מחצה סימן שחוט **על מחצה** סימן בלתי שחוט, הרי זה **כרוב** סימן שחוט.

והניחה הגמרא שרב אמר זאת לענין שחיטה, שאם שחט חצי סימן נחשב הדבר כאילו רוב הסימן נשחט, והרי זו שחיטה כהלכתה.

רב כהנא אמר: מחצה על מחצה — אינו כרוב.

ומבארת הגמרא את המחלוקת:

רב אמר מחצה על מחצה כרוב, שכן **הכי אמר ליה רחמנא למשה** כשמסר לו הלכות שחיטה(66) בעל פה: **לא תשייר רובא** של סימן בלתי שחוט.

רב כהנא אמר: מחצה על מחצה אינו כרוב, שכן **הכי אמר ליה רחמנא למשה: שחוט רובא** של סימן.

והרשב"א חלק על הראב"ד, וכתב שהגמרא נקטה לשון "צולהו" לחדש שאפילו בצליה לא יצא הדם ללא שחיטת ווריידים, אבל שחיטת ווריידים מועילה גם בבישול [תורת הבית בית ב שער ב, כז ב] ודעת **הרא"ש והר"ן כהרשב"א.**

66. לשון **רש"י.** ומשמע מלשונו, שהגמרא התייחסה כאן רק להלכה למשה מסיני שנאמרה

ומביאה הגמרא סימן לסדר הקושיות מכמה מקומות על דברי רב:

סימן: חצי, קטינא, גרגרת, פגימה.

תנן, שנינו במשנתנו, השוחט **חצי** סימן **אחד בעוף, ואחד וחצי בבהמה — שחיטתו פסולה.**

אי אמרת כרב ששחיטת **מחצה על מחצה** של סימן דינו **כרוב, אמאי פסול? הא עבד ליה** שחיטת מחצה, שדינה הוא כדין שוחט **רוב,** שהרי זו היא השחיטה הנצרכת לפי רב!?

ומתרצינן: מהתורה השחיטה כשרה במחצה על מחצה, והפסול במשנתנו הוא **מדרבנן,** שחששו **דלמא לא אתי למעבד פלגא** [שמא לא יעשה חצי] ולכן אסרו לאכול משחיטה זו. אבל אין הבשר מטמא טומאת נבלה(67).

אמר רבי קטינא: תא שמע ראיה שמחצה על מחצה אינו חשוב כרוב מהלכות טומאה וטהרה.

נאמר בתורה שתנור חרס שנטמא אין לו תקנה להטהר אלא בנתיצה, וכדברי הכתוב "תנור וכירים יתץ, טמאים הם" [ויקרא יא לה]. אך כאשר שוברים את התנור ונשאר חלק שהוא רובו של התנור כשהוא שלם, אין חלק זה נחשב למנותץ, והוא נשאר בטומאתו.

אומרת הברייתא: תנור טמא **שחלקו לשנים, וחן** שני חלקים **שוין** בגודלם לפי ראות העין, הרי **שניהם טמאין** מספק, **לפי שאי אפשר לצמצם**(68) ולדעת בבירור שיהיו שני החלקים שוים, ועל כל חלק יש לנו ספק שמא הוא רוב התנור.

ומדייק רב קטינא מהברייתא: **הא** אילו היה **אפשר לצמצם** ולקבוע ששני החלקים שוים, אז היו שניהם **טהורין.**

ומכאן קשה לרב: **אמאי טהורין** הם? והרי

לגבי שחיטה.

אך **הרשב"א** כתב, שהגמרא התייחסה לדין "רובו ככולו" שבכל מקום, שלדעת רב אין צריך רוב אלא שלא יהיה רוב נגדו. והביא ראיה לדעתו מהסוגיא שלפנינו, שהביאה ראיה מתנור שחלקו לשנים. ועיין בהערה 73.

67. **רש"י.** ונראה שהיה קשה לו, מדוע לא אמר רב במפורש שמדאורייתא מחצה על מחצה כרוב? ולכן אמר רש"י שאף מדרבנן מחצה על מחצה הוא כרוב לענין טומאה.

68. במסכת **בכורות** [יז א] נחלקו תנאים בדין בהמה שמולידה בפעם הראשונה שני וולדות ויצאו ראשיהם בבת אחת. לדעת רבי יוסי הגלילי, שניהם קדושים בקדושת בכורה, ולרבנן רק אחד מהם קדוש מפני שאחד יצא לפני השני, אלא שאי אפשר לצמצם ולדעת מיהו. והגמרא שם הסתפקה לדעת רבנן על דברים שבני אדם מודדים אותם ורואים ששני החלקים שוים, האם גם שם אומרים שאין אפשרות למדוד במדויק ולברר ששני החלקים שוים?

ומוכיחה הגמרא מברייתא זו, האומרת שאי אפשר לצמצם ולדעת ששני החלקים שוים, שאף בידי אדם אי אפשר לצמצם. ודוחה הגמרא ראיה זו, ואומרת, שכלי חרס שנשבר יש לו גומות וחתיכות שבולטות במקום השבירה, ואי אפשר לדעת ששני החלקים שוים, אבל במקומות אחרים אפשר לצמצם. ומסקנת הגמרא שם, שלרבנן אי אפשר לצמצם אף בידי אדם.

כיון שמחצה חשוב כרוב, אם כן, **זיל הכא איכא רובא,** כאשר תלך לכאן, לחלק אחד של התנור, הרי יש לו דין של רוב תנור שנשאר שלם, והוא טמא, וכן **זיל הכא,** לחלקו השני של התנור, **איכא רובא!**

אמר רב פפא תירוץ: **תרי רובי בחד מנא ליכא** [אין מקום להגיד על שני חלקי כלי אחד, שכל אחד מהם הוא רוב הכלי], לפי שלכל רוב יש כנגדו מיעוט, וזה תרתי דסתרי לטמאות את שני חצאי הכלי [שעליהם אנו דנים], כדין רוב הכלי. ולכן שניהם נחשבים כחצי בלבד, ולא כמו רוב. אבל לענין שחיטה אפשר להחשיב את החצי השחוט לרוב, ואת השאר למיעוט, כי על החצי שלא נשחט אין אנו דנים, ואין בו נפקא מינה לדינא, ואין כאן סתירה למה שנחשב חציו כאילו נשחט רובו.

כט-א **תא שמע** קושיא על רב מברייתא: **שחט חצי גרגרת ושהה בה** שיעור שהייה הפוסלת שהוא **כדי שחיטה אחרת וגמרה — שחיטתו כשרה,** ואין השהייה פוסלת מפני שמתייחסים לחלק הראשון של השחיטה כאל מעשה חיתוך שאינו מטריף את הבהמה כי לא נחתכה רוב הגרגרת.

ואי אמרת מחצה על מחצה כרוב, אי אפשר להתייחס לשחיטת חצי קנה כאל חיתוך, שהרי החצי הוא כמו רוב, **ואיטרפא לה!**

ומתרצינן: **מי סברת** שברייתא זו עוסקת **בבהמה** שבה ודאי שהשחיטה לא נגמרה כששחט חצי גרגרת? **לא,** אלא מדובר **בעוף,** שבו **ממה נפשך** השחיטה כשרה. כי **אי מחצה על מחצה כרוב,** כפי שבאמת הדין מדאורייתא, **הא עביד ליה רובא** כבר לפני השהייה,(69) והעוף כשר בשחיטת סימן אחד. **ואי מחצה על מחצה אינו כרוב,** כפי תקנת חכמים שהחמירו והצריכו לשחוט רוב, אזי לפי זה גם לענין טריפה **לא עבד ולא כלום** כששחט חצי קנה, והשחיטה היא אחרי השהייה(70).

והתוספות מוכיחים מסוגיתנו, שההלכה היא שאפשר לצמצם בידי אדם, שהרי למאן דאמר מחצה על מחצה כרוב מותר לאכול מהשחיטה, ואם אי אפשר לצמצם איך נתיר? הרי יש להסתפק שמא לא שחט רוב!

ומביאים התוספות דעה הסוברת שההלכה היא שאי אפשר לצמצם אף בידי אדם, והמתיר בשוחט מחצה על מחצה מתיר משום ספק ספיקא, שמא שחט את הרוב ואם לאו שמא שחט מחצה ושחיטתו כשרה.

לפי דעה זו הקשה **רע"א,** למה יהיו שני החלקים של התנור טמאים ולא נטהר אותם משום ספק ספיקא, אולי חלק זה הוא המיעוט, ואם לאו, אולי הוא רק חצי מהתנור והוא טהור! ותירץ, שמוכרחים לומר שמדובר בספק טומאה ברשות היחיד, וספקו טמא אפילו כשיש ספק ספיקא. [תוספות רע"א כלים פי"ב מ"ו].

69. הגמרא כאן נקטה, שאדם ששחט את השיעור המספיק של השחיטה ואחר כך שהה והמשיך לשחוט, אין השחיטה נפסלת בכך.

לדעת רש"י, הגמרא לקמן מסתפקת בזה. ופוסקים לחומרא שאפילו שחט את רוב הסימנים ואחר כך שהה והמשיך לשחוט — השחיטה נפסלה. [רש"י ל' ב ד"ה תיקו].

70. יש קושי בפשט הפשוט בגמרא, לשם מה הגמרא צריכה לומר "ממה נפשך, אי מחצה על

תא שמע ראיה מברייתא, האומרת דין דומה לדין של הברייתא הקודמת, ואין ליישב אותה כמו הברייתא הקודמת.

דתניא, **הרי שהיה חצי קנה פגום** לפני השחיטה, **והוסיף עליו** השוחט **כל שהוא וגמרו — שחיטתו כשרה.**

ואי אמרת מחצה על מחצה כרוב, הרי לפני ששחט כבר, **טרפה הויא!**

אמר רבא תירוץ: אכן בכל מקום בתורה מחצה על מחצה נחשב כרוב, אך **שאני לענין טרפה, דבעינן** במקומות שנזכר בהם רוב כגון בקנה **רוב הנראה לעינים,** ואין הבהמה והעוף נטרפים על ידי רוב שלפי הדין אלא על ידי רוב שבמציאות.(71)

אמר ליה אביי: ולא כל דכן הוא שבשחיטה צריך שהרוב יהיה במציאות!

ומה טרפה, שלא נאמר בה דין רוב בדרך כלל, **דבמקומות** הרבה **במשהו** היא **מיטרפא,** כגון בוושט, ובכל זאת, **היכא דבעינן רובא** [במקום שצריך רוב] **בעינן רוב הנראה לעינים.**

שחיטה, שיש בה כלל גדול, **דעד דאיכא רובא לא מיתכשרא, לא כל שכן דבעינן** שיהיה **רוב הנראה לעינים!**(72)

מחצה אינו כרוב" הרי אנו באים לתרץ את רב שסבר מחצה על מחצה — כרוב ולא הסתפק בדבר! וכך הקשה **התוספות** רא"ש.

ובארנו את הגמרא לפי הר"ן בחידושיו, שפירש שגם לפי רב מחצה על מחצה אינו כרוב מדרבנן, ולפיכך אומרת הגמרא, שאם מחצה על מחצה אינו כרוב כפי שהוא הדין מדרבנן, הרי שלפי זה גם העוף לא נעשה לטריפה כי אין רוב.

ומוסיף הר"ן, שאין לומר שלענין שחיטה אנו מחמירים ומצריכים רוב, ולענין טריפה אנו מעמידים על הדין שמחצה על מחצה כרוב והבהמה נטרפת, כי אין לנו לחלק את הדין בין שחיטה לטריפה, וכאשר נאמר שבמחצה הבהמה נטרפת נאמר שבמחצה השחיטה כשרה.

ועיין במהרש"א שהלך בדרכו של הר"ן, ועיין **בתוספות** רא"ש דרך אחרת בפירוש הגמרא.

71. הקשה **החתם סופר,** שלפי דברי רבא אלו יוצא, שהשחיטה כשרה אף שכל מה שעשה הוא רק חתך כזה שאין בו אפילו כדי להטריף את העוף, והעוף יכול להוליד וכשר לאכילה! ותירץ על פי הגמרא בפרק אלו טרפות [מד ב] שדנה אם מודדים את רוב חלל הקנה או את רוב עוביו שהוא פחות מרוב חללו, וסבר רבא שהרוב שנאמר בשחיטה הוא ברוב החלל והרוב שנאמר בטריפה הוא ברוב העובי, ומחצה הוא חתך שכיוצא בו העוף נעשה לטריפה כי נחתך רוב העובי.

72. לדעת רוב הראשונים "רוב הנראה לעיניים" אין הכוונה שלא די בכך שמודדים ומוצאים שנשחט הרוב אלא צריך רוב הניכר, אלא הכוונה שלא דנים על מחצה שיהיה נחשב כרוב לפי ההלכה אלא צריך רוב ממשי.

והרמב"ן מביא ספרא שאומרת, שההבדל בין רובו של קנה שבו הבהמה מותרת לחציו שבו היא אסורה הוא כשערה.

ונפסק בשו"ע יו"ד סי' כ"א ס' א' כדעה זו.

והט"ז שם ס"ק ב' כתב שמלשון רש"י שכתב "רוב גמור הניכר" משמע שלא די ברוב על ידי מדידה, והביא כמה ראשונים הסוברים שצריך רוב הניכר וכתב שיש להחמיר במקום שאין הפסד.

ועיין שם בבית הלל ובפרי חדש ובתבואות שור.

ולכן חוזרת בה הגמרא, ואומרת: **אלא, דכולי עלמא** סברי שבכל התורה **מחצה על מחצה אינו כרוב.**[73] **וכי איתמר** מחלוקת **דרב ורב כהנא, לענין** קרבן **פסח** בלבד **איתמר.**

אם היו רוב ישראל טמאי מתים, מקריבים קרבן פסח בטומאה, מפני שטומאה הותרה בצבור. ואז גם הטהור מקריב יחד עם הטמאים. ואם רק מיעוט מישראל היו טמאי מתים, נדחים הטמאים המועטים לפסח שני.

ונחלקו רב ורב כהנא: **הרי שהיו ישראל מחצה** מהם **טהורים ומחצה** מהם **טמאים.**

רב אמר: מחצה על מחצה כרוב. והטהורים עושים את הפסח בפני עצמם ולא מצרפים טמא אליהם, מפני שלגבי הטהורים לא הותרה הטומאה, שהרי מצד המחצה שלהם הרי הם כרוב טהורים. והטמאים, שאינם רוב טמאים ואינם מיעוט טמאים, דינם כרוב טמאים שעושים פסח בטומאה, אך עושים אותו בפני עצמם, ואינם נדחים לפסח שני, מפני שלגביהם הטומאה הותרה, כדין רוב טמאים.

ורב כהנא אמר: מחצה על מחצה אינו כרוב. והטמאים, שאינם רוב אלא מיעוט, נדחים לפסח שני[74].

ומקשינן: **והתם** בפסח, **מאי טעמא דרב?** והרי בכל התורה מחצה אינו נחשב כרוב, וכיון שרוב הצבור לא טמא, אין הטומאה מותרת!

ומתרצינן: בקרבן פסח יש לימוד שהיתר הטומאה לא תלוי ברוב הצבור, אלא שהוא לא נאמר לגבי יחידים, והם נדחים לפסח שני **דכתיב "איש איש כי יהיה טמא לנפש"** [במדבר ט' י'].

ודרשינן: **"איש" נדחה ואין צבור נדחין,** ומחצה מישראל יצאו מכלל יחידים.

שנינו במשנתנו: **רוב אחד בעוף** ורוב שנים בבהמה — שחיטתו כשרה.

והוינן: **תנינא חדא זימנא** בתחילת המשנה: **רובו של אחד — כמוהו,** ולשם מה חזרה המשנה על דין זה פעמים?

---

73. הקשו **תוספות**: כאן הגמרא הסיקה שמחצה על מחצה אינו כרוב, ובמסכת עירובין [ט"ז ב] נחלקו אמוראים במחיצות שיש בהם פרוץ כעומד, האם הם מועילות לעשות את המקום לרשות היחיד לענין שבת, או אם הם מועילות לדפנות הסוכה וסככה, ונפסקה הלכה כרב פפא שאמר פרוץ כעומד — מותר.

תרצו **תוספות**, שלגבי שחיטה נאמרה ההלכה "שחוט רובא", ולגבי מחיצות נאמר "אל תשייר רובא" והגמרא כאן נראה לה להשוות דין טומאת תנור שנותץ לאיסור נבלה ולא למחיצות. [תוס' ד"ה דכולי, ותוס' רא"ש עירובין ט"ז ב ד"ה והלכתא].

והרשב"א כתב, שהסוגיא כאן עוסקת בכל מקום שצריך רוב, ובזה מסיקה הגמרא שמחצה על מחצה — אינו כרוב בכל התורה, ולענין מחיצות ניתנה באופן פרטי הלכה אחרת.

ועיין בהערה 66.

74. במסכת פסחים [ע"ט ע"א-ב] יש שתי לשונות אליבא דרב כהנא, ללישנא קמא — הטמאים נדונים כמיעוט ונדחים לפסח שני,

הכש פשח סימן.

אמר רב הושעיה: חדא בבא מדברת **בחולין, וחדא** בבא מדברת **בקדשים.**

ומפרשינן: **וצריכא** משנתנו להשמיע דין זה גם בחולין וגם בקדשים. **דאי אשמועינן** מתניתין **בחולין,** היה אפשר לומר: **התם הוא דסגי ליה ברובא** [שם דוקא די ברוב] **משום דלאו לדם הוא צריך** אלא להוצאת הנשמה, **אבל בקדשים דלדם הוא צריך** לעשות בו את העבודה, **אימא לא תיסגי ליה ברובא** [אולי לא די ברוב] הסימנים **עד דאיכא כוליה** ויצא כל הדם הראוי לזורקו על גבי המזבח, ובלאו הכי אין השחיטה כשרה.

ואי אשמועינן מתניתין **בקדשים,** היה אפשר לומר: בקדשים דוקא צריך לשחוט רוב ולא פחות, **משום דלדם הוא צריך, אבל בחולין דלדם לא צריך, אימא בפלגא סגי ליה** [אולי בחצי מסימן מספיק לו], **קא משמע לן** שבחולין אין השחיטה כשרה בפחות מרוב סימן, ובקדשים השחיטה כשרה ברוב סימן.

ומבררינן: **הי בחולין והי בקדשים?** [איזה חלק מהמשנה מדבר בחולין ואיזה מדבר בקדשים?]

אמר רב כהנא: מיסתברא שה**רישא** מדברת **בחולין וסיפא בקדשים. ממאי? מדקתני** ברישא **"השוחט** אחד בעוף", **ואי סלקא דעתך** שה**רישא** מדברת **בקדשים,** אזי **המולק מיבעי ליה** למיתני, שהרי עוף קדשים דינו במליקה ולא בשחיטה.

ומקשינן: **אלא מאי** [אלא מה] אתה אומר, שה**סיפא** מדברת **בקדשים?** והרי אז תקשה אותה קושיא בסיפא שכתוב בה **"שחיטתו כשרה",** ובאמת **מליקתו כשרה מיבעי ליה!**

ואמרינן: **הא לא קשיא** על הסיפא, שכן בסיפא כתוב: רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה — שחיטתו כשרה, **ואיידי דסליק מבהמה** [ומתוך שהתנא גמר דבריו בבהמה] **תנא נמי** לשון השייך לדבר הכתוב בסמוך — **שחיטתו כשרה, אלא רישא** בודאי שיש להקשות עליה, **מכדי** [הרי] לשון "השוחט" **על עוף קאי,** שהרי מיד אחרי לשון "השוחט" כתוב "אחד בעוף" ואחר כך כתוב "ושנים בבהמה", **אי סלקא דעתך** שהתנא עוסק **בקדשים, המולק מיבעי ליה!**

רב שימי בר אשי אמר: יש להוכיח שה**רישא** מדברת **בחולין מהכא, דקתני** ברישא: "השוחט **אחד בעוף** — שחיטתו כשרה". **ואי סלקא דעתך** שהרישא מדברת **בקדשים,** הרי שהדבר נכון שצריך למלוק סימן אחד רק בחטאת העוף, אבל **הא איכא עולת העוף דבעי שני סימנים!**

ומקשינן: **אלא מאי** לפי דבריך, ה**סיפא** מדברת **בקדשים?** הרי גם אז יקשה מה שכתוב בסיפא **"רוב אחד בעוף", הא איכא עולת העוף דבעי שני סימנין!**

ומתרצינן: בסיפא ניתן לפרש **מאי "רוב אחד"** — **רוב כל אחד ואחד** משני הסימנים, ואף שבאמת אם צריך למלוק שני סימנים

וכלשון זה כתב רש"י כאן. ללישנא בתרא — הטמאים אין עושים לא את הראשון ולא את השני, בראשון הם לא עושים מפני שאינם רוב, ובשני אינם עושים מפני שהם לא מיעוט.

בדין הוא דליתני רוב שנים בעוף, אבל **כיון דאיכא** בקדשים גם **חטאת** העוף **דסגי ליה בחד סימן, משום הכי לא פסיקא ליה** [לא מוחלט אצלו] לומר "רוב שנים", והתנא נקט לשון שאפשר לפרשו בחטאת כפי האמת ובעולה כפי האמת, אבל ברישא לא ניתן לפרש את המשנה בעולת העוף כלל.

רב פפא אמר: יש להוכיח שה**רישא** מדברת **בחולין מהכא: דקתני** ברישא: **רבי יהודה אומר: עד שישחוט את הווריד**ין כדי להוציא את הדם, **ופליגי רבנן עליה** והם סוברים שלא צריך להוציא את הדם, **אי אמרת בשלמא** שמדובר **בחולין, שפיר** [מובן הדבר] שלרבנן אין צריך להוציא את הדם, **אלא אי אמרת** שמדובר **בקדשים, אמאי פליגי רבנן עליה,** והרי **הוא** [הזבח] כל **עצמו** ועיקרו **לדם הוא צריך** לזורקו על המזבח שבכך תלויה הכפרה, ובודאי שצריך לשחוט את הווריד**ין** לכתחילה כדי שיצא יותר דם(75).

רב אשי אמר: יש ללמוד שה**סיפא** מדברת **בקדשים מהכא, דקתני** בסיפא במשנה הבאה: **השוחט שני ראשון** של בהמות **כאחד — שחיטתו כשרה.**

ודייק רב אשי: מלשון "**השוחט**" משמע **דיעבד אין, לכתחילה לא** ישחוט שנים ביחד. **אי אמרת בשלמא** שמדובר **בקדשים, היינו** טעמא **דלכתחילה לא משום** שיש ברייתא שלומדת מהמקרא שאין לשחוט שני קרבנות בבת אחת.

דתני רב יוסף: כתוב בתורה "וכי תזבחו זבח שלמים לה' לרצונכם תזבחהו" [ויקרא י"ט ה'] ודורשים מחלק המילה "**תזבח**" שהוא לשון יחיד, **שלא יהא שנים שוחטים זבח אחד**(76), ומסוף המילה שכתוב **תזבחהו** דורשים שיזבח אותו בלבד, **ושלא יהא אחד שוחט שני זבחים.**

ונשאלת השאלה: איך דורשים מהמילה "תזבחהו" שיהא יחיד שוחט ולא שנים? אדרבה, נאמר כאן לשון רבים!

ואמר רב כהנא: אף על פי שהקרי הוא תזבחוהו, **תזבחהו כתיב** בלשון יחיד, ויש אם למסורת.

והדרינן למילתא דילן ואמרינן: **אלא אי אמרת** שהסיפא מדברת **בחולין,** אז **אפילו**

---

75. עיין בהערה 64 שם הבאנו את מחלוקת הראשונים בדברי רבי יהודה, אם הם נאמרו לכתחילה או אפילו בדיעבד.

והתוספות מביאים ראיה מגמרא זו, שלרבי יהודה אין העוף נאסר בדיעבד, שאם היה נאסר בדיעבד, מה הגמרא מקשה, אמאי פליגי רבנן עליה דרבי יהודה לענין קדשים, הרי בודאי שהם חולקים עליו לענין דיעבד!

והרמב"ן דחה את הראיה, וכתב שאם היה רבי יהודה מדבר בקדשים, אז ודאי היינו אומרים שהוא אמר דינו לכתחילה, משום שלגבי מזבח אין לומר שהעוף יאסר משום איסור דם, לפי שכל איסור דם לגבי אכילת הדיוט הוא משום שניתן על המזבח. אבל לפי האמת, שרבי יהודה דיבר בחולין, הוא אמר את דבריו לענין דיעבד. ועיין עוד בחידושי הר"ן.

76. דין זה "שלא יהו שנים שוחטים" הוא בין באופן ששניהם שוחטים בבת אחת בין ששוחטים בזה אחר זה. [**תוס'** ל' ב ד"ה אם כן].

לכתחילה נמי יכול השוחט לשחוט שתי בהמות בבת אחת.

ואף רבי שמעון בן לקיש סבר: רישא בחולין וסיפא בקדשים כדעת כל האמוראים האלה.

דאמר רבי שמעון בן לקיש: מאחר ששנינו ברישא של המשנה "**רובו של אחד כמוהו**", **למה שנינו** פעם נוספת בסיפא, "**רוב אחד בעוף, ורוב שנים בבהמה**"?

כי הסיפא מחדשת את הדין בקדשים, היות ויש מקום לטעות בהבנת משנה אחרת, ולשמוע ממנה שהקרבן לא כשר עד שישחוט את כל הסימנים.

לפי ששנינו במסכת יומא: **הביאו לו** לכהן גדול **את התמיד** של שחר של יום כיפור. יש לו לעשות את כל עבודות הקרבן בעצמו, מפני שעבודת יום כפור כשרה בכהן גדול בלבד. לכן **קרצו**, חתך מהר את רוב שני סימני קרבן התמיד, ומיד מקבל את הדם במזרק, **ומירק**, וגמר כהן **אחר שחיטתו על ידו** [בשבילו].

יכול לא מירק, יהא פסול, כי בקדשים לא די בשחיטת רוב שנים אלא צריך לחותכם לגמרי?

לכך שנינו "**רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה**", לומר שבדיעבד מספיק חיתוך של רוב הסימנים גם בקדשים.

אמר מר: יכול [אפשר היה לומר] שאם **לא מירק, יהא פסול.**

ומקשינן: אם גמר השחיטה מעכב את כט-ב
העבודה, **אם כן, הויא לה עבודה** של יום כפור שנעשית **באחר** שאינו כהן גדול, **ותניא: כל עבודת יום הכיפורים אינן כשרות אלא בו!**(77)

ומתרצינן: **הכי קאמר** ריש לקיש: **יכול** אם לא מירק **יהא פסול מדרבנן, דסלקא דעתך אמינא, איכא פסול מדרבנן** בקדשים אם לא שחטו את כל הסימנים, אבל לא החמירו חכמים בדבר שתהיה זו עבודה פסולה בכהן הדיוט, **לכך שנינו** "**רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה**" למדנו שאין פסול מדרבנן כשלא מירק.

והוינן: **ומאחר דאפילו פסולא דרבנן ליכא, למה לי למרק?** הרי היה עדיף שלא לעשות עבודה באחר?(78)

ומתרצינן: בכל זאת **מצוה למרק** כדי להוציא את כל הדם, ועדיף לקיים מצוה זו אפילו באחר.

והגמרא מביאה מחלוקת אמוראים במהות השחיטה.

אמר רבי שמעון בן לקיש משום לוי סבא:(79) השחיטה **אינה** מקבלת לשם **שחיטה**

---

77. כתבו **התוספות**, שעבודת התמיד שאינה חובה מיוחדת ליום כפור, אינה פסולה אלא מדרבנן [תוס' ד"ה אם].

78. כך פירשו **התוספות** את שאלת הגמרא, כי אין לפרש שהשאלה היא: מה כל הצורך למרק? שהרי אפילו בחולין צריך למרק לכתחילה. [תוס' ד"ה למה].

79. כתבו **התוספות**: אף על פי שבכל מקום שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, פסק רבא כרבי יוחנן חוץ מבשלשה מקומות, במחלוקת זו סובר

אלא בסוף השחיטה, אבל תחילת מעשה השחיטה אינו נקרא בשם שחיטה לענין הלכות התלויות בשם שחיטה.

ורבי יוחנן אמר: ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף הכל קרוי שחיטה.

הגמרא מבארת עתה למאי נפקא מינה לדינא במחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן[80].

אמר רבא: הכל מודים שאם תחילת השחיטה לא נעשתה כהלכתה, כגון **היכא דשחט סימן אחד עובד כוכבים,** ואחר כך שחט **סימן אחד ישראל שהשחיטה היא פסולה**[81]**,** מפני שאף לריש לקיש אין אומרים נלך אחרי סוף השחיטה, **שהרי נעשה בה מעשה טרפה ביד עובד כוכבים,** שכל בהמה שסימן אחד שלה חתוך הרי היא טרפה[82] אלא אם כן נעשה החתוך לפי התנאים של הלכות שחיטה.

רבא כריש לקיש, ולכן ההלכה כריש לקיש, ואין מחלוקת זו נמנית עם שלשת המקומות שבהם הלכה כריש לקיש, לפי שכאן לא נחלק ריש לקיש עם רבי יוחנן אלא אמר בשם לוי סבא. [**תוספות** ד"ה אמר].

והרמב"ם פסק כרבי יוחנן. [פ"ד מהלכות שחיטה הי"ג].

80. במקומות אחרים הגמרא תולה עוד דינים במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש.

במסכת ב"ק כתב רש"י, שיש נפקא מינה במחלוקת זו, לענין המחשב בקדשים בתחילת השחיטה לאכלם חוץ לזמנם או חוץ למקומם או שלא לשמם, שלדעת ריש לקיש מחשבתו לא פוסלת כיון שלא היתה בסוף השחיטה, ולדעת רבי יוחנן היא פוסלת. [רש"י ב"ק עב א ד"ה אינה ועי"ש בפנ"י].

לקמן לו א הגמרא תולה במחלוקת זו את המחלוקת, אם הדם של תחילת השחיטה מכשיר את האוכלים או לא מכשיר את האוכלים לקבל טומאה.

81. כתב **הרמב"ם**: התחיל הגוי לשחוט מיעוט הסימנים וגמר ישראל — פסולה, ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. [פ"ד מהלכות שחיטה הי"ג].

משמע מהרמב"ם, שלדעת ריש לקיש הסובר אינה לשחיטה אלא בסוף, אם שחט עכו"ם מיעוט סימנים וגמר ישראל — שחיטתו כשרה.

והקשה **הלחם משנה**, שדברי הרמב"ם סותרים לדברי הגמרא, שאומרת שאף לפי ריש לקיש אם הגוי התחיל את השחיטה וגמר ישראל — פסולה!

ותירץ הלחם משנה, שלפי ריש לקיש שסובר אינה לשחיטה אלא בסוף, יש לחלק בין מקרה שהגוי שחט סימן אחד למקרה שהגוי שחט מקצת מהסימנים, אם בסוף השחיטה התברר שהישראל שחט את רוב הסימנים — נחשב הדבר ששחט את כלם והשחיטה כשרה, אבל אם הגוי שחט סימן אחד אי אפשר לומר, שכאשר ישראל גמר את השחיטה ושחט את הסימן השני — נחשב כדבר כאילו שחט את הסימן הראשון, ולכן השחיטה פסולה.

וכתב הלחם משנה, שלפי רב יוסף לקמן בגמרא שאומר שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש כששחט מיעוט סימנים בחוץ, באמת הם נחלקו גם בעכו"ם ששחט מיעוט סימנים וגמר ישראל.

ועיין עוד בהערה 89.

ועיין עוד באור שמח פ"ד מהלכות שחיטה הי"ג ובקהילות יעקב סימן י"ג.

82. אין כוונת הגמרא, שלפי ריש לקיש הבהמה היא טריפה ולא נבילה, שאם כך, הרי שיש נפקא מינה בין ריש לקיש לרבי יוחנן לענין טומאה, שלריש לקיש היא לא מטמאה ולרבי יוחנן היא

ורבא מביא מקרה אחר שהיה מקום לומר שהוא תלוי במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, ודוחה רבא ואומר שבאמת גם בו לא קיימת מחלוקת.

כשם שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בשחיטה כך נחלקו במליקה, לדעת ריש לקיש שם מליקה חל רק על סוף המליקה, ולרבי יוחנן כל המעשה נקרא בשם מליקה.

ישנם שני הבדלים בין חטאת העוף לעולת העוף בענין המליקה.

א. בחטאת צריך למלוק סימן אחד ובעולה צריך למלוק שני סימנים.

ב. מקום מליקת עולת העוף הוא למעלה מחוט הסיקרא[83]. הכהן היה עולה על הכבש ופונה לסובב של המזבח ושם היה מולק, ואם מלק למטה — פסולה, ובחטאת היה מולק למטה. [זבחים ס"ד ע"ב].

ואומר רבא: **בעולת העוף נמי,** אף שהיה אפשר לומר: **היכא דמליק סימן אחד למטה** שלא כדין מליקתה **וסימן אחד למעלה** כדינה, שהדבר תלוי במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, שאם נאמר ששם מליקה חל על סופה — המליקה נעשתה במקומה, ואם נאמר ששם מליקה חל מתחילתה — לא נעשתה המליקה במקומה.

האמת היא שהעולה **פסולה** אף לריש לקיש ואף שלגבי עולה — גמר המליקה הוא בסימן השני, **שהרי** כשמלק סימן אחד **עשה בה** דבר שהוא גמר **מעשה חטאת העוף** ועשהו בפסלות **למטה,** ויש כאן סוף מליקה פסולה.

רבא מפרש שיש נפקא מינה בין רבי יוחנן וריש לקיש לענין שחוטי חוץ.

השוחט מחוץ לעזרה — חייב כרת. השוחט עוף קדשים מחוץ לעזרה — חייב, ואף שדינו למולקו בעזרה, הוא חייב על שחיטתו בחוץ ולא על מליקתו[84].

אומר רבא: **לא נחלקו אלא בכגון ששחט סימן אחד** של עולת העוף[85] **בחוץ וסימן**

מטמאה.

כוונת הגמרא, שבסימן הראשון לא נעשה מעשה שחיטה אלא מעשה הטרפה, ומעתה לא תועיל השחיטה לפי שאי אפשר להכשיר את הבהמה על ידי שחיטת סימן אחד, וכשישחוט ישראל את הסימן השני תהיה הבהמה נבלה, וכמבואר בסוגיא בדף ל"ב ב.

83. המשנה במסכת מדות אומרת, שהיה במזבח חוט של סקרא שהיה חוגר אותו באמצעו, כדי להבדיל בין הדמים העליונים לדמים התחתונים. [מדות פ"ג מ"א].

ופירש הרע"ב, שהיה מסביב למזבח חוט אדום בסוף חמש אמות של גובהו.

ובמסכת זבחים איתא, מנא הני מילי? אמר רב אחא בר רב קטינא: שנאמר "והיתה הרשת עד חצי המזבח" [שמות כז ה] התורה נתנה מחיצה להבדיל בין דמים העליונים לדמים התחתונים. [זבחים נג א].

ורש"י בחומש כתב, שבמזבח של בית עולמים היה חוט של סיקרא במקום הרשת שהיתה במשכן. [שמות כ"ז ה'].

84. במסכת זבחים הגמרא דורשת הלכה זו מהמקרא. [רש"י]

85. כך מפרש רש"י.

והתוספות מקשים: אם מדובר בשחיטת עוף,

אחד בפנים. למאן דאמר — ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף — מיחייב על תחילת השחיטה בחוץ, **למאן דאמר — אינה לשחיטה אלא בסוף — לא מיחייב** כיון שגמר השחיטה היה בפנים, ולפני כן לא נקראה השחיטה בשם שחיטה.

לדעת רבא — במקרה זה אין השוחט מתחייב על סימן אחד בגלל שבחטאת העוף מספיק למלוק סימן אחד, שהרי הוא לא מלק את העוף אלא שחטו, ואי אפשר לומר שהוא גמר את המעשה שיש לעשות בחטאת העוף בחוץ, ומכיון שהתורה מחייבת על שחיטה, יש לראות את סוף מעשה השחיטה לפי מה שצריך לעשות בעולת העוף כי הוא שחט עולת העוף בחוץ[86].

אמר ליה רבה בר שימי לרבא: **מר לא אמר הכי, ומנו** [ומיהו] מר זה? **רב יוסף.**

לדעת רב יוסף: אפילו **היכא דשחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים נמי פסול**[87] וחייב כרת לכל הדעות ואף שהוא שחט עולה ובעולה צריך למלוק שני סימנים, בכל זאת נחשב סימן אחד לגמר השחיטה, **שהרי עשה בה מעשה חטאת העוף בחוץ,** ואף שהוא שחט ולא מלק.

ואומר רב יוסף: **לא נחלקו אלא בכגון ששחט מיעוט סימנין בחוץ וגמרו בפנים**[88]**. למאן דאמר: ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף — מיחייב, למאן דאמר: אינה לשחיטה אלא בסוף — לא מיחייב** לפי שמיעוט סימנים אינו גמר בשום קרבן[89].

מתיב רבי זירא ממשנה במסכת פרה על רבי יוחנן: **כל העסוקים בפרה** אדומה **מתחילה ועד סוף** עבודותיה, מהשוחט עד האוסף את אפרה, הרי הם טמאים **ומטמאים בגדים**

יש לנו לראות בשחיטת סימן אחד כגמר דבר, שהרי בחולין — מקום שמצאנו שמועילה שחיטה בעוף — צריך לשחוט רק סימן אחד!

ובחידושי הר"ן מתרץ, שאין ללמוד קדשים מחולין, ולא ניתן להחשיב אלא דבר שהוא גמר בקרבן אחר, שיהיה חשוב לקרבן זה. ועיין בהערה 87 שהבאנו את פירוש **התוספות**.

86. בארנו את הגמרא על פי חידושי הר"ן.

87. משמע מלשון הגמרא, שאילו היה שוחט את שני הסימנים בפנים היה כשר.

ומכאן הקשו **התוספות** על רש"י שפירש שמדובר כאן בעוף, דבעוף אם שחט את שני הסימנים בפנים פסול מפני שדינו במליקה ולא בשחיטה!

ופירשו **התוספות**, שמדובר בבהמת קדשים, ולדעת רבא, כיון שבבהמה לא מצאנו בשום מקום שהיא ניתרת בסימן אחד, לכן אין חייבים על סימן אחד משום שחוטי חוץ לדעת ריש לקיש דאמר אין שחיטה אלא בסוף. ולדעת רב יוסף אף בבהמה יש להחשיב סימן אחד כגמר מפני שבעוף מצינו שהוא חשוב כגמר.

88. לדעת רבא, מיעוט סימנים לא נחשב להתחלת השחיטה ולא מתחייבים עליהם אפילו לרבי יוחנן דאמר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ולדעת רב יוסף אף מיעוט סימנים נחשב להתחלה, ומתחייבים עליהם לדעת רבי יוחנן. [רשב"א לפי ביאור הראש יוסף].

89. כתב הרשב"א, שלדעת רב יוסף יש נפקא מינה גם באופן שמלק מיעוט סימנים של עולת העוף למטה מחוט הסקרא וגמרן למעלה.

שעליהם בשעת העבודה.

והעסוקים בה **פוסלין אותה** אם נתעסקו **במלאכה אחרת** תוך כדי עשייתה, שכן דרשו מהפסוקים שפרה אדומה נפסלת על ידי עשיית מלאכה אחרת.

אירע בה פסול בשחיטתה כגון שנתנבלה — היא מטמאת כנבלה אבל אינה מטמאת את העוסקים בה מדין פרה אדומה כלל(90), **ובין קודם פסולה בין לאחר פסולה — אינה מטמאה בגדים** מאחר שלא היתה כשרה מעולם, וכל העוסקים אינם עוסקים בפרה אדומה.

ואם אירע פסול מסוים **בהזאתה** שמזים מדמה שבע פעמים כנגד ההיכל, אז העוסקים בה **קודם פסולה — מטמאה בגדים** שלהם, מפני שעסקו בה בשעה שהיתה כשרה, והעוסקים בה **לאחר פסולה — אינה מטמאה בגדים** שלהם, מפני שהם לא נתעסקו בפרה כשרה.

ומקשה רבי זירא: **אי אמרת ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף** ותחילת השחיטה של הפרה ראויה לטמא את העוסק בה, אם כן **לפלוג נמי** [יכול התנא לחלק גם] **בשחיטתה** ויאמר: **אירע בה פסול בשחיטה** כגון ששהה באמצע השחיטה, אז השוחטה **קודם פסולה — מטמאה בגדים** שלו, והשוחטה **לאחר פסולה** אם היה אדם אחר — **אינה מטמאה בגדים** שלו!

אמר רבא: בנתקלקלה שחיטה קאמרת שיש מקום לחלק בין לפני הפסול לבין אחר הפסול?! אין הדבר כן, אלא אפילו לרבי יוחנן שסובר שתחילת השחיטה נקראת שחיטה, **שאני התם** בנתקלקלה השחיטה **דאיגלאי מילתא למפרע** [שנתברר הדבר למפרע] **דלאו שחיטה היא כלל,** ורק כשכל השחיטה היתה כשרה — נקראת ההתחלה בשם שחיטה(91).

אמר רבא: אי קשיא לי [אם קשה לי]

ובספר האשכול כתב, שלפי רב יוסף כשעכו"ם שחט מיעוט סימנים, אליבא דריש לקיש הבהמה היא טריפה ואליבא דרבי יוחנן הבהמה היא נבלה. [הלכות שחיטה סי' י"א אות ו'].

ועיין באור שמח פ"ד מהלכות שחיטה הי"ג שציין לספר האשכול, ונראה מדבריו שהרמב"ם סבר כהאשכול.

90. כתב רש"י, שמשום טומאת נבלה אין הפרה מטמאת אם לא נגע בה כשעסק בשריפתה, ואילו היתה הפרה כשרה, היה העוסק בה טמא אף כשלא נגע בה.

והרשב"א כתב, שאף אם נגע בה, יש הבדל בין טומאת פרה לטומאת נבלה, שהנבלה לא מטמאת את הבגדים במגע אלא במשא.

91. פירשנו את הגמרא על פי רש"י שמפרש "אירע פסול בשחיטה" שהשחיטה עצמה היתה פסולה ונתנבלה הפרה, ועל זה אמר רבא, שאם היה פסול בשחיטה — אין כאן התחלת שחיטה.

ורבינו תם מפרש, "אירע פסול בשחיטה" שנתעסק בה במלאכה אחרת, ובכל זאת אומר רבא, שאם היה פסול באמצע השחיטה ולא נעשתה כדין פרה אדומה, מתברר שאינה מטמאה מתחילתה, ואין זה דומה למקרה שנעשה פסול בעבודה אחרת, שהעוסקים בה בעבודה קודמת — נטמאים. [תוס' ד"ה אירע].

והצל"ח כתב, שרש"י מפרש "אירע פסול בשחיטה" שנתנבלה הבהמה, אמנם רבי זירא לא

ממשנה זו, לא קשה לי ממנה על רבי יוחנן אלא **הא קשיא לי: למאן דאמר: אינה לשחיטה אלא בסוף, לפלוג** [יחלק התנא] ברישא של המשנה העוסקת **בהכשרא דפרה,** ואומרת שכל העסוקים בפרה מטמאים בגדים, ויאמר: שהמתחיל בשחיטה לא מטמא בגדים, **וכגון דשחטוה בתרי גברי** [בשני אנשים], **דגברא קמא לא מטמאה וגברא בתרא מטמאה!**

אמר רב יוסף לרבא: **תרי גברי בחד זיבחא קאמרת?!** [אתה רוצה לומר שהמשנה תדבר בשני אנשים ששחטו זבח אחד?!] **בר מיניה דההוא** [הוצא מדעתך אפשרות זו] לפי שאין לעשות כך, ולא שכיח הדבר שיעשו שלא כדין[92].

דתנינא: "תזבח" מלמד **שלא יהו שנים שוחטין זבח אחד. "תזבחהו"** מלמד **שלא יהא אחד שוחט שני זבחים.**

ואמר רב כהנא: תזבחהו כתיב[93].

מברייתא זו למד רב יוסף שאין לשחוט פרה אדומה על ידי שני אנשים שכן דין עשייתה של פרה הוא כדין קרבן, ורב יוסף הבין שאין הבדל בין שני אנשים ששוחטים ביחד לשני אנשים ששוחטים אחד אחרי השני.

אמר ליה אביי לרב יוסף: בכל זאת קושית רבא היא קושיא, שכן **לאו איתמר עלה** [האם לא אמרו על הברייתא הזו]: **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: זו** הברייתא היא **דברי רבי אלעזר ברבי שמעון סתימתאה**[94] ל-א [שהרבה משניות וברייתות סתמו דבריהם לפי דעתו], **אבל חכמים אומרים: שנים שוחטים זבח אחד?** ומכיון שכך אין לתרץ את המשנה במסכת פרה לפי דעת יחיד[95].

עוד אמר אביי: **ולרבי אלעזר ברבי שמעון נמי, לפלוג** [גם אפשר לחלק] ולומר שתחילת השחיטה לא מטמאה באופן שלא עברו על ההלכה, **ובכגון דשחט חד גברא בשני סודרים** שבאמצע השחיטה בא חבירו ונטל סודרו מראשו ועטפו בסודר אחר **דסודר קמא לא מטמא וסודר בתרא מטמא!**

ומתרץ אביי קושית רבא: **אלא** הסיבה

הקשה ממה שמפורש במשנה שאם נתנבלה הפרה אינה מטמאת לפני שנתנבלה, כי ידע רבי זירא שאליבא דרבי יוחנן אם נעשה קלקול בעצם השחיטה — אין כאן התחלת שחיטה. אלא רבי זירא הקשה מכך שהמשנה לא מחלקת באירע פסול מלאכה בשחיטה בין קודם הפסול לבין אחר הפסול כמו שחלקה באירע פסול בהזאה, ועל זה השיב רבא, שאף אם היה פסול בעבודת הפרה — אין הפרה מטמאת את העוסקים באותה עבודה אף לפני הפסול.

92. כך פירשו **התוספות,** כי מוכח מהגמרא ששנים ששחטו קרבן — אין הוא נפסל בכך. [תוס' ד"ה תרי].

93. בארנו לעיל כ"ט א.

94. היתה מסורת ביד רבי יוחנן שברייתא זו שנאה רבי אלעזר ברבי שמעון. [רש"י]

95. הקשה **הלב אריה:** הרי אביי בא להצדיק את קושית רבא, ובאמת הקושיא אינה קושיא, כי אפשר לומר שהמשנה במסכת פרה הולכת כרבי אלעזר ברבי שמעון כמו שיש משניות וברייתות אחרות שסתמו כמותו, ולכן לא רצתה המשנה לדבר על מציאות זו ששנים שחטו! ותירץ,

שהתנא לא חילק בין תחילת השחיטה לסופה הוא משום ד**כפסולא דפרה קא מיירי** ובא להורות שהפרה מטמאה רק כל זמן שהיא כשרה, אבל כשנעשית **בהכשרה לא קא מיירי** ולא בא להורות ממתי מתחילה העבודה שמטמאה שהיא מסוף השחיטה לדעת ריש לקיש.

עתה הגמרא מביאה קושיא על ריש לקיש ממשנה במסכת פסחים והסוגיא שנאמרה עליה. נבאר כמה מיסודות הסוגיא.

א. השוחט קרבן פסח כשיש חמץ ברשותו — עובר בלא תעשה שנאמר "לא תשחט על חמץ דם זבחי" [שמות ל"ד כ"ה].

ב. לדעת רבי שמעון — כל שבעת ימי הפסח נוהג לאו זה בשאר קרבנות שאדם שוחט ולא בקרבן פסח, מפני שקרבן פסח הוא פסול כשמקריבים אותו שלא בזמנו בארבעה עשר, וכל השוחט קרבן פסול אינו עובר בלאו.

ג. ישנה הלכה שקרבן פסח שלא הוקרב בזמנו מאיזו סיבה, כגון שנאבד בארבעה עשר ואחר כך נמצא — דינו ליקרב כקרבן שלמים. ישנו דיון בגמרא האם הוא נעשה לקרבן שלמים מאליו, או שהוא נעשה לשלמים על ידי עקירה שיקריבו אותו לשם שלמים.

מתיב רב אידי בר אבין: כתוב במשנה: והשוחט פסח **במועד** על חמץ, אם שחטו **לשמו** — **פטור** ממלקות, לפי שהקרבן פסול, ואם שחטו **שלא לשמו** אלא לשם שלמים — **חייב** כי דינו ליקרב כשלמים.

והוינן בה: טעמא [דוקא] המשנה מחייבת באופן **דשחטו שלא לשמו, הא** אם שחטו **סתמא** ולא חשב לשם קרבן מסוים — **פטור,** שאילו היה חייב — היתה המשנה משמיעה זאת שאפילו בסתמא הוא חייב(96), **ואמאי פטור,** והרי **פסח בשאר ימות השנה שלמים הוא?**

ואמרינן: **שמע מינה: פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה** ואינו נעשה לשלמים ממילא, ואם שחטו בסתם לא עקר ממנו שם פסח, והוא קרבן פסח שקרב שלא בזמנו ופסול.

ואמר רבי חייא בר גמדא: נזרקה דחית ראיה זו **מפי חבורה** של אמוראים **ואמרו:** לעולם, קרבן פסח שבעליו יצאו ידי חובת הקרבת פסח — אינו צריך עקירה ונעשה לשלמים ממילא, והוא כשר אף כששחטו אותו בסתם, **והכא במאי עסקינן** בפסח שאפשר להקריבו כקרבן פסח **כגון שהיו בעלים טמאי מתים** בארבעה עשר בניסן **דנדחין לפסח שני,** דקרבן זה **סתמא לשמו קאי** כיון שהוא יכול להקרב כקרבן פסח, **והאי הוא דבעי עקירה, הא אחר לא בעי עקירה.**

שקושית רבא היא מאחר שיש חולקים על רבי אלעזר ברבי שמעון, ולדעתם שכיח הדבר ששנים ישחטו את הפרה, ולא היתה המשנה נמנעת מלדבר על מקרה זה כי אף לרבי אלעזר ברבי שמעון הפרה כשרה, ואין המשנה סותמת דלא כרבי אלעזר ברבי שמעון.

96. **התוספות** מקשים: איך אפשר לדייק מהסיפא, הרי מהרישא יש לדייק הפוך ולומר שדוקא בשחטו לשמו הוא פטור אבל בשחטו

ומקשינן אדריש לקיש: **אי אמרת בשלמא, ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף** ויכול לחול שם פסול על תחילת השחיטה, הרי שקרבן זה **איפסיל ליה מתחילת שחיטה** שאז עדיין עמד לקרבן פסח, וללא עקירה הוא פסח שנשחט שלא בזמנו. **אלא אי אמרת: אינה לשחיטה אלא בסוף, כיון דשחט ביה פורתא** [כאשר הוא שחט קצת] באופן שאם יפסיק את השחיטה — תטרף הבהמה, כבר **אידחי ליה** הקרבן **מפסח** שני, ואז הוא נעשה שלמים ממילא לפי מה שאמרו החבורה, **ואידך** [המשך השחיטה] **כי קא שחיט — שלמים קא שחיט,** ובסוף השחיטה אין כל פסול!

אמר ליה אביי: אין זו קושיא, כי באמת הקרבן נשאר קרבן פסח גם בסוף השחיטה מאחר שלא נעקר ממנו שם פסח במפורש, ואף שאינו ראוי יותר להקרבה מכל מקום **נהי דאידחי ליה מהקרבת פסח** שני, **מדמי פסח מי אידחי?!** הרי אפשר לפדות אותו[97] ולהשתמש בדמים[98] לקרבן פסח שני, וכיון שכך עדיין סתמו לפסח הוא עומד ולא לשלמים, והוא קרבן פסח שהקריבוהו שלא בזמנו.

מוסיף אביי: **וכי תימא** [ואם תאמר] שאי אפשר לפדות את הקרבן אחרי שהתחילו לשוחטו מפני שקדשים לא נפדים בלי העמדה והערכה, שנאמר "והעמיד את הבהמה לפני הכהן והעריך הכהן אותה" [ויקרא כ"ז יא־יב] וקרבן זה ש**בעי העמדה והערכה** אם היו רוצים לפדותו — לא יכול לעמוד על רגליו אחרי שחיטה.

אומר אביי: אין הדבר כן **והתנן** שאפשר לקיים דין העמדה והערכה אחרי השחיטה, שכן כתוב: **שחט בה** בבהמה **שנים או רוב**

סתמא — חייב!

לכן גורסים **התוספות** בגמרא כך: והוינן בה: לשמו אמאי פטור? פסח בשאר ימות השנה שלמים הוא!

ומפרשים **התוספות**: כיון שהפסח נהפך לשלמים, נמצא שהקריב שלמים לשם פסח, ובשלמים מחשבת שלא לשמה אינה פוסלת, וכיון שהקרבן כשר מדוע הוא פטור!

97. כתב רש"י: "ראוי הוא לימכר קודם גמר שחיטה ולצאת לחולין, שאין לך מום קבוע גדול מזה" כוונת רש"י, שאילו היה בו רק פסול זה דפסח שנשחט שלא בזמנו — לא היה אפשר לפדותו, כי רק קרבן שנפל בו מום אפשר לפדותו, אלא שיש בו מום שתחילת השחיטה היא מום.

יש מחלוקת ראשונים אם קדשים שאדם הטיל בהם מום, ולא נפל המום מעצמו, אסורים מדאורייתא או מדרבנן.

לדעת **ההתוספות**, אין בהם איסור דאורייתא, אלא איסור דרבנן משום קנס. [תוס' בכורות ל"ד א ד"ה מי].

והרמב"ם פסק, שהאוכל קדשים שהטילו בם מום לוקה משום לאו דלא תאכל כל תועבה.

וכתב הנצי"ב, שלפי הרמב"ם אין לפרש שהשחיטה עצמה היא המום שבגללו אפשר לפדות, כיון שהמום נעשה בידי אדם ואי אפשר להתיר איסור דאורייתא, אלא שכוונת הגמרא שכאשר התחיל לשחוט עדיין לא נדחה קרבן מפסח, כי אפשר שיפול בו מום מעצמו, ואז יהיה אפשר לפדותו. [העמק שאלה שאילתא ו' אות ה'].

98. כתבו **התוספות**, שהאפשרות לפדות מותנית

שנים, ועדיין היא מפרכסת, הרי היא כחיה לכל דבריה ואפשר להעמיד אותה[99].

הגמרא עוברת לסוגיא אחרת בדיני שחיטה[100].

אמר רב יהודה אמר רב: השוחט בשנים ושלשה מקומות, שהתחיל לשחוט במקום אחד ולא שחט שם את רוב הסימנים, והלך ושחט במקום אחר הכשר לשחיטה באורכם של הסימנים, ושם שחט את רוב הסימנים[101], הדין הוא **ששחיטתו כשרה** אם לא שהה באמצע[102].

הוסיף רב יהודה: **כי אמריתה קמיה דשמואל** [כשאמרתי את דברי רב לשמואל] חלק עליו **ואמר לי** ששחיטה זו — פסולה, כי **בעינן שחיטה מפורעת** [שחיטה מגולה] וניכרת. וכאשר השוחט שוחט בכמה מקומות החתך לא נראה בבירור לעין הרואה[103], **וליכא** בזה שחיטה ניכרת.

ואף רבי שמעון בן לקיש סבר: בעינן שחיטה מפורעת. דאמר רבי שמעון בן לקיש: מנין לשחיטה שהיא מפורעת? שנאמר "חץ שחוט לשונם מרמה דבר" [ירמיה ט׳ ז׳] הרי שהשחיטה דומה למעשה של חץ שהוא פוגע במקום אחד בלבד.

בכך שתהיה הבהמה מותרת באכילה, על ידי זה שיוציאו אותה מחוץ לעזרה לפני סוף השחיטה, ואז לא יחול על הבהמה איסור חולין בעזרה לפי ריש לקיש דאמר אין שחיטה אלא לבסוף.

99. לדעת **התוספות**, אי אפשר לקיים דין העמדה והערכה אחר ששחט את שני הסימנים אלא בבהמה טמאה, אבל בהמה טהורה שהותרה לאכילה על ידי השחיטה נחשבת כמתה ואי אפשר לפדותה. כוונת הגמרא כאן שאפשר לפדות את הבהמה לפני גמר השחיטה, והגמרא מביאה ראיה לכך שלפעמים אפשר לפדות אפילו אחרי השחיטה כל זמן שהבהמה מפרכסת. [**תוספות** חולין פ״ד א ד״ה בעינן].

ויש ראשונים החולקים על התוספות. [עיין שם ברשב״א].

100. ברי״ף וברא״ש כתובה לפני גמרא זו חלק מהמשנה הבאה, סוגיא זו מתייחסת לדברי חלק זה של המשנה.

101. אם שחט בתחילה את רוב הסימנים, ואחר כך שחט במקום אחר מיעוט סימנים, אז השחיטה כשרה אף לחולקים על רב, מכיון שכאשר שחט את הרוב כבר הותרה הבהמה, ויותר לא נפסלת השחיטה. [רא״ש סי׳ ד׳ וכן משמע מתוס׳ ד״ה השוחט].

102. בהגהות שיטה מקובצת כתב: ״כגון שלא שהה שיעור שהיה בין חתיכה לשחיטה. כן מצאתי בגליון רש״י כתב יד ישן״.

ועיין ש״ך סי׳ כא ס״ק ג.

103. **תוספות** מסבירים בדעת רש״י, שבכל שחיטה מתרחב החתך מצדי הסכין מכאן ומכאן והשחיטה נראית, אבל כשיש כמה חתכים לא מתרחב מקום החתך.

פירוש אחר בכל הסוגיא מביאים **התוספות** בשם השאילתות. רב ושמואל לא נחלקו באופן שהחתכים מקבילים בעובי הסימנים כמו שזה לדעת רש״י, באופן זה אם יש רוב באחד החתכים — השחיטה כשרה לדברי הכל, ואם אין רוב באחד מהם — השחיטה פסולה לדברי הכל. רב ושמואל נחלקו באופן שהשוחט שחט מיעוט מצד הצואר ומיעוט מצד העורף, או מיעוט מצד ימין ומיעוט מצד שמאל, לדעת רב

מתיב רבי אלעזר מהמשנה על שמואל וריש לקיש: **שנים אוחזין בסכין ושוחטין** בהמה אחת, **אפילו** אם **אחד** שחט **מלמעלה ואחד** שחט **מלמטה** — **שחיטתו כשרה.** משמע מהמשנה שהשנים שוחטים בשתי סכינים, ואחד שחט לצד הראש למעלה ואחד שחט לצד החזה למטה.

ומקשה רבי אלעזר: **אמאי** שחיטתו כשרה לפי שמואל וריש לקיש, **והא ליכא שחיטה מפורעת!**(104)

אמר ליה רבי ירמיה: לדעת שמואל **משנתנו** מדברת **בסכין אחד** והשחיטה מפורעת, **ושני בני אדם** אוחזים בו ושחטים, ופירוש הכתוב במשנה "אחד למעלה ואחד למטה" הוא שאחד מחזיק את הסכין קרוב לראש הבהמה ואחד מחזיקו קרוב לחזה והשחיטה היא באלכסון(105).

אמר ליה רבי אבא לרבי ירמיה: **אי הכי** שכך הוא פירוש המשנה, **היינו דתני עלה** [מה שכתוב בברייתא בהסבר המשנה]: **אין חוששין שמא יטרפו** שני השוחטים **זה על זה.**

אי אמרת בשלמא שהמשנה עוסקת **בשתי סכינים ושני בני אדם** שוחטים בהם, **שפיר** [מובנים דברי הברייתא] וכוונתה: **מהו דתימא, ליחוש דלמא סמכי אהדדי, והאי לא אתי למעבד רובא והאי לא אתי למעבד רובא**(106) [היה מקום לומר שיש לחשוש

המיעוטים מצטרפים לרוב ואפילו אם הם לא מכוונים אחד כנגד השני אלא אחד קרוב לראש ואחד קרוב לחזה, ולדעת שמואל אין הם מצטרפים. [תוס' ד"ה השוחט].

ועיין בספר שיחת חולין ציור ב 22 וציור ב 23.

104. בהערה הקודמת הבאנו את מחלוקת רש"י והשאילתות ביסוד הבנת הסוגיא.

לפי רש"י, קושית רבי אלעזר מובנת שאפילו אם כל אחד משני השוחטים שחט את רוב הסימנים, השחיטה פסולה לשמואל וריש לקיש, כיון שבשעה שהאחד גמר את השחיטה כבר שחט השני את המיעוט, ואין השחיטה מפורעת.

אמנם לדעת השאילתות, אם אחד מהם שחט את רוב הסימנים — השחיטה כשרה אף לשמואל וריש לקיש, ולדעתם המיעוטים לא מצטרפים, ואם כן אפשר לומר שהמשנה מדברת כשאחד מהשוחטים שחט את הרוב, ולא קשה ממנה על שמואל וריש לקיש!

וכתבו תוספות, שהקושיא היא מפני שמשמע מהמשנה שהשחיטה כשרה על ידי צירוף מעשי שני השוחטים. [תוספות ד"ה מתיב].

105. כך מפרש רש"י.

והרמב"ם כתב: "שנים שאחזו בסכין, אפילו אחד מצד זה ושני מצד אחר כנגדו ושחטו — שחיטתן כשרה" [פ"ב מהלכות שחיטה ה"י].

ונראה מדבריו, שאין הוא מפרש "אחד למעלה ואחד למטה" כמו שמפרש רש"י, אלא הרמב"ם מפרש שאחד אוחז בקתא והשני אוחז בראש הסכין [רש"ש].

106. כך היא גירסתנו בגמרא. משמע מגירסא זו, שצריך אחד מהשוחטים לשחוט רוב אליבא דרב, כדעת רש"י, ולא כדעת השאילתות שהבאנו בהערה 103, שלדעתו אליבא דרב שתי השחיטות מצטרפות לרוב.

והתוספות גורסים: "דלמא סמכי אהדדי ולא עבדי רובא".

וכתבו **תוספות**, שלפי רש"י יש לפרש שהחשש הוא שכל אחד מהם לא ישחוט רוב,

שכל אחד לא ישחוט את רוב הסימנים כי יסמוך על חבירו שישחוט כדין], והשוחט שלא שוחט את רוב הסימנים לא ממית את הבהמה אלא עושה אותה לטריפה, **קא משמע לן, דאין חוששין** לכך(107).

אלא אי אמרת שהמשנה מדברת **בסכין אחת ושני בני אדם** השוחטים בה, קשה **האי** לישנא "**אין חוששים שמא יטרפו זה על זה**", הרי אין מקום לחשוש שלא ישחטו את רוב שני הסימנים, וכל מה שהיה מקום לחשוש הוא שמתוך ששנים דוחקים סכין על הצואר הם יתיזו את הראש בבת אחת, ואם כן **שמא ידרוסו זה על זה, מיבעי ליה** לתנא של הברייתא להגיד.

אמר ליה רבי אבין: באמת תני בברייתא: **אין חוששין שמא ידרוסו זה על זה.**

ל-ב **מתיב רב אבין** מברייתא על שמואל: **שחט את הוושט למטה, ואת הקנה למעלה** ממקום שחיטת הוושט. **או** ששחט **את הוושט למעלה, ואת הקנה למטה** ממנו, **שחיטתו כשרה.**

ולכאורה מדובר שעשה שני חתכים, בשני מקומות, אחד למעלה לצד הראש, ואחד למטה לצד החזה.

ומקשה רב אבין: **אמאי** השחיטה כשרה? **והא ליכא שחיטה מפורעת!**

הוא מותיב לה, והוא מפרק לה: לא מדובר בשני חתכים בשני מקומות, אלא **בשחיטה העשויה כקולמוס,** דהיינו שהתחיל לשחוט את הקנה למעלה, ושיפע וכיוון את הסכין כלפי מטה, ובמקום שנגמרה שחיטת הקנה שם התחילה שחיטת הוושט, וכיוצא בזה מדובר בשוחט מלמטה למעלה.

ומייתינן עובדא: **ההוא תורא דאישחט בשנים ושלשה מקומות. על רב יצחק בר שמואל בר מרתא שקל משופרי שופרי** [לקח מבשרו חלק טוב ביותר].

אמר ליה רבי זירא: במעשה זה **למדתנו רבינו שמשנתנו** מדברת **בשני סכינין**(108) **ושני בני אדם,** ובכל זאת היא מכשירה את

ולפי השאילתות החשש הוא שבין שניהם לא יעשו רוב. [תוס' ד"ה דלמא].

107. יש לעיין, מה כל החשש, הרי אפילו אם לא ישחטו את הרוב יוודע הדבר, שהרי צריך לבדוק את הסימנים כמו שאמרו בפרק ראשון ט' א "אמר רב יהודה אמר שמואל: הטבח צריך שיבדוק בסימנים לאחר שחיטה"!

כתב הנצי"ב, שלדעת בה"ג אין צריך לבדוק אם נשחטו רוב הסימנים, אלא צריך לבדוק רק אם הסימנים לא היו עקורים, ומכיון שלא רגילים בכל שחיטה לבדוק אם נשחטו רוב הסימנים, היה מקום לחשש שלא ישחטו רוב ולא יבדקו את הדבר. אמנם לדעת רוב הראשונים צריך לבדוק אם נשחטו רוב הסימנים, ולדעתם צריך לפרש, שהברייתא אומרת שאין לחוש בשחיטה שלא תהיה כראוי ויהיה בה משום "בל תשחית", אבל לחשש איסור אכילה לא היה מקום לחשוש. [שאילתא קכ"ד אות י"ד].

108. **תוספות** מביאים גירסא אחרת, "למדתנו רבינו משנתנו בסכין אחד ושני בני אדם"! לפי גירסא זו, הקשה רבי זירא על רב יצחק בר שמואל איך הוא אוכל, הלוא הוא בעצמו פירש את המשנה כשמואל וריש לקיש! ומכל מקום רב יצחק בר שמואל לא חש לדברי רבי זירא

השחיטה כדעת רב, ודלא כשמואל וריש לקיש שהצריכו שחיטה מפורעת, ולדעתם יש לפרש את המשנה שהיא מדברת בסכין אחת.

אמר רב יהודה אמר רב שני דברים בדין חלדה: (109)

א. שוחט **שהחליד את הסכין** והכניסו **בין סימן לסימן ופסקו** לסימן התחתון כהלכתו, ואחר כך הוציא את הסכין ושחט את הסימן העליון כדרך שחיטה, השחיטה **פסולה,** מפני ששחיטה צריכה להיות מגולה, וכשזה שחט את הוושט היה הסכין מכוסה על ידי הקנה.

ב. אם תחב את הסכין **תחת העור** ושחט את הסימנים כשהסכין מכוסה על ידי העור — **כשרה** השחיטה, מפני שהעור איננו בכלל מצות השחיטה, ורק כשדבר שהוא בכלל השחיטה מכסה את הסכין, הרי זה בכלל חלדה.

ומקשינן: **מאי קא משמע לן** רב בדינו הראשון, הלוא פסול חלדה **תנינא** במשנתנו לקמן בפרק זה!

שנינו במשנה: שחט את הוושט ופסק את הגרגרת... **או שהחליד את הסכין תחת** הסימן **השני ופסקו,** וסימן אחד שחט כדין, **רבי ישבב אומר:** בהמה זו היא **נבלה** מאחר שלא נשחטו שני סימנים שלה כהלכה. **רבי עקיבא אומר:** אין זו נבלה אלא **טרפה** ואינה מטמאה כנבילה.

ומתרצינן: **אי ממתניתין** בלא דברי רב, **הוה אמינא, הני מילי** שהחלדה פסולה דוקא באופן ששחט **מלמטה למעלה** דהיינו ששחט מכיוון העורף לצואר, **דלא קעביד כדרך שחיטה** שהיא מהצואר לעורף, **אבל** במקרה של רב שהוא שוחט את הסימנים **מלמעלה למטה, דקעביד כדרך שחיטה, אימא שפיר דמי** שאין זו חלדה. **קא משמע לן** רב שענין החלדה הוא שהסכין מכוסה, ואין ענין החלדה ששוחט מלמטה למעלה (110).

הדין השני שאמר רב הוא שאם החליד את הסכין **תחת העור** — **כשרה.** הגמרא מביאה מסורת אחרת בשם רב.

בי רב אמרי בשם רב: **תחת העור** — **איני יודע** אם זו חלדה מכיון שהסכין מכוסה, או שאין זו חלדה מפני שאין הסכין מכוסה בדבר שהשחיטה תלויה בו.

איבעיא להו: לבי רב, דאמרי תחת העור, איני יודע: השוחט **תחת מטלית** הכרוכה

וחזר בו ממה שהיה מפרש כשמואל וריש לקיש. [תוס׳ ד״ה למדתנו].

109. הגמרא הביאה לכאן את ענין החלדה, מפני שבסוגיא הקודמת נחלקו רב ושמואל בענין שחיטה שאינה מפורעת, ולדעת רב השחיטה כשרה אף על פי שבית השחיטה לא מתרחב, ומביאה הגמרא שרב עצמו פוסל את השחיטה כאשר הסכין מכוסה לגמרי. [**תוספות** ד״ה החליד].

110. במשנה בדף יט ב כתוב שהשוחט מהעורף — שחיטתו פסולה.

ובגמרא שם אמרו, שמדובר כשלא החזיר את הסימנים אחורי העורף. [עי״ש ברש״י ד״ה שחיטתו פסולה].

מבואר מזה, שאליבא דאמת אין פסול בעצם השחיטה כששוחטים מלמטה למעלה, ודברי

לבהמה סביב צוארה,(111) **מהו?**

וכן השוחט והסכין מכוסה **תחת צמר מסובך** של הבהמה, **מהו?**(112) האם יש להסתפק ולומר שגם זו חלדה כמו כששוחט תחת העור של הבהמה, או שבזה אין להסתפק ובודאי שאין זו חלדה מכיון שהסכין לא מוסתרת על ידי גוף הבהמה.

ומסקינן: **תיקו,** ויש להחמיר מספק(113).

בעי רב פפא: שחט את רוב שני הסימנים כהלכה(114) ואחר כך **החליד במיעוט סימנים, מהו?** האם נאמר שלאחר ששחט

הגמרא כאן מתפרשים שלולא דברי רב היינו אומרים שענין החלדה הוא ששוחט מלמטה למעלה, ורב מלמדנו שאין הדבר כן ואין פסול בכך, אלא פסול החלדה הוא שהסכין מכוסה על ידי הסימנים.

111. לדעת רוב הראשונים, הגמרא מסתפקת רק במטלית הכרוכה על הבהמה וקשורה תמיד בצואר הבהמה, אבל אם נפלה טליתו וכסתה את הסכין, בודאי שאין השחיטה פסולה בכך. [רמב"ן רשב"א רא"ש].

והרמב"ם החמיר בדבר. [פ"ג מהלכות שחיטה ה"י] והשו"ע פסק שיש לחוש לכתחילה לדעת הרמב"ם [יו"ד סימן כ"ב ס' ח'].

112. לפי גירסת הרא"ש, בעית השחיטה תחת צמר מסובך נשאלה לפני בעית השחיטה תחת מטלית.

ופירש הרא"ש, שהבעיה דתחת מטלית היא באם תמצא לומר שתחת צמר מסובך השחיטה פסולה, יש להסתפק שמא תחת מטלית השחיטה כשרה, לפי שהצמר מחובר לבהמה והמטלית אינה מחוברת. [רא"ש סימן ה'].

והמדעני יום טוב פירש גם לפי גירסתנו, שבעית צמר מסובך נשאלה באם תמצא לומר שתחת מטלית השחיטה פסולה, כי יש מקום להכשיר יותר בצמר מסובך, לפי שהמטלית היא קבועה וצמר מסובך עשוי להיות בלתי מסובך. [שם אות ת'].

113. כך כתב רש"י, דכל תיקו דאיסורא לחומרא. וכן פסק הרמב"ם בכל הבעיות שהם ספק נבלה. [פ"ג מהלכות שחיטה ה"י].

והלחם משנה הקשה על פסק הרמב"ם בשוחט תחת מטלית שזה ספק נבילה, הלוא זה ספק ספקא, יש ספק אם המטלית נחשבת כעור, ובעור עצמו יש ספק אם השוחט תחתיו נחשב למחליד!

והרע"א כתב, שאין זה ספק ספקא אלא ספק אחד אם יש במטלית משום חלדה, וזה שיש לנו ספק אולי אף בעור אין חלדה, אין זה מחזק את צד הספק שאין במטלית משום חלדה.

114. בארנו את הגמרא לפי שיטת רש"י.

הרבה ראשונים חולקים על רש"י, וסוברים שאחרי ששחט שני סימנים וגמר לשחוט כהלכה — אין השחיטה נפסלת יותר. נביא את פירושיהם לבעית רב פפא בהערה הבאה.

יש לדון בכמה שאלות בשיטת רש"י.

א. האם בעית רב פפא היא בכל הלכות שחיטה?

לקמן בדף ל"ב ע"א יש בגמרא, "בעי רב הונא בריה דרב נתן. שהה במיעוט סימנים מהו? תיקו". רש"י מפרש בעיה זו כמו שפירש את בעית רב פפא.

במשנה לעיל י"ח ע"א נחלקו תנאים בשוחט את רוב הסימן ואחר כך הגרים במיעוטו.

וכתב רש"י, שרב פפא הסתפק האם הלכה כהמחמירים.

לדעת רש"י, ספיקו של רב פפא הוא בכל

רוב סימנים כבר התיר את הבהמה, ולא איכפת לנו במה שעשה לאחר מכן, או נאמר, שאף על פי שבאמת השחיטה כשרה ברוב סימנים, מכל מקום, גם המיעוט נחשב לחלק מהשחיטה, ואם עשאו שלא כהלכה, השחיטה נפסלת[115].

ומסקינן: **תיקו**, ויש להחמיר בדבר.

הלכות שחיטה.

ריב"ם הקשה על רש"י, שבסוגיא בדף י"ח נפסקה הלכה כרבי יוסי ברבי יהודה ללא חולק, ואיך הסתפק רב פפא בדבר הזה! [רא"ש פ"ק סימן כ"ד].

הריב"ם מפרש כרש"י את הספק של רב פפא, ולדעתו יש לחלק בין שהיה וחלדה שהם במקום השחיטה, ובהם נסתפקו האמוראים, לבין הגרמה שהיא במקום שאינו ראוי לשחיטה, ולפיכך אינה פוסלת אחרי ששחט את רוב שני הסימנים. שהרי זה כחותך את רגלה של הבהמה. [**תוספות** ד"ה החליד].

ב. האם פסול שחיטה במיעוט בתרא הוא מדאורייתא או מדרבנן?

הרמב"ן מביא בשם הראב"ד שמפרש כרש"י וסובר שהפסול הוא מדרבנן.

המהרש"ל סובר שלדעת רש"י הספק הוא שמא יש פסול מדרבנן. [יש"ש סימן ט'].

לדעת התבואת שור, הראב"ד סובר שהספק הוא ספק דרבנן, ולכן פסק הראב"ד בספק זה לקולא, [השגות הראב"ד פ"ג ה"ד] אמנם רש"י — שפסק לחומרא — סובר שהספק הוא ספק דאורייתא. [תבואת שור סי כ"ג ס"ק ט'].

ג. מהי שיטת רש"י?

האחרונים מבינים בדעת רש"י, שהבהמה מותרת כשהשוחט שוחט את רוב הסימנים, וכשהוא שוחט את מיעוטם בפסלות — נאסרת הבהמה למפרע.

התבואות שור מביא גמרא במסכת זבחים [כ"ט ע"א] שאומרת, שיכול להיות שדבר שהותר יחזור ויאסר, כמו שמצינו בזבה שהיא מותרת בתחילת היום השביעי מדין מקצת היום ככולו, ואם היא רואה דם אחר כך — נאסרת למפרע. וכן בעיננו שאנו דנים את רובו ככולו, אם נעשה במיעוט פסול — נפסלה השחיטה למפרע. [תבואות שור סימן כ"ג ס"ק ט'].

בספר שב שמעתתא כתב, שאם יש ספקות בפסול במיעוט בתרא, הבהמה היא בחזקת היתר מפני שלפני שנולד הספק כבר הותרה הבהמה, ואעפ"י שאם נפסלה השחיטה — היא פסולה למפרע, בכל זאת יש לחזקה כח במקום הזה, והביא ראיה לזה מגמרא. [שמעתא א' פרק כ"ב].

אמנם, הנצי"ב נשאל על מקרה שנשחטו רוב סימנים בהכשר וחתכו את רגלה של הבהמה, ואחרי שהיה המשיכו את השחיטה, מה דין הרגל?

והשיב הנצי"ב, שהרגל אסורה לפי שכל זמן שהשוחט עוסק בשחיטה לא נגמרה השחיטה ולא הותרה הבהמה [משיב דבר ח"ב סימן י"ד].

ובספר **חלקת יואב** האריך בזה ודעתו כדעת הנצי"ב [יו"ד סימן ה'].

ד. מהי ההלכה?

הרא"ש כתב, שיש להחמיר כדעת רש"י, וכן נוהגים באשכנז ובצרפת. [רא"ש סימן ו'].

השו"ע פסק, שראוי לחוש לדעת רש"י לכתחילה. והרמ"א כתב, שהמנהג להחמיר. [יו"ד סימן כ"ד סימן י'] והמהרש"ל כתב שהמנהג הוא לנקוט לדינא כדעת רש"י [יש"ש סימן ט'].

115. **תוספות** והרא"ש מביאים פירושים אחרים בבעית רב פפא.

מתניתין:

השוחט שני ראשין של בהמות **כאחד** — **שחיטתו כשרה** אפילו בקדשים. אבל בקדשים אין לעשות כן לכתחילה, ובחולין מותר לעשות כן לכתחילה(116).

שנים אוחזין(117) **בסכין ושוחטים** בהמה אחת, **אפילו אחד** שוחט עם סכינו **למעלה** בצואר הבהמה סמוך לראשה, **ואחד** שוחט עם סכינו **למטה** סמוך לחזה — **שחיטתו כשרה**(118).

המשנה באה ללמד דיני דרסה.

הדוחק את הסכין בכח בצואר הבהמה **והתיז**

פירוש רבינו תם

הבעיה היא בהחליד במיעוט הראשון של הווושט, דהיינו שתחב את הסכין תחת המיעוט ושחטו בחלדה, ואח"כ שחט את הרוב כהלכה.

השאלה היא רק בווושט, אבל בקנה בודאי שאין החלדה פוסלת במיעוט קמא דלא גרע מקנה פגום שאפשר לשוחטו.

השאלה היא, האם תחילת שחיטת הסימן שנעשית בחלדה מטריפה, או שכל פסול החלדה הוא רק בסוף הסימן, שאז מנבלים את הבהמה כשלא שוחטים כהלכה, ואילו בתחילת השחיטה רק מטריפים אותה.

לפי פירוש זה בעית רב פפא היא גם בשהייה במיעוט קמא, ולקמן בדף לב ע"א נשאלה אותה שאלה לענין שהייה.

נחלקו המהרש"ל והמהרש"א בהבנת **התוספות**. לדעת המהרש"ל, הספק הוא בדין תורה, אבל מדרבנן בודאי שהלכות שחיטה קיימות אף במיעוט קמא. לדעת המהרש"א הבעיה היא שמא יש להכשיר אף מדרבנן.

פירוש רבינו אושעיא

הבעיה היא בשחט את רוב הסימן הראשון כהלכה, ולא שחט את המיעוט, ואחר כך החליד את הסכין תחת מיעוט הסימן השחוט, ושחט את הסימן השני.

השאלה היא רק בבהמה, אבל בעוף שהוא כשר בסימן אחד, בודאי שאין לפסול בשחיטת סימן שני בחלדה אחרי שכבר הוכשר.

הרמב"ן במלחמות נקט, שהשאלה היא רק לפי רב יהודה אמר רב הסובר שאין חלדה תחת העור לפי שאינו בתורת שחיטה, ויש להסתפק האם יש חלדה תחת מיעוט סימן מפני שהוא בתורת שחיטה, או שאין כאן חלדה לפי שהמיעוט חשוב כשחוט. וכתב הרמב"ן, שהרי"ף השמיט את בעית רב פפא מפני שפוסקים לחומרא אף בחלדה תחת העור, וממילא אין מקום לשאלת רב פפא.

תוספות והרא"ש אומרים, שאף אם פוסלים חלדה תחת העור, אפשר לחלק ולומר שהעור הוא שלם, אבל תחת מיעוט סימן ראשון אין חלדה לפי שהוא נחשב כשחוט.

116. מלשון המשנה "שחיטתו כשרה" משמע שהשחיטה כשרה רק בדיעבד, ומשנה זו אמורה בשחיטת קדשים שבהם אין לעשות כן לכתחילה, שדורשים מ"תזבח שלא יהא שנים שוחטים זבח אחד, תזבחהו — שלא יהא אחד שוחט שני זבחים. [גמרא לעיל כ"ט ב].

117. לשון "שנים אוחזין" משמע שלכתחילה מותר לעשות כן, ומדובר כאן בחולין שלא כמו ברישא שמדובר בקדשים. [**תוספות** יום טוב]. ועיין רש"ש.

118. בגמרא לעיל [ל' ע"א] נחלקו אמוראים בפירוש המשנה, ואנו בארנו אותה לפי האמוראים המפרשים אותה בשני שוחטים השוחטים בשני סכינים. וההלכה כמותם. ויש

את הראש בבת אחת, הרי זו דרסה, והשחיטה **פסולה.**

היה שוחט במשיכת הסכין **והתיז**(119) **את הראש בבת אחת** דהיינו שלא הוליך והביא, אלא או שהוליך את הסכין על צואר הבהמה החוצה או שהביאה אליו, **אם יש באורך הסכין מלא צואר** של הנשחט(120) חוץ לצוארו(121), דהיינו שהיא ארוכה כשני צוארים(122) — השחיטה **כשרה,** ואין לחוש שמתוך מהירות השחיטה נעשתה גם דרסה, אבל אם לא היה בסכין שיעור זה — בודאי(123) דרס.

וכן אם **היה שוחט** שתי בהמות **והתיז** את **שני הראשין בבת אחת** בהולכה או בהבאה, **אם יש בסכין מלא צואר אחד** חוץ לשני הצוארים, שהסכין ארוכה כשלשה צוארים — שחיטתו **כשרה,** ואם לאו — אין שחיטתו כשרה(124).

במה דברים אמורים(125) שצריך שיהיה לסכין שיעור, **בזמן שהוליך ולא הביא או הביא ולא הוליך** את הסכין, **אבל אם הוליך והביא, אפילו** שחט בסכין **כל שהוא, אפילו** שחט **באיזמל**(126) — **כשרה**(127)**.**

אמוראים המפרשים את המשנה בשני שוחטים השוחטים בסכין אחד דוקא.

119. לדעת הרמב״ן, מדובר דוקא בחותך את כל הראש, אבל אם חתך רק את הסימנים — אין צריך שיהיה בסכין מלא צואר, שכן משמע מלשון ״התיז״ שחתך את הראש לגמרי. והרשב״א והר״ן חלקו עליו.

120. רמב״ם פ״ב מהלכות שחיטה ה״ט.

וכתב המגיד משנה, שאם שוחט שור צריך שיהיה בסכין כמלא צוארו, ואם שוחט עוף צריך שיהיה בסכין כמלא צוארו.

121. הגמרא דנה בפירוש ״מלא צואר״, האם הפירוש הוא שכל הסכין הוא רק מלא צואר, או ש״מלא צואר״ זה מחוץ לצואר. פרשנו את המשנה לפי מסקנת הגמרא וכפי שפירש רש״י במשנה.

122. כתבו **התוספות** והרא״ש, שאם הסכין ארוכה כשיעור שני צוארים — השחיטה כשרה אף אם לא הוליך את כל הסכין, כי העיקר הוא שהשוחט ישחט בריוח ולא ידרוס כדי שתגמר השחיטה לפני שיוליך את כל הסכין. [**תוספות** ד״ה חוץ ורא״ש סימן ז׳].

123. ז״ל הר״ן ״אבל כל שאינו ארוך כשיעור הזה, אין הסימנים נשחטים במשיכה זו בלא דרסה״.

124. כתב הרא״ש, שאם אין בסכין כמלא שלשה צוארים אלא שנים, אז רק אחת מהבהמות התנבלה, שאם הוליך את הסכין, הרי שהוליך שיעור שני צוארים על הבהמה הקרובה אליו, והיא כשרה כאילו לא היתה כאן בהמה אחרת, ואם הביא את הסכין, הרי שהביא שיעור שני צוארים על הבהמה הרחוקה ממנו. [רא״ש סימן ח׳] והר״ן פקפק בזה, וכתב שכיון ששחט את שניהם בבת אחת, אם דרס אחת מהם — דרס גם את השניה.

125. יש גאונים שאומרים, שהקטע הזה של המשנה מתייחס רק לעוף שצוארו דק ולא לבהמה. [רי״ף והגהות אשר״י] והרמב״ן חלק עליהם.

126. בגמרא נסתפקו בפירוש המשנה, האם דברי המשנה ״אפילו באיזמל״ הם פירוש לדברי המשנה ״אפילו כל שהוא״, או שיש במשנה שני חידושים נפרדים ו״אפילו כל שהוא״ לא מתייחס לאיזמל.

127. יש להבין את דין המשנה, הלוא אפילו

גמרא:

שנינו במשנתנו: התיז את הראש בבת אחת — פסולה.

והוינן: **מנא הני מילי**(128) שהשחיטה היא בדרך משיכה ולא בדרך דרסה?

אמר שמואל: יש ללמוד שלשון שחיטה הוא משיכה ממה **דאמר קרא: "חץ שחוט לשונם מרמה דבר"** [ירמיה ט׳ ז׳] הנביא ממשיל את לשון הרשעים המדברת מרמה ופוגעת בחבריהם מרחוק לחץ שהולך במשיכה, הרי שלשון "שחוט" פירושו משוך.

הגמרא מביאה ברייתא הדורשת מלשון שחיטה שדרסה פסולה כשמואל.

תנא דבי רבי ישמעאל: כתוב בתורה **"ושחט** את בן הבקר" [ויקרא א׳ ה׳] **אין "ושחט" אלא ומשך, וכן הוא אומר** בשלמה המלך שציפה את המגינים ב**"זהב שחוט"** [מלכים א׳ י׳ ט"ז־יז] וזה זהב רך שנוח להרקע ומושכים אותו. **ועוד** פסוק **אומר "חץ שחוט לשונם מרמה דבר".**

ומבררינן: **מאי "ואומר"**? מדוע לא הסתפק התנא בפסוק הראשון והוסיף "ואומר" והביא פסוק נוסף?

ומפרשינן דהכי קאמר תנא: **וכי תימא** [ואם תאמר], שאין ראיה מ**"זהב שחוט"** שלשון שחוט הוא משוך, כי יש לפרשו מלשון שהוא חוט, **שנטווה כחוט הוא** מרוב רכותו, **תא שמע** פסוק אחר שאין לפרשו אלא מלשון משיכה, שכתוב **"חץ שחוט לשונם".**

בדרך אגב, הגמרא מביאה מעשה שעוף נשחט על ידי חץ.

רבא הוה בדיק ליה גירא [רבא בדק חץ] **לרבי יונה בר תחליפא,** שהיה החץ מחודד כמו סכין, והיה רבא בודק אם אין בו פגימה, שכן הדין הוא שצריך לתת לחכם לבדוק את הסכין(129). **ושחט בה** רבי יונה **עופא בהדי דפרח** [כשהוא עף].

והוינן: איך הכשירו את העוף **והלוא** יש לחוש **דלמא** היה החץ מכוסה בעור העוף כששחט **ועביד חלדה?**

ואמרינן: יש דרך לדעת שלא היתה חלדה, **חזינן גידפי דמיפרמי** [רואים את הנוצות של לא-א

במוליך ומביא יש להחשיב את האיזמל כאילו היה כפול מאורכו, ועדיין אין לו שיעור שני צוארים!

וכתב הבכור שור, שהמשנה מכשירה רק כשהוליך והביא כמה פעמים, או אפילו כשכוונתו היתה להוליך ולהביא כמה פעמים לפי דברי **התוספות** שהבאנו בהערה 122 שהכוונה קובעת.

128. בפרק הכל שוחטים אמר שמואל: "אלו הן הלכות שחיטה: שהייה, דרסה, חלדה, הגרמה ועיקור" [לעיל ט׳ ע"א].

וכתב רש"י, שמהגמרא כאן מוכח שהדרסה אינה הלכה למשה מסיני כמו שאר ההלכות המנויות, אלא היא נלמדת מהמקרא. [כ"ז ע"א ד"ה דלא לשוייה גיסטרא].

והרשב"א חולק על רש"י וכתב, שהדרסה היא הלכה למשה מסיני, וקרא אסמכתא בעלמא הוא [לעיל כ"ז ע"א ד"ה ולטעמיך] ועיין בהערה 14.

129. אמר רבי יוחנן: לא אמרו להראות סכין

הצואר שהם חתוכות], וזה מראה שהחץ חתך את העור ולא התכסה כשחתך את הסימנים.

והוינן: **והא** דם עוף **בעי כסוי,** ואין לשחוט אם לא יוכל אחר כך לכסות את הדם(130)?

וכי תימא, דמכסו ליה [ואם תענה, שיכסו אותו] במקום שיפול שם הדם, עדיין אין זה מספיק לפי דברי רב.

והאמר רבי זירא אמר רב: השוחט חיה או עוף — **צריך שיתן** לפני השחיטה **עפר** תיחוח **למטה** כדי שהדם ישפך עליו, **ואחר** כך יתן **עפר למעלה,** ואין לשחוט על קרקע קשה שאינה נקראת בשם "עפר".

ודריש רב מקרא: **שנאמר: "וכסהו בעפר"** [ויקרא י"ז י"ג] וכסהו **עפר לא נאמר** שמשמעו הוא שיש ליתן עפר מלמעלה, **אלא** נאמר **בעפר, מלמד שהשוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה** ועל ידי כך יהיה הדם טמון בעפר(131).

ומעתה נשאלת השאלה, כיצד שחט רבי יונה את העוף מבלי שיוכל לתת עפר למטה?

ומשנינן: אפשר **דמזמין ליה לעפר דכולה פקתא** [יכין את העפר של כל הבקעה] על ידי שיכתוש את האדמה לעפר(132).

שנינו במשנתנו: **היה שוחט והתיז** את הראש בבת אחת, אם יש בסכין מלוא צואר — כשרה.

אמר רבי זירא: צריך שהסכין תהיה ארוכה

לחכם אלא מפני כבודו של חכם. [לעיל י"ז]].

130. מכאן הוכיח הרשב"א, שמי שאין לו עפר לכסות בו את הדם, אסור לו לשחוט חיה או עוף. [תורת הבית בית א' שער ה' י"ט ע"א].

וכן נפסק בשו"ע יור"ד סימן כח ס' כ"א.

ובגליון מהרש"א שם הקשה מכאן על המרדכי בהלכות קטנות [סימן תתקמ"ד] שאומר, שטלית שנפסקו ציציותיה מותר ללבשה בשבת מפני שאי אפשר להטיל בה ציצית בשבת, ואדם לא חייב להמנע מלעשות דברים המחייבים אותו במצוה שלא יוכל לקיימה, ולדעת הט"ז מותר ללבוש את הציצית אף מדרבנן!

תירץ הקהילות יעקב: מצות כסוי הדם מקיימים אותה פעם אחת בעוף זה, ואם לא ישחט עתה כשאין לו עפר — ישחט כשיהיה לו עפר, ואז יקיים את המצוה, ולכן אומרים לו שלא ישחט, אבל מצות ציצית מקיימים בכל שעה ושעה בבגד זה. ואם לא ילבש את הבגד בשבת, אף שיקיים את המצוה אחר השבת, על כל פנים הפסיד את המצוה בשבת, ולכן אין אומרים לו שלא ילבש את הבגד בשבת. [קהילות יעקב מנחות סימן כ"א אות ג'].

131. מהגמרא בפרק כסוי הדם מוכח, שזו דרשה גמורה, וחייבים לתת עפר מלמטה מדאורייתא.

הגמרא שם אומרת, שאין העפר מלמטה מעכב את מצות הכסוי מלמעלה, אבל בעוף קדשים שאינו ראוי לקיים בו דין עפר מלמטה — מסיבה המבוארת שם — בו מעכב עפר מלמטה. [לקמן פ"ג ב — פ"ד ע"א].

ועיין תבואות שור סימן כ"ח ס"ק י"ב.

132. רש"י מפרש שני פירושים.

א. הפירוש שהבאנו.

לפי פירוש זה אפשר לומר, שאילו היה עפר תיחוח בבקעה לא היה צריך לעשות כלום, אלא שמכיון שמן הסתם לא היה שם עפר תיחוח, היה עליו לכתוש את האדמה.

ואפשר לפרש בכוונת רש"י שבשביל לקיים

מלא צואר וחוץ לצואר.

איבעיא להו: האם צריך שיהיה בסכין **מלא צואר** הנשחט, ועוד יהיה **חוץ לצואר כמלא צואר,** ורבי זירא מפרש את הכתוב במשנה "מלא צואר" שהכוונה מחוץ לצואר, מלבד מה שמובן מאליו שמונח על הצואר כמלא צואר, **דהוו לה** בסכין בסך הכל **תרי צוארי.**

או דלמא, מלא צואר הכתוב במשנה הוא מה שמונח על הצואר, ואמר רבי זירא שצריך שיהיה עוד **חוץ לצואר משהו**(133)**?**

תא שמע ראיה לצד הראשון: כתוב במשנה: **היה שוחט והתיז שני ראשין בבת אחת, אם יש לסכין מלא צואר אחד — כשר.**

ומבררינן: **מאי "מלא צואר אחד"** הכתוב בסיפא? **אילימא** שכל אורכה של הסכין הוא **מלא צואר אחד ותו לא,** בודאי שאין לומר כן, **השתא בבהמה אחת בעינן מלא צואר וחוץ לצואר,** היתכן **שבשתי בהמות סגי להו** [מספיק להם] **בכמלא צואר אחד**(134)**?!**

ואמרינן: **אלא פשיטא** ש"**מלא צואר**" שכתוב בסיפא הוא **חוץ לשני צוארין,** ובסך הכל צריך שיהיה בסכין כדי שלשה צוארין.

ומסקינן: **שמע מינה** שאף כשכתוב ברישא "**מלא צואר**" הכוונה **חוץ לצואר, שמע מינה.**

שנינו במשנתנו: **במה דברים אמורים, בזמן שהוליך ולא הביא...** אבל אם הוליך והביא, אפילו כל שהוא, אפילו באיזמל — כשרה.

אמר רב מנשה: לא הכשירו אלא **באיזמל שאין לו קרנים,** אבל אותם איזמלים שעושים בסופם כעין קרנים לנוי, והקרנים מתעגלות כלפי מטה — פסולים לשחיטה, מפני החשש שמא ישמט האיזמל מצואר הבהמה וינקבו הקרנים את הסימנים.

אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב מנשה שאלה זו: מכיון שאפשר לשחוט בסכין קטנה, **מחטא מאי?** האם אפשר להוליך ולהביא את חוד המחט על הצואר והשחיטה כשרה?

אמר ליה רב מנשה: **מחטא מבזע בזע** [מחט

את מצות עפר מלמטה צריך לעשות מעשה.

ב. רבי יונה זימן בפה ואמר שמכין את עפר הבקעה בשביל לקיים בו מצות כסוי הדם.

לפי פירוש זה צריך לקיים מצות נתינת עפר מלמטה ולא די במציאות שיש עפר, אבל אין צריך לעשות מעשה.

תוספות סוברים, שאין מצוה על האדם לתת עפר למטה, אלא יש תנאי בקיום המצוה שיהיה עפר למטה.

לכן פירשו **התוספות** כמו הפירוש הראשון של רש"י [**תוספות** פ"ג ב ד"ה צריך].

133. הקשה הרמב"ן: מנין לרבי זירא לומר שצריך משהו מחוץ לצואר, והלוא במשנה לא נזכר אלא "מלוא צואר"!

תירץ הרמב"ן, שרבי זירא מלמד שמלא צואר הכתוב במשנה הוא בריוח ולא בצמצום.

134. הקשה הראש יוסף: מה הקושיא, הלוא גם בסיפא יש לומר שצריך שיהיה בסכין עוד משהו חוץ ממלוא צואר כמו ברישא, ואך כן שוה דינם של שתי בהמות לבהמה אחת!

והיה ניתן לפרש, שהקושיא יוצאת מתוך הנחה, שלא יתכן שצריך שיהיה אותו אורך בסכין לשתי בהמות כמו לבהמה אחת.

והראש יוסף דוחה פירוש זה, שלא משמע

קורעת] את הסימנים ואי אפשר לשחוט בה.

שאל רב אחא: **מחטא דאושכפי מאי?** יש לרצענים מחטים עבים קצת וסמוך לחוד יש למחט שיפוע חד העשוי לחתוך את התפירות, האם אפשר לשחוט בהם כמו בסכין קטנה?

אמר ליה רב מנשה: **תנינא** [כתוב במשנה]: **אפילו כל שהוא** — כשרה, **מאי לאו** [האם לא משמע] שאפשר לשחוט אפילו בפיו של **מחטא דאושכפי?**

ודחינן: **לא**, כוונת המשנה כשאמרה "כל שהוא" **לאיזמל**, אבל פיו של מחט הרצענים הוא קטן מידי ואי אפשר לשחוט בו.

ומקשינן אהאי פירושא: **איזמל** — **בהדיא קתני לה** [איזמל — כתוב במפורש במשנה] ובודאי שכשאמרה המשנה "כל שהוא" כוונתה לדבר אחר!

ומתרצינן: באמת לא התירה המשנה אלא באיזמל ולא בדבר קטן ממנו, והתנא **פרושי קא מפרש** דברי עצמו, **מאי כל שהוא** שאמרתי? **איזמל** ולא דבר יותר קטן.

ומסייעינן להאי פירושא: **הכי נמי מסתברא, דאי סלקא דעתך** שכוונת המשנה ב"כל שהוא" **למחטא דאושכפי** כמו שפירש רב מנשה, אם כן מיותר להגיד שאפשר לשחוט באיזמל, שכן **השתא מחטא דאושפכי שריא, איזמל** שהוא ארוך יותר **מיבעיא!**

ודחינן לסייעתא: לעולם "כל שהוא" פירושו אפילו מחט הרצענים כפירוש רב מנשה, **ואיזמל איצטריכא ליה** לתנא להשמיענו בו חידוש, **סלקא דעתך אמינא** כיון שקיימים איזמלים שיש להם קרנים והם פסולים, **ליגזר איזמל שאין לו קרנים אטו איזמל שיש לו קרנים** ונפסול את כל האיזמלים, **קא משמע לן** התנא שאיזמל שאין לו קרנים — כשר.

הגמרא נשארת בספק האם אפשר לשחוט במחט של רצענים(135).

מתניתין:

נפלה סכין מעצמה(136) על צואר הבהמה **ושחטה** אותה, **אף על פי ששחטה כדרכה**

מלשון הגמרא שזו הקושיא, שלשון הגמרא "השתא בבהמה אחת וכו'" מורה שיש כאן קל וחומר, שאם בבהמה אחת צריך תוספת משהו, כל שכן שצריך שיהיה כן בשתי בהמות, ובמשנה משמע שלא צריך תוספת משהו בשתי בהמות.

ומפרש הראש יוסף, שהמקשן מדייק מלשון "מלא צואר **אחד**" צואר אחד ולא יותר, ובריש לא כתוב במשנה "אחד" ולכן אפשר לומר שצריך תוספת משהו.

ועיין עוד בתפארת יעקב שהאריך בביאור הפשט.

135. כתב הר"ן, שכיון שהספק לא נפשט — הולכים לחומרא, ולכן אין לשחוט בסכין קטנה יותר מדאי.

136. האם המשנה מדברת דוקא באופן שהרוח הפילה את הסכין, או שהשחיטה פסולה אף באופן שהסכין היתה בידו של אדם ונפלה לו בלי כוונה ומבלי שדחף אותה?

הרשב"א סובר, שיש לדמות דין זה לדין

בלא דרסה או חלדה — השחיטה **פסולה, שנאמר "וזבחת ואכלת"** [דברים י"ב כ"א] אמרה תורה: **מה שאתה זובח — אתה אוכל,** למדנו שצריך שתהיה השחיטה מכח גברא(137).

גמרא:

מדייקת הגמרא מהמשנה: **טעמא** דפסלינן, הוא דוקא משום **דנפלה** הסכין מעצמה(138) ולא שחטה מכח גברא. **הא הפילה הוא** בלי

מזיק, שהגמרא בפרק כיצד הרגל [ב"ק כ"ו ב] מחייבת אותו כשהזיק באופן שהאבן נפלה מחיקו, וכן בענייננו — נחשב הדבר כשחיטה מכח גברא.

הרשב"א מסיק להחמיר בנדון זה מפני שבעלי **התוספות** סוברים ששחיטה זו פסולה. [תורת הבית ב"א ש"א דף י"א ע"א].

הרא"ה חולק על הרשב"א, וסובר שמעיקר הדין — השחיטה פסולה, ואין לדמות חיוב מזיק למקום לצריך כח גברא. [בדק הבית שם].

השו"ע פסק ששחיטה זו פסולה. [יו"ד סימן ג' ס' א'].

הרע"א בהגהותיו שם כתב, שהשחיטה פסולה מספק, ולכן אסור לשחוט את בנה באותו יום מפני צד הספק ששחיטת האם כשרה.

אמנם מדברי הגר"א משמע שהכריע כהרא"ה. [ביאור הגר"א שם ס"ק ה'].

137. מצינו אף בשחיטה בכוונה שנפסלת משום חסרון כח גברא, בכגון שסכין קבוע בגלגל המונע על ידי המים, ואדם פתח לזרם המים והניע את הגלגל, שאם לא שחטה הסכין מיד אחר הפתיחה, אין השחיטה מכח גברא והיא פסולה. [גמרא לעיל ט"ז ע"א].

138. בפרק ארבעה אבות הגמרא אומרת, שהמניח סכין בראש גגו ונפלה ברוח מצויה והזיקה — חייב משום תולדה של אש. [ב"ק ג' ע"א].

ובפרק כיצד הרגל נחלקו במבעיר אש והזיקה, האם אשו משום חציו, ומתחייב משום אדם המזיק, או שאשו משום ממונו, ומתחייב משום ממונו שהזיק. [ב"ק כב ע"א — כ"ג ע"א].

תוספות במסכת סנהדרין מקשרים את סוגיתנו לסוגיות במסכת ב"ק ואומרים, שלמאן דאמר אשו משום חציו — הסכין שנפלה ושחטה הרי היא כחצו ששחטה. [סנהדרין ע"ז ע"א ד"ה סוף].

החתם סופר בחידושיו כאן הבין מדברי **התוספות** שהמשנה שפוסלת את השחיטה — סוברת שאשו משום ממונו.

אמנם הבית הלוי מסביר, שהמשנה בעצמה הולכת גם לפי הסובר אשו משום חציו, ורק הסוגיא שמחלקת בין נפלה להפילה הולכת כמאן דאמר אשו משום ממונו. [בית הלוי ח"ג סימן כ"ג].

ועיין עוד במרומי שדה כאן ובשו"ת בית יצחק יור"ד סימן ז' מה שביארו בדברי **התוספות**.

הגר"ח מבאר בדעת הרמב"ם, על פי מסקנת הסוגיא בב"ק שלמאן דאמר אשו משום חציו, פעמים שהוא חייב עליה משום ממונו, שאבנו סכינו ומשאו שהניחם בראש גגו לא מתחייבים עליהם משום תולדה של אש שנחשבת כחציו אלא כתולדה של אש שנחשבת כממון, כי האש לא נחה אחרי שהבעיר אותה האדם וכל הזמן כח האדם מעורב בה ולכן היא נחשבת בדרך כלל לחץ, מה שאין כן סכין שאחרי שהניחה פסק כחו ממנה. לפי זה אין אומרים שסכין שנפלה ושחטה יש בה מכח האדם, ולכן השחיטה פסולה. [חידושי הגר"ח על הרמב"ם

כוונה — **כשרה, ואף על גב דלא מיכוין** לשחיטה, אלא להפיל את הסכין[139].

והוינן: **מאן תנא** דסבר **דלא בעינן כוונה לשחיטה** ואין בכלל מה שאמרה תורה "וזבחת" שתהיה כוונה לשחיטה[140]?

אמר רבא: רבי נתן היא שנחלק עם חכמים בברייתא.

דתני אושעיא זעירא דמן חבריא [צעיר החבורה[141]]: **זרק סכין** כדי **לנועצה בכותל, והלכה** הסכין **ושחטה כדרכה, רבי נתן מכשיר, וחכמים פוסלים.**

הוא תני לה [אושעיא שנה את הברייתא מרבו], **והוא אמר לה** מדעתו: **הלכה כרבי נתן.**

ורבא מדייק מהמשנה שהיא סוברת כרבי נתן.

ומקשינן: **והא** כבר **אמרה רבא חדא זימנא** על המשנה הראשונה במסכת, שמשנתנו סוברת כרבי נתן.

דתנן: וכולן [חרש שוטה וקטן] **ששחטו ואחרים רואין אותן** ואומרים ששחטו כדין — **שחיטתן כשרה.**

ואמרינן: מאן תנא דלא בעי כוונה לשחיטה ומכשיר שחיטת קטנים שאינם מכוונים

שכנים פי"א הל"א].

ועיין שם בגליונות חזון איש.

139. כתב הרא"ש, שאם לא נתכוין אף להפיל את הסכין. אלא נשמט הסכין מידו ולא נתכוין לשום מעשה — השחיטה פסולה, מפני שאין בה כח גברא. [סימן ח'].

הראש יוסף מדקדק מלשון רש"י שכתב "ואע"ג דלא מיכוין לשחוט **אלא להפלת סכין**" שהוא סובר כהרא"ש שבעינן כוונה להפלת סכין.

נחלקו אחרונים בביאור דברי הרא"ש.

הפרי חדש אומר, שדעת הרא"ש כדעת בעלי **התוספות** שהבאנו בהערה 136, שאם נפלה סכין מידו מבלי שדחף אותה — אין בזה כח גברא. [פר"ח סימן ג' ס"ק ב'].

ולדעת התבואות שור, יש שני ענינים, בעלי התוס' שהביאם הרשב"א פסלו את השחיטה אפילו אם הפיל את הסכין מידו בכוונה לשחוט מכיון שלא דחף אותה, והרא"ש פוסל בדחף את הסכין ושחטה מכחו אלא שלא נתכוין לשום מעשה. [תבואות שור סימן ג' ס"ק ז'].

140. כתב המהרש"ל שהמכוין במפורש שלא לשחוט שחיטה המתירה אלא לנחור את הבהמה — שחיטתו פסולה [יש"ש סימן י"ג].

יש אחרונים שהבינו בדעתו, שאם מתכוין לשחוט אלא שמתכוין שלא יהיה היתר לבהמה בשחיטה זו — שחיטתו כשרה, ורק אם מתכוין לנחור וקרה ששחט כראוי — השחיטה פסולה משום חסרון כח גברא. [אמרי בינה דיני שחיטה סימן ז'].

ויש שהבינו, שאף כוונה שלא להתיר פוסלת לדעת המהרש"ל. [עונג יו"ט סימן נ"ד].

ועיין בשו"ת עונג יו"ט שם שהאריך בענין, ועיין בהערה 175.

141. רש"י מפרש עוד פירוש, שאושעיא זעירא היה שמו והיה מבני החבורה.

התוספות מפרשים שחבריא זה שם מקום. [תוס' לעיל י"ב ב ד"ה דמן].

לשחיטה[142] אלא לחתיכת בשר בלבד.

ואמר רבא: רבי נתן היא[143]**!**

ומתרצינן: **צריכא** ליה לרבא לדייק ממשנה זו, שהמפיל סכין ושחט בלי כוונה — שחיטתו כשרה, **דאי אשמועינן** רק **התם,** היה אפשר לומר שלא הכשירה המשנה אלא **משום דקא מיכוין** הקטן[144] **לשום חתיכה בעולם** אף שאינו מתכוין לחתיכת הסימנים,

---

142. **תוספות** בפרק ראשון מקשים: אולי צריך כוונה לשחיטה, ושחיטת הקטן כשרה מפני שגדול עומד על גביו, ומצאנו בכתיבת גט שצריך לכתבו בכוונה לשמה, שקטן כשר לכתבו כשגדול עומד על גביו!

תרצו **תוספות**, שהתועלת בגדול עומד על גביו היא כשהגדול מלמד את הקטן ומזהיר אותו לכתוב לשמה, ומלשון המשנה שכתוב "אחרים רואים אותם" משמע שאינם מלמדים אלא רואים אותם בלבד. [תוס' לעיל י"ב ב ד"ה מאן].

והרשב"א מחדש, שהתועלת בגדול עומד על גביו היא בזה שהגדול מכוין לשמה, וזה מועיל רק בדבר שלא תלוי בעושה בלבד כגון כתיבת גט שלא מועילה בלי צווי הבעל, אבל בשחיטה שתלויה רק בשוחט ואפילו שחט את בהמת חבירו שלא מדעתו — שחיטתו כשרה, שם אין כוונת העומד על גבי השוחט מועילה. [רשב"א שם].

143. רש"י מסביר, מדוע לא קשה על המשנה עצמה שסתמה כרבי נתן פעמיים?

ואומר רש"י, שלולא רבא שדייק מהמשנה שהמפיל סכין ושחטה — כשרה, היה מקום לפרש במשנה שאף במפיל סכין השחיטה פסולה משום חסרון כוונה, אלא שהמשנה באה ללמד את הדין שצריך כח גברא ולכן נקטה סכין שנפלה.

ומבאר המהר"ם, שיכולנו לומר ששחיטה פסולה משום העדר כוונה, ויש אופן שהסכין נפלה מעצמה והשחיטה לא נפסלת משום העדר כוונה, כגון שראה את הסכין נופלת והתכוין להתיר את הבהמה בשחיטה, והמשנה אומרת שהשחיטה פסולה במקרה זה משום העדר כח גברא אף שלא נפסלת משום העדר כוונה.

ולדעת רבא אין לומר כן, מכיון שהמקור לכך שהשחיטה נפסלת מחסרון כח גברא הוא מלשון התורה "וזבחת", ולדעת הסובר שהשחיטה נפסלת בהעדר כוונה — המקור לכך הוא גם כן מלשון "וזבחת" שמשמע שיעשה בכוונה, ויותר משמע מלשון "וזבחת" שתהיה השחיטה מכוחו ממה שמשמע שיעשה אותה בכוונה, ואילו היתה המשנה סוברת ששחיטה צריכה כוונה — היתה המשנה משמיעה את הדין בהפיל סכין שהשחיטה פסולה והיינו לומדים מקל וחומר שהשחיטה פסולה כשאין בה כח גברא.

ו**התוספות** אומרים, שאפילו אם היה כתוב במשנה במפורש שהמפיל סכין — שחיטתו כשרה, לא היה קשה ממה שכבר כתוב במשנה ששחיטת חרש שוטה וקטן — כשרה, כי בודאי שאין ללמוד משחיטת קטן שמתכוין למעשה חתיכה לשחיטה שאין בה שום כוונה.

וקושית הגמרא היא על רבא שאמר שהמשנה — שמכשירה שחיטת חרש שוטה וקטן — סוברת כרבי נתן המכשיר בזרק סכין לנועצה בכותל, מה הוא צריך לדקדק משנתנו שהמפיל סכין — שחיטתו כשירה, הלוא מפיל סכין דומה לזרק סכין לנועצה בכותל!

ועיין בהערה הבאה באור תירוץ הגמרא לפי **התוספות**.

144. **תוספות** לא מפרשים שדברי הגמרא מתייחסים לקטן, אלא הם מתייחסים לזרק סכין לנועצה בכותל, ומפרשים **תוספות** שמדברי רבי נתן שהכשיר בזרק סכין לנועצה בכותל לא היינו

אבל הכא דלא קא מיכוין כלל, **אימא לא** סוברת המשנה כרבי נתן בזה.

ואי אשמעינן מתניתין[145] **הכא** שהמפיל סכין ושחטה — כשרה, היה מקום לומר, שאף שמבחינת הכוונה גרע מפיל סכין ושחט משחיטת חרש שוטה וקטן, אבל מצד שני יש לשחיטתו מעלה עליהם **משום דקאתי מכח בן דעת** שהוא בר זביחה[146], **אבל התם דלא קאתי מכח בן דעת, אימא לא** תהיה שחיטתו כשרה, **צריכא** מתניתין להשמיע שהוא בר זביחה[147].

איתמר: נדה שנאנסה וטבלה במקוה בלי כוונה להטהר, האם היא טהורה או לא[148]?

יודעים שהמפיל סכין ושחטה שחיטתו כשרה, כי אפשר שהמכוין לנעוץ בכותל מתכוין לפעולת חתיכה בכותל, מה שאין כן במפיל סכין.

תוספות מפרשים כן לפי שיטתם בהסבר קושית הגמרא שהבאנו בהערה הקודמת.

אמנם מלשון רש"י משמע שאין חילוק בין זרק סכין לנועצה בכותל להפיל סכין. [מהר"ם].

ביארנו את הגמרא בדרכו של רש"י על פי הרשב"א, שמפרש שהיה מקום לומר שהמשנה לא סוברת כרבי נתן בכל דבר אלא סוברת כמוהו בשחיטת קטן ולא בזרק סכין.

145. לדעת **התוספות** שהבאנו בהערות הקודמות, צריכותא זו לא דומה לצריכותא הקודמת, שהצריכותא הקודמת לא מתייחסת לדין המשנה עצמו אלא למימרא דרבא שהמשנה כרבי נתן, וצריכותא זו מתייחסת לעצם הדין של המשנה שאין ללמוד ממנו דין שחיטת חרש שוטה וקטן.

אמנם לפי דרכו של רש"י, גם צריכותא זו כמו הקודמת מתייחסות לדין של המשנה בפרק ראשון ולדקדוק שמדקדק רבא מלשון המשנה שלנו.

146. ז"ל הרשב"א "ואי תנא הא ולא תנא הא, הוא אמינא בכי הא הוא דסבירא ליה כרבי נתן, אבל בההיא דהתם **לאו שחיטה היא כלל** דהא ליכא כח בן דעת".

נראה מדברי הרשב"א שהיה מקום לומר שעצם השחיטה של חרש שוטה וקטן — פסולה, ואין החסרון מצד הכוונה.

בדרך זו פירשנו את הגמרא.

והר"ן בחידושיו מפרש שהיה מקום לומר, שבזרק סכין או הפילה — מדובר במי שבדק את הסכין והכינה לשחיטה והכוונה בבדיקה מועילה, אבל קטן שאינו בר דעת אין כוונתו מועילה כלל.

147. הנודע ביהודה דן בשאלה, מדוע הקטן פסול לכתוב תפילין מפני שאינו בר קשירה, והוא כשר לשחיטה, ולא אומרים שאינו בר זביחה, ולכאורה כמו שהוא לא מחויב להניח תפילין כך אינו מוזהר על איסור נבלה?

ואומר הנודע ביהודה, שהסיבה שהקטן נחשב בר זביחה היא מפני שאסור לספות לו נבלה בידים, מה שאין כן לגבי כתיבת תפילין, שאפילו קטן שהגיע לחינוך פסול, מפני שחינוך הוא רק מדרבנן. [**נודע ביהודה** תנינא או"ח סימן א'].

148. מצאנו במקומות אחרים בש"ס שדנו על מעשים אם הם צריכים כוונה.

הגמרא דנה על אכילת מצה ותקיעת שופר בלא כוונה, ונחלקו בזה אמוראים. [ר"ה כ"ט-כ"ט ועוד מקומות בש"ס].

הרמב"ן בסוגיתנו אומר, שסוגיא זו לא קשורה לסוגית "מצוות צריכות כוונה", שבסוגיתנו דנים בדברים שהם מכשירים ומתירים איסורים ואינם חובה בעצמם, ואפשר שדינם קל יותר ממצוות ואפשר שדינם חמור יותר ממצוות.

אמר רב יהודה אמר רב: טהורה לביתה(149) [מותרת ליזקק לבעלה], **ואסורה לאכול בתרומה** אם היא אשת כהן, דמדאורייתא היא טהורה לכל דבר, שאין הטבילה צריכה כוונה, וחכמים החמירו בתרומה(150).

ורבי יוחנן אמר: אף לביתה לא טהרה מפני שהטבילה צריכה כוונה מדאורייתא(151).

אמר ליה רבא לרב נחמן: לרב דאמר, טהורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה, יש להקשות: איסור נדה שהוא **עון** שיש בו **כרת** — **הותרה** על ידי טבילה זו, **איסור**(152) אכילת תרומה בטומאה שהוא **במיתה** בידי שמים שהיא קלה מכרת(153) **מיבעיא** שיש להתיר על ידה?!

והחתם סופר אומר, שבטבילה גופא יש לחלק ולומר, שהטבילה מטהרת את האשה, אבל מצות טבילה היא לא מקיימת בלי כוונה. [חידושיו כאן].

ולדעת האור זרוע, סוגיתנו היא אותה סוגיא דמצוות צריכות כוונה. [הגהות אשרי ר"ה פ"ג סימן י"א].

מצאנו גם בקנינים שצריך כוונה לקנות, והעודר בנכסי הגר וסבר שהם שלו — לא קנה. [יבמות נ"ב ב].

הבנין ציון כתב, שאפילו לפי הסובר שטבילה צריכה כוונה, אין זו אותה כוונה הצריכה בקנין, שבטבילה הכוונה צריכה להתייחס למעשה עצמו שיהיה לשם טהרה, ואין צורך שתתייחס לדבר הנטהר שיהיה נטהר, ולכן אין צורך שהכוונה תהיה של האדם הנטהר, ואפשר שאדם אחר יחשוב שטבילתו תהיה לשם טהרה כמבואר בסוגיא, אבל בקנין צריך להתכוין שיהיה הדבר קנוי לקונה, ולא מועילה כוונת אדם אחר. [שו"ת בנין ציון ח"ב סימן פ"ח].

ועיין קצוה"ח סימן ער"ה ס"ק ד'.

149. נחלקו הראשונים בפסק ההלכה, הרמב"ם פסק כרב והרשב"א פסק כרבי יוחנן.

המחבר בשו"ע פסק: נדה שטבלה בלא כוונה — מותרת לבעלה. [יור"ד קצ"ח סימן מ"ח].

והרמ"א שם כתב: ויש מחמירים ומצריכים אותה טבילה אחרת, ויש להחמיר לכתחילה.

150. מקור הדין, שצריך כוונה בטבילה לתרומה הוא במשנה במסכת חגיגה, שאומרת שלגבי תרומה וקדשים צריך כוונה לטבול לשמם. [חגיגה י"ח ב].

דין זה הוא מדרבנן, דמדאורייתא אי אפשר לומר שתהיה טהרה לחולין ולא לקדשים, ואף שמצינו בשחיטה שאינה צריכה כוונה כשהיא בחולין ובשחיטת קדשים צריך כוונה, אין לדמות לשם, משום שגם בקדשים — השחיטה מתירה את איסור הנבלה אף שלא נעשית בכוונה, אלא שיש פסול בדיני הקדשים כשהעבודה לא נעשית בכוונה, אבל בטבילה אין לחלק ולומר שהיא מטהרת לחצאין. [אור שמח מקואות פ"א ה"ח אות ה'].

151. הרשב"א פוסק כרבי יוחנן, ואחד מהטעמים שלו הוא, שלדעת רבי יוחנן — טבילה ללא כוונה לא מועילה מדאורייתא, שהרי הוא דורש את דינו מהפסוקים כמבואר בסוגיא, ובדאורייתא יש לפסוק כהמחמיר.

152. הגמרא שינתה בלשונה ונקטה גבי נדה לשון "עון" ולגבי תרומה נקטה לשון "איסור".

ואומר הרש"ש, שכוונת הגמרא בזה לחזק את הקושיא ולומר, שבתרומה לא מצאנו חילוק ואף בתרומה דרבנן שאין בה מיתה אלא היא איסור שיש בעיקרו מיתה — החמירו להצריך כוונה, כל שכן שיש להחמיר באיסור דאורייתא שיש בעצמו כרת.

153. עונש כרת חמור ממיתה בכך שגם זרעו

אמר ליה רב נחמן: אין הדבר תלוי בחומרת האיסור אלא במדרגת הקדושה, ובתרומה וקדשים יש מעלות בדיני טומאה וטהרה, וצריך לכוין לשמם כשטובלים, אבל **בעלה חולין הוא, וחולין לא בעי כוונה.**

מוסיף רב נחמן(154): **ומנא תימרא** [מנין נדע] שלחולין לא צריך כוונה?

דתנן: גל שנתלש מן הים(155) **ובו ארבעים סאה** מים כשיעור מקוה(156) **ונפל על האדם**

נכרת [רש"י].

154. לדעת הרשב"א, משא ומתן זה הוא המשך דבריהם של רב נחמן ורבא.

וכתב הרשב"א, שיתכן שהרמב"ם — שפסק כרב — הבין שלשון זה הוא סתמא דגמרא, ומשמע מזה שהגמרא נקטה לעיקר כדעת רב שטבילה אינה צריכה כוונה.

155. הדין הוא, שמקוה מטהר רק באשבורן, ומעיין מטהר אף כשמימיו זוחלים. הגל שמטהר הוא מפני שנדון כמעיין.

נחלקו תנאים, האם הים נדון כמעיין או נדון כמקוה. [מקואות פ"ה מ"ד].

וכתב הרשב"א, שמשנה זו יכולה ללכת גם כהתנא שסובר שהים נדון כמקוה, ומדובר במשנה בגל שנתלש מהנהר שהוא מעיין שמטהר בזוחלים.

והקשה המהרי"ק, מדוע הגל שנתלש נדון כמעיין ומטהר בזוחלין, הלוא הוא נתלש מהמעיין, ויש משנה שאומרת, שמעיין שנמשך לבור, ואחר כך נפסקה הזרימה לבור — נדון כמקוה וצריך שיהיה בו ארבעים סאה, יוצא מהמשנה שאחרי שנפסק החיבור למעיין אין למים דין מעיין!

ותירץ המהרי"ק, שבגל שנתלש לא נתבטל דין המעיין, מפני שהוא זורם בכח המעיין, ולא נפקע חיות המעיין ממנו. [שו"ת מהרי"ק שורש קט"ו].

156. הדין הוא, שמקוה צריך שיהיה בו ארבעים סאה, ומעיין מטהר בכל שהוא.

יש ראשונים שאומרים, שדין זה שהמעיין מטהר בכל שהוא נאמר רק בכלים, אבל אדם צריך לטבול בארבעים סאה. ויש אומרים שגם אדם קטן שגופו נטבל בפחות מארבעים סאה — עלתה לו טבילה במעיין. [רא"ש הלכות מקואות סוף סימן א'].

הרשב"א מביא בשם רבינו תם ראיה מהמשנה דגל שנתלש, שלאדם צריך ארבעים סאה אף כשטובל במעיין. [תורת הבית בית ז' שער ז' ועי"ש בבדק הבית] והט"ז מתרץ, שכיון שבדרך כלל צריך ארבעים סאה בשביל שכל גופו יעלה בהם, נקטה המשנה ארבעים סאה, אבל באמת אם האדם הוא קטן אין צריך ארבעים סאה. [יור"ד סימן ר"א ס"ק ו'].

והש"ך מחדש, שכיון שהגל נתלש מהמעיין ואיננו מחובר אליו — אינו מטהר אף כלים עד שיהיה בו ארבעים סאה, ורק לענין הדין שמעיין מטהר בזחילה יש לגל דין מעיין. [שם ס"ק כ'].

והגר"ח מבריסק מסביר את הש"ך, שהדין שמעיין מטהר בכל שהוא נאמר על עצם המעיין, וכשהמים נתלשו מהמעיין כבר הם לא מעצם המעיין ואינם מטהרים בכל שהוא, ואילו הדין שמעיין מטהר בזוחלים נאמר על מי מעיין, וגל שנתלש לא נפקע ממימיו שם מי מעיין. [פ"ט מהלכות מקואות הל"ו ד"ה והנה].

ודעת הגר"א כדעת הט"ז, ולדעתו, הדין הזה שמעיין מטהר בזוחלים והדין שהוא מטהר בכל שהוא הם מאותו יסוד, כי מה שהמקוה אינו מטהר בזוחלים זה מפני שמקוה צריך שיעור והזוחלים לא מצטרפים לשיעור, מפני שקטפרס אינו חיבור ואין כאן ארבעים סאה במקום אחד, ומכיון שהמעיין מטהר בזוחלים אפילו אדם כדמוכח ממשנת גל שנתלש, אף הוא מטהר בכל

ועל הכלים שהיו בשפת הים — **טהורין**(157). [מקוואות פ"ה מ"ו].

ומוכיח רב נחמן: **מאי לאו אדם דומיא דכלים?** [האם אין טהרת האדם דומה לטהרת הכלים?] **מה כלים דלא מיכווני** שהרי אין להם דעת, **אף אדם נמי לא בעי כוונה.**

ודחי רבא: **ממאי? דלמא ביושב** האדם **ומצפה — עסקינן — אימתי יתלש הגל** ויטהר אותו, ובלאו הכי אינו טהור, **וכלים דומיא דאדם** הם, **מה אדם דבר**(158) **כוונה, אף כלים נמי** הם ברי כוונה **דקא מכוין להו אדם** היושב בצידם שיהיו טהורים.

שואל רבא על דבריו: **וכי תימא** [ואם תאמר], אם המשנה מדברת **ביושב ומצפה** לגל, **מאי למימרא** [מה היא מחדשת]?

השיב רבא: אף שפשוט הדבר שהטבילה כשרה מדאורייתא, מכל מקום היה מקום לפוסלה מדרבנן משני טעמים:

א. **מהו דתימא, ליגזר משום** שהגל דומה **לחרדלית של גשמים** שזה זרם גשמים היורד מההר, והטבילה פסולה בו מדאורייתא, לפי שמי הגשמים אינם מטהרים אלא כשהם מכונסים(159), ואף שגלי הים נדונים כמעין והם מטהרים בזוחלים, יש לחוש שידמו אותם לחרדלית ויכשירו את החרדלית.

שהוא. [ביאור הגר"א יור"ד סימן ר"א ס"ק ו'].

157. הרשב"א סובר, שבטבילה צריך להיות כח גברא כמו בשחיטה, והרשב"א מביא ראיה ממה שהגמרא אומרת שאשה שנפלה לנהר — טהורה לפי רב, שבכהאי גוונא הוי כח גברא, וכשר אף לענין שחיטה. [עיין הערה 136].

והרא"ה חלק עליו, ולדעתו — דין כח גברא לא אמור בטבילה.

לכאורה, יש להוכיח מהמשנה דגל שנתלש, שאין דין כח גברא בטבילה.

בספר בדי השלחן עמד על נקודה זו. [סימן קצ"ח ס' מ"ח בביאורים ד"ה כגון].

158. העתקנו את לשון הגמרא כפי גירסת רש"י "דבר כוונה" ולא כהגירסא הכתובה בספרים שלנו "דבעינן כוונה".

נראה, שרש"י לא גרס "דבעינן כוונה" מפני שלפי גירסא זו משמע שהמשנה באה ללמד שצריך כוונה בטבילה, ובאמת המשנה לא באה ללמד דין זה אף שהוא אמת לפי דברי הגמרא עתה, וכמו שכתבו **תוספות** בד"ה וכי תימא.

159. רש"י אומר, שחרדלית של גשמים פסולה משום שנצוק וקטפרס אינו חיבור, וכיון שהמים הזורמים לא נחשבים כמחוברים — אין זו טבילה במקוה שיש בו ארבעים סאה.

תוספות דחו את פירוש רש"י בטענה שלא צריך להגיע לזה, אלא הדבר פשוט שמי גשמים לא מטהרים בזוחלים! [תוס' ד"ה גזירה].

תוספות במסכת חגיגה אומרים שבכמה פירושים של רש"י כתוב שהפסול הוא משום זוחלים. [י"ט ע"א תוד"ה נגזור].

ובאמת נמצא כן ברש"י במסכת חגיגה [י"ט ע"א ד"ה חרדלית].

הלב אריה מיישב את רש"י, שלפעמים אין החרדלית נפסלת משום זוחלים, כגון שהמים זורמים ובסופם הם מתנקזים למקוה, וכיון שבסופם הם באים למקוה אינם נפסלים משום זוחלים, אבל הם נפסלים מפני שאין בהם ארבעים סאה שקטפרס אינו חיבור.

ועיין קה"י טהרות סימן נ"ב ד"ה ועפ"י דברי הגר"א.

ב. **אי נמי,** כיון שאף מדאורייתא[160] לא כל הגל כשר לטבילה, אלא רק החלק שמגיע לארץ ומחובר אליה ולא החלק שנמצא באויר, **ליגזר ראשין** שלו שהגיעו לארץ **אטו כיפין** שלו שנמצאים באויר עדיין ודומים לכיפה, שמא יזרוק לשם כלים.

קא משמע לן דלא גזרינן גזירות אלו.

והוינן: **ומנא תימרא דלא מטבלינן בכיפין?** [ומנין תדע שאין מטבילים בכיפים?]

ומייתינן מתניתין: **דתנן**[161]**: מטבילין בראשין** של גל, **ואין מטבילין בכיפין** שלו, לפי **שאין מטבילין באויר** אלא במחובר לקרקע[162].

והדרינן לסוגין והוינן: **אלא,** טבילה לצורך **חולין דלא בעי כוונה מיהא מנלן?**

ומשנינן: **דתנן: פירות שנפלו לתוך אמת המים** שהיא כשרה לטבילת ידים[163], **ופשט** — **מי שידיו טמאות** — את ידיו **ונטלן** ומתוך כך הטביל את הידים — **ידיו טהורות** אף שלא התכוין להטבילם[164], **ופירות** אלו לא הוכשרו לקבל טומאה מפני שלא נפלו למים מרצונו, **ואינן** בכלל הכתוב בתורה "**כי יותן**" שמשמעו שהמים יהיו על

---

160. **תוספות** אומרים, שמדאורייתא אין מטבילים בכיפים. [תוד"ה דתנן].

והכסף משנה אומר בדעת הרמב"ם שאין מטבילים בכיפין מדרבנן. [פ"ט מהלכות מקואות הי"ח].

161. יש גורסים כאן "דתניא" מפני שאין משנה שנשנית בלשון זה בשום מקום, אמנם **התוספות** גרסו "דתנן".

ועיין רש"ש על תוס' ד"ה דתנן.

162. ז"ל רש"י "שלא אמרה תורה מקוה של אויר לטבילה" [חגיגה י"ט ע"א ד"ה שאין מטבילים].

וכתב הכסף משנה, שהתורה אמרה "אך מעין ובור מקוה מים" ואין דרכם של אלו להיות באויר.

והרמב"ם כתב, שאין טובלים באויר מקל וחומר מזוחלים. [פ"ט ממקואות הי"ח].

ועיין שם בכסף משנה.

163. הדין הוא, שאפשר לטהר את הידים מטומאתם על ידי טבילה במקוה.

נחלקו ראשונים בשיעור המים לענין טבילת ידים.

לדעת הרמב"ם, צריך שיהיה במים ארבעים סאה. [פי"א מהלכות מקואות ה"א].

ולדעת רבינו יונה, אפשר לטבול ידים במקוה שיש בו רביעית, שמדאורייתא מקוה זו כשרה לטבילת כלים, וחכמים בטלו דין זה בכלים, והם אמרו שלגבי ידים שטומאתם מדרבנן, אפשר לטבול ברביעית. [ברכות מ"א ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ונראה למורי].

164. הדין הוא, שידים הם שניות לטומאה ומטמאות תרומה ולא מטמאות חולין.

נשאלת השאלה, לענין מה המשנה אומרת שהידים טהורות, הלוא לענין תרומה — צריך כוונה להטהר גם לפי רב, וכמו שמוכח מהמשנה בחגיגה, ולענין חולין אין הידים טמאות?

התשובה הפשוטה היא, שמדובר כאן לגבי חיוב נטילת ידים של האוכל פת חולין.

אמנם הרשב"א מוכיח מגמרא ותוספתא שהנוטל ידיו לסעודה — צריך לכוין לנטילה.

ואומר הרשב"א, שמדובר כאן בנטילת ידים לחולין שנעשו על טהרת תרומה, שדינם כתרומה

הפירות לרצון האדם.

ממשיכה המשנה: **ואם** הכניס[165] את ידיו למים **בשביל שיודחו ידיו** ויטהרו, בודאי שהמתכוין לטהר ידיו — **ידיו טהורות**[166], **ופירות ב"כי יותן"**[167] מאחר שבסופו של דבר נוח לו שנפלו הפירות למים, מפני שבסיבתם נתקיים רצונו לטהר את ידיו[168].

ממשנה זו מוכח שהידים נטהרות בלי כוונה לטהר אותם, והוא הדין שהטבילה מטהרת ללא כוונה כדעת רב.

הגמרא לא מקשה על רבי יוחנן ממשנה זו, מפני שטומאת ידים היא מדרבנן, ולדעת רבי יוחנן יש לומר שחכמים הקלו בה[169].

איתיביה רבא לרב נחמן ממשנה על רב:

לגבי קבלת טומאה, ואין צריך כוונה להטהר בשבילם. [תורת הבית בית ו' שער ד'] והרא"ה בבדק הבית חולק על הרשב"א וסובר שנטילת ידים לסעודה לא צריכה כוונה.

ולדעת הגר"א העיקר כהרא"ה. [ביאור הגר"א או"ח סימן קנ"ח ס"ז].

165. הרשב"א מביא בשם בעלי **התוספות**, שיש לדקדק מלשון המשנה "ופשט מי שידיו טמאות" שלא מדובר כאן בבעל הפירות, ומוכח מכאן שבשביל שהפרות יוכשרו אין צריך שיהיה ניחא ליה לבעלים דוקא.

ולדעת הרמב"ם — אין הפירות מוכשרים לקבל טומאה רק אם נוח לבעליהם במים, ולא כשנוח לאדם אחר. [פי"ב מטומאת אוכלין ה"א].

בפשטות יש לומר, שהרמב"ם מפרש את המשנה שהבעלים פשטו את ידיהם לאמת המים.

אמנם לדעת הגר"א, אף שאין אדם מכשיר דבר שאינו שלו, אם עשה מעשה ונתן מים על הפירות הוא מכשירם. [אליה רבה מכשירים פ"ה מ"א].

לפי דעתו, אפשר שאף הרמב"ם מודה שמדובר באדם אחר שפשט את ידיו למים והוא מכשיר את הפירות מפני שעשה מעשה.

166. הטורי אבן מפרש, שברישא המשנה אומרת שידיו טהורות לחולין אף שלא נתכוין, ובסיפא המשנה אומרת שידיו טהורות אף לענין תרומה מאחר שנתכוין, ויוצא מהמשנה שלא רק בטבילה צריך כוונה לתרומה, אלא אף לענין טבילת ידים צריך כוונה להטהר לתרומה. [טורי אבן חגיגה י"ט ע"א].

אמנם מלשון רש"י שכתב כאן "כל שכן שנתכוין" לא משמע כפירושו.

167. הפירות מוכשרים רק כשהם יוצאים מהמים, אבל מים מחוברים לא מכשירים. [תוד"ה ופירות].

168. ז"ל רש"י "דאחשבה להך נפילת פירות ליטול ידיו בהגבהתן, והוה ליה משקה שסופו לרצון".

והטורי אבן במסכת חגיגה הקשה, הלוא לא היה צריך לנפילת הפירות בשביל להטביל את ידיו, ואף ללא נפילתם יכול היה היה לטבול אותם! [טורי אבן י"ט ע"א].

והרמב"ם מפרש, שהפירות מוכשרים על ידי המים שעל הידים. שהם נתלשו ברצון שהרי רוצה לטהר את ידיו והרי הם מכשירים. [פי"ב מהלכות טומאת אוכלים ה"י].

ועיין גם במשנה אחרונה על המשנה במסכת מכשירים, ובחזו"א מכשירים סימן ד' אות ז'.

169. כך כתבו **תוספות** בד"ה הוא סבר.

כתב הרדב"ז, שלדעת הסוברים שטבילת כלים הנקחים מעכו"ם היא מדרבנן, אם הכלים נטבלו בלי כוונה — אין צריך לטובלם שנית

טבל אדם **לחולין, והוחזק לחולין** [נתכוין להעמיד גופו בחזקת טהור לחולין] — **אסור** אותו אדם **לאכול מעשר** שני בירושלים, כי חז"ל החמירו בטהרתו של האוכל דבר קדוש, שיהיה צריך לכוין בטבילה לשם אכילתו [חגיגה י"ח ב].

ומקשה רבא: משמע מהמשנה שאם לא יכוין אדם לטבילה כלל — לא יהיה טהור אף לחולין, שהמשנה אומרת טבל לחולין הוחזק לחולין" **הוחזק** — **אין, לא הוחזק** — **לא** טהור הוא אף לחולין!

ומתרץ רב נחמן: **הכי קאמר** התנא: **אף על פי שהוחזק לחולין** בכל זאת **אסור למעשר** וכל שכן אם לא התכוין כלל שאסור במעשר, אבל לענין חולין הוא טהור אף כשלא התכוין כלל.

איתיביה רבא מהסיפא של משנה זו: **טבל ולא הוחזק** — **כאילו לא טבל. מאי לאו** [האם אין הפירוש הוא] **כאילו לא טבל כלל** ואף לחולין אינו טהור!

ומשני רב נחמן: **לא, כאילו לא טבל למעשר, אבל טבל לחולין,** שהמשנה שם מלמדת מעלות שיש בטהרה לענין מעשר ותרומה וקדשים(170).

הוא סבר, דחויי קא מדחי ליה [רבא סבר שרב נחמן דוחה אותו] ומתרץ בדוחק את דברי רב, **נפק דק ואשכח** [רב נחמן דקדק ומצא ברייתא כדבריו], **דתניא: טבל ולא הוחזק** — **מותר לחולין ואסור למעשר.**

אמר ליה אביי לרב יוסף: לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן מהא ברייתא שאומרת שלחולין לא צריך כוונה?

אמר ליה רב יוסף: באמת ברייתא זו מוכיחה כדעת רב, אבל נחלקו תנאים במחלוקת רב ורבי יוחנן, **ורבי יוחנן הוא דאמר כרבי יונתן בן יוסף** הדורש מהמקרא שטבילה צריכה כוונה.

בפרשת נגעי בגדים כתוב בתורה, שאם הכהן רואה אחרי הסגר ראשון שהנגע לא פשה, הוא מצוה לכבס את הבגד ומסגירו שבעה ימים נוספים. כיבוס זה אינו טבילה אלא ליבון.

נאמר בתורה אחר כך, "והבגד או השתי או הערב או כל כלי עור אשר תכבס וסר מהם הנגע וכבס שנית וטהר" [ויקרא י"ג נ"ח] הכיבוס השני הוא טבילה(171), ורבי יונתן דורש מפסוק זה שהטבילה צריכה כוונה.

אפילו לפי רבי יוחנן, כי בחיוב דרבנן אף רבי יוחנן מודה שאין צריך כוונה. [שו"ת רדב"ז ח"א סימן ל"ד].

ועיין עוד בענין זה בהערה 172.

170. יש להבין, מה מחדשת המשנה לפי רב נחמן, הלוא כבר ברישא של המשנה כתוב שהטובל לחולין — לא נטהר לגבי מעשר, וכל שכן כשלא נתכוין כלל!

תוספות אומרים, שהיה מקום לומר, שמי שנתכוין לחולין גרוע יותר לענין מעשר, שמי שטבל לשם חולין עקר דעתו ממעשר, והטובל סתם לא עקר דעתו ממעשר. [חגיגה י"ט ע"א תוד"ה לא בתירוצם השני].

171. אונקלוס תרגם בכיבוס שענינו ליבון "יתחור", ובכבוס שענינו טבילה תרגם אונקלוס "ויצטבע" כמו בכל מקום שכתוב בתורה כבוס

דתניא: רבי יונתן בן יוסף אומר: לא היה צריך להיות כתוב אלא "**וכובס**", **מה תלמוד לומר** [מה למדנו] מהמילה "**שנית**" והלוא ידוע שזה כבוס שני? אלא **מקיש** הכתוב **תכבוסת שניה לתכבוסת ראשונה** ומדמה אותם לדין זה, **מה תכבוסת ראשונה** היא **לדעת** ומצווי הכהן, **אף תכבוסת שניה** צריכה להיות **לדעת** המטביל ואם הבגד נפל מעצמו למים לא עלתה לו טבילה(172). **אי** יעלה על דעתך לומר: **מה להלן** בתכבוסת הראשונה **בעינן דעת כהן, אף כאן** בתכבוסת שניה **בעינן דעת כהן** ולא מספיק דעת המטביל, **תלמוד לומר** "וכבס שנית **וטהר**" מלמד שהבגד נטהר **מכל מקום** ולא על ידי דעת כהן.

מתקיף לה רב שימי בר אשי: ומי אמר רבי יוחנן הכי שההלכה כרבי יונתן בן יוסף, **והאמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה, ותנן: נפלה סכין ושחטה אף על פי ששחטה כדרכה — פסולה.**

והוינן בה: טעמא דנפלה, הא הפילה הוא — כשרה, ואף על גב דלא מיכוין?

ואמרינן: מאן תנא דלא בעי כוונה לשחיטה? ואמר רבא: רבי נתן היא, וכיון שהמשנה סוברת ששחיטה לא צריכה כוונה, הוא הדין לטבילה, ששניהם מעשים מתירים הם, השחיטה מתירה את הבשר לאכילה והטבילה מתירה את האשה לבעלה!

ומתרצינן: **בשחיטה, אפילו רבי יונתן בן יוסף** מודה לרבי נתן שהיא לא צריכה כוונה, ואף שיש לדמות שחיטה לטבילה, מכל מקום **מדגלי רחמנא** שה**מתעסק בקדשים** ושוחטם שלא בכוונה שהקרבן **פסול**, דכתיב בקדשים "לרצונכם תזבחו"(173) דמשמע שתהיה השחיטה מדעת, **מכלל דחולין לא בעינן כוונה** שאם היה צריך בשחיטת חולין כוונה, לא היתה התורה צריכה ללמד על קדשים.

והוינן: **ורבנן** דרבי נתן מה יענו על כך, הלוא מוכח מקדשים שבחולין לא צריך כוונה?

ומשנינן: לרבנן, **נהי דלא בעינן כוונה לזביחה** ולהתיר בשחיטה זו כמו בקדשים, **לחתיכה** של סימנים(174) **בעינן** כוונה.

אמר רבא: בהא זכנהו [בזה נצחן] **רבי נתן לרבנן** במלחמה של תורה: **מי כתיב** [האם כתוב] **וחתכת** שמלשון זה אפשר להבין

ועניינו טבילה. [רש"י בחומש ויקרא י"ג נ"ח ד"ה וכבס שנית].

172. כתב התרומת הדשן, שאף לפי דרשה זו, יש מקום לומר, שיש חילוק בין טבילת כלים לטהרם לבין טבילת כלים הנקחים מעכו"ם שאינם אוסרים או מטמאים מה שבתוכם קודם טבילה, ואין צריך טבילה אלא מגזירת הכתוב, ולא מצאנו בהם שצריך כוונה בטבילתם.

ועיין ש"ך יו"ד סימן ק"כ ס"ק כ"ח.

ועיין בהערה 169.

173. גמרא לעיל י"ג ע"א.

ועיין שם בתוד"ה מנין, ועיין בשו"ת אחיעזר ח"ב סימן ד'.

174. **תוספות** אומרים, שחרש שוטה וקטן מתכוונים לחתיכת בשר בעלמא ולא לחתיכת סימנים, ולכן שחיטתם פסולה לפי רבנן. [תוד"ה נהי].

שצריך כוונה לחתיכה, הלוא "**וזבחת**" **כתיב, אי בעינן כוונה לחתיכה** מפני שמשמע מלשון הפסוק שצריך להתכוין לפעולה הנאמרת בו, **אפילו לזביחה נמי ליבעי** כוונה, שהרי זביחה כתובה בפסוק, **אי לא בעינן כוונה לזביחה,** כי אין משמע שצריך לעשות זביחה בכוונה, **לחתיכה נמי לא ליבעי,** שהרי אין משמע שהפעולה הנאמרת בפסוק תעשה בכוונה(175)!

והדרינן לעיקר סוגין ומבררינן: **היכי דמי** [באיזה מקרה] נחלקו רב ורבי יוחנן לגבי **נדה שנאנסה וטבלה?**

ואמרינן: **אילימא דאנסה** אותה **חברתה ואטבלה** כדי לטהרה ולהתירה לבעלה?

ודחינן: בזה לא אמר רבי יוחנן שהיא אסורה, שכן **כוונה דחברתה כוונה מעלייתא היא** שהרי בטהרת הכלים מתכוין המטביל, ומשם לומדים שטבילה צריכה כוונה(176)!

ועוד דחינן: בזה לא אמר רב שאסורה לאכול בתרומה, אלא **בתרומה נמי אכלה.**

ומייתינן מתניתין: **דתנן: החרשת והשוטה והסומא**(177) **ושנטרפה דעתה** ואין הן יכולות להטהר מטומאת נידתן בעצמן, **אם יש להן פקחות** שיעשו את הבדיקות הנצרכות ויטבילו אותן, הרי הם **מתקנות אותן, ואוכלות בתרומה**(178). [נדה י"ג ב].

---

175. יוצא מהסוגיא, שלפי רבי נתן דקיימא לן כוותיה ששחיטה לא צריכה כוונה כלל, יש מחלוקת בין רב לרבי יוחנן על המקור לכך, לפי רבי יוחנן — הסובר שטבילה צריכה כוונה — לומדים מקדשים ששחיטה לא צריכה כוונה, ולפי רב אין צריך ללמוד מקדשים, אלא שלא משמע משום מקום שצריך כוונה בשחיטה.

ואומר האחיעזר, שיש נפקא מינה לדינא בדיני שחיטה בין רב לרבי יוחנן, לפי רבי יוחנן — אף שאנו לומדים מקדשים שלא צריך כוונה בשחיטה, אין ללמוד משם על המתכוין במפורש שלא תתיר השחיטה, ובמקרה זה — שחיטתו פסולה כמו שכתב מהרש"ל. [עיין בהערה 140] אבל לפי רב אין כל ענין של כוונה בשחיטה ואף אם מתכוין שלא להתיר — שחיטתו כשרה. [שו"ת אחיעזר ח"ב סוף סימן ד'].

176. בשו"ת מהר"ח אור זרוע למד מכאן, שהאופה מצה ולא התכוין לשמה, ועמד אחר על גביו והתכוין לשמה — המצה כשרה, כמו שמועיל כוונת אשה אחרת לטהרת הנדה, ואין לומר שדוקא כשהמטביל מתכוין זה מועיל, כי מצאנו בסוגיא שאף היושב בצד הכלים ומתכוין שיטהרו — מועילה כוונתו. [שו"ת מהר"ח או"ז סימן לה].

אמנם אין ההלכה כן. [עיין באו"ח סימן ת"ס ס' א ובמ"ב שם ס"ק ג' ובשעה"צ אות ד'].

והחתם סופר כתב, שהדין הזה שמועילה כוונת אדם אחר הוא דין מיוחד בטבילה. [כאן בחידושיו].

177. הגמרא במסכת נדה אומרת, שיש להשמיט מהמשנה את הסומא, מפני שהיא יכולה לבדוק את עצמה ולהראות לחברתה ולטבול. [נדה י"ג ב].

178. הראש יוסף הקשה, מה הראיה משוטה שאין לה דעת ומועיל דעת המטבילות אותה, לאשה ברת דעת שאפשר שרצונה שלא לטבול מוציא מדעת המטבילות אותה! ונשאר בצריך עיון.

אמר רב פפא: מחלוקת רב ורבי יוחנן היא, שלדעת רב יש לדמות טבילה לשחיטה, ולכן **לרבי נתן** שמכשיר את השחיטה במפיל סכין, בטבילה הוא מתיר אפילו באופן **שנפלה מן הגשר** לנהר.(179) **ולרבנן,** שמכשירים בשחיטה רק באופן שהיתה כוונה לחתוך, גם בטבילה הם מתירים רק באופן **שירדה לחקר** ולא לשם טהרה.(180) ורבי יוחנן לא מטהר אלא כשהיתה כוונה להטהר.

הגמרא מביאה דין מדיני פרה אדומה הקשור במחלוקת רבי נתן ורבנן.

אמר רבא: שחט פרה אדומה, **ושחט בהמה אחרת** של חולין **עמה** במעשה אחד — **לדברי הכל** הפרה **פסולה** משום שפרה אדומה נפסלת בעשיית מלאכה אחרת עמה, שכן יש בדבר משום היסח הדעת הפוסל בפרה. ושחיטת הבהמה של חולין כשרה אף לרבנן, שהרי שחטה בכוונה.

נשחטה בהמה אחרת עמה שלא בכוונה — לא נפסלה הפרה משום עשיית מלאכה, שהרי לא נתכוין לשחוט אחרת ואין כאן היסח הדעת, אמנם **לרבי נתן** — **הפרה פסולה** ו**הבהמה כשרה,** הבהמה כשרה מפני שבשחיטת חולין לא צריך כוונה לפי דעתו, והפרה פסולה משום פסול שחיטת שתי בהמות כאחת, שבפרה אדומה נאמר בתורה "ושחט אותה" [במדבר י"ט ג'] ודרשינן "אותה" ולא אותה וחברתה.

לב-א

לרבנן — **פרה כשרה, בהמה פסולה,** הבהמה פסולה שהרי לא נשחטה בכוונה, ולפיכך אין בפרה כל פסול, אין היא נפסלת משום עשיית מלאכה, שהרי לא נתכוין לשחוט בהמה אחרת ואין היסח הדעת, ואין היא נפסלת משום שחיטת שתי בהמות כאחת כיון ששחיטת הבהמה — פסולה היא.

ומקשינן: **פשיטא,** איזה דין משמיע רבא,

---

179. הרמב"ם פסק שאשה שנפלה למים — טהורה. [פ"א מהלכות מקואות ה"ח].

האמרי בינה אומר, שמדובר דוקא באשה שהלכה והחליקה ונפלה למים, אבל אם הרוח הפילה אותה אינה נטהרת מפני שחסר בטבילה כח גברא.

האמרי בינה מוכיח מדברי הרשב"א בתורת הבית שצריך בטבילה כח גברא, ותמה על שלא נזכר בפוסקים שאם הפילה הרוח לא עלתה לה טבילה. [אמרי בינה דיני שחיטה סימן ז' ד"ה ודע].

אמנם הרא"ה בבדק הבית חלק על הרשב"א, ולדעתו אין צריך כח גברא בטבילה [ש"א ב"א דף י"א ע"א] והגר"א ביו"ד סימן ג' ס"ק ה' הכריע כהרא"ה.

ועיין עוד בהערה 157.

180. רש"י בד"ה כשירדה להקר כתב "ולא לטבול ונפלה **כולה** לתוך המים".

משמע מפירושו שלא היה לאשה כוונה להכניס את כל גופה למים.

אמנם נראה שאין כוונת רש"י לומר, שאם התכוונה להכניס כל גופה למים מודה רבי יוחנן שהיא טהורה אף שלא נתכונה להטהר. אלא כוונת רש"י לומר שלדעת רב אליבא דרבנן אף אם לא התכונה לטבול את כל גופה במים, הרי זו כוונה מספיקה כיון שהתכוונה להכנס למים.

ומכאן משמע, שלפי רבנן אף כשנתכוין לחתוך מיעוט סימנים וחתך את רובם, כוונתו מועילה. ועיין ברש"ש.

הלוא ידוע שהפרה נפסלת בעשיית מלאכה, וגם פסול שחיטת שתי בהמות כאחת אינו חידוש של רבא! [181]

ומתרצינן: באמת אין חידוש בדין זה שהפרה נפסלת אם שחט אחרת עמה בכוונה, אמנם דין זה שאם **נשחטה בהמה** שלא בכוונה שהיא פסולה **לרבי נתן, איצטריכא ליה, סלקא דעתך אמינא,** אף על פי ש**"רשחט אותה" אמר רחמנא, ולא אותה וחבירתה** אין הפרה נפסלת במקרה זה, **והיכי דמי** [ובאיזה מקרה] היא נפסלת? **בכגון ששחט שתי פרות** אדומות **בהדי הדדי** [ביחד], שכיון ששתי הפרות קדושות מתקיים בהן "אותה וחברתה", **אבל בהמה דחולין אימא לא** הויא בכלל "חברתה", **קא משמע לן** רבא שאף בהמת חולין פוסלת [182].

ממשיך רבא: אם כששחט פרה אדומה **התך דלעת עמה, לדברי הכל — פסולה** משום מלאכה אחרת, ואם **נחתכה דלעת עמה** שלא בכוונה **לדברי הכל** — כשרה, שלא נפסלה לא משום מלאכה אחרת ולא משום שתי בהמות ביחד [183].

מתניתין:

משנה זו עוסקת בדין שהייה [184].

היה שוחט, ובאמצע השחיטה **נפלה** לו **הסכין והגביהה** והמשיך לשחוט, או **שנפלו כליו** [בגדיו] באמצע השחיטה **והגביהן,** או **שהשחיז את הסכין** לפני השחיטה **ועף** [והתעייף] מזה, ואחר שהתחיל לשחוט

---

181. המשנה במסכת פרה [פ"ג מ"ז] מבואר, שיש חסרון בשחיטת שתי פרות כאחת, שהמשנה אומרת שאם הפרה לא רוצה לצאת ממקומה אין מוציאים פרה אדומה אחרת עמה, שלא יאמרו שתים כאחת שחטו. [ראש יוסף].

182. הרמב"ם פסק: "שחט את הפרה ונשחטה בהמה אחרת עמה או נחתכה דלעת עמה — כשרה, שהרי לא נתכוין למלאכה, אף על פי שהבהמה שנשחטה עמה כשרה לאכילה, שאין שחיטת החולין צריכה כוונה". [פ"ד מהלכות פרה אדומה הי"ח].

ודברי הרמב"ם מנוגדים לדברי הגמרא שאומרת שלרבי נתן, הסובר שהבהמה כשרה, הפרה פסולה. וכתב הכסף משנה, שהרמב"ם גרס בדברי רבא, שלרבי נתן שתיהן כשרות, והגמרא מקשה על זה "פשיטא", ומתרצת שהיה מקום לפסול משום "אותה" ולא אותה וחברתה, קא משמע לן שלא נאמר פסול זה בבהמת חולין. ועיין צל"ח שישב את הרמב"ם מבלי לשנות את הגירסא.

183. יש לעיין, מה מחדש רבא בדינים האלו? עיין צל"ח.

184. בגדר פסול שהייה יש חקירה, האם השהייה מפסיקה את השחיטה, וממילא אין כאן שחיטה אחת של רוב הסימנים, או שזו צורת שחיטה פסולה כמו דרסה וחלדה?

ובקובץ שמועות אות כ"א [לגאון ר' אלחנן וסרמן], מביא ראיות ששהייה היא פסול בעצם השחיטה, ואחת הראיות היא משאלת הגמרא "שהה במיעוט סימנים" שלפי שיטת רש"י השאלה היא: האם נפסלת השחיטה בשהייה אחרי ששחט את רוב הסימנים, ואם נאמר שפסול השהייה הוא מפני שיש הפרדה בין חלקי

הפסיק כי לא היה לו כח **ובא חבירו ושחט** והשלים את השחיטה[185], **אם שהה** בינתיים **כדי שחיטה**[186] — פסולה, שכך הוא שיעור הזמן שניתן למשה מסיני בשהייה.

רבי שמעון אומר: אם שהה כדי ביקור [בדיקה] של סכין — שחיטתו פסולה, שכך הוא שיעור שהייה.

גמרא:

שנינו במשנתנו: אם שהה כדי שחיטה — פסולה.

ומבררינן: **מאי "כדי שחיטה"**, האם זה בכדי לגמור את השחיטה שכבר התחיל, או שזה בכדי לשחוט מההתחלה עד הסוף[187].

אמר רב: כדי שחיטת בהמה אחרת מתחילתה ועד סופה. **אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב** שאלה זו: האם שיעור שהייה משתנה לפי גדלו או קטנו של הנשחט, **וכדי שחיטת בהמה** הוא שיעור שהייה **לבהמה, וכדי** שחיטת **עוף** יש לשער **לעוף**[188], **או דלמא** שיעור קבוע יש בכל נשחט. **ואף** כדי שחיטת **בהמה** יש לשער **לעוף?**

השחיטה, מה איכפת לנו בזה, הלוא החלק הראשון של השחיטה הוא כשר בעצמו! אבל אם נאמר שיש פסול בעצם השחיטה כשהיתה שהייה, אז יש מקום לומר שכל שהמשיך לשחוט והיה שם פסול — נפסלה כל השחיטה. ועיין בהערה 191 מה שהבאנו בשם האור שמח.

185. לפעמים המשנה מביאה כמה דוגמאות בדבר, אף על פי שאין בהם צריכותא. [תויו"ט במשנתנו בשם הר"ש].

186. האם משערים לפי רוב הסימנים או לפי שחיטת כל הסימנים?

כתב הרא"ש, שלדעת הרמב"ם הדבר תלוי בספק, והרא"ש דחה את דעת הרמב"ם וכתב שהדבר ברור שהולכים אחרי רוב הסימנים. [סימן ט').

והבית יוסף כתב, שנזדמנה לרא"ש גירסא לא נכונה ברמב"ם, ובודאי שלדעת הרמב"ם אין משערים ביותר מרוב שני הסימנים. [יו"ד סימן כ"ג ד"ה שהייה].

הר"ן גם הביא דעה שמשערים בשחיטת כל הסימנים. והר"ן כתב, שמסתבר שהולכים אחרי רוב הסימנים, כיון שמדאורייתא השחיטה כשרה ברוב הסימנים אפילו לכתחילה.

ועיין בהערות 5 ו— 6 שיש דעות ששחיטת כל הסימנים לכתחילה היא מדאורייתא.

עוד כתב הר"ן, שלא משערים בשחיטת הסימנים בלבד, אלא גם בזמן שצריך לשחוט את העור עד שמגיעים לסימנים, ש"בכדי שחיטה" הכוונה לשחיטה כדרכה.

אמנם מדברי המרדכי משמע, שמשערים רק בסימנים עצמם. [עיין תבואות שור סימן כג ס"ק ו').

ולדעת התרומת הדשן, משערים בשחיטה הקצרה ביותר האפשרית, וכיון שאם היה חצי קנה פגום, יכול לשחוט כל שהוא בעוף וכשר, לכן שיעור השהייה בעוף הוא כל שהוא. [תרומת הדשן סימן קפ"ה].

187. כך מפרש רש"י.

והרשב"א מפרש, ששאלת הגמרא היא: האם יש לשער בכדי השחיטה הקצרה ביותר אף לדבר ששחיטתו ארוכה, ויש לשער בעוף אף לבהמה. ותשובת רב היא, שיש לשער בבהמה לבהמה. [תורת הבית ב"ב ש"א דף כ"ב ע"ב].

188. שחיטת העוף קצרה יותר, הן מפני שצוארו

אמר להו רב: אף אני הסתפקתי בזה כשלמדתי אצל רבי חייא דודי, אבל **לא הוה בדיחנא ביה בחביבי דאישיילה.** [לא היה לי קירוב דעת לחביבי אז, כדי שאשאלנו שאלה זו].

הגמרא מביאה בנידון מחלוקת בין רב שאמר מדעת עצמו ובין אמוראים אחרים.

איתמר: אמר רב: כדי שחיטת בהמה לבהמה ועוף לעוף.

ושמואל אמר: יש להקל ולשער **אפילו** בכדי שחיטת **בהמה לעוף.**

וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אפילו בהמה לעוף.

רבי חנינא אמר: אין משערים בשחיטה עצמה בלבד, אלא **כדי שיביא בהמה אחרת וישחוט.**

ומקשינן אדרבי חנינא: **יביא אפילו מעלמא?** [אפילו יביא ממקום אחר?] אם כן, **נתת דבריך לשיעורים** לפעמים הבהמה קרובה למקום השחיטה ולפעמים היא רחוקה!

אמר רב פפא: בהמה הנמצאת במקום השחיטה **ועומדת להטיל** אותה לארץ **איכא בינייהו**(189), רבי חנינא משער בכדי ההטלה והשחיטה, ורב ושמואל ורבי יוחנן משערים רק בשחיטה עצמה.

אמרי במערבא משמיה דרבי יוסי ברבי חנינא: יש לשער **בכדי שיגביהנה וירביצנה וישחוט** כדעת רבי חנינא, ויש לשער כל מין לפי מינו כדעת רב(190), שחיטת בהמה **דקה לדקה וגסה לגסה.**

אמר רבא: השוחט בסכין רעה שאינה

דק יותר מבהמה, והן מפני שדי לו בשחיטת סימן אחד.

189. רש"י גורס "איכא בינייהו".

יוצא מגירסתו, שיש מחלוקת בין האמוראים, האם משערים בשחיטה בלבד, או שמשערים גם בהטלה. לפי גירסא זו, ההלכה היא כהאמוראים הסוברים שמשערים בשחיטה בלבד. [טור סימן כ"ג ועי"ש בב"י ד"ה והשתא].

לדעת רוב הראשונים, לא גורסים "איכא בינייהו", ורב ושמואל ורבי יוחנן לא באו אלא לפרש את המשנה שאומרת "כדי שחיטה", ורבי חנינא הוסיף שמשערים גם בהטלה, ורב פפא בא לפרש את דבריו בלבד, ואין בהם כל מחלוקת. [רמב"ן רשב"א רא"ש].

190. רש"י אומר, שרבי יוסי ברבי חנינא סובר כרב, ולכן ההלכה כרב שמשערים בכדי שחיטת עוף לעוף.

והרי"ף פסק כשמואל ורבי יוחנן, שמשערים בשחיטת בהמה לעוף, והרי"ף העתיק להלכה את המימרא של רבי יוסי ברבי חנינא.

הרא"ש מפרש את הרי"ף, שלגבי השחיטה עצמה משערים לפי השחיטה הארוכה של בהמה גסה אף לבהמה דקה ואף לעוף כדעת שמואל ורבי יוחנן ולא כדעת רב ורבי יוסי ברבי חנינא שמשערים כל מין לפי מינו, ולענין ההכנה לשחיטה, בזה משערים כל מין לפי מינו, והרי"ף הביא את דברי רבי יוסי ברבי חנינא כדי לפסוק כמותו בעצם הענין שמשערים בהכנה לשחיטה, ולענין זה שבהכנה לשחיטה משערים כל מין לפי מינו, אבל במה שסובר, שאף בשחיטה עצמה משערים כל מין לפי מינו, אין הלכה כמותו אלא כרבי יוחנן.

מחודדת **אפילו** אם שחט **כל היום כולו** — **כשרה** כל שלא הפסיק באמצע בשיעור שהייה.

בעי רבא: שהיות ששהה השוחט שתים או שלש פעמים בשחיטה אחת, **מהו שיצטרפו** אם שהה בין שלשתם כשיעור שחיטה? (191)

ומקשינן: **ותפשוט לה מדידיה** [והרי אפשר לפשוט את הספק מדברי רבא עצמו] שאמר שהשוחט כל היום כולו — שחיטתו כשרה, וכוונתו לומר שאף שהיו כמה שהיות — אין הם מצטרפות!

ומתרצינן: **התם בדלא שהה** כלל, וחידושו של רבא הוא שאין דין השחיטה שתֵעָשֶׂה במהירות, אלא שלא יהיה הפסק באמצע (192).

בעי רב הונא בריה דרב נתן: שחט את רוב שני הסימנים **ושהה ב**שחיטת **מיעוט סימנים, מהו?** האם נאמר שאחר ששחט את הרוב כבר התיר את הבהמה ולא איכפת לנו במה ששהה אחרי כן, או נאמר שמכל מקום גם המיעוט נחשב לחלק מהשחיטה, ואם עשאו שלא כהלכה — השחיטה נפסלת (193)?

אמנם שיטת הרמב"ם היא, שמשערים בבהמה גסה בכדי הגבהתה והרבצתה ושחיטתה, ובבהמה דקה משערים בכדי הגבהתה והרבצתה ושחיטתה ככל דברי רבי יוסי ברבי חנינא, ובעוף משערים כמו בבהמה דקה. [פ"ג מהלכות שחיטה ה"ג].

לשיטת הרמב"ם, אין מחלוקת כלל בין רבי יוחנן לרבי יוסי ברבי חנינא והלכה כשניהם.

והר"ן מפרש כך את הרי"ף.

וכתב בעל המאור, שאין לתמוה מדוע בבהמה משערים כל בהמה לפי מינה ובעוף משערים לפי הבהמה, שכך נתנה הלכה למשה מסיני ואין בזה סברא.

191. הירושלמי מסתפק בקורא קריאת שמע והפסיק באמצע כמה פעמים, האם ההפסקות מצטרפות להפסק שהוא כדי לגמור את כלה, ולא יצא ידי חובתו. [ברכות י"ב ע"ב].

וכתב האור שמח, שאף שהענינים רחוקים, מכל מקום נראה שהשאלה ביסודה היא אחת, האם יש לצרף את החלקים לדבר אחד באופן זה. [אור שמח פ"ג ה"ד] ועיין בהערה 184.

192. יש מחלוקת בדין זה של רבא, אם הוליך והביא את הסכין ולא חתך בכל פעם קצת, האם זה שהוליך והביא את הסכין על הסימן מועיל שלא תהיה זו שהייה, או שצריך שהסכין תחתוך בכל פעם קצת. [עיין תבואות שור סימן כ"ג ס"ק ב' וס"ק ט"ו].

193. הגמרא לעיל דף ל' ע"ב מביאה ספק של רב פפא "החליד במיעוט סימנים מהו?"

רש"י מפרש, שבעית רב פפא בחלדה ובעית רב הונא בריה דרב נתן בשהייה היא ממש אותה בעיה.

ועיין שם בהערה 114 בקשר לשיטת רש"י. ובהערה 115 הבאנו את שיטות הראשונים המפרשים את בעית רב פפא בדרך אחרת. גם בבעית רב הונא בריה דרב נתן פירשו ראשונים בדרך אחרת מרש"י, ונביא את שיטתם.

שיטת רבינו תם

הבעיה של רב הונא היא אותה בעיה של רב פפא לעיל, אבל לא כרש"י שמפרש שהבעיה היא במיעוט בתרא אלא הבעיה היא במיעוט קמא של הוושט. ועיין בהערה 115 שהבאנו שיטה זו באריכות.

שיטת רבינו אושעיה

הבעיה מתייחסת לדברי רבא, שהשוחט

ומסקינן: **תיקו** ויש להחמיר בכך[194].

שנינו במשנתנו: **רבי שמעון אומר: אם שהה כדי ביקור.**

ומבררינן: **מאי כדי ביקור?**

אמר רבי יוחנן: כדי ביקורו של חכם, שכל טבח צריך להראות את הסכין ששוחט בה לחכם שיבדקנה שאין בה פגימות[195].

ומקשינן: **אם כן, נתת דבריך לשיעורים,** שהרי לפעמים החכם קרוב לטבח ולפעמים הוא רחוק ממנו, ואין כאן קביעת שיעור מסוים!

ומתרצינן: **אלא כדי ביקור טבח** שהוא בעצמו **חכם** ואין מביא את הסכין לחכם

בסכין רעה אפילו כל היום — כשרה.

השאלה היא: אם היה שיעור שהייה תוך כדי חיתולך מיעוט האחרון של הסימן הראשון. האם נאמר שמיעוט זה נחשב כשחוט על ידי שחיטת הרוב, וכשחותכו הוא כחותך בשר בעלמא ושוהה באמצע השחיטה בין הסימן הראשון לשני.

בעית הגמרא היא רק בבהמה ולא בעוף שהיתרו בסימן אחד. [**תוספות** דף ל׳ ע״ב ד״ה החליד].

הרא״ש כתב שהפירוש הנכון הוא פירוש זה [סימן ו׳].

שיטת הרמב״ם

הבעיה מתייחסת לשיעור שהייה שכתוב במשנה שהוא ״כדי שחיטה״, האם משערים בשחיטה שלמה או בחלקה.

וכתב הבית יוסף שהרמב״ם גרס ״שהה **כ**מיעוט סימנים״.

ישנם גירסאות שונות והבנות שונות ברמב״ם. הרא״ש מפרש, שהשאלה היא: האם השיעור הוא לפי רוב הסימנים או שיש להוסיף את מיעוט הסימנים ולשער בכלם. [עיין בהערה 186].

הבית יוסף מפרש, שהשאלה היא האם יש להחמיר מדרבנן ולפסול בשיעור מיעוט הסימנים, שאם ישער ברובם כמו שהוא מדין תורה, שמא יטעה ויסבור ששהה כדי מיעוט ובאמת שהה בכדי הרוב. [ב״י סימן כ״ג ד״ה שהייה].

ועיין עוד בתבואות שור סימן כ״ג ס״ק ו׳.

194. כתב רש״י: ״ונראה דהשוחט רוב סימנים והשליך מידו והעוף שוהה למות, אסור לחזור ולחתוך המיעוט בתורת שחיטה, דמוטב שיכה על הצואר בסכין או ימתין עד שימות״.

השבות יעקב לימד מלשונו של רש״י שכתב ״**מוטב** שיכה על הצואר״ שהעוף לא נאסר בדיעבד אם השליך את העוף מידו, ואף שבבעיה עצמה פסק רש״י לחומרא, מכל מקום אחרי שגמר את השחיטה והוציא את העוף מידו, שוב לא נאסר העוף.

אבל מוטב שלא ישחוט כדי שלא יראה הדבר כשהייה. [שבות יעקב יור״ד ח״ב סימן נ״ד].

ועיין בנודע ביהודה תנינא יו״ד סימן ב׳].

195. מבואר בגמרא, שהטעם שצריך להראות לחכם הוא לא משום שלא סומכים על בדיקת הטבח, אלא משום כבודו של חכם. [לעיל י״ז ע״ב].

וכתב הרא״ש, שעכשו לא נוהגים להראות את הסכין לחכם, מפני שעכשו נוהגים שלא לסמוך על הקצבים, אלא ממנים אנשים ידועים על השחיטה ועל הבדיקה, ולהם מחלו חכמים על כבודם כי הם זריזים וזהירים. [רא״ש פרק ראשון סימן כ״ב].

אחר, ואין משערים אלא בכדי הבדיקה עצמה[196].

מתניתין:

המשנה מלמדת את דינה של בהמה שרק אחד מסימניה נשחט כדין.

שחט את הוושט בבהמה, **ופסק את הגרגרת** בלי סכין כשרה,[197]

או פסק את הגרגרת ושחט[198] **את הוושט,**

או שחט אחד מהן ולא שחט את השני, **והמתין לה עד שמתה,**

או ששחט את הסימן האחד כהלכתו, אלא **שהחליד** נעץ **את הסכין תחת** הסימן **השני, ופסקו** מלמטה למעלה, כשהסכין מכוסה[199] על ידי הסימן, במקרים אלו נחלקו תנאים באיזה איסור נאסרת הבהמה.

רבי ישבב אומר: הבהמה **נבלה** ומטמאה טומאת נבלה.

רבי עקיבא אומר: הבהמה **טרפה** ואינה מטמאת[200].

כלל אמר רבי ישבב משום רבי יהושע: כל בהמה **שנפסלה** על ידי שהיה חסרון **בשחיטתה — נבלה, כל** בהמה **ששחיטתה כראוי, ודבר אחר גרם לה ליפסל** שהיה באבריה חסרון, הרי זו **טרפה.**

והודה לו רבי עקיבא[201]**.**

---

196. משערים לפי בדיקת סכין ארוכה כמידת שני צוארים של הדבר הנשחט. [**תוספות**].

197. כתב רש"י: "פסק את הגרגרת היינו עיקור". ועיין בהערה 51 שיש מפרשים "עיקור" באופן אחר.

198. גירסת הספרים שלנו היא: "פסק את הגרגרת ואחר כך שחט את הוושט".

והרי"ף והרא"ש לא גורסים "אחר כך".

וכתב הרשב"א, שלא גורסים "אחר כך", שהרי יש בגמרא שרבא רצה לומר שמדובר במשנה כששחט את הוושט ואחר כך פסק את הגרגרת, והגמרא דחתה את רבא מברייתא, ואם נאמר שבמשנה כתוב במפורש "ואחר כך" לא היה יכול רבא לפרש במשנה ששחט את הוושט לפני פסיקת הגרגרת.

199. מבואר בגמרא לעיל, שהחסרון בחלדה הוא שהסכין מכוסה. [לעיל ל' ע"ב].

ועיין שם בהערה 110.

200. כתבו האחרונים, שגם בזמן הזה שלא נוהגים דיני טומאה וטהרה, יש לנו נפקא מינה לדינא בין נבלה לטרפה, שאם שחט שלא כדין ונתנבלה הבהמה, מותר לשחוט את בנה באותו יום. ואם השחיטה היא כשרה אלא שהבהמה טריפה, אז אסור לשחוט את בנה באותו יום. [ב"ח יו"ד סימן כ"ז ועיין שם בדרישה].

ויש אחרונים שכתבו עוד נפקא מינה, שאם הבהמה טריפה — מותר למכור את כלה לגוי, ואם היא נבלה — אסור למכור לגוי בני מעיים שלה משום איסור אבר מן החי. [**תורת חיים** דף כ' ד"ה אמר זעירי]. ויש חולקים וסוברים שמותר למכור בני מעיים של נבלה לגוי, ומחלוקתם תלויה בסוגיא שעל משנה זו, ועיין בהערה 230.

201. יש להבין מה סבר רבי עקיבא מעיקרא? וכתבו האחרונים, שרבי עקיבא סבר שלענין טומאת נבלה דין הבהמה כעוף שמועיל לו שחיטת סימן אחד. אבל גם הוא הודה ביסוד

גמרא:

שנינו במשנתנו: **שחט את הוושט וכו׳, והודה לו רבי עקיבא.**

מהמשנה נלמד, שלכל הדעות, בהמה שהגרגרת שלה נפסקה והוושט נשחט היא נבלה, שהרי אין כל הבדל בין שפסק את הגרגרת מעט זמן לפני ששחט או הרבה זמן, בין שפסק הוא או שנפסקה הגרגרת מאליה.

ורמינהי סתירה לכך ממה ששנינו במשנה לקמן [מב א]: **אלו טרפות בבהמה: נקובת הוושט ופסוקת הגרגרת.** והמשנה אומרת שפסוקת הגרגרת היא טרפה ולא נבלה[202]! לב-ב

אמר רבא: לא קשיא. כאן במשנתנו מדובר באופן **ששחט ולבסוף פסק, כאן** במשנה לקמן מדובר באופן **שפסק ולבסוף שחט.**

ומבארת הגמרא: **שחט** את הוושט והתחיל בשחיטה **ולבסוף פסק** את הגרגרת, **נפסלת בשחיטה היא** הבהמה. **פסק ולבסוף שחט** ומשהתחיל לשחוט לא היה פסול בשחיטה, **כי** [כמו] **דבר אחר גרם לה ליפסל דמיא** והיא טרפה.

איתיביה רב אחא בר הונא לרבא ממשנתנו האומרת: **שחט את הוושט ופסק את הגרגרת, פסק את הגרגרת ושחט**[203] **את הוושט — נבלה.** הרי שאין חשיבות לסדר הדברים!

ומתרץ רבא: אין כוונת המשנה ששחט את הוושט אחר הגרגרת, אלא **אימא: וכבר שחט את הוושט מעיקרא.** אבל אם שחט את הוושט בסוף היא טרפה.

אמר ליה רב אחא בר הונא: **שתי תשובות** המפריכות פירוש זה במשנה יש **בדבר.**

חדא: דאם כן, אין כאן שני מקרים, אלא המקרה השני **היינו קמייתא** [זהו המקרה הראשון[204]]!

ועוד: יש ברייתא השונה את הדין של המשנה, ובברייתא זו **הא תניא**[205] במפורש: **ואחר כך** שחט את הוושט. ולא ניתן בה לפרש ״וכבר שחט״ כדבריך!

אלא, אמר רבא: באמת בכל מקרה שלא נשחטו שני סימנים, אין זו שחיטה, והבהמה נבלה.[206] והמשנה דלקמן מונה את כל

ששחיטה לא כשרה מנבלת את הבהמה אם היא היתה בשני סימנים. **בית הלוי** סימן כ אות ב **ורש״ש** כאן.

202. עיין **בתוספות** שדנו בשאלה, מנין לגמרא שיש בפסוקת הגרגרת רק איסור טרפה ולא איסור נבלה, אולי יש בה את שני האיסורים!

203. עיין בהערה 198 שלא גורסים בלשון המשנה ״אחר כך״ דלא כגירסת הספרים שלנו.

204. עיין **ברמב״ן** שביאר מה היתה דעת רבא.

205. צריך לגרוס תניא ולא תנן. ועיין בהערה 198.

206. לפי מסקנת רבא, פסוקת הגרגרת היא נבלה. מפני שאי אפשר לקיים בה שחיטת שני סימנים. והאחרונים דנו, האם פסוקת הגרגרת היא נבלה גם בעוף שמועיל בו שחיטת סימן אחד. וכן דנו האחרונים בנקובת הוושט, לפי דעת הראשונים שנביא בהערה הבאה, שגם היא נבלה, האם דין העוף כבהמה?

עיין **רש״ש** על המשנה, ובשו״ת **אחיעזר** ח״ב סימן ח׳ שדן בזה באריכות.

החסרונות שיש בבהמה שאוסרים אותה, ו"**אלו אסורות**" **קתני, ויש מהן נבלות,**[207] **ויש מהן טרפות.**

ודנה הגמרא: אם המשנה מונה גם נבלות, **וליחשוב נמי** הא **דחזקיה** בכלל הנבלות!

דאמר חזקיה: עשאה לבהמה **גיסטרא,** שחצה אותה לשני חלקים, כגון שחתך את הצואר כולו, הרי זו **נבלה,**[208] והיא מטמאת כנבלה אפילו אם היא מפרכסת.

וכן, אם המשנה מונה נבלות, **וליחשוב נמי** הא **דרבי אלעזר** בכלל הנבלות!

דאמר רבי אלעזר: נטלה ירך [העצם העליונה של הרגל] ממקום חיבורה בבוקא דאטמא[209], **וחלל שלה** ניכר[210], ולא נשאר שם עור ובשר החופים את המכה, אלא רואים את גופה במקום החתך[211], הרי זו

---

207. כתב רש"י: "ויש מהם נבלות כגון נקובת הווושט ופסוקת הגרגרת דאיתרע מקום שחיטה דידהו".

והאחרונים הקשו: מנין לנו להגיד שנקובת הווושט היא נבלה? הרי הגמרא דיברה רק על פסוקת הגרגרת שהיא נבלה לפי שאין לשחוט בה שני סימנים, אבל נקובת הווושט שאפשר לקיים בה שחיטה בשני סימנים, היא טרפה ככל הטרפות! [**פרי מגדים** יו"ד סימן לג ס"ק ה' בשפ"ד, **ורע"א** בתשובתו שבסימן כ"ז].

ורע"א מוכיח שדעת **רבינו תם והרא"ש** שנקובת הווושט היא טרפה. ובאמת **בתוספות הרא"ש** שהודפס לאחרונה מצינו שהוא חולק על רש"י במפורש.

וכתב **הבית הלוי**, שרש"י הבין מלשונו של רבא שאומר "יש מהן נבלות" בלשון רבים, שיש מהן שתי נבלות, ואף נקובת הווושט נבלה. ורבא הוכרח לומר כן, כדי ליישב את סדר המשנה שהביאה בהתחלה את נקובת הווושט, ואחר כך פסוקת הגרגרת ואחר כך טרפות אחרות, ואם נקובת הווושט היא טרפה, לא היתה המשנה מפסיקה בינה ובין שאר הטרפות וכותבת ביניהם פסוקת הגרגרת שהיא נבלה, אלא היתה כותבת את פסוקת הגרגרת בתחילה.

וכתב הבית הלוי, שלפי זה, רק לפי תירוצו של רבא יש הכרח לומר שנקובת הווושט היא נבלה, אבל לפי תירוצו של רבי יוחנן, האומר שהמשנה באלו טרפות מונה רק טרפות והיא סוברת כרבי עקיבא קודם חזרה, שוב אין צריך לומר שנקובת הווושט היא נבלה [בית הלוי ח"ב סימן כ"ב אות ג']. ומסביר בית הלוי, שלדעת רבא ניתנה הלכה למשה מסיני, שלא מועילה שחיטה אלא בסימנים שלמים ולא בסימנים שיש בהם טרפות. [ביה"ל ח"ב סימן כ' אות ג' ועי"ש].

והרמב"ם פסק, שפסוקת הגרגרת ונקובת הווושט הם נבלות מחיים. [פ"ג מהלכות שחיטה הי"ט].

ועיין בש"ך יור"ד סימן ל"ג ס"ק ד' שתמה על הרמב"ם, ועי"ש בנקודת הכסף.

208. כשעשאה לבהמה גיסטרא הוא פוסק את חוט השדרה בדרך כלל, וזו אחת הטרפות הנזכרות במשנה, אמנם במקרים מסוימים אפשרי הדבר שתהיה הבהמה גיסטרא ולא יפסק חוט השדרה, ומשום מקרים אלו הגמרא מקשה שיש לכתוב עשאה גיסטרא [**תוס'** ד"ה ולחשוב].

209. עיין בשיחת חולין פרק ראשון ציור 162.

210. **המהרש"ל** גורס "ניכר" בלשון הגמרא.

211. מדובר, כשרואים את גופה במקום החתך אפילו כשהיא רובצת. [גמרא לעיל כא א].

נבלה.

ומתרצינן: באמת המשנה מונה נבלות, אבל **כי קטני, נבלה דלא מטמאה מחיים,** כגון פסוקת הגרגרת שלא מועילה בה שחיטה, כי אי אפשר לשחוט בה שני סימנים. **אבל נבלה דמטמאה מחיים,** כי חיותה לא נחשבת לחיים, **לא קטני.** כי אין היא דומה לטרפה כלל.

והגמרא מביאה תירוץ אחר על הסתירה, ולפיו המשנה באלו טרפות מונה טרפות דוקא.

רבי שמעון בן לקיש אמר: כאן במשנתנו, מדובר באופן **ששחט** את הוושט **במקום חתך** הקנה, ולא עשה בקנה שחיטה כלל. **כאן** במשנה לקמן, מדובר באופן **ששחט** את הקנה שנפסק לפני השחיטה **שלא במקום חתך.**

ומבארת הגמרא את דבריו: **שחט במקום חתך** הקנה, הרי זה כשוחט את הוושט בלבד **ונפסלה בשחיטה היא.** אבל אם שחט **שלא במקום חתך,** הרי זה שוחט את הקנה, ויש כאן שחיטת שני סימנים, ומה שהיה הקנה פסוק לפני השחיטה, **כי דבר אחר גרם לה ליפסל דמיא.**

אך תמהה הגמרא: **ומי אמר רבי שמעון בן לקיש הכי,** שיכולה שחיטה להועיל לקנה שנפסק כדי לטהר מידי נבלה!?

והאמר רבי שמעון בן לקיש: שחט את הקנה ואחר כך ניקבה הריאה בין שחיטת הקנה לשחיטת הוושט — הבהמה **כשרה,** ואף שכל בהמה נטרפת על ידי נקב בריאה, כאן שנשחט הקנה — שהריאה תלויה בו — קודם לנקב, לא נטרפה בכך.

ושמעינן מדריש לקיש: **אלמא** [רואים] שאחרי שחיטת הקנה, הריאה **כמאן דמנחא בדיקולא דמיא** [כמו שהיא מונחת בסל היא חשובה], ולכן כבר אין להטריף מפני הנקב שלה (212).

ומקשינן: **הכא נמי** [גם כאן] שנפסקה הגרגרת הרי היא **כמאן דמנחא בדיקולא דמיא,** ובמצב זה לא מתקיימת שחיטה אלא בוושט (213)!

---

212. הקשה המהר"ם, איך כל ריאה מותרת באכילה, הרי כששוחטים את הקנה היא כמונחת בדיקולא לפני גמר השחיטה, ולא חל עליה היתר השחיטה!

יש אומרים, שאליבא דריש לקיש צריך לומר דהכי אגמריה רחמנא למשה מסיני שהריאה מותרת על ידי שחיטת סימן אחד כמו עוף. ולדעתם אפילו אם יוציאו את הריאה אחרי שחיטת הקנה היא תהיה מותרת. **ראש יוסף** ד"ה גופא. וכבר הביא **המאירי** דעה זו ודחה אותה.

ויש אומרים, שגם הריאה צריכה להיתר שני סימנים, וכשהיא נמצאת בתוך הבהמה שחיטת הוושט מתירה אותה כמו שהשחיטה מתירה את העובר שבתוך הבהמה **חידושי ר' מאיר שמחה.** ועיין עוד **בחזו"א** יור"ד סימן ג' ס"ק יט.

213. תירוצו של ריש לקיש נדחה בסופו של דבר מפני הדין שאמר ריש לקיש בניקבה הריאה. ורבי יוחנן תירץ תירוץ אחר מפני שגם הוא סובר שאין לשחוט קנה שחוט, שהרי הוא כמונח בדיקולא.

ורוב הראשונים פוסקים על פי הסוגיא לקמן, שאם שחט את הקנה ואחר כך ניקבה הריאה,

אלא אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לא קשיא, כאן במשנה דלקמן הם דברי רבי עקיבא **קודם חזרה** שהיה סבור ששחיטת סימן אחד מטהר מידי טומאת נבלה, **כאן** במשנתנו זה **לאחר חזרה** שהודה לרבי ישבב, שאם לא נשחטו שני הסימנים — הבהמה נבלה, **ומשנה לא זזה ממקומה**(214) מכפי שהיתה קודם חזרה.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בהבנת דברי ריש לקיש.

גופא, אמר רבי שמעון בן לקיש: שחט את הקנה ואחר כך ניקבה הריאה — כשרה.

אמר רבא: לא אמר רבי שמעון בן לקיש שהבהמה כשרה **אלא בריאה** שניקבה אחרי שחיטת הקנה **הואיל וחיי ריאה תלויה בקנה,** וכאשר שוחטים אותו הרי הוא כמנותק מהבהמה עם הריאה התלויה בו, **אבל בבני מעיים** שנקבו אחרי שחיטת הקנה **לא** הכשיר ריש לקיש, כי הם לא תלויים בקנה אלא בוושט(215).

מתקיף לה רבי זירא: מאחר שנולדו בה בריאה **סימני טרפה התרת,** הרי אין טעמו של דבר אלא שטריפה זה חסרון שנולד בחיי הבהמה ולא במיתתה, וכיון שכאשר שחט את הקנה כבר אינה חיה חיות גמורה, סובר ריש לקיש שאין טרפה לחצי חיות, אם כן, **מה לי** טריפה **בריאה, מה לי בבני מעיים!**

ולדעת רבי זירא, אין טעמו של ריש לקיש משום דריאה כמאן דמנחא בדיקולא דמיא, אלא משום שאין טרפה לחצי חיות ואין חילוק במקום שנולדה הטריפה, והגמרא לעיל שסתרה את דברי ריש לקיש מדברי ריש לקיש סוברת כרבא בטעמו של ריש לקיש.

ואמרינן: **והדר ביה** [וחזר בו] **רבי זירא** מדעתו לדעת רבא, וסובר שאם ניקבו בני מעיים אחר שחיטת הקנה — טריפה, וראיה לזה, מבעייתו של רבי זירא.

הרי זו טרפה, ודלא כריש לקיש, ולא אמרינן ריאה כמנחא בדיקולא.

וקשה, שלפי זה יכולים אנו לומר את תירוצו של ריש לקיש במשנה, ולמה הגמרא דוחה תירוץ זה!

וכתב **הרמב"ן במלחמות,** שאף שלא פוסקים כריש לקיש לענין הריאה התלויה בקנה, והיא לא נחשבת כמנחא בדיקולא, מכל מקום הקנה עצמו נחשב כמונח בדיקולא אחרי שחיטתו ואי אפשר לקיים בו שחיטה.

וכן פסק **המהרש"ל,** שאם שחט את הקנה ואח"כ ניקב הקנה, כשרה, כסברת ריש לקיש לענין הריאה. [יש"ש סימן י"ז].

214. הקשה רש"י, הלוא הכלל הוא, שאם יש מחלוקת במשנה ואחר כך המשנה סותמת כדעה אחת, ההלכה כהסתם אם זה באותה מסכת, ולא אומרים שהסתם זה משנה ראשונה שלא זזה ממקומה!

תירץ רש"י, שלענין מחלוקת ואחר כך סתם הקפידו חכמים בסדר כדי שילמדו ממנו לענין הלכה, אבל אצלנו שכתוב שרבי עקיבא חזר בו בודאי שאין לפסוק כמותו, ולא הקפידו שלא לסתום כמותו.

215. כתבו הראשונים, שהוא הדין, אם שחט את הוושט תחילה וניקבו בני מעיים בין שחיטת הוושט לשחיטת הקנה, שהבהמה כשרה מפני שבני מעיים תלויים בוושט [**בעל המאור ורשב"א**].

דבעי[216] **רבי זירא: ניקבו בני מעיים בין** שחיטת **סימן** ראשון שהוא הקנה **לסימן** השני,[217] **מהו?** האם הבהמה היא טרפה ככל בהמה שניקבו בני מעיה לפני השחיטה, שהשחיטה מטהרת אותה מידי נבלה, או שאין שחיטה מועילה לבהמה זו מפני ששחיטת הסימנים לא דומה, שחיטת הסימן הראשון באה להתיר את הבהמה לאכילה כי אז עוד לא נטרפה, ושחיטת הסימן השני לא באה אלא לטהר את הבהמה מידי נבלה.

ובעי רבי זירא: **מי מצטרף סימן ראשון לסימן שני לטהרה מידי נבלה,** כיון שגם שחיטת הסימן הראשון מטהרת מטומאת נבלה, **או לא** מצטרף הסימן הראשון, כיון שעיקרו בא להתיר?

ומביאה הגמרא בעיה דומה לבעית רבי זירא.

הדין הוא, שבשחיטת בהמה מעוברת ניתר העובר שבמעיה, אך אם הוציא העובר יד לפני השחיטה, אותה יד דינה כטרפה, שאסורה באכילה, אך אינה טמאה.[218]

ואמרינן: לאו היינו [האם אין זו אותה בעיה] **דבעי אילפא: הוציא עובר את ידו בין סימן לסימן, מהו?** לג-א

מי מצטרף סימן ראשון לסימן שני לטהרה [את היד שיצאה] **מידי נבלה, או לא.**

וצדדי הספק הם: כיון שאין שחיטת שני הסימנים שוה לגבי היד שיצאה, שהרי בשחיטת הסימן הראשון, כאשר היד היתה בפנים, נשחט הסימן כדי להתיר את העובר וכדי לטהרו מידי נבילה, ואילו בשחיטת הסימן השני, כיון שהוציא העובר את ידו, לא הועילה שחיטת הסימן השני כלפי היד הזאת אלא לטהרה מידי נבילה ולא להתירה באכילה, ולכן אינם מצטרפים לשום ענין, או כיון ששחיטת שני הסימנים באה גם לטהר

---

216. העתקנו את הגמרא כפי גירסת רש"י, ופרשנו כפירושו. וגירסת **התוספות** כאן היא כהגהת השיטה מקובצת "והדר ביה רבי זירא מדבעי רבי זירא דבעי רבי זירא".

לפי גירסת רש"י ופירושו, הגמרא אומרת שרבי זירא חזר בו מדעתו בהבנת דברי ריש לקיש שאין טרפה לחצי חיות, וסובר בבעיתו כרבא שיש טרפה לחצי חיות אלא שריאה כמנחא בדיקולא.

ולפי גירסת **התוספות** ופירושם בעית רבי זירא מבוססת על כך שיש טרפה לחצי חיות ודלא כריש לקיש. והגמרא אומרת שרבי זירא חזר בו מבעיתו וסובר שאין טרפה לחצי חיות כהבנתו בדעת ריש לקיש.

217. **רש"י** פירש שניקבו בני מעיים אחר שחיטת הסימן הראשון שהוא הקנה, כי דרך השחיטה היא לפגוע בקנה תחילה מפני שהוא קרוב לצואר והוושט הוא קרוב למפרקת.

ולשיטת **התוספות** שהבאנו בהערה הקודמת. משמע מהלשון "בין סימן לסימן" שלא חשוב איזה סימן שחט ראשון, ורבי זירא סובר בבעיתו שבכל אופן שניקבו בני מעיים או ריאה בין סימן לסימן — הבהמה טרפה, כי יש טרפה לחצי חיות ולא אומרים סברת "מנחא בדיקולא".

218. לומדים דין זה מהפסוק "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו". [שמות כ"ב ל'] ודרשו מ"בשדה" שכיון שהבשר יצא מחוץ למחיצתו — נאסר, שהרחם היא המחיצה של העובר ואם יצא ממנה נאסר כטריפה. [לקמן ס"ח ע"א].

מידי נבילה, הרי לגבי טהרת האבר מצרפת השחיטה של שני הסימנים?

ובפרק בהמה המקשה פושט רבא את הספק, שמסתבר, כמו שהסימן הראשון מצטרף לסימן השני להתיר את כל הבהמה באכילה, כך הם מצטרפים לטהר את האבר שיצא מידי נבלה. וכן יש לפשוט את בעית רבי זירא.[219]

והדרינן לשמעתין ואמרינן: **עד כאן לא איבעי לן, אלא לטהרה מידי נבלה. אבל באכילה,** בודאי שהיא **אסורה** לדעת רבי זירא, מפני שנטרפה בין שני הסימנים. ומוכח שחזר בו רבי זירא מסברתו שאין טרפה לחצי חיות.

אמר ליה רב אחא בר רב לרבינא: דלמא, לעולם לא הדר ביה רבי זירא מסברתו שאין טרפה לחצי חיות, ולשיטתו אין מקום לבעיה שהרי הבהמה כשרה אף לאכילה.

ורבי זירא, לדבריו דרבא, הסובר שיש טרפה לחצי חיות, **קאמר** את הבעיה. **וליה, לא סבירא ליה.**[220]

ועתה, מביאה הגמרא אמורא שהבין את דינו של ריש לקיש כרבא, ולמד מדברי ריש לקיש הלכה באיסור אבר מן החי.

איסור אבר מן החי ניתר על ידי שחיטת שני סימנים של הבהמה, אף כשהיא מפרכסת.

אך כל זמן שלא יצאה נפשה של הבהמה, אסור לאכול ממנה משום איסור "לא תאכלו על הדם", [ויקרא יט כו], ואין לוקים על לאו זה[221].

אחר יציאת נפש הבהמה מותר לאכול אף מאברים שפרשו ממנה אחרי השחיטה. ובזה שונה איסור "לא תאכלו על הדם" מאיסור אבר מן החי, שאיסור אבר מן החי שחל —

---

219. כך כתב רש"י.

והקשה **המהר"ם**, הלוא יש לחלק בין בעית אילפא לבעית רבי זירא, ולומר שסברת רבא שפשט את בעית אילפא אמורה רק בבעית אילפא לפי ששם העובר ניתר על ידי הסימנים, אבל בבעית רבי זירא שהיא על כל הבהמה — אין סברא זו!

ותירץ, שרבא מוכיח, שסברא זו, שכיון שיש חילוק בין הסימנים לכן אין מועילה השחיטה כלל, לא קיימת. שאם כן היה לנו לאסור את העובר עצמו, וכיון שכן נפשטת גם בעית רבי זירא.

220. לפי שיטת רש"י, לא מצאנו אמורא שחלק על ריש לקיש, ולא נחלקו רבא ורבי זירא אלא בטעמו של ריש לקיש, ונשאר הדבר בספק אם חזר בו רבי זירא או לא.

ולענין הלכה יש לפסוק כרבא, שאם שחט את הקנה ואחר כך ניקבה הריאה — כשרה מטעם שריאה מנחא בדיקולא, אבל אם שחט את הקנה וניקבו בני מעיים — טריפה, לפי שיש טרפה לחצי חיות. וכן פסקו **בעל המאור והרשב"א.** [תורת הבית בית ב' שער ג' כ"ט ב].

אמנם לפי **התוספות**, רבי זירא בבעייתו חולק על ריש לקיש ומטריף במקום שריש לקיש הכשיר, ואין הכרח שחזר בו מבעייתו. [עיין בהערות 216 ו— 217]. והרי"ף והרמב"ם והרא"ש פסקו להחמיר כרבי זירא. וכן פסקו הטור והשו"ע יור"ד סימן כ"ו ס' ב.

221. לדעת רש"י, איסור זה הוא מדרבנן, והלימוד מ"לא תאכלו על הדם" הוא אסמכתא.

לא נפקע על ידי מיתת הבהמה.

אמר רב אחא בר יעקב: שמע מינה מדרבי שמעון בן לקיש: מזמנין ישראל על אכילת **בני מעיים** של כל בהמה שנשחטה, כי מותרים הם. **ואין מזמנין עובדי כוכבים על** אכילת **בני מעיים** של הבהמה, כי לו הם אסורים באיסור אבר מן החי, והמאכילו עובר משום "לפני עור".

ודנה הגמרא: **מאי טעמא** יש כאן איסור אבר מן החי, והלוא הבהמה נשחטה?

כיון שעל ידי השחיטה נחשבים הריאה[222] והבני מעיים כמנותקים מהבהמה, הרי הם נאסרים משום אבר מן החי, אלא ש**לישראל, דבשחיטה תליא מילתא** [שבשחיטה תלויה היתרה של הבהמה] מידי איסור נבלה, גילתה התורה שהשחיטה חשובה אצלם כמיתה, **וכיון דאיכא שחיטה מעלייתא, אישתרי להו** [כיון שיש שחיטה טובה הותר להם] אף איסור אבר מן החי.

אבל **עובדי כוכבים** שלא ניתן להם איסור נבלה ודיני שחיטה, **דבנחירה סגי להו** או בכל דרך המתה אחרת[223] **ובמיתה** במציאות **תליא מילתא** להתיר להם איסור אבר מן החי, **הני** בני מעיים שפרשו לפני המיתה **כאבר מן החי דמו** להם, וכל אבר שפירש לפני מיתת החי נאסר אף אחרי מיתתו.

אמר רב פפא: הוה יתיבנא קמיה דרב אחא בר יעקב, ובעי דאימא ליה [הייתי לומד מרב אחא בר יעקב כשאמר דבר זה, ורציתי לומר לו]: **מי איכא מידי דלישראל שרי, ולעובד כוכבים אסור?!** [האם יתכן שיש דבר שמותר לישראל ולעובד כוכבים הוא אסור]? והרי יש ללמוד מההיתר לישראל שאף לעכו"ם אין איסור! [224]

ולא אמרי ליה, לא תמהתי לפניו תמיהה זו, משום **דאמינא: הא טעמא קאמר,** ואין כאן תוספת איסור לעכו"ם שלא נאסר לישראל,

---

[לקמן קכ"א ב ד"ה וממתין].

ולדעת הרמב"ם, איסור זה הוא מדאורייתא, אלא שאין לוקים עליו מפני שזה לאו שבכללות. [פ"א מהלכות שחיטה ה"ב ועי"ש בלחם משנה].

222. רש"י כתב: "אין מזמנים עובד כוכבים על בני מעיים משום ריאה".

וכתב המהר"ם כי מה שדחק את רש"י לומר שהאיסור הוא משום ריאה ולא משום בני מעיים עצמם, משום שלפעמים הבהמה מתה מיד אחרי ששוחטים שני סימנים, ואז אין בבני מעיים איסור אבר מן החי לבני נח. אבל ריאה שתלויה בקנה הנשחט ראשון, ולעולם היא כמונחת בדיקולא לפני המיתה, היא אסורה לבני נח תמיד.

223. אין כוונת הגמרא לומר שבן נח מצווה על נחירה, שהרי לא מצאנו בשום מקום שנצטוו על הנחירה, ואילו היו מצווים על הנחירה, אז היינו אומרים שנחירתן זו היא שחיטתם, ולא צריך שהבהמה תמות כדי להתיר להם איסור אבר מן החי. ועיין **בתוספות** צא א ד"ה כמאן. **ראש יוסף.**

224. במסכת סנהדרין הגמרא מביאה את דברי רבי יוסי ברבי חנינא, שכל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני — לישראל נאמרה ולא לבני נח. ומקשה הגמרא: אדרבה, מדלא נשנית בסיני לבני נח נאמרה ולא לישראל! ומתרצת הגמרא: ליכא מידעם דלישראל שרי ולעובד

אלא שהגדרת המיתה שונה לגבי ישראל[225].

תניא דלא כרב אחא בר יעקב: הרוצה לאכול חתיכה שנחתכה **מבהמה קודם שתצא נפשה** מפני שזה דבר בריא, **חותך כזית בשר מבית השחיטה,** שמשם הוא יכול לחתוך בלי שיצטרך להפשיט את העור, **ומולחו יפה יפה ומדיחו**[226] **יפה יפה** יותר מבשר אחר[227], **וממתין לה עד שתצא נפשה** כדי שלא יעבור באיסור "לא תאכלו על הדם"[228] **ואוכלו, אחד עובד כוכבים ואחד ישראל מותרין בו,** ואין אומרים שלעכו"ם לא התירה השחיטה כסברת רב אחא בר יעקב[229], אלא כיון שישראל מותר בו אף עכו"ם מותר[230].

מסייע ליה ברייתא זו **לרב אידי בר אבין**

כוכבים אסור. [סנהדרין נט א].

225. כתב **הרשב"א,** שכעין זה יש במסכת סנהדרין. הגמרא שם מקשה על הכלל דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, ממה שיפת תואר מותרת לישראל ואסורה לעכו"ם. ומתרצת הגמרא שעכו"ם אינם בני כיבוש, ואין אצלם מציאות של היתר יפת תואר. ולמסקנת הגמרא כאן אומרים "ליכא מידי דלישראל שרי" ומתירים לבן נח בשר שפירש מהבהמה אחרי השחיטה. והקשו **התוספות,** במה זה שונה מיפת תואר שלא אומרים בה "ליכא מידי", ולא מתרצים קושיא זו. [תוד"ה אחד].

226. בשר שרוצים לבשלו, צריך להדיחו ולמולחו ולהדיחו. [לקמן קיג א]. וכתבו **התוספות,** שאם מדובר כאן כשמבשלו, צריך להדיח אף לפני המליחה.

עוד כתבו **תוספות,** שאפשר שמדובר כאן כשרוצה לצלות, ואף שכל בשר לא צריך למלוח לפני הצליה, בשר זה שנחתך לפני שתצא נפשה של הבהמה יש בו הרבה דם וצריך מליחה אף לצלי. [תוד"ה מולחו].

והר"ן דחה את האפשרות שמדובר כאן ברוצה לבשל, שאם כן, אין צריך להמתין עד שתצא נפשה, כי לא יספיק לבשל עד שתצא נפשה.

227. כך כתב רש"י בפרק העור והרוטב. [לקמן קכא ב] ומסביר רש"י, שמפני שלא הספיק הדם לצאת מבית השחיטה, צריך למולחו ולהדיחו יותר מכל בשר.

228. **התבואות שור** דן, האם לעכו"ם מותר לאכול מהחתיכה אף קודם שתצא נפשה של הבהמה, שהרי הוא לא מוזהר על "לא תאכלו על הדם", או שאסור לו, שהרי היה ראוי לאסור לעכו"ם חתיכה זו משום אבר מן החי, אלא שאנו מתירים משום "ליכא מידי דלישראל שרי" וכיון שעד שתצא נפשה אין היתר לישראל, אף לעכו"ם אסור. [תבואות שור סימן כ"ז ס"ק ד'].

229. הרמב"ם כתב: אבר ובשר הפורשין מן המפרכסת, אף על פי ששחט בה ישראל שני הסימנים, הרי זה אסור לבני נח משום אבר מן החי. [פ"ט מהלכות מלכים הי"ג].

והרשב"א תמה על הרמב"ם ממסקנת הגמרא כאן, שמתירים לעכו"ם על ידי שחיטת ישראל.

המהרש"ל מתרץ, שיש לחלק בין ישראל ששוחט בהמה שלו שמתוך שהיא מותרת לו היא מותרת לעכו"ם, לבין ישראל ששוחט בהמה של עכו"ם לצורכו שאז הולכים אחרי גדרי האיסור שיש לעכו"ם. [יש"ש סימן י"ז]. והפרי חדש חלק עליו. [יור"ד סימן כ"ז ס"ק א'].

230. דין זה נאמר בבהמה שנשחטה כדין, ואפילו אם היא טרפה, מותר להאכיל ממנה לעכו"ם חתיכה שנחתכה קודם שתצא נפשה,

החולק על רב אחא בר יעקב.

דאמר רב אידי בר אבין אמר רבי יצחק בר אשיאן: הרוצה שיבריא, חותך כזית בשר מבית שחיטתה של בהמה, ומולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה, וממתין לה עד שתצא נפשה, אחד עובד כוכבים ואחד ישראל מותרין בו.

מתניתין:

השוחט בהמה חיה ועוף, ולא יצא מהן דם — כשרים, ואין אומרים שמא מתים היו בזמן השחיטה.(231) וגם אין אומרים שמצות כסוי הדם החסרה בחיה ובעוף מעכבת את השחיטה.(232)

והנוגע בהם אין צריך נטילת ידים,(233) אלא **נאכלין בידים מסואבות,** כי הם לא מקבלים

מפני שאיסור אבר מן החי הותר לישראל על ידי השחיטה.

אבל אם נשחטה שלא כדין, אסור להאכיל לעכו"ם חתיכה שנחתכה קודם שתצא נפשה, שהרי אף לישראל לא הותר איסור אבר מן החי על ידי שחיטה זו.

וכתב הרשב"א, שלכן אסור לתת לעכו"ם בני מעיים של בהמה שנשחטה שלא כדין, שהרי הם כמונחים בדיקולא קודם המיתה, ולא חל עליהם היתר שחיטה. [תורת הבית בית ב' שער ג' דף כ"ט ב].

ועיין בהערה 220 שהבאנו מחלוקת ראשונים להלכה, בשחט את הקנה ואחר כך ניקבה הריאה, האם אנו פוסקים שריאה נחשבת כמונחת בדיקולא, ואין כאן איסור טרפה כדעת ריש לקיש.

וכתב הפרי חדש, שהרשב"א לשיטתו שפסק כריש לקיש שאומרים "ריאה כמאן דמנחא בדיקולא", אבל לפי מה שפסקו רוב הפוסקים שלא כריש לקיש, מותר לתת בני מעיים של נבלה לעכו"ם. [יור"ד סימן כ"ז ס"ק א'].

והתבואות שור חולק עליו ואומר, שלענין המחלוקת בטריפה אנו פוסקים לחומרא בדאורייתא כרבי זירא ולא אומרים "כמאן דמנחא בדיקולא", אבל לענין להקל באיסור אבר מן החי אין הלכה כרבי זירא אלא כריש לקיש. [תבואות שור סימן כ"ז ס"ק ה']. ועיין עוד בתשובת רע"א שבסימן כ"ז ובשו"ת חת"ס יור"ד סימן י"ח.

231. כך מבאר הרמב"ם את חידוש המשנה. [פ"ד ממאכלות אסורות הי"ג].

וכתב החתם סופר, שמשמע מלשון הרמב"ם שאפילו אם לא פירכסו — מותרים, ואין דינם כדין המסוכנת שאם לא פירכסה — אסורה.

232. כך מפרשים הרשב"א **ותוספות הרא"ש** את חידוש המשנה.

והרא"ש אומר, שהיה מקום לפרש את מה שכתוב בתורה "אשר יאכל, וכסהו בעפר", מתי יאכל? רק אחרי שיכסה בעפר. והמשנה מחדשת שאין אומרים כן. ועיין **ש"ך** יור"ד סימן כ"ח ס"ק ל'.

233. מבואר בגמרא שהמשנה מדברת בחולין. והגמרא מקשה כיצד חולין מקבלים טומאה מידים מסואבות, והלוא ידים הן שניות, ואין שני עושה שלישי בחולין? ומתרצת מה שמתרצת. וצריך ביאור, מה בכך שהבשר טמא, והרי אין איסור לאכול חולין טמאים! וקשה לומר שדין המשנה נאמר לגבי פרושים שאוכלים חולין בטהרה.

ומפרש **הרא"ש**, שמדובר במי שרוצה לאכול תרומה וקדשים אחרי שיאכל בשר זה, שאם היה

טומאת אוכלים, **לפי שלא הוכשרו** לקבלת טומאה **בדם.**(234)

רבי שמעון אומר: אף שלא הוכשרו באחד משבעה משקים לקבלת טומאה, הם **הוכשרו בשחיטה** לקבל טומאה. שהיות והועילה להם השחיטה להתירם באכילה, הרי היא גם מועילה לעשות אותם לאוכל לענין קבלת טומאה.(235)

גמרא:

שנינו במשנתנו: ונאכלין בידים מסואבות.

ודייקינן: **טעמא דלא יצא מהן דם, הא יצא מהן דם** והוכשרו בכך לקבל טומאה, **אין נאכלים בידים מסואבות,** כי הידים יטמאו אותם.

ומקשינן: **אמאי** [מדוע] יטמאו הידים את הבשר? הרי סתם **ידים, שניות** לטומאה **הן.**(236) **ואין שני עושה שלישי בחולין,** אלא רק בתרומה וקדשים יש שלישי לטומאה!

ומבארת הגמרא: **וממאי דבחולין עסקינן,** אולי באמת מדובר כאן בבשר קדשים שמקבל טומאה מידים?

ומביאה הגמרא ארבע ראיות שמדובר במשנה בחולין ולא בקדשים.

א. **דקתני** במשנה **חיה, דאילו** היתה המשנה מדברת **בקדשים,** לא היתה מזכירה חיה, שכן

הבשר טמא היה אוכלו נטמא בטומאת הגויה ואסור באכילת תרומה וקדשים. [תוס׳ הרא״ש ד״ה אמאי] ועיין בהערה 303.

234. יש להבין, הלוא אין לאכול בשר בלי להדיח אותו מהדם, וההדחה תכשיר!

וכתבו **התוספות,** שמדובר כשצולים את הבשר, ואז אין צורך להדיח אותו.

ויש ראשונים החולקים וסוברים שצריך הדחה אף לצלי. [עיין ר״ן כאן ובשו״ע יור״ד סימן ע״ו ס׳ ב׳ ברמ״א].

עוד כתבו **התוספות** לתרץ, שמדובר כשהדיחו את הבשר במי פירות שאינם מכשירים. [תוד״ה ונאכלין] **והרשב״א והר״ן** כתבו שאפשר להעמיד באופן שהבשר הודח במי גשמים שלא מדעת האדם.

ואומר **החתם סופר,** שעל אף שהמשקין מכשירים גם אם היה נוח לאדם בהם אחרי נפילתם, יש להעמיד כאן באופן שאחרי שהמים נתנגבו נודע שהודח הבשר, ואין כאן ניחותא בשעה שהמים על הבשר.

235. **הרשב״ם** בפירוש התורה כתב, שהתורה לא נתנה טומאה לאוכלים עד שהאדם יתקן אותם לצורך מאכל, ונתינת מים היא תחילת תיקונם לצורך אכילה. [ויקרא י״א ל״ד]. ולאור הדברים אלו יש להבין את דברי רבי שמעון.

236. הטעם שגזרו חכמים טומאה על סתם ידים הוא מפני שהידים עסקניות הן. [שבת יד א].

רש״י פירש בשם רבותיו שחוששים שמא נגעו בטומאה, ומקשה עליהם כמה קושיות.

א. למה אינן נעשות ראשונות לטומאה, שמא נגעו באב הטומאה!

ב. למה לא נגזור טומאה על כל הגוף מטעם זה!

ג. לא תועיל להם נטילה אלא טבילה!

ומפרש רש״י, שהידים עסקניות ונוגעות במקום טינופת, וגנאי לתרומה שתאכל בידים מלוכלכות, ולכן תקנו שסתם ידים יהיו שניות לטומאה ופוסלות תרומה. [רש״י שם ד״ה עסקניות].

חיה בקדשים מי איכא, והלוא אין קרבנות אלא מבהמה ועוף?!

ב. **ותו, אי בקדשים** המשנה מדברת, **כי לא יצא מהן דם,** כיצד תהיה **כשרה** בהמה זו לאכילה? והלוא **הוא עצמו,** של קרבן, **לדם הוא צריך,** לזריקה על גבי המזבח. וזה מה שמתיר את הבשר של הקרבן לאכילה! (237)

ג. **ותו, אי בקדשים** המשנה עוסקת, הרי אפילו **כי יצא מהן דם, מי מכשיר** דם קדשים את בשר הקרבן לקבלת טומאה?

והאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מנין לדם קדשים שנפל על רעים **שאינו מכשיר** את הזרעים לקבל טומאה? **שנאמר** בדם, **"על הארץ תשפכנו כמים"** [דברים יב טז], מלמד הכתוב כי רק **דם** שהוא חולין, **שנשפך כמים,** ואינו צריך להתקבל בכלי, הרי הוא כמים והוא **מכשיר** לקבל טומאה. אבל דם קדשים **שאינו נשפך כמים,** אלא מתקבל בכלי ונזרק על המזבח, **אינו מכשיר.**

ד. **ותו, אי בקדשים** המשנה מדברת, **כי לא יצא מהן דם,** מדוע **לא מיתכשרי** מפני שלא ניתן עליהם משקה?

ליתכשרי בלי משקה, **ב"חיבת הקדש", דקיימא לן** שאפילו עצים ולבונה של הקדש מקבלים טומאה, כי **חיבת הקדש מכשרתן** ומחשיבתם כאוכל. וכמו כן יהיה אוכל של קדשים מוכשר ללא מים, מדין חיבת הקדש. (238)

ומאחר שהוכח שמשנתנו לא מדובר בה בקדשים, קשה, הרי אין הידים, שהן רק שניות לטומאה, מטמאות חולין! (239)

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: הכא, בחולין שלקחן בכסף מעשר שני בירושלים, **עסקינן,** והם נתפסים בקדושת מעשר שני, ודין המעשר כתרומה, ויש בו שלישי. (240)

---

237. לומדים דבר זה מהכתוב "ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלוקיך והבשר תאכל" [דברים י"ב כ"ז] המשמעות היא שהבשר מותר באכילה רק אחרי שהדם נזרק. [רש"י].

238. לומדים הלכה זו מהפסוק "והבשר כל טהור יאכל בשר" [ויקרא ז' י"ט] המילה "והבשר" מיותרת ובאה לרבות עצים ולבונה. [רש"י].

239. כל הדרכים שיש בגמרא בתירוץ הקושיא תלויות במחלוקת תנאים.

הרא"ש מקשה בשם רבו: מדוע לא נעמיד את המשנה בבשר הטבול במשקה, ואותו משקה נפל על הבשר שלא ברצון ולכן אינו מכשיר אותו, ואילו היה הדם מכשיר את הבשר, היה בשר החולין נטמא על ידי המשקין שהם נעשים לראשונים על ידי הידים, שכן הדין שהשני לטומאה מטמא משקין לעשותם ראשונים!

הרא"ש מתרץ, שבשביל שהמשקה יכשיר. אין צורך שיפול על האוכל מרצון האדם, אלא די בזה שיצא המשקה מרצונו מהפרי — ביין ושמן או יתלש מרצונו מהמחובר — במים, וכל משקה שלא יצא ממקורו ברצון אינו מקבל טומאה כמו שאינו מכשיר. [**תוספות** רא"ש ד"ה בחולין].

240. רב נחמן לא בא לומר שדין המעשר כתרומה לכל דבר בדיני הטומאה, שכן זו הלכה פשוטה שטבול יום אסור לאכול תרומה ומותר

והמשנה הולכת **דלא כרבי מאיר,** שלדעתו המעשר שוה לחולין בקבלת הטומאה, והתיר לאכול מעשר שני בידים מסואבות.

ומביאה הגמרא את הפלוגתא דרבי מאיר ורבנן:

לג-ב **דתנן** במסכת פרה [יא ה]: **כל** מי שהוא טהור מן התורה, אלא שהוא אדם [או כלי] **הטעון ביאת מים** [כגון אדם הצריך נטילת ידים לצורך טהרתם מטומאת משקים, או אדם שבא ראשו ורובו במים שאובים, או כלי שנטמא במשקים] **מדברי סופרים,** שגזרו בעליית חנניא בן חזקיה שמונה עשר דבר(241) וביניהם טומאת ידים, הרי הוא שני לטומאה, ודינו שהוא **מטמא את הקדש,** שיהיה שלישי, ויטמא קדש כמותו להיות רביעי, **ופוסל את התרומה,** שתהיה היא בעצמה פסולה מפני הטומאה, אבל היא לא עושה רביעי.(242) **ומותר בחולין ובמעשר,** שאין בהם שלישי, **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אוסרים אותו **במעשר.**

ומוכח שלפי חכמים שונה דין מעשר מחולין, ושני עושה שלישי במעשר.

מתקיף לה רב שימי בר אשי לרב נחמן: **ממאי** [מה הראיה] שיש מי שסובר שיש שלישי במעשר, והוא נטמא מידים מסואבות?

דלמא,(243) **עד כאן לא פליגי רבנן** במשנה במסכת פרה **עליה דרבי מאיר, אלא** רק **באכילת מעשר,** וסוברים שהאיסור לאכול בטומאת הגוף חל מדרבנן על אדם שנתנו לו חכמים "טומאת שני", כגון מי שידיו מסואבות או הבא ראשו ורובו במים שאובים.

אבל בנגיעה דמעשר על ידי שני לטומאה, שאינה מטמאת אותו להיות שלישי, **ואכילה דחולין,** שאין צריך נטילת ידים לפניה,(244) **לא פליגי** חכמים על רבי מאיר, וגם הם

לאכול מעשר שני, ודורשים את זה מהמקראות בפרק הערל [יבמות ע"ד ב].

וכתב הרמב"ן, שרב נחמן רצה לומר שיש שלישי במעשר רק מדרבנן.

241. כך פירש רש"י, שדברי המשנה מתייחסים דוקא לאותם הטעונים ביאת מים שנגזר עליהם בי"ח דבר.

והר"ש והרא"ש על המשנה במסכת פרה מביאים דוגמאות לטעוני ביאת מים מדברי סופרים שדינם קל יותר או חמור יותר.

242. כל מקום שנאמר באוכלין "פסול" הוא שיהיה האוכל עצמו טמא ולא יטמא אוכל אחר אלא אם נגע באוכל אחר הרי הוא טהור. [לשון הרמב"ם פי"א מאבות הטומאת ה"א].

משמעות הלשון תרומה פסולה הוא, שאין התרומה מטמאת תרומה אחרת כמותה, אבל אין זה אומר שהיא לא מטמאת קדש.

הרמב"ם פסק: "השלישי שבתרומה שנגע באוכלי קדש פסלן ונעשו רביעי" [שם ה"ח].

ועיין בהערה 278.

243. **תוספות** אומרים, שאף שהגמרא נקטה לשון "דלמא" הכוונה כאן לומר שזו בודאי האמת, שהרי משמע מלשון "אוסרים" שלא נחלקו רבי מאיר ורבנן בנגיעה אלא באיסור אכילה. [תוד"ה ודלמא].

244. אין בגמרא כאן דעה הסוברת שצריך נטילת ידים לאכילת חולין, אבל בגמרא בפרק אין דורשין [חגיגה י"ח ב] יש סלקא דעתך לומר

סוברים שמותר בידים מסואבות.

וכן משמע מהמשנה במסכת פרה, שנקטה לשון "מתיר" ולשון "אוסרים", שהמחלוקת ביניהם היא רק לאיסור האכילה של מעשר. ואילו היתה המחלוקת בקבלת טומאה, היתה המשנה שם נוקטת לשון טמא וטהור.

והא, ואילו משנתנו כאן, הרי בענין **נגיעה היא** עוסקת, ואינך יכול להעמידה באיסור אכילה למי שטמא בטומאת שני מדרבנן.

מדקתני במשנתנו, שבשרם של בהמה חיה ועוף שלא הוכשרו בדם השחיטה, "**נאכלין**" **בידים מסואבות,** ולא קתני "אוכלים" אותם בידים מסואבות, עד שנוכל לדייק שאם הוכשרו בדם השחיטה הם אסורים להאכל בידים מסואבות.

מי לא עסקינן, האם לא מדובר גם באופן שבעל הידים המסואבות איננו האדם האוכל, אלא **דקא ספי ליה חבריה,** שמאכילו חבירו את הבשר בידים מסואבות, משום שלא הוכשר הבשר בדם השחיטה.

ומשמע, שאם הוכשר הבשר בדם השחיטה, היה אסור לאדם שידיו מסואבות להאכיל את האדם הטהור, ואין זה משום איסור אכילה של האדם האוכל, אלא משום שנגיעת "שני לטומאה" של האדם המאכיל שיש לו ידים מסואבות, פוסלת מעשר, לעשותו שלישי לטומאה במעשר.

וחוזרת הקושיה, הרי אין מי שסובר ששני פוסל שלישי במעשר! ?(245)

אלא, אמר רב פפא: מדובר במשנתנו בבשר חולין, ולא בסתם ידים שהן שניות לטומאה אלא **הכא בידים תחלות** [ראשונות] **עסקינן,** שהן עושות את האוכל לשני לטומאה.

והמשנה, כ**רבי שמעון בן אלעזר היא,** הסובר שיש ידים שהן ראשונות, אפילו בחולין.

דתניא: לעולם **אין ידים תחלות** לענין שיהיו מטמאות **חולין.** דהיינו, גם במקום שגזרו על הידים שיהיה להן דין תחילות, אין זה אמור לגבי חולין, אלא רק לגבי תרומה וקדשים.

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר:(246) יש **ידים** שהן **תחלות לחולין,**

כן, ושם מובאת קושית רב שימי בר אשי באותה לשון של הגמרא כאן, ומכיון שלשון הגמרא שוה בשני המקומות, לכן נכנסה אכילת חולין בלשון הגמרא כאן. [תוד"ה ובאכילה].

245. **תוספות** מקשים: מה הגמרא צריכה לדקדוק זה, והלוא אי אפשר לומר שאנו אוסרים את אכילת המעשר מפני טומאת הגוף של האוכל, שהרי גופו טהור, ורק ידיו טמאות! ומתרצים **התוספות,** שחכמים החמירו שלא לאכול אף אם רק ידיו טמאות כאילו היה גופו טמא. [תוד"ה והא].

והחזון איש כתב, שאין הכרח להוציא מכאן להלכה שאסור למי שידיו מסואבות לאכול מעשר, כי יתכן שמפני שיש אפשרות להגיד שיש איסור, לכן הגמרא העדיפה לדחות מכח דקדוק לשון המשנה, ולא מתוך הדין בעצמו, אבל האמת היא שאין איסור לאכול מעשר שני בידים מסואבות. [ידים סימן ב' אות א'].

והרש"ש מקשה על תירוץ **תוספות:** איך אפשר לומר שהמשנה אוסרת את האכילה משום טומאת הגוף, הלוא לפי זה אין הבדל בין הוכשר הבשר או לא!

246. **הרשב"א** גרס רבי שמעון במקום רבי מאיר.

וידים שהן שניות, כגון סתם ידים, הרי הן טמאות **לתרומה,** ששני פוסל בה שלישי.

ותמהה הגמרא: וכי יתכן שיהיו ידים שהן **תחלות, לחולין, אין, לתרומה לא!?** וכי חולין חמורים מתרומה!

ומפרשינן: **הכי קאמר** רבי שמעון בן אלעזר: אותן ידים שהן תחלות, הן **תחלות אף לחולין.** וכל שכן לתרומה. והידים שהן **שניות, לתרומה, אין, לחולין לא.**

ומקשינן: **ומי איכא ידים תחלות?** הרי אם אדם נוגע באב הטומאה, נעשה כל גופו ראשון לטומאה ולא רק ידיו. ואם נגע בידיו בראשון לטומאה, שאז גופו לא נטמא אף מדרבנן, ורק ידיו נטמאות, הרי הן נעשות לשניות!

ומתרצינן: **אין,** לדעת רבי עקיבא, יש מקרה שהאדם לא נטמא מאב הטומאה וידיו נטמאות ממנו, והן ראשונות.

דתנן במסכת ידים [ג א]: **הכנים ידיו לבית המנוגע,** ולא נכנס לבית בגופו, **ידיו תחלות, דברי רבי עקיבא. וחכמים אומרים: ידיו שניות.**

דכולי עלמא סבירא להו **ביאה במקצת לא שמה ביאה,**(247) ואין המכניס ידיו לבית בכלל הנאמר בתורה "והבא אל הבית יטמא"(248) [ויקרא טו מו].

והכא, בגזירה שגזרו חכמים על **ידיו** שנכנסו לבית המנוגע יטמאו **אטו גופו** שנכנס, **קא מיפלגי.**

מר רבי עקיבא **סבר: ידיו כגופו,** שהוא ראשון, **שוינהו רבנן.**

ומר חכמים **סבר: ידים** אלו שגזרו עליהן משום גופו לא נתנו להן את דין הגוף, אלא **כידים דעלמא,** שהן שניות, **שוינהו רבנן.** ונפקא מינה מגזירה זו בכגון שהכניס ידיו לבית אחרי שנטלן, ולא היו טמאות בטומאת סתם ידים.

ומקשינן על רב פפא: למה לו להעמיד את המשנה כרבי שמעון בן אלעזר?

ולוקמה כרבי עקיבא, דאמר ידיו תחלות הויין, שהרי רוב סתמי המשנה הם כרבי מאיר אליבא דרבי עקיבא!

ומתרצינן: אף על פי שדין ראשון לטומאה מדאורייתא הוא, שמטמא אוכלין ועושה אותם לשניים בין אם הם חולין בין אם הם תרומה. בטומאות דרבנן, לפעמים יש שלענין תרומה הם ראשונים, והתרומה הנוגעת בהם מטמאת תרומה אחרת, ולענין

וכתב הרשב"א, שאילו היה רבי רבי מאיר אומר את הדברים, היתה הגמרא מעדיפה לומר שהמשנה כרבי מאיר שסתם משנה כמותו, ולא אומרת שהיא כרבי שמעון בן אלעזר.

247. ישנו נידון בגמרא לגבי טמא שהכניס את ידו לעזרה, האם ביאה במקצת שמה ביאה והוא חייב או לא. [זבחים ל"ב ב, ועיין רמב"ם פ"ג מביאת מקדש הי"ח וראב"ד שם].

וכתבו **התוספות,** שריש לקיש שסובר ביאה במקצת שמה ביאה, אין סובר כן בכל התורה אלא דוקא בביאת מקדש שיש לו שם לימוד מיוחד על זה.

248. המשנה למלך הקשה, במה שונה המכניס ידיו לאהל המת שהוא נטמא ממכניס ידיו לבית

חולין הם שניים ואין מטמאים אותם.

וכן בדברי רבי עקיבא, יש לומר, **דלמא, כי קאמר רבי עקיבא** שהידים הן ראשונות, **הני מילי בתרומה וקדשים, דחמירי. אבל לחולין, שניות הויין.**

אבל רבי שמעון בן אלעזר אמר במפורש, שהידים תחלות אף לחולין.

ומקשינן: **וליהויין נמי** אותן ידים שמשנתנו מדברת בהן **שניות,** ויכולים אנו לומר שמדובר בסתם ידים ולא בידים שנכנסו לבית המנוגע,(249) ואפשר להעמיד את המשנה כרבי עקיבא, **דהא שמעינן ליה לרבי עקיבא דאמר: שני עושה שלישי בחולין,** שלא כמו הא דקיימא לן שאין שני עושה שלישי בחולין!

דתנן במסכת סוטה [כז ב]: **בו ביום** שמינו את רבי אלעזר בן עזריה לנשיא, **דרש רבי עקיבא:** כתוב בתורה בפרשת טומאת שרץ [ויקרא יא לג-לד] "**וכל כלי חרש** אשר יפול מהם אל תוכו, כל אשר בתוכו יטמא, ואותו תשברו. מכל האוכל אשר יאכל, אשר יבוא עליו מים, **יִטְמָא**".

אמרה התורה שאם שרץ נופל לאויר תנור של חרס, התנור נעשה ראשון לטומאה, והככרות שבתוכו נטמאות ונעשות שניות.(250)

"**טמא**" **לא נאמר, אלא יִטְמָא,** יש לדרוש "יִטָּמֵא", שיש לו כח **לטמא אחרים.**

לימד הכתוב **על ככר שני, שהוא עושה שלישי בחולין.** לפי שלא משמע שיש חילוק בין חולין לתרומה.

ומתרצינן: אין להעמיד את המשנה כרבי עקיבא, כי **דלמא** הא דאמר ששני עושה שלישי בחולין, **הני מילי בטומאה דאורייתא. אבל ב**טומאה **דרבנן,** כגון ידים, **לא.**

והגמרא מביאה דרך אחרת לפרש את המשנה, שמדובר בידים שניות ובחולין שיש בהם שלישי.

אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: הכא, בחולין שנעשו על טהרת הקדש עסקינן, שיש

המנוגע! [פט"ז מטומאת צרעת ה"ו].

ותירץ הגאון ר' אלחנן וסרמן, שאהל המת נחשב כמלא טומאה וכל הנכנס לשם כנוגע בטומאה. מה שאין כן בבית המנוגע שאינו מלא טומאה אלא שהבא אליו נטמא. [קובץ שיעורים פסחים קפ"ז].

249. קושיא זו של הגמרא יכולה היתה להיות בתחילת הסוגיא, ולא נולדה מכך שרב פפא העמיד את המשנה בידים שנכנסו לבית המנוגע. ועיין **לב אריה.**

250. במסכת פסחים הגמרא מקשה, מדוע אין אומרים שהאוכל נטמא מהשרץ עצמו ונעשה ראשון, שהרי כלי חרס מטמא מאוירו, ולפיכך יש לראות את אוירו כמלא טומאה! ומתרצת הגמרא, שהתורה אומרת שדוקא אוכל הנמצא בכלי נטמא ולא כלים הנמצאים בו, ומזה אנו לומדים שאין האוכל נטמא באופן ישיר מהשרץ, שאילו היה כן, אף כלים היו נטמאים. [פסחים כ א].

אנשים שרגילים לאכול קדשים, וכדי לשמור אותם מטומאות הפוסלות אותם, הם נוהגים לשמור חולין שלהם בטהרה כמו קדשים, וחכמים תקנו שיועיל דבר זה שיהיו מקבלים טומאה משני כקדשים.

ואמרינן[251]: ומשנתנו היא **דלא כרבי יהושע**, הסובר שחולין שנעשו על טהרת הקדש אין דינם כקדש, אלא בטלה דעת הנוהג בהם דין קדש. ורק בתרומה, לפי שהיא מצויה יותר,[252] תקנו חכמים שחולין אשר נעשו על טהרתה יהיה בהם שלישי.

והגמרא מביאה משנה שעוסקת בטומאת הגויה, וממנה יש ללמוד את דעת רבי יהושע בחולין שנעשו על טהרת הקדש.

מהתורה, אין אוכל מטמא אדם וכלים, כי האוכל לא נעשה לאב הטומאה, ואדם וכלים לא מקבלים טומאה מראשון לטומאה אלא רק מאב הטומאה.

חכמים תיקנו שאדם האוכל אוכל טמא, יטמא האוכל את האדם האוכלו,[253] ולא את האדם הנוגע בו. ואף באכילה, אינו נטמא האדם האוכל עד שיאכל שיעור חצי פרס אוכל טמא.[254]

מהתורה, כל דבר שנוגע בטומאה ונטמא ממנה הוא יורד בדרגת הטומאה. אך ב"טומאת הגויה", שתקנו חכמים, נחלקו תנאים במשנה המובאת כאן, האם יש להחמיר שיהיה דין האוכל כמו המאכל, שהרי לפי תקנת חכמים חמורה האכילה מהמגע,[255] או שדרגת הטומאה יורדת.

---

251. עיין **תוספות** לד א ד"ה מאן.

252. כך מבארים בעל המאור והמאירי.

253. חכמים גזרו טומאה זו, כי אדם עלול לאכול אוכלים טמאים ותוך כדי כך לוקח משקין של תרומה ומכניס לפיו ופוסל אותם, ולכן אמרו שהאוכל אוכלים טמאים יהיה טמא ואסור באכילת תרומה. [שבת יד א].

תוספות מקשים, שלפי טעם זה היו צריכים לגזור על האוכל כביצה שזהו השיעור שאוכל מטמא, ולמה גזרו רק על האוכל חצי פרס!

רבינו תם אומר, שבאמת בגזירת י"ח דבר גזרו שאף האוכל ביצה נטמא מהטעם הנ"ל, והיתה גזירה קדומה שהאוכל חצי פרס נטמא, והיה לה טעם אחר.

והריב"א אומר, שגזרו בשיעור אכילת חצי פרס מפני שאדם נעשה צמא על ידי אכילה זו ומכניס משקין לפיו. [**תוספות** יומא פ ב ד"ה וחצי].

254. פרס הוא חצי מהככר שיש בו מזון שתי סעודות, ואפשר לעשות בו עירוב תחומין.

ונחלקו תנאים במסכת עירובין בשיעור ככר זה. [עירובין פב ב].

לדעת רש"י **ותוספות**, ההלכה היא, שהככר הוא כשמונה בצים, והפרס הוא ארבע בצים, וחצי פרס שמטמא טומאת הגויה הוא שתי בצים. [עיין **בתוספות** עירובין פג א ד"ה וחצי].

ולדעת הרמב"ם, ההלכה היא שהפרס הוא כשלש בצים וחצי פרס הוא ביצה ומחצה. [פ"ד מטומאת אוכלים ה"א].

255. בהערה 253 הבאנו את טעם התקנה שתקנו טומאת הגויה והוא משום האוכל שיטמא את משקה התרומה שבפה. ולפי זה, די היה לתקן שהאוכל אוכל ראשון יעשה לשני כדי שלא יאכל תרומה וכדעת רבי יהושע!

אמנם, לא תמיד ההלכה נקבעת לפי טעמה, ולדעת רבי אליעזר גדר התקנה הוא לעשות את

דתנן במסכת טהרות [ב ב]: **רבי אליעזר אומר:**

אדם טהור **האוכל אוכל** שהוא **ראשון** לטומאה, הרי הוא נעשה **ראשון** לטומאה, ומה שנגע בו הוא שני.

ואדם טהור האוכל אוכל **שני,** הרי הוא **שני,** ופוסל תרומה.

ואדם טהור האוכל אוכל **שלישי,** הרי הוא **שלישי,** ופוסל קדש.

רבי יהושע אומר: האוכל אוכל ראשון, ובכך הוא יורד בדרגת הטומאה, ונעשה לשני.

וכן אם אכל מאכל שהוא **שני,** אף הוא **שני,** אך במקרה זה הוא לא יורד בדרגת הטומאה.

ואם אכל מאכל שהוא **שלישי** נעשה האדם האוכל **שני לקדש.** והקודש שנגע בו נעשה שלישי, ועושה רביעי. **ואין** הוא נעשה **שני לתרומה,** ולא עושה בה שלישי.

ולקמן בגמרא יבואר מדוע לפעמים האדם האוכל יורד בדרגת הטומאה מן המאכל, ולפעמים הוא נשאר בדרגת הטומאה של המאכל, ולפעמים הוא חמור ממנו.

רבי יהושע מפרש את דבריו: אותו מאכל טמא שאני עוסק בו הוא חולין.(256)

ואם תאמר, הלוא אין שלישי בחולין? התשובה היא, מדובר **בחולין שנעשו על טהרת תרומה.**

ומדייקת הגמרא מדרבי יהושע:

על טהרת תרומה, אין. על טהרת הקדש, לא יכול להיות שלישי.

קסבר רבי יהושע: **חולין שנעשו על טהרת הקדש, לית בהו שלישי.**

ולכן, אין להעמיד את משנתנו בחולין שנעשו על טהרת הקדש וכרבי יהושע.

ומקשינן: **ולוקמה** למשנתנו **בחולין שנעשו** לד-א **על טהרת תרומה, ורבי יהושע** מודה בה!

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך,** [אין להעלות על הדעת] דבר זה, **דקתני** במשנתנו **בשר** שנטמא, **דאי בחולין** שנעשו על טהרת **תרומה,** הרי הכהנים לא נוהגים(257) לשמור בטהרת תרומה רק פירות חולין ששייך בהם תרומה, כדי שלא יכשלו באכילת תרומה טמאה בחשבם שהיא חולין, ואילו **בשר, מי איכא** בתרומה?!

ומקשינן: **אלא מאי** [אלא מה] אתה אומר, שמדובר **בחולין** שנעשו על טהרת **קדשים?** הרי גם אז קשה: **חיה בקדשים, מי איכא!?** ומי מתפיס חיה בטהרת הקדש!

האוכל כמאכל, והשוו חכמים בין אוכל מאכל ראשון לאוכל מאכל שני שיהיה האוכל כמאכל. [תוד"ה האוכל].

256. בתרומה טמאה המשנה לא מדברת מפני שיש איסור לאוכלה ובאיסור המשנה לא עוסקת. **הגר"א** על המשנה בטהרות פ"ב מ"ב.

257. מלשון רש"י משמע, שאין הלכה שלא ניתן להתפיס על בשר חולין טהרת תרומה, אלא שלא עושים דבר זה, ואין לנו לתרץ שהמשנה מדברת על דבר שלא רגילים לעשות.

וכן נראה מהרמב"ם שלא הביא להלכה שדין חולין שנעשו על טהרת תרומה נוהג רק בפירות ולא בבשר.

ומתרצינן: **בשר** חיה **בבשר** בהמת קדשים **מיחלף**, וכיון שקורה שמחליפים אותו, הדרך היא לנהוג טהרת הקדש בבשר חיה, אבל **בשר** חולין **בפירי** דתרומה **לא מיחלף**, ואין דרך לשמור בשר בטהרת תרומה.

אמר עולא: חבריא אמרין: משנתנו **בחולין שנעשו על טהרת הקדש. והיא דלא כרבי יהושע**, הסובר שאין בהם שלישי.

ואנא אמינא [ואני אומר]: אף **רבי יהושע היא**, ולא חלק רבי יהושע בחולין שנעשו על טהרת הקדש שיש בהם שלישי, ומה שהזכיר רבי יהושע חולין שנעשו על טהרת תרומה, לא בדוקא אמר אלא **לא מיבעיא קאמר.**

לא מיבעיא [אין צריך לומר] **חולין שנעשו על טהרת קדש, דחמירי** יותר מתרומה,(258) **דאית בהו שלישי. אלא, אפילו חולין שנעשו על טהרת תרומה, נמי אית בהו שלישי.**

ומבררינן: **מאן חבריא** [מי הם חבריו] של עולא, שאמרו שמשנתנו היא דלא כרבי יהושע? ואין לומר שרבי אלעזר שפירש את המשנה בחולין שנעשו על טהרת הקדש הוא זה שאמר שהמשנה אינה כרבי יהושע, שכן רבי אלעזר היה רבו של עולא ולא חבירו(259).

ואמרינן: **רבה בר בר חנה היא**, שמקובל בידו משא ומתן בין רבי אליעזר ורבי יהושע במחלוקתם בטומאת הגויה. ומתברר מתוך הדברים האלו שרבי יהושע נקט תרומה בדוקא.

דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי אהדרי רבי אליעזר ורבי יהושע להדדי, מה טעמו של רבי אליעזר שהוא מחמיר לעשות את האוכל ראשון לראשון, ומדוע רבי יהושע לא קבל טעם זה, ומה טעמיו של רבי יהושע בדיניו, ומדוע לא קבלם רבי אליעזר?

אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע: בכל מקום שחכמים תקנו דברים, הם תקנו אותם כעין דאורייתא, ובמקום שהתורה אמרה שאדם נטמא על ידי המאכל שאכל **מצינו** את **אוכל** המאכל **חמור מן האוכל** הנאכל, **דאילו נבלת עוף טהור** כשהוא **בחוץ לא מטמא** דבר, **ואילו** האדם **האוכלה** לנבלה זו, הרי הוא טמא, ואף חמור מהנבילה שהוא **מטמא בגדים** שלו כשהיא נמצאת **אבית הבליעה, ואנו** החכמים **היאך לא נעשה** לכל הפחות **אוכל כמאכל** והאוכל אוכל ראשון לא יהיה ראשון?

ורבי יהושע ענה: **מנבלת עוף טהור לא גמרינן דחידוש הוא** ויש בו דבר משונה שאין בכל הטומאות, שבכל מקום הטומאה מטמאת בחוץ ולא בבית הסתרים, ונבלת עוף טהור מטמאת בבית הבליעה ולא בחוץ.

אלא, אמר רבי יהושע: **מצינו שהמאכל**

ועיין **מקדש דוד** סימן מ׳ אות ב׳.

258. אכילת קדש טמא יש בו איסור לאו שנאמר ״והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל״, ואכילת תרומה טמאה כשגופו טהור אין בה אלא איסור עשה [יבמות ע״ג ב].

259. כך פירשו תוספות בד״ה מאן.

חמור מן האוכל, דאילו מאכל מקבל טומאה מאוכל טמא בשיעור כביצה[260], **ואוכל** המאכל שתקנו בו חכמים טומאה, לא טמאוהו **עד דאכיל כחצי פרס,** הרי שהחכמים הראשונים שתקנו טומאת הגויה, לא השוו את שיעור האוכל המטמא טומאת הגויה לשיעור אוכל המטמא טומאת אוכלים דאורייתא[261]. **ואנו, היאך נעשה אוכל כמאכל** כאשר כל נטמא יורד במדרגת הטומאה?

ורבי אליעזר ענה: חומרת **טומאה משיעורין לא גמרינן,** לפי שאין השיעורים מראים על חומרא וקולא, אלא טומאת אוכלים בכביצה אנו לומדים ממה שאמרה התורה "מכל האוכל אשר יֵאָכֵל" משמע שהוא נאכל בבת אחת, ושיערו חכמים שכביצה הוא אוכל הנאכל בבת אחת. אבל בטומאת הגויה אין שייך שיעור זה שהרי לא תקנו שהטומאה תהיה רק באוכל בבת אחת, וראו חכמים לתקן טומאה בשיעור חצי פרס[262].

ועוד שאל רבי אליעזר את רבי יהושע: **לדבריך** שיש ללמוד טומאה משיעורים, מה **שאתה אומר על** האוכל **ראשון** שנעשה **שני** — **יפה אתה אומר,** אמנם מה שאתה אומר על האוכל **שני** שנעשה **שני, למה** בזה אתה מודה לי?

אמר לו: באוכל שני אני מודה לך, כי **מצינו** גם בטומאת מגע. **ש**האוכל **השני עושה שני** לאוכל **על ידי משקין** הטופחים עליו, לפי שהמשקים נעשים ראשונים בתקנת חכמים שמשקים הנוגעים בשני נעשים ראשונים כמו שכתוב במשנה המובאת בהמשך הדברים, והאוכל הנוגע בהם נעשה שני. ומאחר שמצינו אף בטומאת מגע שהשני עושה שני לפעמים, יש לנו להחמיר גם באכילה החמורה מהמגע לעשות את האוכל כמו המאכל.

אמר לו רבי אליעזר: **והא משקין** הנוגעים בשני **נמי**[263] **תחלה הוו, דתנן: כל** שני לטומאה שהוא **הפוסל בתרומה — מטמא משקין להיות תחלה חוץ מטבול יום** שפוסל את התרומה שלא החמירו בו חכמים שיטמא משקין מפני שנחלשה טומאתו על ידי הטבילה. [פרה פ"ח מ"ז].

רבי אליעזר דחה את נימוקו של רבי יהושע

---

260. לדעת רש"י, אוכל מקבל טומאה בכל שהוא מהתורה, ושיעור ביצה נאמר לענין זה שאינו מטמא אחרים עד שיהיה בו כביצה, וכן יוצא מדברי רש"י כאן לפי הגהות השיטה מקובצת והב"ח [ד"ה אלא מצינו].

ולדעת **רבינו תם,** מהתורה אף האוכל לא מקבל טומאה אלא בכביצה, ומדרבנן הוא מקבל טומאה בכל שהוא. ועיין רמב"ן שהאריך בנידון זה.

261. עיין בהערה 253 שהבאנו את דעת רבינו תם, שגזרו בי"ח דבר על האוכל כביצה אוכלין טמאים שיטמא.

לדעת רבינו תם צריך לפרש, שרואים מכך שמתחילה כשתקנו טומאת הגויה לא השוו את השיעור לשיעור התורה בטומאת אוכלין, שחכמים לא נתנו טומאה לאוכל כמאכל. [תוד"ה ואוכל].

262. עיין בהערה 253.

263. גירסת התוספות היא "והא משקין תחלה

בטענה, שאם יש להשוות את האוכל אוכל שני לאוכל שנעשה שני על ידי משקה, אזי יש להחמיר על האוכל אוכל שני שיהיה כמו המשקה שנעשה לראשון(264).

רבי יהושע יענה על טענה זו, שאין ללמוד ממשקה כי חכמים החמירו בו מפני שהוא מסוגל לקבל טומאה יותר מכל דבר המקבל טומאה, שהוא מקבל טומאה מראשון שלא כאדם וכלים שמקבלים טומאה מאב הטומאה בלבד, והוא מקבל טומאה בכלי הכשר שלא כאוכלים. אולם מאוכל שאין בו חומרא מיוחדת יש ללמוד על טומאת הגויה, שכיון שאוכל עושה אוכל לשני אף האוכל מאכל שני נעשה לשני(265).

ועוד שאל רבי אליעזר את רבי יהושע: מה שאתה מחמיר שהאוכל **שלישי** נעשה **שני למה,** והלוא לכל היותר יש להשוות את האוכל למאכל?

אמר לו רבי יהושע: **אף אני** מודה שהאוכל שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקדש שלא נעשה לשני, **לא אמרתי** שהאוכל שלישי נעשה לשני **אלא ב**חולין שנעשו על טהרת **תרומה, ש**הזהירות **בטהרתה,** עדיין בחשש לד-ב **טומאה היא אצל הקדש,** שכן שנינו "בגדי אוכלי תרומה — מדרס לקדש" [משנה חגיגה יח ב]. הרי שאף שטומאת מדרס מטמאת אף חולין, ובודאי שאוכלי תרומה נזהרים ממנה, בכל זאת כיון שהזהירות בקדשים החמורים יותר, גדולה יותר, לגבי קדשים אנו חוששים שבגדי אוכלי התרומה טמאים בטומאת מדרס על ידי שנדה ישבה עליהם. וכן שלישי שנשמר מטומאה אחרת בזהירות של תרומה, אנו חוששים שהוא שני לענין קדש, והאוכל אותו דינו להיות שני כדין אוכל שני לענין קדש(266).

מעתה, יש בידינו להסביר בשלש דרכים את דברי רבי יהושע במשנה שאמר "בחולין שנעשו כל טהרת תרומה".

א. רבי יהושע חידש שאפשר להתפיס על חולין דיני טומאה של תרומה אף שהיא קלה מקדש, וכל שכן שהדברים נאמרו בחולין

נמי הוו" ולא כגרסתנו שהמילה נמי כתובה לפני המילה תחילה, ויש משמעות להבדל.

ועיין בהערה הבאה שהתוספות פירשו את הגמרא באופן אחר מרש"י.

264. כך מפרש רש"י. והתוספות מפרשים שרבי אליעזר אומר שלא מצאנו שהשני עושה שני, כי מה שמצאנו באוכל שנטמא במשקין, זוהי חומרת המשקין ולא חומרת האוכל, ואין ללמוד משם שהאוכל יהיה חמור מהמאכל.

265. מדברי רש"י. והתוספות מביאים גירסא בגמרא "אמר ליה רבי יהושע: שאני משקין דעלולים לקבל טומאה".

תוספות דוחים את הגירסא, כי לשיטתם שבהערה הקודמת כבר אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע שאין ראיה ממשקין ולא ענה לו רבי יהושע דבר במה שאמר "שאני משקין" ועיין בתורת חיים.

266. רש"י כתב, שהתרומה היא בחשש שני לטומאה.

וכתב התוספות יו"ט, שאף היא בחשש ראשון לטומאה, אלא שדי לנו בחשש שהיא שניה כדי להחמיר ולעשות את האוכלה לשני לענין קדש, כי אין הבדל בדין בין אוכל ראשון לאוכל שני לפי רבי יהושע.

שנעשו על טהרת הקדש.

לפי דרך זו, אף האוכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת הקדש נעשה גופו שני לקדש, מפני ששמירת חולין שנעשו על טהרת הקדש לא מספיקה לקדש בעצמו שנזהרים בו יותר.

יש בגמרא לקמן דעה הסוברת כך, אך ברור שרבה בר בר חנה חולק על כך, שלדבריו רבי יהושע אמר במפורש שהוא לא אמר שהאוכל נעשה לשני אלא בתרומה ולא בחולין שנעשו על טהרת הקדש.

ב. רבי יהושע בא להסביר מדוע הוא סובר שהאוכל שלישי נעשה שני, ומסביר שהוא מדבר בתרומה וטהרת התרומה היא טומאה אצל הקדש.

לפי דרך זו, ניתן לומר שרבי יהושע מודה שאפשר להתפיס חולין בטהרת הקדש, אבל האוכלם לא נעשה שני.

אף דרך זו לא מתאימה עם המשא ומתן שהוא המשך המשנה לפי מסורת רבה בר בר חנה, שכן אם רבי יהושע כבר הסביר במשנה מדוע האוכל שלישי נעשה שני לקדש, לא היה רבי אליעזר שואלו על זה ורבי יהושע חוזר ומסביר.

ג. רבי יהושע בא להגביל את מציאות השלישי שהוא מדבר עליו. ואומר שאינו אלא בחולין שנעשו על טהרת תרומה ולא בחולין שנעשו על טהרת הקדש כי אין בהם שלישי.

רק לפי דרך זו ניתן להבין את המשא ומתן. רבי אליעזר לא ידע את טעמו של רבי יהושע מדבריו במשנה, כי עיקרם בא להגביל את מציאות השלישי בחולין, וכאשר שאל רבי אליעזר את רבי יהושע לטעמו, ענה לו, שהוא מדבר רק בחולין שנעשו על טהרת תרומה, וזה גם טעמו שטהרת התרומה היא טומאה אצל קדש.

נמצא, שמי שהעמיד את משנתנו שלא כרבי יהושע הוא רבה בר בר חנה, והוא האמורא שאליו התכוין עולא כשאמר "חבריא אמרין"[267].

אמר רבי זירא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן אמר רבי ינאי: האוכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת הקדש נעשה גופו שני לקדש לפי רבי יהושע שההלכה כמותו, מפני שאף חולין שנעשו על טהרת הקדש לא נזהרים בהם כל כך[268], ולענין קדש בעצמו אנו חוששים שהם שניים, והאוכל שני נעשה לשני.

איתיביה רבי זירא לרבי אסי מהמשנה: רבי יהושע אומר: האוכל **שלישי** הרי הוא **שני לקדש, ואין שני לתרומה, בחולין שנעשו על**

---

267. עולא שסובר בדעת רבי יהושע שחולין שנעשו על טהרת הקדש כקדש, הבין את דברי רבי יהושע כאחת הדרכים הראשונות [רש"י].

268. כך מפרש רש"י בדעה זו בדף לד א בסוף ד"ה מפני שטהרתה.

והר"ן מפרש, שלדעה זו אליבא דרבי יהושע לא חלקו חכמים בטומאת הגויה, וכל האוכל דבר טמא שדינו להטמא, עשו אותו לשני וכיון שהשלישי הוא טמא לגבי קדש, האוכלו הוא שני לקדש. [חדושי הר"ן ד"ה אף אני].

טהרת תרומה.

ומקשה רבי זירא: **על טהרת תרומה, אין. על טהרת הקדש, לא** אמר רבי יהושע שהאוכל נעשה לשני, או מפני שהוא סובר שאין שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקדש, או שיש בהם שלישי, אבל אין הם בחשש טומאה אצל הקדש מפני שנעשו על טהרת הקדש!

אמר ליה רבי אסי: לא אמר רבי יהושע בדוקא תרומה, אלא **לא מיבעיא קאמר,** וכוונת רבי יהושע לחדש שיש לחולין שנעשו על טהרת תרומה דין טומאה של תרומה, וכל שכן שיש לחולין שנעשו על טהרת הקדש דין קדש, ודינם שוה לענין האוכל אותם.

ומקשינן: **והא** רבי אסי אמר את דבריו בשם רבי יוחנן, ואילו רבה בר בר חנה אמר בשם רבי יוחנן את המשא ומתן שבו "**אף אני לא אמרתי אלא בתרומה**" **קאמר** רבי יהושע!

ומתרצינן: **אמוראי נינהו ואליבא דרבי יוחנן,** ולפי רבי אסי בשם רבי יוחנן לא אמר רבי יהושע דברים אלו מעולם[269].

אמר עולא: האוכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת תרומה, אף שלדעת רבי יהושע אין הוא מטמא במגע אלא קדש אבל תרומה שנגע בה טהורה, מכל מקום **נפסל גופו מלאכול בתרומה,** שאיסור האכילה לא תלוי בכך שהאוכל מטמא את התרומה, ואף שלדעת רבי יהושע האוכל אוכל ראשון נעשה לשני, וכן היה לנו לומר שהאוכל אוכל שלישי נעשה רביעי ומותר בתרומה, אין אומרים כך, לפי שלא אמר רבי יהושע שהאוכל יורד במדרגת טומאתו מהמאכל אלא לענין טומאת מגע, אבל האוכל שלישי אף כשאנו אומרים שהוא שלישי אין הוא מטמא תרומה במגע אלא נאסר באכילת תרומה[270], ובזה מודה רבי יהושע שהאוכל חמור כהמאכל.

ומקשינן: **מאי קא משמע לן** עולא, הלוא כך יוצא מדברי רבי יהושע?

שכן **תנינא:** האוכל **שלישי** הרי הוא **שני לקדש ואין שני לתרומה בחולין שנעשו על טהרת תרומה. שני** לתרומה **הוא דלא הוי, הא שלישי** לתרומה **הוי!**

ומתרצינן: **אי מהחיא, הוה אמינא: לא שני** לתרומה **הוי ולא שלישי** לתרומה **הוי, ואיידי** [ואגב] **דאמר** רבי יהושע שהאוכל הוא **שני בקדש, אמר נמי אין שני בתרומה, קא משמע לן** עולא שנעשה שלישי לתרומה.

איתיביה רב המנונא לעולא ממשנה במסכת טהרות [ב ג]: **הראשון שבחולין, טמא,**

---

269. לענין הלכה נחלקו הרמב"ם והראב"ד, הרמב"ם פסק שחולין שנעשו על טהרת הקדש אין בהם שלישי, והראב"ד פסק שיש בהם שלישי. [פי"א מאבות הטומאות ה"ט].

הרמב"ם מודה שיש דינים מיוחדים בחולין שנעשו על טהרת הקדש ואינם כחולין גמורים, אבל שלישי אין בהם. [פי"ב מאבות הטומאות הט"ז].

270. לענין קדש דינו כשני, ואין לנו נפקא מינה בזה שהוא שלישי ולא רביעי אלא לענין אכילת תרומה.

ומטמא תרומה באופן שהיא פוסלת תרומה אחרת. **והשני** שבחולין, **פוסל** תרומה, **ואינו מטמא** אותה שתהיה מטמאת תרומה אחרת. **והשלישי,** כשישנו בחולין, כגון שנעשה על טהרת תרומה, הוא **נאכל בנזיד הדמע,** שהוא תבשיל אשר שום ושמן של תרומה מעורבים בו, ואין איסור לאוכלו מפני שהתרומה לא מקבלת טומאה מהנזיד, שהוא שלישי.

ומקשה רב המנונא: **ואי אמרת** שהאוכל שלישי **נפסל גופו מלאכול בתרומה,** איך מתירים לו לאכול את הנזיד, וכי **ספינן ליה מידי דפסיל ליה לגופיה** מאכילת תרומה ותוך כדי כך הוא אוכל את התבלינים של תרומה!

אמר ליה עולא: **הנח לנזיד הדמע דליכא** באכילתו אכילת **כזית** תרומה **בכדי** שהות **אכילת פרס,** שהתבלין הוא מועט[271] וכשאוכל ממנו כזית כבר שהה יותר מכדי אכילת פרס, ואין זה חשוב כאכילת זית לגבי כל האיסורים שבתורה ואפילו הטמא בטומאת הגוף דאורייתא אינו חייב מיתה כשאוכל תרומה באופן זה[272]. וחכמים לא החמירו לאסור אכילה זו בפסול הגוף שעל ידי שלישי, אבל האוכל שני החמירו בו שלא יאכל נזיד הדמע, מפני שטומאתו חמורה יותר, וגם מפני שהתרומה עצמה נפסלה מדרבנן על ידי הנזיד[273]. לה-א

---

271. אין כוונת הגמרא לומר, שסתם נזיד — אין בתבלינים שלו כזית בכדי אכילת פרס, אלא כדי לתרץ את המשנה אנו אומרים כן. [תוד"ה הנח].

272. **תוספות** אומרים, שיש איסור דאורייתא לאכול בטומאה אף כשלא אוכל כזית בכדי אכילת פרס, שהרי קיימא לן כרבי יוחנן שחצי שיעור אסור מהתורה, ומכל מקום בטומאת הגויה דרבנן וכשהטמא הוא רק שלישי לא החמירו באכילה כזו. [תוד"ה והשלישי].

ויש ראשונים הסוברים שאין חצי שיעור אסור מהתורה כשהוא נאכל בתערובת. [עיין בספר מנחת ברוך סי' נ"ד ענף ב'].

ועיין בספר לב אריה.

273. זו דרך רבותיו של רש"י שהביאם בפירוש הסוגיא על לשונות הגמרא. רש"י דחה את פירושם ופירש פירוש אחר, אמנם **התוספות** מסכימים לפירוש רבותיו של רש"י.

רש"י מקשה על פירוש זה, איך מותר לכהן לאכול את הנזיד אפילו לא היתה מעורבת בו תרומה, והלוא הוא נטמא ופוסל את עצמו מלאכול בתרומה, וחכמים אסרו עליו להטמא בטומאת הגויה, שכן הסמיכו את טומאת הגויה על הפסוק "אל תטמאו בהם"!

והתוספות אומרים, שלא לומדים מפסוק זה שיש איסור להטמא, שהרי אפילו הכהנים לא מוזהרים אלא על טומאת מת ואינם אסורים להטמא בשרץ ונבלה, וכל האיסור להטמא בטומאת הגויה הוא כשבא לאכול תרומה אחרי אכילת הדברים הטמאים.

עוד מפרש הרמב"ן, שהאיסור הוא להטמא בשלשת הרגלים, וכדרך שפירשו חז"ל את מה שהתורה אסרה להטמא בנבילה שהמדובר ברגל.

עתה נביא את פירוש רש"י על לשון הגמרא.

איתיביה רב המנונא לעולא ממשנה: **הראשון שבחולין** אף שלא נעשו על טהרת תרומה **טמא ומטמא** תרומה באופן שהיא פוסלת תרומה אחרת, **והשני** שבחולין **פוסל** תרומה **ואינו מטמא** אותה שתהיה מטמאת תרומה אחרת, **והשלישי נאכל** אף אם קבל טומאה משני **בנזיד הדמע,** והוא תבשיל ששום ושמן של תרומה מעורבים בו, ואף שדין

אמר רבי יונתן אמר רבי: האוכל באיסור **שלישי של תרומה עצמה — אסור לאכול** תרומה **ומותר ליגע** בה, כמו שאמר עולא בחולין שנעשו על טהרת תרומה.

ואמרינן: **ואיצטריך** למימרא **דעולא ואיצטריך** למימרא **דרבי יונתן,** ואין ללמוד את דברי האחד מדברי חבירו.

דאי מדעולא הוה אמינא: מה שהאוכל מותר ליגע, **הני מילי בחולין שנעשו על טהרת תרומה, אבל בתרומה** שבה טומאת שלישי היא מדאורייתא, נחמיר מדרבנן **בנגיעה נמי** שיהיה **אסור** שמא ישכח ויאכלנה(274), **איצטריך דרבי יונתן** האומר שמותר ליגע אף כשאכל תרומה עצמה.

ואי מדרבי יונתן, הוה אמינא: מה שגופו נפסל **הני מילי** באוכל **תרומה** שטומאתה דאורייתא, **אבל** באוכל **חולין** שנעשו על טהרת תרומה שכל טומאתם אינה אלא מדרבנן לא יפסל גופו, **ובאכילה נמי שרי, צריכי.**

יתיב רב יצחק בר שמואל בר מרתא קמיה דרב נחמן ויתיב וקאמר: האוכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת הקדש — טהור לאכול בקדש, שאין לך דבר שעושה רביעי בקדש אלא קדש מ▪קוגד□ש בלבד.

רב יצחק חולק על שלש דעות של אמוראים המוזכרים בסוגיא לעיל.

א. רב יצחק סובר שיש שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקדש, ודלא כרבה בר בר חנה שסובר שאין בהם שלישי(275).

התרומה לקבל טומאה משני, אין החולין שנגעו בשני פוסלים את הכהן מאכילת תרומה. [טהרות פ״ב מ״ג].

ומקשה רב המנונא: הלוא משהתערבו אותם חולין בתרומה — צריכים לנהוג בהם בטהרת התרומה מפני התרומה שבהם, והרי הם כחולין שנעשו על טהרת תרומה, **ואי אמרת** שהאוכל שלישי **נפסל גופו מלאכול בתרומה,** איך מתירים לו לאכול את הנזיד, וכי **ספינן ליה מידי דפסיל ליה לגופיה** מאכילת תרומה, והלוא אסור לכהן להטמא בטומאת הגויה!

אמר ליה עולא: **הנח לנזיד הדמע דליכא** באכילתו אכילת **כזית** תרומה **בכדי** שהות **אכילת פרס,** שהתבלין הוא מועט, וכשאוכל ממנו כזית, כבר שהה יותר מכדי אכילת פרס, וכיון שכך, אף התרומה עצמה לא חשובה כדי לקבל טומאה כתרומה, והחולין לא נעשו על טהרת תרומה.

תוספות מקשים על פירוש זה, שגם לולא דברי עולא קשה, איך מותר לאכול את הנזיד, הלוא התרומה שבו נטמאת, ועתה לא ידענו שאין בה כדי אכילת פרס.

ותירץ הרמב״ן, שלולא דברי עולא אפשר היה לומר שהשום והשמן של תרומה ניכרים בתערובת והם לא נגעו בטומאה ואין איסור לאוכלם, אבל לפי דברי עולא כיון שצריך להזהר במקפה מטומאה, הרי החולין נטמאים ומטמאים את הגוף.

274. אין לפרש, שהיה מקום לומר שהאוכל שלישי של תרומה יפסול תרומה בנגיעתו, שהרי אפילו שלישי בתרומה עצמה לא פוסל תרומה אחרת בנגיעה, כל שכן שהאוכל את השלישי שלא פוסל את התרומה. [תוד״ה אבל].

275. כך מפרשים רש״י **ותוספות.**

והתוספות מקשים: מכיון ששלישי זה לא עושה רביעי ולא פוסל את האוכלו, והוא בעצמו

ב. רב יצחק חולק על רבי אסי שאומר שחולין שנעשו על טהרת הקדש דינם כחולין שנעשו על טהרת תרומה והאוכלם נעשה לשני לענין קדש(276).

ג. רב יצחק חולק על עולא ורבי יונתן וסובר שהאוכל שלישי של תרומה או חולין שנעשו על טהרת תרומה — מותר לו לאכול בתרומה(277), ואין אומרים שלענין איסור אכילה משוים את האוכל למאכל אף לפי רבי יהושע.

לדעת רב יצחק, רק קדש שלישי פוסל קודש ועושה אותו לרביעי, ולא שלישי של תרומה(278), אלא שבשלישי של תרומה יש חשש שהוא שני כלפי קדש, ומטמא אותו משום מעלה שעשו חכמים בקדש.

לדעתו, אף קדש הקדוש בקדושת דמים שהיא קדושת פה לא עושה רביעי, ורק קדש

לא נאסר באכילה שהרי הוא חולין, אם כן במה מתבטאת טומאת השלישי שבו!

מתרצים **תוספות**: שאם יקדישו חולין אלו יהיו הם פסולים להקרבה. [תוד"ה האוכל].

והרמב"ן מביא ראשונים שמפרשים שלדעת רב יצחק אין שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקדש, ורב יצחק אומר שכשם שאין רביעי אלא בקדש מקודש ולא בחולין שנעשו על טהרת הקדש, אף שלישי אין בו.

וכן סובר הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם שאין שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקדש לדעה זו. [פי"א מאבות הטומאה ה"ט, ועיין חזו"א טהרות סי' ב' אות י"ד ד"ה שם בהשגות].

והכסף משנה כתב שגם הרמב"ם פירש כפירוש זה. [פי"א מאבות הטומאה הי"ב].

276. **תוספות** ד"ה האוכל, ויותר מבואר **בתוספות** רא"ש.

277. לדעת רב יצחק שהאוכל שלישי מותר לאכול קדש, כל שכן שהוא מותר באכילת תרומה. ולפי זה האוכל חולין שנעשו על טהרת תרומה מותר בתרומה, שהרי לגבי תרומה אין לחלק בין חולין שנעשו על טהרת תרומה לנעשו על טהרת הקדש, שבשניהם יש שלישי. וזה דלא כעולא ורבי יונתן האוסרים עליו לאכול תרומה. [מהרש"א על תוד"ה האוכל].

והרמב"ם פסק כעולא ורבי יונתן ופסק כרב יצחק. [פי"א מאבות הטומאות ה' יא-יב].

אמנם עיין בהערה הקודמת שהבאנו בשם הכסף משנה שהרמב"ם פירש שחולין שנעשו על טהרת הקדש אין בהם שלישי והם טהורים לגמרי לפי רב יצחק. ולפי זה אין סתירה בין דברי רב יצחק לדברי עולא ורבי יונתן.

278. רש"י אומר, שכל דבר הקדוש בקדושת פה — אין עושה רביעי בקדש.

והרמב"ם פסק שאין עושה רביעי בקדש אלא קדש מקודש. [פי"א מאבות הטומאות הי"ב]. ובכל זאת פסק הרמב"ם שהשלישי של תרומה פוסל קדש. [פי"א מאבות הטומאות ה"ח].

עוד כתב הרמב"ם: "כל קדש האמור בענין טומאת אוכלין ומשקין הוא קדשי מקדש המקודשים כגון בשר קדשי קדשים ובשר קדשים קלים וחלות תודה ורקיקי נזיר שנשחט עליהן הזבח ומנחות שקדשו בכלי ושתי הלחם ולחם הפנים משקרמו בתנור. אבל חלות תודה ורקיקי נזיר שלא נשחט עליהן הזבח ומנחות שלא קדשו בכלי — אינן לא כקדש ולא כחולין אלא כתרומה".

ועיין בשתי ההערות הקודמות שהרמב"ם מפרש את דברי רב יצחק שלא כרש"י, ולדעתו דברי רב יצחק התייחסו לחולין שנעשו על טהרת הקדש בלבד.

המְקוּדָש על ידי הקרבה עושה רביעי[279], וכל שכן שחולין שנעשו על טהרת הקדש שאינם חמורים מקדושת פה ואינם עושים רביעי.

לכן, האוכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת הקדש לא נעשה רביעי ולא נאסר באכילת קדש, ורק האוכל קדש שלישי נאסר באכילת קדש.

רמי בר חמא לא ידע שרב יצחק מיקל בחולין שנעשו על טהרת הקדש מחולין שנעשו על טהרת תרומה, ולכן הקשה עליו.

מתיב רמי בר חמא: האוכל **שלישי** — **שני לקדש ואין שני לתרומה בחולין שנעשו על טהרת תרומה.**

ומקשה רמי בר חמא: **אמאי, הא** חולין שנעשו על טהרת תרומה **לאו קדש מקודש הוא,** ולדבריך לא היה צריך להיות האוכלו אפילו רביעי לקדש כל שכן לא שני לקדש[280]!

אמר ליה רב יצחק: **הנח לתרומה שאף טהרתה** הגמורה **טומאה היא אצל הקדש,** ולא רק השלישי שבה נחשב לשני לקדש, אבל חולין שנעשו על טהרת הקדש נחשבים הם לטהורים לקדש, וכשנטמאו ונעשו שלישי לא חוששים בהם שהם שניים.

ומנא תימרא: שהחמירו חכמים כל כך שאפילו טהרה גמורה אצל תרומה — נחשבת כספק טומאה לגבי קדש?

דתנן: בגדי עם הארץ טמאים בטומאת **מדרס לפרושין** האוכלים חולין בטהרה, מפני שהם חוששים שמא ישבה עליהם אשתו הנדה והם אב הטומאה ומטמאים אדם. וכן **בגדי פרושין** — **מדרס לאוכלי תרומה** שאין הם זהירים כמו אוכלי תרומה. וכן **בגדי אוכלי תרומה** — **מדרס לקדש.** [חגיגה י״ח ב].

אמר רבא: מדרסות קאמרת שהם ראיה לפרות של תרומה? **שאני מדרסות** שיש לחשוש בהם **שמא תשב עליהן אשתו נדה** לה-ב
כי זה דבר מצוי, **אבל בפירי** של תרומה שאין מצוי כל כך שיטמאו[281] **לא אמרינן**

---

279. רש״י מסביר זאת בכך, שכל דין רביעי בקדש הוא מדרבנן.

והתוספות חולקים וסוברים שרביעי בקדש הוא מהתורה, ודין תורה הוא שרק קדש מקודש עושה רביעי. [תוד״ה אין].

280. יש להבין, מה סבר רמי בר חמא, הלוא אם אנו רואים שהאוכל נעשה לשני, בודאי שאין זה אלא משום שטהרת התרומה — טומאה היא אצל קדש, מה שאין כן בחולין שנעשו על טהרת הקדש, וכמו שתירץ רבי יצחק!

תוספות מפרשים: רמי בר חמא סבר בטעמו של רבי יהושע, שכאשר אנו רואים שלא שמרו על החולין בטהרת תרומה כראוי ונטמאו ונעשו שלישי. יש לנו לחשוש עוד שנעשו שניים או ראשונים, וכיון שכך הוא הדין בחולין שנעשו על טהרת הקדש שנעשו לשלישי, שיש לחשוש שנעשו ראשונים או שניים. ורב יצחק ענה שאין חששו של רבי יהושע נובע מתוך שרואים שנטמאו הטהרות, אלא אף תרומה טהורה לגמרי היא בחשש טומאה אצל הקדש, וחולין שנעשו על טהרת הקדש אינם בחשש טומאה אצל קדש.

281. צריך עיון, הלוא אם בגדי האוכל תרומה הם בחשש מדרס, הרי כשלובשם הוא נטמא ונעשה ראשון, והתרומה שנוגע בה נעשית

שהם בחשש טומאה, שהרי לא מצינו שכל תרומה טהורה תהיה טמאה לגבי קדש!

ורבי יצחק סובר: **בפירי** של תרומה **נמי אמר** התנא שחוששים שנגעו במדרס והם טמאים לקדש.

מתיב רבי ירמיה מדיפתי: ומי אמרינן בפירי דתרומה שהם טמאים לגבי קדש?

והתנן: נאמנים עמי הארץ על הפרושים על טהרת יין של קדש, שאם לא יקריבו על גבי המזבח את הנסכים שלהם, יהיו בונים במה לעצמם. אבל על התרומה אינם נאמנים, וכהן חבר שהביא לו עם הארץ חבית של תרומה לא יקבל ממנו. אבל **אם אמר** עם הארץ: **הפרשתי לתוכה רביעית קדש** — **נאמן** אף על התרומה מתוך שנאמן על הקדש(282). [משנה חגיגה כ"ד ב]. **ובודאי שלא קא ממטמא ליה תרומה לקודש.**

ומקשה רבי ירמיה: **ואי אמרת: טהרתה** של תרומה אפילו של חבר **טומאה היא אצל הקדש, תטמא תרומה** שבחבית **לקדש** שבו(283)!

אמר ליה רבי יצחק: **טומאה** בתרומה כשהיא היתה תמיד עם הקדש **בחיבורין קאמרת** שתהיה לפי דעתי? והלוא **טומאה בחיבורין שאני, דמגו דמהימן אקדש מהימן נמי אתרומה** שכל השמירה שנעשתה בשביל הקדש נעשתה גם לתרומה.

מתיב רב הונא בר נתן מברייתא(284) על רבי יצחק: **השני שבחולין מטמא משקה חולין** ועושה אותו לראשון, **ופוסל אוכלי תרומה. והשלישי מטמא משקה קדש** שאף בזה החמירו במשקין שכל הפוסל את הקדש מטמא משקה קדש להיות תחילה(285), **ופוסל אוכלי קדש.** והשלישי בחולין קיים **בחולין שנעשו על טהרת הקדש.**

שניה! [מקדש דוד סי' מ' אות ד' ד"ה והנה].

282. נשאלת השאלה: איך יוכל הכהן לאכול את התרומה, הלוא קדש מעורב בה!

אומרים **תוספות**: מדובר שכאשר הקדיש עשה העם הארץ תנאי שמה שעתיד להוציא הוא יהיה הקדש, וזה מועיל למאן דאמר "יש ברירה" [תוד"ה ואם].

283. צריך להבין, מהי קושית רבי ירמיה, הלוא מוכרח להיות שכשם שהוא נאמן על הקדש כך הוא נאמן על התרומה כמו שהשיב רבי יצחק!

אומרים **תוספות**: דעת רבי ירמיה היא, שאם כל תרומה היא בחשש טומאה לגבי קדש ואף אם היא של חבר, יכולים אנו להעמיד את הדין על עיקרו שהקדש של עם הארץ הוא בחשש טומאה ואין לנו לחשוש שיהיה בונה במה לעצמו, שהרי אומרים לו שכל תרומה היא בחשש טומאה אצל קדש.

284. עיקר דין הברייתא שהשלישי פוסל אוכלי קדש ומטמא משקה קדש נמצא במשנה במסכת טהרות [פ"ב מ"ו] אלא שהמשנה מדברת על שלישי של תרומה והברייתא מדברת בחולין שנעשו על טהרת הקדש.

285. כך כתב הר"ש במשנה בטהרות פ"ב מ"ו. וכתב הרמב"ם: "אבל אם נגע שלישי שבתרומה במשקה תרומה הרי הוא טהור". [פי"א מאבות הטומאות ה"ח].

בסוגיא לעיל יש משא ומתן בין רבי אליעזר ורבי יהושע בטומאת הגויה ואמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע:

"לדבריך, שאתה אומר על ראשון — שני,

מפורש בברייתא שחולין שנעשו על טהרת הקדש עושים רביעי בקדש!

ומתרצינן: **תנאי היא** שנחלקו בחולין שנעשו על טהרת הקדש. **דתניא: חולין שנעשו על טהרת הקדש, הרי הן כחולין** ואין בהם שלישי.

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: הרי הן כתרומה שאם נגע אב הטומאה באחד מהם, יכול **לטמא שנים** מהם ולעשותם ראשון ושני ויוכלו לטמא אחרים **ולפסול אחד** ויעשה שלישי ולא יוכל לפסול אחר ולעשותו רביעי.

מצאנו בדברי התנאים שלש דעות בחולין שנעשו על טהרת הקדש. לדעת תנא קמא דינם כחולין, לדעת רבי אלעזר ברבי צדוק דינם כקדש אלא שאין בהם רביעי כדעת רבי יצחק[286], ולדעת התנא של הברייתא הראשונה הם עושים רביעי בקדש.

שנינו במשנתנו: **רבי שמעון אומר: הוכשרו בשחיטה.**

אמר רב אסי: אומר היה רבי שמעון: כל השוחט — **שחיטתו מכשרת** את הבשר, מפני שהיא מתירה אותו ובכך מחשיבה אותו לאוכל[287], **ולא דם** השחיטה מכשיר, וכשהוא נפל על הזרעים אין מכשיר אותם, כי הדם שמכשיר הוא דוקא דם חלל, שנאמר "ודם חללים ישתה" [במדבר כ"ג כ"ד] והנשחט לא נקרא בשם חלל.

לימא מסייע ליה: כתוב במשנה: **רבי שמעון אומר: הוכשרו בשחיטה.**

מאי לאו [האם לא משמע], שכל הכשר הבשר תלוי **בשחיטה ולא בדם?**

ודחינן: **לא** משמע מהמשנה כך, ואפשר לפרש שההכשר הוא **אף בשחיטה** אם אין דם שמכשיר.

תא שמע ראיה לרב אסי מברייתא: **אמר להן רבי שמעון: וכי הדם מכשיר** את הבשר, **והלא שחיטה** עצמה **מכשרת.** משמע שהדם אינו מכשיר לדעת רבי שמעון.

ודחינן: ניתן לומר **שהכי קאמר להן** רבי שמעון: **וכי דם בלבד מכשיר? אף שחיטה נמי מכשרת** אם אין דם שחיטה.

יפה אתה אומר, שני — שני למה? אמר לו: מצינו שהשני עושה שני על ידי משקין".

ובהמשך שם שאל רבי אליעזר את רבי יהושע:

"שלישי — שני למה? אמר לו: אף אני לא אמרתי אלא בתרומה שטהרתה — טומאה היא אצל הקדש" [לעיל לד א ו ב].

ומקשה הראש יוסף: מדוע לא ענה רבי יהושע לרבי אליעזר על השאלה השניה אותה תשובה שענה על השאלה הראשונה, שהרי שלישי מטמא משקה קדש והאוכל הנוגע בו נעשה לשני, ואם כן מצינו שהשלישי עושה שני על ידי משקין של קדש, ולכן האוכל שלישי נעשה שני לקדש! [ראש יוסף לעיל].

286. רש"י. ולדעת הראשונים שהבאנו בהערה 275 שמפרשים שרבי יצחק סובר שחולין שנעשו על טהרת הקדש אין בהם שלישי כלל, דעת רבי יצחק כתנא קמא של הברייתא.

287. הר"ן אומר, שהכשר זה הוא מדרבנן אף לרבי שמעון. [חידושי הר"ן ל"ו ב ד"ה מתיב].

תא שמע קושיא על רב אסי: **רבי שמעון אומר: דם המת** של בעל חי(288) — **אינו מכשיר. מאי לאו** — **הא דם שחיטה** שאינו דם של מת מאליו **מכשיר!**

ומתרצינן: **לא** משמע מדרבי שמעון אלא **הא דם חללים** שהוא דם אדם ובהמה שנהרגו — **מכשיר.**

ומקשינן: **אבל דם שחיטה מאי?** אתה אומר שאף הוא **לא מכשיר,** אם כן **לישמעינן דם שחיטה, וכל שכן דם המת,** שלא מכשיר(289) **!**

ומתרצינן: **דם המת איצטריכא ליה** להשמיע בו חידוש שאין ללמוד מדם שחיטה, **סלקא דעתך אמינא:** דם המת ראוי יותר להקרא בשם דם חלל, שכן **מה לי קטליה איהו, מה לי קטליה מלאך המות, קא משמע לן** שאין המת בכלל חלל, אבל השחוט בודאי שלא נקרא בשם חלל אלא בשם זבוח.

תא שמע קושיא על רב אסי מברייתא: **רבי שמעון אומר: דם מגפתו** [מכתו] של בעל חיים — **אינו מכשיר. מאי לאו** — **הא דם שחיטה** שממיתה — **מכשיר.**

ומתרצינן: **לא** משמע אלא **הא דם חללים** — **מכשיר.**

---

288. רש״י מפרש שדברי רבי שמעון נאמרו בבהמה. **תוספות** מקשים על רש״י, שבבהמה יש לומר מתה, לשון נקבה. לכן כתבנו ״בעל חי״ שהוא זכר.

תוספות הבינו מרש״י, שבעלי חיים הרוגים נקראים חללים לכולי עלמא ודמם מכשיר, ונחלקו רבנן ורבי שמעון בבעלי חיים המתים, וכן נחלקו לקמן בברייתא בדם מכה שלהם שלרבנן הוא נכלל בדם חללים ומכשיר ולרבי שמעון — לא.

ודעת **רבינו תם,** שדם חללים הוא דם בני אדם בלבד, ובדם אדם מת ובדם מכה של אדם נחלקו רבנן ורבי שמעון, ובבהמה רק דם שחיטה מכשיר ולא כל דם אחר, ולדברי רב אסי חלק רבי שמעון אף על דם שחיטה. רבינו תם מביא ראיה לדעתו מהגמרא לקמן [לו א] שאומרת שאם אין שחיטה אלא בסוף, בתחילת השחיטה נחשב הדם לדם מכה ואינו מכשיר, ושם מדובר לפי רבנן דרבי שמעון הסוברים שדם שחיטה מכשיר.

לשיטת רש״י, שרבי שמעון מדבר בבהמה, מובן מה שהגמרא מדייקת מדבריו בדם בהמה מתה ודם מגפתה שהם לא מכשירים, שדם שחיטה מכשיר נגד דברי רב אסי, ואילו לדעת רבינו תם יש להבין מה ענין דם שחיטה לדברי רבי שמעון שנאמרו בדם אדם?

ועיין **בתוספות** ד״ה לשמעינן.

והלב אריה מתרץ את רש״י, שגם הוא מודה שלרבנן אין דם חללים אלא באדם, אלא שבו אף דם מת ודם מכה הם דם חללים ומכשירים, ורבי שמעון סובר שדם חללים נאמר גם בבהמה, ובין באדם בין בבהמה דוקא דם הרוגים מכשיר ולא דם מת או דם מכה.

289. כתב הראש יוסף, שבפשטות יש לפרש, שהמקשן סבר שדם שחיטה ראוי יותר להקרא בשם דם חללים מדם המת, לכן אם היה רבי שמעון משמיענו שדם שחיטה לא מכשיר היינו למדים מזה שדם המת לא מכשיר, והמתרץ אומר שדם מת ראוי יותר להקרא בשם דם חללים, לכן אין ללמדו מדם שחיטה.

ואומר הראש יוסף, שרש״י לא פירש כן, אלא פירש שהחידוש הגדול יותר בדם שחיטה שאינו מכשיר הוא שיש בו היקש למים, מה שאין כן

ומקשינן: **אבל דם שחיטה מאי?** אתה אומר שאף הוא **לא מכשיר,** אם כן, **לשמעינן דם שחיטה** שיש בו חידוש גדול, **וכל שכן דם מגפתו** שלא מכשיר!

ומתרצינן: **דם מגפתו איצטריכא ליה,** ואין ללמדו מדם שחיטה.

סלקא דעתך אמינא שדם המכה נחשב יותר כדם חלל, שכן, **מה לי קטליה כולה מה לי קטליה פלגא.** [מה החילוק בין הריגת כל הגוף להריגת חלקו].

ומקשינן ארב אסי: **ומאי שנא דם חללים דמכשיר** לדעת רבי שמעון, **דכתיב** "**ודם חללים ישתה", דם שחיטה נמי** יש לו להכשיר, דהא **כתיב** "רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר. רק הדם לא תאכלו **על הארץ תשפכנו כמים**" [דברים יב טו־טז].

הקיש הכתוב את דם השחיטה למים לומר שהוא מכשיר כמותם!

ומתרצינן: **ההוא** קרא בקדשים שנפל בהם מום נאמר **ולמישרי** [להתיר] **דמן דפסולי המוקדשין בהנאה הוא דאתא**(290) **סלקא דעתך אמינא:** אף שהתורה התירה לאכול את בשרם של פסולי המוקדשים כחולין, **הואיל** ולא פקע מהם כל איסור **ואסירי בגיזה ועבודה, דמן** גם אסור בהנאה(291) **ולבעי קבורה, קמשמע לן** שדינו כמים. לו-א

עתה, הגמרא מביאה דרשה המלמדת שגם לדעת רבנן הסוברים שדם שחיטה מכשיר, לא כל הדם היוצא מכשיר אלא רק הדם שהנפש יוצאת בו ולא דם המקלח בהתחלה.

תנא דבי רבי ישמעאל: כתוב בתורה "**ודם חללים ישתה".** מלמד הכתוב שדם הנפש של

בדם המת שלא הוקש למים.

אמנם אומר הראש יוסף, שלפי זה לא מובנת הקושיא, כיון שמצד שני יש חידוש בדם המת שנקרא דם חלל לרבנן, ולרבי שמעון לא מכשיר כי לא נקרא דם חלל, ואין ללמדו מדם שחיטה שיש בו חידוש אחר!

והלב אריה מפרש את רש"י, שהמקשן סבר, שבדם שחיטה יש שתי סיבות שיכשיר, גם מפני שנקרא דם חללים, ובזה הוא שוה לדם המת, וגם מפני שהוקש למים ובזה הוא עדיף מדם המת ויש בו חידוש יותר גדול שאינו מכשיר. והמתרץ אומר שמצד ענין הכשר דם חללים יש מקום לומר שדם המת יכשיר יותר מדם שחיטה.

290. קשה, שיש כלל בידנו "אין היקש למחצה" וכל מה שאפשר ללמוד מההיקש — לומדים!

אומרים **תוספות,** שרבי שמעון סובר, שכיון שכתוב "**תשפכנו** כמים" אין לנו להקיש את הדם למים אלא לענין ההנהגה בו, וללמוד שמותר להשתמש בו כמים, אבל אין לנו ללמוד לענין הכשר. [תוד"ה למישרי].

291. הפסוק "תזבח ואכלת בשר" נדרש כך: "תזבח" ולא גיזה, "בשר" ולא חלב. [רש"י].

והתוספות מקשים: הלוא התורה לא אסרה אלא לגוז את פסולי המוקדשים, אבל הגיזה עצמה אינה אסורה בהנאה כדמוכח במסכת בכורות, ומדוע נחשוב שהדם אסור בהנאה!

מתרצים **התוספות:** באמת הגיזה לא אסורה אבל החלב אסור, מפני שאיסור גיזה נדרש מ"תזבח" ולא תגוז שמשמע שהפעולה אסורה, ואיסור חלב נדרש מ"בשר" שמשמע שהתורה התירה את הבשר ולא את החלב והחלב עצמו אסור, והיה מקום לאסור את הדם בהנאה כמו החלב, ולכן הוקש הדם למים, ואף שבגמרא הוזכר איסור גיזה ועבודה, הגמרא קצרה בלשון,

בהמה הוא המכשיר, **פרט לדם קילוח,**[292] **שאינו מכשיר את הזרעים.**

תנו רבנן: השוחט סימן אחד **והתיז דם** ממנו **על הדלעת. רבי אומר: הוכשר** בדם שחיטה, והדלעת מקבלת טומאה, ואם היא תרומה ונטמאת דינה בשריפה.

רבי חייא אומר: מספק **תולין.** הגמרא לקמן מסבירה את דברי רבי חייא.

אמר רבי אושעיא: מאחר שרבי אומר: הוכשר, ורבי חייא אומר: תולין, אנו על מי נסמוך וכמי נפסוק הלכה? **באו ונסמוך על דברי רבי שמעון, שהיה רבי שמעון אומר: שחיטה מכשרת ולא דם** שחיטה, והוא מצטרף עם רבי חייא להקל, אף על פי שרבי חייא סובר שדם שחיטה מכשיר.

אמר רב פפא: ביאור דברי רבי ורבי חייא ורבי אושעיא הוא כך:

הכל מודים היכא דאיתיה לדם [במקום שנמצא הדם] של הסימן הראשון על הדלעת **מתחלה ועד סוף** השחיטה, ולא נתקנח בינתיים, **כולי עלמא לא פליגי דמכשיר** הדם מעתה את הדלעת, אף שהדם של הסימן השני לא הותז על הדלעת, **כי פליגי בנתקנח הדם** מהדלעת **בין** שחיטת **סימן לסימן,** האם הדם מקבל שם דם שחיטה לפני שנגמרה השחיטה.

רבי סבר: ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף ומתחילת השחיטה היא נקראת שחיטה, **והאי** דם של הסימן הראשון **דם שחיטה הוא** כשהיה על הדלעת.

רבי חייא סבר: אינה לשחיטה שתקרא בשם שחיטה **אלא בסוף** השחיטה, **והאי** דם של הסימן הראשון **דם מכה הוא** כל זמן שלא נגמרה השחיטה.

והסתמכה בעיקר על ההמשך שדורשים מהמקרא הזה איסור חלב.

292. לדעת רש״י, רבי ישמעאל מדבר בדם בהמה שנשחטה, ואומר שדם קלוח אינו מכשיר מפני שאין הנפש יוצאת בו אלא יוצאת אחרי יציאתו.

והתוספות חולקים על רש״י ומוכיחים ממסכת כריתות שדם קילוח הוא דם שהנפש יוצאת בו.

ועיין בהערה 288 שלדעת התוספות ״דם חללים״ הוא דם אדם ולא דם בהמה.

ולדעת התוספות, רבי ישמעאל מדבר באדם הרוג שדם הקילוח שלו לא מכשיר מפני שהנפש יוצאת בו ועדיין לא נגמר יציאתה. ודין דם האדם הפוך מדם הבהמה לענין הכשר, שבבהמה הדם המכשיר הוא דם הנפש דוקא, ובאדם הדם המכשיר הוא הדם היוצא ממנו אחרי יציאת הנפש דוקא. [תוד״ה ודם ובכריתות כ״ב ע״א תוד״ה ודם].

ועיין בהערה 288 שלדעת תוספות נחלקו רבנן ורבי שמעון בדם מכה של אדם, לרבנן דם זה מכשיר ולרבי שמעון — אינו מכשיר.

לכאורה צריך לומר, שרבי ישמעאל סובר כרבי שמעון שדם מכה לא מכשיר, ולכן גם דם קילוח לא מכשיר.

והמהרש״א אומר, שרבנן מודים בדינו של רבי ישמעאל, ויש לחלק ולומר שדם מכה מכשיר מפני שאומרים ״מה לי קטליה כולה מה לי קטליה פלגא״, ודם קילוח לא מכשיר מפני שבמקום שעתיד להיות דם חלל ממש, לא חשוב דם הקילוח כדם חלל.

ומאי "**תולין**" דאמר רבי חייא? **תולין הדבר** בספק **עד גמר שחיטה, אי איתיה לדם** על הדלעת **בסוף שחיטה** — **מכשיר** מפני שבסוף השחיטה הוא מקבל שם דם שחיטה[293], **ואי לא** היה אז[294] הדם על הדלעת — **לא מכשיר.**

ומאי "**באו ונסמוך על דברי רבי שמעון**" דאמר רבי אושעיא?

לרבי שמעון — דם שחיטה **לא מכשיר.**

לרבי חייא — דם שחיטה — **מכשיר.**

במחלוקת שיש **בנתקנח** הדם, **מיהו, שוו להדדי** רבי שמעון ורבי חייא. **מר לא מכשיר** מטעמו, **ומר לא מכשיר** מטעמו.

הוה ליה רבי חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים. וההלכה כרבי חייא[295].

רב אשי אמר: מלשון "**תולין**" לא משמע שכל הספק נמשך רק עד שהוא מתברר בסוף — בגמר השחיטה, אלא תולין **לעולם משמע.** ולכן יש לבאר את הענין באופן קצת שונה.

ומפרש רב אשי: באמת אם הדם נמצא עדיין בסוף השחיטה על הדלעת לא נחלקו רבי ורבי חייא שהוא מכשיר. **והמחלוקת** היא **בנתקנח** הדם.

---

293. מסוגיתנו יוצא, שלמאן דאמר — אין שחיטה אלא בסוף, אחרי שנגמרה השחיטה חל שם שחיטה עליה למפרע מתחילתה והדם של תחילת השחיטה מכשיר.

והקשה הר"ן, שמהסוגיא לעיל [כ"ט ב] יוצא שלמאן דאמר — אינה לשחיטה אלא בסוף, אין שם שחיטה אלא על סופה, ואם שחטו שני אנשים פרה אדומה — אין הראשון נטמא אף שנגמרה השחיטה בכשרותו.

ומתרץ הר"ן, שלכל ענין לא חל שם שחיטה אלא על סופה, ורק לענין הדם חל שם דם שחיטה על כל דם השחיטה למפרע, ודבר זה נדרש מהפסוקים ועיי"ש. [חידושי הר"ן].

והרא"ש מתרץ, שכאשר השתנה דבר בשחיטה כגון שהתחלף השוחט — לא אומרים שחל שם שחיטה למפרע על תחילתה ויטמא השוחט הראשון, אבל כשלא השתנה דבר בשחיטה — חל שם שחיטה עליה למפרע.

294. יש לעיין, כיון שנתברר למפרע שהדם של תחילת השחיטה יש עליו שם דם שחיטה, מדוע אם נתקנח לא הכשיר, והלוא התברר עכשיו שהיה דם שחיטה על הדלעת!

ואומר הר"ן, שבשביל שהמשקה יכשיר צריך שיהיה ודאי משקה בשעה שהוא מכשיר, ואם בשעת ההכשר אינו אלא ספק משקה אינו מכשיר אף כשנתברר לבסוף שהיה עליו שם משקה [חידושי הר"ן].

295. **המהרי"ק** לומד מהגמרא שסומכים על רוב דעות הפוסקים המתירים דבר, אף על פי שטעמם שונה ועל כל טעם מטעמי המתירים נחלקו רוב הפוסקים, כיון שלענין הדין רוב הפוסקים מתירים — יש להתיר. [שו"ת מהרי"ק שרש מ"א].

הרמ"א הביא את דינו של המהרי"ק להלכה. [חו"מ סי' כ"ה ס' ב']. והש"ך חולק, וכתב שאין להתיר איסור תורה בכגון זה. [שם ס"ק י"ט].

והנודע ביהודה כתב שמהגמרא כאן אין ראיה להתיר איסור דאורייתא, כי מדובר בדלעת שבה התרומה היא מדרבנן, שמעשר ירק — דרבנן. [שו"ת נו"ב תנינא חו"מ ג']. ולדעת הראב"ד שהובא בכפתור ופרח, אף שחיוב מעשר בירק הוא מדרבנן, כשמפרישים

לרבי, הדם מכשיר כי הוא סובר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף כמו שפירש רב פפא.

לרבי חייא, ספוקי מספקא ליה, אי ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף והדם הכשיר, **או שאינה לשחיטה אלא בסוף** והדם לא הכשיר.

ומאי "תולין"? אם הדלעת היא של תרומה ונגעה בדבר טמא **לא אוכלין**(296) אותה שמא הוכשרה ונטמאה **ולא שורפין** אותה, שמא לא הוכשרה והיא טהורה ואסור לשרפה(297).

ומאי "באו ונסמוך על דברי רבי שמעון"?

לרבי שמעון — לא מכשיר הדם ואוכלים את הדלעת.

לרבי חייא — ספיקא הוי ולא אוכלים אותה.

לענין שריפה, מיהו, שוו להדדי רבי שמעון ורבי חייא.

מר לא שרפיה ומר לא שרפיה.

הוה ליה רבי חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים.

והכי קאמר(298) רבי חייא: **כגון זאת תולין, לא אוכלין ולא שורפין.**

חל עליו קדושת תרומות ומעשרות מהתורה והנצי"ב הכריע להלכה כדעה זו. [שאילתא צ"ח אות ה'].

לפי דעה זו ראית המהרי"ק קיימת אף במחלוקת באיסור תורה.

296. בספר הר צבי דן בשאלה, מדוע לא מתיר רבי חייא לאכול את הדלעת מספק, שהרי התרומה בירקות היא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא! ועיין בהערה 298 דברי בעל המאור.

297. המצפה איתן יצא לחדש שכוונת הגמרא היא שלדעת רבי חייא אין חיוב לשרוף את הדלעת כדין תרומה טמאה שמצותה בשרפה, אבל גם אין איסור לשרוף את הדלעת, לפי שכל האיסור לשרוף תרומה תלויה הוא משום שמא יבוא אליהו ויטהרנה, וזה שייך רק בספק שבמציאות, אבל כשיש ספק בדין לא יטהר אליהו מפני שלא בשמים היא, וכיון שלא יהיה בתרומה מצות אכילה לעולם — אין בה איסור שרפה.

המצפה איתן מתרץ בזה את הלשון "באו ונסמוך" שמשמע שאנו באים ומקילים, ואם נאמר שאנו אוסרים לשרוף אנו מחמירים, אבל בזה שאנו אומרים שאין חיוב לשרוף אנו מקילים.

298. רש"י כתב על לשון זה "גירסא דלא צריכה היא".

בעל המאור מפרש שכוונת הגמרא לומר שבנדון זה בתרומת דגן שהיא דאורייתא — תולין, אבל בדלעת שתרומתה מדרבנן — לא תולין. [בסוף ד"ה והא דתנן].

והמהר"ם מרוטנברג מתרץ, שכוונת הגמרא לומר שרק בכגון זה שיש ספק בדין — תולין, אבל אם הספק הוא במציאות האם נפל משקה על הירק והוכשר או לא, הדין הוא כספק טומאה, וברשות היחיד — טמא ושורפים, וברשות הרבים — טהור ואוכלים.

והרא"ש חולק ואומר, שכלל זה דספק טומאה ברשות היחיד וברשות הרבים אמור רק במקום שהספק הוא בטומאה עצמה כמו בסוטה, אבל כשהספק הוא בהכשר לקבל טומאה הולכים אחרי חזקת לא מוכשר בכל מקום

הגמרא מביאה ספק של ריש לקיש בדיני הכשר, שרצו לפשוט אותו מדברי רבי שמעון שבמשנתנו.

בעי רבי שמעון בן לקיש: קדשים שלא הוכשרו לקבל טומאה על ידי משקה, כגון **צריד של מנחות**(299) והוא קמח שלא נבלל בשמן של המנחה ונשאר יבש(300), ונגע בו דבר טמא, האם **מונין בו ראשון ושני** לטומאה ככל דבר המקבל טומאה, **או אין מונין בו ראשון ושני** והצריד נפסל ואינו מטמא אחרים אף אם נגע באב הטומאה?

ומפרשינן לבעיה: יש חידוש שחיבת הקדש מכשרת קדשים, אבל יש להסתפק: **כי מהניא חבת הקדש לאיפסולי גופיה,** [מה שמועילה חיבת הקדש זה רק לפסול את עצמו] ולאוסרו באכילה, אבל לטמא אחרים ויהיה צריך **למימנא ביה ראשון ושני, לא** שמענו. **או דלמא לא שנא** [או שאין הבדל] וכיון שהוא מקבל טומאה הוא גם מטמא אחרים?

אמר רבי אלעזר: תא שמע: כתוב בתורה "**מכל האוכל אשר יאכל** אשר יבוא עליו מים יטמא" [ויקרא י"א ל"ד]. התורה מלמדת: **אוכל הבא במים — הוכשר, אוכל שאינו בא במים — לא הוכשר.**

ותמהינן: **אטו רבי שמעון בן לקיש לית ליה** מקרא מפורש שאין האוכל מקבל טומאה עד שיהיה **אוכל הבא במים?**

והלוא **רבי שמעון בן לקיש הכי קמיבעיא ליה:** האם **חבת הקדש** שמכשירה, דינה **כאוכל הבא במים דמי, או לא?!**

ומתרצינן: **רבי אלעזר נמי,** לא בא לפשוט מפשטו של מקרא. אלא **מיתורי קראי קאמר** [מהפסוק המיותר אמר] שיש לפשוט.

מכדי, הרי **כתיב** בסוף פרשת טומאת שרצים "**רבי יותן מים על זרע**" [ויקרא י"א ל"ח]. ואם כן, מה שכתוב "**מכל האוכל אשר יאכל,** אשר יבוא עליו מים", **למה לי?**

לאו, למעוטי [האין זה בא למעט] **חיבת הקדש,** ולומר שיש כח הכשר שאין אלא במים ולא בדבר אחר. לו-ב

ודחינן: **לא. חד** קרא מלמד שצריך הכשר **בטומאת מת.**(301) **וחד** קרא מלמד **בטומאת**

[**תוספות** הרא"ש].

299. בעית ריש לקיש יכולה להיות גם בבשר זבחים שלא באו עליו מים והכשרו הוא רק מצד חיבת הקדש, מפני שדם השחיטה הוא דם קדשים ולא מכשיר. בעית ריש לקיש שכיחה יותר במנחות שבהם נזהרים ממגע מים כדי שלא יחמיצו. [תוד"ה צריד בסופו עם הגהת הב"ח].

300. רש"י מפרש "קורטי קמח הצבור במנחה ואין שמן נכנס לתוכו".

והתוספות אומרים, שמדובר בקמח שלא נבלל כלל, כי אם הוא נבלל — נחשב כל הקמח שבכלי שנעשית בו הבלילה כבא במשקין ומוכשר בלי חיבת הקדש, שכן הדין שהכלי מצרף מה שבתוכו בקדשים, ואם יש בכלי כמה חתיכות ונגע טמא באחת מהן — נטמאו כלם, והוא הדין לענין הכשר שאם הוכשרה אחת מהן הוכשרו כלם.

301. שני הפסוקים כתובים בפרשת טומאת שרצים, אבל דורשים שאם אינו ענין לשרץ —

שרץ.

וצריכי.

דאי אשמעינן בטומאת מת בלבד,[302] הוה אמינא: **התם הוא דבעי הכשר משום דלא מטמא** בשיעור קטן **כעדשה** אלא בכזית ממנו. **אבל שרץ, דמטמא בכעדשה, אימא** חמור הוא אף לענין זה, **ולא ליבעי הכשר.**

ואי אשמעינן בשרץ בלבד, הוה אמינא: **משום דלא מטמא** את האדם והכלים **טומאת שבעה, אבל מת** החמור **דמטמא** אדם וכלים **טומאת שבעה, אימא לא ליבעי הכשר** באוכלים. **צריכא.**

מתיב רב יוסף ממשנתנו: **רבי שמעון אומר: הוכשרו בשחיטה.** דברי רבי שמעון הם בבשר חולין שלא נאסר באכילה כשהוא טמא, וכשאמר "**הוכשרו**", בודאי שכוונתו שיקבל טומאה, **ואפילו למימני בהו ראשון ושני,** ויטמאו תרומה וקדשים האסורים באכילה כשהם טמאים[303].

ומקשה רב יוסף על רבי אלעזר: **אמאי** הם מטמאים אחרים והלוא לדבריך יש ללמוד מהפסוק שרק הכשר הבא על ידי מים גורם טומאה לאחרים, **והא לאו אוכל הבא במים הוא!**

אמר ליה אביי: עשאוהו להכשר זה **כהכשר מים מדרבנן,** אבל מדאורייתא אין הכשר שגורם טומאה לאחרים אלא הכשר מים לדעת רבי אלעזר.

אמר רבי זירא: תא שמע: הבוצר ענבים בשביל לדרכם **בגת** ולא בשביל אכילתם, **שמאי אומר: הוכשר** במשקה שיצא

תנהו ענין למת [רש"י].

302. אילו היה דין הכשר כתוב במת — היה צריך להסביר מדוע לא נלמד ממנו לטומאות אחרות, אבל האמת היא שלא כתוב במת דין הכשר, ואילו היה כתוב רק פסוק אחד — לא היינו מעמידים אותו במת, ולכן אין צורך להסביר מדוע אין ללמוד שרץ ממת, אלא שכך דרך הגמרא לומר שאפילו אם היה פסוק מפורש במת — אין ללמוד שרץ ממנו. [תוד"ה ואי].

303. רש"י מפרש, שבבשר חולין עצמו אין נפקא מינה בטומאותו או בטהרתו, וקושית רב יוסף היא שאם הכשר שלא על ידי משקה לא גורם לאוכל לטמא תרומה וקדשים, מאי נפקא מינה במה שהבשר הוכשר בשחיטה!

ונראה מרש"י, שאף חולין שנעשו על טהרת הקדש — שבהם עוסקת המשנה — לא אסורים באכילה כשהם טמאים, וכל חומרתם היא כלפי קדשים שנוגעים בהם. [ועיין רש"ש].

והבית מאיר בחידושיו על הש"ס הקשה על פירוש רש"י מהגמרא לעיל [לג א] שמקשה על המשנה "ידים שניות הן, ואין שני עושה שלישי בחולין" משמע שאילו היה שלישי בחולין היה מובן מה שאין לאכול את הבשר בידים מסואבות, וצריך לומר שהמשנה עוסקת בחברים שאוכלים חולין בטהרה!

ועיין בהערה 233 שהרא"ש לא רצה להעמיד את המשנה בפרושים, ומפרש שמדובר באדם שרוצה לאכול תרומה וכשאוכל בשר טמא נפסל גופו מאכילתה, ולפי פירושו מובן פירוש רש"י כאן, שאם הבשר לא מטמא אחרים — הוא גם לא פוסל את אוכלו מלאכול בתרומה.

והר"ן מפרש את קושית הגמרא פשוט, שאילו היה שונה דין ההכשר שעל ידי שחיטה מהכשר שעל ידי משקין, היתה המשנה מפרשת

מהם[304]. **הלל אומר: לא הוכשר** כי הבוצר לא רוצה במשקה שהרי הוא הולך לאיבוד. **ואחרי שנשאו ונתנו שתיק ליה הלל לשמאי** והודה לו. והטעם הוא, שגוזרים שמא יניח את הענבים בקופות מזופפות, שבהן אין המשקים הולכים לאיבוד, ונוח לו במשקים, והם מכשירים[305].

ומקשה רבי זירא: **אמאי** הם מכשירים[306], ומשקבלו הענבים של חולין טומאה, הם מטמאים תרומה וקדשים ואוסרים אותם[307], **והא לאו אוכל הבא במים הוא,** ואין לנו אלא שיהיה הוא בעצמו נפסל לדעת רבי אלעזר!

אמר ליה אביי: עשאוהו כהכשר מים מדרבנן.

אמר ליה רב יוסף לאביי: **אמינא לך אנא** קושיא מ**הוכשרו בשחיטה, ואת אמרת לי שעשאוהו כהכשר מים** מדרבנן, וכן **אמר לך רבי זירא** קושיא מבוצר לגת **ואמרת ליה: עשאוהו כהכשר מים,** הרי שכל הכשר עשאוהו כהכשר מים, אם כן **לרבי שמעון בן לקיש** שהסתפק בהכשר של חיבת הקדש **נמי** יש לנו לומר **עשאוהו כהכשר מים** ויש בו ראשון ושני, ומהי בעיתו של ריש לקיש!

אמר ליה אביי: נכון שעשו חכמים את ההכשר משום חיבת הקדש כמו הכשר מים, ולא הסתפק ריש לקיש בכך, אבל משום

דבר זה. [חידושי הר"ן].

304. לשון רש"י במסכת שבת "הוכשרו ביין הנדלף מהם" [שבת ט"ו ע"א ד"ה שמאי אומר].

ומשמע שאם לא היה עליהם יין — לא הוכשרו.

וכן דעת הרמב"ן, שלא גזרו אלא במשקין שמכשירים שלא לרצון גזירה משום משקין היוצאים לרצון, אבל אם לא היה על הענבים משקין כלל — לא גזרו.

והרמב"ם כתב: "הבוצר לדרוך — הוכשר לטומאה ואף על פי שלא נפלו משקין על הבציר כלל" [פי"א מטומאת אוכלים ה"א].

305. רש"י כאן הביא טעם זה, ויש בגמרא במסכת שבת טעמים נוספים לגזירה זו. [שבת יז א].

306. קשה, הלוא טעם הדבר שהענבים הוכשרו הוא משום חשש שמא יבוא עליהם יין שמכשיר מהתורה ויש להחמיר ולהחשיבם כאילו בא עליהם יין זה, ומה ענין זה אצל דברים שביסודם אינם מכשירים משום משקה!

ואומרים **התוספות,** שקושית רבי זירא היא, מאחר שלא מצינו בתורה דבר המכשיר לכל ענין אלא בהכשר של משקין, אין לנו להחמיר מדרבנן בהכשר שלא במשקין יותר מהכשר שלא במשקין שהוא מהתורה. [תוד"ה מתיב].

ולדעת הרמב"ן והר"ן הסוגיא שלנו חולקת על הסוגיא במסכת שבת, וסוברת שאין סיבת ההכשר בבוצר לגת משום גזירות אלא שהבצירה עצמה מכשירה מדרבנן.

307. קושית הגמרא כאן מתפרשת כמו קושית הגמרא לעיל, וכשם שלעיל פירש רש"י שאין לומר שההכשר רק גורם לאוכל המוכשר להטמא ולא לאחרים מפני שאין איסור לאכול חולין טמאים, כך יש לפרש כאן.

ועיין בהערה 303 שיש מפרשים את הגמרא שלא כרש"י.

והרש"ש מקשה על פירוש רש"י, שכאן יש נפקא מינה במה שהענבים הוכשרו ומקבלים טומאה, שכאשר יפרישו מהם תרומה תהיה זו תרומה טמאה!

טומאה דרבנן זו אין לשרוף תרומה וקדשים אלא רק לתלות ולא לאכלם. **ואטו** [וכי] **רבי שמעון בן לקיש לתלות קמיבעיא ליה?** בודאי שיש לתלות מדרבנן, **כי קא מיבעיא ליה:** האם **לשרוף** תרומה וקדשים שנגעו בקדש שנטמא והכשרו הוא על ידי חיבת הקדש, כי טומאתם היא מהתורה, או שאין לשרוף כי אין טומאתם מהתורה.

ושמעינן מדאביי: **מכלל דעיקר חיבת הקדש** שמכשירה — **דאורייתא** היא[308], שהרי כל הבעיה היתה רק אם היא עושה ראשון ושני מדאורייתא.

ומבררינן: **מנא לן** [מנין לומדים זאת מהתורה]?

אילימא מדכתיב בבשר שלמים "**והבשר אשר יגע בכל טמא** לא יאכל" [ויקרא ז' י"ט].

והוינן בהאי קרא: **האי בשר, דאתכשר במאי?** [בשר זה, במה הוכשר?]

אילימא: דאתכשר בדם השחיטה? האם דם זה של קדשים מכשיר?

והאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מנין לדם קדשים שאינו מכשיר? שנאמר "לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים" [דברים י"ב ט"ז] **דם הנשפך כמים מכשיר, שאינו נשפך כמים** אלא נזרק על המזבח **אינו מכשיר!**

אלא נימא: **דאיתכשר** בשר השלמים **במשקי בית מטבחיא** [במשקין שבבית המטבחיים של העזרה] שהרי הדיחו את הבשר במים אלו.

ודחינן: האם מים אלו מכשירים? **והא אמר רבי יוסי ברבי חנינא: משקי בית מטבחיא לא דיין שהן דכן** [לא די שהם טהורים] ואינם מטמאים[309] את הקדשים כמו שהעיד יוסי בן יועזר **אלא שאף אין מכשירין.**

---

308. הרמב"ם פסק שדין חיבת הקדש מכשרת הוא מדרבנן. [פ"י מטומאת אוכלין הי"ז].

והשיג הראב"ד: "אמר אברהם, והלוא במסכת חולין למדו לחיבת הקדש שמכשרתן מן התורה, אלא שהוא ספק אם מונין בו ראשון ושני או לא".

ותירץ הכסף משנה, שהרמב"ם סבר שאביי פירש בדעת ריש לקיש שחיבת הקדש — דאורייתא, אבל רב יוסף שהקשה על ריש לקיש סובר שחיבת הקדש היא מדרבנן, ופסק הרמב"ם כרב יוסף.

ודעת הרמב"ן, שדין זה שאוכלים של קדש לא צריכים הכשר מים הוא מהתורה, אבל דין זה שאפילו עצים ולבונה שאינם ראויים לאכילה — מקבלים טומאה הוא דרבנן, והדרשה שדרשו מ"והבשר" לרבות עצים ולבונה היא אסמכתא, ועיקר הדרשה היא לענין אוכלים שלא בא עליהם מים. [לעיל ל"ה ע"א בד"ה אלא קדש מקודש].

והמנחת חינוך כתב בדעת הרמב"ם ההיפך מהרמב"ן, שלענין ביאת מים אין חילוק בין קדשים לחולין מדאורייתא לפי שביאת מים זה גזירת הכתוב, אבל במה שצריך אוכל לקבל טומאה מפני שאוכל הוא דבר חשוב, בזה חיבת הקדש — דאורייתא לפי שהקדש מחשיב את הדבר. [מנחת חינוך מצוה קמ"ה אות ו'].

309. נחלקו אמוראים בדין הזה במסכת פסחים. לדעת רב משקי בית מטבחיא לא מקבלים טומאה לפי שכל טומאת משקין אינה אלא

וכי תימא: תרגמא [יש להעמיד] את עדותו של יוסי בן יועזר **אדם,** ובדם הוסיף רבי יוסי ברבי חנינא שאינו מכשיר, מפני הדרשה של רבי יוחנן שדם קדשים לא מכשיר, אבל מים של בית מטבחיא מכשירים.

ודחינן: **והא** "**משקי** בית מטבחיא דכן" **קאמר** בלשון רבים, משמע שכל המשקים של העזרה לא מטמאים ולא מכשירים. וחוזרת השאלה במה הוכשר הבשר שהתורה אוסרת אכילתו משום טומאה.

ואמרינן: **אלא לאו, דאתכשר בחבת הקדש,** ומכאן שחיבת הקדש מכשירה קדשים מדאורייתא ואינם צריכים הכשר מים(310).

ודחינן: **ודלמא** נעשה ההכשר במים של חולין **וכדרב יהודה אמר שמואל.**

דאמר רב יהודה אמר שמואל: כיצד בשר קדשים מוכשר בלא חיבת הקדש(311)? **כגון שהיתה לו פרה של זבחי שלמים,**(312) **והעבירה בנחל** בדרך למקדש. **שחטה** בעזרה **ועדיין משקה טופח עליה,** ונפל מהעור

מדרבנן, ורבנן לא גזרו במשקין אלו. ולדעת שמואל משקי בית מטבחיא מקבלים טומאה אלא שאינם מטמאים, כי מדאורייתא משקין מקבלים טומאה ואינם מטמאים אחרים ובמשקי בית מטבחיא העמידו חכמים על דין תורה. [פסחים ט"ז ע"א].

310. יש להבין, הלוא התורה מדברת בבשר שלמים שנאכל בכל העיר, ואפשר לומר שהבשר הוכשר בירושלים ולא במשקי בית מטבחיא שהם משקין שבעזרה!

ובאמת במסכת פסחים הגמרא שואלת על משנה שאלה דומה לשאלת הגמרא כאן, ומפרש רש"י שם שאין לשאול על התורה שאומרת "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל" במה הוכשר הבשר? מפני שהתשובה היא שבשר שלמים נאכל בכל העיר ומדיחים אותו ומבשלים אותו שם. [פסחים כ' ע"א ד"ה האי בשר].

ומפרש הגרע"א, שבגמרא במסכת פסחים יש סברא שהמים המכשירים מדאורייתא הם רק מים מחוברים, דהיינו מים שבשעת חיבורן נדבקו באוכל והעלו את האוכל מהמים, ומבואר שם בגמרא שהאומר שאף מים של בית מטבחיא לא מכשירים סובר שתלושים לא מכשירים מדאורייתא, וחכמים לא גזרו במים של בית מטבחיא. [פסחים ט"ז ע"א ועיין שם בתוד"ה חד].

ולפי זה מפרש רע"א, שהגמרא כאן רוצה להוכיח שחיבת הקדש דאורייתא לפי השיטה של רבי יוסי ברבי חנינא שמים של בית מטבחיא לא מכשירים מפני שמהתורה משקין תלושים לא מכשירים, ואין למצוא הכשר לבשר השלמים מהתורה, שהרי המים שמדיחים אותו ומבשלים אותו בהם הם תלושים. [רע"א על תוד"ה ועדיין].

311. במסכת פסחים הגמרא מביאה משנה שאומרת שמחט שנמצאת בבשר הקרבן — הבשר טמא.

ושואלת הגמרא: במה הוכשר הבשר?

ואומרת הגמרא, שאם נאמר שהבשר הוכשר בחיבת הקדש, יש לנו לפשוט את בעית ריש לקיש שמונין בו ראשון ושני, שהרי כתוב במשנה שהבשר טמא שמשמעו שמטמא אחרים, ולא כתוב פסול.

והגמרא מביאה את דברי שמואל שמדובר בבהמה שהעבירה בנחל.

312. כתב רש"י, שמפני שני דברים נקט שמואל זבחי שלמים ולא קרבן אחר.

לבשר[313] ומכשיר.

ומסקינן: **אלא** לומדים שחיבת הקדש מכשרת, **מסיפא** של הפסוק "והבשר אשר יגע", דכתיב "והבשר כל טהור יאכל בשר" [ויקרא ז' י"ט]. "**והבשר**" מיותר, ודורשים ממנו **לרבות עצים ולבונה** של קדש.

וכי **עצים ולבונה בני אכילה נינהו?** ומאיזה טעם הם מקבלים טומאה?

אלא, משום **שחבת הקדש מכשרא להו, ומשויא להו אוכל** [ועושה אותם לאוכל].

הכא נמי, חבת הקדש מכשרתה בלי מים.

לז-א ומעתה מיבעיא ליה לריש לקיש: **מאי** [מהו] דין התורה?

וצדדי הספק הם: **כי מהניא חבת הקדש לפסולא דגופיה, אבל למימנא ביה ראשון ושני, לא.**

או דלמא, לא שנא.

ומסקינן: **תיקו.**

מתניתין:

משנתנו מלמדת את דין המסוכנת.

בהמה שהיא חולה מחמת שתשש כחה ונטת למות, הואיל ולא אירעה מכה באבר מאבריה הממיתין אותה, הרי זו מותרת, שלא אסרה תורה אלא כעין טרפת חית היער, שהרי נעשית בה מכה הממיתה אותה. [לשון הרמב"ם פ"ד ממאכלות אסורות הי"א].

המסוכנת מותרת בתנאי שתפרכס ותהיה לנו הוכחה שהיתה חיה במשך זמן השחיטה. ואם לא פרכסה — ידוע לנו שנטלה נשמתה ממנה קודם גמר השחיטה ולוקים על אכילתה[314].

א. הפסוק בתורה שמדבר על בשר שנטמא הוא בשלמים.

ב. מכיון שבשר השלמים ועורן שייך לבעלים, רגיל הוא לטרוח ולהעביר אותם בנהר סמוך לשחיטתם כדי שיהיה קל להפשיטם.

והקצות החושן אומר טעם נוסף, שרק קדשים קלים שהם ממון בעלים הם מוכשרים כשנוח לבעלים במים, אבל קדשי קדשים שהם ממון גבוה אינם מוכשרים לפי שצריך שיהיה נוח לבעלים במים ולא די במה שנוח לנותן המים. [קצוה"ח סי' ת"ו].

ועיין בהערה 165 שהבאנו מחלוקת ראשונים בנידון.

313. רש"י. **והתוספות** חולקים ואומרים שמים שנמצאים על העור מכשירים את הבשר לפי שהוא שומר של הבשר [תוד"ה ועדיין].

314. כך כתב הרמב"ם. [פ"ד ממאכלות אסורות הי"ג].

וכתב הב"ח, שכיון שהמסוכנת שלא פרכסה היא ודאי נבלה, מותר לשחוט את בנה או את אמה באותו יום. [יור"ד סימן י"ז ד"ה מסוכנת].

והקשה התבואות שור: איך אפשר לומר שבודאי מתה המסוכנת בשעת השחיטה, הלוא הבריאה אינה צריכה פירכוס, הרי שאפשרי הדבר שהבהמה תהיה חיה ולא תפרכס, אלא שבמסוכנת שהיא עלולה למות בזמן השחיטה — אנו מצריכים פירכוס כדי שתהיה לנו הוכחה שחיה בזמן השחיטה, אבל מנין לנו הודאות שאם לא פירכסה — היא מתה בשעת השחיטה!

נחלקו תנאים בפרטי הפירכוס הנצרך.

אומרת המשנה: **השוחט**(315) **את המסוכנת, רבן גמליאל**(316) **אומר:** אינה מותרת **עד שתפרכס ביד וברגל.**

רבי אליעזר אומר: אין צורך בכך, אלא **דיה אם זינקה** [קילחה] והוציאה דם בכח ממקום השחיטה.

אמר רבי שמעון: השוחט בלילה(317) בהמה מסוכנת ולא ידע אם פירכסה או לא, **ולמחר השכים ומצא כתלים** של צואר(318) הבהמה הקרובים לבית השחיטה(319) **מלאים דם — כשרה,** מפני שאנו רואים **שזינקה,** ודי בכך **כמדת רבי אליעזר**(320)**.**

וחכמים אומרים: אין די במידת רבי אליעזר, אלא אינה מותרת **עד שתפרכס או ביד או ברגל או עד שתכשכש בזנבה,** ואין צורך שתפרכס ביד וגם ברגל כדעת רבן גמליאל.

אחד בהמה דקה ואחד בהמה גסה נאמר בהם דין זה ומחלוקת זו שבין התנאים. אמנם בפרט זה יש הבדל ביניהם, **בהמה דקה שפשטה ידה** בגמר שחיטתה **ולא החזירה — פסולה** לפי שפעולה זו **אינה** פירכוס המעיד על חיים **אלא** דרך הבהמה בשעת **הוצאת נפש בלבד,** אבל בהמה גסה אין דרכה בכך בשעת הוצאת נפש(321).

ותירץ התבואות שור, שידוע לחז"ל שרוב המסוכנות שאינם מפרכסות הם מתות בזמן השחיטה. [תבו"ש י"ז ס"ק ז'].

315. מותר לכתחילה לשחוט מסוכנת כדי לאוכלה. [תוד"ה השוחט].

316. בספרים שלנו כתוב "רבן שמעון בן גמליאל".

וכתב המהרש"א שהגירסא הנכונה היא "רבן גמליאל" ועיין בהערה 347.

317. לכתחילה אין לשחוט בלילה בלי אבוקה. [גמרא לעיל י"ג ב].

318. כך פירש רש"י במשנה על פי דברי שמואל בגמרא. [לקמן ל"ח ע"א].

ועיין בהערה 352 דעה, שלא כל האמוראים פרשו כן, אלא יש שפרשו שמדובר בכתלי הבית.

319. הכוונה לעור שבצד מקום השחיטה, ולא לבית השחיטה ממש, כי בית השחיטה עצמו מלא דם אף ללא זינוק. [תפארת ישראל].

320. הרמב"ם פסק: "השוחט את המסוכנת בלילה, ולא ידע אם פרכסה או לא פרכסה, הרי זו ספק נבלה ואסורה" [פ"ד ממאכלות אסורות הט"ו].

והטור פסק כרבי אליעזר ורבי שמעון, ותמה עליו הבית יוסף, ופסק כהרמב"ם [טוש"ע סימן י"ז ס' ב'].

והקשה החתם סופר, מדוע אין הולכים אחרי חזקת החיים של הבהמה, ואומרים שהיתה חיה בזמן השחיטה?

ומתרץ החתם סופר, שכנגד חזקת חיים יש על הבהמה חזקת איסור שאינו זבוח שעל פיה היה לנו לומר שהיא ודאי נבלה, וכשיש חזקה נגד חזקה נשאר הדבר בספק.

ופוסק החתם סופר לפי זה, שכאשר יש ספק אם פרכסה הבהמה ועד אחד מעיד שפרכסה — נאמן, ואין אומרים שלא תועיל עדותו מפני שהיא נגד חזקת איסור, כי חזקת האיסור בטלה מפני חזקת החיים שכנגדה. [שו"ת חתם סופר יור"ד סימן כ'].

321. חיה, בין שהיא גסה בין שהיא דקה דינה

במה דברים אמורים שצריך פירכוס, בבהמה **שהיתה בחזקת מסוכנת, אבל אם היתה בחזקת**(322) **בריאה, אפילו אין בה אחד מכל הסימנים הללו — כשרה,** ואין חוששים שמא היתה מסוכנת. בגמרא מבואר מהו הסימן של מסוכנת.

גמרא:

שנינו במשנתנו: השוחט את המסוכנת — מותרת אם פירכסה.

והוינן: **מסוכנת ממאי דשריא?** [מנין שמסוכנת מותרת?]

ומהדרינן: **וממאי תיסק אדעתין דאסירא?** [ומפני מה יעלה על דעתנו שהיא אסורה] והלוא אין לה חסרון בגופה כמו שיש לטרפה?

ומפרשינן להויין: יש ללמוד שמסוכנת אסורה ממאי **דכתיב: "זאת החיה אשר תאכלו** מכל הבהמה אשר על הארץ" [ויקרא י"א ב'] משמע שבהמה אשר היא **חיה** חיות שלמה — **אכול, ושאינה חיה** חיות שלמה — **לא תאכל, והא מסוכנת אינה חיה** אלא נוטה למות. ויש לנו למצוא ראיה מהתורה שמסוכנת מותרת, ואז נדחה דרשה פשוטה זו ונדרוש באופן אחר(323).

ואמרינן: יש ללמוד שהמסוכנת מותרת **מדאמר רחמנא: נבלה לא תאכל, מכלל דמסוכנת שריא, דאי סלקא דעתך מסוכנת אסירא** נמצא שעל כל(324) נבלה חל איסור לפני מיתתה כשהיתה מסוכנת(325), ולמה

כבהמה דקה. [גמרא ע"ז ט"ז ב].

322. כתב התפארת יעקב, שמכך שכתוב במשנה "היתה בחזקת בריאה", ולא כתוב היתה בריאה, משמע שאפילו אם לא בחנו אותה וראו שהיא עומדת, מכיון שלא יודעים שהיא לא היתה עומדת, הרי היא בחזקת בריאה, ומותרת בלא פירכוס.

323. בפרק אלו טרפות הגמרא דורשת מ"זאת החיה" שטרפה אינה חיה. [לקמן מ"ב ע"א].

ואומרים **תוספות**, שאחרי שאנו מביאים ראיה שמסוכנת מותרת, ואין לדרוש מ"זאת החיה" איסור מסוכנת, אנו דורשים מפסוק זה שטרפה אינה חיה. [תוד"ה שאינה].

והנה, בסוגיא שלנו הגמרא רוצה להוכיח שמסוכנת מותרת ממה שהתורה אסרה טרפה, ואם מסוכנת אסורה — אפשר ללמוד טרפה ממסוכנת, ולומר אם זו שאין לה חסרון בגופה — אסורה, טרפה שיש לה חסרון בגופה והיא נוטה למות בודאי שאסורה.

ומקשה הראש יוסף, אם אנו אוסרים את המסוכנת, לא נדע שהטרפה אינה חיה, אלא אף טרפה שחיה אסורה, ואם כן אין ללמוד טרפה ממסוכנת. כי הטרפה אסורה אף כשהיא לא נוטה למות!

ואומר החתם סופר: אין ספק בזה שטרפה הוא חסרון שמביא לידי מיתה באיזה זמן, וכל הנדון אם טרפה חיה או לא אינו אלא אם אפשר להגביל זמן ולומר שתוך זמן זה הבהמה תמות בודאי.

324. לקמן בסוגיא הגמרא מקשה, שיש נבלה שלא היתה מסוכנת לפני התנבלותה, ויכלה הגמרא להקשות קושיא זו כאן. [תוד"ה השתא].

325. כשאנו אומרים שהמסוכנת אסורה, איסורה חל מחיים, כמו שאיסור טרפה חל מחיים

צריכה התורה לאסור את הנבלה, **השתא מחיים אסירא, לאחר מיתה מיבעי,** והלוא אין סיבה שהאיסור יסתלק עם המיתה!

ודחינן: **ודלמא, היינו** איסור נבלה **היינו** איסור **מסוכנת,** ואיסור נבלה חל מחיים משעה שנעשית הבהמה מסוכנת, ולומדים שיש בה איסור עשה מ"זאת החיה" ואסור לאו מנבלה לא תאכל.

ואמרינן: **לא סלקא דעתך** [לא יעלה על דעתך] שאיסור נבלה חל מחיים, **דכתיב: "וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאוכלה, הנוגע בנבלתה** יטמא עד הערב" [ויקרא י"א ל"ט] הרי ש**לאחר מיתה הוא דקרייה רחמנא נבלה, מחיים לא אקרי נבלה**(326), וחוזרת השאלה: לשם מה התורה אסרה את הנבלה לאחר המיתה אם כבר חל איסור מחיים? ומוכח שהמסוכנת מותרת ולא חל על הנבלה איסור מחיים.

ודחינן: **ודלמא לעולם אימא לך: היינו נבלה היינו** אותה בהמה שהיתה קודם לכן אסורה באיסור **מסוכנת**(327), ואיסור נבלה חל רק לאחר מיתה, וששאלת למה צריך לאסור אחר מיתה, והלוא כבר נאסרה מחיים? יש לומר: **מחיים** נאסרה הבהמה רק **ב**איסור **עשה,** והוסיפה התורה **לאחר מיתה** לאסור **ב**איסור **לאו** ויש בו מלקות.

ואמרינן: **אלא** יש להוכיח שהמסוכנת מותרת **מדאמר רחמנא: טרפה לא תאכל, מכלל דמסוכנת שריא, דאי סלקא דעתך, מסוכנת** מחמת חולי — **אסירא,** לשם מה כתבה התורה איסור טרפה? **השתא מסוכנת דלא מחסרא** דבר בגופה — **אסירא, טרפה** שהיא עומדת למות מחמת חסרון בגופה **מיבעיא!**

ודחינן: **ודלמא, היינו** איסור **טרפה היינו** איסור **מסוכנת,** ואין פירוש השם "טרפה" שנטרפה על ידי חיה והיא מחוסרת, אלא "טרפה" היא שנטרפה דעתה ובריאותה מחמת חולי(328) והיא המסוכנת, **וכתבה** התורה את האיסור פעמים **לעבור עליו בעשה** דחיה אכול **ולא תעשה** דטרפה!

ואמרינן: **אם כן** שיש במסוכנת איסור לאו ולא רק איסור עשה, חוזרת השאלה: **נבלה דכתב רחמנא למה לי? ומה מחיים קאי עלה בלאו ועשה, לאחר מיתה מיבעיא,** ומה הוסיף איסור נבלה, והלוא לוקים על נבלה משום לאו דטרפה!

ודחינן: **ודלמא היינו נבלה היינו** אותה

והחֵלֶב שלה אסור מהתורה.

326. הלב אריה מוכיח מכאן, שאין להפריד בין איסור נבלה לטומאת נבלה, ולומר שאיסור נבלה חל כשאין עדיין טומאת נבלה, נגד אחרונים שאומרים שלשיטת הרמב"ם יש מקרה שאיסור נבלה חל מחיים כשאין עדיין טומאת נבלה.

327. רש"י **ותוספות** מפרשים, שהלשון "היינו נבלה היינו מסוכנת" לא מתפרש כאן כמו בגמרא למעלה. [רש"י בד"ה דלמא לעולם ותוד"ה דלמא].

328. רש"י **ותוספות** פירשו, שלפי הגמרא כאן פירוש המילה טרפה הוא בהמה שקרובה למות.

והרמב"ן פירש, שטרפה היא בהמה שנטרפה דעתה ובריאותה.

והרשב"א פירש בכוונת רש"י את דברי הרמב"ן.

בהמה שהיה עליה איסור **טרפה,** ואיסור טרפה **היינו** ממש איסור **מסוכנת**[329], **והחמירה** התורה בנבלה **לעבור עליו בשני לאוין ועשה** ולוקים על נבלה שמונים מלקות!

ואמרינן: **אלא מהכא** יש ללמוד, שאיסור נבלה חל גם על דבר שהיה היתר לפני שחל, כשהיתה הבהמה מסוכנת, ולא בא לאו דנבלה רק להוסיף חומרא.

כתוב בתורה: "**וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלוהו**" [ויקרא ז' כ"ד] וכבר כתוב בתורה "כל חלב וכל דם לא תאכלו" [ויקרא ג' י"ז].

ואמר מר: למאי הלכתא? [בשביל איזו הלכה] חזרה התורה על איסור חלב בנבלות וטרפות?

התשובה היא: **אמרה התורה: יבוא איסור נבלה ויחול על איסור חלב,** והאוכל חלב נבלה לוקה שמונים מלקות ולא אומרים שאין איסור חל על איסור, וכן **יבא איסור טרפה ויחול על איסור חלב.**

ואמרינן: **ואי סלקא דעתך, טרפה היינו מסוכנת,** הרי שכל מהות איסור טרפה הוא משום קירוב מיתה והיותה נבלה לבסוף[330], ובנבלה שכבר באה המיתה החמירה התורה יותר והוסיפה בה לאו, לפי זה לא היתה התורה צריכה לומר שאיסור נבלה חל על איסור חלב, כי יש ללמוד זאת מטרפה, **ולכתוב רחמנא: "חלב נבלה יעשה לכל מלאכה"** כי בזה התורה מלמדת שאין החלב של הנבלה מטמא טומאת נבלה[331], ואחר כך יהיה כתוב "**וחלב טרפה לא תאכלוהו**" ללמד שאיסור טרפה חל על איסור חלב[332], **ואנא אמינא: ומה מחיים** שאין יסוד האיסור אלא משום קירוב מיתה[333], **אתי איסור** לז-ב

---

329. פירוש "היינו נבלה היינו טרפה" אינו כמו פירוש "היינו טרפה היינו מסוכנת" אף על פי ששלושתן נאמרו במשפט אחד.

ועיין רמב"ן שלא גרס כאן "היינו נבלה".

330. לפי פירוש רש"י, כשאנו אוסרים את המסוכנת משום טרפה, אנו סוברים שיסוד איסור טרפה הוא משום קירוב מיתה, ולפי האמת שהמסוכנת מותרת, איסור טרפה הוא משום חסרון שיש בבהמה.

דיון זה אינו קשור עם המחלוקת אם טרפה חיה או טרפה אינה חיה, לפי דברי החתם סופר שהבאנו בהערה 323 שלכל הדעות הטרפה מתה מחמת טרפותה, וכל השאלה היא רק אם אפשר לתת לזה זמן קצוב. ולפי זה אפשר לומר שיסוד איסור טרפה הוא משום קירוב מיתה, אפילו למאן דאמר טרפה חיה.

ולפי האמת שאיסור טרפה הוא משום חסרון, איכות החסרון הוא חסרון שמביא לידי מיתה, אבל אין יסוד האיסור משום קירוב מיתה.

331. כך פירש רש"י. ומקורו מהספרא המובאת בגמרא פסחים כג א.

332. לפי האמת שצריך ללמד גם על איסור נבלה וגם על איסור טרפה שהם חלים על איסור חלב, אין להקשות, כיון שאין צורך ללמד שחלב טרפה אינו טמא שהרי אף הבשר לא טמא, מדוע לא כתוב וחלב נבלה יעשה לכל מלאכה, וחלב נבלה וטרפה לא תאכלוהו? מפני שבכך התורה מאריכה בלשונה וכותבת את המילה נבלה פעמים. [ראש יוסף].

333. **תוספות** מקשים על שיטת רש"י שיסוד

טרפה חייל אאיסור חלב, לאחר מיתה מיבעיא!

אלא מדכתב רחמנא נבלה לומר שאיסורה חל על איסור חלב **מכלל דטרפה לאו היינו מסוכנת,** ואיסור טרפה הוא משום חסרון שיש בבהמה ולא משום קירוב מיתה(334), ואסורי נבלה וטרפה לא קשורים זה לזה ביסודם(335).

מתקיף לה מר בר רב אשי: ודלמא לעולם אימא לך, היינו טרפה היינו מסוכנת, ואיסור טרפה הוא משום קירוב מיתה, **ודקאמרת נבלה דכתב רחמנא למה לי,** כיון שכל איסור נבלה אינו אלא תוספת חומרא על האיסור שכבר חל מחיים? יש לומר, שהלימוד שאיסור נבלה חל על איסור חלב נצרך **לחך נבלה דלא אתיא מכח מסוכנת** [לכזאת נבלה שלא נתנבלה על ידי שהיתה מסוכנת], שאין לומר בה שכל איסור הוא רק תוספת חומרא על איסור טריפה(336)!

הקל וחומר הוא שאיסור טרפה הוא משום קירוב מיתה, שעדיין ניתן לומר שהמסוכנת אסורה באיסור עשה והטרפה בלאו ואינם איסור אחד, והטרפה אינה אסורה משום קירוב מיתה ואין ללמוד ממנה קל וחומר לנבלה!

והתוספות מתרצים את רש"י, שמסתבר, שאם מסוכנת אסורה, בודאי שהיא אסורה באותו איסור שהטרפה אסורה, שהרי הפסוק "זאת החיה" כשנאמר שהוא אוסר את המסוכנת, הוא אוסר גם את הטרפה שהיא אינה חיה, ומסתמא הפסוק שאוסר את הטרפה — אוסר גם את המסוכנת. [תוד"ה ומה].

ועיין בהערה 337 שהבאנו את פירוש **התוספות**.

334. לפי שיטת רש"י יוצא, שלפי האמת שהמסוכנת מותרת, איסור טרפה אינו משום קירוב מיתה אלא משום חסרון.

והרמב"ם כתב: "זה הכלל כל שאיסורן בלאו אחד מצטרפין, בשני לאוין אין מצטרפין, חוץ מנבלה וטרפה, הואיל והטרפה תחלת נבלה היא. [פ"ד מהלכות מאכלות אסורות הי"ז].

הרמב"ם סובר להלכה, שאיסור טרפה הוא משום קירוב מיתה. ולכן האוכל חצי זית מנבלה וחצי זית מטרפה — לוקה.

וצריך לומר שהרמב"ם לא פירש את הסוגיא כרש"י, ועיין בהערה 337 פירושים אחרים בסוגיא.

ועיין קובץ שיעורים פסחים צ"ג.

335. רש"י אומר, שהגמרא במסכת זבחים מסבירה משום מה אין ללמוד נבלה מטרפה וטרפה מנבלה. [זבחים ע' ע"א].

כוונת רש"י, שאף כשאנו אומרים שאין קשר בין איסור נבלה ואיסור טרפה, עדיין יש לנו ללמוד אחד מהשני בבמה מצינו, ובמסכת זבחים הגמרא אומרת שאין ללומדם מפני שיש חומרא בנבלה שיש בה טומאה, ויש חומרא בטרפה שהיא נאסרת מחיים.

ומסביר הלב אריה, שלפי האמת שאין איסור טרפה משום קירוב מיתה הרי שיש חומרא בטרפה שהיא נאסרת אף מחיים, ולכן אין ללמוד נבלה ממנה, אבל אילו מסוכנת היתה אסורה, אז היה הדבר הפוך, שמה שהטרפה אסורה מחיים זה מפני שכל איסורה הוא משום קירוב מיתה וזו קלותה מנבלה.

336. **תוספות** מקשים על רש"י, שלשיטתו שאם איסור טרפה הוא משום קירוב מיתה — יש ללמוד קל וחומר מטרפה לנבלה שאיסורה משום המיתה עצמה, מה מקשה מר בר רב אשי מנבלה שלא חל עליה איסור מחיים, הלוא עדיין

והיכי דמי? [וכיצד יתכן דבר זה?] כגון **שעשאה** אדם בבת אחת **לגיסטרא,** דהיינו שחלק אותה לשתי חתיכות, ובמצב זה אפילו אם היא מפרכסת היא כבר נחשבת לנבלה, ולא היתה מסוכנת אפילו רגע אחד.

ומתרצינן: **התם נמי, אי אפשר דלא הוי מסוכנת פורתא מקמי דליפסיק לרובא**(337). [גם שם אי אפשר שלא תהיה במצב של מסוכנת זמן קצר לפני שיחתוך את רוב הרוחב של הבהמה].

ואיבעית אימא: באמת אין ללמוד היתר מסוכנת מפסוק "וחלב נבלה וחלב טרפה" בדרך שלמדנו מפני קושית מר בר רב אשי, אבל יש ללמוד בדרך אחרת מפסוק זה שמסוכנת מותרת, שאם היא אסורה, **אם כן לימא** קרא **חלב נבלה וטרפה, חלב חלב למה לי** לכפול? אלא לומר לך: **זו היא** הטרפה **שאין חלבה חלוק מבשרה** אלא שניהם אסורים, **ויש לך אחרת** דומה לזו שהיא קרובה למיתה, **שחלבה חלוק מבשרה** שהחלב אסור והבשר מותר, **ואיזו זו? מסוכנת.**

ואיבעית אימא: יש ללמוד היתר מסוכנת **מהכא.**

אנו יודעים שאיסור נבלה חמור במהותו מטרפה, ממילא כל איסור נבלה חל על איסור חלב מקל וחומר מטרפה!

והרמב"ן והר"ן מתרצים את רש"י, שקל וחומר לבד אינו מספיק כדי שיהיה קשה בשביל מה התורה אמרה שאיסור נבלה יחול על איסור חלב, כי לולא הלימוד היינו אומרים שלא לוקים על הנבלה כי אין עונשין מן הדין, אמנם אם איסור נבלה חל על הדבר שהיה בו איסור שהוא תחילתו, אז בודאי שלא יתכן שיהיה מלקות רק על תחילת האיסור ולא על האיסור השלם, ואין לומר בכהאי גוונא אין עונשים מן הדין.

337. **תוספות** מביאים שני פירושים אחרים בקל וחומר מטרפה לנבלה, וקושיית מר בר רב אשי עליו.

פירוש רבינו תם: הקל וחומר הוא, שאם איסור טרפה שאין בה טומאה חל על איסור חלב, איסור נבלה שיש בה טומאה אינו דין שחל על חלב.

אם מסוכנת מותרת, יש לפרוך את הקל וחומר ולומר שיש חומרא בטרפה שהיא נאסרה כבר מחיים.

אם מסוכנת אסורה אפילו באיסור עשה — אין לפרוך את הקל וחומר, כי גם נבלה אסורה מחיים, ואף שאין האיסור משום נבלה אלא משום מסוכנת, בכל זאת הנבלה אסורה מחיים באיזה איסור ואין לומר שיש בה קולא מטרפה.

קושית מר בר רב אשי היא, שאף אם מסוכנת אסורה יש לנו נבלה שלא היתה מסוכנת ולא נאסרה מחיים, ואין לעשות בה קל וחומר מטרפה, וצריך פסוק ללמדנו שאיסורה חל על איסור חלב.

פירוש רבינו גרשום: יסוד הקל וחומר הוא שאיסור שדינו לחול על איסור אחר, יחול על איסור שלישי יותר בקלות משום מגו שהוא כבר חל על איסור.

אם מסוכנת אסורה, הרי שכל נבלה חלה על איסור טרפה ומסוכנת, ואפשר ללמוד אותה בקל וחומר מטרפה, שאם טרפה חלה על איסור חלב, נבלה שכבר חלה על איסור מסוכנת, בודאי שחלה על איסור חלב.

מר בר רב אשי מקשה, שיש נבלה שלא חלה על שום איסור, וצריך דרשה ללמד שאיסורה של נבלה זו חל על איסור חלב.

כתוב בספר יחזקאל, שהנביא נצטוה מה׳ לאכול עוגת שעורים שנאפתה בגללים, והתאונן יחזקאל: **״ואומר אהה ה׳ אלוקים, הנה נפשי לא מטומאה, ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ועד עתה, ולא בא בפי בשר פגול״.** [יחזקאל ד׳ י״ד]

הגמרא מפרשת שכל הדברים האלה היו מנהגי קדושה וחסידות שנהג בהם יחזקאל, ולא דברים שכל אדם כשר נוהג בהם.

״הנה נפשי לא מטומאה״ — **שלא הרהרתי ביום** באשה **ובאתי לידי טומאה** של קרי **בלילה**(338).

״ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי״ — **שלא אכלתי בשר** בהמה מסוכנת — שבעליה אומרים לשוחט **כום כום** [שחוט שחוט] מהר לפני שתמות הבהמה — **מעולם.**

״ולא בא בפי בשר פגול״ — **שלא אכלתי מבהמה** שנפל בה ספק **והורה בה חכם** היתר מסברא(339).

משום רבי נתן אמרו פירוש אחר: **שלא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותיה** הזרוע והלחיים והקיבה, ונהגתי בה כאילו היה בה איסור, אף שאין הבשר אסור לפני שהורמו ממנו מתנות כהונה(340).

---

338. **תוספות** אומרים, שאף שכל אדם אסור להרהר, בכל זאת, כיון שחטא זה כלם נכשלים בו, היה זה מגדלותו של יחזקאל שלא נכשל בו. [תוד״ה שלא].

ובספר תפארת יעקב פירש, שכל אדם אסור להרהר בכוונה להרהר, אבל אם נפלה לאדם מחשבה שלא בכוונה אין עובר איסור, ואצל יחזקאל לא עלתה מחשבה זו מרוב קדושתו.

339. הגמרא בפרק אלו טרפות אומרת, שדבר זה לא נאמר אלא במילתא דתליא בסברא. [לקמן מ״ד ב]. ומפרש רש״י שם: ״דהתם איכא לספוקי דלמא לא הוי סברא מעליא״.

והחתם סופר מפרש, שהבהמה שהורה בה חכם נקראת פגול, מפני שהחכם היה מהרהר אולי היא אסורה, ודומה הדבר לפגול שנפסל במחשבה.

ונראה מדבריו, שאם החכם הורה מסברא, אבל לא היה לו ספק בסברא זו כלל, אין זו בכלל בהמה שהורה בה חכם.

יש אומרים, שאסור לאדם להחמיר בהלכה המפורשת בפוסקים כגון בטול בששים, ויש אומרים שמצוה יש גם בחומרא כזו. [פתחי תשובה יור״ד סימן קט״ז ס״ק י׳].

340. **תוספות** אומרים, שרבי נתן סובר כמו שאנו פוסקים שמותר לאכול מבהמה לפני שהורמו מתנותיה, ובכל זאת יש מקום להחמיר ולנהוג בה איסור טבל, וזו היתה חומרתו של יחזקאל. ולדעת רבי יוחנן הסובר שאסור לאכול מבהמה לפני שהורמו מתנותיה, אין לפרש שהיתה זו חומרתו של יחזקאל, אלא החומרא היתה שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם. [תוד״ה שלא].

וברש״י כתוב: ״ואף על פי שהוא היה כהן ובלא הרמה יכול לאוכלה״.

משמע מלשון זה, שמהדין אסור לישראל לאכול מהבהמה ולכהן מותר.

והתוספות דחו דרך זו, שאין חילוק בין כהן לישראל באיסור טבל!

והשיטה מקובצת כתב שלא נמצא כן ברש״י בספרים ישנים.

והרמב״ן מביא מפרשים, שיחזקאל היה מפריש את המתנות ונותנם לכהן אחר ולא לקח אותם לעצמו אף על פי שהוא היה כהן.

והרמב״ן דחה פירוש זה בטענה, שאם זו היא

ואמרינן: **אי אמרת בשלמא:** מסוכנת **שריא, היינו רבותיה דיחזקאל,** [זוהי גדלותו של יחזקאל] שלא אכלה(341). **אלא אי אמרת:** מסוכנת **אסירא, מאי רבותיה דיחזקאל?**

עתה, הגמרא מלמדת את הסימן של הבהמה המסוכנת. **היכי דמיא מסוכנת?**

אמר רב יהודה אמר רב: כל שמעמידין אותה בגערה או בהכאה במקל(342) **ואינה עומדת,** ואם היא עומדת — אינה מסוכנת ולא צריכה פירכוס.

רב חנינא בר שלמיא מוסיף **משמיה דרב ואמר: אפילו אוכלת בקעיות** [חתיכות עץ](343) אין היא יוצאת מחזקת מסוכנת אם אינה עומדת.

רמי בר יחזקאל אמר: אפילו אוכלת קורות(344) היא בחזקת מסוכנת.

בסורא מתני הכי, ואילו **בפומבדיתא מתני** בשם רב יהודה את הדברים שאמר רב חנינא לפי מסורת סורא **והכי** מתנו:

היכי דמיא מסוכנת?

אמר רב יהודה אמר רב: כל שמעמידים אותה ואינה עומדת, ואפילו אוכלת בקעיות.

רמי בר יחזקאל אמר: אפילו אוכלת קורות.

אשכחינהו [מצאם] **שמואל לתלמידי דרב, אמר להו: מאי אמר רב בדיני מסוכנת?**

אמרו ליה: הכי אמר רב: בהמה מסוכנת, אם היתה עושה אחת משלושת דברים אלו בשעת שחיטה: **גועה** [צועקת], **והטילה ריעי, וכשכשה באזנה, הרי זה פירכוס,** כמו פירכוס יד ורגל, המוכיח שהיה בה חיות בשעת גמר שחיטה, ומותרת אפילו לרבן גמליאל.(345) לח-א

אמר להו: וכי **אצטריכא ליה לאבא**(346)

החומרא — אין מקום לקרוא לבשר בשם "בשר פיגול".

341. הרמב"ן מביא בשם הגאונים, שלא התירו בהמה מסוכנת אלא כשהיא של ישראל משום הפסד ממונו, אבל בהמה של גוי לא התירו.

וכתב על זה הרמב"ן "וגם זו מידת חסידות היא".

והש"ך מבאר, שבבהמת ישראל אין ראוי לנהוג במנהג חסידות ולא לאוכלה משום הפסד ממונם של ישראל, ורק לגדולי ישראל יש לנהוג מנהג איסור בזה. ובבהמה של גוי ראוי לכל אחד לנהוג בחסידות. [ש"ך סימן י"ז ס"ק ח'].

342. כך כתב הכל בו בשם הראב"ד, והובאו דבריו ברמ"א יור"ד סימן י"ז ס' א'.

ואם מעמידים אותה ביד ועומדת, אין היא יוצאת מחזקת מסוכנת. [ש"ך שם].

343. כן פירש בהגהות מהר"ב רנשבורג בשם הערוך, וכן הוא בפירוש רבינו גרשום.

ועיין תפארת ישראל על המשניות אות ל"ז.

344. התפארת ישראל על המשניות מפרש שקורות זה רך של דקל שנעשה עץ בשנה הבאה, ונזכר בגמרא ברכות ל"ו ע"א. [תפא"י אות ל"ז].

345. **תוספות** אומרים, שרב פוסק כרבן גמליאל ושמואל פוסק כחכמים. [תוד"ה גועה].

346. רש"י אומר ש"אבא" הוא לשון כבוד. **והתוספות** אומרים, ששמו הפרטי של רב הוא אבא. [תוד"ה איצטריך].

לאזוזי אוני? [האם רב מחמיר ומצריך פירכוס כה גדול עד שהצריך הזזת אזנים של הבהמה?]

אני לא פוסק כך, **שאני אומר: כל שעושה** הבהמה **דברים שאין המתה עושה** [דהיינו, להוציא דברים שהבהמה נוהגת לעשות בשעת מיתתה], הרי זה פירכוס, וכדעת חכמים.

ומבררינן: **מאי נינהו** [מהם] **דברים שהמתה עושה?**

אמר רב ענן: לדידי מפרשא לי מיניה דמר שמואל [שמואל בעצמו פירש לי], שדבריו נאמרו בבהמה דקה, אם **היתה ידה כפופה ופשטתה,** זה **דברים שהמתה עושה,** ואינם פירכוס אף לפי חכמים. ואם היתה ידה **פשוטה וכפפה,** זה **דברים שאין המתה עושה,** והוי פירכוס.

ומקשינן: אם כן, **מאי קא משמע לן** שמואל? והרי **תנינא: בהמה דקה שפשטה ידה ולא החזירה — פסולה, שאינה אלא הוצאת נפש.**

הא החזירה ידה — **כשרה!**(347)

ומתרצינן: **אי ממתניתין, הוה אמינא** שאין הבדל בין פשטה ידה להחזירה ידה, ותנועה אחת אינה מראה אלא על הוצאת נפש, ופירכוס הוא **דוקא כגון שהיתה ידה כפופה, ופשטה, והדר כייפה לה,** שעשתה שתי תנועות, **אבל** היתה ידה **פשוטה, וכפפתה, לא.**

קא משמע לן שמואל שכל תזוזה שאינה כמו זו המוזכרת במשנה, שהיא הוצאת נפש — נחשבת לפירכוס.

מיתיבי מברייתא על רב, דתניא: **רבי יוסי אומר: היה רבי מאיר אומר, גועה בשעת שחיטה — אין זה פירכוס. רבי אליעזר ברבי יוסי אומר משמו** של רבי יוסי אביו: **אפילו** עשתה אחד מדברים אלו: **הטילה ריעי, וכשכשה בזנבה — אין זה פירכוס.**

ומקשינן: בשלמא לשמואל, לא קשה, מפני שהוא פוסק כחכמים, ורבי יוסי סובר כרבן גמליאל. אלא לרב, שפסק כרבן גמליאל, **קשיא גועה אגועה.** שרבי יוסי אוסר ואילו רב מתיר, שמחשיב זאת לפירכוס. וכן **קשיא ריעי אריעי!**

ומתרצינן: **גועה אגועה לא קשיא, הא דעבי קלה** [שהיה קולה עבה וחזק] שבודאי בא מכח חיות, **הא דעמי קלה** [קולה חלש].

ריעי אריעי נמי לא קשיא. כאן בשותתת את הריעי סמוך לה, **כאן במתרזת** למרחוק וחיות הוא זה.

ועתה הגמרא דנה מתי צריך שיהיה הפירכוס המעיד על חיות הבהמה, האם צריך שתפרכס אחרי השחיטה(348) כדי שנדע שכל זמן השחיטה היתה חיה, או שאף פירכוס בתחילת השחיטה מעיד על חיות כל זמן

---

347. מכאן מוכיח **המהרש"א**, שלא גורסים במשנה "רבן שמעון בן גמליאל" אלא "רבן גמליאל". כי אם גורסים רבן שמעון בן גמליאל, נמצא ששמואל פסק כאן נגד הכלל שבכל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו הלכה כמותו, ואין מקום לקושית "מאי קא משמע לן".

348. בגמרא כתוב "סוף שחיטה".

השחיטה, ולא אומרים שיתכן שמתה מיד אחריו.

אמר רב חסדא: אני שמעתי מרבותי **שפירכוס שאמרו** התנאים הוא **בסוף שחיטה.**

ומפרש רב חסדא: **מאי בסוף שחיטה** ששמעתי? אין הכוונה לאחר השחיטה אלא **באמצע שחיטה,** וכשאמרו "סוף שחיטה" אין זה אלא **לאפוקי** [להוציא] פירכוס **בתחילת שחיטה, דלא** הוי פירכוס.

אמר רב חסדא: מנא אמינא לה [מנין לי לומר] שלא צריך פירכוס בסוף השחיטה?

דתנן: בהמה דקה שפשטה ידה ולא החזירה — פסולה.

ומברר רב חסדא: **אימת** [מתי] נאמר דין זה?

אילימא בסוף שחיטה? כל היכי תיחי ותיזיל!

[וכי צריך שתחיה כל כך אחרי השחיטה] ולא די בפשיטת יד!

אלא לאו, בעינן פירכוס **באמצע שחיטה,** ואז סביר הדבר שאין די בפשיטת יד.

אמר ליה רבא: לעולם פירכוס הוא **בסוף שחיטה,** ואין תימה בכך שצריך שתחזיר את היד, **שאני אומר: כל שאינה עושה כן בסוף שחיטה** אלא פושטת יד בלבד, הרי זה סימן שהיתה יציאת נשמה. **ובידוע שנשמתה נטולה הימנה קודם לכן**(349).

רב נחמן בר יצחק אמר: פירכוס שאמרו אפילו **בתחלת שחיטה.**

אמר רב נחמן בר יצחק: מנא אמינא לה?

דתנן: אמר רבי שמעון: השוחט בלילה ולמחר מצא כתלים מלאים דם — כשרה שזינקה וכמדת רבי אליעזר.

ואמר שמואל: אין הכוונה לכתלי הבית, אלא

ורבינו ירוחם אומר, שנחלקו רש"י **ותוספות** בפירוש "סוף שחיטה". לדעת רש"י צריך שתפרכס אחרי השחיטה, ואם הפירכוס נמשך עד גמר השחיטה, פסולה. כי פירוש "סוף שחיטה" הוא שיתחיל הפרכוס בסוף שחיטה ויגמר אחריה. ולדעת **התוספות** כל שעשתה הפירכוס עם גמר השחיטה, כשרה, אפילו לא פירכסה אחרי השחיטה. [הובא בב"י סימן י"ז ס' ב'].

והמהרש"ל כתב, שמפירוש רש"י שלנו לא נשמע כמו שכתב רבינו ירוחם משמו, ופסק מהרש"ל כ**תוספות**. [יש"ש סימן י"ט].

והש"ך כתב שנראה מבואר מפירוש רש"י בכל הסוגיא כרבינו ירוחם. [סימן י"ז ס"ק ג'].

תוספות שבפנינו לא דנו במפורש בשאלה הזאת, אמנם כתבו בד"ה אילימא "אטו מי לא חיתה הרבה אם לא הוציאה נפשה עד סוף שחיטה" משמע שלא צריך שיהיה פירכוס אחרי שחיטה.

349. כך מפרש **רש"י** את ראיית **רב** חסדא ודחיית רבא. **ובעל המאור** הקשה עליו, אם כן, מה היה צריך רב חסדא להביא את דברי המשנה לצורך ראיתו, הלוא כל ראייתו היא מסברת עצמו שלא נראה לו שבגמר שחיטה תהיה איזו תנועה שלא תועיל!

ורבינו תם מפרש, שרב חסדא מדקדק מלשון המשנה "שאינה אלא הוצאת נפש" ואם פירכוס הוא בגמר שחיטה, וכן פשיטות היד המוזכרת במשנה שלא מועילה היא בסוף שחיטה, מה

כותלי בית השחיטה שנינו.

ומנין נדע שלא יצא הדם בתחילת השחיטה? ואילו היינו מפרשים שמדובר בכתלי הבית, יכולנו לומר שהשוחט שינה את כיוון הצואר באמצע השחיטה, ויודע הוא לפי זה מתי זינק הדם לכותל זה(350).

ומוכיח רב נחמן בר יצחק: **אי אמרת בשלמא** שפירכוס הוא **בתחילת שחיטה, שפיר** אמר רבי שמעון, כי כל זינוק מועיל.

אלא, אי אמרת שהזינוק צריך להיות דוקא **בסוף שחיטה, ליחוש דלמא בתחלת שחיטה זינקה,** וזינוק זה לא מועיל!

ופרכינן: **ודלמא** יש לחלק בין הפירכוסים, ויש לומר, **שאני זינוק, דעדיף** יותר מהזזת איברים. והוא מוכיח אף בתחילת שחיטה על חיות עד גמר השחיטה, אבל הזזת איברים לא מוכיחה אלא על זמנה.

ומקשינן אהאי פירכא: **ומי עדיף** זינוק? **והתנן: רבי אליעזר אומר: דייה אם זינקה.** משמע שדי בזינוק אף שהוא לא סימן חיות חזק!

ומתרצינן: יש לומר, **קל** הוא הזינוק **מפירכוס** ביד וברגל **דרבן גמליאל,** שעל דבריו נאמרו דברי רבי אליעזר, **ועדיף** הוא **מפירכוס** ביד או ברגל **דרבנן.** ועדיין אפשר לומר שרבנן, שהקילו יותר מרבי אליעזר, לא הקילו אלא אם הפירכוס היה בסוף השחיטה.

אמר רבינא: אמר לי סמא בר חילקאי: אקשי בה על תירוץ דחיית הראיה **אבוה דבר אבוברם,**(351) **ואמרי לה, אחוה דבר אבוברם:**

ומדרבנן, מי עדיף הזינוק? ועדיין ניתן לומר שהפירכוס שלהם הוא דוקא בגמר שחיטה, ולדחות את ראית רב נחמן בר יצחק?

והא תנן: וחכמים אומרים: אין מועיל **עד שתפרכס או ביד או ברגל.**

ומברר רבינא: **רבנן אהייא קיימו?** [כלפי מי אמורים דברי רבנן?]

אילימא אדרבן גמליאל, שהם מקילים ממנו? אם כן, לשון **"כיון שפירכסה", מיבעי ליה** למימר, ולא לשון "עד שתפרכס", שמשמעותו חומרא!

אלא פשיטא שדברי חכמים נאמרו **אדרבי אליעזר.**

ואי עדיף זינוק מפירכוס דיד או רגל, אזי חכמים מקילים מרבי אליעזר. ואם כן, **מאי**

החסרון בכך שיצאה נפשה בסוף השחיטה. ורבא דוחה שיציאת הנפש אינה בשעת הפירכוס. [תוד"ה אילימא].

350. בפירושי רש"י שלנו יש הסבר מדוע הראיה מתבססת על דברי שמואל. וכתב **השיטה מקובצת,** שבודאי אין זה מפירוש רש"י, כי הראשונים שדברו על נקודה זו, לא הביאוהו כלל.

פירשנו את הגמרא על פי דרכו של **הרשב"א והתוספות רא"ש.**

עוד כתב **הרשב"א,** שאפשר שדברי שמואל מובאים רק כדי לפרש את המשנה ולא לצורך הראיה.

351. אבוה דבר אבוברם נקרא אבוברם, ומה

"**עד** שתפרכס" שמשמעו חומרא, ומוכח שהזינוק הוא הקל שבפירכוסים, ואם אפילו הוא מועיל בתחילת השחיטה, כל שכן שהפירכוסים האחרים מועילים בתחילת השחיטה, ונשארת ראית רב נחמן בר יצחק.

רבא אמר: פירכוס שאמרו בסוף שחיטה, ואין להביא ראיה מדברי רבי שמעון במשנה(352).

אמר רבא: מנא אמינא לה?

דתניא בתורת כהנים: כתוב בתורה "שור או כשב או עז כי יולד, והיה שבעת ימים תחת אמו" [ויקרא כב כז] יש ללמוד מפסוק זה כמה פסולי הקרבה.

"**שור או כשב**" — יש למעט מ"או" **פרט לכלאיים** בן רחל ותייש שפסול לקרבן. לח-ב

"**או עז**" — **פרט לנדמה,** והוא דבר שאביו ואמו מאותו מין. והוא דומה למין אחר(353).

"**כי יולד**" — **פרט ליוצא דופן**(354) שחתכו את הרחם של אמו והוציאוהו דרך שם ולא נולד כדרכו.

"**שבעת ימים**" — מפשוטו של מקרא לומדים **פרט למחוסר זמן** של שמונה ימים שפסול.

"**תחת אמו**" — **פרט ליתום**(355) שאמו מתה.

שלא כתוב אקשי בה אבוברם, מפני שאבוברם לא היה מוכר לאמוראים אלא היו מכירים את בנו שהיה מכונה בר אבוברם, ועשו את הבן סימן לאביו. **רש"י.**

352. **תוספות** מבארים, שלדעת רבא ראית רב נחמן בר יצחק אינה ראיה. כי באמת הזינוק צריך להיות בסוף השחיטה, אבל אין לחשוש שהיה זינוק בתחילת השחיטה כי אין הוא רגיל להיות אז. תוד"ה רבא.

והרשב"א אומר, שרבא מפרש במשנה "מצא כתלים מלאים דם" שמצא את כתלי הבית מלאים דם, ורבא מעמיד את המשנה באופן שהתקרב לכתלים בסוף השחיטה, ויודע שהיה זינוק בסוף השחיטה.

353. כתב **הרמב"ם**: "הנדמה אף על פי שאינו כלאים הרי הוא פסול למזבח. כיצד, רחל שילדה כמין עז ועז שילדה כמין כבש, אף על פי שיש בו מקצת סימנים הואיל והוא דומה למין אחר פסול כבעל מום קבוע שאין לך מום גדול מן השנוי". [פ"ג מאסורי מזבח ה"ה].

והמהר"י קורקוס מסביר את הרמב"ם בשתי דרכים:

א. כל נדמה פסול משום בעל מום, ואף על פי כן לולא שהיתה לנו דרשה על כך, לא היינו דנים אותו כבעל מום.

ב. נדמה שדומה לגמרי למין האחר פסול משום כלאים שהרי כבש ועז מעורבים בו, אמו רחל וצורתו עז, ומום אין בו, ונדמה שיש לו מקצת סימני עז ומקצת סימני כבש הוא בעל מום.

ועיין שם בכסף משנה ובמשנה למלך.

354. **תוספות** אומרים, שלא לומדים ממשמעות לשון לידה למעט יוצא דופן, אלא לומדים גזירה שוה לידה לידה מבכור. תוס' ד"ה כי.

355. **הרמב"ם** העתיק את הדרשה "תחת אמו, פרט ליתום" [פ"ג מאיסורי מזבח ה"ד] ובאותו פרק מנה הרמב"ם ארבע עשרה אסורים למזבח ולא מנה את היתום. [שם הי"א]. והקשה עליו **הראב"ד** מדוע השמיט יתום?

ומתרץ **הרדב"ז**, שהדרשה מלמדת שיתום

ומברר רבא: **האי "יתום", היכי דמי?** [מתי מתה אמו של יתום זה?]

אילימא דילידתיה אמיה והדר מתה? [שמתה אמו אחר הלידה?] וכי צריך **שלעולם תיחי ותיזיל,** וכל בהמה שאמה לא בעולם היא פסולה להקרבה! ואף שהיה עד היום השמיני, אמנם יש לנו דרשה בתורת כהנים שאין צורך גם בכך(356).

אלא נאמר שיתום הוא **דמתה** אמו לפני הלידה **והדר ילידתיה** על ידי שחתכו את הרחם והוציאו את הולד, אין לומר גם כך, שהרי הוא יוצא דופן, ופסול זה **מ"כי יולד" נפקא** לן!

אלא פשיטא שפסול יתום הוא כאשר **זה פירש למיתה וזה פירש לחיים,** ובלידה מתה האם.

ועדיין יש לברר, האם יתום שהתורה פוסלת הוא כשמתה אמו באמצע הלידה, אבל כשמתה בסופה, כשר, או שאפילו אם מתה בסוף הלידה פסלה התורה את הולד?

ואומר רבא: **אי אמרת בשלמא** ש"תחת אמו מלמד **דבעינן חיותא בסוף לידה**(357) וקצת אחריה כדי להכשיר הולד להקרבה, **היינו דאיצטריך קרא למעוטי** כשמתה בסוף הלידה.(358) לפי שאין לנו מקור אחר לפסול בזה.

אלא אי אמרת, לא בעינן חיותא בסוף לידה, והתורה פסלה רק כשמתה האם באמצע הלידה, יקשה עדיין **למה ליה** למעט יתום מפסוק מיוחד, הלוא **מ"כי יולד"** — פרט ליוצא דופן **נפקא,** ואפילו אם יצא דרך המקום שיוצא הולד בלידה רגילה, אין לזה חשיבות אחר מיתת האם.

רבא לומד מכאן שכשם שצריך שתהיה האם

הוא בכלל יוצא דופן, ויש שני סוגים של יוצא דופן. [שם ה"ה]. ועיין בהערה 358 תירוץ המהר"י קורקוס.

והאבן האזל מחדש שיתום אינו פסול להקרבה, וכל דין היתום הוא רק שאסור להקדישו [שם הי"א ד"ה לכן נראה דהרמב"ם].

356. רבי יוסי הגלילי דורש בספרא: בפסוק אחד כתוב "שבעת ימים יהיה עם אמו" משמע שאמו תחיה שבעת ימים, ובפסוק אחד כתוב "והיה שבעת ימים תחת אמו" משמע שיהיה במקומה של אמו ואפילו אם מתה אמו בזמן הלידה הוא כשר. לכן יש להכריע ביניהם ולומר שצריך שיהיה עם אמו שעה אחת. **רש"י.**

והרמב"ן כתב, שאין מקום להביא את דברי רבי יוסי הגלילי, כי הוא חולק על התנא קמא בתורת כהנים שאותו הגמרא מביאה, ולדעתו לומדים מ"עם אמו", פרט ליתום, ולדעת תנא קמא לומדים מ"תחת אמו" פרט ליתום!

והרמב"ן אומר, שלדעת התנא קמא לשון "תחת אמו" משמע שיהיה תחתיה שעה אחת, ואילו היתה צריכה לחיות שבעת ימים, היה צריך להיות כתוב בשני המקומות "עם אמו".

357. סוף לידה הוא כאשר רוב הולד יצא כמבואר בפרק בהמה המקשה. **תורת חיים** ד"ה פרכוס.

ובמשנה בפרק בהמה המקשה מבואר שאף אם הוציא העובר את ראשו הרי הוא כילוד. [לקמן סח א].

358. **תוספות** אומרים, שלפי ההלכה שאי אפשר

חיה בגמר לידה, כך צריך שתהיה הבהמה חיה בגמר שחיטה, ועיין תוספת ביאור בהערה(359).

ומוסיף רבא עוד דין בדיני מסוכנת.

אמר רבא: הלכתא כי הא מתניתא: בהמה מסוכנת **שפשטה ידה ולא החזירה — פסולה,** משום שדרכה לעשות כן בהוצאת נפש.

במה דברים אמורים: ביד, אבל ברגל בין פשטה ולא כפפה בין כפפה ולא פשטה —

לצמצם ולדעת שהלידה היתה בדיוק בזמן המיתה, וגם לולא היה פסול יתום היינו פוסלים את הקרבן מספק יוצא דופן, נצטרך להדחק ולומר שהפסוק מלמד שאם יבוא אליהו ויאמר שהלידה היתה עם המיתה הולד פסול. תוס׳ ד״ה אלא זה.

והמהר״י קורקוס מיישב את הרמב״ם שלא מנה את היתום בין פסולי ההקרבה, [עיין בהערה 355] על פי דברי **התוספות** הללו, שאין נפקא מינה לדינא בפסול היתום אלא לאם יבוא אליהו. [פ״ג מאיסורי מזבח הי״א].

ועיין בהערה 68 שם הבאנו שיש מבעלי **התוספות** הסוברים שאם לפי ראות העין הדבר שוה, ומאחר שאי אפשר לצמצם יש לנו שלש אפשרויות, ולפי רובם יש לדון את הדבר להיתר, אנו דנים אותו להיתר.

לפי דעה זו, לולא פסלה התורה את היתום, היינו מכשירים אותו מפני שאם נולד אחרי המיתה הוא כשר, ואם נולד בזמן המיתה הוא כשר.

359. צריך ביאור מה בא רבא להוכיח מדין יתום על פירכוס, והרי אין ספק בכך שצריך שתחיה הבהמה עד סוף השחיטה, והאומרים שמועיל פרכוס בתחילת השחיטה, סוברים שיש בזה ראיה שהיתה הבהמה חיה בסוף השחיטה?! **ראש יוסף.**

והחזון איש מפרש, שרבא מוכיח שאפשר הדבר שהבהמה תפעל פעולה בכח חיותה ומיד תמות, ולכן צריך פירכוס בסוף שחיטה ולא באמצעה. וההוכחה היא מזה שהתורה פוסלת יתום שמתה אמו בסוף הלידה, ומדובר שהבהמה הולידה מכחה, שבלאו הכי הולד הוא יוצא דופן, ואחר כך מיד מתה. ולא היה לה חיות שעה אחת אחרי הלידה. [חזו״א יור״ד סימן ג׳ אות ה׳].

וכנראה לא התכוין החזון איש לומר שכך הוא פירוש רש״י, שהרי כך היא לשונו של רש״י, ״אלא שמע מינה, כל מילתא דבעו בה רבנן חיותא, בעינן שיהא חיות בגמר דילה״.

והתבואות שור מפרש, שרבא בא להוכיח שצריך שיהיה פרכוס אחרי השחיטה ולא מספיק פירכוס בסוף השחיטה, ורבא מוכיח שבכל מקום שצריך שתהיה חיות בזמן מעשה מסוים, צריך שתמשך החיות אחרי אותו מעשה, ולא די שתמשך החיות עד סופו, וכמו שהתורה הצריכה שתהיה לבהמה חיים אחרי הלידה, כך צריך שתהיה לבהמה חיים אחרי השחיטה [תבו״ש סימן י״ז ס״ק א׳].

אך תמה **הגדול ממינסק** [בקונטרס יתרון האור על המשניות בכורות פ״ט מ״ד],

אילו היה צריך שתהיה חיות בגמר הלידה מאותו טעם שצריך חיות בזמן הלידה, היה אפשר להביא ראיה מלידה לשחיטה. אבל באמת דין החיות בגמר הלידה הוא משום פסול יתום, ודין החיות בזמן הלידה הוא משום פסול יוצא דופן! ולכן הוא מבאר, שפשוט לו לרבא מסברא שאין היתום פסול מצד עצמו אלא שהתורה חידשה שהוא בכלל יוצא דופן. והוא מביא את דברי הרדב״ז שהבאנו בהערה 355, אך הוא דוחה גם דרך זו.

כשרה, כי אין דרכה לפשוט בהוצאת נפש אלא יד ולא רגל.

במה דברים אמורים: בדקה, אבל בגסה, בין ביד בין ברגל, בין פשטה ולא כפפה בין כפפה ולא פשטה — כשרה.

ועוף שהוא חלש מבהמה וקשה לו יותר לפרכס[360], **אפילו לא רפרף** [עשה תנועה קטנה] **אלא גפו**[361] **ולא כשכש אלא זנבו,**[362] **הרי זה פירכוס.**

ומקשינן: **מאי קא משמע לן** רבא בזה שקבע הלכה כברייתא זו? והרי **כולהו** הלכותיה **תנינהי** במשנתנו, ובודאי שהלכה כסתם משנה, והמשנה אומרת: **בהמה דקה שפשטה ידה ולא החזירה — פסולה, שאינה אלא הוצאת נפש.**

ויש לדייק ממנה: **"יד", אין. רגל לא.**

דקה, אין. גסה לא.

ומתרצינן: דין **עוף איצטריכא ליה, דלא תנן.**

מתניתין:

השוחט בהמה של עובד כוכבים **לצורך עובד כוכבים — שחיטתו כשרה**[363]**. ורבי אליעזר פוסל** ואוסר את הבשר בהנאה[364] כדין תקרובת עבודה זרה[365], מפני

---

360. **כל בו** סימן קט.

361. הרי"ף גורס "עינו".

362. כתב **הרמב"ן**, שאין ללמוד מכאן שכשכוש זנב מועיל רק בעוף ולא בבהמה, ובודאי שמועיל כשכוש זנב בבהמה כנזכר במשנה, והברייתא מחדשת שאפילו בעוף שעושה כשכוש זנב בקלות מועיל כשכוש.

והרמב"ם לא הביא להלכה כשכוש זנב בבהמה. [פ"ד ממאכלותו אסורות הי"ד].

ועיין שם במגיד משנה ובכסף משנה.

363. מדוע לא כתוב במשנה, שוחטים לעובד כוכבים?

הרמב"ן מפרש שני פירושים.

א. לכתחילה אין לשחוט לעובד כוכבים, כי לפי הפירוש הראשון בגמרא, שלתנא קמא, מן הסתם אין העכו"ם מחשב לעבודה זרה, מכל מקום לכתחילה יש לחשוש לכך, ולפי הפירוש השני בגמרא שלתנא קמא אפילו אם שמענו שחשב העכו"ם לעבודה זרה — אינו אוסר, מכל מקום לכתחילה אין להתיר לשחוט לעכו"ם ולאכול, שמא יבוא לאכול משחיטה שחשב עליה השוחט לעבודה זרה.

ב. מותר לכתחילה לשחוט בהמה של עכו"ם על מנת לאכול ממנה, ואילו היתה המשנה אומרת, שוחטים לעכו"ם, היה משמע שכל ההיתר הוא רק לשחוט לצורך אכילת העכו"ם, ואין חוששים משום "לפני עור" אם העכו"ם יתכוין לעבודה זרה, אבל לא התירה המשנה לאכול את הבשר.

364. המשנה לקמן נוקטת בדין מסוים לשון "פסול" ומדייקת הגמרא מלשון זה שהבשר אסור באכילה ולא בהנאה. [לקמן מ א].

וכתבו התוספות, שאף על פי שרבי אליעזר אוסר בהנאה, נקט רבי אליעזר לשון פסול אגב שהתנא קמא נקט לשון כשרות. [תוד"ה פסולה].

365. תקרובת עבודה זרה אסורה בהנאה.

לדעת הרמב"ם לוקים על הנאה מתקרובת משום "לא תביא תועבה אל ביתך". [פ"ז מעבודה זרה ה"ב].

שהמחשבה שחושב הבעלים שתהיה השחיטה לשם עבודה זרה אוסרת את הבשר.

אמר רבי אליעזר: אפילו בהמת עכו"ם **ששחטה** ישראל בשביל שיאכל ישראל את הבשר, וישאר **לאכול**(366) **לעובד כוכבים** רק **מחצר כבד**(367) [יותרת הכבד] **שלה — פסולה,** ואף אם לא שמענו את העכו"ם אומר שהשחיטה היא לשם עבודה זרה, מפני **שסתם מחשבת עובד כוכבים לעבודת כוכבים.**

אמר רבי יוסי: אפילו אם שמענו את בעל הבהמה העכו"ם מכוין לשם עבודה זרה — אין בכך כלום, וקל **וחומר הדברים** שמחשבת הבעלים לא אוסרת. **ומה במקום שהמחשבה פוסלת** דהיינו מחשבת פיגול(368) **במוקדשין,** בכל זאת אין הבעלים מפגלים, שהרי התורה

הרמב"ן בספר המצוות חולק וסובר שלאו זה אמור בעבודה זרה עצמה ולא בתקרובתה.

ואומר הרמב"ן, שהאיסור מהתורה הוא מהפסוק "פן תכרות ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלהיהם וזבחו לאלהיהם וקרא לך ואכלת מזבחו". ויתכן שלוקים על התקרובת מפני שיש לפרש את הפסוק כך: פן תכרות ברית ליושב הארץ ופן יקרא לך ואכלת מזבחו, ולשון "פן" הוא לאו. [ספר המצוות לא תעשה קצ"ד].

הגמרא במסכת עבודה זרה דורשת איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה מהפסוק בתהילים "ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים" מה מת אסור בהנאה אף זבח אסור בהנאה. [ע"ז כט ב].

והקשה הרע"א, לדעת הרמב"ם למה הגמרא צריכה ללמוד איסור הנאה מתקרובת מפסוק בתהילים, והלוא מקור האיסור מפסוק בתורה! [רע"א ברמב"ם מהדורת פרנקל].

והחזון איש מיישב, שאחרי שלומדים מהפסוק בתהילים שיש איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה, התגלה שהפסוק בתורה מדבר גם על תקרובת, ולא רק על העבודה זרה עצמה. [חזו"א יור"ד סי' נ"ו אות א'].

ועיין תוספות בבא קמא ע"ב ע"ב ד"ה דאי שנסתפקו אם תקרובת עבודה זרה אסורה מדאורייתא או מדרבנן.

366. היה מקום לפרש שהבהמה כלה של העכו"ם, אלא שמרשה לישראל לאכול ממנה חוץ מחצר כבד.

אבל רש"י לקמן אומר, שכל הבהמה שייכת לישראל כי העכו"ם נתן לו אותה חוץ מחצר כבד. [לקמן מ"ט ב ד"ה לרבי אליעזר].

ומשמע מהמשנה שיכול הבעלים הגוי לאסור את כל הבהמה מפני החלק שיש לו בה.

367. לדעת רבי אליעזר, כל שיש לעכו"ם חלק בבשר — נאסר הבשר כולו, ולא נקטה המשנה בדוקא יותרת הכבד מפני שהיא עולה על גבי המזבח. [תוד"ה מחצר].

והתפארת יעקב מסתפק, שמא רק אם יש לנכרי חלק הנצרך לבהמה ובלעדיו תהיה טרפה, אז יכול הנכרי לאסור את כל הבהמה, אבל אם יש לו כזית בשר שאם ינטל מהבהמה — לא תהיה טרפה, אין הוא אוסר.

ולפי צד זה מפרש התפארת יעקב, שנקטה המשנה חצר כבד, ללמד שאף על פי שחסרון החצר כבד לא מטריף את הבהמה מצד עצמו אלא מחמת שסוף הכבד לינטל, בכל זאת אם יש לגוי חלק בו — נאסרת הבהמה.

368. דעת רש"י ותוספות בכמה מקומות היא שמחשבת פיגול היא דוקא בדיבור שמוציא מפיו את מחשבתו. [עיין רש"י מנחות ב ע"ב ד"ה מחשבה דלא מינכרא, ותוס' ב"מ מ"ג ע"ב ד"ה החושב, ותוס' פסחים ס"ג ע"א ד"ה רבי מאיר].

והתוספות בסוגיתנו מסופקים אם פיגול הוא

אמרה בפיגול "המקריב אותו לא יחשב" [ויקרא ז' י"ח] מלמד **שאין הכל הולך אלא אחר העובד, מקום שאין מחשבה פוסלת** דהיינו **בחולין, אינו דין שלא יהא הכל הולך אלא אחר השוחט.**

דברי רבי יוסי שבחולין מחשבה לא פוסלת לא מובנים, שהרי אנו דנים על מחשבת עבודה זרה שהיא פוסלת בחולין!

הגמרא מפרשת שבמקום מסוים מחשבת עבודה זרה של השוחט אינה אוסרת, ובאותו מקום מחשבת פיגול פוסלת.

גמרא:

במשנתנו יש שלש דעות, רבי אליעזר אוסר את הבהמה משום זבחי מתים, ותנא קמא ורבי יוסי מכשירים. הגמרא באה להסביר מה ההבדל בין דעת תנא קמא לדעת רבי יוסי.

הני תנאי אית להו דרבי אליעזר ברבי יוסי. [תנא קמא ורבי אליעזר סוברים כרבי אליעזר ברבי יוסי] החולק על רבי יוסי שבמשנתנו הסובר שהבעלים לא מפגלים.

ומייתינן ברייתא **דתניא: אמר רבי אליעזר ברבי יוסי: שמעתי** מרבותי **שהבעלים מפגלין**(369) מפני שגם הבעלים נקרא "מקריב"(370).

ומסברינן לפלוגתא דתנאי: לכולי עלמא יש ללמוד מחשבת עבודה זרה ממחשבת פיגול, **מיהו תנא קמא סבר: אי שמעיניה** לעובד כוכבים **דחשיב** לעבודה זרה — **אין** נאסר הבשר, **אי לא** שמענוהו **לא**, כי **סתם מחשבת עובד כוכבים לעבודת כוכבים — לא אמרינן**(371).

בדיבור או במחשבה. [ל"ט ע"א תוד"ה אלא] המשנה למלך אומר שנראה מדעת הרמב"ם שמחשבה הפוסלת בקדשים פוסלת אפילו בלי הוצאה בפה. [פי"ג מפסולי המוקדשים ה"א].

ולענין מחשבת עבודה זרה כתב התבואות שור, שדינה שוה לפיגול, אם פיגול אוסר במחשבה אף מחשבת עבודה זרה אוסרת במחשבה, ואם פיגול אינו אוסר אלא בדיבור אף מחשבת עבודה זרה כן.

ומכל מקום, כתב התבואות שור שלדעת רבי אליעזר, העכו"ם אוסר אף במחשבה, שכיון שסתם מחשבתו לעבודה זרה, נחשב הדבר כדיבור. [תבו"ש סי' ד' ס"ק ב'].

369. ישנה קושיא מפורסמת, אם הבעלים מפגלים, יכולה כל סוטה לפגל במנחה שלה, והמים לא יבדקו אותה!

עיין בשדי חמד כרך ד' ערך מחשבה דקדשים שהביא הרבה תירוצים על הקושיא מגדולי דורו.

והגאון ר' שלמה הכהן מוילנא תירץ שהבעלים מפגלים רק בקרבן שנאכל על ידם, ויכול הוא לחשוב שיאכלנו שלא בזמנו, אבל בקרבן שלא נאכל לבעלים אין מקום למחשבה שחושב שהכהן יאכל את הקרבן שלא בזמנו.

370. רבי אליעזר ברבי יוסי לומד מהפסוק "והקריב המקריב קרבנו" [במדבר ט"ו ד'] משמע שמי שהקרבן שלו נקרא מקריב, והוא בכלל מה שנאמר בפיגול "המקריב אותו לא יחשב" [זבחים מ"ז א].

371. יש לדקדק מלשון הגמרא, שלדעת תנא קמא, הדבר מוטל בספק אם העכו"ם חשב שהשחיטה היא לעבודה זרה או לא ותולין להקל

ורבי אליעזר סבר: אף על גב דלא שמעיניה דחשיב לעבודת כוכבים — הבשר אסור, כי **סתם מחשבת עובד כוכבים לעבודת כוכבים — אמרינן.**

ואתא רבי יוסי למימר: אף על גב דשמעיניה דחשיב — הבשר מותר, כמו בפיגול שאין הבעלים מפגלים, כי **זה מחשב** על העבודה **וזה עובד** ותהיה העבודה פסולה — **לא אמרינן**(372).

איכא דאמרי: אפילו(373) **בדשמעיניה דחשיב פליגי** תנא קמא ורבי אליעזר, ואף על פי ששניהם סוברים כרבי אליעזר ברבי יוסי שהבעלים מפגלים.

תנא קמא סבר: כי אמרינן [זה שאנו אומרים] שיהיה **זה מחשב** על העבודה **וזה עובד** את העבודה והיא פסולה, **הני מילי** בעבודת **פנים** החמורה **אבל בחוץ לא,** כי **חוץ מפנים לא ילפינן** כמו שבכל מקום אין לומדים חולין מקדשים.

לט-א

ואתא רבי אליעזר למימר: ילפינן חוץ מפנים, שהרי התורה מחייבת עובד עבודת כוכבים שעושה עבודות הראויות למקום אפילו כשאין דרך עבודת כוכבים בכך, לכן גם לענין המחשבה יש ללמוד עובד עבודת כוכבים מעבודת פנים(374).

ואתא רבי יוסי למימר: אפילו בפנים נמי, זה מחשב וזה עובד לא אמרינן.

אתמר: השוחט את הבהמה ולא התכוין שתהיה שחיטה זו עבודה לעבודת כוכבים, אלא שחטה לעצמו על מנת **לזרוק דמה לעבודת כוכבים, ולהקטיר** [או להקטיר] **חלבה לעבודת כוכבים.**

רבי יוחנן אמר: פסולה(375) ואסורה הבהמה בהנאה, אפילו אם לבסוף לא נזרק הדם ולא הוקטר החלב לעבודה זרה.

רבי שמעון בן לקיש אמר: מותרת(376).

משום חזקת ההיתר של הבהמה, שהרי הגמרא לא אומרת סתם מחשבת עכו"ם לאו לעבודה זרה אלא "סתם מחשבת עכו"ם לעבודת כוכבים — לא אמרינן" [תפארת יעקב].

372. רבי יוסי לא אמר את הקל וחומר כדי להוכיח את דעתו לחולקים עליו, שהרי חכמים סוברים שאף בפיגול אין הכל הולך אחר העובד, אלא רבי יוסי אמר שלשיטתו יש ללמד מקל וחומר שאין הבעלים אוסרים, ויש מקומות בש"ס שמצאנו כעין זה. [רשב"א].

373. בפירוש רש"י נמצאת המילה "אפילו" בלשון הגמרא.

והדבר פשוט שהמחלוקת היא אפילו כששמענו שחושב לעבודה זרה ולא רק כששמענו, שהרי רבי אליעזר אסר במפורש אפילו כשלא שמענו, שהרי הוא אומר "סתם מחשבת עכו"ם לעבודת כוכבים".

374. רש"י במסכת זבחים מ"ז א ד"ה בעבודת כוכבים.

375. רש"י גורס פסולה ומפרש שהיא אסורה בהנאה.

והרמב"ן אומר, שהגירסא הנכונה היא "אסורה" כי לפי רבי יוחנן אין פסול בשחיטה עצמה אלא שהבהמה אסורה באיסור עבודה זרה.

376. הגמרא במסכת סנהדרין אומרת, שריש לקיש מודה שהשוחט על מנת לזרוק לעבודה

ומסברינן לפלוגתא: **רבי יוחנן אמר: פסולה, מחשבין מעבודה** אחת **לעבודה** אחרת שתהיה לעבודה זרה, והרי זה כמו שהיתה מחשבה של עבודה זרה בשחיטה. ומקור הדבר הוא **דילפינן**(377) שחיטת חולין **בחוץ** לעבודה זרה **משחיטת** קדשים **בפנים**(378), ששם מחשבת הפסול הוא מעבודה לעבודה, שהשוחט על מנת לזרוק דם למחר או להקטיר אימורים למחר זהו פיגול.

ריש לקיש אמר: מותרת, אין מחשבין מעבודה לעבודה, ולא גמרינן חוץ מפנים(379).

ואמרינן: **ואזדו לטעמייהו** [רבי יוחנן וריש לקיש הולכים לשיטתם] במחלוקת שנחלקו בפסול מחשבת שלא לשמה בקרבנות שהמחשבה לשם קרבן אחר פוסלת

זרה — חייב מיתה כעובד עבודה זרה, אבל בהמה זו לא נאסרת לדעתו, מכיון שעבודה זו לא נעשתה לשם עבודה זרה. [סנהדרין ס"א ע"א].

ומקשים תוספות, איך מתיר ריש לקיש לאכול את הבשר, הלוא העובד עבודה זרה הוא מומר, ושחיטת מומר היא כשחיטת עכו"ם ששחיטתו נבלה!

מצאנו ארבעה תירוצים בדברי הראשונים על קושיא זו.

א. באמת לא מתיר ריש לקיש את הבהמה אלא בהנאה ולא באכילה. [תוס' סנהדרין ס"א ע"א ד"ה ריש לקיש בתירוצם הראשון].

ב. אדם לא נעשה מומר כשעובד עבודה זרה פעם אחת, אלא כאשר הוא מוחזק לכך. [תוס' לעיל י"ד ע"א ד"ה השוחט].

ג. אפילו אם נעשה מומר בפעם אחת, לא נעשה מומר אלא אחרי השחיטה, אבל בשעת השחיטה לא נעשה מומר והשחיטה כשרה. [תוס' סנהדרין ס"א ע"א ד"ה ר"ל בתירוצם השני].

ד. ריש לקיש עוסק בשוחט על מנת שנכרי יזרוק את הדם לעבודה זרה, ואז הוא לא נעשה למומר. [רשב"א].

ועיין בש"ך יור"ד סימן ב' ס"ק י"ז וסימן ד' ס"ק ד'.

377. גירסת רש"י "דגמרינן" עם ד ולא עם ו כנמצא בנוסחאות הגמרא שלנו, וגירסתו מתאימה יותר עם פירושו, שדברי הגמרא "מחשבים מעבודה לעבודה" מתייחסים לעבודה זרה, וטעם הדבר הוא משום דגמרינן חוץ מפנים. ועיין בפירוש רבינו גרשום.

378. ללישנא קמא בגמרא למעלה, כל התנאים לומדים חוץ מפנים לענין זה מחשב וזה עובד. וללישנא בתרא, רבי אליעזר לומד חוץ מפנים לענין זה.

ואומרים תוספות, שאין לסייע לרבי יוחנן מדברי התנאים, כי זה דבר מובן שהבעלים יכולים לחשוב על העבודה, וכיון שהתורה גילתה דבר זה בפנים, יש סברא טובה ללמוד שכן הדבר גם בחוץ, אבל אין להביא ראיה מכאן ללמוד שיש מחשבה מעבודה לעבודה בחוץ כמו בפנים, כי האפשרות לחשוב מעבודה לעבודה היא גזירת הכתוב. [תוד"ה חוץ].

379. פירוש המגרא כאן הוא, שלפי ריש לקיש אין מקום ללמוד חוץ מפנים, כי אפילו בפנים אין מחשבים מעבודה לעבודה, ורק בפיגול יש מחשבה מעבודה לעבודה כמבואר בגמרא להלן. [ראש יוסף].

בהם[380].

דאתמר: חטאת **ששחטה לשמה** על מנת **לזרוק דמה שלא לשמה.**

רבי יוחנן אמר: פסולה.

רבי שמעון בן לקיש אמר: כשרה.

רבי יוחנן אמר: פסולה, מחשבין מעבודה לעבודה, וגמרינן מחשבת שלא לשמה הפוסלת **ממחשבת פיגול.**

רבי שמעון בן לקיש אמר: כשרה, אין מחשבין מחשבת שלא לשמה **מעבודה לעבודה, ולא גמרינן ממחשבת פיגול,** מפני שכל מחשבת הפיגול אינה אלא שחושב כשעושה עבודה אחת על עבודה אחרת שתעשה שלא בזמנה, ואין ללמוד משם למקום שהמחשבה פוסלת בעבודה עצמה[381].

ואמרינן: **וצריכא** להשמיע את שתי המחלוקת כי יש מקום לחלק ביניהם.

דאי איתמר בהא דשוחט על מנת לזרוק לעבודה זרה, הוה אמינא דוקא **בהא קאמר רבי שמעון בן לקיש, משום דחוץ מפנים לא ילפינן, אבל** בשוחט על מנת לזרוק שלא לשמה, שיש ללמוד **פנים מפנים, אימא מודי ליה לרבי יוחנן** בזה.

ואי אתמר בהך דשוחט על מנת לזרוק שלא לשמה, הוה אמינא דוקא **בהיא קאמר רבי יוחנן** שיש ללמוד עבודת פנים מעבודת פנים, **אבל בהא** דעבודה זרה **אימא מודי ליה לרבי שמעון בן לקיש** שאין ללמוד עבודת חוץ מעבודת פנים. **צריכא.**

מתיב רב ששת ממשנתנו על רבי יוחנן וריש לקיש:

שנינו במשנתנו: **אמר רבי יוסי: קל וחומר הדברים, ומה במקום שמחשבה פוסלת במוקדשין, אין הכל הולך אלא אחר העובד, מקום שאין מחשבה פוסלת בחולין, אינו דין שלא יהא הכל הולך אלא אחר השוחט.**

והוי בה רב ששת: **מאי "אין מחשבה פוסלת בחולין" אילימא, דלא פסלה כלל** מחשבת עבודה זרה, **אלא זביחה דעבודת כוכבים דמיתסרא היכי משכחת לה**[382]. והלוא אין

---

380. כל הקרבנות שנשחטו שלא לשמן — כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובתם, חוץ מחטאת ופסח שנפסלים על ידי מחשבת שלא לשמה.

והשפת אמת מסתפק בשאר הקרבנות שחשב בהם בשעת השחיטה על מנת לזרוק את דמם שלא לשמה, האם לא עלו לבעלים לשם חובתן כשם שהחטאת נפסלת לפי רבי יוחנן, או שכל מה שרבי יוחנן אומר הוא, שכיון שהחושב לזרוק דם שלא לשמה הוא חושב לעשות עבודה פסולה, זה פוסל את העבודה שעובד עתה כמו בפיגול, אבל כשאין מחשבה לעשות עבודה פסולה, וכל עבודה נעשתה לשם בעליה — הקרבן עלה לבעלים לשם חובתו. [שפת אמת זבחים י׳ ע״א ד״ה יש לעיין].

381. רש״י זבחים ט׳ ב ד״ה אין מחשבין מעבודה לעבודה.

382. תוספות מקשים, אם נאמר שפסול פיגול נעשה על ידי מחשבה ולא על ידי דיבור, [עיין בהערה 368] הרי שיש לפרש את המשנה,

ספק שזבחי מתים אסורים בהנאה מהתורה(383)?!

ואמר רב ששת: **אלא פשיטא** שההבדל שיש בין חולין לקדשים הוא במחשבה **מעבודה לעבודה, והכי קאמר** רבי יוסי: **ומה במקום שמחשבה פוסלת במוקדשין מעבודה לעבודה,** והחושב בזמן השחיטה שיזרק הדם למחר או שיזרק שלא לשמו — פוסל את הקרבן, יש שם קולא ש**אין הכל הולך אלא אחר העובד** והבעלים לא פוסלים, **מקום שאין מחשבה פוסלת בחולין מעבודה לעבודה,** ואין מחשבת עבודה זרה פוסלת **אלא באותה עבודה, אינו דין שלא יהא הכל הולך אלא אחר השוחט.**

ומקשה רב ששת: הא דפסל רבי יוסי מעבודה לעבודה בעבודת **פנים, קשיא לרבי שמעון בן לקיש.**(384) והא דהכשיר רבי יוסי מעבודה לעבודה בחוץ, **קשיא לרבי יוחנן!**

ואמרינן: **בשלמא, פנים לרבי שמעון בן לקיש לא קשיא,** כי יש לומר **דהא** דהכשיר ריש לקיש היה זה מסברתו **מקמי דשמעה** [לפני ששמע] את משנתנו **מרבי יוחנן** רבו(385), **הא לבתר דשמעה מרבי יוחנן**(386) את המשנה ואז חזר בו, **אלא חוץ קשיא לרבי יוחנן!**

הוא [רב ששת] **מותיב לה והוא מפרק לה:** לא דבר רבי יוסי על מחשבה מעבודה לעבודה כלל, ואין קושיא לא על רבי יוחנן ולא על ריש לקיש, והחומרא שיש בפנים היא שהמחשבה פוסלת בה **ב**שעת עשית אחת מ**ארבע עבודות** שהם שחיטה, קבלת הדם, הולכה וזריקה, ואילו המקבל דם ומוליכו לעבודה זרה אינו אוסר את הבשר.

והכי קאמר רבי יוסי: **ומה במקום שמחשבה פוסלת במוקדשין בארבע עבודות, אין הכל הולך אלא אחר העובד, מקום שאין מחשבה פוסלת בחולין אלא בשתי עבודות** שהם לט-ב

שהחומרא שיש בקדשים היא שמחשבה פוסלת בהם ולא פוסלת בחולין, כי במחשבת עבודה זרה צריך שיהיה דיבור. [תוד"ה אלא].

אין ללמוד מהתופסות, שלפי האמת מחשבת עבודה זרה אוסרת בדיבור דוקא, כי הם הקשו מדוע שהגמרא לא תפרש במשנה כך.

ועיין בהערה 268 מה שהבאנו בשם התבואות שור.

383. הלב אריה אומר, שמלשון רש"י משמע שקושית הגמרא היא ממה שידוע לנו ממקומות אחרים שזבחי מתים אסורים, אבל במשנה עצמה היתה אפשרות לפרש גם אם לא היה איסור זבחי מתים. ועיין שם.

384. רש"י מתקשה, מה קשה לגמרא על ריש לקיש, הלוא בפיגול בודאי שמחשבין מעבודה לעבודה, ויש לומר שהמשנה מדברת בפיגול!

ואומר רש"י, שמלשון המשנה "מחשבה פוסלת" ולא מחשבה מפגלת, משמע שבכל פסול מחשבה מחשבין מעבודה לעבודה.

והתוספות מביאים גירסא של רבינו חננאל, שלפיה באמת הגמרא מתרצת את ריש לקיש שהמשנה מהמשנה מדברת בפיגול. [תוד"ה פנים].

385. התוספות מקשים: "תימה מאי תירוץ הוא זה שמתרץ שאמר ריש לקיש קודם שלמד המשנה" [תוד"ה הא] ועיין בהערה הקודמת, שרבינו חננאל לא גרס בגמרא תירוץ זה.

386. המהרש"א אומר, שלשון זה של הגמרא לא

שחיטה וזריקה שמוזכרות במקראות לגבי עבודת כוכבים(387), **אינו דין שלא יהא הכל הולך אלא אחר השוחט.**

תניא כוותיה דרבי יוחנן: השוחט את הבהמה לזרוק דמה לעבודת כוכבים ולהקטיר חלבה לעבודת כוכבים — הרי אלו זבחי מתים. מפורש בברייתא כדברי רבי יוחנן.

ממשיכה הברייתא: **שחטה** ולא אמר בזמן השחיטה דבר, **ואחר כך חישב עליה** ואמר שמתכוין לזרוק את דמה או להקטיר את חלבה לעבודה זרה(388), ואין אנו יודעים אם

מתיישב לפי רש״י, כי משעם ממנו שריש לקיש אמר שני דברים סותרים, והגמרא מתרצת אותם. ועיין במהרש״א שפירש את הגמרא בדרך אחרת מרש״י.

387. רש״י מפרש, ששתי העבודות שאוסרות בעבודה זרה הם, שחיטה שנאמר בה ״זובח לאלוהים יחרם״ [שמות כ״ב י״ט] וזריקה שנאמר בה ״בל אסיך נסכיהם מדם״ [תהילים ט״ז ד] אבל הקטרה לא אוסרת אף על פי שמוזכרת בתורה שנאמר בה ״אשר חלב זבחימו יאכלו״ [דברים ל״ב ל״ח] משום שאפילו בפנים לא נאסר הקרבן על ידי הקטרה פסולה.

שיטת רש״י, שהזורק דם לעבודה זרה אוסר את הבשר אחרי שכבר הותר על ידי השחיטה.

והתוספות חולקים ומוכיחים מהסוגיא שזריקה לעבודה זרה לא אוסרת את הבשר. ועיין בהערה 388 ובהערה 399.

והתוספות מפרשים כמו רש״י, ששתי העבודות האוסרות בעבודה זרה הם שחיטה וזריקה, אבל בזריקה לא נאסר הבשר אלא רק הדם. [תוד״ה מקום].

והמהרש״א מקשה על התוספות, הלוא ודאי שהחלב שהוקטר לעבודה זרה נאסר, ואם כן יש שלש עבודות שאוסרות!

והב״ח מפרש בתוספות, שבזריקת הדם נאסר אף הדם של הבהמה שלא נזרק, ובהקטרת חלב לא נאסר שאר החלב שלא הוקטר. [ב״ח יור״ד סימן ד׳ ד״ה אבל רבינו ירוחם].

והרמב״ן והרשב״א מקשים על רש״י, מה ההבדל בין זריקה להקטרה, הלוא שתיהם מוזכרות בעבודה זרה, ומה שאומר רש״י שהקטרה לא אוסרת אפילו בפנים לא מובן, שהרי לא לומדים מעבודת פנים מהם העבודות האוסרות בעבודה זרה, שהרי קבלה והולכה לא אוסרות בעבודה זרה ופוסלות בפנים, וכיון שהקטרה מוזכרת בעבודה זרה יש לה לאסור כמו זריקה.

קושיא זו קשה גם על שיטת התוספות.

ובעל המאור מפרש, שהגמרא נשארת בזה שהמשנה מחלקת בין עבודת פנים לעבודת חוץ בדין מחשבין מעבודה לעבודה, ואומרת הגמרא שאין קושיא מכאן על רבי יוחנן, כי המשנה לא אומרת שבחוץ אין מחשבין מעבודה לעבודה, אלא שבחוץ מחשבין מעבודת השחיטה רק על שתי עבודות שהם זריקה והקטרה, ובפנים מחשבים בעבודת השחיטה על ארבע עבודות, והם קבלה, הולכה, זריקה והקטרה.

והרמב״ן והרשב״א מסכימים לפירוש זה.

ובהגהות הגרא״ז על הרמב״ן הקשה, שבגמרא בזבחים מבואר, שמחשבת פיגול היא רק בדבר שיש בו אכילה, או אכילת מזבח כגון זריקת הדם או הקטרת אימורים או אכילת אדם, אבל החושב בזמן השחיטה שיקבל הדם שלא בזמנו אין זה פיגול.

ועיין בצל״ח שכבר דן בקושיא זו [ד״ה ובזה יתכן].

388. רש״י מפרש, שנתכוין לזרוק לעבודה זרה, וזה לשיטתו שאם זרק את הדם לעבודה זרה

נתכוין בזמן השחיטה לעבודה זרה, **זה היה מעשה בקיסרי** ושאלו את החכמים, **ולא אמרי בה לא איסור ולא היתר.**

אמר רב חסדא: השאלה שנשאלה בקיסרי תלויה במחלוקת דרבנן ורבי אליעזר, האם סתם מחשבת עובד כוכבים לעבודת כוכבים(389), שהרי התגלה ששוחט הבהמה הוא עובד כוכבים, ולא ידענו אם התכוין בשחיטה זו לעבודת כוכבים. ולכן **לא אמרו בה איסור משום כבודן דרבנן, ולא** אמרו **היתר משום כבודו דרבי אליעזר.**

ודחינן לרב חסדא: **ממאי?** [מה יש להשוות?] **דלמא עד כאן לא קאמרי רבנן התם** בעובד כוכבים **אלא דלא שמענא דחשיב** על בהמה זו לעבודת כוכבים, ומן הסתם לא שחטה לעבודת כוכבים, **אבל הכא דשמענא דחשיב** שוחט בהמה זו שרוצה לזרוק דמה לעבודה זרה, אף שלא שמענו זאת בזמן השחיטה, יש לומר **הוכיח סופו על תחלתו** ששחט לעבודה זרה.

אי נמי, [או שיש לומר] ההיפך: **עד כאן לא קאמר רבי אליעזר התם** שהבהמה אסורה **אלא גבי עובד כוכבים, דסתם מחשבת עובד כוכבים לעבודת כוכבים, אבל ישראל** שהוא בחזקת כשרות וכששחט היה עדיין בחזקת כשרות, אף שאחר כך עבד עבודה זרה, **הוכיח סופו על תחלתו לא אמרינן,** כי יש לתלות שנכנס בו יצר הרע והמיר דתו אחרי השחיטה.

אלא אמר רב שיזבי: השאלה היא, האם הוכיח סופו על תחלתו, **ולא אמרו בה היתר משום כבודו דרבן שמעון בן** גמליאל, האומר סברת הוכיח סופו במקום אחר.

ומבררינן: **הי** [היכן הם דברי] **רבן שמעון בן גמליאל?**

אילימא רבן שמעון בן גמליאל דאמר לגבי **גיטין** הוכיח סופו של הבעל על תחילתו?

דתנן: הבריא שאמר לשני עדים: **כתבו גט לאשתי** וחתמו עליו, ולא אמר להם תנו לה את הגט, אינם נעשים לשלוחים שלו לגרש, שהרי לא צוה אותם אלא לכתוב, ועשה כן מפני **שרצה לשחק בה** שלא תפציר בו לתת לה גט כדי לפוטרה מיבום, אבל חולה מסוכן שאמר לעדים: כתבו גט ולא אמר תנו, נעשו שלוחים לתת את הגט ולגרש, מפני שאנו אומרים ששכח לומר תנו מתוך שהיה בהול על מיתתו, והאשה פטורה מהיבום.

אסר את הבשר על ידי הזריקה, וכבר אין חשוב לנו לדעת אם שחט לשם עבודה זרה או לא.

והתוספות מביאים תוספתא האומרת שהמעשה בקיסרי היה שזרק את הדם לעבודה זרה, ומוכח ממנה שהזריקה עצמה לא אוסרת את הבשר, אלא שאנו מסופקים שמא התכוין גם בזמן השחיטה לעבודה זרה. [תוד"ה מקום].

לדעת רבינו ירוחם, הספק שהיה בקיסרי הוא דוקא מפני שזרק את הדם לעבודה זרה, אבל אם רק חשב לזרוק אין ספק שלא נאסר הבשר, והבית יוסף חולק עליו. [ב"י יור"ד סימן ד' ד"ה וכתב].

389. הגמרא למעלה מביאה שני דרכים בהסבר המחלוקת במשנתנו. לפי לישנא קמא נחלקו במשנה, האם אומרים סתם מחשבת עכו"ם

ומעשה בבריא שאמר: כתבו גט לאשתי, ועלה לגג ונפל ומת, וקודם מיתתו נתנו העדים גט לאשתו אף על פי שלא אמר תנו.

אמר רבן שמעון בן גמליאל: אם מעצמו ומדעתו **נפל, הרי זה גט, ואם הרוח דחתו — אינו גט.** [גיטין ס״ו ע״א].

והוינן בה: וכי המשנה מביאה **מעשה לסתור** את מה שאמרה שבריא שאמר: כתבו, לא צוה לגרש!

ומשנינן: **חסורי מחסרא והכי קתני: אם הוכיח סופו** של הבריא **על תחלתו** שהיה בהול על מיתתו, **הרי זה גט. ומעשה נמי בבריא שאמר: כתבו גט לאשתי ועלה לגג ונפל ומת. אמר רבן שמעון בן גמליאל: אם מעצמו נפל, הרי זה גט, ואם הרוח דחתו — אינו גט**(390).

וחזינן: שהתיר רבן שמעון בן גמליאל את האשה על סמך ההוכחה מסופו של הבעל, וכן בעיננו יש לפסול את השחיטה מטעם זה(391).

ודחינן: **ודלמא שאני התם דקאמר כתבו,** וכשאמר כן, כבר יש מקום להסתפק אם מתכוין שיתנו, וכאשר איבד עצמו לדעת הוכח שזו היתה כוונתו, אבל בענייננו שהשוחט שחט כשהוא בחזקת כשרות ובשעת מעשה לא התעורר ספק שמא הוא מתכוין לעבודה זרה, לא אומרים הוכיח סופו על תחילתו.

אלא אמר רבינא: לא התירו **משום כבודו דרבן שמעון בן גמליאל דהכא.**

דתניא: הכותב שטר ונותן את **נכסיו לאחרים** שאינם יורשיו, **והיו בהן עבדים, ואמר הלה** [מקבל המתנה]: **אי אפשי בהן,** לא התבטלה המתנה, **ואם היה רבו שני** — מקבל המתנה — **כהן, הרי אלו אוכלין בתרומה** כדין עבדי כהן. ואף שעל ידי אמירת אי אפשי הוא מפקיר אותם(392) ויצאו

לעבודת כוכבים. ולפי לישנא בתרא לא נחלקו בזה, אלא נחלקו אם הוא אוסר אפילו אם מחשבתו לעבודת כוכבים.

רב חסדא מפרש את המשנה כלישנא קמא, או שאין כוונת רב חסדא לרבנן שבמשנתנו אלא לרבנן שבמשנה לעיל [י״ג ע״א] שאומרים ששחיטת נכרי נבלה ואינה זבחי מתים. [חידושי הר״ן וראש יוסף].

ועיין תוד״ה עד כאן.

390. במקרה שיש ספק אם מעצמו נפל או דחתו הרוח, עיין ברמב״ם פ״ב מגירושין הי״ג ובהשגות הראב״ד.

391. בדין זה, לא מצאנו חולק על רבן שמעון בן גמליאל, ויש להבין, מדוע רבנן דקיסרי לא אמרו בה איסור?

ואומרים הראשונים, שרבנן דקיסרי הסתפקו שמא יש לחלק ולומר שיש להעמיד ישראל על חזקתו שלא חטא עד שראינו, ואף על פי שגם במקרה של רבן שמעון בן גמליאל חטא המאבד עצמו לדעת ואנו אומרים שהיה בדעתו לחטוא כשצוה על הגט, מכל מקום ישראל בדלים יותר מעבודה זרה, ויש להעמיד אותם בחזקת כשרות על עבודה זרה יותר. [רמב״ן רשב״א ר״ן].

392. במסכת כריתות אמר ריש לקיש שלשון ״אי אפשי״ הוא לשון הפקר. [כריתות כ״ד ע״א].

הגמרא שם מסבירה, שלפי ריש לקיש המפקיר עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור

לחרות, ומעתה אין הוא יכול לחזור ולשעבדם, עדיין הם עבדיו לענין היתר אכילת תרומה.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: כיון שאמר הלה: אי אפשי בהן בטלה המתנה מעיקרא **וכבר זכו בהן יורשין** של נותן המתנה.

והוינן בה: לתנא קמא, האם מקבל מתנה קונה אותה **אפילו עומד וצווח** שאינו רוצה בה, והלוא אין אדם קונה דבר בעל כרחו!

אמר רבה ואיתימא רבי יוחנן: בצווח מעיקרא כשמקבל את השטר ואומר איני חפץ בעבדים, **דכולי עלמא לא פליגי דלא קנה** בעל כרחו.

בשותק כשקבל את השטר **ובסוף צווח, דכולי עלמא לא פליגי דקנה,** כי בתחילה כששתק הוכיח שרוצה את העבדים, ועתה חוזר בו.

כי פליגי באופן **שזיכה לו** את השטר **על ידי אחר** בפניו(393), **ובזמן** הזכוי **שתק** ולא מחה על קבלת העבדים **ולבסוף צווח** כשהגיע השטר לידו(394).

תנא קמא סבר: מדשתיק בשעת הזכיה **קננהו** לעבדים, שהרי מן הסתם הוא רוצה בהם, **והאי דקא צווח** בשעה שמקבל את השטר לידו, אין זה אלא משום **דמיהדר קא הדר ביה,** ולא אומרים שעתה הוכח שגם בשעת הזכיה לא רצה את העבדים.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר: מאחר שמתחילה לא היתה הוכחה חזקה שרוצה לקבל את העבדים, ועכשו הוא צווח שאינו רוצה בהם, **הוכיח סופו על תחילתו** שלא רצה את העבדים גם אז, **והא דלא צווח מעיקרא** יש לנו לתרץ בדוחק שמקבל המתנה **סבר: כי לא אתי לידיה, אמאי אצווח?** [כשהשטר לא בא עדיין לידו, בשביל מה לו לצווח(395)?] ואף על פי שזכה במתנה לפני שהגיע השטר לידו(396).

מרבו, ומעוכב גט שחרור אוכל בתרומ.ה כי ההפקר מפקיע את הבעלות הממונית של האדון בעבד, אבל מבחינת דיני האיסור נשאר העבד בדינו עד שיקבל גט שחרור מרבו. [שם כ"ד ע"ב].

הרמב"ם פסק כריש לקיש. [פ"ד מהלכות זכיה ה"א].

393. רש"י כתב, שהזכוי היה בפניו ושתק, ובזה נחלקו.

ומשמע, שאם הזכוי היה שלא בפניו, וכששמע שתק וצווח כשהגיע שטר לידו, לכולי עלמא מועילה מחאתו.

והרמב"ם כתב: "זיכה לו על ידי אחר, וכששמע המקבל שתק, ואחר כך צווח ואמר איני מקבלה, הרי זה ספק". [פ"ד מזכיה ה"ג].

לדעת הרמב"ם, יתכן שאם הזכוי היה בפניו, נחשב הדבר כמו שמקבל בעצמו, ולכולי עלמא אין מועילה מחאתו אחר כך.

394. האם המחלוקת היא במתנת בריא או במתנת שכיב מרע או שאין הבדל ביניהם בדין הזה?

עיין בשו"ע חו"מ סימן רמ"ה ס' י"א ובנושאי כליו ובקצות ונתיבות שם.

395. הרמב"ם כתב, שגנאי הדבר לצווח לפני שהגיעה המתנה לידו. [ב"ב קל"ח ע"א ד"ה הוכיח סופו].

396. נחלקו הראשונים, מהי ההלכה במחלוקת זו. הרשב"ם פסק כרבנן, וכתב דהא דקיימא לן

וחזינן: שאף שבשעה שזכה במתנה היו העבדים בחזקתו ולא היתה לנו אז סיבה לפקפק בבעלותו עליהם, עכשו שהוא צווח הוכיח סופו על תחילתו שלא רצה בהם מעולם לפי רבן שמעון בן גמליאל[397]. וגם בענייננו לא אמרו איסור ולא היתר משום מחלוקת רבן שמעון בן גמליאל ורבנן[398].

הגמרא חוזרת למחלוקת שבמשנתנו.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי שאין מחשבת הבעלים אוסרת, ואפילו אם ידוע לנו שהבעלים התכוין לעבודה זרה, לא נאסר הבשר.

ומייתינן עובדא: **הנהו טייעי דאתו לציקוניא** [ישמעאלים באו לציקוניא], **יהיב דיכרי לטבחי ישראל,** [נתנו אילים לטבחים ישראלים] לשוחטם, כי דרך הישמעאלים לשחוט את הבהמות, **אמרו להו** הישמעאלים לטבחים: **דמא ותרבא לדידן** [הדם והחלב יהיה שלנו] לצורך העבודה זרה, **משכא ובישרא לדידכו** [העור והבשר יהיה שלכם].

שלחה רב טובי בר רב מתנה לקמיה דרב יוסף: כי האי גוונא מאי? האם הבשר מותר?

שלח ליה: הכי אמר רב יהודה אמר שמואל:

הלכה כרבן שמעון בן גמליאל במשנתנו, אין זה אלא במשנה ולא בברייתא. [ב"ב קל"ח ע"א ד"ה יורשין].

והרמב"ם פסק, שהדבר מוטל בספק, לפיכך אם קדם אחר וזכה בה לעצמו — אין מוציאין אותה מידו, ואם חזרו הבעלים הראשונים ותפשוה מיד זה שקדם וזכה בה — אין מוציאין אותה מידם. [פ"ד מהלכות זכיה ה"ג].

וכתב המגיד משנה, שהרמב"ם למד מסוגיתנו לפסוק כך, שהרי אנו מדמים את המעשה שהיה בקיסרי למחלוקת רבן שמעון בן גמליאל ורבנן, ואם הם לא הכריעו מי יכריע.

397. הש"ך אומר, שבענייננו שאנו אוסרים את הבשר משום שהוכיח סופו על תחילתו, אם בזמן השחיטה אמר במפורש ששוחט משום צווי השם, אין כל חשש. [יור"ד סימן ד' ס"ק].

והט"ז אומר, שגם במקרה זה יש להסתפק שמא חשב לעבודה זרה, ולפי טעותו, כך צוה השם להקריב לעבודה זרה קרבנות. [שם ס"ק ב'].

ולדעת הפלתי, גם אם שחט לשם השם, יתכן שחשב שהשחיטה היא לשם השם ובאותו זמן חשב שהזריקה תהיה לשם עבודה זרה, וזה אוסר את הבהמה לפי ההלכה.

ומסיק הפלתי, שהדין תלוי בשאלה שהבאנו בהערה 368, האם פיגול אוסר על ידי דיבור דוקא או גם במחשבה. [פלתי שם ס"ק א'].

398. הרמב"ם פסק, שהבהמה אסורה בהנאה מספק שמא אומרים הוכיח סופו על תחילתו. [פ"ב מהלכות שחיטה הט"ז].

ורבינו ירוחם פסק, שהבהמה אסורה באכילה ומותרת בהנאה.

והמהרש"ל אומר, שמחלוקת הרמב"ם ורבינו ירוחם תלויה במחלוקת בהלכה לענין מתנה שהבאנו בהערה 396, לדעת הרמב"ם שפסק שם שיש בזה ספק גם כאן יש ספק, ולדעת הפוסקים שם כרבנן, יש לפסוק גם כאן כרבנן ולהתיר.

ומסביר המהרש"ל, שרבינו ירוחם סבר שמעיקר הדין הבשר מותר אף באכילה, אלא שהחמירו באיסור עבודה זרה לחוש לדעת רבן שמעון בן גמליאל. [יש"ש והובאו דבריו בט"ז סימן ד' ס"ק ב']. ועיין בפלתי וברע"א על השו"ע דרך אחרת בהסבר דברי רבינו ירוחם.

הלכה כרבי יוסי, ומותר לאכול את הבשר(399).

אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי שאלה זו: **לרבי אליעזר,** אי **יהיב ליה** עובד כוכבים **זוזא לטבח ישראל** תמורת בשר מבהמה אחת, **מאי?** האם אותו עובד כוכבים אוסר את הבהמה כיון שיש לו חלק בה, כשם שרבי אליעזר אוסר בהמה של עכו"ם שהעכו"ם יאכל רק מחצר כבד שלה(400)?

אמר ליה: העובד כוכבים קנה חלק מהבהמה במעות שנתן, שכן מעות קונות מטלטלים לעובד כוכבים(401), אבל הבעלות לא אוסרת, אלא רק כאשר השוחט מוכרח לתת לבעלים את חלקו. אז הוא שוחט בשביל הבעלים(402) ונעשה

---

399. עיין בהערה 387 שהבאנו מחלוקת בין רש"י לתוספות, האם זריקת דם לעבודה זרה אוסרת את הבשר, כאשר אין לומר הוכיח סופו על תחילתו וידוע לנו שהשחיטה לא נעשתה לשם עבודה זרה.

והתוספות מוכיחים מכאן, שזריקת הדם לא אוסרת, שהרי אף שאנו פוסקים שהשחיטה לא אוסרת משום מחשבת הישמעאלים, מכל מקום אם זריקה אוסרת, יאסר הבשר משום זריקתם! [תוד"ה מקום].

והרמב"ן מתרץ את רש"י, שמכיון שהבשר ניתן לישראל — אין הישמעאלים יכולים לאוסרו עליו כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואף שיש דעה בגמרא לקמן שאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, זריקת הדם אינה מעשה בבשר כדי שתאסור אותו.

400. לפי מה שנפסק לעיל דלא כרבי אליעזר, אין שאלה זו נוגעת להלכה.

אמנם השאלה נוגעת להלכה אם הבהמה ילדה בכור, שהרי שותפות עכו"ם פוטרת מהבכורה.

ועיין בשו"ת צמח צדק הראשון סימן ס"ב שהביא גמרא זו להלכה בענין זה.

401. כשגוי קונה מטלטלין מישראל או כשישראל קונה ממנו, נחלקו אמוראים מהו הקנין המועיל. לדעת אמימר משיכה קונה, ולדעת רב אשי כסף קונה ולא משיכה. [ע"ז ע"א ע"א].

רש"י בסוגיתנו אומר, שההלכה כרב אשי.

רבינו תם פוסק כדברי האומר במסכת בכורות שלומדים מהפסוק "או קנה מיד עמיתך" שקנינו של עכו"ם שונה מישראל. [בכורות י"ג ע"א]. וכיון שההלכה היא כרבי יוחנן הסובר שמן התורה מעות קונות בישראל, הרי שקנינו של עכו"ם הוא במשיכה. [ע"ז ע"א ע"א תוד"ה רב אשי] וכן פסק הרא"ש. [בכורות פ"ב סימן א'].

והרמב"ם פסק, ששני הקנינים מועילים [פ"א מהלכות זכיה הי"ד].

ועיין בש"ך יור"ד סימן ש"כ ס"ק ח'.

402. פירשו את הגמרא לפי הבנת התפארת יעקב בפירוש רש"י.

התפארת יעקב אומר, שלפי רש"י אם ישראל שוחט בהמה של עכו"ם שלא מרצון העכו"ם, אין העכו"ם אוסר אותה כשחושב לעבודה זרה אפילו לפי רבי אליעזר. [תפארת יעקב בד"ה לכן נראה לי בכוונת רש"י].

ועיין חתם סופר שלא הבין כך בכוונת רש"י.

והתוספות מפרשים, שהעכו"ם שאינו אלים לא קונה אפילו לפי הדעה שמעות קונות והיה מעשה קנין מועיל, כי אין הוא גומר בדעתו לקנות מפני שאינו סומך על הקנין. ואם הוא אלים וסומך על הקנין הוא קונה לפי הדעה שמעות קונות ואוסר מדאורייתא, ולפי הדעה שהמעות אינם קונות, החמירו רבנן שיהיה אוסר על אף שכל קנינו הוא רק באלימות. [תוד"ה רישך].

שליח[403] על השחיטה ומחשבת הבעלים על השחיטה מועילה, ולכן **חזינן, אי איניש אלמא הוא דלא מצי מדחי ליה** [אם הגוי הוא אלים ואי אפשר לדחות אותו ולא לתת לו מהבשר], הבשר **אסור, ואי לא** אדם אלים הוא ואפשר לדחותו ולומר לו קח את כספך ולא אתן לך מהבשר, לא נאסר הבשר, כי אין הוא שלוחו, שהרי אילו היה רוצה **אמר ליה: רישך וחר.** [הרי ראשך וההר הכה אותם זה בזה].

מתניתין:

השוחט שהקריב בהמה לעבודה זרה[404] המחוברת, כגון ששחט **לשם הרים** או **לשם גבעות, לשם ימים, לשם נהרות, לשם מדברות** — **שחיטתו פסולה,** והבשר אסור באכילה, אף שאין בו משום איסור תקרובת עבודה זרה ואינו אסור בהנאה מהטעם שיתבאר בגמרא.

היו **שנים אוחזין בסכין** אחד[405] **ושוחטין, אחד** שחט **לשם אחד מכל אלו, ואחד** שחט שחיטה רגילה שהיא **לשם דבר כשר,**[406] מ-א

והרמב"ן מפרש, שרב אשי לשיטתו שסובר שמעות קונות בעכו"ם, ויכול העכו"ם לאסור אף כשאינו אלים, אלא שבאופן זה אין לחשוש שהגוי חושב לעבודה זרה אפילו לפי רבי אליעזר, מפני שכיון שאינו סומך על קנינו — אינו מחשב לעבודה זרה.

403. לשון שליחות שנקט רש"י הוא לאו דוקא, ואין כוונתו לדין שליחות שלומדים מהפרשת תרומה, שהרי ידוע שאין שליחות לעכו"ם. [לב אריה].

404. רש"י מפרש, שמדובר במקריב לעבודה זרה ממש, ובכל זאת אין הבשר נאסר משום זבחי מתים.

והרמב"ם מפרש את המשנה בלא מתכוין לעבוד את ההרים עבודת אלילים, אלא התכוין לעשות סגולה לרפואה וכיוצא בה מדברי הבאי שאומרים הגוים [פ"ב משחיטה הי"ד].

וכתב הרשב"א שלדעת הרמב"ם אם מתכוין לעבוד ההרים הם נאסרים בהנאה מדאורייתא כדין תקרובת עבודה זרה. [תורת הבית בית א' שער א' דף י' ע"ב].

התבואות שור מסביר את ההבדל בין עבודה להרים לבין עשית סגולה בכך, שהעובד מכבד את ההרים, אבל העושה סגולה חושב שעל ידי כך מכריח את ההר לרפואה שלו. [שמלה חדשה סימן ד' סימן יב].

ועיין בהערה 408.

405. רש"י מפרש, שאחד אחז בראשו ואחד אחז בקתו.

והרשב"א כתב בתורת הבית, שכל שכן שאם שחטו שנים בשתי סכינים שהשחיטה פסולה, ואפילו אם שחט כל אחד מהם שני סימנים, והשחיטה היתה כשרה לולא שחיטת הפסול — השחיטה פסולה. [תורת הבית הקצר בית א' שער א' דף ו' א , והובא בב"י יור"ד סימן ב' ד"ה התחיל].

406. רש"י מפרש: "לשם דבר כשר" — שחיטה סתם.

נראה מלשונו, שאין חשוב כלל, אם חשב השוחט לשם דבר כשר או לא חשב כלל, העיקר הוא, שאחד מהשוחטים שחט שחיטה כשרה, ואחד מהם שחט שחיטה פסולה.

והרמב"ם כתב: "שנים אוחזין בסכין ושוחטים, אחד נתכוון לשם דבר שהשוחט לו — שחיטתו אסורה, והשני לא היתה לו כוונה כלל, ואפילו נתכוון לשם דבר המותר להתכוון

שחיטתו פסולה[407].

גמרא:

שנינו במשנתנו: השוחט לשם הרים — שחיטתו פסולה.

ודייקינן: **פסולה, אין,** ואסורה באכילה כדין נבלה. אבל **לזבחי מתים, לא** נחשבת. וטעם הדבר הוא שהתורה אמרה "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים אשר אתם יורשים אותם את אלהיהם על ההרים" [דברים יב ב]. ודורשים שרק האלילים שעל ההרים אסורים ולא ההרים עצמם אף אם עשו אותם לעבודה זרה, וכשם שההרים לא נאסרים כך התקרובת שנעשתה לשמם לא אסורה.

ורמינהי סתירה לכך ממה ששנינו: **השוחט לשום הרים, לשום גבעות, לשום ימים, לשום נהרות, לשום מדברות, לשום חמה ולבנה, לשום כוכבים ומזלות, לשום מיכאל השר הגדול** שבכל בריותיו של הקב"ה, **לשום שילשול** [תולעת] **קטן** שבבריות, **הרי אלו זבחי מתים.**

ומוכח מהברייתא שאיסור זבחי מתים חל אף כשמקריב לשם הרים!

אמר אביי: הא דמתניתין **בדאמר** השוחט שמקריב **להר** עצמו, שאז אין איסור זבחי מתים[408], ורבנן גזרו בדבר איסור אכילה משום שזה דומה לזבחי מתים.

הא דברייתא **בדאמר** שמקריב **לגדא דהר** [המלאך הממונה על ההרים]. וכל הברייתא מדברת בשוחט למלאכים של הדברים

לו — הרי זו פסולה" [פ"ב מהלכות שחיטה הכ"א].

משמע מהרמב"ם, שהמשנה מחדשת שאפילו התכוין השוחט לשם דבר כשר — אין הוא מבטל את מחשבת החושב לשם דבר פסול.

407. יש ראשונים שלמדו מכאן, שאם ישראל ועכו"ם אוחזים בסכין או שישראל ומומר אוחזים בסכין ושוחטים, שהשחיטה פסולה. [רשב"א תורת הבית בית א' שער א' דף ט' א , וטור יור"ד סימן ב']. ויש ראשונים שהביאו מתוספתא שהשחיטה כשרה כשישראל ועכו"ם אוחזים בסכין ושוחטים. [הגהות אשרי פרק א' בסימן ה'].

וכתב המהרש"ל שיש לחלק בין המקרים ולומר שיש למחשבה של אחד השוחטים כח לפסול את השחיטה, אבל כשאחד השוחטים אינו בר זביחה ואין בכחו להכשיר השחיטה, אינו מונע מאותו שהוא בר זביחה להכשיר את השחיטה. [יש"ש פרק א' סימן ז'].

ועיין ש"ך יור"ד סימן ב' ס"ק ל'.

408. לדעת רש"י ותוספות, אין איסור תקרובת עבודה זרה בתקרובת לשם הר, אף על פי שיש ברייתא במסכת עבודה זרה, שהעכו"ם העובדים את ההרים ואת הגבעות דינם בסייף. [ע"ז מ"ו ע"א]. ועיין עוד בהערה 411 על שיטת רש"י ותוספות. ודעת הרשב"א והר"ן, שמאחר שהעובד הרים חייב מיתה — אף התקרובת אסורה בהנאה מדאורייתא, והמשנה והברייתא לא דברו אלא בעושה סגולה כמו שמפרש הרמב"ם, [עיין בהערה 404] ובזה החמירו חכמים לדון את הבשר כתקרובת עבודה זרה ולאוסרו בהנאה.

לדעת הרשב"א הקלו בשוחט להר ולא אסרו בהנאה את הבשר, מפני שהתורה הקלה בהר

הנזכרים[409].

דיקא נמי: שהברייתא עוסקת במלאכים **דקתני דומיא דמיכאל שר הגדול. שמע מינה** שגם הדברים האחרים הם מלאכים. ואף שיש לנו לימוד מהתורה שבעלי חיים לא נאסרים באיסור עבודה זרה[410], והמלאכים הם כבעלי חיים, והיה לנו להתיר את תקרובתם כמו את תקרובת ההרים, אין הדבר כן, כי בעלי חיים נקראו בתורה בשם אלוהים ולכן תקרובתם אסורה, אף שבהם לא חל איסור עבודה זרה, אבל ההרים הופקעו משם אלוהות[411].

הגמרא מביאה לכאן סוגיא העוסקת בדינה של תקרובת עבודה זרה שאינה של בעל התקרובת.

ההרים ובעלי החיים לא נאסרים באיסור עבודה זרה כשבעליהם השתחוה להם.

אמנם אם עשה בהם מעשה, כגון שחפר בקרקע בורות לעבודה זרה והשתחוה להם — אסרן. [עבודה זרה נד ב].

אדם שהשתחוה לדבר של חבירו — אין אוסרו כי זה הכלל בכל התורה[412], שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו[413]. נחלקו

שלא נאסר באיסור עבודה זרה. [תוה"ב בית א שער א' דף ט' ב].

ולדעת הר"ן, הקלו חכמים בהר מפני שאין דרך הגויים לעובדו.

409. לדעת רש"י החמה והלבנה הם תלושים ותקרובתם אסורה, ואפשר לפרש שהתכוין להקריב להם בעצמם.

ולדעת התוספות, נחשבים הם למחוברים ותקרובתם מותרת, וצריך לפרש בברייתא אף בחמה ולבנה שמקריב למלאכים שלהם. [תוד"ה הא] ועיין רש"ש.

410. לומדים שבעלי חיים לא נאסרים באיסור עבודה זרה ממה שהתורה פוסלת את הנעבד להקרבה על גבי מזבח, משמע שלהדיוט הנעבד מותר. [תמורה כ"ט א].

411. הגמרא במסכת עבודה זרה אומרת שהגויים העובדים את ההרים דינם בסייף. [ע"ז מ"ו א].

ואומר רש"י, שאף שההרים לא נקראים אלוהים, מי שעובדם מתכוין לעבוד עבודה זרה, ולכן דינו בסייף. [רש"י ע"ז מ"ה א ד"ה ומה שעליהם, ועיין שם בתוספות].

והרא"ש כתב בשם ר"י שההרים נקראים אלוהים אחרים.

ולפי דעתו, הסיבה לחלק בין תקרובת בעלי חיים לתקרובת הרים היא מדרשת הפסוקים. ועיין בתוספות ד"ה הא.

412. התוספות בפרק הערל אומרים, שאין אומרים כלל זה דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אלא דבר התלוי במחשבה של העושה, כגון עבודה זרה, או במסכך גפנו על גבי תבואתו של חבירו כי כלאיים לא נאסרים כשרוצים לעוקרם, אבל בודאי שמי שנותן נבלה בתבשיל של חבירו — אוסרו. [יבמות פ"ג ב תוד"ה אין].

413. במסכת כלאים נחלקו תנאים במסכך גפנו על גבי תבואתו של חבירו, שרבי מאיר אוסר, ורבי יוסי ורבי שמעון אומרים: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. [כלאים פ"ז מ"ד].

ונחלקו אמוראים בפרק הערל מהי ההלכה במחלוקת זו. [יבמות פג ב].

ופסק הרמב"ם כרבי יוסי. [פ"ה מהלכות כלאים ה"ח] והרא"ש בפרק הערל פסק כרבי מאיר.

נחלקו הראה והרשב"א בהבנת דעת רבי

אמוראים בסוגיתנו, האם אדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה.

אמר רב הונא: היתה בהמת חבירו רבוצה לפני עבודת כוכבים, ובא להקריבה לעבודת כוכבים, אף שלא הגביה אותה, ולא עשה בה אפילו קנין גזילה(414), **כיון ששחט בה סימן אחד** אף שעדיין לא פקע ממנה שם בעל חי — **אסרה** בהנאה, **שדי** במעשה קטן זה כדי לאסור בעלי חיים באיסור עבודה זרה, ואף די בו כדי לאסור אפילו דבר שאינו שלו.

ואמרינן: רב הונא **סבר לה כי הא** דרבי יוחנן, ויש בדבריו חידוש נוסף.

דאמר עולא אמר רבי יוחנן: אף על פי שאמרו חכמים: **המשתחוה לבהמת חבירו — לא אסרה,** ואפילו איסור הקרבה על גבי המזבח אין בה(415), אם **עשה בה מעשה**

מאיר.

לדעת הרא״ה, רבי מאיר סובר ששותף יכול לאסור אף חלק חבירו, ובעל הגפן ובעל התבואה נחשבים כשותפים לענין האיסור. [בדק הבית בית א שער א דף י ב].

והרשב״א מפרש, שמחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי היא כמו המחלוקת שבסוגיתנו, אם אדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, ופסק הרשב״א כרבי מאיר ומביא משם סיוע לפסוק שאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה. [משמרת הבית בית א׳ שער א׳ דף י׳ א].

414. רש״י מפרש, שרב הונא מדבר על בהמה רבוצה מפני שאילו היה מגביה את הבהמה ומרביצה, כבר היה קונה אותה בהגבהה והיא שלו, ורב הונא רוצה לחדש שאדם יכול לאסור דבר שאינו שלו על ידי מעשה.

והתוספות הקשו על רש״י, שבהגבהה לא קנה אלא קנין גזילה, ובכך אין הבהמה נעשית שלו לענין שיוכל להקדישה, וכן לענין שיוכל לאוסרה! [תוד״ה רבוצה].

והר״ן מתרץ, שאין כוונת רש״י לומר שאף החולקים על רב הונא ואומרים שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, מודים בהגביה שהוא אוסר מפני שקנאה בקניני גזילה, אלא כוונת רש״י שרב הונא רוצה לחדש, שאפילו לא היה לאוסר שום קנין הוא יכול לאסור דבר שאינו שלו על ידי מעשה. [חידושי הר״ן].

ויש מתרצים, שאילו הגביה וקנה את הבהמה בקניני גזילה, היה קונה אותה לגמרי על ידי שנוי מעשה, ותחילת השחיטה היא שנוי מעשה לדעת רש״י, ולפי זה אף החולקים על רב הונא מודים בהגביה שאוסר את הבהמה כששוחט. [תורת גיטין נ״ב ב].

ויש מתרצים, שלפי רב הונא שאומר שאדם יכול לאסור דבר שאינו שלו על ידי מעשה, יש הבדל בגדר הדין בין אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו שצריך בעלים גמורים כדי להקדיש, ובין דין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו שבעלות של גזלן מספיקה כדי לאסור, ולפי רב הונא אם הגביה כבר יכול לאסור בלי מעשה. [אמרי בינה יור״ד סימן י״ב בד״ה וראיתי].

ודעת התוספות, שנקט רב הונא בהמה רבוצה להשמיע שאף שלא הרביצה ולא עשה בה אלא מעשה קטן זה ששחט בה סימן אחד — אסרה. [תוד״ה רבוצה].

415. רש״י. ובמסכת עבודה זרה הגמרא דנה אם המשתחוה לבהמת חבירו אסרה לגבוה, ומהסוגיא שם משמע שלמסקנה אין הבהמה נאסרת לגבוה. [ע״ז נ״ד א].

אבל הרמב״ם פסק שהמשתחוה לבהמת חבירו — אסרה לגבוה. [פ״ד מאיסורי מזבח ה״ו ועי״ש בראב״ד ובכסף משנה ובלחם

ושחטה — **אסרה** אפילו להדיוט[416].

מדברי רבי יוחנן למדנו שאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, ורב הונא הוסיף שאף אם שחט סימן אחד ועשה מעשה קטן — אוסר.

איתיביה רב נחמן לרב הונא מברייתא: **השוחט חטאת בשבת בחוץ לעבודת כוכבים** בשוגג — **חייב שלש חטאות** משום חילול שבת ומשום שחיטת קדשים בחוץ[417] ומשום עבודה זרה, שבשלשתן הוא חייב כרת על זדונן, ואף שהבהמה אסורה בהנאה, אין הוא נפטר מחילול שבת משום שכל המקלקלים פטורים בשבת, כי הוא מתקן לבני נח ומתיר להם את הבשר מאיסור אבר מן החי[418].

ומקשה רב נחמן: **ואי אמרת: כיון ששחט בה סימן אחד** לעבודה זרה — **אסרה**[419], **אשחוטי חוץ לא ליחייב** חטאת, שכן משעה שאסרה באיסור עבודה זרה נפקעת הקדושה

משנה].

416. הגמרא במסכת עבודה זרה לומדת שאדם יכול לאסור דבר שאינו שלו על ידי מעשה מהפסוק "כל הכלים אשר הזניח המלך אחז במלכותו במעלו, הכנו והקדשנו" [דברי הימים ב' כ"ט י"ט] ופירוש הפסוק, שגנזו בימי חזקיה את כלי המקדש שהשתמש בהם אחז לעבודה זרה, והקדישו אחרים במקומם, מפני שנאסרו הכלים הראשונים על ידי מעשה שנעשה בהם עבודה לעבודה זרה, ואף שאל היה אחז בעלים עליהם. [ע"ז נ"ב ב].

והתוספות מקשים, מה הראיה משם, והלוא אפשר לומר שרק לגבוה אסרו את הכלים, אבל להדיוט אין נאסר דבר שאינו של האוסר!

רש"י במסכת עבודה זרה מתרץ את הקושיא, שאילו היו מותרים להדיוט היו פודים אותם ומוציאים אותם לחולין ולא היו צריכים לגנוז אותם. [ע"ז נ"ד ב ד"ה איתסרו].

והתוספות אומרים, שבאמת אפשר לומר שהכלים שהשתמש בהם אחז נאסרו רק לגבוה, והלימוד הוא בדרך הדרגה, שאם נאסרו הכלים לגבוה על ידי שימוש שאינו משנה את הכלי, יש לנו לאסור להדיוט על ידי מעשה שמשנה את הדבר. [לקמן מ"א א תוד"ה תא שמע].

417. המשנה במסכת זבחים אומרת, שכל קרבן שאין ראוי להקרבה בפנים — אין חייבים עליו משום שחוטי חוץ. [זבחים קי"ב א].

תוספות מקשים, כיון שמוכח מסוגיתנו שהברייתא עוסקת בחטאת יחיד וזו לא דוחה שבת, מדוע חייבים עליה משום שחוטי חוץ, והלוא אי אפשר להקריבה בפנים!

ומתרצים התוספות, שאם הקריבו קרבן בשבת, אף שחללו שבת אין הקרבן פסול. [תוד"ה חייב].

418. רש"י. ומקורו מהגמרא בפסחים דף ע"ב א.

מכאן הקשו על הרמב"ם שפסק שבן נח לא נהרג על אבר מן החי בעוף. [פ"ט מהלכות מלכים הי"א] ולפי המבואר בסוגיתנו, ברייתא זו עוסקת בעוף, והחיוב בשבת הוא משום שמתיר איסור אבר מן החי לבן נח. [חתם סופר ומלוא הרועים].

419. רש"י במסכת עבודה זרה אומר, שמה שאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה זה רק מדרבנן. [ע"ז נ"ד ב ד"ה איתסרו להו].

והתוספות רי"ד שם חולק על רש"י, וכתב שמוכח מהסוגיא שלנו שהאיסור הוא מדאורייתא.

וכוונתו, שאם הבהמה לא נאסרת מדאורייתא,

מ-ב מהבהמה[420], ואז רק **מחתך בעפר הוא,** והחיוב על שחיטת חוץ אינו חל אלא כשנגמרה השחיטה הנצרכת לעשות בפנים[421]!

אמר רב פפא: הכא בחטאת העוף עסקינן שדינה במליקת סימן אחד בפנים, ואף שבחוץ חייבים על שחיטתה ולא על מליקתה[422], מכל מקום בשחיטת סימן אחד הוא כבר מתחייב על שחיטתה בחוץ, ונמצא **דכולהו בהדי הדדי קאתי** [שכל החיובים באים בבת אחת], ואדרבה לפי רב הונא מתבאר, מדוע נקטה הברייתא חטאת ולא כל קרבן, כי כל קרבן נאסר באיסור עבודה זרה לפני גמר המעשה שלו מלבד חטאת העוף.

ומקשינן ארב פפא: הרי התירוץ שלו בנוי על כך שרב הונא אמר "סימן אחד" בדוקא, והוא מודה שהשוחט פחות מסימן אחד לעבודה זרה — לא אוסר, אבל **מכדי** [הרי] **רב הונא כמאן אמרה לשמעתיה?** [כדברי מי אמר רב הונא את דבריו?] **כעולא ועולא** שאמר "עשה בה מעשה אסרה" אפילו **מעשה כל דהוא קאמר,** ואפילו פחות מסימן אחד, ואף שבדברי עולא עצמם היה ניתן לפרש שצריך לעשות מעשה גדול ושלם, אבל כיון שרב הונא אמר שלא צריך שחיטה שלמה אלא סימן אחד, ודבריו נאמרו

אין מקום לקושית רב נחמן מהברייתא, שכן החיוב משום שחוטי חוץ הוא מפני שמדאורייתא לא חל איסור עבודה זרה על הבהמה.

והפלתי מיישב את רש"י, ונביא את דבריו בהערה 437.

420. כך מפרש רש"י.

והתוספות בפרק מרובה מפרשים, שקושית הגמרא היא, שכיון שנאסרה הבהמה, הרי היא לא ראויה להקרבה בפנים, ואין חייבים על שחוטי חוץ אלא בדבר הראוי להקרבה בפנים. [ב"ק ע"ב ב תוד"ה איסורי].

421. הגמרא בתחילת פרק זה דנה, אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או שאינה לשחיטה אלא בסוף. הגמרא שם אומרת, שאם שחט סימן אחד של עולת העוף בחוץ וסימן אחד בפנים — חייב משום שחוטי חוץ אף למאן דאמר אינה לשחיטה אלא בסוף, מפני שעשה דבר שהוא גמר העבודה בחטאת העוף. [לעיל כ"ט ב].

ומקשה רש"י, שיש סתירה בין הגמרא שם לגמרא כאן האומרת שבעולת העוף שבה העבודה לא נגמרת רק בשני סימנים — אין חייבים בשחיטת סימן אחד בחוץ!

ומתרץ רש"י, שבסוגיא לעיל מדובר באופן שהיתה שחיטה מתחילה ועד סוף, ואז אנו רואים בשחיטת סימן אחד כגמר דבר, אבל כאן לא נגמרה השחיטה, כי אחרי שנאסר הבשר באיסור עבודה זרה, נחשב הוא כעפר ואין בו שחיטה. [רש"י ד"ה מחתך עפ"י המהרש"א בד"ה וטעמא].

והגרע"א הקשה על רש"י, שיש על השחיטה הזו שם שחיטה שהרי היא מטהרת מטומאת נבלה, ובסוגיא לעיל יוצא מפירוש רש"י שרק אם נתקלקלה השחיטה בסופה ונתנבלה הבהמה התברר שלא היתה כאן התחלת שחיטה! [שו"ת רע"א סימן קס"ה ד"ה ובזה] ועיין לעיל בהערה 91 מה שהבאנו בשם הצל"ח. ועיין בקהילות יעקב סימן י"ג אות ב'.

422. בפרק השוחט והמעלה לומדים שחייבים על שחיטת חוץ בעוף קדשים מהפסוק "או אשר ישחט" לרבות את העוף. [זבחים ק"ז א].

כתוספת על דברי עולא[423], בעל כרחנו אנו צריכים לומר שעולא התכוין למעשה כל דהו, וכיון שכך אף חטאת העוף נאסרת לפני גמר המעשה שלה[424]!

ומתרצינן לרב הונא: **אלא** מצאנו שאיסור עבודה זרה לא חל לפני גמר השחיטה **באומר** השוחט ש**בגמר זביחה הוא עובדה** לעבודת כוכבים, וכל משך השחיטה אינה לשם עבודה זרה, ואז חלים האיסורים בבת אחת.

ומקשינן אהאי תירוצא: **אי הכי, מאי איריא** [מדוע נקטה הברייתא בדוקא] "**חטאת**" **לישמעינן זבח** שלמים שגם בו אפשר למצוא את שני החיובים באים כאחת באומר שעובד בגמר זביחה!

קושיא זו לא קשה על בעלי מחלוקתו של רב הונא[425] הסוברים שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אפילו על ידי מעשה, כי לדעתם נקטה הברייתא "חטאת" מפני שהיא קדש קדשים ולא נאכלת לבעלים ואינה שלהם, ולכן אין בעליה יכול לאוסרה ולהפקיע קדושתה, והוא הדין בעולה, אבל שלמים יכול הבעלים לאסור לפי שהם ממון בעלים[426], ולא יבואו בהם שני החיובים בבת אחת.

אלא אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא:

---

423. רש"י כתב שרב הונא אסמכיה למילתיה אדעולא. [ד"ה ועולא מעשה].

והתוספות כתבו, שבמסכת עבודה זרה אמר רב נחמן לעולא שהוא לא הודיע להם כל חידוש כי כבר השמיענו את זה רב הונא. [תוד"ה רב נחמן].

משמע מדבריהם שלא שמע רב הונא את דברי עולא, ולפי התוספות יש לפרש שהגמרא כאן מתבססת על דברי רב נחמן שאמר שעולא ורב הונא אמרו דבר אחד.

ויתכן, שאף רש"י לא התכוין לומר שרב הונא שמע את דברי עולא ופירש אותם, אלא קושית הגמרא היא ממה שידוע להם מהדורות הראשונים שדברי עולא ורב הונא משלימים זה את זה.

424. בגמרא בפרק ראשון מבואר שנכרי ששחט חצי קנה וגמר ישראל — השחיטה כשרה, מפני שעל ידי שנחתך חצי קנה אין הבהמה או העוף נטרפים. [לעיל י"ט ב].

דעת הט"ז, שכך הדין גם בשחט חצי קנה לעבודה זרה שאין נאסרת הבהמה, ורק כששחט כל שהוא מהווישט לעבודה זרה נאסרת הבהמה באיסור עבודה זרה. [ט"ז יור"ד סימן ב' ס"ק י"ד].

והש"ך מביא ראיה מהגמרא שאפילו כל שהוא שאינו מטריף אוסר, שאם לא כן, הגמרא יכולה לתרץ שרב הונא שאמר "סימן אחד" דיבר בקנה, וכל זמן שלא שחט את רובו אין הבהמה או העוף נאסרים לפי ששחיטת חצי קנה בפסול — אינה מטריפה. [נקודת הכסף שם].

425. רש"י פירש שני פירושים.

בפירושו הראשון פירש רש"י שקושיא זו לא קשה דוקא על רב הונא.

ובפירושו השני פירש רש"י שהקושיא היא על רב הונא.

וכתב רש"י: "ולשון זה נראה בעיני, דהכי מסתבר לישנא דתלמודא דלרב הונא לחודיה קמותיב" [ד"ה לא הויא].

426. לפי זה, הברייתא הולכת כרבי יוסי הגלילי הסובר שקדשים קלים הם ממון בעלים. [תוד"ה אי].

באמת מדובר בחטאת העוף דוקא ולא בכל קרבן אחר, **והכא במאי עסקינן** באופן שגמר את השחיטה על ידי מעשה כל שהוא ולא חל איסור עבודה זרה לפני גמר השחיטה, **כגון שהיה חצי קנה** של העוף **פגום** לפני השחיטה[427], ונקב לא מטריף בקנה אלא ברוב הקנה, **והוסיף עליו** בשחיטתו **כל שהוא וגמרו, דכולהו בהדי הדדי קאתיין.**

אמר רב פפא: אי לאו דאמר רב הונא שאפילו **סימן אחד** אוסר, וכל חידושו היה רק שאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, אז לא רק שלא היה קשה עליו מעצם זה שהברייתא מחייבת משום שחוטי חוץ, כי רב הונא לא אמר שאיסור העבודה זרה חל בתחילת השחיטה, אלא אף **לא הויא** לשון הברייתא שנקטה "**חטאת" תיובתיה,** כי יש להסביר זאת בכך, שיש מניעה גדולה לחלות איסור על דבר שאינו שלו וצריך לעשות מעשה גדול כדי לאסור בהמת חבירו, אבל בבהמה שלו יכול לחול איסור על ידי מעשה קטן, ונקטה הברייתא "חטאת" לאפוקי משלמים שהם ממון בעלים וחל עליהם איסור בתחילת השחיטה, ובהם לא ימצא איסור עבודה זרה ואיסור שחיטת חוץ בבת אחת. ואף שרב הונא סובר כעולא והוא לא הזכיר בדבריו "שחיטה" אלא "מעשה", יש לפרש **מאי מעשה? מעשה רבה.**

ואמר רב פפא: אי לאו דאמר רב הונא שאפילו **בהמת חברו** נאסרת על ידי מעשה כל שהוא, וכל חידושו היה רק שבמעשה כל שהוא נאסרת בהמתו, אף שבהמה לא נאסרת כשנעבדת בעבודה זרה שאין בה מעשה, **לא הויא "חטאת" תיובתיה,** כי נקטה הברייתא חטאת והוא הדין לכל קדשי הקדשים שאין לבעליהם חלק בהם, שבהם לא מועיל מעשה כל שהוא לאוסרם, ואינם נאסרים לפני גמר הזביחה.

ומקשינן: **פשיטא!**

ומתרצינן: **מהו דתימא, כיון דקני ליה לכפרה — כדידיה דמיא,** [כיון שהקרבן שלו לענין שהוא מתכפר בו, נחשב הוא לשלו] אף לאוסרו, וקשה על מי שיאמר שבבהמה שלו מספיק מעשה כל שהוא, **קא משמע לן** רב פפא שסברא זו אינה חזקה כדי להקשות קושיא.

אבל עתה, שרב הונא אומר שאדם יכול לאסור דבר של חבירו אפילו במעשה כל שהו,א קשה עליו מהברייתא, ואף שאת עצם דין הברייתא יש לתרץ שמדובר באומר שהוא עובדה בגמר זביחה, עדיין לא יתיישב מה שנקטה הברייתא "חטאת", וצריך לתרץ שמדובר בחטאת העוף ובחצי קנה פגום, ואפשרות זו קיימת רק בחטאת כי עולת העוף צריכה מליקת שני סימנים, ומתחייבים עליה משום שחוטי חוץ בשחיטת שני סימנים, ועתה מתברר שדוקא לפי רב הונא מתיישב יותר טוב מה שנקטה הברייתא "חטאת" לפי שרק בחטאת העוף יצויר שיבאו שני האיסורים בבת אחת.

---

427. אין להקשות, והלוא העוף הוא בעל מום ואין חייבים עליו משום שחוטי חוץ כי אינו ראוי להקרבה בפנים, שהרי אין העוף פסול להקרבה אלא כשהוא מחוסר אבר. [מלוא

רב נחמן ורב עמרם ורב יצחק אמרי: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו(428) אפילו על ידי מעשה גדול(429).

מיתיביה: השוחט חטאת בשבת בחוץ לעבודת כוכבים — חייב שלש חטאות.

עצם הדין של הברייתא מובן לפי רב נחמן, כי לדעתו אי אפשר לאסור דבר שאינו שלו כלל, ולכן הוא מתחייב משום שחוטי חוץ וגם משום איסור עבודה זרה, שהרי העובד עבודה זרה מתחייב עליה אף מבלי שאסר את הדבר הנעבד.

אמנם נשאלת השאלה מפני מה נקטה הברייתא "חטאת"?

ואוקמינן: בחטאת העוף ובחצי קנה פגום כדי לתרץ את הקושיא על רב הונא.

והשתא מקשינן על רב נחמן: **טעמא דחטאת העוף הוא,** לכן השוחט מתחייב גם על עבודה זרה וגם על שחוטי חוץ, **דכולהו בחדי הדדי קאתיי.**

אבל בזבח אחר, **לא.** לפי שהוא אוסרו לפני סוף השחיטה. מא-א

ואי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו כלל, **מאי אריא חטאת העוף, אפילו חטאת בהמה** וקרבנות אחרים **נמי** אין יכול לאוסרם! ואף שיש לומר, שנקטה הברייתא חטאת לאפוקי משלמים שיש לבעלים כח לאוסרם, הרי זה דוחק לתרץ כך, שאם כן, היה לברייתא לנקוט עולה, שהיא שכיחה יותר מחטאת, ולא עלה על דעתינו לתרץ כך אלא כשלא היתה לנו ברירה.(430)

ומתרצינן: אף שלדעת רב נחמן אין אדם אוסר בהמת חבירו, יכול הוא לאסור אפילו קדשי קדשים שאין לו עליהם בעלות ממונית, **דכיון דקניא ליה לכפרה — כדידיה**

הרועים].

428. הרא"ה אומר, שלדעת רב נחמן הבשר מותר בהנאה אבל הוא אסור באכילה, שאף שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, הוא גם לא מתיר, ושחיטה לעבודה זרה לא מתירה את הבשר. [בדק הבית בית א' שער א' דף י' ב והביאו הר"ן דף י' ב מדפי הרי"ף].

והרשב"א מקשה עליו, אם כן, מהי קושית רב נחמן על רב הונא משוחט חטאת בחוץ, הרי גם לפי דעתו קשה, שאין לחייב משום שחוטי חוץ כי אין זו שחיטה אלא נחירה והנוחר קדשים בחוץ פטור! [משמרת הבית י' א].

והתבואות שור תירץ, שאין כוונת הרא"ה אלא לאסור מדרבנן כמו בשוחט לשם הרים שחכמים אסרו את הבשר באכילה אף שאין בו משום תקרובת עבודה זרה. [תבו"ש סימן ד' ס"ק י"ד].

429. כך מפרש רש"י.

ורבינו חננאל פירש שרב נחמן מודה שאדם יכול לאסור דבר של חבירו על ידי מעשה גדול.

ורש"י מקשה על פירוש זה מקושית הגמרא לקמן על רב נחמן ממנסך יין של חבירו לעבודה זרה שאוסר וחייב לשלם, ואם נאמר שרב נחמן מודה במעשה גדול, אין קושיא כי ניסוך הוא מעשה שלם!

והרא"ש תירץ את הר"ח שכיון שהניסוך אינו ניכר ביין, נחשב הוא כמעשה קטן שאינו אוסר לפי רב נחמן. [רא"ש סימן י"ד].

430. כך פירשו תוספות בד"ה אי.

דמיא, שהחטאת והאשם מכפרים ואף עולה מכפרת על ביטול עשה, ואין למצוא קרבן שתגמר שחיטתו לפני שחל עליו איסור עבודה זרה אלא חטאת העוף באופן שהעמדנו.

תא שמע קושיא על רב נחמן ממה ששנינו במשנתנו: **שנים אוחזין בסכין ושוחטין, אחד לשום אחד מכל אלו, ואחד לשום דבר כשר — שחיטתו פסולה** משום איסור עבודה זרה מדרבנן. ולכאורה, אחד מהשוחטים לא היה בעלים על הבהמה, ומשמע שאפילו אם השוחט לשם הרים לא היה בעליה — היא אסורה, ולפי רב נחמן היה צריך להיות, שאותו שוחט שאינו בעלים על הבהמה לא יאסור(431)!

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן, דאית ליה** לשוחט לשם הרים **שותפות בגוה** ואוסר את חלקו, וכל הבהמה נאסרת מפני שחלקו מעורב בה(432).

תא שמע קושיא על רב נחמן ממשנה אחרת [גיטין נב ב]: **המטמא** טהרות על חבירו ומפסידם בכך, **והמדמע** [המערב תרומה בחולין] של חבירו ובכך מוריד את ערך החולין, כי עתה הם מותרים רק לכהנים מפני תערובת התרומה, **והמנסך** יין של חבירו לעבודת כוכבים(433) — פטור מלשלם על הנזק מהתורה מפני שזה היזק שאינו ניכר, ורבנן קנסו אותו ואמרו, שאם היזק **בשוגג — פטור, במזיד — חייב.**

ומקשינן: לפי רב נחמן אין המנסך מזיק

---

431. בהערה 428 הבאנו את דעת הרא"ה שמודה רב נחמן שהבהמה אסורה באכילה.

והקשה הב"ח, מהי קושית הגמרא על רב נחמן, הלוא המשנה אוסרת רק באכילה ולא בהנאה, ושמא אף בשחיטה לעבודה זרה ממש, אין הבשר נאסר בהנאה כשהשוחט לשמה אינו בעלים!

ותירץ הט"ז, שכל טעמו של הרא"ה אינו אלא שאין כח לשוחט לעבודה זרה להתיר את הבהמה באכילה, וקושית הגמרא על רב נחמן היא שהשוחט לשם דבר כשר יתיר את הבהמה לאכילה, והשוחט לשם הרים לא יאסור כי אין הבהמה שלו, ואין אנו צריכים לכך שיתיר את הבהמה. [ט"ז יור"ד סימן ד' ס"ק ד'].

432. לדעת התוספות, השותף יכול לאסור את חלקו בלבד אם אנו סוברים שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. [תוד"ה תא שמע].

ולדעת התוספות צריך לומר שכל הבהמה נאסרת מפני התערובת, כי המשנה סוברת שאין ברירה, והשותפים שחולקים הם כלקוחות, ואינם יכולים לברר למפרע מהו החלק של האוסר שהוא אסור ומהו החלק המותר.

ובהערה 413 הבאנו את דעת הרא"ה שסובר שאף שאדם לא יכול לאסור דבר של חבירו, מכל מקום יכול הוא לאסור את כל הדבר של השותפות.

433. במסכת גיטין נחלקו רב ושמואל, לדעת רב — המשנה מדברת במנסך ממש, ולדעת שמואל — מדובר במערב יין נסך ביין של חבירו.

הגמרא כאן שמקשה על רב נחמן ממנסך סוברת כרב.

במסכת גיטין, הגמרא אומרת ששמואל לא מסביר את המשנה במנסך ממש, מפני שמנסך ממש פטור על ההיזק משום קם ליה בדרבה מיניה, שהוא מתחייב מיתה על עבודה זרה ונפטר על חיוב הממון אפילו אם עבד עבודה זרה בשוגג.

ולדעת רב אין הוא פטור משום קם ליה

כלל, כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אף כשעושה מעשה!

ומתרצינן: **הכא נמי דאית ליה שותפות בגוה** ואוסר את שלו, ומזיק את חבירו בכך שיין נסך שלו מעורב ביין של חבירו.

מחלוקת רב הונא ורב נחמן, היא **כתנאי.**

דתניא: **עובד כוכבים שניסך יינו של ישראל בפני עבודת כוכבים — אסרו** בהנאה, כי אדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, ואין חשיבות לכך שהניסוך לא היה בפני העבודת כוכבים.

רבי יהודה בן בתירא ורבי יהודה בן בבא מתירין(434) **אותו מפני שני דברים:**

אחד, שאין מנסכין יין אלא בפני עבודת כוכבים.(435)

ואחד, שיכול לומר לו: לא כל הימנך שתאסר ייני לאונסי(436)**.**

תנאים אלו נחלקו אם אפשר לאסור דבר של חבירו על ידי מעשה, ורב הונא סובר כתנא קמא.

ורב נחמן ורב עמרם ורב יצחק אמרי: באמת נחלקו תנאים אם אדם אוסר דבר שאינו שלו, אבל **אפילו למאן דאמר — אדם אוסר דבר שאינו שלו,** וכשראינו אדם זובח או

בדרבה מיניה, משום שחיוב הממון חל בשעה שהוא מגביה את היין על מנת לנסכו, ואין הוא חייב משום עבודה זרה עד שינסך. [גיטין נ"ב א].

434. הראשונים אומרים, שתנאים אלו לא חולקים על הדין הפשוט שכתוב בכמה מקומות במסכת עבודה זרה, שגוי אוסר יין של ישראל אפילו במגעו. [חידושי הר"ן כאן].

לדעת הרא"ה — רבי יהודה בן בתירא ורבי יהודה בן בבא מתירים רק מהתורה. [בדק הבית בית א' שער א' דף י' א]. והר"ן במסכת עבודה זרה אומר שרבי יהודה בן בתירא ורבי יהודה בן בבא מתירים בהנאה בלבד וסוברים שמגע עובד כוכבים ביין של ישראל אוסר רק בשתיה. [ע"ז כ"ח א מדפי הרי"ף].

435. תוספות אומרים, שרבי יהודה בן בתירא ורבי יהודה בן בבא לא אמרו אלא בניסוך שאין מנסכים אלא בפני עבודת כוכבים, אבל בשחיטה הם מודים שהזובח לעבודה זרה אוסר אף כשלא עשה זאת בפניה. [לעיל מ' א תוד"ה לפני].

ונראה, שאין מצד ההלכה חילוק בין שחיטה לניסוך, אלא שמנהגם של עובדי כוכבים לשחוט שלא בפני עבודת כוכבים ואין מנהגם לנסך אלא בפניה, ולכן סוברים רבי יהודה בן בתירא ורבי יהודה בן בבא שאפילו אם פירש העכו"ם שמתכוין לנסך לעבודה זרה אין הוא אוסר מפני שלא מתכוין לעבודה זרה באמת.

436. נחלקו האחרונים, כשאנו אומרים שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, האם יש בכחו לאסור דבר של הפקר. [אמרי בינה יור"ד סימן י"ב ד"ה וראיתי].

האמרי בינה אומר, שאדם יכול לאסור דבר של הפקר ואין הדין שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו דומה לדין שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, שההקדש חל בלי בעלים, ולגבי איסור אין זה הכרח שהבעלים יאסור את הדבר אלא שהבעלים יכול למנוע את חלות האיסור.

ומדקדק באמרי בינה מהלשון "לא כל הימנך שתאסר ייני לאונסי" שאילו היה הישראל מתרצה בכך, היה נאסר היין על ידי העכו"ם אף שהישראל לא שלח אותו ולא יכול לשלוח אותו

מנסך את של חבירו — נאסר הדבר, **הני מילי בכותי** שבודאי התכוין לנסך, **אבל ישראל** שזבח בהמת חבירו לעבודה זרה, יש לנו ללמד עליו זכות שלא נתכוין לעבודה זרה, אלא **לצעוריה** לבעל הבהמה **קא מיכוין,** שיחשוב שבהמתו נאסרה (437).

תא שמע קושיא עליהם: **שנים אוחזין בסכין ושוחטין, אחד לשום אחד מכל אלו, ואחד לשום דבר כשר — שחיטתו פסולה.** ואפילו לא היה השוחט לשם הרים בעל הבהמה — הוא אוסר, ומדוע לא נאמר שהתכוין רק לצער את בעל הבהמה (438)!

ומתרצינן: מה שאמרו האמוראים שמלמדים זכות על השוחט לשם עבודה זרה שנתכוין לצער, אין זה אלא בישראל שהוא בחזקת כשרות, אבל **הכא במאי עסקינן, בישראל מומר** שכבר עבד עבודה זרה פעם אחת, ואין ללמד עליו זכות (439).

תא שמע: המטמא והמדמע והמנסך בשוגג — פטור, במזיד — חייב. ומדוע אין אומרים שלא התכוין לנסך אלא לצער, ולא עשה נזק!

ומתרצינן: **הכא נמי בישראל מומר** שבודאי התכוין לנסך.

לנסך. [שם ד"ה יש לחקור].

437. יש להבין לפי זה, מה הקשה רב נחמן לרב הונא מהשוחט חטאת שחייב משום שחוטי חוץ, והלוא גם הוא מודה שאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, אלא שאומרים שלא נתכוון אלא לצער, ודבר זה אין לאומרו בשוחט חטאת לעבודה זרה, שאנו מחייבים אותו חטאת על איסור עבודה זרה!

והפלתי מפרש, שלדעת רב הונא אדם אוסר דבר של חבירו על ידי מעשה מדאורייתא, ולדעת רב נחמן האיסור הוא מדרבנן שתקנוהו חזקיה וסיעתו וגנזו את כל המקדש שהשתמש בהם אחז לעבודה זרה.

לכן, לפי רב הונא אין להקל ולומר שהשוחט לעבודה זרה נתכוין לצער חבירו, ולפי רב נחמן שהאיסור הוא מדרבנן אפשר להקל בו. ורב נחמן הקשה על רב הונא מהשוחט חטאת בחוץ, שמוכח משם שמדאורייתא לא חל איסור עבודה זרה על החטאת, ולכן הוא מתחייב עליה משום שחוטי חוץ. [פלתי סימן ד' ס"ק ג'].

ועיין בהערה 419.

438. רש"י מפרש שתירוץ הגמרא לעיל שמדובר בשותפים. נכון גם עכשו, אלא שהגמרא מקשה את אותה קושיא כדי לתרץ תירוץ אחר שאפשר לתרצו עתה.

והתוספות אומרים, שהגמרא מקשה את הקושיא שנית, מפני שעתה כבר אין לתרץ שמדובר בבהמת השותפים, כי בהמת השותפים היא כבהמת חבירו שיש לנו לומר שהתכוין לצער. [תוד"ה בישראל].

439. יש להבין, אם מדובר בישראל מומר הרי ששחיטתו פסולה מצד עצמה כשחיטת עכו"ם, ואם כן כשישראל ומומר שוחטים השחיטה פסולה אף כשלא מתכוין המומר לשם הרים!

ואומרים התוספות, שיש להביא ראיה מכאן שמומר ששחיטתו פסולה הוא רק מומר שעבד עבודה זרה כמה פעמים, וכאן מדובר בישראל שעבד עבודה זרה פעם אחת, ואין מלמדים עליו זכות אבל אין דינו כעכו"ם. [לעיל י"ד א תוד"ה השוחט].

ובהערה 407 הבאנו דעת ראשונים שישראל ומומר ששוחטים ביחד — השחיטה כשרה, ויש חילוק בין שנים ששחטו ואחד מהם חשב

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי שאלה זו: ישראל שהוא בחזקת כשרות, ובא לשחוט לעבודה זרה את בהמת חבירו **והתרו בו** שלא יעבוד עבודה זרה **וקבל עליו התראה** ושחט לעבודת כוכבים **מאי?** האם גם במקרה זה נלמד עליו זכות שלא התכוין אלא לצער את חבירו, והוא לא חייב מיתה והבהמה לא נאסרת?

אמר ליה רב אשי: אין אדם חייב מיתה בבית דין עד שיתרו בו שחייב מיתה על העבירה, ויאמר יודע אני ועל מנת כן אני עושה שאמות, ואם **בהתיר עצמו למיתה קאמרת** את שאלתך כששוחט בהמת חבירו, בודאי שבמקרה זה אין לומר שהתכוין לצערו, שהרי **אין לך מומר גדול מזה**(440).

מתניתין:

משנה זו עוסקת במקומות ובאופנים שאין לשחוט משום חשד שחיטה לעבודה זרה(441).

אין שוחטין לא לתוך ימים ולא לתוך נהרות, שלא יאמרו ששוחט לשר של הים או הנהר, **ולא לתוך כלים,** שלא יאמרו שמקבל את הדם על מנת לזרוק אותו לעבודה זרה(442).

אבל שוחט הוא לתוך עוגה(443) [גומא] **של מים,** כי אז הדם לא ראוי לזריקה.

וכן מותר לשחוט **בספינה על גבי כלים** שקצה אחד שלהם בספינה והקצה השני מחוץ לספינה והדם נשפך לים(444), כי מבינים שלא שוחט לשר של ים אלא עושה כך שלא ללכלך את הספינה. אבל גם בספינה אין לשחוט לתוך כלים ואין לשחוט ישר לתוך הים(445).

מחשבה פוסלת לכשר ופסול ששחטו.

והמהרש"ל מביא ראיה מכאן לדעה זו.

ואומר המהרש"ל שקשה לומר כדברי התוספות שמומר המוזכר כאן אינו מומר גמור. [יש"ש פרק א' סימן ז'].

440. כתב התבואות שור, שהיה מקום לומר שדין זה לא נוהג בזמן הזה שאין בית דין שדן דיני נפשות, אך הפוסקים הביאו דין זה, וצריך לומר, שגם בזמן הזה אומרים שאילו היה מתכוין רק לצער, לא היה עושה מעשה שמתחייבים עליו מיתה בבית דין. [תבו"ש סימן ד' ס"ק ט"ז].

441. לדעת האור זרוע, בזמננו שאין עובדי עבודה זרה הנוהגים את המנהגים המוזכרים במשנה, אין לאסור דברים אלו. [דרכי משה יור"ד סימן י"א ס"ק ג'].

אך בשולחן ערוך הובאו דיני המשנה להלכה. [יור"ד סימן י"א וסימן י"ב ועיין ברמ"א סימן י"ב סימן ב'].

442. אם שחט לתוך ימים או כלים — שחיטתו כשרה בדיעבד. [רמב"ם פ"ב מהלכות שחיטה ה"ה].

443. כך היא גירסת רש"י.

וגירסת הרי"ף "אוגן של מים" ופירוש אוגן הוא כלי.

444. אין לעשות כן אלא בבהמה, אבל לא בחיה ועוף הטעונים כסוי והוא מבטל בכך מצות כסוי. [מרדכי תר"ז].

445. תוספות חולקים על רש"י בפרק הכל שוחטים, שמלשונו משמע שמותר לשחוט ישר

אין שוחטין לגומא כל עיקר, אבל עושה גומא בתולך ביתו בשביל שיכנס הדם לתוכה. בגמרא מבואר פירוש המשנה.

ובשוק לא יעשה כן אף שהדבר מותר בבית, מא-ב כדי **שלא יחקה את הצדוקים**(446), כי דבר זה הוא מחוקותיהם לשחוט לבורות, והעושה כן מחזיק ידיהם.

גמרא:

שנינו במשנתנו: **אין שוחטין לתוך לתוך** ימים... אבל שוחט הוא לתוך עוגה של מים.

ומקשינן: **מאי שנא לתוך ימים דלא** שוחטים, משום **דאמרי לשרא דימא קא שחיט**, ויש בזה משום חשד, אם כן **לתוך עוגה של מים נמי** יש חשד **דאמרי לכבואה** [לפרצוף] שלו הנראה במים **קא שחיט!**

אמר רבא: באמת אין לשחוט לתוך עוגה עם מים נקיים **ובעכורים שנו** שבהם הצורה לא ניכרת.

שנינו במשנתנו: **אין שוחטין לגומא** כל עיקר, אבל עושה גומא בתולך ביתו בשביל שיכנס הדם לתוכה.

והוינן: איך מותר לעשות גומא בתוך ביתו, **והא אמרת** ברישא **שאין שוחטין לגומא כלל!**

אמר אביי: רישא בגומא שבשוק שאין לשחוט לתוכה משום חוקי המינים, אבל בבית אין איסור לשחוט לגומא כלל.

אמר ליה רבא: והא מדקתני סיפא: ובשוק לא יעשה כן, מכלל דרישא לאו בשוק עסקינן אלא בבית!

אלא אמר רבא: הכי קאמר: אין שוחטין באופן שהדם ישפך ישר לתוך **גומא כל עיקר** ואפילו בבית, כי זה מנהג המינים, **והרוצה לנקר** [לנקות] **חצרו** שלא תהיה מלוכלכת בדם, **כיצד הוא עושה? עושה מקום** שהדם ישפך לשם **חוץ לגומא, ושוחט ודם שותת ויורד** מהחריץ **לגומא, ובשוק לא יעשה כן שלא יחקה את הצדוקים** אף שהוא משנה קצת ממנהגם, שהרי אין הוא צריך לנקות את השוק(447).

תניא כוותיה דרבא: היה מהלך בספינה, ואין לו מקום בספינה לשחוט, מוציא ידו חוץ לספינה ושוחט, ודם שותת ויורד על דופני הספינה, וכעין ששנינו במשנתנו שמותר לשחוט על גבי כלים והדם נשפך מהם לים.

לתוך הים. [דף י"ג ב תוד"ה בין].

446. הרי"ף גרס "מינים" ולא "צדוקים".

יתכן שהצנזור החליף מינים שהם הנוצרים לצדוקים. ועיין רמב"ם פ"ד הט"ז שפסק ששחיטת הצדוקי כשרה אם ראינו ששחט כהלכה, מוכח שהצדוקים לא חשודים על עבודה זרה. ובגמרא משמע שעשיית גומא הוא חוק לעבודה זרה [עיין רש"י ד"ה בדיקה אחריו].

447. במסכת שבת אמר רב: כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור. [שבת ס"ב ב].

ואומרים התוספות, שאין להקשות על דברי רב ממה שאנחנו מחלקים בין שחיטה בשוק לשחיטה בבית, כי רב אמר את דבריו רק במקרה

ואין שוחט לגומא כל עיקר, והרוצה לנקר חצרו, כיצד הוא עושה? עושה מקום חוץ לגומא ושוחט, ודם שותת ויורד לגומא, ובשוק לא יעשה כן משום שנאמר "ובחוקותיהם לא תלכו"[448] [ויקרא י"ח ג'].

ואם עשה כן, צריך בדיקה אחריו שמא הוא מין שעובד עבודת כוכבים, ואם ימצאו שהוא מין — יבדלו מיינו[449].

מתניתין:

משנה זו עוסקת בשוחט בהמת חולין חוץ לעזרה ואומר ששוחט אותה לשם קרבן[450]. אמירה זו אינה אלא דברי הבל, ודין הבהמה להיות מותרת ככל בהמת חולין. אמנם חז"ל פסלו שחיטה זו משום מראית העין[451] של שכניו הרואים אותו[452] שוחט לשם קרבן וחושבים שעתה גם הקדיש את הבהמה לקרבן זה, והוא שוחט קדשים ואכלם בחוץ[453].

גזירה זו נאמרה רק בשוחט לשם קרבן שיכול אדם להקדישו, אבל בשוחט לשם קרבן חובה שאינו יכול להקדישו אם אינו מחוייב בו, אין לחוש משום מראית העין, שכן יודעים שכניו[454] שדבריו דברי הבל,

---

שאם יראו אותו בחדרי חדרים יחשדו בו כמו שיחשדו אותו כשעושה בשוק, אבל כאן מבינים שבחצירו עושה גומא כדי לנקר אותה. [תוד"ה ובשוק].

448. התורת חיים אומר, שהלאו ד"בחוקותיהם לא תלכו" אינו אלא בשוחט בשוק לגומא, שאין בזה טעם, והמינים עושים זאת כחוק, אבל בשוחט בבית ישר לתוך הגומא, אף שאסור לעשות כן לכתחילה, אין בזה משום "בחוקותיהם לא תלכו" מפני שעושה כן כדי לנקר חצירו, ובדבר שיש בו טעם אין משום איסור "בחוקותיהם לא תלכו".

449. הרשב"א מדקדק מלשון רש"י שמותר לאכול משחיטתו ולא מוציאים אותו מחזקת כשרות עד שנדע שהוא מין. [תורת הבית בית א' שער ג'].

ולדעת הרמב"ם אסור לאכול משחיטתו עד שיתברר שאינו מין. [פ"ב מהלכות שחיטה ה"ו].

450. יש דעה בראשונים, שדיני משנה זו לא נוהגים בזמן הזה שאין הקרבת קרבנות, אבל הרמב"ם ורוב הפוסקים הביאו דיני משנה זו להלכה. [מגיד משנה פ"ב מהלכות שחיטה ה"כ].

451. כך מפרש רש"י.

כתבו אחרונים, שמלשון הטור משמע שלא כפירוש רש"י, אלא שאנו חוששים שבאמת השוחט הקדיש את הבהמה. [בית יוסף ודרישה יור"ד ריש סימן ה'].

ועיין תוספות יו"ט בד"ה שנים אוחזין.

452. יש אומרים, שאם שחט לשם קרבן בחדרי חדרים — אין הבהמה נאסרת, ואף על פי שכל דבר שאסרו חכמים משום מראית העין — אסור אפילו בחדרי חדרים, זה דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אין אוסרים משום מראית העין כשנעשה הדבר בצינעא. [פרי מגדים משבצות זהב סימן ה' ס"ק א'].

453. נחלקו הפרי חדש והתבואות שור אם הבהמה אסורה בהנאה כדין שחוטי חוץ, או שלא אסרו אותה אלא באכילה. [תבואות שור סימן ה' ס"ק ו'].

454. הגמרא אומרת שלפעמים חוששים

והבהמה מותרת.

השוחט חולין **לשם עולה** או **לשם זבחים** [שלמים] או **לשם אשם תלוי** או **לשם פסח** או **לשם תודה**(455) — **שחיטתו פסולה.**

ורבי שמעון מכשיר מפני שהוא לא חש למראית העין(456).

היו **שנים אוחזין בסכין** אחד **ושוחטין, אחד** שחט **לשום אחד מכל אלו, ואחד** שחט שחיטה רגילה שהיא **לשום דבר כשר** — **שחיטתו פסולה**(457).

השוחט לשם חטאת, לשם אשם ודאי [כל האשמות הבאות על ודאי חטא שלא כאשם תלוי הבא על ספק] שאין בהם משום מראית העין, שהרי אי אפשר להקדישם בלי חטא המחייב אותם, או ששחט **לשם בכור** או **לשם מעשר** שאין בהם משום מראית העין שהרי יודעים שכניו הרואים שבהמות אלו אינם בכור או מעשר, או ששחט **לשם תמורה** ואין לו בהמת הקדש שיכול להמיר בה — **שחיטתו כשרה.**

זה הכלל: כל דבר שנידר ונידב, השוחט לשמו — אסור, ושאינו נידר ונידב, השוחט לשמו — כשר.

גמרא:

שנינו במשנתנו: **השוחט לשם עולה,** לשם זבחים, לשם אשם תלוי... שחיטתו פסולה.

ומקשינן: **אשם תלוי בר נידר ונידב הוא,**

שהרואים לא ידעו דבר מסוים, ואוסרים משום מראית העין.

ופירש רש"י שם שחוששים שהשכנים לא ידעו. [ד"ה קמ"ל].

רש"י נקט בדוקא "שכניו", כי מהגמרא יוצא שיש דברים ידועים ודברים לא ידועים, כגון שידוע שאיש זה חייב חטאת ואיש זה לא חייב חטאת, והדבר ברור שאין כל העולם יודע דבר זה. אלא שחז"ל חששו משום מראית העין של השכנים, וחלוקי הדינים בהלכה זו נובעים מידיעתם או אי ידיעתם של השכנים.

455. מכאן משמע, שקרבן תודה אינו קרבן חובה לאותם ארבעה שחייבים להודות, אלא כל אדם מתנדב קרבן תודה בכל זמן שירצה. [רש"ש מנחות פ' ב בסוגריים].

456. רש"י. ופשוט שאין הכוונה שרבי שמעון לא חש למראית עין בכל התורה, שהרי מצינו שרבי שמעון חש למראית העין [שבת קמ"ו ב] אלא בדבר הזה לא חש רבי שמעון למראית העין.

והתוספות מפרשים, שרבי שמעון הולך לשיטתו שהוא סובר, שהאומר הרי עלי עולה על מנת להקריבה בחוץ — אין זו עולה, ולכן כאן אין לחוש למראית העין, כי אפילו אם הוא הקדיש את הבהמה, הרי הקדישה על מנת לשוחטה בחוץ, ולא חל עליה הקדש. [תוד"ה ורבי שמעון].

457. המשנה הקודמת אומרת, ששנים ששחטו ואחד שחט לשם הרים — שחיטתו פסולה.

ובגמרא לעיל העמיד רב נחמן את המשנה בשותפים.

לדעת הרמב"ם, גם משנתנו עוסקת בשותפים אבל אם לא היה השוחט לשם עולה בעלים — אין הוא אוסר דבר שאינו שלו. [פ"ב מהלכות שחיטה הכ"א].

וכתב הבית יוסף, שדעת הרא"ש אינה כן, אלא במשנתנו שהאיסור הוא משום מראית העין

והלוא הוא קרבן חובה הבא על חטא כמו כל האשמות!

אמר רבי יוחנן: הא מני רבי אליעזר היא דאמר: מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום[458], שכיון שמצינו שהתורה הכשירה אשם תלוי ליקרב ולהאכל על ספק חטא, ואין אומרים שאם לא חטא — הביא חולין לעזרה, יש ללמוד מכך שאף מי שלבו נוקפהו שמא חטא יכול להביא אשם תלוי, ואף שהחיוב אינו אלא בספק שנתעורר על ידי שאכל אדם חתיכה אחת משתי חתיכות שאחת מהם חלב, ולא ידוע אם אכל חלב או שומן.

שנינו במשנתנו: השוחט... לשם פסח... שחיטתו פסולה.

ומקשינן: **פסח, בר נידב ונידר הוא,** והלוא **זמנא קביעא ליה** [קבוע לו זמן] שבו חייבים להקריבו, ואי אפשר להקריבו בזמן אחר!

אמר רבי הושעיא: שאני פסח מכל קרבנות החובה שאי אפשר להקדישם לפני שתחול החובה, אבל פסח **הואיל והפרשתו** לקרבן יכולה להיות **כל השנה כולה,** יש בו מקום לחשוד שהשוחט הקדיש את הבהמה לקרבן פסח[459].

אמר רבי ינאי: לא שנו במשנתנו שי שלחוש למראית העין אלא **בתמימים,** אבל **בבעלי מומין** אין לחוש, שכן **מידע ידיע** לרואים שלא ראוי לחול עליהם הקדש.

ורבי יוחנן אמר: אפילו בבעלי מומין נמי יש לחשוש משום מראית העין, שכן **זימנין דרמי ליה מידי אמומא ולא ידיע** [לפעמים מתכסה המום בצמר או בטיט ולא ידוע המום], ולא חלקו חכמים ופסלו את השחיטה אף כשהמום גלוי[460].

שנינו במשנתנו: **השוחט לשם חטאת...** שחיטתו כשרה.

אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא במי **שאינו מחוייב חטאת, אבל** אם נודע שעבר עבירה שהוא **מחוייב** עליה **חטאת** — הבהמה אסורה, שכן **אימא לשום חטאתו הוא עושה,** אבל כשלא נודע שהוא מחוייב חטאת אין לחוש שיאמרו שמא הוא מחוייב חטאת ולא נודע הדבר לאחרים, כי המחוייב חטאת רגיל לספר זאת לשכניו כדי שיתבייש ויתכפר לו[461].

יש לאסור אף כשאין הבהמה של השוחט, כי יש לחוש שהרואה יחשוב שהשוחט הוא בעל הבהמה ומועיל הקדשו. [בית יוסף סימן ה׳ ד״ה ודע].

458. הרמב״ם פסק דלא כרבי אליעזר, ופסק שהשוחט לשם אשם תלוי — שחיטתו כשרה. [פ״ב משחיטה הי״ח].

והטור פסק כסתם משנתנו, שהשוחט לשם אשם תלוי — שחיטתו פסולה. [טור ריש סימן ה׳].

459. רש״י מוסיף, שפסח שהוקרב שלא בזמנו הוא נעשה לשלמים.

ביאור דברי רש״י הוא, שאילו היה הדין במקריב פסח בשאר ימות השנה שהקרבן נפסל, אז לאהיה בו כרת דשחוטי חוץ כדין קרבן שאינו ראוי להקרבה בפנים, ואז גם לא היו אוסרים את הבהמה שנשחטה לשם פסח משום מראית העין.

460. ש״ך יור״ד סימן ה׳ ס״ק א׳.

461. כך פירש רש״י.

ומקשינן: **והא לא קאמר לשם חטאתי,** אלא לשם חטאת, ואין משמעות דבריו שחטאת זו היא בשביל חיוב החטאת שהתחייב כבר, אלא שעתה נודב חטאת וזה בלתי אפשרי!

אמר רבי אבהו: באמת רבי יוחנן אסר רק **באומר לשם חטאתי.** ואם לא נודע שהוא חייב חטאת אפילו יאמר לשם חטאתי, אין אנשים מאמינים לו שהוא חייב חטאת.

שנינו במשנתנו: השוחט... **לשם תמורה** — שחיטתו כשרה.

אמר רבי אלעזר: לא שנו אלא שאין לו זבח בתוך ביתו, אבל אם נודע **שיש לו זבח בתוך ביתו** הבהמה אסורה, שכן **אימא אמורי אמיר ביה** [אולי הוא המיר בו], ואף שהזבח לא נמצא בפניו יכול הוא להמיר בו. אבל אם לא ידוע לנו שיש לו זבח בתוך ביתו, אין לחוש שיאמרו שמא יש לו ואין אנו יודעים זאת, כי הדרך היא להודיע ולהזהיר על קדשים שלא יבואו למעול בהם[462].

ומקשינן: **והא לא קאמר לשם תמורת זבחי** אלא לשם תמורה, ואין משמעות דבריו שזו תהיה תמורת זבח מסוים, אלא שממיר תחת שם חטאת או עולה, וזה דבר שאי אפשר לעשותו!

אמר רבי אבהו: רבי אלעזר אסר רק **באומר לשם תמורת זבחי.** ואם לא נודע שיש לו זבח בתוך ביתו, אפילו יאמר לשם תמורת זבחי אין אנשים מאמינים לו.

שנינו במשנתנו: **זה הכלל:** כל דבר שנידב ונידב, השוחט לשמו — אסור, ושאינו נידב ונידב, השוחט לשמו — כשר.

והוינן: **לאתויי מאי** [מה מלמד] הכלל שלא ידענו מהפרטים?

ומשנינן: נידר ונידב כתוב במשנה **לאתויי** שוחט לשם **עולת נזיר** שאפשר להקדישה רק אם נדר בנזירות, **דמהו דתימא** [שהיה מקום לומר] שלא נאסור את הבהמה **דהא לא** ידוע **שנדר** בנזירות, ובודאי שיאמרו שדבריו דברי הבל. קא משמע לן[463] מתניתין שאנשים חושדים ואומרים: **אימר נדר** סתם נזירות שהיא שלשים יום **בצינעא** ולא נודע הדבר לשכניו, ולכן אפילו אם באמת לא נדר בנזירות — הבהמה אסורה[464].

במסכת יומא איתא: אמר רב יהודה: רב רמי: כתיב "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה" וכתיב "מכסה פשעיו לא יצליח"! לא קשיא, הא בחטא מפורסם הא בחטא שאינו מפורסם.

ופירש רש"י: "בחטא מפורסם טוב לו שיודה ויתבייש ולא יכפור בו, בחטא שאינו מפורסם לא יגלה חטאו וכבוד ה' הוא שכל מה שאדם חוטא בפרהסיא — מיעוט כבוד שמים הוא" [יומא פ"ו ב].

ועיין מגן אברהם אורח חיים סימן תר"ז ס"ק ב. ועיין תבואות שור סימן ה' ס"ק ז'.

462. תוספות ד"ה אימר.

463. בפירוש רש"י נמצאות המילים "קא משמע לן" בלשון הש"ס.

464. כתב הרמב"ם: "השוחט לשם עולת נזיר, אף על פי שאינו נזיר — שחיטתו פסולה, שעיקר הנזירות היא נדר, כך גם אפשר לנדור את קרבנות הנזיר. [תבואות שור סימן ה' ס"ק י"ח].

ושאינו נידר ונידב כתוב במשנה **לאתויי** השוחט לשם **עולת יולדת** שידוע לשכניו שאין הוא חייב בקרבן הזה.

אמר רבי אלעזר(465)**: לא שנו אלא שאין לו אשה, אבל יש לו אשה** לשוחט לשם עולת יולדת — אסור, שכן **אימר לשמה** של אשתו שילדה **הוא עושה**(466).

ומקשינן: **והא לא קאמר לשם עולת אשתי!**

אמר רבי אבהו: רבי אלעזר מדבר **באומר לשם עולת אשתי.** ומקשינן: **פשיטא,** והלוא חידוש זה כבר השמיענו רבי אלעזר במה שאמר שאם יש לו זבח בביתו ואמר לשם תמורת זבחי — אסור!

ומתרצינן: **מהו דתימא** אם לא ידוע לנו שאשתו ילדה, לא יאמרו שבאמת הקדיש לשם עולת יולדת, שכן יאמרו **אם איתא דילדה** אשתו, **קלא הוה ליה** [היה לזה קול], **קא משמע לן** שבאמת לידת בן קיימא ידועה, אבל **אימר אפולי אפיל** ולהפלה אין קול, וחושדים שהקדיש לשם עולת יולדת של אשתו שהפילה. מב-א

הדרן עלך השוחט

---

465. הבאנו את הגמרא כפי שהיא כתובה לפנינו, אבל רש״י מוחק את כל דברי רבי אלעזר ודברי רבי אבהו.

גירסת רש״י ופירושו הם כך:

ושאינו נידר ונידב כתוב במשנה **לאתויי** השוחט לשם **עולת יולדת** בשביל אשתו ששחיטתו כשרה מפני שלא ידוע לנו שאשתו ילדה.

ומפרשינן: **מהו דתימא, אימא ילודי יליד** ולא נודע דבר הלידה ויש לחוש למראית העין, **קא משמע לן** שאין לחוש לכך **דאם איתא דאוליד קלא אית לה.**

466. הקשה רש״י, אם המשנה מדברת במקרה שאין לו אשה — אין במשנה כל חידוש!

לדעת רש״י, כל הקטע הזה אינו מהגמרא, ובודאי שהמשנה מדברת באדם נשוי, ועיין בהערה הקודמת גירסת רש״י.

והתוספות מתרצים את קושית רש״י, שהמשנה מדברת באדם שלא ידוע אם יש לו אשה, ומחדשת המשנה שאין הרואים אומרים שמא יש לו אשה וילדה. [תוד״ה לא].

פרק אלו טרפות

הקדמה לפרק אלו טרפות

מב-א **א. מהי טריפה?**

בהמה, חיה ועוף, שיש בהם מכה או מחלה שסופה להמית, הרי הם טריפה, ואסורים באכילה.

וכך הוא לשון המשנה בתחילת פרק אלו טרפות:

זה הכלל, כל בהמה שיש בה מכה או מחלה, באופן **שאין** בהמה שיש בה מחלה או מכה **כמותה, חיה — הרי זו טריפה.**

במה דברים אמורים, כשהיתה בבהמה מכה או ליקוי המביאה לידי מיתה. אבל אם היתה הבהמה "מסוכנת", כגון, שהיתה חולה מחמת שתשש כוחה ונטתה למות, או שאכלה סם המות, או שהכישה נחש, **הרי על אף שודאי תמות, אין היא טריפה.**

ב. המקור לאיסור אכילת טריפה

מצינו שלשה מקורות לאיסור אכילת טריפה:

האחד, דברי הכתוב **המפורשים** [שמות כב] "ובשר בשדה **טרפה** לא תאכלו, לכלב תשליכון אותו".

השני, בספרי [דברים יד כא] "לא תאכלו כל נבילה". אין לי אלא נבילה, טריפה מנין? תלמוד לומר "כל".(1)

השלישי, אמרה תורה [ויקרא יא ב] "זאת החיה אשר תאכלו". ודרשו חכמים [חולין לז א]: חיה אכול, ושאינה חיה [כגון טריפה, שאינה יכולה לחיות] לא תאכל.(2)

ג. טריפות שיש להן רפואה

טריפה שיש לה רפואה, אינה טריפה.(3) אך הטריפות שאמרו חכמים שהן טריפות, הרי גם אם כיום יש להם רפואה, או שכיום הן חיות אף בלי רפואה, הרי הן טריפות, שאין לך אלא מה שמנו חכמים, שנאמר "על פי התורה אשר יורוך".(4)

וכמו כן, אין טריפה אלא מה שמנו חכמים. ולכן, גם אם תהיה מכה או מחלה מסוג אחר, אין היא טריפה, כי ודאי שיש לה [או שהיה לה רפואה], ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות.(5)

והחזון איש מבאר שהלכות שחיטה נקבעו ב"אלפיים שנות תורה", ולפי מה שקבעו חכמים אז, כך נקבעה ההלכה לעולם.(6)

---

1. **המנחת חינוך תעב והאחיעזר סימן ז אות ז** כתבו, שבכל טריפה יש גם איסור נבילה, אך אין לוקים שתים על טריפה, משום שהריבוי לטריפה מהמילה "כל" האמורה בנבילה, אינו כתוב מפורש.

2. **תוס'** לז ב, ולפי ביאור **המאירי**, בחולין עא א.

3. לקמן נד א.

4. **רמב"ם** שחיטה י יג.

5. **רמב"ם** הלכות שחיטה פרק י

6. בימינו יש סוגי מכות ופציעות שלפי חז"ל הן

ד. מיני הטריפות

שמונה מיני טריפות הן שנמסרו למשה מסיני, ובכללם יש עשרות רבות של אופני טריפות:

א. **דרוסה**.

ב. **נקובה**, ונכללים בה עשרים וששה סוגי טריפות של אברים שניקבו.

ג. **חסורה**, שבכללה ארבע עשר טריפות של אברים שנחסר חלק מהם, ותשע טריפות של אברים יתרים, וכל יתר כנטול דמי.

ד. **פסוקה**, ובכללה פסיקת חוט השדרה.

ה. **נטולה**, בכללה שמונה טריפות של אברים שניטלו ממנה.

ו. **שבורה**, ובכללה שש טריפות של שברים.

ז. **קרועה**, שנקרע רוב הבשר החופה את הכרס, וכן אם נפשט עורה.

ח. **נפולה**, בכללה נתרסקו האיברים מהנפילה, או נדלדלו הסימנים.

מתניתין:

אלו טרפות בבהמה:(7)

טריפה, ואם אירעו לאדם, היה אפשר [בזמן הגמרא] להעיד עליו שהוא מת בתוך שנים עשר חודש, ולהתיר את אשתו, ואילו בימינו הרופאים מנתחים ומרפאים, ולכן אי אפשר להתיר את אשתו על סמך עדות שכזו, ואילו לגבי דיני טריפה, דין הבהמה הוא כדין טריפה, גם אם יש לה רפואה כיום.

וכתב **החזון איש** [יו"ד ה ג]: אין לתמוה על זה. דבאמת ברא הקב"ה רפואות אף לטריפות, אלא שלא נתגלו בכל דור ודור ובכל מקום ומקום. ויש אשר נתגלו, וחזרו ונשכחו, והכל מסודר מאת הבורא, ברוך הוא, בראשית הבריאה. ונמסר לחכמים, לקבוע הטריפות על פי רוח קדשם שהופיע עליהם.

והנה, היה צריך להקבע דיני הטריפות לדורות בב' האלפים [שנים של] תורה, כדאמר במסכת עבודה זרה ט ב [ששת אלפי שנה של שנות העולם נחלקים לשלש תקופות: הראשונה, שנות "תוהו", ללא תורה. השניה, אלפיים שנות תורה, שבאותן שנים נקבעו ההלכות לכל הדורות. ואלפיים שנות משיח, שראויות להתגלות המשיח], וכדאמר במסכת בבא מציעא פו א, רבי ורבי נתן **סוף משנה**, רב אשי ורבינא **סוף הוראה**.

ואין לנו תורה חדשה אחריהם!

והיו קביעות הטריפות, כפי השגחתו ית' **בזמן ההוא**.

ואותן המחלות שהיו "פרוונקא דמלאכא דמותא" [שלוחי מלאך המות] בזמן ההוא, שלא נתן אז הקב"ה רפואת תעלה להן, המה הטריפות שאסרה תורה, בין בזמן ההוא ובין בזמן של הדורות הבאים. **שמסר הקב"ה את משפטי התורה שלהן לחכמי הדורות ההם!**

7. מסקנת הגמרא לעיל בדף לב ב, לפי רבא, שיש לשנות במשנתנו, במקום "אלו טרפות",

אלו אסורות: יש מהן נבלות, ויש מהן טרפות.

ולפי מסקנת רבא, פסוקת הגרגרת היא נבלה, מפני שאי אפשר לקיים בה שחיטת שני סימנים.

וכתב שם רש"י: ויש מהם נבלות, כגון נקובת הוושט ופסוקת הגרגרת, דאיתרע מקום שחיטה דידהו.

והאחרונים שם הקשו: מנין שנקובת הוושט

א. **נקובת הוושט**[8] — בנקב כל שהוא.

ב. **ופסוקת הגרגרת** — שנפסקה הגרגרת, [קנה הנשימה] לרוחבה, ברובה.

ג. **ניקב קרום של מח** — בנקב כל שהוא.[9]

היא נבלה? והרי הגמרא דיברה רק על פסוקת הגרגרת, שהיא נבלה לפי שאין לשחוט בה שני סימנים, אבל נקובת הוושט, שאפשר לקיים בה שחיטה בשני סימנים, יתכן שהיא טרפה ככל הטרפות [**פרי מגדים** יו"ד סימן לג ס"ק ה' בשפ"ד, **ורע"א** בתשובתו בסימן כ"ז].

ורע"א מוכיח שדעת **רבינו תם והרא"ש** שנקובת הוושט היא טרפה. ו**בתוספות הרא"ש** שהודפס לאחרונה מצינו שהוא חולק על רש"י במפורש.

וכתב **הבית הלוי**, שרש"י הבין מלשונו של רבא שאומר "יש מהן נבלות" בלשון רבים, שיש מהן שתי נבלות, ואף נקובת הוושט נבלה היא. ורבא הוכרח לומר כן, כדי ליישב את סדר המשנה שהביאה בהתחלה את נקובת הוושט, ואחר כך פסוקת הגרגרת ואחר כך טרפות אחרות, ואם נקובת הוושט היא טרפה, לא היתה המשנה מפסיקה בינה ובין שאר הטרפות וכותבת ביניהם פסוקת הגרגרת שהיא נבלה, אלא היתה כותבת את פסוקת הגרגרת בתחילה.

וכתב הבית הלוי, שלפי זה, רק לפי תירוצו של רבא יש הכרח לומר שנקובת הוושט היא נבלה. אבל לפי תירוצו של רבי יוחנן שם, האומר שאין לשנות את לשון המשנה כאן, כי המשנה מונה רק את הטרפות, והיא סוברת כשיטת רבי עקיבא קודם שחזר בו, שוב אין צריך לומר שנקובת הוושט היא נבלה [בית הלוי ח"ב סימן כ"ב אות ג']. ומסביר **בית הלוי**, שלדעת רבא ניתנה הלכה למשה מסיני, שלא מועילה שחיטה אלא בסימנים שלמים, ולא בסימנים שיש בהם טרפות [ביה"ל ח"ב סימן כ' אות ג].

עוד כתבו האחרונים, שגם בזמן הזה, שלא נוהגים דיני טומאה וטהרה, יש לנו נפקא מינה לדינא בין נבלה לטרפה, שאם שחט שלא כדין, ונתנבלה הבהמה, מותר לשחוט את בנה באותו יום. ואם השחיטה היא שחיטה כשרה, אלא שהבהמה היא טריפה, אז אסור לשחוט את בנה באותו יום. **ב"ח** יו"ד סימן כ"ז. ועיין שם בדרישה.

ויש אחרונים שכתבו עוד נפקא מינה, שאם הבהמה טריפה, מותר למכור את כולה לגוי, אך אם היא נבלה, אסור למכור לגוי בני מעיים שלה, משום איסור אבר מן החי. **תורת חיים** דף כ' ד"ה אמר זעירי. ויש חולקים וסוברים שמותר למכור בני מעיים של נבלה לגוי, עיין לעיל לב ב.

8. **הרמב"ם** [שחיטה ג יט] סובר שנקובת הוושט נחשבת לנבילה **אפילו מחיים**.

9. כתב **הרשב"א** במשמרת הבית, שגם במקום שהתרפאה הטריפה הרי היא אסורה לעולם, וכמבואר בגמרא לקמן בתחילת פרק בהמה המקשה שלטריפה אין היתר.

ומבאר **החזון איש** [יד ב] שאיסור הטריפה נובע מכח מה **שאירע** בה כשנטרפה, ולא משום **היותה** טריפה עתה, ולכן גם כשהתרפאה ואינה עוד טריפה, היא נשארת באיסור טריפה.

וכן כתב **האבני נזר** [יו"ד כג], לבאר את שינוי הלשון בין נקובת הוושט ובין ניקב המח, שלא נקט התנא "**ניקבה** הוושט" כמו "ניקב המח" אלא נקט "**נקובת** הוושט", לומר שיש לחלק ביניהם. כי בעוד שניקב המח פסול הטריפה הוא מחמת **שאירע** הנקב במח, הרי בניקבה הוושט הפסול הוא רק בשחיטה, שלא מועילה שחיטה לנקובת הוושט, אך אין ניקוב הוושט כשלעצמו מטריף אותה, ולכן היא נבילה

ד. **ניקב** דופן **הלב** עד **לבית חללו.** ואם לא הגיע הנקב בדופן עד לחלל הלב, אין זה טריפה.(10)

ה. **נשברה השדרה.** ובשבירתה **נפסק החוט שלה.**

ו. **ניטל הכבד, ולא נשתייר הימנו כלום.**

ז. **הריאה שניקבה,**

ח. **או שחסרה.**

רבי שמעון אומר: אין הריאה שניקבה נחשבת כטריפה אלא **עד שתינקב לבית הסמפונות** [ראה ציור בספר שיחת חולין].

ט. **ניקבה הקיבה** — בנקב כל שהוא.

י. **ניקבה המרה** — בנקב כל שהוא.

יא. **ניקבו הדקין,** המעיים — בנקב כל שהוא.

יב. **הכרס הפנימית** [ונחלקו בגמרא מה היא] **שניקבה** בנקב כל שהוא.

יג. **או שנקרע רוב** הכרס **החיצונה.**

רבי יהודה אומר: שיעור הקריעה בכרס החיצונה אינו קבוע. אלא הכרס **הגדולה,** של בהמה גדולה, שיעור הקריעה המטריפה הוא **טפח.** ואילו הכרס **הקטנה,** של בהמה קטנה, שיעור הקריעה המטריפה הוא **ברובה** של הכרס.

יד. טו. **המסס ובית הכוסות**(11) **שניקבו** עד שנראה הנקב **לחוץ.**

אך אם היה הנקב בין שתי הדפנות הצמודות של ההמסס ובית הכוסות, אין זו טריפה, שהרי בין כה וכה נשפך האוכל מזה לזה, בנקב שביניהם.

טז. **נפלה מן הגג,** ושחטה מיד, מבלי שתשהה מעת לעת, הרי היא טריפה. שאף על פי שאין נראים בה שברים, חיישינן שמא נתרסקו ונתפרקו אבריה.

ולא טרפה [אך ביאור זה מתאים רק לשיטות שהיא נבילה, עיין בהערה הקודמת].

10. ואם ניטל הלב, נחלקו רבותינו הראשונים אם היא טריפה או נבילה. התוס׳ כאן כתבו שהיא טריפה, ואילו **הרמב״ן** לקמן נו כתב שהיא נבילה.

ובשו״ת **חכם צבי** [עד א] דן בשאלה כאשר באו שני עדים והעידו שלא נמצא הלב בתרנגולת שחוטה, האם יש לסמוך על עדותם, או שבהכרח הם טועים ואבד הלב או אכלו חתול. ומסיק החכם צבי שבלי לב אין אפשרות לתרנגולת לחיות, ולכן ודאי הדבר שהעדים טועים והתרנגולת כשרה.

אך **הפליתי** [סימן ו] סובר שיתכן והלב ניטל ואבר אחר מילא את תפקידו במקומו, ולכן התרנגולת טרפה.

אך **החזון איש** [ד יד] הכריע כפי החכם צבי, כי אם אבר אחר מילא את מקום הלב, הרי הוא עצמו נחשב ללב, ואין כאן פסול של ניטל הלב, שאין הלב נפסל השינוי התואר!

11. **ההמסס ובית הכוסות** — הם שני איברים השייכים למערכת העיכול של הבהמה.

המזון שאוכלת הבהמה נכנס תחילה לוושט, היורדת לכרס.

בכרס עובר המזון עיכול ראשוני, ולאחר מכן הוא עובר ל״בית הכוסות״, ומשם ל״המסס״,

יז. **נשתברו רוב צלעותיה,** בלא שנפלה.

יח. **דרוסת הזאב** — שהכה הזאב בבהמה בצפורניו.

רבי יהודה אומר: דרוסת הזאב טריפה רק **בבהמה דקה,** ולא בגסה.

כי לדעת רבי יהודה, ארס הזאב שבין צפורניו שורף רק בהמה דקה, אך אינו שורף בהמה גסה. ורק בהמה שהיתה **דרוסת ארי,** הרי היא טריפה, ואפילו **בבהמה גסה.**

וכיון ששנה רבי יהודה את החילוק בין דרוסת הזאב לדרוסת הארי, שנה התנא גם את החילוק בדרוסת העוף, לגבי טריפות העוף.

דרוסת הנץ — טריפה **בעוף הדק,** כמו צפרים ויונים.

ודרוסת הגס [דורס גדול] — טריפה אפילו **בעוף** הגס, כמו אווזים ותרנגולים.

זה הכלל בהלכות טריפה: **כל** בהמה שלקתה במכה **שאין** בהמה לקויה **כמוה חיה** [ראויה לחיות], הרי היא **טרפה!**(12)

גמרא:

אמר רבי שמעון בן לקיש: רמז לטרפה מן התורה — מנין?

ותמהה הגמרא על שאלתו של רבי שמעון בן לקיש: **מנין!?**

מה היא השאלה מנין מצינו רמז לטריפה מן התורה. והרי מקרא מפורש הוא, דכתיב [שמות כב] "**ובשר בשדה טרפה, לא תאכלו**"?!

אלא, כך שאל ריש לקיש: **רמז לטרפה שאינה חיה** [שאינה ראויה לחיות] **מן התורה — מנין?!**

כדי לעבור עוד שני תהליכי עיכול. ומשם הוא מגיע לקיבה.

12. בגמרא לקמן נד א מבואר ש"זה הכלל" בא לרבות "שב שמעתתא" שהן "שבע שמועות" שמנו אותן האמוראים בעניני טרפות, אך מוסיפה הגמרא ואומרת: וכי להוסיף על הטרפות יש?! **אין לך אלא מה שמנו חכמים!**

ומשמע מדברי הגמרא הללו שאין להוסיף על הטריפות שנאמרו במשנה ובשמועות האמוראים.

ולפי זה, תמה הגרי"ז על המעשה [בכורות כח ב] בפרה שניטלה האם [הרחם] שלה, והאכילה רבי טרפון לכלבים [דהיינו שפסק שהיא טריפה] ובא מעשה לפני חכמים ביבנה, והתירוה, לפי שאמר תודוס הרופא: אין פרה וחזירה יוצאה ממצרים שאין חותכין האם שלה, בשביל שלא תלד [והיינו, שהיו נוטלים את הרחם שלהם כדי שלא יילדו במקום אחר פרה וחזיר משובחים כמו במצרים, ומוכח שגם אחר נטילת האם יכולה הפרה לחיות, ולכן היא כשרה].

וטוען **הגרי"ז,** אם היתה קבלה בידי רבי טרפון שהיא טריפה, איך התירוה חכמים על סמך עדותו של תודוס הרופא שהיא יכולה לחיות, והרי כל שקבעו חכמים שהיא טריפה, הרי היא טריפה גם אם נתבאר בחכמת הרפואה שהיא חיה, כמבואר ברמב"ם [שחיטה י יג] שאין לנו אלא מה שמנו חכמים בהלכות טרפה, כמו שנאמר, "על פי התורה אשר יורוך".

ושאלתו היא על הא **דקתני סיפא: זה הכלל, כל שאין כמוה חיה**, הרי היא **טרפה. מכלל** זה אתה למד, **דטרפה אינה חיה.**

והיינו, מוכח מסיפא דמתניתין שהטעם לאיסור טריפה, הוא משום שאינה מסוגלת לחיות. ולכן שאל ריש לקיש, **מנא לן** רמז מן התורה לכך שטרפה אינה יכולה לחיות!?

ועונה הגמרא על שאלתו: **דכתיב** "**וזאת החיה אשר תאכלו**", ודרשינן: רק בהמה זאת, שהיא **חיה**, דהיינו, שיכולה להמשיך ולחיות, **אכול.** אבל בהמה **שאינה חיה — לא תיכול!**

ומדייקת הגמרא: **מכלל** דברים אלו אתה למד **דטרפה לא חיה!**

שהרי מיעט הכתוב מאכילה בהמה "שאינה חיה", ואין לנו דבר חי שמוגדר כ"אינו חי", אלא טרפה [כי נבלה אינה בגדר של "אינה חיה" אלא היא מוגדרת כ"מתה"].

ודנה הגמרא: **ולמאן דאמר טרפה חיה**, שיכולה היא לחיות, אלא שאסרה הכתוב באכילה, **מנא ליה** רמז מן התורה שטרפה, על אף שהיא חיה, בכל זאת היא אסורה?

ומשנינן: גם הוא **נפקא ליה מ"זאת החיה אשר תאכלו**", ודרשינן הכי: "זאת" מיעוטא הוא, ובא ללמד: **זאת החיה**, דהיינו "סתם חיה", רגילה, אותה בלבד **אכול.** אבל **חיה אחרת**, כגון טרפה, אף על פי שהיא חיה — **לא תיכול!**

מכלל זה אתה למד, **דטריפה חיה!**

ואידך, דסבירא ליה שטריפה אינה חיה, **האי** מיעוטא ד"**זאת**", **מאי עביד ליה?**

מיבעי ליה לכדתנא דבי רבי ישמעאל:

דתנא דבי רבי ישמעאל: "זאת החיה אשר תאכלו" - מלמד הכתוב **שתפס הקב"ה מכל מין ומין** מבעלי החיים, **והראה לו למשה, ואמר לו: זאת אכול! וזאת לא תיכול!**

ופרכינן: **ואידך**, דיליף מ"זאת" שטרפה חיה, תיקשי: הרי לדידיה **נמי, מבעי ליה** להאי קרא **לכדתנא דבי רבי ישמעאל?!**

ומשנינן: **אין הכי נמי**, דהאי קרא "וזאת החיה" בא ללמד לכדתנא דבי רבי ישמעאל. **אלא, טרפה**, שהיא **חיה, מנא ליה? — נפקא ליה מאידך תנא דבי רבי ישמעאל.**

דתנא דבי רבי ישמעאל: הא דכתיב [שם] "זאת תורת הבהמה והעוף — להבדיל בין הטמא ובין הטהור, **ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל**".

מאי "החיה — אשר לא תאכל"?

בא הכתוב ללמדך שטרפה, אף על פי שהיא חיה, בכל זאת לא תאכל!

ומהי טרפה? **אלו שמונה עשרה טרפות**, שאינן מבוארות בכתוב, אלא **שנאמרו**

ואם לא היתה קבלה בידי רבי טרפון שהיא טריפה, הרי גם אם היתה עדות של הרופאים שהיא מתה הוא לא היה יכול להטריפה, כיון שאין לך אלא מה שמנו חכמים בטריפות.

וביאר, שלרבי טרפון לא היתה קבלה מיוחדת על ניטלה האם, אלא שהוא היה סבור שמקרה

למשה בסיני!

והוינן בה: **ותו ליכא,** וכי אין טריפות נוספות? **והא איכא** טריפות "**ב.ס.ג.ר.**" שהם סימנים לארבע טריפות, שיבוארו לקמן, **וכמו** כן איכא **שב שמעתתא,** שבע סוגי טרפות שלא נשנו במשנה אלא שנו אותן אמוראים, ושגם הן יבוארו לקמן!?

מב-ב **בשלמא לתנא דידן,** שלא כתב מנין של טרפות, אלא רק ביאר אותן במשנה, איכא למימר, **דתנא - תנא,** את הטריפות ששנה התנא וביאר במשנתנו, הוא שנה, ואילו את יתר הטרפות, **דשייר,** ולא ביארן במפורש, **אתיא,** הרי הן נלמדות **ב"זה הכלל"** [שאמר תנא דידן בסוף דבריו].

אלא, לתנא דבי רבי ישמעאל, דאמר מנין של **י"ח טרפות,** משמע מדבריו שרק י"ח טרפות אלו איכא, **ותו ליכא.**

ולדבריו תקשי: **והא איכא בהמה שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה** [ראה ציור בספר שיחת חולין], שהיא **טרפה,** ואינה כלולה בתוך מנין י"ח הטרפות!?(13)

ומשנינן: תנא דבי רבי ישמעאל **סבר ליה כרבי שמעון בן אלעזר, דאמר יכולה היא**

זה נכלל בדברי המשנה "כל שאין כמוה חיה, טרפה". ואילו חכמים הכשירוה על סמך עדותו של תודוס הרופא.

וסמך לכך הם דברי הרמב"ם שפסק [שחיטה ח כג] שאם ניטל הלחי העליון הרי היא טריפה, וכתב הכסף משנה שהרמב"ם בתשובתו הסביר שאין זו הוספה על הטריפות אליו שהיות ובודאי לא תחיה, הרי זה נכלל בדברי המשנה "כל שאין כמוה חיה, טרפה".

13. **רש"י** מבאר שהרגלים האחוריות של הבהמה נקראות רגלים, והקדמיות נקראות ידים. וכן כתב **המרדכי** [תרמח] שזה נאמר דוקא ברגלים האחוריות, אבל ברגלים שלפניה, אפילו החתך למעלה מן הארכובה, כשר, לפי ש'חסר' ו"יתר' אינם מטריפים ברגל הקדמית, אך באחורית הם עושים את הבהמה טרפה.

ברגל הבהמה [להוציא את כף הרגל], יש שלשה חלקים [מתחילת שורשה, שהוא בפנים הבהמה, ועד סופה למטה]:

א. החלק העליון, שהוא **הירך,** הנקרא אף "קולית" [החלק הזה תחוב בראשו בעצם ה"אליה" שמעליה, בתוך גוף הבהמה].

ב. החלק האמצעי, שהוא **הארכובה העליונה** [ארכובה — לשון ברך. לפי ששני החלקים, הארכובה העליונה והתחתונה הם סביב הברך], וחלק זה הוא **השוק,** שבמקביל לתחתיתו נמצא "צומת הגידין".

ג. החלק התחתון של הרגל [להוציא את כף הרגל], נקרא **ארכובה התחתונה** או "ארכובה הנמכרת עם הראש".

ובביאור מקום ה"ארכובה", מצינו כמה פירושים:

א. הארכובה היא העצם עצמה. **רש"י** לקמן עו א, ד"ה שחיטתו מטהרתו, שקרא לכל העצם התחתונה "ארכובה הנמכרת עם הראש". וכן משמע ברשב"א ברמב"ן ועוד ראשונים.

ב. הארכובה היא הפרקים והחיבורים הקטנים שבין העצמות. **ראבי"ה** והביאו המרדכי, שכתב: בין פרק התחתון לאמצעי יש עצם קטן המחברם וכו' והיינו, ארכובה. וכן מבואר **בשו"ת הרא"ש** כלל כ, טז. וראה עוד **בפרי מגדים** משבצות זהב יו"ד נה א.

ג. **הט"ז** הביא פירוש נוסף בשם מהרי"ש, שארכובה היא הגליד [ובספר שיחת חולין פירש שהוא הסחוס המפריד בין הפרקים לעצמות].

ליכוות, שיעשו לה כוויה במקום החתך על ידי האש, ועל ידי הכוויה היא יכולה להתרפאות, **ולחיות.**[14]

אך תמהה הגמרא: איזה תירוץ הוא שתרצת, שסבר תנא דבי רבי ישמעאל כרבי שמעון בן אלעזר, שאפשר לה ליכוות ולחיות? והרי **אף על גב דיכולה** היא **ליכוות ולחיות,** עדיין תיקשי ליה לתנא דבי רבי ישמעאל, שהרי טריפה היא, ומדוע לא שנו אותה!?

שהרי **למאן קאמר,** לפי מי אמר המתרץ שיכולה היא לכוות ולחיות? — **לתנא דבי רבי ישמעאל!**

והרי **תנא דבי רבי ישמעאל, טרפה** — **חיה סבירא ליה.** ואם כן, מה בכך שהיא יכולה לחיות, הרי כיון שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה היא טריפה, למרות שהיא יכולה להתרפאות ולחיות!?

ועוד, הרי יתכן שרבי שמעון בן אלעזר עצמו סובר שהיא טרפה, אלא סבר כתנא דבי רבי ישמעאל, שעל אף שהיא יכולה להתרפאות ולחיות, הרי היא טריפה!?

ומשנינן: **אלא,** הכי קאמר המתרץ דלעיל: **סבר לה** תנא דבי רבי ישמעאל **כרבי שמעון בן אלעזר, דאמר** בהדיא [בפ"ג בתוספתא], נחתכו רגליה מארכובה ולמעלה, **כשרה היא.** ולכן לא מנאה במנין הטרפות.

וממשיכה הגמרא להקשות על מנין י"ח טריפות: **והאיכא חסרון בשדרה** שמטריף את הבהמה, ולא נשנה בכלל הי"ח טריפות!?

דתנן במסכת אהלות [ב ג]:

המת מטמא ב"טומאת אהל", והיינו, שכל הנמצאים באוהל המת נטמאים בטומאת המת, על אף שלא נגעו במת עצמו.

טומאת אהל נוהגת גם בעצמות המת, אפילו לא השתייר עליהן מבשר המת. ובתנאי, שיהוו העצמות הנמצאות באהל שדרה שלמה של עצמות השדרה [או גולגלת שלמה, או רוב מניינו ורוב בניינו של עצמות המת].

כמה חסרון יהיה **בשדרה,** שמעתה לא תקרא עוד "שדרה שלימה", ולא תטמא באהל כדין מת?

בית שמאי אומרים: משתחסר השדרה עצמות **שתי חוליות.**

ובית הלל אומרים: משתחסר עצם של **חוליא אחת.**

ואמר רב יהודה אמר שמואל: וכן לטרפה. שלפי בית שמאי לא נעשית הבהמה טרפה בחסרון חוליות בשדרה עד שיחסרו שתי חוליות מהשדרה. ואילו לבית הלל, משתחסר עצם של חוליה אחת, הרי היא טריפה.[15]

ומוכח, דלכולי עלמא היא נטרפת בחסרון חוליות השדרה. ותיקשי לתנא דבי רבי ישמעאל, למה לא מנה טריפה זו במנין

---

14. ועיין לקמן נד א שאם ניתן לרפאות ולחיות קסבר תנא דבי רבי ישמעאל שאין היא טריפה.

15. מבואר **בתוספות,** שגם לענין רוצח, יש נפקא מינה אם עשה את חברו טריפה, או לאו.

הטריפות, והיה לו למנות תשע עשרה טריפות!?

ומשנינן: אכן, חסרון חוליות בשדרה הוי טריפה, ויש למנותה במנין הטריפות. אלא, שאין צורך למנות "תשעה עשר טרפות" כי **המסס ובית הכוסות, דקא חשבת להו בתרתי — חשבינהו בחדא!** שהרי המסס ובית הכוסות סמוכים זה לזה ושניהם אברי עיכול צמודים, וחסרון באחד מהם הוא כחסרון בשני. ולכן, **אפיק חדא,** הוצא אחד מהם [מהמסס ובית הכוסות] מלמנותו בפני עצמו, **ועייל חדא,** הוסף את החסרון בחוליות השדרה למנין הטריפות, ושוב יהיה המנין י"ח טרפות, ויכלול בתוכו גם את טרפות ההמסס ובית הכוסות, וגם את חסרון עצמות השדרה.

ואכתי הוינן בה: **והאיכא "גלודה",** שגם היא טרפה, והיינו, שניטל מהבהמה עורה והופשטה כולה [דאיתא לקמן שחכמים פוסלים]!?

ומשנינן: **סבר לה** תנא דבי רבי ישמעאל **כרבי מאיר, דמכשיר** גלודה.

ועוד הוינן בה: **והא איכא** נמי טרפה הנקראת **"חרותא",** שהצטמקה הריאה והתקשתה כחריות של דקל, שאם נגרם הצימוק הזה מחמת שאדם הבעית את הבהמה בקולו, שוב אין לה תקנה, ואינה מבריאה, והרי היא טרפה!?

ומשנינן: מה ששנינו במשנתנו במנין הטריפות "ניקבה **המרה", מאן קתני לה,** לפי מי יש לשנות את "מרה שניקבה" בכלל י"ח הטרפות? — הרי **רבי יוסי ברבי יהודה** הוא הסובר כן. אבל הוא יחיד בענין זה [בברייתא לקמן, בעמוד הבא], ואילו תנא דבי רבי ישמעאל לית ליה טריפה זו. הילכך, **אפיק,** הוצא את פסול ניקבה **המרה** ממנין י"ח טרפות, **ועייל** במקומו את פסול **"חרותא".**

ואכתי הוינן בה: **והאיכא** נמי **שב שמעתתא,** שבע שמועות אשר מנו האמוראים בטרפות, וכיצד קבע תנא דבי רבי ישמעאל שמנינם של הטריפות הוא שמונה עשרה בלבד!?

ואלו הם ה"שב שמעתתא":

א. **דאמר רב מתנא: האי בוקא דאטמא,** ראש עצם קולית הירך [עיין ציור בספר שיחת חולין] **דשף מדוכתיה,** שקפץ ממקומו [שהוא מתחבר בו לעצם האליה], הרי הבהמה **טרפה!**

ב. **ואמר רכיש בר פפא משמיה דרב: לקתה** הבהמה **בכוליא אחת,** שאחת מכליותיה של הבהמה התמלאה במוגלה, והגיעה המוגלה עד לחריץ שבתוך הכליה, הרי היא **טרפה.**

וזה ברור, שכל זמן שלא מת הנרצח, אין הרוצח חייב על כך שעשאו טריפה, אבל אם מת הנרצח לאחר מכן, יש לדון אם חייב הרוצח שעשאו טריפה רק במקרה שהוא מת מחמת אותה מכה, או גם אם בא אדם אחר והרגו, חייב הראשון, על שעשאו טריפה.

ועיין **במנחת חינוך** [לד ה]

וביד רמ"ה סנהדרין [עא א] כתב שחייב הראשון.

וכל שכן כשלקתה בשתי הכליות.

ג. **ותנן** [לקמן נה א] **ניטל הטחול, כשרה.**

ואמר על כך **רב עוירא משמיה דרבא: לא שנו** שניטל הטחול כשרה, **אלא** כאשר **ניטל** הטחול מגוף הבהמה, היות שהיא יכולה להמשיך ולחיות בלעדיו. **אבל** אם **ניקב** הטחול, ולא ניטל הימנה — הרי הבהמה **טרפה.**

ד. **ואמר רבה בר בר חנה אמר שמואל: סימנים,** והיינו הקנה והושט, שהם ה"סימנים" הנחתכים בשחיטת הבהמה, **שנדלדלו ברובן,**(16) והיינו, שניתק החיבור בין הסימנים ובין הבשר שהם דבוקים בו — הרי הבהמה **טרפה.**

ה. **ואמר רבה בר רב שילא אמר רב מתנא אמר שמואל: נעקרה צלע** שלמה **מעיקרא,** ממקום חיבורה לעמוד השדרה [ביחד עם חצי חולייתה], הרי הבהמה **טרפה.** ואף על גב ששנינו במשנה שרק אם נשתברו רוב צלעותיה היא טריפה, כאן מדובר באופן שונה, שנעקרה הצלע לגמרי ממקומה, ולא באופן שנשברה הצלע ונשארה במקומה.

ו. **וגולגולת שנחבטה,** שהוכתה מכות רבות, **ברובה** של הגולגולת — הרי הבהמה טרפה.(17)

ז. **ובשר החופה את רוב הכרס** שנקרע **ברובו** הרי הבהמה **טרפה.**

עד כאן שב שמעתתא.

ומשנינן: טרפות שהן מחמת **נקובי** [נקבים] — **תמניא הוו.**

שמונה טרפות הן מחמת נקיבת האברים, ואלו הן: נקובת הווושט, ניקב קרום של מח, ניקב הלב, ריאה שניקבה, ניקבה הקיבה, ניקבו הדקין [המעים], המסס ובית הכוסות שניקבו, הכרס הפנימית שניקבה.(18)

חשבינהו כחד, החשיב התנא את כל שמונת הטריפות מחמת שניקבו אברי הבהמה כטרפה אחת, ולכן **אפיק,** הוצא מעתה מכלל מנין י"ח הטריפות **שב,** שבע טרפות, [דהיינו, כיון שכל שמונת הנקבים נימנים כטרפה אחת, יש להפחית ממנין הטרפות שבע טרפות, ולמנות טריפה אחת במקום שמונה טרפות], **ועייל** במקומן את **שב** שבעת הטרפות שמנו האמוראים בשב שמעתתא.

ופרכינן: **אי הכי,** שיש למנות את כל הטרפות של נקבים בתור טרפה אחת. אם כן, **פסוקי,** פסוקת הגרגרת ופסוקת חוט השדרה, **נמי, תרי** פסוקי **הוו,** ואם כן — **חשבינהו בחד?!** יש למנות את שתי הפסיקות כטרפה אחת, כשם שמנינו את

---

16. נתלשו בכמה מקומות, ומחוברין כאן מעט וכאן מעט. לשון **רש"י.**

17. **הרמב"ם** מוסיף שנתרוצצה הגולגלת, והיינו, שנתרועעה קרוב לשבירה, אך לא נשברה. **כרתי** ל ב. **והערוך והרשב"א** בתורת הבית [ב ג] מבארים שנשברה ונסדקה הגולגולת, ואפילו נשארה כל הגולגולת שלימה, אלא שיש סדק ארוך ברובה.

18. "ניקבה המרה" לא נמנית כאן משום דלא סבירא לן כרבי יוסי ברבי יהודה.

שמונת הטריפות של נקבים כטרפה אחת, ואם כן, **בצר להו חדא,** נפחתה טרפה אחת ממנין הטריפות, והוו רק י״ז טרפות!?

ועוד איכא לאקשויי: והרי הא **דרב עוירא משמיה דרבא** [שמעתתא ג] בנקובת הטחול — **נמי נקובה היא,** והרי היא כלולה בטרפה של הנקבים. ואם כן, יש לנו למנות רק שש שמעתות, כי נקובת הטחול היא בכלל כל הנקובות, ונמצא שיש רק י״ז טרפות!?

מג-א **אלא,** תריץ הכי: **הנך תרתי,** בהמה שנחתכו רגליה וגלודה, **דאפקת** לעיל, והיינו, שביארה הגמרא לעיל שלא שנה אותן התנא מפני שסבר כדעת המכשירים אותן, **לא תיפוק,** אלא **אכן** יש למנות אותן, כי תנא דבי רבי ישמעאל סבר כרבנן, שבהמה אשר נחתכו רגליה היא טרפה. וכן סבר כחכמים בגלודה, שהיא טרפה.

אמר עולא: ח׳ מיני טרפות נאמרו לו למשה בסיני:

א. **נקובה,** הכוללת את כל מיני הנקבים דלעיל.

ב. **ופסוקה,** הכוללת את פסוקת הגרגרת ופסוקת חוט השדרה.

ג. **נטולה,** הכוללת את ניטל הכבד, את ניטל עורה, דהיינו גלודה, וכן את ״שף בוקא דאטמא מדוכתיה״, שנחשב כניטל ממקומו.

ד. **וחסורה,** הכוללת את הריאה שחסרה, ואת בהמה שנחתכו רגליה.

ה. **קרועה,** הכוללת את קריעת הבשר החופה את הכרס מבחוץ.

ו. **ודרוסה,** הכוללת את דרוסת הזאב והארי.

ז. **נפולה,** הכוללת את הבהמה שנפלה מהגג.

ח. **ושבורה,** הכוללת את הבהמה שנשתברו רוב צלעותיה, וכן עקירת צלע ממקומה, וחביסת גולגולת, וכן נדלדלו סימנים חשיב ״שבורה״, שנשבר מקום חיבורם של הסימנים ללחי.

לאפוקי לקותא דרכיש בר פפא, שאמר משמיה דרב, שאפילו לקתה בכוליא אחת הרי היא טרפה, ופליג עליו עולא.

אמר חייא בר רבא: ח׳ מיני **טרפות יש ב״נקובה״** [שהיא המין הראשון מבין שמונת המינים של טריפה, שאמר עולא].

א. נקובת הושט. ב. נקובת קרום של מח. ג. נקובת הלב. ד. נקובת הריאה. ה. נקובת הקיבה. ו. נקובת הדקין. ז. נקובת הכרס הפנימי. ח. נקובת ההמסס ובית הכוסות.

ואם תאמר ט׳ טרפות יש בנקובה, שהרי ניקבה **המרה** גם היא טריפה?

תשובתך, ״ניקבה המרה״, **רבי יוסי ברבי יהודה קתני לה,** רק לפיו ניקבה המרה היא טרפה, אבל חכמים מכשירים.

דתניא: ניקבה הקיבה וכן **ניקבו הדקים** [המעיים], הרי היא **טרפה.**

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אף ניקבה המרה הויא טרפה

הלכות, חבר, כזית, מרה, וקורקבן — סימן

אמר רבי יצחק ברב יוסף אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יוסי ברבי יהודה, שאמר, ניקבה המרה הרי היא טרפה.

ואמר רבי יצחק ברב יוסף אמר רבי יוחנן: מאי אהדרו ליה חבריה לרבי יוסי ברבי יהודה על מה שאמר, ניקבה המרה הויא טרפה?

הכי קאמרו לו: הרי מצינו שהתלונן איוב על מר גורלו ואמר [איוב טז] "**ישפוך לארץ מררתי**", והיינו שניקבה המרה של איוב, ונשפך ממנה לארץ, **ועדיין** מצינו **שאיוב** קיים! (19)

ומוכח, שגם לאחר שניקבה המרה אפשר להמשיך ולחיות, ונמצא שניקבה המרה לא הויא טרפה!?

אמר להם רבי יוסי ברבי יהודה לחכמים: **אין מזכירין מעשה נסים** להביא מהם ראיה!

דאי לא תימא הכי, תיקשי לך הא דכתיב באותו הפרק, שאמר איוב "**יפלח כליותי, ולא יחמול**", כיצד איוב היה קיים אחר שכליותיו פולחו? **מי קא חיי!**? הרי אין אדם יכול לחיות אחרי שחץ מפלח את כליותיו!?

אלא, בהכרח, **ניסא** שאירע לאיוב **שאני. דכתיב** ביה באיוב, שאמר הקב"ה לשטן שיכהו לאיוב מכות מוות אבל יחד עם זאת צוהו [איוב ב] "**רק את נפשו שמור**", שלא ימות איוב מאותן מכות מות.

אם כן **הכא נמי,** זה שאמר איוב "ישפוך לארץ מררתי" ועדיין הוא קיים, יש לנו לומר **ניסא שאני,** ואין לנו להביא ראיה מכאן שניקבה המרה איננה טרפה.

ואמר רבי יצחק ברבי יוסי אמר רבי יוחנן: הלכה כדברי האומר צריך שישתייר בכבד **כזית** כאשר ניטל הכבד, ואם נשתייר רק פחות מכזית, הרי הבהמה טרפה. (20)

והוינן בה: **ומי אמר רבי יוחנן הכי** דבעינן שישתייר בכבד כזית?

והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה. ותנן ברישא דמשנתנו: **ניטלה הכבד ולא נשתייר הימנה כלום** הרי היא טרפה.

ויש לנו לדייק, **הא נשתייר,** הרי היא **כשרה, אף על גב דלא הווי שיור של כזית?!**

---

19. משמע מכאן כי כדרך שנחלקו לגבי דין טריפה בבהמה כך נחלקו לגבי דין טריפה באדם, ודין טריפה באדם שוה לדין טריפה בבהמה, כי אחרת אי אפשר להביא ראיה מאיוב לגבי טריפה בבהמה. נדה כב א **ובתוס'** כג ב ד"ה ואמר.

ונחלקו בדבר זה רבותינו הראשונים. **רבנו תם,** בתוס' כאן מבאר, שאדם, כיון דאית ליה מזלא, אינו נטרף בנקיבת הקרום גרידא כמו בהמה, אלא רק בנקיבת קרום המח עם חסרון בגולגולת. ולעומת זאת **המאירי** מביא את **בעל העיטור** להיפך, שאם נחסרה הגולגולת בלבד, יכולה הבהמה להמשיך לחיות, ואילו האדם ימות.

והרמב"ם מחלק בין טריפות של בהמה, שלגביה קובעת רק ההלכה למשה מסיני בהלכות טריפות, גם אם הרופאים אומרים אחרת, שנאמר "על פי התורה אשר יורוך", ובין טריפות של אדם, וכגון מי שהרג אדם שהוא טריפה, שאין ההורג פטור מרציחתו אלא אם יאמרו הרופאים שמכה זו אין לה רפואה באדם [רמב"ם הלכות שחיטה י ג, הלכות רוצח ב ח].

20. מחלוקת תנאים היא לקמן. והובאו דבריו של רבי יצחק ברבי יוסי משום שהובאו פה

ולקמן מדייקת הגמרא מרישא דמתניתין, שהיא סתמא, כמו שמדייקים כאן, שאין צורך שישתייר מהכבד כזית כדי להכשירה, ואילו מסיפא דמתניתין [לקמן], דתני בה "אלו כשרות", נאמר, "ניטל הכבד, ונשתייר ממנו כזית", ומשמע, שאם נשתייר פחות מכזית הרי היא טריפה. ומעמידה הגמרא שם שמחלוקת תנאים היא, האם יש צורך שישתייר כזית מהכבד.

ולרבי יוחנן, שאמר הלכה כסתם משנה, תיקשי: כיצד הוא הכריע כסיפא דמתניתין שרק בנשתייר כזית כשרה, ולא כרישא? והרי גם את הרישא וגם את הסיפא שנה רבי בסתמא, ומדוע גדול כח הסיפא מהרישא, להכריע כמותה!?

ומשנינן: **אמוראי נינהו**, דאיפלגו **אליבא דרבי יוחנן**, אם אמר רבי יוחנן הלכה כסתם משנה, או לא אמר זאת.

רבי יצחק, שאמר משום רבי יוחנן דבעינן שישתייר מהכבד כזית, לא אמר בשמו שהלכה כסתם משנה, ולכן הוא סבר שיכול רבי יוחנן להכריע כסיפא דמתניתין ולא כרישא, שהרי העמדנום להו בפלוגתא דתנאי.

ואילו מי שאמר בשם רבי יוחנן שהלכה כסתם משנה,[21] סבר שלא הכריע רבי יוחנן בין רישא וסיפא, היות דתרוייהו סתמא נינהו, ולא אמר דבר לגבי השאלה אם יש צורך שישתייר בכבד כזית, או לאו.

ועתה, כיון שהובאו דבריו של רבי יצחק ברבי יוסף בשם רבי יוחנן, מביאה הגמרא מימרא נוספת שאמר רבי יצחק ברבי יוסף בשמו.

אמר רבי יצחק ברבי יוסף אמר רבי יוחנן:

מרה שניקבה, והיה הנקב במקום שדבוקה המרה לכבד, **וכבד סותמתה**, כיון שהיה הנקב במקום שהמרה דבוקה לכבד, סותם החיבור לכבד את הנקב — והרי היא **כשירה**. וזאת, אפילו לרבי יוסי ברבי יהודה, שאמר ניקבה המרה טרפה, דשאני הכא, שהכבד סותמה.

ואמר רבי יצחק ברבי יוסף אמר רבי יוחנן: ניקב הקורקבן, ואולם **כים קיים**, הקליפה הפנימית שלו קיימת, **כשר**.

איבעיא להו: ניקב הכים הפנימי של הקורקבן, **וקורקבן** עצמו **קיים, מאי?**

ואמרינן: **תא שמע: דאמר רב נחמן** ביחס לקורקבן והכיס שלו: **ניקב זה בלא זה, כשר.**

אמר רבא: שני עורות יש לו לוושט: חיצון — אדום. ופנימי — לבן.

ניקב זה בלא זה, דהיינו, אם ניקב רק אחד מהעורות — **כשר.**

והוינן בה: **למה לי למימר חיצון אדום ופנימי לבן**, והרי אין לך נפקא מינה!?

ומשנינן: להשמיענו **דאי חליף**, אם התחלף, דהיינו, שהיה החיצון לבן והפנימי אדום,

---

דבריו בשם רבי יוחנן.

21. עיין **בהגהות מהר"י לנדא** בהגהותיו על הדף.

הרי זה **טרפה.**[22]

אבעיא להו: ניקבו שניהם, העור הפנימי והעור החיצון של הוושט, אלא שהיו שני הנקבים **זה שלא כנגד זה** — **מהו?**

אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא: בוושט - כשר!

אבל **בקורקבן,** אם ניקב עורו של הקורקבן במקום אחד, והכיס הפנימי ניקב במקום אחר, הרי הוא **פסול,** משום שהמאכל יוצא מהנקב האחד ומחלחל בין עור הקורקבן ובין הכיס הפנימי ומגיע עד לנקב השני, על אף שהנקב השני אינו כנגד הנקב הראשון.

מתקיף לה רב אשי: אדרבה! וושט דאכלה ביה, ופעיא ביה, בשעה שהיא פועה [גועה] ומשמיעה את קולה על ידי הקנה, **רווח,** מתפשט גם הוושט הסמוך לקנה. וכיון שמידי פעם בפעם הבהמה **גמדא ליה,** מכווצת את הוושט, **ופשטה ליה,** מרחיבה אותו, הרי קורה ששני הנקבים שבשני העורות, **זימנין דמיהנדזין,** מזדמנים, **בהדי הדדי,** ובאותה שעה ששני הנקבים מכוונים זה כנגד זה, הרי הם כנקב אחד במקום אחד בוושט, שמטריף את הבהמה.

אבל, **קורקבן, דמינח נייח,** שאינו מתרחב ומתכווץ, אלא **כדקאי קאי,** אין מתחברים בו הנקב הקורקבן והנקב של הכיס הפנימי, ואין הם נעשים נקב במקום אחד, והילכך אין הבהמה נטרפת.

אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי: הכי אמרינן משמיה דמר זוטרא, דאמר משמיה דרב פפא — כוותך! והיינו, כשניקבו שניהם זה שלא כנגד זה — בוושט טרפה, ובקורקבן כשרה.

ואמר רבה: קרום שעלה מחמת מכה בוושט אינו קרום. ולכן, אם ניקב הוושט ונסתם אפילו בסתימה עבה, אין היא מתקיימת. שכל נקובי הטרפות לא מהניא להו סתימה, משום שאותו קרום, הסותם את מקום הנקב עתיד להסתלק ממנו לאחר זמן, ונשאר הנקב בעינו.

ואמר רבה: וושט — אין לו בדיקה מבחוץ אם הוא מנוקב. לפי שהעור החיצון הוא אדום ואם אירע בו נקב נכנסת בו טיפת דם ואין הנקב ניכר, ולפיכך אין בדיקתו של הוושט **אלא בפנים,** שבודקים את העור הפנימי שהוא לבן אם אינו מנוקב.

והוינן בה: **למאי נפקא מינה?** והיינו, אימתי צריך לבדוק את הוושט מחשש נקובה, שאז צריכים לבודקו מבפנים ולא מבחוץ?

ומבארינן: נפקא מינה **לספק דרוסה** [וכפי שיבואר לקמן], שצריכים לבדוק בה את הוושט, ואי אפשר לבדוק אם ניקב אלא מצידו הפנימי, הלבן. מג-ב

ההיא ספק דרוסה, דאתאי לקמיה דרבה.

הוה קא בדיק ליה רבה לוושט מאבראי, מבחוץ, להווכח אם ניקב או לא.

אמר ליה אביי: והא מר, הוא דאמר "וושט אין לו בדיקה אלא מבפנים"?!

22.ועיין **רש"י** בראש העמוד, ד"ה לא תיפוק, שביאר כי החסרון של התחלפות העורות האדום

אפכיה רבה לעור הוושט, **ובדקיה** לעור הלבן הפנימי, **ואישתכח עליה תרי קורטי דמא,** שתי טיפות דם, **וטרפה,** כי מוכח מהימצאותן של טיפות הדם בעור הוושט הפנימי שאכן הגיעה הדריסה עד לצדו הפנימי של הוושט, והרי היא נקובת הוושט, שהיא טריפה.

ומבארת הגמרא: **ורבה נמי,** שבדק את הוושט מבחוץ, לא עשה כן משום שאפשר לבדוק מבחוץ, אלא **לחדודי לאביי הוא דבעי,**(23) כדי שישאלו אביי.

אמר עולא: ישב לו קוץ בוושט, שאכלה הבהמה קוץ, ונתקע הקוץ מבפנים בתוך הוושט, ואין נראה שהוא מנוקב כלפי חוץ, וגם לא נמצא בו קורט דם מבפנים, הרי היא כשרה, כי **אין חוששין שמא הבריא.** דהיינו, אין לנו לחשוש שמא ניקב הוושט מבפנים עד למבחוץ, ולאחר מכן הבריא הנקב על ידי שעלה עליו קרום, ואינו ניכר, וקיימא לן שקרום במקום נקב אינו נחשב לסתימה. אלא, תלינן שלא ניקב הנקב עד למבחוץ.

(דרס חתיכות בסכין טמאה סימן)

והוינן בה: **ולעולא** תיקשי, **מאי שנא** ישב לו קוץ שיש לנו להסתפק שמא נקב הקוץ גם את העור הלבן [אלא שעתה לא ניכר הנקב משום שעלה עליו קרום] ובכל זאת לא מסתפקינן ואין חוששין לכך, **מספק דרוסה,** שנכנס האריה לתוך העדר ואין אנו יודעים אם דרס בהמה זו, שהדין הוא שחייבים לבדוק את הוושט מבפנים, כדי לדעת אם היא לא נדרסה!?

והכא, שאי אפשר לבודקה, שהרי ישב לו הקוץ בצד הפנימי וכל הספק הוא אם הוא ניקב גם את העור החיצוני, יש לנו לאוסרה.

ומשנינן: **קסבר עולא, אין חוששין** גם **לספק דרוסה:** דפלוגתא דרב ושמואל היא לקמן בפרקין, וסבר עולא כרב, שאין חוששין לספק דרוסה.(24)

והוינן בה: אמאי לא חייש עולא שמא נקב הקוץ את העור החיצון? **ומאי שנא משתי חתיכות, אחת של חלב ואחת של שומן,** ואכל אדם אחת מהן, ואינו יודע איזה אכל, שחייב להביא אשם תלוי מספק, ומוכח דחיישינן מספק שמא אכל את חתיכת האיסור, ואם כן הכא, בישב לה קוץ בוושט בצד הפנימי, אמאי לא חיישינן שמא ניקב גם העור החיצון והרי היא טרפה?

ומשנינן: **התם,** בהיו לפניו שתי חתיכות האחת של חלב והאחת שומן ואכל אחת מהן, **איתחזק איסורא,** שהרי ודאי היו בין

בלבן, הוא בכך ששתי העורות התחלפו וניטלו ממקומם הראוי להם, "ואין לך נקובה גדולה מזו".

23. עיין **רש"י** שביאר את כל הסוגיא שאין המדובר בבדיקת הנקב בעור הפנימי אלא בחלחול הארס לתוך הוושט, שאם מחלחל הארס הוא גורם לאדמימיות בעור.

24. **והתוס'** מביאים שלקמן פוסקת הגמרא שחוששים לספק דרוסה. והקשו התוס' מדוע לא נאמר כמו שאמרנו לעיל [ט א] לגבי זאב ונטל את בני המעיים והחזירן כשהן נקובין שהיא כשרה משום דאמרינן "נשחטה — הותרה", והיינו, שיש להעמיד את הבהמה בחזקת כשרותה, ואם כן גם כאן, מדוע לא נעמידנה בחזקת אינה דרוסה!?

שתי החתיכות חתיכה אחת של חלב, אבל **הכא, לא איתחזק איסורא** קודם שחיטה, שישיבת הקוץ בושט בלא נקב בעור החיצון אינה כלום.(25)

ותו הוינן בה: **ומאי שנא מהשוחט בסכין ונמצאה פגומה** לאחר שחיטה, ולא ידעינן אם בעור נפגמה הסכין לפני ששחט את הסימנים, ונשחטה הבהמה בסכין פגומה, ונעשית טריפה, או שנפגמה הסכין בעצם המפרקת לאחר שחיטת הסימנים. וכאן הרי "לא איתחזק איסורא" קודם השחיטה, ובכל זאת אמר רב הונא לעיל בפרק קמא ששחיטתו פסולה, שמא נפגמה הסכין בעור לפני שחיטת הסימנים!?

ומשנינן: **התם, איתייליד לה ריעותא בסכין.** הרי עתה הסכין פגומה, אלא שאיו אנו יודעים אימתי נפגמה, ולכן גם אם לא איתחזיק איסורא ברישא, בכל זאת הרי נולד ספק עתה, לאחר השחיטה. אבל בישב לה קוץ, לא איתייליד כלל ריעותא, שאין אנו רואים את ניקוב העור החיצוני. וכיון שלא איתחזיק בה איסורא מעיקרא ולא נולד בה ריעותא עתה, לא אסרינן לה.

ותו הוינן בה: **ומאי שנא מספק טומאה ברשות היחיד דספקו טמא,** על אף שלא איתחזק איסורא מעיקרא, ולא איתייליד ריעותא השתא!?

ומשנינן: **וליטעמיך,** דפרכת מאי שנא מספק טומאה ברשות היחיד דספקו טמא, אמאי מדמת לה לספק ברשות היחיד, **נידמייה לספק טומאה ברשות הרבים, דספקו טהור?!**

אלא בהכרח, אין לנו ללמוד מספק טומאה. כי **התם, הלכתא גמירי לה מסוטה,** הלכות ספק טומאה נלמדות, בין לענין לטמאות ברשות היחיד ובין לענין לטהר ברשות הרבים, מטומאת סוטה, כמו שסתירתה וטומאתה של סוטה היא ברשות היחיד [כי אם היתה ברשות הרבים אין זו "סתירה"], וטמאה אותה התורה מספק, אף כל ספק טומאה ברשות היחיד ספיקו טמא.

ותירצו התוס' שדרוסה שכיחא, ובמקום שכיח אין מעמידים על החזקה. אך במקום שאין פסול הטריפה שכיח, הרי אם התעורר ספק יש להעמיד את הבהמה על חזקת כשרות ואין אוסרים מספק.

ובספר **שב שמעתתא** [ה ט] הביא שנחלקו בדבר רבותינו הראשונים, **ורבינו יונה והר"ן** סוברים שבכל ספק טריפה אזלינן לחומרא, וביאר טעמם, שלדעתם מחזיקים מאיסור לאיסור, ובהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, ומחזיקים מאיסור זה לאיסור טריפות.

אך הקשה בספר **שערי יושר** [שער החזקות] שאפשר להחזיק רק מאיסור אבר מן החי לאיסור נבילה, כיון שאם לא נשחטה הבהמה היא נעשית ממילא נבילה, אבל להחזיק מאיסור אבר מן החי לאיסור טריפות הרי זה איסור חדש ויצירה חדשה, ומדוע נחזיק מאבר מן החי לטריפה!?

ובספר שחיטת חולין כתב, שיתכן ורבינו יונה סובר שבכל טריפה החיסרון הוא בהיתר השחיטה, וכמתבאר מדברי **הגר"ח**, ולכן אפשר להחזיק גם מאיסור אבר מן החי לאיסור טריפה.

25. ומוסיפים **התוס'**, דהכא איכא חזקת כשרות של הבהמה.

ואין טעם בדבר אלא הלכתא היא, הילכך אין ללמוד ממנה לדיני טרפות.

יתיב ההוא מרבנן קמיה דרב כהנא, ויתיב וקאמר: מה שאמר עולא שאין חוששים אם היה קוץ בווושט, "**נמצאת** קוץ" בווושט **אתמר,** שרק אם נמצא הקוץ בווושט באופן שהוא אינו תחוב בו, אז לא חיישינן. **אבל** אם **ישב** הקוץ בווושט, שהיה תחוב בו, כן **חיישינן** שמא ניקב גם העור החיצון, והבריא, ולא ניכר הנקב, והרי היא טריפה.

אמר להו רב כהנא: לא תציתו ליה להההוא מרבנן! אלא, **ישב** לה קוץ בדווקא **איתמר,** שלגבי מקרה זה אמר עולא שאין לחוש לו. **אבל** אם **נמצאת** הקוץ בווושט בלא תחיבה, **לא איצטריך** ליה **לעולא** לאשמעינן שלא חיישינן לה, **דכולהו חיוי ברייתא,** כל החיות הרועות ואוכלות מאכלן בחוץ, **קוצי אכלן.**

איתמר: תורבץ הווושט שהוא מקום חבורו של הווושט בלחי [ציור בספר שיחת חולין] שניקב —

רב אמר: אם ניקב **במשהו** הרי הבהמה טרפה.

ושמואל אמר: רק אם ניקב **ברובו** הרי הבהמה טרפה.

ומבארת הגמרא את מחלוקתם:

רב אמר במשהו, כי תורבץ הווושט נחשב כווושט עצמו, שאפילו נקב כל שהוא מטריף בו. לפי שסבר רב, שתורבץ הווושט **מקום שחיטה הוא,** והיינו, שבכלל הווושט הוא.

ומקום זה הוא מעל המקום הראוי לשחיטת הקנה, אך אין בו פסול "הגרמה", כי לא נאמר פסול הגרמה אלא בקנה, ולא בווושט.

ושמואל אמר עד שינקב **ברובו.** דקסבר שמואל, **לאו מקום שחיטה הוא,** שאין דינו כדין הווושט, והשוחט במקום זה נפסלת שחיטתו מדין "הגרמה", שלא שחט במקום הראוי. ולכן גם אם ניקב מקום זה אין הבהמה נטרפת עד שינקב המקום ברובו. שאין דינו כווושט שנקב כל דהו מטריף בה.

ומבארינן: **הי ניהו תורבץ הווושט?**

אמר מרי בר מר עוקבא אמר שמואל: כל שחותכו ומרחיב, שמתרחב פי חלל הווושט עקב חיתוכו, **זה הוא תורבץ הווושט.** וכל **שחותכו ועומד במקומו,** שאין פי חלל הווושט מתרחב, **זהו ווושט עצמו.**

אמר להו רב פפי: מר, הרב שלי, **לא אמר הכי. ומנו** רבו של רב פפי? — **רב ביבי בר אביי!**

אלא הכי קאמר: **כל שחותכו ועומד במקומו — זה תורבץ הווושט.**

אלא, איזהו ווושט עצמו?!

כל שחותכו, וכויץ. שמתכווץ ונסתם עיגול פי החלל של הווושט במקום החיתוך.

רבי יונה אמר רבי זירא: איזהו תורבץ הווושט? — **מבלעתא.** מקום בית הבליעה, הסמוך מאד לווושט.

וכמה אורכו של אותו מקום בית הבליעה הסמוך לווושט?

אמר רב אויא: אורכו הוא **פחות משערתא,** מאורכה של שעורה, **ועדיף מחיטתא,** יותר

מאורכה של חיטה.

ההוא תורא, דהוה שהיה שייך **לבני רב עוקבא, דאתחיל ביה שחיטה בתורבץ הוושט, וגמר** את השחיטה **בוושט** עצמו.

אמר רבא: רמינא עליה מטילים עליו **חומרי דרב וחומרי דשמואל,** וכדמפרש ואזיל, **וטריפנא ליה.**

ומבאר רבא: **חומרי דרב, דאמר רב,** נקובת תורבץ הוושט שיעורה הוא **במשהו,** והכא בתחילת השחיטה ניקב תורבץ הוושט במשהו.

ושמא תאמר, אי אזלינן בתר רב כיצד מטרפינן לה? **והאמר רב** תורבץ הוושט **מקום שחיטה הוא,** ונמצא שאין זה נקב אלא מעשה שחיטה כהלכה!?

תשובתך, מטרפינן לה **כשמואל, דאמר לאו מקום שחיטה הוא,** ונמצא שחיתוכו מנקבו ומטריפו.

ושמא תאמר, **אי כשמואל** היא, אמאי איטרפא, והרי **האמר** שמואל אין תורבץ הוושט שניקב טריפה אלא אם ניקב **ברובו,** וכאן הרי רק התחיל את השחיטה בתורבץ הוושט, אבל המשיך וגמר אותה בוושט עצמה, ונמצא שלא ניקב תורבץ הוושט ברובו.

תשובתך, בשיעור הנקב אזלינן **כרב, דאמר, במשהו.**

והיינו, שמחמירים להחשיב את מקום תורבץ הנקב במקום שאינו ראוי לשחיטה, כשמואל, ומחמירים שיהיה הנקב במשהו, כרב.

איגלגל מילתא, ומטאי ובא הדבר **לקמיה דרבי אבא.**

אמר להו רבי אבא: **תורא** שהתחיל את שחיטתו בתורבץ הוושט וסיימה בוושט עצמו — **בין לרב בין לשמואל שרי.** כי לרב הוי מקום שחיטה ואין זה נקב. ואף שמואל, שאמר אין זה מקום שחיטה, הא קסבר שאין נקב פוסל בו עד שינקב ברובו, וכאן היה הנקב רק במיעוטו.

ולפיכך, **זילו, אמרו ליה לבריה דרב יוסף בר חמא,** והיינו אמרו לרבא, שהיה בנו של רב יוסף בר חמא, שטועה בדבר משנה הוא, לפי שאין נוקטים כשתי חומרות של שנים החולקים ביניהם. וכיון שרבא נקט את החומרא של רב מצד אחד ואת החומרא של שמואל מצד שני, למרות שבין לרב ובין לשמואל אותה בהמה מותרת, לכן לכו ואמרו לו **דלשלים** שישלם **דמי תורא למריה,** משום שהפסידו ממון על ידי טעותו שטעה בדבר משנה.

אמר מר בריה דרבינא: מותיבנא תיובתא כלפי סנאיה [כלפי שונאיו] **דרבא.** והיינו, שנקט "לישנא מעליא", משום שרצה להקשות על רבא מהכתוב בקהלת "והכסיל בחושך הולך", ולכן אמר בלשון שמתבטאת כלפי שונאיו של רבא, ולא כלפי רבא עצמו.

שהרי שנינו: **לעולם — הלכתא כדברי בית הלל!**

והרוצה לעשות כדברי בית שמאי — עושה. והרוצה לעשות **כדברי בית הלל — עושה!**[26]

---

26. ולקמן, בעמוד הבא, יבואר הענין.

אבל, העושה **מקולי בית שמאי ומקולי בית הלל**— הרי זה **רשע!**

מד-א והעושה **מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל** בשתי חומרות סותרות — **עליו הכתוב אומר** [קהלת ב] "**הכסיל** — **בחושך הולך**".

אלא, **אי** עביד **כבית שמאי**, ליעביד **כקוליהן וכחומריהן, ואי** עביד **כבית הלל**, ליעביד **כקוליהן וכחומריהן!**

ותיקשי לרבא, שנקט שתי חומרות דסתרי אהדדי.

שמצד אחד נקט חומרא דרב שנקובת תורבץ הוושט היא בכל שהוא, ומאידך נקט כחומר דשמואל, שאמר לאו מקום שחיטה הוא! והרי הני תרי חומרי סתרי אהדדי, כי לפי רב מקום שחיטה הוא, ואמאי מטרפינן כשהתחיל לשחוט בתורבץ הושט והמשיך בוושט עצמו!?

ועתה מבארת הגמרא את הא דתניא, לעולם הלכתא כבית הלל, וכל הרוצה כדברי בית שמאי עושה, וכל העושה כדברי בית הלל עושה.

והוינן בה: **הא גופא קשיא! אמרת, לעולם הלכה כדברי בית הלל, והדר תני: והרוצה לעשות כדברי בית שמאי, יעשה?!**

ומשנינן: **לא קשיא!**

כאן, דאמרינן יכול לעשות כבית שמאי — **קודם בת קול** שיצאה משמים והודיעה שהלכה כבית הלל.

כאן, דאמרינן לעולם הלכה כדברי בית הלל — **לאחר בת קול.**

ואי בעית אימא, לעולם איירי **אף לאחר** שיצאה **בת קול** שהלכה כבית הלל. והא דקתני הרוצה לעשות כבית שמאי עושה — **רבי יהושע היא, דאמר: אין משגיחין בבת קול!** כי "לא בשמים היא", ומשניתנה תורה לבני אדם, דעת חכמים היא הקובעת בעניני הלכה, ואין בכח בת קול להתערב להכריע כנגד דעת חכמים.

והדרינן לקושיין: **מכל מקום, קשיא,** כיצד נקט רבא כשתי חומרות סותרות!?

ומשנינן: **אמר רב טבות:** לא כך היה המעשה. שלא אמר רבא דרמינא עליה בין חומרי דרב ובין חומרי דשמואל. אלא **כולה — כרב,** שהילכתא כוותיה באיסורי, **עבדא.**

ומה שהטריף רבא מחמת שהתחיל לשחוט בתורבץ הושט, הוא משום שגם אליבא דרב אין תורבץ הוושט מקום שחיטה.

דכי אתא רמי בר יחזקאל, אמר: לא תצייתו להו, להני כללי, דכייל יהודה אחי משמיה דרב! והיינו, אל תקבלו את מה שאמר רב יהודה אחי משמו של רב [שסתם שמועה בשם רב שנאמרה בדורות שאחר רב, רב יהודה אמרה], וגם מה שנאמר לעיל כאילו הטיל רבא על הבהמה את חומרי רב שהנקב בוושט ובכל שהוא, ולפי רב אין זה מקום שחיטה — לא זו היא שיטתו של רב!

אלא, **הכי אמר רב: וושט — נתנו בו חכמים שיעור** עד היכן הוא כשר לשחיטה. ומעבר למקום זה הרי הוא פסול לשחיטה, כדין קנה, שיש לו מקום מסוים ומוגדר ששוחטים בו, ומעבר למקום זה, כל השוחט בו פסולה

שחיטתו מדין הגרמה.

והיינו, שפסול הגרמה הנוהג בקנה, נוהג גם בוושט, שאם שוחט מעל המקום הראוי לשחיטה, נפסלת שחיטתו, מהלכה למשה מסיני, הנקראת "הגרמה".

ודייקינן: **מדקאמר** וושט **נתנו** בו **חכמים שיעור** למקום השחיטה, **מכלל** זה אתה למד **דתורבץ הושט,** שהוא בסוף הוושט, **לאו מקום שחיטה הוא** [כי אם גם הוא היה מקום שחיטה, נקיבתו מטריפה במשהו! בדומה לגרגרת, שאין חילוק בין מקום שחיטה לבין מקום שאינו ראוי לשחיטה, שבשניהם שיעור הנקיבה הפוסלת שווה [ובגרגרת שיעורו ברובא].

והיינו דעביד רבא כרב בלבד, שפסל את החיתוך במשהו בתורבץ הוושט, על אף שאין הוא מקום שחיטה.

והוינן בה: השוחט, ובא לחתוך את הוושט, אם בא לשחוט **למעלה,** לצד הראש, **עד כמה,** עד איזה גובה בצואר הבהמה יכול הוא לשחוט?

אמר רב נחמן: עד כדי "תפיסת יד". צריך להניח מצד הראש שיעור של ארבע אצבעות.

ואם בא לשחוט ולחתוך את הוושט **למטה,** בחלקו התחתון של הוושט, לצד הגוף, **עד כמה** יכול הוא לשחוט?

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: עד כדי שישעיר. והיינו, עד המקום שיש בו שיער [שלאחר שחיטה גוררים את השיער המצוי בפנים, באיזור החיבור של הוושט והכרס. ועד מקום השיער מיקרי וושט, ומשם ואילך מיקרי כרס].

ופרכינן: **איני! והאמר רבינא אמר גניבא משמיה דרב: טפח בוושט, בסמוך לכרס, זהו "כרס הפנימי"?!**

והיינו, שמניחה הגמרא עתה שהשיער נמצא רק בתוך הכרס עצמה, ולא בוושט, ואם כן תיקשי: **אמאי** אמר רב נחמן בשם רבה בר אבוה שאפשר לשחוט את הוושט עד מקום השיער, והיינו את הוושט כולה, עד מקום חיבורה לכרס [שבה נמצא השיער]? והרי אמר רב שהטפח האחרון בוושט, הסמוך לכרס, דין כרס לו, ואין זה מקום שחיטה, ואם כן, **כי קא שחט** במקום הטפח האחרון, **בכרס קא שחיט?!**

ומשנינן: **אימא** הכי: **טפח בכרס** שהוא **סמוך לוושט, זהו כרס הפנימי** האמור במשנתנו, שנקיבתו היא בכל שהוא. וקרי ליה "פנימי" משום שהוא נחבא בין צלעות החזה. ואילו שאר הכרס, מטפח ואילך, הרי הוא הכרס החיצון, שנידון בקריעת רובו.

איבעית אימא: כי קאמר רב שטפח בוושט נקרא "כרס", **בתורא — דמשעיר טפי.** שיש שוורים גדולים ששערות הכרס נכנסות מהכרס לתוך הוושט בשיעור טפח. ובשוורים אלו מקום שחיטתם הוא עד למקום שנכנסים השערות, ולא במקום השערות.

אמר רב נחמן אמר שמואל: תורבץ הוושט שניטל כולו מלחי — כשר. ולקמיה פריך שניתוק זה של תורבץ הוושט מחיבורו אל

הלחי מיקרי "עיקור סימנים", ואמאי כשר.

ותנא תונא [ותנא דמתניתין דידן מסייע לו]: **ניטל לחי התחתון — כשר!** והרי כיון שניטל הלחי התחתון, שהוא מקום חיבור הסימנים אל הלחי, ניתקו הסימנים ממקום חיבורם. והיינו דאמר שמואל, תורבץ הוושט שניטל, וניתקו הסימנים, הרי הוא כשר.

מתקיף לה רב פפא לרב נחמן: **והאיכא** פסול של **עיקור סימנים,** שהרי בנטילת תורבץ הוושט, נעקרים הסימנים מחיבורם!?

ופרכינן לאתקפתיה דרב פפא: **ולרב פפא — קשיא מתניתין?!** שהרי קתני בה "**ניטל לחי התחתון — כשר**", ומשמע שלא איכפת לן מניתוק תורבץ הוושט ללחי, שהרי כשניטל הלחי התחתון מתנתק החיבור של תורבץ הוושט אליו, ואפילו הכי הכשיר התנא דמתניתין.

בשלמא מתניתין **לרב פפא לא קשיא,** כי **הא** דפסל רב פפא הוא כשניטל תורבץ הוושט, **דאיעקור איעקורי,** שעקירת תורבץ הוושט נחשבת עיקור סימנים, שניתקו הסימנים לגמרי בין מהלחי ובין מהבשר שהם מעורים בו.

ואילו **הא** דהכשיר תנא דמתניתין כשניטל לחי התחתון, הוא כאשר נשארו הסימנים מחוברים לבשר, **דאיגום איגומי** הלחי **מעילוי סימנים,** שנגמם הלחי בצורה שהוא עצמו אמנם ניתק מהסימנים, אבל היה הניתוק מעל הבשר שהסימנים מעורים בו, ונמצא שעדיין מעורים הסימנים בבשר, שלא נותקו הימנו בנטילת הלחי התחתון, ובכהאי גוונא לא הוי "עיקור סימנים".

אלא, לשמואל, שהכשיר אפילו בניטל תורבץ הוושט כולו, **קשיא,** שהרי תורבץ הוושט הוא מקום החיבור של הוושט הן ללחי והן לבשר, ומשניטל תורבץ הוושט מתנתקת הוושט במקום חיבורה, בין מהלחי ובין מהבשר שהיתה מעורה בו, ואם כן, הוי עיקור סימנים, וכיצד הכשיר זאת שמואל!?

ומשנינן: **לא תימא** דקאמר שמואל ניטל תורבץ הוושט **כולו** כשר, **אלא** אימא ניטל **רובו** של תורבץ הוושט. ובמקצת שנותר איכא חיבור של הוושט ללחי, ודיינו במיעוט זה.

ופרכינן: **והאמר רבה בר בר חנה אמר שמואל: סימנים שנדלדלו ברובן טרפה!** והכא, משנעקר תורבץ הוושט ברובו נמצא שנעקרו הסימנים ברובן!?

אמר רב שישא בריה דרב אידי: הא דקאמר שמואל שבתורבץ הוושט שניטל רובו ונשתייר מקצתו מהני מיעוט הסימנים המחוברים, איירי **דאקפל איקפולי.** שנקלפו רוב הסימנים מעל הבשר, ונשארו מיעוטם, דבכהאי גוונא מבריאה הבהמה וחוזרים הסימנים ומתחברים, ולפיכך לא הטריפה שמואל אלא הכשירה.

ואילו **התם,** בפסול עיקור סימנים, איירי **דאפרוק אפרוקי,** שמיעוט הסימנים המחוברים אינו מחובר ביחד, אלא מפוזר, ומיעוט סימנים שכזה אינו מבריא. ולישנא ד"איפורקי אפרוקי" הוא דימוי לדבר המתפרק על ידי שנעקר בכח ממקומו, שהחיבורים הנשארים אינם במקום אחד, אלא משתיירים כמה חיבורים קטנים בפיזור.

שנינו במשנה: **ופסוקת הגרגרת:**

תנא: כמה הוא שיעורה של **פסוקת הגרגרת? ברובה!**

וכמה הוא **רובה?**

את חלל הקנה [גרגרת] מקיף דופן, ומידת עוביו של הדופן משתנה. כלפי חוץ הוא דופן עבה, וכלפי פנים הוא דופן דק. ומעתה, כשאנו באים למדוד את פסיקת רוב הקנה, הרי אם חתך רובו של הקנה מהצד החיצון, יתכן והחתך שנחתך ברוב הקנה יגיע רק למיעוט חלל הקנה. כי, כאמור, הצד החיצוני של הדופן הוא עבה, ונמצא, שאפילו יחתוך בו את רובו של הקנה, עדיין לא יגיע החיתוך אלא לתחילת חלל הקנה. [עיין ציור בספר שיחת חולין].

וזוהי בעיית הגמרא מה נקרא פסיקת רובה של הגרגרת: האם משמעותו היא פסיקת רוב עוביה של הגרגרת, על אף שאין פסיקה זאת כוללת את חיתוך רוב החלל הפנימי של הגרגרת. או שמא פסיקת רוב הגרגרת משמעותה פסיקת רוב חללה הפנימי, וכל שלא נחתכה הגרגרת עד שייחתך רוב חללה הפנימי, אין זה "פסיקה ברובה".

רב אמר:

מד-ב **רוב עוביה.** שמצטרף עובי הדופן אל החלל, ואפילו אל מיעוט של החלל, לשיעור רוב פסיקת הגרגרת.(27)

ואמרי לה, יש אומרים, הכי אמר רב: **רוב חללה.** שאין מתחשבים בחיתוך הדופן, אלא רק בפסיקתו של רוב חלל הקנה.

ההיא פסוקת הגרגרת דאתיא לקמיה דרב.

יתיב רב, וקא בדיק לה ברוב עוביה.

אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב: הרי **לימדתנו רבינו** שיש לבודקה **ברוב חללה?!**

שדריה שלח **רב** לאותה פסוקת הגרגרת שהובאה לפניו ובדקה ברוב עוביה, **לקמיה דרבה בר בר חנה.**

בדקה רבה בר בר חנה **ברוב חללה,** ומצא שלא נפסק רוב החלל, **ואכשרה!**

וזבן מינה רבה בר בר חנה **בתליסר איסתרי פשיטי** [בשלש עשרה סלעי מדינה, שהם סלעים פשוטים וקלים] **בישרא.** דהיינו, קנה רבה בר בר חנה בשר מבהמה זו כדי לאכול ממנה בעצמו.

ותמהה הגמרא: **והיכי עביד** רבה בר בר חנה **הכי?**

והתניא: חכם שטימא — אין חבירו רשאי לטהר. ואם חכם אחד **אסר, אין חבירו רשאי להתיר.**(28)

---

27. דהיינו, שגם אם ניקב מיעוט בחלל הקנה, אלא שיחד עם החיתוך בעובי הדופן של הקנה יש כאן רוב הקנה שנחתך, הרי היא טריפה. אבל, אם היה החיתוך בעובי הדופן בלי שניקב חלל הקנה כלל, הרי גם אם בסך הכל יש כאן חיתוך ברוב הקנה, אין הבהמה טריפה, כיון שלא הגיע הנקב לחלל הקנה. שהרי אפילו הוושט, שטריפתו חמור מקנה, שכן נקובתו במשהו, אינו טריפה אלא עד שינקב לחלל הוושט. **רש"י**

28. במסכת עבודה זרה [ז א] שנינו: **תנו רבנן:**

ומשנינן: **שאני הכא, דרב לא אסר מיסר,** אלא רצה לבודקה לפי רוב עוביה ולא נתנוהו התלמידים לבדוק בדיקה זאת אלא שלחוה לרבה בר בר חנה, ולכן היה רשאי להתירה.

ואכתי הוינן בה: **וכיון דאורי בה חכם,** שהגיעה שאלה זו לידי צורך שיורה בה חכם, **היכי אכל מינה** רבה בר בר חנה, על אף שהכשירה? **והא כתיב** [יחזקאל ד] "**ואומר: אהה ה' אלהים, הנה נפשי לא מטומאה, ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ועד עתה, ולא בא בפי בשר פגול**".

ודרשינן לה לעיל הכי:

הנה נפשי לא מטומאה — שלא הרהרתי ביום הרהור עבירה **לבוא לידי טומאה בלילה.**

ונבילה וטרפה לא אכלתי — שלא אכלתי בשר "כום, כום" מעולם. והיינו, שלא אכלתי מבשר בהמה מסוכנת, שמיהרו את השוחט שימהר לשוחטה, ואמרו לו "שחוט, שחוט!".

הנשאל לחכם, מי ששאל שאלת הלכה לחכם, **והחכם טימא**, שפסק לו "טמא", **לא ישאל לחכם** אחר, **והשני יטהר**, יפסוק לו "טהור". וכן, הנשאל **לחכם, ואסר, לא ישאל לחכם** אחר, **ויתיר.**

וכתב **רש"י** [נדה כב] שהטעם הוא מפני שהוא זלזול בכבודו של החכם הראשון.

והר"ן מוסיף: כדי שלא תיראה התורה כשתי תורות, הללו אוסרים והללו מתירים.

והרבה **ראשונים** [**הר"ן** בשם **הראב"ד, והריטב"א והרא"ש**, ועיין **בשפתי כהן** חושן המשפט סימן כ"ה סעיף יד] סוברים שהטעם הוא משום "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא", כלומר, כיון שהחכם אסרה, כאילו עשאה לחתיכת איסור [**ריטב"א**].

והנפקא מינה בין שני הטעמים, הם:

א. בדיעבד, אם החכם השני התירה. לטעם הראשון, מותר, שהרי כבר שאל את השני [**מאירי**], ולפי הטעם השני, אסור [**רשב"א**].

ב. אם הראשון הסכים. לטעם הראשון, מותר [ר"ן]. ולטעם השני, אסור [עיין שם **בר"ן**].

ג. כשהשני גדול מן הראשון בחכמה ובמנין. לטעם הראשון, מותר [**ר"ן** — ועיין **מאירי** החולק], ולטעם השני אסור.

ד. אם החכם הראשון בעצמו מודה שטעה [עיין **תומים** חושן משפט].

ה. בשאלה הדומה לשאלה הקודמת, כגון חכם שאסר חתיכה אחת, אם מותר לחכם השני להתיר בחתיכה אחרת. לטעם הראשון, אסור [**המאירי** במסכת הוריות]. ולטעם השני, מותר, שהרי על חתיכה זו לא חל איסור [עיין **רמ"א** יורה דעה סימן רמב כללי הוראת איסור והיתר ל"א].

ו. לדעת **השלטי גבורים** [בסוגית הגמרא בעבודה זרה] יש עוד נפקא מינא: בחכם שהתיר, אם מותר לשני לאסור. לטעם הראשון, אסור, לפי שאינו כבודו של הראשון, ואילו לטעם השני מותר, כי לא שייך לומר "שויא אנפשיה חתיכה דהיתירא".

ובענין חכם שהתיר אם מותר לחכם השני לאסור, עיין **ברא"ש** ו**בר"ן**. וכתבו **התוס' והרא"ש**, שאם אומר במפורש לחכם השני, ששאל לחכם הראשון ואסר, מותר לו לשאול, כי אולי יתווכחו החכמים ביניהם, והשני יוכיח לראשון את טעותו, אם אכן יש לו טעם הגון לסברתו, כגון משנה מפורשת או קבלה מפורשת

ולא בא בפי בשר פגול — שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם.[29]

משום רבי נתן אמרו: שלא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותיה, הזרוע, הלחיים והקיבה, ונהגתי בה כאילו היה בה איסור, אף שאין הבשר אסור לפני שהורמו ממנו מתנות כהונה.[30]

ואם כן, כיצד אכל רבה בר בר חנה מבהמה שהורה בה!?

ומשנינן: **הני מילי** שיש מידת חסידות שלא לאוכלה, כשהורה החכם **מילתא דתליא בסברא,** כגון במקום שצריכים לדמות דבר לדבר,[31] דאיכא לספוקי שמא לא היתה סברתו סברה הגונה. אך **רבה בר בר חנה** לא מכח סברא הורה כן, אלא **אגמריה סמך!** שכך קיבל מרבו, שיש לבדוק את פסוקת הגרגרת ברוב חללה, ולא ברוב עוביה.

אך עדיין דנה הגמרא מדוע קנה רבה בר בר חנה בשר מבהמה זו:

ותיפוק ליה שהיה אסור לו לקנות מבשרה של הבהמה הזאת **משום חשדא,** שייראה כנוטל שכר עבור הוראתו, כי שמא יאמרו האנשים שהמוכר הוזיל לו את מחיר הבשר

מרבותיו.

ודין זה אמור על השואל, אבל החכם יזהר שלא להתיר כשיודע שהשני אסר.

והאריך **הש"ך** בכל פרטי דיני חכם שהורה בשולחן ערוך יורה דעה סימן רמ"ב.

29. הגמרא להלן אומרת, שדבר זה לא נאמר אלא במילתא דתליא בסברא, ומפרש רש"י "דהתם איכא לספוקי דלמא לא הוי סברא מעליא".

והחתם סופר מפרש, שהבהמה שהורה בה חכם נקראת פגול, מפני שהחכם היה מהרהר אולי היא אסורה, ודומה הדבר לפגול שנפסל במחשבה.

ונראה מדבריו, שאם החכם הורה מסברא, אבל לא היה לו ספק בסברא זו כלל, אין זו בכלל בהמה שהורה בה חכם.

יש אומרים, שאסור לאדם להחמיר בהלכה המפורשת בפוסקים כגון בטול בששים, ויש אומרים שמצוה יש גם בחומרא כזו. **פתחי תשובה** יור"ד סימן קט"ז ס"ק י'.

30. **התוספות** אומרים, שרבי נתן סובר כמו שאנו פוסקים, שמותר לאכול מבהמה לפני שהורמו מתנותיה, ובכל זאת יש מקום להחמיר ולנהוג בה איסור טבל, וזו היתה חומרתו של יחזקאל. ולדעת רבי יוחנן הסובר שאסור לאכול מבהמה לפני שהורמו מתנותיה, אין לפרש שהיתה זו חומרתו של יחזקאל, אלא החומרא היתה שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם. **תוס'** ד"ה שלא.

וברש"י כתוב: "ואף על פי שהוא היה כהן ובלא הרמה יכול לאוכלה".

ומשמע מלשון זה, שמהדין אסור לישראל לאכול מהבהמה ולכהן מותר.

והתוספות דחו דרך זו, שאין חילוק בין כהן לישראל באיסור טבל!

והשיטה מקובצת כתב, שלא נמצא כן ברש"י בספרים ישנים.

והרמב"ן מביא מפרשים, שיחזקאל היה מפריש את המתנות ונותנם לכהן אחר ולא לקח אותם לעצמו אף על פי שהוא היה כהן. והרמב"ן דחה פירוש זה בטענה, שאם זו היא החומרא — אין מקום לקרוא לבשר בשם "בשר פיגול".

31. עיין **רש"י** מספר מקרים

משום שהתיר לו אותו!?

דתניא: דיין שהיה **דן את הדין** בין שני בעלי דין. **זיכה וחייב. טימא וטיהר. אסר והתיר.**

וכן העדים שהעידו על שדה או על טלית שהיא של פלוני.

כולן, בין הדיינים ובין העדים, **רשאין ליקח** מידי הזוכה את אותו החפץ שעליו היה הויכוח בבית דין.

אבל, אמרו חכמים: הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו! שלא יאמרו האנשים שזיכהו הדיין, או שהעידו העדים לטובתו, כדי שלאחר מכן יקנו ממנו את החפץ בזול.

ומשנינן: **הני מילי** שיש כיעור בדבר, אי הווי **מידי דמזבין בשומא,** שמעריכים אותו בשעת הקניה, ואין לו שער ידוע. דהתם איכא למיחש שיבואו לומר שהוזיל לו. אבל **הכא,** שקנה בשר במחיר שבו נמכר בשר, הרי **מתקלא,** ממשקל הבשר, **מוכח** שכך הוא מחירו, ולא הוזילו לו את המחיר. ותו ליכא לעז.

כי הא דרבא שרא טרפתא, דהיינו שהורה בשאלת טרפה, והכשירה, **וזבן מינה בישרא.**

אמרא ליה אשתו, שהיתה **בת רב חסדא: אבא — שרי בוכרא,** רב חסדא אבי, היה רואה את הבכורות שהיו מביאים הכהנים לפניו לבודקו אם יש בהם מום ויהיו מותרים באכילה, **ולא זבן מיניה בישרא,** והוא לא היה קונה בשר מהבכורות שהתיר באכילה.

אמר לה רבא: **הני מילי** שהחמיר רב חסדא אביך שלא לקנות ממה שהורה בו היתר, **בוכרא,** בכור, משום **דאשומא מזדבן.** שבשר הבכור אינו נמכר במשקל אלא רק באומד. וטעמו של דבר, כיון שהיתרו של הבכור הוא בלא פדיון, אלא משנפל בו מום הרי הוא מותר באכילה, החמירו חכמים בכבודו יותר משאר פסולי המוקדשים, ואמרו שימכרו אותו רק באומד ולא ישקלו את בשרו במשקל כדרך ששוקלים בשר חולין.

וכיון שבשר הבכור נמכר באומד, אין ראוי לו לחכם שהתירו שיקנה ממנו, שמא יאמרו שהוזיל לו מחמת שהתירו.

אבל, **הכא,** כשהורתי בשאלת טרפה, **מתקלא מוכח.** הרי הכל רואים שאני לוקח במשקל, ומשלם לפי המשקל את מחירו המלא, ונותן לידו של המוכר את המעות.

אלא, **מאי איכא,** במה יכולים אנשים לחושדני, רק **משום אומצא מעלייתא,** שנותן לי ממיטב הבשר, גם בזה אין לי לחשוש, כי **כל יומא, אומצא מעלייתא זבנו לי,** משום שחולקין לי כבוד, ולא יבואו לחשוד בי היום שהוריתי היתר בבהמתם, שמשום כך נותנים לי את מיטב הבשר.

אמר רב חסדא: איזהו תלמיד חכם? זה הרואה טרפה — לעצמו! שכאשר נולד ספק טרפה בבהמתו, ויש לו צד לאיסור וצד להיתר, הוא אינו חס עליה, ואוסרה.[32]

---

32. כתב **החזון איש** [אמונה ובטחון ג ל, כפי שערוכים בספר "פרקי אמונה והשקפה על פי החזון איש", בעריכת ה"חברותא"]:

תכונת האמת אצל חכם, היא **תכונת נפשו ושורש מציאותה.**

אך היצר חותר חתירה תחת כסאו הנאמן

ואמר רב חסדא: איזהו [משלי טו] **"שונא מתנות יחיה"? — זה הרואה טרפה לעצמו.** שאם על בהמה שלו הוא אינו חומד להכריע בה לצד היתר, ודאי שהוא שונא לקבל מתנות מאחרים.

דרש מר זוטרא משמיה דרב חסדא: כל מי שקורא ושונה, ורואה טרפה לעצמו, ושימש תלמידי חכמים, עליו הכתוב אומר [תהילים קכח] **"יגיע כפיך כי תאכל, אשריך וטוב לך".**

והיינו, זה שרואה טרפה לעצמו ואינו חומד אותה להתירה, ברור לנו שיהנה מיגיע כפיו, ולא יחמוד ממונם של אחרים.

רב זביד אמר: זוכה ונוחל שני עולמות — העולם הזה והעולם הבא.

והכי דרשינן: **"אשריך" - בעולם הזה, "וטוב לך" — בעולם הבא.**

רבי אלעזר כי הוו משדרי ליה מבי נשיאה מידי, כאשר שהיו שולחים לו מתנה מבית הנשיא, **לא שקיל; כי הוו מזמני ליה** לעכול אצלם, **לא אזיל.**

אמר רבי אלעזר והסביר את טעמו לנשיא: וכי **לא קא בעי מר דאיחי!?** וכי אין רצונך שאחיה, **דכתיב "שונא מתנות יחיה".**

רבי זירא, כי משדרי ליה, כאשר היו שולחים לו מתנה **- לא שקיל.** אבל **כי הוו מזמנין ליה** לאכול אצלם — **אזיל.**

אמר רבי זירא: **אתייקורי הוא דמתייקרו בי.** הם מתכבדים בנוכחותי בסעודתם, ואין זו מתנה עבורי, אלא הנאה עבורם. מה-א

אמר רב יהודה אמר רב: ניקבה הגרגרת מסביב להיקפה בנקבים רבים ודקים **כנפה — מצטרפים** הנקבים שמסביב לגרגרת **לרובא.** שאומדים אותם, שאילו היו מחוברין יחד היה נפסק רובא של הגרגרת, ואז הבהמה טרפה.

מתיב רב ירמיה: אמאי בעית צירוף נקבים דקים בשיעור של פסיקת רוב הגרגרת? והרי נהי דפסוקת הגרגרת שיעורה הוא בפסיקת רוב הגרגרת, הא איכא נמי טרפות כתוצאה ממה שחסרה הגרגרת, ששנינו לקמן [נד א] שאם ניקבה הגרגרת וחסר בה כשיעור איסר הרי היא טרפה. ואם כן, תיקשי אמאי לא מצרפינן לכל הנקבים הדקים לשיעור אחד של איסר, ותהיה הבהמה טרפה אפילו אם אין הנקבים הדקים מצטרפים לשיעור של חסרון, ממא ששנינו לגבי טומאת אהל המת, שאם היתה שדרה או גולגולת שלימה של מת הרי היא מטמאה באהל המת, ואם חסרו השדרה או הגולגלת [בשיעור המתבאר במסכת אהלות פרק ב משנה ג] אין הם מטמאים באהל אלא רק במגע ובמשא.

דתנן התם: כמה הוא חסרון בשדרה, שאז לא תטמא השדרה של המת באהל? — בית שמאי אומרים אם ניטלו שתי חוליות. ובית הלל אומרים אפילו אם ניטלה חוליה אחת.

ובגולגולת — בית שמאי אומרים: אם חסרה הגולגולת כמלוא רוחב הנקב שנוצר

[של החכם], לצודד נפשות הנוטים להתחכמות, ומביא להם לימוד שלם מן הגמרא כי הנגיעה

על ידי מקדח, שינטל מן החי, וימות.

והיינו, דאמרי בית הלל, שאם חסרה הגולגולת חסרון בשיעור כזה שאילו היה החסרון מחיים היא היתה מתה כתוצאה מהחסרון הזה, הרי אין הגולגולת החסרה בשעור שכזה מטמאה באוהל המת.

וקאמרינן במסכת בכורות מהו השיעור של "כדי שינטל מן החי וימות"? — כמלוא מקדח של רופאים!

ותני עלה התם, **ובגולגולת** שיש בה נקב אחד ארוך, **אפילו יש בה נקבים** קטנים **הרבה**, הרי הם **מצטרפים** לשיעור של "**מלא מקדח**", ולא אמרינן כיון שהם נקבים קטנים צריך שיצטרפו לשיעור יותר גדול, אלא דיינו בהצטרפותם לשיעור הרגיל של מלוא מקדח.

אלמא, כיון דשיעורה של החסרון הוא **מלא מקדח, למלא מקדח מצטרפין**, הם מצטרפין לשיעור זה ואין צורך להצטרף לשיעור יותר גדול בגלל קטנותם. ואם כן, **הכא נמי, כיון דשיעוריה** של נקב של הגרגרת המטריף הוא **כאיסר**, הרי אם יש נקבים קטנים ודקים, **לכאיסר מצטרפין**, ולא בעינן שיצטרפו לפסיקה של רוב הגרגרת!?

ומתרצינן: יש חילוק בין שני סוגי נקבים. יש נקבים שהם רק בצורת חתך, שאותו מקום שבו הנקב הוא חתוך, אך לא חסר דבר מחמת הנקב, ויש נקבים שהם בצורה של חסרון, כיון שחסר מהמקום הרי הוא מנוקב.

ולמקשה **אישתמיטתיה הא דאמר רבי חלבו אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: נקבים שיש בהן חסרון** אכן **מצטרפין לכאיסר**, שהוא שיעור החסרון בגרגרת המטריף אותה.

ונקבים **שאין בהן חסרון**, אלא הם רק חתכים, **מצטרפין לרובא** של פסיקת הגרגרת, ששיעור חיתוך הגרגרת כדי להטריף הוא חיתוך או חתכים מצטרפים ברוב היקפה של הגרגרת.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יהושע בן לוי: ניטלה הימנה, מהגרגרת, **רצועה** ארוכה, **מצטרפת** אותה הרצועה **לכאיסר**. והיינו, שאם נעגל את הרצועה יהיה בה שיעור של איסר, הרי היא חסרון בגרגרת, המטריף.

בעא מיניה רבי יצחק בר נחמני מרבי יהושע בן לוי: ניקבה הגרגרת של הבהמה בנקבים דקים ורבים **כנפה, מהו?**

אמר ליה רבי יהושע בן לוי: **הרי אמרו, נקבים שיש בהם חסרון מצטרפין לכאיסר, ושאין בהן חסרון מצטרפין לרובא**, וכדמפרשינן לה.

והוינן בה: **בעופא - מאי?** בעוף השיעור של נקב הוא פחות משיעור של כאיסר, ואם כן כמה הוא השיעור של צירוף הנקבים הדקים שבגרגרת העוף?

אמר רבי יצחק בר נחמני: לדידי מפרשא לי מיניה דרבי אלעזר: מקפלו לעור שיש בו נקבים כנפה, על ידי שחותך אותו מלמטה ומצידי הנקבים, **ומניחו** לעור המנוקב כנפה, **על פי הקנה. אם חופה** העור שיש בו הנקבים

[האישית משפיעה על הכרעת הדין של החכם, בהיות הנגיעה] בעלת כח מכריע לקטנים

את רוב חלל **הקנה, טרפה. ואם לאו, כשרה.**

והיינו, שהמדידה נעשית בכל שטח העור שיש בו נקבים, שאין מודדים רק את הנקבים עצמם אלא מצרפין לנקבים גם את כל שטח העור שבין הנקבים, ורואים אם כל העור המנוקב יכול לכסות את פי הקנה.

ומה שמשערים את הנקבים בצירוף העור של נקב הוא משום שהנקבים הם רבים וסמוכים זה לזה כנפה, ונחשב כל העור כאילו הוא נקב.

אמר רב פפא: וסימניך, נפיא.

והיינו, זה יהיה לך סימן, שאין משערים כאן לא בכאיסר ולא בצירוף הנקבים לרובא, אלא שמחפים את חלל הקנה בעור המנוקב, ומשערים אם העור המנוקב מכסה את רוב חלל הקנה.

והסימן יהיה נפה, העשויה מעור זנבות הסוס, והמכסה את עוגל הנפה.

נפחתה הגרגרת **כדלת.** דהיינו, שלא ניטל הפחת, אלא נקרע ונשאר תלוי בגרגרת, כשם שהדלת עומדת תלויה במזוזה —

אמר רב נחמן: כיון שאין כאן חסרון אלא רק קרע בדופן הגרגרת וה"דלת" סותמת את הפתח שנוצר, הילכך בעינן שיעור יותר גדול כדי להטריפה, שיהיה הפתח של הקרע גדול **כדי שיכנס איסר לרוחבו.** והיינו, שיוכל האיסר להכנס ולצאת דרך הפתח הזה.

נסדקה הגרגרת לאורכה —

אמר רב: אפילו לא נשתייר בה אלא חוליא(33) **אחת** שלא נסדקה בקנה **למעלה, וחוליא אחת** שלא נסדקה בקנה **למטה,** ואילו כל שאר החוליות לכל אורך הקנה נסדקו — הרי היא **כשרה.**

וטעמו של דבר: שאף על פי שאם ניקב הקנה ברובו לרוחבו הרי היא טריפה, שאני התם, שהצואר מושך את הקנה כלפי מעלה והריאה מושכת אותו כלפי מטה, ומתוך כך אם יש חתך לרוחב נקרע הקנה לגמרי ואינו מחלים. אבל אם היה הסדק לאורכו של הקנה הרי כל כמה שהצואר נמשך, הסדק סוגר והולך(34) ומחלים.

ונמצא, שנקב זה, שנסדק כל אורך הקנה [חוץ מחוליה אחת למעלה וחוליה אחת למטה] הוא הקולא הגדולה ביותר בהלכות נקבים!

אמרוה, להאי דינא דגרגרת שנסדקה לאורכה

ולגדולים יחד, [וכי] לפניה יכרעו גם הנבונים ביותר, גם חסידים ואנשי מעשה.

ובכל מקרה רב הערך [שדרושה בו הכרעת החכם], מתלחשים המתחכמים על נגיעה פלונית שהטתה את לב החכם, ולפעמים המובהק שבדור, בעמדתו הבלתי נכונה [לדעתם].

[אנשים שכאלה, הרי הם] **עובדים עבודה זרה בטהרה** [לשון הגמרא במסכת עבודה זרה ח א], **ועושים את הפלסתר — תורה!**

33. **חוליא,** ביאר **רש"י** שהיא אחת מהטבעות של הקנה. ונראה לו שהן שלש טבעות, כמו שמצינו בציצית, שחוליה נחשבת כשיש בה, לפחות, שלש כריכות.

34. לשון רש"י.

אם יש בה חוליה אחת למעלה ואחת למטה הרי היא כשרה, **קמיה דרבי יוחנן.**

אמר רבי יוחנן: **מה "חוליא" ומה "חוליא" דקאמר רב?!** והיינו, למה לכם שישארו חוליות שלמות למעלה ולמטה!?

אלא, אימא, אפילו לא נשתייר בה לאורכה של הגרגרת **אלא משהו למעלה ומשהו למטה - כשרה!**

אמרוה קמיה דרבי יוחנן משמיה דרבי יונתן, שגם הוא אמר **הכי,** שאם נשאר משהו למעלה ומשהו למטה כשרה.

אמר להו רבי יוחנן, כששמע את דברי רבי יונתן, שאמר כדבריו: **ידעין חברין בבלאי לפרושי כי האי טעמא!** דהיינו, שיבח את רבי יונתן, שעלה מבבל לארץ ישראל, על שיודע לפרש את טעמה של הלכה זו שאין צורך שתשאר חוליא שלמה למעלה ולמטה אלא דיינו שישאר משהו.

תנא רבי חייא בר יוסף קמיה דרבי יוחנן: כל הצואר כולו כשר לשחיטה, החל **מטבעת הגדולה** למעלה **עד** כנפי [אוני] **ריאה התחתונה.** והיינו, דאף שהקנה ממשיך ויורד עד לריאה עצמה, בכל זאת המקום הכשר לשחיטה הוא רק עד המקום שבו מגיע הקנה לבין אונות הריאה.

אמר רבא: הא דאמר רבי חייא בר יוסף שאפשר לשחוט עד כנפי ריאה התחתונה, משמעות דבריו היא: **תחתונה,** כשהבהמה תלויה, כשרגליה מופנים למעלה וראשה כלפי מטה, הרי האונות הקטנות היוצאות מהריאה נמצאות לכוון מטה **שהיא עליונה,** שכאשר נוטלים ואוחזים את הקנה ואת הריאה התלויה בו, נמצאות האונות הקטנות למעלה, ממעל לריאה.[35]

ומוסיף רבא: **שאני אומר,** מקום שחיטת הקנה הוא **כל שפושטת צוארה ורועה.** והיינו, שפושטת את צוארה מרצונה ולא יותר מכן. ומקום זה הוא כאמור, עד למקום שבו מגיע הקנה לבין האונות, ואילו המשך הקנה עד הריאה אינו מקום שחיטה. ולפיכך הסברתי כי הא דאמר רבי חייא בר יוסף "תחתונה", כוונתו היא לתחתונה שהיא עליונה, דהיינו, אונות הריאה הקטנות ולא לתחתונה כשלעצמה, דהיינו הריאה, שהיא תמיד תחתונה, שבין בהיותה בתוך הבהמה ובין כשאוחזין את הקנה שהריאה תלויה בו, לאחר שחיטה הרי היא תחתונה.

ובלבד שלא תאנס. והיינו שאם ימתח אדם את צוארה של הבהמה וימשוך את סימניה מהחזה, הרי אותו מקום שיווצר כתוצאה ממשיכת הצואר אין הוא כשר לשחיטה.

בעי רב חנינא ואיתימא רב חנניה: בהמה שבשעת שחיטה **אנסה עצמה** לפשוט את צוארה מעבר למה שהיא נוהגת לפשוט את צוארה בשעה שהיא רועה — **מהו?** האם ניתן לשחוט באותו מקום שנמתח על ידי עצמה?

---

35. והיינו, שנותן סימן לאונות הקטנות בהיותן בפנים, ממצבם כשניתן לראות אותן בחוץ. **מהרש"א.**

ומסקינן: **תיקו.**[36]

יתיב רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. נפק מילתא מביניהו:

אנס אדם את הבהמה **בסימנים, ושחט — פסולה.**

ניקב הקנה למטה מן החזה, במקום שאינו ראוי לשחיטה, **נידון כריאה,** שנקב בכל שהוא אוסר אותה, ואינו נידון כוושט, שאינו נאסר עד שינקב רובו.

וכיון דעסקינן בניקב הקנה למטה מן החזה, מביאה הגמרא ענין של החזה לגבי דין קרבן שלמים.

תנו רבנן: איזהו "חזה"? והיינו, מה נכלל בחזה של קרבן שלמים, שמצוה ליתנו לכהנים?

זה אותו חלק תחתון בבהמה או בצאן **הרואה את הקרקע.** והיינו, החלק הקדמי התחתון של הבהמה, עד הסחוס של ראשי הצלעות ועד בכלל. אך אין שוברים את הצלעות עצמן [ראה ציור בספר שיחת חולין].

וחלק זה מוגדר, כאשר תולים את הבהמה להפשיטה, כשראשה כלפי מטה:

למטה, עד הצואר. אבל ממקום שמתחיל שיפוע הצואר כלפי מעלה אין זה בכלל חזה.

למעלה, עד מקום **הכרס.**

וכדי להגיע עד למקום הכרס הרי הוא **חותך** גם את **שתי הצלעות** הקטנות העליונות **משתי דפנות אילך ואילך.** והיינו, שחותך צלע אחת מכאן וצלע אחת מכאן [והן שתי הצלעות שמשני צידי הקנה, במקום כניסתו אל הריאה].

וזהו חזה הניתן לכהנים.

שנינו במשנה: **ניקב קרום של מוח:**

רב ושמואל דאמרי תרוייהו: ניקב **קרמא עילאה,** הקרום העליון שעוטף את המוח, והנמצא מתחת לעור, **אף על גב דלא אינקיב תתאה,** הקרום הרך שהמוח מונח בתוכו.

ואמרי לה: עד דאינקיב תתאה.

אמר רבי שמואל בר נחמני: וסימניך, דבעינן שינקב הקרום הרך התחתון: **חייתא** [שק], **דמתנח ביה מוחא.**

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יהושע בן לוי: כנגדו, בביצים — ניכר!

והיינו, שניתן להבחין בין שני הקרומים, הקרום העוטף והקרום הדק שהמוח רובץ בו, כשמשווים את שני קרומי המח לשני הקרומים בביצים של זכר. שבשני הקרומים בביצים ניכר ההבדל בין הקרום שעוטף את הביצים לקרום שהביצים רובצים בו.

אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: איזהו **מוח** שנקב כל שהוא מטריף בו?

כל מה שבקדירה, בגולגולת, לפני שיצא לחוט השדרה, הריהו **נדון כמוח.** אבל אם **התחיל למשוך** מן הקדרה לצאת לחוט

---

36. וכתב **רש"י**: ולחומרא — וכן הלכה!

השדרה — **נדון כחוט השדרה,** והרי הוא נטרף רק בפסיקת רוב.

ומהיכן מתחיל למשוך?

אמר רבי יצחק בר נחמני: לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי יהושע בן לוי: כמין שני

מה-ב **פולין**[37] **יש,** ואותם שני פולין **מונחין על פי הקדרה,** במקום חבור הצואר והגולגולת.

מן הפולין ולפנים — כלפנים.

מן הפולין ולחוץ — כלחוץ.

ואותו חלק של המח שמצוי כנגד **הפולין עצמן, איני יודע** אם דינו כלפנים או כלחוץ.

ומסתברא, שהמוח אשר כנגד פולין עצמן, דינו **כלפנים.**

רבי ירמיה בדק בעופא, ואשכח שגם בעופות מצויים **כמין שני פולין,** כשהן **מונחין על פי הקדרה.**

שנינו במשנה: **ניקב הלב לבית חללו:**

בעי רבי זירא: לבית חלל קטן או לבית חלל גדול?

אמר ליה אביי: מאי תיבעי לך? מי לא תנן בדין ריאה שניקבה [לעל מב א]: **רבי שמעון אומר, עד שתנקב** ויגיע הנקב **לבית הסמפונות.**

ואמר על כך **רבה בר תחליפא אמר רבי ירמיה בר אבא אמר רב: עד שתנקב** הריאה, ויגיע הנקב **לסמפון** האמצעי **הגדול!**

ואם כן, הוא הדין בניקב הלב, בעינן עד שיגיע הנקב אל החלל הגדול!?

ודחינן: **הכי השתא!?** מהו הדמיון!? **הרי התם,** בנקב שבריאה, עד שתנקב **ל"בית הסמפונות"** קתני, דהיינו, **להיכא,** למקום **דשפכי סמפונות כולהו,** שהוא החלל הגדול שאליו משתפכים כל הסמפונות. **ואולם הכא,** לגבי ניקב הלב, הרי **"לבית חללו"** קתני, וביחס להגדרת "חלל הלב", **מה לי חלל גדול, מה לי חלל קטן?!**

איתמר: **קנה הלב** שניקב:

רב אמר, נקב **במשהו.**

ושמואל אמר, עד שינקב **ברובו!**

והוינן בה: **הי ניהו קנה הלב?**

אמר רבה בר יצחק אמר רב: חלב שעל גבי דפנות. והיינו, החלב היורד מן השדרה על הצלעות.

ותמהה הגמרא: וכי חלב **"דפנות" סלקא דעתך?!** וכי תעלה על דעתך לומר כי יש חיות בחלב הדפנות, עד שנקב פוסל בהן!?

אלא, הכא איירי בקנה המוקף שומן **שעל גבי דופני ריאה,** היורד בין שני חלקי הריאה, ומחובר לחלל הלב.

אמר אמימר משמיה דרב נחמן: תלתא קני הוו. דהיינו, אחר שנכנס הקנה לבית החזה, הוא מתפצל לשלשה כוונים: **חד פריש לליבא, וחד פריש לריאה, וחד פריש לכבדא.**

דריאה — דינו **כריאה,** בנקב כל שהוא.

---

37. עיין בספר שיחת חולין בהרחבה מה הן "פולין" אלו.

דכבדא — דינו **ככבדא**, עד שינטל כולו.

דליבא — **פליגי** ביה רב ושמואל, לעיל.

מר בר חייא מתני איפכא: דריאה — ככבדא, עד שינטל כולו. **דכבדא**— **כריאה**, במשהו. **דליבא** — **פליגי** ביה רב ושמואל.

אזל רבי חייא בר יוסף, אמרה לשמעתא דרב קמיה דשמואל.

אמר ליה שמואל: **אי הכי אמר אבא** [כינוי של כבוד, שהיה שמואל מכנה את רב], **לא ידע** רב **בטרפות, ולא כלום!**

שנינו במשנה: **נשבר השדרה:**

תנו רבנן: חוט השדרה, שנפסק ברובו, ברוב רוחבו, **דברי רבי.**[38]

רבי יעקב אומר: אפילו ניקב.

הורה רבי כרבי יעקב.

אמר רב הונא: אין הלכה כרבי יעקב.[39]

וכמה הוא **רובו?**

רב אמר, כשנחתך **רוב** היקף **עורו**, ואפילו לא נפרד מהמוח כלום, וכולו קיים, הרי היא טרפה, כי כיון שנפסק העור, סוף המח לצאת.[40]

ואמרי לה, ויש אומרים, רוב מוחו. שאם נפרד רוב מוחו, הרי אף על פי שהעור לא נחתך, הרי היא טרפה.

מאן דאמר רוב מוחו, כל שכן רוב עורו, כיון שהעור מחזיק את המח, ונפסק, סופו של המוח להפרך ולצאת.

אך **למאן דאמר רוב עורו**, יש לדון: נפסק **רוב מוחו, מאי?**

תא שמע: דאמר ניולי אמר רב הונא: רובו שאמרו — רוב עורו, כי מוח זה, **לא מעלה ולא מוריד.**[41]

רב נתן בר אבין הוה יתיב קמיה דרב, בדק ברוב עורו, וקא בדיק ברוב מוחו.

אמר ליה: אם רוב עורו קיים — מוח זה אינו מעלה ואינו מוריד!

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יהושע בן לוי: נתמרך חוט השדרה, שנתרכך ונהיה

---

38. חוט השדרה הוא החוט הלבן שיוצא מהמוח שבראש ונמשך על כל פני השדרה [בתוך החוליות של השדרה] עד לאליה ולזנב. החוט הזה הוא המשכו של המח, ובו נמצאים העצבים, שבאמצעותם מעביר המח שבראש את פקודותיו לכל אברי הגוף, ומפעילם.

שבירת השדרה מטריפה בגלל פסיקת החוט של המוח שבתוכה, אך אם לא נפסק החוט, אין השבירה של השדרה מטריפה. **רש"י ורמב"ם.** אך כתב **הדגול מרבבה** בסימן מז, שאם נשברה השדרה יש לחוש ולבדוק אם לא נפסק החוט, וכיון שאין אנו בקיאים לבדוק, היא טריפה.

39. וכן הלכה שהיא כשרה, **רמב"ם ושולחן ערוך.**

40. **רש"י. שולחן ערוך.**

41. ומפרש **רבינו יהונתן** שאם נשאר רוב העור, הרי אפילו נפסק רוב המח הוא יכול להתרפאות,

כמים — **פסול! נתמסמס — פסול!**

ומבארת הגמרא: **איזוהי "המרכה" ואיזוהי "המסמסה"?**

המרכה — כל שנשפך כקיתון של מים מתוך הנקב.

מסמסה — שהתרכך, אבל לא נשפך כקיתון, אלא **כל שאינו יכול לעמוד** בשעה שמחזיקים את החוט ביד ומשאירים ממנו קצת כלפי מעלה, שאותו הקצת מתכופף כלפי מטה, ואינו יכול להשאר זקוף.

בעי רבי ירמיה: אם אינו יכול לעמוד החוט שמוחזק כלפי מעלה **מפני כבדו,** שהוא עב וכבד, **מאי?** האם נחשב הדבר לחולי או לאו.(42)

ומסקינן: **תיקו!**

בי רב אמרי: נתמסמס — פסול. נתמזמז, נתרוקן מקצת המח מאליו — **כשר!**

מיתיבי: רבי שמעון בן אלעזר אומר: בהמה שנתמזמז מוחה - טרפה!

ומשנינן: **ההיא - נתמסמס איתמר!**

ופרכינן: **איני, והא לוי הוה יתיב בי מסותא,** במרחץ, **חזייא לההוא גברא דטרייה** לרישיה, שנפל והוכה ראשו בכותל ונתנדנד מוחו. **אמר לוי: נתמזמז מוחיה דדין** [של אדם זה]! והיינו, שהיה לוי מצטער ודואג על אדם זה שנתמזמז מוחו.

ודייקינן: מאי **לאו,** כוונתו של לוי לומר, **דלא חיי,** שאדם זה לא יחיה!

אמר אביי: לא! אלא כוונתו **לומר, שאינו מוליד.** כי הפגיעה במח פוגעת בכח ההולדה.

עד היכן חוט השדרה? והיינו, עד איזה מקום בחוט השדרה נחשבת פסיקתו טרפה?

אמר רב יהודה אמר שמואל: עד בין הפרשות. והוא המקום שבו מתחילים להתפצל ולצאת חוטים נפרדים מחוט השדרה שבעמוד השדרה אל חלקי הגוף. והתפצלות זו היא בשלבים, בחוליות האחרונות שלפני הזנב. ועד בין הפרשות, אם נפסק רובו של חוט השדרה נעשית הבהמה טריפה. אבל מבין הפרשות ואילך, כבר תשש כוחו של עמוד השדרה, ואין ההפסק ברובו מטריף, כיון שהירכיים מעמידים את השדרה, ואינה מתה בגלל ההפסק ברובו שם.

רב דימי בר יצחק הוה קא בעי למיזל לבי חוזאי, ומיהר לצאת לדרכו.

אתא לקמיה דרב יהודה. אמר ליה: ליחוי לי מר "בין הפרשות" היכא הוא מצוי.

אמר ליה: זיל, אייתי לי גדי, ואחוי לך.

אייתי ליה גדי שמינה, כשהוא שחוט

ולחיות. ועיין בשיטת התוס'.

42. **רש"י** מבאר שני טעמים מדוע חלוק דין המרכה מהדין שאמרו "מח זה אינו מעלה ואינו מוריד". האחד, שידעו חכמים שמתוך ליקוי זה הוא עתיד להפסק, או שאין לך פיסוק גדול מזה [שהרי המח כאילו אינו, **רשב"א** בתורת הבית], ורק על ההפרדה הוא שאמרו מח זה אינו מעלה ואינו מוריד, ולא על הפיסוק.

ומופשט, ולא קרע אותו עד שיוכל רב יהודה להראות לו באופן ברור את מקום הפיצולים של בין הפרשות, אלא ביקש שיראה לו את המקום מבחוץ, שהחוט לבן ונראה כשנכנס בבשר האליה לכאן ולכאן מתחת לעצם, כי היה ממהר רב דימי בר יצחק לדרכו.

אמר ליה רב יהודה: **בליעה טפי,** כיון שהגדי הזה שמן, בלוע בו החוט יותר, **ולא ידיע,** אינו ניכר מבחוץ, וקשה לכוון בו את המקום בדיוק, כי כחוט השערה מכאן כשר, וכחוט השערה מכאן טרף.

אייתי ליה גדי **כחוש.**

אמר ליה: בליטן טפי, כיון שהגדי כחוש, לוחצת ודוחקת העצם את הבשר שעליו דבוק חוט השדרה, עד שנעשה דק, **ולא ידיע,** אינו ניכר.

אמר ליה: תא אגמרך גמרא, בוא ואלמדך את הדין מבלי להראותך בגדי עצמו. **הכי אמר שמואל:** אם נפסק חוט השדרה **עד** הפרשה **האחת,** והיינו, עד למקום ההתפצלות הראשונה, הרי היא **טרפה.** מההתפצלות **השלישית** ואילך — **כשרה.** אבל מההתפצלות **השניה** ואילך — **איני יודע!**

בעי רב חונא בריה דרב יהושע: הא דקאמר שמואל "עד הפרשה האחת טרפה", האם

מו-א משמעותו "**עד, ועד בכלל**". והיינו, שגם מקום הפרשה, שבו מתפצלים לראשונה החוטים היוצאים מחוט השדרה, נכלל בחוט השדרה, ואין כל ספק שאם נחתך הרי הוא טריפה.

או דלמא "עד, ולא עד בכלל". והיינו, שמקום הפרשה הראשון גם הוא נכלל בספיקו של שמואל?

בעי רב פפא: אם תמצא לומר "עד ולא עד בכלל" — **פי פרשה** עצמה, והיינו אם נחתך החוט הגדול של השדרה, במקום שהוא מתחיל להתפצל — **מהו?**

בעי רבי ירמיה: אם תמצא לומר "עד ועד בכלל", ואז אין ספק שפי הפרשה, שהוא בחוט עצמו, היא טרפה. אבל אם ניתק החוט של "**פרשה**" **עצמה,** והיינו, שנחתך החוט היוצא מן חוט השדרה בפרשה הראשונה — **מהו?**

תא שמע: הפרשה — תידון כבשר!

ודייקינן: **מאי לאו,** אפילו **פרשה ראשונה ושניה** דינם כבשר, שאם נחתכו אינם טריפה.

ודחינן: **לא!** הכא איירי בחוטים היוצאים מהפרשה **השלישית.**

ודנה הגמרא: ועד היכן הוא מקום חוט השדרה, שאם נחתך הוי טריפה — **בעופא?**

רבי ינאי אומר: עד מקום החוט **למטה מן האגפים** [הכנפיים].

וריש לקיש אמר: עד בין אגפים, ולא מתחתם.

אמר עולא: הוה קאימנא קמיה דבן פזי, ואייתו לקמיה עופא, ובדק עד בין אגפים, ושלחו ליה דבי נשיאה, מבית הנשיא שלחו לקרוא לו לבוא, **וקם ואזל. ולא ידענא אי משום דלא צריך למבדק טפי** קם ואזל, **אי משום כבוד נשיאה.**

שנינו במשנה: **ניטלה הכבד** ולא נשתייר הימנו כלום.

ומדייקת הגמרא: **הא נשתייר הימנה כלום — כשרה, אף על גב דלא הוי** נשתייר **כזית.**

והתנן: ניטל הכבד ונשתייר הימנה כזית כשרה. אבל אם נשתייר פחות מכזית, טרפה?!

אמר רב יוסף: לא קשיא. הא — רבי חייא, הא רבי שמעון בר רבי, וכדמפרש ואזיל:

כי הא דרבי חייא, כשלא נשתייר מהכבד, **זריק** לה.

ורבי שמעון בר רבי — מטביל לה ואוכלה.

וסימניך: עשירין — מקמצין. רבי שמעון בר רבי היה עשיר, והוא היה אוכלה.

ההוא פולמוסא, גדוד צבא שהיו פוגעים בתושבי המקום, **דאתא לפומבדיתא. ערקו רבה ורב יוסף. פגע בהו רבי זירא.**

אמר להו רבי זירא: **ערוקאי** [על שם שערקו מפומבדיתא]: **כזית שאמרו** בכבד שניטל, היינו שנשתייר כזית **במקום המרה!**

רב אדא בר אהבה אמר: במקום **שהיא חיה.** והיינו במקום שתלוי הכבד תחת הכליות.

אמר רב פפא: הלכך, בעינן נשתייר **כזית** מן הכבד **במקום** חיבורה **למרה**, ובעינן נמי נשתייר **כזית במקום שהיא חיה.**

בעי רבי ירמיה: מתלקט חצי זית כבד מכאן וחצי זית מכאן, שלא נשתייר כזית במקום אחד — **מהו?**

נשתייר כזית כשהוא ארוך **כרצועה — מהו?**

בעי רב אשי: נשתייר **כזית** כשהוא **מרודד** כאילו רידדו אותו, **מהו?**

ומסקינן: **תיקו.**

בעא מיניה רבי זריקא מרבי אמי: נדלדלה כבד, שנעקרה ממקומה בהרבה מקומות, **ומעורה בטרפשיה** [בטרפש הכבד] — **מהו?**

אמר ליה רב אמי: **דלדול זה — איני יודע מהו!**

אי למאן דאמר בעינן נשתייר כזית **במקום** החיבור **למרה — הא איכא** התם כזית, שהרי כולה קיימת.

אי למאן דאמר בעינן נשתייר כזית **במקום שהיא חיה — הא איכא.**

שנינו במשנה: **הריאה שניקבה:**

רב ושמואל ורב אסי דאמרי ניקב **קרמא עילאה**, הקרום העליון.

ואמרי לה, ניקב **קרמא תתאה.**

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: מתניתין איירי באופן שניקב הקרום התחתון. **וסימניך: כיתונא דורדא**, מלבוש אדום, שהוא הקרום הפנימי, **דמנחא ביה ריאה.**

ואומרת הגמרא: זה **פשיטא, אי אינקיב**, שאם ניקב רק קרמא **עילאה ולא אינקיב** קרמא **תתאה**, הרי קרמא **תתאה מגין** על הריאה, ואינה טרפה, **כדרבה.**

דאמר רבה: האי **ריאה דאגליד**, שניטל הקרום העליון שלה, והופשטה [כמו "גלודה", שנפשט עורה], ונשארה הריאה עם

מו-ב הקרום התחתון האדום, שהוא **כאהינא סומקא**, תמרה אדומה — **כשרה**.

אבל בזה יש להסתפק, אם **אינקיב** קרמא **תתאה, ולא אינקיב עילאה** - האם **מגין** קרמא עילאה **או לא מגין?**

פליגי בה רב אחא ורבינא: חד אמר, לא מגין. וחד אמר, מגין.

והלכתא: מגין, כדרב יוסף.

דאמר רב יוסף: האי ריאה דאוושא, שמשמיעה קול בשעה שנופחין בה, **אי ידעינן היכא אוושא,** מהיכן היא מוציאה את הקול, **מותבינן** מניחין **עלה גדפא** נוצה **או רוקא** רוק, **או גילא** קש. ורואים: **אי מבצבצא,** שמתרוממים הנוצה או הרוק או הקש כשנופחים בריאה, הרי היא כדין ריאה שניקבה, והרי היא **טרפה. ואי לא — כשרה!**

ואי לא ידעינן היכא אוושא, מייתינן מתיכלתא דמיא פשורי, ספל מלא מים פושרים, **ומותבינן לה** מניחים לכל הריאה **בגוה,** ובכל מקום שיש בה נקב יבצבצו ממנו המים.

בחמימי, במים חמים **לא** מניחים אותה משום **דכווצי.** שהנקב מתכווץ מחמת חמימות המים, ואין זאת בדיקה מעולה.

בקרירי נמי **לא,** משום **דמטרשי,** והיינו, כי שמא נבוא להחמיר גם במקום שהנקב הוא רק בתחתון ולא בעליון. כי המים הקרים גורמים שיקרע הקרום העליון מעל הנקב שבקרום התחתון, מחמת שהקרום העליון הוא קלוש, והמים הקרים מותחים את העור עד שהוא מתקשה ונקרע, במקום שהנקב [בקרום התחתון] נמצא מתחתיו.

אלא מותבינן בפשורי, ונפחינא לה. אי מבצבצא — טרפה. ואי לא — כשרה! כי מכך שלא ביצבצה יש לנו הוכחה כי **תתאה** בלבד **אינקיב,** ואילו **עילאה לא אינקיב. והאי דאוושא,** הוא משום **שזיקא,** הרוח של הנפיחה שנכנסה **דביני ביני,** בין הקרום העליון והתחתון, **הוא** דאוושא.

(אהיני, סומקא, דיבש, גילדי — סימן)

גופא. אמר רבא: האי ריאה דאיגליד שניטל הקרום העליון, והופשטה ונראית **כאהינא סומקא,** כתמרה אדומה — **כשרה.**

ואמר רבא: ריאה שהאדימה מקצתה — כשרה. האדימה כולה — טרפה!

אמר ליה רבינא לרבא: האדימה **מקצתה מאי טעמא** כשרה, הרי זה משום **דהדרא בריא,** שהיא חוזרת להבריא, אם כן, גם אם האדימה **כולה נמי** תוכשר, משום **דהדרא בריא!?**

מי לא תניא במסכת שבת לגבי שמונה שרצים שעורן קשה, החובל בהם בשבת חייב משנצרר הדם בעור, אפילו כשלא יצא החוצה. **ושאר שקצים ורמשים** קטנים, אם חבל בהם ונצרר הדם בעור, אינו **חייב עד שיצא מהם דם.**

ומוכח, שאף על פי שהאדים העור אין זה נחשב לקותא, בעור רך. והוא הדין לריאה שהאדימה, אין להחשיב את אדמימותה כנקב.

וכי תימא זה שהאדימה הריאה **לשמונה שרצים מדמינן לה,** דתניא בהם **נצרר הדם** בעור **אף על פי שלא יצא** חייב משום חובל בשבת.

אי הכי, אפילו האדימה **מקצתה נמי** תיהוי טריפה, בדומה לחבלה במקצת העור של שמונה שרצים בשבת!?

ומסיק רבינא: **אלא, לא שנא** האדימה כל הריאה ולא שנא האדימה מקצתה הרי היא כשירה משום דהדרא בריא.

ואמר רבא: ריאה שיבשה מקצתה — טרפה.

וכמה הוא שיעור היובש?

אמר רב פפי משמיה דרבא: כדי **שתפרך בצפורן.**

כמאן — כרבי יוסי בן המשולם.

דתניא: איזו היא אוזן **"יבשה"** שהיא נחשבת מום בבכור?

שאם תינקב ואינה מוציאה טיפת דם.

רבי יוסי בן המשולם אומר: יבשה כדי שתהא נפרכת בצפורן.

ודחינן: **אפילו תימא רבנן.** כי שאני התם, **גבי אוזן בכור,** כיון **דקא שליט ביה זיקא,** שמנשבת בה הרוח, לפיכך **לא הדרא בריא. אבל ריאה, דלא קא שליט ביה אוירא — הדרא בריא!**

ואמר רבא: האי ריאה דקיימא גילדי גילדי, כעין קליפות קליפות — אם היו אותן הקליפות **אוכמי אוכמי,** שחורות שחורות, או שהיו **חזותא חזותא,** גוונים גוונים [ובתנאי שיהיו גוונים שאינה נטרפת בהם וכפי שיתבאר לקמן] — **כשרה.**

אמר אמימר משמיה דרבא: אין מקיפין בבועי. ריאה שהיתה בה בועה, וניקבה הבועה, ואין ידוע אם קודם שחיטה ניקבה או לאחריה [ואיירי שלא משמש בה השוחט, שאין לתלות את הנקב במשמוש ידי השוחט], הרי אף על גב שאמרו לקמן שאפשר "להקיף" בריאה [והיינו, ריאה שנמצאו בה נקבים ואנו מסתפקים אם היו בה הנקבים לפני שחיטה או שנהיו לאחר השחיטה, יכולים אנו לקחת ריאה אחרת ולנקב אותה, ולקרב [להקיף] ולהשוות בין הנקבים, שאם הם דומים, הרי זה ראיה שניקבו לאחר שחיטה], ובכל זאת אם היתה בריאה בועה שניקבה, אין מביאים בועה אחרת ומנקבים אותה כדי להשוות את הנקבים, כי מראה הנקב בבועה משתנה משעה לשעה, ושמא לפני כן היה מראה הנקב שונה.

ואמר רבא: הני תרתי אוני דסריכן להדדי, שנמצא ביניהן קרום הנקרא "סירכא", שמחבר שתיים מהאונות של הריאה האחת לשניה, **לית להו בדיקה.** משום שסירכה שכזאת נוצרת מחמת נקב בריאה, שיוצאת זיבה מהנקב וממנה נוצר הקרום. ואף על פי שאין נראה הנקב, משום שהקרום מכסה עליו וסותמו, הרי אמרינן שסתימה של קרום אינה סתימה, כי סופה להפתח כשיסתר הקרום.[43]

---

43. בגדר פסול סירכא נחלקו רבותינו הראשונים:

ולא אמרן, אלא שלא כסדרן, והיינו, שנדבקו שתי האונות הקיצוניות להדדי, [ציור בספר שיחת חולין] על ידי סירכא העוברת מעל האונא האמצעית שבין שתי האונות הקיצוניות, או שעוברת הסירכא מתחתיה.

אבל כסדרן — **היינו רביתייהו**, כך היא דרכן. שאם נדבקו שתי אונות הסמוכות זו לזו באמצעות הסירכא הרי זו מגינה על זו, והדרא בריא.(44)

מז-א **ואמר רבא: הני תרתי בועי דסמיכי להדדי** — **לית להו בדיקותא**. לפי שברור לו לרבא שמצב כזה, של שתי בועות סמוכות, הוא כתוצאה מנקב שהתהווה בריאה, ואין אנו רואים אותו, והרי הוא טרפה.

ואי הוה **חדא** בועא, **ומתחזיא כתרתי** בועות — **מייתינן סילוא**, מביאים קוץ **ובזעינן**, ומנקבים **לה** באחת מצדיה, ורואים: **אי שפכן להדדי**, שכאשר יוצא המיץ הנמצא בבועה הנקובה עובר אליה המיץ הנמצא בבועה השניה, **חדא** בועה **היא, וכשרה. ואי לא** — **תרתי** בועי **נינהו, וטרפה.**

ואמר רבא: ה׳ אוני אית לה, חמש אונות נפרדות יש לה **לריאה.**

וכאשר תולים את הבהמה לאחר שחיטה ברגליה, ופותחים את בטנה, והיא נמצאת תלויה בצורה כאשר **אפה**, בני מעיה, מופנים **כלפי גברא**, שחותך את בטנה. הרי **תלתא**, שלש אונות מתוך החמש נמצאים **מימינא** דטבחא, **ותרתי** אוני נמצאים **משמאלא** דטבחא.

ואי **חסיר** חד אונא **או יתיר** חד אונא [כל יתר כנטול דמי], **או חליף** שהיו שלש אונות משמאל ושתים מימין — **טרפה.**

ההוא אונא **יתירתא, דאתאי לקמיה**, שהובאה לשאול לפניו **דמרימר.**

הוה יתיב רב אחא אבבא. אמר ליה רב אחא לאדם שבא לשאול את מרימר, ויצא ממנו: **מאי אמר לך**, מה ענה לך מרימר? **אמר ליה: אכשרה ניהלה!**

אמר ליה רב אחא: **הדר, עיילה קמיה דמרימר**, חזור והכנס למרימר לשאלו שנית, שמא לא עיין בה מרימר שפיר. כי סבר רב אחא כרבא, שיתירתא הווי טרפה.

רש״י מבאר שתלינן שהסירכא באה מנקב, והפסול הוא מצד ניקבה הריאה. ואילו **התוס׳ והרשב״א** מבארים שפסול הסירכא הוא מחמת שסופו להנקב וסופו להפסק.

ותמהו האחרונים, כיון שעתה הריאה שלימה ולא ניקבה, מה טעם לפסול אותה בגלל שהיא עתידה להנקב.

ודבר דומה מצינו לגבי מחט שנמצאה בתוך הלב, **שהרמ״א** פוסל בגלל שהיא עומדת לנקב את הלב. וגם כאן יש לתמוה, הרי הלב שלם עתה, ומה יש לפסול בגלל שהמחט עמדה לנקבו בעתיד!?

אמנם **החינוך** [מצוה עג] מבאר, שהסירכא היא ביטוי של חולי המביא לידי מיתה, ונמצא שיש בבהמה ליקוי של טריפה המביאה לידי מיתה.

והרמב״ם מנה את פסול הסרוכה בכלל הטריפות של ״חסורה״, ולדבריו, ריאה שיש לה סירכא היא כמי שנחסרה.

44. עיין **רש״י**. ועיין בספר שיחת חולין בביאורו המורחב בדברי רש״י.

חזר אותו אדם למרימר לשאלו שנית.

אמר ליה מרימר להההוא גברא: **זיל, אימא ליה למאן דיתיב אבבא**, לך ואמור למי שיושב בשער הבית, והיינו, לרב אחא: **לית הלכתא כוותיה דרבא ביתרת!**

והני מילי דיתירתא כשרה, היכא **דקיימא בדרא דאוני**, בשורת האונות. והיינו, שהיא נוספת במקום שראוי להיות שם אונא נוספת. **אבל** אי קיימא **ביני ביני** — **טרפה**.(45)

ההוא אונא **דביני ביני דאתא לקמיה דרב אשי. סבר רב אשי למיטרפה.**

אמר ליה רב הונא: מר [רב אשי, שאתה] **בר אויא! כל הני חיוי**(46) **ברייתא**,(47) כל בעלי החיים הרועים באפר [בחוץ, או במדבר], **הכי אית להו, וקרו לה טבחי "עינוניתא דוורדא"**.(48)

"עינוניתא" היא כמו "אינוניתא", והיינו, אונא קטנה הדומה, בצבעה האדום, לוורד.

והני מילי שיש להכשירה כאשר היתה אותה עינוניתא דוורדא **מגואי**, מתחת לריאה.

מז-ב **אבל** אם היתה **אגבה**, מלמעלה לריאה, הרי **אפילו** היתה קטנה **כטרפא**, כמו עלה **דאסא**, הדס, הרי היא **טרפה**.

אמר רפרם: האי ריאה דדמיא לאופתא לבקעת עצים — **טרפה**. וכדמפרש ואזיל:

איכא דאמרי דדמי לבקעת עצים **בחזותא**. והיינו, שדומה צבעה הלבן לבקעת עצים.

ואיכא דאמרי בגישתא, בשעה שממששים בה חשים שהיא קשה כבקעת עצים.

איכא דאמרי דנפיחה, שנעשית לבנה כבקעת, והיינו בחזותא.

ואיכא דאמרי דפחיזא, שהיא קשה כבקעת, והיינו כגישתא.

ואיכא דאמרי דשיעא, שהיא חלקה כבקעת עצים שהוחלקה, **דלית לה היתוכא דאוני**.

אמר רבא: אם היה מראה הריאה **ככוחלא** כחול — **כשרה**. ואם היה מראה הריאה **כדיותא**, דיו יבש שחור — **טרפה**.

דאמר רבי חנינא לענין דם הנידה: דם **שחור — אדום הוא, אלא שלקה** והתקלקל, וגם ביחס לריאה אמרינן שבשר אשר מראהו שחור עתיד להירקב ולינקב.

ירוקה — כשרה מדרבי נתן. וכדמפרש ואזיל. וכן **אדומה — כשרה מדרבי נתן**.

---

45. **רש"י**, לפי גירסת השיטה מקובצת, ביאר שלשה אופנים לביני וביני: א. מלמטה [מתחת] לערוגה, שהיא דופן הריאה. ב. או שהיא בין שתי ערוגות הריאה, למטה [אך לא מתחת להן]. ג. אונא היוצאת באמצע האומא על גבה, שלא כסדר חיתוך האונא. [עיין ציור בספר שיחת חולין]

46. גירסת **התוס' והרא"ש** היא "עיזי ברייתא".

47. רש"י בפירוש השני כתב שהכוונה היא לבהמות בריאות, שמינות.

48. לפי **הרשב"א** בתורת הבית, [בית ב שער ג]

דתניא: רבי נתן אומר: פעם אחת הלכתי לכרכי הים, באתה אשה אחת לפני, וסיפרה לי **שמלה בנה ראשון, ומת.** ומלה בנה **שני, ומת.** ואת הבן שהולידה **שלישי הביאתו לפני. ראיתיו שהיה אדום.**

אמרתי לה: בתי, המתיני לו עד שיבלע בו דמו.

המתינה לו, ומלה אותו, וחיה. והיו קורין אותו נתן הבבלי, על שמי.

ושוב פעם אחת הלכתי למדינת קפוטקיא. באתה אשה לפני, שמלה בנה ראשון, ומת. שני, ומת. שלישי, הביאתו לפני. ראיתיו שהיה ירוק, הצצתי בו, ולא היה בו דם ברית. אמרתי לה: בתי, המתיני לו עד שיפול בו דמו. המתינה לו ומלה אותו, וחיה. והיו קורין אותו נתן הבבלי על שמי.

ומוכח שצבע אדום וצבע ירוק הם צבעים שאפשר להבריא מהם, ולכן יש להכשירם לשני צבעים אלו גם בריאה.

אמר רב כהנא: ריאה שהיה המראה שלה **ככבדא — כשרה. כבשרא — טרפה.** דהכי קים ליה לרב כהנא, שמראה של ריאה הדומה לכבד עתיד להבריא. ומראה בשר, אינו עתיד להבריא.

וסימניך [שמות כב] **ובשר בשדה — טרפה.**

אמר רב סמא בריה דרבא: האי ריאה דדמיא צבע הירוק שלה **ככשותא**, מין ירק, ולא כעשבים, **וכמוריקא**, כצבע כרכום, **וכגון ביעתא** ביצה [שהירוק והצהוב נחשבים כאותו צבע] — **טרפה!**

והוינן בה: **אלא ירוקה** דאמרינן לעיל **דכשרה — היכי דמיא?**

ומשנינן: בירוק **ככרתי.**

אמר רבינא: אי הווי מקום **אטום בריאה** שלא נכנס לשם אויר — **מייתינן סכינא, וקרעינן לה. אי אית בה מוגלא — ודאי** אטום **מחמת מוגלא הוא, וכשרה. ואי לא — מותבינן עלה** על אותו מקום אטום, לאחר שנקרע, **גדפא**, נוצה, **או רוקא**, וחזינן **— אי מבצבצא**, שהנוצה או הרוק מתנדנדים, **כשרה, ואי לא** מבצבצה, הרי היא **טרפה.**

אמר רב יוסף: קרום, שעלה מחמת מכה, בריאה — אינו קרום! ומשום שעומד להסתר. וכל סירכות הריאה הם קרום העולה מחמת מכה, ולכן אפילו שלא יוצא רוח מאותו מקום, הרי היא טריפה, כי ודאי יש נקב באותו מקום, שממנו יצא הריר ונעשה קרום.

ואמר רב יוסף: האי ריאה דאווושא, משמיעה רעש כאשר נופחין בה, **אי ידעינן היכא אווושא, מנחינן עלה גדפא**, נוצה, **או גילא**, קש, **או רוקא. אי מבצבצא — טרפה. ואי לא מבצבצה — כשרה.**

ואי לא ידעינן לה, מייתי משיכותא ספל

כיון שמצוי הדבר שיש מיעוט בהמות שיש להם תוספת זו, אין אומרים בה כל יתר כנטול דמי, כי היות והבהמות שדרכן בכך אינן נפסלות, שהרי כך דרכן, לכן גם שאר רוב הבהמות, על אף שאין דרכן בתוספת זו, אינן נפסלות מטעם כל יתר כנטול דמי.

דמיא פשורי של מים פושרים **ומותבינן לה** לריאה **בגוה.**

בחמימי לא מותבינן לה, משום **דכווצי,** ונסתם בכך הנקב. **בקרירי לא,** משום **דמטרשי,** שמקשים את הקרום, וקרום דק כשהוא מתקשה הרי הוא נסתר בעת משמוש היד, ויתכן שהבדיקה תנקב אותו.

אלא, בדקינן לה **בפשורי.**

אי מבצבצא טרפה, ואי לא, כשרה. משום דאמרינן, תתאה אינקיב, עילאה לא אינקיב. והאי **דאורשא — זיקא דביני וביני הוא.**

[וכדמפרשינן לה לעיל מו ב].

אמר עולא אמר רבי יוחנן: ריאה שבשרה נימוח בתוך קרומי הריאה, **שנשפכה כקיתון** [ונשפך הבשר המחוי מראשה לסופה, ומסופה לראשה, ונחסר בכך בשר הריאה] **— כשרה.**

אלמא, קסבר רבי יוחנן, **חסרון** שאירע **מבפנים לא שמיה חסרון.**

איתיביה רבי אבא לעולא: הרי שנינו במשנתנו: **הריאה שניקבה או שחסרה** הרי היא טריפה.

ומדייק רבי אבא: **מאי "חסרה"?**

אילימא חסרה **מבחוץ — היינו ניקבה?!** שהרי אי אפשר לחסרה מבלי שינקב הקרום.

אלא, לאו, בהכרח שחסרה **מבפנים. ושמע מינה חסרון מבפנים שמיה חסרון.**

ודחינן: **לא** תשמע מינה. כי **לעולם** אימא לך חסרה **מבחוץ. ודקא אמרת "היינו ניקבה!?"**

לא צריכא, הוצרך תנא דמתניתין למיתני "חסרה", **אלא לרבי שמעון, דאמר** אין הנקב של ריאה מטריפה **עד שתנקב לבית הסמפונות.** וקא משמע לן תנא דמתניתין, כי **הני מילי** שסבר רבי שמעון בעינן שתינקב עד לבית הסימפונות, **נקב דלית ביה חסרון.** אבל **נקב דאית ביה חסרון, אפילו רבי שמעון מודה** דלא בעינן שינקב עד בית הסימפונות.

רבי חנניה חלש, חלה. **על לגביה רבי נתן וכל גדולי הדור. אייתו קמיה ריאה שנשפכה כקיתון, ואכשרה.**

אמר רבא: והוא דקיימי סמפונות, שלא נימוקו.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: מנא ידעינן שלא נימוקו? שמא נימוקה אחת מהן!?

אמר ליה: מייתינן צעא דקוניא, קערת חרס מצופה באבר, שהיא חלקה, **ושפכינן לה** למיחוי של בשר הריאה **בגויה,** וחזינן: **אי אית בה שורייקי חיורי,** מראות לבנות, סימן הוא שנימוקו הסימפונות, והרי היא **טרפה, ואי לא — כשרה!**

אמר רב נחמן: ריאה שנימוקה מקצתה מאליה, שאינה נשפכת כקיתון, אך אותו מקום שנימוק הרי הוא חלול, שאין בו כלום, **וקרום שלה קיים — כשרה.**

תניא נמי הכי: ריאה שנימוקה וקרום שלה קיים, אפילו מחזקת באותו חלל שנוצר **רביעית** הלוג - **כשרה.**

ניטלה שלפוחית האם **שלה,** שהולד מונח בו מח-א **— כשרה.**

התליע כבד שלה, זה היה מעשה, ועלו עליה בני עסיא ג׳ רגלים ליבנה. ודנו בדבר, ובשני הרגלים הראשונים לא אמו להם דבר.

לרגל שלישי עמדו החכמים למנין, ורבו המתירים, ואז **התירוה להם.**

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: ריאה הסמוכה הדבוקה **לדופן, אין חוששין לה** שמא ניקבה, אלא תלינן שנדבקה לדופן משום מכה שהיתה בדופן, וכשחיתה המכה היא הדביקה את הריאה לדופן.

אבל, אם **העלתה** הריאה **צמחים** [פצעים או אבעבועות] סביב לסמיכותה לדופן, **חוששין לה**, ותולין את המכה בריאה.

מר יהודה משמיה דאבימי אמר: אחד זה ואחד זה — חוששין לה.

היכי עבדינן, כיצד בודקים את הריאה שנדבקה?

אמר רבא: רבין בר שבא אסברה לי כיצד בודקים:

מייתינן סכינא דחליש פומיה, שמחודד פיו, **ומפרקינן לה** לריאה מדופן הבהמה שנצמדה אליו. וחזינן: **אי איכא ריעותא בדופן, תלינן בתר דופן,** והרי היא כשרה.

ואי לא, אם אין מוצאים ריעותא בדופן, תלינן **מחמת ריאה היא, וטרפה.**

רב נחמיה בריה דרב יוסף בדיק לה, לאחר שפירקו את הריאה ומצאו שהמכה היא בדופן, **בפשורי,** שמנפח את הריאה בתוך ספל מים, ואם היא מבצבצת הרי זה סימן שניקבה, והיא טרפה.

אמר ליה מר זוטרא בריה דרב הונא בריה דרב פפי לרבינא: הא דרב נחמיה בריה דרב יוסף, אתון, אהא מתניתו לה. ואילו **אנן, אדרבא מתנינן לה.**

דאמר רבא: הני תרתי אוני דריאה דסריכן להדדי, בקרום שעלה ביניהם, **לית להו בדיקותא לאכשורי.**

רב נחמיה בריה דרב יוסף בדיק לה לשתי האונות שנדבקו זו לזו, **בפשורי.**

מתקיף לה רב אשי: האי בדיקה בפשורי לגבי אונות דבוקות — **מאי** היא?!

בשלמא הכא, בנדבקה הריאה לדופן, יש מקום לבדיקה, שאם אינו מבצבץ, **תלינן** את המכה **בדופן,** ולא אמרינן ניקבה הריאה ונסתמה, **וכשרה.**

אבל התם, מה טעם בבדיקה? והרי סירכא זאת, היא קרום שעלה מחמת מכה ונסתם, ומה איכפת לן באיזו אונא הוא ניקב ונסתם!? והרי **אי האי נקיב, טרפה, ואי האי נקיב, טרפה.**

והוינן בה: **ומי אמר רב נחמן הכי,** שרק אם העלתה צמחים חוששין לה, ומכלל זה אתה למד, שאם פשיטא שניקבה הריאה, לא תועיל לה סתימה!? **והאמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: ריאה שנקבה, ודופן סותמתה — כשרה?!**

ומשנינן: **לא קשיא.**

התם, שאמר רב נחמן שאם דופן סותמתה מועילה הסתימה איירי **במקום רביתא,** והיינו במקום שהריאה והדופן גדלין כאחד

בסמיכות זה לזו, דההיא סירכא שעלתה ביניהם אינה מתפרקת לעולם, והנקב סתום היטב, ולכן היא כשירה.

הכא, דחייש רב נחמן, הוא באופן שעלתה הסירכא **שלא במקום רביתא**, למעלה ברוחב החלל כנגד האומא הגדולה, ששם הריאה רחוקה מהדופן, ויש לחוש שתתפרק הסתימה.

והיכא הוא **מקום רביתא**? במקום **חיתוכי דאוני**, הסמוך לצואר.

גופא. אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: ריאה שנקבה, ודופן סותמתה — כשרה.

אמר רבינא: והוא דסביך בבשרא. שנסבכת ונאחזת הריאה בבשר שבין שתי הצלעות, שהיא סתימה חזקה שאינה מתפרקת, אבל אם היתה הריאה נדבקת בצלעות עצמן, אין זו סירכא קיימת.

אמר ליה רב יוסף לרבינא: ואי לא סביך בבשרא **מאי**? הווי **טרפה. אלמא אמרינן - נקובה היא.**

אי הכי, כי סביך נמי בבשר, לא תועיל סתימתה. **דהא תניא: ניקב** הגיד של אדם, **פסול** אותו אדם לבוא בקהל משום כרות שפכה, **מפני שהוא שותת**, שאין שכבת זרעו יורה כחץ אלא שותת, ואינה ראויה להוליד. **נסתם** הגיד - **כשר** לבוא בקהל **מפני שהוא מוליד. וזהו פסול שחוזר להכשירו!**

ומדייק רב יוסף: "**וזהו**", **למעוטי מאי? לאו, למעוטי כהאי גוונא**, שאם ניקבה הריאה לא תועיל הסתימה להכשירה, ואפילו היתה הסתימה בבשר, דומיא דגיד!?

אמר לו רבינא: **לא! למעוטי קרום שעלה מחמת מכה, בריאה, דאינו קרום.** אבל סתימת דופן בבשר, סתימא מעליא היא.

מתקיף לה רב עוקבא בר חמא: אילו אינקיב בדופן להדה, כנגד הנקב שבריאה, **מאי? טרפה.** משום שהתבטלה מעתה סתימת הריאה.

אם כן, **ליתני** במתניתין "**נקובת הדופן**"?!

ומשנינן: **וליטעמיך, הא דאמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: מרה שניקבה, וכבד סותמתה, כשרה.**

הרי **אילו אינקיב כבד להדה דמרה, מאי?** הרי היא **טרפה.** ואם כן, **ליתני** במשנה **נקובת הכבד**?!

אלא, מאי אית לך למימר - **כי ניקבה** נקב **דלאו מיניה מיטרפא, לא קתני.** שהרי משניקב הכבד אין הוא מטריף בניקובו אלא היא טריפה מחמת שנתבטלה סתימת המרה כשניקב הכבד. ואם כן, בניקב הדופן, **הכא נמי, כיון דלאו מיניה מיטרפא,** אלא מביטול סתימת הנקב של הריאה, הילכך **לא קתני.**

בעא מיניה רבה בר בר חנה משמואל: העלתה הריאה הסמוכה לדופן **צמחין— מהו?**

אמר ליה: כשרה.

אמר ליה: אף אני אומר כן! אלא, שהתלמידים מזדנזין מגמגמין **בדבר. דאמר רב מתנא: ריאה** שהיא **מליא מוגלא** [והיינו צמחים] - **טרפה. מים זכים— כשרה.**

אמר ליה שמואל: **ההיא — בכוליא** בכליה **אתמר.**

רבי יצחק בר יוסף הוה קאזיל בתריה דרבי ירמיה בשוקא דטבחי. חזנהו להנך ריאות דקיימין צמחי צמחי.

אמר ליה רבי יצחק לרבי ירמיה **לא בעי מר אומצא?!** שרוצה היה לדעת אם יכשירנה.

אמר ליה רבי ירמיה: **לית לי פריטי!** דחהו רבי ירמיה מלענות על שאלתו.

אמר ליה רבי יצחק **אקפן אנא!** שהטבחים יקיפו לי, שסומכים עלי.

אמר ליה רבי ירמיה: **מה אעביד לך? דכי אתו לקמיה דרבי יוחנן** לשאול על ריאות שהעלו צמחים, **משדר להו לקמיה דרבי יהודה ברבי שמעון, דמורי בה משמיה דרבי אלעזר ברבי שמעון להיתירא. וליה,** לרבי יוחנן עצמו **לא סבירא ליה.** שלא היה מכשירם, אבל גם לא היה מטריפם, לפי שלא שמע על כך מפי רבו.

אמר רבא: כי הוה מסגינן בתריה דרב נחמן בשוקא

מח-ב **דגלדאי** רצענין, **ואמרי לה בשוקא דרבנן, חזי הנך** ריאות **דקיימן** צמחים צמחים, גדולים **כנדי כנדי,** כנודות, **ולא אמר להו ולא מידי.**

רבי אמי ורבי אסי הוו חלפי עברו **בשוקא דטבריא. חזי הנך** ריאות **דקיימי** בהו **טינרי טינרי,** והיינו צמחים גדולים מכנדי כנדי, שכבר הוקשו כסלע, **ולא אמרי להו ולא מידי!**

אתמר: מחט שנמצאת בריאה, ואין הריאה נקובה מבחוץ, ואין יוצא ממנה אויר —

רבי יוחנן ורבי אלעזר ורבי חנינא מכשרי.

רבי שמעון בן לקיש ורבי מני בר פטיש ורבי שמעון בן אליקים טרפי.

והוינן בה: **לימא בהא קמיפלגי. דמר סבר חסרון מבפנים** בנקיבת המחט בריאה **שמיה חסרון, ומר סבר לא שמיה חסרון.**

ודחינן: **לא. דכולי עלמא חסרון מבפנים לא שמיה חסרון. והכא בהא קמיפלגי: מר סבר — סמפונא נקט ואתאי.** שאנו מניחים שנכנסה לסמפון הריאה דרך הקנה, אף על פי שאין דרך הבהמה שיכנס בה המחט דרך הקנה. ומשום שאין אנו רואים נקב בריאה שניתן לתלות שחדרה המחט מהווושט אל הקנה והריאה.

ומר סבר, נקובי נקיב, שנכנסה המחט תחילה לווושט, כדרך אכילה, ומשם היא נקבה את המעים ויצאה, ונקבה את קרום הריאה ונכנסה אליה, **ואתאי.**

ההיא מחטא דאשתכח בחיתוכא דריאה, לאחר חיתוך הראיה לנתחים. **אייתוה לקמיה דרבי אמי. סבר לאכשורה,** דסבר שנכנסה לריאה דרך הקנה, וחסרון מבפנים לא הוי חסרון.

איתיביה רבי ירמיה ואיתימא רבי זריקא: הרי שנינו במשנתנו בכלל י״ח טרפות, **הריאה שניקבה או שחסרה.**

ומדייק רבי ירמיה: **מאי ״חסרה״? אילימא מבחוץ, היינו ניקבה?!**

אלא, לאו, שחסרה **מבפנים.**

ושמע מינה, חסרון מבפנים שמיה חסרון.

הדר, שדרוה לקמיה דרבי יצחק נפחא. סבר לאכשורה.[49]

איתיביה רבי ירמיה ואיתימא רבי זריקה, מהמשנה המונה בכלל הטריפות את **הריאה שניקבה או שחסרה.**

מאי "חסרה"? אילימא חסרה **מבחוץ, היינו ניקבה?!**

אלא, לאו, מבפנים. ושמע מינה, חסרון מבפנים שמיה חסרון.

הדר שדרוה לקמיה דרבי אמי, וטרפה.

אמרי ליה: והא רבנן מכשרי?!

אמר להן: הן הכשירו משום **שיודעים** הם **מאיזה טעם הכשירו.** שהם הכשירו ריאה שעדיין לא נחתכה לנתחים, ולכן תלו שנכנסה המחט דרך הקנה. אבל **אנן,** שבאה לפנינו הריאה כשהיא **חתוכה** — **מאיזה טעם נכשיר?**

שהרי **דלמא אי הוה ריאה קמן, מינקבה.** שהרי רוב הנכנסים לגוף הבהמה דרך הוושט הם נכנסים, ואם חדרה המחט שנכנסה דרך הוושט אל הריאה, ודאי שניקבה הריאה.

והוינן בה: **טעמא דליתא** לריאה בשלימות, **הא** אם **איתא** לריאה כשהיא שלימה **ולא מינקבה — כשרה.**

והאמר רב נחמן: האי סמפונא דריאה דאינקיב— טרפה. ואם כן תיקשי, אמאי אם נמצאה המחט בבשר הריאה הרי היא כשירה? הרי גם אם עברה המחט דרך הקנה אל הסימפונות, אבל עתה היא מצויה בבשר הריאה ולא בסימפונות, וכדי להגיע מהסימפונות לבשר הריאה היא מנקבת בדרכה את הסימפון. וכיון שאמר רב נחמן סימפון שניקב הרי הוא טריפה, אמאי לא מטריפינן לה כשנמצאת המחט בתוך הריאה, מחמת שניקב הסימפון!?

ומשנינן: **ההוא,** שאמר רב נחמן ניקב הסימפון טריפה — בסימפון הסמוך **לחבירו אתמר.** כיון שהוא סמוך לחבירו אין חבירו חוסם את הנקב. אבל בסימפון הסמוך לבשר הריאה, סותם בשר הריאה הרך את הנקב שבסימפון.

והאמר רב נחמן: האי הדורא דכנתא, המעי הגס, הנקרא כך משום שהוא מסובב את ה"כנתא", שהיא גוש חלב, שסביבו נכרך המעי הגס, **דאינקיב להדי חבריה,** שניקב המעי בסמוך לחלק אחר של המעי שצמוד לו — הרי חבריה **מגין עליה!** והיינו, דאמרינן שהחלק האחר של המעי מגין על החלק שניקב וסותם את הנקב. ואם כן, מדוע שלא נאמר כן בשני סימפונות הסמוכים זה לזה, שהאחד יסתום את נקב

---

49. עיין **ברש"י,** כי מה ששדרוה לרב יצחק לא משום הקושיה. שהרי יש לתרצה כדתרצינן לעיל דלעולם איירי שחסרה מבחוץ ולרבי שמעון איצטריך, אלא שלא הסתמך כאן רב אמי לומר שנכנסה המחט דרך הקנה, כיון שנחתכה הריאה יש לחוש שמא ניקבה הריאה ואין הנקב ניכר עתה.

חבירו!?

אמר רב אשי: וכי טרפות קא מדמי להדדי? אין אומרין בטרפות — זו דומה לזו. שהרי חותכה מכאן, ומתה. כגון החותך את רגלי הבהמה במקום צומת הגידין, ואילו אם **חותכה מכאן,** במקום הגבוה מצומת הגידים, **וחיה.**

ההיא מחטא, דאישתכח בסמפונא רבה [הסימפון הגדול] **דריאה. אתיוה לקמיה דרבנן טרופאי,** לפני הנך רבנן דלעיל, שהטריפו מחט שנמצאת בריאה.

לא אמרו בה הנהו רבנן **לא איסור ולא היתר.**

ומבארת הגמרא: **היתר לא אמרי בה, כשמעתייהו,** שהטריפו משום שחששו שמא נכנסה המחט דרך הושט. **איסור נמי לא אמרי בה, כיון דבסמפונא רבה אישתכח — אימא סמפונא נקט ואתאי.** והיינו, כיון שלא נמצאה המחט כשהיא נעוצה בבשר הריאה אלא נמצאה בתוך הסימפון הגדול, מוכח שדרך הקנה נכנסה ולא דרך הוושט. כי אם נכנסה דרך הוושט, יש לנו לתמוה — מי כוון אותה כך שתכנס לתוך החלל של הסימפון הגדול?

ההיא מחטא דאישתכח בחתיכה דכבדא.

סבר מר בריה דרב יוסף למיטרפה.

אמר ליה רב אשי: אילו אשתכח בבשרא כהאי גוונא, וכי **הוה טריף מר?!** והיינו, וכי נקובת הכבד טריפה היא? והרי רק אם ניטל כל הכבד הרי היא טריפה!?

אלא, אמר רב אשי: חזינא, אי קופא, ראשה העבה של המחט מצוי **לבר** לכוון חלל הבהמה, ופיה החד של המחט נעוץ לתוך הכבד, תלינן דודאי נכנסה המחט דרך הוושט, **ונקובי נקיב** למעיים, **ואתאי,** ויצאה מהמעיים, ונכנס פיה החד לתוך הכבד. ולכן היא טריפה, משום ניקוב המעיים, שהוא במשהו.

ואילו **אי קופא** נעוץ **לגיו** הכבד, ופיה החד מופנה לחלל הבהמה, תלינן שדרך **סמפונא נקט ואתאי,** שנכנסה דרך הקנה, ועברה לסימפון, וניקבה אותו במקום שאין הנקב מטריף, ומשם יצאה וננעצה בכבד, והרי היא כשירה.

והני מילי במחט **אלימתא,** שהיא עבה ואינה יכולה לנקב בעוביה מלמעלה. **אבל** במחט **קטינתא** שיכולה לנקב משני צידיה, **לא שנא קופא לגיו לא שנא קופא לבר— נקובי נקיב** למעיים, **ואתאי,** והרי היא טריפה.

ופרכינן: **ומאי** שנא דין מחט שנמצאה בכבד **ממחט שנמצאת**

בעובי בית הכוסות, שיש בו שתי דפנות, פנימית וחיצונית, דאמרינן אי ניקב דופן בית הכוסות **מצד אחד,** שניקבה המחט את הדופן הפנימית ולא ניקבה את החיצונית, הרי היא **כשרה** בכל ענין, ומשום שהדופן החיצונית מגינה עליה וסותמת את הנקב. ואם ניקבה **משני צדדין** — טרפה. ולא **אמרינן דליחזי אי קופא לבר אי קופא לגיו?!** מט-א

והיינו, שאם היה דין המחט בבית הכוסות כדין המחט שבכבד, היה עלינו לראות כיצד תחובה המחט בדופן הפנימית של בית

הכוסות.

שאם היה עוביה של המחט נעוץ בדופן הפנימית וחודה של המחט נמצא בתוך בית הכוסות, והיינו שהיה "קופא לבר", לכיוון החיצון של בית הכוסות, וחודה לתוך בית הכוסות, הרי יש לתלות [כמו שאנו תולים במחט שנמצאה בכבד כשקופא לבר] שחדרה המחט, כדרך הנכנסין, לוושט. ומשם היא יצאה לחלל הגוף על ידי שניקבה את הוושט או את המעיים.

ומחלל הגוף, היא הגיעה אל בית הכוסות, וניקבה את שתי הדפנות.

ועתה, נכנס כבר חודה החד של המחט לתוך בית הכוסות, ורק צידה העבה נשאר כשהוא תחוב בדופן הפנימית.

ומכח זאת היה לנו להטריפה, שהרי ניקבה את הוושט או את המעיים, ואת בית הכוסות.

ואין לומר שנכנסה המחט דרך הוושט וירדה לבית הכוסות ועתה היא מתחילה לנקב את הדופן הפנימית בדרכה החוצה, משום שאין דרך ה"קופא", שהיא עוביה של המחט, לנקב.

ומכך שאין אנו אומרים כן, אלא מכשירים בכל ענין, מוכח שבכל אופן שבו מצינו לומר "סימפונא נקט, ועל" כדי להכשירה — אמרינן הכי.

ולכן, הוא הדין כאן, תלינן שנכנסה המחט דרך הוושט והגיעה לבית הכוסות, ורק עכשיו היא מתחילה לנקב. שזוהי הדרך שניתן להכשירה. על אף שבדרך זו אנו תולין שצידה העבה של המחט הוא המתחיל לנקב את הדופן, ולא חזינן "אי קופא לבר אי קופא לגו". ואם כן, יש לנו לברר, מאי שנא מחט שנמצאת בבית הכוסות ממחט שנמצאת בכבד!?

ומשנינן: **אמרי** לתרץ, **התם, כיון דאיכא אוכלים ומשקים** בבית הכוסות, **אימא אוכלים ומשקים דחקוה** למחט לתוך הדופן, ולכן נתחב בדופן ראשה העב של המחט, ולעולם במקום שאין אוכלין ומשקין הדוחקים את המחט, חזינן אי קופא לבר אי קופא לגו.

ההוא מחטא דאישתכח בסמפונא רבה דכבדא.

הונא מר, בריה דרב אידי — טריף לה! דקסבר נקובי נקיב, שנכנסה דרך הוושט והגיעה לכבד על ידי שניקבה את הוושט או המעיים.

רב אדא בר מניומי — מכשר! כיון שנמצאה המחט בסימפונא רבא אמרינן: מי מכוונא להכנס בסמפון זה!? אלא, מכך שהגיעה לסימפונא רבה בדיוק, תלינן שדרך הקנה נכנסה, והקנה בהתפצלותו סמוך לריאה הוא סמוך לקנה הכבד, ולכן תלינן שנכנסה מסמפוני הקנה אל סמפוני קנה הכבד, ומשם עלתה לכבד דרך קנה הכבד והגיעה לסימפון הכבד.[50]

אתו, שיילוה לרבינא.

---

50. [עיין בספר "שיחת חולין" בהרחבה].

אמר להו: שקילו גלימא דטרופאי! והיינו, שחייב המטריף לשלם, ואפילו מהבגד [הגלימה] שעל כתפיו, על הנזק שגרם, שהטריפה שלא כדין, וכתוצאה מכך האכילוה לכלבים.

ההיא קשיתא, גרעין של תמר, **דאישתכח במרה**, שנמצא בתוך המרה.

אמר רב אשי: כי הוינן בי רב כהנא אמר: בכגון **הא, ודאי** דרך **סימפונא** דכבד **נקט, ואתאי.** ודאי שנכנס הגרעין דרך הקנה, וממנו הגיע דרך סימפון הכבד אל המרה. שאין אפשרות שהגרעין ינקב את הוושט או המעיים ולצאת משם, ולנקב את המרה, ולחדור אליה דרך הנקב.

אף על גב דלא קא נפקא, שכאשר מנסים להוציא את הגרעין מהסימפון אי אפשר להוציאו משום שהסימפון דחוק - **מירבל הוא דרביל ליה**, על ידי נענועי הבהמה במשך ימים רבים הוא נדחק לסימפון!

והני מילי בגרעין **דדיקלא.** אבל בגרעין **דזיתא — מיבזע בזע.** שהרי הוא מנקב כמחט, ומאן דמטריף במחט, מטריף גם בגרעין של זית.

אמר רבי יוחנן: למה נקרא שמה של הריאה בשם "**ריאה**"?

משום **שהיא מאירה את העינים.**

איבעיא להו: הא דאמרינן שהריאה עוזרת לראיה, האם כוונת הדברים היא **לאכילה**, שהאוכל בשר ריאה ראייתו משתפרת, **או על ידי סמנין**, שהנוטל סמנין המאירים את העינים ומערבן עם בשר הריאה, הרי אף היא עוזרת בעירובה עם הסמנין לשיפור הראיה!?

תא שמע: דאמר רב הונא בר יהודה: אווזא נמכר **בזוזא, וריאה דידה**, המעורבת בסממנין, נמכרת **בארבעה** זוזים.

ואי סלקא דעתך לאכילה של הריאה כשלעצמה אמרינן שהיא מאירה את העינים, אמאי איצטריך לקנות את הריאה בארבעה זוזים? **לינקט** אווזא שלם **בזוזא, וליכול?! אלא** מוכח, שרק **על ידי** עירובה של הריאה עם **סמנין** היא מאירה את העינים, ולכן כשהיא מעורבת עם הסממנין שוויה הוא ארבעה זוזים.

תו איבעיא להו: **אינקבה ריאה — היכא**, במקום, **דממשמשא ידיה דטבחא.** האם **תלינן** את הנקב במישמוש הטבח, ומכשירים אותה, **או לא תלינן?**

רב אחא בר נתן אמר: תלינן.

מר זוטרא בריה דרב מרי אמר: לא תלינן.

והלכתא— תלינן.

אמר רב שמואל בריה דרבי אבהו: אבא, מרישי כלי [מראשי הדרשנים המשמיעים לציבור את דבריו] **דרפרם הוה, ואמר— תלינן!**

אמרוה להא מילתא **קמיה דמר זוטרא בריה דרב מרי— ולא קבלה!**

אמר רב משרשיא: כוותיה דאבוה דאבא, רב אחא, **מסתברא. דהא תלינן בזאב** שבא ונטל בני מעיים, והחזירן כשהן נקובין — שהזאב ניקבם. ולא חיישינן שמא היו בהם הנקבים לפני השחיטה, והזאב במקום

הנקבים ניקב. והוא הדין הכא, כשמישמש הטבח בריאה, ויש לתלות את הנקב במישמוש הטבח, לא חיישינן שמא היה נקב בריאה לפני השחיטה.

מורנא, תולעת היוצאת מן הריאה, וניקבה - **פליגי בה רב יוסף בר דוסאי ורבנן.**

חד אמר: קודם שחיטה פריש התולעת מן הריאה וניקבה, ונטרפה.

וחד אמר: לאחר שחיטה פריש מהריאה, וניקבה לאחר שחיטה, וכשרה.

והלכתא: לאחר שחיטה פריש.

שנינו במשנה: **רבי שמעון אומר עד שתינקב** לבית הסימפונות:

אמר רבה בר תחליפא אמר רבי ירמיה בר אבא: עד שתינקב לסמפון גדול.

יתיב רב אחא בר אבא קמיה דרב הונא. ויתיב וקאמר: אמר רבי מלוך אמר רבי יהושע בן לוי — הלכה כרבי שמעון.

אמר ליה רב הונא לרב אחא: וכי בשמו של רבי **מלוך ערבאה**, הגר במקומם של הערביים, **קאמרת** שהלכה כרבי שמעון?

והרי הוא אמר איפכא, **אין הלכה כרבי שמעון, קאמר.**

כי סליק רבי זירא לארץ ישראל מבבל, **אשכחיה לרב ביבי, דיתיב וקאמר: אמר רבי מלוך אמר רבי יהושע בן לוי — הלכה כרבי שמעון.**

אמר ליה רבי זירא: **חיי דמר! דאנא, ורבי חייא בר אבא, ורב אסי, איקלעינן לאתריה** נקלענו למקומו **דרבי מלוך. ואמרי ליה: אי,** האם **אמר מר, הלכה כרבי שמעון?! ואמר לן: אין הלכה כרבי שמעון, אמרי.**

שאל רב ביבי את רבי זירא: **ואת, מה בידך?** והיינו, כיצד מוכרע אצלך אם לפסוק כרבי שמעון אם לאו!?

אמר ליה רבי זירא: **הכי אמר רבי יצחק בר אמי אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי שמעון!**

ומסקנת הגמרא היא: **ואין הלכה כרבי שמעון!**

שנינו במשנה: **ניקבה הקבה:**

אמר רבי יצחק בר נחמני אמר רבי אושעיא: חלב שעל גבי קבה — **כהנים**, שהיו מקבלים מתנות כהונה זרוע לחיים וקיבה, **נהגו בו היתר** לאוכלו, **כרבי ישמעאל, שאמר משום אבותיו** שמותר לאוכלו. ונקט כהנים אגב דבריו של רבי ישמעאל שהיה כהן, והוא הדין שישראלים היו אוכלים אותו.

וסימניך להתיר, ושאמרו רבי ישמעאל: **ישמעאל כהנא** — **מסייע כהני.**

ומבארת הגמרא: **מאי היא?** היכן מצינו שרבי ישמעאל מסייע לכהנים!?

דתניא [במדבר ו] "כה תברכו **את בני ישראל**".

רבי ישמעאל אומר: למדנו מכאן **ברכה לישראל מפי כהנים.**

אבל, **לכהנים עצמן** שגם הם מתברכים **לא למדנו.**

כשהוא אומר "ואני אברכם", הוי אומר:

כהנים מברכין לישראל, והקב"ה מברך לכהנים.

רבי עקיבא אומר: למדנו ברכה לישראל מפי כהנים. מפי גבורה לא למדנו. כשהוא אומר "ואני אברכם", הוי אומר: כהנים מברכים לישראל, והקב"ה מסכים על ידם.

והיינו, שלפי רבי עקיבא "ואני אברכם" היא הברכה שמברך הקב"ה לישראל.

והוינן בה: **אלא, רבי עקיבא, ברכה לכהנים, מנא ליה?**

אמר רב נחמן בר יצחק [בראשית יב] **מ"ואברכה מברכיך".**

ומאי האי דאמרינן, רבי ישמעאל **מסייע כהני,** והרי גם לרבי עקיבא יש ברכה לכהנים!?

דמוקי לה שהוא מעמיד **לברכת כהנים** ["ואני אברכם"], **במקום ברכה דישראל,** ולא לומד אותה מ"אברכה מברכיך" כמו שלומד רבי עקיבא. וברכה שכזאת עדיפה, משום שמתברכים הכהנים יחד עם ישראל.

ודנה הגמרא: **רבי ישמעאל שאמר משום אבותיו** שחלב שעל גבי קיבה מותר — **מאי היא?**

דתניא [ויקרא ג], "את כל החלב אשר **על הקרב"**

מט-ב **וגו'— להביא חלב שעל גבי הדקין** [מעיים], **דברי רבי ישמעאל.**

רבי עקיבא אומר: להביא חלב שעל גבי הקבה.

ורמינהי סתירה לכך, מהא דתניא, **"ואת כל החלב אשר על הקרב", רבי שמעון אומר: מה חלב המכסה את הקרב, קרום** יש עליו, **ונקלף** הקרום מעל החלב, שאינו אדוק בו. **אף כל** חלב יש עליו **קרום ונקלף,** והיינו נמי חלב שעל גבי הקיבה.

רבי עקיבא אומר: מה חלב המכסה את הקרב הוא **תותב,** שהרי הוא פרוס מעל הקרב כשמלה פרושה, ויש מעליו **קרום ונקלף, אף כל חלב** שהוא **תותב,** ויש עליו **קרום, ונקלף.** למעט חלב שעל גבי הקיבה, שהוא אדוק אל הקיבה.

ותיקשי, שכאן אמר רבי עקיבא כי רק החלב שעל הקרב אסור ולא חלב שעל הקיבה, ואילו בברייתא קמייתא אמר איפכא, שהחלב על הקיבה אסור!?

שלח רבין משמיה דרבי יוחנן: כך היא הצעה של משנה, דהיינו, צודק אתה במה שפרכת, **ואיפוך קמייתא.** ואימא: להביא חלב שעל הדקין, דברי רבי עקיבא.

והוינן בה: **מאי חזית דאפכת קמייתא?! איפוך בתרייתא?!**

ומשנינן: **שאני הכא,** בברייתא בתרייתא, **כיון דקתני** בה "**מה** חלב", והיינו, כיון שבאנו לדרוש את המקרא, והוצרך התנא דברייתא לדקדק בדבריו, ולומר — למר קרום ונקלף, ולמר תותב קרום ונקלף, תנא **דווקא** [דהיינו, תנא "דוקנא" הוא, כלומר, שמדקדק בדבריו], ולא תשנה את דבריו מפני תנא דברייתא אחרת.

ומקשינן: **אי הכי,** דאפכת, מאי האי דקא אמרינן לעיל שנהגו היתר בחלב הקיבה

כרבי ישמעאל!? והרי עתה שהפכת ואמרת שרבי עקיבא הוא המתיר את חלב הקיבה ולא רבי ישמעאל — **כרבי עקיבא היא?!**

ומשנינן: **אמר רב נחמן בר יצחק:** הכוונה היא לרבי ישמעאל **שאמר משום אבותיו** שחלב הקיבה מותר [וכדרבי עקיבא]. **וליה,** לרבי ישמעאל עצמו, **לא סבירא ליה!**

אמר רב: חלב טהור, שהוא אדוק לדבר הנמצא סמוך לו, וכגון חלב הכנתא המהודק מאד למעיים, **סותם** את הנקב, והרי היא כשירה. ואילו חלב **טמא,** שאינו מהודק היטב, **אינו** סותם.

ורב ששת אומר: אחד זה, חלב טהור, **ואחד זה,** חלב טמא - **סותם.**

בעי רבי זירא: חלב חיה המכסה את הקרב, שהוא חלב טהור, שהרי אין חלב חיה אסור באכילה — **מאי?**

האם **דוקא אמר** רחמנא **חלב טהור סותם, והאי נמי** חלב **טהור הוא.**

או דלמא, משום דמהדק קא סתים, **והאי,** חלב חיה המכסה על הקרב, **לא מהדק,** ואם כן לא סתים!?

אמר אביי: מאי תיבעי ליה?! נהי דשרי, הגם שמותר חלב חיה **באכילה,** אבל **אהדוקי לא מהדק.** והרי זהו כל יסוד ההיתר, שסותם את הנקב, וחלב זה אינו סותם.

ההוא נקב, דסתמה חלב טמא, דאתא, שהובא לשאול עליו, **לקמיה דרבא.**

אמר רבא: למאי ניחוש לה? חדא, דהא אמר רב ששת— חלב טמא נמי סותם!

ועוד סיבה שיש לנו להקל, שהרי **התורה חסה על ממונם של ישראל,** כדמוכח מקרא דצרעת בתים, שמצווה הכהן לפנות את הבית לפני שיטמאהו, כדי שלא יטמאו כלי החרס, על אף שהם בעלי ערך ממוני נמוך, ויבואו לידי שבירה.

אמר ליה רב פפא לרבא: הא **רב** אמר לעיל דחלב טמא אינו סותם, **ואיסורא** דטריפה **דאורייתא** הוא — **ואת אמרת "התורה חסה על ממונן של ישראל"?!** והרי באיסורי תורה יש לנו ללכת אחרי המחמיר!?

מניומין כנדוקא, מוכר כדים. **איגלי ליה בסתקא,** כד **דדובשא** של דבש. והיינו, שעמד ללא כיסוי.

אתא לקמיה דרבא לשאול אם יש לחוש לו מצד משקה גלוי.

אמר רבא: למאי ניחוש לה?

חדא, דתנן: שלשה משקים אסורים משום גילוי — היין, והמים, והחלב. ושאר כל המשקים — מותרים.

ועוד, התורה חסה על ממונם של ישראל.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: רבי שמעון אוסר לה משום גילוי, וכדמבארינן לקמן, וגילוי **סכנת נפשות** הוא, ויש לנו לילך אחר המחמיר, **ואת אמרת "התורה חסה על ממונם של ישראל?!**

ומבארת הגמרא: **רבי שמעון מאי היא?**

דתניא: חמשה משקים **אין בהם** חשש **משום גילוי: ציר, וחומץ, שמן, ודבש, ומוריים.**

רבי שמעון אומר אף הן יש בהן משום

גילוי.

ואמר רבי שמעון: אני ראיתי נחש ששתה ציר בצידן.

אמרו לו: נחש **שטיא הוה, ואין מביאין ראיה מן השוטים!**

אמר ליה רבא לרב נחמן בר יצחק: **אודי לי, מיהת, בציר**, שאין לחשוש בו לגילוי דלא קיימא לן ביה כרבי שמעון. והראיה, **דהא רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע ורבנן כי הוה להו גילויא**, שהיה להם מים או יין שהתגלו, **שדו ליה בציר**, היו טובלים אותם בציר, לפי שהציר שורף את הארס!

וכמו שבציר לית הלכתא כרבי שמעון, בדבש נמי אין הלכה כמוהו.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק: **אודי לי מיהא בדבש**, שהלכה כרבי שמעון, היות **דרבי שמעון בן אלעזר קאי כוותיה** דרבי שמעון, וחייש בו לגילוי.

דתניא: וכן, כדברי רבי שמעון, **היה רבי שמעון בן אלעזר אוסר בדבש** מגולה.

אמר רב נחמן: חלב העשוי ככובע — אינו סותם.

ומבארינן: **היכא** איכא כזה חלב?

אמרי לה, יש אומרים שהוא **חיטי דכרכשא**, והוא החלב המצוי על החלחולת, שהוא עשוי עיגולים עיגולים כמו כובע, ואם ניקבה, ואותו חלב סותמה, לא מהני סתימתו, והיא טרפה.

ואמרי לה, ויש אומרים, שהוא **טרפשא דליבא**. שומן הלב שעשוי ככובע. שאם ניקב הלב, או הריאה הסמוכה לו, אין שומן זה סותם את הנקב.

אמר רבא: שמעית מיניה דרב נחמן תרתי שמועות, בדין חלב שעל הקיבה. **חד**, חלב אחד נקרא **חימצא, וחד**, חלב אחד, נקרא **בר חימצא.**

חד מהם **סתים**, סותם נקב, **וחד לא סתים, ולא ידענא הי מינייהו סתים.**

רב הונא בר חיננא, ורב הונא בריה דרב נחמן אמר: בר חימצא — סתים, חימצא — לא סתים.

אמר רב טבות: וסימניך: יפה כח הבן "בר חימצא" שסותם, **מכח האב** "חימצא", שאינו סותם.

ומבארת הגמרא: **הי חימצא והי בר חימצא?**

תא שמע: דאמר רב נחמן: אינהו, בני ארץ ישראל, **מיכל אכלי** ליה, דקסברי חלב טהור הוא.

ולדידן, אפילו **מיסתם נמי לא סתים?!** נ-א
והיינו, נהי דאנן, בני בבל, לא מחזיקין את החלב הזה כחלב טהור ואין אנו אוכלים אותו, אבל אין זה מסתבר שנחלוק על כך שהוא סותם את הנקב. ומוכח מדבריו שחלב זה של הקיבה, שנחלקו בו בני ארץ ישראל ובני בבל אם מותר לאוכלו, הוא החלב שנקרא "בר חימצא", שעליו אמר רב נחמן שהוא סותם.

הקיבה עשויה כקשת, ומוקפת משני צידיה בחלב. הצד הפנימי של הקיבה נקרא "ייתרא" על שם יתר הקשת, שהוא החבל

הנמתח בין שתי קצות הקשת, מצידה הפנימי. והצד החיצון נקרא "קשתא" על שם הקשת, מצידה החיצון.

החלב המצוי בצד הפנימי של הקיבה קרוי "חלב דאייתרא", והיינו, החלב שנמצא בצידו של היתר. ואילו החלב המצוי בצדה החיצון של הקיבה נקרא "חלב דאקשתא", שנמצא על הקשת מבחוץ. וב"חלב דאייתרא" נחלקו בני ארץ ישראל ובני בבל, וכדמפרש ואזיל.

וחלב **דאקשתא** — **כולי עלמא לא פליגי דאסיר.** שאינו מהודק ואינו מחובר לקיבה אלא באמצע הקשת.

כי פליגי— בחלב **דאייתרא.** בני בבל סבירי כרבי ישמעאל, שכל קרום ונקלף חלב טמא הוא, וחלב זה קרום ונקלף הוא. ואילו בני ארץ ישראל סבירי כרבי עקיבא, דבעינן תותב ונקלף, והאי לאו תותב הוא.

איכא דאמרי: חלב **דאייתרא** — **כולי עלמא לא פליגי דשרי.** דסברי כרבי עקיבא, דכיון דלאו תותב הוא שריא.

כי פליגי, בחלב **דאקשתא**, שמחובר הוא במקצת. ופליגי אם חיבור במקצת חשיב תותב.

ועתה חוזרת הגמרא ללישנא קמא, דפליגי בחלב דאייתרא, ובני ארץ ישראל הם בלבד שנהגו לאוכלה -

כי הא דאמר רב אויא אמר רבי אמי, שהוא מבני ארץ ישראל: **מקמצין,** והיינו, כשבאים לאכול את החלב דאייתרא, מסירים מעט חלב מעליו, כדי לצאת מידי ספק חלב שעל הקרב שאסור לאוכלו, ואכלינן לחלב דאייתרא.

וכן אמר רבי ינאי משום זקן אחד — מקמצין.

אמר רב אויא: הוה קאימנא קמיה דרבי אמי — קמצו לחלב דאייתרא מלמעלה **והבו ליה, ואכל!**

שמעיה משמשו **דרבי חנינא, הוה קאי קמיה דרבי חנינא.**

אמר ליה רבי חנינא: **קמוץ, הב לי, דאיכול** מחלב דאייתרא.

חזייה רבי חנינא **דהוי קמחסם,** מהסס מליתן לו לאוכלו.

אמר ליה: בבלאה את! שנוהגים בו איסור. **גום,** חתוך אותו כולו עד עיקרו, ולשיטתך שהוא אסור — **שדי,** זרוק אותו!

תניא: רבן שמעון בן גמליאל אומר: בני מעיין שניקבו, וליחה מפנים **סותמתן — כשרה.**

ומבארינן: **מאי ליחה?**

אמר רב כהנא: שירקא דמעייא, נוזל דביק, **דנפיק** היוצא מהמעיים רק **אגב דוחקא.** ולכן הוי סתימא מעליא.

גמירי למדו **חבריא דרבי אבא מרבי אבא** בריה דרבי חייא, **ומנו — רבי זירא.**

ואמרי לה: גמירי **חבריא דרבי זירא מרבי זירא, ומנו — רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא:**

הכי אמר רבי יוחנן — הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטרפה, והלכה כרבי שמעון באבל.

ומבארינן: **הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטרפה — הא דאמרן**, בני מעיים שניקבו וליחה סותמתן, כשרה.

הלכה **כרבי שמעון באבל, מאי היא?**

דתניא: אבל שלא ידע שמת לו קרוב, אם **כל שלשה ימים הראשונים בא** אותו האבל **ממקום קרוב** אל המקום שהו יושבים האבלים, שהוא מהלך יום אחד, שהיה ראוי שידע מאבלותו, הרי אפילו שלא ידע שעליו להתאבל **מונה** הוא **עמהן**, יחד עם קרוביו שהחלו כבר להתאבל ביום הראשון, ומסיים את אבלותו יחד עמהם.

אבל אם בא **ממקום רחוק — מונה לעצמו** מיום שהגיע את שבעת ימי האבלות.

מכאן ואילך, אם בא לאחר שלשה ימים מתחילת האבלות, **אפילו בא ממקום קרוב, מונה לעצמו.**

רבי שמעון אומר: אפילו אם **ביום השביעי בא ממקום קרוב — מונה עמהן.**

אמר מאן דהוא אחד מן התלמידים, ששמו לא היה זכור למסדרי הגמרא: **איזכי**, אזכה **ואיסק**, ואעלה מבבל לארץ ישראל, **ואגמרה לשמעתא מפומיה דמרה.** מבעל השמועה [רבי אבא], ואברר אם אכן אמר שהלכה כרבי שמעון.

כי סליק, אשכחיה לרבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא.

אמר ליה: וכי **אמר מר - הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטרפה?!**

אמר ליה: הא אין הלכה כרבי שמעון בטרפה, **אמרי!**

ושוב שאלו: **כרבי שמעון באבל, מאי?** האם הלכה כמותו באבל או לא.

אמר ליה: אם הלכה כרבי שמעון באבל — **פלוגתא נינהו.**

דאיתמר: רב חסדא אמר: הלכה כרבי שמעון באבל. וכן אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי שמעון באבל.

ורב נחמן אמר: אין הלכה כרבי שמעון באבל.

ומסקנת הגמרא היא: **ואין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטרפה.**

והלכה כרבי שמעון באבל.

דאמר שמואל — הלכה כדברי המיקל באבל.

אמר רב שימי בר חייא: מקיפים בבני מעיים. אם ניקבו המעיים, ואין יודעים אם ניקבו לפני שחיטה או לאחריה, מנקבים בה נקבים נוספים, ומקרבים ומשווים אותם, ואם הם דומים, בידוע הוא שנהיו הנקבים לאחר שחיטה.

ומביאה הגמרא מעשה **בהנהו בני מעיים** מנוקבים **דאתו לקמיה דרבא.**

אקפינהו רבא, **ולא אידמו** הנקבים שהיו לנקבים שניקבו.

אתא רב משרשיא בריה דרבא, **ממשמש**

בהו בנקבים החדשים, **ואידמו**, נעשו כל הנקבים דומים.

אמר ליה רבא לבנו: **מנא לך** חכמה **הא?!**

אמר ליה: מעצמי הבינותי, שידעתי **כמה ידי ממשמשו בהני** הנקבים הקודמים **מקמי דליתי לקמיה דמר.** והילכך, משמשתי בנקבים החדשים, כדי להשוות אותם לקודמים באמצעות משמוש הידים, כשם שמושמשו הקודמים.

אמר ליה רבא: **חכים ברי בטרפות — כרבי יוחנן!** שהיה חכם בכל מילי.(51)

רבי יוחנן ורבי **אלעזר דאמרי תרוייהו - מקיפים בריאה!**

אמר רבא: לא אמרן שמקיפין בריאה **אלא באותה ערוגה.** והיינו, באותו הדופן של הריאה, הימני או השמאלי. **אבל מערוגה לערוגה לא** מקיפינן.

והלכתא - מקיפין **אפילו מערוגה לערוגה, מדקה לדקה, מאונא לאונא,** שהיא החלק הדק שבריאה, **ומגסה לגסה, ומאומא לאומא,** שהיא החלק הגס שבריאה.

אבל לא מקיפין **מגסה לדקה, ולא מדקה לגסה.**

אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מקיפין בקנה. שאם נמצא קנה שנפסק או שהיה בו חור בגודל איסר, ואין יודעים אם אירע לפני השחיטה או אחריה, חותכים במקום אחר בקנה, ומשווים ביניהם.

אמר רב פפא: לא אמרן דמקיפין בקנה **אלא באותה חוליא. אבל מחוליא לחוליא, לא** מקיפין.

והלכתא — אפילו מחוליא לחוליא מקיפין. **ומבר חוליא לבר חוליא.** "בר חוליא" הוא החצי התחתון של החוליה של הקנה, שהוא דק לעומת החצי העליון של הקנה שהוא עבה [עיין ציור בספר שיחת חולין].

אבל לא מקיפין **מחוליא לבר חוליא, ולא מבר חוליא לחוליא.**

אמר זעירי: חלחולת, הכרכשת, שהוא המקום האחרון של המעי הגס, שבו יוצא הרעי החוצה, **שניקבה — כשרה, הואיל ויריכים** של הבהמה **מעמידות** וסותמות **אותה.**

וכמה תינקב ותהיה כשרה?

אמר רבי אילעי אמר רבי יוחנן: מקום הדבק, שהכרכשת דבוקה בירכיים — כשר עד שיחתך **ברובו.**

שלא במקום הדבק - אם נחתך **במשהו,** פסול.

אמרוה רבנן קמיה דרבא משמיה דרב נחמן:

אמר להו רבא: **לאו מי אמינא לכו, לא תתלו ביה** ברב נחמן

בוקי סריקי, כדים ריקים. כלומר, דברים נ-ב שאינם נכונים.

הכי אמר רב נחמן: מקום הדבק — אפילו ניטל כולו, כשר. והוא, שנשתייר בו כדי תפיסה, אחיזת יד.

---

51. לישנא אחרינא, שהיה חכם בטריפות. **רש"י**

וכמה הוא?

אמר אביי: כמלא בטדא, אצבע.

ושיעור זה הוא אפילו **בתורא,** שור גדול.

שנינו במשנה: **הכרס הפנימי:**

אמר רב יהודה אמר רב: העיד נתן בר שילא, ריש טבחיא דצפורי, לפני רבי, משום רבי נתן: אי זו היא כרס הפנימי? — סניא דיבי. שהוא המעי העיור, והוא מקום מאוס.

וכן אמר רבי יהושע בן קרחה, שהכרס הפנימי הוא **סניא דיבי.**

רבי ישמעאל אמר: הכרס הפנימי הוא **איסתומכא דכרסא,** פי הקיבה.

רב אסי אמר רבי יוחנן: מקום צר יש בכרס, ואותו מקום קרוי הכרס הפנימי — **ואיני יודע איזהו.**

אמר רב נחמן בר יצחק: נפל כרסא בבירא. הואיל ואינך יודע מה, לא הועלת לנו מאומה בביאורו.

אמר רב אחא בר רב עוא אמר רב אסי: אני אפרש מה הוא אותו "מקום צר" — **מן המיצר,** ממקום שהכרס הולך ונהיה צר כלפי הוושט. וקרוי "כרס פנימי" משום שהוא נחבא בין דופני החזה, **ולמטה.** והיינו, מקום זה נמצא למטה מהכרס החיצונה כאשר הבהמה תלויה אחר שחיטה ברגליה וראשה מופנה כלפי מטה.

רבי יעקב בר נחמני אמר שמואל: מקום שאין בו מילת.

"מילת" הוא צמר. והיינו,, שבתוך הכרס יש בליטות זעירות הנראות כמו צמר, ונוהגים לגרור אותן במים רותחין מן הכרס. ויש מקום בקצה הכרס, בסמוך לוושט, ששם הוא חלק, ואין בו צמר ["מילת"], והוא מקום הכרס הפנימית.

רבי אבינא אמר גניבא משמיה דרב: טפח בוושט הסמוך לכרס — זו היא כרס הפנימית.

אמרי במערבא משמיה דרבי יוסי בר חנינא: כל הכרס כולו — זו היא כרס הפנימית.

ואיזהו כרס החיצון? — בשר קרום עבה **החופה את רוב הכרס.**(52)

רבה בר רב הונא אמר: מפרעתה.

ומבארינן: **מאי מפרעתה?** [ראה ציור בספר שיחת חולין].

אמר רב אויא: היכא דפרעי טבחי. המקום שבו מתחילים הטבחים לחתוך את בטן הבהמה לאחר שחיטה, ונראה בו תחילת הכרס.

בנהרדעא עבדי כרבה בר רב הונא.

אמר ליה רב אשי לאמימר: כל הני שמעתתא, דסניא דיבי, ואסתמוכא, ומקום שאין בו מילת — **מאי?**

אמר ליה: כולהו — שייכן בדרבה בר רב הונא: שכולן עומדים באותו צד למעלה או למטה, וכשמטריפים את אותו הצד בנקב כל

---

52. עיין **ברש"י** שמשערים את "רוב הכרס" החיצונה כנגד הכרס עצמה, ולא משערים ברוב

שהוא, מטריפים את כל הנקבים שבמקומות הללו.

ודרב אסי אמר רבי יוחנן דאמר "ואיני יודע איזהו" — **מאי?**

אמר ליה: כבר פירשה רב אחא בר עוא, דהיינו מן המיצר ולמטה. וגם הוא כנגד מפרעתה.

ודרבי אבינא, דאמר הכרס הפנימי נמצא בוושט, **ודבני מערבא,** דאמרי כל הכרס כולו קרוי פנימי, ודינו בנקב כל שהוא — **מאי?**

אמר ליה: הני, ודאי פליגי על רבה בר רב הונא.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר בגדולה** טפח, והקטנה ברובה. **כו':**

אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר: לא גדולה גדולה ממש, והיינו, לא גדולה שבגדולות. **ולא קטנה קטנה ממש,** והיינו, קטנה שבקטנות. **אלא, כל שנקרע בה טפח ולא הוי רובא — זו היא ששנינו בגדולה טפח.**

וכל שנקרע בה **רובא ולא הוי טפח — זו היא ששנינו: בקטנה ברובא.**

ותמהה הגמרא: היכא דנקרע **רובא ולא הוי טפח,** הרי **פשיטא** שהיא טריפה, שהרי רובו ככולו נחשב!?

ומשנינן: **לא צריכא, דהויא טפח במשהו.** והיינו, שאם יקרע משהו בנוסף לרוב יהיה באותו קרע טפח.

מהו דתימא, בכהאי גוונא שחסר רק משהו להשלים לטפח, לא די בנקרע רובו, אלא **עד דמיקרע בה טפח לא הוי טרפה — קא משמע לן,** דאפילו הכי, אם נקרע רובו סגי להטריפה.

אמר גניבא אמר רבי אסי: נקדרה הכרס החיצונה, ששיעורה בטפח, ונהיה בה נקב ארוך כעין ארובה, ורוחבו **כסלע - טרפה. שאם תמתח** ויקרבו את שפת הארובה האחת מול השניה — **תעמוד על הטפח.** ולפי זה, שיעור הסלע הוא שני שלישי טפח, והיקף הארובה הוא שני טפחים, ונמצא שקוטר הארובה הוא טפח, לפי הכלל שכל עיגול הקיפו הוא פי שלשה [ומשהו] מקוטרו.

אמר רבי חייא בר אבא: לדידי מפרשא לי מיניה דגניבא, אמברא דנהרדעא: נקדרה **כסלע — כשרה. יתר מכסלע— טרפה!**

וכמה הוא "**יתר מכסלע**"?

אמר רב יוסף: כגון דעיילן בהאי ארובה **תלת קשייתא,** גרעיני תמרה, כשהם **בציפא,** עם שיירי האוכל, ונכנסים **בדוחקא.** או שהיו אותם שלשת הגרעינים **בלא ציפא** ואז הם נכנסים **ברווחא.**

שנינו במשנה: המסס ובית הכוסות שניקבו לחוץ.

תנו רבנן: מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות, הרי אם ניקב בית הכוסות **מצד אחד — כשרה. משני צדדים — טרפה.**

נמצא עליה קורט דם -

אותו הקרום העב העובר על כל החלל של פנים הבהמה.

נא-א **בידוע שלפני שחיטה** ניקבה, והרי היא טריפה.

לא נמצא עליה קורט דם — בידוע שלאחר שחיטה ניקבה, והרי היא כשרה.

הגליד פי המכה - בידוע ששלשה ימים קודם שחיטה ניקבה, ואם לקחה הלוקח בתוך שלשה ימים אלו, הרי זה מקח טעות.

לא הגליד פי המכה, ואין ידוע אם ניקבה לפני שלקחה או לאחר שלקחה — **המוציא מחבירו עליו הראיה!** (53)

והוינן בה: **ומאי שנא** האי נקב שבבית הכוסות שנמצאה בו מחט **מכל נקובי דעלמא, דאף על גב דליכא דם — טריף מר** [התנא בברייתא]!?

ומשנינן: **התם,** בשאר הנקבים, **ליכא מידי** לתלות בו שנעשה הנקב לאחר שחיטה, כי אין לו לדם אפשרות **למיסרך** להידבק, משום שהוא נבלע בבשר, אבל **הכא, כיון דאיכא מחט — אי איתא דקודם שחיטה הוא — מיסרך הוה סריך.** היה הדם נדבק במחט. ולכן, כיון שנמצאת כאן מחט, הרי הקורט דם שנמצא עליה הוא המבחן אם ניקבה לפני שחיטה או לאחריה.

אמר ליה רב ספרא לאביי: חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא, ואמר "רב עוירא — שמני" [דהיינו: שמי הוא רב עוירא], **ואמר: מעשה** היה, **ובא לפני רבי מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות מצד אחד — וטרפה!**

שלח ליה אביי לרב עוירא לקרוא לו שיבוא אליו. **לא אתא לגביה.**

אזל הוא אביי **לגביה** דרב עוירא. **הוה קאי** רב עוירא **אאיגרא,** על הגג למעלה.

אמר ליה אביי: **ניחות מר, וניתי,** יירד מר ויבוא למטה!

לא נחית רב עוירא. **סליק** עלה **הוא** אביי **לגביה.**

אמר ליה אביי לרב עוירא: **אימא לי גופא דעובדא היכי הוה?**

אמר ליה: מפטיר כנסיות אנא, אני מכניס ומוציא תלמידים, ואוספם ומעמידם לילך מבית המדרש **לעילא מרבי רבה,** מרבי יהודה הנשיא.

---

53. גם אם הלוקח עדיין לא שילם מעות עבור הבהמה, נחשב הלוקח כמוציא מחבירו. ועליו להביא ראיה או לשלם את המעות, וכמבואר במסכת כתובות [עו ב] כי בספק שכזה אמרינן, כיון שברשותו נולד הספק, שהרי כשלקח מן המוכר לא נתעורר עדיין הספק, לכן עליו להביא ראיה או לשלם. **תוס' ורשב"א.**

ואם הוגלד פי המכה, בידוע שהיא קודם שלשה ימים, ומחזיר המוכר ללוקח את הדמים.

ויש לדון בטריפות שאינן אסורות מדינא דמתניתין אלא הנהיגו בהם הגאונים איסור, האם כיון שאין טריפותן ודאית אלא רק חששא היא, ואי אפשר לבדוק אותן, כי עיקרן ספק הוא, האם יכול המוכר לומר לקונה, הבא ראיה שהם טריפה!

וכתב **הרשב"א בשם רבינו אפרים,** דלא גרעי פירכות של חחש איסור ממום, שעושה מקח טעות, ופירכא זו, אין לך מום גדול ממנו,

וחוה היו שם **רב הונא ציפוראה ורבי יוסי מדאה, יושבין לפניו.**

ובאת לפני רבי מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות מצד אחד, מבפנים, והיתה בית הכוסות הפוכה, לצורך הבדיקה מבפנים. **והפכה רבי** לבית הכוסות, לצד החיצון, **ומצא עליה**, כנגד פיה של המחט, על בית הכוסות מבחוץ, **קורט דם** — **וטרפה.**

ואמר: אם אין שם מכה, אם לא ניקבה המחט את בית הכוסות עד למבחוץ, **קורט דם** זה מבחוץ לבית הכוסות — **מנין?!**

אמר ליה אביי, כשהוא מתבטא ביחס לעצמו: **טרח טרייה לההוא גברא!** כמה הטרחת לאותו האיש. [והיינו, שהטריח רב עוירא את אביי כאילו יש בידו שמועה מרבי בדין מחט שנמצאת בבית הכוסות, אם מועילה לה בדיקה של קורט דם שנמצא עליה, בשעה שלא היה לו כל חידוש בענין זה, שהרי הכא לא בניקבה מצד אחד מדובר אלא בניקבה משני צדדים, שהרי] **מתניתין** מפורשת **היא.** וכמו ששנינו: **המסס ובית הכוסות שניקבו לחוץ**, הרי הם טרפה.

שנינו במשנה: **נפלה מן הגג:**(54) **אמר רב הונא: הניח בהמה למעלה בגג, ובא ומצאה למטה**, על הארץ, **אין חוששין** לה **משום ריסוקי אברים.** כיון שלא ראינו שנפלה, תלינן שקפצה מעצמה, ובקופצת מעצמה לא חיישינן לריסוק איבריה. שרק בהמה שנפלה צריך להשהותה מעת לעת לפני שחיטה, מחשש לריסוק איברים.

ההוא גדיא דהוה ליה לרבינא, דחזא חושלא שראתה שעורים קלופים **באיפומא.** שהיה הגדי למעלה, וראה דרך פי הארובה את השעורים בבית, למטה. **דגר**, קפץ למטה, **נפל מאיגרא** — **לארעא. אתיא** הביא רבינא את הגדי **לקמיה דרב אשי** לשאלו עליו.

אמר ליה, כך שאל רבינא את רב אשי: האם **הא דאמר רב הונא: הניח בהמה למעלה ובא ומצאה למטה אין חוששין משום ריסוקי אברים**, טעמו הוא **משום דאית לה מידי** בכתלים **למסרך**, להאחז בהם בשעת נפילה. ואילו **האי** — **לית ליה מידי למסרך**, ויש לחשוש לו לריסוק איברים.

או דלמא, משום דאמדה נפשה אם היא יכולה לקפוץ, **והאי** גדיא **נמי אמדה נפשה** שיכולה לקפוץ, ואם אינה יכולה לקפוץ אינה קופצת. ואם קפצה, סימן הוא שביכולתה לעשות כן.

ופיחות דמים, שהרי מנהגו בו איסור, ומקח טעות הוא.

54. אם אין הבהמה יכולה לעמוד על רגליה, הרי אם שחטה קודם שיעברו עליה מעת לעת, היא טריפה ולא מועילה לה בדיקה, כי יש צורך בשהייה ובבדיקה.

ותמה **הרשב"א**, למה יש להמתין לה ואי אפשר לשוחטה מיד ולבדוק אותה אחר שחיטה.

ובשם רש"י כתב שהלכה למשה מסיני היא שיש להמתין ואחר כך לשחוט ולבדוק.

אבל הרשב"א עצמו מתרץ כי אם נפלה ממקום גבוה והיא כואבת ואינה יכולה לעמוד, יש לחשוש שמא נתפרקו כל איבריה וחוליותיה **ואין טריפותה ניכרת בה מיד** עד שתשהה מעת לעת, ואז, כל אבר שיש בה מרוסק, תפסד

אמר ליה: טעמו של רב הונא שהכשיר הוא **משום דאמדה נפשה. והאי נמי אמדה נפשה.**

ההיא אימרתא דהוה בי רב חביבא, דהוו שדרן, היו נגררים אחריה **כרעיה בתרייתא,** רגליה האחוריות.

אמר רב יימר: האי — שיגרונא [מחלה מסוימת] **נקטיה.**

מתקיף לה רבינא: ודלמא חוט השדרה איפסיק, ולכן היא טרפה.

בדקוה, אשכחוה כרבינא.

ומסקינן: **ואפילו הכי, הלכתא כרב יימר,** ולא מזדקקים לבדוק בהמות שגוררות את רגליהן האחוריות. כי **שגרונא שכיח,** ואילו הפסק **חוט השדרה לא שכיח.**

אמר רב הונא: אילים **זכרים המנגחין זה את זה — אין חוששין** להם **משום ריסוקי אברים,** אף על גב **דמידוו וקיימי,** שהם דואגים וכואבים. כי **צימרא** חמימות **בעלמא הוא דנקט לחו.** אבל, **אי נפול לארעא - ודאי חיישינן.**

אמר רב מנשי: הני דכרי, אילים, **דגנבי גנבי,** בשעה שגונבים אותם משליכים אותם הגנבים למעלה מכותלי החצר, ונופלים מעל כותלי החצר לארץ — **אין חוששין** להם **משום ריסוק אברים.**

מאי טעמא?

כי שדו לחו, כאשר הגנבים זורקים אותם, **אמתנייהו שדו לחו,** על מותניהם הם משליכים אותם ולא על גבם, **כי היכי דלירהטי,** כדי שירוצו **קמייהו.** ולכן לא חיישינן לריסוק איברים. אבל, אם **אהדרינהו,** החזירום למקומן, וזרקו אותם הגנבים בזריקה מעבר לכותל, **ודאי חיישינן** שמא זרקום הפוכים, על גבם.

והני מילי דחיישינן, **דאהדרינהו** הגנבים למקומם, **מחמת יראה. אבל** אי אהדרינהו הגנבים **מחמת** שחזרו **בתשובה — תשובה מעלייתא הוא דעבדי,** וברור שזרקו אותם על מתניהם!

אמר רב יהודה אמר רב: מי **שהכה,** והיינו, כיוון להכות את הבהמה **על ראשה, והלכה לה** המכה **כלפי זנבה,** והכה על זנבה. או שכיוון להכות **על זנבה,** והלכה לה המכה **כלפי ראשה,** הרי אם היתה המכה שהכה **כנגד כל השדרה כולה — אין חוששין משום ריסוקי אברים. ואי שלים חוטרא אפלגי דגבא,** שלא היה ארוך המקל כאורך כל חוט השדרה, ונמצא שהכה כנגד חלק מהשדרה, באמצעה — **חיישינן** שמא פגעה המכה באמצע חוט השדרה והפסיקה אותו.

ואי אית בה במקל שהכה בו **קיטרי,** שיורי ענפים — **חיישינן.**

ואי מחיי אפסקיה, לרוחב הגב ולא לאורכו — **חיישינן.**

צורתו, ויתגלה שברו.

וכן כשעמדה על רגליה, אין צורך בשהיה מעת לעת, אלא די בבדיקה, כי אם נתרסקו חוליותיה רסוק גדול שאינו ניכר מיד, לא היתה עומדת!

אמר רב נחמן: בית הרחם והיינו, עגל שנולד היום, שיצא מבית הרחם שהוא מקום צר, מותר מיד לשוחטו, ואין צורך להשהותו כדי לבדוק שמא נדחק בצאתו מבית הרחם ונתרסקו איבריו, כי **אין בו** חשש **משום ריסוקי אברים.**

אמר ליה רבא לרב נחמן: תניא דמסייע לך, ממה ששנינו במסכת נדה [מג ב]: **תינוק בן יום אחד**

נא-ב **מטמא בזיבה.**

ואי סלקא **דעתך יש בו חשש** ביציאתו מרחם אמו **משום ריסוקי אברים** אמאי מטמא התינוק בזיבה, והרי, אם כן, חולה הוא, **ואיקרי כאן "זב מבשרו" — ולא זב מחמת אונסו?!**

ודחינן: **הכא במאי עסקינן, כגון שיצא דרך דופן,** ששם אין חשש לריסוק ביציאתו.

תא שמע ממה ששנינו במסכת ביצה [ו ב]: עגל שנולד **ביום טוב — שוחטין אותו** מיד **ביום טוב,** שאין בו איסור מוקצה, כיון שהיה מוכן לשחיטה אגב אמו. ומוכח שלא חיישינן לריסוק איברים.

ודחינן: **הכא נמי, כגון שיצא דרך דופן.**

תא שמע: ושוין, כל התנאים שנחלקו בבכור שנפל בו מום ביום טוב [שלא היה ראוי לאוכלו בכניסת היום מחמת קדושתו] אי אמרינן ביה מיגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולא יומא, מודים הם, **שאם נולד** הבכור, **הוא ומומו עמו,** שאין בו איסור מוקצה, שהרי במעי אמו אינו קדוש, ומשנולד יש בו מום, **שזה — מן המוכן** הוא, שאין בו איסור מוקצה, ולכן מותר לאוכלו מיד עם לידתו ביום טוב. ומוכח שאין לחשוש לריסוק איברים.

וכי תימא הכא נמי איירי **שיצא דרך דופן.**

אי אפשר לומר כך כאן. כי בכור היוצא **דרך דופן — מי קדוש?!**

והא אמר רבי יוחנן: מודה היה רבי שמעון, הסובר שיוצא דופן באדם הרי הוא כילוד, ומטמא את אמו כיולדת רגילה, **לענין קדשים — שאינו קדוש.**

וכיון שאינו קדוש, מה לנו להיתר המום, הרי חולין הוא!?

ודחינן: לעולם חיישינן לריסוק איברים ביציאתו מהרחם. ומה שמותר לאכול את הבכור שנולד במומו ביום טוב, ואין צורך להשהותו מעת לעת, כי **הכא במאי עסקינן, שהפרים על גבי קרקע.** עמידתו מאליו על פרסותיו, היא המוכיחה שאינו טרפה, ואין צורך בשהיה מעת לעת.

ואמר רב נחמן: כשמפילים את הבהמה לצורך שחיטה, ואפילו ממקום גבוה, **בבית המטבחים — אין בו משום ריסוקי אברים.**

ההוא תורא דנפל בבית המטבחיים, **ואישתמע קל נגיחותיה,** יללותיו בנופלו. **על רב יצחק בר שמואל בר מרתא, שקל משופרי שופרי,** מהמשובח שבבשרו, ואכל אותו.

אמרי ליה רבנן: מנא לך הא שלא חיישת לריסוק איברים!?

אמר להו: הכי אמר רב, בשעה שהשור שוחה ונוטה ליפול, **צפרניו** הוא **נועץ**

בקרקע **עד שמגיע לארץ**, כך שאין לו חבטה כמי שנופל מגובה.

אמר רבי יהודה אמר רב: בהמה שנפלה מן הגג ואחר כך **עמדה**, שוב **אינה צריכה** שהייה **מעת לעת.**

אך **בדיקה** בחוט השדרה, וכן בדיקה אם לא נשברו רוב צלעותיה, ואם לא נעקרה חוליה — **ודאי בעיא!**

ואם **הלכה, אינה צריכה** אפילו **בדיקה!**

רב חייא בר אשי אמר: אחת זו ואחת זו צריכה בדיקה!

אמר רב ירמיה בר אחא אמר רב: פשטה ידה לעמוד, הרי **אף על פי שלא עמדה**, שוב אין היא צריכה שהייה מעת לעת.

עקרה רגלה להלך — אף על פי שלא הלכה, אינה צריכה אפילו בדיקה.

ורב חסדא אמר: אפילו לא פשטה ידה כדי לעמוד, אלא רק **ניערה**, נתחזקה ורצתה **לעמוד, אף על פי שלא עמדה**, אינה צריכה שהייה.

אמר אמימר משמיה דרב דימי מנהרדעא: נפולה, שאמרו חכמים שיש לחוש לה,(55) **צריכה בדיקה כנגד בני מעיים**, שמא נקרע רוב הכרס החיצונה או שמא ניקבו המעיים.

אמר ליה מר זוטרא: הכי אמרינן משמיה דרב פפא: צריכה בדיקה כנגד בית החלל כולו, משום שבירת רוב צלעות, או עקירת החוליות.

אמר ליה הונא מר בר בריה דרב נחמיה לרב אשי: סימנין מאי? האם צריך לבדוק גם את הקנה והוושט שמא נעקרו ממקומן?

אמר ליה: סימנין — קשין הן אצל נפילה. שהם מחזיקים מעמד ואינם נעקרים בנפילה.

אמר רב יהודה אמר שמואל: עוף שנחבט בנפילתו בעל כרחו **על פני המים**, כיון **ששט מלא קומתו, דיו!**

ולא אמרן, אלא כששט **ממטה**, ממורד הנהר

---

55. גובה הנפילה מבואר במסכת בבא קמא [נ ב] ששיעורה הוא עשרה טפחים. והאומד של השיעור נקבע לפי "דעתו של רואה", דהיינו, ש דעתו המשוערת של החכם הדן את דינה של הבהמה שנפלה, לגבי שיעור הגובה של עשרה טפחים, היא הקובעת אם הבהמה טריפה או לא, כי כל המידות לגבי שיעורי התורה נקבעים לפי ה"אגודל הבינוני" שבכל דור ודור [עיין **חזון איש** או"ח לט טו].

וכתב **החזון איש** [שם]: יש לעיין, אם באנו לשער לפי דעתו של רואה, אם כן, יתכן שבית דין זה יכשיר, וזה יטריף! והלא יסוד הטריפה, שאינה חיה. ואם באמת התרסקו אבריה, מה יועיל דעתו של רואה ששיער את הטפחים לדעתו, והכשירה!?

או, אם לא נתרסקו אבריה, למה נטריף אותה?

ונראה, דשורש ההלכה נאמרה לפי דעתו של רואה, ואם בעיניו [נראה] שאין כאן עשרה טפחים, **הרי היא כשירה מן הדין!**

ואף דאיה חיה, דינה כשאר מסוכנת [העומדת למות, אך אינה טריפה], ולא אסרתה תורה.

[כי] **הכרעת השיעור בטריפה פרטית ניתנה לחכם, ומה שנראה לו, זה הוא שרש ההלכה שנאמרה למשה מסיני, ועל תנאי זה הוזהרנו!**

למעלה הנהר, שאז שיוטו מראה על בריאותו. **אבל** אם הוא שט **מלמעלה למטה - מיא הוא דאשפלו,** ואין זה שיוט עצמי שלו.

ואי הוו **מיא קיימי,**[56] **לית לן בה!**

ואי שדא ציבי שהיו מושלכים בנהר קיסמי עץ, **וקדמיה,** והוא הקדים את העצים השטים במים — **הא קדמיה איהו לציבי,** ואז, אפילו מלמעלה למטה הווי ראיה על בריאותו.

עוף שנפל על **גלימא מתיח,** על בד שמונח על גבי יתדות, והיה אותו הבד מתוח — **חיישינן** לריסוק איבריו. ואם נפל על בד **דלא מתיח** — **לא חיישינן.**

עוף ומעופף, דהיינו, אם היתה הגלימא כפולה, שאז אין העוף נחבט, **לא חיישינן!**

עוף שנפל בתוך רשת הפרושה באויר, הנקראת **איזלא, ומקרבי קיטרי,** קשרי הרשת סמוכין זה לזה — **חיישינן** שמא הקשרים ריסקו את איבריו. ואי **לא מקרבי קיטרי** — **לא חיישינן!**

נפל העוף על **כיתנא,** פשתן **דעביד בטוני,** הכרוך בחבילות, **חיישינן** לריסוק איברים משום שהן חבילות קשות. ואם נפל על צידי החבילה, **דהאי גיסא ודהאי גיסא** — **לא חיישינן.**

נפל על חבילות קנים, הנקראות **אסורייתא** - **חיישינן.**

נפל על **כיתנא,** פשתן **דדייק,** שנחבט הפשתן, **ונפיץ,** מנופץ, שנעשה רך — **לא חיישינן.**

אבל אם היה הפשתן **דייק ולא נפיץ** — **חיישינן.**

דעביד ביזרי, אם יש בו גבעולים, **כיון דאיכא ביה קטרי,** קשרים — **חיישינן,** על אף שהוא דייק ונפיץ.

דקתא, נעורת של שברי גבעולין הננערים מן הפשתים כשמנפצין אותן — **חיישינן.** אבל כשהיא **דקדקתא,** דקה מן הדקה — **לא חיישינן.**

נברא, סיב הגדל סביב הדקלים — **חיישינן.** אבל, **תימחתא,** לאחר שחילקוהו לרצועות הוא נעשה רך, **לא חיישינן.**

קיטמא נהילא, אפר מרוקד בנפה הרי הוא נכבש ונעשה קשה. **חיישינן,** כיון שהוא מרוקד בנפה, הוא נכבש ונעשה קשה. אבל אם הוא **לא נהילא** — **לא חיישינן,** משום שאינו נכבש, ואינו נעשה קשה.

חול הדק — **לא חיישינן** משום שאינו נכבש לעולם. נב-א

חול הגס — **חיישינן,** כי האבנים הגדולות שבו מרסקות את העוף כשנופל עליהן.

אבק דרכים, שהוא גס ונהיה קשה — **חיישינן.**

תיבנא, תבן של חטים ושעורים **ועביד בזגא,** חבילה — **חיישינן.**

לא עביד בזגא — **לא חיישינן.**

---

56. **רש"י** כתב ששט מלמעלה למטה באגם. ומבאר **הים של שלמה** את כוונת רש"י, שאל

חיטי וכל דמינייהו — חיישינן אם נפל עוף עליהן מפני שהן קשין.

שערי וכל דמינייהו — חיישינן!

כל מיני קטניות, שאינן נכבשות יחדו — **אין בהם משום ריסוקי אברים, לבר מן רוביא** [תלתן].

חימצי, אחד ממיני הקטניות — **אין בו משום ריסוק אברים.**

חפצי, גם הוא מין קטניות — **יש בו משום ריסוק אברים.**

כללא דמלתא, כל **מידי דמשריק**, שמחליק ואינו נכבש, כיון שהעוף הנופל עליו נשמט והולך ואינו נחבט בו — **אין בו משום ריסוק אברים.**

וכל דבר שהוא **לא משריק**, אינו מחליק, ולכן הוא נכבש — **יש בו משום ריסוק אברים.**

דבוק, דבק העשוי לצייד עופות, שהעוף נדבק לדף שעליו הדבק, וכשהוא פורח הוא נופל עם הדף הדבוק אליו —

רב אשי שרי. אמימר אסר.

ומבארת הגמרא: כאשר נדבק הדף רק **בחד גפא**, כנף אחד, **דכולי עלמא לא פליגי דשרי.** כי הוא יכול להמשיך ולעופף בכנפו השניה.

כי פליגי — בתרי גפי, כאשר נדבק העוף בשתי כנפיו.

מאן דאסר, אמר לך- היכי ניקום?! כיון שהוא דבוק בשני כנפיו, אינו יכול להקים ולשאת את עצמו, ונפילתו היא חבטה הגורמת לריסוק איבריו.

ומאן דשרי, אמר לך, אפשר דניקום אעיקבי דגפי. בקצות הכנפיים, במקום חיבורן אל הגוף, אין הוא דבוק אל הדף, ומכוחן הוא יכול לשאת את עצמו במקצת, ולפיכך אינו נחבט בנפילתו.

ואיכא דאמרי, בדבוק **בתרי גפי — כולי עלמא לא פליגי דאסיר.**

כי פליגי, בחד גפא:

מאן דשרי אמר לך — אפשר **דפרח בחד גפא.**

ומאן דאסר — כיון דבהאי גפא **לא מצי פרח, בהאי** גפא, השניה, **נמי לא מצי פרח.**

והילכתא: בתרי גפי אסיר. בחד גפא שרי.

שנינו במשנה: **נשתברו רוב צלעותיה** הרי היא טריפה.

תנו רבנן: עשרים ושתיים צלעות גדולות יש בבהמה, אחת עשרה מכל צד. ונמצא ששתים עשרה צלעות הינן רוב צלעות.

אלו הן רוב צלעות — שש מכאן ושש מכאן, או אחת עשרה מכאן, ואחת מכאן.

אמר זעירי: ומחציין כלפי שדרה. דהיינו,

תחשוב שרק אם שט מלמעלה למטה כשר, אלא גם אם הוא שט **מלוא קומתו** במי האגם הוא כשר.

ובספר **שחיטת חולין** הביא מפירוש **רבינו יהונתן** שהכונה היא למים שאינם זורמים מלמעלה למטה **בחוזקה.**

ובלבד שתהיה השבירה בצד הקרוב לשדרה, שהיא חיותה של הבהמה, ולא בצד הקרוב אל החזה.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

ובצלעות גדולות — שיש בהן מוח.

אמר עולא: בן זכאי אמר: אם **נעקרו** הצלעות **ברוב צד אחד** הרי היא טריפה. והיינו, כשנעקרו שש צלעות מצד אחד. ואם רק **נשתברו** הצלעות ולא נעקרו, היא טריפה רק אם נשברו ברוב שני **צדדין.**

רבי יוחנן אמר: בין נעקרו בין נשתברו אינה טריפה אלא אם היתה העקירה או השבירה **ברוב שני צדדין.**[57]

אמר רב: נעקרה צלע אחת **וחוליא עמה — טרפה.**

אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב: נעקרה צלע מכאן וצלע מכאן וחוליא קיימת, מהו?

אמר להו: וכי **גיסטרא קאמריתו?!** האם שואלים אותי על בהמה שנפסקה באמצעיתה [שכך הוא המצב כשנעקרה צלע מכאן וצלע מכאן], והרי בהמה שנפסקה באמצעיתה, הנקראת גיסטרא, הרי היא נבילה!?

ותמהה הגמרא על תשובתו של רב: **והא רב** עצמו, שאמר "נעקרה חוליה וצלע עמה הרי היא טריפה", **נמי** על **גיסטרא קאמר!** שהרי משנעקרה החוליה וצלע אחת — מתפרקת גם הצלע השנית. והרי היא נבילה, ואמאי קרי לה רב טריפה!?

ומשנינן: **כי קאמר רב** - בנעקרה **צלע בלא חוליא.**

ותמהה הגמרא: **והא צלע וחוליא קאמר** רב!?

ומשנינן: **צלע וחצי חוליא** קאמר רב.

אך עדיין תמהה הגמרא: הרי **מכלל** זה אתה למד, **דרב כהנא ורב אסי** דבעו מיניה דרב מהו דינה של בהמה שנעקרה צלע מכאן וחוליה קיימת, לא דיברו בחצי חוליה קיימת אלא בכולה קיימת. שהרי אפילו בצלע אחת וקצת חוליה קאמר רב דהויא טרפה, ומאי בעו מיניה בשתי צלעות!? אלא, בהכרח, במקרה שנעקרה משני הצדדים **צלע בלא חוליא אמרי. ואמר להו** רב: **גיסטרא קאמרית?!** והרי גיסטרא נבילה היא!

והאמר עולא: בן זכאי אמר: נעקרו הצלעות — ברוב צד אחד, נשתברו - ברוב שני צדדין. אלמא בעינן נעקרו רוב צלעות בצד אחד כדי להטריפה ולא די בעקירת צלע אחת!?

ומשנינן: **אמר לך** רב: **התם**, בנעקרו הצלעות **זה שלא כנגד זה. הכא,** שנקראת גיסטרא, איירי כשנעקרו **זה כנגד זה.**

אך אכתי פרכינן: **והאמר רבי יוחנן** דבעינן נעקרו הצלעות **ברוב שני צדדין.** וברוב שני צדדין **אי אפשר דלא קיימא חד מינייהו** שנעקרו בה הצלעות **זה כנגד זה**, שהרי יש אחת עשרה צלעות מכל צד, ואם נעקרו מכל צד שש צלעות, בודאי שצלע אחת נעקרה משני צידיה!?

---

57. **המאירי** כתב: ולמדת שהלכה כרבי יוחנן, שאמר בין נעקר בין נשתברו ברוב שני צדדין.

ומשנינן: **התם**, בדברי רבי יוחנן, דבעי שייעקרו רוב צלעות — איירי בנעקרה **בוכנא** צלע **בלא** מקצת מהחוליה, הנקראת **אסיתא**. ואילו **הכא**, בדברי רב כהנא ורב אסי, איירי בנעקרה **בוכנא ואסיתא**.

ותמהה הגמרא: **אי הכי**, אם מדברים רב כהנא ורב אסי בנעקרה צלע עם מקצת מהחוליה, הרי **היינו דרב**, שאמר בפירוש, נעקרה מקצת חוליה עם הצלע הרי היא טריפה, ומאי קא בעו רב כהנא ורב אסי מרב בנעקרו שתי צלעות, צלע מכל צד, ביחד עם מקצת חוליה? והרי לרב אפילו רק נעקרה צלע אחת מצד אחד בלבד יחד עם מקצת חוליה הרי היא טריפה!?

ומשנינן: רב כהנא ורב אסי **לא שמיע להו** להא מילתא **דרב**.

והוינן בה: אי איירי דלא שמיעא להו מהא דאמר רב, אמאי איבעיא להו מיניה בנעקרה צלע מכל צד? **וליבעו מיניה כדרב**, בנעקרה צלע מצד אחד בלבד!?

ומשנינן: **סברי, ליבעי מיניה** דרב **הדא, דפריש לן** מינה **תרתי**.

דאי בעינן מיניה בנעקרה **הדא** צלע, הרי **הניחא אי אמר לן טרפה**, כל שכן שנדע בנעקרו ממנה **תרתי**.

אבל **אי אמר לן כשרה, אכתי** בנעקרו **תרתי קא מיבעיא לן**.

ופרכינן: **אי הכי, השתא נמי, דקא בעי מיניה** בנעקרו **תרתי, הניחא אי אמר להו** רב **כשרה** — **כל שכן** בנעקרה **הדא**.

אבל, **ואי אמר להו טרפה** — **אכתי** נעקרה **הדא מיבעיא להו**?!

ומשנינן: **סברי**, שמתשובתו של רב לשאלתם הם ידעו תשובה גם על נעקרה צלע אחת בלבד. שאם יענה להם רב שבנעקרו שתי צלעות היא כשרה, הרי כל שכן בנעקרה צלע אחת שהיא כשרה. ואם יענם שהיא טרפה, הרי מסגנון תשובתו ידעו מה דינה של אחת. כי אם יענה להם בניחותא, שבנעקרו שתיים טרפה, הרי זה סימן שבנעקרה אחת היא כשרה. כי אם גם בנעקרה אחת היא טריפה, **אם כן, מירתח קא רתח** רב בתשובתו. לפי שאם נעקרה צלע **הדא** הרי היא **טרפה**, נעקרו **תרתי** צלעות — **מיבעיא**?!

ותמהה הגמרא: **והא קא אמרי ליה**, ששאלוהו מה הדין בנעקרו שתיים, **ולא רתח**, למרות שפסק רב שאפילו בנעקרה אחת הוי טריפה!?

ומשנינן: אכן רב רתח. **כיון דקאמר להו** רב **"גיסטרא קאמריתו!?"**, **היינו ריתחיה!**

אמר רבה בר רב שילא אמר רב מתנא אמר שמואל: נעקרה צלע מעיקרה ואפילו שלא נעקרה אסיתא, **וגולגולת שנחבסה**, נשברה **ברובה, ובשר החופה את רוב הכרס** שנקרע **ברובו** — **טרפה**.

והוינן בה: וכי **נעקרה צלע מעיקרה** הרי

ואף על פי שבדברי תורה הולכין אחר המחמיר, עולא במקום רבי יוחנן אינה משנה. וכן פסק **הרמב"ם** בפ"י מהלכות שחיטה ה"א כדברי רבי יוחנן.

היא **טרפה**?!

ורמינהו, סתירה לכך, ממה ששנינו במסכת אהלות [ב ג]:

נב-ב המת מטמא באהל, והיינו, שכל הנמצאים באוהל המת נטמאים, על אף שלא נגעו במת עצמו.

טומאת אהל נוהגת גם בעצמות המת שלא השתייר עליהן מבשר המת, ובתנאי שיהיו מן העצמות שדרה שלמה של עצמות השדרה [או גולגלת שלמה, או רוב מניינו ורוב בניינו של עצמות המת].

כמה חסרון יהיה **בשדרה,** שמעתה לא תקרא "שדרה שלימה", ולא תטמא עוד באהל [כשהיא בלי בשר] כדין מת?

בית שמאי אומרים: משתחסר השדרה עצמות **שתי חוליות.**

ובית הלל אומרים: משתחסר עצם של **חוליא אחת.**(58)

ואמר רב יהודה אמר שמואל: וכן נחלקו בית שמאי ובית הלל **לטרפה.**

ומוכח שלשמואל נחשבת עקירת החוליה לטרפה, ולא עקירת הצלע!?

ומשנינן: **הכא — צלע בלא חוליא, התם - חוליא בלא צלע.**

והוינן בה: **בשלמא** עקירת **צלע בלא** עקירת **חוליא משכחת לה. אלא** עקירת **חוליא בלא צלע — היכי משכחת לה**?!

ומשנינן: **בשילהי כפלי.** שם יש חוליות רבות בלא צלעות כלל.

מתקיף לה רב אושעיא: אי גם בטריפה נחלקו, נמצא שבית הלל מחמירים להטריף בחוליה אחת, ובית שמאי מקילים. **ולתנייה** להאי פלוגתא דבית שמאי ובית הלל במסכת עדויות **גבי קולי בית שמאי וחומרי בית הלל**? שהרי בית הלל הם המחמירים להטריף בחוליה אחת!?

אמר ליה רב: כי איתשיל חסרון שדרה בכמה, בבית המדרש, במסכת עדויות — **לענין טומאה** באוהל המת **איתשיל,** דהוו להו בית שמאי לחומרא, שבניטלה חוליה אחת עדיין הוא מטמא.

שנינו במשנה: **וגולגולת שנחבסה ברובה:**

בעי רבי ירמיה: האם מדובר שנחבסה **רוב גובהה** של הגולגולת, מן העיניים ולמעלה, **או רוב היקיפה** של גולגולת, שהוא גדול(59)

---

58. בין לבית הלל ובין לבית שמאי מדובר דוקא בשחסרו אותן החוליות לגמרי, שאינן באותו האהל עם השדרה. אבל אם נתפרדו החוליות מן השדרה, אך הן מונחות באותו אהל עם השדרה, עדיין מטמאת השדרה באהל, וכמו שמדוייק לשון המשנה "השדרה והגולגולת **שחסרו**", ולא "השדרה והגולגולת **שנתפרדו** ממנה החוליות". וכן כתב המנחת חינוך, שלא מטהרים שדרה שנחסרה אלא דוקא אם אין החוליות מונחת באותו האהל עם השדרה כלל.

ועיין בהרחבה **בחברותא למסכת אהלות** [ב ג], הן **בביאור המשנה, והן בביאור הר"ש.**

59. **הלחם משנה** מבאר בדעת רש"י, שהספק הוא רק ברוב גובהה, אבל ברוב היקפה ודאי שהוא טריפה, לפי שהוא שיעור הגדול מרוב גובהה.

מרוב גובהה!?

ומסקינן: **תיקו!**[60]

שנינו במשנה: **ובשר החופה רוב הכרם - ברובו:**

בעי רב אשי: האם **ברוב** בשר **קרוע** היא נטרפת, **או ברוב** בשר **נטול?**

תפשוט ליה דברוב קרוע מדובר. **מדתנן** [לעיל מב א]: **כרם הפנימית — שניקבה, או שנקרע רוב החיצונה.**

ואמרי במערבא משמיה דרבי יוסי ברבי חנינא: כל הכרם כולו, זו היא כרם הפנימי.

ואי זהו כרם החיצונה? — בשר החופה את רוב הכרם.

ומוכח שמדובר בנקרע, שהרי אמרינן "או שנקרע רוב [הכרס] החיצונה", ואמרי במערבא דהיינו נקרע רוב בשר החופה את הכרס.

ודחינן: **מידי הוא טעמא,** הרי כל הטעם דמיבעיא לן אי קרוע או נטול, לא איבעיא לן **אלא לשמואל,** שאמר לעיל, אם נעקרה צלע מעיקרא, ובשר החופה את רוב הכרס ברובו, הרי היא טרפה, ושמואל אינו מפרש את משנתנו שכרס החיצון הוא רוב בשר החופה את רוב הכרס, שהרי **האמר רבי יעקב בר נחמני אמר שמואל,** כרס החיצון הוא בסוף הכרס הפנימי, שהוא **מקום שאין בו מילת.** ושמואל מוסיף על משנתנו טרפות של בשר החופה את רוב הכרס, ולדברי שמואל הוא דאיבעיא ליה לרב אשי אי נקרע ברובו או ניטל ברובו.

שנינו במשנה: **ודרוסת הזאב:**

אמר רב יהודה אמר רב: בבהמה — מן הזאב ולמעלה הוי דרוסה, וזאב בכלל, אבל מן הזאב ולמטה, אין להם ארס להמית בהמה אלא רק עופות.

ובעופות — מן הנץ ולמעלה יש לו כח לדרוס.

ודנה הגמרא: מה שאמר רב יהודה אמר רב שבבהמה "מן הזאב ולמעלה", **למעוטי מאי?**

אילימא למעוטי חתול, לומר שאין דריסתו דריסה, הרי כבר **תנינא** "**ודרוסת הזאב**", ומשמע שרק מזאב ולמעלה הווי דרוסה!?

וכי תימא לתרץ, כי מהמשנה בלבד הוה אמינא שלעולם דרוסת החתול נמי הוי דרוסה, ומה שנקט התנא דרוסת הזאב, **הא קא משמע לן, דזאב** אפילו **בבהמה גסה נמי דרים,** ולכן היה צריך רב להשמיענו שלא נאמר כך אלא רק מדרוסת הזאב ולמעלה הווי דרוסה.

אי אפשר לתרץ כך, כי **והא תנן: רבי יהודה אומר דרוסת הזאב — בדקה, ודרוסת ארי — בגסה.** ומוכח ממתניתין שזאב דורס רק בדקה, ולא הוצרך רב להשמיענו שדרוסה היא רק מדרוסת הזאב ולמעלה.

וכי תימא לתרץ כי **רבי יהודה מפלג פליג,** ולפי תנא קמא זאב דורס אפילו בגסה, גם כך אי אפשר לתרץ, כי, **והאמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעא: לא בא רבי יהודה**

---

60. וכתב הרמב"ם: יראה לי שאוסרים [שחיטה י ב].

לחלוק, **אלא** הוא בא **לפרש דברי חכמים?!**

ומתרצינן: וכי **גברא אגברא**, רבי אלעא על רב, **קא רמית?!**

אלא, רב חולק על רבי אלעא, וסובר שרבי יהודה מפלג פליג. ולתנא קמא — אפילו בגסה זאב דורס. ולכן הוצרך רב להשמיענו שחתול אפילו בדקה לא דריס, כדי שלא נאמר כי מה שנקט התנא זאב הוא רק כדי להשמיענו שזאב דורס אפילו בגסה, ולעולם בדקה אפילו חתול דורס, וקא משמע לן רב שאין דרוסה לחתול אפילו בדקה.

איבעית אימא, לעולם נקט תנא דמתניתין זאב **למעוטי חתול.**

וזה גופא בא רב להשמיענו, שזוהי כוונת תנא קמא, למעוטי חתול.

כי **מהו דתימא** זה שנקט התנא זאב רק **אורחא דמלתא קתני**, ולא בא למעט דבר. לכן **קא משמע לן** רב, שדוקא נקט זאב, ולמעוטי חתול.

אמר רב עמרם אמר רב חסדא: דרוסת חתול ונמייה — בגדיים וטלאים!

דרוסת חולדה — בעופות!

מיתיבי מהא דתניא: **דרוסת חתול, נץ ונמייה** — אינה טרפה **עד שתינקב לחלל**, ואז היא טרפה מדין הנקב.

ודייקינן: **אבל דרוסה**, שהיא טרפה מחמת הארס, **לית להו**, אין להם, לחתול נץ ונמיה.

והוינן בה: **ותסברא**, וכי **נץ לא דריס?!**

והתנן: ודרוסת הנץ?!

ומשנינן: **הא לא קשיא. כאן, בעופות**, יש דרוסת הנץ. **כאן, בגדיים וטלאים**, אין דרוסת הנץ.

מכל מקום, לרב חסדא קשיא?!

ומשנינן: **הוא דאמר כי האי תנא:**

דתניא: בריבי [שם חכם] **אומר: לא אמרו אין דרוסה** לחתול **אלא במקום שאין מצילין** לעוף או לגדי מידו, שאז אינו כועס כל כך, ואין מטיל ארס חזק. **אבל במקום שיש מצילין**, הוא דורס בארס חזק, ולכן **יש** לו לחתול **דרוסה.**

והוינן בה: וכי **במקום שאין מצילין, אין דרוסה** לחתול!?

והא ההיא תרנגולת דהואי בי רב כהנא, דרהט חתול בתרה, שרץ חתול אחריה, **ועל לאידרונא**, ועלתה התרנגולת לחדר, **ואיתחיד דשא**, ונסגרה הדלת מאליה, **באפיה**, כנגדו. **ומחייה**, והכה החתול **לדשא**, על הדלת **בסיחופיה**, בכף ידו, **ואשתכח עלה** על הדלת **חמשה קורטי דמא** מהארס. וכיון שכה חזק הוא ארס החתול, ודאי שיש לו דרוסה!?

ומשנינן: **הצלת עצמה נמי — כהצלת אחרים דמי.** שאז הוא מטיל ארס חזק.

ופרכינן: **ורבנן**, דקא סברי אין דרוסה לחתול, תיקשי ממעשה בחתול שנסגרה בעדו הדלת!?

ומשנינן: **זיהרא**, ארס, אכן **אית ליה — ולא קלי זיהריה.** אך אין הוא שורף.

איכא דאמרי, רב חסדא אמר יש דרוסה לחתול בכל ענין, ואפילו באין לה מצילים מידה. ומתניתין שנקט התנא זאב הוא משום אימרי רברבי שאותם אין החתול דורס. ואילו מתניתא דקתני אין דרוסת החתול דרוסה אלא עד שתינקב, ומדין נקב, **הא מני, בריבי היא.**

דתניא: בריבי אומר: לא אמרו יש דרוסה לחתול **אלא במקום שיש מצילין** מידיו, **אבל במקום שאין מצילין — אין דרוסה.**

ורבנן פליגי עליה וקא סברי שאף במקום שאין מצילין יש דרוסה לחתול.

ופרכינן על בריבי: **וכי במקום שאין מצילין — אין דרוסה?!**

והא ההיא תרנגולת דהואי בי רב כהנא, דרהט חתול בתרה, ועל לאידרונא, ואיתחיד דשא באפיה, ומחייה לדשא בסיחופיה, בכף ידיה, **ואישתכח עליה חמשה קורטי דמא?!**

ומשנינן: **הצלת עצמה נמי, כהצלת אחרים דמיא.**

בעא מיניה רב כהנא מרב:

נג-א **יש דרוסה לחתול, או אין דרוסה לחתול?**

אמר ליה: אף לחולדה, שהיא קטנה מחתול, **יש דרוסה,** וכל שכן לחתול.

עוד שאלו: **יש דרוסה לחולדה, או אין דרוסה לחולדה?**

אמר ליה: אף לחתול אין דרוסה. וכל שכן לחולדה, הקטנה מחתול, ולקמן יתבאר מאי קאמר.

עוד שאלו: **לחתול ולחולדה — יש להן דרוסה או אין להן דרוסה?**

אמר ליה: לחתול יש דרוסה, לחולדה אין דרוסה.

ומבארינן: **ולא קשיא,** הא דאמר ליה **אף לחולדה יש דרוסה**— בעופות.

הא דאמר ליה אף לחתול אין דרוסה — באימרי רברבי, בכבשים גדולים, בבהמה דקה.

הא דאמר ליה לחתול יש דרוסה לחולדה אין דרוסה — בגדיים וטלאים, שהם דקים מאד.

בעי רב אשי: שאר עופות טמאין [והיינו, חוץ מהנץ ומן הגז שהם עופות דורסים], האם **יש להן דרוסה או אין להן דרוסה?**

אמר ליה רב הלל לרב אשי: כי הוינן בי רב כהנא, אמר: שאר עופות טמאין יש להן דרוסה.

ופרכינן: **והאנן תנן** "**ודרוסת הנץ**— **בעוף הדק**". ומשמע שלשאר עופות טמאים אין דרוסה!?

ומשנינן: **דרוסת הנץ — בדכוותיה,** שאפילו עופות גדולים כמוהו דורס הנץ, **ואינך,** שאר עופות טמאים, רק **בדזוטרא מינייהו,** קטנים מהם בלבד הם דורסים, ולא גדולים כמותם.

ואיכא דאמרי: דרוסת הנץ אפילו **בדרבי מיניה,** בגדולים מן הנץ, הוא דורס. **ואינך,** רק - **בדכוותייהו,** בדומים להם בגודלם.

אמר רב כהנא משמיה דרב שימי בר אשי: אין דרוסה לשועל.

ופרכינן: **איני, והא כי אתא רב דימי, אמר: מעשה ודרס שועל רחל במרחץ של בית**

הינו, ובא מעשה **לפני חכמים, ואמרו, יש דרוסה?!**

אמר רב ספרא: החיא — **חתול הוה.**

איכא דאמרי: אמר רב כהנא משמיה דרב שימי בר אשי: יש דרוסה לשועל.

ופרכינן: **אינו! והא כי אתא רב דימי, אמר: מעשה ודרס שועל רחל במרחץ של בית הינו, ובא מעשה לפני חכמים ואמרו אין דרוסה?!**

אמר רב ספרא: החוא, כלב הוה.

אמר רב יוסף: נקטינן— אין דרוסה לכלב.

אמר אביי: נקטינן, אין דרוסה אלא ביד, שהיא הרגל הקדמית. **לאפוקי רגל, דלא.** שאם דרס ברגל האחורית, אין זה דריסה.

אין דרוסה אלא בצפורן. לאפוקי נשיכת **שן, דלא.** משום שאין ארס בשיני החיה.

אין דרוסה אלא מדעת. לאפוקי שלא מדעת, דלא. וכגון שנפלה החיה הדורסת מן הגג על הבהמה, וננעץ צפורנה של החיה בבהמה. כיון שנפלה עליה שלא מדעתה, אין היא משליכה בה ארס.

אין דרוסה אלא מחיים. לאפוקי לאחר מיתה, וכגון שנפל הארי על הבהמה לאחר שמת, **דלא.**

אמרי, הקשו בבית המדרש, **השתא,** בנפלה החיה על הבהמה **שלא מדעת, אמרת לא** דרסה. **לאחר מיתה, מיבעיא?!**

ומשנינן: **לא צריכא, דדרים, ופסקוה לידיה.** חתכו ידי הבעל חי הדורס לפני ששלף ידו מן הבהמה. ו"מיתה" שאמרו כאן אינה מיתת החיה, אלא מיתת אותו האבר שנחתך. **מהו דתימא,** מיד **בהדי דדרים שדי זיהריה,** את ארסו, והרי היא טרפה. **קא משמע לן** כי רק **בהדי דשליף,** בשעה שהוא שולף ידו מהבהמה שדרס, רק אז **שדי זיהריה,** הוא מטיל בה ארסו

אמר רבה בר רב הונא אמר רב: ארי שנכנס לבין השוורים, ונמצא צפורן בגבו של אחד מהן— אין חוששין שמא ארי דרסו.

מאי טעמא?

רוב אריות דורסין, ומיעוטן אין דורסין. וכל הדורס, אין צפרנו נשמטת. וצפורן זאת, הואיל והיא נמצאת כשהיא יושבת לו בגבו, **יש לנו לתלות** שבכותל נתחכך השור, ונתקעה הצפורן שהיתה נתונה בכותל — בגוף השור.

ופרכינן: **אדרבה,** רוב שוורים **מתחככין, ומיעוטן אין מתחככין,** וכל **המתחכך, אין צפורן יושבת לו בגבו. וזה, הואיל וצפורן יושבת לו בגבו — אימר ארי דרסו!**

ומשנינן: **איכא למימר הכי, ואיכא למימר הכי.** הילכך - **אוקי מילתא אחזקיה** שלא נדרס, אלא, **הוי ליה ספק דרוסה, ורב לטעמיה, דאמר אין חוששין לספק דרוסה!**

אמר אביי: לא אמרן אלא כשנמצאה בגוף השור **צפורן.**

אבל אם רק ניכר בשור "**מקום צפורן**", והיינו, שנשאר סימן רישומה של הציפורן -

חוששין.

וצפורן שנמצאה **נמי**, לא אמרן דחיישינן **אלא** בציפורן **לחה, אבל יבשה — עבדה דמשתמטא.**

ולחה נמי לא אמרן, אלא כשנמצאה רק **חדא. אבל תרתי ותלת, חיישינן. והוא, דקיימא** הצפרניים הנעוצות **בדרא דסיחופיה.** כסדר שהן סדורות ביד הארי.

איתמר: רב אמר: אין חוששין לספק דרוסה.

ושמואל אמר: חוששין לספק דרוסה.

ומבארת הגמרא מחלוקתם:

דכולי עלמא סברי, שאם **ספק על**, האם נכנס הארי בין השוורים, **ספק לא על** אז — **אימא לא על**, כיון שהספק הוא אם בכלל נכנס, מעמידים את הבהמות על חזקת כשרות, ותולים שהוא לא נכנס.

ספק על כלבא, שאין לו דרוסה, **ספק על שונרא**, שיש לו דרוסה — **אימא כלבא על**, כי מעמידים על חזקת כשרות.[61]

ואף אם נכנס הארי, אלא **שתיק** הארי בשעה שעלה, **ואיתוב** וישב **בינייהו - אימר שלמא שוי.** יש אריות שנעשים כ"בני תרבות", ונוהגים בשלום עם בני אדם ובהמות אחרות.

וכן אם הארי **קטע רישיה דחד מינייהו**, הרי בכך הוא **נח מריתחיה**, ומעתה אין לחשוש לשאר השוורים.

ואם היה **איהו**, הארי, **קא מעואי**, נוהם, **ואינהו**, הבהמות **קמקרקרן, בעותי קא מבעתי**

אהדדי, גם הארי נבעת מהם, ואין כאן דרוסה לכולי עלמא. נג-ב

כי פליגי, דאיהו קא שתיק, ואינהו קמקרקרן.

מר, שמואל, **סבר, מעשה** של דריסה **קא עביד בהו.**

ומר, רב, **סבר**, לא מחמת שדרס קא מקרקרן, אלא רק **מחמת בעתותיה הוא דקא עבדן.**

אמר אמימר: הלכתא — חוששין לספק דרוסה.

אמר ליה רב אשי לאמימר: האי דרב, דאמר לא חיישינן לספק דרוסה, **מאי** עבידת לה, ומדוע אין אתה מכריע כמוהו?

אמר ליה: לא שמיע לי! כלומר, לא סבירא לי!

ואי בעית אימא: הדר ביה רב לגבי דשמואל.

דההוא שרקפא, סל מלא עופות, **דספק דרוסות** הוו, שנכנס הנץ ביניהם, **דאתא לקמיה דרב. שדרינהו רב לקמיה דשמואל.**

חנקינהו שמואל, **ושדנהו בנהרא.**

ואי סלקא דעתך לא הדר ביה רב, **לישרינהו** רב, ואמאי שלחם לשמואל!?

ותמהה הגמרא: **אלא מאי** אמרת, **הדר ביה**

---

61. **התוספות** במסכת יבמות [לא א] מוכיחים מכאן שבספק טריפה הולכים אחר חזקת

רב, וסבר כשמואל, אם כן, תיקשי, **ליסרינהו** רב בעצמו!?

אלא, אין להוכיח מזה ששלח רב לשמואל, שהכריע כמותו. ומה שלא פסק להיתירא, כי אותו מקום **אתריה דשמואל הוה**, ואין זה ראוי להתיר במקום שהמרא דאתרא אוסר.

והוינן בה: **למה לי** לשמואל **למיחנקינהו? לישדינהו הכי** כשהם חיים **בנהרא**, ויטבעו בנהר!?

ומשנינן: **מפרחן וסלקן**, וימצאום ציידים וימכרום לישראל.

ואכתי הוינן בה: אמאי חנקינהו שמואל? **ולשהינהו שנים עשר חודש**, ואם יחיו הרי זה סימן שלא נדרסו!?

ומשנינן: **אתי בהו לידי תקלה.**

וליזבנינהו לעובדי כוכבים?!

אתו לזבנינהו לישראל.

וליחנקינהו, ולישדינהו לאשפה?!

וליטעמיך, נישדינהו לכלבים?!

אלא, שמואל עביד הכי, שהלך לנהר, כדי **לפרסומי מלתא דאיסורא.**

ההוא בר אווזא דהוה בי רב אשי. על לביני קניא, בין קני סוף. **נפק, אתא כי ממסמס** מלוכלך **קועיה** צוארו **בדמא.**

אמר רב אשי: האם **לא אמרינן** כאשר הספק הוא **ספק כלבא ספק שונרא — אימר כלבא! הכא נמי, ספק קניא** פצעו, **ספק שונרא** דרסו - **אימר קניא מחייה**, הכהו ולא חתול דרסו.

אמרי בני רבי חייא: דרוסה שאמרו — צריכה בדיקה כנגד בני מעיים.

אמר רב יוסף: הא דבני רבי חייא — כבר פירשה שמואל!

דאמר שמואל משום רבי חנינא בן אנטיגנוס: דרוסה שאמרו — צריכה בדיקה כנגד בני מעיים.

בעי אילפא: יש דרוסה לסימנים, אם נדרסה כנגד הסימנים, **או אין דרוסה לסימנים?!** מי אמרינן הסימנים קשים הם, ואין הדריסה משפיעה עליהם. או דילמא גם דריסה כנגד הסימנים חשיב דריסה!?

אמר רבי זירא: הא דבעי אילפא— כבר פירשה **רב חנן בר רבא.**

דאמר רב חנן בר רבא אמר רב: דרוסה שאמרו — צריכה בדיקה כנגד בית החלל כולו, ואפילו נדרסה **בסימנין.**

בעי אילפא: סימנין שנדלדלו — בכמה?

אמר רבי זירא: הא **דבעי אילפא — כבר פירשה רבה בר בר חנה.**

דאמר רבה בר בר חנה אמר שמואל: סימנים שנדלדלו — ברובן.

בעי רב אמי: המסמסה, דרסה בירך, שלא כנגד החלל, ונדלדל הבשר לאחר מכן - **מהו?**

הכשרות של הבהמה, ולכן תולים כאן בכלב ולא בחתול, ומתירים.

אמר רבי זירא: הא דבעי רב אמי— כבר פירשה רב יהודה.

דאמר רב יהודה אמר רב בדרוסה — עד שיאדים בשר כנגד בני מעיים.

נתמסמס הבשר במקום אחד - **רואין אותו כאילו אינו.** ואם יש בו טרפות כשניטל כולו, וכגון בצומת הגידין, הרי הוא טרפה. כי כשנתמסמס הבשר הרי הוא כאילו ניטל ממקומו.(62)

היכי דמי "נתמסמס"?

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: כל שהרופא גורדו, ומעמידו על בשר חי.

אמר רב אשי: כי הוינן בי רב כהנא, אייתו קמן החיא ריאה, דכי הוו מיתבי לה, כאשר הושיבו אותה בצורת ישיבה, **יתבה שפיר. וכי הוו מדלו לה,** כאשר היו תולין אותה, **הוה מיתלהא,** מתפרקת, **ונפלה תילחי תילחי,** חתיכות — חתיכות. **וטריפנא לה מדרב הונא בריה דרב יהושע,** דאמר, כל שהרופא גורדו נקרא "המסמסה". וחתיכות אלו העומדות ליפול, נחשבות כאילו ניטלו מהריאה, ונמצא שחסרה הריאה.

רב נחמן אמר: נדרסה **בקוץ** — עד **שתינקב לחלל** הבהמה אין לחוש. אבל משהגיע הקוץ לחלל הבהמה, יש לחוש שמא ניקב את האיברים שבתוך החלל.

בדרוסה — משיאדים בשר כנגד בני מעיים.

רב זביד מתני הכי: בדרוסה — משיאדים בשר כנגד בני מעיים.

נדרסה **בסימנים** - **עד שיאדימו סימנים עצמם.**

אמר רב פפי: בעי רב ביבי בר אביי:

הרי שנינו, **ושט, נקובתו במשהו.** לכן נד-א **דרוסתו** נמי פשיטא לי שהיא **במשהו.**

קנה — נקובתו בכאיסר. דרוסתו — בכמה צריכה להאדים?

בתר דבעיא, הדר פשטה: אחד זה, ושט, **ואחד זה,** קנה — **דרוסתו** היא **במשהו.**

מאי טעמא?

אך **הר"ן** מבאר שאין זה ספק שמעמידים בו על החזקה, אלא ודאי הוא שתולים בכלב ולא בחתול. ובשם **הרא"ה** הביא הר"ן שאין לתלות בדריסת החתול, כי דריסה מילתא אחריתא היא. והיינו, כיון שיש כאן נקב, אין לנו לתלות בארס החתול, שהוא דבר שאינו לפנינו, בשעה שיש לנו נקב, שהוא בפנינו.

62. לקמן עז א דנה הגמרא בשאלה אם היה הבשר החופה את רוב העצם **מתמסמס,** נרקב, **מהו?** ואילו כאן מבואר שאם נתמסמס הבשר רואים אותו כאילו אינו. ואם כן קשה, מה מסתפקת הגמרא שם?

ומבארים שם **התוספות,** שדברי הגמרא כאן נאמרו רק בכגון בשר הריאה או גידים, שחסרון הבשר בהם מטריף, ולכן מחמירין בדין בשרם, שאם נתמסמס הריהו כאילו אינו. אולם להלן, אין חסרון הבשר כשלעצמו מטריף, אלא השבר שבעצם הוא שמטריף, ועד כמה שכל תפקידו של הבשר הוא להגן על העצם, יתכן שאף בשר שנתמסמס מגין.

זיהריה, הארס, **מקלא קלי**, שורף **ואזיל**, מתפשט, אפילו בדריסה של משהו.

יתיב רב יצחק בר שמואל בר מרתא קמיה דרב נחמן, ויתיב וקאמר: דרוסה שאמרו צריכה בדיקה — צריכה את הבדיקה עד **כנגד בני מעיים.**

אמר ליה רב נחמן לרב יצחק בר שמואל: כיצד אתה אומר שהבדיקה היא עד כנגד בני המעיים, והרי **האלהים!** [לשון שבועה] **מורי בה רב**, היה מורה רב, שצריכה בדיקה **מכפא ועד אטמא.** וכדמפרש ואזיל:

ודנה הגמרא: **מאי "כפא?"**

אילימא כפא דידא, כף היד, שהיא העצם הרחבה של הכתף [ראה ציור בספר שיחת חולין], ועד אטמא היינו עד הירך, הרי **היינו "כנגד בני מעיים"**, וכדאמר רב יצחק [שהרי גם הריאה והכבד נקראים "בני מעיים"], ומה מקשה עליו רב נחמן מדברי רב!?

אלא, מכפא דמוחא כף הגולגולת, כולל כל חלל הבהמה, ואף כנגד הסימנים, **עד אטמא!**

כי סליק כאשר עלה **רב חייא בר יוסף** לארץ ישראל מבבל, **אשכחינהו** מצאם **לרבי יוחנן וריש לקיש, דיתבי וקאמרי: דרוסה שאמרו צריכה בדיקה — כנגד בני מעיים.**

אמר להו: האלהים! מורי בה רב — מכפא ועד אטמא!

אמר ליה ריש לקיש: מנו רב?! ומנו רב?! מי הוא אותו רב שמזכירים את שמועתיו לפנינו תמיד, **ולא ידענא ליה?!**

אמר רבי יוחנן: ולא נהירא ליה, וכי אין אתה זוכר **לאותו תלמיד**, רב, לפני שירד לבבל, **ששימש את רבי רבה** [הנשיא], **ורבי חייא?!**

והאלהים! כל אותן שנים ששימש אותו תלמיד בישיבה— אני שמשתי בעמידה. שהוא היה חשוב ממני, שאני הייתי צריך לעמוד, בשעה שהוא ישב.

ושאל ריש לקיש את רבי יוחנן: **ומאן גבר?** במה היא גדולתו של רב!?

וענה לו רבי יוחנן: **הוא גבר בכולא.** גדולתו של רב היא בכל, בין בתורה ובין בחסידות.

מיד פתח ריש לקיש ואמר: ברם, זכור הוא לי **אותו האיש לטוב, שאמרו שמועה מפיו,** שאם נמצאת הגרגרת כשהיא **שמוטה ושחוטה,** ואין ידוע אם נשמטה לפני השחיטה או לאחריה - **כשרה.**

וטעמו של דבר, **שאי אפשר לשמוטה שתיעשה שחוטה.** כי משנשמטה הרי היא יורדת למטה, לתוך הבהמה, ואי אפשר לשוחטה.

ורבי יוחנן אומר: יביא ויקוף. יחתכנה בחתכים נוספים, בדומה לחתך השחיטה, וישווה אותם, ואם החתכים הנוספים דומים לחתך השמיטה, זוהי ראיה שנעשתה השחיטה אחר עיקור הסימנים ממקומם.

אמר רב נחמן: לא שנו שאי אפשר לשמוטה שתיעשה שחוטה **אלא שלא תפס** בשעת שחיטה **בסימנים. אבל תפס** כשבא לשחוט **בסימנים, ושחט — אפשר לשמוטה שתיעשה שחוטה.**

שנינו במשנה: זה הכלל כל שאין כמוה חיה — טרפה.

לאתויי מאי?— לאתויי שב שמעתתא, המבוארות לעיל.

דבי אנשי **יוסף רישבא** הצייד, **מחו,** היו פוגעים **בגידא נשיא,** בגיד הנשה של הבהמה בחץ או במקל, **וקטלי,** והיתה הבהמה מתה מאליה כתוצאה מהפגיעה הזאת, וקדמו ושחט אותה.

אתו לקמיה דרבי יהודה בן בתירא לשאלו מה דינה.

אמר להו: וכי **להוסיף על הטרפות יש?!** שאין המכה בגיד הנשה עושה אותה טרפה, אלא, **אין לך אלא מה שמנו חכמים** בטריפות!

דבי רב פפא בר אבא רישבא הצייד, **מחו** הכו **בכוליא,** בכליה של הבהמה, **וקטלי,** והיתה מתה מאליה כתוצאה מהמכה בכליה.

אתו לקמיה דרבי אבא לשאלו אם מכה זו היא טרפה.

אמר להו: וכי **להוסיף על הטרפות יש?! אין לך אלא מה שמנו חכמים.**

והוינן בה: מדוע אין מכות שכאלו, בגיד הנשה ובכליות, מטריפות אותה? **והא קא חזינן דקא מתה** כתוצאה ממכות אלו!?

ומשנינן: **גמירי,** דאי **בדרי לה סמא,** אם יפרו עליה סם של רפואה, **חייא,** היא תוכל להמשיך לחיות. והיינו, כיון שלמכות אלו יש רפואה, אין הן נחשבות טרפה.

מתניתין:

ואלו כשרות בבהמה:

ניקבה הגרגרת בלא חסרון איסר.

או שנסדקה הגרגרת לאורכה, ונשתייר ממנה למעלה ולמטה.

עד כמה תחסר הגרגרת ותהיה עדיין כשרה?

רבן שמעון בן גמליאל אומר: עד שישאר בה **כאיסר האיטלקי.**

נפחתה נחסרה **הגולגולת,**(63) **ולא ניקב קרום של מוח.**(64)

ניקב הלב, ולא ניקב עד **לבית חללו.**

נשברה השדרה, ולא נפסק החוט שלה.

---

63. דנו רבותינו הראשונים האם חסרון הגולגולת הוא חסרון המהווה טריפה כשלעצמו, או שכל חסרונו הוא מחמת שעתיד המח להנקב. דעת התוס׳ [מב ב] **והר״ש** במסכת אהלות [ב ג] היא, שהחסרון הוא מחמת שעתיד המח להנקב. ואילו **הרמב״ן והמאירי** סוברים שהיא טריפה מחמת עצמה. ועיין **בנודע ביהודה** יו״ד ה, **ובמהדורא תנינא** סימן יב.

64. נחלקו רבותינו הראשונים האם גם כאשר נפחתה הגולגולת בשיעור גדול, כסלע, אין הבהמה נעשית טריפה כאשר לא ניקב המח. דעת **רבינו תם** [בתחילת הפרק, מב ב ד״ה ואמר] היא, שאין טריפה בלי ניקב המח, אף על פי שמצינו לגבי אדם, שאם חסרה בגולגלתו כסלע, הוא שיעור שימות בו. ועיין שם מהו החילוק בין אדם לבהמה. אבל רוב הראשונים

ניטלה הכבד, ונשתייר הימנה כזית.

המסס ובית הכוסות שניקבו זה לתוך זה, במקום שדפנותיהם מהודקים זה לזה, ובנקב שביניהם נשפך האוכל מאחד לשני, אך אינו יוצא לחלל הבהמה.

ניטל הטחול.

ניטלו הכליות.

ניטל לחי התחתון.

ניטלה האם הרחם **שלה.**

וחרותה, צמקה הריאה **בידי שמים.** כגון ששמעה קול רעם, והצטמקה ריאתה כחריות של דקל.

הגלודה, בהמה שניטל עורה מעליה (65) —

רבי מאיר מכשיר, (66) **וחכמים פוסלין.**

גמרא:

כל מקום שנאמר "אלו", מיעוטא הוא, ומשמע, "אלו" ותו לא! (67)

אתמר: רבי יוחנן אמר: הא דשנינו בריש פירקין "**אלו טרפות**", **דוקא** הן, ולא אחרות.

ורבי שמעון בן לקיש אמר: הא דשנינו הכא "**אלו כשרות**", **דוקא** אלו, ולא אחרות!

במאי קא מיפלגי? — בדרב מתנא.

דאמר רב מתנא: האי בוקא דאטמא [ראה ציור בספר שיחת חולין] **דשף** שזז **מדוכתיה,** ממקומו, הרי זה **טרפה.**

רבי יוחנן אמר "אלו טרפות" דוקא. הילכך, **תנא** שנה התנא במשנתנו **טרפות, ותנא** גם "**זה הכלל**", להביא גם דברים שלא שנה אותם ב"אלו טרפות", אך הם נכללים בכלל הזה.

וחזייה, ראה התנא של משנתנו, **לדרב** נד-ב **מתנא** [את מה שאמר רב מתנא, בוקא דאטמא דשף מדוכתיה הוא טרפה], **דאתיא** גם הוא **ב"זה הכלל".** דהיינו, שהיינו אומרים שגם הוא נכלל ב"זה הכלל", והוא טריפה, כדברי רב מתנא. ולכן מיטו התנא באומרו את המיעוט "אלו טרפות".

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** היינו כוללים את המקרה של רב מתנא ב"זה הכלל" של המשנה [אילולי המיעוט]? משום **דדמיא**

סוברים שאם נחסרה הגולגולת בשיעור גדול הרי היא טריפה, אפילו אם לא ניקב המח [**רש"י** נד ב ד"ה כסלע, **תוס' ושאר הראשונים**]. וכתב **רבינו ירוחם** [נתיב טו אות ג] שאף על פי שאנו רואים שיש בני אדם שחסרה גולגולותם ביותר מטפח ובכל זאת הם חיים, אין לנו בטריפות אלא מה שמנו חכמים.

65. כגון מחמת שחין או מחמת מכה. רש"י.

ובתוספתא פרק ג שנינו: איזוהי הגלודה, כל שהפשיט את העור ולא שייר בו כדי להעלות ארוכה. והרמב"ם בהלכות שחיטה [ט ז] כתב, בין שנקרע העור בידי אדם בין על ידי חולי, או שהשלג הכה אותה והופשט עורה.

66. ולמסקנת הגמרא חזר בו רבי מאיר.

67. **רש"י**

האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה, **לנטולי,** לטרפות מסוג "נטולה", שהרי נטולה היא ממקומה.

הילכך, **תנא "אלו טרפות",** כדי ללמדנו, כי רק **הני הוא דטרפה. אבל הא דרב מתנא, כשרה.**

ורבי שמעון בן לקיש אמר: "אלו כשרות" — דוקא.

כי **תנא,** שנה התנא בתחילה "אלו **טרפות",** **ותנא** נמי "**זה הכלל", וחזייה,** ראה התנא **לדרב מתנא — דלא אתיא בזה הכלל.** שלא היינו מכלילים אותו ב"זה הכלל".

מאי טעמא? כי האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה, **לאו לנקובי דמיא, ולא לפסוקי דמיא, ולנטולי נמי לא דמיא.** שהרי היא לא ניטלה לגמרי אלא שזזה ממקומה.

הילכך, **תנא "אלו כשרות",** לומר לנו, כי רק **הני הוא דכשרות,** אבל **הא דרב מתנא — טרפה.**

גופא! אמר רב מתנא: האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה — טרפה!

ורבא אמר: כשרה!

ואי איפסיק ניביה, שנפסק הגיד המחבר את ראש הקולית לעצם האליה - **טרפה!**

והלכתא—

איפסיק ניביה **נמי כשרה, עד דמתעכלא אתעכולי,** עד שהוא נרקב.

שנינו במשנה: עד כמה תחסר הגרגרת.

אמר זעירי: אתון, דלא מיתחמי שלא נראה **לכון שיעורא** של איסר האיטלקי מימיכם - **שיעוריה בדינרא קורדינאה,** מהרי אררט, שאותו היו מכירים.

והוי היקפו **כפשיטא זוטרתי,** כפרוטה קטנה, **ומשתכחא ביני פשיטי,** והוא מצוי בין הפרוטות **דפומבדיתא.**

אמר רבי חנא פתוראה, שהיה שולחני, והיו לפניו מטבעות הרבה, והוא היה משתכר בממון שהפקידו בידו אנשים אחרים, לסחור בהם ולקבל מחצית הרווח: **עילא מינאי,** מעלי **הוה קאי בר נפחא, ובעא מיני** וביקש ממני **דינרא קורדינאה** כדי **לשערי ביה טריפתא.**

ובעי למיקם מקמיה דבר נפחא, ולא שבקני! אמר לי: שב בני, שב! כי **אין בעלי אומניות** כשהם עוסקים במלאכת אחרים, **רשאין לעמוד מפני תלמידי חכמים, בשעה שעסוקין במלאכתם.**

ותמהה הגמרא: **ולא** רשאין!? **והתנן** במסכת ביכורים [ג ג]: **כל בעלי אומניות עומדים מפניהם** של מביאי ביכורים, **ושואלין בשלומן, ואומרין להם: אחינו, אנשי מקום פלוני— בואכם בשלום!**

ומשנינן: **אמר רבי יוחנן: מפניהם עומדין,** כדי לחבב את המצוה עליהם. **מפני תלמידי חכמים** אין **עומדין.**

אמר רבי יוסי בר אבין: בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה. שהרי **מפניהם** של מביאי ביכורים **עומדין** בעלי אומניות אפילו כשעוסקים במלאכתם, ואילו **מפני תלמידי חכמים אין עומדין!**

ודחינן: **ממאי** דהוא משום חביבה מצותה בשעתה? **דילמא** עמדו בפניהם **כדי שלא תהא נמצא מכשילן לעתיד לבא**?! כי אם לא יקבלו את מביאי הביכורים בכבוד, הם יימנעו בעתיד מלהביאם, מפני טורח הדרך.

אמר רב נחמן: במקום שאמרו חכמים שיעור **כסלע,** בסלע מצומצם בדיוק אמרו, שאם הוי כסלע, דינו הוא **כיתר מכסלע.**(68)

וכן במקום שאמרו שיעור **כאיסר**, וכגון במשנתנו, שאמרו עד כמה תחסר [הגרגרת]. רשב"ג אומר עד כאיסר, הרי אם חסרה הגרגרת כאיסר מצומצם, דינה הוא כאילו חסרה **כיתר מכאיסר**, והרי היא טריפה!

אלמא, קסבר רב נחמן דהא דקתני במתניתין עד כמה תחסר ותהיה כשרה עד כאיסר האיטלקי, כוונת התנא לומר: **עד** כשיעור האיסר, **ולא עד בכלל.** כי בשיעור של איסר בדיוק הרי היא טריפה.

איתיביה רבא לרב נחמן ממה ששנינו במסכת כלים [יט ב]: מיטה שנסתרגה בחבל, ולאחר שהושלמה סריגת המיטה נשאר מעט מהחבל, כשהוא תלוי כלפי מטה, הרי אותו **חבל היוצא מן המטה**, אם היה אורך החבל קטן **עד חמשה טפחים**, אין הוא ראוי לכלום, ואין הוא נחשב כחלק מן המטה. הילכך, אם נטמאת המיטה הרי הוא **טהור.**

ומדייק רבא: **מאי לאו**, אם היה באורך החבל **חמשה** טפחים, הרי הוא **כלמטה** מחמשה, והוא טהור. ומוכח שאמרינן "עד ועד בכלל"!

ודחינן: **לא!** אם היה אורך החבל **חמשה** טפחים, הרי דינו **כלמעלה** מחמשה טפחים, והוא טמא.

תא שמע ממה ששנינו שם: ואם היה אורך החבל **מחמישה ועד עשרה** טפחים — **טמא.** ואילו אם היה ארוך יותר מעשרה ואילך, הוא טהור, כיון שבשיעור כזה ארוך הוא עומד להקצץ מהמיטה.

ומדייק רבא: **מאי לאו, עשרה — כלמטה?!**

ודחינן: **לא!** עשרה **כלמעלה!**

תא שמע ממה ששנינו במסכת כלים [ב ב]: **הדקין שבכלי חרס**, והיינו כלי חרס שהם דקים, **הן**, בין שהם עצמם מחזיקים מעט שמן כדי סיכת קטן, ובין שנשברו, **וקרקרותיהן**, תחתיות הכלים שנשארו לאחר השבירה, **ודופנותיהם** שנשארו, ויכולין השברים להיות **יושבין שלא מסומכין**, בלי סמיכה,

שיעורן לגבי טומאת כלים הוא, שיחזיקו נה-א בתוכם שמן בכדי סיכת קטן.

ושיעור זה של שמן לסיכת קטן, ניתן לשברי כלים שהם קטנים, **ועד** לכלים שהם במידת **לוג.**

ומדייק רבא: **מאי לאו**, כלים שהם כמידת **לוג**, דינם הוא ככלים שהם **כלמטה** ממידת לוג. ומשמע ש"עד ועד בכלל"!

---

68. **רש"י** כאן מבאר שהכוונה היא גם לחסרון סלע בגולגלת, שגם היא טריפה, אפילו לא ניקב המח. ועיין בהערה בעמוד הקודם על המשנה.

ודחינן: **לא! לוג — כלמעלה!**

תא שמע: כלים שהיה בהם **מלוג עד סאה**, ונשתברו, שיעורם לקבלת טומאת כלים הוא **ברביעית**, אם נשתייר בשבריהם כדי להחזיק רביעית שמן.

מאי לאו, סאה — כלמטה?!

לא. סאה — כלמעלה, צריך שיהיה בשבריה לקבל שיעור של חצי לוג כדי שיקבל הכלי טומאה.

תא שמע: כלים שהיה בהם **מסאה ועד סאתים** — צריך שישתייר בשבריהם **בחצי לוג!**

מאי לאו, סאתים — כלמטה!

לא! סאתים — כלמעלה, ששיעורם בלוג שלם.

ופרכינן: **והתניא** במפורש שמשערים כלפי מטה, דתניא: **לוג — כלמטה. סאה — כלמטה. סאתים — כלמטה!**

ודחינן: **התם — לחומרא**, שמטמאים לשברים, הילכך אמרינן ד"עד ועד בכלל". **דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל שיעורי חכמים** — אם השיעור המצומצם הוא חומרא, אזלינן ביה **להחמיר**, ושיערוהו בשיעור המצומצם. ואם השיעור המצומצם הוא להקל, שיערוהו לא במצומצם אלא ב"שוחק". **חוץ משיעור "כגריס" של כתמים**, שהולכים בו **להקל**.

והיינו, שמדין תורה אין האשה נטמאת בטומאת נדה אלא אם כן היא רואה ומרגישה את יציאת דם הנידה מגופה, ולא כאשר היא מוצאת כתם של דם על גופה או על בגדה. אלא, גזרו חכמים על הכתמים, שתטמא האשה בהם, מדרבנן.

ושיעור קבעו חכמים לכתם. שאם הוא פחות מ"כגריס", הוא אינו מטמא כלל. וטעמו של דבר, שעד גודל של כגריס ניתן לתלות שהדם הוא ממאכולת [סוג של כינה] שנמעכה ויצא דמה, ולכן לא גזרו חכמים כלל על פחות מכגריס, אפילו במקום שאין לתלות בדם מאכולת.

וכיון שכל טומאת כתמים היא רק מדרבנן, הקלו בה חכמים, שלא תטמא האשה עד שיהיה בכתם יותר משיעור כגריס. אבל כגריס מצומצם, אינו מטמא!

אבל שאר שיעורי חכמים, החמירו בהם לשעור המצומצם. הילכך, בסלע ואיסר דרב נחמן, אי אמרינן בהם "עד ועד בכלל", הוי קולא, שאפילו באיסר ובסלע אין זה חסרון, ומכשרינן.

ואשמעינן רב נחמן דכל היכא דקתני "עד" יש לילך בו לחומרא. ואילו במקום שאם נאמר בו "עד ועד בכלל" זה יהיה לקולא, אנו אומרים בו "עד, ולא עד בכלל".

דיקא נמי, דקתני עלה דההיא דחבל היוצא: **חמשה** טפחים — **כלמעלה**. שהוא טמא. ומכאן אתה למד, כי מה דקתני "עד חמשה טהור", הכוונה של המשנה היא "עד ולא עד בכלל".

וכן קתני: **עשרה** טפחים, **כלמטה**. והיינו שהוא טמא כאילו היה פחות מעשרה [כי חבל שהוא למעלה מעשרה טפחים —

טהור].

והיינו, דאזלינן לחומרא, ואמרינן, הא דקתני "מחמשה ועד עשרה טמא", אמרינן בו "עד ועד בכלל".

ומוכח, שענין "עד" נקבע לפי החומרא, שלפעמים אמרינן "עד ועד בכלל", ולפעמים "עד ולא עד בכלל", והכל להחמיר, לפי הענין.

שנינו במשנה **ניטל הטחול:**

אמר רב עוירא משמיה דרבא: לא שנו אלא ניטל הטחול. **אבל ניקב** הטחול, הוי **טרפה.**

מתיב רבי יוסי בר אבין, ואיתימא רבי יוסי בר זבידא: הרי שנינו לקמן: **החותך** איבר **מעובר שבמעיה** של בהמה — **מותר** אותו האבר **באכילה,** בשחיטת הבהמה, כשם שמועילה השחיטה להתיר את העובר עצמו, דקרינן ביה "כל בבהמה, תאכלו".

אבל, אם חתך **מן הטחול ומן הכליות** של הבהמה עצמה, הרי אף על פי שלא הוציא את החתיכה מגוף הבהמה עד השחיטה, לא קרינן בה "כל בבהמה — תאכלו", ולכן **אסור** האבר שנחתך **באכילה,** כדין אבר מן החי שלא הותר בשחיטה.

והשתא דייקינן: **הא בהמה גופא, שריא,** על אף שנחתכו ממנה הטחול או הכליות.

והרי נחתך הטחול משמעותו ניקב הטחול, שכל נטילה מהטחול יוצרת בו חלל, ובכל זאת אין היא טרפה!?

ודחינן: לא! **הוא הדין דאפילו בהמה נמי אסירא.** דחמיר ניקב הטחול או נחתך מניטל לגמרי. שהנקב בטחול מוסיף מכאוב וחולי ומטריף אותו בחוליו. אלא, **איידי דתנא רישא,** בחותך מעובר, **מותר** אותו האבר **באכילה, תנא נמי סיפא,** בחותך טחול מגוף הבהמה, שאותו אבר **אסור באכילה.** אבל אין הכי נמי, שכל הבהמה נטרפה בחסרונו של הטחול!

ואיבעית אימא: ניקב הטחול **לחוד, ונחתך** הטחול **לחוד.**(69)

שנינו במשנה: **ניטלו הכליות:**

אמר רכיש בר פפא משמיה דרב: לקתה בכוליא בכליה **אחת** — **טרפה!**

אמרי במערבא: והוא, דמטאי לקותא

למקום חריץ. נה-ב

והיכא הוא **מקום חריץ?**

שהגיעה הלקותא עד **לחיורא,** לאותו לובן,

---

69. נמצאנו למדים שיש שני פירושים לדין זה שאסור באכילה:

א. אסורה כל הבהמה באכילה כטרפה, כיון שאם ניקב הטחול, נטרפה הבהמה.

ב. רק הטחול אסור. אך הבהמה עצמה מותרת. משום שחלוק דין טחול שניקב, שמטריף את הבהמה, מדין טחול שניטל כולו, שאינו מטריפה.

ולקמן סח א מבאר **הרשב"א,** שדעת רש"י לבאר את המשנה שם כפי הפירוש השני בגמרא כאן, והיינו, שאין הבהמה נטרפת על ידי נטילת הטחול. וכן פשטות המשנה שם.

אמנם להלכה, נחלקו הראשונים בדבר זה. דעת **הרשב"א,** שיש ללכת אחר הדעת

המצוי **דתותי** מתחת **למתני** למתניים.[70]

אמר רבי נחוניא: שאילתינהו לכולהו מורי הוראה **טרופאי**, בהלכות טרפה, **דמערבא, ואמרו לי — הלכתא כרכיש בר פפא** בכליה, **ולית הלכתא כרב עוירא** בניקב הטחול.

ולא אמרן דלית הלכתא כרב עוירא **אלא** בניקב הטחול **בקולשיה**, במקום הדק שבו. **אבל** אם ניקב **בסומכיה**, בעוביו שלמעלה **— טרפה!**

ואי אישתייר ביה בעובי דופנו **כעובי דינר זהב** שלא ניקב **— כשרה.**

אמרי במערבא: כל הפוסל בריאה — כשר בכוליא. שהרי נקב פסול בריאה, וכשר בכוליא.

וכל שכן היכא דכשר בריאה — כשר בכוליא.

מתקיף לה רבי תנחומא: וכללא הוא?! והרי מוגלא, דכשר בריאה ופסול בכוליא?!

והרי מים זכין, דכשרים הכא והכא.[71]

אלא, אמר רב אשי: וכי **טרפות קא מדמית להדדי?! אין אומרים בטרפות זו דומה לזו! שהרי חותכה מכאן**, במקום נמוך שברגל, בצומת הגידין **— ומתה.** ואילו **חותכה מכאן**, למעלה מצומת הגידין בבשר הרגליים **— וחיתה!**

ומים זכין שהם **כשרים, לא אמרן אלא דצילי**, כשהם צלולים, **אבל** מים **עכירי — טרפה.**

וכי צילי נמי, לא אמרן אלא דלא סריח. אבל סריח — טרפה.

הכוליא שהקטינה שהצטמקה מחמת חולי **— בבהמה דקה**, עד כפול היא כשרה. ואילו **בבהמה גסה עד כענבה בינונית.**

שנינו במשנה: **ניטלה האם שלה.**

תנא: היא האם, היא טרפחת, והיא שלפוחית!

שנינו במשנה: **וחרותה בידי שמים כשרה:**

תנו רבנן: איזוהי "חרותה"?

כל שצמקה ריאה שלה בידי שמים — כשרה! בידי אדם — טרפה!

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף אם צמקה הריאה **בידי כל** שאר **הבריות**, כמו שאגת אריה.

איבעיא להו: האם **רבי שמעון בן אלעזר אריש קאי**, לומר שבידי כל הבריות הוא כבידי שמים, **ולקולא.**

או דילמא אסיפא קאי, ולומר שאם נבעתה

המחמירה, ואסורה כל הבהמה. ואילו דעת בעל **העיטור** [שער שני הלכות שחיטה ערך "טחול"] היא, שאם נחתך כל הטחול, מותרת הבהמה.

70. עיין בציור בספר שיחת חולין שזהו המקום בו מעורים הגידים המגיעים לכליה, והוא אמצע הכליה.

71. **רש"י** כתב דלא ידענא מאי קשיא. **ותוס'** ביארו: והרי מים זכים דאתו מחמת לקותא וכשרים בכוליא, ולא גמרינן ממוגלא, ואם כן אין לדמות הטרפות זו לזו.

משאר הבריות הרי זה כבידי אדם, **ולחומרא?**

תא שמע מהא **דתניא: חרותה בידי אדם — טרפה.**

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף בידי כל הבריות, הרי היא טרפה.

רבה בר בר חנה הוה קאזיל במדברא. אשכח הנהו דיכרי מצא אילים **דצמיק ריאה דידהו. אתא שאיל בי מדרשא.**

אמרו ליה: בקייטא בקיץ, **אייתי משיכלי,** כלי חרס **חיורי** לבנים, **ומלינהו מיא קרירי, ואנחינהו** לריאה במים הללו **מעת לעת. אי הדרן בריין** אם חוזרים לבריתן — **בידי שמים היא, וכשרה. ואי לא — טרפה!**

בסיתוא, בחורף, **אייתי משיכלי שיחומי,** כלי חרס שחורים, שאינם מצננים כמו לבנים, **ומלינהו מיא פשורי,** פושרים, **ואנחינהו** לריאה המצומקת **מעת לעת.** אי **הדרא בריא — כשרה, ואי לא — טרפה!**

שנינו במשנה: **הגלודה.**

תנו רבנן: הגלודה — רבי מאיר מכשיר, וחכמים פוסלים.

וכבר העיד אלעזר ספרא ויוחנן בן גודגדא על הגלודה שפסולה.

אמר רבי שמעון בן אלעזר: חזר בו רבי מאיר.

ומדייקת הגמרא מהא דאמר רבי שמעון בן אלעזר דרבי מאיר חזר בו: **מכלל, דלרבי שמעון בן אלעזר,** בתחילה **פליג רבי מאיר בגלודה,** אלא שלאחר מכן חזר והודה לחכמים.

ופרכינן: **והתניא: אמר רבי שמעון בן אלעזר לא נחלקו רבי מאיר וחכמים על הגלודה שפסולה. וכבר העיד רבי אושעיא בנו של רבי יהודה הבשם, לפני רבי עקיבא משום רבי טרפון, על הגלודה — שפסולה! ואם נשתייר בו** בעור, שלא הופשט, **כסלע — כשרה?!**

ומשנינן: **אמר רב נחמן בר יצחק: מאי "לא נחלקו"?**

שלא עמד רבי מאיר במחלוקתו, אלא חזר בו.

אמר מר: אם נשתייר **בו כסלע כשרה.**

והוינן בה: **היכא** נשתיירו!?

אמר רב יהודה אמר שמואל: על פני השדרה כולה.

איבעיא להו: האם נשתייר חוט של עור **דאריך וקטין,** צר, **דכי מצרף לה** לכל אורך העור **הוי כסלע.**

או דלמא בעינן נשתייר עור **ברוחב סלע על פני השדרה כולה?**

תא שמע: דפריש רבי נהוראי משמיה דשמואל: ברוחב כסלע על פני כל השדרה כולה.

רבה בר בר חנה אמר: בעינן נשתייר עור כסלע על כל אחד ואחד **מראשי הפרקים** של החוליות, ועצמות השוק, והירך.[72]

---

72. ונחלקו הראשונים אם הוא בא להחמיר או להקל. **רש"י** מבאר שהוא מחמיר, כי לפיו צריך

רבי אלעזר בן אנטיגנוס משום רבי אלעזר ברבי ינאי אמר: בעינן נשתייר עור כסלע **במקום טיבורו.**[73]

בעי רבי ינאי ברבי ישמעאל: ניטל העור **במקום השדרה, וכולו,** כל שאר העור **קיים.**

או **שניטל** העור **במקום טיבורו, וכולו קיים.**

או **שניטלו** חלקי העור **מעל ראשי פרקים** של השדרה, **וכולו קיים.**

מאי?

ומסקינן: **תיקו!**

אמר רב: כל העור כולו, אם נשתייר ממנו כסלע הרי הוא מתרפא, **ומציל בגלודה, חוץ מעור בית הפרסות** שנשתייר, שאינו מעלה ארוכה לכל עור הבהמה.

ורבי יוחנן אמר: אפילו עור בית הפרסות שנשתייר ממנו כסלע **נמי מציל.**

בעא מיניה רבי אסי מרבי יוחנן עור בית הפרסות שנשתייר ממנו כסלע — **מהו שיציל בגלודה?**

אמר ליה: מציל!

אמר ליה: למדתנו רבינו: אלו שעורותיהן מטמאין כבשרן — עור בית הפרסות! אלמא, לאו עור הוא, אלא כבשר חשיב!?

אמר ליה: אל תקניטני מאותה משנה, משום **שבלשון יחיד,** ואליבא דרבי שמעון, **אני שונה אותה,** ואין הלכה כמותו, אלא כתנא קמא דפליג עליו!

דתניא: השוחט את העולה במחשבה **להקטיר כזית מעור של תחת האליה חוץ למקומו** הראוי — **פסול** הקרבן, כדין מחשב להקטיר מהקרבן חוץ למקומו. **ואין בו כרת** למי שיאכלנו, כי קרבן שנפסל מחמת מחשבת חוץ למקומו אין חייבים על אכילתו כרת, אלא רק אם חישב לאוכלו חוץ לזמנו.

ואם חישב להקטירו **חוץ לזמנו** הרי הוא **פגול, וחייבין עליו,** על אכילתו **כרת.** והיינו, שלפי לתנא קמא אין עור נחשב לבשר אלא העור שתחת האליה בלבד!

אליעזר בן יהודה, איש איבלים, אמר משום רבי יעקב. וכן היה רבי שמעון בן יהודה [איש כפר] עיכום, אומר משום רבי שמעון:

אחד עור בית הפרסות, ואחד עור הראש של עגל הרך, ואחד עור של תחת האליה, וכל שמנו חכמים גבי טומאה, "אלו שעורותיהן מטמאין כבשרן".

שיור כסלע בכל פרקי חוליותיה, ועצמות השוק והירך. ואילו **הרמב"ן** במלחמות מבאר שהוא בא להקל, שכל פרק מראשי האברים מציל. ולפי **המאירי** הוא בא להקל בכך שאין צורך בשיור עור ברוחב סלע על פני כל השדרה אלא די שישתייר עור כסלע על ראשי פרקי השדרה בלבד.

73. גם כאן נחלקו הראשונים אם הוא בא להחמיר או להקל. לפי מה שנראה **מרש"י** הוא בא להחמיר שאין מציל אלא העור שעל הטבור, משום שהוא כנגד מעיה של הבהמה, ששם יש חיות. אך **הרמב"ן** במלחמות כתב שהוא בא להקל, ולומר שדיינו בשיור העור שכנגד טבורה,

נו-א **להביא עור בית הבושת.**

אם חישב לאוכלו **חוץ למקומו, פסול, ואין בו כרת** אם אכלו.

ואם חישב לאוכלו **חוץ לזמנו** — **פיגול. וחייבים עליו,** על אכילתו **כרת:**

מתניתין:

כל הטרפות הנוהגות בבהמה נוהגות גם בעוף.(74) אך יש טרפות מסוימות שהוצרך התנא לחזור ולשנותן בעופות מפני הטעמים שיבוארו להלן:

ואלו טרפות בעוף:

נקובת הוושט, שנכתבה בגלל החידוש שבפסוקת הגרגרת.

ופסוקת הגרגרת. וחידושה הוא, שלא נאמר כי עוף, שחיותו קלושה, שהרי כשר לשוחטו בסימן אחד, גם גרגרת תיטרף בו בניקב כל שהוא, כמו בניקב הוושט במשהו, הלכך כתיב "פסוקת הגרגרת", למעט מ"נקובת הגרגרת".

הכתה חולדה על ראשה במקום שעושה אותה טרפה בנקיבת הקרום של המח. ולא תאמר שתטרף בשבירת עצם המח בלא נקיבת הקרום, כמו שמצינו בעוף המים שנטרף בשבירת עצם המוח בלבד.

ניקב הקורקבן.

וכן, **ניקבו הדקין** המעיים. והחידוש הוא משום סיפא, האומרת יצאו בני מעיה הרי היא כשרה. והיינו, שלא נאמר כי עוף שחיותו מועט יטרף ביציאת בני המעיים ואפילו אם לא ניקבו.

נפלה לאור, ונחמרו התכווצו **בני מעיה** והשתנה מראיתן —

אם הלב והקורקבן, שהם אדומים, נעשו **ירוקים, פסולים.**

ואם נשארו **אדומים** כמשפטם, **כשרים.**

דרסה אדם לעוף ברגליו, או **שטרפה,** שהכה אותה **בכותל, או שריצצתה בהמה** — ועדיין היא **מפרכסת, ושהתה מעת לעת, ושחטה,** הרי היא **כשרה.**

גמרא:

עוף שנשכתו חולדה בראשו —

רב ושמואל ולוי, דאמרי: מכנים ידו לפנים ובודק על ידי לחיצה בתוך חיך העוף, כלפי מעלה — **אם מבצבץ ועולה** מקרום המח החוצה מנקב הדריסה — **טרפה.** ואם לאו — **כשרה.**

והוינן בה: **הניחא** דמהני הך בדיקה **למאן דאמר** אין נעשה טרפה בניקב הקרום אלא

בלבד.

74. וכמו דתני לוי בגמרא להלן, אלא שהכוונה היא לאברים שבהמה ועוף שוה בהם, אבל אין לעוף לא המסס ולא בית הכוסות ולא כרס, אלא יש לו לעוף כנגדם זפק וקורקבן, ודינם שוה בבהמה ובעוף. רמב"ם [שחיטה י י]. אך כתב הרשב"א בתורת הבית [לט ב] שיש טריפות שאינן נוהגות בעוף, כגון חסר ויתר באונות הריאה, לפי שלעוף אין חיתוך אונות כבהמה.

עד דמנקיב קרמא תתאה ועילאה. כיון שהנקב מפולש, שפיר יש אפשרות לבדוק אם יוצא המח מהנקב.

אלא למאן דאמר אינקיב קרום **עילאה אף על גב דלא אינקב** קרום **תתאה** הוי טרפה, אם כן, מאי מהני לה האי בדיקה!? **ניחוש, דלמא** קרום **עילאה** בלבד **אינקיב**, אבל קרום **תתאה לא אינקיב**, ולכן לא יצא המח!?

ומשנינן: **אי איתא דאינקיב** קרום **עילאה** — קרום **תתאה** נמי אינקיב, כי **אגב רוכביה, מיפקע פקע** בדחיפת האצבע כלפי מעלה.

אמר זעירי: אין אפשרות **בדיקה** לנשיכת **חולדה** — **מפני ששיניה דקות.** ולכן, פעמים שאפילו ניקב הקרום, ובכל זאת אין המוח יוצא דרך הנקב הדק, על אף שדוחפים את החיך באצבע כלפי מעלה.

והוינן בה: **וכי שיניה דקות, מאי הוי?** והרי אי אפשר שלא יבצבץ מעט מהמח דרך הנקב!?

ומשנינן: **אמר רב אושעיא: מפני ששיניה דקות ועקומות.** ועקמומית השיניים גורמת שנקב הקרום של המח ונקב עצם המח לא יהיו מכוונים בקו ישר. ולכן, כשילחץ המח ויצא החוצה מנקב הקרום, יעצור אותו עצם המח, לפי שאין הנקב שבעצם מכוון כנגד נקב הקרום. והילכך לא מהני לה בדיקה.

כי סליק לנהרדעא, שלח להו: דברים שאמרתי לפניכם, טעות הן בידי. ברם, כך אמרו משמיה דרבי שמעון בן לקיש: בודקין לחולדה ביד, בלחיצה על החיך כלפי מעלה, **אבל לא במסמר.** שלא יפתח הבודק את הגולגולת ויוליך, מסמר מעל קרום המוח לראות אם יתעכב המסמר בתוך נקב שבקרום, כי יתכן ולא היה בו נקב, והמסמר ינקבו, ונמצא הבודק גורם הפסד לממון ישראל.

ורבי יוחנן אמר: בודק **אף במסמר.**

ובפלוגתא דרבי יהודה ורבי נחמיה — חד בדיק בידא, וחד בדיק במחטא.

מאן דבדיק בידא אמר ליה למאן דבדיק במחטא: עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל?!

אמר ליה מאן דבדיק במחטא למאן דבדיק בידא: עד מתי אתה מאכיל לישראל נבלות?!

ותמהה הגמרא: וכי **נבלות** הוא מאכיל? **והא שחוטה היא?!**

אלא, טרפות הוא מאכיל. כי **שמא ניקב קרום של מוח.**

תסתיים, דרבי יהודה הוא דבדיק בידא.

דתניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי יהודה: בודקין לחולדה ביד, אבל לא במסמר!

נשבר העצם, של הגוגולת בנשיכתה, הרי **אף על פי שלא ניקב קרום של מוח** הרי היא טרפה, כי אי אפשר לבדוק את נקיבת המח מפני ששיניה של החולדה דקות.

ואמרינן: **תסתיים!**

והוינן בה: **הא גופא קשיא! אמרת, בודקין**

לחולדה ביד, אבל לא במסמר. אלמא, אית ליה לנשיכת חולדה **בדיקותא.**

והדר תני: נשבר העצם, אף על פי שלא ניקב קרום של מוח. אלמא, לית ליה בדיקותא?!

ומשנינן: **סיפא, אתאן לעוף של מים, הואיל ואין לו קרום!**

ותמהה הגמרא: וכי **אין לו קרום** למוח, קא **סלקא דעתך?**

ומשנינן: **אלא, הואיל וקרומו** של עוף המים **רך**, ואם נשבר העצם נפגע גם קרומו הרך של המח.

אמר ליה רב נחמן לרב ענן: מר, אמר: שמואל — בדיק בידא, ומכשר.

והונא חברין, אמר: רב — בדיק בידא, ומכשר.

ופרכינן: **והתני לוי: טרפות שמנו חכמים בבהמה — כנגדן** יש טרפות **בעוף.**

יתר עליהן עוף, שאם **נשבר העצם** של הגולגולת, **אף על פי שלא ניקב קרום של מוח.** הרי הוא טרפה.

אמר ליה: ההוא — בעוף של מים, הואיל ואין לו קרום.

ותמהה הגמרא: **אין לו קרום סלקא דעתך?!**

ומשנינן: **אלא, הואיל וקרומו רך.**

ההיא תרנגולתא דהואי בי רב חנא. שדרה לקמיה דרב מתנא. ואותה תרנגולת — **נשבר העצם ולא ניקב קרום של מוח הואי, ואכשרה רב מתנא.**

אמר ליה רב חנא: **והתני לוי: טרפות שמנו חכמים בבהמה — כנגדן בעוף. יתר עליהן עוף נשבר העצם אף על פי שלא ניקב קרום של מוח?!**

אמר ליה. התם — בעוף של מים, הואיל ואין לו קרום.

ותמהה הגמרא: **אין לו קרום סלקא דעתך?!**

ומשנינן: **אלא אימא, הואיל וקרומו רך.**

רב שיזבי בדיק לנקב של קרום המח **בשימשא.** שהיה מסתכל כנגד השמש.

רב יימר בדיק במיא. שהיה מוציא את כל המח מצד הפתח של חוט השדרה, וממלא אותו מים, ורואה אם יוצאים המים. **רב אחא בר יעקב בדיק**

בגילא דחיטתא. כבדיקת מסמר לעיל. נו-ב

אמר רב שיזבי: הני אווזי דידן, השוחים תמיד במים — **כעוף של מים דמיין.**

שנינו במשנה: **נפלה לאור:**

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן יהושע: שיעור ירוקתן — כשיעור נקובתן. מה נקובתן במשהו, אף ירוקתן במשהו!

בעא מיניה רב יוסף בריה דרבי יהושע בן לוי מרבי יהושע בן לוי: הוריקה כבד כנגד בני מעיים, והיינו, בצדו התחתון של הכבד — **מהו?**

אמר ליה — טרפה!

והוינן בה: **ולא יהא אלא ניטלה** הכבד, שהרי היא כשרה!?

אמר רבא: כיון שהוריקה כבד כנגד בני

מעיים — בידוע שנפלה לאור, ונחמרו גם **בני מעיים**, ולכן היא **טרפה.**

רבי יהושע בן לוי הויא ליה ההיא תרנגולת. שדריה לקמיה דרבי אלעזר הקפר בריבי. אמר ליה: ירוקין הוו המעיים, **ואכשרה.**

ופרכינן: **והאנן תנן ירוקין — פסולין?!**

ומשנינן: **לא אמרו ירוקין פסולין אלא בקורקבן בלב ובכבד.**

תניא נמי הכי: באלו בני מעיים אמרו שירוקין פסולין — **בקורקבן, בלב ובכבד.**

רבי יצחק בר יוסף הוה ליה ההוא תרנגולתא. שדרה לקמיה דרבי אבהו. ואמר ליה: אדומין הוו המעיים, והן רגילים להיות ירוקים, **וטרפה!**

אמר ליה רבי יצחק: **והאנן תנן אדומין — כשרים?!**

אמר ליה: אדומין שהוריקו וירוקין שהאדימו — טרפה!

לא אמרו אדומין כשרים אלא בלב, בקורקבן ובכבד.

אמר רב שמואל בר חייא אמר רבי מני: אדומין שהוריקו, ושלקן, הרתיחן במים, **וחזרו והאדימו — כשרין.**

מאי טעמא? קוטרא עשן **עייל בהו,** ועתה הלך לו מחמת המים הרותחים.

אמר רב נחמן בר יצחק: אף **אנן נאמר, אדומין שלא הוריקו, ושלקן, והוריקו, טרפה.**

מאי טעמא? כי עתה שהוריקו מחמת רתיחת המים, **איגלאי בהתייהו.** נתגלתה חרפתן, שודאי נחמרו.

אמר רב אשי: הלכך, לא ליכול אינש עוף שנפל לאור **אלא בשלקא!**

ולא היא!

כי **אחזוקי ריעותא** היכא דלא מינכר — **לא מחזקינן.**

שנינו במשנה: **דרסה,** וטרפה בכותל:

אמר רבי אלעזר בן אנטיגנוס משום רבי אלעזר ברבי ינאי: אחת זו שדרסה אדם ברגלו, **ואחת** זו שטרפה בכותל — **צריכה בדיקה.**

מתניתין:

ואלו כשרות בעוף — ניקבה הגרגרת או שנסדקה.[75]

הכתה חולדה על ראשה במקום שאינו עושה אותה טרפה.

ניקב הזפק, הכיס שהאוכל נקבץ שם תחילה.

רבי אומר: אפילו ניטל הזפק, הרי היא כשרה.

---

75. אך אם נחסרה הגרגרת, נחלקו הראשונים באיזה שיעור היא נטרפת. בבהמה שנינו לעיל נד ב שאם ניקבה בשיעור כאיסר הרי היא טריפה. אבל בעוף, כיון שאין בגרגרת שלו כאיסר, השיעור הוא בחפיית רוב הקנה, ויש סוברים שמשערים באופן יחסי בין עוף לבהמה, לפי השיעור של כאיסר בבהמה, ולפי היחס בין עוף גדול לעוף קטן. עיין ברמ"א לד ב שהביא את

יצאו בני מעיה ולא ניקבו, או **נשתברו גפיה**, עצמות הכנפיים, או **נשתברו רגליה**, או **נמרטו כנפיה**, הנוצות הגדולות, הרי היא כשרה.

רבי יהודה אומר: אם נטלה הנוצה הדקה הסמוכה לבשר הרי היא **פסולה**.

גמרא:

תנו רבנן: מעשה ברבי סימאי ורבי צדוק שהלכו לעבר שנה בלוד, ושבתו באונו. והורו בטרפחת, שניטלה האם, **כרבי בזפק**. וכדמפרשינן לה:

איבעיא להו: האם שתי הוראות הורו: האחת, **הורו בטרפחת**, שניטלה האם, **לאיסורא**. והשנית, הורו **כרבי בזפק להתירא**.

או דילמא רק הוראה אחת הורו: **הורו בטרפחת להתירא — כרבי בזפק**, שהורה בה להתירא. **אבל**, להתיר **כרבי בזפק - לא סבירא להו?!**

ומסקינן: **תיקו!**

אמר רבה ואיתימא רבי יהושע בן לוי: גגו של זפק — נידון כוושט, ליטרף בנקב כל שהוא.

היכא הוא גגו?

אמר רב ביבי בר אביי: כל שנמתח עמו! שמיצר והולך כלפי הוושט.

שנינו במשנה: **יצאו בני מעיה:**

אמר רבי שמואל בר רב יצחק: לא שנו אלא שלא היפך בהן כשהחזירם למקומן. **אבל, היפך בהן — טרפה. דכתיב** [דברים לב] "**הוא עשך — ויכוננך**", **מלמד, שברא הקדוש ברוך הוא כוננויות באדם, שאם נהפך אחת מהן** שוב **אינו יכול לחיות.**

תניא: היה רבי מאיר אומר: הוא עשך — ויכוננך, כמו **כרכא**, כרך גדול, **דכולה ביה**, שהכל נמצא בו.

ממנו — כהניו. ממנו — נביאיו. ממנו — שריו. ממנו — מלכיו. שנאמר [זכריה י] "**ממנו פנה. ממנו יתד**". **וגו'.**

והיינו, שמושליהן של עם ישראל הם מהם עצמם, ולא מאומות אחרות.

ההוא ארמאה, דחזייה לההוא גברא דנפל מאיגרא לארעא. פקעיה כרסיה, ונפוק מעייניה, יצאו בני מעיו.

אתייה הביאו **לבריה**, לבנו של הנופל, **ושחטיה קמיה**

באחוזת עינים, שאיחז את עיניו כאילו נז-א
שחט את הבן, אבל למעשה הוא לא שחט, **אינגיד, ואיתנח** האב מצערו על שחיטת בנו. **עול למעייניה**, חזרו מעיו למקומן כתוצאה מהחרדה. **וחייטיה**, וחיברם **לכרסיה**.

שנינו במשנה: **נשתברו רגליה.**

ההוא צנא סל **דאינקורי** של עופות, שנשתברו רגליהן בארכובה למטה, או למעלה מארכובה, ואין העצם יוצא לחוץ, **דאתיא לקמיה דרבא.**

שתי הדעות.

בדקיה רבא בצומת הגידין, שיהיו כל ט״ז החוטין קיימין — **ואכשריה.**

אמר רב יהודה אמר רב: שמוטת יד, שנשמטה הכתף שלה,(76) **בבהמה — כשרה.**(77)

שמוטת ירך, דהיינו, בוקא דאטמא דשף מדוכתיה ואיעכול ניביה — **בעוף, טרפה.**

שמוטת גף, פרק עליון המחובר בגבה, **בעוף — טרפה** [ראה ציור בספר שיחת חולין], כי **חיישינן שמא** כאשר נשמטה הכנף **ניקבה הריאה.**

ושמואל אמר: תיבדק הריאה בנפיחה.

וכן אמר רבי יוחנן — תיבדק הריאה.

חזקיה אמר: אין ריאה לעוף. וכדמפרש ואזיל.

ורבי יוחנן אמר: יש לו לעוף ריאה, **וישנה** בו **כעלה של וורד,** שהיא דקה ואדומה, והיא מצויה **בין אגפים.**

והוינן בה: **מאי** ״**אין ריאה לעוף**״ דקאמר חזקיה?

אילימא, דלית ליה לעוף ריאה **כלל. והא קא חזינא דאית ליה** ריאה!?

אלא, כוונתו של חזקיה לומר, **דלא מיטריף ביה** כשניקבה הריאה.

ופרכינן: **והתני לוי: טרפות שמנו חכמים בבהמה — כנגדן יש בעוף.**

יתר עליהן עוף, שנטרף אם **נשבר העצם** של הגולגולת, **אף על פי שלא ניקב קרום של מוח.**

ומוכח מהכא שעוף נטרף בניקבה הריאה!?

ומשנינן: **אלא,** הכי קאמר חזקיה: **אין לו** לעוף — **לא לינפל,** שאם נפל אין צורך ליבדוק את ריאתו. **ולא ליחמר,** שאם נפל לאש אין בודקין ריאתו.

מאי טעמא?

אמר רב חנה: הואיל ורוב צלעותיה מגינות עליה.

ופרכינן: **והא מדאמר רבי יוחנן יש לו** לעוף ריאה, **וישנה כעלה של וורד בין אגפיים, מכלל, דחזקיה סבר דלית ליה** ריאה כלל.

אלא, אמרי במערבא משמיה דרבי יוסי ברבי חנינא: מדבריו של בריבי, חזקיה, שהיה גדול בדורו, **ניכר שאינו בקי בתרנגולין.**

אמר רב הונא אמר רב: שמוטת ירך, בעוף — כשרה.

---

76. רש״י לקמן. והתוס׳ כתבו שגם אם נחתכה היד היא כשרה, וכן נפסק **בשולחן ערוך** יו״ד נג א, והוא הדין בנשברה היד.

77. ואם נשמטה היד מעיקרא, שנשמט ראש העצם מהמקום התחוב בשדרה, נחלקו רבותינו הראשונים. יש הסוברים שלא נאמר דין טריפות ביד הבהמה כלל, לפי שאין חיות הבהמה תלויה ביד [מאירי, **רמב״ם ושולחן ערוך**], ויש החוששים שאם נחתכה היד לגמרי, ועברה המכה מעבר לצלעות, ונצרר הדם בצלעות הרי היא טריפה, שמא ניקבה הריאה. [עיין **ברמ״א** המביא דעתם].

אמר ליה רבה בר רב הונא לרב הונא: והא רבנן דאתו מפומבדיתא אמרו — רב יהודה משמיה דרב אמר: שמוטת ירך, בעוף — טרפה?!

אמר ליה רב הונא: **ברי, נהרא נהרא ופשטיה.** משל הוא, כמו התפשטות מי נהר, שאינו דומה נהר אחד למשנהו, אלא יש מקומות שהמים זורמים בהם בחזקה, ויש באיטיות. כך נוהגים בכל מקום בצורה אחרת. ורב סבר שהיא כשרה, אלא שלא התיר לבני פומבדיתא לפי שראה שהם נוהגים בזה איסור. ורב יהודה היה מפומבדיתא, וסבר שרב מטריף.

אזל רבי אבא, אשכחיה לרב ירמיה בר אבא, דקא בדיק בצומת הגידין.

אמר ליה רבי אבא: **למה ליה למר כולי האי?! והא רב הונא אמר רב: שמוטת ירך בעוף כשרה?!** ואם בנשמטה כל הירך היא כשרה, כל שכן כשרק נחתך צומת הגידין שהיא כשרה!?

אמר ליה רב ירמיה בר אבא: **אנא, מתניתין ידענא.** דתנן בתחילת הפרק: **בהמה שנחתכו רגליה — מן הארכובה ולמטה, כשרה. מן הארכובה ולמעלה פסולה. וכן שניטל צומת הגידין,** הרי היא טריפה על אף שהארכובה עצמה קיימת.

ואמר רב עלה — וכן בעוף.

ופריך ליה רבי אבא: **אי הכי,** לדבריך, **קשיא דרב אדרב?!**

אישתיק רב ירמיה.

אמר ליה רבי אבא: **דלמא שני לה בין שמוטה,** שנשמטה כל הירך, שהיא כשרה, **לבין חתוכה** צומת הגידין בלבד, שהיא טרפה!?

אמר ליה רב ירמיה: וכי **ואת** הוא **דמפרשת לשמעתתיה דרב?!**

לא אתה הוא המפרש את דבריו, אלא **בפירוש אמר רב** בעצמו כך: ירך **שמוטה - כשרה. חתוכה — פסולה!**

ואל תתמה, שהרי מצינו שאם **חותכה מכאן,** מצומת הגידין, **ומתה.** ואילו **חותכה מכאן,** בבשר הרגל למעלה מצומת הגידין, **וחיתה!**

כי סליק כאשר עלה **רבי אבא** לארץ ישראל מבבל, **אשכחיה** פגש **לרבי זירא,** שעלה גם הוא [לפניו] לארץ ישראל, **דיתיב וקאמר: אמר רב הונא אמר רב: שמוטת ירך בעוף, טרפה.**

אמר ליה רבי אבא: **חיי דמר! מיומא דסליק מר להכא,**

אחרי שעלית מבבל לארץ ישראל, **הוה לן** נז-ב
"פתחון פה" קמיה דרב הונא, הוזקקנו לדבר בשמוטת ירך לפניו, **ושאילניה** מה דינה של שמוטת הירך בעוף, **ואמר לן: שמוטת ירך בעוף, כשירה.**

ואשכחתיה נמי לרב ירמיה בר אבא, דיתיב וקא בדיק בצומת הגידין. ואקשי ליה: וכי **לא סבר לה מר הא דאמר רב הונא אמר רב: שמוטת ירך בעוף כשרה,** ומה צורך יש לך בבדיקת צומת הגידין!?

ואמר לי: אנא, מתניתין ידענא!

דהא תנן: בהמה שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמטה כשרה. מן הארכובה ולמעלה פסולה. וכן שניטל צומת הגידין.

ואמר רב עלה: וכן בעוף.

ואמרי ליה לרב ירמיה בר אבא: **אי הכי, קשיא דרב אדרב,** שהרי רב הונא אמר בשמו של רב ששמוטת הירך כשרה, ואילו אתה אמרת בשם רב שבהמה אשר נחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה, וכן שניטל צומת הגידין פסולה, וכן הוא בעוף?!

ואישתיק רב ירמיה בר אבא.

ואקשי ליה: ודלמא שני ליה לרב בין שמוטה של הירך בעוף, שהיא מותרת, **לחתוכה,** שנחתכו רגליה או צומת הגידים, שאותה אסרת בשם רב!?

ואמר לי: אכן זהו החילוק, אלא, וכי **את מפרשת שמעתיה דרב?** והרי **בפירוש אמר רב** כמו שאמרת: **שמוטה כשרה, חתוכה פסולה.**

והשתא שאל רבי אבא את רבי זירא: **ואת, מה בידך,** האם שמעת דבר בשם רב אחר שעלית לארץ ישראל!?

אמר לו רבי זירא: **הכי אמר רב חייא בר אשי אמר רב: שמוטת ירך בעוף — טרפה.**

וכן אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יוחנן: שמוטת ירך בעוף — טרפה.

ואמר רבי יעקב בר אידי: אילמלי הוה, אילו היה **רבי יוחנן** נמצא **באתרא דאורו בה חברוותא,** במקום בו הורו חברינו **להתירא,** שלא כמותו, **לא פרכים,** לא היה יכול רבי יוחנן להניד כנף, דהיינו, אפילו לא היה יכול לרמוז שההלכה כדבריו להטריף את שמוטת הירך, כיון שחברינו החולקים עליו, היו גדולים ממנו.

דאמר רבי חנינא אמר רבי: שמוטת ירך בעוף — כשרה.

ותרנגולת היתה לו לרבי חנינא שנשמטה ירך שלה, והביאה לפני רבי, והתירה לו, ומלחה רבי חנינא כדי שתתקיים זמן מרובה ויוכל להראותה, **והוה מורי בה** בשמוטת הירך הזאת **הלכה לתלמידים: זה התיר לי רבי! זה התיר לי רבי!**

ומסקינן: **ולית הלכתא ככל הני שמעתתא** להיתר שמוטת ירך בעוף.

אלא, כי **הא** שמצינו, שאמרו, הלכה רווחת היא ששמוטת הכנף טריפה.

דשאל רבי יוסי בן נהוראי את רבי יהושע בן לוי: "**קדירת קנה**", אם נחתך מקנה הנשימה חתיכה כמין ארובה, **בכמה** הוא טריפה?

אמר לו: משנה שלמה שנינו: עד כאיסר האיטלקי.

אמר לו: והלא רחל אחת היתה בשכונתנו, שנקדר קנה שלה, שנחתך חלק מהקנה שלה, **ועשו לה קרומין** תבנית **של קנה,** ושמו אותה במקום שנחסר הקנה, **והיתה,** וכיון שחיתה, יש להתירה, שהרי איננה טריפה!

אמר לו: ועל דא את סמיך, וכי יכול אתה להסתמך ולהתיר מפני שראית כי אפשר לתקן את המכה?

והלא הלכה רווחת בישראל, שמוטת ירך בעוף טרפה! ובכל זאת מצינו, **תרנגולת**

היתה לו לרבי שמעון בן חלפתא, שנשמטה ירך שלה, ועשו לה שפופרת של קנה — וחיתה?! והרי טריפה אינה חיה י"ב חודש!

אלא מאי אית לך למימר, תוך י"ב חדש הוה, הא דחייתה המכה, אך לסוף י"ב חודש מתה, כי טריפה אינה חיה יותר מי"ב חודש.

הכא נמי, לגבי בהמה שנקדר הקנה שלה ותיקנוהו, **תוך י"ב חדש הוה.**[78]

אמרו עליו על רבי שמעון בן חלפתא, ש"עסקן" בדברים היה. והיה עושה דבר להוציא מלבו של רבי יהודה.

שהיה רבי יהודה אומר: אם ניטלה הנוצה, פסולה.

ומה עשה? **תרנגולת היתה לו לרבי שמעון בן חלפתא, שניטלה נוצה שלה. והניחה בתנור, וטלה** וכיסה **עליה במטלית של טרסיים,** צורפי נחושת, כדי לחממה, **וגידלה** התרנגולת **כנפיים,** והיו הכנפיים **האחרונים יותר מן** הכנפיים **הראשונים,** שהיו לה לפני שניטלה הנוצה שלה.

ותמהה הגמרא: כיצד הוציא מעשה זה מדברי רבי יהודה?

ודלמא, קסבר רבי יהודה טרפה משבחת, ואין השבח ראיה שאינה טרפה!?

ומשנינן: **אם כן,** גם היא משבחת בשאר איבריה, אבל **במידי דמיטרפא בה,** שניטלו כנפיה, כיצד **הגדילה כנפיים האחרונים יותר מן הראשונים!?** הרי לא יתכן שתשביח במה שנטרפה בו!?

והשתא מבארינן: **מאי "עסקן בדברים"** היה?

אמר רבי משרשיא: דכתיב [משלי ו] "לך אל נמלה עצל, ראה דרכיה וחכם. אשר אין **לה קצין שוטר ומושל,** תכין בקיץ לחמה".

אמר רבי שמעון בן חלפתא: **איזיל, איחזי אי ודאי הוא דלית להו מלכא.** ולכן נקרא רבי שמעון בן חלפתא "עסקן", שלא סמך על שלמה המלך, אלא הלך לבדוק את בעצמו.

אזל בתקופת תמוז, פרסיה לגלימיה אקינא פרס את גלימתו על קן **דשומשמני,** נמלים.

נפק, אתא חד מינייהו, מהנמלים, ובא לחוץ וראה את הצל.

אתנח ביה, הניח רבי שמעון בן חלפתא **סימנא** על אותה הנמלה, דהיינו, סימן לעצמו כיצד נראית הנמלה הזאת, כדי להכירה, ולדעת מה יעשו לה הנמלים כאשר ימצאו אותה משקרת, לפי מה שיתבאר להלן.

באה הנמלה הזאת אל הקן. **אמר להו,** אמרה אותה נמלה לנמלים שבתוך הקן: **נפל טולא,** יש צל בחוץ. **נפקו ואתו,** יצאו הנמלים ובאו החוצה.

דלייה, הרים רבי שמעון בן חלפתא **לגלימיה,** ואז **נפל שמשא.** ירדו קרני השמש לאותו מקום. **נפלו עליה** כל הנמלים, על אותה הנמלה שהודיעה להם על הצל, **וקטליה,** והרגוה.

---

78. ומכאן משמע, שאם אכן היא היתה חיה יותר מי"ב חודש, זה היה ראיה שהיא אינה

אמר רבי שמעון בן חלפתא: **שמע מינה - לית לחו** לנמלים **מלכא. דאי אית לחו** מלכא — וכי **הרמנא** רשות **דמלכא** להרוג את חברם **לא ליבעו?!**

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: ודלמא מלכא הוה בהדייהו, והמלך שלהם הורה להם להורגה.

אי נמי, הרמנא דמלכא רשות מהמלך להרוג את המהתל בחברו, **הוו נקיטי,** היה לכל אחד מהם!?

אי נמי, זמן **שבין מלכא למלכא הוה.** כדכתיב [שופטים יז] "**בימים ההם, אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה**".

אלא, סמוך אהימנותא דשלמה, שאמר זאת ברוח הקודש.

אמר רב הונא: סימן לטרפה — י"ב חדש. והיינו, אם שהתה הטרפה י"ב חודש ולא מתה, היא אינה טרפה.

מיתיבי, סימן לספק **טרפה, כל שאינה יולדת.** דהיינו, ודאי הוא שטריפה אינה יולדת. ולכן, אם בהמה שהיא ספק טריפה ילדה, ודאי הוא שאינה טרפה.(79)

רבן שמעון בן גמליאל אומר: סימן נוסף יש לספק טריפה: אם **משבחת והולכת, בידוע שהיא כשרה. ואם מתנוונה והולכת, בידוע שהיא טרפה.**

רבי אומר: סימן לטרפה שלשים יום. שאם שהתה שלשים יום, אינה טרפה.

אמרו לו: והלא הרבה טרפות מתקיימות שתים שלש שנים?!

ואמרינן: **תנאי היא,** שנחלקו אם טריפה ששהתה י"ב חודש הוי הוכחה שאינה טרפה.

דתניא: ובגלגלת, שיש בה נקב אחד ארוך, אפילו נקבים הרבה, מצטרפים למלא מקדח, וכמו שהתבאר לעיל [מה א].

אמר רבי יוסי בן המשולם: מעשה בענבול, באחד שנפחתה גלגלתו, ועשו לו חידוק של קרויה, חתיכת דלעת יבשה, **וחיה.**(80)

אמר לו רבי שמעון בן אלעזר: משם ראיה? בימות החמה היה המעשה. וכיון שעברו עליו ימות הצנה — מיד מת.

אמר רב אחא בר יעקב: הלכה — טרפה יולדת ומשבחת. והיינו, שאין הלידה וההשבחה ראיה על כך שאינה טרפה.

אמר אמימר: הני ביעי ביצים **דטרפה,**

טריפה. וכתבו האחרונים, שאם נשארה בעיה בגמרא בספק טריפה, או דבר שנחלקו בו האחרונים אם הוא טריפה, הרי אם עברו י"ב חודש והבהמה עדיין חיה, הרי מוכח שההלכה כפי מי שמכשיר, וכל הבהמות שיש להם ליקוי כזה כשרות [עיין **ש"ך** נז מח, **בים של שלמה** כאן, ובעמודי אור מט ב]

79. ולקמן בגמרא נחלקו אמוראים בדבר אם טריפה יכולה להוליד.

80. משמע שמדובר באדם ולא בבהמה. ומוכח שדין טריפה בבהמה שוה לדין טריפה באדם, כמבואר בהערה בתחילת הפרק מג ב.

נח-א הרי **שיחלא קמא,** שחלת הביצים [סדרת הביצים] שהיתה בה בשעה שנטרפה — **אסירא.** כי עובר חשיב "ירך אמו", וחשיב שנטרפו הביצים עצמן כשאירע מאורע הטרפות.(81)

אבל הביצים שנוצרו בה **מכאן ואילך, הוה ליה "זה וזה גורם"** [שהם נוצרו מהתרנגולת הנקבה, ומהתרנגול הזכר, שהפרה את הביצים], **ומותר.**

איתיביה רב אשי לאמימר מהא דתנן במסכת עדיות [ה א]: **ושוין,** רבי אליעזר ורבנן, דפליגי בוולד של בהמה טרפה, **בביצת טריפה — שאסורה, מפני שגדלה באיסור?!**

ומשנינן: **התם** איירי שלא הופרתה הביצה מתרנגול זכר, אלא **בדספנא מארעא,** שחיממה עצמה בקרקע. ונמצא שרק היא הגורמת להולדת הביצה.

ופרכינן: **ולישני ליה** דהתם איירי **בשיחלא קמא,** שהיתה בה בשעה שנטרפה, דאסירא!?

ומשנינן: **אם כן,** מאי "מפני **שגדלה** באיסור"? דמשמע שכל גידולה באיסור. והרי "**נמרה** באיסור", **מיבעי ליה.**

ופרכינן: לדבריך, שהכל מודים בביצת טרפה דספנא מארעא, ולא נחלקו אלא בזה וזה גורם —

אלא, הא דתניא: ולד שנולד **מטרפה — רבי אליעזר אומר: לא יקרב לגבי מזבח. ורבי יהושע אומר יקרב.**

במאי קא מיפלגי? הרי בהכרח, **בשנטרפה ולבסוף עיברה.**(82) ופליגי בזה וזה גורם. **רבי אליעזר סבר, זה וזה גורם אסור.**(83) **ורבי יהושע סבר, זה וזה גורם מותר!**

אי הכי, אדמיפלגי לגבוה, ליפלגו להדיוט.

ומשנינן: **להודיעך כחו דרבי יהושע - דאפילו לגבוה נמי שרי.**

ופרכינן: **וליפלגו להדיוט, להודיעך כחו דרבי אליעזר, דאפילו להדיוט נמי אסור?!**

---

81. ולכן, אסורות הביצים שהטילה במשך עשרים ואחד יום, שהוא משך הזמן של הטלת סדרת הביצים שהיתה בה בשעה שאירע בה מאורע הטריפות. **בית יוסף** יורה דעה נז בשם **ארחות חיים.**

82. אבל אם תחילה התעברה ולאחר מכן נעשתה טריפה, יכולה היא להוליד ולד של קיימא.

ועיין בדברי **הראשונים** כאן שדנו, האם העיבור שהתעברה הבהמה שהיא ספק טריפה, הוא כשלעצמו הראיה שהיא אינה טריפה, או שמא רק העיבור בצירוף הלידה הוא הראיה שהיא אינה טריפה. [**בה"ג, וביש"ש שביאר דעת הרמב"ם והרי"ף**].

83. ויש לדון, מה שונה ולד טריפה, שהוא עצמו בריא, מטריפה שהבריאה, לפי הדעות שהיא מותרת. עיין בקובץ שמועות אות כו.

עוד יש לדון, שגם אם האב טריפה והאם כשירה ייאסר הולד, לפי הצד שזה וזה גורם אסור. וכך סובר רע"א בתשובותיו סימן רד, והגר"ח מאכלות אסורות פרק ג. אך הפליתי בסימן נז ח, תלה זאת בשאלה אם חוששים לזרע

ומשנינן: **כח דהיתרא עדיף ליה.**

ומודים בביצת טרפה שאסורה — בדספנא מארעא, דחד גורם הוא.

רב אחא סבר לה כרב אחא בר יעקב, ומתני לה לדאמימר כדאמרן. דהני ביעי דטריפה יש לחלק בין שיחלא קמא לשיחלא בתרה, ואפילו בטרפה ודאית.

רבינא, לא סבר לה כדרב אחא בר יעקב, ומתני לה לדאמימר בהאי לישנא:

אמר אמימר: הני ביעי, דספק טרפה דשיחלא קמא, משהינן להו.

אי הדרה וטענה, אם היא חוזרת וטוענת ביצים, לאו טרפה היא, הילכך, קמאי נמי **שריין. ואי לא — אסירן.**

איתיביה רב אשי לאמימר: ומודים רבי אליעזר וחכמים **בביצת טרפה שאסורה, מפני שגדלה באיסור?!**

אמר ליה: התם, בדשיחלא קמא.

ופריך ליה: **אם כן,** מאי "**גדלה** באיסור"? והא "**גמרה** באיסור" **מבעי ליה?!**

ומשני ליה: אכן, **תני,** יש לך לשנות, "**גמרה**".

ופרכינן: **אלא, הא דתנן** במסכת תמורה [לב]: **ולד טרפה — רבי אליעזר אומר לא יקרב לגבי מזבח.**(84) **רבי יהושע אומר יקרב.**

במאי קא מיפלגי? כשעיברה ולבסוף נטרפה.

רבי אליעזר סבר, עובר ירך אמו הוא. ורבי יהושע סבר, עובר לאו ירך אמו הוא.

אי הכי, אדמיפלגי לגבוה ליפלגו להדיוט?!

להודיעך כחו דרבי יהושע!

וליפלגו בהדיוט להודיעך כחו דרבי אליעזר?!

כח דהיתירא עדיף ליה.

ומודים ודאי בביצת טריפה שאסורה בדשיחלא קמא.

מאי טעמא?

גופה היא! דעובר ירך אימו.

והלכתא — בזכר, ספק טריפה ששהה **כל שנים עשר חדש,** ודאי שאינו טרפה! **בנקבה — כל שאינה יולדת.** אבל אם ילדה, ודאי שאינה טריפה!

אמר רב הונא: כל **בריה שאין בו עצם - אינו מתקיים י"ב חדש.**

שרץ או תולעת שתחילת הוייתן היתה בתוך פרי, ולא שרצו על הארץ, אינם אסורים באכילה. אך אם השריצו בשעה שהפרי היה מחובר לעץ, שהוא מחובר לקרקע, נחשבת שריצתן בפרי כאילו שרצו על הקרקע, והרי הם אסורים באכילה.

האב.

84. ומבאר **רש"י** במסכת תמורה, שרק לגבוה הוא פסול, אבל להדיוט הוא מותר באכילה. וההיתר להדיוט הוא משום שהולד שילדה בהמת הטריפה, לא מגופה של הטריפה הוא גדל. והקשו עליו **התוס'** שבסוגייתנו מוכח שגם להדיוט הוא אסור.

אמר רב פפא: שמע מינה מדרב הונא, לגבי **הא** דינא **דאמר שמואל, קישות שהתליעה באיביה,** בהיותה מחוברת, **אסורה** התולעת באכילה [והיינו, שנחשבת זחילת התולעת בתוך הקישות, המחוברת לקרקע, כאילו השריצה על הארץ] —

נח-ב **הני תמרי דמנחי בכדא,** והתליעו **לבתר תריסר ירחי שתא - שריין.** כי מוכח מכך ששהו י"ב חודש שהיתה ההתלעה בתלוש, שהרי תולעים אין להם עצם, ולדברי רב הונא אינם יכולים להתקיים יותר מי"ב חודש.

אמר רב: לית בקא [שם זבוב] שהוא **בר יומא,** שאינו חי יום שלם. **ולית דידבא** [שם זבוב] **בת שתא,** שתחיה שנה שלימה.

אמר ליה רב פפא לאביי: והא אמרי אינשי: שב שני אימרא, במשך שבע שנים התנכרה ומרדה הזבובה הנקראת "**בקתא**", בזבוב בן זוגה, הנקרא "**בקא**", משום **דאמרה ליה: חזיתיה לבר מחוזא,** אתה ראית איש מעונג ושמן מאנשי מחוזא, [שהיו שמנים ומדושנים] **דסחא במיא, וסליק,** ששחה במי הנהר, ויצא מהמים, **ואיכרך בסדינין. ואותיבת עליה, ומצת מיניה,** והתיישבת עליו ומצצת ממנו את דמו המעולה, **ולא הודעת לי** שאבוא ואמצוץ את דמו כמוך.

ומוכח שהזבוב יכול לחיות גם שבע שנים!

אמר ליה אביי: **וליטעמיך, הא דאמרי אינשי:** משקל של **שיתין מני** כלים **פרזלא** ברזל **תלו ליה לבקא בקורנסיה** בפטישו, דהיינו, בנשיכתו, שהיא נשיכה קשה, **מי איכא?!**

והרי איהו גופיה כמה הוי?!

אלא, במני דידהו, במשקל היחסי לגופו.

הכא נמי איירי **ב"שני" דידהו,** שהן רגעים.

תנן התם בבכורות, לענין מומים: **בהמה בעלת ה' רגלים, או שאין לה אלא שלש, הרי זה מום.**

אמר רב הונא: לא שנו שהרי זה מום לגבוה בלבד, אבל מותר באכילה לאדם, **אלא שחסר ויתר ביד,** שלא נאמרו דיני טריפה ברגל בהמה אלא רק ברגלה האחורית ולא ברגלה הקדמית הנקראת "יד". **אבל חסר ויתר ברגל — טרפה נמי הויא.**

מאי טעמא?

כל יתר — כנטול דמי!

ההיא חיותא דהוה לה תרתי שני סניא דיבי מעי הגס. **אייתוה לרבינא, וטרפה מדרב הונא,** דכל יתר כנטול דמי.

ואי שפכן להדדי — כשרה.

ההיא גובתא גידול של בשר **דהוה נפקא מבי כסי** מבית הכוסות **להובלילא** להמסס.

סבר רב אשי למיטרפה.

אמר ליה רב הונא מר בר חייא לרב אשי: כל הני חיוי ברייתא כל החיות המתהלכות באפר בחוץ, **הכי אית להו.**

ההוא גובתא גידול בשר **דהוה מעברא מבי כסי לכרסא.**

סבר מר בר רב אשי לאכשורה, כדאכשרינן לעיל.

אמר ליה רב אושעיא: אטו כולהו בחדא מחיתא מחתינהו?!

אלא, **היכא דאתמר, אתמר.**

היכא דלא אתמר, לא אתמר.

העיד נתן בר שילא רב טבחיא דציפורי לפני רבי: על שני בני מעים היוצאין מן הקיבה של **הבהמה, כאחד, שהיא טרפה.**

וכנגדן בעוף, כשרה. משום שלפעמים קורה כזה דבר בעוף. [ראה ציור בספר שיחת חולין].

במה דברים אמורים, שיוצאין בני המעים **בשני מקומות. אבל יוצאין במקום אחד,** כשהם סמוכים זה לזה, **וכלין,** מתחברים בסוף **עד כאצבע, כשרה.**

פליגי בה בהלכה זו, שאם יוצאים ממקום אחד כשרה, **רב אמי ורב אסי.**

חד אמר, הוא שכשרה, רק במקום **דהדרי וערבי,** שמתחברים שני המעיים זה לזה ונהיים אחד.

וחד אמר, אף על גב דלא הדרי וערבי, כשרה הבהמה

ודנה הגמרא: **בשלמא למאן דאמר הוא דהדרי וערבי, היינו דקתני "עד כאצבע".**

אלא למאן דאמר אף על גב דלא הדרי וערבי — מאי "עד כאצבע"?!

ומשנינן: **עד כאצבע מלמטה.** דהיינו, שמתחברין בסוף, במקום יציאת הרעי.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר אם ניטלה הנוצה פסולה:**

אמר רבי יוחנן: רבי יהודה, שאמר ניטלה הנוצה נחשבת כניטל העור בבהמה, **ורבי ישמעאל,** שאמר החושב מחשבת פיגול לאכול כזית מתערובת של בשר ונוצה של חטאת העוף חוץ לזמנו הוי מחשבת פיגול **— אמרו דבר אחד.**

ומבארת הגמרא: **רבי יהודה — הא דאמרן.**[85]

רבי ישמעאל, דתנן [טהרות א ב], **רבי ישמעאל אומר: הנוצה מצטרפת** לבשר עוף החטאת לכזית ביחס למחשבת פיגול, כיון שדינה כבשר.

אמר רבא: דילמא לא היא!

עד כאן לא קאמר רבי יהודה הכא, אלא לענין טרפה, דליכא מידי דמגין עליה לאחר שנטלה הנוצה. **אבל לענין איפגולי,** אימא **כרבנן סבירא ליה.**

---

85. והיינו, שרבי יהודה פוסלה מדין "גלודה", שהוא מחשיבה כמי שניטל עורה. וגם רבי ישמעאל מחשיב את הנוצה כעור. רש"י. ורוב הראשונים סוברים שחכמים חולקים על רבי יהודה ומכשירים בניטלה הנוצה. ולהלכה פסקו כחכמים. אלא שיש שפסקו כרבי יהודה, וכתב הרמ"א שטוב להחמיר אם ניטלו כל הנוצות.

ועד כאן לא קאמר רבי ישמעאל התם, אלא לענין איפגולי. אבל לענין טרפה, קסבר **אגוני לא מגין** הנוצה. ולכן לא נטרף העוף כשניטלת נוצתו.

מתניתין:

בהמה שחלתה ונהיתה "**אחוזת הדם**", **והמעושנת**, שנכנס עשן בגופה, **והמצוננת** שחלתה מחמת צינה, **ושאכלה הרדופני**, שהוא סם המות לבהמה, **ושאכלה** צואת תרנגולים או ששתת **מים הרעים — כשרה.**

אכלה סם המות או שהכישה נחש — מותרת משום טרפה, ואסורה משום סכנת נפשות.

גמרא:

אמר שמואל: הלעיטה חלתית — טרפה.

מאי טעמא?

דמינקבה להו למעיינה.

מתיב רב שיזבי, מהא דתניא: **אחוזת הדם, והמעושנת, ושאכלה הרדופני, ושאכלה צואת תרנגולים, ושתת מים הרעים.**

וכן אם **הלעיטה תיעה, חלתית, ופלפלין.**

או שאכלה סם המות —

בכל אלה **כשרה.**

הכישה נחש או שנשכה כלב שוטה, מותרת משום טרפה, ואסורה משום סכנת נפשות.

קשיא חלתית דהכא **אחלתית** דשמואל.

קשיא סם המות דהכא, דאמרינן כשרה, **אסם המות** דמתניתין, דאמרינן אסורה.

ומתרצת הגמרא: **חלתית אחלתית לא קשיא. כאן בעלין, כאן בקרטין,** בגבעולין, שהם חדים ונוקבים.

סם המות אסם המות נמי לא קשיא. הא ברייתא, איירי בסם המות **דידה. הא דאדם.**

ופרכינן: **סם המות דבהמה — היינו הרדופני?!**

ומתרצת הגמרא: **תרי גווני סם המות.**

מאי "תיעה"?

אמר רב יהודה:

עיקרא שורש **דמרירתא.** נט-א

אמר רב יהודה: האי מאן דאכל תלתא תקלי חלתית, מי שאוכל שלשה קלחי חלתית **אליבא ריקנא,** קודם אכילה — **מישתלח משכיה,** נפשט עורו. משום שהחילתית מחממת, ואוחזתו קדחת.

אמר רבי אבהו: בדידי הוה עובדא, ואכלי חד תקלא חלתיתא, קלח אחד של חלתית, והתחממם עור גופי, **ואי לא דיתבי במיא,** אם לא הייתי מתיישב במים כדי לקרר עצמי, **מישתלח משכאי,** היה נפשט מעלי עור גופי.

וקיימתי בעצמי [קהלת ז] "**החכמה תחיה בעליה**".

אמר רב יוסף: האי מאן דאכיל את כל הדברים להלן ביחד:

שיתסרי ביעי, וארבעי אמגוזי, ושב בוטיתא דפרחי גרעיני צלף, ושתי רביעתא

דדובשא בתקופת תמוז, אליבא ריקנא — **מתעקר תליא** חבורו **דליביה**, של ליבו אל הגוף.

ההוא בר טביא, בן צבי, **דאתא לבי ריש גלותא, דהוה מפסק כרעין בתרייתא.**

בדקיה רב בצומת הגידין, ואכשריה.

סבר למיכל מיניה באומצא, שאינו צלוי כל כך.

אמר ליה שמואל: וכי **לא חייש מר לניקורי** לארס נחש? שהרי אפשר שנשכו נחש, ונמצא בו ארס, ואסור לאכלו מפני סכנת נפשות.

אמר ליה: מאי תקנתא?

אמר ליה: נותביה בתנורא, דאיהו בדיק נפשיה, והיינו, הוא נבדק מאליו, שאם יש בו ארס, יתברר הדבר כתוצאה מחום התנור.

אותביה בתנורא, **ונפל** מיניה **תילחי תילחי.** חתיכות חתיכות, משום ארס נחש שהיה בו.

קרי שמואל עליה דרב [משלי יב] **"לא יאונה לצדיק כל און"**, שנזדמנתי לכאן, ומנעתיו מלאכול, וכך ניצל רב מאכילת הארס.

קרי רב עליה דשמואל [דניאל ד] **"כל רז לא אנס לך"**, שידע לחשוש לארס הנחש.

מתניתין:

סימני הטהרה של **בהמה וחיה נאמרו מן התורה**, דכתיב [ויקרא יא־ג] "זאת החיה אשר תאכלו כל מפרסת פרסה ושוסעת שסע פרסות, מעלת גרה בבהמה, אותה תאכלו".

וסימני הטהרה של **העוף לא נאמרו** בתורה, **אבל** מתוך עיון בעופות הטמאים שהוזכרו בתורה, **אמרו חכמים** וקבעו סימנים להכיר איזה הוא עוף טמא, ואיזה הוא עוף טהור.

כל עוף הדורס, האוחז בצפרניו ומגביה מן הקרקע את מה שהוא אוכל הרי הוא עוף **טמא**, שהעוף הטהור אינו דורס.

כל עוף **שיש לו אצבע יתירה** אחרי שאר האצבעות, ואותה אצבע היא משאר האצבעות, **ויש לו זפק**, כיס שהאוכל מתקבץ בתוכו טרם שעובר לקיבה, **וקורקבנו** והכיס שבתוך הקורקבן **נקלף** מן הבשר ביד, בלי צורך בסכין, עוף **טהור** הוא.

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: כל עוף החולק את רגליו, שכאשר מעמידים אותו על חוט הוא חולק את אצבעותיו, שתים לכאן ושתים לכאן, עוף **טמא** הוא, שבידוע שעוף דורס הוא.

וכחגבים — אלו הם סימני טהרתם:

כל שיש לו ארבע רגלים, וארבע כנפים, וקרצולים, שתי רגלים ארוכות [מלבד ארבע הרגלים] הנמצאים סמוך לצוארו,(86) וכשהוא רוצה לקפוץ ולנתר מן הארץ הוא מתחזק ונשען עליהם, **וכנפיו חופין** מכסין **את רובו**, את רוב גופו.

רבי יוסי אומר: ושמו חגב. שאף על פי שיש

---

86. רש"י. והם נקראים בכתוב "כרעיים".

בו את ארבעת הסימנים האלו אינו טהור אלא אם כן גם ידוע ששמו חגב.

ובדגים — סימני טהרתם נאמרו בתורה:

כל שיש לו סנפיר וקשקשת.

רבי יהודה אומר: אין הדג טהור אלא אם כן יש לו **שני קשקשין וסנפיר אחד.**(87)

ואלו הן קשקשין: הקבועין בו — הקליפות הקבועין בו שאינן זזין מאליהם כאשר הוא שט, כמו הסנפירין.

ואלו הן **סנפירים: הפורח בהן,** שבאמצעותם הוא שט במים.

גמרא:

תנו רבנן [בתוספתא]: **אלו הן סימני** טהרה של **בהמה:** דכתיב בפרשת ראה [דברים יד] "**וכל בהמה מפרסת פרסה** ושוסעת שסע שתי פרסות מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו".

כל בהמה שמעלת גרה — **בידוע** הדבר, ידוע **שאין לה שינים למעלה, וטהורה** היא.

והוינן בה: **וכללא הוא** שכל בהמה שמעלה גרה, אין לה שינים למעלה, וטהורה היא?

והרי גמל, דמעלה גרה הוא, כדכתיב "את הגמל כי מעלה גרה הוא", **ואין לו שינים למעלה, וטמא** הוא!?

ומשנינן: **גמל** — **ניבי אית ליה!** שתי שינים יש לו למעלה בשני צידי הפה. [ויש מפרשים דאף על פי שאין לו שינים למעלה יש לו חניכיים שבולטין מעין שינים], ולכן טמא הוא!

ומקשינן: **והרי בן גמל,** בהיותו קטן, **דניבי נמי לית ליה,** שאין לו ניבים למעלה עד שיגדל, ומכל מקום טמא הוא.

ותו: הרי שפן וארנבת, דמעלות גרה הם, ויש להם שינים למעלה, וטמאים הם. כדכתיב "ואת השפן כי מעלה גרה הוא, ופרסה לא יפריס, טמא הוא לכם. ואת הארנבת, כי מעלת גרה היא, ופרסה לא הפריסה, טמאה היא לכם".

ועוד: שינים, מי כתיבי באורייתא לענין סימני טהרה? ומה איכפת לנו בשינים של הבהמה לגבי טהרתה? והלא השינים אינם אחד מסימני הטהרה של הבהמה הכתובים בתורה!?

ומשנינן: **אלא, הכי קאמר** התנא בתוספתא: **כל בהמה שאין לה שינים למעלה, בידוע שהיא מעלת גרה ומפרסת פרסה, וטהורה.** ונפקא מינה, שאם נראה בהמה שאין לה שינים למעלה נדע שהיא בהמה טהורה, ואיננו צריכים להמתין ולראות האם היא מעלת גרה.

והוינן בה: ומאי נפקא מינה לנו בסימן זה שאם אין לה שינים למעלה טהורה היא? ואמאי בודק הוא בשיניה, **וליבדוק בפרסותיה?** שאם היא מפרסת פרסה הרי היא בהמה טהורה!? [דקיימא לן שכל

---

87. ותניא בתורת כהנים: אף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר דכתיב בספר שמואל, "ושריון

בהמה מפרסת פרסה מעלת גרה היא, מלבד החזיר].

ומשנינן: הא דאיצטריך לבדוק בשיניה, **כגון שהיו פרסותיה חתוכות.** שאינו יכול לבדוק אז בפרסות וצריך הוא להסתמך על סימן זה שאין לה שינים למעלה כדי לדעת שהיא בהמה טהורה.

וכדרב חסדא. דאמר רב חסדא: היה מהלך במדבר ומצא בהמה שפרסותיה חתוכות, ואינו יודע אם היא בהמה טהורה — **בודק בפיה. אם אין לה שינים למעלה — בידוע שהיא טהורה. ואם לאו** [שיש לה שינים למעלה], **בידוע שהיא טמאה. ובלבד, שיכיר** מהו **גמל,** ויידע שאותה בהמה אינה גמל. כי גם לגמל אין שינים למעלה, ובכל זאת טמא הוא.

ותמהה הגמרא: **גמל?!** והרי **ניבי אית ליה.** וכיון שיש לו ניבים [שינים] למעלה בפה, אמאי צריך הוא להכיר את הגמל, הרי אין לו סימן טהרה, וליכא למיחש שמא יחשוב על הגמל שהוא בהמה טהורה!?

ומשנינן: **אלא,** הכי קאמר רב חסדא: **ובלבד שיכיר בן גמל.** שלבן הגמל אין ניבים ולכן הוא צריך להכיר אותו, כדי שלא יתיר אותו לאכילה על סמך זה שאין לו שינים למעלה.

ופרכינן: וכי **לאו אמרת,** האם לא אמרת, **דאיכא בן גמל** שאין לו שינים וטמא הוא, ואם כן, הכי נמי איכא למיחש **דאיכא נמי מינא אחרינא,** בעל חיים אחר, **דדמי לבן גמל** שאין לו שינים וטמא הוא!? ואם כן, מהי התועלת בבדיקה של הבהמה לראות שאין לה שינים למעלה, והלא איכא למיחש שמא בהמה טמאה היא!?

ומשנינן: **לא סלקא דעתך!** אין לחשוש שיש בהמות אחרות שאין להם שינים למעלה וטמאות הן.

דתני דבי רבי ישמעאל: כתיב "**ואת הגמל, כי מעלה גרה הוא** ופרסה איננו מפריס, טמא הוא לכם". הקדוש ברוך הוא, שהוא **שליט בעולמו,** הוא **יודע שאין לך דבר,** בעל חיים, **מעלה גרה וטמא אלא גמל,** וחביריו המוזכרים בתורה — השפן והארנבת.

לפיכך, פרט בו הכתוב ואמר — "כי מעלה גרה **הוא**". וכמו כן הזכיר בפירוש את השפן והארנבת, ללמדך שכל שאר הבהמות המעלות גרה — טהורות הן, ואינך צריך לחשוש שמא אפילו שהן מעלות גרה טמאות הן.

ואמר רב חסדא: מי **שהיה מהלך בדרך, ומצא בהמה שפיה גמום** חתוך [ואינו יכול לדעת האם אין לה שינים למעלה שזהו סימן טהרה שלה] — **בודק בפרסותיה.**

אם פרסותיה סדוקות [וכדכתיב "מפרסת פרסה", והיינו, שסדוקים פרסותיה], **בידוע שהיא** בהמה **טהורה.**

ואם לאו, שאין פרסותיה סדוקות, **בידוע שהיא** בהמה **טמאה, ובלבד שיכיר חזיר.** שהחזיר, אף על פי שהוא מפריס פרסה, טמא הוא.

ופרכינן: **לאו אמרת,** האם לא אמרת, **דאיכא**

קשקשים", דמשמע לשון רבים.

חזיר דמפריס פרסה וטמא הוא. אם כן, הכי נמי איכא למיחש, שמא **איכא נמי מינא אחרינא** בעל חיים אחר, **דדמיא לחזיר,** שמפריס פרסה, וטמא הוא?

ואם כן, מאי מהני שיבדוק בפרסותיה, הלא אף על פי שימצא שפרסותיה סדוקות, אולי היא בהמה טמאה!?

ומשנינן: **לא סלקא דעתך!** אין לחשוש שישנן עוד בהמות שמפריסות פרסה וטמאות הן.

דתנא דבי רבי ישמעאל: כתיב "**ואת החזיר כי מפרים פרסה הוא** וכו' טמא הוא לכם". הקדוש ברוך הוא, שהוא **שליט בעולמו,** הוא **יודע שאין לך דבר** בעל חיים **שמפרים פרסה וטמא, אלא חזיר** בלבד.

לפיכך, פרט בו הכתוב "טמא **הוא**", והזכיר רק את החזיר, לומר דשאר בעלי החיים מפריסי הפרסה טהורים הם. שאין לנו לחשוש שמא אף על פי שהם מפריסי פרסה, טמאים הם.

ואמר רב חסדא: היה מהלך במדבר, ומצא בהמה שפיה גמום, חתוך, **ופרסותיה חתוכות,** ואינו יכול לבדוק לא בשינים ולא בפרסות האם היא טהורה. **בודק בבשרה:**

אם מהלך שתי וערב, אם כשקורעין את הבשר הוא נקרע הן לאורך והן לרוחב, **בידוע שהיא** בהמה **טהורה. ואם** לאו [שאינו נקרע שתי וערב], **בידוע שהיא** בהמה **טמאה.**

ובלבד שיכיר ערוד, חמור הבר, שהוא, אף על פי שבשרו נקרע לאורך ולרוחב, בהמה טמאה הוא.(88)

ופרכינן: **לאו אמרת,** האם לא אמרת **איכא ערוד** שבשרו נקרע לאורך ורוחב, וטמא הוא, **איכא נמי מינא אחרינא,** בעל חיים אחר **דדמיא לערוד,** ובשרו נקרע שתי וערב וטמא הוא. ואם כן, מאי מהני שיבדוק בבשרו? והלא אף על פי שימצא בעל חי שבשרו נקרע שתי וערב, איכא למיחש שמא בעל חיים טמא הוא!?

ומשנינן: **גמירי** קבלה היתה בידם, **דליכא** בעל חיים כזה שנחתך שתי וערב וטמא הוא מלבד הערוד, ולכן אם מצא במדבר בהמה שבשרה נחתך שתי וערב ויודע הוא שאינו ערוד — בידוע שבהמה טהורה היא.

ומפרשינן: **והיכא בודק** את בשרה אם נחתך הוא שתי וערב?

אמר אביי ואיתימא רב חסדא: בכנפי

---

88. **הרמב"ם** [בתחילת הלכות מאכלות אסורות] כתב שמצות "והבדלתם" האמורה בפרשת בהמות טהורות וטמאות משמעותה היא **להבדיל** את המינים הטהורים.

ויש לעיין, אם לא בדק את הסימנים, ואכל, ונמצא שאכל בהמה טהורה, האם עבר על מצות "והבדלתם"?

החינוך [מצוה קנג] כתב שאם לא בדק, ביטל מצות עשה.

המנחת חינוך שם מבאר בדעת הרמב"ם שאינו מבטל בכך מצות עשה, אלא אם כן התברר שאכל מין טמא, שאז עובר מלבד אכילת האיסור גם על כך שלא בדק.

והריב"ש [קצב] חידש, שהפסוק "והבדלתם" בא לומר שאי אפשר לסמוך כאן על הרוב אלא חייבים לבדוק.

העוקץ, תחת עצם הזנב, שם בודק הוא בבשר אם נחתך הוא שתי וערב.

שנינו במשנה: **סימני חיה.**

תנו רבנן: [בתוספתא] **אלו הן סימני חיה,** כל שיש לה קרנים וטלפים.

והוינן בה: והלא **חיה בכלל בהמה היא לסימנין,**(89) שהרי כתיב "זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ, כל מפרסת פרסה", ואם כן, סימני החיה הטהורה כתובים בפירוש בתורה, ומדוע התוספתא מחפשת סימנים אחרים לחיה!?

נט-ב ומשנינן: **אמר רבי זירא:** מה שכתבה התוספתא אלו הן סימני חיה, זהו **להתיר חלבה.** [כי חלב חיה מותר באכילה, ואילו חלב בהמה אסור באכילה].

והכי קאמר: אלו הן סימני חיה שחלבה מותר [בנגוד לבהמה שחלבה אסור], **כל שיש לה קרנים** [ולקמן מפרש איזה קרנים], **וטלפים,** צפורנים בפרסות, שזהו הסימן המבדיל בין חיה לבהמה.

רבי דוסא אומר: יש לה קרנים, זהו סימן מובהק שזוהי חיה. **ואי אתה צריך לחזור על טלפים,** לראות האם יש לה טלפים, שאפילו אם נחתכו רגליה ואינך יודע האם יש לה טלפים, כשרה היא, וחלבה מותר באכילה, דודאי חיה היא.

אבל אם **יש לה טלפים** — אין זה סימן מובהק שזוהי חיה, **וצריך אתה לחזור על קרנים** כדי להתיר את חלבה באכילה.

וקרש מין חיה, **אף על פי שאין לו אלא קרן אחת, חלבו מותר,** דמין חיה הוא.

והוינן בה: **וכללא הוא?** וכי כלל מוחלט הוא זה שכל שיש לו קרנים וטלפים זהו מין חיה? **והרי עז, דיש לו קרנים וטלפים, וחלבו אסור,** דמין בהמה הוא!?

ומשנינן: קרנים **כרוכות** שעשויות כעין קליפה על קליפה כעין קרני השור **בעינן** כדי להחשב כסימן של חיה. ואילו קרני העז אינן כרוכות, ולכן חלבה אסור.

ופרכינן: **והרי שור,** דקרניו **כרוכות, וחלבו** מכל מקום **אסור** כדין בהמה? וחזינן מהא דקרנים כרוכות אינן סימן של חיה!?

ומשנינן: קרניו **חרוקות** מלאות פגימות וחריצים **בעינן** כדי שהם יחשבו כסימן של חיה. ואילו קרני השור אינו חרוקות ולכן חלבו אסור. [וסברה הגמרא דזהו הסימן

ולפי זה הסביר מדוע צריך כאן שיכיר ערוב, כי אי אפשר לסמוך על הרוב שאינם ערוד.

והזכר יצחק [פ א] מבאר, שאם לא בדק אלא סמך על הרוב, ונמצא שאכל טמא, אינו חייב על אכילת דבר טמא, אלא רק עבר על ביטול מצות הבדיקה. כי זה כל חידוש התורה, שחייבים לבדוק על אף שיש כאן רוב טהור, אבל לא אמרה התורה שכאן לא קיים הכלל שבכל מקום הולכים אחר הרוב. ועיין **בחזון יחזקאל** בהרחבה.

89. עוד למדים מכך ש"חיה טהורה בכלל בהמה טהורה", לענין שנבלתה מטמאת כנבלת בהמה טהורה. ועוד למידים מכך את איסור הרבעת כלאיים בחיה טהורה. והגמרא כאן לא הזכירה אלא את אחד מדברים אלו שלמידים מהכללת חיה בבהמה. **רש"י** [לקמן עא א]

הבלעדי של חיה ולא בעינן שיהיו הקרנים של חיה כרוכות].

ופרכינן: **והרי עז,** דקרניו **חרוקות** ומלאות פגימות וחריצים, **וחלבו אסור?** וחזינן מהא דקרנים חרוקות אינן סימן של חיה.

ומשנינן: קרנים **מפוצלות** מחולקות לכמה חלקים **בעינן** כדי שהם יחשבו כסימן של חיה, ואילו קרני העז אינן מפוצלות ולכן חלבו אסור.

ופרכינן: **והרי צבי, דאין** קרניו **מפוצלות,** ומכל מקום **חלבו מותר** כדין חיה? וחזינן מהא דקרנים מפוצלות אינן סימן של חיה.(90)

ומשנינן: קרנים **חדודות בעינן,** כעין קרני איל וצבי שחדין למעלה כדי שהם יחשבו כסימן של חיה. ולכן צבי הוא מין חיה.(91)

הלכך, כיון שיש הרבה מיני קרנים, אמרינן האי כללא:

היכא דמיפצלא, הקרנים מפוצלות, **לא דינא ולא דיינא,** לית דין ולית דיין והדבר ברור הוא שזהו מין חיה, שאין פיצול בקרני בהמה.

אבל **היכא דלא מיפצלא** שאין הקרנים של בעל החיים מפוצלות כגון צבי, **בעינן** שלשה תנאים כדי שהקרנים יהיו סימן של חיה:

א. קרנים **כרוכות,** כעין קליפה על קליפה כקרני השור. ב. **חדודות,** חדות. **ג. וחרוקות,** מלאות פגימות וחריצין.

והוא, דמיבלע חירקייהו, ואותם קרנים חרוקות בעינן שהחריצים יהיו סמוכים ומובלעים זה בזה. וכאשר שלשת התנאים האלו נמצאים, זהו בודאי חיה, וחלבה מותר באכילה.

ומה שצריכים קרנים חרוקות, זה כדי שאותו בעל חיים לא ידמה לשור.

ומה שצריכים קרנים חדודות, זה כדי שאותו בעל חיים לא ידמה לעז שקרניה רחבות.

ומה שצריכים קרנים כרוכות, זה כדי שאותו בעל חיים לא ידמה לעז.(92)

והיינו ספיקא דעיזא כרכוז. אותה עז ששמה עז כרכוז, מספקא לן כיון שקרניה חדודות וחרוקות — האם היא מין חיה מפני שני הסימנים האלו אף על פי שאין קרניה כרוכות, או דלמא כיון שהיא נקראת עז, מין בהמה היא.

ההיא עיזא כרכוז, דהואי בי ריש גלותא, עז כרכוז הייתה אצל ראש הגולה, **דעקור מלא צנא דתרבא מינה,** והוציאו ממנה אחר שנשחטה סל מלא חלב.

רב אחאי אסר את החלב, לפי שסבר, עז כרכוז מין בהמה היא, וחלבה אסור.

רב שמואל בריה דרבי אבהו אכל מיניה,

---

90. הצבי המוזכר בגמרא איננו אותו בעל חיים שאנו קוראים לו צבי, כי למה שאנו קוראים צבי, קרניו מפוצלות. **רש"י.**

91. ויש מפרשים, קרנים חדורות היינו קרנים עגולות.

92. ואף על פי שקרניה של עז אינן חדודות, יש עז הנקראת עז כרכוז, שקרניה חדודות וחרוקות, ולכן בעינן שיהיו קרניו של בעל החיים כרוכות,

שסבר מין חיה היא, וחלבה מותר.

קרי רב שמואל בריה דרבי אבהו **אנפשיה,** על עצמו, את האמור במשלי [יח] "**מפרי** פי **איש תשבע בטנו**". פירושו: בשכר ששמעתי וקבלתי שהחלב שלו מותר, שבעתי ממנו.

שלחו מתם, משם: א. **הלכתא כוותיה דשמואל בריה דרבי אבהו,** שעז כרכוז חלבה מותר.

ב. והזהרו ברבינו אחאי לשמור על כבודו, ולדון לפניו עד שיחזור בו מהוראתו, ואל תתירו את החלב שהוא אוסר בפניו, **שמאיר עיני גולה הוא.**

שנינו בתוספתא: **וקרש, אף על פי שאין לו אלא קרן אחת — מותר.**

אמר רב יהודה: קרש — זהו **טביא** צבי **דבי עילאי,** של אותו יער הנקרא "עילאי".

טגרס — זהו **אריא דבי עילאי.**

אמר רב כהנא: תשע אמהתא הוי בין אונא לאונא, תשע אמות הוא המרחק שבין אונותיו של **אריא דבי עילאי.**

אמר רב יוסף: שיתסר אמהתא הוי משכיה שש עשרה אמות הוא אורכו **דטביא** של צבי **דבי עילאי.**

אמר ליה קיסר לרבי יהושע בן חנניה: אלהיכם — כאריה מתיל, הוא נמשל, דכתיב בספר עמוס [ג] "**אריה שאג, מי לא ייראה?** ה' אלוהים דבר, מי לא ינבא!?". הרי שהקדוש ברוך הוא נמשל כאריה.

והוינן בה: **מאי רבותיה?** וכי בכך היא גדולתו?! הרי **פרשא קטיל אריא!** כל פרש גבור יכול להרוג אריה!?

אמר ליה רבי יהושע בן חנניה: **לאו כהאי אריא,** שפרש יכול להורגו **מתיל,** הוא נמשל, אלא **כאריא דבי עילאי מתיל** הוא נמשל.

אמר ליה ההוא קיסר: **בעינא דמיחזית ליה ניהלי.** רצוני שתראני את אותו אריה דבי עילאי.

אמר ליה רבי יהושע בן חנניה: **לא מצית חזית ליה,** אינך יכול לראותו.

אמר ליה אותו קיסר: **איברא, חזינא ליה!** באמת אני רוצה לראותו, ועל כרחך אתה חייב להראותו לי.

בעא רבי יהושע בן חנניה **רחמי** מהשמים. **אתעקר** נעקר אותו אריא דבי עילאי **מדוכתיה** ממקומו. **כי הוה מרחיק** במרחק של **ארבע מאה פרסי** פרסאות, **ניהם** נהם אותו אריה **חד קלא,** ומפחדו — **אפילו כל מעברתא,** הפילו כל הנשים המעוברות את עוברייהן.

ושורא דרומי קיר החומה של רומי **נפל** מחוזק הקול.

אדמרחק כשהיה האריה במרחק **תלת מאה פרסי, ניהם** נהם **קלא אחרינא** קול אחר, **נתור ככי ושיני דגברי,** נפלו החניכיים והשינים של האנשים.(93)

כדי שלא ידמה לעז כרכוז.

93. ויש מפרשים: שינים גדולות ושינים רגילות, שאין דרך החניכיים לנשור. **תוספות** בעבודה זרה כח א.

ואף הוא, הקיסר, **נפל מכורסייא לארעא,** מכסאו לארץ.

אמר ליה הקיסר: **במטותא מינך,** בבקשה ממך, **בעי רחמי עליה** דאריא דבי עילאי **דלהדר לדוכתיה,** שיחזור למקומו.

בעא רבי יהושע בן חנניה **רחמי עליה, ואהדר ליה לאתריה,** והחזירוהו למקומו.

אמר ליה קיסר לרבי יהושע בן חנניה: בעינא דאיחזי לאלהיכו! רצוני לראות את אלוהיכם.

אמר ליה רבי יהושע בן חנניה: **לא מצית חזית ליה.** אינך יכול לראותו.

אמר ליה הקיסר: איברא,

ס-א **חזינא ליה.** באמת רצוני לראות אותו.

אזל רבי יהושע בן חנניה, **ואוקמיה** לקיסר **להדי יומא** מול השמש **בתקופת תמוז.**

אמר ליה רבי יהושע לקיסר: **איסתכל ביה,** הסתכל בשמש.

אמר ליה הקיסר: **לא מצינא!** איני יכול להסתכל בשמש.

אמר ליה רבי יהושע בן חנניה: **יומא, דחד משמשי,** השמש, שהיא אחד מהשמשים, **דקיימי** שעומדים **קמי דקודשא בריך הוא, אמרת** עליה "**לא מצינא לאיסתכלא ביה**", שאינך יכול להסתכל עליה. **שכינה** עצמה, **לא כל שכן** שאינך יכול לראותה!?

אמר ליה קיסר לרבי יהושע בן חנניה: בעינא רצוני **דאיצבית ליה נהמא לאלהיכו.** לערוך סעודה לאלוהיכם.

אמר ליה רבי יהושע בן חנניה לקיסר: **לא מצית** לערוך לו סעודה.

שאלו הקיסר: **אמאי?!**

אמר ליה רבי יהושע בן חנניה לקיסר: **נפישי חילוותיה!** מפני שחיילותיו מרובין, ואינך יכול להכין סעודה לכולם.

אמר ליה הקיסר: **איברא,** באמת, רצוני לערוך לו סעודה.

אמר ליה רבי יהושע לקיסר: **פוק צבית,** צא וערוך לו את הסעודה **לגידא דרביתא,** על שפת הנהר ששמו רביתא, **דרויחא עלמא,** שהמקום שם מרווח לכל חיילותיו. וכוונתו היתה שיעשה את הסעודה במקום שהרוח שולטת שם.

טרח הקיסר **שיתא ירחי קייטא,** בששת חדשי הקיץ, כדי לערוך את הסעודה. **אתא זיקא,** נשבה רוח חזקה, **כנשיה,** טאטאה את כל הסעודה, **לימא,** אל הים. **טרח** הקיסר **שיתא ירחי דסיתוא,** בששת חדשי החורף, בהכנת הסעודה. **אתא מיטרא,** גשם, **טבעיה,** והטביע את כל הסעודה **בימא.**

אמר ליה הקיסר לרבי יוחנן: **מאי האי,** לשם מה באו הרוח והגשם שלקחו את הסעודה?

אמר ליה רבי יוחנן: **הני,** אלו הם **כנושאי,** מכבדי הבית, **וזלוחאי,** שוטפי הבית במים **דאתו קמיה.** שהם באים לפני המלך להכין את המקום, והם שכילו את הסעודה.

אמר ליה הקיסר: **אי הכי,** שכל כך מרובים הם חיילותיו, **לא מצינא!** אין באפשרותי להכין לו סעודה.

אמרה ליה בת קיסר לרבי יהושע בן חנניה:

אלהיכון — **נגרא הוא!** אלוהיכם נגר הוא. **דכתיב** בתהילים [קד] "**המקרה במים עליותיו**", הרי שהוא עשה תקרה לעליה שלו. ולכן, **אימא ליה דנעביד לי,** שיעשה לי **חדא מסתוריתא,** פלך, שעליו מגלגלין את חוטי הצמר אחר שטוו אותם.

אמר לה: **לחיי!** אכן אבקש על זה.

בעא רבי יהושע **רחמי עלה, ואינגעה,** חלתה בת הקיסר בנגעים. **אותבה,** הושיבו אותה **בשוקא דרומי, ויהבי לה מסתוריתא** פלך, היות **דהוו נהיגי** שהיו נוהגים אצלם ברומי, **דכל דמנגע,** שחלה בנגעים, **יהבי ליה,** היו נותנים לו **מסתוריתא, ויתיב** ויושב היה **בשוקא, וסתר דוללי,** ועושה בהם מלאכתו בחוטים.(94)

ועשו כך, **כי היכי** כדי **דליחזו אינשי,** שיראו האנשים את נגעיו, **וליבעי רחמי עליה,** יבקשו עליו רחמים.

יומא חד, הוה קא חליף רבי יהושע **התם. הוה יתבא** בת הקיסר **וסתרה דוללי,** אחר שהושיבו אותה **בשוקא דרומאי.**

אמר לה רבי יהושע: **שפירתא מסתוריתא,** האם טוב הוא בעיניך הפלך **דיהיב ליך אלוהי!?**

אמרה ליה בת הקיסר: **אימא ליה** אמור **לאלוהיך** — **לשקול מאי דיהב לי!** שיקח את מה שנתן לי.

אמר לה רבי יהושע: **אלהא דידן מיהב יהיב,** אבל **מישקל לא שקל!** נותן הוא ואינו לוקח.

אמר רבי יהודה: שור דרכו להיות **כרסתן,** בעל כרס רחבה, **ופרסתן** שפרסותיו רחבות. **רב רישיה,** ראשו גדול, **ורב זנובתיה,** וזנבו גדול. **וחילופא,** וחילוף הדברים — **בחמרא,** בחמור, שדרכו להיות בעל כרס צרה, ופרסותיו צרים, וזנבו קטן.

ומבארינן: **למאי נפקא** מינה לנו מהו דרכו של השור, ומהו דרכו של החמור? **למקח וממכר.** שהמוכר שור או חמור לחבירו, צריך לתת לו שור כזה וחמור כזה.

ואמר רבי יהודה: שור שהקריב אדם הראשון(95) — **קרן אחת היתה לו במצחו.** שנאמר בתהילים, שאמר דוד המלך לקדוש ברוך הוא [פרק כט]: "**ותיטב** [תהילתי] **לה', משור פר מקרין מפריס**" שהקריב אדם הראשון.

והוינן בה: הרי "**מקרין**" דכתיב בהאי קרא, **תרתי,** שני קרנים משמע. כדרך שאר שוורים, ומהיכן למדת ששורו של אדם הראשון היה בעל קרן אחת.

אמר רב נחמן: "**מקרן**" בכתיב חסר **כתיב** בפסוק, "משור פר מקרן מפריס", דמשמע "קרן", לשון יחיד.

ואמר רב יהודה: שור שהקריב אדם הראשון, נברא כשהוא שלם עם קרניו. [לעומת שאר שוורים שפרסותיהם נולדות עמהם וקרניהם גדלים לאחר זמן, כשהשור גדל], ונמצא **שקרניו קודמות לפרסותיו,**

---

94. ויש גורסים זוללי, לשון אריגה. **תוספות** ביבמות.

95. אחר שראה ששקיעת החמה וזריחת החמה הן מנהגו של עולם, כדאיתא במסכת עבודה

שכאשר השור הראשון יצא מן הארץ, יצא קודם ראשו עם קרניו, ורק אחר כך יצאו פרסותיו. **שנאמר: "ותיטב לה" — משור פר, מקרין מפרים".** דמשמע, **מקרין,** שיצאו קרניו **ברישא. והדר מפרים,** שאחר כך יצאו פרסותיו.

וממשיכה הגמרא, שדברי רב יהודה — **מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי.**

דאמר רבי יהושע בן לוי: כל מעשה בראשית — בקומתן נבראו. שנגמרה כל קומתן כבר בשעת יצירתן, ולכן קדמו קרניו לפרסותיו. שהרי הם נוצרו עמו ויצאו תחילה מן הארץ. והיינו דכתיב "משור פר", שביום הראשון שהיה שור, דהיינו ביום הולדו, כבר היה גדול כמו פר [שור בן יומו קרוי שור, כדכתיב "שור כי יולד". ואילו "פר" קיימא לן שהחל מבן שלש נקרא פר].

וכמו כן, כל מעשה בראשית — **לדעתן נבראו.** שהודיעם הקב"ה שיבראו, והם הסכימו לכך.

לצביונם נבראו, בדמות שהם בחרו לעצמם. **שנאמר** [בראשית ב] **"ויכולו השמים והארץ וכל צבאם". אל תקרי צבאם, אלא צביונם.** דמשמע שהם נבראו בצביונם.(96)

דרש רבי חנינא בר פפא: הא דכתיב בתהילים [קד] **"יהי כבוד ה' לעולם, ישמח ה' במעשיו". פסוק זה — שר העולם,** המלאך הממונה על העולם, שהוא מטטרון, **אמרו.**

בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא וצוה על בריאת הדשאים והאילנות, אמר **"למינהו" באילנות,** כדכתיב "עץ פרי עושה פרי למינו", אבל בדשאים לא נאמר "למינו", כדכתיב "תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע".

נשאו הדשאים ודרשו **קל וחומר בעצמן: אם רצונו של הקב"ה שהבריאה תהיה בערבוביא, למה אמר "למינהו" באילנות?!**

ועוד נשאו הדשאים **קל וחומר: ומה אילנות, שאין דרכן לצאת בערבוביא,** שאפילו בלי צווי הם היו יוצאים כך, שהרי הם גדולים ואינן ראויין ליגדל צפופים ביחד כי אם מפוזרים, ומכל מקום **אמר הקדוש ברוך** בהם **"למינהו",** שיצא כל אילן בפני עצמו, רחוק האחד מחבירו.

אנו, הזרעים, שדרכנו לצאת מעורבבין, ואם לא נזהר לצאת כל עשב בפני עצמו ולא בערבוביא, אין אנו ניכרין כל זרע בפני עצמו, **על אחת כמה וכמה** שעלינו לצאת כל אחד בנפרד!

מיד, כל אחד ואחד מהזרעים **יצא למינו,** כדכתיב "ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו".

פתח שר העולם ואמר: "יהי כבוד ה' — לעולם ישמח ה' במעשיו"! שכולם זהירים במצוותיו.

בעי רבינא: הרכיב שני סוגי דשאים זה על גב זה —

זרה ח א.

96. ויש מפרשים דקומתן דעתם וצביונם כולהו נפקי מהמילה וכל צבאם. **תוספות.**

ס-ב **לרבי חנינא בר פפא,** שאמר מדעתן יצאו הדשאים למיניהם ולא נצטוו על כך, **מהו?** האם מותר להרכיב אותם ואין בזה משום כלאיים?

וצדדי הספק הם:

כיון דלא כתב בהו "**למינהו**", **לא מיחייב** על ההרכבה של מין בשאינו מינו.

או דילמא, כיון דהסכים הקדוש ברוך הוא **אידיהו** [על ידם], **כמאן דכתיב בהו** בפירוש "**למינהו**" **דמיא.** ואסור להרכיב מין על שאינו מינו.

ומסקינן: **תיקו!**

רבי שמעון בן פזי רמי, הקשה את סתירת הפסוקים, לכאורה:

כתיב בתחילת ספר בראשית: "**ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים**", ומשמע שהשמש והירח היו גדולים. ואילו בפסוק אחר **כתיב** "**את המאור הגדול** לממשלת היום, **ואת המאור הקטן** לממשלת הלילה", ומשמע שמאור אחד גדול, ומאור אחד קטן היו!?

וביאר את שני הפסוקים כך: **אמרה ירח לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! וכי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד?!** והלא מלך צריך להיות יחידי.

אמר לה הקב"ה: **לכי ומעטי את עצמך!** והשמש הוא שיהיה מלך אחד, בכתר אחד.

אמרה הירח **לפניו: רבונו של עולם!** וכי **מפני שאמרתי לפניך דבר הגון** מגיע לי **שאמעיט את עצמי?!**

אמר לה הקב"ה: **לכי ומשול ביום ובלילה,** שאת תאירי גם ביום וגם בלילה.

אמרה ליה: מאי רבותיה? מה התועלת בזה שאאיר ביום, **דשרגא** [נר], **בטיהרא,** כשהיום בטהרתו, שמואר באור השמש — **מאי אהני?!** שהרי אין בו תועלת.

אמר לה: זיל! לימנו בך ישראל, בך ימנו ישראל **ימים ושנים!** שמנין השנה אצל ישראל הוא על פי הירח.(97)

אמרה ליה הירח: **יומא,** השמש, **נמי, אי אפשר דלא מני ביה תקופותא,** ארבע תקופות השנה. שהרי תקופת ניסן, תמוז, תשרי, טבת, נמנין על פי החמה. **דכתיב** "**והיו** המאורות **לאותות ולמועדים ולימים ולשנים**"?!

אמר לה הקב"ה: **זיל!** לכי, **ליקרו צדיקי בשמיך,** שהצדיקים יקראו על שמך, כמו שאת נקראת המאור "הקטן", כך הצדיקים נקראים "קטנים". ואזיל ומפרש:

יעקב הקטן — כדכתיב בספר עמוס [ז] "**מי יקום יעקב, כי קטן הוא**".

שמואל הקטן.(98)

דוד הקטן, כדכתיב בספר שמואל א [יז] "**ודוד הוא הקטן**".

חזייה הקב"ה ללבנה **דלא קא מיתבא דעתה.** שלא התיישב דעתה של הלבנה.

---

97. **ברש"ש** תמה, מה ענין הימים לירח דווקא.

98. והוא זה שתקן את ברכת המינין. **רש"ש.** ויש מפרשים על שם הפסוק "ומעיל קטן תעשה

אמר הקב"ה: הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח.

והיינו דאמר רבי שמעון בן לקיש: מה נשתנה שעיר של ראש חדש משאר שערי הרגלים, **שבשעיר** ראש חדש **נאמר בו** בפרשת פנחס "ושעיר עזים אחד לחטאת **לה'". ואילו** בשעירי הרגלים כתיב "ושעיר חטאת אחד לכפר עליכם", ולא מוזכר שם "לה'"!?

אלא, ביאור הדבר הוא, **אמר הקדוש ברוך הוא: שעיר זה** של ראש חודש **יהא כפרה על שמיעטתי את הירח.** וכביכול הקרבן בא לכפר על הקדוש ברוך הוא בעצמו.(99)

רב אסי רמי: כתיב [בראשית א] "**ותוצא הארץ דשא" בתלת בשבתא,** ביום השלישי, ומשמע שאז יצאו הדשאים. **ומאידך כתיב,** בפסוק אחר "**וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ",** וכתוב זה נאמר **במעלי שבתא,** בערב שבת, ומשמע שרק ביום השישי יצאו שיחי השדה!?

מלמד בכך הכתוב, **שיצאו דשאים ועמדו על פתח הקרקע,** ולא יצאו החוצה מפני שעוד לא ירד גשם. **עד שבא אדם הראשון** ביום השישי, **ובקש עליהם רחמים, וירדו גשמים, וצמחו.**

ללמדך: שהקדוש ברוך הוא מתאוה לתפילתן של צדיקים! ולכן לא יצאו הצמחים מפתח האדמה עד שהתפלל עליהם אדם הראשון.

רב נחמן בר פפא הויא ליה ההיא גינתא, גינה. **שדי ביה ביזרני,** זרע בה זרעים, **ולא צמח. בעא רחמי** בקש עליהם רחמים, **אתא מיטרא** מטר, **וצמח** מה שזרע.

אמר רב נחמן: **היינו דרב אסי,** שהקדוש ברוך הוא מתאוה לתפילתם של צדיקים, ולכן לא הצמיחה הגינה שלי עד שהתפללתי.

אמר רב חנן בר רבא: הא דכתיב [דברים יד] "אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה **השסועה** — את הגמל ואת הארנבת". "השסועה" המוזכרת בפסוק זה — **בריה בפני עצמה היא, שיש לה שני גבין ושני שדראות.**

ומדייק רב חנן בר רבא: **וכי משה רבינו קניגי** ציד **היה, או בליסטרי** רובה קשת **היה?** ואם כן, מנין היה בקי מה היא "שסועה"? והרי אין אדם שאינו עוסק בציד מכיר אותה!?(100) **אלא, מכאן תשובה** וראיה **לאומר אין תורה מן השמים.** שבודאי משה רבינו הכיר את החיות האלו ברוח הקדש.

אמר ליה רב חסדא לרב תחליפא בר אבינא: זיל, כתוב את המאמר ההזה של **קניגי ובליסטרי** — **באגדתיך.** במאמרי האגדה שאתה כותב ["אגדה" — היא דברים הכתובים בכתיבה יפה ובלשון צחה], **ופרשה,** ותפרש את המילים "קניגי" ו"בליסטרי".

לו אמו". **יעב"ץ.**

99. כתב **מסורת הש"ס** במסכת שבועות דף ט א: זהו סוד מסודות הקבלה, ואין להבינו כמשמעו, חס וחלילה! ועיין שם **בתוס'**, שהביאו את פירוש **הערוך** לענין זה.

100. **תוספות.** ויש מפרשים שהקטע האחרון

כתיב בספר יהושע [יג] "**חמשת סרני פלשתים — העזתי והאשדודי האשקלוני הגתי והעקרוני והעוים**".

והוינן בפירושא דהאי קרא: תחילה **אמר** הכתוב שהיו **חמשה** סרני פלשתים, ואילו אחר כך **חשיב** במנינם **שיתא**, ששה סרנים!?

ומשנינן: **אמר רבי יונתן: ארונקי שלהן**, הסרנים החשובים שלהם היו **חמשה**, והשישי לא היה חשוב.

אמר ליה רב חסדא לרב תחליפא בר אבינא: כתוב את הפירוש הזה של **ארונקי**, שלכן הוזכר בפסוק שיש רק חמשה סרני פלשתים, **באגדתיך**, באגדה שאתה כותב, **ופרשה**, ופרש את ביאור המילה "ארונקי".

ופליגא פירוש זה שפירש רבי יונתן מדוע נאמר בפסוק "חמשת סרני פלשתים", **אדרב**.

דאמר רב: עוים, שהם האחרונים המוזכרים בפסוק, לא היו מפלשתים אלא **מתימן באו**. שהם היו מבני תימן בן אליפז בן עשיו, והתאוו לעבוד את אלהי פלשתים, ויצאו ממקומם ובאו לגור בקרב הפלשתים, ולכן הם לא נמנו במנין סרני פלשתים. כי הכתוב שאמר "חמשת סרני פלשתים" מתייחס אך ורק לסרני פלשתים בלבד, ולכן לא אמר "ששה סרני פלשתים".

תניא נמי הכי, כדברי רב: **עוים מתימן באו. ולמה נקרא שמן "עוים"? שעיותו את מקומן**, שיצאו משם, ובכך נתעוות מקומם, ונחרב.

דבר אחר: "עוים" — שאיוו לאלהות הרבה! שרצו לעבוד גם את אלהי פלשתים.

דבר אחר: "עוים" — שכל הרואה אותם אוחזתו עוית, רתת וחלחלה מפני מראיהם.

אמר רב יוסף: ואית לחו, לעוים, **שיתסרי דרי שיני**, שש עשרה שורות שינים **לכל חד וחד** מהם, ולכן מי שרואה אותם אוחזתו עוית ממראיהם.

אמר רבי שמעון בן לקיש: יש **הרבה מקראות** שנראה לקוראיהם **שראויין לשרוף** אותם, משום שנדמה להם שאין צורך לכתוב אותם בתורה, וסוברים שגנאי הוא לחברם עם התורה הקדושה. אבל — **והן הן גופי תורה**! והיינו, טעמים גדולים תלויין בהם, שמפסוקים אלו אנו למדים ענינים גדולים.

ומפרשת הגמרא מספר פסוקים כאלו.

כתיב בפרשת דברים "**והעוים היושבים בחצרים עד עזה**, כפתרים היוצאים מכפתר השמידום". **מאי נפקא לן מינה** שאין זה מקומם של הכפתורים מתחילה, אלא שישבו כאן מתחילה העוים, וגרשום הכפתורים, וישבו במקומם!?

אלא, זה בא הכתוב לומר: **מדאשבעיה**, כיון שהשביע **אבימלך לאברהם** — "**אם תשקור לי ולניני ולנכדי**", ועדיין לא עברו אותם הדורות המחוייבים מכח שבועתו של אברהם, ולא יכלו ישראל לכבוש את ארצם של הפלשתים, מפני השבועה שנשבע אברהם, לכן, **אמר הקדוש ברוך הוא: ליתו**

המתחיל במלים "וכי משה רבנו" הוא מאמר בפני עצמו, ואין לו קשר למאמרו של רב חנן בר

כפתורים, שאינם מבני הפלשתים, **ליפקו,** יוציאו את הארץ **מעוים, דהיינו,** [שהם] **פלשתים,**(101) **וליתו ישראל** שעל ידי זה יוכלו ישראל, **ליפקו,** להוציא את הארץ מידי הכפתורים.(102)

כיוצא בדבר אתה אומר: כעין זה מתבאר הכתוב [במדבר כא] "**כי חשבון עיר סיחון מלך האמורי היא, והוא נלחם במלך מואב,** ויקח את כל ארצו".

מאי נפקא לן **מינה** שסיחון נלחם במואב?

אלא, זה בא הכתוב לומר: כיון **דאמר להו הקדוש ברוך הוא לישראל** "**אל תצר את מואב**", אם כן לא יכלו בני ישראל לכבוש את ארץ מואב, לכן **אמר הקדוש ברוך הוא: ליתי** יבוא **סיחון, וליפוק** ויוציא ויכבוש את הארץ **ממואב, וליתו** ויבואו בני ישראל, **וליפקו,** ויכבשו ויוציאו את הארץ מיד סיחון.

והיינו, זה מה **דאמר רב פפא: עמון ומואב — טיהרו בסיחון.** שעל ידי זה שסיחון כבש אותם, הם "נטהרו", שיכלו בני ישראל לכבוש אותם.(103)

כתיב בפרשת דברים [פרק ב]: "**צידונים יקראו לחרמון שריון,** והאמורי יקראו לו שניר".

תנא: שניר ושריון הם שמות הרים **מהרי ארץ ישראל.** והר חרמון היה קרוב הן לצידונים והן לאמורי, והם בנו עליו כרכים, אלא שהצידונים קראו לכרך שבנו על הר חרמון "שריון", והאמורי קראו לכרך שבנו על החרמון "שניר". ושניהם התכוונו לקרוא לכרכים שלהם שמות על שמות הרי ישראל, מחמת שהיו הרי ישראל חביבין עליהם.

מלמד הכתוב **שכל אחד ואחד מאומות העולם הלך ובנה לו כרך גדול לעצמו, והעלה,** ונתן **לו שם,** על שם **הרי ארץ ישראל. ללמדך — שאפילו הרי ארץ ישראל חביבין על האומות העולם!**

כיוצא בו נכתב הפסוק בפרשת ויגש [בראשית מז] "**ואת העם העביר אותו לערים**". **מאי נפקא** לן **מינה** שיוסף העביר את העם של מצרים לערים אחרות? אלא, מלמד לנו הכתוב, שיוסף עשה את זה בכונה, **כי היכי** כדי **דלא ליקרו לאחיו "גלוותא".** והיינו, כדי שהמצרים לא יקראו לאחיו, לאחר זמן, "גולים בני גולים", הגלה יוסף את המצרים בעצמם.

שנינו במשנה: **סימני העוף לא נאמרו** בתורה.

אבא. **מהר"ץ חיות.**

101. וסבר ריש לקיש שהעוים היו מבני פלשתים, שביחס אליהם נשבע אברהם לאבימלך שלא יפגע בהם. **רש"י**

102. ולמאן דאמר עוים מתימן באו, ולא היו מהפלשתים שעליהם נשבע אברהם, בא הפסוק ללמדנו, כיון שהכתוב הזהיר את בני ישראל לא להתגרות בבני עשיו, גלה לנו הכתוב שבאו הכפתורים והוציאו את הארץ מבני עשיו, העוים, ואחר כך כבשו בני ישראל את הארץ מידי הכפתורים. **רש"י**

103. מואב נכבשה, כמו שנתבאר בפסוק לעיל שנכבשה על ידי סיחון. ובספר יהושע ושופטים

ופרכינן: **ולא?!** וכי לא נאמרו בתורה סימני העוף!?

והתניא: כתיב בתורה בפרשת העופות הטמאים "את **הנשר**".

סא-א וילפינן מיניה בבנין אב: **מה נשר מיוחד** בארבעה דברים:

א. **שאין לו אצבע** יתרה גבוהה אחרי שאר האצבעות.

ב. **ואין לו זפק.** כיס שהאוכל מתקבץ בו.

ג. **ואין קורקבנו נקלף** מן הבשר בלא חיתוך סכין.

ד. **ודורס** אוחז בצפורניו ומגביה מן הקרקע, **ואוכל** —

הרי הוא **טמא.**

אף כל עוף **כיוצא בו,** שאין לו את ארבעת הסימנים הללו, הרי הוא **טמא.** אבל עוף, שיש בו אחד מארבעת הסימנים הרי הוא טהור, חוץ מהעופות המפורשים בתורה שהם טמאים, אף על פי שיש להם סימן טהרה.

וכמו כן כתיב בתורה "**תורין**", שהם עופות טהורים, שהרי מהם מביאים קרבנות העוף. ומהתורים הללו אתה למד בבנין אב לשאר העופות:

מה תורים, **שיש להן אצבע יתרה, וזפק, וקורקבן נקלף, ואין דורסין ואוכלין** הרי הן **טהורין. אף כל** עוף **כיוצא בהן, טהורין.**[104]

ואם כן קשה, אמאי אמרה המשנה שסימני העוף לא נאמרו בתורה, והרי ילפינן להו מבנין אב מנשר!?

ומשנינן: **אמר אביי:** מה שאמרה המשנה שלא נאמרו בתורה סימני העוף, היינו, **לא נאמר פירושן מדברי תורה.** שלא נתפרשו הסימנין בפירוש בתורה, **אלא מדברי סופרים** ילפינן להו — מבנין אב, מנשר ומתורין.

תני רבי חייא: עוף הבא לפנינו **בסימן אחד** של טהרה — **טהור** [וכל שכן אם בא בשנים או בשלשה סימנים של טהרה, ובלבד שיכיר בו שאינו מעשרים וארבעה עופות הטמאים המפורשים בתורה], **לפי שאין דומה** עוף שיש לו סימן אחד, **לנשר,** שהוא עוף טמא.

נשר, דלית ליה כלל שום סימן טהרה, **הוא** שאמר רחמנא **דלא תיכול** אותו. **הא איכא** עוף **דאית ליה חד** סימן טהרה — **תיכול!**

והוינן בה: מדוע נלמד מנשר להכשיר עוף הבא בסימן אחד!?

ולילף מתורין: מה תורין, דאיכא בהו **כולהו ארבעה** סימני טהרה, ואותם התורה הכשירה, **אף הכי נמי** שאר עופות, רק **עד דאיכא כולהו ארבעה** סימני טהרה — ליתכשרו. אבל בפחות מארבעה סימני טהרה, לא נכשיר אותם!?

מבואר שגם ארץ בני עמון נכבשה על ידי סיחון.

104. ולקמן מישבת הגמרא את הסתירה שבין הרישא, שמשמע ממנה שעוף הבא בסימן אחד טהור, לסיפא דמשמע ממנה שצריך ארבעה סימנים להכשיר את העוף.

ומשנינן: **אם כן,** אם תאמר דבעינן ארבעת סימני טהרה, **שאר** עשרים וארבעה **עופות טמאים דכתב רחמנא, למה לי?** הלא אין באף אחד מהן את כל ארבעת סימני טהרה. ומכך שהוצרך הכתוב לומר שאסור לאוכלם, משמע שבסימן אחד של טהרה די להכשיר את העוף.

ומקשינן: **ונילף מינייהו,** בכל שכן מעשרים עופות הטמאים המוזכרים בתורה שיש להם שלשת סימני טהרה. ונימא: **מה התם,** שיש להו **תלתא** שלשה סימני טהרה, **ובכל** זאת **לא אכלינן** להו. **אף כל** עוף הבא **בתלתא** סימנים, נילף שהוא טמא **ולא ניכול** ליה, **וכל שכן** עוף שיש בו רק **תרי** סימנים, **וחד** סימן, שלא נאכל אותם!?

ומשנינן: **אם כן,** שאפילו עוף הבא בשלשה סימנין ילפינן לאסור מעופות המפורשים בתורה — **עורב, דכתב רחמנא** שהוא עוף טמא, אף על פי שיש לו רק שני סימני טהרה, **למה לי?!**

השתא, היכא **דאית ליה תלתא** סימנים של טהרה **לא אכלינן,** עורב, **דאית ליה תרי** סימנין בלבד, **מיבעיא** למיכתב דלא אכלינן!? ומכך שכתבה התורה שאסור לאכול עורב, שיש בו שני סימני טהרה, שמע מינה שבשלשה סימני טהרה, עוף טהור הוא!

סא-ב ומקשינן: **ולילף מעורב: מה התם,** בעורב, שיש לו **תרי** סימנים, **לא** אכלינן, **אף כל** עוף הבא **בתרי** סימנים, **לא** אכלינן!?

ומשנינן: **אם כן,** אם תאמר שאפילו עוף הבא בשני סימני טהרה אסור הוא, **פרס ועזניה,** שיש להם רק סימן טהרה אחד, **דכתב רחמנא** שאסורים באכילה — **למה לי?!** והרי **השתא,** עוף **דאית ליה תרי** סימני טהרה **לא אכלינן** [כדבעית למילף מעורב], פרס ועזניה, **דאית ליה** לכל אחד מהם **חד** סימן טהרה, **מיבעיא** למיכתב דלא אכלינן?

ומקשינן: **וניגמר מפרס ועזניה,** דכי היכא דפרס ועזניה שיש להם סימן אחד של טהרה אסורים הם באכילה, אף כל עוף הבא בסימן אחד אסור הוא באכילה!?

ומשנינן: **אם כן,** דבעית למימר דאפילו עוף הבא בסימן אחד של טהרה לא תיכול, **נשר,** שאין לו אף סימן טהרה, **דכתב רחמנא** דאסור באכילה, **למה לי?**

השתא, היכא **דאית ליה חד** סימן **לא אכלינן** [כדבעית למילף מפרס ועזניה], נשר, **דלית ליה כלל** שום סימן טהרה, **מיבעיא** למימר דלא אכלינן!?

אלא, שמע מינה, שאין ללמוד מפרס ועזניה לאסור כל עוף הבא בסימן אחד.

אלא, מנשר ילפינן כך:

נשר, דלית ליה כלל שום סימן טהרה, **הוא דלא תיכול. הא** כל עוף **דאית ליה חד** סימן טהרה — **אכול!** וכל שכן אם יש לו שנים או שלשה סימני טהרה, תיכול. מלבד העופות המפורטים בתורה, שם, אף על פי שיש להם סימני טהרה, אותם לא תיכול [ולכן פירטה אותם התורה לאיסור, כדי שלא נלמד מנשר להתיר אותם].

ופרכינן: **ואלא, טעמא דכתב רחמנא נשר,** ומשום הכי קים לן שעוף הבא בסימן אחד טהור הוא. **הא לאו הכי,** אם לא היה נכתב

בתורה נשר, **הוה אמינא, לילף מפרס ועזניה** לאסור עוף הבא בסימן אחד.

ואמאי? הרי **הוה ליה פרס ועזניה שני כתובין הבאין כאחד** [שהרי היינו יכולים לכתוב רק אחד מהם, והיינו למדים בבנין אב שגם השני, הדומה לו, שיש לו סימן אחד, אסור. ומכך שכתבה התורה גם את הפרס וגם את העזניה, הרי הם "שני כתובין הבאין כאחד"], וקיימא לן **דשני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין!** ולכן, דוקא שניהם אסורים, אבל עופות אחרים הבאים בסימן אחד אי אפשר ללמוד מהן לאיסור. ואם כן, איך היתה הוה אמינא לאסור שאר עופות שיש להם רק סימן אחד!?

ומשנינן: **גמירי,** קבלה היא בידינו, כי סימן טהרה **דאיכא בהאי,** בפרס או בעזניה, **ליכא בהאי,** בעוף השני. ואותו סימן טהרה **דאיכא בהאי,** בעוף השני, **ליכא בהאי** בעוף הראשון, הלכך לאו שני כתובין הבאין כאחד נינהו. כי אם היה הכתוב אומר שפרס אסור, לא היינו יודעים שעזניה אסורה. ואם היה הכתוב אומר שעזניה אסורה, לא היינו יודעים מכך שפרס אסור. וכיון שהוצרך הכתוב לומר את שניהם [פרס ועזניה], הוה אמינא שנלמד מהם שעוף הבא בסימן אחד לא ניכול.

והדר פרכינן: **מכדי,** הרי **עשרים וארבעה עופות טמאים הוו,** כמו שמוזכר בתורה. ובעשרים מתוכם איכא שלשה סימני טהרה, **אי אפשר דחד** סימן טהרה **דאיכא בהנך,** בפרס או בעזניה, **ליכא בהני** עשרים עופות טמאים המוזכרים בתורה. ואם כן, יוצא שהתורה כתבה פעמיים שלא לאכול עוף שיש לו סימן טהרה כמו של עזניה או כמו של פרס [פעם אחת בפרס או בעזניה. ופעם שניה באחד מאותם עשרים עופות טמאים שכתבה התורה]. **והוו להו** הנך עופות הבאים בסימן אחד של הפרס או של העזניה **שני כתובים הבאים כאחד,** ושני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין! ומנא תיתי לן איסור בעוף הבא בסימן אחד, ומדוע איצטריך ללמוד מנשר שעוף הבא בסימן אחד טהור הוא!?

ומשנינן: **גמירי** — **עשרים וארבעה עופות טמאים הוו. וארבעה סימנין** של טהרה יש בעופות.

תלתא, שלשת סימני טהרה — **הדרי בכולהו.**

בעשרים מהם, יש בהם **שלשה שלשה** סימני טהרה.

ותרי מאותם שלשת סימני טהרה, איתא **בעורב!**

והסימן הרביעי, אינו נמצא בכל אותן העופות שהוזכרו [לא בעשרים עופות ולא בעורב].

וסימן אחד משלשת סימני הטהרה נמצא או בפרס או בעזניה, ואילו סימן הטהרה הרביעי נמצא בחבירו.

חד סימן טהרה איתא **בפרס,** ו**חד** סימן טהרה איתא **בעזניה.**

אותו סימן **דאיתיה בהא,** באחד מהם, אותו סימן **ליתיה בהא,** בעוף השני.

נמצא, שהסימן הרביעי של הטהרה, שנמצא או בפרס או בעזניה, מוזכר רק פעם אחת בתורה. ואם כן, **מהו דתימא ליליף מיניה** לאסור עוף הבא בסימן אחד, שהרי אין אנו יודעים איזה סימן מופיע בתורה רק פעם אחת, ואם כן כל עוף הבא בסימן אחד נלמד לאסור אותו מספק, כי אולי אותו סימן הוא הכתוב רק פעם אחת בתורה. לכן **כתב רחמנא נשר**, דאסור, **ללמד אותנו — נשר, דלית ליה כלל** סימן טהרה, **הוא דלא תיכול. הא איכא** עוף **דאית ליה חד** סימן טהרה — **אכול!**

ומקשינן: כיון שאמרת, שאפילו עוף הבא בסימן טהרה אחד כשר הוא, **אלא תורין דכתב רחמנא — למה לי?** הואיל ולא ילפינן מינייהו שום דין.(105)

ומשנינן: **אמר רב עוקבא בר חמא:** הא דכתבה התורה תורים, הוא כדי ללמד שהן לבדן כשרין **לקרבן** ולא עופות אחרים.(106)

אמר רב נחמן:

סב-א **היה בקי בהן** — בפרס ועזניה, **ובשמותיהן** ויודע מי קרוי פרס ועזניה. אם בא לפניו **עוף הבא בסימן** טהרה **אחד** ויודע הוא שאינו נקרא לא פרס ולא עזניה, ואינו דומה להן, הרי העוף **טהור.**

אבל אם **לא היה בקי בהן ובשמותיהן,** הרי אף על פי שהוא בא **בסימן אחד** — העוף **טמא!**

ואפילו אם יודע הוא שאין עוף זה דומה לפרס או לעזניה, אם שמו הוא פרס או עזניה אסור הוא. דחיישינן שמא מין של פרס או עזניה הוא.

אבל אם יש לו עוף הבא **בשני סימנין** ואינו מכיר אותו, הרי הוא **טהור, והוא,** בתנאי **שיכיר עורב,** וידע שאין זה עורב. [שהרי אין שום עוף טמא הבא בשני סימנים אלא עורב, ולכן עוף זה שודאי לו שהוא אינו עורב, מותר].

ופרכינן: וכי רק **עורב** אסור אף על פי שיש לו שני סימנים, **ותו לא?!** והלא ישנם עוד עופות הבאים בשני סימנים והם טמאים.

והתניא: נאמר "ואת כל עורב למינו". ודרשינן:

"**עורב**" הכתוב בפסוק, **זה עורב.**

"**למינו**" — **רבי אליעזר אומר: להביא את הזרזיר,** שגם הוא אסור.

אמרו לו לרבי אליעזר: והלא אנשי כפר תמרתא שביהודה היו אוכלים אותן, את הזרזירין, **מפני שיש להן זפק,** שהוא סימן טהרה [ואין סימן זה אחד משני הסימנים שבעורב. וכיון שאין לזרזיר אלא שני סימני טהרה ואינו דומה לעורב, לכן מותר הוא. ורבי אליעזר סבר, מפני שרגיל הזרזיר לשכון עם העורבים, נחשב הוא כמינו של העורב].

---

105. ולהתיר תורים באכילה לא איצטריך קרא, שהרי אפילו עוף הבא בסימן אחד מותר באכילה.

106. ומה שכתב התנא לעיל את ארבעת סימני הטהרה של התורים, זהו לסימן בעלמא, להורות לנו מהן סימני הטהרה שבהם שונים התורים מהנשר, שאין לו שום סימן טהרה.

אמר להם: אף הן עתידין ליתן את הדין על כך שאכלו את הזרזיר.

דבר אחר: "למינהו", להביא סנונית לבנה שהיא דומה לעורב, **דברי רבי אליעזר.**

אמרו לו: והלא אנשי גליל העליון אוכלים אותו מפני שקרקבנו נקלף.

אמר להם: אף הן עתידין ליתן את הדין על כך שאכלו את הסנונית הלבנה!

ואם כן, מצינו עוד עופות הבאים בשני סימנים והם טמאים, וגם אותם צריך להכיר!?

ומשנינן: **אלא**, היכן אמר רב נחמן שעוף הבא בשני סימנין טהור? בזמן שיכיר **עורב וכל מין עורב.** וכאשר הוא יודע שעוף זה אינו עורב ולא מין עורב, מותר הוא באכילה.

אמר אמימר: הלכתא — עוף הבא בסימן אחד של טהרה הרי הוא **טהור**, ואפילו שאינו בקי לא בהן ולא בשמותיהן, של הפרס והעזניה, **והוא — דלא דרים**, כל כמה שלא ראינו אותו דורס [עוף הנותן רגלו על האוכל בשעת האכילה כדי שלא ינוד ולא יעלה כולו לפיו, זהו עוף הדורס].

אמר ליה רב אשי לאמימר: הא דרב נחמן, שאמר בעינן שיכיר בו שאינו לא פרס ולא עזניה, **מאי**? האם אתה חולק על דברי רב נחמן או לא?

אמר ליה: לא שמיע לי! כלומר, לא סבירא לי! שאני חולק עליו. כי **מאי איכא** למיחש אם אינו מכיר את העוף? הרי רק **משום** שמא עוף זה הוא **פרס** או **עזניה.** הני **ליתנהו בישוב.** וכיון שאינן שכיחין בישוב, אם מצא בישוב עוף הבא בסימן אחד ואינו דורס, הרי הוא מותר באכילה.

אמר רב יהודה: עוף המסרט המגרד **כשר הוא לטהרת מצורע,** לפי שהוא צפור האמור בתורה, כדכתיב "ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהורות", **וזו היא סנונית לבנה, שנחלקו בה** לעיל **רבי אליעזר וחכמים** [ורב יהודה סבירא ליה כדעת חכמים, המטהרים את הסנונית הלבנה].

אמר אמימר: בחיורא כרסה, בסנונית כזו שכרסה לבנה, **כולי עלמא לא פליגי,** אף רבי אליעזר מודה **דשריא!**

כי פליגי רבי אליעזר וחכמים, **בדירוקא כרסה,** כשכרסה ירוקה. **רבי אליעזר אסר, וחכמים שרו.**

והלכתא כרבי אליעזר שהיא אסורה. [ופליג על רב יהודה שהכשיר אותה לטהרת מצורע, דרב יהודה סבירא ליה כחכמים שהיא טהורה, דלטהרת מצורע בעינן צפרים טהורות].

מר זוטרא מתני הכי את דברי אמימר: **בדירוקא כרסה — כולי עלמא לא פליגי דאסיר.** ואפילו חכמים אוסרים.

כי פליגי רבי אליעזר ורבנן **בדחיורא כרסה.** רבי אליעזר אסר ורבנן שרו. והלכתא כרבנן דשרי.

והוינן בה: **בשלמא למאן דאמר** [מר זוטרא] **בחיורא כרסה פליגי** רבי אליעזר ורבנן, **היינו דקתני** לעיל בברייתא, "למינו" **זו היא סנונית לבנה,** שרבי אליעזר מרבה, שסנונית לבנה דינה כעורב.

אלא, למאן דאמר [לישנא קמא דאמימר] **בדירוקא** כרסה **פליגי** רבי אליעזר ורבנן, **מאי** "**זו היא סנונית לבנה**" דקתני? והלא אין זו סנונית לבנה, אלא ירוקה.

ומשנינן: הא דקתני בברייתא סנונית לבנה, **לאפוקי** סנונית **דבתי**, הגדלה ודרה בקירות הבתים, **דאוכמתי**, שחורה היא, וביחס לשחורה נקראת הירוקה לבנה.

בקרבנות העוף נאמר "מן התורים ומן בני היונה" ודרשו חכמים מכאן שהתורים אינם כשרים לקרבן אלא כשהם גדולים, והיונים אינם כשרים לקרבן אלא כשהם קטנים, שנקראים אז "בני יונה".

אמר רחבה אמר רבי יהודה: תסיל, שהוא מין יונה, **פסול** הוא להקרבה אם בא להביאו משיזקין **משום** "**תורין**", דאינו מין של תורים.

וכשר הוא להביאו בקטנותו לקרבן **משום** "**בני יונה**".

דאציפי, מין תורים, **ותורין של רחבה** — **כשרין** הן, בזקנותם להביאן **משום תורין**, **ופסולין** הן בקטנותן אם בא להביאן **משום** בני יונה, לפי שמין תורים הן.

מתיב רב דניאל בר רב קטינא מהא דשנינו במשנה במסכת פרה [ט ג]: **כל העופות**

סב-ב **פוסלין מי חטאת**, אם שתו מהם, מפני שאינם מוצצין את המים, אלא לאחר שקולטין הם את המים לתוך המקור שלהם, מגביהין הם את פיהם, והמים חוזרים ונופלים מפיהם לכלי, והרי הן כמי שנעשה בהן מלאכה, וקיימא לן שמלאכה פוסלת במי חטאת.

חוץ מן היונה, שאינה פוסלת את מי החטאת בשתיה, **מפני שמוצצת** היא את המים, ואין המים נופלים מפיה. ובמי חטאת שנשארו בכלי לא נעשתה מלאכה.

ואם איתא דתסיל דינו כיונה, **ליתני** במשנה **חוץ מיונה ותסיל**, שאינן פוסלות את המי חטאת, שהרי גם תסיל מוצץ מהמים כמו יונה.

ומשנינן: **אמר רבי זירא: זה**, תסיל, **מוצץ** את המים **ומקיא** אותם, ולכן מי החטאת פסולים, מפני הקיא המעורב בהם או מפני שנעשו במי חטאת מלאכה. **וזה**, היונה, **מוצץ ואינו מקיא**, ולכן מי החטאת שהוא שותה מהם כשרים.[107]

אמר רב יהודה: הני כופשני צוציינני, תורים הנקראין תורי צוציינני על שם מקומם, **כשרים לגבי מזבח**, להקרב כדין תורים. **והן הן תורין של רחבה**, שהוזכרו לעיל שהם כשרים.

מיתיבי: כתיב בפרשת פרה אדומה "ולקח הכהן עץ ארז ואזוב". ודרשינן: "**אזוב**" הנקרא "אזוב" גרידא, **ולא** אזוב הנקרא "**אזוב יון**", **ולא** "**אזוב כוחלי**", **ולא** "**אזוב רומי**", **ולא** "אזוב **מדברי**", **ולא כל אזוב שיש לו שם לווי**, שלכל אלו יש שם לוואי, ואין זה האזוב שהתורה דברה עליו.

ומוכח כי שם לוואי פוסל, ואם כן קשה על

---

107. ומכל מקום, הוא נקרא מין יונה, כיון שהוא מוצץ כמו היונה, אבל שאר העופות אינן

רב יהודה, שהכשיר "תורי צוצייני", אף על גב שיש להם שם לווי.

ומשנינן: **אמר אביי: כל** דבר **שנשתנה שמו קודם מתן תורה,** כגון אזוב, שכבר לפני מתן תורה היה אזוב בעל שם לווי, **והקפידה תורה עליו,** שלא הזכירה התורה אף פעם אזוב עם שם לווי, לכן אם **יש לו שם לווי** — **פסול** הוא!

והני, תורי צוצייני, **לא נשתנו שמן קודם מתן תורה,** שלא נקראו התורים הללו בשם "כופשני צוצייני" קודם מתן תורה, וכיון שכן, לא מצינו שהקפידה התורה למעטם מחמת שם הלווי שלהם [כי מה שכתבה התורה תורים סתם, אין ראיה מכך לאפוקי תורים אחרים, כיון שלא היו אז תורים אחרים בעלי שם לווי, כי עוד לא נקראו אז תורי צוצייני בשם הזה], ולכן הם כשרים.

רבא אמר: הני כופשני צוצייני, באתרייהו, במקומן — **סתמא,** סתם תורים, **קרי להו.** ואם כן, אין להם שם לווי, ומה שאצלנו קורין להם על שם מקומם, אין זה נותן להם דין של תורים בעלי שם לווי, כיון שבמקומם הם נקראים תורים סתם.

אמר רב יהודה: הני כרזי חגבין **דבי חלפי,** הנמצאין בענפי הערבה[108] — **שרי,** מותרין הן באכילה. **ודבי כרבי,** הנמצאין בכרוב, **אסירי,** אסורים הם באכילה.

אמר רבינא: ומלקינן עלייהו למי שאוכל אותם, **משום שרץ העוף,** שאיסור אכילתן הוא ודאי, ולא מספק.

ואמר רב יהודה: מין עוף הנקרא **צרדא** — **שרי** מותר הוא באכילה. והעוף הנקרא **ברדא אסיר** באכילה.

וסימניך, סימן שלך שלא תחליף ביניהם הוא: ברדא — **בר מיניה** [לשון נופל על לשון]. ופירוש הסימן הוא: ברדא — מבלעדיו! והיינו, שאסור לאוכלו.

ואילו עוף הנקרא **מרדא** — **ספקא,** ספק הוא, האם הוא מותר או אסור.

אמר רב אסי: שמונה ספיקות הן בעופות האם הם מותרים או אסורים, ואלו הם: **חובא, חוגא, סוגא והרנוגא, תושלמי, ומרדא, כוחילנא, ובר נפחא.**

ותמהה הגמרא: **מאי ספיקייהו?** ונבדוק האם יש להם סימן טהרה!?

ומשנינן: **עופות טהורים קורקבנן נקלף** ביד, ואילו עופות **טמאין אין קורקבנן נקלף** כלל. **והני** שמונה ספקות, **קורקבנן נקלף בסכינא,** ולא ביד. והספק הוא האם קילוף בסכין חשיב קילוף או לא.[109]

מוצצין אלא שואבין בחרטום התחתון שלהם, והמים נופלין מפיהן.

108. יש מפרשים בקוצים. **מהר"ם שיף.** ויש מפרשין עופות קטנים שורצין על הארץ. על פי **תוספות**

109. ולעופות האלו יש את שאר שלשת סימני הטהרה, ואם זה נחשב קילוף, יש להם את כל ארבעת סימני הטהרה וטהורים הם. אבל בשלשת סימני הטהרה לא סגי להו, כי שמא הם משאר העופות הטמאין שיש להם את שלשת סימני הטהרה.

ומקשינן: **והא ההיא בר אווזא דהוה בי מר שמואל, דלא הוה קא מקלף קורקבניה,** שקורקבנו לא נקלף, **ואותביה בשימשא,** והניחוהו בשמש, **וכיון דרפי, איקליף.** לאחר שהתרכך, הצליחו לקלף אותו.

ומוכח, שגם עוף טהור לפעמים קשה לקלפו. ואם כן, גם אותן שמונה ספיקות, אף על פי שקשה לקלפן, מכל מקום נכשיר אותם, כיון שעל ידי סכין הם מתקלפים.

ומשנינן: **התם,** בבר אווזא שהיה אצל מר שמואל, **כי רפי,** כאשר הקורקבן התרכך, **איקליף בידא,** התקלף ביד. אבל **הכא,** בשמונת הספיקות, **אף על גב דרפי,** שהם התרככו, **לא מיקליף** הקורקבן שלהם **אלא בסכינא.** ולכן הסתפקה הגמרא האם זה נחשב לקילוף.

אמר אביי: תרנגולא דאגמא — חד משמונה ספיקות שהוזכרו לעיל **הוא, והיינו,** והוא אותו עוף הנקרא **"מרדו".**

אמר רב פפא: תרנגולא דאגמא — אסירא! תרנגולתא דאגמא — שרא!(110)

וסימניך, כדי שתזכור איזה מותר ואיזה אסור, הוא כמו דקיימא לן, **עמוני ולא עמונית.** עמוני הזכר אסור לבא בקהל, ואילו עמונית הנקבה מותרת בקהל. כך תרנגולא, שהוא לשון זכר, אסור באכילה, ואילו תרנגולתא, שהיא לשון נקיבה, מותרת.

דרש מרימר: תרנגולתא דאגמא אסירא באכילה, משום דחזיוה ראו אותה חכמים **דדרסה ואכלה,** שדרסה ואכלה. ואמרינן לעיל במשנה, שהדריסה היא הסימן של עוף טמא, ולכן חזרו חכמים, ואסרוה. **והיינו,** וזוהי **"גירותא",** דאמרינן לקמן בפרק כל הבשר, שאסורה באכילה.(111)

אמר רב: עוף ששמו **שבור אנדרפטא — שרי** מותר הוא באכילה, ועוף ששמו **פירוז אנדרפטא — אסור** הוא באכילה.

וסימניך, שתזכור איזה מותר ואיזה אסור — פירוז אנדרפטא אסור הוא באכילה כמו **פירוז רשיעא,** אדם ששמו פירוז הרשע, שהיה מוכר בתור רשע.

אמר רב הונא: עוף ששמו **בוניא — שרי.** עוף ששמו **פרוא — אסיר!**

וסימניך, שתזכור ולא תחליף ביניהם, פרוא אסור ששמו כשם **פרואה אמגושא,** מכשף, שעשה את לשכת בית הפרווה בבית המקדש, כדאיתא במסכת יומא.

אמר רב פפא: עוף ששמו **"מרדו זגיד ואיכל" — שרי.** עוף ששמו "מרדו **סגיד ואכיל" אסור.**

וסימניך, סגיד ואכיל אסור, כי "סגיד" בלשון ארמית משמעותו היא השתחויה, והוא דבר אסור, כמו שנאמר **"לא תשתחוה לאל אחר".**

---

110. יש מפרשים ששניהם מאותו מין והזכר אסור כיון שאין לו סימני טהרה והנקיבה מותרת כיון שיש לה סימני טהרה, ויש מפרשים שאלו הם שני מינים שונים, מין אחד נקרא תרנגולא ומין השני נקרא תרנגולתא. **תוס'** בנדה מ ב.

111. כתב **רש"י** כיון דחזינן דאפילו תרנגולתא דאגמא שהיינו מחזיקין אותה בתורת עוף טהור,

אמר שמואל: עוף ששמו "**שתיא חמרא**" — **אסירא! וסימניך** שהוא אסור, כי "שתיא חמרא" בלשון ארמית הוא "שותה יין", והרי "**שתויי יין**" **פסולין לעבודה** בבית המקדש, וכמו כן עוף זה הוא אסור באכילה.

ואמר שמואל: עוף ששמו **מזגא חמרא** — **אסירא!**

סג-א עוף ששמו **בת מזגא חמרא** — **שריא** באכילה!

וסימניך, שלא תחליף ביניהם, הא דקיימא לן בשבועות — **יפה כח הבן מכח האב**. כך מזגא חמרא, אסור, ואילו בת מזגא חמרא, מותר.

אמר רב יהודה: עוף ששמו **שקיטנא** ויש בו שני מינין, הרי אותו מין שהוא **אריכי שקי**, שוקיו ארוכים, **וסומקי**, גופו אדום — **שריא!**

וסימניך, עוף ששמו **מורזמא**, שהיה מוחזק להם בתור עוף טהור ושוקיו ארוכים וגופו אדום, כך אותו עוף שקיטנא, ששוקיו ארוכים, מותר הוא.

אבל, המין השני של אותו העוף, אשר **גוצי**, שוקיו קצרות **וסומקי**, וגופו אדום — **אסירי!**

וסימניך: הא דקיימא לן במומי כהנים **ננוס**, כהן שהוא ננס, **פסול** לעבודה. כך אותו שקיטנא, ששוקיו קצרות כשל ננס, אסור הוא באכילה.

אבל שקיטנא אשר **אריכי שקי**, שאמנם שוקיו ארוכות, **וירוקי**, אך גופו ירוק — **אסירי**, אסור הוא באכילה על אף ששוקיו ארוכות.

וסימניך: הא דקיימא לן לעיל בדף נו א, שאם נחמרו מעיו של העוף ונהיו **ירוקין**, **פסולין** הם. כך אותו שקיטנא אשר צבעו ירוק, אסור הוא.

אמר רב יהודה: עוף **שלך** שהוזכר בתורה בין העופות הטמאים, **זה** עוף **השולה דגים מן הים**.

דוכיפת המוזכרת בתורה בין העופות הטמאים, היא העוף **שהודו כפות**, שכרבלתו עבה וכפותה לתוך הראש.

תניא נמי הכי: **דוכיפת** — **שהודו כפות**, **וזהו** העוף **שהביא** את אבן **השמיר לבית המקדש**, כדאיתא במסכת גיטין.

רבי יוחנן, כי הוה חזי שלך, אמר את הפסוק בספר תהילים [פרק לו] "**משפטיך תהום רבה**". והיינו, שאתה שופט ונוקם בדגת הים וממית את הדגים המזומנים למות.[112]

רבה, כי הוה חזי נמלה, אמר: "**צדקתך כהררי אל**", שאפילו נמלה, שהיא בעל חיים קטן, יש לה חיות כמו לבעל חיים גדול.

אמר אמימר: העופות ששמם **לקני ובטני** —

לאחר זמן אסרוה מפני שראוה דורסת, אם כן אין שום עוף נאכל אלא על פי מסורת שמסרו לנו אבותינו שעוף טהור הוא, ובלי מסורת איכא למיחש שמא עוף טמא הוא.

112. **רש"י**. **ורבינו גרשום** מפרש, שהשלך מביא את מזונו מן התהום.

שריין!

אבל, עופות ששמם **שקנאי ובטנאי** - הרי **מקום שנהגו לאכול** אותן — **אוכלין! מקום שנהגו שלא לאכול** — **אין אוכלין** אותם!

והוינן בה: **אטו במנהגא תליא מילתא?** האם האיסור וההיתר שלהם תלוי במנהג?

ומשנינן: **אין,** אכן הדבר תלוי במנהג, **ולא קשיא** היאך יתכן הדבר. **הא** דאסורים, מיירי **באתרא** במקום **דשכיחי פרס ועזניה,** שראינום שם, וחיישינן שמא השקנאי והבטנאי הם ממין הפרס והעזניה, שגם להם יש סימן טהרה.

הא, דמותרים, **באתרא דלא שכיחי פרס ועזניה,** ומסתמא לא מחזקינן להו שהם ממין הפרס והעזניה, לפי שהם אינם מצויין בישוב.

אמר אביי: עופות ששמם **קואי וקקואי, אסירי** באכילה. אבל עוף ששמו **קקואתא, שריא** באכילה.

במערבא בארץ ישראל **מלקו עילוה,** הלקו את מי שאכל את הקקואתא, **וקרו לה תחוותא.**

תנו רבנן: כתיב בפרשת העופות הטמאים [ויקרא יא] "ואת התנשמת ואת הקאת".

תנשמת - זהו עוף הצועק בלילה, והוא "**באות,** המאוס, **שבעופות**"![113]

אתה אומר שהתנשמת הוא "**באות שבעופות**", **או** אינו אלא "באות [המאוס] **שבשרצים**"?! שהתנשמת נראית כשרץ, אלא שיש לה כנפיים כעוף.

אמרת, צא ולמד מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, ואחת ממדות אלו היא — **דבר הלמד מענינו.**

במה הכתוב שהתנשמת אמורה בו, **מדבר?** — **בעופות!** ועל פי מדה זו של "דבר הלמד מענינו" אתה למד **שאף כאן,** תנשמת, **בעופות** מדובר, ולא בשרצים.

והוינן בה: והא **תניא נמי גבי שרצים כי האי גוונא** כמו שדרשת בעופות!?

דכתיב בפרשת שרצים "והאנקה והכח והלטאה והחמט והתנשמת".

ואמרינן, **תנשמת** — היא "**באות** מאוס **שבשרצים**"!

אתה אומר שהיא **באות שבשרצים, או אינו אלא באות שבעופות?**

אמרת, צא ולמד מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, ואחד ממדות אלו היא המדה של **דבר הלמד מענינו.**

במה הכתוב, הפרשה שהתנשמת כתובה בה, **מדבר** — **בשרצים, אף** התנשמת הכתובה **כאן** מיירי **בשרצים** ולא בעופות!?

ומשנינן: **אמר אביי:** תנשמת שהיא "**באות שבעופות**", היא עוף הנקרא **קיפוף.** ואילו תנשמת שהיא "**באות שבשרצים**" היא שרץ הנקרא **קורפדאי.**

אמר רב יהודה: קאת המוזכר בפסוק ["ואת התנשמת ואת הקאת ואת הרחם"], **זו** עוף

---

113. לפי **המהרש"ל.**

הנקרא אצלנו הקוק.

רחם המוזכר בפסוק, **זו שרקרק.**

אמר רבי יוחנן: למה נקרא שמו רחם? כיון שבא רחם, באו רחמים - גשמים — **לעולם.**(114)

אמר רב ביבי בר אביי: אימתי הוי הופעת הרחם סימן לגשמים — **והוא, דיתיב אמידי,** יושב על איזה דבר, **ועביד שרקרק,** מצפצף ונשמע כאלו הוא אומר שרקרק.

וגמירי, ויש לנו קבלה, **דאי יתיב אארעא ושריק,** שאם הוא יישב על האדמה, שאין דרכו לישב על הקרקע, וישרוק — **אתא משיחא,** יבוא המשיח. **שנאמר** בספר זכריה [פרק ו] "**אשרקה להם — ואקבצם**".

אמר ליה רב אדא בר שימי למר בר רב אידאי: והא ההוא שרקרק, דיתיב בי כרבא, שהתיישב במקום החרישה על הקרקע, **ושרק, ואתא גלל,** באה אבן גלל מן המרום, **אפסקיה למוחיה,** ופסקה את מוחו, והרגתו! וחזינן שאין שריקת הרחם בעת ישיבתו על הקרקע סימן לביאת המשיח.

אמר ליה מר בר רב אידאי: **ההוא — ביידא,** בדאי ושקרן **הוה!** עדיין לא הגיע זמנו של משיח, ולכן הוא נענש.

תנו רבנן: כתיב בפרשת העופות הטמאים [ויקרא יא טו] "את כל עורב למינו", ודרשינן:

"**עורב**" — **זה עורב!**

"**את כל עורב**", בא הריבוי "כל" — **להביא עורב העמקי!**

"**למינו**", בא הכתוב **להביא עורב הבא בראשי יונים!** וכדמפרש לקמן.

אמר מר: עורב — זה עורב!

והוינן בה: **אטו קמן קאי?** וכי התנא אחז את העורב בידו ואמר שעורב הכתוב בתורה זה העורב שהוא אוחז בידו? והרי כיון שלמדנו שיש כמה סוגי עורבים, היה לו לתנא לומר "עורב" — זה עורב פלוני! כדי שנדע מהו עורב סתם.

ומשנינן: **אלא, אימא: עורב — זה עורב אוכמא,** שחור. **וכן הוא אומר** בשיר השירים "**קווצותיו — תלתלים שחורות כעורב**". ושמעינן מינה שסתם עורב הוא שחור.

"עורב **העמקי**" - זה עורב **חיוורא,** לבן. **וכן הוא אומר** בפרשת נגעים [ויקרא יג] "**ומראהו עמוק מן העור**". ופירוש הפסוק הוא, שמראה הנגע הלבן נראה עמוק יותר מאשר מראהו של העור, וענין זה הוא **כמראה חמה העמוקה,** שנראית עמוקה יותר **מן** מראה **הצל** [ומשמעות "עורב העמקי" היא, שמראהו הלבן של העורב הלבן, הוא עמוק יותר מאשר מראה העורב השחור].

ועורב הבא בראשי יונים —

אמר רב פפא: לא תימא שהוא עורב **דאתי,** שבא **בריש יוני** לפני היונים, **אלא** זהו עורב **דדמי רישיה לדיונה,** שראשו דומה ליונה.

תנו רבנן: כתיב בפסוק "ואת הנץ למינהו",

---

114. יתכן שזהו בטבעו של העוף שהוא יודע את זמן הגשמים ומבשר על כך לעולם, על פי

ודרשינן: **"הנץ" — זה הנץ. "למינהו" — להביא את בר חיריא.**

ומפרשינן: **מאי בר חיריא? אמר אביי — שורינקא.**(115)

אמר רב יהודה: כתיב בפסוק, "ואת החסידה האנפה" —

"החסידה", זו דיה לבנה. ולמה נקראה שמה חסידה? שעושה חסידות עם חברותיה, שמחלקת להם את מזונותיה.

"האנפה" — זו דיה רגזנית.

למה נקרא שמה אנפה? שמאנפת, שמתמלאת רוגז, **עם חברותיה.**

אמר רב חנן בר רב חסדא, אמר רב חסדא, אמר רב חנן בריה דרבא, אמר רב: עשרים וארבעה עופות טמאין הן שמוזכרים בתורה.

אמר ליה רב חנן בר רב חסדא, לרב חסדא אביו: **דהיכא?** היכן מנויים הם אותם העשרים וארבעה עופות?

אי דויקרא, אם כוונתך לעופות הטמאים המוזכרים בספר ויקרא בפרשת שמיני, הרי **עשרים** עופות **הוו** מנויים שם, ולא עשרים וארבעה!?

אי דמשנה תורה, ואם כונתך לאותם המנויים בפרשת ראה, הרי **עשרים וחד הוו,** ולא עשרים וארבעה!?

בפרשת שמיני כתיב "ואת הדאה, ואת האיה למינה", ובפרשת ראה כתיב "והראה את האיה והדיה למינה".

וכי תימא אותו עוף הנקרא **דאה, דכתיבא בויקרא** בפרשת שמיני, **ולא כתיבא במשנה תורה** בפרשת ראה, **שדייה,** הוסף אותו **עלייהו,** על העופות הכתובים בפרשת ראה, ויתווסף לך עוד עוף אחד.

אכתי עשרים ותרין עופות בלבד **הוו,** ולא עשרים וארבעה!?

אמר ליה רב חסדא לרב חנן, בנו: **הכי אמר** רב חנן בר רבא, חותני, שהוא **אבויה דאמך,** אבי אמך, **משמיה דרב:** כתיב בפרשת שמיני "האנפה **למינה**", "האיה **למינה**", ובפרשת ראה כתיב "כל עורב **למינו**", "ואת הנץ **למינהו**". הרי כאן ארבע מילים שמהן מרבים עוד ארבעה עופות.

ופרכינן: **אי הכי,** שמרבה אתה עוד ארבעה עופות על העשרים ושנים שהוזכרו כבר, אם כן **עשרים ושית** עופות **הוו,** ולא עשרים וארבעה!?

אמר אביי: "ואת **הדאה**" המוזכרת בפרשת שמיני, "**והראה**" המוזכרת בפרשת ראה — **אחת היא!**

דאי סלקא דעתך תרתי עופות שונים **אינון,**

מכדי, הרי ספר **משנה תורה לאוסופי,** סג-ב
להוסיף על מה שלא נכתב בשאר הספרים **הוא דאתא** [כדאמרינן לקמן, למה נשנו עוד

המהרש"א.

115. [וליכא לאקשויי מדוע לא פירשה הגמרא מהו נץ כמו שפירשה גבי עורב, דכיון שלא למדנו מהמילה למינהו שום נץ אחר, שמע מינה שאין שום בעל חיים שנקרא נץ אלא בעל חיים

פעם הבהמות הטמאות במשנה תורה, להביא את השסועה, שלא הוזכרה בפרשת שמיני].

מאי שנא הכא בפרשת שמיני **דכתיב דאה, ומאי שנא הכא,** בפרשת ראה, **דכתיב ראה, ולא כתיב** גם **הדאה?!**

אלא, שמע מינה, מין ראה ודאה, אחת היא! שזהו עוף אחד, אלא שלפעמים קוראת לו התורה ראה, ולפעמים דאה, וכדי שלא יבא אדם להכשירה במקום שהיא נקראת ראה, ויאמר שאת הדאה אסרה התורה ולא את הראה, לכן חזרה התורה וכתבה ראה, לומר, שבין אם היא נקראת דאה ובין אם היא נקראת ראה, אסורה היא, לפי שאותו עוף הוא.

ומקשינן: **ואכתי כ"ה** עופות **הוו,** עשרים ואחד הכתובים במשנה תורה בפרשת ראה, ועוד ארבעה שנתרבו לעיל!?

ומשנינן: **אמר אביי: כשם שראה ודאה** אמרנו **אחת היא, כך איה ודיה** המוזכרים בפרשת ראה — **אחת היא!** וקראה להם התורה בשני שמות כדי שלא לתת פתחון פה לבעל דין לומר שאת האיה אסרה התורה ולא את הדיה.

דאי סלקא דעתך תרתי עופות **אינון,** הן, **מכדי,** הרי **משנה תורה לאוסופי הוא דאתא. מאי שנא הכא,** בפרשת שמיני, **דכתיב "למינה" אאיה, ומאי שנא התם,** בפרשת ראה, **דכתיב "למינה" אדיה,** ולא כתיב "למינה" על איה, כדכתיב בפרשת שמיני!?

אלא, שמע מינה, איה ודיה אחת היא, ולכן כתבה התורה "למינה" פעם אחת על האיה ופעם אחת על הדיה, כי שתיהן אותו עוף הן.

ומבארינן: **וכי מאחר שאיה ודיה אחת היא** — **למה ליה** לתורה **למיכתב** בפרשת ראה **איה ודיה!?**

כדתניא: רבי אומר: אקרא אני, די היה שהתורה תכתוב **איה,** שהרי היא עצמה דיה, ואם כן, "**דיה**" **למה נאמרה** באותה פרשה?

כדי שלא תתן פתחון פה לבעל דין לחלוק. שלא תהא אתה קורא בתורה **איה, והוא קורא** לה בשם **דיה,** ויכול הוא לומר, רק את האיה אסרה התורה, ואילו זוהי היא דיה, והיא מותרת.

וכן אם היה כתוב "דיה" ולא היה כתוב "איה", היה לבעל דין פתחון פה לחלוק, מפני **שאתה קורא** בתורה **דיה, והוא קורא** לה בשם **איה,** ויכול הוא לומר, את הדיה אסרה התורה, ולא את האיה.

לכך, כתב רחמנא **במשנה תורה** בפרשת ראה "**והראה, ואת האיה, ודיה למינה**". לומר לך, שאיה ודיה — אחד הם!

מיתיבי לרב חסדא בשם רב, שאמר עשרים וארבעה עופות טמאים הן, ודאה וראה חשיב ליה עוף אחד, ואיה ודיה חשיב ליה עוף אחד.

שהרי שנינו בברייתא: **למה נשנו,** למה חזרה התורה וכתבה בפרשת ראה את איסור אכילת הבהמות הטמאות והעופות הטמאין?

אחד בלבד].

בבהמה חזרה התורה וכתבה — **מפני השסועה,** שהיא בריה בפני עצמה, שיש לה שני גבין ושני שדראות, וכדפרשינן לעיל.

ובעופות - חזרה התורה וכתבה **מפני הראה,** שלא הוזכרה בפרשת שמיני!

והשתא דייקינן: **מאי לאו, מדבהמה דהתם** [שהיא השסועה], **לאוסופי** אתא, להביא בהמה חדשה שלא הוזכרה קודם בפרשת שמיני, **עופות נמי, לאוסופי** עוף חדש שלא הוזכר אתא. ושמע מינה דאה וראה שני עופות הם, שחזרה התורה והוסיפה עוף חדש ששמו "ראה", לומר שגם הוא אסור.

ומשנינן: **לא.** אין זו ראיה. אלא, **התם,** בבהמות, אתא **לאוסופי** את השסועה. ואילו **הכא,** בעופות, **לפרושי** אתא את כל שמותיה של הדאה, ולומר שהדאה נקראת גם בשם "ראה".

ופליגא הא דרב חסדא בשם רב, שאמר עשרים וארבעה עופות טמאין הן, על **דרבי אבהו.**

דאמר רבי אבהו: ראה המוזכרת בספר דברים — **זו איה** המוזכרת באותה פרשה.

ולמה נקרא שמה ראה? שרואה ביותר, שיש לה ראיה טובה. **וכן הוא אומר** בספר איוב [פרק כח] "**נתיב לא ידעו עיט, ולא שזפתו עין איה**". ובאור הפסוק הוא, שאפילו האיה, שראייתה טובה, לא ראתה את הנתיב הזה.

וכיון שאמר רבי אבהו "ראה היא איה", ואנן על כרחן אשכחן שדאה וראה, וכן איה ודיה, אחת היא, מדלא הדר וכתבה תורה לדאה במשנה תורה, אלמא, לרבי אבהו, כולהו, דאה וראה, ודיה ואיה, חדא היא, נמצא שלפיו יש פחות מעשרים וארבעה עופות טמאים.

תנא [בדרך גוזמא]: איה **עומדת בבבל, ורואה נבלה בארץ ישראל.**

ופרכינן: **מדראה היינו איה** לדעת רבי אבהו, **מכלל, דדאה לאו היינו ראה.** דקא סלקא דעתין השתא, שגם רבי אבהו סבירא ליה דאיכא עשרים וארבעה עופות טמאים הן, וכיון שהוא סובר שראה היינו איה, הרי אם נאמר דסבירא ליה שגם דאה היינו ראה, חסר לו עוף אחד למנין עשרים וארבעה עופות טמאין. אלא ודאי, הוא סובר כי דאה לאו היינו ראה. [ושלא כדברי אביי שאמר ראה ודאה אחת היא]. ולכן, אף על פי דסבירא ליה ש"ראה היינו איה", יש לו עשרים וארבעה עופות טמאין.

ואם כן קשיא, **מכדי,** הרי מה כתיב בספר **משנה תורה, לאוסופי הוא דאתא** על שאר החומשים, ואם נאמר כי דאה לאו היינו ראה, **מאי שנא הכא,** בפרשת שמיני, **דכתיב דאה, ומאי שנא התם,** בפרשת ראה, **דלא כתיב דאה!?**

[כי אם דאה היא ראה, הרי כבר כתבה התורה ראה בספר דברים].

אלא, לאו, שמע מינה, דאה וראה ואיה, אחת היא [ולכן התורה לא כתבה דאה, דהיינו ראה, וראה היינו איה, כמו שאמר רבי אבהו].

וכדי ליישב את השאלה, היכן מצינו לרבי אבהו עשרים וארבעה עופות טמאים, בהכרח צריך לומר, **ומדראה היינו איה, מכלל דדיה**

לאו היינו איה, וכיון דדיה לאו היינו איה, יש לו לרבי אבהו עשרים וארבעה עופות טמאים.

אך גם תירוץ זה קשה, כי אם דיה לאו היינו איה, **מאי שנא התם,** בפרשת שמיני **דכתיב** "**למינה" אאיה,** כדכתיב "ואת האיה למינה".

ומאי שנא הכא, בפרשת ראה, **דלא כתיב** "**למינה" אאיה, אלא** רק **אדיה,** כדכתיב "ואת האיה והדיה למינה"!? והלא משנה תורה לאוסופי הוא דאתא, ומדוע גרעה התורה, ולא כתבה "את האיה למינה"!?

אלא, מדלא כתבה התורה בפרשת ראה "ואת הדיה למינה", **שמע מינה,** בין **דאה וראה** ובין **דיה ואיה,** כל ארבעת השמות של העופות הללו, **אחת היא!** ולא סבירא ליה לרבי אבהו שיש עשרים וארבעה עופות טמאים, אלא רק עשרים ושלשה עופות טמאים איכא!

תניא: איסי בן יהודה אומר: מאה עופות טמאין יש במזרח, וכולן — מין איה הן!

תני אבימי בריה דרבי אבהו: ז' מאות מיני דגים טמאין **הן.**(116)

וח' מאות מיני חגבים טמאים הם.

ולעופות — אין מספר! רב הוא מספר העופות הטמאין.

ותמהה הגמרא: והרי **עופות** טמאין, **כ"ד הוו!** כדאמרינן לעיל. ואיך אמר אבימי שאין להן מספר!?

ומשנינן: **אלא,** הכי גרסינן: **ולעופות טהורים, אין מספר.**

תניא: רבי אומר: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבהמה טמאה מרובה מן הבהמות **הטהורות. לפיכך, מנה הכתוב בטהורה** את הבהמות הטהורות, כדכתיב בפרשת ראה "איל וצבי ויחמור", וכן הלאה, שרק אלו הן הטהורות.

גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעופות טהורין מרובין על העופות **הטמאין, לפיכך, מנה הכתוב בטמאין,** את העופות הטמאין, שרק אלו הן הטמאין.

ודנה הגמרא: **מאי קא משמע לן** רבי? הרי ודאי פשיטא הוא שאם היו עוד עופות טמאין, או עוד בהמות טהורות, התורה היתה מונה אותם!?

ומשנינן: רבי השמיענו, **כדרב הונא אמר רב, ואמרי לה: אמר רב הונא אמר רב, משום רבי מאיר: לעולם ישנה אדם לתלמידו** את תלמודו **בדרך קצרה,** לפי שהדבר מתקיים אצלו יותר מאשר אם שונה לו בדרך ארוכה. ולכן מנתה התורה את הבהמות הטהורות והעופות הטמאים, שהן המועטין.

אמר רבי יצחק: עוף טהור — נאכל במסורת. שאם זכור הוא באדם כשר שאכלו, או שמסר לו רבו שעוף זה טהור, יכול הוא לסמוך עליו ולאכול את העוף.(117)

---

116. מאדם הראשון, שמסר לדורות שזהו מספר הטמאים, ידעינן לה. **תוספות** לקמן סו ב.

ויש גורסים: ז' מאות דגים טהורים, וח' מאות חגבים טהורים. **הגהות הב"ח**

117. כתב **החזון איש** [אגרות חלק ג קיג] לגבי

ונאמן הצייד לומר: עוף זה טהור, כך מסר לי רבי.

ואמר רבי יוחנן: והוא שבקי הרב או הצייד [כפי שיתבאר] **בהן ובשמותיהן** של אותו העוף ואת שמו.

בעי רבי זירא: מה שאמר רבי יצחק, נאמן הצייד לומר שכך מסר לו רבו, האם כונתו **לרבו** שהוא **חכם** בתורה, **או** כונתו **לרבו צייד** [זה שלמדו את אומנות הצייד]?

תא שמע: דאמר רבי יוחנן, והוא שבקי אותו רב **בהן ובשמותיהן.**

ומוכיחה הגמרא: **אי אמרת בשלמא** שכונת רבי יצחק **לרבו צייד, שפיר** הדבר, שמסתבר לומר שרבו הצייד בקי בהם.

אלא, אי אמרת שכוונתו **לרבו חכם,** הרי **בשלמא שמייהו,** שמותן [שאמר רבי יוחנן שצריך הוא להכיר], **גמיר להו,** למד הוא את שמותם.

אלא אינהו, את העופות בעצמם, **מי ידע להו?** מהיכן הוא יודע להכירן שלא יהיה עוף טמא הדומה לאותו עוף שהוא מתיר לו!?

אלא, לאו, שמע מינה, רבו צייד. שכונת רבי יצחק לומר, שצריך רבו הצייד להכיר אותם ואת שמותיהם.

ומסקינן: **שמע מינה!**

תנו רבנן: לוקחין ביצים מן העובדי כוכבים בכל מקום, ואין חוששין לא משום ביצי נבלות, ולא משום ביצי טרפות. שאין לחשוש שמא אלו הם ביצי עוף שנטרף או שהתנבל.(118)

והוינן בה: **ודילמא** ביצים **דעוף טמא נינהו,** וכיצד לוקחין ביצים מן העובדי כוכבים!?

ומשנינן: **אמר אבוה דשמואל:** זה שהתירה הברייתא ליקח ביצים מן העובדי כוכבים מיירי **באומר** אותו עובד כוכבים, ביצים אלו **של עוף פלוני,** הידוע לנו שהוא **טהור,** וכיון שאנו יכולין להביא ביצים של אותו עוף ולראות אם הם דומים לביצים שאנו לוקחין ממנו, לא חיישינן שמא משקר הוא.(119)

והוינן בה: מדוע צריך העכו"ם לומר שהם של עוף פלוני טהור? **ולימא** העכו"ם

השאלה אם להתיר את השור ההודי:

בטוחים אנו שהוא טהור, ובכל זאת, בהנהגתנו, שגדרו לנו רבותינו, אנחנו מוזהרים שלא לקבל מין חדש.

והדבר מבואר בש"ך [יו"ד פ א]. וכך הוא האמת, שמימות הש"ך ואילך, **יש לנו מנהג קבוע שלא לקבל שום מין חדש** להביאו על שלחן ישראל מפני גדר מאכלות אסורות, אשר פרצה טהרה בישראל, ואין לנו לפרוץ גדר בזה.

אין להתיר השור, לא מפני ספק טהרתו, **אלא מפני מנהג שקבעו לנו רבותינו הגאונים, הש"ך, החכמת אדם, הערוך השולחן.**

118. קיימא לן בריש פרק ה דעדיות, שביצת הנבלה והטריפה אסורה באכילה.

119. וכתבו **התוס'** שעכשיו נהגו ליקח ביצים [של תרנגולים ואוזים] אצל כל אדם, לפי שאין ביצי עוף טמא מצויות אצלנו. וכן אין לחשוש שמא הן ביצים של עופות טהורים שהן טריפה, וביצת טריפה אסורה, כיון שהרוב אינן טריפות.

שביצים אלו **של עוף טהור,** אפילו לא יאמר איזה עוף הוא, ודי בכך?

ומשנינן: **אי הכי,** אם לא יאמר מאיזה עוף הם, **אית ליה,** יש בידו היכולת **לאישתמוטי,** ולומר, שביצים אלו הם של עוף אחר טהור, שאין הלוקח מכירו, ואין הלוקח יכול להכחישו.

ומקשינן: **ולבדוק** את הביצים **בסימנין,** ואם יש להם סימני טהרה יוכל הוא לקנותם בכל אופן, ואם יש להם סימני טומאה לא יוכל לקנותם.

דתניא: כסימני ביצים — כך סימני דגים.

ויש לתמוה: **סימני דגים סלקא דעתך!?** וכי אפשר לומר שסימני הביצים דומים הם לסימני הטהרה של הדגים, והלא איפכא הוי, שהרי **סנפיר וקשקשת אמר רחמנא** בסימני הדגים הטהורים, ואין סימנים אלו שייכים כלל בביצים!?

אלא אימא, כך היא כוונת הברייתא: **כסימני ביצים — כך** הם **סימני**

עוברי [ביצי] **דגים.**(120) סד-א

ועוד **תניא גבי** דיני **ביצים: אלו הן סימני ביצים** כשרות:

א. כל שכודרת ועגולגולת, כל ביצה שבאמצעה היא עגולה כעין כדור בעובי.(121) ואינה עגולה ככדור ממש, אלא **ראשה אחד** הוא "**כד**", רחב, כמו בית מושבו של כד, שבית מושבו רחב,(122) **וראשה אחד** השני הוא "**חד**", צר, כך שהיא עגולה ורחבה בראשה ומתקצרת היא בצד השני, **טהורה** היא.(123)

אבל, אם **שני ראשיה כדין,** רחבים ועגולים כמו בית מושבם של כדים, **או שני ראשיה חדין,** הרי ביצים אלו **טמאין.**

ב. אם היה **חלבון** [הלבן שבביצה] נמצא **מבחוץ,** בצד החיצון של הביצה, **וחלמון**

---

120. ביצי הדגים כמות שהן מחוברות יחד. **רש"י**

ונחלקו רבותינו הראשונים האם גם בביצי דגים אין הסימנים בודאות, אלא רק כסיוע לנאמנות המוכר, כמו בביצי עופות. וכך היא דעת **התוס' והרמב"ם.**

או שנאמר כי בביצי דגים הסימנים הם בודאות, בין סימני הטהרה ובין סימני הטומאה, לפי שידוע לחכמים שאין בביצי הדגים הטמאים הדומות לטהורים. ולפי הצד הזה, יועילו הסימנים בביצי הדגים גם לזהות את כשרות הדג שהולידם, אם אין לנו אפשרות לבדוק בקשקשיו. **רבינו תם, וברמב"ן**

121. **רש"י** מבאר שכודרת ועגולגולת דבר אחד הוא. וכוונת הברייתא לומר, שהיא עגולה הן בהיקפה והן בעוביה, כעין כדור, ולא שטוחה כעדשה עגולה או כגבינה עגולה.

122. על פי **רש"י** במסכת עבודה זרה.

123. דנו רבותינו הראשונים מדוע אין לנו לאסור את האכילה של ביצת עוף טהור משום אבר מן החי?

התוס' בשם **הבה"ג** וכן **הרמב"ן** [הלכות בכורות פרק א] ביארו, כיון שאסרה התורה בפסוק מיוחד ביצת עוף טמא [לקמן], הרי מוכח שביצת עוף טהור מותרת.

ושאר הראשונים, **התוס', הרא"ש** בבכורות,

מבפנים, הביצה **טהורה.**

ואם היה **חלמון מבחוץ, וחלבון מבפנים** — **טמאה** היא.

ג. ואם היה **חלמון וחלבון מעורבין זה בזה** — **בידוע שהיא ביצת השרץ,** של הצב או של הלטאה שהם מטילים ביצים.(124) עד כאן לשון הברייתא.

וכיון שניתן לברר על פי הסימנים אם זו ביצה של עוף טהור, מדוע אינו יכול לקנות ביצים על פי בדיקת הסימנים שלהם!?

ומשנינן: **לא צריכא,** זה שהצריכה הברייתא לסמוך על העכו"ם ולא על בדיקת הסימנים, מדובר באופן **דחתוכות היו** הביצים, שאי אפשר לעמוד על סימניהן.

ומקשינן: אמנם אי אפשר לבדוק כשהן חתוכות אם הן ככודרת ועגולגולת או לאו, אך, **וליבדוק בחלמון וחלבון,** ועל פי זה ידע אם הן טהורות או לאו?

ומשנינן: מדובר כאן **בביצים טרופות,** שהיו מעורבבות **בקערה,** שלא ניכרים סימניהם של החלמון והחלבון.

ופרכינן: **וכי האי גוונא,** שהביצים טרופות, **מי זבנינן מינייהו,** האם מותר לקנותן מן הנכרים!?

והא תניא: אין מוכרין ביצת טרפה, של עוף שנטרף, שאסורה היא באכילה, **לעובד כוכבים,** כי שמא הוא יחזור וימכור אותה לישראל אחר, **אלא אם כן** הביצה **טרופה** מעורבת **בקערה,** שאז אין לחשוש שמא ישראל אחר יקנה אותה מהעובד כוכבים.

וכיון שמותר למכור לעובד כוכבים ביצה טרופה, **לפיכך, אין לוקחין מהם** מהעובדי כוכבים **ביצים טרופות בקערה,** כי שמא ביצי טרפה הן, שהעכו"ם קנה אותם מהישראל.(125)

ועוד ראשונים כאן, למדו זאת משילוח הקן, שאמרה תורה שאין מצוה לשלח עוף טהור שרבץ על ביצי עוף טמא, "שלח תשלח את האם, ואת הבנים תיקח לך", לך ולא לכלביך. הרי שרק ביצי עוף טמא אסורות ולא ביצי עוף טהור.

וכתב **הש"ך** יו"ד פו ט, שיש אומרים שביצים המעורות בעוף טהור, ויצאו ממנו קודם זמנן, ולא נולדו כביצים, אסורות מדין אבר מן החי, לפי שלא התירה התורה אלא ביצים גמורות.

והחתם סופר נטה לצדד שביצי טריפה, כיון שהם לא הותרו לישראל, הן אסורות לגוי מדין אבר מן החי, ואסור לישראל למוכרן לגוי. שו"ת חתם סופר יו"ד יט.

124. ולקמן מפרשינן למאי הלכתא אשמועינן שהיא ביצת השרץ.

125. אפשר לבאר את הגמרא בשני אופנים:

האחד, התירו חכמים לישראל למכור לגוי ביצת נבילה וטריפה אלא שחייבוהו לטרוף אותה לפני שהוא מוכרה לגוי. לפיכך, כיון שהתירו לו למוכרה כשהיא טרופה, אין קונים מהנכרי ביצים טרופות, אפילו כשהנכרי אומר שהן מעוף פלוני טהור, לפי שחוששים שמא של ישראל היתה, וביצת נבלה וטריפה היתה, ולכן מכרו הישראל לגוי.

והאופן השני, להיפך, שאין האיסור לקנות מהגויים ביצים טרופות נובע מההיתר למכור

ואם כן, כיצד העמדת שמדובר באופן שקונה הישראל מיד העובד כוכבים ביצה טרופה בקערה?

ומשנינן: **אלא, אמר רבי זירא: סימנין** של ביצים, **לאו דאורייתא נינהו.** הם לא ניתנו כהלכה למשה מסיני. הילכך, אין הם סימנים מובהקים שאפשר לסמוך עליהם,(126) אלא סומכים רק על ידיעה מאיזה עוף נולדו [ולכן בקונה ביצים מיד העובד כוכבים, צריך העובד כוכבים לומר לו של עוף פלוני טהור הם, והסימנים הם סיוע לדבריו].

דאי לא תימא הכי, אלא תאמר שסימני ביצים הם מדאורייתא, **הא דאמר רב אסי** לעיל "**שמונה ספיקות**" הן בעופות, דמספקא לן בשמונה מיני עופות האם הם עופות טהורים או טמאים, מאי מספקא ליה? **ליבדוק בביצים דידהו,** ומהביצים נדע אם הם עופות טהורים אם לאו?

אלא, מדלא סמכינן על בדיקה בסימני הביצים, **שמע מינה — סימנין** דביצים **לאו דאורייתא!**

ותמהה הגמרא: כיון שאמרת לא סמכינן על סימני הביצים — **למאי הלכתא קתני לה** בברייתא להני סימנים?

ומשנינן: **הכי קאמר** תנא דברייתא: אם **שני ראשיה** של הביצה **כדין, או שני ראשיה חדין, או חלמון מבחוץ וחלבון מבפנים — ודאי** הביצה **טמאה.** ואז, אפילו אם יאמר המוכר, ואפילו אם הוא ישראל המוחזק בכשרות,(127) שביצה זו של עוף פלוני טהור היא, ודאי משקר הוא.

אבל, אם **רישיה חד,** שראשה האחד של הביצה הוא **חד, ורישיה כד,** וראשה האחד, האחר, הוא בצורת **כד, וחלבון** של הביצה **מבחוץ, וחלמון** שלה **מבפנים, ואמר לך** העובד כוכבים שביצה זו היא **של עוף פלוני, וטהור הוא — סמוך עליהם!** כי הסימנים של הביצה מסייעים למה שאמר העובד כוכבים שהביצים הן ביצי עוף טהור.

אבל **בסתמא,** כשהעכו"ם אינו אומר שהביצים הם של עוף פלוני טהור, **לא תסמוך עליהם** על הסימנים, משום **דאיכא** ביצי **דעורבא, דדמי,** שדומים הם **לדיונה,** לביצי יונה. ויש לך לחוש אולי ביצים אלו הן ביצי עורב, שהוא עוף טמא, אף על פי שהן דומות לביצי עוף טהור.(128)

אמר מר: שנינו לעיל בברייתא: **חלבון וחלמון מעורבים זה בזה — בידוע שהיא ביצת השרץ.**

ודנה הגמרא: **למאי הלכתא** כתבה הברייתא שזוהי ביצת השרץ, ומאי נפקא לנו אם זו

להם ביצים טריפות כשהן טרופות, אלא האיסור לקנות מהגויים ביצים טרופות הוא מחמת החשש שמא מעוף טמא הן, ואין הגוי חושש מלרמות כיון שאינן ניכרות. והיות שאסור לקנות מהגויים ביצים טרופות, ממילא התירו למכור להם ביצים של טריפה כשהן טרופות. עיין **ברמב"ן** שהביא את שני הביאורים.

126. לשון **הטור**.

127. **רמב"ם ושו"ע**

128. וכן בשאר הביצים, יש לחוש שמא יש ביצים דומות להן בעופות טמאים. **רמב"ן**

ביצת עוף טמא או ביצת השרץ?

ומשנינן: **אמר רב עוקבא בר חמא:** אמרה הברייתא "בידוע שהיא ביצת השרץ", **לומר,** שאם **ריקמה** הביצה, שנרקם ונוצר בתוכה אפרוח השרץ, **וניקבה** הביצה, ויכול הוא לנגוע בריקום האפרוח שבתוכה, **מטמאה** הביצה את הנוגע בה כאשר יש בה שעור של **כעדשה** [שזהו שעור שבו השרץ מטמא].

מתקיף לה רבינא: ודלמא ביצה זו, ביצה **דנחש היא**? שדומה היא לביצת השרץ. וביצת הנחש אינה מטמאה בטומאת שרצים, לפי שאין מטמאין אלא שמונה שרצים האמורים בלבד. והנחש אינו נכלל בשמונת השרצים המטמאים!?

ומשנינן: **אלא, אמר רבא:** הברייתא אתא לאשמועינן, **שאם ריקמה** הביצה **ואכלה, לוקה עליה** משום **שרץ השורץ על הארץ.** כדכתיב "וכל השרץ השורץ על הארץ, שקץ הוא, לא יאכל".

ואם לא היה התנא בברייתא משמיע לנו שהיא ביצת השרץ, הוה אמינא, שמטעם עוף טמא היא אסורה. והיינו אומרים כי לענין חיוב מלקות, צריכים להתרות באדם האוכל אותה משום שרץ העוף. ואם התרו בו מטעם שרץ השורץ על הארץ, אינו לוקה. וקא משמע לן התנא בברייתא שצריכים להתרות במי שאוכל אותה מטעם שרץ הארץ, ולא מטעם שרץ העוף!

ופרכינן: **אי הכי,** שהברייתא באה לאשמועינן שלוקה עליה מטעם שרץ השורץ על הארץ, **מאי איריא** מפני **דטמאה** הביצה הזו, לכן הוא לוקה עליה מטעם שרץ הארץ? הרי אפילו על אכילת אפרוח הנמצא בתוך ביצה **דטהורה,** של עוף טהור, **נמי** לוקה על אכילתה מטעם שרץ הארץ.

דתניא: נאמר [ויקרא יא] "**לכל השרץ השורץ** על **הארץ,** לא תאכלום, כי שקץ הם", וילפינן

מהמילה "כל", **לרבות אפרוחים** של עוף טהור **שלא נפתחו עיניהם;** כיון שלא נפתחו עיניהם, חשובים הם כשרץ. ואם כן, כל אפרוח שבתוך ביצה, ואפילו של עוף טהור, כיון שנרקמה הביצה, ואכלה, לוקים עליה. ולמאי נפקא מינה כתבה הברייתא "בידוע שהיא ביצת השרץ"? סד-ב

ומשנינן: הא דמרבינן אפרוחים טהורין שלא נפתחו עיניהם זהו רק **מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא** הוא!(129) אבל ביצי שרצים שריקמו, דינן כשרץ גמור, ולוקים עליהם מדאורייתא. וזהו מה שהשמיעה לנו הברייתא שלוקים עליהם מדאורייתא.

תנו רבנן: גיעולי ביצים, שהן ביצים טמאות שהתבשלו עם ביצים טהורות — **מותרות** הביצים הטהורות באכילה, לפי שאינן נאסרות על ידי נתינת טעם, משום שאין הביצה הטמאה נותנת טעם בביצה הטהורה, כי "מיא בעלמא" היא.

---

129. **הרא"ש** במסכת ביצה [דף ו ב] ביאר, שאיסורו של האפרוח הוא "כשרץ", מפני שהוא **נמאס** לאכול. ומשמע שאינו דין תורה, וזה כפי שאומרת הגמרא כאן, שאיסורו הוא רק מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא, לפי שאינו שרץ ממש.

ביצים מוזרות, שלא הופרו מתרנגול זכר, ולא יוצא מהם אפרוח [ולשון "מוזרות" פירושו, שנפסדו ונעשו דבוקות כעין מטווה] — **נפש יפה תאכלם!** מי שאינו איסטניס, מותר לו לאוכלם, ואפילו ביצים שכבר ישבה עליהם תרנגולת ימים רבים, והחלו להפסד.(130)

נמצא עליה על הביצה **קורט** גרגיר **דם** — **זורק את הדם, ואוכל את השאר!**

אמר רבי ירמיה: זה שאמרו "זורק את הדם ואוכל את השאר", **והוא, שנמצא** הדם על **קשר שלה,** והוא זרע של התרנגול הקשור בראש הצד הרחב של הביצה, ומשם מתחיל האפרוח להווצר. כיון שהדם נמצא על הקשר ולא התפשט לשאר הביצה, זורק את הדם ואוכל את שאר הביצה. אבל אם הדם יצא מחוץ לקשר החלבון, כל הביצה אסורה, דחיישינן שמא התפשט הדם בכל הביצה.(131)

תני דוסתאי, אבוה דרבי אפטוריקי: לא שנו שאם נמצא הדם על הקשר שזורק את הדם ואוכל את השאר, **אלא שנמצא** הדם **על חלבון שלה,** כיון שלא יצא הדם חוץ לקשר, שאר הביצה מותרת.

אבל, נמצא הדם **על** קשר **חלמון שלה** — **אפילו ביצה** כולה **אסורה.**

מאי טעמא? משום **דשדא תכלא בכולה.** שבכל הביצה התפשט הקלקול.(132)

אמר ליה רב גביהה מבי כתיל, לרב אשי: איפכא תני תנא קמיה דאביי, היה "תנא" ששנה לפני אביי להיפך, והכי תנא לה: לא שנו אלא שנמצא על חלמון שלה, אבל נמצא על חלבון שלה כל הביצה אסורה! **ואביי הוא דתרצה ניהליה,** שאמר לו **הכי,** כפי גרסתנו: לא שנו אלא שנמצא על חלבון שלה, אבל נמצא על חלמון שלה, אפילו ביצה אסורה.

אמר חזקיה: מנין לביצת טמאה, של עוף טמא, **שהיא אסורה מן התורה?**(133)

שנאמר בפרשת שמיני, בפרשת העופות הטמאים, "**ואת בת היענה**".

אמנם דעת **ספר התרומה** [שהובאה בתורת הבית לרשב"א, בית ב שער ד], הוא אסור מדאורייתא **כנבילה,** שהרי הוא כנפל, שלא מועילה לו שחיטה. וכבר נחלק עליו הרשב"א שם.

130. מי שהוא איסטניס, אסור לו לאכול מביצים שכבר ישבה עליהן התרנגולת שלשה ימים, מצד איסור של "בל תשקצו". **ש"ך** יו"ד סו טו

131. לפי **הר"ן והרא"ש.** וכל זה איירי בביצה רגילה, שאם יש דם בקשר אמרינן שהחל האפרוח להתרקם. אבל בביצה המוזרת, שלעולם לא יוצא ממנה אפרוח, נחלקו הפוסקים האם הדם עצמו אסור.

132. קשר חלמון, יש מפרשים כדמות כתם עגול כמלא רוחב עדשה. **בית יוסף.** ונחלקו הפוסקים מפני מה נאסרה כל הביצה, האם מטעם שפשט בכולה כח הדם, או מטעם שהחל ריקום האפרוח בכולה.

133. ומבארים **התוספות** שיש צורך ללמוד את האיסור מהפסוק, ואין ללמוד זאת מהדין הכללי

וכי בת יש לה ליענה!? והרי היא מטילה ביצים, ואינה יולדת, ולא יתכן לכתוב בה לשון "בת". ועוד, הרי אין בת היענה חלוקה בדינה מן האמא שלה, ואמאי כתבה התורה "בת"? (134)

אלא, איזו היא ה"בת" של היענה — **זו ביצה טמאה** שלה. (135)

והוינן בה: **ודלמא היינו שמייהו?** אולי זהו שם העוף "בת יענה", ואין כונת התורה לבתה של היענה?

ומשנינן: **לא סלקא דעתך** שזהו שמה, **דכתיב** בספר איכה [פרק ד] "**בת עמי לאכזר, כיענים במדבר**". וחזינן שהיא נקראת יענה, ולא "בת יענה".

ופרכינן: **ולא!?** וכי לא מצאנו שהיא נקראת "בת יענה"!? **והא כתיב** בספר מיכה [פרק א] "**אעשה מספד כתנים, ואבל כבנות יענה**". ואם הכונה לביצים, כלום יש לביצים פה לבכות ולהתאבל? אלא בודאי זהו שמה, "בת יענה".

ומשנינן: לא כן, אלא שמה הוא יענה, וכונת הפסוק הוא שאעשה אבל, **כיענה זו, שמתאבלת על בניה.**

וממשיכה הגמרא להקשות: **והא כתיב** בספר ישעיה [פרק יג] "**ושכנו שם בנות יענה**". ובודאי כונת הכתוב היא, שהעופות, ששמם בנות היענה, ישכנו שם.

ומשנינן: כונת הפסוק היא לומר שהיענים עם בניהם ישכנו שם, **כיענה זו** שדרכה **ששוכנת עם בניה.**

והדר פרכינן: **והכתיב** בספר ישעיה [בפרק מג] "**ותכבדני חית השדה — תנים ובנות יענה**". **ואי סלקא דעתך** שהכונה היא **לביצה, וכי ביצה, בת מימר שירה היא!?** וכי היא

של "כל היוצא מן הטמא, טמא", כיון שגם ביצה של עוף טהור היתה צריכה להיות אסורה מדין אבר מן החי, אלא שהתירה אותה התורה, והיה מקום לומר, כיון שהתירה התורה בביצה איסור אחד, של אבר מן החי, היא התירה גם את האיסור האחר, של כל היוצא מן הטמא, טמא.

והרמב"ם [מאכלות אסורות [ג יא] כתב, שהמקור לאיסור של "כל היוצא מן הטמא" נלמד מהכתוב הזה, שאסרה התורה ביצת עוף טמא.

ואילו **הבה"ג** כתב, שהלימוד של בת יענה בא לומר שרק היא אסורה, ללמד שביצה של עוף טהור מותרת.

134. **ר"ן**

135. ביצת עוף טמא, גם אם ישב עליה עוף טהור, אסור האפרוח. ומבאר **הגר"ח** בספרו [מאכלות אסורות יג] שחלוק אפרוח הנולד מביצת טריפה של עוף טהור, מאפרוח הנולד מביצה של עוף טמא, על אף שבשניהם מסריחה הביצה תחילה, ואינה ראויה לאכילה, ואין לוקים על אכילתה משנסרחה.

כי אפרוח היוצא מביצת טריפה, הרי מה שהביצה אסורה, אין זה איסור עצמי של הביצה, אלא הוא מחמת האם. אבל משנסרחה הביצה, היא הותרה מדין טריפה, ולכן גם הותר האפרוח היוצא ממנה. אבל ביצה של עוף טמא יש לה איסור עצמי של עוף טמא, אלא בשעה שהיא נסרחת ואינה ראויה לאכילה אין עוברים על אכילתה. אבל משיצא ממנה האפרוח, שהוא מין טמא, הרי הוא אסור באיסור העצמי של עוף טמא.

יכולה לשיר ולכבד את הקדוש ברוך הוא!?

אלא, כתיב "**היענה**", **וכתיב** "**בת היענה**", ולכן אין הוכחה שהכונה היא לביצה של היענה [אלא יתכן שזהו שמה].

ושאני הכא, דפסק ספרא, דהיינו, הסופר הכותב את המילה, מחלקה **לשתי תיבות,** שהמילה "בת יענה" נכתבת בשתי תיבות.

סה-א **ומדפסיק להו ספרא בתרתי תיבות, שמע מינה — תרי שמות נינהו.** שאין זו מילה אחת הנקראת "בת יענה", אלא שתי מילים, בת של היענה, שזוהי ביצת היענה.

ופרכינן: **אלא מעתה,** הא דכתיב בפסוק "**את כדר — לעומר** מלך עילם", **דפסק להו** ספרא **בתרי** תיבות, "כדר — לעמר", האם **הכי נמי** נאמר **דתרתי שמי נינהו?** והרי ודאי שם אחד של אדם ששמו כדרלעמר, הוא.

ומוכח, שהחלוקה לשתי תיבות אינה ראיה שאלו הם שני שמות!?

ומשנינן: **אמרי, התם,** ב"כדר לעמר", אמנם **בשתי תיבות פסיק להו,** אבל **בשני שיטין,** בשתי שורות, **לא פסיק להו,** שאין כותבין את שתי התיבות של כדר לעומר בשתי שורות נפרדות, ולכן חשבינן להו כשם אחד.

אבל הכא, בבת יענה, **אפילו בשני שיטין נמי פסיק להו,** שאפשר לכתוב את המילה בת בסוף השורה, ובשורה הבאה שמתחתיה את המילה יענה, ושמע מינה תרי שמות נינהו, וכונת הפסוק היא לביצה של היענה.

שנינו במשנה: **אבל אמרו חכמים כל עוף** וכו'.

תניא: רבן גמליאל אומר: עוף שהוא **דורס ואוכל,** שאוחז בצפורניו ומגביה מן הקרקע את מה שאוכל — **בידוע שהוא** עוף **טמא.**

ואם אינו דורס, **ויש לו אצבע יתירה** גבוהה מאחרי שאר האצבעות, **וזפק** כיס שהאוכל מתקבץ בתוכו, **וקורקבנו** הכיס שבקורקבן **נקלף** מן הבשר ביד — **בידוע שהוא** עוף **טהור!**

רבי אלעזר בן רבי צדוק אומר: מותחין לו חוט של משיחה חבל דק, **אם חולק את רגליו,** אצבעותיו, כשהוא עומד על החוט, ומעמידן **שתים** שתי אצבעות **לכאן,** לצד אחד של החוט, **ושתים לכאן** לצד השני של החוט — הרי הוא עוף **טמא!**

אבל אם הוא חולק את אצבעותיו כאשר **שלש** אצבעות הן **לכאן** לצד אחד, **ואחת לכאן** לצד השני — הרי הוא עוף **טהור.**

רבי שמעון בן אלעזר אומר: כל עוף הקולט את האוכל שזורקין לו ומכניסו לתוך פיו **מן האויר** - הרי הוא עוף **טמא.**

ומקשינן: והרי איכא עוף ששמה **ציפרתא,** ויודעים היו בה שהיא עוף טהור והיא **נמי מקלט קלטה** את האוכל מן האויר, וחזינן שאין זה סימן של עוף טמא!?

ומשנינן: אמר אביי: **קולט ואוכל** ואינו מניח את האוכל על הארץ עד שיבלענו, **קאמרינן,** שזהו סימן טומאה, אבל ציפרתא קולטת את האוכל מן האויר, אך היא מניחתו על הארץ קודם שתבלענו.

אחרים אומרים: עוף "**שכן**", השוכן **עם** עופות **טמאים,** הרי הוא **טמא.** אבל אם שוכן

הוא **עם טהורים**, הרי הוא עוף **טהור**.(136)

ומבארינן: **כמאן** אזלו דברי "אחרים", שעוף השוכן עם הטמאים הוא טמא ואף על פי שאינו דומה להם? — **כרבי אליעזר!**

דתניא: רבי אליעזר אומר: לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב, אלא מפני שהוא מינו!

וחזינן, מפני שהזרזיר שוכן יחד עם העורב, נחשב הוא למין טמא, אף על פי שאינו דומה לו.

ודחינן: **אפילו תימא** שאחרים סברי כ**רבנן**: ומה שאמרו שעוף השוכן עם טמאים הוא טמא רק אם **שכן** עמהם וגם **נדמה** להם, שהוא דומה לעופות הטמאים במראהו, **קאמרינן**, שרק אז דינם שוה, שעוף השוכן עם עופות אחרים וגם דומה להם במראהו, דינו הוא כמותם.

שנינו במשנה: **ובחגבים** — **כל שיש לו** ארבע רגלים וארבע כנפים, וקרצולים, וכנפיו חופין את רובו!

ומבארינן: **מאי** כנפיו חופין את **רובו?**

אמר רב יהודה אמר רב: כנפיו חופין את **רוב ארכו.**

ואמרי לה, יש מפרשים, כנפיו חופין את **רוב הקיפו.**

אמר רב פפא: הלכך, כיון דמסתפקינן אי רוב ארכו או רוב היקפו, **בעינן** כדי להתירו באכילה שיהיו בו גם **רוב אורכו, ובעינן** נמי **רוב הקיפו**, שיהיו כנפיו חופות את רוב אורך גופו ואת רוב היקף גופו.

תנו רבנן: אין לו עכשיו קרצולים — כרעים(137) **ועתיד לגדל לאחר זמן, כגון הזחל**, שהוא מין חגב, הרי הוא **מותר** באכילה!

רבי אלעזר ברבי יוסי אומר: כתיב בפסוק "אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההולך על ארבע — אשר לא כרעים ממעל לרגליו". כתיב "**לא כרעים**", וקרינן ביה "אשר לו כרעים".(138)

ודרשינן: **אף על פי שאין לו עכשיו** כרעים, **ועתיד לגדל לאחר זמן**, הם כגון הזחל — הרי הוא מותר באכילה.

ומבארינן: **מאי** "זחל"?

אמר אביי: "**אסקרין**" שאין לו כרעים בקטנותו, אלא הם גדלים לאחר זמן.

תנו רבנן: נאמר "**את אלה מהם תאכלו** — **את הארבה** למינו, ואת הסלעם למינהו, ואת

---

136. **הרמב"ם** השמיט את הדין שעוף השוכן עם הטהורים הוא טהור. ומבאר **החזון יחזקאל** [ג ז] שאין סומכים על רוב העופות שהוא שוכן עמהם, לפי הסברו של **הזכר יצחק** בדברי **הריב"ש**, שחוששים לגבי אכילת טמאות וטהורות אפילו למיעוטא דמיעוטא ואין הולכים בהם אחר הרוב, היות ונאמרה הלכה מיוחדת של מצוה לבדוק בסימני החיות והעופות [כמבואר ברמב"ם בהלכותיו ריש הלכות מאכלות אסורות, ובספר המצוות קמט נ], והיינו, שהם חייבים להיות מובדלים בסימניהם, ואין לאכלם על ידי רוב בלבד.

137. והוא הדין לכנפים. על פי **הר"ן**

138. לחגבים הטהורים, שהם: סלעם, ארבה,

החרגול למינהו, ואת החגב למינהו״.

ודרשינן: **ארבה — זה גובאי. סלעם — זה רשון. חרגול — זה ניפול. חגב — זה גדיאן!**

מה תלמוד לומר: למינו, למינהו, למינהו, למינהו — ארבע פעמים!?

״למינו״ הנאמר לגבי ארבה, **להביא ציפורת כרמים,** שהוא מין ארבה שאין לו גבחת [דהיינו שראשו מחט], ודומה הוא לארבה שגם לו אין גבחת.

״למינהו״ הנאמר לגבי סלעם, להביא **יוחנא ירושלמית** שהוא מין סלעם, שלשניהם יש גבחת.

״למינהו״ הכתוב גבי חרגול, להביא את **הערצוביא,** שהוא מין חרגול, שלשניהם יש זנב.

״למינהו״ הכתוב גבי חגב, להביא את **הרזבנית,** שאינו דומה לשלושת המינים הקודמים, ואפילו הכי טהור הוא.

דבי רבי ישמעאל למד את הפסוקים בצורה אחרת. שבפסוקים אלו ישנם כללים מיותרים, [משום שכבר נכתבו]. וכן ישנם פרטים מיותרים, שנכתבו לאחר שכבר נכתבו פרטים אחרים בפסוק.

דבי רבי ישמעאל תנא: אלו ״למינהו״, שהתנא הקודם חשב אותם לפרטים, אינם אלא **כללי כללות!** כלומר, כללות שנכתבו אחר כללות אחרות, ומיותרין הן.

ואלו, הסלעם והחגב, **פרטי פרטות** הן! כלומר, פרטות שנכתבו שלא לצורך הן.

וכך הוא לימוד הפסוק: ״**ארבה**״ — **זה גובאי.**

״**למינו**״ הכתוב אחר הארבה נכתב כדי **להביא**

את **ציפורת כרמים,** שהיא דומה לארבה סה-ב
בכך שלשניהם אין גבחת.

אין לי ללמוד הארבה **אלא חגב הבא** לפנינו **ואין** לו **גבחת,** דילפינן ליה השתא מכלל ופרט וכלל. [כדמפרש לקמן], דכתיב ״אשר לו כרעים״ — הרי זה כלל. ״ארבה״ — הרי זה פרט. ״למינהו״ — חזר הכתוב וכלל. ולומד אני במידה של ״כלל ופרט וכלל״ את כל הדומה לפרט. והיינו, אותן חגבין שיש להן את ארבעת הסימנין המוזכרין במשנה [ארבע רגלים, וארבע כנפים, וקרצולים, וכנפיו חופין את רובו], ואת הסימן החמישי — שאין להם גבחת!

אבל, חגב **הבא** לפנינו **ויש לו גבחת,** שאינו דומה לארבה אלא בארבעת הסימנין המוזכרין במשנה, ואילו בסימן החמישי הוא שונה ממנו — **מנין** שאני מרבה גם אותו?

תלמוד לומר ״סלעם״ — **זה ניפול** [ולקמן פריך, דלעיל אמרינן סלעם זה רשון]. ולסלעם יש גבחת והכשירו הכתוב.

״**למינהו**״ — **להביא את האושכף.** שאחר הסלעם כתבה התורה ״למינהו״, כדי שנלמד מהפסוק בכלל ופרט וכלל:

כלל — אשר לו כרעים. פרט — ארבה.

וחרגול, יש כרעים שהם מנתרים בהם. **תוספות.**

למינהו — חזר וכלל. ומזה מרבה אני את האושכף ואת היוחנא הירושלמית שיש להם גבחת.

ואין לי לרבות **אלא הבא** לפנינו **ואין לו גבחת,** דמרבינן ליה מ"למינו" הכתוב אצל הארבה. וכן מרבה אני את **הבא** לפנינו **ויש לו גבחת** דמרבינן ליה מ"למינהו" הכתוב אצל הסלעם, **והבא** לפנינו **ואין לו זנב.**

ומרבה אני את החגבים האלו [בין אותם שיש להם גבחת, ובין אותם שאין להם גבחת] כשאין להם זנב, דומיא דארבה וסלעם, שאין להם זנב, ודומין הם להם בחמשה סימנין [בארבעת הסימנין הכתובים במשנה, ובסימן הזה שאין להם זנב].

אבל חגב **הבא** לפנינו **ויש לו זנב, מנין** שגם הוא טהור, אף על פי שאין לו את הסימן החמישי?

תלמוד **לומר, חרגול** — **זה רשון!** ולחרגול יש, זנב והכשירו הכתוב.

ומדכתבה התורה אחר החרגול, **"למינהו",** דרשינן - **להביא את הכרספת, ואת השחלנית,** והוא הדין לערצוביא המוזכרת לעיל [ודרשינן להו בכלל ופרט וכלל כדדרשינן לעיל. אשר לו כרעים — כלל, חרגול — פרט, למינהו — חזר וכלל].

ואין לי לרבות **אלא הבא** לפנינו **ואין לו גבחת,** וכן **הבא לפנינו ויש לו גבחת.** וכן חגב **הבא** לפנינו **ואין לו זנב, והבא** לפנינו **ויש לו זנב,** דכולהו איתרבו מדכתיב "למינו", "למינהו", "למינהו".

והבא לפנינו **ואין ראשו ארוך.** דמרבה אני את החגבים האלו בזמן שאין ראשם ארוך. דומיא דארבה, סלעם וחרגול, שלכולם אין ראשם ארוך, ודומין הם להם בחמשה סימנין.

אבל חגב **הבא** לפנינו **וראשו ארוך** [ויש לו את ארבעת הסימנים המוזכרים במשנה], **מנין** שגם הוא טהור?

אמרת, הרי אתה דן בנין אב משלשתן - מארבה, סלעם וחרגול.

לא ראי, אינו דומה **ארבה** שאין לו גבחת ואין לו זנב, **כראי חרגול,** שיש לו גבחת וזנב.

ולא ראי חרגול, שיש לו גבחת וזנב, **כראי ארבה,** שאין לו גבחת וזנב.(139)

ולא ראי שניהם, ארבה וחרגול, הארבה אין לו גבחת ולחרגול יש זנב. **כראי סלעם,** שיש לו גבחת ואין לו זנב.

ולא ראי סלעם, שיש לו גבחת ואין לו זנב, **כראי שניהם,** לארבה אין גבחת, ולחרגול יש זנב.

ומוכח, שאין טהרת החגבים תלויה לא בזנב ולא בגבחת, שהרי יש מהם שיש להם זנב וגבחת, ויש מהם שאין להם זנב וגבחת, וכל המינין הללו טהורים, ולכן ילפינן בלימוד של "במה מצינו" את שאר החגבים, מהחגבים המוזכרים בתורה.

---

139. על פי **התוספות**

הצד השוה שבהן, בחגבים המוזכרים בתורה, **שיש לו** לחגב **ארבע רגלים, וארבע כנפים, וקרצולין,**[140] **וכנפיו חופין** את **רובו** וטהורין הן.

אף כל חגב **שיש לו ארבע רגלים, וארבע כנפים,** וקרצולין, **וכנפיו חופין את רובו** - טהור הוא.[141]

וממשיכה הברייתא: **והלא הצרצור הזה** [שהוא מין חגב טמא], **יש לו ארבע רגלים, וארבע כנפים,** וקרצולים, **וכנפיו חופין את רובו.**

יכול יהא מותר כיון שיש לו את ארבעת סימני הטהרה?

תלמוד לומר "ואת **החגב** למינהו". והלא המילה חגב מיותרת, שהרי כל חגב שיש לו את ארבעת סימני הטהרה מרבינן ליה.

אלא, דרשינן: **ששמו** יהיה **חגב!** וכל האמורין בתורה נקראים הם בשם חגב, ואלו הצרצור אינו נקרא בשם חגב.

אי שמו חגב, יכול אפילו **אין בו** את **כל** ארבעת **הסימנין הללו, נמי** יהיה טהור? **תלמוד לומר** "ואת החגב **למינהו**", ודרשינן: **עד שיהא בו כל הסימנין הללו.** ואם חסר לו אחד מהסימנין, אינו טהור.

[והמילה "חגב" היא זאת שכתבה לעיל הברייתא — אלו כללי כללות, והמילה "למינהו" היא — הפרטי פרטות שכתבה הברייתא. ששניהם נכתבו לדרשה יתירא].

פריך רב אחאי: מה להנך חגבים, המוזכרים בתורה, **שכן אין ראשן ארוך.** ומנין לך ללמוד ולרבות אפילו חגבין שראשן ארוך!?

וכי תימא כיון דשוו הנך חגבין לחגבין הכתובין בתורה **בארבעה סימנין, מייתינן** להו ומטהרינן אותם אף על פי שראשן ארוך, **ולא פרכינן** מה להצד השוה שאין ראשן ארוך תאמר בחגבין אחרים שראשן ארוך, כי היות והם דומים להנך חגבים הכתובים בתורה במקצת, מרבינן להו.

נחלקו התנאים בלימוד המידה של כלל ופרט וכלל.

איכא מאן דאמר, שהכלל הראשון הוא העיקרי, והוי כעין כלל ופרט שאין בכלל אלא מה שבפרט, והכלל האחרון מרבה רק דבר שדומה לפרט בכל צדדיו.

ואיכא מאן דאמר שהכלל האחרון הוא העיקרי, ומוסיף על הפרט, ומרבינן כל דבר הדומה לפרט ואפילו דומה לו במקצת. והכלל הראשון מהני למידרש כעין כלל ופרט, ולמעוטי דבר שלא דומה לגמרי לפרט. אבל כל דבר שדומה במקצת לפרט מרבינן ליה.

ותנא דבי רבי ישמעאל סבירא ליה כמאן דאמר אזלינן בתר הכלל האחרון, ולכן אפשר לרבות אפילו חגבין שראשן ארוך. כיון שהם דומים במקצת ולא בעי שידמו

---

140. הקרצולין הם רגליים נוספות, והן הכרעיים האמורות בכתוב, שבהם הם מנתרים.

141. ולקמיה פריך, מה להצד השוה שבהן, שכן אין ראשן ארוך. ומנין לך לרבות היכא שראשן ארוך].

לגמרי לפרט.

אי הכי, שכל דבר הדומה במקצת לפרט מרבינן ליה, **חרגול נמי, דשוו להו** לארבה וסלעם, **לא ליכתוב** בתורה, **ותיתי,** נלמד חרגול **מארבה וסלעם,** אף על גב שאין להם זנב, ואילו לחרגול יש זנב [כמו שלמדנו בלימוד של במה הצד שאפילו זה שראשו ארוך הוא טהור ואף על פי שאינו דומה לחגבין המוזכרין בתורה, שאין ראשן ארוך]!?

וממשיכה הגמרא: **אלא,** מאי טעמא לא ילפינן חרגול מארבה וסלעם, **דאיכא למיפרך, מה להנך,** ארבה וסלעם, **שכן אין להן זנב,** ואלו לחרגול יש זנב, ולכן לא ילפינן ליה מיניהו.

אם כן, **הכי נמי איכא למיפרך: מה להנך** חגבים המוזכרים בתורה, **שכן אין ראשן ארוך;** ואינך יכול ללמוד מהן לחגב שראשו ארוך. והדרא קושיין לדוכתא, מנין לנו לרבות חגב שראשו ארוך שגם הוא טהור, מאחר שאינך יכול ללמוד אותו בבמה הצד!?

ומשנינן: **אלא, אמר רב אחאי: סלעם** המוזכר בתורה — **יתירא הוא.** [וכתבה אותו התורה לרבות חגב שראשו ארוך].

ומפרשת הגמרא: **לא ליכתוב רחמנא סלעם, ותיתי,** ונלמד אותו **מארבה ומחרגול** בצד השוה, שגם לסלעם וגם לארבה וחרגול יש להן את ארבעת סימני הטהרה.

דמאי פרכת, מה תוכל לפרוך את הצד השוה: **מה לארבה דאין לו גבחת,** תאמר בסלעם שיש לו גבחת. **הרי חרגול** יוכיח, **דיש לו גבחת** וטהור הוא!

ואם תיפרוך: **מה לחרגול דיש לו זנב,** תאמר בסלעם שאין לו זנב!?

הרי ארבה יוכיח, **דאין לו זנב** וטהור הוא!

וחזר הדין. הצד השוה שבהן, ששוין בארבעת סימנין ואין ראשן ארוך. אף אני אביא סלעם, שיש לו את ארבעת הסימנין, ואין ראשו ארוך.

ואם כן, **סלעם דכתב רחמנא, למה לי?**

אלא ילפינן במידה של "דבר שאינו ענין לגופו, תנהו ענין לדבר אחר, ואמרינן: **אם** הסלעם **אינו ענין לגופו** [שמיותר הוא], **תנהו ענין** לרבות חגב **שראשו ארוך.** ומהייתור של המילה סלעם ילפינן לרבות את החגבין שראשם ארוך.

ומבארינן: **במאי קמיפלגי תנא דבי רב** סו-א [הברייתא הקודמת ששנוייה בתורת כהנים, ונקראת ספרא דבי רב, לפי שהייתה שגורה בבית המדרש] הסוברת שכל ארבעת החגבים המוזכרים בתורה מיבעי ליה כולהו לגופייהו [לצורך עצמם]. **ותנא דבי רבי ישמעאל,** הסובר שסלעם בא לרבויי ראשו ארוך, וחגב אתא למעוטי צרצור, דחגב טמא הוא?

בחגב **שראשו ארוך, קמיפלגי:**

תנא דבי רב סבר: הא דכתיב "**אשר לו כרעים**" הרי זה **כלל. ארבה, סלעם, חרגול, חגב למינהו, פרט.** ואינו סובר ש"למינהו" דכתיב גבי כל חד מהחגבים הוי כלל.

ולכן, לא דריש במדה של כלל ופרט וכלל!

כי היות ובכלל הראשון לא הקפיד בו אלא על כרעים, ואילו "למינהו" הכתוב אצל כל אחד בא להקפיד לרבות דוקא חגבין הדומין בכל ארבעת הסימנין לחגבים המוזכרים בתורה, הרי כיון שאין שני הכללים דומים, הראשון ושני, אין דנין אותם במידה של כלל ופרט וכלל.

ולכן תנא דבי רב דן במידה של **כלל ופרט** — **שאין בכלל אלא מה שבפרט**! הלכך, **דמיניה**, דבר שהוא מינו ממש, **אין**, רק אותו מרבים, אבל דבר **דלאו דמיניה, לא** מרבינן ליה. **ומרבי** רק חגב, **דדמי ליה משני צדדין**, שאין ראשו ארוך, ויש לו את ארבעת הסימנין.

ואילו **תנא דבי רבי ישמעאל סבר**: הא דכתיב "**אשר לו כרעיים**" הרי זה **כלל**. "**ארבה, סלעם, חרגול, חגב**" — **פרט**. "**למינהו**", **חזר וכלל**.

ודרשינן ליה במדה של כלל ופרט וכלל: **כלל ופרט וכלל, אי אתה דן אלא כעין הפרט. ומרבי כל דדמי ליה בחד צד**, בכך שיש לו את ארבעת הסימנין. ולכן סלעם ילפינן ליה מארבה וחרגול, שיש לו את ארבעת הסימנין. והמילה סלעם מיותרת, וילפינן מינה לרבות חגבין שראשן ארוך.

ופרכינן: והאיך יליף תנא דבי רבי ישמעאל את הפסוקים במידה של כלל ופרט וכלל. **והא לא דמי כללא קמא לכללא בתרא.**

כללא קמא, "**אשר לו כרעיים**" **אמר רחמנא**. ולכן, רק חגב **דאית ליה** כרעים **אכול**. ואילו חגב **דלית ליה** כרעים **לא תיכול**.

ולעומת זאת **כללא בתרא**, שהוא "למינהו", בא ללמד אותנו — דלא תיכול **עד דשוו בארבעה סימנין**! ואין הכלל האחרון דומה כלל לראשון, ולכן אי אפשר כאן לדרוש במידה של כלל ופרט וכלל.

ומשנינן: **תנא דבי רבי ישמעאל**, אפילו **בכללי ופרטי כי האי גוונא** שאין הכללים שווין ואינן דומין ביניהן, **דאין**, הוא דן. דהיינו, שהוא דן ודורש אותן במידה של כלל ופרט וכלל.

ודאמרינן נמי בעלמא, דדאין תנא דבי רבי ישמעאל בכללי ופרטי כי האי גוונא, ומה שאומרים אנו תמיד, דתנא דבי רבי ישמעאל דריש כלל ופרט וכלל אפילו אם הכלל האחרון אינו דומה לראשון — **מהכא** ילפינן לה! שכאן מצינו שתנא דבי רבי ישמעאל יליף כלל ופרט וכלל אפילו בכי האי גוונא.

אמר מר: אי שמו חגב, יכול אפילו אין בו כל ארבעת **הסימנין הללו** נמי יהיה כשר? **תלמוד לומר "למינהו", עד שיהו בו כל** ארבעת **הסימנין הללו.**

והוינן בה: אי **אין בו כל** ארבעת **הסימנין הללו** — **מהיכא תיתי** נאמר שחגב זה יהיה טהור!? והרי **ארבה וחרגול כתיב** בתורה, ולהם יש את ארבעת הסימנים, ומהיכא תיתי לרבות חגבין, שאינן דומין להם?

ומשנינן: **אי לא** הוה **כתיב** בתורה **סלעם**, היינו אומרים **כדקאמרת**, שאי אפשר לרבות חגב שאין לו את ארבעת הסימנין.

אבל **השתא דכתיב סלעם**, ודרשינן מיניה **לרבויי** חגב **שראשו ארוך**, אף על פי שאינו דומה לשאר החגבים המוזכרים בפסוק, **אימא לירבי נמי כל דהו** כל חגב, ואפילו

שאינו דומה לשאר החגבים אלא בסימן אחד. שהרי ראינו מ"סלעם" דלא בעינן שהחגב שאנו מרבים יהיה דומה לחגבים הכתובים בתורה בכל הצדדין שלו.

קא משמע לן "למינהו" — עד שיהו בו כל ארבעת הסימנין הללו!

ומקשינן: **מאי שנא התם**, בברייתא דתנא דבי רב, [בדף סה א] **דאמרת סלעם זה רשון, חרגול זה ניפול. ומאי שנא הכא**, בברייתא דתנא דבי רבי ישמעאל [בדף סה ב], **דאמרת, סלעם זה ניפול, חרגול זה רשון?!**

ומשנינן: **מר כי אתריה, ומר כי אתריה.** "רשון" דתנא דבי רב, הוא אותו אחד הנקרא ניפול אצל תנא דבי רבי ישמעאל. ואותו חגב הנקרא רשון אצל תנא דבי רבי ישמעאל, הוא נקרא ניפול אצל תנא דבי רב. ובין למר ובין למר, סלעם אין לו זנב ולחרגול יש זנב.(142)

שנינו במשנה: **ובדגים — כל שיש לו סנפיר וקשקשת.**

תנו רבנן: אין לו עכשיו סנפיר וקשקשת **ועתיד לגדל לאחר זמן, כגון הסולתנית והעפיאן,** שהם מין דגים קטנים, **הרי זה מותר.**(143)

יש לו עכשיו סנפיר וקשקשת **ועתיד להשירן בשעה שעולה מן המים, כגון**

סו-ב **אקונס ואפונס כספתיאס ואכספטיאס ואטונס** [מיני דגים שזהו שמם בפרסית] — **הרי זה מותר!**

תנן התם במסכת נדה [נא]: **כל** דג **שיש לו קשקשת** — בידוע **שיש לו סנפיר!** ויש דג **שיש לו סנפיר, ואין לו קשקשת.**

יש לו קשקשת, ויש לו סנפיר הרי זה **דג טהור. יש לו סנפיר, ואין לו קשקשת** הרי זה **דג טמא.**

והוינן בה: **מכדי,** הרי **אקשקשת קא סמכינן** לענין טהרת דגים [שהרי כל שיש לו קשקשת אמרת שיש לו סנפיר, ואלו סנפיר לבד אינו סימן טהרה, שגם לדג טמא יכולים להיות סנפירים], אם כן, **ליכתוב רחמנא קשקשת, ולא ליכתוב סנפיר,** ואנן ידעינן דכל שיש לו קשקשת, דג טהור הוא. ואמאי כתבה התורה "כל אשר לו סנפיר וקשקשת וכו' אותם תאכלו"!?

ומשנינן: **אי כתב רחמנא קשקשת** לבד, **ולא כתב סנפיר, הוה אמינא, מאי קשקשת,** שפירוש המילה קשקשת הוא **סנפיר,** שהדג שט עמו על פני המים, **ואפילו דג טמא** אתי לאכשורי. דהיינו סוברים דסנפירים שהדג שט עמם הם סימני הטהרה של הדגים. ולכך **כתב רחמנא סנפיר וקשקשת,** להשמיענו שאחד הסימנים המוזכרים הם הקשקשין [שהם הלבוש של הדג]. ומהא ידעינן כי דג שיש לו רק סנפירים, הרי הוא דג טמא.

ופרכינן: **והשתא, דכתב רחמנא סנפיר וקשקשת,** וכתבה המשנה שקשקשין הם אלו

---

142. וכתב **רש"י** שכל החגבים אינם טעונים שחיטה שהרי לאחרי דגים הזכירן הכתוב. ודגים אינם טעונים שחיטה.

143. ואפשר דילפינן לה מדכתיב "וכל אשר אין לו סנפיר" ודרשינן, עיין עליו, שאם יהיה לו אי פעם הרי הוא טהור. **הר"ן**.

הקבועין בו [והיינו הלבוש של הדג], **ממאי,** מנלן לתנא דמתניתין, **דקשקשת** היינו **לבושא** דדג **הוא?!** על כרחך, **מדכתיב** בספר שמואל [פרק יז] אצל גלית "**ושריון קשקשים הוא לבוש**", ומהא שמעינן שקשקשים היינו לבוש. וכיון שפשיטא לן שקשקשת היא לבוש הדג, תיקשי: **וליכתוב רחמנא קשקשת** לבדה, **ולא ליכתוב סנפיר,** כיון שעיקר סימן הטהרה הוא הקשקשת [ומהו קשקשת הרי ידעינן]!?

ומשנינן: **אמר רבי אבהו, וכן תנא דבי רבי ישמעאל:** זה שכתבה התורה את הסנפיר, הוא כדי להגדיל תורה ולהאדירה, כדכתיב "**יגדיל תורה ויאדיר**".(144) שאף על פי שלא היינו טועים בין קשקשת לסנפיר, בכל זאת כתבה התורה את שניהם כדי שנדע מהו קשקשת ולא נטעה בזה.

כתיב בתורה בפרשת שמיני לגבי סימני דגים:

"את זה תאכלו מכל אשר במים: כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים בימים ובנחלים, אותם תאכלו.

וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים, מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים, שקץ הם לכם.

ושקץ יהיו לכם. מבשרם לא תאכלו, ואת נבלתם תשקצו.

כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים, שקץ הוא לכם.

תנו רבנן: ממשמע שנאמר בדגים **אכול את שיש לו** סנפיר וקשקשת, וכמו שאמר הכתוב "כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים אותם תאכלו", מכלל זה **שומע אני: אל תאכל את שאין לו** את סימני הטהרה! ולאו הבא מכלל עשה הוא, ודינו כעשה.

וממשמע שנאמר אל תאכל את שאין לו סימני טהרה, וכמו שאמר הכתוב "מבשרם לא תאכלו", **שומע אני — אכול את שיש לו** סימני טהרה!

ולמה שנאן? מדוע כתבה התורה את שני הפסוקים, כיון שמכל אחד משני הפסוקים לחוד יכולתי לשמוע איסור לאכול דגים ללא סימני טהרה!?

כדי **לעבור עליו בעשה** [דהיינו לאו הבא מכלל עשה, "אותם תאכלו", מכלל שדג שאין לו סנפיר וקשקשת, לא תאכלו], **ובלא תעשה,** "מבשרם לא תאכלו".

וממשיכה הברייתא: וזה שאמר הכתוב בתחילה, "את זה **תאכלו מכל אשר במים,** כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים בימים ובנחלים" **מה תלמוד לומר?** כיון שכתבה

---

144. **ובחזון יחזקאל** ז ז מוכיח מכאן שסימני הדגים הטהורים הם סיבת הטהרה, ולא רק המאפיינים של הטהרה, כי אם סימני הדגים הם רק כדי לידע מי הוא טמא ומי הוא טהור, ולסנפיר אין שום משמעות לחלק ביניהם, איזה "יגדיל תורה ויאדיר" יש בדבר? אך אם הקשקשת והסנפיר הם סיבת הטהרה, הרי שגילה כאן הכתוב את סיבת הטהרה, ויש ענין לומר זאת, שנדע כי גם הסנפיר הוא הגורם לטהרה, על אף שזה דבר ידוע הוא שיש לו סנפיר.

התורה בסיפא דקרא "אותם תאכלו", הרי מהסיפא ידעינן שדגים אשר יש להם סימני טהרה מותרים הם.(145)

ומשנינן: **שיכול** הייתי לומר: **הואיל והתיר** הכתוב את שרץ המים ואפילו כשאין לו סימני טהרה, בשני פסוקים, בפסוק אחד אמר זאת הכתוב **במפורש,** ובפסוק שני **התיר בסתם,** בצורה סתומה שאינה מפורשת [ולקמן מפרשינן מה הם הפסוקים].

הייתי אומר, ילמד סתום מן המפורש, **מה כשהתיר** הפסוק **במפורש, לא התיר** הפסוק בלא סנפיר וקשקשת את כל שרץ המים **אלא** התיר רק את השקצים הגדלים במים **שבכלים,** כגון תולעים הגדלים במים שבכלים [ולקמן מפרשינן היכן מצינו שהתירה אותם התורה].

אף **כשהתיר** הפסוק **בסתם** [כדמפרשינן לקמן], **לא התיר** הפסוק **אלא** שרצים הגדלים **בכלים,** ולא את השרצים הגדלים ב"חריצין", שהם מים נובעין, שדומים לימים ונחלים, ולא את השרצים הגדלין בבורות שאינן נובעין, ואפילו שאינן דומים לימים ונחלים.

מנין לרבות גם שרצים הגדלים **בבורות שיחין ומערות, ששוחה,** מתכופף אדם **ושותה מהן** ממים אלו, **ואינו נמנע** לשתות מהן עם התולעים שבהן הואיל

תלמוד לומר ברישא דקרא "את זה **תאכלו מכל אשר במים**". והכי קאמר הכתוב: תאכלו מכל אשר במים, אפילו דברים שאין להם סימני טהרה. והיינו, דוקא שרץ המים שבשאר מקומות, שאינן ימים ונחלים, אותם תאכלו. אבל מה שגדל בימים ובנחלים, הרי רק מי שיש לו סנפיר וקשקשת במים, אותו תאכלו, ולא אותם שאין להם סנפיר וקשקשת! כי אותם שגדלים בימים ובנחלים, צריכים סימני טהרה.

אבל הגדלים בבורות, שמקומות אלו אינם דומים לימים ולנחלים, שכן מימותיהם אינם מים נובעים, לא הצריכה התורה בהם סימני טהרה כמו שהצריכה בימים ובנחלים.

ומבארינן: **היכן** מצינו **שהתיר** הכתוב שרצים הגדלים **בכלים?**

דכתיב "**את זה תאכלו מכל אשר במים** — כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים בימים ובנחלים, אותם תאכלו". ודרשינן: אותם הנמצאים **בימים ובנחלים, הוא** שכתבתי לך **דכי אית ליה** סנפיר וקשקשת, **אכול,** יכול אתה לאוכלם, ואותם **דלית ליה** סנפיר וקשקשת, **לא תיכול.**

הא אותם דגים ושרצים הגדלים **בכלים, אף על גב דלית ליה** סנפיר וקשקשת — **אכול!** רשאי אתה לאוכלם.

והוינן בה: כיון שהפסוק מדבר בהיתר האכילה של הדגים, **אימא,** נדרוש את

והביא **החזון יחזקאל** את דברי **הרמב"ן** בפירוש התורה [ויקרא יא ט] שסנפיר וקשקשת הם סיבת ההיתר והעדרם הוא סיבת האיסור, אבל הרמב"ם **במורה נבוכים** [ג מח] כתב: שאלו הסימנים וכו' וסנפיר וקשקשת במים אין מציאותם סבת ההיתר, ולא העדרם הוא סבת האסור.

145. **ורש"י** מבאר אמאי לא פרכינן איפכא. למה לי סיפא דקרא, אחרי דכתיב רישא דקרא.

הפסוק כך: בימים ובנחלים הוא דתאכל את אלו שיש להם סנפיר וקשקשת, **הא** אותם הנמצאים **בכלים — אף על גב דאית ליה** סנפיר וקשקשת, **לא תיכול?!**

ודחינן: **לא סלקא דעתך** למידרש הכי. **דכתיב** אחר כך בפסוק, "**וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים, מכל שרץ המים,** שקץ הם לכם. מבשרם לא תאכלו". וכיון שפסוק זה מדבר על איסור אכילת דגים בלי סימני טהרה, משמע שהפסוק בא למעט מהאיסור, ולומר, רק דגים הנמצאים **בימים ובנחלים דלית ליה** להם סימני טהרה, אותם **לא תיכול. הא** דגים ושאר שרץ המים הנמצאים **בכלים, אף על גב דלית ליה** סנפיר וקשקשת, **אכול!** מותרים הם באכילה.

וכיון שבסיפא על כרחך הכתוב בא למעט ולומר שדגים הנמצאים בכלים מותרים הם אפילו שאין להם סימני טהרה, אם כן בפסוק הראשון דכתיב "בימים ובנחלים", גם בא הפסוק לומר שדוקא בנחלים ובימים בעינן סימני טהרה, אבל בכלים, אפילו אותם שאין להם סימני טהרה, מותרים הם.

[והיינו שני הפסוקים, הסתום והמפורש, שהוזכרו לעיל, שהותרו בהם דגים הנמצאים בכלים בלי סימני טהרה].

ומקשינן: **ואימא,** נדרוש את הפסוק במידה של כלל ופרט.

שהרי כתיב תחילה "מכל אשר **במים**", הרי זה **כלל,** שלכל שרץ המים בעינן סימני טהרה.

ולאחר מכן אמר הכתוב "**בימים ובנחלים,** אותם תאכלו", הרי זה **פרט.** שרק להם בעינן סימני טהרה.

וקיימא לן, **כלל ופרט — אין בכלל אלא מה שבפרט!** ולא מרבים שום דבר חוץ מהפרט.

ונימא: **ימים ונחלים — אין,** בהם הוא דבעינן סנפיר וקשקשת, **אבל נעיצין,** כמין אגמי מים רחבין, **וחריצין,** שהם ארוכין וקצרים, הרי אף על פי שהם דומין לימים ונחלים, שגם בהן יש מים נובעין, **לא** בעינן בהו סימני טהרה, וכל שכן בבורות דלא בעינן. ואם כן, לא בעינן את רבוי הפסוק "תאכלו מכל אשר במים" לאתויי בורות להיתרא, כי מהלימוד של כלל ופרט היינו יודעים להתירם!?

ומשנינן: אין זה כלל ופרט, אלא כלל ופרט וכלל הוא! כי "**במים**" **חזר וכלל.** שהתורה כתבה פעמיים "במים" ["את זה תאכלו מכל אשר במים", "כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים"].

ומקשינן: והלא **הני** ["מים"], **תרי כללי דסמיכי להדדי נינהו!** שהרי שני הכללים ["מים"] כתובים אחד בסמוך לשני, ורק אחרי שני הכללים כתוב הפרט "בימים ובנחלים". ומנין שגם בכי האי גוונא, שאין הפרט נאמר בין שני הכללים, אלא לאחר שני הכללים, גם כן ילפינן ליה במידה של "כלל ופרט וכלל"?

ומשנינן: **אמר רבינא: כדאמרי במערבא,** בארץ ישראל: **כל מקום שאתה מוצא שני כללות הסמוכין** הכתובין בסמיכות **זה לזה,**

הטל את **הפרט ביניהם, ודונם** במידה זו של **כלל ופרט וכלל.** סז-א

ולכן דרשינן הכא, "כל אשר **במים**", הרי זה **כלל**. "**בימים ובנחלים**" הרי זה **פרט**, "סנפיר וקשקשת **במים**", **חזר** הכתוב **וכלל**. ויש כאן כלל ופרט וכלל. **וכלל ופרט וכלל, אי אתה דן** ומרבה **אלא** דבר שהוא **כעין הפרט**.

מה הפרט, ימים ונחלים, **מפורש** שהם **מים נובעים, אף כל מים נובעים** מרבינן להו.

ומפרשינן: **מאי רבי**? איזה דבר שהוא כעין הפרט אנו מרבים? **חריצין ונעיצין, לאיסורא**! כיון שהחריצין והנעיצין הם מים נובעים כעין הימים והנחלים, מרבינן להו לאיסורא, דבעינן שיהיו בדגים הגדלים בהם סנפיר וקשקשת.

ומאי מיעט, איזה דבר התמעט מהפרט שאינו דומה לו [שהרי כל פרט למעוטי הוא בא]?

בורות שיחין ומערות — להתירא! כיון שהבורות והשיחין והמערות אינן נובעין, אין הן דומים לימים ולנחלים. ולא בעינן שיהיו בדגים שבהן סנפיר וקשקשת.

ומקשינן: **ואימא** נדרוש אחרת את הכלל ופרט וכלל: **מה הפרט**, ימים ונחלים **מפורש**, שהם **מים גדלין** הנמצאין **על גבי קרקע, אף כל מים** הדומים לפרט שהן **גדלין על גבי קרקע**.

ומאי רבי, ומה נרבה מכעין הפרט? **אפילו בורות שיחין ומערות לאיסורא**. שגם בדגים שבהם בעינן לסנפיר וקשקשת כדי להכשירם.(146)

ומאי מיעט מכעין הפרט שאינו דומה לו? **מיעט כלים**, שלא צריך בהם סנפיר וקשקשת, שהם אינם דומים כלל לימים ונחלים.

ומשנינן: **אם כן**, דממעטינן רק כלים שלא צריך בהם סנפיר וקשקשת, הרבוי שלמדנו מהפסוק "**תאכלו** מכל אשר במים" — **מאי אהני ליה**? הלא גם מלבעדי רבוי זה היינו יודעים שדגים שבכלים מותרים הם גם בלי סנפיר וקשקשת.

אלא ודאי הרבוי של "תאכלו" בא להתיר את הדגים שבבורות שיחין ומערות שלא צריך בהם סנפיר וקשקשת. ורק חריצין ונעיצין, שדומים לימים ונחלים בשני צדדין [שהם על גבי קרקע, וגם נובעים] בעו סנפיר וקשקשת.

יש מידה בכלל המידות שהתורה נדרשת בהם הנקראת "כלל ופרט וכלל", ויש מידה של "רבוי מעוט ורבוי".

המידה של כלל ופרט וכלל, יסודה הוא, שהפרט הוא פירושו של הכלל, ואין בכלל אלא מה שבפרט. כך שאם היה רק כלל ופרט בלבד, הרי אפילו דבר הדומה לפרט לא מרבינן ליה. אך אם יש אחר הפרט כלל שני, הרי הכלל השני מהני לרבות דבר הדומה לפרט.

המידה של רבוי ומעוט ורבוי יסודה הוא, שאם היה רק ריבוי ומיעוט, הרי אין המעוט פירושו של הרבוי, אלא מלמד הוא אותנו שלא נרבה את הכל אלא רק את הדברים

---

146. ואף על גב שאין הבורות והשיחין והמערות דומין לימים ולנחלים אלא רק בצד ובדמוי אחד, שבשניהם המים נמצאים על גבי הקרקע, מכל מקום, מרבינן להו.

הדומים למעוט. ואם ישנו לאחריו רבוי שני, הרי הרבוי השני, הבא אחר המעוט, מלמד אותנו לרבות את הכל. והמעוט מהני למעט רק דבר שאינו דומה כלל למעוט.

דבי רבי ישמעאל תנא: הפסוק "מכל אשר במים, כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים" שנאמר בו **במים במים שתי פעמים** סמוכין זה לזה, **אין** פסוק **זה** נלמד במידה של **כלל ופרט** כאשר תטיל את הפרט של "בימים ובנחלים" ביניהם. **אלא** פסוק זה **ריבה ומיעט,** ונידון הוא במידה של רבוי מעוט ורבוי.

"מכל אשר **במים**", **ריבה.**

"**בימים ובנחלים**", **מיעט.**

"אשר לו סנפיר וקשקשת **במים**", הרי זה **חזר וריבה.**

וקיימא לן: **ריבה ומיעט וריבה** — **ריבה הכל!**

מאי רבי? מה אנו מרבים מהרבוי? **חריצין ונעיצין** — **לאיסורא.** דבעינן בהו סנפיר וקשקשת, שמרבים אנו כל דבר. [שזוהי המידה של רבוי מעוט ורבוי].

ומאי מיעט מהמיעוט של ימים ונחלים? **בורות שיחין ומערות** — **להיתירא!** שלא צריך בהם סנפיר וקשקשת.

ופרכינן: ומנין לך למעט בורות שיחין ומערות להיתירא?

אימא, מאי ריבה? — **בורות שיחין ומערות לאיסורא,** שגם בהם צריך סנפיר וקשקשת. **ומאי מיעט** מהמיעוט של ימים ונחלים? — **מיעט כלים,** שלא צריך בהם סנפיר וקשקשת.

ומשנינן: אם תאמר שרק בכלים לא בעינן סנפיר וקשקשת, **אם כן,** הפסוק "את זה **תאכלו** מכל אשר במים" **מאי אהני ליה?** הלא גם בלעדיו היינו יודעים שבכלים לא בעינן סנפיר וקשקשת. אלא ודאי מהמילה "תאכלו" ילפינן למעט בורות שיחין ומערות שלא צריך בהם סנפיר וקשקשת. ורק בחריצין ונעיצין בעינן סנפיר וקשקשת.

ופרכינן: כיון שלא דרשת במידה של כלל ופרט וכלל [שבה מרבין כעין הפרט] אלא דרשת במידה של רבוי מעוט ורבוי. אם כן, **ואיפוך אנא,** ונימא, ש"תאכלו מכל אשר במים" בא להתיר חריצין ונעיצין, שלא צריך בהם סנפיר וקשקשת, והרבוי בא לרבות בורות לאיסורא, שגם בהם צריך סנפיר וקשקשת.

ומשנינן: ליכא למימר הכי, **כדתני מתתיה!**

דתני מתתיה בר יהודה: מאי ראית לרבות בורות שיחין ומערות להיתרא, שלא צריך בהם סנפיר וקשקשת, **ולהוציא חריצין ונעיצין לאיסורא,** דבעינן בהו סנפיר וקשקשת?

מרבה אני בורות שיחין ומערות להיתירא, מפני **שהן עצורים,** שאין להם מוצא ומבוא ככלים, ואינם דומים לימים ונחלים שהם זורמים.

דסבירא לן השתא שהכלל האחרון הוא העיקרי, וכל דבר שדומה לפרט, אפילו

ומוציא אני חריצין ונעיצין, שאין הם **עצורין בכלים** אלא זורמים הם כימים ונחלים. ולכן בעינן בהו סנפיר וקשקשת כשם שבעינן בימים ובנחלים.

שנינו לעיל בברייתא, הואיל והתיר במפורש והתיר בסתם. ומשמע שישנו פסוק מפורש בתורה שמתיר בכלים, וישנו פסוק שאינו מפורש, שמתיר דגים בלי סימני טהרה בכלים.

ומבארינן: **הי** פסוק הוא **סתום? והי** פסוק הוא **מפורש?**

פליגי בה רב אחא ורבינא:

חד אמר: "כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים", המדבר **ביש לו** סנפיר וקשקשת, זהו הפסוק **המפורש.**

ואילו הפסוק "וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת", דמיירי **באין לו** סנפיר וקשקשת, זהו הפסוק **הסתום.**

וחד אמר: הפסוק דמיירי **באין** לו סנפיר וקשקשת, זהו הפסוק **המפורש.** והפסוק דמיירי **ביש לו** סנפיר וקשקשת זהו הפסוק **הסתום.**

ומבארינן: **מאי טעמא דמאן דאמר** שהפסוק דמיירי **ביש לו** הוא **המפורש?**

אמר לך, מיניה מפסוק זה, **הוא** דקא ידעינן **דקא משתרו כלים.** דכתיב "כל אשר לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים, אותם תאכלו", ודרשינן: אותם תאכלו, ולא את אלו שאין להם סנפיר וקשקשת!

ומיעוט זה הוא לגבי אותם הנמצאים בימים ובנחלים. אבל הנמצאים בכלים, אף על גב שאין להם סנפיר וקשקשת, מותרין הן. אבל הפסוק "כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים", דדרשינן בימים ובנחלים לא תאכלו, הא בכלים תאכלו, לא הוי היתר מפורש. כי המשך הפסוק כך הוא: "ומכל נפש החיה אשר במים, שקץ הם לכם. ושקץ יהיה לכם. מבשרם לא תאכלו". ומשמעות הפסוק היא, שבכל מקום הזהירה התורה שלא לאכול דגים שאין להם סנפיר וקשקשת. ורק אנו דורשים את הפסוק בכלל ופרט וכלל להתיר דגים שבכלים אפילו בלי סנפיר וקשקשת. ואם כן אין זה פסוק מפורש.

מאי טעמא דמאן דאמר שהפסוק המדבר **באין לו,** הוא **המפורש?**

דהאי קרא, **הוא דקמוכח אהאיך!** פסוק זה, המדבר באין לו סנפיר וקשקשת, הוא זה שמגלה על הפסוק שמדבר ביש לו סנפיר וקשקשת, שדגים המצויים בכלים, מותרים הדגים אפילו בלי סנפיר וקשקשת.

דאי מהאיך קרא דמיירי ביש לו סנפיר וקשקשת, **הוה אמינא, בכלים, אף על גב דאית ליה** סנפיר וקשקשת, **נמי לא תיכול.** דהכי הוה דרשינן: "ובנחלים — אותם תאכלו", הא בכלים, אפילו אותם לא תאכלו. והפסוק המדבר באין לו סנפיר וקשקשת, הוא זה שמגלה לנו על הפסוק שמדבר ביש

במקצת, מרבינן ליה.

לו סנפיר וקשקשת, לדרוש, שדגים המצויים בכלים, אף על גב שאין להם סנפיר וקשקשת, מותרים הם. ולכן הוא נקרא פסוק מפורש.

אמר רב הונא: לא לשפי אינש, לא ישפוך אדם ויסנן שכר העשוי מתמרים שמצויין בהם תולעים, **בצבייתא,** דרך עצים קטנים המשמשים בתור מסננת, **באורתא,** בלילה. **דילמא פריש,** שמא תפרוש התולעת **לעיל מצבייתא,** למעלה מהעצים, **והדר,** ואחר כך **נפיל לכסא,** תפול היא לכוס. והוא לא יראה שהיא נפלה לכוס מהעצים בגלל החושך. ויחשוב שהיא תולעת המים הנמצאת בכוס [ומותרת היא באכילה כדאמרינן לעיל, כיון שהיא נמצאת בכלים].

והוי עובר, כשיאכל אותה יעבור **משום** "וכל **שרץ השורץ על הארץ,** שקץ הוא לא יאכל". כיון שרחשה והלכה התולעת קצת על הקשין, נעשית היא שרץ הארץ.

ופרכינן: **אי הכי,** שאמרת כיון שהלכה קצת נעשית היא שרץ הארץ, למה אסרת דוקא לסנן דרך העצים, הרי אפילו **במנא,** בכלי לבדו, **נמי** יהיה אסור להוריק שכר תמרים, ואפילו לא דרך העצים, **דלמא פריש** תפרוש התולעת **לדפנא דמנא,** לדופן הכלי, **והדר,** ואחר כך **נפיל למנא,** ותאסר מטעם שרץ השורץ על הארץ. שהרי היא פירשה לדופן הכלי, ומאי שנא דופן הכלי מהעצים?

ומשנינן: **התם,** כשלא פירשה על העצים, **היינו רביתיה,** זהו דרכה לרחוש בכלי, וכמי שלא פירשה היא, ואינה נאסרת מטעם שרץ הארץ.

ומבארינן: **ומנא תימרא** שרחישה כזאת על דופני הכלי אינה אוסרת את התולעת מטעם שרץ הארץ?

דתניא לעיל: **מנין לרבות בורות שיחין ומערות ששוחה,** מתכופף **ושותה מהן, ואינו נמנע** מלשתותם מחשש שמא יאכל גם מהתולעים הנמצאים בתוכם?

תלמוד לומר "תאכלו — מכל אשר במים"! ומשמע, אפילו אם אין לדגים ולתולעים הנמצאים שם סימני טהרה, מותרים הם באכילה.

וממשיכה הגמרא: **וליחוש דלמא פריש,** שפרשה איזו תולעת **לדפנא,** לדופן הבורות והשיחין, **והדר נפיל** חזרה לבורות ולשיחין, ותאסר מטעם שרץ השורץ על הארץ!?

אלא, בהכרח, אמרינן, **היינו רביתיה,** שזהו דרכם ומקום גדילתן של התולעים, ולכן אין זה נחשב שהם רחשו מחוץ לבורות, ואינם נאסרים. אם כן, **הכי נמי,** בנידון דידן, כאשר הוא שפך את השכר לתוך הכלי, אין אנו חוששים שמא פירשו התולעים לדופני הכלי, כי **היינו רביתיה!** שגם מקום דופן הכלי מבפנים זהו דרך גידולם.

אמר ליה רב חסדא לרב הונא: תניא דמסייע לך, שיש חילוק בין אם פירשו בתוך הכלי, לבין אם פירשו חוץ לכלי.

דכתיב "**כל השרץ השורץ על הארץ**" — **לרבות יבחושין,** יתושין הנמצאים במרתפי היין, **שסיננן,** שגם הם אסורים באכילה!

ודייקינן: **טעמא דסיננן,** שפירשו ממקום ברייתן ולכן הם אסורים, **הא לא סיננן — שרי!** ולא חיישינן שמא פירשו ממקום

ברייתן החוצה. כי מה שהם רוחשין בתוך כלי היין, אין זה נחשב כרחישה האוסרת.

אמר שמואל: קישות שהתליעה באביה, בעודה

סז-ב מחוברת לארץ — **אסורה** התולעת באכילה **משום** "**השרץ השורץ על הארץ**". כיון שהלכה התולעת בתוך הקישות בעודה מחוברת לארץ, חשיב הדבר כמהלכת על הארץ. אבל אם התליעה אחר שתלשו אותה מהארץ, מותרת היא עד שתצא התולעת לאויר.

לימא מסייע ליה לשמואל: **דתני בחדא** ברייתא: כתיב בפסוק "השרץ השורץ על **הארץ**" — **להוציא את הזיזין,** היתושין **שבעדשים, ואת היתושים שבכליסים** בקטניות, **ותולעת שבתמרים ושבגרוגרות,** בתאנים היבשים, שהם מותרים!

ותניא אידך, "**כל השרץ השורץ על הארץ**", ודרשינן מהמילה "כל" — **לרבות תולעת שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים,** שהיא אסורה!

ומפרשת הגמרא: **מאי לאו, אידי ואידי,** שתי הברייתות איירו **בפירא,** שהתליעו הפירות עצמם, **והא,** ברייתא שאסרה, איירי שהתליעה **באביה,** ולכן היא אסורה מטעם שרץ השורץ על הארץ, **והא,** ברייתא שהתירה, איירי שהתליעה **שלא באביה,** אלא בהיותה תלושה. ואם כן, יש ראיה לדברי שמואל שחילק בין התליעה באביה שאסורה, להתליעה בתלוש דשריא.

ודחינן: **לא!** אין זו ראיה מהברייתא, כי **אידי ואידי** שתי הברייתות יתכן דאיירו בהתליעה **באביה,** כאשר הפירות היו מחוברין לארץ, ומכל מקום התולעים מותרין, כי כל זמן שהם לא יצאו לאויר אין הם נקראים שרץ הארץ.

ולא קשיא: הא ברייתא שהתירה, איירי **בפירא** שהתליעו הפירות בעצמם, וכיון שהם לא יצאו לאויר העולם הם מותרים.

הא ברייתא שאסרה איירי **באילנא גופא!** בתולעים שנמצאים באילן עצמו, ולא בפירות, והם אסורים אפילו שלא יצאו מתוך האילן.

דיקא נמי מתוך הברייתא את החילוק הזה: **דקתני** בברייתא האוסרת — **תולעת שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים!** ומשמע דאיירי בתולעים הנמצאים באילן עצמו.

ומסקינן: **שמע מינה!**

בעי רב יוסף: תולעת שהתליעה לאחר תלישה, [דאמרינן לעיל שהיא מותרת] **ופרשה** מתוך הפרי והגיעה לארץ ומיד בנפילתה לארץ **מתה** — **מהו?**

מי אמרינן, כיון שלא הלכה התולעת על הארץ אינה נקראת "שרץ השורץ על הארץ", או דילמא, לא בעינן רחישה ושריצה על גבי הארץ, אלא כיון שהיא הגיעה לארץ היא אסורה מטעם שרץ השורץ על הארץ.

וכן בעי רב יוסף: פירשה **מקצתה** רק מקצת התולעת פירשה והגיעה לארץ — **מהו?** מי הוי כפירשה כולה, או דבעינן שכל התולעת תפרוש כדי שתחשב כתולעת שפירשה על הארץ.

פירשה **לאויר העולם,** וקודם שהגיעה לארץ קלטה בפיו כדי לאוכלה — **מהו?** מי אמרינן דוקא פירשה ומתה איכא למימר שהיא מותרת, כיון שאינה ראויה לרחוש. אבל תולעת חיה שקלטה באויר, שראויה היא לרחוש, אסורה היא. או דילמא בעינן ש תגיע התולעת לארץ ובלאו הכי אין זו רחישה האוסרת.

ועלתה **בתיקו!**

בעי רב אשי: פירשה **לגג תמרה** — **מהו?** שיצאה התולעת מתוך התמר ועלתה לגגו של התמר, מהו, מי אמרינן היינו רביתיה, שזהו מקום גידולה, או דילמא נחשב הדבר כמו שרצה התולעת על גבי דבר אחר?

אם תמצי לומר פירשה לגג תמרה, כפירשה למקום אחר דמי, פירשה **לגג גרעינתה** — **מהו?** האם כיון שכל התולעים מגרעיני הפרי הם גדלים היינו רביתיה, וזהו מקום גידולם, ומותרים הם, או דלמא כפירשה למקום אחר דמי?

פירשה **מתמרה לתמרה** אחרת — **מהו?** יצאה התולעת מתמר אחד ולא שרצה על גביו אלא נכנסה מיד לתמר השני הצמוד אליו, מהו? מי אמרינן, כיון שתמר אחר הוא זה, "שורץ על הארץ" קרינן ביה. או דלמא בעינן שתשרוץ באויר העולם כדי שתאסר, וכאן היא נכנסה מיד לתמר השני ולא שרצה באויר.

ועלתה **בתיקו.**

אמר רב ששת בריה דרב אידי: קוקיאני שהם תולעים הנמצאים בכבד ובריאה של בהמה,(147) **אסירי.**

מאי טעמא? מעלמא אתו, שבלעה הבהמה אותם עם שאר האוכל שאכלה, וקודם שבלעתן הם שרצו על הארץ, ונאסרו מטעם שרץ הארץ.

מתקיף ליה רב אשי: אי מעלמא אתו ודרך בית הבליעה הם נכנסו, **לישתכחו דרך בית הריעי?!** הם היו צריכים להיות בבית הרעי, היכן שהאוכל יוצא!?

איכא דאמרי: אמר רב שישא בריה דרב אידי: קוקיאני שרו, מותרים הם! **מאי טעמא? מיניה גבלי,** מהבהמה עצמה הם גדלו, ואינם בכלל שרץ הארץ כיון שהם לא שרצו כלל על הארץ.

אמר רב אשי: פשיטא דמיניה דגבלי! דאי מעלמא קא אתו, שהם נכנסו לבהמה דרך בית הבליעה — **לישתכחו דרך בית הריעי?!** הם היו צריכים להמצא בבית הרעי, היכן שהאוכל יוצא.

והלכתא: קוקיאני — **אסירי! מאי טעמא?** כי הבהמה **מינם ניים,** נמה את שנתה — **ועיילי ליה באוסייה תולעים.** התולעים נכנסים לחוטמה, ומשם הם מגיעים לקנה ולכבד, ולכן אינם נמצאים בבית הרעי, היות שהם לא נכנסו דרך הושט אלא דרך הקנה, ולכן אינם מגיעים לקיבה.

דרני דבשרא, תולעים הנמצאים בין עור הבהמה לבשרה כשמפשיטין את הבהמה — **אסירי,** אסורים הם. [ולקמן מפרש טעמיה].

---

147. יש מפרשים תולעים הנמצאים בדגים. **תוספות.**

דרני **דכווריי**, תולעים הנמצאים בין עור הדג לבשרו — **שריין**, מותרים הם!

אמר לה רבינא לאימיה לאמו: **אבלע לי**, הבליעי לי את הכווריי האלו בתוך הדגים, כדי שלא אראה אותם ואקוץ בהם, **ואנא איכול**, ואני אוכל אותם.

אמר ליה רב משרשיא בריה דרב אחא, לרבינא: מאי שנא מהא דתניא: כתיב בפסוק "ושקץ יהיו לכם, מבשרם לא תאכלו, **ואת נבלתם תשקצו**" — **לרבות את הדרנים**, התולעים הנמצאים בין העור והבשר **שבבהמה**! ואם כן. מאי טעמא התרת לאכול את הדרנים שבדגים? ומאי שנא דרנים שבדגים מדרנים שבבהמה?

אמר ליה רבינא: **הכי השתא**?! מה הדמיון ביניהם? **בהמה** — **בשחיטה הוא דמשתריא**, ההיתר שלה הוא על ידי שחיטה, **והני** דרנים שגדלו בתוכה קודם שנשחטה, באו וגדלו מדבר שאסור באיסור אבר מן החי. **מדלא קא מהניא להו שחיטה**, ששחיטת הבהמה לא מתרת אותם, לפי שיש להם חיות בפני עצמם,(148) הרי **באיסורייהו קיימן**, הם נשארו באיסורן.

אבל דגים — **באסיפה בעלמא מישתרי**! שאינם צריכים שחיטה כדי להתירם באכילה. ולכן, **הני** דרנים הנמצאים בדג, **כי קא גבלן** — **בהיתירא קא גבלן**! שבהיתר הם נוצרו וגדלו, ולכן הם מותרים. שאין מה שיאסור אותם, שהרי מתוך הדגים הם גדלו.

כתיב בפסוק, "כל הולך על גחון וכל הולך על ארבע עד כל מרבה רגלים לכל השרץ וכו' לא תאכלום".

תנו רבנן: "הולך **על גחון**" האמור בפסוק — **זה נחש**!

"**כל** הולך על גחון" בא "כל" **לרבות השילשול**, שהיא תולעת ארוכה כנחש הנמצאת באשפה, **ואת הדומה לשילשול**.

"**על ארבע**" — **זה עקרב**.

"**כל** הולך על ארבע" — **לרבות את החיפושית, ואת הדומה לחיפושית**.

"**מרבה רגלים**" — **זה נדל**, הנקרא "מאה רגלים".

"**עד כל** מרבה רגלים", "עד כל" יתורא הוא, ואתא **לרבות את הדומה** לנדל, **ואת הדומה לדומה**.

תניא: רבי יוסי בן דורמסקית אומר: לויתן — **דג טהור הוא**, כשאר דגים טהורים ואינו מין אחר,(149) שהרי יש לו סנפיר וקשקשת.

שנאמר בספר איוב על הלויתן [פרק מא] "**גאוה אפיקי מגינים**, סגור חותם צר".

ועוד נאמר שם, "**תחתיו חדודי חרש**, ירפד חרוץ עלי טיט".

ומפרשינן: "**אפיקי מגינים**" — חוזק המגינים שלו, **אלו קשקשים שבו**, שהם סגורים ודבוקים בו בדוחק, והמה המגינים שלו.

---

148. ולהם עצמם לא מהני שחיטה. ר"ן

149. מהרש"א

"**תחתיו חדודי חרש**" — **אלו** הן **הסנפירין**, שחדים וחותכין כחרסים, **שפורח בהן**, ובהם הוא בוקע את המים בעת שהוא שט במים. וכיון שיש לו סנפיר וקשקשת, טהור הוא.

הדרן עלך אלו טרפות

פרק "בהמה המקשה"

בפרק שלפנינו, שהוא לאחר פרק "אלו טרפות", נשנו הלכות נוספות של איסורי טרפה, ובעיקר מתבאר בו דינו של "**בן פקועה**", שהוא עובר חי הנמצא במעי אמו לאחר שנשחטה, כאשר מצד אחד הוא מותר באכילה עקב שחיטת אמו, אף בלא שחיטה עצמית שלו עצמו, אך מצד שני נוהגות בו הלכות טריפה מיוחדות, של "בשר שיצא חוץ למחיצתו", שאין כדוגמתן אלא בו.

השם "**בן פקועה**", משמעותו היא, בן של בהמה אשר "נפקעה", כלומר, שנשחטה אמו.

ההיתר לאכול את בן הפקועה מחמת שחיטת אמו, מבלי לשחוט אותו עצמו, נלמד מן הפסוק [דברים יד ו] "וכל **בהמה** מפרסת פרסה, ושוסעת שסע שתי פרסות, מעלת גרה **בבהמה**, אותה תאכלו". ודרשו חכמים את הפסוק כך:

כל "**בהמה**" [המוזכרת בתחילת הפסוק] שנמצאה "**בבהמה**" [המוזכרת בסוף הפסוק], אותה תאכלו! מלמד הכתוב, שעובר בהמה, הנמצא בתוך הבהמה בעת שחיטתה כשהוא חי, הרי הוא ניתר באכילה על ידי שחיטת האם.

אך עוּבָּר שהוציא אחד מאבריו מחוץ לכותלי רחם אמו לפני שנשחטה האם, נאסר אותו האבר עולמית באיסור "ובשר בשדה טרפה", ושוב לא יהיה ניתר בשחיטת אמו, גם אם יחזיר העובר את האבר, וימצא שנשחטה אמו לאחר שכולוהיה בשלימות בתוך מעיה.

בפרק זה יבואר התירו של העובר הזה, ובהלכותיו כאשר הוציא רק חלק מאבריו או רובו, וכן בדין נבלתו, ובעוד ענינים נוספים.

המאירי בהקדמתו לפרקנו, מחלק אותו לחמשה נושאים, כפי סדר הפרק:

א. "טרפה" באברים מסויימים בבהמה, מבלי שיחול דין טריפה על כל הבהמה. וכן אופנים שבהם נאסרים אברים פנימיים בבהמה כאשר נחתכו ממנה בחייה, כדין "אבר מן החי", והאופנים שבהם אין האברים הנחתכים אסורים.

ב. דיני בכור העומד להיוולד מבהמה המקשה לילד ויצא רק חלקו של הבכור, אימתי קדוש בקדושת בכורה ואיך נוהגים בקדושה זו.

ג. דיני טומאה וטהרה בחלקים שנאסרו בבהמה [כמו האברים המובאים בחלק הראשון], וכן באברים שנדלדלו [שנפסקה חיותם כמעט לחלוטין, אלא שהם תלויים ומחוברים במקצת לבהמה], האם הם מטמאים כנבלה, או שדינם כ'טריפה שחוטה', המטמאת רק במוקדשין [אם אכן נשחטה הבהמה].(1) וכן בהמה שמת עוברה בתוך מעיה,(2) היאך דינו של העובר לענין

---

1. בדבר זה נחלקו רבי מאיר וחכמים במשנה לקמן [עב א].

2. ענין זה נידון בגמרא לפני סוגית אבר המדולדל ואבר היוצא. והבאנו את הדברים כאן כפי שסידרם **המאירי**.

טומאה. ועוד דנים בדרך זו בעניין אשה שמת ולדה בתוך מעיה, האם הוא מטמא, והיאך.

ד. אימתי מותר "בן פקועה" בלא שחיטה, ואימתי הוא טעון שחיטה, ואימתי אין השחיטה מועילה להתירו, והוא אסור עולמית. [וכן שליא שנמצאה בבהמה שחוטה, מה דינה, לאכילה ולטומאה].

ה. טרפות "צומת הגידין", ומקומות ברגל הבהמה שאם אירע בהם שבר היא נעשית טריפה. וכן דינו של אבר שנשברה בו עצם, במקום שאין הבהמה נטרפת בו, האם שחיטת הבהמה מטהרת את אותו האבר ומתירתו באכילה, או לאו.[3]

א. **בהמה המקשה,** המתקשה **לילד,**[4] ועמדו לשוחטה,[5] סח-א

וקודם השחיטה **הוציא העובר את ידו** מחוץ לגוף הבהמה, **והחזירו**[6] אל תוך גוף אמו קודם שנשחטה, ואחר כך נשחטה אמו, הרי אפילו אם נמצא העובר במעי אמו כשהוא חי, הוא **מותר**[7] **באכילה,** אף ללא שחיטה שלו עצמו, כי הוא ניתר לאכילה בשחיטה שנשחטה אמו [וכמו שדורשת הגמרא לקמן].

אולם היד עצמה שיצאה, אסורה באכילה, אף אם חזרה למעי האם, והיתה בתוכה בשעת שחיטה.[8] [ולהלן בגמרא יבואר שאבר שיצא וחזר, נאסר כדין האיסור של טרפה].

---

3. לכאורה, מקומן של הלכות אלו הוא בפרק הקודם, ב"אלו טרפות", אלא שהן הובאו כאן משום סופה של המשנה, הדנה בענין עצם שנשברה, האם השחיטה מטהרת את האבר בדומה לדינו של עובר הניתר באכילה משום שחיטת אמו. **פירוש המשניות** להרמב"ם שם, משנה ו.

4. דין זה אינו דוקא בבהמה המקשה לילד, אלא, כאשר מוציא העובר את ידו בתחילה [ולא את ראשו], הרי דרך אמו להתקשות בלידה. **תפארת ישראל**.

5. כך פירש **רש"י**. והוסיף התפארת ישראל, כיון שבדרך זו אינה יכולה לילד, רגילין לשוחטה קודם הלידה.

6. כך היא הגירסא במשנה, בגמרא וברש"י שלפנינו. אולם **התפארת יעקב** הוכיח שיש לגרוס "והחזירה". לפי שרוב ידות שבתורה, לשון נקבה הם.

7. מבואר בגמרא, שהיתר האכילה האמור כאן לא נאמר על האבר, כי הוא אסור באכילה, וכן לא על העובר עצמו, שהרי אין סיבה לאסור את העובר באכילה מחמת יציאת האבר, אלא היתר האכילה הנאמר כאן הוא לגבי "מקום החתך", שהוא הגבול בין חלק האבר שיצא מחוץ לבהמה [ויש לחותכו] לבין החלק הנשאר בפנים ולא נאסר, ועל מקום החתך המצומצם הזה, נאמר כאן שמותר באכילה [ויבואר בגמרא בהרחבה].

8. **הכסף משנה** [מאכלות אסורות ה ט] ביאר, שהנידון במשנתנו הוא רק כאשר לא נולד העובר קודם שחיטת אמו. אולם אם נולד העובר קודם השחיטה של האם, וצריך שחיטה לעצמו, מתירה השחיטה שלו אף את האבר שיצא תחילה ממעי אמו. וכן משמע מדברי **הרשב"א** תורת הבית ש"ה.

בקול **רמ"ז** למשנתנו, הוכיח כן מדברי רש"י והר"ן, המבארים שהחזרת האבר אל תוך

ב. אבל, אם **הוציא** העובר הוא **את ראשו**[9] קודם שנשחטה האם, הרי **אף על פי שהחזירו** קודם שחיטה, **הרי זה כילוד.**[10] ושוב אינו ניתר בשחיטת אמו, משום שיציאת הראש מחוץ לגוף אמו, נחשבת כלידה.

לפיכך, אם אירע שהוציא העובר את ראשו והחזירו, ולאחר שנשחטה אמו נמצא העובר כשהוא חי בתוך גופה, הרי הוא טעון שחיטה לעצמו. ואם נמצא כשהוא מת, הוא אסור, כנבילה.

ומביאה המשנה דין נוסף:

ג. אם הכניס אדם את ידו לתוך הבהמה, והיה **חותך** חתיכת אבר **מעובר שבמעיה,** ומשאיר החתיכה בתוכה, **מותר** אותו החלק **באכילה** על ידי שחיטת הבהמה, ואינו נאסר משום "אבר מן החי", משום שנאמר [דברים יד ו] "וכל בהמה מפרסת פרסה ושוסעת שסע שתי פרסות מעלת גרה, בבהמה אותה תאכלו".

ודרשו חכמים את דברי הכתוב כך: כל "בהמה" [המוזכרת בתחילת הפסוק] שהיא "בבהמה" [המוזכרת בסוף הפסוק], אותה תאכלו! שהעובר הנמצא בתוך הבהמה, מותר באכילה על ידי שחיטת האם, גם אם הוא נמצא בתוכה כשהוא חתוך לחתיכות.[11]

הבהמה נעשתה קודם שחיטה. ומשמע, שאחר כך נשחטה הבהמה מיד, כיון שאילו נולד העובר קודם שחיטה, היה האבר ניתר בשחיטת הולד.

אולם בדעת הרמב"ם שם משמע שאותו האבר אסור לעולם. שכתב: ואפילו החזיר אותו אבר למעי אמו, ואחר כך נשחטה אמו, **או נולד הולד,** אותו אבר אסור משום טרפה.

אך **הב"ח** יו"ד סימן י"ד מפרש שאף לדעת הרמב"ם, אם נולד העובר קודם שחיטה, אין האבר טריפה אלא הוא ניתר בשחיטת העובר לאחר שנולד. ואילו מה שכתב הרמב"ם **או נולד הולד,** אין כונתו שאף בלידה רגילה יהיה אותו האבר אסור, אלא שאם תוך כדי שחיטה יצא הולד דרך הרחם, וכדרך לידה, אין זה נידון כלידה רגילה, שהרי כבר נשחטה האם, ועובר זה אינו טעון שחיטה, ולכן עומד האבר שיצא באיסורו.

9. כתבו **הש"ך והט"ז** [יו"ד תחילת סימן י"ד], שאם הוציא רוב פדחתו, נחשב כאילו הוציא כל ראשו. וכפי שכתב **בשו"ע** חו"מ רע"ז [לענין דין לידת בכור] שיציאת רוב ראש הולד נחשבת כיציאת כל ראשו, והיא כלידה. וכבר כתב כן בספר **האשכול** [ח"ג כ"ד] שהאמור במשנתנו "הוציא את ראשו", אינו דוקא כל הראש אלא אף רובו. ורובו, היינו משיצא פדחתו. [ולפי זה מיושבת קושית **תוספות** ד"ה טעמא (בסופו), שכונת משנתנו כאן, שראשו, היינו רוב פדחתו]

10. **הראש יוסף** דקדק, מדוע ברישא נקט התנא "מותר באכילה", ואילו בסיפא נקט "הרי זה כילוד".

וביאר, שבסיפא אין מקום לומר "אסור באכילה", כיון שאם כן, היה משמע שאין לדבר תקנה כלל. וזה אינו נכון, שהרי שחיטתו מתירתו. וכן אם היה נוקט ברישא "אינו כילוד", היה משמע ששחיטתו מתירתו את אותו האבר. ואף זה אינו נכון, כיון שסימני השחיטה של העובר, כשחוטים הם. כפי שיתבאר בהרחבה בהמשך הפרק. ולכן אין שחיטה בפועל מועילה כאן, ואין תקנה לאותו האבר.

11. דין זה אמור כאשר חתך מן העובר שבמעיה ולא הוציא החתיכה. ורק באופן זה מותר, הואיל ולא יצא. [**רמב"ם** מאכלות

ד. אבל, אם חתך **מן הטחול ומן הכליות** של הבהמה עצמה, הרי אפילו אם השאיר את החתיכות בתוכה, **אסור** החלק החתוך **באכילה** משום איסור "אבר מן החי", ונשאר באיסורו גם כאשר נשחטה הבהמה.

[ונקטה המשנה דוקא חיתוך טחול וכליות, לפי שהם אברים שאין חיתוכם או הוצאתם מגוף הבהמה עושה אותה לטריפה. אבל חתיכת אברים אחרים, מטריפה את הבהמה(12)].

ה. **זה הכלל:** כל **דבר שנחתך מגופה** של הבהמה, אפילו נשחטה הבהמה כשהוא בתוכה, **אסור** באכילה כדין אבר מן החי, ולא הותר בשחיטת הבהמה.

ואולם, כל חלק שנחתך, **שאינה מגופה** של הבהמה, אלא מן העובר שבמעיה, והיה מונח בתוכה בשעת השחיטה,(13) **מותר** באכילה, על ידי שחיטת הבהמה.

גמרא:

שנינו במשנה: הוציא העובר את ידו והחזירו — מותר באכילה.

אמר רב יהודה אמר רב: רק העובר עצמו מותר באכילה, **ואולם האבר עצמו**, שהוציא העובר מחוץ לגופה של אמו, והחזירו, **אסור.**

דהיינו, שהיתר האכילה האמור במשנה הוא רק לגבי העובר עצמו, וכפי שיבואר להלן. כי אף שהעובר כולו מותר, מכל מקום, אותו אבר שיצא, וחזר, אינו ניתר בשחיטת האם.(14)

מאי טעמא נאסר האבר היוצא, על אף שחזר והיה במעי האם בשעת השחיטה, ושחיטת האם הועילה לעובר?

דאמר קרא [שמות כב ל] "**ובשר בשדה טרפה לא תאכלו**". ודרשו חכמים, ש"בשר בשדה", הוא בשר הנמצא חוץ ל"מחיצתו",

---

אסורות ה ט, **שו"ע** יו"ד יד א].

12. כך פירש רש"י.

לעיל נה א, מביאה הגמרא ב' פירושים לדין זה שאסור באכילה:

א. אסורה כל הבהמה באכילה כטרפה, כיון שאם ניקב הטחול, נטרפה הבהמה.

ב. רק הטחול אסור. אך הבהמה עצמה מותרת. משום שחלוק דין טחול שניקב, שמטריף את הבהמה, מדין טחול שניטל כולו, שאינו מטריפה.

וביאר **הרשב"א**, שדעת רש"י היא כפי הפירוש השני בגמרא שם, שאין הבהמה נטרפת על ידי נטילת הטחול, וכן פשטות משנתנו.

אמנם להלכה, נחלקו **הראשונים** בדבר זה. דעת **הרשב"א**, שיש ללכת אחר הדעת המחמירה, ואסורה כל הבהמה. ואילו דעת בעל **העיטור** [שער שני הלכות שחיטה ערך "טחול"] היא, שאם נחתך כל הטחול, מותרת הבהמה.

13. **רש"י** לקמן [סט א].

14. ואף אם לאחר מכן ישחוט את העובר, לאותו האבר אין תקנה, לפי שסימניו של העובר נחשבים כבר כשחוטים על ידי שחיטת האם, ואין כאן שחיטה חדשה היכולה להתיר אותו. **תוס' רעק"א**

והרי מקומו של העובר הוא ברחם אמו, ולא באויר שמחוצה לו, ולכן, **כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו,** מחוץ למחיצת הרחם אל אויר העולם,(15) הרי הוא **נאסר**(16) באיסור

15. ואף אם חזר ונכנס, הרי כיון שכבר יצא, שוב אין לו תקנה לעולם. וכמו טרפה, כיון שנטרפה, שוב אין לה תקנה לעולם. כך מבואר בגמרא לקמן ע"ב.

ולמד מכך **הרא"ה**, שכך הוא הדין בכל טריפות, שאם נחתכה הבהמה במקום שנעשית טרפה על ידי החתך [דהיינו, שהחתך הזה ממית], ואילו היה החתך נעשה במקום שהוא למעלה ממקום זה, לא היתה נטרפת [ומבואר לקמן [עו א] שתיתכן כזאת מציאות, שחתך במקום מסוים, כגון בעצם הרגל, יטריף את הבהמה מחמת רגישותו של אותו מקום, ואילו ייעשה החתך באותה הרגל במקום הגבוה יותר, היא לא תעשה טריפה], אי אפשר להוציא עתה את הבהמה ממצב הטריפות על ידי עשיית חתך ברגל במקום העליון, כי היות שנטרפה הבהמה, שוב אין לה תקנה, אפילו אם נסתלק החתך המטריף, כי הטריפות חלה בעצמותה של הבהמה, ולכן, אף אם נסתלק הגורם, לא בטל ממנה שם טריפה.

16. ביסוד הגדרת איסור אבר היוצא, דנו האחרונים [ראה **אמרי משה** סימן ד' אות ל', **ומשנת ר' אהרן** חולין סימן ד'] אם האיסור הוא משום שעל האבר הזה לא חלה שחיטת האם, ולכן הוא אסור, וכמו שכתב הט"ז יו"ד סימן י"ד ס"ק ב', שהיות שיצא האבר חוץ למחיצתו [דהיינו, לאויר העולם] נאסר האבר מלהיות מותר בשחיטת אמו. או שאין איסורו משום חסרון שחיטה, אלא איסור מחודש, שאבר ה"יוצא" אסור.

ותלו רבותינו האחרונים חקירה זו בדברי הפוסקים, וכדלהלן:

[הקדמה:

עובר הנמצא במעי בהמה טהורה שנשחטה, מותר לאוכלו, כאמור, מחמת שחיטת אמו, ודינו כאילו הוא עצמו שחוט.

היתר אכילה זה הוא רק כאשר שחיטת אמו היא שחיטה כשרה, ולכן אף הוא מותר מחמתה. אולם כאשר שחיטת האם אינה מועילה ואינה מביאה לידי היתר, כגון שחיטת של בהמה טריפה, הרי שהעובר הנמצא בתוכה אינו מותר מחמת שחיטה זו. ועל כך מבואר בגמרא לקמן [עה א] "ד' סימנים אכשר ביה רחמנא". [דבר זה שנוי שם במחלוקת, אך כך היא ההלכה]. כלומר, בכל בהמה יש ב' סימני שחיטה. אחד בקנה ואחד בוושט. וצריך לשחוט ב' סימנים אלו. והעובר שבמעי אמו ניתר אף הוא על ידי שחיטת ב' סימני אמו, אולם כאשר שחיטת אמו אינה מועילה, יש אפשרות לשוחטו בסימני עצמו. וזהו שאמרה הגמרא "ד' סימנים אכשר ביה רחמנא". שנים מהם הם ב' הסימנים של אמו, שבהם גם הוא ניתר. ואם אינו ניתר בסימני אמו, הכשירה התורה את שני הסימנים שלו, שניתן לשוחטו בהם].

הב"ח [יו"ד סימן י"ד ד"ה הוציא אבר] דן בענין עובר של בהמה טרפה שיצאו רוב אבריו בזה אחר זה לחוץ, כגון שהוציא אבר והכניסו, הוציא אבר והכניסו, וכך נאסרו רוב אבריו [נידון זה מובא בגמרא לקמן], ואחר כך נשחטה אמו, ונמצא העובר חי בתוכה, ניתר המיעוט [שלא יצא ולא נאסר] בשחיטת עצמו של העובר. אך הרוב האסור של העובר [שיצא אברים אברים] אינו ניתר בשחיטה זו, היות והוא נאסר מחמת "בשר בשדה טריפה", שכיון שיצאו אברים אלו, הם נטרפו, ושוב אין להם היתר על ידי השחיטה. וכן כתב **הש"ך** שם ס"ק ז'.

אך **הפרי חדש** שם ס"ק ה' חולק, וסובר, כיון דקיימא לן שהשוחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי, אין העובר טרפה, ואף ששחיטת אמו

"בשר בשדה טרפה לא תאכלו".(17)

ומקשה הגמרא על רב יהודה אמר ממשנתנו:

תנן, בהמה המקשה לילד, והוציא העובר את ידו, והחזירו,(18) **מותר באכילה.**

ומדייקת הגמרא ממה שאמרה המשנה "מותר באכילה" לאחר שדיברה על החזרת היד: **מאי לאו**, האם לא **אאבר**, על היד [האבר שיצא החוצה] אמרה זאת המשנה. וקשה לדעת רב יהודה אמר רב, המפרש שרק העובר מותר אבל האבר עצמו אסור?

ודוחה הגמרא: **לא** על האבר נאמר היתר זה, אלא **אעובר**, על העובר עצמו, שהוא לא יצא חוץ למחיצתו. אבל ידו אסורה באיסור טריפה.(19)

אך מקשה הגמרא: **אי**, אם אכן רק **אעובר** אמרה המשנה שמותר באכילה, **מאי אריא,**

לא מועילה לו, מכל מקום, הוא עצמו ניתר בשחיטת עצמו הואיל ו"ד' סימנים הכשירה בו התורה", לכן, כיון שיש לו שחיטה לעובר זה, הרי גם האברים היוצאים יהיו ניתרים בשחיטה זו.

וביאור מחלוקתם הוא, שלדעת הב"ח והש"ך איסור אבר היוצא הוא איסור מיוחד, ולא משום חסרון השחיטה, ולכן, אף כאשר שוחט עובר שהוא בן פקועה של טרפה, אין לאבר תקנה בשחיטה זו, כיון שהוא אסור בעצמותו.

אך לדעת הפר"ח, כל איסורו הוא רק משום חסרון שחיטה [ראה **בפמ"ג** משבצות זהב יו"ד סימן י"ד ס"ק ב' שביאר כי גם איסור טריפה הוא מעין חסרון שחיטה, וזהו שנאמר באבר היוצא "בשר בשדה טריפה"]. ולכן, רק בעובר בן פקועה של בהמה כשרה, שאין שחיטה עושה בו כלום, אין דרך להתיר את האבר היוצא. אולם בן פקועה של טריפה, שאין שחיטת אמו מועילה לו, ואינה נחשבת כלל לשחיטה, וחייב בשחיטת עצמו, הרי שחיטת עצמו תתיר אף את האבר היוצא, שכל חסרונו הוא מחמת חסרון שחיטה.

וכמו הצד הזה משמע גם בדברי **הרשב"א** לקמן [סט א], שכתב "אבר זה אין בו איסור מחמת עצמו כטרפה כלל, אלא מחמת שאין לו סימנים להתירו בהם על ידי שחיטה". וכן הוכיח בשיטת רש"י בספר **משנת ר' אהרן** [חולין עמוד ק"ס] יעוי"ש. וראה עוד **באמרי משה** הנ"ל שביאר צדדי חקירה זו עוד בדברי **הראשונים**.

17. לימוד זה פירש **הר"ן**, שהרי אילו היה הפסוק בא לאסור סתם טריפה, מדוע נזכר "בשדה", והרי הטריפה אסורה בכל מקום? אלא ודאי לשון "בשדה" ענינו הוא לאסור בשר שיצא לחוץ. וכעין אבר זה, שיצא חוץ למקומו בתוך האם [ומכאן אזהרה לכל דבר שיש לו מחיצה, ויצא חוץ למחיצתו, וכגון בשר קדשים שיצא חוץ למחיצתו, שעוברים על אכילתו בלאו זה].

18. אם לא החזירה, הרי שכדי לאוסרה אין צריך לדרשה של "ובשר בשדה טריפה", אלא אסורה כיון שאין אבר זה בכלל "בבהמה". ומחמת כן אסורה שהרי לא הותר אבר זה בכלל העובר שניתר בשחיטת אמו. כך ביאר **הפרי מגדים** [משבצות זהב] יו"ד י"ד ס"ק ב. [וראה שם שהוסיף להאריך בענין איסורו של אבר זה, ונקט שלאחר שנשחטה אמו אין בו איסור אבר מן החי, אלא טרפה הוא ומותר ליתנו לגוי. משום ששחיטת אמו התירתו מאיסור אבר מן החי].

19. מדברי משנתנו אנו למידים שאף על פי שכבר הוציא העובר את ידו, ולכאורה כבר

מדוע העמידה משנתנו את דינה רק באופן **שהחזירו**, שהחזיר את היד קודם שחיטת האם?

והרי **אפילו** אם **לא החזירו** את ידו, **נמי**, גם כן מותר העובר כולו באכילה [חוץ מהיד], שהרי העובר עצמו מעולם לא יצא חוץ למחיצתו, ואין סיבה לאוסרו?[20]

ומתרצת הגמרא: אכן **הוא הדין** שמותר העובר באכילה **אף על גב דלא החזירו** ליד, והסיבה שנקטה משנתנו דוקא באופן ש"החזירו", כי **איידי דקא בעי למיתנא סיפא**, כיון שכבר צריך היה התנא לשנות בסופו של חלק זה במשנתנו: **הוציא** העובר **את ראשו, אף על פי שהחזירו, הרי זה כילוד** [כלומר, שחידוש הוא שהוא כילוד על אף שהחזיר את ראשו לתוך רחם אמו], משום כך **תנא נמי**, שנה אף **ברישא**, בתחילת משנתנו, לגבי היד "**החזירו**". אך אליבא דאמת גם אם לא החזיר את ידו קודם שחיטת האם, מותר רק העובר באכילה, אך היד היוצאת אסורה.

ומקשה הגמרא: **וסיפא** של דברי משנתנו, האומרת שאם הוציא העובר את ראשו מותר באכילה, **מאי קא משמע לן?** שמא תאמר, כונת המשנה לומר, **דכיון דיצא** ראשו של העובר כבר **הויא ליה לידה**, ושוב אין העובר ניתר בשחיטת האם, ואינו כשר אלא על ידי שחיטת עצמו,

הרי אי אפשר לומר כך, כי כבר **תנינא**, שנינו דין זה במשנה, דתנן:[21] **איזהו בכור** הראוי **לנחלה** ליטול פי שניים בירושה, ומאידך הוא **אינו בכור לכהנים**, לענין שצריך לפדותו מן הכהנים? -

זה בכור **הבא אחר נפלים** [כאשר ילדה אשה תאומים, וכפי שיבואר להלן], שלענין "בכור לנחלה", צריך שיהא הולד הבכור ראוי לחיות. ואם אינו ראוי לחיות, הוא אינו נחשב בכור לנחלה, ואינו מפקיע את הבן הבא אחריו מליטול פי שנים בנחלת אביו.

כי לענין נחלת פי שניים נאמר [דברים כא יד] "כי הוא ראשית אונו לו משפט הבכורה", ולמדים מכך, כי רק מי שליבו של אביו דווה ומצטער עליו במיתתו, נחשב בכור לירושה. להוציא את הנפל, שאין לב אביו דווה אחר מיתתו כמו שדווה אחר מיתת בן בר קיימא, ולכן אינו נחשב בכור לענין ירושה פי שניים, אלא הבן הבא אחריו נחשב בכור לענין זה.

אולם לענין פדיון בכור, גם הנפל פוטר את הבא אחריו מפדיון, כי פדיון הבן לא נאמר בבן ראשון בר קיימא, אלא בפטר רחם, שהוא הראשון ללידה, ואף נפל הוא בכלל פטר רחם, ולכן אין הבא אחריו נחשב בכור

התחילה הלידה, מכל מקום, אינו נחשב כילוד על ידי יציאת היד בלבד, והרי הוא עדיין עובר ובכלל "כל בבהמה תאכלו". וכיון שיצאה היד מחוץ לגוף הבהמה, טרפה היא. על פי **רש"י**

20. לפי שאת דינו של העובר אנו למידים מן הדרשה שהובאה לעיל "בהמה — בבהמה". וכל אימת שנמצא העובר או רובו בתוך גוף האם, מותר. **רש"י**

21. בכורות מו א.

פדיון.

וכך הוא הדין:

אם ילדה אשה תאומים,[22] והראשון היה נפל שלא נסתיימו תשעה חדשי עיבורו, **אף על פי שיצא ראשו חי,** והחזירו,[23] ואחר כך יצא אחיו, השני הוא הבכור לענין נחלה. שהרי אפילו נולד הראשון כולו, אינו מפקיע את הבא אחריו. כיון שאין ליבו דווה עליו. אבל אינו בכור לענין פדיון הבן. אלא הראשון, הנפל, הוא הבכור לענין זה.[24]

או אפילו אם הראשון הוא **בן תשעה** חודשי עיבור, **שיצא ראשו מת,** הרי הבא אחריו נחשב בכור לנחלה, אך אינו בכור לענין פדיון.

ומתוך דברי המשנה האלו, מוכיחה הגמרא, ומקשה:

טעמא, הטעם שהעובר השני הוא הבכור לענין נחלה, הוא משום **דראשו** של ראשון יצא כשהוא **מת!**

הא, אולם אם **ראשו** של העובר הראשון יצא **חי,** הרי הוא חשוב כאילו נולד, **והבא אחריו** אינו בכור לשום ענין, ואפילו **בכור לנחלה — נמי לא הוי.**

אם כן, מבואר במפורש במשנה זו, שיציאת הראש חשובה כלידה.[25] וקשה, מדוע צריך

---

22. כך פירש רש"י את דין המשנה. אך **הרמב"ן** העמיד שלא מדובר בילדה תאומים דוקא, אלא שתחילה ילדה נפל שראשו חי, או בן ט' שראשו מת, ואחר כך חזרה ונתעברה.

23. כך נקט רש"י שמדובר אף כאשר החזיר הנפל את ראשו. וביאר **הסמ"ע** [חו"מ רע"ז ס"ק י"ג] שלרווחא נקט רש"י כן, ללמדנו שאינו בכור לכהן אפילו שלא נולד כולו אלא החזיר את ראשו לפנים.

24. אם נולד הנפל ויצא כולו, נחלקו הפוסקים בדבר. לדעת **השארית יוסף** [סימן כ"ה, הובא בש"ך ובט"ז ובסמ"ע חו"מ רע"ז] הבן הבא אחריו אף אינו בכור לנחלה, כיון שהראשון, אף שנפל הוא, אם נולד כולו הריהו מפקיע דין בכור לנחלה מן הבא אחריו. אולם **הש"ך** שם [תחילת הסימן] **והסמ"ע** [שם ס"ק י"ג] חולקים על כך וסוברים שאף אם נולד הנפל כולו, אינו מפקיע דין נחלה מהבא אחריו.

וכדעת הש"ך והסמ"ע, הוכיח **הט"ז** שם מלשון רש"י כאן ד"ה אף על פי, שכתב "שאפילו נולד הנפל כולו אינו מפקיע את הבא אחריו". ומוכח כפי הש"ך והסמ"ע ולא כדעת **השארית יוסף.**

ותירץ הט"ז את דעת **השארית יוסף** מהוכחה זו, שרש"י דן בנפל שלא כלו לו חדשיו ויש בו סימני נפל. ומשום כך אפילו אם יצא כולו, ודאי נפל הוא ואינו מפקיע מבכורה. אולם כאשר יצא ראשו ואין בו כל ריעותא, ודאי מפקיע מבכורה מהבא אחריו. לפי שלא יהא אלא כספק נפל ואין לשני דין בכור מחמת הספק של הראשון. ויעוי"ש.

25. הקשו **התוספות:** לכאורה יש להקשות בפשיטות מדברי הברייתא "ואינו בכור לכהנים", שמשמע מכך שיציאת ראשו של הנפל חשובה כלידה ומשום כך אינו בכור לכהנים. ואין צורך בדקדוק "טעמא דראשו חי" וכו'?

ותירצו **התוספות** שיש לדחות, שראשו — היינו רובו. וכן מבואר בבכורות [מו ב] על דברי שמואל "אין הראש פוטר בנפלים" [אם יצא ראש הנפל וחזר. ולאחר מכן יצא ראש אחיו, אין יציאת הראש פוטרת מדין בכור]. והקשו על כך

התנא של משנתנו לחור ולהשמיע דין זה שנית?[26]

מעלה הגמרא אפשרות לתרץ, ולבאר מדוע יש להשמיע דין זה בשתי המשניות:

וכי תימא, שמא תאמר לתרץ, שמהמשנה בבכורות שם **אשמועינן** כי **ב**לידת **אדם** יציאת הראש חשובה כלידה.

ואילו כאן קא משמע לן מלמדנו התנא, שדין זה שיציאת הראש חשובה כלידה, חל אף **ב**לידת **בהמה**. ושתי המשניות הללו נצרכות לשני דינים שונים אלו, כיון **דאדם מבהמה, לא יליף**, לא ניתן ללמוד זה מזה היות **דאין פרוזדור לבהמה**. כלומר, בית הרחם שלה, גלוי הוא, ומיד ביציאת הראש ניכרת הלידה. אבל באשה, אין רחמה גלוי, אלא יריכיה הם מעין פרוזדור, ואין יציאתו של הולד ניכרת היטב אלא עד שיצא רובו, ויתכן היה לומר, שביציאת הראש עדיין אינו נחשב כילוד, לפי שעדיין אינו ניכר.

ולכן, אף לגבי אדם, יש צורך להשמיע שיציאת הראש נחשבת לידה. ומשום כך יש להשמיע דין זה אף גבי אדם. וצריך להשמיע דין זה לגבי בהמה, ולא נלמד את דינה של בהמה מאדם הואיל **ובהמה מאדם, לא ילפא**, אין ללמוד, משום שאם נשנה דין זה שביציאת הראש נחשב ילוד רק לגבי אדם, אזי היינו אומרים, שרק באדם נאמר דין זה, משום **דחשיב פרצוף פנים דידיה**, חשיבות יש לפרצוף פניו. ולכן ניתן לומר שעם יציאת הפרצוף, נחשב הדבר כלידת האדם. אולם בבהמה, שאין חשיבות לפרצופה, היה מקום לומר שאין די ביציאת הפרצוף, אלא צריך שיצא רוב גופה. ולא היינו למידים דין זה מאדם. לכן צריך להשמיע התנא במשנתנו, שאף יציאת ראש ולד הבהמה, נחשבת כלידה.

אולם עדיין קשה, שהרי **הא** בבהמה **נמי תנינא**, גם כן שנינו במקום אחר, שיציאת הראש נחשבת כלידה, דתנן לקמן במשנה:[27]

ממשנה זו, שכאן אחר שיצא הנפל הוא אינו בכור לכהן. ומתרצת הגמרא שם: מאי ראשו — רובו. כלומר, שרק אם אחרי ראשו יצא רובו, פוטר מדיני בכור. ומקשה הגמרא שם: אם כן, מדוע לא כתוב במשנה "רובו", ומתרצת, שמן הסיפא שם "בן ט' שיצא ראשו מת" יש לדקדק שאם יצא ראשו חי, הבא אחריו לא יהיה בכור אפילו לנחלה. ואגב כך, נקט אף ברישא "ראשו".

ולכן, עיקר קושית הגמרא כאן היא מדיוק זה. שרק ממנו למידים שיציאת הראש חשובה לידה.

26. הקשו **התוספות**: הרי מן המשנה בבכורות, למידים אנו שאם הוציא את ראשו, נחשב כלידה. ואילו כאן מוסיפה המשנה שאפילו אם החזירו, עדיין נחשב כילוד. ואם כן, לכאורה זהו הדין המשתמע מכאן?

ותירצו **התוספות**: אכן אין צריך להשמיע דין זה, שהרי כיון שיציאת הראש נחשבת כלידה, פשוט הדבר שאף אם החזירו לא משתנה דין זה, לפי שכבר ילוד הוא. וכי אם ולד אחר לידתו נכנס חזרה אל תוך אמו, הוא ייחשב שוב עובר?! ואף כאן, כיון שהוציא ראשו, פשוט הדבר שהוא נחשב כנולד לכל דבר, וחזרתו אינה משנה את דינו כלל.

27. עז א.

שליא [שק העוטף את העובר בעודו במעי אמו] **שיצאה מקצתה,** ואחר כך נשחטה הבהמה, **אסורה** השליא עם כל מה שבתוכה **באכילה.**[28] ונאסר אף החלק שהיה בפנים הבהמה בשעת שחיטה, אף שעובר הנמצא בתוך הבהמה בשעת השחיטה, מותר באכילה אף ללא שחיטה.

ואסורה השליא כולה באכילה, כי **כשם** שהשליא מהווה **סימן** להמצאות **הולד באשה, כך** השליא מהווה **סימן לולד שבבהמה.** ויש לחשוש שמא באותה מקצת שליא יצא אף הראש, ואם כן, כל שאר העובר הכנוס בבהמה, נחשב כולו כילוד. ולפיכך הוא נאסר, ואינו ניתר בשחיטת הבהמה.

ומוכח, שיציאת הראש נחשבת ללידה אף בבהמה. ואם כן, קשה אף על כך, לשם מה נשנה דין זה אף כאן?

אי אמרת בשלמא שדברי משנתנו "הוציא העובר את ידו והחזירו מותר באכילה" נאמרו על האבר, כלומר על ידו היוצאת, שמותרת היא באכילה, לא קשה כלל. כי לפי זה, דברי המשנה "אף על פי **שהחזירו** הרי זה כילוד", **דרישא,** בתחילת משנתנו, **בדוקא** נאמרו, להורות שהאבר עצמו מותר רק דוקא אם החזירו קודם שחיטה.

ואם כן, אף שדברי המשנה בהמשך, "הוציא את ראשו אף על פי שהחזירו הרי זה כילוד", לכאורה הם מיותרים, וכפי שמקשה הגמרא, מכל מקום, ניתן לומר, **תנא,** שנה התנא דבר זה **בסיפא אטו רישא.** כיון שבתחילת המשנה שנה התנא דין זה לגבי אבר שהוציאו והחזירו שמותר, חזר התנא במשנה ושנה אף את דין הוציא ראשו, שאף על פי שהחזירו, אסור.

ואכן עיקר מקור הדין שיציאת הראש היא כלידה, אינו כאן. אלא להלן, בדין 'שליא שיצאה מקצתה', כאמור. וכאן אנו דנים רק בענין חזרת הראש.

אלא, אי אמרת שפירוש דברי משנתנו הוא כרב, המסביר שהדין ש"הוציא העובר את ידו והחזירו, מותר באכילה" נאמר רק על העובר עצמו שמותר באכילה, אך האבר היוצא אסור, קשה, שהרי על כרחך **לא** נשנה הדין **דרישא** ש"החזירו מותר באכילה" **בדוקא,** שהרי ודאי העובר שבפנים מותר אף אם לא החזיר את ידו.

ואם כן, אף **לא** הדין **דמבואר בסיפא** ש"הוציא את ראשו אף על פי שהחזירו הרי

---

28. הקשו **התוספות,** איך משמע שהאיסור הוא משום חשש ליציאת הראש הנחשבת כלידה? והרי יתכן שאין איסור זה אלא גזירה שמא תצא רוב שליא [כמובא בבבא קמא יא א], שאם נתיר ונאמר שבמקצת שליא אין ולד, יבואו להתיר ולומר כן אף כאשר תצא רוב שליא. ואם כן, משום כך יש לאסור אף מקצתה, ואין הכרח שאיסור זה הוא משום חשש יציאת הראש?!

ותירצו **התוספות:** אם יציאת הראש לא היתה נחשבת לידה, לא היה ראוי לגזור גזירה זו. כיון שביציאת מקצת השליא, לא יתכן במציאות שיהיה רוב העובר ויחשב הדבר כלידה. ועל כרחך, האופן היחיד שיציאת מקצת שליא תיחשב כלידה ואשר מחמתה יש לאסור את השליא, הוא רק כאשר יצא הראש במקצת שליא זו. ומחמת אפשרות זו חוששין ואסורים את

זה כילוד" נאמר **בדוקא**. שהרי מיותר הוא.

ושוב קשה, **למה ליה** לתנא של משנתנו **למתנייה** לשנות **כלל** את הדין של הוציא העובר את ראשו, ולשם מה נצרך?

מתרצת הגמרא: **לא** קשה. כי **לעולם** הדין המבואר במשנתנו שמותר באכילה, **אעובר** נאמר, ודברי המשנה "הוציא העובר את ידו והחזירו" בדוקא הם. **וכדאמר רב נחמן בר יצחק** [דבריו הובאו בנידון הגמרא לקמן עח ב], **לא נצרכה**, לא נאמר היתרו של העובר **אלא ל"מקום החתך"** שבו חתכו את האבר.(29)

כי כאשר הוציא העובר את ידו ולא החזירה, לא די בחתיכת האבר היוצא והשלכתו [כדין אבר מן החי האסור], אלא אף "מקום החתך", שהוא הגבול המצומצם כחוט השערה שבין החלק היוצא [האסור] לחלק הנשאר בפנים [המותר], אותו מקום מצומצם, גם כן אסור.

וטעם איסור "מקום החתך", מפני שהוא עומד על שפת הרחם, ואינו בכלל "בהמה בבהמה תאכלו" [שזהו המקור לכך שעובר במעי אמו מותר אף בלא שחיטה שלו], שהרי מקום החתך אינו בתוכה ממש.(30)

הכא נמי, כך גם דברי משנתנו "החזירו" מותר באכילה, **לא נצרכה**, לא נאמרו **אלא** כדי להתיר את "**מקום החתך**"!

ואף שהעובר עצמו מותר בלא החזרת יד, מכל מקום מועילה החזרה למקום החתך. כיון שהחזירו, הרי שמקום זה הוא שוב

השליא. ועל כרחך שיציאת הראש חשובה כלידה!

29. מכאן פירש רש"י [לקמן צט א ד"ה אלא] שכל היתר ואיסור המחוברין, כגון הוציא עובר את ידו וכו', מקום החתך שביניהם — אסור. וכדאמרינן בפרק בהמה המקשה. [ואילו כאן ישנו דין מיוחד להתיר מקום החתך כפי שמתבאר להלן בביאור הגמרא]

ו**בבית יוסף** [יו"ד נ"ה] הביא מדברי הגהות אשר"י, שכאשר האבר אסור והבהמה מותרת וחותך את האבר האסור, צריך לשייר מעט מן המותר.

וביאר **הבית יוסף**, שמקור דבריו הם בסוגיין, שמקום החתך אסור. ובטעם דבר זה, ביאר הש"ך [שם ס"ק יב] דכיון שכשאר חותך האבר האסור, אי אפשר לצמצם ולדייק בין האיסור להיתר, לכן יש לשייר מעט.

אולם **הפרי חדש** שם [ס"ק יז] דחה טעמו, שאם כן, כאשר החזיר העובר את האבר לפנים, מדוע מקום החתך מותר כמבואר בגמרא, והרי אי אפשר לצמצם?! אלא על כרחך גזירת הכתוב היא שמקום החתך מותר. וחלוק הדין בין החזירה ללא החזירה.

יתירה מכך הוכיח הפר"ח, שהרי מובא ומוכח **בתוספות** לעיל כח ב שבידי אדם אפשר לצמצם. והוא הדין כאן. ועל כרחך שאין זה טעם איסור מקום החתך.

30. כך פירש **רש"י**.

ו**בלבוש** [סימן י"ד אות ד'] מבואר טעם שונה לאיסור זה של מקום החתך [היכן שלא החזיר העובר ידו], שכאשר לא החזיר העובר ידו קודם שחיטה, גם מקום החיתוך אסור לפי שאינו בכלל "בבהמה תאכלו", שהרי הוא כאילו ראה פני השדה, אילו היה נחתך בעוד שלא נשחטה האם. ומבואר בדבריו, שטעם האיסור של מקום החתך הוא משום שמקום החתך עצמו הריהו

בכלל "בהמה בבהמה תאכלו". לפי שבשעת שחיטה, בתוך הבהמה הוא.[31]

ואף שהאבר היוצא עצמו, אסור משום "בשר בשדה טרפה לא תאכלו", מכל מקום, מקום החתך לא חשוב כיוצא. מאחר שעומד הוא בשפת הרחם. הלכך, חותך את האבר היוצא וכל השאר מותר באכילה.

ומיושבת קושית הגמרא, שדין זה שהעובר מותר באכילה נשנה כאן, כדי להתיר את מקום החתך.

וכן לא קשה גם למה הוצרך לסיפא "הוציא העובר את ראשו אף על פי שהחזירו הרי זה כילוד", משום דתנא סיפא אגב רישא.

מביאה הגמרא להוכיח שאכן דין משנתנו לא נאמר אלא לענין מקום החתך:

תא שמע: בהמה המקשה לילד, אם הוציא העובר את ידו והחזירה, ואחר כך שחט אדם **את אמו, מותר באכילה.**

שחט את אמו, ורק אחר כך **החזירה** את היד, **אסור באכילה.**

אם **הוציא את ידו וחתכו** את היד, **ואחר כך שחט את אמו,** הרי היד **שהיתה בחוץ** ונחתכה, **טמא** כנבילה!

משום שאבר מן החי הוא. ולקמן למידים, שאבר מן החי מטמא כנבילה. ולכן **אסור** לאכול את היד.

וכל העובר **שהיה בפנים** בשעת שחיטה — **טהור**. ואינו נטמא מחמת מגעו עם היד [על ידי חיבורו ליד בשעה שהיתה בחוץ ונאסרה], שהרי נחתכה היד קודם שחיטה, ולא נגע בה אלא מחיים. ומחיים אינו נחשב כמאכל, ואינו מוכשר לקבל טומאת אוכלין,[32] **ומותר** באכילה. ששחיטת אמו מתירתו.

רואה פני השדה.

31. כך פירש רש"י. ותמה **הר"ן**, הרי עד כמה שאין מקום החתך נחשב כ"בהמה בבהמה", וכבר יצא חוץ למחיצתו, שהרי מחיצת העובר אינה אלא ממקום החתך ולפנים, הרי שמקום החתך, דינו כשאר האבר שבחוץ. ואיך תועיל חזרתו?

והעלה הר"ן אפשרות, שדין טריפה החל על האבר היוצא, הוא רק כאשר הבשר גלוי לחוץ. [על פי דרשת הגמרא לקמן]. וכן כתב הרש"ש.

אופן נוסף כתב הר"ן, שמעיקר הדין, לא תועיל החזרה כדי להכשיר את מקום החתך. אך גזירת הכתוב היא שמקום החתך כשר. כמבואר להלן [ע"ב, דדרשינן בגמרא שם "פרסה החזיר — אכול"].

32. כך פירש רש"י. ומשמע, שסובר רש"י שהאבר היוצא עצמו, טמא אף קודם השחיטה משום אבר מן החי. ושאר העובר שבפנים, לא קיבל טומאת אבר מן החי, לפי שהעובר עצמו חי ואינו מקבל טומאת אוכלין. מה שאין כן לאחר שחיטת הבהמה, אף על העובר ישנו דין "שחוט", ומוכשר לקבל טומאת אוכלין. [וכשיטת רבי יוסי הגלילי לקמן [עה א] שבן פקועה מקבל טומאת אוכלין, אף שהוא חי].

ותמה **המלוא הרועים**, היאך ייאסר האבר היוצא קודם שנשחטה הבהמה, והרי קודם השחיטה מחובר הוא בגוף הבהמה ונחשב חלק ממנו. ורק אחר שחיטת הבהמה נידון העובר כשחוט, ואילו אבר זה היוצא שלא היה בכלל השחיטה, הריהו אבר מן החי ואין לו תקנה אף

ואם הוציא העובר את ידו ולא החזירו, **ושחט** אדם **את אמו, ואחר כך חתכו** ליד —

סח-ב **הבשר** של הבהמה והעובר שבפנים טמאים **במגע נבילה.**

שהרי הן הבהמה והן העובר, נגעו לאחר שחיטה ביד, שדינה כנבילה. שהרי לא התירתה השחיטה. והרי היא ככל בהמה שמתה שלא בשחיטה, **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: הנגיעה של בשר הבהמה ביד, הרי היא **כמגע בטריפה שחוטה,** שמדרבנן מטמאת את הקדשים בלבד,(33) ולא כמגע נבילה לטמא אף חולין. ועל אף שאין השחיטה מתירה באכילה את היד שיצאה מחוץ למחיצתה [כלומר, גוף הבהמה], מכל מקום, מועילה לה השחיטה כדי לטהרה מידי נבילה. ודינה כטריפה שנשחטה, שאסורה באכילה אבל אינה מטמאת כנבילה.

וכעת מוכיחה הגמרא מדברים אלו:

קתני מיהא רישא: הוציא עובר את ידו, והחזירה, ואחר כך שחט את אמו — מותר באכילה!

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו,** האם לא, זה שאמרה בברייתא "מותר באכילה", נאמר **אאבר** עצמו!?(34) וקשה לרב שאמר "אבר עצמו אסור"?

בשחיטת העובר. אך קודם שנשחטה הבהמה לא חל בו כל דין, והיאך מקבל טומאה?

והכריח מכך **המלוא הרועים,** שכוונת רש"י שכל זמן שהאבר מחובר, אף אם יצא חוץ למחיצתו, אינו אבר מן החי. אלא רק עם חיתוכו. ועל זה אומרת הגמרא, שמחיים אין העובר מקבל טומאה מהאבר, ואף הוא עדיין לא נטמא. אבל, אם שחט את אמו ויצא העובר, ואחר כך חתך את האבר היוצא, מקבל העובר טומאה מהאבר שנטמא אז בטומאת אבר מן החי. אך לא קודם לכן.

33. כך מפרש רש"י כאן, שדין טומאת טרפה שחוטה הוא כאשר נוגעת הטרפה במוקדשין. אולם לקמן [קכג ב] מפרש רש"י שכאשר הטריפה היא בהמת מוקדשין, הריהי מטמאת אף אם נשחטה. וכלשונו שם ד"ה מטמאה במוקדשין "כלומר, אם של מוקדשין היא". ומבואר, שבהמה טרפה של קודש מטמאה אחר שנשחטה. אך לא בהמת חולין. וכן מבואר בדברי **בעל המאור** עד ב. וצ"ע ממה שפירש רש"י כאן שטרפה שחוטה מטמאה את המוקדשין מדרבנן. ומשמע שמדבר בבהמת חולין טרפה שנשחטה.

וכפירוש רש"י כאן, מבואר בדברי הרמב"ם [אבות הטומאות ב ח] "טריפה שנשחטה אף על פי שהיא טהורה מן התורה, אם נגע בה הקודש, נטמא מדברי סופרים". משמע שאף אם היתה הטרפה של חולין, מטמאה את הקודש.

וראה בהגהות הגר"י פערלא [ספר המצוות ח"ב ל"ב י"א] שמוכיח כדעת הרמב"ם מדברי הגמרא לקמן [קכג ב] שמזכירה את הבהמה והחיה כמי שיש בהם טומאה דרבנן במוקדשין, אם היו טרפה ונשחטו. ולשיטת רש"י לקמן [קכג ב] **ובעל המאור,** הדבר תמוה שהרי אין מקדישין חיה. אלא על כרחך מבואר כדעת הרמב"ם שכל בהמה וחיה [טהורה] אף של חולין, שהיו טרפה ונשחטו, מטמאים את הקודש. ודברי רש"י לקמן.

34. יש לדון, מה ראה המקשה להקשות מן הברייתא הזו יותר ממשנתנו, שלגביה כבר העמידה הגמרא כי "מותר באכילה", נאמר על העובר?

מתרצת הגמרא: **לא.** דבר זה שמותר, לא נאמר על האבר, אלא **אעובר.**

חוזרת הגמרא ומקשה: **אי** אם **אעובר** נאמר שמותר, **אימא סיפא,** יקשה מהמשך אותה ברייתא, ששנינו בה: **שחט את אמו, ואחר כך החזירו** העובר את היד, **אסור באכילה.**

וקשה: **אי,** אם מדובר **בעובר, אמאי,** מדוע **אסור** אם לא החזיר את היד אלא לאחר שחיטה? והרי כל העובר, מלבד היד, היה בפנים בשעת השחיטה, ומדוע יש לאסור את העובר?!

מתרצת הגמרא: מדובר **כדאמר רב נחמן בר יצחק** [לקמן] **"לא נצרכה אלא למקום החתך"** [ה'גבול' שבין חלק האבר שיצא החוצה ונאסר, לבין החלק שנשאר בפנים ומותר].

הכא נמי, כך גם כאן דברי הברייתא "שחט את אמו ואחר כך החזירה — אסור באכילה" **לא נצרכה** לא נאמר דבר זה, **אלא** כדי לאסור את **מקום החתך.**

ובתחילת הברייתא, שמבואר בה שאם החזיר את ידו קודם שחיטה חותך את היד בלבד בצמצום ומשליכה, וכל השאר מותר באכילה, ואף מקום החתך. כיון שאותו "מקום החתך" עומד בשפת הרחם, הרי עדיין לא יצא חוץ למחיצתו. וכיון שהחזיר היד, שב מקום החתך אל תוך הבהמה, ומותר.

אבל, אם לא החזיר העובר את היד קודם שחיטה, אף מקום החתך עצמו אסור. ואף שלא היה מחוץ לבהמה, מכל מקום, לא נחשב שהיה בתוך הבהמה, מאחר ובשפת הרחם הוא עומד. ומקום זה אינו נחשב לא כפנים הבהמה, ולא כחוצה לה.

ומקשה הגמרא: **איני!** הרי מוכח לכאורה שלא כדין זה, **והא,** הרי **כי אתא,** כאשר בא **אבימי מבי חוזאי, אתא, ואייתי מתניתא בידיה,** בא, והביא בידו ברייתא:

נאמר [דברים יד ו]: "וכל בהמה מפרסת פרסה ושוסעת שסע שתי פרסות מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו".

ומפסוק זה דורשת הגמרא להלן [סט א] שעובר ניתר על ידי שחיטת אמו, ואינו צריך שחיטה לעצמו. לפי שבתחילת הפסוק נאמר "בהמה", ובסופו "בבהמה אותה תאכלו", ודורשים מכך שבהמה שבתוך בהמה, דהיינו עובר, מותרת.

וממה שנאמר בתחילת הפסוק "פרסה", ובהמשכו "פרסות", למידים:

פעמים שאתה אוכל את כל אברי העובר הנמצא בתוך אמו, ופעמים שאין אתה אוכל אלא מקצתם.

כיצד?

אם הוציא את שתי ידיו, **ופרסה** אחת **החזיר, אכול** את אותה הפרסה שהחזיר.[35] ואם שתי **פרסות החזיר, אכול** את שתיהן!

וביד אליעזר ביאר, שעיקר הקושיא היא מסוף הברייתא "ומה שבחוץ טמא ואסור". ופירש על כך רש"י, שבפרק העור והרוטב דורשים שאבר מן החי מטמא כמו אבר מן הנבילה. ומכך היה משמע למקשן, שהנידון הוא האבר ולא העובר.

35. כך פירש רש"י שהוציא שתי ידיו והחזיר

וקשה מכך: **מאי לאו,** האם לא מבואר כאן שאם **החזיר** העובר **פרסה, אכול פרסה!** ומשמע, שמותרת היא?

ואם כן, קשה לרב שאמר "אבר עצמו אסור" וכאן מוכח שהאבר שהחזירו, מותר?!

מתרצת הגמרא: אכן **לא** כך הדרשא. אלא דורשים: אם **החזיר** העובר **פרסה, אכול עובר** בלבד, אך לא את הפרסה שהוציא והחזיר!

שוב מקשה הגמרא: **אי** אם רק **העובר** לבד מותר באכילה, **מאי איריא,** מדוע נאמר באותה מתניתא "**החזיר** — אכול", הרי **אפילו** אם **לא החזיר** העובר את הפרסה שהוציא, **נמי** גם כן מותר?!

אמר רב נחמן בר יצחק: דברי המתניתא שאם החזיר מותר, **לא נצרכה,** לא נאמרו **אלא** לענין דינו של **מקום החתך.**

וכך הם דברי המתניתא: החזיר פרסה, היא עצמה אסורה. וחתוך אותה, לפי שאסורה היא. אולם אכול במקום החתך שלה, כיון שהחזיר את הפרסה.

הרי, שמקום החתך אף הוא בכלל הלימוד של "בהמה בבהמה", כיון שלא יצא מחוץ לבהמה.

ואם החזיר שתי פרסות, אכול במקום חתך של שניהם.

אולם אף על זה קשה: **והא תרי קראי,** שתי תיבות, **קא נסיב לה,** דרש התנא במתניתא לצורך הלכה זו:

א. "פרסה" החזיר — אכול.

ב. "פרסות" החזיר — אכול.

ולשם מה צריך שתיהן? והרי כיון שאם החזיר אחת מהם מותרת, הוא הדין אם החזיר את שתיהן?

מאי לאו, האם לא נצרכו שתי תיבות אלו לכך: **חד** קרא תיבה אחת באה **להתיר האבר** היוצא עצמו, **וחד** קרא התיבה השניה באה **להתיר** את **מקום החתך?!**

ואם כן, שוב קשה לדעת רב הסובר שהאבר היוצא עצמו, אסור?

ומתרצת הגמרא:

לא. חד דרשה, "פרסות החזיר — אכול", נצרכה **להתיר מקום חתך,** שאם החזיר פרסתו, מקום החתך מותר.

ואילו חד, הדרשה השניה, "פרסה החזיר — אכול" נדרשת **להתיר** "**קלוט במעי פרה**" [להלן יתבאר מהו], ודין זה נאמר **אליבא** לשיטת **דרבי שמעון.**[36]

אחת מהם. והקשה המהרש"א [מהדורא בתרא] מה הכריח את רש"י לפרש שהוציא שתי ידיו והחזיר אחת. הרי יכול היה לפרש שאת אותה פרסה שהוציא, החזיר. ואותה פרסה מותרת?! [וראה **במאירי** שפירש דברים כפשוטם וכפי שהקשה המהרש"א].

36. אבל לרבנן שהתירו גמל במעי פרה אפילו כשנולד, אין צורך בפסוק כדי להתירו על ידי שחיטת אמו. לפי שאין כל חילוק בין אם הוא

דאמר רבי שמעון: קלוט בן פרה — אסור! כלומר, אם ילדה פרה ולד שפרסותיו קלוטות כפרסות הגמל ואינן שסועות, שהוא סימן טומאה, אף שהוא נולד מפרה טהורה, אסור.

ודבר זה נלמד מכך שאיסור גמל באכילה, נכתב בתורה פעמיים. [א. בספר ויקרא יא ד, "אך את זה לא תאכלו, את הגמל". ב. בספר דברים יד ז].

ממקום אחד למידים לאסור גמל שנולד מן הגמלה, ומן המקום האחר למידים לאסור גמל [כלומר ולד שיש לו צורת גמל שפרסותיו קלוטות] הנולד מן הפרה.

ובדבר זה, נחלק רבי שמעון על חכמים, הסוברים ש"היוצא מן הטהור — טהור", אף אם יש לו צורת טמא.

אולם, אף רבי שמעון מודה, כי **הני מילי,** איסור זה של קלוט שנולד מפרה, הוא רק **היכא** כאשר דכבר **יצא לאויר העולם.**

אבל, אם עוד לא נולד, אלא נמצא הולד הקלוט **במעי אמו** לאחר שנשחטה, **שרי.**(37)

וזהו שדורשים מ"פרסה", וכדברי המתניתא דלעיל: עובר שאין לו אלא פרסה כלומר שאין פרסותיו סדוקות — אכול! ומותר.(38)

עולא חלק על דברי רב יהודה בשם רב, **אמר** בשם **רבי יוחנן:** ואם הוציא העובר **אבר** והחזירו — אף האבר **עצמו מותר!**(39)

אמר ליה רב יהודה לעולא: והא רב ושמואל

בפנים, היינו קודם לידה, ובין אם הוא בחוץ. שהרי שניהם מותרין. ודרשה זו, אינה נצרכת אלא לרבי שמעון [**תוספות**].

37. לקמן [עד א] מבואר בגמרא שאם הושיט ידו למעי בהמה ושחט עובר בן ט' שבתוכה, נחשב הדבר כשחיטה מועילה.

ו**בקובץ ענינים** [להגרא"ו] נקט לפי זה, שאם הושיט ידו למעי בהמה ושחט עובר קלוט שבמעיה, שאין זו שחיטה. כי הרי אם יוצא הקלוט לאויר העולם, לא מועילה בו שחיטה להתירו, ולכן, גם כאשר הוא נמצא במעיה של אמו, לא תועיל בו השחיטה שם כדי להתירו.

ולפי זה הוכיח לענין הנידון בהיתרו של בן פקועה הניתר מחמת שחיטת אמו [האם העובר עצמו נחשב כשחוט, או עצם זה שהוא נמצא במעי אמו הוא מותר, וכפי שדרשו "כל בבהמה תאכלו"]. כי אם הוא נחשב כשחוט, הרי קלוט כשהוא במעי אמו אינו ניתר בשחיטה זו, אלא כל היתרו הוא רק מגזירת הכתוב "כל בבהמה תאכלו", ואף הקלוט בכלל זה.

38. ואילו מה שכתוב במתניתא "פרסה החזיר", לאו בדוקא נאמר. ועיקר הדין שלמידים מן הפסוק, הוא להתיר ולד שפרסתו קלוטה לדעת רשב"ג. **רש"י.**

וברא"ה ביאר, שנקט "החזיר" בדוקא, כדי להשמיענו שאפילו עובר קלוט הנמצא במעי פרה, מועילה החזרה כדי להתיר את "מקום חתך" שבו. והחידוש הוא, שלא נאמר שחזרת האבר היוצא מועילה רק לעובר רגיל, אבל לא לקלוט, כיון שעם יציאתו ולידתו הוא נאסר, ולכן לא יהא דינו כשאר עוברין ואף מקום חתך שבו יאסר אפילו כשהחזירו, קא משמע לן שאף לקלוט מועילה חזרתו להתיר מקום החתך שלו, בעודו בן פקועה.

39. הגר"ש רוזובסקי [**זכרון שמואל** סימן ע"ד]

דאמרי תרוייהו "אבר עצמו אסור". ולא כדבריך בשם רבי יוחנן.

אמר ליה עולא: **מאן דיהיב לן מעפרא דרב ושמואל, ומלינן עיינין** [מי יתן לנו מעפרם(40) של רב ושמואל, ונמלא בהם עינינו!](41)

אלא, אף שמכבדים אנו כל כך את דברי רב ושמואל, מכל מקום, בדבר זה סוברים אנו כרבי יוחנן, לפי שטעמו עמו.

הכי אמר רבי יוחנן: הכל, כל אלו שנאמר בהם דין "מחיצה" [כגון, עובר במעי אמו, שמחיצת הרחם מתירתו אף בלא שחיטה, וכגון בשר קדשי קדשים, שחומות העזרה הן מחיצתו, או קדשים קלים, שחומות ירושלים הן מחיצתם], **היו בכלל** הדין של **"בשר בשדה טרפה לא תאכלו".** כלומר, שכאשר הם יוצאים חוץ למחיצתם, דינם כטריפה. ולכאורה, הוא הדין אם חזרו לתוך מחיצות, לא ישתנה דינם, וטרפה הם.

אבל, **כשפרט לך הכתוב גבי חטאת שיצתה חוץ למחיצתה,** ואפילו אם **חזרה** שוב לתוך מחיצות העזרה, **אסור** [וכפי שנאמר [ויקרא י יז יח] בשעיר חטאת של מוספי ראש חודש ביום שמיני למילואים ששרפוהו אהרן ובניו, וקצף עליהם משה "מדוע לא אכלתם את החטאת? הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה", ודורשים מכך, "פנימה" היתה, שלא יצאה מחוץ לעזרה. ומשמע מכך, שאם יצאה החטאת חוץ למחיצתה היא היתה נפסלת, ובת שריפה היא, ולא מועילה בה חזרה. ומדוע היתה התורה צריכה לפרט שאין לה תקנה, הרי כיון שיצאה חוץ למחיצתה, שוב אין לה תקנה לעולם, וכפי שלמידים משום "בשר בשדה טרפה לא תאכלו"?

אלא, מוכח, כי רק **חטאת, הוא דפרט רחמנא בה.** ללמדנו, שדוקא חטאת אסורה לעולם אם יצאה חוץ למחיצתה, **אבל כל**

דן ביסוד מחלוקת עולא בשם רבי יוחנן ורב יהודה אמר רב, והעמיד בזה ב' אופנים:

א. לדעת רב, כאשר יצא האבר ממקומו, חל עליו דין "יוצא", ולכן פקעה ממנו האפשרות שיהא ניתר על ידי שחיטת האם, ואסור לעולם.

ורבי יוחנן סבר, שכל עוד לא הגיעה שעת השחיטה, לא חל עליו דין "יוצא". ואם חזר לתוך אמו קודם שחיטה, אין בו כל צד איסור. ורק אם בשעת השחיטה הוציא האבר, חל עליו דין "בשר בשדה טריפה". ולדעת שניהם אם חל איסור על האבר, שוב אינו פוקע. והמחלוקת היא האם חל איסור על האבר קודם שחיטת האם.

ב. אף לדעת רבי יוחנן, כיון שיצא האבר, חל עליו דין "יוצא" וטרפה הוא. אלא שסבור, שעם חזרתו לתוך אמו — ניתר. כיון שנחשב "בהמה בבהמה". ולכן חל עליו בשנית הדין ששחיטת אמו מתירתו, ובטל ממנו דין טריפה.

[וראה שם שנקט הגר"ש והוכיח בשיטת הרא"ש **ובעל המאור** להלן, כפי הצד השני בחקירה זו. שחל עליו דין "יוצא" וחזרתו מתירתו. וראה שם באורך בענין זה].

40. פירש בערוך [ערך עפר] כי מרוב החביבות היינו ממלאין עינינו מעפר קיברן. אבל מכל מקום, בדבר זה אנו שומעין לרבי יוחנן. [וכן כתב **רבינו גרשום** בבבא בתרא קעא ב].

41. כתב הראב"ד **בתמים דעים** [סימן קפה], מה שנוהגין אחר הקבורה שנופלים על הקבר

מילי, שאר דברים הנאסרים משום שיצאו חוץ למחיצתם, כגון עובר במעי אמו, **כיון דהדור,** אם חזרו לתוך מחיצתם, **שרי.**(42) (43)

זהו טעמו של רבי יוחנן אני סבור כמוהו.

מיתיבי לעולא, מהא דתניא: נאמר [שמות כב ל] **"בשר בשדה טרפה לא תאכלו".**

מה תלמוד לומר? מדוע קרא הכתוב דבר זה בשם "טריפה"? ולכאורה, היה צריך הכתוב לומר "בשר בשדה, לא תאכלו"?

לפי שמצינו [להלן יתבאר היכן מצינו דבר זה] **במעשר שני וביכורים** [שהותרו באכילה רק בתוך מחיצות ירושלים] **שאף על פי שיצאו חוץ למחיצתן, וחזרו** לתוך חומת העיר, **מותרין.**

יכול אף עובר **זה,** יהא דינו **כן,** שאם הוציא העובר אבר חוץ למחיצתו, והחזירו, יחזור הדבר להיתרו הראשון?

תלמוד לומר, "בשר בשדה **טרפה".** לומר, כיון שיצא האבר מחוץ למחיצתו, הריהו טריפה, ונאסר לעולם! (44)

ודנה הגמרא: **מאי תלמודא?** היאך למידים מכך שנכתב "טריפה", שאין לו תקנה אף אם חזר אל תוך מחיצתו?

ונושקין העפר, אינו אלא דרך כבוד למת. ודוגמא לדבר ממה שאמרו "מאן יהיב לן מעפרא דרב ושמואל ומלאינן בעיינין". וכן כתב **בבית יוסף** [יו"ד שעו] בשם הכל בו. אולם **בדרכי משה** שם [ס"ק ה] כתב שעכשיו אין נוהגין כן.

42. **הרמב"ן** הביא שהקשו על כך, שלכאורה חטאת זו היא "דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל", וקיימא לן שכל דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל, הרי לא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא ללמד על הכלל כולו. ואם כן, מחטאת נלמד שיציאה חוץ למחיצה אוסרת אף בחזרה, ויהיה הדין כך בכל דבר התלוי במחיצה, ולא רק בחטאת?

ותירץ הרמב"ן: אכן החטאת מלמדת על הכלל, אך הלימוד הוא באופן הזה: מה חטאת, מיוחדת בכך שהיא קדשי מזבח, אף כל קדשי מזבח שיצאו וחזרו, אסורין. אבל שאר דברים, שאינם קדשי מזבח אלא חולין, הם אינם בכלל הזה, ואין ללמדם מדין החטאת. ולכן העובר, כיון שחולין הוא, אם הוציא ידו והחזירה, מותרת היד.

43. בכור תמים, הנאכל לכהנים ואסור באכילה חוץ לירושלים [וכפי שנאמר (דברים יב יז) "לא תוכל לאכול בשעריך"], אם יצא, ואכלו הכהן, לוקה משום שני לאוין אלו. ואם חזר, ואכלו הכהן, אינו לוקה אלא משום לאו דטריפה. לפי שמאיסור יציאה חוץ לירושלים, בא הבכור לתיקונו על ידי החזרה [**מנחת חינוך** תמ"ה]

44. הקשו **התוספות:** לעיל שנינו שצריך לימוד מיוחד מ"פנימה" לחטאת, שאם יצאה חוץ למחיצתה, שוב אין לה היתר. והרי אפשר ללומדה מ"בשר בשדה", ולמה נדרשה במיוחד?

ותירצו **התוספות:** אם לא היתה דרשה מיוחדת ל"חטאת", היינו למידים מהיקש למעשר שני וביכורים [כדדרשינן במכות ז א] שנאמר בהם [דברים יב יז] "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך" וגו'. ו"צאנך" היינו חטאת ושלמים. וכיון שהוקשו באותו הפסוק למעשר, היינו מתירין אותם על ידי חזרה. ולכן נצרכה דרשה מיוחדת, כדי לאסור החטאת אף כאשר חזרה

אמר רבה: מכך שנקראה "טרפה", למידים אנו שדינו הוא **כטרפה. מה טרפה, כיון שנטרפה שוב אין לה היתר** לעולם,(45) **אף בשר,** אבר מבשר העובר, **כיון שיצא חוץ למחיצתו,** מחוץ לגופה של אמו, **שוב אין לו היתר** לעולם. שאף אם יחזור האבר לתוך הרחם, ישאר באיסורו.(46)

הרי מבואר בברייתא זו מפורשות, שהאבר עצמו היוצא מחוץ לבהמה, אסור לעולם. ולא מועילה בו החזרה להשיבו להיתרו, וקשה מכך לדברי עולא אליבא דרבי יוחנן, שאמר "אבר היוצא עצמו, מותר".

מסיקה הגמרא: **תיובתא דעולא, תיובתא.**

אמר מר, בברייתא ששנינו לעיל: "**לפי שמצינו במעשר שני ובכורים,** שאף על פי שיצאו חוץ למחיצתן וחזרו — מותרין".

שואלת הגמרא: **היכן מצינו** שמותרין?

מבארת הגמרא: לומדים זאת **מדכתיב** [דברים יב יז] "**לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך,** ותירושך, ויצהרך, ובכורות בקך וצאנך, וכל נדריך אשר תידור ונדבותך ותרומת ידך".

"מעשר דגנך ותירושך ויצהרך", זה מעשר שני. "ותרומת ידך" אלו הביכורים.

ומשמע, כי רק "**בשעריך**", חוץ לירושלים, **הוא דלא תיכול,** וכדכתיב "ואכלת לפני ה' אלהיך", ואסור להוציאם משם לאחר שכבר

למחיצתה.

45. **הבית יוסף** [יו"ד סימן מ"א] דן לגבי נקב שנעשה בטרפש הכבד, שאם נסתם בשומן או שנקרם עליו קרום מחמת המכה, הרי זו סתימה ואינו טרפה. ובספר שערים מצויינים בהלכה, הביא שהקשה **הפרי חדש** על כך, שאם כן, הרי לנו טריפה שיש לה היתר. ולא כפי המבואר בגמרא כאן?

ותירץ, דין זה כיון שנטרפה שוב אין לה היתר, הוא רק כאשר נעשה הדבר על ידי אדם [כלומר שבעינן מעשה כדי לבטל הטריפה, ולא נעשה הדבר ממילא]. אך טריפות דממילא, כגון זו שדן בה **הבית יוסף**, אין הכי נמי, יש לה היתר.

אכן, בגמרא לעיל [מח א] מובא שישנו פסול החוזר להכשרו. כגון ריאה שניקבה, ודופן סותמה "והוא דסביך בישרא". ובאופן זה וכיוצא בזה, כשר.

46. **המנחת חינוך** מצוה ט"ו, דן לגבי לחם הפנים ושתי הלחם הנפסלים על ידי הוצאתם ממחיצתם. ונקט, שעל אף שהם נפסלים, מכל מקום, לא עוברים עליהם באיסור של דבר שיצא חוץ למחיצתו. לפי שדוקא בשר שיצא חוץ למחיצתו אסור משום שהוא נידון כטרפה, אבל בדבר אחר, כגון לחם הפנים ושתי הלחם, לא נאמר לאו זה.

ודייק כן מדברי **הרמב"ם** [מעשה הקרבנות יא הנו], שלענין איסור אכילה מחוץ למחיצה, כלל הרמב"ם בשר חטאת, אשם, ושיירי מנחות. אולם לענין דין טריפה באיסורי אכילה אף אם חזרו למקומם, נקט הרמב"ם רק בשר קדשי קדשים וקדשים קלים, ולא הזכיר את שיירי המנחה בכלל איסור טריפה זה. ומשמע, שדבר שאינו בשר, לא חל בו איסור טריפה על ידי הוצאתו חוץ ממקומו.

[ולענין מקור איסור לחם ושיירי מנחות שיצאו וחזרו למקומם, ראה **מנחת חינוך** שם].

קלטוהו מחיצות החומה.

אבל, אם **יצאו חוץ למחיצתן, וחזרו** לירושלים, **מותרין.**[47]

במערבא [ארץ ישראל] **מתנו הכי,** שנו כך את מחלוקתם של רב ורבי יוחנן:

רב אמר, יש לידה לאברים. ואבר היוצא, הריהו כילוד, ושוב לא מועילה החזרה כדי להתירו בשחיטת אמו.

ורבי יוחנן אמר, אין לידה לאברים. ואבר היוצא אינו נחשב כילוד, וכיון שנכנס חזרה, שב להיות כחלק מן העובר, וניתר על ידי שחיטת אמו.

שואלת הגמרא: **מאי בינייהו,** בין שני הביאורים במחלוקת רב ורבי יוחנן? והרי לפי שניהם המחלוקת היא האם חזרת האבר לתוך האם, מתירתו או לאו?

מבארת הגמרא: **איכא בינייהו למיסר,** האם יש לאסור את **מיעוט אבר שנשאר בפנים,** כאשר מקצת היד נשארה בפנים.

לפי הביאור הראשון, עיקר האיסור הוא בעצם יציאת האבר מחוץ לגוף הבהמה. וכיון שאותו מיעוט נשאר בפנים, אין לאוסרו.

אולם לפי הביאור השני, סיבת האיסור היא בכך שמחשיבין את האבר כילוד, ולכן אף המיעוט שנשאר בתוך הבהמה הוא כמי שנולד, ואסור אף הוא בלא שחיטה.[48]

מסתפקת הגמרא:

איבעיא להו: לדברי האומר אין לידה לאברים, מה יהא הדין אם **הוציא העובר את ידו, והחזירה, וחזר והוציא** אף **את ידו** השניה, **והחזירה,** וכך חזר והוציא בכל פעם אבר אחר נוסף, **עד שבסוף השלימו לרובו — מהו?**

---

47. הקשו **התוספות:** מנין להוכיח שאם חזרו מותרין? והרי יתכן שבפסוק נאמר ש"בשעריך" היינו שאסור לאכלם מחוץ לירושלים, אלא יש להביאן לירושלים. אך לא נאמר בזה כלום לענין דינם אם נכנסו ויצאו?

ותירצו **התוספות** על פי דברי הגמרא במכות יט ב שמשמע שם כי חיוב המלקות על איסור אכילת תרומה שלא במקומה, אינו אלא עד שיכנסו ויצאו.

48. כך פירש רש"י. ולהלן מסתפקת הגמרא לדעת האומר אין לידה לאברים, אם הוציא העובר ידו והחזירה, והוציא ידו השניה והחזירה, והמשיך והוציא שאר אבריו בזה אחר זה והחזירם, עד שבסך הכל הוציא את רוב אבריו. האם דנים זאת כלידה כיון שיצאו רוב אבריו, או כיון שסוף סוף החזירם, אין יציאתם נחשבת.

ולפי בעית הגמרא הזו, הקשו הרא"ש **ובעל המאור** על שיטת רש"י:

א. הרי על רבי יוחנן הקשתה הגמרא ונשארה בתיובתא, ואם כן קשה, וכי הגמרא מסתפקת לדעת מי שאין הלכה כמותו?!

ב. אם לדעת רבי יוחנן מועילה חזרת האבר להתירו לגמרי, היאך יצטרפו האברים הללו שחזרו והותרו, להשלים לרובו ולהחשיבו כ"יוצא" ו"נולד"?

לפיכך נקטו כפירוש **הרי"ף** שפירש דברי הגמרא כך:

לפי לישנא זו ששנו במערבא, מודה רבי יוחנן שלאבר שיצא אין תקנה, ואסור אף אם

מי אמרינן, הא נפק ליה רובא, הרי סוף סוף יצאו רוב האברים החוצה [אף שחזרו] ומשום כך יחשב העובר כילוד, שהרי בסך הכל רובו היה בחוץ.

או דלמא, כיון דהדר, שהחזיר את אותם אברים פנימה, **הדר**. הרי חזרה זו נחשבת כחזרה, ואין העובר נחשב כילוד.(49)

ודנה הגמרא בספק נוסף העולה מתוך צדדים אלו:

אם תמצי לומר "כיון דהדר חזר האבר, **הדר"**, ושוב אינו כילוד, יש להסתפק מה יהא הדין באופן זה:

אם **הוציא עובר את ידו**, ובא אדם **והתכה. וחזר** העובר **והוציא את ידו** האחרת, **והתכה** אדם, וחזר העובר והוציא אבר נוסף ובא אדם וחתך אף אותו, וכך הלאה, **עד שהשלימו לרובו — מהו?**(50)

מי אמרינן, הא סוף סוף **נפיק ליה רובא**, רוב העובר יצא בחוץ על ידי חתיכות אלו.

חזר. ועל זה שאלה הגמרא "מאי בינייהו"? ותירצה, למיסר מיעוט אבר שבפנים. דהיינו, שלפי לישנא זו המחלוקת בינו לרב, היא האם האבר נחשב רק כ"יוצא", או ש"נולד" הוא, ונאסר כל האבר. ובענין זה נפסקה הלכה כרבי יוחנן לפי לישנא זו, שהאבר היוצא אסור, אך אין לידה לאברים. ועל כך הסתפקה הגמרא לגבי הוציא ידו והחזירה וחזר והוציא וכו'.

[ראה **בזכרון שמואל** סימן ע"ד, שהוכיח מקושית הרא"ש **ובעל המאור** שחזרת האבר מבטלת ממנו דין זה. (וראה חקירה בענין זה)]

49. ספק זה נשאל רק לדעת האומר אין לידה לאברים. שהרי למאן דאמר יש לידה לאברים, הרי שכל אבר שיצא נחשב כילוד בפני עצמו, ואין החזרה מועלת לו לבטל דינו כילוד. **רש"י**

הרמב"ם לא הזכיר כלל את ספק הגמרא בענין זה. **ובמגיד משנה** [מאכלות אסורות ה י] כתב שאולי גירסת הרמב"ם בגמרא היא "איבעיא להו, לדברי האומר יש לידה לאברים" וכו'. ואמנם לדברי האומר אין לידה לאברים, לדעת הרמב"ם אין כל ספק וודאי אם הוציא ידו והחזירה אין זה נחשב הוצאה.

ובספר **שחיטת חולין** העיר, שלמאן דאמר יש לידה לאברים, מה הספק בהוציא ידו והחזירה. ואיך יתכן לומר דלא הוי לידה. והרי ישנה לידת רוב אברים שיצאו?

וביאר שם [וכעין סברא זו נמצא ב **תבואות שור** סימן י"ד ס"ק י"א בענין אחר] שדין לידה לאברים לא מועיל אלא רק לאברים הילודים עצמם. אבל אין הוא מועיל לשאר האברים, שהם המיעוט הנשאר בפנים. לפי שכדי להחשיב את כל העובר כנולד, צריך שתהא לידת רובו עצמו של העובר, ורק מכח לידת עצמו נחשב כולו כילוד. אולם כל אבר ואבר, שיש בהם דין לידה לכל אחד בפני עצמו, אין צירופם מועיל שייחשבו כרוב כדי להחשיבו כולו כילוד.

50. הקשו **התוספות**, הרי משנה היא בנדה [כח א] האומרת: יצא מחותך או מסורס, עד שיצא רובו. דהיינו, שיציאת רובו, בכל אופן שהוא, נחשבת כלידה. ואם כן, במה מסתפקת הגמרא כאן?

ותירצו, שלענין טומאת לידה, טמאה האשה בכל אופן שיצא רוב הולד. אולם כל זה מתייחס רק לרוב שיצא כבר, ואשר מחשיבה כיולדת. אך לא למידים משם מה דינו של המיעוט הנשאר בפנים. ועל זה מסתפקת הגמרא כאן.

והקשה **החזון איש** [יו"ד סימן קי"ז ס"ק ו'], הרי פשוט הדבר שאם יצא רובו ביום ראשון

ואם כן, ודאי כילוד הוא.

או דלמא, יציאת רוב אבריו באופן זה אינה נחשבת ללידה, כי יציאת **רובא בבת אחת בעינן**, כדי להחשב ללידה.(51)

סט-א **תא שמע** ממה ששנינו במשנתנו, **זה הכלל:** כאשר חותך אדם **דבר** שהוא **מגופה** של הבהמה בעודה בחייה ומניחו בתוכה, **אסור** באכילה אף לאחר שחיטתה.

ודבר **שאינה גופה**, אלא עובר הנמצא בתוכה, לאחר שנשחטה, **מותר**.

ומדייקת הגמרא: הרי את הדין שהחותך מן העובר ומניח החתיכה בתוך הבהמה, ומותרת החתיכה באכילה, כבר שנינו בתחילת משנתנו. ואם כן, דברי משנה אלו "**ושאין גופה** — מותר", **לאתויי מאי**? מה הם באו להוסיף? **לאו, לאתויי כהאי גוונא**, דין זה, שאם חתך את רוב חלקי העובר ונשאר מיעוטם בפנים, שמותר מיעוט זה באכילה, וזוהי כוונת משנתנו באומרה "ושאינה גופה מותר"?!

אך דוחה הגמרא אפשרות זו:

לא! משנתנו באה **לאתויי**, לרבות את דינו של עובר "**קלוט**" **במעי פרה**.

דהיינו שהיו פרסותיו של העובר "קלוטות", שלא היו סדוקות כמו שסדוקות הפרסות של בהמות כשרות, אלא היו סגורות כמו של גמל. ומחדשת המשנה, שאם נמצא כשהוא

ומיעוטו ביום שני, מונים לה ימי טהרה מיום ראשון בלבד. ומעתה, לפי דברי **התוספות** המיעוט שבפנים לא נחשב ילוד, אם כן, מדוע אין מונים לה ימי טהרה מיום שני שהרי המיעוט שיצא ביום השני, נחשב לו כאילו אז נולד?

ותירץ: לגבי טומאת לידה, צריך שהיוצא מגוף האם ייחשב ולד. ואילו מיעוט זה שנשאר בתוך האם, אינו נחשב ולד. ולכן אין מונין לטהרה מיום שיצא אלא מיום קודם, שבו יצא רוב הולד ויום זה נחשב ליום הלידה. אולם לגבי הנידון כאן שהמיעוט הנותר בפנים יהיה ניתר בשחיטת האם, הרי שאין צריך שייחשב ולד. אלא כך מה שנמצא בתוך האם, אפילו אבר בודד, ניתר בשחיטתה.

בספר **שחיטת חולין** נקט ליישב, שלגבי רוב שיצא ביום הראשון ומיעוט שיצא ביום השני, נחשב הדבר כלידה אריכתה. ודומה לראיית דם שאף על פי שנמשכת כמה ימים, מונים רק מהיום הראשון ומתחילת הלידה.

51. כתב **הפרי תואר** [סימן י"ד ס"ק ב], שאם חתך העובר לחתיכות בעודו במעי אמו, וקודם שנשחטה האם הוציא רוב האברים לחוץ, הרי שמיעוט האברים שנותרו בתוך האם, ניתרים בשחיטתה. דהיינו, שלא נסתפקה הגמרא אלא כאשר חתך כל אבר ואבר לאחר שיצאו כל אחד בפני עצמו לאויר העולם, שבזמן היציאה היה המיעוט שבפנים מחובר לרוב אלא שאחר כך נחתכו ונפרדו. אבל כאשר נחתכו כבר קודם שיצאו לחוץ, בזה ודאי אין המיעוט שבפנים נגרר ומתייחס לרוב האברים שיצאו.

אמנם **התבואות שור** [שם סימן י"ד ס"ק י"ד] דייק מלשון רש"י לקמן [סט א ד"ה לאתויי] שכתב "ורובו יצא מחותך" וכו'. דמשמע שמעמיד את ספק הגמרא אף באופן זה שביציאתו כבר היה מחותך. ולא דוקא שנחתך בחוץ.

שלם[52] במעי פרה, הרי הוא מותר באכילה. אף שצורת פרסותיו הן כמו של גמל.

ודין זה נאמר **אליבא** לשיטת **דרבי שמעון. דאף על גב דאמר רבי שמעון** ולד **קלוט בן פרה,** כלומר שנולד מן הפרה הריהו **אסור, הני מילי,** איסור זה הוא דוקא **היכא** דנולד כבר, **ויצא לאויר העולם. אבל,** עובר קלוט הנמצא **במעי אמו, שרי,** מותר באכילה.

ואם כן, יתכן שלכך נתכונה משנתנו באומרה "ושאינה גופה מותר" לרבות אף את זה הקלוט הנמצא כשהוא שלם במעי פרה, שאף הוא מותר באכילה.

סיכום הלכות עובר שהוציא אחד מאבריו[53]:

א. הוציא העובר את ידו, בין החזירה ובין לא החזירה, האבר עצמו אסור[54].

ב. אם החזיר ידו קודם שחיטת אמו, מקום החתך [כלומר הגבול שבין חלק האבר שיצא החוצה לבין החלק שנשאר בפנים] מותר. ואם לא החזירה קודם שחיטה — מקום החתך אסור.

ג. חלקו של האבר הנשאר בפנים, אף אם הוא מיעוט האבר — אינו נאסר[55] [אפילו אם לא החזירו ונשאר האבר בחוץ[56]]

ד. הוציא ידו והחזירה, ואחר כך הוציא ידו האחרת, והחזירה, וכך חזר והוציא שאר אברים והחזירם, אף על פי שיצא רוב גופו באופן הזה, אינם מצטרפים להיחשב כלידה.[57]

---

52. כך מפרש רש"י. והקשה **התפארת יעקב,** הרי כבר במשנה מבואר, שאם אינו מגופה של פרה אלא עובר הוא, מותר. ומה החידוש בשלם יותר מבאחד מאבריו?

לכן ביאר **התפארת יעקב,** שכונת הגמרא "לאתויי קלוט", היינו בחתך אחד מאבריו, שאף זה מותר. והחידוש הוא, שאף על פי שעובר קלוט שלם, שעליו נחלקו ר"ש וחכמים, מותר לדעת ר"ש, מכל מקום, את האבר החתוך ממנו, היה מקום לאסור. כיון שבשלם יש סברא להתיר שהרי עובר ירך אמו וכאבר מאבריה. וכיון שלאמו יש פרסות ופרה היא, הרי שכל אבריה כשרים, והעובר בכללם. אך חתיכה ממנה אינה כן. כיון שממה נפשך: אם עובר הוא, הרי כשם שאבר הנחתך ממנה אסור, כך יהא הדין בחתיכה מעוברה. ואם החתיכה מן העובר אינה נידונת כחתיכה מאמו, אם כן, נדון אותה בפני עצמה, ובהמה קלוטה היא ואסורה?!

וזהו חידוש משנתנו, שהיתר גמל במעי אמו, אינו משום שנידון הוא כאמו. אלא רק משום שלא אסרה התורה אלא גמל שיצא לאויר העולם [ממעי פרה]. אבל בפנים, מותר ונידון בפני עצמו. ולא משום שעובר אמו הוא.

53. כפי שסידרום **הראשונים** כאן, רשב"א ר"ן ועוד.

54. שהרי הסובר שאבר עצמו מותר, נשאר ב'תיובתא'. הילכך, אין הלכה כמותו.

55. שבענין זה, הלכה כרבי יוחנן, הואיל ולא הוקשה על כך [לפי לישנא בתרא]

56. וכך פסקו הרי"ף והרמב"ם מאכלות אסורות ה י.

57. רשב"א.

ה. הוציא ידו וחתכוה, הוציא רגלו וחתכוה, וכך בשאר אברי גופו, עד שהשלימוהו לרובו — אסור.[58]

ו. אף אם השלים והוציא עובר את רוב אבריו, אין נאסרים אלא רק אלו שיצאו לחוץ. אך המעט שנשאר בפנים — אינו נאסר מחמת הרוב.[59]

בעי רב חנניא: בהמת קרבן שלמים מעוברת[60] שהיתה בעזרה, ועמדה שם בשעת שחיטתה, **והוציא העובר את ידו בעזרה, מהו** דינה של יציאת אבר זו?

האם נאמר, **מגו דהוי** מחיצת העזרה "**מחיצה**" **לגבי קדשים,** כיון שבהמת קרבן שלמים היוצאת חוץ למחיצת העזרה ונשחטת שם, אסורה, לפי שהעזרה היא מחיצתה ומקומה של בהמת הקרבן, **הוי נמי,** מחיצה זו תשמש אף כמחיצה **לגבי דהאי,** להתיר אבר היוצא, ולא נחשיבהו כ"יוצא מחוץ למחיצתו", ויהיה האבר מותר על ידי שחיטת האם,

או דלמא לא תועיל מחיצת העזרה כדי להתירו, כי **לגבי דהאי,** אבר היוצא, **לאו מחיצה היא, ד"מחיצת עובר",** רק מחיצת **אמו היא** מחיצתו, ומחיצת העזרה אינה שייכת לכך.

אמר ליה אביי: ותבעי לך, הרי יש לך להסתפק אף לגבי בהמת **קדשים קלים בירושלים,** שחומת ירושלים היא מחיצותיה, ואם יצאה חוץ למחיצת ירושלים — נאסרה.

ואם כן, הרי יש לך גם להסתפק מה יהיה הדין בבהמת קדשים קלים שהוציא העובר ידו בתוך ירושלים והחזירה, ולאחר מכן הובאה הבהמה לעזרה, ונשחטה,[61] האם כיון שהאבר יצא בתוך חומות ירושלים, לא

---

58. לפי שבעיא דלא איפשטא היא. [רא"ש ורשב"א **ומאירי**].

59. כיון דאמרינן בגמרא אם תמצי לומר כיון דהדור הדור, ונוקטים כ'אם תמצי לומר' שאין עובר זה נחשב כילוד. ואין לאסור אלא את מה שיצא לחוץ. [רשב"א ורא"ש]

60. כך נקט **רש"י,** שמדובר בעובר של שלמים. והוסיף **היעב"ץ** שספק זה יתכן אף בחטאת יחיד. שהרי ממשמעות לשון ספיקו של אביי, משמע שנסתפק בענין קדשים קלים.

61. כך פירש רש"י. ועוד, כי ספק זה נשאל לדעת הסובר [לעיל סח ב] כי יש לידה לאברים. והספק הוא האם כיון שיש לידה לאברים, לא מועילה חזרת היד לפי שכבר נאסרה בלידה, או שמא אומרים "מיגו", ומועילות מחיצות ירושלים ואין האבר נחשב כיוצא, וניתר בשחיטת אמו. [ראה **מהרש"א ומהר"ם** ועוד, שהקשו, מדוע הוצרך רש"י להעמיד שמדובר באופן שהוציא העובר את ידו והחזירה. והספק הוא למאן דאמר יש לידה לאברים. מדוע לא נעמיד שהוציא את ידו ולא החזירה, והכניסו את אמו לעזרה ושחטוה, והספק הוא לכו"ע האם מחיצות ירושלים מועילות לכך שלא יחשב האבר היוצא כ"בשר בשדה" ועי"ש מה שביארו]

בתוספות נראה שנקט בפשטות שהנידון הוא האם מחיצות ירושלים מועילות לו. ואת דעת רב חנניא מבארים **התוספות,** שלדעתו ודאי אינה דומה מחיצת עזרה למחיצת ירושלים, משום שהעזרה חשובה יותר, שהרי היא מועילה אף לשחיטת קדשים קלים, מה שאין כן מחיצת ירושלים.

יאסר, ותהא היד מותרת על ידי שחיטת האם. או שמא אין אומרים בזה "מיגו", ואין מחיצות ירושלים מתירות את האבר מאיסור "יוצא".

וממשיך אביי ומוכיח: **מאי טעמא לא קא מיבעיא לך,** מדוע אינך מסתפק בו, משום שברור הדבר **דמחיצת עובר, אמו הוא,**(62) ולא חומות ירושלים. ואם כן, **הכא נמי,** כך גם הדין בספק זה, **מחיצת עובר, אמו הוא,** ולא מחיצות העזרה. ולכן, אם הוציא עובר של בהמה שלמים את ידו בתוך מחיצות העזרה, נאסרה היד, ומחיצות העזרה אינן מועילות לה.

בעי אילפא: אם באמצע שחיטת האם, **הוציא העובר את ידו בין** שחיטת **הסימן** הראשון, **לשחיטת הסימן** השני [שהרי שחיטת בהמה נעשית בחתיכת שני הסימנים, הקנה והושט], **מהו?**(63)

וצדדי הספק הם: **מי,** האם **מצטרף סימן ראשון** של האם **לסימן שני,** ושתי השחיטות יחד מהוות שחיטה אחת שלימה כדי **לטהריה** ליד העובר שיצאה **מידי** טומאת **נבלה.**(64)

או שמא **לא** מצטרפים הסימנים הללו, ואין השחיטה נחשבת לשחיטה מושלמת אחת כדי לטהר את היד. משום ששחיטת הסימן הראשון, כאשר היתה היד במעי הבהמה, באה אף להתיר את היד באכילה.(65) ואילו

---

62. אם נולד הולד בתוך העזרה, ודאי נחשב כילוד, וטעון שחיטה. ולא אומרים כיון שנולד בתוך מחיצות העזרה לא חשוב ילוד, **תוספות.**

63. [יש לציין, שאין הספק על עצם כשרות האבר. שהרי האבר כבר יצא קודם גמר השחיטה, ונאסר כדין "יוצא". והספק הוא האם לדעת חכמים [לעיל סח ב] שהשחיטה מטהרת את האבר מדרגת טומאת נבלה לטומאת טרפה המטמאה במוקדשין בלבד כפי שנלמד בהמשך הפרק, אף כאן יש להסתפק האם שחיטה זו מטהרת את האבר מטומאת נבלה].

64. **התפארת יעקב** העיר, שלכאורה היה ניתן להעלות ספק זה אף מן הצד האחר. והוא, שהוציא העובר ידו קודם שחיטה והחזירה בין סימן לסימן. והספק, האם מצטרף הסימן השני לסימן הראשון לטהרו מידי נבלה. כלומר, שהסימן הראשון אינו בא אלא לטהרו מידי הטומאה. שהרי בשעת שחיטת הסימן הראשון היה האבר בחוץ ללא אפשרות להתירו באכילה אלא רק לטהרו מן הטומאה. ואילו הסימן השני הבא אחר שהחזיר את האבר, הרי שיש בו כדי להתירו באכילה [למאן דאמר שמועילה חזרה, או לכולי עלמא ע"מ להתיר מקום החתך] ויש להסתפק אם מועילה הצטרפות הסימן השני לסימן הראשון, ויהא טהור מטומאת נבילה?

ודחה **התפארת יעקב** אפשרות ספק זו, לפי שדוקא אם הוציא ידו בין סימן ראשון לסימן השני, יש להסתפק, שהרי הסימן הראשון בא להתיר אף באכילה, כיון שעדיין לא הוציא האבר. אבל אם הוציא האבר לפני השחיטה כולה, והחזיר באמצע, הרי כיון ששחיטת הסימן הראשון לא התירו באכילה, לכן אף שחיטת הסימן השני לא באה להתירו באכילה. שהרי אין הבהמה ניתרת בסימן אחד. אבל כאשר הוציא ידו בין סימן לסימן, שהסימן הראשון מעיקרו בא להתיר אף באכילה, רק שהעובר קלקל זאת על ידי הוצאת ידו, ניתן להסתפק באופן זה אם תועיל לו שחיטת הסימן לטהרו מן הטומאה.

65. עיין **בתפארת יעקב** שהקשה מדוע לא

שחיטת הסימן השני, אשר נעשתה לאחר שהיתה היד בחוץ, אין בה כדי להתיר את היד באכילה, אלא רק יש בכוחה לטהר את היד מטומאת נבילה. וכיון שחלוקות שתי השחיטות בכוחן לפעול ביד זו, שהשחיטה הראשונה מתירה את היד לגמרי, ואילו השחיטה השניה אינה מועילה אלא רק לטהרה מידי נבילה, יש לדון אם הן מצטרפות למעשה שחיטה שלם לטהר את היד מידי נבילה, או שמא אף מידי נבלה אין שחיטה זו מטהרת.

אמר רבא: קל וחומר! אם הועיל לו לעובר זה, **סימן ראשון** להצטרף **לסימן שני להתירו באכילה** כאשר לא הוציא ידו, וכי **לא יועיל לו** לעובר **לטהריה** לטהר(66) את האבר **מידי נבלה?!**(67)

אלא ודאי, אין שחיטת הסימן הראשון, אשר כוחה גדול אף להתירו באכילה לגמרי, מגרעת עד כדי שלא תטהרנו אפילו מידי טומאת נבילה!

נסתפק אילפא בכל טריפות, שאם נטרפה הבהמה בין סימן לסימן האם מצטרף הסימן הראשון לשני לטהרה מטומאת נבלה. ועי״ש שתירץ זאת דבכהאי גוונא שנטרפה בין סימן לסימן, אף באכילה מותרת. כמבואר לעיל לב ב שאם ניקבו בני מעיים בין סימן לסימן מותרת אף באכילה. יעוי״ש.

66. בגמרא לעיל לב ב נסתפק רב זירא באם ניקבו בני מעיים [שהבהמה נעשית טרפה על ידי כך] בין סימן לסימן, מהו. ותוהה שם הגמרא ״לאו היינו דבעי אילפא״? [כלומר שזהו הספק שנידון כאן].

ו**בקובץ ענינים** מסתפק האם פשיטותו של רבא המובאת כאן תועיל אף לפשוט את ספיקו של רבי זירא שם. וחוקר הגרא״ו בביאור דברי רבא, האם כוונתו כיון שהצטרפות הסימן הראשון לשני מועילה להתירו באכילה, וזוהי הסיבה לטהרו מטומאת נבילה, אם כן, אין כאן פשיטות לספיקו של רבי זירא בעניין ניקבו בני מעים היות והבהמה נטרפה שם ואין לה כל היתר אכילה.

אולם אם כוונת דברי רבא הינם על דרך הראיה. דהיינו, מכך שיש בכוחה של שחיטת הסימן הראשון בעלמא להצטרף ולהתיר באכילה, מוכח שיש בכוחה לטהר מידי טומאת נבלה. הרי שאף את ספיקו של רבי זירא יש לפשוט מחמת כן, שהרי סוף סוף היתה כאן שחיטת הסימנים, שכוחה גדול.

67. הקשה **האבני נזר** [יו״ד שנח יג]: מדוע צריך רבא לקל וחומר זה. והרי לשיטתו, ספק זה אינו מתחיל בכלל. שהרי דעת רבא [זבחים לח א] ש״אין שחיטה אלא לבסוף״, שחלות השחיטה היא בסופה, ולפיו הסימן הראשון אינו מתיר את העובר כלל, וכל השחיטה היא רק לבסוף, לאחר שהוציא העובר את ידו, ואינה אלא לטהר את האבר מידי איסור נבילה?

והוכיח מכך **האבני נזר** [ראה שם בהרחבה, וכן הראיות שמביא לדבריו] כי הדין ״אין שחיטה אלא לבסוף״, פירושו הוא, שאין סימן השחיטה הראשון מתיר את הבהמה, אלא עד שישחט אף הסימן השני. אבל אחר שחיטת הסימן השני, נחשב הדבר ששני הסימנים ״מתירין״ את הבהמה יחדיו.

ולכן נסתפקה הגמרא, אף לדעת רבא, ביציאת אבר זו שנעשתה בין שחיטת שני הסימנים, כיון ששחיטת הסימן הראשון, אף היא באה להתיר את הבהמה.

בעי רבי ירמיה: עובר שהוציא ידו ונאסרה היד, ולאחר מכן נשחטה אמו והוציאוהו ממעיה, וגדל עובר זה ובא על בהמה והוליד ממנה ולד, **מהו לחוש** לאסור **ליד** של **זרעו** של זה, כפי שאסורה היד של אביו?[68]

ודנה הגמרא: **היכי דמי?** באיזה אופן נולד ולד זה?

אילימא, אם מדובר באופן **דאזל,** שהלך אותו עובר שיצא מאמו השחוטה, ובא **א**[על] **בהמה מעלייתא** [בהמה רגילה החייבת שחיטה], אי אפשר להסתפק בזה, כי **מאי איריא האי?** מדוע הספק הוא דוקא בולד של העובר **דאית ביה** שיש בו **איסור** "**יוצא**"? והרי **אפילו** "**בן פקועה**" [עובר חי שיצא ממעי אמו שנשחטה][69] **דעלמא,** אף שלא הוציא ידו, **נמי,** ולד הנולד ממנו אסור הוא.

דאמר רב משרשיא, לדברי האומר [חנניא, לקמן עח ב] "**חוששין לזרע האב**", שולד בהמה "מתייחס" לאביו [ומשום כך כאשר שוחטים את האב אין לשחוט את הבן ביום אחד, משום "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד", ואין אומרים שהאיסור הוא רק באם ובנה], **בן פקועה הבא על בהמה מעלייתא,** רגילה, אשר כדי להתיר את בשרה באכילה היא צריכה שחיטה, **הולד** היוצא מהם, **אין לו תקנה!** לפי שמצד אמו, הוא טעון שחיטה ככל בהמה. ואילו מצד אביו, אין בו סימנים הראויים לשחיטה, כיון שאביו נידון כשחוט.[70]

ולכן, בולד זה, כיון שנחשבים סימניו כ'חצי' שחוטים [שמצד אביו שחוטים הם,

---

68. כך פירש רש"י, שהספק הוא על האבר המקביל בגופו של הולד. והעיר הרש"ש, הרי ממסקנת הגמרא משמע שהספק הוא על כל הולד אם הוא נאסר, ולא רק על אותו אבר שכיוצא בו?

ו**בתפארת יעקב** הכריח שטעות סופר הוא ברש"י, וכך צריך לגרוס: מהו שיאסור האבר את האבר היוצא בו הנולד ממנו. וכונתו, שהספק הוא האם האבר היוצא שיש בו, אוסר מה שנולד מולד זה. דהיינו, שהספק הוא על כל הולד, אם הוא מותר או אסור.

69. **הערוך** [ערך בן פקועה], פירש: כגון בהמה שנשחטה ובקעו כריסה ומצאו בתוכה ולד. ו"בן פקועה" הוא מלשון בן בקועה. שנבקעת כריסה. ואותיות פ' וב' מתחלפות. [וראה **רמב"ן** שמות טו י על הכתוב "נשפת ברוחך"].

70. כך פירש **רש"י**. עוד פירש, שעובר זה, רק בר סימן אחד הוא. ובהמה צריכה שחיטת רוב שני סימנים כדי לבוא לידי היתר.

לקמן [עה ב] פירש בזה רש"י, שהטעם הוא משום שסימן שחיטה אחד נחשב כבר כשחוט משנולד [מחמת היות אביו בן פקועה] ואילו הסימן השני נשחט עכשיו ונמצא שיש בזה פסול "שהייה". [הפסק ושהייה גדולה בין שחיטת שני הסימנים].

ובגדר פסול "שהייה" דנו האחרונים [ראה **קובץ ענינים** לב ב], האם הפסול הוא מחמת ההפסק במעשה השחיטה, שהיות ונשחטו הסימנים בפועל בהרחק זמן זה מזה, לכן השחיטה פסולה. או שהפסול נובע מחמת ההפסק ב"חלות היתר" השחיטה. שחלות ההיתר צריכה לחול בזמן אחד, ואין זה דין בעצם המעשה.

ונפקא מינה בענין זה, שאם פסול השהייה

ומצד אמו אינם שחוטים], לפיכך אסור הוא לעולם באכילה.(71) (72)

ומשום כך, לא ניתן להעמיד את ספק הגמרא בולד הנולד מבן פקועה הבא על בהמה רגילה, כיון שבכל מקרה אסור הולד באכילה. ואם כן, על איזה אופן נסתפקה הגמרא?

לא צריכא, לא נצרך ספק זה, אלא למקרה **דאזל,** הלך אותו בן פקועה [שהוציא ידו] ובא **א**[על] בהמה שהיא **בן פקועה דכוותיה,** כמותו.

והספק הוא: **מאי?** האם נאמר, **אבר מוליד אבר,** וכל אבר שבולד הוא כעין ״ילוד״ של האבר המקביל לו אצל אביו, ואם כן, **חתיך ליה,** חותכים מהעובר את האבר ה״יוצא״ מאביו, **ושרי,** ומותר שאר הולד על ידי כך [שהרי האבר הנולד מהאבר האסור נחתך ואיננו].

או דלמא, שמא אין לומר שכל אבר שבולד נולד מכח אותו אבר המקביל באביו, אלא, **מכלכל זרעיה.** כל אברי הולד מעורבים ובלולים מכח כל אברי גוף האב, ולכן הכל

הוא מחמת ההפסק במעשה השחיטה, אזי כאן אין כל פסול, כי מה שנחשב כאן כאילו היה סימן אחד שחוט, אין זה מחמת מעשה שחיטה, אלא רק משום ההיתר שבא לו מאביו. אך אם נאמר שגדר הפסול הוא מחמת ההפסק בחלות ההיתר, אזי גם כאן יש חסרון שהייה, היות ומחצית מן ההיתר באה לו כבר מעת לידתו, מכח היות אביו בן פקועה, והמחצית השניה בעת השחיטה שלו.

71. כך פירש **רש״י**. ובהערה הקודמת הבאנו את פירוש רש״י בדף עה א שפירש שהחסרון בבהמה זו הוא משום שבין ההיתר שבשחיטת שני סימניה, ישנו הפסק רב הפוסל את השחיטה מדין ״שהייה״.

החתם סופר תלה את שני הפירושים הללו [הפירוש הראשון שכתב רש״י כאן והבאנוהו בביאור הגמרא, והפירוש השני שבדף עה א] בדברי הברייתא בנדה [לא א], שמבואר שם כי האב מזריע את הלובן שממנו נוצרות העצמות, ואילו האשה מזריעה האודם שממנו נוצר הבשר. ולכן, הווושט [שהיא מקום סימן אחד של שחיטה] הוא חלק האם ואילו הגרגרת [מקום שחיטה השני] שהוא סחוסים וטבעות, הוא חלק האב [זולת קרום שבגרגרת].

ואם כן, כאן שהזכר הוא בן פקועה הרי נחשב הוולד היוצא ממנו, כשחוט בגרגרת. והאם, שהיא בהמה רגילה, נחשב הוולד היוצא ממנה כאילו הווושט שבו קיים. ולכן אם ישחטה עכשיו ישנו פסול של שיהוי בין שחיטות הסימנים. ופירוש רש״י בדף עה א מתבאר לפי דברי הברייתא הללו.

ואילו להפירוש המובא ברש״י כאן, יש לומר שהכל בערבוביא זרע האב וזרע האם, ואין כל חלק בגוף הוולד הנוצר מזה יותר מאשר מזה. ודיעה זו הביא הרמב״ן בתחילת פרשת תזריע בשם חכמי הטבע.

72. דברי הגמרא הללו פירשם הר״ן אף למאן דאמר ״זה וזה גורם — מותר״. דהיינו, לפי שההיתר ד״זה וזה גורם״, נאמר רק היכן שישנו גורם אחד אסור וגורם אחד מותר, נחשב הדבר כדבר שנוצר מכח שני הגורמים הללו ומותר. אולם כאן, אין איסור באחד משני הגורמים. אלא שזו, ה׳בהמה מעלייתא׳ טעונה שחיטה, וזה, ה׳בן פקועה׳, אינו טעון שחיטה. ולכן אין להתירו ללא שחיטה משום ש״זה וזה גורם״. דכיון שמצד אביו אינו צריך שחיטה, ומצד אמו,

נאסר.

הדר, חזר רב ירמיה, **ואמר: פשיטא** שאין אבר מוליד אבר, אלא ודאי הדבר **דמבלבל זרעיה.**

וההוכחה לכך, **דאם כן,** שאבר מוליד אבר, **סומא יולד סומא, וקיטע יולד קיטע!**

אלא, כיון שאין סומא יולד סומא, ואין קיטע יולד קיטע, **פשיטא דמבלבל זרעיה,** וכל אברי הגוף נחשבים כילודים של כל אברי גוף האב.

והכי קמיבעיא לן, כך הם צדדי הספק בענין ולד הנולד מבן פקועה שהוציא אחד מאבריו:

מצד אחד, הרי כל **בהמה בעלמא,** האם **לאו מכח** כל אברי הגוף שלא אמה, ובכללם **חֵלב ודם, קאתיא,** היא באה לאוויר העולם, **ושריא.** בכל זאת התירה התורה ולד של בהמה רגילה, אף שנולד הוא מהחלב והדם האסורים של אמה?! ומוכח, שגם כאשר חלק מאברי האם אסורים, אין הדבר פוגם בכשרות הולד.

ואם כן, **הכא נמי,** אף כאן, **לא שנא.** והאבר ה'יוצא' שבגוף האב, אינו אוסר את הולד,

או דלמא, שמא כאשר התירה התורה ולד הנולד מבהמה, לא התירה אלא רק בהמה שיש בה שני איסורין אלו של חלב ודם, ורק **בתרי איסורי** בשני איסורין **אמרינן** שמותר הולד. אך **תלתא,** שלשה איסורין [חלב, דם ועוד אבר היוצא], **לא אמרינן** שהתירה התורה ולד של בהמה כזו.(73)

ודנה הגמרא: **ולמאן,** לפי מי הספק הזה?

אי, אם הוא לדעת **רבי מאיר,** הרי אין להסתפק בו, כי לדבריו אכן **איסור חלב ודם איכא** ישנו בעובר זה [וכפי שיבואר להלן שנחלקו התנאים בדין זה]. אבל, **איסור** אבר **היוצא, ליכא,** אינו נוהג בו. לפי שרבי מאיר סבור, שעובר בן תשעה חודשים הנמצא חי במעי אמו, חייב אף הוא בשחיטה עצמית ואינו ניתר בשחיטתה. ועובר זה שאביו ואמו בני פקועה הם, חייב שחיטה, והיא תתיר אותו.

ואם כן, ודאי שהוא מותר, כיון שרק שני איסורין יש בו, ולא שלשה.

ואי לדעת **רבי יהודה,** הסובר שעובר ניתר בשחיטת אמו, אכן **איסור יוצא איכא,** ישנו בולד זה מצד אביו ואמו, אולם **איסור חֵלב, ליכא,** אין בולד זה לפי רבי יהודה.

דתנן: איסור **גיד הנשה נוהג בשליל** [עובר במעי אמו], **וחלבו אסור, דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: אין איסור גיד **נוהג בשליל,** ואף **חלבו מותר!**

ואם כן, הן לדעת רבי מאיר והן לדעת רבי יהודה, אין בו שלשה איסורין. כי לדעת רבי מאיר רק איסור חלב ודם יש בו, ולדעת רבי

צריך, הרי זה מעוות שאינו יכול לתקון.

73. הקשו **התוספות:** מה ספק יש לה לגמרא. והרי לעיל נח א שנינו כי "זה וזה גורם, מותר". ואם כן, כל אברי הבהמה גורמים את העובר יחד עם אבר זה, ולכאורה יהא מותר?

וראה ברמב"ן שכתב, שדברי הגמרא הללו נאמרו למאן דאמר שאף כאשר זה וזה גורם,

יהודה רק איסור ׳יוצא׳ ודם יש בו.

אלא ודאי, **כל ״מכח״ לא אמרינן.** והיינו, לא הסתפקנו כלל בשאלה האם אבר שבא ״מכח״ איסור, שהיות ונולד ונוצר מכוחו של אבר אסור, שיהיה אסור אף הוא.

כי פשוט הדבר **דשרי,** שהוא מותר.

והכי קמיבעיא לן. כך הסתפקנו: **מהו,** האם מותר **לגמוע לשתות את חֶלְבוֹ.**(74)

וצדדי הספק הם:

הרי כל **חלב דעלמא,** חלב רגיל היוצא מבהמה כשרה, האם **לא כאבר מן החי דמי,** שהרי נחלב מן הבהמה עוד בחייה, **ואף** על פי כן **שרי,** מותר החלב.

ואם כן, **האי** חלב היוצא מבהמה שאחד מאבריה הוא ׳יוצא׳, ונאסר האבר באיסור ״אבר מן החי״, **נמי לא שנא.** ואף חלבו יהיה מותר, כיון שאין בחלב איסור של ׳אבר מן החי׳.

או דלמא, התם, חֶלֶב רגיל, התירתו התורה באכילה על אף שאבר מן החי הוא, כיון **שאית ליה תקנתא לאיסוריה,** יש תקנה לאיסור של אבר מן החי של אמו, **בשחיטה,** ורק באופן זה שלמקור האיסור יש תקנה להתירו בשחיטה, התירה התורה גם את החלב עוד לפני השחיטה של האם.

אולם **הכא,** כאן בעובר זה, הרי **לית ליה תקנתא לאיסוריה בשחיטה.** אין תקנה לאיסורו על ידי שחיטה, כיון שכמו שחוט הוא, (75) וכיון שלו עצמו אין תקנה להתירו,

---

אסור.

74. **הקובץ שמועות** [חולין אות כט] העיר, מדוע לא הקשו כאן **התוספות** כפי שהקשו לעיל [ראה הערה קודמת] בד״ה תלתא. דזה וזה גורם מותר, שאם כן, הוא הדין בחלב שכל האברים גורמין אותו?

בפלתי [סימן י״ד ס״ק ב׳ על פי **המשנה למלך** מאכלות אסורות א יד בשם מוהר״י אלפנדרי] כתב להכריח מבעית הגמרא הזו כדברי מהר״י אלפנדרי שתחילתו של החלב אינה נוצרת מכלל אברי הבהמה, ואין אברי הבהמה נחשבים כ״זה וזה גורם״ ליצירת החלב. אלא מתחילה נברא החלב מכל אבר ואבר לחוד, ורק אחר כך מתערב. ואם כן, כל אבר, אף אותו אבר אסור, יוצרים אותו. ונמצא שהחלב ״נגרם״ מכח כל אבר בפני עצמו. ולכן אין כאן מקום להיתר ״זה וזה גורם״.

וכעין זה מיישב הגרא״ו על פי דברי הרמב״ם, שיצירת החלב אינה בכלל זה וזה גורם. אלא החלב הוא תערובת איסור. שמתערב חלב האיסור הנוצר על ידי אבר זה, עם חלב ההיתר הנוצר מכלל אברי הבהמה. ובתערובת איסור, לא נאמר הכלל ד״זה וזה גורם מותר״.

הקהילות יעקב סימן י״ח, דוחה סברא זו, שהרי לא מסתבר שכל אבר בפני עצמו מייצר חלב. ונוקט **הקהילות יעקב,** שהחלב הוא מעין מיצוי וציר של כל הבהמה, ונוצר מכולה. [ובזה הוא מיישב מדוע לא אומרים בענין זה את הסברא של ״כל מכח לא אמרינן״. ומחלק, שלענין זרעה של הבהמה, אין הזרע חלק ממנה. אלא רק נגרם מכוחה. אולם החלב נגרם מכוחה, ומהווה מעין ציר ותמצית של כולה].

75. אף שסתם בן פקועה, גם שלא הוציא ידו, לכאורה אין בו תקנת שחיטה, שהרי סימניו כשחוטים הם, מכל מקום, דינו כבהמה רגילה, לפי שיש בו מעין מעלת שחוט. מה שאין כן בן

יתכן שלא התירה התורה את חלבו.(76)

תיקו!(77)

שנינו במשנתנו: **חותך מעובר** שבמעיה, מותר באכילה.

ודנה הגמרא: **מנלן** היתר זה?

דכתיב [דברים יד ו]: "**וכל בהמה מפרסת פרסה** ושוסעת שסע שתי פרסות מעלת גרה בבהמה, אותה תאכלו".

אמר הכתוב בתחילה "בהמה", וחזר הכתוב ואמר שוב "בבהמה", בסוף הפסוק. ולכן, יש להסמיך את ה"בהמה" הנאמרת בתחילת

פקועה זה שהוציא ידו, אין לו תקנה, לפי שאותו אבר שיצא, הריהו טריפה, ולא חל עליו כשרות שחיטת האם.

76. בעיקר בעית הגמרא, הקשה הרשב"א: הרי כיון שאבר זה היוצא אסור כטריפה, מה שייכות בעיא זו לנידון האם היתר חלב דעלמא הוא חידוש מיוחד שחידשה התורה. והרי כאן הנידון הוא לגבי חלב של טריפה. וכמו כן קשה מדוע נסתפקה הגמרא בחלב בהמה זה יותר מסתם חלב של טריפה, שכבר נאמר בו במפורש שאסור [לקמן קטו ב]?

ותירץ הרשב"א, שכך הוא ביאור ספק הגמרא: אבר זה שיצא, הרי אין בו איסור מחמת עצמו כטריפה כלל, אלא כל איסורו הוא רק מחמת שאין בו סימני שחיטה להתירו.

ולפיכך נסתפקה הגמרא, שמצד אחד יש לומר כי אין הבדל בין החלב היוצא מהאבר הזה [שאינו נחשב שחוט אלא חי], מסתם חלב היוצא מבהמה שכולה עדיין בחיים. ומצד שני יש לומר, שסתם חלב היוצא מבהמה חיה, הרי סופה של בהמה יש לה תקנה בשחיטה, ולכן אין החלב שלה נחשב כל כך כחלב היוצא מן החי. אולם חיותו של אבר זה, אין לה תקנה לעולם על ידי שחיטה, ואיסור חלב באבר מן החי עומד בעינו. וספק זה העלתה הגמרא בתיקו.

ומסקנת הרשב"א היא כמבואר, שאבר זה שיצא אינו כטריפה, אלא הוא כסתם אבר מן החי שאין לו תקנה על ידי שחיטה. וכן משמעות דבריו בתורת הבית הארוך בית ב, ש"ג.

ובבדק הבית הקצר [לרשב"א] מובא, שהאבר הזה, דין טריפה יש לו. ועל סתירת הלכות זו עמד **הפרי מגדים** במשבצות זהב יו"ד י"ד ס"ק ב ועי"ש. וכן **באמרי משה** סימן ד' אות כ"ד.

[נפקא מינה בין שני צדדים אלו הוא, האם הוא טריפה או אבר מן החי, כתב **הפרי מגדים**, שאם איסורו הוא משום אבר מן החי אסור להושיטו לגוי משום "לפני עיור לא תתן מכשול", שהרי בני נח נאסרו על "אבר מן החי". אך אם איסורו הוא משום טריפה, אין בכך איסור לגוי].

77. כיון שספק זה נשאר בתיקו, פסקו **הראשונים** [רמב"ם מאכלות אסורות ה יב, רשב"א ועוד] שהחלב אסור. ולשון הרמב"ם "החלב אסור הואיל והוא בא מכלל האברים, ויש בה אבר אחד אסור, והרי זה חלב טריפה שנתערב בחלב טהורה". והוכיח מכך הב"ח [יו"ד סוף סימן י"ד], שאם היה בבהמה, בבשרה ובעצמותיה פי ששים כנגד אותו אבר האסור, החלב מותר, הואיל ובטל בתערובת ששים.

ובט"ז שם סק"ד **ובש"ך** ס"ק י"ב דחו סברא זו, שהרי גודל אותו האבר ביחס לשאר אברי הבהמה, אינו מוכיח שאף החלב הנוצר מכח אותו האבר הוא פחות מאחד מששים מהחלב שנוצר משאר אברי הבהמה. לפי שפעמים שאבר קטן מוציא חלב הרבה, ואבר גדול מוציא מעט, הכל לפי תכונת האברים. ולכן, אף שבאותו אבר יש פחות מששים ביחס לשאר הבהמה, עדיין אין

הפסוק ל"בבהמה" הנאמרת בסוף הפסוק, ולדרוש, "**בהמה** — **בבהמה**" [כלומר בהמה הנמצאת בתוך בהמה אחרת], **לרבות את הולד,** שאף הנחתך ממנו מותר, כדין הבהמה שנמצא בתוכה.

אך מקשה הגמרא: הרי מצינו פסוק דומה לגבי קרבן תמורה, שנאמר [ויקרא כז ט־י]: "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה', כל אשר יתן ממנו לה', יהיה קודש. לא יחליפנו, ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב. ואם המר ימיר בהמה בבהמה, והיה הוא ותמורתו יהיה קדש"

ואם כן, **אלא מעתה,** הואיל ועובר נקרא בלשון התורה "בהמה", **ימירו בו,** אם יביא בהמת חולין אצל בהמה מעוברת הקדושה בקדושת קרבן, ויאמר שבהמת החולין תהא תמורת העובר הנמצא בבהמה של קרבן קדשים, תחול התמורה, ותתקדש בהמת החולין כקרבן תמורה.

אלמה, ולמה **תנן: אין ממירין** [כלומר, אם המיר, לא חלה קדושת התמורה[78]] **לא אברין בעוברין,** אם אמר על אבר מסוים בבהמת חולין שהוא יהיה תמורת עובר של בהמת קדשים, לא חלה התמורה.

וכן **לא** חלה קדושת תמורה כאשר ממירים **עוברין** של בהמת חולין **באברין** של בהמת הקדש,

ולא ממירים **אברין ועוברין** של חולין **ב**בהמות קדשים **שלמין.**

וכן **לא** ממירים בהמות **שלמין** חולין **בהן,** באברים ובעוברין של קרבן.

ומוכח, שעובר אינו קרוי "בהמה" לכל דבר. שאם כן, היתה קדושת התמורה חלה

זה מתיר את החלב משום תערובת של א' בששים.

אמנם מסקנת הש"ך שיש להתיר החלב מטעמים אלו. שאף אם אין ודאות שיש בחלב הבהמה ששים כנגד החלב היוצא מאותו האבר האסור, מכל מקום, ספק הוא אם יש ששים כנגדו אם לאו. וכיון שמן התורה בלאו הכי מין במינו בטל ברוב [אף ברוב מועט כגון אחד מתוך שלשה] אם כן, ספק זה אם יש בחלב היוצא משאר אברי הבהמה ששים כנגד החלב היוצא מהאבר האסור, הוא ספק דרבנן, והולכים בו לקולא, ויש להתיר באופן זה.

הפתחי תשובה שם ועוד אחרונים הקשו על עיקר סברא זו להתיר החלב משום ביטול ברוב, מהמבואר במרדכי שדין ביטול ברוב לא יתכן אלא כאשר היה הדבר האסור ניכר בתחילה בפני עצמו, ורק אחר כך נתערב. אולם אם תחילת ברייתו היה בתערובת עם ההיתר, אין זה נחשב כביטול ברוב ונשאר באיסורו. וצ"ע.

הנודע ביהודה [תניינא יו"ד סימן נ"ב והובר **בפתחי תשובה** שם] ביאר ותירץ, שדברי המרדכי נאמרו רק לגבי ביטול ברוב גרידא, כגון א' בב' או בג', שהביטול נעשה מדין "רוב". ורק באופן זה אין ביטול כאשר דבר האיסור לא ניכר מתחילה. אולם ביטול של אחד בששים אינו מדין רוב גרידא, אלא שהאיסור מתערב בששים ואין טעמו ניכר ומורגש כלל, ובאופן זה, אף כאשר אין האיסור ניכר בתחילה, חל הביטול, ומותר.

78. לפי שכל לשון של ממירין בתמורה, היינו דיעבד. שאם עשה מעשה המרה, אינו חל ולא

על בהמה של חולין שהמיר בה עובר של בהמת קדשים?!

ומתרצת הגמרא [ומניחה בשלב זה], שאכן לא מ"בהמה בבהמה" למידים זאת, ובאמת לא כל הנמצא בבהמה נקרא "בהמה".

אלא הדרשה להתיר חתיכה מן העובר שבמעיה, היא מכאן:

אמר קרא בפסוק שם: "**וכל" בהמה** — **לרבות** מייתור הלשון "כל" **את הולד** שבתוכה. ואכן אין לעובר חשיבות של "בהמה".

אך מקשה הגמרא: **אי הכי,** אם אכן נתרבה כל מה שבתוכה של הבהמה כשר, אם כן, **אפילו חותך מן הטחול ומן הכליות, נמי** יהיה כשר.

אלמה, ולמה **תנן** במשנתנו: **חותך מן העובר שבמעיה מותר באכילה.** אבל החותך **מן הטחול ומן הכליות** של הבהמה עצמה, **אסור** הדבר הנחתך **באכילה.**

מבארת הגמרא: **אמר קרא,** "וכל בהמה — בבהמה, **אותה** תאכלו", והכונה היא, שההיתר לאכול את מה שבתוכה, הוא רק כאשר אפשר לאכול אותה כשהיא **שלמה, ולא חסרה.** ואם חותך מן הטחול והכליות, נמצא שבשעה שרוצה לאוכלם, חסרה היא. ומשום כך אסורים.(79)

נמצא, שהיתר האכילה לכל דבר הנמצא בתוך הבהמה נאמר לגבי כל דבר שבתוכה, למעט דבר שעל ידי נטילתו משם נמצאת הבהמה חסרה.

ומקשה הגמרא: **אלא מעתה, השוחט את הבהמה ומצא בה** בתוכה **דמות יונה, תשתרי.** תהא דמות יונה זו מותרת, שהרי בתוך הבהמה היא נמצאה.

אלמה, ולמה **אמר רבי יוחנן, השוחט את הבהמה ומצא בה דמות יונה, אסור באכילה?!**(80)

ומתרצת הגמרא: כדי להתיר את העובר שבתוכה, יש צורך בתנאי נוסף. סט-ב

בעינא, צריך שיהיו לעובר הזה **פרסות** [לפי שכך היא משמעות הפסוק "וכל בהמה

נתפסת הקדושה בבהמת החולין שבה רצה להמיר.

79. **התוספות** לעיל סז ב ד"ה לרבות, כתבו שלפי דברי הגמרא כאן יש מקום להתיר באכילה תולעים הגדלים בתוך הבהמה, לולא שנאסרו משום דכתיב לימוד מיוחד באיסור שרצים, "ואת נבלתם תשקצו". ואין זה דומה לחותך מן הטחול או מן הכליות, משום שבחתיכת טחול וכליות נעשה חיסרון בגוף הבהמה, וכמו שדורשת הגמרא "אותה", שלימה — ולא חסרה. אולם הוצאת תולעים מן הבהמה אינה מחסרת ממנה דבר, ומצד איסור אכילת שרצים כשלעצמו הם היו צריכים להיות מותרים באכילה, אילולי הכתוב האוסר במיוחד את נבלת השרצים.

80. **המנחת חינוך** מצוה קנ"ה, מסתפק על דמות יונה זו, האם יש לה דין נבלת בהמה [לענין טומאה], שמטמאת במגע ומשא, או שדינה הוא כדין נבלת העוף שאינו מטמא במגע ומשא אלא רק בשעת אכילת נבלת העוף בבית הבליעה. ושמא אף אינה מטמאת בבית הבליעה באם אין דינה כדין נבלת העוף.

מפרסת פרסה וכו׳ שתי פרסות מעלת גרה בבהמה, אותה תאכלו״]. **וליכא.** בדמות יונה אין פרסות,[81] ומשום כך היא אסורה, על אף שנמצאה בתוך הבהמה.[82]

ותמהה הגמרא: **אלא** אם כן, **מעתה** עובר **קלוט** [שפרסותיו קלוטות כעין גמל] הנמצא **במעי פרה, ליתסר,** יאסר, כיון שאין לו פרסות כשל פרה, והרי שנינו לעיל [סח ב], עובר שפרסותיו קלוטות ונמצא במעי הפרה, מותר?!

ומתרצת הגמרא: **הא תנא דבי רבי ישמעאל,** כתלמידיו של **רבי שמעון בן יוחי,** שדרשו כך:

נאמר בפסוק הנזכר: ״מפרסת **פרסה** ושוסעת שסע שתי פרסות וגו׳ **בבהמה,** אותה **תאכלו״.**

הרי לנו ״פרסה״ ו״פרסות״, ומשמעות הדבר היא, שכאשר נמצא אחד מהם, אפילו פרסה אחת, בבהמה, תאכלו.

וזהו ״קלוט״, שאין פרסתו סדוקה כמו בפרה [שפרסתה סדוקה ונראית כשתים], אלא פרסתו אחת היא. ומפורש בפסוק, שעל ידי פרסה זו הוא מותר.

רב שימי בר אשי אמר: לעולם כדקאמרת מעיקרא, שעיקר הלימוד שעובר ניתר בשחיטת אמו, הוא מן הפסוק ״בהמה בבהמה תאכלו״.

ודקא קשיא לך, ומה שקשה לך ממה ששנינו **אין ממירין** בעוברין, והרי אף לגבי תמורה נאמר ״בהמה״, ומדוע לא נחשב עובר כבהמה לגבי דין תמורה כמו כאן?

תשובתך, אכן עובר נידון כבהמה, ואפשר ללמוד מכך שממירין בעוברין. ומה ששנינו אין ממירין בעוברין, **הא מני? רבי שמעון היא, דמקיש תמורה למעשר** בהמה [על פי הפסוק שיובא להלן], לענין כמה הלכות.

---

81. כתבו **התוספות:** נראה שדוקא נקט ״דמות יונה״, שהיא אסורה גם כשיצאה לאויר העולם, לפי שהוא דבר שאינו מתקיים. ומשמע, שסיבת האיסור היא בגלל שאין בדמות היונה חיים וקיום, ומשום כך אסורה אף כשנמצאה בתוך הבהמה.

והקשה **בקובץ ענינים,** מה בכך שהיא דבר שאינו מתקיים? והרי אפילו מצא בה ולד מת, שרי?

ויתכן, כיון שמעצם מציאותו אין ולד זה עשוי לבוא לידי קיום, לא חל בו היתר של דבר הנמצא בבהמה כלל. ואין הוא דומה לולד בהמה רגיל, העשוי להתקיים, ולכן אין מיתתו אוסרתו אם מת במעי אמו קודם שיצא לאויר העולם [ושחיטת אמו מועילה להתירו]. אך דבר שעומד רק למות ולהתנבל, לא חל בו ההיתר של הבהמה, על אף שהוא נמצא בתוכה.

82. בגדר האיסור של יונה הנמצאת בבהמה, נחלקו **הראשונים:**

דעת **התוספות והרשב״א** היא, שדוקא יונה זו אסורה, גם אילו יצאה לאויר העולם, לפי שהיא דבר שאינו מתקיים, ואפילו חיה כמה ימים [**פרי מגדים** יו״ד ע״ט ה]. אבל אם מצא בה בהמה ממש הראויה להיות מותרת אילו יצאה לאויר העולם, רק שרגליה רגלי יונה, או שאין לה רגליים כלל, מותרת. לפי שרבי יוחנן לא ממעט מי שאין לו פרסה ממש, אלא מי שלא תיתכן בו פרסה, או מי שאינו ממין שיש בו פרסה. ולכן יונה כזו אסורה. אולם בהמה שראוי

וכדתנן במסכת תמורה [י א]:

אמר רבי שמעון: מעשר בהמה, בכלל כל הקדשים היה. ולמה יצא מן הכלל, שדוקא בו פירט הכתוב דין תמורה, וכפי שנאמר [ויקרא כז לב לג] "וכל מעשר בקר וצאן וגו', ואם המר ימירנו, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש"? כדי להקיש אליו, וללמד ממנו את דין התמורה בכל הקרבנות הדומים למעשר בהמה:

מה מעשר, קרבן יחיד הוא,(83) ותמורה חלה בו, אף כל דין תמורה אינו חל אלא בקרבן יחיד, ולא בקרבן שותפים או ציבור.

וכן, מה מעשר, קדשי מזבח הוא [קרבן הקרב למזבח], ותמורה חלה בו, אף כל דין תמורה אינו נוהג אלא בקדשי מזבח ולא בקדשי בדק הבית [המשמשים לשאר צרכי המקדש, ולאו דוקא לצרכי מזבח].

ולפי רבי שמעון יש לנו גם לומר: **מה מעשר, אינו נוהג באברים ועוברים** בפני עצמם, אלא רק בבהמה שלימה, וכפי שכתוב [בפסוק הנ"ל] "אשר יעבור תחת השבט", ואין עובר תחת השבט אלא בהמה שלימה, **אף תמורה, אינה נוהגת באברים ועוברים,** אלא רק בבהמה שלימה.

ומשום כך לא מרבים את העובר לענין תמורה, אף שנאמר בו "בהמה בבהמה". אולם, לענין היתר אכילה, מרבים מ"בהמה בבהמה" להתירו בשחיטת אמו.(84)

ומבארת הגמרא: **ומנא תימרא,** מנין לנו לומר שאכן דברי המשנה בתמורה "אין ממירין אברין בעוברין וכו'", לדברי רבי שמעון היא?

דתנן [תמורה י א] בסופה של אותה משנה, בה נאמר הדין שאין ממירין אברין בעוברים, מובאת דעתו של רבי יוסי, הסובר שחלה תמורה על אברים:

שיהיה לה פרסה, אפילו אם בפועל אין לה פרסה, מותרת.

והרשב"א דייק מלשון הכתוב "פרסות", שמשמע ממנו שצריך פרסות ממש. וביאר, שמא כונת הגמרא "בענין פרסות", היינו מין בהמה שסימנה הוא בכך שיש לה פרסות. ולכן אף אם אין לה פרסות, אין זה מעכב בטהרתה.

דעת **הרמב"ם** [מאכלות אסורות א ז] שלא הותר מהנמצא בתוך הבהמה אלא רק מי שיש לו פרסות. ובש"ך [יו"ד י"ג ס"ק י"ז] הביא מדברי **הבית יוסף,** שהבין בדעת הרמב"ם שצריך פרסות ממש, ולא די בכך שימצא בה מי שהוא ממינם של בעלי הפרסות. ולא זו בלבד, אלא אפילו אם לאותו עוף הנמצא בבהמה יש פרסות, הוא מותר. אולם דעת **המגיד משנה** שם ששיטת הרמב"ם היא כמו **התוספות,** שאפילו מצא בה בהמה שרגליה רגלי יונה, אף היא מותרת.

83. שהרי אין השותפין חייבים במעשר בהמה.

84. כתב **בראש יוסף** שלדעת רבי מאיר שאמר לקמן [עד א] שעובר בן ח' חודשים ניתר בשחיטת אמו ולא בן תשעה חודשים, יתכן שלומד זאת מ"כל בבהמה תאכלו". ולכן בן ט' שהוא כבר בהמה שלמה לעצמו, אינו ניתר בשחיטת אמו. ואילו רבנן, הסוברים שאף בן ט' ניתר בשחיטת אמו, לומדים זאת מ"בהמה בבהמה". ואף בן ט' היות והוא בתוך הבהמה היינו בתוך אמו, ניתר בשחיטתה.

אמר רבי יוסי: אף שסבור אתה שאין ממירין עוברים באברים, **והרי במוקדשים** ודאי מודה אתה כי **האומר** "**רגלה של זו עולה**" — פשטה הקדושה בכל הבהמה, **וכולה עולה.**

אם כן, **אף כשיאמר** "**רגל של** בהמה **זו** תהא תמורה **תחת זו**", תחול התמורה, **ותהא כולה תמורה תחתיה!**(85)

ומוכיחה הגמרא שרבי שמעון הוא הסובר שאין ממירים:

שהרי **למאן קא מהדר ליה**, מיהו התנא שרבי יוסי אומר לו "והרי במוקדשין האומר רגלה של בהמה זו עולה [פשטה הקדושה בכל הבהמה] וכולה עולה".

אילימא, אם נאמר שדבר זה אמר רבי יוסי **לרבי מאיר ורבי יהודה**, והם התנאים הסוברים ש"אין ממירין אברים בעוברין", אין זה יתכן. כי **מי אית להו**, וכי סוברים הם **האי סברא** שהמקדיש רגל בהמה לעולה, פשטה קדושה בכולה!? **והתניא**, הרי שנינו בברייתא: **יכול** יהא הדין **שהאומר** "תהא **רגלה של** בהמה **זו עולה**", **תהא כולה עולה?!**

תלמוד לומר "**כל אשר יתן ממנו לה'** — **יהיה קדש**". מלמד הכתוב שאם יקדיש אדם רק אבר אחד מבהמה, "**ממנו**", [כגון רגל], אותו האבר שהקדיש בלבד יהיה **קדש, ולא כולו** יהיה **קדש.**

יכול יהא הדין **שתצא** אותה בהמה **לחולין**, על ידי שיפדה את הרגל שהקדיש?

תלמוד לומר "**יהיה** קדש", **בהוייתה תהא**, שתשאר הרגל בקדושת קרבן שהחיל עליה המקדיש.

הא כיצד? מה יעשה בקדושת הרגל, והרי אם אין הבהמה עצמה קריבה לעולה אי אפשר להקריב את רגלה לבדה!?

תמכר הבהמה על ידי האדם שהקדיש את רגלה לאדם אחר **לצרכי עולות**,(86) שהקונה אותה לצורך נדרו או נדבתו יקדיש את כולה

---

85. למסקנת הגמרא, לא מבואר מיהו אותו התנא שעליו חולק רבי יוסי, ומוכיח לו שאפשר להמיר אבר בשלם כשם שאפשר להקדיש אבר.

ובביאור טעם התנאים הסוברים שאין התמורה וקדושתה מתפשטים על כל הבהמה, ביאר הגר"א וסרמן זצ"ל **בקובץ שמועות** חולין אות ל' [וביתר הרחבה הובא בשיעורי הגרא"ו חולין סימן ח'], והוכיח מדברי רש"י [תמורה י"ז] שחלוקה חלות הקדושה בעולה, מחלות הקדושה בתמורה. כי המקדיש עולה, הוא זה שמחיל את הקדושה על ידי מעשה ההקדש שלו, ואילו בתמורה אין הממיר מחיל עליה את הקדושה מכוחו, אלא דין הוא [הנלמד מגזירת הכתוב], שכאשר עושה אדם מעשה תמורה, חלה הקדושה מאליה, ולא מכח הקדשו.

ולכן, רק במקדיש רגל עולה, נתפסת בה הקדושה, שחלה מכוחו, ומתפשטת על הבהמה כולה. אולם בתמורה, שאין הממיר יוצר את קדושתה, אלא תלויה הקדושה בעצם מעשה התמורה, סוברים תנאים אלו כיון שהמרת אברים בשלמים אינה נחשבת ל"מעשה תמורה", שהרי לא יתכן שתהיה תמורה רק באבר אחד, ואין כאן אמירת "תמורה" כלל, לכן לא נתפסת הקדושה כלל, ובודאי שאינה מתפשטת.

86. הגמרא במסכת קידושין ז א אומרת, שבהמה של שני שותפין שהקדיש אחד מהם חציה, וחזר וקנה את חציה השני מאת השותף, וחזר

לעולה, ויקריבנה. **ודמיה,** דמי הבהמה ששילם הקונה למוכר, הם **חולין,** שהרי היא לא היתה כולה קדושה אלא רגלה בלבד, **חוץ מדמי** אותה **אבר שבה,** שהקדישו,(87) **דברי רבי מאיר ורבי יהודה.**

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: מנין לאומר "רגלה של זו תהא **עולה", שתהא כולה עולה? תלמוד לומר "יהיה** קדש", ומתיבת "יהיה" למדים **לרבות את כולה,** שכולה קודש, לפי שנתפשטה הקדושה בכל הבהמה, ומקריבין אותה.

ולאחר שמביאה הגמרא את דברי הברייתא, חוזרת הגמרא לברר מיהו התנא הסובר שאין ממירין אברים בעוברין.

ודנה הגמרא: **למאן,** למי השיב כך רבי יוסי והוכיח שממירין אברים בעוברים, מכך שהאומר "רגלה של בהמה זו עולה" הדין שכולה עולה?

אי, אם השיב כך **לרבי מאיר ורבי יהודה,** וכי **מי אית להו** האם סוברים הם **האי סברא** שהאומר רגלה של זו עולה נתפשטה קדושה בכל הבהמה, והרי שנינו כאן שאף בזה חולקים הם וסוברים שקדושת אותו האבר, בהווייתה תהא. ולכן, לא ניתן להוכיח שלדעתם ממירין עוברים באברים.

אם כן, התנא הסובר שממירין עוברים באברין, אינו רבי מאיר או רבי יהודה. **אלא לאו,** בהכרח, **לרבי שמעון** השיב רבי יוסי את דבריו, לפי שהוא סובר כרבי יוסי, שהמקדיש רגלה של בהמה, פשטה הקדושה בכולה, ומוכיח לו רבי יוסי שלשיטתו יש לומר כן אף לענין תמורה, שהממיר אבר אחד, תיתפשט התמורה בכל הבהמה.

ולפי זה, מיושבים דברי רב שימי בר אשי דלעיל, כי בדין שאין מרבין עוברים מ"בהמה בבהמה" שידון העובר כבהמה עצמה אף לענין תמורה, הולך רבי שמעון לשיטתו, שמקיש תמורה למעשר.

ודוחה הגמרא: **לא.** אין הכרח לומר שרבי יוסי אמר את דבריו לרבי שמעון. אלא יתכן שתנא קמא, הסבור שאין ממירין באברין ועוברין, הוא רבי מאיר או רבי יהודה.

ואם כן, ראייתו של רבי יוסי ממקדיש רגלה של עולה שפושטת הקדושה בכולה ונעשית כולה עולה, ולכן אף בתמורה יהא הדין כך — אינה ראיה לדעת רבי מאיר ורבי יהודה. שהרי חולקים הם אף לגבי דין המקדיש אבר עולה.

ואם כן, למי נאמרו דבריו של רבי יוסי?

מבארת הגמרא: **רבי יוסי, טעמא דנפשיה**

והקדישה, הרי היא קדושה, ואינה קריבה, לפי שתחילת הקדשה היה רק בחציה. והעירו **התוספות,** מדוע כאן, אף שלא הקדיש אלא אבר, תימכר לצרכי עולות?

וביארו [וכן משמע ברש"י שם ד"ה ואינה], שלגבי שותף שהקדיש חציה, הרי היא דחויה מעיקרה מהקרבה, כיון שאין ביכולתו של השותף להקדישו כולה, שהרי אינה שלו. הילכך, נדחתה מהקרבה. אך כאן היא אינה אינה דחויה, שהרי היה יכול מתחילה להקדיש את כולה.

87. כיון שאבר זה אינו שלו, שהוא קודש, אף הדמים אינם שלו. **רש"י.**

ובתמורה יא ב מקשה הגמרא כיצד יצא הקונה

קאמר. דבריו נאמרו לשיטתו הוא. וסבור הוא, כיון שהמקדיש רגלה של בהמה נעשית כולה עולה, הוא הדין אף בממיר אבר בהמה, נעשית כולה תמורה.

מתניתין:

בהמה **המבכרת**, העומדת ללדת בכור, **המקשה לילד** -

מחתך, מותר לחתוך **אבר אבר** מן האברים שיוצאים לחוץ,(88) **ומשליך לכלבים.** כיון שעדיין לא יצא רובו של הבכור, לא חלה בו קדושת בכור.

אולם, אם **יצא רובו** של העובר בבת אחת, ואז חתכו,(89) **הרי זה יקבר.** כיון שיצא רובו, נחשבת יציאה זו כלידה, וכבר חלה עליו קדושת בכור, ומשום כך אין להשליכו לכלבים.

ובשני המקרים הללו, בין יצא העובר כשהוא מחותך אברים אברים, ובין יצא רובו, נפטרת האם **מן הבכורה.** והולד שיבוא אחריו שוב אינו בכור, שהרי אינו פטר רחם.(90)

גמרא:

שנו חכמים **אתמר: יצא שליש** מן הולד הבכור ממעי אמו, **ומכרו** בעליו **לעובד כוכבים** [לפי שעדיין לא חלה בו קדושת בכור, שהרי לא יצא רובו], **ולאחר המכירה חזר ויצא שליש אחר,** ונמצא ששני שליש, שהם רוב הולד, כבר בחוץ ונחשב כנולד. ואם כן, מה דינו?

[שנדר להביא עולה] ידי חובתו, והרי הוא קנה אותה כאילו שהיא מחוסרת אבר, שהרי אחד מאבריה היה כבר קדוש, והנודר מחוייב מחמת נדרו להביא עולה שלימה, ואילו אותו האבר המכור, קרב לטובת המוכר?

ומיישבת הגמרא שם שמדובר באופן שאמר הנודר לפני שקנה את הבהמה, "הרי עלי עולה, בחייה". ומפרש רש"י שם, שאומר "הרי עלי להקריב כל האברין שהבהמה חיה ממנה". וכיון שהמוכר לא הקדיש אלא אבר שהבהמה אינה חיה ממנו [כלומר, שאף אם האבר לא היה נמצא בה, כגון שנכרת וכדומה, אין זה מביאה לידי מיתה], כגון החלק התחתון שברגל [חילוקים אלו בין אברים שהבהמה חיה מהם לבין אלו שלא, יתוארו בהרחבה לקמן [בסוגיא עו א והלאה], הרי העולה שמקריב עתה הקונה הנודר אינה נחשבת כמחוסרת אבר [וראה עוד ברש"י שם בביאור ענין זה].

88. **החתם סופר** דייק את לשון משנתנו "המבכרת המקשה לילד" ופירש שנקטה המשנה דוקא שמדובר במקשה, שמחתך את העובר אבר אבר לרפואת האם שלא תמות. לפי שאם תמות האם ממילא תיבטל ממנו קדושת בכור, כי אפילו אם יפקיעו בטנה ויוציאוהו חי, הרי הוא יהיה "יוצא דופן" והוא פטור מן הבכורה. ומשום כך מותר כבר מעתה להטיל בו מום ולחתוך ממנו אבר אבר.

89. כך פירש **רש"י**. והקשה **הרמב"ן**, היאך מטיל זה מום בקדשים? והעמיד שמדובר בכגון שיצא העובר מת, או שיצא, ומת.

90. כך פירש רש"י. ומשמע, שפטירת האם מן

רב הונא אמר: בכור זה **קדוש** הוא, והוא ניתן לכהן, ומקריבין אותו על המזבח כדין בכור.

רבה אמר: אינו קדוש, אלא חולין הוא.

ומבארת הגמרא את טעמם:

רב הונא אמר העובר **קדוש, קסבר,** על אף שקדושת הבכור תלויה בלידה וביציאת רובו, אבל לאחר שכבר יצא רובו וחשוב הוא כנולד, **למפרע** הוא **קדוש.**[91]

ואם כן, כאשר מכר לעכו"ם אחר שיצא שליש, הרי **כיון** דמיד לאחר מכן **נפק ליה** יצא **רוביה,** רוב הבכור, ונחשב כילוד, **איגלאי מילתא,** מתגלה הדבר **למפרע, דמעיקרא הוה,** שמתחלה אף קודם שיצא

הבכורה חלה בשני המקרים המובאים במשנתנו. הן ברישא, היכן שחתך אבריו והשליכם לכלבים, והן בסיפא, שיצא רובו של הבכור בבת אחת.

אמנם **הרמב"ם** [בכורות ד יב] נקט שרק כאשר יצא רובו בבת אחת, או שרוב אבריו המחותכים מונחים לפנינו, נפטרת מן הבכורה. וכדבריו שם: כל האברים צריכים קבורה, ונפטרת מן הבכורה, כיון שיצא רובו בין שלם בין מחותך והרי הוא לפנינו נתקדש למפרע, ע"כ.

ומשמע, שכאשר אין את החתיכות לפנינו, אינו בכור. אלא הבא אחריו בכור. ובשו"ע יו"ד שי"ט א הביא את שתי השיטות האלו להלכה. [ועיין צל"ח שביאר כי אין הכרח שנחלקו רש"י והרמב"ם בביאור דברי משנתנו, אלא הולכים הם לשיטתם לקמן [בגמרא בשאלה אם קדושת בכור חלה למפרע או מכאן ולהבא. ויתבאר ענין זה במקומו].

הרמב"ן [הלכות בכורות פרק ג' אות ל"ד] נקט אף הוא כמשמעות רש"י, שחתיכות העובר פוטרות מן הבכורה אף אם הושלכו לכלבים, כיון שלא גרע דבר זה מחררת דם [פליטה עגולה של דם עובר הנימוח] ושליא, הפוטרים מן הבכורה.

בשו"ת **שאילת דוד** [חידושים למסכת בכורות] העיר שניתן לחלק בין שליא וחררת דם לחתיכות עובר שהושלכו לכלבים. כי בשליא וכדומה, הרי יצא כל הולד, אף אם הוא נימוח וכמעט אינו ניכר. מה שאין כן כאן, כאשר יצא העובר כשהוא מחותך ואינו ניכר לפנינו. וכשיצא רובו, חלקו הראשון אינו קיים. הרי שאין על יציאה זו תורת לידה. ומשום כן אינו פוטר מן הבכורה.

91. **הזכרון שמואל** סימן ע"ה דן, מה יהא הדין כאשר יצא שליש, ומכרו לעכו"ם, ואחר כך חתך השליש והשליכו לכלבים קודם שיצא רובו. ולכאורה כיון שכאשר משליך לכלבים אין העובר מתקדש למפרע, שהרי החתיכה הושלכה ואין לקדושה על מה לחול, וכפי שמבואר להלן בגמרא, לכן נחשבת המכירה בתוקפה. ויהיה העובר כולו פטור מן הבכורה, שהרי שותפות עכו"ם פוטרת מן הבכורה.

וראה שם שביאר על פי דרכו [ראה באריכות בסימן הנ"ל. ועיקרי הדברים מובאים בהערותינו בסוגיא זו], שאף באופן זה יהיה קדוש בבכורה. שהיות וקדושת הבכור חלה למפרע, נחשב אותו שליש כ"פטר רחם" הנולד ברשות ישראל [קודם שמכרו לעכו"ם]. ואף שהקדושה לא חלה כיון שאינו לפנינו כעת, מכל מקום, יש באותו השליש דין "פטר רחם". ואף שנמכר אחר כך לגוי, לא פוקעת ממנו חלות זו ד"פטר רחם", כיון שתחילת יציאתו היתה ברשות ישראל, ולכן שאר חלקי העובר שלפנינו עומדים בקדושתם

רובו, **קדוש**(92) הוא,(93) **ומאי דזבין**, מה שמכר לגוי, **לא כלום זבין**, שהרי אין הבכור שלו, לפי שקדוש הוא, ויש ליתנו לכהן.(94)

[וראה עוד בחידושי **הגרי"ז** בכורות פרק ד' שביאר בדרך זו].

92. בדברי רש"י **ותוספות** מבואר, שקדושת הבכור חלה עליו למפרע ממש, שאף קודם שיצא רובו הריהו קדוש. וכן מבואר בתוס' ד"ה רב הונא, שאסור להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם למאן דאמר למפרע הוא קדוש. דהיינו, כמבואר, שחלה הקדושה למפרע ממש.

ועיין **במהרש"א** שנקט, שאף למאן דאמר למפרע הוא קדוש ואסור להטיל בו מום קודם שיצא רובו, איסור זה הוא דוקא במיעוט שיצא החוצה, אך מה שנשאר בפנים ממש, עדיין לא מתקדש למפרע בקדושת בכורה, ומותר להטיל בו מום באותו החלק שבפנים. [**ורעק"א** יו"ד שי"ט חידש על פי דברי המהרש"א הללו, שאם מכר לעכו"ם את החלק הנשאר בפנים ותחול המכירה על כך, תתבטל קדושת חלק הבכור שיצא לחוץ. כיון ששותפות העכו"ם פוטרת מבכורה].

ועל דברי המהרש"א הללו תמה **הגרי"ז** [בכורות לה א], שהרי אף אם מקצת הבכור עדיין בפנים, מכל מקום, העובר כולו גוף אחד הוא. ונמצא שאף על פי שהטיל מום בחלק שבפנים, נחשב הדבר כהטלת מום בכולו. אף בחלק הקדוש שבחוץ. והרי אסור להטיל מום בבכור מקודש?!

93. בדברי רש"י **ותוספות** מבואר, שהקדושה חלה למפרע ממש מתחילת יציאתו וקדוש הוא לגמרי בקדושת בכור. [וראה גם הערה הבאה בענין זה]

החזון איש [יו"ד סימן רי"ד על סדר הגמרא כאן] נקט, שאין כונת רב הונא שלמפרע הוא קדוש ממש. לפי שאם כך, היאך חותכו ומשליכו לכלבים, הרי ביציאת הרוב מתברר למפרע שקדוש ונמצא שהשליך בכור קדוש לכלבים?

וביאר **החזון איש**, ש"למפרע הוא קדוש", היינו לענין שהותחלה מצות בכור למפרע. ולכן, משעה שיוצא הבכור שוב אינו בעלים עליו ואינו רשאי למוכרו לנכרי ולהפקיע ממנו מצות בכור שכבר חלה עליו. אך ודאי לא חלה בו הקדושה ממש אלא רק החיוב המוטל על הגברא לקיים מצותו ודין הבכור. [ועיין עוד בחידושי הגרי"ז בכורות ד טו בענין זה]

94. בתמורה כה א שאל רב עמרם את רב ששת ונסתפק, מה יהא הדין אם אמר על בכור עם יציאת רובו "יהא עולה", האם עולה הוא או בכור?

ומסקנת הגמרא שם שבכור הוא, לפי הכלל ש"דברי הרב [הקב"ה שעשה עובר זה לבכור] ודברי התלמיד [הבעלים שהקדישו לעולה] — דברי מי שומעין"?!

ומכך שכל ספיקו של רב עמרם הוא רק היכן שהקדיש עם יציאת רובו, הוכיחו **התוספות** [שם, וכאן ד"ה רב הונא] שאם הקדיש קודם יציאת רובו וקודם שחלה עליו קדושת בכור — פשיטא שהוקדש לעולה. ושיטה זו היא ודאי דלא כרב הונא, הסובר שבכור למפרע הוא קדוש. וכמו שסובר רב הונא כאן שאחר יציאת רובו בטילה המכירה למפרע. אולם בסוף דבריו נקטו **התוספות** שאין הכרח ששיטת הגמרא בתמורה אינה כרב הונא, לפי שיתכן לחלק בין מכירת העובר לעכו"ם לבין הקדשתו לעולה. [ויש לבאר חילוק זה, מהו].

בדעת הרמב"ם, מכריח **המנחת חינוך** מצוה שנ"ו שסובר אף הוא שחלוק דין המוכר לעכו"ם ממקדיש לעולה. שבהלכות בכורות ד יד פוסק הרמב"ם כרב הונא שאם מכר לעכו"ם את

רבה אמר אינו קדוש, קסבר, מכאן ולהבא הוא **קדוש.** שחלה הקדושה רק מן הרגע שיצא רובו, ונחשב כנולד, ואם כן, מאי **דזבין,** אותו שליש שמכר לגוי קודם שיצא רובו של בכור, **שפיר זבין,** מכירה טובה היא, שהרי בשעת המכירה עדיין לא חלה הקדושה, וברשות בעליו הוא.(95)

ואזדו לטעמייהו, הולכים הם במחלוקת זו לפי דעתם ושיטותיהם, שכבר נחלקו בסברא זו בענין אחר:

דאתמר: יצא שליש מן העובר **דרך דופן** [כגון על ידי ניתוח דופן הבהמה בסכין, או על ידי חיתוך באמצעות סם], ולאחר מכן נפתחה רחמה של הבהמה, **וא יצאו שני שלישי** העובר הנותרים **דרך הרחם,** כלידה רגילה.(96)

רב הונא אמר: אינו קדוש עובר זה, **ורבה אמר: קדוש.**

מבארת הגמרא את מחלוקתם:

רב הונא אמר, עובר זה **אינו קדוש,** כי **רב הונא** הולך **לטעמיה, דאמר,** עובר בכור היוצא מרחם אמו, **למפרע** הוא **קדוש.**

השליש הראשון של הבכור, ואחר כך יצא השליש השני, הריהו מתקדש למפרע. ואילו בתמורה ד יב כתב הרמב"ם שאם הקדיש את הבכור לעולה — עם יציאת רוב ראשו, אינו עולה ועומד בבכורתו. ומשמע, שרק עם יציאת הרוב אינו קדוש לעולה. אך אם הקדישו כאשר יצא מיעוטו, קדוש. ואין הבכורה חלה למפרע. ועל כרחך שמחלק הרמב"ם בין המוכר לגוי, למקדיש לעולה.

95. ביסוד מחלוקת רבה ורב הונא, ביארו רבותינו הגרי"ז [בכורות ד טו] והגר"ש רוזובסקי זצ"ל [**זכרון שמואל** סימן ע"ה]:

לכולי עלמא, בין לרב הונא ובין לרבה אין כאן נידון לגבי השאלה האם קדושתו חלה למפרע או לא, אלא ודאי אין הקדושה חלה אלא לאחר שחל עליו שם בכור אחר יציאת רובו. והנידון הוא לגבי סיבת חלות הקדושה. והיא, היות העובר "פטר רחם". כלומר יציאתו ופטירתו מן הרחם היא סיבה להיותו בכור קדוש.

ומחלוקתם היא, האם כל יציאה ויציאה של העובר מרחם אמו היא חלק מסיבת קדושת הבכור, או שאין זה נחשב כפטר רחם אלא רק אחר יציאת רובו. אך קודם שיצא רובו לא חל עליו שם "פטר רחם".

רב הונא סבר "למפרע הוא קדוש". כלומר, משעה שהחל לצאת מרחם אמו, החלה סיבת קדושתו ופעולת "פטירת" הרחם. ואף שהקדושה עצמה אינה אלא אחר שיצא רובו, מכל מקום, סיבת קדושה זו החלה עם היציאה וכל יציאת מיעוט ומיעוט של העובר, מחילה שם "פטר רחם" על אותו החלק שיצא. והקדושה היא תוצאה של היותו "פטר רחם" משעה שהחל לצאת.

רבה סבר, "מכאן ולהבא הוא קדוש". כלומר, ששם "פטר רחם" אינו אלא מכאן ואילך משיצא רובו. ולכן, הקדושה החלה עליו אחר כך היא תוצאה ליציאת כל מיעוט כבתחילה.

96. יש לדון, היאך קרה דבר זה ובאיזו מציאות דנה הגמרא:

הצל"ח אומר שאי אפשר להעמיד בכגון שיצא תחילה שליש דרך הדופן, וחזר, ויצא אחר כך כולו דרך הרחם, שהרי אף לדעת הסובר בתחילת הפרק [סח ב] שאבר היוצא, אף אם חזר

ולכן, **רובא קמא** [הרוב הראשון של הולד היוצא, אשר מחמתו חל על העובר שם ילוד], **ליתיה ברחם**, לא יצא מן הרחם, שהרי השליש הראשון של העובר יצא דרך הדופן, ומשום כך הוא אינו נחשב כ"פטר רחם".

רבה אמר, העובר **קדוש** על אף שהשליש הראשון יצא דרך הדופן, כי **רבה** הולך **לטעמיה**, **דאמר מכאן ולהבא** הוא **קדוש**. **ורובא**, רובו של העובר, **דרך רחם נפיק** יצא [שהרי אחרי אותו השליש שיצא דרך הדופן יצאו עוד שני שליש דרך הרחם].(97)

ולכן, לא איכפת מכך שהשליש הראשון יצא ראשונה דרך הדופן, כיון שבעת חלות קדושתו, שהיא מכאן ולהבא, יצא כבר הרוב דרך הרחם.(98)

אולם אם כן, יש להבין מדוע צריכים רבה ורב הונא להשמיע את שיטותיהם הן לענין מכירת שליש העובר לעכו"ם, והן לענין יציאת שליש דרך הרחם?

מבארת הגמרא: **וצריכא**, יש צורך להשמיע את שיטותיהם בשני ענינים אלו.

אחר כך, לא מועילה לו החזרה ונחשב כ"יוצא", זהו רק לגבי הדין שאבר היוצא דינו כטריפה. אך כאן, אין כל סיבה לומר שלא תועיל לו החזרה. [ואף למאן דאמר יש לידה לאברים [סח ב], כאן אין זה נחשב כלידת אבר, הואיל ולא יצא שליש זה דרך הרחם וכלידה].

ולכן העמיד הצל"ח שמדובר באופן שיצא השליש הראשון דרך הדופן, ואחר כך חתך את הדופן עד למקום היציאה מהרחם, ויצא שאר העובר דרך מקום היציאה מהרחם. ובענין זה נחלקו רבה ורב הונא.

97. **השב שמעתתא**, מיישב על פי סוגיא זו את שיטת הרמב"ם בכורות ה ג, בסוגיית תקפו כהן בבא מציעא [ו ב], הסובר שספק בכור שתקפו כהן והוציאו מיד ישראל אין מוציאין אותו מידו. ושיטת רמב"ם זו היא לכאורה דלא במסקנת הסוגיא בבבא מציעא. ראה שם בהרחבה שמעתתא ד' פרק ה'.

98. על תליית מחלוקותיהם של רבה ורב הונא זו וזו, הקשה **מהרי"ט אלגאזי** [הלכות בכורות פרק ג אות לג]:

הרי אין כל הכרח שהמחלוקות תלויות זו בזו. לפי שבפשטות מחלוקתם לגבי יצא שליש דרך דופן, תלויה בשאלה האם כאשר תחילת הלידה היתה שלא דרך הרחם, יכולה הקדושה לחול, או שמא אף אם תחילת הלידה היתה דרך הדופן, מכל מקום, די במה שהרוב שיצא אחר כך יצא דרך הרחם. ורב הונא שאמר שאינו קדוש, סובר שכדי שתחול הקדושה, צריך שהרוב הראשון יצא דרך הרחם. וכאשר תחילת היציאה היתה דרך הדופן, אינו קדוש. ואילו לרבה אין זה מעכב, אלא אפילו אם אחר כך יצא הרוב דרך הרחם אין חיסרון בכך שהשליש הראשון יצא מהדופן. ואם כן, קשה מה הכריח את הגמרא לבאר שיסוד מחלוקתם הוא בשאלה האם למפרע הוא קדוש או להבא?

ובזכרון שמואל סימן ע"ה ביאר על פי דרכו [הובא לעיל בביאור מחלוקת רבה ורב הונא] שהמחלוקת היא האם סיבת קדושת הבכור, שהיא היותו פטר רחם, מתחילה משעת יציאת העובר, וכל חלק וחלק הוא מסיבת הקדושה, וזוהי דעת רב הונא שלמפרע הוא קדוש, או רק יציאת רובו היא הסיבה לחלות הקדושה, וכדעת רבה שמכאן ולהבא הוא קדוש.

דאי אשמעינן רב הונא את דעתו רק **בהא,** בענין המוכר בכור לגוי לאחר שיצא שליש, היינו אומרים, כי רק **בהא קאמר רב הונא** שלמפרע הוא קדוש כבר מעת יציאתו מהרחם, **משום** דאם נאמר ש"מכאן ולהבא הוא קדוש", יביאנו דבר זה **לנהוג בו קולא,** שיהיה פטור מן הבכורה.

אבל, בהך, במקרה שלפנינו, שיצא שליש מן העובר דרך הרחם, דאם נאמר בו שמכאן ולהבא הוא קדוש, יהיה זה **לחומרא,** שיהיה חייב בבכורה, **אימא,** יתכן לומר כי **מודי ליה** רב הונא **לרבה** שאכן מכאן ולהבא הוא קדוש, ולא למפרע.

ומשום כך נשנה דינו של רב הונא בשני ענינים אלו.

ע-א וכן לגבי דינו של רבה, שלמפרע הוא קדוש, יש צורך להשמיענו את דינו בשני המקרים הללו:

כי, **ואי אתמר,** אם היה רבה אומר את דינו רק **בהא,** לגבי שליש שיצא דרך הדופן, היינו אומרים כי רק **בהא,** בדבר זה **קאמר רבה** את דינו שמכאן ולהבא הוא קדוש, משום שאם היינו אומרים שהוא קדוש למפרע, היינו באים לידי קולא. שהרי יציאת אותו השליש דרך הרחם, מבטלת ממנו קדושת בכור.

אבל בהא, בדינו של המוכר עוברו לגוי, **אימא,** יתכן **שמודי ליה** רבה **לרב הונא** שמחמירין, ואומרים שלמפרע הוא קדוש ומכירתו אינה חלה,

משום כך **צריכא,** צריך להשמיע את סברתו של רבה שמכאן ולמפרע הוא קדוש בשני המקרים הללו.

מקשה הגמרא:

תנן, שנינו במשנתנו: בהמה **המבכרת** [יולדת ולד בכור] **המקשה לילד, מחתך** מן העובר **אבר אבר, ומשליך לכלבים.** לפי שלא חלה קדושת בכור על העובר, כל עוד לא יצא רובו. ולכן, כאשר יוצא אבר אבר ואין כאן יציאת רובו, אינו קדוש ומותר להשליכו לכלבים.(99)

וכדרכם במחלוקת הקודמת בענין המוכר שליש לעכו"ם, נחלקו אף בענין יצא שליש דרך דופן:

לדעת רב הונא שלמפרע הוא קדוש, והקדושה חלה מכח היותו פטר רחם מרגע שמתחיל לצאת, הרי כאשר יצא שליש הראשון דרך הדופן, נמצא שאינו פטר רחם כולו. ולכן אינו קדוש. כיון שהקדושה אינה יכולה לחול — אלא על כולו. וכאשר אינה חלה על כולו כגון כאן שאינה חלה על השליש שיצא דרך דופן, אינה חלה כלל.

אולם לרבה, הסובר כי רק כאשר יוצא רובו, מכאן ולהבא הוא קדוש, הרי שאף אם חלקו הראשון יצא דרך הדופן, די בכך שרובו הנותר יצא אחר כך דרך הרחם. ומכאן ולהבא חלה הקדושה על כולו.

99. עיין **בדברי חמודות** [על הרא"ש סימן ד' אות ז'] שלמאן דאמר "למפרע הוא קדוש", הרי שאברים אלו שהשליכם, אינם מצטרפין לרוב. כיון שהשליכם ולא חלה עליהם קדושה למפרע כמבואר ברש"י, נידונים אברים אלו כאילו יצאו דרך הדופן ואין בהם קדושה כלל. מה שאין כן למאן דאמר מכאן ולהבא הוא קדוש, הרי כיון

ומוכיחה הגמרא: **מאי לאו** האם לא מדובר גם באופן **שמחתך** את אברי העובר אחד אחד **ומניח** אותם עד שיצאו רובם, וגם באופן הזה אמרה משנתנו כי משליכם לכלבים?

הרי לפיכך קשה, שהרי דין זה מתאים רק לדברי רב הונא שמכאן ולהבא הוא קדוש. ומובן מדוע משליכן לכלבים. לפי שביציאת החתיכות הראשונות, קודם שהצטברו לרוב, לא חלה הקדושה.

ואי אמרת כדעת רב הונא **שלמפרע הוא קדוש, "יקבר" מיבעי ליה!** שהרי אחר יציאת רוב אבריו שמונחים הם לפנינו ורובו ניכר, מתברר למפרע, שמתחילת יציאתו היה קדוש?! (100)

ומתרצת הגמרא: **לא.** אין המשנה מדברת באופן שחותך את האברים ומניחם עד שמצטברים וניכרים כרוב, כי אז חלה בהם קדושת בכור.

אלא, **הכא במאי עסקינן, במחתך** אבר אבר, **ומשליך** ממנו אחד אחד. ולכן אין לפנינו רוב אברים כלל, ואין לקדושת הבכור [החלה למפרע] על מה לחול. (101)

שאם חתך והניח, ולא חלה קדושה על האברים, ומכל מקום, מצטרפין הם לרוב, אם כן, אפילו אם השליכן, מצטרפין לרוב. [שהרי לדעתו אין הבדל אם נמצאים הם לפנינו או לא, שהרי בכל מצב רק מכאן ולהבא הוא קדוש].

אבל למאן דאמר למפרע הוא קדוש, כיון שכאשר חתך והשליך לא חלה הקדושה על מה שהשליך, שוב אין מצטרפין לרוב.

אמנם, אף שמהלך זה מתחייב לכאורה משיטת רש"י בסוגיא, מכל מקום, **ברמ"א** מבואר שאף אברים שחתך והשליך מצטרפין לרוב. [והרי הלכה כמאן דאמר מכאן ולמפרע קדוש]. וראה עוד **בזכרון שמואל** סימן ע"ה בענין זה.

100. קושיא זו מקשה הגמרא למאן דאמר "למפרע הוא קדוש".

והקשו **התוספות**, הרי קושיא זו יש להקשות אף למאן דאמר "מכאן ולהבא הוא קדוש", שהרי כיון שיצא רובו, אף אם הוא מחותך, נחשב כלידה. [כמבואר בנדה כח א שאם יצא העובר מחותך, מרובו ואילך טמאה אמו טומאת לידה]. ואף במשנתנו מבואר שבאופן זה נפטרת אמו מן הבכורה. ואם כן, אף למאן דאמר מכאן ולהבא הוא קדוש, יש לנהוג בו קדושה כיון שיצא רובו?

ותירצו: אף שיציאת רובו נחשבת כלידה, מכל מקום, החתיכות שיצאו קודם, למאן דאמר מכאן ולהבא הוא קדוש, אינם קדושות שהרי יצאו קודם שנהיה הרוב. ואכן, מה שיצא מכאן ואילך קדוש וטעון קבורה!

101. כך פירש רש"י. והקשה **בזכרון שמואל** סימן ע"ה, לפי פשטות הבנת דברי רש"י [וכן שיטת **התוספות** ד"ה מאי] שהקדושה חלה למפרע, ומתחילת יציאת הולד חלה עליו קדושה ממש, אם כן, לא יועיל לנו מה שהחתיכות אינן לפנינו עכשיו. שהרי הקדושה חלה עליה למפרע, משעת יציאתם. ונמצא, שכאשר השליכם, היו כבר קדושים?!

והוכיח מכך הגר"ש רוזובסקי, שאין חלות זו חלה עכשיו למפרע, ולא מתברר עתה שכבר מקודם היא היתה קיימת, אלא חלות הקדושה מתחדשת עכשיו, וחלה **מעתה למפרע** על כל החתיכות היוצאות. וכיון שחלות זו נוצרת עכשיו, היא אינה חלה אלא על מה שלפנינו,

אך טוענת הגמרא: **אבל**, לדבריך, אם היה **מחתך** את האברים **ומניח** אותם לפניו, **מאי** היה דינם? **יקבר**! כיון שבאופן זה הם מתאספים לרוב, וחלה בהם קדושת בכור.

אם כן, שואלת הגמרא: **אדתנא**, עד ששנה התנא **בסיפא** של משנתנו, "**יצא רובו** של הבכור, **יקבר, ונפטרה** אמו **מן הבכורה**",

ליפלוג ולתני בדידיה, היה לו לתנא במשנתנו לחלק בדבר זה עצמו, ולומר כך:

במה דברים אמורים, רק **במחתך ומשליך אבר אבר**, שרק אז לא חלה עליו הקדושה, ולכן משליכו לכלבים.

אבל, אם **מחתך ומניח** — **יקבר**, לפי שאז הוא מצטבר לרוב, וקדוש!?

ומתרצת הגמרא: אכן, **הכי נמי קאמר** התנא במשנתנו: **במה דברים אמורים, במחתך ומשליך** אבר אבר, ורק אז מותר להשליכו לכלבים.

אבל, אם **מחתך ומניח** החתיכות לפניו, הרי **נעשה כמי שיצא רובו** בבת אחת, **ויקבר**!

בעי נסתפק **רבא**: האם **הלכו באברין אחר הרוב, או לא הלכו באברין אחר הרוב** [ולהלן תפרש הגמרא ספק זה, ועל איזה רוב מדובר]?

ודנה הגמרא באיזה ענין נאמר ספק זה:

היכי דמי? אילימא, אם נאמר שמדובר **בכגון שיצא רובו** של העובר **במיעוט אבר**, כלומר שהאבר שמשלים את רוב העובר שבחוץ, יצא רק במיעוטו. ואילו רובו של אותו אבר נשאר בפנים. **וקא מיבעיא ליה** לרבא האם **האי** אותו **מיעוט דבראי**, שיצא, ועל ידי יציאתו נחשב שרוב העובר יצא החוצה, **בתר** אחר **רוב** דאותו אבר שנשאר בפנים **שדינן ליה**, מחשיבין את מיעוט האבר, ונחשב כאילו רוב האבר נשאר בפנים, ולכן עובר זה אכן לא יצא ברובו [ולא חלה עליו קדושת בכור, ואם רצה יכול לחתוך את גופו חתיכות חתיכות ולהשליכם לכלבים(102)]. **או** שמא אבר זה שיצא החוצה רק במיעוטו, **בתר רובא** אחרי רובו **דעובר שדינן ליה**, מחשיבין אותו. וכיון שרוב העובר, יחד עם מיעוט אבר זה, בחוץ הוא, הרי שנידון העובר כולו כמי שיצא רובו החוצה, וחלה עליו קדושת בכור, ואם חתך ממנו חתיכות, יש לקובר ולנהוג בהן קדושה.

כך הניחה הגמרא את ספיקו של רבא, האם הולכים באברים אחר הרוב. כלומר, האם כדי להחשיב את העובר כמי שיצא רובו, מועילה השלמת מיעוט אבר.(103)

אולם דוחה הגמרא ביאור זה בספיקו של רבא: **פשיטא**! אין בכך ספק כלל.

ואילו החתיכות שאינן לפנינו, לא מתקדשות. [ועיקר יסוד זה של חלות **מעכשיו למפרע**, נשנה בדברי **הגר"ח** בהלכות אישות, וכן בכמה מקומות בספר **שערי יושר**].

102. ואף שבמעשה זה הריהו מטיל מום בקדשים ואסור, מכל מקום, באופן זה שמטיל בוא מום קודם שיצא לאויר העולם, אין איסור.

103. לעיל סט ב נחלקו בגמרא האם יש לידה

שהרי ודאי **דלא שבקינן,** לא מניחים את **רובא דעובר** שיצא, **ואזלינן** והולכים **בתר** אחר **רוב אבר** הנמצא בפנים, כדי להחשיב את העובר כאילו לא יצא כלל.

אלא באופן הזה, שרובו של העובר נמצא בחוץ, ודאי מחשיבין אותו כמי שיצא רובו, ואפילו על ידי יציאת מיעוט אבר, וקדוש עובר זה בקדושת בכור.

אלא ספיקו של רבא האם הלכו באברים אחר הרוב, כך הוא:

כגון, שיצא חציו של העובר, **ברוב אבר.** כלומר, שחצי זה שבחוץ, הוא על ידי יציאת רוב אבר, ואילו מיעוט מאותו אבר נשאר בפנים.(104)

וקא מיבעיא ליה האם **ההוא** אותו **מיעוט דבגואי,** שנשאר בתוך האם, **מהו למישדייה,**

לאברים. וכיון שיצא רוב אבר נחשב כילוד כולו, אף המיעוט הנשאר בפנים. או שאין לידה לאברים, ואם יצא רוב אבר ומיעוטו נשאר בפנים, אין לדון את המיעוט היוצא.

לכאורה, הנידון אם הלכו אברים אחר הרוב היכן שיצא המיעוט אבר, יהיה תלוי במחלוקת אם יש לידה לאברים. שאם יש לידה לאברים, הרי שמיעוט זה שיצא אינו נחשב כילוד שהרי רק מיעוט אבר הוא ולידה היא רק כאשר יוצא רוב הילוד. ומיעוט זה אינו מצטרף לרוב. ואילו למאן דאמר אין לידה לאברים, מתייחסים למיעוט שיצא כחלק בפני עצמו ומצטרף לרוב עובר.

אולם **הרמב"ן** נקט, שספק זה הוא לדעת שניהם. שאף למאן דאמר יש לידה לאברים, יתכן שסובר כי רק שם כאשר יוצא רוב האבר ומיעוטו עומד לצאת אף הוא, אמרינן דיש לידה ונידון המיעוט כפי הרוב. אולם כאן, שרק המיעוט יצא, אין לייחסו לרוב הנשאר בפנים. לפי שאין מיעוט זה עשוי לחזור לתוכו. שהרי כל העובר, כעומד לצאת הוא. ולכן מיעוט זה נידון בפני עצמו ומצטרף לעובר שבחוץ כדי להשלים לרוב.

וכן למאן דאמר אין לידה לאברים, יתכן שרק שם סובר הוא שאין להשליך את מיעוט האבר אחר הרוב, משום שרוב העובר בפנים. ולכן, נשאר מיעוט האבר ומתייחס לעובר ולא לרוב האבר שבחוץ. אולם כאן, שרוב העובר בחוץ, מתייחס מיעוט האבר אחר רוב העובר שבחוץ.

אכן, **הים של שלמה** הוכיח שסוגיא זו היא כמאן דאמר יש לידה לאברים. לפי שאם אין לידה לאברים אפילו כלפי איסור יוצא באבר עצמו שיצא, לדונו כילוד, ודאי שאין יציאה זו מועילה ללידת כל הגוף.

104. בתחילת הסוגיא פירש רש"י שהספק הוא כאשר יצא הרוב אם נתקדש בבכורה, או שמא אינו קדוש ומותר לחתכו ולהשליכו לכלבים.

אולם **הרמב"ם** [בכורות ד טז] העמיד שהספק הוא לענין אם הולד הבא אחריו קדוש, או שיציאתו של זה פוטרת מבכורה. וזה לשונו: יצא חצי העובר והוא רובו של אבר היוצא, הרי זה ספק אם נפטרה מן הבכורה או לא נפטרה. לפיכך הבא אחריו, ספק בכור.

וביאר **הגרי"ז** [זבחים קד ב] דודאי לענין קדושת בכורה, אין די בכך שיצא חציו ברוב אבר, לפי שקדושת פטר רחם אינה ענין התלוי באברים לחוד, אלא בבהמה כולה, שיצא רוב הולד מן הרחם. ולכן יציאת הולד באופן זה, אינה נחשבת כפטירת הרחם, וכל הנידון הוא האם נחשב הדבר כיציאת העובר כדי לפטור את הבא אחריו מן הבכורה. [אמנם השו"ע יו"ד שי"ט ד' הביא את ספק הגמרא גם לענין השאלה

האם יש לייחס אותו **בתר** אחרי **רוב אבר** שבחוץ, ועל ידי כך נחשב כאילו כל האבר בחוץ, ונמצא שנידון כאילו רוב העובר בחוץ, וקדוש בקדושת בכור.(105)

וזהו שנסתפק רבא "הלכו באברין אחר הרוב", כלומר, האם הולכים אחר רוב האבר ולכן נחשב כאילו רוב העובר בחוץ, או לא.(106)

מוכיחה הגמרא: **תא שמע** ממה שנינו במשנתנו: **יצא רובו, הרי זה יקבר.**

ודנה הגמרא: **מאי** מהו "**רובו**"?

אילימא, אם נאמר שמדובר באופן שיצא **רובו** של העובר **ממש** בבת אחת,(107) הרי קשה מאוד לפרש כך —

וכי **עד השתא לא אשמעינן,** לא ידענו את הדין **ד"רובו ככולו"?**(108) ולשם מה צריכה המשנה להשמיענו שאם יצא רובו של עובר נחשב כאילו יצא כולו!?

אלא לאו, ודאי מדובר, באופן המובא כאן, **כגון שיצא חציו** של העובר **ברוב אבר** שיצא, ובכך נחשב כאילו כל האבר יצא, ועל ידי כך דנים כאילו רוב העובר בחוץ. וזהו

אם נתקדש בבכורה, וגם לענין אם פטירת הולד שאחריו מבכורה. ועי"ש בש"ך ס"ק י"ב ובחדרי דעה].

105. **התבואות שור** יו"ד ט"ו נקט שספק הגמרא הוא רק ביצא חציו ברוב אבר. אולם ודאי אם היה רק מחצה בחוץ ומחצה בפנים, אין ספק בדבר.

ו**בראש יוסף** נסתפק שמא מדרבנן אף יצא מחצה נחשב כילוד. לפי שיציאת רוב העובר, נראית במחשבת הלב ובסתם ראיה, כרוב. ואם כן, יתכן שיש לגזור בזה על מחצה משום רוב. ואילו מה שנסתפק רבא אם הולכים באברים אחר הרוב, היינו בדינא דאורייתא. ומדרבנן די במחצה כדי להחשיב כיציאת רוב.

106. אף במסקנת הגמרא הזו בביאור הספק, ביאר הרמב"ן על פי דרכו לעיל, דהיינו, שלמאן דאמר אין לידה לאברים יתכן לומר שרק שם סובר הוא שאין לידה, משום שרוב העובר בפנים. ולכן אין מייחסים את המיעוט אחריו. אבל כאן, שחציו כבר בחוץ, י"ל דבזה מודה הוא שכילוד דמי ונחשב כל האבר כאילו הוא בפנים.

וכן למאן דאמר יש לידה לאברים, יתכן שסבור כי רק לענין חשיבות האבר כ"בשר בשדה טריפה", סובר שנידון כילוד וכטריפה. אך לענין השלמת רוב יציאת הולד והחלת קדושת בכור עליו, ודאי אינו נקרא ילוד. שהרי עדיין לא נתקדש בכתלי בית הרחם ואוירו.

107. מקשה רש"י, הרי לעיל כבר העמידה הגמרא שמדובר באופן שמחתך אבר אבר ומניח. ובאופן זה ודאי ישנו חידוש שאף על פי שחתכו, נחשב כרוב. ומדוע דורשת הגמרא לפרש דברי המשנה הללו בשנית?

ומפרש, תירוץ הגמרא שחתכו אבר אבר, תירוץ בעלמא הוא. ופשטות המשנה שיצא רובו כמות שהוא. ומשום כך נדרשת הגמרא כאן לבאר דברי המשנה כפשטותם.

108. בכל התורה כולה אמרינן "רובו ככולו", כמובא בהוריות [ג ב], ודין זה מדאורייתא הוא, כמובא בנזיר [מב ב]. וראה **בריטב"א** יבמות [כז א] שפירש את מה שנאמר במלאכי [ג ט] "הגוי כולו", דהיינו רובו. וראה בט"ז [או"ח תקפ"ב ס"ק ט] שכל מקום שנאמר בו כפל לשון, כגון בתפילת ראש השנה "מלוך על כך העולם כולו

שחידשה משנתנו שאם יצא רובו, באופן זה, קדוש — ויקבר.

דוחה הגמרא: **לא!** יש להעמיד את דברי משנתנו כמו האופן הראשון שפירשנו בספיקו של רבא.

כגון, שיצא רובו של העובר **ב**[על ידי] **מיעוט אבר.** כלומר, שרק על ידי כך שמיעוטו של אחד מאברי הבהמה יצא החוצה, נשלמה יציאה זו ליציאת רוב העובר.(109)

וקא משמע לן משנתנו, **דלא שבקינן**, לא מניחים את **רובו דעובר דבהמה, ואזלינן** והולכים ודנים את יציאת העובר **בתר** אחר אותו **אבר** שיצא במיעוטו, וכיון שמיעוט הוא, נחשב כאילו לא יצא ולכן לא תיחשב יציאת העובר כיציאת רוב.(110) אלא ודאי מיעוט האבר שבחוץ מועיל להשלים את יציאת העובר ליציאת רובו, וכלידה הוי, וקדוש הוא.

בעי רבא: הכניס אדם את ידו לתוך רחם הבהמה, **וכרכו** את העובר הבכור **בסיב** של דקל, ויצא העובר כשהוא כרוך בסיב, **מהו**?

והשאלה היא, האם כיון שהסיב הפסיק וחצץ בין העובר לרחם אמו, לא נתקדש בקדושת בכור, שהרי קדושת הבכור תלויה בהיותו וביציאתו מן הרחם, וכמו שנאמר "פטר רחם". ולכן חציצה הוא. או שמא דבר זה אינו נחשב חציצה?(111)

בכבודך", בא למעט שלא נאמר רובו ככולו אלא כולו ממש.

109. **המהרי"ט אלגאזי** [הלכות בכורות פרק ג' אות לג] דן, האם כאשר יצא רובו של העובר ונשאר מיעוטו בפנים, ומחמת רוב זה שיצא חל בו דין בכור, האם אף החלק הנותר בפנים מתקדש בקדושת בכור.

ועי"ש מה שדן בזה, ובסוף דבריו הוכיח מן הרמב"ם [בכורות ד טז] שכתב: יצא מיעוט אבר גדול והרי זה היוצא, רובו של עובר — נפטר מן הבכורה ויקבר היוצא. ומלשון הרמב"ם "ויקבר היוצא" דקדק המהרי"ט אלגאזי שרק מה שיצא קדוש וחייב קבורה ולא כולו. משום שקדושת בכור תלויה בפטירת הרחם. ומה שלא יצא מן הרחם, אינו קדוש. [וכדברי הרמב"ן בביאור ספק הגמרא לשיטת מאן דאמר יש לידה לאברים, ראה הערותינו לעיל בענין זה].

110. העיר **תוס' הרא"ש**, הרי לעיל מקשה הגמרא "פשיטא דלא שבקינן רובא דעובר" וכו'. ואיך יתכן לומר שזהו חידוש משנתנו? ותירץ, שדרך המשנה להשמיענו דבר הפשוט כיון שאינו מאריך כל כך, וכהנה רבות בתלמוד, ע"כ.

וראה **בלב אריה** שיישב, שמן המשנה אנו למידים לעניין זה שאם יצא רובו בכל אופן שיהיה, דהיינו במיעוט אבר, גם כן נקרא רוב. אבל אם לא יצא רובו אלא רק חציו אפילו ברוב אבר, אין זה מועיל. וחידוש זה שצריך שיהיה רוב ממש של העובר ולא די בחציו אפילו ברוב אבר, זהו שלמידים ממשנתנו.

וזהו שאמרה הגמרא "לא, כגון שיצא רובו במיעוט אבר". וקמ"ל שאף באופן זה מועיל. לפי שלא עוזבים רוב העובר והולכים אחר רוב האבר. אבל אם יצא חציו ברוב אבר, לא מועיל.

111. הקשו האחרונים [ראה מהר"צ חיות ועוד]: מה ספק היה לה לגמרא בענין זה. והרי קיימא לן שמין במינו אינו חוצץ. אך מין בשאינו מינו וכגון כאן שכורך את העובר בסיב של

וכן, אם כרכו **בטליתו** בעודו במעי אמו, **מהו?**(112)

וכן כרכו **בשליתו, מהו?**

ותמהה הגמרא על ספק זה האחרון: והרי כריכה **בשליתו** של העובר, **אורחיה הוא!** כך היא דרך כלל העוברין, שכרוכין בשלייתן במעי אמן!?

מבארת הגמרא: **אלא** הספק הוא באם כרכו **בשליא אחרת** של עובר אחר, **מהו?**(113)

וכן, אם האשה המיילדת את העובר **כרכתו ואחזתו** בידיה, כדי ליילד את אמו, **והוציאתו** כשהוא כרוך בידיה. **מהו?** האם כיון שדרך אשה ליילד את בהמתה באופן זה אין זה נחשב חציצה, או שמא אף בדרך זו נחשב הדבר כחציצה?

ודנה הגמרא בכל ספיקותיו של רבא:

היכי דמי? באיזה אופן הסתפק רבא?

אי, אם הספק הוא בכגון **דנפק** שיצא העובר **דרך רישיה** [דרך ראשו], ורק אחר כך כרכו אדם, הרי כבר **פטרתיה,** כבר נפטרה רחם אמו ביציאת הראש, שחשובה היא כלידה, ובכור הוא אף ששאר גופו יצא כשהוא חצוץ?

אלא ודאי, הספק הוא בכגון **דנפק** שיצא העובר **דרך מרגלותיו** רגליו, והראש נשאר עדיין בפנים. ובאופן זה עדיין אינו נחשב כילוד, והספק הוא, האם כריכת שאר גופו וראשו, מבטלת ממנו שם "פטר רחם" או לאו.(114)

דקלים, ודאי חוצץ [וראה פסחים קטו ב גבי כרך את המצה בסיב, שפשיטא לגמרא שדבר זה חוצץ]?

בשו"ת **אגרות משה** [יו"ד ח"ג קכ"ה] ביאר שהספק בכריכות אלו בסיב וכן להלן בגמרא לגבי כרכו בטלית, הוא משום שכריכת העובר בסיב, נעשית לצורך העובר. וכגון ביום קר שכורכו הרועה קודם יציאתו כדי שלא יצטער ויצטנן. וכיון שנעשה הדבר לטובת הולד, יתכן ואינו חוצץ.

[וראה **באגרות משה**, שעיקר התשובה שם היא בענין ולד בכור אדם שהוציאוהו הרופאים בכפות (מלקחיים) אם נידון הדבר כחציצה ופטור מפדיון הבן, והביא שם את דעת האבני נזר סימן שצ"א והחלקת יואב הסוברים שדין בכור אדם, הוא כדין בכור בהמה. ואם כן, בכור הנולד באופן זה פטור מפדיון הבן. ועיין **באגרות משה** שם, שסבור כי חלוק דין בכור אדם מבהמה וודאי חייב בפדיון הבן].

112. לכאורה זהו אותו הספק שנשאל לעיל בענין "כרכו"?

וביאר בשו"ת **אגרות משה** [יו"ד חלק ג' סימן קכ"ה] שאף אם נאמר שהכריכה בסיב היא חציצה, עדיין יתכן לומר שכריכה בטלית אינה חוצצת. לפי שהסיב דק וקטן הוא ואינו מועיל כל כך לעובר ולא נחשב כנמצא שם לצורך העובר ויתכן לומר דחוצץ. מה שאין כן טלית שמחממת יותר, יתכן שאינה חוצצת. ולכן דנה הגמרא בספק זה בנפרד.

113. אף בספק זה ביאר **האגרות משה** [יו"ד ג' קכ"ה], שיתכן שהשליא מועלת לעובר יותר מאשר סיב וטלית, ולכן חוזרת הגמרא ושואלת אף על כך.

114. כך פירש רש"י, שהספק הוא בענין שכרכתו אשה בידיה.

וממשיך רבא ומסתפק: **בלעתהו** את העובר הבכור **חולדה** שהיתה עמו במעי אמו, ויצאה משם **והוציאתו** עמה. **מהו?**

ותמהה הגמרא על ספק זה:

והרי אם **הוציאתו** החולדה עמה מרחם אמו, **הא אפיקתיה,** הרי כבר היא הוציאה אותו לחוץ, וספק זה אינו אלא כפי שכבר נסתפקנו לעיל במקרה שכרכתו אשה בידיה והוציאתו.(115) ואף כאן הנידון הוא שיצא כאשר הוא כרוך בתוך החולדה. ומדוע חוזר רבא ומסתפק באותו הספק?

אלא, מבארת הגמרא, הספק הוא באופן **שבלעתו** החולדה, **והוציאתו** החולדה מחוץ לאמו הבהמה כשהוא בתוך מעיה, וחזרה שוב החולדה לתוך אמו כשהעובר בקרבה, **והכניסתו** כך לעובר, **והקיאתו** בתוך הבהמה, ומשם הוא נולד **ויצא מאליו, מהו?**

האם היציאה האחרונה נחשבת כלידה, וקדוש הוא,(116) או שמא כיון שכבר היה פעם אחת בחוץ, בהיותו במעי החולדה, הרי

הר"ח והתוספות פירשו שמדובר באופן שכרכתו אחותו. כלומר, שיחד עמו נולדה אחותו תאומתו. וכך מתבארים דברי הגמרא, וכדלהלן:

אי נפק דרך רישיה, כלומר אם יצא העובר דרך ראשו, הרי כבר נפטרה הרחם על ידי יציאת ראש הנקבה. לפי שהנקבה מוציאה ראשה תחילה, וראש הזכר כרוך בין רגליה והנקבה היא הנחשבת כ'בכורה' ואין הזכר קדוש?

משיבה הגמרא: אלא **דנפק דרך מרגלותיו.** שיצאו רגליה תחילה, וראשו כרוך בין רגליה, ויצא הוא ראשון.

ועל שיטה זו, הקשו **התוספות** [בכורות ט א ד"ה אמר וכן הרמב"ן הלכות בכורות פרק ג' אות ל"ה]: הרי עובר זה ואחותו, מין במינו הוא, ואינו חוצץ?

ותירצו **התוספות** שם, כיון שאחותו נקיבה, היא אינה מינו, וחוצצת. [וראה שם שתירץ בעוד אופנים. וראה עוד ברמב"ן שם ובביאור **מהרי"ט אלגאזי** בדעתו שחולק על תירוץ **התוספות,** ואינו מחלק בין זכר לנקיבה לפי ששניהם מין במינו הוא].

ולשיטת רש"י שפירש כאן שכרכתו אשה, לא קשה קושית **התוספות** שם, שהרי ודאי מין בשאינו מינו הוא. [כפות תמרים סוכה לז א]

115. כך משמע מלשונו של רש"י, "היינו כרכתו". כלומר, שבאופן זה כבר נסתפקה הגמרא לגבי "כרכתו".

והקשה **בקובץ ענינים** [להגרא"ו]: הרי לגבי שאלת הגמרא "כרכתו מהו", פירש רש"י שהספק הוא משום שדרכו בכריכה. ולכן אפשר שאין הכריכה נחשבת כחציצה. אולם כאן, כאשר בלעתו חולדה שאין דרכו של עובר בכך, אין זה דומה כלל לנידון הכריכה. ומדוע כתב רש"י "היינו כרכתו"? וצ"ע.

הלב אריה ביאר את דברי הרש"י, שכוונתו לספק הגמרא לעיל בענין כרכו בסיב. ולא לספק בענין כרכתו אשה בידיה. [וצ"ע דלשון רש"י "כרכתו". ולפי זה היה צריך לכתוב "כרכו"].

רבינו גרשם פירש שספק הגמרא בענין חולדה, אינו משום חציצה. לפי שספק זה כבר נידון ב"כרכו". אלא עיקר הספק הוא לענין מה שהוציאתו והכניסתו. שהרי כבר נתקדש ביציאה מרחם אמו.

116. כך פירש רש"י. וספק זה תמוה הוא, היאך שייכת לידה בולד זה אחר שכבר היה בחוץ?!

הרמב"ם השמיט ספק זה בהלכותיו. וביאר זאת **הגרי"ז** [מנחות ו א] שודאי אין ספק בדבר אם ולד זה קדוש בבכורה. שהרי כיון שכבר יצא,

שיציאה זו השניה אינה נחשבת כלידה?

וכן, אם **הדביק** הצמיד **שני רחמים** של שתי בהמות זה לזה, **ויצא** העובר הבכור **מזה** מרחם אמו, **ונכנס לזה**, לרחם הבהמה השניה, ומשם יצא לאויר העולם, ואחר זמן ילדה הבהמה השניה את בנה הראשון —

מהו, האם אותו עובר שיצא מרחם אמו ונכנס אליה, ויצא ממנה, פטר אותה בכך מן הבכורה, ובנה שילדה אחריו אינו בכור, או לאו?

וצדדי הספק הם:

האם רק עובר **דידיה**, דוקא עובר שנוצר ונתעבר בבהמה זו, **פטר** אותה מן הבכורה, אך עובר **דלאו דידיה** שלא נתעבר בתוכה, אלא נוצר בבהמה אחרת ורק נכנס לתוכה כשהוא שלם וחזר ויצא ממנה, **לא פטר,** ולכן בנה שיוולד אחר כך יהיה "פטר רחם", וקדוש כבכור,

או דלמא, שמא אף עובר **דלאו דידיה** שלא נוצר בתוכה, אלא רק נכנס לשם אחר כך, **נמי** אף הוא **פטר** את רחמה בצאתו ממנה, ושוב אינה "מבכרת"?

ומסקנתם של כל ספיקות אלו — **תיקו!**(117)

בעי רב אחא: נפתחו נתרחבו **כותלי בית הרחם** לפני שיצא הבכור, ויצא העובר בתוך חלל הפתח הרחב מבלי שנגע כלל בכתלים של פרוזדור בית הרחם, **מהו?**

והשאלה היא, האם **אויר,** חלל ותוך **הרחם** הוא **שמקדיש** ומחיל את קדושת הבכור, **והאיכא,** שהרי יצא העובר ועבר בתוך חלל פרוזדור בית הרחם, וקדוש הוא,

או דלמא, לא חלל הרחם בלבד מקדישו, אלא **נגיעת הרחם מקדשה.** וכיון שנתרחבו כתלי הרחם בשעת היציאה, **והא ליכא,** לא היה מגע בין העובר לכתלי הרחם, ואינו

אפילו בתוך החולדה, שוב לא שייכת בו לידה. ודין פטר רחם אינו יתכן היכן שיציאת הולד אינה נחשבת כלידה. אלא ספק הגמרא הוא אם פוטר את הולד הבא אחריו, ששוב לא יחשב פטר רחם.

ולפי זה. ספק זה אינו אלא לדעת הסובר שיוצא דופן אינו פוטר בבכורה, והבא אחריו בכור. ולכן יש להסתפק אם יציאת ולד באופן האמור כאן אף היא פוטרת. אולם להלכה נפסק [ראה רמב"ם בכורות ב ד] שיוצא דופן פוטר את הבא אחריו מבכורה. ולכן להלכה אין כל ספק בדבר שאף ולד זה, הואיל וכבר יצא על ידי החולדה, פוטר את הבא אחריו מבכורה. ומשום כך לא הזכיר הרמב"ם ספק זה.

אולם כאמור, ברש"י מבואר אחרת, שפירש את בעית הגמרא כך: מי קדוש בהאי יציאה אחרונה או לאו. ושוב קשה, היאך תיתכן לידה אחר שכבר היה בחוץ.

ויתכן, שרש"י סובר שבכור זה עדיין אינו ילוד על ידי יציאתו בתוך החולדה לפי שלא יצא לאויר העולם. ולכן, ודאי אילו הקיאתו בחוץ, וחזרה ובלעתו, והכניסתו, והקיאתו בתוך אמו, ודאי לא היה קדוש אחר כך. אולם כיון שכאשר הוציאתו החוצה לא הקיאתו שם, ולא יצא עובר זה לחוץ בפני עצמו, אפשר שבטל הוא כלפי החולדה ואינו כילוד אלא רק אחר שנכנס שוב ויצא דרך הרחם. ומעין זה ביאר בספר **שחיטת חולין.**

117. ואף שמקרים כאלו, כמעט שלא ימצאו

קדוש?

בעי מר בר רב אשי: אם קודם שילדה הבהמה, **נעקרו כותלי בית הרחם** ממקומם ונפלו, ואם כן, כאשר יצא, לא היתה יציאתו דרך פרוזדור בית הרחם, **מהו?**

ותמהה הגמרא: וכי יש ספק באם **נעקרו** כתלי בית הרחם אם העובר קדוש, והרי **ליתנהו** כתלי בית הרחם אינם, ומחמת מה יהיה קדוש, הרי אין כאן מגע של בית הרחם, ואף לא חלל בית הרחם?!

אלא הספק הוא, באם **נעקרו** כתלי בית הרחם, **ותלו ליה בצואריה** בצווארו של העובר, ועדיין הם חופים ומקיפין אותו אף שנעקרו, **מאי?**

האם רק כאשר כתלי הרחם **במקומן**, כלומר, כאשר הרחם בריאה ושלימה ועומדת במקומה, רק אז **מקדשי** את העובר בקדושת בכור, אך אם נעקרו ותלויין ועומדים הם **שלא במקומן**, אזי **לא מקדשי,**

או דלמא, אף כאשר הם **שלא במקומן, נמי מקדשי?**

וכן, **בעי מיניה רבי ירמיה מרבי זירא:** אם **נגממו,** נחסר מעובי **כתלי בית הרחם** מבפנים, ונעשו דקות ביותר,[118] **מהו?** האם עובר שיצא מכתלים כאלו קדוש בקדושת בכור או לא?

אמר ליה רבי זירא: **קא נגעת בבעיא דאיבעיא לן,** נסתפקת בספק כעין מה שכבר נסתפקנו.

דבעי רבי זירא, ואמרי לה, יש אומרים שספק זה **בעא מיניה רבי זירא מרבי אסי:**

אם נפרצו מעט כתלי הפרוזדור של בית הרחם, אך עדיין **"עומד מרובה על הפרוץ",** דהיינו, רוב כתלי הפרוזדור נשארו עומדים במקומם, ורק מיעוטם נפרץ ואיננו, **ויצא** העובר **דרך** המקום **הפרוץ.**

ולכאורה, הוא יצא ממקום שאינו פרוזדור בית הרחם, והספק הוא האם מחשיבין את המיעוט הפרוץ כדין הרוב, ונחשב שיצא מבית הרחם, או לא.

וכן יש להסתפק, באם נפרצו כתלי בית הרחם עד כדי שה**פרוץ מרובה על העומד, ויצא** העובר **דרך** כותל הפרוזדור של בית הרחם **העומד, מאי?** האם כיון שרוב כותלי בית הרחם פרוץ, הרי זה נידון כאילו אין כותלי בית הרחם כלל, ואינו קדוש. או שמא, כיון שעדיין ישנו מיעוט העומד, ודרכו יצא העובר, נחשב הדבר כאילו יש שם רחם, וקדוש העובר.

וספק זה הוא כעין הספק שנסתפק רבי ירמיה בענין נגממו כתלי בית הרחם.

דהיינו, שבשניהם נתמעטו כתלי בית הרחם [בין שנתמעטו בעביין, ובין שנפרצו], והשאלה היא האם יציאת העובר דרך מה שנשאר, נחשבת כיציאה מן הרחם וקדוש

לעולם, בכל זאת דנה בהם הגמרא. לדרוש ולקבל שכר! [**תוספות** כתובות ד ב ד"ה עד].

118. **המאירי** מפרש ספק זה כך: נגממו מבפנים ושפה החיצונה קיימת, או שנגממו מיעוטן ונשתייר רובן אלא שיצא דרך הפרוץ, או

הוא או לא.

ודוחה הגמרא, ומחלקת בין שני הספיקות הללו:

עד כאן, לא איבעיא ליה, לא נסתפק רבי זירא, אלא רק לגבי **פרוץ מרובה על העומד.** דאף שרובו פרוץ הוא, מכל מקום, **איכא,** עדיין ישנו מיעוט מכתלי הרחם שעדיין **עומד בעולם** כצורתו, ושם רחם עליו. ולכן ניתן לומר שיציאת העובר מאותו "עומד", הרי היא לידה מן הרחם, ומקדשת אותו.

אבל, היכן **שנגממו,** נחסרו כתלי הרחם בעביין, **לא קא מיבעיא ליה.** לדעת רבי זירא אין בכך ספק כלל, כיון שכל שטח הרחם נחסר ונתמעט בעוביו, אין רחם כזו ראויה כלל לקדש את העובר בקדושת בכור.

ע-ב

מתניתין:

בהמה שמת עוברה בתוך מעיה, והושיט הרועה את ידו לתוך מעיה,[119] **ונגע בו** בעובר -

בין בבהמה טמאה, בין בבהמה טהורה, העובר **טהור.** ולכן, אף הרועה שנגע בו, טהור.[120]

רבי יוסי הגלילי אומר: בבהמה טמאה, העובר **טמא,** ואף הרועה שנגע בו טמא.

ואילו בבהמה טהורה, טהור.

ולהלן מבארת הגמרא טעמי הלכות אלו.

גמרא:

דנה הגמרא: **מאי טעמא דתנא קמא,** הסובר שבכל אופן, בין בבהמה טהורה ובין בבהמה טמאה, העובר טהור?[121]

אמר רב חסדא: קל וחומר: אם הועילה אמו של העובר **להתירו באכילה,** שכאשר נשחטה האם והיה העובר בתוכה, הועילה לו

שנגממו רובן ונשתייר מיעוטן, אלא שיצא דרך העומד, הרי זה ספק.

119. כך פירש **רש"י.** אולם **התוספות** לקמן [עב א] ד"ה וחכמים, נקטו שאף אם הוציא העובר ידו לחוץ ונגע בו הרועה, טהור [וכן כתב **בעל המאור,** שמדובר שהוציא העובר ידו, והרועה טהור]. והעמידה המשנה באופן ששלח הרועה ידו לפנים, כדי להודיעך כוחו של רבי יוסי הגלילי, הסובר שבעובר של בהמה טמאה, אפילו באופן זה טמא הרועה.

120. **התוספות** במסכת בכורות [כב א ד"ה עד] כתבו, שצריך לומר שעיגול עצם ראשו של העובר המת עדיין לא השלים לכדי מידת "פיקה" [עיגול של טוויה שנשים טוות בו, והוא מידה של שלימות הראש ועוביו]. לפי שאם כבר העגיל הראש כפיקה, היה העובר טמא. וזאת, על פי המבואר שם כי "אין לנפלים פתיחת הקבר, עד שיעגילו ראש כפיקה". ומשנפתח הקבר [כינוי לרחם], מטמא העובר באופן זה.

121. הקשו **התוספות:** מדוע שואלת הגמרא "מאי טעמא דתנא קמא", והרי להלן מבואר שטומאה בלועה [כלומר טומאה הבלועה וכנוסה בתוך דבר סגור, כגון, טומאה שבתוך גופו של אדם או בעל חי] אינה מטמאת. ואם כן, נבלת עובר זה בלועה היא בתוך האם, ודינה שלא

מחיצות רחמה להיות מותר באכילה, אפילו אם הוא מת.

וכי **לא תועיל לו** מחיצת אמו בחייה **לטהוריה** [לטהרו](122) **מידי** טומאת

תטמא!?

ותירצו **התוספות** [כפירוש רש"י ד"ה קל וחומר]: כיון שלהלן [עב ב] מטמא רבי עקיבא עובר המת במעי אשה [אף שלכאורה טומאה בלועה הוא. רש"י. וראה **בתוספות** ששינו מלשון רש"י, ולא נקטו שרבי עקיבא סובר שטומאה בלועה אינה מטמאה. אלא רק שסובר שעובר במעי אמו מטמא. וביאר ה'מרומי שדה', **שהתוספות** לשיטתם לקמן [עב א] הסוברים שבמשניות כאן מדובר באופן שהוציא העובר ידו לחוץ, ורק באופן זה מטמא רבי עקיבא. ואילו סתם טומאה בלועה, אף רבי עקיבא סובר שאינה מטמאת]. משום כך נצרכת הגמרא כאן למצוא מקור מקל וחומר הנדרש להלן, שנבלת עובר בהמה אינה מטמאת אפילו לדעת רבי עקיבא. [ולהלן בדברי הגמרא "להכי אהני קל וחומר דרב חסדא", נביא את תירוצו השני של תוס']

בעל המאור [כד ב] ביאר, שרב חסדא אינו סובר את דינו של רבה לקמן [עא א ב] לפי מסקנת הגמרא שם שדברי רבה "כשם שטומאה בלועה אינה מטמאה, כך טהרה בלועה אינה מיטמאה", נאמרו על מקרה שבו שתי טבעות אחת טמאה ואחת טהורה נבלעו ושהו יחד בתוך הגוף. ועל כך אמר רבה שהטמאה אינה מטמאת והטהורה אינה נטמאת. וחידוש יש בדבר, שאף על פי שכנוסים יחדיו, אין הטומאה עוברת ביניהן]. ומשום כך צריך לקל וחומר [שלכאורה יד הרועה שבמעי הבהמה והעובר המת שבפנים, כשתי טבעות הם].

עוד מיישב **בעל המאור** באופן נוסף, שמדובר שהוציא העובר ידו לחוץ. ושוב אין זה טומאה בלועה. ובאופן זה ודאי צריך לקל וחומר דרב חסדא.

וראה עוד **במאירי** שכתב ליישב, שעובר במעי אמו אינו בכלל טומאה בלועה. ואף שלהלן עב א דורש רבי ישמעאל שעובר במעי אשה אינו מטמא לפי שטומאה בלועה הוא, מכל מקום, יש לחלק בדבר זה. לפי שבהמה אין לה פרוזדור, ומשום כך עובר בהמה אינו בכלל בלוע. מה שאין כן עובר אשה, שיש לה פרוזדור והעובר שבתוכה, נחשב בלוע.

122. בגדר הקל וחומר של רב חסדא, דן **האבי עזרי** [טומאת מת כה ט], והעמיד בגדרו שני אופנים:

א. מכך ששחיטת האם מתירתו באכילה, יש ראיה והוכחה שבעודו במעי אמו אינו נבלה. שאם היה נבלה, היאך שחיטת אמו מתירתו. ובהכרח, שאף בעודו במעי אמו הוא כגופה של האם, ואינו נבלה.

ב. אין העובר נידון כגופה של האם, אלא נחשב בפני עצמו. אך מאחר שמועילה שחיטת האם להתירו באכילה, היתר זה מפקיע ממנו שם נבלה, שלא יחול עליו מעיקרו, כי כל שיש לו היתר אחר כך על ידי שחיטה, הוא סיבה שאף קודם לכן פוקע ממנו שם נבלה.

והוכיח **האבי עזרי** כפי האפשרות השניה. שאילו היה הפשט כפי הצד הראשון, שהעובר נידון כגופה של אמו וניתר מכח שחיטתה, אין ביאור לשאלת הגמרא כאן "אשכחן טהורה, טמאה מנלן?". וכי מהו החילוק בין טהורה לטמאה, הרי בכל ענין העובר בטל לגופה של אמו [ואף שבטמאה אין השחיטה מתירתו, הרי זה משום שאין בהמה טמאה ניתרת על ידי שחיטה]. ומכל מקום, אף טמאה, הרי בחייה היא אינה נבלה, ולכן אף הולד שהוא כגופה, אינו נבלה.

ולכן בהכרח, שגדר טהרתו של העובר מכלל נבלה, הוא משום שהשחיטה של אמו שמתירתו

נבלה?! (123)

אך ממשיכה הגמרא לדון: היתר זה שמטהרת אותו היותו במחיצת אמו לטהרו מטומאת נבילה, ושלמידים אותו בקל וחומר מהיתר האכילה, **אשכחן,** מצינו אותו רק לגבי **בהמה טהורה,** שאם נשחטה, ונמצא העובר מת בתוכה, התירה אותו היותו במחיצת אמו באכילה.

אולם לגבי **בהמה טמאה,** שהעובר בקרבה לא עתיד להיות ניתר באכילה בשחיטת אמו, **מנלן** שהעובר שבתוכה אינו מטמא כנבילה?

מבארת הגמרא: **אמר קרא** [ויקרא יא לט], "**וכי ימות מן הבהמה** אשר היא לכם לאוכלה, הנוגע בנבלתם יטמא על הערב"

ודורשת הגמרא: "מן הבהמה" האמור בפסוק — **זו בהמה טמאה.**

"אשר היא לכם לאכלה" — זו בהמה טהורה.

איתקש, הוקשה נבלת **בהמה טמאה** לנבלת **בהמה טהורה,** ללמדך, **מה בהמה טהורה,** נבלת **עוברה** הנמצא בתוכה **טהור, אף בהמה טמאה,** נבלת **עוברה** הנמצא בתוכה **טהור.**

זהו טעם דברי תנא קמא במשנתנו, המטהר נבלת בהמה טמאה בתוך מעי אמה, כדין נבלת בהמה טהורה.

אך שואלת הגמרא: **ורבי יוסי הגלילי,** המחלק בין נבלת עובר של בהמה טהורה, שרק היא טהורה, לבין נבלת עובר של בהמה טמאה, שהיא טמאה, **מאי טעמא** בחילוק זה?

אמר רבי יצחק: דאמר קרא [ויקרא יא כז] "**וכל הולך על כפיו — בכל החיה ההולכת** על ארבע, טמאים הם לכם. כל הנוגע בנבלתם יטמא עד הערב".

ודורש רבי יוסי הגלילי כך: **מהלכי כפים,** כלומר, אלו ההולכים על כפות שלמות, שאין פרסותיהם סדוקות, הנמצאים **ב**תוך בהמה **חיה, טמאתי לך.** וכפי שנאמר בסוף

באכילה, מפקיעה ממנו מעיקרא שם נבלה. אולם בהמה טמאה, שאינה בכלל אפשרות היתר זו, מנין לטהרה מטומאת נבלה? לפיכך דורשת הגמרא "טמאה מנלן". [ועי"ש שתלה זאת בנידון האם שחיטת האם היא המתיר את העובר, שנחשב כאילו נעשה בו מעשה שחיטה, או שהעובר ניתר מגזירת הכתוב ד"כל בבהמה"].

אולם **בבעל המאור** כאן מבואר, שטהרת העובר הוא משום שנידון כגוף האם. וכתב שעובר ירך אמו הוא. ואם כן, צ"ע מקושית הגמרא אשכחן טהורה וכנ"ל. והרי אף בהמה טמאה אינה מטמאת מחיים. ואם כן, הקל וחומר של רב חסדא המורה על העובר שנידון כגוף אמו יתכן אף בטמא. ואין חילוק ביניהם.

123. מעיר **מלוא הרועים:** אף ששחיטת אמו מועילה לעובר גם לאחר שיצא ממנה, מכל מקום, אין ללמוד מקל וחומר זה שאף לאחר שיצא העובר תועיל לו אמו לטהרו מידי נבלה. לפי שיש לחלק בין מעשה שחיטה שנעשה באם ואשר מכוחו אנו אומרים שאף העובר נידון כשחוט, לבין עובר שמת, שאנו דנים אותו כאילו חי, כמו האם. לפי שכאשר נעשה מעשה שחיטה באם, אנו דנים זאת כאילו נעשה המעשה אף בעובר, וכשחוט הוא. אולם טהרתו מידי נבילה אינה תלויה באיזה "מעשה" המתיר אלא הוא

הפסוק "הנוגע בנבלתם יטמא".

אולם נבלת עובר הנמצא בבהמה טהורה, טהורה.

אך שואלת הגמרא: **אלא מעתה**, עובר **קלוט** [שפרסותיו קלוטות, כלומר שלימות ואינם סדוקות. ואין בו את סימן הטהרה של "מפריס פרסה"], הנמצא מת **במעי פרה** — **ליטמא**,(124) **ד"מהלכי כפים בחיה", הוא**, וכפי שלמדנו מהאמור בפסוק, שנבלת עובר מהלכי כפיים, מטמאת?

ואם כן, איך אומר רבי יוסי שכל הנמצא בבהמה טהורה, טהור? הרי עובר קלוט זה נמצא בתוך בהמה טהורה, ועל כרחך טמא הוא!?

ומתרצת הגמרא: בפסוק הזה נאמר "וכל הולך על כפיו בכל חיה ההולכת על ארבע", ולמידים כך כי הטומאה שגזרה התורה היא רק על נבלת עובר שהוא **מהלכי כפים** [שפרסותיו קלוטות], ונמצא **ב**תוך בהמה שהיא **מהלכי** על **ארבע** [כלומר, שגם ארבע פרסות האם, קלוטות ושלמות].

ואילו **האי**, עובר קלוט הנמצא במעי פרה, "**מהלכי ארבע ב**תוך **מהלכי שמנה" הוא**. שהרי הפרה שבתוכה הוא נמצא, פרסותיה שסועות ומחולקות כל אחת לשתיים, ודומה הדבר כאילו יש לה שמונה פרסות. ולכן נחשב עובר זה כבעל ארבע פרסות, הנמצא בתוך בהמה בעלת שמונה רגליים [שהרי פרסותיה סדוקות].

מקשה הגמרא: אם כן, עובר שיש לו דמות **פרה**, ונמצא **במעי גמל**, אף היא **לא תטמא**, דהרי, עובר זה שדמות פרה לו, **מהלכי שמנה** [שהרי פרסותיו שסועות] הנמצא **ב**תוך **מהלכי ארבע, הוא**. שהרי לגמל ארבע פרסות קלוטות. ואם כן, אף הוא לא יטמא, שהרי טומאת ולד העובר היא רק ב"מהלכי על ארבע במהלכי על ארבע", ואילו עובר זה "מהלך על שמונה במהלך על ארבע" הוא!?

ומתרצת הגמרא: כיון שבפסוק לא נאמר רק "**הולך** על כפיו", אלא נאמר "**וכל הולך** על כפיו", הרי שתיבת "וכל" באה **לרבות** אף את עובר בעל דמות **פרה**, שנמצא **במעי גמל**, שאף נבלתו מטמאת.

ומקשה הגמרא: עובר פרה **קלוט** בפרסותיו, הנמצא **ב**תוך **מעי** פרה שאף היא **קלוטה**, לכאורה דינו **ליטמא**! דהרי **מהלכי ארבע** [שהרי פרסותיו קלוטות] הנמצא **ב**תוך **מהלכי** על **ארבע הוא**. ואם כן, דינו שיטמא כמפורש בפסוק, ואילו רבי יוסי הגלילי לא

דבר התלוי במציאות, שאם העובר בתוך אמו, הריהו בטל אליה, ונידון כמותה, כחי. אך אם יצא ממנה, הרי הוא לעצמו, ונבלה הוא!?

124. העירו **התוספות**, שאף כאן יכולה הגמרא ליישב כדבריה להלן ד"להכי אהני קל וחומר דרב חסדא". כלומר, מהקל וחומר ששנה רב חסדא לעיל "אם הועילה אמו להתירו באכילה", שהרי משום הקל וחומר הזה יש להתיר גם קלוט במעי פרה. אלא שהעדיפה הגמרא לתרץ "מהלכי ארבע במהלכי על שמונה הוא". ולפיכך מעיקרא אין לטמאו. ותירוץ זה, עדיף מן הקל וחומר, לפי שדרשה מפורשת היא.

חילק בדבריו, אלא אמר "בטהורה טהור"?! (125)

ומתרצת הגמרא: **להכי**, לעניין זה, מודה רבי יוסי ש**אהני** מסייע **קל וחומר דרב חסדא** שהובא לעיל "אם הועילה אמו להתירו באכילה, לא תועיל לו לטהרו מידי נבילה"?! ואם כן, ודאי שעובר זה טהור. (126)

מתקיף לה רב אחדבוי בר אמי: לדבריך, אף **חזיר** הנמצא **במעי חזירתא לא ליטמא!** דהרי, **מהלכי** על **שמונה** [חזיר, פרסותיו שסועות כבהמה טהורה] הנמצא **ב**תוך **מהלכי** על **שמנה הוא**, ואם כן, אף נבלתו של לא תטמא? ואיך שנה רבי יוסי במשנתנו שכל נבלת עובר טמא הנמצא בטמאה מטמא, והרי חזיר בהמה טמאה הוא, ועל כורחך שאין נבלת עוברו מטמאת?

אלא, אמר רב נחמן בר יצחק: המקור לדברי רבי יוסי שנבלת עובר בהמה טמאה

---

125. מקושיא זו משמע, שהגמרא הניחה בפשטות שרבי יוסי הגלילי סובר שקלוט במעי קלוטה מותר באכילה. ועל כך הקשתה הגמרא שלכאורה עולה כי נבלתו מטמאת.

והקשו **התוספות**, מנין לגמרא שרבי יוסי הגלילי סבור שקלוט במעי קלוטה מותר באכילה, הרי רבי יוסי הגלילי סובר כדעת רבי שמעון שדורשין "אתין" שבתורה [ראה בבא קמא מא ב ובכורות ו ב, דהיינו, שכל מקום בתורה שכתוב "את", בא הדבר לרבות]. ואם כן, הרי רבי שמעון סובר שקלוט שיצא לאויר העולם אסור, ודורש זאת מ"את הגמל". ואם כן, אף לרבי יוסי הגלילי יאסר?

ותירצו **התוספות**, שמעדיפה הגמרא כאן ליישב את דברי רבי יוסי הגלילי אפילו למאן דאמר הסובר שעובר קלוט מותר.

עוד תירץ, שכאן בסוגייתנו מדובר שראשו ורובו של העובר דומים לאמו. ובאופן זה אפילו רבי שמעון מודה שקלוט מותר, כפי שמוכיחה הגמרא בבכורות שם.

ולדעה זו של רבי שמעון [ויתכן שכן דעת רבי יוסי הגלילי לדברי **התוספות**], דן **הקובץ ענינים** [חידושי הגר"א וסרמן] האם סיבת איסורו של קלוט בן פרה היא משום שצריך שתהיינה לבהמה פרסות בפועל, ומשום כך קלוט אסור, או שהפרסות אינן אלא סימן לאיזה מין שייך הולד. והיכן שנולד מפרה, בהכרח שממין הפרה הוא. אולם מגזירת הכתוב למידים שאסור, וכטריפה [שאף על פי שהיא ממין הבהמה הטהורה, מכל מקום, ישנה סיבה אחרת שאוסרתה].

והוכיח הגרא"ו מדברי **התוספות** כאן כפי הצד הראשון בשאלה זו, שההיתר בא על ידי קיומם של הפרסות בפועל. לפי שאם מין טהור הוא אלא שאסרתו התורה כטריפה, תועיל לו לכל הפחות שחיטת האם לטהרו מידי טומאת נבלה. [וכדברי חכמים במשנה לקמן עב א]. ומפשטות דברי **התוספות** משמע שלדעת רבי שמעון אין השחיטה מועילה בשום ענין. ומבואר שקלוט זה, ממין טמאה הוא.

126. **התוספות** לעיל [ד"ה מאי טעמא] יישבו לפי דברי הגמרא הללו את הקושיא על שאלת הגמרא "מאי טעמא דתנא קמא", דהרי טומאה בלועה היא ואינה מטמאה [ראה שם]. ותירצו **התוספות**, כיון שכאן מנסה הגמרא לדרוש מ"וכל הולך על כפיו" לאסור אף קלוט במעי קלוטה, נדרש הקל וחומר של רב חסדא להשמיענו שטהור הוא. ואילו תנא קמא, דורש פסוק זה לענין אחר.

מטמאה בנגיעה, הוא **מהכא:**

נאמר [ויקרא ה ב]: **"או נפש כי תגע בכל טמא, או בנבלת חיה טמאה, או בנבלת בהמה טמאה, או בנבלת שרץ טמא".**

וכי נבלת בהמה טמאה האמורה בפסוק, רק היא **מטמאה, ובטהורה לא מטמאה** נבלתה!?

אלא, איזה זה הטמא שדיבר בו הכתוב, שיש בו חילוק בין נבלת בהמה טמאה לטהורה? — **זה עובר** שמת במעי אמו, **שדוקא בטמאה** הוא **טמא.** ואילו **בטהורה** הוא **טהור.**

ומכאן המקור לדברי רבי יוסי שרק נבלת עובר בהמה טמאה מטמאה, ולא של טהורה.

שואלת הגמרא: **וכי מאחר דנפקא ליה,** שלמדנו את דינו של רבי יוסי **מדרב נחמן בר יצחק,** מ"נפש כי תגע", כאמור, אם כן, **דרבי יצחק,** הדורש מן הפסוק "וכל הולך על כפיו", **למה לי?**

ומתרצת הגמרא: **אי לאו** הדרשה **דרבי יצחק** מ"וכל הולך על כפיו", **הוה אמינא** כי **כוליה,** כל הפסוק של "נפש כי תגע" [שממנו לומד רב נחמן בר יצחק את דינו של רבי יוסי], אך ורק **לכדרבי הוא דאתא,** שהוא נצרך לדינו של רבי [כפי שיבואר להלן בדף עא א, והוא נלמד מתיבת "בהמה" שבפסוק הזה]. ואם כי רבי לומד את דינו מ"בהמה טמאה", ואילו רב נחמן בר יצחק לומד מ"חיה טמאה" שבאותו פסוק, בכל זאת, אי אפשר ללמוד את שני הדינים, כי הכלל הוא, (127) שכל פרשה שנאמרה פעם אחת, וחזרה ונשנית, מפני חידוש אחד היא נשנית.(128) ולכן, אין לדרוש הלכות נוספות מפרשה זו.

וכיון שתיבת "בהמה" נדרשת לדינו של רבי, כאמור, שוב אין לו לרב נחמן בר יצחק ללמוד את דינו של רבי יוסי מתיבת "טמאה" שבפסוק זה. וכיון שמצינו שהוקשה בהמה טמאה לטהורה, יש לנו להקיש ולטהר את העובר בשתיהן, ולא לדרוש מן הכתוב "נבלת חיה טמאה" לטמא את עוברה של הטמאה.

לכן **קא משמע לן** רבי יצחק את הדרשה של "וכל הולך על כפיו", שלכל הפחות עובר של בהמה טמאה ההולכת על ארבע, טמא, ובהכרח שבטל ההיקש של בהמה טמאה לבהמה טהורה, וניתן ללמוד ולדרוש מן הכתוב "נבלת חיה טמאה" לעובר של טמאה, שאף הוא מטמא, כדרשתו של רב נחמן בר יצחק. ואף ב"הולכי על שמונה" כמו חזיר במעי חזירה, מטמאים.

תניא, אמר רבי יונתן:

נמתי, אמרתי(129) **לו לבן עזאי: למדנו** על **נבלת בהמה טהורה שמטמאה.** ממה שנאמר

---

127. שבועות יט א.

128. וכן ביאר **ביעב"ץ** וז"ל: כלומר, ודיו לחידוש ההוא. ומנין לנו לחדש עוד דבר אחר?!

129. כך פירש רש"י. וראה **בתוספות יום טוב** [יבמות פרק ט"ז משנה ז] שהוא מלשון "נאום" וכמו "ונאומתי". **ובתוס' רעק"א** ציין לפסוק בעזרא [כח] ונימא, ופירש רש"י "כאשר נאמר".

"וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה, הנוגע בנבלתה יטמא עד הערב". ונמצא, שאף בהמה המותרת באכילה, נבלתה מטמאת במגע.

וכן על **נבלת בהמה טמאה שמטמאה. ונבלת חיה טמאה שמטמאה,** שנאמר "או בנבלת חיה טמאה, או בנבלת בהמה טמאה".

אולם, דינה של **נבלת חיה טהורה, לא למדנו,** ומנין שהיא טמאה?

נם, אמר **לי** בן עזאי: דבר זה למידים ממה שנאמר [ויקרא יא כז], "**כל הולך על כפיו, בכל החיה ההולכת**". "בכל" ריבוי הוא, ובא לרבות אף חיה טהורה, ובסופו של אותו פסוק נאמר "הנוגע בנבלתם יטמא", וזהו המקור לטומאה של נבלת חיה טהורה.

נמתי, אמרתי **לו** לבן עזאי: **וכי נאמר** "**וכל**" **חיה,** שמכך יכולים לרבות את כל החיות, אף הטהורות? **והלא לא נאמר אלא** "**בכל**" **החיה.** ומשמעות הדבר היא, שרק **למהלכי כפים** בתוך **החיה,** דהיינו, לעוברים שבתוך מעי אמם, **הוא דאתא,** בא הכתוב לרבות, שנבלת עובר חיה טמאה מטמאת. ושוב אין ללמוד מכך לטומאת נבלת חיה טהורה עצמה!?

נם אמר **לי** בן עזאי: **ומה ישמעאל אומר בדבר הזה?** מנין הוא למד את טומאת נבלת חיה טהורה?

נמתי לו: רבי ישמעאל למד זאת מן הפסוק [ויקרא יא לט]: "וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה, הנוגע בנבלתה יטמא עד הערב", והוא דורש את הפסוק כך:

"וכי ימות מן הבהמה" — **זו בהמה טמאה.**

"**אשר היא לכם לאכלה**" — זו **בהמה טהורה.**

והרי **למדנו** במקום אחר את הכלל, **שחיה** היא **בכלל בהמה, ובהמה** היא **בכלל חיה.**

ולכן, **חיה טהורה** היא **בכלל בהמה טהורה,** הילכך נבלת חיה טהורה מטמאת כשם שנבלת בהמה טהורה מטמאת.

וכן, **חיה טמאה** נבלתה מטמאת, לפי שהיא **בכלל בהמה טמאה,** האמורה בפסוק, שנבלתה מטמאת.

וכמו כן יש לשנות להיפך: עא-א

כאשר מוזכרת בתורה חיה טמאה, **בהמה טמאה בכלל חיה טמאה** האמורה בתורה.

וכן כאשר מוזכרת חיה טהורה, **בהמה טהורה בכלל חיה טהורה,** האמורה בתורה.

ומסיים רבי יונתן את דבריו: **ובלשון הזה אמר לי** בן עזאי על עצמו: **חבל,** הפסד הוא בעולם **על** תלמיד ותיק כמותי, **בן עזאי,**(130) **שלא שימש את רבי**(131) **ישמעאל!**"

---

130. פירש רש"י: כל חבלה בלשון הזה שבש"ס, לשון חבלה והפסד הוא. וראה בנדרים [עב ב] אמר בן עזאי חבל עליך בן עזאי שלא שימשת את רבי עקיבא. ופירש שם הרא"ש: הרבה חבלה והפסד יש בדבר שתלמיד ותיק כבן עזאי לא שימש אדם גדול כרבי עקיבא.

131. לעיל ע ב, "נם לו בן עזאי ומה ישמעאל

ודנה הגמרא במה שאמרנו: **חיה בכלל בהמה — מנלן?**

דכתיב [דברים יד ד ה] "**זאת הבהמה אשר תאכלו: שור, שה כשבים,** ושה עזים, איל וצבי ויחמור, אקו, דישון, תאו וזמר".

ויש לדקדק בכך שפתח הכתוב "זאת הבהמה", וסיים ב"איל וצבי", שהן חיות: **הא כיצד?**

אלא מכאן למדנו שחיה היא **בכלל בהמה.**

בהמה בכלל חיה, מנלן?

דכתיב [ויקרא יא ב ג] "**זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ, כל מפרסת פרסה".** פתח בכתוב ב"זאת החיה", וסיים ב"מפרסת פרסה", שהם סימני בהמה, **הא כיצד?**

אלא מכאן למדנו ש**בהמה בכלל חיה** היא.

עוד דנה הגמרא, לשם מה נכללו החיות והבהמות אלו באלו, כפי ששנינו בברייתא:

ומבארת הגמרא: **חיה טהורה** נכללה **בכלל בהמה טהורה, לסימנים.** שאף על פי שלא נאמרו סימנים לחיה טהורה, ההיתר שלה לאכילה הוא על ידי הסימנים שנאמרו בבהמה טהורה, והם "מפרסת פרסה", ו"מעלה גרה". (132)

ומה שחיה **טמאה** נכללה **בכלל בהמה טמאה,** הוא לענין איסור **הרבעה** [של חיה אחת עם חיה אחרת]. שאיסור זה מפורש רק בבהמה, שנאמר בה [ויקרא יט יט] "ובהמתך לא תרביע כלאיים", ומשמע בין בהמה טמאה ובין בהמה טהורה, ומכך למידים אף לחיה. (133)

וכן, דברי הברייתא ש**בהמה טמאה** שנכללה **בכלל חיה טמאה,** נצרכו **לכדרבי:**

דתניא, נאמר בפרשת העלם טומאה של מקדש וקדשיו [ויקרא ה ב-ו] "או נפש אשר תגע בכל דבר טמא, או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה, ונעלם ממנו [דבר טומאתו, ונכנס בשוגג בטומאתו למקדש, או אכל בטומאתו בשר קודש, וכפי שיבואר לקמן], והביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא".

ולכאורה, מפשט הכתוב משמע, שעל מגע טומאה בלבד, בשוגג, מביאים קרבן חטאת [ובלשון הכתוב "אשם", שהוא קרבן עולה

אומר בכך". וכאן כינה אותו "רבי ישמעאל". ומבאר **המהר"ץ חיות** לפי שבינתיים למד ממנו בן עזאי את הדרשה "וכי ימות מן הבהמה, זו בהמה טמאה" וכו'. ושוב חובה עליו לקרותו רבי. וכפי ששנינו בברייתא דקנין התורה, "הלומד מחבירו דבר אחד — חייב לקרותו רבי".

132. עוד למדים מכך ש"חיה טהורה בכלל בהמה טהורה" לענין שנבלתה מטמאת כנבלת בהמה טהורה. ועוד למידים מכך את איסור הרבעת כלאיים בחיה טהורה. והגמרא כאן לא הזכירה אלא את אחד מדברים אלו שלמידים מהכללת חיה בבהמה. [רש"י]

133. פירשו **התוספות,** שמחמת שחיה בכלל בהמה למידים מכך אף איסור הרבעה. אמנם, אף ללא הלימוד כאן היינו יודעים זאת, כיון שאפילו

ויורד].

רבי אומר: הרי חיה בכלל בהמה היא. כפי ששנינו. ואם כן, **אקרא אני**, כלומר, די לי אם אקרא בלשון הכתוב "**חיה** טמאה" בלבד, ואני אלמד שכן דינה של נבלת בהמה.

ואם כן, "או בנבלת **בהמה** טמאה", **למה נאמרה?**

אלא למידים כך: **נאמרה כאן**, לגבי הנוגע בטומאה בשוגג "או בנבלת **בהמה טמאה**". **ונאמר להלן**, [ויקרא ז כא לגבי הנוגע בטומאה במזיד] "ונפש כי תגע בכל טמא: בטמאת אדם, או **בבהמה טמאה**, או בכל שקץ טמא, ואכל מבשר זבח השלמים אשר לה', ונכרתה הנפש ההיא מעמיה". ומבואר בפסוק זה שאין חיוב כרת אלא רק אם אכל אדם טמא בשר קודש.

ומכך למידים: **מה להלן**, לגבי הנוגע בטומאה במזיד, אינו חייב כרת אלא על **טומאת קדש**, כלומר, שאכל קודש בטומאתו, דהיינו, שאינו מתחייב על מגע טומאה בלבד.

אף כאן, לגבי הנוגע בשוגג, אינו מביא קרבן עולה ויורד אלא רק על **טומאת קדש**, אם אכל בשר קודש או נכנס למקדש בהיותו טמא.

ולשם לימוד זה, צריכים אנו להכליל בהמה טמאה בכלל חיה. שאם לא כן, לא היה פסוק זה של "בהמה טמאה" מיותר, ולכן לא היה לנו מקור ללמוד את דברי רבי שאין מביאין קרבן עולה ויורד אלא רק על אכילת קודש או ביאת מקדש בטומאה.

וממשיכה הגמרא בביאור הברייתא בה עסקנו לעיל:

בהמה טהורה נכללה **בכלל חיה טהורה.**

לשם מה? - **ליצירה.** שדינה של בהמה טהורה הנוצרת מן אדם [כפי שיבואר להלן] הוא כדין חיה הנוצרת מאדם [ונקט לשון "יצירה", לפי שבריאת החיות נקראת יצירה. וכפי שנאמר בספר בראשית ב יט "ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה"]. וכיון שבריאת החיה נקראת "יצירה" כמו בבריאת האדם, הרי שליולדת חיה יש דין יולדת אדם, וכפי שיבואר.

וכך הוא דין זה:

דתנן,(134) אשה **המפלת מין בהמה חיה ועוף, בין** אם לעוברים אלו שנפלו היתה צורת בעלי חיים **טמאין, בין** אם היו **טהורין,** הרי **שאם** היה **זכר, תשב** האשה **לזכר.** והיינו כדין טומאת היולדת זכר, שטמאה שבעה ימים כנדה [ויקרא יב ב-ד], ואחר כך תשב שלשים ושלשה יום בדמי טהרה [בימים אלו היא טהורה היא לבעלה,(135) אך אינה רשאית להיכנס למקדש

בעופות למידים איסור הרבעה כלאיים מ"בהמתך בהמתך" כמבואר בבבא קמא נד ב. וכן כתב בספר **יראים** [סימן רל"ב] שעוף לא למדנו לא במשנה ולא בברייתא ומביא מן הגמרא בבבא קמא שם.

134. נדה כא א.

135. ואף אם רואה דם, דם טהור הוא. וראה ברש"י ורמב"ן, ויקרא יב ד.

ולא ליגע בקודש[136]].

וכן אם היה לדבר שהפילה צורת **נקבה, תשב לנקבה**, כדין טומאת יולדת נקיבה, שהם שבועיים ימי נידה, ולאחריהם ששים וששה ימי טהרה.[137]

ואם **אינו ידוע** אם הפילה דמות זכר או נקיבה, **תשב לזכר ולנקבה.** שמטילים עליה את חומרת שניהם. לענין טומאת יולדת, היא טמאה שבועיים ימים כנקבה, ולעומת זאת, לענין ימי הטוהר, יש לה לאחר השבועיים ימי טוהר רק עד יום הארבעים ללידה, ואם ראתה דם אחר אותם ארבעים יום, הרי היא טמאה.

דברי רבי מאיר. וטעמו, כמו שהובא לעיל, לפי שבריאת חיה נקראת "יצירה" כבאדם.

וחכמים אומרים: כל שאינו מצורת אדם, אינו ולד! ואין לידתו מטמאת כלל.

וחוזרת הגמרא לבאר טעם שיטת חכמים שבמשנתנו, הסוברים שנבלת עובר במעי אמו, אינה מטמאה כלל. בין אם העובר הוא של בהמה טהורה, ובין הוא של טמאה.

ודנה הגמרא: **ולרבנן**, הסוברים שנבלת העובר אינה מטמאה, **האי קרא**, הפסוק שממנו למד רבי יוסי שנבלת עובר בהמה טמאה מטמאה [וכפי שהובא לעיל "נפש כי תגע בכל טמא או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה", ומכך שכתוב "טמאה" למידים שהנידון הוא נבלת העובר, שהרי נבלת בהמה מטמאת בכל ענין, בין נבלת טמאה ובין נבלת טהורה].

אם כן, לרבנן, **למה לי** לכתוב בפסוק "בהמה טמאה"? הרי נבלת טהורה אף היא מטמאת?

ומתרצת הגמרא: **כוליה**, כל הפסוק הזה [המזכיר אף חיה טמאה], **לכדרבי**, לדרשתו של רבי, הלמד בגזירה שוה של "בהמה —

---

136. בתורה תמימה [ויקרא פרק יב אות לא] הביא מן האחרונים שיש הסוברים שאשה נדה לא תבוא אל בית הכנסת, משום שבתי כנסיות שלנו הם מקדש מעט, וכתיב "ואל המקדש לא תבוא".

ודחה זאת התורה תמימה, לפי שאם כן, הרי לעולם תהיה האשה אסורה לבוא לבית הכנסת. כיון שילדה פעם אחת, הרי היא מחוסרת כפרה. ועוד קשה, היאך אנשים באים לבית הכנסת בטומאתם? אלא ודאי הלכה היא כמו שכתב רש"י בספר **הפרדס** שאשה מותרת לבוא לבית הכנסת בכל זמן. והדמיון בין בית הכנסת לבית המקדש הוא רק על דרך הדרש והמוסר. אך לא לענין עיקרי הדינים.

137. בטעם ההבדל שבין ימי טוהר ליולדת זכר לבין היולדת נקיבה, כתב הרמב"ן [ויקרא יב ד]: וטעם הכפל בנקבה, או כדברי רבי אברהם על דעת רבי ישמעאל, שאמר, שהזכר נגמר [במעי אמו] לארבעים ואחד יום, והנקבה לשמונים ואחד [נדה ל א]. אבל לדעת חכמים, שאמרו אחד זכר ואחד נקבה ארבעים ואחד, הטעם בעבור כי טבע הנקבה קר ולח, והלבנה ברחם האם רבה מאוד וקרה. ועל כן ילדה נקבה. ועל כן צריכה ניקיון גדול מפני ריבוי הלחות והדם המעופש שבהם, ומפני קרירות, כידוע, כי החוליים הקרים צריכים בנקיותם אריכות זמן יותר מן החמים.

בהמה" שאף הנטמא לנבלת בהמה טמאה בשוגג, אינו מביא קרבן אלא עד שיאכל קודש או שיבוא למקדש בטומאה, **הוא דאתא.** לצורך כך נדרש פסוק זה.(138)

מתניתין:

כהמשך למשנה הקודמת, שמתבאר בה דינו של עובר בהמה אשר מת בתוך מעיה, מבארת משנתנו את דין העובר של אשה שמת בתוך מעיה, מהי טומאתו, ומה הוא דינה של אמו, וכן בטומאת הנוגע בו.

עיקר הנידון הוא בענין "טומאה בלועה", שהיא דבר טומאה [כגון חתיכת נבילה, וכדומה] הבלוע בתוך גוף אחר, שאינו מטמא כי הוא "בלוע".

כמו כן עוסקת הסוגיא בענין "טהרה בלועה", שהוא דבר טהור הבלוע בתוך גוף אחר, ומחמת בליעתו הוא אינו מקבל טומאת מת גם אם נמצא הגוף הבולעו בתוך אהל המת.

כמו כן, אם יש טומאה יחד עמו באותו גוף הבולעו, הוא אינו מקבל טומאה, עקב היותו "בלוע".

הסוגיה לפנינו עוסקת בעניני טומאה וטהרה, והרי כמה מושגים מבוארים בענינים אלו

א. **טומאת מגע**, כאשר נוגע אדם או כלי או אוכל במת, או בכל דבר טמא, כמו נבלה או שרץ טמא. טומאה זו מפורשת בתורה, שנאמר [במדבר יט יא]: "הנוגע במת לכל נפש אדם, וטמא שבעת ימים".

ב. **טומאת אהל**, שנטמא בה מי שבא באהל שנמצא בו המת [לכל הפחות כזית ממנו]. טומאה זו אף היא מפורשת בתורה, שנאמר [במדבר יד יט]: "כל הבא אל האהל, וכל אשר באהל, יטמא שבעת ימים".

ג. **טומאת משא**: טומאה זו חלה על אדם הנושא את הטומאה, אף שלא נגע בה. ואף אם נשאה על גבי אבן, הואיל ונשאה, נטמא. טומאה זו אינה מפורשת בתורה אלא מפי השמועה נלמדה [ספרי פרשת פרה על הפסוק "וכל אשר יגע על פני השדה". ראה רמב"ם שם הלכה ב וכסף משנה שם].(139)

ד. **טומאת היסט**, היא בכלל טומאת משא. והיא, שאף אם גרם לטומאה לזוז, והסיטה ממקומה, וכגון קורה המונחת על הכותל, ועל צידה האחד מונחת הטומאה, והזיז איש טהור את צידה האחר של הקורה, וגרם לתנועת הטומאה, הוא נטמא בטומאת היסט. כמו כן נכלל בטומאת משא והיסט חידוש שנאמר רק בזב, שאם הסיט אדם זב את הטהור, או שנשאו, הרי הוא נטמא בטומאת היסט ומשא [ודבר זה נאמר רק

138.אלא אם כן, יש להקשות מדוע נכתבה תיבת "טמאה" אף כלפי חיה, והרי לדרשתו של רבי אין צורך לכתוב "טמאה", אלא רק אצל בהמה?

ופירש רש"י על פי דברי הגמרא בשבועות יט א, שפרשה שנאמרה ונשנית, מפני חידוש אחד נשנית. כלומר, שבשביל חידוש אחד שנתחדש בפרשה זו — והוא לימודו של רבי — נשנתה וחזרה כל הפרשה.

139. לדעת תוס' [להלן בסוגיא] טומאת משא אינה אלא כאשר הסיט והזיז את הדבר ממקומו. וכך היא שיטת הר"ש מסכת זבים פרק משנה ג.

בזב, ולא בשאר הטמאים].

ה. **בית הסתרים**: טומאת מגע חלה רק כאשר נעשה המגע במקום גלוי שבגוף. אולם טומאה הנמצאת בתוך חלל הגוף, שהוא נסתר, אינה מטמאה במגעה. וזאת למידים מן הכתוב [ויקרא טו יא] "כי אשר יגע בו הזב, וידיו לא שטף", מלמד הכתוב שאין הזב מטמא אלא כשנגע בידיים, שהן גלויות, ולא כשנגע במשהו בבית הסתרים שלו. ואף את שאר הטומאות למידים מכאן, שאינן מטמאות אלא במגע הגלוי ולא במגע מוסתר, לפי שהוציא הכתוב טומאת מגע בלשון "נגיעה", ללמדנו שכל טומאה הבאה על ידי מגע, אינה מטמאת בבית הסתרים [נדה מב א]. אולם, טומאת משא חלה אף אם הטומאה נמצאת בבית הסתרים. כי אף על פי שאין הנגיעה שם מטמאת, מכל מקום, האדם הנושא את הטומאה, נטמא במשאו [רמב"ם טומאת מת א ח], לפי שטומאת משא אינה תלויה במגע, אלא עיקרה בנשיאה.

ו. "**טומאה בלועה**" תבואר בסוגיא שלפנינו.

ז. **טומאת אוכלין**: כשם שהאדם נטמא במגעו עם הטומאה, כך נטמאים האוכלין [אם הוכשרו לכך על ידי שטיפה באחד משבעה משקין]. ואין אוכלים מקבלים טומאה אלא אם כן, היו ראויים למאכל. אך אם נתעפשו או נרקבו ואינם ראויים, הם אינם מקבלים טומאה. וכן נבלת חיה או בהמה אינה מטמאת את האדם או האוכלים אותה אלא כאשר היא בתורת "אוכל", שמצד עצמה היא ראויה לאכילה. אך אם נתקלקלה, ושוב אינה "אוכל", היא אינה מטמאת. [תיכף להלן בגמרא נדון בזה].

האשה שמת ולדה בתוך מעיה, ופשטה חיה, מילדת, **את ידה** לתוך מעי האם, **ונגעה בו** בולד. הרי

החיה טמאה(140) **טומאת שבעה** ימים, כדין הנוגע במת.

ואילו האשה המעוברת, **טהורה,**(141) **עד**

אולם דעת הרמב"ם [טומאת מת א ו] שאף על פי שלא זזה והוסטה הטומאה ממקומה, יש בכך טומאת משא. וראה **מנחת חינוך** קס"א ג ורס"ג ב'.

140. להלן עב א מבארת הגמרא שטומאה זו נאמרה אף לדעת רבי ישמעאל [הסובר שעובר במעי אמו טהורה. ראה הערה הבאה]. ומדברי סופרים היא, גזירה שמא יוציא עובר ראשו חוץ לפרוזדור הרחם, והרי הוא כילוד ומטמא — ותסבור החיה שעדיין הוא בתוך מעי אמו ואינו מטמא. ומשום כך גזרו עליו אף כאשר עדיין הוא בפנים. אמנם על היולדת עצמה לא גזרו זאת, הואיל והיא ודאי מרגישה אימתי הולד יוצא.

141. להלן עב א מובאת מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא האם עובר מת במעי אשה טמא או טהור. לדעת רבי ישמעאל טהור ולדעת רבי עקיבא טמא.

ובדין משנתנו שהאשה עצמה טהורה, נחלקו **הראשונים** האם נאמר הוא אף לדעת רבי עקיבא או שאינו אלא לרבי ישמעאל. אך רבי עקיבא סבור שאף היולדת עצמה טמאה.

לדעת רש"י [לקמן עב א ד"ה לא] טהורה האשה, משום שמגע העובר מגע בית הסתרים הוא. [ולדעת רבי עקיבא החיה טמאה משום שטומאה בלועה מטמאת. ודעת רבי עקיבא

שיצא הולד המת.(142) לפי שכל זמן שהוא בתוכה, הוא אינו מטמאה.(143)

ובגמרא יבואר טעם ההבדל שבין האם למיילדת.

גמרא:

מבואר, לכאורה, במשנתנו, שטומאה בלועה אינה מטמאה. ומשום כך היולדת טהורה, לפי שהעובר המת בלוע בתוכה.(144)

ועל כך(145) **אמר רבה: כשם**(146) **שטומאה בלועה** בתוך דבר אחר, כגון עובר מת,

---

תידון להלן בע"ה]. הר"ן הקשה על כך שאם אין בזה טומאת מגע, מכל מקום, יטמא משום טומאת משא. ונקט הר"ן וכן **בעל המאור**, שהאשה עצמה טהורה משום שאף שטומאה בלועה מטמאת, מכל מקום, אינה מטמאת את בולעה. [ובישוב דברי רש"י, יש לומר על פי דברי **המאירי**, שאף טומאת משא אין כאן, לפי שהעובר חלק מאמו הוא. ועובר ירך אמו. ובאופן זה, אין טומאת משא].

דעת הרמב"ן והרשב"א שמשנתנו לא נאמרה אלא לדעת רבי ישמעאל. אך רבי עקיבא סבור שאין הכי נמי, אף האשה עצמה טמאה.

142. **התוספות** הכריחו שמדובר ב"שלא העגיל הראש כפיקה". [שלא נשלם העיגול שבאש לכדי "פיקה". והוא עיגול הטוויה שנשים טוות בו]. לפי שאם העגיל הראש כפיקה, מטמא העובר בנבלתו. כמו ששנינו [אהלות ז ד] "אין לנפלים פתיחת קבר עד שיעגילו ראש כפיקה". כלומר שכאשר נפתח ה"קבר" [כינוי לרחם] נחשב עובר זה כנפל ומטמא אף שעדיין לא יצא. ועל כן מוכח, שמדובר במשנתנו באופן שעדיין לא העגיל הראש כפיקה.

באופן נוסף מבארים **התוספות**, שאף אם העגיל הראש כפיקה, יתכן לומר שהתנא במשנתנו סובר כדברי התוספתא באהלות [סוף פרק ח'] ששנו שם "אין לולד טומאה עד שיצא לאויר העולם" אפילו העגיל ראש כפיקה!

143. מובא במדרש [תחילת פרשת חוקת]: המת בבית, הבית טהור. יצא, הבית טמא. וכתב בשו"ת הרא"ש [כלל ל א] שכך אנו שונים כאן, שהאשה טהורה עד שיצא הולד. וזהו פירוש המדרש: המת בבית, היינו בבטן האשה, הבית טהור. כלומר, האשה טהורה. יצא ממנו, האשה טמאה.

144. על פי דברי רש"י לקמן [עב א] ד"ה לא תימא.

145. להלן [עא ב] מבארת הגמרא את החידוש שבדברי רבה [שאינו משתמע לא ממשנתנו ולא ממשניות אחרות המובאות בגמרא לקמן] שאף שתי טבעות, אחת טמאה ואחת טהורה הבלועות יחדיו במעיו של אדם, אין הטמאה מטמאת את הטהורה [ולהלן יתבארו הלכות אלו ודברי רבה בהרחבה, בגמרא ובהערות].

146. מלשון דברי רבה "כשם שטומאה בלועה אינה מטמאה כך טהרה בלועה אינה מיטמאה", הוכיח **הצל"ח** שהדין היותר פשוט הוא שטומאה בלועה אינה מטמאה, והדין המחודש יותר הוא הדין שטהרה בלועה אינה מיטמאה. ולכן משמיע רבה שיש ללמוד הדינים זה מזה, אך למעשה אין חילוק ביניהם.

ומעיר **הצל"ח** שלכאורה פשטות הדברים היא להיפך. שדין טהרה בלועה, פשוט יותר מדין טומאה בלועה. וכמו שמבואר במשנה באהלות, שכלי חרס מציל על טהרה שנמצאת בתוכו מלהיטמא על ידי טומאה אחרת הנמצאת

שהוא טמא, ונמצא בתוך גוף האשה, **אינה מטמאה** אחרים במגע [כאשר נוגעים בה], ובמשא [כאשר אדם נושא אותה],(147) **כך טהרה,** דבר טהור, **בלועה** בתוך דבר אחר,

---

באותו אהל, אולם אינו מציל על טומאה שבתוכו מלטמא. ואם כן, מדוע נקט רבה שדין טומאה בלועה פשוט יותר מטהרה?

ועל כרחך צריך לומר, כיון שדין טומאה בלועה מפורש במקרא [היינו באוכל נבילה סמוך לשקיעה החמה כפי שנשנה בגמרא בסמוך], לכן פשוט הוא יותר.

ואמנם נוקט **הצל"ח**, כי אם במקרא עצמו היתה היכולת בידינו לתלות טעם ההיתר באחד מהם [כגון בשתי טבעות הבלועות ואחת טמאה ואחת טהורה, (ענין זה נידון להלן בע"ב) ודין התורה היה ששתיהן טהורות ולא ידוע לנו מי הטהור ומי הטמא], ודאי היינו תולין יותר את טעם ההיתר בטהרה. ואילו ההצלה על הטומאה היתה נלמדת מן הטהרה.

147. גדר דין טומאה בלועה

ביסוד דין "טומאה בלועה אינה מטמאה", מצינו שני מהלכים בדברי המפרשים:

א. הטומאה במקומה קיימת, רק שאין בה כח לטמאות [אם משום שאין מגעה מגע של טומאה, או משום שהגוף שבה היא בלועה, מציל מטומאתה].

ב. הטומאה הבלועה נעשית כמי שאינה [הן לענין טומאתה, והן לענין יכולתה לטמאות דברים אחרים], ולכן אינה מטמאת. וכדלהלן:

המשנה למלך [מטמאי משכב ומושב א יד] כתב שטומאה חלה על העובר בעודו במעי אמו. ומשום כך, כאשר נימוח, יתכן בו ביטול ברוב, לפי שבתחילת חלות טומאתו לא היה מעורב [שרק באופן זה יתכן ביטול, כי אם אין האיסור ניכר בתחילתו, אין בו ביטול. וראה הערותינו לעיל סט א בענין ביטול ברוב בחלב בהמה שאחד מאבריה טריפה]. ומבואר, שעובר זה, אף שהוא בלוע במעי אמו הוא נחשב כדבר קיים וטמא לעצמו.

וכדרך זו שהטומאה הבלועה קיימת במקומה ואינה בטילה, נקט **הגרי"ז** [בכורות כב א ועי"ש שהוכיח כן בלשון הרמב"ם]. וכן משמע בלשון הרמב"ם [טומאת מת כ א], שהשווה דין "בלוע" ל"צמיד פתיל", ומשמע שבשניהם אין זה אלא רק "הצלה" מן הטומאה, אך הטומאה עצמה קיימת. וכן נקט **הזכרון שמואל** [מכתבים עמוד תקכ"א] בדעת הרמב"ם, שהבליעה מפקיעה ממנו דין נוגע ודין נושא. דהיינו, שרק אין בכוחו לטמא, אך עיקר הטומאה, קיים.

וכך מגדיר **החזון איש** את הדבר [כלים יט כג]:

"נראה, שבלוע שהוא טהור, אינו בטל מציאותו. אלא, שאינו מחדש בעולם הויות חדשות [כגון הויות טומאה], שאין כניסתו כניסה, ואין היסטו היסט. והלכך, כשיצא, הוא בטומאתו. שאילו היה בטל מציאותו, היה הדין שישוב אל העולם בטהרה אם הקיאו".

אכן, מדברי רש"י [נדה מב ב ד"ה טומאה בלועה] מבואר שלדעתו טומאה בלועה אינה מטמאה. וז"ל: טומאה בלועה אינה מטמאה, דהרי היא כמי שאינה, ואין בה לא מגע ולא משא.

וכן כתב **הקרית ספר** טומאת מת פרק א'. [וכן משמע מדברי התרומת הדשן הלכות בשר בחלב שנקט שכשם שטומאה בלועה לא מטמאה את הטהרה הבלועה, כך איסור בלוע לא אוסר היתר בלוע. דהיינו, רק מן הטעם שהוא כמי שאינו ויעוי"ש].

אף מדברי רש"י כאן עא א ד"ה מי [וכן בדברי הרמב"ן] יש לדון, לכאורה, שטומאה בלועה כמי שאינה, ורק משום כך אינה מטמאה.

אינה מיטמאה. כלומר, אינה מקבלת טומאה,[148] כגון, אם היתה הטהרה בלועה כאשר היתה באהל המת.[149] [להלן מתבאר שדבר זה נלמד בקל וחומר].

ודנה הגמרא: **טומאה בלועה, מנלן** שאינה מטמאת אחרים?

דכתיב לגבי אדם שנטמא באכילת נבלת

לפי שכתב רש"י "אלמא כיון שנבלעה הרי היא כמעוכלת לענין לטמא". ומעוכלת, משמע איננו. אך **הנודע ביהודה** [מהדורא תנינא יו"ד סימן קל"ה] שלל הבנה זו. וכתב: אין כוונת רש"י שבלועה נחשבת כמעוכלת. אבל כוונתו שלענין דין טומאה כשם שמעוכל אינו מטמא כך בלוע אינו מטמא. והגע עצמך, שהרי אילו בעל טבעת טמאה, טובל ואוכל בתרומה. וכי סלקא דעתך שמטעם עיכול הוא? והרי ודאי לא שיין עיכול בטבעת.

ומבואר לכאורה שלדעת רש"י כאן אין צורך שלטומאה בלועה יהיה דין של "מעוכל" ומכי שאינה [וצ"ע מלשון רש"י בנדה שהובא לעיל]. וכן מבואר בדעת **המאירי** [נדה סב ב] ש"בלוע" אינו נידון כמעוכל. ואף אם אינו מעוכל, אינו מטמא.

בשיטת **הר"ש** [מקוואות י ח] משמע לכאורה, שגדר טומאה בלועה הוא שבטילה הטומאה אגב הגוף הבולעה. ממה שכתב שם על דין התוספתא, שחץ שנתחב באדם ואינו נראה כלפי חוץ לפי שקרם עליו עור מלמעלה, אינו חוצץ ויכול האדם לטבול ולאכול בתרומה. וביאר הר"ש שכשם שלענין טומאה, כאשר היא בלועה הרי היא בטילה אגב גופו, הוא הדין לענין חציצה שבטל הדבר החוצץ, אגב גופו.

[וראה **באגרות משה** יו"ד ח"א סימן ר"ל ענף ז' שדן על פי דברי הר"ש בענין כהן שצריך שישתילו לו אבר ובשר ועצם מניטלו ממת. דכיון שטומאה בלועה בטילה אגב הגוף, לכאורה אף האברים בטילים אגב גופו. וכן אברים המגולים חיצונית ואינם בלועים לגמרי, נוקט **האגרות משה** להתיר את השתלתם בכהן. כיון שדעתו של הכהן על אברים אלו, ורוצה הוא בהם שיהיו חלק מגופו. ועי"ש שעל פי דרך הר"ש יש להתיר באופן זה].

אמנם **החזון יחזקאל** [מקואות ח ד] כתב לדחות הבנה זו בדברי הר"ש, שאין כונת הר"ש לומר שיסוד דין טומאה בלועה שבטילה אגב גופו. משום שאם כן, מדוע טבעת טהורה הבלועה בגופו אינה נטמאת בכניסתו לאהל המת? אלא ודאי כוונתו שכשם שטומאה בלועה בטילה אגב גופו לענין כך שיחשב בלוע ואינו מטמא, כמו כן בטל דבר הבלוע ואינו חוצץ. ואין זה בטל לגמרי להיות כגופו ממש. ועיקר דין זה שהבלוע אינו מטמא, מגזירת הכתוב הוא.

לדעת **הגרי"ז** [בכורות כב א], הטומאה הבלועה נשארת כמות שהיא. ונראה שאף בעת בליעתה, יש בכוחה לטמא. והגוף הבולעה, אינו אלא "מציל" מן הטומאה. וראה שם שהוכיח זאת מלשון הרמב"ם שהשווה דין טומאה בכלי חרס צמיד פתיל, לטומאה בלועה אצל אדם או בהמה. ואף שלכאורה דין הצלה מן הטומאה בכלי חרס אינו מטעם בליעה, אלא הצלה גרידא היא, מכל מקום, מוכח שיסוד דינם אחד הוא. שהגוף הבולע וכן הכלי המכסה על הטומאה, דינם שמצילים על הטומאה, שלא תבקע לחוץ.

148. ראה שו"ת **חתם סופר** יו"ד שנ"ד, שכתב על פי דברי **הפרי מגדים** או"ח (אשל אברהם) סימן שמ"ג ס"ק ב' שמצדד כי לענין איסור טומאת כהן, אף טהרה בלועה מטמאת מדרבנן.

149. **המגן אברהם** סימן שמ"ג ס"ק ב', הביא את דעת **הרוקח** שאשת כהן מעוברת מותרת

בהמה [ויקרא יא מ]: "**והאוכל מנבלתה, יכבס בגדיו**, [ויטבול לטהרתו, וגם אחר הטבילה הוא אינו נטהר מיד, אלא] וטמא עד הערב, [וכשבא הערב הוא נטהר]".(150)

ומוכיחה הגמרא: **מי לא עסקינן**, האם לא מדובר כאן גם באופן **דאכל סמוך לשקיעת החמה**, וטבל מיד, ובשקיעת החמה עדיין קיימת חתיכת הנבילה בבטנו, ועדיין היא לא נתעכלה,(151) **ובכל** זאת, על אף שעדיין קיימת הנבילה במעיו, **קאמר רחמנא שטהור** כבר בערב?!(152)

ליכנס לאהל המת. אף שיש לחוש שמא עוברה זכר ואסור לו להיטמא, מכל מקום, ספק ספיקא הוא: א. ספק אם הוא בן או בת. ב. גם אם הוא בן, הרי יש ספק אם הוא נפל או בר קיימא. ומשום כך מותרת ליכנס.

והקשה על כך **המגן אברהם**, הרי בלאו הכי מותרת ליכנס, שהרי עובר זה הוא בגדר "טהרה בלועה" במעי אמו, ואינו מיטמא כמבואר בסוגיא כאן?

האבני מילואים סימן פ"ב ס"ק א' יישב, שבמסכת יבמות עח א מבואר, שעל אף שכריסה של האם חוצצת בפני כל העובר [ראה שם שהנידון הוא לענין טבילת גירות]. מכל מקום, אין הדבר נחשב כחציצה. לפי שכך הוא גידולו של העובר ולאו חציצה היא [לשון רש"י שם]. ואם כן, הוא הדין כאן כאשר נכנסת האשה באהל המת, אין העובר נחשב כטהרה בלועה ואינו ניצול בפני הטומאה. ומשום כך צריך לסברת **הרוקח**, דספק ספיקא הוא. וכעין זה כתב **המנחת חינוך** מצוה רס"ג.

וראה עוד **בקובץ שיעורים** שכתב ליישב קושית **המגן אברהם**, שאף על פי שאין העובר מקבל טומאה לפי שטהרה בלועה הוא, מכל מקום, אסור להכניסו לאהל המת, לפי שעצם הכניסה לאהל המת, אף שאינה מטמאה, אסורה.

עוד על דברי **הרוקח**, עיין שו"ת עונג יו"ט יו"ד קט"ו שהקשה הרי עובר הנמצא במעי זר, קיימא לן שדינו כזר, ואם כן, מדוע תיאסר אמו ליכנס לאהל המת, והרי אף שאמו כהנת, מכל מקום, כוהנות לא הוזהרו על הטומאה, ואף דינו כך לענין זה, כיון שדין עובר הוא כדין מי שהעובר נמצא בתוכו.

150. מקור נוסף לכך שטומאה בלועה אינה מטמאה, שנינו בתורת כהנים:

נאמר [ויקרא יא לג]: "וכל כלי חרש אשר יפול מהם", יש מהם לטמא, ויש מהם שלא לטמא. פרט לתרנגול שבלע את השרץ, ונפל לאויר התנור, טהור. שטומאה בלועה אינה מטמאה.

151. כך פירש רש"י. וכן כתבו **התוספות** מנחות סט א ד"ה בלע שמדובר בשלא שהה כדי עיכול. וכן נקט הר"ש [אהלות יא ז].

152. **א.** בנדה מב ב נחלקו אביי ורבא האם טומאה הנמצאת במקום בית הבליעה עוד קודם שנתעכלה ובאה למעיים, נחשבת כבלועה כיון שבמקום בית הסתרים היא. [ובמקום הסתר אין הטומאה מטמאת] ומוכיח אביי מקרא, שטומאה בלועה היא. מדתניא:

"יכול תהא נבלת בהמה מטמאת בגדים אבית אבליעה [שאין טומאה בבית הבליעה אלא לנבלת עוף טהור]. — תלמוד לומר "נבלה וטרפה לא תאכל לטמאה בה", מי שאין לה טומאה אלא באכילתה. [היינו נבלת עוף טהור שקודם שבאה לבית הבליעה אינה מטמאת] יצתה זו [נבלת בהמה] שטמאה אף קודם שיאכלנה. ויעוי"ש שמנסה הברייתא ללמוד בקל וחומר שאף נבלת בהמה תטמא בבית הבליעה,

ומוכח שאם הטומאה בלועה בתוך גופו, אף שהיא קיימת, היא אינה מטמאה ואינה מעכבתו מלהיטהר.(153)

אך דוחה הגמרא: הרי נאמר בספר דברים [יד כא]: "לא תאכלו כל נבלה. לגר [תושב, שאינו ישראל] אשר בשעריך, תתננה, ואכלה". ולמידים מכך, שרק נבלה הראויה ליתנה לגר לאכילה, קרויה נבלה. ואילו נבלה שאינה ראויה לגר לאכילה, אינה קרויה נבלה, ואם כן, **ודלמא**, יתכן שדוקא נבלה אשר נאכלה סמוך לשקיעת החמה אינה מטמאת, כי **שאני התם, דלא חזיא לגר,** שאינה ראויה ליתנה לגר לאכילה, שהרי כאשר היא בתוך גוף האדם, לאחר שנאכלה על ידו, הוא מאוסה, ואינה ראויה למאכל אדם. ואם כן, יתכן שהטעם שאינה מטמאה הוא משום שאינה קרויה נבילה, ולא משום שטומאה בלועה היא!?(154)

ומוסיפה הגמרא: **הניחא,** קושיא זו אינה קשה לדעת **רבי יוחנן, דאמר: אחת זו,** בין לטמא אדם, שהיא טומאה חמורה, **ואחת זו,** בין לטמא אוכלים ומשקין, שהיא טומאה קלה, יש בכוחה של הנבילה לטמאות אפילו כאשר נפסלה לאכילת אדם, **עד** שתסריח

ופרכינן מדאמר קרא [לעיל] "בה" — "בה" בנבלת עוף טהור ולא באחרת. ומכך למידים שנבלת בהמה אינה מטמאת כאשר בלועה היא.

והקשו **התוספות**, מדוע לא שונים מקור זה אף כאן לענין טומאה בלועה?

ותירצו, שלדעת אביי שם, יש ללמוד דין טומאה בלועה מברייתא זו. אבל לרבא הסובר שמשום טומאת בית הסתרים אינה מטמאת, על כרחך יעמיד את דברי הברייתא שם שמדובר באופן שתחב לו חבירו את הנבלה בבית הבליעה. [ולא היה מגע בין הטומאה לבולעה]. וחזר והוציאו קודם שיגיע לתוך מעיו, ובית הבליעה היה רחב ולא הסיתה כלל. [ולכן אף אין טומאת משא]. ורק באופן זה ממעט הפסוק טומאת נבלת בהמה. ומשום כך אין ללמוד מכך את מקור דין טומאה בלועה.

ב. מדברים אלו עולה, שלדעת תוס׳ טומאת משא אינה אלא כאשר הסיט והזיז את הדבר ממקומו. וכך היא שיטת הר"ש מסכת זבים פרק משנה ג.

אולם דעת הרמב"ם [טומאת מת א ו] שאף שלא זזה והוסטה הטומאה ממקומה, יש בכך טומאת משא. וראה **מנחת חינוך** קס"א ג ורס"ג ב׳.

153. אף שאפשר היה לומר שהטעם שאין הוא נטמא היינו משום שהמגע בטומאה זו, הוא מגע בית הסתרים. [שהרי נמצאת היא בתוך גופו, ותוכו של אדם בית הסתרים הוא] ומגע בית הסתרים אינו מטמא,

אולם רש"י דחה אפשרות זו, שהרי גם אם אין מגע זה מטמא, הרי שמשא בית הסתרים מטמא. כמבואר בנדה מב ב, שמשא בית הסתרים מטמא. ועל כרחך כיון שטומאה זו בלועה, אינה מטמאת לא במגע ולא במשא.

154. הקשה **התפארת יעקב**: הרי לקמן [קג ב] מובא, שאם אכל חצי כזית איסור והקיאו וחזר ואכלו חייב. שהרי נהנה גרונו בכזית. ומוכח, כיון שמתחייב על כך, נחשב הדבר כאכילה. ואף שלאדם אחר אינו ראוי לאכילה כיון שמאוס עליו, מכל מקום, על כרחך שלעצמו הוא ראוי. שהרי חייב עליו.

וקשה על דברי הגמרא כאן [שאחר שנבלעה החתיכה שוב אינה ראויה לגר], מה נפקא מינה אם ראויה היא לגר, הרי ראויה היא לאוכל

ותיפסל אפילו לאכילת **כלב, שפיר** יש להוכיח שטומאה בלועה אינה מטמאה, מכך שאין הנבילה הנמצאת במעיו של אדם מטמאת אותו אפילו כשאכל אותה סמוך לשקיעת החמה, וטבל מיד, על אף שיש בכוחה לטמא אם לא היתה בלועה במעיו, שהרי עדיין לא נפסלה מאכילת כלב אלא רק מאכילת אדם.(155)

אלא לבר פדא, דאמר טומאה חמורה, שמטמאת אדם, אינה מטמאת אלא רק כשהיא ראויה לאכילת **גר,** ורק **טומאה קלה,** לטמא טומאת אוכלים ומשקין, היא מטמאת **עד** שתיפסל לאכילת **כלב,**(156) לדעתו קשה, איך מוכח שטומאה בלועה אינה מטמאת מכך שהאוכל נבילה סמוך לשקיעת החמה אינו נטמא מהנבילה שבמעיו, והרי יתכן שהוא נטהר בשקיעת החמה **משום** דנבילה זו הבלועה בגופו ונמאסה, **לא חזיא לגר הוא.** ומשום כך אינה מטמאתו, ולא מחמת שהיא טומאה בלועה!?

ומתרצת הגמרא: עדיין ישנה אפשרות שנבילה בלועה, תהיה ראויה לגר, אם לקח ממנה חתיכה קטנה, ובלעה כשהיא שלימה, ולא לעסה, כי **נהי דלא חזיא,** על אף שהיא אינה ראויה לאכילה לאדם אחר אשר **בפניו** בלעה, כי היא נמאסת בפניו, אבל לאדם אחר, **שלא בפניו** נאכלה, **מיחזיא חזיא ליה,** ראויה היא עדיין לאכילה [אילו חזר האדם שאכלה, ופלטה], שהרי הוא אינו יודע שחתיכה זו נבלעה על ידי אדם אחר, ואינו מואס בה. וכיון שישנה אפשרות מעין זו, שחתיכה של נבילה בלועה תהיה ראויה לאכילה לגר, הרי היא נחשבת "נבילה" ומטמאה. וכיון שמצינו שאינה מטמאת את האדם הבולעה, גם אם היתה במעיו אחר שקיעת החמה, מוכח שטומאה בלועה אינה מטמאת.

עצמו, וכיון שראויה היא, לא פקעה הטומאה ממנה?

ותירץ: הדין שהאוכל חצי כזית והקיאו וכו', נאמר באופו שעדיין לא בא ה"חצי כזית" לתוך מעיו, אלא כבר כשהיה בגרונו, הקיאו. ובמצב זה עדיין ראויה החתיכה לאכילתו הוא.

אולם כאן מדובר שאף אם אכל סמוך לשקיעת החמה, מכל מקום, כיון שהיתה לו שהות לכיבוס בגדים ולאכילה, על כרחך שבזמן זה כבר הספיק המאכל ליכנס לתוך מעיו. ובאופן זה הרי שאפילו לו עצמו אין המאכל ראוי. ולכן אינו בכלל טומאת נבילה.

155. ואילו מה ששנינו שמיעטה התורה מ"לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה", דכל נבילה שאינה ראויה ליתנה לגר לאו שמה נבילה, יש לומר שדין זה הוא מעיקרא. כלומר כאשר כבר מחייה הסריחה הבהמה, ונפסלה לאכילה הגר. אולם היכן שהיתה ראויה לגר בשעה שנתנבלה, כבר חל עליה שם נבילה, ולא פוקע ממנה שם זה אלא עד שנפסלה לאכילת כלב. [רש"י]

156. כך פירש רש"י. ותמה הרשב"א, במה נשתנה אדם מאוכלין ומשקין. הרי אם נתמעטה נבלה זו מלטמא אדם, ודאי נתמעטה אף מכל טומאה אחרת. ואף אוכלין ומשקין אינה מטמאה. ואם מטמאת אוכלין ומשקין, דינה שתטמא אף אדם?

עוד הקשה הרמב"ן, ממה שכתב רש"י בכורות סג א, שטומאה חמורה, היא שמטמאת במשא ואף בגדים. וטומאה קלה, היא שמטמאת

אך ממשיכה הגמרא לדון: **אשכחן,** אמנם מצאנו את המקור לכך **שטומאה בלועה** אינה מטמאת.

אולם מה שאמר רבה לעיל, "כך **טהרה בלועה** אינה מיטמאה [אינה מקבלת טומאה]", **מנלן** שאכן אינה מקבל טומאה?

ומבארת הגמרא: למדנו זאת בלימוד של **קל וחומר** מכלי חרס המכוסה ומוקף בצמיד פתיל, ש"מציל" הכלי הזה את הטהרה ה"בלועה" בתוכו מלהיטמא באהל המת, אך מאידך מצינו, שהוא אינו "מציל" את הטומאה הנמצאת בתוכו מלטמא באהל המת, ומכאן אנו למדים על טהרה הבלועה באדם, שאינה מיטמאה, בקל וחומר:

ומה כלי חרס המוקף צמיד פתיל(157) [דהיינו, על אף שמכסהו מחובר ומהודק בו היטב(158)], ובתוכו כזית מן המת, שאין כוחו גדול בהצלה מטומאה, **שאינו מציל על הטומאה שבתוכו מלטמא,** הן את הכלי שבו בה היא נמצאת, והן את כל הבית שבו נמצא הכלי עם הכזית מן המת, וכמו **דאמר מר** במסכת אהלות [תחילת פרק שביעי], לגבי טומאת אהל המת: **טומאה "רצוצה",** הטמונה בקרקע, ואין מעליה חלל בגובה טפח, **בוקעת** הטומאה **ועולה,** ומטמאת בטומאת אהל את כל המאהיל עליה **עד לרקיע.**

ואם ב"טומאה רצוצה", הטמונה ובלועה בקרקע הדין כך, שאין הקרקע מעכבת מן הטומאה מלטמא בטומאת אהל, ודאי הדבר שטומאת מת הבלועה בתוך כלי הרי היא בוקעת ועולה, ואין הכלי שבתוכו היא בלועה יכול לעכב בעדה מלטמא באהל.(159)

רק במגע, וצ"ע.

ונקטו **הראשונים** כפירושו של ר"ח, שטומאה חמורה היא טומאת נבלה. שמשעה שנפסלה לאכילת אדם, שוב אינה מטמאה כלל. וטומאה קלה היינו אוכלין שמשנפסלו שוב אינם מקבלין טומאה. והם אינם נפסלים אלא עד שיפסלו לאכילת כלב.

וכן מצינו בפסחים [מה ב] כי פת שעיפשה ונפסלה מאכילה ועדיין הכלב יכול לאוכלה, מטמאה טומאת אוכלין.

157. כך הוא לשון הכתוב ויקרא יט טו: "וכל כלי פתוח אשר אין עליו צמיד פתיל טמא הוא".

158. לשון רש"י שם: אם אין מגופת צמידותו פתולה עליו יפה בחיבור, טמא הוא. הא אם יש עליו צמיד פתיל, טהור.

פתיל, לשון מחובר בלשון עברי. וכן [בראשית ל ח] "נפתולי אלוקים נפתלתי", נתחברתי עם אחותי.

159. כך פירש רש"י. ומדברי רש"י הללו, הוכיח המקדש דוד [קונטרס טהרות א ב] שבליעת קרקע חזקה ומצילה מן הטומאה יותר מבליעת כלי. ומוכח כן ממה שכתב רש"י שאפילו בליעת קרקע אינה מעכבת, וכל שכן בליעת כלי. ומוכח, שכוחה של קרקע גדול מכוחו של כלי.

לפיכך הוסיף ודקדק המקדש דוד, דכיון שכלי חרס צמיד פתיל מציל על טהרה, כל שכן קרקע מצילה על טהרה הבלועה בתוכה. [וראה שם שביאר לפי זה את שיטת הראב"ד טומאת מת טז ה שטומאה המונחת בקדירה בתוך הבית כנגד פתח הארובה, בוקעת הטומאה עד לרקיע אך יורדת רק עד הקרקע ולא עד התהום. וכלים טהורים שהיו טמונים בקרקע, טהורים. וכפי

ובכל זאת מצינו, שאם היה דבר טהור בלוע בתוך כלי חרס המוקף צמיד פתיל, ועומד הכלי באהל המת, **מציל** כלי החרס **על טהרה שבתוכו מלטמא.**(160)

עא-ב **אדם,** שכוח הצלתו מטומאה גדול מכח הכלי, **שמציל** האדם **על טומאה שבתוכו מלטמא,** וכפי ששנינו, שטומאה הבלועה באדם אינה מטמאת, **אינו דין שמציל** אדם **על טהרה שבתוכו** [כגון אם בלע טבעת טהורה], **מליטמא,** מלקבל טומאה, אם נמצא האדם האהל המת?!(161)

ומוכח שטהרה הבלועה בתוך האדם אינה מקבלת טומאה!(162)

אך מנסה הגמרא לפרוך קל וחומר זה, ולהוכיח שכוחו של כלי חרס המוקף צמיד פתיל גדול יותר להציל על הטהרה שבתוכו מלהטמא, מאשר כוחו של אדם להציל על טהרה שבתוכו:

מה לכלי חרס, דין הוא שיציל על הטהרה שבתוכו מלקבל טומאה כי מצינו שכוחו גדול למנוע טומאה יותר מאדם, **שכן אין** כלי חרס **מטמא מגבו,** שאינו נטמא אלא אם נכנס שרץ לתוך חלל אוירו, ולא אם נגע בו השרץ מצדו החיצון, ולכן כוחו גדול ב"שמירה" על טהרה שבתוכו.

תאמר באדם, שמטמא מגבו, שהרי הנגיעה של דבר טמא באדם בצדו החיצון מטמאה אותו, ולכן יתכן שאין בכוחו של אדם להציל על הטהרה הבלועה בתוכו מלהטמא באהל המת.

ודוחה הגמרא את פירכה הזו:

אטו אנן, מגבו קאמרינן? וכי מה שלמדנו קל וחומר לאדם מכלי חרס שהוא מציל מקבלת טומאה, מ"גבו" למדנו זאת?

הרי **מתוכו קאמרינן,** למדנו ודנו בקל וחומר מתוכו של כלי חרס, שהוא מציל

שנתבאר כאן שקרקע מצילה על טהרה ככלי חרס צמיד פתיל. ויעוי"ש]

160. כפי ששנינו לעיל כה א.

161. העיר הגרי"ז [בכורות כב א], שלכאורה הצלת דבר הנמצא בכלי חרס מן הטומאה, וכן הצלת דבר הבלוע בגוף מן הטומאה, עניינים שונים הם. שכלי חרס מציל רק מטומאת אהל, ואילו "בלוע", מציל אף מטומאת מגע ומשא בטומאה עצמה. ושווים הם רק לענין הילפותא דלמידים אותם זה מזה. אך הלכותיהם שונות].

162. **תוספות הרא"ש** העיר, מה קל וחומר הוא זה. הרי מה שכלי חרס אינו מציל מן הטומאה, אין זה משום חומרתו של כלי חרס שטומאתו רבה. אלא משום שמיטמא מתוכו. ודבר טמא אינו חוצץ מן הטומאה, ורק משום כך אינו מציל מן הטומאה. ואין זה חומרא בכלי חרס שאפשר ללמוד מכך בקל וחומר?

ותירץ, שכבר מצינו שכלי חרס אינו מציל אפילו באופן שאינו מקבל טומאה. וכמובא באהלות ששתי חביות המוקפות צמיד פתיל ובכל אחת מהם חצי כזית מן המת, אף שהם עצמם טהורות לפי שאין בהם שיעור טומאה, מכל מקום, הבית טמא. ששתי חצאי ה'כזית' מצטרפין ומטמאים את הבית.

עולה מכך, שאף על פי שתוך הכלי טהור, אינו מציל מן הטומאה. ועל כרחך שמחמת חומרתו של כלי חרס הוא. ושפיר עבדינן קל

מקבלת טומאה, וקל חומר לאדם.(163) (164)

ויתירה מכך, **אדרבה,** תוכו של **כלי חרס** לגבי טומאה, **חמור** הוא מתוכו של אדם, **שכן** כלי חרס **מטמא מאוירו,** אם נמצא שרץ בתוך אוירו של הכלי, הוא מטמא את הכלי, אך אם נמצא שרץ בתוך אדם מבלי לנגוע בו, אין האדם נטמא ממנו, אלא רק על ידי

וחומר.

163. הקשו **התוספות:** לדברי הגמרא שהצלת אדם על טהרה הבלועה בתוכו נלמדת בקל וחומר מכלי, מדוע לא נאמר את הכלל ש"דיו לבא מן הדין להיות כנידון", שלא יציל אדם על טהרה שבתוכו כאשר מסיטו זב, כדין כלי המוסט על ידי זב, שמטמא טהרה שבתוכו על ידי היסט זה. ואילו בתוספתא אהלות פרק טו, מפורש שאדם אינו נטמא מהיסט הזב?

ותירצו **התוספות,** הקל וחומר הנלמד מכלי חרס, נלמד דוקא מ"פכים קטנים". [כלים קטנים מאוד שאין אדם יכול להכניס אצבעו לתוכם, רש"י שבת פד ב] מוקפים צמיד פתיל [ואפילו אם אינם מוקפים טהורים במשא הזב [וכל שכן שבהיסט הזב טהורים]. לפי שאין באים לכלל מגע בתוכם, שאין סופם להיפתח. וכל שאינו בא לכלל מגע, אינו בא לכלל טומאת משא כמבואר לקמן [קכד ב]. וכיון שמ"פכים קטנים" אלו נלמד הקל וחומר לאדם, ניתן לומר שאינו מטמא בהיסט הזב. שהרי כלים אלו אף אינם נטמאים בהיסטו.

164. יש לדון, מה תירצה בכך הגמרא? הרי מכל מקום גב הכלי ותוכו, כלי אחד הוא. ובכל זאת רואים שהכלי קשה לקבל טומאה, לפי שאינו מטמא מגבו?

ולביאור מהלך הגמרא כאן, נביא את דברי **הגר"ח** [טומאת מת כב ב] בגדר הצלת כלי חרס שיש בו צמיד פתיל, על טומאה שבתוכו:

נאמר [ויקרא יט טו]: "וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו, טמא הוא". [כאשר נמצא באהל המת, מטמא אף מה שבתוכו. מה שאין כן כאשר יש בו צמיד פתיל, אין תוכו טמא].

ובפשטות, הצלת הכלי על מה שבתוכו, היא מחמת ש"תוך", היינו החלל הפנימי של הכלי, חוצץ ומציל מפני הטומאה. אלא שכאשר מוקף הכלי ב'צמיד פתיל', גדולה החציצה ואטימת הכלי, ורק אז מציל מן הטומאה. וכאשר אין היקף צמיד פתיל, אין בכח הכלי להציל.

ובענין זה דן **הגר"ח:** האם אחר הלימוד מפסוק זה שרק בהיקף צמיד פתיל מציל הכלי מן הטומאה, שוב אין דין הצלת הטומאה שבצמיד פתיל תלוי כלל בדין "תוך" שבכלי [ולא נצרך "תוך" הכלי אלא רק לענין שיחול בו דין מוקף צמיד פתיל ושתהיה בזה מציאות של כלי]. אלא כל כלי שיש בו "צמיד פתיל", מציל על כל כל הנמצא בו. ואין הצלת הטומאה תלויה כלל בשם "תוך". אלא עצם הכלי המוקף מציל.

או, שודאי דין הצלת הטומאה שבתוך "כלי צמיד פתיל" נאמר רק על תוכו. ויסוד ההצלה תלוי ב"תוך". וזהו עיקר דין הצלת כלי צמיד פתיל. שכל מה שבתוכו — טהור.

ופושט הגר"ח חקירה זו על פי הגמרא כאן. ומבאר, שפירכת הגמרא על הקל וחומר "מה לכלי חרס שאין מטמא אלא מגבו" היינו שהבינה כאן הגמרא שלא נוכל ללמוד דין הצלת טומאה בלועה באדם, מצמיד פתיל. היות וצמיד פתיל אינו מקבל טומאה מגבו, ומשום כך ניצל רק מה שבתוכו. [ובכך שונה מן האדם, המקבל טומאה מגבו].

ועל זה תירצה הגמרא "אטו אנן מגבו קמרינן, מתוכו קאמרינן". כלומר, שהצלת צמיד פתיל אינה על ידי הכלי בעצמו, כי אם תוכו הוא

מגע בו.[165]

ועתה, ממשיכה הגמרא ומבררת את דין "טומאה בלועה אינה מטמאה":

אשכחן בלוע דלמעלה, אמנם מצינו שטומאה בלועה לא מטמאה מן הפסוק "והאוכל מנבלתה", אך הלימוד הזה הוא רק לגבי מקרה שבו נכנסה הטומאה ונבלעה דרך פיו.

אולם, **בלוע דלמטה,** שנתחבה לו הטומאה מאחוריו אל תוך בית הריעי,[166] **מנלן** שאף טומאה הנבלעת באופן זה אינה מטמאה?[167]

ומבארת הגמרא: **קל וחומר** הוא!

ומה בליעה דרך פיו מלמעלה, **שאינו עושה עיכול,** שהרי כל עוד לא ירד למטה, החתיכה בעינה עומדת, ובכל אופן **מציל** גופו מטומאה זו.

כשנכנסה החתיכה **מלמטה, שה**"למטה" **עושה עיכול,** ומיד נחשבת החתיכה כאילו איננה, וכי **אינו דין שבליעה** באופן זה **מציל** מן הטומאה?![168]

שמציל על מה שבו. ועצם ה"כלי" נידון כטפל ל"תוכו" וכגורם לכך שיהיה כאן "תוך". וכיון שעיקר ההצלה נעשית על ידי תוכו, למידים בקל וחומר שהאדם מציל, אף שהאדם מקבל טומאה מגבו — מכל מקום, למידים שמה שבתוכו של אדם, בלוע הוא. ועל זה נאמר הקל וחומר.

וזהו שחילקה הגמרא בין "גבו" ל"תוכו". לפי שגבו שהוא עצם הכלי, ו"תוכו", ענינים נפרדים הם לגמרי. ואף שגבו אינו מקבל טומאה, אין זה שייך ל"תוכו". לפי שדין הצלה על הטומאה, נובע מ"תוכו". ללא כל קשר לעצם הכלי שסביבות ה"תוך".

165. ולפי זה יש ללמוד בקל וחומר: מה אויר כלי חרס, שאינו מבליע טומאה שבו אלא מטמא, בכל זאת מבליע טהרה שבתוכו מלקבל טומאה. אדם, שמבליע טומאה שבתוכו, אינו דין שיציל על טהרה שבו מלקבל טומאה, הואיל וקל הוא, שאין אוירו של אדם מלקבל טומאה לעולם!? **רש"י**

166. וכגון שתחבו לו זאת על ידי שפופרת, בלא שהיה מגע ישיר בין הטומאה לגופו. לפי שאם נכנס הדבר בלא שפופרת, הרי נטמא האדם טומאת מגע. [רש"י]

והעיר על כך **בהגהות הב"ח,** מה ההכרח להעמיד שמדובר בתחבו בשפופרת. הרי יתכן ששאלת הגמרא "מנלן", כוונתה מנין שאין הוא מטמא טומאת משא כאשר חתיכה זו בתוך גופו. [וכמו ששאלה הגמרא לעיל לגבי האוכל סמוך לשקיעת החמה].

167. פירש רש"י, שכוונת הגמרא לשאול מדוע אין הוא מטמא במשא, הואיל ותחבו בשפופרת [כפי שנתבאר בהערה הקודמת]. ואם כן, כאשר כעת הטומאה בתוך גופו, יש לה לטמאות במשא.

והוסיף הב"ח בביאור דברי רש"י, שאף על פי שכעת הטומאה נוגעת בתוך גופו, הרי כבר שנינו שטומאה בבית הסתרים אינה מטמאת. ולכן העמיד רש"י שהנידון הוא רק בטומאת משא.

168. **הר"ש** [סוף מסכת מקואות] הקשה מדברי המשנה שם שחץ התחוב באדם, בזמן שאינו נראה אינו מטמא. לפי שטומאה בלועה הוא.

וקשה, הרי באופן זה לא נאמר הקל וחומר האמור כאן דמה למעלה שאינו עושה עיכול

ולמידים אנו שאף דבר הבלוע מלמטה, אינו מטמא.

פורכת הגמרא: **כלום** כאשר נכנס מאכל מלמטה, **עושה עיכול למטה?** והרי אין מאכל מתעכל **אלא** כאשר נכנס **על ידי למעלה,** דרך פיו. ורק כאשר יורד המאכל כסדר האכילה והעיכול, אז הוא מתעכל כהלכה. אולם אם לא נכנס דרך פיו, הוא אינו מתעכל לעולם?!

ומתרצת הגמרא: **אפילו הכי,** אף שלא נעשה העיכול אלא בצירוף כניסתו מלמעלה וירידתו למטה, מכל מקום, **עיכול ד"למטה", רב** הוא. שחלק זה, הוא העיקרי בעיכול.(169)

ממשיכה הגמרא ודנה בענין טומאה בלועה:

אשכחן, עד כה עסקנו ומצאנו בדינה של טומאה **בלוע דאדם.** כלומר שנבלעה על ידי אדם, שאינה מטמאה.

אולם דבר הטומאה **בלוע דבהמה, מנלן?**(170) מבארת הגמרא: **קל וחומר** הוא!

ומה אדם, שמטמא מחיים, בכל זאת הוא **מציל בדבר הבלוע** בתוכו מלטמא לאחרים.

בהמה, שאינה מטמאה מחיים, שהרי בהמה אינה מקבלת טומאה בחייה, **אינו דין שתציל בבלוע** בתוכה מלטמא?!

פורכת הגמרא קל וחומר זה, ומוכיחה שבהמה חמורה מן האדם בקבלת טומאה:

מה לאדם, שכן צריך שהייה בבית המנוגע, שאם נכנס אדם לבית המנוגע, הוא אינו מטמא את בגדיו לאלתר, לפי שנאמר [ויקרא יד מו] "והבא אל הבית כל ימי הסגיר אותו, יטמא עד הערב". ולא נאמר "יכבס בגדיו". ואילו על השוהה בבית זמן המספיק לכדי אכילה, נאמר עליו [ויקרא יד מז] "והאוכל בבית יכבס בגדיו" [ובתורת כהנים מפרשים ש"האוכל", הכוונה היא לשוהה בכדי אכילה].

וכו'. ולמה יציל מן הטומאה?

ותירץ הר"ש, שלענין חץ התחוב בו, ישנו קל וחומר אחר. והוא: ומה בלוע שסופו לצאת [היינו מאכל שנבלע באדם, סופו לצאת בדרך הטבעית] מציל עליו הגוף מן הטומאה, בלוע שאין סופו לצאת [כגון חץ זה שאין לו דרך רגילה וטבעית לצאת מן הגוף] אינו דין שיציל מן הטומאה?!

169. תמוה, הרי מקודם פירש רש"י שדבר הנכנס שלא דרך הפה, אינו מתעכל כלל?

וביאר **התפארת יעקב** שבעלמא כאשר נאכל דבר דרך הפה, הרי שעיקר העיכול נעשה למטה. ובכך יש יתרון ב"למטה", יותר מאשר ב"למעלה". ואפילו כאשר תחב מלמטה באופן שלא נעשה עיכול כלל, מכל מקום, ישנה חשיבות ב"למטה" בכך ששם עיקר מקום העיכול, ומכך ילפינן קל וחומר. [וראה עוד **בתפארת יעקב** שם שביאר באופן נוסף דברי רש"י]

170. משמע, שהניחה הגמרא בפשטות שבלוע בבהמה אינו מטמא. ורק השאלה היא מנא לן.

ומבארים **התוספות,** דהא כבר שנינו במשנה המובאת לקמן [קכו א] שמבואר שם שכלב שבלע בשר מת ונכנס לבית, אינו מטמא. ומבואר שטומאה הבלועה בבהמה וכן בחיה, אינה מטמאה.

תאמר בבהמה, שאינה צריכה שהייה בבית המנוגע כדי לטמא כלים שעליה, אלא הם טמאים לאלתר, לפי שהם בכלל "והבא אל הבית", שהוא עצמו נטמא מיד, ולכן נטמאים מיד.

ומוכח, שבהמה חמורה היא, ומקבלת טומאה ב"קלות" רבה יותר מאשר אדם.

ואם כן, נפרך הקל וחומר שממנו רצינו להוכיח שבהמה מצילה על טומאה הבלועה בתוכה. שהרי מוכח שבהמה חמורה בקבלת טומאה.

ומקשה הגמרא על פירכה זו, ומיישבת את ה'קל וחומר':

בהמה, דאינה צריכה שהייה בבית המנוגע, למאי הלכתא? כלפי מה אינה צריכה שהייה? בהכרח, **לכלים שעל גבה** [שהרי בהמה אינה מקבלת טומאה, ואינה שייכת בלבישת בגדים], שאם נכנסה עם כלים, אינה צריכה שהייה, אלא הם נטמאים מיד.(171)

הרי **אדם** הנכנס עם כלים על גביו, **נמי,** אף הוא **לא בעי,** לא צריך שהייה, אלא נטמאים הכלים לאלתר.

דתנן במסכת נגעים [יג ט]:(172) אדם **הנכנס לבית המנוגע, וכליו על כתפיו, וסנדליו וטבעותיו בידיו** [לא שהיו בידיו דרך לבישה, אלא החזיקם ביד], הרי **הוא והן טמאין מיד!**(173)

אבל, אם **היה** האדם הנכנס **לבוש כליו,**

---

171. משני מקומות הוכיחו **התוספות** שאף בבהמה יתכן מלבוש. ולפי זה הקשה, שאין הכרח להעמיד שמדובר בכלים שעל גבה:

א. בשבת נג א מבואר שיש כלים הנחשבים לבהמה למלבוש, ובהם בהמה יוצאה בשבת.

ב. בתורת כהנים נתמעטו בהמה וכותי שאינם צריכים שהייה בבית המנוגע בכלים שהם לבושים, אלא מטמאים מיד [יעוי' בתוס' היאך נלמד כן וראה הערה להלן על דברי הגמרא הנכנס לבית המנוגע וכו']. ומוכח שיש בהם לבישת כלים ובגדים.

ותירצו **התוספות**: לגבי בהמה, אפילו כלים שהיא לבושה בהם, אינם נחשבים כ"מולבשים" על גופה, אלא נידונים ככלים הנישאים על גבה וכשאר כלים. לפי שאין הם נטמאים מכח הבהמה, שהרי לאו בת טומאה היא. אלא רק מעצם היותם בבית המנוגע. ולכן דינם שיטמאו מיד עם הכניסה בית. וכן, אף אדם הנושא כלים על גבו שלא דרך לבוש, ואינם מיטמאים מכוחו, אינם צריכים שהייה.

אבל בגדים שהוא לבוש בהם, בטלים הם כלפיו ומכוחו באה להם הטומאה. ומגזירת הכתוב למידים שאינו מטמאם אלא עד שישהה.

172. עיין שם, **בחברותא למסכת נגעים,** בביאורנו למשנה ובביאורנו לר"ש.

173. הרמב"ם [טומאת צרעת ט"ז ו] מביא הלכה זו כך: אבל אדם מישראל שנכנס לבית מנוגע והוא לבוש בבגדיו וסנדליו ברגליו, הרי האדם טמא מיד, ובגדיו טהורים עד שישהה שם.

מדייק **המגיד משנה** בלשון הרמב"ם "אדם מישראל", ומפרש, שהרמב"ם בא למעט גוי שאינו מציל בגדים בשהיה, אלא טמאים מיד. וכמובא בתורת כהנים [שמיני פ"ה ה"י] "יכול אף הבהמה והגוי יהיו מצילין בגדים בבית המנוגע, תלמוד לומר 'וכבס בגדיו' כל המטמא בגדים [מכח עצמו ולא מחמת שהייתם בבית]

בגדיו, **וסנדליו** נעולות **ברגליו, וטבעותיו** ענודות **באצבעו,** שאף הן בכלל בגדיו,[174], הרי **הוא טמא מיד.** ואילו **הן,** הבגדים, **טהורין עד שישהא** משך זמן של **בכדי אכילת פרס**[175] [הוא הזמן הדרוש לאכילת חצי ככר לחם, שהוא מזון שתי סעודות, בכמות של שמונה ביצים[176]].[177]

ומשך זמן האכילה נמדד לפי אכילת **פת חטים,** שזמן אכילתה מועט. **ולא פת שעורים,** שאכילתה מתמשכת זמן רב יותר.

מציל בגדים [שאינם נטמאים מיד, אלא אם כן, שהו]. הבהמה והנכרי שאין מטמאים בגדים אין מצילין בגדים בבית המנוגע.

וכך כתב הרמב"ם [שם הלכה ז]: וכן הגוי והבהמה שהיו מלובשים בכלים ונכנסו לבית המנוגע נטמאו הכלים מיד. אבל הגוי, אינו מקבל טומאה כבהמה.

174. על פי פירוש רש"י. ומבואר, שאפילו נעליים וטבעות שאינם "בגדים", מכל מקום, כיון ש'לבוש' בהם, הריהם נקראים בגדיו.

[בשו"ת **שבות יעקב** הביא מכך ראיה שאשה שקיבלה על עצמה בנדר שלא תלבש בגדי יום טוב, הרי גם הטבעות בכלל בגדים, ואסורה ללבשם. **ובגליוני הש"ס** [ברכות מא א] דחה ראיה זו, שאדרבה מכלל שצריך היה התנא לפרט 'וטבעותיו' אחר שכבר ציין שהיה לבוש בכליו, משמע מכך שטבעת אינה בכלל מלבושים].

175. יש לדון, מדוע שיעור האכילה כאן הוא בכדי אכילת פרס, ואילו בכל מקום שיעור אכילה הוא בכזית?

בקרבן אהרן [מצורע פ"ה ח'] הביא בשם **הלבוש**, שההבדל בין כאן לבין שאר מקומות שמתחשבים בשיעור אכילה, הוא בכך שנאמר כאן [ויקרא יד מז] "והאוכל בבית". ומשמע, שבא לקבוע סעודתו בבית זה. וקים להו לחז"ל שאין אדם קובע סעודתו בפחות מארבע ביצים. וזהו שיעור ב"קביעות" הסעודה.

אולם בשאר עניני אכילה שההתייחסות היא לעצם האכילה ולא לצורתה האם נעשתה בקביעות או בארעיות, וכגון שנאמר בסתמא "לא תאכל", הרי ששיעור האכילה לעצמו הוא בכזית. ושיעור זה הלכה למשה מסיני הוא.

176. כך דעת רש"י. אולם שיטת הרמב"ם [טומאת צרעת טז ו] שהוא שלש ביצים.

177. אפשר לפרש את דין המשנה בשני אופנים: האופן האחד, שגם הבגדים שהוא לבוש בהם נחשבים שהם באו אל הבית, אלא שהלובש את הבגדים מציל את בגדיו שלא יטמאו, אפילו שהם באו אל הבית, ואם שהה בכדי אכילת פרס, שוב אינו מציל אותם, והרי הם נטמאים מדין ביאה אל הבית, שהצלת האדם היא לזמן קצר בלבד.

והאופן השני, שהבגדים שהוא לבוש בהם לא נחשבים שהם באו אל הבית, כיון שהם נטפלים לגופו, וביאת האדם לא מתייחסת לבגדיו, אלא שאם שהה בכדי אכילת פרס, הרי הבגדים נטמאים מהאדם, מפני שהנטמא מבית המנוגע מטמא את בגדיו, וכמו ששנינו במסכת זבים [פ"ה מ"ו], שהנוגע במצורע בגדיו נטמאים עמו בזמן חיבורו לטומאה, ולפי זה, הדין "יכבס את בגדיו" הוא ככל כיבוס בגדים שבתורה, שהאדם מטמא בזמן חיבורו לטומאה את כל מה שהוא נוגע בו, כאילו נגעו הם עצמם בטומאה. אלא שלגבי בית המנוגע חידשה התורה, שהאדם מטמא את בגדיו רק לאחר ששהה בכדי אכילת פרס.

ובחידושי הגר"ח [הלכות טומאת צרעת] הקשה, שמצינו בחקירה זו סתירה במשנה,

וכן נמדד הזמן לפי זמן האכילה כאשר האדם **מיסב,** שאז נאכלת הפת מהר יותר, מאחר שאינו פונה ומתעסק בדברים אחרים תוך כדי אכילתו.

וכן שיהיה משך זמן זה כאילו **אוכל** פיתו **בליפתן.** שעל ידי טעם הליפתן נמשך תיאבונו, ומזרז אכילתו.(178)

נמצא, שלענין טומאת בית המנוגע, אין חומרה בבהמה יותר מבאדם, לפי ששניהם מטמאים בכלים מיד. ושוב מיושב הקל וחומר, שאדם מטמא מחיים, ובכל אופן מציל על הבלוע בתוכו מלטמא, קל וחומר לבהמה, שאינה מטמאה מחיים, שמצילה על טומאה הבלועה בתוכה.

ועתה דנה הגמרא בדברי רבה, שאמר טומאה בלועה אינה מטמאה, וטהרה בלועה אינה מקבלת טומאה, ומשמע שיש בהן מן החידוש, שהיה רבה צריך לאומרן. ועל כך מביאה הגמרא להקשות:

שברישא של המשנה הבאה שם, מבואר שאם האדם עומד בפנים הבית, ופשט את ידו לחוץ, וטבעותיו בידיו, הרי הטבעות נטמאות אם שהה בכדי אכילת פרס, ומבואר כאן, שהטומאה היא מחמת האדם, ולא מחמת הבית המנוגע, שהרי הטבעות לא באו אל הבית כלל. ולעומת זאת, בסיפא של המשנה מבואר, שאם האדם עומד בחוץ, והכניס את ידיו לפנים, וטבעותיו בידיו, לדעת רבי יהודה הטבעות טמאות מיד, ולדעת חכמים דוקא אם שהה בכדי אכילת פרס, ואם נאמר שהן נטמאות מחמת האדם, איך נטמאות הטבעות כלל, הרי האדם טהור?

ותירץ **החזון איש** [י יח], על פי המבואר בתוספות כאן, שכתבו כתירוץ הראשון שבהגהת הר״ש במסכת נגעים, שהבגדים אשר הבהמה והעובד כוכבים לובשים, נחשבים כבגדים שהישראל נושא, כיון שאינם מקבלים טומאה, ואי אפשר לטומאה לבא מכוחם. והקשו, אם נאמר שהטומאה באה מכח האדם, מדוע כאשר הוא עומד בחוץ הבגדים שבפנים נטמאים, הרי האדם טהור, ואיך תבא עליהם הטומאה? ותירצו, שבאופן שהאדם עומד בחוץ, טומאת הבגדים היא רק מדרבנן, לרבי יהודה גזרו שיטמאו הבגדים מיד, כיון שהאדם עומד בחוץ, ולחכמים גזרו שיטמאו רק אם שהה. אך מעיקר הדין הבגדים טהורים. ולפי זה, מיושבת הקושיה, שבאמת טומאת הבגדים היא מכח האדם, ולכן ברישא הבגדים טמאים אף שהם לא נכנסו אל הבית, ומכל מקום, בסיפא הבגדים טמאים מדרבנן. וראה עוד בחזון איש בהוספות למסכת זבים.

ברמב״ם משמע שגם באופן שהאדם עומד בחוץ, הבגדים נטמאים מהתורה, ואם כן מבואר, שהטומאה היא מכח הבית ולא מכח האדם, ואם כן קשה מהרישא של המשנה, מדוע כשהבגדים בחוץ הם נטמאים, הרי הם לא באו אל הבית?

ותירץ **הגר״ח,** שהכלים נגררים אחר האדם, ומאחר ורוב האדם נמצא בתוך הבית, הרי זה נחשב שכולו בתוך הבית, מפני שרובו ככולו, ולכן זה נחשב שגם הכלים בתוך הבית, שהם נטפלים לאדם, ולכן הם נטמאים מהבית, אכן באופן שרוב האדם בחוץ, לא אמרינן שרובו ככולו, וגם המיעוט שנמצא בבית זה נחשב שהוא מחוץ לבית, כיון שלגבי המקצת היה כאן ביאה, אלא שלא מספיק ביאת מקצת, והאדם נטמא רק בביאת רובו או כולו, אך לגבי המקצת יש כאן ביאה, ולכן גם לגבי הכלים יש כאן ביאה.

178. על פי רש״י ברכות מו א ד״ה פת. וכן

אמר הקשה **רבא:** הרי **תרוייהו תננהי!?** את שתי ההלכות שאמר רבה, כבר שנינו במשנה, **טומאה בלועה תנינא**, וכן **טהרה בלועה תנינא.**(179)

טומאה בלועה שנינו, **דתנן** במסכת מקואות [י ח]: **בלע** כהן **טבעת טמאה**, שנטמאה בטומאת מת [וכלי מתכות כגון טבעת זו שנטמאו במת, דינן כמת,(180) שמגען מטמא טומאת מת]. וכשבלע, נגע הבולע בשפתיו בטבעת הטמאה, ונטמא, ומשום כך **טובל.** ואחר שטבל, אף על פי שעדיין הטבעת הטמאה בתוך גופו, **אוכל בתרומתו.**

ומוכח, שהטבעת הטמאה, אינה מעכבתו מלאכול בתרומה כיון שהיא בלועה בגופו.(181)

פירש הרמב"ם [משניות נגעים יג ט]: ואמרו פת חיטין ובלפתן מפני שהוא זמן מועט לפי שהלחם הטוב בלפתן ימהרו באכילתו ולא יצטרך ללעוס אותו שיעור רב.

וראה **בתוספות יום טוב** שם שכל שיעורין אלו הם כדי להחמיר, שנטמאהו בזמן קצר שישהו בו.

179. עיקר קושיתו היא מטהרה בלועה הנשנית במשנה זו, ולא מהמשנה של טומאה בלועה, שלא בא רבה לחדש דין טומאה בלועה אלא את דין טהרה בלועה. וכדבריו "כשם שטומאה בלועה", ומשמע שדין טומאה בלועה שאינה מטמאה היה פשוט לו, ולכן הקל וחומר הוא רק ממשנת טהרה בלועה [תוס' **וראשונים**].

והקשה הרמב"ן: מדוע לא נלמד דין טומאה בלועה שאינה מטמאה, ממשנתנו. שהרי מפורש במשנה שהאשה טהורה עד שיצא הולד. ועל כרחך משום שטומאה בלועה היא?

ותירץ הר"ן, לפי שבשלב זה עדיין לא עמדה הגמרא על טעם שיטת משנתנו באופן מוחלט. שהרי מדברי המשנה שהחיה טמאה טומאת שבעה, ניתן אף להבין שטומאה בלועה מטמאה. משום כך לא הובאו כאן דברי משנתנו כמקור לדין טומאה בלועה [ואכן, להלן מבארת הגמרא שטומאתה של החיה היא משום גזירה].

הרמב"ן והרשב"א תירצו, שאף ממשנתנו אפשר היה להקשות. אולם ניחא לה לגמרא להקשות ממשניות אלו, לפי ששני הדינים, הן טומאה והן טהרה בלועה מופיעים בה.

180. וכפי ששנינו לעיל ג א "חרב, הרי היא כחלל". כלומר, כלי מתכת שנטמא במת, הרי דרגת טומאתו היא כמת עצמו.

181. מדובר בטבעת שנגעה במת, וקיימא לן "חרב הרי היא כחלל". כלומר, כלי מתכות שנגעו בחלל, במת, דינם כדרגת הטומאה של המת עצמו, שנעשים אבי אבות הטומאה, כמותו.

וניתן היה, לכאורה, לתלות את טעם טהרתו והיתר אכילת **התרומה** בכך שטומאה זו, טומאת בית הסתרים היא. ואין ראיה מכאן שטומאה בלועה אינה מטמאה?

ומבארים **התוספות**, שאף אם טומאת בית הסתרים לא מטמאה במגעה, מכל מקום, היא מטמאה במשא. ומוכח כי הטעם שהוא טהור הוא מחמת שטומאה זו היא טומאה בלועה. ומכך שרק מטעם טומאה בלועה אינו טמא, מוכח שבטבעת אשר היא טמאה מת מדובר. כי אילו לא היתה הטבעת טמאת מת, לא היה מקום לטומאת משא. ואם לא היה בה טומאת משא, אין צריך להגיע לדין טומאה בלועה, כיון שאף ללא זאת, הרי טומאת בית הסתרים אינה מטמאה. [וראה דברי הר"ן בהערות להלן, שמבואר כי בטבעת טמא מת אין טומאת משא].

וממשיכה המשנה ואומרת: אם **הקיאה**, הרי היא **טמאה**, כיון שעתה היא אינה בלועה,[182] **וטמאתו** במגע שנגע בה ביציאתה, וצריך לטבול מחמת טומאה זו.

וכמו כן, גם **טהרה בלועה** שאינה מקבלת טומאה, גם היא תנינא.

דתנן, באותה משנה שם: **בלע** אדם **טבעת טהורה, ונכנס לאהל המת** כאשר טבעת זו בלועה בתוכו, ונטמא האדם מאהל המת, **והזה** ממי חטאת של פרה אדומה ביום השלישי לטומאתו, כדין טמא מת, **ושנה** על טהרה זו ביום השביעי, **וטבל**, ולאחר מכן **הקיאה, הרי היא** טהורה **כמה שהיתה**. וכיון שטבל, והיא טהורה, אין היא מטמאה אותו במגעו בה כאשר הקיאה.[183]

ומוכח, שטהרה בלועה, כגון טבעת זו, אינה מקבלת טומאה כשנכנסה כך לאהל המת, אף אם האדם שבלע אותה נטמא.

ואם כן, מקשה רבא, מה חידש רבה בדבריו "כשם שטומאה בלועה אינה מטמאת, כך טהרה בלועה אינה מיטמאת", והרי כבר שנינו זאת במשנה במסכת מקואות?

ומתרצת הגמרא, שמהמשנה הזאת אי אפשר ללמוד את דברי רבה. כי זה שטבעת טמאה בלועה אינה מטמאת את האדם שהיא בלועה בו, אין זה בהכרח מהטעם שהיא "טומאה בלועה", אלא משום שמגע הטבעת הטמאה באדם בתוך מעיו הוא "מגע בית הסתרים", שהוא מגע חבוי ונסתר, ואין טומאה מטמאה את האדם אלא כאשר הטומאה נוגעת בו במקום גלוי שבגוף. וכפי שדורשים מן הפסוק [ויקרא טו יא] "וידיו לא שטף במים". מה ידיו גלויות, אף כל

---

182. ולא הועילה לה טבילתו של האדם לטהרה. **רש"י**

183. במנחות סט א מובא, שפיל שבלע כפיפה מצרית [קופה כעין קופסה קטנה העשויה מצורי דקל] והקיאה דרך בית הריעי, מהו? האם מחמת שנעשתה גללים, בטלה טומאתה?

ודנה בכך הגמרא שם: אילימא למבטל טומאתה, הרי תנינא כל הכלים יורדים לטומאתם במחשבה [כלומר חפץ נעשה ל"כלי" ומוכשר לקבל טומאה, על ידי מחשבת בעליו להיותו כלי], ואין עולים מטומאתם אלא בשינוי מעשה. ואם כן, כפיפה מצרית זו שלא נשתנתה זולת מה שבלעה הפיל והקיאה, היאך עולה מטומאתה?

ומעמידה הגמרא: לא צריכא, דבלע הוצין [כגון עשב וקש, שמהם עושין כפיפה] ועבדינהו כפיפה מצרית [במהלך התעכלות ההוצין ויציאתם]. והספק הוא, האם מחשיבין את יצירת הכפיפה כדבר שנעשה בעיכול ונידון כגללי בהמה, שדין כלי הנעשה מגללי בהמה אינו מקבל טומאה. או, שהיות ולגופו של הפיל נכנסו הוצין ויצאו כלי, אין דנים זאת כעיכול וככלי גללים אלא כיצירת כלי מן ההוצין שנכנסו לפיו. ומקבלת הכפיפה טומאה.

ובתוס' שם [ד"ה בלע, בסופו] העירו מדברי הגמרא כאן שאף טבעת טמאה שנבלעה על ידי אדם תיחשב כמעוכלת, וכדין גללים שאינם מטמאים. ונמצא, שהטבעת אינה מטמאה מחמת שמעוכלת וכדין גללים, ולא משום שטומאה בלועה היא. ותירצו, כיון שהטבעת קשה והיא אינה כמו ההוצים הרכים, היא אינה נחשבת כמעוכלת.

והרעק"א שם תמה על שאלת **התוספות**, הרי הטבעת מתחילתה היתה כלי, ומנין שתרד

בגלוי.(184)

וכמו כן, מן הדין השני האמור במשנה, ש"בלע טבעת טהורה ונכנס לאהל המת, הרי היא טהורה כמו שהיתה", אין ללמוד את הדין ש"טהרה בלועה אינה מיטמאה", כי גם בענין הזה אפשר לומר שהטעם לכך שהטבעת אינה נטמאת הוא משום ש"מגע בית הסתרים" הוא.

ומבארת הגמרא את החידוש בדבריו של רבה:

כי קאמר רבה את דינו, הוא באופן שאין שם מגע בית הסתרים, שאין ההצלה על הטומאה או על הטהרה, אלא רק משום שבלועים הם.

וכגון, שבלע אדם **שתי טבעות, אחת טמאה ואחת טהורה.** ובאופן זה אין הדבר נחשב כטומאת בית הסתרים, כי על אף ששתי הטבעות מוסתרות בתוך מעיו, מכל מקום, שתי הטבעות בינן לבין עצמן הן גלויות האחת כלפי חבירתה. והחידוש בדבריו הוא, **דאפילו** שאין הן נסתרות, מכל מקום, **לא מטמיא לה מטמאה לטהורה** [לא מטמאה הטבעת הטמאה לטהורה(185)],(186) לפי

מטומאתה. והרי היא אינה כמו ההוצין שלא היו תחילה כלי ורק במעי הפיל הם נעשו לכלי [וכן כתב השיטה מקובצת שם].

ועיין **בקובץ שיעורים** [חולין אות ל"ב] שביאר, שקושית **התוספות** שם היא מדברי הגמרא "בלע טבעת טהורה". ועי"ש בקוב"ש שהוכיח כי עיכול במעי אדם או בהמה אין בו כדי לבטל טומאה הקיימת בכלי, אלא רק שדבר הראוי לקבל טומאה [מחמת שנמצא באהל המת וכדומה]. הרי שאם מעוכל הוא, מונע העיכול מן הטומאה לחול עליו.

וזהו שהקשו שם **התוספות**, מדוע בטבעת טהורה צריך להגיע לדין "טהרה בלועה". הרי מעוכלת היא ולכן היא מנועה מלקבל טומאה. ועל זה תירצו **התוספות**, כיון שטבעת כלי קשה היא, אין בה דין "עיכול".

184. אף אין לומר שנטמא האדם ב"טומאת משא", מחמת שנושא את הטבעת בתוך גופו. לפי שאין משא מטמא אלא כאשר נושא את מי שהטומאה יוצאת ממנו. כגון שנושא את המת עצמו או את הנבלה וכדומה. אבל הטבעת שנטמאה במת, אף שהיא אב הטומאה ונידונת כמת עצמו, אינה מטמאה במשא, לפי שאינה מקור הטומאה בעצמותה. **רש"י**.

והקשו על כך **התוספות**, הרי מדרס הזב אין טומאתו מעצמו אלא ממקום אחר היינו הזב. ואפילו הכי מטמא במשא. ומקרא מפורש הוא [ויקרא טו י] "והנושא אותם [את מרכב הזב] וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב"?!

ותירץ הר"ן, שאף על פי שמדרס הזב מטמא, מכל מקום, טבעת זו שנטמאה במת, אינה מטמאה במשא. שהרי אין לטמא מת טומאת משא כלל. ואף ש"חרב הרי היא כחלל" והמת עצמו מטמא במשא, מכל מקום, אין הדין כן לגבי כלי ברזל שנטמא ממת. שהרי טומאת משא במת עצמו, נלמדת בקל וחומר מטומאת נבילה. ולכן, דיו לבא מן הדין להיות כנידון. וכשם שלנוגע בנבלה אין טומאת משא, כך לנוגע במת אין טומאת משא. וכן דעת הרמב"ם [טומאת מת ה ט] שאין אומרים "חרב הרי היא כחלל" לענין טומאת משא. [וראה דברי **התוספות** שהובאו לעיל שאף בטבעת זו, ישנה טומאת משא לולי שטומאה בלועה היא. וצ"ע]

185. הקשה **החשק שלמה** [אהלות ז ה], מדוע לא הוכיחה הגמרא שאף בשתי טבעות ישנו דין טומאה בלועה, ממשנה מפורשת [שם]: יצא

ששתיהן בלועות הן.(187) ולכן אין כאן טומאה.(188)

[העובר] הראשון מת, והשני חי, הרי שהשני טהור ולא נטמא מחמת אחיו המת. ועל כרחך הוא משום דין טומאה בלועה ולכן המת אינו מטמא. או משום טהרה בלועה, ולכן החי לא נטמא. ודין זה, לכאורה הוא כשתי טבעות שנגעו זה בזה?

ובספר **שחיטת חולין** יישב קושיא זו על פי דברי **הקבא דקשייתא** [קושיא מ"ג], שעובר חי אינו מקבל טומאה, אינו משום טהרה בלועה אלא דורשים זאת [נדה מד א] מן הפסוק "על הנפשות אשר היו שם", שדוקא אדם מגיל תינוק בן יומו והלאה, הוא שמטמא טומאת מת. אבל עובר שאינו נקרא נפש, אינו נטמא מן המת.

אם כן, יש לומר, שדברי המשנה שם שאין העובר החי נטמא, טעמם הוא משום שעובר חי אינו מקבל טומאה. ללא קשר להיותו טהרה בלועה. וא"כ אין להוכיח משם לסוגיין.

186. הקשו **התוספות**, אם זהו תורף דברי רבא, אין הבנה לדבריו [לעיל ע א] כשם שטומאה בלועה אינה מטמאה וכו'. והרי עיקר החידוש הוא, שכאן בשתי טבעות אין הטומאה מטמאה?

ומבארים **התוספות**, פירוש דברי רבה כך הוא: כשם שטומאה בלועה אינה מטמאה את האדם הבולעה אף שנגעה בו, כך אינה מטמאה טהרה שאצלה יחד עימה.

הרשב"א הקשה אף הוא על דברי רבה "כשם" וכו', הרי שני הלכות אלו, טומאה בלועה שאינה מטמאת וטהרה בלועה שאינה נטמאת, ענין אחד הם. וכיון שטומאה בלועה אינה מטמאת את הטהרה הבלועה עימה, לכן הטהרה הבלועה אינה נטמאת על ידי הטומאה?

וביאר הרשב"א דברי רבה: כשם שטומאה בלועה אינה מטמאה טהרה הבלועה עמה אף שנוגעת בו, כך טהרה בלועה אינה נטמאת מן הטומאה הנוגעת בה.

עולה בדברי הרשב"א, שטהרתה של הטהרה הבלועה, אינה תוצאת אי יכולת הטומאה לטמא. אלא שני כוחות נפרדים הם. א, לטומאה אין את הכח לטמא, ב, לטהרה יש כח עצמי להינצל מן הטומאה.

187. א. הקשו **הראשונים** [התוס' רשב"א ועוד]: הרי דין טהרה בלועה למידין בקל וחומר מכלי חרס צמיד פתיל. והרי לפי המבואר כאן, שדברי רבה נאמרו על שתי טבעות הבלועות יחד, אין זה דומה לכלי חרס. ואיך אפשר ללמדם זה מזה?

וביארו: הקל וחומר מצמיד פתיל, אינו נדרש אלא ב'הוה אמינא', שדברי רבה נאמרו על טהרה הבלועה לחוד וכן על טומאה הבלועה לחוד. ואמנם למסקנת הגמרא, שדברי רבה נאמרו על שתי טבעות הבלועות יחדיו, אין דינו של רבה נלמד מן הקל וחומר, אלא מן הפסוק שהובא בגמרא לעיל, "האוכל מנבלתה יכבס בגדיו". וכדברי הגמרא לעיל, מי לא עסקינן שאכל סמוך לשקיעת החמה, וקאמר רחמנא דטהור ואוכל בתרומה. וקשה הרי **התרומה** שאוכל נוגעת בטומאה שבמעיו. וקיימא לן שאסור לטמאות תרומה?

— מוכח, שטהרה בלועה אינה מיטמאה. ולכן מותר באכילת **התרומה**. [וראה **בר"ן** שמבאר כי מקור דברי רבה הוא מן הפסוק שדרש רבי ישמעאל להלן "וכל אשר יגע על פני השדה" להוציא עובר שבמעי אמו שטהור אפילו אם נגעו בו. ודין זה הוא כשתי טבעות. ומכאן ששתי טבעות אחת טמאה ואחת טהורה הבלועות יחדיו אין הטומאה עוברת בהם].

ולדעת **ראשונים** אלו, שוב אין למידים מקל וחומר, אלא מן המקראות הללו.

אמנם כבר תמה על כך רעק"א, שאם המקור לטהרה בלועה הוא מ"האוכל מנבלתה", יתכן

עב-א אך מקשה הגמרא על דברי רבה:

והא עובר וחיה, המוזכרים במשנתנו, שפשטה המיילדת ידה לתוך מעי האשה היולדת, ונגעה בעובר המת שבתוכה, הדין הוא שהחיה [המיילדת] טמאה שבעה, והאשה טהורה, **דכשתי טבעות דמו**, לפי ששניהם, גם העובר וגם יד החיה, בלועים הם במעי האשה וגלויים הם זה לזה בתוך מעי האשה, ובכל זאת **קא מטמא לה עובר לחיה**. ומשמע, שהאשה המעוברת טהורה משום שהוא מגע בית הסתרים, ואילו המיילדת טמאה משום שכלפי ידה שבפנים העובר הוא גלוי, ומוכח שלא כדברי רבה?!

אמר רבה, שאני, שונה **עובר** זה, שעל אף שהוא בלוע הוא מטמא, **הואיל וסופו לצאת**. ולכן דנים אותו כבר עתה על שם סופו, כאילו הוא יצא ממקום בליעתו, ומשום כך הוא מטמא את המיילדת.

אמר הקשה **רבא**: וכי רק **עובר סופו לצאת**, ואילו **טבעת אין סופו לצאת**? והרי אף היא סופה לצאת, ובכל זאת דנים אותה כבלועה?

אלא, אמר רבא: פומבדיתאי, אנשי פומבדיתא, הם **ידעי טעמא דהא מילתא**, יודעים הם את טעם דברי משנתנו. **ומנו**? ומיהם אנשי פומבדיתא הללו? — **רב יוסף**!

דאמר רב יוסף אמר רב יהודה, אמר שמואל: טומאה זו, שנטמאת החיה השנויה במשנתנו, **אינה מדברי תורה**, שהרי טומאה בלועה היא, **אלא** טומאת החיה היא **מדברי סופרים**.

ודנה הגמרא: **מאי**, מדוע לשמואל לומר את כל האריכות הזו: "**אינה מדברי תורה, אלא מדברי סופרים**"? והרי די היה לו לומר "טומאה זו מדברי סופרים היא"?

ומבארת הגמרא: אריכות זו, מטרתה היא **דלא תימא**, שלא נאמר שמשנתנו נאמרה **אליבא דרבי עקיבא. דאמר** "**עובר** מת **במעי אשה, טמא**", ולפיכך החיה טמאה. לפי שסבור רבי עקיבא שטומאה בלועה מטמאה, וטהרה בלועה מקבלת טומאה, ולכן טמאה החיה אף מדאורייתא.

אלא דברי משנתנו נאמרו **אפילו** לדעת **רבי**

לומר שהיתר אכילת **התרומה** הוא משום שהטומאה בלועה ואינה מטמאה. ורק משום כך מותר לאכול **התרומה**. אולם עדיין אין אנו למידים את הדין שטבעת טהורה הבלועה באדם ונכנס לאהל המת, שתהיה טהורה. ועדיין יתכן לומר שמטומאה גלויה, אין הטהרה ניצלת. ולכן מוכרח שאף למסקנא יש ללמוד מן הקל וחומר דצמיד פתיל שטהרה בלועה ניצלת מאהל המת.

ב. **החזון איש** [יו"ד סימן רי"ד ליקוטים על מסכת חולין כאן] הקשה על דברי תוס' **והראשונים** שדין טהרה בלועה נלמד מכך שמותר לכהן טמא לאכול תרומה אחר שטבל. שהרי מכמה מקומות מוכח שדבר שהלך לאיבוד, אין איסור מן התורה לטמאותו. והרי תרומה זו שנאכלה והלכה לעיכול, שוב מאוסה היא ואינה ראויה ונפסדה. ואם כן, אין איסור לטמאותה.

ונקט **החזון איש** דלולא דברי **הראשונים** הנ"ל, אפשר היה לומר שדברי רבה נאמרו מסברא. שאפילו ב' טבעות הם בכלל טומאה בלועה.

188. לכאורה יש להם לטמא משום טומאת משא, שהרי האדם נושא הטבעת בקרבו?

ישמעאל, דאמר "עובר במעי אשה — טהור", משום שטומאה בלועה אינה מטמאה, כי **גזרו בה טומאה מדרבנן.**[189]

דנה הגמרא: **מאי טעמא** של גזירה זו על טומאת החיה?

אמר רב הושעיא: גזירה שמא יוציא ולד ראשו חוץ לפרוזדור הרחם [ואחר שהוציא ראשו הרי הוא כילוד[190] ואינו בכלל "טומאה בלועה" ומטמא מדאורייתא], ויש לחשוש שמא לא תבחין בכך המיילדת ותגע בו, ותהא סבורה שעדיין הוא בפנים ואינו מטמא. לפיכך גזרו חכמים שנטמאת אף כאשר הוא "בלוע".[191]

שואלת הגמרא: **אי הכי**, אם אכן הגזירה היא שמא יצא ראשו, וידון הדבר כלידה, הרי אף על **האשה** היולדת **נמי** נגזור טומאה, אף קודם שהוציא הולד ראשו?

ומתרצת הגמרא: **האשה, מרגשת בעצמה** אם יצא ראש הולד.

אולם אם כן, אם האשה מרגשת ביציאת ראש בנה, **ותימא**, תאמר **לה לחיה** שראש העובר יצא, ותיזהר שלא ליטמא לו. ומדוע גוזרים עליה?

מבארת הגמרא: היולדת **טרידא.** עסוקה היא בחבלי וצירי לידה, ואין דעתה פנויה להזהיר את החיה מן הטומאה.

לפיכך, גוזרים טומאה רק על החיה שבכל מגע עם העובר המת — טמאה היא, ואילו על היולדת אין גוזרים לפי שמרגישה היא ביציאת הראש.

לעיל שנינו, שנחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בענין טומאה בלועה וטהרה בלועה.

מבאר רש"י, שאין טומאת משא, אלא למי שהטומאה באה ממנו. כגון מת ונבלה וזב שהטומאה זבה ונובעת ממנו. אולם טבעת זו, אין מקורה באדם הנושא אותה. ולכן אינה מטמאתו טומאת משא.

189. עדיין לא מיושב מדוע אמר "אינה מדברי תורה"? והרי אף אם היא מדברי סופרים אנו יודעים שזה דלא כרבי עקיבא, הסובר שמדאורייתא היא? וכבר העיר זאת **בקובץ ענינים.**

190. הקשו **התוספות**, מדוע מעמידה הגמרא דוקא בהוציא ראשו. והרי אפילו אם הוציא רק ידו חוץ לפרוזדור, גם כן טמאה החיה. שהרי שוב אין היד בכלל טומאה בלועה, ומטמאת?

ותירצו, שמדברי הגמרא משמע שכך היא גזירת הכתוב שעד שלא יצא כ"ילוד", אין טומאה. וכפי שדורשים בגמרא מ"על פני השדה", להוציא עובר במעי אשה. וכל עוד העובר במעי האשה, ולא נחשב כנולד וכמי שיצא ממעי האשה, אינו מטמא.

עוד מבארים **התוספות** לפי זה, מדוע צריך רבי ישמעאל למקור מיוחד שעובר במעי אמו אינו מטמאה אף שטומאה בלועה הוא. דהיינו, משום שיש לו להשמיענו חידוש זה שכל עוד אין העובר נחשב כ"ילוד", אפילו אם הוציא מקצת אבריו, אינו מטמא!

191. נקטו **הראשונים** [רשב"א ועוד] בפשטות שסברא זו נאמרת רק לדעת רבי ישמעאל. אך לדעת רבי עקיבא טמאה החיה טומאת מת מדאורייתא. אולם **התוספות** נקטו שאף לרבי עקיבא טומאת החיה היא רק מדברי סופרים.

וכעת מבררת הגמרא:

מאי היכן היא שיטת **רבי ישמעאל, ומאי** היכן היא שיטת **רבי עקיבא?**

דתניא: נאמר [במדבר יט טז] **"וכל אשר יגע על פני השדה" — להוציא עובר במעי אשה,** משום שהנמצא על פני השדה, גלוי הוא ומטמא. ובא הכתוב למעט עובר הטמון ובלוע באדמת השדה,

דברי רבי ישמעאל.

רבי עקיבא אומר: מפסוק זה "וכל אשר יגע על פני השדה" אנו דורשים, **לרבות** טומאתם[192] של **גולל ודופק** [גולל, הוא המכסה של ארון המת. דופק, הם הכתלים הסוגרים את צדדי הארון[193]], שאף הם מטמאים.[194] וזהו שדורשים מן הפסוק. אך

שאם לא כן, איך ניתן לחלק בין דין החיה שטמאה לדין האשה שטהורה היא. [**התוספות** סוברים שמשנתנו נאמרה אף לדעת רבי עקיבא]. וודאי שאף לרבי עקיבא אין טומאה זו אלא מדברי סופרים.

192. טומאה זו, היא רק במגע ואהל. וכפי שנאמר כאן "וכל אשר יגע". אולם טומאת משא, אין בהם. [רמב"ם וראב"ד טומאת מת ב טו]

193. בביאור המושגים "גולל ודופק", מצינו כמה שיטות **בראשונים**, וכדלהלן:

א. פירוש רש"י כאן, שגולל הוא הכיסוי לארון ודופק הם צידי הארון. וכן הביאו **התוספות** כתובות ד ב ד"ה עד, בשם **הערוך**.

התוספות שם הקשו מיניה וביה, אם הגולל והדופק הם צידי וכיסוי הארון, איך מרבה זאת הגמרא מ"על פני השדה", והרי אינם על השדה אלא טמונים בקרקע?

ועוד, מובא בברכות יט ב "מדלגין היינו על גבי ארונות לקראת מלכי מישראל" [בכהנים מדובר]. וקשה, היאך היו מדלגין, והרי הגולל והדופק המרכיבים את הארון, מטמאים?

והביאו שם **התוספות** בשם ה"ר דוד שיישב פירוש רש"י, דהדרשה מ"על פני השדה" לרבות גולל ודופק, מתייחסת לגולל ודופק שמבצבצים ועולים על פני הקרקע. אך ודאי שבעודם בתוך הקרקע, בטלים הם לקרקע ואינם מטמאים. [ומיושבת הקושיא מ"היינו מדלגין". כלומר, שהיו מדלגין רק על גבי ארונות הטמונים].

עוד פירוש הביאו שם **התוספות**, שאף על פי שגולל מטמא באהל, מכל מקום, יכולים היו הכהנים לטמא עצמם בטומאת גולל זו. לפי ששנינו במסכת שמחות [פרק ג'] כל טומאה שאין נזיר מגלח עליה, אין כהן נטמא ממנה. ואף טומאת גולל בכלל.

ב. **ר"ת** [תוס' כתובות שם] מפרש שגולל הוא המצבה והיא אבן גדולה העומדת על הקרקע במקומו של הארון. וכן מורה הלשון "גולל", אבן. וכתוב "וגללו את האבן". ודופק הוא שתי אבנים, אחת לראשה של המצבה, ואחת לרגלה תחת הגולל. [וראה שם בתוס' מה שהביא להק' על ר"ת והוכיח כפירוש רש"י].

ג. **האור זרוע** [חלק ב' סימן תכ"ד] הביא לפרש בשם הר' משה ב"ר יעקב שגולל הוא האבן שגוללין על פי הקבר. שהרי קברות שלהן, היו עושין בכוכין [שלא כבימינו] כעין מערה. והיו גוללין אבן עגולה על פי המערה כדי לסתמה. ואבן זו נקראת גולל. וכדי שלא תתגלגל אבן זו כלפי חוץ אחר שסתמו בה את פי המערה, היו נותנים תחתיה אבן אחרת קטנה ודקה כדי להחזיקה שלא תתגלגל ממקומה. ואבן זו היא הדופק.

194. ברמב"ם [טומאת מת ב טו] מבואר, שטומאת הגולל והדופק אינה חלה אלא כאשר הוא מונח על המת. אולם אם פירש מן המת,

לא דורשין את דינה של טומאה בלועה.[195]

ורבי ישמעאל, מנין הוא לומד את דין טומאת **גולל ודופק?**

הלכתא גמירי לה, הלכה למשה מסיני היא

אינו מטמא. אך דעת רש״י, שהטומאה קיימת אף אם הגולל כבר אינו מכסה על המת.

ועל דעת הרמב״ם, הקשה **הקובץ שיעורים** [כתובות אות טו] דכיון שבעודו על המת היה טמא, איך נטהר אחר כך, ולהיכן הלכה טומאה זו? יתירה מכך, הרי אין הכלים יורדים מטומאתם אלא על ידי שינוי מעשה?

וחילק הגרא״ו בין כל טומאת כלים הנטמאים ממת, לטומאת גולל ודופק:

כל כלי המקבל טומאה על ידי אחד מדרכי קבלת הטומאה כגון מגע וכדומה, נטמא הוא לעולם. וצריך לשינוי מעשה כדי להפקיע טומאתו. אולם טומאת הגולל אינה חלה על ידי קבלת טומאה באחד מן הדרכים שבהם מקבלים טומאה. אלא טומאתו היא מחמת עצם היותו גולל. ולכן כאשר פרש מן המת ושוב אין הוא גולל, לכן בטלה סיבת הטומאה ושוב אינו בתורת גולל של קבר המת.

ולדעת רש״י הסובר שלעולם הגולל בטומאתו עומד, יש לומר שגם לאחר שפירש לא פקע ממנו שם גולל. [אופן נוסף ביאר הגרא״ו בדעת רש״י, שאף מטמא מחמת עצמו, עדיין יתכן לומר דטומאה שבו להיכן הלכה, ונשארת לעולם].

195. בביאור מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא, מצינו כמה דרכים בדברי **הראשונים**:

דעת רש״י כאמור, שמחלוקתם היא בדין טומאה בלועה. לדעת רבי ישמעאל טומאה בלועה אינה מטמאה, ולרבי עקיבא מטמאה. [ומשנתנו כדעת שניהם נאמרה, וטהרת האישה לדעת רבי עקיבא, היא משום שמגע בית הסתרים הוא].

והתוספות חולקים על רש״י, וסוברים שלא נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בדין טומאה וטהרה בלועה כלל. ואף לדעת רבי עקיבא אין העובר שבמעי אמו טמא, אלא רק כאשר הוציא ידו לחוץ. ויד זו, כבר אינה בכלל טומאה בלועה. ומשנתנו אף כדעתו נאמרה ומדובר באופן שלא הוציא העובר ידו.

ור״י סובר שאין יד העובר שיצאה טמאה, אלא עד שיצא ראשו של העובר ויחשב כילוד. ומשום כך צריך ר״י פסוק מיוחד ״על פני השדה״, ללמדנו שאין העובר מטמא אלא עד שיצא כולו, או לכל הפחות עד שיצא רובו ויחשב כילוד.

[הרמב״ן מיישב מדוע צריך ר״י פסוק מיוחד ללמד שעובר אינו מטמא, משום שלולא פסוק זה, היה מקום לומר שהיות והימצאות העובר במעי אמו אינה בדרך של ״בליעה״ גרידא אלא כך הוא דרך גידולו של העובר ועל כן אינו חשוב בלוע ומטמא, מה שאין כן שאר טומאות הואיל ובליעה עושה עיכול יחשבו כ״בלוע״ וכמאן דליתיה, קא משמע לן קרא שאף עובר בכלל טומאה בלועה הוא].

דעת הר״ן בחידושיו וכן מבואר **בבעל המאור**, שמחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בדין טומאה בלועה היא רק בשתי טבעות א׳ טמאה וא׳ טהורה. אך כאשר ישנה רק טומאה אחת בלועה וכמונחת בקופסא, אף לרבי עקיבא טומאה בלועה היא ואינה מטמאה. ורבי ישמעאל לומד מן הפסוק ״וכל אשר יגע על פני השדה״ שאף בשתי טבעות טהור.

ומעתה, משנתנו אף כדעת רבי עקיבא נאמרה. והאשה טהורה משום שטומאה בלועה היא וכמונח בקופסא. ואילו החיה טמאה לפי שנגעה בטומאה ודינה כשתי טבעות. ובענין זה סובר רבי עקיבא שאין זה טומאה בלועה.

שגולל ודופק מטמאים.[196] וממילא הפסוק "וכל אשר יגע על פני השדה" מיותר, וניתן ללמוד ממנו את דין העובר הטמון במעי אשה, שאינו מטמא.

שואלת הגמרא: אמנם רבי עקיבא דורש את הפסוק "על פני השדה" לרבות טומאת גולל ודופק.

אולם עדיין יש להבין: **ורבי עקיבא, עובר במעי אשה** שהוא **טמא מדאורייתא — מנא ליה?**

הרי לכאורה פשטות הפסוק הזה [אף לאחר שלמדנו את טומאת גולל ודפק], מורה שרק טומאת מת רגילה המצויה על פני השדה מטמאת. ומנין לו לחדש שאף עובר במעי אמו מטמא?

אמר רבי אושעיא: אמר קרא [במדבר יט יג] "כל **הנוגע במת בנפש** האדם אשר ימות, טמא יהיה". ומשמע מהפסוק הזה שמדובר ב"מת" אשר הוא בתוך "נפש" אחרת.

איזהו מת שבתוך נפש של אדם אחר?

הוי אומר זה עובר שבמעי אשה! ומכאן למידים שאף עובר מת שבמעי אשה, מטמא.

שואלת הגמרא: **ורבי ישמעאל**, הסובר שטומאת עובר נלמדת מ"וכל אשר יגע", מה ילמד מ"הנוגע במת בנפש"?

ומתרצת הגמרא: **האי**, פסוק זה, **מיבעי ליה**, צריך אותו רבי ישמעאל, **לרביעית דם הבאה מן המת, שמטמאה. שנאמר "הנוגע במת, בנפש האדם".** ומשמע, שנגיעה בחלק מהאדם שהוא הגורם ומקיים את קיומה של הנפש, אף הוא מטמא.[197]

ואיזהו אותו גורם המקיים **נפש של אדם** שלמידים אנו **שמטמא?**

הוי אומר זו רביעית דם. שחיי האדם תלויין בה, ברביעית זו.

ורבי עקיבא הלומד מ"נפש האדם" את טומאת העובר, מנין הוא לומד טומאת רביעית דם?

ורבי עקיבא לטעמיה, דאמר: אף רביעית דם הבא משני מתים, חצי רביעית ממת זה וחצי ממת אחר, **מטמא באהל.**

דתניא: רבי עקיבא אומר: מנין לרביעית דם הבאה משני מתים שמטמאה באהל?

שנאמר [ויקרא כא יא] "**ועל כל נפשות מת**

---

196. בגדר טומאת גולל ודופק, נחלקו **הראשונים**:

לדעת **הראב"ד** [טומאת מת ב טו] טומאה זו היא מדאורייתא. כמבואר בפשטות מן הברייתא המובאת בגמרא כאן. וכן דעת רוב **הראשונים**.

אולם הרמב"ם שם כתב שטומאה זו היא מדברי סופרים. וכתב שם **הכסף משנה** שאף על פי שבגמרא כאן נלמד הדבר מקרא, מכל מקום, אין זה מקרא מפורש, אלא אסמכתא הוא. ואין זה סותר לדעת הרמב"ם שטומאה זו היא מדברי סופרים בלבד.

[וראה במשנה אחרונה אהלות ב ד שלדברי הכל טומאת גולל ודופק מן התורה היא. ולא אמרו שטומאתם מדברי סופרים אלא משום שכל שאינו מפורש בתורה, נקרא 'דברי סופרים'].

197. כך משמע לכאורה מפשטות לשון הגמרא, ששיעור טומאת דם הוא ברביעית. אולם דבר זה

לא יבא".

"נפשות" משמע שתים, "מת" משמע רביעית דם, שבחסרונה — מת האדם.

ומבואר, שהפסוק מתייחס לדם המתאסף **משתי נפשות** דהיינו משני מתים, **וכמוגת** הדם היא **בשיעור אחד,** שהוא רביעית דם.[198]

מתניתין:

אחר שדנו במשניות ובסוגיות הגמרא הקודמות בעניני טומאה וטהרה של עובר מת הנמצא במעי אמו, דנה המשנה שלפנינו בדין טהרת העובר שהוציא ידו לחוץ, קודם שנשחטה אמו.

לעיל בתחילת הפרק שנינו שעובר אשר הוציא ידו חוץ לרחם אמו, אסורה היד באכילה. ואילו אם חתכו את האבר, מבואר לקמן קכז ב, שמטמא האבר הנחתך כנבילה, כדין אבר מן החי.

במשנה להלן מבואר, כי אחר שחתכו את האבר היוצא, שאר בשר העובר הנשאר במעי האם, טהור, ואינו נטמא מחמת מגעו וחיבורו עם האבר היוצא, הטמא. אבל, אם חתכו את האבר היוצא רק אחר שנשחטה האם, נחלקו בזה רבי מאיר וחכמים, וכפי שיתבאר להלן במשנה.

כמו כן, עוסקת משנתנו במקור דין טרפה שנשחטה, שאינה מטמאת כנבילה:

א. **בהמה המקשה לילד, והוציא העובר את ידו** החוצה, **וחתכה** אדם, **ואחר כך שחט את אמו,**

הבשר הנשאר בפנים, **טהור,** ואינו נטמא במגעו עם אותו אבר שיצא לחוץ [ואשר דינו כאבר מן החי, הטמא ומטמא כנבילה], לפי שנידון העובר כדין חי, כמו אמו, ואין

לא יתכן. שהרי שיעורין הלכה למשה מסיני הם. ולא נלמדים בילפותא מן המקרא. ועל כרחך, שהלימוד מן הפסוק הוא לעיקר הדין שדם המת מטמא. [על פי תוס' סנהדרין ד א ד"ה מנין וראה **בקובץ ענינים** כאן].

198. רבי ישמעאל חולק וסובר שרביעית דם משני מתים אינה מטמאה. וסובר ש"יש אם למסורת". ואין קורין "על כל נפשות מת לא יבוא" אלא "נפשת". כמבואר בסנהדרין ד א. ולדעתו אין הכתוב מדבר בשני מתים. [תוס']

ועיקר מחלוקת זו, שנינו בסנהדרין שם ונחלקו בה רבי עקיבא וחכמים. שלדעת רבי עקיבא רביעית דם משני מתים מטמאה, מה שאין כן לדעת חכמים. [וראה תוס' שם ד"ה מנין].

ובתוספתא אהלות [פרק ג הלכה א] נחלקו תנאים בדברי רבי עקיבא וחכמים:

רבי יהודה אומר, לא נחלקו על רביעית דם שפירשה משני מתים שהיא טהורה. על מה נחלקו? — על רביעית דם שפירשה משתי רביעיות משני מתים. שרבי עקיבא מטמא וחכמים מטהרים. רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון, לא נחלקו על רביעית דם שפירשה משתי רביעיות משתי מתים שהיא טמאה. על מה נחלקו?, על רביעית דם שפירשה משני מתים. שרבי עקיבא מטמא וחכמים מטהרים.

ודברי התוספתא הללו, מתבארים על פי דברי **הר"ש** [אהלות ב ב, וראה בתוספת **ראשונים**

בהמה חיה מקבלת טומאה בחייה.

ב. **שחט** תחלה **את אמו** [לאחר שהוציא העובר את ידו], **ואחר כך התכה** לידו, הרי **הבשר** של העובר הנמצא בפנים, נטמא ב"**מגע נבלה**", על ידי מגעו ביד היוצאת, לפי שאבר מן החי מטמא כנבלה,(199) **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: אין בשר העובר נטמא, כי מגעו ביד היוצאת הוא "**מגע טרפה שחוטה**" [כדין מגע בבהמה טרפה שנשחטה, שעל אף שהיא אסורה באכילה, שחיטתה מטהרתה מידי טומאת נבלה מדאורייתא. רק שגזרו עליה טומאה מדרבנן במוקדשין, ולהלן יבואר].

ומבארים חכמים את שיטתם: **מה מצינו,** [כשם שמצינו להלן] **בבהמה טרפה, ששחיטתה מטהרתה** מטומאת נבלה, על אף שהיא אסורה באכילה, **אף שחיטת בהמה** [האם] **תטהר את האבר** היוצא מטומאתו, אף שאסור באכילה.(200)

אמר להם רבי מאיר: לא ניתן לדמות דין שחיטה בטריפה, לשחיטת האם שתועיל לטהרת האבר היוצא.

כיון ש**אם טיהרה** [כלומר, אף אם מטהרת] **שחיטת טרפה אותה** מידי טומאת נבלה, זאת משום שהשחיטה נעשית **בדבר ש**הוא **גופה,** כלומר, בגוף הבהמה.

אולם, אותו אבר היוצא, הרי הוא דבר שאינו

עב-ב

לתוספתא שם]. שרביעית דם שפירשה משני מתים, היינו שלקח חצי רביעית ממת אחד, וחצי ממת אחר, ועירבן. ורביעית שפירשה משתי רביעיות, היינו שלקח שתי רביעיות שלימות משני מתים, שיש בכל אחת מן הרביעיות הללו כדי לטמא, ועירבן, וחילקן, שבאופן זה הם טמאות. לפי שאף קודם שחילקן כבר היה בהם טומאה. [וראה עוד **בסדרי טהרות** שם, הובא בתוספת **ראשונים** הנ"ל, **ועיין בחברותא על מסכת אהלות, בביאור המשנה ובביאור הר"ש].**

199. כמבואר לקמן בפרק העור והרוטב [קכט ב].

200. האחרונים [**האמרי משה** ד לא **ובקובץ ענינים** להגרא"ו כאן, וראה חידושי **הגר"ח סטנסיל** אות שע"ד] הקשו, איך ניתן לדמות טריפה הנטהרת על ידי שחיטה, לאבר היוצא שאף הוא יהיה ניתר על ידי שחיטה?. והרי שחיטת הטריפה מצד עצמה, כביכול מתירה אותה לגמרי אף לאכילה. אלא שישנו איסור צדדי היינו הטריפות שבה והוא זה האוסרה באכילה אף אחר השחיטה. אך מצד עצם היותה בהמה טהורה שחוטה, מותרת היא ומשום כך נבלתה טהורה. אולם אבר היוצא, הרי אין השחיטה מועילה לו כלל לפי שהוא כאבר מן החי ומצד עצמו אינו ראוי לאכילה. ואין השחיטה מתירה אותו בשום ענין. ומנין שתטהרנו מטומאת נבלה?

הוכיחו מכך האחרונים, שאף הטריפה אינה ניתרת על ידי השחיטה. והטריפות הוא חסרון בעצם הבהמה ואין לה הכשר כלל על ידי שחיטה. אלא שלענין טהרה מטומאת נבלה, מועילה השחיטה. ולכן לדעת רבנן הדין נותן שיהא כך באבר היוצא, ויהא טהור על ידי השחיטה.

ושתי ראיות יש בדבר [כמובא בגר"ח שם]:

א. לקמן [עה א] מובא, שטרפה שנשחטה ונמצא בה עובר [שהוא בן פקועה] אינו ניתר

גופה של האם הנשחטת, והאם יתכן לומר שאף כלפיו תועיל השחיטה, **ותטהר את האבר,** על אף שהוא **דבר שאינו גופה?!**[201]

ג. ודנה המשנה: **מנין** לנו כלל, **לטרפה, ששחיטתה מטהרתה** מידי טומאת נבילה? והרי הסברא נותנת להיפך. שהרי **בהמה טמאה אסורה באכילה,** גם אם נשחטה, **ואף טרפה אסורה באכילה.**

וכיון שדינם שווה בענין אכילה, יהיה כן דינם גם לענין טומאה -

מה בהמה טמאה האסורה באכילה **אין שחיטתה מטהרתה** מידי טומאת נבלה,[202] **אף טרפה,** שאסורה באכילה כבהמה טמאה, **לא תטהרנה שחיטה.** [203]

ומחלקת המשנה בין טריפה לטמאה:

לא! אין לדמות ביניהם. כי **אם אמרת בבהמה טמאה** שטעם טומאת נבלתה הוא משום **שלא היתה לה** מעולם **שעת הכושר** [שלא היה שעה אחת שהיתה ראויה לשחיטה ולכשרות אכילה, אשר מכוחה של שעת כושר זו, יכולה היתה נבלתה כעת להיטהר על ידי השחיטה. אלא מעת ברייתה הייתה טמאה].

בשחיטתה. והביאור [לפי הצד שהיתר בן פקועה אינו משום שנידון כשחוט אלא משום שנמצא בבהמה וניתר משום "כל בבהמה תאכלו". עי"ש בהערות בגדר היתר בן פקועה] דכיון שהיתרו של הוולד תלוי בהיתרו של האם, והאם אינה ניתרת על ידי השחיטה כיון שהטריפות שבה מעכבת את היתרה, אף הולד אינו ניתר מדין "כל בבהמה" החל בבהמה כשרה.

ב. הרמב"ם פסק שנבילה מצטרפת להשלים לשיעור כזית עם טריפה. מפני שהטריפה, תחילת נבלה היא. ומוכח כפי הגדר הנ"ל, שהטריפה היא מחוסרת הכשר מעיקרה. ואף השחיטה אינה מועילה לה במאום. ולענין זאת הרי היא כנבילה, ומשום כך מצטרפין.

201. **הרמב"ן** לקמן [עה א] הוכיח מכאן, שלדעת רבי מאיר שבן פקועה אינו ניתר בשחיטת אמו, אף אינו נטהר מידי טומאת נבלה. דעת **בעל המאור** שם, שאף על פי שלרבי מאיר אין בן פקועה מותר באכילה, מכל מקום, מודה רבי מאיר שהשחיטה מטהרת אותו מידי טומאת נבלה. ועל כך מוכיח הרמב"ן שאדרבה, לרבי מאיר כל שחי בפני עצמו, אין לו הכשר על ידי אמו. שהרי רבי מאיר אומר כאן "לא אם טיהרה שחיטת טרפה אותה, דבר שהוא גופה, תטהר את האבר דבר שאינו גופה"?! ואילו נאמר ששחיטה מטהרת בן פקועה מטומאת נבלה, נמצא שעובר שאינו גופה טהור מטומאת נבלה אף שאינו כשר לאכילה. ועל כרחך שלדעת רבי מאיר בן פקועה אף אינו טהור מן הטומאה.

202. מקור דין טומאת נבלת בהמה טמאה אף אם נשחטה, מביא רש"י מדברי ה"תורת כהנים", ששם נדרש מן הפסוק "לכל הבהמה אשר היא מפרסת פרסה, ושסע איננה שוסעת, וגרה איננה מעלה, טמאים הם לכם, כל הנגע בהם יטמא". ובכלל מגע נבלה זה שמטמא, אף הנוגע בנבלת בהמה טמאה שנשחטה. [וצריך לריבוי זה, כדי שלא נלמד מבהמה טרפה טהורה, ששחיטתה מטהרתה מידי נבלה].

203. מפירוש רש"י והרע"ב משמע ששאלה זו, נידון בפני עצמו הוא. אולם לדעת הרמב"ם בפירושו למשנתנו, שאלה זו נשאלה לחכמים על ידי רבי מאיר. ולא שבא רבי מאיר לחלוק עליהם בדין זה שהטרפה נטהרת בשחיטה, אלא שאל

תאמר בבהמה **טרפה,** שאין לטמאות את נבלתה כנבלת בהמה טמאה, משום **שהיתה לה שעת הכושר** קודם שנטרפה, ועל ידי שחיטה, היה לה להיות כשרה ככל בהמה טהורה. וכיון שראויה היא מעיקרה לשחיטה, שוב לא פקעה ממנה תורת שחיטה, ואף אם נטרפה יש לנבלתה טהרה על ידי השחיטה.

אולם חילוק זה נדחה: **טול לך מה שהבאת** בחילוק זה [שלטמאה לא היתה שעת הכושר, ולטהורה היתה דעת הכושר], כי **הרי** בהמה טהורה **שנולדה טרפה מן הבטן,** ומעולם לא היתה לה שעת הכושר, **מנין** שנבלתה לא תטמא?(204) ושוב נמצא שאף שחיטת הטרפה אינה מצילה מידי הטומאה.

אלא החילוק בין טמאה לטרפה כך הוא:

לא ניתן לדמות בין טמאה לטרפה. לפי **שאם אמרת בבהמה טמאה** שאין נבלתה נטהרת על ידי השחיטה, **שכן אין במינה שחיטה.** שלא שייכת שחיטה המתירה באכילה במין הבהמות הטמאות.

תאמר בבהמה טהורה **טרפה, שיש במינה שחיטה,** לפי שהיא בכלל בקר וצאן טהורים הראויים לאכילה [כאשר כשרים הם, ולא נטרפו].

ומשום כך, אף כאשר היא עצמה אסורה באכילה מחמת טריפותה, תועיל לה השחיטה לטהרה מידי טומאת נבלה.

אבל **בן שמנה חי** שנולד קודם שהשלים זמן עיבורו, **אין שחיטתו מטהרתו** מידי טומאת נבלה [וודאי שאסור הוא באכילה] **לפי שאין במינו שחיטה.** שהרי הוא אינו בכלל "בקר וצאן" אלא ממין הנפלים הוא. ועדיין לא הגיע לכלל שם "בהמה", ולכן אף

זאת כדי לשמוע תשובתם שהיתה לה שעת הכושר. ועובר זה שהוציא ידו הרי לא היתה לו שעת הכושר מעולם. והרי הוא טרפה מן הבטן. ולפיכך מן הדין שיהא כמו נבלה ולא מועילה בו שחיטת אמו. זהו שרצה רבי מאיר להוכיח לחכמים בשאלת "מנין".

204. **רעק"א** הקשה, שלכאורה טרפה מן הבטן אף היא בכלל אלו שהיה להם שעת הכושר. שהרי בעודה במעי אמה, היתה ניתרת בשחיטה כדין בן פקועה. ותירץ, שבן שמונה חי המובא בסוף משנתנו יוכיח שאף הוא היה לו שעת הכושר על ידי שחיטת אמו. ובכל זאת אין השחיטה מטהרתו מידי טומאת נבלה.

ומקושית הרעק"א משמע, שבן פקועה שהוא טרפה, ניתר בשחיטת אמו. וכך היא שיטת הר"ן [על הרי"ף, בתחילת הפרק] שבן פקועה טרפה מותר. שהרי אפילו נבלת מת בן פקועה מותר. והוא הדין לטרפה.

דעת **הראבי"ה** בענין זה [בשם אביו, הובא בהגהות אשר"י לקמן עה ב] שרק עובר טרפה בן שמונה ניתר בשחיטת אמו ונבלתו טהורה. אולם בן ט' אינו ניתר, ומטמא.

ו**בכור שור** ביאר את החילוק, שבן שמונה חי אינו נידון כגוף בפני עצמו, אלא כאחד מאברי אמו. ואם כן, אף שעובר הוא, היות ואין דנים אותו לעצמו, ניתר אגב אמו. מה שאין כן בן ט' חי נידון לעצמו. וסיבת היתרו כבן פקועה, היא משום שנחשב כאילו נשחט בעצמו והכשירה בו התורה ארבעה סימני שחיטה וכשחוטים הם. ולכן אם טרפה הוא, הרי שאין שחיטה מועילה בו, כפי שאיננה מועילה בכל טריפה.

אין שחיטה מטהרתו.

גמרא:

שנינו במשנתנו, אם הוציא העובר את ידו, ושחט תחילה את האם, לדעת רבי מאיר נטמא בשר העובר בטומאת נבלה מחמת מגעו עם האבר היוצא.

מקשה הגמרא: **אמאי** מדוע נטמא העובר? והרי הטומאה הבאה לו על ידי מגעו באבר היוצא, **טומאת בית הסתרים היא.** לפי שהמגע נעשה בתוך גוף האם, שמקום סתר הוא, **וטומאת** מגע הנוצרת בתוך **בית הסתרים — לא מטמיא!?**(205)

לימא, האם יש לנו לתרץ ולומר **שרבי מאיר** הולך **לטעמיה,** שטומאה בלועה מטמאה.(206)

דתנן:(207) מדרס הזב [כלומר, דבר המשמש את הזב בעמידתו עליו] הריהו אב הטומאה. ואין טומאה זו חלה אלא במדרס שיש בו לפחות שלשה טפחים על שלשה טפחים.

בגד של **שלשה** טפחים **על שלשה** טפחים, שנעשה מדרס לזב, **שנחלק** לכמה חלקים, ושוב אין בכל אחד מן החלקים שיעור של מדרס הטמא, הרי הוא **טהור מן** טומאת **המדרס.**(208)

אבל בכל זאת, **טמא** בטומאת **מגע מדרס.**

דהיינו, כיון שכאשר היו החלקים הללו מחוברים זה לזה [שהיו חלק מטומאת המדרס], הם נגעו זה בזה, וטמאו זה את זה כדין מדרס הנוגע בכלי או בבגד, שמטמא אותו במגעו בדרגת ראשון לטומאה. הרי נמצא שחוץ מטומאת מדרס שהיתה בהם [שהיא בדרגת אב הטומאה], היתה בהם טומאה נוספת, של "טומאת מגע מדרס"

---

205. כמובא בנדה מב ב.

206. העיר הרש"ש: לדעת חכמים הסוברים שיש כאן מגע טרפה שחוטה לענין טומאת מוקדשין, מדוע מטמא, והרי בית הסתרים הוא?

וביאר, שלענין מוקדשין החמירו לטמא אף בבית הסתרים כמו שהחמירו ששחיטת טרפה מטמאת.

אכן, למסקנת הגמרא, שאף לדעת רבי מאיר הטומאה היא משום שמשעת **הפרישה** אין זה בית הסתרים [גמרא להלן] או משום שחיבורי אוכלין כגלויים הם, אין צריך לסברא זו. ואפילו במוקדשין אין בית הסתרים מטמא. וכל טומאת האבר בטריפה שחוטה, היא משום שעת **הפרישה**, או כדין חיבורי אוכלין.

207. כלים כז י, ועיין **בחברותא למסכת כלים, בביאור המשנה ובביאור הר"ש.**

208. **התוספות** מוכיחים, שכאשר נעשה הבגד למדרס הזב אין מדובר שעמד עליו הזב כשהוא יחף. שאם כן, לא היה חולק רבי יוסי בדבר, לפי שכאשר עומד עליו יחף, נעשה למדרס הזב, ויחד עם זאת מקבל טומאת מגע הזב מחמת שעומד עליו כשהוא יחף.

כמו כן אף אין מדובר שעמד כאשר נעליים לרגליו, לפי שאף באופן זה ישנה טומאת מדרס היות ועומד עליו, וכן ישנה טומאת מגע מדרס. שהרי הנעליים עצמם נעשים לו למדרס, ונוגעים הם בבגד ונטמא במגעם. וכאשר עומד הזב באופן זה שישנם שתי סיבות לשתי הטומאות הללו, הרי שלדעת רבי יוסי מבואר במנחות כד

שהיא ראשו לטומאה, וטומאת המגע שנגעו במדרס לא פוקעת מהם בהתחלק המדרס לחלקים קטנים, **דברי רבי מאיר.**[209]

ותניא,[210] **אמר רבי יוסי** [על דברי רבי מאיר]: חלקי המדרס הללו, טהורים הם לחלוטין, אף מטומאת מגע, כי:

וכי באיזה מדרס נגע זה [דהיינו, כל אחת ואחת מחתיכות הבגד הללו]!? הרי כאשר היו מחוברין יחדיו למדרס הזב, היה מגע חיבורן זה בזה "מגע בית הסתרים" [שהרי החיבור שבין חלק לחלק הוא בתוך עובי הבגד, והוא נסתר ואינו גלוי].

אלא, ישנה אפשרות אחרת שעל ידיה יהיו חתיכות הבגד טמאות, והיא, **שאם נגע בו זב** בשעה שנעשה למדרס, שעמד עליו כאשר הוא יחף [או שעמד עליו יחף אחר שכבר היה למדרס[211]], **שיהא טמא** הבגד, אף

ב, חלות שתי הטומאות בבת אחת. כמובא שם: "מודה רבי יוסי בשני סדינים מקופלים ומונחים זה על זה וישב זב עליהם, שהעליון טמא מדרס והתחתון טמא מדרס ומגע מדרס". ואם כן, ודאי אין להעמיד שעמד כאשר הוא יחף או בנעליו, שהרי באופן זה לכולי עלמא מקבל הבגד טומאת מגע הזב.

אלא מוכיחים **התוספות**, מדובר באופן שעמד הזב כאשר מפסיק "פשוטי כלי עץ" [כלי עץ פשוט ושטוח] בין רגליו ובין המדרס. ולכן יש בזה רק טומאת מדרס. ולא טומאת מגע.

על דברי **התוספות** הללו תמה הרש"ש, שלענין מדרס אין כל נפקא מינה בין אם הדבר שעמד עליו היה פשוטי כלי עץ, או אם היה לזה בית קיבול. לפי שאם ראויים הם למדרס, אף פשוטי כלי עץ נטמאים בטומאת מדרס, ולכן יטמאו את הבגד בטומאת מגע מדרס. ואילו אם אין הדבר ראוי למדרס, הרי שאף אם לא היה זה פשוטי כלי עץ אלא היה להם בית קיבול, טהורים יות ואינם ראויים למדרס. וצ"ע מדוע נקט **התוספות** שמדובר בפשוטי כלי עץ. [ועיין **חזון איש** כלים סימן ל"א ס"ק ד'].

209. כך פירש רש"י. ובפסחים יח א ד"ה בטלו, פירש רש"י לענין פרה שבלעה מי חטאת [שטמאים הם], שדעת רבי יהודה שאינה נטמאת משום שבטלו המים במעיה. וברש"י שם האריך לבאר מדוע לא טמאים המים מחמת עצמם שהרי נגעו במי חטאת, ואין נגיעה גדולה ממה שהם נוגעין בעצמם, יעוי"ש. ויש לדון,מדוע כאן לא פירש רש"י שיטמאו חתיכות הבגד מחמת מגעם בעצמם. ומדוע הוצרך לפרש שנגעו זה בזה בעודם מחוברין?

וביאור הדבר הובא **בשם הגרי"ז** [בספר **שחיטת חולין**] שכל היכן שצריך "שיעור" כדי לטמאותו וכגון כאן שצריך שיהיה בבגד שיעור של ג' על ג', לא יתכן לומר שאין לך נגיעה גדולה יותר ממה שנוגעים בעצמם. לפי שבכל "משהו" ו"משהו" שנוגע בעצמו, הרי אין שיעור.

מה שאין כן לענין מי חטאת, אין צורך ל"שיעור" כדי לטמאות. לפי שמשקין מטמאין בכל שהוא. ואם כן, בזה שייכת טומאה מחמת מגעם בעצמם.

210. תיבה זו, טעות סופר היא. שהרי דברי רבי יוסי נאמרו בהמשך אותה משנה שם. [צוין בשולי הדף]

211. כך פירש **רש"י**. **והרמב"ן** העיר על כך מהסוגיא במנחות כד א ששם מובאת הסברא "שבעה לה טומאה". כלומר שדבר שחלה בו טומאה, אין טומאה נוספת חלה עליו. ואם כן, אחר שנעשה הבגד למדרס שוב לא חלה בו

בטומאת **מגע זב.**[212]

נמצא, שמחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי, היא האם יש טומאה בבית הסתרים, או לא.

לדעת רבי מאיר, טומאת בית הסתרים מטמאת, ולכן חלקי המדרס טמאים בטומאת מגע, על אף שמגעם היה נסתר. ואילו לדעת רבי יוסי, טומאת בית הסתרים אינה מטמאת, ולכן אין החלקים טמאים בטומאת מגע.

אך דוחה הגמרא: אין להוכיח ממשנה זו, שכדעת רבי מאיר נאמרה, אלא אף לדעת רבי יוסי היא אמורה.

טומאת מגע הזב. ותירץ, שאין בזה כל כך קושיא. כיון שבעיא דלא איפשטא שם אם אומרים למסקנא את הסברא של "שבע לה טומאה" או לאו. [וראה בחידושי **רא"ל מאלין** מה שהוכיח מכך, ומה שביאר בענין שבע לה טומאה אם הוא כעין ההלכה ש"אין איסור חל על איסור"].

212. כך פירש רש"י, שיתכן אף שנגע בו הזב לאחר שהיה למדרס. **והתוספות** הוכיחו שמדובר באופן שנגע בו הזב עוד קודם שנעשה הדבר למדרס, או שדרס עליו כשהוא יחף. וטומאת מגע וטומאת מדרס, באין כאחד. לפי שאם נעשה בתחילה למדרס ורק אחר כך נגע בו, לא חלה טומאת מגע הקלה על טומאת מדרס החמורה. משום שמן הגמרא במנחות כד ב עולה שדבר שכבר נטמא, "שבעה לה טומאה". כלומר, לא ניתן שוב לטמאותו בטומאה אחרת. כיון שהדבר שכבר "שבע" מן הטומאה שכבר חלה בו. אלא אם כן, מוסיף טומאה חמורה יותר, שהיא תוספת על הטומאה הקיימת.

והקשו **התוספות**, דלקמן [קכח ב] מובא שהחותך כזית מאבר מן החי [הטמא בטומאת נבלה] וחושב עליו להאכילו [לגוי — רש"י שם] ואחר כך חתכו, הריהו נטמא אף בטומאת אוכלין מחמת מגעו בשאר האבר מן החי. [וכדעת רבי מאיר שטומאת בית הסתרים מטמאת]. וקשה, הרי אף בזה "שבעה לה טומאה". מטומאת אבר מן החי. ואיך חלה טומאת מגע?

ותירצו **התוספות**:

א, אכן טומאת אוכלין חמורה מטומאת אבר מן החי. לפי שראויה להצטרף ולהשלים ל"כביצה" אוכלין. מה שאין כן אילו היה נשאר רק בטומאת אבר מן החי, לא היה ראוי להצטרפות זו.

ב, **הר"ר שמשון** תירץ, שהסברא "שבעה לה טומאה", נאמרה רק על טומאה הבאה לו מבחוץ. אך בטומאה הבאה לו מגופו עצמו, היינו טומאת אבר מן החי שלא באה על ידי מגע בדבר אחר וכדומה, הרי שעל גבי טומאה זו, יכולה אף טומאה אחרת לחול.

ויש לבאר החילוק בין טומאה הבאה לו מעצמו, לטומאה הבאה לו מדבר אחר:

וביאר **החזון איש** [כלים לא א], דהיכן שהטומאה באה מעצמו לא נאמרה הסברא דשבע לה טומאה. משום שבשעה שפרשה כזית בשר מן האבר [ראה **בחזון איש** שם שהדברים אמורים במדרס שנעשה וילון. אך עיקר הסברא נכונה גם לענייננו]. בטלה ממנו טומאת אבר מן החי [ויתבאר להלן עג א שטומאת אבר מן החי אינה אלא כאשר האבר שלם. אך בשר שפרש ממנו — טהור מטומאה זו]. ומחשיבין זאת שבשעה שפרש הבשר ופקעה ממנו טומאת אבר מן החי, נחשב כאילו נגע בטומאה. לפי שחילופי שם הדבר, היינו שפקע ממנו שם אבר מן החי וחל בו מציאות בשר בעלמא, נחשב כמגע. ואחר שפקעה ממנו טומאת אבר, חלה בו טומאת מגע. ויעוי"ש.

וכי **לאו איתמר עלה**, האם לא על משנה זו, **אמר עולא: לא שנו** שחולק רבי יוסי על רבי מאיר, **אלא** בבגד שדרס בו הזב, שהיה בו **שלשה** טפחים **על שלשה** טפחים [שהם שיעור בגד הנעשה למדרס הזב], **שנחלק**, ובכל חתיכה יש פחות משלשה טפחים, כך שבשעה שנחלקו החלקים זה מזה, לא היה באף אחד מהם שיעור הראוי לטמא בטומאת מדרס. ולכן אין אף אחד מן החלקים הללו יכול לטמא את חברו בטומאה זו בשעת התפרדותם, על אף שבשעת ההתחלקות אין זה מגע של בית הסתרים. ואילו קודם שנחלקו, בהיותם מחוברים, הם אינם מטמאים זה את זה, לפי שהמגע בשעת החיבור הוא מגע של בית הסתרים. ולכן סובר רבי יוסי שאין החלקים טמאים.

אבל, חתיכות בגד שמידתן **שלש** אצבעות **על שלש** אצבעות, **הבאות** ונחתכות **מבגד גדול** שנטמא טומאת מדרס וחתכו ממנו מידת שלש אצבעות זו, מודה רבי יוסי שיש בהן טומאה. ואף שאין זו טומאת מדרס לפי ששלוש אצבעות אין בהם כדי שיעור מדרס, מכל מקום, יש בהן טומאת מגע מדרס, שהרי **בשעת פרישתן**, כלומר, בשעה שנחתכו **מאביהן** [דהיינו הבגד הגדול, שנשאר בגודל הראוי להיות מדרס גם בשעה שפירשו ממנו החתיכות הקטנות], נטמאו במגעו, שהוא מגע מדרס הזב. ולפיכך **מקבלות טומאה** על ידי המגע **מאביהן**.(213)

ואין זו טומאת בית הסתרים, לפי שחיתוך הבגד אינו נעשה בבת אחת לכל עובי הבגד. אלא בתחילת החיתוך עדיין הבגד עבה, וככל שנמשך החיתוך [אף שנעשה הדבר בזמן קצר], הולך עובי הבגד ומצטמצם, עד שנחתך ונפרד לחלוטין. לפיכך, בשעה שפורשת החתיכה הקטנה משאר הבגד, הרי שמגע אותו עובי מועט ומצומצם הנפרד, הוא מגולה ואינו בית הסתרים. ולכן אף לדעת רבי יוסי יש בו טומאה ממגע הבגד הגדול שהוא מדרס הזב ואב הטומאה.

ואם כן, **הא**, במקרה המובא במשנתנו, ששחט את האם ואחר כך חתך את האבר היוצא, **נמי**, אף בו הדין כך, **שבשעת פרישתן** של שאר חלקי העובר שבפנים **מהאבר** הנחתך, אף הוא העובר, **מקבל טומאה מהאבר**, כי בשעת החיתוך הסופי אין זה בית הסתרים, היות והחיבור שבסוף החיתוך, מגולה הוא.

נמצא, שאף רבי יוסי מודה שבאופן זה העובר טמא מחמת מגע הטומאה באבר היוצא.

ומביאה עתה הגמרא סברא נוספת לכך שדעת רבי מאיר במשנתנו, אינה בהכרח לשיטתו בבגד הנחלק מטומאת מדרס, ואף לא בהכרח שרבי יוסי יחלוק על דעת רבי מאיר כאן, וכדלהלן:

רבינא אמר: אין לדמות בין מה שאמר רבי יוסי שבגד הנחלק טהור, למה שאמר רבי מאיר כאן שאבר היוצא נשאר בטומאתו אף לאחר שנשחטה האם.

כי **בגד, לאו לחתיכה קאי**, אינו מיועד

---

213. ופירש רש"י, דהיינו משום שאי אפשר לצמצם. כלומר, לא יתכן לחתוך את הבגד בבת

לחותכו, אלא אדרבה, טוב לו שישאר שלם. ולכן, רואים אותו כשלם. והחיבור שבין כל חלקי הבגד הוא מקום בית הסתרים. ולפיכך סובר רבי יוסי שאין בהם טומאת מגע מדרס הזב.

אבל אבר **העובר** היוצא לחוץ, **לחתיכה קאי.** עומד הוא לחותכו, שהרי הוא אסור באכילה, ויש לחותכו משאר אברי העובר המותרים.

עג-א **וכל העומד לחתוך** [כגון אבר זה], **כחתוך דמי.** לפיכך, דנים את מקום החיתוך שבין האבר היוצא כחתוך וכגלוי, ואין זה מקום הסתר. וכיון שנוגעים האבר היוצא ושאר העובר זה בזה, מטמא האבר את העובר בטומאת מגע.

נמצא, שדעת רבי מאיר במשנתנו, הסובר ששחיטת האם אינה מטהרת את העובר מידי טומאת נבלה, אינה בהכרח משום שסבור רבי מאיר שטומאת בית הסתרים מטמאת, ומשנתנו נאמרה אף לדעת רבי יוסי, הסובר שטומאת בית הסתרים מטמאת.

ומבארת הגמרא: סברא זו ש"כל העומד ליחתך כחתוך דמי" [ואשר מכח סברא זו העמיד רבינא את שיטת רבי מאיר במשנתנו לכולי עלמא,] **כמאן** כדעת מי נאמרה? — **כרבי מאיר!**

דתנן:(214)

הלכה היא בטבילת כלים, שאין כלי טמא נטהר מטומאתו, אלא כשיטבילו את כל הכלי על כל חלקיו [כגון ידיות וכדומה]. ואם הותיר מעט בחוץ, אין הכלי טהור בטבילה זו:

כל ידות הכלים שהן ארוכות יותר מכפי הצורך, **ועתיד לקצצן,** הריהו **מטביל** את הכלי **עד מקום מדה.** כלומר, עד למקום שבדעתו לקצץ את הידית. ואותו חלק העתיד ליקצץ, יכול להישאר מחוץ למי הטבילה, והכלי נטהר, **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה(215) **אומר:** אין הכלי טהור, אלא **עד שיטביל את כולו,** כולל החלק העומד ליקצץ.

דהיינו, שלדעת רבי מאיר כל העומד ליחתך כחתוך דמי, ולכן הידיות העומדות לקציצה אינן צריכות טבילה.(216) ואילו לדעת רבי יהודה, כל העומד ליחתך אינו כחתוך, ולכן

אחת לכל עוביו. ובהכרח שבמהלך החיתוך, מתגלה כל שלב בעובי הבגד ואין זה 'מגע בית הסתרים' אלא מגע הראוי לטמאות. [ועיין **בקובץ ענינים** בביאור סברת רבי יוסי].

214. מקואות פרק י משנה ה, ועיין **בחברותא למסכת מקואות, בביאור המשנה ובביאור הר"ש.**

215. בגמרא שלפנינו כתוב "וחכמים אומרים". אולם במשנה מובאת דעה זו בשם רבי יהודה.

216. הקשו **התוספות,** הרי אף שרוצה לקצץ את העודף וממילא כחתוך דמי, מכל מקום, הרי הידית העומדת להיחתך, חציצה היא, וחציצה זו היא מיעוט שמקפיד עליו, שהרי מקפיד הוא ואינו רוצה בקיום הידית, ועתיד לקצצה. ואם כן, איך מועילה הטבילה?

והעמידו **התוספות** שמדובר בכגון שעשויה הידית חוליות חוליות כשלשלאות של ברזל העשויות טבעות, ולכן אין מקום הטבילה נחצץ, שהרי המים נכנסים בין החוליה לכלי. [וראה

אף חלקים אלו צריכים טבילה. (217)

ואם כן, משנתנו, הגורסת שכל העומד ליחתך כחתוך דמי, אינה כדעת רבי יהודה. שהרי לדעתו אף האבר היוצא של העובר שצריך לחותכו, לא אומרים בו "כחתוך דמי". ואם כן, אין מגעו מטמא את שאר העובר, היות ומגע זה הוא מגע בית הסתרים.

דוחה הגמרא: **אפילו תימא** משנתנו כ**רבנן,** כלומר, כדעת רבי יהודה [במשנה שם], נוכל ליישב שדוקא שם, לגבי ידות הכלים, סובר רבי יהודה שהעומד ליחתך אינו כחתוך. אולם כאן במשנתנו, יודה רבי יהודה לדעת רבי מאיר שהעובר טמא מחמת מגעו עם האבר היוצא.

כי **חבורי אוכלין**(218) — **כמאן דמפרתי דמי.** חשובים הם כאילו כבר פרודים, היות שהם רכים, ואין חיבורן חזק כל כך כמו כלים. (219) והוא הדין לחיבור האבר עם

במשנה מקואות י ה]

על קושית **התוספות** העיר **באבי עזרי** [מקואות ב טו] מדוע היו צריכים **התוספות** להקשות מדין חציצה, הרי מעצם כך שאין המים עוברים באותו מקום של הידית, ממילא אין זה טבילה? ונשאר בצ"ע.

יש ליישב זאת על פי דברי **המאירי** שכתב: ומתוך כן פירשו שצריך לשקעו כולו במים, אלא שעד מקום מידה, תורת טבילה עליו, וחציצה פוסלת בו. אבל מה שדעתו לקוץ, אין תורת טבילה עליו, ואין חציצה פוסלת בו.

ולפי זה, הקשו **התוספות** רק משום חציצה. וכל הכלי טבול, ואין חסרון בכך שלא באו מים במקום המידה. [**המאירי** עצמו סבור שידות הכלים הללו הן מיעוט שאינו מקפיד עליו. ולכן הן אינן חוצצות. ולשיטתו, לא צריך להגיע לאוקמיתא שהעמידו **התוספות**. וכן דעת **הר"ן**, כיון שנוח לו שתעמוד שם הידית עד שעת הקציצה, הרי זה כמיעוט שאינו מקפיד עליו].

217. האחרונים דנו האם דין זה שכל העומד ליחתך כחתוך דמי, תלוי במחלוקתם של רבי שמעון ורבנן [מנחות קב ב] האם דם קדשים העומד ליזרק, כזרוק דמי. [נפקא מינה לענין מעילה ועוד]

לדעת **החכם צבי** סימן ס"ב תלויים הנידונים זה בזה. שלמאן דאמר העומד ליזרק לאו כזרוק דמי, אף העומד ליחתך לאו כחתוך דמי. [הדברים מובאים כאן כציון ומראה מקום. וראה שם בהרחבה כל הענין].

אולם **שער המלך** [גירושין ד ב] מחלק בין הענינים הללו, שאין לדמות ידות הכלים אשר מחמת עצמן הן עומדות לחיתוך, שהרי אינן ראויות לשמש כידות מחמת ארכן, ואין להן שימוש כך, אלא יש לחתכן. ומשום כך דינן "כחתוך דמי". אולם דם, אינו עומד מחמת עצמו ליזרק אלא רק יש מצוה לזורקו, אך אין הוא צריך לכך מעצמו. ולכן, אף הסובר שדם העומד ליזרק לאו כזרוק דמי, יתכן שמודה כאן שהעומד ליחתך כחתוך דמי.

218. לענין משקין, הביא **הקובץ שיעורים** [פסחים אות פ"ד] בשם **הגרמ"מ עפשטיין** ז"ל שמשקין לא הוי בית הסתרים. שלדעת רבינא כאן, חיבורי אוכלין כמאן דמיפרתי דמו ולכן אינם בית הסתרים, הרי שלענין משקין כולי עלמא מודו שכמיפרתי דמו ואינם בית הסתרים. לפי שכל קצת וקצת משקה שנוציאהו מן הכלי, ממילא מופרד הוא. ואין צריך חיתוך והפרדה כמו אוכלין.

219. **בהגהות מיימוניות** [הלכות ברכות פרק ז'

העובר,[220] שחשוב כחיבור אוכלים לענין זה.

הלכך, היות **ונגיעי בהדדי,** נוגעים הם זה בזה, העובר והאבר, טמא העובר לכולי עלמא, אף לדעת רבי יהודה.

מקשה על כך הגמרא: **בשלמא לעולא,** שביאר את טעם דברי רבי מאיר במשנתנו שהעובר טמא משום שמגעו בעת סוף החיתוך מן האבר מגולה, ואינו מגע בית הסתרים, ומשום כך העובר טמא, שפיר **היינו דקתני** במשנתנו "שחט את אמו, ואחר כך **חתכה** [את האבר]", שעל ידי חיתוך זה נעשה המגע גלוי.

אלא לרבינא, המבאר טעם משנתנו שהעובר טמא משום שכל העומד ליחתך כחתוך דמי, ולכן אף קודם החיתוך נחשב המקום כחתוך ומגולה, **מאי**? מדוע נקטה משנתנו שמדובר ב"**חתכה**"? והרי לדבריו, כבר מעת שיצא האבר לחוץ, אף קודם החיתוך, נחשב חיבורו כמגע מגולה, ומשום כך טמא. ומדוע העמיד התנא ב"חתכה"?

ומתרצת הגמרא: **איידי דתנא רישא,** כיון שבתחילת המשנה מדובר ב"**חתכה** ואחר כך שחט את אמו הבשר טהור",[221] לכן **תנא נמי סיפא** [בדין "שחט את אמו ואחר כך חתכה — טמא"], שמדובר ב"**חתכה**". אך אין הכרח להעמיד שמדובר ב"חתכה", אלא אפילו אם לא חתך את האבר, טמא העובר, הואיל ועומד ליחתך וכחתוך דמי. ואין זה מגע בית הסתרים.

שנינו במשנתנו: **וחכמים אומרים, מגע** האבר היוצא עם שאר העובר הריהו כמגע **טרפה** — ונידון כמגע **שחוטה,** ולפיכך העובר טהור.

מקשה הגמרא: מכך שמשווים חכמים את מגע האבר למגע טריפה שחוטה, משמע שלטרפה שנשחטה, יש תורת מגע. וקשה: וכי בהמה **טרפה שחוטה, מי מטמיא,** הרי טהורה היא!?

ומתרצת הגמרא: **אין.** יש לה תורת מגע שעל ידי מגע זה חלה טומאה כל שהיא,

---

אות ו'] הביא שהבוצע מן הככר, יש לו לחתוך הלחם מעט ולהניחו מחובר בלחם עד שיבצע. [ולא כאותם שחותכים אחר הברכה, שאז ישנו הפסק מרובה]. ועוד, שאין לחתוך הככר אלא באופן שאם יאחז החלק הקטן שנחתך מעט יהיה החלק הגדול עולה עמו. לפי שאם לא כן, הרי זה כפרוסה ולא כשלמה.

ובשם **רבינו ברוך** הביא שם, שאין לחוש לכך. לפי כיון שסוף סוף יש לחתוך ולבצוע, לית לן בה ונחשב ככר שלם.

ובשו"ת **שער אפרים** כתב לבאר את שיטת רבינו ברוך, דהיינו, שסובר כדברי רבינא כאן שכל הועמד ליחתך כחתוך דמי, וחיבורי אוכלין אף הם כאילו נחתכו. ואם כן, נמצא, שאף אם החלק החתוך מעט נחתך באופן שאם יאחז בקטן יהא גדול עולה עמו, בכל זאת אין זה חיבור כיון שחיבורי אוכלין כמי שנחתכו. ואפילו הכי רואים שנחשב שלם לענין הלכות בציעת הפת. ואם כן, אף כאשר אין החלק הגדול עולה עמו, נחשב שלם.

220. על פי פירוש **רבינו גרשום.**

221. וברישא מוכרחים להעמיד שמדובר בחתכה

וכדאבוה דשמואל.

דאמר אבוה דשמואל: בהמה **טרפה ששחטה,** הרי היא **מטמאה במוקדשין.** כלומר, אם הבהמה הטריפה היתה בהמה של מוקדשין, ונשחטה,(222) הרי היא מטמאה במגעה.(223) וטומאה זו היא גזירה מדרבנן,(224) ומשום כך נקטה המשנה "מגע טרפה שחוטה".

שנינו במשנתנו: טעם דברי חכמים שהאבר היוצא אינו מטמא על ידי שחיטת האם, הוא, כי **מה מצינו בטרפה, ששחיטתה מטהרתה.** ואם כן, **אף שחיטת הבהמה,** האם, **תטהר את האבר** היוצא של העובר.

תניא, אמר להן רבי מאיר לחכמים: **וכי מי טיהרו לאבר זה** שיצא מחוץ לאמו **מידי** טומאת **נבלה?** ולפי דבריכם **ששחיטת אמו** היא זו שטיהרה אותו, **אם כן, תתירנו** אף **באכילה,** ומדוע לענין איסור אכילה נחשב הוא כנבילה?

אמרו לו חכמים [להלן יתבאר מה התשובה שיש בדברים אלו]:

הרבה יש לה לשחיטה זו להיות **מצלת על** אבר היוצא של העובר **שהוא אינו גופה**

ממש. דמשום כך לא נטמא העובר שבפנים הואיל ואין בהמה נטמאת מחיים. ואילו לא היה חותך האבר קודם שחיטת האם, הרי היתה הבהמה נטמאת טומאת אוכלין על ידי מגע העובר עם האבר. [רש"י]

222. כך מפרש רש"י לקמן [קכג ב], ובדבריו מבואר, שבהמה טרפה של קודש מטמאה אחר שנשחטה. אך לא בהמת חולין. וכן מבואר בדברי **בעל המאור** עד ב. ולעיל סח ב ד"ה מגע טריפה שחוטה, שטריפה שחוטה מטמאת את המוקדשין דרבנן. ומשמע שמדבר בבהמת חולין טרפה שנשחטה. וצ"ע.

וכדברי רש"י לעיל סח ב משמע מדברי הרמב"ם [אבות הטומאות ב ח] "טריפה שנשחטה אף על פי שהיא טהורה מן התורה, אם נגע בה הקודש, נטמא מדברי סופרים". משמע שאף אם היתה הטרפה של חולין, מטמאה את הקודש.

וראה בהגהות **הגר"י פערלא** [ספר המצוות ח"ב ל"ב י"א] שמוכיח כדעת הרמב"ם מדברי הגמרא לקמן [קכג ב] שמזכירה את הבהמה והחיה כמי שיש בהם טומאה דרבנן במוקדשין, אם היו טרפה ונשחטו. ולשיטת רש"י **ובעל המאור,** הדבר תמוה שהרי אין מקדישין חיה. אלא על כרחך מבואר כדעת הרמב"ם שכל בהמה וחיה [טהורה] אף של חולין, שהיו טרפה ונשחטו, מטמאים את הקודש.

223. עיין **רש"ש** לעיל [כ ב] שנקט בסוגיא שם שאפשר שלא החמירו רבנן בטרפה שחוטה שמטמאת במוקדשין, אלא רק לטמא אוכלין. אבל אינה מטמאת אדם ובגדים.

224. **הערוך השולחן** הקשה מדוע לא החשיבו הלכה זו בכלל הדברים החמורים בקודש בחגיגה כ ב. וכן הקשה על הרמב"ם אבות הטומאות יב, שמנה את המעלות שעשו חכמים למקדש ולא הזכיר הלכה זו.

[אמנם לפי פירוש רש"י אין זה כ"כ קשה. שהרי החומרה והמעלה בכך שבהמת קודש שנטרפה מטמאה, אין זה חומר כלפי המוקדשין אלא כלפי הדברים הנטמאים כתוצאה ממגעם עם בהמה זו. ובכלל זה אף חולין שנגעו בה. אולם לדעת הרמב"ם כאמור שזוהי חומרה דוקא במוקדשים שנטמאים על ידי מגעם עם טריפה

ולטהרו, **יותר** מאשר להציל על **גופה** עצמה מטומאת נבילה.

שהרי שנינו [במשנה בתחילת הפרק]:

חותך מן העובר שבמעיה ומשאיר החתיכה בתוכה, ולאחר השחיטה **מותר** אותו אבר שחתך **באכילה.**

אבל אם חותך **מן הטחול ומן הכליות, אסור באכילה,** אף אם היתה החתיכה בתוכה בשעת השחיטה. ולא מועילה לו שחיטת האם לטהרתו.

עולה מכאן, שמועילה השחיטה לעובר יותר מאשר מועילה לאם עצמה!

שואלת הגמרא: **מאי קאמר** מה תשובה ענו בכך חכמים לרבי מאיר?

אמר רבא, ואמרי לה ויש אומרים שדבר זה אמרו **כדי** [שם חכם[225]]:

חסורי מחסרא, הברייתא שהובאה, חסרה היא. **והכי קתני** כך יש לשנותה: **אמר להן רבי מאיר** לחכמים, **וכי מי טהרו לאבר זה** היוצא, **מידי** טומאת **נבלה.** ולדבריכם **ששחיטת אמו** מטהרתו מטומאת נבילה, **אם כן, תתירנו** אף **באכילה?**

אמרו לו חכמים: **טרפה תוכיח, ששחיטתה מטהרתה מידי** טומאת **נבלה, ואינה מתירתה באכילה.** דלענין אכילה, באיסור נבלה היא עומדת.

אמר להן רבי מאיר לחכמים:

לא ניתן להביא ראיה מטרפה. שהרי **אם טיהרה שחיטת טרפה אותה** את הבהמה מידי טומאת נבלה, משום ששחיטה זו נעשית **בדבר שהיא גופה,** וכי משום כך **תטהר את האבר** היוצא שהוא **דבר שאינו גופה** של האם אלא רק של העובר?!

אמרו לו חכמים: **הרבה** יש לה לשחיטה זו להיות **מצלת על** אבר זה **שאינו גופה, יותר** מאשר יכולה להציל על דבר שהוא **גופה** עצמה.

שהרי שנינו: חותך מן העובר שבמעיה — מותר באכילה. מן הטחול ומן הכליות — אסור באכילה. וכיון שכוחה גדול להציל על דבר שאינו גופה, הרי שאם השחיטה מטהרת את הטריפה מידי טומאת נבילה, כל שכן שתטהר את האבר היוצא שאינו גופה, מידי טומאת נבילה.

תניא נמי הכי כך גם שנינו: **אמר להן רבי מאיר** לחכמים **וכי מי טיהרו לאבר זה מידי נבלה, אמרו לו** חכמים: **שחיטת אמו.**

השיב להם: **אם כן,** אם בכוחה לטהר מידי נבלה, **תתירנו** אף **באכילה.**

אמרו לו: טרפה תוכיח, ששחיטתה מטהרתה מידי נבלה, ואינה מתירתה באכילה!

אמר להן: אם טיהרה שחיטת טרפה אותה, ואת האבר המדולדל שבה [כלומר אבר שחלה או נחתך ממנה בחלקו, ועדיין הוא תלוי ומעורה בה קצת, וכל זמן שלא נפל

שחוטה, אף של חולין, אכן צ"ע.

225. ויש מפרשים ש"כדי", פירושו חינם, ששמועה זו נאמרה בלי הזכרת שם אומרה.

לגמרי, מועילה לו שחיטת אמו לטהרו מידי טומאת נבלה]. הרי זה משום שהם בכלל **"דבר שגופה"**. וודאי שאין לומר **שתטהר** שחיטה זו **את** האבר היוצא של **העובר, שאינו מגופה** של הבהמה הנשחטת עצמה.

אמרו לו חכמים על חילוק זה: אכן אף שהעובר אינו דבר שבגופה, מכל מקום **הרבה מצלת** שחיטת הבהמה **על** דבר **שהוא אינו גופה, יותר** מאשר על דבר שהוא **גופה** של הבהמה עצמה.

שהרי שנינו: חותך אדם **מן העובר שבמעיה, מותר באכילה.**

ואילו **מן הטחול ומן הכליות** של הבהמה עצמה, **אסור באכילה!** על כרחך, שגדול כוחה של השחיטה להציל על העובר שהוא אינו גופה, יותר מאשר על אברים שהם מגופה של הבהמה עצמה.

ומבוארת שיטת חכמים במשנתנו, ששחיטת האם מטהרת את האבר היוצא מידי טומאת נבלה.

ועל מחלוקת רבי מאיר וחכמים, **אמר רבי שמעון בן לקיש:**

כמחלוקת רבי מאיר וחכמים **בענין** אברים היוצאים מן **עוברין** בעודן במעי אמן, **כך מחלוקת** יש ביניהם **בענין אברין** המדולדלין של הבמה עצמה. שלדעת רבי מאיר אבר המדולדל דינו כנבילה וכמו אבר היוצא מן הבמה, ולדעת חכמים שחיטה מטהרתו מידי טומאת נבילה, וכמו אבר היוצא.

ורבי יוחנן אמר: מחלוקת רבי מאיר וחכמים היא רק **באבר** היוצא **דעובר.** שלדעת רבי מאיר טמא כנבילה, ולדעת חכמים דינו כטריפה שנשחטה.

אבל, באבר המדולדל **דבהמה, לדברי הכל "שחיטה עושה ניפול".** כלומר, אף שבחיי הבהמה הדין הוא שכל עוד לא נפל האבר לגמרי אינו נחשב כנבילה וחלק מן הבהמה הוא, מכל מקום כאשר נשחטה הבהמה, חשוב אבר זה כאילו תלוש לגמרי ממנה. ואין השחיטה מטהרתו מידי נבילה. וזהו "שחיטה עושה ניפול". כלומר, שמחשיבה את האבר כ'נפול' לגמרי.(226)

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מאי טעמא דרבי יוחנן אליבא דרבנן, שביאר כי עובר שהוציא ידו, נטהרת היד על ידי השחיטה, ואילו בהמה שנתדלדל אחד מאבריה, אין לו טהרה על ידי שחיטה, אלא מיד עם

---

226. בשלב זה מניחה, לכאורה, הגמרא, שלדעת רבי יוחנן באבר של בהמה, לדברי הכל שחיטה עושה ניפול, ואיסור האבר המדולדל הוא מדאורייתא. ורק לקמן [עד א] מביאה הגמרא מדברי רבי יוחנן שאין איסורו אלא מדרבנן.

ולדעת ריש לקיש, שכמחלוקת באברין של עוברין כך מחלוקת באברין המדולדלין שבבהמה, דן בספר **שחיטת חולין** האם לדעתו נאסר האבר המדולדל לאכילה מדאורייתא, או שאינו אלא מדרבנן כמסקנת הגמרא לדעת רבי יוחנן.

וברש"י פסחים כה א כתב שיש מאן דאמר שאבר מדולדל אסור באכילה מדאורייתא, ושחיטתו מטהרתו מידי נבילה. **וברש"ש** שם תמה עליו, היכן מצינו מי שאוסר האבר מן התורה? ואם נאמר שלדעת ריש לקיש נאסר

השחיטה נעשה האבר נבילה?

כי **האי**, אבר של עובר שיצא החוצה, **אית ליה תקנתא**, יש לו תקנה, **בחזרה**. שאם יחזיר העובר את האבר לפנים, הוא יהיה כשר ככל אברי העובר, וכפי שסובר רבי יוחנן [לעיל סח ב] שאם החזיר האבר, מותר האבר באכילה.(227)

ואילו **הא**, אבר בהמה שנתדלדל, **לית ליה תקנתא**, אין לו תקנה **בחזרה**. כי היות שהוא חלה ונתדלדל, אי אפשר שיחזור ויבריא. שהרי מדובר באבר שלקה ואין לו רפואה. ואם כן, לעולם לא יתכן שייך שיחזור למצבו והכשרו כבתחילה.

ומשום כך סובר רבי יוחנן, שלדעת חכמים שחיטה מטהרת רק את אבר העובר שיצא, אבל אינה מטהרת את אבר הבהמה שנתדלדל.

מיתיבי ממה ששנינו בברייתא לעיל: **אמר להם רבי מאיר** לחכמים, **לא** ניתן לדמות שחיטת טריפה המטהרת מטומאת נבילה, לשחיטת אמו של עובר, שסבורים חכמים שהיא מטהרת גם את אבר עובר היוצא. כי **אם טיהרה שחיטת טרפה אותה ואת האבר המדולדל שבה**, שהוא **דבר** שהוא **גופה** של הבהמה הנשחטת, וכי **תטהר** אף **את** האבר היוצא של **העובר**, שהוא **דבר שאינו גופה**!?

עג-ב **בשלמא** לדעת **רבי שמעון בן לקיש**, הסובר שעל ידי השחיטה חכמים מטהרים אפילו את האבר המדולדל שבבהמה, הרי יש לפרש דברי רבי מאיר בברייתא, **שלדבריהם**, לשיטתם של חכמים **קאמר להו** רבי מאיר, ששחיטה מטהרת את האבר המדולדל שבבהמה.

אולם **לדידי**, כלומר לדעת רבי מאיר עצמו, **לא שנא אבר דעובר** שאין לו טהרה על שחיטת האם, **ולא שנא אבר** המדולדל **דבהמה** שאין לו טהרה על ידי שחיטת הבהמה, לפי ששחיטה עושה ניפול [כפי שהובא בגמרא לעיל], **כי הדדי נינהו**, ששניהם לדעת רבי מאיר, שוים בדינם.

עד כאן מבארת הגמרא מדוע לדעת רבי שמעון בן לקיש, הסובר בדעת חכמים שאף אבר המדולדל שבבהמה נטהר על ידי שחיטה, אין כל קושיא.

אלא לדעת **רבי יוחנן**, הסבור שלא טיהרו חכמים על ידי שחיטה אלא רק אבר היוצא של העובר, אך אבר המדולדל שבבהמה אין לו טהרה על ידי שחיטה, **קשיא**, איך אמר להם רבי מאיר לחכמים [בברייתא שהובאה לעיל] "ואת האבר המדולדל", כאשר לדעת רבי יוחנן, כלל לא טיהרוהו חכמים?

אלא, אי אתמר, אם נאמרה מחלוקת רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, בדעת חכמים, **הכי אתמר**:

האבר מן התורה, ואפילו כך סוברים חכמים שאין שחיטה עושה ניפול, ומטהרתו השחיטה מידי טומאת נבלה, אפשר יהיה ליישב את דברי רש"י בפסחים, וריש לקיש הוא זה הסובר שהאבר אסור מן התורה. ויל"ע.

227. לעיל סח ב מביאה הגמרא שב'מערבא' אמרו כי לדעת רבי יוחנן אין לידה לאברים. ובפירוש הדברים נחלקו רש"י **והגאונים**. לדעת רש"י, כיון שאין לידה לאברים הרי שאבר היוצא, מועילה לו חזרה. ולדעת **הגאונים** אף

אמר רבי שמעון בן לקיש: כמחלוקת רבי מאיר וחכמים **בעוברים,** בדינם של אברים היוצאים מעוברים [שלדעת רבי מאיר האבר טמא בטומאת נבילה אף שהאם נשחטה, ולדעת חכמים דינו כטריפה שחוטה], **כך** היא **מחלוקת** ביניהם **בדינם** של **אברין** המדולדלין שבבהמה.

ורבי יוחנן אמר: מחלוקת בין רבי מאיר וחכמים היא רק **באבר** היוצא **דעובר.** שלחכמים טהור ולרבי מאיר טמא.

אבל באבר המדולדל **דבהמה, דברי הכל אין שחיטה עושה ניפול!** וכאשר נשחטה בהמה שאחד מאבריה נתדלדל, הריהו נשאר בדינו ככל אחד מאברי הבהמה, וטהור.(228)

נמצא, שנחלקו רבי שמעון בן לקיש ורבי יוחנן בדעת רבי מאיר. האם דבריו לחכמים "לא אם טיהרה שחיטת טרפה אותה ואת האבר המדולדל שבה", הכוונה היא שרבי מאיר פונה לחכמים שרק לדבריהם האבר המדולדל נטהר, אך הוא עצמו סבור ש"שחיטה עושה ניפול".

או, שאף לדעת רבי מאיר האבר המדולדל נטהר על ידי השחיטה. ובדבריו "ואת האבר המדולדל שבה" נתכוין לומר שאף לשיטתו האבר טהור.

ומכל מקום, אין קושיא מדברי הברייתא שהובאה לעיל.

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מאי טעמא, מהו טעמו **דרבי יוחנן אליבא רבי מאיר,** שיש חילוק בין אבר היוצא של עובר שאינו נטהר על ידי שחיטה, לבין אבר המדולדל של בהמה שנשאר טהור כשאר אברי הבהמה?(229)

בלישנא דמערבא מודה רבי יוחנן כיון שיצא אין לו תקנה בחזרה. ודברי רבי יוחנן שאין לידה לאברים, מתייחסים למיעוט האבר הנשאר בפנים שאינו נאסר מחמת היוצא, שהרי אינו נחשב כילוד.

ולשיטת **הגאונים** הקשה הרשב"א מן הגמרא כאן שמשמע דלכולי עלמא מועילה חזרה לדעת רבי יוחנן, ומתירה את האבר היוצא. אכן ברא"ש ובר"ן שם ביארו שדברי רבי יוחנן כאן נאמרו רק ללישנא קמא שם שלדעת רבי יוחנן יש לאבר תקנה בחזרה. אך ללישנא דמערבא אין לו תקנה.

228. [אולם אסור באכילה. רש"י]

229. על שאלת הגמרא 'מאי טעמא' הקשו **התוספות,** מדוע נזקקת הגמרא לברר טעם הדבר לדעת רבי מאיר. הרי ודאי אבר המדולדל שבבהמה קל יותר מאבר היוצא של העובר. לפי שאין איסורו אלא מדרבנן כמבואר לקמן [עד א]. ואילו אבר היוצא של העובר, איסורו דאורייתא. ויש להחמיר בו ולטמאו?

ותירץ, שמכל מקום, היה אפשר לומר שהיות וגזרו חכמים איסור אכילה על האבר [כדין אבר מן החי] היה להם לגזור בזה אף טומאה מאותו הטעם. ולכן מבררת הגמרא מהו טעמו של רבי מאיר שבכל אופן מטהר את האבר.

ועל דברי **התוספות** תמה **המלוא הרועים,** הרי עד כמה שאין אנו יודעים את טעמו של רבי מאיר [לדעת רבי יוחנן] מדוע שחיטה אינה עושה ניפול, אם כן, אף עצם החילוק בין אבר העובר לאבר מדולדל שבבהמה [שאבר מדולדל אינו אסור לאכילה מן התורה כאבר של עובר,] אינו ידוע לנו. [שהרי רבי יוחנן סמך את דבריו

האי, אבר המדולדל, הוא **גופה** של בהמה, ולכן הוא נטהר הוא על ידי השחיטה.

ואילו **האי**, אבר העובר היוצא, **לאו גופה** הוא. ולכן אין לו טהרה על ידי שחיטת האם.(230)

אמר רב יצחק בר יוסף, אמר רבי יוחנן: הכל, בין רבי מאיר ובין חכמים, **מודים, שמיתה עושה "ניפול"**. בהמה שיש בה אבר מדולדל, ומתה, נידון אבר זה כאילו נפל ממנה בחייה, ואינו נחשב כנבילה כשאר אברי הבהמה המתה, אלא הוא טמא בטומאת אבר מן החי.(231)

ודין זה הוא רק כאשר מתה ונתנבלה הבהמה מעצמה. אך כאשר נשחטה הבהמה שנתדלדל אחד מאבריה, **אין שחיטה עושה ניפול**, אלא דינו של האבר המדולדל שטהור הוא ככל אברי הבהמה הנשחטת.

דנה הגמרא ומקשה: **במאי עסקינן**, על איזה אבר נאמרו דברי רב יצחק בר יוסף בשם רבי יוחנן?

אילימא, אם דבריהם נאמרו **באבר** דיוצא מן **העובר**, שמיתה עושה ניפול ואין שחיטה עושה ניפול, הרי בדין זה **מיפלג פליגי**, נחלקו רבי מאיר וחכמים, אם שחיטת האם מטהרת את אבר העובר.

אלא על כרחך, דברים אלו נאמרו **באבר** המדולדל **דבהמה**. שאם מתה הבהמה, מיתה עושה ניפול באותו אבר וטמא בטומאת אבר מן החי, ואילו שחיטה אין עושה ניפול, וטהור האבר המדולדל כשאר אברי הבהמה השחוטה.

וקשה: למה צריך רבי יוחנן לחדש דינים אלו. והרי, דינה של **מיתה** עושה ניפול, **תנינא**!? כבר שנינו אותו. וכן הדין ש**שחיטה** אינה עושה ניפול, אף הוא **תנינא**?!

מיתה עושה ניפול, **תנינא** שנינו במשנה

שאין באבר המדולדל אלא מצות **פרישה** בלבד, על כך שאין שחיטה עושה ניפול].

וכן יש לומר שזהו שתירצה הגמרא שחלוק אבר עובר מאבר המדולדל שזה גופה וזה אינו גופה.

ו**בקובץ ענינים** תירץ, שאם לא הניחה הגמרא בשלב זה שחלוק אבר המדולדל מאבר העובר, הרי היה לה להקשות אף לדעת חכמים, המתירים אבר המדולדל אף באכילה מהתורה, במה שונה מאבר עובר האסור באכילה מהתורה. ומכך שלא הקשתה הגמרא זאת, משמע שכבר עתה ידוע שאין איסור אבר המדולדל לרבי מאיר, אלא מדרבנן ולא מדאורייתא. וקושית הגמרא "מאי טעמא" היא רק לענין הטומאה. ומעתה מיושבים דברי **התוספות** היטב.

230. תמה **הרשב"א**, מדוע הוצרך רבי יוסי ברבי חנינא להשמיענו טעם זה, הרי בברייתא לעיל אומר רבי מאיר טעם זה מפורשות וכדבריו שם "אמר להם, אם טיהרה שחיטת טרפה אותה ואת האבר המדולדל שבה דבר שגופה, תטהר את האבר דבר שאינו גופה"?! אם כן, רבי מאיר אומר זאת במפורש!

ומיישב הרשב"א, שאולי לא היתה הברייתא נודעת להם שהברייתות לא היו רגילות בבית המדרש. ולכן לא ידעה רבי יוסי ברבי חנינא.

231. רש"י מביא מדברי הגמרא לקמן [קכח ב] שההפרש בין טומאת נבילה לטומאת אבר מן החי, הוא בכך שאבר מן החי, בשר הפורש ממנו

דלהלן:[232]

לצורך הבנת המשנה, יש להקדים:

א. לא כל חלק הפורש מן החי הוא "אבר מן החי", אלא רק אבר שלם נידון כ'אבר מן החי', אך אם פורשת חתיכת בשר מן החי, אין לה דין "אבר מן החי", אלא "בשר מן החי".

ב. בשר מן החי אינו מטמא טומאת אבר מן החי, ולא כל טומאה אחרת. לפיכך, אם לא נשטף הבשר במים או באחד משאר שבעה משקין לאחר שפירש, אינו טמא, ואינו מקבל טומאה. ואם נגע במשקה, הוכשר לקבל טומאה.

וכך הם דברי המשנה: בהמה שיש בה אבר מדולדל ובשר מדולדל [שפסקה חיותו ונתדלדל ותלוי בבהמה], אם **מתה הבהמה,** אין הבשר שפרש ממנה טמא בטומאת אבר מן החי [כפי שביארנו בהקדמה], וכדי לקבל טומאה, **הבשר צריך הכשר** על ידי מים או שאר משקין.

ואילו **האבר** המדולדל, **מטמא משום אבר מן החי,** לפי שמיתה עושה ניפול, **ואינו מטמא** טומאת נבילה **משום אבר מן הנבלה.** כיון שמיתה עושה ניפול, הריהו טמא בטומאת אבר מן החי. ובשר שפרש מאבר מן החי, אינו טמא לא משום אבר מן החי ולא בטומאת נבילה, דברי **רבי מאיר.** [ואין חולק עליו בענין זה].[233]

ומדברי המשנה הללו עולה שמיתה עושה ניפול. ומשום כך אין חתיכת הבשר הפורשת מאבר המדולדל, טמאה טומאת נבילה. וכן האבר נידון כאבר מן החי ולא כאבר מן הנבילה. משום שמיתה עושה ניפול, ונידון האבר והבשר כאילו נפלו בחיי הבהמה.

וקשה כאמור, מדוע צריך לדברי רבי יוחנן שמיתה עושה ניפול?

וממשיכה הגמרא, ומקשה: הרי את הדין **ששחיטה** אינה עושה ניפול, **נמי תנינא,** אף אותו שנינו [במשנה שם]:[234]

נשחטה הבהמה שיש בה אבר ובשר מדולדלין, האבר והבשר אין בהם טומאת אבר מן החי מחמת עצמם, לפי שאין שחיטה עושה ניפול, אלא **הוכשרו** אברים הללו לקבל טומאה על ידי שנשטפו **בדמיה, דברי רבי מאיר.**

טהור, לפי שאין אבר מן החי מטמא אלא כאשר הוא אבר שלם, ויש בו בשר גידים ועצמות כברייתו, אבל נבילה, כל כזית ממנה, טמא טומאת אב הטומאה בפני עצמו.

232. לקמן [קכז א].

233. רש"י. ואף שרבי שמעון חולק עליו במשנה שם לקמן [קכז א] "נשחטה הבהמה הוכשרו בדמיה, דברי רבי מאיר. ורבי שמעון מטהר". וכן בסוף המשנה שם "ואינו מטמא משום אבר נבלה, דברי רבי מאיר. ורבי שמעון מטהר"]. מבואר שם שרבי שמעון לא חולק עליו בעיקר הדין שמיתה עושה ניפול, אלא בענין אחר. אבל רבנן ודאי לא חולקים עליו בזה. **רש"י**

234. תמהו **התוספות,** עד כמה שמקשה הגמרא על דין זה ששחיטה עושה ניפול, שכבר שנינו אותו במשנה, אדרבה, הרי ממשנה זו יש לתמוה על רבי שמעון בן לקיש הסובר שאף באבר

רבי שמעון אומר: לא הוכשרו לקבל טומאה על ידי הדם,(235) וכל עוד לא נשטפו על ידי משקה, הם אינם מקבלים טומאה. וטעמו, שאין בכח הבהמה עצמה, להיות סיוע עבור הכשר טומאה לאבר של עצמה.(236)

מכל מקום, מכך שאין האבר והבשר המדולדלין טמאים בטומאת אבר מן החי, מוכח שאין שחיטה עושה ניפול.

דוחה הגמרא וומתרצת: **אי,** אם רצינו להוכיח **מהחיא,** ממשנה זו, שלדעת רבי

המדולדל סוברים חכמים ששחיטה עושה ניפול?!

235. מכך שאומר רבי שמעון "לא הוכשרו" ולא אמר "אין הדם מכשיר" מדייקים **התוספות** כפי שתי השיטות בגמרא לקמן [קכז ב] בביאור המחלוקת בין רבי מאיר ורבי שמעון:

א. המחלוקת היא בשאלה האם הבהמה כולה נעשית יד לאבר אחד "להעביר" לו את ההכשר לקבל טומאה. שלרבי מאיר נעשית יד ולפיכך הוכשר האבר המדולדל מחמת הדם ששטף את אזור סימני השחיטה. ולרבי שמעון אין נעשית יד ולפיכך אינו מוכשר לקבלת טומאה.

לפי שיטה זו מדייקים **התוספות** את דברי רבי שמעון "לא הוכשרו", כלומר שרק האברים הללו הנידונים כאן, לא הוכשרו. אך הדם עצמו מכשיר [ועיין רש"י שם].

ב. שיטה נוספת מובאת בגמרא שם בשם אביי, שנחלקו האם כאשר אוחז באבר הקטן המדולדל ואין שאר הבהמה נמשכת אחריו ועולה עמו אלא מתנתקת היא ממנו מיד, האם אף באופן זה מוכשר האבר מכח הדם ששטף את הבהמה. לדעת רבי שמעון הואיל ואין ה"גדול" כלומר שאר הבהמה עולה עמו, עם האבר הקטן המדולדל, אין הוא נחשב כגוף אחד עם הבהמה ואינו מוכשר מחמתה. ולדעת רבי מאיר נחשבים כאחד, הואיל ואם אוחז ומעלה את גוף הבהמה עולה עמה האבר המדולדל, די בכך כדי שתחשב כגוף אחד.

ואף זאת מדייקים **התוספות** מלשון רבי שמעון "הוכשרו". כלומר, שהמחלוקת היא האם האברים המחוברים חיבור קלוש כל כך מוכשרים אף הם. ומשום כך מבארים **התוספות,** חולקים הם על רב אשי הסובר שהמחלוקת היא בשאלה האם עצם דם השחיטה מכשיר או לאו.

236. כך פירש רש"י וכן הסכימו **התוספות.** ועל דברי המשנה הללו הקשו **התוספות:**

א. הרי מן התורה האבר מותר כדברי רבי יוחנן לקמן [עד א], אם כן, מדוע צריך הבשר הכשר לקבלת טומאה על ידי הדם. הרי רבי יוחנן עצמו סבור שלדעת רבי מאיר לקמן [עד ב] אין הדם מכשיר, אלא עצם השחיטה היא שמכשירה את האבר לקבל טומאה. וכדברי רבי שמעון. נמצא, שאין צריך לדם כדי להכשיר. ודברי רבי מאיר "הוכשרו בדמיה" אינם מובנים, שהרי די בשחיטה?

ב. אף לרבי שמעון שהוא בעל השיטה שבשר הבהמה ואבריה מוכשרים על ידי השחיטה, יש להקשות. שהרי את דבריו במשנה המובאת כאן "רבי שמעון אומר לא הוכשרו" מפרש רב אשי לקמן [קסח א] שכוונתו שלא הדם מכשיר, לפי שאין הכשר בא כלל על ידי דם אלא השחיטה היא שמכשירה. ואבר זה, אף השחיטה לא מכשירה אותו לקבל טומאה משום שאינה מתירתו באכילה [שהרי אבר מדולדל אסור באכילה כאמור]. כיון שרק כאשר מתירה השחיטה באכילה, מכשירה אף לקבל טומאה כדין "אוכל". מה שאין כן אבר המדולדל שאינו מותר לאכילה אף אינו כשר לקבל טומאה. ומקשים **התוספות,** הרי מן התורה מותר האבר לאכילה. ואם כן, מן התורה ראוי שהשחיטה

מאיר הוכשרו האברים לקבל טומאה על ידי הדם, **הוה אמינא**, היינו אומרים שאכן לדעת רבי מאיר אבר המדולדל שבבהמה נעשה נפול על ידי שחיטה וכמו אבר היוצא של עובר, ומטמא טומאת אבר מן החי. **ומאי**, מה שנאמר במשנה שם "**הוכשרו** בדמיה", הכוונה היא **א**[על] **הבשר** המדולדל, שטהור מדין "בשר מן החי", ששנינו כי בשר הפורש מן החי טהור, ואינו כאבר מן החי. ונמצא שצריכים אנו לדברי רב יצחק בר יוסף בשם רבי יוחנן ששחיטה אינה עושה ניפול, לפי שמדברי רבי מאיר, לכאורה, אין ללמוד זאת.

מקשה הגמרא: **והא**, הרי במשנה שם "**הוכשרו** בדמיה" בלשון רבים **קתני**. ואילו היתה הכוונה רק לבשר המדולדל, היה צריך להיאמר "הוכשר". ואם כן, בהכרח שכונת רבי מאיר גם לאבר המדולדל! ושוב נמצא שדברי רבי מאיר מהווים מקור לדין "שחיטה אינה עושה ניפול" [ושוב יש להבין מהו הצורך בדברי רב יצחק בר יוסף בשם רבי יוחנן ששחיטה אינה עושה ניפול?]

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא**, היינו אומרים שדברי רבי מאיר במשנה "הוכשרו", כוונתם **שחד** הכשר אחד על ידי הדם יש **לבשר הפורש מן הבהמה**, שכאמור טהור ואין לו הכשר לקבלת טומאה אלא על ידי הדם, **ואילו חד** ההכשר השני שנעשה על ידי הדם, הוא **לבשר הפורש מן האבר** המדולדל. וכפי ששנינו שאין טומאת אבר מן החי אלא לבשר הנמצא באבר כשהוא שלם. אך בשר הפורש, אין בו טומאה זו.

נמצא, שמדברי רבי מאיר במשנה, אין ללמוד על טהרתו של אבר המדולדל שבשחוטה. לפי שצריך ללמוד בשר בהמה ובשר האבר כאמור. ואם כן, שוב צריכים אנו לדברי רב יצחק בשם יוסף בשם רבי יוחנן ששחיטה אינה עושה ניפול, ואף אבר המדולדל טהור.

מקשה הגמרא: **ומאי אולמיה**, במה גדול כוחו **דהאי** של בשר הפורש מן האבר, **מהאי** מבשר הפורש מן הבהמה. שאף על פי ששונים במשנה שבשר הפורש מן החי צריך הכשר על ידי הדם, צריכה המשנה אף להשמיענו שבשר הפורש מאבר מן החי, יש לו הכשר על ידי הדם?

ומתרצת הגמרא: צריך להשמיע באופן מיוחד את דינו של בשר הפורש מן האבר, כי **סלקא דעתך אמינא**, היינו אומרים **שהואיל** וכאשר היה בשר זה חלק מן האבר היה **מטמא טומאה חמורה** כנבילה [שמטמאת אדם וכלים] **אגב אביו**, היינו האבר מן החי עצמו, שחתיכת בשר זו היתה חלק ממנו, **אימא**, היינו אומרים כיון שכבר היה בשר זה חלק מטומאה חמורה, **לא**

תכשירהו לקבל טומאה?

ומיישבים: לעיל לו ב מבואר שחלות ההכשר על ידי השחיטה, היא מדרבנן. ואילו מדאורייתא אין הבשר מקבל טומאה על ידי השחיטה לבד. וכיון שאבר המדולדל אסור מדרבנן, לא מוכשר על ידי השחיטה שהיא הכשר מדרבנן. משום שלרבנן, אין זה "אוכל".

ולכן לרבי מאיר נעשה ההכשר רק על ידי דם שהוא משקה המכשיר מדאורייתא. ואילו רבי שמעון סובר שאין דם מכשיר כלל.

ליבעי, אינו צריך **הכשר** על ידי מים כדי לטמא, אלא מקבל טומאה מאיליו אף בלא הכשר.

קמשמע לן, שאף בשר מן האבר אין לו הכשר לקבל טומאה, (237) אלא רק על ידי דם הבהמה,(238) כדין כל אוכלין שאינם נטמאים אלא על ידי הכשר.(239)

אמר רב יוסף: נקוט דברי **דרב יצחק בר יוסף** בשם רבי יוחנן **בידך,** שלדברי הכל אין שחיטה עושה ניפול, ולא כמו שהובא בתחילה בשם רבי יוחנן ששחיטה עושה ניפול.

דרבה בר בר חנה קאי כוותיה, אף הוא הביא כן משמו של רבי יוחנן, וכדלהלן:

דתניא: נאמר [שמות כב ל] "**ובשר בשדה טרפה לא תאכלו" — להביא האבר והבשר המדולדלין שבבהמה, ובחיה, ובעוף, ושחטן** את אלו, **שהן** האבר והבשר המדולדלין, **אסורין** באכילה.(240)

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: אין עד-א
בהן באבר ובבשר המדולדלין הללו איסור אבר מן החי מדאורייתא, **אלא מצות "פרוש" בלבד.** כלומר, חכמים ציוו על הפרישה

---

237. ואם נחתך כל האבר המדולדל קודם שנשחטה הבהמה, ולא נגע בדמיה ואחר כך פירש הבשר ועדיין לא הוכשר על ידי הדם לקבל טומאה. **רש"י.**

238. הקשו **התוספות:** לדעת רבי שמעון הסובר שלא הוכשרו, משמע רק שהבשר הפורש לא הוכשר מכח שחיטת הבהמה. אולם בפני עצמו יש לפורש את היכולת להיות מוכשר ולקבל טומאה.

וקשה, היאך יכול הבשר הפורש לקבל טומאה בפני עצמו והרי אינו ראוי להאכילו לאחרים שהרי שחיטה עושה ניפול כמבואר לכאורה במסקנת הגמרא. ואם כן, בשר מן החי אינו קרוי אוכל [כמבואר ב־קכו א] והיאך מקבל טומאת אוכלין?

ותירץ, כי דברי רבי שמעון "לא הוכשרו" נאמרו רק לדעת חכמים. כלומר, לדבריכם חכמים שאתם סוברים שאף אוכל שאי אפשר להאכילו לאחרים, יכול לקבל טומאה, הרי שכאן לא הוכשרו. ורבי שמעון עצמו סבור כאמור שלא יתכן בהם כלל הכשר.

239. לקמן [קכא א] ובנדה [נא א] מובא המקור לכך שאוכלין צריכים הכשר על ידי מים כדי לטמא טומאת אוכלים, מן הכתוב [ויקרא יא לח] "וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו, טמא הוא לכם". ודורשת הגמרא: מה זרעים שאין סופם לטמא טומאה חמורה [אדם וכלים בכזית] וצריכים הכשר, אף כל שאין סופו לטמא טומאה חמורה צריך הכשר. [פרט לנבלת עוף טהור שהואיל וסופה לטמא טומאה חמורה אם אכלה, לפיכך אין צריכה הכשר לטמא טומאת אוכלין].

לפי דברים אלו, מפרש רש"י את הדין שאף כאן צריך הבשר שפרש מן האבר, הכשר על ידי מים. משום שאף על פי שבתחילתו הוא אבר מן החי המטמא טומאה חמורה, מכל מקום, היות ופרש הבשר אין סופו לטמא טומאה חמורה ולכן צריך הכשר על ידי מים לטמא טומאת אוכלין.

240. בביאור דרשה זו, ראה בתורה תמימה [שמות כב ל שביאר על פי דברי הרמב"ם מאכלות אסורות ד ו], שתיבת "בשר" בפסוק זה, היא לכאורה מיותרת, כי די היה לכתוב לומר "טרפה בשדה לא תאכלו"?

מאבר ובשר המדולדלין,(241) ואילו הפסוק "ובשר בשדה טרפה" אינו אלא אסמכתא בעלמא. ומוכח, שמדאורייתא לא נעשה האבר המדולדל לאבר מן החי על ידי השחיטה,(242) לפי שאין שחיטה עושה ניפול.(243)

יתיב, ישב **רב יוסף קמיה** לפני **דרב הונא, וכך יתיב וקאמר: אמר רב יהודה אמר רב: אכלו לזה** לאבר המדולדל — **לוקה.**

אמר ליה ההוא מרבנן, אחד מן החכמים:

וביאר, שלכך נדרשה דרשה זו, לפי שתיבה "בשר", באה לרבות שיש בשר טרפה מצד עצמו [אף אם כל הבהמה לא נטרפת]. וכמו שבהמה טרפה נקראת כך כאשר היא בחיים [מחמת טריפות אבר מסוכן שנעשה בה] כך ישנה חתיכת בשר שאף על פי שהיא מחוברת במשהו לבהמה ועדיין חיים יש בה, מכל מקום, כבר טרפה היא. וזהו אבר ובשר מדולדלין שעניינם נדרש מן הפסוק.

241. על פי פירוש **רבינו גרשום.**

242. הקשו **התוספות:** אם מדאורייתא אין האבר אסור, קשים דברי הברייתא לעיל עג א "לא אם טיהרה שחיטת טרפה אותה ואת האבר המדולדל שבה דבר שגופה, תטהר את האבר [של העובר] דבר שאינו גופה"?! וקשה, היאך ניתן לכלול אבר המדולדל שמותר מן התורה, עם טרפה האסורה, והרי אין עיקר דינם שווה כלל?

ותירץ, אף שאבר המדולדל אסור מדרבנן, גזרו בו חכמים רק איסור אכילה ולא גזרו בו שאין שחיטה מטהרתו מטומאת נבלה. ומעתה כונת רבי מאיר בברייתא, כך היא: "לא אם טיהרה שחיטת טרפה אותה ואת האבר המדולדל שבה, שגזרו בו רבנן רק איסור אכילה אך לא גזרו שאין שחיטה מטהרתו, משום שהיא גופה, תטהר את אבר העובר דבר שאינו גופה?!

243. שיטות **הראשונים** בגדר איסור אבר המדולדל:

דעת **רש"י ותוס'** כאן מבוארת שאיסור אבר המדולדל אינו אלא מדרבנן. והפסוק שמובא בגמרא, הוא אסמכתא בעלמא בלבד.

לדעת **הרמב"ם,** משמע שהאיסור הוא מן התורה. שכתב [מאכלות אסורות ה ו]: בשר המדולדל בבהמה, אם אינו יכול לחזור ולחיות אף על פי שלא פירש אלא אחר שנשחטה — אסור ואין לוקין עליו.

ונקט **המגיד משנה** בדעתו [בהלכה יא שם] שאיסור זה מן התורה הוא. [כפי שמשמע מפשטות דברי הרמב"ם שלא כתב שהאיסור מדברי סופרים, ויתירה מכך מדגיש הרמב"ם שאין לוקים עליו, דבר שלא יתכן באיסורי דרבנן]. ואין לוקין עליו משום שנלמד מריבוי וכמו חצי שיעור שלמידין מריבוי אך אין בו מלקות. ואת דברי רבי יוחנן "אין בו אלא מצות פרוש" מבאר **המגיד משנה** לדעת הרמב"ם שאין בו מלקות אך יש לפרוש מאכילתו מן התורה.

הפרי חדש מבאר את דעת הרמב"ם שהטעם שאין בו מלקות הוא משום שלאו זה הנלמד מן הפסוק "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו", הוא לאו שבכללות. כיון שמרבים ממנו אף את דין 'אבר היוצא'. ולאו שבכללות — אין לוקין עליו.

הוכחה לדעת הרמב"ם שאיסור האבר מן התורה הוא, הביא **הפרי חדש** מדברי התוספתא [עבודה זרה ט ד] ששנינו שם: כיצד, אבר המדולדל שבבהמה ואין בו להעלות ארוכה — אסור לבן נח. [שבני נח נאסרו באבר מן החי].

לא תציתו ליה, אל תשמעו לדבר זה שמביא בשם רב יהודה בשם רב, כי **הכי** כך **אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה** בשם **דרב:**

אכלו לזה האבר המדולדל — **אינו לוקה.** לפי שאין בו איסור בעצם, אלא מצות פרישה בלבד.

אמר ליה רב הונא: אנן, אמאן על איזה מן השיטות בדעתו של רב **נסמוך?** האם על הדעה שלוקין על אבר המדולדל, או על זו שאין לוקין עליו?

אהדרינהו רב יוסף לאפיה, החזיר רב יוסף פניו ממנו בכעס! (244)

ואמר ליה רב יוסף, **מאי קושיא!?** מה

ומוכח, שאיסור זה מדאורייתא הוא. שאם לא כן לא יתכן לאוסרו לבן נח שהרי לא נאסרו בני נח באיסורי דרבנן.

בענין זה דנו **הראשונים** והפוסקים בסוגייתנו, האם ישנו איסור להאכיל גוי באבר המדולדל [וכפי שעולה מדברי התוספתא שהדבר אסור. וראה בכרתי **ופלתי** סימן נ"ה ס"ק ז' שאף על פי שבן נח אינו אסור באיסורי דרבנן, מכל מקום, אסרו להושיט לו אבר זה הואיל ויכול לבוא לידי האכלת אבר מן החי ממש. ומשום כך גזרו על זה. אכן לפי זה אין הכרח לראיית **הפרי חדש** מדברי התוספתא לשיטת הרמב"ם].

הש"ך סימן נ"ה ס"ק י"א, הביא שנחלקו **הראשונים** בדבר:

דעת **הרשב"א והר"ן** שאבר המדולדל מותר לבן נח, כיון שלא נאסר בגזירה משום אבר מן החי אלא רק לישראל. אך עכו"ם אינו בכלל איסורי דרבנן. ולדעת הסמ"ק [סימן ר"א] אסור לבן נח משום שיש לו דין אבר מן החי מדרבנן. ואם כן, על הישראל נאסר להושיט לו.

מבואר, שלדעת **הראשונים** הללו גדר איסור אבר המדולדל מדרבנן הוא. וגזרו רבנן איסור זה בגדרי איסור אבר מן החי. ומצות **הפרישה** שעל ישראל, היא **פרישה** מאבר מן החי. ואין האיסור משום טרפה גרידא, אלא אבר מן החי הוא.

ובדעת הרמב"ם שהאיסור הוא מדאורייתא, יש לעיין אם איסורו מדין אבר מן החי, או שטרפה וכפי שמורה פשטות הפסוק "בשר בשדה טרפה".

והוכיח **הפרי חדש** הנ"ל מדברי התוספתא בעבודה זרה, שאף מדאורייתא גדר האיסור הוא אבר מן החי, ולא טרפה. שהרי אסור להושיטו לגוי. והגוי אינו אסור בטרפה אלא רק באבר מן החי.

האור שמח [שחיטה ח יב] כתב על הוכחה זו, שאף אם נאמר כפי שמשמע מדברי התוספתא שאבר המדולדל אסור לבן נח גם אם הבהמה נשחטה, מכל מקום, אין ראיה מכך שאיסורו לישראל הוא משום אבר מן החי. כי אפשר שגדר איסורו לישראל הוא מדין טרפה, ומכל מקום, לבן נח הוא אסור משום אבר מן החי, כי בן נח אינו בכלל שחיטה, ואין לה כל משמעות לגביו, אלא מיתה גרידא היא. וכיון ששחיטה כמיתה היא, אין האבר בכלל "שחיטה אינה עושה ניפול" אלא בכלל "מיתה עושה ניפול". ולכן נחשב האבר המדולדל כאבר מן החי לגמרי לגבי עכו"ם, ולגבי ישראל הריהו טרפה. [ולא שייכת בזה הטענה "מי איכא מידי דישראל שרי ולעכו"ם אסור". שהרי סוף סוף הישראל גם אסור בזה. אם כי מטעם אחר].

244. ב'שערים מצוינים בהלכה' הביא בענין זה את דברי הגמרא בפסחים קיג ב "שלשה חייהם אינם חיים. הרחמנים והרתחנים וכו' ואמר רב יוסף, כולהו איתנהו בי!".

הסתירה שיש בין מה שהביא ההוא מדרבנן בשם רב שלא לוקין על אבר המדולדל, לבין מה שהבאתי אני בשם רב שלוקין, והרי **כי אמרי אנא,** מה שאמרתי אני בשם רב, זה רק **במיתה.** שכאשר מתה הבהמה שנמצא בה אבר מדולדל, רק אז לוקה, משום **דמיתה עושה ניפול.** והאבר אינו טמא, ואין איסורו כדין נבילה, אלא כדין אבר מן החי. ומשמיענו רב, שהאוכל מאבר זה, מתרין בו משום איסור אכילת אבר מן החי, ולא משום איסור נבלה.

ואילו, **כי אמר איהו,** מה שאמר ההוא מדרבנן, היינו **בשחיטה.** דשחיטה, כאמור, **אינה עושה ניפול,** והאבר טהור ומותר מן התורה. רק שאסרוהו חכמים מטעם מצות פרישה. ואין על כך חיוב מלקות.

אמר רבא: מנא, מהו המקור **להא מלתא דאמור רבנן** לדין זה שאמרו חכמים, **שמיתה עושה ניפול, ושחיטה אינה עושה ניפול?** (245)

דכתיב לגבי טומאת שרצים [ויקרא יא לא־לב]: "אלה הטמאים לכם בכל השרץ. הנוגע בהם במותם יטמא עד הערב. **וכל אשר יפול עליו מהם במותם יטמא.** מכל כלי עץ או בגד או עור".

המילה "במותם", **למעוטי מאי?**

אילימא, אם נאמר שתיבה זו באה **למעוטי** שאין השרצים מטמאים **בחייהם** אלא רק במותם, הרי דין זה **מ**"וכל אשר יפול **מנבלתם** עליו יטמא" [שם יא לה] **נפקא,** למידים משם שאין הם מטמאים אלא במותם. ומדוע חזר הכתוב ואמר "במותם"?

אלא, שמע מינה, שכך יש ללמוד את דברי הכתוב "כל אשר יפול עליהם במותם", שעל ידי מיתה נעשה האבר המדולדל שבה, כאילו נפל קודם המיתה, והריהו אבר מן החי, לפי ש"**מיתה עושה ניפול**".

ודבר זה, הוא רק במיתת הבהמה מעצמה. אך **אין השחיטה עושה ניפול.** ולכן אבר מדולדל שבבהמה שנשחטה, אינו מטמא.

אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא: והא קרא, הפסוק "יפול עליהם במותם", **בשרצים כתיב,** שלא שייכת בהם שחיטה כלל. ואיך נלמד משם דין "מיתה עושה ניפול" בבהמה. וכן את הדין שאין שחיטה עושה ניפול?!

אמר ליה: תיבת "במותם" לא נאמרה ללמד

---

245. בגדר דין "אבר מן החי" החל באבר המדולדל מדין מיתה עושה ניפול, יש להסתפק האם אף קודם מיתת הבהמה יש בו דין אבר מן החי אלא שקודם מיתה אינו מטמא, אלא רק אחר מיתה, ואילו אם נשחט, מתירה השחיטה את איסור האבר. או, שאין נעשה אבר מן החי אלא רק אחר מיתה. אך קודם לכן בעודו מחובר לבהמה אינו אבר מן החי. דמיתה מפילה.

הזכר **יצחק** [סימן ל"ג] הוכיח מן הגמרא כאן כפי הצד הראשון, וכך מבאר את דין אבר המדולדל במיתה ובשחיטה:

כיון שמיתה עושה ניפול ולוקה משום אבר מן החי, על כרחך שנעשה אבר מן החי מיד עם חוליו ודלדולו. ומה שאינו מטמא מיד היינו משום שקצת ח□יוגת יש בה, וח□יוגת זו מונעת מן הטומאה לחול. וכל שמתה הבהמה

לענין טומאת שרצים, שהרי כבר יודעים אנו שהפסוק המדבר בשרצים, נאמר על אחר מותם. שהרי לעיל כבר נכתב "בנבלתם". ואם כן, ודאי שמדובר לאחר מיתה. ולשם מה נאמר "במותם", והרי אפשר היה לומר "וכי יפול", ונלמד מכך שמיתה עושה ניפול?

אלא בהכרח, **אם אינו ענין לשרצים, דלאו בני שחיטה נינהו,** שהרי לא שייכת בהם שחיטה, **תנהו ענין לבהמה,** נלמד תיבה זו לענין בהמה, ששחיטת בהמה אינה עושה ניפול. ולכן נכתב בפסוק "במותם", למעט שאין שחיטה עושה ניפול.

מקשה הגמרא: **ואכתי מבעי ליה,** הרי עדין יש לנו ללמוד מתיבת "במותם" שנאמרה בשרצים, שאין טומאת שרץ חלה אלא כאשר מצבו של השרץ הוא **כעין** שעת **מיתה,** שבשעת מותו השרץ לח, ולכן רק שרצים **לחין מטמאים,** אך **יבשים אין מטמאים.** ונלמד זאת מ"במותם", ושוב אין התיבה הזאת מיותרת שנוכל ללמוד ממנה דין "שחיטה אינה עושה ניפול"?

ומתרצת הגמרא: **תרי "במותם" כתיבי.** תיבת "במותם" נאמרה פעמיים. ולכן, מן הכתוב [שם יא לא] "כל הנוגע בהם במותם יטמא" למידים שדוקא לחין מטמאים, ומן הכתוב [שם לב] "יפול עליהם במותם", שנשאר לכאורה מיותר, לומדים את הדין שמיתה עושה ניפול, ואין שחיטה עושה ניפול.

שנינו במשנתנו, שנחלקו רבי מאיר וחכמים באם שחט את האם ואחר כך חתך את היד שיצאה לחוץ. ונחלקו האם השחיטה טיהרה את האבר היוצא מידי טומאת נבלה, שלדעת רבי מאיר לא מטהרת השחיטה, ולדעת חכמים מטהרת.

ועל כך, **אמר רב חסדא: מחלוקת** זו, היא רק **באבר דעובר חי,**(246) שיש במינו שחיטה. כלומר, כיון ששחיטה שייכת רק בבהמה חיה, ועובר זה אף הוא חי, מועילה בו שחיטת האם לטהר את האבר היוצא. לפי ששייכת במינו שחיטה.

אבל באבר דעובר מת שיצא לחוץ, דברי **הכל "שחיטה עושה ניפול",** ועומד הוא בטומאתו כאבר מן החי, ומחשיבין אותו כאילו נחתך מחיים, ולא מועילה לו שחיטת אמו לטהרו מידי טומאת נבילה. שהרי אין במינו שחיטה.(247) ואף חכמים מודים שאין השחיטה מטהרתו.

ורבה אמר: כמחלוקת בזה, כשם שנחלקו רבי מאיר וחכמים בענין טומאת אבר היוצא

ופסק חיותה, מטמא האבר מחמת שהיה אבר מן החי כבר מאז ולא מעכשיו. אך שחיטה שהיא בגוף הבהמה ששחיטה הגונה היא, מועילה היא אף לדבר המחובר לבהמה היינו אבר זה, לסלק ממנו איסור אבר מן החי. ואם כן, עולה ששחיטה מכשירה ומתירה ומסלקת איסור אבר מן החי. ע"כ.

246. ומדובר בעובר בן ח'. שאילו עובר בן ט', הריהו כשאר בהמה וחייב שחיטה לעצמו כדברי רבי מאיר במשנה להלן. תוס' ועיין **מהרש"א.**

247. את טעם החילוק בין יש במינו שחיטה לבין אין במינו שחיטה, ביאר **האמרי משה**

של עובר חי שלדעת חכמים טהור, **כך מחלוקת בזה,** אף בעובר מת סוברים חכמים שהאבר טהור.

שנינו במשנתנו: **בן שמנה חי** כלומר שהוא נפל ועתיד למות, ואסור באכילה כטריפה — אין שחיטתו מטהרתו לפי שאין במינו שחיטה.

ועל דברי המשנה הללו, שאין במינו שחיטה, מקשה הגמרא: **והתניא,** שנינו בתורת כהנים: עובר **בן שמנה,** אם נולד **חי,** ונשחט, **יוכיח, שאף על פי שיש במינו שחיטה — אין שחיטתו מטהרתו.**[248] ולכן, אף טריפה, אף על פי שיש במינה שחיטה, לא תטהרנה שחיטתה [אלו הם דברי ה׳תורת כהנים׳].

ומוכח מדברי הברייתא הללו שבן שמונה חי, נחשב כמי ש״יש במינו שחיטה״. ואילו במשנתנו נאמר שבן שמונה חי אין במינו שחיטה, לפי שממין הנפלים הוא שלא שייכת בהם שחיטה?!

אמר רב כהנא: דברי ה׳תורת כהנים׳ שיש במינו שחיטה, כוונתם **שיש במינו שחיטה אגב אמו.** שכאשר הוא במעי אמו, מועילה בו שחיטת האם. ומשום כך נחשב כמי שיש במינו שחיטה.

ואילו **תנא דידן,** חולק על סברא זו שהיתר עובר אגב שחיטת אמו מחשיב את העובר לכמי שיש במינו שחיטה, וסובר, שאף על פי שניתר העובר על ידי שחיטת אמו, מכל מקום, כיון שאין זו שחיטה שבגופו, אין היתר זה מחשיבו כמי ש״יש במינו שחיטה״. ומשום כך, **מינא דאמיה, לא פריך.** לא ניתן להקשות על התנא שבמשנתנו מדברי ה׳תורת כהנים׳, הסבור ששחיטת האם מחשיבה את העובר למי שיש במינו שחיטה.

שואלת הגמרא: לעיל בדברי התורת כהנים, הובאה ההוכחה מבן שמונה לטריפה. שכמו שבבן שמונה אין שחיטה מטהרתו אף שיש במינו שחיטה, אף טריפה לא תטהרנה השחיטה.

ודנה הגמרא: **ולהאי תנא דפריך,** לתנא זה שמקשה מבן שמונה לטריפה, **טרפה דשחיטתה מטהרתה, מנא ליה** שאכן

[סימן ד׳] שיש חילוק בסיסי בגדר ההיתר של בן פקועה הניתר אגב שחיטת אמו כאשר הוא חי, לבן בן פקועה הנמצא במעי אמו כאשר הוא מת.

בן פקועה חי, נחשבים סימניו כשחוטים. כיון שיש במינו שחיטה [שהרי שחיטה שייכת רק בבהמה חיה] ומשום כך סוברים רבנן שאין שחיטה עושה ניפול היות ונחשב העובר כמי שנשחט בשחיטת אמו ולכן חלה השחיטה על כולו, אף על האבר היוצא ולכן טהור הוא מן הטומאה.

מה שאין כן בן פקועה מת, כיון שאין במינו שחיטה, הרי שסיבת היתרו היא לא משום שנחשב כשחוט אגב שחיטת אמו, שהרי אין השחיטה שייכת בו. אלא יסוד ההיתר הוא משום גזירת הכתוב ״כל בבהמה תאכלו״. דהיינו, שכל מה שבתוך הבהמה ניתר באכילה, אולם אינו נחשב שחוט. ולכן סובר רב חסדא שבענין זה מודים רבנן לרבי מאיר ששחיטה עושה ניפול והאבר טמא, היות ואינו ״תוך״ הבהמה.

248. אולם בן שמונה הנמצא בתוך מעי אמו, ניתר בשחיטת אמו.

השחיטה מטהרת? מדוע לא יוכיח מבהמה טמאה שאסורה באכילה ואין שחיטתה מטהרתה, ואם כן, אף טריפה, שאסורה באכילה, לא תהא שחיטתה מטהרתה?

מבארת הגמרא: **נפקא ליה** טהרה זו של טריפה שנשחטה, לומד הוא **מדרב יהודה אמר רב.**

דאמר רב יהודה: אמר רב. ואמרי לה, ויש אומרים שדבר זה **במתניתא תנא**, שנינו בברייתא.

אמר קרא [ויקרא יא לט] "**וכי ימות מן הבהמה** אשר היא לכם לאכלה, הנוגע בנבלתה יטמא עד הערב".

הלשון "וכי ימות מן הבהמה" משמעותו היא שאין הדין הזה נוהג בכל בהמה, אלא **מקצת בהמה מטמאה** מחמת מיתה, **ומקצת בהמה אינה מטמאה** מחמת כן.

ואיזו זו היא הבהמה שאינה מטמאה במיתתה? — **זו טרפה ששחטה.** שנבלתה טהורה, על אף שלא הועילה לה שחיטתה להתירה באכילה.(249)

בעי רב הושעיא: הושיט את **ידו למעי בהמה, ושחט** בתוכה **בן ט' חי**, ואחר שחיטתו יצא מרחם אמו, ואמו עדיין בחיים,(250) **מהו** שיהא ניתר על ידי שחיטה זו?

מוסיפה הגמרא: ספק זה, **תבעי** יש להסתפק בו לדעת **רבי מאיר**, האומר לקמן שבן תשעה חי במעי אמו, כבר השלים גידולו וצריך שחיטה לעצמו, וכן **תבעי לרבנן**, הסוברים שאף כך שחיטת אמו מתירתו.

ומבארת הגמרא את הספק: **תבעי לרבי מאיר**, כי יתכן לומר, **שעד כאן לא קאמר רבי מאיר שבן פקועה טעון שחיטה, הני מילי** שמועילה בו שחיטה ומתירתו, רק **היכא** כאשר **דיצא לאויר העולם. אבל** בעודו **במעי אמו**, אפילו נשחט כדין, **לא שריא ליה**, לא מתירתו **שחיטה.**

ולכן, יתכן לומר, שלדעת רבי מאיר עובר בן ט' אינו ניתר בשחיטה.

וכל שכן לרבנן, הסוברים שלא תיתכן בו שחיטה כלל כיון שאין לעובר היתר אלא בשחיטת אמו, ואפילו אם יצא חי לאחר שחיטת אמו לא תיתכן בו שחיטה, כיון שהוא נידון כשחוט, ולדבריהם אין שחיטה בולד אלא אם יצא ממעי אמו בעודה בחיים. ורק באופן זה מועילה בו שחיטה.

אולם מאידך, **או דילמא**, יתכן **שאפילו לרבנן** הסוברים ששחיטת אמו מתירתו, מכל מקום, הם סוברים שאף באופן האמור שחיטה זו מועילה. משום שלדעת רבנן כל **ארבעה סימנין** של שחיטה [שני סימני שחיטה של אמו, ושני סימני שחיטה שלו. שלדעת חכמים גם סימני אמו וגם סימני

---

249. לעיל במהלך הפרק מצינו כבמה מקומות שהגמרא מכנה איסור והיתר אכילה בבטויי "טומאה וטהרה" וכן להיפך.

250. לגבי בן שמונה ששחטו חי, אין ספק. שאפילו נולד ויצא לאויר העולם, מבואר במשנה לעיל עב ב שאין שחיטתו מטהרתו. **רש"י.**

עצמו מתירין אותו בשחיטה] **אכשר ביה רחמנא** באם נשחטו סימנים אלו. וכל שני סימנים, בין של אמו ובין שלו, מתירין אותו.(251) ואם כן, יתכן שאף לדעת חכמים, הסוברים שאין לו שחיטה אלא אגב שחיטת אמו, יודו שבאופן זה השחיטה מתירה.(252)

אמר רב חנניא [מביא ראיה לפשיטת ספק הגמרא]:

תא שמע ממה שנינו במשנתנו: **הרי שנולדה טרפה מן הבטן,** שלא היתה לה שעת הכושר, מנין ששחיטה מטהרתה? [אלו הם דברי המשנה].

והרי דברי המשנה שנולד טרפה מן הבטן,

---

251. וכל שכן לרבי מאיר הסובר ששייכת בו שחיטה. **רש"י.**

252. הרי"ף והרמב"ם השמיטו ספק זה שבגמרא. ובטעם הדבר ביאר הר"ן [דפי הרי"ף כה ב]:

להלן במשנה נחלקו רבי מאיר וחכמים בדינו של עובר בן ט' הנמצא במעי אמו. לדעת רבי מאיר טעון שחיטה היות ושלמו חודשי עיבורו, ונחשב כבהמה בפני עצמה. ולדעת חכמים ניתר אגב שחיטת אמו. ולקמן [עה א] מחדשת הגמרא [במסקנה], שהשוחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי, הרי שלא רק לדעת רבי מאיר אין העובר נאסר מחמת טריפות אמו משום שכבר נחשב כבהמה לעצמו, אלא אף לדעת חכמים הסוברים שבן ט' הנמצא במעי אמו אינו צריך שחיטה בפני עצמו, ואם כן, מן הדין שאם היתה אמו טריפה יהיה העובר אסור משום שנחשב כחלק ממנה, מכל מקום, אם נמצא במעי טריפה יש לו היתר אם יישחט בפני עצמו. משום שארבעה סימנים אכשר ביה רחמנא, ואף אם אין מועילין לו סימני שחיטת אמו, יש לו היתר בשחיטת סימני עצמו.

לפי זה ביאר הר"ן את סברת הרי"ף, כיון שמסקנת הגמרא שם שאף לעובר של טריפה יש תקנה על ידי שחיטת עצמו, אם כן, נפשוט אף את ספיקו של רב הושעיא בעניו הושיט ידו למעי הבהמה, ואף בזה תיאמר הסברא שד' סימנים הכשירה בו התורה ומותר העובר על ידי שחיטה זו.

בשם **התוספות** הביא הר"ן שבעיא זו לא איפשטא [וכן כתב הרשב"א. והקשו על כך ממה שכתב בביצה ו א שבהושיט ידו למעי בהמה ושחט את העובר, כשר. כיון שד' סימנים הכשירה בו התורה. וצ"ע] דהיינו, משום שיתכן שסימני העובר כשרים רק כאשר אין סימני האם מועילים. כגון שנקרעה אמו ומתה שלא על ידי שחיטה או שנשחטה כאשר היא טרפה שאף אז אין שחיטתה מועילה לעובר. אולם כאשר סימני האם מועילים, אין סימני עצמו נחשבים לו. או, שבין אם סימני האם מועילים ובין אם לאו, סימני עצמו אף הם מועילים ונחשבים לו. כיון שד' סימנים הכשירה בו התורה כאמור. ומשום כך לא נפשטה הבעיה, ולא כמו שנקט הרי"ף לדמות בין שני הסוגיות. ולמסקנת **התוספות** כתב הר"ן שהיות ונשאר הדבר בספק נוקטים לחומרא.

הרשב"א כאן [וכן יש שהבינו בדברי **התוספות** לקמן [עה א ד"ה נפקא], נקט שחלוק הנידון בסוגיא כאן, מן הנידון בסוגיא לקמן [עה א]. לפי ששם הנידון הוא בענין שיצא העובר לאויר העולם כשהוא חי. והנידון האם מועילה בו שחיטה. אולם כאן שנשחט במעי אמו, השאלה היא האם סימניו נחשבים כסימנים ושחיטתו שחיטה. ולכן אף ששם המסקנה היא שסימנים כשחוטים, מכל מקום אין להכריח שאף כאן הדין כן וכנ"ל.

משמעם אף שנטרפה רק שעה אחת קודם שיצאה מן הבטן, ואף זאת בכלל ההגדרה ׳שלא היתה לה שעת הכושר׳.

ואי איתא, אם אכן אפשר היה לשחוט עובר בעודה במעי אמו, והיה ניתר בשחיטה זו, הרי **משכחת לה** באופן זה **דהיתה לה שעת הכושר,** משום **דאי בעי,** אם היה רוצה, היה **עייל ידיה,** מכניס ידו לתוך מעיה — **ושחטה** לעובר?!

וכיון שאפשרות זו לא מוצעת, הרי שהימצאות העובר במעי אמו לא מחשיבתו כמי שהיה לו שעת הכושר, ומוכח שאין שחיטה באופן זה!

אמר ליה רבא: תני, יש לשנות דברי משנתנו ״הרי **שנוצרה טרפה מן הבטן**״. כלומר שכבר מעת יצירתה היתה טרפה. ולא שנטרפה אחר כך בעודה במעי האם.

ומשכחת לה בבהמה שנוצרה כשהיא **בעלת ה׳ רגלים.** שנוצרה בה רגל יתירה בין רגליה האחוריות,[253] ושנינו [לעיל נח ובכורות מ א־ב] ש׳כל יתר׳, כלומר כל אבר המיותר, ׳כנטול דמי׳. נידון כאילו הוא חסר בבהמה, וטריפה היא. ואם כן, לפנינו אפשרות של בהמה שנוצרה טריפה מן הבטן, ובאופן זה דיברה משנתנו שמעולם לא היתה לה שעת הכושר.[254]

ולפי זה, יתכן שאילו נעשה העובר טריפה בין שעת יצירה לשעת יציאתו לאויר העולם, הרי זה בכלל מי שהיה לו שעת הכושר, ואפשר לשוחטו במעי אמו ויותר על ידי שחיטה זו. ונמצא שאין להוכיח ממשנתנו כאחד מצדדי הספק הנ״ל האם מועיל לשחוט עובר בעודו במעי אמו.

מתניתין:

מקור דין של בן פקועה מבואר בגמרא מן הפסוק [דברים יד ו] ״וכל בהמה מפרסת פרסה... בבהמה אותה תאכלו״.[255] ודורשים: ״בהמה בבהמה״ — אותה

---

253. כך מפרש רש״י. והטעם, משום שטרפה ברגלי הבהמה היא רק ברגליה האחוריות. וכמו שמפרש רש״י לקמן [עו א] במשנה בהמה שנחתכו רגליה, האחרונים. ורגליים הקדמיות אינם נחשבות רגליים אלא ידיים. וכמו ששנינו בתחילת הפרק ״בהמה המקשה לילד והוציא העובר את ידו״. דהיינו, רגל הקדמית.

254. מכאן הקשה בשו״ת **עונג יום טוב** סימן ס״ז על דברי **התוספות** לקמן [קג א] ד״ה דהאיסור, הסובר שאין איסור טרפה חל העובר אלא עד שיוולד. ואם כן, קשה הרי אף כאשר נוצרה טרפה מן הבטן, אינה אסורה. ונמצא שהיה לה שעת הכושר במעי האם?

וב׳**זכרון שמואל**׳ [סוף סימן ע״ה] ביאר על פי דרכו שם, שאף על פי שאין איסור טרפה חל על העובר, מכל מקום, עובר זה הוא טרפה במציאות, ובטרפה לא שייכת שחיטה. וכפי שהובא לעיל מדברי הגר״ח שטרפה אינה איסור צדדי החל על הבהמה אף שנשחטה, אלא מעצם מציאותה לא יתכן בה היתר על ידי שחיטה. ועל כרחך שהשחיטה אינה מועילה בה כלל. ושוב נמצא שמעולם לא היתה לה שעת הכושר [ועי״ש בעונג יו״ט ש׳נגע׳ בסברא זו].

255. לעיל [סט א] מובאת דרשה נוספת מפסוק זה, ״וכל בהמה מפרסת פרסה״. ודורשים מ״וכל״ — לרבות את העובר.

תאכלו. דהיינו, בהמה הנמצאת בתוך בהמה [עובר], מותרת באכילה כמות שהיא [ולמעט דמו, האסור באכילה כפי שדורשת הגמרא להלן].

בגדר היתרו של בן פקועה, דנו המפרשים: האם חידשה התורה שעל ידי שחיטת האם נידון אף העובר כשחוט, וזוהי סיבת היתרו, או שמא גזירת הכתוב היא, שאף על פי שלא חלה שחיטת האם על העובר, מותר הוא מגזירת הכתוב "כל בבהמה תאכלו". והיות והוא נמצא בתוך הבהמה — מותר.

להלן בהערה(256) נביא את הצדדים הללו, וכן הנפקא מינה שבין צדדים אלו.

השוחט את הבהמה, ומצא בה עובר **בן שמנה** חודשים כשהוא **חי או מת, או** שהיה העובר **בן תשעה מת** —

---

256. **א.** הראיות לכך שהעובר נידון כשחוט:

א. **התבואות שור** [סימן י"ג ס"ק ז'] הוכיח מדברי הגמרא בתמורה כב א "בעא מיניה אביי מרב יוסף: היא [הבהמה] חולין וולדה שלמים [והקדיש הולד בעודו במעי אמו, למאן דאמר קדושה חלה על העוברים. רש"י שם] ושחט את האם בחוץ, מהו? מי מיחייב עליה משום שחוטי חוץ, משום שחיטת העובר שבפנים, שהרי בשחיטת האם נמצא ששוחט עוברה שהוא קדוש?

מוכח, ששחיטת האם מחילה דין שחיטה אף על העובר. שאם לא כן, מה הספק האם מתחייבים משום "שחוטי חוץ" בשחיטה זו, והרי העובר לא נשחט כלל?! אלא ודאי שהיתר העובר הוא משום שנידון כשחוט!

ב. **ב'אתוון דאורייתא'** [סימן י"ד] ובספר **מקור ברוך** [ח"ה ל"ד סימן ט"ו] הוכיחו מדברי הרא"ש פרה [פרק ב משנה א] שביאר מחלוקת רבי אליעזר ורבנן שם, האם שחיטת פרה מעוברת כשרה להיות פרה אדומה. שרבי אליעזר הולך לשיטתו הסובר שעובר ירך אמו, וכגוף הפרה הוא. ואילו חכמים סוברים שעובר לאו ירך אמו, ונחשב הדבר כאילו שחט שתי פרות ומשום כך פסולה.

מבואר, ששחיטת האם נחשבת אף כשחיטת העובר, ואם כן, היתרו הוא משום שנחשב כשחוט.

ג. **ה'שערי יושר'** [שער ב' פרק כ"ב] וה'**אמרי משה**' [סימן ד' ס"ק א'] הוכיחו מכך שדעת חכמים שאין שחיטה עושה ניפול. ולכן האבר היוצא מן העובר, אינו מטמא. ומוכח, שהיתר העובר הוא משום שנידון כשחוט. שאם לא כן, איזו שחיטה מועילה לו לאבר שלא יהיה ניפול?!

ד. **ה'זרע אברהם'** [סימן ב' אות ד'] כתב להוכיח מדברי הרמב"ם [שחיטה יב י] שכתב כי מותר לשחוט המעוברת, לפי שעובר אבר מאמו הוא! [ואין בזה איסור "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" — ויקרא כב כח]. ומוכח שבן פקועה נידון כשחוט. שאם לא כן, ודאי שלא יתכן בזה איסור "לא תשחטו ביום אחד".

ב ראיות לכך שהיתרו של העובר הוא משום "כל בבהמה תאכלו". ולא משום שנידון כשחוט:

א. **האור שמח** [מקואות א] הוכיח מדברי **האור זרוע** שאף עובר טרפה, ניתר בשחיטת אמו. ואם נניח שיסוד היתר בן פקועה הוא משום שהשחיטה חלה על העובר, היתכן ששחיטת האם תתיר את העובר מפני איסור טרפה?! אלא ודאי היתרו הוא משום שנמצא בתוך הבהמה, ו"כל בבהמה תאכלו".

ב. **התבואות שור** הוכיח מדברי הרא"ש בפרקנו סימן ה' שביאר כי היתר ח□לב עובר בן

קורעו את העובר, **ומוציא את דמו** [האסור באכילה(257)], ומותר העובר באכילה(258) אף בלא שחיטה.

אך אם **מצא** בתוך הבהמה עובר **בן תשעה חי** — **טעון** העובר **שחיטה.** ואם שחט אותו ואת אמו באותו היום, הריהו **חייב ב"אותו ואת בנו** ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" [ויקרא כב כח], **דברי רבי מאיר.**(259) וטעמו, משום שהשלמת מספר חדשי

פקועה לדעת רבי יוחנן הוא משום שנאמר "כל בבהמה תאכלו". שאם חותך חלק מן העובר, מותר. ואילו מן הבהמה — אסור.

עולה, כי היתרו של העובר כולל אף אברים כגון חֵלב שאסורים הם בשאר בהמות, ואף אין שחיטה מתירה אותם. וכיון שחלב של עובר מותר, משמע שאין ההיתר משום השחיטה אלא משום "כל בבהמה".

נפקא מינה בין צדדים אלו, הביא **באתוון דאורייתא** סימן י"ד, לענין חֵלֶב של בת פקועה האם מותר לבשלו עם בשר.

לקמן [קיג ב] מבואר, שאיסור "לא תבשל גדי בחלב אמו" נאמר על חלב של בהמה חיה. אך על חלב של שחוטה, לא נאמר איסור זה. ואם גדר היתרו של בן פקועה משום שנידון הוא כשחוט, הרי שמותר לבשל בשר בחלבו. היות ושחוט הוא ונתמעט מן האיסור. אולם אם גדר היתרו משום "כל בבהמה תאכלו", ואינו כשחוט הרי חלבו כחלב בהמה חיה ואסור לבשל בו בשר.

ובספר **שחיטת חולין** הביא מדברי מהריט"א [פרק א אות ב ס"ק ו] שכתב להוכיח מן הסוגיא בבכורות ו ב שחלב בן פקועה אין בו דין בשר בחלב. וכן נקט שער המלך [איסורי מזבח ג יא]. ובשו"ת **חתם סופר** יו"ד י"ד. [וראה בספר **שחיטת חולין** סט א שהובאו עוד נפ"מ בענין זה]

257. בגמרא לקמן [עה א] מובא שאמנם חֶלְבּוֹ מותר, ולמדים זאת מהאמור בקרבן אשם [ויקרא ז ד] "ואת שתי הכליות ואת החלב אשר עליהם". שלכאורה פסוק זה מיותר. לפי שלומדים את הקרבתן של אברים אלו משלמים. ופסוק זה נדרש לומר לך, כי מה חלב האמור באשם, מוצא מכלל שליל [כלומר שאינו בכלל עובר במעי אמו], שאין לומר שחלב של שליל יקריב, שהרי אין האשם בא מנקבה — אף כל חלב האמור בקרבנות, יצא מכלל שליל. ומכך למידים שאינו בכלל חלב ומותר באכילה. אולם דמו, הריהו ככל דם אברי הבהמה, ואסור באכילה. כמבואר בכריתות כא ב. [רש"י]

258. באופן זה, כולם מודים שמותר באכילה. לפי שאין בו תשעה חודשים, הילכך אינו בר קיימא. וכן לא יצא לאויר העולם ואינו נחשב כבהמה בפני עצמה אלא כאחד מאברי אמו. ולמידים מן הפסוק [דברים יד ו] "כל בבהמה תאכלו". כלומר שכל הנמצא בבהמה הוא חלק ממנה, וניתר בשחיטתה. [רש"י]

259. הקשה הרמב"ן: לדעת רבי מאיר שבן ט' אינו ניתר בשחיטת אמו, אם כן, אף כאשר נמצא מת, נחשוש שמא בעת שחיטת אמו היה חי. ואיך ניתר בשחיטתה?

והביא את תירוץ **התוספות**, שאף באופן זה ניתר היות ולא יצא חי לאויר העולם.

ותמה על כך **הקובץ הערות** [סימן נ"ט ס"ק ו'] שאם לא ניתר בשחיטת אמו, מה מתירו לאחר מכן?

והוכיח מכאן הגרא"ו, שהיתר השחיטה הוא היתר תמידי החל בכל רגע ורגע. ולא רק בשעת מעשה השחיטה בלבד. אלא בכל שעה ושעה הבהמה ניתרת מפני שיש עליה שם 'שחוטה'

העיבור, הם אלו הנותנים לו שם "בהמה" בפני עצמה, ואינו בכלל "כל בבהמה תאכלו", וצריך שחיטה לעצמו.(260)

וחכמים אומרים: שחיטת אמו מטהרתו(261) מתירתו באכילה(262) ואינו צריך שחיטה לעצמו.(263) לפי שסוברים חכמים שחודשי העיבור בלבד, אינם עושים אותו

באותו הרגע. ומשום כך העובר שמת במעי אמו ניתר גם הוא אחר שחיטת האם משום שעצם מעשה השחיטה "מלווה" אותו כל הזמן. ובשעה שמת ונעשה ראוי לשחיטת האם, חל עליו היתר שחיטת אמו.

260. הר"ן מפרש את טעמו של רבי מאיר שלא התירה התורה עובר בשחיטת אמו אלא רק כאשר אי אפשר לו להיות ניתר בשחיטת עצמו. כגון בן תשעה חודשים מת או בן שמונה חי. אבל בן תשעה חי שהוא ניתר בשחיטת עצמו, לא התירה אותו התורה על ידי שחיטת האם. וחכמים החולקים על רבי מאיר סוברים ש"כל בבהמה", מותר ואף אם יש לו אפשרות להישחט לעצמו.

וכן כתב **בפרישה** [יו"ד יג ס"ק ה] לפרש, שאף על גב שאפילו מת מותר, מכל מקום, הוצרך להשמיענו שבחי אין צריך שחיטה. לפי שהיינו חושבים כיון שיש לו תיקון בשחיטה, יש לשחטו, קמ"ל שאף הוא ניתר בשחיטת אמו.

261. בכמה מקומות בפרק מצינו שמשתמשים בלשון "טהרה" כדי לבטאות היתר. וכמו כאן ששחיטת אמו מטהרתו, היינו מתירתו באכילה.

262. כתב הרא"ש, דטעם דברי חכמים שמותר באכילה משום דכתיב [דברים יד ו] "בבהמה אותה תאכלו". ודורשים מכך שכל הנמצא בבהמה אותה תאכלו. [וראה לעיל סט א ורש"י ד"ה בהמה]. והטעם שדמו אסור, הוא משום שהדם נבלע בכל הגוף ונחשב כדם האברים שפירש מן הבהמה עצמה ואינו בכלל היתר של העובר. ובט"ז יו"ד י"ג ס"ק ג' כתב לבאר כוונת הרא"ש, שהדם שבעובר מתערב עם דם הבהמה עצמה. שהעובר נתהווה וניזון ממנו. ולכן אינו עדיף על הבהמה עצמה. ודמו, בכלל איסור דמה הוא.

אמנם הר"ן פירש, שאי אפשר לשנות את הדם בכלל ההיתר של "כל בבהמה תאכלו". משום שהיתר זה נאמר רק על דברים השייכים באכילה. כגון חלב וגיד הנשה הראויים לאכילה ועליהם נאמר "בבהמה תאכלו". אולם דם שאינו אוכל אלא משקה, אינו בכלל היתר אכילה זה.

[וראה עוד **בחידושי רעק"א** [יו"ד י"ג] שביאר בטעם אחר, כיון שדם שבישלו אינו עובר עליו, אם כן, אין להוכיח מן הפסוק "כל בבהמה תאכלו" שדם בן פקועה מותר כמות שהוא, לפי שהלימוד מן הפסוק הוא לענין דברים שבפני עצמם אין היתר לאוכלם, וההיתר היחיד הוא משום שנמצאים הם בתוך הבהמה. אולם דם, היות ואפשר לבשלו ולאוכלו ואין עוברים על אכילה זו, אינו בכלל ההיתר של "כל בבהמה תאכלו"].

263. בתוספתא [פרק ד ב] מובא, שחכמים אומרים שאין העובר אסור משום אותו ואת בנו, לפי שנאמר [ויקרא כב כח] "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד". את שטעון שחיטה אסור משום אותו ואת בנו, ואת שאינו טעון שחיטה מותר משום אותו ואת בנו, ופטור מחיוב נתינת מתנות כהונה. שנאמר "מאת זובחי הזבח". ולמידים מכך, 'את שטעון זביחה [שחיטה] חייב במתנות, ואת שאינו טעון זביחה אינו חייב במתנות'. ועובר זה שאינו חייב זביחה — פטור מן המתנות.

בספר **שחיטת חולין** העיר בדברי התוספתא

לבהמה בפני עצמו אלא בצירוף הלידה.(264) וכל עוד לא נולד העובר, אף שמלאו לו תשעה חודשים, הריהו בגדר "עובר", וניתר אגב שחיטת אמו.(265)

עד-ב **רבי שמעון שזורי אומר: אפילו** גדל העובר שיצא מאמו השחוטה, והריהו **בן חמש שנים, וחורש בשדה — שחיטת אמו מטהרתו**, ועדיין הוא בהיתר זה.(266)

וכן, **קרעה** את הבהמה בלא שחיטה, **ומצא בה** עובר **בן תשעה** חודשים(267) כשהוא **חי**, הריהו **טעון שחיטה** לעצמו. **לפי שלא נשחטה אמו**. ואם כן, אין במה להתירו.(268)

הללו, שאם בן פקועה נידון כבר כשחוט ואינו צריך שחיטה, אם כן, מדוע צריך את הלימוד מ"אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" הרי כיון שאין בו שחיטה שהרי כשחוט דמי, ממילא אין בו איסור זה?

והוכיח מכך, שאף על פי שבן פקועה דינו כשחוט, מכל מקום, אם נשחט בפועל, יש שם 'שחיטה' על שחיטתו.

וכעין זה כתב **בתורת חיים** ליישב את שיטת רש"י לקמן [עד ב] שכתב כי בן פקועה פסול לקרבן פסח משום יוצא דופן. והקשו על כך **התוספות**, הרי אין צורך בטעם זה שהוא יוצא דופן. דכיון שבן פקועה הוא, ממילא לא שייכת בו השחיטה הנדרשת בקרבן?

ותירץ **התורת חיים**, כיון שלענין אכילה כשחוט הוא, מכל מקום, עדיין יתכן לעשות בו מעשה שחיטה שיחול לצורך שחיטת קדשים. יעוי"ש. דהיינו, שאף על פי שבן פקועה כשחוט, מכל מקום, עדיין שייכת בו שחיטה. [וראה עוד בשו"ת **חתם סופר** יו"ד י"ד שכתב לדון האם חייבים על שחיטת בן פקועה משום ד' וה']

264. כך פירש רש"י. והקשו **הראשונים**, אם כן, כאשר מצא בן ט' מת, לדעת רבי מאיר מדוע מותר, הרי שלמו חודשיו וכבהמה הוא?

לכן ביארו **התוספות** [הובאו דבריהם **בראשונים**] שלא אסר רבי מאיר בן ט' חודשים אלא כאשר יצא לאויר העולם כשהוא חי. ורק אז נחשב כמי שחודשיו גרמו לו שייחשב בהמה. אולם אם מת קודם יציאתו לאויר העולם, אין חשוב כבהמה על ידי ששלמו לו חדשיו.

הרמב"ן יישב פירוש רש"י, שלדעת רבי מאיר כל שישנה שחיטה בגופו של עובר כלומר שכלו לו חודשיו וחי הוא [שהרי בהמה מתה אין בה שחיטה], רק אז אין שחיטת אמו מתירתו. כיון שבר שחיטה הוא. אולם עובר שנמצא מת ואין בו שחיטה, ממילא מותר הוא משום "כל בבהמה תאכלו".

265. אף דבר זה, לדעת חכמים נתרבה מ"כל בבהמה תאכלו", לפי שעובר זה, אף ששלמו חדשי עיבורו, עדיין בתוך אמו הוא, וניתר בשחיטתה.

266. לקמן מקשה הגמרא מה חידוש יש בדברי רבי שמעון שזורי על דברי תנא קמא שכבר ביאר שעובר זה מותר בשחיטת אמו, ולהלן יתבאר הדבר.

267. ולד הנולד פחות מבן תשעה, אין לו היתר אפילו בשחיטת עצמו, שהרי נפל הוא וכטריפה.

268. הקשה **הדרישה** [יו"ד י"ג ס"ק ב'] דפשיטא הוא וודאי שאם לא נשחטה אמו, אין לו היתר?! **ובתוספות יום טוב** כתב ליישב שהיה מקום לומר שהפסוק "כל בבהמה תאכלו" לא נאמר דוקא על היכן שנשחטה אמו, שהרי הפסוק לא דן בשחיטה. ואם כן, כל מה שנמצא

גמרא:

שנינו במשנתנו את הדין שעובר הנמצא במעי אמו הנשחטת, מותר אף בלא שחיטה כיון שדנים אותו כחלק מאמו.

אמר רבי אלעזר, אמר רבי אושעיא: עובר זה, **לא הילכו בו,** לא מצאו להקל בכשרותו, **אלא על עסקי שחיטה בלבד,** שרק לענין שחיטה הוא מותר בלא שחיטה, אגב שחיטת אמו. אולם לגבי שאר ההלכות, הריהו ככל בהמה.

ודנה הגמרא: **למעוטי מאי?** כלומר אלו עוד דברים אפשר היה להקל בו, מלבד השחיטה?

מבארת הגמרא: **למעוטי חֶלְבּוֹ וגידו.** לפי שהשלים חדשי עיבורו ויצא לאויר העולם, אסורים חלבו וגידו כמו כל בהמה.

ודנה הגמרא:(269) **חלבו דמאי?** חֵלֶב של מי אסור?(270)

אילימא, אם נאמר **חלבו דשליל** אסור, הרי בדבר זה **מפלג פליגי,** נחלקו בברייתא להלן —

דתניא: איסור **גיד הנשה נוהג בשליל,** עובר, **וגם חלבו אסור, דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: גיד הנשה **אינו נוהג בשליל, וגם חלבו מותר.**

ואמר רבי אלעזר, אמר רב אושעיא: מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בענין שליל וחלב, היא רק **בבן ט׳ חי.** ובדין זה **הלך רבי מאיר לשיטתו,** שעובר אשר השלים תשע חודשי עיבור הריהו כבהמה, ומשום כך גיד שבו וחלבו אסורים.

ורבי יהודה, המתיר את הגיד והחלב, אף הוא הולך **לשיטתו,** שהיא שיטת חכמים במשנתנו, שאין העובר חשוב כבהמה בפני עצמה, אלא ניתר בשחיטת אמו. וכן הוא הדין לענין גידו וחלבו, שאינם נאסרים, לפי שהעובר עצמו נחשב כאחד מאברי אמו. ולכן אין דנים את הגיד והחלב כאברי בהמה לעצמה.

ואם כן, אין לומר שרבי אושעיא ממעט גיד וחלב, שהרי אף בזה נחלקו רבי ורבנן [ורבי יהודה, כרבנן הוא], ואילו דברי רבי אושעיא, לדעת כולם נאמרו. ושוב יש לשאול, מהו הדבר שכולם מודים בו שנחשב העובר כבהמה לכל דבר?

אלא, חלבו דגיד. החלב הטבוע בגיד, שלפי

בבהמה בכל אופן שהיא נפתחה אף בלא שחיטה, יהיה מותר. וזהו שהשמיעה משנתנו שרק על ידי שחיטה מותר.

269. ראה בהערה להלן, את הגירסה בשאלת הגמרא על פי רש״י.

270. כך היא הגירסא המובאת בגמרא שלפנינו, ששאלת הגמרא היא על האפשרות שבא רבי אלעזר בשם רב אושעיא למעט חלב השליל.

לפי גירסא זו, תמה רש״י על שאלת הגמרא ״חלבו דמאי, אילימא חלבו דשליל וכו׳״, הרי ודאי מדובר בחלב של שליל [עובר] שהרי כל סוגייתנו אינה עוסקת אלא בשליל?

מכוח תמיהה זו לא גורס רש״י את דברי הגמרא ״אילימא חלבו דשליל״ וכו׳. וכן להלן

כולם הוא אסור, ולענין זה העובר הוא כבהמה.

אך דוחה הגמרא: הרי אף בזה **מפלג פליגי** רבי מאיר ורבי יהודה [רבנן].

דתניא: גיד הנשה, כאשר מוציאו מן הירך [בגיד של בהמה רגילה, ולאו דוקא בעובר], **מחטט** מחפש **אחריו בכל מקום שהוא,** שלא ישארו ממנו כל שיריים, **וחותך** את **שמנו** חלבו **מעיקרו,** מכל שורשיו הטבועים ומובלעים בירך סביב מקומו של הגיד, **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: גוממו, חותכו **עם השופי.** חותכו בקו ישר עם כף הירך, ורק את החלב הבולט על הכף צריך לחתוך משום מראית עין. אבל שרשי החלב, המושרשים בעומק תוך בשר הירך, מותרים, ואין צריך לחטט אחריהם.

ואם בחלב גיד בהמה רגילה סובר רבי יהודה שאינו אסור, ודאי שכן הוא הדין בעובר. ואם כן, שוב יש לנו לבאר, מהו הדבר שבו כולם מודים שדנים את העובר כבהמה רגילה?

אלא, ודאי, **אי אתמר,** אם נתכוין רבי אושעיא בדבריו, **הכי אתמר,** לכך נתכוין. וכך הם דבריו:

אמר רבי אלעזר, אמר רבי אושעיא: לא הילכו בו רבנן בהיתרו של עובר זה בלא שחיטה, **אלא על עסקי אכילה בלבד,** והותרה אכילת בשרו חלבו וגידו.

והיתר זה, בא **למעוטי** שאסור לאדם להיות **רובעו,** ולהיות **חורש בו** בבן פקועה זה בכלאים בשור וחמור יחדיו. שלענין איסורים אלו,(271) כולם מודים שהעובר(272) הוא

אינו גורס "אלא חלבו דגיד מפלג פליגי". אלא מפרש ששאלת הגמרא היא על שניהם. הן על חלב והן על גיד ואת שניהם בא רבי אלעזר בשם רב אושעיא למעט בדבריו, שאסורים הם. ועל כך מקשה הגמרא שבשניהם נחלקו כמבואר בברייתות המובאות כאן. וכדרכנו יש להעמיד את מהלך הגמרא על פי גירסת רש"י. [וראה בתוס' שמיישבים הגירסא המובאת בגמרא שלפנינו].

271. **המנחת חינוך** במצוה כו נקט, שאם שחט בן פקועה לשם עבודה זרה, אף שאינו טעון שחיטה כלל, מכל מקום, לענין עבודה זרה, נקרא שחיטה. ועי"ש שהותיר בצ"ע.

ולענין מעשר בהמה כתב **המנחת חינוך** [מצוה ש"ס] שלפי דברי רש"י ד"ה דגמר שבן פקועה הרי הוא כמו יוצא דופן, אם כן, אף אינו נכנס לדיר להתעשר כמו יוצא דופן. ולדעת **התוספות** שדינו כשחוט, גם כן אינו מתעשר שהרי בהמה שחוטה אינה מתעשרת.

272. **התוספות** מבארים שהחידוש בדברי הגמרא הוא, שהיה מקום לומר, שחשיבותו של עובר בהמה פחותה מחשיבותה של בהמה המפרכסת, שהרי בענין המפרכסת, שנינו לקמן [קכא ב] שחייב בה הרובע. והיה מקום לומר שעובר אינו נחשב כבהמה [אלא כשחוט] כלל ואינו בכלל איסור כלאיים. ומשמיעה הגמרא שאף הוא בכלל זה.

בקובץ ענינים הקשה על כך, איך יתכן לומר שבן פקועה קל ממפרכסת? והרי הרובע מפרכסת, אינו רובע בהמה החיה באופן מלא, שהרי מפרכסת כמעט מתה היא. ואף על פי כן הרובעה חייב. ואם כן, כל שכן בן פקועה, שהוא

כבהמה לכל דבר.(273)

אמר רבי שמעון בן לקיש: לדברי המתיר באכילת חלבו של העובר, **מתיר** אף **באכילת דמו.**(274)

לדברי האוסר באכילת חלבו, אוסר אף **באכילת דמו.**

ורבי יוחנן אמר: אף לדברי המתיר בחלבו, אוסר בדמו.(275) (276)

חי באופן גמור, ודאי הרובעו חייב?

ונראה, שהסלקא דעתך בגמרא לפי ביאור **התוספות** הוא, שאין איסור הרביעה תלוי במידת החיות של הבהמה. אלא בשם "בהמה" שבה. ולכן, עד כמה שעובר זה לא חשוב "בהמה", אין חייבים על רביעתו. ובזה גרוע הוא ממפרכסת.

273. הרמב"ם לא הזכיר כלל הדין שאסור לרובעו ולחרוש בו.

להלן [עה א] נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בשאלה מה גורם את היות העובר לבהמה. האם "חודשים גרמי" כלומר בגרותו ושלמות ט' חודשי עיבור הם שעושים אותו לבהמה [זו דעת רבי יוחנן], או שאף "אוירא גרמי". כלומר לא די במנין חדשיו, אלא אף צאתו לאויר העולם גורמת את היותו בהמה.

לפי זה מבאר **האבי עזרי** [מאכלות אסורות ז ג] את דעת הרמב"ם, שכל החידוש שמובא בגמרא מדברי רבי אלעזר "למיעוטי רובעו וחורש בו" הוא דוקא לדעת ריש לקיש הסבור ש"חדשים ואוירא גרמי". וכל היתרו של בן פקועה הוא משום שלא נחשב בהמה שהרי במעי אמו הוא. ומשום כך היה צד לומר שאף מותר לרובעו ולחרוש בו שהרי אינו בכלל בהמה ואינו בכלל איסור "שור וחמור", ולכן צריך רבי אלעזר לחדש שחייבים עליו.

אולם כיון דקיימא לן דהלכה כרבי יוחנן, שמנין החדשים לבד הם שגורמים את היותו בהמה, וכל היתר האכילה שבו הוא משום שנאמר "כל בבהמה תאכלו", דאף שכבר שלמו חדשיו ונחשב בהמה בפני עצמו, מכל מקום, מותר באכילה. אולם לענין רביעה וחרישת כלאיים, ודאי שבהמה גמורה הוא, ואסור. ולכן לא נקט הרמב"ם דין זה, שדבר פשוט הוא.

274. במסקנת הגמרא מבואר שאין חיוב כרת על אכילת דמו. אך אף רבי שמעון בן לקיש מודה שהאכילה עצמה אסורה.

ובסברת רבי שמעון בן לקיש ב'הוה אמינא' שהדם מותר לגמרי, ביאר **הזכרון שמואל** [סימן ע"ד] לפי שקודם לידה לא חל עדיין הדין שדמו אסור. ומשום כך אף אחר שנשחטה הבהמה, הותר משום "כל בבהמה תאכלו". ואמנם אף שכתב הר"ן [דבריו מובאים כאן בהערותינו] שהיתר זה הוא רק בדברים הנאכלים, מה שאין כן במשקה כדם, יש לומר שבזה אין היתר מיוחד בפני עצמו, אך מאידך אם לא חל עדיין איסור הדם, הרי שמותר הדם בכלל העובר המותר בכללותו ונחשב כשחוט. ואם כן, ממילא כאשר יוצא לאויר העולם לא משתנה במאום. ולא חל איסור הדם אף שאין היתר מיוחד עבורו. ומכל מקום, אין בו איסור "דם".

[אופן נוסף ביאר שם **הזכרון שמואל**, שרבי שמעון בן לקיש אינו חולק על דעת רבי יוחנן, וסובר שהיתר "כל בבהמה תאכלו" חל אף על דם. ומצד עצמו הדם אסור, רק שניתר מדין "כל בבהמה"].

275. בטעם דברי רבי יוחנן ביאר הר"ן, משום שההיתר הנלמד מ"כל בבהמה תאכלו", נאמר דוקא על דברים השייכים באכילה. אבל דם שמשקה הוא, לא נלמד מפסוק זה להתירו.

הרא"ש כאמור [הובאו דבריו לעיל על

איתיביה, הקשה **רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש,** ממה ששנינו במשנתנו: **קורעו** את העובר, **ומוציא את דמו.** ודברי המשנה הללו נאמרו בבן שמונה חי או מת, שכולם מודים בו שחלבו מותר [ולא נחלקו אלא בחלב של בן תשע], ומוכח ממשנתנו, שאף הסוברים שחלב העובר מותר, מכל מקום, דמו אסור, ולא כדברי רבי שמעון בן לקיש?

אמר רבי זירא: מה שאמר רבי שמעון בן לקיש שהמתיר חלבו מתיר דמו, אין כוונתו לומר שהוא מתיר את הדם לכתחילה באכילה. אלא **לומר, ש**האוכל את הדם של מי שהותר חלבו, **אין ענוש כרת.** מה שאין כן לדעת רבי יוחנן.(277)

המשנה] ביאר באופן אחר, שדם העובר אסור משום שנבלע בכל גוף האם, דהיינו, שמחזור הדם של העובר, עובר דרך גופה של האם, והיות וכך כבר נבלע באבריה ונאסר כדמה עצמה.

276. וכן דעת הרמב"ם [מאכלות אסורות ו ה] שכתב: השליל הנמצא במעי בהמה הרי דמו כדם הילוד, לפיכך על הדם הנמצא כנוס בתוך לבו חייבים עליו כרת.

ו**בלחם משנה** שם מפרש שדין זה אמור אף כאשר לא כלו לו חדשיו.

בספר 'שערים מצוינים בהלכה' דן, באיזה שיעור גודל צריך להיות העובר כדי שהאוכל מדמו יתחייב, שהרי לא מסתבר לומר שעובר בתחילת יצירתו ועדיין אין בו ממש חיות, יתחייבו על דמו משום דם הנפש.

בערוך לנר [יבמות קיד ב ד"ה אבל] הביא מכמה מקומות שרביעית דם נקראת דם הנפש, וזהו המעט שיהיה באדם מתחילת ברייתו. ובגמרא לקמן [פט ב] מבואר שיצירת האדם והבהמה שוים. ואם כן, יש לומר שכן הוא הדין לענין שיעור דם שהוא בתחילת ברית העובר שהוא רביעית. וכל זמן שאין בו עדיין שיעור זה לא נקרא דמו "דם הנפש". ואין מתחייבים עליו.

277. בביאור דעת רבי יוחנן המחייב כרת על אכילת דמו, נחלקו **הראשונים:**

לדעת הרמב"ן, אף רבי יוחנן מודה שאין דם העובר נחשב כדם שהנשמה תלויה בו. [דם הנפש. שביציאת דם זה, הבהמה מתה. ורק על דם זה חייבים כרת] וסובר רבי יוחנן כי לדעת רבי יהודה כי אף כאשר אין בבהמה זו דם הנפש, מכל מקום, ישנו חיוב כרת גם על דם התמצית היינו שאר הדם המתמצה מן העובר.

ולפי זה נמצא, שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא רק לדעת רבי יהודה הסובר שישנו חיוב כרת אף על דם התמצית ולא רק על הדם שהנפש תלויה בו. אולם לדעת רבנן, שהלכה כמותם, שאין כרת אלא רק על דם הנפש, מודים כולם שאין חיוב כרת על דם העובר. וכן מובא בתוספתא שדם העובר הוא כדם האברים [ואינו דם הנפש] ואין חייבים עליו כרת וכדרבנן. [בהגהות הגרא"ז על הרמב"ן העיר שחיפש את התוספתא הנ"ל ולא מצאה. ובהגהות על הרשב"א ציין לדברי התוספתא כריתות ב יב ששם כתוב כי דם הלב אינו בכרת. אך אין מדובר שם בשליל וצ"ע. וראה עוד בהמשך הערתנו שדם הלב נחשב כדם הנפש]

לדעת הרשב"א והר"ן, טעמו של רבי יוחנן הוא משום שלדעתו גם בעובר ישנו דם הנפש. ואכן רק עליו חייבים כרת. ומחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא אף לפי ההלכה כרבנן שאין חייבים כרת אלא רק על דם הנפש, שרבי יוחנן סבר שבעובר ישנו דם הנפש, ולכן חייבים עליו. ולריש לקיש אין זה דם הנפש ואין בזה כרת.

וכן מבואר לדעת הרמב"ם [מאכלות אסורות

נמצא, שהמחלוקת היא רק בשאלה האם יש חיוב כרת על אכילת דם השליל, או רק איסור אכילת דם גרידא.(278)

ודנה הגמרא: **למאן קאמרי?** לדעת מי נאמרו דברי ריש לקיש, שהמתיר את החלב מתיר את הדם?

אם נאמר הדבר לדעת **רבי יהודה** ורבנן, שהם המתירים, לכאורה, אכילת החלב, יקשה מאוד לומר שרבי יהודה סובר שהאוכל מדמו של עובר זה פטור מכרת, כיון שאף אם נאמר שלא מדובר דוקא בדם הנפש [כלומר הדם הראשון המזנק ומקלח מיד עם השחיטה, שהוא בודאי אסור], **לא יהא** דם העובר **אלא דם התמצית**, הדם המתמצה מגוף הבהמה אחר הדם המזנק ומקלח, ויוצא לחוץ לאיטו, שגם הוא אסור.

ו ג] שפסק שאין חייבים אלא על דם שהנפש יוצאה בו. ואילו בהלכה ד׳ שם פסק שהשליל הנמצא במעי הבהמה הרי דמו כדם הילוד. לפיכך דם הכנוס בתוך לבו חייבים עליו כרת. אבל שאר דמו, הריהו כדם האברים.

מבואר, שאף לדעת הרמב״ם סובר רבי יוחנן שיש בעובר דם הנפש. ובראב״ד שם הוסיף, כי לא רק על דם הלב חייבים מדין דם הנפש, אלא אף דם היוצא מבית השחיטה של השליל נחשב כדם הנפש. וחייבים עליו כרת.

אכן, דעת הרמב״ם שהזכיר רק את דם הלב כדם הנפש, ולא את דם בית השחיטה, צריכה ביאור, שהרי על אף שסימני העובר הם כשחוטים, מכל מקום, ודאי הדם הנמצא שם הוא דם שהנשמה תלויה בו, שהרי אילו יישחט בפועל הוא ימות?!

ובספר **שחיטת חולין** הביא מתשובת הר״א גורדון [סימן י׳] שכתב לבאר, שדם הנפש שמתחייבים עליו הוא דם הראוי לזריקה [לכפרה], וכיון שסימני העובר הם כשחוטים, שוב אין הדם ראוי לזריקה.

278. לפי מסקנה זו, מבאר **הזכרון שמואל** [סימן ע״ד] את מחלוקתם האם יש בשליל דם הנפש או רק דם התמצית, כך:

רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש הולכים בזה לשיטתם, לפי שלקמן [עה א] נחלקו בשאלה אימתי נעשה העובר ל׳בהמה׳ מושלמת. האם מנין החודשים הוא זה שורם את היותה בהמה, וכיון שמלאו לעובר ט׳ חודשי עיבור הריהו בהמה לכל דבר [וחלבו אסור, זו דעת רבי יוחנן], או שאף יציאתו לאויר העולם, היא שגורמת את היותו בהמה. וכיון שלא יצא לאויר העולם, אף שמלאו כל חודשי עיבורו אינו בהמה [לפיכך חלבו מותר, דעת רבי שמעון בן לקיש]

לפי זה, רבי יוחנן הסובר שחודשי העיבור הם שגורמים את היותו בהמה, סובר אף שמלאת חודשי עיבורו מחייבים כרת על אכילת דמו וככל דם בהמה. ואילו רבי שמעון בן לקיש הסובר שאף יציאתו לאויר גורמת את היותו בהמה, סובר אף שכל שליל אף בן ט׳ חודשים אין בו דם הנפש ואין דמו מחייב כרת.

לפי זה מיושבת אף קושית הרמב״ן, וכדלהלן:

הרמב״ן, הביא את דברי התוספתא שמבואר שם כי דם שליל כדם האברים הוא ואינו כדם הנפש ולכן אין חייבים עליו כרת. ולדברי התוספתא הללו קשה על דעת רבי יוחנן המחייב כרת על דם השליל.

אמנם לפי ביאורו של **הזכרון שמואל** יש לומר, שדברי התוספתא נאמרו על עובר בן ח׳ חודשים שאף לדעת רבי יוחנן אין דמו דם הנפש היות ולא הגיע לכלל בהמה ומשום כך אין בו כרת.

דתניא: דם התמצית הריהו **באזהרה** למלקות. לפי שחמשה לאוין נאמרו בו,[279] אבל אינו בעונש כרת, משום שלגבי דם שמתחייבים עליו כרת נאמר [ויקרא יז י־יא] "ונתתי פני בנפש האוכל את הדם, והכרתי אותה מקרב עמה. כי נפש הבשר בדם היא, ואני נתתיו לכם [את הדם] על המזבח לכפר". והדם הנזרק על המזבח לכפרה, הוא רק דם נפש. ולכן אין עונש כרת אלא רק על אכילת דם הנפש.

רבי יהודה אומר: חייבים עליו **בהכרת!**

ומפורש, שעל כל דם מחייב רבי יהודה בכרת על אכילתו. ולא יתכן לומר שרבי יהודה הוא התנא הסובר שבמקום שחלב מותר, אף על הדם אין חייבים בכרת. ואם כן, מיהו התנא הסובר זאת?

תרגמא, ביאר והעמיד **רב יוסף בריה דרב סלא חסידא קמיה דרב פפא,** שרבי יהודה מחייב אף על אכילת דם התמצית, הוא משום ש**אית ליה לרבי יהודה** את הדרשה של **"דם" "וכל דם".**

דהיינו, נאמר בפסוק האוסר אכילת דם [ויקרא ז כז] "וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם, לעוף ולבהמה".

ודי היה לכתוב "דם אל תאכלו" בלבד, ומדוע אמר הכתוב "וכל דם", שהוא לשון ריבוי? ולכן למד רבי יהודה שהוא בא לרבות ולומר:

כל היכא דמיחייב, כל מקום שמתחייבים כרת **א**[על] **דם הנפש, מיחייב** אף **א**[על] **דם התמצית.** [וזאת משום שהוקש "כל דם", לדם הנפש האמור בפסוק, שדינם שוה].

וכל היכא דלא מחייב כרת **א**[על] **דם הנפש,** כגון בעובר, שאין בו דם הנפש, שהרי הוא נידון כשחוט אגב שחיטת אמו, ולא נחשב כמי שיש בו "נפש", **לא מחייב א**[על] **דם התמצית.**

ומעתה, שפיר מיושבים דברי רבי שמעון בן לקיש שהמתיר בחלבו מתיר בדמו [שאין ענוש כרת], ורבי יהודה הוא. ואף שסובר רבי יהודה שעל דם התמצית חייבים כרת, מכל מקום, בעובר, שאין בו כרת על "דם הנפש", כיון שאין בו נפש, הרי אין בו כרת על דמו, שהוא דם התמצית.[280]

איבעיא להו: מהו, האם ניתן **לפדות** פטר חמור **בשה** שהוא[281] **בן פקועה** [שחוטה. כלומר שנפקעה ביטנה] שמלאו לו תשע[282]

---

279. כך פירש רש"י. ועיין רש"י כריתות ד ב ד"ה ה' לאוין שפירט הלאוין הללו.

280. מדברי הגמרא משמע, שפטור זה נאמר רק לדעת רבי שמעון בן לקיש. אולם לרבי יוחנן יש כרת בדם העובר. וכתב הרמב"ן שחיוב זה הוא דוקא לדעת רבי יהודה שמחייב כרת על דם התמצית. אולם מדברי הרי"ף והרמב"ם משמע שאף לרבנן יש כרת על דם העובר.

281. מדובר באופן ששווה השה פחות מערך החמור, לפי שאילו שוה כמותו, אין כל ספק בדבר שודאי פודים בו. כדקיימא לן שבכל דבר פודים. רש"י

282. כך פירש רש"י. ובשולי הדף הובאה שיש לגרוס בן ה' חודשים. וזאת על פי דברי הגמרא ורש"י בכורות ח א, לפי שמנין חודשי עיבורו של שה הוא ה' חודשים.

חודשי עיבור?

ומבארת הגמרא: **אליבא דרבי מאיר, לא תיבעי לך** אין ספק בדבר. **דכיון דאמר** רבי מאיר שעובר בן תשעה חודשים **טעון שחיטה,** ושה זה בן תשעה חודשי עיבור הוא, הרי **שה מעליא הוא.** וודאי פודים בו.(283)

כי תיבעי לך, הספק הוא, **אליבא דרבנן, דאמרי** עובר בן תשעה אינו טעון שחיטה לעצמו, אלא **שחיטת אמו מטהרתו** ומתירתו באכילה. **מאי?**

וצדדי הספק הם:

כיון דאמרי רבנן **שחיטת אמו מטהרתו,** ונחשב כשחוט ואינו צריך שחיטה לעצמו, הרי בשרו **כבשרא בדיקולא,** כבשר שחוט המונח בסל, **הוא,** ואי אפשר לפדות בו.

או דילמא, כיון דרהיט ואזיל, ורהיט ואתי, רץ, והולך ובא — **"שה" קרינא ביה,** ופודין בו כבכל שה.

מר זוטרא אמר: אין פודין בשה בן פקועה.

ורב אשי אמר: פודין בו.

אמר ליה רב אשי למר זוטרא: מאי דעתך? מהי סברתך לומר שאין פודין בשה עובר בן ט'? הרי סברתך היא משום **דגמרת,** למדת דבר זה בגזירה שווה **"שה — שה" מפסחים.**(284) ובקרבן פסח, פסול(285) עובר

---

283. מבואר במסקנת הגמרא שלדעת כולם נחשב הוא כ"שה", ורק השאלה האם למידים בגזרה שווה מקרבן פסח אם ראוי לפדות בו, או לאו. וכן מבואר ברשב"א [בבא קמא מא א] שבן פקועה שנגח אין סוקלים אותו משום שאינו בכלל "שור". לפי שנאמר [ויקרא כב כז] "שור או כשב או עז כי יוולד". אבל שה אפילו כל שהוא [אפילו קודם לידתו, כפי שמובא בגרסה ברשב"א שם] נקרא שה.

[ואמנם יעוין **באמרי בינה** [יו"ד סימן י"ג] שנקט בדברי הרשב"א שזה ודאי שבן פקועה שנגח, אף הנולד מפרה, סוקלין אותו. לפי שלא גרע מחיה ועוף שהרגו וסוקלין אותם אם הרגו אחרים. אלא כוונת הרשב"א הא שלשון הפסוק "השור ייסקל" אינה כוללת אף בן פקועה].

284. לדעת הסוברים [ראה תוס' **וראשונים,** והובאו בהערותינו להלן בסוגיא זו] שבן פקועה פסול לפדיון כיון שכשחוט הוא, נסתפק **המנחת חינוך** [מצווה רצ"ג אות ט"ז] לגבי בן פקועה הנמצא בתוך בהמה שנשחטה ונמצאה טרפה, שלקמן [עה ב] שנינו ששחיטת האם הטריפה, הגם שאינה מתירה את בן הפקועה באכילה, מכל מקום, יש בה כדי לטהרו מטומאת נבלה.

והספק, האם כיון שהשחיטה מטהרתו מטומאת נבלה נחשב כשחוט, או שמא כיון שסוף סוף אינו ניתר באכילה מחמת שחיטה זו וצריך שחיטה בפני עצמו, אינו נחשב כשחוט ופודים בו.

285. כדין כל קדשים. לפי שדורשים "כי יוולד". פרט ליוצא דופן [שיצא מרחם אמו דרך הדופן כגון על ידי חתך וכיו"ב]. שאינו קרב. רש"י. [וכן הוא הדין בבן פקועה שאינו נולד, ואינו ראוי לפדיון פטר חמור]

אולם **התוספות** פירשו שפסולו הוא מטעם שבן פקועה כבר שחוט הוא. [ובשער המלך הביא נפקא מינה במחלוקת רש"י ותוס', באם בן פקועה בה על בת פקועה וילדה בן. לדעת רש"י יהיה הבן כשר לקרבן היות והוא עצמו אינו יוצא דופן, ואילו לתוס' גם באופן זה פסול. היות ונידון כשחוט כדין אביו ואמו].

בן פקועה.(286)

ואם כך, גם זאת נלמד משם: **אי מה להלן,** בקרבן פסח, צריך שיהיה הקרבן **שה** זכר **תמים וכן שנה, אף כאן,** בפדיון פטר חמור, צריך שיהיה **זכר תמים וכן שנה?**

והשיב מר זוטרא: נאמר [שמות יג יג] "וכל פטר חמור **תפדה** בשה". וכן נאמר [שמות לד כ] "ופטר חמור **תפדה** בשה". ובכך שכפל בענין זה, **ריבה** הכתוב כל שה, אפילו שאינו בן שנה זכר תמים.

אולם עדיין קשה, **אי** אם דורשים "**תפדה תפדה**" **ריבה**, שבא לרבות כל זה, יש לרבות **אפילו כל מילי נמי,** ואף בן פקועה שיהיה ראוי לפדיון פטר חמור?

והתשובה: אם אנו דורשים ומרבים כל שה אפילו בן פקועה, **אם כן,** הדרשה שדרשנו מגזירת הכתוב "**שה** — **שה**" מקרבן פסח, **מאי אהני לך?** לשם מה היא נדרשת?

אלא לומר לך, שבן פקועה אין ראוי לפדות בו. ונמצאנו למידים שמריבוי "תפדה תפדה" יש לרבות כל מילי, ואף מי שאינו זכר תמים בן שנה, ואילו מ"שה שה", יש להגביל זאת רק במי שנולד, ולמעט בן פקועה.(287)

איבעיא להו: אם נטמאה בהמה שחוטה

על דברי **התוספות** הקשה הרמב"ן, שאף אם נניח שלדעת רבי מאיר ראוי הוא לפסח היות וצריך שחיטה לעצמו. הרי סוף סוף יוצא דופן הוא, ומטעם זה יש לפוסלו אף לדעת רבי מאיר?

וביאר הרמב"ן ואף יישב דברי רש"י, שלפני שנלמדה הגזירה שווה "שה — שה" סברה הגמרא שלרבי מאיר 'שה' מעליא הוא, שהרי אינו כבשר המונח בסל שסוף סוף חי והולך הוא. אולם בשלב זה כאשר למידים גזירה שווה מפסח הרי שאפילו לרבי מאיר אין בו פודים בו כלל.

וכך אומר רב אשי למר זוטרא: מהי סברתך, הרי ודאי שה הוא. שהרי אינו כבשר המונח בסל, שהרי חי והולך הוא. ואם כן, אין לפוסלו מטעם זה אלא רק משום גזרה שווה. ואפילו לרבי מאיר יש לפוסלו מטעם גזרה שווה. [שהרי יוצא דופן פסול לפסח. וכן כתב רש"י]. ושאל לו, שאם כן, נלמד אף שצריך זכר תמים ובן שנה. ועל כך השיב "תפדה תפדה, ריבה".

286. במחלוקת רש"י ותוס' [הובאה בהערה הקודמת] האם הפסול שלמדים מפסח הוא מחמת שיוצא דופן הוא כדעת רש"י, או מחמת שנחשב כבר כשחוט. תוס', ביאר הגרי"ז [בכורות יב א] שרש"י ותוס' הולכים לשיטתם. שרש"י סובר לקמן [עה ב] שבכל בן פקועה מועילה שחיטה בפני עצמו, היות וארבעה סימנים הכשירה בו התורה, ב' סימני שחיטה של אמו שהם כשחוטים, וכן ב' סימני שחיטה שלו שאפשר לשוחטו בהם. ואם כן, לא יתכן לומר שבן הפקועה פסול משום שנחשב כשחוט, ולכן נזקק רש"י לטעם שיוצא דופן הוא.

ואילו תוס' אף הם לשיטתם הולכים, שהם סוברים שהיות ונשחטה האם שחיטה כשרה, שוב לא תיתכן שחיטה נוספת בבן פקועה [יעוי"ש בתוס' ד"ה לדברי]. ומשום כך אף יש לפוסלו לקרבן פסח.

287. כך פירש רש"י. ובפשטות סברא זו היא לרבנן הפוסלים את בן הפקועה. והוסיף הרמב"ן שכן הוא לרבי מאיר, שהרי מצינו בכל הקדשים שאין בן פקועה נוהג בו אף כאן — אין בן פקועה נוהג בו.

בטומאת אוכלין, בעוד שהעובר בן תשעה חודשים[288] היה בתוכה טרם הוצא לחוץ. **מהו למנות בו ראשון ושני?** האם מחשיבין את העובר כגוף בפני עצמו, והיות והאם היא ראשון לטומאה [היות והאם עצמה נגעה במקור הטומאה, בכזית נבלה, וכדומה, הרי היא ראשון לטומאה, וטמאה טומאת אוכלין], והעובר בתוכה נטמא במגע עם אמו, לפיכך מונים לו "שני לטומאה".

או, שנחשב העובר כחלק מגופה, ולכן אף העובר יהיה ראשון לטומאה, היות והוא חלק מן האם ונידון כמותה?

רבי יוחנן אמר: העובר הוא כגוף בפני עצמו, **ומונין בו ראשון ושני.** דהיינו, שרק אמו היא ראשון לטומאה, ואילו הוא שני לטומאה.

רבי שמעון בן לקיש אומר: אין מונין בו ראשון ושני, כי **נעשה** העובר שבמעי אמו **כאגוז המתקשקש בקליפתו.** שהאגוז והקליפה העוטפת ושומרת אותו, אחד הם, וטומאת האגוז והקליפה טומאה אחת היא. וכן הדין באֵם ועוברה. שהיות והוא בתוכה, כחלק ממנה הוא, וטמא בטומאתה.

איתיביה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן ממה ששנינו במשנה לעיל [עג א]: שחט את אמו ואחר כך חתכה [את האבר היוצא של העובר], **הבשר** [של העובר] טמא **מגע נבלה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים:** אין בו טומאת מגע נבילה, אלא דינו **כמגע טרפה שחוטה,** שמטמא במוקדשין בלבד.

הטומאה האמורה [הן לגבי הבהמה והן לגבי העובר שבתוכה], היא טומאת אוכלין.

טומאת אוכלין חלה רק אם "הוכשר" האוכל לקבל טומאה, על ידי שבא עליו אחד

---

288. כך פירש רש"י שמדובר בעובר בן ט' חודשים. והמהרש"א הוכיח שמדובר אף בבן שמונה חודשים. וראייתו היא ממה שלהלן בגמרא מקשה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן מדברי המשנה לעיל עב א "הבשר [היינו העובר שהיה מחובר לאבר היוצא מחוץ לאבר הבהמה ואשר נאסר ונטמא כנבלה] מגע נבלה — דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים — מגע טרפה שחוטה", שהכשרו של העובר לקבל טומאה נעשה על ידי דם האֵם ששטף את בית השחיטה. ומוכח, שהעובר נטמא באותה דרגת טומאה של אמו. ומוכשר לקבל טומאה מחמתה.

מכריח המהרש"א, שקושית רבי שמעון בן לקיש היא מדברי רבי מאיר שהבשר מגע נבלה, ורבי מאיר הרי מדבר בבן ח'. לפי שלדעתו בן ט' הריהו בהמה לכל דבר וממילא אינו מקבל טומאה [שהרי אין טומאה מחיים] ולא נאמרה קושיא זו לדעת רבנן הסוברים כי טומאת טרפה שחוטה וכן טומאת העובר שנגע באבר היוצא היא רק לטמא במוקדשין, הואיל וטומאת מוקדשים אינה צריכה הכשר, שהרי "חיבת הקודש" מכשרתן.

נמצא שקושיא זו נאמרה לדעת רבי מאיר, ומחלוקת רבי יוחנן ובי שמעון בן לקיש היא אף בבן ט'.

הרמב"ן לעומת זאת, מבאר שקושית רבי שמעון בן לקיש נאמרה אף לדעת חכמים. לפי שכל שאינו ראוי ליקרב על גבי המזבח וכן שלא נראה מעולם כמו עובר זה אין חיבת הקודש מכשירתו. ונמצא שאף לענין טומאה במוקדשין צריך להכשר דם שחיטת האם. ואם כן, אפשר שקושית רבי שמעון בן לקיש נאמרה אף לדעת רבא, ובעובר בן ט' נאמרה וכדעת רש"י.

מן שבעת המשקין, ודם הוא אחד משבעה המשקין.

ומקשה רבי שמעון בן לקיש: **בשלמא לדידי, דאמינא,** שאני [ריש לקיש] סובר שהאם והעובר **חד גופא הוא, היינו דאיתכשר** הוכשר העובר לקבל טומאה **בדמא דאמיה,** בדם שחיטת אמו ששטף אותה.(289) וכיון שהעובר בכלל אמו, הוכשר לקבל טומאה בהכשרה של האם.

אלא לדידך, לדעתך רבי יוחנן, שהעובר נידון כגוף בפני עצמו, ואינו מוכשר בהכשר אמו, אם כן, **במאי איתכשר,** במה הוכשר העובר לקבל טומאת אוכלים, אשר מכוחה הוא נטמא במגעו באבר היוצא?(290)

אמר ליה רבי יוחנן: לא על ידי שטיפתו במשקין הוכשר העובר לקבל טומאה, כי אם **בשחיטה,** במעשה השחיטה הוא הוכשר. ומשנתנו כדעת **רבי שמעון** היא, שאמר [לעיל לג א], השחיטה היא המכשרת לקבל טומאה, ולא דם השחיטה. והיינו, כיון שהבהמה ניתרת בשחיטה, היא אף מוכשרת בכך לקבל טומאה. וכיון שהעובר נידון כשחוט(291) מכח שחיטת אמו, הרי הוא הוכשר לקבל טומאה בשחיטתה.

איתיביה רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש ממה ששנינו: עובר בן פקועה בן תשע חודשים שנמצא חי במעי אמו שנשחטה, וגדל, **ועבר בנהר,** ונשטף במימיו, **הוכשר** לקבל טומאה.(292)

הלך לאחר מכן **לבית הקברות — נטמא** טומאת אוכלין מטומאת בית הקברות.

ומעתה מקשה רבי יוחנן: **בשלמא לדידי, דאמינא,** שסבור אני שהעובר ואמו **תרי גופי נינהו,** שני גופים שונים הם, **משום הכי הוכשר, אין,** רק אם הוכשר תחילה לקבל טומאה על ידי מי הנהר הוא נטמא מטומאת

---

289. ואף שלא נשטף אלא רק בית השחיטה, מכל מקום, דנים זאת כהכשר. כיון שהוכשר בית השחיטה, הוכשרה כולה. [רש"י]

290. **ה'שואל ומשיב'** [מהדורה בתרא ח"ב סימן ע"ח] הקשה: מדוע לא מקשה רבי יוחנן לריש לקיש מיניה וביה, היאך אומר רבי יוחנן שמונים בו בעובר, ראשון ושני. הרי לא הוכשר העובר בדמי שחיטת אמו, וקשה היאך נהיה שני לטומאה, ומדוע צריך ריש לקיש להקשות מדברי המשנה?

ותירץ: את דברי רבי יוחנן אפשר היה להעמיד שמדובר בבהמת קדשים שלא צריכה הכשר לפי שמוכשרת מחמת חיבת הקודש. אבל המשנה שממנה מקשה, מדברת ב'הוציא ידו' שנפסל הוא להקרבה משום כך מחמת "בשר בשדה טרפה" כמו שכתב הרמב"ן. ולכן מקשה ריש לקיש מדברי המשנה.

291. מכאן יש להוכיח שגדר היתר אכילה בבן פקועה הניתר בשחיטת אמו, הוא משום שנידון כשחוט. ולא רק משום עצם העובדה שנמצא במעי אמו. שאם לא כן, איך הוכשר לקבל טומאה? אלא על כרחך שנחשב כשחוט. וממילא, שחיטה זו — מכשירתו. **שחיטת חולין**

292. וכעין זה ברמב"ם [טומאת אוכלין י יז] "פרת קדשים שהעבירה בנהר ושחטה ועדיין משקה טופח עליה הרי זו מוכשרת". [ומקור דבריו בגמרא פסחים כ א היתה פרה של זבחי שלמים והעבירה בנהר ושחטה ועדיין משקה

בית הקברות.

אבל אם **לא הוכשר** על ידי מי הנהר, הוא **לא** מקבל טומאה.

אלא לדידך, רבי שמעון בן לקיש, **דאמרת**, שסבור אתה שהאם והעובר **חד גופא הוא, הא**, הרי כבר **איתכשר**, הוכשר העובר לקבל טומאה **בדמא דאמיה**, על ידי דם אמו שיצא בשחיטה, ושטף את בית השחיטה. ועל ידי כך הוכשר גם העובר לקבל טומאה, שהרי הוא נידון כגוף אחד עם אמו. ואם כן, די לו בהכשר זה, ומדוע צריך לשטיפת מי הנהר?

עה-א ומתרץ ריש לקיש: מימרא זו שעבר בנהר, מדובר בה באופן שהבן פקועה יצא **בשחיטה יבישתא**. בשחיטה יבישה, שלא היה בה יציאת דם. ולכן לא הוכשרו האם והעובר לקבל טומאה.

ודלא כרבי שמעון, שהובא לעיל, הסובר ששחיטה מכשירה לקבלת טומאה, ולא הדם.

ודנה הגמרא: **מאן תנא**, מיהו התנא ששנה את הברייתא האומרת שאם **עבר** העובר **בנהר, הוכשר** לקבל טומאה, **הלך לבית הקברות** — **נטמא**, שנטמא העובר בטומאת אוכלין, אף שחי הוא, ולכאורה אינו "אוכל" ממש?

אמר רבי יוחנן: רבי יוסי הגלילי היא!

דתניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר, משום רבי יוסי הגלילי: בן פקועה אפילו אם הוא חי, הריהו **מטמא טומאת אוכלים, וצריך הכשר** על ידי משקה כדי לקבל טומאה.(293) ומשמע, שהעובר והאם שני גופים הם, ואין העובר מוכשר לקבל טומאה על ידי דם שחיטת אמו.

וחכמים אומרים: אינו מטמא טומאת אוכלין, מפני שהוא חי. וכל שהוא חי — אינו מטמא טומאת אוכלין.(294)

טופח עליה וכו'. וברש"י שם דקדק במה שנקט זבחי שלמים, דהעור והבשר הוא ממון בעלים. ואין הכשר אלא לרצון בעלים. ולפי זה משמע ששאר קדשים שאינם ממון בעלים, אין הכשר מים מועיל בהם. ואילו ברמב"ם הנ"ל נקט בפשטות פרת קדשים. ועיין קצות החושן ריש סימן ת"ו ובס' המפתח על הנ"ל].

293. ה"**נאות יעקב**" [סימן יא ב] הקשה מכאן על שיטת רבינו ישעיה [הובאה בשיטה מקובצת בבא קמא מא א] שאף על פי שבן פקועה נחשב כשחוט, מכל מקום, צריך נחירה בסימנים [כלומר, שצריך להורגו במקום סימני השחיטה]. כדי להתירו באכילה. ועל דברים אלו קשה, מדוע לרבי יוסי הגלילי בן פקועה מטמא מחיים טומאת אוכלין. והרי כל זמן שלא ניחרו סימניו אינו ראוי לאכילה?

ועיין שם שחידש וביאר, דהא דשחיטה בעלמא כלומר בבהמה רגילה מחילה שם "אוכל" על הבשר השחוט, אין זה משום היתר האכילה החל על ידי השחיטה. אלא עצם השחיטה עושה את הבשר למאכל. דקודם לכן היה בהמה, ועכשיו זהו מאכל בשר. ואם כן, הוא הדין לענין בן פקועה. דעצם היותו בן פקועה הנידון כשחוט, נחשב כאוכל. ולענין חידושו של רבינו ישעיה שיש לנוחרו בסימנים, הרי שאף על פי שמעכבת נחירה זו את היתר האכילה, מכל מקום, אין בכך כדי למנוע חלות שם "אוכלין", שהרי נידון כבר כשחוט.

294. ביסוד הדין שאין חי מקבל טומאת אוכלין, דן **הקהילות יעקב** [טהרות סימן מ'] אם

ומשמיענו רבי יוחנן בדבר זה, שאף על פי שלחכמים במשנתנו בן ט׳ חי מותר באכילה, מכל מקום, הוא אינו נטמא בטומאת אוכלים לדבריהם, אלא רק לדעת רבי יוסי הגלילי.

כי חכמים החולקים על רבי יוסי כאן, אף אם הם סוברים כדברי חכמים שבמשנתנו שהעובר מותר באכילה, בכל זאת הוא אינו נטמא ואינו מטמא, כי אין טומאה בבעלי חיים בחייהם.

ובדבר זה, אזדא הולך **רבי יוחנן לטעמיה** לשיטתו [ולהלן נבאר במה הולך רבי יוחנן לשיטתו]. **דאמר רבי יוחנן: רבי יוסי הגלילי, ובית שמאי — אמרו דבר אחד:**

רבי יוסי הגלילי, הא דאמרן, מה ששנינו עתה, שבן פקועה מטמא טומאת אוכלין.

ובית שמאי אמרו זאת במשנה דלהלן:

דתנן במסכת עוקצין: **דגים,** שהוציאו אותם מהמים, **מאימתי** הם **מקבלין טומאה** [טומאת אוכלים, אם נגעו בדבר טמא], שהרי בעודם חיים במים הם אינם מקבלים טומאה?

בית שמאי אומרים: **משיצודו** מהמים,(295) מיד הם מקבלים טומאה על אף שהם עדיין חיים. כי היות והם אינם טעונים שחיטה, הרי הם כמתים מיד כשניצודו.

ובית הלל אומרים: משימותו.

הוא משום שבעל חיים אינו נחשב אוכל, או שזהו דין המיוחד לבעל חי כשהוא בחייו שאינו מקבל טומאה אפילו יש בו שם ״אוכל״.

והוכיח מדברי **התוספות** לקמן [קכא ב] ד״ה אביי על דברי אביי בגמרא שם שבהמה ששחט בה שני סימנים ועדיין היא מפרכסת, הרובעה חייב ומטמאה טומאת אוכלין. וביארו **התוספות,** שהרובעה חייב משום שסוף סוף היא בחיים לכל דבר. אולם מטמאת טומאת אוכלין הואיל ושחוטה היא וראויה לאכילה.

מבואר, שאף על פי שיש בה חיים, מכל מקום, מטמאת. ומוכח שהטעם שאין טומאה מחיים הוא משום שאינה ״אוכל״ אך אם היא ״אוכל״ כגון זו המפרכסת, יש בה טומאה זו.

מאידך, בתוס׳ לקמן [קכח א] ד״ה בהמה, מוכח שהטעם שאינו מקבל טומאה הוא משום שחי הוא. שכתב שם לבאר שטעם הדין שאין בהמה נעשית ״יד״ לאבר המדולדל שבה ״להעביר״ אליו טומאה הוא משום שבעל חיים מופקע מתורת אוכל. שהרי אפילו בן פקועה שראוי באכילה, לדעת רבנן אינו מקבל טומאה. ואם כן, על כרחך שמשום שחי הוא — אף שראוי לאכילה — אין בו טומאה.

ובחידושי **הגרי״ז** [זבחים טז א] מבאר לפי זה הטעם שלא מועילה חיבת הקודש לטמא בהמת קדשים בחייה. דהיינו, משום שישנו דין מיוחד על בעל חים שאינו מקבל טומאה [ולא משום שאינו ״אוכל״]. ולענין זה, אף חיבת הקודש לא מועילה ואין בו הכשר לקבל טומאה.

295. התפארת ישראל [עוקצין ג ה] מפרש ש״משיצודו״ היינו שיוציאם מן המים לגמרי. אבל אם צדם ועודם במים וממשיכין לחיות כמות שהם, אין זה מועיל ואינם מקבלים טומאה.

הקרן **אורה** [סוף המסכת] תמה לפי דברים אלו, מהו הדמיון בין בית שמאי לרבי יוסי הגלילי. הרי לבית שמאי דגים מקבלים טומאה משעה שעומדים הם למות. ומשום כך מקבלים טומאה. מה שאין כאן בבן פקועה, שאינו עומד

רבי עקיבא אומר: משעה שאין הדגים **יכולין לחיות** מחוץ למים.

שואלת הגמרא: **מאי בינייהו,** בין שיטת בית הלל לרבי עקיבא,(296) הרי בפשטות דעת שניהם היא שמשעה שהדגים מפסיקים לחיות, ראויים לקבל טומאה?

אמר רבי יוחנן: דג מקרטע, המפרפר בין חיים למוות, וכגון שהמקום שבין סנפיריו יבש לחלוטין כסלע,(297) ובאופן זה כבר לא נחשב כחי,(298) **איכא בינייהו,** בין בית הלל לרבי עקיבא. שלבית הלל נחשב חי שהרי עדיין לא מת לגמרי. ולרבי עקיבא נחשב כמת, כי כיון שיבש, שוב לא יחיה.

ובענין זה אמרה הגמרא שרבי יוחנן, הסובר שדעת בית שמאי היא כדעת רבי יוסי הגלילי, לשיטתו הולך. וכמו שנתבאר לעיל, שלפי רבי יוחנן, סובר רבי יוסי הגלילי כחכמים שבמשנתנו. דהיינו, משום שלדעתו, דברי חכמים החולקים על רבי יוסי הגלילי וסוברים שבן פקועה אינו מטמא טומאת אוכלין, אין זה משום שסוברים שבן פקועה בן ט׳ אסור באכילה בלא שחיטה וכדברי רבי מאיר במשנה. לפי שאם כן, לא היו חולקים בדגים שהם ודאי מותרים באכילה, והיו יכולים בית שמאי אף בזה לסבור כמותם. אלא טעם דברי חכמים הוא, משום שבעלי חיים אינם מקבלים טומאה. ומשום כך לא יכולים בית שמאי לסבור כמותם, אלא כרבי יוסי הגלילי.(299)

למות, ומחמת מה יקבל טומאה?!

296. כך משמע לפי פשוטם של דברים, שהשאלה היא מה בין רבי עקיבא ובית הלל. והשאלה היא מה בין ״משימותו״ ל״משאין יכולים לחיות״.

אולם **התוספות** דוחים אפשרות זו. שהרי מחלוקת בית הלל ורבי עקיבא מפורשת היא. שלבית הלל דוקא משימותו, ואילו לרבי עקיבא משמע שעודם בחיים.

לכן מבארים **התוספות,** שהשאלה היא מה בין בית שמאי לרבי עקיבא, לפי שלדעת שניהם הדגים כבר מטמאים מחיים. והשאלה היא, מאיזה שלב בחייהם מטמאים. ומיישבת הגמרא: מקרטע, היינו קופץ ומדלג בחוזק לאחר שניצוד. לבית שמאי הוא טמא היות וכבר ניצוד, ולרבי עקיבא הוא טהור היות ואם יזרקנו למים לחופשי, יכול הוא לחיות.

ועיין בהרחבה בחברותא למסכת עוקצין שיצא זה עתה לאור

297. כך פירש רש״י. אולם התוס׳ מפרשים שקופץ ומדלג בחוזק, וכמו שהביא **הערוך** ממדרש פרשת ׳בהעלותך את הנרות׳, שנאמר שם ״וכיון שהוא יוצא ורואה את הנר מיד הוא מתחיל שמח ועומד ומקרטע״ היינו מדלג. וכן על הכתוב [איוב מא] ״לפניו תדוץ דאבה״, מתרגמים: קדמיה מקרטע.

298. כך מפרש רש״י. ובספר **שחיטת חולין** הביא להקשות, מאי טעמא דבית הלל שמצריכים שימותו הדגים לגמרי כדי לקבל טומאה? במה שונה הדבר מהלכות שבת, שאופן זה, שהבאת בעל חי למצב של ׳יבש כסלע׳ נחשב כנטילת נשמה, וחייבים על כך?

ובמשנה אחרונה [עוקצין ג ח] כתב לבאר, שכל עוד לא מת הבעל חי לגמרי, אינו מקבל טומאה משום שאין דרך בני אדם לאכול דג שיש בו עוד מקצת חיים, משום ״בל תשקצו״. וכן ישנו אף צער בעלי חיים בדבר זה.

299. כך מבואר בפירוש רש״י. ועיין ב׳**בעל**

בעי רב חסדא: לדעת רבי עקיבא, הסבור שמשעה שהולך הדג למות, הריהו מקבל טומאה.[300] האם כאשר **נולדו בדגים סימני טרפה,** כגון שניקבו מעיהן, או שאירע בהם אחד משאר י"ח טריפות[301] ובודאי ימותו,[302] **מהו?** האם מקבלים טומאה משעה שנעשו טריפה?

ספק זה, **תיבעי,** יש להסתפק בו, **למאן דאמר "טרפה חיה",** שאין הכרח שטרפה תמות, וכן **תיבעי** ספק זה אף **למאן דאמר "טרפה אינה חיה",** אלא ודאי מתה משנעשית טרפה.

ומבארת הגמרא את הספק:

ספק זה **תיבעי,** יש להסתפק בו **למאן דאמר "טרפה חיה",** כי רק **בהמה הוא** שאפשר לומר בה שאף על פי שנעשתה טרפה יכולה היא להמשיך ולחיות, כיון **דנפישא חיותה,** חייה מרובין, ויכולה לעמוד עוד זמן רב עד שנקב הטריפות ישפיע ויפסיק את חייה, ולכן נאמר בבהמה שטרפה חיה.

אבל דגים, דלא נפישא חיותייהו, ומיד כאשר נוצרה בהם הטריפה הם ימותו, **לא** אומרים בהם ש"טריפה חיה", ולכן הם מקבלים טומאה משעה שנוצרה בהם הטריפות.

המאור' איך שפירש זאת.

300. כך מפרש רש"י, ששאלה זו נשאלה דוקא לרבי עקיבא. אולם הרמב"ם [טומאת אוכלין ב ו] כתב: ודגים, מאימתי מקבלים טומאה — משימותו. נולד בהם טרפה וכו' הרי יש בדבר ספק. ומשמע, שלדעתו הספק הוא אף לדעת בית הלל הסוברים שאין טומאה חלה עליהם אלא משימותו.

והקשה על כך **המנחת חינוך** [מצוה ק"ס] היאך יתכן שבדג מקרטע לדעת בית הלל אין טומאה, ואילו בטרפות שמצב הדג שפיר יותר ממקרטע, ישנו ספק?

ומיישב **התורת חיים,** ששונה טריפות בכך שהם חסרון בעצם גופו של הדג. ודומה הדבר לבהמה המפרכסת [שנשחטה בסימניה ונוטה למות] שמודים בה בית הלל שמקבלת טומאה כיון שסוף סוף נעשית בה השחיטה, ונחשב כבר גופה כמת וכן הוא בדג שנטרף. ואילו דג המקרטע, אין בו חסרון בגופו עצמו. אלא שמצבו הכללי נוטה למיתה. אך כיון שאין החסרון בעצמותו, אינו חשוב כמת ואינו מקבל טומאה.

ויתכן ליישב דעת הרמב"ם, שסובר הרמב"ם ש"מקרטע" היינו כפירוש **התוספות.** שהדג עדיין בשיא כוחו, וקופץ ומקרטע בתוך המצודה בעודו במים. וודאי שמצב זה קל יותר מאשר דגים שנולדה בהם טרפה המביאה לידי מיתה. [אמנם ברמב"ם שם כתוב: או אינם מקבלים טומאה עד שידמו כאבן ולא יתנדנדו. וצ"ע אם כוונתו ל'מקרטע' וכפי פירוש רש"י].

301. על פי פירוש **רבינו גרשום.**

302. בדברי הרמב"ם מבואר שלא די בכך שנולדה בהם טרפה גרידא, אלא צריך שתהיה הטרפה ניכרת במצבם. ממה שכתב הרמב"ם [טומאת אוכלין ב ו]: נולד בהם טרפה ונטמאו כשהם מתנדנדים, הרי יש בדבר ספק וכו'.

ומשמע שצריך שיהיו הדגים מתנדנדים ונוטים למות, ורק באופן זה חלה עליהם טומאת אוכלים היות וכבר נחשבים כמתים. אך סתם ניצודים, לא.

או דילמא, אפילו למאן דאמר טרפה אינה חיה, יש להסתפק ספק זה, כי **הני מילי בהמה, דיש במינה שחיטה,** לכן יש בה דין טריפות הפוסלות בשחיטה, ומשום כך אנו אומרים בה "טריפה אינה חיה", שהיות והיא אינה ראויה לשחיטה, היא חשובה כמתה.(303)

אבל דגים, דאין במינן שחיטה, לא! שהרי הדגים נאכלים ללא שחיטה, ולפיכך אין להיותם טרפה כל משמעות לגבי היתר אכילתם, כי הם אינם נחשבים כ"מתים" על ידי כך, ולכן הם אינם מקבלים טומאה משום טריפותם.(304)

ומסקינן: **תיקו!**

ועתה מביאה הגמרא מחלוקת בדין חלב של נפל בהמה, האם חל עליו איסור חלב.

בהמה שה**טילה** הפילה **נפל.**

רבי יוחנן אמר: חלבו של הנפל הריהו **כחלב בהמה,** והאוכלו חייב כרת.

ורבי שמעון בן לקיש אמר: חלבו של הנפל, הריהו **כחלב חיה,** המותר באכילה, לפי שאין בנפל איסור חלב של בהמה, אלא יש בו רק איסור נבילה.

ומבארת הגמרא את שיטותיהם:

רבי יוחנן אמר, חלבו כחלב בהמה, כי לדעתו, **אוירא,** עצם צאתו ולידתו לאויר העולם [שהרי הוא "נפל" מן הרחם] **גרים,** הוא הגורם לו שייחשב כבהמה לכל דיניו.(305) וכיון שנולד כבהמה, דין חלבו הוא כדין חלב בהמה, האסור באכילה.(306)

ואילו **רבי שמעון בן לקיש אמר, חלבו כחלב חיה,** כי לדעתו, **חדשים גרמי.** דהיינו, כדי להחשב בהמה לכל דיני בהמה, צריך שיהיו בו שני דברים:

א. שישלמו מנין חדשיו, ויצא מכלל נפל,

---

303. על פי פירוש **רבינו גרשום.**

304. הקשה **הקובץ ענינים:** הרי מכל מקום, כיון שטרפה הם, ואין חיותם מרובה כבהמה, מדוע אין הדג מקבל טומאה, והרי משעה שאין יכולים לחיות, לדעת רבי עקיבא מקבלים טומאה. ומשמע שאין תלוי כלל בשייכותם לענין השחיטה, ומדוע אם נטרפו וקרובים למיתה אינם מקבלים טומאה?

וביאר, אף למאן דאמר טרפה אינה חיה, היינו שאינה חיה י"ב חודש. אבל שיעור מועט, יכולה לחיות. ודברי רבי עקיבא שכל שאינו יכול לחיות מקבל טומאה, היינו דוקא שעומד למות מיד. ובענין זה נחשב כמת. אולם כל שיש שהות עד מיתתו, אינו מקבל טומאה.

305. אם נשחטה הבהמה או נתנבלה או נטרפה, אין הולד ניתר בשחיטת האם. וכתב **המנחת חינוך** [מצוה קמ"ז] שמכל מקום, אינו חייב אז על אכילת החלב של הולד שנמצא במעי אמו אפילו ללישנא זו של רבי יוחנן, הסובר שעל חלב של נפל חייבים. כי החיוב הוא רק כאשר היתה יציאה של הנפל לאויר העולם על ידי לידה. אבל כאשר נמצא העובר לאחר שחיטה בתוך מעי אמו, הרי הוא לא יצא לאויר העולם באופן של לידה, כי אין "לידה" אחר מיתת האם, ולכן אין כאן לא חדשים ולא אויר לידה, ובודאי אין בו איסור אכילת חלב.

306. אף שלעיל [עד א] אמר רבי יהודה שחלבו

ב. שיצא לאויר העולם.

ונפל זה, אף שיצא לאויר, מכל מקום עדיין לא השלים חדשיו ולא נחשב כ"בהמה" לכל דיניו.(307)

איכא דאמרי, אופן אחר במחלוקת רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש:

כל היכא דלא כלו לו חדשיו, לדעת כולם, **לא כלום הוא,** ומותר חלבו באכילה.

כי פליגי, היכא דהושיט ידו למעי בהמה, ותלש מתוכה **חלב של** עובר **בן ט'** חי, **ואכל.**

רבי יוחנן אמר: חלבו של עובר זה הוא **כחלב בהמה,** כי **חדשים גרמי.** חדשי העיבור שהתמלאו, הם הגורמים להחשיבו כבהמה.(308)

רבי שמעון בן לקיש אמר: חלבו של עובר זה הוא **כחלב חיה,** לפי שלדעתו שני גורמים מחשיבים אותו כבהמה, **חדשים ואוירא,** שני אלו הם **גרמי** לו להחשב לבהמה. וכל עוד אין בהוויתו את שני הגורמים הללו, אין החלב נחשב כחלב בהמה. ואולם, אם שחט את אמו של עובר זה, לדעת רבי יהודה מותר החלב מדין "כל בבהמה תאכלו".

איתיביה הקשה **רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש** ממה ששנינו בתורת כהנים: נאמר לגבי הקרבת קרבן שלמים [ויקרא ג ג] "והקריב מזבח השלמים אשה לה', את החלב המכסה את הקרב, ואת כל החלב אשר על הקרב".

וממעטים מהפסוק זה, שיש להקריב רק את החלב המכסה את הקרב, ולא את חלב השליל שבמעי בהמת השלמים.

יכול נמעט מפסוק זה אזהרה ועונש על אכילת חלב של עוגבר, אולם עדיין מוטל

מותר, מדובר שם שלא יצא הנפל לאויר העולם ואינו נחשב כבהמה שנולדה.

307. בפשטות, המחלוקת בגמרא היא כאשר תלש חלבו של בן ט' חי. ויש לדון, האם אף בחלב בן ט' מת, סובר רבי יוחנן שאסור. שהרי לכאורה אין חילוק בין בן ט' חי או מת. לפי שבכל ענין חל עליו שם בהמה. וכן מדייקים מלשון הרמב"ם [מאכלות אסורות ז ד] "הושיט ידו למעי בהמה וחתך מחלב העובר שכלו לו חדשיו והוציאו הרי זה חייב עליו". הרמב"ם לא מזכיר כלל שמדובר בבן ט' חי. ומשמע שבין חי ובין מת, חלבו אסור. [וראה **אמרי משה** סימן ד' אות כ"ב]

אולם בלשון השולחן ערוך יו"ד ס"ד ג' משמע שחלוק דינו של המת מן החי. לפי שכתב שם "הושיט ידו למעי בהמה ותלש חלב מבן ט' חי שבתוכה, חייבים עליו משום חלב". ומבואר שהחיוב הוא דוקא על חלב של חי. אולם על של מת, אין חיוב. **ובשחיטת חולין** מבאר טעם דברי שולחן ערוך על פי **המגיד משנה** [מאכלות אסורות ז ג] שאין מנין חודשים בלא שהעובר חי. ורק לחי מונים ט' חודשים ומחשיבין אותו כבהמה מכח מנין זה. מה שאין במת, אין למנין חודשיו כל משמעות.

ולענין איסור אכילת גיד, מבואר בתוס' לקמן [פט ב ד"ה בולדות], שאין צורך במנין חודשים כדי לאסור. לפי שרק לגבי איסור חלב נאמר "כל חלב שור וכשב". אולם לאיסור גיד, אין צורך בכך.

308. ואילו דברי רבי יהודה לעיל עד ב שחלבו

חיוב על המקריב להקריב חלב זה עם חלב הקרבן?

תלמוד לומר לגבי קרבן אשם, "חלב ושתי הכליות", שקרבים על גבי המזבח.

ותיבות אלו מיותרות הן, שהרי אפשר ללמוד זאת בקל וחומר משלמים, שקריבים בהם החלב והכליות. כי מה שלמים, שלא בכל מינם [לא בכל מיני השלמים] מקטירים האליה [שהרי שלמים באים אף מבקר ומעיזים שאין בהם אליה, בכל זאת מקטירים מהם חלב ושתי כליות. אשם, שבכל המינים הבאים ממנו מקטירין בו האליה [שהרי אינו בא אלא מכבשים], קל וחומר שיש להקטיר בו חלב ושתי כליות!

ואם כן, למה נאמר באשם "חלב ושתי כליות"? לומר לך: **מה חלב ושתי כליות האמורות בקרבן אשם, מוגצא**, מוציאין את הקטרתן **מכלל שליל**, שאין החלב והכליות של העובר שבהן קריבין [שהרי אין אשם בא מן הנקבות, ולכן לא יתכן עובר בקרבן אשם], **אף כל** הקרבנות הבאים מן הנקבות, **מוצא מכלל** הקטרה, חלב **השליל** שבהם.

ואחר ששנינו ברייתא זו שבתורת כהנים, מקשה רבי יוחנן על שיטת רבי שמעון בן לקיש:

בשלמא לדידי, לדעתי שאני סבור שחלב בן ט' במעי אמו חייבים עליו כרת, לפי שתורת בהמה עליו, וחלבו אסור כחלב בהמה, **היינו דאיצטריך**, משום כך צריך **קרא למעוטי**, למעטו מן ההקטרה, ולחדש שאין מקטירין את חלבו אפילו שחלב בהמה גמור הוא.

אלא לדידך, לדעתך רבי שמעון בן לקיש, שאתה סבור שחלב עובר בן ט' שעדיין לא יצא ממעי אמו, אין מתחייבים עליו, לפי שלדעתך צריך שימלאו לעובר ט' חודשים, ואף שיצא לאויר העולם, ולולא כן אין הוא נקרא בהמה ואין מתחייבים על חלבו כחלב בהמה, **אמאי איצטריך** מדוע צריכים אנו למקראות אלו כדי להשמיע שאין מקטירין את חלב העובר, הרי לדעתך כיון שאין הוא בכלל חלב בהמה, ודאי שאין מקטירין אותו?

אמר ליה רבי שמעון בן לקיש: אכן, **טעמא דידי**, טעם דברי שחלב העובר אינו בכלל חלב בהמה, **נמי**, אף הוא **מהכא**. מן הלימוד שבמקראות הללו, המורה על כך שחלב העובר אינו נחשב חלב בהמה. ואכן

של עובר בן תשעה חודשים חי מותר, נאמרו רק בעובר שנשחטה אמו. ששחיטתה מתירה את העובר וחלבו. ואילו כאן מדובר בנפל שהטילה הבהמה בלא שחיטה, ואין לחלבו היתר.

מדברי **התוספות** הללו יש להוכיח שגדר ההיתר של בן פקועה הוא משום "כל בבהמה" ולא מחמת שנידון ה'בן פקועה' כשחוט. שאם היה ניתר מחמת ששחוט הוא, איך יהא החלב מותר? והרי לא גרע מכל בהמה שחוטה שחלבה אסור. ועל כרחך שההיתר הוא משום "כל בבהמה" דהיינו, שכל הנמצא בבהמה, אף חלב העובר — מותר.

אמנם **בקובץ ענינים** ביאר, **שהתוספות** לקמן כתבו שאיסור חלב חל על הבהמה רק עם הלידה. ואילו במעי האם, אין איסור חלב כלל. ומבואר ששחיטת האם שבה יוצא העובר שלא כדרך לידה, מועילה שלא יחול איסור חלב אף לאחר שיצא לאויר העולם.

זהו המקור לדברי.

ואיכא דאמרי, יש הגורסים להיפך, שרבי שמעון בן לקיש מקשה על רבי יוחנן כך:

איתיביה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן: הרי שנינו בתורת כהנים [את הברייתא שהובאה לעיל, והוכחת רבי שמעון בן לקיש היא מהמשך לדברי התורת כהנים שהובאו לעיל]: **מה חלב ושתי כליות האמורות** בהקטרה **בקרבן אשם, מוצא מכלל** ההקטרה החלב והכליות של **שליל** עובר, **אף בכל** הקטרת חלב וכליות של קרבנות, **מוצא מכלל** ההקטרה, חלב וכליות של **שליל.**

ומעתה מקשה רבי שמעון בן לקיש: **בשלמא לדידי,** לדעתי שאין חלב העובר הנמצא במעי אמו נחשב חלב בהמה, **משום הכי מיעטיה רחמנא.** משום כך ממעטת התורה את הקטרתן מכלל הקטרת חלב הקרבנות.

אלא לדידך, לדעתך רבי יוחנן, שחלב העובר שמלאו לו תשעה חודשים חלב בהמה הוא, **ליקרבו?** יקריבנו, שהרי אינו שונה משאר חלב בהמה?! (309)

אמר ליה: מידי דהוה אמחוסר זמן.

דהיינו, כמו ולד שנולד ויצא לאויר העולם, על אף שודאי בהמה גמורה הוא, מכל מקום, פסלה אותו התורה להקרבה כל שבעה ימים הראשונים, והוא נקרא "מחוסר זמן", שחסר לו הזמן של שבוע ימים כדי שיהיה ראוי להקרבה, כי רק לאחר שיהיה בן שמונה ימים הוא יהיה ראוי להקרבה.

ואם כן, עובר שלא נולד, הרי לכל הפחות יהיה דינו כדינו של ולד שכן נולד אלא שעוד לא השלים זמנו לז' ימים, שהוא אינו ראוי להקטרה. (310)

אמר רבי אמי: השוחט את הטרפה, ומצא בה עובר **בן ט' חי,** דינו כך:

---

309. בעיקר הסוגיא כאן מבואר, שהעובר נחשב כקרבן אחד יחד עם אמו. וכן מבואר בתמורה יא. ובענין זה ראה חידושי **מרן הרי"ז הלוי** תמורה עמ' נ"ח, **ובחזון איש** תמורה סימן ל"ג.

310. ביאור דברי הגמרא הוא לפי הסברו של שער המלך.

כי **המשנה למלך** [איסורי מזבח ג ח] הסתפק בדין מחוסר זמן האמור כאן, האם הוא אף כאשר כלו לו חודשיו ומוחזק שאינו נפל, ועל כל פנים פסלתו התורה. או שמא רק כאשר ישנו ספק אם כלו חודשיו יש להמתין שמונה ימים כדי להוציאו מחזקת נפל, אך אם ודאי כלו חודשיו, אין בו כל חסרון של מחוסר זמן.

והשער המלך [שם] נקט שמכאן יש לפשוט ספק זה. שהרי מפורש כאן ברש"י שכלו חודשיו, ואף על פי כן הריהו מחוסר זמן להקרבה.

אך **המנחת חינוך** רצ"ג אות ט' דחה ראיה זו, לפי שלדעתו פשט דברי הגמרא כאן כך הוא:

מקשה ריש לקיש לרבי יוחנן: כיון שלדעתך בהמה מעליא הוא, מדוע ממעטת אותו התורה? — אלא ודאי, כיון שצריכה התורה למעטו, על כרחך שכחלב חיה בעלמא הוא, ומותר?!

ועל זה מתרץ רבי יוחנן, שעל אף שחלבו כחלב בהמה, מכל מקום, כיון שמצינו במקום אחר שהתורה מיעטה מחוסר זמן מהקרבה, אף שיצא לאויר העולם ובהמה גמורה הוא, שמכל מקום, גזירת הכתוב היא שפסול להקרבה, כך הוא גם הדין כאן, על אף שחלבו של העובר הוא כחלב בהמה, ועל אף שפסול מחוסר זמן

לדברי רבי מאיר, **האוסר** בן פקועה [בן תשעה חודשים] של בהמה כשרה, שהוא סובר שאין לו היתר אלא רק בשחיטת עצמו, לפי שאין הוא נחשב כבר כחלק מאמו, הרי כאשר עובר זה נמצא במעיה של הטריפה, **מתיר** העובר את עצמו בשחיטת עצמו. ואין דנים אותו כחלק מאמו הטריפה.

אך **לדברי** רבי יהודה, **המתיר** עובר בן ט׳ על ידי שחיטת אמו, **אוסר** עובר בן ט׳ של הטריפה. היות והיתרו של בן פקועה הנמצא במעי בהמה כשרה הוא מחמת שנחשב כחלק מגופה. ולכן, כאשר אמו טרפה, נחשב הוא כחלק ממנה, ואין לו היתר אכילה על ידי שחיטה. ואף אין לו שחיטה לעצמו, כיון שבן פקועה הוא, וסימניו נידונים כשחוטים, ולא מועילה בהם שחיטה.(311)

רבא אמר, לדברי המתיר בן ט׳ חי של בהמה כשרה, סובר כי **נמי,** אף כאן בטרפה **מותר** העובר בן הט׳ כי **״ארבעה סימנין״ אכשר ביה רחמנא** [הכשירה בו התורה].

כלומר, דין זה שעובר ניתר אגב שחיטת אמו, אינו בא למנוע אפשרות של שחיטת עצמו באם צריך הוא לכך. אלא רק התירה

לא יתכן כאן, שהרי שלמו חודשיו, מכל מקום, ממעטת אותו התורה **בגזירת הכתוב** מ״חלב ושתי כליות״ דאשם.

והביא **המנחת חינוך** בענין זה את דברי **התוספות** במסכת תמורה, שבעובר שעדיין לא יצא כלל לאויר העולם כבן פקועה, לא יתכן כלל החסרון של מחוסר זמן, ולא זו סיבת הפסול כאן. ומחוסר זמן המוזכר כאן הוא רק מעין ״מושג מושאל״ בענין זה, לומר, כשם שעובר אשר שלמו חודשיו פסול מגזירת הכתוב, כך חלב בן תשעה גם הוא פסול להקרבה. ואין להוכיח מכאן ולפשוט סברת **המשנה למלך**.

ונמצא, שפשט דברי הגמרא כאן שנוי בשיטות האחרונים הללו. לדעת השער המלך, ׳מחוסר זמן׳ המוזכר כאן הוא סיבת פסול החלב, ואילו לפי המבואר **במנחת חינוך**, אין זו סיבת הפסול בעצמה, אלא גזירת הכתוב היא שהחלב של עובר פסול להקרבה.

311. מבואר, שעובר הנמצא בטריפה אינו ניתר באכילה בשחיטת אמו. ויש לדון מדוע נאסר העובר באכילה כאשר האם טרפה, והרי שחיטת אמו מועילה לאם עצמה להתירה שלא תהיה נבילה, וכל האיסור של האם הוא מצד איסור טריפה, ואילו העובר עצמו אינה טרפה, ואם כן מהו איסורו, ומדוע הוא לא ניתר באכילה מחמת שחיטת אמו? **והאמרי משה** סימן ד׳ הוסיף בשאלה זו: וכי אם היתה האם אסורה באכילה מחמת דין אחר, כגון שהיתה בגדר ״שור הנסקל׳ וכדומה, האם גם כן היה העובר אסור?

בחידושי מרן הרי״ז הלוי, במכתב בסוף הספר [עמוד פ׳, אל הגר״י אברמסקי] ביאר על פי יסוד **הגר״ח**, שאיסור טרפה משמעתו היא, שאין היתר וחלות שחיטה בבהמת טרפה. וכיון שכל היתרו של בן פקועה הוא מחמת שחיטת אמו, הרי כשאמו טריפה, ושחיטתה אינה נחשבת לשחיטה, אף לעובר לא מועילה השחיטה.

ומבואר בגמרא, שלא זו בלבד שאינו ניתר על ידי שחיטת אמו, אלא שלדברי המתיר — אוסר! דהיינו, היות ועובר זה הוא חלק מאמו הטרפה, לכן הוא אסור באכילה. אך עדיין יש לדון, איזה איסור חל עליו מחמת היותו עובר של אמו.

ונמצאו בדברי רבותינו האחרונים שלשה דרכים בגדר איסורו:

א. **רעק״א** [בחידושיו על השו״ע יו״ד סוף

אותו התורה אגב שחיטת אמו. אך כאשר שחיטת אמו אינה מסייעת להיתר אכילתו מחמת שהיא טרפה, אפשר לשחטו בפני עצמו. משום שארבע סימני שחיטה יש בו כאמור. ב׳ סימנים [שהם או קנה וושט] של אמו שיכול להיות ניתר בשחיטתה, וכן ב׳ סימני עצמו. שאף בשחיטתם ניתר כאשר אין לו היתר בסימני אמו.(312) וכאן, בבן פקועה של הטריפה, כיון שאין שחיטת אמו מתירתו, שוחטים אותו בסימניו שלו.(313)

אמר רב חסדא: השוחט את הטרפה ומצא בה בן ט׳ חי —

עה-ב **א. טעון** העובר **שחיטה** כדי להתירו באכילה, לפי שבשחיטת אמו הוא אינו ניתר, כאמור.

אך אילו היה לו היתר מחמת שחיטתה, לפי שנחשב כאחד מאבריה, כאן הוא היה נאסר, לפי שאמו טרפה היא.

ב. וכן חייב הוא **במתן זרוע והלחיים והקבה** לכהן. שהיות והוא נשחט בעצמו, הרי הוא בכלל מה שנאמר [דברים יח ג] ״וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם, מאת זובחי הזבח, אם שור אם שה. ונתן לכהן הזרוע הלחיים והקבה״. ואף השוחט בן פקועה כזה, נותן לכהן את הזרוע הלחיים והקיבה.(314)

סימן י״ג] נקט, שאיסורו הוא משום טרפה, כדין אמו. [ולדברי רבא שד׳ סימנין הכשירה בו אמו ומשום כך יש בו שחיטה, הרי על ידי השחיטה הוא מופרש ומובדל מן האם, וקם הוא בדינו, שאינו טרפה].

ב. **החזון איש** [יו״ד סימן י״ג ס״ק ג׳] מבאר, שאיסורו הוא משום ״אבר מן החי״, כיון שאמו נחשבת כאינה שחוטה.

ג. **האמרי משה** סימן ד׳ **והקהילות יעקב** [בבא קמא סימן ל״ד] ביארו, שהאיסור הוא משום ׳אינו זבוח׳. דהיינו, שכל בהמה שלא נשחטה, אסורה באכילה מחמת שלא התקיימה בה מצות שחיטה [גם אם היא אינה טרפה], וכיון ששחיטת האם הטריפה אינה נחשבת לשחיטה, הרי היא אסורה גם מצד שהיא ״אינה זבוחה״, והאיסור הזה יש אף בבנה, הבן פקועה. כי עד כמה שאיסור זה קיים באם, אף בעובר ישנו איסור זה [סיכום שיטות אלו הובא בספר **שחיטת חולין**].

312. וכך הלכה, דהא רב חסדא ורבא ורבי אסי ורבי יוחנן כולהו הכי סבירא להו. ורבי אמי דאמר לדברי המתיר אסור — לא קיימא לן כוותיה. ולא חיישינן לזה כלל. רשב״א.

313. **התוספות** [בבא קמא מז ב] העירו שהרי קיימא לן שעובר ירך אמו. ואם כן, אף כאן יש לו לאסור משום אמו. וביאר, שלענין טרפה אינו כן. שמאחר ויש לעובר זה חיות בפני עצמו, אין לומר שנטרף אגב אמו. שהרי סוף סוף חי הוא.

314. **הפרי חדש** [ס״א ס״ק י״א] כתב שמכאן למידים שבאופן שניתר העובר בשחיטת אמו, פטור מן המתנות.

וכן מבואר בתוספתא כאן [הלכה ל׳]: השוחט את הבהמה ומצא בה בן ט׳ חי פטור מן המתנות. שנא׳ ״מאת זובחי הזבח״. את שטעון שחיטה חייב במתנות, ואת שאינו טעון שחיטה — פטור מן המתנות.

ואילו **במאירי** כאן כתב: שחט את הבהמה ויצא ממנה בן ט׳ חי, אף על פי שאינו טעון שחיטה מן הדין, חייב הוא במתנות. וצ״ע מדברי התוספתא, דמשמע שהא בהא תליא.

במגיד משנה [מאכלות אסורות ז ג] כתב, כי

ג. ואם מת עובר זה, הריהו **טהור מלטמא במשא** כנבילה, היות ונשחטה אמו בעודו בקרבה. ומועילה לו שחיטת אמו לטהרו מידי טומאת נבילה.

אמר ליה רבא: הלכה זו שאמרת שעובר הטריפה **טעון שחיטה, כמאן,** כדעת מי היא? בהכרח **כרבי מאיר** היא. שרבי מאיר סובר שעובר בן ט׳ טעון שחיטה לעצמו. אך לרבנן אין בו שחיטה כלל, שהרי לדבריהם, שחוט ועומד הוא.

ואילו ההלכה האחרת שאמרת, ״**ואם מת** — **טהור מלטמא במשא״ כמאן** כדעת מי היא? — בהכרח שהיא **כרבנן,** הסבורים ששחיטת אמו פועלת בו, ומטהרתו מידי טומאת נבילה.

ונמצא, שדבריך סותרים זה את זה?!

השיב לו רב חסדא: ואילו **ליטעמיך,** לדבריך רבא, שאתה מכריח שתחילתה של מימרא זו לרבי מאיר וסופה היא לרבנן, היאך תבאר את **הא דתני רבי חייא** כעין דברינו.

שכך שנה רבי חייא: **השוחט את הטרפה ומצא בה כן ט׳ חי — טעון שחיטה, וחייב בזרוע והלחיים והקבה. ואם מת — טהור מלטמא במשא.**

ואף בזה יש להקשות: הדין **שטעון שחיטה — כמאן,** ודאי **כרבי מאיר** הוא.

ואילו הדין **שאם מת טהור מלטמא במשא,** ודאי **כרבנן** הוא. ואם כן, אותה הסתירה קיימת לכאורה גם בדברי רבי חייא!?

מיישב רבא: **הא,** מימרא זו ששנה רבי חייא, **לא קשיא.**

כי מה שאמר **רבי חייא** ״ואם מת טהור מלטמא״, **אם כבר מצאו מת** [את העובר, בשעה שנשחטה אמו] **קאמר.** ולא באופן שמת לאחר זמן. ואכן כל דברי רבי חייא נאמרו כדעת רבי מאיר.

ומה שאמר רבי חייא שאם מת טהור מלטמא אגב שחיטת אמו, לא קשה. כיון שמודה רבי מאיר שאף על פי שבן פקועה חי אין שחיטת אמו מתירתו, מכל מקום, אם הוא מת הרי הוא ניתר על ידי שחיטת אמו. וכאשר אמו טריפה, אף שאינה מתירתו באכילה, מכל מקום, מטהרתו מידי טומאת נבילה. ולכן אין להקשות על דברי רבי חייא.

אלא לדידך, לדבריך רב חסדא, עדיין **קשיא.** שהרי דבריך נאמרו על עובר חי שטעון שחיטה לעצמו וכרבי מאיר, ואילו אם מת אותו עובר עצמו לאחר מזמן, טהור אגב שחיטת אמו כדעת חכמים. ועדיין קשה מאוד?!

לדברי כל המפרשים נראה שאם הפריס [עמד או הלך] על גבי קרקע, כיון שטעון שחיטה אף חלבו אסור. ודוקא באלו גזרו חכמים היות והדברים הללו, דרכם להתפרסם. [ראה גמרא להלן בעמוד זה] אבל לגבי מתנות כהונה, כיון שאין דרך הדבר להתפרסם אם ניתנו מתנות או לאו, שהרי אף הרואה שהמתנות ביד בעל הבהמה, סבור שקנאם מן הכהן. ולכן בבן פקועה פטורים מן המתנות. וכמו לענין טרפות שלא אסרו בבן פקועה, שהיות ואין הטרפות שבאברי העובר הפנימיים מפורסמים דיו.

אמר ליה רב חסדא: אף **לדידי נמי לא קשיא**, משום **שארבעה סימנים** של שחיטה **אכשר ביה רחמנא**, הכשירה התורה בעובר בן פקועה. שני סימנים [קנה וושט] באמו, וכן שני סימנים בעובר עצמו. כלומר, היתר עובר בשחיטת אמו, אינו בא לשלול את האפשרות שתהא שחיטה בעובר עצמו בעת הצורך. אלא רק שיש היתר לעובר בשחיטת אמו. ואכן כאשר אמו טריפה ואין שחיטתה מועילה לו, ישנה אפשרות לשחוט את העובר עצמו. ויהא ניתר בשחיטה זו.

נמצא, שדברי רב חסדא נאמרו כדעת חכמים. ומשום כך טהור העובר אגב שחיטת אמו אם מת לאחר זמן. ואכן אף ששחיטת אמו מועילה לטהרתו, דבר המלמד שהעובר הוא חלק ממנה, עדיין ישנה אפשרות, אף לדעת חכמים, לשחטו בפני עצמו כאמור, ולהתירו באכילה.

ומשום כך אין קושיא על דברי רב חסדא.

כי סליק, כאשר עלה **רבי זירא** מבבל לארץ ישראל, **אשכחיה** מצאו **רב אסי** את רבי זירא, **דיתיב** שישב **וקאמר ליה להא שמעתא**, את המימרא זו ששנינו, שישנה שחיטה לבן פקועה אפילו לדעת חכמים, כיון שארבעה סימני שחיטה הכשירה בו התורה.

אמר ליה רב אסי: **יישר!** נכונה ויפה שמועה זו. **וכן אמר רבי יוחנן**, יישר!

ודנה הגמרא: האם **מכלל** זאת שאמר רבי יוחנן על דין זה שנכון הוא, יש ללמוד מכך, **דפליג עליה** שחלוק **רבי שמעון בן לקיש** על כך, והוא סובר שאין אפשרות לשחוט ולהתיר בן פקועה של טריפה באכילה?

ודוחה הגמרא: **משהא הוה שהי ליה**. מנהג היה לריש לקיש שכאשר היה רבי יוחנן אומר שמועה שלא היה ריש לקיש מודה לו בה, היה שוהה שעה או שתים קודם שיחלוק על רבי יוחנן, שמא יחזור בה מעצמו. וכיון ששהה, **שתיק ליה** ולא מיהר ריש לקיש לחלוק עליו. ובתוך שהייה זו, יצא רב אסי ולא הספיק לשמוע אם אכן חולק רבי שמעון בן לקיש בדבר זה או לא.

ואיכא דאמרי, יש אומרים כי הטעם ששתק ריש לקיש בדבר זה, הוא משום **שמשתא הוה שתי** ששותה היה מים, ולכן, **שתיק ליה**, שתק מחמת שתייתו(315) ולא ענה על דברי רבי יוחנן. ומתוך כך יצא רב אסי מבית המדרש ולא הספיק לשמוע את רבי שמעון בן לקיש.

---

315. הקשה **הרשב"ש** [סימן רע"ד] מדוע לא יצא לחוץ כדי לשתות, הא קיימא לן שאין אוכלים ושותין בבית הכנסת ובבית המדרש, אלא רק בשעת הדחק?

ותירץ: שאף על פי שהיה ריש לקיש יכול לצאת לחוץ לשתות, אפילו כך שתה בבית המדרש משום ביטול בית המדרש. לפי שחושש הוא שאם יצא לחוץ, יאמר רבי יוחנן דבר הלכה, ולא ישמע. וראה עוד במגן גיבורים סימן קנ"א.

עוד הקשה הרשב"ש שם, איך הפסיק ריש לקיש מדברי תורה ושתה ולא המתין עד שיפטר מבית המדרש?

ותירץ: משום דשמעתא בעיא צילותא. ואם לא ישתה, לא יוכל לכוין שמועותיו!

[וסיים שם: ובדורות הללו, שאינם כל כך שקדנים, ואין שם בדבריהם עומק דרוש, אין

שנינו במשנתנו: **רבי שמעון שזורי אומר, אפילו** בן חמש שנים וחורש בשדה, שחיטת אמו מטהרתו:

מקשה הגמרא: הרי דברי רבי שמעון שזורי, **היינו** דברי **תנא קמא!**? כלומר, חכמים שבמשנה החולקים על רבי מאיר, וסוברים שאף בן ט׳ חי שחיטת אמו מטהרתו. ומה מוסיף רבי שמעון שזורי על דבריהם?

אמר רב כהנא: ולד שיצא **והפרים,** עמד[316] על פרסותיו **על גבי קרקע, איכא בינייהו.** זהו החילוק שבין שיטת חכמים לרבי שמעון שזורי.[317]

שלדעת חכמים אין לעובר היתר אלא בשעה שהוא במעי אמו. אך אם עמד על רגליו, טעון שחיטה. [ושחיטה זו מדרבנן היא. שלא יבואו להחליף בינו לבין בהמה רגילה החייבת בשחיטה[318]].

ואילו לרבי שמעון שזורי, בכל מצב פטור בן פקועה משחיטה. וכדבריו במשנה ״אפילו בן חמש שנים וחורש בשדה, שחיטת אמו מטהרתו״.

אמר רב משרשיא: לדברי האומר [חנניא, לקמן עח ב], **חוששין לזרע האב,** שבן של בהמה וחיה מתייחס אחר אביו, **בן פקועה הבא על בהמה ״מעלייתא״,** בהמה רגילה החייבת בשחיטה, **הולד** הנולד משניהם, **אין לו תקנה.**[319] לפי שדנים אותו כאילו אין בו אלא סימן אחד הראוי לשחיטה. שהרי מצד אביו, כשחוט הוא. ורק מצד אמו הוא ראוי לשחיטה. והתורה לא התירה בהמה לאכילה, אלא בשחיטת שני סימנים!

ראוי לשתות שם. אלא צריך לצאת לחוץ ולשתות. או ימתין עד שיפטר מבית המדרש]

316. ה׳כרתי׳ [סימן י״ג ס״ק ג׳] מסתפק אם הפריס על גבי קרקע היינו דוקא הלך על גבי קרקע, או אפילו אם עמד — גם כן נאסר בלא שחיטה.

ו**באור זרוע** [הלכות בהמה המקשה סימן ת״מ] כתב: וכן הלכה למעשה דהשוחט את הבהמה ומצא בה בן ט׳ חי והפריס על גבי קרקע ועמד על פרסותיו, הרי זה טעון שחיטה.

ומשמע מדבריו, שעל ידי עמידה בלבד — נאסר.

317. משמע לכאורה שכאשר לא הפריס על גבי קרקע, מותר בכל ענין.

ובשו״ת הרדב״ז [חלק א׳ סימן ק״צ] כתב לחדש שאם מת לאחר שיצא לאויר העולם, אף שלא הפריס על גבי קרקע, אסור באכילה. ואף שנחשב כשחוט, מכל מקום, אפשר שיחליפו ויטעו להתיר בהמה שמתה ונתנבלה בעלמא. ודוקא כאשר בן הפקועה עדיין חי וכדי לאוכלו יש להרגו ולהכותו על ראשו או לקורעו, רק אז אינו מתחלף בבהמה בעלמא, ומותר.

318. בט״ז [סימן י״ג ס״ק ד׳] דן מה דינו בדיעבד אם לא נשחט. אם החמירו בו כל כך משום שמא יטעו ויחליפוהו להתיר אף בבהמה רגילה, או חששו עד כדי להחמיר אף בדיעבד.

ומלשון **הטור** שם שכתב ״וכל הדברים הפוסלים בשחיטה פוסלים בו״ משמע שאפילו בדיעבד אם לא נשחט, אסור. וראה שם מסקנת הט״ז ורא״ייתו שאין לאסור בדיעבד. אולם הש״ך בנקודות הכסף שם סובר שאף בדיעבד יש לאוסרו אם לא נשחט.

319. לעיל סט א נסתפקה הגמרא לגבי עובר שהוציא ידו ואחר כך נשחטה האם, האם חלבו

ואף שלכאורה, אם נצרף את שני הסמנים הללו, את הסימן הבא לו מצד אביו שנידון כשחוט, ואת הסימן מצד אמו החייב בשחיטה, הרי כאשר ישחוט הסימן השני, נמצאו שני סימניו שחוטים [הן מצד אביו שנידון כשחוט משעה שנולד בן הפקועה, והן סימן זה שנשחט עכשיו], אין הצירוף הזה מועיל. לפי שהיתה שהייה ארוכה מאד בין שחיטת שני הסימנים. שהרי אם נסתמך על חלות השחיטה שיש בסימן הבא לו מצד אביו, שנחשב כשחוט משעת עיבורו של אביו, ונצרף לזה את השחיטה של עכשיו, אין לך שהייה(320) גדולה מזו בהמתנה שבין שחיטת שני הסימנים!

ולדעת רב משרשיא, לא הכשירה התורה בעובר זה ד׳ סימנים כמסקנת האמוראים לעיל בעמוד א. וכיון שסימן האב הבן פקועה נידון כשחוט כבר, שוב אין מועילה בו שחיטה.(321)

אמר אביי: הכל, אף תנא קמא [חכמים במשנתנו] החולק על רבי שמעון שזורי וסובר שבן פקועה שהפריס ועמד על גבי קרקע, מתחייב בשחיטה משום מראית עין, **מודים בדינו** של עובר **קלוט** [שפרסותיו

אסור או לאו. ונפסק **בשו״ע** יו״ד סימן י״ד סעיף ה׳ שחלבו אסור.

ובב״ח שם הקשה, מדוע לא נשנה ספק זה אף בענינו לגבי ולד של בן פקועה הבא על בהמה מעלייתא, האם חלבו גם כן נאסר. וביאר הב״ח, שכאן ודאי אין החלב אסור שהרי אין הולד טרפה אלא רק אין השחיטה מתירתו. וודאי חלבו כשר כחלב כל בהמה. אולם ראה בש״ך שם ס״ק י״א שסובר שהחלב אסור כחלב של טרפה.

320. רש״י. וראה מה שדנו האחרונים (**אמרי משה** סימן ג׳ **וקובץ ענינים** לעיל לב ב **ובזכר יצחק** סוף סימן ל״ג) בדין שהייה, אם ענינו הוא חסרון בצירוף שני המעשים של השחיטה, שאם רחוקים הם זה מזה — פוסל, או שזהו דין בחלות השחיטה, שהכל צריך להיעשות יחד, ושלא ישהה. ואין זה דוקא מדיני הסימנים. וראה **בקובץ ענינים** שם שהביא להוכיח מכאן שזהו פסול בעצם היתר השחיטה ולא בהפסק שבין הסימנים, מכך שאף על פי שאין השחיטה מתבצעת בפועל, שהרי סימן א׳ נחשב כבר כשחוט מעיקרו, בכל זאת יש כאן פסול שהייה. וראה שם.

321. כך פירש רש״י. **והתוספות** חולקים עליו ודחה דבריו אחד לאחד:

א: על מה שכתב רש״י שבהמה אינה נכשרת בסימן אחד, מעירים **התוספות** שאפילו אם היתה נכשרת בסימן אחד בסימן אחד, לא היה בזה תועלת. היות ואין כאן סימן אחד שחוט ואחד לא. אלא שנחשב כל סימן כאילו חציו שחוט. ואם כן, אין כאן אפילו רוב סימן שיהא ראוי לשחיטה.

ב: על מה שכתב רש״י ״שאין לך שהייה גדולה מזו״ מעירים **התוספות** שאפילו אם לא היתה שהייה פוסלת בשחיטה, עדיין אין אפשרות לשוחטו היות וחצי הגוף של הולד הבא לו מכח אמו — לא נשחט כלל.

ג: על דברי רש״י שרב משרשיא אינו סובר את הדין שד׳ סימנים הכשירה בו התורה, כתבו התוס׳ שרק שם, בנידון לעיל, לגבי שחיטת טרפה, אנו אומרים שאפשר לשוחטו כיון ששחיטת הטרפה אינה שחיטה כלל. [ומכאן ראיה ליסוד הגר״ח, שכבר הזכרנוהו בכמה מקומות, ששחיטת הטרפה אינה נחשבת מעיקרה

קלוטות ושלמות ואינם שסועות כשאר בהמה טהורה] שהוא **בן פקועה — שמותר** בשחיטת אמו.

מאי טעמא? כל מלתא דתמיהא, כל דבר תמוה ונדיר כגון זה העובר קלוט שנוצר לבהמה שפרסותיה שסועות, **מידכר דכירי לה אינשי**, נותנים בני אדם לב אליו, וזוכרים היאך נוצר(322) שבן פקועה הוא וממילא אפשר להתירו אף בלא שחיטה, ואין לחשוש שמא יטעו ויבואו להתיר אף בהמה רגילה.(323)

איכא דאמרי: אמר אביי, הכל מודים בעובר קלוט בן בהמה **קלוטה**, וקלוט זה המדובר כאן, הוא **בן פקועה**, שנפקעה אמו בשחיטה,(324) ונמצא עובר זה בתוכה, **שמותר** העובר אף בלא שחיטה.

מאי טעמא? תרי תמיהי, שני דברים מתמיהים [נדירים] שעובר זה עובר טהור ובכל אופן יש בו סימן טומאה, וכן אמו, שאף היא קלוטה, רק צירוף של שתי תמיהות כגון אלו, **מידכר דכירי אינשי**, זוכרים אותם בני אדם.

אמר זעירי, אמר רבי חנינא: הלכה כרבי שמעון שזורי, שאף עובר שעמד על הארץ ניתר בשחיטת אמו ואינו צריך שחיטה לעצמו.

וכן היה רבי שמעון שזורי מתיר בבנו של בן הפקועה, וכן **בבן בנו, עד סוף כל הדורות** וכולם מותרים אף בלא שחיטה.

רבי יוחנן אמר: הוא בן הפקועה **מותר, ובנו אסור!**(325)

לשחיטה כלל]. אך כאן הרי הוא כאילו שחוט חציו, ולכולי עלמא לא תיתכן בו שחיטה. [וראה עוד מה שמעירים **התוספות** בענין זה].

322. בספר שערים מצויינים בהלכה הביא מדברי **החתם סופר** [שבת קמ ב] שפירש בדרך צחות על כך שנוהגים לחדש חידושים יותר מדאי בתוך הלימוד, וכל אחד בונה במה לעצמו זה בכה וזה בכה. ואפשר לחפש על כך זכות לפי שראו קדמונינו ששולטת השכחה בעוה"ז ואי אפשר לאוקמי גירסא. ועל ידי החידושים שבכל דף ועמוד, זוכר כל העניין. דהיינו, ד'מילתא תמיהה מידכר דכירא' והנסיון מעיד על כך וכו' עכ"ד.

323. בהגהות אשר"י [לעיל סימן ה'] הביא שרבי שמריה קיבל מרבו אליעזר בן רבינו משולם, שרב שרירא גאון אביו של רב האי גאון היו לו בני פקועים ולא שחט אחד מהם אלא המית שניהם ב'קופיץ' בין קרניהם והאכילום בחופה. ואין משם ראיה שמותרים בני פקועה באופן זה, היות והיה הדבר בחופה ומעמד זה היה 'מילתא דתמיהה' וזוכרים זאת בני אדם וכמו קלוט בן פקועה המובא כאן.

324. בפשט דברי הגמרא כאן, נחלקו הפוסקים:

דעת הש"ך [סימן י"ג ס"ק ז'] היא כפי שביארנו. ומציין הש"ך שאפשר היה לפרש שאף האם הקלוטה, היא 'בן פקועה'. אך מלשון רש"י לא משמע כך, שכתב: "ואותה קלוטה, פקועה היתה". דהיינו, שכריסה נפקעה ונמצא בה הבן פקועה המדובר כאן. אך היא לא הייתה 'בן פקועה'.

אמנם הט"ז שם מפרש שאף האם 'בן פקועה' היא. אך מדקדוק לשון רש"י משמע יותר כפי הש"ך.

325. עיין **זכר יצחק** חלק א' סימן ל"ה שמבאר

אדא בר חבו הוה ליה היה לו **בן פקועה, דנפל דובא** זאב **עליה,** ודינו טריפה כדין ה'דרוסה'.(326) **אתא לקמיה** בא לפני **דרב אשי, אמר ליה** רב אשי, **זיל** לך **שחטיה** ושחטהו! וכדעת חכמים(327) הסוברים כיון שהפריס ועמד על גבי קרקע, יש לשחטו.(328)

אמר ליה אדא בר חבו, **האמר זעירי, אמר רבי חנינא — הלכה כרבי שמעון שזורי.**

וכפי שמביא בשמו "**וכן היה רבי שמעון שזורי מתיר בבנו ובבן בנו — עד סוף כל הדורות**"!

ואפילו רבי יוחנן לא קאמר להתיר עד סוף כל הדורות, **אלא** רק **בבנו. אבל איהו,** את בן הפקועה עצמו, **לא אמר ליה** שצריך שחיטה

על פי שיטת הרמב"ם שמחלוקת רבי חנינא ורבי יוחנן היא בדין דאורייתא. שלדעת רבי יוחנן התירה התורה דוקא את הבן פקועה עצמו. אך לא את בנו. ואילו רבי חנינא סובר שעד סוף כל הדורות התירה התורה.

ויסוד המחלוקת נעוץ בשאלה מהו גדר היתרו של בן פקועה. האם הוא מדין "כל בבהמה תאכלו", דהיינו, שכל הנמצא בבהמה מותר ואינו שייך כלל בשחיטה אלא היתר גמור הוא. ולפי צד זה ניתן לומר שכן הוא הדין בולד הנולד ממנו. דכיון שנולד מהיתר אף הוא מותר. וזוהי דעת רבי חנינא.

אך אם גדר היתר בן פקועה הוא משום שנחשב כשחוט, הרי שבבנו לא יהא הדין כך. לפי שרק הוא האב, ניתר בשחיטת אמו בהיותו בן פקועה. אולם איזה שחיטה תתיר את בנו? לפיכך הולד הנולד מבן פקועה לדעת רבי וחנן צריך שחיטה לעצמו.

326. בתחילת פרק "אלו טרפות" שנינו כי בכלל הטרפות האוסרות את הבהמה, נמצאת אף ה'דרוסה'. כמובא שם שדרוסת הזאב [וכן שאר חיה ועוף הדורסים] אף היא בכלל הטרפות. לפי שבדריסה, נועצת החיה את ציפורניה בבהמה, ומטילה בה ארס הממית. [ונחלקו שם האם כל דריסה מטריפה כל בהמה או שיש בזה דרגות].

327. יש לדון, אם גזרו חכמים על בן פקועה שהפריס על גבי קרקע שדינו ככל בהמה גמורה וחייב שחיטה, מדוע אין הטריפה הנוצרת על ידי נפילת הזאב עליו, אוסרתו?

וביארו **התוספות** ו**הראשונים**, שדוקא שחיטה גזרו בו חכמים משום שיש בדבר פרסום אילו היה נאכל בלא שחיטה ועשויים לבוא לידי מכשול. אבל טאפות שבפנים גופו אין בהם פרסום ולכן לא גזרו לאוסרו מחמתם.

אולם יש **ראשונים** [**אור זרוע** סימן ת"מ ועוד] הסוברים שכשם שגזרו בו שחיטה, כך גזרו בו טריפות. וכן כתב **בעל העיטור** [כח ב]: ודינו כבהמה מעליא לבדיקת הסכין, ולריאה, ולי"ח טרפות.

ולענין המקרה המובא כאן שנפל עליו הזאב, כתב **בעל העיטור** שבמקרה זה נפל עליו הזאב שלא מדעתו, ובאופן זה אין חוששין לדריסה הממיתה, לפי שעשה זאת שלא מדעת וכנראה שלא הטיל בה ארסו.

אופן נוסף ביאר **בעל העיטור**, שמדובר בבהמה גסה, שאינה נטרפת אלא רק בדריסת אריה שארסו חזק [וכפי אחת השיטות במשנה ריש פרק אלו טרפות שדריסת הזאב שאין ארסו כל כך מסוכן לבהמה גסה אלא רק דריסת אריה].

328. בדין שחיטתו של בן פקועה שהפריס, פוסק הרשב"א שיש להקל בו בדיני פסולי שחיטה. שאפילו החליד [כלומר שהיה הסכין

כלל, אפילו אם הפריס ועמד על גבי קרקע?!

אמר ליה רב אשי: **רבי יוחנן** עצמו סבור שהלכה כחכמים. וכיון שהפריס על גבי קרקע, חייב שחיטה מדרבנן.

ומה שאמר כאן רבי יוחנן שהוא עצמו מותר ולא בנו, יש ליישב, שרבי יוחנן אמר את דבריו אלו, רק **לדברי רבי שמעון שזורי קאמר.** והוא אכן סבור שהלכה כחכמים, ואם הפריס על גבי קרקע חייב שחיטה.

הקשה לו אדא בן חבו: **והאמר רבין בר חנינא, אמר עולא, אמר רבי חנינא — הלכה כרבי שמעון שזורי! ולא עוד, אלא כל מקום ששנה רבי שמעון שזורי במשנתנו — הלכה כמותו!?** ואיך יתכן לומר שרבי יוחנן פוסק הלכה כחכמים ולא כרבי שמעון שזורי?

אמר ליה רב אשי: **אנא,** אני, לדעתי, **כי הא סבירא לי,** סובר כדברים אלו להלן:

דאמר רבי יונתן, הלכה כרבי שמעון שזורי, ב"מסוכן", וב"תרומת מעשר של דמאי" [להלן תפרש הגמרא מהם הלכות אלו], אך בשאר דברים אין הכרח שהלכה כמותו.

ומפרשת הגמרא: **מסוכן** מהו? —

דתנן: בראשונה בתחילה **היו אומרים,** כי **היוצא** ליהרג **בקולר. ואמר: כתבו גט לאשתי, הרי אלו** השומעין אותו **יכתבו** גט **ויתנו** לאשתו. ואף שהוא ציוה רק על הכתיבה ולא עשאם שליח לנתינה, אומדין דעתו שנתכוין אף לעשותם שליח לנתינה. ומה שלא אמר זאת מפורשות, הו משום שהיה בהול על נפשו שהרי יוצא להריגה.

חזרו בשנית **לומר,** כי **אף המפרש** היוצא לים וכן **היוצא בשיירא,** שאמר כתבו גט לאשתי, עושין כן ונותנים לה. שאף אלו טרודים הם, ומחמת טירדם לא ציוו על הנתינה.

רבי שמעון שזורי אומר: אף החולה **המסוכן** שציוה על הכתיבה עושין כדברו ונותנים לה.

זהו שהובא לעיל בשם רבי יונתן, שהלכה כרבי שמעון שזורי ב"מסוכן".

ממשיכה הגמרא ומפרשת: **תרומת מעשר של דמאי,** מהי?

דתנן: תרומת מעשר של דמאי כלומר שעשרוה מן הדמאי [פירות שנלקחו מעם הארץ החשוד על המעשרות, והרי הם בספק אם מעושרין אם לאו], אם אירע **שחזרה**

מכוסה בשעת השחיטה, כגון שתחב הסכין מתחת לעור מקום השחיטה ונתכסה. שדבר זה פוסל בשחיטה] או דרס, מותר. וכן הוא בעניני טרפות, לפי שאין הרואה יודע שדרס או שהחליד. ובנימוקי יוסף מוסיף שהבא לימלך מלמדין אותו שהוא מותר אף בלא שחיטה. שלא אסרו חכמים, אלא משום מראית.

ולענין חלבו, פוסק הרי"ף שהוא אסור. מכיון שהפריס על גבי קרקע יש לחשוש שמא יחליפו בחלב אחר. וכן כתב הבה"ג, שהפריס על גבי קרקע צריך שחיטה וניקור.

הרמב"ן כתב, שקלוט בן פקועה, היות ומותר בלא שחיטה, חלבו אף הוא מותר. משום שדרך בני אדם לזכור זאת.

תרומת המעשר **למקומה,** ונתערבה עם הפירות המתוקנים אשר יצאו כבר מתורת "דמאי", ואם כן, לפנינו תערובת של חולין עם תרומת מעשר [ותרומת מעשר אינה בטילה ברוב רגיל, אלא רק ברוב שיש בו פי מאה ממנה. ואילו כאן, אין רוב של מאה כנגד התרומה, ואין התרומה בטילה בו. ולכן הפסד גדול הוא לאסור את כל התערובת משום תרומה זו שנתערבה כאן].

רבי שמעון שזורי אומר: דינה של תערובת זו, כי **אף בחול** [ולא רק בשבת שאז יש להקל משום כבוד השבת, ולסמוך על עם הארץ באם יאמר שאכן עישר פירות אלו[329]] **שואלו** את עם הארץ על פירות אלו שנתקבלו מידו האם עישרם, ובאם אומר לו שעישרם, סומך עליו, **ואוכלו,** את תערובת זו **על פיו.** משום שהפסד מרובה הוא. לפי שפירות אלו, אין להן תקנה אחרת, כי לא יועיל אם יעשרם בשנית, שהרי החשש הוא על כל פרי ופרי שמא מן תרומת המעשר הקודם הוא. וכיון שאין לפירות תקנה, מותרים בין בשבת ובין בחול על פי השאלה ששואלים את העם הארץ![330]

במשנה שלפנינו מובאות כמה מהלכות טרפה.[331] עו-א

ואף שלכאורה מקומן של הלכות אלו הוא בפרק הקודם ["אלו טרפות"], בכל זאת הן נשנו כאן משום סופה של המשנה, הדנה בענין עצם שנשברה, האם השחיטה מטהרת אותו האבר. וכמו דיני עובר הניתר על ידי שחיטת אמו, שנשנו לעיל במשך הפרק.[332]

להבנת המשנה והגמרא דלהלן, יש להקדים:

רגל הבהמה, מורכבת משלשה חלקים [מתחילת שורשה, שהוא בפנים הבהמה, ועד סופה למטה]:

---

329. כך פירש רש"י. **וברמב"ן** מביא שיש מקשין על רש"י ממה ששנינו [דמאי ז א, ד א] "המזמין את חברו לאכול עמו, והוא אינו מאמינו על המעשרות, בשבת שואלו ואוכל על פיו. [ומדובר שלזה המוזמן יש אף פירות בביתו. הגהות הגרא"ז לחידושי הרמב"ן] ומוכח, שההיתר לאכול על פי עם הארץ, אינו דוקא משום כבוד השבת. שהרי יש לו פירות בביתו לכבד בהם את השבת?

מיישב הרמב"ן, שבמקרה שצריך להזמנתו של חברו כאשר אין לו פירות וצרכי סעודה בביתו, הרי אז ודאי יש להתיר לו. ולכן, לא חילקו חכמים בתקנתם ובכל אופן התירו לאכול על פיו בשבת, אף אם אין זה צורך השבת ממש.

330. בענין זה מביא הרמב"ן את דברי הירושלמי [דמאי ד א]: כשם שאימת שבת עליו, כך אימת דימוע עליו. פירוש, שבשבת אוכלו על פי עם הארץ משום שיש לעם הארץ אימה מן השבת. לפי שרואה שהשבת קובעת למעשר, והוא חושב שאסור לאכול טבל בשבת יותר מבחול ולא משקר לו לבעל הפרות. ורבי שמעון שזורי סבר שאימת דימוע עליו אפילו בחול. לפי שאסור לאכול ממנו אפילו עראי. לפיכך מודיעו שנדמע, ואוכל על פיו.

331. בעריכתה וביאורה של סוגיא זו, הסתייענו רבות בספר "שיחת חולין", באיוריו, ובמקורות של השיטות וההלכות המופיעים בו.

332. **פירוש המשניות לרמב"ם.** והתפארת ישראל הוסיף וביאר, שבמשנה לעיל [בתחילת

א. החלק העליון, שהוא **הירך**, הנקרא אף "קולית" [החלק הזה תחוב בראשו בעצם ה"אליה" שמעליה, בתוך גוף הבהמה].

ב. החלק האמצעי הוא **הארכובה העליונה**(333) [ארכובה — לשון ברך. לפי ששני החלקים, הארכובה העליונה והתחתונה הם סביב הברך(334)], וחלק זה הוא **השוק**, ובמקביל לתחתיתו נמצאת צומת הגידין. כפי שיתבאר להלן בהרחבה במהלך הסוגיא.

ג. החלק התחתון של הרגל [להוציא את כף הרגל], נקרא **ארכובה התחתונה** או "ארכובה הנמכרת עם הראש".

מתניתין:

א. **בהמה שנחתכו רגליה** האחוריות(335) **מן הארכובה** התחתונה.(336) כלומר, מתחילת החלק התחתון שברגל **ולמטה** הימנו עד סוף הרגל — הבהמה **כשרה.**

אך אם חתך **מן** תחילת **הארכובה,** שהיא חלק הרגל התחתונה, **ולמעלה,** לכיוון תחילת הרגל למעלה, הבהמה **פסולה,** וטרפה היא.

הפרק] למדנו את דינו של ולד שהוציא ידו וחתכו, שמה שנשאר בפנים — מותר. ומסתמא משמע שאף אם הוציא ידו או רגלו במקום שעושה אותו טריפה, גם הדין כן שחותך האבר, והנותר מותר. שהרי אין דין טריפות בעובר זה [מדאורייתא. אך מדרבנן, סוברים חלק מן הפוסקים והובאו לעיל, שדיני טרפות נוהגים בבן פקועה]. ולכן כאן נקט לומר שבבהמה עצמה ישנו חילוק בין המקומות שחותך אברים שבה.

333. בגמרא לא מצינו את הכינוי "ארכובה העליונה" לעצם האמצעית. ודבר זה מופיע ברש"י ד"ה למטה ובעוד מפרשים.

334. בביאור מקום "ארכובה", מצינו ב' פירושים:

א. ארכובה היא העצם עצמה [**רש"י** ד"ה שחיטתו מטהרתו, שקרא לכל העצם התחתונה "ארכובה הנמכרת עם הראש". וכן משמע **ברשב"א ברמב"ן** ועוד **ראשונים**. וכן נקטנו בביאור כל הסוגיא. וכינוי זה 'ארכובה הנמכרת עם הראש, נפרשהו להלן על דברי הגמרא "ארכובה הנמכרת עם הראש"]

ב. ארכובה היא הפרקים והחיבורים הקטנים שבין העצמות. [**ראבי"ה** והביאו המרדכי, שכתב: בין פרק התחתון לאמצעי יש עצם קטן המחברם וכו' דהיינו, ארכובה! וכן מבואר **בשו"ת הרא"ש** כלל כ, טז. וראה עוד **בפרי מגדים** משבצות זהב יו"ד נה א].

ג. **הט"ז** הביא פירוש נוסף בשם מהרי"ש, שארכובה היא הגליד [ובספר **שיחת חולין** פירש שהוא הסחוס המפריד בין הפרקים לעצמות].

335. כך פירש **רש"י**. וכן פירש לעיל מב ב ד"ה האחרונים: האחרונים קרי רגלים, ושלפנים קרי ידים. וכן כתב המרדכי [תרמח] שדברי המשנה נאמרו דוקא ברגלים האחרונים. אבל שלפניה, אפילו למעלה מן הארכובה כשר. וכמבואר לעיל בפרק אלו טרפות, ש'חסר' ו'יתר' אינם מטריפים רק ברגל קדמית, אך באחורית עושים הם את הבהמה טרפה.

336. רש"י כאן במשנה לא פירש באיזו ארכובה מדובר, הואיל ובגמרא להלן נחלקו בדבר זה. ולתועלת הבנת פשט המשנה, ביארנו כאן על פי פירוש הרע"ב שבמשניות.

ב. **וכן כשניטל צומת**[337] **הגידין,** שהם שלשה גידים קשים ולבנים המחוברין כאחד,[338] ונמצאים במקביל לחלקו התחתון של החלק האמצעי [ארכובה עליונה] שברגל [עד לבליטה קטנה הנמצאת בסוף החלק האמצעי].[339]

אם ניטלו גידים אלו, אף שלא נשבר העצם, ולא נחתך גוף הרגל, הרי עצם בחיתוכן של הגידין מטריף את הבהמה.

ג. **נשבר העצם** של אחד מאברי הבהמה, במקום ששבר אינו מטריף את הבהמה, ולא נחתך העצם לגמרי, הדין כך:

אם רוב עוביו והיקפו של **הבשר** שסביב העצם **קיים,** הרי **"שחיטתו"** של האבר [דהיינו שחיטת הבהמה, שהיא ה"שחיטה" המתייחסת גם לאבר] **מטהרתו** לאבר זה, ומתירתו באכילה.

ואם לאו, אם רוב הבשר שסביב העצם נחתך ואיננו, **אין שחיטתו מטהרתו** את אותו אבר, ואבר המדולדל הוא, ודינו כטריפה [כפי ששנינו לעיל "ובשר בשדה טרפה", להביא אבר ובשר מדולדלין]. אף ששאר הבהמה מותרת.

וכל זה, הוא רק בעצם של אבר שאין הבהמה נטרפת על ידי נקב או חתך שנעשה בו. אך אבר שהבהמה נטרפת על ידו, אוסרה כולה.

גמרא:

שנינו במשנה: בהמה שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמטה, כשרה. מן הארכובה ולמעלה, פסולה.

אמר רב יהודה אמר רב, אמר רבי חייא: "למטה" האמור כאן במשנה, היינו **למטה מן** תחילת **הארכובה** [והארכובה האמורה כאן היא הארכובה התחתונה שמתחת לברך]. ורק חתך מן הארכובה ולמטה אינו פוסל.

"למעלה" האמור, היינו **למעלה מן** תחלת **הארכובה** התחתונה. וכל מה שלמעלה מן

---

337. פירוש "צומת", קליעה וחיבור. והוא מלשון "גלי צמתך" [ישעיה מז] כלומר, סתרי קליעת שערותייך.

338. רש"י מפרש: והן אותן שלשה חוטין שנוטלין מנקרי בשר מתלולית העצם וכו'. **והרע"ב** על משנתנו מפרש [על פי סוגית הגמרא להלן]: צומת הגידים הם שלשה חוטים לבנים בבהמה צמותים ומחוברים יחד, אחד עבה ושנים דקים. ואם ניטל אחד העבה לבדו, אין זה בכלל "ניטל צומת הגידין". שהרי נשארו שנים. ואם ניטלו שנים הדקין ממקומם, עדיין מותרת. שהרי האחד העב גדול משניהם. והרי לא ניטלה כל הצומת, אלא מיעוטן. ואם נחתך רובו של כל אחד מהם — טרפה. וודאי שאם ניטלו או נחתכו כולם — טרפה היא.

ובעוף, הם ששה עשר חוטין לבנים, ואפילו לא נחתך אלא רובו של אחד מהם — טרפה!

ומקום צומת הגידין, הוא מתחיל מן המקום שנראים קשים ולבנים, עד שיתחילו להתרכך ולהתאדם.

וכל ההלכות האלו שנויים כאמור בגמרא להלן, ונחלקו בהם אמוראים כפי שיובא בהמשך.

339. על פי רש"י ומפרשיו.

הארכובה התחתונה, נטרף על ידי חתך.

באיזו ארכובה אמרו במשנתנו שלמעלה הימנה פסולה, ולמטה הימנה כשרה? — **בארכובה הנמכרת עם הראש,**(340) שהיא ארכובה התחתונה.

כי אם נאמר שהארכובה האמורה במשנה היא הארכובה העליונה [העצם האמצעית], ומעל תחילתה פסול ומתחת לתחילתה כשר, לא ניתן לפרש את דברי המשנה "מן הארכובה ולמטה, כשרה". כי לפי זה, הכונה היא שהחתך הוא מתחילת הארכובה העליונה ולמטה. וזה לא יתכן, שהרי הארכובה העליונה, למעלה מצומת הגידין היא. ואם החתך בצומת הגידין פוסל, הרי ודאי החתך שלמעלה הימנו פוסל [שהרי החתך שהוא במקום המסכן את חיי הבהמה, עושה אותה טריפה. ואם צומת הגידין נחשבת כמקום מסוכן, ודאי שכל חתך במקום שלמעלה ממנה, מסכנה יותר ויותר].

נמצא, שארכובה האמורה במשנתנו היא הארכובה התחתונה.

ועולא אמר בשם **רבי אושעיא:** ארכובה האמורה במשנתנו, היא הארכובה העליונה [העצם האמצעית שברגל], **שכנגדו בגמל,** כלומר מקום אותה ארכובה שבגמל, **ניכר.** דהיינו, הברך שהוא הקצה העליון של הרגל, בולט הוא אצל הגמל.(341)

ולדעתו, דברי המשנה "מן הארכובה ולמעלה", היינו שנחתכה עצם הקולית. כלומר, עצם החלק העליון. וחתך במקום זה, עושה טרפה. ו"מן הארכובה ולמטה", היינו שנחתך החלק האמצעי מעל מצומת הגידין.

וחולק בדבר זה על רב יהודה אמר רב בשם רבי חייא [שלפיו כל חתך שמעל צומת הגידין, ודאי עושה טרפה]. אולם לעולא, אין הכרח בדבר. ואף שחתך בצומת הגידין עושה טרפה, מכל מקום, הארכובה העליונה קלה מן הצומת, וחתך שבה אינו עושה טריפה.

אמר ליה עולא לרב יהודה: בשלמא לדידי, דאמינא, שאני סבור שהארכובה האמורה במשנה היא המקום **שכנגדו בגמל ניכר,** דהיינו, בארכובה העליונה, **היינו דקתני** במשנתנו **"וכן שניטל צומת הגידין",** שטרפה היא.

---

340. כלומר, ראש העצם התחתונה. שבו מחוברת העצם התחתונה לעליונה. ונמכרת ארכובה התחתונה יחד עם ראשה של העצם. [על פי **מאירי וראשונים**]

ובים של שלמה כתב, שבימינו חותכים רק את הארכובה עצמה ואילו הפרק הקטן שעליה, נשאר עם השוק. אולם יתכן שבזמן הגמרא, היה נמכר עמה. או שלא דייקו לחתוך דוקא מתחתיה, כך שאף ראש הרגל נמכר עמה.

אולם **בערוך השולחן** פירש, שארכובה הנמכרת עם הראש היא העצם התחתונה ביותר שכמעט ואין עליה בשר, ועל כן הטבחים חותכים אותה ומוכרים אותה עם ראש הבהמה שגם בו הבשר מועט. ושניהם נמכרים בזול. ומבואר, כי ראש, היינו הראש ממש.

341. כך מפרש רש"י. וביאר **החתם סופר,** שבשאר הבהמות אין הארכובה ניכרת בחייהן, אלא עד שנפשט העור. משום שעצם זו, עומדת בתוך הבהמה. אבל בגמל, ניכרת העצם אף

ומשום כך צריכה המשנה להשמיענו את דינה של צומת הגידין. משום שהיינו אומרים שרק חתך בארכובה העליונה מטריף, אך צומת הגידין אינו בכלל זאת.

וכן אילו היתה המשנה משמיעה רק את דין צומת הגידין, היינו אומרים שרק צומת הגידין מטריפה, שחמורה היא. אך הארכובה העליונה, אף שהיא מעליה, אינה מקום טריפה. ומשום כך צריכה המשנה לשנות: א. דין ארכובה העליונה שיש בה טריפות. ב. דין צומת הגידין שיש בה טריפות.

אלא לדידך, לדעתך רב יהודה, שמשנתנו מדברת בארכובה התחתונה, שחתך מעליה פוסל ותחתיה לא, **מאי**, מדוע צריכה המשנה להשמיענו "**וכן שניטל צומת הגידין**"? והרי צומת הגידין נמצאת מעל תחילת הארכובה התחתונה [שהיא צמודה לסוף הארכובה העליונה, כאמור לעיל], ואם כן, ודאי שיש לה לפסול, כדין ארכובה העליונה, ואין צורך להשמיעה!?

אמר ליה רב יהודה: אין ללמוד את דין הטריפה זה מזה. לפי שברישא "מן הארכובה ולמעלה" מדובר שנשברה עצם **הרכובה** [ארכובה] **בלא שנחתכה צומת הגידים** עמה. ורק על כך יש ללמוד שהחתך מטריף. ואילו את דין צומת הגידים, אין הכרח ללמוד מדין הארכובה.

ואילו בסיפא כאשר אנו שונים "וכן שניטל צומת הגידין", מדובר שניטל **צומת הגידים, בלא רכובה**. ועל זה נאמר שהבהמה טריפה. ואין הכרח ללמוד מכך שאף אם נחתכה הארכובה, נטרפת הבהמה.

ומשום כך יש לשנות במשנה הן את דין הארכובה והן את דין צומת הגידים. לפי שאברים שונים הם, ואין הכרח ללמוד דיני טריפות זה מזה.

מקשה לו עולא: **והא** הרי במשנתנו "**נחתכו קטני**, ומשמע שנחתכה הרגל לגמרי, ולא רק נשברה העצם, אלא כל הרגל נחתכה, ואף צומת הגידים בכלל. ואם כן, שוב קשה, מדוע חזרה המשנה ושנתה את דין צומת הגידין? והרי היה לה למשנה להביא את הדין של "ניטלה צומת הגידין" בלבד, ומאליו היינו יודעים שודאי אם נחתכה כל הרגל, פסולה?

אישתיק רב יהודה מחמת קושיא זו!

לבתר דנפק, אחר שיצא עולא, **אמר** רב יהודה, לעצמו:

מאי טעמא לא אמרי ליה, מדוע לא השבתי לו, ש"מן הארכובה **ולמטה**" האמור במשנה, היינו **למטה מן** תחילת **הארכובה** התחתונה, אבל "מן הארכובה **ולמעלה**" אין הכוונה שמיד למעלה מן הארכובה התחתונה פוסל החתך, אלא רק **למעלה מצומת הגידין**, שהוא מעט לפני סוף הארכובה העליונה.

ולפי זה יכול היה להשיב לעולא, שהיה לה למשנה להשמיע את דין הארכובה העליונה כדי שלא נטעה לומר שרק צומת הגידין היא מקום טריפה, אך לא ארכובה העליונה.

בחייו משום שהברך בולטת לו שם.

וכן צריך היה להשמיע דין צומת הגידין כדי שלא נאמר להיפך. שרק ארכובה העליונה היא מקום טריפה אך לא צומת הגידין.

הדר אמר, חזר ואמר רב יהודה לעצמו, טוב שלא השבתי לו תירוץ זה. שהרי, וכי **לא אמרי ליה,** לא אמרתי לו תירוץ טוב, שברישא מדובר שניטלה ארכובה בלא צומת הגידין, ואילו בסיפא מדובר שניטלה צומת הגידין בלא ארכובה, ומשום כך צריך התנא במשנתנו לשנות הלכות אלו בנפרד?!

ואמר לי, הקשה לי עולא מדקדוק לשון המשנה, **"נחתכו" קתני,** ומשמע שנחתכה כל הרגל.

ואם כן, אף אם הייתי מתרץ לו כדרך זו שהשבתי עתה, ש"מן הארכובה ולמטה" היינו ארכובה התחתונה, ואילו "מן הארכובה ולמעלה" היינו למעלה מצומת הגידים, **הכא נמי,** אף על זה היה עולא מקשה עלי מדקדוק לשון המשנה, **"מן הארכובה ולמעלה", קתני.** ומשמע מיד עם תחילת הארכובה העליונה, אף במקום המקביל לצומת הגידין.(342)

ואם כן, בכל אופן שהייתי משיב לו, היה ממשיך ומקשה עלי מן המשנה.

רב פפא מתני הכי, שנה כך את המימרה הנזכרת:

אמר רב יהודה אמר רב, אמר רבי חייא: ארכובה האמורה במשנתנו, היא ארכובה העליונה, היינו עצם האמצעית.

ודברי המשנה "מן הארכובה ולמטה כשרה", אין הכוונה למטה מהקצה העליון של הארכובה. שאם כן, נמצא שבכלל זה יש אף את מקום צומת הגידין. ושם הרי ודאי נטרף.

אלא פירושו, **למטה מן** סוף **הארכובה** העליונה, ואף למטה **מצומת הגידין** המחוברת לארכובה העליונה. ועל זה אמרה המשנה שאם נחתכה מן הארכובה ולמטה כלומר בארכובה התחתונה, אז כשרה היא.

ודברי המשנה "מן הארכובה **ולמעלה",** כוונתה **למעלה מן** תחילת **הארכובה, ומצומת הגידין** שבה. כלומר שהחתך נעשה בחלק העליון של רגל ובעצם הגבוהה ביותר הנקראת "קולית".

והסיפא מדברת באופן שנחתכה העצם האמצעית דהיינו הארכובה העליונה. וזהו שאומרת המשנה **"וכן שניטל צומת הגידין",** ובחתך זה הרי היא טריפה. אבל אם נחתכה

---

342. לכאורה, אף לעולא יש להקשות, שהרי מן תחילת הארכובה העליונה ולמעלה, לא הכל כשר. שהרי אם נחתכה הבהמה כנגד צומת הגידין, ואף צומת הגידין נחתכה עמה, הרי היא טריפה. ונמצא שאף לעולא לא הכל למטה כשר?

ומבארים **התוספות,** שעולא מפרש את דברי המשנה "מן ארכובה ולמטה" היינו למטה מיד, סמוך מאוד לארכובה ולמעלה ממק ום צומת הגידין. וכמו מה שנאמר במשנה "מן הארכובה ולמעלה פסולה". היינו למעלה מיד ממקום צומת הגידין. וזוהי כוונת המשנה "למעלה" היינו מיד, ו"למטה" היינו מיד.

והרא"ש כתב שלדעת עולא כל העצם האמצעית נקראת ארכובה. [ראה בהערה להקדמה לסוגיתנו שהבאנו הפירושים השונים

העצם האמצעית מעל לצומת הגידין, כשרה.

ו"ארכובה" גופה עצמה שנאמרה במשנתנו, הכוונה היא, כאמור, לארכובה העליונה, כמו שהובא, **כדעולא אמר רב אושעיא,** שארכובה שבמשנתנו היא העליונה.(343)

ומקשה הגמרא: לפי דברים אלו יוצא, שאם נחתכה הרגל במקום צומת הגידין, היא טרפה. ואילו נחתכה הרגל במקום הארכובה העליונה שמעל לצומת הגידין, היא כשרה. ודבר זה קשה:

וכי מי איכא מידי, האם יתכן כדבר הזה, **דאילו מדלי פסיק ליה, וחיה,** שאילו מגביה וחותך את הרגל במקום גבוה, הבהמה חיה, ואילו **מתתי פסיק ליה,** חותך במקום נמוך הימנו כגון צומת הגידין **ומתה?!** והרי החיתוך במקום גבוה, כולל בתוכו את המקום הנמוך שחיתוכו מביא לידי מיתה. ואיך היא חיה?(344)

אמר רב אשי: וכי **טרפות קא מדמית להדדי!?** האם רוצה אתה לדמות טרפות זו לזו, ולהקשות מאחת לחבירתה!?

הרי **אין אומרין בטרפות "זו דומה לזו". שהרי** קיים מצב **שחותכה** לאבר מסוים **מכאן, ומתה,** ואילו **חותכה מכאן,** מצד אחר, **וחיה,**(345) ולכן אין להקשות מעין

לתיבת "ארכובה"]. וכן משמע מן הלשון "ארכובה הנמכרת עם הראש".

ולפי זה מפרש **בתורת חיים,** שלדעת עולא דברי המשנה "מן ארכובה ולמטה" היינו למטה מן העצם האמצעית. שכל עצם כזו היא ארכובה. ולמטה ממנה מיד, כשרה.

343. **הבית יוסף** יו"ד סימן נ"ה מביא על פי הגמרא כאן, כמה 'נפקא מינה' בין לישנא קמא ללשינא בתרא, וביניהם, שאם נשברה הרגל במקום שכנגד צומת הגידין [ואין בשר חופה את מקום השבר, כפי שמצריכה הגמרא להלן] שלפי לישנא קמא, טריפה. שהרי מקום זה בארכובה העליונה הוא. וללישנא בתרא ששונה רב פפא, כשרה. וכך היא דעת הרמב"ם [שחיטה ח טו] והרשב"א. אולם לדעת הראב"ד הרי שלכולי עלמא חיתוך בעצם שכנגד צומת הגידים — מטריף!

344. בביאור תמיהת הגמרא, מביא הראב"ן [סימן ע"ר] בשם תשובת הגאונים שמנהגה של בהמה הוא שככל שעולים בה למעלה ומתקרבים לגופה, שם חייה רגישים יותר ונעשית טרפה על ידי חתך שם. וככל שיורדים וחותכין בה למטה, מרחיקין מן הסכנה, וכשרה. ואילו כאן, הדבר להיפך. שאילו חותך בבשר השוק למטה במקום צומת הגידין הרי היא טרפה, ואילו עולה וחותך למעלה מאותו מקום בשוק, כשרה.

הרמב"ם [שחיטה ח טו] מבאר: ואל תתמה ותאמר כיצד תיחתך למעלה מצומת הגידין והיא מותרת... ואם תיחתך למטה מצומת הגידין, אסורה. שבטריפות, תיחתך מכאן ותחיה ומכאן ותמות. ולא נאסרה בהמה זו מפני שהיא חתוכת רגל ממקום זה אלא מפני שנחתכו הגידין, שחתיכתן מכלל הטריפות.

וביאר **הכסף משנה,** כי מה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו "ולא נאסרה אלא מפני שנחתכו הגידין". הוא טענה נוספת לומר שאין טרפיות אלו ממין אחד, שמשום כך קשה היאך אפשר שזו מותרת וזו אסורה. אלא ממינים שונים הם.

345. כגון שאם חותך בסימני השחיטה הרי היא מתה ואילו חותך כל כתפיה — חיה [רש"י לעיל נה ב]

זה.(346)

ועתה מבארת הגמרא: **ואלו הן צומת הגידין?** כלומר, היכן מתחיל והיכן מסתיים החלק בגידים הנקרא "צומת הגידים", אשר בחלק זה תלויים חיי הבהמה, ומשום כך חיתוך אותו החלק עושה את הבהמה לטריפה.

---

346. נמצא לפנינו בגמרא, שתי שיטות בדעת רב יהודה אמר רב אמר רבי חייא.

א. ארכובה האמורה במשנה היא ארכובה התחתונה, ואם חתך בארכובה האמצעית ומעלה, הרי זה טריפה.

ב. ארכובה האמורה היא העצם האמצעית ורק אם חתך בעצם העליונה [קולית] נעשית טריפה בשל כך.

נחלקו **הראשונים**, הלכה כמי מן השיטות הללו:

לדעת רש"י, אם נחתכה העצם האמצעית — טרפה וכלישנא קמא. ואף הרשב"א נקט כדבריו, שהרי אף שהקשה עולא לרב יהודה בלישנא קמא, מכל מקום, לא ראינו שחזר בו. ולפי לישנא זו, נשאר רבי יהודה בשיטה שחתך בארכובה העליונה מטריף. וכיון ששתי לישנות אלו בדין דאורייתא נחלקו, הולכין אחר המחמיר. וכן דעת ספר **התרומה** וכן הביא הרא"ש שראה שכל רבותיו מטריפין בעצם האמצעי.

דעת הרי"ף והרמב"ם [שחיטה ח יא טו יז] שהלכה כלישנא בתרא שארכובה האמורה במשנה היא ארכובה העליונה. כלומר העצם האמצעית. ואם חתך בה, כשרה. ורק אם חתך בה למעלה הימנה בירך העליונה טריפה. [וכתב הרמב"ם שאם נחתכה הרגל במקום צומת הגידין, נעשית טריפה, לא משום שהיא חתוכת הרגל אלא משום שנחתכה בה צומת הגידין].

הראשונים, רא"ש רשב"א ועוד, הביאו שלפי שיטה זו, הקשה הרמב"ן שאם כן, כאשר נחתכה הרגל במקום צומת הגידין ונעשית טריפה על ידי כך, יתקן זאת על ידי שיחתוך העצם למעלה מצומת הגידין בעצם האמצעית [שחיתוך בה אינו מטריף] ותחזור הבהמה להכשרה?

ותירץ הרמב"ן, שאין הכי נמי, ובאופן זה חוזרת להכשרה. וודאי שאם שחטה מיד אחר שניטלה צומת הגידין, טרפה היא. שהרי יש בה מכה המביאה לידי מיתה. ואף שאילו היה חותך כל הרגל מלמעלה, לא היתה מתה, מכל מקום, במצב זה שנחתכו רק צומת הגידין, מביא הדבר לידי מיתה ומטריף. ואם אחר שניטלה צומת הגידין חתך הרגל מראש ארכובה העליונה, כשרה.

והוכיח זאת הרמב"ן מהדין ששנינו בפרק אלו טריפות לגבי ריאה שניקבה שנטרפת היא בכך. אולם אם "סביך בישרא" [שהריאה מסתבכת ומשתלבת בבשר שבין הצלעות ובכך נסתם הנקב באופן מוחלט] חזרה הבהמה להכשרה. ואם כן, אף כאשר נחתך צומת הגידין, יש תקנה לדבר.

רוב **הראשונים**, רא"ש רשב"א ר"ן ועוד, הרבו להקשות על דברי הרמב"ן מכמה מקומות, וכן הקשו ממה ששנינו בתחילת הפרק שבהמה שנטרפה, שוב אין לה היתר [לגבי עובר שהוציא ידו]. ואילו מה שהביא הרמב"ן להוכיח מריאה שניקבה, דחו **הראשונים** ראיה זו. לפי ששם נעשתה התקנה מאליה ומטבע הבהמה, וחזר הדבר למקומו. מה שאין כן כאן שרוצה אדם לחתוך הרגל ולא נעשה הדבר מאליו, אין זה תיקון המביא לידי הכשר.

וחלקו **הראשונים** על דברי הרמב"ן, ופסקו שכל שנטרפה הבהמה, אין בידי אדם לתקנה. [וראה עוד בענין הזה **בעמודי אור** סימן מ"ח, שהקשה על הרמב"ן. ו**באחיעזר** סימן י"ד אות

ונחלקו בכך אמוראים, וכמה שיטות בדבר:

רבה אמר בשם **רב אשי:** צומת הגידין, היא החלק שבגידין הנמצא **דאגרמא, ולבר.** מהעצם, ולחוץ.

תחתית העצם האמצעית [ארכובה העליונה] היא חשופה, ואין בשר סביב העצם. וחלק זה החשוף, נמשך כשתים או שלש אצבעות מתחתית העצם ולמעלה. ובאותו מקום החשוף, הגידין אדוקים בעצם ועולים למעלה, במקביל להמשך העצם כלפי מעלה, ונכנסים בתוך הבשר שבמעלה העצם.

מהמקום שיוצאים הגידים מחיבורן בעצם, עד שנפרדים ונכנסים בבשר, כל זה קרוי "צומת הגידין"[347] [דהיינו, כל זמן שהגידים קשורים וצמותים יחדיו, עד שהם מתפצלים זה מזה, בכניסתם לבשר].

רבה בר רב הונא אמר בשם **רב אשי:** צומת הגידין היא החלק שבגידין **דאגרמא, ולגיו.** כלומר, אלו הנמצאים אדוקים בעצם ומחוברים בה קודם שיתפצלו. ורק חלק זה נקרא צומת הגידין. ואחר שמתפצלים בכניסתם לבשר, כבר אינם בכלל צומת הגידין.[348]

רבא בריה דרבה בר רב הונא אמר בשם **רב אסי:** צומת הגידין היא חלק הגידין הנמצאים **דעילוי ערקומא.**

בין העצם התחתונה לעצם האמצעית [השוֹק], בתחתית חיבורי הפרקים שבין

ה'. ובחידושי **הגר"ש היימן** חולין סימן י"א].

347. בטעם הדבר ביאר **בפסקי הרי"ד**: ודוקא אותו החלק שבגידין, יקרא צומת הגידין, אחר שיצאו מן העצם והתחילו ליכנס בבשר שם הוא חיותו. אבל אותו החלק שהוא אדוק על ערמומית [כלומר, על המקום החשוף בלא בשר]. שבעצם, אין בו חיות ואם יפסק ויחתך שם, כשרה!

348. כך פירש **רש"י** מהו "לבר" ומהו "לגיו".

לראב"ד [הובאו דבריו בכל **הראשונים** כאן]. שיטה אחרת במהלך הגמרא כאן. ומה שנחלקו אם צומת הגידין היא "לבר" או "לגיו", אין הכונה למיקום צומת הגידין באורך העצם, אלא כדלהלן:

שני מקומות הם בירך הבהמה בהם יש צומת הגידין:

א. צומת הראשונה נמצאת בקידמת עצם הרגל, כלפי חלל הבהמה.

ב. הצומת השניה נמצאת אחורי העצם

ומעתה מתפרשת הגמרא כך: "איזהו צומת הגידין", האם צומת הגידין האמורה היא הצומת הנמצאת בקדמת הרגל, במקום הפונה לעבר חלל הבהמה, או באחורי הרגל כלפי הזנב?

רבא אמר: דאגרמא ולבר. כלומר, הגידים הנמצאים על העצם ולחוץ, לאחורי הבהמה. ורבה בר רב הונא אמר דאגרמא ולגיו. כלומר הגידין היוצאים מן העצם לפנים הבהמה היינו כלפי חללה. [וקיימא לן כרבה בר רב הונא. שהרי שמואל אף הוא הלך כשיטה זו].

הרשב"א, הר"ן והרמב"ן פסקו כדעת הראב"ד, ואילו הרא"ש חלק עליו שהרי הראב"ד לא קיבל שיטה זו מרבותיו. אלא סומך בזה על סברתו ומראית עיניו. ו**בבית יוסף** סימן נ"ו הביא דברי מהר"י חביב שפסק להלכה כשתי השיטות **בראשונים**. ולכך יש להחמיר בצומת הגידין בין מלפנים ובין מאחור. וכן פסק **הבית יוסף**.

העצמות הללו, ישנה עצם קטנה הנקראת "ערקום".[349] והיא מחוברת בתחתית העצם העליונה, ומאידך מחוברת לראש הרגל התחתונה.[350] והגידים הנמצאים בין אותה עצם "ערקום" עד שמתפשטים ונפרדים בכניסתם לבשר [כניסתם לבשר היא במקביל לאמצע העצם העליונה]. נקראים צומת הגידין.

ושיעור זה, הוא הגדול מבין השיעורין שבשיטות הקודמות. שהרי מתחיל מן הערקום, שהוא עוד למטה מן העצם האמצעית.[351]

ואף בשיעור זה שצומת הגידין מתחילה מכנגד ה"ערקום", מצינו שנחלקו כדלהלן:

יתיב ההוא מרבנן ישב א' מן החכמים **קמיה** לפני **דרבי אבא, ויתיב וקאמר** ישב וכך אמר:

אף הגידין הנמצאים **דערקומא גופה** כנגד הערקום עצמו, ולא רק מתחילת הערקום ואילך, אף הם בכלל צומת הגידין. [כלומר לדבריו ממשיך שיעור צומת הגידין ומתארך כלפי מטה. עד לתחילת הערקום].

אמר ליה רבי אבא: לא תציתו ליה לא תשמעו את דבריו. שמחמיר הוא ביותר בשיעור צומת הגידין. משום **שהכי,** הרי כך

---

349. דנו הפוסקים בשאלה האם יש "ערקום" בעוף. וב"דעת תורה" סימן נ"ה ס"ק ג' הביא שהט"ז הפר"ח **והפרי מגדים** סוברים שאין לו, ואילו וכרתי **ופלתי** ו'מחזיק ברכה' ו'אמונת ישראל' סוברים שיש לו.

המאירי בענין זה כתב: ויש עופות שיש בם אותו ערקום.

350. הרשב"א בתשובה [כט] הוסיף שהערקום מחבר בין שני העצמות [שוק וארכובה הנמכרת עם הראש] ושניהם סובבים עליו.

בספר שיחת חולין הביא חילוקי לשונות בין **הראשונים**, שממשמעותן יתכן שישנה מחלוקת איזו עצם היא הערקום:

ברש"י משמע שישנו מרחק כל שהוא בין הערקום לסוף העצם האמצעי. וכפי שכתב "ואם נחתך בין עצם האמצעי לאותו ערקום — טרפה". וכן מבואר בדברי הרא"ש בתשובה שהשיב לבנו כך: ומה ששאלת מאי איכא בין מאן דאמר דאגרמא ולגו ובין מאן דאמר דעילוי ערקומא, איכא בינייהו בר מועט. כגון שנחתכו הגידין בין עצם האמצעי לאותו ערקום".

ובאותה תשובה שם כתב "עצמות קטנות יש בין העצם התחתון לאמצעי". ומבואר שכמה עצמות יש שם. והערקום הוא העצם התחתון ביתר מתוך כל העצמות הקטנות הללו. וזהו שכתב רש"י שאם ניתך בין ערקום לעצם האמצעי טרפה, היינו באותם העצמות הקטנות שביניהם. וכן כוונת הרא"ש.

אולם רבינו ירוחם תיאר כי הערקום היא "עצם קטן המחבר הפרקים כלומר העצם האמצעי והרגל, ונכנס מעט בעצם האמצעי".

ומדבריו משמע, שהערקום הוא העליון שבין עצמות הפרקים, ואף נכנס מעט לעצם האמצעית העליונה, ואם כן, אין מקום שיכולה הבהמה ליחתך בין הערקום ובין העצם האמצעית כיון שסמוכות הם. וכן הובא בשם ספר יד יהודה שהוכיח מדברי רבינו ירוחם דלא כרש"י והרא"ש.

351. הבאנו לעיל את שיטת הראב"ד שהמחלוקת בגמרא בענין צומת הגידין, היא סביב השאלה היכן היא צומת הגידין האמורה בטרפות. האם זו שבקדמת הרגל או מאחור.

אמר רב יהודה:

צומת הגידין היא **מהיכא דפרעי טבחי.** מהמקום שפורעים ופותחים הטבחים את הרגל כדי להפריש את הבשר מן העצם ולנקר הגידין שבמקום זה(352). ומקום זה, הוא מן הערקום ולמעלה. אך לא כנגד הערקום עצמו.(353) (354)

ודבר זה היינו שהביא לעיל **רבא בריה דרבה בר רב הונא,** בשם **אמר רב אסי,** ששיעור צומת הגידין הוא מתחילת הערקום ומעלה.

אמר רב יהודה אמר שמואל: צומת הגידים שאמרו, היא בחלק הגידין הנמצאים **במקום שהגידין צומתין** ומחוברים ונראים כאחד.(355) אך משעה שנראים חלוקים זה מזה, אינם בכלל צומת הגידין.

ועד כמה אורכה של צומת הגידין [כלומר, של החלק בגידין, שחיתוכו מטריף את הבהמה]?

אמר ליה ההוא מדרכנן אחד מן החכמים **ורב יעקב שמיה: כי הוינן** כאשר היינו **בי** בביתו של **רב יהודה, אמר לן:**

שמעו מני מלתא, שמעו ממני דבר, **דמגברא רבה שמיע לי** ששמעתי מאיש

ו לדעת הראב"ד אף רבא בריה דרבה בר רב הונא לא בא לחלוק על שניהם וליתן שיטה שלישית בדבר, אלא לומר שבין לדעת רבה שצומת הגידין היא מלפנים, ובין לדעת רבה בר רב הונא שהיא מאחור, הרי שמתחילת עלייתם בעצם ועד הגיעם לערקום, יש בהם טרפה. [ולהלן נביא את דעת הראב"ד בביאור המשך ההלכות המובאות בגמרא, על פי שיטתו].

352. יש מי שכתב, שהגידין הללו אותם יש לנקר, הם גידי "גיד הנשה" [שהם גידי עצבים] המעורבים עם גידי צומת הגידים [שהם גידי שרירים]. ומקום זה שבו פותחין את הרגל, הוא מיד מעל הערקום, שם מסתיים גיד הנשה. שאין איסורו למטה מן הערקום. [והביא זאת בדרכי תשובה ס"ה ס"ק סט, בשם ספרי ניקור].

353. בשו"ת הרשב"א [ק"ס] מבאר שכנגד הערקום עצמו אין נעשה טריפה, משום שאף על פי שהגידין עצמם מתפשטין עד לעקב שבתחתית הרגל, מכל מקום, כבר התחילו להתקשות ונעשים כעצם. ואין טריפות מצוי בצומת הגידין, אלא במקום שהם רכים ועומדים לעצמם כגידין, ולא קשים כעצם.

354. פירוש נוסף מובא ברש"י, שמקום זה, הוא המקום שבו מתחילין לפתוח ולהפשיט העור של הרגליים האחוריות.

דהיינו, משום שארכובה התחתונה הנמכרת עם הראש, אין מפשיטים אלא מוכרים אותה כשעורה עליה. שהרי אין בה בשר ראוי. ותחילת ההפשטה נעשית מעל הערקום שם הופרדה ממנו הארכובה התחתונה.

הרמב"ם [שחיטה ח יג] כתב: במקום שתולין בו הטבחים הבהמה. והבינו **הראשונים** בדברי הרמב"ם שמקום זה, הוא "היכא דפרעי טבחי". וכפי שפירש רש"י בזה.

ובאותו מקום שפורעים הטבחים, נוקבים בין הגידין ותולין את הבהמה על ידי השחלת מעין "מתלה" בין הגידים לערקום. לפי שהגידין שבאותו מקום עבין הם וגסים. ומשם תחילת צומת הגידין.

355. כך פירש רש"י. והקשה על כך הראב"ד, שגידים אלו החיצוניים [כלומר מאחורי הרגל וכפי שפירש רש"י שצומת הגידים היא מאחור]

גדול. **ומנו** ומיהו? — **שמואל!**

וכך אמר: **צומת הגידין שאמרו,** הוא **במקום שהגידין צומתין** מחוברין **בו. ונמשך** מקום צומת הגידין **ממקום שצומתין, עד מקום שמתפשטין** ומתפצלים בדרכם לבשר.

וכמה אורכו של שיעור זה?

אמר אביי: ארבעה בטדי ארבע(356) אצבעות **ב**צומת הגידין של **תורא** שור.(357)

עד עתה שנינו דין צומת הגידין בבהמה גסה. עתה מבררת הגמרא:

אין שלשתם מחוברים זה עם זה. כי אם שנים יחד שהם גסים יוצאים עם העצם החופה את הערקום, ואילו הגיד השלישי, מחובר הוא אל הערקום בין השנים הגסים. ובאותו הגיד השלישי, נתלית הבהמה בשעת הפשטה. ואין הם מחוברים זה לזה! וכן העיר רבינו ירוחם.

ויתכן לבאר על פי דקדוק לשון רש"י, שאין כוונתו שמחוברים הם יחד ממש. אלא כפי שכותב "מחוברים ונראים כאחד". וכנראה כוונתו שמחוברים הם אל העצם באותו מקום, וכלפי חוץ, נראים כאחד. אך אין הם אחד ממש.

356. כך פירש רש"י. אולם ברמב"ם [שחיטה ח יג] כתב שאורך הצומת שש עשרה אצבעות. וביאר **הבית יוסף** שרש"י לשיטתו לעיל נ ב שמפרש בטדא — אצבע. וכן הרמב"ם הולך לשיטתו בפרק ו הלכה ט"ז שמבואר שם שבטדא הוא ד' אצבעות. ואם כן, כאן כאשר השיעור הוא ד' בטדא, הרי הוא ט"ז אצבעות.

הרשב"א [בשו"ת ח"א ל"ו] נוקט כשיטת הרמב"ם, שלא מסתבר שהשיעור רק ד' אצבעות כרש"י. משום שאפילו בבהמה דקה נראה לעין שאורך הצומת הוא יותר מד' אצבעות. וקל וחומר בבהמה גסה. ואף ששיעור ט"ז אצבעות בדעת הרמב"ם נראה כשיעור ארוך, מכל מקום, אינו מוכחש מהמציאות. וכן הכרעת ר"ח שקיבל מרבותיו **הגאונים** ש'בטדא' הוא שיעור ד' אצבעות, וראוי לסמוך עליהם. ע"כ.

357. שיטת הרמב"ם בהגדרת מקום צומת הגידין:

הרמב"ם [שחיטה ח יג] כתב: צומת הגידין הן בבהמה ובחיה למעלה מן העקב במקום שתולין בו הטבחים הבהמה... והוא כאורך שש עשרה אצבעות בשור.

עקב, לכאורה הוא בתחתית הרגל. ואם כן, דברי הרמב"ם תמוהים, היכן מצינו שצומת הגידין מתחיל מן העקב?!

אכן **הכסף משנה** מבאר שכונת הרמב"ם 'עקב', היינו לארכובה התחתונה הנמכרת עם הראש. וקרא לכל העצם עקב, כדי לכלול את מקום 'עילוי ערקומא' לצד צומת הגידין.

הראשונים, נקטו שטעות היה לרמב"ם בדבר זה. וכך כתב הרשב"א [תשובה סימן ק"ס]: דברי הרב ז"ל בזה, שגגה היתה. כשגגה היוצאת מפי השליט. ושמענו שחזר בו. ודבר מבורר הוא שצומת הגידים בעצם האמצעי הם. באותו העצם שבין הארכובה הנמכרת עם הראש ובין הירך [ארכובה העליונה].

המאירי יישב שהכתוב הרמב"ם "עקב" הוא טעות סופר. וצריך לומר למעלה מן הערקום. [וכן הובא במהדורת הרמב"ם של הר"ש פרנקל שבמקצת נוסחאות גרסו "ערקום" או "ערקוב"].

והפוסקים תמהו על דעת הרמב"ם ששיעור הצומת מן הערקום ולמעלה הוא שש עשרה אצבעות. וראה בדעת תורה נו ס"ק ז שהעמיד כי שיעורו של הרמב"ם הוא רק במין שור גדול במיוחד. שרק שם יתכן שיהיו שש עשרה אצבעות בצומת הגידין מן הערקום ולמעלה. אבל בשוורים המצויים אצלנו, אין להחמיר

בבהמה דקה [עז], **מאי** היכן היא צומת הגידין של בהמה דקה?

אמר אביי: בצומת הגידין של בהמה דקה, אין השיעור נקבע על פי מקומם ואורכם, אלא על פי מראיהם ואיכותם.(358)

ואלו הם התנאים להחשיב את הגידים כ"צומת הגידים".

א. אם הם **בליטי** בולטים מחוץ לבשר, **הוו** הרי הם **צומת הגידים.** אך אם הם **בליעי** נבלעו בתוך הבשר, **לא הוו** אין הם **צומת הגידים.**

ב. אם הם **אשוני** קשים. אז **הוו צומת הגידים, רכיכי** רכים שנכנסו כבר לתוך הבשר ושם הם רכים **לא הוו צומת הגידים.**

ג. **אלימי** עבים, **הוו צומת הגידים, קטיני** דקים — **לא הוו צומת הגידים.**

ד. אם הם **חוורי** לבנים, **הוו צומת הגידים. לא חוורי** אינם לבנים, לפי שכבר נכנסים לבשר ומתחילין להתאדם — **לא הוו צומת הגידים.**

מר בר רב אשי אמר: כיון דזיגי, אם הם צלולים ולא נתאדמו ממש, ועדיין הם לבנים קצת, הרי **אף על גב דלא חוורי,** שאין הם לבנים לגמרי, בכל זאת הם בכלל צומת הגידין. עו-ב

אמר אמימר משמיה בשם דרב זביד: תלתא חוטי שלשה חוטין [גידים] **הוו** הם בצומת הגידין. **חד אלימא** עב, **ותרי קטיני** ושנים דקין.

אם **איפסיק אלימא** נפסק, נחתך, החוט העבה, **אזדא רוב בנין** כלה רוב בנין של צומת הגידין ונחשב כולו כחתוך. לפי שהחוט העבה הוא רוב עובי הצומת. משום שעולה בעוביו על שני הדקין.

אם **איפסיק קטיני** נחתכו החוטין הדקין, **אזדא** הלך **רוב מנין** מספרם של החוטין

כשיעור זה.

לחתם סופר, ישנה דרך מחודשת בביאור הרמב"ם. שכוונת הרמב"ם כפשוטה, שצומת הגידין מתחילה מן העקב ממש! ומשם, מתחילים למדוד שש עשרה אצבעות. ושיעור זה מתאים לכל השוורים אף לשוורים בינוניים שלנו. שמהעקב על אמצע העצם האמצעים, יש שש עשרה אצבעות בגובה. ואם כן, דברי הרמב"ם שלפנינו נכונים הם בלא הגהות. [ועי"ש **בחתם סופר** שמבאר ומוכיח שיטה זו]

ובספר **שיחת חולין** כתב, ששמע מחכמי עדת תימן, שמסורת בידם וקבלה מדורות הלכה למעשה להטריף בצומת הגידים למטה החל ממקום העקב שמעל לפרסה ומשם לכל אורך ארכובה התחתונה, בין בעוף ובין בבהמה. וכפי שעולה מדברי הרמב"ם לפי פירושו של **החתם סופר.**

ואת דברי הרמב"ם "למעלה מן העקב במקום שתולין בו הטבחים הבהמה", הם מבארים, שלא היו תולין הבהמה על הגיד העבה שיוצא מהעצם הבולטת כפי שהבאנו לעיל, אלא היו תולין הבהמה הדקה במקום העקב התחתון שמעל הפרסה, על ידי שהיו שוברים את חיבור העצמות שבין הפרסה לעקב, ובנקב שנוצר היו תולין [וכך נוהגים טבחי עדת תימן עד עצם היום הזה, שתולין הבהמה בנקב זה].

358. רשב"א **ומאירי.**

שהרי שנים מתוך שלשה הם ואף באופן זה נחשב כולו כחתוך ונעשית הבהמה טריפה משום כך.

מר בר רב אשי מתני שונה את ענין זה **לקולא,**(359) וכדלהלן:

אם **איפסיק** נחתך הגיד **אלימא** העבה שביניהם, אין זה מטריף. שהרי **האיכא** עדיין ישנו **רוב מנין** שהרי שנים מתוך השלשה קיימים,

וכן אם **איפסיק קטיני** נחתכו הגידין הדקים, אף בזה אין להטריף את הבהמה. שהרי **האיכא רוב בנין.** מבחינה כמותית, רוב הצומת קיים ואין להטריף משום כך.

מבואר, שבין לרב זביד ובין לרב אשי, הולכים בצומת הגידין אחר הרוב.

ובצומת הגידין של עופות(360) ש־**שיתסר** שש עשרה **חוטי הוו** בצומת גידין שבה, **אי פסיק חד מינייהו** אם נחתך אחד מהם(361) — **טרפה!**(362)

אמר מר בר רב אשי: הוה קאימנא קמיה הייתי לפני דאבא, **ואייתו לקמיה** הביאו לפניו **עופא** עוף, **ובדק, ואשכח ביה** מצא **חמיסר** חמש עשרה גידין בצומת הגידין, ולכאורה חסר אחד מהם ויש להטריפו.

הוה חד, דהוה שני מחבריה היה שם גיד אחד שהיה עב יותר מחבירו וכמו שנים, **נפציה** נפץ והפריד אותו גיד **ואשכח** ומצא

---

359. רש״י מביא שהלכה בדבר זה כמר בר רב אשי כבכל מקום שהלכה כמותו, לבד משני ענינים ״מכתב אודיתא״ ו״מיפך שבועה״ שבהם אין הלכה כמותו. וכן פסקו הרי״ף והרמב״ם [שחיטה ח יח].

והרשב״א הביא מספר **התרומה** שכתב בשם רש״י שהלכה כאמימר ויש להחמיר אחר רוב מנין ובנין. ותמה על כך הרשב״א שהרי הלכה כמר בר רב אשי בכל מקום. ויתכן שבנוסחאות שלהם לא הובאה שמועה זו בשם מר בר רב אשי, אלא מאמורא אחר בשם רב זביד. ולכן לא חשו לפסוק כמותו.

360. צומת הגידים בעוף מקבילה לצומת הגידין שבבהמה. וכמו שכתב הרשב״א בתורת הבית הקצר [מ ב] ששיעור מקום תחילתם הוא כמו של בהמה.

לדעת רש״י [נז א ד״ה צומת הגידין] הוא בשיפולו שם עצם השוק סמוך לארכובה [העצם התחתונה הדקיקה שממנה יוצאים אצבעות הרגל הארוכות של תרנגול]. וכעין זה מבואר בר״ן שכתב: ושיעור צומת הגידין בעוף מתחילת עצם השוק המחובר עם הרגל עד שנבלעים בבשר.

361. לא רק אם נחתך אחד מהם העוף טרף, אלא אפילו אם נחתך רובו של אחד מהם הדין כן. [רמב״ם שחיטה ח יט] אולם לדעת הרמב״ן אם רק רוב אחד מהם נפסק, כשר. ולא עוד, אלא אפילו נפסקו חמשה עשר ברובם ואחד נשאר שלם, כשר!

362. לעיל נו א מציינת הגמרא חומרות שיש בעוף יותר מבהמה. ומעירים **התוספות,** מדוע חומר זה שאם נחתך אחד מן הגידין שבעוף הריהו טרפה, אינו מוזכר בכלל הדברים שעוף חמור בהם?

ומבאר: טעם טרפה זו הוא משום שכאשר נפסק אחד מגידי העוף סוף כולם ליפסק. ולכן כבר מעתה מחשיבין את כל הצומת כפסוקה. ואין זה חומר מיוחד, אלא שכך הוא טבעו של

שהוא **תרי** שני גידין והכשירו.[363]

אמר רב יהודה אמר רב: צומת הגידין שאמרו שנטרפת הבהמה בחיתוכו, הוא כאשר נפסק **ברובו.**

מפרשת הגמרא: **מאי רובו? — רוב אחד מהן!** שאם נחתך רוב אחד מן שלשת הגידים לעוביו, נטרפת הבהמה בכך.

וממשיך רב יהודה: **כי אמריתה קמיה** כאשר אמרתי דבר זה לפני **דשמואל, אמר לי: מכדי** הרי **תלתא** שלשה חוטין **הוו** הם בצומת. והרי **כי** כאשר **מיפסיק נחתך חד מינייהו לגמרי, הא** הרי עדיין **איכא** ישנם **תרי** שני גידין הנותרים כשהם שלמים. ואם כן, לפנינו רוב הצומת קיים?!

אלא ודאי הבהמה כשרה משום רוב זה.

מדייקת הגמרא מדברי שמואל כפי שהביאם רב יהודה: שמואל מכשיר את הבהמה משום ששני הגידין הנותרים, עדיין שלמים. ומדייקת, **טעמא** רק כאשר **דאיכא תרי** שלמים, מכשיר שמואל.

הא אך אם **ליכא תרי** אין שנים שלמים, **לא** מכשיר.

ופליגא ובדבר זה שמביא בשם שמואל, חולק רב יהודה **ד**[על דברי] **רבנאי** בשם שמואל.

דאמר רבנאי אמר שמואל: צומת הגידים, אפילו לא נשתייר בה בכל אחד משלשת הגידין, **אלא כחוט הסרבל** [חוט שמחזיק את בית הצואר של הבגד, ועוביו הוא כשליש מעובי הגידים], **כשרה.**

נמצא, שנחלקו רבנאי ורב יהודה בדעת שמואל. שלרב יהודה אם ניטל רוב משני החוטין, טריפה. ולרבנאי כאמור, אף אם נשתייר משהו אף שליש, כשרה.

ואיכא דאמרי יש השונים את דברי רב יהודה בשם רב, שצומת הגידין שאמרו שנטרפת הבהמה בחיתוכו, אינה נעשית טרפה אלא אם כן נחתך ברובו.

ומאי רובו? רוב כל אחד ואחד מן הגידין. ורק באופן זה טרפה היא.

וממשיך רב יהודה: **כי אמריתה קמיה** כאשר אמרתי דבר זה לפני **דשמואל, אמר לי: מכדי תלתא הוו** והרי שלש חוטין הם בצומת הגידים.

והרי **האיכא תלתא** שליש **דכל חד וחד**[364] ובשיור מיעוט זה, די. ונמצא שאין צורך ברוב ממש של כל חד ואחד. אלא כיון

עוף.

363. מן הגמרא משמע לכאורה, שתיקון זה מועיל בדיעבד. שאם נמצאו שנים מחוברין, מועיל פירודו של אחד מהם אם יווצר ממנו שנים. אולם בראב"ן [רס"ב] ובראבי"ה [אלף פ"ט] כתבו: ובעוף יש ששה עשר גידין, וחד מהם הוא עב ומתפצל לשניים והוא נמנה כשניים.

וניפוץ זה, מועיל רק כאשר מפריד שני גידין מחוברים. אולם אם ניפץ והפריד גיד אחד ועשה ממנו שנים אין זה מועיל ונחשבים הגידין שהופרדו, לאחד. והביא בזה **הבית יוסף** בשם **הרוקח** שיזהר שלא יפריד גיד שהוא אחד.

364. לשון דברי שמואל, תמוהה מאוד. שהרי

שנשאר מכל אחד שליש, נחשב כאילו נשתייר רובו.

ואכן לפי מימרא זו, **מסייע ליה לרבנאי: דאמר רבנאי אמר שמואל — צומת הגידין שאמרו** שבהמה נטרפת על ידי חיתוכה, **אפילו** אם **לא נשתייר בה אלא כחוט הסרבל, כשרה.**

שנינו במשנתנו: **נשבר העצם,** אם רוב הבשר קיים שחיטתו מטהרתו. ואם לאו, אין שחיטתו מטהרתו.

אמר רב: אם נשבר העצם **למעלה מן הארכובה** התחתונה, שהיה השבר היה בארכובה העליונה, הדין הוא **שאם רוב הבשר** שסביב העצם **קיים — זה וזה,** בין האבר ובין הבהמה כולה, **מותר.**

ואם לאו, לא נחתך רק העצם אלא אף הבשר נתלש עמו, **זה וזה** האבר והבהמה, **אסור.** האבר המדולדל אסור, משום "בשר בשדה טרפה", והרי הוא כאבר מן החי. שהרי פרש מן הבהמה ונתדלדל בחייה.

ואילו הבהמה אסורה, לפי שטרפה היא שהרי מחוסרת אבר אחד.

ואם נשבר עצם **למטה מן הארכובה** העליונה כלומר בארכובה התחתונה, הדין כך: **אם רוב הבשר** שסביב העצם **קיים — זה** האבר, **וזה** הבהמה **מותר. ואם לאו,** אלא אף הבשר נתלש עמו, **האבר אסור** משום אבר

אף אם סבר שמואל שדי בשליש של כל אחד ואחד מן הגידים, מה זה נוגע לכך ששלשה חוטים הם בצומת הגידים?

הרשב"א, מנסה ליישב את דברי שמואל שאפשר שלא נתכוין שמואל דוקא לכך שנשתייר שליש מכל אחד ואחד אלא שנשתייר מיעוט של כל אחד, כלומר פחות מחצי. וכאשר נצרף את שלשת הגידין שבכל אחד ישנו חצי חסר משהו, נמצא שיש בהם כשיעור גיד אחד העבה שנזכר בגמרא לעיל לדעת מר בר רב אשי הסובר שב'רוב בנין' כלומר בשיורו של הגיד העבה, די. ולכך נתכוין שמואל בדבריו, ומוסיף, שאפילו אם רוב ה'בנין' אינו בקיומו של הגיד העבה אלא אפילו בהצטרפות של מיעוט שלשת הגידים, אף באופן זה נחשב שנשתייר רוב בנין.

ודוחה הרשב"א אפשרות זו, שהרי בגמרא לעיל מבואר שאם נפסק הגיד העבה, הלך רוב ה'בנין'. ונמצאנו למידים, שכשם ששיעור הגיד העבה גדול משיעור השנים הקטנים יחד, כך שיעור חציו של הגיד העבה, גדול הוא מהצטרפות שני חצאי הגידים הקטנים. ואם כן, כל שכן שאין שני חצאי הקטנים יכולים להשלים לשיעורו של הגיד האלים.

אמנם אפשר היה לומר, שאין צורך להשלמת כל הגיד העבה, אלא די בכך שיצטרפו לכדי רובו של הגיד העבה. ואף אם רובו של העבה קיים, נחשב הדבר כאילו 'רוב בנין' קיים. וודאי מסכים מר בר רב אשי שאילו נפסקו שני הקטנים וכן נחסר 'משהו' הן הגדול, עדיין נחשב כאילו רוב בנין קיים. שמה שנחתך מעט מן הגדול, כאילו לא נחתך ממנו כלום דמי.

ואף זאת דוחה הרשב"א, לפי שמדברי שמואל משמע שכל שליש שנשאר מכל גיד וגיד מציל בפני עצמו. ואף שבכל מקום נדרש שיהיה 'רובו' כדי שיחשב 'כולו' מכל מקום, לענין הגידים הללו אין הדין של רובו ככולו, אלא שליש מציל. ואת לשון שמואל, הותיר הרשב"א בצ"ע.

המדולדל,[365] **ואילו הבהמה מותרת.**[366] שהרי אין הבהמה נעשית טרפה מחמת חסרון עצם בארכובה התחתונה. אף אם יחתך לגמרי.

ולפי זה, מה שמובא במשנתנו "ואם לאו אין שחיטתו מטהרתו", שמשמע מכך שדוקא האבר אסור אך הבהמה עצמה מותרת, מדובר באופן שנשברה העצם למטה מן הארכובה העליונה. לפי שאם נשברה מן הארכובה העליונה ולמעלה,

ושמואל אמר: בין אם נשבר העצם **למעלה** מן הארכובה, **ובין** נשבר **למטה** מן הארכובה, הדין הוא ש**אם רוב הבשר קיים, זה וזה** האבר והבהמה **מותר.**[367] **ואם לאו** אם אין הבשר קיים, ה**אבר** אכן **אסור, ובהמה מותרת!** לפי שהאבר אסור כיון שאבר מדולדל הוא. אבל הבהמה אינה נטרפת משום דלדול זה, ואין האבר נחשב כחתוך לגמרי. משום שהגידים עדיין מחוברים.

ולפי זה, מה שנאמר במשנתנו "ואם לאו אין שחיטתו מטהרתו", מדובר בין בנשבר למעלה מן העצם התחתונה, ובין למטה בעצם התחתונה עצמה. והבהמה עצמה, כאמור מותרת.

מתקיף לה רב נחמן לשמואל: לדבריך

---

365. אין איסורו של האבר איסור טריפה דאורייתא, וכפי שכבר שנינו בגמרא לעיל עד א שאין באבר המדולדל אלא מצות **פרישה** מדרבנן בלבד.

366. כאשר חותך הוא את האבר האסור, במצב זה שהאבר אסור והבהמה מותרת, יש לו להרחיב מעט את אזור החיתוך ולחתוך מעט ממקום החתך שנשאר בבהמה. [וכפי ששנינו בתחילת הפרק שאף מקום החתך כלומר הגבול שהין האבר האסור לשאר הבהמה המותרת, אף הוא אסור]. שו"ע יו"ד נה ה. וכן הביא **בבית יוסף** בשם הג"ה.

אולם **הים של שלמה** דחה זאת וחילק בין היכן שהאבר הצריך להיחתך הוא אבר אסור מחמת עצמותו, וכגון מה ששנינו בתחילת הפרק שאבר של עובר היוצא מחוץ לגוף אמו אסור הוא כטריפה. ואם כן, רק שם כאשר איסור והיתר מחוברים זה בזה, יש להסיר אף את מקום החתך שהיה מחובר לאיסור. אולם כאן, כאשר היתה העצם השבורה מחוברת לגוף במלואה היתה כשרה, ורק כאשר נשברה נאסרה, לכן אין איסור אלא רק במה שנשבר. ואין צריך להסיר אף את מקום החתך.

367. בספר **יראים** [סימן קל"ו] כתב, שכל אבר או חתיכת בשר המדולדלין [כלומר שנתלשו ועדיין מחוברין במעט] שאין רוב הבשר שעליהם קיים, הרי זה אבר מן החי. ואם היה זה בשר המדולדל, הרי זה בשר מן החי, ודנים אותו כאילו נתלש כולו. וכפי ששנינו כאן שבנשבר העצם, אם רוב בשר קיים, שחיטתו מטהרתו. ואמר רב, שלמעלה מן הארכובה אם רוב בשר קיים, זה וזה מותר. ואם לאו, זה וזה אסור. ומוכח, שכאשר אין רוב הבשר קיים, נידון הדבר כתלוש ואין בו טרפה.

אולם בש"ך [יו"ד ס"ב ס"ק ז'] הביא שמשמע מדברי הרמב"ם [מאכלות אסורות ה ו] **והטור** [סימן סב] שבאבר המדולדל אין חילוק בין אם עור ובשר חופין את רובו ובין אם לאו. אלא החילוק הוא בין אם יכול לחזור ולחיות או לא. ונידון זה הוא רק כאשר נעקר ממקומו ממש רק שעדיין מחובר קצת. אך כאשר נשאר במקומו ועדיין מעורה הוא בגידיו, מבואר

שעצם המדולדלת אף שהיא עצמה טריפה, מכל מקום אינה עושה את כל הבהמה טריפה, הרי יש לחשוש בזה משום מראית עין. לפי **שיאמרו** הרואים, **שאבר ממנה מוטל באשפה** שהרי נחתך והושלך משום איסורו. שאבר המדולדל, אבר מן החי הוא, ואילו היא הבהמה, **מותרת.** ויבואו להתיר משום כך, אף היכן שנחתך העצם לגמרי, למעלה מן הארכובה. שבאופן זה טריפה גמורה היא. ואם כן, איך אתה מתיר את הבהמה שנתדלדל האבר שבה?

אמר ליה רב אחא בר רב הונא לרב נחמן: מדוע קושיא זו היא רק לשמואל. והרי אף **לרב** הסובר שרק אם אירע השבר בעצם התחתונה ואף רוב הבשר אינו קיים, האבר אסור והבהמה מותרת. ואם כן, בזה **נמי יאמרו** הרואים **שאבר ממנה מוטל באשפה** [שהרי לא מבחינים בדיוק איזה אבר זה], והיא **מותרת.** ואף מחמת זה יבואו להתיר בהמה שנחתך אבר ממנה לגמרי והיא נטרפת על ידו?

אמר ליה רב נחמן: לא נתכוונתי להקשות על שמואל שכל עצם שרואים אותה מוטלת באשפה, יבואו להתיר מחמתה את הטריפה. אלא **הכי קאמינא** כך נתכוונתי להקשות, שהרואה **אבר שהבהמה חיה ממנה** ועל ידי חסרונו היא טריפה [כגון זו שהתיר שמואל. שנשברה העצם שלמעלה, שהיא טריפה והבהמה מותרת] ואבר זה **מוטל באשפה** והבהמה **מותרת.** ורק מחמת עצם זו, יבואו להתיר היכן שנחתכה העצם לגמרי. ולכן רק על שמואל שמתיר את הבהמה באופן זה, באתי להקשות. אך על רב, אין קושיא מכך.(368)

שלחו מתם: הלכתא כוותיה דרב שאם נשברה העצם למעלה מן הארכובה התחתונה [כלומר מתחתית ארכובה העליונה ואילך] ואין רוב הבשר קיים, האבר והבהמה אסורים!

הדור חזרו, **ושלחו** לומר שהלכה **כוותיה** כמו **דשמואל.** שבאופן זה האבר אסור, אך הבהמה מותרת.

ברמ"א שם שמותר באכילה אף אם אין עור ובשר חופין את רובו.

368. ברשב"א הקשה מכאן על שיטת **הגאונים** ועוד **ראשונים**, שפסקו כלישנא קמא לעיל עמוד א' שלדעת רב ארכובה האמורה במשנה היא עצם השוק. שאף אם נחתכה היא, אין הבהמה טריפה. אלא רק חתך בעצם העליונה [קולית] מטריף.

וקשה, שאם כן, אף לרב יש להקשות "אבר שחיה ממנו מוטל באשפה ומותרת". שהרי בארכובה העליונה [השוק] נמצאת צומת הגידין. ובכל אופן רואים, שאם נחתכה צומת הגידין בכלל כל העצם, אין הדבר מטריף?!

ותירץ הרשב"א, שלדעת **הגאונים** יש לומר ש"אבר שחיה ממנו" היינו שחיה ממנו ממש. וכמו עצם העליונה [קולית] לדעתם. שאם נחתכה היא, הבהמה טרפה ממש. אבל שוק, אף שיש בו את צומת הגידין, מכל מקום, אין הבהמה חיה מעצם השוק עצמה. שהרי אם נטלו ממנה את צומת הגידין עם השוק, אינה מתה. אלא רק כאשר חותכין את צומת הגידין עצמה שעצם החיתוך והכאב שבנטילת הגידין בעודם צמותים ומחוברין בה, הוא הממית. אבל אם ניטלו עם השוק, אין הענין כך. ולכן אין בזה מצב של "אבר שחיה ממנו מוטל באשפה והיא

הדור חזרו **ושלחו** לומר שהלכה **כוותיה דרב.** שהאבר והבהמה אסורים.(369) וכן, **האבר עצמו מטמא ב**טומאת **משא!** ואף שהלכה שאבר המדולדל אינו מטמא במשא כנבילה [וכפי שלמדים זאת ממה שכתוב "כי יפול", עד שיפול האבר לגמרי ורק אז מטמא כנבילה כדין אבר מן החי], מכל מקום זהו רק בחיי הבהמה. אולם אם נשחטה הבהמה והאבר המדולדל עדיין בתוכה, שנינו לעיל ששחיטה עושה ניפול. כלומר, עושה את האבר הנפול ותלוש לגמרי. ודינו כאבר מן החי ומטמא במשא כנבילה.

מתיב רב חסדא: שנינו בברייתא, [הובא לעיל עג א] אמר להן רבי מאיר לחכמים: **לא** ניתן לדמות שחיטת טרפה שמטהרת את הטריפה מידי טומאת נבילה, לאבר היוצא של העובר שלדעת חכמים, אף אותו תטהר שחיטת האם מידי טומאת נבילה. כי **אם טיהרה שחיטת טרפה אותה** את הבהמה, **ואת האבר המדולדל שבה** שכל זמן שלא נפל לגמרי, מועילה לו שחיטת אמו לטהרו מידי טומאת נבלה. הרי זה משום שהם בכלל "**דבר שגופה**". וודאי שאין לומר **שתטהר** שחיטה זו **את** האבר היוצא של **העובר, שאינו מגופה** של הבהמה הנשחטת עצמה.

מבואר בברייתא זו, ששחיטה אינה עושה ניפול. שהרי לדעת כולם השחיטה מטהרת את האבר שבגופה של הבהמה עצמה. ולא כפי ששלחו לומר שהאבר מטמא טומאת משא כנבילה?

אמר ליה רבה: הדורי אפירכי למה לך, למה לך לחזור אחר דברי ברייתא שאין הכל בקיאין בה כדי להקשות קושיא זו. **אותיב ממתניתין,** הרי יש לך להקשות דבר זה ממשנה מפורשת?

ששנינו במשנה: אין בשר בהמה מקבל

מותרת". [וראה **באור שמח** הלכות שחיטה ח כד מה שביאר על פי הרמב"ם].

369. מכאן הוכיח רש"י לעיל עמוד א את שיטתו שאף חתך בארכובה העליונה אוסר, משום שאם לדעת רב כאן שבר אוסר בארכובה זו, כל שכן שחיתוך אוסר!

הרא"ש הביא מדברי ריב"א שדחה את שיטת רש"י שארכובה האמורה במשנה, היינו ארכובה התחתונה. חדא, משום שלישנא קמא בדברי רב לעיל עמוד א קשה כפי שהקשה על כך עולא, ועוד שרב פפא שהוא 'בתרא' והלכה כמותו, שונה את דברי רבה כעולא. שחתך בארכובה העליונה אינו מטריף.

ומה שמוכיח רש"י מכאן דשלחו מתם שהלכה כרב, אין הכרח שרב ושמואל נחלקו דוקא בעצם האמצעית אך בעצם העליונה לכולי עלמא טריפה. אלא כך מסתבר לרש"י שנחלקו בלמעלה מארכובה התחתונה, שלא נראה לרש"י ששמואל יכשיר בלמעלה מארכובה העליונה אם אין הבשר קיים. ודחה הרא"ש סברא זו, שהרי יתכן מאוד שלשמואל אין הבהמה נטרפת מחמת שבר בעצם העליונה, אף אם אין רוב הבשר קיים.

[הר"ן כתב בשם **רבינו יונה** שהוכיח כדעת רש"י שמשנתנו מדברת בארכובה התחתונה, מהגמרא להלן לגבי גידין רכים שהיו חופים את העצם השבורה. ולהלן נביא את הראיה בגמרא שם בע"ה].

טומאה בחייה אלא אחר מותה. לפי שבהמה שנשחטה נעשית "אוכלין" ואם נגעה במים, הוכשרה לקבל טומאת אוכלין.

ובחייה, אף אם נגעה במים או באחד משאר משקין, שמכשירין הכל לקבל טומאה, מכל מקום אין משקים אלו מכשירין את הבשר לקבל טומאה בחייו.

וכש**נשחטה** ה**בהמה, הוכשרו** היא וכן האבר המדולדל שבה **בדמיה** בדם היוצא מן השחיטה שהוא אחד מן המשקין. לפי שעם השחיטה הפכה הבהמה מבהמה חיה לבשר [שהוא "אוכלין"] והוכשרה היא וכן האבר המדולדל, לקבל טומאה על ידי הדם — **דברי רבי מאיר.**

רבי שמעון אומר: לא הוכשרו לקבל טומאה על ידי הדם.

ובמשנה זו מבואר שכל הנידון בבשר שחוטה ובאבר המדולדל שבה, הוא רק בשאלה אם מוכשרת הבהמה לקבל טומאת אוכלין. אך לכולי עלמא אין שאלה לגבי האבר המדולדל אם טמא משום אבר מן החי כנבילה. ומוכח ממשנה זו דלא כפי ששלחו משם. שהאבר המדולדל מטמא במשא כנבילה.

אמר ליה רב חסדא: קושיא זו שעולה מדברי **מתניתין, איכא לדחויי** יש לדחותה **כדדחינן** לעיל עג ב ששם מבארת הגמרא שדברי המשנה "הוכשרו" אין כוונתם לאבר המדולדל. לפי שאבר מדולדל ודאי טמא בטומאת נבילה. אלא דברי המשנה "הוכשרו", כוונתם לבשר הבהמה שפרש מן החי. שאינו בדין אבר מן החי. משום שדין אבר מן החי הוא רק כאשר פורש אבר כצורתו עם גידין ועצמות. אך כאשר פורשת חתיכת בשר בעלמא, אינה טמאה. ולכן צריכה הכשר על ידי הדם.

כי סליק רבי זירא, אשכחיה מצאו **לרב ירמיה דיתיב** שישב **וקאמר לה להא שמעתא** לשמועה זו שהובאה מרב, שאם נשברה העצם למעלה מן הארכובה ואין רוב הבשר קיים, האבר והבהמה אסורים.

אמר ליה רבי זירא: **יישר!** נכונה הלכה זו. **וכן תרגמה** פירשה **אריוך בבבל.**

מפרשת הגמרא: **אריוך** — **מנו** מיהו? **שמואל!**

וכינוהו כך, לפי ש"אריוך" לשון מלכות הוא. על שם "אריוך מלך אלסר" וכיון ש"הלכתא כוותיא דשמואל בדיני" כינוהו כך. שהיה בקי בדינים ושופט כל הארץ כמלך.[370]

מקשה הגמרא: **והא מיפלג פליג** הרי שמואל חולק על רב. וסובר שאף אם נשבר עצם בארכובה עליונה, אבר אסור ובהמה מותרת?

ומתרצת הגמרא: **הדר ביה** חזר בו **שמואל לגביה דרב** להורות כמו רב.

תנו רבנן: נשבר העצם ויצא לחוץ מחוץ לאבר. **אם עור ובשר עדיין חופין את רובו** של העצם, **מותר** האבר. כיון שעדיין מחופה הוא כדרך אברים, אינו נחשב כאבר

370. רש"י שבת נג א.

מדולדל.[371] אך **אם לאו,** אינו מכוסה ברובו — **אסור** האבר.

מבררת הגמרא: **וכמה** הוא **רובו** של עצם?

כי אתא כאשר בא **רב דימי, אמר** בשם **רבי יוחנן:** אימתי אנו מחשיבין את העצם כמי שיצאה מחוץ לאבר — רק כאשר **רוב עוביו** וחללו של העצם השבורה יצא ונגלה לחוץ. אך אם יצא רק מיעוט מעובי חלל העצם, ורק מיעוט זה מגולה כפי חוץ, אך רוב עובי פנים העצם נשאר בפנים, אינו נחשב כ"יצא".

ואמרי לה ויש אומרים שרובו של העצם היינו **רוב היקפו.** כלומר, לא איכפת לנו אם עובי וחלל העצם מגולה כלפי חוץ. אלא העיקר הוא שתהיה העצם מוקפת בשר במקום השבר סביב חיצוניותה, ובכך היא כשרה. אך אם ההיקף החיצוני של העצם מגולה, הרי שאפילו אם מקום השבר וחלל העצם עצמו מכוון כלפי הבשר פנימה, אך מבחוץ הוא מגולה, הרי היא טריפה. כיון שסוף סוף עיקר היקף העצם — מגולה.

אמר רב פפא הלכך כיון ששומעים אנו את שני השיטות בשני התנאים הללו,[372] **בעינן** צריך שתהיה העצם מכוסה מב' הבחינות:

א. שיהיה **רוב עוביו** וחלל העצם מכוסה בתוך הבשר ולא יבלוט לחוץ.[373]

---

371. בטעם הדבר ביאר **ערוך השולחן** [נה כט] שאף על פי שהעצם נשברה, מכל מקום, כיון שהיא בפנים והשבר לא יצא לחוץ לאויר העולם והעור והבשר מקיפין אותו, הרי שבמשך הזמן יחזור להתדבק עצם אל עצם כמו שאנו רואים אף אצל בני אדם שבורי יד או שבורי רגל שהרופאים חובשין את מקום השבירה, ובמשך העת מתדבקין. ולכן אף אם נשחטה הבהמה קודם הדיבוק אין בכך כלום. כיון שהשבר הזה מיועד להתחבר, אין זה טריפות שהבהמה תמות על ידי כך.

372. כתב על כך **הגר"א** יו"ד נו ס"ק ט' שבכל מחלוקת אמוראים בעניני טרפה, יש להחמיר ולנהוג ככל השיטות. וכפי שפסקו הפוסקים שכל תיקו דטריפה, נוהגים לחומרא. [ובמגיה על דברי הגר"א שם העיר שגם בדברי דרבנן סובר רב פפא בשבת כ א שנוהגין כשתי הדעות. ואם כן, אין להוכיח מדברי רב פפא כאן שבמחלוקת בעניני טרפות יש לנהוג כשתי הדעות. אלא ודאי טעם אחר הוא לרב פפא. ועיין שבת ובר"ן שם].

373. זהו פירוש רש"י. שאף אם הבשר מקיף את העצם מכל עבריה, ורק ראש השבר לבדו בוקע לחוץ — טרפה.

והעיר על כך הרא"ש [את שאלת הרא"ש פירשנו לפי המעדני יום טוב], הרי במשנה שנינו "אם רוב בשר קיים". ולדברי רש"י אין זה תלוי בקיומו של רוב הבשר, שהרי פעמים שיצא העצם דרך נקב קטן שנוצר בעור, בעוד שהבשר כולו עומד במקומו?

ועוד, טריפה ממין זה כמו שמפרש רש"י, אי אפשר לקובעה. שהרי על ידי משמוש קל העצם נכנסת וחוזרת ויוצאת. ולא מסתבר לומר שכניסת העצם לתוך האבר וביציאתה במעט אל מחוץ לו, תלויין חיי הבהמה, שמשום כך תהיה טרפה?!

וביארו **הראשונים** [תוס' ורא"ש] שהמחלוקת אם הולכים אחר רוב עוביו או אחר רוב היקפו, נאמרה על האופן דלהלן:

ישנם עצמות שקוטר החלל הפנימי שלהם אינו מעוגל, אלא הוא מעין משולש. רחב מצד

ב. **ובעינן** אף **שרוב הקיפו** החיצוני של העצם יהיה מכוסה בבשר.(374)

אמר עולא, אמר רבי יוחנן: לענין כיסוי העצם שלא יחשב כטריפה, **עור** — **הרי הוא כבשר.** ואף במקום שאין העצם מכוסה בבשר לעוביה או להיקפה, הרי שאם יש שם עור המכסה אותה, דינו כבשר.

אמר ליה רב נחמן לעולא: ולימא עד כמה שאומרים אנו שעור הוא כבשר, יאמר **מר** שיש להחמיר וכיסוי העצם, יהיה על ידי כך **שעור מצטרף לבשר.** כלומר, שלא די בעור בלבד, אלא צריך שיהיה לכל הפחות חצי עור וחצי בשר. ויחד, יהיו חופין על העצם. אך בעור לבד, אין די. ולמד חומרא זו, **דהא** בברייתא "**עור ובשר** חופין את רבו" **קתני.** ומשמע שצריך שיהיה גם עור וגם בשר, ומדוע לעולא די בבשר בלבד?

אמר ליה עולא: **אנן** אני שסבור שדי בכך שהעור לבד חופה את העצם, לומד בדברי הברייתא לעיל, כי **עור או בשר תנינן.**

איכא דאמרי יש השונים מימרא זו של עולא, להפך:

אמר עולא אמר רבי יוחנן: עור מצטרף לבשר. כלומר, רק אם מכוסה העצם בשניהם יחד, כשר.

אמר ליה רב נחמן לעולא: מנין לך שדי בצירוף של שניהם בלבד. **ולימא** יתכן שעד כמה ששונה **מר** את דברי הברייתא עור ובשר חופין, אין הכוונה שדי בחצי מזה וחצי מזה. אלא הכוונה היא שאם יש רוב בשר, יכול **העור** להיות **משלים לבשר,** ודברי הברייתא, שונים אותם **לחומרא.**

אחד, והולך ונעשה צר בצידו האחר. ובענין זה יתכן שיחפה הבשר את רוב העובי ולא את רוב ההיקף. וכגון שחופה את רוב שני צדדי המשולש לרוחבו, אך בסיס המשולש נשאר גלוי, ולמעשה נמצא שרוב עוביו [כלומר רוחב המשולש בשיפועו] מחופה, אך רוב היקף העצם — אינו מחופה.

וכן להיפך, שחופה הבשר את הבסיס וקצת מתחילת השיפוע, אך רוב צדדי המשולש נשארים גלויים. ובאופן זה חופה את רוב היקפו, ולא חופה את רוב עוביו. ובזה נחלקו האם צריך שרוב עובי העצם תהיה מחופה, או שרוב ההיקף.

הטור סימן נה פסק כאביו הרא"ש, וכתב: יש עצם שאינו עגול אלא רחב מצד אחד והולך ומיצר לצד השני. ואם בשר החופה הוא בצדו הרחב, אז רוב עוביו יותר מרוב היקפו. ואם הוא במקום שמיצר והולך, אז רוב היקפו יותר מרוב עוביו. הילכך בעינן לעולם תרוויהו! [וראה במפרשי הרא"ש **והטור** שם וכן **בים של שלמה** סימן י"ז שהרחיבו בביאור הדבר].

374. על דברי משנתנו, נשבר העצם אך רוב בשר קיים, כותב רש"י: מפרש בגמרא, רוב עוביו ורוב היקפו. וזהו כפי המבואר בגמרא כאן.

מפירושו של רש"י משמע, שהבין כי הנידון במשנה "נשבר העצם" דן בכגון שנשבר העצם ויצא לחוץ. ו"רוב בשר קיים" האמור במשנה, היינו שעור ובשר חופין את רובו.

למד מכך הר"ן, שלדעת רש"י, אילו לא יצאה העצם לחוץ, אין צורך שיהיה רוב בשר קיים.

אולם הרשב"א הביא בשם **רבינו יונה,**

שעיקר הכיסוי צריך שיהיה מבשר. ולא שיהיה הכיסוי חצי עור וחצי בשר? (375)

אמר ליה עולא: **אנא, עובדא ידענא.** למד אני הלכה זו ממעשה. **דההוא בר גוזלא** אותו בן גוזל עוף **דהוה** שהיה **בי** בביתו של **רבי יצחק,** ונשברה רגלו, ועצם זו היתה מכוסה על ידי כך **דעור מצטרף לבשר הוה.** כלומר, חצי מן העצם היתה מכוסה בבשר וחי בעור.

ואתא לקמיה דרבי יוחנן, ואכשריה!

ומכך, למד עולא להתיר באופן שעור מצטרף לבשר.

אמר ליה רב נחמן: וכי ממקרה זה של **בר גוזלא קאמרת** רוצה אתה להוכיח?

אין לדמות בין שני העניינים. כיון **שבר גוזלא דרכיך** שעורו רך כבשר, **שאני** שונה ונידון העובר כבשר ולכן אף כאשר חופה את העצם חצי עור וחצי בשר — כשר. אולם בהמה שעורה קשה ואינו כבשר, אין לדון את העור כבשר ולכן צריך שתהיה העצם מחופה על ידי רוב בשר. (376)

הנהו אותם **הגידין הרכין** שהצטרפו עם הבשר ויחד חיפו על העצם השבורה, **דאתו לקמיה** והובא מקרה זה לפני **דרבה.** (377)

אמר רבה: מצטרפין גידין אלו לבשר, והבהמה כשרה. ומבאר רבה את פסיקתו:

למאי ליחוש להו, למה נחשוש ונאסור את הבהמה? הרי אין כל סיבה לאסור.

חדא — דהרי **אמר רבי יוחנן: גידין** רכין, אף **שסופן להקשות** (378) ולכאורה אינם

שמשנתנו אינה דנה בנידון הברייתא כאן שיצא העצם לחוץ. אלא דנה בכגון שנשארה העצם בפנים, ודברי המשנה נלמדים כפשוטם שאם רוב בשר שסביב העצם קיים, אף שאינו חופה רוב עוביו ורוב היקפו של העצם — כשר. ואילו הברייתא דנה בהיכן שיצאה העצם לחוץ.

375. כך פירש רש"י. ומצינו **בראשונים** פירושים נוספים בענין "עור משלים לבשר":

ר"ח [הובא ברשב"א וכן דעת בערוך ערך ער יא] פירש שמדובר באופן שהבשר חופה חצי עצם, והעור משלימו לרוב. ולישנא זו באה לשלול את השיטה הקודמת שהעור מצטרף לבשר אפילו ביחס של חצי חצי. [וכתב הרשב"א שכן דעת רש"י. וצ"ע דרש"י כתב "ליבעי רוב הכיסוי בבשר. וכנראה כוונתו פי הרשב"א שהעור מצטרף לבשר באופן שהעור עצמו נחשב כבשר, ויחדיו הם מהווים כיסוי רוב העצם].

במאור הגדול הביא בשם בגאונים לפרש הלכה זו שעור משלים לבשר, דהיינו, שבשר בלא עור אינו מציל על העצם השבורה מלהטריף, אלא רק כאשר על בשר ישנו עור כדרך כל בשר שלם ובריא.

376. **הרשב"א** נסתפק האם כל עוף בכלל זה אף אווזין ותרנגולין, או רק גוזל שהוא רך ביותר. ומפירוש הר"ח משמע שכל עוף הוא בכלל זה. ממה שכתב, דשאני בר גוזלא דרכיך. וכיון שכריך הוי כבשר. אבל בבהמה לא. ומשמע שכל שאינו בהמה אלא עוף, עורו נידון כבשר. וכן דעת הר"ן.

377. גירסה נוספת: רבא. וכן בהמשך הגמרא.

378. בפסחים פד א מפרש רש"י שגידים אלו הם גידי הצואר. ודוחים זאת **התוספות** מכמה טעמים:

א. הגידים האמורים כאן הם גידי הרגל. ועל

עז-א כבשר, מכל מקום **נמנין עליהן בפסח.**(379)

כלומר, אם נמנה אדם עם חבורה כדי לאכול יחד מבהמה שהוקרבה לקרבן פסח, ולא נשאר לו אלא רק לאכול מגידין אלו, יצא ידי אכילת קרבן פסח בהם. ומוכח, שדינם כבשר כיון שעכשיו גידין רכים הם(380)!

ועוד, טעם נוסף להתיר את הבהמה, לפי **שהתורה חסה על ממונן של ישראל!**

אמר ליה רב פפא לרבה: הרי **רבי שמעון בן לקיש** חולק על רבי יוחנן וסובר שאין נמנים על אכילת גידין אלו לקרבן פסח לפי שאינם נחשבים כבשר. ולדעתו, כיון שאינם כבשר, אם כן, אף אינם נחשבים כבשר לענין חיפוי העצם **והרי איסורא דאורייתא** של טריפה יש כאן.

ואיך את רבה **אמרת "מאי ליחוש להו"?!** הרי לדעת ריש לקיש טריפה מדאורייתא היא. ואיך ניתן להתעלם מכך?(381)

ענין זה מביאה הגמרא את מחלוקת רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש.

ב. גידי הצואר, לעולם קשים הם ואין רגילות לאוכלם כלל כמו עצמות.

ומוכיחים זאת **התוספות** מהגמרא בפסחים שם "הגידים, הנותר והעצמות של קרבן פסח ישרפו לששה עשר [בניסן]" ומקשה על כך הגמרא באיזה גידים מדובר. אם בגידי בשר, יש לאוכלם? ואם לא אכלום ונותרו, הרי זה בכלל נותר? אלא ודאי שמדובר בגידי הצואר שאין אוכלים אותם ולכן בכלל 'נותרים' הם.

379. הקשו **התוספות**, הרי לגבי אכילת קרבן פסח, טעם מחלוקתם הוא בשאלה האם כיון שסוף הגידים להקשות, הולכים אחר סופם ואינם נחשבים בשר, או שמא כיון שעכשיו רכים הם וכבשר, לא הולכים אחר סופם.

וקשה, מה שייכות מחלוקת זו לגבי הנידון האם הגידים מגינים בפועל ומכסים על העצם השבורה או לאו, לשאלה אם יש להם דין בשר לגבי פסח?

ומיישבים **התוספות**, כיון שבברייתא מבואר שהחיפוי על העצם צריך שייעשה על ידי עור ובשר, משמע שרק אם יש לגידים חשיבות "בשר", רק אז מגינים. ואם אינם נחשבים "בשר" אינם מגינים. אף שבפועל הם חופים ומגינים על העצם. ולכן תלוי נידון זה במחלוקת ר"י ור"ל האם מחשיבין אותם כפי עכשיו וכבשר, או אחר סופם וסוף סוף אינם בשר.

380. הרמב"ם [שחיטה ח יב] סתם, ופסק "וגידין הרכים אינם חשובים בשר".

ודייק מכך **הכסף משנה** שלדעת הרמב"ם אין חילוק בין אם סופם להקשות ובין אם לאו. ויתכן שטעם דברי הרמב"ם שלא חילק בזה, הוא משום שגידין שאין סופם להקשות, פשיטא שהם כבשר ואין צורך לפרש זאת. ולא נתכוין הרמב"ם אלא לגידים שאין סופם להקשות.

אופן נוסף נקט **הכסף משנה**, שכל גידים סופן להקשות. ואילו מה שאמר רבי יוחנן "גידין שסופן להקשות" שמשמע מכך שיש שסופן להקשות ויש שלא, אין כוונתו שיש שני סוגי גידים. אלא רוצה רבי יוחנן לומר שאף על פי שסופן להקשות, נמנים עליהם בפסח. וכל גידים סופם להקשות. ומשום כך כתב כאן הרמב"ם לענייננו שכל גידים הרכים אינם חשובין כבשר.

אולם מדברי **התוספות** בפסחים פד א ד"ה גידים [וכן משמע אף בתוס' כאן] מבואר שגידי השדרה סופם להקשות אך שאר גידים שבבשר אין סופם להקשות ונידונים כבשר.

381. מכאן מוכיח **רבינו יונה** כדעת רש"י לעיל

אישתיק שתק רבה.

מקשה הגמרא: **ואמאי אישתיק** רבה? והרי יכול היה להשיב לו שבדבר זה אין הלכה כרבי שמעון בן לקיש. שהרי **האמר רבא: הלכתא כוותיה** הלכה כמו **דרבי שמעון בן לקיש,** רק **בהני תלת** בשלשה דברים.(382) ובמחלוקת זו בענין אכילת גיד בקרבן הפסח, אין הלכה כמו רבי שמעון בן לקיש?!

ומתרצת הגמרא: אכן, בכל מקום הלכה כרבי יוחנן. אך **שאני הכא,** שונה הדבר כאן, **דהדר ביה,** חזר בו **רבי יוחנן לגביה דרבי שמעון בן לקיש,** ופסק בענין גידין רכים כרבי שמעון בן לקיש, שאין נמנים על קרבן פסח על דעת לאכול גידין אלו כיון שסופן להקשות ולא יהיו ראויים לאכילה, ולכן מחשיבין אותם כפי סופן, ואין דינם כבשר.

ומנין שחזר בו רבי יוחנן בדבר זה?

לפי שמתחילה, כאשר סבר רבי יוחנן שנמנים על הגידין בפסח, סמך על דברי המשנה לקמן [קכב א]: אלו הם שעורותיהם נחשבים כבשרם וכו׳ ועור הראש של עגל הרך. דהיינו, שעור העגל נחשב כבשר לענין טומאת אוכין וטומאת נבילה. ואף שסופו להקשות. וכעין זה למד רבי יוחנן שאף גיד, דינו כבשר הגם שסופו להקשות.

ולבסוף חזר בו רבי יוחנן. וכפי שמובא [שם] ששאל ממנו רבי שמעון בן לקיש עור הראש של עגל הרך, מהו שיטמא? אמר לו רבי יוחנן: אינו מטמא. הקשה לו ריש לקיש, הרי לימדתנו רבינו את דברי המשנה ״אלו הם שעורותיהם כבשרם — עור הראש של עגל הרך״?

דאמר ליה, השיב לו רבי יוחנן: **אל תקניטני** ממשנה זו האומרת שעור הראש של עגל הרך הרי הוא כבשר. משום שמשנה זו, **בלשון יחיד אני שונה אותה** שנאמרה לדעת אלעזר בן יהודה.(383) ואינה ״סתם משנה״

עו א שהלכה כלישנא קמא בדעת רב, שאם נחתך העצם האמצעי — טרפה. וההוכחה היא שגידים אלו שדנים בהם כאן, אינם נמצאים בעצם הקולית [ירך] אלא רק בעצם האמצעית. ומוכח, שאף שבר בעצם האמצעית, אוסר אם אין עור ובשר חופין את רובו. ולדעת **הגאונים** הפוסקים כלישנא בתרא שרק חיתוך בעצם העליונה [ירך, קולית] אוסר, קשה היאך יפרשו את הגמרא כאן.

ואף שיתכן היה לומר לדעת הפוסקים הנ״ל שנידון הוא לגבי כשרותו של האבר עצמו, אם דינו כאבר המדולדל. ואין נידון על הבהמה לפי שהיא ודאי כשרה. והשאלה האם שבר בעצם האמצעי שגידים חופין אותו, אסור כדין מדולדל או לאו.

ודוחה הר״ן אפשרות זו, שהרי אבר המדולדל אסור רק מדרבנן. כמבואר בדף עד א. ואילו הנידון כאן בגמרא הוא באיסורי דאורייתא. ואם כן, דעת הפוסקים הנ״ל, נשארה בקושיא.

382. ואלו הם: א. קנין פירות לאו כקנין הגוף, ב. החולץ למעוברת והפילה, צריכה חליצה מן האחים, ג. המחלק נכסיו על פיו [לפני מותו] צריך שיזכיר לשון מתנה באמצע דברי ההקנאה. כדי שתהיה זו מתנה גמורה ולא ירושה.

383. ראה רש״י לקמן [קכב ב] ד״ה שבלשון.

ולפיכך אין הלכה כמותה. ולכן סבור רבי יוחנן שגידין הרכים אינם כבשר, לפי שסופן להקשות. ולכן יפה הקשה רב פפא לרבה על דבריו "גידין מצטרפין לבשר". ושתק רבה על קושיא זו, כיון שאף רבי יוחנן חזר בו וסובר שאכן אין גידין חשובין כבשר, כיון שסופם להקשות.

אתא לקמיה בא בעל הבהמה לפני **דאביי** לשואלו בדבר זה. **שהייה תלתא ריגלי** השהה אותו שלשה רגלים, משום שהמתין עד שיתאספו החכמים ברגל(385) וישאלם בהוראת הדבר.

ההוא אותו אבר של בהמה **שנשבר** בו **העצם ויצא** העצם **לחוץ** כלומר מחוץ הגוף, **דאישתקיל קורטיתא מיניה** ניטל מעט מן העצם שיצאה, ונפל לארץ.(384)

אמר ליה רב אדא בר מתנא: זיל קמיה לך לפני **דרבא בריה דרב יוסף בר חמא, דחריפא סביניה** חד הוא וחריף וליבו פתוח בסברא. והוא ישיבך בדבר.

---

384. כך פירש רש"י.

והבין הרשב"א בפירושו של רש"י, שלא יצא לחוץ אלא מיעוטה של העצם. וממה שיצא, נפל קצת. ומסתפק אביי בדינו של מקרה זה, האם כיון שנפל קצת שוב לא חוזר העצם ומבריא מחמת חסרון זה וטריפה אף שעור ובשר חופין את רובו, או שאין נעשה טריפה בכך.

ופשט רבא שאלה זו, מכך ששנינו בברייתא לעיל "נשבר העצם ויצא לחוץ". ומשמע, שדוקא אם יצא רובו או כולו לחוץ ואין עור או בשר חופין את רובו, רק אז טריפה. אך אם חופין, כשרה. ועולה מכך, שאין הבהמה באה לידי מיתה אם יצא מעט מן העצם החוצה. ואם כן, מה לי אם אותו מקצת העצם נשארה תלויה ועומדת בחוץ, מה לי אם נפל מעט. והבהמה כשרה. וכן הוכיח הרשב"א מדעת הרמב"ם [שחיטה ח יב] שהבין כך את דינו של רבא.

אולם, **בעל המאור** הבין את דינו של רבא לחומרא, והבהמה אסורה. והעמיד את הנידון כך:

העצם שיצאה החוצה, יצאה ברובה ונפל ממנה קצת. וכתוצאה מהנפילה ומכך שנתמעטה העצם, נמצא שעור ובשר חופין את רוב העצם שנשארה. [וקודם לכן לא היו חופין את רובה. שהרי גדולה היתה]. ומעתה מסתפק אביי האם מחשיבין את העצם כפי מצבה הנוכחי ונמצא שעור את ובשר חופין את רובה ולכן יש להכשירה, או שמחשיבין את העצם אחר תחילתה, ובתחילה קודם שנפל ממנה קצת, לא היה רובה מחופה על ידי עור ובשר. ואם כן, יש להטריפה משום כך?

ופשט רבא, כיון שרוב בעצם יצאה לחוץ, ואין עור ובשר חופה אותה, הרי בכך באה הבהמה לידי מיתה ונטרפת. ומה איכפת לי אם אחר כך נפל מעט מן העצם, הרי המצב הממית כבר נוצר. ולכן טרפה היא.

לענין הלכה, מבאר הרשב"א שסוף סוף אין מחלוקת בין רש"י **ובעל המאור**. שהרי מדברים הם בשני אופנים שונים. ואם יצא רק מיעוט העצם החוצה כפי שהעמיד רש"י, בין אם נפל ובין לאו כשרה כאמור. ואם יצא רוב העצם החוצה כפי שמעמיד **בעל המאור**, בכל מקרה טרפה. בין נפל ובין אם לאו.

385. ברש"י יבמות קכב א, פירש שהיו חכמים נקבצים לשמוע דרשה של הלכות פסח בפסח. ובאותו זמן היו שואלים מהם.

פירוש נוסף מביא רש"י בשם תשובות

אתא לקמיה בא בעל הבהמה לפני רבא בריה דרב יוסף בר חמא, ושאלו בדבר.

השיב **ואמר** לו: **מכדי** הרי כבר שנינו "**נשבר העצם ויצא לחוץ**, אם עור ובשר חופין את רובו — מותר" **תניא** כך שנינו בברייתא.

ומעתה, כל עוד אכן עור ובשר חופין את רובו, **מה** איכפת **לי** אם אותו העצם שיצא לחוץ **נפל, ומה לי איתיה** אם נשאר שם בחוץ, וכשרה!

אמר ליה רבינא לרבא ג' שאלות שאל ממנו: (386)

א. אם היה הבשר החופה ומכסה את רוב העצם קרוע ותלוש חתיכות חתיכות, ואינו מחובר כיחידה אחת סביב העצם. ואם יהיה כולו **מתלקט** ומצטרף לכסות העצם, תהיה רוב העצם מכוסה, **מהו?** האם אכן נחשב זה כבשר החופה את העצם?

ב. היה הבשר החופה את רוב העצם **מתרוסס** רדוד וקלוש ולא כשאר בשר העבה (387), **מהו**, האם אף בזה נחשב כיסוי?

ג. היה הבשר החופה את רוב העצם **מתמסמס** (388) נרקב, **מהו?**

דנה הגמרא: **היכי דמי** איזו דרגת ריקבון מחשיבתו כ"**מתמסמס**"?

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: כל שהרופא קודרו נוטלו בסכין בקלות, כיון שכבר פסק חיותו. ובשר זה, נחשב 'מתמסמס'.

איבעיא להו:

א. אם **ניקב** הבשר (389) החופה את העצם נקב קטן אשר אינו מחסר (390) מכמות הבשר

גאונים, שפירשו כי בכל מקום שמובא בו "תלתא ריגלי", הכוונה היא ליום שמת בו אדם גדול וקובעים אותו לכבודו של המת. ומדי שנה בשנה כשמגיע אותו יום מתקבצים תלמידי חכמים מכל סביביו ובאים על קברו עם שאר העם, להושיב ישיבה שם. ובהזדמנות זו היו מביאים שאלות והוראות שנתקשו בהם.

386. הרי"ף השמיט בעיות אלו לפי שהם דברים שאינם מצויים.

הרמב"ם [מאכלות אסורות ה ח] פסק בכל אלו שמורין בהם לאיסור עד שיתרפא הבשר. ואם אכל מכל אלו, מכין אותו מכת מרדות!

387. כך פירש רש"י. וברשב"א הביא פירוש ר"ח שהוכה מכה טריה. וכלשון התרגום [ישעיה א א] מכה טריה — טריה מתרוסה.

388. לעיל נג ב מובא, שאם נתמסמס הבשר רואים אותו כאילו אינו. ואם כן, במה מסתפקת הגמרא כאן?

מבארים **התוספות**, שדברי הגמרא שם נאמרו רק בכגון בשר הריאה או גידים שחסרון בשר בהם מטריף. אכן מחמירין בדין בשרם ואם נתמסמס הריהו כאילו אינו. אולם כאן, אין חסרון הבשר מטריף, אלא השבר שבעצם הוא שמטריף. ועד כמה שכל תפקידו של הבשר הוא להגן על העצם, יתכן שאף בשר שנתמסמס מגין.

389. כך מפרש רש"י, שכל הבעיות האמורות כאן, נשאלו על הבשר החופה את העצם. אולם הר"ח פירש שהשאלות הללו הינם על העצם עצמה.

390. כך פירש רש"י. אולם הראב"ן [סימן ע"ר] העמיד שניקב נקב שיש בו חסרון. ומשמע שנקב

החופה, **מהו,** האם פוגם הנקב בהיות הבשר לכיסוי או לאו?

ב. **נסדק** הבשר(391), **מהו?**

ג. **נקלף** הבשר מחיבורו ודיבוקו לעצם, אך עדיין משמש הוא ככיסוי לעצם מלמעלה אף שאינו מחובר לה(392), **מהו?** (393)

ואם נאמר שאכן אין פסול בכך שנקלף הבשר, והעיקר שמכסה הוא על העצם, יש לשאול מה יהא הדין כאשר **ניטל שליש התחתון** מעובי הבשר הסמוך לעצם, ונמצא ששני השלישים העליונים עומדים תלויים באוויר, **מהו?**

מביאה הגמרא ראיה לפשוט את הספק האחרון:

תא שמע מהא **דאמר עולא אמר רבי יוחנן: עור, הרי הוא כבשר** לענין חיפוי העצם.

והנה העור, אף כאשר אין תחתיו בשר כלל, וישנו ריוח גדול בינו לבין העצם, מכל מקום חופה עליו. כל שכן בשר, אף שנקלף ממנו השליש התחתון ונותרו שני שלישי בשר, ודאי נחשב כיסוי.(394)

שאין בו חסרון, אינו בכלל ספק זה.

ה"דמשק אליעזר" נקט כן אף בדברי הרמב"ם [מאכלות אסורות ה ח] "או שהיה הבשר שעליו [על עצם] נקבים נקבים". ומשמע שלא מדובר בנקב אחד מועט שאין בו כל חסרון. אלא שהיה כל האבר נקוב וחסר.

391. כך לפי פירוש רש"י. אך לפי פירוש ר"ח כאמור, הספק הוא באם נסדקה העצם.

392. כך פירשו רש"י **והראשונים** [ר"ן ועוד]. אולם הרמב"ם [מאכלות אסורות ה ח] פירש: שנגרד הבשר מלמעלה עד שלא נשאר מן הבשר אלא כקליפה.

ולדעת רש"י, הציור שמעמיד הרמב"ם הרי הוא "מתרוסס" שעסקה בו הגמרא לעיל. [ובדעת הרמב"ם האיר בספר שיחת חולין שסבור הוא כמו ר"ח שפירש שמתרוסס היינו שהוכה מכה טריה].

הפרי חדש [יו"ד נה ס"ק כד] נקט שמסתבר הפירוש כדעת הרמב"ם. משום שלדעת רש"י יקשה במה מסתפקת הגמרא "ניטל שליש התחתון — מהו" הרי ודאי שאם ישנו ספק אם נקלף אף כאשר אין חסרון בכמות הבשר, כל שכן שספק הוא אם נחסר הבשר בשליש. ואילו מה שפירש רש"י שספק זה נשא כ"אם תמצי לומר", דוחק הוא. וקשה לומר שאם ניטל שליש התחתון אין זה טריפה. ומסתבר כפי שפירש הרמב"ם.

393. כך הוא סדר הבעיות לפי הגהות הב"ח וכן משמע ברש"י. אולם בגירסת הגמרא שלפנינו הסדר הוא "נקלף מהו, נסדק מהו".

394. מעיר **הרשב"א,** שאין כוונת הגמרא לומר שהלכה כעולא ועור הריהו כבשר. אלא רק מוכיחה הגמרא מדבריו שעור לבד מגין על העצם, אם כן, לדעתנו שאף על פי שאין אנו סבורים כמותו שעור לבד מגין, מכל מקום, ודאי שעור בתוספת שני שליש בשר, מגין. לפי שלא יתכן שהמחלוקת עם עולא היא כל כך קיצונית. וודאי אף שליש עור מגין.

אופן נוסף ביאר הרשב"א, שאף על פי שאין אנו סבורים כעולא שעור לבד מגין, מכל מקום, אפשר ללמוד מדבריו שאם ניטל כל הבשר שתחת העור מגין העור, ודאי שלכל הפחות אם ניטל רק שליש בשר עדיין מגין הבשר בנותר.

דוחה הגמרא: **דלמא** יתכן שהדין שדי בכך שהעור חופה על הבשר, הוא רק במקום שמלכתחילה אין שם בשר אלא עור **דקנה משכא דידיה**(395) כלומר שמחזיק העור בשלו. ודבוק הוא בעצם. כגון בסוף ארכובה כאשר משתפלת הרגל בברך [כלומר בחלק התחתון של העצם שהולך ונהיה דק] שאין שם בשר כלל אלא רק עור הדבוק לעצם. יתכן שרק שם כאשר חופה העור את העצם, כשר.

ואכן במקום שהיה בשר מתחילה, ונשאר רק עור ומרוחק הוא מן העצם, אינו נחשב כמכסה עליה.

אמר רב אשי: כי הוינן בי כאשר הייתי בביתו של **רב פפי, איבעיא לן:**

אם **נקדר** נחתך הבשר שמעל השבר בסכין ונעשה חיתוך עגול **כמין טבעת,** אשר מפריד את הבשר שמעל השבר משאר הבשר שסביבו, **מהו,** האם יכול בשר זה להירפא ולחזור ולהיות שוב כחלק מן הבשר החופה את העצם, או שאין לו רפואה ואינו נחשב כמחובר וממילא אינו מהווה כיסוי לעצם?

ופשטנא ופשטנו ספק זה **מהא דאמר רב יהודה אמר רב:**

דבר זה שאלתי לחכמים ולרופאים,(396) **ואמרו** לי:

דרך רפואתו של בשר זה [באופן שיהיה חופה את האבר] כך הוא:

מסרטו את הבשר [שנחתך בעיגול] **בעצם** אחרת מעלמא, ועל ידי פעולה זו, נמשך דם מן הבשר לעבר הבשר הבריא שמסביב, ועל ידי כך מתחבר חזרה **ומעלה ארוכה.**

---

395. כך גירסת רש"י. אולם הר"ח ור"ת [הובאו בתוס'] גורסים: "דקנה משכא ריריה". כלומר, כלומר, שהחלל שתחת העור התמלא ריר וליחה במקום בשר, ועל ידי כך נדבק העור לבשר היטב ואף באופן זה מעלה השבר רפואה. ולכן רק באופן זה כשר כאילו היה שם בשר.

ולדעת הרמב"ם [מאכלות אסורות ה ח וכך הוכיחו **המגיד משנה ולחם משנה** שם] שעור מציל בכל מקום ולא רק סמוך לארכובה התחתונה או שיש ריר תחת העור. אלא כל מקום שחופה עור או בשר את רוב העצם, כשרה.

ואילו את דחית הגמרא כאן 'דקנה משכא דידיה', לא סובר הרמב"ם. אלא כיון שהביאו ראיה מדברי עולא בשם רבי יוחנן, הלכה כמותו [**מגיד משנה**]. ובכל ענין, עור מציל.

396. הפוסקים הוכיחו מכאן שכל דבר התלוי באיסור והיתר אף שהוא מעניני רפואה, יש לשאול לחכמים לבד ממה ששואלים לרופאים.

ובעניני הוראת איסור והיתר בדברים הנוגעים לרפואת אדם [כגון אכילה ביום הכיפורים וכיו"ב] כתב **בחתם סופר** [שבת פו ב ועבודה זרה לא ב] שקשה לו לסמוך על רופאי זמנינו אפילו ישראלים, בשום הוראה! כיון שכל מומחיותם הוא על פי חכמת הרפואה שנעשה על ידי ניסיון שהיה להם בגופים של גויים האוכלים שקצים ורמשים ולא דואגים הם במצוות [שהדאגה וטירדה בקיום המצוות בשלמות ודקדוק, משפיעה על כוחו של אדם. ראה שבת פו ב ותוס' עבודה זרה לא ב ד"ה דאכלי]. ואין ראיה מגופם של גויים לגופם של ישראל, ואין לדון על פי דבריהם להקל בשום איסור. לימודי הרפואה וכו' עי"ש.

אבל אם עושה זאת על ידי **פרזלא,** כלי ברזל **מזרף זריף** חורץ חריצים בבשר, מכאיב את המכה ולא עולה רפואה באופן זה.

אמר רב פפא: והוא, דרכי רפואה אלו המסייעים להחשיב את הבשר כבשר החופה סביב העצם, הינם רק **בדקנה גרמא דידיה.** [שמחזיקה העצם בשלה] כלומר, שהעצם מחזיקה בבשר שסביב החיתוך, ורק כך יש רפואה למכה זו. אך אם הבשר שסביב החיתוך אינו דבוק, הרי שאין לדבר רפואה, והחיתוך מטריף. [שהרי אינו חשוב כבשר החופה על העצם].(397)

סיכום סוגיות טריפות הרגליים וצומת הגידים:(398)

א. בהמה שנחתכו רגליה האחוריות למעלה מן הארכובה העליונה, כלומר, בעצם הקולית [הירך], שהיא העליונה מבין שלוש עצמות הרגל, הרי היא טרפה. כך היא דעת הגאונים. אולם לרש"י [וכן היא דעת הרשב"א] אף אם נשברה העצם האמצעית [השוק] הרי היא טרפה.

ב. אם לא נחתכה הרגל לגמרי, אלא רק נשברה העצם [במקום הנ"ל], אם רוב הבשר שבמקום השבר קיים, הרי גם האבר וגם הבהמה מותרים. אולם אם אין רוב הבשר באותו מקום קיים, הן האבר והן הבהמה אסורים.

ג. למטה מן הארכובה [לדעת מן הגאונים זה למטה מן הירך ולדעת רש"י והרשב"א, למטה מן השוק], אם רוב הבשר קיים, הרגל באותו מקום כשרה [וכל שכן הבהמה]. ואם אין רוב הבשר קיים, הבהמה מותרת, אך הרגל אסורה, גזרה משום אבר מן החי.

ד. נחתכה הרגל במקום צומת הגידין ולא נחתכה צומת הגידין עמה, לדעת הגאונים המכשירין שבר בעצם האמצעית, אף במקום צומת הגידין כשרה. ואם נחתכה צומת הגידין עצמה, אף אם כל הרגל שלמה, הבהמה טרפה.

ה. נחתכה העצם התחתונה, המכונה "ארכובה הנמכרת עם הראש", הבהמה מותרת. ואם לא נחתכה לגמרי ואין רוב הבשר קיים, הרגל אסורה משום הגזירה.

ו. נשברה העצם [במקום ששבר בו מטריף] ויצאה לחוץ, אם עור ובשר חופין את רובו ורוב ההיקף של העצם, כשרה. ואם לאו, טרפה.(399)

ז. לענין החיפוי הנ"ל, עור אינו נידון כבשר [ולדעת הרמב"ן נידון כבשר], ואף אין

---

397. כך הביאו שמועה זו רש"י והרשב"א. אולם הרמב"ם כלל הלכה זו בתוך שאר ספקות הגמרא לעיל ופסק אף בזה שמורין בזה לאיסור עד שיתרפא הבשר, ואם אכל מכין אותו מכת מרדות. וצ"ע שהרי דין הדבר נפשט בגמרא מפורשות. והניח **המגיד משנה** שאולי היה לרמב"ם גירסא אחרת או פירוש אחר בזה.

398. בענינים אלו רבו השיטות במפרשים ופוסקים, והבאנו כאן את הדברים כפי שסידרם הרשב"א על אתר, ואין בזה כדי להקיף הכל אלא רק לסדר הדברים לפני הלומד.

399. ראה בפנים הסוגיא מחלוקת **ראשונים** בפירושה של הלכה זו.

מצטרף עור לבשר. כלומר שזה חופה חצי וזה חופה חצי, כאמור אין הצטרפות זו מועילה.

ח. עצם עוף שנשברה ויצאה לחוץ, מועילה בו הצטרפות עור ובשר כדי לחפות השבר, לפי שעורו של עוף רך, ונידון כבשר לענין זה.

ט. אם היה הרוב בשר, והעור רק משלים, מועיל אף בבהמה.

י. נשבר העצם ויצא מיעוטו בחוץ, אף שנפל מקצתו, כשרה.

יא. אם הבשר החופה את העצם מתלקט משנים או שלושה מקומות, או שהוא מרודד, או מתמסמס, או שיש בו נקב שאין בו חסרון, או שנסדק הבשר, או שניטל ממנו שליש התחתון, או שנקלף ונפרד מעל הבשר כשהוא שלם, כל אלו הם ספק בגמרא, ודנים אותם לחומרא.

יב. נקדר כמין טבעת ונפרד משאר הבשר, כשר. שאם מסרט הבשר בעצם ומוציא ממנו דם הרי זה מתרפא ומתחבר לשאר הבשר.(400)

בענין צומת הגידים:

יג. צומת הגידים בבהמה הם שלשה. אחד עבה ושניים דקים.

יד. מקום צומת הגידים: מעצם הערקום(401) עד שמתפשטין אל תוך הבשר. ואורכו כשש עשרה אצבעות בבהמה גסה. ובבהמה דקה, כל שהם קשים ועבים ולבנים, הרי הם צומת הגידים. אבל כאשר מתחילים להתאדם ולהתרכך, אינם נחשבים צומת הגידים.

טו. כאמור, אחד מן הגידים עב ושנים דקים. אם נפסק הגיד העבה, כשרה, היות ונשאר עדיין רוב מנין הגידים. אם נפסקו הגידים הדקים, גם כן הבהמה כשרה. היות וישנו

---

400. הלכות נוספות שהובאו ברשב״א בענינים אלו:

א. אם נשבר העצם אפילו למעלה מן ארכובה וחזר ונקשר, מביא הרשב״א בשם רבינו יעקב שלא נאסר. ובטעם הדבר כתב בעל **התרומה** סימן כ״ה כי אם יצאה העצם לחוץ, ודאי לא היתה חוזרת ונקשרת אלא ודאי לא יצא לחוץ. ומשום כך, כשרה.

ב. אם נשבר העצם ויצאה לחוץ ולא ידוע אם מחיים יצאה לחוץ או לאחר מיתה, כתב הבה״ג והובאו דבריו ברשב״א ובר״ן שאסור. ואף שאמר רב הונא [לעיל ט א] שאם נשחטה, בחזקת היתר היא עומדת עד שיוודע לך במה נטרפה, ואם כן, אף כאן יש להחזיקה שלאחר שחיטה יצאה העצם. ומבארים בזה **הראשונים** שיש לחלק בין שני הענינים. דדברי רב הונא נאמרו רק כאשר יש לתלות בסברא שהדבר אירע לאחר שחיטה. כגון שבא זאב והטריפה לאחר מיתה או שהטבח משמש בידיו אחר השחיטה ומחמת כן נטרפה. אבל כאשר אין סיבה לתלות שהטריפות אירעו לאחר מיתה כגון כאן, הרי היא בחזקת איסורה ואסורה מספק.

401. בין העצם התחתונה לעצם האמצעית [השו□ק], בתחתית חיבורי הפרקים שבין העצמות הללו, ישנה עצם קטנה הנקראת ״ערקום״. והיא מחוברת בתחתית העצם העליונה, ומאידך מחוברת לראש הרגל התחתונה. והגידים הנמצאים בין אותה עצם ״ערקום״ עד שמתפשטים ונפרדים בכניסתם

רוב בנין [כלומר רוב עובי והיקף הגידים]

טז. בצומת הגידים בעופות ישנם ששה עשר גידים. אם נפסק אחד מהם, הכל טרפה. לפי שאם נפסק אחד, סוף כולם ליפסק. אך אם נפסק רק רובו של אחד, כתב הרשב״א שכשרה.

יז. מקום צומת הגידים הוא מאחורי הרגל האחורית. ולדעת הראב״ד צומת הגידים היא בקדמת הרגל האחורית כלפי גוף הבהמה וחללה הפנימי.

מתניתין:

בפיתחה של משנה זו, כתב המאירי: הכונה במשנה זו להשלים בביאור החלק הרביעי [דיני הנמצא במעיה של בהמה שחוטה] והיתה ראויה להיות שנויה קודם משנת צומת הגידים, אלא שנתבלבל בה הסידור.

השוחט את הבהמה, ומצא בה שליא, קרום עור העוטף את העובר, **נפש היפה,** כלומר מי שאינו איסטניס, שאין נפשו קצה באכילת דברים מאוסים מעין אלו, **תאכלנה.** כיון שנשחטה האם, הרי מותרת השליא באכילה, ואינה אסורה כדין אבר מן החי.(402)

ומאידך, אף שמותרת באכילה, היא **אינה מטמאה לא טומאת אוכלין,** היות ואין דרך לאוכלה, **ולא** מטמאת **טומאת נבלות,** אם נתנבלה הבהמה, היות ושליא זו אינה חשובה בשר.

ואם **חישב עליה** על שליא זו לאוכלה, הרי היא **מטמאה טומאת אוכלין** באם נגע בטומאה כיון שעל ידי מחשבתו נתן בה תורת ׳אוכל׳. **אבל לא** מטמאה **טומאת נבלות** כיון שאינה חשובה בשר אלא כשאר אוכל בעלמא.

דין נוסף בענין שליא:

שליא שיצתה מקצתה בעוד הבהמה בחייה — **אסורה** כל השליא **באכילה,** אף החלק הנשאר בתוך הבהמה. ואף שלא יצאה אלא מקצת השליא, ולא יתכן לומר שבתוך מקצת זה היה כל הולד ומשום כך אסור באכילה [שהרי אין זה בן פקועה, היות ויצאה השליא בתוך חיי הבהמה. ואסורה כנבלה או כאבר מן החי]. אלא משום שיתכן שבתוך המקצת שיצא, נמצא ראש העובר,(403) ויציאת הראש חשובה כלידה, ואם כן, אין תקנה לשאר השליא אף לא על ידי שחיטת

לבשר [כניסתם לבשר היא במקביל לאמצע העצם העליונה]. נקראים צומת הגידין.

402. כך פירש רש״י. **ובאמרי משה** סימן ד׳ ס״ק י״ב הביא דברי **הערוגות הבשם** סימן י״ג שהוכיח מכאן שבנפל ישנו איסור אבר מן החי ואסור ליתנו לבן נח. וכמו אבר היוצא, שאף אותו אסור ליתן לבן נח. וראייתו ממה שכתב רש״י כיון שנשחטה האם, מותר. ולולא כן הרי הוא אבר מן החי. ועי״ש **באמרי משה** שנקט להוכיח שאיסורו כנבלה ואין בו איסור אבר מן החי.

403. ב״קול רמ״ז״ הקשה, הרי יש כאן ספק ספיקא. ספק אם כלל באותה מקצת שליא היה ולד, ואף אם היה ולד, ספק אם היה שם הראש או חלק אחר מן העובר. ובספק ספיקא דאורייתא, יש להקל [וראה לקמן עמוד ב, תוס׳

האם ומשום כך השליא אסורה. לפי שיציאת השליא היא **סימן** להימצאות **ולד באשה,** ומתייחסים ליציאתה כאל יציאת הולד, וכן היא **סימן ולד בבהמה.**

בהמה **המבכרת,** כלומר הרה לבכור, **שהפילה שליא — ישליכנה לכלבים,** ואין צורך לקוברה, ולא חוששין שמא יש בה עובר הקדוש בבכורה,(404) כי רוב שליות של מבכרות, אין בהן בכור. לפי שיש שני ספקות בדבר:

א. מחצה מן העוברים הם זכרים ומחצה נקבות, ושמא נקבה היא זו.

ב. אף אם זכר הוא, יש לחשוש למיעוט זכרים שצורתם משונה [ענין זה יתבאר בגמרא] ופטור מן הבכורה.

ואם כן, יש לצרף מחצה נקבות, למיעוט זכרים שנשתנתה צורתם והרי לפנינו שרוב העוברים הבכורים, אינם קדושים בקדושת בכורה.

ובשליא שיצאה מן בהמת **המוקדשין** כגון בהמת שלמים, **תקבר** הואיל ובין אם היא זכר ובין נקבה הרי היא קדושה. ומשום כך יש לקוברה.

ואין קוברין אותה בפרשת דרכים לפי שדרך המנחשים היה לקבור הנפל שם, וסגולה היא בידם שלא תפיל עוד.

וכן **אין תולין אותה באילן, מפני דרכי האמורי.** והתורה הקדושה הזהירה על הניחוש שהוא מדרכי האמורי [שמות כג כד]: "ולא תעשה כמעשיהם"

גמרא:

שנינו במשנתנו: השוחט את הבהמה ומצא בה שליא, נפש היפה תאכלנה. שמותרת באכילה.

ד"ה הריני]?

ותירץ:

א. אין זה ספק ספיקא המתהפך. [כלומר, כאשר באים להקל מחמת ספק ספיקא, צריך שיהיה אפשר לדון בספיקות אלו משני צדדיהם. ואילו כאן, אפשר לדון רק מצד אחד. כלומר, ספק אם יש בשליא מקצת ולד. ואף אם יש מקצת ולד, ספק אם זהו הראש. אך אי אפשר לדון מן הצד השני, כלומר, ספק אם יש שם ראש, וא"כ ספק אם יש ולד. (וראה כתובות ט א בעניין פתח פתוח ששם זהו ספק ספיקא המתהפך שאפשר לדון בו משני צדדיו.)]

ב. רוב הילודים יוצאים דרך הראש, ומסתמא במקצת שליא זו שהקדימה ויצאה לחוץ, אף הראש יצא עמה שהרי בדרך כלל, הוא יוצא ראשון. ולכן אין כאן כל כך ספק אם יצא הראש בתוך מקצת השליא שיצאה.

ועל יישוב זה העירו, דהא דרוב הנולדים יוצאים דרך הראש, היינו רק כאשר הילוד הוא בר קיימא. אבל זה שנמחה במעי אמו, מנין שהראש כלל קיים ואף יצא?!

404. **התוספות** [בעמוד ב' ד"ה סמוך] **והראשונים** כאן הקשו מדברי הגמרא בבכורות כא ב "בהמה גסה ששפעה חררת דם, הרי זה ייקבר ונפטרה מן הבכורה". [חררה — מעין פיסת דם עגולה, ועובר שנימוח הוא זה]. וקשה, מדוע שם הדין הוא כי יש לקוברה ונפטרה בכך מן הבכורה ואילו כאן ישליכנה לכלבים. והרי חררת דם אינה בדרגת 'ולד' יותר משליא שודאי

מבררת הגמרא: **מנא הני מילי** מנין היתר זה?

ומבארת: **דתנו רבנן,** נאמר [דברים יד ו]: "**וכל בהמה** מפרסת פרסה ושוסעת שסע שתי פרסות מעלת גרה בבהמה אותה **תאכלו**".

ומהריבוי המשתמע בתחילת הפסוק "כל בהמה" אנו למידים **לרבות את השליא,** שאף היא בכלל "תאכלו".

אם כן, **יכול אפילו יצתה מקצתה** עדיין יהא מותר מה שנשאר בפנים, שהרי הוא עדיין בבחינת "כל בבהמה"?

תלמוד לומר: "אותה תאכלו". **אותה** — **ולא שליתה.** אלא כאשר כל שליתה בתוכה, ונחשבת כחלק ממנה.

מקשה הגמרא: מדוע צריכה הברייתא להגיע למקור מיוחד מן הפסוק כדי לאסור שליא שיצאה. **מכדי,** הרי סברא פשוטה היא, **שאין שליא בלא ולד,** ואף אם יצאה מקצת השליא, יש לחשוש שמא נמצא העובר ונימוח במקצת שליא זו, והרי הוא אסור ככל נבלה שלא נשחטה(405)? **ולמה לי קרא** מיוחד כדי לאסור זאת?

ומתרצת הגמרא: אכן מסברא יש לאסור אכילת מקצת שליא שיצתה. ואילו **קרא, אסמכתא בעלמא** הוא. ועיקר הפסוק לא בא אלא ללמדנו שהחותך מן הטחול והכליות שבה, אסור לאוכלם וזהו שדורשים מ"אותה". אותה שלמה ולא חסרה. שדבר המחסר ממנה, לא הותר בכללה.

שנינו במשנתנו: **ואינה מטמאה** לא טומאת אוכלין ולא טומאת נבלות.

בעי רבי יצחק בר נפחא: עור של **חמור** שהוא קשה ומאוס **ששלקו,** בישלו בישול רב וממושך, **מהו?** האם הוכשר לקבל טומאה?

ודנה הגמרא בספק זה: **למאי,** על איזה

יש בה ולד?

וביארו על פי דברי הגמרא שם, שהטעם שקוברין אותה היינו כדי לפרסמה שהפילה ונפטרה מן הבכורה. לפי שלא הכל יודעים בחררת דם זו שנפל היא ופוטרת מן הבכורה. אולם כאן שהפילה שליא, ידוע דבר לכל שאין שליא בלא ולד ולכן אין צורך לקוברה. ומן הדין שאף חררה אינה צריכה קבורה. ונקברת היא רק כדי לפרסמה.

405. משמע שמחמת הספק שמא יצא הולד, יש לאסור אף מדין תורה ואין צורך בלימוד מיוחד לכך.

ידועה שיטת הרמב"ם בכמה מקומות דהא דמחמירין בספק דאורייתא, אין זה אלא מדרבנן. אך מדאורייתא אין להחמיר בספקות אלא ספק דאורייתא לקולא.

מדברי הגמרא כאן, הקשה **הפרי חדש** [כללי בפק בפיקא] על שיטת הרמב"ם שהרי מוכח מכאן שאף לולא גזירת הכתוב השליא אסורה מן התורה ספק שמא יש שם ילוד. ועולה, שספק דאורייתא אסור אף מן התורה?

ותירץ **השב שמעתתא** [שמעתא א פרק ה], שבגמרא כאן אין הספק אם לאסור את השליא. אלא הספק הוא האם היא מותרת על ידי השחיטה. כלומר, הצד להתיר את השליא הוא משום שיתכן שבשעת השחיטה היה הולד בתוך האם וניתר בשחיטתה. ובענין זה ישנה חזקה ו'איקבע איסורא'. משום שקודם השחיטה היה העובר אסור משום "אינו זבוח" כלומר, שעדיין

טומאה נשאלה שאלה זו?

אי לטומאת אוכלין נסתפק רבי יצחק בר נפחא, הרי כבר **תנינא,** שנינו את דינו של עור חמור המבושל [ולהלן מובאת הברייתא השונה דין זה].

עז-ב **אי לטומאת נבלות** נסתפק רבי יצחק בר נפחא, הרי אף את דין זה **תנינא.**

ועתה מבארת הגמרא היכן שנינו הלכות אלו:

טומאת אוכלין אין העור מיטמא, **דתניא: העור והשליא אין מטמאין טומאת אוכלין.**(406) **עור ששלקו, והשליא שחישב עליה — מטמאין טומאת אוכלין.**(407) ואם כן, מפורש שעור ששלקו מקבל טומאה.

ומביאה הגמרא את הברייתא שמתבאר בה דין טומאת נבלות:

טומאת נבילות נמי תנינא, שהרי שנינו על שנאמר "כל הנוגע בנבלתה" — **בנבלתה ולא בעור** שלה.(408) **ולא בעצמות** שלה, **ולא בגידין ולא בקרנים ולא בטלפים.** אלא בשר הנבלה בלבד, הוא שמטמא.

ועל כך **אמר רבה בר רב חנא:** דרשות ומיעוטין אלו, **לא נצרכה,** לא נאמרו **אלא** רק למקרה **שעשאן ציקי קדרה.** שבישלן הרבה עם תבלינים, וקרובים הם למאכל ודומים לבשר. ועל כך חידשה התורה שאינם מקבלים טומאה. לפי שהיה מקום לומר שדינם הוא כבשר ומקבלים טומאה. אך על עור שבישלו סתם ולא באופן זה, אין מקום לומר שיקבל טומאה, ולכן המיעוט נאמר רק בכך.(409)

לא נשחט ואסור משום זאת. וכעת, שרוצים להתירו מחמת השחיטה דנים את הדבר כאילו רוצים להתירו מאיסור 'אינו זבוח'. ולכך לא מועיל הספק. לפי שספק יועיל רק לסלק חשש איסור אך לא יועיל לברר ולפעול היתר והוצאה ממצב של איסור.

406. לעיל במשנתנו מפרש רש"י שהטעם משום שאינם נחשבים אוכל. וכן מבואר ברמב"ם [מאכלות אסורות ט ז] ובטוש"ע [יו"ד פז ז] שהמבשל שליא או עור וגידים ועצמות ועקרי קרניים וטלפיים הרכים בחלב, פטור. וכן האוכלם פטור. וכתב הש"ך שם ס"ק כ"ב, שאמנם יש בזה איסור אף שאין חייבים על כך.

הים של שלמה הביא מדברי **האור זרוע** [ח"א תמ"ג] שכתב: מכאן היה דן ר"י הלוי על שליא של נבלה או של טרפה שנתבשלה עם בשר כשרה שאינה אוסרת הואיל ולא מטמא טומאות אוכלים, דפירשא בעלמא הוא. אף על גב דעל ידי מחשבה אית ליה טומאת אוכלין, מיהא הואיל ומעיקרא פירשה הוא שרי. דלא חזיא לאדם.

407. הקשו **התוספות,** אם כן, ייאכל עור בפסח. שהרי שנינו [פסחים פד א] "כל הנאכל בשור גדול בשלקא, נאכל בצלי בגדי הרך". ואם כן, על ידי הצליה בפסח יאכל גם העור?

ותירצו: רק כאשר ראוי הדבר לאכילה שלא על ידי הדחק, נאכל. אולם עור ששלו שראוי רק על ידי הדחק אין יוצאים בו בפסח.

408. ומדובר כאשר העור לבדו בלא שיש עליו כזית בשר. שאם כן, יש בו דין נבלה. [תוס']

409. **האבי עזרי** (אבות הטומאות א ז מהדורא קמא) תמה על כך, היאך יתכן שעור שמעודו לא

מדברי הברייתות הללו עולה, שעור ששלקו רבות, מקבל טומאת אוכלין ולא טומאת נבלות. ושוב יש להבין במה הסתפק רבי יצחק בר נפחא?

מבארת הגמרא: **לעולם**, ספיקו הוא על **טומאת אוכלין**. ואף ששנינו בברייתא שבבישול מרובה מקבל טומאה,

שאני עור חמור, דמאים. ומשום כך יש ספק בדבר אם דינו ככל עור שנתבשל ויקבל טומאת אוכלים, או שמשום מיאוסו אינו מקבל טומאה.

שנינו במשנתנו: **שליא שיצתה** מקצתה, אסורה באכילה.

אמר רבי אלעזר: איסור זה של השליא, **לא שנו** אותו **אלא כשאין עמה ולד** בחלק שנשאר בפנים הבהמה אלא רק מיחוי הוולד בלבד נמצא שם. ולכן, יש לחשוש שמא ראשו של הולד נמצא במקצת השליא יצאה לחוץ ונחשב העובר כילוד ואסורה השליא.

אבל, אם **יש עמה ולד** בתוך השליא שנשארה בגוף הבהמה, וניכר בה ראשו ורובו של הולד, הרי שלא נולד, והוא בכלל מה שיש בתוך הבהמה, ומותר באכילה.

ואין חוששין לכך שהיה בבהמה זו **ולד אחר** נוסף על זה הנמצא בתוך השליא, ואשר יש לחשוש שהוא זה שיצא עם מקצת השליא לחוץ ומחמת כן נאסרה. אלא אין חוששין לכך והשליא הנמצאת בבהמה, מותרת.

ורבי יוחנן חלק **ואמר: בין** אם **אין עמה ולד** במה שנשאר בפנים, **בין יש עמה ולד — חוששין לולד אחר** והשליא אסורה.

מקשה הגמרא: **איני!** היאך ניתן להעמיד את מחלוקת רבי אלעזר ורבי יוחנן באופן זה?

והא אמר רבי ירמיה: לחומרא אמרה רבי אלעזר את שיטתו. ואילו לפי המחלוקת המובאת כאן נמצא שרבי אלעזר מקל לעומת רבי יוחנן. שרבי יוחנן אוסר את השליא בין יש בה ולד ובין אין בה. ואילו רבי אלעזר מתיר כאשר יש בה ולד.

אלא אי אתמר, הכי אתמר כך נאמרה שמועה זו:

אמר רבי אלעזר: לא שנו שאסורה השליא באכילה בכל מקרה אפילו אם יש בה ולד בפנים, **אלא כשאינה קשורה** השליא **בולד** שבפנים. שבמקרה זה יש לחשוש שמא הולד השייך לשליא זו יצא כבר, והשליא אסורה כיון שחלה בה לידה [כלומר בולד שהיה בה, וממילא אסורה אף היא] ואילו הולד הנמצא בתוך הבהמה, יצאה שליתו. והשליא הנמצאת שם כעת היא של הולד שכבר יצא כאמור. ולכן אוסר רבי אלעזר.(410)

היה נבלה, כיון שנתבשל נעשה נבלה?

ועי״ש שהעלה אפשרות ליישב, שהיות ומעיקרו ראוי העור להיות אוכל אם יבשלוהו באופן זה ויעשוהו ציקי קדירה, מעיקרא חשוב כבשר והריהו נבלה משעה שנתנבלה הבהמה. ודחה זאת על פי דברי **התוספות** כאן ד״ה בנבלתה יעוי״ש.

410. הרמב״ם [מאכלות אסורות ה יג] פסק שאם היתה שליא קשודה בולד, מה שיצא ממנה

אבל, אם **קשורה** השליא **בולד, אין חוששין לולד אחר** שהיה שם. שהרי הקשר שבין הולד לשליא, מוכיח ששייכים הם זה לזה וממילא לא היתה כאן לידה.

ורבי יוחנן אמר: אנו אין לנו לאסור את השליא, **אלא** כאשר נמצאה **השליא בלא ולד.** שאז יש לחשוש שמא הולד כבר יצא לחוץ והיתה לידה. **אבל, יש עמה ולד** בתוך גופה של האם, **בין** אם **קשורה** היא **בולד, בין אין קשורה בולד — אין חוששין לולד אחר.** וכל אימת שנמצאים השליא והולד בתוך גוף האם תולין לומר ששייכים הם זה לזה, ואין לאסור.

והיינו דאמר רבי ירמיה, לחומרא אמרה רבי אלעזר את דבריו במחלוקת עם רבי יוחנן. וכפי שמוצגת המחלוקת כאן, הרי מחמיר רבי יוחנן וסובר שבכל מקרה בו אין השליא קשורה לולד, יש לאוסרה בין אם נמצא עמה בתוך האם ובין אם לאו.

מביאה הגמרא להוכיח, **תניא כוותיה דרבי אלעזר:**

אשה **המפלת מין** ולד שיש בו צורת **בהמה חיה ועוף ושליא עמהן,** הדין הוא, **בזמן שקשורה** השליא **בהן, אין חוששין לכך** שמא היה שם **ולד אחר** שהוא בעל צורת אדם גמור, שנימוח, ויצא עם שליא זו, ואין שם "לידה" במקרה זה, והאשה לא נטמאת בטומאת יולדת. לפי שכל לידה שהולד הנולד בה אינו בעל צורת אדם, אינה לידה, ואין היולדת טמאה מחמתה.(411)

אסור והשאר מותר. ואם לא היתה קשורה בו, כולה אסורה.

ותמה על כך הראב"ד, הרי כל הצד לאסור שליא, הוא מחמת הולד הנימוח בתוכה. אך אם קשורה בו ואנו יודעים בודאות שהמקצת שיצא אין בו ולד, מדוע אסור, הרי השליא אינה אלא "פרש" [מעין הפרשה] בעלמא. ואין בה כל איסור אכילה אף לא במה שיצא במקצת?!

ובמגיד **משנה** ביאר שלדעת הרמב"ם אין האיסור מטעם חשש לידה. והרמב"ם מפרש דברי הגמרא שאין חוששין לולד אחר ומטעם כן מה שנמצא בפנים מותר. אולם המקצת שיצא לחוץ, אסור כדין אבר מן העובר שיצא. ולא מדין לידה.

ובדעת הראב"ד הסובר ששליא אינה אוכל, ביאר **המגיד משנה** שמקור דבריו הוא במשנה כאן שאינה מטמאה אפילו טומאת אוכלין ולכן אין מתחייבין על אכילתה היות ואינה אוכל.

והעיר על כך **המגיד משנה,** שאין בכך ראיה להתירה אף כאשר יצאה לחוץ. לפי שהיתר השליא בתוך הבהמה הוא משום הכתוב "כל בבהמה תאכלו", לרבות השליא. דהיינו, רק מה שנמצא בתוך הבהמה. ולענין טומאת אוכלין מבואר במשנה שאם חישב עליה לאוכלה הריהי מטמאה טומאת אוכלין. ואם כן, אינה כ"פרש" אלא יש בה ממין אוכל. ולכן יש מקום לאוסרה כשיצאה לחוץ וכדברי הרמב"ם.

ובפירוש **המשניות** להרמב"ם על משנתנו כתב: השליא זו היא הכיס שבתוכו יהיה העובר, חשובה כזבלין ומותרות. ולפיכך אינו מטמא כמו שמטמאת הנבלה אם היתה שהליא הזו שלית נבלה, ואין השליא הזו נטמאת כמו שמטמאים האוכלין אלא אם כן, חישב עליה לאוכלה. לפי שכל מה שאינו לאכילה אצל ההמון, אין מטמא טומאת אוכלין עד שיחשבם לאכילה.

411. זוהי דעת רבנן בנדה כא א שכל שאין בו מצורת אדם, אינו ולד. רש"י. וראה הערה הבאה.

אך אם השליא **אינה קשורה בהן,** בולדות בעלי צורת בעל חי האמורות כאן, ויש לחשוש שמא בשליא זו היה ולד שהוא אדם גמור, ואשר מחמתו יש לטמאות את האשה כדין יולדת, **הריני מטיל עליה** על היולדת **חומר שני ולדות:**(412)

א. חומר של היולדת אדם היושבת שבועיים לימי טומאה, לפי **שאני אומר** יש לחשוש **שמא נימוח שפיר** [ולד] **של שליא** זו וכבר אינו בנמצא לפנינו, ונקבה אדם היתה ולכן יושבת שבועיים בדין היולדת נקבה.(413)

ב. מטילין עליה אף חומר אחר מחמת צורת בעל חי שהיה שם [להלן נבאר מהו חומר זה], ואף שלא נמצאה שם שליא נוספת על השליא הקיימת שבה אנו חוששין שהיה עובר אדם, ואם כן, לכאורה קשה לומר שהשליא הנמצאת היא של אדם, ואם כן, מוכח שרק בעל חי היה שם, יש לומר **שמא נימוחה שליתו של שפיר** הולד בעל צורת בעל חי. ובהחלט יתכן שהיה שם ולד אדם וולד בהמה.

ולכן מטילים באשה זו ב׳ חומרות. חומרת יולדת אדם נקבה כאמור, ובנוסף לכך אין לה ימי טהרה כדין יולדת אדם [שעם כלות ימי טומאתה לאחר הלידה הדין הוא שכל ארבעים יום שרואה דם אחר לידת זכר, דם זה טהור. וכן כל שמונים יום שרואה דם אחר לידת נקבה, הדם טהור] אלא כל דם שתראה אחר ימי טומאתה, טמא אף הוא. לפי שחוששין שמא לא היה שם ולד נוסף אלא רק ולד הבהמה. ולכן אין לה ימי טוהר.

מדברי הברייתא הללו מוכח כדעת רבי אלעזר שרק כאשר אין הולד קשור בשליא, חוששין להימצאותו של ולד נוסף. מה שאין כן כאשר אין הולד קשור בשליא, חוששין. ומחמירין לשתי ולדות.

שנינו במשנתנו: בהמה **המבכרת שהפילה**

---

412. לעיל מעמיד רש״י את הדברים כדעת חכמים הסוברים שכל שאינו מצורת אדם, אינו ולד.

אכן דינה של המפלת נפלים ממין זה, שנוי במחלוקת במשנה נדה כא א ״המפלת מין בהמה חיה ועוף בין טמאים בין טהורים, אם זכר תשב לזכר. ואם נקבה, תשב לנקבה. ואם אין ידוע, תשב לזכר ולנקבה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, כל שאין בו מצורת אדם, אינו ולד.

התוספות נוקטים שיותר משמע שברייתא זו כדעת רבי מאיר נאמרה. לפי שהלשון ״הריני מטיל עליה חומר שני וולדות״ משמעה שיש כאן שני ולדות דוקא. וכרבי מאיר המחשיב את הנפל כולד, ולא כרבנן הסוברים שאין זה כלל ולד. וכגון שהיה אחד מהם זכר ואחד נקבה ולכן מטילין עליה חומר שניהם. [או ששניהם זכרים וילדה אחד מהם קודם שקיעת החמה ואחד ילדה אחר שקיעת החמה וכמבואר לגבי ״סנדל״ עיין נדה כה ב].

אמנם אף **התוספות** מסכימים שניתן להעמיד כדעת רבנן שאין זה נחשב כולד. ואילו החומר שמטילין על האשה אינו משום הולד שבצורת חיה, אלא משום השליא. שאף היא סיבה להטיל על האשה חומר זכר ונקבה. אך אם מדובר לדעת רבנן, משמע יותר כפירוש רש״י.

413. **התוספות** ד״ה הריני [בסופו] הקשו, שמדברי הגמרא ״שמא נימוח״ ספק יש בדבר. ואם אכן כן, מדוע אסורה השליא באכילה כשיצאה מקצתה ויש עמה ולד בתוך האם, והרי

שליא, ישליכנה לכלבים.

מבררת הגמרא: מאי טעמא לא חוששין לקדושת בכורה שבשליא זו?

אמר רב איקא בריה דרב אמי: עולה בידינו שמיעוט הולדות הנולדים כ'בכורים', אכן קדושים בקדושת בכור, לפי החשבון דלהלן:

א. **רוב בהמות** המבכרות, **יולדות דבר הקדוש בבכורה** במידה והוא זכר. **ואילו מיעוט בהמות** המבכרות לזכר, יולדות **דבר שאינו קדוש בבכורה. ומאי ניהו** איך יתכן שיהיה זה זכר ואינו קדשו בבכורה?

נדמה. כגון רחל המבכרת שילדה ולד הנדמה כעז. או להיפך, עז שילדה דבר הנדמה לכבש, ו'נדמה' אינו קדוש בבכורה. ודורשים זאת ממה שכתוב "אך בכור שור", עד שיהיה הוא שור ובכורו שור. ואילו אם אין הולד שור בדיוק, אינו קדוש בבכורה. (414)

ב. **וכל היולדות,** הרי **יולדות מחצה זכרים ומחצה נקבות.** (415)

ואם כן, **סמוך מיעוטא ד'נדמה'** האמור, דהיינו, שמיעוט זכרים פסולים מקדושת בכורה היות והם 'נדמה', **למחצה דנקבות** מכלל הנולדים, **והוו להו** נמצא שה**זכרים**

ספק ספיקא הוא. ספק שמא אין כאן ולד אחר, ועוד אפילו יש כאן ולד אחר, שמא אין באותו מקצת את רוב הולד ואם כן, יש להתיר דספק ספיקא לקולא?

ותירצו התוספות, דכל מה שנאמר "שמא" שמשמעו ספק, הוא רק בדברי הברייתא. שמדובר בה בשליא הבאה אחר ולד. אולם משנתנו העוסקת בשליא שיצאה מקצתה ואסורה באכילה, מדובר בשליא שיצאה קודם הולד. [וכנראה כוונתם כיון שיצאה השליא קודם הולד, יותר מסתבר שיצא עמה חלק מן הולד. שאין דרך שיוצאת השליא לבדה וכל הולד נשאר בפנים. ולכן אין זה חשש וספק בעלמא, אלא מסתם יצא ולד].

עוד תירצו **התוספות,** שאכן איסור אכילת מקצת השליא אינו משום איסור חשש או ספק. אלא גזירה שמא יצא רובה. ואם יתירו מקצתה, יבואו להתיר אף רובה. [וברובה שיצא, ודאי יש רוב הולד]. וזהו טעם איסור מקצת שליא.

414. בתוס' לעיל יא ב ובבכורות כ ב מבואר שישנה חזקה לנולד, להעמידו בחזקת שאינו קדוש כמות שהיה במעי אמו.

והקשה **המלוא הרועים** שלפי זה אפילו בלא מיעוט של 'נדמה' יש להעמידו בחזקת שאינו קדוש בבכורה. ומעלה ה'מלא הרועים' סברא לסתור דברי **התוספות,** שכאן בנולד, לא יתכן להעמידו בחזקת מה שהיה במעי אמו לפי שפנים חדשות באו לכאן וכאילו שולד זה נוצר עתה ביציאתו לעולם ואין להמעידו בחזקת מה שהיה קודם ויעוי"ש.

415. מפרש רש"י: הלכך ולד זה ספק זכר ספק נקבה ונקבה לא קדשה. ואם תמצי לומר זכר הוא, שמא 'נדמה' הוא. משמע מפירושו של רש"י שהטעם שאין נוהגים בו קדושת בכור הוא משום ספק ספקא. ספק אם זכר או נקבה, ואף אם זכר הוא, שמא 'נדמה'.

והקשה **השב שמעתתא** [שמעתא א פרק יח], הרי ספק זה אינו ספק שקול [על פי הא דקיי"ל שבספק ספקא צריכים שני הספקות להיות שקולים. כלומר, שאין סיבה לתלות בצד אחד מצדדי הספק יותר מאשר בצד השני]. שהרי מבואר בגמרא שרוב הנולדים אינם 'נדמה', ורק

הקדושים בקדושת בכורה, הרי הם **מיעוטא.** ולכן אין חוששין לקדושת בכורה בשליא זו ומשליכין אותה לכלבים.(416)

שנינו במשנתנו: **ואם** היתה השליא היוצאת **במוקדשין, תקבר.**

מאי טעמא מהו טעם החילוק בין שלית הבכור לשלית המוקדשים?

רובא בר מיקדש הוא לפי שכל ולד הנולד מן המוקדשים, בין זכר ובין נקבה, הרי הוא קדוש כמותם. ורק ה'נדמה' אינו קדוש.(417)

ונמצא שרובם המוחלט של ולדות המוקדשין, קדוש ומשום כך יש לקוברם.

שנינו במשנתנו: **ואין קוברים אותה** את שליא זו בפרשת דרכים.

אביי ורבא דאמרי תרוייהו, כל דבר שיש בו רפואה כגון משקה או סם או לחש על המכה, **אין בו משום דרכי האמורי** ומותר.

אך אם **אין בו רפואה** ולא עושים אותו עבור רפואה הנראית לעין לצורך החולי, אלא לשם סגולה כגון כאן שקוברים בפרשת

מיעוטם נדמה, ואיך דנים להקל על פי ספק ספיקא זה?

ותירץ, שבשליא זו אין ההיתר משום ספק ספיקא אלא מדין רוב, שהואיל ושני הספקות הם מענין אחד שמא רק המיעוט קדושים בבכורה, משום כך כוללים את שני הספקות הללו לנידון אחד. ונמצא, שרוב הולדות אינם קדושים. וכן בכל מקום שיש שני ספקות שמאותו ענין הם, אף אם אחד מהם אינו שקול ואי אפשר לדונו משום ספק ספקא, כוללים יחד את צדדי ההיתר ומקילין משום "רוב".

416. **הקובץ ענינים** מעיר, שלכאורה יש להקשות לדעת רבי מאיר הסובר שאף למיעוט חוששין ויהיה זה בכור לחומרא. ותירץ, כיון שבהיותו במעי אמו אינו קדוש, הרי יש לו חזקת היתר. ואם כן, לפנינו רובא וחזקה. ומחמת כן אין כאן מיעוט רגיל לפנינו אלא מיעוט דמיעוט. ולזה אף רבי מאיר לא חושש. [לפי דברי **המלוא הרועים** שהובאו בהערה הקודמת שאין להחזיקו מחמת מה שהיה במעי אמו משום ש'פנים חדשות באו לכאו' עדיין צ"ע]

417. הקשו **התוספות**: הרי בולד של קדשים, כולם קדושים. ומוכיח זאת מן הגמרא בתמורה יז א דקאמר שם "אבל כלאים וטומטות ואנדרוגינוס אי אתה מוצא אלא בולדות קדשים". ואם כלאים קדושים, כל שכן 'נדמה' קדוש. וכפי שעולה בבבא קמא עח א ששם כתוב "השתא כלאים מרבה, נדמה מיבעיא"!? ומוכח שנדמה הוא בדרגת בהמה יותר מכלאים. ואם כן, מדוע אינו קדוש?

ותירצו **התוספות**: הסוגיא שם היא כמאן דאמר "ולדות במעי אמן הם קדושים" ולכן כל דבר הנמצא במעי האם והוקדש, הריהו קדוש. אבל הסוגיא כאן הולכת לשיטת הסבור ש"ולדות בהוויתן הם קדושים". כלומר אחר לידתם והוויתם בעולם. הילכך כאשר נוצרו ובאו לעולם, באם אכן אינם בצורת בהמה אין בהם קדושה. עוד תירצו **התוספות**, שאף לשיטת מאן דאמר "במעי אמן הם קדושים" ניתן להעמיד את הסוגיא כאן כמותו. ודברי הגמרא "רובא בר מיקדש" היינו למעט דמות יונה שלכולי עלמא אינו קדוש.

[ולמאן דאמר בהוויתם הם קדושים, קשה מדוע נפל קדוש ובמה יותר הוא על הנדמה? ותירצו **התוספות** על פי דברי הגמרא בבכורות ג א, שאת קדושת הנפל לומדים מבכור שבו נאמר

דרבים, **יש בו משום דרכי האמורי** ואסור! (418) משום שדומה הוא לניחוש והתורה אסרה משום "ולא תעשה כמעשיהם". (419)

שואלת הגמרא: וכי כל דבר שאין בו משום דרכי רפואה אסור?

והתניא, אילן שמשיר פירותיו, סוקרו בסיקרא נותן בו צבע אדום, **וטועינו באבנים.** ומוכיחה הגמרא: **בשלמא** דבר זה **שטועינו באבנים,** עושים אותו **כי היכי דניכחוש חיליה,** כדי להחלישו. לפי שהשרת פירותיו נובעת מחמת שומנו. ואם נכחיש כוחו ונמעיט שומנו, לא ישיר פירותיו. ואם כן, ענין טבעי ומדרכי רפואת האילנות הוא. ואינו מדרכי האמורי. עח-א

אלא דברי הברייתא **סוקרו בסיקרא,** שלכאורה ענין של סגולה הוא זה, **אמאי** עושים כן ולא אוסרים זאת משום דרכי האמורי? אלא מוכח שדבר שהוא מעין סגולה, מותר.

ודוחה הגמרא: **כי היכי דליחזיוה אינשי,** כדי שיראו ויבחינו אנשים בסימן זה, ויבינו שמחמת חוליו של האילן שמשיר פירותיו נתנו בו סימן זה, **וליבעי רחמי עילויה,** יבקשו עליו רחמים!

ודבר זה הוא **כדתניא:** נאמר לגבי המצורע [ויקרא יג מה] "והצרוע אשר בו הנגע בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע ועל שפם יעטה **וטמא טמא יקרא".** דהיינו, שצועקין ומכריזין שטמא הוא. וזהו משום **שצריך להודיע לרבים** על צרעתו, **ורבים מבקשים עליו רחמים.** (420)

וכן, מי שאירע בו דבר, צריך להודיע לרבים ורבים מבקשים עליו רחמים:

אמר רבינא: כמאן, כדעת מי אנו עושים כאשר **תלינן** אנו תולין **כובסא בדיקלא,** אשכול תמרים בדקל, כסימן שהדקל משיר

[שמות יג יב] "וכל פטר שגר בבהמה" ומפרש רש"י שם ש"שגר" היינו עובר שגו□ר בתוך הבהמה, (או שלשון "שגר" היינו שמשגרת אותו הבהמה ומפילתו) שהוא קדוש גם בהיותו נפל].

418. כך פירש רש"י. בשו"ת **פנים מאירות** [ח"א סימן ל"ו הובא בספר שערים מצוינים בהלכה] שנשאל בענין תינוק המוטל בעריסה שאינו יכול לישן ונשים זקינות אומרות שרפואתו לחתוך ציפרני ידיו ורגליו וקצת שערות וליתן בתוך ביצה, ולהניח באילן ערבה. והביא ראיה מדברי רש"י כאן שאסור. שהרי מבואר שדבר שאין עושין אותו בשביל החולי עצמו, דומה לדבר זה שתולין השליא באילן דאסור משום דרכי האמורי

419. **המאירי** הביא מגדולי המחברים שמי שנשכו נחש מותר ללחוש לו על מקום הנשיכה אפילו בשבת, כדי ליישב דעתו ולחזק את ליבו אף על פי שאין הדבר מועיל כלום, כדי שלא תטרוף דעתו עליו.

420. בספר 'שערים מצויינים בהלכה' הביא לפרש על פי דברי הזהר, למה נקרא המצורע 'מוסגר', כי סגורים לפניו שערי תפלה. ואם כן, המצורע אינו יכול לבקש רחמים עבור עצמו, ולכן יודיע צערו לרבים והם יבקשו עליו רחמים. וכן מבואר ביומא עה א "דאגה בלב איש ישיחנה". ופירש בערוך, כדי שיבקשו עליו רחמים.

פירותיו? "מי שאירע בו דבר, צריך להודיע לרבים
כמאן? כי האי תנא, שאת דבריו שנינו כעת, ורבים מבקשים עליו רחמים"! (421)

הדרן עלך בהמה המקשה

---

421. מוסיף **המאירי**: וכן נמשך מן הענין שמוכיחים אותו ומפשפש במעשיו וישוב אל ה' וירחמהו ואל אלוקינו כי ירבה לסלוח.

פרק אותו ואת בנו

מתניתין:

עח-א איסור שחיטת **אותו ואת בנו** [אם וולדה][1] ביום אחד **נוהג בין בארץ ובין בחוץ**

הרמב"ם [מורה נבוכים ח"ג מח] נתן טעם לאיסור שחיטת אותו ואת בנו. משום שטבע הבהמות שדואגות על בניהם בראותן ששוחטים אותם, כי אהבת אם לבנה אינה נמשכת אחר השכל אלא היא מפעולות המחשבה המצויה בבהמה כמו באדם. וכדבריו מבואר **בתנחומא ומדרש רבה** [פר' אמור] שהאיסור משום אכזריות, וכן כתבו **תוס' במגילה** [כה א] שהקב"ה חס על אותו ובנו.

אך **הרשב"א** [ח"ג רנד] תמה שאם כן למה אסור לשחטן זה שלא בפני זה ולכן דחה טעם זה וכתב שלא יתכן שהבהמות מכירין בניהם בגדלותן כשאינם כרוכים אחריהם. [וראה **רמב"ן וריטב"א** [עט א] שהצד לחלק בין או"ב לשאר דינים הוא שמא חס רחמנא כשכרוך אחריה].

אמנם הרמב"ם עצמו כבר כתב שהאיסור נאמר גם בשחיטת אם קודם בנה, משום סייג והרחקה שמא ישחטנו לפניה, ונאמר האיסור בשור ושה שאכילתם מצויה. והוסיף שאין להקשות ממה ששנינו במגילה [יח א] שאסור לומר על קן ציפור יגיעו רחמיך, כי כבר נחלקו האמוראים אם האיסור משום שעושה את המצוות כרחמים ואינן אלא גזירות [שטעמן אינו ידוע לנו], או משום שלא להטיל קנאה במעשה בראשית, והלכה כטעם השני, כי יש טעם לכל מצוה.

והרמב"ן [דברים כב ו] ביאר, כי אף שאמרו שלא ניתנו המצוות אלא לצרף את הבריות, היינו שאין הטעם משום רחמנות על הבהמות — שהרי אנו שוחטין אותם — אלא ללמד את האדם שלא יתאכזר, וראה עוד בספר **החינוך** [תקמה].

ולכאורה תמוה שהרי שנינו [פא ב] שהנוחר את האם מותר לשחוט את בנה, וכן תמוה למה איסור זה נוהג רק בבהמה טהורה.

ושמא כוונת הרמב"ם שסיבת האיסור היתה מצד אכילת האדם בשר שחיטתן יחד, וכטעם איסור אכילת גדי בחלב אמו [ראה **אבן עזרא ורמב"ן** שמות כג יט] אך כיון שמקור האיסור נאמר בקדשים שאכילתן תלויה ביום שחיטתן, ובאיסור שחיטתן ביום אחד נמנעת אכילתן יחד, שוב לא אסרה התורה אכילתן אפילו בחולין, ולפיכך לא נאמר האיסור אלא בראוין לאכילה. [וטריפה אוסרת משום שנעשית בה שחיטה, כשם שכל חלב נאסר מפני חלב אם, ולכן חל האיסור גם לשני בני אדם, אף שאין אחד אוכל אותו ובנו], וראה הערה 120.

ובאופן דומה יתכן, שנאסרה רק שחיטה לצורך אכילתן יחד, שהיא אכזריות בשחיטה, ואף שהאיסור חל גם כששנים שוחטין, עשו בה הרחקה שמא אחד ישחוט בן לפני האם ויאכל שניהם.

וראה **בכל בו** [קיא] שהטעם משום אכזריות, ואף ששחיטה מותרת לא התיר הכתוב לעקור את המין, וההורג או"ב כאילו יכרית המין.

1. להלן [ע"ב] מבואר שלדעת רבנן האיסור רק בשחיטת אם עם בנה או בתה, כי וולדה כרוך אחריה, ולכן אין איסור לשחוט אב וולדו, וכך פירשו **הרמב"ם והרע"ב**.

אך להלכה פסק הרמב"ם [שחיטה יב יא]

לארץ(2).

בין **בפני הבית** בזמן שבית המקדש היה קיים ובין **שלא בפני הבית.**

בין **בחולין** ובין **במוקדשין** בקרבנות.

כיצד?

א. **השוחט אותו ואת בנו** ושניהם **חולין,** הרי אם שוחטן **בחוץ** לעזרה — **שניהם כשרים!** (3)

והשוחט השני, ששחט את הבהמה השניה, [בין אם האם נשחטה ראשונה ובין אם הבן נשחט ראשון], הרי הוא **סופג את הארבעים**

כמאן דאמר שנוהג גם באב, ולפיכך באופן שידוע בודאי שנולד ממנו אין שוחטין את האב עם בנו, ולהלן נרחיב.

2. גדר האיסור הוא שלא לשחוט אם ובנה ביום אחד, אך אין האיסור על שחיטת השני אחר שנשחט הראשון, שהרי השוחט פרה ובת בתה ואח"כ שחט בתה לוקה שמונים [כדלהלן פב א] ואילו הראשון אוסר את שחיטת השני, אין כאן אלא שתי סיבות לאיסור אחד, ובהכרח שעצם האיסור הוא שחיטת שנים יחד, ומצטרף לאיסור בשתיהן, וכן הוכיח **התבואות שור** [טז ב] מדברי **הרמב"ם** [שם י] שכתב כי טעם ההיתר לשחוט מעוברת הוא משום שהעובר ירך אמו, ומשמע שלולי טעם זה היה איסור אף ששחיטתם בבת אחת. [ויש לדון כששוחטם בבת אחת, למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה עד סוף אם יתחייב שתי מלקיות מפני תחילת השחיטה, או שעדיין לא חל האיסור כי השני אינו שחוט, ולמ"ד אינה אלא לבסוף ודאי לא חל האיסור עד גמר הראשון].

אכן זה ברור שאין האיסור על שחיטת שניהם, שהרי גם אם שחט אחת חבירו אסור לשחוט את השניה, [כדלהלן פב א] אלא גדר האיסור הוא שלא יהיו שנים שחוטין ביום אחד. [ולהלן נברר אם הוא איסור שחל על החפצא, ותלוי בבהמות, או שהוא חל על כל ישראל שלא ישחטו שנים ביום אחד].

אך מאידך מוכח מדברי הרמב"ם הנ"ל שאין איסור אלא על "מעשה שחיטה", אך אם רק "עשאו שחוט" כמו עובר שנעשה שחוט אגב אמו אינו בכלל אותו ואת בנו, ומשמע שאפילו אם שחט את אביו אינו אסור [אף להרמב"ם שנוהג גם באב] והיינו משום שלא עשה מעשה שחיטה בעובר, כי אילו ההיתר משום שהם גוף אחד לא היה ההיתר מועיל אלא עם אמו. וראה **שמלה חדשה** [טז טז] **ובשערי יושר** [ב כב]. ואור שמח [שחיטה יב י] **ודובב משרים** [ח"א כו].

3. **רש"י** [ד"ה שניהם] פירש כי אף שפשיטא שהם כשרים שנה התנא דינם משום שבסיפא מצינו "שניהם פסולין" **ותוס' להלן** [פ א ד"ה חולין] פירשו שהשמיענו שהם כשרים, שלא נפסול את השני משום הכתוב "לא תאכל כל תועבה" שנאמר על כל דבר שנעשה בו איסור, וכמבואר לקמן [קטו א] שהתורה הוציאתו מכלל לאו זה, כי נאמר איסור "מחוסר זמן" בקדשים, ומשמע שמחוסר זמן בחולין כאותו ובנו שאינו יכול לשחטו באותו יום, אינו נאסר באכילה.

ובה"ג [קלד א] כתב שרק את האם מותר לאכול, אך את בשר הוולד משהים עד הלילה ואז יאכלנו, **והרמב"ן** הביא שטעמו משום "לא תאכל כל תועבה", וכתב שאין לו מקור בתלמוד, אלא קנס הוא שלמד ממעשה שבת, וכן כתבו **העיטור** [כט א] **והאשכול,** ואילו **הרא"ש** [סי' ה] כתב שמקורו מדקדוק הגמרא להלן [פב א] ונפקא מינה לשוחט בשוגג או להאכילו לאחרים שעל כך לא קנסו אך איסור דרבנן יש להם.

והגרעק"א הקשה איך מועילה שחיטת אותו

מלקות, משום שעבר על "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד".

ב. ואם שתי הבהמות שהן "אותו ואת בנו" היו **קדשים** ושחטן **בחוץ** לעזרה, הרי השוחט **הראשון חייב כרת** משום שחוטי חוץ, [והשני פטור מכרת של שחוטי חוץ כיון שהבהמה השניה פסולה באותו היום להקרבה, ונחשבת "מחוסר זמן" לפי שאסור לשוחטה משום "אותו ואת בנו"[4], ואין חייבין על שחוטי חוץ אלא על שחיטת קרבן הראוי להיקרב עתה בפנים].

ושניהם, שני הקרבנות שנשחטו בחוץ, **פסולים** הם, שהרי נשחטו מחוץ לעזרה.

ושניהם, שני השוחטים, **סופגים את הארבעים!** הראשון, ששחט את הבהמה הראשונה, לוקה על לאו של שחוטי חוץ [מלבד עונש כרת המוטל עליו][5]. והשני, לוקה על לאו של "אותו ואת בנו" [אך אינו לוקה משום שחוטי חוץ, כמבואר לעיל לענין כרת].

ג. ואם היו שתי הבהמות **חולין,** ושחטן **בפנים** בעזרה, הרי **שניהם פסולין,** שאסורין בהנאה, כדין חולין שנשחטו בעזרה. והשוחט **השני** — **סופג את הארבעים,** לפי

ואת בנו להכשיר הבשר, והרי אי עביד לא מהני. וראה **בנתיבות המשפט** [רח ב] שכתב שאם למדים מ"מחוסר זמן בקדשים" להתיר כנגד הלאו של "לא תאכל כל תועבה" כל שכן שלמדים להתיר נגד כלל זה, **ובפמ"ג** [יו"ד ט"ז שפ"ד ג] כתב שהוא איסור התלוי בזמן [בו ביום] ואיסור כזה אינו בכלל אי עביד לא מהני.

4. **רש"י** פירש שפסולו משום מחוסר זמן, וראה **תוס' לעיל** [מ א ד"ה חייב] דהיינו משום שיש איסור בגוף הבהמה [משא"כ בשוחט בשבת שהאיסור מצד השבת, או משום שיום השבת אינו מחוסר זמן לקרבנות שהרי ציבור מקריבין בו, עי"ש.

וכן משמע בתוס' כאן [ד"ה מנין] שדנו להכשיר פסח שנשחטה אמו באותו יום משום עשה דוחה לא תעשה, אף שאינו דוחה "פסול" [וכתבו שבמחוסר זמן יש עשה ול"ת], ומוכח שפסולו רק מפני האיסור. וכן נקט **האור שמח** [קרבן פסח א ה] וראה **רש"ש** להלן [פ ב על תוד"ה שחיטה].

ובמנחת חנוך [רצג] תמה שידחה רק את הלאו של אותו ואת בנו וממילא יפקע הפסול, ולפי המבואר הרי לא חל בו עוד פסול של "מחוסר זמן", אלא עצם האיסור הוא הפסול, ואף שנדחה הלאו אינו ראוי להקרבה.

וראה **קהילות יעקב** [כא] ולהלן הערה 7.

אולם **בתורת כהנים** [אמור ח ז] דרשו מקרא שאותו ואת בנו פסול לקרבן, כיון שנאמר בפסוק אחד עם מחוסר זמן, ולא משום האיסור לשחטו, ויתכן שהכוונה לכלול איסורו בשאר מחוסרי זמן שבפסוק זה. וראה **רמב"ן ור"ן** להלן [פ ב].

וממה שאמרו להלן [קטו א] שהתורה הוציאתו מכלל איסור אכילה כשאסרתו לקדשים כמחוסר זמן, משמע שהצד לאוסרו היה רק משום מחוסר זמן ולא משום איסור אותו ואת בנו, ולכאורה כמבואר בתו"כ, וראה **משנה למלך** [איסו"מ ג ח] שביאר כי אף אם מחוסר זמן רק מפני האיסור, מוכח שמותר להדיוט, שאל"כ היה אסור לגבוה משום שאינו "ממשקה ישראל", ולמה צריך ללמד שנוהג בקדשים, ותמוה, שהרי אילו לא נהג איסורו בקדשים לא היה בו חסרון של "ממשקה ישראל".

5. **תוס' להלן** [פ א ד"ה הראשון] כתבו שמשנתנו סוברת כמאן דאמר חייבי כריתות

שעבר על לאו של "אותו ואת בנו". [אבל הראשון פטור ממלקות, כי שחיטת חולין בעזרה אינה אסורה בלאו אלא בעשה](6).

ואם היו שתי הבהמות **קדשים** ושחטן **בפנים** —

הראשון, הקרבן הראשון, **כשר** לקרבן, והשוחט **פטור!** שהרי לא עבר על שום איסור,

ואילו השוחט **השני** — **סופג את הארבעים!** משום "אותו ואת בנו", **ופסול** הקרבן שנשחט על ידי השוחט השני, שהרי הוא "מחוסר זמן", שאינו ראוי היום להקרבה, משום איסור "אותו ואת בנו".

ה. השוחט אותו ואת בנו, והראשון היה **חולין,** והשני **קדשים,** ושחיטת שניהם היתה **בחוץ** —

הראשון — **כשר,** והשוחטו **פטור.**

והשוחט **השני** — **סופג את הארבעים** משום "אותו ואת בנו" [אבל משום שחוטי חוץ אינו חייב, שהרי אינו ראוי להקרבה בפנים באותו היום, משום איסור "אותו ואת בנו"], **ופסול** הקרבן השני, משום שנשחט בחוץ [וגם הוא מחוסר זמן מפני האיסור לשחוט "אותו ואת בנו"].

ו. ואם הראשון היה **קדשים** והשני **חולין,** ושחטן **בחוץ** —

על שחיטת **הראשון חייב כרת** משום שחוטי חוץ, והקרבן **פסול** לפי שנשחט בחוץ.

והשני, שהוא חולין, **כשר. ושניהם סופגים את הארבעים!** הראשון משום שחוטי חוץ, והשני משום "אותו ואת בנו".

ז. ואם היה הראשון **חולין** והשני **קדשים** ושחטן **בפנים** — **שניהם פסולין!**

הראשון — נקרא "פסול" משום שהוא אסור בהנאה כדין חולין שנשחטו בעזרה. והשני — שהוא קרבן, פסול משום מחוסר זמן ד"אותו ואת בנו", **והשני סופג את הארבעים** משום "אותו ואת בנו".

ח. ואם היה הראשון **קדשים** והשני **חולין** ושחטן **בפנים** —

הראשון כשר והשוחטו **פטור.**

והשני סופג את הארבעים משום "אותו ואת בנו" **ופסול!** שהבהמה השניה אסורה בהנאה כדין חולין שנשחטו בעזרה.

ט. אם היו שתי הבהמות **חולין,** ושחט את הראשון **בחוץ** ואת השני **בפנים** —

הראשון כשר והשוחטו **פטור.**

שלקו לא נפטרו מידי כריתותן, [כך ביאר מהרש"א את דבריהם].

אולם **בתוס' יו"ט** כתב שהרמב"ם פסק כמשנתנו וגם כמ"ד שנפטרו מידי כריתותן ובהכרח שביאר במשנתנו שהראשון חייב כרת כשלא התרו בו ואינו לוקה, ואילו בסיפא מדובר באופן שהתרו בהן, ואז שניהן לוקין ונפטרים בכך מכרת. וכן ביאר **הגרעק"א.**

6. **רש"י** כתב: אזהרה דילה היא "כי ירחק וזבחת" בריחוק מקום אתה זובח ולא בקירוב מקום, וראה **רע"ב** שהביא אזהרת עשה, **ותוס'**

והשני סופג את הארבעים משום "אותו ואת בנו", **ופסול!** שאסור בהנאה כדין חולין שנשחטו בעזרה.

י. ואם שתי הבהמות היו **קדשים,** ושחט את הראשון **בחוץ** ואת השני **בפנים** —

הראשון חייב כרת משום שחוטי חוץ.

ושניהם סופגים את הארבעים — הראשון משום שחוטי חוץ, והשני משום "אותו ואת בנו".

ושניהם קרבנות **פסולים!** הראשון משום שנשחט בחוץ, והשני משום שהוא מחוסר זמן מפני האיסור לשחוט "אותו ואת בנו".

יא. היו שניהם **חולין,** ושחט את הראשון **בפנים** ואת השני **בחוץ** —

הראשון — **פסול!** שאסור בהנאה כדין חולין שנשחטו בעזרה, **והשוחטו פטור.**

והשני — **סופג את הארבעים** משום "אותו ואת בנו", **וכשר.**

יב. היו שניהם **קדשים,** ושחט את הראשון **בפנים** ואת השני **בחוץ** —

הראשון — **כשר ופטור.**

והשני — **סופג את הארבעים** משום "אותו ואת בנו", **ופסול** הקרבן משום שנשחט בחוץ [ומשום מחוסר זמן ד"אותו ואת בנו"].

גמרא:

תנו רבנן: מנין לאיסור "אותו ואת בנו" שנוהג גם במוקדשין? (7)

תלמוד לומר "שור או כבש או עז כי יולד, והיה שבעת ימים תחת אמו. ומיום השמיני והלאה — ירצה לקרבן אשה לה'", והיינו "מוקדשין".

יו"ט כתב שהוא לאו הבא מכלל עשה.

7. **תוס'** [ד"ה מנין] הקשו מה היתה ההוה אמינא שנוהג דוקא בחולין ולא בקדשים עד שהוצרכו לדרוש מקרא שנוהג. ותירצו שבהוה אמינא סברו שנכתב "שור" להפסיק הענין ולמעט קדשים, ואמנם למסקנא הסמיכות לקדשים נאמרה לצורך דרשא אחרת.

והרמב"ן **והרשב"א** כתבו שההוא אמינא שאינו נוהג בקדשים כי מפני האיסור היא שחיטה שאינה ראויה, ומשמע שנצרך ללמד רק באופן ששניהם קדושים, או שהשני קדוש, ולא באופן שרק הראשון קדוש.

אך **בתוס' להלן** [פה א ד"ה מנין] מבואר שהלימוד בקדשים נצרך בין באופן ששניהם קדושים ושחיטת השני אינה ראויה, ובין באופן שרק הראשון קדוש ושחיטתו ראויה.

וביומא [סד א] דרשו מיעוט שאותו ואת בנו פסול לשעיר המשתלח משום מחוסר זמן, ואיסורו משום שדחייתו מהצוק היא שחיטתו, ותמהו האחרונים [מנ"ח שם ועוד] שהרי פסול לשילוח מצד האיסור של או"ב ולמה הוצרכו לפסול מחוסר זמן, וצריך לומר שדחיית שעיר המשתלח אינה מועילה להתיר בשרו באכילה [ראה מנ"ח קפה ועולת שלמה זבחים ע א] ואינה נחשבת שחיטה לאיסור או"ב אלא רק כעבודת שחיטה בקדשים, ולכך אמרו שדחייתו נחשבת שחיטה רק לענין מחוסר זמן, [וכן דקדק **הגרי"ז** בתמורה ו א ממה שהשמיט הרמב"ם איסור או"ב בדחיית שעיר המשתלח], נמצא

וכתיב בתריה — "**ושור או שה, אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד**".

לימד הכתוב, מסמיכות הפרשיות, **על "אותו ואת בנו" שנוהג במוקדשין!**

והוינן בה: **ואימא** שהכתוב בא ללמד כי רק **במוקדשין, אין** —אכן נוהג איסור שחיטת אותו ואת בנו, ואילו **בחולין לא** נוהג האיסור!?

ומבארינן: כיון שחזר הכתוב ואמר "**שור** או שה" בפרשת אותו ואת בנו, לאחר שכבר כתב לעיל בפרשת המוקדשין "שור", בא ללמדך כי **הפסיק הענין!**

והיינו, שאי אפשר לומר שהאיסור נוהג רק במוקדשין. כי אילו היתה כוונת הכתוב לומר שפרשת אותו ואת בנו היא המשך לפרשת מוקדשין שלפניה, והיא נוהגת רק במוקדשין, לא היה לו לחזור ולכתוב "ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד", אלא היה לו לומר, כהמשך לפרשת המוקדשין "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד", שהרי כבר לעיל, בפרשת המוקדשין, דיבר הכתוב בשור ושה.

ומקשינן: כיון שלא למדים ממוקדשין משום שהפסיק הענין, **אימא** ש"אותו ואת בנו" **בחולין אין,** רק בהן הוא נוהג, אבל **במוקדשין לא!?**

ומתרצינן: **כתיב** באותו ואת בנו "**ושור**" — **וי"ו מוסיף על ענין ראשון,** לומר שיהא דינו שוה למקרא שלפניו! ומכיון שמחד גיסא הסמיך אותם הכתוב, ומאידך הפסיק ביניהם, הרי הם שוים במקצת, ש"אותו ואת בנו" נוהג במוקדשין וגם בחולין.

והוינן בה: מאחר ש"אותו ואת בנו" כתוב סמוך לענין של קדשים, נלמד מקדשים — **אי מה קדשים, כלאים לא,** שבהמה שנולדה מהרבעת שני סוגי בהמה הרי היא פסולה לקרבן, **אף "אותו ואת בנו" — כלאים לא!** ויהא מותר לשחוט ביום אחד את האם ואת בנה שנולד לה ממין בהמה אחר?[8]

אלמה תניא: "אותו ואת בנו" נוהג בכלאים ובכוי שהוא ספק חיה או בהמה!?

שהריבוי בקדשים נאמר רק מצד שחיטה לאכילה ולא מצד עבודה, וכמו כן מוכח שהפסול "מחוסר זמן" אינו מחמת עצם האיסור של או"ב, שהרי מחוסר זמן בשעיר המשתלח אף שאינו עושה בו שחיטה האסורה באותו ואת בנו.

8. רש"י פירש שמדובר ברחל שילדה מהתייש, ושחטה ואת בנה, ולכאורה באופן זה אין חסרון ב"מין שה" שהרי להלן [עט ב] מבואר שרק ב"אם" נאמר שתהיה ממין שה.

ודוחק לומר שהנידון להתיר איסור או"ב בחולין בכל דבר שהוא פסול לקדשים, כגון יוצא דופן [וראה בתוס' ומהרש"א בע"ב למה לא דנו על טריפה שפסולה בקדשים], שהרי פסולן לא שייך כלל בחולין כי הוא רק מצד קדושת הקרבן.

ובהכרח שהיה צד לפוסלו משום שבא מכלאים, כמו שהביאו תוס' שבבכורות [יב א] מיעטו פדיון פטר חמור על כלאים בגזירה שוה "שה שה" מפסח, והוא נידון על שם השה אף שאינו מגרע במינו, וכן מזשמע לשון רש"י בסמוך [ד"ה אותו] ולא מיקרי שה עד שיהיו אביו ואמו כבשים [וראה לעיל עד ב שלא למדו מפסח אלא לענין כלאים].

ועוד קשה על מה ששנינו בברייתא שהאיסור
עח-ב נוהג בכלאים. הרי **"שה" כתיב** ב"אותו ואת בנו", **ואמר רבא: זה בנה אב** מהכתוב [בדברים יד] "שה כשבים ושה עיזים"(9) למדים בבנין אב **שכל מקום שנאמר "שה" — אינו אלא להוציא את הכלאים!**

ומתרצינן: באיסור "אותו ואת בנו" **אמר קרא** "ושור **או** שה", ודרשינן מיתור תיבת "או" — **לרבות את הכלאים!**

ומקשינן: והרי **האי "או"** אינו מיותר? כי **מיבעי ליה לחלק,** שחייב על שחיטת שור ובנו לבד ועל שחיטת שה ובנו לבד. **דסלקא דעתך אמינא** — אילו לא היה כתוב "או" — כי **עד דשחיט שור ובנו** וגם שחיט **שה ובנו לא מיחייב, קמשמע לן** יתור "או" שחייב גם על כל אחד מהם, לחוד.

ומתרצינן: **לחלק — מ"בנו" נפקא!** שכתוב בלשון יחיד, ומשמע שחייב על שחיטת כל אחד מהם עם בנו, וה"או" מיותר לרבות את הכלאים.

ומקשינן: **ואכתי מיבעי ליה לכדתניא:**

דתניא: **אילו** היה **נאמר "שור ושה ובנו" הייתי אומר** שאינו חייב **עד שישחוט** גם **שור** וגם **שה, ובנו** של אחד מהם, **תלמוד לומר "שור או שה, אותו ואת בנו".** דמשמע שחייב על כל אחד מהם כששחטו עם בנו.

מאי לאו, מ"או" נפקא ליה שהחיוב הוא אפילו על שחיטת אחד מהם עם בנו [אך אילו דרשינן מ"בנו" גרידא עדיין הייתי אומר שאמנם על שחיטת בן אחד חייבים, אבל ביחס ל"אותו" — דהיינו השור והשה — דוקא על שחיטת שניהם יחד חייבים], ואם כן ה"או" אינו מיותר לרבות ממנו כלאים?(10)

ומתרצינן: **לא** מ"או" ילפינן לה, אלא **מ"אותו",** שהוא לשון יחיד, אנו למדים זאת. שאפילו אם לא היה כתוב "או" אלא "ושור ושה אותו ואת בנו" גם היינו יודעים ששור לבד או שה לבד אסור לשחוט עם בנו ביום אחד. ונמצא שיתור ה"או" נכתב לרבות כלאים.

ועדיין מקשינן: **הניחא לרבנן, דמייתר להו** האי "**אותו**" ללמדנו שחייבים על שור לבד

---

9. כך **פירש"י, ותוס'** [ד"ה זה] הקשו שהרי בב"ק [עח א] מצינו שרבי יהושע דורש בנין אב מ"שה כבשים שה עיזים" ולכן אינו אוסר טמא שנולד מן הטהור ועבורו מן הטמא. ואיך מיעט רבא כלאים מ"שה כבשים".

אולם **רש"י בבכורות** [ט א] ביאר שרבי יהושע אינו דורש מכפילות תיבת "שה" בפסוק זה, אלא ממשמעות "כבשים" דהיינו שהוא בא מ"שני כבשים" ולכן אינו ממעט שה שעבורו מדבר אחר, אך רבא דורש מ"שה" שיהא שמו עליו, ואם הוא בא מכלאים אין לו שם שה גמור.

10. בגליון **מהרש"א** תמה אם מ"או" נפקא, איך סלקא דעתיה לעיל ש"או" בא לחלק שאין החיוב תלוי בשחיטת שור ושה ושני בניהם, והרי בברייתא לא היה צד כזה אלא רק שישחוט שור ושה ובנו של אחד מהם.

וביאר שהמקשן לעיל ידע את המסקנא כאן שהלימוד בברייתא הוא מ"אותו", והקושיא כאן היא רק על התירוץ שמ"בנו" לומדים לחלק.

ועל שה לבד[11]. **אלא לחנניה, דלא מייתר ליה "אותו"**, שהוא דורש ממנו דרשא אחרת וכמבואר לקמן, ונמצא שיתור ה"או" בא לרבות כלאים, אם כן **לחלק** — שחייב גם על שחיטת אחד מהם עם בנו **מנא ליה**?

ומתרצינן: **לחלק** — **לא צריך קרא**! כיון **דסבר לה** חנניה **כרבי יונתן**.

דתניא: כתיב "**איש אשר יקלל את אביו ואת אמו** מות יומת" **אין לי אלא** אם קלל גם את **אביו** וגם את **אמו**. אבל אם קלל את **אביו בלא** שקילל אמו, וכן אם קילל את **אמו בלא אביו**, דהיינו אחד משניהם, **מנין** שהוא חייב מיתה?

תלמוד לומר בסיפא דקרא "**אביו ואמו קלל** דמיו בו!", ומכיון שבתחילת המקרא נסמכה הקללה ל"אביו" ובסוף המקרא נסמכה ל"אמו", דרשינן: **אביו קלל** — **אמו קלל**! שעל כל אחד משניהם חייב אם קללו, **דברי רבי יאשיה**.

רבי יונתן אומר: אין צריך קרא לחייב על קללת אחד מהם. שהרי "אביו ואמו" **משמע שניהם כאחד, ומשמע** נמי כל **אחד בפני עצמו**. וכל מקום שאפשר לפרש את הכתוב בשני האופנים, נוקטים שכוונתו לומר — או זה או זה, **עד שיפרוט לך הכתוב** "יחדו", שהרי מצינו שהוצרכה התורה לכתוב "לא תחרש בשור ובחמר יחדו". ומשמע שלולא נאמר "יחדו" היינו מפרשים שאסור לחרוש בשור לבד ובחמור לבד. ואם כן, גם ב"אביו ואמו" שלא כתוב "יחדו", הכונה היא שאסור לקלל כל אחד לבד.

וכיון שחנניה סובר כרבי יונתן. נמצא שאינו צריך קרא לחלק ב"אותו ואת בנו", כי גם אם היה כתוב "שור ושה ובנו" היינו יודעים שכונת הכתוב היא שכל אחד מהם אסור לשוחטו ביום אחד עם בנו.

והוינן בה: **מאי חנניה ומאי רבנן**? היכן מצינו שנחלקו בדרשא ד"אותו"?

ומבארינן: **דתניא**: "**אותו ואת בנו" נוהג בנקבות ואינו נוהג בזכרים**! שרק את האם אסור לשחוט עם בנה [או בתה] אבל אם שחט את האב מותר לשחוט אחריו את בנו.

חנניה אומר: "אותו ואת בנו" **נוהג בין בזכרים ובין בנקבות**!

---

11. רבנן בסמוך למדו שהחיוב רק על שחיטת האם עם בנה, ומיעטו את האב מדכתיב "אותו" שמשמעותו שהחיוב רק על מין אחד ולא על שני המינים, וגם למדו מ"בנו" שהאיסור רק על אמו שבנה כרוך אחריה.

ובפשטות קושיית הגמרא כאן לפי שני המיעוטים, כי גם אם למדו מ"אותו" הרי המיעוט ממעט גם שאין החיוב תלוי גם בשור וגם בשה, ונמצא לפי זה שאף אם הברייתא בהכרח כרבנן, יתכן שרבנן סברו כרבי יונתן שאין צריך קרא לחלק ו"אותו" נצרך למעט זכר, אך ראה **תוס' להלן** [עט א ד"ה עייל] שהוכיחו שהלכה כחנניה כי סבר כרבי יונתן שהלכה כמותו, ומשמע שרבנן אינם יכולים לסבור כרבי יונתן.

ובהכרח שביארו **כתוס' רא"ש** בסמוך שכתב כי רק אם רבנן מיעטו זכר מ"בנו" נמצא ש"אותו" מיותר לחלק, ומשמע שכוונתו לבאר שהמקשן כאן סומך על הדרשא מ"בנו", ונמצא שרבנן צריכים "אותו" לחלק ואינם סוברים כרבי יונתן.

והוינן בה: **מאי טעמא דרבנן?**

ומשנינן: דתניא: **יכול יהא "אותו ואת בנו" נוהג בין בזכרים ובין בנקבות.**

והלא **דין הוא** שלא יהא נוהג אלא בנקבות. שהרי **חייב כאן** על שחיטת אותו ואת בנו, **וחייב באם על הבנים,** במצות שלוח הקן, שאסור לקחת את האם על הבנים[12].

ומעתה, נלמוד בבנין אב: **מה כשחייב ב"אם על הבנים"** — **בנקבות** דוקא הוא דחייב, **ולא בזכרים,** שמותר ליקח האב על הבנים, שהרי נאמר "והאם רובצת על הבנים", ולא האב[13] **אף כשחייב כאן** באותו ואת בנו, **בנקבות** דוקא **ולא בזכרים.**

לא! אין לך ללמוד זה מזה. כי **אם אמרת ב"אם על הבנים"** שיש בה קולא, **שכן לא עשה בה מזומן כשאינו מזומן.** שדוקא אם נקרה לפניו קן צפור בדרך יש בו איסור לקיחת האם על הבנים. אבל עוף שמזומן לו בביתו אין בו מצות שילוח הקן. **תאמר "ב"אותו ואת בנו"** שהוא חמור בכך **שעשה בו מזומן כשאינו מזומן,** שאפילו בהמה שבביתו אסור לשוחטה עם בנה!?[14] והואיל וחמור היא, ינהג איסורו גם בזכרים!

תלמוד לומר "אותו", דמשמע **אחד ולא שנים** שאינו נוהג אלא או בזכרים או בנקבות[15].

ומאחר שחלק הכתוב שאינו נוהג אלא באחד מהם, מעתה **זכיתי לדין,** נתבררה ההלכה שאכן אינו נוהג אלא בנקבות. לפי שעתה יכולים אנו ללמוד את בנין האב דלעיל כך:

חייב כאן ב"אותו ואת בנו" **וחייב ב"אם על הבנים". מה כשחייב ב"אם על הבנים"** — **בנקבות ולא בזכרים, אף כשחייב כאן** — **בנקבות ולא בזכרים.**

---

12. רש"י פירש שהוזהר שלא ליקח "שניהם", והיינו שגם איסור או"ב הוא על שחיטת שניהם, ולא על שחיטת השני גרידא, ולכן יש ללמוד זה מזה.

13. כך פירש **רש"י,** ונקט שהלימוד ממשמעות הכתוב "אם". **ותוס'** [ד"ה מה] נקטו שהלימוד מיתור הכתוב שיכל לכתוב "שלח תשלחנה", שהרי כבר ידוע מתחילת הפרשה שמדובר באם ככתוב "לא תקח האם".

ובלב אריה ביאר שרש"י סבר שאין צריך למעט את האב כמו באו"ב שממעטים זכר, כי רק באו"ב שנאמר סתמא הוה אמינא שגם זכר בכלל, אך בשלוח הקן שלכתחילה נאמר על אם מהיכי תיתי לחייב גם בזכר. [וסברת תוס' שבשילוח הקן יש סברא לחייב בזכר יותר מאו"ב כי הזכר רובץ על הבנים. וראה להלן הערה 51].

14. **במעדני יו"ט** [אות ג] העיר שהיה אפשר לפרוך מה לשלוח הקן שאינו נוהג במוקדשין, אך הגמרא העדיפה לפרוך ממזומן שהוא קולא גם בחולין.

15. **בפרישה** [טז טז] כתב בשם **מהרש"ל** שעל תייש עם בנו הבא מהצבייה חייב לכולי עלמא. [וראה **תוס' להלן** [עט ב ד"ה אילימא וצ"ע], והקשה עליו שהרי נחלקו אם חוששין לזרע האב, ואיך שייך לומר שכלם יחייבוהו.

ויתכן שלמד מסוגיין כי לולי מיעוט הכתוב "אותו — אחד ולא שנים" היה חייב על שניהם [זכרים ונקבות], אך כאשר לא שייך לחייב על הנקבות, כגון הבא מצביה שלא נוהג בה איסור

וכיון שכבר למדנו מ"אותו" ש"אותו ואת בנו" אינו נוהג בזכרים ובנקבות אלא באחד מהם, נמצא שכל הלימוד מ"אם על הבנים" הוא רק שאותו "אחד" הוא נקבות ולא זכרים, ולפיכך אין לשאול שהואיל ו"אותו ואת בנו" חמור מ"אם על הבנים" דין הוא שינהג איסורו בזכרים דוקא ולא בנקבות, שהרי אין בזה צד של חומרא. כי אין עדיפות שינהג זכרים יותר מאשר בנקבות —

ואם נפשך לומר, להשיב תשובה על הבנין אב — יש דרשא אחרת ללמוד ממנה ש"אותו ואת בנו" אינו נוהג אלא בנקבות.

שהרי נאמר **"בנו",** ומשמע שנראה כבן שלו, ללמד שהאיסור לשחוט רק עם **מי שבנו כרוך אחריו!** שהיא האם, שהולד כרוך אחריה תמיד לילך אחריה, ונראה כבנה.

יצא זכר, האב, **שאין בנו כרוך אחריו,** ולכן הוא אינו בכלל "אותו ואת בנו".

והוינן בה: **מה "אם נפשך לומר"**? מה יש להשיב על הלימוד בבנין אב מ"אם על הבנים"?

ומבארינן: **וכי תימא** שאין ללמוד מ"אם על הבנים" לפי ש**"אותו"** האמור ב"אותו ואת בנו" **זכר משמע**(16) — לכן אני מביא דרשא אחרת, מהכתוב בפרשת "אותו ואת בנו". שהרי **הוא אומר "בנו",** דמשמע **מי שבנו כרוך אחריו, יצא זכר, שאין בנו כרוך אחריו!** (17)

ומוסיפה הגמרא לבאר **לחנניה,** שסובר עט-א "אותו ואת בנו" נוהג בין בזכרים ובין בנקבות, טעמו משום **דכתיב "אותו", דמשמע זכר, וכתיב,** מאידך, **"בנו",** דמשמע **מי שבנו כרוך אחריו,** והיינו **נקבה.**

הלכך נוהג בין בזכרים בין בנקבות.

או"ב, נמצא שהחיוב על ה"אחד" הנותר מבין ההורים שהוא התייש, והיינו שמחייבים גם על הזכר במקום שאין נקבה. ולא נחלקו אלא במקום שיש נקבה, אם חוששין גם לזכר.

16. ראה בסמוך שחנניה אכן דרש מ"אותו" לרבות זכר, ולכאורה תמוה למה באמת נכתב "אותו" והרי די לכתוב "בנו" למעט זכר משום שאינו כרוך אחריו [ושמא מכאן הוכיחו תוס' שרבנן הוצרכו ל"אותו" כדי לחלק].

ויתכן שכל הלימוד מ"בנו" הוא משום ש"אותו" משמע אחד ולא שנים, אך לולי "אותו" היה משמעו כל בן, [ומה שכתבו תוס' בד"ה ולחנניה שגם "בן" משמעו שכרוך אחריו, היינו לשיטתם ש"אותו" נצרך לחלק].

17. **תוס'** הקשו למה הוצרך הכתוב בשילוח הקן לייתור הממעט זכר, והרי אפשר ללמוד קל וחומר מאו"ב שהוא חמור כי חיובו אפילו במזומן ובכל זאת מותר בזכר.

והרד"ל העיר שיש לפרוך מה לאו"ב שאינו נוהג בעופות ולכן אינו נוהג בזכרים משא"כ בשילוח הקן, ותירץ ע"פ הערת המעדני יו"ט [בהערה 41] שעדיין אפשר ללמוד קל וחומר ממה שאו"ב נוהג בקדשים.

ובתפארת יעקב תמה שהרי או"ב מסברא אינו נוהג בזכר שאין בנו כרוך אחריו, אך שילוח הקן הוא בזמן שהזכר רובץ על הבנים ולכן צריך קרא למעטו, וראה לעיל הערה 31.

אמר רב הונא בר חייא אמר שמואל: הלכתא כחנניה!

ואזדא שמואל לטעמיה. שהוא סובר שחוששין בבהמות לזרע האב, כלומר שולד הבהמה מתייחס גם אחר אביו, ולכן הוא פוסק כחנניה שגם אב עם בנו אסור לשחוט ביום אחד.

דתנן [כלאים ח ד]: **רבי יהודה אומר: הנולדים מן** האם שהיא **סוס,** הרי **אף על פי שאביהן** הוא **חמור** — **מותרין** לזווג יחד את הנולדים הללו, שהן פרדים, **זה בזה!** לפי שאין כאן איסור של כלאים בהרבעת פרד עם הפרדה, כיון ששניהם הן מין אחד, שהרי נולדו מאותם המינים.

אבל, פרדים **הנולדים מן** האם שהיא **חמור** [ואביהן סוס] **עם** פרדים **הנולדים מן** האם שהיא **סוס** [ואביהן חמור] **אסורין** לזווגן זה עם זה, לפי שכל אחד הוא מין אחר ויש בהן את איסור של "בהמתך לא תרביע כלאים".

ואמר רב יהודה אמר שמואל: זו דברי רבי יהודה בלבד, **דאמר אין חוששין לזרע האב** בבהמה, אלא הולד מתייחס אך ורק אל האם. ולפיכך הוא אוסר לזווג את הנולדים מן החמור עם הנולדים מן הסוס, כיון שאין שניהם נחשבים לתערובת של סוס וחמור, אלא זה שאמו חמור הוא כולו חמור, וזה שאמו סוס הוא כולו סוס, והרי הם שני מינים שאסור לזווגם זה עם זה[18].

אבל חכמים אומרים: כל מיני פרדות, ואפילו אותן שאין אמותיהן שוים — **אחת הן!** ומותר לזווגם זה עם זה, אם כל אחד מהם בא משני המינים שמהם בא חברו.

ומדייקת הגמרא **מאן "חכמים"?**

חנניה הוא, דאמר לגבי "אותו ואת בנו" **חוששין לזרע האב,** ואם כן בכל פרדה

---

18. לכאורה תמוה אם אין חשש לזרע האב למה צריך ריבוי לאסור או"ב בכלאים, ולמה נפסלו כלאים לקרבן, והרי אינם אלא מין אחד של האם.

ובתפארת יעקב ביאר שרק לגבי הרבעת שני מינים לא חששו לזרע האב, וכן באופן שצד אחד גורם לפטור את הולד ממתנות ומכיסוי הדם. אך כשהנידון על פרד שיצא משני מינים שדינם שוה חוששין לזרע האב, כי אין צד אחד קובע דינו.

והיינו משום שבכלאיים כל צד אסור בפני עצמו במין אחר, וכן במתנות וכיסוי צד אחד חייב וצד אחד פטור, ובאלו אין חוששים לדין שתלוי בצד האב בלבד. אבל איסור או"ב שייך בכל צד בפני עצמו, ורק עירוב המינים גורם לפטור מאיסור ולפסול מקרבן, ולפיכך אף שאין חוששין שלצד שלם, חוששין לזרע האב לגבי עירוב המינים.

וראה **תוס'** [לעיל נח א ד"ה מכאן ובסנהדרין פ ב ד"ה אלא] שהנידון אם חוששין לזרע האב שייך רק בדבר שכל צד בפני עצמו מותר, וחלוק מדין זה וזה גורם שהוא באופן שצד אחד אסור וצד אחד מותר, וביאר **הגר"ח** [מאכא"ס ג יא] שהחשש לזרע האב שייך בדין שתלוי בייחוס למין האב והאם שהוא הקובע את שם הבן, אבל ודאי הוא נוצר משניהם ולכל דבר שאין לו דין מצד יחוסו הוא נחשב כלאים, ולכן אסור בקדשים והוצרך הכתוב לרבותו באו"ב שאינו מצד מינו.

מעורב גם חלק ממין האב, **והאי** שאמו סוס ואביו חמור — **בר סוסיא וחמרא** הוא, וגם **האי** שאמו חמור ואביו סוס **בר חמרא וסוסיא** הוא! כלומר שניהם יש בהם תערובת דומה של סוס וחמור. הלכך, **כולהו** — **חדא מינא נינהו**! ומותרים זה עם זה(19).

ומכיון ששמואל נקט את דעתו של חנניה בלשון "חכמים", למדנו מכאן שהוא סובר שהלכה כחנניה, וכפי שפסק בסוגייתנו.

איבעיא להו: מה שהבאנו כי רבי יהודה אוסר לזווג את הפרדות שנולדו משני מינים, משום שאין חוששין לזרע האב. האם **מיפשט מיפשטא ליה לרבי יהודה דאין חוששין לזרע האב,** ולכן הוא אוסר.

או דלמא, אין הדבר פשוט אצלו, אלא **ספוקי מספקא ליה** אי חוששין לזרע האב או לא, ומספק הוא אוסר?

---

19. **הרמב"ם** [כלאים ט ו] פסק שאם אמותיהן ממין אחד מותר להרכיבן ואם משני מינים אסור, וכן אסור להרכיב פרד על מין אמו, ותמה **הרא"ש** [בהל' כלאים ה] שסותר דבריו מיניה וביה, שהרי בסוגיין מבואר שחכמים התירו כשאמותיהן משני מינים כיון שאין חוששין לזרע האב, ואילו איסור הרבעת פרד עם אמו הוא רק משום שחוששין לזרע האב, ואיך נקט הרמב"ם שהאיסור שייך בשניהם. **ובכסף משנה** צידד שכוונת הרמב"ם שלוקה מכת מרדות מספק, ופקפק בזה. וראה **דרך אמונה** [מא, וצה"ל נו] שביאר באופן אחר.

ואמנם **המאירי** בסוגיין כתב שרק אם אמותיהן משני מינים לוקה, אך בן על אמו מספק אינו לוקה, **והטור** כתב שבשני האופנים אינו לוקה מספק, וראה **לחם משנה** [שחיטה יב ח] שזו גם דעת הרמב"ם, ומה שכתב שאם אמותיהן משני מינים לוקה היינו כשהאבות ממין אחד, ונמצא שאחד כולו סוס והשני רק אביו, ולא התירו משום חשש לזרע האב אלא באופן שגם האבות משני מינים ונמצא שכל פרד בא משני המינים [כביאור תוס' בסמוך] וכן ביאר **הש"ך** [יו"ד רצז ס"ק ט] **והגר"א** [שם ס"ק יח].

והרדב"ז כתב שאם אמותיהן משני מינים אסור להרכיבן משום שחוששין לזרע האב רק להחמיר ולא להקל ונחשבים כודאי כלאים, מפני זרע האם ואילו על הרבעת הבן עם אמו לוקה משום זרע האב אך אם הרביעו עם פרדה שאמותיהן שוין אין לוקה, [ונידון הגמרא אם פשיטא ליה שאין חוששין בין להקל ובין להחמיר, ומסקי' דספק ולחומרא]. וביאר **בערוך השולחן** [טז כז] שחלק האם גדול מחלק האב, ולכן הרבעתו עם האב אסורה כי האם היא רק מין אחד ובו מעורב מין אחר, אך הרבעתו במי שאמותיהן שוות מותרת כיון ששניהם שוין מצד האם ושוין שמין אחר מעורב בהן, **ובצפנת פענח** ביאר שצד אביו עושהו למין חדש כלפי אמו שהיא רק מין אחד, אך לא כלפי פרד כמותו.

ויש שכתבו שהרמב"ם סבר שאיסור כלאים בפרד אינו תלוי בחשש לזרע האב, שהרי פסק [שם] שמותר להנהיג עגלה בפרד, ומאידך פסק [שם יא] שאסור להנהיג בשור פסולי המוקדשים כי התורה החשיבתו כשני גופין, ומוכח שלענין איסור להנהיג בכלאים הפרד הוא מין חדש מורכב, ואינו תלוי בשמות יחוסו כשור פסולי המוקדשין, אלא במציאות של שימוש בשני מינים נפרדים, ולכן דחה את סברת סוגיין שתלתה בין כלאים ביחוס האב והוא תלוי אם חוששין לזרע האב לקבוע את שם הולד.

ומבארינן: **למאי נפקא מינה** אם האיסור הוא ודאי או ספק, והרי בין כך ובין כך הוא אסור?

למישרא פרי עם האם! לזווג פרד — שאמו סוס ואביו חמור — עם מין אמו, דהיינו עם סוס נקבה.

אי אמרת מיפשט פשיטא ליה לרבי יהודה, שאין חוששין לזרע האב, אם כן **פרי עם האם שרי** כי נמצא שהפרד כולו סוס, כאמו, מותר לזווגו עם סוס.

ואי אמרת ספוקי מספקא ליה, אם כן **פרי עם האם אסור!** לפי שיש להסתפק שמא חוששין לזרע האב, ונמצא שיתכן כי בפרד מעורב גם חלק אביו שהוא חמור, ואסור לזווגו עם סוס.

מאי?

תא שמע: ממה ששנינו במשנה בכלאים המובאת לעיל: **רבי יהודה אומר: כל הנולדים מן הסוס, אף על פי שאביהן חמור — מותרין זה בזה!**

והוינן בה: **היכי דמי?** באילו פרדות מדובר?

אילימא דאבוה דהאי הוא **חמור,** וגם **אבוה דהאי** הוא **חמור,** יש לתמוה על רבי יהודה תיקשי: וכי **צריכא למימר** שמותרין זה בזה, והלא פשיטא הוא, שהרי שניהם שוים!?

אלא, לאו, רבי יהודה עוסק בבהמות שאינם שוים. כגון **דאבוה דהאי — סוס,** כלומר, שהולד כולו סוס מאב ומאם. **ואבוה דהאי — חמור** ואמו סוס [וכך כוונת רבי יהודה: "כל הנולדים מן הסוס" ואפילו סוס גמור, "אף על פי שאביהן [של הפרדה] הוא חמור — מותרים זה בזה"].

ומדייקת הגמרא: **קתני** בדברי רבי יהודה **"מותרים זה עם זה", אלמא, מיפשט פשיטא ליה** שאין חוששין לזרע האב, ולפיכך הוא מתיר לזווג סוס גמור עם פרידה שאמה סוס ואביה חמור, דהיינו פרי עם האם.

ודחינן: **לא! לעולם** רבי יהודה מסופק אם חוששין לזרע האב או לא, ומה שהתיר במשנה הוא דוקא באופן **דאבוה דהאי חמור ואבוה דהאי חמור.**

ודקאמרת וכי באופן זה **צריכא למימר** שמותרין זה בזה? — יש חידוש בכך, כי **מהו דתימא** לאסור פרדות אלו זו בזו מספק, שכיון שבכל אחד יש בו חלק סוס מצד אמו וחלק חמור מצד אביו [שהרי הדבר ספק שמא חוששין לזרע האב], נמצא **דאתי צד דסוס** של הפרד **ומשתמש בצד חמור** של הפרדה, **וצד חמור** של הפרד **משתמש בצד סוס** של הפרדה, ויש כאן הרבעת מין בשאינו מינו, ולכן **קמשמע לן** רבי יהודה שמותר להרביע, לפי שאין בהם שני צדדים לכל אחד, אלא כל הפרדות הללו מין בפני עצמו הן — מין אחד שהוא מעין סוס וחמור[20]. [על הצד שחוששין לזרע האב.

---

20. **תוס'** [ד"ה מהו] הקשו אם כן למה חצי עבד וחצי בן חורין אסור בחצי שפחה משום שמשתמש בצד חירות שבה, והרי שניהם נחשבים כמין אחד. ולכן ביארו שטעם ההיתר הוא משום שאיסור כלאים נאמר רק בעירוב שני מינים, אך לא באופן ששני הפרדים באו מאותם

ואם אין חוששין לזרע האב ודאי שמותר, שהרי כולם מין סוס הם כמו האם](21).

תא שמע: לפשוט את הנידון בדעת רבי יהודה:

דתניא: **רבי יהודה אומר: פרדה שתבעה** להרביע עליה זכר, **אין מרביעין עליה לא סוס ולא חמור, אלא מינה,** פרד שכמותה.

ואי אמרת שלרבי יהודה **מיפשט פשיטא ליה** שאין חוששין לזרע האב, אם כן **לרבע עלה מינא דאמה** [דהיינו "פרי עם האם"], שכאשר האם של הפרידה היא סוס ירביעו עליה סוס, שהרי היא עצמה גם כן סוס גמור היא, ואם האם היא חמור ירביעו עליה חמור!? אלא, ודאי מסופק רבי יהודה שמא חוששין לזרע האב, ולפיכך אסור להרביע עליה ממין האם, שהרי יש בה גם חלק של מין האב.

ודחינן: לעולם פשיטא ליה לרבי יהודה שאין חוששין לזרע האב. אך כאן מדובר בפרידה **דלא ידעינן מינא דאמה מאי ניהו,** אם האמא של הפרדה היא סוס או חמור, ולכן אי אפשר להרביע עליה לא מזה ולא מזה.

ומקשינן: **והא** רבי יהודה "**אלא מינה**" **קתני!** שמרביע עליה פרד מהמין שלה. ואם לא ידוע מה היא אמה של הפרדה, איזה פרד ירביע עליה? שהרי כיון שאין חוששין לזרע האב אסור לזווג פרדות שאמותיהן שונות [כדאמר רבי יהודה לעיל], וכיצד נדע שאמותיהן שוות?

ומתרצינן: **הכי קאמר** רבי יהודה: **אין מרביעין עליה לא מין סוס,** דהיינו, לא סוס גמור. וגם לא פרד שאמו סוס, **ולא מין חמור,** לא חמור גמור. ולא פרד שאמו חמור, **לפי שאין יודעין במינה** של הפרדה. וכוונתו באמרו "אלא מינה" — שאין

מינים, ולכן הם נחשבים כמין אחד.

והמשנה למלך [כלאים ט יא] כתב שלדבריהם נמצא שמותר להרביע שתי בהמות של פסולי המוקדשין, כי אף שכל אחת מהן נחשבת כלאים, הרי הן אותם כלאים בשני הגופין.

ובכתבי הגרי"ז [בכורות טו א] תמה שהרי בפסולי המוקדשין נאמרה גזירת הכתוב שיחשבו כלאים בגוף אחד, ולכן דינם כשני גופין [ולא כפרד שהוא גוף אחד הנוצר משני שמות], ואסורין אפילו בפסולי מוקדשין כמותן. ואמנם **תוס' בחגיגה** [ב ב ד"ה לישא] כתבו שמותר לרכב על פרידה שהרי מותר להרביע עם פרד, ואילו פסולי המוקדשים אסור לרכב בהם. וראה **אבי עזרי** על אתר.

ורש"י והרשב"א כתבו שבר סוסיא וחמרא מבלבל זרעיה ונעשה מין אחד חדש [כדלעיל סט א] ולכן פרדות מותרים זו בזו, ואילו חצי עבד אסור בשפחה כי יש בה צד איסור.

ובעונג יו"ט [לד] כתב שכוונתם לחלק בין דבר המעורב מתחילת ברייתו כפרד שנוצר משני כוחות יחד, לבין דבר שהתערב בו צד נוסף אחר לידתו, כחצי עבד שחלק העבדות עומד בפני עצמו מחלק החירות.

21. הגר"ש קלוגר בספרו **עבודת עבודה** [על ע"ז ה א] הוכיח שהנידון על זרע האב שייך רק בולד זכר שבא מנקיבה ולא בולד נקיבה שודאי בא מהזכר, ותמה עליו **בהר צבי** מכאן, שדנו גם על היתר הפרידה אם חוששין לזרע האב.

מרביעין עליה שום בהמה כלל, עד שיודע לך מאיזה מין היא הפרדה.

ומקשינן איך יתכן שלא ידוע מהו מין האם: **וליבדוק בסימנין** של הפרדה ועל ידי זה נדע מה היא אמה?

דאמר אביי: עבי קליה, אם קול הפרדה הוא עבה, סימן הוא שהיא **בר חמרא,** שאמה חמור. **צניף קליה,** אם קולה צלול, סימן הוא **שבר סוסיא** היא, שאמה סוס[22].

ואמר רב פפא: רברבן אודניה, אזניה גדולות, **וזוטרא גנובתיה,** זנבה קצר, סימן הוא שהיא **בר חמרא. זוטרא אודניה,** אזניה קטנות, **ורבה גנובתיה,** וזנבה ארוך, סימן שהיא **בר סוסיא**![23]

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן, בפרדה אלמת,** שאי אפשר לבדקה בקולה, **וגידמת** שזנבה ואזניה חתוכים, ואי אפשר לבדוק בהם[24].

מאי הוי עלה, בנידון הגמרא מהי דעת רבי יהודה, האם פשיטא ליה שאין חוששין לזרע האב או מספקא ליה?

תא שמע: דאמר רב הונא בריה דרב יהושע: הכל מודין בפרי עם האם שאסור!

שמע מינה ספוקי מספקא ליה לרבי יהודה אם חוששין לזרע האב או לא.

---

22. **הראש יוסף** הקשה מנין שסימנים אלו ניתנו לדעת מי האם [כפירש"י] ונצרכו לאסור משום שאין חוששין לזרע האב, והרי גם סימן באב נצרך אף אם אביי סובר שחוששין לזרע האב, לאופן שהתברר שאביו סוס ובהכרח שאמו חמורה ונמצא שהוא מותר בפרד שאביו חמור ואמו סוסה, כי אילו לא יודע ממי הוא יאסר שמא אמו סוסה וכולו סוס אסור בפרד.

23. **הנודע ביהודה** [תנינא אה"ע נח] שרב פפא לא הזכיר את סימן הקול כי כבר הזכירו אביי, ואביי לא הזכיר את סימני האוזנים והזנב, כי סימנים אלו מועילים רק כששניהם יחד, ואילו קול מועיל שם בפני עצמו, וראה הערה הבאה.

24. מתירוץ הגמרא משמע שדי בסימן אחד, ורק משום שהיא גדמת ואילמת אי אפשר להבחין במינה. ומלשון הרמב"ם [שם] משמע שצריך לבדוק בכל ג' סימנים, וכן ביארוהו **הרדב"ז** וכן כתב **המאירי. והרשב"א** כתב בסמוך לגבי הנהגה בפרדות "שיהיו דומין באוזניהם או בזנבותיהם וקולן", [וראה תוה"ב ב ד שנקט שיהיו דומין בשלשתן].

אולם **הנודע ביהודה** [שם] כתב שהסימן הוא רק אם דומה באוזנו וזנבו, או בקולו, כי רב פפא לא חילק בנפרד בין אוזנים גדולות לקטנות, ובין זנב קטן וגדול, ונקטם יחד כי הם סימן אחד, ואם נחתך אחד מהן כבר אינו סימן כי שכיח שיהיה חלוק בסימן אחד מאמו, ואמנם היה אפשר להעמיד באופן שרק סימן אחד חלוק אך כיון שהעמידו באילמת [כי הקול לבדו הוא סימן] העמידו גם בגדמת.

ובהגהת בנו הביא שהקשו ממדרש רבה [וישלח פד] שנקט רק סימן אזניו, ומשמע שכל אחד סימן בפני עצמו, ותירץ שנקט את הסימן הנראה ביותר לעין אך ודאי צריך צירוף סימן הזנב או הקול, **ובחתם סופר** [אה"ע נט] כתב שהירושלמי חולק על אביי וסבר שהקול הוא מחלק שותפותו של הקב"ה בולד ואינו תלוי באם, וסימן הזנב לא נזכר כי מדובר במקום שחוששין שגזזו שערות הזנב שידמה לחמור, ולכן אמרו לבדוק בגודל האזנים.

ומסקינן: **שמע מינה!** [25]

אמר ליה רבי אדא לשמעיה משמשו: **אי מעיילת לי כודנייתא בריספק,** אם תרצה לרתום פרדות לעגלה שאני נוסע בה, **עיין להנך** פרידות **דדמיין לחדדי!** בדוק אותם על ידי הסימנים דלעיל[26]. כדי שתדע שהן דומות, שנולדו לאם מאותו מין כדי לא לעבור על "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו". [שאיסור זה כולל גם את איסור הנהיגה על ידי שני מיני בהמה][27], **ועייל לי** אותם, לרותמם לעגלה.

אלמא, קסבר רבי אבא: **אין חוששין לזרע האב,** ולכן היו צריכים הפרדות להיות בני האם מאותו המין. שאם לא כן, הרי הן שני מינים ואסור לנהוג בהם יחד. אבל אילו היה רבי אבא סובר שחוששין לזרע האב לא היה צריך לבדוק את הפרדות. לפי שגם אם אמותיהן שונות הרי כל הפרדות מין אחד הן, שכולן יש בהן תערובת סוס וחמור [כדעת חכמים דרבי יהודה לעיל].

ומתוך זה שסמך רבי אבא על הסימנים של עט-ב

---

25. **הרי"ף** כתב שאין הלכה כחנניה, ואף אם ידוע בודאי שהשני הוא אביו מותר לשחטו. **ובעל המאור** הבין שכוונתו לפסוק שאין חוששין לזרע האב בין לקולא ובין לחומרא, ולכן התיר לשחוט שניהם אפילו במקום שידוע שהם אב ובנו, ותמה שהרי מסקנת הגמרא שרבי יהודה מסופק בדין זה, וכיון שאמרו בכתובות [קיא ב] שהלכה כרבי יהודה בפרדות, נמצא שחוששין לחומרא מספק, כגון לאסור להרביעו עם אמו, ובודאי אסור לשחטו עם מי שידוע שהוא אביו. ונקט שרבנן החולקים על חנניא סוברים שודאי אין חוששין לזרע האב, ולכן התירו לשחטן יחד אפילו לכתחילה, ואין הלכה כמותם.

ורבינו תם [הובא בתוס' ד"ה עייל] כתב שרבנן החולקים על חנניה סוברים כרב יהודה שאין חוששין לזרע האב, וגם הם מודים כי כיון שהוא רק ספק מודים שאסור לשחטן יחד, ולא נחלקו אלא לענין ללקות עליו.

ודעת **הרמב"ן** שאמנם רבנן החולקים על חנניא סוברים כרבי יהודה, אך לגבי אותו ואת בנו פשיטא להם שאין חוששין לזרע האב ומותר לשחטן יחד, וכל הספק הוא רק לגבי כלאים ושאר דינים, והנידון הוא אם דינם נלמד מדין אותו ואת בנו, או כיון שהוצרך קרא באו"ב ["בנו" מי בשנו כרוך] ללמד שאין חוששין לזרע האב, בהכרח שבשאר דינים חוששין לזרע האב. [וחנניה סבר שכיון דגלי רחמנא באותו ואת בנו שחוששין לזרע האב — אותו משמע זכר — נלמד ממנו לכל הדינים שחוששין לזרע האב בודאי בין להקל ובין להחמיר] ולפיכך נקט שפסק הרי"ף שאין חוששין לזרע האב הוא רק לגבי אותו ואת בנו ואין להקשות עליו ממסקנת הגמרא העוסקת בשאר הדינים.

26. **רש"י** [ד"ה דדמיין] פירש באזניים ובזנב, וביאר **הנודע ביהודה** [אה"ע סו] שכך משמעות לשונו של רבי אבא "עיין" דהיינו דבר הנראה לעין ולא בחוש השמיעה, ורב אבא לא הצריך אלא סימן אחד, ולכן לא הצריך שיבדוק בקול, אך שני אלו הם סימן רק כשמופיעים יחד. וראה בסמוך. **והחתם סופר** ביאר שהוצרך לשני סימנים אלו שמא יתנגד סימן הקול, ויוכל לסמוך על שני סימנים נגדו ואם הם יתנגדו זה לזה יכריע סימן הקול.

27. **בגנת ורדים** [כלל נט] העיר הרי לדעת הרמב"ם איסור משיכה בשני מינים טמאים הוא

הפרדות, שמע מינה שהוא סובר שהדין להחזיר אבידה על פי **סימנין דאורייתא** הוא! [במסכת בבא מציעא נסתפקה הגמרא בזה]. שאם אינו אלא דין דרבנן, שתקנו להחזיר אבידה על פי סימנים, הרי תקנתם אינה מועילה אלא לענין אבידה, שהיא דיני ממונות, אבל לא נסמוך על סימנים לענין איסור דאורייתא(28). ואיך התיר רבי אבא על פי סימנים איסור של הנהגה בשני מינים יחדו(29).

תנו רבנן: איסור "**אותו ואת בנו**" **נוהג בכלאים** שאסור לשחוט את האם ובנה שנולד לה ממין בהמה אחר. **ובכוי,** שנולד מבהמה וחיה, אסור לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד [אף על פי שבחיה אין איסור "אותו ואת בנו"].

רבי אליעזר אומר: כלאים הבא מן העז ומן הרחל ששניהם מין בהמה "**אותו ואת בנו**" **נוהג בו** שאסור לשחוט את האם ובנה. אבל **בכוי** הבא מבהמה וחיה **אין** "**אותו ואת בנו**" **נוהג בו.**

אמר רב חסדא: איזהו כוי שנחלקו בו רבי אליעזר וחכמים? זה הבא מן התייש ומן הצבייה שנולד משניהם.

והוינן בה: **היכי דמי? אילימא** שנחלקו **בתייש הבא על הצבייה. וילדה** בן שהוא כוי, **וקא שחיט לה** את הצבייה **ולברה** ואת בנה [והוא הדין בתה וכן בכל הסוגיא] ביום אחד, אם כן יקשה **והאמר רב חסדא: הכל מודים בחיא צבייה ובנה תייש,** והיינו

רק מדרבנן [כלאים ט ח] ואם כן ספקו להקל ולמה הוצרך לבדוק, והוכיח מכך שאין לעשות ספק דרבנן לכתחילה.

וכבר הוכיח **הרא"ש** [שו"ת כלל ב] מהוכחת הגמרא ממעשה זה שסימנים דאורייתא, שבהכרח איסור ההנהגה בכל שני מינים הוא מן התורה.

28. כך **פירש"י, והרמב"ן** הקשה שהרי אפילו אם סימנים מועילים באיסור דאורייתא, לא יועילו באבידה מחשש שמא ראה אותה או שמא ניחש מהם סימניה, ולמה דימתה הגמרא דינים אלו זה לזה.

ולכן ביאר שכוונת הגמרא שסימני חמור וסוס נתקבלו איש מפי איש, ואפשר לסמוך עליהם כסימנים שקבעה התורה להבחין בין בהמה טהורה לטמאה.

ולכאורה יש לתמוה עוד, שבבהמה הנידון על עצם הסימנים, אם המצאות הסימן מוכיחה על המין, או שיתכן לפעמים שיהא סימן בימן אחר. אך באבידה הסימן הוא ברור, אלא שיש ריעותא חיצונית שאינה בגוף הסימן. ומשמע מכאן שבאבידה הסימנים אינם הגדרת החפץ שכזה אבד ולא אחר, אלא הם רק ראיה להוכיח על בעלותו, ולפיכך אין חילוק מה היא הרעותא בראייתו. [ושמא זו כוונת קושיית **תוס' רא"ש**, ולכן ביאר שראיית הגמרא שסימנים אלו הם בטבע ואין משתנים. עי"ש].

29. **הבית שמואל** [אה"ע יז עג] הביא בשם **משאת בנימין** ששני סימנים מצטרפים להחשב כסימן מובהק ביותר, והקשו עליו האחרונים מסוגיין שהרי כאן בדק בג' סימנים ולדבריו אין ראיה שסימן אחד מועיל מדאורייתא.

ובנודע ביהודה [שם] כתב כדרכו שרבי אבא בדק רק באזנים וזנב ושניהם יחד הם סימן אחד. **והחתם סופר** ביאר כדרכו שצירוף שני הסימנים נצרך שמא הסימן השלישי יתנגד לאחד מהם,

שילדה אותו מתייש, **שפטור** ממלקות של "אותו ואת בנו" אם שחט את הצבייה ובנה ביום אחד[30], שהרי "**שה ובנו**" **אמר רחמנא ולא "צבי ובנו"!**[31]

אלא תאמר שנחלקו רבי אליעזר וחכמים **בצבי הבא על התיישה, וילדה** כוי, **וקא שחיט לה** את התיישה **ולברה.**

גם באופן זה יקשה: **והאמר רב חסדא: הכל מודים בהיא תיישה ובנה** נולד לה **מצבי שחייב** ב"אותו ואת בנו" אם שחט את התיישה ובנה, שהרי "**שה**" **אמר רחמנא** "**ובנו**", ואפילו בן **כל דהו!** היינו אפילו אם הבן הוא חיה אסור לשוחטו עם אמו, שרק על האם אמרה תורה שהאיסור חל רק אם היא בהמה, אבל על הבן לא אמרה תורה שיהא בהמה. אלא, כיון שהוא בנה של הבהמה הוא בכלל האיסור[32].

ומתרצינן: אלא **לעולם** רבי אליעזר וחכמים נחלקו **בתייש הבא על הצבייה וילדה** הצבייה **בת** שהיא כוי, **והבת ילדה בן, וקא שחוט לה** את הבת **ולברה** עם בנה ביום אחד.

וטעם מחלוקתן הוא: **רבנן סברי: חוששין לזרע האב** ונמצא שהבת הנולדת מן התייש והצבייה מעורב בה קצת מן האב שהוא תייש. **ו"שה"** הכתוב בתורה משמעותו **ואפילו** אם היא רק **מקצת שה** הוא בכלל האיסור, ולכן אסור לשחוט את הבת שהיא מקצת שה עם בנה.

ורבי אליעזר סבר: אין חוששין לזרע האב ונמצא כי "**שה ואפילו מקצת שה**" **לא אמרינן.** כיון שהבהמה אינה מתייחסת כלל אחר האב אלא אחר האם, ואין בבת התייש והצביה אפילו "מקצת שה", שהרי אמה של הבת היא צביה, וכיון שהבת נחשבת צביה גמורה, מותר לשחוט את הבת עם בנה.

וכנ"ל.

ובקצוה"ח [רנט ב] כתב ליישב על פי ביאור **הרמב"ן** שאין סימנים אלו כסימני אבידה אלא כסימני חיה ובהמה, ואין להוכיח מהם לדין צירוף סימנים [וכ"כ בן הנוב"י בהגה לסי' סו], וראה דבריו בסי' סה [ס"ק יא].

30. **הרמב"ם** [שחיטה יב ח] כתב עז הבא על הצביה אסור לשחטה עם בנה. ותמה **הרשב"א** [פ א] שהרי רב חסדא דרש "שה ובנו" ולא "צבי ובנו", ונקט שאפילו איסור אין בשחיטתן. אך **הט"ז** [טז יא] כתב שיש בזה איסור ולא נפטר אלא ממלקות [עי"ש אם איסורו מדאורייתא או מדרבנן] וטעם האיסור שמא יתיר גם בתיישה ובנה. **והש"ך** [טז] כתב שהב"י נתן טעם משום מראית העין, ותמה מי רואה שבא מן העז. וראה טעם נוסף בהערה 23.

31. **הפמ"ג** [שפ"ד טז טז] צידד שהפטור בצביה ובנה הוא רק כששחטה קודם לבנה, אך אם הקדים לשחוט בנה, אסור, כי יתכן לומר כיון שבנו שה אסור לשחוט אמו אחריו. והביא בשם **תבואות שור** שגם באופן זה פטור, כי "שה" נסוב רק על "אותו" ולא על "בנו".

32. באור סברת רב חסדא היא, ש"שה" נסוב רק "אותו", ומשמע שהחיוב תלוי במין האב ולא במין הבן, ולכן אם האם בהמה אסור אף שהבן חיה, ואם האם חיה מותר אף שהבן בהמה. ואי אפשר לדרוש "שה" ולמדנו כי אם יתחייב על אמו צריך עם חלק הצבי שבו ואין או"ב בחלק חיה שבו.

והוינן בה: כיון שביארנו שרבי אליעזר וחכמים נחלקו אם חוששין לזרע האב או לא, אם כן, למה היו צריכים לחלוק בכוי? **וליפלגו בחוששין לזרע האב, בפלוגתא דחנניה ורבנן,** שנחלקו בכל "אותו ואת בנו" אם נוהג גם בזכרים [שאסור לשחוט את האב עם בנו], או שאינו נוהג אלא בנקבות, [שאת האם בלבד אסור לשחוט עם בנה], ומחלוקתם תלויה בסברה זו אם חוששין לזרע האב או לא, וכמבואר לעיל(33).

ומתרצינן: **אי פליגי בהחיא,** אם נוהגת בזכרים או לא, **הוה אמינא, בהא** — בכוי **אפילו רבנן מודו** שמותר לשחוט את הבת של התייש והצביה עם בנה. כי אפילו אם חוששין לזרע האב הרי יש בבת רק "מקצת שה", ו"**שה ואפילו מקצת שה" לא אמרינן, קמשמע לן** רבנן דאמרינן "שה ואפילו מקצת שה".

והוינן בה: **והא דתנן: כוי אין שוחטין אותו ביום טוב** משום שהכוי חייבים לקיים בו מצות כסוי הדם, מספק שמא הוא חיה, [שהרי כסוי הדם אינו נוהג בבהמה אלא בחיה ועוף], וביום טוב אין מכסין דם הכוי כדתני ואזיל, לפיכך אין לשוחטו לכתחילה, כדי לא לבטל בו מצות הכיסוי. **ואם שחטו** ביום טוב — **אין מכסין את דמו** היום. מפני שיש בטלטולו של העפר לצורך כסוי הדם משום חילול יום טוב, ואין לחלל יום טוב על כיסוי הדם שאינו אלא מחמת הספק.

במאי עסקינן? אילימא בתייש הבא על הצבייה וילדה כוי, הרי יקשה **בין לרבנן בין לרבי אליעזר** — **לשחוט** הכוי ביום טוב **וליכסי** את דמו, שהרי הוא חייב בכסוי בודאי ולא רק מספק!(34) כי אפילו לרבנן שחוששין לזרע האב ויש בכוי הזה מקצת בהמה מאביו התייש [שפטור מכסוי], מכל

אך לסברת **הפמ"ג** ש"שה" נסוב גם על "בנו" נמצא שגם אם בנו הוא "צבי" כאן שיש בו "מקצת שה" נחשב שה גמור, ולכן יכול לאסור אמו על חלקו, כי לגב או"ב בינו כ"שה" משום מקצת שה, ויתכן שרב חסדא הסתפק בזה, ולכן נקט ש"פטור" ולא "מותר" לגמרי. וראה עוד בסוף הסוגיא.

33. **בראש יוסף** תמה מכאן על שיטת הרמב"ן [בהערה 52] שרבנן הסתפקו אם חוששין לזרע האב רק כשאר דינים שהנידון בהם אם נלמדו מאותו ואת בנו [שבו התמעט החשש מקרא], ואם כן אי אפשר להוכיח מרבנן דחנניה שהם חולקין בדין זה בכל מקום.

אולם יתכן שהרמב"ן נקט כן רק למסקנא שבין רבי אליעזר ובין רבנן הסתפקו, ואם כן נמצא שאין חולק על חנניא, ובהכרח שדעת חכמים שבאותו ואת בנו ודאי אין חוששין, אך בהוה אמינא שרבי אליעזר סובר שודאי אין חוששין נקטו שהחולק על חנניא סובר כרבי אליעזר.

34. **הרמב"ם** [שחיטה יד ד] כתב שהשוחט כלאים ביו"ט מכסה דמו לאחר יו"ט, ותמוה מסוגיין שמבואר כי בין שרבי אליעזר ובין לרבנן מכסה ביו"ט. **ובתבואות שור** [כח ט] תירץ שדעת הרמב"ם שדין זה תלוי במחלוקת בביצה [ח א] ופסק שגזרו בו משום התרת חלבו, ואפילו חיובו ודאי, ואילו סוגיין כמאן דאמר שם שיש איסור מוקצה בספק, ואילו יש בו ודאי חיוב לא נאסר.

אולם תמה שהרי משמע שם שהאיסור דוקא

מקום, הכוי חייב בכסוי. לפי שיש בו גם מקצת חיה מצד אמו[35] וכשנאמר "**צבי**" לגבי כ יסוי הדם משמעותו **אפילו** אינו אלא **מקצת צבי** גם כן הוא בכלל מצות כסוי הוא[36].

אלא תאמר שאיסור הכיסוי ביו"ט הוא **בצבי הבא על התיישה וילדה** כוי, גם על כך יקשה, **אי לרבנן** שחוששין לזרע האב, אם כן **לשחוט** אותו ביום טוב **וליכסי.** שהרי הכוי הזה הוא מקצת חיה מכח אביו הצבי. **ואי לרבי אליעזר** שאין חוששין לזרע האב, אם כן הכוי הזה הוא בהמה גמורה כאמו ופטור מכסוי בודאי. ויהא מותר **לשחוט** אותו **ולא ליכסי** את דמו?[37]

למ"ד שכוי הוא בריה בפני עצמה ויש בה ספק, אך בודאי לא אסרו, ודייק כן בלשון הרמב"ם [יו"ט ג א] שלא הזכיר "כלאים" אלא "בריה שהיא ספק חיה ספק בהמה" ולכאורה משמע שמכסים כלאים ביו"ט וסתר משנתו.

ובאהל ישועה [סי' ב] ביאר שבהל' יו"ט לא הזכיר אלא איסור שחיטת כוי שחיובו בספק, כי רק בזה יש בה חידוש שאין שמחת יו"ט מתירתה, אף שהחיוב רק מספק, אבל כלאים חיובו ודאי והאיסור מצד גזירה שאינה מהלכות יו"ט, ולכן לא הזכירו אלא בהל' שחיטה. וראה אבי עזרי [ביכורים ט ה].

35. **תוס'** [ד"ה בין] הקשו הרי רק מחציתו צבי, ומצינו בביצה [ח ב] שגם דם חיה המעורב עם דם בהמה אסור לכסותן, [ותירצו שהאיסור דוקא באופן שצריך לעשות שתי פעולות לצורך הכיסוי, ויתכן שאחת מהן נעשית לצורך דם בהמה, אך בכוי כל משהו מדמו מעורב בו צבי וחייב בכיסוי]. וכל הנידון רק לשיטתם [בע"א ד"ה מהו] שכוי מעורב משני מינים.

אך לשיטת **רש"י והרשב"א** שהנולד מסוס וחמור הוא מין חדש, מסתבר שגם כוי נחשב מין חדש, וכיון שנאמר בכיסוי "צבי ואפילו מקצת צבי" כל דמו טעון כיסוי, וכן מבואר בדברי רש"י להלן [קלב א ד"ה ומהדר]. ורק במתנות חל פטור על חציו מפני בעלות הישראל. [וקצת תימה שהרשב"א הוצרך לתירוץ תוס'].

והרמב"ם [שחיטה יד ד] כתב שאין מברכין על כיסוי דם כלאים, ודייק **הגר"ח** שחולק על תוס', כי אילו היה נחשב כתערובת דם חיוב עם דם פטור היה צריך לברך על דם חיוב, ובהכרח שנקט כי בכל הדם יש צד חיוב משום החיה שבו וצד פטור משום הבהמה שבו. ומה שאינו מתחייב במתנות אלא חציין, הוא משום שאינן תלויין בשם הבהמה כולה, אלא הוא חיוב על עצם הבשר, וכיון שהוא מעורב משני מינים נוטל חציו, [וראה להלן פד ב לענין חיוב כוי בכיסוי, ולהלן קלב א קלג ב לענין חיוב כוי במתנות].

36. כתב **הרשב"א** שדרשה זו של "צבי ואפילו מקצת צבי" נצרכת רק לפי רבנן, כי רבי אליעזר סובר שאין חוששין לזרע האב והרי הוא צבי גמור.

37. **הרשב"א** תמה איך הקשו מכיסוי כוי, והרי יתכן שמשנה זו כרבי יוסי שסובר שכוי דינו כבריה בפני עצמה, ודינו כספק חיה ספק בהמה. ובאמת הוא חולק בין על רבי אליעזר ובין על רבנן, ותירץ שהגמרא משתדלת להעמיד את המשנה ככולי עלמא. והיינו משום שסבר שגם לרבי יוסי כוי הוא מין של ספק.

אך **מהרי"ט אלגאזי** [בכורות ו נח] הוכיח מסוגיא זו כדעת **הרמב"ן** [שם] שרבי יוסי סובר שכוי אין בו ספק כלל, אלא מין אחר הוא, ולא שייך לומר בו את הלשון "מפני **שהוא** ספק", ואף שלהלן [פד ב] מצינו שדינו כספק לענין

ומתרצינן: **לעולם** איסור כיסוי ביו"ט מדובר **בכוי** הבא **מצבי הבא על התיישה,** והוא כשיטת רבנן שחוששין לזרע האב. אך שאין הדבר פשוט להם. אלא, **רבנן ספוקי מספקא להו** אם חוששין לזרע האב אי שאין חוששין, ולכן נקטו לחומרא שאין מכסין דם הכוי ביום טוב שמא אין חוששין לזרע האב, והרי כולו בהמה כאמו התיישה, ופטור מכסוי, אך מאידך אין שוחטין אותו ביום טוב, שמא חוששין לזרע האב, והרי הוא חייב בכסוי כאביו הצבי, וכיון שמספק לא יכסו את דמו לכן אין לשוחטו כדי לא לבטל מצות כסוי.

וכן ב"אותו ואת בנו" אוסרין רבנן לשחוט הכוי שנולד מתייש וצבייה, ובנה, מספק שמא חוששין לזרע האב והרי הכוי הוא בהמה כאביו.

ומדייקת הגמרא: **ומדלרבנן** אמרת **דמספקא להו** ולפיכך אוסרים בכוי לשחוט אותו ואת בנו, מכלל **שלרבי אליעזר** החולק על רבנן ומתיר לכתחילה לשחוט "אותו ואת בנו" בכוי, **פשיטא ליה** שאין חוששין לזרע האב כאמור לעיל.

וכיון שכך, מקשינן: **והא דתניא: הזרוע והלחיים והקיבה** שנותנים אותם לכהן רק מבהמה ולא מחיה **נוהגים בכוי ובכלאים.**

רבי אליעזר אומר: כלאים הבא מן העז ומן הרחל ששניהם מין בהמה **חייב במתנות** של זרוע ולחיים וקיבה לכהן, אבל **בכוי פטור מן המתנות.**

במאי עסקינן? אילימא בתייש הבא על הצביה וילדה כוי, הרי יקשה כי **בשלמא לרבי אליעזר דפטר** ממתנות יתכן שקסבר שנאמר במתנות "אם שור ואם שה", ובכוי זה **"שה ואפילו מקצת שה" לא אמרינן!** כי לדעתו אין בו אפילו מקצת שה. שהרי פשיטא ליה שאין חוששין לזרע האב ונמצא שכולו חיה כאמו.

אלא לרבנן, נהי דקסברי "שה" האמור לענין חיוב מתנות משמעותו **ואפילו** הוא רק **מקצת שה** גם כן חייב במתנות, מכל מקום כוי זה דין הוא שיפטר ממתנות. כי **בשלמא פלגא לא יהיב ליה.** כלומר, זה ודאי שחצי מהמתנות אפילו רבנן לא מחייבים לתת מהכוי שאביו תייש ואמו צביה, שהרי אפילו אם נחשוש לזרע האב ונחייב את הכוי במתנות כיון שיש בו מקצת שה, מכל מקום אין לחייב אלא את צד הבהמה שבו, ואילו צד החיה שיש בו מכח אמו פטור ממתנות. וממילא אין הבעלים נותנים אלא חצי אחד של צד הבהמה ומהחצי השני פטורים.

אבל עדיין יקשה למה רבנן מחייבים לתת לכהן את **אידך פלגא,** והרי כיון שרבנן מסתפקים אם חוששין לזרע האב או לא **לימא ליה** הבעלים לכהן **אייתי ראיה דחוששין לזרע האב ושקול** החצי! שהרי המוציא מחבירו עליו הראיה, וכל זמן שלא הבאת ראיה לא תיטול כלום, כי שמא אין חוששין לזרע האב ונמצא שכולו חיה כאמו ופטור לגמרי מהמתנות.

כיסוי הדם, היינו ספיקא דדינא אם התרבה לחיוב כיסוי או לא, אך אין ספק בגופו מאיזה מין הוא.

אלא אם תעמיד שנחלקו **בצבי הבא על התיישה וילדה** כוי, שוב יקשה, כי **בשלמא לרבנן** אין להקשות למה אמרו שחייבים לתת כל המתנות, והרי יש להסתפק שמא חוששין לזרע האב ונמצא שיש בכוי חצי חיה מצד האב הצבי שהוא פטור ממתנות, ואם כן לא יהיו חייבים לתת אלא חצי בלבד עד שיביא הכהן ראיה שאין חוששין לזרע האב וממילא החיוב גם על החצי השני כיון שכולו בהמה, זו אינה קושיא, לפי שיש לפרש שאמנם **מאי "חייב"** שאמרו רבנן — **בחצי מתנות** בלבד הוא חייב, ולא בכולם.

אלא לרבי אליעזר ליחייב בכולהו מתנות שהרי פשיטא ליה שאין חוששין לזרע האב ונמצא שהכוי הזה כולו תייש כאמו וחייב במתנות?

ומתרצינן: **לעולם** נחלקו **בצבי הבא על התיישה וילדה** כוי, **ורבי אליעזר נמי ספוקי מספקא ליה אי חוששין לזרע האב או לא** וכדלהלן.

ותמהינן: **וכיון דלרבנן מספקא להו** וגם **לרבי אליעזר מספקא ליה,** אם כן **במאי פליגי** "באותו ואת בנו" ובמתנות?!

פ-א ומתרצינן: נחלקו **בדרשת** "שה ואפילו מקצת שה", **דרבנן סברי "שה"** האמור ב"אותו ואת בנו" ובמתנות, משמעותו **ואפילו מקצת שה! ורבי אליעזר סבר: "שה" ולא מקצת "שה",** וכדלהלן:

אמר רב פפא: הלכך, מה ששנינו **לענין כסוי הדם,** שאין שוחטין כוי ביום טוב, לפי שחיוב הכיסוי בו אינו אלא מספק, **ומתנות,** שנחלקו בהן רבנן ורבי אליעזר, **לא משכחת לה, אלא — בצבי הבא על התיישה.**

והיינו, שהמשנה בביצה לגבי כיסוי הדם היא כדעת רבנן, ולפיכך קבעה שאין שוחטין כוי ביום טוב שמא חוששין לזרע האב, והרי הוא חייב בכסוי משום שיש בו מקצת צבי מצד האב. ואין מכסין אותו שמא אין חוששין, והרי הוא כולו בהמה כאמו. [אבל לרבי אליעזר מותר לשוחטו ביום טוב. שהרי הוא פטור בודאי מכסוי. שאפילו אם נחשוש לזרע האב הרי אין בו אלא מקצת צבי ורבי אליעזר סבר "צבי ולא מקצת צבי"].

ומה ששנינו שנחלקו לענין מתנות, היינו משום **דבין לרבנן ובין לרבי אליעזר מספקא להו אי חוששין לזרע האב או לא, וקא מיפלגי ב"שה ואפילו מקצת שה".** לרבנן חייב ליתן חצי מתנות, כי אפילו אם נחשוש לזרע האב, שהוא צבי, הפטור ממתנות, מכל מקום הוא חייב בחצי, מצד האם התיישה. שהרי רבנן סברי "שה ואפילו מקצת שה". אבל יותר מחצי אינו חייב שמא חוששין לזרע האב ויש בו חצי הפטור ממתנות. ולרבי אליעזר פטור לגמרי ממתנות שמא חוששין לזרע האב, וכיון שיש בו חלק מהאב הפטור ממתנות הרי הוא פטור לגמרי, כי "שה" אמר רחמנא ולא מקצת שה. והואיל והדבר בספק, אין לחייבו במתנות, שהמוציא מחבירו עליו הראיה[38].

---

38. הבאנו לעיל בשם **הגר"ח** שחיוב מתנות חל רק על חציין, משום שהוא תלוי בגוף הבשר, ולא בשם הבהמה, וכיון שהבשר מעורב משני המינים חציו פטור.

לענין "אותו ואת בנו" משכחת לה למחלוקת רבנן ורבי אליעזר **בין בתייש הבא על הצבייה בין בצבי הבא על התיישה.**

א. **בתייש הבא על הצבייה.** ולא נחלקו אלא לענין **איסורא** אם הדבר אסור או לאו, אבל מלקות לכולי עלמא אין בו.

דרבנן סברי: אסור לשחוט את הבת שנולדה מהתייש והצבייה(39) עם בנה ביום אחד, **דלמא חוששין לזרע האב** ויש בבת הזאת מקצת מאביה התייש, ומכיון ש"**שה ואפילו מקצת שה" אמרינן,** אם כן, אפילו אם הוא רק מקצת שה **אסור** לשוחטו עם בנו ביום אחד. [אבל אין לוקין, לפי שהאיסור אינו ודאי. שהרי שמא אין חוששין לזרע האב ונמצא שהבת כולה חיה היא כאמה, ומותר לשחטה עם בנה](40).

ורבי אליעזר סבר: מותר לשחוט בת התייש והצבייה עם בנה. כי **נהי נמי** שיש צד **דחוששין לזרע האב,** מכל מקום, אין כאן אלא מקצת בהמה מצד האב. שאילו מצד האם היא חיה, שאין בה איסור "אותו ואת בנו". ו"**שה ואפילו מקצת שה" לא אמרינן!** ונמצא שרק אם כולו שה אסור הוא ב"אותו ואת בנו". אבל אם רק מקצתו שה אינו בכלל האיסור(41).

ב. **בצבי הבא על התיישה** נחלקו אם חייבין עליו **מלקות,** או לא, אבל לענין איסור כולי עלמא מודים שאסור.

דרבנן סברי: השוחט את בת הצבי והתיישה עם בנה ביום אחד לוקה. כי **נהי נמי דחוששין לזרע האב** ויש בבת הזאת מקצת מאביה הצבי שאין בו איסור "אותו ואת בנו", מכל מקום יש בה גם מקצת מאמה הבהמה. ו"**שה ואפילו מקצת שה" אמרינן!** והלכך **מלקינן ליה.**

ורבי אליעזר סבר: איסורא איכא, מלקות

ובאבי עזרי [בכורים ט ה] כתב שגם חיוב מתנות תלוי בשם הבהמה כחיוב כיסוי הדם, אלא שאין מקצת שה יכול לחייב חיוב ממוני בכל הבהמה, כי יש בה חלק הממון של ישראל, ואף שתחילת החיוב הוא מצד המצוה, מכל מקום המוציא מחבירו עליו הראיה, וחצי נשאר ביד הבעלים.

39. **הרשב"א** ביאר כדרכו, שמדובר על שחיטת בת התייש והצביה עם בנה, כי שחיטת הצביה עצמה עם בנה מותרת לכתחילה, שהרי רב חסדא מיעטה "ולא צבי ובנו". אך לדעת **הרמב"ם** הכוונה לשחיטת הצביה עם בנה, ולדעת רבנן אף שאינו לוקה יש באופן זה איסור, ולגבי איסור זה נחלקו עם רבי אליעזר שאינו חושש כלל לזרע האב.

40. רש"י פירש שאינו לוקה כי התראתו בספק שמא אין חוששין. והקשו **ראש יוסף חתם סופר ורש"ש** שהרי "התראת ספק" היא רק באופן שבסוף נמצא שבאמת עבר על האיסור אלא שבעת ההתראה לא היה ברור שיעבור. אך כאן מדובר באופן שלעולם לא יוודע אם חטא ואין צורך לטעם של "התראת ספק". וראה **חי' הגרעק"א** לעיל [כג ב].

41. **הרמב"ם** [שחיטה יב ט] כתב היתה בת הצביה הזאת — שבא עליה תייש — נקבה, וילדה בן, ושחט את הנקיבה בת הצביה ואת בנה, לוקה. והיינו משום שחוששין לזרע האב שהבת נחשבת מקצת שה מאביה התייש, והקשו נושאי כליו שפסק שלא כמסקנת סוגיין שהנידון

ליכא.

איסורא איכא: דלמא אין חוששין לזרע האב, והאי בת של הצבי והתיישה **שה מעלייא הוא** כאמה, הלכך אסור לשוחטה עם בנה.

מלקות ליכא: דלמא חוששין לזרע האב ונמצא שהבת הזאת יש בה מקצת מאביה הצבי, **ו"שה ואפילו מקצת שה" לא אמרינן!** ואם כן מותר לשוחטה עם בנה. וכיון שהדבר בספק אם עבר על הלאו ד"אותו ואת בנו" הלכך אין בו מלקות[42].

רק לגבי איסור, אך מספק אינו לוקה. [וראה **בדברי חמודות** [טז] **ותבואות שור** [לג] שגרסו ברמב"ם "בת הצבי הזה"].

והב"ח הוסיף להקשות שהרמב"ם [בהי"א] כתב להדיא שאם שחט האב עם בנו אף שידוע בודאי שהוא האב אינו לוקה מספק אם נוהג בזכרים או לא. וביאר, שאין הספק אם חוששין לזרע האב, אלא אם דורשין "בנו" הכרוך אחריו, **והש"ך** [ס"ק יז] תמה שהרי לעיל אמרו שמחלוקת חנניה וחכמים היא אם חוששין לזרע האב.

ובלחם משנה [ה"ח] כתב שלמסקנא שרבי יהודה סובר שכוי בריה בפני עצמה היא, אין הכרח שרבנן הסתפקו אם חוששין לזרע האב, כי אפילו אם ודאי חוששין יש בו ספק בגופו.

ויתכן עוד שאף אם חוששין לזרע האב לקבוע את שם המין, אין זה הכרח שיתייחס הבן אחר אביו, ולפיכך אף שבת תייש וצביה יש בה ודאי מקצת שה, עדיין אין איסור ודאי לשחוט בן עם האב, ובזה נחלקו רבנן וחנניה, [ורק שמואל קישר שיטתו לחוששין לגבי יחוס, וכנ"ל בסוגיא שם]. וראה עוד באור שמח וחידושי כמ"ש.

42. למסקנת הסוגיא נמצא שבין רבי אליעזר ובין רבנן הסתפקו אם חוששין לזרע האב, ונחלקו אם דין האמור על מין מסוים, אינו חל אלא על בעל חי שכולו ממין זה, או שגם אם רק מעורב בו מין זה אומרים בו "שה ואפילו מקצת שה" ונפקא מינה בדינים דלהלן.

אותו ואת בנו נוהג רק בבהמה, ולכן, אם בא **מתיש וצביה,** לחכמים אסור לשחטו עם אמו שמא חוששין לזרע האב, ומקצתה בהמה, אך אינו לוקה שמא כולה חיה, ולרבי אליעזר מותר לשחטו עם אמו כי אף אם הוא "מקצת שה" לא נכלל באיסור. ואם בא **מצבי ותיישה** לרבנן לוקה, כי יש בו לפחות מקצת בהמה, ולרבי אליעזר אינו לוקה, שמא חוששין לזרע האב ואין "כולו שה".

כיסוי הדם, נוהג רק בחיה, ולכן הבא **מתיש וצביה** לחכמים טעון כיסוי ודאי, ולכן מותר לשחטו ביום טוב כי אף אם חוששין לזרע האב והוא רק מקצת חיה, חייב כיסוי, ולרבי אליעזר חיובו רק מספק, כי אינו מחייב אלא כשכולו חיה, ולכן אסור לשחטו ביום טוב, כי לא יוכל לכסות דמו. ואם בא **מצבי ותיישבה** לחכמים חייב כיסוי מספק שמא מקצתו חיה — אם חוששין לזרע האב, ולפיכך מספק אסור לשחטו ביום טוב. ולרבי אליעזר פטור מכיסוי, שאין חיוב על "מקצת שה", ולכן מותר לשחטו ביום טוב.

מתנות כהונה, נוהג רק בבהמה, ולכן, אם בא **מתיש וצביה** לכולי עלמא פטור ממתנות, כי גם לרבנן אילו הוא כולו חיה פטור, ונמצא שהוא ספק ממון, ועל הכהן המוציא מהבעלים להביא ראיה שהוא בהמה, ואילו לרבי אליעזר הוא פטור בודאי, כי אף אם מקצתו בהמה, לא חל עליו חיוב. ואם בא **מצבי ותיישה** לרבנן חייב בחצי מתנות משום שלפחות חציו בהמה, ועל החצי השני פטור כנ"ל. ולרבי אליעזר פטור

עד כאן נקטה הגמרא שכוי שנחלקו בו רבי אליעזר ורבנן הוא הבא מכלאי צבי ועז, אך מצינו דעות נוספות מהו "כוי":

אמר רב יהודה: כוי אינו נולד מבהמה וחיה, אלא **בריה בפני עצמה היא, ולא הכריעו בה חכמים**(43) **אם מין בהמה היא אם מין חיה היא**(44).

רב נחמן אמר: כוי זה איל הבר הגדל ביער ואין בו ספק אלא הוא חיה גמורה(45).

לגמרי מספק כי אין החיוב חל על חצי בהמה, ויש ספק שמא חוששין לזרע האב וחציו חיה.

43. **תוס'** [ד"ה ולא] הקשו שהרי אפשר לבדוק בסימני הקרניים. וסברו שאין חיה שחסר לה מסימני הקרניים, ובדעת **הראב"ד** [מאכא"ס א י] **והטור** [סי' פ]. אולם **הרמב"ם** [שם] נקט שסימני הקרניים מבררים רק אם היא ודאי חיה, אך אין העדר הסימנים אינו מוכיח לאידך גיסא שהיא ודאי בהמה, ולפיכך אם אין בכוי סימני חיה ודאי אי אפשר להוכיח מאיזה מין הוא. וראה **ש"ך** [פ א] שבזה"ז אין בקיאין בסימני קרנים, **ובכרתי** כתב שאם בא לפנינו בעל חי שלא ידוע מינו הולכים אחר הרוב. והיינו באופן שנחתכו קרניו או שאין בקיאים.

44. לכאורה עצם הנידון מהו כוי תמוה, שהרי כבר אמרו לעיל שהבא מצבי ותייש תלוי אם אמו צבי או תיישה, ואיך יחלקו במציאות, וכן יש לתמוה בדברי רב נחמן שאמר שהוא "איל הבר" ואילו ידוע לנו מהו כוי ומהו איל הבר מה הוסיף לנו רב נחמן כשאמר שהם היינו הך.

ולכן פירשו **רש"י** [ד"ה בריה] **ותוס'** ד"ה [כוי] שדברי רב יהודה נסובים על המשנה להלן [פג ב] אך רבנן ורבי אליעזר ודאי סוברים שכוי נולד מחיה ובהמה, וכן כתבו תוס' [ד"ה זה] בדעת רב נחמן בסמוך. והיינו שהנידון הוא רק מהו ה"כוי" שהוזכר לגבי כיסוי הדם ומתנות וכדו'. אך בסמוך נביא דעת **הר"ן** שנקט כי גם רבי אליעזר ורבנן נחלקו בבריה בפני עצמה.

וראה **תוס' בקידושין** [ג א] שהקשו למה כוי אסור דין עם חיה ובין עם בהמה רק מספק, והרי יש בו שני מינים ואסור לכל מין מצד מין אחר שבו, ותירצו שהאיסור משום ספק נאמר למ"ד שבא מצביה ותייש, ולולי הספק היה מותר בצביה, והרשב"א כתב שאף אם הוא מין בפני עצמו הוא דומה לצבי ותיש ולת"ק חכמים מכריעים בו שטיבעו כחיה הנקראת איל הבר ומותר בו, ולרשב"ג הכריעו שטבעו כבהמה, וראה **תוס' ביומא** [עד א] **ותוס' רא"ש** נדה [כח א]. ודעת **הרמב"ן** ביבמות [פג א] ש"לא הכריעו חכמים" אינו "ספק", אלא שיש בו גם מסימני חיה ומסימני בהמה ועשאהו מין שלישי.

45. כך ביארו **תוס'** [ד"ה זה] וראייתם ממה שהשוותה הגמרא בסמוך את דברי רב נחמן לדברי תנא קמא בברייתא, ונחלק עליו רשב"ג ואמר מין בהמה הוא, ובהכרח שכוונת ת"ק שהוא מין חיה גמור. אך מדברי **רש"י** משמע שלדעת ת"ק הוא מין בהמה, כי כתב [בד"ה איל] איל זכר וכו', וכוונתו שהוא כאילו של יצחק שתרגומו "דכרא" ואינו כאיל [הקמץ תחת הי'] המוזכר בין החיות הטהורות. וראה עוד להלן.

ולביאורם לעיל שהנידון מהו כוי המוזכר בכיסוי הדם, לכאורה תמוה איך יתכן שהוא ודאי חיה או ודאי בהמה והרי שנינו שם שדינו ספק, וביאר **בתפארת יעקב** שלרב נחמן הספק הוא אם הוא כאילו של יצחק או איל חיה.

והרש"ש הגיה בדברי תוס' וכתב שכוי הוא ודאי חיב [ומחק תיבות "ופליגי אמתניתין"] והכוונה על בריה בפני עצמה הנקראת "כוי",

כתנאי: דתניא: **כוי זה איל הבר,** [וכרב נחמן].

ויש אומרים: כוי זה הבא מן התייש ומן הצבייה.

רבי יוסי אומר: כוי בריה בפני עצמה היא ולא הכריעו בה חכמים אם מין חיה היא אם מין בהמה היא, [וכרב יהודה] (46).

רבן שמעון בן גמליאל אומר: כוי **מין בהמה היא,** ושל **בית** משפחת **דושאי היו מגדלין מהן עדרים עדרים.**

אמר רבי זירא אמר רבי ספרא אמר רב המנונא: הני עיזי דבאלא, עזי היער, **כשרות לגבי מזבח,** לפי שאינן מין חיה [שאינה קריבה למזבח] אלא מין בהמה.

סבר לה רב המנונא, **כי הא דאמר רבי יצחק: עשר** מיני **בהמות** [ונכללו בהן גם חיות] **מנה הכתוב!** שהן מותרות באכילה, **ותו לא!** שמלבדם אין שום בהמה או חיה הכשרה באכילה.

והני עיזי דבאלא, שהן בודאי כשרות לאכילה, **מדלא קחשיב להו הכתוב** [בתור מין בפני עצמו] **בהדי חיות, שמע מינה** שבכלל מין עז **נינהו,** ונמצא שהעיזים הללו אינם בגדר "חיה" אלא בגדר "בהמה" ממין העזים, והן בכלל אותן בהמות שמנה הכתוב.

מתקיף לה רב אחא רב יעקב, על דברי רב המנונא שרק עשר בהמות המנויות בכתוב כשרות: **ואימא "איל וצבי"** הכתוב בתורה — **פרט,** ואילו **"כל בהמה"** שכתוב לאחר מכן — **כלל!** וכיון שכל מקום שכתוב פרט ואחר כך כלל **נעשה כלל מוסיף על הפרט,** אם כן **איכא טובא,** ונלמד מכאן הרבה מינים [שיש בהם סימני טהרה], שאף הם נתרבו להיות כשרים באכילה?

שלדעת ת"ק הוא איל הבר, שהוא ספק חיה ספק בהמה, ואילו בבריה בפני עצמה לרבי יוסי לא הכריעו חכמים, ולת"ק. הכריעו שהוא חיה ולרשב"ג הכריעו שהוא בהמה. וראה **רע"ב** [בכורים ב ח] שיש רק ג' שיטות בכוי וכמבואר שת"ק אינו חולק על המשנה.

46. **הרמב"ם** [מאכא"ס א יג] כתב שכוי הוא כלאים הבא מחיה ובהמה. **והכסף משנה** [ביכורים ט ה] הוכיח מדבריו לגבי מתנות כהונה שכוי הוא בריה בפני עצמה, וכן כתב **הר"ן** [להלן קלב א] שלמסקנת הסוגיא שם למדו מ"אם שה" לרבות כוי לחיוב מתנות, ובהכרח שרבי אליעזר ורבנן חולקים בבריה בפני עצמה, כי בספק משום שבא מחיה ובהמה אין צריך ריבוי מקרא, ובהכרח שהוא בריה בפני עצמה וריבתה תורה שיהא חיובו כבהמה.

וביאר **באבי עזרי** [ביכורים שם] שאף על פי שגם בריה בפני עצמה היא ספק שלא הכריעו בו חכמים, אינו דומה ספק זה לספק אם חוששין לזרע האב בבא מצביה ותייש, כי ספק צבי ותייש אינו ספק קמי שמיא, ואינו צריך ריבוי, אך ספק שקובע שם בפני עצמו אפשר לרבותו, ולכן לגבי שאר דינים דינו כספק, וכן משמע מדברי **הגר"א** [יו"ד סא].

וראה **בדרך אמונה** [כלאים ט ה, בכורים ט ה] שהרחיב לברר את גדרי כוי, והסיק שכוי כולל גם בריה בפני עצמה וגם את הבא מתייש וצביה. וכן משמע מדברי **הרמב"ם בפיה"מ** בכורים [ב ח] שכתב שכוי הוא מין המורכב מעז

ומתרצינן: **אם כן,** שתדרוש מפרט וכלל לרבות בהמות רבות נוספות, **כל הני פרטי,** כל הבהמות וחיות שמנה הכתוב, **למה לי?!** והרי בכדי לדרוש "פרט וכלל" היה די בכך שהתורה תכתוב מין אחד שהוא יהיה "פרט"! אלא, ודאי, לכך נמנו כולם כדי לומר שרק אלו כשרות ותו לא.

מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא [על ההוכחה לעיל שעיזי דבאלא הן בהמות ולא חיות]: **ודלמא** עיזי דבאלא **מינא ד"אקו" נינהו,** שהאקו היא חיה שנמנתה בין עשר הבהמות, וכיון שאין אנו בקיאים מהו מין עיזי דבאלא יתכן שבאמת מנה אותם הכתוב כשהזכיר את מין האקו? (47)

וכן **אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי, ואמרי לה:** אמר **רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: דלמא** עיזי דבאלא **מינא דתאו או מינא דזמר, נינהו?** שהתאו והזמר אף הן חיות שנמנו בין עשר הבהמות, ושמא עיזי דבאלא נכללים באחת מהן?

אמר ליה רב חנן לרב אשי: אמימר — שרי תרבייהו! אמימר התיר את חלב עיזי דבאלא באכילה. ומוכח שהוא סובר שהן חיות, וחלב חיה מותר באכילה.

בעא מיניה אבא בריה דרב מנימין בר חייא מרב הונא בר חייא: הני עיזי דבאלא — **מהו** שיקרבו **לגבי מזבח?** וספק זה תלוי אם הן חיות או בהמות?

אמר ליה רב הונא בר חייא: **עד כאן לא פליגי רבי יוסי ורבנן אלא בשור הבר** שגדל ביער אם הוא בהמה או חיה.

דתנן: שור הבר— מין בהמה הוא. רבי יוסי אומר: מין חיה הוא!

וטעם מחלוקתן: **דרבנן סברי: מדמתרגמינן** [דברים יד ה] "תאו" — **תורבלא,** שמשמעו שור היער [תור — בלא], ומכיון שהוא נקרא "שור" שמע מינה ששור הבר **מינא דבהמה הוא!** (48)

ורבי יוסי סבר: מדקא חשיב ליה הכתוב ל"תאו", שהוא שור הבר, **בהדי חיות,** שהרי

וצבי, וכן אמרו כוי בריה בפני עצמה, ותמה **התוס' יו"ט** שם שלכאורה הרכיב שתי דעות יחד, ובהכרח שכוונתו לפסוק שכולל שניהם. אולם מכן לעיל שתלוי אם אמו תיישה או צביה, ועוד שאילו ידוע מהו איל הבר שכוונת הרמב"ם שנחלקו אם כוי הבא מתייש וצביה יש בו תערובת או שכלאים אלו יוצרות בריה בפני עצמה, ואף שאין חוששין לזרע האב שיתייחס אחריו, מפקיע הוא ועושהו בריה בפני עצמה.

47. **הרמב"ם** [מאכא"ס א יב] כתב ששור הבר מין בהמה הוא. והקשה **המגיד משנה** שהרי בסמוך כתב שעשר המינים נחלקים לשלשה מיני בהמות ושבעה מיני חיות, ומנה בכלל החיות את ה"תאו" ואילו בסוגיין מבואר שה"תאו" הוא שור הבר.

והפרי חדש והגר"א [סי' פ] כתבו שהרמב"ם סמך על התוספתא [כלאים א ו] וירושלמי [שם פ"ח] שהפכו ונקטו שרבי יוסי הוא המתרגם תורבלא וסובר שתאו מין חיה, ואילו רבנן סברו שהוא בהמה, שהיתה בישוב וערקה ליער, וראה **אור שמח** והערה הבאה.

48. **רש"י** פירש שאין אנו בקיאים במין עיזי דבאלא ויתכן שהן נזכרו בתורה בתור חיות, וביאר **המהרש"א** שאילו היו בקיאין בהן היו

כתוב "אקו ודישן ותאו וזמר", שכולן חיות, שמע מינה ששור הבר **מינא דחיה הוא!**

אבל הני עיזי דבאלא, שלא נמנו בין החיות — **דברי הכל מינא דעז נינהו!** שהרי הם קריין "עז", ורבי יוסי אף הוא יודה כאן שהולכין אחר השם.

מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא: ודלמא באמת עיזי דבאלא — **מינא דאקו נינהו,** וחיות הן?

אמר ליה רבינא לרב אשי: ודלמא עיזי דבאלא **מינא דתאו או מינא דזמר נינהו** שהן חיות?

אמר ליה רב נחמן לרב אשי: אמימר — שרי תרבייהו! לפי שהן חיות[49].

שנינו במשנה: **כיצד? השוחט** אותו ואת בנו. . . קדשים בחוץ.

אמר רבי אושעיא: כולה מתניתין דלא כרבי שמעון!

ממאי? מדקא תני במתניתין שאם שתי הבהמות שהן "אותו ואת בנו" היו **קדשים,** ושחטן **בחוץ** לעזרה, הרי השוחט **הראשון חייב כרת** משום שחוטי חוץ והשני פטור מכרת. לפי שהבהמה השניה היתה פסולה באותו היום להקרבה, שהרי אסור לשוחטה משום "אותו ואת בנו". ואין חייבין על שחוטי חוץ אלא בקרבן הראוי להיקרב בפנים. **ושניהם** קרבנות **פסולים, ושניהם** שני השוחטים **סופגים את הארבעים.**

ואילו המשנה סוברת כרבי שמעון, הרי יקשה: **מכדי שמעינן ליה לרבי שמעון דאמר: שחיטה שאינה ראויה** להתיר את הבשר באכילה **לא שמה שחיטה,** ואין חייבין על שחיטה שכזו משום "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד". אם כן, הרי פ-ב

יודעים שנקרא עז כי הן ממין עז. ובהכרח שחוששים שהם ממש ממין אקו והשתנה שמם. ולכאורה תמוה שהרי ב"תאו" היו בקיאין שהוא שור הבר, ואיך הקשו בסמוך שמא עיזי דבאלא מינא דתאו נינהו. וראה **ראש יוסף** שהנידון בעיזי בלא הוא משום שאינם דומים לעז, וספק אם הן חיות או בהמות ממין שאינו ראוי למזבח.

49. **הרשב"א והרא"ש** פסקו שעיזי דבאלא הם מין חיה כמסקנת סוגיין, ואילו **הרמב"ם** לא הביא דינם, וכתב **המגיד משנה** [שם ה"ח] שהרמב"ם סובר כרב הונא ורב המנונא שהם ממין עז, כי לא מצינו שהקשו עליהם מברייתות אלא רק "דילמא" הם ממין חיות אחרות, ולכן סתם שעז הבר הוא בכלל מין עז. **ובדברי חמודות וכנסת הגדולה** כתבו שהרמב"ם הסתפק אם הם מין חיה או בהמה, ואילו **במרכבת המשנה** נקט שהרמב"ם השמיט דינם כי אין מינם ידוע.

והבית יוסף תמה על דברי המגיד משנה שאם דרך הרמב"ם שלא לפרש את מין עז הבר כשהיא בכלל עז סתם, למה פירש ששור הבר הוא בכלל בהמה.

ובפיה"מ להרמב"ם [כלאים ח ו] שלדעת רבי יוסי שם ששור הבר הוא חיה חלבו מותר, וביאר **התוס' יו"ט** שבא לומר שאין נפקא מינה במינו אלא לאיסור חלבו, כי לענין כלאים הוא אסור בשור ישובי בין אם הוא חיה ובין אם הוא בהמה כי שני מיני בהמה הם, **והש"ך** [יו"ד רצז ז] תמה שהרי הרמב"ם [כלאים ט ה] כתב שמותרין זה בזה.

אמנם כבר הבאנו שדין שור הבר תלוי

קמא, הבהמה הראשונה, שהיא קרבן שנשחט חוץ לעזרה — **מיקטל קטליה!** שאין על השחיטה הזאת שם "שחיטה" אלא הרי היא כאילו נהרגה הבהמה, לפי ששחיטה שאינה ראויה היא, כיון שנשחטה בחוץ ואסורה באכילה. [ובכל זאת חייבים כרת על השחיטה הזאת, שכך היא גזירת הכתוב, שלגבי חיוב שחוטי חוץ יהיה עליה שם שחיטה]. ומאחר ששחיטת הראשונה לאו שחיטה היא, אם כן הקרבן **השני** — **מתקבל בפנים הוא!** שהבהמה השניה כשרה להיקרב על גבי המזבח ואין בה פסול של "מחוסר זמן" כיון שאין עליה איסור של "אותו ואת בנו". ואם כן, **כרת נמי ליחייב** השוחט השני על ששחט בחוץ קרבן שראוי ליקרב בפנים!? אלא, מוכח, שמשנתנו אינה כרבי שמעון, ולכן יש על השניה איסור אותו ואת בנו ופטור עליה מכרת של קדשים בחוץ (50).

עוד שנינו במשנתנו שאם שתי הבהמות היו חולין ושחטן **בפנים** בעזרה — **שניהם פסולין, והשני סופג את הארבעים** משום שעבר על לאו ד"אותו ואת בנו".

וגם מדין זה מוכח שמשנתנו אינה כרבי שמעון. כי **מכדי, שמעינן ליה לרבי שמעון דאמר: שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה,** ואם כן **קמא,** הבהמה הראשונה [והוא הדין השניה], **מיקטל קטליה!** שהרי חולין שנשחטו בעזרה אסורין בהנאה ולאו שחיטה ראויה היא. ואם כן, השוחט **השני אמאי סופג את הארבעים?** והרי שתי השחיטות לא היו ראויות להתיר, ואין בהם איסור "אותו ואת בנו"?

עוד שנינו במשנתנו, שאם היו שתי הבהמות **קדשים** ושחטן **בפנים,** הרי **הראשון כשר ופטור, והשני סופג את הארבעים** משום "אותו ואת בנו", **ופסול** הקרבן השני לפי שהוא "מחוסר זמן", שאינו ראוי באותו היום להקרבה משום איסור "אותו ואת בנו".

וגם מדין זה מוכח שמשנתנו אינה כרבי שמעון, כי **מכדי שמעינן ליה לרבי שמעון דאמר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה,** ואם כן כל שחיטת קדשים נמי שחיטה שאינה ראויה **היא!** שהרי השחיטה לבד עדיין אינה מתרת בשר לאכילה, **דכל כמה דלא זריק דם** של הקרבן על המזבח **לא משתרי בשר** באכילה. ואם כן — **שני אמאי סופג את הארבעים?** והרי לרבי שמעון אין בכלל איסור "אותו ואת בנו" בקדשים, לפי ששחיטת קדשים שחיטה

במחלוקת בבלי וירושלמי, והבבלי סובר שהוא מין בהמה בפני עצמו שנקראת "תאו", וכך ביאר הרמב"ם בפיה"מ שחלבו אסור ומותר בכלאים, אך להלכה פסק כהירושלמי שהתאו הוא חיה, ושור הבר הוא בכלל שור ישובי, ולכן הוא מותר בשור ישובי. וזה בא הרמב"ם להשמיענו שאינו רק בכלל "בהמה" כהבבלי אלא הוא בכלל "שור ישובי" [ואינו כעז הבר שהוא בכלל "עז" ואין בו חידוש].

50. לכאורה תמוה למה לא הוכיחה הגמרא ממה שהשני לוקה ארבעים על אותו ואת בנו. וביאר **הרמב"ן** שלדעת רבי שמעון השני לוקה משום קדשים בחוץ, וקושית הגמרא שיתחייב גם כרת. אך **הראש יוסף** דקדק מדברי **רש"י** "ושני נמי יתחייב כרת" שהנידון רק שיתחייב כרת, ודעתו כתוס' [סוד"ה דכמה] שבמשנתנו לא מצינו שהשני לוקה ארבעים אלא על או"ב.

שאינה ראויה היא? ועוד יקשה למה הקרבן **פסול** הרי עצם שחיטת הראשון אינה ראויה, ותלויה בזריקה, ואיך תגרום לשני איסור אותו ואת בנו(51).

אלא, שמע מינה, שמשנתנו **דלא כרבי שמעון** היא!

והוינן בה: **פשיטא דהכי איתא,** שמשנתנו אינה סוברת כרבי שמעון, ומה החידוש בדברי רבי אושעיא?

ומבארינן: **שחיטת קדשים איצטריכא ליה** להשמיענו דהוי שחיטה שאינה ראויה.

כי **סלקא דעתך אמינא, שחיטת קדשים שחיטה ראויה היא, דהא אי נחר** את הקרבן ולא שחטו הרי **לא מישתרי הבשר** באכילה, ודוקא **כי שחט מישתרי הבשר,** נמצא שהשחיטה אף היא גורמת להיתר הבשר, **ושחיטה ראויה היא, קמשמע לן** דהוי שחיטה שאינה ראויה, כיון שעל ידי השחיטה בלבד עדיין אין הבשר ניתר באכילה.

ודנה הגמרא למה השוחט שני בקדשים בפנים השוחט השני סופג את הארבעים רק משום לאו ד"אותו ואת בנו": **ולילקי נמי** השוחט השני **משום לאו** דשחיטת קרבן שהוא **מחוסר זמן,** שעדיין לא הגיע זמנו להיקרב!? שהרי קרבן זה אף הוא לא הגיע זמנו, שהרי אסור לשוחטו היום משום איסור "אותו ואת בנו"?(52)

---

51. **רש"י** פירש שההוכחה משני חלקי הדין, א. לפי ר"ש לא היה לו ללקות, כי אם האיסור נוהג בקדשים הרי שחיטת השני פסולה ולא עבר באיסור. ב. עצם האיסור לא יכול לנהוג בקדשים כי בשעת שחיטת הראשון היא שחיטה שאינה ראויה לאכילת בשר קודש, כיון שתלויה בזריקה, ואיך היא פוסלת את השני להקרבה.

נמצא לביאורו שאם שחיטת קדשים נחשבת שחיטה ראויה, לרבי שמעון יהיה בשחיטת השני איסור ואינו לוקה, כי פסולה משום מחוסר זמן, **והר"ן** ביאר כוונתו, שאינו לוקה על השני כיון שעכשיו אינה ראויה, אך היא גורמת פסול כי נחשבת שחיטה הראויה לבא אחר זמן, **ובלב אריה** ביאר שכיון שהיא שחיטה שאינה ראויה שוב מותר לשחוט וחזר איסור או"ב למקומו, ואמנם הרמב"ן נחלק על רש"י ונקט משום סברא זו שחייב גם מלקות על השני. ודעת רש"י שאי אפשר לחייב מלקות "כיון שעכשיו היא שחיטה שאינה ראויה. וראה **אחיעזר** [ח"ב ה].

וגם **תוס'** נחלקו על רש"י, וכתבו שנכתב "ו" מוסיף לחייב מלקות גם כששחט קדשים, ולכן פירשו שכל קושיית הגמרא רק משחיטת הראשון, שאם אינה שחיטה נמצא שהשני כשר לגמרי, אך הרמב"ן כתב שאין ראיה מהריבוי, כי יתכן שהכוונה לשוחט חולין בתחילה ואחריו קדשים.

ובעל המאור כתב שאם שחט את השני לפני זריקת הראשון אינו נחשב מחוסר זמן, כי עדין לא הוכשרה שחיטת הראשון, אך אם אחר כך יזרק דם הראשון יתחייב על השני משום או"ב. ומוכח שלא יחשב למפרע כמחוסר זמן, והיינו כמבואר לעיל שפסול מחוסר זמן אינו פסול בקדשים אלא שבפועל אינו ראוי, וכיון שבשעתו היה ראוי לא חל בו פסול למפרע.

52. **תוס'** [ד"ה ולילקי] הקשו הרי הוא לאו שבכללות — שכולל כל מחוסרי זמן — ואין לוקין עליו. **והרמב"ן** תירץ שבפסוק זה נאמרו הרבה פרטים וכללים, ובאופן זה לוקים על הכלל, ונקט ש"לא ירצה" נסוב גם על "אותו

ומנין שיש לאו בשחיטת קרבן מחוסר זמן? **דתניא: מנין לכל הפסולים** להקרבה **שבשור ושבשה, שהוא** עובר על הקרבתם **ב**לאו ד"**לא ירצה**"? **תלמוד לומר** "**ושור ושה שרוע וקלוט** — נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה"! ומיתורא ד"ושור ושה" [שהיה יכול לכתוב "ושרוע וקלוט וכו'"], דרשינן: **לימד על** כל **הפסולין שישנם בשור ושה שהוא ב**לאו ד"**לא ירצה**"! ו"מחוסר זמן" אף הוא פסול להקרבה, ויש בו לאו ד"לא ירצה".

ומתרצינן: **כי קא חשיב** התנא במשנתנו מונה דוקא **לאוי ד"אותו ואת בנו", לאוי נוכראי,** על שאר איסורים מלבד "אותו ואת בנו", **לא קא חשיב.** אך באמת הוא לוקה גם משום לאו של מקריב מחוסר זמן.

ומקשינן: **וכי** התנא **לא** אינו מונה לאוין אחרים? **והא** לאו של **קדשים בחוץ, דלאוי נוכראי נינהו, וקא חשיב** במשנתנו.

דקתני: "קדשים בחוץ — הראשון חייב כרת, ושניהם סופגים את הארבעים"! בשלמא שוחט **שני** לוקה **משום לאו ד"אותו ואת בנו", אלא ראשון אמאי סופג** מלקות, והרי הוא לא עבר על "אותו ואת בנו"? אלא מאי **לאו,** הוא לוקה **משום לאו דשחוטי חוץ.** ומוכח, שהתנא מונה גם לאוין אחריני, מלבד "אותו ואת בנו". ואם כן חוזרת הקושיא למה לא מנה גם את הלאו של "מחוסר זמן"?

ומתרצינן: **כל היכא דליכא לאו ד"אותו ואת בנו",** כגון אצל הראשון ששחט קדשים בחוץ, שאין בו לאו של "אותו ואת בנו", **חשיב** התנא **לאוי נוכראי** של שחוטי חוץ. **וכל היכא דאיכא לאו ד"אותו ואת בנו",** כגון השני ששחט קדשים בפנים, **לא חשיב לאוי נוכראי,** ולכן לא מנה את הלאו של "מחוסר זמן".

רבי זירא אמר: אין להקשות למה התנא לא מנה את הלאו של "מחוסר זמן". כי **הנח** ללאו של "**מחוסר זמן",** שאין לוקין עליו, לפי **דהכתוב נתקו לעשה**[53], וכל לאו שניתק לעשה אין לוקין עליו. פא-א

מאי טעמא? — היכן מצינו עשה ב"מחוסר זמן"?

דאמר קרא "מיום השמיני והלאה — ירצה!", ומשמעותו **מיום השמיני — אין,** אבל **מעיקרא** לכן, עדיין הוא מחוסר זמן,

---

ואת בנו" והיינו שאיסור אותו ואת בנו נאמר להדיא בקדשים, ונמצא שהוא מפרטי הכלל, וראה להלן [פה א] שנחלקו בזה תנאים, וכל הנידון בסוגיין הוא משום שהגמרא העמידה את משנתנו כדעת רבי מאיר ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה.

ולכאורה קושית הגמרא על כל פסולי מזבח המפורטים בפסוק, שילקה גם משום לא ירצה, אך כבר כתב הרמב"ם [בסהמ"צ שורש ט] שריבוי לאוין על ענין אחד אין ראוי למנותם כל אחד בפנ"ע, ובהכרח שהנידון בסוגיין רק על אותו ואת בנו שאיסורו על השחיטה ביום אחד אינו כאיסור שחיטתו מצד פסולו למזבח, אך בשאר פסולין שנאמר לאו להביאן למזבח ודאי אין עוד מלקות.

53. **רש"י פירש** שקיום העשה שייך רק אחר זמן הלאו, והיינו שנאמר לא להקריבו קודם

הילכך **לא** ירצה! **ולאו הבא מכלל עשה — עשה!** ועשה זה כולל את כל הפסולין של "מחוסר זמן" שהזהירה עליהם התורה בלאו, שלא יירצו קודם זמנם, וניתקה את הלאו של כל "מחוסרי זמן" לעשה של "מיום השמיני", לומר שמצוה להניחם לאחר זמנם, ולהקריבם בזמן.

ומקשינן: **והא מיבעי ליה** לפסוק של "מיום השמיני" **לכדרבי אפטוריקי**, ואין הוא בא ללמד על עשה?

דרבי אפטוריקי רמי, היה מקשה: **כתיב** "**והיה שבעת ימים תחת אמו**", ומשמע **הא** לאחר שבעה ימים, **בלילה** שלפני יום השמיני, **חזי** לקרבן, לפי שכבר עברו שבעת ימים.

וכתיב, מאידך, "**מיום השמיני והלאה ירצה**", ומשמע שרק **מיום השמיני והלאה** — **אין**, אך **בלילה**, אור ליום השמיני — **לא** ירצה לקרבן!

הא כיצד יתיישבו שני המקראות הללו?

לילה — **לקדושה!** מליל שמיני מותר כבר להקדיש את הבהמה לקרבן, [וקודם לכן אסור להקדישה משום שיש איסור להקדיש פסולים לקרבן], אבל, עדיין אי אפשר להקריב אותה.

יום — **להרצאה!** מיום השמיני אפשר להקריב את הבהמה על המזבח לקרבן, והוא יירצה על מביאו(54).

שבעה ימים אלא רק אחר כך. **ותוס'** תמהו שאין זה "ניתק לעשה" שהרי העשה אינו מתקן את הלאו, ולכן פירשו שהכתוב ניתק את איסור מחוסר זמן משאר הפסולים הכלולים בלאו של "לא ירצה", והעמידו באיסור עשה גרידא.

והרמב"ן והרשב"א גרסו "דנתוקי עשה הוא" וביארו שהאיסור אינו נלמד מלאו של "לא ירצה" אלא הוא לאו הבא מכלל עשה שרק מיום השמיני והלאה ירצה ולא קודם. וכן נקט **הרמב"ם** [איסו"מ ג ח] וראה **כסף משנה** [שם ה"ז] וראה עוד **בספר המצוות** [עשין ס סא] שנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד.

והר"ן כתב שרק האמורים בלשון "פסול" התרבו ב"לא ירצה", אבל מחוסר זמן שנאמר בלשון "איסור" אינו בכלל הלאו שנאמר לבעל מומין, וכוונתו שלא נאמר בלאו זה איסור על הקרבת פסולין, אלא שהתורה גילתה שכל פסול יש בו לאו, וכן דקדק **הגרי"ז** מקושיית תוס' שהוא לאו שבכללות, ומשמע שאינו לאו להקריב פסולים, אלא גילוי לכל אחד בפני עצמו.

54. **תוס'** הקשו הרי במגילה [כ ב] למדו מ"ביום צוותו" שאין מקריבין אלא ביום, ותירצו שמקרא זה מלמד רק על פסול לילה שדינו אם עלה ירד, אך "יום השמיני" מלמד שאף אם עלה לא ירד משום שהוא מחוסר זמן, וכן מלמד לפסול גם בבמה שאין בה "פסול לילה".

אולם **רש"י בשבת** [קלו א] נקט שגם מחוסר זמן נלמד מיום "צוותו", וביארו **הקרן אורה ושפת אמת** בזבחים [יב א] שגם רש"י מודה שהטעם שאין מקריבין בליל שמיני הוא משום "יום השמיני" אלא שבליל שמיני כבר אין בו חשש נפל והטעם שנמשך בו דין מחוסר זמן הוא משום שאין מקריבין בלילה, ואמנם יהא כשר בבמה, משום שתלוי בפסול לילה.

והמנחת חינוך [רצג] כתב שלדעת הרמב"ם שגם פסול לילה שעלה יורד, לכאורה נפקא מינה

וכיון שהפסוק נצרך לדרשה זו, כיצד נלמד ממנו לנתק כל מחוסר זמן לעשה.

ומתרצינן: **כתיב קרא אחרינא** "**כן תעשה לשורך, לצאנך,** שבעת ימים יהיה עם אמו — וביום השמיני תתנו לי"! ומכאן אנו למדין לעשה במחוסר זמן(55).

אמר רב המנונא: אומר היה רבי שמעון: אין איסור שחיטת "אותו ואת בנו" נוהג בקדשים!

מאי טעמא?

כיון דאמר רבי שמעון: שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, והרי **שחיטת קדשים נמי שחיטה שאינה ראויה היא** לפי שאינה מתרת את הבשר באכילה עד שיזרק הדם, ולכן היא אינה בכלל האיסור ד"אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד".

מתיב רבא מברייתא: השוחט **אותו ואת בנו,** והיו שתי הבהמות **קדשים,** ושחטן **בחוץ. רבי שמעון אומר:** השוחט **השני,** אף על פי שאינו חייב כרת משום שחוטי חוץ, שהרי הקרבן השני אינו ראוי להיקרב עתה בפנים משום איסור "אותו ואת בנו", מכל מקום עובר הוא **בלא תעשה** של שחוטי חוץ.

שהיה רבי שמעון אומר: כל קרבן **הראוי לבא** למקדש ולהיקרב **לאחר זמן,** ושחטו עתה בחוץ, **הרי הוא בלא תעשה, ואין בו כרת!** לפי שעדיין לא הגיע זמנו להיקרב. וכל שאינו ראוי להקרבה בפנים אינו חייב עליו כרת אם שחטו בחוץ.

וחכמים אומרים: כל שאין בו כרת — אינו בלא תעשה!

וקשיא לן על מה ששנינו בברייתא "**קדשים בחוץ** — רבי שמעון אומר, השוחט **השני** עובר **בלא תעשה**" אבל אינו חייב כרת. והרי **קמא** הקרבן הראשון שנשחט בחוץ **מיקטל קטל,** ואין על שחיטתו שם "שחיטה". שהרי שחיטה שאינה ראויה היא כיון שנשחט בחוץ, ורבי שמעון סובר ששחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה. ונמצא שהקרבן **השני** — **מתקבל בפנים הוא!** שראוי להקרב היום, כיון שאין בו איסור "אותו ואת בנו" הואיל ושחיטת הראשון לא היתה עליה שם "שחיטה". ואם כן — **כרת נמי ליחייב** השוחט השני, שהרי שחט בחוץ קרבן הראוי להקרבה בפנים!?

ואמר רבא, ואמרי לה שכך אמר **כדי** [שם אמורא]: **חסורי מחסרא** הברייתא, **והכי קתני:**

אם פסול ליל שמיני הוא מצד לילה או מחוסר זמן, [כי במה לא שכיחא], אך דן לענין שחוטי חוץ, שבתוך ז' פטור ואילו בשאר לילות חייב, וא"כ בליל שמיני תלוי בטעם פסולו. עי"ש.

55. **הרמב"ם** [שם] הביא את המקור שאין לוקין על לאו של מחוסר זמן, מ"יום השמיני", ותמהו האחרונים שהרי מסקנת הסוגיא שהמקור מ"כן תעשה לשורך", וביאר **בבאר יצחק** שהרמב"ם נקט להיפך, שאת דרשת רבי אפטוריקי לומדים מ"כן תעשה" ואילו את הניתוק למחוסר זמן נלמד מ"יום השמיני". וכן משמע מדברי **הר"ן**.

ויתכן ליישב כדברי **המנחת חנוך** [רצג] שהרמב"ם פסק כחזקיה [כריתות ח א] שלילה נחשב מחוסר זמן ואסור להקדישו בליל שמיני, ונמצא שהפס' "יום השמיני" מיותר ללמד

א. אם היו שתי הבהמות שהן "אותו ואת בנו" **קדשים** ושחטן **בחוץ** הרי:

לרבנן, שסוברים ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, **הראשון ענוש כרת** משום שחוטי חוץ, והקרבן **השני פסול** לפי שנשחט מחוץ לעזרה. [והוא הדין שהראשון פסול]. **והשוחטו — פטור** הן מכרת והן **מלאו דשחוטי חוץ**, לפי שאינו ראוי להיקרב היום בפנים משום איסור "אותו ואת בנו".

ואילו **לרבי שמעון**, שסובר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, **שניהם ענושים כרת** משום שחוטי חוץ, שאף השני ראוי היום להקרבה, כאמור.

ב. ואם שחט תחילה קרבן **אחד בחוץ**, ואחר כך שחט **אחד בפנים**, הרי —

לרבנן, הראשון ענוש כרת משום שחוטי חוץ, והקרבן **השני פסול** משום "מחוסר זמן". שאינו ראוי היום להקרבה משום "אותו ואת בנו". **והשוחטו פטור** מכרת שהרי שחטו בפנים [אך חייב מלקות משום לאו של "אותו ואת בנו" אלא שהברייתא אינה עוסקת אלא בחיוב שחוטי חוץ]. ואילו **לרבי שמעון**, הקרבן **השני כשר**. שאין בו פסול של "אותו ואת בנו" לפי ששחיטת הראשון היתה שחיטה שאינה ראויה.

ג. ואם שחט תחילה קרבן **אחד בפנים** ואחר כך שחט **אחד בחוץ**, הרי —

לרבנן, הראשון כשר, והשוחטו פטור שהרי נעשה כדין. והקרבן **השני פסול** שהרי נשחט בחוץ [וגם הוא "מחוסר זמן" משום "אותו ואת בנו"]. **והשוחטו, פטור** מלאו וכרת דשחוטי חוץ. לפי שאינו ראוי להקרבה בפנים משום "אותו ואת בנו".

ואילו **לרבי שמעון**, השוחט **השני** עובר **בלא תעשה** על שחוטי חוץ. אך אינו חייב כרת הואיל והקרבן אינו ראוי להקרבה היום משום איסור "אותו ואת בנו". שהרי שחיטת הראשון היתה בפנים ושחיטה ראויה היא לאסור את השני ב"אותו ואת בנו", ומכל מקום עובר בלאו משום שהוא ראוי להקרבה לאחר זמן.

ומסיים רבא את קושייתו על רב המנונא: הרי שנינו כי השוחט אחד בפנים ואחד בחוץ, לרבי שמעון עובר השני בלא תעשה בלבד! **ואי סלקא דעתך** לרבי שמעון **אין** איסור **"אותו ואת בנו" נוהג בקדשים** משום שנחשבת שחיטה שאינה ראויה. אם כן — **שני, אמאי** אמר רבי שמעון שעובר **בלא תעשה, ותו לא!**? והרי **כרת נמי** היה לו **ליחייב** משום שחוטי חוץ, הואיל והקרבן השני ראוי להקרבה היום בפנים, שהרי אין בו איסור "אותו ואת בנו"?

אלא אמר רבא: הכי קאמר רב המנונא: אף שאיסור "אותו ואת בנו" נוהג בקדשים, מכל מקום **אין מלקות של "אותו ואת בנו" נוהג בקדשים!**

מאי טעמא? משום שאף על פי ששחיטת קדשים נחשבת לשחיטה ראויה [כיון שגם היא גורמת להיתר הבשר באכילה ביחד עם זריקת הדם שלאחר מכן]. מכל מקום, **כיון דכמה דלא זריק דם** מהקרבן על המזבח, **לא מישתרי בשר** באכילה, נמצא שהשחיטה תלויה ועומדת. שאם אכן יזרק הדם בסוף, יתברר למפרע שהשחיטה היתה ראויה. ואם

לאו, הרי התברר שהשחיטה לא היתה ראויה כיון שלא התירה את הבשר. ולכן אין לוקין בקדשים על "אותו ואת בנו", כי **מעידנא דקא שחיט הוי התראת ספק!** שבשעת השחיטה של השני, שאז מתרין בו שלא יעבור על איסור "אותו ואת בנו", עדיין אין ודאות שאכן יש במעשה הזה משום איסור, כי שמא בסוף לא יזרק הדם ותהיה שחיטה שאינה ראויה, שאין בה איסור "אותו ואת בנו". **והתראת ספק — לא שמה התראה!**(56)

ורק באופן ששחט "אחד בפנים ואחד בחוץ" אמר רבי שמעון שהשני אינו חייב כרת. לפי שלאחר שנשחט ונזרק הדם של הראשון(57) כבר נתברר ששחיטתו היתה ראויה, וממילא הקרבן השני יש בו איסור "אותו ואת בנו", ואינו ראוי היום להקרבה, הלכך אינו חייב עליו כרת דשחוטי חוץ.

ואזדא רבא לטעמיה, שמצינו בדין נוסף שהוא סובר שההתראה על שחיטת "אותו ואת בנו" בקדשים נחשבת כהתראת ספק.

דאמר רבא: בהמה **שהיא חולין ובנה** הוא קרבן **שלמים**, הרי אם **שחט** את **החולין** תחילה **ואחר כך שחט** את **השלמים**, בו ביום, **פטור** ממלקות על "אותו ואת בנו" [לדעת רבי שמעון] משום שהתראתו התראת ספק. כי בשעת השחיטה של השלמים [שאז עובר על איסור "אותו ואת בנו"] עדיין אין ודאות ששחיטה שכזו אכן ראויה היא ואסורה, כי יתכן שלא ייזרק הדם(58).

אבל אם שחט את **השלמים** וזרק את דמם, **ואחר כך** שחט את **החולין** — **חייב** מלקות, כי באופן זה יש התראת ודאי. שבשעת שחיטת החולין כבר נזרק הדם של השלמים ונתברר ששחיטתה היתה ראויה, ושחיטת החולין שאחר כך היתה אסורה בודאות.

ואמר רבא: היא חולין ובנה קרבן **עולה** — **לא מיבעיא** שאם **שחט** את **החולין ואחר כך שחט** את **העולה דפטור** וכדלהלן, **אלא,** פא-ב
אפילו אם **שחט** קודם את **העולה** ונזרק דמה **ואחר כך שחט** את **החולין**, גם כן **פטור** [ומותר, וכן בשחט חולין קודם]. משום **דשחיטה קמייתא** של העולה **לאו שחיטה בת אכילה היא!** שאינה מתרת את בשר

שמחוסר זמן בעשה.

56. **רש"י** תמה למה נחשבת "התראת ספק", והרי שחיטת השני ודאי אינה ראויה כיון ש"אותו ואת בנו" נוהג בקדשים, ונמצא שהשני מחוסר זמן. ולכן לא גרס מתיבות "מאי טעמא" עד "ואזדא רבא", אך **תוס'** לעיל [פ ב ד"ה שחיטה] גרסו כגירסא שלפנינו וביארו שגזירת הכתוב היא שילקה גם בקדשים אף ששחיטתו אינה ראויה, ורק בספק אינו לוקה.

57. כך פירש רש"י, ודקדק לומר ש"כיון שנשחט הראשון ונזרק דמו הויא לה שחיטת הראשון ראויה" כי אף לרבי שמעון שהעומד להזרק כזרוק דמי [כשהתקבל בכוס — תוד"ה דכמה] הרי דעת רבא בסמוך שהחיוב רק על שחיטה הראויה לאכילת אדם, והעומד להזרק אינו ראוי אלא לאכילת מזבח, ואינה ראויה בפועל לאכילת אדם, וראה **ראש יוסף**.

58. כך פירש רש"י, וביאר **הראש יוסף** דהיינו רק לגירסתנו שפטורו משום התראת ספק, ואמנם רש"י לגירסתו יפרש שרבא לטעמיה ששחיטת קדשים ראויה היא ולכן חייב על שחיטת חולין שאחריה משום אותו ואת בנו.

העולה באכילה שהרי כולו נשרף על המזבח[59]. וכיון ששחיטת הראשונה אינה ראויה אין על שחיטת השניה איסור "אותו ואת בנו", וכל שכן שאם השחיטה השניה לעולה פטור, משום שאינה שחיטה לאכילה[60].

ורבי יעקב אמר רבי יוחנן: שחיטת עולה הוי שחיטה ראויה לאחר זריקת הדם, שאף היא מתרת בשר באכילה. כי **אכילת מזבח שמה אכילה!**

מאי טעמא?

דאמר קרא "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה". ומקרא זה נאמר לענין פיגול, שאם שחט את הקרבן במחשבה על מנת לאכלו לאחר זמנו הרי הקרבן פיגול. ומכפל הלשון "האכל יאכל" דרשינן: **בשתי אכילות הכתוב מדבר, אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח!** שהחושב לעשות אחת מאכילות אלו חוץ לזמנה, הרי זו מחשבת פיגול. כי בין אם המחשבה היתה על אכילת האדם מהקרבן שתהא חוץ לזמנו, ובין אם המחשבה היתה על אכילת המזבח, דהיינו, הקטרת הקרבן, שתהא חוץ לזמנו — נתפגל הקרבן! ומכאן למדנו שאכילת מזבח שמה אכילה, ולפיכך גם שחיטה לצורך הקטרה היא בכלל איסור "אותו ואת בנו"[61].

מתניתין:

השוחט את הבהמה **ונמצא** שהיא **טרפה.** או **השוחט** לשם **עבודה זרה, והשוחט פרת חטאת,** [־פרה אדומה][62], **ושור הנסקל** שנגמר דינו להיסקל, **ועגלה ערופה** העומדת להיות נערפת[63], שכל אלו אסורים באכילה גם לאחר שחיטתם, אם לאחר מכן שחט את

---

59. תוס׳ [ד"ה עולה] כתבו שאינה נחשבת "אכילה" לגבי "שחיטה לאכילה" שנלמדת מ"טבוח טבח והכן" שהיתה שחיטה לצורך אכילת אדם, אך ודאי נחשבת "אכילה" לגבי קבלת טומאה שחלה רק על "אוכלין", ודין הקרבן כ"אוכלין" מפני אכילת מזבח. **ובלב אריה** ביאר שרבא למד שנחשבת אכילה לטומאה מ"האכל יאכל".

60. בספר **דור רביעי** תמה כיון שרבא מחלק בין עולה לשלמים, למה הוצרך לשנות מדברי רב המנונא ולומר ש"אין מלקות או"ב נוהג בקדשים", והרי עצם איסור או"ב אינו נוהג בעולה שאין בה אכילת אדם.

61. לכאורה תמוה, אם אכילת מזבח נחשבת "אכילה" למה שחיטת קדשים "אינה ראויה" קודם זריקה, והרי היא מתרת לזרוק את הדם למזבח, ובפשטות צריך לומר שאין השחיטה בפני עצמה מתרת, כי עדיין חסר קבלת הדם ככלי שרת, **ובכתבי הגרי"ז** [זבחים י א] הביא שהגר"ח אמר שזריקה אינה חשובה אכילת מזבח [אלא רק הקטרה] והמחשב על מנת לזרוק למחר אין חיובו משום אכילה אלא משום עבודה.

62. **רבינו גרשום** ביאר ששחטה לשם חולין ולכן היא שחיטה שאינה ראויה, [וראה בסוגיית הגמרא שלשמה שחיטתה ראויה], וביאר **בזרע אברהם** [יד יב] שדעתו כי אף שחטאת לשם חולין אינה נפסלת, כי לאו מינה לא מחריב בה, פרת חטאת נפסלת כי היא קדשי בדק הבית שהן רק קדושת דמים, וחולין נחשבים "מינה".

63. **המאירי** כתב שהנידון רק באופן שהבת היתה העולה, כי האם כיון שילדה בהכרח עלה

בנם — **רבי שמעון פוטר** משום "אותו ואת בנו". לפי ששחיטת הראשונה שחיטה שאינה ראויה היא. שאינה מתרת את הבשר באכילה, ולא שמה שחיטה. ואיסור "אותו ואת בנו" אינו נוהג אלא בשחיטה הראויה בלבד [של שניהם] וכמו שכתוב "לא תשחטו ביום אחד".

וחכמים מחייבין! כי לדעתם אפילו שחיטה שאינה ראויה — שמה שחיטה.

השוחט ונתנבלה בידו, שנתקלקלה השחיטה בלא כוונת השוחט. **והנוחר**, שהרג את הבהמה. **והמעקר** את הסימנים שבצואר הבהמה בכונה תחילה והרגה, ואחר כך שחט את בנה, **פטור**(64) **משום "אותו ואת בנו"**, ואפילו לרבנן, לפי שאין כאן שחיטה כלל.

גמרא:

אמר רבי שמעון בן לקיש: מה ששנינו שחכמים מחייבין בשוחט לעבודה זרה משום "אותו ואת בנו", **לא שנו** כן **אלא** באופן **ששחט** את **הראשון לעבודה זרה** ואת **השני לשלחנו**, לאכלו, ולא לשם עבודה זרה, שכיון שאין על שחיטת השני חיוב מיתה משום עבודה זרה ניתן לחייב עליה מלקות משום "אותו ואת בנו". **אבל**, אם שחט את **הראשון לשלחנו** ואת **השני לעבודה זרה** — **פטור** ממלקות על "אותו ואת בנו". שהשוחט מתחייב במיתה על שחיטה זו משום עבודה זרה ולא ניתן לחייבו במלקות עליה כי **קם ליה בדרבה מיניה!** שאין עונשין על מעשה עבירה אחד שני עונשין, אלא מענישים אותו בעונש החמור בלבד(65).

עליה זכר ונפסלת לעריפה כגון עלה עליה עול. והקשה **בנחל איתן** [יג ד] שאפילו בלא פסול עול לא יתכן שהעגלה תהיה אם, כי אינה יולדת עד ג' שנים, וצריך לקחת עגלה בת שנתה. ואילו נעמיד באופן שכבר הורידוה לנחל ונאסרה ואח"כ התעברה וילדה, אם כן שייך שתהיה האם עגלה ערופה, כי נאסרה קודם שעלה עליה עול, ותירץ שבאופן זה יהיה גם על הבת דין עגלה ערופה, כי ולד איסורי הנאה אסור.

64. **הגרעק"א** [בתוס' למשניות] דקדק למה הוצרכה המשנה לומר שהנוחר "פטור משום אותו את בנו" והרי ודאי פטור מאיסור זה שבו עוסקת המשנה, ובהכרח שיש בו איסור אחר, משום צער בעלי חיים או בעל תשחית, וראה **בנודע ביהודה** [יו"ד י] שאין בנחירה איסורים אלו, וכן משמע לכאורה להלן [פה ב] שאם יש צורך אדם מותר לנחור.

ובאור **שמח** [שחיטה יב ג] דייק מלשון "פטור" שאינו "מותר" וצידד בתחילה שהאיסור משום שיכול לבא לידי איסור סחורה, שלא הותרה אלא בנבילה שהזדמנה לו, אך בנחירה עושה נבילה בידים. והסיק שבשני יש איסור דרבנן שגזרו על אותו ואת בנו אף בנבילה, מחשש שמא ישחוט טריפה שאיסורה מה"ת [אך בראשון לא שייך איסור זה, כמו ששנינו להלן פו א שמותר לשחוט אחר חש"ו].

ומלשון המשנה משמע כדברי הגרעק"א, שהרי אחר ש"נתנבלה בידו" למה הוסיפה לפרט "נוחר ומעקר", **ובתוי"ט** הקשה למה פירטה דוקא אלו, ומסתבר שהכוונה לאסור רק משום צער בע"ח ובל תשחית ולא משום אותו ואת בנו בנבילה. וראה בספר **דור רביעי** שהאריך בזה.

65. **הגרעק"א** הקשה למה נפטר ממלקות, והרי חיובם חל רק בגמר שחיטה, ואילו חיוב מיתה על שחיטה לע"ז חל מיד בתחילת השחיטה, [ובשלמא לריש לקיש שפוטר אפילו בחייבי

אמר ליה רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש: הלכה זו — **אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותה!**

אלא אם ברצונך להשמיענו דבר חידוש במשנתנו כך היה לך לומר:

פעמים, שאפילו אם **שחט ראשון לשלחנו ושני לעבודה זרה חייב** מלקות על שחיטת השני משום "אותו ואת בנו"[66]. כיצד?

כגון דאתרו ביה בשחיטת השני **משום** מלקות של **"אותו ואת בנו" ולא אתרו ביה משום** מיתה על **עבודה זרה**, ונמצא שאין עליו אלא עונש אחד של מלקות על "אותו ואת בנו".

ורבי שמעון בן לקיש אמר: כיון דכי אתרו

מיתות שוגגין יתכן שחיוב המיתה חל בין בתחילה ובין בסוף ופוטר ממלקות, אך לרבי יוחנן שרק חיוב מיתה במזיד פוטר, הרי כבר התחייב בתחילה, ושוב אינו יכול להתחייב מיתה בפועל בעת חיוב המלקות]. ותירץ שמדובר באופן שאומר שאין רוצה לעבוד ע"ז אלא בגמר שחיטתה [כמו שמצינו לעיל מ א] ולכן שני החיובים חלים יחד בסופה, ומה שלא העמידו את הסוגיא באופן זה [אף שאילו לא אמר כן הרי מכי שחט בה פורתא מחתך בעפר הוא] צריך לפרש על פי תוס' בב"ק [עא א ד"ה איסורי] שמחתך בעפר הוא חסרון בקדשים בלבד, וכאן מדובר בחולין, [ראה רע"א ח"א קפה, ותוס' ב"ק ע"ב א ד"ה דאי].

ובאחיעזר [ח"א יח] כתב שאע"פ שכבר התחייב מיתה בתחילת השחיטה, ושוב לא חל חיוב מיתה בפועל, נחשב החיוב בסוף השחיטה כחייבי מיתות מעידין שפוטרין ממלקות [אף שבפועל לא שייך שימיתוהו פעמיים].

וראה **רש"י** בבבא קמא [עא ב] שלריש לקיש אין שחיטה לע"ז אוסרת אלא הבהמה אלא בגמר שחיטה, ולדבריו לא קשה כלל, אך גם לשיטת **תוס'** שם שגם לדעת ריש לקיש נאסרת בתחילת השחיטה, יש ליישב כמו שכתב **במלא הרועים** כאן שרק נאסרת אך אינו חייב מיתה כשוחט לע"ז עד גמר שחיטה, וכ"כ **המנחת חנוך** [כו ג] וסברא לחילוק זה מצינו **בברכת שמואל** [סוף ח"א] שאיסור נעבד חל בגלל ההקצאה לע"ז, ואינו תלוי בדיני שחיטה לע"ז שחלה רק בגמר שחיטה.

66. **תוס' לעיל** [יד א] הקשו שהרי בשחיטתו לע"ז נעשה מומר ששחיטתו אינה ראויה, ולמה יתחייב עליה. ותירצו שבפעם אחת אינו נעשה מומר, וביאר **המשנה למלך** [שגגות ג] שמומר נעשה כשמוחזק לכך, ואינו נפסל אלא אחר ג' שחיטות. ואילו **הרשב"א** שם כתב שרק שחיטתו הראשונה כשרה, כי אינו נפסל אלא אחר השחיטה, וביאר **הר"ן** שבתחילת השחיטה אינו אלא מקלקל, ואינו נעשה מומר אלא כשהשלים שחיטה לע"ז. **והרמב"ם** בפיה"מ [פ"א מ"ג] כתב שאם שחט בעבירה במזיד נעשה מומר בתחילת שחיטה, אך בשוגג אינו מומר, וביאר **הקצות החושן** [נב א] שלדעתו אינו נחשב מקלקל בתחילת שחיטה, כי עושה כן כדי לתקן.

והרמב"ן כתב שחיובו על או"ב הוא משום ששחיטת מומר אף שהיא פסולה, מועילה להוציא מידי נבילה, וכבר תמה **הרא"ה** [משמרת הבית א ד] שהשוחט לע"ז נקרא "זבחי מתים" ובודאי דינה כנבילה, ויתכן שהרמב"ן סבר כי אף שאינה מתרת לאו של נבילה, יש לה שם שחיטה [למ"ד ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה] וראה **מאירי** שם שנחשבת "שחיטה לגבי או"ב" ויתכן שכוונתו שבאו"ב האיסור על "מעשה שחיטה" גרידא, אף שאינו מתיר מידי

ביה למיתה היה **פטור** ממלקות, הרי גם **כי לא אתרו ביה** למיתה — **נמי פטור** ממלקות! שכל שיש במעשה זה אפשרות שהאדם יתחייב עליו מיתה שוב אינו לוקה על אותו מעשה, אפילו אם בפועל אין בו עונש מיתה! (67)

ואזדו רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש **לטעמייהו**, שמצינו שנחלקו במחלוקת כעין זו (68).

דכי אתא רב דימי אמר: חייבי מיתות שוגגין, שעברו בשוגג על עבירה שיש בה במזיד חיוב מיתה, או **חייבי מלקות שוגגין** ששגגו בעבירה שיש בה במזיד מלקות **ודבר אחר**, שהיה גם חיוב ממון לחבירו באותו מעשה העבירה של המיתה או המלקות, וכגון שאכל בשוגג נבלות וטרפות של אדם אחר, שפטור ממלקות, אך נחלקו האמוראים אם חייב לשלם:

רבי יוחנן אומר: חייב ממון. **וריש לקיש אומר: פטור** אף מממון.

ומבאר רב דימי: **רבי יוחנן אומר חייב, דהא לא אתרו ביה** על המיתה או המלקות, וממילא אין במעשה הזה עונש אחר מלבד הממון.

וריש לקיש אומר פטור, דכיון דכי אתרו ביה היה **פטור** מתשלום ממון, **כי לא אתרו ביה נמי פטור** מממון.

וצריכא רבי יוחנן וריש לקיש להשמיענו מחלוקתם בסוגיין מעשה אחד שיש בו חיוב מיתה וחיוב מלקות, אף על פי שכבר ידוע שנחלקו לגבי מעשה שיש בו מיתה או מלקות ביחד עם ממון.

דאי אשמעינן שנחלקו **בהא** לגבי חיוב מיתה ומלקות של שחיטת "אותו ואת בנו" לעבודה זרה, הוה אמינא, כי רק **בהא קאמר רבי שמעון בן לקיש** שפטור ממלקות אפילו אם לא התרו בו על המיתה, הואיל ובשחיטה זו ישנה אפשרות של חיוב מיתה, ולכן פקע ממנה תורת מלקות, כיון ששני העונשים, מיתה ומלקות, הם מסוג אחד — ששניהם בגוף האדם. ולא יתכן להטיל על מעשה אחד שני עונשים דומים. **אבל בהא** באופן שעשה בשגגה מעשה שיש בו חיוב מיתה או מלקות, ויש בו גם חיוב ממון, **אימא מודי ליה** רבי שמעון בן לקיש **לרבי יוחנן**, שכיון שהעונשים אינם דומים, כי זה בגוף האדם וזה בממונו, כשעשה בשוגג יש

נבילה. וראה עוד בשו"ת **נאות יעקב** ב-ג].

67. ובזה מתורץ מה שהקשה לו רבי יוחנן ש"זו אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותה". שריש לקיש נתכוין להשמיע שהשוחט לעבודה זרה פטור בכל אופן, כי אפילו בלא התראה על המיתה פטור ממלקות — רש"ש.

68. **בכתבי הגר"ח** תמה שהרי מחלוקת ר"י ור"ל בחייבי מלקות שוגגין אם פוטרין מממון היא האם דורשים גזירה שוה "רשע רשע" מחייבי מיתות שוגגין שפטורין מממון, אך מהיכי תיתי שיחלקו גם בחייבי מיתות שוגגין אם יפטרו ממלקות.

וביאר שנחלקו אם פטור קלבד"מ בשוגג נאמר רק במיתה וממון, ונלמד מ"לא יהיה אסון", אך פטורו במיתה ומלקות או מלקות וממון שמקורו מרשעה אחת אתה מחייבו ולא

לחייבו ממון [היות שאין עליו בפועל עונש מיתה][69].

ומאידך אי הוי **איתמר** מחלוקתם רק **בהא** בדין חייבי מיתות שוגגין עם ממון, הוה אמינא כי רק **בהא קאמר רבי יוחנן** שחייב ממון, לפי שמיתה וממון אינם מסוג אחד. **אבל בהא** באופן המדובר בסוגיין, שהוא שוגג על חיוב מיתה ומזיד על המלקות, **אימא מודי ליה** רבי יוחנן **לרבי שמעון בן לקיש** שפטור ממלקות אפילו אם לא התרו בו למיתה, כיון שמיתה ומלקות שניהם עונשים שבגוף האדם, הלכך **צריכא** להשמיענו שנחלקו בשני האופנים[70].

ודנה הגמרא לגבי מה ששנינו במשנה שרבי שמעון פוטר משום "אותו ואת בנו" בשוחט פרת חטאת: **וכי שחיטת פרת חטאת — שחיטה שאינה ראויה היא!?**

והתניא: רבי שמעון אומר: פרה אדומה **מטמאה טומאת אוכלין**, שיש לבשרה תורת אוכל לענין קבלת טומאה[71]. שאף על פי שרבי שמעון סובר שאוכל האסור בהנאה אינו נחשב כאוכל לענין קבלת טומאה[72], מכל מקום בפרה אדומה הוא מודה שהיא

שתי רשעויות אינו פוטר אלא כשהתרו בו ויש לו "שתי רשעויות", או שהגזרה שוה מלמד שגם שוגג נחשב "שתי רשעויות" ולכן אין חילוק בין מלקות וממון למיתה ומלקות.

69. כך פירש **רש"י**, והיינו שאין עונשין בפועל עונש חמור עם עונש קל, אך בשוגג שפטורו רק משום שיש במעשהו צד עונש חמור, אינו פוטר עונש קל אלא אם שני העונשים בגופו, אך עונש ממון אינו נפטר, **ותוס'** [ד"ה כיון] ביארו באופן אחר על פי הסוגיא בכתובות [לה א].

ובלחם משנה [סנהדרין טז ה] כתב שלסברת רש"י חייבי מיתות שוגגין יפטרו ממלקות יותר מאשר מתשלומין, כי מלקות בגופו כמיתה, ונמצא שסברת רב דימי הפוכה מסברת רבין בכתובות שנקט שפוטרין רק מממון ולא ממלקות [ראה הערה הבאה] ולשיטתו בהכרח צריך לבאר את הצריכותא כביאור תוס'.

70. בכתובות [שם] מסקנת הגמרא שרבי יוחנן חולק רק בחייבי מלקות שוגגין שאינם פוטרים מתשלומין, אך בחייב מיתות שוגגין מודה שפוטרים. והקשה **הרשב"א** שם שהרי רבי יוחנן אמר שאחד לשלחנו ואחד לע"ז לוקה, אם לא התרו בו למיתה, ולכאורה ראוי להפטר ממלקות מפני שהוא שוגג במיתה. והוכיח מכך שחייבי מיתות שוגגין אינם פוטרין ממלקות אלא רק מתשלומין, וראה **בכתבי הגר"ח** שהרחיב בביאור סוגיין.

71. **רש"י** הקשה למה צריך שיהיה לה "תורת אוכל" לקבל טומאה והרי פרה מטמאת את העוסקים בה "טומאה חמורה" [שאף בגדיהם טמאים] וכל שסופו לטמא טומאה חמורה הוא עצמו טמא טומאת אוכלין [נדה נא א]. והעמיד באופן שאין בו "כביצה" אלא בצירוף בצק, ורק אם הוא אוכל מצטרף. **תוס'** [ד"ה פרה] כתבו שמי שסופו לטמא טומאה חמורה, אינו נחשב כאוכל להיות טמא אלא אם הוא אוכל מצד עצמו, שאז הוא נטמא מאליו כאילו נגע בו שרץ. וראה בשו"ת **חכם צבי** [קז] **ובקהילות יעקב** [טהרות לח] שהאריכו בביאור מחלוקת רש"י ותוס'.

72. כמבואר בבכורות [ט ב] שצריך שיוכל להאכילו עכ"פ לגוי.

נחשבת כאוכל, למרות שהיא אסורה בהנאה, **הואיל והיתה לה**[73] **שעת הכושר!** שהיה זמן מסוים שבו היה על בשר הפרה תורת אוכל. **ואימתי היתה לה שעת הכושר** פב-א
— אמר רבי שמעון בן לקיש: אומר היה רבי שמעון: פרה אדומה **נפדית** אפילו לאחר שנשחטה כהלכה, והיא מונחת כבר **על גבי מערכתה,** מוכנה לשרפה! שאם מצא אחרת נאה הימנה יכול לפדותה אחר שחיטה[74]. ולכן החשיבה רבי שמעון כאוכל, משום שכל העומד ליפדות[75] כפדוי דמי[76]. ואף לאחר שכבר לא ניתן לפדותה עדיין נשאר עליה תורת אוכל לענין קבלת טומאה[77], כי רק דבר שלא היה בו היתר אכילה לאף אדם מעולם אינו נחשב "אוכל"[78].

---

73. רש"י בשבועות [יא ב] גרס הואיל "ויש" לה, **והרשב"א** שם הביא בשם תוס' שלדעת רבי שמעון אפשר לפדותה גם אחר הזאת דמה, אך **תוס' ושטמ"ק** [ב"ק עז א] כתבו שבהזאה נעשית קדשי מזבח שטעונים העמדה והערכה לפדיון, וכיון שכבר נשחטה ואי אפשר להעמידה אינה נפדית, אך שם אוכל נשאר עליה, כי לא היתה מופקעת משם אוכל מתחילתה. וראה **חזו"א** [חו"מ ליקוטים כד].

74. **תוס' לעיל** [יא ב] דנו אם לרבנן מועיל פדיון מחיים מדאורייתא או רק מדרבנן, וכתב **הרמב"ן** [בשבועות שם] שרבי שמעון סובר שנפדית מדאורייתא כי אינו לומד את ההקש מחטאת שפרה אדומה, וכן משמע בתוס' בב"ק [שם] שלרבנן לא מועיל פדיון מה"ת כיון שנשחטה בהכשר קרבן, אך לרבי שמעון מועיל פדיון עד הזאת דמה, ובפשטות היינו משום שרבי שמעון לא הקושר לחטאת, אך **הגרי"ז** [במכתבים] ביאר שלרבי שמעון קדושת הגוף חלה אחר ההזאה. וראה **דבר אברהם** [לח] שנקט שנידון תוס' לעיל שייך גם לרבי שמעון, ואילו לרבנן לא מועיל פדיון מה"ת, גם לרבי שמעון אינו מועיל.

75. **תוס'** [בב"ק עו ב ד"ה כל] ביארו שהתנא במשנתנו סבר שהיא שחיטה שאינה ראויה, כי חלק על רבי שמעון, ונקט שהעומד להפדות אינו כפדוי. ובאופן נוסף [שם עז ב ד"ה אומר] כתבו שנקט כרבנן שאחר שחיטתה אי אפשר לפדותה, ולכן אינה ראויה. וראה **לחם משנה** [שחיטה יב ו].

76. תוס' לעיל [פא ב ד"ה דכל] נקטו שרק במקום מצוה נאמר הכלל "כל העומד כאילו נעשה", ולדבריהם צריך לפרש שהחלפתה בפרה נאה ממנה היא ממצוות "זה אלי ואנוהו", ונמצא שבעצם העמידה במציאות לפדיון נחשב כעומד להפדות אף שאין בה מצוה, שהרי כתב **היש"ש** [ב"ק י] שמצוה זו רק מדרבנן, וכדברי החתם סופר [יו"ד קצה] שאפילו לצורך מנהג אמרינן "כל העומד", אולם דעת **השער המלך** [גירושין ד א] ש"כל העומד" נאמר רק במצוה דאורייתא, ואינו מצד שעומד במציאות להפדות, אלא מפני המצוה לפדותו, וכדבריו משמע **בתוס' ב"ק** [עז ב] שדקדקו לכתוב **"דמדאורייתא** בת פדייה היא".

77. **תוס'** [ד"ה הואיל] הקשו למה העומדת להפדות נחשבת כאוכל, והרי מאידך גיסא היא גם "עומדת להזות" ונאמר כ"מוזה דמי" לאוסרה. ותירצו שאינה נחשבת כעומדת בפועל להזאה עד שיתקבל הדם בכלי.

והרשב"א [בשבועות יא ב] תירץ שאינה "עומדת להזות" כי אם ימצא אחרת נאה ממנה מצוה לפדותה.

78. משמע שכל הנחשב ל"אוכל" לגבי טומאה

ומאחר שלדעת רבי שמעון פרה אדומה נחשבת לאוכל, אם כן שחיטתה שחיטה ראויה, ומדוע פטר עליה משום "אותו ואת בנו"?

ומתרצינן: **אמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן: "פרת חטאת" — אינה משנה!** הלכה זו לא נשנית במשנתנו שפטור עליה משום "אותו ואת בנו", אלא שחיטה ראויה היא!

עוד דנה הגמרא על מה ששנינו במשנה שרבי שמעון פוטר בעגלה ערופה: וכי שחיטת **עגלה ערופה לאו שחיטה ראויה היא**!?

והתנן [בסוטה מז א]: **נמצא ההורג עד שלא תערף העגלה — תצא** העגלה, **ותרעה בעדר**! כלומר, שמותרת בהנאה ככל בהמה.

הרי שעגלה ערופה אינה נאסרת קודם העריפה, ואם כן תחשב שחיטתה כשחיטה ראויה? (79)

ומתרצינן: אכן גם לגבי עגלה ערופה מצינו **שאמר רבי שמעון בן לקיש משום רבי ינאי: עגלה ערופה, — אינה משנה!**

ומקשינן: **ומי אמר רבי ינאי הכי** ש"עגלה ערופה אינה משנה"? **והאמר רבי ינאי: גבול שמעתי בה** בעגלה ערופה, מאימתי היא נאסרת, **ושכחתי! ונסבין חברייא** בני הישיבה סבורין **לומר: ירידתה** של העגלה **לנחל איתן** — היא **אוסרתה**! שמאז היא נאסרת בהנאה.

ואם איתא, כלומר, מאחר שרבי ינאי סובר שמשעת ירידתה היא נאסרת, אם כן למה אמר שעגלה ערופה אינה משנה, **לישני** על הקושיא מהמשנה בסוטה, ששני דינים הן, כי במשנה של "נמצא ההורג" מדובר **קודם ירידה** לנחל איתן, שאז עדיין לא נאסרה בהנאה. ואילו **כאן,** במשנתנו שנינו שעגלה ערופה נחשבת שחיטה שאינה ראויה, כי מדובר **לאחר ירידה,** שכבר נאסרה

דינו כ"אוכל" גם לענין איסור אכילה, שהרי פרה העומדת להפדות עדיין אסורה באכילה, ורק נקראת "אוכל" לקבלת טומאה, ובכל זאת נחשבת שחיטתה ראויה מחמת כך. [ואינו דומה לדברי תוס' בע"א ד"ה עולה שנחשב אוכל רק לטומאה ולא לאיסור עי"ש].

79. **תוס'** [ד"ה עגלה] הקשו הרי שחיטתה אינה ראויה משום שאינו שוחט אלא עורף, ולמה לא אמרו שמשום כך רבי שמעון פוטר, ואילו רבנן מחייבים משום ש"זו היא שחיטתה" כמו שמצינו בדחיית שעיר המשתלח לצוק. [ותירצו, שדקדוק הגמרא ממה ששנינו לשון השוחט, ואילו הפטור משום עריפה היה ראוי לומר "העורף"]. ונמצא לדבריהם שאם ערף עגלה אסור לשחוט אמה אחריה, כי עריפתה נחשבת "שחיטה" לגבי איסור או"ב.

ובתוס' רא"ש תירץ שעריפת עגלה אוסרתה, ואינה כדחיית שעיר שמתרת בשרו בהנאה, והוסיף [ביומא סד] שכוונת הגמרא שאין חידוש בפטורו של עגלה ערופה, כי נעשית נבילה, ובודאי אין בה איסור או"ב ככל שחיטה שאינה ראויה [כך ביאר דבריו **באחיעזר** ח"ב ו ד].

ורבינו תם [בשו"ת סי' נב] נתן טעם לחלוק דין שעיר המשתלח שהוא הכשר מצוה, ודינו כשחיטת עולה [שאסורה באכילה] וכמליקת עוף [שדינה כשחיטה] ואילו עריפת עגלה שבאה על חטא, אף שמטהרת מידי נבלה אינה נחשבת שחיטה, וראה **ירושלמי סוטה** [ט ה].

ובמנחת חינוך [רצג] כתב שמקיים מצות

בהנאה?[80]

ומתרצינן: **אמר רבי פנחס בריה דרב אמי: אנן, משמיה דרבי שמעון לקיש מתנינן לה** את החידוש ש"**עגלה ערופה אינה משנה**" ולא נאמרה בשם רבי ינאי. כי רק לדעת רבי שמעון בן לקיש עגלה ערופה אינה נאסרת כלל מחיים ואפילו לאחר ירידתה, ולפיכך הוא מחק ממשנתנו את דין עגלה ערופה[81].

אמר רב אשי: כי הוינא בי רב פפי, קשיא לן: מי אמר רבי שמעון בן לקיש הכי שעגלה ערופה אינה נאסרת מחיים?

עריפה גם בעגלה שנשחטה אמה בו ביום, כי להרא"ש ור"ת אינה שחיטה ראויה, ואף לתוס' ש"זו היא שחיטתה" אין פסול מחוסר זמן בעגלה. ושוב צידד [רצד] לפוסלה משום מצוה הבאה בעבירה, [וראה **שער המלך** לולב ח ג] שאין פסול מצוה הבאה בעבירה, משום איסור התלוי בזמן, ויש לחלק] ואמנם לבסוף [מצוה תקל] הסיק שפסולה לעגלה, כי כל ענייניה כקדשים.

וראה **בכתב סופר ובאהל משה** [להגראמ"ה סי' ל] שתירצו על קושית תוס', שאין עריפתה מטהרת מידי נבילה אלא למ"ד שירידתה לנחל אוסרתה, והיינו משום שאין לה תקנה אחרת אלא בעריפה, וכשעיר המשתלח שאין לו תקנה אלא בדחייתו, אך כאן מדובר למ"ד שאינה נאסרת מחיים [כמסקנת הגמ' לר"ל], ולשיטתו יש לה היתר בשחיטה, ואין עריפתה מטהרתה, וראה **נחל איתן** [יב ח א] שדחה דבריהם.

80. **הרמב"ם** [רוצח י ו] פסק שאסורה בהנאה משעת ירידתה, ומאידך פסק [שם ח] שאם נמצא הרוצח תצא ותרעה בעדר, ותמה **הרשב"א** שהרי כבר נאסרה ואיך תצא ותרעה, וכתב **הכסף משנה** שהקדישוה על דעת שאם ימצא ההורג אינה קדושה, ותמוה, שדחה סוגיין מסברא, וכמבואר בתוס' [ד"ה והתנן] שדייקו מהגמ' שלא התנו כך, **והאחרונים** כתבו שסמך על **הירושלמי** סוף סוטה שנקט שתצא ותרעה אף לדעת רבי ינאי. **ובזכרון שמואל** [ע] ביאר שנחלקו אם דעת רבי ינאי שהירידה אוסרת משום "הזמנה לעגלה ערופה", ולכך צריך דעת ורצון, ואם נפדית נמצא שעל דעת כך לא הוקדשה, או שירידתה נחשבת כ"מעשה עגלה ערופה" ואף אם לא נעשית ברצון, אין טעות מבטלת את האיסור שחל בה, והביא מסנהדרין [מז א] שאיסורה משום "הזמנה" ונקט שהרמב"ם סבר שהסוגיות חלוקות ופסק כסנהדרין.

וראה **עונג יו"ט** [ו] **וחזו"א** [בליקוטים לקידושין נז], **וזכר יצחק**.

ובמשנה למלך הביא **מתוספתא** שנפדית גם אחר שנאסרה, ותמהו על כך **בתפארת ישראל** למשנתנו **ובחזו"א** [פרה ב י] **ואבי עזרי** [על אתר] שהרי לגבי פרה אמרו שאם עומדת לפדיון נחשבת שחיטתה ראויה, ולמה שחיטת עגלה לא תחשב ראויה. ויתכן שרק בפרה שייך לומר שעומדת לפדיון משום שמצוה לפדותה כשמוצא אחרת נאה ממנה, שהרי מום פוסל בה, אך בעגלה ערופה שאפילו מום לא פוסל, ודאי אין צריך להחליפה בנאה ממנה ואין מצוה לפדותה.

81. **תוס'** [ד"ה עגלה] הקשו למה לא תירצה הגמרא שדין עגלה ערופה אחר שנמצא ההורג תלוי במחלוקת תנאים [כריתות כה א] ומשנתנו כדעת האוסרה. ותירצו ש"קבלה היתה בידם", וביאר **בלב אריה** שכך קבלו שרבי שמעון אינו חולק על המשנה של "תצא ותרעה בעדר", ואילו **הרש"ש** ביאר שקבלו שדין עגלה ערופה לא נאמר במשנתנו.

והא איתמר: צפורי מצורע — מאימתי נאסרין בהנאה?

רבי יוחנן אמר: משעת שחיטה של הצפור השחוטה, שרק היא נאסרת, אך הצפור המשולחת אינה נאסרת כלל, כי לא אמרה התורה לשלח ויכשלו בה המוצאים אותה[82].

ורבי שמעון בן לקיש אמר: שתי הצפורים נאסרות **משעת לקיחה** לצורך טהרת המצורע.

ואמרינן: מאי טעמא דרבי שמעון בן לקיש?

משום **דגמר** צפורי מצורע בגזירה שוה "קיחה" — **"קיחה" מעגלה ערופה,** שבשניהם נאמר לשון "קיחה", כשם שעגלה ערופה נאסרת מחיים אף צפורי מצורע אסורין מחיים.

הרי, שרבי שמעון לקיש סובר שעגלה ערופה אסורה מחיים ולמה אמר שעגלה ערופה אינה משנה?

ומתרצינן: לא רבי שמעון בן לקיש אמרה, **אלא אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: עגלה ערופה אינה משנה!**

מתניתין:

שנים שלקחו — קנו פרה ובנה. זה את **הפרה,** וזה את **בנה** — **איזה** מהם **שלקח ראשון** הוא **ישחוט ראשון,** והשני ימתין למחר.

ואם קדם השני ושחט תחילה — **זכה!** והראשון ימתין למחר.

גמרא:

אמר רב יוסף: מה ששנינו שהלוקח הראשון ישחוט תחילה אין בזה ענין של איסור והיתר, אלא **לענין דינא תנן**[83], שאם באו שניהם לדין וכל אחד רוצה לשחוט היום, אומרים להם בית דין שהלוקח הראשון יש לו זכות קדימה.

והיינו משום שאילו רק הוא היה קונה והבהמה השניה היתה נשארת אצל המוכר היה הוא קודם למוכר, כי על מנת כן הוא קונה כדי שיוכל לשחוט היום, והמוכר מוותר לו על זכותו, ולפיכך גם לאחר שקנה השני נשארת זכות קדימה ביד הלוקח

---

82. רש"י נקט שלרבי יוחנן המשולחת אינה נאסרת כלל, אך **תוס' בקידושין** [נז א] סברו שנאסרת מעת שחיטת השחיטה עד שילוחה. וראה **תוס' רי"ד** שם שהקשה לשיטת רש"י למה אם נשפך הדם תמות המשולחת, והרי אין בה איסור, והעלה מכך **המקנה** שגם לדעת רש"י כך איסור הנאה אין בה, אך יש בה איסור אכילה, ובתוס' רא"ש שם נקט שמקור האיסור משום שנאמר בשחיטה "לא תאכלו מהם" בלשון רבים, וראה עוד **בשער המלך** [טומאת צרעת יא] ובהערות להלן [קמ א].

83. כך ביאר **הריטב"א.**

ובחזון יחזקאל [ה א] ביאר שכוונת רב יוסף ללמד, שלא תאמר שקדימת הראשון, היא רק ענין סידורי שלא יבא אחד מהם לאיסור, אך אם הם במקום אחד הקודם ושוחט זוכה, כי אינו כן, אלא דין הוא שישחוט הקונה ראשון, כי על מנת כן לקח, וראה עוד בסמוך.

הראשון[84]. אבל אם הראשון מסכים לוותר על זכותו, מותר לשני לשחוט תחילה.

תנא: אם קדם השני ושחט תחילה — **הרי זה זריז, ונשכר!**[85]

ומבארינן: **זריז** — **דלא עבד איסורא** שהקדים בעצמו כדי שלא יבא לידי איסור "אותו ואת בנו"[86], **ונשכר,** שיש לו ריוח, **דקאכיל בישרא** היום[87].

מתניתין:

שחט פרה ואחר כך שחט את **שני בניה** — **סופג שמונים** — לוקה שתי מלקיות. כי על שחיטת כל אחד מהבנים עבר בלאו של "אותו ואת בנו"[88].

---

84. **הטור** ביאר "שאינו יכול למכור אלא זכות שיש לו בו". **והלבוש** כתב שמדובר באופן שקונה לצורך שחיטה. אולם כבר העיר **הרשב"א** מכמה מקומות שמצינו שהקונה סתם קונה לחרישה, ותירץ שגם המוכר לחרישה, במכירתו נותן זכות לקונה לעשות ככל רצונו, ולפיכך לא נשארה בידו זכות לשחוט היום, אם ברצון הקונה לשחטה, ומבואר שבכל אופן הראשון קודם. וראה **בנחל יצחק** [חו"מ פז י].

85. **הרי"ף והרא"ש** הביאו תוספתא שרק אם קנו שניהם מאדם אחד הראשון קודם בזכות השחיטה, אך אם קנו משנים יכול האחרון לשחוט תחילה.

וראה **בטור ושו"ע** [טז ו] שכתבו "אם לקחו משניהם וכו' כל מי שישחוט תחילה זריז ונשכר", וביאר **הב"ח** שכוונתם על שנים שקנו מאחד, שעל כך הוזכר בש"ס לשון "זריז ונשכר" אך **הש"ך** ביאר שבגמ' הוא זריז, אך אינו משובח כי עשה איסור בגזילת זכות חברו, ואילו הלוקח משנים זריז ומשובח. **והט"ז** כתב שהלוקחים מאחד אם יקדים השני הוא חוטא, אך הלוקחים משנים הוא זריז כיון שבהקדמתו הוא גורם שודאי לא יעבור באיסור, והשוחט השני יש לחוש שישכח וישחוט היום באיסור, ולכן אין בי"ד דנים ביניהם, כי לכל אחד יש זכות להיות "זריז".

86. **בתבואות שור** [טז כו] **ופמ"ג** [שם משב"ז ט] כתבו שמדובר באופן שלא תבעו בבי"ד, ואז רשאי השני לשחוט שמא הראשון לא ישחוט היום, אך אם התרה בו שרוצה לשחוט, אסור לשני לשחוט.

87. **הרא"ש** דקדק מכאן כדעת **הבה"ג** שאסור לשחוט את בשר הנשחט השני, שהרי משמעות הגמרא שאם לא הקדים לשחוט, הפסיד את אכילת הבשר היום. ושלא **כהטור** בשם **הרמב"ם** שהוכיח מהמשנה לעיל [עח א] שגם בשר השני מותר.

והב"ח כתב שלדעת בה"ג האיסור מדאורייתא, **ובדברי חמודות** נקט שהוא גדר שגדרו חכמים, ולכן לא חילק הבה"ג בין שוגג למזיד. ובשם **הר"ן** כתב שהוא רק קנס שלא יהנה מעבירה, כמו שמצינו שקנסו במעשה שבת, ולכן לא יאסר אלא לשוחט ולא לאחרים. והאריכו בדבריו **התבואות שור** [ס"ק ז] **ופמ"ג** [שפד ג].

88. **הגרעק"א** ציין לדברי **תוס'** [קידושין עז ב, כריתות ט ב] שחילוק המלקיות משום גופין מחולקין, ולכן לוקה שתים אף בהתראה אחת. וכן משמע מהסיפא שהשוחט שני בניה ואח"כ את האם לוקה ארבעים, ומשמע שברישא לוקה שמונים כי עשה שני מעשים, אף שאין התראות חלוקות.

אך **המאירי ורבינו יהונתן** ביארו את משנתנו באופן שהיו התראות חלוקות,

שחט את **שני בניה ואחר כך שחטה** לאם — **סופג את הארבעים** — אינו לוקה אלא סדרת מלקות אחת בלבד, לפי שלא עבר על האיסור אלא פעם אחת — בשחיטת האם.

שחטה לאם תחילה, ואחר כך שחט **את בתה** ואחר כך שחט **את בת בתה סופג שמונים** כי עבר פעמיים על "אותו ואת בנו", פעם אחת בשחיטת הבת שהיתה ביום אחד עם שחיטת האם, ופעם שניה בשחיטת בת הבת שהיתה ביום אחד עם שחיטת הבת, שהיא אמה.

שחטה לאם ואחר כך שחט **את בת בתה** [ועדיין לא עבר על שום איסור, כי רק "אותו ואת בנו" אסור, ולא אותו ואת בן בנו], **ואחר כך שחט** את **בתה**, ויש בשחיטה זו של הבת שתי עבירות של שחיטת "אותו ואת בנו": האחת, שהיא בתה של האם שכבר נשחטה, והשניה, שהיא אמה של בת הבת שכבר נשחטה. ומכל מקום אינו **סופג** אלא **את הארבעים**, לפי שהאיסור לא נעשה אלא במעשה שחיטה אחת, ואין כאן אלא לאו אחד והתראה אחת ומעשה אחד(89).

סומכוס אומר משום רבי מאיר: סופג שמונים הואיל ועבר בשחיטה הזו פעמיים(90) על "אותו ואת בנו"(91).

ולדבריהם צריך לפרש שהחידוש בסיפא כי אף אם התרו בו על ששחט כבר שני בניה אינה לוקה אלא אחת.

ובסברת מחלוקתם יתכן שדנו אם שייך חילוק גופין באו"ב שאין הבהמה חפצא של איסור, והיינו שהמאירי סבר שהאיסור חל רק על מעשה הגברא, ואינו מחלק, ואילו תוס' סרו שבכל זאת מתחלק מפני שהוא איסור רק כששוחט בהמה מסוימת. [וראה להלן באופן נוסף].

89. כך פירש **רש"י**, והיינו שאילו היו על מעשה זה שני לאוין היה לוקה שמונים אף שנעשה במעשה אחד. ומה שהוסיף שאין בו אלא "התראה אחת" אין כוונתו לומר שאילו היו שתי התראות היה לוקה שתים במעשה אחד, אלא הוא טעם נוסף בפני עצמו שחייב רק ארבעים.

90. **החתם סופר** הקשה למה יתחייב פעמיים, והרי אין איסור חל על איסור. וכל קושייתו שייכת רק אם האיסור חל בנשחט השני, וכיון שכבר נאסר פעם אחת בשחיטת אמו, אין שחיטת בתו אוסרתו שוב, אך אם האיסור הוא בשחיטת שניהם יחד, הרי אין האיסור חל על השני כלל, אלא שהוא היכי תמצי לעבור באיסור, ויכול לעבור בשחיטתו על שני איסורים, אם הנשחטים הראשונים גורמים חילוק איסורים, וכדלהלן. וראה **חידושי רבי שלמה** [כתבים סי' לא].

ובאור שמח [מאכלות אסורות ד יז] **ובאחיעזר** כתבו שאין איסור חל על איסור רק בשני לאוין, ולא באיסור אחד, שהרי מצינו בקידושין [עא] שעל אלמנת ראובן ושמעון לוקה כהן גדול רק אחד, משום שהם שם אחד, ומשמע שאילו היו שני שמות היה לוקה שנים, כי איסור חל על איסור בלאו אחד, וכן יש לומר באותו ואת בנו [עכ"פ בשני בניה ואותה].

91. **רש"י** [ע"ב ד"ה דאע"ג] **ותוס'** [ד"ה סומכוס] נקטו שסומכוס חולק גם על הרישא, ולדעתו באופן ששחט שני בניה ואח"כ אותה לוקה שמונים. אך **הרא"ה והר"ן והמאירי** נקטו שבאופן זה גם סומכוס מודה שלוקה אחת, כי הם משם אחד, ורק בסיפא שחלוקין בשמות, לוקה שמונים, והיינו משום שבשחיטתה עם אמה מכרית את המקור, ואילו בשחיטתה עם בתה, מכרית את ההמשך, אך כששוחטה אחר

גמרא:

הגמרא דנה מה הטעם שאם שחט קודם שני בניה ואחר כך שחט את האם לוקה: **אמאי**? הרי "**אותו ואת בנו**" **אמר רחמנא ולא** "**בנו ואותו**", שלא אסרה תורה אלא לשחוט הבן אחר האם, ולא האם אחר הבן?

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך! דתניא**: מאחר שנאמר "**אותו ואת בנו**" **אין לי** אלא שאסור לשחוט **אותו** ואחר כך **את בנו**. אך לשחוט **אותו** ואחר כך **את אמו מנין** שאסור?[92] **כשהוא אומר** "**לא תשחטו**" בלשון רבים — **הרי כאן שנים**! ומשמע שהאזהרה נאמרה לשני אנשים שלא ישחטו ביחד "אותו ואת בנו".

הא כיצד? מצינו ששנים מתחייבים באופן **שאחד השוחט את הפרה ואחד השוחט** אחריו **את אמה, ואחד השוחט** אחריו **את בנה** של הפרה הראשונה, לימד הכתוב **ששניים האחרונים חייבים**. הראשון על אותו ואת אמו, והשני על אותו ואת בנו. ומוכח שגם השוחט את האם אחר הבן לוקה.

פב-ב ומקשינן: הרי **האי** "לא תשחטו" **מיבעי לגופיה**, לאסור שחיטת "אותו ואת בנו", ואינו מיותר לדרשא?

ומתרצינן: **אם כן**, שנכתב רק "לגופיה", היה ראוי **ליכתוב** "**לא תשחט**" בלשון יחיד. **מאי** "**לא תשחטו**" בלשון רבים? שמע מינה שנכתב לדרשא, לאסור גם לשני אנשים.

ומקשינן: **ואכתי מיבעי ליה** לכתוב "לא תשחטו". **דאי כתב רחמנא** "**לא תשחט**" **הוה אמינא** אם שחט אדם אחד, **אין**, שהאיסור נאמר רק באופן שאדם אחד שחט אותו ואת בנו, אבל אם שחטו **תרי** אנשים, שהאחד שחט אותו והשני את בנו, **לא** אסרה התורה. ולשם כך **כתב רחמנא** "**לא תשחטו**", לומר לך: **אפילו תרי** ששחטו, אסור לשני לשחוט את הבהמה השניה. ואם כן אין הפסוק מיותר ללמד לאסור על שני אנשים לשחוט את הבן ואת בן הבן.

ומבארינן: **אם כן**, שהכתוב בא לאסור על השני בלבד, **לכתוב** קרא "**לא ישחטו**", שמשמעותו ש"אותו ואת בנו" לא יהיו נשחטין ביום אחד בין על ידי אדם אחד בין על ידי שני אנשים, **מאי** "**לא תשחטו**"? **שמע מינה תרתי**! כי נכלל במשמעותו גם שאם שנים שוחטין שניהם עוברין על "אותו ואת בנו".

שנינו במשנה: **שחטה ואת בת בתה** ואחר כך שחט בתה, סומכוס אומר סופג שמונים!

שני בניה לא נתווסף בה שום איסור, ואף שבניה הם גופין מחולקין, האיסור נעשה בגוף אחד, וכדלהלן.

92. ראה בהערת הפתיחה שבכל בו נקט שטעם איסור "אותו ואת בנו" הוא משום שמכרית את המין. ומשמע כי אף שהאיסור אינו על הנשחט השני, אלא על שחיטת שניהם יחד, מכל מקום היה הוה אמינא שרק הכרתת המשך המין אסורה, ואילו מקורו — דהיינו שחוטת האם אחריו — מותרת, והוצרך הפסוק ללמד שגם הוא בכלל האיסור, ולפיכך יתכן שנחשב שם איסור בפני עצמו, וכדלהלן.

ומיושבת בכך קושיית **הגרעק"א** למה הגמרא דנה כן רק במשנתנו, והרי כבר במשנה הקודמת מוכח שהאיסור גם ב"בנו ואותו"

אמר ליה אביי לרב יוסף: מאי טעמא דסומכוס שמחייב שתי מלקיות על שחיטה אחת שעבר בה פעמיים על "אותו ואת בנו"?

האם **קסבר סומכוס** שאדם ש**אכל שני זיתי חלב** בשוגג **בהעלם אחד**(93), שלא נודע לו בין אכילת זית לאכילת זית שחטא, **חייב שתי חטאות.** שכשם שהוא מחייב שתי מלקיות על התראה אחת ועל לאו אחד, כך הוא חייב שתי חטאות על העלם אחד(94).

ובדין הוא דלישמעינן סומכוס את דעתו **בעלמא,** באכל שני זיתי חלב בהעלם אחד שחייב שתי חטאות אף שאינן גופין מוחלקין. **והאי דקא משמע לן** התנא במשנתנו את המחלוקת של סומכוס ורבנן דוקא **בהא** באיסור "אותו ואת בנו", אף שבאיסור זה יש גופין מחולקין — היינו רק כדי **להודיעך כחן דרבנן, דאף על גב** ששתי המלקיות על שחיטת הפרה האמצעית חיובן הוא מחמת **גופין מוחלקין,** דהיינו שתי פרות, שמלקות אחת מתחייב מכח שחיטת אמה של הפרה האמצעית, והשניה מכח שחיטת בתה של הפרה האמצעית, בכל זאת **פטרי רבנן** משתי מלקיות, ואינו חייב אלא מלקות אחת.

כי לדעת רבנן אין גופין מחולקים מחייבים מלקות על כל גוף אלא כשהאיסור נעשה בשני גופין, אך כאן מדובר כשעשה את שני האיסורין בגוף האמצעית וכל חלוקתן היא מפני האם והבת שגרמו לאיסור, ובאופן זה אין חילוק גופין למלקות.

או דלמא, קסבר סומכוס שמי ש**אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד אינו חייב אלא** חטאת **אחת. והכא** ב"אותו ואת בנו" **היינו טעמא דסומכוס** שמחייב שתי מלקיות **הואיל** ועל ידי **גופין מוחלקין** של שתי בהמות(95) הם

ולהנ"ל, עיקר הנידון לגבי חילוק שמות, ולא על עצם האיסור.

93. מדברי **תוס' במכות** [כ ב ד"ה לא] משמע שמדובר באוכל שני זיתים בבת אחת [ולדידן התראות מחלקות, ולסומכוס מתחייב בהתראה אחת] והקשה **המנחת חינוך** [רצח] איך יתחייב בכך שתי מלקויות והרי אינו אלא מרבה בשיעור אכילה, [שהרי אילו לא היה שיעור לאכילה לא היה מתחייב על כל משהו, וגם כשניתן שיעור אינו גורם שיהיו המעשים חלוקים, אלא רק פוטר את האוכל פחות משיעור].

והריטב"א [שבת כג ב] העמיד שאכלן בזה אחר זה, אך בבת אחת אינו חייב אלא אחת, וכן הסיק **בראש יוסף** כאן וראה **זרע אברהם** [ד יא], ומקור הנידון **בירושלמי נזיר** [ו ד] וראה **קרן אורה** נזיר מה א ד"ה היה] שהרחיב בזה.

94. **החזו"א** [כריתות סי' לז] תמה מה הדמיון בין חיוב מלקות באותו ואת בנו לחייב חטאת על אכילת שני זיתי חלב, והרי חיוב מלקות תלוי רק בחילוק גוף המעשים, ואילו חיוב הקרבן תלוי בהעלם הידיעה, וכל זמן שהוא העלם אחד לא חל חיוב קרבן נוסף, [וראייתו ממה ששנינו שם טו ב שהשוחט חמש זבחים בחוץ חייב קרבן אחד]. וביאר, שבאופן ששחט את האמצעית אחר אמה ובתה, נמצא שמתחייב על מעשה אחד, וחילוק המלקויות מפני שני גופין, ודומה לחילוק העלמות במעשה אחד, אך אמנם בחילוק מעשים יודה סומכוס שחייב שתים.

95. **התוס' רי"ד** [קידושין עז ב] כתב שיש חילוק גופין בבהמה, **והגרעק"א** [תוס' למשניות כריתות ג] הוכיח כך ממשנתנו. ותמה ממה

באים. מה שאין כן בשני זיתי חלב שנחשבים לגוף אחד[96]. וחכמים סוברים שמעשה הנעשה בגוף אחד אין בו חילוק גופין, וכדלעיל.

אמר ליה רב יוסף לאביי: **אין! קסבר** סומכוס אפילו לגבי **אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד, שחייב שתי חטאות!**

ומבארינן: **ממאי** מהו המקור שסומכוס סובר כן?

מדתניא בברייתא: **הזורע כלאיים,** וחזר וזרע **כלאיים, לוקה.**

ודנה הגמרא: **מאי "לוקה"? אילימא שלוקה** מלקות **אחת** בלבד, והרי **פשיטא** שלפחות מלקות אחת הוא לוקה?

ועוד קשה. **מאי לשון "כלאיים — כלאיים"** שנקט התנא, והרי אפילו בזריעה אחת של כלאיים חייב מלקות אחת?

אלא פשיטא, ששתי מלקיות הוא לוקה.

ובמאי עסקינן? אילימא שזרע פעמיים כלאיים **בזה אחר זה ובשתי התראות,** שהתרו בו לפני כל זריעה, אם כן מה חידשה הברייתא בדין זה, והרי כבר **תנינא** במשנה שלוקין על כל התראה[97].

דתנן [משנה בנזיר מב א]: **נזיר שהיה**

ששנינו שם שהשוחט חמש זבחים בחוץ בהעלם אחד לוקה רק ארבעים, ולמה אין חילוק גופין מחייב על כל אחד. [וראה **משנה למלך** שגגות ו ב, **ויד אליעזר** שבת לדף עב].

ובאור שמח [שגגות ו ה] כתב שאין לומר שתורי"ד העמיד את משנתנו באופן שהתרו בו על כל אחת, שהרי מצינו בתמורה שהממיר מאה בבת אחת לוקה כמנין הבהמות שהמיר אפילו בהתראה אחת. ולכן הסיק שהאיסור ב"אותו ובנו" אינו איסור שחל על השני אחר שחיטת הראשון, אלא שהוא איסור בצירוף שחיטת שניהם ביום אחד, ולפיכך הגופין שחוץ לאיסור מחלקין, אך בשחוטי חוץ החילוק בגופי האיסור, והוא אינו מחלק למלקויות. וראה עוד בדבריו [פ"ב מאיסורי ביאה הי"א].

וכבר הבאנו **שהחזו"א** חילק בין מלקיות שתלויים בגוף המעשה ולכן גופין מחלקין אותן, לבין חיוב קרבן [בשחוטי חוץ] שתלוי בהעלמה, ולפיכך אין גופי בהמות מחלקין בו.

96. לכאורה תמוה, שהרי ודאי גופין מחולקין הן יתר סברא לחייב שתים, ומהיכי תיתי שסומכוס נחלק גם בשני זיתי חלב, ובהכרח שספקו של אביי היה דוקא באותו ואת בנו שבשחיטת האמצעית עושה מעשה אחד, ורק האוסרים חלוקים בשני גופין. והנידון הוא אם צריך שיהא חילוק בגופין שבהם נעשה המעשה או די בחילוק מחמת שני גופין או שני שיעורים.

ובחידושי **רבי שלמה** [היימן] הקשה לדעת רש"י ותוס' שסומכוס מחייב שתים גם בשוחט שני בניה ואח"כ אותה, איך צידד אביי שיחשבו כגופין חלוקין, והרי זה כזורע שתי חיטים ואח"כ שעורה אך לפי המבואר הרי הספק דוקא באותו ובנו שהחיוב על צירופם, ואינו ככלאים שאין צירוף לכל יחיד, אלא זריעת כלאים אחת. שפשיטא שאינו חייב אלא אחת.

97. **תוס'** [ד"ה תנינא] כתבו שאע"פ שדרך הברייתות לשנות דינים המפורשים במשנה, קושית הגמרא היא שדרכם לשנות באותו ענין שמדובר במשנה ולא באופן אחר. והוסיף **הרמב"ן** שאילו כוונת הברייתא להשמיענו שהתראה מחלקת כמו במשנה, היה ראוי לשנות דין זה באיסורי אכילה ושתיה שהן מעשה אחד

שותה יין כל היום, ולא התרו בו בין השתיות **אינו חייב אלא אחת.** אבל, אם **אמרו לו אל תשתה** מהיין! **והוא שותה,** ושוב התרו בו **אל תשתה,** והוא שותה חייב על כל אחת ואחת!

אלא פשיטא שהברייתא עוסקת באופן שזרע **בבת אחת,** שבידו האחת זרע חטה וחרצן של ענבים, ובידו השניה שעורה וחרצן(98), **ובהתראה אחת**(99)**, ועל כך לוקה שתים.**

ומני הוא התנא ששנה את הברייתא?

אילימא רבנן דפליגי עלה דסומכוס?

לא יתכן, כי **השתא, ומה התם,** בשוחט בת אחר אם ובת בתה **דגופין מוחלקין, פטרי רבנן, הכא,** ששתי הזריעות נחשבות לגוף אחד, [כי רק בעלי חיים נחשבים גופין חלוקים ולא זרעים] **לא כל שכן** שאינו חייב אלא אחת!?

אלא, לאו, סומכוס היא! ומוכח מהברייתא בכלאים שסומכוס חולק אפילו בגופין שאינן מוחלקין, ומחייב עליהן שתי מלקיות, והוא הדין באכל שני זיתי חלב בהעולם אחד, שחייב לסומכוס שתי חטאות.

ודחינן: **לא! לעולם** הברייתא של "הזורע כלאיים" כדעת **רבנן** היא! ומדובר בזורע כלאיים בזה אחר זה ובשתי התראות. ובכל זאת אין דין זה ידוע ממה ששנינו בנזיר שחייב שתי מלקיות בשתי התראות. כי יש לומר שהברייתא מדברת באופן שזריעה אחת היתה של חטה וחרצן, והשניה של שעורה וחרצן. **ומלתא אגב אורחיה קמשמע**

ארוך, שהרי אי אפשר ללמוד לחילוק התראות במעשה אכילה, מחילוק בשתי זריעות שהן שני מעשים רצופים. ובהכרח שכוונת הברייתא לחייב עם שתים גם בלי חילוק ההתראה.

98. כך פירש **רש"י**, ודייק **הקרן אורה** [נזיר מב] שאילו יהיו כל הזרעים בידו אחת לא ילקה אלא אחת, וכדעת **הריטב"א** שאין שני חיובים על ריבוי שיעור באכילה אחת, אלא רק בשתי אכילות בזה אחר זה, והכרחו של רש"י מלשון הברייתא "כלאים כלאים" שאינו שייך בבת אחת. וראה **חזון יחזקאל** [א, ה].

אולם **בראש יוסף** נקט שאף לדעת תוס' שאכילת שני זיתים נחשבת כשתי אכילות, זריעת כל הזרעים ביד אחת ודאי אינה אלא "כלאים" אחד, ועיין **בחידושי רבי שלמה** לסוגיין.

והמהרש"א תמה למה הוצרך רש"י לפרש שבכל יד היו זרעונים אחרים, והרי אף אם בשניהן היה אותו סוג כלאים היה מתחייב שתי מלקות, וראה **לב אריה** שיישב קושייתו, ולכאורה למסקנא ניחא, כי חידוש הברייתא שיש שני מיני כלאים. וראה להלן.

99. **תוס'** פירשו שהכוונה או בבת אחת או בהתראה אחת ואפילו זה אחר זה, שהרי גם באופן זה רבנן פוטרים, כמו נזיר שהיה שותה כל היום שאינו חייב אלא אחת. **ובאפיקי ים** [ח"ב ה] הקשה מכאן לדברי **הריטב"א** כאן **ותוס' במכות** [כ ב] שחילוק ההתראות נצרך, משום שכל התראה מועילה רק על מעשה הנעשה תוך כדי דיבור, ואיך יחייב סומכוס בזה אחר זה בלא התראה. והעלה מכך שהפטור באכילת שתי זיתי חלב ובהמשך השתיה של הנזיר הוא משום שנחשבים כאכילה ושתיה ארוכה, ולפיכך לדעת סומכוס שמחייב בשני זיתי חלב יתחייב גם על שתי שתיות, ועל שתי זריעות ואינו יכול לומר שכחתי את ההתראה. וראה ראש יוסף כאן.

לן הברייתא, **דאיכא תרי גווני כלאיים!** שבין חטה וחרצן ובין שעורה וחרצן כל אחד מהם בפני עצמו הוי כלאיים[100].

ולאפוקי מדרבי יאשיה.

דאמר רבי יאשיה: אינו חייב משום כלאיים **עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן** כשהן שלשתן **במפולת יד!** כלומר, שזורע את כל השלשה בבת אחת, אך מין אחד עם חרצן ענבים אינו כלאים.

קמשמע לן הברייתא **דכי זרע חטה וחרצן או שעורה וחרצן — נמי מחייב** משום כלאיים!

תא שמע לפשוט את הנידון מהי דעתו של סומכוס:

דתנן: **אכל** שני זיתים משני גידי הנשה, כגון שאכל **מזה** — מהגיד שבירך ימין של הבהמה — **כזית, ומזה** — מהגיד שבירך שמאל — **כזית,** הרי הוא **סופג שמונים!** כיון שעבר פעמיים על לאו של אכילת גיד הנשה.

רבי יהודה אומר: אינו סופג אלא ארבעים! שרבי יהודה סובר שאיסור גיד הנשה אינו נוהג אלא באחת מירכות הבהמה.

ודנה הגמרא: **היכי דמי?**

אילימא שאכל את שניהם **בזה אחר זה ובשתי התראות,** תיקשי, **מאי טעמא דרבי יהודה** שמחייב מלקות אחת? והלא בכלל לא היה צריך ללקות, שהרי רבי יהודה מסתפק [לפי צד אחד בגמרא להלן] באיזה ירך נוהג גיד הנשה, האם בשל ימין או בשל שמאל. ואם כן, כשמתרין בו לפני אכילת כל אחד משני גידי הנשה, הרי **התראת ספק היא,** כי שמא לא זה הוא הגיד האסור. **ושמעינן ליה לרבי יהודה דאמר: התראת ספק לא שמה התראה?** וממילא אי אפשר לחייבו מלקות על אף אחד משני הגידים? [עיין היטב בדברי רש"י].

דתניא [שרבי יהודה סובר התראת ספק לא שמה התראה]: אדם, שספק לנו בין שני אנשים מי הוא אביו, האם הוא איש זה או איש זה, והכה הבן **את זה, וחזר והכה את זה,** והיינו שהכה את שני האנשים שעליהם אנו מסתפקים בהם מי מהם הוא אביו. או שקלל **את זה וחזר וקלל את זה. או שהכה** את **שניהם בבת אחת** את זה בידו אחת, ואת זה בידו השניה[101], **או שקלל** את **שניהם בבת אחת — חייב** מיתה! לפי שהכה או קלל את אביו שהרי אחד מהם ודאי אביו.

רבי יהודה אומר: אם הכה או קלל שניהם

---

100. התבאר לפי רש"י, ובראש יוסף הוסיף שאין כוונת הגמרא שהברייתא מחדשת שיש שני סוגי כלאים בלבד, שהרי קיימים הרבה סוגי כלאים [ראה רמב"ם כלאים פ"ה ג] אלא דוגמאות הן לכלאים של מין אחד עם חרצן, שלא כרבי אושעיא שמחייב רק בשני מינים עם חרצן. [ונמצא שהברייתא יכלה להשמיע דין זה גם בחטה וחרצן בכל יד, וכקושית מהרש"א].

101. כך פירש **רש"י** כאן. ולהלן [צא א] פירש שהכם יחד במקל ארוך. ואילו במכות [טז א] פירש שהכם זה אחר זה בתוך כדי דיבור של ההתראה. **ובקובץ הערות** תמה שסותר משנתו, כי מדבריו כאן משמע שבזה אחר זה

בבת אחת — חייב! שיש כאן התראה אחת שהיא התראת ודאי. אבל אם הכה או קילל **בזה אחר זה — פטור!** לפי שעל כל אחת מההכאות יש התראה נפרדת שהיא התראת ספק כי שמא לא זה הוא אביו, ואין במעשה הזה חיוב מיתה. ורבי יהודה סובר שהתראת ספק לא שמה התראה.

אלא, פשיטא שהמשנה בגיד הנשה עוסקת באון שאכל את שני הגידין **בבת אחת ובהתראה אחת** ובאופן זה היא נחשבת כהתראת ודאי, ולכן מחייב רבי יהודה מלקות אחת בלבד(102).

ומאן הוא **תנא קמא** הסובר שלוקה שתי מלקיות על אכילת שני גידי הנשה בבת אחת ובהתראה אחת?

אילימא רבנן דפליגי עליה דסומכוס ב"אותו ואת בנו", הרי יקשה: **השתא, ומה התם,** בשוחט את האמצעית אחר אמה ובתה **דגופין מוחלקין,** של שתי בהמות נפרדות, ובכל זאת **פטרי רבנן** משתי מלקיות, **הכא,** בגיד הנשה, שאין שני הגידין נחשבין בתור "גופין מוחלקין" כי אין חשיבות "גוף" אלא לבעל חי(103) **לא כל שכן** שאינו חייב אלא מלקות אחת?

אלא, לאו, סומכוס היא ושמע מינה שסומכוס מחייב שתי מלקיות אפילו באופן שאין גופין מוחלקין.

ודחינן: **לא! לעולם** מדובר שאכל את שני גידי הנשה **בזה אחר זה,** והמשנה כדעת **רבנן** היא, ובכל זאת אין להקשות למה מחייב רבי יהודה מלקות והרי היא התראת ספק — כי **האי תנא** שהביא את דעת רבי יהודה בגיד הנשה, **סבר לה כאידך תנא דרבי יהודה, דאמר: התראת ספק שמה התראה!**

ומצינו שנחלקו תנאים בדעת רבי יהודה אם לדעתו התראת ספק שמה התראה או לא: **דתניא: "לא תותירו ממנו עד בקר, והנותר ממנו עד בקר — באש תשרופו"! בא הכתוב ליתן עשה** של שריפת הנותר בבקר **אחר** שעבר על **לא תעשה** של "לא תותירו", **לומר שאין לוקין עליו** על הלאו הזה, שהרי הוא ניתק לעשה. וכל לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו, **דברי רבי יהודה.** פג-א

אפילו תכ"ד נחשב כהתראת ספק. וראה **בערוך לנר** [יבמות קא א] שדעת רש"י כאן שאפילו תכ"ד נחשבת התראת ספק, כי לא ידוע על מי מהן מתחייב.

102. **רש"י** [ד"ה מאי] ביאר שהוכחת הגמרא היא ממה שלא פשטו ממשנה זו את הספק דלהלן אם רבי יהודה מחייב בירך ימין בודאי או מספק, כי אילו מדובר בשתי אכילות הרי מוכח שהחיוב על ירך ימין הוא ודאי, שאל"כ הרי אין התראת ודאי, ובהכרח שאכל שניהם יחד ובהתראה אחת.

103. כך ביאר **תוס' רי"ד** [בקידושין עז ב] וטעמו שגופין חלוקים אומרים בכל בעל חי, ואפילו בהמות אך לא בבשר שחוטה, שאינו נחשב חלק מהחי, ואין לו חשיבות כאיסור בפני עצמו.

אך **המהרש"א ומהר"ם** נקטו שהאיסור באכילת גיד אינו על גוף הגיד אלא על בשרו, וחילוק גופין שייך רק באיסור שתלוי בגופין, כגון בעריות שכל גוף נאסר בפני עצמו, אך איסור באכילת בשר תלוי בכל כזית ואין חילוק בין שני זיתים מגיד אחד או משני גידין.

ותנא זה סובר בדעת רבי יהודה, שהתראת ספק שמה התראה. ולפיכך לולי הטעם שהלאו ניתק לעשה היה מחייב רבי יהודה מלקות על נותר, ואף על פי שיש כאן התראת ספק, שהרי בשעה שמתרין בו "אל תותיר" אין ודאות שהוא עובר על האיסור, כי שמא בסוף הלילה יאכל את הקרבן[104]. [וחולק על התנא ששנה את דברי רבי יהודה בהכה וקלל בזה אחר זה פטור משום התראת ספק].

רבי יעקב אומר: לא מן השם הוא זה! שלא מטעם "ניתק לעשה" הוא פטור בנותר[105], **אלא משום דהוי ליה לאו שאין בו מעשה,** שהמותיר את הקרבן אינו עושה שום מעשה אלא מאליו הוא נעשה נותר, **וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו!**

תא שמע לפשוט את הנידון בדעת סומכוס, אם הוא מחייב שני מלקויות דוקא בגופין חלוקין או אף בכל שני זיתים. **אכל שני גידין** של גיד הנשה **משתי ירכות משתי בהמות,** ושתי הירכות הן ימניות[106] **סופג שמונים!** שתי מלקיות על שני הגידין שאכל.

רבי יהודה אומר: אינו סופג אלא ארבעים.

ודנה הגמרא: **היכי דמי? אילימא** שאכלן **בזה אחר זה ובשתי התראות,** הרי יקשה, **מאי טעמא דרבי יהודה דאמר** לוקה **ארבעים ותו לא?** והרי אכל שני גידין ששניהם אסורין, כיון שהן מירך ימין שהוא הירך האסור.

אלא, פשיטא שמדובר באופן שאכלן **בבת אחת ובהדא התראה,** ולכן סובר רבי יהודה שאינו חייב אלא מלקות אחת.

ומאן הוא **תנא קמא** שמחייב שתי מלקיות על אכילת שני הגידים בבת אחת ובהתראה אחת?

אילימא רבנן דפליגי עליה דסומכוס, הרי

---

104. **רש"י בשבועות** [כא א] מבאר שאמנם אם יתרו בו בתכ"ד לעלות השחר, תהיה זו התראת ודאי, שהרי אם לא יאכלנו יעבור בודאי על האיסור, אך אין העדים יכולים לצמצם התראתם ברגע זה.

ורש"י בתמורה [ג ב] כתב שהספק בהתראת נותר הוא משום שבזמן ההתראה עדיין יש לו שהות לאכול, ואילו אחר תכ"ד יכול לומר שכחתי מההתראה, וביאר **הגרי"ז** שאילו התראת ספק היתה התראה היה מתחייב משום שהאיסור חל בכל רגע בלילה שלא אכלו, ורק משום שבשעת ההתראה לא היה ידוע שלא יאכלנו כל הלילה אינה נחשבת התראת ודאי, וראה **בשערי יושר** [א ד].

105. הראשונים נחלקו אם רבי יעקב חולק על רבי יהודה בעצם הפטור של לאו הניתק לעשה, או שנחלק עמו רק בטעם הפטור על נותר, אך מודה שאין לוקין על לאו הניתק לעשה, ראה **רש"י במכות** [ד ב, על הגליון] **וריטב"א בשבועות** [ג ב].

106. התנא הזה סובר כרבי יהודה שגיד הנשה אינו נוהג אלא בירך אחת והיא הימנית, ומכאן הוכיחה הגמרא לקמן שרבי יהודה פשיטא ליה שירך ימין היא הירך האסורה בגיד הנשה, ולפיכך נקט "משתי בהמות" כדי ששתי הירכות תהיינה ימניות.

יקשה, **ומה התם,** בשוחט את האמצעית אחר אמה ובתה, **דגופין מוחלקין, פטרי רבנן, הכא** באוכל שני גידין לא כל שכן שיפטרוהו ממלקות נוסף, שהרי אין חשיבות "גוף" לחלק אלא בבעל חי, ולא בגיד שאין בו חיות.

אלא, לאו, סומכוס היא! ושמע מיניה שסומכוס מחייב שתים אפילו באופן שאין גופין מוחלקין.

ודחינן: **לעולם** מדובר כשאכל את הגידין **בזה אחר זה.** ולכן מחייב התנא קמא שתי מלקיות, **ודקאמרת** אם כן **מאי טעמא דרבי יהודה** שאינו מחייב אלא אחת? יתכן לפרש שמדובר **כגון דלית ביה כזית** באחד משני הגידים, שרק באחד מהם יש כזית והשני אין בו. ולכן אינו חייב אלא על הגיד שיש בו כזית. ותנא קמא סבר שהאוכל גיד הנשה שלם חייב אפילו אין בו כזית, שהרי הוא "בריה", ו"בריה" אינה צריכה שיעור[107].

דתניא: אכלו לגיד הנשה **ואין בו כזית** — **חייב** מלקות, משום שהוא "בריה".

רבי יהודה אומר: אינו חייב **עד שיהא בו כזית,** שגיד הנשה אינו נחשב כ"בריה".

מתניתין:

בארבעה פרקים זמנים **בשנה**[108]**, המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו: אמה** של בהמה זו **מכרתי** היום, **לשחוט!** או — **בתה מכרתי** היום, **לשחוט!**

לפ שבארבעה ימים הללו נוהגים ישראל להכין סעודות גדולות לצורך מחר ומי

---

107. **רש"י** פירש שבאחת מהן יש כזית, כי אילו בכל אחת אין כזית, נמצא שאם אכלן תוך כדי אכילת פרס נחשבת כאכילה בבת אחת ובגמרא העמידוה "בזה אחר זה" ואם אכלה שלא בכדי אכילת פרס איך מחייב רבי יהודה אפילו אחת והרי אין כאן צירוף.

אך **הרשב"א** נקט שמדובר באופן שבשניהם אין כזית, ואכלן בכדי אכילת פרס, ובכל זאת רבנן חייבוהו שתי מלקיות משום שהתרו בו על כל אכילה. ויש לעיין אם ההתראות מחלקות שלא יחשב "בבת אחת" או שאכילה בכדי אכילת פרס אינה צירוף אלא לשיעור אחד לחיוב, אך לא להחשב כאכילה אחת רצופה, והיינו באופן שהפסיק מעט בין אכילה לאכילה.

ומקושיית הגמרא לעיל מאכל כזית מזה ובכזית מזה, מוכח שמפסיק מעט ביניהם, כי אילו התראות מחלקות לחייב שמונים הרי מצינו שחייב שמונים באכילתם בבת אחת, ובהכרח שהפסיק מעט, ונחשב כאכל בבת אחת כי אכלן בתכ"ד.

108. רש"י כתב שבפרקים אלו סתם הלוקח בהמה אינו לוקח אלא לשחטה מיד. ודקדק **בתבואות שור** [טז ס"ק כ] דהיינו אפילו אם לא פירש שקונה כדי לשחוט, ובשם **הט"ז** כתב דהיינו דוקא כשאומר שלוקח כדי לשחוט.

רש"י פירש שבפרקים אלו דרך ישראל לעשות סעודות, ובע"ז [ה ב] פירש שבימים אלו אי אפשר בלא בשר, כי בשמיני משלימין קרבנות החג ובערב פסח משום פסחים וערב עצרת לשלמי חגיגה ועולת ראיה. ולפי זה דין המשנה הוא רק כשביהמ"ק קיים, ואילו כאן [ד"ה ביום] משמע שטעם האיסור שייך גם בזה"ז כי מרבין בשמחה ברגל בפני עצמו. וראה הערה 801.

שקונה בהמה דעתו לשוחטה מיד, ומסתבר שהקונה(109) הראשון כבר שחט היום. לכן צריך המוכר להודיע לקונה השני שלא ישחוט אף הוא היום ויעבור על "אותו ואת בנו"(110).

ואלו הן ארבעת הפרקים:

ערב יום טוב האחרון של חג הסוכות(111).

וערב יום טוב הראשון של פסח.

וערב עצרת — שבועות.

וערב ראש השנה.

וכדברי רבי יוסי הגלילי — **אף בערב יום הכפורים בגליל** צריך להודיעו. לפי שבגליל היו נוהגים לאכול בשר בהמה בערב יום הכפורים ואילו בשאר המקומות לא היו אוכלים אלא בשר עוף ודגים(112).

אמר רבי יהודה: אימתי צריך להודיעו — **בזמן שאין לו ריוח,** שלא היה הפסק זמן בין קנית הראשון לשני. דהיינו, שגם לראשון מכר בערב החג את אמה או את בתה. **אבל** אם **יש לו ריוח,** שמכר לראשון אתמול ולשני היום, בערב החג — **אין צריך**

---

109. **במעדני יו"ט** [ת] העיר שהרי כל ימות השנה יכול לבא לידי איסור דאורייתא, ולמה המוכר אינו צריך להודיעו להוציאו מספק דאורייתא, ויישב על פי דברי **הרא"ש** שדקדק מלשון המשנה שהטילו חיוב על המוכר להודיע, ולא על הקונה לשאול, משום שלא שכיח שישחטו שניהם, ואין לחשוש לאיסור, אלא אם המוכר יודע ודאי שמכשיל צריך להודיע על כך. [וכבר תמהו שהרי בבכורות [כא ב] אמרו להביא שהחיוב רק על המוכר, ולמה דקדק מהמשנה].

והרמב"ן כתב שבאמת הלוקח מצד עצמו צריך לשאול, והביא **הר"ן** שאחרים חלקו עליו, משום שללוקח יש ספק ספיקא, שמא אין לה אם כלל, ואף אם יש לה שמא לא נמכרה ואם נמכרה שמא לא לשחיטה, ואף אם נמכרה לשחיטה שמא ישחטנה אחר עשרה ימים ולכן רק המוכר שיודע ודאי חייב להודיע, וראה **תוס'** בכורות [שם] ובסמוך נבאר למה לא יודיע משום "לפני עור".

110. **בתבואות שור** [שם כג] כתב שאם הלוקח בערב יו"ט יודע שאתמול נמכרה אמה לשחיטה, אסור לו לשחוט משום ספק דאורייתא שמא הראשון שחט רק היום, וצידד שהטעם שהמוכר אינו חייב להודיעו הוא משום שאמרו [ע"ז טו א] שאין איסור לפני עור במקום שאפשר לתלות שאין איסור, כגון שיתכן ששחט מאתמול, [וראה **בבכור שור** שבד' פרקים חייב להודיע אפילו כשמוכר סתם, ולכך יכול לתלות שלא לקח לשחיטה].

והסיק שכוונת המשנה שאינו חייב להודיעו מדין מקח טעות, אך מצד אפרושי מאיסורא חייב להודיעו, וראה **בשדי חמד** [ו כו י] שבירר אם בספק "לפני עור" הולכים לקולא.

111. כתבו **תוס'** [שם] שבערב יו"ט ראשון של סוכות אין צריך להודיעו, משום שטרודין בסוכה ולולב ואין להם פנאי להרבות בשחיטה, וראה **מעדני יו"ט** [ב].

והחתם סופר העיר למה לא נקטו "פורים" שיש בו חיוב שמחה כמבואר **במג"א** [תרצו טו] ותירץ שהיו רגילים לשחוט לסעודת פורים עגלים כמבואר בב"מ [עח ב], וראה הערה 801??

112. **תוס'** [ד"ה וכדברי] כתבו שרק לדעת

להודיעו ללוקח השני. שמן הסתם, הראשון כבר שחט אתמול(113).

ומודה רבי יהודה, במוכר את האם לחתן ואת הבת לכלה שצריך להודיעו לשני אפילו אם לא קנו שניהם באותו יום, שהרי **בידוע ששניהם שוחטין ביום אחד,** לצורך סעודת הנישואין(114).

בארבעה פרקים אלו משחיטין את הטבח בעל כרחו! שכופין את המוכר לשחוט את הבהמה, **ואפילו** אם היה **השור שוה אלף דינרים ואין לו ללוקח** באותו השור **אלא דינר אחד** בלבד, ששילם לטבח דינר כדי שיתן לו בשר בשווי דינר ואין לטבח קונים על שאר הבשר, אף על פי כן **כופין אותו לשחוט** ולתת ללוקח בשר בשווי דינר. ודין זה הוא רק בארבעה פרקים הללו, לפי שבזמנים אלו קונה הלוקח חלק בגוף השור על ידי נתינת מעות בלבד ואפילו אם לא עשה קנין "משיכה", וכפי שיבואר בגמרא הטעם. וכיון שהוא שותף בשור, הוא יכול לכפות את המוכר לשוחטו.

לפיכך, אם מת השור — **מת ללוקח!** שמפסיד את הדינר ששילם, שהרי גם החלק שלו מת. **אבל בשאר ימות השנה אינו כן.** שאין כופין את הטבח לשחוט, שהרי לא עשה הלוקח קנין "משיכה" והטבח יכול לחזור בו מהמכר.

לפיכך, אם מת השור **מת** רק **למוכר.** שכל

ריה"ג היו שוחטין בערב יו"כ בהמות אך שאר התנאים סוברים שלא אוכלים בו אלא דברים קלים כעופות ודגים, ונמצא לדבריהם שבערב יו"כ אין צריך להודיע ללוקח שמכר אמה.

אכן בתוספתא מובא גם בדברי ריה"ג "מפור שהוא יו"ט", ויתכן שהנידון הוא בטעם האכילה בערב יו"כ אם הוא רק משום המצוה שלא להתענות בתשיעי, וכדי שיהא לו כח להתענות ביו"כ, או שיש בו גם משום שמחה על ביאת יום הקדוש, והאכילה כיו"ט תחת יוה"כ, וטעונה בשר, וראה הגהות **חתם סופר** [תר ד].

113. כך פירש **רש"י, והרשב"א** הוכיח כדבריו מתוספתא.

והרמב"ם [שחיטה יב טו] כתב שאין צריך להודיעו אלא אם "ראה זה שלקח באחרונה נחפז לקנות והיה בסוף היום שחזקתו שהוא שוחט עתה. אבל אם קנה הראשון מבעוד יום, שמא לא לשחיטה קנאה, וכתב הרשב"א שכדבריו משמע מלשון המשנה.

אך **הרא"ש** תמה שהרי אדרבא באופן זה אין לו זמן לשחוט ולהפשיט, וקונה לשחוט למחר משום שביו"ט לא יוכל לקנות. [ובפשטות כוונת הרמב"ם שהוא נחפז בשעה שיש לו זמן בדוחק לשחוט ולהפשיט וראה דברי בן **המנחת חינוך** [סוף מצוה רצד].

והרמב"ן פירש שרק בערב יו"כ אין צריך להודיעו כשיש ריוח לשחוט, אך בערב יו"ט צריך להודיעו אף כשיש רווח כי כולם קונים על דעת לשחוט ביום טוב.

114. **בשמלה חדשה** [סעיף ח] העלה מדין זה שבזמננו שדרך הקצבים לקנות בהמות כל השבוע ולשחטם ביום ד' לכבוד שבת, צריך המוכר להודיע לקצב השני שמכר את אמה, וביאר **בתבואות שור** [כד] שבמשנתנו לא נזכרה שבת כאחד מהפרקים, משום שבזמן המשנה לא היו רגילים לאכול בשר בהמה בשבת, כמבואר בשבת [קיח א].

ויתכן שלפיכך ביאר רש"י בע"ז שבארבעה פרקים אלו הרבו בבשר לקרבנות, כי נקט שאף ביו"ט לא אכלו בשר, ומשום כך גם לא נקטה

השור הוא שלו, והלוקח מקבל את כספו בחזרה. [ביאור זה במשנה הוא לדעת רבי יוחנן בגמרא].

גמרא:

תנא: אם לא הודיעו המוכר כלום ללוקח בארבעה פרקים האמורים — **הולך** הלוקח **ושוחט** היום, **ואינו נמנע,** שאין לו לחשוש שמא הוא עובר על "אותו ואת בנו" (115).

שנינו במשנה: **אמר רבי יהודה אימתי. . .** ומודה רבי יהודה במוכר את האם לחתן ואת הבת לכלה.

והוינן בה: **למה לי למיתני "את האם לחתן ואת הבת לכלה"** דוקא בסדר הזה, והרי הוא הדין אם מכר אם לחתן ובת לכלה, ועדיף לומר ש"מכר אחת לחתן ואחת לכלה?"

ומתרצינן: **מילתא אגב אורחיה קמשמע לן** מתניתין, **דאורח ארעא למטרח בי חתנא טפי מבי כלתא.** שהחתן עושה סעודה יותר גדולה מהכלה, לפיכך הוא קונה את האם, הגדולה. והכלה קונה את הבת, הקטנה.

שנינו במשנה: **בארבעה פרקים אלו** משחיטין את הטבח בעל כרחו.

והוינן בה: **והא לא משך** הלוקח את הבהמה, ולא נקנתה לו, ולמה כופין את הטבח לשחוט?

ומתרצינן: **אמר רב הונא אמר רב:** המשנה עוסקת **כשמשך** הלוקח את הבהמה.

ומקשינן: **אי הכי, אימא סיפא** דמתניתין: **"אבל בשאר ימות השנה אינו כן, לפיכך אם מת — מת למוכר".** ואם כדבריך הרי יקשה, **והא משך** הלוקח ואם כן אף בשאר ימות השנה קנה, ומדוע אין כופין את הטבח לשחוט?

ומתרצינן: **אמר רבי שמואל בר רב יצחק: לעולם** המשנה עוסקת באופן **שלא משך** הלוקח. **וכגון שזיכה לו** המוכר ללוקח **על ידי** אדם **אחר.** שהמוכר מסר את השור לאדם אחד שלא בפני הלוקח ושלא בידיעתו, על מנת שאותו אדם יעשה בשור מעשה קנין, ויזכה עבור הלוקח בשר בשווי דינר מהשור.

ולכן, **בארבעה פרקים אלו, דזכות הוא לו** ללוקח שיהא לו בשר לסעודת החג. אמרינן: **זכין לאדם שלא בפניו.** וקנה הלוקח את הבשר שפלוני זכה עבורו. **אבל בשאר ימות השנה, דחוב הוא לו** ללוקח קנית הבשר, מחמת ההוצאה הכרוכה בדבר, אמרינן: **אין חבין לאדם אלא בפניו!** וכיון שהקניה נעשתה שלא בפני הלוקח, לפיכך לא קנה כלום (116).

המשנה "פורים", ורק בער"ה הרבו לסימנא טבא וכן בערב יו"כ [ולא משום שמחת יו"ט].

115. **הרא"ש** הביא **שרב אחאי** כתב שאם המוכר הוא אי צריך לחשוש שמא מכר אמה לשחיטה, ונחלק עליו כי אינו שכיח וכנ"ל, וכן הוכיח **הרשב"א** שאילו היה מקום לחשוש לא היה הגוי נאמן כי אין עדות לגוי, ואפילו אם נאמן במסיח לפי תומו, הרי היה ראוי שאין לוקחין מהן אלא אם מסל"ת.

116. **המחנה אפרים** [זכיה ו] הקשה שהרי

רבי אלעזר אומר: אמר רבי יוחנן: המשנה עוסקת באופן שלא משך הלוקח אלא שנתן מעות בלבד. ומכל מקום **בארבעה פרקים אלו** הוא קונה על ידי המעות, משום **דהעמידו חכמים דבריהם על דין תורה!**(117) שמדין התורה הרי נתינת הכסף משמשת למעשה קנין, אלא שחכמים ביטלו את קנין ה"כסף" וכדלהלן, ולצורך יום טוב השאירו את דין התורה בעינו, שהכסף קונה בארבעת הפרקים האלו.

דאמר רבי יוחנן: דבר תורה, מדין התורה, **מעות קונות!** שהנותן מעות עבור חפץ מסוים נקנה לו החפץ שלא יוכל לחזור בו המוכר או הלוקח. **ומה טעם אמרו** חכמים — **משיכה** בלבד **קונה** ולא מעות!?

גזירה שמא יאמר לו המוכר ללוקח: **נשרפו חטיך בעליה.** שאלו היו מעות קונות הרי אם היתה נופלת דליקה ברשות המוכר ושורפת את החטים שהלוקח שילם עבורם, לא היה המוכר טורח להצילם, כיון שההפסד הוא של הלוקח, שיכול המוכר לומר לו החטים שלך הם שנשרפו. לכן, ביטלו חכמים את קנין הכסף כדי שכל עוד החטים נמצאים ברשות המוכר הרי הם שלו, ותקנו שרק על ידי משיכה קונים, שעל ידי כן לא יבא הלוקח לידי הפסד, כיון שבדרך כלל לאחר המשיכה הוא מביא את החפץ לביתו, ובפרקים אלו בטלו את הצורך במשיכה כדי שיחול הקנין ויהיה הטבח חייב לשחוט לצורך יום טוב(118).

מתניתין:

"יום אחד" האמור בתורה **ב"אותו ואת בנו"**, דכתיב "לא תשחטו ביום אחד" — **היום הולך** בו **אחר הלילה** שלפניו. שהיום והלילה שלפניו הם יום אחד, שאם שחט את האם בתחילת הלילה אסור לשחוט את בנה כל הלילה וכל יום המחרת עד שתחשך. אבל אם שחט את האם בסוף היום יכול לשחוט את בנה מיד בתחילת הלילה שלאחריו כיון

הרמב"ם [מכירה ל א] כתב שהמוכר שזיכה ללוקח ע"י אחר, יד הלוקח על העליונה ואין המוכר יכול לחזור בו. ואם כן למה כשנתן הלוקח דמים על הבשר נחשב כחביו לאדם ולא כזיכוי. והרי גילה דעתו שרוצה בו. ובתחילה כתב שאין אדם רוצה להרבות בהוצאה על דברי אכילה, ודחה, והסיק שבדבר אכילה נחשב חובה, ובשאר דברים נחשב זכות, וביאר **החזו"א** [חו"מ ג טו] שקנין דברי מאכל הוא לטובת המוכר ואינו זכות גמורה אף כאשר נתן דמים. עי"ש. **ובאור שמח** [מכירה כט יא] כתב שזיכוי המוכר מועיל רק כשלא נתן דמים, והוא זכות גמור, אך כשנתן דמים למוכר, אינו זכות גמור.

117. מדברי **רש"י והרמב"ם** [מכירה ט לז] משמע שהעמידו דבריהם מפני שצריכין בשר לסעודות, ולא משום מצוה, אך **רבינו גרשום** כתב שהטעם משום שחייב לאכול בשר, וכן נקט **הרמ"א** [חו"מ קצט ג] שהוא הדין בקונה יין לקידוש בערב שבת. ונפקא מינה לדברי התבואות שור שבזה"ז צריך להודיעו בערב שבת, וכי הכל אוכלין בשר, ולרש"י גם יועיל קנין כסף.

118. **הגרעק"א** העיר שלכאורה לא שייך באופן זה חשש שיאמר המוכר נשרפו חיטיך בעליה, שהרי ודאי ירצה להציל את שאר השור ששייך

שהוא כבר יום אחר[119].

את זו דרש רבי שמעון בן זומא: נאמר במעשה בראשית "ויהי ערב ויהי בקר **יום אחד", ונאמר ב"אותו ואת בנו" "יום אחד".** מעתה אנו דורשים: **מה "יום אחד" האמור במעשה בראשית — היום הולך אחר הלילה** שלפניו! שהרי כתוב "ויהי ערב ויהי בקר", תחילה ערב ואחר כך בקר, **אף "יום אחד" האמור ב"אותו ואת בנו — היום הולך אחר הלילה** שלפניו!

הנאכלים ליום אחד מותר לאכלם גם בלילה שלאחר יום הקרבתם, לפי שהוא נחשב ליום אחד עם יום ההקרבה.

אם כן, **יכול אף זה,** פרשת "אותו ואת בנו" **כן,** לכך אני דורש: **נאמר כאן "יום אחד", ונאמר במעשה בראשית "יום אחד". מה "יום אחד" האמור במעשה בראשית — היום הולך אחר הלילה! אף "יום אחד האמור ב"אותו ואת בנו" — היום הולך אחר הלילה!**

גמרא:

תנו רבנן: **את זו דרש רבי שמעון בן זומא: לפי שכל העניין** של "אותו ואת בנו" **כולו, אינו מדבר אלא בקדשים,** שסמוכה היא פרשת אותו ואת בנו לפרשה המדברת בעניני קדשים, ובקדשים הלא הדין הוא שה**לילה הולך אחר היום** שלפניו[120], שהקרבנות

רבי אומר: "יום אחד" משמע יום המיוחד! ובמה יחודו? שהוא **טעון כרוז!** שהמוכר חייב להכריז אמה מכרתי! או בתה מכרתי![121]. פג-ב

מכאן אמרו: בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו.

הדרן עלך אותו ואת בנו

לו, וראה **לב אריה** שרבנן לא חילקו בזה, שמא תהא התקנה לחוכא וטלולא.

119. **במשך חכמה** [ויקרא כד כח] כתב שזמן היום באותו ואת בנו תלוי בכל בהמה לפי המקום שבו נשחטה, ולפיכך אם שחט את האם במקום שעתה הוא יום, והבן נמצא במקום שכבר לילה יהא מותר לשחטו באותה שעה, כי אין שחיטתן באותו יום.

120. בתוספתא זבחים [ו ח] נאמר כלל זה רק לגבי אכילת קדשים וכן נקט **רש"י** [בתמורה יד א] ולכאורה מוכח מכך שאיסור אותו ואת בנו נובע מאכילת שניהם ביום אחד [כמבואר בהערת ההקדמה לפרק] כי לולי זאת יקשה למה הוצרך קרא ללמד שהיום הולך אחר הלילה, והרי אינו דומה לאכילת קדשים. אך ראה **רבינו גרשום** תמורה [שם] שנקט שהלילה הולך אחר היום גם לגבי שחיטת קדשים.

121. **רש"י** פירש שיחודו של היום הוא בכך שטעון כרוז, ובאופן נוסף פירש שיחודו בכך שצריך הרבה בשר, והצורך בכרוז נלמד מ"לא תשחטו" שדורשין אותו כאילו נאמר "לא תשחוטו", וביאר **הגר"א** [בתו"כ] שהיה ראוי לומר "לא תשחט" שהרי האיסור רק על השני ולא על הראשון.

ורבינו חננאל ביאר שלומדים מדיני יום המיוחד שהוא שבת, לדיני יום המיוחד של ד' פרקים, שטעון כרוז כמו שמכריזין להבטיל את העם ממלאכה בערב שבת, וכן היום הולך אחר הלילה בשניהם.

פרק כסוי הדם

מתניתין:

החיוב של **כיסוי הדם,** שמצוה מן התורה לכסות את דם השחיטה בעפר[1], **נוהג** בין **בארץ** ובין **בחוצה לארץ.** בין **בפני הבית,** בזמן שבית המקדש היה קיים, ובין **שלא בפני הבית.**

ונוהג **בחולין אבל לא במוקדשין!** שעופות קדשים, כגון חטאת העוף ועולת העוף, אין דם מליקתן חייב בכסוי.

ונוהג בחיה ובעוף, אבל לא בבהמה!

ונוהג **במזומן,** בחיה ועוף הגדלים בבית ומזומנים לשחיטה בכל עת, **ובשאינו מזומן,** בחיות ועופות שאינם מזומנים לו אלא הוא צריך לצוד אותן[2].

ונוהג בכוי, מפני שהוא ספק[3] אם הוא חיה

---

1. כתב **הרמ"א** [יו"ד כח, א] שהכיסוי הוא מצוה בפני עצמה, והשחיטה כשרה אפילו אם הזיד ולא כיסה. **והש"ך** הביא דבריו בדרכי משה שאפילו הוא עצמו מותר לאכול משחיטתו, וכן כתבו **הב"י והיש"ש** [סי' יא].

והט"ז העיר שהרא"ש [סי' ד-ו] כתב שהכיסוי הוא גמר השחיטה, וביאר שהיא מצוה בפני עצמה אלא שהיא שייכת אחר מצות שחיטה כמו תפילין של ראש אחר של יד [וראה שם שחילק ביניהם לענין דיבור בין זה לזה].

ובמעדני יו"ט [סי' ו, אות ת] דקדק כן מדברי הרא"ש שלענין הכשר השחיטה ולענין הברכה היא נחשבת מצוה בפני עצמה אף שהיא גמר השחיטה.

וראה **באבי עזרי** [פי"ב משחיטה ה"א] שנקט כי לכולי עלמא הכיסוי הוא מדיני השחיטה, ולא נחלקו אלא אם מברך לפני הכיסוי, משום שיש בו גם מצוה נפרדת של כיסוי, ועיין עוד בהערה 6.

2. **רש"י** פירש שהוצרך להשמיענו דין זה משום שבשילוח הקן מצינו חילוק בין מזומן לשאינו מזומן, **ותוס'** הקשו עליו אם כן למה לא שנינו אותו בשאר הפרקים [בגיד הנשה ואותו ואת בנו]. ולכן פירשו שהוצרך לפרש כן שלא נאמר כי כיון שנכתב בו "אשר יצוד" אין חיובו אלא כשאינו מזומן וצריך צידה.

והרשב"א [תוה"ב ב"א ריש ש"ה] כתב בשם תוס' שנוהג אפילו במזומנים שהרי ריבתה התורה כי יצוד ציד, והביא ששנינו כן בברייתא להלן [פד, א]. אמנם **רש"י כאן** פירש ש"מזומן" הוא עוף הגדל בבית, והיינו שנקט כי גדר עוף מזומן הוא כמו בשילוח הקן שתלוי אם יש בעלות על העוף, [שהרי ביצים ואפרוחים נחשבים שאין מזומנים כשאינם בבית], ואינו שייך לנידון הברייתא לפטור עוף שהוא ניצוד בטבעו כאווזים ותרנגולים, שאין מחוסרים צידה מפני שאינם פורחים, ותוס' והרשב"א הבינו שנידון הברייתא הוא בחידוש המשנה, ואמנם שונה דין מזומן בשילוח הקן ממזומן בכיסוי הדם.

3. אף שבכל שחיטת בהמה וחיה יש ספק נוסף שמא במקום שחיטה היה נקב, וטריפה פטורה מכיסוי, ונמצא לכאורה שיש ספק ספיקא לפטור מכיסוי, מכל מקום אינו מתמעט מחיובו מ"אשר יאכל" שהרי שחיטה זו מתרתו באכילה מפני שהולכים אחר הרוב.

או בהמה, ולכן חייבים להחמיר ולכסות את דמו[4].

ואין שוחטין אותו, את הכוי, **ביום טוב** כיון שביום טוב אין מכסין את דמו, כמבואר בסמוך, ולכן אין לשוחטו לכתחילה כדי שלא לבטל מצות כיסוי הדם המחויבת בכוי מספק, כאמור לעיל[5].

ואם שחטו את הכוי ביום טוב — **אין מכסין את דמו** באותו היום, מפני שיש בטלטול העפר לצורך כסוי הדם משום חילול יום טוב, ואין לחלל יום טוב לצורך כיסוי דמו, שאין מצוותו אלא מחמת הספק[6].

---

4. **הרא"ש** [סי' א'] הביא **שרבינו יונה** אמר שצריך לברך על כיסוי דם כוי, וראייתו ממה שאמרו [שבת כג, א] שאין מברכין על דמאי משום שהוא ספק דרבנן, ומשמע שעל ספק דאורייתא ככוי מברכין, וכן הביא **הטור** בשם **בעל העיטור**. ודחה הרא"ש שטעם זה רק מבאר למה אין מברכין על מצוה דרבנן זו כשאר מצוות דרבנן, כי לא תקנוה אלא מספק, אבל מצוה שעושה מספק אפילו היא דאורייתא יתכן שאין מברך עליה, כדי שלא יעבור מספק על "לא תשא". וכן נפסק בשו"ע שאין מברכים.

5. **רש"י** פירש שאין שוחטין כוי ביו"ט שמא טעון כיסוי, ומספק לא מחללין יו"ט אם שחטו. וכוונתו למבואר בביצה [ח, ב] שעפר הכיסוי הוא מוקצה, וכמו שאמרו שם שדעתו להכין אפר לכיסוי חיה ודאי ואין דעתו לספק. ולכאורה תמוה אם ניתן לכיסוי למה לא ישתמש בו לכל צרכו, ואם הוא ודאי מוקצה לספק הרי גם לודאי יחשב מוקצה, וראה שמירת שבת כהלכתה [כא, כ] שדימה דין זה לעצים העומדים להסקה שאינם נחשבים לא אוכל ולא כלי כי תשמישן לפעם אחת.

והגרעק"א העיר שפירוש רש"י אינו כמסקנת הסוגיא בביצה שגזרו בכוי משום התרת חלבו, וכן נפסק בשו"ע [או"ח תצח, יח] שאפילו באופן שאין חילול יו"ט אין מכסין. אך **הרא"ה** [כאן ובביצה ובבדק הבית, שם] נקט שאם יש אפר מוכן ואין חילול יו"ט יכול לכסות, וסבר שגם למסקנת הסוגיא טעם האיסור משום חילול יו"ט.

והרשב"א [בתוה"ד א ה] הוכיח מכאן שאם אין לו עפר אסור לשחוט, וכן נפסק **בשו"ע** [כח כא]. וראה להלן [פח, ב] באיזה אופן נחשב שאין עפר].

6. **בביאור הגר"א** [סק"ב] כתב שמכאן מקור הדין שאין הכיסוי מעכב בשחיטה, וכמו שפירש"י [ביצה ח סע"ב] שאינו מעכב בשמחת יו"ט כי אין הבשר נאסר באכילה משום שלא כיסה את הדם.

ובגליון מהרש"א לשו"ע [שם, כא] הקשה למה אסור לשחוט במקום שאינו יכול לקיים כיסוי הדם, והלא מצינו **במרדכי** [ציצית, תתקמד] שמותר בשבת ללבוש בגד של ד' כנפות בלא ציצית כיון שאנוס הוא על הציצית, [ולא נאמר בתורה שלא ילבשנו בלא ציצית, אלא רק חיוב להטיל ציצית וכשהוא אנוס פטור], והוא הדין בכיסוי שלא נאסרה השחיטה אלא נצטווה על כיסוי.

ובאבי עזרי [שם] כתב כי לשיטת הראשונים שכיסוי הוא גמר שחיטה, אף שאינו מעכב בהיתר הבשר, אין לשחוט כי אינו יכול לקיים את השחיטה בתיקונה. וכבר רמז לכך בגליון מהרש"א שציין לדברי הרמ"א שסבר כהרא"ש.

ובעונג יו"ט [סי' א] חילק, שבציצית גם אם לא ילבש את הבגד בשבת נמצא שאינו מקיים את המצוה היום, ולמחר הוא קיום אחר, ולפיכך

גמרא:

והוינן בה: דם **מוקדשין מאי טעמא לא** חייב בכסוי?(7)

אילימא משום דרבי זירא. דאמר רבי זירא: השוחט — צריך שיתן עפר למטה מהדם! דהיינו, שלא ישחוט על קרקע קשה אלא ישים על הקרקע קודם השחיטה עפר רך(8), **ועפר למעלה** כדי לכסות בו את הדם, **שנאמר "ושפך את דמו — וכסהו בעפר"**, ודרשינן: **"עפר" לא נאמר** שיהא משמע שרק מלמעלה יהא הדם מכוסה בעפר, **אלא** "**בעפר**", דמשמע שהדם יהא עטוף מכל צדדיו בעפר. **מלמד: שהשוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה!**

והכא, בדם המוקדשין, **לא אפשר** ליתן עפר מלמטה, שהרי סדר הקרבת קרבנות העופות הוא שמולקין אותם ומזים את הדם, וממצים את הדם שבצוארם על קיר המזבח, ואם כן **היכי ליעביד?**

ליתיב עפר על קיר המזבח קודם מצוי הדם, **וליבטליה** לעפר שם, והיינו שיקבענו לעפר שם כדי שישאר כך לעולם, הרי **קמוסיף**

אין איסור ללבשו ולהכניס עצמו בחיוב ובאונס, אך בכיסוי אם לא ישחוט היום יוכל לקיים למחר את הכיסוי, ונמצא שבשחיטת יו"ט מבטל מצוותו. וראה **בקהילות יעקב** [ב"ב י, מנחות כג].

ולהלן [פז א] נוכיח כי כיסוי הדם אינה מצוה שחלה רק על הגברא אלא עצם הדם מחייב בכיסוי, אף שאינו מתקנו לצורך האדם, ואם כן אף שהוא אנוס ונפטר מחיובו לכסות לא מתקיים חיוב תיקון הדם. אך ציצית מזוזה ומעקה הם חיוב שחל על האדם לתקן את הבגד והבית לצרכו, וכשהוא אנוס לא חל החיוב, וראויים הם לצרכו גם ללא מצוותן.

7. **תוס'** ביארו שהנידון בסוגיין גם על חטאת העוף שנמלקת, ואף שאין בה שחיטה, כיון שמתירה באכילה לכהנים צריך מקור לפוטרה מכיסוי, שלא נאמר בו "שחיטה" אלא "שפיכה", והריטב"א כתב שקדשים מליקתן זו היא שחיטתן, ובכיסוי לא נאמר אשר ישחט אלא אשר יאכל, וכל הראוי לאכילה מתחייב בכיסוי.

אולם **רש"י לעיל** [יז, א ד"ה פטור] כתב שלדעת רבי מאיר בסמוך [פה, א] כיסוי נלמד משחוטי חוץ שנאמר בהם "שחיטה", אך אינו ממעט נחירה אלא אם אינה מתרת באכילה, ומשמע כי אף אם נאמר "שחיטה" נכללת בכך מליקה המתרת. ויתכן שדברי תוס' כדעת רבי שמעון שגדר השחיטה תלוי רק בהיתר אכילה, ומליקה אינה מתירה, כי ההיתר לכהנים הוא מדיני הקרבן, [ראה **באתוון דאורייתא** [כלל א] שהאריך בזה] ולכן הוצרכו לומר שלא נאמר "שחיטה" בכיסוי הדם.

ובאור שמח [פי"ד משחיטה] כתב שאילו נאמר "שחיטה" לא היתה מליקת קדשים נכללת בזה, שהרי שחיטה פוסלת בו, וכיון ששחיטה אינה מחייבתו בכיסוי אי אפשר לחייבו מצד "מליקתו כי היא שחיטתו" ולכן נקטו תוס' שלא נאמר "שחיטה" בכיסוי, וראה **קהילות יעקב** [סי' יא] ולהלן [פה, א] נוסיף עוד.

8. **תוס'** הביאו דברי רש"י לעיל [לא, א] שעפר למטה טעון הזמנה בפה, **והש"ך** [סקי"ב] כתב שאין צורך בהזמנה אלא למצוה מן המובחר, אולם **בתבואות שור** ביאר שכוונת רש"י שלא שייך מעשה כיסוי מלמטה אחר שחיטה שכבר נשפך הדם, ובהכרח הכוונה רק להזמין את העפר, ולזה אין צריך מעשה.

ותוס' נחלקו עליו וכתבו שאם "יש שם עפר

אבנין של המזבח, ואין להוסיף על מדות המזבח[9], **דכתיב**

שאמר דוד המלך לשלמה בנו "**הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל**"! שנאמר לו בנבואה כל צורת מלאכת בית המקדש ומידותיו, ואין לשנות מהם.

ואילו אם **לא ליבטליה** לעפר שם, אלא יתן העפר על המזבח על מנת ליטלו לאחר מכן[10] [ועל ידי כן לא יחשב העפר כחלק מהמזבח, וממילא לא נוסף על מדתו], אם כן העפר הזה **קא הוי חציצה** בין הדם של הקרבן למזבח, והרי צריך שהדם יתמצה על קיר המזבח!? [אך אילו היה מבטל את העפר שם, לא היה חוצץ לפי שהעפר בעצמו היה נחשב כמזבח], וכיון שאין אפשרות לקיים מצות כסוי הדם בעפר מלמטה, פטור הוא לגמרי מכסוי הדם, אפילו מלמעלה.

ומקשינן: **נהי דלמטה לא אפשר** לקיים מצות כסוי הדם במוקדשין, אבל **למעלה,** הרי **אפשר** לכסותו בעפר [מבלי שיבטל שם את העפר, ולא איכפת לן שאינו מבטלו, שהרי העפר שמלמעלה אינו חוצץ בין הדם למזבח] ואם כן **ליעביד כסוי**?

הרי כאילו נתן הוא את העפר", והוסיף **בשטמ"ק** [אות ג'] כי כיון שנתן את הדם על העפר, כאילו נתן הוא את העפר. ולדעתם צריך מעשה כיסוי גם למטה, אלא שאין צורך לעיל שצריך "הזמנה" היינו בקרקע קשה שטעונה חרישה כדי שיהיה שם עפר תיחוח.

וביראים [תלח] כתב שאפילו עפר תחוח צריך שינערנו ויזמיננו, והיינו שצריך לעשות מעשה בגוף הכיסוי, ויכול לעשותו גם ב"כולה בקתא" כדלעיל, כי העיקר הוא בהכנה בידים לכיסוי ואין צריך שיעשנו בשעת השחיטה.

ובבית הלוי [ח"ב יד] כתב שלדעת רש"י בהכרח שגם העפר למטה הוא חלק מהמצוה ולכן הוא טעון הזמנה בפה, אך לדעת תוס' שדי בעפר תחוח המונח שם, הרי יתכן שאין זה אלא תנאי, וכמו שמצות טבילה מתקיימת רק כשאין חציצה על הטובל, אך עצם הסרת החציצה אינה מצוה, כך מצות הכיסוי שהיא בעפר למעלה מתקיימת רק בדם שנשפך על עפר שתחתיו, [אך לפי המבואר בשטמ"ק גם לדעת תוס' הכיסוי הוא חלק מהמצוה, שהרי צריך שיתן בעצמו, אלא שדי שהמעשה יעשה בדם ולא בכיסוי].

9. **פירש"י** שמוסיף בגובהו, והיינו בדם חטאת העוף הניתן על היסוד או עולת העוף שניתן על הסובב, אך על גבי המזבח אין נתינת דם, ובסמוך לגבי חציצה פירש"י שחוצץ בין הדם לקיר המזבח, וגם **תוס' בזבחים** [סב, א ד"ה אף] נקטו שני האופנים, וראה **רש"ש** כאן.

ולכאורה מוכח מסוגיין כי העפר חוצץ אף בפני דם שאינו צריך ליגע במזבח [אלא רק להכנס באוירו, כמבואר בזבחים טו, א] וכמו שמים בתחתית מזרק חוצצים מהמזרק וכן התחתית עצמה מפסקת מהמזבח [ראה זבחים עח, א פז, א], וכן מוכח שדם אינו חוצץ אף אחר שיבש, כיון שבטל למזבח, ואינו נחשב מוסיף על המזבח כי אין בו ממש.

עוד יש להעיר כי בביטולו למזבח לכאורה בטל ממנו שם עפר, ואיך יועיל לכיסוי, ומוכח שאין צורך שיהיה על הכיסוי שם עפר, אלא כל שהוא ראוי לכיסוי במציאות אף שבטל שמו, כשר לכיסוי, והעיקר שראוי מין עפר שמגדל צמחים וכדלהלן [פח, א].

10. **במקור ברוך** [ח"א כג] כתב מסברא שעפר התחתון בכיסוי צריך שישאר במקומו בקביעות,

וכך אמנם מצינו, שבמקום שאי אפשר לקיים מצות כסוי למטה מכסים, לפחות, מלמעלה.

מי לא תניא: רבי יונתן בן יוסף אומר: שחט חיה, ואחר כך שחט בהמה, ודם הבהמה [שאינו חייב בכסוי] נשפך על דם החיה — **פטור מלכסות** את דם החיה, לפי שאין אפשרות לכסותו, שהרי דם הבהמה מכסה עליו ונתבטלה המצוה(11).

אבל אם שחט **בהמה, ואחר כך חיה**(12)**, חייב לכסות** את דם החיה מלמעלה ואף על פי שמלמטה לא כיסה את דם החיה בעפר [שהרי נתן דם החיה על דם הבהמה!](13)

ומה שצידדה הגמרא שאין צריך לבטלו, היינו שאין צריך לבטלו בפירוש אך צריך שישאר במקומו ולא יהיה עתיד לפנותו. [והוכיח כסברתו מדברי **האור זרוע** [שצו] שאין מכסין בשלג כי סופו להעשות מים ויתבטל הכיסוי, עי"ש].

11. רש"י כתב שפטורו משום שדם בהמה למעלה ומה יכסה, וביאר **הפמ"ג** [שפ"ד ס"ק יט] שכוונתו כי אפילו אם מין במינו אינו חוצץ, מכל מקום מכוסה הוא ונדחה מכיסוי כמו בכיסהו הרוח, והוכיח מכך כי אפילו אם כסהו בדבר שאינו מכסה — דהיינו במינו — פטור מלכסות.

והפלתי [ס"ק ה] ביאר שאין אומרים בשני דמים אלו את הכלל "מין במינו אינו חוצץ", כיון שדם חיה חייב בכיסוי ודם בהמה פטור, ונחשבים כשני מינים. **ובהגהות הנצי"ב** לשו"ע [מכון ים] העלה מכך כדברי **תוס' בבכורות** [ט, א] שחלוק דין מין במינו לענין חציצה מלענין ביטול, שהרי להלן [פז, ב] אמרו שאין מבטלין זא"ז משום מין במינו.

ובאופן נוסף ביאר הפלתי, שאמנם אינו חוצץ, וכשדם בהמה למעלה גזרו משום היתר חלבו, שיאמרו חיה הוא ולכן כסהו, והוכחת הגמרא שמועיל כיסוי גם כשדם בהמה למטה, היא כדברי האומרים מין במינו חוצץ [ראה תוס' סוכה לז, א ד"ה כי].

ובמקור ברוך [ח"א לג] כתב כדרכו שבכיסוי צריך שישאר העפר למטה בקביעות ונקט שמין במינו אינו חוצץ רק במצוה, וכיון שהמצוה בכיסוי היא רק בשעת מעשה הכיסוי נמצא שאחר כך אין דבר המחבר ולא מועיל כלל זה שאינו חוצץ, כי נעשה כנותן עפר שעתיד לפנותו.

12. **הב"ח** כתב שדוקא אם שחט חיה ע"ג בהמה חייב בכיסוי, אך אם שחט על גביה עוף פטור כי דם עוף מועט. וראה **ש"ך** [ס"ק כ] **וט"ז** [ס"ק י] **ופמ"ג** שהאריכו להסיק על דבריו ולברר שיטות הראשונים בזה.

והט"ז עמד על השמטת הרי"ף והרא"ש לדין זה של שוחט חיה על גבי בהמה, **ובמאירי** כתב שהנידון הוא מצד תערובת דם שחייב כיסוי בדם הפטור, ומשערין אותם כמו דם במים, וראה **בפרי תואר ובבכור שור** ובתבואות שור [ס"ק כד] שדנו אם שייך תערובת בדם שלא ערבוהו בידים, **ובשבט הלוי** [ב, ריח] הסיק שזה הטעם שהשמיטו הפוסקים דין זה.

13. **הלבוש** [סעיף יד] כתב שחיובו לכסות הוא רק באופן שיש למטה עפר תיחוח ולבסוף יבלעו בו דמי הבהמה והחיה, אך כשאין עפר תיחוח צריך לגוררו ולתת עפר תיחוח, **והש"ך** [סק"כ] כתב שאף אם אין עפר למטה יכסה, כי מה שאפשר לעשות בכיסוי עושים.

וכן הוכיח **בדברי חמודות** [אות כח] מסוגיין, שהרי לדברי הלבוש אין ראיה מדין זה לדם שעל המזבח, כי כאן יש כיסוי למטה כשיבלע בעפר תיחוח.

הרי, שאם אי אפשר לכסות מלמטה מכסים על כל פנים מלמעלה, ואם כן למה לא יכסה גם את דם המוקדשין מלמעלה!?

ומשנינן: התם, **כדרבי זירא. דאמר רבי זירא: כל** מנחה **הראוי לבילה,** דהיינו שאין בכלי שבוללים בו את המנחה יותר משששים עשרונות סולת [שעד הכמות הזאת ניתן לבלול את הסולת והשמן יחד בכלי אחד] **אין בילה מעכבת בו!** שאפילו אם למעשה לא בלל את הסלת עם השמן כשרה המנחה הואיל וראויה היא ליבלל. **וכל שאינו ראוי לבילה,** במנחה שיש בה יותר מששים עשרונות סלת, שאין הסלת והשמן שבה יכולים להיות נבללים היטב — **בילה מעכבת בו!** דהיינו, שהמנחה פסולה, כיון שאינה ראויה לקיים בה מצות בילה(14).

וגם בענייננו אפשר לתרץ כך. שאין להקשות מדין "דם חיה על דם בהמה" שחייבים לכסותו מלמעלה. כי שם אין הכסוי שמלמטה מעכב בו הואיל ודם החיה היה ראוי לכסוי מלמטה, שהרי יכול היה ליתן עפר על דם הבהמה קודם שחיטת החיה, ולכן לא אמרינן שבגלל העדר הכיסוי מלמטה תתבטל לגמרי ממנו מצות הכסוי, ולא יצטרך לכסותו אפילו מלמעלה. אבל בדם המוקדשין, שמעולם לא היה ראוי לכסוי מלמטה, הרי הכסוי שלמטה מעכב בו. שמכיון שלא היה ניתן לקיים בו מעולם את מצות הכסוי מלמטה — נתבטלה לגמרי מצות הכסוי! ולכן שנינו במשנה שאין כסוי הדם נוהג במוקדשין.

ומקשינן: **וליגרריה** לדם הקרבן מעל המזבח, לאחר שניתן עליו ונעשתה מצותו, ויתננו לדם למטה מהמזבח על הקרקע **וליכסיה,** ויקיים בו מצות כסוי הדם?

מי לא תנן: דם הניתז בשעת השחיטה למרחוק ודם **שעל הסכין** של השחיטה — **חייב לכסות! אלמא, דגריר** את הדם מעל הסכין(15) [כדי לכסות את הדם גם

ובבית הלוי [שם] העיר שמשמע מהשקלא וטריא כי העפר למטה אם ראוי ליתנו אינו מעכב, אך לכתחילה צריך ליתנו כמו שצריך לכתחילה לבלול, ולכאורה לשיטת תוס' [כדרכו] שאין עפר למטה חלק מהמצוה, הרי גם לכתחילה די שיהא ראוי לעשותו כמו שבטבילת בית הסתרים די שיהא ראוי לביאת מים אף שאין המים נכנסים בו. וכבר ביארנו שגם לתוס' הוא חלק מהמצוה שנעשית בדם.

14. **בארצות החיים** [כו, ד] **ובעמק יהושע** [סי' ג] כתבו שכלל זה נקבע רק במצוה שתלויה במצוה אחרת, כגון כיסוי הדם בעפר שלמטה שאינו מצוה שמתקיימת בפני עצמה, אלא כך כשיש גם עפר למעלה, וכיון שהיא טפילה למצוה המשלימתה די שיהא ראוי לעשותה אף שאינה נעשית בפועל. וראה **שאגת אריה** [לז].

15. **רש"י** [ד"ה דם] נקט שקושית הגמרא מדם שעל הסכין, והעיר **הגר"א** שדעתו **כהרא"ה** שדם הניתז אינו טעון גרירה. **והריטב"א** ביאר שדעת רש"י כי דם שעל הסכין אי אפשר לכסותו במקומו ולתת עפר למטה, אך דם הניתז אפשר לכסותו במקומו.

ובפשטות כוונתו שדם הניתז היה ראוי לתת קודם את העפר למטה, אך דם שעל הסכין אי אפשר לתת שם עפר קודם השחיטה [או מפני שאי אפשר לשחוט עמו, או משום שדין הכיסוי רק אחר שחיטה, וכנ"ל] ונמצא שלא שייך כיסוי אלא עם גרירה, ובהכרח שדי בראוי לגרירה אף

מלמטה[16]] **ומכסי ליה,** ואם כן, **הכא נמי נגרור** הדם מהמזבח לקרקע, **ונכסי ליה!**?[17]

שלא גרר ולכן נחשב ראוי לכיסוי, ונמצא שרש"י חולק על הרא"ה, כי לדעתו דם הסכין טעון גרירה בפועל משום שאינו עומד לינטל.

16. **הרשב"א** [תוה"ב ב"א ש"ה] כתב שהשוחט ולא נתן עפר למטה, גורר את הדם ומכסהו כדין דם שעל הסכין, והשיגו **הרא"ה** בבדק הבית שרק דם שעל הסכין טעון גרירה כי עתיד לינטל משם, אך על הקרקע מכסהו במקומו, וכן דין דם הניתז שאינו טעון גרירה. כי היה ראוי לבילה בשעה שניתז, ושוב אינה מעכבת בה. וכן דקדק **הגר"א** [סקי"א] מלשון רש"י [ד"ה דם] וכדלהלן.

והרשב"א במשמרת הבית כתב שגם דם הניתז טעון גרירה, ואילו לכתחילה סומכים על הכלל של כל הראוי לבילה לא היה צריך ליתן עליו עפר לא מלמעלה ולא מלמטה, כי בשעה שהדם שותת ראוי הוא לכיסוי מלמעלה ומלמטה, ודקדוק הגמרא שטעון גרירה הוא מהלשון "חייב לכסות" שלא אמרו "נותן עליו עפר". ולשון זו נאמרה גם על דם הניתז. וגם עיקר קושית הגמרא על דם קדשים היא מדם הניתז שדומה לדם שעל הקרקע המזבח, שהרי לדברי הרא"ה אינו דומה לדם הסכין שעתיד לינטל, משא"כ במזבח שינוח על גביו ואינו טעון גרירה.

ובפשטות נראה שנחלקו אם העפר מלמטה הוא חלק ממצות הכיסוי, ובדיעבד אין צורך לגוררו כי די שהיה ראוי לכיסוי, או שדינו ככסהו הרוח בדבר שאין ראוי לכיסוי, שפטור. אך אם הוא תנאי במצות כיסוי שיהיה עפר למטה, כיון שלא היה אלא דם לא התחילה מצוותו וצריך לגוררו, שהרי הוא בא לכסותו כדינו, וזה חלק ממצוותו. [ורש"י לשיטתו שצריך הזמנה בפה למצוות כיסוי, ולכן בניתז אין צריך גרירה. ותוס' לשיטתם שעפר אין צריך הזמנה וטעון גרירה].

אך אין לבאר להיפך, שדעת הרשב"א שצריך לגוררו כדי לקיים חלק מהמצוה, ואילו הרא"ה סבר שרק תנאי הוא ולשם כך אין צריך לגוררו, שהרי הרשב"א לעיל [לא, א] נקט שהעפר למטה אינו צריך הזמנה, ואילו הרא"ה להלן [פח] נקט שצריך הזמנה, והזמנה אינה נצרכת אלא לקיום מעשה המצוה, ונמצא שסותרים דבריהם כאן. וראה **תועפות ראם** [תלח, יח] שדן בזה.

17. **תוס'** [ד"ה שחט] הקשו למה בדם חיה על בהמה לא יגרור את התחתון, וכן בבהמה על חיה למה נפטר מכיסוי והרי יכול לגרור את העליון. וכבר תמה **התבואות שור** [ס"ק ט"ז] שהרי כשדם הבהמה למעלה דינו ככסהו הרוח שאינו חייב לגרור כשהוא מכוסה, והעלה מכך שרק אם נתכסה בדבר המכסה מועיל לפוטרו [או שקושיית תוס' היא על עצם דין כסהו ברוח] וכבר הבאנו שה**פמ"ג** דקדק מרש"י שכל כיסוי פוטרו.

ועל קושייתם שיגרור את דם הבהמה מלמטה, תירץ **הרשב"א במשמרת הבית** שמדובר בדם שלא נקרש ואי אפשר לגוררו כי בגרירה מתערבים הדמים זה בזה, [כך מובא בש"ך ס"ק כ] אך באמת אם נקרש צריך לכסות [וראה דברי חמודות אות כח שהשוה דבריו עם הלבוש שצריך עפר תיחוח]. **והרא"ה** נחלק וסבר כי גם כשנקרש קודם שחיטת החיה פטור מגרירה כי היה ראוי לכיסוי כשנשפך.

וכן ביאר **הגר"א** את דברי רש"י שאי אפשר לגרור דם מעל גבי דם, ונחשב כראוי לכיסוי כי יכל לתת עפר על דם הבהמה לפני ששחט את החיה. וטעמו כפרש"י להלן [פ"ד, ב ד"ה חייב] שהכיסוי הוא דין בשחיטה, ותלוי אם הוא ראוי

ומתרצינן: **אי ב**עופות של **קדשי מזבח,** [18] שמקריבין אותם במזבח — **הכי נמי** שחייבין בכסוי! והיינו, שגורר את הדם מהמזבח למטה, ומכסה שם. אלא, **הכא** במשנתנו **במאי עסקינן** על אילו מוקדשין שנינו שדמן מוקדשין פטור מכסוי הדם — **בקדשי בדק הבית**! שהקדיש אותם על מנת שימכרו וישתמשו בדמים לצורך בדק בית המקדש. ועופות אלו אסורין בהנאה כל זמן שלא נפדו, ואם שחטן הרי היא "שחיטה שאינה ראויה", שאינה מתרת באכילה, ואין עליה שם שחיטה, ולכן אין הדם טעון כסוי. [מה שאין כן בקדשי מזבח שנחשבים שחיטה [מליקה] ראויה, שהרי הקרבנות נאכלין לכהנים [בחטאת העוף].

ומקשינן: **וליפרקינהו,** הרי אפשר לפדות אותם לאחר שחיטה מן ההקדש, ויהיו מותרים באכילה[1], **וליכסינהו** שהרי עתה נתברר למפרע ששחיטה ראויה היא, והדם חייב בכסוי? פד-א

ומתרצינן: אין פודין קדשים לאחר שחיטה משום ד**בעינן העמדה והערכה** בשעת פדיה, שיעמיד את הבהמה לפני הכהן כדי שיעריכנה. ואחר שחיטה, שאין הבהמה יכולה לעמוד, שוב אי אפשר לפדותה[2].

לכיסוי בשעת שחיטה. אך תוס' סברו שצריך שיהא ראוי לכיסוי אחר השחיטה, כי הוא דין בדם ותלוי בשעת שפיכתו. וכיון שאין גרירה מעל גבי דם שוב אינו ראוי לכיסוי.

18. **רש"י** ביאר שהכוונה לחטאת העוף, ולעיל [פא, ב לגבי איסור אותו ואת בנו] נחלקו אם גם עולת העוף נחשבת כאכילת מזבח לעשות את השחיטה כשחיטה הראויה לאכילה, וכאן לא נקט רש"י אופן זה, כי רק לרבי מאיר שהמחייב בכסוי הדם הוא כמו באותו ואת בנו [שהחיוב על עצם השחיטה], לכן די שתתיר באכילת מזבח, אך לרבי שמעון שהמחייב בכיסוי הדם הוא היתר האכילה שנאמר "אשר יאכל", הרי רק אכילת אדם [כחטאת העוף] מחייבת, ולא אכילת מזבח של עולה, שאינה מועילה אלא לחיוב אותו ואת בנו, שתלוי רק בשחיטה ראויה ולא בהיתר אכילה.

1. **רש"י** פירש שקושיית הגמרא שאחר פדיון יהיו מותרים באכילה ויתחייב בכיסוי. **ותוס'** הקשו מנין שצריך לפדותו כדי להתחייב בכיסוי, [ורש"י נקט שאינו חייב לפדותן, אלא כיון שיכול לפדותן ולהתחייב, אי אפשר לומר שאינו נוהג בהן] ועוד הקשו שאם פודן אינם בכלל מוקדשין [וקושייתם לשיטתם שהכיסוי הוא דין בדם, אך לדעת רש"י החיוב תלוי בשעת שחיטה, וכיון שנפדה אחר שחיטה נחשב חיוב כיסוי במוקדשין] ולכן ביארו שהקושיא שיתחייב בכיסוי קודם פדיון כיון שסופו לפדותו מפני הפסד קדשים. ורש"י לא יכל לפרש כן, כי על ידי האפשרות לפדות נחשבת רק כשחיטה ראויה, אך אינו יכול לאכול הבשר ולדעת רבי שמעון עיקר החיוב תלוי בהיתר אכילה.

2. **הרמב"ן** ביאר שבשעת שחיטה אינה נחשבת כעומדת להפדות, שמא לא תפרכס כשיעור העמדה והערכה, לפיכך כל זמן שהם הקדש פטור מכיסוי, ואחר שפדאן חייב לכסות אך אינן בכלל מוקדשין.

ומשמע מדבריו שהחיוב תלוי בשעת כיסוי, ודי בכך שיעשה ראוי לאכילה אחר שחיטה, ואילו לעיל [כ, ב] נקט שחיוב אותו ואת בנו תלוי אם השחיטה עצמה מתרת באכילה. ולדעת

ומקשינן, שהרי נמצא שתירוץ הגמרא תלוי בשתי הנחות, א. ששחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה. ב. שקדשי בדק הבית דינם כקדשי מזבח בכך שאף הם אינם נפדים אלא על ידי העמדה והערכה. ולכאורה תמוה אם כן — **כמאן** כשיטת מי סובר התנא במשנתנו.

אי כרבי מאיר, דאמר: הכל היו בכלל הדין של **העמדה והערכה,** בין קדשי מזבח ובין קדשי בדק הבית, **האמר** רבי מאיר: **שחיטה שאינה ראויה** [שאינה מתרת לאכילה] **שמה שחיטה!?**

ואם כן גם שחיטת קדשים שלא נפדו חייבת בכסוי.

אי כרבי שמעון, דאמר: שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, האמר רבי שמעון: קדשי בדק הבית **לא היו בכלל העמדה והערכה,** אלא דוקא קדשי מזבח, אבל קדשי בדק הבית נפדים גם בלא העמדה והערכה, ואפילו לאחר מיתה, ואם כן למה לא יפדם לאחר שחיטתם ויכסה דמם!?

ומתרצינן: **אמר רב יוסף:** משנתנו — **רבי היא!** שסידר את המשנה. **ונסיב לה אליבא דתרי תנאי,** ושנה רבי את דין משנתנו שכיסוי הדם אינו נוהג במוקדשין לפי שהוא סובר כשני התנאים דלעיל, בכל דין כתנא אחר.

בשחיטה שאינה ראויה — סבר לה כרבי שמעון, דלא הוי שחיטה. **ובהעמדה והערכה — סבר לה כרבי מאיר,** דקדשי בדק הבית אף הם בכלל העמדה והערכה.(3)

רבי שמעון ניחא, כי חיוב כיסוי הדם תלוי רק בהיתר אכילה, ולדעת רבי מאיר שתלוי ב"שחיטה" מוכח כי לדעת הרמב"ן אין צריך שתתיר באכילה, אלא שהחיוב בדם חל רק אם שחיטתו היתה ראויה לאכילה אפילו אחר זמן, ויתכן שלפיכך כתב שאחר פדיון אינו נחשב כיסוי במוקדשין.

ב. **תוס'** העירו שהרי כל זמן שמפרכסת נחשבת ראויה להעמדה והערכה, וכתבו שדוחק לחלק ולומר שעוף נחשב מת בשחיטה משום שיש בו חיות מועטת, והיינו בשחיטת ישראל שנחשב כבשר ע"י השחיטה, אך לבני נח נחשב כחי עד שימות, וכדלהלן [קב, א] ונמצא שגם ביאור זה סובר כביאור ה"ר שמעיה בתוס' ששחיטה המתרת בשר לאכילה גורמת שלא יהיה ראוי להעמדה והערכה [אלא שצידדו לחלק בין עוף לבהמה].

וראה **רשב"א** ב"ק [עז, א] דהיינו דוקא בשחיטה שהיתירה לאכילה, אך אם שחט פרה שאסורה באכילה כל זמן שהיא מפרכסת נחשבת חיה, וצריך לומר שבקדשי בדק הבית שעומדין ליפדות ולהאכל נחשבת שחיטתן כמתרת לאכילה [ואף שממילא נמצא שאינה עומדת להעמדה והערכה, ושוב אין ראויה לפדות ולהאכל, מכל מקום נחשב כהיתר אכילה כתחילת הדין].

3. לקמן [קלט, א] אמרו שאם הקדישה ואחר כך שחטה פטור מכיסוי. [ופרש"י משום שחיטה שאינה ראויה] שחטה ואחר כך הקדישה חייב, משום שכבר התחייב, ותמוה שהרי אלו קדשי בדק הבית והשחיטה היתה ראויה ולכן חייב. ובתוספתא [פ"ו ה"ב] גרסינן השוחט והקדיש את הדם חייב, כי קדמה מצוות כיסוי להקדש, והעיר **בחזון יחזקאל** שטעם הפטור באופן שהקדיש קודם הוא משום שהדם של הקדש

ואיבעית אימא: כולה מתניתין **רבי שמעון היא!** ואף על פי שלרבי שמעון אפשר לפדות קדשי בדקי הבית גם לאחר שחיטה, מכל מקום אין חייבין בכסוי אפילו לאחר פדייתם. **דשאני הכא,** גבי כסוי, **דאמר קרא** "**ושפך וכסה**", ודרשינן: **מי שאינו מחוסר אלא שפיכה וכסוי,** שמיד אחר השפיכה [דהיינו השחיטה] אפשר לכסות את הדם, הוא דחייב בכסוי, **יצא זה,** דם של קדשי בדק הבית, **שמחוסר שפיכה, ופדייה, וכסוי.** שאחר השחיטה עדיין אינו בר כסוי עד שיפדה תחילה, ובדם שכזה לא חייבה תורה שיהיה טעון כסוי.

והשתא דאתית להכי, לדרשא זו, אם כן **אפילו תימא** שמשנתינו הפוטרת מוקדשין מכסוי הדם עוסקת **בקדשי מזבח,** עדיין ניתן ליישב את קושית הגמרא דלעיל שהרי אפשר לגרור הדם מהמזבח ולכסותו מחוץ למזבח — לפי שיש לדרוש: **מי שאינו מחוסר אלא שפיכה וכסוי** הוא טעון כסוי, **יצא זה, שמחוסר שפיכה, גרירה, וכסוי!** שכיון שבקדשי מזבח אי אפשר לקיים מצות כסוי בדם מיד לאחר השחיטה בהיותו על המזבח, אלא אם כן יגרור קודם את הדם מהמזבח ויתנו על הקרקע, ויקיים מצות כיסוי מלמטה תחילה — הלכך פטור הוא מכיסוי! (4)

מר בר רב אשי אמר: הטעם שמשנתנו פוטרת מוקדשין מכסוי הדם, הוא משום **דאמר קרא** בכסוי הדם "**חיה או עוף**", ודרשינן: **מה חיה אינה קדש,** שהרי אין מקריבין חיה לקרבן על המזבח, **אף עוף** אינו חייב בכסוי אלא דוקא אם **אינו קדש**(5).

ואינו שלו, ותמה למה לא נקטה הגמרא טעם זה בסוגיין.

והחזו"א [ריד לדף קלט] כתב שכיון שהקדישה בחייה וטעונה העמדה והערכה והולכת לקבורה אינו מפסיד הקדש וחייב לכסות, אך כיון שקודם לכן צריך לפדות נפטר מכיסוי משום שהוא מחוסר פדיה. וראה **הר צבי** להלן [קלט, א] שדן בזה עם הגרא"י פינקל.

ובמקור ברוך [ח"א כה] הקשה שהרי קדשים שמתו יצאו מידי מעילה, וביארו תוס' [במעילה טו] שקדשי בדק הבית אינם בכלל העמדה והערכה, ואם כן למה לא יתחייב בכיסוי.

4. **תוס'** חילקו בין דם קדשים שהוא בהכרח מחוסר גרירה, לבין דם הניתז שאם לא היה ניתז לא היה טעון גרירה ולכן חייב בכיסוי. **והרמב"ן** כתב שסתם דם של חולין אין מחוסר גרירה, ולכן גם דם שעל הסכין חייב כיסוי, אך קדשים שכל דמם טעון גרירה לא התחייבו בכיסוי.

אך **הריטב"א** תמה [לדרכו הנ"ל] מה החילוק בין דם שעל גבי הסכין שחייב בכיסוי אף שטעון גרירה, ותירץ שדם הסכין היה ראוי לכסוי בלא גרירה אם יפול על הארץ, אך בקדשים בהכרח הוא טעון גרירה מהמזבח.

וביאור דבריו, שרק לענין ראוי לבילה — לכיסוי — נחשב כאינו ראוי אף שהיה ראוי ליפול על הארץ — כי כעת לא שייך שתתקיים המצוה באופן שיהיה עפר למטה, אך חסרון גרירה הוא פטור בחפצא של הדם, ולא משום שנפל למקום שטעון גרירה, ולפיכך אם יתכן אופן שלא יחסר גרירה חל עליו דין כיסוי ואינו נפטר ממנו.

5. **תוס'** הוכיחו שמיעוט זה נאמר רק על קדשי מזבח, שהרי אפילו בשחוטי חוץ יש חיוב כיסוי

ומקשינן על מר בר רב אשי: **אי** [ואולי] נדרוש כך: **מה חיה** הוא דבר **שאין במינו קדש**, שלא יתכן שיהיה קרבן ממין החיה, אף עוף אינו חייב בכסוי אלא עוף כזה שאין במינו קדש, וכגון אווזין ותרנגולין שלא מקריבין מהם קרבן. **אוציא** מכלל מצות כסוי **תורין ובני יונה**, ואפילו אם הם חולין, לפי **שיש במינן קדש**, שאפשר להקריב מהמין הזה קרבן?

ומתרצינן: **לא**! עוף, דינו **כחיה**! **מה חיה לא חילקת בה** בין מין למין אלא כל מיני החיה חייבים בכסוי **אף עוף לא תחלוק בו** בין מין למין אלא כל המינים שוים. שאם הם קדש פטורים מכסוי, ואם הם חולין חייבים בכסוי.

אמר ליה יעקב מינאה לרבא, קיימא לן: חיה בכלל בהמה לענין **סימנים**! שבתורה לא נאמרו אלא סימני בהמה טהורה, אבל בחיה לא נאמרו בה סימנים לידע איזה היא חיה טהורה. אלא, כיון שמצינו במקרא שהחיה נקראת "בהמה" אנו למדים שהחיה בכלל בהמה, וסימני הבהמה הטהורה הם גם סימני החיה הטהורה. ואם כן — **אימא נמי: בהמה בכלל חיה** [שגם זה מצינו במקרא שהבהמה נקראת "חיה"], ויהא דין הבהמה כחיה לענין **כסוי**, שאף הבהמה תתחייב בכסוי הדם?

אמר ליה רבא: **עליך אמר קרא**, ביחס לדם הבהמה — **"על הארץ תשפכנו כמים"**! ודרשינן:

מה מים לא בעי כסוי אף האי דם הבהמה **נמי לא בעי כסוי**!

והוינן בה: **אלא מעתה**, שדם בהמה נקרא "מים", **יטבילו בו** את הטמא כמו שמטבילין במי מקוה!?

ומתרצינן: **אמר קרא "אך מעין ובור מקוה מים — יהיה טהור"**! ומשמע **הני — אין**, שדוקא המים הם המטהרים [שכן משמעות הכתוב, כי קודם פסוק זה נאמרה פרשת השרצים, ומשמע כי מי שנטמא בהם יהיה טהור על ידי מעין], אבל **מידי אחרינא**, ובכלל זה אפילו דם בהמה, **לא**!

ומקשינן: **ואימא הני מילי למעוטי שאר משקין** שאינם מטהרים כמים משום **דלא איקרו "מים", אבל דם, דאיקרי "מים", הכי נמי** שיטהרו את הטמא!?

ומתרצינן: **תרי מיעוטי כתיבי**: **"מעין מים" ו"בור מים"**, שה"מים" נאמרו גם על ה"מעין" וגם על ה"בור", ודרשו כאילו נאמר פעמיים "מים" והמיעוט השני בא למעט דם, בנוסף על שאר משקין.

ומקשינן: **אימא אידי ואידי**, שני המיעוטים של "מים" אתו **למעוטי שאר משקין** דוקא.

חד — למעוטי שאר משקין שהן **זוחלין**. דהיינו מקוה שהיו בו עשרים ואחד סאה מי גשמים, שהדין הוא שיכול להוסיף לתוכם תשע עשרה סאה מים שאובים [שפסולים למקוה] ולהשלים לארבעים סאה, ובתנאי שלא ישפכם לתוך המקוה אלא סמוך למקוה במרחק ג' טפחים, ומשם הם זוחלין על הארץ לתוך המקוה. ובא הכתוב למעט שאר

[למ"ד שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה] וגם משום שאפילו חיה ראויה לבדק הבית, ובהכרח

משקין שאם היו שאובין והזחילן לתוך המקוה שאינם משלימין את המקוה.

וחד — למעוטי מכונסין שאם לא הזחילן, אלא שטבל בהם כשהם מכונסים במקום אחד אינם מטהרים(6), ועדיין יקשה מנין אנו למדים למעט דם בהמה?

ומתרצינן: **תלתא מיעוטא כתיבי: "מעין מים"**(7), **ו"בור מים", "מקוה מים"**. [שה"מים" נאמרו על שלשתם] והמיעוט השלישי בא למעט דם בהמה שאינו מטהר.

תנו רבנן: כתיב בפרשת כסוי הדם: "**אשר יצוד** ציד חיה או עוף". **אין לי** שחייב לכסות הדם אלא "**אשר יצוד**", דוקא אם צד חיה או עוף ושחטם. אבל דברים שאין האדם צריך לצוד אותם אלא הם **נצודין ועומדין, כגון אווזים ותרנגולים, מנין** שחייבים בכסוי? **תלמוד לומר "ציד" — מכל מקום!** שאפילו בעלי חיים שאינם טעונים צידה חייבים בכסוי הדם.

אם כן, מה תלמוד לומר "אשר יצוד"?

למדה תורה דרך ארץ — שלא יאכל אדם בשר אלא בהזמנה הזאת! כלומר, שלא יאכל אלא כשמזדמן לו, וכמו הציד, שאינו מזומן לו ציד תמיד. דהיינו, שלא יאכל בשר תדיר, כדי שלא יבא לידי עניות(8).

תנו רבנן: כתיב "**כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך** ואמרת אכלה בשר, כי תאוה נפשך לאכל בשר" — **למדה תורה דרך ארץ, שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון!** דהיינו כשהוא שבע ואינו אוכל אלא לתאוה שאינה אכילה מרובה, אבל לא יאכל הרבה כשהוא עדיין רעב כדי להשביע רעבונו, שאז אכילתו מרובה.

יכול יקח אדם בשר **מן השוק ויאכל? תלמוד לומר "וזבחת מבקרך ומצאנך"**. דוקא אם יש לו בקר וצאן בעדרו, ואם לאו, לא יקנה מן השוק(9).

שקדשי בדק הבית לא התמעטו מדרשא זו אלא משום שהם שחיטה שאינה ראויה וכדלעיל. [על פי **רש"ש**, עי"ש].

6. **הריטב"א** ביאר שאף על פי שכל שכן הוא מזוחלין שאינם מטהרים, מכל מקום צריך שני מיעוטים, כי אם היה רק מיעוט אחד הייתי מעמידו במכונסים ולא בזוחלין.

7. **רש"י** פירש שאר משקין שהזחילן והמשיכן, וכתב **הריטב"א** שהוסיף כך משום שלא שייך זחילה בשאר משקין והוא לשון מושאל מהמשנה, **והרש"ש** תמה על פירושו, וביותר שבסמוך [בד"ה בור] ביאר ש"בור מים" ממעט "ולא שאר משקין ואפילו מכונסין" ובזה לא שייך לפרש לאפוקי המשכה כי אי אפשר ללמוד משאר משקין בק"ו. ולכן ביאר שמעיין מים ממעט מטהרת מעיין בזוחלין, ובור ממעט אשבורן מטהרת בור לאפוקי זחילה.

8. **רש"י** פירש שלא יאכל תדיר, אלא כאילו הוא צריך לצוד ואינה מזומנת לו. **ורבינו גרשום וריטב"א** ביארו שיטרח קודם שיאכל. **והרש"ש** פירש שלא יקח בשר אלא בדמים קלים, כצידה שבא לו מההפקר בטרחה מועטת וללא תשלום.

9. **הרא"ם** [דברים יב, כ] נקט שלמדו מהכתוב בסמוך "כי ירחק ממך המקום" ומשמע ש"כי ירחיב" אינו נסוב על ריחוק מקום אלא על רחבות ידים.

ובגור אריה ביאר שמקור הדרשה הוא

יכול יזבח כל בקרו ויאכל, או יזבח **כל צאנו ויאכל,** דהיינו שאם אין לו אלא שור אחד או צאן אחד יזבחנו? **תלמוד לומר** "**מבקרך**" **ולא כל בקרך,** "**מצאנך**" **ולא כל צאנך!** (10)

מכאן אמר רבי אלעזר בן עזריה: מי שיש לו מנה [מאה זוז] **יקח לפסו** [מלשון אילפס שהוא קדירה], והיינו, לצורך בישול בקדרתו — **ליטרא ירק!** ואם הוא עשיר יותר שיש לו **עשרה מנה, יקח לפסו ליטרא דגים!** ואם יש לו **חמשים מנה יקח לפסו ליטרא בשר!** ואם יש לו **מאה מנה ישפות** יבשל קדירה של בשר **בכל יום!** והיינו כדלעיל, שלא יאכל בשר אלא אם הוא עשיר.

והוינן בה: **ואינך,** אלו שאמרו עליהם שיקנו ליטרא דגים ובשר, **אימת** יאכלו את הדגים והבשר, האם בכל יום יקנו ליטרא בשר ודגים?

ומבארינן: **מערב שבת לערב שבת!** שתספיק להם ליטרא זאת לשבוע.

אמר רב: צריכין אנו לחוש לדברי זקן, רבי אלעזר בן עזריה, שאומר שיש להסתפק במזונות קלים בלבד.

אמר רבי יוחנן: אבא [כנוי של כבוד לרב] — **ממשפחת בריאים הוה** ולכן יכול היה לנהוג באכילתו כרבי אלעזר בן עזריה. **אבל כגון אנו,** שאיננו בריאים — **מי שיש לו פרוטה בתוך כיסו, יריצנה לחנוני** ויקנה למזונותיו! שאם יצמצם במזונותיו יחלה ויצטרך לבריות.

אמר רב נחמן: כגון אנו, בדור שאחר רבי יוחנן, שנחלשנו יותר, אפילו אם אין לנו פרוטה בכיס — **לווין** מעות, **ואוכלין!**

ודורשת הגמרא מפסוקים במשלי [פרק כז] את סדר העדיפויות בכלכלת הבית.

נאמר "**כבשים** — **ללבושך**". וביאורו: שיקנה אדם כבשים, **ומגז הכבשים יהא מלבושך!**

[ויסתפק בבגדי צמר, ולא ירכוש בגדי משי חשובים].

נאמר "**ומחיר שדה** — **עתודים**" שבמחיר השדה שימכור יקנה עדרי צאן. **מכאן אמרו: לעולם ימכור אדם שדה ויקח עתודים, ואל ימכור אדם עתודים ויקח שדה, כי עדרי צאן מתרבים במהירות, וגם מסתפק מהם כדי צרכו.**

נאמר "**ודי חלב עזים**". וביאורו: **דיו לאדם שיתפרנס מחלב גדיים וטלאים שבתוך ביתו,** ואל ישחטם ויאכל הבשר.

נאמר "**ללחמך ללחם ביתך**", וכיון שלא נאמר "ו" החיבור משמע ש"**לחמך**" — **קודם ל"לחם ביתך"!**, ולפיכך אם בחלב העיזים די ללחם

משום שנאמר בסמוך "ואמרת אוכלה בשר" ומשמע שרק מתוך רחבות ידים ועושר מותר להתאוות לבשר, [ואילו היתר אכילה בריחוק מקום נלמד מהמשך הכתוב בכל אות נפשך תאכל].

10. **באהבת חסד** [ריש פ"כ] דן אם יש לו רק כבש אחד אם נחשב "כל" ולא יאכלנו, או שמיעוט הכתוב מלמד רק באופן שיכול לאכול מקצת צאנו. ולהותיר מקצת, ולא באופן שאין לו להותיר.

ביתו, יזון עצמו תחילה, כדי שיהא לו כח לצאת לעבוד ולפרנסם, אבל לגבי מלבושים, מבואר להלן שבני ביתו קודמים לו.

נאמר "**וחיים לנערותך**". **אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן**: כך ביאור הכתוב: **תן חיים לנערותיך**! למד את בני ביתך דרכי חיים שיסתפקו במזונות קלים. **מכאן לימדה תורה דרך ארץ, שלא ילמד אדם את בנו** לאכול **בשר ויין.**

פד-ב **אמר רבי יוחנן: הרוצה שיתעשר — יעסוק בבהמה דקה!**

אמר רב חסדא: מאי דכתיב "**ועשתרות צאנך**", ביאורו: **שהצאן מעשרות את בעליהן**(11).

ואמר רבי יוחנן: מוטב לשתות **כסא דחרשין**, כוס של מכשפות, **ולא** לשתות **כסא דפושרין**, שמזיקין לגוף.

וחני מילי דאמרינן שהם מזיקים, דוקא כשהם נתונים **בכלי מתכות. אבל בכלי חרש — לית לן בה!**

ובכלי מתכות נמי לא אמרן, אלא דלא שדי בהו ציביא שלא הכניס במים הפושרין שרשי עשבים ותבלינים, **אבל שדי בהו ציביא — לית לן בה!**

וכי לא שדי בהו ציביא נמי לא אמרן אלא דלא ציין, שלא רתחו המים מתחילה, **אבל** אי **ציין — לית לן בה!**

ואמר רבי יוחנן: מי שהניח לו אביו מעות ורוצה לאבדן, כלומר, מי שקיבל ממון בירושה ואינו חס עליהם לפי שלא טרח בהם — **ילבש כלי פשתן, וישתמש בכלי זכוכית, וישכור פועלים ואל ישב עמהן!** שאם יעשה כן יאבד ממונו. ובא רבי יוחנן ללמד שאל יעשה אדם כך כדי שלא יבא לידי הפסד ממון.

ומבארינן: "**ילבש כלי פשתן**" — **בכיתנא רומיתא** [פשתן יקר הוא]. "**וישתמש בכלי זכוכית**" — **בזוגיתא חיורתא** זכוכית לבנה שהיא יקרה. "**וישכור פועלים ואל ישב עמהן**" — **בתורי**, שמוסר לפועלים שוורים לחרוש בהם **דנפיש פסידייהו**, שמפסידים לו הרבה, משום שאינם משגיחים על החריש כראוי וגם לא על השוורים, ועל ידי כן נעשים השוורים כחושים וחבולים.

דרש רב עוירא: זימנין אמר לה להאי דרשא דלהלן **משמיה דרבי אמי. וזימנין אמר לה משמיה דרבי אסי:**

מאי דכתיב "**טוב איש חונן ומלוה — יכלכל דבריו במשפט**", ביאורו: שיש לאדם לכלכל מעשיו בהוצאות הבית שיהיו לפי מדת יכולתו.

שלעולם יאכל אדם וישתה — פחות ממה

---

11. **רש"י עה"ת** [דברים ז, יג] כתב: מנחם פירש אבירי בשן מבחר הצאן כמו עשתרות קרנים לשון חוזק ורבותינו אמרו שמעשרות את בעליהן. וביאר **הרא"ם** שלא נחלקו בביאור לשון "עשתרות" שהוא לשון חוזק, כמו שפירש"י [דברים כח, ד], וכל הנידון הוא אם לשון החוזק נסוב על הצאן או על בעליהם, **ומהרש"א** כתב שמסוגיין משמע שלא כדבריו.

שיש לו! כלומר, שיוציא לצורך מזונותיו פחות מכדי יכולתו.

וילבש ויתכסה — במה שיש לו! לפי יכולתו, כדי שלא יהיה מבוזה בעיני הבריות.

ויכבד אשתו(12) **ובניו — יותר ממה שיש לו!** שאפילו ילוה מעות לצורך פרנסתם ומלבושם לפי **שהן תלויין בו, והוא תלוי במי שאמר והיה העולם!**

דרש רב עינא אפתחא דבי ריש גלותא: השוחט לצורך **חולה** שיש בו סכנה וצריך לאכול בשר **בשבת חייב לכסות** הדם, אף על פי שיש בזה חילול שבת. שכיון שהשבת נדחית לצורך השחיטה הזו הרי היא נדחית גם לצורך כל המצוות שיש באותה שחיטה, וכגון כסוי הדם(13).

אמר להו רבה: אשתומא, דבר תימה **קאמר!**(14) **לישמטוה לאמוריה מיניה** — יחתכו לשונו!

[פירוש אחר יקחו מלפניו את האמורא העומד לפניו ומשמיע לרבים מה שהוא דורש — כדי לביישו!].

---

12. **הרמב"ם** [דעות ט י] כתב צוו חכמים וכו' ויכבד אשתו ובניו **יותר** מן הראוי לו, ואילו בהל' אישות [טו יט] כתב צוו חכמים שיהיה אדם מכבד את אשתו יותר מגופו ואם יש לו ממון מרבה בטובתה **כפי** הממון. וכן בהל' יו"ט [ו יח] כתב והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין כפי ממונו. וראה בבבא מציעא [נט א] שאמר רבא אוקירו לנשייכו כי הברכה בבית באה מכבוד האשה [עי"ש בפתח עיניים לחיד"א] ובשבת [סב, ב] אמרו שאם אשתו מקללתו על עסקי תכשיטיה כשיש לו ואינו עושה לה, בא לידי עניות, ונמצא כי אף שמצד חיובי האישות ושמחת יו"ט די שיתן כפי יכולתו, המכלכל דבריו במשפט כדאי שיתן יותר מיכולתו וירבה ברכה. [וראה ר"ן בשבת שם].

ומהרש"א כתב שדבר הנצרך לו כאוכל ומלבושים, יכלכל דבריו במשפט, וכדלעיל שלחמו קודם ללחם ביתו, אך בכבוד כמלבושים נאים, אשתו ובניו קודמים לו.

13. רש"י פירש כי מאחר שנדחית שבת אצל שחיטה זו, נדחית לכל מצותה של השחיטה [וכן מצינו במנחות עב, ב שהקטרת אימורין דוחה שבת כיון שנדחית שבת לשחיטת הקרבן וראה עוד **ברשב"א** שבת קל, א]. **והראשונים** דקדקו מדבריו שהותר אפילו כיסוי שטעון איסור תורה כשחיטה, כגון שצריך לכתוש עפר, ותמהו שהרי אין עשה דוחה לא תעשה של שבת שיש בו כרת [כשהזיד ללא התראה], ואין הכיסוי מועיל לצורך אוכל נפש של החולה.

ולפיכך כתבו **הרמב"ן והרשב"א** שרב עינא לא התיר לכסות אלא באופן שיש לו דקר נעוץ מבעוד יום שאין בו אלא איסור טלטול דרבנן, או עשיית גומא שאינו צריך לה אלא לעפרה, [**והריטב"א** הוסיף באופן שיש לו עפר תיחוח שאינו מוכן] ובכוי אין מכסין דמו אפילו באופן זה. [ודבריהם תמוהים שהרי מסקנת הגמרא בביצה [ח, ב] שאיסור גומא מדרבנן הותר גם לצורך כוי שהוא ספק מצוה, ולכאורה הוא הדין לאיסור מוקצה, ואם נעמיד באופן שהכין עפר רק לודאי ולא לספק הרי אי אפשר ללמוד מק"ו לאסור, כי מדינא אין איסור בספק יותר מלצורך ודאי].

14. **הרשב"א** כתב שרבה אסר את הכיסוי אפילו באופן שאיסורו רק מדרבנן וביאר **הריטב"א** שטעמו של רבה, כי העמידו חכמים דבריהם משום חומר השבת, אי כדי לעשות היכר שלא

דתניא: רבי יוסי אומר: כוי, אין שוחטין אותו ביום טוב, שכיון שביום טוב אין מכסין את דמו אין לשוחטו ולבטל מצות כסוי. **ואם שחטו — אין מכסין את דמו** היום! שאין מחללין יום טוב לצורך מצות כסוי הדם בכוי, שאינה אלא מספק(15).

ודבר זה נלמד **מקל וחומר: ומה מילה, שודאה** [באופן שהמצוה היא ודאית] **דוחה שבת, אין ספיקה** של קיום מצות מילה **דוחה** אפילו **יום טוב. כסוי הדם, שאין ודאו דוחה שבת,** שאם תזדמן בשבת מצות כסוי הדם, ואפילו ודאית, אין היא דוחה את השבת, **אין דין שאין ספיקו,** כגון כיסוי דמו של כוי, **דוחה יום טוב!**

אמרו לו לרבי יוסי: **תקיעת שופר** בראש השנה **בגבולים,** בכל מקום, [מלבד בבית המקדש, ששם תוקעין אפילו בשבת] **תוכיח — שאין ודאה דוחה שבת.** שאם חל ראש השנה בשבת אין תוקעין בשופר בגבולין אף על פי שהמצוה היא ודאית, **וספיקה דוחה יום טוב!** שאפילו מי שאינו חייב בתקיעת שופר אלא מספק מותר לו לתקוע בראש השנה, למרות שיש איסור בתקיעה ביום טוב [שלא לצורך מצוה].

הרי מצינו, שספק מצוה דוחה יום טוב אף על פי שודאי של אותה מצוה אינו דוחה את שבת, ואם כן אף ספק כסוי הדם ידחה יום טוב ולמה אין מכסין דם הכוי ביום טוב?

השיב רבי אלעזר הקפר בריבי [כנוי לאדם גדול] **תשובה** על הקל וחומר של רבי יוסי ממילה:

מה למילה, דין הוא שאין ספיקה דוחה יום טוב, לפי שיש בה קולא, **שכן אינה נוהגת בלילי ימים טובים,** לפי שאין מלין בלילה. **תאמר בכסוי** הדם, החמור הימנה **שנוהג**

התירו כלום אלא מפני פיקוח נפש. **והרא"ה** כתב שעשו היכר שהוא יום אסור בשחיטה, ולא התירו אלא את צורך החולה דהיינו השחיטה בלבד.

ונחלקו הראשונים באופן שהיה לו חולה בביתו מבעוד יום והכין עפר לכיסוי, שדעת **תוס'** שאסור לכסות בו בשבת משום טירחא, וגם **הרשב"א** במשמרת הבית ובשו"ת [ח"ד שטז] כתב לאסור משום שגזרו שמא הרואים שכיסה יבואו לכסות גם בעפר שאין מוכן. [**ובתוס' רא"ש** הביא את שני הטעמים], **והרא"ה** [בבדק הבית] **והר"ן** כתבו לפרש שטעם האוסרים הוא משום היכר שיום זה אסור לשחוט.

אולם דעת **הרא"ה** עצמו שם, **והרמב"ן** בחולין [הובא בשטמ"ק ביצה ח, ב] **והריטב"א** בסוגיין, שאם העפר מוכן ואין בו שום איסור, מותר וחייב לכסות בו בשבת. וכן כתב **הב"י** [יו"ד כח] בשם הרשב"א וכוונתו לביאורו הנ"ל בסוגיין ובתוה"ב הארוך. [ולא היה לפניו משמרת הבית].

15. כתב **הרא"ש** שאינו שוחט ומקבל את הדם בכלי וממתין למוצאי יו"ט, משום שאמרו לעיל [מא, א] שאין שוחטין לכלי [כי נראה כמקבל דם לעבודה זרה], אך עדין קשה למה לא יכסה כלי על הדם עד מוצאי יו"ט, [שהרי לענין דם ודאי, כתב **בהגהות מרדכי** פ"ק דביצה שאין כופין רק משום שחביבה מצוה בשעתה] וראה **בפלתי** שעיקר המצוה לכסות מיד ואם ממתין אינו מקיימה כתיקונה, והקשה עליו **באמרי בינה** שאין זה אלא הידור מצוה, ואינו מעכב

אפילו **בלילי ימים טובים,** ולכן יש לומר שאף ספיקו ידחה יום טוב! [16]

אמר רבי אבא: קל וחומר זה שעשה רבי יוסי ממילה לכיסוי הדם — **זה אחד מן הדברים שאמר** עליהם **רבי חייא: אין לי עליהם תשובה!** כלומר שאין להם פירכא, בכל זאת **השיב רבי אלעזר הקפר בריבי תשובה!**

ומסיים רבה את שאלתו על רב עינא: **קתני מיהת** בדברי רבי יוסי **"כסוי שאין ודאו דוחה שבת".** ודייק רבה: **מאי "ודאו דכסוי דלא דחי שבת"**? כלומר, באיזה אופן יתכן שיצטרך לכסות דם שחיטה בשבת? **לאו,** בהיכי תימצי של **השוחט לחולה בשבת!** ומוכח שאסור לכסות את הדם של שחיטה שנעשית בהיתר [לצורך חולה] בשבת, וקשיא לרב עינא!? [17]

ומתרצינן: ודלמא רבי יוסי דיבר באופן **דעבר ושחט** בשבת לצורך בריא. ודוקא שם אינו מכסה, כיון שהשבת לא נדחתה כלל לצורך שחיטה זו. אבל השוחט לחולה, שנדחית השבת לצורך השחיטה, יש לומר שנדחית אף לענין הכסוי כרב עינא [18].

ודחינן: יש להוכיח שרבי יוסי דיבר בשחט לחולה, שהרי הוא למד קל וחומר לכסוי הדם ממילה, ואם כן צריך לומר שהכסוי הוא **דומיא דמילה. מה מילה,** ודאה דוחה שבת, רק **ברשות,** שנעשתה בהיתר, **אף**

לכסות תיכף לשחיטה.

16. **תוס'** ביארו את הק"ו [לפי שיטתם שבשבת אין מכסין אפילו בעפר מוכן], שאם אסרו כיסוי בשבת משום טורח, קל וחומר שאסור לכסות דם כוי ביו"ט משום איסור גומא דרבנן או משום מוקצה כי אין דעתו לספק, אך כשהכינו עפר ביו"ט מותר, כי אין לדמות טורח שבת ליו"ט. וראה **מהרש"א** שביאר שכוונתם למסקנת הגמרא בביצה [ח, ב] שאין ספק דוחה יו"ט משום מוקצה, ותמוה שלא מצינו שם חילוק בין ספק לודאי, אלא ש"דעתו לודאי ולא לספק" ומשמע שאם אינו מוכן אסור לכסות אפילו ודאי, ואין קל וחומר מאיסור טורח בשבת, כי באמת אין חילוק בין ודאי לספק אלא במציאות.

17. **הריטב"א** הקשה מכאן לדעת המתירים לכסות בעפר מוכן, שהרי יתכן כי רב עינא התיר דוקא באופן זה ומה מקשה עליו רבה מהברייתא. והשיב לו הרא"ה שרב עינא דרש סתמא ומשמע אפילו אם נחלה בשבת, ולא היה לו עפר מוכן מקודם, וגם שאילו היתה כוונתו כשיש לו עפר מוכן פשיטא שמותר לכסות.

וראה בשו"ת **בית יצחק** [יו"ד ח"א לו ב] שהעיר כי לפי **הפני יהושע** [בביצה ח] נמצא שרב עינא ורבה נחלקו אם חייב על מלאכה שא"צ לגופה, ונפקא מינה אם יש במקלקל איסור דרבנן, ויש חידוש בדברי רב עינא.

ובמלא הרועים הקשה שמא הברייתא עוסקת באופן ששחט בערב שבת שאסור לכסות דמו בשבת. ואף שבאופן זה לא נדחית אצלו שבת, הרי גם אחר יכול לכסות, וצריך לומר שרק שחיטה שנדחית לה שבת נדחית גם לצורך כיסויה, ובאופן זה השחיטה לא נצרכה לדחות שבת.

18. **בתורא"ש** הביא שהקשו כיון שרק כשעבר ושחט אין ודאו חייב כיסוי, אם כן מה הראיה מודאי לכוי, והרי כשהודאי נעשה ברשות הוא דוחה שבת, וכתב שזה גופא דחיית הגמרא, שבהכרח מדובר בודאי שנעשה ברשות כמילה, שאם לא כן אין כאן קל וחומר לכוי שהוא ספק.

כסוי נמי מדובר **ברשות,** שהשחיטה היתה בהיתר. והיינו, כששחט לצורך חולה, ומוכח שבכל זאת אין הכסוי דוחה שבת, וקשיא לרב עינא!

שנינו בברייתא: **אמרו לו: תקיעת שופר בגבולין תוכיח, שאין ודאה דוחה שבת, וספיקה דוחה יום טוב**[19].

והוינן בה: **מאי ספיקה**? באיזה ספק מצות שופר מיירי שדוחה יום טוב? **אילימא ספק חול ספק יום טוב,** וכגון בשני ימי ראש השנה שכל אחד מהם הוא ספק אם הוא ראש השנה או לא [בזמן שקידשו החדש עפ״י ראית הלבנה ולא ידעו אם באו עדים], ונמצא שתקיעת השופר בשני הימים אינה אלא מספק, ובכל זאת דוחה יום טוב, אם כן יקשה — שהרי גם קדושת היום טוב היא בספק. **והשתא, ודאי יום טוב דחיא** מצות השופר, **ספק יום טוב ספק חול מיבעיא** שתדחה!? ואין להוכיח מכאן לספק כסוי הדם שידחה יום טוב ודאי!?

ומתרצינן: **אלא,** ספק מצות תקיעת השופר שדוחה יום טוב היא באופן שהשומע הוא **ספק איש ספק אשה** [שפטורה ממצות שופר], שאף לו מותר לתקוע, ואפילו ביום טוב ודאי, ואף על פי שהמצוה שהוא חייב בה אינה אלא מספק. פה-א

וכיון שהתברר מה היא הקושיא שהקשו על רבי יוסי מספק תקיעת שופר, יש לומר שרבי יוסי אינו חושש לפירכא זו, משום **שרבי יוסי לטעמיה** — **דאמר: אשה ודאית נמי תקעה!** שמותר לה לתקוע בראש השנה אף על פי שהיא פטורה בודאי מתקיעת שופר, וכל שכן מי שהוא ספק אם הוא חייב בשופר שמותר לו לתקוע, ולא משום שספק המצוה דוחה יום טוב. ואין להוכיח מזה לכסוי הדם, שהרי אסור לכסות ביום טוב דם שהוא בודאי פטור מכסוי כגון של בהמה. ואם כן, יש לומר שגם הכוי, הואיל וספק

---

19. **תוס׳** הקשו איך הוכיחו מתקיעת שופר, והרי איסורה בשבת הוא רק משום גזירה שמא יוציא לרה״ר, והיא מלאכה שאינה אסורה ביו״ט ולכן הותרה ביו״ט אפילו לספק. ותירצו שגם ביו״ט יש איסור הוצאה ולא הותרה אלא לצורך, ועל צד הספק שהטומטום הוא אשה ופטורה יתכן לגזור משום האיסור להוציא.

ותירוץ זה כשיטתם בביצה [יב, א] שגם ביו״ט אסורה הוצאה שלא לצורך מדאורייתא, אך רש״י שם סבר שרק מדרבנן נאסרה, ואם כן אין לגזור ביו״ט גזירה לגזירה שמא יעבור באיסור הוצאה דרבנן, וראה בסמוך שרש״י ביאר כתירוץ השני.

ובשאגת אריה [קז] הקשה הרי יש צורך בהוצאה זו כי הטומטום חייב לשמוע על צד שהוא זכר, ובפשטות נראה ליישב, שמכל מקום הוכיחה הגמרא כי כשם שמותר להוציא לספק אשה משום ספק זכר כן מותר לכסות כוי שהוא ספק בהמה משום שהוא גם ספק חיה.

וביאור נוסף כתבו תוס׳, שספיקה דוחה יו״ט אף שיש בו איסור דרבנן כי תקיעה היא חכמה ואינה מלאכה, ונמצא שהוא עדיף מודאי שאינו דוחה את האיסור דרבנן שגזרו שמא יעבירנו ברה״ר.

ובשאגת אריה [שם] כתב שאיסור תקיעה משום ״חכמה״ אינו חל על אנשים כיון שחייבים בתקיעה, אך **הרשב״א** בשבת [לה, ב] הוכיח מסוגיין שאסור לתקוע חוץ מתקיעות מצוה, וכן פסק **הרמ״א** [או״ח תקצו] וכן נקט **הרא״ש** בר״ה [פ״ד סי״א] וביאר שם **הקרבן נתנאל**

הוא אם חייב בכסוי, אין כסויו דוחה יום טוב(1).

דתניא: ומצינו שזו דעת רבי יוסי בתחילת הפרשה שמתבאר בה חיוב סמיכה על הקרבן נאמר "דבר אל בני ישראל". ודרשינן: **בני ישראל סומכין** על הקרבנות, **ולא בנות ישראל סומכות!** שאשה שהביאה קרבן אינה סומכת עליו(2).

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: נשים, אף על פי שהן פטורות מסמיכה, מכל מקום **סומכות** — **רשות!** שאם רוצות לסמוך על הקרבן הרשות בידם לסמוך, ולא אמרינן שכיון שהן פטורות הרי הן עושות עבודה בקדשים על ידי הסמיכה שלהם(3). והוא

שהאיסור משום שמא יתקן כלי שיר.

1. מדברי **רש"י** [בד"ה סומכות] משמע כביאור השני בתוס' לעיל שיש בספיקה איסור דרבנן, שהרי נקט כי לרבי יוסי לא אמרינן שהיא "מחללת יו"ט". והיינו משום שעושה "חכמה" ביו"ט, כי גזירה שמא תעבירנו אינה שייכת באשה ודאית, ואינה נחשבת כחילול יו"ט. ולביאור הראשון בתוס' צריך לפרש שלדעת רבי יוסי מותר לאשה לתקוע לכתחילה, אך לא הותר להוציא לכתחילה שופר ביו"ט לרה"ר לצורך אשה, כי כיון שאינה חייבת נאסרה בגזירה שמא יעבירנו שלא לצורך ביו"ט. אך **באגרות משה** [או"ח ח"ג צו] הרחיב בביאור סוגין והוכיח שמותר לכתחילה להוציא שופר לצורך אשה.

וראה דברי **רש"י בראש השנה** [לג, א] שטעם האוסרים תקיעת שופר לאשה הוא משום בל תוסיף, **והגרעק"א** כאן הקשה שאם כן למה אמרו ש"רבי יוסי לטעמיה" והרי גם לרבנן יהא מותר לתקוע, כי בטומטום לא שייך שילקה משום בל תוסיף שהרי צריך לתקוע מספק. [ואמנם **רש"י בעירובין** צו, א כתב **שמיחזי** כמוסיף, ואינו לוקה]. וכבר ביארנו כי לרבי יוסי גם אם הוא אשה מותר להוציא לצרכו, ולכן אין ראיה לכוי שאם הוא בהמה אסור לכסות דמו ולכן גם בספק אסור, אך לרבנן אם הוא אשה אסור להוציא לצרכו, ובכל זאת בספק מותר, ולכן הוכיחו ממנו לכוי שמותר לכסות דמו.

2. **רש"י בעירובין** [צו, ב] כתב שאינן סומכות משום שנראות כמוסיפות, **ותוס'** [שם ע"א ד"ה מיכל] כתבו שסמיכה אפילו בהקפת יד נראית כעבודה בקדשים, **והראב"ד** [בביאור לתו"כ [נדבה ב] כתב שאין מניחין אותן אפילו להקיף ודן על הבהמה שמא יבואו לידי מעילה.

3. **רש"י** פירש ש"לא אמרינן עבודה עובדת בקדשים" ומשמע שסומכות בכל כוחן, וכן הביא **הראב"ד** בביאורו לתו"כ [נדבה ב] שאף סמיכה גדולה מותרת כיון שמקיימות בה מצוה. וכך ניתנה מצותה, לאנשים חובה ולנשים רשות ורק בחגיגה צריך שיסמכו בהיקף יד, משום שאין להם חלק בקרבן וניתן להם רשות לעשות להן נחת רוח.

אך **תוס'** כתבו שסומכות רק בהקפת ידן, כי אסור לעשות עבודה בקדשים. ולכאורה נפקא מינה בביאוריהם אם אשה ודאית יכולה להוציא שופר לתקוע כי אם הותרה לה אפילו עבודה בקדשים לצורך סמיכת רשות הוא הדין שתוכל להוציאו לרה"ר לצורך תקיעה, ואם לא הותרה אלא סומכת בהקפת יד, לא תוכל להוציא שופר.

אולם דעת **ראבי"ה** שאין סומכות אלא בהקפת יד, ומאידך הביא **הרא"ש** בשמו [ר"ה פ"ב ס"ז] שמותר לאשה להוציא שופר לצורך תקיעה, ואמנם צריך טעם למה יוכלו לסמוך סמיכה גמורה מפני שמקיימות בכך מצוה והרי **הגרעק"א** [או"ח יא] כתב שאין עשה דוחה ל"ת אלא במצוה חיובית [ולא בקיומית] והיא מוטלת

הדין שלדעת רבי יוסי ורבי שמעון מותר לנשים לתקוע בשופר אף על פי שתקיעה שלא לצורך אסורה ביום טוב.

אמר רבינא: אפילו **למאי דקאמרי רבנן** שאשה אסורה לתקוע בשופר בראש השנה — **נמי אית ליה פירכא** להך תשובה שהשיבו לרבי יוסי על הקל וחומר שלו — שתקיעת שופר של ספק איש ספק אשה תוכיח שמותרת ביום טוב, ועל כרחך שספק המצוה דוחה יום טוב — לפי שיש לפרוך על ההוכחה, **מה לתקיעת שופר** שספיקה דוחה יום טוב, **שכן ודאה דוחה שבת במקדש!** שבמקדש תוקעין בראש השנה אפילו בשבת, הלכך ספיקה דוחה יום טוב ואפילו בגבולין, **תאמר בכסוי** — **דליתיה כלל!** שבשום מקום אין ודאו דוחה שבת, ולכן יש לומר שספיקו אינו דוחה יום טוב.

שנינו בברייתא: **השיב רבי אלעזר הקפר בריבי: מה למילה שכן אינה נוהגת בלילי ימים טובים!**

ותמהינן: וכי רק **בלילי ימים טובים הוא דלא** נהגה, **ובשאר לילי נהגא!**? והלא בכל הלילות אין מלין.

ומתרצינן: **אלא,** הכי קאמר **מה למילה, שכן אינה נוהגת בלילות כבימים, תאמר בכסוי שנוהג בלילות כבימים. אמר רבי אבא: זה אחד מן הדברים שאמר רבי חייא: אין לי עליהם תשובה! והשיב רבי אלעזר הקפר בריבי תשובה.**

מתניתין:

א. **השוחט** חיה או עוף, **ונמצאת טריפה**(4).

והשוחט לשם **עבודת כוכבים,**

והשוחט חולין בפנים, בעזרה,

על המקיים לעשותה, וסמיכה אינה מוטלת על הנשים.

ובהכרח שנחלקו אם מצות סמיכה מגלה שלא נאסרה כלל עבודה זו בקדשים [וכדעת הסוברים שכלאים בציצית וידים לא נאסרו כלל] ולכן סומכות בכל כוחן, או שרק נדחית ואינה מתירה אלא הקפת יד, ולפיכך גם בתקיעת שופר אינה יכולה להוציא שופר לצורכה.

4. **בשו"ע** [כח, יט] פסק שלא יכסה את הדם עד שיבדוק את הסכין והסימנים כדי שלא יבא לידי ברכה לבטלה. וביאר **הט"ז** שאם ימצא פסול בסימנים אין כאן כיסוי כלל, ואילו אם ימצא הסכין פגום, יש חשש שנפגמה ע"י המפרקת ומכסין מספק [כמבואר בסעיף כ] ואין חיוב ברכה.

והב"ח כתב שגם בסכין פגומה אינו מכסה כלל כיון שהספק בשחיטה עצמה ובהמה בחייה בחזקת שאינה זבוחה, ועוד שאינו יכול לאכול משחיטה זו ואינה בכלל "אשר יאכל", **והש"ך** [ס"ק כ"ז] תמה עליו איך נעקור עשה של כיסוי משום ספק סכין פגומה. **והפמ"ג** [בפתיחה להל' שחיטה שורש ג] כתב שכיון שספק דאורייתא לחומרא נחשבת שחיטה שאינה ראויה ואינה בכלל "אשר יאכל". וראה דבריו בשפ"ד [ס"ק כז]. שהאריך להוכיח כי גם בלי חזקת איסור אינו בכלל "אשר יאכל" משום הספק. **והגרעק"א** נחלק עליו וכתב שספק חייב בכיסוי, מבואר בתוס' להלן [פו א ד"ה סיפא] ושם נרחיב.

וקדשים, קרבנות העוף, **בחוץ** לעזרה.

או שחט **חיה ועוף הנסקלים** וכגון שהרגו אדם או שנרבעו, ונגמר דינם להיסקל, ושחטם קודם הסקילה.

שכל אלו אסורים באכילה גם לאחר שחיטתם.

רבי מאיר מחייב לכסות הדם שלהם, **וחכמים פוטרים!** משום ש"שחיטה שאינה ראויה" היא, דהיינו, שאינה מתרת הבשר באכילה, ולפיכך אין עליה שם "שחיטה", ופטורים מלכסות את הדם.

ב. השוחט ונתנבלה בידו, שנפסלה השחיטה בלא כונת השוחט, או **הנוחר,** שהרג את הבהמה, **והמעקר** את הסימנים שבצואר הבהמה בכוונה תחילה, והרגה, **פטור מלכסות,** ואפילו לרבי מאיר, לפי שאין כאן שחיטה כלל[5].

גמרא:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: ראה רבי [שהוא מסדר המשנה] **דבריו של רבי מאיר ב"אותו ואת בנו",** שבפרק הקודם גם כן נחלקו רבי מאיר וחכמים במשנה, בדין שחיטה שאינה ראויה אם נחשבת שחיטה לגבי איסור "אותו ואת בנו", וכיון שנראו לרבי דבריו של רבי מאיר לגבי דין השוחט "אותו ואת בנו" שיש לחייבו במלקות אפילו בשחיטה שאינה ראויה, לפיכך **שנאו,** את דעת רבי מאיר, **בלשון "חכמים",** שכתב שם במשנה "וחכמין מחייבין" והיינו רבי מאיר.

ודבריו של **רבי שמעון** שהוא החולק בדין זה על רבי מאיר וסובר ששחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, נראו לרבי **בכסוי הדם, ששנה** את דעתו של רבי שמעון במשנתנו **בלשון "חכמים",** שבמשנתנו נאמר "וחכמים פוטרים" מכסוי הדם

ובזכרון שמואל [עג, ב] תמה למה הוצרך הב"ח לומר שאינה בכלל "אשר יאכל" והרי אם אינה זבוחה נמצא שאין כאן שחיטה כלל, והוא כנוחר ומעקר. והעלה מכך שהחזקה אינה מכריעה את הספק בעצם מעשה השחיטה, אלא רק קובעת איסור על הבשר, ופטורו מכיסוי רק משום שאינו בכלל "אשר יאכל" אלא שבכל ספק טריפה חייב בכיסוי כי יש צד שמותרת באכילה ולא חל האיסור על החפצא אלא הוא דין על הגברא מספק, אך כשהספק בשחיטה והחזקה מכריעה לאיסור ודאי, ממילא נפטר מכיסוי שהוי תלוי בדין הכשר.

5. **תוס'** לעיל [פג ב ד"ה במוקדשין] כתבו שנוחר ומעקר פטור מכיסוי כי אינם ראויים לאכילה, [אך לא משום שאינם שחיטה, שהרי לא נאמר בכיסוי אלא "שפיכה"] אבל **רש"י לעיל** [יז א] ביאר שלמדו גזרה שוה משחוטי חוץ שאין חיוב כיסוי אלא בשחיטה, ואפילו אם שחיטה שאינה ראויה נחשבת שחיטה, בנוחר ומעקר אין שחיטה כלל. והקשה **הגרעק"א** אם כן למה דרשינן בסמוך למעט עוף טמא מ"אשר יאכל" והרי לא שייך בו שחיטה. [וכן משמע בתוס' עח ב ד"ה ועוד ששחיטת טמא אינה שחיטה] וכן היא דעת הגרעק"א [יו"ד טז י, חו"מ שנ] ששם שחיטה תלוי בהיתרה מידי נבילה.

ובקהילות יעקב [כה, ה] כתב שכל הנשחט בסכין כשר נחשב שחיטה, ואינה תלויה בהיתרה מידי נבילה אלא רק במעשה שחיטה, ולכן גם

בשחיטה שאינה ראויה [ולקמן יתבאר למה ראה רבי דבריו של זה כאן ושל זה כאן].

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי מאיר ב"אותו ואת בנו"?**

ומשנינן: **אמר רבי יהושע בן לוי: גמר** גזירה שוה **"שחיטה"** — **"שחיטה"**, "אותו ואת בנו" **משחוטי חוץ**, מקדשים שנשחטו חוץ לעזרה [שבשניהם נאמר לשון "שחיטה"]. **מה התם**, בשחוטי חוץ, **שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה.** שהרי כל שחיטת קדשים בחוץ שחיטה שאינה ראויה היא, שהרי הקדשים אסורים באכילה לאחר שנשחטו בחוץ, ומכל מקום שחיטתם נחשבת לשחיטה שהרי התורה חייבה כרת על שחיטה זו, **אף הכא** ב"אותו ואת בנו" **נמי — שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה!**

והוינן בה: **ורבי שמעון,** שאמר ב"אותו ואת בנו" כי שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, **מאי טעמא?**

ומתרצינן: **אמר רבי מני בר פטיש: גמר** מהאמור אצל יוסף, שאמר לאשר על ביתו, שיביא את אחיו הביתה "**וטבוח טבח והכן**"(6). **מה להלן,** הטביחה היתה **שחיטה שראויה** לאכילה, שהרי כתיב "כי אתי יאכלו האנשים", **אף כאן,** ב"אותו ואת בנו" שחיטה שנאמר בה היא דוקא **שחיטה ראויה**(7).

והוינן בה: **ורבי מאיר נמי — ליגמר מ"טבוח** טבח"!?

עוף טמא אינו נבילה בשחיטה אלא בשהיה ודריסה, ומה שעוף טמא מטמא בנבילה אפילו אם שחטו הוא כדרשת התו"כ שהובאה ברש"י [עב ב ד"ה ומה] שגילתה תורה שאין השחיטה מפקיעה שם נבילה אלא מטהורים ולא מטמאים. אך נחשבת שחיטה גם בטמא.

6. **הריטב"א** הקשה שהרי להלן [צא א] פירשו תוס' שאמר למנשה לנחור להם בהמה, ובאופן זה לכו"ע פטור מכיסוי, ותירץ שלבני נח נחירתן זו היא שחיטתן, ואפשר להוכיח ממנה שישראל צריך שחיטה ראויה.

ובתוס' רא"ש הקשה למה לא למד רבי שמעון מהכתוב "ושחט את הבקר" שהיא שחיטה ראויה. ותירץ שאין ללמוד משחיטה שאחר מתן תורה, שהרי יתכן שתמצא טריפה ואינה ראויה.

והמהר"ם שיף הקשה שנלמד מ"וזבחת מבקרך ומצאנך" שהיא שחיטה ראויה. ותירץ שמקרא זה ממעט "ואי אתה זובח בקירוב מקום" דהיינו חולין בעזרה, ומשמע שגם שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, ובהכרח שהיא גזרת הכתוב לחייב על חולין בעזרה אף בשחיטה שאין ראויה ואין להוכיח מכך לכל שחיטה.

7. **הריטב"א** הקשה איך שייך ללמוד אותו ואת בנו משחוטי חוץ והרי כל שחוטי חוץ הם שחיטה שאינה ראויה, ואם תאמר שאינה שחוטה בטל דין שחוטי חוץ. ותירץ שבגזירה שוה אין פירכא שאין למדין אפשר משא"א.

והר"ן הקשה שמא גם בשחוטי חוץ אינה נחשבת שחיטה ובכל זאת חייב עליה הכתוב [כי לולי האיסור היתה שחיטה ראויה, וכמבואר ברמב"ן לעיל פ, ב] ותירץ שאין למדים דין השחיטה משחוטי חוץ, אלא ביאור לשון הכתוב, והיינו כי כשם ששחיטת שחוטי חוץ היא שחיטה שאינה ראויה, כך גם באותו א"ב הכוונה לחייב גם בשחיטה שאינה ראויה.

ומתרצינן: סבר רבי מאיר: **דנין "שחיטה" מ"שחיטה", ואין דנין "שחיטה" מ"טביחה"**[8].

ומקשינן: **מה נפקא מינה**? כלומר, שאפילו אם אין התיבות דומות ממש, מכל מקום יש ללמוד גזירה שוה, כיון שמשמעותם שוה!? **דהא תנא דבי רבי ישמעאל**: כתיב בנגעי בתים "**ושב הכהן**" ובמקום אחר באותה פרשה כתיב "**ובא הכהן**", ואנו דורשים גזירה שוה זה מזה, משום שזו **היא "שיבה" זו היא "ביאה"**! כלומר, "שיבה" ו"ביאה" ענין אחד הוא, ויש ללמוד בגזירה שוה זה מזה על אף שהן שתי מילות שונות, ולמה לא למד רבי מאיר "שחיטה" מ"טביחה"?

ומתרצינן: **הני מילי**, שדורשים גזירה שוה גם בתיבות שאינן דומות לגמרי — **היכא דליכא דדמי ליה**! שאין אפשרות ללמוד את הגזירה שוה בין שתי תיבות שדומות זו לזו. **אבל** אם **איכא דדמי ליה — מדדמי ליה ילפינן**! שיש להעדיף את הגזירה שוה שהיא בין שתי תיבות שדומות ממש זו לזו על פני גזירה שוה בין שתי תיבות שאינן דומות לגמרי.

והוינן בה: **ורבי שמעון נמי ליגמר** "אותו ואת בנו" **משחוטי חוץ**, ולמה העדיף ללמוד

---

8. **תוס'** [ד"ה ואין] הקשו למה לא למד רבי שמעון אותו ואת בנו בקדשים ושוחט פסח על החמץ משחוטי חוץ, והרי זהו לימוד של קדשים מקדשים. ותירץ **הרמב"ן** שאין לחלק בלאו של אותו ואת בנו דין חולין לקדשים. ובחולין מצאנו בכיסוי הדם שאין שמה שחיטה, ובהכרח שבשחוט חוץ בלבד החשיבתה התורה כשחיטה, **והר"ן** כתב שרק בשחוטי חוץ חייבה התורה אף שאינה קרויה שחיטה. וכוונתם שאי אפשר ללמוד משחוטי חוץ שלולי איסור שחוטי חוץ היתה שחיטה ראויה, ואילו באותו ואת בנו בקדשים השחיטה אינה ראויה לקדשים מפני איסור צדדי.

ובאחיעזר [ח"ב ה] תמה לפי הרמב"ן איך לומדים משחוטי חוץ לכל התורה ששחיטה שאו"ר שמה שחיטה, והרי בשחוטי חוץ לולי האיסור היתה שחיטה ראויה. וכתב שדברי הרמב"ן אינם על שחוטי שהרי בהם נאסר הבשר משום שהוא קדשים. [אך מדברי הרמב"ן לא משמע כן, ונראה שכוונת הרמב"ן שלולי איסור שחוטי חוץ אין עליהם איסור קדשים כי הם קדשים שמתו, וכן ביאר **המקנה** קידושין נז א על תוד"ה מה].

ומקושיית **תוס'** משמע שנקטו כי מודה רבי שמעון בקדשים ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה כמו שמצינו בשחוטי חוץ. וכן משמע מדבריהם לעיל פ ב ד"ה קדשים] אך בב"ק [עו ב ד"ה והלא] ולעיל [פ ב ד"ה שחיטה] כתבו כי גם לרבי שמעון אינה שחיטה, וגזירת הכתוב היא לחייב בשחוטי חוץ, ולפיכך אם יש איסור נוסף על הבשר אינו חייב על שחיטתו בחוץ.

וראה **תוס' בע"ב** [ד"ה סלקא] שכל הנידון בשחוטי חוץ הוא אם הפעולה שנעשית בבהמה נחשבת שחיטה ובזה אין חילוק בין קדשים לחולין, ובהכרח שגזירת הכתוב היא לחייב בשחוטי חוץ או שנחשבת שחיטה ראויה כי רק ע"י השחיטה נאסרת. אבל לגבי מעשה השוחט יש חילוק בין קדשים שחייב על מעשה כל דהוא, לחולין שחיובו רק כשעשה שחיטה המתרת, ולפיכך אף שאין חיוב שחוטי חוץ במקום איסור אחר, כי מפני האיסור אינה נחשבת כשחיטה בבהמה, אך מכל מקום השוחט נחשב שעשה שחיטה וזה נלמד משחוטי חוץ לכל התורה.

מ"טבוח טבח"?

ומבארינן: סבר רבי שמעון: **דנין** "אותו ואת בנו" מ"טבוח טבח", לפי שהן **חולין מחולין**, ששניהם עניני חולין הם. **ואין דנין** "אותו ואת בנו" משחוטי חוץ, לפי שהן **חולין מקדשים.** שהרי דין "שחוטי חוץ" רק בקדשים הוא נוהג(9).

ורבי מאיר, שלמד "אותו ואת בנו" משחוטי חוץ, סבר שאין זה נחשב כלימוד "חולין מקדשים", משום **דאטו** איסור **"אותו ואת** בנו" הוא רק בחולין, וכי **בקדשים מי לא נהיג!**?

ומסקינן: **היינו דקאמר רבי חייא: ראה רבי דבריו של רבי מאיר ב"אותו ואת בנו" ושנאו בלשון חכמים,** שמשום שטענתו זו של רבי מאיר נכונה, לכן נראו לרבי דבריו וקבעם בלשון "חכמים"(10).

עוד הוינן בה: **מאי טעמא דרבי מאיר בכסוי הדם?**

ומשנינן: **אמר רבי שמעון בן לקיש: גמר** גזירה שוה **"שפיכה"** — **"שפיכה",** כסוי הדם **משחוטי חוץ!** [שבשניהם נאמר לשון "שפיכה"]. **מה להלן** בשחוטי חוץ **שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, אף כאן,** בכסוי הדם — **שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה!**(11)

ורבי שמעון, שאמר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה לגבי כסוי הדם, טעמו — משום שבכסוי הדם **"אשר יאכל" כתיב** ומשמעותו דוקא שחיטה המתרת באכילה.

ורבי מאיר אמר לך: **ההוא** קרא "אשר יאכל" — **למעוטי עוף טמא** שאינו חייב בכסוי **הוא דאתא!** ולפי שאינו בר אכילה

---

9. **תוס'** [ד"ה דנין] הקשו כיון שאותו וא"ב נוהג במוקדשין הרי בהכרח ששחיטה שאינה ראויה נחשבת בו שחיטה, שהרי השני הוא מחוסר זמן, ולמה הוצרך רבי מאיר ללמוד אותו וא"ב משחוטי חוץ. ותירצו שהוצרך ללמוד שחייב גם באופן ששניהם מוקדשין, ולולי הגזירה שוה משחוטי חוץ יתכן להעמיד שהאיסור רק כשהראשון קודש והשני חולין.

והריטב"א תירץ שאילו במוקדשין אין איסור, נמצא שוב שהיא שחיטה ראויה וחוזר הדין שתאסר באותו וא"ב.

10. לביאור **הרמב"ן והר"ן** שאין לחלק באותו ואת בנו דין חולין לקדשים — יקשה איך סבר רבי כרבי מאיר באותו ואת בנו, והרי כיון שבחולין — לגבי כיסוי הדם — סבר כרבי שמעון, אם כן מנין לו שאותו וא"ב דומה לשחיטה בקדשים דהיינו שחוטי חוץ, ולא לכיסוי הדם בחולין שטעון שחיטה ראויה.

11. משמע מלשון הגמרא שהחיוב בכיסוי הדם אינו תלוי רק בהכשר האכילה שחל בעוף, אלא צריך שהשפיכה תהא ראויה ותעשה היתר אכילה, שהרי לא נאמר בפסוק "שחיטה" אלא "שפיכה" [וכדברי רש"י במשנה ותוס' לעיל פג, ב ד"ה במוקדשין] ולמה צריך שיהא "שמה שחיטה" [וראה רמב"ן שמכיסוי לומדים לשחיטה בכל התורה]. ובהכרח ש"אשר יאכל" מגלה שצריך שהשחיטה תהיה מתרת באכילה. [ולכן כתבו תוס' שם שמליקה חייבת בכיסוי כי לא נאמר בו "שחיטה", וכוונתם שאילו נאמר בכיסוי "שחיטה" יתכן לדרוש שהחיוב רק בהיתר אכילה שע"י שחיטה].

כלל[12]. אבל עוף טהור, הראוי לאכילה, לא נתמעט מ"אשר יאכל" אפילו באופן שהשחיטה אינה ראויה.

ורבי שמעון סבר: **עוף טמא מאי טעמא** נתמעט מ"אשר יאכל", משום **דלאו בר אכילה הוא.** אם כן, שחיטת **טריפה** [וכן כל שחיטה שאינה ראויה] **נמי** יש למעט, שהרי הטריפה **לאו בר אכילה הוא!** [13]

ומסקינן: **והיינו דאמר רבי חייא: ראה רבי דבריו של רבי שמעון בכסוי הדם ושנאו בלשון חכמים,** שטענה זו של רבי שמעון נכונה, ולכן נראו דבריו לרבי[14].

אמר רבי אבא: לא לכל דבר אמר רבי מאיר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, אלא **מודה רבי מאיר** שאף על פי ששמה פה-ב

---

12. **בגהש"ס** ציין **לתורי"ד** בקידושין [נו ב] שהקשה כיון ש"לא יאכל" משמעותו גם איסור הנאה, אם כן ב"אשר יאכל" כלול כל הראוי להנאה ועוף טמא בכללו. ותירץ שאילו גם עוף טמא חייב בכיסוי לא היה צריך לומר אלא "חיה ועוף" סתם ונדע שכל עוף בכללו, ובהכרח "אשר יאכל" נאמר למעט עוף טמא.

והריטב"א כאן פירש שעוף טמא התמעט משום שאינו ראוי לאכילה מתחילת ברייתו. ונמצא שסובר כרש"י לעיל [יז א] שנותר ומעקר לא התמעטו מ"אשר יאכל". [שהרי היו ראויים מתחילת ברייתן] אלא נלמדו משחוטי חוץ לפוטרן משום שאינם בכלל שחיטה. ולדעת **תוס'** צריך לומר שגם נוחר ומעקר התמעטו מ"אשר יאכל", ולכאורה תמוה אם כן למה טריפה לא התמעטה [וכסברת רבי שמעון בסמוך] ובהכרח שלא נחלקו על רש"י, ודברי תוס' רק כרבי שמעון שלא למד גזירה שוה משחוטי חוץ, ואין צורך ב"שחיטה" אלא כהכשר לאכילה, כי משמעות "אשר יאכל" אינה מצריכה דוקא מעשה שחיטה אבל לרבי מאיר מעשה שחיטה נלמד משחוטי חוץ, ו"אשר יאכל" מגלה שצריך שחיטה המתרת באכילה, ולכן התמעט עוף טמא, כי אף שנעשית בו מעשה שחיטה אינה מטהרתו מנבילה, ולא התמעטה טריפה שאיסורה אינו מחמת חסרון השחיטה.

אמנם **הרמב"ן והרשב"א** להלן [פו ב] הוכיחו שכיסוי הוא גמר השחיטה שהרי פטור על שחיטה שאינה ראויה, ומשמע שנקטו כי גם לר"ש [שהלכה כמותו] דין הכיסוי תלוי בשם שחיטה ולא רק בהכשר אכילה. ובהכרח שלשיטתם טעמו של רבי שמעון הוא שאין חיוב אלא בשחיטה שמתקיימת בה מצות שחיטה, ועל כך נחלק רבי מאיר וסבר שגם אם נמצאת טריפה יש לה שם שחיטה אף שלא קיים בה מצוה [ואינו מברך עליה — יו"ד יט א] ולא התמעטו אלא נוחר ומעקר וטמא שאין בהם שם שחיטה.

13. **הראש יוסף** תמה איך דימה רבי שמעון טריפה לעוף טמא, והרי עוף טמא אין שחיטה מועילה להוציאו מידי נבילה ואינו כטריפה. לדעת תוס' הנ"ל הביאור פשוט כי לרבי שמעון החיוב תלוי רק בהכשר לאכילה ולא בשם שחיטה.

14. **הפמ"ג** [שפ"ד כח] דן אם יש חיוב כיסוי בבן פקועה שמותר באכילה, או כיון שאינו טעון מעשה שחיטה פטור מכיסוי, כי דין אם המקור משחוטי חוץ או מטבוח טבח, צריך שחיטה המועלת. ותמוה דהיינו רק כרבי מאיר וכפירש"י שלמד משחוטי חוץ שצריך שחיטה, וממיעוט עוף טמא מוכח שאין החיוב תלוי רק במעשה שחיטה, אלא צריך שתתיר לאכילה. ולכן בן

שחיטה, מכל מקום **אין** השחיטה **מתירתה באכילה!**(15) [לקמן מקשינן הרי פשיטא שכך הוא?]

ולא לכל דבר אמר **רבי שמעון שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה.** אלא, **מודה רבי שמעון** שהשחיטה שאינה ראויה **מטהרתה מידי נבלה!** ואין אומרים כיון שלא שמה שחיטה הרי הבהמה כאילו מתה מאליה ותטמא כנבלה. כי לענין טומאה, מודה רבי שמעון שיש על השחיטה הזו שם "שחיטה".

אמר מר: לא לכל אמר רבי מאיר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה. מודה רבי מאיר שאין מתירתה באכילה.

ותמהינן: **פשיטא!**? וכי **טרפה בשחיטה מי משתריא** וכי יכולה השחיטה להתיר איסור טריפה?

ומשנינן: **לא צריכא** רבי אבא להשמיענו דין זה אלא **לשוחט את** הבהמה **הטריפה ומצא בה** עובר **בן תשעה** חדשים כשהוא **חי,** [שכיון שמלאו לו תשעה חדשים וראוי להיולד אינו נגרר אחר אמו שיהיה גם הוא טריפה כמוה](16). שאילו לא היתה הבהמה טרפה היה הדין שעובר זה אינו צריך

פקועה פטור אף שנשחט. [וראה **תוס' לעיל** עד ב ד"ה בגמר, ע"ה ב ד"ה בן שאין שחיטה בבן פקועה]. אך לדעת הרמב"ן והרשב"א נמצא שגם להלכה [כר"ש] צריך "שם שחיטה" המתרת באכילה, וכנ"ל.

ויתכן שבזה נחלקו האחרונים [הובא לעיל] לגבי חיוב כיסוי בספק סכין פגומה שה**ב"ח** פטר משום שהשחיטה אינה ראויה לאכילה ואינו בכלל "אשר יאכל", והיינו שסבר כי לרבי שמעון החיוב תלוי רק בהיתר האכילה, וכאן נאסר במציאות לאכול. אך **הגרעק"א** נקט שחייב לכסות משום שגם לרבי שמעון החיוב תלוי בשחיטה, אלא שצריך שחיטה המתרת לאכילה, ו"אשר יאכל" תגלה אם השחיטה ראויה, ואף שמספק נאסר לאכול, עצם מעשה השחיטה מוטל בספק ומחייב כיסוי.

15. ראה **תוס'** בע"ב [ד"ה אימא] שהוכיח כי רבי סובר כרבי מאיר בכל דיני שחיטה שאינה ראויה, חוץ מכיסוי הדם, וביאר **הרמב"ן** דהיינו משום שבכל מקום נאמרה לשון שחיטה ונלמד מדין אותו ואת בנו, ורק בכיסוי הדם נאמר לשון שפיכה, ולכן נלמד מ"אשר יאכל" שחיובו תלוי במעשה המתיר לאכילה, [ונקטו תוס' שהוא דין במעשה שחיטה ולא רק בהיתר הבשר לאכילה, ולכן הקשו שבכיסוי הדם סבר כרבי שמעון, ואף למסקנתם אין הכוונה שצריך דוקא "שחיטה" אלא כל מעשה הראוי להתיר באכילה].

והרמב"ם [שחיטה ב ב] פסק שהנוחר והמעקר או שנמצאת טריפה בשחיטת חולין בעזרה פטור. ותמה **הכסף משנה** שהרי פסק [שם יב ו] כרבי מאיר ש"שמה שחוטה" ועי"ש **בלח"מ ובשער המלך** כתב שדין חולין בעזרה דומה לדין כיסוי הדם כי נאמר בהם "וזבחת ואכלת" כמו שנאמר בכיסוי הדם "אשר תאכל", וראה **דו"ח לרע"א** [דרוש ט' בסוף מס' חולין].

16. **תוס'** [ד"ה אימא] פירשו שלא נקט בן ט' מת או בן ח' חי, כי בהם אין חידוש, שהרי הם ירך אמן והן טריפה כמותה. **והרשב"א** כתב שאין השחיטה מועילה להם, כי במת ובבן שמונה לא שייכת שחיטה, ורק בבן חי שמועילה בו שחיטה, הוה אמינא שאם "שמה שחיטה" יחשב כמו שנשחט. ומשמע שנחלקו אם שחיטת האם מועילה לולד, ולכן הוצרכו תוס' לומר שהוא טריפה כמותה. או שנחשבת כאילו נעשית

שחיטה אלא אפשר לאכלו בלא שחיטה, לפי ששחיטת אמו מועילה גם עבורו, וכאילו הוא בעצמו נשחט, **וסלקא דעתך אמינא** שאפילו אם אמו היא טרפה, **הואיל דאמר רבי מאיר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה** ובכלל זה שחיטת טריפה אם כן **תהני ליה** לעובר **שחיטת אמו, ולא ליבעי** לעובר **שחיטה**, כדין בן פקועה שאינו טעון שחיטה, **קמשמע לן** רבי אבא שרבי מאיר מודה שלענין זה אין שחיטת האם הטריפה נחשבת לשחיטה, ואין היא מועילה עבור העובר, אלא צריך לשחוט את העובר בעצמו(17).

ומקשינן: **ותסברא,** וכי אפשר לומר כן בדעת רבי מאיר?

והאמר רבי מאיר: בן פקועה, עובר בן תשעה חדשים שנמצא במעי אמו לאחר שחיטתה, **טעון שחיטה** ואין שחיטת אמו, אפילו אם היא כשרה, מועילה עבורו, ואם כן מה החידוש באמו טריפה שאין שחיטתה מתירה את העובר?

ומתרצינן: **לא צריכא** רבי אבא להשמיענו לדעת רבי מאיר בעצמו, אלא לדעת רבי, משום **דרבי סבר לה כרבי מאיר** בדבר אחד, **וסבר לה כרבנן** בדבר אחד.

ומבארינן: **סבר לה כרבי מאיר דאמר:**

בולד עצמו. ולכן נקט הרמב"ן שלא מועילה בו שחיטה, אך אילו שחיטת אמו מועילה לו היה ניתר אף אם היא טריפה.

[ויש שנקטו שגזה"כ היא להתיר בן פקועה בלי שחיטה, משום שאמו הותרה, ולכן כשהאם טריפה או אפילו שור הנסקל — לא הותר הולד, וראה **במכתבי הגרי"ז** בסוף ספרו ובהערה הבאה].

17. **רש"י בביצה** [ו א] כתב שאיסור הולד הוא משום שהוא ירך אמו והיא טריפה, ובשחיטת אמו אתה בא לאוכלו. והקשה **החזו"א** [יו"ד ג ג] שהרי מועילה לו שחיטה בפני עצמו, ובהכרח שאין איסורו כטריפה אלא כאבר מן החי. וכן צידד **הפמ"ג** [יד משב"ז ב].

ולעיל [עה א] נחלקו אמוראים אם מועילה שחיטה לבן ט' חי שנמצא במעי טריפה, וראה **הגהות הגרעק"א** לשו"ע [יו"ד יג סק"ז] שלדעת המתיר בשחיטת עצמו הוא נבדל מהאם, אך קודם לכן הוא כאחד מאבריה ואסור משום טריפה, וכוונתו כדברי **הגרי"ז** [שם] שחלות היתר השחיטה חל בולד כאבר מאמו, וכל זמן שלא נעשית בו שחיטה הרי חסרון השחיטה גורם שיחשב כאינו זבוח. והיינו שאינו נחשב כאבר מן החי שהרי נעשית באמו שחיטה, וכיון שפקע ממנה דין אבר מן החי פקע גם מבנה, אלא שנשאר עליה דין אינו זבוח, כמבואר **בחידושי הר"ן** סנהדרין [קיב א] והאריכו בזה **באמרי משה** [ד לב] **ובאבני נזר** [טריפות כב ה] **ובקהילות יעקב** [ב"ק לד, חולין כ] וראה **בינת אדם** [רוב וחזקה כב] וחי' **הגרעק"א** לעיל [לז ב לתוד"ה ומה] וצ"ע.

והרשב"א [תוה"ב ב ב] הקשה למה לא תועיל שחיטת הטריפה לולדה, והרי אין חסרון בשחיטה אלא דבר אחר גרם לאיסור אכילת בשרה, והעלה מכך שכל שחיטה שאינה מועילה להתיר את האם אינה מועילה להתיר את הולד. **ובחזון יחזקאל** [חולין א ז] ובמכתבי הגרי"ז [שם] הביאו דברי הגר"ח ששחיטת טריפה היא חסרון בעצם בהיתר השחיטה [ולא חל איסור נפרד של טריפה] וכן מבואר בסי' לעיל [עה ד"ה טעון] ובפסחים [כה א] שטריפה אינה ניתרת

שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה [וכמבואר לעיל שרבי סובר ב"אותו ואת בנו" כרבי מאיר ששמה שחיטה, ולמד מכך לכל דיני התורה מלבד בכסוי הדם] ומאידך **סבר לה כרבנן** דפליגי על רבי מאיר **ואמרי**: עובר — **שחיטת אמו מטהרתו**! והיינו שמתירה לאוכלו ללא שחיטה, ולדברי רבי הוה אמינא: **כיון דאמור רבנן שחיטת אמו מטהרתו תהני ליה שחיטת אמו** אפילו אם היא טרפה, **ולא ליבעי** לעובר **שחיטה, קמשמע לן** שאם אמו טרפה אין השחיטה שלה מועילה עבור העובר.

אמר מר: **ולא לכל אמר רבי שמעון שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה. מודה רבי שמעון שמטהרתה מידי נבלה.**

ומקשינן: **פשיטא** ששחיטת טרפה מטהרת מידי נבלה!?

דאמר רב יהודה אמר רב: ואמר לה במתניתא תנא: כתיב "**וכי ימות מן הבהמה**. . הנגע בנבלתה יטמא". ודרשינן ממשמעות הכתוב "מן הבהמה" שלא כל בהמה מטמאה אלא רק **מקצת בהמה מטמאה ומקצת בהמה אינה מטמאה** בנבלה! **ואיזו זו** שאינה מטמאה — **טרפה ששחטה**!?

ומתרצינן: **לא צריכא** רבי אבא להשמיענו אלא **לשוחט את** הבהמה **הטרפה והיא חולין בעזרה שגם היא יצאה מידי נבילה.**

והוצרך לחדש דין זה משום **דתניא: השוחט את הטרפה** שהיה ניכר קודם השחיטה שבהמה זו טרפה, **וכן השוחט ונמצאת** אחר השחיטה שהיא **טרפה** באיבריה הפנימיים — **זה וזה,** אם היו **חולין** ושחטן **בעזרה, רבי שמעון מתיר** אותם **בהנאה**! שאף על פי שסתם חולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, כאן, שהבהמה טרפה, סובר רבי שמעון, לשיטתו, ששחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, וממילא אין היא נקראת "חולין שנשחטו בעזרה" ואינה אסורה. **וחכמים אוסרין,** כשיטתם ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה.

וכיון **סלקא דעתך אמינא הואיל ואמר רבי שמעון: מותר בהנאה, אלמא** דשחיטה שאינה ראויה בחולין בעזרה **לאו שחיטה היא כלל**[18], ואם כן הוה אמינא — **אימא**

בשחיטה, ולטעם זה נמצא שדברי הרשב"א הם דוקא בטריפה, אך שחיטת שור הנסקל מועילה לולד, כי אין איסור אכילתו תלוי בשחיטה, [והיינו לרבי מאיר, אך לרבי שמעון אינה שמה שחיטה, וולדו אסור]. וראה **שו"ת רעק"א** [תניינא י] **ואחיעזר** [ב ח] ואתוון דאורייתא [טז] **וקהילות יעקב** [יא, כ].

ובעל המאור [לעיל עד א] כתב שלדעת רבי מאיר שבן פקועה טעון שחיטה, שחיטת האם מועילה להוציאו מידי נבילה ושחיטת עצמו נצרכת רק להיתר אכילה. **ובמשך חכמה** [ויקרא יז יג] כתב שלדבריו נמצא שבשחיטת עצמו הוא טעון כיסוי, ומסתבר שהוא הדין לשיטת רבי שבן פקועה של טריפה טעון שחיטה, ששחיטת עצמו תהא טעונה כיסוי.

18. **הגרעק"א** [בדו"ח דרוש ט] הקשה מסוגיין על דברי הרמב"ם [בפיה"מ כריתות ג] שאין איסור חל על איסור אפילו איסור הנאה על איסור אכילה, ואם כן יתכן שזה טעמו של רבי

מידי נבלה נמי לא מטהרה![19] **קמשמע לן** רבי אבא שאפילו שחיטת טרפה בחולין בעזרה מטהרת מידי נבלה.

אמר ליה רב פפא לאביי: וכי סבר רבי שמעון חולין שנשחטו **בעזרה** איסור הנאתם **דאורייתא הוא!**? שכן מוכח ממה שהתירם בהנאה בשחיטה שאינה ראויה, כי אילו האיסור אינו אלא מדרבנן [שגזרו שמא יחשבו אנשים שהחולין הם קדשים ואחר שיראו שאוכלין אותם חוץ לעזרה יבאו להתיר לאכול קדשים בחוץ], אם כן אף בשחיטה שאינה ראויה היה צריך רבי שמעון לאסור מטעם זה[20].

אמר ליה אביי לרב פפא: **אין! והתנן** שאכן רבי שמעון סובר שחולין שנשחטו בעזרה איסור דאורייתא הוא:

רבי שמעון אומר: חולין שנשחטו בעזרה ישרפו באש וכן חיה שנשחטה בעזרה תישרף אף על פי שהכל יודעים שהחיה היא חולין [שהרי אין מקריבין ממנה קרבן].

וכיון ששנינו כי רבי שמעון אוסר גם בחיה, בהכרח שלדעתו חולין שנשחטו בעזרה איסורם מדאורייתא הוא. כי **אי אמרת בשלמא דאורייתא היא, היינו דגזרינן חיה אטו בהמה. אלא אי אמרת דרבנן** היא, למה תיאסר חיה שנשחטה בעזרה? שהרי **בהמה**

שמעון להתיר חולין בעזרה בהנאה כי כבר היו אסורין באכילה מפני איסור טריפה. וביאר שמדובר באופן שנמצאת טריפה אחר שחיטה, וספק מת נטרפה אם קודם השחיטה או באמצעה, והנידון הוא אם נחשבת שחיטה וחל איסור חולין בעזרה או שאינה שחיטה, ונחשבת כנתקלקלה בשחיטה שלמפרע אינה שחיטה, ואינה מטהרת מידי נבלה.

19. **תוס'** [ד"ה סלקא] ביארו שההוה אמינא שאינה מוציאה מידי נבילה שייכת רק בטריפה שהיא חולין בעזרה, כי באותו ואת בנו פטור משום שלגבי השוחט אינה נחשבת כמעשה שחיטה, אך להוצאתה מאיסור נבילה תלויה רק בפעולה שנעשית בבהמה ועל כך אין ראיה אלא מחולין בעזרה שהאיסור תלוי בגוף הבהמה ולא במעשה השוחט.

ונמצא לדבריהם שההוה אמינא היא, כי כיון שלגבי הקדשים לא חל היתר שחיטה בבהמה, גם לגבי איסור נבילה לא יחול ההיתר. וראה **לב אריה** שהיא סברא מדרבנן שלא יהיה סתירה בדיני השחיטה. ויתכן עוד, שאיסור חולין בעזרה הוא איסור על השחיטה, וכיון שאינה ראויה וכל היתרה מנבילה היא רק מגזרת הכתוב בשחיטת טריפה, סלקא דעתא שאין לך בו אלא חידושו ובמקום שיש איסור בשחיטה לא תתיר מנבילה. [ומסקינן שנחשבת שחיטה לטהר מנבילה, אך בחולין בעזרה צריך שהשוחט יעשה מעשה שחיטה ראויה].

והריטב"א הקשה למה לא נקטה הגמרא שההוא אמינא היא משום שרבי שמעון פוטר שחיטה שאינה ראויה מכיסוי הדם ובהכרח שאינה שחיטה כלל [ותירץ כתוס'], ומשמע מדבריו שההוא אמינא שלא תטהר מנבילה אינה מפני האיסור והחסרון במעשה השחיטה, אלא מפני סברתו של רבי שמעון בכל התורה שאין שמה שחיטה.

20. כך **פירש רש"י**, ואילו **תוס'** [ד"ה אין] דנו מה הוקשה לגמרא, ולמה לא ניחא להם שיסבור שחולין בעזרה דאורייתא. וביארו שהקושיא מדבריו בקידושין [נח, א] שהמקדש בהם אשה מקודשת, ובאופן נוסף ביארו שהקושיא על המשנה שהביאה הגמרא, שהרי האיסור בחיה

מאי טעמא אסרו רבנן, גזירה **דלמא אתי למיכל קדשים בחוץ,** שיטעו ויחשבו שהבהמה של חולין שנשחטה בעזרה היא קדשים. והרי טעם זה לא שייך בחיה, שהכל יודעים שהיא חולין, ואי לומר שאיסורה משום שגזרו "גזירה חיה אטו בהמה", שהרי **היא,** בהמת חולין **גופא, גזירה, ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה!?**

רבי חייא נפל ליה יאניבא בכיתנא תולעת האוכלת פשתן נכנסה לתוך הפשתן שלו. **אתא לקמיה דרבי. אמר ליה** רבי: **שקול עופא**[21] **ושחוט על בוביתא דמיא,** על המים שבהם שורים את הפשתן, **דמורח דמא,** שהתולעת תריח את דם העוף, **ושביק ליה,** ותברח מהמים, מפני שהיא שונאת את הריח הזה.

ומקשינן: **היכי עביד הכי?** והרי היה צריך לכסות את דם העוף? **והתניא: השוחט** מפני **שצריך לדם** להשתמש בו, אף על פי שאינו צריך לאכילת העוף — **חייב לכסות** את הדם! כלומר, שאינו יכול להשתמש בדם, אלא חייב לכסותו[22]. **כיצד יעשה** מי שצריך

הוא דרבנן ואיך שנינו "וכן".

והגרעק"א [דרוש ט] הוכיח מדבריהם שהדין דלעיל ששוחט טריפת חולין בעזרה מותר בהנאה שייך רק אם איסור ההנאה בחולין בעזרה הוא מדאורייתא, שאם לא כן הרי היה ניתן לפרש שהקושיא היא מדברי רבי שמעון בב"ק [ע א] שפטר חולין בעזרה מדו"ה כי אינם ראויים לאכילה, ובהכרח שאיסור אכילה אינו נחשב כשורש איסור מדאורייתא ולא היה מעכב בקידושי אשה, וגם נמצא שיש חידוש יותר בדין חיה מבהמה. עיש"ה.

והגרעק"א עצמו ביאר שכוונת הגמרא להקשות להיפך, מנין שרבי שמעון מתיר טריפת חולין בעזרה בהנאה רק מצד שחיטה שאינה ראויה, [ועל כך אמר רבי אבא "לא לכל אמר רבי שמעון וכו'"] והרי יתכן שטעמו משום שהספק מתי נטרפה הוא ספק באיסור דרבנן ולקולא. [וכביאורו לעיל].

21. **הריטב"א** העיר למה לא אמר לו שישחוט עוף טמא, וביאר שידע כי רק דם עוף טהור מועיל להבריח את התולעים, או שרצה ללמדו כי גם בעוף טהור שחייב בשחיטה וכיסוי מותר לעשות כן באופנים שאין מחייבים כיסוי וכדלהלן.

והיש"ש [פ"ב יג] כתב שהשוחט ומתכוון שלא תהא שחיטתו שחיטה המתרת [אלא כדי להמית בלבד] אינה נחשבת שחיטה, והקשה עליו **העונג יו"ט** [נז] מסוגיין שהרי יכל רבי לומר לרבי חייא שיכוון כך ויפטר מכיסוי [ובכך היה מלמדו חידוש יותר, שמותר לעשות כן אפילו בשחיטה גמורה].

אמנם **בפרי תואר** [ס"ק נג] כתב ששנינו בברייתא "נוחרו או עוקרו" לומר שלא יפסלהו בדריסה וחלדה כי אסור לכתחילה לשחוט בפסול שאינו ניכר שמא יאכלו ממנו, וכ"ש שאסור לפסול ע"י כוונה.

ובאמרי בינה [שחיטה ז] כתב שכוונת היש"ש דוקא ברוצה לעשות מעשה נחירה ועלתה בידו שחיטה, אך כשעושה מעשה שחיטה ומתכוון שאינו לאכילה אלא לצורך אחר אינו מפקיע משחיטה המתרת.

22. **הרשב"א** [תוה"ב הקצר א ה] **והלבוש** [סעי' יז] כתבו שטעם החיוב הוא משום שלא תלה הכתוב מצוה זו בשחיטה לאכילה אלא בשפיכת הדם. **ובמעדני יו"ט** [אות ש] העיר שאף אם היה החיוב תלוי באכילה, הרי שחיטתו ראויה לאכול ממנה אם ירצה. והנידון בביאורים אלו אם החיוב תלוי במצוות שחיטה, והיא אינה

לדם? **או נוחרו, או עוקרו,** ובכך הוא נפטר מכסוי[23], ואם כן תמוה כיצד אמר רבי לרבי חייא "שקול עופא ושחוט על בוביתא דמיא", מבלי לכסות את הדם!?

ומתרצינן: **כי אתא רב דימי אמר: צא טרוף! אמר ליה** רבי לרבי חייא. שיעשה את העוף טרפה קודם שישחטהו כדי שיהא פטור מכסוי [וכדעת רבי שמעון שהשוחט את הטרפה פטור מלכסות].

כי אתא רבין אמר: צא ונחור! אמר ליה, והיינו, תהרגנו ואל תשחטנו כלל [שאפילו לדעת רבי מאיר פטור מלכסות].

והוינן בה: **למאן דאמר "צא טרוף" מאי טעמא לא אמר** שכך אמר רבי לרבי חייא: **צא נחור!?**

וכי תימא שהוא סובר שרבי לא אמר לו "צא נחור" משום דקסבר רבי: **אין שחיטה לעוף מן התורה** שהחיוב לשחוט את העוף הוא רק מדרבנן, אך מדאורייתא מותר לאכלו[24] גם אם הרגו על ידי דיקור או עקירת הסימנים, וממילא אם היה נוחרו לא היה נפטר מכסוי הדם שהרי **נחירתו זו היא שחיטתו,** ולכן אמר לו "צא טרוף" כדי שתהא שחיטה שאינה ראויה מהתורה, [שהטריפה אסורה באכילה מן התורה אפילו בעוף][25].

אי אפשר לומר כן! שהרי יש ראיה כי

אלא כששוחט לאכול, או שהוא תלוי במעשה שחיטה המתרת לאכילה.

ובתוספתא [ה"ב] שנינו שגם השוחט לנכרי ולכלבים חייב בכיסוי ומשמע שחייב אפילו כשאינו מקיים מצוה, [שהרי **בפרי חדש** קו"א יט, **ובתבואות שור** יט ד כתבו שאין מברכים על שחיטה לנכרי אלא באופן שיתכן שיאכל ממנה ישראל, ומשמע שאין בה מצוה].

23. **במשכנות יעקב** [סעי' טו] **ובגליון מהרש"א** [שם] הוכיחו מכאן שצריך לכסות את כל הדם, ואינו יכול לכסות מקצתו ולהשתמש בדם הנשאר לצרכו. וראה להלן [פח א] שנחלקו הראשונים אם הלכה כרבי יהודה שצריך לכסות את כל הדם או די במקצתו. **ובפתחי תשובה** [כב ס"ק ט] דחה את הראיה מסוגין כי כאן הנידון באופן שצריך את כל הדם **ובברכת ראש ובית שלמה** [הובא בגליון מהרש"א] כתבו כי רבי יהודה מודה שלכתחילה צריך לכסות כל הדם, **והחזו"א** [ג כב] הוכיח מהטור שאף לכתחילה אינו צריך, ועל הראיה מסוגיין כתב שעוף דמו מועט וקשה לכוון ולשפוך מקצת מקילוח הדם על הקרקע ומקצתו על חבית מי הפשתן, ונמצא שאינו מכסה כלל את הדם.

24. לכאורה מוכח כי כיון שמדאורייתא אין צריך שחיטה, אף שמדרבנן העוף אסור באכילה, נחשבת כשחיטה ראויה לחייב כיסוי, ומכאן תמה **הגרעק"א** [סק"ז] על **הפמ"ג** [שפ"ד כז] שכתב כי טריפות דרבנן פטור מכיסוי. וראה ישוב לזה בהערות להלן [פו א].

והרמב"ם [שחיטה יד י] כתב שאם שחט חולין בעזרה פטור מכיסוי, והקשה **הלחם משנה** [ב א] הרי דעת הרמב"ם [מאכא"ס טז ו] שחולין בעזרה אסורים רק מדרבנן ולמה פטור מכיסוי, **והגרעק"א** [בדרוש ט] תירץ, שרק איסור ההנאה מדרבנן, אך באכילה אסור מדאורייתא, וכיסוי הדם תלוי בראויה לאכילה. וראה **שער המלך** [חו"מ א ב].

25. האחרונים דנו למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה האם נחירתו נחשבת כשחיטה [לחייב

לדעת רבי חייבין מן התורה לשחוט את העוף. **דתניא: רבי אומר:** כתיב "וזבחת. . . **כאשר צויתיך"!** והיכן מצינו בתורה שנצטוה משה על הלכות שחיטה? אלא, **מלמד שנצטוה משה** בעל פה **על הושט ועל הקנה,** שהשחיטה תהא בהם, **ועל רוב** סימן **אחד** שצריך לשחוט **בעוף ועל רוב שנים** שצריך לשחוט **בבהמה!** הרי, שרבי סובר ששחיטת העוף היא הלכה למשה מסיני, והיינו מן התורה, ואם כן למה לא אמר לרבי חייא "צא נחור"?

ומתרצינן: אין כוונת רב דימי שרבי אמר לו דוקא "צא טרוף" ואמנם יתכן כי רבי אמר "צא נחור" לפי שגם בנחירה פטור מכסוי. אלא, **"לא מיבעיא" קאמר** רב דימי. פו-א

לא מיבעיא "צא נחור" שלדעת רבי פטור מכסוי משום **דלאו שחיטה היא כלל, אבל "צא טרוף"** שנחשבת שחיטה אלא שאינה ראויה **אימא** מודה רבי שאף שהיא **שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, וליבעי כסוי, קמשמע לן** רב דימי שאף בשחיטת טרפה סבר רבי דפטור מכסוי, **כדרבי חייא בר אבא,** שאמר לעיל שלרבי נראו דבריו של רבי שמעון בכיסוי הדם.

והוינן בה: **ולמאן דאמר "צא נחור" מאי טעמא לא אמר "צא טרוף"?**

וכי תימא שהוא סובר שרבי לא היה יכול לומר לו "צא טרוף" משום **דקסבר** רבי **שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה,** ולכן אם היה מטריפו לא היה נפטר מכסוי, **והא אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: ראה רבי דבריו של רבי שמעון בכסוי הדם** שהשוחט את הטרפה פטור מלכסות, **ושנאו בלשון חכמים?**

ומתרצינן: **"לא מיבעיא" קאמר:**

לא מיבעיא "צא טרוף" דסבר רבי דפטור מכסוי, משום **דשחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, אבל "צא נחור" אימא** סבר רבי **"אין שחיטה לעוף מן התורה", ונחירתו זו היא שחיטתו**[1]**, וליבעי כסוי. קמשמע לן** שאף בנחירה פוטר רבי מכסוי, משום דסבר רבי יש שחיטה לעוף מן התורה, כדדרש מ**"כאשר צויתיך".**

ומקשינן: **ומי נפל ליה יאניבא בכיתניה דרבי חייא? והאמר רבין בר אבא, ואמרי לה: אמר רבי אבין בר שבא: משעלו בני הגולה,** חכמי בבל, לארץ ישראל [בדורות של חכמי התלמוד] **פסקו הזיקין** כוכב העובר בשמים כחץ ממקום למקום והוא סימן

עליה כשחוטי חוץ וחולין בעזרה וכו'] או שהיא רק מתירה מידי נבילה אך אינה נחשבת מעשה שחיטה, ואין להוכיח מסוגיין שנחשבת כשחיטה, ולכן מתחייב בכיסוי, שהרי כבר כתבו **תוס' לעיל** [פג ב ד"ה במוקדשין] שמליקה מחייבת בכיסוי [אילו קדשים חייבים] משום שלא נאמר בו לשון "שחיטה" אלא שפיכה, ואין צריך אלא שפיכת דם המתירה באכילה, וכדלעיל. ולכאורה היינו דוקא כרבי שמעון שלא למד גזירה שוה משחוטי חוץ ולא נאמר בכיסוי הדם "שחיטה" וראה בהערות להלן פו א].

1. מבואר בגמרא כי לרבי שמעון החיוב בנחירה הוא רק משום שנחירתן זו היא שחיטתן, ולכאורה מכאן יקשה על דברי **תוס' לעיל** [פג ב ד"ה במוקדשין] שהחיוב במליקה הוא משום

קללה, **והזועות** רעידות הארץ, **והרוחות** הנושבות בזעף, **והרעמים. ולא החמיץ יינם, ולא לקה פשתנם** של בני ארץ ישראל, [שקודם לכן לקו בכל אלו בעוונותיהם] **ונתנו חכמים עיניהם ברבי חייא ובניו** שעלו מהגולה ובזכותם פסקו הפורעניות! ואם כן כיצד יתכן שפשתנו של רבי חייא לקה?

ומתרצינן: **כי מהניא זכותייהו** דרבי חייא ובניו — **אעלמא,** אבל **אדידהו לא** מהניא, לפי ששכרם שמור להם לעולם הבא[2].

כדרב יהודה אמר רב. דאמר רב יהודה אמר רב: בכל יום ויום בדורו של רבי חנינא **בת קול יוצאת ואומרת: כל העולם כולו — ניזון בשביל חנינא בני!** כלומר, בזכותו. **וחנינא בני, די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת!** שהוא עצמו מתפרנס בצער ובצמצום[3].

מתניתין:

חרש שוטה וקטן ששחטו, ואחרים רואין אותם ששוחטים כהלכה — **חייב** כל מי[4] שרואה את הדם **לכסות** אותו! לפי ששחיטת חרש שוטה וקטן כשרה כשנעשתה כהוגן.

שלא נאמר בכיסוי הדם לשון "שחיטה".

ובהכרח שכל דברי תוס' רק להלכה דקיי"ל שיש לעוף שחיטה מה"ת ולכן "שפיכה" אינה בכלל שחיטה, אבל אם אין שחיטה לעוף מה"ת הרי נחירה היא שחיטה, ואף אם "שפך" הוא שחיטה.

ומתיישבת קושית **הגרעק"א** לעיל למה חייב בכיסוי על נחירה והרי ודאי אסורה מדרבנן — שהרי למאן דאמר נחירתן זו היא שחיטתן נמצא כי שפיכה היא שחיטה וכל שמותר מן התורה הוא שחיטה ראויה כי היא שחיטה המתרת, ורק להלכה שיש לעוף שחיטה מה"ת נמצא שהחיוב תלוי בהיתר אכילה ולא ב"שחיטה" שהרי נאמר ו"שפך" שאינו שחיטה, ולפיכך גם איסור דרבנן פוטר מכיסוי כי "אשר יאכל" מגלה מה היא השחיטה המחייבת.

2. לכאורה תמוה למה צריכים להשתמש בזכותן, והרי רש"י פירש שדורות אחרונים לקו מפני שנתקלקלו, ואם כן העולים מן הגולה שהיו חסידים אין סיבה שילקו. וראה **במהרש"א** [מהדו"ב] שהצדיקים נוטלים עליהם את מדת הדין של כל הדור, ורש"י פירש שזכות הצדיקים מגנת על כל הדור, והיינו שהדין חל על כל הדור, וזכות הצדיקים מגנת על כולו — ולעצמו אינה מועלת אלא נשמרת לעתיד לבא.

3. מלשון הגמרא משמע שכך נקבע דינו של רבי חנינא להתפרנס בצער וצמצום, ולא שנהג כן משום הסתפקות במועט, ולביאור **המהרש"א** יתכן שאין הדין חל אלא אם הצדיק מקבל על עצמו להסתפק במועט כדי ליטול את מדת הדין של כל הדור, ואפילו לביאור **רש"י**, בידו לבחור אם להגן בזכויותיו על הציבור או על עצמו.

4. **רש"י** כתב שאותן אחרים חייבין לכסות כדתנן [פז א] שחט ולא כסה וראה אחר חייב לכסות **והמאירי** כתב שרק אחרים חייבים לכסות כי לחש"ו אין דעת לכסות, אך אם החש"ו כיסו פקעה מצוות הכיסוי אפילו חזר ונתגלה ואינו דומה לכסהו הרוח, והיינו ש"מעשה" הכיסוי מפקיע את המצוה, ולא קיום מצוות כיסוי, ונמצא שגם אם עכו"ם מכסה ונתגלה, פקעה המצוה וצ"ע. ולהלן [פז א] נרחיב.

ואם שחטו **בינן לבין עצמן — פטור מלכסות!** שודאי הוא ששחטו שלא כהוגן, ובשחיטה פסולה אין חייבין לכסות.

וכן לענין איסור "**אותו ואת בנו**", **ששחטו** החרש שוטה וקטן את האם או את הבן תחלה, **ואחרים רואין אותן, אסור לשחוט אחריהם** את האם או את הבן.

ואם שחטו **בינן לבין עצמן — רבי מאיר מתיר לשחוט אחריהם,** כדלעיל, ששחיטת חרש שוטה וקטן פסולה בודאי, וכאילו לא נשחט הראשון, וממילא מותר לשחוט את השני. **וחכמים אוסרים** לשחוט אחריהם משום שיש לחשוש שמא החרש שוטה וקטן שחטו כהוגן.

ומודים חכמים, **שאם שחט** אחריהם **שאינו סופג את הארבעים** — שאינו לוקה על הלאו של "אותו ואת בנו", שהרי אין כאן אלא ספק שמא עבר על האיסור של "אותו ואת בנו".

גמרא:

והוינן בה: **ורבנן,** שחוששין שמא שחטו החרש שוטה וקטן כהוגן, **מאי שנא רישא דלא פליגי** לחייב בכסוי את דם שחיטתם מספק, **ומאי שנא סיפא דפליגי** ואמרו שעובר בהם על איסור שחיטת "אותו ואת בנו"?

ומבארינן: **רישא,** לכך לא חייבו רבנן לכסות את הדם, כי **אי אמרינן חייבין לכסות — אמרי** השומעים דין זה יסברו שהטעם לכך משום ששחיטת חרש שוטה וקטן **שחיטה מעלייתא היא, ואתי למיכל משחיטתן**(5).

ומקשינן: **סיפא נמי** למה אמרו רבנן שאסור לשחוט אחריהם, ולא חששו **שכיון דקאמרי רבנן שאסור לשחוט אחריהם — אמרי** שהטעם לכך כי **שחיטה מעלייתא היא ואתי למיכל משחיטתן?**

ומתרצינן: **סיפא** לא חיישינן שיאמרו האנשים כי הטעם שלא שוחטים אחרי החרש שוטה וקטן הוא משום ששחיטתן כשרה, כיון שודאי **אמרי** השומעים שלא שחטו אחריהם — **בשרא** הוא **דלא קמיבעיא ליה,** ולכן לא שחטו אחריהם.

ומקשינן: **רישא נמי,** למה לא נחייב לכסות דם של שחיטת חרש שוטה וקטן? שהרי אין לחשוש שמא יאמרו ששחיטתן כשרה, משום שודאי **אמרי** הרואים שהוא מכסה הדם, שלא משום מצוה הוא עושה כן, אלא **לנקר חצרו הוא צריך** שלא יהא מלוכלך מהדם?

---

5. **תוס'** [ד"ה סיפא] ביארו שגם רבנן סברו שלא פטרו מכיסוי רק בגלל החשש שיאכל הבשר, אלא משום שרוב מעשיהם מקולקלים, והקשה **הגרעק"א** שאם כן יתכן שהטעם לאסור בסיפא את שחיטת בנו הוא משום שהוא איסור שיש לו מתירין שיכול לשוחטו למחר, ויש אומרים שגם אין הולכים בו אחר הרוב. [ואף שברישא חוששין שיבואו לאכול הבשר, כי באיסור נבילה הולכים אחר הרוב — לגבי איסור אותו ואת בנו שיש לו מתירין יש לאסור אף במקום שרוב מעשיהן מקולקלין].

ובבאר יצחק [יו"ד א ב] תירץ עפ"ד **הגרעק"א** [חדשות נו] שבמקום רוב וחזקה לא מחמירים בדבר שיש לו מתירין, ובאותו ובנו יש

ומתרצינן: הרי אם **שחט באשפה** — **מאי איכא למימר**? כי באופן זה אי אפשר לומר שהכסוי הוא משום נקיות, והרואה שמכסין שם את הדם יבא לומר ששחיטת חרש שוטה וקטן כשרה. וכן אם **בא** אחד **לימלך** לפני בית דין האם צריך הוא לכסות הדם של שחיטת חרש שוטה וקטן, **מאי איכא למימר**? והרי אם בית דין יאמרו לו שהוא חייב יש לחשוש שמא יאמר בלבו ששחיטת חרש שוטה וקטן כשרה, ויבא לאכול משחיטתן. וכיון שבשני האופנים הללו יש חשש, לכן פטרו רבנן בכל האופנים מכסוי הדם של שחיטת חרש שוטה וקטן.

ומקשינן: **וליטעמיך,** שאתה חושש בכסוי הדם שמא יבא לימלך לפני בית דין — **סיפא נמי,** לגבי "אותו ואת בנו", אם **בא לימלך** לפני בית דין האם מותר לשחוט אחרי החרש שוטה וקטן — **מאי איכא למימר**? והרי אם בית דין יאמרו לו שאסור יחשוב ששחיטתם כשרה?

ומתרצינן: **אלא,** לעולם **רבנן** לא חוששין כלל שמא יבאו להכשיר שחיטת חרש שוטה וקטן(6). **ואכולה מילתא פליגי!** והיינו שגם ברישא נחלקו רבנן וסברו שחייבין לכסות דם שחיטת חרש שוטה וקטן מספק, אלא שלא אמרו כלום ברישא משום **דנטרי ליה לרבי מאיר עד דמסיק לה למילתא** שיסיים את דברו, **והדר פליגי עלויה** על כל דבריו בין ברישא בין בסיפא.

והוינן בה: **בשלמא רבנן,** טעמייהו משום דאזלי **לחומרא,** וחוששין שמא שחטו שחרש שוטה וקטן כהוגן. **אלא רבי מאיר** — **מאי טעמא** פוטר מכסוי הדם ומתיר ב"אותו ואת בנו"? והרי הדבר ספק שמא שחטו החרש שוטה וקטן כהוגן, ומספק יש לילך לחומרא?

ומתרצינן: **אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: מחייב היה רבי מאיר** מלקות **על** האוכל **משחיטתן, משום** לאו **דנבלה.** כלומר, שלדעת רבי מאיר אין הדבר ספק אלא ודאי

לו גם חזקת איסור, שהראשון בחזקת שאינו זבוח, ומתברר שמעשה החש"ו מקולקל והשני מותר [ונקט שמקילין אפילו באופן שאין הרוב והחזקה נגד האיסור, אלא מבררים את מצב הראשון וראה להלן].

עוד העיר הגרעק"א שמדברי תוס' מוכח כי ספק טריפה חייב כיסוי, שהרי לא חיישינן שיבא לאוכלו אלא אם רוב מעשיהם מקולקלים, [ותמה על **התרומת הדשן** [קפז] שדן בזה]. [**ובתוס' רא"ש** הוסיף על דברי תוס' שאילו לא חיישינן שרוב מעשיהם מקולקלים היה מותר לאכול כי רוב מעשיהן מתוקנים וכוונתו כדברי תוד"ה מאי שהספק כיצד רוב מעשיהן ויש לעיין אם נחשב כחיוב מספק או כחיוב על צד שרוב מעשיהן מתוקנים וראה להלן].

6. **בתרומת הדשן** [קפז] כתב שאסור לכסות אחר שחיטת חש"ו שמא יתירו את הבשר, **ובש"ך** [ס"ק כד] כתב שכך משמע בגמ' ובתוס' [וביאר **הפמ"ג** שכוונתו לקושייתם למה לא ישחוט אחריהם, ומשמע שלא החמירו רבנן שמא יבואו לאכול מבשרם]. ותמה **הפנים מאירות** [ח"א טו] שהרי למסקנא לא חששו לכך רבנן, ונחלקו גם ברישא [כמבואר ברש"י ד"ה אלא].

והרשב"א [תוה"ב א, ה] כתב שפטור מכיסוי משום שהיא שחיטה שאינה ראויה, **והרא"ה** [בבד"ה שם] השיג עליו שהרי גם רבי מאיר

הוא שלא שחט כהוגן, שאפילו מלקות משום אכילת נבילה יש לחייב על האוכל משחיטתם, ולכן גם לקולא, לפטור מכיסוי הדם, יש לומר ששחיטתן אינה כשרה(7).

והוינן בה: **מאי טעמא** סובר רבי מאיר ששחיטתן ודאי נבילה!?

ומתרצינן: **אמר רבי אמי: הואיל ורוב מעשיהן** של החרש שוטה וקטן **מקולקלים!** שכיון שרוב הפעמים אינם שוחטים כראוי הרי הוא כודאי נבלה(8).

פוטר — אף שדעתו ש"שמה שחיטה" — משום ששחיטתן נחשבת כנבילה. ונחלקו גם בטעם רבנן שחייבו בכיסוי, שהרשב"א כתב כתוס' שספק אם רוב מעשיהן מקולקלין או מתוקנים, והרא"ה כתב שאם מכסה אינו מפסיד, והשיגו הרשב"א שהרי יכולין לבא ע"י כך לאכול מהבשר, ונקט שהטעם במסקנא שחייבו לכסות הוא מספק שמא רוב מעשיהן מתוקנים [ואף שחוששים שיאכלו מהבשר אי אפשר לדחות את העשה], ונמצא שאף למסקנא קיים החשש וכדברי תרוה"ד והש"ך. וראה **תוס' לעיל** כב א ד"ה שמא].

7. **תוס'** הקשו למה רבי מאיר אומר שמותר לשחוט אחריהם והאוכל מהם לוקה משום נבלה, והרי הוא חושש למיעוט, ומיעוט מעשיהם מתוקנים. **ובתורא"ש** הקשה עוד [כקושית תוס' לרבנן] שהרי אפילו אם מחצה על מחצה נסמוך לחזקת איסור [ועל כך לא מועיל תירוץ הגמרא דלהלן].

אך **המהרש"א** כתב שאם נסמוך מחצה מקולקלין לחזקה נמצא שמחצה מתוקנין נחשב כמיעוט ורבי מאיר חושש לו ולא ילקה משום נבילה ויאסור לשחוט אחריהן, והיינו שרבי מאיר הולך רק אחר רוב עם חזקה, שהמיעוט נחשב כמיעוט דמיעוט. [**והפמ"ג** הביא בשמו [כח שפ"ד כז] שרבי מאיר אינו הולך אחר חזקה וראה **זכרון שמואל** [עג ג] שדחה כי כל כוונת המהרש"א היא על מחצה כנגד מחצה עם חזקה, שהמחצה הנחשב כמיעוט מגלה שבירור החזקה אינו מועיל כמו שרוב לא מועיל. כשהנידון על כל מעשי חש"ו, אך כשהנידון על ספק במעשה שחיטה מסוים ודאי חזקה מועילה לברר].

ובדעת הרא"ש צריך לפרש שהחשש למיעוט הוא רק מדרבנן [כדרכו לעיל יב א] ואינו פוטר ממלקות, ולכן הקשה שיתחייב משום סמוך מיעוטא לחזקה, ומאידך לא הקשה כתוס' לרבי מאיר למה לוקה והרי הוא חושש למיעוט כי חשש זה אינו פוטר.

8. **תוס'** ביארו שרבנן החולקים על רבי מאיר הסתפקו אם רוב מעשיהן מקולקלים או מתוקנים, וביארו **התורא"ש והריטב"א** שידעו כי לא יתכן שמחצה מעשיהן מתוקנין ומחצה מקולקלין, ובהכרח שאו רובן מתוקנים או רובן מקולקלים. ומשמע שלמדו שדיני שחיטה זו תלויים בספק אחר איזה רוב לילך, ולכל צד יש רוב המכריע כמותו. ולכן כתב תורא"ש שחייב בכיסוי משום שרוב מעשיהם מתוקנים.

אך בדברי תוס' יתכן לפרש שהוא ספק ברובא דליתא קמן, ונחשב כפלגא ופלגא משום שעצם הספק קובע שאין טבע מסוים למעשיהן, ובכל זאת לא שייך לסמוך פלגא שחזקה כי באמת אין כאן פלגא ופלגא אלא חסרון ידיעה, והוא ספק שאין החזקה מקרעת את הצד שמעשיהם מתוקנים.

ובשב שמעתתא [ג טו] כתב שדומה לספיקא דדינא שלא מועילה בו חזקה להכריע, **ובעין יצחק** [ב אה"ע ז יג] ביאר שכשם שחזקה אינה יכולה לשנות את הדין אלא להכריע כיצד לנהוג, רק אינה יכולה לברר איך מציאות רוב מעשיהם. וראה **באבני נזר** [אה"ע לה] שהעלה מדברי

אמר ליה רב פפא לרב הונא בריה דרב יהושע. ואמרי לה: אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: מאי איריא למה הוצרך רבי אמי לפרש שטעמו של רבי מאיר הוא משום **שרוב** מעשיהן מקולקלין, והרי **אפילו** אם היו רק **מיעוט** מעשיהן מקולקלין, ורוב פעמים שוחטים כראוי, **נמי** היה מחייב רבי מאיר מלקות למי שאוכל משחיטתן משום שנחשב כאוכל ודאי נבלה. **דהא רבי מאיר חייש למיעוטא,** ואם כן — **סמוך מיעוטא לחזקה**(9), שיש כאן גם חזקת איסור המסיעת למיעוט. לפי שבהמה זו, שאנו מסופקים אם נשחטה כראוי והותרה לאכילה, הרי בחזקת איסור היא עומדת! [שקודם שנשחטה היתה אסורה משום "אבר מן החי"](10). וכיון שחזקת האיסור מסייעת למיעוט — **איתרע ליה רובא!** שאף על פי שרוב מעשיהם מתוקנים אין בכח הרוב להכשיר את שחיטתם(11).

דתנן: תינוק שנמצא בצד העיסה, ובצק בידו. שודאי הוא שנגע בעיסה אלא שאין

תוס׳ כאן שלא כהר"ן [פ"ק דקידושין] **והרא"ש** [כתובות פ"ד ה] שסברו כי גם בספיקא דדינא הולכים אחר חזקה. אכן לפי המבואר בסמוך אין כוונת תוס׳ שחזקה לא מועילה, אלא דוקא באופן זה שהנידון על מעשה השחיטה ואילו החזקה על האיסור שבבהמה ואינה מועילה אלא בצירוף למיעוט, ובספיקא דדינא אינה מצטרפת למיעוט כי החזקה עצמה אינה מכרעת בספק.

9. לכאורה תמוה שהרי הנידון שהחזקה מכרעתו הוא על איסור הבהמה לאכילה, אך איסור אותו ואת בנו לדעת רבי מאיר אינו תלוי באיסור האכילה כי גם שחיטה שאינה ראויה מחייבת, וההיתר הוא רק באופן שהשחיטה מקולקלת כנוחר ומעקר ואיך תועיל החזקה להצטרף עם המיעוט לברר שמעשה השחיטה מקולקל.

וכבר הערנו לעיל שמוכח כי חזקת איסור מבררת את המעשה הגורם לאיסור, ומועילה לכל הדינים התלויים באותו מעשה אף שאינה מתנגדת לעצם האיסור הנידון. ובכך גופא נחלק רבי אמי ואמר שהאיסור רק משום שרוב מעשיהן מקולקלין, כי חזקת איסור לאכילה אינה מכריעה כיצד היה המעשה, ולכן רבנן מחייבים לכסות לחומרא אף שאסור לאכול, ואילו רבי מאיר פוטר רק משום שרוב מעשיהן מקולקלין, וכן ביאר **בזכרון שמואל** [עג ד].

10. **רש"י** פירש שהחזקה היא שחיה אסורה כאבר מן החי, ותמה **הפרי מגדים** [בהקדמה להל׳ שחיטה שורש ה] שהרי רבי מאיר [להלן קב א] סבר שאבר מן החי נוהג רק בבהמה טהורה ולא בחיה ועוף, ובחתם סופר. **ובמצפה איתן** כתבו שכוונת רש"י לאיסור בשר מן החי.

אך **תוס׳ בביצה** [כה א] כתבו שחזקת איסור בבהמה היא חזקת שאינו זבוח, ותמוה שהרי **תוס׳ כאן** [ד"ה מאי] נקטו שרבי מאיר מחייב מלקות משום חזקת איסור, והרי על איסור שאינו זבוח אין לוקין. [ואת דברי תוס׳ יתכן לבאר כרש"י משום אבר מן החי, וראה **רע"א** בגליון הרמב"ם שחיטה יא יב שאין לוקין משום חזקת איסור של בהמה] ומוכח כמבואר לעיל שחזקת איסור מכריע את הספק שאינו זבוח וממילא הבהמה נבלה, וכן מצינו לעיל [ט א] שחזקת איסור מועילה להחיל טומאת נבלה אף שאין החזקה על הטומאה אלא על האיסור.

11. **הרשב"א** [משמרת הבית א, א, ז ע"ב] כתב שלגבי רוב מצויין אצל שחיטה בקיאין הם לא שייך הכלל של סמוך מיעוטא לחזקהכי החזקה מסתלקת על ידי המתעסקים בשחיטה, והרוב

אנו יודעים אם התינוק טהור אם לאו[12]. **רבי מאיר מטהר** את העיסה, **וחכמים מטמאין, מפני שדרכו של תינוק לטפח,** לשחק באשפות שמצויים שם שרצים ובודאי נטמא במגע השרץ.

ואמרינן: מאי טעמא דרבי מאיר שמטהר את העיסה? — **קסבר: רוב תינוקות מטפחין** באשפות **ומיעוט אין מטפחין, ועיסה זו בחזקת טהרה עומדת,** שהרי מלכתחילה היתה ודאי טהורה[13].

מסלק את החזקה. והקשה **הבית הלוי** [ח"ב ז ד] מסוגיין שסומכין מיעוט שמעשיהם מקולקלין לחזקת איסור.

וראה **באבן האזל** [שחיטה ד יד] **ואשר לשלמה** [ח"ב יג] שכתבו כי אין כוונת הרשב"א שהחזקה מסתלקת משום שודאי שחטו, אלא שאין החזקה בבהמה מועילה כשהספק הוא במתעסק, כי הרוב מכריע מי הוא המתעסק [וברוב מומחין נקבע שמומחה שחט ולא חיישינן למיעוט שאין מומחין], אך בחש"ו אין הנידון מי שחט אלא כיצד מעשיו בבהמה זו, ולכן מקשינן שתועיל החזקה עם המיעוט להכריע שמעשיו מתוקנים, ותמה על כך **במלבושי יו"ט** [חזקות א] שהרי הרשב"א שם נקט כי גם מעשי המומחים תלויים ברוב, כי יש בהם מיעוט שחיטות פוסלות ולמה לא תסתור החזקה עם המיעוט לרוב זה.

ובספר **אהלי ישועה** נקט שכל דברי הרשב"א רק לפי רבנן שמיעוט כמאן דליתא, ולכן הרוב מסלק את החזקה כי התברר שיש לפנינו בהמה שחוטה, אך לרבי מאיר שחושש למיעוט נמצא שהבהמה רק בספק אם נשחטה ואין החזקה מתבטלת ולכן מקשינן שתצטרף למיעוט.

12. **רש"י** פירש שהנידון אם התינוק נטמא, ועל כך יש רוב שמטפחין באשפה, אך ודאי שנגע בעיסה כי היא בידו, [והעיר **באשר לשלמה** [תנינא יג] שלפירושו צריך להעמיד שנטמא התינוק אחר שהחל ליגוע בעיסה, כי אם חל עליו הספק קודם והתברר ברוב שהוא ודאי טמא, אם כן העיסה ודאי טמאה ולא תועיל לה חזקה].

ורבינו תם [בתוד"ה רוב] פירש שהנידון אם טיפח בכל העיסה או רק בחלק שבידו, אך התינוק ודאי טמא כי נשים נדות מגפפות אותו. [ומה שאמרו בצק בידו הכוונה לחלק מהעיסה, והחידוש הוא שאפילו באופן זה רבי מאיר מטהר, ותולה שאדם טהור נתנה לו]. **ובעל המאור** [בקידושין פ] ביאר כתוס' שרוב תינוקות מטפחין בעיסה, אך נקט שגם התינוק אינו ודאי טמא אלא משום רוב, עי"ש.

והאחרונים העירו לשיטת רש"י למה דנים רק מצד חזקת העיסה ולא דנו על חזקת טהרה של התינוק [**והגרעק"א** בקידושין פ א פירש דברי רש"י שם כדברי **הריב"ש** [שעט] שרוב לא עדיף משתי חזקות ולכן סומכים את המיעוט לחזקה אחת ועם חזקה נוספת נעשה רוב להתיר, אך לולי שתי חזקות היה דינו כפלגא ופלגא כמו שהקשו תוס', וראה **מקנה** שם].

אולם בפשטות יתכן לחלק, שאין החזקה בתינוק זה יכולה להכריע את הספק טומאה שיש על כל תינוק אף שחזקתו טהור, וכשהנידון על כל התינוקות יחד הרי יש רוב דליתא קמן שמטפחין, ורק חזקת העיסה מועילה כי הנידון עליה הוא בנפרד, [ויש להוסיף שאין החזקה מתנגדת לרוב, כי אינה מבררת את נידון הרוב אלא את מצב האיסור בבהמה], ומפני כך מועילה חזקת איסור בבהמה לנידון של מעשי החש"ו כי אין הנידון בה אלא על מעשה שחיטתה, ולא על כל חש"ו שבעולם.

13. **רש"י** בקידושין [שם] נקט כי אף שהרוב הוא בתינוק וכבר נודע לנו שנגע בעיסה, בכל

פו-ב **סמוך מיעוטא** שאינם מטפחין **לחזקה,** שהחזקה והמיעוט שניהם מטהרין את העיסה, **ואיתרע ליה רובא!** שאין בכח הרוב של "רוב תינוקות מטפחין" לטמא את העיסה (14).

הרי, שרבי מאיר סבר "סמוך מיעוטא לחזקה", ואם כן למה היה צריך רבי אמי לומר שטעמו של רבי מאיר משום רוב מעשיהן מקולקלין?

זאת נחלקו רבי מאיר ורבנן אם החזקה של העיסה מצטרפת למיעוט. אך **הרמב"ן** [כאן ושם] נקט ששורש הספק כבר הוכרע כי התינוק ודאי נגע, **ובתורי"ד** [בקידושין שם] נקט שבאופן זה אפילו לרבי מאיר לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, ובהכרח שהביאור כתוס' שהספק אם נגע.

ובבית הלוי הבין שטעמם משום שאם ודאי נגע הורעה החזקה. ולכן נקט שכוונתם כהרשב"א הנ"ל שהחזקה מסתלקת ע"י שמתעסקים בשחיטה. אולם מדברי הרמב"ן והר"ן משמע שאי אפשר לקבוע על פי חזקת העיסה כי דינה תלוי בחזקת התינוק, וביאר **בשערי יושר** [ב ט] סברתם כי כיון שמקור הספק הוא התינוק, לא יתכן שהחזקה של העיסה עצמה תכריע את דין העיסה, כי אי אפשר להכריע את הספק שבתולדה קודם שהוכרע מקור הספק. אך בשחיטת חש"ו הרי הנידון רק על שחיטה זו ואין צריך להכריע את דין חש"ו בכל השחיטות.

ועדיין יש לתמוה מסוגיא בכתובות [יד א] שמעמידים אלמנה בחזקת כשרות כנבעלה ע"י בועל שהוא ספק. ולכאורה אין חזקתה מועילה לברר את מקור ספק של הבועל. [ראה **בית יעקב** ובית הלוי ושערי יושר שם שדנו בזה]. **ובאשר לשלמה** [תנינא יג] ביאר שהחזקה באופן שודאי נגע אינה מבררת אלא רק קובעת את ההנהגה, ולפיכך אל שייך לצרפה עם מיעוט לברר כנגד בירור הרוב, אך באלמנת עיסה שאין רוב כנגדה מועילה החזקה לברר את ספקה, אף שנשאר ספק אצל הבועל.

14. **תוס'** [ד"ה סמוך] הקשו למה הוצרך לצירוף חזקה, והרי רבי מאיר חושש למיעוט, ונטהר מספק. ותירצו שאמנם אין צריך את צירוף החזקה למיעוט, אלא העיקר שלא תצטרף עם הרוב, כי אז יהיה המיעוט מיעוטא דמיעוטא. ויתכן שטעמם כדעת **הר"ן** לעיל [יא א] שברוב התלוי במעשה ומיעוט שאינו תלוי במעשה, אין הולכים אחר הרוב, ונמצא שאין צורך בחזקה, כי המיעוט משמש כחזקה שנשארה העיסה כדינה, שהרי מכריע שלא נעשה בה מעשה לטומאה.

ועוד כתבו תוס' שרבי מאיר חושש למיעוט רק מדרבנן ולהחמיר, ורק בצירוף החזקה חושש לו מן התורה ומטהר, [וראה דבריהם לעיל יב א ד"ה פסח, **והרמב"ן והרשב"א** שם נחלקו וכתבו שרבי מאיר חושש למיעוט גם מדאורייתא].

ותוס' ביבמות [קיט א ד"ה מחוורתא] צידדו שאפילו במקום חזקה אינו חושש למיעוט אלא מדרבנן, ותמה על כך **הגרעק"א** מסוגיין שהקל רבי מאיר בעיסה אף בדאורייתא. וראה **בית הלוי** [ח"ב ז ח] שביאר כי תוס' דנו אם הביאור כבעל המאור שגם התינוק אינו ודאי טמא, ונמצא שהמיעוט שאין מטפחין מגרע את הכר של רוב תינוקות טמאים, ויתכן שרק באופן זה רבי מאיר סובר שמיעוט עם חזקה מברר מדאורייתא, אבל בכל מקום שהמיעוט כנגד הרוב ואינו מחסרו [שהרי הוא אינו חלק מעצם הרוב שדנים עליו אם נגע] לא יחשוש למיעוט אלא מדרבנן.

ומתרצינן: טעמו של רבי מאיר לטהר אינו משום ש״סמוך מיעוטא לחזקה״ מברר את המעשה כודאי, אלא שדעת רבי מאיר היא כי במקום שיש שני צדדין, שמצד אחד יש רוב, ומצד שני יש מיעוט וחזקה, הרי הדבר הוא כספק השקול. ולכן יש לחלק בין ספק עיסה שהוא ספק טומאה לספק שחיטה שהוא ספק איסור. כי **אם אמרו ספק טומאה לטהר וכי יאמרו ספק איסור להתיר!**? והיינו, שאת העיסה יש לטהר כיון שהתינוק שאנו מסתפקין בו אם נגע בעיסה הוא ״דבר שאין בו דעת לישאל״, ולמדו מסוטה שכל דבר שאין בו דעת לישאל ספקו טהור(15). מה שאין כן בשחיטת חרש שוטה וקטן, שאם היינו אומרים שרבי מאיר סובר שרוב מעשיהן מתוקנים הרי היתה השחיטה שלהם בספק אם היא כשרה [אף על פי שיש מיעוט שאין מעשיהן מתוקנים וחזקת איסור לפסול השחיטה] וממילא לענין ״אותו ואת בנו״ היה אסור לשחוט אחרי החרש שוטה וקטן, שבכל ספק איסור יש להחמיר, וכיון שמוכח כי דעת רבי מאיר להתיר לשחוט אחריהם, הוכיח מזה רבי אמי שרבי מאיר סבר שרוב מעשיהם מקולקלין, ולכן נחשב ששחיטתן ודאי פסולה(16).

הורה רבי כרבי מאיר. והורה רבי, בפעם אחרת, **כחכמים,** במחלוקתם שבמשנתנו.

ודנה הגמרא: **הי מינייהו דאחריתא**? איזו משתי ההוראות אמר רבי באחרונה, ובה חזר מהראשונה, כדי שנסמוך עליה למעשה.

תא שמע: דרבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא ורבי זירא הוו קיימי בשוקא דקיסרי, אפתחא דבי מדרשא. נפק רבי אמי מבית מדרש. **אשכחינהו** רבי אמי לרבי אבא ורבי זירא שעומדין על הפתח. **אמר להו** רבי אמי: **לאו אמינא לכו: בעידן בי מדרשא לא תקימו אבראי!** כבר אמרתי לכם שאל

---

15. **תוס׳** [שם] הקשו הרי גם בטומאה יש נפקא מינה לאיסור דאורייתא כגון שנגע בתרומה. וביארו בשם רבינו חיים שלומדים מסוטה לטהר אפילו ספק טומאה ברשות היחיד באופן שהספק בדבר שאין בו דעת להשאל, ואפילו כשאין חזקת טהרה. וכן ביאר **הרמב״ם** בפיה״מ טהרות פ״ג.

אך מדברי **רש״י** [ד״ה ומשני] מבואר שהקולא בספק טומאה היא ״ע״י חזקה ומיעוט״ ולא משום שספק טומאה טהור, וכן פירש בנדה [יח ב ד״ה סמוך] שיש שתי סיבות לטהר כנגד סיבה אחת לטמא, ויתכן שטעמו משום שלביאורו הספק אם התינוק נטמא, ונמצא שהרוב והמיעוט אין בהם מעשה, ולכן אין המיעוט מכריע אלא בצירוף חזקה.

וכן מבואר בדברי **הרא״ה** [בדה״ב א א] שהוכיח מסוגיין שלדעת רבי מאיר מיעוט וחזקה עדיף מרוב, והיינו שגם למסקנא רבי מאיר מטהר רק בצירוף שניהם. ולביאורם צריך ליישב קושיית התוס׳ כמו שכתב **הריטב״א** בקידושין [פ א] שבמקום שהצדדים שקולים, מטהרים כדי שלא להרבות טומאה.

16. **רש״י** [ד״ה יאמרו] פירש שלהתיר איסור צריך רוב וחזקה, כי בלעדיהם רבי מאיר חושש למיעוט ששוחטין יפה. וביאר **המהרש״א** שכוונתו כי רוב לבד לא מועיל, משום החשש למיעוט, ולכן צריך עמו חזקה. ולביאורו היה רש״י צריך להוסיף כן על עצם דברי רבי אמי שרוב מעשיהן מקולקלין אינו מברר אלא בצירוף

תעמדו בחוץ בשעת הלימוד בבית המדרש, **דילמא איכא אינש דמיצטרכא ליה שמעתא,** שמא יבא אדם לשאול דבר מה בבית המדרש, **ואתי לאטרודי!** שיתכן ולחכמים שבבית המדרש לא תהיה תשובה ברורה ויטרדו מלימודם כדי לענות לשאלתו, ואילו הייתם שם יכלתם להשיב על פי השמועה שבידכם.

רבי זירא על לבית המדרש, **רבי אבא לא על!**

הוו **יתבי** החכמים שבבית המדרש **וקא מיבעיא להו: הי מינייהו** אמר רבי **באחריתא?**

אמר להו רבי זירא: לא שבקתון לי דאישייליה לסבא. כשעמדתי בחוץ עם רבי אבא לא ידעתי שאתם דנים בפנים בשאלה הזאת, שאם הייתי יודע, הייתי שואל את רבי אבא **דלמא שמיע ליה מאבוה** [שהוא רבי חייא בר אבא], **ואבוה מיניה דרבי יוחנן! דרבי חייא בר אבא** [שהוא, כאמור, אביו של רבי אבא] היה מצוי אצל רבי יוחנן, **וכל תלתין יומין** היה **מהדר תלמודיה** חוזר על תלמודו **קמיה דרבי יוחנן,** ואולי שמע מרבי יוחנן תשובה לשאלה זו.

מאי הוי עלה בשאלה זו — איזו אמר רבי באחרונה?

תא שמע: דשלח רבי אלעזר לגולה: הורה רבי כרבי מאיר! ולכאורה תמוה **והא** רבי **כרבנן נמי אורי** ולמה לא הודיעם גם הוראה זו?

אלא, לאו, שמע מיניה, הא "הורה כרבי מאיר", הוא **דאחריתא!** ועליה יש לסמוך למעשה, ולכן לא הודיעם את ההוראה האחרת.

ומסקינן: **שמע מינה!**

מתניתין:

שחט מאה חיות במקום אחד אינו צריך לכסות אחר כל שחיטה, אלא — **כסוי אחד לכולן:** שכשיגמור לשחוט את כל החיות יכסה את כולן בבת אחת(17).

וכן אם שחט **מאה עופות במקום אחד — כסוי אחד לכולן!**

ואפילו אם שחט **חיה ועוף במקום אחד — כסוי אחד לכולן!**

רבי יהודה חולק על תנא קמא בדין האחרון

חזקה, ואינו קשור לתירוץ הגמרא על הקושיא למה לא יועיל מיעוט לחזקה.

אך **בלב אריה** ביאר שרש"י בא ליישב את קושית המהרש"א [הנ"ל] למה צריך רוב, ולא יצטרף מחצה עם חזקה, ולכן כתב שרבי מאיר אינו סומך על בירור זה, כי עדיין הוא חושש למיעוט, ורק במקום רובא וחזקה נעשה המיעוט כמיעוטא דמיעוטא.

17. בדין זה יש שני חידושים, א. שאין חסרון של עשיית מצות חבילות חבילות, וכמבואר בהערה הבאה. וכן משמע **במאירי**. ב. שאינם שתי מצוות חלוקות, ואף לדעת הסוברים שגופין מחלקין [כדלהלן] אין צריך לכסות את הראשון ואח"כ לשחוט את השני.

ואומר: אם **שחט חיה** ועוף במקום אחד לא ימתין עד גמר שחיטת שניהם אלא **יכסנה** את דם החיה תחילה, **ואחר כך ישחוט את העוף** ויכסה את דמו[18].

גמרא:

תנו רבנן: "חיה" דכתיב בתורה בפרשת כסוי הדם, **הכל משמע** "חיה" — **בין מרובה ובין מועטת**! דהיינו בין אם שחט חיות הרבה ובין אם שחט חיה אחת בלבד.

וכן "עוף" דכתיב בכסוי הדם — **הכל משמע** "עוף" — **בין מרובה ובין מועט**!

מכאן אמרו: שחט מאה חיות במקום אחד — כסוי אחד לכולן! שחט **מאה עופות במקום אחד — כסוי אחד לכולן!** שחט **חיה ועוף במקום אחד — כסוי אחד לכולן!**

רבי יהודה אומר: שחט חיה — יכסנה תחילה, **ואחר כך ישחוט את העוף. שנאמר** "**חיה או עוף**", מתוך שהפסיק הכתוב ביניהם בתיבת "או", למדנו שכל אחד טעון כסוי בפני עצמו.

אמרו לו רבנן לרבי יהודה: **הרי הוא אומר "כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא"!?**

והוינן בה: **מאי קא מהדרי ליה** רבנן לרבי יהודה. כיצד אפשר להוכיח מפסוק זה אם כיסוי אחד לכלן או לכל אחד בפני עצמו.

ומבארינן: **הכי קאמרי ליה רבנן: האי "או"** שנאמר בין "חיה" ל"עוף" לא בא לומר שכל אחד טעון כסוי בפני עצמו, כדבריך, אלא **מיבעי ליה — לחלק!** שאם לא היה כתוב "או" הייתי אומר שאין חייב בכסוי אלא אם שחט גם חיה וגם עוף, לכן כתוב "חיה או עוף", לומר שגם אם שחט אחד מהם לבד חייב בכסוי. אבל לעולם אם שחט שניהם — כסוי אחד לכולן!

ורבי יהודה השיב לרבנן: "**לחלק**" בין חיה לעוף נלמד "אשר יצוד ציד חיה או עוף. . .

---

18. **תוס'** [פז א סד"ה ומכסי] כתבו ש"רבי יהודה מצריך לכסות בין חיה לעוף" והיינו שיקדים כיסוי דם החיה לשחיטת העוף, וביאר **הרא"ש** [סי' ו] שהכיסוי הוא גמר השחיטה וצריך לגמור מצוה ראשונה קודם שיתחיל בשניה, ונמצא שהחיוב לכסות קודם שחיטת השני בא מצד השחיטה. [ומכאן מקור שיטת **הפלתי** שעיקר המצוה לכסות מיד אחר השחיטה, ויובא להלן].

וכן כתבו **הר"ן והרא"ה** שהטעם לכסות את דם החיה קודם שחיטת העוף הוא משום שהם שני מינים חלוקים, וצריך לגמור מצוותו של ראשון קודם שיתחיל בשני. והיינו שחילוק המינים מחייב את הגברא במצוה נפרדת על כל אחד, ולכן צריך לגמור מצוותו בראשון אף שמצד הכיסוי יכול לשחוט שניהם יחד ולכסותם יחד.

אך **הרמב"ן** כתב שאף אם אין צריך לגמור מצותו הראשונה קודם תחילת השניה, צריך לכסות כל מין בפני עצמו, ומשמע שמצד הכיסוי אין לשחוט שני מינים במקום אחד ולכסותם יחד. ויש לדון מפני מה לא יכסם יחד, אם משום שמין השני מכסה על הראשון ולא מתקיימת מצוות הראשון [וכדלעיל פג ב לענין דם בהמה על חיה], או שמין מצוה אינו מונע את קיום המצוה בחבירו, אלא שאין עושין מצוות חבילות חבילות [וכן משמע לשון **המאירי** במשנה אם יועיל כיסוי אחד לכמה שחיטות].

. ושפך את **דמו** וכסהו בעפר" **נפקא!** כי נאמר "דמו" בלשון יחיד, ומשמע כי חיה או עוף כל אחד מהם לבד טעון כסוי. ועל כרחך "או" האמור בין חיה לעוף בא לומר שלא יהא כסוי אחד לכולן, אלא כל אחד טעון כסוי בפני עצמו.

ורבנן השיבו לרבי יהודה: מ"דמו" אין ללמוד לחלק. כי "**דמו**" — **טובא משמע!** שדמים רבים יש במשמעות "דמו", **כדכתיב** "**כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא**", הרי שעל דמים הרבה של "כל בשר" כתבה התורה לשון "דמו". אם כן, עדיין הייתי יכול לומר שרק אם שחט חיה וגם עוף יהיה חייב בכסוי דמם, לפיכך כתבה התורה "או" לחלק, שכל אחד מהם אם שחטו טעון כסוי. אבל אין ללמוד מ"או" שאם שחט שניהם טעון כל אחד כסוי בפני עצמו, אלא יש לומר שכסוי אחד לכולן.

אמר רבי חנינא: מודה היה רבי יהודה שאף על פי שהוא מפסיק בפעולה של כסוי הדם בין שחיטת החיה לשחיטת העוף, מכל מקום **לענין ברכה** שמברכין על השחיטה(19), **אינו מברך אלא ברכה אחת!** שהברכה שבירך בתחילה על שחיטת החיה

ומה שיכול לכסות מאה עופות יחד ואינו נחשב כחבילות חבילות, צריך לבאר כדברי **התשב"ץ** [ח"ב מב] שכלל זה שייך רק במצוות חלוקות ולא במצוה אחת שמוטלת עליו כמה פעמים ומזדרז בעשייתה כאחת.

אולם **תוס' בסוטה** [ח א] נקטו שכלל זה הוא רק מדרבנן, ואילו בסוגיין משמע שרבי יהודה ורבנן נחלקו בדרשת הפסוקים ומבואר **בתוס'** [ד"ה לחלק] שאין זו אסמכתא אלא דין דאורייתא [וראה רע"א ובית מאיר לשו"ע כח ט]. ויתכן שתוס' נקטו כן כדרכם שצריך לסיים מצוה ראשונה קודם, ודין אין מעבירין על המצוות הוא מדאורייתא, כמבואר **בתוס' יומא** [לג א].

19. **רש"י** [ד"ה לענין] פירש שאינו צריך לחזור ולברך על השחיטה השניה שעושה אחר הכיסוי. ודייק **הרשב"א** מדבריו שעל הכיסוי השני צריך לברך שוב, משום שרק כיסוי וברכתו אינם מפסיקים בין שחיטה לשחיטה, כיון שהכיסוי הוא צורך השחיטה ונחשב כאמירת "טול ברוך" שאינה מפסקת, אבל השחיטה השניה אינה צורך הכיסוי הראשון והיא מפסקת בין כיסוי לכיסוי.

אך הביא בשם **רבינו תם** שאינו מברך על הכיסוי השני, שאין שחיטה מפסקת משום שיכול לשחוט ביד אחת ולכסות באחרת, וכדלהלן. **והרמב"ן** הביא שרבינו תם גרס בסוגיין "מודה רבי יהודה לענין ברכת הכיסוי" וכן פירש **הרמב"ם בפיה"מ** וכן פסק [שחיטה יד ה] "השוחט עופות ומיני חיה במקום אחד מברך ברכה אחת וכיסוי אחד לכולם".

וביאר **הרא"ש** [סי' ד] ששחיטה אינה מפסקת בין הכיסויים כמו שכיסוי אינו מפסיק בין השחיטות, והעיר שיש לחלק, כי בשחיטת החיה דעתו להמשיך ולשחוט עוף, רק גזיה"כ לכסות, וכיון שהוא צורך אינו מפסיק. [ויש לדון אם לרבנן שהוא רשות נחשב הפסק, או שאדרבא חידוש הוא שלרבי יהודה אינו הפסק ודוק]. אך כיסוי שהוא מצוה בפני עצמו וסילוק השחיטה לא תועיל ברכתו לכיסוי שאחריו, [כי עשיות חלוקות מחלקין את הברכות]. והסיק כי כיון שבשעת כיסוי דעתו לשחוט ולכסות מועילה ברכתו לשני הכיסויים, וראה **תבואות שור** [יט כב] שדקדק מדבריו שהברכה מועילה כי השחיטה אינה הפסק, ולא משום שיכול לשחוט ביד אחת וכו' כמסקנא, ויתבאר להלן.

מועילה גם עבור שחיטת העוף, ואינו צריך לברך פעם נוספת עליו. מפני שהכסוי שבין החיה לעוף אינו נחשב להפסק[20].

אמר ליה רבינא לרב אחא בריה דרבא. ואמרי לה: אמר ליה **רב אחא בריה דרבא לרב אשי: מאי שנא מהא דתלמידי דרב?**

דרב ברונא ורב חננאל, תלמידי דרב, הוו יתבי בסעודתא. קאי עלייהו רב ייבא סבא והיה משמש לפניהם בסעודה. **אמרו ליה** תלמידי דרב לרב ייבא סבא: **הב** לן כוס יין **ליברך!** לצורך כוס ברכה של ברכת המזון. ולאחר מכן נמלכו בדעתם. **הדור, אמרו ליה** — **הב** לן כוס יין **לישתי,** כדי לשתות ממנו!

והריטב"א כתב שרש"י יכול לסבור כדעת רבינו תם, ובסברת המחייבים לברך ביאר, כי בשעת ברכת הראשון גם הבהמה השניה בעולם ויכול לשחוט ביד אחת וכו' ולכן אין הכיסוי הפסק, אך בעת ברכת הכיסוי הראשון אין הדם השני נמצא בעולם, ולכן הברכה לא חלה עליו והשחיטה עושה הפסק. וראה **באור זרוע** [שפז] שביאר כן, אך לא כתב את הטעם שהשחיטה עושה הפסק אלא רק שאין הברכה חלה על הדם שאינו בעולם.

והביא האור זרוע **שהראבי"ה** גרס כר"ת שרבי יהודה מודה על ברכת הכיסוי, ונקט שרק על כיסוי הדם של כמה בהמות מברך יחד כי כולו בגומא אחת, אך על כל שחיטה מברך בפני עצמה כי גופין מחלקים, [וראה ראבי"ה עמ' מב]. ותמה על **הגאונים** שכתבו שצריך לברך על כל שחיטה שמא ישכח וידבר ביניהם. וכי משום חשש יברך בחינם, [וראה **פרי חדש ותבואות שור** [סי' יט] שדנו אם כשמכוון בברכה שלא תפטור אלא שחיטה זו אם מועילה כוונתו, ויתכן שמפני החשש יכוון כך].

ובשם **רבינו שמואל בן חפני ורבינו קלונימוס** כתב שמברכים על כל שחיטה, וצידד שכוונתם דוקא בשוחט חיה ועוף אך על מין אחד מברך ברכה אחת אפילו שוחט כמה בהמות. וראה **בטור** [סי' יט] בשם **העיטור** באופן שבאו לו בהמות נוספות אחר שגמר לשחוט אם צריך לחזור ולברך, או דוקא כשבאו לו מינים אחרים, וראה להלן שדעת רוב הראשונים באופן זה שנמלך לחייב ברכה אפילו באותו מין.

20. **הרשב"א** [תוה"ב א ה] דקדק מדברי רבי חנינא שדין זה הוא פשוט לדעת רבנן, והוצרך לחדשו רק לפי רבי יהודה. ולפרש"י שהנידון על הפסק הכיסוי בברכת השחיטה צריך לפרש כביאור **הרא"ה והריטב"א** במסקנא, שרק עשיית דבר חובה היא הפסק בברכה, אבל דבר הרשות אינו מפסיק, ולפיכך לרבנן שאינו חייב לכסות בין חיה לעוף אין הכיסוי מפסיק, ורק לרבי יהודה שמחייב לכסות קודם שחיטת השני צריך לחדש שכיון שיכול לכסות בידו אחת אין זה הפסק.

ולביאור **הרא"ש** לעיל שמצות השחיטה מחייבת את הפסק הכיסוי כדי לגמור קודם את מצוות השחיטה, נמצא שרק לרבי יהודה שחייב להפסיק נחשב כעושה שחיטת כל מין בפני עצמה, אך לרבנן שיכול לשחוט כולן יחד נחשב שעושה הרבה שחיטות בהמשך אחד כי אין השחיטה מחייבת להפסיק בסופה.

ולשיטת **רבינו תם והרמב"ם** שרבי חנינא עוסק רק בברכת כיסוי, לכאורה פשוט שהחידוש רק לרבי יהודה, שאף לדעתו מצות כיסוי דם חיה אינה מצוה חלוקה מכיסוי דם העוף, וראה עוד להלן.

אמר להו רב ייבא סבא: הכי אמר רב: כיון דאמר "הב ליבריך", כל האומר כן גילה בדעתו שגמר סעודתו, **ואיתסר ליה למשתי חמרא** עד שיברך תחילה על היין [בורא פרי הגפן][21], שהשתיה הזאת אינה מצטרפת לסעודה הראשונה!

ולפיכך תמה רבינא הרי כשם שאמירת "הב ליבריך" נחשב הפסק וגמר של הסעודה, **הכא נמי כיון דאיטפל ליה לכסוי** של החיה נחשב הכסוי הפסק והיסח הדעת מן השחיטה הקודמת, וכאשר הוא בא לשחוט לאחר מכן את העוף — **איחייב ליה לברכה** על שחיטתו!?[22]

---

21. **רש"י** [ד"ה כיון דאמר] פירש שאסור לשתות עד שיברך לפניו, ודקדקו **תוס'** בדבריו שעל ידי ברכת הגפן מותר לשתות גם קודם ברכת המזון, וביארו שקושית הגמרא, כי כשם שצריך לברך על היין מפני ש"הב לן ונבריך" נחשב כ"גמר", כך יתחייב לברך על השחיטה כיון שעשה גמר לשחיטה ראשונה בכיסוי הדם.

ותמה **המהר"ם שיף** שהרי בשחיטה היתה דעתו גם על השחיטה שאחר הכיסוי ולכן אין הכיסוי מפסיק, ואינו דומה לשתיית יין שרצה לסיים אכילתו. **ובתפארת יעקב** כתב שהראיה ממה שהגמר מפסיק אף שדעת כל המסובים לשתות מכוס של ברכת המזון [וראה **תורת חיים** שדרכם היתה לקבוע על יין אחר המזון].

ולביאור **הרשב"א** שכיסוי אינו מפסיק משום שנחשב כ"טול ברוך" בסעודה, בהכרח שגם ברכת המזון נחשבת כ"טול ברוך" כי היא מחמת הסעודה.

אמנם **הרמב"ם** [ברכות ד ח] **והריטב"א** נקטו שאסור לשתות מהיין קודם ברכת המזון ואפילו בברכה, וביאר **הכסף משנה** כי כיון שאמרו "הב לך ונבריך" כאילו התחילו לברך, ולפירושם לכאורה תמוה הדמיון להפסק בשחיטה שהרי אין הנידון משום היסח הדעת. ובהכרח שהכוונה לדמות כיסוי לברהמ"ז שאף על פי שדעתם להמשיך בשתיה אחר הברכה, כיון שנחשב כהתחילו לברך נעשה היסח הדעת בשתיה, [וכן מבואר בפסחים קג ב שהיסח הדעת הוא הגורם לחייב ברכה בהפסיק לברך].

והוא הדין שכיסוי שהוא גמר מפסיק את מעשה השחיטה הראשון אף שבדעתו היה להמשיך ולשחוט. [ועיין היטב **ברש"י** ברכות מב א **ורשב"ם** פסחים שם שאסור לשתות קודם ברהמ"ז אפילו בברכה משום היסח הדעת, וראה טעם אחר **בשטמ"ק** בברכות שם].

22. מקור פירוש רש"י שהנידון על ברכת השחיטה ולא על הכיסוי, הוא מקושיית הגמרא שהכיסוי הוא הפסק בין השחיטות [כביאורו בד"ה כיון דאיטפל].

ולביאור **רבינו תם והרמב"ם** שהנידון על ברכת הכיסוי, צריך לפרש שלמדו מהפסק הכיסוי בין שחיטה לשחיטה, שכל שחיטה נחשבת מעשה בפני עצמה וכיון שהכיסוי הוא גמר השחיטה, נמצא שמעשה כיסוי החיה חלוק מכיסוי העוף אף שאינם מצוות חלוקות. [ואף ששחיטה עצמה אינה מפסקת ביניהם כי היא נצרכת למעשה הכיסוי השני].

ומדוקדק כן ממה שהביא הרמב"ם דין זה להלכה — בברכת כיסוי — אף שרבי חנינא הוצרך לחדשו רק לרבי יהודה — כי יש בו חידוש מאידך לרבנן שאין הכיסויים נחלקים אף שהם חלק מהשחיטה. **והר"ן** כתב **שהרי"ף** הביא דין זה — בברכת שחיטה — כי נפקא מינה לדידן באופן שכיסה בין השחיטות אף שאינו חייב, וקמ"ל שאינו הפסק. וראה **בטור וב"י ולבוש** שנקטו **ששכח** וכיסה, וכבר האריך לבארם **בתורת יקותיאל**.

פז-א ומתרצינן: **הכי השתא**!? הרי אין הדברים דומים! כי התם, בברכת המזון, **משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר**! שכשהוא מברך ברכת המזון אינו יכול אז לשתות[1], ולכן כשהחליט לברך ואמר "הב ליבריך" התכוון להפסיק מלשתות עוד. אבל **הכא,** בכסוי הדם, אינו מסיח דעתו מלשחוט בעת הכסוי, שהרי **אפשר** להמשיך ולשחוט אפילו תוך כדי כסוי, על ידי **דשחיט** בחדא ידא **ומכסי בחדא** ידא[2].

---

1. דעת רבינו יו"ט **בתוס'** [ד"ה משתא] ש"לא אפשר" משום שאסור להפסיק באמצע ברכה [וכן כתבו בפסחים קג ב, **ובעה"מ ורמב"ן** שם כד א בדפי הרי"ף].

אך **רבינו דוד** בפסחים [קט ב] כתב שההפסק משום המציאות שאי אפשר לשתות כשמדבר, **והמאירי** הוסיף וחילק בין שתיה שאי אפשר לאכילה שאפשר אף כשמדבר, ומאידך נקט שגם באופן שמן הדין האכילה אסורה נחשב כהפסק, [אך כשהאיסור מחמת שהוא באמצע ברכה אינו הפסק].

ותוס' נקטו שההפסק שייך רק בברכת המזון ומשום שהיא גמר, אבל אמירת ברכה אינה הפסק אף שאינו יכול באותה שעה לאכול, [ומה שהוכיחו מהמתפלל שהניח חברים שחוזר ואוכל בלא ברכה, יתכן לדחות שהקביעות של הנשארים מועילה גם להפסק שבאמירת הברכה, וראה בעה"מ שם "שגמר" נחשב כעוקר ממקומו ולא הניח חברים].

2. **הרשב"א** [בתוה"ב הקצר א ה] כתב שאפשר לו לשחוט ולכסות **ולברך** בבת אחת, ולכן אין הכיסוי **וברכתו** הפסק לשחיטה. וראה **בעיטור** [דף מו] שדבר זה יתכן באופן שישחוט מעט מהעוף, ויכסה דם החיה ביד אחרת ויברך, ואין זה הפסק כיון שהתחיל בשחיטה [והיינו רק כרבנן שאין צריך לכסות דוקא בין השחיטות ושמא גם רבי יהודה מודה שמה שצריך לברך קודם מפני שהכיסוי קודם לשחיטה אינו נחשב כאינו יכול לשחוט אלא דין צדדי].

וכן נקט **בעל המאור** [בפסחים שם] שאע"פ שבשעת אמירת ההגדה אינו יכול לשתות במציאות, כיון שיכול להפסיק ולשתות נחשב שאין ההגדה מפסקת בברכה [כי רק איסור לשתות מפסיק וכנ"ל], והוא הדין בכיסוי אף שצריך להפסיק במעשה השחיטה בשעת הכיסוי [כי אסור לעשות מלאכה בעת הברכה — או"ח קצא] מכל מקום אין זה הפסק, כיון שהתחיל וממשיך בשחיטה ובאמצע מברך. [או שכוונת הרשב"א שבדיעבד יוצא בברכה בעת עשיית מלאכה].

וראה **בתורת יקותיאל** [יט ב] שהקשה מדברי שו"ת הרשב"א [ח"ה יג הובא בב"י או"ח כה] שאם הפסיק בין שחיטה לשחיטה לומר אמן יש"ר אינו חוזר ומברך, ואם כן פשיטא שברכת הכיסוי לא תפסיק, ולמה הוצרכה הגמרא לטעם שיכול לשחוט ולברך בבת אחת.

ב. **תוס'** [ד"ה ומכסי] כתבו שאם הסיח דעתו מלשחוט צריך לחזור ולברך וכתב **הרמב"ן** שהמקור לכך ממה שדימתה הגמרא הפסק בשחיטה לסעודה, וכשם שבסעודה היסח דעת מחייב בברכה, כך גם בשחיטה. והיינו ש"לא אפשר" הוא גמר והפסק, וכיון שדעתו על גמר מחייבת ברכה, נלמד מכאן לנמלך בשחיטה. וכבר הבאנו **שהטור** הביא כי בעל **העיטור** חילק בין נמלך לשחוט עוד מאותו מין שאינו מברך, אך על מין אחר מברך. **והמאירי** כתב שרק אם נמלך מלשחוט וכסה הדם צריך לברך, אך **בתוס'** מוכח שגם אם נמלך קודם הכיסוי צריך לברך, ולכן כתבו שאם צריך לברך צריך

מתניתין:

שחט ולא כסה הדם, וראהו איש **אחר,** את הדם — **חייב** האיש הרואה **לכסות!** (3)

לכסות, וכך היא דעת רוב הראשונים בסוגיין שבכל אופן שנמלך צריך לחזור ולברך.

ומה שהוכיחו תוס׳ [והרשב״א ושא״ר] מדברי רבי יהודה שצריך לסיים מצוה ראשונה לפני תחילת השניה ולכן בהסיח דעתו צריך לכסות קודם שחיטת השני מוכח מלשון הרשב״א שצריך לכסות משום ש״המצוות חלוקות״ ולא משום שהפסיק בין הברכה למצוה, כי במצוה אחת אין הפסק אחר שהתחילה, ומוכח שהחילוק תלוי בשחיטות ולא בכיסויים ומכסה כי צריך לסיים השחיטה הראשונה. אך **הריטב״א** דחה שרק לרבי יהודה צריך לכסות כי המינים מחלקים אותן כשתי מצוות, אך לרבנן מצוה אחת הן, ונמלך מחייב רק ברכה ואינו חייב לגמור ולכסות קודם שיברך.

ואם שח בין השחיטות דנו בזה **תוס׳ והרא״ש והסמ״ג** אם יברך, ודעת רבינו תם [ברא״ש, ובספר הישר תסח] שחוזר ומברך, ודימו שתי שחיטות לשתי מצוות בתפילין שאינן מעכבות זו את זו ולכן השח ביניהם צריך לחזור, כי [בדיבורו גמר את המצוה הראשונה — רא״ש] ונמצא שהפסיק בדבורו בין הברכה לתחילת המצוה השניה. וראה **בהשלמה** שדימה דין זה להפסק בין ברכה לאכילה.

אך **הרא״ה בבדק הבית והריטב״א והרא״ש** [סי׳ ו] כתבו שכל השחיטות מצוה אחת הן, ואינן כתפילין [שהן שתי מצוות ודיבור מפסיק מהברכה, וראה **מעדני יו״ט** כ **ולב אריה** ודבריהם תמוהים]. **והרשב״א והר״ן** כתבו בשם רבינו יונה **והרמב״ן** שתפילין הן שתי מצוות שמחויבות עליו ואסור לדבר ביניהם, וכיון שעבר ושח צריך לחזור ולברך, אך כל שחיטה תלויה ברצונו. ומותר לדבר בין השחיטות ולכן אין שיחתו מפסקת ואינו חוזר והיינו שאם אסור לדבר בעת המצוה נמצא שהשיחה סותרת את המצוה, אך אם מותר הרי היא כדיבור בסעודה שהוא דרך קיומה ואינו מפסיק מהברכה בתחילה שנמשכת על כולה.

3. **הגרעק״א** הקשה שדין זה כבר מוכח מהמשנה לעיל [פו א] שאחרים הרואים שחיטת חש״ו חייבין לכסות, ופירש״י שהאחרים חייבים לכסות ולמה נשנית כאן שוב. וראה **רשב״א** [לעיל יב, ב, גיטין כ א, ושו״ת ח״א כו] שהביא בשם רבינו יונה ששחיטה שאפשר לעשותה ע״י שליח כוונת האחר העומד על גבי החש״ש נחשבת ככוונת עושה המעשה שנחשב כשלוחו. [ועי״ש **במאירי** בשם **הראב״ד**. וראה תוס׳ שם ד״ה מאן שדנו אם אחרים רואין ביום כעומד ע״ג], ואם כן יתכן שרק האחרים הרואים שחיטת חש״ו חייבין בכיסוי, וכן מדוייק שם ברש״י שכתב **אותן** אחרים חייבין לכסות, והיינו דוקא הם ולא אחרים כי רק להם יש חלק בשחיטה [אם המעשה מתייחס למשלח, ואכמ״ל] אך לא מצינו חיוב כיסוי על אדם שמצא דם מגולה, ולכן הוצרכה המשנה להשמיענו בכל אדם.

עוד יתכן שחש״ו ששחט, כיון שהוא אינו חייב חל החיוב על הרואה, אך כשהחיוב חל על השוחט הוה אמינא שלא יחול על אחרים. [וראה ט״ז כח ס״ק ח שדייק מדברי הטור שזה הנידון בסוגיא בסמוך]. והסברא שחש״ו אין להם את חובת הגברא ולכן מוטל החיוב שחל בדם על כל אדם, אך כשחל חיוב הגברא על השוחט יתכן שחיוב הכיסוי שעל החפצא תלוי בו ולא באחרים.

ובאהלי ישועה תירץ כי יתכן שכוונת המשנה לעיל היא על החש״ו כשיגדיל או

כסהו, ונתגלה(4) הדם אחר כך — **פטור מלכסות** עוד! אבל אם **כסהו הרוח**(5) את הדם, ונתגלה אחר כך — **חייב לכסות!**

גמרא:

תנו רבנן: כתיב "**ושפך** את דמו **וכסה**", ודרשינן: **מי ששפך,** דהיינו השוחט בעצמו, **יכסה** הדם!(6) ואם **שחט ולא כסה, וראהו אחר** את הדם — **מנין שחייב לכסות?**

יתפקח שיתחייב בכיסוי אף שלא היה חייב בעת השחיטה, ודן אם יש בו משום דיחוי כמבואר ברא"ש [סוף מו"ק] שאם אין בידו לבטל את הדיחוי יש דיחוי גם במצוות. ולכאורה גם נידון זה תלוי אם חיוב הכיסוי על הגברא או על החפצא וכדלהלן].

4. **הרא"ה** [בבדק הבית] כתב שכיסוי דם שעל גבי הסכין לא מועיל כי עתיד לגלותו, והוכיח מכך **התבואות שור** [ס"ק יח] שכיון שאם עתיד לגלותו אינו כיסוי, גם אם כיסהו לצמיתות אסור לגלותו, ולכן שנינו במשנה "ונתגלה" ומשמע מאליו ולא שגלהו בידים. וכן הוכיח בהג' **יד שאול** לשו"ע מרש"י בכריתות [ד ב] שכתב כי דם הכיסוי בטל לקרקע, ומשמע שאסור לגלותו. אך **ביד יהודה** כתב שמדברי **הרמב"ן והרשב"א** שכתבו שבסכין לא מועיל כיסוי רק משום שאין עפר מלמטה, משמע כי אין חסרון בעומד לגלותו, וראה **בתורת חיים** שכתב שנוהגין לכסות במקום שיתגלה מיד ע"י דריסת בני אדם כי מותר לגלותו לכתחילה.

5. כבר הבאנו לעיל [פו א במשנה] את דברי **המאירי** שאם כסהו חש"ו נפקעה המצוה, ודקדקנו מדבריו שאין הפטור משום קיום המצוה אלא משום שנעשה מעשה כיסוי. **וביד יהודה** דקדק ממשנתנו שנקטה "כסהו הרוח" ולא "כסהו חש"ו", וביאר שכסויים מועיל כיון שהם בכלל זביחה מתקיים בהם "ושפך וכיסה" אף שאינם חייבים במצוות.

אך **בדרכי תשובה** [כח סב] הביא **מהר"ם שיק** [יו"ד לז] שדינו ככסהו הרוח.

6. **בפרי תואר** [יא] ביאר שחיוב הכיסוי מוטל על השוחט, ואם לא כיסה השוחט העוון תלוי בצווארו וה' הטיל את החיוב על הרואה. ועוד פירש שהשוחט זוכה במצוה ואין אחר יכול לכסות, וראה בהערות **הגרי"פ** על הרס"ג [עשה יד] שדן אם כשהשוחט רוצה לכסות יש איסור לאחר שכסות ויתבאר להלן.

ובאבודרהם [ברכת המצוות] כתב שאי אפשר לקיים מצוות כיסוי הדם על שליח, **והפלתי** כתב שיכול לעשותה ע"י אחר אך רק בתורת שליחות, וכן כתב **בבינת אדם** [או"ה י] שדרך כיבוד אסור, ורק בשליחות נחשב כאילו הוא עצמו עושה, ואילו **בתבואות שור** [ס"ק יד] כתב להיפך שאין מצוה בו יותר מבשלוחו אלא כשנותן לאחר כדי לפרוך מעליו עול המצוה, אך כשנותן לו דרך כיבוד לזכותו במצוה מותר לכתחילה. **והגרעק"א** דן אם אפשר לכסות ע"י עכו"ם וקטן כמו שמצינו בע"ז [כו ב לגבי מילה] ובתוס' שבועות [ג א לגבי גילוח] והיינו משום שהוא שליחות למעשה גרידא, וראה **נתיבות המשפט** [קפב] ואכמ"ל. [ונראה שנקט כי החיוב על הדם וכדלהלן].

והש"ך [חו"מ שפב ד] כתב שאם נתן לאחר לכסות ביטל את המצוה, וביאר **בקצוה"ח** [ס"ק ב] שהיא מצוה שבגופו שהטילה עליו התורה לעשות מעשה הכיסוי ולכן אם מכסה שלוחו לא קיים הוא כלום, ונקטו שמצוות הכיסוי על הגברא שיעשה את מעשה הכיסוי ואינו שייך כלל לקיום הכיסוי בדם.

שנאמר בפרשת כסוי הדם "**ואומר לבני ישראל**", ומשמע **אזהרה לכל בני ישראל**! שעל כולם מוטלת מצוות כסוי הדם, אלא שחיובו של השוחט קודם לכל אדם! (7)

תניא אידך: "ושפך וכסה". ודרשינן: **במה ששפך,** דהיינו ביד, שבה הוא שוחט — **בו יכסה!** (8) **שלא יכסנו ברגל!** וטעמו של דבר (9) — **שלא יהיו מצוות בזויות עליו** (10).

---

7. יש לעיין אם גם אחר שהתרבו כל ישראל לחיוב כיסוי, אין החיוב חל בתחילה אלא על השוחט, ורק באופן שאינו מכסה הוא חל על כל אדם מישראל הרואה את הדם, [וכן משמע מדברי **הפרי תואר** לעיל וראה ט"ז סק"ח ויובא להלן], ואם כן, אחר שאין השוחט מכסה חל חיוב בגופו של הרואה ואינו יכול לעשותו בשלוחו, וכן יתכן כי הרואה ראשון זוכה במצוה ואין אחר רשאי לחוטפה ממנו [ראה דרכי תשובה שם סו שדן בזה].

או שמקרא זה מלמד שחוץ מחיוב הגברא שחל על השוחט יש חיוב על החפצא של הדם לכסותו, ומצוה זו מוטלת על כל אדם מישראל הרואה דם מגולה, וכיון שאינה מצוה על הגברא יכול לעשותו בשליח והרואה ראשון אינו זוכה בה, ובסמוך נצדד שהחיוב חל רק על החפצא, וגם מצוות השוחט תלויה בחיוב הדם, [אך הגוזל מצוותו חייב וכדלהלן].

ונידון זה תלוי לכאורה בביאור הגר"א והחפץ חיים לתורת כהנים אם גרסי' ושחט וכסה ולא יכסנו אחר דהיינו שהיא מצות השוחט או ולא יכסנו שוב, דהיינו שהיא מצוה על החפצא של הדם.

אך ודאי אין לפרש שהחיוב חל על השוחט, וכשאינו מכסה חל חיובו על כל ישראל ומקיימים את מצוות השוחט, שהרי מצינו בחש"ו שחל חיוב על אחרים אף שהם עצמם אין חייבין לכסות דם שחיטתן. וכן מבואר בדברי **הרמב"ם** [סוף הל' שחיטה] "שזו מצוה בפני עצמה ואינה תלויה בשוחט בלבד" דהיינו שהכתוב מלמד שאינה מצוות השוחט, אלא מצוות כל ישראל אלא שהשוחט זוכה בה בתחילה כי הוא עוסק בשחיטה ועליו מוטל לקיימה, וחיובו אינו מתקיים ע"י אחרים, אך שאר ישראל מצווים רק שיהא הדם מכוסה, ודי בכיסוי ע"י אחר. ולשון **הטור** כל ישראל חייבין בה אלא שהשוחט קודם לכל אדם, וראה עוד להלן.

8. **רש"י** פירש שיכסנו בידו. והרמב"ם **והמאירי** כתבו שיכסנו בידו או בסכין ששחט בו כדי שלא יעשנו דרך ביזוי ברגלו, **והסמ"ג** [סד] כתב דסכין והוא הדין בידו או בקיסם, וכתב **הב"ח** שמשמע מדבריו שלכתחילה יכסה בסכין, **והרשב"א** [ח"א תרכ] כתב שאסור לכסות בסכין שמא יפגם, וכתב **הדרכי משה** שכוונת הסמ"ג שיכסה בסכין אחר, או בקת הסכין של שחיטה, וכן נוהגים כל השוחטים לכסות בקת.

9. בתוספתא שנינו "שאין עושין את המצוה עראי" **ובחזון יחזקאל** ביאר שלא יעשנה דרך מקרה ואגב אורחא בלי טירחא מיוחדת לכך.

והרמב"ם [סוף הל' שחיטה] כתב שאין הכבוד לעצמן של מצוות אלא למי שצוה בהן ברוך הוא, והצלנו מלמשש בחשך וערך אותנו נר ליישר המעקשים וכו', וביאר **החתם סופר** כוונתו עפ"ד **הרמב"ן עה"ת** [דברים יב] שטעם כיסוי הדם מפני שהיו המצריים והכשדיים רגילמי לשפוך דם על פני השדה ואומרים שהרוחות והשדים מתקבצים על הדם ומגידים להם עתידות וכו' והוה אמינא שצריך לכסות ברגל כדי לנהוג בזיון במה שנהגו הם כבוד, ולכן כתב הרמב"ם שאנו נותנים כבוד למי שציונו לכסות ולהאיר מחשבת כסלותם של הגויים.

10. **בחיי אדם** [סח ב] למד מכאן שביזוי בעשיית המצוה אסור מן התורה, ומשמע מדבריו

תניא אידך: "ושפך וכסה". ודרשינן: מי ששפך, דהיינו השוחט בעצמו — **הוא יכסנו!**

מעשה(11) **באחד ששחט, וקדם חבירו וכסה** את הדם(12), **וחייבו רבן גמליאל ליתן לו,** לשוחט, **עשרה זהובים** עבור ההפסד(13)

שנידון הראשונים [ראה ב"י או"ח תרלח] אם הוא מה"ת או מדרבנן הוא רק כשהביזוי בחפצי המצוה או אחר שהתקיימה המצוה, אך על ביזוי בעצם העשיה אמרו בשבת [כב א] אבוהון דכולהו דם. עי"ש. אך **בשדי חמד** [ב לח] כתב כי כיון שלמדו מקרא זה גם ש"מי ששפך יכסה" בהכרח אינו אלא אסמכתא.

11. בב"ק [צא ב] הובאה ברייתא זו וגרסינן שם "ומעשה באחד" וכו', וכתב **הב"ח** [יו"ד רסא] שמכאן למד **הרמב"ם** [מילה א ב] שאין מלין בנו של אדם שלא מדעתו, והטעם לכך, כי כיון שהמצוה מוטלת עליו אין כח ביד אחר לחטוף ממנו את המצוה. והיינו שכוונת הברייתא שהשוחט זוכה במצוה שהוטלה עליו וראיה לכך שהרי החוטפה ממנו משלם. וכן כתב **רבינו יונתן** [בפירושו על הרי"ף] שאסור לחטוף את מצוות הכיסוי מהשוחט.

אך הב"י נקט שמקורו מסברא או מדקדוק הגמ' בקידושין [ל.] ומשמע שאין להוכיח מסוגיין ומב"ק משום שבהם מדובר במצוה קיומית שהחוטף נהנה בקיומה כמו בעליה, ולכן צריך לשלם על הנאתו, ואין מכך ראיה לחייב בחוטף מילה שהיא חובת האב [שהרי יכול לעשות שליח לדעת השו"ע יו"ד שם, וביאוריהם תלויים בנידון לעיל אם יש בכיסוי הדם חיוב על השוחט בפני עצמו, וכן בנידון הראשונים בב"ק אם מדובר בהרחקת נזקין שהיא חובת המזיק, או בסכנת נפשות שהיא מצוה לכל ישראל.

והגרי"פ בהגהותיו על הסמ"ג [עשה יד] דייק שהרמב"ם לא הזכיר דין זה לגבי כיסוי הדם ומשמע שאין צריך להמלך בדעת השוחט, ונקט שכוונת הברייתא שאסור לשוחט לזלזל במצוה ולהניח את הדם בלא כיסוי, וראיה לכך שהרי תקנו תשלום על חטיפת מצוה כדי שיהיו המצוות חביבות ולא יזלזלו בהן. [כמבואר **בשטמ"ק** ב"מ שם] אך כל דין תשלום עשרה זהובים הוא רק באופן שהשוחט בא לכסות וחטף ממנו, אבל אם השוחט לא התעסק מיד בכיסוי, יכול כל אדם לכסות בלי לשאול לדעתו. [ויתכן של"ג "ומעשה" ולא קישר בין הדינים]. וראה בהל' חובל ומזיק [ז יד] שהרמב"ם הביא דין זה שתלוי בדעת השוחט וצ"ע.

12. **הטור** כתב מצות כיסוי היא כשאר מצוות עשה שכל ישראל חייבין בהם, אלא שהשוחט קודם לכל אדם, הלכך אם קדם אחר וכסה חייב וכו' וביאר **הט"ז** [ס"ק ח] שכוונתו לשלול את הביאור הראשון לעיל שהחיוב על כל ישראל חל רק כשהשוחט אינו מכסה, שאם כן לא יתחייב החוטף בי' זהובים כי אינו יכלו לברך שהרי אינו מצווה, ואין חיוב תשלום אלא כשנהנה החוטף בקיום המצוה, ובהכרח שהמצוה על כל ישראל והשוחט רק קודם לקיום, [ובחי' הגרז"ס תמה שהרי אצל החוטף היא מצוה הבאה בעבירה, ולמה יברך].

אך **הרמב"ם** [חובל ז יד] כתב שכל המונע בעלים לעשות מצוה וקדם חבירו ועשאה משלם לבעלים י' זהובים, ומשמע שהתשלום אינו תלוי בקיום החוטף אלא במניעת בעל המצוה. [**ובלחם חמודות** אות כה כתב שהמקיים פטור באופן זה כי הבעלים היה מנוע מלעשות]. וראה אחיעזר [ח"ג עג ד].

13. **הרמב"ם** [שם] כתב: חייב ליתן כמו שיראו הדיינים, ויש מי שהורה שהוא נותן קנס קצוב והוא עשרה זהובים. וכתב **הדרישה** [חו"מ שפב ב] וכן **בסמ"ע** [שם סק"א] שנחלקו אם רבן

שגרם לו בכך שחטף ממנו את המצוה[14].

איבעיא להו: עשרה זהובים אלו האם הם עבור **שכר המצוה** שנטל ממנו, **או** עבור **שכר הברכה** שמברכין על הכסוי, שגם את הברכה הוא נטל ממנו?[15]

גמליאל חייבו בסכום זה כפי ראות עיניו כמה בעל המצווה אדוק ומדקדק במצוות, ובעד איזה סכום ניחא ליה שיעשו אחרים מחמת הטירחא שבמצוה. ומה שלמדו מדין זה [בב"ק שם] למקרים אחרים, היינו שכל דיין יכול לפסוק כמראה עיניו. אולם דעת ה"יש מי שהורה" [שהוא הרי"ף בב"ק] שסכום י' זהובים קנס הוא ואין למדים ממנו.

והש"ך כתב [שם סק"א] שהסוגיא בב"ק כמאן דאמר שלמדים מקנס. וביאר שגם לדעת הרי"ף נותן כפי ראות עיני הדיינים, כי הדין יכול לקנוס כנראה בעיניו, [ושלא כביאור הסמ"ע] ולדבריו מובן למה קנסו כאן י' זהובים אף שכסה רק מלמעלה ולא חטף את כל המצוה, שהרי אין י' זהובים קנס קצוב למצוה שלמה, אלא כך ראות עיני הדיין באופן זה. [אולם מסקנת דבריו שלדעת הרמב"ם דינא הוא, ומכל מקום משלם קנס קצוב, ושוב תמוה כנ"ל].

והגרי"פ [שם] ביאר שנחלקו אם יש איסור לחטוף את המצוה וקונסים עליו, או שאין איסור ורק חייב תשלומין לבעליה, ולכאורה יש לתלות מחלוקתן בסיבת חיוב התשלומין שקנס שייך גם על מניעה גרידה אך תשלומין לא נקבעו אלא משום שהמקיים נהנה.

וראה שם בש"ך שנקט כי מחלוקתן בין בכיסוי הדם ובין בהרחקת נזקין, ותמה על הטור [חו"מ שפב] שנקט בכיסוי הדם שמשלם י' זהובים ובהרחקת נזקין נקט שניתן כראות עיני הדיינים, ותמה למה חילק ביניהם, ובסמוך יתבאר שרק על קיומית משלם י' זהובים כי החוטף נהנה בקיומה ויש שיעור קצוב להנאה, אך מצוה המוטלת על בעליה אין לחוטפה הנאה כבעליה, אלא חיובו על נזק מניעת קיום חיובו, ולזה אין שיעור, כי שומת נזק תלויה בשווי החפץ לבעליו, כמבואר בנתה"מ. ולכן נותן כראות עיני הדיינים.

14. תוס' בב"ק הביאו שרבינו תם אמר שיתן החוטף תרנגול לבעל המצוה, וישחטנו ויכסה דמו ויברך עליו שתי ברכות, ומשלם לו בכך מה שחטף לו, אך תוס' בסוגיין כתבו שזאת מצוה אחרת והראשונה הלכה לה, ואינו יכול לתקון, אלא ישלם לו.

ויתכן שרבינו תם סובר שאין חיוב תשלומין אלא על מניעת קיום מצוה שמוטלת על בעליה, אך במצוה קיומית יכול להעמיד לו תחתיה מצוה אחרת, ואם אכן סבר לחלק כן, בהכרח שדעתו כי התשלומין על היזק מניעת המצוה, כי אילו משלם על הנאת קיומה הרי אינה מוטלת על החוטף, ואינו נהנה בקיומה כמו בעליה. וראה או"ז [ח"א שצט] ובהערה הבאה.

15. למסקנא התשלומים הם שכר ברכה, וכתב **הר"ן** שבב"ק [שם] מוכח שגם אם חטף מצוה שאין בה ברכה משלם עשרה זהובים.

והרא"ש [סי' ח] הביא מעשה באב שכיבד את חברו למול את בנו אחר ומל, ופטר רבינו תם כי יכל לענות אמן, וגדול העונה אמן יותר מהמברך. ואם לא ענה אמן איהו דאפסיד אנפשיה. ותמה **המעדני יו"ט** [אות ה] אם כן למה חייב רבן גמליאל את המכסה בי' זהובים והרי יכל לענות אמן. ותירץ שסברת רבינו תם שייכת רק במצוה הנעשית ברבים כמילה, אך על כיסוי מברך בנחת ולא יכל בעל המצוה לשמוע ולענות אמן, וכן כתב **המהרש"א** בב"ק שם, וראה **פרישה**, [חו"מ שפב].

למאי נפקא מינה? לברכת המזון! מי שחטף מחבירו ברכת המזון כמה ישלם? **אי אמרת** שהתשלום הוא עבור **שכר מצוה,** הרי מצוה **אחת היא** שנטל ממנו וחייב לו רק עשרה זהובים. **ואי אמרת** שהתשלום הוא עבור **שכר ברכה** הרי בברכת המזון יש ארבע ברכות, ואם כן **הויין ארבעים** זהובים(16).

מאי?

תא שמע: דאמר ליה ההוא צדוקי לרבי: מי שיצר הרים לא ברא רוח, ומי שברא רוח לא

ולפי המבואר בהערה הקודמת יתכן שרבינו תם סבר שרק במצוה קיומית יכול לענות אמן ולא הפסיד את הברכה שעליה משלם החוטף, אך כיסוי הדם מוטל על השוחט, ובזה חייב לשלם על מניעת קיום חיובו.

והיש"ש בב"ק [פ"ח סי' ס] תמה שסברתו מועילה רק לפוטרו על הברכה, אך למה לא יתחייב על חטיפת המצוה. [ובפשטות יש לומר שלא קיים את מצות האב למול כי לא עשאו שליח, ולא עשה אלא מצות כל ישראל למול, וכיון שאין החיוב על מניעת המצוה אלא על קיומה נמצא שהתביעה רק על הברכה, וכן משמע מדברי הרא"ש שהמוהל הראשון תבעו ולא האב, ואילו הנידון על מצות האב שמנע משלוחו לעשותה עבורו, למה לא ישלם לאב, ובהכרח שחטף רק ברכה, ולכן מועילה ענית אמן. אך כשחטף מצוה לא תועיל לו העניה וראה סמ"ע שם ס"ק ז].

והש"ך [שם סק"ד] תירץ שבמצוה שיש בה ברכה החיוב על הברכה, שהרי אינו משלם עשרים — על הברכה ועל המצוה — ובהכרח שכיון שאי אפשר לברכה בלא מצוה אינו משלם על המצוה. ולכן כשיכול לענות אמן נחשב כחוטף מצוה בלא ברכה, ופטור. ותמה על כך בשו"ת **חתם סופר** [או"ח קנט] וכי משלם על הטפל ולא העיקר, ולכן נקט להיפך שמשלם רק שכר המצוה ולא שכר הברכה, וביאר שהנידון בסוגיין אם דין התשלומין נקבע רק על חטיפת מצוה ולא על חטיפת ברכה, או גם על חטיפת ברכה בפני עצמה במקום שאין מצוה, ועל כך מסקינן שרק בברכת המזון משלם על הברכה כי מזכה בה רבית ונטפל המברך לעונים, אך בשאר ברכות שהעונה עדיף משלם רק שכר מצוה, וראה עוד להלן.

וראה **תוס'** בב"ק שם **וריטב"א** כאן, שכתבו שאינו משלם עשרים כיון שמצוה וברכה נחשבים כאחד, והיינו שברכת המצוות היא דין בקיום המצוה ואינה דין נוסף על עצם המצוה, [וראה דו"ח לרע"א ברכות טו] וכן משמע בוידוי מעשר, שאומרים בו "ולא שכחתי — לברך על הפרשת תרו"מ, ואין הוידוי אלא על דיני מעשר, ולא על הלכות ברכות [וכביאור הגרי"ז על וידוי אנינות] ובהכרח שהברכה היא מדיני המצוה.

ויש לעיין אם כוונתם שכל אחת בפני עצמה אינה שוה י' זהובים, או שרק המצוה נצרכת להשלמת הברכה, אך הברכה היא דין בפני עצמה, ואם כן מובן למה מסקינן שהחיוב על שכר ברכה, ואם יכול לענות אמן פטור על המצוה, אך **בתפארת יעקב** דקדק מלשונם שכיון שמשלם בעד המצוה עליו לברך, ואי אפשר לתובעו על הברכה.

16. **הש"ך** [שם] הקשה לרבינו תם הרי בברכת המזון הבעלים יכול לענות אמן, ולמה יתחייב החוטף, והעמיד שהנידון באופן שדחפו משם שלא יוכל לענות, ואע"פ שהבעלים יכול לברך בעצמו, יש לחייב את החוטף על שמנע ממנו לברך ברכה ברבים שיענו עליה אמן ונדחק משום כך לפרש שרבן גמליאל חייב את המכסה באופן שהשוחט רצה לכסות ולברך בקול

יצר הרים! [כלומר שתי רשויות הן ח"ו] **דכתיב "כי הנה יוצר הרים ובורא רוח".**

אמר ליה רבי לצדוקי: **שוטה! שפיל,** השפל עיניך וראה, **לסיפא דקרא,** דכתיב "ה' **צבאות שמו"!** שהוא לבדו ברא את כל אלו.

אמר ליה הצדוקי לרבי: **נקוט לי זימנא,** תן לי זמן **תלתא יומא, ומהדרנא לך תיובתא,** ואקשה לך על תשובתך.

יתיב רבי תלת תעניתא והתפלל שינצחו בויכוח[17]. לסוף שלשת הימים **כי חוי בעי מיברא** להברות עצמו בסעודה שלאחר התענית **אמרו ליה** בני ביתו לרבי: **צדוקי** שקבעת לו זמן, **קאי אבבא,** עומד בפתח! **אמר** רבי על עצמו — **"ויתנו בברותי ראש"** שממררים לי בסעודתי.

לבסוף נתברר שהעומד בפתח לא היה אותו צדוקי שהתווכח עמו, אלא צדוקי אחר הוא שבא, **ואמר ליה: רבי! מבשר טובות אני לך! לא מצא תשובה אויבך** הצדוקי הראשון, **ונפל מן הגג, ומת!**

אמר לו רבי לצדוקי: **רצונך שתסעוד אצלי? אמר לו: הן!**

לאחר שאכלו ושתו אמר לו רבי לצדוקי: **כוס של ברכה אתה שותה!?** כלומר רצונך להצטרף עמנו ולצאת בברכת המזון, **או ארבעים זהובים אתה נוטל** עבור זה שתוותר על ברכת המזון!?[18]

אמר לו הצדוקי: **כוס של ברכה אני שותה!**

יצתה בת קול ואמרה: כוס של ברכה — ישוה ארבעים זהובים![19]

[והחוטף בירך בנחת ולכן לא יכל לענות אמן, כנ"ל]. אך לכאורה עדיין תמוה כי למה פטר רבינו תם באופן שיכל לענות אמן, והרי אין לו בכך אלא את הברכה, אך הפסיד שלא בירך לפני אחרים. ומשמע שהעונה אמן דינו ככל מה שהרויח המברך עצמו.

17. **בתוס' רא"ש** פירש, לפי שהיה גדול ונשיא בישראל והיו הכל מתאספין כשמתווכחין עמו, היה חלול ה' וגנאי אם ינצחוהו, **והריטב"א** הביא בשם תוס' שאינו יכול לומר להם אלא דברי דחיות שנאמר ענה כסיל כאולתו ואם סבורים שאינו מנצחם יהא חילול התורה.

18. פירשו תוס' ושאר הראשונים ,שלא היתה כוונת רבי שישלם לו ארבעים זהובים כדי שלא ישתה, [והיינו משום שהשתיה היא מצוה] כי אם כן לא היתה מכאן ראיה שהתשלום על שכר ברכה, אלא כוונתו שלא יברך עמהם [או שלא יענה אמן, וכדלהלן].

19. **רש"י** פירש "שכר ארבע ברכות שענה אחריהם אמן" וביאר **במעדני יו"ט** [אות ג] שבא לפרש שלא כרבינו תם שפטר במילה משום שומע כעונה, אלא כל ברכה שעונים עליה רק "אמן" נחשב שהפסידה לו ומשלם עליה, ורק ברכת הזימון שעונים עליה בלשון ברכה, אין צריך לשלם עליה כי גם העונה נחשב כמברך.

והש"ך [סס"ק ד] הקשה שהרי גדול העונה יורת מן המברך. ולכן פירש שרבי לא היה נותן לצדוקי לברך לפני הרבים, ורק על כך התחייב בתשלום, [כי ברכת עצמו לא יכל למנעו לברך ביחידות] וגם על כך יכל להפטר אם היה מניחו לענות אחריו אמן, [כרבינו תם] אלא שהקפיד שלא יענה אמן ועל כך שילם לו ארבעים זוז

ומכאן מוכח שהחוטף ברכה מחבירו חייב לשלם לו עשרה זהובים. שהרי רבי רצה לשלם לצדוקי ארבעים זהובים עבור ברכת המזון משום שיש בה ארבע ברכות.

אמר רבי יצחק: עדיין ישנה [קיימת] **לאותה משפחה** של המבשר לרבי **בין גדולי רומי וקוראין אותה "משפחת בר לויאנוס".**

שנינו במשנה: **כסהו, ונתגלה** — פטור מלכסות!

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: מפני מה הוא פטור? וכי **מאי שנא מהשבת אבדה** שחייב להשיב אפילו אם כבר השיב את האבידה הזאת ונאבדה שוב. **דאמר מר:** נאמר "**השב**" בהשבת אבדה ללמד שחייב בה **אפילו מאה פעמים**! ואם כן גם בכיסוי נפרש מה שכתוב "וכסהו" שאפילו מאה פעמים חייב לכסות אם נתגלה הדם אחרי הכסוי!?

אמר ליה רב אשי: **התם,** בהשבת אבדה, **לא כתיב מיעוטא. הכא** בכסוי הדם **כתיב מיעוטא.** דכתיב "**וכסהו**" ולא כתיב "וכסה", ומשמע שרק כסוי אחד הוא חייב אך אם נתגלה פטור[20].

שנינו במשנה: **כסהו הרוח** חייב לכסות.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא שנו שחייב לכסות **אלא כשחזר ונתגלה** אחר

[וכך פירש הריטב"א] ועיין עוד בחידושי **רעק"א** כאן.

ובתוס' [ד"ה או] הקשו למה לא שילם לו גם על ברכת הגפן שאחר המזון. ותירצו כמאן דאמר שיוצא עליה בברכת כוס ראשון. **והש"ך** כתב שהיא כלולה בארבעים זוז, כי על ברכת הטוב ומטיב שהיא דרבנן אינו צריך לשלם. וכדברי **היש"ש** בב"ק שעל מצוה דרבנן אין משלמים, ותמה **הקצוה"ח** שהרי גם ברכת הגפן היא דרבנן ובהכרח שרק על "מצוה" דרבנן אין משלמים אך על ברכה דרבנן משלמים. [וכן הוכיח **הריטב"א** בסוגיין], והטעם בחילוק זה הוא משום שמצוה דרבנן אפילו יקיימנה אין בידו אלא קיום דברי רבנן, אך ברכה שחיובה מדרבנן, אם מברך מקיים מצוה דאורייתא [ראה רש"י דברים כו יג], וחיוב התשלומין הוא על מניעתו מקיום המצוה.

ובש"ך הביא בשם רבינו ירוחם שעל ברכת הגפן לא שילם כי היא ברכת הנהנין, וראה **תוס' רי"ד** פסחים [קג ב] שאינה ברכה של מצוה שהרי יוצא בברהמ"ז אף שלא שתה מהכוס.

20. **בתפארת יעקב** תמה מה הדמיון בין כיסוי לאבידה, והרי באבידה הוא חייב מחמת שעכשיו היא שוב אבודה, ואילו בכיסוי החיוב תלוי בשחיטה הראשונה. [וראה **בדבר אברהם** [ח"ב ח ו] שדן אם באבידה לא נתקיימה ההשבה כשחזרה ואבדה או שחל חיוב חדש, ואפילו אם חל חיוב חדש האם הוא חל משום ההגבהה הראשונה, וראה להלן [קמא א] לענין שילוח הקן].

ומדברי רש"י [ד"ה כתיב] משמע כי בהוה אמינא סברה הגמרא שהחיוב על הדם שיהיה נכסה כל שעה, ולכן הוא דומה לאבידה שכל שעה שהיא אבודה חייב להחזירה, וזה גופא מלמד הפסוק ב"וכסהו", שהחיוב על "כיסוי זה ותו לא", ויתכן שכוונתו כי החיוב על הגברא שיכסהו וחיובו חל בעת השחיטה הראשונה ותו לא. וראה להלן בבירור ענין דיחוי.

שהרוח כסתה אותו[21]. **אבל לא חזר ונתגלה** אלא הוא עדיין מכוסה מחמת הרוח **פטור מלכסות,** שהרי עתה מכוסה ועומד הוא[22].

ומקשינן: **וכי חזר ונתגלה מאי הוי? הא** כבר **אידחי ליה** מכסוי? שמכיון שבשעה שהיה מכוסה היה פטור מלכסות כבר נדחה הדם מחיוב כסוי, ושוב לא יתחייב. כמו שמצינו בקרבנות שאם נפסל הקרבן שעה אחת הרי אף על פי שנסתלק הפסול אחר כדשוב אין הקרבן כשר להקרבה, אלא הוא נדחה לעולם[23].

ומתרצינן: **אמר רב פפא: זאת אומרת** —

---

21. **הריטב"א** פירש דהיינו דוקא בעוד שרישומו ניכר, וכוונתו שחייב אפילו באופן שלא התגלה הדם אלא רשומו, כי אילו כוונתו שרישומו ניכר קודם שהתגלה, הרי הוא חייב אף שלא התגלה וכדלהלן. [ואין להקשות שהרי אף שרשומו ניכר אין זה אלא מקצת הדם, וקיי"ל שדי בכיסוי מקצתו, כי גם הפטור במקצתו חל רק כשעושה בו מעשה ולא בכיסוי הרוח].

והרמב"ם [ה"ט] כתב שאם שחט ונבלע הדם בקרקע ואין רישומו ניכר היר זה כמי שכיסתו הרוח ופטור מלכסות, ודייק **בתבואות שור** [ס"ק טז] שכיסוי הרוח מועיל לפטור מברכה אפילו אם כסתה בדברים שאין מכסים בהם.

ויתכן לבאר שרק בנבלע הדם אם רשומו ניכר חייב לכסות אך כשכיסהו נפטר אף כשנשאר רשומו ניכר, כי קיים מעשה כיסוי, ודי בכיסוי מקצתו, ורק בכסהו הרוח צריך שלא יהא רשומו ניכר בדי לפטור, ואינו נדחה כשניכר, ורק לענין זה דימהו הרמב"ם לכסהו הרוח שצריך כיסוי גמור [ואין כוונתו שמועיל כיסוי בנבלע ממילא כרוח ונדחית ראית התבו"ש] וזו כוונת הריטב"א לחדש בהוספת דבריו. [וראה **פרי תואר** ס"ק טו שכיסוי הרוח מועיל רק כשאין רשומו ניכר דדוקא כשכסהו בדבר הכשר לכיסוי מועיל, והיינו כנ"ל שכיסוי הרוח דינו שונה כי הוא רק דיחוי וראה הערה הבאה].

22. **רש"י** [ד"ה פטור] פירש שהרי מכוסה ועומד הוא, ובסוכה [לג א] משמע מדבירו שחל בו דיחוי אף שלא התקיימה המצוה בכיסוי הרוח. וכן כתב **הר"ן** בע"ז מז א] שכיון שנדחה נדחה. אך **תוס' בשבת** [כה, ב] הביאו דעה שאין מברכין על הדלקת נר שבת כי אם היה מוצאו דלוק אין צריך לכבות ולהדליק אחר, והקשו מכיסוי הדם שבכסהו הרוח אין חייב לגלותו ובכל זאת מברכים, ומשמע שכיסוי הרוח אינו דיחוי גרידא אלא מתקיימת בו המצוה.

וראה **בפרי חדש** [ס"ק יז] **ובפרי תואר** [ס"ק טו] שאם רוצה יכול לגלות הדם ולכסות בלי ברכה, ולכאורה תלוי אם כיסוי הרוח הוא דיחוי או קיום מצוה, וכן נידון התבואות שור בדברים שאין מכסין בהם שייך רק אם הוא קיום מצוה, אך אם הוא דיחוי ודאי שמועיל בכל דבר, ולהמבואר לעיל תהא נפקא מינה ברשומו ניכר, וראה תוס' לעיל [פג ב ד"ה שחט] **ובמנחת חנוך** [קפז] דן בכסהו הרוח מקצתו אם נפטר על כיסוי כולו שהרי בסמוך מסקינן שדי בכיסוי מקצתו, והיינו רק אם מתקיימת המצוה בכיסוי הרוח.

23. לכאורה תמוה איך שייך דיחוי בכיסוי הדם, והרי אין הדיחוי חל אלא על חפצי המצוה כלולב או הדס, ומדברי רש"י נראה שהדיחוי חל על הגברא, שנקט כהוכחה לדיחוי שהרי כסהו ונתגלה פטור מלכסות, והוכיח מכסהו אדם שהתמעט מקרא שחיובו רק על כיסוי זה ותו לא, וכדלעיל, [אך לולי המיעוט צריך לחזור ולכסות כי החיוב על הגברא ולא נדחה הדם].

אך כבר הבאנו **שהרא"ש** במו"ק [פ"ג סי' צו] כתב שאין דיחוי במצוות חל בגברא.

אין דיחוי אצל מצות! שרק בקרבנות נאמר פסול דיחוי[24]. ולפיכך אם חזר ונתגלה הכיסוי שכסתהו הרוח צריך לכסותו שוב[25]. ומקשינן על רבה בר בר חנה, שאמר שכל זמן שהדם מכוסה מחמת הרוח פטור מלכסות: **ומאי שנא מהא דתניא: השוחט ונבלע דם בקרקע — חייב לכסות!** ואפילו אם לא חזר ונתגלה מכסה על העפר שמכסה את הדם. אם כן, גם בכסהו הרוח יכסה על העפר!?

ובהכרח שעצם הדם מחוייב בכיסוי אלא שהאדם מחויב לקיים בו את מעשה הכיסוי, ואילו יש דיחוי במצוות נמצא כי כשכסתה הרוח את הדם ועבר עליו זמן שלא היה בר חיוב כיסוי נדחה מהיות חפץ של מצוה. [ובדברי רש"י צריך לגרוס כפירושו בסוכה לג א, שההוכחה מכסהו הרוח ולא נתגלה שפטור מכיסוי משום דיחוי אף שלא התקיימה המצוה, וכן כתבו **היעב"ץ והרש"ש**]. וכן הוכיח **בכתבי הגרי"ז** זבחים [לד ב] מדברי תוס' שם שדנו אם יועיל מה ש"בידו" לגלות את הדם ולהתחייב בכיסוי לדחות את הדיחוי, ואין בידו מועיל אלא לדיחוי בחפצא, שהרי הגברא כעת פטור, ודו"ק.

ובלב אריה כתב שרש"י כאן בא להוכיח שאין חיוב הכיסוי חל כל רגע שיש דם, שאילו כן לא היה שייך בו דיחוי, ואת זה הוכיח מכסהו ונתגלה שיוצא במצות כיסוי בכיסויו הראשון. ואילו בסוכה כוונתו להוכיח שנחשב דחוי בעת שמכוסה ע"י הרוח, וזה מוכיח ממה שאינו חייב לכסות.

והרא"ש [מו"ק פ"ג סי' צו] כתב שיש דיחוי בחפצי המצוה, ורק בכיסוי אין דיחוי משום שיש בידו לגלות את הדם ולבטל את הדיחוי. ותמה **הקרבן נתנאל** אם כן איך הוכיחה מכך הגמרא [כאן ובסוכה] שאין דיחוי אצל מצוות, **והחתם סופר** [בסוכה שם] תירץ שסוגיין כרבא [בזבחים לד ב] שאין "בידו" מפקיע דיחוי, והרא,ש נקט להלכה כרב אשי שבידו מפקיע דיחוי. וראה **בית הלוי** [ח"ב טו].

וב"הערות" **הגרי"ש אלישיב** [סוכה שם] כתב שהרא"ש כבר חילק בין דיחוי בחפצי המצוה לגברא, ובהכרח שהוקשה לו מדיחוי כי אינו דומה לכל מצוה שיכול לקיים חיובו בחפץ אחר, ואילו הדיחוי בדם דוחה את חיוב הגברא, [כי בדם אחר הוא חיוב אחר], ולדיחוי זה שחל בגברא מועיל מה שבידו לגלות ולהתחייב בכיסוי על אותו דם. אבל בגמרא הנידון על הדיחוי שחל בחפץ ולזה לא מועיל כלל מה שבידו לגלות.

24. **רש"י בזבחים** [עח ב] ביאר שדיחוי חל רק בדבר קדושה, ולא בחפץ שמקיימים בו מצוה. **והרוקח** [טבילה שעח] כתב שרק בקדשים שייך דיחוי שהרי עדיף שיביא כפרה מן המובחר, משא"כ במצוות. **והרא"ש** [מו"ק פ"ג סי' צו] כתב שהאדם הוא המחויב לעשות את המצוה, ואף שנדחית ממנו עתה, כשתראה יוכל לעשותה כי האדם לא נדחה.

והב"ח [או"ח תרמו] **ופני יהושע** [סוכה לג ב] נקטו שהצד שיש דיחוי במצוות הוא רק מדרבנן, כי אין למדים חולין מקדשים, ומצוה נחשבת כחולין לגבי קדשים. ובשו"ת **כתב סופר** [או"ח קכא] תמה שהרי אמרו כאן שאם יש דיחוי אין צריך לכסות, וראה **ט"ז** [שם] שנקט שאם יש דיחוי, הוא חל אף מדאורייתא. [והוכיח מכיסוי הדם שהנידון גם דנראה ונדחה, ופשיטא לרב פפא שאפילו באופן זה אינו נדחה].

25. **הרמב"ם** [יב ז] והשו"ע [סעיף יא] כתבו שאם כסהו הרוח ונתגלה חייב לכסות, ולא פירשו אם יברך או לא, **והפרי חדש וכרתי ופלתי** [ס"ק יג] **ותבואות שור** [ס"ק יז] כתבו

ומתרצינן: **התם** מיירי **כשרישומו** של הדם עדיין **ניכר**! שלא נבלע לגמרי בקרקע, הלכך חייב לכסות על הכיסוי, אבל בכסהו הרוח, שהדם מכוסה לגמרי, פטור מלכסות. שהרי כבר מכוסה הוא[26].

מתניתין:

א. **דם** שחייב בכסוי **שנתערב** במים, והמים הם הרוב [וכן בכל המשנה][27] — **אם יש בו** בדם המעורב במים **מראית דם,** לא בטל

שאינו מברך כיון שבסוכה [שם] ובע"ז [שם] היא איבעיא דלא איפשטא אם יש דיחוי או לא. וראה **במג"א** [תקפו ו] שהעיר על השו"ע שלא כתב שיכסה רק מספק [ובמחצה"ש ביאר שנ"מ לברכה]. **והט"ז** [או"ח תרמו ו] כתב שרב פפא פשיטא ליה שאין דיחוי וקיימא לן כוותיה במקום שאיבעיא לרבי ירמיה ולא פשט. **ובבית הלוי** [ח"ב טו] כתב שהשו"ע פוסק כהרא"ש שכיסוי נחשב "בידו" ואינו דחוי.

ויתכן עוד שהרמב"ם נקט שכסתו הרוח אינו שייך כלל לדיחוי כיון שלא למד מ"וכסהו" ש"פטור" מלכסות, אלא כדבריו ש"אינו חייב לכסות" משום שהוא מכוסה ואי אפשר לכסות. [ואולי נקט שהוא רק פטור לגברא ואינו דיחוי] ונידון הגמרא שייך רק אם "וכסהו" מלמד ש"פטור" מכיסוי וכפרש"י.

והמאירי לעיל [פו א] כתב שאם כסהו חש"ו והתגלה פטור מכיסוי, שאינו דומה לכיסהו הרוח אלא לכסהו הוא, והיינו שאף אם אין דיחוי במצוות, זהו דוקא באופן שחסרה ההיכי תמצי לקיים את המצוה בחפץ, אך כשנעשה מעשה המצוה בחפץ, אף שהעושהו לא קיים מצו,ה נתקיימה מצוות החפץ ונתקן הדם ונדחה מקיום נוסף של כיסוי.

26. **בחזון יחזקאל** דן אם יכול לשחוט לכתחילה על גבי עפר תיחוח, ובכך יתקיים כיסוי גם מלמעלה כשיבלע כל הדם בעפר. והוכיח מלשון הרמב"ם שדימה דם שנבלע בקרקע לכסהו הרוח, שבא להשמיענו כי אם אחר כך התגלה חייב לכסות, כי לא התקיים מעשה כיסוי בדם שנבלע, אלא שבהיותו מכוסה אי אפשר לקיים בו כיסוי ודינו ככסהו הרוח, וראה בהערה לעיל לגבי כסהו הוא ורשומו ניכר.

והרשב"א בתוה"ב הקצר כתב אם רשומו ניכר מכסהו במקומו. ומשמע לכאורה שדין הכיסוי מלמטה ודאי מתקיים באופן שנבלע, ואין צריך לתת עפר בידו אלא כשאינו נבלע, אך **בתבואות שור** [ס"ק טו] כתב שצריך לגררו וליתן עפר מתחתיו, והעמיד את דברי הרשב"א באופן שאם יגרר יאבד מקום מראית הדם. וראה **לבוש** [סעי' יד] שעל דם בהמה אינו גורר כשכולו יבלע בסוף, ועיין **בפמ"ג** [משב"ז י].

27. **בהגהות מיימוני** [שחיטה יד אות ב] כתב שמשנתנו דלא כרבי יונתן בר יוסף לעיל [פג ב] שאמר שחט חיה ואחר כך בהמה פטור מלכסות, ולכאורה תמוה שהרי במשנה מדובר באופן שהתערבו הדמים זה בזה, ואילו לעיל הנידון כשדם הבהמה על החיה, ופטורו מכיסוי משום שהוא מכוסה, ולא נתערבו הדמים כלל. [וראה **יש"ש** סי' יד שהביא את משנתנו והברייתא לעיל ביחד ומשמע שאין סתירה ביניהם].

והובא שם בשם **מהר"ם מרוטנבורג** שאם שחט עוף, ושוב שחט עליו אחר והתנבלה בידו, חייב לכסות, ותמה הב"י מה החילוק בין דם בהמה על חיה שפוטר מכיסוי, [וראה ב"ח ורמ"א וש"ך], וכתב **הט"ז** [ס"ק יב] שהדם היוצא מהעוף השני קודם שנעשה נבלה הוא ראוי לכיסוי, ואף שאח"כ נעשה נבילה למפרע,

הדם במים, **וחייב לכסות**! אך אם נשתנה מראהו כתוצאה מעירובו במים, ולא ניכר מראה הדם, בטל הדם במים ופטור מלכסות.

ב. ואם **נתערב** הדם **ביין,** שצבעו אדום כמו צבע הדם, ואין ניכר בו מראה הדם — **רואין אותו,** את היין, **כאילו הוא מים!** שאם כמות היין היא במדה כזאת שאילו היה אותו יין מים עדיין היה ניכר בתערובת מראה דם — חייב לכסות את התערובת הזו[28].

פז-ב ג. **נתערב** הדם שחייב בכסוי **בדם הבהמה,** שפטור מכסוי, **או בדם החיה** שיצא ממנה בעודה חיה ולא בשעת שחיטה[29], שאינו חייב כסוי — **רואין אותו,** את דם הבהמה או החיה, **כאילו הוא מים,** ומשערים אם היה ניכר מראית הדם בשיעור מים שכזה.

רבי יהודה אומר: מין במינו אינו בטל![30] הילכך **אין דם מבטל דם**! ואפילו התערבה טיפת דם החייב בכסוי בתוך הרבה דם שאינו חייב בכסוי — חייב כל הדם המעורב בכסוי.

ד. **דם הניתז** למרחוק, ודם **שעל הסכין** של

כבר התבטל בשעה שהיה ראוי לכיסוי, ואפילו אם אין בדם הראשון שיעור לבטל ממנו מראית דם, כיון שהיה עליו שם היתר בשעת התערובת, ולכן מברכים על כיסויו, אך אם התנבלה בתחילת השחיטה אינו מברך אלא אם היה בדם הראשון שיעור שאילו היה מים לא היה מראית דם.

28. כתב **הש"ך** [ס"ק יח] כי כשם שאם נפל למים, אף שבתחילה הוא בטל ונדחה, כיון שבסוף התרבה ונהפך מראיתו לדם, חוזר וניעור, ואין דיחוי אצל מצוות, נראה שהוא הדין בנפל לדם בהמה או יין יהיה חוזר ונעור, וכבר תמה **הפמ"ג** מה החידוש באופן זה, [ופשיטא שבשני האופנים אינו מברך מספק אם יש דיחוי במצוות].

29. **רש"י והר"ן והרע"ב** ביארו שהכוונה לדם הקזה של חיה, שאין חיוב כיסוי אלא על דם הנפש, ואילו **הרמב"ם בפיה"מ** ביאר שהכוונה לדם חיה טמאה. **והרש"ש** כתב שהכוונה לדם שבא מחיה ועוף בחיותן, דהיינו מדם מכה או הקזה, והוא מבטל את הדם שבא מחיה "שחוטה".

ובפתחי תשובה [ס"ק ה] הביא **שבתפארת למשה** כתב שדן באופן נתערב דם חיה ועוף בדם חיה ועוף שכבר התכסו והתגלו, או שהתכסה חלקם, האם נפטר מכיסוי כדין הדם שהתערבו בו, או שאין הדם הראשון מבטלו, כיון שכל הדם הוא מין שחייב בכיסוי אלא שנפטר פעם אחת.

30. **רש"י** פירש שטעמו משום שמין במינו לא בטל, וראה בזבחים [עח א] שרבי יהודה דרש מקרא שאין החילוק בדין בין החפצים גורם שיבטלו זה את זה, אלא רק חילוק המינים, וביאר **הר"ן** בנדרים [נב א] שביטול הוא איבוד שמו של המיעוט שנקרא עליו שם המין של הרוב המבטל, אך במין אחד אינו מחלישו ומבטלו אלא מחזקו, [וחכמים נחלקו וסברו שהחילוק הדין בין הרוב למיעוט גורם שהרוב יבטל את המיעוט].

ובפמ"ג [משב"ז ה, יא] כתב כי בדם חיה על בהמה לכולי עלמא מין במינו אינו חוצץ, אך **בפלתי** [ס"ס כח] כתב שדם בהמה חוצץ בפני דם עוף, כי אינם שוים בכמותם ואיכותם, [וביאר בכך את דעת הב"ח שעוף ע"ג בהמה פטור] ולדבריו צריך לומר שחלוק דין מין במינו לענין

השחיטה **חייב לכסות**[31].

אמר רבי יהודה: אימתי חייב לכסות דם הניתז ושעל הסכין — **בזמן שאין שם דם** אחר **אלא הוא** בלבד. **אבל,** אם **יש שם דם שלא הוא,** שיש שם דם אחר שיכול לקיים בו מצות כסוי — **פטור מלכסות** את הדם הניתז ושעל הסכין! לפי שאין חיוב לכסות את כל הדם, אלא במקצת דם שכסהו יצא ידי חובתו.

גמרא:

תנן התם במסכת זבחים [עג ב]: **דם** של קרבן העומד להיזרק על המזבח **שנתערב במים** — **אם יש בו** בדם המעורב במים **מראית דם,** הרי הוא **כשר** לזריקה.

ואם **נתערב** הדם **ביין** — **רואין אותו,** את היין, **כאילו הוא מים.**

ואם **נתערב** דם הקרבן **בדם בהמה** חולין, **או בדם החיה** שאינה קריבה על המזבח — **רואין אותו,** את דם הבהמה או החיה, **כאילו הוא מים!**

רבי יהודה אומר: בתערובת של דם קרבן בדם חולין, הרי גם אם דם הקרבן הוא מועט ביותר, הוא אינו מתבטל. לפי ש**אין דם מבטל דם,** והדם המעורב כשר לזריקה.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לא שנו במשנה במסכת זבחים שתערובת של מים ודם כשרה לזריקה אפילו אם הרוב הוא מים [כל עוד יש בתערובת מראית דם], אלא באופן **שנפלו מים לתוך דם,** שאז כל טפה וטפה מהמים שנופלת לתוך הדם מתבטלת

חציצה שתלוי בכמות ואיכות, מדין מין במינו לענין ביטול שתלוי במראה, שהרי רבי יהודה אומר שדם בהמה לא מבטל דם חיה ועוף.

וראה **בפיה"מ להרמב"ם** [זבחים ח ה] שרבי יהודה דקדק לומר שדם אינו "מבטל" דם, כי לא הכשיר אלא באופן שנפל הפסול לכשר, אך גם הוא מודה שדם כשר בטל בדם פסול כשנפל לתוכו, אך **בתוס'** [שם עז ב ד"ה רואין] **וברי"טב"א** בסוגיין מוכח כי לדעת רבי יהודה גם דם כשר שנפל לפסול אינו בטל.

31. לעיל [פג ב] אמרו שגורר את הדם ומכסה, וביאר **הרא"ה** [בבדק הבית] דהיינו דוקא בדם הסכין שסופו לגלותו ואם יכסה על גביו לא נחשב כיסוי, ואילו **הרשב"א** נקט שגם דם הניתז טעון גרירה כי לא נתן עפר מלמטה, ובזה נחלק עמו הרא"ה אם די בכך שהוא ראוי לבילה, וכבר ביארנו שם שנחלקו אם הכיסוי למטה הוא חלק ממעשה המצוה ודי שיהא ראוי לבילה, או שהוא תנאי במעשה הכיסוי למעלה, ואם לא יגררנו למטה לא תתקיים גם מצוותו שלמעלה.

ובלחם משנה [הי"ד] כתב **שהרמב"ם והטור** ועוד ראשונים סברו שהברייתא לעיל — ששוחט חיה ועליה בהמה פטור מכיסוי — חולקת על משנתנו, כי במשנתנו משמע שיכול לגרר ולכסות. אך **הש"ך** [ס"ק כח] כתב שיתכן לחלק כי דם בהמה וחיה מתערבין ואינו יכול לגרור.

והביא בשם **ספר המאורות** בסוגיין שדם הסכין ודם הניתז מכסן במקומן ואינו צריך לגרור, ואף שאמרו לעיל שגורר ומכסה, כיון שמסקינן שם שהמחוסר שפיכה גרירה וכיסוי פטור, בהכרח שבמשנתנו הכוונה שיכסה במקומו.

בדם[32]. ולכן, כל עוד לא נתרבו המים עד שיתבטל מראית הדם מהתערובת כשר הוא לזריקה. **אבל,** אם **נפל דם לתוך מים** [ולא היתה נפילת הדם אל המים בבת אחת אלא בקילוח דק], אמרינן — **ראשון ראשון בטל!** שכל טיפה וטיפה מהטיפות הראשונות, מיד כשהיא נופלת למים, לפני שהיה בה שיעור כדי ליתן מראית דם במים, הרי היא מתבטלת ברוב המים. ולכן גם כאשר מצטרפות אליה לאחר מכן הטיפות האחרונות, שביחד עם הראשונות הן נותנות מראית דם במים, אין הטיפות הראשונות חוזרות וניעורות כדי להצטרף לאחרונות להיות כשרות לזריקה. שכיון שכבר נדחו פעם אחת מהקרבה, כשלא היתה מראית דם במים, שוב אינן ראויות לזריקה לעולם[33].

אמר רב פפא: ולענין מצות **כסוי** הדם — **אינו כן!** אלא, אפילו נפל דם החייב בכסוי לתוך מים לא אמרינן שראשון ראשון בטל. אלא הטיפות הראשונות, שנפלו תחילה למים ונתבטלו, חוזרות וניעורות לאחר שיצטרף אליהם הדם הנוסף וביחד יתנו מראית דם במים, ומעתה הן חייבות בכסוי. לפי ש**אין דיחוי אצל מצות!** שרק בקדשים אמרינן כיון שנדחו פעם אחת נידחו עולמית[34].

---

32. **רש"י** פירש שכל טיפת מים שנפלה בטלה, ולכאורה תמוה למה הוצרך לכל, והרי העיקר שהדם לא בטל, והוא כשר לזריקה, ויתכן שבא ליישב את קושית תוס' בזבחים [עז ב ד"ה בדם] איך יזרוק מתערובת דם ומים והרי נמצא מקריב חולין לעזרה, ולשם כך צריך שיהא ביטול במים ויקרא עליהם שם דם קדשים.

33. **תוס'** [ד"ה ראשון] הקשו מכמה מקומות שמוכח בהם שאם הוסיף עד שאין רוב כנגדו, הראשון חוזר וניעור, ומשום כך כתבו לחלק בין קדשים שכיון שבטל אין חוזר וניעור, ואילו בשאר איסורין אפילו אם יש דיחוי נשאר איסור דרבנן. ותמה **הגרעק"א** שהרי מתוך סוגיין מוכח שאינו תלוי בביטול אלא בדיחוי שהרי גם הדם קמא קמא בטל ובכל זאת אם אין דיחוי חוזר וניעור, ובהכרח שבקדשים אינו חוזר משום דיחוי.

ובקובץ שיעורים הביא **שהכסף משנה** [אבות הטומאות א] חילק בין ביטול יבש ביבש ששייך רק כשהנידון על כל חתיכה בפני עצמה, לביטול לח בלח ששייך גם כשהנידון על הכל יחד, כיון שהמיעוט בטל ממציאותו ונחשב כמי שאינו, וכתב שלפי זה נמצא שרק ביטול לח בלח שייך שיהא חוזר וניעור משום שמציאותו ניכרת, אך ביבש ביבש כיון שבטל האיסור והותר, אינו שב לאיסורו. ולפיכך אין מסוגיין ראיה לחלק בין איסורים לקדשים, שהרי לענין כיסוי ודאי צריך ביטול של לח בלח, כי אם לא בטל ממציאותו הרי יש לפנינו דם שטעון כיסוי, ולכן כשהתרבה חוזר וניעור, אך בקדשים די בביטול של יבש ביבש כדי לדון על כל חלק בדם שאינו דם זריקה, ולא יהא חוזר וניעור, ולכן הוצרכו תוס' להוכיח שגם בביטול חוזר וניעור.

34. **הפרי חדש והגרעק"א** [בסעי' יב] כתבו שדם הנשפך למים יכסנו בלא ברכה, כיון שהאיבעיא אם יש דיחוי במצוות לא איפשטא [בסוכה ובע"ז, וכנ"ל] והעיר **הגרי"ש אלישיב** [ב"הערות" סוכה לג א] שהרי בידו לשחוט עוד עוף אחר ולהוסיף דם כדי שיוכל לקיים את המצוה, ואינו דחוי, [ורק בכסהו הרוח אינו נחשב "בידו" כי אין מצוה לגלותו בעת שהוא

אמר רב יהודה אמר שמואל: דם קדשים שמעורב במים הרי **כל** זמן שיש בתערובת **מראה אדמומית — מכפרין.** שהתערובת כשרה לזריקה על המזבח ולכפר. **ומכשירין,** שאם היה דם חולין מעורב במים הרי הוא מכשיר את האכל לקבלת טומאה. [שהדין הוא שכל דבר מאכל אינו מקבל טומאה אלא אם הוכשר לפני כן לקבלת טומאה. והכשרתו הוא על ידי הרטבתו של האוכל פעם אחת במים או שאר משקין, שמאז הוא "מוכשר" לקבל טומאה. ואפילו אם לאחר מכן נתנגבו ממנו המים].

[ולקמן מקשה הגמ' למה צריך מראית דם במים לענין הכשר לקבלת טומאה והרי אפילו מים כשלעצמן מכשירין?].

וחייבין בכסוי, כל זמן שיש מראה אדמומית.

והוינן בה: **מאי קמשמע לן** רבי יהודה?

אם רצונו להשמיענו שבזריקתו "**מכפרין**", הרי כבר **תנינא** לה במשנה בזבחים שכל זמן שיש מראית דם כשר לזריקה.

ואם רצונו להשמיענו שהם "**חייבין בכסוי**", הרי כבר **תנינא** דין זה במשנתנו!?

ומתרצינן: "**מכשירין**" **איצטריכא ליה** להשמיענו, שאף לענין הכשר תלוי הכל במראית הדם. שלא מצינו דין זה במשנה.

ומקשינן: "**מכשירין**" **נמי** אין צורך להשמיענו, שהרי אפילו אם אין בו מראה אדמומית הרי הוא מכשיר את האכל לקבלת טומאה. **דאי דם** הוא התערובת הזו **אכשורי מכשר, ואי מיא** הוא נמי **אכשורי מכשרי,** שגם מים בכחם להכשיר את האכל?(35)

ומתרצינן: **לא צריכא** אלא באופן **שתמדו.** והיינו, שעירב את הדם **במי גשמים** שאינם מכשירים את האוכל. לפי שהמים [וכל המשקין] אין בכחם להכשיר אלא אם קודם לכן הוענקה להם חשיבות בכך שהיתה דעתו של אדם להשתמש במים אלו לצורך כל שהוא. ומי גשמים, שלא גילה אדם צורך בהם, אינם מכשירים. וכשנתערבו בדם [שהיה צורך בו לאדם] הרי הדם בלבד בכחו להכשיר, ולכן דוקא כשיש מראה אדמימות בתערובת של מי הגשמים הרי הדם שבתערובת מכשיר את האוכל(36).

ומקשינן: **מי גשמים** הללו **נמי** מכשירים

מכוסה, אבל במים אינו מכוסה וצריך לפעול שיוכל לקיים את המצוה].

35. **בזרע אברהם** [סי' מא] הקשה מכאן על דעת **הרשב"ם** [ב"ב צז א] שרק מים טעונים מחשבה להכשר, אך שאר משקין אין צריכין מחשבה, ולדבריו מאי מקשינן, והרי יש נפקא מינה אם נחשב דם או מים לגבי מחשבה.

אולם בפשטות כוונת הגמרא שאם חשב בשניהם, אין נפקא מינה, כי שניהם ראויים להכשיר, וזה גופא מתרצינן לגבי מחשבה וכפרש"י [ד"ה תמדו].

36. משמע בסוגיין שדם אינו בטל ברוב לענין הכשר אלא רק כשבטלה מראיתו, והקשה **החזו"א** [מכשירין ט ו] שהרי בתוספתא [הובאה בר"ש פ"ב מ"ג] שנינו כי יין חלב ודבש שנפלו לציר הולכים לפי הרוב, ולמה דם שהתערב מכשיר. וחילק, שדם אינו נחשב משקה מצד עצמו. אלא שרחמנא אחשביה, ולפיכך די

הם בעצמם. שהרי **כיון דשקיל ורמי,** שלקחם ונתנם לתוך הכלי שנמצא בו הדם — **אחשבינהו!** נעשו חשובים בכך, ושוב תיקשי למה צריך שיהא מראה אדמומית דם במים!?

ומתרצינן: **לא צריכא,** אלא **שנתמדו מאליהן!** שמי הגשמים נתערבו מעצמן עם הדם, שלא עשה בהם אדם שום שימוש כדי שיהיו חשובים.

רבי אסי מנהרביל אומר: הא דאמר רב יהודה אמר שמואל שכל שיש בו מראה אדמומית דינו כדם לא מיירי בדם מעורב במים, אלא **בצללתא דדמא!** במים שנפרשים מהדם. שבשעה שהדם נקרש, נפרד ממנו חלקו הדליל, שהוא צלול כמים. ואותם מים, הנקראים צללתא דדמא, אם יש בהם מראה אדמומית, דינם כדם לענין כל הדינים דלעיל. [אך אם אין בהם מראה אדמומית, הרי אפילו לענין הכשר לא יועילו. לפי שאינם לא דם ולא מים.][37]

רב ירמיה מדפתי אמר: האוכל מן הצללתא דדמא הרי הוא **ענוש כרת** ככל אוכל דם. **והוא** — **דאיכא כזית** של דם ממש שמעורב בתוך הצללתא דדמא [ואפילו אם יש מראה אדמומית בצללתא דדמא אין חייבים עליה בפני עצמה כרת. שחיוב כרת אינו אלא בדם ממש].

במתניתא תנא: צללתא דדמא של דם מן המת **מטמאים באהל,** כל זמן שיש בו מראה אדמומית. **והוא** — **דאיכא רביעית** של דם ממש מעורב בה, שזהו שיעור הדם המטמא באהל [שגם לענין טומאת אהל אין הצללתא דדמא בעצמה מטמאה אלא דם ממש].

תנן התם [בתוספתא]: **כל משקה** היוצא **מהמת,** כגון דמעת עינו, וחלב אשה —

במראית דם כדי שלא יתבטל, אבל שאר משקין כיון שבטלו אינם נחשבים כמשקין להכשיר.

עוד תמה החזו"א, **שהרמב"ם** לא הזכיר מהו דין דם שהתערב אלא לענין טומאת מת ונדה [במשכב ומושב ב ו] אך לא ביאר דינו לגבי הכשר, ומדבריו [טומאת אוכלין טז ד] משמע שגם בדם הולכין אחר הרוב, והניח בקושיא. וראה תוספתא טהרות [ה א] ששנינו "דם טמא שנתערב בדם טהור וכו'" ומשמע שמראה דם הוא מדיני טומאת דם ולא מדין "משקה" שלו, ורק אחר שנקבע דינו כדם לענין טומאה, אחשביה רחמנא כמשקה להכשיר, ונמצא שרק דם מת ונדה מכשירין ולא שאר דמים, ולכן נקט הרמב"ם דין מראה רק בדמים אלו, [וראה **חזו"א** מקוואות תנינא י יד].

ויתכן עוד לפרש כמבואר ברש"י שהמים נחשבים כדם לכפרה וזריקה, והיינו רק במים שהם בטלים לדם, אך שאר מי פירות — שבהם עסק הרמב"ם בהל' טומאת אוכלין — נחשבים כתערובת ובהם הולכים אחר הרוב ולא אחר מראה.

37. **רש"י ותוס'** [ד"ה והוא] ביארו שיש כזית או רביעית דם גמור בתוך צללתא. ותמה **הריטב"א** שאם כן מה החידוש שחייב עליו. וביאר שמעורב בהרבה דם צלול ולבן עד שאין כזית דם אדום בכדי אכילת פרס, וקמשמע לן שכולו נחשב כדם אחד ואינו מתבטל כשאר איסורים ולכן חייב.

ובתוס' רא"ש כתב שהחידוש הוא שאע"פ שכולו דם אינו חייב כרת, עד שיהא שיעור בעיקרו של דם שממנו יוצאת הצללתא, וכשיש

טהורין! (38) **חוץ מדמו.**

וכל מראה אדמומית שבו, כלומר, צללתא דדמא של דם המת, כל זמן שיש בהם מראה דם הרי הן **מטמאין באהל.**

והוינן בה: **וכי משקה המת טהורין?**

ורמינהו: תנן: **משקה** היוצא מאדם שהוא **טבול יום** — דינו **כמשקין שנוגע בהן** הטבול יום, וכדמפרש ואזיל.

פח-א **ואלו ואלו,** בין המשקין היוצאים ממנו ובין המשקין שנוגע בהן הטבול יום, **אין מטמאין** את האחרים. לפי שטבול יום אינו מטמא את הנוגע בו.

ושאר כל הטמאין, בין טמאין **קלין ובין חמורין,** הרי **משקין היוצאין מהן** דינם **כמשקה הנוגע בהן.**

ואלו ואלו, המשקין היוצאין מהן והמשקין הנוגעים בהם, הרי הם **"תחלה",** ראשון לטומאה, ומטמאין אחרים! שהמשקה שנגע בטומאה נעשה תמיד [מגזירת חכמים] ראשון לטומאה, ואפילו אם רק שני לטומאה נגע בו. [ומשקה שיצא משאר הטמאין אינו טמא בגלל נגיעתו בטמא, אלא גזרו בהם רבנן שיהיו ראשון לטומאה כדלקמן].

חוץ מן המשקה שהוא אב הטומאה! שישנם משקין היוצאים מאדם טמא שהן חמורים יותר, שהן אב הטומאה והן: הזוב, והרוק, ומי הרגלים של הזב.

ודייקינן: **מאי "קלין" ומאי "חמורין"** ששנינו במשנה זו?

מאי לאו "קלין" היינו **שרץ וזב** [שגם בשרץ יש משקין היוצאין ממנו, כגון מי רגלים

בעיקרו שיעור חייב על אכילת הצללתא בפני עצמה.

והגרעק"א כתב שחידושו הוא שחייב על כל כזית מהתערובת אם יש בה כזית אחד שניתן לאוכלו בכדי אכילת פרס [וראה רא"ש סוף הל' חלה].

ובתורת חיים הוכיח מדברי הרמב"ם שאפילו אם יש רק כזית או רביעית אחת בכל התערובת חייב כרת ומטמא.

38. **תוס'** [ד"ה כל] הקשו איך המשקין היוצאים מן המת טהורין, והרי ביציאתם הם נוגעים בו ומקבלים טומאה ממנו. ודרשינן בנדה [נה ב] שיש להם תורת משקה, ולכן העמידו באופן שיוצאים בשפופרת, שכל עוד הם בגוף המת אין עליהם שם משקין, וכשיוצאין ונחשבים משקה אינם נוגעים בו, ולפיכך אינם נטמאים. ובשאר טמאים גזרו אפילו כשיצאו בשפופרת אם יש בהן רביעית. וראה חזו"א מכשירין [א ט] שהוכיח שדינו כמשקה.

והר"ש [מכשירין ו ז] כתב שלא מסתבר שבאופן זה גזרו [בסיפא] על משקין היוצאים מן הזב, שהרי אין גוזרים בדבר שאינו שכיח. ולכן תירץ שמן התורה אינם חשובים משקה, והדרשא בנדה היא אסמכתא בעלמא, ואפילו אם נגעו במת לא גזרו רבנן אלא ברביעית. וראה **רש"י** פסחים [יז ב ד"ה אבל] שפחות מרביעית מקבלין טומאה ואין מטמאין. **ותוס'** [שם יד א] כתבו שמקבלין טומאה מדאורייתא אך אין מטמאין אלא מדרבנן. ועיין היטב **בחזו"א** [מכשירין ט, ב]. וראה **משנה אחרונה** [נדה י א] שדם המת פחות מרביעית אינו נחשב משקה, וכמבואר לעיל שאינו נחשב משקה מחמת עצמו, אלא רק משום דאחשביה רחמנא ברביעית כ"נפש" לטומאת מת, ועיין **בתורת האשם** [ה ב].

שלו[1], **ו"חמורין"** היינו **מת**, שהוא חמור משרץ וזב. שהן אב הטומאה והוא אבי אבות הטומאה. וכיון ששנינו במשנה כי טמאין קלין וחמורין משקין היוצאים מהן הרי הם תחלה, הרי שמשקין היוצאין מן המת אף הן מטמאין, ואילו בברייתא בתוספתא לעיל שנינו שמשקין היוצאין מן המת טהורין!?

ומתרצינן: **לא! "קלין"** היינו **שרץ, ו"חמורין"** היינו **זב** [שהוא חמור משרץ, שמטמא במשכב ומושב], ולעולם משקה המת — טהור הוא!

והוינן בה: **מאי שנא זב דגזרו ביה רבנן** על משקין היוצאין ממנו שיהיו ראשון לטומאה, **ומאי שנא מת דלא גזרו ביה רבנן** כלל שיטמאו משקין היוצאין ממנו?[2]

ומתרצינן: **זב, דלא בדילי אינשי מינה,** לפי שהוא חי וגם לא ניכר עליו שהוא טמא — **גזרו ביה רבנן** על משקין היוצאין ממנו כדי שיתרחקו ממנו!

מת, דבדילי אינשי מיניה — לא גזרו ביה רבנן!

שנינו במשנה: **דם הניתז ושעל הסכין** חייב לכסות.

תנו רבנן: כתיב **"וכסהו", מלמד שדם הניתז ושעל הסכין חייב לכסות.**

אמר רבי יהודה: אימתי, בזמן שאין שם דם אלא הוא. אבל יש שם דם שלא הוא — פטור מלכסות!

תניא אידך: "וכסהו", מלמד שכל דמו חייב לכסות.

מכאן אמרו: דם הניתז ושעל אגפים [כותלי בית השחיטה] — **חייב לכסות!**

אמר רבי שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים שחייב לכסות דם הניתז ושעל אגפים כ**שלא כסה** את כל **דם הנפש.** דהיינו, שדם הניתז ושעל אגפים הוא מדם הנפש ולכן צריך לכסותו, **אבל** אם **כסה** את כל **דם הנפש,** והדם הניתז ושעל האגפים אינו מדם הנפש — **פטור מלכסות** אותו, כיון שאין חיוב לכסות אלא את דם הנפש, והרי כולו מכוסה[3].

---

1. **רש"י** פירש מי רגלים של שרץ, והעיר **החזו"א** [מכשירין ט ב] שבתוספתא [מכשירין ג ט] שנינו שמי רגלים של בהמה טהור ואינם חשובים משקה. ולכן ביאר שכוונת המשנה ש"משקין היוצאין מהן" אף שאינם משקין גמורים דינם כמשקין גמורים שנוגעים בהם, כי מאחר שלא בדילי מיניה גזרו בהם כדין משקין גמורים. **ובמקדש דוד** [מג ד] כתב שאינם חשובים משקין להכשר, אך ליטמא גזרו עליהן כמשקין, וראה תוס' לעיל [לה ב ד"ה דם] **ורש"י** בשבת [עז א ד"ה כ"ש].

2. **המהרש"א** הקשה לדברי תוס' שמשקין היוצאים מן המת טהורים רק באופן שיצאו דרך שפופרת, לכאורה אפשר להעמיד את המשנה באופן שיצאו משאר הטמאים בלא שפופרת ולכן המשקין טמאים. [**ובחזו"א** שם ג הוכיח מכאן שמשקין היוצאין משאר הטמאין דרך שפופרת מטמאין] וראה **לב אריה ומשנה אחרונה** מכשירין [ב ג].

3. בפשטות משמע שרשב"ג סבר כי רק דם

ומבארינן: **במאי קא מיפלגי** הני תנאים?[4]

רבנן סברי: "**דמו**" דכתיב גבי כסוי — **כל דמו** משמע! **רבי יהודה סבר**: "**דמו**" — **ואפילו מקצת דמו** משמע! שכיון שכסה מקצת מדם הנפש יצא, ואפילו אם נשאר דם הנפש שאינו מכוסה פטור מלכסות אותו. [שהרי הוא פוטר דם הניתז ואפילו אם הוא דם הנפש][5]. **ורבי שמעון בן גמליאל סבר**: "**דמו**" — **המיוחד** משמע דהיינו דם הנפש שכולו חייב בכסוי.

הנפש חייב בכיסוי, ואם כן תמוה איך אמר שאם לא כסה דם הנפש עליו לכסות דם הניתז, והרי תלוי אם ניתז דם הנפש או דם אחר, [שהרי רש"י סד"ה אכל כתב שלדעת רשב"ג צריך לכסות את כל דם הנפש ונמצא שאפילו אם כסה כבר מקצתו חייב לכסות גם את הניתז].

וכתב **הרמב"ן** שאם לא קיים מצוות כיסוי בדם הנפש חייב מדרבנן לכסות את שאר הדם, **והחזו"א** [יו"ד ג כד] ביאר "במה דברים אמורים" באופן שכסה חלק מדם הנפש ושאר דם הנפש ניתז וחייב לכסותו, אך אם כיסה את כל דם הנפש פטור.

והחתם סופר כתב שהכרחו של רש"י לפרש שרשב"ג חולק על רבי יהודה וסובר שבדם הנפש צריך לכסות כולו, הוא מדבריו בדם הניתז, שכוונתו כי דם הניתז צריך כיסוי רק אם לא כיסה את כל דם הנפש ויתכן שחלקו מעורב בדם הניתז, אך אם כסה את כולו שוב אין צורך לכסות את דם הניתז [וכביאור החזו"א], אך כתב שלהלכה שדי בכיסוי מקצת הדם, אף לרשב"ג די במקצת דם הנפש, וראה בסמוך.

4. יש לדון אם נחלקו מהו "דמו" הטעון כיסוי, אם כולו או מקצתו, או שלא נחלקו בכך שצריך לכסות את כל הדם שנשפך, ורק דנו מהו "דמו" שנחשב בכלל שפיכה לכיסוי.

ובסמוך יובא שנחלקו הפוסקים אם לרבי יהודה די בכיסוי חלק מהדם שלפניו, והיינו שנחלקו מהו "דמו" הטעון כיסוי, או שהדם שלפניו צריך לכסותו כולו ורק על דם הניתז נחלק, והיינו משום שהדם שנשפך כדרכו לפניו ודאי בכלל דם השפיכה, וחייב כיסוי, וכל הנידון על שאר הדם אם נחשב כנשפך או לא.

ולדעת רבנן שכל הדם חייב בכיסוי, כתב **הרש"ש** לעיל [פג ב] שצריך שכל הדם יהיה ראוי לכיסוי, ולכן לא שייך כיסוי במוקדשין אף שרק חלק מהדם על המזבח [עי"ש שנחשב מוסיף על המזבח וכו'] ואין המצוה מתקיימת בחלק מהדם, וראה **אור שמח** [שחיטה יד ח].

5. **רש"י** [ד"ה אבל] כתב ולרבי יהודה אפילו דם הנפש לא בעי כיסוי אלא מקצתו, ודייק **התבואות שור** [ס"ק ל] שגם לדעת רבי יהודה אינו יוצא בכיסוי מקצת שאר הדם, אלא דוקא מקצת דם הנפש, [ורק אם אין שם אלא דם אחר חייב לכסותו]. ולפי זה מובן היטב הכרחו של רש"י שלדעת רשב"ג צריך לכסות כל דם הנפש, שהרי אילו די במקצתו אינו נחלק כלל על רבי יהודה.

וכן פסק **הרמ"א** [סעי' טו] שימתין עד שיתחיל לירד טיפין כדי שיכסה מקצת דם הנפש, וביאר **הגר"א** [ס"ק יב] שלא נחלק רבי יהודה על רשב"ג אלא שאין צורך בכל דם הנפש, אבל המקצת שצריך לכסות הוא מדם הנפש דוקא, וראה **חזו"א** [שם] שסברא הוא שהכיסוי צריך להתקיים בעיקר הדם. ולביאורו מובן למה פסק הרמ"א כרשב"ג ולא סמך על רבנן שאין הכיסוי דוקא בדם הנפש, משום שלרבנן צריך לכסות כולו ואפילו מה שאינו עיקר הסד, אך להלכה שדי במקצתו מסתבר שצריך את עיקר הדם והוא דם הנפש.

אולם **הרמב"ן** במלחמות ה' כתב שלרבי

נמצאו שלש דעות בדבר:

א. לרבנן צריך לכסות את כל הדם.

ב. לרבי יהודה חייב לכסות רק מקצת הדם ובלבד שיהא מדם הנפש(6).

ג. לרבן שמעון בן גמליאל חייב לכסות את כל דם הנפש, ותו לא.

מתניתין:

במה מכסין, ובמה אין מכסין?

מכסין בזבל הדק, ובחול הדק, בסיד, ובחרסית [חרסים שחוקים], **ובלבנה, ובמגופה** [כסוי החבית שעשוי מחרס] **שכתשן** עד שנעשו כעפר.

אבל, אין מכסין לא בזבל הגס, ולא בחול הגס, ולא בלבנה ובמגופה שלא כתשן.

ולא יכפה עליו, על הדם, **את הכלי.**

כלל אמר רבי שמעון בן גמליאל: דבר שמגדל בו צמחים — מכסין בו, ושאינו מגדל צמחים — אין מכסין בו!

גמרא:

והוינן בה: **היכי דמי חול הדק**, והיינו, מהו שיעור דקותו?

ומבארינן: **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל שאין היוצר** משתמש בחול לעשיית קדירות **צריך לכתשו.**

ואיכא דמתני לה שדברי רבה בר בר חנה נסובו **אסיפא** דמתניתין, ששנינו בה: **אבל אין מכסין לא בזבל הגס ולא בחול הגס.** והוינן בה: **היכי דמי חול הגס** מהו שיעור גסותו? ועל זה **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל שהיוצר צריך לכתשו.**

והוינן בה: **מאי בינייהו** דהני תרי לישני?

יהודה די בכיסוי מקצת הדם, בין מדם הנפש ובין משאר הדם, ונראה שדעתו כי עיקר הדם הוא במקום שהוא מרובה יותר, וכן מדויק מלשון רבי יהודה במשנה שאם יש דם שלא הוא פטור מלכסות, ומשמע שלא יכסה דם הניתז ויפטר על שאר הדם, אלא צריך לכסות שאר הדם שהוא העיקר. וטעם לכך יבואר בסמוך.

6. להלכה פסקו **תוס'** [ד"ה רבנן] **והרי"ף והרמב"ם** [יד ח] כרבי יהודה שדי בכיסוי מקצת הדם, כי כשרבי יהודה אומר במשנה "אימתי" כוונתו לפרש, אך **בעל המאור והראב"ד** [בהשגות לרמב"ם שם] נקטו שכוונתו לחלוק, והלכה כתנא קמא שצריך לכסות כל הדם.

ובשו"ע [סעי' טו] פסק שאין צריך לכסות כל הדם לפיכך אין צריך להמתין עד שיצא כל הדם, ומקורו **בעיטור**, ולשונו "מכסה אותו מקצת דם ואינו צריך לעמוד שם וכו', ומשמע שצריך לכסות את כל המקצת שלפניו, וכן כתב **בגליון מהרש"א** שרק אינו צריך להמתין שיצא שאר הדם ולכסות את הדם הניתז אבל כל הדם שבגומא טעון כיסוי, וכמבואר לעיל שנעשית בו שפיכה.

אך דעת **הב"ח** שאין צריך לכסות אלא חלק מהדם שבגומא לפניו. וסבר שרק מקצת "דמו" טעון כיסוי אף שכולו נשפך ויתכן שנחלקו אם חיוב כיסוי על הגברא, ובקיום מעשה במקצת הדם יוצא ידי חובתו. או שהחיוב על הדם, ובודאי חל בכולו, ורק בחלק שאינו בכלל שפיכה נחלקו אם חל חיוב על הגברא לכסות

ומשנינן: **איכא בינייהו** באופן **דצריך** היוצר לכתשו **ולא צריך** לכתשו. כלומר, **דמיפריך איפרוכי** שאינו כתוש אבל נפרך בקלות ביד. ללישנא קמא דאמר "כל שאין היוצר צריך לכתשו" גם חול זה הוא בכלל חול הדק שהרי אין צריך לכתשו, שאפשר לפרכו ביד. אבל ללישנא בתרא, דאמר "כל שהיוצר צריך לכתשו" משמע אפילו אם צריך כתישה כל דהו, כגון חול זה שצריך לפרכו ביד, בכלל חול הגס הוא(7).

תנו רבנן: אילו נאמר רק "**וכסהו**", **יכול יכסנו באבנים או יכפה עליו את הכלי**? — **תלמוד לומר "בעפר"**(8).

ואין לי שאפשר לכסות בו **אלא עפר. מנין לרבות זבל הדק וחול הדק ושחיקת אבנים ושחיקת חרסית**(9) **ונעורת פשתן דקה,** קסמין הנושרים מן הפשתן כשמנפצים אותו, פח-ב
ונסורת של חרשין נגרים **דקה, וסיד וחרסית, לבנה ומגופה שכתשן,** מנין שכל אלו מכסין בהם? **תלמוד לומר "וכסהו"** שכיון שלא כתוב "ובעפר יכסנו" שהיה משמע שרק בעפר יכסה אלא כתיב "וכסהו" לפני "בעפר", משמע שיש לדרוש את ה"וכסהו" בפני עצמו ללמד שיתכן גם כסוי שלא

כולו. [וכבר הבאנו לעיל פה ב שהאחרונים דנו במעשה דרבי חייא שם, אם כוונתו כרבנן, או שגם לדעת רבי יהודה צריך לכתחילה לכסות את כל הדם, או שדי בכיסוי כל המקצת שלפניו, ורק שאר הדם אין טעון כיסוי, עי"ש].

7. רש"י פירש שללישנא קמא ראוי לכיסוי כי נפרך ביד והוא בכלל "אין צריך לכתשו" ואילו ללישנא קמא אינו ראוי לכיסוי כיון שצריך כתישה כל שהוא.

והרי"ף הביא רק את הלישנא קמא ודייק מכך **הרא"ש** שפירש להיפך, וביאר **במעדני יו"ט** שאם יפרש כרש"י נמצא שפסק לקולא, ובדאורייתא ראוי להחמיר. ובהכרח שנקט כי לישנא קמא סברה שצריך עפר שאין היוצר צריך לכתשו כלל, ואילו עפר שטעון פריכה ביד אינו ראוי לכיסוי. וכן דקדק **בלחם משנה** מלשון הרמב"ם [הי"א] "בחול דק שאין היוצר צריך לכתשו" דהיינו כלישנא קמא ולחומרא.

8. **בתבואות שור** כתב שאם כפה עליו כלי נפטר מברכה גם אחר שגלהו כמו בכסהו הרוח בדבר שאין מכסין בו [וכדיוקו לעיל מאין רשומו ניכר, וראה שם שחילקנו בין כסהו הרוח לכיסה בעצמו], אך **ביד יהודה** כתב שכיסוי כלי אינו כיסוי כלל [כלשון הרמב"ם הי"א שרק בכלי כתב "שאינו כיסוי"] ומגלהו ומכסה בברכה.

9. **רש"י** במשנה פירש ש"חרסית" היינו שחיקת חרסים, **ותוס'** הקשו עליו מהברייתא שנקטה גם חרסית וגם שחיקת חרסית ובהכרח שהם שני דברים.

והרמב"ם בפיה"מ שבת [ח ד] כתב שהוא טיט האדמה. [ובמעשר שני ה א כתב שהוא הטיט השרוף, וכתב שם **הרע"ב** שהיא אדמה שעושים ממנה כלי חרס וראה **מלאכת שלמה ושנות אליהו** שם].

ובכנסת הגדולה [הגב"י מה] כתב שכך יפרש גם רש"י בברייתא, ששנינו בה גם חרסית וגם כתישת חרסית, ורק במשנה ששנינו בה רק "חרסית" פירש שהיא כתישת חרסים, וראה **ב"ח**.

ובערוך פירש שחרסית הוא מין סיד, וכן כתב **הריטב"א** שהוא מין סיד שעושין ממנו חרסים, **ורבינו גרשום** ביאר שהוא עפר לבן ומעורה באבנים דקים.

בעפר.

יכול שאני מרבה מ"וכסהו" **אף זבל הגס, וחול הגס, ושחיקת כלי מתכות**[10]**, ולבנה ומגופה שלא כתשן, וקמח וסובין ומורסן? תלמוד לומר "בעפר"**[11]**.**

ומה ראית לרבות את אלו השנויים לעיל **ולהוציא את אלו?**

אחר שריבה הכתוב מ"וכסהו", **ומיעט** מ"בעפר", **מרבה אני את אלו שהן מין עפר, ומוציא אני את אלו שאין** הם **מין עפר,** שכל אלו שנתרבו הם "מין עפר" שדומים לעפר בכך שמגדלים צמחים כמו עפר.

והוינן בה: **אימא "וכסהו"** — **כלל, "עפר"** — **פרט,** וכל מקום שכתוב **כלל** ואחר כך **פרט,** ונדרוש **שאין בכלל אלא מה שבפרט,** ונלמד מכך כי **עפר** — **אין, מידי אחרינא** — **לא!** ואפילו דבר הדומה לעפר אין מכסין בו אלא בעפר ממש!?

ומתרצינן: **אמר רב מרי:** כלל ופרט זה שונה הוא מכל כלל ופרט. **משום דהוה כלל הצריך לפרט!** שהפרט מפרש את הכלל. שהכלל "וכסהו" יש במשמעותו שני עניני כסוי שאינם דומים זה לזה: א. כסוי בדבר אחד שלם, כגון בכפיית כלי עליו. ב. כסוי בדבר דק כגון עפר וכדומה. ובא הפרט "בעפר"

---

10. **תוס'** [ד"ה שחיקת] הקשו שהרי מצינו בע"ז [מג ב] ששחיקת מתכות ראויה לגדל צמחים שנעשית זבל לשדות. ותירצו שאינה נחשבת עפר כי אינה מגדלת בפני עצמה, ואינה ראויה אלא לזבל. ורבינו תם תירץ ששם שורפה קודם שחיקתה ולכן מגדלת צמחים.

והרשב"א בתוה"ב הקצר כתב שאם נשרפו חוזרין לעפרן ומכסין בהם. וכתב **הבית יוסף** שהוא הדין בכל דבר הנשרף שחוזר לעפרו, וכתב **הפרישה** שמקורו כדלהלן שכל אפר קרוי עפר, וכן מבואר בפיה"מ להרמב"ם שאפילו אפר בשר או בגדי כשר משום שנקרא עפר. [אך מהסוגיא בע"ז אין ראיה אלא על מתכות שאחר שריפתן ראויין לגדל צמחים ולא לכל דבר שאינו ראוי לגדל], ויש לעיין בדבר שנשרף קודם שנעשה כלי אם יחשב כשרוף לכיסוי אחר שישתק הכלי [כגון טיט השרוף שעושין ממנו חרס ושוחקין אותו].

11. **הרמב"ם בפיה"מ** פירש שאלו לא מגדלים צמחים, ואין למדים מן הכללות [דהיינו הכלל שאמר רשב"ג] אלא אף לפי רשב"ג כל שנקרא עפר מכסין בו, ואין כוונת רשב"ג לומר אלא שכל דבר שהיה ראוי בתחילתו לגדל צמחים כשר לכיסוי אף שהשתנה מחמת מלאכה שנעשית בו. ואילו **רש"י** [ע"ב ד"ה לאחר] כתב שקים להו לרבנן שכל מינים אלו מגדלין צמחים. ולביאוריהם אין רשב"ג חולק על תנא קמא, ואין הברייתא חולקת על רשב"ג, וכן מבואר **בתוס'** [ד"ה כל].

ונראה שנחלקו אם הכלל ש"מגדלין צמחים" הוא סיבה להחשב עפר, כמו שהביא **היראים** דכתיב "ומעפר אחר יצמחו", או שהוא רק סימן שהדם נבלע בהם היטב, ולפיכך יתכן שיהיו יוצאים מן הכלל שיהיו ראויין לכיסוי כי הדם נבלע בהם אף שאינו מצמיח.

אולם דעת **הרא"ה** שהברייתא נחלקה על רשב"ג שהוא מצריך דוקא עפר שמגדל צמחים, והברייתא סברה שכל דבר דק שיצא מהקרקע כמות שהוא מכסין בו, ורק דבר גס או דבר שלא יצא מן הקרקע כמות שהוא — כסובין ומורסן — אין מכסין בו.

לפרש שהכסוי יהיה בצורה שהכסוי מתערב ונבלל בדם[12].

וכל כלל הצריך לפרט אין דנין אותו ב"כלל ופרט". לפי שהפרט אינו בא למעט לגמרי אלא לפרש את הכלל. וכן בענינינו ה"בעפר" לא בא למעט שרק בו מכסים, אלא לפרש שכל הדומה לעפר מכסים בו! [והיכן אנו דורשים שאין בכלל אלא מה שבפרט? במקום שהכלל משמעותו העקרונית ברורה אלא שיש בכללו הרבה פרטים, והפרט בא למעט ולומר שרק הוא ולא אחרים][13].

דרש רב נחמן בר רב חסדא: אין מכסים אלא בדבר שזורעים בו ומצמיח! ולא בעפר מדבר או בעפר ארץ מלחה שאם יזרעו בו לא יצמיח [וזה החידוש בדברי רב נחמן, שאפילו בעפר מדבר אין מכסין. שאילו במשנה כתוב רק שיהיה מגדל צמחים, ובמדבר אכן גדלים צמחים שעולים מאליהם, אלא שמה שזורעים בו אינו צומח, וחידש רב נחמן שגם עפר שאינו מצמיח את מה שזורעים בו, אינו ראוי לכיסוי הדם][14].

אמר רבא: האי בורכא! דבר שאינו נכון אמר רב נחמן בר רב חסדא.

---

12. **רש"י ותוס'** [לעיל פג ב] נקטו שקרקע קשה אינה ראויה לכסות בה, אלא רק עפר תיחוח. **ובתבואות שור** [טז] כתב שנאמר "ומן העפר אשר בקרקע המשכן" ובהכרח שעפר וקרקע הם שני דברים חלוקים. ותמה שאם כן באופן שנבלע העפר בקרקע לא חל בו דיחוי ואף אם כיסוי בדבר שאין מכסין בו פוטר מכיסוי, הרי כשרישומו ניכר ודאי חייב כיסוי, ואיך הוכיחה הגמרא לעיל [פז א] מאופן זה שאין דיחוי במצוות.

ולכן חילק, שקרקע לא מועילה רק באופן שאין הדם נבלע, כי צריך שיהיה הכיסוי דבר שמתערב בו הדם [בפרש"י] אך אם שהה ולא כסה מלמעלה עד שנבלע הדם בקרקע, נחשבת בדיעבד ככיסוי מלמטה. [וכן דקדק **ביד יהודה** מהרמב"ם שאפשר לשחוט על קרקע קשה, וביאר שבסתם קרקע יש מעט עפר].

אולם הביא **שהסמ"ג** [עשה סד] כתב שקרקע פסולה לכיסוי משום שאין נקרא "עפר" אלא דבר הנפרד שראוי להמנות שנאמר אם יוכל איש למנות עפר הארץ וגו', [**והיראים** כתב שמפסוק זה משמע שצריך עפר דק שאי אפשר למנותו, ונפקא מינה ביניהם בעפר עבה שאפשר למנותו ראה **יד יהודה** ב]. ולדבריהם בהכרח שהנידון בדיחוי הוא גם בדברים שאין ראוים לכסות, ולכן מקשינן מדם שנבלע בקרקע.

13. **רש"י** פירש שמהכלל לבדו לא היינו יודעים אם הכיסוי בכלי או בעפר, ולכן הוצרך הפרט לומר שטעון כיסוי בדבר שהדם מתערב בו ונבלע. **ורבינו תם** נקט שבכל מקום הכלל צריך לפירוש הפרט, וכוונת רב מרי שהפרט אינו נצרך לנידון סוגיין למעט כפיית כלי, אלא להצריך כיסוי מלמטה וכדלעיל [פג ב]. **ובתורא"ש** ביאר שדעת רש"י שבכל מקום הפרט מפרש את הכוונה בכלל ואינו מוציאו ממשמעותו, אך משמעות "וכסהו" נוטה יותר לכלי שהוא עליו, מאשר לעפר שנבלל בו, ונמצא שהכלל נצרך לפרט המוציאו ממשמעותו.

14. **תוס'** [ד"ה אלא] כתבו שרב נחמן בא למעט עפר מדבר, שאין מכסים בו כמבואר בברייתא בסמוך, ואמר כלל אחר משום שאין דינו נלמד מכללו של רשב"ג במשנה "שאינו מגדל צמחים אין מכסין בו", שהרי צמחים גדלים מאליהן בעפר המדבר, ולכן אמר רב נחמן שצריך עפר

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: מאי בורכתיה!? והרי **אנא אמרי לה** ניהליה לרב נחמן בר רב חסדא. **ומהא מתניתא אמריתה ניהליה.** דתניא: **היה מהלך במדבר ואין לו עפר לכסות**(15) — **שוחק דינר זהב ומכסה! היה מהלך בספינה ואין לו עפר לכסות — שורף טליתו ומכסה** באפר! הרי שעפר המדבר אין מכסין בו(16).

שמגדל גם צמחים שזורעים בו. וכן כתבו **הרמב"ן והרשב"א וריטב"א** ועוד ראשונים. ונמצא שרב נחמן רק מפרש את דברי רשב"ג ומבאר שהברייתא בסמוך סוברת כמשנתנו. ובזה נחלק עמו רבא וסבר שת"ק ורשב"ג סוברים שדי בעפר המגדל צמחים מאליהם.

והריטב"א נקט שרב נחמן חולק על משנתנו שהכשירה כל עפר המגדל צמחים וטעמו משום שבברייתא [בסמוך] מוכח שצריך דוקא עפר שמגדל צמחים שנזרעו בו. וראה **בעיטור ובכלבו** [קח] שפירשו כן ופסקו כביאור רב נחמן בברייתא, **והריטב"א והמאירי** פסקו כמשנתנו שדי בעפר המגדל צמחים.

אולם **הרמב"ן והרשב"א** הביאו דברי **השאלתות** וביארום [בביאור השני] שרב נחמן סבר שרשב"ג אינו חולק על תנא קמא, שהרי גם בברייתא משמע כדבריו. ורבא אמר לו שתנא קמא נחלק על רשב"ג וסבר שאין צריך שיהא העפר מגדל צמחים כלל ולפיכך אין הלכה כרשב"ג, וכן דקדק **הר"ן** ממה שהשמיט הרמב"ם דין זה שיהא העפר מגדל צמחים. [אולם בפיה"מ משמע שביאר כך גם בדברי רשב"ג וכדלעיל].

ורבינו ירוחם [טו ח"ה] כתב שבשאר דברים שאינם מין "עפר" די בכך שמגדלין צמחים, אך "עפר" אינו כשר לכיסוי אלא אם זורעים בו ומצמיח [ואילו דבר שקראו הכתוב בלשון "עפר" אף אם אינו מגדל צמחים כשר]. ולדבריו נמצא שרב נחמן אינו חולק על רשב"ג אלא אין דבריהם עוסקים באותו עפר, כי רשב"ג דיבר על כל דבר אף שאינו מין עפר, ואילו רב נחמן עסק ב"עפר" מעני שאינו כשר אלא אם זורעים בו ומצמיח. [וראה בדבריו ובטור שנחלקו בהבנת דברי הרא"ש].

15. **הגר"א** [ס"ק יט] הביא מכאן מקור לדעת הרשב"א שמי שאין לו עפר לכסות לא ישחוט, ולכאורה תמוה שהרי כאן יכול לטרוח ולהשיג עפר לכיסוי ופשיטא שחייב בכך. ויתכן שדעתו כי אילו היה מותר לשחוט כשאין לו עפר, לא היה צריך ליצור עפר חדש, [משחיקת זהב או שריפת בגד] וכיון שמצינו שחייבוהו בכך בהכרח שלולי עצה זו אינו יכול לשחוט. [וראה בהערות לעיל פג ב].

ובאור זרוע [שצו] כתב שאם טליתו או דינרו שוה לו יותר מהעוף תקנו רבנן שישחט וימצה את הדם בבגד או בסנדל ויברך על כיסוי הדם ובבואו לביתו יכבסנו ויכסה את הדם בלא ברכה, **והבית יוסף** דחה דבריו שאם כן למה שנינו שישרוף בגדו או ישחוק דינרו והרי עובר בבל תשחית, וגם איך יברך על כיסוי הדם כשאינו מכסה בעפר.

ובדרכי משה השיב שהברייתא עוסקת בעוף ששוה לו יותר מבגדו ודינרו, ואינו עובר בבל תשחית, [כמבואר ברמב"ם מלכים ו ח] ויכול לברך כי במיצוי הדם לבגד מתחיל מעשה הכיסוי **והב"ח** כתב שמברך רק "על כיסוי הדם" ולא אומר "בעפר" וראה דברי **הרמ"א** [סעי' כא] **והש"ך** [ס"ק כט] **והט"ז** [ס"ק יז] **ובכרתי** כתב שתקנה זו נתקנה כדי שלא תתבטל המצוה לגמרי, ויכול לברך על תקנת גאונים **ובתבואות שור** כתב שהברכה מעיקר הדין, והסיק שיברך רק בסוף כשמכסה בעפר. עי"ש.

16. לדעת **תוס' והראשונים** שרב נחמן ורבא נחלקו אם צריך עפר המגדל צמחים שנזרעו בו

והוינן בה: **בשלמא** הא דקתני "**שורף טליתו ומכסה** באפר" ניחא, שאפשר לכסות באפר, **דאשכחן אפר דאיקרי "עפר"**, דכתיב "ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת". **אלא** מה ששנינו "שוחק **דינר זהב**" — **מנלן** שאפשר לכסות בו!?

ומבארינן: **אמר רבי זירא**: דכתיב "**ועפרות זהב לו**". הרי שגם זהב נקרא "עפר"(17).

תנו רבנן: אין מכסין אלא בעפר, דברי בית שמאי.

ובית הלל אומרים: מצינו אפר שקרוי "עפר" שנאמר "**ולקחו לטמא מעפר שריפת** החטאת"(18).

ומבארינן: **ובית שמאי** לא למדו מחטאת שאפשר לכסות גם באפר שאפר החטאת "**עפר** — **שריפה" איקרי!** אבל "**עפר" סתמא לא איקרי!**

תנא: הוסיפו עליהן, על אלו שמנויים בברייתא לעיל שמכסין בהן: **השחור,** פחמין כתושין, **והכחול, ונקרת פיסולין** עפר שמנקרים מן הריחיים. **ויש אומרים אף**

או אפילו הגדלים מאליהם, נמצא שרב נחמן מוכיח מהברייתא כדבריו, ממה שעפר המדבר אינו ראוי לכיסוי אף שצמחים גדלים בו מאליהם וכן הביאור לפי הריטב"א שרב נחמן מוכיח מהברייתא נגד המשנה.

ולדעת **השאילתות** כתב הרמב"ן שצריך לגרוס אמר רב נחמן בר יצחק הא בורכא, והראיה ממה שמכסים בזהב שנקרא עפר אף שאינו מגדל צמחים כלל.

ולדעת **רבינו ירוחם** מהרישא מוכח ש"מין עפר" צריך שיהא ראוי לגדל צמחים שהרי עפר המדבר אין מכסין בו, ומהסיפא מוכח שזהב הנקרא "עפר" כשר לכיסוי אפילו שאינו מגדל צמחים כלל.

והרי"ף פסק כרשב"ג וכרב נחמן וביאר **הרשב"א** שדעתו שרב נחמן ביאר את דברי רשב"ג שצריך עפר שזורעים בו ומצמיח, אך אם נקרא "עפר" כשר לכיסוי אף שאינו מגדל צמחים כלל.

17. **תוס'** [ד"ה שוחק] פירשו שמכסין בשחיקת זהב אע"ג שאינו מגדל צמחים, כיון שנקרא בשם "עפר". ולדעת **השאלתות** הברייתא כדעת תנא קמא שאין צריך עפר שמגדל צמחים.

ועל ביאור תוס' הקשה **הרשב"א** בתורת הבית, אם כן למה אין מכסין בעפר המדבר שנקרא "עפר". ותירץ שהוא חול גס ואינו בכלל עפר. **והרא"ש והבית יוסף** כתבו שכיון שהוא עפר ממש ובכל זאת אינו מגדל צמחים דינו גרוע מכל עפר ואין מכסין בו.

והמרדכי [תרנד] הביא שיטת גאון שמכסין בשלג שנאמר בו הוי ארץ, וגם בשחיקת ברזל שנאמר בו ברזל מעפר יוקח. [ונמצא לדבריו ששחיקת כלי מתכות אינה כוללת זהב וברזל], **ובאור זרוע** [שצו] דחה כי השלג למחר יתחמם ויהיה מים, וראה **פמ"ג** [משב"ז יט] שאין להוכיח שדעתו כהרא"ה שאין מכסין על הסכין כי סופו לגלותו אלא כבר עתה אינו כיסוי כי נחשב כמים, ועי' **בביאור הגר"א** [ס"ק ל"ג].

18. בביצה [ח א] אמרו שמכסין באפר חם שראוי לצלות בו ביצה, והקשה **המאירי** הרי אינו ראוי לגדל צמחים, וכתב שהכשרו משום שאפר נקרא עפר, וגם בלאו הכי הרי מינו מגדל צמחים, [וראה בתוד"ה אלא שרב נחמן בא למעט עפר מדבר שלא יכסה בו אף שמינו מגדל צמחים].

והאור זרוע [שצב] כתב כיון שראוי לגדל

הזרניך.

אמר רבא: בשכר שאמר אברהם אבינו "ואנכי עפר ואפר" זכו בניו לשתי מצות הקשורות בעפר ואפר: **אפר פרה ועפר סוטה!** (19)

והוינן בה: **וליחשוב נמי עפר כסוי הדם?**

ומשנינן: **התם,** בכסוי הדם, **הכשר מצוה איכא, הנאה ליכא!** שאין הנאה לאדם ממצות כסוי הדם שהרי מותר לאכול הבשר גם אם לא כיסה הדם. מה שאין כן באפר פרה יש הנאה בכך שהוא מטהר אותו מטומאתו, ומכפר על מעשה העגל. ועפר סוטה משכין שלום בין איש לאשתו, שמברר את צדקתה ולאחר מכן היא מתברכת בזרע, שאם היתה יולדת בצער תלד בריוח, וכדומה (20).

כשיצטנן כשר לכיסוי, כי רק עפר שאינו ראוי לגדל לעולם פסול לכיסוי [והיינו שנחשב כעת כראוי לגדל, וכבר הבאנו מדברי הרמב"ם בפיה"מ שאפילו אם היה ראוי לגדל רק בתחילתו, כשר לכיסוי].

ובמנחת חנוך [קפז] הקשה הרי הדם יתבשל מחום האפר ודם מבושל אינו נחשב דם [מנחות כא א], ולפיכך נקט שמטלטל את האפר כשהוא חם ומכסה בו רק כשמצטנן, אך מדברי הראשונים לעיל מוכח שהנידון לכסות בו כשהוא חם.

וראה **ביד יהודה** שהכיסוי מתקיים מיד בהנחתו על הדם קודם שמספיק להתבשל ויתכן שהמנחת חנוך נקט כרש"י שמדיני הכיסוי שיתערב הדם ויבלע בכיסוי [וראה הוכחת הגרש"ז בשש"כ יג הערה לח שאין חשש כיבוי באפר חם שהרי מכסין בו דם, ולדברי המנ"ח הרי מכסין בו כשמצאנו].

19. **במשך חכמה** בראשית [יח כז] ביאר שאברהם זכה בשכר זה דוקא, משום שהיסודות אינם מקבלים טומאה, כי הם נצרכים לבריאה, אלא רק גופים שהתחדשו והורכבו ע"י אדם, וברצונו הביאם, ולפיכך הטהרה תלויה בחזרה אל המקור, וכשביטל אברהם אבינו את עצמו כעפר ואפר ולא נהנה מהעוה"ז זכה לבניו באפר פרה שמטהר טמאים ובעפר סוטה שמטהר אשה לבעלה וכדבריו תמצא בחידושי אגדות **מהרי"ל** בסוגיין.

ובבית הלוי עה"ת כתב שאברהם השפיל עצמו בשתי בחינות, עפר — שלא היה נחשב מעולם לכלום [אף שיש בעפר תועלת לעתיד לזרוע צמחים שיגדלו] ואפר — שאינו עתיד לצאת ממנו כל תועלת [אף אם בעבר היה בו ערך קודם שנשרף]. ועל כך זכה לעפר — שמברר את טהרת הסוטה לשעבר, ולאפר — שבא לטהר את הטמא מכאן ולהבא. וראה **קרן אורה** סוטה [יז, ב] שאדם צריך לעשות טבעו כאפר אך לגבי אחרים צריך להשתמש בו כעפר ולהועיל להם ולכן אברהם שעשה כן זכו זרעו לאפר פרה שבתחילה מטמאה את עושיה וסופה מטהרת אחרים, וכן לעפר סוטה שמצמיח וגורם לונזרעה זרע.

20. **הבית יוסף** הביא בשם **אורחות חיים** שדייק מכאן שמותר לאכול את הבשר אפילו אם לא כסה את הדם [וכן מבואר ברש"י ביצה ח סע"ב ראה בהערות לעיל פג ב].

והמרדכי [תרנג] הביא בשם הגאונים שאם כסה ולא בירך במזיד אסור לשוחט עצמו לאכול ממנו אבל לאחר מותר **והב"ח** הביאו להלכה, **והש"ך** [ס"ק ג] הביא בשמו שאם לא כסה לא יאכל הוא עצמו.

ובפמ"ג [שפ"ד ב] הביא **שהכנסת הגדולה**

פט-א **ואמר רבא: בשכר שאמר אברהם אבינו**(1) **"אם מחוט ועד שרוך נעל"**, שלא רצה ליהנות מן הגזל, **זכו בניו לשתי מצות** הקשורות בחוט ושרוך [רצועה]: **לחוט של תכלת** בציצית, **ורצועה של תפילין**(2).

והוינן בה: **בשלמא רצועה של תפילין** יש בה הנאה לאדם **דכתיב "וראו כל הארץ כי שם ה' נקרא עליך** ויראו ממך". **ותניא: רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש,** שהם נראים לכל, ועליהם אומר הכתוב שהגויים יתיראו מעם ישראל, כשיראו את התפילין בראשם(3), והרי זו הנאה, שהגויים מפחדים מהם.

אלא חוט של תכלת, מאי היא? איזו הנאה

דקדק מדברי רש"י בסוגיין [ד"ה הנאה] "דבלאו כיסוי נמי הוה משתרי בשר" דהיינו שאילו לא היתה מצות כיסוי היה מותר לאכול בלי כיסוי, ולכן אף אחר שהתחדשה המצוה [ואסור לאכול קודם כיסוי] אין בה הנאה כמו באפר פרה שאיל ולא ניתן להם היו טמאים בלי אפשרות להטהר. וכן ביאר **בתפארת ישראל**.

ובסוטה [יז ב] פירש רש"י שאפר פרה מכפר לישראל ממעשה העגל, [כמבואר בבמדב"ר חקת] וב"הערות" **הגרי"ש אלישיב** ביאר שלא פירש כמבואר כאן, כיון שפירוש זה נסתר מהסוגיא בנזיר [סא ב] שעכו"ם אינו טמא מת כיון שאין לו טהרת פרה. [וראה **מהרש"א** בסוגיין שגם לולי דברי אברהם היתה טהרה לטמא מת, אלא שהיתה נעשית בדבר שקשה להשיגו, וכיון שמיעט את עצמו כאפר, זכו שתעשה באפר שקל להשיגו].

1. **רש"י עה"ת** [בראשית ט כג] הביא דברי חז"ל [בד"ב לו] שבני שם — דהיינו ישראל — זכו למצוות ציצית משום שהתאמץ יותר מיפת במצות כיסוי נח, והקשה **הרא"ם** מסוגייתנו שזכו בה מפני אברהם. ובעץ יוסף שם כתב שאת מצות צ יצית זכו בזכות שם, והתכלת בזכות אברהם.

ובגור אריה שם תירץ שלולי זכותו של שם לא היו מקבלים מצות "טלית" שהרי אברהם אמר רק חוט שאינו בגד, אלא שמצות שם לבד לא היתה בחוט אלא בבגד, ואת הציצית זכו בזכות אברהם, ובהכרח זכות שניהם גרמה למצוה זו.

וראה **בשיחות מוסר** [ל"ב ח] שביאר כי מעשה שם היה הגרעין למצוה, והכח המצמיח היה בדברי אברהם אבינו.

2. **במשך חכמה** בראשית [יד כג] כתב שיתכן כי משום כך בתפילת שחרית שתקנה אברהם [כמבואר בברכות כו ב] כל ישראל מלובשים בתפילין וטלית גדול.

ובהגהות רע"א [או"ח ב] הביא בשם **עמק הלכה** שלכן אמרו בשבת [סא א] שבקשירת נעלים נעל שמאל קודמת כקשירת תפילין, והטעם שהשוום אינו משום קשירה בלבד אלא משום שרצועות התפילין נתנו כנגד שרוך נעל.

וראה **מהר"ל** שזכו למצות דקות כציצית ורצועות התפילין [והדקות מורה על ה"פשיטות"]. משום שלא רצה ליהנות אפילו בדבר קטן שאינו משמש אלא לקשור את הנעל שהוא דבר קטן.

ובתורת חיים כתב ששני מצוות אלו נתנו כנגד מניעת אברהם מהגזל, כי תפילין יכלו להקשר בלי רצועות, ע"י חוט וכדו', וציצית מתקיימת בחוטי לבן כשאין תכלת, ומה שהצטוו ברצועות וציצית שהשכר בראייתן, הוא משום שאברהם לא נתן עיניו בגזל אפילו בחוט ושרוך. וראה עוד **בלב אריה**.

3. **רש"י במנחות** [לה ב] פירש שברצועות

יש בה?[4]

ומשנינן: **דתניא: רבי מאיר אומר: מה נשתנה** צבע **תכלת** שציותה תורה ליתנו בציצית **מכל הצבעונין?**

מפני שתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לאבן ספיר, ואבן ספיר דומה לכסא הכבוד! דכתיב "ויראו את אלקי ישראל, ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר". הרי שהשמים דומים לספיר. **וכתיב "כמראה אבן ספיר דמות כסא".** הרי שאבן ספיר הוא כסא הכבוד.

וכשהקדוש ברוך הוא מסתכל בכסא כבוד, שהוא דומה לתכלת, הוא נזכר במצוה זו שהיא שקולה כנגד כל המצוות וזו היא ההנאה של מצות תכלת[5].

אמר רבי אבא: קשה גזל הנאכל לעשות תשובה ולהשיבו, **שאפילו צדיקים גמורים** כאברהם אבינו **אינם יכולים להחזירו! שנאמר "בלעדי רק אשר אכלו הנערים...** הם יקחו חלקם" מרכוש סדום. שאברהם עצמו השיב את הכל למלך סדום מלבד מה שכבר נאכל [ולא היה שם גזל ממש, שאם כן ודאי היה אברהם מחזיר אף מה שכבר נאכל, אלא שמצד הדין לא היה צריך אברהם כלל להחזיר את רכוש סדום, אלא שנהג לפנים משורת הדין ומה שנאכל לא החמיר להחזירו][6].

אמר רבי יוחנן משום רבי אלעזר ברבי שמעון: כל מקום שאתה מוצא דבריו של

התפילין שבראש ישנו רוב השם, שהשי"ן כתובה בקמט העור שבבית והדלת בקשר הרצועה. והקשו **תוס'** שהאותיות שברצועות אינם אותיות גמורות, וגם אין עצמם קדושין אלא נחשבים רק כתשמישי קדושה, ולכן פירשו ש"אלו תפילין שבראש" משום שתפילין של יד צריך שיהיו מכוסות שנאמר לך לאות ולא לאחרים לאות.

4. **רש"י** פירש בשלמא בתפילין יש הנאה שעמי הארץ יראים ממנו, אך מה הנאה יש בציצית. אולם **מהר"ל** ביאר שקושית הגמרא על רבא שנקט דוקא מצוות אלו שהם ב"פשיטות" ביותר וכיון שניתנו כשכר ודאי שיש בהם ענין גדול, ובשלמא תפילין יש בה דבר גדול כי שם ה' נקרא עליך אך מהו הדבר הגדול בציצית.

5. **רש"י בסוטה** [יז, ב] נקט שההנאה לישראל היא במה שנחשבים במצות ציצית כמקבלים פני השכינה, שנאמרו בתכלת ג' דברים, ים כנגד תורה שרחבה מני ים, רקיע כנגד חכמים המזהירים כרקיע, וכסא כנגד בית המקדש, ועל כך נאמר ותקע כף יר"ך יעקב, ר"ת ים רקיע כסא, שרצה לפגוע בשלשתן ולא עלה בידו אלא לגעת בכ"ף דהיינו בבנין בית המקדש ולא בתורה וחכמיה.

6. הראשונים הקשו הרי שנינו [בב"ק קיד א] המציל מן הגייס הכל שלו, ומה גזל היה במלקוח שלקח אברהם, [וכיון שהיה שלו הוצרך לעשרו כי אין חבר מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן]. ובעלי תוס' ביארו **במושב זקנים** עה"ת שעדין היה מלך סדום רודף אחריהם, ושנינו [שם] שאם היו הבעלים מרדפין אחריהם אינו שלו. וראה **מהרש"א** בסוגין שאברהם אכן לא גזל והוא רק דמיון לאחרים, ומרש"י לא משמע כן.

ובדרשות ר"י אבן שועיב הביא בשם רבינו תם שאברהם שויה אנפשיה כגזל דכתיב אם מחוט ועד שרוך נעל. ועוד שהקב"ה הבטיחו

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי בהגדה — עשה אזנך כאפרכסת!

שכך היה דורש: כתיב "**לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם**... כי אתם המעט". **אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: חושקני בכם,** לפי **שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה — אתם ממעטין עצמכם לפני!** שכך הוא ביאור הכתוב: "לא מרבכם" — לפי שאין אתם מרבים עצמכם, לפיכך "חשק ה' בכם", "כי אתם המעט", שאתם ממעטין עצמכם בענוה(7).

נתתי גדולה לאברהם — אמר לפני "ואנכי עפר ואפר"!

נתתי גדולה **למשה ואהרן — אמרו "ונחנו מה"!**

נתתי גדולה **לדוד — אמר "ואנכי תולעת ולא איש"!**

אבל עובדי כוכבים אינן כן. נתתי גדולה לנמרוד — אמר "הבה נבנה לנו עיר"!

נתתי גדולה **לפרעה — אמר "מי ה'** אשר אשמע בקולו"!

נתתי גדולה **לסנחריב — אמר "מי בכל אלהי הארצות** אשר הצילו את ארצם מידי כי יציל ה' את ירושלים מידי"!

נתתי גדולה **לנבוכדנצר — אמר "אעלה על במתי עב** אדמה לעליון"!

נתתי גדולה **לחירם מלך צור — אמר "מושב אלקים** ישבתי בלב ימים", שבנה לעצמו על הים שבעה רקיעים של נחושת ועלה וישב עליהם.

אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן: גדול מה שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם. דאילו באברהם כתיב "ואנכי עפר ואפר", ואילו במשה ואהרן כתיב "ונחנו מה", שלא החשיבו עצמם אפילו כעפר ואפר.

ואמר רבא ואיתימא רבי יוחנן: אין העולם מתקיים אלא בשביל משה ואהרן. דכתיב הכא אצל משה ואהרן "**ונחנו מה", וכתיב התם "תולה ארץ על בלימה"!** שהארץ תלויה על זכות אותן שמחשיבין עצמן לבלי — מה.

אמר רבי אילעא: אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם את עצמו, סוגר את פיו,

---

ב"אברכך" ולא רצה שיתלה העושר רק בהקב"ה, ולכאורה תמוה שאם היה לו טעם נוסף מנין שקשה גזל הנאכל. ואמנם **רש"י עה"ת** [יד כג] פירש "אם מחוט עד שרוך נעל". אעכב לעצמי מן השבי, והיינו שזה לא לקח מצד גזל, [כי קנין כיבוש מלחמה הוא קנין גזילה כי אין בו חיוב השבה ורק אין בו איסור גזילה]. אך מה שאמר "ואם אקח מכל אשר לך" הוא על שכר שרצה ליתן לו מבית גנזיו, ורק על חלק זה הוצרך לטעם שלא רצה ליהנות.

וראה **רש"י במשלי** [טו כד] שמעלת שונא מתנות הוא מפני שאם הוא שונא מתנות כל שכן ששונא את הגזל, ונמצא שבמניעת עצמו ממתנות גדר עצמו מן הגזל, ולפיכך אף שממון המלקוח היה מותר לו, במניעתו ממנו נחשב כמבריח עצמו מן הגזל [כלשון רש"י בסוטה].

7. **במשנת רבי אהרן** [ח"ג עמ' קל] דקדק שלא

בשעת מריבה. שנאמר "תולה ארץ — על בלימה"!

רבי אבהו אמר: אין העולם מתקיים אלא בזכות **מי שמשים עצמו כמי שאינו! שנאמר "ומתחת — זרועות עולם"!** שמי שנדרס תחת הכל — הוא זרועות עולם!

אמר רבי יצחק: מאי דכתיב "האמנם אלם צדק תדברון, מישרים תשפטו בני אדם". הכי דרשינן: מה אומנותו של אדם בעולם הזה? ישים עצמו כאלם! ש"האמנם אלם" ביאורו שאומנות יפה היא האלם[8].

יכול אפילו לדברי תורה ישים עצמו כאלם? **תלמוד לומר "צדק תדברון"!**[9]

יכול יגיס דעתו? תלמוד לומר "מישרים תשפטו בני אדם"! שיעשה אדם עצמו כמישור, שהיא ארץ חלקה, הנוחה לידרס.

אמר רבי זעירא ואיתימא רבה בר ירמיה: מכסין את הדם **בעפר** שריפת **עיר הנדחת.**

ומקשינן: **ואמאי?** הרי אפר זה **איסורי הנאה הוא,** האפר הזה, וכיצד מותר לכסות בו?[10]

אמרו "אפילו כשאנו נותן לכם גדולה" אלא "כשאני נותן" לומר כי מכח הגדולה עצמה נעשו ענוים יותר ויותר, כי מעלתם בהכרת הטוב וידיעתם שמקבלים הכל בחסד ולא בזכות, [וראה ביאור הרמב"ם לאבות ה יט].

והוסיף כי מפני מעלתם זו אמר הקב"ה חושקני בכם, כי רצונו להשפיע מרוב טובו וחסדו אלא שהחסרון במקבלים שאינם יכולים לקבל משום שחושבים שהגדולה מגיע להם, ורק אברהם שקבלו כל טוב ובכל זאת היה בעיניו כעפר ואפר מילא את רצון השי"ת להשפיע למקבל הגון.

8. **בשמירת הלשון** [שער התבונה פ"א] ביאר שכוונת הגמרא כי בשמירת הלשון צריך להיות כאומן שרגיל בעשית כלי מנעוריו, כי מי שאינו מורגל בשתיקה אף שהוא יודע מעלותיה יקשה עליו לאחוז במדה זו רק בדיבורי איסור, והרי הוא כהדיוט שרוצה ויודע בשכלו לעשות כלי אך אין ידיו מאומנות במלאכה. ולכן צריך שירגיל עצמו בשתיקה מכל דיבור שאינו הכרחי, כדי שתהא בטבעו ולא יכשל בעת נסיון.

9. **החפץ חיים** [שם] תמה מה ההוה אמינא שיהא כאלם לדברי תורה וכי לשם מה נברא הדיבור אם לא לצורך זה. וביאר שהנידון אם יעדיף ללמוד בעצמו אף שאין הלימוד מתברר היטב כדי שלא ימשך ויבא לידי דיבורים אסורים, ומסקינן שצריך ללמוד ולהתפלל בחבורה שנאמר "צדק תדברון" בלשון רבים, אלא שישמור בדבורו על "צדק" בלבד.

ועל כך ממשיכה הגמרא "יכול יגיס דעתו" שהוא שלם במעשיו שבעניני העולם משים עצמו כאלם ובדברי תורה הוא מרחיב דבורו, ואילו שאר אנשים מפקירים דיבורם לגמרי. ומסקינן "משפטים תשפטו בני אדם" לדונם לכף זכות שאינם יודעים מהו לשון הרע וחומר איסורו.

10. **הרשב"א** בקידושין [נו ב] הקשה על דברי תוס' שהטעם שהמקדש באפר איסורי הנאה הנשרפין אינה מקודשת משום שאין בהם שוה פרוטה, והרי שנינו בתוספתא שאפילו קידש בדמי אפר עיר הנדחת כולה ששרפוה ומכרה אינה מקודשת אף שהיא מן הנשרפין ויש בה שוה פרוטה. והעלה מכך שאיסורי הנאה אין להם דמים כי אסרו למכרן, וכששורפן כגוף אחר הם ולא קדשה בו עי"שה. ומשמע שסובר כי אפר עיר הנדחת מותר בהנאה. **ובשער המלך**

ומתרצינן: **אמר זעירי: לא נצרכה אלא לעפר עפרה!** שלא מדובר באפר שריפתה אלא בעפר של קרקע העיר, שמותר לכסות בו הואיל ואינו חייב בשריפה של עיר הנדחת. **דכתיב "ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחובה — ושרפת"** ודרשינן: **מי שאינו מחוסר אלא קביצה ושרפה,** שעל ידי קביצה בלבד ניתן לשורפו, הוא דחייב בשריפה. **יצא זה,** העפר שבקרקע, **שמחוסר תלישה, קביצה ושריפה!** שצריך קודם לתלשו מהקרקע, ולפיכך אינו חייב בשריפה.

ורבא אמר: באמת מדובר אפילו באפר שריפתה. ואף על פי שאסור בהנאה, מותר לכסות בו. לפי שהכסוי מצוה הוא — **ומצות לאו ליהנות ניתנו!** שלא לשם הנאה ניתנו המצוות לישראל אלא גזירת מלך הם, הילכך מותר לקיים מצווה בדבר האסור בהנאה, כיון שקיום המצוה לא נחשב כהנאה(11).

יתיב רבינא וקאמר לה להא ושמעתא דרבא, דמצוות לאו ליהנות ניתנו!

איתיביה רב רחומי לרבינא: תניא: **שופר של עבודת כוכבים,** שאסור בהנאה, **לא יתקע בו!**

ודייקינן: **מאי לאו, אם תקע בו — לא יצא** ידי חובתו!

[חמץ ומצה א] תמה מסוגיין שאפר עיר הנדחת אסור בהנאה [לפרש"י שמדובר באפר שריפתה] וביאר **בקהילות יעקב** [קידושין מג] שהרשב"א ביאר בסוגיין שהכוונה לאפר שהיה בעיר הנדחת בעת שנאסרה, ונאסר כאחד ממטלטליה, אולם שב ותמה על כך, שאם כן לא היה צריך להעמיד בעפר עפרה, אלא באפר שריפתה.

ובאבי עזרי [עבודת כוכבים ז ד] כתב שגם הרשב"א סבר שאפר שריפת עיר הנדחת אסור בהנאה, אך כיון שאין הוא נחשב כמטלטלי עיר הנדחת ואינו גוף האיסור, אלא כדבר הבא ממנה ואיסורו משום "לא ידבק בידך" ולפיכך מסתבר שיהיו דמיו מותרין, ואם כן למה כשמכרה לא יוכל לקדש בדמי האפר. [עי"ש שדחה ביאור זה].

11. מדברי רבא משמע שמותר לכסות באפרה אפילו לכתחילה משום שלאו ליהנות נתנו [ולהלן יבואר שבכיסוי לא חוששים למיאוס עבירה], וביאר **הריטב"א** בסוכה [לא ב] שהאיסור באיסורי הנאה הוא רק כשנהנה בגופו, אך כשנגרמת לו הנאה ורוח ממקום אחר — שמקיים בזה מצוה — אינו מן האיסור. אולם **המגיה למשנה למלך** [אישות ה א] כתב שכך היא דעת תוס' להלן [קמ א ד"ה למעוטי] אך לדעת הרמב"ם רק בדיעבד יוצא בקיום מצוה באיסורי הנאה ולכתחילה אסור. וראה **באבני מלואים** [כח ס] שכתב שהאיסור רק כשנהנה גופו כגון קידושי אשה, ולא בשאר מצוות [ותמה על כך מדברי הריטב"א הנ"ל שנקט כי חליצה באיסו"ה אינה הנאת גופו עי"ש] ומדברי **הרשב"א** בנדרים [טו א] דקדק שגם אם נהנה גופו בעשית המצוה מותר לכתחילה, **ובשער המלך** [שופר א הביא בשם **המאירי** שרק בשעת קיום המצוה הותרה הנאת גופו אך לא אחריה, ולכן הנודר ממעין אסור לטבול בו בימי החמה כי אחר שטבל ונטהר ממשיך ליהנות באיסור.

והרמב"ם [הי"ג] כתב שמכסין **בעפר** עיר הנדחת. **ובלחם משנה** כתב שפסק כזעירי שהרי לרבא יכול לכסות גם באפר, אך **בפתיחה כוללת לפמ"ג** [א ל] כתב שהרמב"ם לשיטתו [איסו"מ ה ט] שאף אם מצוות לאו ליהנות ניתנו

ומשום שנהנה מאיסור הנאה. הרי, שקיום המצוה נחשב להנאה. ויקשה על רבא!?

ומתרצינן: **לא!** אלא **אם תקע** בו — כן **יצא!** כי מצות לאו ליהנות ניתנו [אלא, שלכתחילה לא יתקע בשופר של עבודת כוכבים משום שמאוס הוא](12).

עוד הקשה רב רחומי לרבינא שהרי שנינו: **לולב של עבודת כוכבים — לא יטול!** ודייקינן: **מאי לאו, אם נטל — לא יצא!**?

ומתרצינן: **לא! אם נטל — יצא!**

ומקשינן: **והתניא: תקע** בשופר של עבודת כוכבים **לא יצא!** וכן אם **נטל** לולב של עבודת כוכבים **לא יצא!**?

ומתרצינן: אמר **רב אשי: הכי השתא!**? אין דומה כסוי הדם לשופר ולולב! כי **התם,** בשופר ולולב, אין הטעם ש"לא יצא" משום שנהנה מאיסור הנאה(13), אלא מאחר פט-ב
שבשופר ולולב **שיעורא בעינן,** שיש להם שיעור כמה יהא גודלם, ושופר ולולב זה של **עבודת כוכבים — כתותי מכתת שיעורא!**

אסור לקיים את המצוה לכתחילה איסור הנאה.

12. **רש"י** פירש שיוצא ידי חובה כי אינה נחשבת הנאה, אך לכתחילה לא יתקע בו משום דמאיס, וכוונתו כדברי תוס' שלא יקשה על רבי זירא שאמר שמכסים באפרה לכתחילה והרי בשופר אין תוקעים אלא בדיעבד, וביאר שלגבי כיסוי לא חוששים אם יכסה בדבר מאוס.

ובתורת חיים הקשה למה נחלק בין מצות כיסוי לשאר מצוות והרי לעיל [פז א] אמרו שלא יכסה ברגל שלא יהיו מצוות בזויות עליו. ועוד שמטעם זה יכול לכסות גם בעפר עבודה זרה ממש ועדיף לנקוט דבר שנוהג היום. ולכן ביאר שרק עפר עיר הנדחת הותר כי הוא עצמו לא מאיס אלא יושביה, ורק כלפי איסור הנאה שבו מועיל הטעם שמצוות לאו ליהנות נתנו, אבל עפר ע"ז עצמו אסור לכסות בו משום דמאיס.

ובערוך לנר [סוכה לא ב] כתב שרק מעשה הכיסוי אסור לעשותו דרך בזיון, אך העפר שמכסין בו הוא דבר מאוס ולא איכפת לן שיהא מאוס גם משום עבירה. **ובעמק ברכה** [לולב ז] כתב שרק בחפצא של מצוה שייך פסול מאוס, כגון בלולב ונעל של חליצה [כמובא בתוס'] אך העפר שמכסין בו אינו חפצא של המצוה. [וראה רש"י לא א ד"ה במזמין].

ובתוס' רא"ש ביבמות [קג ב] כתב שבחליצה אין חסרון של מיאוס כי אין מצוה זו עשויה להדר לפני המקום כשופר ולולב, ומה שאין חולצים לכתחילה בסנדל של ע"ז הוא משום שאינו סנדל שלו, אי נמי לכתחילה גנאי לעשות שום מצוה בע"ז, ולכאורה תמוה מסוגין שכיסוי הדם מותר לכתחילה כיון שאין בו חסרון של מיאוס. ובהכרח שחלוק אפר ע"ז מעיר הנדחת, כי באפר עיר הנדחת עצמו לא נעשה איסור אלא רק ביושביה וכנ"ל. וראה **בכנסת הגדולה** שהרי"ף והשו"ע השמיטו דין כיסוי בעפר עיר הנדחת כי אינו נוהג היום, ותמה שהרי אפשר ללמוד מכך לדין שחיקת זהב של ע"ז אם כשר לכיסוי, ולפי המבואר בע"ז אין מכסין משום מיאוס, והנידון רק באפר עיר הנדחת שלא נעשית העבירה בגופו.

13. **הריטב"א** כתב שרב אשי אינו חוזר מהתירוץ לעיל ש"לא יתקע" היינו לכתחילה אך בדיעבד יצא, ומעמיד את המשנה ש"לא יתקע" ואם תקע יצא, בשופר של ע"ז של עכו"ם שיש לה ביטול ואפילו קודם ביטול אינה נחשבת כעומדת לישרף, וגם אינו עובר באיסור הנאה כי מצוות לאו ליהנות נתנו. ואילו הברייתא ששנינו בה ש"לא יצא" עוסקת בשופר ע"ז של ישראל שאין לה ביטול, ולפיכך מיכתת שיעורה ולא יצא אף שמצוות לאו ליהנות נתנו. וכן ביארו

שהרי הוא כמו שנכתש ואבד שיעורו דע"ז דינה להשרף וכל העומד לישרף כשרוף דמי[14]. אבל **הכא**, בכסוי הדם, **כל מה דמכתת** ככל שהוא יותר שרוף וכתוש — **מעלי** [עדיף] **לכסוי** בו. ולכן אפשר לכסות באפר שריפתה של עיר הנדחת[15].

הדרן עלך פרק כסוי הדם

תוס' בסוכה [לא ב ד"ה באשירה].

אולם **תוס'** [בע"א ד"ה והתניא ובסוכה שם] הביאו דעת רבינו תם שבברייתא שנינו "לא יצא" כי מדובר בע"ז של גוי קודם ביטול, ובמשנה שנינו "לא יתקע" אפילו אחר ביטול, כי אע"פ שיוצא אין זה לכתחילה משום מיאוס. **והר"ן** [בע"ז מב א] תמה שמסוגיין מוכח שבמשנה מדובר קודם ביטול, שהרי מסקינן שיוצא בדיעבד רק משום שליהנות נתנו, ואחר ביטול אין בו איסורי הנאה. **ובכפות תמרים** [שם] תירץ שרק בהוה אמינא סברה הגמרא שיוצא בשופר ולולב של ע"ז של גוי קודם ביטול, אך למסקנא שכתותי מיכתת שיעורא אינו יוצא בו אלא אחר ביטול.

14. רש"י פירש שכיון שהעומד לישרף כשרוף דמי הלכך שיעורא הוא דכיתותי מיכתת, ובהגהות **מלא הרועים** תמה שהרי נחלקו בכלל זה רבי שמעון ורבנן במנחות [קב ב], וכתב שבמקום שודאי סופו לישרף לכולי עלמא כשרוף דמי, ולכן רק ע"ז של ישראל מיכתת שיעורה, ואילו של עכו"ם שאפשר לבטלה לרבנן לאו כשרוף דמי ולא מיכתת שיעורה. וראה **בערוך לנר** סוכה [לה א] שדקדק מדברי הריטב"א שם שההלכה של מיכתת שיעורה נאמר רק לדעת רבי שמעון שכל העומד לישרף כשרוף דמי.

והגר"א [אה"ע קכד ב] הוכיח מסוכה [שם] שגם לרבנן כתותי מיכתת שיעוריה הוא רק בדבר שטעון שריפה, וכן כתב **הבית מאיר** [באה"ע שם] אך מתוס' [בסוכה שם] מבואר שבכל איסור הנאה אמרו כלל זה, שהרי דנו לפסול אתרוג של ערלה משום כך אף שאין מצוה לשרפה אלא שאם שרף האפר מותר בהנאה, וראה **מנחת ברוך** [צט].

15. **הר"ן** בגיטין [כ ב] כתב שהכלל שלכתותי מיכתת שיעוריה נאמר רק בדבר שצריך שיעור כגון לולב ושופר, שאם מכתת חסר בשיעורם, ואילו **רש"י** ביבמות [קג ב ד"ה מאי] כתב שהכיתות גורם שיהיה החפץ כמפורר ולא יצטרף לשיעור, אך אינו מחסר בעצם השיעור, **ובתורת גיטין** [סי' קכד] הוכיח כרש"י מסוגיין שאמרו כי לענין כיסוי כל מה דמיכתת טפי מעליא ואילו גורם רק לחסר בשיעורו אינו מעלה והיה צריך לומר שאין צריך שיעור לכיסוי, ובהכרח שהכוונה שהוא מפורר וראוי לכיסוי.

אמנם לפי מה שכתב רש"י שכתותי מיכתת הוא משום שעומד לישרף כשרוף דמי נמצא שכתותי מיכתת הוא כמאן דליתיה, וכן כתב **הר"ן** [שם] שלפי רבי שמעון שהעומד לישרף כשרוף דמי גם גט על איסורי הנאה פסול אף שאין לו שיעור כי נחשב כאילו אין כאן ניר כלל.

ובקהילות יעקב [כד] ביאר שכיתות השיעור גורם לאבד את חשיבות השיעור, וזהו משום שעומד לשריפה, אך הוא כשר לדבר שצריך להיות שלם ואין לו שיעור, וכדברי **הגר"ח** [שבת יז יב] שרק השיעור בטל אך החפץ נשאר בעינו ולפיכך לגבי כיסוי אינו מאבד חשיבותו כי הפירור אינו מגרע בו, וכוונת הגמרא שאפילו אם היה שיעור לעפר כיסוי הדם לא היה הפירור מגרע את חשיבות השיעור כי הוא טוב לכיסוי. [וראה **אבי עזרי** גירושין ד ב שהוכיח שאינו נחשב דבר שלם].

פט-ב **א**

פרק גיד הנשה

מתניתין:

איסור אכילת **גיד הנשה נוהג**:[1]

בין **בארץ** ובין **בחוצה לארץ.**

בין **בפני הבית** בזמן שבית המקדש היה קיים, ובין **שלא בפני הבית.**

בין **בחולין** ובין **במוקדשין.**

ונוהג — בבהמה ובחיה, בין בגיד **שבירך של ימין** ובין בגיד **שבירך של שמאל.**

ואינו נוהג בעוף, מפני שאין לו כף! שהבשר המקיף את עצם. הירך בעוף אינו עגול ככף, כמו בבהמה, אלא הוא שטוח לרוחב, ולכן הוא אינו נכלל באיסור. לפי שבגיד הנשה נאמר "אשר על כף הירך".

ונוהג בשליל! שאסור לאכול גיד הנשה של עובר הנמצא חי במעי אמו לאחר שחיטתה.

רבי יהודה אומר: אינו נוהג בשליל!

וולא רק גיד הנשה של שליל מותר באכילה, אלא אף **חלבו** של שליל **מותר** באכילה, דקרינא ביה "כל בבהמה — תאכלו"!

ואין הטבחים נאמנין על גיד הנשה לומר שהוציאו אותו מהירך של הבהמה, לפי שטירחא הוא להם לחטט אחריו ולהוציאו כראוי, **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: נאמנים הטבחים **עליו.** וכן נאמנים הטבחים גם על **על החלב** לומר שניקרו את החלב והוציאוהו מבשר הבהמה.

גמרא:

והוינן בה: למה ליה לתנא דמתניתין לומר שגיד הנשה נוהג **במוקדשין,** והרי **פשיטא** הוא? דאטו **משום דאקדשיה** לבהמה **פקע ליה איסור גיד** שהיה עוד לפני ההקדש, מתחילת יצירתה של הבהמה, **מיניה?**

וכי תימא שבא התנא להשמיענו שהאוכל גיד הנשה של קדשים לוקה גם משום אכילת קדשים, ושני חידושים יש בדבר:

א. **קסבר תנא דידן יש בגידין בנותן טעם!** שהגיד יש בו טעם ולכן שייך בגיד הנשה איסור של אכילת קדשים לפי שיש הנאה באכילה זו. אבל אילו לא היה בגיד טעם לא היו עוברים עליו משום אכילת קדשים. [ואיסור אכילת גיד הנשה, הוא גם אילו לא היה בו טעם, שהרי התורה אסרה את הגיד הנשה כמות שהוא].

ב. אף על פי שאיסור גיד הנשה היה לפני האיסור של אכילת קדשים, וקיימא לן דאין

---

1. **הרמ"א** [ס"ד ו] כתב שהחלבים והגידים האסורים, נמצאים אך ורק באחוריים של הבהמה ולא בצדה הקדמי. אך הדבר תלוי בהגדרת החלק הקדמי והאחורי!

וכתב ספר **החינוך**, שדברי הכתוב "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה" לא נאמרו דרך סיפור, לומר, מפני שאירע דבר זה ליעקב אבינו נמנעין הבנים שלו מלאכול אותו גיד, אלא אזהרת השם יתברך היא לבני ישראל שלא יאכלוהו!

איסור חל על איסור, מכל מקום **אתי איסור מוקדשין וחייל אאיסור גיד,** הואיל ואיסור מוקדשין חמור הוא, ואיסור חמור יכול לחול על איסור קל.

אי אפשר לומר כך, שאם כן, **האי** תנא לא היה לו לומר "גיד הנשה נוהג במוקדשין", אלא **"מוקדשין נוהג בגיד" מיבעי ליה** למימר, שהרי עיקר החידוש הוא שיש בגיד הנשה איסור אכילת קדשים?

אלא, קסבר תנא דמתניתין: **אין בגידין בנותן טעם.** והלכך **בגיד** הנשה של **מוקדשין,** רק **איסור גיד איכא** אבל **איסור מוקדשין ליכא!** וכך מתפרשים דברי המשנה: איסור "גיד הנשה", הוא לבדו "נוהג במוקדשין", ותו לא!

ומקשינן: **וכי סבר תנא דידן שאין בגידין בנותן טעם?!**

והתנן בפרקין: **ירך שנתבשל בה גיד הנשה,** שלא הוציא מהירך את גיד הנשה אלא בישלו עמו, **אם יש בה בנותן טעם,** שכמות הגיד היא במדה כזאת שבכחה לתת טעם בירך, **הרי ירך זו אסורה!** ומכאן מוכח שתנא דמתניתין דפרקין סובר שיש בגידין בנותן טעם!?

ומתרצינן: **אלא, הכא בולדות קדשים עסקינן!** בבהמת קדשים שילדה. ובא התנא להשמיענו שנוהג איסור גיד הנשה בולד זה [שהוא קדוש] ואין כאן בעיה של איסור חל על איסור, משום **דקסבר** גיד הנשה **נוהג בשליל!** שמתחילת יצירתו, בעודו עובר, כבר חל עליו איסור גיד הנשה. **וקסבר ולדות קדשים** אף בהיותן **במעי אמן הן קדושים,** שהקדושה אף היא מתחילה משעת יצירת הבהמה בבטן אמה, ונמצא **דאיסור גיד ואיסור מוקדשין בהדי הדדי קאתי,** ולפיכך חלין שניהם בבת אחת.

ומקשינן: **ומי מצית מוקמת לה** למתניתין דאתי לאשמעינן דגיד הנשה נוהג **בשליל?** **והא מדקתני סיפא** דמתניתין **"נוהג בשליל", מכלל דרישא לאו בשליל עסקינן!** שאילו הרישא דקתני "ובמוקדשין" היתה באה להשמיענו שגיד הנשה נוהג בשליל, למה הוצרך התנא למיתני זאת שוב בסיפא?

ומתרצינן: **הכי קאמר** התנא בסיפא: **דבר זה** שאמרנו ברישא, דגיד הנשה נוהג אפילו בשליל, לאו דברי הכל הוא, אלא **מחלוקת דרבי יהודה ורבנן** היא!

ומקשינן: **ומי מצית אמרת** דבולדות קדשים איסור גיד ואיסור מוקדשין **תרוייהו בהדי הדדי קאתו?**

והתנן: על אלו טומאות הנזיר מגלח, שהנזיר שנטמא באמצע ימי נזירותו נסתרת בכך הנזירות, וצריך לגלח את שערו, ולהתחיל למנות הכל מחדש. אך לא כל טומאה שנטמא הנזיר סותרת את נזירותו, שאינו חייב לגלח ולמנות מחדש אלא בטומאה שנטמא **על המת ועל כזית מן המת** בלבד! **וקשיא לן:** למה ליה למיתני תרתי? שהרי אם **על כזית מן המת** שנטמא ממנו הנזיר הוא **מגלח, על המת כולו לא כל שכן!?** **ואמר רבי יוחנן: לא נצרכה** המשנה להשמיענו שמגלח על המת כולו **אלא לנפל** שלם, **שעדיין לא נקשרו איבריו בגידין,** שאז מסתמא אין בו אפילו כזית בשר, ואינו מטמא מדין כזית מן המת, אלא מדין מת כולו שהרי יש כאן "מת" שלם.

צ-א ומעתה, למדנו מדברי רבי יוחנן, שבתחילת יצירת בשר העובר עדיין אין בו גידין. **אלמא, איסור מוקדשין** שחל מתחילת היצירה [על הבשר שהופך אחר כך לגיד — עיין תוס׳] **קדים** לאיסור גיד. לפי שהגיד מתהווה לגיד לאחר מכן, וקשיא אהא דאמרן דתרוייהו בהדי הדדי קאתו?

ומתרצינן: **אף על גב דאיסור מוקדשין קדים** בולדות קדשים, מכל מקום, **אתי איסור גיד וחייל עלייהו** דאיסור מוקדשין, הואיל ואיסור גיד הנשה חמור הוא, **שכן איסורו נוהג** אפילו **בבני נח.** שהרי עוד לפני מתן תורה בשעה שבני ישראל נחשבו כבני נח כבר נאסר להם גיד הנשה. שכך כתוב לאחר שנגע המלאך בכף ירך יעקב "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה".

ומקשינן: **מאן שמעת ליה** דאית ליה **האי סברא** דגיד הנשה התחיל איסורו מבני יעקב — **רבי יהודה!** [דאילו חכמים סוברים שרק ממתן תורה נאסר גיד הנשה]. **והרי הא מתניתין** אזלא, בהכרח, **דלא כרבי יהודה. דקתני** בה "**נוהג בבהמה ובחיה בירך של ימין ובירך של שמאל**". ואילו רבי יהודה סובר שגיד הנשה נוהג רק באחת מירכות הבהמה?

ומתרצינן: **האי תנא** דמתניתין **סבר לה כוותיה** דרבי יהודה **בחדא,** שגיד הנשה נאסר לבני יעקב. **ופליג עליה בחדא,** שנוהג בשתי הירכות.

ומקשינן: **אימר דשמעת ליה לרבי יהודה** שאיסור גיד הנשה חל על איסור אחר, הואיל והוא חמור שכן נוהג בבני נח, דוקא **בבהמה טמאה.** שרבי יהודה סובר לקמן שגיד הנשה נוהג בבהמה טמאה. ואף על פי שאיסור בהמה טמאה קדם לאיסור גיד, מכל מקום, חל איסור גיד על איסור טמאה משום דאיסור אכילת בשר בהמה טמאה הוא **איסור לאו** בעלמא, ועל כן מועילה החומרא שאיסור גיד נוהג בבני נח כדי להחיל את איסור הגיד הנשה על איסור טמאה.

אבל משנתנו, שהעמדנוה בולדות **קדשים, דאיסור כרת** הוא, שעל ידי הקדשים יכול לבא לידי איסור כרת, אם יאכלנו בטומאה או בפיגול ונותר — **מי שמעת ליה** לרבי יהודה שיאמר שיחול איסור גיד על איסור אכילת קדשים החמור?

ומתרצינן: **אלא, הכא** במשנתנו, **במבכרת עסקינן.** בבהמת חולין שילדה בכור. שהבכור אינו קדוש ממעי אמו, אלא **דביציאתו מהרחם** הוא נעשה **קדוש.** ובא התנא להשמיענו שאף על פי שבשאר ולדות קדשים אין נוהג איסור גיד הנשה, כיון שאיסור המוקדשין קדם ולא יכול לחול עליו איסור גיד, מכל מקום בבכור יש בו איסור גיד הנשה. שהרי איסור גיד חל קודם, כשהוא עדיין במעי אמו, ואילו קדושת הבכור חלה רק לאחר מכן, בשעת לידה. [ולמאן דאמר דגיד הנשה אינו נוהג בשליל אלא משעת הלידה הרי חלין שני האיסורים בבת אחת].

ואי בעית אימא: לעולם משנתנו מדברת בולדות קדשים. ולא תיקשי שאיסור מוקדשין קדם לאיסור גיד, כי סבר האי תנא **כיולדות קדשים, בהווייתן הן קדושים!** דהיינו, רק משעה שנתהוו ונולדו חלה עליהן הקדושה. הלכך, נוהג בהם איסור גיד הנשה, לפי שאיסורו התחיל קודם לכן, כשהולד

היה עדיין במעי אמו, ושוב לא פקע ממנו [ולמאן דאמר שגיד הנשה אינו נוהג בשליל חלין שני האיסורים בבת אחת].

אמר רבי חייא בר יוסף: הא דקתני במתניתין שגיד הנשה נוהג במוקדשין, **לא שנו** כן **אלא בקדשים הנאכלין,** וכגון חטאת ואשם ושלמים. **אבל קדשים שאינן נאכלין,** כגון עולה, **אין איסור גיד** הנשה **נוהג בהן!**

ורבי יוחנן אמר: אחד קדשים הנאכלין ואחד קדשים שאין נאכלין — איסור גיד נוהג בהן!

אמר רב פפא: ולא פליגי רבי יוחנן ורבי חייא בר יוסף. אלא, **כאן,** מה שאמר רבי יוחנן שנוהג בהן איסור גיד, היינו **להלקותו** את האוכל גיד הנשה של עולה. ואילו **כאן,** מה שאמר רבי חייא בר יוסף שאין נוהג בהן איסור גיד, היינו **להעלותו.** שמותר להעלות את העולה על גבי המזבח ביחד עם גיד הנשה שבתוכה משום שהאיסור אינו אלא באכילה ולא בהקרבה.

איכא דאמרי: אמר רב פפא: ולא פליגי!

כאן, מאן דאמר אינו נוהג בעולה, היינו **להלצו,** שלא צריך לחלץ את הגיד מהירך לפני שמעלים את העולה על המזבח, אלא מקריבו ביחד עם הגיד.

כאן, מאן דאמר נוהג בעולה, היינו **להעלותו** בפני עצמו. שאם נפרד הגיד מהירך אסור להעלותו למזבח בפני עצמו.

רב נחמן בר יצחק אמר: פליגי! וביחס **להעלותו** הוא **דפליגי,** האם מותר להעלות את הגיד למזבח כשהוא עדיין מחובר לירך העולה, או שצריך להוציאו מהירך קודם העלאתו למזבח.

ומצינו שנחלקו בזה תנאים.

דתניא: נאמר בפרשת קרבן העולה "**והקטיר הכהן את הכל המזבחה**". ודרשינן מ"הכל" — **לרבות** את **העצמות והגידין** [המותרין, ולאו דוקא בגיד הנשה], **והקרנים והטלפים,** שאף אותם יקטיר המזבחה. **יכול אפילו פירשו** מהבשר יהא מקטיר אותם בפני עצמם? **תלמוד לומר "רעשית עולותיך הבשר והדם"!** ואלו, שאינם בשר ואינם דם, לא יעלו על המזבח.

אי רק **בשר ודם** יעלו, **יכול יחלוץ,** יפריד את **הגידים ועצמות** מן הבשר, **ויעלה** רק את **הבשר לגבי מזבח? תלמוד לומר "והקטיר הכהן את הכל המזבחה"!** וכבר למדנו מכאן שגם הגידין והעצמות יהיו עולין.

הא כיצד? הרי הכתוב, לכאורה, סותר את עצמו. כי במקום אחד הוא אומר להעלות רק בשר ודם, ובמקום אחר הוא אומר להעלות גם עצמות וגידים.

אלא, ודאי כך הוא ישוב הדברים: פסוק אחד מדבר לענין עצמות וגידים כשהם **מחוברים** לבשר, שהם אכן **יעלו** עם הבשר. והפסוק השני מדבר בעצמות **שפירשו** ועתה הן בפני עצמן, שבהן הדין הוא **שאפילו** עלו והן עתה **בראש המזבח — ירדו!**

ומבארינן: **ומאן** הוא **התנא דשמעת ליה דאמר פירשו** העצמות מן הבשר, הרי אפילו אם עלו לראש המזבח — **ירדו!? רבי היא!** ולא רבנן.

דתניא: "**והקטיר הכהן את הכל**" — **לרבות העצמות והגידים והקרנים והטלפים, ואפילו**

אם **פירשו** מהבשר, יקטירם בפני עצמן. **והא מה אני מקיים** מה שנאמר "**ועשית עולותיך הבשר והדם**". שמדברי הכתוב הזה משמע שרק בשר ודם יקטיר ולא עצמות וגידים? לאו לענין עצמות וגידים שפירשו הוא נאמר, אלא **בפוקעין**! שיש דין בהקטרת הקרבן שאם תוך כדי שריפתו על המזבח פקע [דהיינו שעף ויצא] מהאש של המערכה אחד מהאיברים המוקטרים, צריך להחזיר אותו למערכה. ודין זה לא נאמר בעצמות וגידים.

הא כיצד? **עיכולי בשר**, דהיינו בשר עולה שלא נתעכל, שלא נשרף לגמרי באש של המזבח, הרי אם הוא נופל מהמערכה **אתה מחזיר** אותו למערכה כדי להשלים את הקטרתו. **ואי אתה מחזיר עיכולי גידים ועצמות** שפקעו מהמערכה. שאף על פי שמקטירין לכתחילה גידים ועצמות על המזבח, ואפילו כשהן בפני עצמן, מכל מקום לאחר שהחלה הקטרתם אין בהם דין של החזרת "פוקעין". ואת זה אנו לומדים מ"ועשית עולותיך הבשר והדם" — שרק את הבשר אתה מחזיר למערכה.

רבי אומר: כתוב אחד אומר "והקטיר הכהן את הכל" ובכך הוא **ריבה** להקטיר אף את העצמות. **וכתוב אחד אומר "ועשית עולותיך הבשר והדם"** ובכך הוא **מיעט** אותם. **הא כיצד**? אם היו העצמות **מחוברין** לבשר **יעלו**! אך אם **פירשו** — **אפילו** הן **בראש המזבח, ירדו**!

ואם כן רבי הוא התנא שמצינו שסובר שאם פירשו — ירדו.

ועתה מבארת הגמרא את מחלוקת רבנן ורבי, ומתוך זה נשמע שהם חולקים גם לענין גיד הנשה:

ורבנן שמרבים מ"והקטיר הכהן את הכל" גם עצמות וגידים שפירשו, טעמא דידהו הוא משום שלמחוברין **לא איצטריך קרא לרבויי** שהם עולים עם הבשר, שדבר זה כבר ידענו, **מידי דהוה אראשה של עולה** שמקריבים את הראש כשהוא שלם, על אף שיש בו הרבה עצמות. ובהכרח, **דכי איצטריך קרא, לעצמות וגידים שפירשו,** שמקטירין אותן בפני עצמן, הוא דאיצטריך.

ורבי אמר לך: **למחוברין דהיתרא** אמנם **לא** צ-ב
איצטריך קרא לרבויי, אלא **כי איצטריך קרא — לגיד הנשה**! שאף על פי שהוא אסור באכילה, מכל מקום, **בעודו מחובר** לבשר העולה הוא עולה עמו למזבח, אבל בפירשו, אפילו אותם שהם היתירא, לא יעלו.

ורבנן סברי, דליכא לריבויי לגיד הנשה שיעלה, לפי שנאמר בקרבנות "**ממשקה ישראל**" ומפרשינן: רק **מן המותר** באכילה **לישראל** מקריבים על המזבח, וגיד הנשה אסור באכילה, הלכך אין לומר שהכתוב בא לרבות אותו להקרבה, ואפילו בעודו מחובר אלא, צריך להוציאו מהירך קודם ההקרבה!

אלא, ודאי בא הכתוב לרבות עצמות וגידין דהיתירא, ואפילו אם פירשו.

ורבי אמר לך: האי מיעוטא ד"ממשקה ישראל" לא נאמר אלא ביחס לבהמה טריפה שפסולה להקרבה. אבל בהמה כשרה — מקריבין את כולה ואפילו את החלקים האסורים באכילה, וכגון גיד הנשה. **מידי**

דהוה אחלב ודם של הקרבן, שאף על פי שהם אסורים באכילה, מכל מקום מקריבים אותם על המזבח.

ורבנן אמרי: אין להוכיח מחלב ודם! כיון **שמצותן בכך — שאני!** שהרי החלב והדם הם עיקר הקרבן, ואין גיד הנשה דומה להם.

הרי, מצינו שמחלוקת האמוראים דלעיל בגיד הנשה [לפי רב נחמן בר יצחק] היא מחלוקת רבנן ורבי. שלרבנן אין מקריבין גיד הנשה כלל ואפילו בעודו מחובר לבשר, ואילו לרבי מקריבין אותו כשהוא מחובר.

אמר רב הונא: גיד הנשה של עולה — חולצו מן הירך לפני ההקטרה ומשליכו **לתפוח!** לתוך הערימה של אפר שהצטבר משריפת הקרבנות, שהיו גורפים את האפר לאמצע המזבח, והוא נראה שם כתפוח.

אמר רב חסדא: מרי דיכי! בעל שמועה זו — הבין דבריך! **מי כתיב** בגיד הנשה "**על כן לא יאכל המזבח**" עד שאתה אומר שגיד הנשה אסור בהקרבה על המזבח? והרי "**על כן לא יאכלו בני ישראל" כתיב!?**

ורב הונא שאוסר בהקרבה, משום דכתיב "**ממשקה ישראל**", ודרשינן: **מן המותר לישראל,** אתה מקריב, ולא מן האסור!

מיתיבי לרב הונא מהא דתניא:

גיד הנשה של שלמים מוציאו [ואוכל את הירך כדין שלמים], ואינו צריך לשורפו לאחר שיבא לידי נותר [שהרי לא יאכלנו]. דכיון שאינו ראוי לאכילה הוא אינו נעשה נותר, אלא — **מכבדו** [זורקו], לגיד, **לאמה** של מים שהיתה בעזרה.

וגיד הנשה **של עולה — מעלהו** על המזבח!

ודייקינן: **מאי לאו, מעלהו** לגיד של עולה **ומקטירו** על המזבח. וקשיא לרב הונא שאוסר להקריב את גיד הנשה?

ומתרצינן: **לא!** אלא הכי קאמר: **מעלהו** את הירך לראש המזבח כשהגיד בתוכו, **ושם חולצו** לגיד מהירך, ואינו מקריבו עמו.

ומקשינן: **ומאחר שחולצו — למה מעלהו** לכתחילה?

ומשנינן: **משום שנאמר "הקריבהו נא לפחתך"** שהקרבן צריך שיהא נאה ומכובד, וגנאי הוא להביא למזבח ירך שחתוכה במקום הגיד, לכן הוא מעלה אותה כשהיא שלמה ושם הוא חולצו.

תניא כוותיה דרב הונא:

גיד הנשה של שלמים — מכבדו לאמה. ושל עולה — חולצו לתפוח!

תנן התם: תפוח היה באמצע המזבח. לפעמים, היה עליו כשלש מאות כור של אפר.

אמר רבא: גוזמא היא! שמעולם לא הגיע לשלש מאות כור, כיון שאותו מקום לא הכיל כמות כל כך גדולה של אפר, אלא, בזמן שהדשן היה רב היו מורידים אותו מהמזבח אל מחוץ לעיר.

וכן הא דתנן: **השקו את** קרבן **התמיד בכוס של זהב** לפני שחיטתו, כדי שהעור יופשט בקלות, גם על זה **אמר רבא** שהוא **גוזמא**

שלמעשה לא השקו בכוס של זהב, אלא בכוס רגילה.

אמר רבי אמי: מצינו **שדברה תורה לשון הבאי,** והיינו, בדרך גוזמא. וכן מצינו **שדברו נביאים לשון הבאי** וכן מצינו **שדברו חכמים לשון הבאי.**

והיכן מצינו?

דברו חכמים לשון הבאי — הא דאמרן בתפוח ובכוס של זהב.

דברה תורה לשון הבאי — דכתיב **"ערים גדולות ובצורות בשמים".**

דברו נביאים לשון הואי — דכתיב **"ותבקע הארץ לקולם"** שקול ההמון היה נשמע בחוזק, כאילו נבקעת הארץ.

אמר רבי יצחק בר נחמני אמר שמואל: בשלשה מקומות דברו חכמים לשון הואי. אלו הן: תפוח, גפן, ופרוכת [אבל "כוס של זהב" אינו גוזמא, שהיו נוהגין במקדש בדרך עשירות].

תפוח — הא דאמרן.

גפן — דתנן: גפן של זהב מבנה עשוי מזהב בצורת גפן **היתה עומדת על פתחו של היכל, ומודלה** [נשענת] **על גבי כלונסות. וכל מי שהיה מתנדב** למקדש **גרגיר או אשכול** של זהב, **מביא ותולה בה.**

אמר רבי אליעזר ברבי צדוק: מעשה היה, ונמנו עליה שלש מאות כהנים כדי **לפנותה** ממקום למקום! וזו היא הגוזמא, שלא היו שם שלש מאות כהנים אלא התנא נתכוין לומר שכל כך הרבה זהב היה על הגפן עד שמחמת כובדה היה צורך במספר רב של כהנים כדי לפנותה ממקומה.

פרוכת — דתנן: רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון הסגן: הפרוכת היה **עוביה טפח. ועל שבעים ושנים נירים** [יחידות אריגה] **נארגת. ועל כל נימה ונימה** כל חוט היה שזור **מעשרים וארבעה חוטין.**

ארכה — ארבעים אמה. ורחבה — עשרים אמה כמדות ההיכל, שהפרוכת היתה תלויה שם להבדיל בין הקדש לקדש הקדשים.

ומשמונים ושתי רבוא חוטין היתה **נעשית** [פירוש אחר — שמונים ושתים ריבות — נערות עסקו באריגתה].

ושתים פרוכות היו **עושים בכל שנה, ושלש מאות כהנים מטבילין אותה** כשהיתה נטמאת! ואף מספר זה של כהנים גוזמא הוא, אלא שבא ללמדנו שמשקלה של הפרוכת היה כבד מאד.

שנינו במשנה: ונוהג **בירך של ימין ובירך של שמאל.**

ואמרינן: **מתניתין דלא כרבי יהודה!**

דתניא: רבי יהודה אומר: גיד הנשה **אינו נוהג אלא בירך אחת** מירכות הבהמה, **והדעת מכרעת** לאסור **את** הגיד **של ימין.**

איבעיא להו: האם **מיפשט פשיטא ליה לרבי יהודה** שגיד ימין הוא האסור, **ומאי "דעת** מכרעת" דקאמר — **דעת תורה!** שממשמעות המקרא למד כן. **או דלמא ספוקי מספקא ליה** לרבי יהודה איזה גיד אסור **ומאי "דעת"** — **דעת נוטה!** שקצת נראה לומר שהיא ירך ימין [לפי שמסתבר

שהמלאך נגע בירך ימין של יעקב, כי דרך הנאבק עם חבירו שהוא חובק אותו מלפניו ובידו הימנית מקיף את חבירו מאחוריו, ומגיע עד ירכו הימנית].

תא שמע: מהא דתניא: **העצמות והגידים** של קרבן פסח שנותרו לאחר זמן האכילה, **והבשר שנותר** ממנו — **ישרפו ליום ששה עשר** בניסן, ולא מיד בבקר של יום טוב ראשון.

והיינן בה: הני גידי מאי עבידתייהו? באילו גידין מדובר? **אי בגידי בשר** שנמצאים בבשר, והם רכים וראויים לאכילה, **ליכלינהו** בזמנו, ולמה הותיר אותם?

ואי דאייתור במקרה, תיקשי, **דהיינו "נותר"** דקתני לאחר מכן, והוא כולל את כל הראוי לאכילה שנותר?

אלא, שמא תאמר שמדובר **בגידי צואר** שהם קשים ואינם ראויים לאכילה, אכתי תיקשי, **דאי לאו בשר נינהו** למה צריך לשורפם, **לישדינהו** לאשפה!? שהרי אין מצות שריפה נוהגת אלא בנותר שהיה ראוי לאכילה.

ואמר רב חסדא: לא נצרכא המשנה להשמיענו **אלא לגיד הנשה, ואליבא דרבי יהודה, דאמר: אינו נוהג אלא באחת,** וכדמפרש ואזיל.

ומסקינן לפשיטות האיבעיא: **אי אמרת בשלמא ספוקי מספקא ליה** לרבי יהודה, **שפיר** קאמרת. שמחמת הספק אינו יכול לאכול את שני הגידים, לא של ימין ולא של שמאל, וכעבור זמן האכילה הוא שורף את שניהם. שאמנם הגיד האסור אינו חייב בשריפה, אבל מכיון שאיננו יודע איזה הוא, חייב לשרוף את שניהם [ולכך הוא נשנה בפני עצמו, דשאני מנותר רגיל, שכאן לכתחילה הוא מותיר אותו, בעל כרחו].

אלא אי אמרת מיפשט פשיטא ליה לרבי יהודה שנוהג איסור גיד בשל ימין, תיקשי, אמאי לא קאמר שהגיד **דהיתירא,** שהגיד, השמאלי, שהוא מותר באכילה, **ליכליה** [ואם נותר במקרה, הרי כבר נכלל ב"נותר" של המשנה], **ודאיסורא,** הגיד הימיני, האסור באכילה — **לשדייה!** שהרי אין בו מצות שריפה, כיון שאינו ראוי לאכילה!?

ודחינן: **אמר רב איקא בר חנינא: לעולם אימא לך מיפשט פשיטא ליה. והכא במאי עסקינן, כשהוכרו!** שבתחילה הכיר איזה הוא הגיד הימיני האסור ואיזה הוא של שמאל המותר, **ולבסוף נתערבו,** ואינו יודע איזה הוא הימיני ואיזה הוא השמאלי, הלכך אינו יכול לאכול את שניהם, אלא לאחר הזמן שורף את שניהם מספק.

רב אשי אמר: הא דקתני במשנה "והגידים" צא-א
לא נצרכא לגיד הנשה עצמו, ולא תפשוט כלום בדעת רבי יהודה. **אלא לשמנו** של גיד הנשה איצטריכא.

דתניא: שמנו של גיד הנשה **מותר. וישראל קדושים נהגו בו איסור!** (2) וכיון שאינו יכול

---

2. **שמנו מותר, וישראל קדושים, נהגו בו איסור.**
גיד הנשה, על פיצוליו, עובר בין נתחי בשר הירך.
בין הנתחים הללו נמצאים גם שכבות שומן, וגיד הנשה עובר דרכן.

לאכלו מצד המנהג בעל כרחו הוא נותר לאחר זמנו. ומכל מקום, הוא חייב בשריפה, שהרי מדאורייתא הוא מותר באכילה, ובכלל "נותר" הוא.

רבינא אמר: לא נצרכא אלא לכדרב יהודה אמר שמואל: דאמר רב יהודה אמר שמואל: שני גידין הן בגיד הנשה:

פנימי, שנמצא בצד הפנימי של הירך, דהיינו, בצד הקרוב לירך השניה, **וסמוך** אותו הגיד **לעצם** הירך — **אסור** מדאורייתא **וחייבין עליו** מלקות.

חיצון, שנמצא בצד החיצון של הירך, **וסמוך לבשר** הירך — **אסור** מדרבנן, **ואין חייבין עליו** מלקות.

ואותו גיד החיצון, כיון שהוא אסור באכילה, הרי הוא נשאר עד אחר זמן האכילה, ואז חייב לשורפו, שהרי מדאורייתא הוא מותר [ולכל האוקימתות מתורץ למה שנה התנא במשנה "גידין" בפני עצמן ולא כללן ב"נותר", כיון שהוא שונה מנותר רגיל שבאקראי הוא נותר לאחר זמנו, ואילו בכל אלו לכתחילה הם עומדים לכך שיבאו לידי נותר וישרפו לאחר מכן].

תא שמע, לפשוט האיבעיא האם רבי יהודה פשיטא ליה שירך ימין היא האסורה או שהדבר ספק לו.

דתנן: **אכל** משני גידי הנשה, **מזה** שבירך ימין של הבהמה — **כזית, ומזה** שבירך שמאל — **כזית, סופג שמונים** שתי מלקיות שהרי עבר פעמיים על אכילת גיד הנשה.

רבי יהודה אומר: אינו סופג אלא ארבעים מלקות בלבד, שהרי רק אחד מהם אסור.

אי אמרת בשלמא, מיפשט פשיטא ליה לרבי יהודה, **שפיר** לוקה מלקות אחת על הגיד שבירך הימנית. **אלא, אי אמרת ספוקי מספקא ליה,** אם כן בכלל לא היה צריך ללקות, שהרי כשמתרין בו לפני אכילת כל אחד משני גידי הנשה שלא יעבור על האיסור **הויא ליה התראת ספק,** כי שמא גיד זה אינו אסור, **ושמעינן ליה לרבי יהודה דאמר התראת ספק לא שמה התראה!** וממילא, אי אפשר לחייבו מלקות על אף אחד משני הגידים.

דתניא, שרבי יהודה סובר התראת ספק לא שמה התראה.

אדם שספק מי הוא אביו — איש זה או איש אחר, **שהכה את זה וחזר והכה את זה,** והיינו, שהכה את שני האנשים שאנו מסתפקים מי מהם הוא אביו, בזה אחר זה. או **שקלל את זה וחזר וקלל את זה,** או **שהכה** את **שניהם בבת אחת** בהכאה אחת, **או שקלל** את **שניהם בבת אחת. חייב** מיתה, משום שהכה או קלל את אביו, שהרי אחד מהם ודאי אביו הוא.

רבי יהודה אומר: רק אם הכה או קלל שניהם **בבת אחת, חייב,** לפי שיש כאן התראת ודאי. אבל **בזה אחר זה, פטור** לפי

ומבאר רש"י את האמור בגמרא "ישראל קדושים נהגו בו איסור", שישראל "העושין סיג לתורה" אסרוהו משום שהוא דומה לגיד [רש"י לעיל עד ב ד"ה גוממו].

והאור זרוע סימן תמ"ד כתב שאיסור שומנו של גיד הנשה נוהג גם בחיה, אף על פי שאיסור חלב אינו נוהג בחיה.

שעל כל אחת מההכאות יש התראה נפרדת, שהיא התראת ספק, כי שמא לא זה הוא אביו, ואין כאן מעשה המחייב מיתה, ורבי יהודה סובר שהתראת ספק לא שמה התראה.

ודחינן: לעולם רבי יהודה מספקא ליה, ולא תיקשי למה מחייב רבי יהודה מלקות בגיד הנשה והרי הוי התראת ספק. משום **דהאי תנא** דתני את דברי רבי יהודה בגיד הנשה, **סבר לה כאידך תנא דרבי יהודה, דאמר התראת ספק שמה התראה!** שנחלקו תנאים בדעת רבי יהודה אם הוא סובר דשמה התראה או לא.

דתניא: "לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו", **בא הכתוב ליתן עשה** של שריפת הנותר בבקר, **אחר** שעבר על **לא תעשה** של "לא תותירו". **לומר, שאין לוקין עליו** על הלאו הזה שהרי הוא ניתק לעשה, וכל לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו, **דברי רבי יהודה.**

ותנא זה סובר בדעת רבי יהודה שהתראת ספק שמה התראה, שלולי הטעם דניתק לעשה היה מחייב רבי יהודה מלקות על נותר, ואף על פי שהתראתו היא התראת ספק, כי בשעה שמתרין בו "אל תותיר" אין ודאות שהוא עובר על האיסור, כי שמא בסוף הלילה יאכל את הקרבן.

רבי יעקב אומר: לא מן השם הוא זה! שלא מחמת דניתק לעשה הוא פטור בנותר. **אלא משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה!** שהמותיר את הקרבן אינו עושה שום מעשה, אלא מאליו הוא נעשה נותר. **וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו!**

תא שמע לפשוט הבעיא בדעת רבי יהודה: **אכל שני גידין** של גיד הנשה **משתי ירכות, משתי בהמות, סופג שמונים!** שתי מלקיות על שני הגידין שאכל.

רבי יהודה אומר: אינו סופג אלא ארבעים!

ודייקינן: **מדקאמר** תנא קמא "**משתי ירכות משתי בהמות**" ולא משתי ירכות של בהמה אחת, **פשיטא דתרוייהו לאיסורא!** והיינו, דאיירי ששתי הירכות היו ימניות, ושתיהן אסורות. שלפיכך נקט התנא שתי בהמות, שיש בכל אחת ירך ימנית שאילו היה מדובר שאחת ימנית ואחת שמאלית, היה יכול לומר בבהמה אחת. **ולרבי יהודה איצטריך,** שהוא סובר שהאיסור אינו אלא בירך הימנית. ולכן נקט בשתי ירכות ימניות, כדי להשמיענו שאפילו הכי לא מחייב רבי יהודה שתים אלא אחת בלבד, וכדמפרש ואזיל.

שמע מינה, מיפשט פשיטא ליה לרבי יהודה. שאם היה מסתפק איזה ירך אסורה לא היה מחייב אפילו אחת כשאכל משתי ירכות ימניות, כי שמא שתיהן מותרות. ומסקינן: **שמע מינה!**

ומקשינן: **ואי פשיטא ליה, אמאי סופג ארבעים ותו לא, לילקי שמונים** שהרי אכל שני גידים האסורים?

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן: כגון דלית ביה כזית** באחד משני הגידים. שרק אחד מהם יש בו כזית והשני אין בו. ולכן, אינו חייב אלא על הגיד שיש בו כזית. ותנא קמא סבר שהאוכל גיד הנשה שלם חייב אפילו אין בו כזית, לפי שהוא "בריה", שאינה

צריכה שיעור.

דתניא: אכלו לגיד הנשה כשהוא שלם **ואין בו כזית** — **חייב** מלקות משום שהוא "בריה"!

רבי יהודה אומר: אינו חייב **עד שיהא בו כזית,** משום שגיד הנשה אינו נחשב כ"בריה".

והוינן בה: **וטעמא מאי?** מהיכן למד רבי יהודה שהגיד שבירך הימנית הוא הגיד האסור?

ומשנינן: **אמר רבא: אמר קרא "הירך"** בה"א הידיעה ללמדך שהוא הגיד של **המיומנת שבירך.**

ורבנן, שסברי ששתי הירכות אסורות, דרשי מה"ירך" שדוקא **ההוא דפשיטא איסוריה בכוליה ירך,** דהיינו, הגיד הפנימי, שהוא גדול ומתפשט בכל הירך, רק הוא אסור, **לאפוקי** גיד **החיצון,** שהוא קצר, **דלא!** שאינו בכלל האיסור.

ורבי יהושע בן לוי אמר: מכאן למד רבי יהודה: **דאמר קרא** "ותקע כף ירך יעקב **בהאבקו עמו", כאדם שחובק את חבירו** מלפניו, **וידו** הימנית מקיפה אותו מאחוריו, **ומגעת** עד **לכף ימינו של חבירו.** כך המלאך נגע בכף ירך יעקב הימנית. ואיסור גיד הנשה, שהוא בסיבת אותה נגיעה, נאמר בירך ימין דוקא.

רבי שמואל בר נחמני אמר: מכאן למד רבי יהודה: שהרי המלאך שנאבק עם יעקב **כעובד כוכבים נדמה לו.** שיעקב חשב שהוא גוי, **דאמר מר: ישראל שנטפל לו עובד כוכבים בדרך** — **טופלו לימינו!** כדי שאם ירצה הגוי לפגוע בו ישלח הישראל את ידו הימנית הסמוכה ויאחז בו. ואם כן המלאך נגע ביעקב בירך הסמוכה לו, שהיא הימנית.

רב שמואל בר אחא קמיה דרב פפא משמיה דרבא בר עולא אמר: מכאן למד רבי יהודה: שהרי **כתלמיד חכם נדמה לו. דאמר מר: המהלך לימין רבו** — **הרי זה בור!** שאין בו חכמת דרך ארץ. שכבוד הוא לרב שיהיה בצד ימין. ויעקב חלק כבוד למלאך כאילו הוא רבו, והלך לשמאלו, והמלאך היה לימינו, ונגע בירך יעקב הימנית.

ורבנן דאסרי בשתי הירכות סבירא להו, **מאחוריה** דיעקב **אתא** המלאך, **ונשייה בתרוייהו!** שהכהו בשתי יריכיו.

והוינן בה: **ורבנן, האי "בהאבקו עמו",** דדרשינן מיניה שנגע המלאך בירך ימינו, **מאי דרשי ביה?**

ומשנינן: **מיבעי ליה לכאידך** דרשא **דרבי יהושע בן לוי.**

דאמר רבי יהושע בן לוי: מלמד שהעלו אבק מרגלותם תוך כדי האבקם — **עד כסא הכבוד!** דכתיב **הכא "בהאבקו עמו" וכתיב התם,** אצל הקב"ה **"רענן אבק רגליו".**

ואמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמו "גיד הנשה"? שנשה, קפץ הגיד **ממקומו, ועלה!**

וכן הוא אומר "נשתה גבורתם, היו לנשים". שקפצה הגבורה מהם, ונעשו חלשים כנשים.

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מאי דכתיב "דבר שלח ה' ביעקב ונפל בישראל", ביאורו: **"דבר שלח ביעקב"** — **זה גיד הנשה,**

שאירע ליעקב. **"ונפל בישראל" — שפשט איסורו** של גיד הנשה **בכל ישראל.**

ואמר רבי יוסי ברבי חנינא: מאי דכתיב אצל יוסף ואחיו, שאמר יוסף לאיש אשר על הבית, **"וטבוח טבח והכן",** ביאורו: **פרע** גלה **להם** לאחי יוסף את **בית השחיטה** כדי שיווכחו שהוא שחוט.

"והכן" — טול גיד הנשה בפניהם!

סבר לה רבי יוסי ברבי חנינא **כמאן דאמר גיד הנשה נאסר לבני נח,** והיינו לבני יעקב קודם מתן תורה, שהיו אז כבני נח.

"ויותר יעקב לבדו".

אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים. שהרי את הכלים החשובים כבר העביר לפני כן את נחל יבק כדכתיב "ויעבר את אשר לו". ואת הפכין קטנים לא הספיק להעביר.

מכאן ראיה **לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם!**

וכל כך למה?

לפי שאין פושטין ידיהן בגזל.

"ויאבק איש עמו עד עלות השחר".

אמר רבי יצחק: מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה. שהרי יעקב ניזוק משום שנשאר יחידי בלילה.

רבי אבא בר כהנא אמר: מהכא למדנו זאת:

צא-ב דכתיב שאמרה נעמי לרות **"הנה הוא זורה את גורן השעורים** הלילה... ויהי בשכבו". שאחר שיגמור בועז לזרות את השעורים, הוא לא ילך לביתו אלא ישכב בשדה. לפי שתלמיד חכם אינו יוצא יחידי בלילה.

רבי אבהו אמר: מהכא: דכתיב **"וישכם אברהם בבקר ויחבוש את** חמורו" ולא יצא בלילה.

ורבנן אמרי: מהכא: דכתיב **"לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום** הצאן" משמע שההליכה תהא בשעה שאפשר לראות.

רב אמר: מהכא: דכתיב **"ויזרח לו השמש** כאשר עבר את פנואל".

אמר רבי עקיבא: שאלתי את רבן גמליאל ואת רבי יהושע באיטליז של אימאום, בשעה **שהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של רבן גמליאל:** הא דכתיב **"ויזרח לו השמש" — וכי שמש לו לבד** ליעקב **זרחה? והלא לכל העולם זרחה!?**

אמר רבי יצחק: הכי קאמר קרא: שמש, **הבאה בעבורו,** ששקעה עבורו, בעבר, קודם זמנה, **זרחה** עתה **בעבורו** קודם זמנה!

והיכן מצינו ששקעה השמש עבורו?

דכתיב "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה", דמשמע שכבר הגיע לחרן. ולאחר מכן **כתיב "ויפגע במקום",** שהוא בית אל, ומשמע שעדיין לא הגיע לחרן. הא כיצד?

אלא, **כי מטא לחרן אמר: אפשר עברתי על** בית אל, שהוא **מקום שהתפללו אבותי ואני לא התפללתי?!**

כד יהיב דעתיה למיהדר לבית אל **קפצה ליה ארעא** והגיע לשם **מיד.** והיינו דכתיב **"ויפגע במקום",** שהמקום בא לקראתו.

כאדם הפוגע בחבירו שבא לקראתו. [וגם יש במשמעות "ויפגע" שהוא מלשון תפילה].

כד צלי, לאחר שהשלים תפילתו, **בעי למיהדר** לחרן. **אמר הקדוש ברוך הוא: צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה?! מיד בא השמש,** והיינו, ששקעה קודם זמנה. וכדמשמע מהא דכתיב "וילן שם — כי בא השמש", שלפי ששקעה השמש פתאום הוכרח ללון שם, ולא היה יכול להמשיך בדרכו לחרן.

והשתא הוינן במקראות האמורים ב"ויצא יעקב": **כתיב "ויקח יעקב מאבני המקום"**, דמשמע אבנים רבות, **וכתיב** מאידך, **"ויקח את האבן"**, דמשמע אבן אחת?

ומתרצינן: **אמר רבי יצחק: מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד, וכל אחת ואחת אומרת: עלי יניח צדיק זה את ראשו! ותנא: וכולן נבלעו** באבן **אחד,** ולכן נאמר "ויקח את האבן", שלבסוף נעשו כולן לאבן אחת.

"ויחלום והנה סולם מוצב ארצה".

תנא: כמה רחבו של הסולם? שמונת אלפים פרסאות!

דכתיב "והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו".

"עולים" משמע **שנים** העולים בבת אחת זה ליד זה.

וכן **"יורדים"** משמע **שנים** היורדים בבת אחת.

וכי פגעו בהדי הדדי כשנפגשים העולים והיורדים באמצע הסולם — **הוו להו ארבעה** לרוחב הסולם.

וכתיב ביה במלאך "וגויתו — כתרשיש", שמידת המלאך היא כמידת ים ששמו "תרשיש". **וגמירי** דים **תרשיש — תרי אלפי פרסי הוו!** נמצא שארבעה מלאכים רחבם שמונת אלפים פרסאות, וזה היה רוחבו של הסולם.

תנא: המלאכים היו **עולין** בסולם, **ומסתכלין בדיוקנו** צורתו **של** יעקב אבינו החקוקה בכסא הכבוד **למעלה, ויורדין ומסתכלין בדיוקנו של** יעקב **למטה.**

בעו המלאכים **לסכוניה** ליעקב מחמת קנאה. **מיד — "והנה ה' נצב עליו"** לשומרו.

אמר רבי שמעון בן לקיש: אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאמרו! שעמד הקב"ה לשומרו **כאדם שמניף** במניפה **על בנו,** לצננו מהשרב.

והוינן בהא דכתיב **"הארץ אשר אתה שוכב עליה** לך אתננה ולזרעך". **מאי רבותיה** בהבטחה לתת את השטח הקטן שהוא שוכב עליו?!

ומתרצינן: **אמר רבי יצחק: מלמד, שקפלה הקדוש ברוך הוא לכל ארץ ישראל, והניחה תחת יעקב אבינו,** כדי **שתהא נוחה ליכבש לבניו,** כאילו אינה אלא ד' אמות שהוא שוכב עליהם.

כתיב **"ויאמר שלחנו כי עלה השחר". אמר לו** יעקב למלאך: וכי **גנב אתה או קוביוסטוס** גונב נפשות **אתה, שמתיירא מן**

השחר?

אמר לו: מלאך אני! ומיום שנבראתי לא הגיע זמני לומר שירה עד עכשיו, ולכן אני מבקשך שתשלחני.

וזה שאמרנו שהמלאכים אינם אומרים שירה אלא פעם אחת, **מסייע ליה לרב חננאל אמר רב.**

דאמר רב חננאל אמר רב: שלש כתות של מלאכי השרת אומרות שירה בכל יום. אחת אומרת "קדוש" ואחת אומרת "קדוש" ואחת אומרת "קדוש ה' צבאות".

מיתיבי לרב חננאל מהא דתניא: **חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא יותר ממלאכי השרת! שישראל אומרים שירה בכל שעה ומלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום.**

ואמרי לה: פעם אחת בשבת בשבוע.

ואמרי לה: פעם אחת בחודש.

ואמרי לה: פעם אחת בשנה.

ואמרי לה: פעם אחת בשבוע בשבע שנים.

ואמרי לה: פעם אחת ביובל.

ואמרי לה: פעם אחת בעולם!

ועוד הן חביבין ממלאכי השרת: **שישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות** בלבד **שנאמר "שמע ישראל ה'".** ואילו **מלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר שלש תיבות** של שבח, **כדכתיב** בשירת המלאכים **"קדוש קדוש קדוש ה' צבאות".**

ואין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל למטה. שנאמר תחילה **"ברן יחד כוכבי בוקר,"** שהם ישראל שנמשלו לכוכבים. **והדר** כתיב — **"ויריעו כל בני אלהים",** שהם המלאכים.

הרי שאין המלאכים אומרים את השם אלא לאחר שלש תיבות, וקשיא לרב חננאל אמר רב דאמר שהם אומרים "קדוש ה'"?

ומתרצינן: **אלא,** כך אמר רב חננאל אמר רב: **אחת אומרת "קדוש" ואחת אומרת "קדוש קדוש" ואחת אומרת "קדוש קדוש ה' צבאות".**

ואכתי תיקשי: **והאיכא "ברוך** כבוד ה'" שאומרים המלאכים את השם לאחר שתי תיבות בלבד?

ומתרצינן: **"ברוך"** לא המלאכים אומרים צב-א **אלא אופנים,** שהם מכסא הכבוד עצמו **הוא דאמרי ליה,** וכי אמרינן שאין מלאכי השרת מזכירין את השם אלא אחרי ג' תבות איירי במלאכים.

ואיבעית אימא, כיון דאיתיהיב רשותא למלאכים להזכיר את השם לאחר שאמרו שלש תיבות של "קדוש", **איתיהיב** להם רשות לאחר שהזכירוהו, מעתה, להזכירו אפילו ללא הקדמת שלש תיבות.

כתיב בספר הושע על מלחמתו של יעקב במלאך: **"וישר אל מלאך, ויוכל. בכה, ויתחנן לו".**

איני יודע מי נעשה שר למי? האם הפירוש הוא: וישר יעקב אל מלאך — שיעקב נעשה שר על המלאך, ויוכל יעקב לו.

או שהכונה היא: וישר אל יעקב מלאך — שהמלאך נהיה שר על יעקב, ויוכל המלאך לו.

כשהוא אומר "כי שרית עם אלקים, ותוכל" **הוי אומר: יעקב נעשה שר למלאך!**

וכן הא דכתיב **"בכה ויתחנן לו". איני יודע מי בכה למי?**

כשהוא אומר: "ויאמר שלחני", הוי אומר: מלאך בכה ליעקב!

כתיב **"כי שרית עם אלקים ועם אנשים".**

אמר רבה: רמז רמז לו המלאך ליעקב, **שעתידים שני שרים לצאת ממנו: ראש גולה שבבבל ונשיא שבארץ ישראל!** שהנשיא שבארץ ישראל הוא "סמוך" לדון דיני קנסות, ונקרא "אלהים", כמו שנאמר "עד האלהים יבא דבר שניהם". ו"עם אנשים" היינו ראש הגולה שאינו "סמוך". **מכאן רמז לו — גלות!** שהזכיר לו את ראש הגולה.

כתיב בחלום שר המשקים **"ובגפן שלשה שריגים". אמר רבי חייא בר אבא אמר רב: אלו שלשה שרי גאים,** שהם עשירים ומקורבים למלכות, **היוצאים מישראל בכל דור ודור.** [שגפן רומז לישראל, שנמשלו לגפן].

פעמים ששנים מהם **כאן,** בבבל, **ואחד בארץ ישראל. פעמים ששנים בארץ ישראל ואחד כאן.**

יהיבו רבנן עינייהו ברבנא עוקבא ורבנא נחמיה בריה ברתיה דרב שהם שני "שרי גאים" שבבבל.

רבא אמר: שלשה שריגים — **אלו שלשה שרי גויים,** שהם מלאכים **שמלמדים זכות על ישראל בכל דור ודור.**

תניא: רבי אליעזר אומר:

"גפן" — זה העולם.

"שלשה שריגים" — זה אברהם יצחק ויעקב.

"והיא כפורחת עלתה נצה" — אלו האמהות, שהנץ אינו חשוב כמו השריג שהוא ענף קשה.

"הבשילו אשכלותיה ענבים" — אלו השבטים!

אמר לו רבי יהושע לרבי אליעזר: **וכי מראין לו לאדם** בחלום **מה שהיה? והלא אין מראין לו לאדם אלא מה שעתיד להיות!?** והרי כל אלו כבר היו.

אלא, "גפן" — זה תורה.

"שלשה שריגים" — אלו משה ואהרן ומרים.

"והיא כפורחת עלתה נצה" — אלו סנהדרין.

"הבשילו אשכלותיה ענבים" — אלו צדיקים שבכל דור ודור, העתידים להיות.

אמר רבן גמליאל: עדיין צריכין אנו לדברי רבי אליעזר המודעי, **דמוקים ליה כוליה** קרא **בחד מקום. שרבי אליעזר המודעי אומר:**

"גפן" — זה ירושלים.

"שלשה שריגים" — זה מקדש, מלך, וכהן

גדול.

"והיא כפורחת עלתה נצה" — אלו פרחי כהונה המשרתים במקדש.

"הבשילו אשכלותיה ענבים" — **אלו נסכים** שהיין נעשה מענבים.

רבי יהושע בן לוי מוקים לה לקרא **במתנות** שנתן הקדוש ברוך הוא לישראל.

דאמר רבי יהושע בן לוי: "גפן" זה — תורה.

"שלשה שריגים" זה באר, עמוד וענן, ומן.

"והיא כפורחת עלתה נצה" — **אלו הבכורים!** שנתן להם ארץ משובחת בפירות שמביאין מהם בכורים.

"הבשילו אשכלותיה ענבים" — **אלו נסכים** שמביאין אותן מענבי ארץ ישראל.

רבי ירמיה בר אבא אמר:

"גפן" — **אלו ישראל וכן הוא אומר "גפן ממצרים תסיע"** שהוציא את ישראל ממצרים.

"שלשה שריגים" — **אלו שלשה רגלים, שישראל עולין בהן בכל שנה ושנה.**

"היא כפורחת" — **הגיע זמנן** של ישראל לצאת ממצרים, **ולפרות ולרבות. וכן הוא אומר "ובני ישראל פרו וישרצו".**

"עלתה נצה" — **הגיע זמנן של ישראל ליגאל. וכן הוא אומר** בפורענות שהקב"ה יביא על בבל **"ויז נצחם** [דמם — שהדם הוא תוקפו ונצחונו של האדם] **על בגדי, וכל מלבושי אגאלתי"**, יהיו מגואלים בדם. וכמו כן כן "עלתה נצה" ביאורו הוא שהגיע הזמן להזות דם נצחן של מצרים. **"הבשילו אשכלותיה ענבים", הגיע זמנה של מצרים לשתות כוס התרעלה.**

והיינו דאמר רבא: שלשה כוסות האמורות במצרים בחלום שר המשקים **למה? אחד ששתה בימי משה. ואחד ששתה בימי פרעה נכה** בזמן נבוכדנצר. **ואחד שעתידה לשתות עם כל העובדי כוכבים** לעתיד לבא.

אמר ליה רבא אבא לרבי ירמיה בר אבא: כי דריש להו רב להני קראי דחלום שר המשקים **באגדתא, כוותך דריש להו.**

אמר רבי שמעון בן לקיש: אומה זו ישראל **כגפן נמשלה** כדלעיל, שנאמר "גפן ממצרים תסיע": **זמורות שבה אלו בעלי בתים.** כשם שהזמורות עיקר הגפן כך בעלי בתים, מתקיימין ישראל על ידיהם, שהם גומלי חסדים ומחזיקים ידי עניים ומשחדים בממונם את המלכות. **אשכולות שבה אלו תלמידי חכמים. עלין שבה אלו עמי הארץ.** כמו שהעלין מגינים על האשכולות שלא ינזקו משמש ורוח, כך עמי הארץ חורשין וזורעים לצורך תלמידי חכמים.

קנוקנות שבה, ענבים שלא התבשלו שאין בהם שום תועלת, **אלו ריקנים שבישראל.**

והיינו דשלחו מתם מארץ ישראל: **ליבעי רחמים איתכליא על עליא,** האשכולות יבקשו רחמים על העלין, **דאילמלא עליא, לא מתקיימין איתכליא.** וכך מסייעים כל

חלקי עם ישראל לתלמידי החכמים.

כתיב "**ואכרה לי בחמשה עשר כסף** וחמר שערים ולתך שערים". **אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק**: "ואכרה" — **אין "כירה" אלא לשון "מכירה", שנאמר "בקברי אשר כריתי לי"**, שיעקב קנה מעשיו את הקבר, "**בחמשה עשר**" **זה ט"ו בניסן שבו נגאלו ישראל ממצרים, "כסף" אלו צדיקים וכן הוא אומר "צרור הכסף לקח בידו"** [עיין רש"י] שהקב"ה אומר שקניתי את עם ישראל בט"ו בניסן בשביל הצדיקים. "**חמר שערים**" שהוא שלשים סאה "**ולתך שערים**" שהוא חמשה עשר סאה **אלו מ"ה צדיקים שהעולם מתקיים בהם. ואיני יודע אם שלשים כאן** בבבל **וט"ו בארץ ישראל** או **אם שלשים בארץ ישראל וט"ו כאן? כשהוא אומר "ואקחה שלשים הכסף ואשליך אותו בית ה' אל היוצר" הוי אומר: שלשים בארץ ישראל** ששם בית ה' **וט"ו כאן.**

אמר אביי: ורובייהו של הצדיקים שבארץ ישראל **משתכחי בבי כנישתא דתותי אפתא** מתחת ליציע בבית הכנסת.

והיינו דכתיב "ואומר עליהם אם טוב בעיניכם הבו שכרי ואם לא חדלו". שהקב"ה אמר להם: אם אתם חוטאים, החזירו לי את הצדיקים שהייתם מקבלים בזכותם שכר.

"**וישקלו את שכרי שלשים כסף**" מלמד הכתוב שלעולם יהיו בישראל שלשים צדיקים.

רב יהודה אומר: אלו שלשים צדיקי אומות העולם שאומות העולם מתקיימין עליהם.

עולא אמר: אלו שלשים מצות שקבלו עליהם בני נח, ואין מקיימין אלא שלשה.

צב-ב **אחת — שאין כותבין כתובה לזכר,** שאף על פי שהם מייחדים להם זכר למשכב מכל מקום אינם מקילים ראש עד שיכתבו להם כתובה.

ואחת — שאין שוקלין בשר המת במקולין שאף על פי שהם אוכלים בשר אדם אינם מוכרים אותו באטליז בפרהסיא [פירוש אחר — בשר בהמה שמתה מעצמה אינם מוכרים באטליז].

ואחת — שמכבדין את התורה.

שנינו במשנה: **ואינו נוהג בעוף** מפני שאין לו כף.

ומקשינן: **והא קא חזינן דאית ליה** כף לעוף, שיש בשר המקיף סביב עצם הירך שלו?

ומתרצינן: **אית ליה,** אבל **לא עגיל!** שהבשר המקיף אינו עגול אלא שטוח לרוחב, ואינו דומה לכף, ובגיד הנשה נאמר "אשר על כף הירך", הלכך אינו נוהג בעוף.

בעי רבי ירמיה: אית ליה לעוף ועגיל, אם נזדמן עוף שהכף אצלו עגול, או **אית ליה לבהמה ולא עגיל,** שנזדמנה בהמה שהכף אינו עגול אצלה — **מאי?**

האם **בתר דידיה אזלינן** כל עוף וכל בהמה נידונים לפי מה שהם, ואותו העוף שהכף עגול אצלו אסור גיד הנשה שלו, והבהמה אשר כף רגלה אינו עגול לא יאסר גיד הנשה שלה, **או** דלמא, **בתר מיניה אזלינן.** וכיון שבדרך כלל לעוף אין כף עגול ולבהמה יש לה כף עגול, הרי כל מין העוף מותר וכל

מין הבהמה אסור?

ומסקינן: **תיקו!**

שנינו במשנה: **ונוהג בשליל.** רבי יהודה אומר: אינו נוהג בשליל, וחלבו מותר.

אמר שמואל: "**וחלבו מותר**" דקתני בסיפא דמתניתין, לאו סיום דברי רבי יהודה הוא, אלא **לדברי הכל** הוא.

והוינן בה: "**חלבו**" **דמאי**? באיזה חלב מדובר שהכל מודים בו? **אילימא** חלבו **דשליל, והא מיפלג פליגי ביה** תנא קמא ורבי יהודה?

דתניא: גיד הנשה **נוהג בשליל וחלבו** של השליל **אסור! דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר: אינו נוהג בשליל וחלבו** של השליל **מותר! ואמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: מחלוקת** דרבי מאיר ורבי יהודה: **בעובר בן תשעה** חדשים שנמצא **חי** במעי הבהמה לאחר שנשחטה, **והלך רבי מאיר לשיטתו!** שלפי שהוא סובר שעובר בן תשעה חי אינו ניתר בשחיטת אמו ככל עובר הנמצא במעי אמו לאחר שחיטתה אלא הוא כבהמה בפני עצמה וטעון שחיטה, ולכן גם גיד הנשה שלו וחלבו אסור. **ורבי יהודה לשיטתו!** שרבי יהודה סובר שאפילו בן תשעה חי ניתר בשחיטת אמו, ואינו כבהמה בפני עצמה אלא הוא כאחד מאיברי אמו, ולפיכך אין בו איסור גיד הנשה וחלבו.

ואלא שמא תאמר שמשנתנו מדברת **בחלבו דגיד** שומנו של גיד הנשה [בכל בהמה לא בשליל], ועל זה אמר שמואל שלדברי הכל מותר, תיקשי, **והא מיפלג פליגי בה?**

דתניא: גיד הנשה מחטט אחריו בכל מקום שהוא, כשמוציאו מן הירך, **וחותך שמנו** של הגיד **מעיקרו,** אפילו היכן שהוא בלוע ומושרש בבשר **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: גוממו חותכו **עם השופי,** בקו ישר עם כף הירך, שרק את השומן הבולט על הכף צריך לחתוך משום מראית העין אבל השרשים של השומן [וגם של הגיד] שבתוך הבשר מותרים באכילה.

הרי שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, ולדעת רבי מאיר שומן הגיד אסור!

ומתרצינן: **לעולם בחלבו דגיד** מיירי, ומה שאמר שמואל שלדברי הכל מותר, היינו, שמן התורה אפילו רבי מאיר מודה שהוא מותר, אלא שהוא אוסר מדרבנן. **ומודה שמואל דלרבי מאיר מדרבנן אסור.**

דתניא, כמו ששנינו בברייתא, שלרבי מאיר רק מדרבנן אסור. דתניא: **ושמנו** של גיד הנשה **מותר. וישראל קדושים נהגו בו איסור!**

ודייקינן: **מאי לאו,** ברייתא זו **רבי מאיר היא.** שהרי רבי יהודה מתיר לגמרי את השומן אפילו מצד המנהג. ואם כן, מוכח דרבי מאיר היא, **דאמר**: שהשומן **מותר מן התורה ואסור** רק **מדרבנן!**

ומקשינן: **ממאי** דרבי מאיר היא? **דלמא רבי יהודה היא** [ומה שרבי יהודה מתיר הוא מעיקר הדין אבל מצד מנהג אסור]. **אבל לרבי מאיר, מדאורייתא נמי אסור** שומן הגיד?

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך** שרבי מאיר אוסר מן התורה. **דתניא: גיד הנשה מחטט אחריו בכל מקום שהוא ושמנו מותר! מאן שמעת**

ליה דאית ליה שגיד הנשה צריך **חטיטה? רבי מאיר!** שאמר כן לעיל בברייתא. **וקאמר "שמנו מותר"!** הרי שרבי מאיר מתיר שומן הגיד ובהכרח שמה שאוסר במקום אחר אינו אלא מדרבנן.

אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא אמר רב: לא אסרה תורה בגיד הנשה **אלא קנוקנות שבה!** הגידין הדקים שמתפצלים מגיד הנשה, שהם רכים ויש בהם טעם, אבל הגיד עצמו שעל כף הירך אינו אסור לפי שהוא קשה ואין בו טעם אלא כעץ בעלמא הוא.

עולא אמר: הגיד אף על פי **שעץ הוא** מכל מקום **התורה חייבה עליו!** [והקנוקנות מותרים כדלקמן].

אמר אביי כוותיה דעולא מסתברא! דאמר רב ששת אמר רב אסי: חוטין הדקין **שבחלב אסורין** מדרבנן **ואין חייבין עליהן** כרת משום חלב.

אלמא אמרינן **"חלב" אמר רחמנא ולא חוטין! הכא נמי "גיד" אמר רחמנא ולא קנוקנות!**

גופא: אמר רב ששת אמר רב אסי: חוטין שבחלב אסורין ואין חייבין עליהן. חוטין שבכוליא אסורין ואין חייבין עליהן.

לובן כוליא הנמצא בחריץ שבכליה וחודר לתוך הכליה, פליגי בה **רבי ורבי חייא: חד אסר** משום חלב **וחד שרי.**

רבה ממרטט ליה מוציאו לגמרי עד השרש, וכן **רבי יוחנן ממרטט ליה. רב אסי גאים ליה** חתך את הלובן שעל הכליה בלבד, אבל מה שחודר לתוך הכליה אכל.

אמר אביי כוותיה דרבי אסי מסתברא! דאמר רבי אבא אמר רב יהודה אמר שמואל: חלב שהבשר של הכסלים **חופה** צג-א **אותו מותר!**

אלמא אמרינן: **חלב שעל הכסלים אמר רחמנא** שהוא אסור, **ולא** חלב **שבתוך הכסלים! הכא נמי** אמרינן: חלב **שעל הכליות אמר רחמנא, ולא שבתוך הכליות!**

גופא: אמר רבי אבא אמר רב יהודה אמר שמואל: חלב שהבשר חופה אותו מותר!

ומקשינן: **איני, והאמר רבי אבא אמר רב יהודה אמר שמואל: האי תרבא דתותי מתנא** החלב שעל הכסלים, שמתחת למתנים, **אסיר!** הרי, שאף על פי שהוא מחופה בבשר המתנים, אסור?

ומתרצינן: **אמר אביי: בהמה בחייה — פרוקי מיפרקא!** כשהיא הולכת, האיברים שלה נעים והכסלים והמתניים מתרחקים זה מזה, ואז החלב שעל הכסלים הוא גלוי, ואינו מכוסה על ידי המתנים.

דאמר רבי יוחנן: אנא — לאו טבחא אנא, ולאו בר טבחא אנא. ונהירנא, זכור אני, **דהכי הוו אמרי בי מדרשא: בהמה בחייה — פרוקי מיפרקא!**

אמר רבי אבא אמר רבי יהודה אמר שמואל: חלב שעל המסס ובית הכוסות — אסורין, ועגוש כרת האדם האוכלן. **וזהו חלב שעל הקרב!** כלומר אף הוא בכלל חלב שעל הקרב, אף על פי שאינו עיקר החלב שעל הקרב [עיין רש"י].

ואמר רבי אבא אמר רב יהודה אמר

שמואל: האי תרבא דקליבוסתא, חלב שעל העצם ששמו קליבוסתא — **אסור, וענוש כרת. וזהו חלב שעל הכסלים!**

ואמר רבי אבא אמר רב יהודה אמר שמואל: חוטין שביד, שבכתף הבהמה, **אסורין.**

אמר רב ספרא: משה! כלומר תמיהני על תלמיד חכם כמותך שאסרת חוטין שביד, **דמי אמר רחמנא לא תיכול בישרא?!**

אמר רבא: משה! תימה על רב ספרא, **מי אמר רחמנא אכול דמא?!** שמחמת הדם שבו הוא אסור.

ואי **חתכיה ומלחיה** להני חוטין, והוציא מהם הדם, **אפילו** לבשל **בקדירה נמי** [ולא רק בצלי] **שפיר דמי!**

אמר רב יהודה אמר שמואל: ריש מעיא באמתא האמה הראשונה של המעים, בתחילת יציאתם מהקיבה — **בעי גרירה!** צריך לגרור שם את החלב שעליהן. **וזהו חלב שעל הדקין,** שנחלקו בו תנאים לעיל [מט-ב] אם הוא אסור משום חלב.

ואמר רב יהודה: חוטין שבעוקץ, שבזנב, **אסורין** משום חלב.

ומבאר: **חמשה חוטי אית ביה בכפלא** בעוקץ: **תלתא מימינא** של הבהמה **ותרתי משמאלא.** הני **תלתא** דימינא **מפצלי** כל אחד מהם **לתרי תרי.** והני **תרי** דשמאלא **מפצלי** כל אחד מהם **לתלתא תלתא.**

ויש **נפקא מינה** לדעת את כל הפיצולים: **דאי שליף להו עד דחמימי — משתלפי.** שבעוד הבשר חם, תיכף לאחר שחיטה, נשלפים בקלות כל החוטין עם פצוליהם. **ואי לא, בעי חטוטי בתרייהו** אחר כל פצולי החוטין.

אמר אביי, ואיתימא רב יהודה: חמשה חוטי הוו. בחמש מקומות בבהמה נמצאים חוטין האסורין. **תלתא** מהם אסורין **משום תרבא,** חלב. **ותרין** מהם אסורין **משום דמא.**

ואלו הן:

דטחלי, חוטי הטחול, **ודכפלי** של העוקץ, **ודכוליתא** של הכליה — אסורין **משום תרבא.**

דידא, חוטי היד, **ודלועא** של הלחי — אסורין **משום דמא.**

למאי נפקא מינה, משום איזה איסור הם אסורים? **דהני** דאסירי **משום דמא — אי מחתך להו ומלח להו, שפיר דמי,** שהרי יצא מהם הדם. ואילו **הנך** דאסירי משום תרבא **— לית להו תקנתא!**

אמר רב כהנא ואיתימא רב יהודה: חמשה קרמי הוו. בחמש מקומות נמצאים קרומין האסורין. **תלתא** אסורין **משום תרבא, ותרי משום דמא.**

ואלו הם:

דטחלי דכפלי ודכוליתא, כל הקרומין הללו אסורין **משום תרבא.**

דביעי קרום שעל ביצי הזכר **ודמוקרא** ושעל המוח אסירי **משום דמא.**

רב יהודה בר אושעיא הוה קא קליף ליה את הקרום שעל **הטחלא, ללוי בריה דרב הונא**

בר חייא. הוה קא גאים ליה מעילאי היה קולף רק בעליונו של הטחול. **אמר ליה** לוי לרב יהודה: **חות ביה טפי!** הורד וקלוף גם מלמטה.

אתא אבוה דלוי, **אשכחיה, אמר ליה** ללוי: **הכי אמר אבוה דאמך משום דרב, ומנו, רבי ירמיה בר אבא: לא אסרה תורה אלא** קרום **שעל הדד בלבד!** על מקום עביו של הטחול, שהוא מלמעלה.

ומקשה לוי לאביו: **איני. והאמר רב המנונא: תנא: קרום שעל הטחול אסור, ואין חייבין עליו** כרת משום חלב!

והוינן בה: **היכי דמי? אילימא** קרום **שעל הדד, אמאי אין חייבין עליו?** והרי זהו חלב הקרב. **אלא** ודאי **דכוליה.** הקרום של כל הטחול שאינו על הדד, שהוא אסור, אף על פי שאין חייבין עליו, ואם כן כיצד רוצה אתה להתיר לכתחילה את הקרום שאינו על הדד?

אמר ליה אבוה דלוי: **אי תניא תניא!**

גופא: אמר רב המנונא: תנא: קרום שעל הטחול אסור ואין חייבין עליו. קרום שעל גבי כוליא אסור ואין חייבין עליו.

ומקשינן: **והתניא: חייבין עליו,** בין בקרום שעל הטחול ובין בקרום שעל גבי כוליא?

ומתרצינן: **טחול אטחול לא קשיא: הא** דחייבין עליו היינו על הקרום **שכנגד הדד. הא** דאין חייבין עליו היינו **שלא כנגד הדד.**

כוליא אכוליא נמי לא קשיא: הא דחייבין עליו **בעילאה,** הקרום העליון שעל הכליה, שהוא חלב ממש. **הא** דאין חייבין עליו **בתתאה** הקרום התחתון.

ביעי חשילתא ביצי הבהמה [זכר] שנתלשו ומחוברים בצורה רופפת לגוף הבהמה — פליגי בה **רב אמי ורב אסי.**

חד אסר לאכלם אפילו אחר שחיטת הבהמה, דחשיב כאילו נתלשו לגמרי מהבהמה בעודה חיה, והשחיטה של הבהמה לא הועילה להם, כי הרי הם אבר שנתלש מן החי.

וחד שרי, כיון שעדיין מחוברים הם מעט לבהמה הרי הם חלק ממנה, וניתרים בשחיטת הבהמה.

ומבארינן: **מאן דאסר,** טעמו: **מדלא קא** צג-ב **בריין** שאינם ראויין כל כך לאכילה סימן הוא שפסקה יניקתם מהבהמה. ולכן, **הני — אבר מן החי נינהו!**

מאן דשרי, טעמו: **מדלא קא מסרחן,** ראיה היא, כי **הני — חיותא אית בהו** מכח הבהמה, ואינם נחשבים אבר שנתלש מן החי.

ואידך, מאן דאסר סבירא ליה **דהאי דלא מסרחן,** הוא משום **דלא קא שליט בהו אוירא,** כיון שהיו בתוך הבהמה, אטומים מפני האויר החיצוני.

ואידך, מאן דשרי סבר: שאין להוכיח כלום מזה שהביצים שהתרופפו אינם ראויים לאכילה. **דהאי דלא בריין — כחישותא הוא דנקט להו!** שחל בהם קלקול, ולא משום שאין בהם חיות.

אמר ליה רבי יוחנן לרב שמן בר אבא: הני ביעי חשילתא — שריין! אבל, **ואת, לא**

תיכול מינייהו, **משום "ואל תטוש תורת אמך"**! שאתה מבבל, ושם נהגו לאסור אותם באכילה.

אמר מר בר רב אשי: הני ביעי דגדיא [לאו דוקא, אלא של כל בהמה], **עד תלתין יומין** מיום הלידה **שריין בלא קליפה**! שאין צורך לקלף את הקרום שעליהם, שעדיין אין בהם דם. **מכאן ואילך, אי אזרען** — אם יש בהם זרע, **אסורין**, שבודאי יש בהם דם. **ואי לא אזרען** — **שריין**!

מנא ידעינן אם יש בהם זרע אם לאו? **אי אית בהו שורייקי סומקי** חוטים אדומים — **אסירן**! ואי **לית בהו שורייקו סומקי** — **שריין**!

אומצי, ביעי, ומזרקי [יבוארו להלן], בשלשת אלו **פליגי בה רב אחא ורבינא.**

בכל התורה כולה, היכן שנחלקו רבינא ורב אחא, הרי **רבינא לקולא**, הוא המקיל, **ורב אחא לחומרא** הוא המחמיר.

והלכתא בכל אותם מחלוקות **כרבינא** — **לקולא**!

לבר מהני תלתא דאמרן, **דרב אחא לקולא, ורבינא לחומרא. והלכתא כרב אחא לקולא**!

והשתא מבארינן: **אומצא דאסמיק** בשר שהאדים מהתקבצות הדם כתוצאה ממכה שקיבלה שם הבהמה בחייה, הרי אם **חתכה** עשה בה הרבה חתכים **ומלחה** — **אפילו לבשל בקדירה נמי, שפיר דמי**! שהמלח הוציא את הדם.

אם **תלייה נמי בשפודא**, בתוך התנור, ונצלה שם, מותר הוא ללא חתיכה ומליחה, הואיל **ודאיב דמא**! שהדם המקובץ בבשר נוזל החוצה, שהרי הוא תלוי.

אבל אם הניחו **אגומרי**, על גחלים, **פליגי בה רב אחא ורבינא.**

חד אמר: משאב שאובי ליה, אש הגחלים שואב את הדם.

וחד אמר: מצמת צמתי ליה, האש מחזקת את הבשר שהדם לא יצא ממנו אלא יבלע בתוכו.

וכן ביעי של בהמה לאחר שלשים יום.

וכן מזרקי, ורידי הצואר, שיש בהם דם רב, גם בהם נחלקו רב אחא ורבינא באופן שהניחם על הגחלים.

רישא בכיבשא הטומן ראש הבהמה ששמו אותו באפר הגחלים [כדי להסיר את השערות], הרי אם **אותביה אבית השחיטה**, שבית השחיטה הוא למטה — **דייב דמא** דרך החתך **ושרי**!

ואם הניחו **אצדדין**, על הלחי — **מיקפא קפי** הדם, נקרש בתוכו מחמת שאין לו מקום לצאת — **ואסור**!

ואם **אותביה אנחיריה**, שנקבי החוטם למטה [ובית השחיטה למעלה] — **דין ביה מידי** אם נעץ בתוך נקב החוטם דבר מה כדי שלא יסתם — **שרי**! משום שהדם יוצא דרך הנקב. **ואם לא** — **אסור**!

איכא דאמרי: הניחו **אנחיריה** או הניחו **אבית השחיטה** — **דאיב** הדם ומותר אפילו בלא נעיצה.

הניחו **אצדדין אי דין ביה מידי** בנחירי החוטם **שרי,** שגם כשהראש מונח על הצד יכול הדם לצאת דרך נקב החוטם. **ואי לא — אסור!**

אמר רב יהודה אמר שמואל: שני גידין הן בגיד הנשה:

הפנימי, שנמצא בצד הפנימי של הירך, דהיינו בצד הקרוב לירך השניה, **וסמוך לעצם,** שאותו הגיד סמוך לעצם הירך — **אסור** מדאורייתא, **וחייבין עליו** מלקות. **החיצון,** שנמצא בצד החיצון של הירך, **וסמוך לבשר** שמובלע בבשר הירך — **אסור** מדרבנן, ואין **חייבין עליו** מלקות.

ומקשינן: **והתניא: פנימי — סמוך לבשר!** ואיך אמר רב יהודה אמר שמואל שהפנימי הוא סמוך לעצם?

ומתרצינן: **אמר רב אחא, אמר רב כהנא: איקלודי מיקליד!** הגיד הפנימי חוזר ונכנס לבשר [כצורת מפתח במנעול] ולכן הוא נקרא בברייתא "סמוך לבשר", למרות שבדרך כלל הוא סמוך לעצם.

תו מקשינן לרב יהודה אמר שמואל שאמר שהחיצון סמוך לבשר: **והא תניא: חיצון — הסמוך לעצם!** שהוא גלוי ואינו מובלע בבשר?

ומתרצינן: אמר רב יהודה: **היכא דפרעי טבחי!** במקום שהטבחים חותכים את הירך, שם הוא סמוך לעצם.

איתמר: טבח שנמצא חלב אחריו, לאחר שניקר את הבשר מהחלב: **רב יהודה אמר:** שיעורו **בכשעורה. רבי יוחנן אמר: בכזית.** וכדמפרש ואזיל לגבי מאי פליגי.

אמר רב פפא: ולא פליגי רב יהודה ורבי יוחנן. **דכאן** מה שאמר רבי יוחנן בכזית היינו **להלקותו** את הטבח. **כאן** מה שאמר רב יהודה דכשעורה היינו **לעברו,** להעבירו מאומנתו שלא ימכור בשר עוד, שאם נמצא חלב אפילו בכשעורה מעבירין אותו.

אמר מר זוטרא: לא כך הוא ביאור דבריהם. אלא הא דלא פליגי משום **דכשעורה** דאמר רב יהודה היינו דוקא אם הוא **במקום אחד.** ואילו **כזית** דאמר רבי יוחנן איירי אפילו אם הוא **בב' וג' מקומות.**

והלכתא: להלקותו — בכזית! לעברו — בכשעורה!

שנינו במשנה: **אין הטבחין נאמנין** על גיד הנשה דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים נאמנים עליו.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: חזרו לומר: נאמנין הטבחים!

אמר רב נחמן: מדברי רבי יוחנן משמע שבעבר פסקו הלכה כרבי מאיר ולא היו נאמנים, וחזרו לפסוק כחכמים.

ותימה: וכי **אכשור דרי** שהטבחים של היום נאמנים יותר מאותם שבעבר?!

ומתרצינן: **מעיקרא, דהוו סברי לה כרבי מאיר,** שאמר [לעיל צ-ב] שגיד הנשה צריך לחטט אחריו ויש בזה טורח, הלכך **לא הוו מהימני,** אלא היה צריך לבדוק אחריהם. **ולבסוף, סברי כרבי יהודה,** שחזרו לומר דהלכה כרבי יהודה שאין צריך לחטט אחריו, הלכך נאמנים הם, מאחר שאין טורח בדבר.

איכא דמתני לה אסיפא דמתניתין. דקתני: **וחכמים אומרים נאמנים עליו ועל החלב!** ועל זה **אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: חזרו לומר — אין נאמנין** על הגיד, שהלכה כרבי מאיר.

אמר רב נחמן: בזמן הזה נאמנין הטבחים.

ומקשינן: וכי **אכשור דרי**?!

ומתרצינן: **מעיקרא, סברוה כרבי יהודה,** שאין צורך לחטט אחר גיד הנשה, לפיכך פסקו כחכמים דנאמנין הטבחים.

הדר, סברוה כרבי מאיר, חזרו לפסוק כרבי מאיר שצריך לחטט אחר גיד הנשה. **וכמה דהוו דכירי ליה לרבי יהודה** כל זמן שהטבחים נהגו במנהג הקודם שלא לחטט אחר גיד הנשה כרבי יהודה **לא מהימני,** שהרי כבר נפסקה הלכה שצריך לחטט והם אינם מחטטים [וזה מה שאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן דחזרו לומר אין נאמנין].

והשתא, דאנשיוה לדרבי יהודה, שנשתכח המנהג הישן, ונוהגים עתה לחטט — **מהימני** [וזהו מה שאמר רב נחמן שבזמן הזה נאמנין].

שנינו במשנה: וחכמים אומרים נאמנים עליו, **ועל החלב.**

והוינן בה: "**חלב" מאן דכר שמיה**?! שהרי רבי מאיר לא דיבר כלל מחלב, ולמה הזכירוהו חכמים?

ומתרצינן: **הכי קאמר רבי מאיר: אין נאמנין עליו ולא על החלב!** שגם בו יש טורח לנקרו. **וחכמים אומרים: נאמנים עליו ועל החלב!**

מתניתין:

שולח אדם ירך לעובד כוכבים שגיד הנשה בתוכו, ואין לו לחשוש שמא הגוי ימכור את הירך לישראל והישראל יאכלנה עם הגיד, **מפני שמקומה ניכר.** שהואיל והירך שלמה רואה הישראל שלא ניטל ממנה גיד הנשה. שאילו היה נוטל, היה ניכר במקום הגיד שנחטט שם הירך.

גמרא:

והוינן בה: מדקתני שולח אדם "ירך" משמע **שלמה — אין,** שדוקא אם היא ירך שלמה, אבל **חתוכה לא** ישלח לגוי מבלי שיוציא ממנה קודם את הגיד, כי שמא הישראל שיקנה מהגוי את הירך יחשוב שהגיד כבר הוצא ממנה, שבודאי הישראל חתכה כדי להוציא ממנה את הגיד.

ומבארינן: **במאי עסקינן? אילימא במקום שאין מכריזין** שם שהיום נמצאה בהמה טרפה באחד האטליזים, הרי באותו מקום אסור לקנות אף פעם בשר מגוי, כי שמא באותו היום אכן היתה טרפה, והבשר שבידו הוא ממה שנמכר לו מאותה בהמה, ואם כן ירך **חתוכה נמי לישדר ליה** הישראל לגוי צד-א
אפילו בלי להוציא ממנה את הגיד, כיון שאין לחשוש שמא ימכרנה לישראל, **דהא לא אתו** ישראל **למזבן מיניה** מהגוי מחשש טרפה?

אלא, במקום שמכריזין על טרפה אם נמצאה

היום, ובאותו מקום מותר לקנות בשר מגוי באותו יום שלא הכריזו כלום, שהרי אם היתה טרפה בעיר היו מכריזין [מדובר במקום שכל שוחטי הבהמות הם ישראלים והגוי אינו שוחט בעצמו], ולכן אין לשלוח ירך חתוכה לגוי, כי שמא יקנה אותה הישראל מהגוי. אך אכתי תיקשי — ירך **שלמה נמי לא לישדר ליה** לגוי אלא אם יוציא ממנה את הגיד, שאף על פי שבעודה שלמה ניכר עליה שלא ניטל ממנה הגיד, מכל מקום יש לחשוש **דחתיך ליה** הגוי **ומזבין ליה** לישראל. והישראל יחשוב שניטל ממנה הגיד הואיל והיא חתוכה, ויבוא לאכלה עם הגיד?

ומתרצינן: **איבעית אימא,** מתניתין מיירי **במקום שמכריזין. ואיבעית אימא, במקום שאין מכריזין.**

ומבארינן: **איבעית אימא, במקום שמכריזין** ולא תיקשי שנחשוש שמא יחתוך הגוי את הירך, כי **חיתוכא דעובד כוכבים — מידע ידיע!** שהגוי חותך את הירך בצורה שונה מהישראל. [שהישראל חותך את הירך לאורך הגיד כדי שיוכל להוציא אותו מהירך], ועל ידי כן מבחין הישראל שהגוי הוא שחתך את הירך, ולא יבואו לטעות ולחשוב שהגיד ניטל ממנה.

ואיבעית אימא, איירי **במקום שאין מכריזין,** ומכל מקום אסור לשלוח לגוי ירך חתוכה. **גזירה שמא יתננה לו** הישראל **בפני ישראל אחר,** ואותו ישראל אחר ישמע כיצד הישראל הנותן אומר לגוי שהוא כבר הוציא ממנה את הגיד, ויחשוב שהיא ירך כשרה, ויבא לקנות ממנו את הירך, ויאכלנה בלא נטילת הגיד [עפ"י תו' בע"ב ד"ה אמר].

ואיבעית אימא, טעמא דמתניתין שאסור לשלוח לגוי ירך חתוכה מבלי להוציא ממנה את הגיד, הוא **משום דקא גניב ליה לדעתיה** של הגוי! שהגוי סבור שהישראל אוהב אותו מאד, שטרח להוציא את הגיד מהירך ורק לאחר שהיתה ראויה עבור עצמו שלח אותה אליו, והוא מכיר טובה לישראל בשל כך. בעוד שלמעשה, לא הוציא הישראל כלל את הגיד, ולא טרח עבור הגוי.

דאמר שמואל: אסור לגנוב דעת הבריות, ואפילו דעתו של עכו"ם!

והא דשמואל, לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, מתוך מעשה שהיה אפשר ללמוד שכן דעת שמואל.

דשמואל הוה קא עבר במברא, בספינת מעבורת. **אמר ליה** שמואל **לשמעיה** משמשו: **פייסה למבוריה!** תן לבעל המעבורת [הגוי] את שכרו. **פייסה** השמש, **ואיקפד** שמואל.

מאי טעמא איקפד שמואל?

אמר אביי: תרנגולת טריפה הואי, ויהביה ניהלה לבעל המעבורת **במר דשחוטה,** כאילו היא כשרה.

רבא אמר: "אנפקא" אמר ליה לאשקויי, דשמואל אמר לשמש שיתן לגוי יין, **ואשקיה חמרא מזיגא!** והשמש נתן לו יין מזוג במים, ואילו הגוי היה סבור שהוא יין חי. הרי שהקפיד שמואל על שגנב דעת הגוי.

ומקשינן: **וכי מכללא מאי?!** מה לנו אם

שמואל אמר זאת בפירוש או לא, מאחר שמתוך הסיפור משתמע שאכן זו דעתו.

ומתרצינן: משום שיש לדחות ולומר שקפידת שמואל לא היתה מצד גניבת דעת הנכרי אלא מסיבה אחרת.

למאן דאמר [אביי] **טריפה הואי,** איכא למימר **דאמר ליה** שמואל לשמשו **"אמאי תשהא איסורא?"**, והיינו, למה עכבת ברשותך את הטריפה עד עתה.

ולמאן דאמר: אנפקא אמר ליה לאשקויי יש לומר שהקפיד שמואל על השמש לפי שעבר על צוויו. שהרי **"אנפקא"** — **חייא משמע,** יין חי ולא מזוג, ואילו הוא נתן לו יין מזוג.

תניא: היה רבי מאיר אומר: אל יסרהב יפציר **אדם לחבירו לסעוד אצלו ויודע בו שאינו סועד** אצל אנשים אחרים, לפי שיש בכך גניבת דעת. שחבירו מכיר לו טובה חנם, מחמת שחושב שהפציר בו מחמת ידידות.

ולא ירבה לו בתקרובת, מתנות, **ויודע בו שאינו מקבל.**

ולא יפתח לו חביות המכורות לחנוני! יצרן המוכר יינות לחנונים והיין שמור בחביות סגורות, וכשבא אדם חשוב הוא פותח עבורו חבית סגורה כדי להגיש לו יין חריף. ואם חבית זו כבר מכורה לחנוני הרי יש בפתיחת החבית משום גניבת דעת. שהאורח סבור שהוא כל כך חשוב בעיני המארח עד שהוא מוכן להפסיד בגללו, בפתיחת חבית, על אף שהיין עלול להתקלקל. בעוד שלמעשה אין לו כל הפסד, כיון שהחנוני עומד לקחת אותה ולפתוח אותה מיד עבור הקונים שלו.

אלא אם כן הודיעו לאורח שהחבית מכורה, ואין לו הפסד בפתיחתה.

ולא יאמר לו: סוך שמן מפך ריקן! כאשר הוא יודע שהלה יסרב לסוך, וגונב בכך את דעת חבירו שחושב שיש בפך שמן.

ואם עשה כן **בשביל כבודו** של האורח, להראות לאנשים שהוא חביב עליו — מותר לומר כן.

ומקשינן: **איני. והא עולא איקלע לבי רב יהודה. פתח לו** רב יהודה **חביות המכורות לחנוני!?**

ומתרצינן: **אודועי אודעיה** רב יהודה לעולא שהחביות מכורות לנכרי.

ואיבעית אימא: שאני עולא, דחביב ליה לרב יהודה. דבלאו הכי, שאפילו לא היו החביות מכורות לחנוני, **נמי פתוחי מפתח ליה,** ואין כאן גניבת דעת.

תנו רבנן: לא ילך אדם לבית האבל ובידו לגין המתקשקש, כדי יין שאינם מלאים, והאבל סבור שהם מלאים.

ולא ימלאנו מים להשלים החסר [עיין מהרש"א ורש"ש] **מפני שמתעהו** לחשוב שכולו יין.

ואם יש שם חבר עיר אנשים רבים והוא מתכוין להחשיב את האבל בעיניהם, שיחשבו שהביא לכבודו כדים מלאים יין — **מותר.**

תנו רבנן: לא ימכור אדם לחבירו סנדל מעור **של** בהמה **שמתה** מאליה **בכלל**

[בחזקת] **של** בהמה **חיה** בריאה **שחוטה, מפני שני דברים:**

טעם **אחד** — **מפני שמתעהו,** שעור של שחוטה חזק יותר מעור של מתה.

וטעם **אחד** — **מפני הסכנה,** שמא מתה הבהמה מנשיכת נחש והארס נשאר בעור.

ולא ישגר אדם לחבירו חבית של יין, ושמן צף על פיה, שחבירו חושב שהחבית מלאה שמן והולך ומזמין אורחים, ולבסוף אין לו שמן עבורם.

ומעשה באחד ששיגר לחבירו חבית של יין, ושמן צף על פיה. והלך וזימן עליה אורחין ונכנסו לסעוד. לבסוף **מצאה שהיא של יין, וחנק את עצמו** מרוב בושה, שלא היה לו במה להאכילם.

ואין האורחין רשאין ליתן ממה שלפניהם לבנו ולבתו של בעל הבית, שמא אין לו מזון אחר לתת להם ובא לידי בושה, **אלא אם כן נטלו רשות מבעל הבית.**

ומעשה באחד שזימן ג׳ אורחים בשני בצורת, ולא היה לו מה **להניח לפניהם אלא** פת **כשיעור שלש ביצים. בא בנו של בעל הבית, נטל אחד מהם,** מהאורחין את **חלקו ונתנו לו. וכן** עשה **האורח השני, וכן השלישי. בא אביו של תינוק מצאו שעוזק,** שסוגר חלק **אחד בפיו, ושתים** מחזיק **בידיו. חבטו בקרקע** שכעס עליו מפני שלא היה לו דבר אחר לתת לאורחים, **ומת. כיון שראתה אמו, עלתה לגג ונפלה ומתה. אף הוא עלה לגג ונפל, ומת.**

אמר רבי אליעזר בן יעקב: על דבר זה נהרגו שלש נפשות מישראל!

והוינן בה: **מאי קמשמע לן** רבי אליעזר בן יעקב?

ומתרצינן: תנא דברייתא קמשמע לן **דכולה רבי אליעזר בן יעקב היא** . שהתנא שסידר הברייתא שכח בתחילה להזכיר שמו, וחזר והזכיר שמו [עפ״י רש״י לקמן קד — ב].

תנו רבנן: השולח ירך לחבירו, אם היא **שלמה — אינו צריך שיטול הימנה גיד הנשה,** שניכר שלא הוציאו מהירך את הגיד וחבירו לא יכשל לאכלה בלא נטילה. ואם היא **חתוכה — צריך ליטול הימנה גיד הנשה** שחבירו עלול לחשוב שכבר הוצא ממנה הגיד ויאכלנה בלא נטילת הגיד.

ובשולח לעובד כוכבים — בין חתוכה ובין שלמה אינו צריך ליטול הימנה גיד הנשה. ולקמן יתבאר הטעם.

ומפני שני דברים אמרו אין מוכרין נבלות וטרפות לעובד כוכבים.

אחד, מפני שמתעהו, שהוא חושב שהבשר כשר, והכשר יותר משובח מהטריפה.

ואחד, שמא יחזור וימכרנה לישראל אחר.

ולא יאמר אדם לעובד כוכבים: קח **לי** קנה **לי בדינר זה בשר, מפני שני דברים.**

אחד, מפני האנסין שמא הגוי יקח בחזקה בשר מהטבח ולא ישלם לו. **ואחד, שמא מוכרין לו נבלות וטריפות.** צד-ב

אמר מר: ובעובד כוכבים — בין שלמה בין חתוכה אינו צריך ליטול הימנה גיד הנשה.

והוינן בה: **במאי עסקינן? אילימא במקום שמכריזין** שהיום נמצאה טריפה באחת הבהמות ובאותו מקום מותר לקנות בשר מגוי באותו יום שלא הכריזו על טריפה, אם כן ירך **חתוכה אמאי אינו צריך ליטול הימנה גיד הנשה?** והרי **כיון דלא אכרוז** היום **אתי למיזבן ישראל מיניה** דהגוי, ומאחר שהירך חתוכה יחשוב הישראל שהוצא ממנה הגיד, ויכשל באכילת גיד הנשה?

אלא, פשיטא דמיירי **במקום שאין מכריזין** על הטריפה אם נמצאה, ששם אסור לקנות אף פעם בשר מגוי, שמא באותו יום אכן היתה טריפה והבשר שבידו הוא מאותה בהמה. ולכן מותר לשלוח לגוי אפילו ירך חתוכה בלי להוציא ממנה את הגיד שהרי אין לחשוש שמא הישראל יקנה את הירך מהגוי.

אי הכי, **אימא מציעתא** דברייתא. דקתני **"מפני שני דברים אמרו אין מוכרין נבלות וטריפות לעובד כוכבים. אחד מפני שמטעהו, ואחד שמא יחזור וימכרנה לישראל אחר!" ואי** מיירי **במקום שאין מכריזין,** הרי אין חשש שימכרנה לישראל, **דהא לא אתי** ישראל **למזבן מיניה** דגוי, מחשש שמא הבשר הוא טריפה?

אלא, פשיטא, דמיירי **במקום שמכריזין** והיום אכן היתה טריפה, ומחמת אונס לא הכריזו, ולכן אסור למכור נבלות וטריפות לגוי באותו היום, כי שמא יקנה ממנו הישראל, שהרי היום מותר לקנות מגוי, כיון שלא הכריזו על טריפה.

אי הכי, **אימא סיפא** דקתני **"לא יאמר אדם לעובד כוכבים קח לי בדינר זה בשר מפני שני דברים. אחד מפני האנסין, ואחד שמא מוכרין לו נבלות וטריפות"! ואי** מיירי **במקום שמכריזין** הרי אין לחשוש שימכרו לו טריפה, **דאי איתא דהוי טריפה** היום — **אכרוזי הוו מכרזי!** ומכיון שלא הכריזו, סימן שאין היום טריפה.

אלא, פשיטא דמיירי **במקום שאין מכריזין,** ואין לדעת שמא נמצאה היום בהמה טריפה, ויש חשש שמא ימכרו ממנה לגוי.

השתא תיקשי: **רישא וסיפא במקום שאין מכריזין, מציעתא במקום שמכריזין!?**

ומתרצינן: **אמר אביי: אין! רישא וסיפא במקום שאין מכריזין,** ואילו **מציעתא במקום שמכריזין!**

רבא אמר: כולה ברייתא **במקום שמכריזין.**

רישא וסיפא מיירי **שהכריזו** שנמצאה היום בהמה טריפה, הלכך ברישא מותר לשלוח לגוי ירך ואין לחשוש שמא הישראל יקנה אותה ממנו, שהרי היום אסור לקנות בשר מגוי. ובסיפא אסור לישראל לתת דינר לגוי שיקנה בשר עבורו שמא ימכרו לו מהטריפה.

מציעתא מיירי שהיתה טריפה היום **ולא הכריזו** מחמת אונס, הלכך אסור למכור את הטריפה הזאת לגוי, כי שמא יקנה ממנו הישראל, שהרי מותר היום לקנות מגוי כיון שלא הכריזו.

רב אשי אמר: כולה במקום שאין מכריזין, ששם תמיד אסור לקנות מגוי. ולכן ברישא

מותר לשלוח ירך לגוי ובסיפא אסור לשלוח את הגוי לקנות בשר, כיון שיש לחשוש שמא נמצאה טריפה היום.

ומציעתא אסור למכור נבלות וטרפות לגוי. ואף על פי שבמקום שאין מכריזין אין לחשוש שהישראל יקנה מהגוי את הטריפה, מכל מקום יש לאסור משום **גזירה שמא ימכרנה** הישראל לגוי **בפני ישראל,** ואותו ישראל ישמע איך שהישראל המוכר אומר לגוי שהבשר כשר ויחשוב שהדבר אמת ויבא לקנות את הטריפה מהגוי [עפ״י תו׳ ד״ה אמר]. [עיין רש״י ותו׳ למה ברישא לא אסרו מהאי טעמא לשלוח ירך לגוי גזירה שמא יתננה לו בפני ישראל].

והוינן בה: **היכי מכרזינן** כשנמצאה טריפה בעיר?

ומשנינן: **אמר רב יצחק בר יוסף:** כך הוא לשון ההכרזה: **נפל בישרא לבני חילא!** בא לידינו בשר הראוי לגויים.

ומקשינן: **ולימא** ויכריזו: **נפל טריפתא לבני חילא!**?

ומשנינן: אם כן, **לא זבני** הגויים מהבשר, שגנאי הוא להם לאכול בשר שאנחנו לא רוצים לאכלו.

ומקשינן: אם כן, שהגויים אינם יודעים שהבשר טריפה איך מותר למכור להם טריפות **והא קמטעי להו?**

ומשנינן: **אינהו הוא דקמטעו אנפשיה!** הם גורמים לעצמם להיות מוטעים מאחר שלא שאלו אם הבשר כשר או טריפה.

כי הא דמר זוטרא בריה דרב נחמן, הוה קאזיל מסיכרא לבי מחוזא, ורבא ורב ספרא הוו קא אתו לסיכרא. פגעו אהדדי נפגשו ליד סיכרא. **הוא סבר לאפיה הוא דקאתו** מר זוטרא חשב שרבא ורב ספרא באו לקראתו מבי מחוזא, **אמר להו** מר זוטרא: **למה להו לרבנן דטרוח ואתו כולי האי?** שהלכתם מרחק כה רב לקראתי.

אמר ליה רב ספרא למר זוטרא: **אנן לא הוה ידעינן דקאתי מר** לא ידענו מבואך כלל, אלא הלכנו לדרכנו ונפגשנו במקרה. אבל, **אי הוה ידעינן** שאתה בא לעיר — **טפי הוה טרחינן!** היינו הולכים עוד יותר לקראתך.

אמר ליה רבא לרב ספרא: **מאי טעמא אמרת ליה הכי?** מדוע סיפרת לו האמת **דאחלישתיה לדעתיה** שהיה סבור שבאנו לכבודו ועתה חלשה דעתו.

אמר ליה רב ספרא לרבא: **והא קא מטעינן ליה** אילו הייתי שותק, ועל ידי כן היה מכיר לנו טובה על כך לחנם.

אמר ליה רבא: **איהו הוא דקא מטעי נפשיה!** לא אנחנו היינו מתעים אותו אילו שתקנו, אלא הוא היה מתעה את עצמו.

ההוא טבחא דאמר ליה לחבריה:

אי הוות פייסת מינאי, לו היה שלום בינינו, צה-א
מי לא ספי לך הייתי נותן לך **משור של פטם, דעבדי,** ששחטתי, **אתמול.**

אמר ליה: למרות שלא נתת לי — **אכלי משופרי שופרי!**

אמר ליה: מנלך? מהיכן היה לך? **אמר ליה: דזבן פלוני עובד כוכבים** ממך, **וספא לי.**

אמר ליה: תרי עבדי, שנים שחטתי, **וההוא** שאתה אכלת — **טריפה הוה!**

אמר רבי: בשביל שוטה זה שעשה שלא כהוגן שמכר טריפה לגוי [שהדבר היה במקום שמכריזין ומשום מה לא הכריזו למרות שהיה באותו יום טריפה והיה אסור באותו יום למכור לגוי שמא יקנה ממנו יהודי שהרי לא הכריזו היום], **אנו נאסור כל המקולין?!** שאין לאסור לקנות בשר מיתר החנויות אף אותם שהם של גויים [מלבד של אותו הגוי שבידו הטריפה] וכדמפרש ואזיל.

רבי לטעמיה דאמר: אם היו **מקולין,** החנויות לממכר בשר שבעיר, **וטבחי — ישראל,** והיינו שגם השוחטים [שהם גם מוכרי הבשר לחנויות], הם ישראליים, שהגויים אינם שוחטים, הרי **בשר הנמצא ביד עובד כוכבים** בחנות של גוי **מותר!** מאחר שבשר זה נשחט ודאי על ידי ישראל. וגם אין לחשוש שמא הוא טריפה, שהטבחים לא ימכרו לגוי טריפה ביום שלא הכריזו. ואף עתה, שטבח זה פשע ומכר לגוי טריפה, לא נתערערה בשל כך חזקת כשרות של כל החנויות.

איכא דאמרי: אמר רבי: מפני שוטה זה, דאיכוין לצעוריה לחבריה, אנו נאסור כל המקולין?! שאין להאמין לו שאכן אירעה אתמול טריפה אצלו. שלא אמר כן אלא רק כדי לצער את חבירו. ולכן, מותר לקנות בשר בעיר, שהרי לא הכריזו היום על טריפה.

והוינן בה: **טעמא** דהתיר רבי, הואיל **דאיכון רק לצעוריה לחבריה. הא לאו הכי,** היה **אסור** לקנות בכל החנויות?!

והתניא: רבי אומר: אם היו **מקולין וטבחי ישראל — בשר הנמצא ביד עובד כוכבים מותר!** וכיון שכל החנויות עומדות בחזקת כשרות, למה נאסור אותם בגלל חנות אחת של אותו גוי שקנה טריפה?

ומתרצינן: **שאני הכא, דאיתחזק איסורא!** שנמכרה טריפה לחנות אחת, ויש לחשוש שאותו טבח מכר להרבה חנויות.

אמר רב: בשר כשר — **כיון שנתעלם מן העין,** שהיה רגע אחד ללא השגחה, הרי הוא **אסור!** שמא הוחלף הבשר, ובשר זה הוא אחר, ואינו כשר.

מיתיבי: רבי אומר: מקולין וטבחי ישראל — בשר הנמצא ביד עובד כוכבים מותר! והרי בשר זה נתעלם מעין ישראל ובכל זאת הוא מותר?

ומתרצינן: **נמצא ביד עובד כוכבים שאני!** שכל החשש אינו אלא בבשר שלא היה שמור כלל, דחיישינן שמא באו עורבים והחליפוהו בבשר ממקום אחר. אבל אם הוא שמור ביד גוי אין חשש זה [ומצד הגוי עצמו גם אין חשש, כמבואר לעיל].

תא שמע: דתניא: **תשע חנויות, כולן מוכרות בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן, ואינו יודע מאיזה מהן לקח — ספיקו אסור!** כלומר, הבשר אסור מספק, שאין הולכים אחר הרוב כיון שהוא לקח את הבשר מהחנות שהיא מקום "קבוע", וכלל בידינו "כל קבוע — כמחצה על מחצה דמי", דהיינו אפילו אם יש שם

רוב ומיעוט, אנו דנים כאילו הוא מחצה על מחצה.

ובנמצא הבשר מושלך ברחוב, ואיננו יודעים מאיזה חנות הוא — **הלך אחר הרוב!** לפי שאדם זה לא לקח את הבשר ממקום הקביעות, הלכך, אמרינן "כל דפריש מרובא פריש", והרי הוא מותר.

הרי, שבשר הנמצא ברחוב ונתעלם מן העין מותר, וקשיא לרב?

ומתרצינן: **הכא נמי** מיירי **בנמצא ביד עובד כוכבים!** שהגוי לקח את הבשר מהחנות ואיננו יודעים מאיזה חנות [שהולכים אחר הרוב, כיון שהספק נולד אצלנו לאחר שהיה כבר בידי הגוי, ולא בחנות שהוא מקום הקביעות].

תא שמע: דתנן: עיר שגרים בה גויים וישראלים **ומצא בה בשר — הלך אחר רוב טבחים!** שאם רוב השוחטים בעיר הם ישראלים הבשר כשר.

ואם מצא בשר **מבושל — הלך אחר רוב אוכלי בשר!** שאם רוב אוכלי הבשר הם גויים הבשר אסור. ואפילו אם רוב השוחטים ישראלים ואנו יודעים שנשחט כהוגן, מכל מקום, כיון שהבשר מבושל יש עליו חשש נוסף של בישולי עכו"ם, ומאחר שרוב אוכלי הבשר הם גויים, יש רוב האומר שהגוי בישלו.

הרי, שמותר לאכול בשר שנמצא ברחוב, אף על פי שנתעלם מן העין?

וכי תימא לתרץ, **דהכא נמי** מיירי **בנמצא ביד עובד כוכבים.** הרי אי אפשר לומר כן. דהא קתני "**מבושל — הלך אחר רוב אוכלי בשר**"! ואי מיירי שלא נמצא ברחוב אלא ביד אדם, תיקשי, למה נלך אחר הרוב? **ונחזי, אי דעובד כוכבים נקיט ליה,** ודאי הוא בישלו, ואסור. **אי דישראל נקיט ליה,** הרי הוא מותר? אלא ודאי המשנה מדברת שהבשר נמצא ברחוב העיר, ובכל זאת הוא מותר כאשר רוב הטבחים ישראלים!?

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן: בעומד ורואהו!** שהמוצא ראה את הבשר נופל מיד אדם, ואינו יודע אם הוא ישראלי או גוי. ומרגע נפילתו לא הסיר המוצא את עינו מהבשר, ואין כאן בשר שנתעלם מן העין [שאפילו אם המאבד הוא גוי לא הוי בשר שנתעלם מן העין, כל זמן שהבשר אצלו. וכמבואר לעיל].

תא שמע: דתנן: בשר **שנמצא בגבולין** בכל ערי ישראל [ולא בירושלים ששם הדין שונה], אם היה מחותך **לאברים,** הרי הם בחזקת **נבלות!** שכן הדרך לחתוך את הנבלה לאברים ולהשליכה לאשפה.

ואם היה הבשר חתוך **לחתיכות** קטנות — **מותרות** הן! שאין אדם טורח לחתוך לחתיכות אלא בשר כשר הראוי לאכילה [ומדובר שרוב השוחטים בעיר הם ישראלים].

הרי, שבשר הנמצא מותר, ואף על פי שנתעלם מן העין?

וכי תימא דהכא נמי מיירי **בעומד ורואהו,** אם כן, הא דקתני "**אברים — נבלות**", תיקשי, **אמאי**?! והרי המוצא ראה שהאברים נפלו מיד אדם ולא הושלכו בכונה, ואין לחשוש שמא הן נבלות.

ובהכרח, שמדובר שהמוצא לא ראה את הבשר בשעת נפילה, ובכל זאת הוא מותר כשנמצא חתוך לחתיכות, ומוכח דלא חיישינן משום בשר שנתעלם מן העין!?

ומתרצינן: **מידי הוא טעמא!** הרי כל הקושיא אינה **אלא לרב,** שהוא אמר בשר שנתעלם מן העין אסור. **הא איתמר עלה** על המשנה דקתני "חתיכות מותרות": **רב אמר: מותרות משום נבלה,** שאינן מטמאות כנבלה ואין לוקין על אכילתן משום נבלה. אבל באכילה הן אסורות משום בשר שנתעלם מן העין. ומכל מקום, כיון שאינו אלא ספק שמא הבשר הוחלף, אין דינן כנבלה ממש [אבל בנמצאו אברים ודאי נבלה הוא לכל דבר].

ולוי אמר: מותרות אף **באכילה.**

והא דרב, שאוסר בשר שנתעלם מן העין, **לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר.** מתוך מעשה שהיה אפשר ללמוד שכן היא דעתו של רב.

דרב הוה יתיב אמברא דאישתטית, על גשר הנהר ששמו אישתטית. **חזיא לההוא גברא דהוה קא מחוור רישא,** שהיה מדיח ראש בהמה במי הנהר. **נפל מיניה** הראש לתוך הנהר. **אזל, אייתי סילתא,** סל, **שדא** שלשל לנהר, **אסיק תרין,** העלה שני ראשי בהמה. צה-ב

אמר רב: עבדי נמי הכי?! וכי זו הדרך שאדם מאבד חפץ אחד ומוצא שנים? כלומר, אף אחד משני הראשים אינו אותו שנפל, אלא אחרים הם שהיו בנהר מקודם לפיכך **אסרינהו ניהליה.**

אמר ליה רב כהנא ורב אסי לרב: למה אסרתם, שאפילו אם אחרים הם — וכי רק **דאיסורא שכיחי** בנהר, ואילו **דהיתרא לא שכיחי?!** ומדוע לא נאמר שהם כשרים?

אמר להו רב: דאיסורא שכיחי טפי! שיש לחשוש שמא עורבים הביאו ממקומות אחרים, ששם שכיח יותר נבלה [עפ"י תו']. ומכאן ראיה שרב אוסר בשר שנתעלם מן העין, וחושש שמא עורבים החליפו הבשר.

ומקשינן: **וכי מכללא מאי?!** מה ההבדל אם רב אמר זאת בפירוש או לא. שהרי מתוך זה שאסר את הראשים משתמע שאכן דעתו לאסור בשר שנתעלם מן העין?

ומתרצינן: משום שהראיה מהסיפור אינה מוכחת לגמרי. שיש לומר, שאילו באותו מקום היו רוב השוחטים ישראלים לא היה חושש רב שמא עורבים הביאו ממקום אחר. אלא **פרוותא,** נמל **דעובדי כוכבים** הואי, ובאותו מקום היו רוב השוחטים גויים, ולכן אסר רב.

תדע! שזהו הטעם של רב. **דקאמר להו רב — דאיסורא שכיח טפי!** משמע שבאותו מקום היה רוב של איסור.

והוינן בה: **אלא רב,** שאוסר בשר שנתעלם אפילו רגע אחד מן העין, **היכי אכל בישרא?**

ומשנינן: **בשעתיה!** מיד כשנשחט, **דלא עלים עיניה מיניה** משעת שחיטה.

ואיבעית אימא: בציירא וחתומא, כשהבשר צרור וחתום, שודאי שלא הוחלף.

ואי נמי — בסימנא! שהיה עושה סימן בבשר. **כי הא דרבה בר רב הונא** היה **מחתך ליה אתלת קרנתא,** כשהיה שולח בשר לאשתו על ידי גוי וחושש שמא הגוי יחליף, היה עושה סימן וחותך הבשר בצורת משולש.

רב הוה קאזיל לבי רב חנן, חתניה. חזי מברא דקאתי לאפיה. באה לקראתו מעבורת מעבר השני של הנהר. **אמר:** הואיל **ומברא קאתי לאפי,** סימן **שיומא טבא לגו!** שכך היו אומרים הבריות, שאם המעבורת באה לקראתם בלא שהזמינו אותה, סימן שיהיה להם יום טוב באכסניא שיגיעו אליה באותו לילה.

אזל, קם אבבא עמד על פתח האכסניא. **אודיק בבזעא דדשא,** הציץ דרך סדק שבדלת, **חזי חיותא דתליא** ראה שתלוי שם בשר. **טרף אבבא** דפק בדלת, **נפוק, אתו כולי עלמא לאפיה!** יצאו כולם מהאכסניא לקראתו. **אתא טבחי נמי** גם הטבחים העוסקים בבשר יצאו, **לא עלים רב עיניה מיניה** מהבשר. **אמר להו,** לטבחים: **איכו השתא** לו היה הדבר תלוי בשמירתכם על הבשר **ספיתו להו איסורא לבני ברת** הייתם מכשילים נכדיי הדרים בעיר הזאת באכילת בשר אסור שהרי העלמתם עיניכם ממנו.

לא אכל רב מההוא בישרא!

והוינן בה: **מאי טעמא? אי משום איעלומי הא לא איעלים?!** שהרי רב לא הסיר עינו מהבשר.

ומשנינן: **אלא** משום **דנחיש** שהיה מנחש בתחילה שיהיה לו יום טוב באכסניא וכיון שאסור לנחש לא רצה ליהנות מהבשר.

ומקשינן: **והאמר רב: כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם** שסמך על הנחש למעשה שאם רבקה תשקה אותו יקחנה עבור יצחק ואם לא, לא יקחנה **וכיונתן בן שאול** שסמך גם כן לגמרי על הנחש **אינו נחש** [תו' מבארים איך היה מותר לאליעזר וליונתן לנחש] והרי אצל רב לא היה נחש כזה?

ומשנינן: **אלא סעודת הרשות הואי ורב לא מתהני מסעודת הרשות!**

רב הוה **בדיק במברא** שאם היה מוצא את המעבורת בקלות היה מפליג עמה ואם הדבר עלה בקושי לא היה מפליג [ואין בזה נחש כיון שלא אמר זאת בפירוש — מהרש"א] **ושמואל** הוה **בדיק בספרא** שלפי הפסוק שהיה מזדמן לו היה נוהג **רבי יוחנן** הוה **בדיק בינוקא** היה אומר לילד פסוק לי פסוקך.

כולהו שני דרב כל ימיו של רב **הוה כתיב ליה רבי יוחנן** כששלח לו שאלה בכתב מארץ ישראל לבבל היה פותח "**לקדם רבינו שבבבל**", **כי נח נפשיה** דרב **הוה כתיב** רבי יוחנן **לשמואל** והיה פותח "**לקדם חבירינו שבבבל**".

אמר שמואל: **לא ידיע לי מילי** וכי אין דבר שאני בקי בו יותר ממנו **דרביה אנא** שעל ידו אהיה רבו?!

כתב שדר ליה שמואל לרבי יוחנן **עיבורא דשיתין שני** חשבון עיבור השנים של ששים שנה הבאים.

אמר רבי יוחנן: **השתא חושבנא בעלמא ידע**

ואין די בזה שאקראוהו רבי.

כתב שדר ליה שמואל **תליסר גמלי** טעונים **ספקי טריפתא** שאלות שונות של טריפות.

אמר רבי יוחנן: **אית לי רב בבבל! איזיל איחזייה!** אלך לקבל פניו.

אמר ליה לינוקא: פסוק לי פסוקך, אמר ליה הינוקא פסוק זה "**רשמואל מת**". **אמר** רבי יוחנן: **שמע מינה נח נפשיה** דשמואל.

ולא היא, לא שכיב שמואל, אלא משמים סיבבו כך **כי היכי דלא ליטרח רבי יוחנן** לנסוע לבבל.

תניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר: בית תינוק ואשה אם בנה בית או נולד לו בן או נשא אשה **אף על פי שאין נחש** שאסור לנחש ולסמוך על זה **יש סימן** בדבר שאם הצליח בעסק ראשון אחר שבנה בית וכו' סימן שמעתה הוא הולך ומצליח ואם לאו אל ימשיך בעסקים שמא לא יצליח.

אמר רבי אלעזר: והוא דאיתחזק תלתא זימני, שהצליח או לא הצליח שלש פעמים אז יש סימן בדבר. **דכתיב** "**יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחו,** עלי היו כלנה". שאם יארעו לו שלש צרות אלו מעתה כל הצרות באות עליו.

בעא מיניה רב הונא מרב: בחרוזין מהו? עשה מחרוזת מחתיכות בשר ולא השגיח עליה, האם זה נחשב לסימן שלא יהא בכלל בשר שנתעלם מן העין?

אמר ליה רב: **אל תהי שוטה** בשאלה זו, כי **בחרוזים הרי זה סימן.**

איכא דאמרי: לא שאל רב הונא מרב אלא **אמר רב הונא אמר רב: בחרוזין הרי זה סימן!**

רב נחמן מנהרדעא איקלע לגבי רב כהנא לפום נהרא [שם מקום] **במעלי** ערב **יומא דכפורי. אתו עורבי שדו** השליכו **כבדי וכוליתא, אמר ליה** רב כהנא לרב נחמן: **שקול ואכול האידנא.** היום מותר לאכול ממה שהעורבים משליכין, **דהיתירא שכיח טפי,** רוב הבשר הוא משחיטת ישראל שמכינים הרבה לסעודת ערב יום כפור.

רב חייא בר אבין איתבד ליה כרכשא מעי הבהמה **ביני דנא,** בין החביות, ואחר כך מצאו. **אתא לקמיה דרב הונא,** לשאול על הבשר. **אמר ליה** רב הונא: **אית לך סימנא בגויה?** שלא יהא בכלל בשר שנתעלם מן העין. **אמר ליה** רב חייא בר אבין: **לא!** שאלו רב הונא: **אית לך טביעות עינא בגויה? אמר ליה: אין! אמר ליה** רב הונא: **אם כן, זיל שקול!**

רבי חנינא חוזאה איתבד ליה גבא דבשרא אתא לקמיה דרב נחמן, אמר ליה: אית ליה סימנא בגויה? אמר ליה רבי חנינא: **לא!** שאלו רב נחמן: **אית לך טביעות עינא בגויה? אמר ליה: אין!** אמר ליה רב נחמן: **אם כן זיל שקול!**

רב נתן בר אביי איתבד ליה קיבורא דתכלתא, פקעת צמר צבוע תכלת, ומצאה אחר כך. **אתא לקמיה דרב חסדא** לשאול שהרי יש לחשוש שמא אינו זה שאבד ולא תכלת הוא אלא צבע קלא אילן הדומה

לתכלת, ואינו כשר לציצית.

אמר ליה רב חסדא: **אית לך סימנא בגויה? אמר ליה: לא!** שאלו רב חסדא: **אית לך טביעות עינא בגויה? אמר ליה: אין!** אמר ליה רב חסדא: **אם כן זיל שקול!**

אמר רבא: מריש הוה אמינא דסימנא עדיף מטביעות עינא, שזיהוי על ידי סימן ודאי יותר מזיהוי שעל ידי טביעות עין, וראיה לדבר **דהא מהדרינן אבידתא בסימנא ולא מהדרינן בטביעות עינא. השתא דשמעתינהו להני שמעתתא,** שהתירו את האיסור על ידי טביעות עין בלבד, **אמינא טביעות עינא עדיפא!** [ומה שאין מחזירין אבידה על פי טביעות עין הוא בגלל שאנו חושדים בו שהוא משקר]. צו-א

דאי לא תימא הכי, שאפשר לסמוך על טביעות עין, **היאך סומא מותר באשתו? ובני אדם איך מותרים בנשותיהם בלילה?** ואינם חוששים שמא זו אינה אשתו. **אלא,** על כרחך, **בטביעות עינא דקלא,** שמכיר קולה **הכא נמי** אפשר לסמוך **בטביעות עינא.**

אמר רב יצחק בריה דרב משרשיא: תדע שטביעות עין עדיפה מסימנים **דאילו אתו בי תרי** שני עדים **ואמרי: פלניא, דהאי סימניה והאי סימניה, קטל נפשא,** שאיננו מכירים את ההורג אלא אנו יודעים את הסימנים שלו, **לא קטלינן ליה** על פי הסימנים. **ואילו אמרי: אית לן טביעות עינא בגויה,** שאנו מכירים אותו, **קטלינן ליה!**

אמר רב אשי: תדע! דאילו אמר ליה איניש לשלוחיה: קרייה לך וקרא **לפלוני, דהאי סימניה והאי סימניה! ספק ידע ליה ספק לא ידע ליה.** הרי השליח אינו בטוח למי הכונה. **ואילו אית ליה טביעות עינא בגויה, כי חזי ליה** השליח לאותו איש, מיד **ידע ליה,** שהוא האיש שעליו לקרוא לו.

מתניתין:

הנוטל גיד הנשה מתוך הירך **צריך שיטול את כולו** לחטט אחריו ולהוציא את שרשיו. **רבי יהודה אומר:** אין צריך לחטט אחריו אלא חותך את מה שמעל כף הירך בלבד **כדי לקיים בו מצות נטילה.**

האוכל מגיד הנשה כזית, סופג את הארבעים מלקות, לפי שעבר על לאו של אכילת גיד הנשה.

אכלו את כל הגיד **ואין בו כזית, חייב** מלקות. משום שגיד הנשה כשהוא שלם הרי הוא "בריה", שחייבים עליה אפילו בכל שהוא.

אכל משני גידי הנשה **מזה** שבירך ימין **כזית, ומזה** שבירך שמאל **כזית, סופג שמונים,** שתי מלקיות, שהרי עבר פעמיים על גיד הנשה.

רבי יהודה אומר: אינו סופג אלא ארבעים. דהיינו, מלקות אחת בלבד,לפי שרבי יהודה סובר שאיסור גיד הנשה אינו נוהג אלא בירך ימין בלבד.

גמרא:

בר פיולי [שם אדם] **הוה קאי קמיה דשמואל, וקא מנקר אטמא,** מוציא גיד הנשה מהירך. **הוה קא גאים ליה,** חתך רק מלמעלה ולא חטט אחריו. **אמר ליה** שמואל: **חות ביה טפי!** רד וחתוך גם את שרשי הגיד שבתוך

כף הירך. **השתא, לא חזיתך,** אילו לא הייתי נוכח בשעת מעשה, **ספית ליה איסורא,** היית מכשילני באיסור גיד הנשה.

אירתת בר פיולי מגערת שמואל, **נפל סכינא מידיה! אמר ליה** שמואל: **לא תירתת!** שאף אתה לא עשית שלא כשורה, משום דמאן **דאורי לך** לעשות כן, **כרבי יהודה אורי לך!** שהוא סבור שאין צורך לחטט אחר גיד הנשה. ואילו אני סובר כרבי מאיר.

אמר רב ששת: מאי דשקל בר פיולי, אותו חלק של הגיד הנשה שהוא נטל, אסור **מדאורייתא לרבי יהודה.**

ומקשינן: **מכלל** זה אתה למד, כי מה **דשייר** ולא נטלו, אסור **מדרבנן לרבי יהודה.** והשתא תיקשי: **אלא** מאן **דאורי ליה** לבר פיולי שלא ליטול יותר מהגיד, **כמאן אורי ליה?!** שהרי אפילו רבי יהודה מודה בחלק הנותר שהוא אסור מדרבנן.

ומתרצינן: **אלא אמר רב ששת: מאי דשקל בר פיולי** אסור **מדאורייתא** [בין לרבי מאיר בין לרבי יהודה — עפ"י תוס']. **ומאי דשייר,** אסור **מדרבנן לרבי מאיר.** כי חיוב חטיטה לרבי מאיר אינו אלא מדרבנן. **דאילו לרבי יהודה, אפילו מדרבנן שרי!**

שנינו במשנה: **האוכל מגיד הנשה** כזית סופג את הארבעים.

אמר שמואל: לא אסרה תורה אלא אותו חלק של הגיד **שנמצא על כף הירך בלבד,** ולא מה שנמשך ממנו חוץ לכף הירך. **שנאמר "על כף הירך".**

אמר רב פפא: דברי שמואל הם **כתנאי!** דתניא: **אכלו** לגיד הנשה כולו, **ואין בו כזית, חייב** מלקות. **רבי יהודה אומר:** אינו חייב **עד שיהא בו כזית.**

והוינן בה: **מאי טעמא דרבנן?**

ומשנינן: משום דסברי: גיד הנשה שלם **"בריה" היא,** שחייבין עליה בכל שהוא.

ורבי יהודה סבר: **"אכילה" כתיב ביה** צו-ב באיסור גיד הנשה. וסתם אכילה אינה אלא בכזית.

ורבנן סברי: **ההיא "אכילה"** באה להשמיענו, **דכי אית ביה** בגיד הנשה **ארבעה וחמשה זיתים,** שהוא גדול, **ואכל חד כזית** ממנו, **מיחייב** אף על פי שלא אכלו כולו. אבל אם אכלו כולו, חייב עליו אפילו בפחות מכזית.

ורבי יהודה אמר לך: זה שגיד הנשה חייב עליו אפילו לא אכלו כולו, **מ"אשר על כף הירך" נפקא.** דמשמע, אפילו אם אכל רק רק את החלק שעל כף הירך חייב [למרות שכולו אסור], ובלבד שיהא עליו שם אכילה, דהיינו, בכזית. ולא היתה התורה צריכה לכתוב בשביל זה לשון "אכילה". אלא ודאי ללמדנו, שאפילו אם אכל גיד הנשה שלם אינו חייב עליו אם אין בו כזית.

ורבנן סברי: **ההוא** קרא ד"אשר על כף הירך" **מיבעי ליה לכדשמואל. דאמר שמואל: לא אסרה תורה אלא שעל כף הירך.** ואינו מיותר ללמד שחייבים אף על אכילת חלק מן הגיד. אלא מלשון "אכילה" הוא דנפקא.

ורבי יהודה חולק על עצם דינו של שמואל, משום ד"**הירך**" **כתיב.** דמשמע [מיתורא דה"א] שגיד הנשה **דכולה ירך** אסור, ולא רק מה שעל כף הירך. ואם כן קרא ד"אשר על

כף הירך" מיותר, ללמד לאסור על אכילת חלק מהגיד.

ורבנן דרשי מ"הירך": דוקא **ההוא דפשיט איסוריה בכוליה ירך,** דהיינו, הגיד הפנימי, שהוא גדול ומתפשט בכל הירך, רק הוא אסור. **לאפוקי** גיד **החיצון,** שהוא קצר, **דלא.** שהוא אינו בכלל האיסור. **ולעולם** אפשר לקיים דינו של שמואל שרק רק מה **שעל הכף** של הירך אסור.

הרי מצינו שנחלקו תנאים בהך דינא דשמואל.

ומקשינן בין לרבנן בין לרבי יהודה, דדרשי מ"אשר על הכף": והלא **האי "כף" מיבעי ליה למעוטי עוף** שאין נוהג בו איסור גיד הנשה משום **דלית ליה כף?**

ומתרצינן: **תרי "כף" כתיבי!** בפרשה לדרוש שתי דרשות.

מתניתין:

א. ירך של בהמה, **שנתבשל בה,** יחד עם הירך, **גיד הנשה — אם יש בה,** בירך, **בנותן טעם,** שטעמו של גיד הנשה מורגש בה, **הרי זו אסורה** באכילה, בגלל טעמו של גיד הנשה המורגש בה.

כיצד משערין אותה אם יש בה בנותן טעם ואם לאו?

כיחס של **בשר** הנותן טעם **בלפת!**

והיינו, שרואין את הירך כאילו היתה לפת, ואת הגיד כאילו היה בשר. ומשערין את היחס שבין הגיד לירך לפי היחס שהיה בשר בשיעור הגיד נותן טעם בלפת בשיעור הירך.

ב. גיד הנשה שנתבשל עם הגידים המותרים —

בזמן שמכירו לגיד הנשה, הרי הוא משליך את גיד הנשה, ומשער את טעם פליטתו **בנותן טעם** בגידי ההיתר.

ואם לאו, שאין הוא מכיר את גיד הנשה המעורב בין גידי ההיתר, הרי הגידין **כולן אסורין,** שבכל גיד יש לחוש שמא הוא גיד הנשה, ואין הוא מתבטל ברוב כי יש לו חשיבות של "בריה", שאינה מתבטלת ברוב [מדרבנן!]

ואילו **הרוטב** שהתבשל בו גיד הנשה ושאר הגידין, משערין בו **בנותן טעם,** אם יש בכח גיד הנשה לתת טעם בכל החתיכות, יחד עם הרוטב.

[ואם טעם גיד הנשה ושאר הגידין שוה, הוי "מין במינו", ושיערו חכמים שביטולו הוא באחד בששים].

ג. וכן חתיכה של נבילה, וכן חתיכה של דג טמא, שנתבשלה עם החתיכות של היתר —

בזמן שמכירן לחתיכות האיסור, נוטלן ומשליכן, ומשערין **בנותן טעם,** אם בכוח החתיכה האסורה ליתן טעם בחתיכות ההיתר.

ואם לאו, שאין הוא מכיר את חתיכות האיסור, הרי **כולן אסורות,** לפי ש"חתיכה הראויה לתכבד בפני האורחין" אינה בטילה ברוב [מדרבנן!], ובכל חתיכה יש להסתפק שמא היא החתיכה האסורה.

והרוטב שהתבשלו בו חתיכות ההיתר והאיסור, משערין אותו **בנותן טעם,** אם יש

בכוח חתיכת האיסור כדי לתת טעם בכל החתיכות, יחד עם הרוטב, אז הכל אסור. ואם לאו, הרי הרוטב מותר.

גמרא:

אמר שמואל: לא שנו שאם יש בכח גיד הנשה ליתן טעם בכל הירך הרי היא אסורה, **אלא שנתבשל בה** הגיד. שהבישול מוליך את הטעם של הגיד בכל הירך.

אבל, **אם נצלה בה** הגיד, הרי הוא נצמת בתוכה, ואינו מפעפע ואינו נכנס בבשר. הילכך, לא נאסר בשר הירך, אלא, **קולף** מבשר הירך — **ואוכל, עד שמגיע לגיד!** שאותו הוא אינו אוכל.

ופרכינן: **איני, והאמר רב הונא: גדי שצלאו בחלבו,** שלא הסיר ממנו את חלב הכליות לפני הצליה, וצלאו עם החלב — **אסור לאוכלו אפילו מראש אזנו,** דתלינן שהחלב שבקרבו מפעפע ומגיע אפילו לאוזן!

ומוכח שמתפשט החלב בכולו גם בצליה, ואמאי אמרינן ביחס לגיד הנשה שבצליה אין הוא נותן טעם אלא נצמת!?

צז-א ומשנינן: **שאני חלב** מגיד הנשה, **דחלב מפעפע** ומתפשט בכל הבשר אפלו בצליה, ואילו גיד הנשה נצמת בצליה, ואינו יוצא אל תוך הבשר.

ופרכינן: **ובחלב** שנצלה עם בשר, מי **אסור** הבשר?

והאמר רבה בר בר חנה: עובדא הוי קמי דרבי יוחנן, בכנישתא דמעון, בגדי שצלאו בחלבו, ואתו ושיילוה לרבי יוחנן, ואמר: קולף מבשר הגדי **ואוכל** אותו — **עד שמגיע לחלבו!**

ומוכח שגם חלב אינו מפעפע בצלייה!?

ומשנינן: **ההוא** גדי — **כחוש הוה!**

רב הונא בר יהודה אמר: ההוא — **כוליה,** כליה, שצלאה **בחלבה הוה, ושריא** רבי יוחנן משום שמפסיק הקרום בין החלב לכליה ואין החלב יכול לבעבע דרך הקרום אל הכליה.

רבין בר רב אדא אמר: ההוא — **כילכית,** שקץ דגים קטנים, שטוגנו **באילפס,** במחבת יחד עם בשר, **הוה, ואתו שיילוה לרבי יוחנן. ואמר להו** רבי יוחנן: **ליטעמיה קפילא ארמאה,** נחתום עובד כוכבים, ויאמר לנו אם ניכר טעם האיסור בבשר, וסמכינן עליו כשמשיח לפי תומו, שאינו יודע שאנו שואלים אותו בדבר איסור והיתר.

אמר רבא: מריש, בתחילה, **הוה קא קשיא לי הא דתניא:** קדרה **שבשל בה בשר — לא יבשל בה חלב! ואם בשל** — בדקינן לה **בנותן טעם!** שאם ניכר טעמו של הבשר בחלב, הרי התבשיל נאסר מדין בשר וחלב שהתבשלו יחד.

וכן קדרה שבישל בה **תרומה — לא יבשל בה חולין! ואם בשל** — בדקינן לה **בנותן טעם!**

והכי הוה קשיא ליה לרבא: **בשלמא תרומה** שהתבשלה בקדרה ולאחר מכן בישל באותה קדרה חולין, **טעים לה כהן,** שמותר לו לאכול בתרומה, ויאמר לנו אם יש בה בנותן טעם. **אלא בשר** שהתבשל **בחלב — מאן טעים ליה!?** והרי הכל אסורין בו!?

אבל **השתא, דאמר רבי יוחנן סמכינן אקפילא ארמאה,** הרי **הכא נמי,** בבשר בחלב, **סמכינן** על טעימתו של **קפילא ארמאה!**

אמר רבא: אמור רבנן בכמה מקומות ששיעור הביטול הוא **בטעמא,** שקבעו את שיעור הביטול ב"נותן טעם".

ואמור רבנן במקומות אחרים, וכגון הכא, דאמר רבי יוחנן שבדקינן לה **בקפילא.**

צז-ב **ואמור רבנן** במקומות אחרים, ששיעור הביטול הוא **בשישים!**

הילכך —

א. מין בשאינו מינו דהיתרא, שיש אפשרות לבודקו בהיתר, וכגון תרומה, שיכול כהן לבודקה אם נותנת טעם בחולין, **בטעמא!** יטעמנה כהן ויאמר לנו אם מורגש בה טעם התרומה אם לאו.

ב. מין בשאינו מינו **דאיסורא,** וכגון בשר בחלב — בדקינן לה **בקפילא** ארמאה, וסמכינן עליו.[3]

ג. ומין במינו, דליכא למיקם אטעמא.

אי נמי מין בשאינו מינו דאיסורא, וליכא קפילא — שיעורו הוא **בששים!**

הנהו אטמהתא, חתיכות בשר, **דאימלחו,** שמלחו אותן **בי ריש גלותא,** בביתו של ראש הגולה, **בגידא נשיא,** בהיות גיד הנשה בתוכן.

רבינא אסר את הבשר, וכפי שיתבאר טעמו לקמן.

ורב אחא בר רב שרי את הבשר באכילה.

אתו, שיילוה למר בר רב אשי מהו דינא דהאי בישרא.

אמר להו: אבא [דהיינו, רב אשי] — **שרי!**

אמר ליה רב אחא בר רב לרבינא שאסר: **מאי דעתיך** דאסרת?

אי משום **דאמר שמואל** — **מליח הרי הוא כרותח, כבוש הרי הוא כמבושל,** ולכן החשבת את גיד הנשה שנמלח עם הבשר כמי שהתבשל עמו ונתן טעם בכולו.

והאמר שמואל עצמו: **לא שנו** שגיד הנשה אוסר את הירך **אלא שנתבשל בה, אבל** אם **נצלה בה** — **קולף ואוכל עד שמגיע לגיד!** והרי צליה גם היא נחשבת כ"רותח", ומוכח ש"רותח" שרי, ורק מבושל אסיר!?

וכי תימא מאי "מליח הרי הוא **כרותח**"

---

3. **לטעמיה קפילא.**

רש"י מבאר שקפילא הוא **נחתום** גוי, והוא נאמן רק כאשר הוא מסיח לפי תומו. כי שאר בני אדם אינם בקיאים בטעם, ולכן רק נחתום נאמן.

והצורך במסיח לפי תומו, הוא לפי שאין הגוי נאמן כי הוא חשוד לשקר. ולפי זה אם אפשר שיטעום ישראל, כגון כהן הטועם תערובת של תרומה וחולין, הרי הוא נאמן גם כשאינו מסיח לפי תומו, אבל צריך שהוא יהיה נחתום, כי סתם אדם אינו מבחין כראוי בטעם.

אך **התוס'** **והרא"ש** מבארים שרק נחתום נאמן, כי ודאי לנו שלא ישקר כדי שלא יפסיד את אומנתו, וטעם זה שייך רק בנחתום.

דקאמר שמואל, **כרותח דמבושל,** ולכן נאסר כל הבשר!

והא מדקאמר שמואל "**כבוש הרי הוא כמבושל", מכלל,** דהא דקאמר "מלוח הרי הוא כרותח" — **דרותח דצלי קאמר!**

ומסקינן: **קשיא** אמאי אסר רבינא את הבשר שנמלח עם גיד הנשה. והרי אליבא דשמואל מליחה היא כצליה, שצומתת את הגיד, ואינה מוציאה את פעפוע שומנו אל תוך הבשר.

אמר רבי חנינא: כשהן משערין את היחס של אחד לששים, **משערין** — **ברוטב, ובקיפה, ובחתיכות.** ואפילו **בקדרה** שהתבשלו בה האיסור וההיתר, שהכל מצטרפים לששים כנגד האיסור! (4)

ומבארינן כיצד הוא השיעור בקדרה:

איכא דאמרי משערים **בקדרה עצמה,** בשיעור הנפח של דפנותיה ושוליה.

ואיכא דאמרי דמשערינן **במאי דבלעה קדרה!** שאם בתחילה היה ששים היתר כנגד האיסור, ונתמעט ההיתר ואינו עומד על ששים כנגד האיסור, משערינן כמה בלעה הקדרה מההיתר, ומצטרף שיעור הבליעה להיתר כדי לבטל את האיסור, אך אין משערין בנפח הדופן של הקדירה עצמה. [עיין היטב ברש"י]

---

4. אמר רבי חנינא כשהן משערין, ברוטב ובקיפה ובחתיכות ובקדרה. איכא דאמרי בקדירה עצמה, ואיכא דאמרי במאי דבלעה קדירה.

לפי ביאור **רש"י והרשב"א** מה שמשערין בקדירה עצמה, היינו שמשערים את חרסי הקדירה ומצרפים אותם להיתר. וכגון כזית איסור שהתערב בחמישים זיתי היתר ויש בחרסי הקדירה שיעור של עשרה זיתים, מתבטל האיסור בששים הזיתים המצורפים מהאוכל ומחרסי הקדירה.

והיינו, שטעם האיסור מתפשט בין לאוכל שבקדירה ובין לחרסי הקדירה, ונמצא שבכל כזית מן האוכל יש טעם של אחד מששים מהאיסור.

ולפי הגירסא ברש"י לפנינו, לפי רבי חנינא מדובר באופן שראינו את האיסור לפני שנפל לתערובת, וראינו שיש ששים היתר כנגד האיסור, ולאחר שהתבשל האיסור בתוך ההיתר נוכחנו לדעת כי לא נחסר מהאיסור אלא רק נחסר מההיתר, שאז נחלקו אם משערים בחרסי הקדירה או רק במה שבלעה הקדירה. וכיון שזה ספק מן התורה, יש לנו להחמיר ולשער רק במה שבלעה הקדירה, ולא בכל שיעור חרסיה.

והמשך דברי רש"י, שכתב: ועיקר הדבר, כמות שהוא בא לפנינו משערינן ליה ולא משערינן במאי דבלעה קדירה מן ההיתר, לפי שאף מן האיסור נבלע!

כאן מדבר רש"י במקרה שלא ראינו את האיסור בשעת נפילתו, שבאופן הזה אין מחלוקת, אלא הכל מודים שמשערים רק ביחס של האיסור לתערובת עצמה ולא משערים את הקדירה ואת מה שבלעה, כי אטו רק התירא בלעה הקדירה ולא מן האיסור!?

אך **הרשב"א והר"ן** גרסו בדברי רש"י שרבי חנינא מדבר באופן שראינו את האיסור לפני נפילתו, ובכל זאת נחלקו בגמרא אם משערים בבליעת הקדירה או בחרסיה. ולדבריהם אומר רש"י כי להלכה לא פוסקים כלל כרבי חנינא, אלא משערים כפי היחס בין האיסור להיתר כפי שהוא לפנינו.

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה שהתערבו בהיתר, ואי אפשר לטעום מהתערובת, וכגון שאין קפילא ארמאה שיכול לטעום, או שהיתה התערובת מין במינו — **משערינן כאילו הן** [האיסורים שהתערבו] **בצל וקפלוט,** שהטעם היוצא מהם הוא טעם ניכר ביותר, ואילו היו הבצל והקפלוט נותנים טעם בתערובת הזו, הרי היא אסורה. [ודין זה של רבי יוחנן נאמר לפני שנקבעה ההלכה שמין במינו, או כשליכא קפילא למטעמיה, בטל בששים].

אמר ליה רבי אבא לאביי: ולשערינהו בפלפלין ותבלין, דאפילו נתערבו **באלף לא בטלין!** משום שהם נותנין טעם אפילו באלף!?

אמר ליה: שיערו חכמים, דאין נותן טעם באיסורין יותר מבצל וקפלוט! ולכן קבעו אותן בתור השיעור הגדול ביותר של נתינת טעם, כשאי אפשר לעמוד על הטעם.

אמר רב נחמן: גיד הנשה — שיעורו **בששים** כנגדו, **ואין גיד** עצמו **מן המנין** של ששים היתר.

קדירה שהתבשל בה "**כחל**",(5) [שיש בו את עטיני החלב], ונמצא שהתבשל הבשר יחד

---

5. **כחל**

חלב שלא פירש מהבהמה, מותר מן התורה לבשלו כמות שהוא, יחד עם הבשר שהוא בתוכו, ורק מדרבנן אסור לבשל את הכחל יחד עם החלב שבתוכו.

כמו כן, חלב בהמה שחוטה, אפילו אם פירש מן הבהמה מותר לבשלו מן התורה יחד עם חלב, ורק חכמים אסרו לבשלו בחלב.

ולקמן [קט ב] מבאר רש"י שרק כחל שצלו אותו עם החלב שבתוכו מותר לאוכלו, כיון שיש בו שתי מעלות, שהחלב עדיין לא פירש מהבהמה, ושהחלב הוא חלב שחוטה, ובשעת הצליה לא מתבשל הבשר בחלב שפורש ממנו.

אבל, אם יבשל את הכחל, הרי כיון שבשעת הבישול פורש החלב מן הכחל, ונמצא שהתבשל בשר הכחל בחלב שפרש ממנו, הרי הוא אסור באכילה, מדרבנן.

אך לדעת התוס' לקמן [שם] אין בשר הכחל שהתבשל בחלבו אסור, כיון שטעם הכחל שהתבשל בחלב שיצא ממנו אינו משתנה.

והיינו, שלפי התוס' כל האיסור מדרבנן לבשל בשר בחלב שחוטה הוא רק כשניכר טעם החלב בבשר, ויבואו לטעות להתיר לאכול בשר שהתבשל בחלב בהמה שאינה שחוטה. אבל אם הטעם אינו משתנה, כמו בכחל, אין טעם לאוסרו.

ומה שמבואר בסוגייתנו שהכחל עצמו אסור, העמידו התוספות שמדובר כאן באופן שהתבשל הכחל בקדירה עם עוד חתיכות בשר, ונאסר הכחל מחמת **טעם הבשר שנבלע בתוך החלב** שנשאר בגומות בתוך הכחל.

ולקמן אומרת הגמרא טעם לכך שהכחל עצמו אסור משום ש"שויה רבנן כחתיכה דנבילה".

ודנו רבותינו הראשונים בביאור הענין.

רש"י כתב שכאשר נתנה הקדירה טעם בכחל, מיד הוא נאסר, ומאז שויוה רבנן כחתיכת איסור, שהיא לעולם אסורה. **והתוס'** דנו בשאלה, כיון שהכחל עצמו אסור, מדוע לא נאמר על הכחל "חתיכה נעשית נבילה", ויצטרכו ששים כנגד הכחל כולו, מלבד הכחל.

וביארו התוס', שבתחילת בשולו יש מקצת חלב בגומות, ונאסר החלב מחמת טעם הבשר שנבלע בו, וכיון שאי אפשר היה לסחוט אז את החלב מן הכחל, הרי גם אם לאחר מכן יצא כל החלב מן הכחל, נשאר כאן הדין ש"אפשר לסוחטו, אסור". ואפילו לסוברים "אפשר לסוחטו, מותר", גזרינן שמא יבוא לאוכלו קודם שייצא כולו.

עם החלב שבעטינים, והיה בקדרה בשר נוסף, שיעורו **בששים. וכחל עצמו מן המנין.** כיון שהוא עצמו נחשב להיתר וכל איסורו הוא רק משום שנתבשל עם החלב, הילכך משערינן ליה לבשר שהתבשל בו יחד עם הכחל, ואם איכא עוד נ״ט בשר כמותו הרי הוא בטל ברוב.

ביצה של עוף טמא משערינן לה **בששים, ואין ביצה מן המנין!**

אמר רבי יצחק בריה דרב משרשיא: וכחל עצמו, שהתבשל בקדירה עם בשר אחר, **אסור** לאוכלו, שהרי התבשל הבשר, ונתן בו הבשר טעם [אלא שהכחל אין בכוחו ליתן טעם בבשר, מחמת מיעוטו].

ואי נפל הכחל **לקדרה אחרת,** אחרי שהתבשל בששים בשר, הרי הוא **אוסר** את הקדרה האחרת, שאין בה ששים כנגדו.

אמר רב אשי: כי הוינן בי רב כהנא, איבעיא לן: כי משערינן בכחל שהתבשל בבשר, האם **בדידיה משערינן, או במאי דנפק מיניה משערינן** [ואיירי שהכחל עצמו ניטל מהקדרה]?

ואמרינן: **פשיטא דבדידיה משערינן! דאי במאי דנפק מיניה — מנא ידעינן** כמה נפק!?

ופרכינן, **אלא מעתה** דקאמרת דבדידיה משערינן, שיהא בהיתר ששים כנגד הכחל, הרי בבישול שכזה יוצא כל טעמו של הכחל, שהרי היה בשר בשיעור של ששים כנגדו, ואם כן, כאשר **נפל** הכחל הזה **לקדרה אחרת, לא יאסור** את הקדרה האחרת, שכן יצא כבר כל טעמו בקדרה הראשונה, ושוב אינו אסור, ואמאי אמרינן דאי נפל לקדרה אחרת, נאסרת הקדרה.

ומשנינן: **כיון דאמר רב יצחק בריה דרב משרשיא ״וכחל עצמו אסור״,** הרי משנתנה הקדרה טעם בכחל הוא נאסר. ומאז, לפני שיצא כל טעמו, **שויוה רבנן** לכחל **כחתיכת נבלה,** שהיא אסורה לעולם, וכדאמרינן בחתיכה נבלה שהתערבה בששים, שהחתיכה עצמה, בזמן שמכירה, אסורה לעולם.

והשתא מבארינן להא דאמר רב נחמן: **ביצה — בששים, ואין ביצה מן המנין!**

אמר ליה רב אידי בר אבין לאביי: למימרא, דכאשר מבשלים ביצה של עוף טמא בהדי ביצים טהורות, **יהבה** ביצת העוף הטמא **טעמא** בביצים הטהורות, ולכן שיערוה בששים? **והא אמרי אינשי ״כי מיא דביעי בעלמא״,** שאין הביצה נותנת טעם באחרים אלא כטעם מים, והיינו, שאין היא נותנת טעם בביצים אחרות כשהיא מתבשלת עמהן!?

אמר ליה אביי: **הכא במאי עסקינן בביצת אפרוח** שיש בה בשר, והיא אסורה באכילה משום האפרוח שבה, ובשר האפרוח נותן טעם, לא שנא ביצת אפרוח טהורה, ולא שנא ביצת אפרוח טמאה, כי גם האפרוח הטהור אסור משום נבילה, שהרי לא נשחט. צח-א

אבל ביצה **טמאה** בלא אפרוח, **לא** נותנת טעם.

איתיביה: הרי שנינו בתוספתא: **ביצים טהורות ששלקן עם ביצים טמאות,** הרי **אם יש בהן,** בטמאות, **בנותן טעם** בטהורות —

כולן אסורות!? ומוכח שגם ביצים נותנות טעם.

ומתרצינן: **הכא נמי** איירי **בביצת אפרוח ואמאי קרי לה "טמאה"? — כיון דאית בה אפרוח**, שאסור לאוכלו, **קרי לה "טמאה"**.

ופרכינן: **והא מדקתני סיפא**, בהא ברייתא בתוספתא: **ביצים ששלקן ונמצא אפרוח באחת מהן, אם יש בהן בנותן טעם, כולן אסורות! מכלל, דרישא — דלית בה אפרוח** עסקינן!

ומשנינן: סיפא **פירושי קא מפרש** לרישא, והכי קאמר: **ביצים טהורות ששלקן עם ביצים טמאות — אם יש בהן בנותן טעם כולן אסורות! כיצד? כגון ששלקן ונמצא אפרוח באחת מהן!** שזוהי הטומאה, ולא מחמת שהיתה ביצת עוף טמא.

ואמרינן: **הכי נמי מסתברא** דסיפא פירושי קא מפרש לרישא דאיירי בביצת עוף טהור שיש בה אפרוח. **דאי סלקא דעתך דרישא** איירי **דלית בה אפרוח**, אלא איסורה הוא מחמת היותה ביצת עוף טמא, אמאי איצטריך למיכתב סיפא? והרי **השתא**, ביצה **דלית בה אפרוח**, שטעמה הוא מיא בעלמא **אסורה**, ביצה **דאית בה אפרוח**, שבשר האפרוח נותן טעם, **מיבעיא** למימר דאוסרת את הביצים האחרות!?

ודחינן: **אי משום הא — לא איריא**! כי איכא למימר: **תנא סיפא לגלויי רישא. שלא תאמר דרישא** איירי **דאית בה אפרוח** ולהכי אסירא. **אבל** אי **לית בה אפרוח**, מיא בעלמא נינהו **ושריא**, הילכך **תנא סיפא** בביצה **דאית בה אפרוח, מכלל, דרישא** איירי **דלית בה אפרוח, ואפילו הכי אסירא.**

ההוא כזיתא תרבא, חלב, **דנפל בדיקולא** [קלחת] **דבשרא**, והתבשל החלב יחד עם הבשר.

סבר רב אשי לשיעוריה לשער את כמות הבשר המותר, ולהוסיף על ההיתר **במאי דבלע דיקולא**, ואילו את האיסור הוא שיער לפי מה שהוא בא לפנינו כשהוא מצומק, מבלי ששיער את בליעת האיסור בדיקולא.(6)

אמרי ליה רבנן לרב אשי: אטו האם רק מידי **דהיתרא בלע** הדיקולא, ואילו מידי **דאיסורא לא בלע**!?

---

6. **סבר רב אשי לשעוריה במאי דבלע דיקולא**

רש"י מבאר שלא ראינו את האיסור בשעת נפילתו לקלחת, אלא רק ראינו את ההיתר בשעת הנפילה, ונוכחנו שהיו כאן ששים זיתים, ועתה, לאחר הבישול, אנו מוצאים שיש מן ההיתר שיעור של חמשים זיתים ומן האיסור יש שיעור של כזית, ולכן סבר רב אשי לשער שאם בלעה הקלחת שיעור של עשרה זיתים, יתבטל הכזית אסור בששים הזיתים [חמשים שלפנינו ועוד עשרה שנבלעו בקדרה], מבלי להתחשב בכך שהקדירה בלעה גם מהאיסור.

וטענת רבנן היא, שגם האיסור הצטמק, ואפשר שבשעת נפילה הוא היה יותר גדול, ונמצא שבשעת הנפילה לא היה שיעור של ששים כנגד האיסור.

ותמה **הריטב"א** על ביאור רש"י כיצד טעה בכך רב אשי. ותירץ, שמן התורה חד בתרי בטל, והצורך בששים הוא רק מדרבנן, ולכן הקיל רב אשי לשער את האיסור כשעת מציאתו, כיון שלא שהה שם הרבה.

אלא, בהכרח, יש לשער גם את ההיתר וגם את האיסור כפי מה שהם נראים לפנינו, באשר בליעת הכלי היא שוה, באופן יחסי, לאיסור ולהיתר. ולכן, אין מקום לצרף את הבליעה של הכלי להערכת השיעור של ביטול.

ההוא פלגא דזיתא דתרבא דנפל בדיקולא דבשרא.

סבר מר בר רב אשי לשעוריה בתלתין פלגי דזיתא, קסבר חצי שיעור אינו צריך ביטול כמו השיעור עצמו, ודי לו בביטול של אחד בשלושים.

אמר ליה רב אשי, **אבוה:** וכי **לאו אמינא לך לא תזלזל בשיעורין דרבנן,** אלא תשער אותן כשיעור תורה.

ועוד, האמר רבי יוחנן: חצי שיעור — אסור מן התורה!?

אמר רב שמן בר אבא אמר רב אידי בר אידי בר גרשם אמר לוי בר פרטא אמר רבי נחום אמר רבי ביריים משום זקן אחד, ורבי יעקב שמיה: דבי נשיאה אמרו:

ביצה של איסור שהתערבה בביצי היתר, אם היתה התערובת **בששים, אסורה!**

בששים ואחת — מותרת!

אמר רבי זירא לרב שמן בר אבא: ראה מה אתה עושה, שלא תטעה ותכשיל את אלו הסומכים עליך! **שאתה מטיל בה גבול היתר** בששים ואחת, ואינך מפרש אם הששים ואחת כוללים את ביצת האיסור או שהם צריכים להיות ששים ואחת מבלעדיה. **שהרי שני גדולי הדור** נשאלה מהם שאלה זאת, והם **לא פירשו את הדבר.** ומי הם שני גדולי הדור — **רבי יעקב בר אידי ורבי שמואל בר נחמני** — אשר **תרוויהו אמרי משמיה דרבי יהושע בן לוי: ביצה בששים אסורה, בששים ואחת מותרת. ואיבעיא להו** אי **בס' ואחת בהדי דידה,** והיינו שהיא מתבטלת בששים היתר, **או דלמא לבר מינה,** והיינו שצריכים להגיע לביטול ביחס של אחד איסור לששים ואחד היתר, **ולא פשיט** להו, ואילו **מר פשיט לה מפשט!** שהרי אמרת שבששים ואחת מותרת, ולא אמרת שיש לך ספק אי הכונה ביחס של אחת לששים או ביחס של אחת לששים ואחת, ואם כן השומעים אותך יבינו שהיחס הוא של אחת לששים, שמנין ס"א הביצים כולל גם את ביצת האיסור יחד עם ששים ביצי ההיתר.

איתמר: אמר רבי חלבו אמר רב הונא: ביצה של איסור שהתערבה **בס', והיא** נוספת על הששים — **אסורה.**(7) ואם התערבה

---

7. **אמר רב הונא ביצים בששים והיא אסורה.**

בדברי רבותינו הראשונים מצינו כמה ביאורים לדין זה.

הרמב"ם [מאכלות אסורות טו יט] כתב שהטעם הוא מחמת שביצה נחשבת ל"בריה", ולכן החמירו בה.

וכתב הכסף משנה, שעשו חכמים היכר בביצה שהיא נחשבת כבריה, ולכן החמירו שלא תבטל בששים אלא בששים ואחד.

והרמב"ן כתב כמה ביאורים, ובכללם, שיש ביצים קטנות וגדולות, וחששו חכמים שמא לא ישערו את הביטול באופן יחסי לגודל הביצים ולכן החמירו לשערו בס"א.

בששים ואחת, והיא, וביחד היו ס״ב ביצים, הרי היא **מותרת**!

ההוא דאתא לקמיה דרבן גמליאל בר רבי, כשבידו פלגא דזיתא דאיסור כשהוא מעורב ביחס של יותר מאחד לששים.

אמר ליה רבן גמליאל בר רבי: **אבא,** דהיינו רבי, בא מעשה שכזה לפניו, והוא **לא שיער** לאסור ביחס של אחד איסור **בארבעים ושבע** היתר, ושמע מינה דבחצי זית יש להקל, שאין צורך ביחס של אחד לששים, **ואני אשער** להתיר אפילו ביחס של אחד איסור **בארבעים וחמש** היתר.

[זהו ביאורו הראשון של רש״י. וכתב דנראה לו לפרש באופן אחר: אבא לא שיער להתיר אפילו בארבעים ושבע, וכי אני אקל לשער אפילו בארבעים וחמש!? וללשון זה אין צורך להעמיד בחצי זית, אלא אפילו בזית שלם].

ההוא דאתא לקמיה דרבי שמעון בר רבי. אמר ליה: אבא לא שיער במ״ה, ואני אשער במ״ג!? [הביאור והאוקימתא כדלעיל].

ההוא דאתא לקמיה דרבי חייא. אמר ליה: כלום יש שלשים היתר כנגד אחד איסור!?

ומדייקינן ומתמהינן: **טעמא דליכא שלשים** היתר. **הא איכא שלשים** היתר **משערין** להיתרא!? וכי מזלזלינן כולי האי!?

אמר רבי חנינא: גוזמא נקט רבי חייא, לומר לו שאפילו שלשים היתר אין כנגד אחד איסור, אבל אין זאת אומרת שאם היה שלשים היתר הוא היה מתיר.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל איסורין שבתורה דבדקינהו ולא יהיבי טעמא, או היכא דליכא למיקם אטעמא וכגון שהתערבו מין במינו, שיעור ביטולם הוא **בס׳.** אבל אם מרגישים את הטעם — אינו בטל לעולם.

אמר לפניו רב שמואל בר רב יצחק: רבי, וכי **אתה אומר כן**? והרי **הכי אמר רב אסי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל איסורין שבתורה — במאה!?**

ואמרינן: **ושניהם, לא למדוה, אלא מ״זרוע בשלה״,** וכדמפרש ואזיל.

דכתיב בפרשת קרבנות הנזיר, שבמלאת ימי נזירותו הוא מביא, בין יתר קרבנותיו, גם איל לשלמים.

ודינו של איל זה להאכל לבעליו, כמו כל קרבן שלמים, חוץ מן הזרוע של האיל, שמניפים אותה, והיא ניתנת מתנה לכהן, ואסורה להאכל לזרים.

אלא שנאמר חידוש בפרשה זו, שאת הזרוע של האיל, האסורה באכילה לזרים, מפרישים מגוף הבהמה לאחר שהתבשל האיל, ונמצא שהתבשלה הזרוע האסורה לזרים עם הבשר של האיל המותר לזרים.

וכך הוא לשון הכתוב: ״**ולקח הכהן את הזרוע בשלה** מן האיל... והניף אותם הכהן... קדש הוא לכהן״!

ותניא: ״בשלה״ — אין בשלה אלא צח-ב **״שלימה״!**

רבי שמעון בן יוחאי אומר: אין ״בשלה״, אלא — שנתבשלה עם האיל!

ומבארינן לברייתא: **דכולי עלמא,** בין תנא קמא ובין רבי שמעון בן יוחאי, סברי כי **בהדי איל מבשל לה** לזרוע, שהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אלא דהכי איפלגו:

מר, תנא קמא, **סבר, מחתך לה** לזרוע מן האיל, **והדר מבשל לה** באותו הדוד, יחד עמה. ואשמעינן קרא דצריך לבשל את הזרוע כשהיא שלימה ולא כאשר היא חתוכה לנתחים.

ומר, רבי שמעון בן יוחאי, **סבר, מבשל לה** לזרוע בעודה מחוברת לאיל, **והדר מחתך לה** ומנתקה מגוף האיל.

ואי בעית אימא דכולי עלמא סברי — **מחתך לה** מהאיל, **והדר מבשל לה. מיהו, מר,** רבי שמעון בן יוחאי **סבר, בהדי איל מבשל לה. ומר,** תנא קמא **סבר, בקדרה אחרת מבשל לה.**

הילכך, **ללישנא קמא,** דכולי עלמא סבירי דמבשל את הזרוע עם האיל, **אליבא דדברי הכל** איכא למילף מזרוע בשלה לדין נתינת טעם.

ואילו **ללישנא בתרא,** רק **אליבא דרבי שמעון בן יוחאי,** דקסבר מבשלים את הזרוע האסורה לזרים עם הבשר המותר, איכא לאוכחי מינה על דין נתינת טעם.

והשתא מבארינן לפלוגתייהו דאמוראי כיצד למדוה מזרוע בשלה:

מאן דאמר בששים, סבר — **בשר ועצם** דזרוע **בהדי בשר ועצמות** של האיל **משערינן, והוה ליה,** לפי מה דקים להו לחכמים, **בששים!** ומוכח מכאן כי בשיעור של ששים אין נתינת טעם, דהא בהכי שרייה רחמנא.[8]

---

8. **הקדמה לסוגיית טעם כעיקר**

רבותינו הראשונים והאחרונים דנו בכמה שאלות עיקריות בדין טעם כעיקר.

השאלה הראשונה היא במהות הטעם, האם הוא ממשות הדבר, או שהוא דבר אחר.

אם טעמו של דבר הוא כממשו, הרי כל הנידון בטעם כעיקר הוא לגבי דין ביטול ברוב. אבל אם הטעם הוא דבר אחר, הרי הנידון הראשון בטעם כעיקר הוא האם הטעם שהוא דבר אחר מהעיקר, נידון כעיקר, או לא. בשאלה זו דנו **הפרי מגדים** בהקדמתו להלכות תערובת **ורבינו חיים הלוי** בהלכות חמץ ומצה, מאכלות אסורות, ובמעשה הקרבנות.

והשאלה השניה, האם דבר המקבל טעם מדבר אחר, נהיה דין הדבר המקבל כדין הדבר שנותן את הטעם, או שנתינת הטעם אינה עושה את הדבר המקבל כמו הטעם עצמו, וכגון קמח חיטה שנתן טעם באורז, האם יוצאים בכזית אורז הבלוע בטעם דגן ידי חובת אכילת מצה בפסח.

ושאלה שלישית היא, כיצד משערים את שיעור הטעם, כגון חצי כזית יין שנתן טעם בכזית פת, האם נזיר האוכל את הכזית פת ילקה עליו, או שלא יתכן להלקות את הנזיר על אכילת דבר שיש בו בליעה של חצי זית יין, בשעה שאם ישתה את חצי היין עצמו, לא ילקה עליו כיון שהוא רק "חצי שיעור".

שיטת **התוס'** היא שהדבר הבלוע נעשה דינו כדבר הנבלע בו, ולכן ביארו שאם נבלע בכזית פת חצי זית יין, נעשית הכזית פת כאילו היתה יין, וחייב הנזיר האוכל את הפת כאילו שאכל כזית יין.

והקשו האחרונים [**קובץ שיעורים** פסחים קעח **וקהילות יעקב** חולין טו] על הגמרא

ואילו מאן דאמר במאה, סבר — **בשר** דזרוע **בהדי בשר** דאיל **משערינן,** משום דעצם אינה פולטת טעם, **והוה ליה** היחס של בשר הזרוע לבשר האיל, **במאה!**

והוינן בה: **ומי ילפינן מינה** דזרוע בשלה של איל נזיר?

והתניא: זהו, איל נזיר שנבלע בבשרו טעם הזרוע, **היתר הבא מכלל איסור!** שהתירתו התורה דווקא הכא, על אף שבאיסורי דעלמא הוא אסור.

ודייקינן: "זהו" — **למעוטי מאי? לאו, למעוטי כל איסורין שבתורה,** דלא ילפינן מזרוע בשלה.

אמר אביי: לא נצרכא למימר "זהו" **אלא לרבי יהודה, דאמר מין במינו לא בטיל** כלל, ואפילו לא באלף, **קא משמע לן דהכא,** בזרוע בשלה, **בטיל** על אף שהוא מין במינו. ולכן קא אמר "זהו", שרק כאן בטל מין במינו ולא בעלמא.

והשתא פרכינן לרבי יהודה: **וליגמר מיניה** לעלמא שמין במינו בטל!?

ומשנינן: **גלי רחמנא** "**ולקח מדם הפר ומדם השעיר,** ונתן על קרנות המזבח". וקסבר רבי יהודה כי **תרוויהו,** דם הפר המרובה ודם השעיר המועט, **בהדי הדדי נינהו,** שמערב אותם ביחד בכלי אחד, ונותן מהדם המעורב על קרנות המזבח, **ולא בטלי!** שעל אף שדם השעיר המועט מעורב בדם הפר המרובה, עדיין הוא קרוי "דם השעיר". ומכאן ילפינן שמין במינו אינו בטל.

והוינן בה: **ומאי חזית דגמרית מהאיך** דדם השעיר, דמין במינו אינו בטל, **ליגמר מהאי** דזרוע בשלה דמין במינו מתבטל!?

ומשנינן: היתר שמבטל איסור — **חידוש הוא. ומחידוש לא גמרינן** לעלמא.

ופרכינן: **אי הכי,** דחידוש הוא, ולהכי לא ילף רבי יהודה מיניה לדין ביטול של מין במינו, אם כן לדין ביטול ברוב, שאינו אלא **במאה, וששים** — **נמי לא ליגמר** מיניה!?

ומשנינן: **אטו אנן לקולא גמרינן** מיניה שיבטל האיסור ברוב של ששים או ברוב של מאה? והרי אנן **לחומרא גמרינן** מזרוע בשלה, שלא יתבטל עד שיהיה בהיתר שיעור של ששים או מאה. וחומרא, שפיר גמרינן מיניה. שהרי הדברים קל וחומר: ומה באיל הנזיר שחידשה בו התורה את הקולא של ביטול ברוב, אין הביטול אלא באחד לששים

בזבחים [צד א] השואלת מדוע אם נתנו קדשים פסולים טעם בקדשים כשרים, נפסלו הכשרים מאכילה, ולמה לא יבוא עשה של אכילת קדשים כשרים וידחה לא תעשה של אכילת קדשים פסולים.

ואם כדברי התוס', שהדבר שנבלע בו טעם נעשה כדבר הבלוע בו, הרי גם הקדשים הכשרים נעשו קדשים פסולים, ומה שאלת הגמ' שיבוא עשה וידחה לא תעשה.

ויתכן לומר, שגם אם נאמר כי דבר שבלוע בו טעם של דבר אחר יש בדבר שנבלע בו הטעם את דיני הטעם, בכל זאת לא נפקעים ממנו דיניו העצמיים. ולכן, בשר קדשים זה שבלוע בו טעם בשר קדשים פסולים, אסור לאוכלו מצד טעם הקדשים הפסולים הבלועים בו, אך אין זה מפקיע את המצוה של בשר קדשים כשרים שהוא **הבשר עצמו.**

או למאה, במקום שלא חידשה תורה, לא כל שכן שלא יתבטל ברוב עד שיהיו בו ששים או מאה.

והיינו, אילו לא היינו לומדים את דין ביטול הטעם מזרוע בשלה אלא משוים אותו לדין ביטול ברוב של איסור ממש, הרי **דמדאורייתא** חד **ברובא בטיל,** ורק בטעם מחמרינן שלא יבטל אלא בששים או במאה, ולכן שפיר ילפינן מזרוע בשלה חומרה זאת.

רבא אמר: לא נצרכא האי "זהו היתר הבא מכלל איסור" **אלא** להשמיענו לענין **"טעם כעיקר", דבקדשים** קיימא לן דטעמו של איסור שהתערב בהיתר הרי הוא **אסור** כעיקר ממשו, ואילו בחולין הטעם בטל ברוב, שאף על פי שניכר טעם האיסור בתערובת, אין התערובת נאסרת מהתורה אלא רק מדרבנן.

הילכך, **קא משמע לן דהכא,** בזרוע בשלה שהתבשלה עם בשר איל השלמים, **שרי** לאכול את הבשר, משום שהטעם התערב בששים או במאה.

וילפינן מזרוע בשלה, על אף שהיא קדשים, ואיסור טעמה הוא מהתורה, לדין חולין, להחמיר ולאסור את הטעם של האיסור עד שהוא יתערב בששים או במאה, על אף שטעם האיסור בחולין אסור רק מדרבנן.

צט-א והוינן בה: **וליגמר מיניה,** מבשר האיל שאינו נאסר [על אף שמדאורייתא טעם כעיקר בקדשים אסור מהתורה], להתיר אף טעמם של שאר איסורי קדשים, כגון נותר ופיגול, כשנתנו טעם בששים או במאה.

ומשנינן: **גלי רחמנא גבי חטאת "כל אשר יגע בבשרה"** [דהיינו, כל בשר קדשים הבולע מטעם החטאת על ידי שנוגע בה], **"יקדש"** — **להיות** בדיני אכילתו **כמוה!**

שאם היתה חטאת **פסולה** — **תפסל** גם הבהמה שבלעה מן החטאת. **ואם** היתה החטאת **כשרה** — **תאכל** הבהמה שבלעה מן החטאת **כחמור שבה,** שבחטאת. והיינו, שאם הבליעה היתה בבשר זבח שלמים, אסורין הן להאכל לזרים, וחייבים לאוכלם, ליום ולילה כדין אכילת חטאת! ומכאן למדנו לאסור טעם כעיקר בקדשים.

ותמהינן: **ומאי חזית דגמרינן מהאיך** דחטאת שטעם כעיקר בקדשים ואינו בטל ברוב? **ליגמר מהאי** דזרוע בשלה דטעם בקדשים מתבטל ברוב של ששים או מאה?

ומשנינן: **חידוש הוא** שהתחדש בזרוע בשלה, דלכתחילה מבשלים את הזרוע עם האיל ומבטלים את האיסור ברוב, שדבר זה אין לעשותו בשאר איסורים, דאין מבטלים איסור ברוב לכתחילה, אלא רק מתירים היכן שנפל האיסור לרוב היתר שלא במתכוון. **ומחידוש לא גמרינן!** (9)

---

9. **זרוע בשלה**

בסוגיה כאן וכן במסכת פסחים [מד א] ובמסכת נזיר [לו א] מתבאר שהדין של "טעם כעיקר" נלמד מן הכתובים בתורה, ואילו במסכת עבודה זרה [סז א] אמר רבי יוחנן: כל שטעמו ולא ממשו, אין לוקים עליו.

ונחלקו רבותינו הראשונים האם רבי יוחנן חולק וסובר שטעם כעיקר אינו אסור מן התורה, או שגם הוא מודה שמן התורה גם טעם אסור, אלא, שלדבריו, אין לוקים עליו.

ותמהינן: **אי הכי, למאה ולששים,** דילפת מזרוע בשלה להחמיר בחולין, **נמי לא ליגמר,** דהא זרוע בשלה חידוש הוא?

ומשנינן: **אטו אנן לקולא קא גמרינן** מזרוע בשלה? הרי **לחומרא קא גמרינן! דמדאורייתא,** בחולין חד **ברובא בטיל,** ואנן מחמרינן שלא יתבטל עד ששים או מאה.(10)

רבינא אמר: לא נצרכא הא דאמרינן "זהו היתר הבא מכלל איסור" בזרוע בשלה, **אלא למקום חתך,** שבו חותכים את הזרוע מבשר האיל. **דאמר "מקום חתך" בעלמא,** בכל איסור והיתר המחוברים ונחתך האיסור מההיתר [וכגון הוציא העובר את ידו, ונאסרה, וחתכו את היד, וכגון אבר המדולדל, שנחתך] **אסור** מקום החתך עצמו, ואילו **הכא,** מקום החתך של הזרוע מהאיל — **שרי!**

יתיב רב דימי, וקאמר לה להא שמעתא דרב שמואל בר יצחק, דביטול ברוב הוא במאה

דעת רש"י כאן היא שרבי יוחנן חולק וסובר שהלימוד מן הכתוב אינו אלא בגדר אסמכתא, ולכן יש לפסוק שטעם כעיקר אינו אסור מן התורה, כי הלכה כרבי יוחנן שהוא "בתראי".

אך **התוס' כאן וכן הרשב"א בתורת הבית** [ד א] סוברים שגם לפי רבי יוחנן טעם כעיקר הוא מן התורה, אלא שאין לוקים עליו.

ויש לעיין בדעת רש"י, האם כוונתו לומר שהטעם אינו נחשב לכלום, ולכן הוא מותר מן התורה, כי אינו מהווה ממשות של אסור, ולכן חוץ מן המקומות שבהם ריבתה התורה במפורש שטעם אסור [כגון בנזיר ובקדשים] אין מקום לאסור את הטעם. או שגם לדעת רש"י הטעם עצמו הוא ממשות של איסור, אלא כיון שהתערב הטעם האסור בדבר המותר, התבטל הטעם האסור ברוב ההיתר, ומה שמרגישים את הטעם באכילת הדבר המותר אין זה נחשב כ"הוכר האיסור" בפני עצמו. וכל שמעורב איסור ברוב היתר, מתבטל האיסור ברוב.

וכתב **רבינו עקיבא איגר** [בדרוש לשבת הגדול סימן ח, בסוף דרוש וחידוש לחולין] שביסוד השאלה הזאת נחלקו **הרשב"א והר"ן** בסוגייתנו. ורש"י מבאר את טעמו של מאן דאמר טעם כעיקר לאו דאורייתא, דמשוינן ביטול טעם כאשר ביטולי דאורייתא ברובא, כדכתיב אחרי רבים להטות. ומשמע שמבאר שהטעם הוא מצד ביטול ברוב. ואילו מלשון התוס' משמע שאפילו אם ירבה הטעם על הדבר שנבלע בו, לא יאסר הטעם למאן דאמר טעם כעיקר לאו דאורייתא.

10. יש לדון בדין ביטול ברוב למעלה מששים, האם בלמעלה מששים, כיון שלא נרגש הטעם, אלא הוא רק "טעם כל דהוא", אין כאן איסור כלל, או שטעם כל דהו בטל ברוב, ויש צורך להגיע לדין ביטול ברוב.

ויתכן שנידון זה הוא הביאור למחלוקת רש"י ותוס' כאן האם בקדשים, שהכל מודים בהם שטעם כעיקר הוא מן התורה, האם מועיל בהם ביטול הטעם בלמעלה מששים.

רש"י בד"ה "ואם כשרה" כתב שמכאן למדנו לכל הקדשים שאינם מתבטלים לגמרי, ואילו התוס' סוברים שגם קדשים בטלים בששים.

ונראה שרש"י סובר שכל טעם הוא ממשות של איסור, אלא שבשאר איסורים הוא מתבטל ברוב, ובקדשים חידשה תורה שהוא אינו מתבטל ברוב, ולכן גם טעם כל דהו, ביותר מששים, אינו מתבטל ברוב, שהרי גם טעם כל דהו יש בו ממשות של איסור.

אבל התוס' סוברים שטעם אינו ממשות של

ולא בששים.

אמר ליה אביי: וכי כל איסורין שבתורה ביטולן ברוב הוא **במאה**!?

והתנן: למה [כמו: במה] **אמרו: כל המחמץ** בתרומה [והיינו, שכל המחמץ עיסת חולין בשאור של תרומה, וכן **המתבל** קדרה חולין בתבליני תרומה, וכן **המדמע**, שמבשל חולין ותרומה ביחד — הלכו בהם **להחמיר**?

כשהיתה התערובת **מין ומינו**!

וכן הלכו לפעמים **להקל** ולפעמים **להחמיר** — בתערובת של **מין ושאינו מינו**.

וקתני סיפא:

להקל ולהחמיר כדאמרן, וכן **מין ושאינו מינו — כיצד**?

גריסין של תרומה **שנתבשלו עם העדשים** של חולין — **אם יש בהם**, בגריסי התרומה, **בנותן טעם** בעדשים, הרי **בין יש בהם**, בעדשים, **להעלות** את גריסי התרומה **במאה ואחד, בין אין בהן להעלות במאה ואחד — אסור**!

הרי ששנינו להחמיר!

ואם **אין בהן בנותן טעם**, הרי **בין שיש בהן להעלות במאה ואחד, בין אין בהן להעלות במאה ואחד — מותר**!

הרי ששנינו להקל!

דכי בעינן שיעור לבטל, היינו בנתינת טעם, אבל כשאין נתינת טעם לא בעינן למאה היתר כדי לבטל.

[והא דבתרומה בעינן אחד למאה כדי לבטלה, היינו כשהתרומה בעין מעורבת בהיתר, אבל לא כאשר טעם התרומה בלבד נמצא בתערובת].

ועתה מוכיח אביי: מה שאמר התנא במשנתנו, דהיכא דלא יהיב טעמא הרי אפילו "אין בהן להעלות במאה ואחד" הרי הוא בטל. **אלא, במאי** הוא שיעור ביטולו? **לאו, — בששים**!

ודחינן: **לא** בששים הוא מתבטל, אלא צט-ב **במאה**!

ותמהינן: **והא מדרישא** דאיירי במין במינו, ושאתה מחמיר בה בכל ענין, אתה אומר שמתבטל **במאה**, ואפילו כשאין בגריסין בנותן טעם, **סיפא**, דאיירי במין בשאינו מינו, הרי צריך להיות ביטולו **בששים**! שהרי זהו החילוק בין מין במינו למין בשאינו במינו כשאין בנותן טעם — אם הביטול הוא בששים או במאה!?

דקתני רישא: להחמיר מין ומינו — כיצד? שאור של חטין שנפל לעיסת חיטין, דהוי מין במינו, **ויש בו כדי לחמץ**, דדמי לנותן

איסור אלא שחידשה התורה שגם טעם אסור, ולכן יש לומר שלא אסרה תורה אלא טעם הנרגש ולא טעם כל דהו.

ובחידושי **רבינו חיים הלוי** [תרומות יג] הוכיח שדין ששים הוא מדין ביטול ברוב ולא משום שפוקע הטעם מכך שאם מערבים ששים ואחד טעמים שונים מתקבל טעם המורכב מכל ששים ואחד הטעמים, ומוכח שהטעם אינו נמוג לגמרי ביותר משששים, אלא שנשאר חלק מהטעם, ולכן צריך להגיע לדין ביטול ברוב.

טעם, הרי **בין יש בו** בהיתר **כדי להעלות במאה ואחד, ובין אין בו כדי להעלות במאה ואחד — אסור!**

וכן אם **אין בו** בהיתר **כדי להעלות במאה ואחד,** הרי **בין שיש בו כדי לחמץ בין אין בו כדי לחמץ — אסור!**

והיינו, להחמיר במין במינו, שכאשר אין בו מאה ואחד הרי הוא אינו מתבטל גם כשאין בו כדי לחמץ. ובהכרח דבמין בשאינו מינו, שאנו מקילים בו, אם אין בו כדי לחמץ לא בעינן מאה ואחד.

וכי איכא לאוקמי **רישא וסיפא במאה?** אלא, בהכרח, רישא איירי במאה, וסיפא איירי בששים, ומוכח שבשאר איסורין, בטל בששים. [עיין היטב ברש"י ובתוס'!]

ודחינן: **לא** תידוק מיניה. אלא **רישא** איירי שהביטול הוא **במאה וחד, וסיפא במאה!** [והיינו, מלבד האיסור].

ותמהינן: אי רישא במאה ואחד דהיתר, כיצד אמרינן שאם יש בו כדי לחמץ הרי הוא אוסר אפילו במאה ואחד — **וכי יש בו כדי לחמץ במאה וחד!**? וכי יתכן שהחימוץ ישפיע עד כדי כך!?

אישתיק רב דימי.

אמר ליה: דלמא שאני שאור, דחימוצו קשה!

אמר ליה: אדכרתן מילתא דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: לא כל השיעורין שווין! שהרי ציר של דג טמא **שיעורו** — **קרוב למאתיים!**

דתנן: דג טמא, צירו אסור! ורביעית של הציר **אוסרת** כשנתערבה **בסאתיים** היתר של ציר טהור. [וסאתיים הן מאתיים רביעיות].

והוינן בה: **והאמר רבי יהודה — מין במינו לא בטיל!**?

ומשנינן: **שאני ציר** של דג טמא **דזיע בעלמא הוא!**

שנינו במשנה: **כיצד משערינן.**

אמר רב הונא: כבשר בראשי לפתות! שראשי הלפתות מתוקים מזנבותיהם, ונמצא שכדי לתת טעם בראשי לפתות צריך שיעור יותר גדול מהשיעור של טעם בזנבות הלפתות.

ואמרינן: **מתניתין** דקתני דגיד הנשה שנתן טעם אוסר, **דלא כהאי תנא!**

דתניא: רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אין בגידין בנותן טעם!

ההוא דאתא לקמיה דרבי חנינא לשאלו דבר הלכה בגיד שהתבשל. **הוה יתיב רבי יהודה בר זבינא אבבא,** [על פתח השער של רבי חנינא].

כי נפק אותו שבא לשאול את רבי חנינא, **אמר ליה** רבי יהודה — **מאי אמר לך** רבי חנינא?

אמר ליה: שריא ניהליה!

אמר ליה: הדר, חזור לרבי חנינא, **עייליה לקמיה,** ותשאל אותו פעם נוספת מהי ההלכה בגיד הנשה שנתן טעם בקדרה.

אמר רבי חנינא, כשחזר אותו אדם ושאלו פעם נוספת: **מאן האי דקא מצער לי!**? [כשכוונתו לרבי יהודה]. **זיל, אימא ליה**

למאן דיתיב אבבא: אין בגידין בנותן טעם!

כי אתו לקמיה דרבי אמי לשאלו בדין נותן טעם בגיד, הוה **משדר להו** היה משלחם **לקמיה דרבי יצחק בן חלוב, דמורי בה להיתירא, משום דרבי יהושע בן לוי,**

וליה, לרבי אמי עצמו, **לא סבירא ליה** לאכשרינהו, אלא כיון דמשמיה דרבי יהושע בן לוי שרי ליה לא מחי רבי אמי בהדייהו!

והלכתא — אין בגידין בנותן טעם.

שנינו במשנה: **גיד הנשה שנתבשל.**

והוינן בה: **וליבטול ברובא** כשאינו מכיר את הגיד בתוך התערובת?

ק-א ומשנינן: **"בריה" שאני!**

שנינו במשנה: **וכן חתיכה של נבלה** שנתבשלה עם החתיכות. בזמן שמכירן — בנותן טעם ואם לאו, כולן אסורות!

מדאורייתא, כל דבר איסור שהתערב ברוב היתר מתבטל ברוב, אלא שהחמירו חכמים לאסור "דבר חשוב" שהתערב ברוב, שלא יתבטל.

ונחלקו, במשנה במסכת ערלה, חכמים ורבי מאיר מהו "דבר חשוב" שאינו מתבטל ברוב. לחכמים יש ששה דברים חשובים ביותר שאינן מתבטלין, ואילו אליבא דרבי מאיר דבר שנוהגים למנות כל יחידה ממנו בתור יחידה נפרדת, הרי הוא דבר חשוב.

ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בביאור דברי רבי מאיר.

לדעת רבי יוחנן, רק דבר שהוא כה חשוב, עד שהכל מוכרים אותו במנין, ואין כלל אנשים שמוכרים אותו באומד, רק הוא נקרא "דבר חשוב" שאינו מתבטל ברוב, אבל אם יש אנשים שאין מחשיבים אותו כל כך ומוכנים למכור אותו באומד בלי למנות כל יחידה בפני עצמה, אין הוא נקרא "דבר חשוב", אלא הרי הוא מתבטל ברוב.

וכך אמר רבי מאיר אליבא דרבי יוחנן: "את שדרכו למנות", דהיינו, שכך היא דרכו אצל כל האנשים, להמכר אך רק במנין, הוא הנקרא "דבר חשוב".

ואילו ריש לקיש סובר שדי בכך שיש אנשים המוכרים אותו במנין כדי להחשיבו, על אף שיש אנשים אחרים שמוכרים אותו באומד.

וכך אמר רבי מאיר אליבא דריש לקיש: "כל שדרכו לימנות", והיינו, כל דבר שיש שמונים אותו הרי הוא חשוב, על אף שאין כל האנשים מונים אותו.

מחלוקתם של חכמים ורבי מאיר נשנתה במסכת ערלה ביחס לחבילות תלתן, שהיו אסורות בהנאה משום כלאי הכרם, והתערבו בחבילות היתר.

אליבא דחכמים מתבטלים חתיכות התילתן האסורות ברוב של אחד למאתיים [כדין כלאי הכרם שזהו השיעור לביטולן ברוב], משום שאין חבילות התלתן בכלל ששת הדברים החשובים מאד, ואילו רבי מאיר אומד שאינן מתבטלות ברוב כיון שדרך בני אדם למנותן.

והשתא הוינן בדברי המשנה שחתיכת נבלה אינה מתבטלת ברוב.

אמאי אסורות כל החתיכות שהתערבה בהן חתיכת הנבילה? **ותבטיל** חתיכת הנבילה **ברובא** דחתיכות היתר!?

וכי תימא, שחתיכת נבילה מיקרי דבר חשוב, והויא כחבילת תלתן האסורה שהתערבה בחבילות היתר שאינה מתבטלת אליבא דרבי מאיר משום חשיבותה, שכן דרך בני אדם למנות חבילות תלתן, וכמו כן כאן, יש בני אדם שדרכם למנות חתיכות בשר.

הרי **הניחא למאן דאמר** [ריש לקיש] "**כל שדרכו לימנות**" **שנינו** בדברי רבי מאיר, והיינו שיש אנשים שמונים אותן, הוא הדין הכא בחתיכות בשר, יש אנשים שדרכם למנות את חתיכות הבשר, כל יחידה בנפרד, כאשר הם מזמנים אורחים. ומונים את חתיכות הבשר לפי מנין האורחים. הילכך, חשיבא האי חתיכת בשר נבילה ואינה מתבטלת ברוב.

אלא למאן דאמר [רבי יוחנן] "**את שדרכו לימנות**" **שנינו** בדברי רבי מאיר, והיינו דוקא דברים המיוחדים למנין, שהכל נוהגים למנותן [כגון תבלין] הוא דאינן מתבטלין ברוב, אבל דברים שלעתים מתייחסים אליהם גם באומד הרי הם מתבטלים ברוב, **מאי איכא למימר**? שהרי חתיכות בשר לפעמים מתייחסים אליהן באומד ולא במנין!?

ומשנינן: **שאני חתיכה** של בשר, שיש לה חשיבות אחרת, **הואיל וראויה להתכבד בה לפני האורחים**, ומכח חשיבות שכזו היא אינה מתבטלת ברוב.

וצריכא לאשמעינן שגיד הנשה אינו מתבטל ברוב, וכמו כן שחתיכת נבילה אינה מתבטלת ברוב.

דאי אשמעינן גיד הנשה בלבד, הוה אמינא משום **ד"בריה" היא**, ומכח חשיבותה של בריה היא אינה מתבטלת, **אבל חתיכה אימא לא** חשיבא ותיבטל.

ואי אשמעינן חתיכה, הוה אמינא דחשיבותה היא **הואיל וראויה להתכבד בה לפני האורחים, אבל גיד** הנשה **אימא לא** חשיב ויבטל, הילכך **צריכא** לאשמעינן תרוייהו.

דרש רבה בר בר חנה: חתיכה של נבלה ושל דג טמא הניכרת בתערובת — **אינה אוסרת** בפליטתה את התבשיל **עד שתתן** [והיינו, שיש בכוחה ליתן] **טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות** שבקדרה.

אוקי רב אמורא עליה, העמיד רב מתורגמן, שיעמוד לפניו, וידרוש וישמיע לרבים שאין הלכה כדברי רבה בר בר חנה, אלא — **כיון שנתנה** חתיכת הנבילה **טעם בחתיכה** של בשר היתר הסמוכה אליה, הרי **החתיכה עצמה** של ההיתר, שנבלע בה טעם נבלה, **נעשית** כאילו היא עצמה **נבלה, ואוסרת** חתיכת ההיתר הבלועה בטעם נבלה את **כל החתיכות כולן** — **מפני שחן מינה** של חתיכת ההיתר. וקא סלקא דעתין שטעם הדבר הוא, משום שמין במינו לא בטל, ואפילו היה בכלל חתיכות ההיתר די חתיכות בכדי לבטל את שתי החתיכות של הנבילה ושל החתיכה שבלעה ממנה.

ואיירי בכגון שחתיכת ההיתר היתה סמוכה לחתיכת הנבלה תמיד, או שנתבשלה חתיכת ההיתר עמה תחילה, לפני שהיה ששים בקדרה כנגד חתיכת הנבלה, ואחר כך נתן

לקדרה את חתיכות ההיתר האחרות.(11)

אמר ליה רב ספרא לרב: מכדי, רב דאמר חתיכת ההיתר נעשית בעצמה נבלה, ואוסרת את שאר החתיכות מדין "מין במינו לא בטיל", **כמאן אמרה לשמעתיה"? — כרבי יהודה, דאמר מין במינו לא בטיל.**

ואם כן, **מאי איריא** דנקט רב בדבריו **כי נתנה** חתיכת הנבלה **טעם** בחתיכת ההיתר, נאסרה החתיכה עצמה כנבלה ואוסרת את שאר חתיכות ההיתר? והרי **אפילו כי לא נתנה** חתיכת הנבלה **טעם** בחתיכת ההיתר, **נמי** לא בטלה חתיכת הנבלה המעורבת בחתיכות בשר ההיתר! שהרי חתיכת הנבלה עצמה גם היא נחשבת למינייהו דחתיכות ההיתר, שכולן חתיכות בשר הן, ואם כן, היא עצמה אוסרת את כל החתיכות מהדין של "מין במינו לא בטיל"!?

אמר ליה אביי לרב ספרא: **הכא במאי עסקינן, בשקדם וסלקו** לחתיכת האיסור, וכן סילק את הרוטב מהקדרה לפני שנתן בה את חתיכות ההיתר, ונשארה בקדרה רק חתיכת ההיתר הבלועה בטעם האיסור, וקא משמע לן שהרי היא חוזרת ואוסרת את שאר החתיכות בפליטתה כאילו היא היתה נבלה בעצמה.

והיינו, שאפילו אם היא עצמה ניכרת, ואפשר לסלקה, עדיין אסורות כל החתיכות שבקדרה מכח פליטתה, כאילו היא בעצמה

---

11. בביאור שיטת רב שחתיכה עצמה נעשית נבילה מצינו כמה ביאורים בדברי רבותינו הראשונים.

המאירי בשם רש"י, וכן התוס' בשם **רבינו תם**, וכן **הריטב"א**, מבארים את דברי רב, שכל חתיכת היתר שקיבלה טעם מן הנבילה, נעשית חתיכת ההיתר כנבילה עצמה, ולכן היא אוסרת כל החתיכות שהן ממינה, אפילו הן אלף, כדין מין במינו, וכמו כן, אם התבשלה החתיכה עם חתיכות אחרות שאינן ממינה, הרי אפילו אם יש בחתיכות האחרות ששים כנגד הטעם של האיסור שבלעה החתיכה, אך אין בהן ששים כנגד החתיכה עצמה, נאסרות כל החתיכות, כיון שאנו מחשיבים את החתיכה שנעשה כנבילה כאילו היא הנבילה בעצמה, ולא שאנו אוסרים אותה מחמת הטעם של הנבילה הבלוע בה.

התוספות מביאים את שיטת **רבינו אפרים** שרק לגבי איסור של בשר בחלב אנו אומרים שהחתיכה עצמה נעשית נבילה, אבל בשאר האיסורים אין החתיכה של ההיתר נעשית לחפצא של איסור, אלא כל מה שאמר רב הוא, שאם הנבילה נתנה טעם בחתיכת היתר, נחשב האיסור כאילו הוא קיים בעין, ולכן הוא אוסר במין במינו אפילו במשהו, אבל בשאינו מינו הוא אינו אוסר אם יש ששים כנגד הטעם, על אף שאין ששים כנגד חתיכת ההיתר.

ורע"א [דרוש וחידוש לחולין קה א] דן לפי שיטת **רבינו שמואל**, שדבר המקבל טעם איסור נעשה המקבל כשם האיסור של הטעם הבלוע בו, וכגון יין נסך הנבלע במים, נחשבים המים כאיסור נסך, והם נחשבים כמין במינו לגבי מים אחרים, האם הם הופכים לשם "מים נסך", או רק נאסרים "מכח יין נסך", ונפקא מינה לגבי המים הללו אם יאסרו מים אחרים **אפילו באלף**, כדין יין נסך שאינו בטל אפילו באלף.

וכתב רע"א: הגע עצמך! ירק שבלע יין נסך בנותן טעם, ונתערב בירק אחר, וכי בזה נוכל לומר ולקרוא על הירק שם נסך, ולומר דלא בטל!? דהא לא שייך "ירק נסך"!

היתה נבלה, ואשמעינן דחתיכה שבלעה טעם איסור, היא עצמה נעשית נבלה, ולאסור בכך את חברותיה בפליטתה!

ק-ב **רבא אמר: אפילו תימא לא קדם וסלקו** לאיסור, אין בכוחה של חתיכה הנבלה לאסור את כל חתיכות ההיתר מדין מין במינו, ואין הן נאסרות אלא מכח חתיכת ההיתר הראשונה שבלעה מחתיכת הנבלה.

שהרי בתחילה היתה התערובת מורכבת מחתיכת נבלה ומחתיכה כשרה ומרוטב וקיפה, ובאותה שעה היתה באותה קדרה תערובת של **מין במינו** [נבלה בכשרה] **ודבר אחר** [רוטב וקיפה], **וכל** תערובת שיש בה עירוב של **מין ומינו ודבר אחר,** אמרינן — **סלק את מינו** [ההיתר] והחשיבהו **כמי שאינו** מצוי עתה בתערובת, **ושאין מינו** של האיסור — **רבה עליו, ומבטלו!**

והיינו, כיון שמין ההיתר שהוא ממינו של האיסור אינו מבטל את האיסור, ומצד שני הוא אינו מוסיף על איסורו, חשבינן להיתר שהוא מינו כאילו הוא מסולק מהקדרה, והאיסור בטל ברוב ההיתר שאינו מינו!

והכא נמי, בשעה שהתערבה הנבלה בכשרה, והיו בקדרה גם רוטב ותבלינים, והם היו הרוב, היתה צריכה חתיכת הנבלה להתבטל ברוב ההיתר של הרוטב והתבלינים, אילולי שנבלע פליטתה בחתיכת ההיתר הסמוכה לה, ומעתה שבלעה חתיכת ההיתר מפליטת חתיכת הנבלה מצטרפת חתיכת ההיתר שנחשבת כנבלה לחתיכת הנבלה כאילו יש כאן שתי חתיכות נבלה. ואף שיצטרפו לקדרה עוד חתיכות היתר ועוד מים וקיפה אין שתי החתיכות [הנבלה, והחתיכה שנעשית לנבלה] מתבטלות ברוב, כי אין במים ובקיפה רוב של ששים כנגד שתי החתיכות. ואילו חתיכות ההיתר שהצטרפו, אפילו יש בהן ששים כנגד שתיהן, אין בכוחן לבטל את שתי החתיכות שהרי הן מין במינו!

מתניתין:

איסור גיד הנשה **נוהג בטהור, ואינו נוהג בטמאה:**

רבי יהודה אומר: נוהג **אף בטמאה!**

אמר רבי יהודה: והלא מבני יעקב ואילך **נאסר גיד הנשה** באכילה לבני ישראל, **ועדיין בהמה טמאה** היתה **מותרת להן** לבני ישראל, שהרי לא נאסרו באכילתה עד מעמד הר סיני, ואם כן, אמאי לא נאסר מאותה עת גם גיד הנשה דבהמה טמאה, דמאי שנא מבהמה טהורה!?

אמרו לו חכמים לרבי יהודה: רק **בסיני נאמר** איסור אכילת גיד הנשה, **אלא שנכתב** [לאחר שנאמר בסיני] **במקומו,** בפרשת פגישת המלאך ויעקב אבינו.

וכך מתפרש המקרא: על כן, הוזהרו בני ישראל, בהר סיני, שלא לאכול את גיד הנשה.

גמרא:

קא סלקא דעתין דהא דמחייב רבי יהודה על אכילת גיד הנשה של טמאה, תרתי מיחייב, גם משום אכילה של טמאה וגם משום אכילת גיד הנשה.

והוינן בה: וכי **סבר רבי יהודה דאיסור חל**

על איסור!? שהרי איסור גיד הנשה חל רק משעה שנולדה הבהמה ואילו איסור בהמה טמאה חל עליה כבר בהיותה במעי אמה, ונמצא שאיסור גיד הנשה חל על איסור בהמה טמאה?

והתניא: רבי יהודה אומר: יכול תהא נבלת עוף טמא מטמא בגדים של האדם האוכלה, דומיא דאכילת נבלת עוף טהור, בהיותה **בבית הבליעה**?

תלמוד לומר, "נבלה וטרפה לא יאכל — לטמאה בה", ללמדך, כי רק **מי שאיסורו משום "כל תאכל נבלה"**, והיינו, נבלת עוף טהור, רק היא המטמאת בגדים של האדם האוכל אותה, בהיותה בבית הבליעה, **יצא זה**, נבלת עוף טמא, **שאין איסורו משום "כל תאכל נבלה"**, והיינו, נבלת עוף טהור, היא המטמאת בגדים של האדם האוכל אותה, בהיותה בבית הבליעה, יצא זה, נבלת עוף טמא, שאין איסורו משום "בל תאכל נבלה", **אלא משום "בל תאכל טמאה"**!

ומוכח, שאין חל איסור נבלה על איסור אכילת טמאה משום שאין איסור חל על איסור אליבא דרבי יהודה. ואם כן תיקשי, כיצד חל, לדבריו, איסור גיד הנשה על איסור אכילת טמאה?

וכי תימא קסבר רבי יהודה **כי אין בגידין בנותן טעם**, אלא עץ בעלמא הן, והילכך לא נאסרו כלל משום אכילת בהמה טמאה אלא רק משום איסור אכילת גיד הנשה, דבהכי אסר רחמנא, **ובטמאה נמי** רק **איסור גיד** הנשה **איכא**, ואילו **איסור** אכילת **טומאה ליכא** בגיד.

הא ליכא לתרוצי הכי!

כי — וכי **סבר רבי יהודה שאין בגידין בנותן טעם**?

והתניא: האוכל גיד הנשה של בהמה טמאה — **רבי יהודה מחייב שתיים**, משום טמאה ומשום גיד הנשה, **ורבי שמעון פוטר** לגמרי, וכדמפרש טעמיה לקמן.

ומוכח דקסבר רבי יהודה יש בגידין בנותן טעם. והדרא קושיא לדוכתה, כיצד חל איסור גיד הנשה על איסור טמאה?

ומשנינן: **לעולם, קסבר** רבי יהודה כי **יש בגידין בנותן טעם**, אלא — **וקסבר**, איסור גיד הנשה **נוהג** אפילו **בשליל**, בעובר במעי אמו, **דאיסור גיד ואיסור טומאה בהדי הדדי קאתי**!

ותמהינן: **ומי מצית אמרת** דקסבר רבי יהודה דאיסור גיד הנשה **נוהג בשליל**?

והתנן: גיד הנשה **נוהג בשליל. רבי יהודה אומר: אינו נוהג בשליל, וחלבו מותר**!?

ומתרצינן: **הני מילי** דאינו נוהג איסור גיד הנשה בשליל, אליבא דרבי יהודה, הוא רק **לגבי** שליל של בהמה **טהורה**, לפי שהיתר אכילתו הוא משום **דרחמנא אמר "כל בבהמה — תאכלו"**, ואפילו חלבו, ואפילו גידו של שליל מותרים, שמפסוק זה למדנו שכל הנמצא בבהמה בשעת שחיטה הרי הוא מותר באכילה. **אבל בשליל** של בהמה **טמאה**, שבה לא נאמר ההיתר של "כל בבהמה תאכלו" **נוהג** איסור גיד הנשה

אפילו בשליל, ונמצא שאיסור גיד הנשה ואיסור בהמה טמאה חלים כאחד.

והוינן בה בהאי תירוצא: **ומי מצית אמרת דתרוייהו בהדי הדדי קאתו,** בשעה שהם מתהווים, והיינו שיצירתם היא כאחת?

והתנן: על אלו טומאות הנזיר מגלח אם האהיל עליהן: **על המת, ועל כזית מן המת!** וקשיא לן: על כזית מן המת מגלח, על מת כולו לא כל שכן!? **ואמר רבי יוחנן: לא נצרכא** להשמיענו דמגלח על המת כולו **אלא לנפל, שלא נתקשרו** עדיין **אבריו בגידין,** ואין בו כזית בשר בכולו, ובכל זאת הוא מטמא באהל, לפי שהוא "מת שלם", והילכך, הנזיר שהאהיל עליו סותר את נזירותו.

אלמא, יצירת האברים קודמת לגידין, ושמע מינה ד"שם טומאה" חל על העובר עוד לפני שנוצרים בו הגידין, ואם כן **איסור טומאה,** של אכילת אברי העובר של בהמה טמאה, **קדים** לאיסור גיד הנשה, שמתהווה רק לאחר מכן, והדרא קושיא לדוכתא — כיצד חל איסור גיד הנשה על איסור אכילת בהמה טמאה!?

ומשנינן: **אף על גב דאיסור טומאה קדים** לאיסור גיד הנשה, בכל זאת **אתי איסור גיד וחייל עליה. שכן איסור** של גיד הנשה הוא איסור חמור, שהוא **נוהג** אפילו **בבני נח,** אליבא דרבי יהודה, ואיסור חמור יש בכוחו לחול על איסור קל.

דיקא נמי דטעמא דרבי יהודה הוא משום דקסבר איסור גיד הנשה חמור הוא, שנוהג בבני נח, ולכן הוא חל על איסור טומאה, **דקתני** במתניתין: **אמר רבי יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להם!**

ומשמע שבא רבי יהודה לנמק את דבריו אמאי חל איסור גיד על איסור טומאה, ואמר שטעמו של דבר שאיסור גיד הנשה הוא איסור חמור משום שנוהג גם בבני נח, דיליף מבני יעקב דקודם מתן תורה היו בגדר "בני נח"

גופא: האוכל גיד הנשה של בהמה טמאה —

רבי יהודה מחייב שתיים, משום אכילת בהמה טמאה ומשום אכילת גיד הנשה.

ורבי שמעון פוטר! וכדמפרש ואזיל. קא-א

והוינן בה: **ורבי שמעון, מה נפשך!?**

אי יש בגידין בנותן טעם, הרי —

אי איסור חל על איסור — ליחייב נמי משום גיד!

אי אין איסור חל על איסור — ליחייב, מיהא, **משום** איסור **טומאה דקדים!?**

ואי אין בגידין בנותן טעם —

ליחייב, מיהא, **משום גיד!** שהרי אם אין בגידין בנותן טעם אין כאן איסור טומאה, ואם כן יכול לחול איסור גיד הנשה.

ומשנינן: **אמר רבא: לעולם קסבר** רבי שמעון **אין בגידין בנותן טעם,** ולפיכך אין כאן איסור אכילת בהמה טמאה. והא דלא מיחייב משום גיד הוא מטעמא אחרינא, כי

שאני התם, ביחס לגיד הנשה, **דאמר קרא "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה",** ודרשינן: **מי שגידו אסור ובשרו מותר,** הוא זה שאסור לאכול את גיד הנשה שלו, **יצתה זו,** בהמה טמאה, שאם נאסור את גיד הנשה שלה, הרי היא תהיה נכללת בכלל "מי **שגידו אסור ובשרו אסור".** הילכך, לא חל עליה איסור גיד הנשה כלל!

אמר רב יהודה אמר רב: האוכל גיד הנשה של נבלה —

רבי מאיר מחייב שתים, משום נבלה ומשום גיד הנשה.

וחכמים אומרים: אינו חייב אלא אחת, על אכילת גיד הנשה, שחל בחיי הבהמה, והוא קודם לאיסור נבלה שחל רק בשעה שמתה, וקא סברי חכמים שאין איסור חל על איסור, בכהאי גוונא.

ומודים חכמים לרבי מאיר באוכל גיד הנשה של עולה, שכיון שאיסור אכילת עולה הוא חמור, הוא יכול לחול על איסור גיד הקל ממנו.

וכן מודים חכמים לרבי מאיר באוכל גיד הנשה **של שור הנסקל,** שכיון שאיסורו של שור הנסקל חמור מאיסור גיד, שכן שור הנסקל אסור אפילו בהנאה, שחל איסור שור הנסקל על הגיד, ולכן האוכל גיד הנשה של עולה או של שור הנסקל **חייב,** גם אליבא דחכמים, **שתים!**

איסור נבלה הוא "איסור כולל" ביחס לחלותו על גיד הנשה. כי בשעה שאנו באים לאסור את הגיד באיסור הנוסף של נבלה אין נאסר הגיד כשלעצמו בלבד, אלא הוא כולל עמו את כל בשר הבהמה שנאסרה באכילה כשנתנבלה הבהמה.

באיסור כולל יש סברא לומר דמיגו דחייל האיסור על הבשר, חייל נמי על הגיד. כיון שאין חלות האיסור הנוסף מתייחסת לדבר האסור בלבד אלא היא חלה גם על דבר היתר.

ואכן, יש תנאים, הסוברים שאין איסור חל על איסור, אך איסור כולל יש ביכולתו לחול על איסור אחר.

וכאן, מצינו שחכמים סוברים כי איסור נבלה, על אף שהוא "איסור כולל" אין הוא יכול לחול על איסור גיד הנשה.

אך מאידך, מודים חכמים שאם "האיסור הכולל" הוא גם "איסור חמור", וכגון הכא, שאיסור אכילת עולה או שור הנסקל הם גם "איסור כולל" [שבשעה שהוקדשה העולה או נגח השור, נאסר ביחד עם הגיד גם כל בשר הבהמה], וגם "איסור חמור" [שעולה ושור הנסקל אסורים אפילו בהנאה בעוד שאיסור גיד הוא רק איסור אכילה], שחל האיסור הכולל והחמור על איסור.

והשתא הוינן בה: **ומאן** הוא **האי תנא,** אליבא דרבנן, **דבאיסור כולל** גרידא — **איסור חל על איסור לית ליה!** ואילו **איסור כולל באיסור חמור — אית ליה,** שיחול האיסור הכולל — החמור על איסור!?

אמר רבא: רבי יוסי הגלילי הוא! שמצינו דלית ליה איסור חל על איסור באיסור כולל קל, אך לא מצינו דלית ליה דבאיסור חמור לא יחול איסור על איסור, כשהוא גם כולל וגם חמור.

דתנן במסכת זבחים:

אדם **טמא שאכל** בשר **קודש, בין** שהיה אותו בשר **קודש טמא, ובין** שהיה אותו בשר **קודש טהור** — **חייב** האוכלו כרת אם אוכלו במזיד, וקרבן חטאת אם אכלו בשוגג.

רבי יוסי הגלילי אומר: אדם **טמא שאכל את** בשר הקודש **הטהור,** רק הוא **חייב** כרת במזיד וחטאת בשוגג, ואילו אדם **טמא שאכל** את בשר הקודש **הטמא, פטור** מכרת ומקרבן, לפי **שלא אכל אלא דבר** קודש **טמא!**

אמרו לו חכמים לרבי יוסי הגלילי: הרי **אף** אדם **טמא שאכל את** בשר הקודש **הטהור, כיון שנגע בו** קודם שיאכלנו — **טמאהו!** ונמצא שחייבה התורה כרת וקרבן על אכילת בשר קודש טמא!

והוינן בה: הרי **שפיר קא אמרי ליה רבנן לרבי יוסי הגלילי,** דמוכח מהא דחייביה רחמנא כרת וקרבן על אכילת בשר קודש בטומאת הגוף דחייב אפילו על אכילת בשר טמא, שהרי כל האוכל בשר קודש מטמאהו קודם לאכילתו בנגיעה בו!

ואמר רבא: בנטמא הגוף ואחר כך נטמא בשר, כולי עלמא לא פליגי דחייב, לפי **דאיסור כרת** על אכילת בשר קודש בטומאת הגוף **קדים** לטומאת הבשר, דמודי רבי יוסי דכיון שקדמה טומאת גופו לטומאת הבשר, וטומאת הגוף לא פקעה, הרי קדם איסור אכילת בשר קודש זה בטומאת הגוף לאיסור אכילת בשר קודש טמא.

כי פליגי בנטמא בשר, ונאסר משום לאו של אכילת בשר קודש טמא, שאין בו כרת, **ואחר כך נטמא הגוף** ונאסר באכילת בשר קדשים משום טומאת הגוף.

רבנן אית להו איסור כולל, שיש בכוחו לחול על איסור אחר, ואמרי **דמיגו דמיחייב** כשנטמא גופו **אחתיכות טהורות** של בשר קודש **דעלמא, מיחייב נמי** משום אכילה בטומאת הגוף, **אחתיכה** של בשר קודש **טמאה,** על אף שהיתה אסורה משכבר מחמת טומאתה של החתיכה.

ורבי יוסי הגלילי לית ליה "איסור כולל", דמיגו דמתחייב אהאי מתחייב נמי אהאי, **לא אמרינן!**

והוינן בה לשיטת רבי יוסי הגלילי:

ורבי יוסי הגלילי, נהי דאיסור כולל לית ליה שיחול על איסור אחר, אבל הכא, **באיסור קל,** אמאי לא אמר — **יבוא איסור חמור ויחול על איסור קל!?**

ומבארינן: **ומאי ניהו** "איסור חמור" — **טומאת הגוף,** שהרי אכילת בשר קודש בטומאת הגוף היא **בכרת!**

ומשנינן: **אמר רב אשי: מאן לימא לן דטומאת הגוף חמורה** משום שהיא בכרת? **דלמא טומאת בשר חמורה** הימנה, **דלית לה** לטומאת הבשר **טהרה במקוה!**

ופרכינן: וכי **רבי יוסי הגלילי לית ליה איסור** קא-ב **כולל,** שיש בכוחו לחול על איסור אחר!?

והתניא: היתה **שבת ויום הכפורים. שגג, ועשה מלאכה** באותה השבת שחל בה יום הכפורים, **מנין שחייב** חטאת **על זה בעצמו ועל זה בעצמו,** והיינו, שחייב להביא שתי

חטאות נפרדות, האחת על חילול שבת, והשניה על חילול יום הכפורים, על אף שעשה רק מלאכה אחת?

תלמוד לומר בשבת — "**שבת היא** לה'"! ללמדך שאם יש באותה שבת איסור נוסף, יש לחייב על חילול השבת!

וכן נאמר ביום הכפורים "**יום כפורים הוא**", ללמדך שאם יהיה איסור נוסף באותו יום הכיפורים, יתחייב על חילול יום הכיפורים, **דברי רבי יוסי הגלילי.**

הילכך, אם חלו שבת ויום הכפורים באותו היום, הרי הוא חייב על כל אחד מהם, מהריבוי המיוחד שנאמר בכל אחד מהם.

רבי עקיבא אומר: אינו חייב אלא אחת! דכיון דאין איסור חל על איסור, אי אפשר לחייבו אלא חטאת אחת, על אף שאיסור שבת ואיסור יום הכפורים צריכים לחול בבת אחת, בכניסת היום!

והכי דייקינן מדברי רבי יוסי הגלילי:

בשלמא אי אית ליה לרבי יוסי הגלילי באיסור כולל או איסור מוסיף שאיסור חל על איסור, שפיר איכא לחייב על שבת ויום הכיפורים שתי חטאות. כי אם היתה אפשרות שיחול יום הכפורים על יום השבת בזה אחר זה, הוא היה מתחייב על עשיית מלאכה באותו היום שתי חטאות, משום שאיסור יום הכיפורים חשיב "איסור כולל" כלפי איסור שבת, שכן הוא כולל איסורים נוספים שאינם נוהגים בשבת, שהרי יום הכפורים אסור גם באכילה ושתיה, מלבד איסור מלאכה.

וכן אם היתה אפשרות שתחול השבת על יום הכפורים בזה אחר זה, היה חיוב שתי חטאות, משום ששבת חשיבא "איסור מוסיף" ביחס ליום הכפורים, שמוסיפה השבת עליו חיוב סקילה, דאילו העושה מלאכה ביום הכיפורים אינו חייב סקילה אלא כרת בלבד, והעושה מלאכה בשבת חייב סקילה.

הילכך, שפיר מיחייב שתיים על שבת ויום הכפורים כשחלו בבת אחת, שהרי בכוחם לחול זה על זה, מצד איסור כולל, או מצד איסור מוסיף.

אלא, אי אמרת אליבא דרבי יוסי הגלילי דבאיסור כולל ובאיסור מוסיף לא חיילי אאיסורי אחריני, אם כן כי אתו שבת ויום הכיפורים ביום אחד אמאי חיילי תרוויהו, דכיצד יחול איסור על איסור?

ומשנינן: **שלח רבין משום רבי יוסי ברבי חנינא: כך** ודאי היא **הצעה של המשנה,** דהיינו כך אמנם נשנית, בתוספתא בכריתות, הברייתא האומרת שרבי יוסי הגלילי מחייב שתיים בעושה מלאכה אחת ביום הכיפורים שחל בשבת. אבל משובשת היא — **ואיפוך** את דברי רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי, ואימא שרבי יוסי הגלילי הוא זה שמחייב רק אחת, ורבי עקיבא הוא המחייב שתים.

ואמרינן: **שלח רב יצחק בר יעקב בר גיורי משום** [בשם] **דרבי יוחנן: לדברי רבי יוסי הגלילי, למאי דאפכן,** דאוקימנא שהעושה מלאכה ביום הכיפורים שחל בשבת מחייב חדא בלבד. הרי אם **שגג בשבת,** ששכח שיום זה הוא שבת, **והזיד** באיסור **יום הכיפורים,** שידע שיום זה הוא יום הכיפורים, רק אז הוא **חייב** קרבן חטאת.

אבל, אם **הזיד בשבת,** שידע שהיום שבת, **ושגג ביום הכיפורים** — **פטור** מקרבן חטאת כלל.

ומבארינן: **מאי טעמא** פטור?

אמר אביי: קסבר רבי יוחנן שהחטאת היחידה שמחייב רבי יוסי הגלילי להביא היא רק על שבת ולא על יום הכיפורים, ולכן כשהזיד בשבת הרי הוא פטור מקרבן חטאת ואינו מביא חטאת על שגגת יום הכיפורים.

וטעמו של דבר זה, לפי ש**שבת** — **קביעא וקיימא,** ואין צורך בקידוש בית דין כדי שתחול קדושת השבת, ואילו את קדושת **יום הכיפורים** — **בי דינא** המקדשים את החודש הוא **דקא קבעי ליה,** ולכן אין קדושת יום הכיפורים יכולה לחול על קדושת שבת הקבועה ועומדת.

אמר ליה רבא לאביי: **סוף סוף, תרוויהו** קדושות, של שבת ושל יום הכיפורים, **בהדי הדדי קאתו,** ואין כאן קדושה שצריכה לחול על קדושה שכבר חלה, ואמאי לא יתחייב שתים? אלא, בהכרח, שטעמו של רבי יוסי הגלילי הוא משום שאין איסור כולל ומוסיף חלים על איסורים, הילכך, גם בבת אחת לא יתכן שיתחייב משום שני איסורים אלא רק משום איסור אחד [ואין אנו מגדירים מהו אותו איסור, אלא דאינו יכול להתחייב שתי חטאות על מלאכה אחת ביום זה], ולכן, אם הזיד באחד מהם, בין בשבת ובין ביום הכיפורים, ושגג בשני, מיחייב בחדא!

אלא, אמר רבא: הא דשלח רב יצחק דפטור על יום הכיפורים, לא אליבא דרבי יוסי הגלילי אמר זאת. כי אם שעת **שמדא הוה,** שגזרו העובדי כוכבים שלא לשמור את יום הכיפורים, והיו חייבים לבטל את יום הכיפורים באותה העת. ולא איירי שחל יום הכיפורים בשבת, אלא חל באמצע השבוע, אלא שכדי שלא תשתכח תורת יום הכיפורים **שלחו מתם, דיומא דכפורי דהא שתא** לא יקיימוהו בזמנו, באמצע השבוע, אלא **שבתא הוה,** שינהגו בשבת את הנהגות יום הכיפורים, שלא בזמנו, כדי שיזכרו מתורת יום הכיפורים. והאויבים לא יבינו שעושים זכר ליום הכיפורים כי בשבת היו נוהגים לנוח.

וכן כי אתא רבין, וכל נחותי — **אמרוה כרבא!**

שנינו במשנה: **אמר רבי יהודה: והלא מבני יעקב** נאסר גיד הנשה, ועדיין בהמה טמאה מותרת להן.

תניא: אמרו לו לרבי יהודה: וכי נאמר "על כן לא יאכלו בני יעקב את גיד הנשה" עד שתאמר שכבר בזמן שלא היו קרואים אלא "בני יעקב" נאסרו בגיד הנשה?

והלא לא נאמר אלא "בני ישראל", ולא נקראו "בני ישראל" עד קבלת התורה בהר **סיני!**

אלא, מוכח שרק **בסיני נאמר** איסור גיד הנשה, **אלא שנכתב** בתורה **במקומו,** בפרשת האבקות יעקב והמלאך, **לידע מאיזה טעם נאסר להם** אכילת גיד הנשה! עד כאן לשון הברייתא.

מתיב רבא: הא כתיב "**וישאו בני ישראל את יעקב אביהם**", ומוכח מהאי קרא דגם לפני קבלת התורה בסיני נקראו "בני ישראל", ומאי קאמרו חכמים לרבי יהודה

דלא נקראו "בני ישראל" עד סיני!?

ומשנינן: באותה שעה שאירע המאבק עם המלאך עדיין לא נקראו בני ישראל, אלא רק **לאחר** זמן מרובה מאז שאירע אותו **מעשה** [כאשר נגלה ה' ליעקב, ואמר לו "לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל וגו'"].

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: אם כן, **מהחיא שעתא** דנקראו "בני ישראל" **ליתסר!**? ואמאי קאמרת שנאסרו רק בסיני משום שמאז נקראו "בני ישראל"? והא השתא קא מוכחינן מהאי קרא דנקראו "בני ישראל" עוד לפני סיני!?

אמר ליה רב אשי לרב אחא בריה דרבא: **וכי תורה פעמים פעמים ניתנה!**? והרי **ההיא שעתא** דנגלה ה' ליעקב וקראו ישראל **לאו שעת מעשה הואי, ולא שעת מתן תורה הואי,** ואם כן לא יתכן שבשעה זאת יאסר גיד הנשה.

תנו רבנן: איסור אכילת **אבר מן החי נוהג בבהמה, חיה ועוף. בין טמאין ובין טהורין, דברי רבי יהודה ורבי אלעזר.**

וחכמים אומרים: אינו נוהג אלא בטהורין!

אמר רבי יוחנן: ושניהן, מקרא אחד דרשו!
קב-א דכתיב "**רק חזק לבלתי אכול הדם. כי הדם הוא הנפש, ולא תאכל הנפש עם הבשר**"!

ודרשינן: לא תאכל ממנו בעוד שהנפש בו, והיינו אבר מן החי.

והכי איפלגו:

רבי יהודה ורבי אלעזר סברי: כל שאתה מצווה על דמו — אתה מצווה על אבריו. והני טמאין נמי, הואיל ואתה מצווה על דמן שלא לאכלו, **אתה מצווה** נמי **על אברין** שלהן, שלא לאכלן בתורת אבר מן החי.

ורבנן סברי דהכי דרשינן: "**לא תאכל הנפש עם הבשר" אלא** תאכל **בשר לחודיה. כל שבשרו מותר — אתה מצווה על אבריו. וכל שאין בשרו מותר — אי אתה מצווה על אבריו!**

והוינן בה: **ורבי יהודה, למה ליה קרא** לומר שנוהג איסור אבר מן החי גם בטמאין? **ליתי איסור אבר** מן החי, **וליחול על איסור טומאה,** דהא שמעינן ליה לרבי יהודה דאמר איסור חל על איסור כשהאיסור השני חמור בכך **שכן איסורו נוהג בבני נח!**? ואיסור אבר מן החי הרי נאמר אף לבני נח!

ומשנינן: **אין הכי נמי,** דמשום הא לא איצטריך קרא, לפי שאיסור חל על איסור בכהאי גונא, לרבי יהודה.

וכי איצטריך קרא — לרבי אלעזר, דלית ליה דאיסור חמור [וכגון איסור אבר מן החי שנוהג אפילו בבני נח] חל על איסור קל, ובכל זאת סבר כרבי יהודה דאיסור אבר מן החי חל על איסור אכילת בהמה טמאה.

תניא נמי הכי דפליגי רבי אלעזר וחכמים בדרשת הפסוק הזה.

דתניא: **אבר מן החי נוהג בבהמה חיה ועוף, בין טמאה בין טהורה. שנאמר** "**רק חזק לבלתי אכול את הדם**", והכי דרשינן: **כל שאתה מצווה על דמו** שלא תאכלנו — **אתה מצווה על אבריו. וכל שאי אתה מצווה על דמו,** וכגון דגים וחגבים — **אי אתה**

מצווה על אבריו, דברי רבי אלעזר.

וחכמים אומרים: אבר מן החי **אינו נוהג אלא בטהורין** בלבד, **שנאמר "לא תאכל הנפש עם הבשר". אלא,** אכול **בשר לחודיה!** והכי דרשינן: **כל שבשרו מותר — אתה מצווה על אבריו, וכל שאין בשרו מותר — אין אתה מצווה על אבריו!**

רבי מאיר אומר: אינו נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד, וכדמפרשינן לה.

(סימן: שמואל שילא שימי)

אמר רבה בר שמואל אמר רב חסדא, ואיתימא רב יוסף.

ואמרי לה: אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא ואיתימא רב יוסף.

ואמרי לה: רבה בר שימי אמר רב חסדא, ואיתימא רב יוסף:

מאי טעמא דרבי מאיר דאמר אין נוהג אבר מן החי אלא בבהמה טהורה בלבד?

דדריש הכי: **אמר קרא "וזבחת מבקרך ומצאנך"** ובתר הכי כתיב איסור אכילת אבר מן החי, ומשמע דאינו נוהג אלא במה דכתיב בקרא דלפניו.

אמר רב גידל אמר רב: מחלוקת חכמים ורבי יהודה ורבי מאיר במה נוהג איסור אכילת אבר מן החי היא **בישראל** בלבד, **אבל בבן נח — דברי הכל** הרי הוא **מוזהר על הטמאין בטהורין** שלא לאכול אבר מן החי מהם, דכיון דקרינן ביה "בשר לחודיה אכול" בין בטהורה ובין בטמאה, דשניהם מותרים לו, קרינא ביה נמי "אבל, אבר מן החי לא תאכל"!

תניא נמי הכי: אבר מן החי — בן נח מוזהר עליו על הטמאים כטהורים. וישראל אינו מוזהר אלא על הטהורים בלבד.

איכא דאמרי: אינו מוזהר אלא על הבהמה **הטהורה,** וכדברי **רבי מאיר.**

איכא דאמרי: אינו מוזהר אלא על כל **הטהורים** [כולל חיה ועוף] וכדברי **רבנן.**

אמר רב שיזבי: אף אנן נמי תנינא במסכת טהרות דבן נח מוזהר על אבר מן החי מן הטמאים.

דתנן: **אכל אבר מן החי ממנה** [מן העוף הטמא] **אינו סופג ארבעים** [כרבנן] **ואין שחיטה מטהרתה.**

ודייק רב שיזבי: **במאי** איירי הא דקתני "ואין שחיטתה מטהרתה"?

אילימא בישראל, פשיטא דאין שחיטתה מטהרתה!?

אלא, לאו, בבני נח! מכלל דאסור בן נח באבר מן החי בטמאים.

והיינו, שכל זמן שהיא מפרכסת אחר השחיטה, אסור לבן נח לאכלה מדין אבר מן החי. שאין השחיטה מתרת לבן נח אלא המיתה בלבד.

אמנם, בטהורין שהשחיטה מתרת לישראל, ומותר להם לאכלה אפילו בעודה מפרכסת הרי היא מתירה גם לבני נח.

רבי מני בר פטיש רמי רישא דמתניתין, דקתני דבעוף טמא אין סופג את הארבעים, **אסיפא** דקתני דאין שחיטתה מטהרתה.

ומשני: רישא בישראל וסיפא בבן נח ואליבא דרבנן.

אמר רב יהודה אמר רב: אבר מן החי צריך שיאכל ממנו **כזית** כדי שילקה עליו. שאפילו אבר שלם, אם הוא פחות מכזית, אינו לוקה עליו משום אבר מן החי!

מאי טעמא? משום ד"**אכילה**" **כתיבה ביה,** ואין אכילה בפחות מכזית.

מתיב רב עמרם: תנן: **אכל אבר מן החי ממנה,** מעוף טמא, **אינו סופג את הארבעים, ואין שחיטה מטהרתה!** ועל כרחך מיירי באכל שיעור שלוקין עליו, אילו הוא היה עוף טהור, שאם לא כן פשיטא שפטור ממלקות. **ואי סלקא דעתך בעינן כזית** לאיסור אבר מן החי אמאי פטור ממלקות? **תיפוק ליה דקאכל כזית** מעוף טמא שיש בו לאו?

ומתרצינן: **כדאמר רב נחמן** לקמן "**במשהו בשר וגידין ועצמות**", **הכא נמי** מיירי **באבר** שיש עליו **משהו בשר וגידין ועצמות** שהם משלימין לכזית. שמצד עוף טמא אינו לוקה עליו, כיון שאין בו כזית בשר ואילו הגידין והעצמות אינם אסורים בעוף טמא. אבל מצד אבר מן החי יש ללקות עליו אילו היה טהור, שאין צריך שיהא בו כזית מהבשר לבד, אלא כיון שהוא אבר שלם ויש בו כזית חייבים עליו.

קב-ב **תא שמע: דאמר רב: אכל צפור טהורה בחייה,** שלא שחטה, חייב עליה **בכל שהוא** משום אבר מן החי. ואם אכלה **במיתתה,** לאחר שמתה, חייב עליה **בכזית** משום נבלה, שזה השעור לחיוב מלקות בנבלה.

ואם אכל צפור **טמאה, בין בחייה בין במיתתה,** חייב עליה **בכל שהוא** משום עוף טמא. שהרי עוף שלם "בריה" הוא, ובריה אינה צריכה שיעור [לגבי איסור נבלה לא שייך לומר "בריה" כיון שבתחילת ברייתה לא היתה נבלה — רש"י].

וחזינן להדיא דרב סובר דאבר מן החי חייבין עליו בכל שהוא, וקשיא לרב יהודה דאמר משמיה דרב דצריך כזית?

ומתרצינן: **הכא נמי** הא דאמר רב "בחייה בכל שהוא" אין הכוונה שאין בה אלא כל שהוא, אלא **במשהו בשר!** שהבשר לבד הוא כל שהוא, **וגידין ועצמות** משלימין אותו לכזית.

תא שמע: נטל צפור טהורה **שאין בו כזית ואכלו, רבי פוטר** משום אבר מן החי, דעוף שלם לא מיקרי "אבר"!

ורבי אלעזר ברבי שמעון מחייב.

אמר רבי אלעזר ברבי שמעון: קל וחומר שיש לחייב על עוף שלם משום אבר מן החי. דאם **על אבר ממנה חייב — על כולה לא כל שכן!?**

חנקה ואכלה — דברי הכל אינו חייב אלא **בכזית!** שאין כאן אלא איסור נבלה, ששיעורה בכזית.

ומסקינן לקושיא: **עד כאן לא פליגי** רבי ורבי אלעזר דרבי שמעון בפחות מכזית **אלא** בעוף שלם. **דמר** רבי אלעזר ברבי שמעון **סבר:** בהמה [והוא הדין עוף] **בחייה —**

לנתחה **לאברים** היא **עומדת**! כלומר, שגם בעודה חיה ושלמה יש על כל אבר שבה שם "אבר", הלכך חייב עליה משום אבר מן החי. [ואף שיש בעוף הרבה אברים, מכל מקום אינו חייב עליו אלא מלקות אחת שהרי חדא התראה היא]. **ומר** רבי **סבר:** בהמה **בחייה לאו לאברים עומדת** ואין על אבריה שם "אבר" עד שיפריש ממנה את האבר, הלכך אינו חייב על עוף שלם משום אבר מן החי. אבל אם אכל אבר מהעוף — **דכולי עלמא** מודו **דמיהא לא בעינן כזית**! וקשיא לרב יהודה אמר רב!?

ומתרצינן: **אמר רב נחמן:** הא דקתני "צפור שאין בו כזית", היינו שאין בו כזית בשר לבד, אלא יש בו רק **משהו בשר, וגידין ועצמות** משלימין לכזית. שלענין אבר מן החי חשיב כיש בו כזית.

ומקשינן: **ומי איכא מידי,** וכי יש עוף כזה **דבכוליה לית ביה כזית בשר,** כדאוקימנא להא ד"צפור שאין בו כזית", **ובחד אבר** ממנו **אית** ביה **כזית** שמורכב **ממשהו בשר וגידין ועצמות**!? שהרי קתני בדברי רבי אלעזר ברבי שמעון "אם על אבר ממנה חייב" ועל כרחך שיש באותו אבר כזית במשהו בשר וגידין ועצמות, ואם הוא כל כך קטן שבכולו אין בו כזית בשר לא יתכן שאבר אחד ממנו יהא בו כזית?

ומתרצינן: **אמר רב שרביא: אין! בקלניתא!** עוף כחוש מאד יתכן שיהיה כן.

ומקשינן: **אימא סיפא** דברייתא "**חנקה ואכלה** — **דברי הכל** חיובו **בכזית**"! ואי מיירי בקלניתא, תיקשי, **והא קלניתא עוף טמא הוא,** ואם כן אף דמשום נבלה אינו חייב בפחות מכזית, אבל משום עוף טמא היה לו להתחייב בכל שהוא. **דאמר רב: טמאה** — **בין בחייה בין במיתתה** חיובה הוא **במשהו,** משום שהיא בריה!?

ומתרצינן: **אלא,** לאו בקלניתא ממש מיירי, אלא בעוף טהור שהוא כחוש **כעין קלניתא.**

אמר רבא: אם תמצא לומר דסבר רבי מחשבת אוכלין שמה מחשבה, שדבר שאין הדרך לאוכלו כך, בכל זאת אם חישב אדם לאוכלו הוי מחשבה, וחל עליו שם "אכל" — **חישב** על צפור **לאוכלה אבר אבר** בחייה **ואכלה כולה** בלא לנתחה לאברים, **חייב** עליו משום אבר מן החי. שהרי גילה בדעתו שעומדת לאברים, וחל על אברי הצפור שם "אבר".

אמר ליה אביי: ומי איכא מידי דאילו אכיל ליה אדם **אחר** שלא חשב על הצפור לאוכלה אבר אבר **לא מיחייב, ואילו אכיל ליה האי** גברא **מיחייב**?!

אמר ליה רבא: אכן! טעם יש בדבר שזה **לפי מחשבתו! וזה לפי מחשבתו!**

ואמר רב: אם תמצא לומר דסבר רבי אלעזר בר"ש: מחשבת אוכלין שמה מחשבה, חישב על הצפור **לאכלה** רק כשהיא **מתה, ואכלה חיה** — **פטור!** דגילה בדעתו שאינה עומדת בחייה לאברים.

אמר ליה אביי ומי איכא מידי דאילו אכיל ליה אחר מיחייב, שהרי סתמא עומדת לאברים, **ואכיל ליה האי** גברא **פטור**?!

אמר ליה רבא: **זה לפי מחשבתו וזה לפי**

מחשבתו!

אמר רבי יוחנן: הא דכתיב "**לא תאכל הנפש עם הבשר**" מקרא **זה** מדבר ב**אבר מן החי!** שהאבר נקרא נפש לפי שהוא דומה לנפש, שאינה חוזרת לאחר נטילתה, כך האבר אם יחתכו אותו לא ישוב עוד. וכך ביאור הכתוב: לא תאכל האבר בעוד הנפש עם הבשר שיש חיות באבר.

והא דכתיב "**ובשר בשדה טרפה לא תאכלו**" מקרא **זה** מדבר ב**בשר מן החי!** שב"שדה" משמע שהבשר פירש ממקומו, **ובבשר מן הטרפה,** כפשוטו של מקרא.

ורבי שמעון בן לקיש אמר: "לא תאכל הנפש עם הבשר" — זה אבר מן החי ובשר מן החי! שכך הוא הביאור: לא תאכל הנפש, שהוא האבר, ולא תאכל הבשר כל זמן שהנפש היא עם הבשר.

"ובשר בשדה טרפה לא תאכלו" — זה בשר מן הטרפה!

אכל אבר מן החי ובשר מן החי באכילה אחת —

לרבי יוחנן חייב שתיים שעבר על שני לאווין שהרי משני מקראות הם למדים.

לר"ש בן לקיש אינו חייב אלא אחת שלא עבר אלא על לאו אחד שממקרא אחד הם למדים.

אכל בשר מן החי ובשר מן הטרפה —

לר"ש בן לקיש חייב שתיים, ששני לאוין הם.

לרבי יוחנן אינו חייב אלא אחת, שלאו אחד הוא.

אכל אבר מן החי ובשר מן הטרפה לדברי הכל חייב שתיים, שמשני מקראות הם למדים.

ורמינהו: דאתמר: **אכל אבר מן החי מן** קג-א
בהמה **הטרפה — רבי יוחנן אמר: חייב שתים, ורבי שמעון בן לקיש אמר: אינו חייב אלא אחת.**

בשלמא לרבי יוחנן, ניחא דחייב שתיים, דעבר אשני לאוין, של אבר מן החי ושל טרפה. **אלא לרבי שמעון בן לקיש, קשיא** למה אינו חייב אלא אחת, שהרי אמרנו דדברי הכל חייב שתים על אבר מן החי וטרפה?

ומתרצינן: **אמר רב יוסף: לא קשיא! כאן, בבהמה אחת,** שהיא טרפה, ואכל ממנה אבר בעודה חיה. **כאן, בשתי בהמות,** שאכל אבר מן החי מזו, ומהשניה, שהיא טרפה, אכל בשר.

בשתי בהמות — מיחייב שתים לכולי עלמא, כדאמרן לעיל.

בבהמה אחת — פליגי רבי יוחנן ור"ש בן לקיש וכדמפרש ואזיל.

ומבארינן: **בבהמה אחת במאי פליגי?** למה לא מחייב ר"ש בן לקיש אלא אחת והלא שני לאווין הן?

אמר אביי: כגון שנטרפה עם יציאת רובה. שבאותו רגע שנולדה ויצא רובה ממעי אמה, נעשתה טרפה.

ובהא פליגי: **מר,** רבי יוחנן **סבר: בהמה בחייה לאברים עומדת,** ואיסור אבר מן החי

חל מיד עם הולדה. הלכך, **איסור טרפה ואיסור אבר** מן החי **בהדי הדדי קאתו,** ולכן חייב שתים.

ומר, ר״ש בן לקיש **סבר: בהמה בחייה לאו לאברים עומדת,** ואיסור אבר מן החי לא חל על הבהמה אלא כשמפריש ממנה אבר, ואז כבר טרפה היא מקודם, **ולא אתי איסור אבר חייל אאיסור טרפה,** שאין איסור חל על איסור. הלכך, אינו חייב אלא אחת, על טרפה, שחל בראשונה.

ואיבעית אימא: דכולי עלמא סברי **בהמה בחייה לאו לאברים עומדת,** ואיסור טרפה קדים. **ובמיתי איסור אבר ומיחל אאיסור טרפה** [באם חל איסור אבר מן החי על האבר, כשמפרישו מהבהמה, על איסור טרפה] **קא מיפלגי:**

מר, רבי יוחנן, **סבר: איסור אבר חייל אאיסור טרפה** הואיל ואיסור אבר מן החי חמור, שכן נוהג בבני נח.

ומר, רשב״ל, **סבר: לא אתי איסור אבר חייל אאיסור טרפה.**

איבעית אימא: דכולי עלמא סברי **בהמה בחייה לאברים עומדת,** ואיסור אבר מן החי חל בשעת לידה. **וכגון שנטרפה לאחר מכאן. ובמיתי איסור טרפה וחייל אאיסור אבר קא מיפלגי: מר,** רבי יוחנן, **סבר: אתי וחייל.** דסבירא ליה איסור חל על איסור. **ומר** רשב״ל **סבר: לא אתי וחייל.** שאין איסור חל על איסור.

רבא אמר: בהכי מיירי פלוגתייהו: **כגון שתלש ממנה אבר, וטרפה בו!** שעל ידי תלישת האבר נעשת בה הבהמה טרפה. **מר,** רבי יוחנן, **סבר: בהמה בחייה לאו לאברים עומדת,** ואיסור אבר מן החי אף הוא חל עם תלישת האבר. הלכך, **איסור אבר ואיסור טרפה בהדי הדדי קאתו. ומר,** רשב״ל, **סבר: בהמה בחייה לאברים עומדת** הלכך איסור אבר מן החי כל בשעת לידה, **ולא אתי איסור טרפה וחייל אאיסור אבר.** ולכן אינו חייב אלא על איסור אבר מן החי, שהיה קודם.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אכל חלב מן החי מן הטרפה, וכגון שתלש חלב מבהמה טרפה, בעודה חיה — **חייב שתים!** וכדמפרש ואזיל.

אמר ליה רבי אמי לרבי חייא בר אבא: **ולימא מר** דחייב **שלש:** על חלב, ועל אבר מן החי, ועל טרפה? **שהרי אני אומר** משמו של רבי יוחנן שחייב **שלש?**

איתמר נמי: אמר רבי אבהו, אמר רבי יוחנן: אכל חלב מן החי מן הטרפה חייב שלש!

והוינן בה: **במאי קמיפליגי?** מה סברת האומר דאינו חייב אלא שתיים.

ומתרצינן: **כגון שנטרפה עם יציאת רובה** בשעת לידה. ובהא פליגי: **מאן דאמר שלש קסבר: בהמה בחייה לאברים עומדת, דאיסור חלב** [שחל רק בשעת לידה ולא כשהולד במעי אמו] **ואיסור אבר ואיסור טרפה בהדי הדדי קאתו.** שכולן חלין בשעת לידה.

מאן דאמר שתים, קסבר: בהמה בחייה לאו לאברים עומדת, ואיסור חלב ואיסור טרפה איכא, שהם חלין בשעת לידה, אבל **איסור**

אבר חל רק בשעה שמפריש את החלב מהבהמה, הלכך **לא אתי חייל,** ואינו לוקה עליו.

ואיבעית אימא: דכולי עלמא סברי **בהמה בחייה לאו לאברים עומדת. ובמיתי איסור אבר וחייל אאיסור חלב ואאיסור טרפה,** שקדמו משעת לידה, **קא מיפלגי!**

מר סבר: אתי וחייל. דאיסור חל על איסור, הלכך חייב שלש.

ומר סבר: **לא אתי וחייל** ולכן אינו חייב אלא שתים.

ואיבעית אימא: דכולי עלמא סברי **בהמה בחייה לאברים עומדת** ואיסור אבר מן החי ואיסור חלב חלים בשעת לידה, **וכגון שנטרפה לאחר מכאן. ובאיתי איסור טרפה ומיחל אאיסור אבר קא מיפלגי!** שעל איסור חלב לבד ודאי שחל איסור טרפה, כדלקמן. אבל על איסור אבר מן החי נחלקו אם חל איסור טרפה. **דמר סבר: אתי וחייל, מידי דהוה אחלב** שחל עליו איסור טרפה, והוא הדין שעל אבר מן החי חל איסור טרפה.

דאמר מר: נאמר בתורה "וחלב נבלה וחלב טרפה... ואכל לא תאכלהו". וקשיא לן למה צריכה התורה לאסור חלב נבלה וטרפה, כשאפילו חלב כשרה אסור? אלא, **התורה אמרה יבא איסור נבלה ויחול על איסור חלב! ויבא איסור טרפה ויחול על איסור חלב!** דהאי "ואכל לא תאכלהו" בא ללמד על איסור נבלה וטרפה שיחולו על איסור חלב שקדם להם, דלא תימא אין איסור חל על איסור. וכיון שאיסור טרפה חל על איסור חלב וגם על איסור אבר מן החי נמצא שחייב שלש.

ואידך, מאן דאמר חייב רק שתיים, אמר: **אחלב הוא דחייל,** משום **דהותר** איסור חלב **מכללו.** שהרי בחיה אינו נוהג. וכיון דהוא איסור קל חל עליו איסור נבלה וטרפה. **אבל** על איסור **אבר** מן החי, **דלא הותר מכללו, לא** חל איסור נבלה, וטרפה. הלכך, חלב זה שתלשו מן החי, שיש עליו גם איסור אבר מן החי, לא חל עליו איסור טרפה, ואינו לוקה אלא שתיים, משום חלב ואבר מן החי. קג-ב

כי אתא רב דימי אמר: בעא מיניה רבי שמעון בן לקיש מרבי יוחנן: כזית אבר מן החי **שחלקו** לשנים **מבחוץ** קודם שיתננו לתוך פיו, ולא אכל את שני החצאים בבת אחת, אלא בזה אחר זה — **מהו?** האם חייב כמו בכל האיסורים שבתורה, שהאכילות מצטרפות לכזית כל עוד הם בכדי אכילת פרס, או דלמא איסור אבר מן החי הוא שונה, כיון שהוא חידוש, שגם הגידים והעצמות מצטרפות לשיעור כזית, מה שאין כן בכל האיסורים שלא חייבים אלא רק על הבשר, ואין לך בו אלא חידושו, ולכן דוקא אם אכלו בבת אחת הוא חייב?

אמר ליה רבי יוחנן לר"ש בן לקיש: **פטור!**

שוב שאלו ר"ש בן לקיש: הכניס כזית שלם לתוך פיו וחלקו **מבפנים,** שבלעו לחצאין — **מהו?**

אמר ליה רבי יוחנן: **חייב!**

כי אתא רבין אמר: חלקו מבחוץ פטור.

מבפנים — רבי יוחנן אמר: חייב. וריש לקיש אמר: פטור.

וסברת מחלוקתם: **רבי יוחנן אמר חייב: שהרי נהנה גרונו בכזית** שלם קודם שבלעו.

וריש לקיש אמר פטור: משום דשיעור **אכילה**, דהיינו כזית שלם, **במעיו בעינן!** כשהוא יורד לתוך מעיו, **וליכא!** שהרי קודם לכן נתחלק.

והוינן בה: **אלא לרבי שמעון בן לקיש — היכי משכחת לה דמחייב** על אבר מן החי? שהרי אי אפשר לבלעו כזית שלם ללא לעיסה?

ומתרצינן: **אמר רב כהנא: בגרומיתא זעירתא!** עצם קטן שעל כף הירך שיש בו רק מעט בשר, וגיד ועצם משלימים לשיעור כזית. והדרך לבלוע אותו שלם בלי לעיסה.

ורבי אלעזר אמר: אפילו חלקו מבחוץ נמי חייב כיון שאינו צריך אלא לקרב את שני החצאים זה לזה הרי **מחוסר קריבה — לא כמחוסר מעשה דמי!**

אמר רבי שמעון בן לקיש: "כזית" שאמרו בכל איסורי אכילה שבתורה, צריך שיהיה באוכל שהוא בולע כזית **חוץ משל בין השיניים!** שמה שנשאר בין השיניים אינו מצטרף לכזית.

ורבי יוחנן אמר: אף אם הכזית אינו אלא **עם** מה שנשאר **בין השיניים** הרי הוא נחשב לכזית.

אמר רב פפא: בשל בין השיניים דכולי עלמא לא פליגי שאינו מצטרף לכזית, שהרי אין לו שום הנאה ממנו. **כי פליגי בין החניכיים.** במה שנשאר דבוק לחיך, שהגרון נהנה ממנו. **מר** רבי יוחנן **סבר:** מצטרף הוא לכזית **שהרי נהנה גרונו בכזית. ומר** ריש לקיש **סבר:** אינו מצטרף, דשיעור **אכילה — במעיו בעינן!**

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: אכל חצי זית והקיאו, וחזר ואכל חצי זית אחר — חייב!

מאי טעמא?

שהרי נהנה גרונו בכזית! שנהנה מטעם של שני חצאי זית. [אבל הנאת מעיו אין כאן, שהנאת מעיים היינו כאשר בטנו מלאה בכזית, וכאן לא היה כזית בבטנו אף פעם, שכשבלע את החצי השני כבר יצא החצי הראשון. מה שאין כן הנאת גרון היינו טעימה, והרי הוא טעם שני חצאי זיתים].

בעא רבי אלעזר מרבי אסי: אכל חצי זית והקיאו, וחזר ואכלו, מהו?

והוינן בה: **מאי קמיבעיא ליה?** אי נימא דמסתפקא ליה: **אי** אוכל שבלעו **הוי עיכול**, שאין עליו עוד שם אוכל אלא פירשא בעלמא הוא, וממילא אין כאן אלא אכילת חצי זית, **אי לא הוי עיכול?**

אם כן, **ותבעי ליה כזית** שאכלו והקיאו וחזר ואכלו, אם חייב שתי מלקיות או אחת בלבד, כיון דהוי עיכול?

אלא תאמר, דפשיטא ליה דלא הוי עיכול. והספק הוא: **אי בתר** הנאת **גרונו אזלינן** והרי נהנה פעמיים מחצי זית, דהיינו, הנאת זית שלם, וחייב.

אי בתר מעיו אזלינן ולא נהנה אלא מחצי זית.

אכתי תקשי **ותפשוט ליה מדרבי אסי** דבתר גרונו אזלינן, ואם כן, אין הבדל אם אכל

חצי זית אחר או שאכל שוב אותו החצי?

ומתרצינן: **רבי אסי גמריה איעקר ליה!** שכח מה ששמע מרבי יוחנן [ביחד עם רבי אלעזר] שאפילו חזר ואכל אותו חצי זית חייב. שהרי אמר משמיה דרבי יוחנן דוקא באכל חצי זית אחר. **ואתא רבי אלעזר לאדכוריה** להזכירו שרבי יוחנן אמר אפילו באותו חצי זית, ומשום כבודו אמר לו בלשון שאלה. **והכי קאמר ליה: למה לי חצי זית אחר? לימא מר בדידיה**, באותו החצי, **דאיכא למשמע מינה תרתי** חידושים. **דשמעינן מיניה דלא הוי עיכול, ושמעינן מיניה דהרי נהנה גרונו בכזית.**

אישתיק רבי אסי **ולא אמר ליה ולא מידי** לרבי אלעזר.

אמר ליה רבי אלעזר: **מופת הדור!** גדול הדור. וכי **לא זימנין סגיאין** פעמים רבות, **אמרת קמיה דרבי יוחנן** שאפילו באותו חצי זית חייב **ואמר לך** שודאי כדבריך הוא, שהרי **נהנה גרונו בכזית**, ולא הוי עיכול!

הדרן עלך גיד הנשה

פרק כל הבשר

מתניתין:

שלש פעמים נאמר בתורה "לא תבשל גדי בחלב אמו", כדי ללמדנו שלשה איסורים של בשר בחלב. אחד לאיסור אכילה, אחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול של בשר וחלב יחדו.(1)

ועל אף שנאמר "לא תבשל גדי", וגדי הוא בהמה, בכל זאת —

כל הבשר, בין של בהמה ובין של חיה ועוף, **אסור לבשל** אותו **בחלב** [ולקמן נחלקו אם איסור בישול חיה ועוף בחלב הוא מהתורה או מדרבנן].

חוץ מבשר דגים וחגבים, שאין איסור כלל לבשלו בחלב.

וכל הבשר **אסור להעלות** אותו יחד **עם הגבינה על השולחן, חוץ מבשר דגים וחגבים.**

אדם הנודר נדר דעתו לידור לפי לשון בני אדם. הילכך, אדם **הנודר** שלא יאכל **מן הבשר**, הרי הוא אסור בכל מיני הבשר, בין בשר בהמה ובין בשר חיה ועוף, שכן דרך בני אדם לקרוא "בשר" גם לבשר חיה ועוף.

אך הוא **מותר בבשר דגים וחגבים**, לפי שאין דרך בני אדם לקרוא להם "בשר".

גמרא:

סברה הגמרא, כי זה שנאמר במשנה "כל הבשר אסור לבשל בחלב", הוא איסור דאורייתא. ואם כן, יהיה מוכח, **הא עוף — אסור מדאורייתא** לבשלו בחלב.

ואמרינן: **כמאן** סוברת המשנה?

דלא כרבי עקיבא!

דאי רבי עקיבא, האמר: איסור בישול בשר חיה ועוף בחלב — **אינו מן התורה**, לפי שבשר עוף אינו קרוי "בשר".

אך תמהה הגמרא: **אימא סיפא: הנודר "מן הבשר", מותר בבשר דגים וחגבים!** ויש לנו

---

1. פרק זה דן באיסור בשר וחלב. ונאמרו בענין בשר בחלב שלשה איסורים בתורה. א. אסור **לבשל** בשר וחלב יחד. ב. אסור **לאכול** בשר או חלב שהתבשלו יחד. ג. אסור **להנות** מתבשיל כזה.

ונחלקו תנאים האם רק בשר בהמה אסור לבשלו בחלב מן התורה, אבל בשר חיה ועוף מותרים בבישול בחלב מן התורה, ורק חכמים אסרום. או שגם בשר בהמה וחיה אסורים מן התורה לבשל בחלב, ורק בישול עוף בחלב אסור מדרבנן.

ויש סוברים, שעוף שהתבשל בחלב מותר אף מדרבנן.

ויש סוברים שאף עוף אסור מן התורה.

כמו כן גזרו חכמים ואסרו שלא יאכל בשר וחלב יחד אפילו שלא נתבשלו יחד. ואף שמן התורה נאסרים רק אם התבשלו יחד, חכמים אסרו אף בלא בישול. וכן שני בני אדם, האחד

לדייק מכאן: **הא** בשר **עוף** — **אסור** למי שנודר שלא לאכול "מן הבשר". ומשום שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם, הקוראים גם לבשר עוף "בשר".

ודין זה **אתאן לרבי עקיבא** דוקא, **דאמר** לענין לשון נדרים: **כל מילי** הנאמרים לשליח ואינם מפורשים [שאינם כלולים בלשונו של המשלח מן הסתם, אך גם אינם יוצאים מן המובן של לשונו], והנוהג הוא **דמימליך עליה שליח**, ושואל את המשלח האם גם ענין זה כלול בדבריו — לשון שכזאת, "**בר מיניה**" **היא** בנדרים.

והיינו, שלגבי הלכות נדרים, נכללים בלשון הנודר גם אותם דברים שאינם מפורשים לגמרי בלשונו של הנודר, אך במקרה של שליח, השליח מברר האם גם הם כלולים בלשונו של המשלח.

וכגון הכא, שאם אומר אדם לשלוחו קנה לי "בשר", אינו נשמע לשליח מסתם הלשון שהוא שולחו לקנות אפילו בשר עוף, אלא השליח נמלך בבעל הבית לדעת האם בכוונתו לכלול בלשונו גם בשר עוף. ולכן, הנודר מן הבשר הרי הוא נאסר גם בבשר עוף, כיון שאילו היה לשון "בשר" נאמר לשליח, היה השליח נמלך על עוף, ומוכח מזה שבשר העוף "בר מיניה" של "בשר". כי אילו לא היה בשר העוף נחשב כלל ממין הבשר, לא היה השליח נזקק להמלך במשלח האם כוונתו גם לבשר עוף.

דתניא: **הנודר** "**מן הירק**" — **מותר בדילועין**.

ורבי עקיבא אוסר בדילועין.

אמרו לו חכמים **לרבי עקיבא**: **והלא** כאשר **אומר אדם לשלוחו** "**קח לנו ירק**", **והוא** אינו מוצא לקנות אלא דילועין, אין הוא מביא דילועין, אלא הרי הוא חוזר **ואומר** למשלח "**לא מצאתי אלא דלועין**", ונמלך במשלח אם הוא רוצה דילועין. ומוכח שאין הדילועין בכלל הירק בלשון האנשים. כי אם היו נכללים הדילועין בלשון ירק לא היה בא השליח להמלך, אלא היה קונה מבלי לשאול את המשלח.

אמר להן רבי עקיבא: **כן הדבר**, אכן נמלך השליח במשלח אם לקנות דילועין במקום הירק. אך מזה עצמו יש לי ראיה שדילועין הן "בר מיניה" דירק, וגם הם נכללים בלשונו, כי **כלום אומר** השליח, כשלא מצא ירק — "**לא מצאתי אלא קטנית**"?

שהרי אילו לא היה מוצא ירק אלא קטניות היה אומר "לא מצאתי ירק" ותו לא, כי אין זה מענינו של השליח להציע למשלחו דברים אחרים.

אלא, מוכח מכאן **שדלועין בכלל** לשון "**ירק**" הן, אלא שאינן מפורשין לגמרי, ומשום כך חוזר השליח להמלך אם לקנותם

אוכל בשר והשני גבינה, אסרום חכמים לאכול יחד על שלחן אחד, שמא ישכחו ויאכלו אחד מן השני ויבואו לידי אכילת בשר וחלב יחד, אם לא שעשו סימן להיכר ביניהם. וכן אסור שיהיה על השלחן חלב בשעה שאוכל בשר, או שיהיה בשר כשאוכל חלבי.

כשאינו מוצא ירק.

ולכן, הנודר מן הירק אסור אף בדילועין. אבל, **ואין קטנית בכלל ירק**, שלפיכך אין השליח חוזר ונמלך אם לקנותה, ולכן הנודר בירק מותר בקטנית.

והשתא תיקשי, אם כן, **רישא** שכתוב כל הבשר, כולל בשר חיה ועוף, אסור לבשלו מן התורה בחלב, **רבנן** היא, שהרי רבי עקיבא סבר שבשר חיה ועוף אינו אסור מן התורה בחלב. ואילו **סיפא**, שכתוב הנודר מן הבשר מותר רק בדגים וחגבים, ולא בבשר עוף, **רבי עקיבא** היא, שחולק על חכמים וסובר שהנודר מבשר אסור גם בבשר עוף, כי כל דבר שנמלך עליו השליח נחשב מאותו מין לענין נדר.

אמר רב יוסף: משנתנו — **רבי היא, ונסיב לה אליבא דתנאי**. והיינו, שסתם רבי את המשנה ולא הזכיר בה מחלוקת תנאים, משום שסבר כתנא האחד בענין הראשון, וכמו התנא האחר בענין השני. הילכך סתם רבי את המשנה והכריע בכל ענין לפי דעתו.

בנדרים — סבר לה רבי **כרבי עקיבא**, דאף על גב שצריך השליח להמלך במשלחו, ואין הענין מפורש בדברי הנודר, בכל זאת הרי זה בכלל נדרו, שהרי אילו לא היה נכלל כלל בלשון הזה לא היה השליח שואל אם לקנותו.

בבשר בחלב — סבר לה כרבנן, שגם בשר חיה ועוף אסור לבשל בחלב מן התורה.

רב אשי אמר: כולה, המשנה כולה **רבי עקיבא היא**.

והכי קאמר: כל הבשר אסור לבשל בחלב, אך אין האיסור שווה בכל בשר. אלא,

מהן שאסור לבשל **מדברי תורה**, והיינו בשר בהמה.

ומהן שאיסור בישולן בחלב הוא רק **מדברי סופרים**, שהם[2] בשר חיה ובשר עוף.[3]

חוץ מבשר דגים וחגבים שאינם אסורים

---

2. כתב **הרמב"ם** [הלכות מאכלות אסורות ט ד]: וכן בשר חיה ועוף, בין בחלב חיה ובין בחלב בהמה, אינו אסור באכילה מן התורה. לפיכך, מותר לבשלו ומותר בהנאה.

והקשה עליו **המגיד משנה**, שזה נגד הגמרא כאן, שמפרשת את דברי המשנה כל הבשר אסור 'לבשל', ופירש רב אשי שעוף אסור מדרבנן. ואם כן אסור בישול עוף בחלב מדרבנן. ותירץ המגיד משנה שהרמב"ם מפרש את לשון המשנה 'אסור לבשל' שהכונה אסור לאכול.

והב"ח תירץ שכוונת הרמב"ם, שמותר לבשלו מן התורה, אבל מדרבנן אכן אסור. ולהלכה פסק **בשלחן ערוך** סימן פ"ז סעיף ג' שמותר לבשלו. וכן הכריע שם הש"ך.

ובביאור הגר"א שם סעיף קטן ו' מביא את הגמרא לקמן [קטז עמוד א] שמבארת את מחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא במשנה [בדף קיג א] שרבי יוסי אומר מותר לבשל עוף בחלב, והגמרא מסבירה שנחלקו בכך, שלרבי יוסי הגלילי מותר לבשל עוף בחלב ואף מדרבנן מותר, ואילו לרבי עקיבא אסור מדרבנן.

3. מעשה באדם שרצה לטגן כבד עוף בשומן אוז ובטעות טגנו בחמאה. ובאה השאלה לפני

לבשל בחלב — **לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים.**

שנינו במשנה: **ואסור להעלות** עם הגבינה על השולחן כל בשר חוץ מבשר דגים וחגבים.

אמר רב יוסף: שמע מינה מזה שאסור להעלות בשר עוף עם גבינה על השולחן, לא כמו רב אשי, שהעמיד את המשנה כרבי עקיבא שסובר בשר עוף בחלב אסור רק מדברי סופרים. אלא סובר התנא של המשנה **שבשר עוף בחלב** איסור **דאורייתא** הוא.

דאי סלקא דעתך איסור **דרבנן** הוא, אם כן, **אכילה גופה** של בשר עוף בחלב **גזירה** מדברי סופרים היא מחשש אכילת בשר בהמה.

וכי אנן נגזר(4) גזירה לגזירה, ונאסור אפילו **העלאה** של בשר עוף עם הגבינה על השולחן **אטו אכילה**, שאינה אסורה אלא מדרבנן!?

ומנא תימרא דלא גזרינן גזירה לגזירה —

דתנן: חובת הפרשת חלה מן העיסה אינה נוהגת אלא בארץ, ושם היא אסורה באכילה לזרים מהתורה כמו תרומה, ולומדים זאת מ"וכל זר לא יאכל קודש".

ואילו **חלת חוצה לארץ**, שתיקנוה חכמים כגזירה מחמת חלת ארץ ישראל, הרי היא **נאכלת** לכהן בשעה שהוא יושב **עם הזר**, ומניחים אותה **על השולחן** ולא חוששים שמא יאכלנה הזר. קד-ב

וכן הקילו חכמים בחלת חוצה לארץ שהיא **ניתנת לכל כהן שירצה** הבעלים ליתנה, ואפילו לכהן עם הארץ שאין משמרה בטהרה, מה שאין כן חלת הארץ, שאינה ניתנת אלא לכהנים השומרים על הלכותיה, שכתוב בספר דברי הימים שיש לתת את מתנות הכהונה רק לכהנים "המחזיקים

המהר"ם שי"ף, וכתב (בסוף המסכת) שהיות ובשר עוף בחלב אסור רק מדרבנן, ומבואר בגמרא שכבד הוא דם ולא בשר [וכן בירושלמי בתרומות יש ספק כבד ששלקו בחלב אם מותר או לא, ולכאורה זה הספק האם כבד נחשב בשר או נחשב דם, והתורה אסרה לבשל 'גדי' בחלב אמו ולא דם בחלב], מכח זה התיר את הכבד.

וכתב על זה **החתם סופר** שפשוט הדבר שכבד נחשב בשר, ואסור לבשלו בחלב. וכן מי שיאכל מקרבן פסח כזית כבד, ודאי יצא ידי חובתו. ואת הספק בירושלמי מבאר החתם סופר לפי המבואר בגמרא [קי ב] שכבד טרוד לפלוט דם כל הזמן, ולכן אינו בולע חלב ולא נאסר, או שמא בולע חלב ונאסר.

ובאמרי בינה סימן א העיר עוד על דברי המהר"ם שי"ף, שודאי יש איסור דאורייתא על כבד שבשלו בחלב, כי לא יתכן שיהיה אבר בגדי [בבהמה] שאינו נכלל באיסור בשר בחלב.

וכתב **הפתחי תשובה** סימן פ"ז סעיף קטן ה' בשם הפרי מגדים שגם המהר"ם שי"ף לא הסתמך על היתר זה בלבד.

4. כתב **הרמב"ן** שרב יוסף סבר שלא גוזרים גזירה לגזירה, ומכח זה הוכיח שמשנתנו סוברת שבשר עוף בחלב אסור מן התורה. אולם רב אשי סבר שלפעמים גוזרים גזירה לגזירה, וכפי שנמצא בעוד מקומות בש"ס, וכפי שסובר אביי בעמוד ב'. והטעם, שאלולי הגזירה השניה, לא תתקיים הגזירה הראשונה לבדה. ולהלכה פסקו הפוסקים כרב אשי, שהוא מאוחר מרב יוסף,

בתורת ה׳״.

ומוכח מזה שלא גזרו חכמים שלא להעלות את חלת חוץ לארץ על השולחן בשעה שזר יושב ליד הכהן, [ולא חששו שמא יבוא לאוכלו כמו שחששו בבשר עם הגבינה] שאין לגזור גזירה לגזירה.

שהרי אכילת חלת חוץ לארץ לזרים אינה אסורה אלא מגזירה דרבנן, ולכן לא גזרו עליה שלא להעלותה על השולחן בשעה שהכהן אוכלה עם זר.

ודחינן: **אמר ליה אביי** לרב יוסף: **בשלמא אי אשמועינן** המשנה במסכת חלה כי **חלת חוצה לארץ** הנמצאת **בארץ** [שהביאוה מחוץ לארץ] מותרת להעלותה עם הזר, זו הוכחה טובה.

כיון **דאיכא למיגזר** עליה שלא להעלותה על השולחן **משום חלת הארץ** שאיסורה **דאורייתא** הוא, **ולא גזרינן** שלא להעלות חלת חוץ לארץ משום שמא יבואו להעלות חלת הארץ, אם כן, **איכא למשמע מינה** שלא גזרו העלאה במקום שאיסור האכילה עצמו הוא גזירה, מחמת שאין גוזרים גזירה לגזירה.

אלא, עכשו שלא אמר התנא של המשנה במסכת חלה בענין שהובאה ״חלת חוצה לארץ״ לארץ, אלא העמידה בחלת חוץ לארץ הנמצאת בחוץ לארץ, אפשר לומר שזה שהתירו העלאת חלת חוץ לארץ **בחוצה לארץ, משום דליכא למיגזר הוא**! כי אין לחשוש בחוצה לארץ שיכשל באיסור דאורייתא, שהרי אין בחוצה לארץ חלה האסור מהתורה.

אבל הכא, לענין איסור בשר בחלב, **אי שרית ליה לאסוקי** לשולחן **עוף וגבינה** — **אתי לאסוקי** גם **בשר** בהמה **וגבינה**. **ומיכל בשר בחלב** — איסור **דאורייתא** הוא. ולכן, אף שאין לנו לגזור העלאת עוף עם גבינה מחשש אכילתו עם גבינה, הרי יש לנו לגזור את העלאתו מחשש העלאת בשר בהמה וגבינה, שאיסור אכילתם הוא מהתורה.

מתקיף לה רב ששת: איך אתה יכול לומר שגוזרים בהעלאת עוף וגבינה מחשש איסור דאורייתא של העלאת ואכילת בשר בהמה וגבינה? והרי **סוף סוף** גם אם יעלו בשר בהמה וגבינה יחד על השולחן לא יעברו על איסור מדאורייתא, כי עירובן **צונן בצונן הוא**, שאינו אסור אלא מדרבנן [שרק דרך בישול נאסר מהתורה].

אמר אביי: הגזירה היתה **שמא יעלה** את בשר הבהמה עם הגבינה ביחד **באילפס רותח**, שזה בישול.

ואכתי איכא למיפרך: **סוף סוף** גם אילפס רותח **כלי שני הוא**,[5] **וכלי שני אינו**

ונקטו שבשר עוף בחלב הנו אסור רק מדרבנן. **רשב״א**

5. **הריטב״א** מקשה, מה הגמרא שואלת סוף סוף כלי שני, הרי לענין בליעת איסורים כלי שני בולע ופולט, ואם כן הוא מבשל. ומתרץ, שאף על פי שלענין בליעת איסורים מספיק חום של כלי שני, אבל כדי להחשב ׳בישול׳ צריך דוקא כלי ראשון. וכן הדין לגבי מבשל בשבת, נחשב בישול רק אם בושל בכלי ראשון.

מבשל? (6)

ומשנינן: **אלא, גזירה שמא יעלה באילפס ראשון.**

מתניתין:

העוף עולה עם הגבינה על השולחן. [כיון שאיסור אכילת בשר עוף עם החלב הוא רק מדרבנן, לא גוזרים שלא להעלות את העוף עם הגבינה על שולחן]. אבל, **ואינו נאכל עם הגבינה, דברי בית שמאי.**

ובית הלל אומרים: בשר עוף **לא עולה, ולא נאכל** עם הגבינה. שסוברים בית הלל שגוזרים שמא יעלה בשר בהמה עם הגבינה בכלי ראשון רותח שזה איסור דאורייתא.

אמר רבי יוסי: משנה **זו** היא **מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל.** [שאף על פי שבדרך כלל בית הלל יותר מקילים מבית שמאי, במשנה זו הלכו בית שמאי לקולא ובית הלל לחומרא. ובגמרא מקשה שרבי יוסי אמר כמו תנא קמא, ומה הוא בא להשמיענו].

באיזה שולחן אמרו שאסור להעלות בשר עם הגבינה?

בשולחן שאוכל עליו, שהואיל וממשמשות בו הידים חוששים שמא יבא להניח את הבשר על גבי הגבינה או להיפך, ולאכלם ביחד.

---

6. **המהרש"ל** מחדש, שדבר 'גוש' כגון, תפוח אדמה או פשטידה, שהעבירוהו מכלי ראשון לכלי שני, נחשב ככלי ראשון. וביאר **הש"ך** בסימן ק"ה סעיף קטן ח' שהטעם שכלי שני אינו מבשל מבואר בתוספות בשבת פרק כירה שהדפנות של הכלי שני שלא עמד על האש צוננות, ומצננות את מה שבתוכן, ולכן דבר גוש שעומד בפני עצמו ואינו נשען על הדפנות אינו מושפע מהדפנות.

ובשיטת המהרש"ל נחלקו הפוסקים. דעת **המגן אברהם** בסימן שי"ח סעיף קטן מ"ה שגוש בכלי שני מבשל ממש. **והיד אברהם** בסימן צ"ד סעיף ז' מביא דעת המנחת יעקב, שאין בו כח לבשל, אלא רק מפליט ומבליע, ולכן לגבי איסור בישול בשבת אין בו איסור. וכן לגבי איסור בישול בשר בחלב אין זה נחשב לבישול. אולם לגבי בליעת איסורים, הרי הוא בולע ופולט, וראייתו מסוגייתנו, שהגמרא מסבירה מדוע אסור להעלות בשר עם גבינה שמא יעלה באלפס רותח. והגמרא מקשה סוף סוף כלי שני הוא וכלי שני אינו מבשל. והרי בשר זה דבר גוש, ובכל זאת מבואר בגמרא שאינו מבשל.

ומתרץ **החתם סופר** שהרי איסור בשר בחלב מן התורה הוא רק דרך בישול, ולכן כאן, אף שהגבינה והבשר שניהם 'גוש' ונשאר דינם ככלי ראשון, אבל המים שסביבם מצטננים ונהיים כלי שני, וממילא בישול לא יהיה כאן, אלא רק צליה מחמת נגיעת הבשר הרותח בגבינה. וזה מותר מן התורה. ולכן מקשה הגמרא מדוע גזרו.

עוד מוסיף החתם סופר, אף על פי שגם הבשר וגם הגבינה היו מבושלים קודם, וכלל בידינו שאין בישול אחר בישול, מכל מקום עכשיו שנוגעים זה בזה ומתבשלים זה עם זה, הבישול בצורה זו עדיין לא היה להם, ואין זה בישול אחר בישול. אלא לגבי הצירוף של בשר בחלב זהו הבישול הראשון ונחשב בישול. ועיין עוד בענין זה בבדי השלחן סימן פ"ז סעיף א' בביאורים בדבור המתחיל בישול.

אבל, בשולחן שסודר, שמסדרים **עליו את התבשיל** [אבל לא אוכלים עליו], **נותן זה בצד זה** — בשר בצד גבינה, **ואינו חושש** שמא יערבם ביחד.

גמרא:

והוינן בה: דברי **רבי יוסי היינו** דברי **תנא קמא**, ומה בא רבי יוסי להשמיענו?

וכי תימא, אכילה גופה של בשר עוף עם הגבינה **איכא בינייהו**, בין תנא קמא לרבי יוסי.

דקאמר תנא קמא שבהעלאה של בשר עם גבינה **קא מיפלגי** בית שמאי ובית הלל, אבל **באכילה לא פליגי**, ולדברי שניהם אסור לאכול עוף עם גבינה.

ואמר ליה רבי יוסי לתנא קמא, **שאכילה גופה** היא **מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל**, שבית שמאי סוברים שמותר אפילו לאכול בשר עוף עם הגבינה.

לא יתכן לומר כן!

כי **והתנן** במסכת עדיות: **רבי יוסי אומר: ששה דברים** נוספים ישנם שהם **מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל. וזו אחת מהן —**

עוף עולה עם הגבינה על השולחן, ואינו נאכל ביחד, **דברי בית שמאי.**

ובית הלל אומרים: העוף **לא עולה** על השולחן, **ולא נאכל** עם הגבינה.

ומוכח, שאפילו רבי יוסי סובר שגם לפי בית שמאי אסור לאכול עוף עם גבינה.

ומשנינן: **אלא, הא קמשמע לן** התנא של המשנה בהביאו את דברי רבי יוסי — **מאן** הוא **תנא קמא** של משנתנו? **רבי יוסי** הוא!

וזה שהוצרך התנא לומר לנו מיהו התנא קמא של המשנה, הוא משום שכלל בידינו ש"**כל האומר דבר בשם אומרו — מביא גאולה לעולם**".(7) **שנאמר** במגילת אסתר "**ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי**". ובזכות ספור זה של אסתר בשם מרדכי נתגלגלה הגאולה לבני ישראל.

וכיון שהתנא לא הזכיר ברישא מיהו התנא קמא, חזר והזכיר אחר כך, שרבי יוסי הוא התנא קמא.

תנא אגרא, חמוה חמיו **דרבי אבא: עוף וגבינה — נאכלין באפיקורן.** והיינו, שאינו צריך להיות נזהר בהן, אלא הרי הם נאכלים "דרך הפקר" ["אפיקורן"], וכדמפרש ואזיל.

הוא — אגרא, חמיו של רבי אבא — **תני לה.** כך הוא קיבלה לאותה מימרא, כשהיא סדורה בלשון הזה, מרבו. **והוא** מסברת עצמו **אמר לה**, שפירש את ענין "אפיקורן" כך, שכוונת רבו היתה לומר, שמי שאוכל גבינה ועוף, יכול הוא לאוכלם **בלא נטילת ידים, ובלא קינוח הפה.** שאינו צריך לקנח פיו ולרחוץ ידיו בין אכילת עוף לגבינה.

אבל, בין אכילת בשר בהמה לאכילת גבינה צריך הוא לקנח פיו, כדי שלא ידבק כלום מן האוכל הראשון שאכל בחניכיו.

---

7. **המגן אברהם** באורח חיים סימן קנ"ו סעיף קטן ב' כותב: כל שאינו אומר דבר בשם אומרו,

רב יצחק בריה דרב משרשיא איקלע הזדמן **לבי רב אשי. אייתו** הביאו **ליה גבינה, אכל. אייתו** הביאו **ליה בשרא** — בשר בהמה, **אכל. ולא משא ידיה**, ולא נטל את ידיו בין אכילת הגבינה לאכילת הבשר.

אמרי ליה, אמרו לו, לרב יצחק, **והא תאני אגרא חמוה דרבי אבא:**(8) **עוף וגבינה נאכלין באפיקורן** בלי נטילת ידים ביניהם. ומשמע, **שעוף וגבינה — אין.** דוקא הם נאכלים בלי נטילת ידים ביניהם, אבל **בשר** בהמה **וגבינה — לא.** שאינם נאכלים בלי נטילת ידים ביניהם!?

אמר להו רב יצחק בריה דרב משרשיא: **הני מילי** שבשר בהמה אינו נאכל אחר גבינה או להיפך בלי נטילת ידים — **בלילא!** דוקא בלילה, שאינו יכול לראות אם ידיו נקיות, ושמא דבוק בהם משהו. **אבל ביממא — הא חזינא!** שאפשר לו לראות אם ידיו נקיות, וכאשר הידים נקיות לא צריך ליטול ידיו בין אכילת בשר לגבינה.

תניא: בית שמאי אומרים: מקנח אדם בין אכילת גבינה לבשר. **ובית הלל אומרים: מדיח!** וכדמפרש ואזיל.

עובר בלאו.

וכתב **הנודע ביהודה** מהדורא תנינא אורח חיים סימן כ׳, שמקורו של המגן אברהם **במדרש תנחומא** פרשת במדבר פסקא כ״ב. שכתוב שם: כל שאינו אומר דבר בשם אומרו, עליו הכתוב אומר ׳אל תגזול דל׳.

8. בסוגיא זו נאמרו מספר שיטות בראשונים: א. שיטת **הרמב״ם** הלכות מאכלות אסורות פרק ט׳ הלכות כו, כז, כח, שאם אכל בשר או אפילו עוף, צריך להמתין שש שעות, והסוגיא מדברת שאכל קודם גבינה ואחר כך עוף וזה נאכל בלי קינוח ובלי הדחה.

וכתב **הרמב״ן** שהוכחת הרמב״ם לפרש את דברי אגרא להיפך ממשמעותם הפשוטה. שהרי לשונו של אגרא עוף וגבינה ומשמע עוף אכל בתחילה, אולם המשך הסוגיא מכריח לפרש הפוך שהכוונה גבינה ועוף, מזה שהגמרא מקשה על רבי יצחק בריה דרב משרשיא שאכל גבינה ואחר־כך בשר והקשתה הגמרא מאגרא, ואם נאמר שאגרא דיבר שקודם אכל עוף, מה מקשה הגמרא? אלא מוכח מזה שאגרא דיבר באופן שאכל הגבינה ואח״כ העוף, וכן פסק השו״ע סימן פ״ט סעיף א׳, ב׳, שאם אכל בשר אפילו של עוף צריך להמתין שש שעות, ואם אכל גבינה ורוצה לאכול בשר, בזה יש חילוק. אם אוכל בשר בהמה או חיה, צריך קנוח והדחה ורחיצת ידים. ואם בא לאכול עוף, יכול לאכלו בלי קנוח והדחה.

ב. שיטת **תוספות והרמב״ן** שהיות ואגרא אמר ״עוף וגבינה״, ומשמע שאכל קודם עוף, לכן משמע שהתיר אכילת גבינה אחר עוף בלי קנוח והדחה, כיון שכל איסורו מדרבנן. ולפירוש זה יתכן, שאף בבשר חיה, שהוא גם כן מדרבנן יהיה הדין כך. ואת קושית הגמרא בהמשך, מסביר הרמב״ן שהגמרא דייקה מאגרא שרק עוף וגבינה מותרים בזה אחר זה, בין שהעוף ראשון בין שהגבינה בתחילה. ומשמע, שבשר וגבינה אסורים בכל אופן, אפילו כשהגבינה ראשונה. שאם תאמר שכשהגבינה ראשונה מותר לאכול אחריה בשר. אם כן, אגרא היה צריך להשמיע לנו את זה, לפי שזה חידוש הרבה יותר גדול.

ג. שיטת **רבינו תם** שבית שמאי ובית הלל שאמרו שצריך קנוח והדחה, דברו באופן שאכל בשר בתחילה ורוצה לאכול גבינה, בזה צריך קנוח והדחה ואין צריך להמתין שש שעות. ואם

ומבארינן: **מאי "מקנח" ומאי "מדיח"** שאמרו בית שמאי ובית הלל?

אילימא, בית שמאי אומרים מקנח את פיו, **ולא בעי מדיח**, לשטוף את פיו במים, ומשום שסוברים שקנוח הפה עדיף מהדחת הפה. **ובית הלל אומרים מדיח** את פיו במים, **ולא בעי מקנח**, כיון ששטף את פיו. קה-א

לא יתכן לומר כן, כי: **אלא הא דאמר רבי זירא: אין קינוח פה** מועיל להתיר לאכול בשר אחר גבינה, **אלא** אם כן קנחו **בפת**, שרק אכילת פת בין גבינה לבשר מועילה לנקות את הפה משיירי הגבינה.

כמאן אמר רבי זירא שקנוח הפת מועיל — האם אמר זאת **כבית שמאי** ולא כפי ההלכה? שהרי לפי בית הלל רק שטיפת הפה מועילה ולא מועיל קינוח.

ומבארינן: **אלא** כך צריך לומר: **בית שמאי אומרים מקנח** את פיו ומספיק בכך, **ולא בעי מדיח**. שאינו צריך לשטוף את פיו. **ובית הלל אומרים** שלא מספיק קינוח הפה אלא צריך **אף מדיח**. שצריך גם שטיפת פיו בנוסף לקינוח. ועל זה אמר רבי זירא, שבין לבית שמאי ובין לבית הלל, קינוח הוא דוקא על ידי פת.

ודחינן: אם כן, **הוי ליה** דין זה **מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל**. שלבית שמאי מספיק קנוח, ולבית הלל צריך הדחה וקינוח, **ולתנייה** במסכת עדיות **גבי קולי בית שמאי וחומרי בית הלל**. שבמסכת עדיות, נשנו כל המקומות שהלכו בית שמאי לקולא ובית הלל לחומרא. ומזה שלא נשנה דין זה שם, משמע שאין זה הביאור בדברי בית שמאי ובית הלל.

ומבארינן: **אלא** כך צריך לומר: **בית שמאי אומרים: מקנח** את פיו **והוא הדין למדיח**, שצריך את שניהם גם קינוח וגם שטיפה.

ובית הלל אומרים: מדיח את פיו **והוא הדין למקנח**, וגם לדבריהם צריך את שניהם, אלא — **מר** — בית שמאי — **אמר חדא**. וכוונתו היתה לשתי הדברים **ומר** בית הלל — **אמר חדא**, וכוונתו היתה לשתי הדברים וכל אחד אמר את דבריו בנפרד, **ולא פליגי**.(9) שאין זו מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, ושניהם סוברים שצריך קינוח והדחה בין אכילת גבינה לאכילת בשר.

גופא, אמר רבי זירא: אין קינוח הפה מועיל **אלא בפת**, בלעיסת הפת.

והני מילי שמועיל **בדחיטי**, בפת העשויה מחיטה. **אבל, בדשערי, לא!** שבפת העשויה משעורים אין זה קינוח, מחמת שהוא מתפורר בתוך הפה ואינו יכול לקנח ולנקות את שיירי האוכל שהיו קודם בפה.

אכל גבינה בתחילה ורוצה לאכול בשר אין צריך קינוח והדחה אבל צריך לרחוץ הידים [כך שיטת תוס׳ בדעת ר״ת ודעת הטור בדעת ר״ת]. ובגבינה ואחר כך עוף או עוף ואחר כך גבינה, לא צריך אפילו רחיצת ידים.

9. מבואר בגמרא שבין גבינה לבשר חוץ ממה שצריך קנוח והדחה, צריך גם רחיצת ידים. וביום, כיון שיכול לבודקם היטב אין צריך רחיצת ידיים. ולמעשה מביא **הש״ך** בסימן פ״ט סעיף קטן ט׳ שהמנהג לרחוץ גם ביום מפני השומנים שנדבקים ביד ואינם נראים לעין. וכן

ודחיטי, ובפת חיטים, **נמי לא אמרן** שמועיל קינוח, **אלא בקרירא**, בפת קרה, **אבל בחמימא**, בפת חמה, לא מועיל לקנח, משום **שמשטר שטרי**! כיון שהוא מתרכך נדבק הוא בפה ונשארים שיירים ממנו בתוך הפה ואינו מנקה.

והני מילי — שמועיל קינוח בפת חיטים קרה **ברכיכא**, בפת רכה, **אבל באקושא**, בפת קשה ביותר **לא** מועיל. כיון שהפת קשה מתפורר הוא כמו פת שעורים ואינו יכול לקנח את הפה.

והלכתא — **בכל מילי הוי קינוח, לבר** חוץ **מקמחא** קמח, **תמרי** תמרים, **וירקא** ירקות. משום שהם רכים, ונדבקים הם בחניכיים בסמוך לשיניים, ולכן הם אינם מנקים את השיירים של האוכל הקודם.

בעא מיניה רב אסי מרבי יוחנן:[10] **כמה** זמן **ישהה בין** אכילת **בשר** לאכילת **גבינה**?

אמר ליה רבי יוחנן: **ולא כלום!** שיכול הוא לאכול גבינה מיד אחר אכילת בשר, ואינו

תירץ **הלחם משנה** הקושיה על הרמב"ם מדוע לא הביא את הדין שביום לא צריך רחיצה. ותירץ כנ"ל שחשש לשומנים. ואם כן, לדעת רש"י צריך רחיצת ידים, קנוח והדחה בין גבינה ובשר.

והרשב"א פוסק שמספיק או קנוח או הדחה וכן צריך רחיצת הידים.

והר"ן כתב כמו רש"י שצריך גם קנוח וגם הדחה אולם מפרש הדחה - הדחת הידים. ולפי זה ביום שאין צריך להדיח ידיו מספיק קנוח הפה ולהלכה פסק בשו"ע שצריך קנוח והדחת הפה ורחיצת ידים. אולם כל זה אם רוצה לאכול אחרי הגבינה בשר בהמה או חיה. אבל כשרוצה לאכול בשר עוף אין צריך לכל זה ורק שירגיש שאין בפיו פירורי גבינה [**שו"ע** יו"ד קט ב].

וטעמו של דבר, לפי שבישול בשר עוף בחלב הוא רק מדרבנן, לכן הקילו בזה. אבל בשר חיה בחלב, על אף שגם הוא אינו אסור אלא מדרבנן, דינו הוא כבשר בהמה, ומבאר **הש"ך**, שהטעם הוא, כי קשה להבדיל בין בשר חיה לבשר בהמה.

והרמ"א חולק ומחמיר שגם אם רוצה לאכול עוף צריך קנוח והדחה ורחיצת ידים וכתבו הפוסקים שכך נוהגים [כנסת הגדולה, יד יהודה] ויברך ברכה אחרונה אחר הגבינה. ויש מקילים שאין צריך לברך ויכול לאכול מיד באותה סעודה על ידי קנוח והדחה ורחיצת הידים [**משנה ברורה** תצ"ד סקט"ז].

10. בטעם האיסור של גבינה אחר בשר, כתב **הרמב"ם** הלכות מאכלות אסורות [ט כח] מפני הבשר שנשאר בין השיניים ואינו יוצא עד שש שעות.

והטור כתב בסימן פ"ט שהטעם מפני שטעם הבשר חזק ונמשך זמן רב, ונשאר טעמו בפה עד שש שעות. ונפקא מינה בין שני ההסברים, באופן שלעס בשר בשיניו לצורך תינוק וחזר והוציאו מפיו, לדעת הרמב"ם אסור באכילת חלב כיון שלעס ונכנס בין שיניו. ולטעם הטור כיון שלא אכל את הבשר אינו משאיר טעם, ומותר לאכול אחריו גבינה. אולם אם לא לעס את הבשר ורק טעם בפיו את הבשר וחזר ופלט הבשר מפיו, מותר לכל הדעות לאכול חלב אחריו, ומכל מקום צריך קנוח והדחה. וכן להיפך, אם אכל בשר ומצא בין שיניו בשר לאחר שש שעות, לפי הטור אסור לאכול במצב כזה שהבשר בפיו גבינה, ולרמב"ם כיון שעברו שש שעות מאבד הבשר את חשיבותו ושוב אין

צריך שהייה של הפסק זמן ביניהם.

ופרכינן: **איני, והא אמר רב חסדא: אכל בשר — אסור לאכול גבינה** מיד אחריו משום שהבשר מוציא שומן ומושך הוא טעם זמן ארוך בתוך הפה.

אבל אכל **גבינה — מותר לאכול** אחריה **בשר** בלי שהיית זמן [ובלבד שיקנח וידיח פיו].

ומשנינן: **אלא**, זו היתה שאלתו. **כמה ישהה בין** אכילת **גבינה** לאכילת **בשר**.

ועל כך **אמר ליה** רבי יוחנן: **ולא כלום!** שאינו צריך שהיית זמן בין אכילת גבינה לבשר.

גופא, אמר רב חסדא: אכל בשר — אסור לאכול גבינה מיד אחר כך. אכל **גבינה — מותר לאכול בשר.**

אמר ליה רב אחא בר יוסף לרב חסדא: בשר שנשאר בין השיניים(11) **— מהו?** האם נחשב הוא כבשר, ואסור לאכול עמו גבינה עד שיסירנו מבין השיניים, או שכבר אינו נקרא בשר?

קרי עליה רב חסדא את הפסוק "**הבשר עודנו בין שיניהם**", ומשמע שהפסוק קורא

נחשב לבשר ויכול לאכול גבינה. וכתב הטור שצריך להחמיר כחומרות שני הטעמים. ולכן פסק **בשולחן ערוך** סימן פ"ט ס"א אכל בשר אפילו של חיה ועוף, צריך להמתין שש שעות לפני שאוכל גבינה ואפילו אם המתין שש שעות, אם יש בשר בין השיניים צריך להסירו. ויכול לאכול מיד אחר כך גבינה אולם צריך קנוח והדחת הפה קודם ויש מקילים שמספיק או קנוח או הדחה.

11. **הפרי חדש** מקשה על טעם הרמב"ם שהצריכו המתנת שש שעות בין בשר לחלב מפני הבשר שנשאר בין השיניים. אם כן, מה הסתפקה הגמרא לגבי בשר שבין השינים, הרי זה כל הטעם שאסור לאכול גבינה מפני בשר זה, ומתרץ הפני אריה שזה עצמו היה ספק הגמרא האם הטעם שהצריכו שש שעות המתנה הוא מחמת בשר שבין השינים, או שמא בשר שבין השינים אין לו דין בשר כלל, והמתנת שש שעות הצריכו מחמת בשר שנשאר בפה ולא בין השינים ובאופן שלא קינח את פיו. אבל אם יקנח פיו יהיה מותר באכילת גבינה מפני שבין השינים כלל לא נחשב בשר. וענתה הגמרא שהטעם מפני הבשר שבין השינים שגם הוא נחשב בשר, ועל בשר זה לא מועיל קנוח שאינו יוצא ולכן צריכים להמתין שש שעות. אולם אחר שש שעות מותר באכילת גבינה ואף שהבשר עודנו בין שיניו מפני שנחשב כמעוכל ואיבד חשיבות בשר.

וכל זה לדעת **הרמב"ם**. אבל לטעם **הטור** שהאיסור מפני שנשאר טעם, אם כן ספק הגמרא היה כפשוטו האם בשר בין השינים נחשב בשר, והמסקנא שנחשב בשר. אם כן גם אחר שש שעות הוא עדיין בשר ויצטרכו להסירו קודם שאוכל גבינה ולקנח ולהדיח הפה. ואם אחר כמה שעות מצא בשר בין שיניו ובלעו, אין צריך להמתין שש שעות מזמן הבליעה ומספיק בהמתנת שש שעות מזמן שאכל את הבשר בתחילה.

עוד נפקא מינה כתבו הפוסקים בין טעמו של הרמב"ם והטור, בגבינה קשה שטעמה חזק שלטעם הטור צריך להמתין אחריה שש שעות ולטעם הרמב"ם אינו נשאר בין השיניים, כך כתב הפרי מגדים במשבצות זהב סעיף קטן א',

לבשר שנשאר בין השיניים בשם בשר. ולכן אסור לאכול גבינה כל עוד הוא נמצא בין השיניים.

אמר מר עוקבא: אנא, להא מילתא של המנעות אכילת גבינה לאחר בשר, הריני נחשב כמו **חלא בר חמרא**, כחומץ בן יין, **לגבי אבא.**

דאילו אבא, כי הוה אכיל בשרא האידנא, כשאבא היה אוכל בשר בשעה מסוימת ביום, **לא הוה אכל גבינה — עד למחר, כי השתא** עד למחרת בשעה זו. עד שעבר פרק זמן של מעת לעת מזמן אכילת הבשר. **ואילו אנא,** נוהג שרק **בהא סעודתא** שאכלתי בשר, **הוא דלא אכילנא** גבינה. אבל **לסעודתא אחריתא,**(12) לאחר פרק זמן של סעודה אחרת — **אכילנא,**(13) אוכל אני גבינה. ונחלקו הראשונים אם צריך שש שעות בין אכילת בשר לאכילת גבינה, או שמספיק בסלוק השולחן ובברכת המזון.

אמר שמואל: אנא, להא מלתא כדמפרש — **חלא בר חמרא** כחומץ בן יין **לגבי אבא. דאילו אבא הוה סייר**(14) היה בודק **נכסיה** את נכסיו וקרקעותיו **תרי זמני ביומא** פעמיים ביום. **ואנא,** ואני **לא סיירנא** איני בודקם **אלא** רק **חדא זימנא,** פעם אחת ביום.

שמואל הולך **לטעמיה, דאמר שמואל: מאן**

ובסעיף קטן ד׳ מביא שגם בגבינה קשה שייך טעם הרמב״ם ולכן לכל הדעות צריך להמתין בגבינה קשה שש שעות לפני שאוכל בשר או עוף.

וגבינה קשה, כתב **הרמ״א** שהגדרתה שעמדה ששה חדשים. ובזמנינו שמקשים את הגבינות על ידי חומרים נקטו הפוסקים שדינם כדין גבינה קשה ולכן בגבינה צהובה צריך להמתין שש שעות לפני שאוכל בשר.

12. שיטת **התוספות** היא, שסעודה אחרת הכוונה שאם בירך ברכה אחרונה והסתלק מסעודה זו, יכול מיד לאכול חלב. **והרמ״א** בסימן פ״ט מביא דעה זו אולם כותב שהמנהג פשוט להמתין שעה והטעם משום שאז מתחיל המזון להתעכל או מחמת הזהר שאומר שאסור לאכול בשר וחלב בשעה אחת, ונחלקו האחרונים אם אחרי שעה צריך קנוח והדחה, או שבהמתנת שעה מספיק וכל זה בתנאי שבירך ברכה אחרונה אחר אכילת הבשר. אולם רוב הפוסקים סוברים שסעודה אחרת הכוונה לאחר שש שעות מזמן אכילת הבשר ומסיים הרמ״א וכן נכון לעשות. וכתב **החכמת אדם** שהיום שכבר נהגו כולם להמתין שש שעות, אם כן כבר התחייבנו בזה ואין להקל, ומכל מקום לצורך חולה יכול להקל שימתין שעה וינקה וידיח פיו ויברך ברכה אחרונה.

13. שיעור מסעודה לסעודה כתב השולחן ערוך שהוא שש שעות וכן הוא בכמה ראשונים. ולשון **הרמב״ם** הוא ״כמו שש שעות״ וגם **הרשב״א בתורת הבית** הקצר כותב ״כשש שעות״ ובמגן אבות [מהמאירי] כתב כחמש שש שעות.

14. **החפץ חיים** בשם עולם חלק א׳ פרק י״א מבאר את המאמר שכוונת שמואל היתה לסייר את הנכסים הרוחניים. מפני שהיצר טורח להשכיח מלב האדם מה מטרתו בעולם הזה, ולכן אביו של שמואל פעמיים ביום היה בודק את עצמו, פעם אחת בצהרים האם קיים מה שקיבל עליו עול מצוות מהבקר ועד עכשיו, ופעם שניה בלילה עשה חשבון הנפש על הזמן שמן הצהרים ועד עכשיו. ועל זה אמר שמואל שהוא חומץ בן יין והוא עושה חשבון הנפש רק

דסייר נכסיה כל יומא כל הבודק נכסיו כל יום — **משכח אסתירא**! מוצא סלע כלומר, מרויח כסף, מפני שמתקן בהם את הצריך תיקון.

אביי, הוה סייר נכסיה כל יומא ויומא. יומא חד, פגע באריסיה פגש את האריס שעיבד שדותיו, **דדרי פתכא דאופי**, כשהוא נושא משא של עצים בכוונה לגונבם.

אמר ליה אביי, **הני** עצים — **להיכא** אתה מוליכם?

אמר ליה האריס, **לבי מר**! להביא את העצים לכבודו!

אמר ליה אביי לאריסו: **כבר קדמוך רבנן**! שאמרו שיהיה אדם רואה ובודק את נכסיו בכל יום, ואני על ידי שקיימתי את דבריהם הצלתי את נכסי.

רב אסי הוה סייר נכסיה כל יומא, בודק את נכסיו כל יום.

אמר: היכא נינהו היכן הם **כל הני אסתירי דמר שמואל**? היכן הם אותם סלעים שאמר שמואל, שמוצא אותם אדם המסייר את נכסיו כל יום? ומהי התועלת שישנה בסיור בנכסים כל יום.

יומא חד, כשסייר בנכסיו **חזא צינורא דבדקא בארעיה**. ראה את המים יוצאים חוץ לגדותיהם ובאין לשטוף את אדמותיו דרך פרצה שבשפת אמת המים. **שקליה לגלימיה**, לקח את בגדו, **כרכיה, אותביה בגוה** ושם אותו בתוך הפירצה כדי למנוע את חדירת המים. **רמא קלא**, הרים את קולו, וצעק.

אתו אינשי באו אנשים, **סברוה** וסתמו את הפירצה.

ואז **אמר** רב אסי: **אשכחתינהו** מצאתי **לכולהו איסתרי** את כל הסלעים **דמר שמואל**. שאמר כל המסייר בנכסיו כל יום מוצא רווח.

כיון שדברנו ברחיצת ידים באמצע הסעודה, מבארת הגמרא דיני נטילת ידים הקשורים

פעם אחת ביום. והוסיף שמואל מי שמסייר נכסיו [הרוחניים שהם הנכסים האמתיים של האדם לנצח] מוצא כסף. והכוונה שעל ידי חשבון הנפש ימצא דברים שצריכים תקון. וממשיכה הגמרא שאביי היה בודק את עצמו כל יום, ויום אחד ראה את אריסו נושא משא, והאריס זה רמז ליצר הרע, וראה שהיצר מתכונן לעשות איזה פעולה. שאל אותו אביי אלו למי? כלומר פעולה זו מה טיבה? הטובה היא אם רעה? וענהו היצר, לבי מר, כלומר אני מכוין לטובתך ולשם מצוה, אמר לו אביי, כבר קדמוך רבנן, בזה שהורו לאדם לעשות חשבון הנפש. הקדימו אותך רבנן ועזרו לי בזה לגלות את תחבולותיך שאין אתה מתכוין לשם מצוה וכוונתך כולה לשם עבירה, ובזה מסביר החפץ חיים גם המשך הגמרא עיין שם.

וכתב **במסילת ישרים** שבודאי אין פסק ההלכה כמו שהיה אביו עושה, שאם לא כן לא היה מר עוקבא עושה כנגד זה. אלא, שאביו מחמיר היה בפרישותו, ולכך היה מר עוקבא קורא עצמו "חלא בר חמרא", לפי שלא היה פורש כל כך כמוהו. ועין עוד בספר **מכתב מאליהו** [כרך א' עמוד 200]. מבאר הדברים בצורה שונה. אביו של שמואל לגודל צדקותו ידע שלמרות שירבה בהשתדלות בעניני פרנסה, לא

לסעודה.

מים ראשונים: אלו הם המים שנוטל בהם אדם את ידיו קודם שאוכל פת, או דבר שטיבולו במשקים.

מים אמצעיים: אלו הם מים שנוטלים בהם את הידים בין אכילת תבשיל לתבשיל אחר, באמצע הסעודה.

מים אחרונים: אלו הם המים שנוטל בהם אדם את ידיו בסוף הסעודה.

אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיין: מים ראשונים — מצוה! שמצוה לשמוע לדברי חכמים שתקנו ליטול מים ראשונים. [ולקמן מפרש מדוע תקנו].

ומים **אחרונים — חובה!** שזה חמור ממצוה. [ולקמן מפרש מדוע הם חובה].

מיתיבי: מים ראשונים ואחרונים — חובה. ואמצעיים, שנוטלים בין תבשיל לתבשיל **— רשות!** ומשמע שגם מים ראשונים הם חובה, וקשה על רב אידי בר אבין שאמר שמים ראשונים הם מצוה ולא חובה.

ומשנינן: זה נכון שמים ראשונים הם מצוה. וזה שקרא להם התנא חובה? הטעם **שמצוה** של המים הראשונים **לגבי** מים אמצעיים שהם **רשות — חובה קרי לה** התנא! שהחשיבות של מצוה כלפי רשות, זה כחובה כלפי רשות.

גופא: מים ראשונים ואחרונים חובה, אמצעיים רשות.

מים **ראשונים — נוטלין בין בכלי** לתוך כלי שיקבל את המים, **בין על גבי קרקע.**

אבל מים **אחרונים — אין נוטלין אלא בכלי** לתוך כלי.

ואמרי לה, ויש אומרים **שאין נוטלין** אותם **על גבי קרקע.** [ולקמן מבארינן שרוח רעה שורה על מים אחרונים כשהם על גבי קרקע].

ומבארינן: **מאי בינייהו** בין אלו שתי הלשונות, והלא לדברי שניהם אין נוטלין על גבי קרקע?

ומשנינן: **איכא בינייהו — קינסא.**[15] אם נתן עצים וקסמים, ועליהם נטל את המים האחרונים. למאן דאמר שצריך כלי, אין אלו נחשבין ככלי ואסור ליטול מים אחרונים עליהם. אבל למאן דאמר שאין נוטלים על גבי קרקע, זה בסדר, כיון שהוא נוטל על גבי עצים אין זה נחשב שהוא נוטל על גבי קרקע.

מים ראשונים — נוטלין בהם **בין בחמין**

---

15. להלכה הכריע **הטור** שנוטלים מים אחרונים על גבי קינסא, ואף שהברייתא הראשונה מחמירה שצריך ליטול בכלי, בדבר דרבנן הולכים להקל. אולם **הרמב"ם** הלכות ברכות פרק ו' הלכה ט"ז פוסק שנוטלים רק על גבי כלי, וטעמו מפני שהוא דבר סכנה וחמורה סכנה מאיסור. ופסק **בשלחן ערוך** סימן קפ"א סעיף ב' שלכתחילה יטול לתוך כלי, ובדיעבד יטול על גבי עצים דקים [קינסא] וטעם הנטילה בכלי כתב הלבוש כדי שיהיו מכונסים במקום אחד ולא יפסעו עליהם בני אדם. ואחרים כתבו שכשנוטל בכלי לא שורה עליהם רוח רעה כלל. ונפקא מינה בין הטעמים, שלפי הלבוש אסור לשפוך את המים אחר־כך במקום הילוך בני

אם הם חמים, **בין בצונן** בין אם הם קרים.

מים **אחרונים — אין נוטלין אלא בצונן,** במים קרים, **מפני שמים חמין מפעפעין** מרככים **את הידים, ואין מעבירין את הזוהמא** שנדבקה בהם בשעת האוכל, אלא אדרבה מבליעים הם את הזוהמא בידים.

שנינו בברייתא: **מים ראשונים נוטלין בין בחמין בין בצונן.**

אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי ינאי: לא שנו שנוטלים מים ראשונים **אלא** בחמים **שאין היד סולדת** נכוית **בהן.**

קה-ב **אבל** מים שהיד **סולדת בהן אין נוטלין בהן,** שבטלו ונשתנו מתורת מים.(16)

ואיכא דמתני לה לדברי רב יצחק בר יוסף **אסיפא,** מים **אחרונים אין נוטלין אלא בצונן אבל בחמין לא.**

אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי ינאי: לא שנו שאין נוטלין מים אחרונים במים חמים, **אלא** בחמים **שהיד סולדת בהן, אבל** מים חמים **שאין היד סולדת בהן, נוטלין** בהן מים אחרונים.

וכיון שאמרנו לעיל שמים ראשונים נוטלים בין בחמים בין בצונן, ואחרונים אין נוטלים אלא בצונן, וביאר רב יצחק בר יוסף שחמים שאין נוטלים בהם מים אחרונים היינו מים שהיד סולדת בהם. **מכלל** — משמע **דמים ראשונים אף על פי שהיד סולדת בהן מותר** ליטול בהם.

שנינו לעיל: מים **אמצעיים רשות.**

אמר רב נחמן: לא שנו שהם רשות, **אלא בין תבשיל לתבשיל**(17) [יש מפרשים שמדובר בשניהם של בשר, או שניהם של חלב. ויש מפרשים בין תבשיל בשר לתבשיל גבינה. כיון שאין בשר או גבינה בעין לא החמירו לחייבם בנטילת ידים].

אדם, ואילו לפי הטעם השני כיון שלא שרתה עליהם רוח רעה. אפשר לשופכם אחר־כך, אולם כתב הביאור הלכה שאף להסבר זה אסור לשופכם על הארץ, משום שבשעה שיגיעו לארץ תשרה עליהם רוח רעה ואף שכבר היו בתוך כלי וכתב עוד בשער הציון שאף על גבי קינסא מותר לשפוך רק אם אין זה חלק מן הרצפה, אבל אם הוא מחובר וקבוע בארץ, הרי הוא כקרקע ואסור לשפוך שם, וכל זה דוקא במקום שבני אדם רגילים ללכת ולכן כתב המגן אברהם שיכול לשפוך המים על הארץ תחת השלחן כיון שאין עוברים שם.

16. **הפרי מגדים** באשל אברהם סימן ק״ס אות ח׳ לומד בדעת רש״י שמים שרתחו, אפילו אחרי שנצטננו פסולים לנטילת ידים מפני שנחשב שנשתנו ונתבטלו מתורת מים. אולם **המשנה ברורה** בסימן זה ס״ק כ״ז פסק שכשרים לנטילת ידים והוא על פי הישועות יעקב שמוכיח מהסמ״ג שהמים שרתחו והצטננו כשרים. שהסמ״ג מפרש את המחלוקת של חזקיה ורבי יוחנן להלן במים פושרים, שאם תאמר שמדובר במים רותחים, לא מסתבר שאנשי הגליל היו רוחצים ידיהם במים שהיד נכוית בהם, ומקשה הישועות יעקב, אולי מדובר שרתחו וחזרו ונצטננו. אלא מוכח מהסמ״ג שאם עכשיו הם צוננים, אע״פ שמקודם היו רותחים, נחשבים לצוננים וכשרים לנטילת ידים.

17. כתב **הרמ״א**, שומן בשר דינו כבשר עצמו

אבל בין תבשיל לגבינה, חובה[18] ליטול ידיו. [יש מפרשים בין תבשיל בשר לתבשיל גבינה שאכל לפניו. ויש מפרשים בין תבשיל בשר לגבינה בעין, כיון שהגבינה בעין חייבו אותו בנטילת ידים].

אמר רב יהודה בריה דרבי חייא: מפני מה אמרו מים אחרונים חובה? שמלח סדומית[19] **יש שמסמא את העיניים.** כיון שאמרו חכמים במסכת ברכות "על כל אכילתך אכול מלח", חוששים שמא אחר שנגע במלח, ישים את ידיו על עיניו ויתעוור. ולכן אמרו חכמים ליטול מים אחרונים כדי להעביר את המלח מעל ידיו.

אמר אביי: ומשתכח ונמצא אותו מלח

ולא כתבשיל בשר וכן הדין בשומן עוף. **מרק עוף צלול** כתב הבית יוסף שדינו כבשר עצמו ולא כתבשיל בשר. **והט"ז** כתב שדינו כתבשיל בשר וכתב הפרי מגדים שהמחמיר בזה תבא עליו ברכה. ולמעשה אין כל־כך נפקא מינה מזה. מפני שנהגו שלא אוכלים חלב או אפילו תבשיל חלב אחר תבשיל בשר.

18. בענין אכילת תבשיל של בשר ואחריו גבינה יש דעות רבות בפוסקים. התוספות כתבו בשם **רבינו תם** שיכול לאכול את תבשיל הגבינה אחר תבשיל הבשר ואין צריך אפילו רחיצת ידים וקל וחומר אם אכל קודם תבשיל גבינה שאין צריך רחיצת ידים כשבא לאכול תבשיל בשר. אבל אם רוצה לאכול בשר ממש אחר תבשיל גבינה או גבינה ממש אחר תבשיל בשר, צריך לרחוץ ידיו. ולענין קנוח והדחה ביניהם, דעת **הערוך השלחן** שאין צורך, **ובתורת חיים** כתב שצריך גם קנוח והדחה וגם רחיצת ידים. ויש דעות שאפילו בין תבשיל של גבינה ותבשיל של בשר צריך קנוח והדחה [בדי השלחן בשם אליהו רבה].

שיטת **רשב"ם** שאם אכל תבשיל בשר אסור לאכול אחריו גבינה שש שעות. ורק תבשיל של גבינה מותר לאכול וצריך רחיצת ידים, ולענין קנוח והדחה יש מצריכים אפילו אם אכל בתחילה תבשיל גבינה ורוצה לאכול בשר ויש פוטרים מקנוח והדחה אף אם אכל בתחילה תבשיל בשר ואחריו תבשיל גבינה. ולדיעה המחמירה אף אם אכל תבשיל גבינה צריך רחיצת ידיים קודם שאוכל **תבשיל** בשר, ואפילו אם אכל ביום צריך רחיצה ולא מספיק להסתכל בידים, מפני שהתבשיל דק ואינו נראה לעין.

אולם כותב **הרמ"א** שנהגו לא לאכול גבינה אחרי תבשיל בשר אלא ממתין שש שעות כמו אחרי בשר עצמו. וכל זה אם רוצה לאכול גבינה ממש, אבל תבשיל גבינה אחר תבשיל בשר מותר, ומכל מקום כתב **החכמת אדם** [כלל מ סעיף יג] שכבר נהגו להמתין שש שעות אפילו בין תבשיל בשר ותבשיל גבינה. ואם אכל תבשיל גבינה ורוצה לאכול בשר, צריך לרחוץ ידיו וכמו כן צריך קנוח והדחה [בדי השלחן ס"ק פ"ג]. וכל זה מדובר בתבשיל שהתבשלה בו גבינה רכה, אבל אם בושל עם גבינה קשה הסתפקו האחרונים אם מותר לאכול בשר אחריו או שמא צריך להמתין שש שעות.

19. כיון שמבואר בגמרא שטעם מים אחרונים הוא משום מלח סדומית. כתבו **התוספות,** שכיום שאין מצוי מלח סדומית אין חובה ליטול מים אחרונים. ומכל מקום כתב **המשנה ברורה** סימן קפ"א סעיף קטן כ"ב שאם ידיו מלוכלכות במאכל והוא רגיל לרחוץ ידיו ומקפיד על הלכלוך, **חייב** לרחוץ ידיו קודם ברכת המזון. וכתב שם עוד בשם **הגר"א** שגם כיום חייבים מעיקר הדין ליטול ידים במים אחרונים ואף שאין לנו מלח סדומית, מכל מקום ישנם מלחים אחרים שטבעם כטבע מלח סדומית ולכן גם

סדומית **כי קורטא בכורא**. והיינו, שמצוי מלח סדומית המסמא את העיניים בשעור קטן ביותר בתוך המלח הרגיל. דהיינו, קורט מלח סדומית נמצא בתוך כור מלח.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: כל מלחא מאי? מדד מלח האם גם הוא חייב ליטול את ידיו מחשש של מלח סדומית.

אמר ליה רב אשי: **לא מבעיא!** בודאי שגם הוא חייב ליטול ידיו.

אמר אביי: מריש מתחילה **הוה אמינא, האי דלא משו** שאין נוטלים **מיא בתראי**, מים אחרונים **על ארעא**, על הקרקע, הוא **משום זוהמא**, שריחם רע ומזוהמים הם.

אמר לי מר, רבה בר נחמני, שאין זה הטעם, אלא — **משום דשריא**, דשורה **רוח רעה עלייהו** כאשר נוטלים אותם על גבי קרקע, וזה סכנה למי שיעבור עליהם אחר — כך.

ואמר אביי: מריש הוה אמינא, האי דלא שקיל, והיינו, זה שאמרו שלא יקח אדם **מידי** שום דבר **מפתורא** מהשלחן **כי נקיט איניש כסא למשתי** כאשר אדם אחר שותה, הטעם — **שמא יארע דבר קלקלה בסעודה**, ויכעס אותו אדם השותה. כי שמא הוא חפץ באותו הדבר שנטלו מהשלחן ויכעס על זה ויכול הוא לבא לידי סכנה שיחנק מחמת הכעס.

אמר לי מר, רבה בר נחמני, שאין זה הטעם, אלא **משום דקשי לרוח צרדא**, לתמהון ולכאב ראש.

ולא אמרן שלא יטול מן השלחן, **אלא דשקיל**, כאשר הוא נוטלו, **ולא מהדר**, שאינו מחזירו לשלחן. **אבל משקל**, ליטול **ואהדורי**, ולהחזיר — **לית לן בה**, אין לחוש לכך.

ולא אמרן, שלא יטול **אלא** כאשר הוא נוטלו **חוץ לארבע אמות** של השלחן, **אבל** אם הוא נוטלו ואינו מוציאו **מתוך ארבע אמות** — **לית לן בה**.

ולא אמרן שלא יטול, **אלא מידי דצריך** שנצרך הוא **לסעודתא. אבל מידי דלא צריך לסעודתא לית לן בה**.

מר בר רב אשי קפיד שלא ליטול מעל השולחן בשעה שעומד שם אדם ושותה **אפילו אאסיתא** שלא יקחו את המכתש, **ובוכנא** העלי של המכתש **דתבלי** שבהם כותשים את התבלינים, **מידי**, אותם **דצריכי לסעודתא**.

ואמר אביי: מריש בתחילה **הוה אמינא האי דכנשי** שמטאטאים **נשוראה** את פירורי האוכל מן הבית, הוא **משום מנקירותא** משום נקיון הבית.

אמר לי מר רבה בר נחמני — **משום דקשי לעניותא** שהמזלזל בפירורים, קשה הדבר ועלול להביאו לידי עניות.

ההוא גברא, דהוה מהדר עליה שרא דעניותא, השר הממונה על העניות רדף אחריו ללוכדו ולהביאו לידי עניות, **ולא הוה יכיל ליה** ולא יכל ללוכדו, משום **דקא** שהיה **זהיר** אותו אדם **אנשוורא טובא**. שתמיד היה מקפיד לטאטא את פירורי האוכל

כיום קיימת סיבת התקנה.

שנשארו.

יומא חד כרך ואכל אותו האיש **ריפתא** פת **איבלי** במקום עשבים. **אמר** השר הממונה על העניות: **השתא ודאי נפל בידאי** עכשיו בודאי יפול אותו האיש בידי כי הוא לא יוכל ללקוט את הפירורים מבין העשבים והם יהיו למדרס רגלם של בני אדם, ובאותה שעה אלכדנו.

בתר אחרי **דאכיל** שאכל אותו האיש, **אייתי מרא** הביא מעדר, **עקרינהו ליבלי** ועקר את העשבים, **ושדינהו** וזרקם **לנהרא** יחד עם הפירורים שביניהם.

שמעיה אותו האיש לשר של העניות **דקאמר, ווי** אוי לי **דאפקיה ההוא גברא מביתיה!** שאותו האיש הוציאני ממקום מנוחתי ואיני יכול לשלוט בו.

ואמר אביי: מריש הוה אמינא, האי דלא שתי אופיא קצף, שעל פני המשקה, הטעם הוא **משום מאיסותא.**

אמר לי מר, רבה בר נחמני, דהטעם הוא **משום דקשי לכרסם,** לנזלת ולהצטננות, וכדמפרש ואזיל.

מישתיה — השותה אותו **קשה** הדבר **לכרסם** לנזלת.

מינפח ביה — הנושף בו, **קשיא לרישא,** מביא הדבר לחולי הראש.

מדחייה — הדוחה את הקצף בידיו, **קשיא** קשה הדבר **לעניותא.**

מאי תקנתיה של הקצף שלא יזיק? **לשקעיה שקועיה!** לשקעו בתוך המשקה, עד שיכלה מאליו.

לכרסם דחמרא, לנזלת שבאה מחמת הקצף של היין — רפואתו היא לשתות **שיכרא** שכר.

לכרסם **דשיכרא** שבאה מחמת שתיית הקצף של השכר — רפואתו היא **מיא,** לשתות מים.

לכרסם **דמיא** שבא מחמת שתית קצף המים — **לית ליה תקנתא.**

והיינו דאמרי אינשי: בתר עניא אחר העני שאין לו אלא מים לשתות, **אזלא עניותא** העניות רודפת אותו. [וכמו כן כאן לעני שאין לו לשתות אלא מים, ונפגע מהקצף של המים, אין לו תרופה למכתו].

ואמר אביי: מריש, הוה אמינא, האי דלא אכלי מה שלא אוכלים **ירקא** שום או כרישין **מכישא** מתוך אגודה **דאסר,** שאגד וקשר **גינאה,** מוכר הירקות, הטעם — **משום דמיחזי כרעבתנותא!** שנראה הדבר כרעבתנות, שאינו יכול להמתין עד שיתירו את האגודה.

אמר לי מר, רבה בר נחמני, לא זהו הטעם אלא **משום דקשי לכשפים!** שהרואה אותו יכול לעשות לו כשפים. והנזהר בזה אין הכשפים יכולים לחול עליו.

רב חסדא ורבה בר רב הונא הוו קאזלי בארבא בספינה. **אמרה להו ההיא מטרוניתא,** אשה נכבדה: **אותבן בהדייכו** הושיבוני ואסע עמכם בספינה. **לא אותבוה,** לא הסכימו לצרפה עמהם. **אמרה מילתא** לחש של כישוף, **אסרתה לארבא** ואסרה את הספינה שלא תוכל לזוז ממקומה. **אמרו**

אינהו, רב חסדא ורבה בר רב הונא, **מילתא** שגם הם היו בקיאים בכשפים [ועשו את זה כדי להציל את עצמן]. **שריוה**.

אמרה להו: מאי איעביד לכו? אין הכשפים שולטים עליכם שאתם נזהרים מדברים המביאים לידי שליטת הכשוף, **דלא מקנח לכו** שאין אתם מקנחים בבית הכסא **בחספא** בחרס, **ולא קטיל לכו כינה אמנייכו** ואין אתם הורגים כינה על בגדיכם, **ולא אכיל לכו** ואינכם אוכלים **ירקא מכישא** מאגודה **דאסר** שאגד **גינאה** מוכר הירקות.

ואמר אביי: מריש, הוה אמינא, האי דלא אכלי מה שלא אוכלים **ירקא דנפל אתכא**,(20) על השלחן, הטעם **משום מאיסותא**.

אמר לי מר, רבה בר נחמני, שהטעם הוא **משום דקשה לריח הפה** שאחר כך פיו מדיף ריח רע.

ואמר אביי: מריש הוה אמינא, האי דלא יתבי מה שלא יושבים **תותי מרזיבא** מתחת למרזב המקלח מים מן הגג, הטעם **משום "שופכים"**, שמא ירדו עליו מים מאוסים מן הגג.

אמר לי מר, רבה בר נחמני, שהטעם הוא **משום דשכיחי** שם **מזיקין**.

הנהו שקולאי, סבלים, **דהוו דרי חביתא דחמרא**, שסחבו חבית של יין. **בעו לאיתפוחי** חפשו מקום לנוח. **אותבוה**, הניחו את החבית **תותי מרזיבא** מתחת למרזב. **פקעה** — נשברה החבית על ידי המזיק שהיה שם.

אתו הסבלים **לקמיה דמר בר רב אשי, אפיק שיפורי** הוציא ותקע בשופר **שמתיה**, ונידה את המזיק.

אתא לקמיה, המזיק.

אמר ליה מר בר רב אשי למזיק: **אמאי תעביד הכי**?

אמר ליה: וכי **היכי אעביד**!? מה יכלתי לעשות? **כי אותביה באונאי** הלא הם שמו את החבית באזני, כשהייתי ישן שם.

אמר ליה מר בר רב אשי למזיק: **את, בדוכתי דשכיחי רבים מאי בעית**? במקום שמצויים רבים אין זה מקומך. **את הוא דשנית**! אתה הוא זה ששינית מקומך, ובאת והזקת במקום שנמצאים רבים.

זיל שלים! לך ושלם את הנזק שעשית.

---

20. **האליהו רבה** סימן קע"א מביא את דברי אביי שירק שנפל על השלחן לא יאכלנו שקשה לריח הפה. אולם הרש"ש כאן הגיה במקום שנפל **אתכא**, שנפל **מתכא** והיינו שנפל מהשלחן לרצפה. **והשל"ה** כתב שכל דבר מאכל שנפל לא יאכלנו. ויש אומרים שזה רק אם נפל על הארץ ממש, אבל ברצפה מרוצפת אין חשש, ולמעשה לא נוהגים להזהר בזה וכתב **הכף החיים** יורה דעה סימן קט"ז אות ק"נ שהטעם מפני שסוברים שלא על ידי פעם אחת יגרם ריח הפה, אלא למי שרגיל בזה. והביא שהג"ר פנחס עפשטיין זצ"ל הביא ראיה מהגמרא בבבא מציעא [כא ב] שתאנה אשר נפלה לארץ אדם מפקירה מפני שנמאסת, אבל דברים אחרים כזיתים וחרובים אין אדם מפקירם. ולא אומרים שמפקירים אותם מפני שקשים לריח הפה. וכמו

אמר ליה המזיק למר בר רב אשי: **השתא נמי** עכשיו גם כן **ליקבע לי מר זימנא, ואפרע**. קבע לי זמן שאוכל לשלם את דמי החבית.

קבע ליה מר בר רב אשי **זימנא** לתשלום הנזק.

כי מטא זימנא כשהגיע מועד התשלום, **איעכב** התאחר המזיק ולא שלם את חובו.

כי אתא, אמר ליה מר בר רב אשי: **אמאי לא אתית** באת **בזמנך** שקבעתי לך?

אמר ליה המזיק: **כל מידי דצייר** קשור, **וחתים** וחתום, **וכייל** ומדוד, **ומני** שספרו אותו — **לית לן רשותא** אין לנו רשות **למישקל מיניה** לקחת ממנו, **עד דמשכחינן** שאנו מוצאים **מידי דהפקרא** דבר הפקר ואותו אנחנו יכולים לקחת. ולכן עד עכשיו לא מצאתי דבר הפקר שממנו אוכל לשלם את חובי.

ואמר אביי: מריש, הוה אמינא, האי דשדי הטעם ששופך השותה **מיא** מים לפני שהוא מתחיל לשתות **מפומא דחצבא** מפי הכד לארץ, הטעם **משום ציבתא** מפני הקיסמים והקשים שצפים על פני המים, ולכן שופכים תחילה קצת מים כדי שהם יצאו מהכד.

אמר לי מר — רבה בר נחמני, שהטעם הוא **משום דאיכא מים הרעים** שפעמים ששתה מהם שד, ותקנתם היא שפיכת מקצתם לפני תחילת השתיה.

ההוא בר שידא שד **דהוה** משמש **בי רב פפא. אזל** הלך אותו שד **לאתויי מיא מנהרא** להביא מים מן הנהר. **איעכב** השתהה אותו שד קודם ששאב את המים.

כי אתא כאשר הוא חזר **אמרו ליה, אמאי איעכבת** מדוע התעכבת בשאיבת המים זמן רב?

אמר להו אותו השד: חכיתי **עד דחלפי מים הרעים**, שיחלפו המים ששתו מהם המזיקים. **חזנהו**, ראה השד את אנשי ביתו של רב פפא קו-א **דקא שדו מיא מפומא דחצבא**, שקודם שהם שותים מהכד הם שופכים מעט מים לארץ.

אמר להם אותו השד: **אי הוה ידענא דרגיליתו**, אם הייתי יודע שאתם רגילים **למיעבד הכי** לשפוך קצת מים לפני שאתם שותים — **לא איעכבי!** לא הייתי צריך להתעכב לפני ששאבתי את המים. שמכיון שאתם שופכים מעט מים מהכד אין לחשוש למזיקים.

כי אתא רב דימי מארץ ישראל, הביא עמו ברייתא **ואמר**: פעם אחת אירע **שמים הראשונים**, שלא נטלם אדם לפני הסעודה — **האכילו בשר חזיר**. שהיה חנוני ישראל, שהיה מוכר בשר שחוט כשר לישראל, וכשהיה גוי נכנס לחנותו היה מאכילו בשר חזיר ונבילות.[21] פעם אחת נכנס יהודי לחנותו והתישב לאכול ולא נטל את ידיו קודם האכילה, וסבור היה החנוני שהוא גוי והאכילו בשר חזיר. [ובמפרשים הסבירו איך

כן יש להוכיח מהמנהג שנהגו לזרוק פירות לפני חתן וכלה, הובא בשלחן ערוך אורח חיים סימן קע"א סעיף ד'

21. **המהרש"א** מקשה, שרש"י כותב בתחילת דבריו שהיה מוכר נבילות וטריפות ובסוף דבריו מסיים האכילו חזיר. מדוע היה צריך רש"י

הותר לו למכור בשר חזיר].

וכן אירע, שמים **אחרונים הוציאו את האשה מבעלה**. וכמסופר במסכת יומא, שפעם אחת התאכסנו רבי מאיר ורבי יוסי ורבי יהודה אצל בעל אכסניה, והפקידו רבי יוסי ורבי יהודה את כספם אצלו למשמרת. למחרת, כשבאו לבקש את כספם, אמר להם בעל האכסניה שלא היו דברים מעולם. פיתו אותו ומשכוהו לחנות, והשקוהו יין, וראו שהיו עדשים דבוקים על שפמו. אמרו לאשתו שבעלה אמר להם שתתן להם את כספם. וכדי שתאמין להם שבאו בשליחות בעלה נתנו לה סימן, שבאותו יום אכל בעלה עדשים. נתנה להם את כספם. וכששמע זאת בעלה, לאחר שהתעורר מיינו, גירשה מביתו. ואם היה אותו איש נזהר במים אחרונים לא היה קורה המקרה הזה שדרך נוטלי מים אחרונים לקנח את שפמם בידים הרטובות, ולא היה ניכר שהוא אכל עדשים, ולא היו רבי יוסי ורבי יהודה יכולים לתת לאשתו סימן.[22]

כי אתא רבין מארץ ישראל **אמר**: מים **ראשונים**, שלא נטלם האוכל, **האכילו** אותו **בשר נבלה**.

מים **אחרונים** שלא נטל האוכל, אחר הסעודה — **הרגו את הנפש**! שהוא גרס באותו מעשה במסכת יומא, שלאחר שבעלה שמע את המעשה, הוא הרגה [ולא הוציאה מביתו].

אמר רב נחמן בר יצחק: וסימנך שתדע מי מהשניים אמר שמים אחרונים הוציאו אשה מבעלה, ומי אמר שהרגו את הנפש:

אתא רב דימי — "**אפקה**", **אתא רבין** —

להוסיף שהיה מוכר נבילות וטריפות, ומתרץ שהרי אסור לישראל להתעסק באופן קבוע במכירת נבילות ודברים אסורים, כנפסק בשו"ע יורה דעה סימן קי"ז. ורק אם נזדמנו לו במקרה מותר למוכרם, לכן פירש רש"י שגויים היו באים לאכול בחנותו, וזה ודאי לא מחמת בשר חזיר שבזה אסור להתעסק, אלא היו באים בשביל בשר נבילות וטריפות שהתנבלו או נטרפו תוך כדי השחיטה, ולישראל היה נותן הבשר הכשר. וכל הבשר שנטרף לו, היה מאכיל לגויים, ובאותו יום שבא האיש שזלזל בנטילת ידים הזדמן לו במקרה בשר חזיר והאכילו.

עוד מקשה המהרש"א איך היה מאכיל את הגויים נבילות הרי אסור למכור לגוי נבילה בתור שחוטה כנפסק בחושן משפט סימן רכ"ח והמקור הוא מהגמרא לעיל [צד א]. ומתרץ, שזה דוקא אם אומר לו בפירוש שזה בשר שחוטה ובאמת זה בשר נבילה אז אסור, אבל אם נותן לו ואינו אומר כלום בזה אין איסור גניבת דעת. **והבית יוסף** בטור סימן קי"ז תירץ על השאלה הראשונה איך עשו סחורה בדברים אסורים, שזו היתה שעת השמד שגזרו על ישראל שלא ישמרו מצוות והיו צריכים מחמת פקוח נפש להראות כלפי חוץ שנוהגים כגויים.

22. לכאורה נגרמה תקלה על ידי התנאים שמחמתם נהרגה האשה. וקשה הרי אין הקדוש ברוך הוא מוציא תקלה מתחת ידי צדיקים, וכתב **הבן יהוידע** שראו אותם חכמים שלפי גודל רשעותו ואכזריותו של אדם זה, הוא יהרוג אותה בין כה וכה במשך הזמן, ולכן אין זה נחשב שנגרמה רציחה על ידם.

"קטלה".

והיינו, תעשה לך סימן כאלו שני הדברים היו באותה אשה, גם הוציאו אותה מבעלה וגם הרגו אותה. הראשון, שהוא רב דימי, אמר שהוציאו אותה מבעלה. והשני, שהוא רבין אמר שהרגו אותה.

[ואי אפשר לומר להיפך שהראשון אמר הרגו את הנפש והשני אמר הוציאו מבעלה, שאחרי שהרגוה לא שייך לומר שהוציאו אותה מבית בעלה].

והם היו יודעים שרב דימי בא מארץ ישראל לבבל לפני שרבין בא מארץ ישראל לבבל. ולכן ידעו להבחין שרב דימי, שהוא הראשון שבא לבבל, אמר "מים אחרונים הוציאו אשה מבעלה", ואילו רבין, שבא אחריו, אמר "מים אחרונים הרגו את הנפש".

נמצינו למדים שהיו שתי גירסאות כיצד היה המעשה:

במים ראשונים — שהאכילו נבלה, או שהאכילו חזיר. ובמים אחרונים — שהוציאו אשה מבעלה, כלומר שגירשה בעלה, או שהרגוה.

רבי אבא מתני חדא מהני שתי גרסאות במים ראשונים, **וחדא מהני** שתי גרסאות במים אחרונים.

ובשניהם הוא גרס **לחומרא**.

ברישא הוא גרס מים ראשונים האכילו בשר חזיר, שהוא חמור מבשר נבלה לפי שיש בו שני איסורים, שהוא גם נבילה.

ובסיפא גרס מים אחרונים הרגו את הנפש.

איתמר: חמי האור, מים שהוחמו באש —

חזקיה אמר: אין נוטלין מהן מים ראשונים **לידים**. [ונחלקו הראשונים אם חולק חזקיה על זה ששנינו לעיל בדף קה א, מים ראשונים נוטלים בין בחמים בין בצונן].

ורבי יוחנן אמר: נוטלין מהן מים ראשונים **לידים**.

אמר רבי יוחנן: שאלתי את רבן גמליאל בנו של רבי, האם נוטלים ממים שהוחמו באש, **ואוכל טהרות** היה ולכן היה זהיר בהלכות נטילת ידים. **ואמר לי, כל גדולי גליל עושין כן**, שנוטלים בחמי האור.

חמי טבריא —

חזקיה אמר: אין נוטלין מהן מים ראשונים **לידים. אבל מטבילין בהן הידים** כאשר יש במים ארבעים סאה. [שלנטילת ידים מועיל טבילה במקוה, ולא רק נטילה בכלי].

ורבי יוחנן אמר: כשנטמא **כל גופו** הרי הוא **טובל בהן**, שראויים הם לטבילת כל גופו להטהר, **אבל לא פניו ידיו ורגליו**. לפי שחמי טבריה ראויים לטבילת גופו, ולא לטבילת ידים לאכילה. [פניו ורגליו אינם צריכים טבילה, ואגב ידיו אמר אותם].

ופרכינן: והלא טבילת ידים לאכילה מועילה יותר מנטילת ידים, כפי שלמדנו במסכת חגיגה, שלחולין מספיק בנטילת ידים, ולמעשר ולקודש צריך טבילת ידים. **והשתא, כל גופו טובל בהם** — בחמי טבריא, טבילת **פניו ידיו ורגליו לא כל שכן** שתועיל!?

אמר רב פפא: לטבול בחמי טבריה **במקומן**,

כשהם מחוברים למעין — **דכולי עלמא לא פליגי דשרי** לטבול בהם את ידיו, ככל מעינות ומקואות.

משקל מינייהו במנא, לקחת מהם מים בכלי וליטול בהם את ידיו — **דכולי עלמא לא פליגי דאסיר**. וחמי טבריא גרועים מסתם חמי האור שנוטלין בהם ידים, כיון שלא היתה להם אף פעם שעת הכושר, שמשעת ביאתן לעולם הם חמים.

כי פליגי חזקיה ורבי יוחנן, **דפסקינהו בבת בירתא**,[23] כשעשה חריץ קטן בקרקע והמים נמשכים לשם. ובאותו מקום אין שעור של ארבעים סאה [שזהו שעור מקוה], אבל המים שבו מחוברים למקוה.

דמר — רבי יוחנן **סבר, גזרינן בת בירתא אטו מנא**! שחוששים שמא לא יתן אל לבו לחיבור של המים למקוה, ויאמר שכמו שמותר לטבול בהם ידים כך מותר ליטול מהם ידים בכלי. ובכלי בודאי שאסור ליטול מהן ידים, כפי שהתבאר.

ומר — חזקיה **סבר, לא גזרינן** בת בירתא מחשש שיטול במנא, ומותר לטבול את ידיו בבת בירתא.

כתנאי, מחלוקתם של חזקיה ורבי יוחנן תלויה במחלוקת תנאים.

דאיתא בתוספתא של מסכת ידים: **מים שנפסלו משתיית בהמה**, כגון מים שנסרחו, או חמי טבריא, כשהם **בכלים** הרי הם **פסולים** לנטילת ידים. שמים שנפסלו משתיית בהמה אינם כשרים לנטילת ידים.

אבל להטביל ידיו **בקרקע** באותם מים, הרי הם **כשרין**. לפי שיש למים האלו הכשר של מקוה על אף שאינם ראויים לשתיית בהמה, ורק בנטילת ידים צריך מים הראויים לשתיית בהמה.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף בקרקע רק **טובל בהן כל גופו** [היכן שהוא צריך לטבול את גופו], **אבל לא** טובל בהם את **פניו ידיו ורגליו**. שאין טבילת ידים מועילה במים שנפסלו משתיית בהמה.

והוינן בה: **השתא, כל גופו טובל בהן** היכן שהוא טמא וצריך טבילה, **פניו ידיו ורגליו לא כל שכן** שיכול הוא לטבול בהם. ומדוע אמר רבי שמעון בן אלעזר שאין טובלים בהן ידיו!?

ומשנינן: **אלא, לאו**, חכמים ורבי שמעון בן אלעזר נחלקו היכן **דפסקינהו בבת בירתא**, שעשה חריץ בקרקע והמים נמשכים לשם.

---

23. שיטת **רש"י** היא שמדובר בחריץ קצר, ואין שם ארבעים סאה שהם שעור מקוה, ולכן פסלום לנטילת ידים. ואף שמחוברים המים שבחריץ למים שבמקוה, מכל מקום, גזרו שלא יבואו לטבול ידים במים שבכלים. אולם אם היה בהם שעור מקוה, הם כשרים לטבילת ידים. וכן היא שיטת הרשב"א בתורת הבית הארוך. והתוספות ורבינו יונה כתבו, שלענין טבילת ידים כשר מקוה אפילו אם אין בו ארבעים סאה, אם הוא מחובר לנהר. ולגבי לטבול ידיו במעין שאין בו ארבעים סאה, פסק השלחן ערוך שכשר. וביאר **הבית יוסף** שלמרות שלגבי טבילת אדם במעין פחות מארבעים סאה, חולקים **הרמב"ם והרא"ש**, מכל מקום, לענין טבילת ידים אפשר להקל. ובביאור **הגר"א** כתב שלגבי טבילת ידים גם הרא"ש יודה, כיון שגם הרא"ש מודה

ומדובר כשאין בהם ארבעים סאה אבל מחוברים הם למקוה.

ובהא פליגי תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר:

דמר, רבי שמעון בן אלעזר **סבר**, **שגזרינן בת בירתא אטו מנא**, ואם נתיר לו לטבול ידיו בבת בירתא הוא יבוא גם כן ליטול ידיו במים שבכלי, אפילו היכן שאינם ראויים לשתיית בהמה.

ומר תנא קמא **סבר**, **לא גזרינן** בת בירתא מחשש שיטול במים אלו בכלי.

וזוהי מחלוקתם של חזקיה ורבי יוחנן. וחזקיה סבר כתנא קמא שמטבילים ידים בבת בירתא. ורבי יוחנן סבר כרבי שמעון בן אלעזר שאין מטבילים ידים בבת בירתא.

אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן: זה שהצריכו חכמים **נטילת ידים לחולין** זהו **מפני סרך תרומה**.

והיינו, שתקנו חכמים שיהיו "סתם ידים" טמאות כ"שניות לטומאה", וחייבו את הכהנים ליטול ידיהם לפני אכילת תרומה, כדי שלא יפסלוה במגע הידים.

ולכן, תקנו גם נטילת ידים לכל אדם, ואף לאכילת חולין, שמתוך כך יהיו הכהנים רגילים ליטול ידיהם ולא יפסלו את התרומה.

ועוד טעם לנטילת ידים — **משום מצוה!**

ומבארינן: **מאי "מצוה"?**

אמר אביי: מצוה לשמוע דברי חכמים שתקנוה.

רבא אמר: מצוה שיש לה סמך מהתורה היא, שיש **לשמוע דברי רבי אלעזר בן ערך!** שדרש את הפסוק.

דכתיב בפרשת הזב "**וכל אשר יגע בו הזב, וידיו לא שטף במים** — וכבס בגדיו, ורחץ במים, וטמא עד הערב".

אמר רבי אלעזר בן ערך — מכאן, סמכו חכמים לנטילת ידים מן התורה. וכדמפרש ואזיל.

אמר ליה רבא לרב נחמן: מאי, כיצד **משמע** מפסוק זה דין נטילת ידים!?

דכתיב בזב "**וידיו לא שטף במים**", ומשמעות הפסוק הוא — **הא שטף** הזב ידיו במים הרי הוא **טהור**, ודבר זה אינו נכון, כי **הא טבילה** של כל גופו במקוה **בעי**, ואין

שלטבילת כלים כשר לטבול במעין אפילו פחות מארבעים סאה. ולהלכה פסק השלחן ערוך סימן קנ"ט סעיף י"ד שבמי מעין יכול לטבול ידיו אפילו אם אין בהם ארבעים סאה. ובמי גשמים מכונסים, מקוה, שאין בהם ארבעים סאה, יש אומרים שיכול לטבול ידיו ויש אומרים שפסול לטבילת ידים והלכה כדברי המיקל. וכתב על זה **הרמ"א**: ויש להחמיר לכתחילה. **והמשנה ברורה** בביאור הלכה שם מחמיר בזה מאד, ומסקנתו שרק בשעת הדחק אפשר לסמוך על דעה זו. וגם אז, אם מוצא אחר כך מים כשרים צריך לחזור ליטול ידיו כדין [ובלי ברכה] ולענין הברכה שמברך כשטובל ידיו פסק המשנה ברורה שם סעיף קטן צ"ז שאם המים שטובל בהם ידיו כשרים גם לנטילת ידים, יברך על **נטילת** ידים, ואם הם פסולים לנטילת ידים כמו

מועילה לו נטילת ידיו.

אלא, הכי קאמר קרא: הנוגע בזב, וכמו כן אדם **אחר** שאינו זב, אלא **שלא שטף**, נטל, ידיו במים, הרי הוא **טמא**. [ואסמכתא בעלמא היא. רש"י]. ומשמע שיש טומאות שנטהרות על ידי נטילת ידים.

אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: לא אמרו שצריך **נטילת ידים לפירות, אלא משום נקיות.**

סבור מינה, חובה ליטול ידים לפירות **הוא דליכא, הא מצוה**, מדרבנן, **איכא.**

אמר להו רבא: לא חובה היא, **ולא מצוה** היא, **אלא רשות** היא.

ודברי רבא **פליגא** על **דרב נחמן**

דאמר רב נחמן: הנוטל ידיו לפירות — אינו אלא מגסי הרוח!

ואסור לנהוג בגסות רוח, מפני שנראה הדבר כדרך גאוה שמחמיר יותר משאר האנשים. ורק היכן שיודע שאין ידיו נקיות צריך הוא ליטול ידיו. [רבינו יונה בברכות].

אמר רבה בר בר חנה: הוה קאימנא הייתי עומד **קמיה דרבי אמי ורבי אסי. אייתו לקמייהו**, הביאו לפניהם, **כלכלה דפירי** סל של פירות, **ואכלו.**

ולא משו ולא נטלו **ידייהו** לפני שאכלו את הפירות.

ולא יהבו לי מידי לאכול כדי שאוכל להצטרף עמהם לזמון.

ובריך חד חד לחודיה, שכל אחד מהם ברך לעצמו.

שמע מינה ממעשה זה, **תלת** שלשה דברים:

א. **שמע מינה אין נטילת ידים לפירות**, ולכן לא נטלו רבי אמי ורבי אסי את ידיהם.

ב. **ושמע מינה אין מזמנין על הפירות**, שאין מצוות זמון נוהגת בשלשה שאכלו פירות. ולכן לא נתנו רבי אמי ורבי אסי לרבה בר בר חנה לאכול כדי שיוכל להצטרף עמהם לזמון.

ג. **ושמע מינה** מזה שברכו כל אחד ואחד בפני עצמו ברכה אחרונה ולא הוציא האחד את חבירו בברכה אחרונה, מוכח **שנים שאכלו מצוה ליחלק** ולברך כל אחד בפני עצמו, כיון שאין כאן שלשה הראויים להצטרף לזמון.

תניא נמי הכי: שניים שאכלו — מצוה ליחלק ולברך כל אחד בפני עצמו.

במה דברים אמורים — שהיו שניהם "סופרים", שיודעים לברך כל אחד בפני עצמו. **אבל** כאשר **אחד** מהאוכלים הוא **סופר, ואחד** מהאוכלים הוא **בור** שאינו יודע לברך, הרי **הסופר מברך ובור יוצא** ידי חובתו, מדין שומע כעונה.

כף ידו של האדם מתחלקת לארבעה חלקים:

לשלשה פרקים הנמצאים באצבעות [הפרק הראשון נמצא בתחילת האצבעות, שבו נמצאות הצפורניים. הפרק השני נמצא באמצע האצבעות. והפרק השלישי נמצא

מי־ים, יברך על **טבילת** ידים.

בסוף האצבעות, במקום חבור האצבעות לכף היד]. ולפרק רביעי, שהוא בסוף כף היד, במקום חבור כף היד לזרוע.

ונחלקו בגמרא עד היכן הוא חיוב נטילת ידיים.

תנו רבנן: נטילת ידים שצריך **לחולין** היא **עד הפרק** השני שבאמצע האצבעות. כיון שחיוב הנטילה הוא משום סרך תרומה, מספיק אם יטול את המקום שרגיל הוא לנגוע במאכל, דהיינו בראשי האצבעות.

נטילת ידיים **לתרומה** — צריך **עד הפרק** השלישי שזהו סוף האצבעות.

קו-ב **קידוש ידים ורגלים** מן הכיור שצריך **במקדש** — **עד הפרק** העליון שהוא מקום חבור כף היד לזרוע.

וכל דבר שחוצץ בטבילה בגוף שנחשב לחציצה ופוסל את הטבילה של גוף האדם, **חוצץ** גם **בנטילת ידים לחולין, ובקידוש ידים ורגלים במקדש**. שאם נמצא עליהם איזו שהיא חציצה, נפסלת נטילת הידים, ונפסל קדוש הידים והרגלים.

אמר רב: עד כאן עד הפרק השני, זוהי נטילה **לחולין**. **ועד כאן** עד הפרק השלישי זוהי נטילה **לתרומה**, ורב סבר כמו הברייתא והיה מראה על עצמו בידו עד היכן צריכה להיות הנטילה.

ושמואל אמר: עד כאן, עד סוף הפרק השלישי, **בין לחולין בין לתרומה לחומרא**, שאין חילוק בין תרומה לחולין ובשניהם הולכים לחומרא.

ורב ששת אמר: עד כאן עד סוף הפרק השני — **בין לחולין בין לתרומה, לקולא**. שבשניהם מספיק לטול עד סוף הפרק השני.

אמר בר הדיא: הוה קאימנא הייתי עומד **קמיה דרב אמי, ואמר: עד כאן**, עד סוף הפרק השלישי, **בין לחולין בין לתרומה, לחומרא**. שבשניהם צריך עד סוף הפרק השלישי.(24)

ולא תימא, רבי אמי שעשה כך **משום דכהן הוא** ורגיל בתרומה, ולפיכך הרגיל את עצמו להחמיר אף בחולין עד הפרק השלישי כדי שיהיה רגיל כך גם בתרומה.

דהא רבי מיישא, בר בריה דרבי יהושע בן לוי, הוא ליואי שהוא היה לוי, ואינו רגיל באכילת תרומה. **ואמר** — **עד כאן** עד הפרק השלישי **בין לחולין בין לתרומה לחומרא**. ורואים שכך הוא סבר מעיקר הדין ולא

---

24. **רש"י** מפרש שלגבי נטילת ידים לחולין, פירוש המלה 'פרק' הכוונה סוף הפרק השני שבאצבעות, ובתרומה צריך ליטול את כל האצבע. וקידוש ידים הוא כל כף היד. **ורבינו תם** מפרש שלגבי נטילת ידים לחולין מקום הנטילה הוא הפרק הראשון של האצבעות בלבד, ושיטת הרי"ף שנטילת ידים לחולין מקום נטילתם הוא כל אורך האצבע עד מקום חיבורם לכף היד. ולתרומה ולקידוש ידים מקום הנטילה הוא כל כף היד והאצבעות, ושיטת **רבינו אברהם** [מובא בתוספות] שלחולין נוטלים את כל האצבע, לתרומה צריך לטול גם את כף היד, וקידוש ידים הוא עד המרפק. וכל זה לדעת הברייתא. אבל שמואל השוה נטילת ידים לחולין כנטילת ידים לתרומה לחומרא וכתב **הבית יוסף** שכן ראוי לנהוג וכן פסק בשלחן ערוך סימן

מחמת הרגל של תרומה.[25]

אמר רב: נוטל אדם את שתי ידיו שחרית, ומתנה עליהן שהנטילה תועיל **לכל היום כולו**, ובלבד שיזהר מלטנפם ולטמאם. ויכול הוא לאכול כל היום בלי נטילה, על סמך הנטילה הראשונה שנטל.

קז-א **אמר להו רבי אבינא לבני פקתא דערבות** [הבקעה של המדינה ששמה ערבות], שהמים לא היו מצויים שם באותה מדינה.

כגון אתון, אתם, **דלא שכיחי לכו מיא**, שאין לכם מספיק מים, **משו ידייכו** טלו את ידיכם **מצפרא**, מהבקר, **ואתנו עלייהו לכולא יומא** ותתנו שהנטילה של הבוקר תועיל לכם לכל היום, כך שלא תצטרכו ליטול ידיכם במשך היום.

איכא דאמרי: דוקא **בשעת הדחק** — **אין**, מותר להתנות. אבל **שלא בשעת הדחק** וכגון במקום שמצויים מים **לא** מועיל תנאי.

ופליגא רבי אבינא חולק על **דרב**, שהתיר בכל אופן להתנות, ואפילו שלא בשעת הדחק.

ואיכא דאמרי: אפילו שלא בשעת הדחק נמי התיר רבי אבינא להתנות, **והיינו דרב**.[26] וזה שאמר רבי אבינא את דבריו לבני פקתא

קס"א סעיף ד' "שיעור נטילת ידים כל היד עד הקנה של זרוע, ויש אומרים עד מקום חיבור האצבעות לכף היד וראוי לנהוג כדעת הראשון". וכתב על זה **הביאור הלכה** שאף שלשון השלחן ערוך משמע שראוי לנהוג כדעה הראשונה בתור חומרא, מכל מקום להלכה צריך לנהוג כדעה זו מעיקר הדין. מפני שהרבה ראשונים סוברים כך ורק במקום הדחק שאין לו מים יכול לסמוך על הדעה השניה. וכל זה כשידיו נקיות, אבל אם ידיו מלוכלכות בזיעה וכדומה, לכל הדעות צריך ליטול את כל היד.

25. זוהי דעת הרבה מן הפוסקים הלכה למעשה. אך דעת **הרי"ף** שצריך לחולין נטילה של כל כף היד עד מקום חבור היד לזרוע. וזה לשון **השלחן ערוך** בסימן קס"א: שיעור נטילת ידים כל היד עד הקנה של הזרוע. ויש אומרים עד מקום חיבור האצבעות לכך היד [דהיינו עד הפרק השלישי] וראוי לנהוג כדעת הראשון.

ולגבי מים אחרונים לא התבאר בגמרא שיעור מקום נטילתם. וכתב **הרשב"א** שמים אחרונים נוטלים עד סוף הפרק השני שבאצבעות וכן נפסק להלכה **בשלחן ערוך** סימן קפ"א סעיף ד' והטעם מבואר שם במגן אברהם לפי שלכלוך האוכל מגיע עד לסוף הפרק השני. וכתב **המשנה ברורה**, שאם התלכלכו ידיו מעבר לזה, צריך לרחוץ גם את שאר המקום המלוכלך. וכתב עוד בביאור הלכה בשם ביאור **הגר"א**, שכל זה לדעות שסוברות שבנטילת ידים לחולין בעצם גם כן מספיק עד סוף הפרק השני ולכן למרות שאנו מחמירים בנטילת ידים לאכילה כשמואל ומחמירים בזה כמו בנטילה לתרומה, אבל לגבי מים אחרונים פוסקים כעיקר הדין במים ראשונים והכלל הוא ששוה דין מים אחרונים למים ראשונים, אולם לדעות שנטילת ידים לחולין צריך ליטול את כל כף היד מפני שמחמירים בחולין כתרומה וכדעת שמואל. ומעיקר הדין מספיק ליטול את כל האצבע עד החיבור לכף היד, אם כן לגבי מים אחרונים אף שנשאר הדין כעיקר הדין, צריך ליטול את כל האצבעות עד החיבור לכף היד. וכתב המשנה ברורה 'וטוב לנהוג כן לכתחילה לצאת ידי הכל כשיש לו מים'.

26. ולהלכה פסק **בשלחן ערוך** סימן קס"ד סעיף א' שאפשר ליטול ידים בבוקר ולהתנות

דערבות עצה טובה הוא השמיע להם, כיון שהמים לא היו מצויים אצלם].

דרכם של משקי השדות היתה לשאוב מים מן היאורים בדליים ולשפוך את המים מהדליים לתוך צינורות, ומשם היו המים זורמים אל השדות, להשקותם.

אמר רב פפא: האי אריתא, צינור שמוביל מים מן היאור **דדלאי** ששאבו מים מן היאור בדלי, ושפכו אותם מהדלי לתוך הצינור — **אין נוטלין ממנו לידים**. אין מכניסין את הידים לתוך הצינור כדי שהמים יעברו על הידים ויחשב לו הדבר כנטילת ידים, כיון **דלא אתו** המים על ידיו **מכח גברא**(27) אלא הם זורמים ובאים מאליהם, שהרי הוא נוטל

עליהם שיאכל כל היום ואפילו שלא בשעת הדחק וצריך להזהר שלא להסיח דעת מהם ולא לטנפם על ידי נגיעה בזיעה או בצואה או במקומות המכוסים שבגוף. ובכל אופן אם כשרוצה לאכול יש לו מים, טוב שיחזור ויטול ידיו. וכתב המשנה ברורה שהיום נוהגים שלא סומכים על זה רק במקום צורך גדול שיודע שלא יהיה לו מים אחר כך וכן כתב שילבש כפפות על ידיו כדי שלא יטנפם, וכל זה מועיל רק אם רוצה לאכול אחר זמן ויודע שלא יהיו מים. אבל אם רוצה לאכול עכשיו ונוטל ידיו ורוצה להפסיק בין הנטילה לאכילה, בזה אין היתר. ורק אם נוטל ידיו בבוקר לצורך נטילת ידים של שחרית, או כשיוצא מבית הכסא, או אפילו כשנוטל ידיו לסעודה בביתו ורוצה שתעלה נטילה זו גם לסעודה שיאכל עוד כמה שעות בדרך, במקום שאין מים, באלו מועילה הנטילה גם לאחר זמן. וכשנוטל ידיו באופן זה בבוקר או אחר בית הכסא לצורך אכילה במשך היום, צריך להזהר לטול ידיו כדין נטילת ידים לסעודה מכלי שלם, ומרביעית מים, ומכח גברא. ורק ברכת על נטילת ידים לא יברך, כיון שאינו עומד לאכול עכשיו.

וכתב **החזון איש** אורח חיים סימן כ״ד אות ל׳ שיכול ליטול נטילה זו לצורך אכילה במשך היום אפילו אם לא נכנס לבית הכסא. וכתב עוד, שהיוצא לדרך יכול ליטול ולהתנות שתועיל לו לאחר מכן [ולא יברך על נטילת ידיים]. ואין צריך ליטול בבית ולהתחיל לאכול עם כוונה להמשיך בדרך.

27. **הראשונים** מקשים, הרי אין כאן נטילה מכלי ותירץ רבינו יונה שרצתה הגמרא להשמיע החידוש של הסיפא שאם הוא קרוב לדולה, זה נחשב גם כח גברא וכן נחשב זה גם לנטילה מכלי כיון שביד הדולה היה כלי כשר לנטילה, ולענין הלכה דעת **התוספות** היא, שפוסקים כסוגייתנו שצריך כח גברא. ודעת **בעל הלכות גדולות** והרשב״א שלא צריך כח גברא. ודעת הרמב״ם הלכות ברכות [ו הי״ג והי״ד] שלא צריך כח גברא, אבל צריך שיבואו המים מכח נתינה שמישהו שפך אותם, ואפילו שפיכת קוף כשירה.

והקשה **המגן אברהם** סימן קנ״ט סעיף קטן כ״ד שבהלכות שחיטה ביורה דעה סימן ב׳ פסק השלחן ערוך ששחיטת קוף פסולה, ואילו בסימן זה לגבי נטילת ידים כתב בסעיף י״ב שאפשר לסמוך על המכשירים קוף.

ותירץ **רבי עקיבא איגר** שדעת השולחן ערוך שנתינת קוף נחשבת למעשה נתינה, אולם לגבי שחיטה ישנו דין נוסף שצריך שיהיה ׳בר זביחה׳ מי שמצווה במצות שחיטה ואפילו גוי פסול ולכן גם קוף שחיטתו פסולה.

והקשה **הזכרון שמואל** סימן ע״א על תירוץ רבי עקיבא איגר. הרי דעת הרמב״ם (הלכות שחיטה פרק ד׳ הלכה י״א) שגוי שאינו עובד

ידיו במקום מרוחק מהאדם השופך, ונמצא שכבר נגמר כוחו של האדם. ולנטילת ידים בעינן כח גברא.

[וטבילת ידים גם כן אין כאן, שאין כאן שעור מקוה במים שבצינור].

ואי מיקרב לגבי דולא ואם מניח הנוטל את ידיו סמוך למקום שפיכת המים מהדלי לצינור, **דקאתו** שאז באים המים על ידיו **מכח גברא — נוטלין ממנו לידים** שיש כאן נטילת ידים שבאה מכח גברא, דהיינו מכח השופך את המים לצינור.

ואי בזיע דולא בכונס משקה, שיש נקב בדלי שבו שואבים את המים מהיאור, וגודלו של הנקב הוא בשיעור של "כונס משקה" [דהיינו, שאם ישקעו את הדלי ביאור יכנסו מים מהיאור לתוך הדלי דרך החור], ובאותה שעה ששופך את המים מהדלי לצינור מקלחים המים שבדלי בקילוח [שהוא ניכר] אל היאור דרך אותו נקב — **מילף לייפי**.

נעשים המים שבצינור מחוברים למים שביאור באמצעות המים הנשפכים מהנקב שבדלי, **ומטביל בה** בצינור **את הידים**, כמו שיכול להטביל ביאור עצמו.

[ואף על פי שתמיד צריך לעירוב מקואות נקב בשיעור של שפופרת הנוד. כאן מספיק חיבור קטן, שאין זו טבילה גמורה].[28]

עבודה זרה כשר מדאורייתא לשחיטה ואין לדעת הרמב"ם דין שכל מי שאינו מצווה על זביחה שחיטתו פסולה. וראיה לכך שפסק בהלכות אבות הטומאות פרק ב' הלכה י' ששחיטת גוי מטמאה טומאת נבילות מדרבנן, ומשמע שמדאורייתא שחיטתו שחיטה כשירה וכתב הכסף משנה שאף ששחיטתו אסורה מדאורייתא בגוי שעובד עבודה זרה, אולם לגבי טומאת נבילות הועילה שחיטתו והבהמה לא תטמא כמו שחיטת טריפה שאפילו שאינה מתירה באכילה את הבשר אולם איננו מטמא טומאת נבילות. ואם כן כל האיסור שיש באכילת הבשר הוא מן הפסוק "וקרא לך ואכלת מזבחו", ובקוף לא שייך איסור זה. ומתרץ הזכרון שמואל שאם היינו אומרים שבשחיטה קוף כשר, אם כן גוי גם כן בהכרח היה כשר שהרי הוא לא יותר גרוע מקוף. ובהכרח, בפסוק שפוסל גוי משחיטה מוכח שגם קוף פסול ואין לדמות לנטילת ידים ששם אין פסוק וקוף יהיה כשר.

הפרי מגדים באשל אברהם תירץ את הקושיא משחיטה לנטילת ידים, שלגבי שחיטה יש דין של 'כח גברא' מפני שכתוב בפסוק 'וזבחת', אולם לגבי נטילת ידים דעת הרמב"ם שמספיק כח נותן ולכן קוף כשר.

ובדעת **ההלכות גדולות** שמתיר לשכשך ידיו בתוך כלי מים שמזה הוכיחו הראשונים שדעתו שלא צריך כח גברא. **הריטב"א** [בדיבור המתחיל ואין] כתב ששכשוך ידים בכלי נחשב כח גברא. ולמעשה פסק **המשנה ברורה** סימן קנ"ט סעיף קטן נ"ו שבשעת הדחק כשאין לו אפשרות אחרת ישכשך ידיו ולא יברך על נטילה זו ויאכל על ידי שיכרוך ידיו במפה וכשיהיה לו מים אחרים יחזור ויטול כדין ובלי ברכה.

28. בספר **זכרון שמואל** [מהגר"ש רוזובסקי זצ"ל] סימן פ' כתב שיש חילוק יסודי בין שיעור ארבעים סאה של מי גשמים מכונסים - מקוה, ובין שיעור ארבעים סאה שצריך בטבילת אדם במעין. שבמי גשמים כל זמן שאין שם ארבעים סאה, אין זה נחשב מקוה כלל לגבי טבילת אדם בתוכו. אולם במעין פחות מארבעים סאה אף שפסול לטבילת אדם, אולם בעצם הינו מקוה רק

ואמר רבא: כלי שניקב, וגודלו של הנקב הוא **בכונס משקה** [שמשקה יכול להכנס מבחוץ דרך סדק הנקב] — **אין נוטלין ממנו לידים**. שאין לו שם כלי, ורבנן תקנו שתהיה נטילת הידים בכלי דוקא.

ואמר רבא: כלי שאין בו כמות של **רביעית** מים — **אין נוטלין ממנו לידים**.

והוינן בה: **איני, והאמר רבא: כלי שאין מחזיק** בית הקבול שלו **רביעית** מים — **אין נוטלין ממנו לידים**. ומשמע, **הא** אם הכלי

שיש דין נוסף שצורת הטבילה תהיה בתוך ארבעים סאה וכל זמן שאין ארבעים סאה, הטבילה לא היתה כדין, אבל המעין מצד עצמו כשר.

עוד הביא שם בשם **חידושי רבינו חיים הלוי** [הלכות טומאת אוכלין פרק ז׳ הלכה ה׳] שמחלק בדיני חיבור מקוואות. שאם החיבור הינו בין שני מקוואות שאין בכל אחד מהם ארבעים סאה ואנו צריכים לצרפם יחד שיהיו מקוה אחד של ארבעים סאה, בזה צריך חיבור חשוב שיהיו מעורבים יחד, ובזה צריך שיהיה ביניהם חור כשפופרת הנוד, אולם אם כל צורך החיבור הוא רק להכשיר מים שאובים לעשותם למי מקוה, על ידי השקה למי המקוה, בזה מספיק חיבור כל שהוא.

ולפי זה מבאר הזכרון שמואל דברי רש״י לגבי אריתא דדלאי שאם יש נקב בדלי שנוטל ממנו, אפשר להטביל הידים בדלי, ולא צריך חור בגודל שפופרת הנוד כיון שטבילת ידים איננה טבילה גמורה, ודייק הזכרון שמואל שרש״י לא אומר ׳כיון שנטילת ידים דרבנן הקילו בה׳ אלא רש״י מנמק כיון שאיננה טבילה גמורה וצריך הסבר מה כוונתו. ומבאר שלפי האמור לעיל מיושבים דברי רש״י, שאף ששיטת רש״י שלטבילת ידים במקוה צריך ארבעים סאה. אולם זה רק לגבי הדין האמור במקוה של מי גשמים שפחות מארבעים סאה אין בו דין מקוה כלל. אולם לגבי צורת הטבילה של הידים, בזה שונות ידים מטבילת אדם. שבטבילת אדם צריך שכל גופו יהיה בתוך ארבעים סאה, אולם בטבילת ידים מספיק שהידים יהיו בתוך רביעית, וכיון שכל הצורך בחיבור למקוה אינו כדי שיהיה נחשב שטובל בארבעים סאה, אלא רק לתת למים שבדלי דין טהרה, לכן לא צריך חיבור כשפופרת הנוד ומספיק חור שמטפטף מים, ובזה גם כתב ליישב שיטות הראשונים שסוברים שבמקוה צריך ארבעים סאה לטבילת ידים. מכל מקום במעיין מספיק רביעית לטבילת ידים, מפני שבמקוה, כפי שנתבאר כל זמן שאין בו ארבעים סאה, איננו מקוה כלל. אולם במעיין, גם כשאין בו ארבעים סאה, דינו כמעיין, אלא שלטבילת אדם יש דין נוסף, שצורת הטבילה תהיה בתוך ארבעים סאה, אבל לטבילת ידים, ששם אין דין זה, יכול לטבול ידיו במעין כל שהוא.

ועיין עוד בהרחבה **בחברותא למסכת מקואות**, פרק ראשון.

ולגבי ״שיירי טהרה״, דעת **רש״י ותוס׳ והר״ש** במסכת ידים [פרק א] שאם הראשון נטל ידיו מהכלי שיש בו רביעית, מועילה נטילה לאדם השני משיירי המים אפילו בפחות מרביעית. אך **הראב״ד ורבינו יונה** סוברים שלא מועילה נטילה משיירי טהרה, עד שיהיה בכלי רביעית. ואילו **הרשב״א** מחלק בין נטלו שניהם בבת אחת או בזה אחר זה בלי הפסק, שאז מועילה הנטילה לשניהם מרביעית אחת, לבין אם היה הפסק בנטילה בין הראשון לשני, שאז לא מועיל ליטול לשני משיירי טהרה .

ועיין עוד בהרחבה **בחברותא למסכת ידים** פרק ראשון

מחזיק רביעית, **אף על גב דלית ביה** כעת רביעית נוטלים ממנו. ומשמע שלא צריך רביעית מים לנטילת ידים, אלא מספיק שהכלי יוכל להחזיק רביעית.

ומשנינן: **לא קשיא. הא** שמשמע שצריך רביעית מים היינו **לחד** גברא הבא ליטול ידיו. **והא** שמשמע שלא צריך רביעית מים היינו **לתרי** אנשים.

והיינו, שהיה בכלי רביעית מים ונטל כבר אדם אחד מהכלי. ולכן, אף על גב שבזמן נטילת השני לא היו כבר בכלי רביעית מים, מועיל, הואיל ואותם שיירי המים שנשארו בכלי באו מכלי שהיה בו רביעית מים, וגם מתחילה כוונו ליטול אחד אחרי השני.

[ויש מפרשים שמדובר באופן שלא פסק הקלוח של הראשון. דהיינו, שהשני שם את ידיו מתחת ידי הראשון והקילוח של הראשון ממשיך, ונוטל את ידיו של השני].

דתנן במסכת ידים: **מי רביעית** — **נוטלין** מהם **לידים לאחד, ואפילו לשנים**. ומשמע שרביעית מועילה לשני אנשים הנוטלים את ידיהם.

אמר ליה רב ששת לאמימר: האם **קפדיתו אמנא**? האם אתם מקפידים על כלי שלם לנטילת ידים?

אמר ליה אמימר: **אין!**

אחזותא — האם אתם מקפידים שיהיה למים מראה מים, שלא ישתנה מראיהם?

אמר ליה אמימר: **אין!**

אשיעורא — האם אתם מקפידים על שעור רביעית לנטילת ידים?

אמר ליה אמימר **אין!**

איכא דאמרי, הכי אמר ליה אמימר:

אמנא ואחזותא, על כלי כשר ועל מראה מים, אכן **קפדינן**. אבל **אשיעורא** על שעור רביעית — **לא קפדינן!**

דתנן: מי רביעית נוטלין לידים לאחד, ואפילו לשנים. ומשמע שלא צריך רביעית מים, שהרי לשני הנוטל את ידיו אין רביעית מים.

ודחינן: **ולא היא!** אין ראיה מהברייתא. כי **שאני התם**, זה שהכשירה הברייתא רביעית אפילו לשנים, **משום דקאתו** מימיו של השני **משירי טהרה**. כיון שבתחילה היה בכלי רביעית, מספיק בזה אפילו לנוטל השני, ואפילו שאין לו רביעית. אבל לכתחילה, כשבא אחד ליטול ידיו מכלי, ודאי צריך רביעית מים בכלי.

אתקין עשה **רב יעקב מנהר פקוד, נטלא** נטלה של זכוכית **בת רביעתא**. שהיה בה שעור של רביעית, והיה שומר אותה כדי שכל אדם שבא לעשות כלי לנטילת ידים יוכל למדוד את גודלו, ולבדוק האם יש בו רביעית, על ידי שישוה אותו לנטלה.

אתקין רב אשי בהוצל, כוזה נטלה העשויה מחרס **בת רביעתא** שהיה בה שעור של רביעית, כדי שיוכלו למדוד על ידה נטלות אחרות לשיעור רביעית.

ואמר רבא: מגופת חבית כסוי המכסה את החבית **שתקנה**, שחקק בצד הפנימי שלה שיהיה לה בית קבול ותוכל להחזיק רביעית מים — **נוטלין ממנה לידים**. שנחשבת היא ככלי לענין נטילת ידים. ואף על פי

שבתחילתה לא נעשתה כדי להשתמש בצד הפנימי שלה, אלא נועדה לשמוש של סגירת החבית, מכל מקום, אחר שחקק בה היא נחשבת ככלי ונוטלין ממנה ידים.

[ויש מפרשים שמתחילה היה לה בית קבול אלא שלא היתה יכולה לעמוד על הקרקע בלי שיסמכו אותה על משהו אחר. ואחר כך תקנה שתוכל לעמוד אפילו בלי סמיכה].

תניא נמי הכי: מגופת חבית שתקנה — נוטלין ממנה לידים.

חמת וכפישה, נודות של עור **שתקנן — נוטלין מהם לידים.**

שק וקופה שסתמן אינם מיועדים לקבלת מים, הרי **אף על פי שמקבלים** מים, כגון שהם מרוחים בזפת, ואין המים נשפכים מהם, **אין נוטלין מהם לידים**! לפי שהם אינם עשויים לקבלת מים, ולכן אין להם תורת כלי לנטילת ידים.

איבעיא להו: מי שלא נטל ידיו — **מהו לאכול במפה? מי חיישינן דלמא נגע, או לא** חוששים?

האם יכול הוא לפרוש מפה על ידיו, כך שלא יגע באוכלים ויהיה מותר לו לאכול אפילו בלי נטילת ידים?

תא שמע: איתא במשנה בסוכה: **וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה — נוטלו במפה**(29) ואוכלו בלי ליטול ידים. **ואוכלו חוץ לסוכה**, שבפחות מכביצה אין חיוב סוכה שאין זו אכילת קבע. **ואין מברך אחריו** ברכת המזון. לפי שהוא סבר שצריך אכילה שיש בה שביעה.

ודייקינן: **מאי לאו**, מזה שאמרה המשנה "פחות מכביצה" משמע, **הא** אם היה אוכל **כביצה — בעי נטילת ידים**. ומשמע שלא מספיק בכריכת מפה על ידיו, [וזה שכרך את ידיו במפה כשאכל פחות מכביצה, משום

---

29. כתב **השלחן ערוך** [אורח חיים סימן קנ"ח סעיף ב']: יש מי שאומר, שאם אינו אוכל אלא פחות מכביצה יטול ידיו ולא יברך. וטעם דעה זו כתב הבית יוסף משום שמן התורה אוכל פחות מכביצה אינו מקבל טומאה. ותוספות במסכת סוכה [כו ב] חולקים וסוברים שאף פחות מכביצה מקבל טומאה ורק אחרים אינו יכול לטמא כשהוא פחות מכביצה. ולדעת התוספות צריך נטילה אף לפחות מכביצה, ולשיטת התוספות קשה מסוגייתנו שמבואר שרבי צדוק אכל פחות מכביצה בלי נטילת ידים והגמרא מדייקת ומוכיחה מזה שכביצה צריך נטילת ידים. ותירצו **התוספות** שרבי צדוק היה כהן והותר לו לאכול בלי נטילת ידים ועל ידי כריכת ידיו במפה וכמבואר בגמרא להלן בעמוד ב' שכהנים זריזים הם והתירו להם אכילה על ידי מפה. ועל פחות מכזית כתב השלחן ערוך בסעיף ג' יש מי שאומר שאין צריך נטילה. וכתב **המגן אברהם** שמקור דין זה הוא בספר הרוקח, ונפלה טעות ברוקח והיה כתוב כזית וצריך להיות כביצה. ולפי זה אין חילוק בין פחות מכזית ליותר מכזית, וכל זמן שזה פחות מכביצה נוטל ידיו בלי ברכה ואפילו פחות מכזית הדין כך, שצריך ליטול ידיו ולא יברך.

וכתב **הגר"א** שם, שלענין הלכה, כל שאוכל כזית צריך לטול בברכה מפני שאפילו בכל שהוא מקבל טומאה. אלא שלא תקנו חכמים נטילה אלא אם צריך לברך אחר האכילה ברכת המזון, ולכן, בפחות מכזית שאין ברכה אחרונה לא תקנו נטילת ידים. וראיה לזה, שאם יהיה לו

נקיות עשה כך].

ודחינן: **דלמא** זה שאמרה המשנה פחות מכביצה, אין זה כדי להשמיענו שאם היה אוכל כביצה היה נוטל את ידיו ולא כורך אותם במפה, אלא המשנה באה להשמיענו ולדייק: **הא** אם היה אוכל **כביצה, בעי** אכילה **בסוכה, ובעי ברכה** לאחריה.

תא שמע: דשמואל אשכחיה מצא **לרב דקאכיל במפה** [ובלי נטילת ידים].

קז-ב **אמר ליה** שמואל וכי **עבדין כדין!?** וכי עושים כך לאכול בלי נטילת ידים?

אמר ליה רב: **דעתי קצרה עלי!** איסטניס אני, ולכן, אף על פי שנטלתי ידי איני יכול לאכול בידי בלא מפה.

כי סליק רבי זירא לארץ ישראל, **אשכחינהו** מצא **לרבי אמי ורבי אסי דקאכלי** שהיו אוכלים וכורכים את ידיהם **בבלאי חמתות.** בחמתות [מין כלי] בלויים ובלי נטילת ידים.

אמר להם רבי זירא: **תרי גברי רברבי כוותיכו,** שני אנשים גדולים כמותכם, **ליטעו בדרב ושמואל** וסבורים אתם שרב אכל בכריכת מפה ובלי נטילת ידים!?

והא רב — **"דעתי קצרה" קאמר!** והיינו שנטל את ידיו ואף על פי כן כרך את ידיו במפה מטעם שהיה איסטניס. ומעולם הוא לא התיר לאכול בלי נטילת ידים!?

ואמרינן: **אישתמיטתיה** נעלם מרבי זירא, **הא דאמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל: התירו** אכילה על ידי **מפה** בלי נטילת ידים **לכהנים,** שהם **אוכלי תרומה** וזריזים הם ולא חוששים שמא יגעו באוכל בידיהם, **ולא התירו** אכילה **במפה לאוכלי טהרות,** לישראלים האוכלים חולין בטהרה, שאינם מורגלים להזהר כמו הכהנים, וחוששים שמא יגעו באוכל בידיהם.

ורבי אמי ורבי אסי שאכלו בכריכת מפה בלי נטילת ידים — **כהנים הוו,** ולהם מותר לאכול על ידי כריכת מפה.

איבעיא לחו: אדם **האוכל מחמת מאכיל,** והיינו, שאוכל על ידי שחבירו מאכילו, שתוחב לו את האוכל בפיו, האם **צריך** האדם האוכל **נטילת ידים, או** שמא כיון שאינו נוגע בידיו באוכל **לא** צריך נטילה?

תא שמע: דרב הונא בר סחורה הוה קאי קמיה, דרב המנונא. בלם ליה רב הונא לרב המנונא **אומצא** חתך לו חתיכת בשר ופת עמה. **ואכיל.**

אמר ליה רב הונא לרב המנונא: **אי לאו דרב**

פירורי לחם רבים שאין באף אחד מהם בפני עצמו שיעור כזית, אם כן לא יצטרך נטילת ידים ומדוע הצטער רבי עקיבא בבית האסורים כשלא היה לו מים ליטול ידיו ולא רצה לאכול לחם בלי נטילת ידים, הרי יכול היה לחלק הלחם לפירורים פחות מכזית, אלא מוכח מזה שאפילו על פחות מכזית חייבים לטול, אם בסך הכל יאכל יותר מכזית ויתחייב בברכה אחרונה.

ולענין הלכה הכריע **המשנה ברורה** סעיף קטן י׳ שאף על פחות מכזית יטול ידיו, ולא יברך עד שיאכל כביצה. ואם אוכל דבר שטיבולו במשקה, מוכיח המשנה ברורה שם סעיף קטן כ׳ מהטור בהלכות פסח שצריך לטול ידיו [וכנהוג בלי ברכה] אפילו על פחות מכזית. אולם באופן

המנונא את, לא ספינא לך! לא הייתי נותן לך לאכול בלי נטילת ידים.

ומבארינן: מהי המעלה של רב המנונא, שנתן לו רב הונא לאכול בלי נטילת ידים?

מאי טעמא, לאו, בודאי **משום דזהיר** רב המנונא **ולא נגע** ויודע הוא להזהר ולא לנגוע באוכל בידיו. ומוכח מזה שהיכן שאין חשש שיגע בידיו באוכל, מותר לאכול בלי נטילת ידים. והוא הדין לאוכל מחמת מאכיל, מותר לו לאכול בלי נטילת ידים שהרי אין חשש שמא יגע באוכל בידיו.

ודחינן: **לא!** אין זה הטעם מדוע רב הונא נתן לרב המנונא לאכול. אלא שרב הונא ידע **דזריז** הוא רב המנונא ורואה את הנולד **וקדים ומשי ידיה** וקדם ונטל את ידיו קודם לכן. ולכן נתן לו רב הונא לאכול. ואין ראיה שאוכל מחמת מאכיל לא צריך נטילה.

תא שמע: דאמר רבי זירא אמר רב: לא יתן אדם פרוסה של לחם **לתוך פיו של שמש, אלא אם כן יודע בו** בשמש **שנטל ידיו!**

והשמש, המשמש בסעודה, **מברך על כל כוס וכוס** של יין שהוא שותה. כיון שאינו יודע אם יתנו לו עוד כוס לשתות, הרי אחר כל שתיה ושתיה הוא מסיח את דעתו, ולכן על השתיה החדשה הוא צריך לברך.

ואינו מברך על כל פרוסה ופרוסה שהוא אוכל בסעודה, שבטוח הוא שלא ימנעו ממנו לחם, ולכן אינו מסיח דעתו מהאכילה.

ורבי יוחנן אמר: מברך השמש **על כל פרוסה ופרוסה.**

ואמר רב פפא: בשלמא דרב, שאמר שאינו מברך על כל פרוסה, **ורבי יוחנן** שאמר שמברך על כל פרוסה **לא קשיא,** ואפשר ליישב שאין דבריהם סותרים זה את זה.

כי **הא** שאמר רב שאינו מברך על כל פרוסה מדובר **דאיכא אדם חשוב** בסעודה, ובטוח השמש שהוא ידאג שיתנו לו עוד לחם, ולכן אינו מסיח דעתו מלאכול עוד.

וכן **הא** שאמר רבי יוחנן שמברך על כל פרוסה מדובר **בדליכא אדם חשוב,** שאינו בטוח שיתנו לו עוד לאכול, ולכן הוא מסיח את דעתו מלאכול עוד.

מכל מקום, הא קאמר רבי זירא בשם רב שלא יתן אדם פרוסה לתוך פיו של שמש **אלא אם כן יודע שנטל ידיו.** ומוכח שאף על פי שהשמש לא נוגע בפרוסה אלא הבעל הבית נותן לו לתוך פיו מכל מקום אסור לו לאכול ללא נטילת ידים. ונפשט ספק הגמרא.

ודחינן: **שאני שמש,** שלכן לא נותנים לו בלי שיטול את ידיו קודם, משום **דטריד** הוא לשמש את המסובין, ועשוי לשכוח שלא נטל את ידיו, ויבא לנגוע ולאכול בלי נטילת ידים. אבל שאר אדם שאיננו טרוד, אולי מותר לתת לו לאכול בלי נטילת ידים, כאשר מישהו אחר מאכילו. ולא חוששים שיגע

אחד מיקל המשנה ברורה בפחות מכזית, במי שאכל דבר חריף, ואוכל עמו לחם להחליש חריפותו, ובאופן זה אינו מברך על הלחם המוציא כיון שהוא טפל לדבר החריף, בזה אם אוכל פת פחות מכזית אין צריך לטול ידיו. ואם הוא כזית יטול ידיו ולא יברך אפילו אם הוא כביצה ויותר.

באוכל [וזה שהשמש נוגע כל הזמן באוכל כשמגיש למסובים. אין זו נגיעה שמחייבת בנטילה. שרק מי שנוגע ואוכל חייב ליטול].

תנו רבנן: לא יתן אדם המתארח אצל חבירו, **פרוסה לשמש** בלא רשות מבעל הבית בשעה שהכוס בידו — **בין שהכוס בידו** של השמש, **בין שהכוס בידו של בעל הבית, שמא יארע דבר** קלקלה **בסעודה.** שמא יכעס בעל הבית בשעת שתייתו על זה שהאורח נתן לשמש, ועלול היין להזיק לו, ויחנק. וגם בלי זה חוששים שמא יתן בעל הבית את עיניו במה שהאורח נותן לשמש ועלול הוא לשפוך את הכוס. וכן כשהכוס ביד השמש חוששים שמתוך שהוא טרוד בלקיחת הפרוסה ישפך הכוס על השלחן ויהיה קלקול בסעודה.

והשמש שלא נטל ידיו — אסור ליתן פרוסה לתוך פיו.

איבעיא להו: **המאכיל** את חבירו והוא עצמו אינו אוכל, האם המאכיל **צריך נטילת ידים** כיון שהוא מכניס לתוך פיו של האוכל, **או** שמא כיון שהוא עצמו אינו אוכל **אינו צריך** נטילת ידים?

תא שמע: דתני דבי מנשה: רבן שמעון בן גמליאל אומר: אשה הצריכה להאכיל את בנה הקטן ביום הכיפורים, **מדיחה את ידה האחת במים ונותנת פת לבנה קטן.** ואף על פי שאסור להדיח את הידים ביום הכפורים, לצורך האכלת בנה התירו לה.

אמרו עליו על שמאי הזקן, שלא רצה להדיח אפילו את ידו האחת **ולהאכיל בידו אחת** את התינוק ביום הכיפורים, **וגזרו עליו שיאכיל בשתי ידיו** את התינוק, אחר שיטול אותם. ורואים מזה שהמאכיל, אפילו שאינו אוכל, צריך נטילת ידים.

ודחינן: **אמר אביי: התם,** מה שחייבו אותו ליטול את ידיו — **משום שיבתא.** רוח רעה השורה על הידים שלא נטלו אותם בבקר. אבל אם היה נוטל את ידיו בשחרית יתכן לומר שאפילו לא היה שומר את ידיו [והם לא היו נחשבות כידים נטולות], גם כן לא צריך ליטול את ידיו קודם שהיה בא להאכיל את חבירו. שלא תקנו חכמים נטילה למאכיל את חבירו.

תא שמע: דאבוה דשמואל אשכחיה מצא **לשמואל דקא בכי** כשהוא בוכה. **אמר ליה** אביו **אמאי קא בכית,** מדוע אתה בוכה?

אמר לו שמואל לאביו, **דמחיין רבאי** רבי הכה אותי, ושאלו אביו **אמאי** מדוע הכה אותך, וענה שמואל **דאמר לי,** שהאשים אותי — **דקא ספית לבראי ולא משית ידיך.** שכעסו היה על שהאכלתי את בנו ולא נטלתי את ידי.

אמר לו אביו של שמואל לשמואל: **ואמאי לא משית?** מדוע אכן לא נטלת את ידיך?

אמר ליה שמואל לאביו: וכי **הוא,** בנו של רבי, **אכיל,** אכל, **ואנא משינא!?** וכי אני צריך ליטול את ידי!? והלא אני בעצמי לא אכלתי, אלא רק האכלתי!

אמר ליה אביו של שמואל: **לא מסתייה,** לא די לו לרבך בכך **דלא גמיר,** שאינו בקי בהלכה שהמאכיל אינו צריך ליטול ידיו, אלא אפילו **מימחא נמי מחי!?** הוא עוד הכה אותך!?

והלכתא:

האוכל מחמת מאכיל — **צריך** האדם האוכל **נטילת ידים** אף על פי שאינו נוגע באוכל.

מאכיל את חבירו ואינו אוכל בעצמו — המאכיל **אינו צריך נטילת ידים.**

מתניתין:

צורר [אורז] **אדם בשר וגבינה במטפחת אחת. ובלבד, שלא יהו** נוגעין הבשר והגבינה **זה בזה**, והגמרא מפרשת הטעם מה אכפת לנו שיגעו זה בזה.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: שני אכסנאין, אורחים באכסניה, **אוכלין על שלחן אחד, זה בשר וזה גבינה, ואין חוששין** שמא יאכל האחד משל חבירו.

גמרא:

שנינו במשנה שמותר לצרור גבינה ובשר ובלבד שלא יגעו זה בזה.

והוינן בה: **וכי נוגע זה בזה** הגבינה בבשר **מאי הוי** מהו החשש, הלא **צונן בצונן הוא** ואינן מבליעים זה בזה.

ומשנינן: **אמר אביי: נהי דקליפה** שלקלף כל אחד מהם **לא בעי** לא צריך שאינם בולעים זה מזה, **הדחה** להדיח את כל אחד מהן במקום מגעם **מי לא בעי!**? ולכן אמרה המשנה שלא יגעו זה בזה, כי שמא יבא לאוכלן קודם הדחה.

שנינו במשנה: **רבן שמעון בן גמליאל אומר שני אכסנאין אוכלין על שלחן וכו׳.**

אמר רב חנן בר אמי אמר שמואל: לא שנו שמותר לשני אכסנאים לאכול על שלחן אחד בשר וגבינה, **אלא שאין מכירין זה את זה. אבל** אם **מכירין** האכסנאים **זה את זה** — **אסור**. שחוששים שמא יתן האחד לחבירו משלו בעוד שחבירו אוכל את האוכל שלו, ונמצא אוכל בשר בחלב.

תניא נמי הכי: רבן שמעון בן גמליאל אומר: שני אכסנאים שנתארחו לפונדק אחד כאשר **זה בא מן הצפון וזה בא מן הדרום,** וכאשר **זה בא בחתיכתו** בחתיכת בשר **וזה בא בגבינתו**, הרי הם **אוכלין על שלחן אחד** — **זה בשר וזה גבינה** — **ואין חוששין** שמא יתן האחד לחבירו.

אלמא, רואים שרק היכן שאינם מכירין זה את זה, שזה בא מהצפון וזה בא מהדרום, רק שם התיר רבן שמעון בן גמליאל שיאכלו ביחד על אותו שולחן.

ולא אסרו שיאכלו שני אנשים בשר וגבינה על שולחן אחד **אלא בתפיסה אחת**, כאשר הם אוכלים ב״כרך״ אחד, אכילה משותפת בסמוך זה לזה.

ותמהינן: **בתפיסה אחת סלקא דעתך**? והלא אפילו בלי שלחן אחד גם כן אסור להם לאכול אכילה משותפת שנוגעים המאכלים ביחד!? ומדוע אמרה הברייתא שדוקא בשלחן אחד אסור?

ומשנינן: **אלא**, זה שאסרה הברייתא היינו ״**כעין תפיסה אחת**״, כשמכירים זה את זה, ולכן אסור לאכול בשלחן אחד.

אמר ליה רב יימר בר שלמיא לאביי: שני

אחין המכירים זה את זה אך **ומקפידין זה על זה**, שאין האחד אוכל משל חבירו **מהו**? האם אומרים כיון שהם מקפידים זה על זה כ"אינן מכירים" נחשבים, או שמא כיון שסוף סוף מכירים זה את זה, לא התירו להם לאכול על שלחן אחד?

אמר ליה אביי: [למדנו במסכת פסחים אין עושין "סריקין", מצות מצוירות, בפסח. כיון שהוא שוהה בעשייתם עלולים הם להחמיץ. שאל בייתוס בן זונין את חכמים, הרי אפשר לעשות את הסריקין בדפוס שאז אינו שוהה בעשייתן? אמרו לו] — **יאמרו: כל הסריקין אסורין, וסריקי בייתוס מותרין!?**

והיינו, שלא חלקו חכמים בתקנתם, וכיון שאסרו לעשות סריקין במצות, בכל אופן אסרו אותם, שאנשים לא ידעו לחלק בין סריקין סתם לסריקי בייתוס. ואם כן, גם אצלנו בנידון שלנו, לא חלקו בין אחים שאינם מקפידים לאחים המקפידים. וכיון שבסתם אחים אסרו לאכול על שלחן אחד, גם באחים המקפידים אסרו.

ומקשינן: **ולטעמיך**, שאמרת שלא חלקו, **הא דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן — מי שאין לו אלא חלוק אחד, מותר לכבסו בחולו של מועד**. אף על פי שלסתם אדם אסור לכבס בחולו של מועד, וקשה — מדוע התירו לו? והרי לשיטתך גם כאן נאמר — **יאמרו**

כל הסריקין אסורין וסריקי בייתוס מותרין!? ומדוע חילקו חכמים בין מי שיש לו חלוק לבין מי שאין לו חלוק אחר? קח-א

ומשנינן: **התם**, גבי חלוק **הא אמר מר בר רב אשי — איזורו מוכיח עליו.**

שהחגורה קבועה היא תמיד בחלוק. וכשאדם פושט את חלוקו לכבסו ולובש חלוק אחר, נוטל הוא את האיזור מחלוקו המתכבס ונותנו לחלוק שהוא לובש עתה. ואותו אחד שאין לו חלוק אחר מכבס הוא את חלוקו עם האיזור ביחד. והרואה שהוא מכבס את החלוק ביחד עם האיזור יודע הוא שאין לו חלוק אחר. ולכן התירו לו חכמים לכבס. מה שאין כן בסריקין, או באחים המקפידים, שאין אדם יודע שסריקין אלו שונים משאר הסריקין, ואין אדם יודע שאחים אלו מקפידים זה על זה.

מתניתין:

טיפת חלב שנפלה על החתיכה[30] של בשר הנתונה בתוך קדירה, ולא הגיס את כל

---

30. מבואר במשנה שהחלב מתפשט בתוך חתיכת הבשר שנפל עליה, והקשו הראשונים הרי דבר שאין בו רוטב ולא שומן, אינו מתפשט יותר מכדי קליפה, ומדוע נאסרה כל חתיכת הבשר.

הר"ן [בסוף הפרק] מתרץ, כיון שחתיכת הבשר נמצאת בתוך הקדירה הרותחת, ומתוך שהסיר מלא לחות ואדים, החלב מתפשט בכל הבשר. וכתב **הש"ך** (סימן צ"ב סעיף קטן ג') שכלל זה שהאדים והלחות גורמים לאיסור להתפשט לכל החתיכה, נכון רק אם האיסור הוא דבר 'צלול' - נוזלי, אבל אם הוא 'גוש' - מוצק, בזה הלחות והאדים לא יגרמו לו לפעפע בכל הבשר.

רבי עקיבא איגר לעיל בדף צו ב מביא שדעת הרא"ה והבית יוסף שהלחות והאדים

הקדירה, אלא נספגה טיפת החלב בחתיכה הזאת בלבד, הרי **אם יש בה** בטיפת החלב שיעור שהוא **בנותן טעם באותה חתיכה**[31] של בשר, דהיינו יותר מאחד משישים,

---

גורמים להתפשטות האיסור גם אם האיסור הינו דבר מוצק וכן מדייק שם רבי עקיבא איגר שזו גם דעת תוספות.

הדרכי משה מתרץ, שהחלב נחשב לדבר שמן, ואיסור שומני מפעפע בכל הבשר אפילו בלי רוטב, וכן כותב גם **הרשב"א במשמרת הבית** שחלב בטבעו הוא דבר שמפעפע, והקשה **הפרי חדש** (סימן צ"ב ס"ק ב') שהרשב"א עצמו מבאר בתורת הבית מדוע אין טיפת החלב מתבטלת בכל קדירת הבשר, ומדוע אנו אומרים שאוסרת רק את החתיכה שנפלה עליה ואינה מתפשטת יותר מזה. ומתרץ הרשב"א שחלב הוא דבר כחוש ולכן אינו עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, ואם כן סותרים דברי הרשב"א זה את זה. ותירץ הפרי חדש שחלב איננו שומני לגמרי ולא כחוש לגמרי, ולכן בכל החתיכה עצמה יש לו כח לפעפע, אבל לעבור מחתיכה לחתיכה בלי רוטב איננו יכול. וכדברים האלו כתב **רבי עקיבא איגר** בחידושיו לדף צו ב.

עוד תירוץ תירץ הש"ך (סק"ג) שכאן מדובר שחתיכת הבשר שנפל עליה החלב היה בשר שמן ולכן האיסור פושט בכל החתיכה, אולם על תירוץ זה קשה, דאם כן שימשיך האיסור להתפשט הלאה לשאר החתיכות, ותירץ הדרכי משה שכל הכלל שאם החתיכה הבולעת היא שמנונית, אזי האיסור הבלוע עובר מחתיכה לחתיכה, נאמר רק אם נבלע חלב, שחלב בטבעו נוטה לפעפע וצריך קצת עזרה. אולם איסור כחוש אף שנפל לתוך חתיכה שמנונית אינו מתפשט הלאה לחתיכות אחרות.

הב"ח והש"ך בסימן ק"ה ס"ק י"ט מתרצים שרק אם האיסור עצמו נגע בחתיכה השמנונית, אז כח השומן מעביר את האיסור לכל החתיכה, אבל אם חתיכת היתר שבלוע בה איסור נגעה בבשר שמן, באופן זה שהאיסור אינו בעין אלא בלוע, אין בכח החתיכה השומנית להעבירו לכל החתיכה אולם החזון איש (יורה דעה סימן כ"ב אות ח') מבאר דעת הש"ך שאם בשעה שנפל האיסור על החתיכה השמנונית, היתה מונחת החתיכה זו יחד עם שאר חתיכות בשר, באופן זה השומן יפעפע מחתיכה לחתיכה ויאסור את כלם, ורק אם בזמן שנפל האיסור על הבשר השמן היה הבשר לבדו, ואחר כך אחרי שכבר נבלע האיסור יחזור ויחמם הבשר הזה עם שאר חתיכות בשר, באופן זה הבלוע לא יצא למרות שהחתיכה שומנית, כיון שכבר נבלע ונתפס במקומו. ולפי פירוש החזון איש חוזרת השאלה פה מדוע טיפת החלב לא תתפשט לשאר חתיכות הבשר.

31. מבואר במשנה שבשר וחלב נאסרים רק אם יש בחלב כדי לתת טעם בבשר דהיינו יותר מאחד חלקי שישים וכן להיפך שיש בבשר שיעור שראוי לתת טעם בחלב.

התוספות במסכת נדה דף סא ב ד"ה בגד, מקשים מדוע בגד של צמר שהתערב בו חוט אחד של פשתן ואין ידוע מקומו, נאסר כל הבגד, מדוע לא אומרים שיתבטל הפשתן ברוב הצמר ומתרץ התוספות שביטול ברוב נאמר רק כשמתערב איסור בהיתר, אבל היתר בהיתר לא שייך ביטול, שאין מי שיבטל, מפני שלפני התערובת שניהם מותרים, ואחר התערובת שניהם אסורים. **והרא"ש** בהלכות כלאים סימן ה' מוסיף, ואף שבבשר וחלב אנו אומרים שאם אין בזה בכדי נתינת טעם, מתבטל המיעוט ברוב, והרי גם פה כל אחד בפני עצמו הוא היתר. ומתרץ הרא"ש שבבשר וחלב זו סברא אחרת, שרק דרך בישול אסרה תורה, וכל שאינו

אסור[32] לאכלה, כדין בשר בחלב.

ובגמרא נחלקו אם בישל את חתיכת הבשר שנאסרה עם עוד חתיכות נוספות, האם אומרים שהחתיכה עצמה "נעשית נבילה", והיינו שהיא הופכת לדבר איסור ואוסרת את שאר החתיכות, או שמא לא אומרים שהחתיכה עצמה נעשית נבילה, וכיון שיש בשאר החתיכות יותר מכשישים כנגד טיפת החלב, אין הן נאסרות מכח אותה טיפה.

נותן טעם אין זה דרך בישול.

הש"ך ביורה דעה סימן רצ"ט סעיף קטן א' מתרץ באופן אחר בשם העטרת זהב, שבבשר וחלב טעם החלב פושט בכל הבשר ומתערב בכולו ואין מקום מיוחד שיש בו את האיסור ונחשב כאילו נאבד מן העולם. אולם בכלאים החוט של הפשתן נמצא במקום מסויים ורק אנחנו לא מכירים אותו. ובזה לא שייך לומר שנחשב כאילו איננו בעולם, והקשה הש"ך על תירוץ זה וכי בתערובת של יבש ביבש לא נאמר דין ביטול ברוב, והרי גם בזה האיסור לא התערב בכל ההיתר, ובכל זאת אומרים ביטול ברוב. ותירץ **החתם סופר** שכוונת העטרת זהב לומר שב'היתר בהיתר' אומרים שהמיעוט מתבטל רק אם הוא מתערב ונאבד בכל ההיתר, אבל אם הוא עומד במקום אחד, אינו מתבטל כיון שזה היתר בהיתר. מה שאין כן ב'איסור בהיתר' בזה ודאי שהאיסור מתבטל בין שעומד במקום אחד ובין שמתערב ומיושבת קושית הש"ך. והוכיח החתם סופר יסוד זה מהדין של מעביר עציץ נקוב בכרם, והעציץ יונק מהכרם ונהיה כלאים, והדין הוא שאם הגידולים שבעציץ הוסיפו בתקופה שהיה בכרם אחד חלקי מאתים, נאסר כל מה שבעציץ, ואם הוסיפו פחות מכך, לא נאסר העציץ. ומקשה **החתם סופר** גם בפחות ממאתים מדוע זה בטל? הרי זה היתר בהיתר. ומוכיח מזה, כיון שהיניקה מתערבת בכל העציץ ואין לה מקום מסוים, היא מתבטלת, למרות שזה היתר בהיתר כדעת העטרת זהב. ומקשה **הקהילות יעקב** על ראייתו, מדוע מתייחס החתם סופר ליניקה בתור היתר בהיתר, הרי התוספת שגדלה בעציץ בזמן שהיה בכרם היא כלאים ואסורה, וכל מה שהיה בעציץ קודם הוא היתר. ואני דן את התוספת שגדלה כתערובת איסור בהיתר וכיון שהיא פחות ממאתים, הרי היא בטילה ואין זה שייך לנושא של היתר בהיתר.

ובאותו ענין ראוי להוסיף **שרבי עקיבא איגר** בתשובה ר"ז רצה לחדש, כיון שביטול חלב בבשר אינו מדין ביטול ברוב, אלא שלא נאמר איסור בשר וחלב בפחות מנתינת טעם, יהיה מותר לכתחילה לערב בשר בחלב בפחות מכדי נתינת טעם. ואף שתמיד אסור לערב איסור בהיתר בפחות מנתינת טעם, היינו משום שאין מבטלים איסור לכתחילה, אבל בבשר וחלב שאין זה מדין ביטול איסור, אלא מדין שלא נאמר כלל איסור, יהיה מותר לעשות זאת לכתחילה, כך רצה רבי עקיבא איגר לדון. ולמעשה מוכיח מהפוסקים שגם בבשר וחלב נאמר הדין של אין מבטלים איסור לכתחילה.

32. **הרמב"ם** הלכות מאכלות אסורות פרק ט' הלכה ט' פוסק, נפל חלב לתוך קדירה של בשר, טועמים את החתיכה שנפל עליה חלב. אם אין בה טעם חלב הכל מותר, ואם יש בחתיכה טעם חלב אף על פי שאם תסחט החתיכה לא ישאר בה טעם, הואיל ויש בה עתה טעם חלב נאסרה אותה חתיכה. ומשערים בכל הקדירה אם יש בה שישים נגד החתיכה, וכתב **הראב"ד** שהדין של חתיכה נעשית נבילה זה רק לרבי יהודה שמין במינו לא בטל, ולדעת רבנן שאף מין במינו בטל לא שייך הדין של חתיכה נעשית נבילה.

ואם בשעה שנפלה טיפת החלב על החתיכה, הוא **ניער את הקדירה**[33] והגיסה בצורה כזאת שהתפשטה טיפת החלב מיד בכל הקדירה, ולא הספיקה לתת טעם בחתיכת הבשר שנפלה עליה, אזי **אם יש בה** בטיפת החלב **בנותן טעם באותה קדרה** כולה — **אסור** לאכול את כל הקדירה, ואם לא, הכל מותר, ואפילו החתיכה שנפלה עליה טיפת

וצריך להבין הקשר בין חתיכה נעשית נבילה, לרבי יהודה שמין במינו לא בטל. שלכאורה אין שום קשר ביניהם, אלא אם נסבור שחתיכה נעשית נבילה, אם כן כיום כל החתיכה הפכה להיות דבר אסור. ולרבנן יצטרכו שישים כנגד כל החתיכה. ולרבי יהודה כיון שזה מין במינו לא יתבטל כלל. ומדוע תלה הראב"ד הדין של חתיכה נעשית נבילה בדעת רבי יהודה, וכתב **הגר"ח** לבאר שיסוד מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הוא, שלרמב"ם כיון שהתבשלו הבשר והחלב יחד וחל עליהם דין בשר בחלב, נאסרו הבשר והחלב כל אחד בפני עצמו באיסור עצמי. ואפילו אם אחר כך נפריד את החלב מהבשר ישארו באיסורם. ואילו דעת הראב"ד שאף אמנם שכל זמן שהבשר והחלב יחד, הרי הם אסורים כל אחד בפני עצמו, אבל כשיפרידום דהיינו שיסחטו את הטעם של הבשר מהחלב ואת הטעם של החלב מהבשר יחזרו הבשר והחלב להיות מותרים, ובכל זאת מודה הראב"ד שהחתיכה עצמה האסורה תשאר באיסורה משום שאפשר לסוחטו אסור, והפירוש שאע"פ שאמרנו שצריך שיהיה בשר וחלב יחד כל הזמן, מכל מקום החתיכה עצמה שנאסרה - נשארת באיסורה. ולכן כתב הראב"ד שתלוי במחלוקת רבי יהודה ורבנן. מפני שיש חילוק מהותי בין דין טעם כעיקר לבין הדין של רבי יהודה שמין במינו לא בטל. שדין טעם כעיקר הוא חידוש שהטעם יש לו כח לאסור. מה שאין כן דין מין במינו לרבי יהודה, אין זה חידוש מיוחד אלא הגדר הוא שבמין במינו לא התחדש בתורה דין ביטול ברוב. וכיון שכך כשאוכל את התערובת, אוכל יחד עם זה גם את הדבר האסור שלא התבטל. ואילו בטעם כעיקר אין כאן לפנינו את עצם האיסור ואפילו בלי דין ביטול ברוב, היה מותר לאכול התערובת, והתחדש דין חדש **שטעם** אוסר, ואין זה מחמת שנחשב שיש פה תערובת של האיסור שלא מתבטלת [כפי שהסברנו בדעת רבי יהודה] אלא יש כאן איסור חדש, איסור של **טעם** שיש בכחו לאסור את ההיתר. וממילא לומד הראב"ד כיון שנתבאר שבעצם בשר בחלב כשנפרדים זה מזה חוזרים להיתרם, ורק החתיכה עצמה שכבר נאסרה אינה יכולה לחזור ולהיות מותרת. ולכן אין שייך לומר בזה טעם כעיקר שרק החתיכה עצמה שנאסרה נשארת באיסורה. אבל הטעם היוצא ממנה כיון שאין מעורב בו טעם חלב ובשר. אם כן איננו טעם אסור מצד עצמו, לפי מה שנתבאר שבבשר וחלב בעצם צריך שכל הזמן ישאר טעם הבשר והחלב, וגם איננו החתיכה עצמה האסורה שנאמר כיון שנאסר שוב אינו חוזר וניתר, מפני שהמושג טעם כעיקר הוא שהטעם יש לו דין איסור מצד עצמו ואם כן איננו החתיכה המקורית האסורה. ולכן לדעת חכמים הטעם איננו יכול לאסור את התערובת. אולם לדעת רבי יהודה שמין במינו לא בטל וביאר הגר"ח שהפשט שבזה לא התחדש בתורה דין ביטול ברוב ודנים את האיסור המעורב, כאילו נמצא בפני עצמו ולא בתוך תערובת, אם כן זה נקרא שאוכל את החתיכת בשר המקורית שהתבשלה בחלב והיא הרי נשארת באיסורה ולכן אוסרת את כל הקדירה ועיין עוד חזון איש סימן כ' אות ח'.

33. הראשונים [**הרשב"א**] מקשים מדוע טיפת

החלב.

גמרא:

אמר אביי: זה שאסרנו בכל האיסורים את **טעמו** של האיסור, ואפילו כאשר **לא** היה בתערובת **ממשו** של איסור [וכגון שסילק את האיסור עצמו מהתערובת לאחר שנתן בה טעם], **בעלמא**, והיינו בכל איסורי אכילה, ולא רק בבשר וחלב שנתבאר במפורש שאיסור טעם נוהג בהם, שהרי בשר והחלב אסורים כל אחד בפני עצמו לאחר שנתבשלו — דין זה **דאורייתא** הוא. שלא

החלב מתפשטת בתוך החתיכה, ואילו לשאר החתיכות אינה הולכת אלא אם כן כיסה וניער, ומכאן הם מוכיחים את היסוד, שטעם שנבלע בדבר מאכל, אינו עובר ממנו לאוכל אחר, אלא על ידי נוזלים. אבל אם יגעו זה בזה אפילו ששניהם רותחים, ובאופן זה כלל בידינו שבולעים אחד מהשני לפחות כדי קליפה, אולם זה רק מהחתיכה עצמה אם היא עצמה אסורה. אבל מה שבלוע בה, לא יוצא בלי עזרה של נוזלים. עוד הוכיחו יסוד זה מכל איסור רותח שנגע באוכל היתר רותח שאוסר כדי קליפה. ומדוע לא נאמר שאחרי שנבלע האיסור בקליפה הראשונה, ימשיך משם הלאה לקליפה השניה וכן הלאה, אלא צריך לומר שאחרי שנבלע בתוך שיעור כדי קליפה, שזהו כח ההבלעות של צלי. ועכשיו אנחנו רוצים שבלוע זה יעבור הלאה. אין הוא יכול לעבור בלי עזרת נוזלים וככלל הנ״ל שאין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, וכן הדין אפילו בחתיכה עצמה ממקום ראשון שנבלע בו למקום אחר. וביסוד זה מתרצים הראשונים שאלה נוספת, שהקשו בכל צליה שאוסרת כדי קליפה, נאמר שה׳כדי קליפה׳ נהיה נבילה לפי הכלל שחתיכה נעשית נבילה. ושוב ילך טעם הכדי קליפה ויאסור את הכדי קליפה הסמוך לו ויעשנו נבילה וכן הלאה. ועל זה אי אפשר לתרץ מה שתירצנו קודם שבלוע לא יוצא בלי רוטב, שכאן השאלה שהבשר עצמו נהיה נבילה והטעם שלו עצמו ולא הבלוע בו ילך הלאה.

ותירצו על זה הראשונים [מובא בר״ן על הרי״ף, מג א בדפי הרי״ף] שמתי אומרים חתיכה נעשית נבילה ואוסרת אחרים, זה רק בתנאי שגם משהו מהאיסור הבלוע גם כן יצא יחד עם הטעם של החתיכה ושני הטעמים יחד ילכו לחתיכה הבאה. ולכן למרות שבטעם האסור אין שיעור מספיק לאסור את החתיכה הבאה, אבל בצירוף הטעם של החתיכה שהולך יחד אתו יאסור את החתיכה הבאה כתוצאה מהדין של חתיכה נעשית נבילה. אבל אם מהאיסור הבלוע לא יוצא כלום, אין החתיכה אוסרת את החתיכה השניה. ובזה מתורצת השאלה שכל קליפה תאסור שוב, והתשובה שכיון שאין טעם בלוע יוצא בלי רוטב, אם כן יצא מהכדי קליפה רק הטעם של הבשר עצמו ולא הבלוע, ובאופן זה לא אומרים חתיכה נעשית נבילה.

הר״ן עצמו אומר תירוץ אחר שהרי כל המקור לכלל של ׳חתיכה נעשית נבילה׳ הוא מבשר בחלב, ובבשר בחלב אין אפשרות שיאסור רק כדי קליפה, מפני שאיסור בשר בחלב הוא בדרך בישול. ובבישול נאסר כל הדבר, ורק בצליה מצאנו שיעור ׳כדי קליפה׳, ולכן כיון שבבשר בחלב לא שייך מקרה שיהיה חתיכה נעשית נבילה בכדי קליפה, לכן כשגזרו בשאר איסורים ׳חתיכה נעשית נבילה׳, גזרו באותם אופנים שיכול להיות בבשר בחלב. ובכדי קליפה לא גזרו את הכלל של חתיכה נעשית נבילה.

תאמר שאין איסורם אלא מדרבנן, אלא לומדים מבשר בחלב שאסרה תורה את טעמו של האיסור, למרות שממשו אינו נמצא עתה בתוך התערובת.

דאי סלקא דעתך שאיסור טעם הוא רק **דרבנן**, יש לך לומר: **מבשר בחלב מאי טעמא לא גמרינן** שטעם יהיה אסור מדאורייתא, משום **דחדוש הוא**,(34) שהרי שניהם מין היתר הם ורק משנתערבו נאסרו [עוד פירש רש"י — שנאסרו בבישול, ואפילו בלי אכילה]. ואם כן יקשה, **אי** בשר בחלב **חידוש הוא**, אם כן **אף על גב דליכא נותן טעם** של חלב בבשר **נמי** יאסר בשר בחלב!?

אלא, בהכרח, אין זה חידוש, לפי שבאופן זה אסרה התורה, בתערובת של בשר בחלב למרות ששניהם היתר. וכפי שמצאנו בכלאי הכרם, ששניהם מין היתר הוא ואסרה תורה את הכלאתם ביחד, ואם נתערבו נאסרה התערובת. ורואים שלפעמים שני דברים של היתר שמתערבים, יאסרו.

וכיון שזה לא דבר חידוש לומדים לבשר בחלב מזרוע בשלה של איל הנזיר, [שהיא

---

34. מבואר בגמרא זו שבשר וחלב חידוש הוא. ופירשו **התוספות**, שהחידוש הוא בכך שאם כובשים בשר בחלב מותר, ורק בבישול נאסרים.

ומוכיח **הפלתי** סימן פ"ז סעיף קטן ב' שבשר וחלב שנצלו ביחד אסורים מן התורה. שאם נאמר שרק בישול אסור מן התורה וצליה מותרת מן התורה, אם כן היתה צריכה הגמרא לומר חידוש יותר גדול, שבשר בחלב חידוש הוא שאם צלוהו מותר ורק אם בשלוהו אסור, אלא משמע שצליה אסורה מן התורה.

ורבי עקיבא איגר דחה דבריו, שהרי מצינו בלשון התורה שצלי נקרא בישול שכתוב 'ויבשלו את הפסח' ופסח הרי דינו בצליה. אלא מכל מקום כשאין הוכחה לומר כך, מפרשים את הפסוק כפשוטו שבישול הכוונה דוקא בישול ולא צלי, ולכן אם איסור בשר וחלב לא היה מחודש והיה הדין שגם אם כבשו את הבשר בחלב, גם כן נאסרים, אם כן אין סברא לומר ששרייה וכבישה יהיו אסורים וצלי יהיה מותר, ובהכרח שפירוש המילה 'לא תבשל' הכוונה גם צליה, ורק אחרי שאנו אומרים ששרייה וכבישה אינם אוסרים בשר וחלב, רק אז שייך לומר שגם צליה לא תאסור ורק בישול אוסר, לכן היתה הגמרא מוכרחה לומר את החילוק הזה שכבישה מותרת, ואם כן אין לנו הוכחה שצליה אסורה מן התורה, וכתב על זה החתם סופר בתשובה (יורה דעה סימן צ"ז) שהוכחת הפלתי היא לפי פירוש רש"י בגמרא, שפירש שהחידוש הוא שלמרות ששניהם מותרים כל אחד לבדו, ורבא החולק מסביר רש"י טעמו שסובר שאין זה חידוש, שגם בכלאים מצאנו כעין זה, שכל אחד היתר ובהצטרפות שניהם נאסרים, וקשה עדיין זה חידוש שרק בישול אסור וצליה מותרת ומוכח שצליה גם כן אסורה, ואין לומר את סברת רבי עקיבא איגר שאם כבישה מותרת רק אז יש לדון שצליה מותרת וחייבים להקדים ולומר שכבישה מותרת, מפני שרש"י סובר שכלל לא שייך כבישה בבשר וחלב, ורק בחומץ שייך כבישה כפי שמבואר בדברי הפלתי, ומזה הוכיח שצליה אסורה מן התורה.

ולענין הלכה, מדרבנן ודאי שאסורה צליית בשר בחלב ואין זה עדיף מכבוש שנאסר מדרבנן. ולמעשה כתב בבדי השלחן סימן פ"ז סעיף קטן י"ב שראוי להחמיר ולאסור מן התורה שכך פסק **בחכמת אדם**. והנפקא מינה אם זה מן התורה או מדרבנן, שאם זה מן התורה אסור

אסורה לזרים, ואינה אוסרת את בשר השלמים משום שאינה נותנת טעם בבשר], שגם בשר בחלב אין בהם איסור כשלא ניכר הטעם.

ועכשו לומדים מבשר וחלב לכל האיסורים שטעמו של איסור שנכנס לתוך היתר אסור באכילה ואפילו כשניטל מהתערובת ממשו של האיסור.

אמר ליה רבא: לעולם בשר בחלב חידוש הוא ואי אפשר ללמוד מזה לשאר איסורים. וזה שאמרנו שאם זה חידוש אם כן אפילו כשאין טעם שיהיה אסור שהרי אי אפשר ללמוד מזרוע בשלה שצריך דוקא נתינת טעם. אפשר לדחות ולומר — **דרך בישול אסרה תורה**, שכתוב ׳לא תבשל׳ והוא דרך נתינת טעם, ולכן בלי נתינת טעם אין זה דרך בישול, ולא אסרתו תורה.

אמר רב: זה ששנינו במשנתנו שאם נתנה טיפת החלב טעם בחתיכת הבשר ״אסור״ — אסורה כל הקדרה באכילה, למרות שבכוחה של הטיפה לתת טעם רק בחתיכת הבשר ולא בכל הקדירה.

וטעמו של דבר: **כיון שנתן** החלב **טעם בחתיכה** של הבשר — **חתיכה עצמה נעשית נבלה!**[35] שמתייחסים לחתיכת הבשר שנבלע בה החלב ונתן בה טעם, שהיא עצמה כ״חתיכת נבילה״ **ואוסרת כל החתיכות** שבקדרה **כולן**.

ואפילו יש בכל החתיכות ההיתר בכדי לבטל את חתיכת האיסור , כלומר שיש בהם יותר משישים פעמים — כולן אסורות, **מפני שהן מינה** של החתיכה האסורה, ורב סבר כרבי יהודה שמין במינו לא בטל.

לצלות ואסור להנות מן הצלי, ואם זה מדרבנן מותרת הצליה ומותרת ההנאה ורק האכילה אסורה, וראה עוד בהלכות חנוכה סימן תרע״ג **בשערי תשובה** סעיף קטן א׳ בהדלקת נרות חנוכה בחמאה שהתבשלה בסיר בשרי ונאסרה ודנו שאף שמחמת איסור הנאה מותר להדליק מפני שמצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל שיאסר מפני שעכשיו כשמדליק חוזר ומבשל ועובר על איסור בישול, וכתבו לחלק שזה נחשב לטיגון ומותר מן התורה וגם מדרבנן אסורה רק האכילה ולא הטיגון.

35. בפשטות שורש המושג ׳חתיכה נעשית נבילה׳ [חנ״ן] הוא בבשר וחלב, ששם הפירוש שתערובת של בשר וחלב יוצרת מציאות חדשה של איסור כמו צמר ופשתים שיוצרים בהצטרפות שניהם איסור שעטנז, ואינו דומה לשאר תערובות איסור שהתערב דבר אסור מצד עצמו בתוך היתר, ואסור לאכול את ההיתר מפני האיסור המעורב בו וכשאוכלו אוכל גם את האיסור ולפעמים כל ההיתר נהפך להיות איסור מצד הדין של ׳טעם כעיקר׳ והיינו הטעם של האיסור שפשט בהיתר אוסר אותו. אבל בכל זה הגדר הוא שההיתר מותר והאיסור המעורב הוא גורם את איסור האכילה, אולם בבשר וחלב כל אחד בפני עצמו מותר, ותערובת שניהם יוצרת איסור שאוסר את שניהם והופך אותם מהיתר לאיסור. ולכן אחרי שנבלע קצת חלב בבשר ולא היה בבשר שישים כנגד החלב, נהיה כל הבשר חתיכת איסור וכלשון הגמרא ׳נעשית נבילה׳ ואחר כך אם יתערב בשר זה בדברים אחרים יצטרכו שישים כנגד כל הבשר ולא מספיק שישים כנגד החלב הבלוע בו, מפני שעכשיו גם הבשר הוא כבר דבר אסור, והנה כל זה שייך

אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: מכדי, הרי, רב, כמאן אמר לשמעתיה? כרבי יהודה, דאמר מין במינו לא בטיל! לימא פליגא אדרבא?

דאמר רבא: קסבר רבי יהודה, כל שהוא מין איסור **ומינו**(36) היתר, ונוסף לתערובת **דבר אחר** של היתר, שאינו ממין האיסור, אומרים: **סלק את מינו,** ההיתר, **כמי שאינו, ו״שאינו מינו״ רבה עליו,** על האיסור, **ומבטלו.** [והיינו, שלא מתחשבים במין ההיתר שהוא ממין האיסור כאילו הוא הצטרף למינו האסור, אלא אין מתחשבים בו כלל, ומשערים את היחס שבין האיסור עצמו לבין הדבר האחר, ההיתר, שאינו מינו]. שהרי כאן היו בקערה בנוסף לחתיכת בשר האסורה והחתיכות המותרות, גם רוטב, שאינו ממין בשר. ואם כן, מה בכך שיש בקדרה חתיכות בשר ממין חתיכת האיסור? מדוע לא מתחשבים ברוטב, ומדוע לא אומרים שתתבטל החתיכה ברוטב, אם יש ברוטב שישים כנגד החתיכה? אלא, מוכח, שרב חולק על רבא וסובר כיון שיש חתיכות נוספות של היתר ממין האיסור, מצטרפות גם חתיכות ההיתר לאיסור [כי הן מין במינו], וכולן ביחד אינן בטלות ברוטב.

אמר ליה רבינא למר זוטרא בריה דרב מרי:

בבשר וחלב. אבל בשאר תערובות איסור והיתר כגון שנבלעה קצת נבילה בתוך בשר כשר ולא היה בו כדי לבטל ונאסר כל הבשר, ואחר כך התערב גוש בשר זה בדברים אחרים, כאן לכאורה היה מספיק שיהיה בדברים האחרים שישים פעמים כנגד הנבילה הבלועה בבשר. אבל אין צורך בשישים פעמים נגד הבשר, שהרי הבשר כשלעצמו הוא היתר. ואינו אסור אלא מחמת הנבילה הבלועה בו ואם התבטלה הנבילה בשישים ממילא אין סיבה לאסור את התערובת, וכן אכן דעת **רבינו אפרים** שהמושג ׳חתיכה נעשית נבילה׳ נאמר רק בבשר וחלב. אולם **רבינו תם** בתוספות לעיל [ק א] חולק וסובר שאף בשאר איסורים נאמר דין זה. ובפשטות לומדים שזה רק מדרבנן שגזרו לומר בשאר תערובות איסור ׳חתיכה נעשית נבילה׳ גזירה משום בשר וחלב ששם זה דאורייתא. וכן מוכח **בתוספות** להלן עמוד ב׳ ד״ה אמאי. אולם מהתוספות בהמשך, בעמוד ב, שמקשים איך הגעילו את כלי מדין הרי המים נאסרים על ידי מה שנפלט מהכלים ונעשים כל המים ׳נבילה׳, דהיינו שהמים כולם אסורים מצד עצמם ולא רק מחמת שבלוע בהם איסור, משמע בתוספות שלמדו כי גם בשאר איסורים הדין של ׳חתיכה נעשית נבילה׳ הוא מן התורה. ותירצו האחרונים, **החתם סופר והכרתי פלתי,** שגם בתוספות שם הכוונה היא מדרבנן, אולם בספר התרומה סימן נ״ב מרבינו ברוך תלמידו של ר״י בעל התוספות, מפורש שדעת תוספות כאן ש׳חתיכה נעשית נבילה׳ גם בשאר איסורים הוא מן התורה.

36. **הרשב״א** מקשה איך הגמרא מדמה את המקרה בסוגיא לנידון של כל שהוא מינו ודבר אחר סלק את מינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו, הרי פה האיסור יוצא מהחתיכה האסורה ומתערב ברוטב ומשם ממשיך ונכנס לחתיכות האחרות. ומיד שיצא מהחתיכה האסורה ונכנס לרוטב כבר התבטל מין בשאינו מינו ואין צורך לומר סלק את מינו, ורק בהתערב יין נסך ביין מותר ובמים ששם כל השלשה מעורבים זה בזה, צריך להגיע לדין ׳סלק את מינו׳ אבל אצלנו האיסור התערב בתחילה רק ברוטב שאינו מינו. ומתרץ הרשב״א שכמו שיוצא מן החתיכה האסורה טעם, כמו כן נפלט

אי דנפל האיסור **ברוטב רכה** שאינה עשויה מבשר, **הכי נמי** שמתבטל האיסור ברוטב. אלא, **הכא במאי עסקינן דנפל** האיסור **ברוטב עבה**, העשויה מחתיכות דקות של בשר ושומן, ונמצא שהרוטב הוא עצמו הוא ממין חתיכת הבשר האסורה, ולכן אין מתבטל האיסור ברוב.

והוינן בדברי רב, שאמר "חתיכה עצמה נעשית נבלה": **ומאי קסבר** רב במחלוקת בענין "אפשר לסוחטו — מותר או אסור"?

שנחלקו לקמן תנאים ואמוראים בדבר איסור שנתן טעם בדבר היתר — האם הופך ההיתר להיות איסור, עד שאפילו אם ייסחט ויצא ממנו טעם האיסור שניתן בו תחילה הוא יישאר באיסור, או שמא כל האיסור של דבר ההיתר הוא משום טעם האיסור הבלוע בו, אבל במידה וייסחט האיסור ויצא ממנו, הוא יחזור להיתרו.

אי קסבר רב "**אפשר לסוחטו — מותר**",[37] והותרה החתיכה שנאסרה מחמת הבליעה לאחר שהתבשלה עם דבר היתר נוסף ויצא הטעם והתפשט בכל החתיכות ההיתר שבקדרה והתבטל בהן, אם כן, מדוע אמר

מהחתיכות המותרות טעם לתוך הרוטב, ונפגשים הטעמים המותרים עם הטעם האסור שהוא אותו מין כמותם ומתערבים זה בזה, ורק מחמת שיש כאן גם מרק שהוא אינו מינו שייך להתיר אם נאמר סלק את מינו.

37. **רש"י** מפרש אפשר לסוחטו מותר, הכוונה שאם נקח מאכל שנבלע בו איסור, ונבשלנו עם הרבה אוכל, עד שלפי חשבון יצא, שטעם האיסור הבלוע פשט בכל התבשיל ובטל בשישים, האוכל יהיה מותר באכילה כיון ש'סחטנו' ממנו את האיסור. ואם כן לא שייך לומר 'חתיכה נעשית נבילה' ואוסרת את כולן, שהרי גם היא עצמה נהיית מותרת אם נפלט ממנה האיסור הבלוע. וקל וחומר שאין בכחה לאסור אחרים שלא קבלו איסור בשיעור של נתינת טעם, ואם אומרים אפשר לסוחטו אסור, הכוונה שאף על פי שנסחט האיסור, החתיכה נשארת באיסורה מפני שההיתר שבה כבר הפך להיות איסור, ואם כן חתיכה זו מצד עצמה אוסרת חתיכות אחרות, ולדברי רש"י המושגים 'חתיכה נעשית נבילה' ו'אפשר לסוחטו אסור' הינם בעצם דבר אחד ומשמעותו, האם החתיכה אסורה מצד עצמה או רק מחמת שבלוע בה דבר איסור.

הר"ן [על הרי"ף דף מ"ג ב] מקשה אם כן איך הגמרא מחלקת את זה לשני ענינים, שלשון הגמרא 'מאי קסבר אי קסבר אפשר לסוחטו מותר, חתיכה אמאי נעשית נבילה' ולדברי רש"י זה אותו דבר ובמילים אפשר לסוחטו אסור, כבר כתוב חתיכה נעשית נבילה. לכן הר"ן לומד **שאפשר לסוחטו אסור** הכוונה שבשר בחלב שהתבשלו ביחד, גם אם נסחוט את כל טעם החלב הבלוע בבשר בכל זאת ישאר הבשר אסור, מפני שכשנעשה מעשה בישול של בשר בחלב, חל איסור בשר בחלב ואינו תלוי כל רגע במציאות האם יש **עכשיו** טעם חלב בבשר, אלא שעת הבישול קובעת, שאם אז נאסר, ישאר באיסורו לעולם גם אם יסחט ויצא כל הטעם. וכיון שבבשר וחלב אסרה התורה את הבשר והחלב לנצח גם אם יופרדו זה מזה, גזרו חכמים שכן יהיה הדין בשאר תערובות של איסור בהיתר, שאפילו אם נצליח להפריד את האסור מן המותר, בכל זאת ישאר המותר - אסור. גזירה שאר איסורים מחמת בשר בחלב, והגזירה הזאת בשאר איסורים היא הנקראת '**חתיכה נעשית**

בטיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר ש״חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה״. והרי אם הוא סובר אפשר לסוחטו מותר, **חתיכה** שנבלע בה החלב — **אמאי נעשית נבלה!?** הרי אפשר לה לטיפת החלב האסורה להיסחט ולהתערב בין שאר החתיכות, והיא הרי אינה ממין חתיכות הבשר, ומדוע לא בטלה בתוכן וחוזרת גם חתיכת הבשר ונהיית מותרת!?

אלא, בהכרח, **קסבר** רב **אפשר לסוחטו — אסור!**

דאיתמר: ״אפשר לסוחטו״ —

רב, ורבי חנינא, ורבי יוחנן, דאמרי: אפשר לסוחטו — אסור!

שמואל, ורבי שמעון בר רבי, וריש לקיש דאמרי: ״אפשר לסוחטו״ — מותר!

ופרכינן: וכי **סבר רב ״אפשר לסוחטו״ אסור?**

והאיתמר: כזית בשר שנפל לתוך יורה גדולה **של חלב** שאין בכוחו של הבשר לתת טעם בחלב, אבל החלב נותן בו טעם —

אמר רב: בשר אסור, מפני שנתן בו החלב טעם, ואילו **חלב מותר** מחמת שלא קיבל טעם מהבשר.

קח-ב והשתא דייקינן: **ואי סלקא דעתך** שסובר רב **אפשר לסוחטו אסור, חלב** זה, שהתבשל בו כזית בשר, **אמאי** הוא **מותר**? והרי אותו **חלב** מועט שנכנס בבשר ״**נבלה**״ **הוא** נחשב, שהרי נכנס בו טעם בשר, ומעתה כשחזר ונפלט ונבלל בשאר החלב שבתוך היורה צריך החלב כולו להאסר, שהרי החלב

נבילה׳. ולכן היה אפשרי שיהיה הדין של אפשר לסוחטו אסור, כלומר שבשר וחלב נשארים אסורים גם אחרי שהופרדו, ובשאר איסורים יהיה הדין שיהיו מותרים אחר שהופרדו, אבל אם היה הדין בבשר בחלב, שאם נסחט כל הטעם חזרו הבשר והחלב להיות מותרים [והפשט בזה, שכפי שבשעת הבישול נאסרים רק בתנאי שנותנים טעם זה בזה, כן הדין הלאה שאינם אסורים אחר־כך, אלא אם כן מרגישים עדיין את טעם החלב והבשר. אבל אם נסחט טעם החלב, פקעה סיבת האיסור ונהיה הבשר מותר]. אין סיבה לגזור בשאר איסורים ובזה מובן לשון הגמרא, שאם היה סובר בבשר בחלב אפשר לסוחטו מותר, אם כן לא שייך בשאר איסורים חתיכה נעשית נבילה. אבל אם סובר בבשר בחלב אפשר לסוחטו אסור, אם כן שייך לומר גם בשאר איסורים חתיכה נעשית נבילה.

ולהלכה פסק השלחן ערוך סימן ק״ו שבשאר איסורים לא אומרים חתיכה נעשית נבילה, ומכל מקום החתיכה הראשונה שנבלע בה האיסור נשארת באיסורה, מפני שאי אפשר לסחוט את האיסור, מפני שאין הגעלה לדברי מאכל. וכל זה דוקא בדברים יבשים שהתבשלו יחד, אבל בתערובת של נוזלים [לח בלח] אם נאסרה התערובת מחמת איסור שנפל לתוכה ואחר־כך נוספו עוד נוזלים של היתר ויש בסך הכל שישים כנגד האיסור, חזרה התערובת להיות מותרת.

והרמ״א כתב שגם בשאר איסורים אומרים חתיכה נעשית נבילה, ולכן גם בתערובת נוזלים, אם כשנפל דבר האיסור לתערובת לא היה בו כדי לבטלו, נאסרה כל התערובת. ועכשיו יצטרכו שישים פעמים כנגד כל התערובת ועיין בענין זה עוד בכרתי ופלתי סימן צ״ב וצ״ט ובהגהות רבי עקיבא איגר לסימן ק״ו (אות ג׳).

האסור מין במינו הוא בחלב שביורה, ורב סובר שמין במינו לא בטל!?

ומשנינן: **לעולם קסבר רב "אפשר לסוחטו — אסור"**, ובכל זאת לא נאסר החלב שביורה מחמת החלב האסור שנתערב בו. כי סובר רב שיש חילוק **ושאני התם**, באיסור בשר בחלב, שלא אסרה תורה אלא את הבשר שהתבשל בחלב, אך לא אסרה את החלב שהתבשל עם הבשר, משום **דאמר קרא "לא תבשל גדי בחלב אמו"**, ודורשים את הפסוק כך: רק את **הגדי אסרה תורה, ולא** את **החלב** שהתבשל בו הגדי.

ותמהינן: **וכי סבר** רב שרק את **הגדי אסרה** תורה **ולא** את **החלב**!?

והא איתמר: חצי זית בשר וחצי זית[38] **חלב שבשלן זה עם זה — אמר רב: לוקה על אכילתו**, משום שאכל [ביחד] שיעור של כזית, **ואינו לוקה על בישולו** מהטעם שיתבאר לקמן.

ואי סלקא דעתך שרק **גדי אסרה תורה ולא חלב**, יקשה, **אאכילה** של חצי זית הבשר [שרק הוא אסור, ולא החלב!] **אמאי לוקה?** והרי חצי זית בשר — **חצי שיעור הוא**, ואין לוקים על אכילת חצי שיעור!?

אלא, לעולם קסבר רב כי **חלב** שהתבשל בו

---

38. מבואר בסוגיא ששיעור שתיית החלב הוא בכזית ושואל **רבי עקיבא איגר** מדוע אין שיעור שתיית החלב ברביעית שזה השיעור לשתיה אסורה. אולם **המנחת חינוך** במצוה קמ"ח אות י"ג מאריך בשיעור המשקים האסורים ומביא בזה סתירות, שלפעמים השיעור ברביעית ולפעמים בכזית. עוד מקשה רבי עקיבא איגר מדוע בכלל צריך שיעור, הרי לא כתוב בתורה לשון 'אכילה' באיסור בשר בחלב, שהרי האיסור נכתב בלשון לא 'תבשל' ואם כן מדוע בכלל צריך שיעור לאכילה, אולם הפרי מגדים בפתיחתו להלכות בשר בחלב וכן המנחת חינוך מצוה צ"ב אות ב', נוקטים שכל איסורי אכילה גם אם לא מוזכר בתורה לשון אכילה, שיעור אכילתם להתחייב מלקות הוא בכזית וזה הלכה למשה מסיני. עוד צריך להבין מדוע בבישול עובר רק אם מבשל כזית, הרי בזורע כלאים עובר בכל שהוא אפילו שאיסור האכילה הוא בכזית. ואם כן גם בבישול בשר בחלב מדוע שלא יעבור בכל שהוא. וכתב החתם סופר שהיות שטעם איסור בישול מבואר במדרש רבה מפני שהוא ההכנה לאכילה ועיקר האיסור היא האכילה והחמירה התורה לאסור גם ההכנות דהיינו הבישול, לכן שיעור איסור הבישול הוא בשיעור איסור אכילה. אבל בכלאים אין לומר שהסיבה שאסרה התורה זריעה זה מחמת האיסור אכילה, ואם כן יהיה מותר לזרוע כלאים באופן שלא יצמח מזה כזית, מפני שאנו רואים בכלאי זרעים, ובכלאי בהמה שאסרה התורה את הזריעה וההרכבה והתירה את האכילה. ומוכח מזה שאין איסור הזריעה תלוי באכילה ולכן שיעורו בכל שהוא. ועל השאלה הראשונה שמקשה רבי עקיבא איגר ששיעור שתיית החלב תהיה ברביעית מתרץ החתם סופר שאם היה כתוב לא תבשל בשר וחלב יחדו, היינו יודעים איסור אכילתם והיינו אומרים כל אחד כפי דינו הידוע, ובשר היה אסור בכזית וחלב היה אסור ברביעית, אולם שינתה התורה וכתבה לא תבשל גדי בחלב אמו, והדרשה בפסוק היא כאילו כתוב לא תאכל גדי בחלב אמו ושמה התורה את הדגש על הגדי, לרמז ששיעור שתיית החלב כשיעור אכילת הגדי דהיינו בכזית.

בשר **נמי אסור**, ובכל זאת התיר את החלב שביורה, כי **הכא במאי עסקינן, כגון שנפל** הבשר **לתוך יורה רותחת,**[39] **דמבלע בלע** הבשר מהחלב, ובשעה שהוא טרוד לבלוע — **מפלט לא פלט,**[40] ונמצא שלא יצא מהבשר החלב שנבלע בו.

ותמהינן: אמנם בשעת הרתיחה טרוד הבשר

---

39. הראשונים מקשים על דברי הגמרא שכשנפל הבשר ליורה רותחת, כל זמן שהיורה רותחת הבשר בולע ולא פולט, והקשו הרי זה נראה לעין שגם פולט. והראיה לכך שכשנותן ירקות בסיר רותח, צבע המים משתנה, וכן כששם בשר בסיר רותח. רואים שומן צף על פני המים. ונאמרו בישוב קושיא זו כמה תירוצים.

רבינו שמואל [הרשב״ם] המובא בתוספות מפרש, שכל זמן שהבשר עסוק בלבלוע מים, אינו פולט החוצה, אולם כששבע לבלוע, מתחיל לפלוט אפילו שהמים עדיין רותחים. ולפי דבריו כשמגעילים כלים, צריך להשהותם בתוך המים עד זמן שודאי גמרו הכלים לבלוע, אז פולטים מה שבלוע בהם.

רבינו תם המובא בתוספות מתרץ, שדברי הגמרא שכל זמן שרותח אינו פולט, מתייחסים למה שבולע עכשיו מרתיחה זו, אבל מה שבלוע בו מקודם פולט מיד. ולדבריו בהגעלת כלים מיד שמכניס הכלי לתוך המים הרותחים פולט הכלי את הבליעות שנבלעו בו קודם לכן.

הרמב״ן הובא **בר״ן וברִיטב״א** מחלק בין חלב למים. שטבע החלב שכל זמן שהסיר רותח אינו נפלט מהבשר, וטבע המים להיפך שכל זמן שרותחים הם רק מוציאים מהכלי מה שבלוע בו ואינם נבלעים בו כל זמן שהמים רותחים, ולדבריו כשמגעיל כלים במים רותחים, המים מוציאים את הבלוע ואינם חוזרים ונבלעים בו כל זמן רתיחת המים.

עוד תירץ **הרמב״ן**, הובאו דבריו **בריטב״א** שדברי הגמרא מתייחסים למקרה שנפל בשר קר בתוך סיר חלב רותח שאינו על האש, ולכן למרות שהכלל שהתחתון גובר וחום החלב יבשל את הבשר, אולם אין בו כח להפליט את הבלוע בו. אבל אם יפול הבשר לחלב שעומד על האש, באופן זה הוא יבלע ויפלוט מיד. ומחמת דינים אלו כתב **השולחן ערוך** אורח חיים סימן תנ״ב סעיף א׳ שכשמגעילים כלים לפסח אחרי שעה חמישית [שזה הזמן שחמץ אסור באכילה] צריך להזהר שיהיה הכלי אינו בן יומו או שיהיה במים שישים פעמים כנגד הכלי. אחרת חוששים שהטעם שבכלי נפלט למים ואיננו יודעים לשער בדיוק מתי הוא שבע מלפלוט ומתחיל לבלוע שוב. וחוזר ובולע את האיסור שנפלט למים. אבל אם יש במים שישים פעמים כנגד הכלי, אם כן כבר נתבטל האיסור כשיצא למים, וכן אם הכלי אינו בן יומו, אם כן אפילו שיחזור ויבלע בכלי לא יאסרנו, דטעם שאינו בן יומו כשנבלע בכלי אינו אוסרו [ורק אם נבלע בו טעם טוב בן יומו, אז נשאר הכלי אסור אפילו אחרי עשרים וארבע שעות]. וכל זה אחרי שעה חמישית, אבל לפני שעה חמישית מתיר השלחן ערוך להגעיל אפילו כלי בן יומו ואין שישים פעמים מים נגד הכלי. וטעמו מפני שחמץ לפני פסח הוא ׳התירא׳, והטעם שיפלט למים ויחזור ויבלע בכלי הוא נותן טעם בן נותן טעם, שב׳התירא׳ אינו אוסר, אולם כתב המשנה ברורה שם בביאור הלכה דיבור המתחיל שאין, שיש הרבה פוסקים שחמץ גם קודם פסח נחשב ׳איסורא׳ בלע, ואין היתר של נותן טעם בן נותן טעם, ולכן אף כשמגעילים קודם שעה חמישית צריך שיהיה במים פי שישים מהכלי או שיהיה הכלי אינו בן יומו.

40. כתב **השלחן ערוך** סימן צ״ב סעיף א׳ שאם

לבלוע ולא פלט באותה עת, אבל **סוף סוף כי נייח** מרתיחתו, **הדר פליט** ונמצא שמעורב בחלב שבקדירה, החלב שהיה בתוך הבשר ונאסר ויאסור את הקדירה.

ומשנינן: שמדובר **כשקדם וסילקו** את הבשר לפני שתנוח היורה מרתיחתה.

גופא: חצי זית בשר וחצי זית חלב שבשלן זה עם זה — אמר רב: לוקה על אכילתו, ואינו לוקה על בישולו.

והוינן בדברי רב: **מה נפשך!?**

אי מצטרפין חצי הזית בשר וחצי הזית חלב — **אבשול נמי לילקי!**

אי לא מצטרפין הבשר והחלב — **אאכילה נמי לא לילקי!?**

ומשנינן: **לעולם לא מצטרפי**(41) חצי זית בשר וחצי זית חלב לעשות איסור של "בשר בחלב", אלא אם כן היה שיעור של כזית בשר ושיעור של כזית חלב בתחילת בישולם.

ורב שאמר שמצטרפים חצי מזה וחצי מזה לאכילה ולא לבישול אמר את דבריו בשני

נפל כזית בשר לסיר חלב רותח ולא סלקו עד שנח הסיר מרתיחתו, צריך שיהיה בחלב שישים פעמים כנגד הבשר ולא מועיל טעימת גוי, והטעם שהרי קצת מהחלב נבלע בבשר ונאסר באיסור בשר בחלב. ואף שבכל הסיר יש שישים פעמים חלב נגד הבשר, ואם כן אין בבשר שיעור נתינת טעם, מכל מקום החלב שנבלע בבשר נאסר, מפני שהוא מופרד משאר החלב שבסיר וטעם הבשר נכנס בו ואוסרו, וחוזר ונפלט לסיר, ואם כן לא מועילה טעימת גוי. שהרי זה חלב בחלב וטעמם שוה. והקשו האחרונים מדוע כשיש שישים בחלב כנגד הבשר זה מותר, נחשוש שמא נכנס חלב לתוך הבשר ונאסר ונפלט ושוב נכנס חלב ונאסר ונפלט. ויש לנו שתי פעמים חלב אסור ויצטרכו מאה ועשרים פעמים חלב כנגד הבשר.

וכעין זה הקשה **הרמב"ן**, וכתב שראשון ראשון בטל.

והקשה **הפרי חדש** הרי כלל בידינו שחוזר ומתעורר הטעם הראשון ברגע שיש עוד טעם איסור אחר. וכתב **החזון איש** [יורה דעה סימן י"ח אות א'] שהכלל שחוזר וניעור נאמר רק אם בסוף אכן יהיה טעם של איסור בתוך התערובת, אבל כאן אף שכל חלב שנכנס לתוך הבשר נאסר, אבל זה הרי ברור שיותר מכמות טעם בגודל הבשר לא יתכן שיהיה, ולכן לא שייך לומר חוזר ומתעורר. ובזה גם מתורץ מדוע לא צריכים פעמיים שישים, שישים אחד כנגד הבשר ושישים שני כנגד החלב שנכנס לבשר. והתשובה כנ"ל שטעם לעולם לא יהיה יותר מאשר כמות הבשר ולכן כשיש שישים כנגדו, אומרים ראשון ראשון בטל ולא אומרים חוזר ומתעורר.

41. מסקנת הסוגיא שלרב כדי שיחול איסור בשר בחלב, צריך שיהיה כזית גם מבשר וגם מחלב וללוי מספיק שיבשל חצי זית בשר עם חצי זית חלב. ולדעת רב דברי המשנה 'טיפת חלב שנפלה על החתיכה' קשים, שהרי אין בטפת חלב כזית ואיך נוצר איסור בשר בחלב. והיה אולי אפשר לומר שאף שהחלב לא נאסר כיון שאין בו כזית, אבל הבשר שיש בו כזית נאסר, אולם כתב החזון איש בשם **החתם סופר** [תשובה צ"ב] שכל מקום שהבשר לא נאסר, גם החלב לא נאסר. והוכיח **החזון איש** [סימן כ"ב] מהש"ך בסימן צ"ד סעיף קטן ד' שכן גם להיפך שכשאין החלב נאסר, גם הבשר לא נאסר. ואם

מקרים חלוקים.

זה שאמר שלוקים על אכילת חצי זית בשר וחצי זית חלב לא מדובר שבשלם עכשו ביחד, אלא **ובבשר** בחלב **שבא מיורה גדולה**,(42) שהתבשלו בה כזית בשר וכזית חלב, כיון שגם הבשר וגם החלב נאסרו, מצטרפים חצי זית מהבשר וחצי זית מהחלב לשיעור שלם ללקות על אכילתו.

ואילו זה שאמר רב "אין לוקין על בישולו" מדובר במבשל חצי זית בשר בחצי זית חלב, כיון שבבישול לא היה כזית מבשר וכזית מחלב אין חיוב על הבישול. וכמו כן אין לוקים על אכילתו.

ולוי אמר: אף לוקה על בשולו של חצי זית בשר וחצי זית חלב.

וכן תני לוי במתניתא: כשם שלוקה על

כן קשה המשנה, אם אין בחלב כזית, אם כן גם הבשר לא נאסר.

ובמלא הרועים ובראש יוסף תירצו, שבאמת אין איסור מדאורייתא בחצי זית חלב וחצי זית בשר, אך מדרבנן יש בכך איסור.

ובספר שלמי יוסף הובא תירוץ, שיתכן לומר שרב אינו סובר את היסוד הזה, שכל שאין הבשר נאסר, גם החלב לא נאסר, והיינו שאיסור בשר בחלב הוא איסור אחד שחל על שניהם יחד. ורק לוי, הסובר שמצרפים חצי זית מבשר וחצי זית מחלב, ומשמע שמכח שניהם יחד מתהווה האיסור, לכן גם שייכת הסברא שלא חל אחד בלי השני. אבל רב, שמצריך זית מבשר וזית מחלב, סובר שכל אחד נאסר בפני עצמו, הבשר נאסר מחמת שהתבשל בחלב, והחלב נאסר מחמת שהתבשל עם בשר. ולשיטתו יתכן לומר שלא נאמר כלל זה, שכשלא נאסר החלב גם הבשר לא נאסר, ורק ללוי שייך כלל זה.

אולם עדיין צריך עיון בגמרא שמקשה לרב, אם אפשר לסוחטו אסור, אם כן החלב יוצא ונאסרה כל הקדירה. והרי על החלב כלל לא חל איסור כיון שהוא פחות מכזית, ואם כן החלב הוא היתר ומה קשה לגמרא. ותירץ שלשון רב 'חצי זית בשר וחצי זית חלב אינו לוקה' ומשמע שרק איסור דאורייתא, אין, אבל מדרבנן גם רב מודה שאסור לבשל פחות מכזית וחל איסור אף על פחות מכזית, ולכן הקשתה הגמרא שיאסור את כל החלב מדין מין במינו לא בטל.

42. **רבי עקיבא איגר** מקשה לשיטת הרמב"ן, שבבשר בחלב אם אחד מהם לא נאסר, גם השני לא נאסר. אם כן כל פעם שנפל כזית בשר לתוך שישים פעמים חלב, ובאופן זה החלב לא נאסר, וקשה מדוע נאסר הבשר. הרי לרמב"ן זה כלל, כשאין נאסר החלב לא נאסר הבשר וכן להיפך.

ומתרץ רבי עקיבא איגר שהחלב שנבלע בתוך הבשר, הוא מופרד משאר החלב שבסיר ונידון בפני עצמו. וממילא יוצא שחלב זה התבשל עם בשר ואין בו שישים כנגד הבשר ונאסר החלב והבשר. ומוסיף רבי עקיבא איגר שזה רק כשהחלב נבלע בתוך אוכל, כגון כאן שנבלע בבשר, אבל חלב שמתבשל בסיר בשרי ויש בו שישים פעמים כנגד מה שבלוע בדפנות הכלי, בזה לא אומרים שהחלב שנכנס ונבלע בדופן נחשב מופרד משאר החלב, ויאסר כיון שאין בו שישים פעמים נגד הבשר הבלוע, אלא נחשב החלב שנבלע בדפנות מחובר עם כל החלב שבסיר ומתבטל בו טעם הבשר הבלוע, ומחמת זה כתב עוד שאם מבשל חלב בתוך סיר בשרי ויש בחלב שישים פעמים כנגד הבשר בלוע, לא רק שלא נאסר החלב, אלא גם לא עבר על איסור בישול בשר בחלב על הבשר הבלוע, והסיבה כנ"ל שהיות שהחלב לא יאסר כתוצאה מבישול זה, אם כן אין זה איסור בשר בחלב

אכילתו של כזית שחציו בשר וחציו חלב, **כך לוקה על בישולו** של חצי זית בשר בחצי זית חלב.

ובאי זה [באיזה] **בשול אמרו** שלוקה עליו?

בבשול שאחרים [גויים] **אוכלין אותו מחמת בשולו!** (43) והיינו, בבישול הראוי לאכילה.

ואמרינן: **ו"אפשר לסוחטו" עצמו**, אם מותר או אסור — מחלוקת של **תנאי היא!**

דתניא: טפת חלב שנפלה על החתיכה של בשר — **כיון שנתנה** טפת החלב **טעם בחתיכה** [שיש בטיפת החלב שיעור כדי לתת טעם בחתיכה] — **החתיכה עצמה** שנבלעה בה טיפת החלב הרי היא **נעשית "נבלה"**. וכיון שהיא עצמה נעשית נבלה הרי היא **אוסרת** את **כל החתיכות** שעמה בקדרה **כולן**, ואפילו יש בקדרה אלף חתיכות כנגדה הרי הן אסורות **מפני שהן מינה** של חתיכת הבשר, **דברי רבי יהודה!** שסובר שמין במינו אפילו באלף אינו בטל.

וחכמים אומרים: אין טיפת החלב אוסרת את החתיכה **עד** שיהיה בטיפת החלב שיעור

הכתוב בתורה וגם על איסור בישול אינו עובר. ומוסיף רבי עקיבא איגר שאף לדעת שאר הראשונים שאינם סוברים כלל זה שכל שלא נאסר הבשר לא נאסר החלב, מכל מקום אין איסור בישול על הבשר שבלוע בסיר. אמנם בדברי רבי עקיבא איגר יש לעיין, שהרי מבואר **ברמ"א** סימן פ"ז שצריך להזהר מלחתות באש שתחת סיר של גוי שבלוע מבשר וחלב ונמצא שמבשל בשר וחלב. ולדברי רבי עקיבא איגר אין בזה כלל איסור, אולם כתב הש"ך שם שזו חומרא בלבד ואינו מעיקר הדין.

43. בביאור ההגדרה ש"אחרים אוכלים אותו מחמת בישולו" כתב רש"י: כלומר, שנתבשל כל צורכו.

ונחלקו האחרונים בביאור דבריו. **הפרי חדש** [פז ג] מבאר, שנתבשל כמאכל בן דרוסאי, כמו שמצינו שיעור זה בבישול בשבת, והוא השיעור שיש מעט אנשים שאוכלים אותו כך. אולם **החוות דעת** [צא ביאורים ז] כתב שהתבשל עד גמר הבישול, שאז דרך כלל האנשים לאוכלו. וכן כתב הפרי מגדים בפתיחה להלכות בשר בחלב.

וביאר **הגרי"ז** במנחות נו ב את דברי החוות דעת, שיש לחלק בין הבישול בשבת לבישול בשר בחלב, כי בשבת השיעור של מאכל בו דרוסאי הוא שיעור במלאכת בישול בשבת, ולכן די בשיעור הבישול המועיל למעט אנשים שאוכלים אותו כך. אבל בבשר בחלב השיעור הוא לגבי היות הבשר והחלב מבושלים זה בזה, ולכן השיעור הקובע הוא היותם מבושלים באופן שדרך האנשים בכלל לאכול, ולא כמאכל בן דרוסאי.

האחרונים מקשים מדוע **הרמב"ם והטור והשלחן ערוך** לא הביאו דין זה שצריך להתבשל בישול שאחרים אותו מחמת בישולו, וכתב הפרי מגדים שדברי הגמרא נאמרו רק לגבי חיוב מלקות, שאינו לוקה כל זמן שלא התבשל כך. אבל איסור יש בבישול כל־שהוא. **הכרתי ופלתי** [סימן צ"ב סעיף קטן ג'] מביא בשם הכנפי יונה שהלחלוחית שבבשר מתבשלת מיד, ורק הבשר לא מתבשל. ולכן החלב נאסר. וכעין זה כתב **בחוות דעת** [סימן צ"א ביאורים אות ז'] שהחלב מתבשל עם הלחלוחית שבבשר ונאסר, כיון שזהו בישול גמור ביחס לחלב וללחלוחית. ורק הבשר לא התבשל. ומכל מקום גם הבשר

שיהיה בו בכדי **שתתן** טיפת החלב **טעם — ברוטב, ובקיפה**, [חתיכות דקות של בשר השוקעות בתחתית הכלי] **ובחתיכות** כולן. ואם לא, אין נאסרת אפילו החתיכה שנבלעה בה הטיפה, על אף שבחתיכה הזאת יש בטיפת החלב בכדי ליתן בה טעם, מפני שטעם החלב חוזר ונסחט ממנה בבשול.

אמר רבי: נראין דברי רבי יהודה בשלא ניער ושלא כיסה וכדמפרש ואזיל, **ודברי חכמים בשניער וכיסה**, וכפי שיבואר.

ומבארינן: **מאי "לא ניער ולא כיסה"**?

אילימא — לא ניער כלל [שהניעור, על ידי שמערבים את התבשיל בכף גדולה הנקראת "מגיס", מפשט את הטעם בכל הקדרה], **ולא כיסה כלל** [שהכיסוי גורם שיעלו המים עד למעלה וחוזרין ויורדין למטה ובכך מתערב הטעם ומתפשט בכל הקדרה], אם כן, שלא ניער כלל ולא כיסה כלל, **מבלע** אמנם **בלע** חתיכת הבשר הראשונה מטיפת החלב שנפלה עליה, אבל הרי **מפלט לא פלט** את טעם החלב בחתיכות האחרות, שהרי החלב נבלע רק בחלקה העליון של החתיכה, ובלי ניעור או כיסוי הוא אינו עובר לשאר החתיכות!?

ואלא, לא ניער בתחילה בשעה שנפלה הטיפה של החלב על חתיכת הבשר [ואז קיבלה החתיכה את טעם החלב], **אלא** ניער **בסוף**, שלאחר שקיבלה חתיכת הבשר את טעם החלב, היא פלטה אותו לשאר החתיכות על ידי הניעור.

וכך יש להסביר את דברי רבי שאמר נראים דברי רבי יהודה בשלא כיסה שכוונתו **ולא כיסה בתחלה, אלא בסוף**.

והשתא תיקשי, **אמאי** נראים לרבי דברי יהודה בשניער ובשכסה בסוף?

הא בלע הבשר את טיפת החלב **והא** גם כן **פלט** הבשר את החלב בשניער וכיסה בסוף, ובחלב שנפלט אין בו כדי לאסור את כל החתיכות, ומדוע אוסרים!?

אלא, בהכרח **קסבר** רבי "**אפשר לסוחטו — אסור**" משום שנעשית החתיכה של ההיתר חפץ של איסור, וכל הנסחט ממנה אסור וכל הנשאר בה אסור [לשון רש"י], וכיון שטעם הבשר היוצא ממנה אסור הרי אין הוא מתבטל, שהוא מין במינו בחתיכות הבשר.

ופרכינן: ועכשו שהסברנו את דברי רבי שאמר "רואה אני דברי רבי יהודה בשלא ניער בתחילה, אבל איני רואה את דבריו שאוסר אף בשניער בתחילה",

מכלל, דרבי יהודה סבר, כי ניער מתחלה ועד סוף וכסה מתחלה ועד סוף גם כן **אסור** [מזה שלא כתוב אמר רבי "לא אמר רבי יהודה אלא בשלא ניער בתחילה"]. קט-א

ותיקשי: **אמאי? הא לא בלע כלל!** שהרי לא בלע הבשר של החתיכה הראשונה יותר מאשר יתר החתיכות. כיון שניער מתחילה מתחלקת טיפת החלב בין כל החתיכות,

---

נאסר כיון שנבלע בו מהחלב שנאסר. אולם **הפרי חדש** [סימן פ"ז סעיף קטן ג'] מביא גמרא זו להלכה. שאם התבשל בשר בחלב ולא הגיע לשיעור 'מאכל בן דרוסאי', אינו אסור מן התורה

והיא אינה ממין החתיכות. ואם כן יקשה מדוע אוסרים כאשר אין בטיפת החלב בכדי ליתן טעם בכולן!?

ומשנינן: זה שאסר רבי יהודה אינו מעיקר הדין, אלא מגזירה שמא הניעור בתחילה לא היה ניעור טוב, ובלעה החתיכה הראשונה, באופן שנותן טעם ונהיתה חפץ של איסור, והיוצא ממנה אוסר את כל החתיכות.

והכי **אימא**: רבי יהודה אוסר בניער תחילה מחמת החשש שמא **לא ניער יפה יפה ולא כסה יפה יפה.**

ובזה חלק עליו רבי, ולא חשש לגזירה זו. אבל ב"אפשר לסוחטו אסור" סבר כמוהו, וכן בזה שמין במינו לא בטל.

אמר מר: ונראים לרבי **דברי חכמים כשניער וכסה.** אבל כשלא ניער לא נראים לו דבריהם. משמע שחכמים מתירים בכל ענין, ואפילו אם לא ניער כלל!

והוינן בה: **מאי ניער ומאי כסה** שאמר רבי?

אילימא ניער בסוף ולא ניער בתחילה, וכסה בסוף ולא כסה בתחילה, וקיבלה החתיכה בתחילה את טעם החלב — **האמרת "נראין דברי רבי יהודה בהא"!?**

והיינו, שאם לא ניער בתחילה וקיבלה החתיכה את טעם החלב אומרים "אפשר לסוחטו — אסור" ואוסר טעם החתיכה את כל החתיכות. ואם כן, יקשה, כיצד אמר רבי שנראים לו דברי החכמים המתירים בזה!? הרי כבר אמר שנראין לו דברי רבי יהודה.

אלא, ניער — מתחילה ועד סוף, וכסה מתחילה ועד סוף. באופן זה הוא שראה רבי את דברי חכמים המתירים, ומשום שסבר רבי שאין לחשוש שמא לא ניער יפה [שמטעם זה גזר רבי יהודה], כיון שניער בתחילה יפה אין טיפת החלב אוסרת, לפי שאין בה כדי ליתן טעם בכל החתיכות.

ומזה שאמר רבי רואה אני את דבריהם כשניער בתחילה, **מכלל, דרבנן סברי: ניער בסוף ולא ניער בתחילה, וכן כסה בסוף ולא כסה בתחילה — מותר.** וטעמם, שלאחר הניעור אין בכח טיפת החלב לתת טעם בכל החתיכות, ולא אומרים שחתיכת הבשר שנבלעה בה טיפת החלב תחילה נהיית חפץ של איסור ושתאסור בטעמה.

אלמא, קסברי רבנן — **אפשר לסוחטו מותר.** ונמצינו למדים שהמחלוקת בין האמוראים אם אפשר לסוחטו מותר או אסור היא מחלוקת חכמים ורבי יהודה.

אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא: ממאי דבאפשר לסוחטו פליגי, וזה שאמרו רבנן "עד שתתן טעם ברוטב ובחתיכות" הולך על טיפת החלב, והתירו רבנן אפילו את החתיכה עצמה, ומשום שסוברים "אפשר לסוחטו מותר?

דלמא, אפשר לסוחטו — דברי הכל אסור. והחתיכה הראשונה שנבלעה בה הטיפה לפי כולם אסורה.

והכא כך אמר רבי: רואה אני את דברי רבי יהודה לאסור את כל החתיכות בשלא ניער

אלא מדרבנן, וממילא מותר בהנאה.

וקיבלה החתיכה הראשונה את טעם החלב, ואוסרת את האחרות כשפולטת חתיכת הבשר את טעמה, כי מין במינו לא בטל. ואין אני רואה את דבריו שגזר אפילו בניער בתחילה מחמת החשש שמא לא ניער יפה.

ורואה אני את דברי חכמים בשניער יפה בתחילה, אך לא מטעמם. שהם מתירים אפילו אם לא ניער כלל בתחילה, משום שסוברים שכשינער בסוף לא יאסרו כל החתיכות כי מין במינו בטל.

וחכמים ורבי יהודה **במין במינו קא מיפלגי.**

ורבי יהודה לטעמיה, דאמר מין במינו לא בטיל.

ורבנן לטעמייהו, דאמרי מין במינו בטיל!?

ודחינן: **האי מאי**? כיצד אתה יכול לומר שרבנן חולקים על רבי יהודה וסוברים מין במינו מותר וזוהי מחלוקתם כאן!?

שהרי **אי אמרת בשלמא דרבנן במין במינו הכא כרבי יהודה סבירא להו** שאסר, ורק **באפשר לסוחטו פליגי**, והתירו חכמים את החתיכה הראשונה משום שסוברים אפשר לסוחטו מותר, ו"עד שתתן טעם בחתיכות כולן" הולך על טיפת החלב, **היינו דקאמר רבי "נראין דברי רבי יהודה בהא** שלא ניער תחילה, **ודברי חכמים** המתירים **בהא"** כשניער תחילה ולא בלעה.

אלא, אי אמרת אפשר לסוחטו דברי הכל אסור, וזה שהתירו רבנן הוא רק את טעם החתיכה שמתערב בחתיכות האחרות, ומשום שחולקים על רבי יהודה וסוברים מין במינו בטל, ונמצא שזה שאמרו רבנן "עד שתתן טעם בחתיכות" אין הכוונה לטיפת החלב, אלא לטעם החתיכה הראשונה, **והכא במין במינו קמיפלגי.**

האי, אם כן, מה אמר רבי נראין דברי רבנן בשניער תחילה ולא כדברי רבי יהודה שגזר שמא לא ניער יפה. והרי לא נחלקו בזה רבנן על רבי יהודה, וגם הם חוששיים שמא לא ניער יפה, וכל מה שאמרו הוא שהניעור בסוף אינו אוסר את שאר החתיכות כי מין במינו בטל, אבל החתיכה הראשונה נשארת באיסורה מדין אפשר לסוחטו אסור.

והרי לפי זה **"נראין דברי רבי יהודה, ואין נראין" מבעי ליה** לרבי לומר. והיינו, שנראים דבריו של רבי יהודה שאוסר בכולן כשלא ניער בתחילה אלא בסוף משום שסובר רבי כרבי יהודה שמין במינו לא בטל, ואין נראים דבריו של רבי יהודה שגזר בניער בתחילה שמא לא ניער יפה, [וגם רבנן מסכימים עמו בזה], אלא לא חוששים, כיון שניער בתחילה יפה לא נאסר שום דבר, שהרי אין בטיפת החלב כדי לאסור את כל החתיכות שהתערבה בהם מיד בתחילה.

ותו לא מידי. וטענה זו טענה היא, ואין לשנות את הסוגיא בדרך אחרת!

מתניתין:

הכחל העטין של הפרה, שממנו חולבים את החלב — **קורעו, ומוציא את חלבו.**

ואם בשלו **ולא קרעו — אינו עובר עליו** לא משום אכילת בשר בחלב, ולא משום בישול בשר בחלב, שאין החלב שבתוך הכחל נחשב לחלב.

הלב — קורעו, ומוציא את דמו.

ואם בשלו **ולא קרעו — אינו עובר עליו** על אכילת דמו להתחייב בכרת. ובמסכת כריתות הגמרא מעמידה זאת בלב של עוף שאין בו כזית(44) דם. אבל בלב של בהמה, שיש בו כזית דם,(45) חייב כרת על אכילתו אם לא קרעו אחר הבישול ולא הוציא את דמו. [רש"י וראה תוספות]

גמרא:

שנינו במשנה שאם לא קרע את הכחל, ובישלו בחלבו "אינו עובר עליו".

קט-ב **אמר רבי זירא אמר רב: אינו עובר עליו ומותר** לאוכלו אפילו מדרבנן, לפי שחלב שפירש מבהמה שחוטה אין איסור לבשלו עם בשר מהתורה, אלא רק מדרבנן. וכאן, שעדיין לא פירש החלב מהכחל, לא אסרוהו חכמים בבישול.

ופרכינן: **והא אנן תנן: אינו עובר עליו!** שמשמע, **מיעבר הוא דלא עבר** מדאורייתא. **הא איסורא** מדרבנן, **איכא**!?

ומשנינן: **בדין הוא, דאיסורא נמי ליכא. ואיידי דבעא למיתנא סיפא "הלב קורעו ומוציא את דמו. לא קרעו אינו עובר עליו".** והרי **התם, מיעבר הוא דלא עבר** משום שאין בו כזית, **הא איסורא** של חצי שיעור מהתורה **איכא.** לכן **תנא נמי רישא "אינו עובר עליו".**

ודנה הגמרא: **לימא מסייע ליה.**

דתניא: **הכחל קורעו ומוציא את חלבו. לא קרעו אינו עובר עליו. הלב קורעו ומוציא את דמו. לא קרעו — קורעו לאחר בשולו, ומותר.**

ומוכח: **לב הוא דבעי קריעה, אבל כחל לא בעי קריעה,** אלא מותר לבשלו בחלב שבתוכו ואין צורך לקורעו אחר הבישול מזה שלא שנינו בו כמו בלב "לא קרעו —

---

44. הקשה **הדובב מישרים** ח"א סימן קי"א שכאן מבואר בסוגיא שבלב אע"פ שאין בו כזית דם, מכל מקום יש בזה איסור דאורייתא של חצי שיעור כמבואר ברש"י, ויקשה על מה שכתב בשו"ת מהר"י מינץ סימן ט"ו כיון שאין בלב כזית דם ואינו יכול לבוא לידי איסור גמור, לכן גם איסור חצי שיעור אין בו. ומביא שבשו"ת **בית יצחק** יורה דעה חלק א' במפתחות לסימן ס"ג הקשה עוד על דבריו, שהרי זה החצי שיעור ראוי להצטרף עם עוד חצי שיעור ממקום אחר, ואם כן מדוע זה לא ראוי לבא לידי איסור? ומפרש הבית יצחק את דברי המהר"י מינץ שמדובר היה בלב שהתבשל כבר, ואיסור דם מבושל אינו אלא מדרבנן ואם כי גם בדרבנן מבואר לעיל [צח א] שאסור חצי שיעור, בזה התיר **המהר"י מינץ** כיון שבדם שבלב עוף אף פעם אינו יכול להגיע לשיעור כזית, בזה אפשר להקל שבטל אף בפחות משישים וכסברת מר בר רב אשי לעיל [צח א].

45. **רש"י** מפרש מדוע בלב שלא קרעו אין מלקות מפני שמדובר בלב עוף שאין בו כזית דם. אבל בבהמה שיש בה דם רב חייב מלקות. ותוספות חולקים על פי הגמרא במנחות שדם שבשלו אין בו איסור דאורייתא. אולם רש"י במנחות שם מחלק בין דם קדשים לדם חולין, ובחולין עובר מדאורייתא אפילו אם בשלו, והאריך **הפלתי** בתחילת סימן ס"ט לתרץ קושיות תוספות על רש"י. ומוכיח שגם שיטת הרמב"ם שדם שבשלו אסור מדאורייתא וכן דעת

קורעו אחר בישולו״.

ודחינן: **דלמא** זה שלא שנינו בכחל דין קריעה כמו בלב, כי **לב הוא דסגי ליה בקריעה**, משום שבשר הלב הוא חלק ואינו בולע מהדם, **אבל כחל לא סגי ליה בקריעה** משום שבשר הכחל הוא רך והוא בולע את החלב בשעת הבישול, ושוב לא תועיל לו קריעה.

ואיכא דאמרי, אמר רבי זירא אמר רב: כחל שבישלו — **אינו עובר עליו, ואסור,** מדרבנן.

לימא מסייע ליה.

שהרי שנינו במשנתנו: **אינו עובר עליו.**

ומוכח: **מיעבר הוא דלא עבר, הא איסורא איכא.**

ודחינן: **בדין הוא דאיסורא נמי ליכא. ואיידי דבעא למיתנא סיפא ״הלב קורעו ומוציא את דמו, לא קרעו אינו עובר עליו״, דהתם מיעבר הוא דלא עבר, הא איסורא** של חצי שיעור **איכא, תנא נמי רישא** בכחל **״אינו עובר עליו״.**

תא שמע: דתניא: **הכחל קורעו ומוציא את חלבו. לא קרעו אינו עובר עליו. הלב קורעו ומוציא את דמו. לא קרעו קורעו לאחר בשולו, ומותר.**

ודייקינן: **לב הוא דבעי קריעה, אבל כחל לא בעי קריעה!?**

ודחינן: **דלמא, לב הוא דסגי ליה בקריעה.** ומשום שאין הדם נבלע בלב. **אבל כחל** שהוא רך והחלב נבלע בו, **לא סגי ליה בקריעה.**

תניא כלישנא קמא דרב, שהכחל שבישלו בחלבו מותר, אבל לכתחילה חייב לקורעו:

כחל שבשלו בחלבו — מותר. קבה שבשלה בחלבה, והיינו עגל או טלה שינקו חלב ועתה הוא נמצא בתוך קיבתם — **אסור.**

ומה הפרש בין זה לזה?

זה — חלב הקיבה הרי הוא **כנוס במעיו.** וכיון שיצא מדדי הבהמה, נחשב חלב.

וזה — החלב שבכחל — **אין כנוס במעיו.** וכל זמן שלא פרש מדדי הבהמה, אינו נחשב לחלב.

כיצד קורעו לכחל?

אמר רב יהודה: קורעו **שתי וערב, וטחו** ולוחצו וסוחטו לאחר מכן **בכותל,** כדי שיסחט כל החלב מתוכו.

אמר ליה רבי אלעזר לשמעיה לשמשו: **קרע לי** כחל קודם שתצלנו **ואנא איכול.**

והוינן בה: **מאי קא משמע לן** רבי אלעזר? **מתניתין היא** שקורעו מתחילה, ומותר!?

ומשנינן: **הא קא משמע לן — דלא בעינן**

הרי״ף והראיה שהביא את משנתנו שהלב אינו עובר עליו והעתיק על זה את הגמרא בכריתות שמדובר בלב עוף שאין בו כזית, ומשמע שלב בהמה שיש בו דם בשיעור כזית ילקה עליו למרות שהוא מבושל.

לכחל שצולים אותו קריעת **שתי וערב וטחו בכותל**, אלא מספיק קריעה בלבד. משום שהחלב הפורש מהכחל בשעת הצליה אינו חוזר ונבלע בכחל אלא נוזל למטה. ורק בבישול צריך קריעת שתי וערב וטיחה בכותל משום שחוזר החלב היוצא לקדרה ונבלע בבשר הכחל.

אמרה ליה ילתא אשתו של רב נחמן, **לרב נחמן: מכדי, כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה.**(46)

אסר לן דמא — שרא לן כבדא.

אסר לנו **נדה** — התיר לנו **דם טוהר** של יולדת, ושל בתולים.

אסר לנו **חלב בהמה** — התיר לנו **חלב חיה.**

אסר לנו **חזיר** — התיר לנו **מוחא דשיבוטא**, שהוא מוח של דג הנקרא שיבוטא, שטעמו כטעם החזיר.

אסר לנו **גירותא** עוף טמא — התיר לנו **לישנא דכוורא** של דג שיש לו טעם הדומה לטעם העוף הזה.

אסר לנו **אשת איש** — התיר לנו **גרושה בחיי בעלה.**

אסר לנו **אשת אח** — התיר לנו **יבמה.**

אסר לנו **כותית** — התיר לנו **יפת תאר.**

בעינן למיכל מאכל שיש לו טעם של **בשרא בחלבא.**

אמר להו רב נחמן לטבחי: זויקו שפדו דהיינו, צלו **לה** על שיפוד, **כחלי.**

ותמהינן: **והאנן תנן** "הכחל — **קורעו**"?

ומשנינן: **ההוא** שצריך לקורעו — **לקדרה.** כשרוצה לבשלו בסיר.

ופרכינן: **והא קתני** "כחל **שבשלו**", שמשמע **דיעבד — אין. לכתחילה — לא!**

---

46. **המהרש"א** מפרש את טענת ילתא 'כל מה דאסר רחמנא שרא לן כותיה' שכוונתה היתה שמצוות התורה אינם מחמת הסיבות שאנו חושבים, כמו למשל דם, הסיבה שהקב"ה אסר אכילתו, אינו מחמת שהוא דבר מאוס, שאם כן היה צריך לאסור גם כבד שכולו דם. וכן טעם איסור דם נדה גם כן אינו מחמת מאיסות, שאם כן מדוע התירה התורה דם טהר, אלא זו הוכחה שטעם האיסור הוא גזירת מלך מסיבות נעלמות. ולכן היתה מסקנתה שגם בשר בחלב זה איסור מגזירת מלך, ורצתה לדעת מהו הדבר הדומה בטעמו לבשר בחלב שהתורה התירה, ומזה יהיה הוכחה שאיסור בשר בחלב הינו גזירת מלך.

המכתב מאליהו (כרך א' עמוד 263) מפרש, שלפעמים אדם מגיע לנסיון, ואם ינסה ללחום מלחמה ישירה נגד פיתוי היצר, לפעמים גורם הדבר שמתחזקת המשיכה למעשה האסור, ובמקרים אלו צורת המלחמה היא על ידי שעוקפים את הנסיון או שמפייס את יצרו בדבר היתר ולמשל כשמגיע לו באמצע הלימוד תאוה לדבר דברים בטלים, אם יאמר לעצמו שבשום פנים ואופן לא יסכים לזה, עלולה המלחמה לגדול ולגבור. אבל אם אומר לעצמו, בסדר, אדבר, אבל לא עכשיו אלא בעוד חצי שעה, בדרך זו יצליח פעמים רבות יותר מאשר במלחמה חזיתית, וזה לימדונו חז"ל כאן, שכל מה שהתורה אסרה, התירה לנו משהו כמוהו, ואם מרגיש שיצרו מתגבר עליו שחייב לאכול

קי-א ומשנינן: **הוא הדין דאפילו לכתחילה. ואיידי דקא בעי למיתנא סיפא "קבה שבשלה בחלבה אסורה", דאפילו דיעבד נמי לא, תנא נמי רישא "שבשלה".**

כי סליק כאשר עלה **רבי אלעזר** לארץ ישראל, **אשכחיה לזעירי.**

אמר ליה רבי אלעזר לזעירי: האם **איכא תנא** במקום זה **דאתנייה לרב** את הדין **שכחל** שבשלו בלא קריעה אסור באכילה? [ששמע רבי אלעזר את לישנא בתרא דרב]

אחוייה בני אותו המקום **לרב יצחק בר אבודימי**, ואמרו לו זה הוא התנא ששנה דין זה לרב.

אמר ליה רב יצחק לרבי אלעזר: **אני לא שניתי לו** דין **כחל** לאיסור **כל עיקר**, לא במינקת ולא בשאינה מינקת!

ורב, שאסר להם כחל, **בקעה מצא** — **וגדר בה גדר.** שראה שהיו מזלזלים באיסור בשר בחלב, ולכן החמיר עליהם אפילו בכחל, כדי להרחיקם מהאיסור.

דרב איקלע לטטלפוש. שמעה לההיא איתתא דקאמרה לחבירתה: ריבעא [ליטרא] **דבשרא — כמה חלבא בעי לבשולי?**

אמר רב: **לא גמירי** אנשים אלו **דבשר בחלב אסור!? איעכב** שם, **וקאסר להו אפילו כחלי!**

רב כהנא מתני מעשה זה **הכי**, שענה רב יצחק לרבי אלעזר שלא שנה לרב דין כחל כל עיקר.

רבי יוסי בר אבא מתני מעשה זה כך, שענה רב יצחק לרבי אלעזר,

אנא כחל של מניקה שניתי לו לאסור, **ומתוך פלפולו של רבי חייא שנה ליה** לרב **כחל סתם.** שרבי חייא מתוך חריפותו, היה מקצר וסבר שגם תלמידיו חריפים כמוהו, וסמך שיבינו שהכוונה לכחל של מינקת, ורב לא הבין כך, אלא כפשוטו שכל כחל אסור.

רבין ורב יצחק בר יוסף איקלעו לבי רב פפי. אייתו לקמייהו תבשילא דכחל.

רב יצחק בר יוסף אכל מהתבשיל.

רבין לא אכל.

אמר אביי: רבין שהיה קרוי "**תכלא**" [אדם שכול, הקובר את בניו] — **אמאי לא אכל** ממאכל הכחל!? **מכדי**, הרי **דביתהו** [אשתו] **דרב פפי** — **ברתיה דרב יצחק נפחא הואי! ורב יצחק נפחא** — **מריה דעובדא הוה!** [זהיר היה במעשים טובים]. **אי לאו דשמיע לה** לאשתו של רב פפי **מבי נשא**, מבית אביה הצדיק, **לא הוה עבדא** מאכל העשוי מכחל, ומשעשתה זאת הרי זה ראיה שהוא מותר.

בשר וחלב, יאמר לעצמו, בסדר, רצונך בבשר וחלב, אתן לך, אבל בדרך מותרת. ובזה יוכל לנצח במלחמה אם מפייס את יצרו בדרך היתר. אולם דרך זו מסוכנת ביותר וצריך להשתמש בה בזהירות יתירה. שאם כוונתו לטעום טעם של איסור, לא תהיה מכך תועלת וגם בזה נהיה 'נבל ברשות התורה'. אלא כוונתו צריכה להיות טהורה לשם שמים, כדי להנצל מהסתת היצר ואז יצליח.

בסורא — לא אכלי כחלי כלל, אפילו צלוי ואפילו קרוע.

בפומבדיתא — אכלי כחלי!(47)

רמי בר תמרי, דהוא רמי בר דיקולי מפומבדיתא איקלע לסורא במעלי יומא דכפורי, בערב יום הכיפורים.

אפקינהו כולי עלמא לכחלינהו — שדינהו!(48)

---

47. שיטת רש״י בסוגיא כחל שבשלו בסיר בפני עצמו בלי בשר אחר עמו, כיון שבשעת הבישול יוצא החלב מן הבשר וחוזר ונבלע בו, ואף שחלב שחוטה מותר מן התורה, מכל מקום חכמים אסרוהו. ולכן צריך שיקרענו שתי וערב ויסחטנו על הקיר. וגם אז מותר רק לבשלו בפני עצמו ולא עם בשר אחר. ויש שאחזו בדעת רש״י שאם קרע שתי וערב, מותר לבשלו אפילו עם בשר אחר. והטור הכריע בדעת רש״י שאסור עם בשר אחר. ולצלי מספיק שיקרענו שתי וערב, ובדיעבד אף אם לא קרע כלל מותר.

ושיטת התוספות שאם מבשל את הכחל בפני עצמו, מספיק קריעה קצת ואפילו שחוזר החלב ונבלע בבשר, לא גזרו חכמים כיון שאין משתנה טעם הכחל על ידי זה. אבל אם בישל עם בשר אחר שאז הבשר מקבל טעם חלב ונהיה בו טעם חדש שלא היה בו קודם, בזה אמרו חכמים שצריך לקרעו שתי וערב ולסוחטו על הקיר. ואם לא קרע שתי וערב, אלא קריעה במקצת ובשלו עם בשר אחר, בזה נחלקו שתי הלשונות של רב, אם בדיעבד מותר או אסור. אבל אם לא קרעו כלל ובשלו עם בשר אחר, אסור גם ללשון הראשון, וכחל שבשלו בפני עצמו בלי קריעה כלל, ללשון ראשון של רב מותר בדיעבד, ובלשון שני אסור. ורב נחמן שהתיר לבשל בלי קריעת שתי וערב אלא קריעה קצת התיר כשמבשל רק את הכחל בפני עצמו, וסבר שמותר אפילו לכתחילה, וכלשון הראשון של רב. ולשיטת התוספות, בכל מהלך הסוגיא כשמוזכר ׳לא קרעו׳ הכוונה לא קרעו שתי וערב אלא קריעה במקצת. **שיטה נוספת** היא שיטת הרי״ף וכן דעת הרמב״ן והרשב״א שלצלות לא צריך קריעה כלל, וזו היא המימרא של רב נחמן. ולבישול בין עם בשר אחר ובין בלי בשר אחר, צריך קריעת שתי וערב וסחיטה בקיר, ואם בדיעבד בשלו בלי קריעה כלל, והיה רק הכחל בסיר, מותר לאכלו. ואם היה בשר אחר נאסר הבשר ונאסר כל הסיר. ולמעשה פסק השלחן ערוך סימן ד׳ סעיף ב׳ נהגו שלא לבשלו עם בשר כלל. כלומר המנהג לחשוש לשיטת רש״י וכפירוש הטור, שעם בשר אחר אסור לבשלו ואפילו אם קרע הכחל שתי וערב. ולבשלו בפני עצמו צריך קריעת שתי וערב וסחיטה על הקיר. ולצליה מספיק קריעת שתי וערב ואין צריך לסוחטו על הקיר. וכל זה לכתחילה ובדיעבד אם קרעו שתי וערב וסחטו בכותל ובשלו עם בשר אחר, כתב **הרמ״א** שיש להתיר במקום הפסד מרובה, ובצלי ולא קרעו כלל, בדיעבד מותר. ובבשלו בפני עצמו ולא קרעו, דעת המחבר שבדיעבד מותר. ודעת הרמ״א שאף בדיעבד אסור. וכתב הרמ״א שנהגו שלא לבשלו בקדירה כלל אפילו קרעו שתי וערב. מחשש שמא יבואו לבשלו עם בשר אחר ובדיעבד מותר [וכתב **הגר״א** בביאורו אות כ׳ שהטעם, מפני שבזמן הגמרא היו רגילים לבשל כחל והיה להם סיר מיוחד לזה, אבל כיום שלא רגילים בזה, יבואו לבשלם יחד עם בשר]. ועוד כתב **הרמ״א** שהמנהג לחתוך את הכחל להרבה חתיכות שתי וערב ואז אין צריך סחיטה בכותל.

48. כתב **הטור** אורח חיים סימן תר״ה לגבי התרנגול של כפרות ׳ומה שרגילין לזרוק את בני

אזיל איהו [רמי בר דיקולי], **נקטינהו, אכלינהו** את הכחלים.

אייתוה לקמיה דרב חסדא. אמר ליה רב חסדא **אמאי תעביד הכי** לאכול כחל?

אמר ליה רמי בר דיקולי: **מאתרא דרב יהודה אנא — דאכיל!**

אמר ליה רב חסדא: **וכי לית לך** זה שלמדנו שההולך ממקום אחד למקום אחר **נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם!**? ואם כן, כאן שנוהגים איסור באכילת כחל היה לך להחמיר כמנהג המקום!?

אמר ליה: חוץ לתחום(49) של סורא **אכלתינהו.**

אמר ליה רב חסדא: **וכי** מאחר שחוץ לתחום אכלת אותו **במה טויתינהו** [כיצד היו לך עצים הראויים לצלות עליהן את הכחל?].

אמר ליה רמי בר דיקולי: **בפורצני**, חרצנים המצויים אצל היקבים, הבערתי אותם וצליתי עליהם את הכחל.

אמר ליה רב חסדא: **ודלמא מיין נסך הויא!**?

אמר ליה: חרצנים ישנים, **לאחר שנים עשר חודש הוו**, ושנינו במסכת עבודה זרה שחרצנים יבשים, שעברו עליהן שנים עשר חודש, מותרים.

אמר ליה רב חסדא: **ודלמא** חרצנים **דגזל הוה!**? כלומר, מי נתן לך רשות לקחתם?

אמר ליה: יאוש בעלים הוה בהם, והראיה — **דקדחו בהו**, גדלו עליהם **חילפי**, עשבים שצומחים בכרמים. וכיון שבמשך זמן מרובה שכזה הם מתקלקלים ובכל זאת לא באו הבעלים לקחתם, זה סימן שהתייאשו מהם.

חזייה רב חסדא את רמי בר דיקולי **דלא הוה מנח תפילין.**

מעיו על הגג כדי ליתנם לעופות, יש להביא קצת ראיה ממסכת חולין, רמי בר תמרי איקלע למערבא במעלי יומא דכפורי חזא דקא שדו כבד וכליות ולקחם משום שבערב יום כפור רוב הבשר הוא בשר כשר, ולכאורה הטור חיבר שני מעשים יחד. המעשה של הגמרא שלנו והמעשה בדף צה ב.

ותירץ **הפרי מגדים** באשל אברהם אות ו' שאולי גירסת הטור בגמרא היתה שרמי בר תמרי מצא כבד וכליות וכחל ובמשבצות זהב אות ד' הוסיף לפרש, שבשר מושלך צריך בדרך כלל לחשוש שהוא נבילה ולכן השליכוהו. אלא ודאי שהיה המנהג שבערב יום כפור משליכים לעופות גם בשר כשר ולכן אף שהוא מושלך היה מותר הבשר באכילה ומזה הוציא הטור את המנהג להשליך את המעיים לעופות. ומוסיף הפרי מגדים שהמנהג להשליך דוקא על הגג ולא ברחוב, מפני שלפעמים יקרה שהעוף נהיה נבילה בשחיטה או שהיה טריפה, ואם ישליכו אותו החוצה, המוצא יחשוב שמותר לאוכלו כיון שבערב יום כפור משליכים גם כשרים, לכן נהגו לזרוק על הגג שלא תצא תקלה.

49. אף על פי שכבר היה בתוך התחום ומשם לקח את הכחלים, מכל מקום מועיל זה שיצא אחר כך מחוץ לתחום שיהיה מותר לו לנהוג כמנהגו, וכל זה דוקא באדם שבא לעיר ואין בדעתו לקבוע מגוריו פה. לכן כל זמן שנמצא

אמר ליה רב חסדא: **מאי טעמא לא מנחת תפילין?**

אמר ליה: חולי מעיין הוא, ואמר רב יהודה: חולי מעיין פטור מן התפילין לפי שצריך לחולצם פעמים רבות, שתפילין צריכות גוף נקי.

חזייה דלא הוה קא רמי חוטי ציצית בטליתו של רמי בר דיקולי.

אמר ליה רב חסדא: **מאי טעמא לית לך חוטי?**

אמר ליה רמי בר דיקולי: **טלית שאולה היא,**(50) **ואמר רב יהודה: טלית שאולה, כל שלשים יום** לשאלתה — **פטורה**(51) **מן הציצית** אפילו מדרבנן, ולאחר שלשים יום פטורה מהתורה וחייבת מדרבנן. קי-ב

אדהכי, שעסקו בדו שיח זה, **אייתוה לההוא גברא דלא הוה מוקר** [שלא כיבד] **אבוה ואמיה.**

כפתוהו את האיש ההוא על העמוד כדי להלקותו, כפי שלמדנו במסכת כתובות שמי שאינו רוצה לקיים מצות עשה המוטלת עליו מכים אותו, כדי לאלצו לקיימה, עד שתצא

בתוך התחום חייב להתנהג כחומרי המקום שנמצא בו, אולם אם יוצא מחוץ לתחום פטור מזה. אבל אדם שבא לעיר על דעת להשתקע בה, מהרגע שנכנס לתוך התחום נהיה לבן העיר וחייב לנהוג במנהגי העיר אפילו אם יצא חוץ לתחום, כמבואר כל זה **בשלחן ערוך** אורח חיים סימן תצ"ו סעיף ג'

50. **בשיחות מוסר** לגר"ח שמואלביץ (מאמר י"ז שנה תשל"א) כותב: נתאר לעצמנו את מצבו של רמי בר תמרי, עני מדוכא שאין לו מה לאכול, ואפילו בגדיו אינם שלו אלא שאולים, וחולה מעיים, וכיון שמצוה לאכול בערב יום כפור, אסף את הכחלים ויצא מחוץ לעיר, ושם צלאם ואכלם. וקשה, מדוע לא ביקש מאחד האנשים שיזמינו לסעודה וכי בערב יום כפור לא היו ששים ושמחים לקיים הכנסת אורחים? למדנו מזה כמה צריך להתרחק ליהנות משל אחרים. ומבאר שם שמסגל לנפשו את תכונת הלקיחה, עד שעלול להגיע מזה לידי עבירה כמבואר במדרש קהלת שבצפורי היה רופא שידע את סוד השם המפורש, ולפני מותו רצה ללמדו לאחר ובירר אם יש בעיר אדם ראוי לכך, ואמרו לו שישנו רבי פנחס בר חמא ושלח וקרא לו, ושאלו האם פעם בחייו לקח משהו מאחרים, וענהו שפעם אחת קיבל מעשר. ולא הסכים הרופא ללמדו את השם, מפני שחשש שמא יבקש פעם דבר מה מאדם וכשהוא לא יסכים לתת לו, יכעס עליו ויהרגנו בשם המפורש. רואים מזה שמי שמתרגל לקבל עלול להגיע לרציחה וכן נמצא לעיל בדף ז ב על רבי פנחס בן יאיר שמיום שעמד על דעתו לא אכל אפילו משל אביו, ומימיו לא בצע על פרוסה שאינה שלו.

51. נסתפקו הראשונים אם **מותר** לברך על טלית שאולה תוך שלשים יום. האם כמו שנהגו שנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא למרות שהם פטורות. ורואים שאפשר לברך ולומר 'וציונו' למרות שהמברך אינו 'מצווה'. ואם כן גם על טלית שאולה למרות שפטור יוכל לברך. או שיש לחלק שאשה שמברכת על לולב, היא מברכת על מצוה שאצל אחרים לפחות היא חובה גמורה, אבל טלית שאולה שאצל כולם היא פטורה מציצית, אם כן אין זה בכלל מעשה מצוה ולא שייך לברך על זה ומסיימים התוספות

נפשו.

אמר להו רמי בר דיקולי: **שבקוהו!** שחררו אותו ואל תלקוהו כי על מצות כבוד אב ואם אין כופים אותו, **דתניא: כל מצות עשה שמתן שכרה בצידה**, שכתבה התורה במפורש את שכרה, וכגון מצות כבוד אב ואם שנאמר בה "למען יאריכון ימיך", **אין בית דין שלמטה מוזהרין עליה!** (52) כי לכך פירשה התורה את שכרה, לומר לנו שאם לא יקיימוה יהיה העונש הבלעדי הפסד השכר המפורש של המצוה, ולא יהיה בה עונש

שהמברך לא הפסיד. וכן פסק **המשנה ברורה** סימן י"ד סעיף קטן ט'. אולם כל זה כשהבגד שאול, והחוטים של הציצית הינם של המברך, אבל אם גם החוטים שאולים, בזה אינו יכול לברך וכמבואר **במשנה ברורה** שם סעיף קטן י"א שטלית של מצוה שאולה יש אומרים שאינו יכול לברך. ואף המתירים לברך, זה רק מחמת שאנו אומרים שנתן לו במתנה על מנת להחזיר אבל בלי זה אינו יכול לברך כיון שהחוטים אינם שלו. [עיין הערות רבי עקיבא איגר על השלחן ערוך שם]. ועל כל פנים לאחר שלשים יום חייבוהו חכמים מפני שנראה כשלו ומברך.

אולם **במאירי** מובא חידוש שאף לאחר שלשים יום אינו מברך, והדבר תמוה מדוע לא יברכו כפי שמברכים על כל מצוה דרבנן, וכתב השלמי יוסף לתרץ לפי דברי הכתב סופר שמקשה מדוע טלית שאולה לאחר ל' יום מברכים עליה. ואילו נר חנוכה בבית שיש לו שני צדדים, שמדליק בצד השני מפני החשד בזה אין מברכים על הנרות הללו אלא על הנרות הראשונים שהדליק. ולפי דבריו של **הכתב סופר** אפשר לומר שזה טעם הסוברים שלא לברך על טלית שאולה. מפני שאין זה מצוה דרבנן רגילה, שעליה ודאי מברכים. אלא זה רק מפני החשד, ובדבר שהוא מפני החשד לא מברכים. ועל קושיית הכתב סופר מנר חנוכה מתרצים האחרונים [הובאו דבריהם **בשלמי יוסף**], שבנר חנוכה כבר בירך על הנר הראשון ולכן לא תקנו ברכה נוספת על הנרות השניים, ועוד מתרצים שכל דבר שתקנו מפני 'מראית העין' כלומר שזה נראה כמו המצוה עצמה כגון בטלית שאולה שנראה לאנשים כמו טלית שלו, בזה נתנו לו דין מצוה גמורה כמו עצם המצוה, ורק בנר חנוכה שזה מפני 'החשד', שם לא נתנו לזה דין המצוה עצמה ומדליק בלי ברכה.

52. על מסקנת הגמרא שמצות עשה שמתן שכרה בצידה, בית דין לא כופים עליה. הקשו הראשונים מגמרא בבבא בתרא שרבא כפה לתת צדקה, והרי גם בצדקה יש מתן שכרה בצדה שכתוב 'כי בגלל הדבר הזה יברכך ה', ותירצו התוספות, שהכפיה המוזכרת בבבא בתרא לגבי צדקה, הכוונה כפיה בדיבור, שהפציר ובקש ממנו עד שנתן צדקה, עוד תירוץ מתרצים התוספות בבבא בתרא, שבית דין לא **חייבים** לכוף כמו בשאר מצוות, אבל אם רוצים לכוף מותר להם. עוד תירוץ מתרצים התוספות, שבצדקה יש גם כן לאו, 'לא תאמץ את לבבך'.

ועל זה מקשה **הקובץ שיעורים** [בבא בתרא אות מ"ח] אם כן מדוע מבואר בבבא קמא [נו ב] שעוסק במצוה של השבת אבידה פטור מצדקה, והרי אין עוסק במצוה מותר לעבור איסורים ובצדקה יש גם לאו, ותירץ שעוסק במצוה פוטר מכל חיובי מצוה ואיסורים אחרים אם עובר עליהם בשב ואל תעשה, **ובזכר יצחק** (סימן ז' בסוף) תירץ שבמצות השבת אבידה יש גם עשה ולא תעשה. ואכן אם היה עוסק במצוה שיש בה רק עשה, היה חייב בצדקה שיש בה לאו ועשה.

ותירוץ זה כתב גם **הרמב"ן** מובא במשנה למלך הלכות מתנות עניים פרק ז' הלכה י'.

אחר, ואפילו לא עונש של כפייה לקיימה.

אמר ליה רב חסדא לרמי בר דיקולי: **חזינא לך דחריפת טובא!** שהינך חריף ביותר.

אמר ליה רמי בר דיקולי: **אי הוית באתריה דרב יהודה — אחוינא לך חורפאי!**

אמר ליה אביי לרב ספרא: כי סלקת להתם, לארץ ישראל.

בעי מינייהו: כבדא — מה אתון נוהגים **ביה** בבישולו, האם מותר לבשלו בקדרה, או שמא אסור לבשלו משום שבבשולו הוא פולט דם לקדירה, ודם שנפלט אסור באכילה, וחוזר ונבלע במאכלים שבסיר.

כי סליק רב ספרא **אשכחיה לרב זריקא** ושאלו כיצד נוהגים בבישול הכבד.

אמר ליה רב זריקא לרב ספרא: **אנא שלקי ליה**(53) בשלתי כבד **לרבי אמי — ואכל.**

כי אתא רב ספרא חזרה **לגביה** אביי, וסיפר לו מה ששמע מרב זריקא, **אמר ליה** אביי לרב ספרא: **למיסר נפשה — לא קא מיבעיא לי!** והיינו, שלא הסתפק אביי בבישול הכבד כשלעצמו, שוודאי אין דם הנפלט ממנו

והקשה **המשנה למלך** על הרמב"ן מדוע פסק הרמב"ן לגבי מצות השבת עבוט שאין בית דין כופים על זה כיון שמתן שכרה בצידה, והרי גם בהשבת עבוט יש לאו 'לא תשכב בעבוטו'.

ותירץ **רבי אליהו ברוך קמאי** [מובא בשיעורי הגר"ש רוזובסקי - בבא בתרא] על פי דברי רש"י בסוגייתנו שכתב 'לכך פירש מתן שכרה לומר אם לא תקיימנה, זהו עונשו שלא תטול שכר זה', דהיינו שאומרת הגמרא שעל מצוה זו הכפיה היא מה שהוא מפסיד את השכר. וכיון שהתקיימה בו כפיה, אין בית דין צריכים לכופו עוד. ולפי זה הוא מחדש שגם אם יש לאו באותה מצוה, גם כן אין כופין, כיון שהתורה גילתה שהכפיה היא זה שמפסיד השכר, אולם כל זה אם הלאו והעשה הם על אותו דבר. שייך לומר שגילתה התורה שזו הכפיה. אבל אם הלאו והעשה הם על דברים נפרדים, אם כן הגילוי בתורה נאמר רק על העשה ומנין לנו להרחיבו ולהחילו גם על הלאו. ולכן בהשבת משכון שם העשה והלאו הם על אותו דבר, מצוה להחזיר המשכון ולאו שלא ישאר אצלו המשכון, ולכן אם יש גילוי שזו מצוה שמתן שכרה בצידה, זה פוטר את בית דין מכפיה הן על העשה והן על הלאו, אולם במצות צדקה מבואר ברמב"ם שהעשה הוא מיד שיודע שיש עני בעיר חל עליו חיוב לתת צדקה, והלאו הוא רק כשהעני עומד לפניו ומבקש ממנו. אם כן הגילוי שגילתה התורה שכאן הכפיה היא בהפסדת השכר נאמר רק על העשה ולא על הלאו כיון שאינם חופפים בחיוביהם זה את זה.

53. מבואר בסוגיא שכבד כשמבשלה כיון שטרודה להוציא דם אינה חוזרת ובולעת וחולקים על רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה המובא בדף קיא א שאוסר בשלוקה, דהיינו מבושלת הרבה. ורוב הראשונים פוסקים להלכה שמותר מהמעשה המוזכר ששלקו לרבי אמי ואכל וכן רב נחמן אמר שמותר לאכול.

אולם **הרמב"ם** הלכות מאכלות אסורות פרק ו' הלכה ח' אוסר וכתב עליו הרשב"א שאולי פסק כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה. **והר"ן** כתב שדעת הרמב"ם שהתנאים במשנה חולקים על דברי רבי יוחנן בן נורי וסוברים שכבד שנתבשל נאסר והובאו בשלחן ערוך סימן ע"ג שתי הדעות. וכתב הרמ"א שכן נוהגים לאסור הכל ואפילו אם נמלח הכבד לפני

בשעת הבישול חוזר ונבלע בו ואוסרו, כי כל זמן שהכבד פולט את הדם בשעת הבישול אין הוא חוזר ובולע את הדם שנפלט ממנו.

כי קמבעיא לי — למיסר חבירתה. האם הדם היוצא מן הכבד בשעת הבישול אוסר את חתיכת הבשר המתבשלת עמו באותה הקדירה.

אמר לו רב ספרא לאביי: **מאי שנא למיסר נפשה דלא מיבעיא לך**, משום שידוע לך המשנה **דתנן** במסכת תרומות "הכבד — **אינה נאסרת** בבישולה", אם כן, **למיסר חבירתה נמי לא תיבעי לך, דתנן**, באותה המשנה, שידועה לך: **הכבד — אוסרת** את חבירתה המתבשלת עמה בקדירה, **ואינה נאסרת** בעצמה, **מפני שהיא פולטת** את הדם בשעת הבישול, ועקב היותה טרודה בפליטת הדם היא **אינה בולעת** את הדם הנפלט! אבל הבשר האחר בולע.

אמר ליה אביי לרב ספרא: משם אינה ראיה. כי **דילמא התם** מדובר **בכבדא דאיסורא**, כגון בכבד של טריפה, ואין האיסור מחמת הדם הנפלט מן הכבד אלא **ומשום שמנוניתא** של הכבד הטריפה, שאוסרת את החתיכה המתבשלת עמה משום שבלעה החתיכה משמנונית של הכבד האסור משום טרפה. וכך אמר התנא של המשנה במסכת תרומות: הכבד האסורה — אוסרת את חבירתה שהתבשלה עמה, משום שמנונית האיסור שבלעה ממנה חבירתה. אבל כבד המותרת שהתבשלה עם חתיכת בשר טריפה אינה נאסרת, לפי שהכבד טרודה לפלוט דם וכל עוד היא טרודה לפלוט היא אינה בולעת.

ואילו אני — **משום דמא** שיוצא מכבד כשרה הסתפקתי — **מאי**? האם דם הכבד, שכשר לאכילה בהיותו בתוך הכבד, משום שעיקרו של הכבד דם הוא, ולמרות זאת התירה אותו התורה, האם הוא מותר גם

בישולו. וכתב הש"ך שהטעם שחוששים לדברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה שאסר בשלוקה ואנחנו לא בקיאים מה נקרא מבושל ומה שלוק ולכן הכל אסור.

ובביאור **הגר"א** כתב שחשש לשיטת הרמב"ם. ולכן הרוצה לבשל כבד צריך לקורעו שתי וערב ולהניחו עם החתוך כלפי מטה ולצלותו עד שראוי לאכילה ואז יכול לבשלו. ואם רוצה רק לצלותו, כתב השלחן ערוך שגם כן צריך לחתכו שתי וערב, והרמ"א פסק שאין צריך לחתוך [ובעצם איסור דם הכבד אם הוא מן התורה או דרבנן נחלקו הראשונים כאן בתוספות]. וכיום הדרך שצולים כבד בהמה כשהוא פרוס לפרוסות וזה מספיק במקום חתוך שתי וערב. ובכבד עוף אף כשהוא שלם, היות שמסירים ממנו את המרה הדבוקה בכבד עם קצת מהכבד, נחשב כחיתוך שתי וערב. ואחרי ששמים את הכבד על רשת הצליה, מולחים אותו במקצת דהיינו פחות ממליחת בשר, ובדיעבד אם לא מלח לא עיכב. וצריך להדיח את הכבד לפני שצולהו ואם חתכו צריך להדיחו אחר החיתוך, וצולים עד שיהיה ראוי לאכילה.

רשת הצליה שצולים עליה אפשר להשתמש בה פעם נוספת לצליה ואין צריך ללבנה ואם צלה על שפוד יש מקום להחמיר ולהצריך ליבון, וכן הסכינים והמזלגות שמשתמשים בהם בזמן צליית הכבד אין צריך ללבנם לפני צלית כבד אחרת, אבל אסור להשתמש בהם לדברי מאכל אחרים ואף לכבד עצמו אחר הצליה לא ישתמש בהם.

כשפרש מהכבד ונתן טעם בחתיכת בשר אחרת, או שמא משעה שפירש מהכבד הרי הוא אסור באיסור דם, ואוסר את החתיכה שנבלע בה.

כי הדר רב ספרא, **סליק, אשכחיה לרב זריקא**, ושאלו מה דינו של דם הכבד לאחר שפירש ונתן טעם בחתיכה אחרת.

אמר ליה רב זריקא: **האי נמי לא תיבעי לך! דאנא, וינאי בריה דרבי אמי, איקלען לבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, וקריבו לן קניא בקופיה**, את הקנה של הבהמה עם כל המחובר אליו, והיינו — הלב,[54] הכבד והריאות. וכולם נתבשלו ביחד — **ואכלנא** אותם.

ומוכח, שלמרות שהתבשלו הלב והריאות יחד עם הכבד הם לא נאסרו מחמת הדם הנפלט מהכבד. ומוכח מזה שהדם הנפלט מהכבד אינו אסור משום דם.

מתקיף לה רב אשי, ואיתימא רב שמואל מזרוקיניא: ודלמא פי קנה — **חוץ לקדרה הוה**, ולא יצא הדם לתוך הקדרה אלא נשפך הדם של הכבד, דרך קנה הכבד, אל תוך הקנה הגדול של הריאה, ומשם הוא נשפך החוצה, ולפיכך היה מותר להם לאכול את הלב והריאות על אף שנתבשלו יחד עם הכבד!?

אי נמי, יתכן כי **מיחלט הוה חליט ליה מעיקרא** לכבד לבדו, ומשנחלט נצמת הדם בתוכו ושוב אינו יוצא [והדם המובלע בתוך הכבד שרי לאוכלו, שהרי לא נפלט!].

כי הא דרב הונא, חלטי ליה, אנשי ביתו, לכבד — **בחלא**. בחומץ, ומשנחלט בחומץ שוב אינו פולט דם, ואז היו מבשלים אותו עם בשר אחר.

ורב נחמן, חלטי ליה, אנשי ביתו, לכבד — **ברותחין**.

וסבר רב פפא קמיה דרבא, למימר — כבד שצמתו אותו בחומץ, הרי אותו **חלא** שנצמת בו הכבד **אסיר**, משום שמקצת מן הדם נפלט והתערב בחומץ.

אמר ליה רבא: **אי חלא**, החומץ שחלטו בו את הכבד, **אסיר** — **איהו**, הכבד גופו, **נמי אסיר!** שהרי **כי היכי דפליט** הכבד דם אל תוך החומץ בשעה שחולטים אותו, **הדר בלע** מן החומץ את הדם שנפלט, כיון שנצמת ואינו טרוד לפלוט הרי הוא חוזר ובולע, והיה הכבד עצמו צריך להאסר. אלא, מכאן ראיה, שבשעה שחולטים אותו נצמת הדם בתוכו, ואין הוא פולט החוצה דם בכלל.

רב שבא איקלע [הזדמן] **לבי רב נחמן, אייתו ליה כבדא שליקא** [כבד שלוק, כלומר, מבושל. ועיין תוספות שלא היה הכבד נחלט ברותחים!], **ולא אכל** רב שבא מהכבד

---

54. הגמרא במסכת הוריות [יג ב] אומרת חמשה דברים משכחים את הלימוד ואחד מהם האוכל לב של בהמה. והקשו על זה האחרונים מסוגייתנו שמפורש ברש"י שהגישו לפניהם את הקנה עם הלב והכבד. ותירץ **הגר"ח קנייבסקי** בספר זכרון (חלק ב' אות י') שצריך לומר שלא אכלו את הלב. ועל כל פנים יהיה מוכח מהגמרא שאם התבשל הלב עם דברים אחרים, אין הדברים האחרים נאסרים מחמת שקבלו טעם מהלב.

המבושל. **אמרו ליה** לרב נחמן: **בר בי רב**, תלמיד, **דלגיו**, שהתארח אצלך בביתך, **לא אכיל** מתבשיל הכבד שהוגש לו. שאל אותם רב נחמן **ומנו** אותו תלמיד? וענו לו **רב בר שבא**!

אמר להו רב נחמן: גאמו, הגמיאוהו **ל"שבא"** [קרא לו על שם אביו] בעל כרחו!

ואמרינן: **כתנאי**! שנחלקו תנאים בדין הכבד שנשלק.

דתניא: **רבי אליעזר אומר: הכבד אוסרת** את המתבשל עמה בקדרה, **ואינה נאסרת** בבישולה, **מפני שפולטת** את דמה בזמן הבישול **ואינה בולעת** ממנו, משום שהיא טרודה לפלוט.

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אם היתה **מתובלת**, מרכך אותה התבלין ולכן היא **אוסרת** את המתבשל עמה, **וגם נאסרת** בעצמה, כי מחמת ריכוכה מחמת התבלין היא בולעת מהדם אפילו בשעה שהיא טרודה לפלוט.

ואם היתה **שלוקה** הרבה מאד הרי היא **אוסרת** וגם **נאסרת** בעצמה. לפי שאחר שגומרת לפלוט את הדם היא חוזרת ובולעת, שהרי נשלקה הרבה מאד, מעבר לזמן שהיא פולטת.

רבה בר רב הונא אקלע לבי רבה בר רב נחמן. אייתי לקמי ביום השבת **תלת סאוי טחאי** [שלש סאה של פת נקיה, וטחו את פניה של הפת בשמן ובדבש].

אמר להו: מי הוה ידעיתו דאתינא, כיצד ידעתם שבכוונתי להגיע אליכם, שטרחתם מערב שבת להכין פת שכזאת לכבודי?

אמרו ליה: לכבוד שבת הכנו את הפת, שהיא חשובה בעינינו לא פחות מאורח נכבד כמוך, כי **מי עדיפת לן מינה** משבת, **דכתיב** בה "**וקראת לשבת עונג**".

אדהכי, אשכח רבה בר רב הונא, **ההוא כבדא דהוה בה סימפונא דבליעא** בו **דמא**.

אמר להו: אמאי עבדיתו הכי, והרי רק דם הכבד הבלוע בכבד עצמו מותר לאוכלו [כשלא פורש החוצה], אבל דם הסימפונות הכנוס בו [ועי' תוספות "וחתוכיה"], לא הותר!?

אמרו ליה: אלא היכי נעביד?

אמר להו: קרעו את הכבד **שתי וערב, וחיתוכא** של הכבד, כשתבואו לצלותו בתנור, יהיה **לתחת**, שיהיה חיתוכו של הכבד מופנה כלפי מטה כדי שיזוב הדם הכנוס לתוכו ויצא למטה.

והני מילי שצריך קריעת שתי וערב — זה רק **בכבדא**, מפני שדם כנוס בו, וכשהוא יוצא הוא אסור [מדאורייתא או מדרבנן, עיין דף קי — ב תוספות ד"ה כבדא דעת רבינו תם, וברשב"א שם], **אבל** דם **טחלא** [הטחול] אין דם כנוס בו, ואדמימות שבו **שומנא בעלמא הוא**. [רש"י כתב שמותר אפילו לבשלו בקדרה. ותוספות כתבו שדוקא גוף הטחול חשיב שומן אבל דם היוצא ממנו אסור כמו כל דם האיברים].

כי הא דשמואל, עבדי ליה תבשילא דטחלי ביומא דעביד מלתא. שביום שהיה מקיז דם היה אוכל תבשיל של טחול.

אתמר: הצולה בשר בתנור באמצעות שפוד

[וחוד השפוד מופנה כלפי מטה] יעשה כך:

כבדא עילוי בשרא — שרי. שלא אכפת לנו שיוצא הדם בשעת הצלייה וזב על חתיכת הבשר התלויה בשפוד מתחתיו.

ומדוע?

דמא של הכבד **משרק שריק**, מחליק על חתיכת הבשר בשעת הצליה, ואינו נבלע בה אלא נופל על הארץ, שטבע הדם להחליק.

אבל ליתן **כחלא עילוי בשרא — אסור!**

מאי טעמא?

חלב היוצא מן הכחל בשעה שצולים אותו אינו מחליק על חתיכת הבשר אלא **סרוכי מסריך**, שטבע החלב לידבק ונדבק ונבלע בבשר.

רב דימי מהנרדעא מתני איפכא:

כחלא עילוי בשרא — שרי.

מאי טעמא?

חלב בהמה **שחוטה** איסורא **דרבנן**(55) הוא, ולא חוששים לחלב שיבלע בבשר שתחתיו בשעת צליה.

אבל, **כבדא עילוי בשרא — אסור.** כי איסור **דם** היוצא מהכבד **דאורייתא** הוא, ויש לנו לחוש שלא יבלע בבשר שתחתיו. [ועיין תוספות ד"ה דם דאורייתא]

דרש מרימר: הלכתא: בין כבדא בין כחלא — תותי בשרא שרי, שמחליק הדם של הכבד והכחל ואינו נבלע בבשר שתחתיו [וביחס לחלב היוצא מן הכחל — עיין תוספות ד"ה תותי בשרא שרי].

ולתת את הכבד או הכחל **עילוי בשרא** — רק **דיעבד, אין** אבל **לכתחילה — לא!**

רב אשי איקלע לבי רמי בר אבא שהיה **חמוה** [חמיו].

חזייה רב אשי **לבריה דרמי בר אבא דקא** קיא-ב

---

55. מבואר בסוגיא שחלב שנמצא בגוף הפרה בשעת שחיטה, אסור לבשלו עם בשר רק מדרבנן. ולכן מותר לצלות כחל על גבי בשר, והוכיח מזה הפליתי סימן פ"ז סעיף קטן ב' שצליה של בשר וחלב אסורה מן התורה. שאם נאמר שמותר מדאורייתא, היתה הגמרא יכולה לומר חילוק אחר בין דם לחלב. שחלב שנצלה עם בשר אסור מדרבנן, ומזה שלא אמרה כך הגמרא מוכח שזה דאורייתא. וכתב רבי עקיבא איגר [כתב וחותם תנינא סימן יא] שאם הגמרא היתה אומרת כך, היה אסור על כל פנים לבשל אחר כך את הכחל בסיר. מפני שתחילה בשעת הצליה נבלע בו חלב, ועכשיו כשמבשלו עובר על איסור בישול. ולכן היתה צריכה הגמרא לומר הטעם שחלב שחוטה דרבנן, כדי להתיר גם את בישול הכחל אחר כך. ובחתם סופר בתשובותיו סימן צ"ז כתב לבאר הוכחת הפליתי, שהיה קשה לו מדוע אומרת הגמרא שמותר לצלות כחל על גבי בשר, ולא אומרת חידוש יותר גדול שמותר לצלות גבינה על גבי בשר, משום שצליה דרבנן, וזה חידוש יותר גדול מכחל. שבכחל זה שתי דרבנן [שצלית בשר וחלב מותרת מן התורה, וחלב שחוטה אינו אסור אלא מדרבנן] אלא מוכח מזה שצלית בשר בחלב אסורה מן התורה.

שפיד, שהיה נותן בשיפוד, **כבדא עילוי בשרא**!

אמר רב אשי: **כמה יהיר האי מרבנן**, שלא חשש מליתן את הכבד על הבשר. **אימר דאמור רבנן** שמותר לאוכלו, לבשר, רק היכן שצלאו **דיעבד** כשהכבד מעל לבשר, אבל **לכתחילה מי אמור** רבנן שמותר לצלותו כך!?

וממשיכה הגמרא: **ואי איכא** מתחת לשיפוד **בי דוגי**, כלי שיש בו בית קיבול לקלוט את השמנונית היוצאת בשעת צלייה — **בשרא עילוי כבדא נמי אסיר**, שהרי דם הכבד נוטף לתוך שמנונית הבשר הנמצאת בכלי ואוסר אותה.

והוינן בה: **ומאי שנא** דם הכבד **מדמא דבשרא**, שגם בשעה שצולין בשר בלבד נוטף דמו לכלי עם השמנונית, וכיצד אוכלים את השמנונית?

ומשנינן: חלוקה היא התכונה של דם היוצא מהבשר מדם היוצא מן הכבד.

דמא דבשרא — **שכן**. שוקע בתחתית הכלי, והשמנונית צפה מעליו, ולכן אפשר להפריד את השמנונית מהדם ולאוכלה.

דמא דכבדא — **קפי**. הדם צף על גבי השמנונית ואי אפשר להפריד את השמנונית מהדם.

אמר רב נחמן אמר שמואל: סכין ששחט בה, הרי היא בלועה מהדם היוצא בשעת השחיטה, שבית השחיטה רותח[56] הוא, ובולעת הסכין מהדם. ולכן **אסור לחתוך בה** דבר מאכל **רותח**, כדי שלא תפלוט הסכין את הדם, ויבלע הדם במאכל ויאסור אותו.

ואם חתך בסכין השחיטה דבר **צונן** —

אמרי לה: בעי המאכל שנחתך בסכין השחיטה **הדחה**.

ואמרי לה: לא בעי הדחה!

אמר רב יהודה אמר שמואל: קערה שמלח בה בשר כדי להכשיר את הבשר מהדם — **אסור לאכול בה** דבר **רותח**, לפי שנבלע בקערה הדם, וכשנותנים בה דבר רותח [או מרתיחים אותו בה] הרי נותנת הקערה "טעם ראשון" בדבר הרותח, ונחשב כאיסור גמור. ולקמן יבואר מהו טעם ראשון ובמה הוא חלוק מטעם שני.

ואמרינן: **ושמואל** שהחשיב את בליעת הקערה כאילו התבשל בה הבשר עם הדם, הולך **לטעמיה**.

דאמר שמואל: מליח — **הרי הוא כרותח**.[57]

---

56. מסוגיא זו שבית השחיטה צונן מוכיח הגרש"ז אוירבך זצ"ל (מובא בשמירת שבת כהלכתה פרק א' הערה ג') שחום של יד סולדת בו הוא לפחות ארבעים וחמש מעלות צלסיוס, מפני שהחום של ברוז בשעת מאמץ הוא קרוב לארבעים וחמש מעלות ובשעת השחיטה החום עולה לפחות במעלה אחת. וכן כשהוא חולה החום עולה בשתי מעלות וכיון שלהלכה גם בית השחיטה של ברוז חולה דינו כצונן. אם כן מוכח שארבעים וחמש מעלות ודאי שזה פחות משיעור יד סולדת בו, ואין לחלק בין חום טבעי לחום על ידי אש כמבואר בטור יורה דעה תחילת סימן ק"ה בשם הרשב"א.

57. **בנודע ביהודה** (מהדורא תנינא אורח חיים סימן כ"ג) מובאת שאלה שנשלחה לו שרצה

וכבוש — הרי הוא כמבושל.[58] כלומר שמליחה מבליעה כמו צליה, וכבישה כמו

השואל לומר שדין מליח הרי הוא כרותח אינו אלא מדרבנן, וכתב על זה הנודע ביהודה שבמקום שהתורה מצריכה בישול כגון מבשל בשבת שזה דוקא על ידי אש או תולדות אש, וכן האיסור לבשל קרבן פסח וכן לגבי איסור בישול בשר בחלב, שם ודאי שנאסר רק בישול, ומליח הרי הוא כרותח ודאי לא נחשב **בישול** מן התורה. אולם לגבי בליעת טעם מדברים אסורים, הרי לא כתוב בתורה איך נבלע הטעם. אם על ידי בישול או בצורה אחרת. אלא כל שיש טעם איסור באוכל אסור לאוכלו, ואם כן מליח הרי הוא כרותח ודאי שאסור מן התורה, שאם נתן טעם במאכל ההיתר, אם כן יש כאן טעם איסור, ואם לא נתן טעם, אם כן גם בבישול עצמו כשלא נותן טעם אינו אסור ואין לחלק בין מליח למבושל.

58. שיטת **רש"י** לעיל [צז ב] שכבוש דינו כמבושל, הוא רק אם נכבש בחומץ שעל ידי חריפותו נחשב כבישול. ומובא בבית יוסף בסימן ק"ה שגם דעת הרא"ש כך וכן הוכיח הפליתי שכן דעת הרמב"ם. והקשו על שיטה זו מהגמרא בפסחים [מד ב] שבשר וחלב חידוש הוא שאם שורים אותם יחד כל היום אינם נאסרים ואם מבשלים אותם נאסרים ואם נאמר שכבוש כמבושל נאמר רק בחומץ. אם כן אין בזה חידוש מפני שכבישה בחלב אין דינה כבישול ואין סיבה שיאסר הבשר. ותירץ **השלטי גבורים** [עבודה זרה דף סח ב] שכוונת הגמרא שעל ידי שהבשר נשרה בחלב, נספג בו החלב ואף שאין כאן דין כבוש כמבושל, אבל שיאסר מצד שאוכל עכשיו בשר וחלב מעורבים יחד. ובכל זאת מן התורה זה מותר, זהו החידוש של בשר בחלב. ולהלכה פוסקים שכבוש אף במים דינו כמבושל, אולם במים ושאר משקים צריך שיהיה כבוש עשרים וארבע שעות. ובחומץ נחשב כמבושל אם נכבש זמן כזה שאם היה עומד על גבי האש היה רותח. כמו כן דין כבוש כמבושל משפיע גם על דיני ארבעת המינים. וכן נפסק בשלחן ערוך אורח חיים סימן תרמ"ח סעיף ט"ו שאתרוג שנכבש בחומץ פסול וביאר המשנה ברורה שאם היה כבוש בחומץ זמן שהיה ראוי להרתיח על האש בזמן זה, דינו כמבושל ופסול, וכן הדין בנכבש במים עשרים וארבע שעות פסול. ולענין לולב והדס וערבה, בספר שמירת שבת כהלכתה פרק כ"ו הערה צ"ח ציין למשנה ברורה תרנ"ד סעיף קטן ד' שיש משמעות שכשר ויותר מפורש בסימן תרמ"ו סעיף קטן כ' שהביא בשם התמים דעים שיכול לשרות הדסים יבשים במים יום או יומיים והטעם שאין כבישה אלא באוכל. אולם בבית יוסף סימן תרמ"ה דיבור המתחיל 'כתב באורחות חיים' הביא בשם הרמב"ן שהדס וערבה שכבשן פסולים. וכתב על זה הביכורי יעקב בסימן תרמ"ז אות י' שלא ראינו שנזהרים בזה ואולי כוונת הבית יוסף כבוש בחומץ עד שהשתנה מראהו ומסקנתו שם שזו 'טעות סופר' בבית יוסף וצריך להיות כתוב 'כשר', וכן כתב בספר עמק ברכה הלכות לולב בשם החזון איש שזו טעות סופר וצריך להיות כשר, וכן משמע מכל המשך דברי הבית יוסף שם. אולם כיום שזכינו לחידושי הרמב"ן על מסכת סוכה, ושם כתוב בפירוש פסולין וכן מוכח כל הענין שם. ויהיה ראיה גדולה לדעת החתם סופר שאוסר, ועיין פתחי תשובה סימן פ"ז סוף סעיף קטן י"ט. וכל זה בשנכבש לעשרים וארבע שעות ברציפות, אבל אם מוציא מהמים באמצע, אף שחוזר ומחזיר מיד, אין דינו ככבוש. עוד נפקא מינה מעשית לדין כבוש כמבושל אם שהה חלב בתוך כלי עשרים וארבע שעות, נהיה הכלי חלבי כאילו בשלו בתוכו חלב.

בישול.

כי אתא רבין, אמר בשם **רבי יוחנן: מליח אינו כרותח וכבוש אינו כמבושל.**

אמר אביי: הא דרבין שהקיל בשם רבי יוחנן — **ליתא!**

דההיא פינכא, קערה של חרס [שאין לה תקנה בהגעלה] **דהוה בי רבי אמי, דמלח ביה בשרא, ותבריה**[59] רבי אמי כדי שלא יבואו לבשל בה.

ודייק אביי: **מכדי**, הרי **רבי אמי תלמיד דרבי יוחנן הוה**, ואם כן, **מאי טעמא תבריה** את הקערה? אלא, **לאו, משום** כך שברה, משום **דשמיעא ליה מיניה דרבי יוחנן דאמר מליח הרי הוא כרותח.**

יתיב רב כהנא, אחוה דרב יהודה, קמיה דרב הונא, ויתיב וקאמר:

קערה שמלח בה בשר — אסור לאכול בה רותח, מפני שנבלע דם בקערה, ויתן טעם באוכל הרותח שישים בה אחר — כך.

וצנון, שהוא דבר חריף ובולע מכח חריפותו כדבר רותח, **שחתכו בסכין** ועליה שמנונית בשר, ובלע הצנון משמנונית הבשר טעם בשר הנחשב ל"נתינת טעם ראשון"[60] —

---

59. ממקרה זה מוכיחים **הריטב"א והר"ן** שנותן טעם לפגם [כל טעם שנבלע בכלי ועברו עליו עשרים וארבע שעות נהיה נותן טעם לפגם] אף שבדיעבד אינו אוסר את האוכל שיבושל בכלי זה שיש בו טעם פגום. אולם לכתחילה אסור לבשל בסיר, שאם לא נאמר כך, מדוע שבר רבי אמי את הכלי. היה יכול לחכות עשרים וארבע שעות ולהשתמש בו אחר כך. ומקשה הראש יוסף שדבריהם פלא, שהרי זו גמרא מפורשת במסכת עבודה זרה דף ע"ו שמדאורייתא אסורה רק קדירה בת יומא וחכמים גזרו על קדירה שאינה בת יומא משום קדירה בת יומא. ומדוע צריכים הריטב"א והר"ן לדייק זאת מכאן. ומתרץ שמהגמרא במסכת עבודה זרה מוכח רק שאיסור **דאורייתא** שנבלע בסיר, גזרו חכמים על אינו בן יומו, אבל איסור **דרבנן** שנבלע אולי מותר אחרי שאינו בן יומו. וזה הוכיחו הראשונים מסוגייתנו, שדם שבשלו הרי אסור רק מדרבנן וכן דם שמלחו אסור רק מדרבנן כמבואר בגמרא במנחות דף כ"א, ובכל זאת שבר רבי אמי את הכלי. ומוכח שגם באיסור דרבנן לכתחילה אסורה אפילו כשאינו בן יומו. **הבית הלוי** (חלק ג' סימן כ"ח אות א') מתרץ, שהיינו אומרים רק כלי מתכת שיש לו תקנה בהגעלה החמירו. אבל כלי חרס שאין לו תקנה אולי לא החמירו ולכן הוכיחו הראשונים מכאן שאף כלי חרס שאין לו תקנה החמירו חכמים.

60. כתב **הראב"ד**: קערה שמולחים בה בשר, אסור לאכול בה דבר רותח, בין אם הקערה מנוקבת ובין אם אינה מנוקבת.

והרשב"א הביא דעת יש אומרים, שבקערה מנוקבת, כיון שאין הדם שוהה בה, אין היא בולעת מן הדם, ולכן מותר לאכול בה דבר רותח. והביאו ראיה לדבריהם, מכך שמותר למלוח בשר כמה פעמים בזה אחר זה באותה קערה, ואין חוששים שהדם הנפלט מן הבשר הקודם נבלע בקערה ועתה הוא מבליע בבשר השני. אך **הרשב"א** דחה את הראיה, כי כל זמן שחתיכות הבשר פולטות את הדם הן אינן בולעות. כי אחרת, היה גם אסור למלוח כמה חתיכות בבת אחת.

והרש"ש מקשה על דברי רש"י המפרש קערה שמלחו בה בשר, אסור לאכול בה דברים

מותר לאוכלו לצנון שנחתך בסכין שיש בה משמנונית הבשר, ולהטבילו **בכותח**, על אף שיש בכותח חלב.

והוינן בה: **מאי טעמא** חילק רב כהנא בין טעם הדם הבלוע בקדרה שהוא אסור ובין טעם הבשר הבלוע בסכין שמותר לאוכלו בחלב.

אמר אביי: האי צנון שחתכו בסכין עם שמנונית בשר — **היתרא בלע**, שהשמנונית בשר, היתר היא. שהרי בשר בפני עצמו הוא דבר המותר.

והאי, קערה שמלח בה בשר, **איסורא בלע**, שהדם הוא איסור.

אמר ליה רבא: כי בלע הצנון **היתרא — מאי הוי!?** והרי **סוף סוף האי היתרא דאתי לידי איסורא הוא**, שהרי כשיאכל את הצנון הבלוע בטעם הבשר בכותח החלבי, **דאיסורא** של טעם בשר בחלב **קאכיל!?**

אלא אמר רבא: כך הוא החילוק בין קערה שמלחו בה בשר לבין צנון שנחתך בסכין שיש עליה שמנונית בשר:

האי צנון, לפני שיתננו בכותח **אפשר** לישראל **למטעמיה** ולהווכח אם יש בו טעם משמנונית הבשר. וההיתר הוא רק כשטעם ישראל ונוכח שאין בצנון טעם בשר.

ואילו **האי**, טעם הדם שבקערה, **לא אפשר** לישראל **למטעמיה**, שהרי איסור הוא, ולכן אי אפשר להתירו.

אמר ליה רב פפא לרבא: וליטעמיה קפילא נחתום **ארמאה**, ויאמר לנו אם יש בה טעם בשר!?

מי לא תנן: קדרה שבישל בה בשר — לא יבשל בה חלב. ואם בשל הרי זו נאסרת **בנותן טעם.**

וכן אם **בישל בה תרומה — לא יבשל בה חולין. ואם בישל** אסור לזרים לאכול את החולין אם יש בהם **בנותן טעם** מהתרומה.

ואמרינן: בשלמא תרומה — טעים לה כהן, אלא בשר בחלב — מאן טעים לה? שהרי אסורה באכילה, ואיך אפשר לדעת אם יש בו שיעור נתינת טעם?

ואמרת לן — ליטעמיה קפילא! ואם כן, **הכא נמי** מדוע אסרת את הקערה שמלח בה בשר משום שאי אפשר לטעום מטעם הדם, ומדוע? **ליטעמיה קפילא** שיטעם את זה קפילא!?

אמר ליה רבא לרב פפא: **הכא נמי** מועיל טעימת קפילא, **כי קאמינא** שאסור — היכן **דליכא קפילא** גוי שיטעמנו!

רותחים מפני שנבלע בה דם, ונותן טעם ראשון הרי הוא איסור גמור. ומקשה הרש"ש מדוע מדגיש רש"י שזה נותן טעם ראשון, והרי אפילו אם זה יהיה נותן טעם בר נותן טעם, הלא כשנבלע איסור אין חילוק בין טעם ראשון לטעם שני ולעולם אסור. וכן הקשה **הראש יוסף**. ותירץ, שאולי שיטת רש"י כשיטת הסמ"ק שגם כשבולע איסור אומרים נותן טעם בר נותן טעם מותר. אולם עיין **חזון איש** אורח חיים סימן ק"כ אות ג' שמסביר פשט אחר בסמ"ק ולדבריו גם הסמ"ק מודה בבלע איסור שלא אומרים היתר בנותן טעם בר נותן טעם.

איתמר: דגים שעלו[61] מן הכלי, בהיותם רותחים, וניתנו **בקערה** שאכלו בה בשר רותח,[62] ונתן הבשר טעם בקערה, וקיבלו הדגים הרותחים טעם מטעם הבשר הבלוע בקערה —

רב אמר: אסור לאוכלן לדגים אלו, שבלועים מטעם הבשר, **בכותח** חלבי.

ושמואל אמר: מותר לאוכלן בכותח, וכפי שיבואר להלן.

ומבארינן: **רב אמר אסור**, כי "**נותן טעם**" **הוא**, שטעם הבשר הבלוע בקערה נותן טעם בדגים, וטעם זה חשוב הוא לאסור את הדגים מלאכלם בחלב שבכותח.

ושמואל אמר מותר. מאי טעמא? נותן טעם בר נותן טעם הוא![63] שהרי קערה זו היא עצמה אינה בלועה בבשר, אלא רק בטעם

---

61. מקשה **המהר"ם שיף** שמסוגיא זו של דגים שעלו בקערה, לכאורה יש סתירה לכלל 'אין הבלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלי רוטב'. שהרי כאן שמו דגים רותחים בתוך קערה שבלוע בה בשר. ולא היה רוטב בקערה. ובכל זאת בולעים הדגים מהקערה. ותירץ שרק מחתיכת אוכל לאוכל אחר אין הבלוע יוצא בלי רוטב, אבל בלוע בכלי יוצא על ידי חום אפילו בלי רוטב. ויסוד זה מוזכר בחידושי הרשב"א בדף קח ב דיבור המתחיל אילימא. וכן כתב דין זה הכרתי ופלתי תחילת סימן צ"ב.

62. כתב **השלחן ערוך** [יורה דעה סימן קט"ז סעיף ב] צריך להזהר שלא לאכול בשר ודג יחד מפני שקשה לצרעת וכתב על זה הט"ז שלא מועיל לבטלו בשישים והסכנה נשארת. והש"ך בנקודות הכסף חולק וסובר שבטל בשישים. וכתב השלחן ערוך שירחץ ידיו בין אכילת דגים לבשר ויאכל פת וישתה משקה אחריו, ומובא ברבי עקיבא איגר שלא ישתה מים אלא שאר משקים. **וברמ"א** כתב שאין רוחצים הידים אלא אוכלים פת ושותים משקה. ולענין אכילת דגים עם חלב, רוב הפוסקים מתירים, ויש אוסרים עם חלב וגבינה, אבל עם חמאה גם לדעתם מותר. ופשטות הסוגיא דגים שעלו בקערה מותר לאכלו בכותח, משמע שאין סכנה עם חלב. [שמירת הגוף והנפש פרק א']

63. כלל בידינו, שנותן טעם אסור וזה דין טעם כעיקר ולכן כשנתבשל דבר איסור עם דבר היתר ואין שישים בהיתר כנגדו, נאסר ההיתר כיון שיש בו טעם של הדבר האסור. וכן אם בישל נבילה בקדירה ובלעו דפנות הסיר טעם של נבילה, וחזר ובישל בסיר בשר כשר וקיבל הבשר טעם הנבילה שהיה בלוע בסיר, הבשר אסור ואף על פי שזה נותן טעם בר נותן טעם. מכל מקום כשנבלע איסור אין חילוק בין טעם ראשון לטעם שני ושלישי, ולעולם ישאר באיסורו עד שיתבטל בשישים. ורק כשנבלע היתר בסיר, כמו אצלנו, שבשר לחוד הוא היתר וכן חלב לחוד, ואחר כך יוצא הטעם הבלוע בסיר לתוך אוכל ואחר כך אוכל זה יתערב בחלב, ועכשיו זה צריך להתהפך ולהיות איסור, בזה נאמר הכלל שנותן טעם בר נותן טעם אין בכחו לחדש איסורים. וכתב **הפרי מגדים** סימן צ"ה במשבצות זהב אות א' שדין זה הוא דוקא אם הטעם נכנס לכלי ומשם לאוכל. בזה אנו אומרים שנחלש טעם האוכל ואין בכחו לאסור, אבל אם בישל חלב עם אוכל אחר ונכנס טעם החלב באוכל ואחר כך מבשל המאכל ההוא עם בשר, בזה לא נאמר הכלל של נותן טעם בר נותן טעם . וכן כתב **רבי עקיבא איגר** בתשובה ס"ז והחוות דעת, עוד כתב רבי עקיבא איגר [דרוש וחדוש - כתבים] שכל הדין הזה הוא רק אם נבלע טעם הבשר בסיר **ואחרי**

של בשר,(64) ונמצא שהיא בלועה ב"טעם ראשון", והיא נותנת טעם בדגים הנקרא "טעם שני" [או כפי שהוא נקרא "נותן טעם בר נותן טעם"], ומותר לבשל טעם בשר

שנבלע הכניסו לסיר דגים ועכשיו עובר הטעם בלוע מהסיר לדגים זה נחשב לנותן טעם בר נותן טעם, אבל אם בשעה שהתבשלו הדגים בסיר נטף על הסיר מבחוץ בשר, בזה אומר רבי עקיבא איגר יהיה דינו כמו נותן טעם רגיל מפני שטעם הבשר עובר בבת אחת דרך הסיר לדגים ואינו נחלש ואין דינו כנותן טעם בר נותן טעם. וכעין הדברים האלו כתב **החוות דעת** בסימן צ"ב אות י"ג דיבור המתחיל ועתה נבא. אלא שפירש את הדברים בצורה קצת שונה, שכיון שעכשיו מתבשלים הדגים בתוך הסיר, הם נהיים מחוברים עם הבלוע שבדפן הסיר. ולפי הסבר זה, יהיה הדין כך רק אם טפטף השומן מבחוץ על הדופן כנגד הדגים. אבל אם טפטוף השומן היה מעל גובה בישול הדגים שבסיר, לא נאמר שעובר הטעם ישירות לדגים. ומאידך דעת **הבית אפרים** סימן ל"ז שגם זה נחשב לנותן טעם בר נותן טעם. וראיתו מדברי הפוסקים שמחלקים בין צליה לבישול. וסוברים שדוקא בבישול מותר נותן טעם כזה, משום שיש פה שלש פעמים נתינת טעם, מהבשר לסיר, מהסיר למים, ומהמים לדגים. אבל בצליה שצולה את הדגים ישירות בסיר, זה רק פעמיים נותן טעם ואסור. ומוכח מדבריהם שהטעם שעובר תוך כדי בישול מהסיר למים ומהמים לדגים נחשב שנהיה נותן טעם בר נותן טעם. למרות שזה בשעת הבישול עצמה. [וגם מוכח מזה שאף מאוכל לאוכל אומרים שנהיה נותן טעם בן נותן טעם] ולהלכה כתב בדי השלחן סימן צ"ה בביאורים דיבור המתחיל 'מותר לאוכלם בכותח' שהערוך השלחן פסק להחמיר בזה, וכן נראה דעת החכמת אדם כלל נ' דין א', והדבר מצוי שמניחים על גבי המיחם של שבת מלמעלה דברי בשר לחימום, ולפי זה כל המים שבמיחם נהיים בשריים ואסור לשתותם עם חלב.

64. בהגדרת המושג 'התירא בלע' יש להסתפק: האם הגדר הוא שעל טעם שני לא יכולים לחול דינים חדשים ולכן הוא לא נאסר. או שהגדר הוא שאינו יכול לקבל 'שם' חדש. כלומר עד עכשיו זה היה טעם רק של חלב ומעכשיו אנו רוצים להגדירו כחלב ובשר מעורבים, ועל זה נאמר שטעם שני לא מקבל הגדרות חדשות. וכמו כן באיסור נותר, בשלו קרבן בסיר ונבלע טעם הבשר בסיר, ואחר שעובר זמן אכילת הקרבן דינו שנהיה נותר, ואילו הטעם הבלוע בסיר כשיעבור לתוך אוכל אחר ויהיה נותן טעם בר נותן טעם. על זה נאמר שבמצב כזה אינו מקבל 'שמות' חדשים ואי אפשר לקראו בשם 'נותר' וממילא אינו נאסר או שההסבר שלא חלים איסורים על טעם שני ולכן לא חל 'איסור' נותר. והנפקא מינה בין שני הסברים אלו, מה יהיה דין חמץ שנבלע בכלי וחזרו ובשלו בסיר אוכל אחר לפני פסח ועכשיו האוכל הזה מכיל טעם בר טעם - טעם שני - של חמץ, והגיע פסח האם החמץ נחשב 'התירא בלע' כיון שבשעת הבליעה היה מותר, ולא יכולים לחול דיני איסור על טעם שני, או שההגדרה היא שלא חלים שמות חדשים וכאן אין צריך להחיל עליו שם חדש. ששמו הקודם 'חמץ' הוא סיבה מספיקה בפני עצמה לאיסור כשמגיע פסח [ואין זה דומה לנותר. ששם עד שלא עברו עליו הימים של זמן אכילתו, עדיין אין לו **שם** נותר, ואילו חמץ כל השנה הוא חמץ רק שהוא מותר ובהגיע פסח נאסר] ונחלקו בזה הראשונים האם חמץ נקרא 'התירא בלע' או 'איסורא בלע', ופסק השלחן ערוך אורח חיים סימן תנ"א סעיף ד' שחמץ נקרא 'איסורא בלע' וכתב שם **המשנה ברורה**

שהוא "נ"ט בר נ"ט" [נותן טעם בנו של נותן טעם, והיינו "טעם שני"] בחלב.[65]

אבל, אילו התבשלו הדגים בקדרה אחת עם הבשר,[66] אסורים הם בבישול בחלב, כי אז היו בלועים ב"טעם ראשון", שאסור לבשלו בחלב.

והא דרב, שאסר בישול של בשר בחלב אפילו במקרה של נ"ט בר נ"ט, **לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר.**

סעיף קטן כ"ח שאם יש עוד סיבות להקל מצרפים לפעמים גם את הדעות שחמץ נקרא 'התירא בלע' [ועיין עוד בזכר יצחק סימן ז]

65. נחלקו הראשונים בגדר ההיתר של נותן טעם בר נותן טעם. מפני שלכאורה קשה, מדוע אסור לבשל חלב בסיר בשרי, הרי זה יהיה נותן טעם בר נותן טעם, הבשר בסיר והסיר בחלב. ונאמרו בזה שלשה תירוצים בראשונים. תירוץ אחד מובא **בר"ן**, שעל ידי בישול יוצא כל הטעם הבלוע ועובר מהסיר לחלב ונחשב טעם ראשון, ורק אם הניח חלב רותח בתוך סיר בשרי שאינו עומד על האש, בזה יהיה מותר.

הרמב"ן מתרץ שבעצם ההיתר בגמרא מבוסס על שלשה נותני טעם, הבשר נתן טעם בסיר, הסיר נותן טעם בדגים, ולכן הטעם הזה השני אין לו כח להכנס לתוך החלב ולעשותו בשר בחלב מפני שאז הוא יהיה טעם שלישי, אולם קשה מדוע לא נאמר להיפך שהחלב יכנס לתוך הדגים ושם יפגש בטעם הבשר ויעשה בשר בחלב. על זה מתרץ הרמב"ן שכל מקום שיש תערובת בשר בחלב, אם אין כח בתערובת זו לאסור את שתיהם, כמו כאן שאין כח בטעם הבשר הבלוע בדגים לצאת ולאסור את החלב, לא נאסר אף אחד וגם הבשר מותר, מפני שאיסור בשר וחלב מורכב משניהם יחד. וכשאחד לא נאסר, גם השני לא נאסר.

הר"ן מתרץ את השאלה, שמתי נאמר הכלל של נותן טעם בר נותן טעם, במקום שהטעם יצא מהסיר ונכנס לתוך אוכל סתמי [לא חלבי ולא בשרי] ונבלע בו, וכיון שכבר הטעם נמצא במצב של נותן טעם בר נותן טעם ועדיין לא נאסר, שוב אין בו כח להאסר. אולם אם מיד שיוצא הטעם הבלוע בסיר, הוא נכנס לתוך חלב, אף שעכשיו הוא כבר נותן טעם בר נותן טעם, מכל מקום כיון שלא היה הטעם הזה אף רגע במצב של טעם שני בצורה מותרת, אלא מיד הוא פוגש את החלב, בזה לא נאמר הכלל של טעם שני, ונאסר. ולכן כתב הר"ן שאם בשלו מים רותחים בסיר בשרי בן יומו, והכניסו לתוך המים סיר חלבי בן יומו, נפלט טעם מהסיר הבשרי וכן נפלט מהסיר החלבי לתוך המים, ופוגשים שני הטעמים האלו אחד את השני מיד. ולכן אף על פי שבעצם מצב זה מוגדר כנותן טעם בר נותן טעם, אולם היות שלא הספיקו הטעמים האלו להיות במים במצב של היתר, אלא מיד פגשו זה את זה, נאסרים. ובתוספות הוסיפו עוד חשש, שמא נגעו הסירים החלביים בסיר הבשרי, ועבר הטעם הבלוע בבשרי ישירות לתוך הסיר החלבי, ואין כאן נותן טעם בר נותן טעם, אלא טעם ראשון.

66. כפי המבואר בסוגיא, הנידון הוא דגים שהם דבר סתמי [פרווה] שהתבשלו בסיר בשרי וקבלו טעם מהסיר שקיבל טעם מבשר. אולם אם בישל את הדגים ישירות עם בשר, זה נחשב טעם ראשון ואסור לאוכלו עם חלב. וכן להיפך אם בישל **חלב** בתוך סיר בשרי, זה נחשב לטעם ראשון ואסור. והקשו הראשונים, אם כן איך הגמרא מוכיחה מהמקרה של רב שבישלו תבשיל בקדירה שבשלו בה קודם 'שייפא' והרגישו את המרירות, ומוכח מזה שנותן טעם

דרב איקלע לבי רב שימי בר חייא בר בריה. חש רב **בעיניו. עבדו ליה שייפא** משחה מסממנים **ב**תוך קערה הנקראת "**צעא**" .

בתר הכי, רמו ליה [הכניסו עבורו] **בשולא** תבשיל **בגוויה**, באותה קערה. **טעים ליה** רב באותו בישול **טעמא דשייפא**, את טעמה של המשחה.

אמר רב: אני רואה **שיהיב טעמא** בקערה **כולי האי!** והיינו, נוכחתי לדעת שהטעם הנבלע בקערה הוא טעם חזק, עד שביכולתו אפילו ליתן טעם בתבשיל שמתבשל בקערה לאחר מכן.

וזה ששמע את דברי רב, הבין מדבריו שגם ביחס לנתינת טעם איסור החשיב רב לנ"ט בר נ"ט כנתינת טעם ממש, האוסרת את התבשיל.

ולא היא! כי **שאני התם** בסממנים של המשחה, **דנפיש מררה טפי**, שמרירותם מרה מאד, ולכן ניכר טעמם באוכל. אבל נ"ט בר נ"ט רגיל אינו נותן טעם כה חזק עד שייחשב כטעם ראשון לאסור.

רבי אלעזר הוה קאים היה משמש בסעודה **קמיה דמר שמואל. אייתו לקמיה** דשמואל **דגים שעלו בקערה** של בשר, **וקא אכיל** אותם **בכותח**.

יהיב ליה שמואל לרבי אלעזר מהדגים הללו — **ולא אכל!**

אמר ליה שמואל לרבי אלעזר: **לרב** שהוא **רבך**, שלמדת ממנו שאסור לאוכלם, **יהיבי ליה, ואכל! ואת**, שאתה תלמידו של רב, **לא אכלת!?**

אתא רבי אלעזר **לקמיה דרב. אמר ליה** רבי

בר נותן טעם אסור. והרי בזה גם שמואל מודה שאסור, שזה כמו לבשל **חלב** בסיר בשרי. ותירץ הר"ן שאכן מהמקרה עצמו אין ראיה, והוכחת הגמרא היא מדברי רב, שאמר 'יהיב טעמא כולי האי', והגמרא הבינה שדבריו של רב לא היו לבטלה, אלא הוא בא ללמדינו דין, ומזה הוכיחה הגמרא שדעתו של רב שנותן טעם בר נותן טעם אסור. ומה שהגמרא דוחה שאין ראיה משייפא שמרירותו רבה, אף על פי שהסברנו שהראיה לא היתה מהמקרה אלא מדברי רב. כוונת הגמרא לדחות את הראיה מהמקרה, שהרי רב הוכיח מזה שהטעם נשאר כל כך חזק ולכן סברא שצריך לאסור נותן טעם בר נותן טעם. והגמרא דוחה שמדבר מר כל כך אין ראיה לשאר דברים שישאר טעם חזק כל כך ולכן אין לאסור נותן טעם בר נותן טעם.

הרמב"ן מתרץ שה'שייפא' היה תבשיל שמצד עצמו לא היה מר, אלא שקיבל טעם מדבר אחר מר. ולכן זה נהיה נותן טעם בר נותן טעם. יש שרצו להוכיח מזה ששמואל סבר שאפילו דגים רותחים שהיו בקערה אחת יחד עם בשר ממש, גם כן מותר לאוכלם בחלב. ואם כן מובנת ראית הגמרא מהשייפא. שאפילו שהיה רק פעם אחת נותן טעם ולא היה נותן טעם בר נותן טעם, והטעם הזה נכנס ישירות מהקערה למאכל ששמו בו אחר כך, ובכל זאת שמואל חולק אפילו באופן זה וגם זה נחשב טעם שני. ואף שלמדנו במשנה שאסור לבשל חלב בסיר בשרי, ולדברי שמואל לכאורה קשה מדוע, הרי תמיד זה כבר נותן טעם בר נותן טעם, מבאר הר"ן שכיון שזה מתבשל על האש, כח האש מוציא את כל הטעם הבלוע ומעבירו בשלימות לחלב ולכן לא נחשב לנותן טעם בר נותן טעם, אלא לטעם הראשון בעצמו.

אלעזר לרב: וכי **הדר ביה מר משמעתיה** שאסרת דגים שעלו בקערה לאכלם בכותח!? שהרי שמעתי משמואל שנתן לך דגים כאלו ואכלת אותם בכותח.

אמר ליה רב לרבי אלעזר: **חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליספי לי מידי דלא סבירא לי!** והיינו, שהכחיש(67) רב את הדבר, שלא האכילו שמואל מעולם מאכל שכזה, שלא יתכן שיאכילהו שמואל [שהוא בנו של "אבא בר אבא", שכך נקרא אביו של שמואל שהיה חסיד גדול], דבר שרב סבור שאסור לאוכלו.

רב הונא ורב חייא בר אשי הוו יתבי, חד בהאי גיסא דמברא דסורא, וחד בהאי גיסא דמברא של סורא. והיינו, שישבו בשני צידי הנהר, כל אחד בצד אחר.

למר, לאחד מהם, **אייתו ליה דגים שעלו בקערה, ואכל בכותח**. ואילו **למר**, לשני, **אייתו ליה תאנים וענבים בתוך הסעודה, ואכל, ולא בירך** לפני אכילתם ואחרי אכילתם, על אף שאין התאנים והענבים באים ללפת את הפת אלא הדרך להביאם לאחר הסעודה, וכלל בידינו שהם טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם אפילו אם אכל אותם בתוך הסעודה.

מר, האחד, **אמר ליה לחבריה: יתמא!** והיינו, בלי דעת עשית כן, וכי **עבד רבך הכי!?**

ומר אמר ליה לחבריה: יתמא! וכי **עבד רבך הכי!?**

ולאחר מכן: **מר**, האוכל את הדגים שעלו בקערה בכותח, **אמר ליה לחבריה: אנא — כשמואל סבירא לי**, שנ"ט בר נ"ט מותר.

ומר, שאכל את התאנים והתמרים בלי שיברך עליהם, **אמר ליה לחבריה: אנא, כרבי חייא סבירא לי. דתני רבי חייא: פת פוטרת כל מיני מאכל**, שהמברך על הפת

---

67. **הדבר אברהם** (חלק ג' סימן כ"ג) מקשה על מעשה זה כמה שאלות: א. שמואל אמר שהאכיל לרב, ורב אמר חס וחלילה לא קרה כזה דבר. ואם כן אחד מהם לא אמר אמת וזה לא יתכן. ב. איך באמת רצה שמואל להאכיל את רבי אלעזר דבר שאסור לו לאכול? וכן קשה פירוש רש"י, שמפרש 'הוה קאים קמיה דמר שמואל' שהיה משמש לפניו בסעודה, ומדוע פירש רש"י כך ולא ככל שאר המקומות שבש"ס, שהיה לומד אצלו. ומפרש הדבר אברהם שדברי שמואל שאמר נתתי לרב ואכל כוונתו היתה שאילו הייתי נותן לרב דבר מה לאכול, היה אוכל בלי לחשוש שמא אני נותן לו דבר שאסור לפי דעתו. והיתה כוונתו בזה להוכיח את רבי אלעזר שאינו מקבל דעתו, או כפי שהריטב"א מפרש שכוונתו היתה אם רב היה מגיע לפה הייתי נותן לו והוא היה אוכל כי הייתי מתווכח עמו עד שהיה מודה לי. ועל השאלה איך נתן לרבי אלעזר דבר שאסור לו, על זה תירץ רש"י שרבי אלעזר היה משמש בסעודה, ואם כן הוא היה השמש שהביא את האוכל מן המטבח וראה בעצמו שזה נותן טעם בר נותן טעם. ובמקום שהאיסור גלוי לעין אין איסור להגישו לאכול. מפני שאם סובר שאסור, לא יאכל. ואם סובר שמותר, אם כן זה דבר מותר וכן הוא בבאר שבע בשם הרא"ה שאם האיסור ניכר מותר לשים לפני האורח.

אינו צריך לברך, שאפילו דברים שדרך להביאן לאחר הסעודה, אם הביאם בתוך הסעודה — הפת פוטרת אותן מברכה! **ויין פוטר כל מיני משקין** מברכה! (68)

אמר חזקיה משום אביי: הלכתא — דגים שעלו בקערה — מותר לאכלן בכותח. (69)

---

68. בענין יין פוטר כל מיני משקין יש הרבה ספיקות. יש סוברים שרק אם קבע עצמו לשתיית יין, אז פוטר היין שאר משקים. אבל אם שותה כוס אחת או שתים ולא קבע עצמו לשתיית יין, אין היין פוטר שאר משקים. ויש אומרים שאפילו אם לא קבע עצמו, אלא שעמדו לפניו שאר משקים בשעה שמברך על היין, או אפילו אם לא עמדו לפניו אבל היה בדעתו בשעת הברכה בפירוש לשתות עוד משקים היין פוטרם. עוד ספק נמצא באחרונים, כמה צריך לשתות מן היין כדי שיפטור שאר משקים, יש אומרים שמספיק שתיית כל שהוא, ולדעה זו בקידוש שטועמים כל המסובים קצת מן היין, נפטרו שאר משקים מברכה ואם שותים אחר כך בסעודה דבר שחייב בברכה לפניו, או בקידוש בבית הכנסת שטעמו קצת מן היין ורוצים אחר כך לשתות, פטורים מברכה ראשונה וממילא אסורים לברך ברכה ראשונה, כך דעת הדרך החיים. [ואם לא טעמו כלל יין, צריכים לברך שהכל על מה ששותים אחר כך]. אולם יש סוברים שצריך לשתות שתיה חשובה וכתב הביאור הלכה סימן קע״ד שישתה לפחות ׳מלא לוגמיו׳ דהיינו רוב רביעית, ואז יכול לשתות שאר משקים בלי ברכה לפניהם. ובדיעבד אם שתה פחות מזה, יבקש מאדם שלא שתה יין שיוציאנו בברכה על המשקים, או שיקח אוכל שברכתו שהכל ויכוין לפטור גם המשקים. ובנושא הראשון פסק **המשנה ברורה** שלכתחילה טוב שיהיו המשקים לפניו בשעת הברכה על היין ובדיעבד אף אם לא היו אבל היה בדעתו בשעת ברכת בורא פרי הגפן לשתות שאר משקים או שאם קבע עצמו לשתיית יין אז מועיל אפילו לא היו לפניו בשעת הברכה ולא חשב בפירוש לשתות. ובתנאי שהביאו המשקים לפניו בזמן שעדיין היה עסוק בשתיית היין או שכבר חשב לשתות שאר משקים קודם שגמר לשתות היין. ולענין ברכה אחרונה על המשקים, הכלל הוא שכל מקום שפטור מברכה ראשונה על המשקים, פטור גם מברכה אחרונה, ורק באופן אחד נחלקו האחרונים, אם קבע עצמו על יין ושתה, ואחר שהסיח דעתו משתיית יין הביאו לפניו משקים, וברכה ראשונה ודאי שצריך לברך, ולענין ברכה אחרונה, דעת **המגן אברהם** שצריך לברך והרבה חלקו עליו והכריע המשנה ברורה בסימן ר״ח סעיף קטן ע״ג שלענין ברכה אחרונה נפטרים בברכת היין. וכמות היין שצריך לשתות כדי להפטר בברכה אחרונה של היין, אם שתה רביעית ומברך לאחריה על הגפן, ודאי שנפטרו המשקים. אולם אם שתה פחות מרביעית יין, ואם כן אינו יכול לברך ברכה אחרונה, נסתפק **שער הציון** [סימן ר״ח אות ע׳] מה יעשה. מפני שיש דעות בסימן ר״י שברכה אחרונה על משקים מברכים אם שתה כזית, ואם כן אדם זה ששתה כזית יין, חייב בעצם בברכת על הגפן, ורק מחמת ספק אינו מברך שמא הלכה כדעות שצריך רביעית דוקא, אולם אם ירצה לברך בורא נפשות על המשקים ששתה, כאן מתעורר הספק באופן הפוך, אולי הוא חייב בברכת על הגפן ואם כן הוא פטור מבורא נפשות ואינו יכול לברך ברכה זו ונשאר המשנה ברורה ב׳צריך עיון׳

69. כתב **הש״ך** בסימן צ״ה סעיף קטן ג׳ שאף שמבואר בסוגיא שנותן טעם בר נותן טעם

צנון שהתכו בסכין[70] **שחתך בה בשר — אסור לאוכלו בכותח.**

קיב-א **והני מילי צנון דאגב חורפיה בלע. אבל קישות** שהיא מתוקה, אין השמנונית נבלעת, אלא היא צפה על מקום החתך, ולכן, **גריר** גורר בסכין מעט **לבי פסקיה** למקום החתך ומסיר את השומן הדבוק שם, **ואכיל.**

מותר, אולם זה רק בדיעבד אם אירע כך. אבל לכתחילה אסור לבשל דגים בקערה בשרית על מנת לאוכלם עם חלב. וכן הוא לשון הגמרא דגים שעלו, משמע שקרה כך, אבל לכתחילה אין לעשות כן. ובעצם הדין נחלקו הראשונים, יש אומרים שדוקא דגים רותחים שהוכנסו לקערה צוננת בשרית או להיפך קערה רותחת ודגים קרים, רק בזה נאמר הדין של נותן טעם שני. אבל כששניהם רותחים, הדגים והקערה, באופן זה נבלע היטב הטעם שבקערה ועובר לדגים ונחשב טעם ראשון. כך מביא הש"ך בסעיף קטן ו' בשם הבית יוסף.

בחידושי **הרשב"א** מבואר וכן משמע בתוספות שכל ההיתר הוא רק אם נכנסו רותחים לתוך הקערה [ולכאורה אפילו אם הקערה רותחת אבל איננה על האש] אבל אם נצלו ממש, כלומר הקערה עומדת על האש ועכשיו כח האש מרתיח את הקערה והדגים. באופן זה עובר הטעם מהקערה לדגים בשלימות ונחשב טעם ראשון וכן כתבו התוספות בשם ריב"ן שאם התבשלו הדגים בקערה נחשב טעם ראשון. אולם הרמב"ן מחלק בין צליה לבישול ולדעתו בבישול כיון שהטעם מהקדירה יוצא לתוך מים, נאמר בזה דין נותן טעם שני אף על פי שהסיר על האש. והרבה ראשונים, הרמב"ן, הרשב"א, דעה אחת בתוספות, הר"ן, סוברים שאפילו בנצלו והתבשלו הדגים בקערה גם כן נאמר הדין של טעם שני.

ולהלכה פסק השלחן ערוך בסימן צ"ה כדעת המתירים שדגים שעלו בקערה מותרים בין נצלו ובין התבשלו ודעת הרמ"א שלכתחילה צריך לחשוש לדעות שאוסרים בין בצליה ובין בבישול ובדיעבד מותר כדעת המחבר. ולדעת הרמ"א הדין בגמרא נאמר רק בדגים רותחים שהוכנסו לקערה צוננת שאינה עומדת על האש. או להיפך דגים קרים לתוך קערה רותחת שאינה עומדת על האש. אבל אם שניהם רותחים, דינם כצליה שאסור לכתחילה, ולכן, אם רוצה לבשל אוכל ובדעתו אחר כך לאכלו עם חלב, אסור לכל הדעות לבשלו בכלי בשרי ואפילו אינו בן יומו. מפני שאין עושים נותן טעם שני לכתחילה. [ובדיעבד אם התבשל בכלי שאינו בן יומו, מותר לכל הדעות לאוכלו עם חלב. וכן פסק **החכמת אדם** כלל מ"ח סעיף ב' שאפילו מים שהורתחו בכלי בשרי שאינו בן יומו מותר לשתותם בקפה עם חלב]. ואם קרה שהתבשל אוכל או נאפתה עוגה בכלי בשרי בן יומו, לדעת השלחן מותר לאוכלה עם חלב. ולדעת הרמ"א אסור לכתחילה לאוכלה עם חלב. אולם אם שכח וכבר עירב את התבשיל עם חלב או ששם גבינה על העוגה, כאן שזה בדיעבד, גם לרמ"א מותר לאוכלם.

70. מבואר בסוגיא שאם חתך צנון שהוא דבר חריף בסכין בשרי, אסור לאכול צנון זה עם חלב, ואף שתמיד כלל בידינו שבליעות יוצאות רק על ידי חום, כאן שזה דבר חריף וגם יש 'דוחקא דסכינא', הלחץ שהסכין לוחץ על הצנון כשחותכו, מצטרפים שתי גורמים אלו ומפליטים את הבלוע בסכין ונכנס לתוך הצנון. אולם עדיין קשה, הרי זה נותן טעם בר נותן טעם ומדוע אסור לאכלו עם חלב. ונתבאר פה חידוש נוסף שנאמר בדבר חריף, שהחריפות מתקנת ומשביחה את הטעם, ולכן הטעם שנבלע בצנון

קילחי דליפתא — שרי. שקלחי הלפת מתוקים הם ואין טעם השומן ניכר בהם.

דסילקא — אסירי שהשומן נותן בהם טעם.

ואי פתך אם מערב **בהו** בשעת החיתוך, קלחים **דליפתא**, שחותך במעורב קלחים של לפת ושל תרד, כלומר חותך לפת אחת ואחריה תרד, **שפיר דמי.** שמבטל קלח הלפת את טעם השמנונית שעל הסכין. ואין התרדים מקבלים ממנו טעם.

בעא מיניה רב דימי מרב נחמן: מהו לאנוחי, להניח, **כדא דמלחא גבי כדא דכמכא** של כותח, שיש בו חלב? האם צריכים אנו לחשוש שמא יפול מן הכד של הכותח לכד המלח, ויבואו למלוח בשר במלח שמעורב בו כותח חלבי?

אמר ליה: אסור.

ועוד שאל רב דימי מרב נחמן: מהו להניח כד של כותח ליד כד **דחלא** חומץ, **מאי?** האם יש לנו לחשוש שמא יפול מן הכותח אל החומץ, ויבואו ליתן מהחומץ הזה לתוך תבשיל של בשר?

אמר ליה: שרי. שלא חוששים שמא ישפך הכותח לחומץ ויתננו לתבשיל של בשר.

ומאי שנא מלח מחומץ?

אמר לו רב נחמן לרב דימי: אסביר לך את הטעם לחלק בין מלח לחומץ רק **לכי תיכול** כאשר תמדוד לי **עלה,** בתמורה להסברי, **כורא דמלחא!** והיינו, שתשלם לי כור מלח בשכרי!

מאי טעמא? מהו אכן החילוק בין מלח לחומץ?

לא נחשב לנותן טעם בר נותן טעם, אלא לטעם ראשון. זאת אומרת, שאפילו לדעות שכשמבשלים דגים בסיר בשרי אין בכח הבישול להוציא את כל הטעם הבלוע, ולכן זה נהיה טעם שני - נותן טעם בר נותן טעם, אבל דבר חריף בצירוף לחץ הסכין מוציא את הטעם הבלוע ומשביח אותו עד שנחשב לטעם ראשון.

עוד הסתפקו **התוספות** ממה שנתבאר במסכת עבודה זרה לגבי 'חלתית' שזה דבר חריף מאד, ולכן אם הוא בולע מכלי שיש בו טעם שאינו בן יומו, וכלל בידינו שאינו בן יומו אינו אוסר, אבל חלתית על ידי חריפותה משביחה את הטעם שאינו בן יומו ועושה אותו בחזרה לטעם משובח כמו בן יומו ואסור. והסתפקו התוספות האם דין זה יהיה גם בשאר דברים חריפים, ונפסק להלכה [עיין רמ"א סימן צ"ה ס"ב וסימן צ"ו ס"א וס"ג] שבכל דבר חריף נאמר דין זה. ואם כן לסיכום יוצא לנו שבדבר חריף התחדשו שלשה דברים: א' בולע גם כשהוא קר על ידי לחץ הסכין. ב' נותן טעם בר נותן טעם דינו כנותן טעם. ג' אינו בן יומו דינו כבן יומו. ולכן אם חתכו בצל בסכין בשרי אפילו שכבר עברו עשרים וארבע שעות מאז שנגע הסכין בבשר חם, הבצל יבלע את טעם הבשר שבסכין ויהיה דינו כסכין בן יומו והבצל נהיה בשרי ואם אחר כך יבשלוהו בסיר עם חלב יאסר כל האוכל. רק צריך לברר אם אין שישים פעמים בתבשיל שבסיר כנגד להב הסכין, ואם יש בסיר שישים פעמים כנגד הלהב, אף שאין שישים פעמים נגד הבצל, האוכל מותר ואף הבצל מותר [ש"ך סימן צ"ד סעיף קטן כ"ג], מפני שבבצל נבלע טעם מהסכין ואין בבצל כמות בשר יותר ממה שהיה בלהב, וכאן לא שייך לומר 'חתיכה נעשית נבילה' ויחשב כל

האי, הכותח שהתערב במלח **איתיה איסורא בעיניה**, שניכר הכותח במלח, ולכן אסור למלוח בו את הבשר, מפני שאינו מתבטל.

והאי, כשנופל הכותח לחומץ **ליתיה איסורא בעיניה**, וגם אין נותן הכותח טעם בחומץ ומתבטל, ולכן מותר למלוח בו את הבשר.

ההוא בר גוזלא גוזל קטן **דנפל לכדא דכמכא** של כותח. **שרייה רב חיננא בריה דרבא מפשרוניא**, ואף על גב שיש בכותח מלח, ולא החשיב את זה כבישול.

אמר רבא מאן חכים למישרי כי האי גוונא, אי לאו רב חיננא בריה דרבא מפשרוניא.

קסבר רב חיננא: **כי אמר שמואל** "**מליח — הרי הוא כרותח**", גם לגבי בישול בשר בחלב, **הני מילי היכא דאינו נאכל** המליח **מחמת מלחו**. והיינו, שהיתה מליחותו מרובה ולא ניתן לאכלו אלא לאחר ששורים ומדיחים אותו במים. **אבל האי כותחא הרי נאכל** הוא **מחמת מלחו**. כלומר, אין מליחותו רבה.

והני מילי שמותר, כשנפל הגוזל והיה בשרו **חי**. **אבל** אם היה בשרו **צלי — בעי קליפה**, מלמעלה, מסביב.

ואי אית ביה בבשרו **פילי** בקעים — **כוליה אסור**, משום שבולע דרך הנקבים והסדקים.

ואי מתבל בתבלין — כוליה אסור, שהתבלינים מרככים אותו ובלע יותר.

אמר רב נחמן אמר שמואל: ככר שחתך עליה בשר צלי **אסור לאכלה**, לפי שהדם היוצא מהבשר הצלוי נבלע בה.

והני מילי דאסמיק, שהיה בשר הצלי אדום.

והני מילי דאבריה, שעבר הדם בכיכר מצדו האחד לצדו השני.

והני מילי דאסמכיה, שהיה המוהל היוצא מהבשר סמיך.

אבל קלישתא מוהל צלול — **לית לן בה**. שאינו נחשב דם.

שמואל שדי ליה לככר שכזאת **לכלביה**.

רב הונא יהיב ליה לשמעיה לשמשו, ולא אכלו בעצמו.

והוינן בהנהגתו של רב הונא: **מה נפשך? אי שרי — לכולי עלמא שרי. אי אסור — לכולי עלמא אסור!?**

ומשנינן: לעולם הוא מותר, אלא **שאני רב הונא, דאנינא דעתיה** שלא אכלו מחמת שהיה איסטניס, ולא מחמת איסור.

רבא אכיל ליה וקרי ליה "**חמר בשר**", דהיינו "יין הבשר".

אמר רב נחמן אמר שמואל: אין מניחין כלי ["בי דוגי", דלעיל] **תחת בשר — עד שיכלה כל מראה אדמומית שבו.**

מנא ידעינן שמכאן ולהבא לא יזוב ממנו מראה אדום ושכבר מותר להניח תחתיו כלי?

הבצל כגוש בשר, מפני שזה נאמר רק בנבלע איסור או בשר בחלב. אבל בחלב לחוד ובשר

מר זוטרא משמיה דרב פפא אמר: משתעלה תימרתו. שיעלה כעין עשן מהבשר. [ובלשון אחר ביאר רש״י — מאז שהגחלים תחתיו יעלו עשן, שכל עוד יוצא הדם הוא מכבה את הגחלים, ורק כשפוסק הדם ומתחילה השמנונית לצאת נדלקים הגחלים].

קיב-ב **מתקיף לה רב אשי: ודלמא תתאה מטא, עילאה לא מטא!?** שמא רק הצד התחתון הפונה כלפי האש נצלה, אבל הצד העליון עדיין לא נצלה, **אלא, אמר רב אשי: לית ליה תקנתא, אלא משדא ביה** לזרוק על הבשר וכן ליתן בכלי שמולחים בו **תרתי גללי מלחא**, שתי חתיכות מלח ובכך ישקע הדם לשולי הכלי, ואז **ומשפייה**, והיינו שאת השומן שיצוף מעל הדם מותר לשפוך במתינות, כדי שלא יתערב בו הדם, לכלי אחר, ולאכלו.

אמר ליה רב אחא בריה דרב איקא לרב אשי: ומי אמר שמואל הכי?

והאמר שמואל: ככר שחתך עליה בשר אסור לאכלה!?

אמר לו רב אשי: **שאני התם**, בככר שחתך עליה בשר בסכין, **דאגב דוחקא דסכינא פליט** הבשר מהדם שנשאר בלוע בו.

אמר רב נחמן: דגים ועופות שמלחן זה עם זה — אסורין הדגים, מפני שהדם היוצא מהעופות נבלע בדגים, וכל שכן אם מלח את העופות עם מין בשר אחר.

והוינן בה: **היכי דמי?**

אי מלחם יחד **בכלי שאינו מנוקב**, ונאסרים כל הדברים האחרים מחמת שבולעים מהדם היוצא מהעופות, אם כן, **אפילו עופות ועופות נמי אסירי**. מפני שדם שיצא מעוף זה נבלע בעוף השני.

אי בכלי מנוקב, אפילו דגים ועופות נמי שרי, שהרי הדם זב למטה.

ומשנינן: **לעולם בכלי מנוקב**. ושונים **דגים — משום דרפו קרמייהו**, שהקרום [העור העוטף את גופם הוא רך], ולכן **קדמי ופלטי**. ואילו **עופות קמיטי**, אינם ממהרים לפלוט את דמם, ולכן נאסרים הדגים, כי **בתר דניחי דגים** מפליטתם אז עדיין **פליטי עופות**, **והדר**, ואז, כיון שהדגים כבר אינם עסוקים בפליטת דמם, **בלעי מיניה**, מדם העופות. אבל בשר בהמה הנמלח עם עופות אינו נאסר כי הוא טרוד לפלוט כל משך הזמן שפולטים העופות, וכל זמן שפולט אינו בולע.

רב מרי בר רחל אימלח ליה בשר שחוטה בהדי בשר טרפה. ולמרות שמלח כדרך מליחה בכלי מנוקב, הסתפק האם גם כאן אומרים שכל זמן שפולט אינו בולע, ולא איכפת לנו שזב הדם של הטרפה על בשר השחוטה, או שמא זה שונה.

אתא לקמיה דרבא.

אמר ליה: מהפסוק שכתוב ״**הטמאים**״ — דורשים **לאסור צירן, ורוטבן, וקיפה שלחן.** והיינו, שאמנם דם הטרפה אינו נבלע בבשר

לחוד שנבלע, כיון שזה ׳היתרא׳ לא אומרים ׳חתיכה נעשית נבילה׳ ומחשבים רק את כמות 1הבשר או החלב הבלועה.

השחוטה כיון שבשר השחוטה טרוד כמו הטרפה בפליטת הדם ואינו בולע בשעה שטרוד לפלוט, אך בנוסף לדם יוצא גם ציר מהטריפה, והוא נוח להבלע יותר מהדם, והוא נבלע בבשר הכשרה אפילו בזמן שהוא טרוד לפלוט את הדם.

קיג-א ופרכינן: **ולימא ליה מדשמואל?**

דאמר שמואל: מליח הרי הוא כרותח, וכבוש הרי הוא כמבושל!? ונמצא, שהתבשל בשר השחוטה בדם הטרפה, ופשוט שנאסר.

ומשנינן: **אי מדשמואל, הוה אמינא הני מילי דמן** שהדם בלבד אוסר, ומדובר בכלי שאינו מנוקב, שאחר שפולט הבשר הכשר את דמו הוא חוזר ובולע מדם הטרפה. **אבל ציר**ן שהוא רק זיעה בלבד **ורוטבן לא** נאסר כשהוא בכלי מנוקב **קמשמע לן** שציר אסור, שהוא נוח להבלע אפילו בכלי נקוב.

מיתיבי: הרי שנינו: **דג טהור שמלחו עם דג טמא — מותר.**

מאי לאו, מדובר באופן **שהיו שניהן מלוחין.** ולא אסר הציר היוצא מהדג הטמא את הדג הטהור כל זמן שעסוקים בפליטה.

ומשנינן: **לא.** כאן מדובר **כגון שהיה טהור מליח וטמא תפל.** וכיון שבטמא אין מלח, הוא אינו פולט שום דבר.

ותמהינן: **והא מדקתני סיפא** "**היה טהור מליח וטמא תפל, מותר**", **מכלל דרישא** מדובר **בששניהם מלוחין עסקינן!?**

ומשנינן: **פרושי קא מפרש** סיפא את הרישא: **טהור שמלחו עם דג טמא, מותר. כיצד?** כגון **שהיה טהור מליח וטמא תפל!**

הכי נמי מסתברא. דאי סלקא דעתך שמדברת **רישא בשניהם מלוחים,** אם כן קשה, מה החידוש בסיפא? והרי **השתא, שניהם מלוחים, שרי —**

טהור מליח וטמא תפל, מיבעיא!?

ודחינן: **אי משום הא, לא איריא.** כי אפשר לומר, **תנא סיפא לגלויי רישא. דלא תימא רישא טהור מליח וטמא תפל,** רק אז מותר, **אבל שניהם מלוחין אסור,** לכן **תנא סיפא טהור מליח וטמא תפל. מכלל, דרישא שניהן מלוחין, ואפילו הכי שרי.**

תא שמע מסיפא דסיפא: אבל אם היה טמא מליח וטהור תפל — אסור!

ומשמע: **טמא מליח וטהור תפל הוא דאסור, הא שניהן מלוחין שרי.** ומשום ששניהם טרודים לפלוט.

ודחינן: אל תדייק מזה, כי אפשר לומר: **איידי דתנא רישא טהור מליח וטמא תפל, תנא נמי סיפא טמא מליח וטהור תפל.**

[סימן בישרא דמנח נפקותא]

אמר שמואל: אין הבשר יוצא מידי דמו אלא אם כן מולחו יפה יפה, ומדיחו יפה יפה.

אתמר: רב הונא אמר: מולח ומדיח. ומשמע, לכאורה, שאין צורך להדיח את הבשר לפני המליחה.

במתניתא תנא: מדיח תחילה, **ומולח,** וחוזר **ומדיח.**

ולא פליגי רב הונא והתנא של הברייתא.

הא שאמר רב הונא מולח ומדיח, מדובר **דחלליה** שרחצו את הבשר במים **בי טבחא** בבית המטבחיים.

הא שכתב בברייתא שצריך להדיחו קודם, מדובר היכן **דלא חלליה**, שלא רחצו אותו **בי טבחא**.

רב דימי מנהרדעא מלח ליה את הבשר **במילחא גללניתא**, מלח גס, **ומנפיץ ליה**. למלח הגס מן הבשר, בגלל שהוא בלוע מן הדם.

אמר רב משרשיא: אין מחזיקין דם בבני מעיים. והיינו, שבני מעיים שלא נמלחו אינם בחזקת שיש בהם דם, והרי הם מותרים.

תרגמא להיתר זה **אכרכשא ומעייא, והדרא דכנתא**. שהם המעיים הדקים מסביב לשומן [החלב] הנקרא כנתא. אבל הכנתא עצמה, וכן שאר בני המעיים, כגון הלב והריאה והכבד חייבים למלחם כדי להוציא דמם.

אמר שמואל: אין מניחין בשר מליח אלא על גבי כלי מנוקב.

רב ששת מלח ליה גרמא גרמא. עצם, עצם, דהיינו כל חתיכה לחוד.

והוינן בה: **תרי מאי טעמא לא** מלח ביחד? **משום דפריש הדם מהאי ובלע האי**, אם כן **חד נמי, פריש מהאי גיסא, ובלע האי גיסא** הצד השני!

אלא, לא שנא. אחד או שתים הם אינם בולעים זה מזה משום שהם טרודים בפליטה.

אמר שמואל משום רבי חייא: השובר מפרקתה של בהמה לאחר שנשחטה, **קודם שתצא נפשה, הרי זה מכביד את הבשר**, משום שאם לא היה שובר היא היתה נאנחת ומוציאה את הדם ממקום שחיטתה, ועכשו ששבר את מפרקתה, אין בה כח להאנח ולהוציא את הדם אלא היא נחה ושוקטת, ונבלע הדם באבריה, ועל ידי זה הוא מכביד את הבשר.

וגוזל את הבריות, שמוכר במשקל הבשר גם את הדם,

ומבליע דם באברים.

איבעיא להו: היכי קאמר? האם כך הוא אמר: **מכביד את הבשר וגוזל את הבריות משום דמבליע דם באברים, הא לדידיה** לכשימלחנה — **שפיר דמי**, ומותר לאוכלה.

או דלמא לדידיה נמי אסור, משום שנבלע בה הדם בצורה שכזאת שאפילו ימלחנה לא יצא הדם.

ומסקינן: **תיקו**!

מתניתין:

המעלה את העוף עם הגבינה על השלחן — אינו עובר בלא תעשה.

ועיקר הדין פשוט הוא, שאין איסור בתורה להעלות על השולחן עוף עם גבינה, אלא בא ללמדנו שרק על העלאה אינו עובר מהתורה אבל על אכילת עוף שהתבשל בחלב חייב מהתורה, וזה לא כרבי עקיבא הממעט בשר עוף מאיסור בשר בחלב מהתורה.

גמרא:

ודייקינן: **הא אוכלו — עובר בלא תעשה!**

שמע מינה בשר עוף בחלב דאורייתא!

ודחינן: לא. אלא **אימא: המעלה את העוף עם הגבינה על השולחן אינו בא לידי לא תעשה.**

כלומר, אין לנו לחשוש שמא יעבור עליו כשיאכלנו, וכרבי עקיבא שאמר בשר עוף מותר מן התורה לבשלו בחלב.

מתניתין:

בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה — אסור לבשל ביחד, ואם בשלו הרי הוא **אסור בהנאה!**

אבל, **בשר בהמה טהורה בחלב**(71) **בהמה טמאה,**

וכן **בשר בהמה טמאה בחלב בהמה טהורה — מותר לבשל ומותר בהנאה.**(72)

רבי עקיבא אומר: בשר חיה ועוף **אינם** אסורים לבשל בחלב **מן התורה שנאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו" ג' פעמים,** ללמדנו — **פרט לחיה ולעוף ובהמה טמאה.**

רבי יוסי הגלילי אומר: נאמר "לא תאכלו כל נבלה" ונאמר באותו הפסוק גם **"לא תבשל גדי בחלב אמו"**, שמשמע — **את שאסור משום נבלה אסור לבשל בחלב.**

עוף, שאסור משום נבלה, יכול יהא אסור לבשל בחלב?

תלמוד לומר "בחלב אמו" — יצא עוף, שאין לו חלב אם.

גמרא:

והוינן בה **מנא הני מילי** שאסור לבשל כל בהמה בחלב?

אמר רבי אלעזר: אמר קרא "וישלח יהודה את גדי העזים", שמשמע דוקא **כאן** הוא שמפורש **"גדי עזים"**,

הא כל מקום שנאמר "גדי" סתם — אפילו קיג-ב
פרה ורחל במשמע!

ופרכינן: **ולילף מיניה?**

ומשנינן: **כתיב** עוד **קרא אחרינא** בענין ברכת יעקב ועשו **"ואת עורות גדיי העזים"**, שמשמע דוקא **כאן** שמפורש **"גדיי העזים"**, **הא כל מקום שנאמר גדי סתם — אפילו**

---

71. כתב **רבי עקיבא איגר** שבשר בהמה טהורה בחלב חיה טהורה גם כן אינו אסור מן התורה ומותר בבישול ובהנאה. והטעם שכמו שממעטים בהמה טמאה מהפסוק 'בחלב אמו' שמשמע אמא של גדי שהוא בהמה טהורה ולא טמאה, כמו כן נדייק 'בחלב אמו' שהיא בהמה ולא חיה.

72. כתב **הטור** בסימן פ"ז 'אבל בשר טהורה בחלב בהמה טמאה, או בשר בהמה טמאה בחלב טהורה ובשר חיה ועוף אפילו בחלב טהורה אינו אלא מדרבנן ומותר בבישול ובהנאה' ודייק הבית יוסף מדבריו שבשר בהמה טהורה בחלב טמאה או להיפך, יש מדרבנן איסור אכילה. והקשה על זה שלא מצאנו בשום מקום שגזרו איסור אכילה מדרבנן על זה ועוד

פרה ורחל במשמע!

ופרכינן: **ולילף מיניה?**

ומשנינן: **הוו להו** אלו שתי הפסוקים — **שני כתובין הבאין כאחד. וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין.**

ופרכינן: **הניחא למאן דאמר אין מלמדין, אלא למאן דאמר מלמדין מאי איכא למימר?**

ומשנינן: **תרי מיעוטי כתיבי.** שהיה יכול לכתוב בשניהם "**עזים**" וכתיב "**העזים**" בה"א. וה"א המיותרת היא מיעוט, ללמדנו שרק שם גדי הוא גדי עזים, ולא בגדי האמור בבשר בחלב. [ועיין תוספות שהקשו מדוע צריך שתי מיעוטים].

אמר שמואל: גדי — לרבות את החֵלֶב, שאם בישל חֵלֶב בחָלָב עובר על אכילתו שני איסורים, משום חלב ומשום בשר בחלב.

גדי — לרבות את המתה. שאם בישל בשר נבילה בחלב(73) לוקה שתיים על אכילתו.

ובא הכתוב לומר שלמרות שאין איסור בשר בחלב יכול לחול על איסור נבילה, מחמת הכלל שאין איסור חל על איסור, בכל זאת

הקשה שאין שום נפקא מינה בגזירה זו, שהרי בין כה וכה אסור מדאורייתא מחמת שזו בהמה טמאה או חלב טמא. וקושיה זו כתבו האחרונים לתרץ (הב"ח והדרישה) שיש נפקא מינה לענין 'חתיכה נעשית נבילה' ולפי הדעות שדין זה נאמר רק בבשר בחלב ולא בשאר איסורים. ואם כן אם תבשיל זה יהיה אסור רק מחמת הבהמה הטמאה לא יהיה בו דין חתיכה נעשית נבילה. אבל עכשיו שחכמים גזרו על זה דין בשר בחלב מדרבנן, יהיה בו דין 'חתיכה נעשית נבילה'. אולם הש"ך חולק על כך ומבאר קושיית הבית יוסף ששאלתו היתה מדוע ראו חכמים צורך לגזור בזה איסור דרבנן אחר שכבר אסור מן התורה ולכן דעת הש"ך וכן הט"ז להקל בזה שאין בזה איסור בשר בחלב וממילא לא יהיה דין חתיכה נעשית נבילה לפי הפוסקים שרק בבשר בחלב אומרים כך וכן משמע בחכמת אדם.

73. כתב **הרמב"ם** הלכות מאכלות אסורות פרק ט' הלכה ו' שהמבשל בשר נבילה בחלב, מקבל מלקות על הבישול. ואינו לוקה על אכילת הבשר שאין איסור בשר בחלב חל על הנבילה שאין כאן לא איסור כולל ולא איסור מוסיף. והקשה הלחם משנה מדוע אין כאן איסור מוסיף שהרי עכשיו נוסף איסור הנאה, ומתרץ שבאיסור הנאה מבשר בחלב אין מלקות, ולכן אינו יכול להחשב 'מוסיף' לגבי איסור אכילה שיש בו מלקות. תירוץ נוסף כתב הרמב"ם עצמו בפירוש המשניות מסכת כריתות פרק ג' ומבאר שם **נקודה נפלאה.** שידוע שבשר בחלב דרך בישול אסור בהנאה, אולם אין פסוק מפורש לאסרו בהנאה ופסוק אחר לאסרו באכילה, אלא ענין איסור בשר בחלב כולל בתוכו איסור אכילה ואיסור הנאה, ולכן כיון שאין איסור חל על איסור ולא חל איסור אכילה, ממילא לא חל גם כן איסור הנאה. וביאר דבריו הקובץ הערות סימן ל' שאיסור ההנאה בבשר בחלב הוא תולדה מאיסור האכילה ולכן כל זמן שלא חל איסור אכילה, לא יכול לחול איסור הנאה. אולם הוא מקשה הרי יש שלשה פסוקים, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואם כן מה כוונת הרמב"ם שאין פסוק מפורש לאסרו בהנאה. ומתרץ על פי דברי **הרמב"ם בספר המצוות** (לא תעשה קפ"ז), שהרמב"ם מקשה על עצמו מדוע לא מנה את איסור הנאה מבשר בחלב

ריבתה אותו התורה שיחול כאן.

גדי — לרבות את השליל, שגם בשרו אסור בבישול בחלב.

גדי — להוציא את הדם, שאינו נחשב בשר.

גדי — להוציא את השליא, שהיא השק העוטף את העובר, שאין איסור לבשלו בחלב.

גדי — להוציא את בשר הבהמה **הטמאה**, שאפילו בישלו בחלב טהורה אינו נאסר.

"בחלב אמו" — ולא בחלב זכר, אם קרה מקרה והיו לו דדים ובהם חלב מועט.

בחלב אמו — ולא בחלב שחוטה, שמשעה שנשחטה אין היא ראויה להיות "אמו", שאינה יכולה ללדת.

בחלב אמו — ולא בחלב טמאה. שאם בישל בשר בהמה טהורה בחלב טמאה אינו נאסר. שכך משמעות הפסוק — לא תבשל גדי בחלב של מי שנאסר בשרו לבשל בחלב. והרי מיעטנו את הבהמה הטמאה, שמותר לבשלה בחלב, ולכן אין איסור לבשל את הטהורה בחלב הטמאה.

ופרכינן: **הא תלתא גדי כתיבי**, ואילו **אנן שיתא** "גדי" **דרשינן**!?

ומשנינן: **קסבר שמואל איסור חל על איסור**.

ולכן, **איסור חֵלֶב** ובשר **מתה מחד קרא נפקי**. והיינו, מאותו "גדי" הראשון שנצרך להכתב לצורך עצם הדין.

דם נמי — לאו "גדי" הוא, ולא צריך פסוק למעט אותו.

ושליא נמי — פירשא בעלמא הוא, ואין צורך בפסוק למעט אותה.

פשו להו תרי "גדי", לאחר שאחד נצרך לעצם הדין.

בתור לאו נוסף. ומתרץ הרמב"ם שאיסור אכילה והנאה בבשר בחלב הם ענין אחד, שהוזהרנו שלא ליהנות מבשר בחלב בשום אופן, לא על ידי אכילה ולא על ידי הנאה, ומפרש הקובץ הערות שזו גם כוונת הרמב"ם בנקודה הנפלאה. שאיסור ההנאה זה הרחבה של האיסור אכילה, וכל שלא חל איסור אכילה לא יכול לחול האיסור הנאה וממילא אין כאן איסור מוסיף מפני שעדיין לא חל איסור האכילה ואיך יחול איסור ההנאה. אולם הפרי מגדים בפתיחה להלכות בשר בחלב (דיבור המתחיל ולענין חלב בחלב) מקשה מהגמרא ביבמות [דף ל"ג] שאומרת שאפילו שאין איסור חל על איסור, זה רק לגבי שלא מקבל פעמיים מלקות. אבל עבירה כפולה יש פה ונפקא מינה לקוברו בין רשעים גמורים. ואם כן קשה על הרמב"ם אף שלא ילקו על איסור בשר בחלב, אבל הרי הוא חל ואם כן שיהיה אסור בהנאה ומדוע הרמב"ם כותב שמותר בהנאה, והרבה פוסקים חולקים על הרמב"ם וסוברים שאסור בהנאה.

ולדעת הרמב"ם שהבשר לא נאסר כלל באיסור בשר בחלב, כתב החתם סופר (יורה דעה סימן צ"ב) שגם החלב לא נאסר וטעם דבריו, מפני שעיקר איסור בשר בחלב הוא מחמת הבשר וכשזה לא נאסר, גם החלב לא נאסר. החזון איש בסימן כ"ב מסביר זאת באופן שונה, וכך הוא מבאר, שאיסור בשר בחלב הוא היצירה החדשה הזו שנהיה כאן טעם מחובר של בשר בחלב, וכשעל טעם הבשר לא לוקים מפני שאין איסור חל על איסור, אם כן אין זה 'בשר בחלב'

חד — לרבות את השליל,

וחד — למעוטי בהמה טמאה.

ותמהינן: **וכי סבר שמואל איסור חל על איסור?**

והאמר שמואל משום רבי אלעזר: מנין לכהן טמא שאכל תרומה טמאה שאינו במיתה? שנאמר במי שאוכל תרומה טהורה כשגופו טמא **"ומתו בו כי יחללוהו" — פרט לזו, שמחוללת ועומדת!** והיינו, שלא חל האיסור לאכול תרומה כשגופו טמא על איסור אכילת תרומה טמאה. רואים ששמואל סובר אין איסור חל איסור.

ומשנינן: **אבעית אימא, בעלמא** סובר שמואל **איסור חל על איסור, ושאני התם דמיעט רחמנא "ומתו בו".**

איבעית אימא, בעלמא קסבר שמואל אין איסור חל על איסור, ושאני הכא דרבי רחמנא "גדי".

ואיבעית אימא הא דידיה הא דרביה, והיינו רבי אלעזר, שאמר שמואל משמו שלומדים כל בהמה מ"גדי העזים".

בעא מיניה רב אחדבוי בר אמי מרב: המבשל בחלב גדי שלא הניקה עדיין — מהו? והיינו שעדיין לא הולידה ויש לה כבר חלב בדדיה סמוך לזמן שעומדת להמליט.

האם מדייקים מזה שכתוב "אמו" — שכבר היתה ראויה להיות אם. והיינו, שכבר הולידה, או לא מדייקים כך?

אמר ליה: מדאיצטריכא לשמואל למימר "בחלב אמו" ולא בחלב זכר, משמע שזכר **הוא דלא אתי לכלל אם, אבל האי** שלא היניקה, **כיון דבא לכלל אם, אסור.**

אתמר המבשל חֵלֶב בחָלָב.

נחלקו בדין זה **רבי אמי ורבי אסי.**

חד אמר לוקה, וחד אמר אינו לוקה.

וסברנו שעל האכילה הם חולקים,[74] וכשהתרו בו משום אכילת בשר בחלב. [ועיין ברש"י כיצד ידרשו את כל הפסוקים].

לימא בהא קמיפלגי?

דמאן דאמר לוקה קסבר — איסור חל על איסור, ולכן חל איסור בשר בחלב על איסור חלב.

שאסרה התורה שהרי לא נוצרה פה המציאות החדשה של תערובת בשר בחלב שנאסרו, ולכן שניהם מותרים. אולם מדברי **רבי עקיבא איגר** בדרוש וחדוש למסכת ביצה דף י"ב מבואר שהחלב נאסר. שמקשה על הרמב"ם מדוע לא נאסר הבשר ב'איסור כולל' מחמת שהחלב נאסר. ואם כן רואים שדעתו שהחלב נאסר, ועל שאלתו מתרץ רבי עקיבא איגר שאין קשר בין איסור הבשר לאיסור החלב. הבשר נאסר מחמת שהתבשל עם חלב וקיבל טעם ממנו, והחלב נאסר מחמת שהתבשל עם בשר וקיבל טעם ממנו, ולכן כיון שכל אחד יש לו את סיבתו העצמית, אין קשר ביניהם ולא שייך לומר 'איסור כולל' שכלל את הבשר והחלב יחד. מפני שכל אחד איסור נפרד בפני עצמו.

74. בספר **שערים מצוינים** בהלכה מקשה לפי שיטת הכסף משנה בדעת הרמב"ם שאיסור

ומאן דאמר אינו לוקה קסבר — אין איסור חל על איסור, ולא חל איסור בשר בחלב,(75) ועל איסור חלב לא התרו אותו.

ודחינן: **לא. דכולי עלמא אין איסור חל על איסור. אאכילה דכולי עלמא לא פליגי דלא לקי** משום בשר בחלב שהרי אין איסור חל על איסור. **כי פליגי אבשול**, שביחס לבישול, האיסור הוא רק משום בשר בחלב ולא משום חלב. שאין איסור לבשל חלב.

מאן דאמר לוקה, שהרי **חד איסורא הוא.** ואין כאן איסור חל על איסור.

ומאן דאמר אינו לוקה, סבר, **להכי אפקה רחמנא לאכילה בלשון "בישול"** וכפי שכתוב לא 'תבשל' גדי בחלב אמו. ודורשים מזה שכתוב ג' פעמים שאחד מהם בא לאיסור 'אכילת' בשר שהתבשל בחלב, לומר לנו — **כיון דעל אכילה לא לקי, אבישול נמי לא לקי.**

קיד-א

ואיכא דאמרי: אבישול — כולי עלמא לא פליגי דלקי.

כי פליגי — אאכילה.

מאן דאמר אינו לוקה, דהא אין איסור חל על איסור.

ומאן דאמר לוקה, משום שסבר, **להכי אפקה רחמנא לאכילה בלשון בישול** לומר לנו — **כיון דאבישול לקי, אאכילה נמי לקי.**

ואיבעית אימא: מר אמר חדא, ומר אמר חדא ולא פליגי.

והיינו, זה שאמר לוקה דיבר על בישול, כי בחֵלֶב אין איסור בישול ואין פה איסור חל על איסור.

וזה שאמר אינו לוקה דיבר על אכילה, שאם התרו בו רק משום אכילת בשר בחלב ולא התרו בו משום איסור אכילת חלב, אין הוא לוקה כלל משום שלא יכול לבוא איסור בשר בחלב ולחול על איסור חלב.

מיתיבי: המבשל בשר במי חלב מים הנפרדים מהחלב — **פטור.**

דם שבשלו בחלב — פטור.

העצמות והגידים והקרנים והטלפים שבשלן בחלב — פטור.(76)

בישול בשר בחלב הוא כדי שלא יבא לאוכלו אחר כך, אם כן כאן שאין לוקה על האכילה, שלא ילקה גם על הבישול. ותירץ **החתם סופר** שזו באמת המחלוקת כאן בין הלשונות האם איסור הבישול הוא בפני עצמו או רק מחשש אכילה.

75. כתב **החוות דעת** (סימן צ"ד סעיף קטן ד') שאף שמבואר בסוגיא שלא חל איסור בשר בחלב על נבילה, אבל אם בישל חצי זית בשר נבילה עם חצי זית חלב, כיון שמצד איסור נבילה יש כאן רק חצי שיעור, יחול איסור בשר בחלב על איסור חצי שיעור של נבילה. אולם **החתם סופר** (יורה דעה סימן צ"ב) חולק ודעתו שלא חל איסור בשר בחלב באופן זה על חצי שיעור, והטעם דגם עכשיו אין בחצי זית בשר בפני עצמו שיעור שלם של בשר בחלב אלא חצי שיעור ורק בצירוף החלב יש בו שיעור, ובצירופים הרי גם מצד הנבילה יכול היה לצרף לשיעור עם עוד חצי זית נבילה ולכן לא חל.

76. דעת **הרא"ש** היא, שנסיובי דחלבא נחשב חלב מן התורה, ומי חלב נחשב חלב רק מדרבנן וכן פסק השלחן ערוך סימן פ"ז סעיף ח' בשם

הפגול והנותר והטמא שבשלן בחלב חייב על אכילתן גם משום אכילת בשר בחלב!

ורואים שחל על פיגול ונותר וטמא איסור בשר בחלב וכפי שהגמרא למדה קודם מהריבוי "גדי" שחל איסור בשר וחלב על איסורים אחרים!?

ומשנינן: לא מהריבוי של "גדי" לומדים זאת, אלא **האי תנא סבר, איסור חל על איסור** בכל האיסורים, ואינו אוחז מהכלל של אין איסור חל על איסור.

וזה שלמדנו בברייתא זו "**המבשל במי — חלב פטור**", **מסייע ליה לריש לקיש**.

דתנן: מי חלב — הרי הן כחלב.

והמוחל שהוא המשקה הזב מן הזיתים — **הרי הוא כשמן.**

ועל משנה זו **אמר ריש לקיש: לא שנו** שיש למי החלב חשיבות של משקה כמו לחלב עצמו **אלא להכשיר את הזרעים**, לקבל טומאה **אבל לענין בישול בשר בחלב — מי חלב אינן כחלב.**

תנו רבנן: "לא תבשל גדי **בחלב אמו**".

אין לי שאסור לבשל גדי **אלא בחלב אמו** שהיא עז.

גדי שאסור לבשל **בחלב פרה ורחל — מנין?**

אמרת קל וחומר: ומה אמו, שלא נאסרה עמו בהרבעה, שהרי הגדי והעז מין אחד הם, **נאסרה עמו בבשולו. פרה ורחל, שנאסרו עמו בהרבעה** שהם שני מינים — **אינו דין שנאסרו עמו בבשולו!?**

תלמוד לומר מפסוק שני — "**בחלב אמו**".

ותמהינן: מדוע צריך את הפסוק השני של "בחלב אמו"?

והא למה לי קרא, הא אתיא ליה בקל וחומר!?

אמר רב אשי: משום דאיכא למימר —

'יש מי שאומר', והפרי חדש כתב שיש סוברים שגם נסיובי דחלבא זה רק דרבנן. וכן משמע מתוספות [דיבור המתחיל המבשל] שמוכיחים מכותח שיש איסור דרבנן, וכותח מבואר בגמרא בפסחים [מב א] שעושים אותו מנסיובי דחלבא. וכן כתב כאן הריטב"א וכמו כן הרשב"א בתורת הבית, וכן הרמב"ן והר"ן כתבו כתוספות, ואם כן מצאנו הרבה ראשונים שאוחזים כפרי חדש. וכתב עוד הרא"ש בשם רבי אליעזר ממיץ שמי חלב אסורים בשתיה מן התורה. שהרי בעצם חלב עצמו הוא יוצא מן החי והיה צריך להיות אסור בשתיה, אלא שיש פסוק מפורש להתירו, ומי חלב כיון שאינם כלולים בהיתר של חלב, אם כן הם חוזרים לכלל שהיוצא מן החי אסור. ומקשה על עצמו, איך יתכן שכשהיו המי חלב בתוך החלב היו מותרים וכשנפרדו נאסרו, ומתרץ על זה שמצאנו כך בדם האיברים שכל זמן שבלוע בבשר הרי הוא מותר וכשפורש - נאסר. אולם כתב הרא"ש שרבינו שמחה חולק ודעתו שאף שלגבי איסור בשר בחלב, מי חלב לא נחשבים כחלב, מכל מקום לגבי ההיתר של יוצא מן החי הרי הם בכלל חלב ומותרים. והובאו שני הדעות בשלחן ערוך סימן פ"ז סעיף ה' וכתב הרמ"א שהמנהג כסברא הראשונה שמי חלב מותרים [**צדק אברהם**].

מעיקרא דדינא פירכא!

מהיכא קא מייתית לה — מאמו של הגדי, שיש בה קולא, שלא נאסרה עמו בהרבעה.

ועל כך אפשר להקשות: **מה לאמו, שכן נאסרה עמו בשחיטה**, כדכתיב "ושור או שה, אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" [וכוונת הפסוק לאם ובנה], **תאמר בפרה שלא נאסרה עמו בשחיטה!** שאין הפרה יכולה להיות אמו של "גדי" אלא של "עגל".

הילכך, **תלמוד לומר "בחלב אמו"**. ולומדים מריבוי הכתוב לאסור בשר פרה ורחל בחלב גדי [תוספות]. [ועיין ברש"י].

תניא אידך: "בחלב אמו" השלישי שכתוב — למה בא?

אין לי אלא בחלב אמו כשעדיין לא נכנסה לדיר למעשר בהמה, והרי היא נכנסת עמו לדיר להתעשר.

בחלב אחותו גדולה שכבר התעשרה — **מנין?**

רש"י הביא בתחילה ביאור שהמדובר בפרה, ולמסקנא [בעמ' ב'] ביאר שהמדובר בבהמה שכבר התעשרה. הביאור בהמשך הוא לפי מסקנת רש"י.

אמרת קל וחומר: ומה אמו, שנכנסה עמו לדיר להתעשר, נאסרה עמו בבשול. אחותו, שלא נכנסה עמו לדיר להתעשר, מחמת שהתעשרה מכבר, **אינו דין שנאסרה עמו בבשול!?**

הילכך: **תלמוד לומר** כתוב שלישי — **"בחלב אמו"!**

ותמהינן: **והא, למה לי קרא, הא אתיא ליה** בקל וחומר!?

אמר רב אשי: משום דאיכא למימר — מעיקרא דדינא פירכא!

מהיכא קא מייתית לה, מאמו.

מה לאמו, שכן נאסרה עמו בשחיטה, תאמר באחותו גדולה, שהיא כאמור, עיזה אחרת, שכבר התעשרה, **שלא נאסרה עמו בשחיטה.**

ולכן **תלמוד לומר "בחלב אמו"**.

אשכחן אחותו גדולה שכבר התעשרה.

אחותו קטנה שעדיין לא נתעשרה — **מנין?**

אתיא מביניא — מאמו ומאחותו הגדולה.

ופרכינן: **מהי תיתי?**

אם **תיתי מאמו,**

איכא למפרך: **מה לאמו, שכן נאסרה עמו בשחיטה!**

אחותו גדולה תוכיח שלא נאסרה עמו בשחיטה ובכל זאת נאסרה עמו בבישול.

מה לאחותו גדולה שלא נכנסה עמו לדיר להתעשר, שהרי התעשרה כבר.

אמו תוכיח!

וחזר הדין. לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה,

הצד השוה שבהן שבאמו ובאחותו הגדולה

שהוא בשר ואסור לבשל בחלב,

אף אני אביא אחותו קטנה, שהוא בשר, ואסור לבשל בחלב.

ופרכינן: **אי הכי** שאחותו הקטנה נלמדת משניהם, מאמו ואחותו הגדולה, **אחותו גדולה נמי תיתי מביניא** מאמו ופרה ולא צריך פסוק, אלא נלמד כך: ומה אמו שנכנסת עמו לדיר להתעשר נאסרה עמו בבשול, אחותו הגדולה שאינה נכנסת עמו להתעשר מפני שכבר נתעשרה לא כל שכן שתאסר עמו בבישול. ואם תדחה ותאמר מה לאמו שכן נאסרה עמו בשחיטה, הרי פרה תוכיח שלא נאסרה עמו בשחיטה באותו יום שהרי אינה אמו ובכל זאת נאסרה עמו בבשול, וכפי שלמדנו מ"בחלב אמו" השני.

ואם תקשה מה לפרה שנאסרה עמו בהרבעה ואינה מתעשרת עמו, אומר לך — אמו תוכיח, שמותרת עמו בהרבעה ומתעשרת עמו, ובכל זאת אסורה בבשול עמו. וחזר הדין, ונלמד משתיהם בין בשר אחותו גדולה ובין קטנה!?

ומשנינן: **אין הכי נמי!**

אלא, "בחלב אמו" השלישי למה לי?

מבעי ליה לכדתניא. "בחלב אמו". אין לי אלא גדי שאסור לבשלו **בחלב אמו.**

קיד-ב **היא** האמא **עצמה** שאסור לבשלה **בחלבה** שלה, שיצא ממנה לפני שנשחטה — **מנין?**

אמרת קל וחומר: ומה במקום שלא נאסר "פרי" עם "פרי" בשחיטה והיינו, שמותר לשחוט שני בנים של פרה אחת באותו היום, **נאסר פרי** [הבן] **עם האם בשחיטה. מקום שנאסר פרי עם פרי** הגדי שהוא "פרי" עם החלב שהוא "פרי" **בבשול, אינו דין שנאסר פרי** חלב של האם, שיצא ממנה לפני שחיטה **עם** בשר **האם בבשול!?**

תלמוד לומר "בחלב אמו".

ותמהינן: **הא למה לי קרא הא אתיא לה** מקל וחומר?

אמר רב אחדבוי בר אמי: משום דאיכא למימר: סוס בן סוסיא, והיינו סוס שאביו סוס ואמו סוסה שהוא **אחי פרדה** והיינו שיש לו אחות שהולידה אמו הסוסה מאבא חמור [והיא פרדה], **יוכיח שאסור פרי עם פרי ומותר פרי עם האם.** שהרי מותר אותו הסוס להרביעו עם אמו אך אסור להרביעו עם אחותו הפרדה!?

ומשנינן: האיסור להרביע את אותו הסוס עם פרידה אינו נחשב איסור של "פרי עם פרי", כי **התם זרע האב הוא דקא גרים.**

דהא פרד בן סוסיא שהולידה סוסה מן החמור, והוא **אחי פרדה, יוכיח שמותר פרי עם פרי ואסור פרי עם האם** והיינו הפרד עם אמו הסוסה! ומוכח שסיבת האיסור מחמת שמתייחס למין אביו ונחשב לשני מינים.

אלא, אמר מר בריה דרבינא: משום דאיכא למימר: עבד בן שפחה, שהוא **אחי משוחררת, יוכיח, שאסור פרי עם פרי,** שאסור לאותו עבד להתחתן עם אחותו המשוחררת, **ומותר פרי** [העבד] **עם האם** שנשארה שפחה!

ודחינן: **התם גט שיחרור הוא דקא גרים.** שלאו משום פרי עם פרי הוא האיסור, שהרי לפעמים יתכן הפוך וגם יהיה אסור.

דהא עבד בן משוחררת שהוא **אחי שפחה**, שנולדה אחותו בהיות אמו שפחה וכן גם הוא נולד בהיות אמו שפחה, והוא עדיין עבד **יוכיח, שמותר פרי עם פרי** ששניהם עבדים, **ואסור פרי עם האם** שהיא יהודיה!? אלא רואים ששם השחרור גורם.

אלא, אמר רב אידי בר אבין: משום דאיכא למימר:

כלאי זרעים יוכיחו. שאסור פרי של זה **עם פרי** של אחר **ומותר פרי עם האם**, הקרקע, הנחשבת ל"אם" שלו.

ודחינן: **כלום נאסר פרי עם פרי** מצד עצמו? והרי לא נאסר **אלא על ידי האם**, והיינו בזריעה.

דהא חיטי ושערי מותר להניחם יחד **בכדא ולא מיתסרו**, אלא כשנזרעו באדמה, ואם כן אי אפשר להביא את זה כהוכחה שפרי עם פרי אסור ועם אמו מותר, שגם כשנאסר פרי עם פרי זה מחמת האם.

אלא אמר רב אשי: משום דאיכא למימר: מה לפרי עם פרי שאסורים **שכן שני גופים** הם, **תאמר בפרי עם האם שכן גוף אחד**, והיה הוה אמינא שמותר לבשל את האמא בחלב עצמה. **משום הכי איצטריך קרא.** השלישי ש"בחלב אמו".

אמר רב אשי: מנין לבשר בחלב שאסור הוא **באכילה**?

שנאמר: "לא תאכל כל תועבה". ודרשינן: **כל** דבר **שתעבתי לך**, שאסרתיו ותיעבתיו לך — **הרי הוא בכל תאכל**[77] בכל ענין, ואפילו שלא נעשה בעבירה, כגון על ידי קטן או עובד כוכבים. ובשר בחלב הרי תיעבתים לך, שאסרתי לך לבשלם יחד, ולכן אסורים גם באכילה.

ואין לי שאסור בשר בחלב — **אלא באכילה. בהנאה מנין** שאסור?

ילפינן לה **כדרבי אבהו. דאמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: כל מקום שנאמר "לא יאכל"**, או **"לא תאכל"**, או **"לא תאכלו"** — **אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרוט לך הכתוב** שאסור דווקא באכילה ולא בהנאה, **כדרך שפרט לך בנבלה** שמותרת בהנאה. והיכן התפרש שמותר ליהנות ממנה? שכתבה התורה **לגר** — **בנתינה**, שמותר ליתנה לגר תושב. **ולעובד כוכבים** — **במכירה**, שמותר למכרה לו. והרי בנבלה נאמר רק איסור אכילה, שכתוב "לא תאכלו כל נבלה", ומהיכן הייתי חושב לאסור בהנאה שצריך פסוק להתיר? אלא מוכח מזה שבכל מקום שנאמר איסור אכילה, משמע בין איסור אכילה ובין איסור הנאה, ולכן צריך פסוק להתיר נבלה בהנאה.

דתניא: כתוב **"לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, או מכור לנכרי"**.

אין לי אלא שמותרת בהנאה **לגר** — **בנתינה, ולעובד כוכבים** — **במכירה** כפי שכתוב בפסוק. שמותרת **לגר במכירה** —

---

77. **המנחת חינוך** (מצוה י"ח) כתב שהלאו שלא תאכל כל תועבה, זה רק אם נעשה מעשה,

מנין?

תלמוד לומר: "לגר תתננה או מכור", משמע שמותר גם למכור לגר.

לעובד כוכבים בנתינה — מנין שמותר?

תלמוד לומר: "תתננה או מכור לנכרי", משמע שמותר גם ליתן במתנה לנכרי.

נמצא: אחד גר ואחד עובד כוכבים, מותרים **בין במכירה בין בנתינה, דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: דברים ככתבן משמע. **שלגר** דווקא **בנתינה** מותר, **ולעובד כוכבים** דווקא **במכירה.**

מאי טעמא דרבי יהודה?

שאי סלקא דעתך כדקאמר רבי מאיר, ששוים גר ונכרי, **לכתוב רחמנא** כך: **"לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה ומכור** לנכרי". מילת **"או"** ["או מכור לנכרי"] שכתבה התורה **למה לי?**

שמע מינה, לדברים ככתבן הוא דאתא. לחלק ביניהם, ולומר **שלגר** — דווקא **בנתינה, ולעובד כוכבים** — דווקא **במכירה.**

ורבי מאיר אמר לך: האי "או" שאמר הפסוק, **להקדים נתינה דגר למכירה דעובד כוכבים** בא ללמדנו, שנתינה לגר קודמת למכירה לנכרי.(78)

ורבי יהודה אמר לך: **להקדים נתינה דגר למכירה דעובד כוכבים — לא צריך קרא.** שהרי **סברא הוא: זה** — גר תושב — **אתה מצווה להחיותו, וזה** — העובד כוכבים — **אי אתה מצווה להחיותו**, ואם כן, פשוט שצריך להקדים גר לנכרי.

[**סימן שבת חורש וכלאי זרעים אותו ואת בנו ושילוח הקן**].

ואפילו שעשה גוי או קטן אז נאסר. אבל אם אירע כן מעצמו אין איסור 'לא תאכל'. **ובתוספות** במסכת תמורה [ד ב] דיבור המתחיל רבא כתבו, שבשר שנפל מעצמו לחלב יש בזה איסור כל תועבה, ואולי זה נחשב מעשה. אבל מי שממתין עם בכור עד שעברה שנה ושוב אינו ראוי להקרבה, כיון שזה בלי שום מעשה, אין בזה איסור 'כל תועבה'.

78. בסוף הסוגיא מבואר שאף לרבי מאיר אם יש לפניו גר תושב וגוי, צריך להקדים נתינה בחנם לגר לפני מכירה לגוי. ומקשה הקהילות יעקב (עבודה זרה סימן י') אם כן איך יתכן לרבי מאיר שגר וגוי שוים לנתינה ולמכירה, כלומר שמותר למכור לגר ואין מצוה לתת לו בחנם. הלא אפילו במקום שעומד גוי לפני ומוכן לתת לי כסף, מודה רבי מאיר שצריך להקדים נתינה לגר, קל וחומר בשאין גוי לפני שרוצה לתת כסף, ודאי שצריך לתת לגר בחנם. ומתרץ על פי שיטת תוספות רבינו פרץ שמפרש את דברי רבי מאיר כך: מודה רבי מאיר שיש להקדים נתינה ומכירה לגר מנתינה ומכירה לגוי. והכוונה כשהגר והגוי שניהם רוצים לקבל במתנה או כששניהם רוצים לקנות, צריך להקדים הגר לגוי, ולשון הגמרא 'להקדים נתינה לגר', הכוונה **הלכות** נתינה לגר שלדעת רבי מאיר כולל גם מכירה והפירוש נתינה לגר מנתינה לגוי. וכן המשך ההלכה 'למכירה דעובד כוכבים' הכוונה **הלכות** מכירה הכוללות נתינה והפירוש מכירה לגר ממכירה לגוי. ובזה גם מתרץ רבינו פרץ

קטו-א ומקשינן: **אלא מעתה**, שדרשת ש"כל שתעבתי לך" — אסור באכילה, **מעשה שבת**, כגון שבישל בשבת —

ליתסרו באכילה לכל ישראל, **דהא "תיעבתי לך" הוא**, שהרי אסור לבשל בשבת. והרי הדין הוא לא כך, שהרי המבשל במזיד לא יאכל הוא עצמו, משום קנס, אבל אחרים אוכלים!?

ומתרצינן: **אמר קרא** לגבי שבת: "**כי קדש היא לכם**". ודורשים: **היא** — השבת עצמה — **קדש**, **ואין מעשיה** — מעשים שנעשו באיסור בשבת — **קדש**, אלא מותרין באכילה מן התורה.

ומקשינן: **החורש בשור ובחמור** יחדיו, **והחוסם פי פרה ודש בה** — **ליתסרו** הזרעים שזרע והתבואה שדש, **דהא "תיעבתי לך" הוא**, שהרי אסרה תורה לעשות כן!?

ודחינן: **השתא**, **ומה שבת דחמירא** — **מעשיה מותרים**, **הני** — חורש בשור ובחמור וחוסם פי פרה שאיסורם קל — **לא כל שכן** שיהיו מותרים!?

אבל לגבי בשר בחלב לא אומרים את הקל וחומר הזה להתיר באכילה, שהרי סוף סוף כתבה התורה "לא תאכל כל תועבה" לדרוש מזה כל שתעבתי לך — אסור באכילה. ועל כרחנו צריך להעמיד דרשה זו על איזה דבר, ומסתבר להעמיד על בשר בחלב, שאוכל את התועבה עצמה שנעשה בה האיסור, דהיינו הבשר שבישל בחלב. מה שאין כן בחורש בשור ובחמור הרי אינו אוכל את החרישה, אלא את הזרעים. ובדש בשעה שחסם את פי הפרה אינו אוכל את החסימה, אלא את הדישה הבאה על ידיה, ובאופנים אלו לומדים משבת בקל וחומר שמותר.

ומקשינן: **כלאי זרעים**, שהם עצמם התועבה שהרי בהם נעשתה העבירה — **ליתסרו**, **דהא "תיעבתי לך" הוא**.

ומתרצינן: **מדגלי רחמנא גבי כלאי הכרם** "**פן תקדש** המלאה הזרע אשר תזרע", ודרשינן: "**פן תוקד אש**", דהיינו שאם יזרע כלאיים, הדין הוא שיהיו אסורים אפילו בהנאה, וישרפו באש, **מכלל דכלאי זרעים** — **שרו** באכילה ובהנאה.

ומקשינן: **ואימא** כך: **כלאי הכרם** — **אסורין בין באכילה ובין בהנאה**, וכפי שדורשים "תוקד אש". אבל **כלאי זרעים**, נאמר **שבאכילה אסירי** משום "שתעבתי לך", **ובהנאה שרו** משום שהתמעטו מכלאי

קושית התוספות שהקשו, מדוע נתינה בחנם לגר קודמת למכירה לגוי, הלא אפילו לישראל איני חייב לתת בחנם כשיש לי אפשרות למכור לאחר. [ותוספות מתרץ על זה, שנבילה כיון שלמכור לגוי זה דבר זול מאד ואילו הגר יהנה מזה במלא שווי הבשר, לכן עדיפה התועלת הגדולה של הגר מהרווח הקטן של היהודי] ולפי דברי רבינו פרץ מתורץ, שבאמת אם יש גוי שרוצה לקנות בכסף, אין חיוב לתת לגר בחנם. עוד מביא הקהילות יעקב בשם הפני יהושע במסכת פסחים שעמד על השאלה הראשונה, ומתרץ שדברי רבי מאיר שגר וגוי שוים, מדובר בגר עשיר, וסוף הסוגיא שמודה רבי מאיר להקדים נתינה של גר למכירה לגוי, מדובר בגר עני.

השפת אמת בפסחים [כב ב] מתרץ שכוונת

הכרם, שרק הם נאסרים בהנאה ולא כלאי זרעים. ומנין לנו להתיר אפילו באכילה?

ודחינן: כלאי זרעים **אתקוש לכלאי בהמה, דכתיב: "בהמתך לא תרביע כלאיים, שדך לא תזרע כלאיים"**. ודרשינן: **מה בהמתך, היוצא ממנה** דהיינו הולדות שנולדים מאותה הרבעה — **מותרת** וכפי שנלמד הלאה, **אף שדך, היוצא ממנו — מותר.**

והשתא מבארינן: **וכלאי בהמה גופייהו, מנא לן** שהיוצא ממנה מותרת?

מדאסר רחמנא ולד הנולד מהרבעת **כלאים לגבוה**, שדורשים "שור או כשב או עז" — פרט לכלאים, **מכלל דלהדיוט שרי** באכילה!

ומקשינן: השוחט **אותו ואת בנו** ביום אחד — **ליתסר**, שהרי "שתעבתי לך" הוא!

ומתרצינן: איסור זה של "אותו ואת בנו" — מחוסר זמן הוא נחשב. שהרי רק באותו יום אסור, אבל אם ישחוט את האם היום ואת הבן למחר — מותר. **ומדאסר רחמנא מחוסר זמן** שעדיין אינו בן שמונה ימים **לגבוה**, שכתוב "וביום השמיני תתנו לי" — ולא לפני כן, **מכלל, דלהדיוט — שרי!** ואם כן אין איסור מחוסר זמן להדיוט.

ומקשינן: **שילוח הקן**, דהיינו האם ששלחה כמצותה, **ליתסר** לכל ישראל באכילה, שהרי "שתעבתי לך" הוא, שהרי אסור למשלח לקחתה!?

ומתרצינן: **לא אמרה תורה "שלח"** את האם **לתקלה**. ואם אסורה היא, הרי יכשלו בה בני אדם, שלא ידעו שהיא צפור המשולחת מהקן, ויאכלוה.

אמר ריש לקיש: מנין לבשר בחלב שאסור באכילה?

תלמוד לומר: שכתוב בקרבן פסח "**אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל**". **שאין תלמוד לומר "מבושל"**, שזה מיותר שכבר כתוב "בשל". **מה תלמוד לומר "מבושל"? לומר לך: יש לך בשול אחר, שהוא** אסור באכילה — **כזה. ואי זה הוא? זה בשר בחלב.**

אמר ליה רבי יוחנן: וכי **כעורה** היא זו **ששנה רבי** שלמד דין זה ממקום אחר, שכתוב בעניין פסולי המוקדשים שנפדו לגבי הדם "**לא תאכלנו**". ופסוק מיותר מפני שהרבה פסוקים נכתבו לאסור דם. ודורשים: **בבשר בחלב הכתוב מדבר**, שאסור באכילה. קטו-ב

אתה אומר בבשר בחלב הכתוב מדבר. או אינו מדבר **אלא באחד מכל האיסורין** האחרים **שבתורה?**

אמרת: צא ולמד מאחת **מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן — "דבר הלמד מענינו"**. שאם אינך יודע במה הכתוב מדבר, למד מהפרשה שנכתב בה. וכאן **במה הכתוב מדבר, בשני מינין!** שפסולי המוקדשין שנפדו נחשבים כשני מינים.

הגמרא להקדים נתינה לגר, אין הכוונה שחייבים לתת לגר, אלא הכוונה הפסוק הקדים לכתוב זאת בתחילה, כיון שיש בנתינה זו מצוה. אבל אין חיוב מן הדין להקדים נתינה לגר, ובזה מתרץ מדוע השמיט הרמב"ם דין זה.

שמצד אחד מותרים באכילה כחולין, ומצד שני אסורין בגיזה ועבודה כקדשים, **אף כאן** — היתור של "לא תאכלנו", **בשני מינין** מדובר, והיינו בשר בחלב.

אמר לו ריש לקיש: **אי מהחיא, הוה אמינא הני מילי** שאסור — **באכילה, אבל בהנאה לא, קא משמע לן** הפסוק של "מבושל" שאסור בשר בחלב אף בהנאה, כמו שקרבן פסח מבושל שאסור גם בהנאה, שכל הקדשים שאינן ראויים לאכילה, הדין הוא שאסורים בהנאה ויצאו לבית השריפה. והיות שלומדים מהפסוק של קרבן פסח בשר בחלב, לכן דינם שוה וגם בשר בחלב אסור בהנאה.

ורבי, זה שאסור בשר בחלב **בהנאה, מנא ליה?**

נפקא ליה מהכא: נאמר כאן בעניין בשר בחלב "**כי עם קדוש אתה לה**", **ונאמר להלן** "**ולא יהיה קדש בבני ישראל**". **מה להלן בהנאה** מדובר, שהרי בעילה הנאה היא, **אף כאן בהנאה**. שבשר בחלב אסור בהנאה.

דבי רבי אליעזר תנא: כתוב "**לא תאכלו כל נבלה** [**וגו'**] או מכור לנכרי", ובסיפא של פסוק זה כתוב איסור בשר בחלב. ודורשים כך: **אמרה תורה: כשתמכרנה** — את הנבילה — לנכרי, **לא תבשלנה** בחלב **ותמכרנה**, שאם תבשלנה בחלב, תאסר בהנאה ויהיה אסור לך למכרה לנכרי.

דבי רבי ישמעאל תנא: מזה שכתוב "**לא תבשל גדי בחלב אמו**" **ג' פעמים** בתורה. מזה לומדים שפסוק **אחד** — **לאיסור אכילה** בא. **ואחד** — **לאיסור הנאה, ואחד** — **לאיסור בשול.**

תניא, איסי בן יהודה אומר: מנין לבשר בחלב שאסור?

נאמר כאן — בעניין בשר בחלב: "**כי עם קדוש אתה**", **ונאמר להלן** "**ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו**". **מה להלן** בטרפה — **אסור** באכילה, **אף כאן** — **אסור.**

ואין לי אלא באכילה. בהנאה מנין שאסור?

אמרת: קל וחומר הוא. **ומה ערלה, שלא נעבדה בה עבירה, אסורה בהנאה. בשר בחלב, שנעבדה בו עבירה**, שהרי בישול בשר בחלב עבירה היא, **אינו דין שאסור בהנאה!?**

ופרכינן: **מה לערלה, שכן לא היתה לה שעת הכושר** מעולם, שהרי היתה אסורה מזמן שבאה לעולם, תאמר בבשר בחלב שהיתה להם שעת הכושר שהיו מותרים קודם שנתבשלו יחדיו?

ודחינן לפירכא: **חמץ בפסח יוכיח. שהרי היתה לו שעת הכושר** קודם הפסח — **ואסור בהנאה.**

ופרכינן: **מה לחמץ בפסח שכן ענוש כרת**, תאמר בבשר בחלב שיש רק לאו?

ודחינן לפירכא: **כלאי הכרם יוכיחו. שאין ענוש כרת, ואסור בהנאה.**

ותמהינן: **למה לי גזירה שוה** קדש קדש ללמוד איסור אכילה בבשר בחלב? **לייתי כולה**, בין איסור אכילה ובין איסור הנאה, **בקל וחומר מערלה**. ונאמר כך: **ומה ערלה**

שלא נעבדה בה עבירה, אסורה בין באכילה בין בהנאה, בשר בחלב, שנעבדה בו עבירה, אינו דין שאסור בין באכילה בין בהנאה!

ומבארינן: אי אפשר ללמוד איסור אכילה משום **משום דאיכא למימר, חורש בשור ובחמור, וחוסם פי פרה ודש בה — יוכיח. שנעבדה בהם עבירה — ושרו** באכילה [אבל פירכא זו אין לאומרה על הקל וחומר שלומדים רק איסור הנאה מערלה, שנאמר שחורש בשור ובחמור וכו׳ יוכיחו שמותרים בהנאה, משום שזה אפשר לפרוך מה לחורש בשור וכו׳ שמותרים באכילה. מה שאין כן בבשר בחלב שכבר יודעים מגזירה שוה שאסור באכילה. רש״י].

ותמהינן: **למה לי למימר** כששאלנו מה לחמץ שכן ענוש כרת — **כלאי הכרם יוכיחו**, והוצרכנו ללמוד בשר בחלב משלשה דברים, ערלה, חמץ וכלאיים?

לימא ערלה תוכיח, שאינה ענושה כרת ואסורה בהנאה. וכשתקשה מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר — חמץ בפסח יוכיח.

וליהדר דינא וליתי במה הצד, שלא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, שזו לא היתה לה שעת הכושר, וזה ענוש כרת. אבל הצד השוה שבהם — שאסורים באכילה ואסורים בהנאה, אף אני אביא בשר בחלב שאסור באכילה [מגזירה שוה כדלעיל] שיהא אסור אף בהנאה, ועכשו בצורה זו למדנו רק משני דברים!?

אמר רב אשי: אי אפשר ללמוד כך את הבמה הצד. **משום דאיכא למימר, נבלה תוכיח! שאסורה באכילה ומותרת בהנאה.**

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: זה שהקשית מנבלה — אין זו קושיה שהכי **אמרינן משמיה דריש לקיש: כל מה הצד**, מגופו — מאותם הדברים שמהם עשינו את הצד השוה שבהן — **פרכינן** אם יש איזה דבר שלא שוה בשניהם. אבל **מעלמא**, להביא פירכא מבחוץ שדבר פלוני יוכיח — **לא פרכינן**.

והדרינן לקושיין: **אי הכי, תיתי במה הצד**. ומדוע הוצרכנו לומר כלאי הכרם יוכיחו?

ומתרצינן: **משום דאיכא למיפרך** כך, **מה להצד השוה שבהן שכן גדולי קרקע** הם, תאמר בבשר בחלב שאינם גידולי קרקע.

ומקשינן: **אי הכי השתא נמי**, שאתה לומד מכלאי הכרם, **איכא למיפרך, מה לכלאי הכרם שכן גדולי קרקע.**

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: הכי אמרינן משמיה דריש לקיש: כל מה הצד שאתה לומד דבר אחד מדברים אחרים במה הצד, **פרכינן** אפילו **כל דהו**. אם מצינו שום דבר שלא שוה בו הנלמד למלמדים, ואפילו אין דבר זה קולא או חומרא, וכגון פירכא של גידולי קרקע. אבל פירכא המבוססת על ״**לא אם אמרת**״, כגון כאן שאתה רוצה לומר: לא אם אמרת בכלאי הכרם, שכן גידולי קרקע. דהיינו אחד מאותם דברים שמהם רוצים ללמוד את הדבר החדש — ואתה פורך שהוא לא דומה לנלמד, בזה, **קל וחומר**, קולא וחומרא בלבד, **פרכינן**.

שאם אתה רוצה ללמוד מהם דבר אחר לקולא, פרכינן: לא אם אמרת בזה שיש בו

צד קולא אחר. וכן אם באת ללמוד חומרא, פרכינן אם יש באחד מהם חומרא אחרת וכפי שפרכנו לעיל שאי אפשר ללמוד חומרא בבשר בחלב לאסור באכילה, מפני שמה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר, ומה לחמץ בפסח שכן ענוש כרת, שיש בהם חומרא אחרת, ומשום כך אי אפשר ללמוד מהם.

אבל **כל דהו**, למפרך בכך שאינם שוים בדבר שאינו לא קולא ולא חומרא — **לא פרכינן!** [ועיין ברש"י]

ומקשינן: **וליפרוך לכולהו** בפירכא זו:

מה לכולהו — ערלה וחמץ וכלאיים — **שכן גדולי קרקע**, תאמר בבשר בחלב שאינם גידולי קרקע!? וסברנו עכשו כיון שלא אחד מאחד למדים כפי שסברנו קודם ללמוד מערלה בלבד, אלא לומדים אחד משלש בזה אפשר לפרוך אפילו כל דהו, ולא רק פירכא של קולא וחומרא.

אלא אמר ליה רב מרדכי לרב אשי, הכי אמרינן משמיה דריש לקיש, שכך הוא כלל הדבר.

קטז-א **חדא מחדא** — כגון זה שרצינו ללמוד מתחילה מערלה בלבד, בזה **קולא וחומרא** — **פרכינן**, אבל **כל דהו** — **לא פרכינן**.

חדא מתרתי — כפי שרצינו ללמוד כשפרכנו על הלימוד מערלה, שחמץ בפסח יוכיח, באופן זה, **אפילו כל דהוא פרכינן**.

חדא מתלת — כגון זה שאמרנו כלאיים יוכיחו, בזה, אי היינו פורכים משהו על כלאים שאינו דומה, והיינו אומרים **שאי הדר דינא ואתי במה הצד** — **פרכינן כל דהו** על מה הצד. **ואי לא**, חזר הדין, דווקא **קולא וחומרא** — **פרכינן**, אבל **כל דהו** — **לא פרכינן**, אף על גב שלומדים משלש. שכך הן המידות המסורות בידינו מסיני.

ולכן, כיון שלא לומדים בשר בחלב מאלו השלש בבמה הצד, שהרי לא חזר הדין ולא אמרנו הצד השוה שבהם, אי אפשר לפרוך שגידולי קרקע הם.

ומקשינן: **ולפרוך** כך **מה לכלאי הכרם שכן לא היתה להן שעת הכושר** מעולם, שסברנו עכשו שאין הזרעים נאסרים, אלא רק הגידולים שגדלו מהם. והרי לגידולים לא היתה שעת הכושר, שמיד כשיצאו מהקרקע — נאסרו, מה שאין כן בשר בחלב שהיתה להם שעת הכושר לפני שנתבשלו יחד!?

אמר רב אדא בר אהבה: זאת אומרת, מכאן מוכח, **דכלאי הכרם**, **עיקרן** — הזרע שהשריש בקרקע — הוא עצמו **נאסר**. **והרי היתה להן** לזרעים **שעת הכושר קודם השרשה**, שמשבאו לעולם היו מותרים עד שהושרשו בכרם.

מתיב רב שמעיה בר זעירא: המעביר עציץ נקוב שיש בו זרעים **בכרם**, וכיון שהעציץ נקוב, יונק הוא מן הכרם, **אם הוסיף** חלק **מאתים** בזמן שהיה בכרם, דהיינו שהיו מאה תשעים ותשעה חלקי היתר, וחלק המאתיים נוסף בזמן שהיה העציץ בכרם — **אסור**. שאין כלאי הכרם מתבטלים עד שיהיו מאתיים של היתר ואחד של איסור.

הוסיף מאתיים — **אין**, רק אז הוא נאסר. **לא הוסיף** — **לא**! ורואים שהזריעה עצמה אינה נאסרת אלא רק הגידולים שנוספו והם

אוסרים את העיקר מפני שמעורבים בו!?

אמר אביי: תרי קראי כתיבי בכלאים. **כתיב** "**פן תקדש המלאה**", שמשמע שדווקא מילויו ותוספתו נאסר. **וכתיב** "**הזרע**", שמשמע שהזריעה עצמה נאסרת. וסותרים שני פסוקים אלו זה את זה!?

הא כיצד? ומה התשובה?

זרוע מעיקרו, שהושרש בתוך הכרם — **בהשרשה** נאסר, שגם הזריעה נאסרת.

זרוע ובא, שהושרש מחוץ לכרם, כגון זה שהעביר עציץ נקוב בכרם, **הוסיף** — **אין, לא הוסיף** — **לא**. וכשהוסיף נאסר גם העיקר, ולא רק התוספת נאסרת כפי שהבנו קודם.

ואמרינן: **מתניתין** שתנן שבשר בחלב אסור באכילה ובהנאה — **דלא כי האי תנא**.

דתניא, רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: בשר בחלב אסור באכילה, ומותר בהנאה. שנאמר בענין של בשר בחלב "**כי עם קדוש אתה**", **ונאמר להלן** בענין טריפה "**ואנשי קדש תהיון לי**". **מה להלן — אסור באכילה ומותר בהנאה**, שהרי כתוב בטרפה "לכלב תשליכון אותו", **אף כאן, אסור באכילה ומותר בהנאה**.

שנינו במשנתינו: **רבי עקיבא אומר חיה ועוף** [**וכו'**] אינם מן התורה שנאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים — פרט לחיה ולעוף ולבהמה טמאה.

ומקשינן: **הני** שלשת הפעמים שכתוב "לא תבשל גדי", **הא אפקינהו לכדשמואל**. שדרש אותם כך: אחד — לחֵלֶב ולמתה. שאם בישל חֵלֶב בחֵלֶב או בבשר נבלה, עובר משום בשר בחלב. ואחד — לרבות שליל, שאסור לבשלו בחלב. ואחד — להוציא טמאה. שאם בישל בשר בהמה טמאה אפילו בחלב בהמה טהורה, אינו עובר!?

ומתרצינן: חלב ומתה — מעצם משמעות הפסוק של "לא תבשל גדי" משמע ואין צריך יתור מיוחד לרבותם, שאין בזה חידוש. שאם משום שכבר אסורים עוד לפני שבשלם בחלב משום איסור חלב ונבלה, והרי אין איסור חל על איסור, **קסבר רבי עקיבא: איסור חל על איסור**. ואם כן פשוט שעובר, ולכן **חלב ומתה לא צריכי קרא**.

שליל גם כן לא צריך פסוק **שגדי מעליא הוא**.

אם כן **אייתרו להו כולהו** הפסוקים [וכל שלשת "לא תבשל גדי" מיותרים לדרשה, שהיה יכול הפסוק לכתוב "לא תבשל בהמה"], ודורשים מהם **פרט לחיה ועוף ולבהמה טמאה**.

שנינו במשנתינו: רבי יוסי הגלילי אומר נאמר לא תאכלו.

והוינן בה: **מאי איכא בין רבי יוסי הגלילי** שממעט עוף מזה שכתוב "לא תבשל גדי", **לרבי עקיבא** שממעט מזה שכתוב "בחלב אמו" — פרט לעוף שאין לו חלב אם, סוף סוף שניהם ממעטים עוף?

ומבארינן: **איכא בינייהו חיה**.

רבי יוסי הגלילי סבר, שבשר **חיה** בחלב **דאורייתא**, שהרי הפסוק ממעט רק מי שאין לו חלב אם, ולחיה הרי יש חלב אם.

ורבי עקיבא סבר, חיה דרבנן, שהתמעטה

מזה שכתוב "לא תבשל גדי" שלש פעמים.

ואיבעית אימא: בעוף **איכא בינייהו** נפקא מינה.

רבי עקיבא סבר: חיה ועוף אמנם **אינן מן התורה**, אבל מדרבנן אסורים. שמזה שאמר ש"אינן מן התורה", משמע, **הא מדרבנן, אסירי!**

ורבי יוסי הגלילי סבר, עוף, אפילו מדרבנן נמי לא אסיר.

תניא נמי הכי, שלרבי יוסי הגלילי אפילו מדרבנן אין עוף אסור בחלב.

ששנינו: **במקומו של רבי אליעזר, היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל** לסכין של מילה. שסבר רבי אליעזר שמכשירי מצוה — כגון סכין של מילה — דוחים את השבת במצוה שדוחה בעצמה את השבת.

ועוד תניא בברייתא ההיא: **במקומו של רבי יוסי הגלילי, היו אוכלין בשר עוף בחלב!**

לוי איקלע לבי יוסף רישבא [צייד עופות], **אייתו לקמיה רישא דטיוסא** [טווס] מבושל **בחלבא** [בחלב], **ולא אמר להו ולא מידי**, שלא מחה בידם.

כי אתא לוי **לקמיה דרבי, אמר ליה** רבי: **אמאי לא תשמתינהו** משום שאוכלים בשר בחלב? וצריך לנדותם על כך.

אמר ליה: מקומו של יוסף רישבא — **אתריה** [מקומו] **דרבי יהודה בן בתירא הוא. ואמינא**, אולי **דרש להו** רבי יהודה בן בתירא לאנשי מקומו **כרבי יוסי הגלילי, דאמר: יצא עוף שאין לו חלב אם**, והוא סובר שאין בו איסור אפילו מדרבנן.

מתניתין:

קבת בהמת **עובד כוכבים**, דהיינו החלב הקרוש שבתוך הקבה, **ושל נבלה** [ובגמרא פריך של עובד כוכבים ושל נבלה — היינו הך] — **הרי זו אסורה.**

המעמיד חלב **בעור של קבה** שהוא בשר, כדי לעשותו גבינה, **אם יש** בקבה **בנותן טעם**(79) בחלב, **הרי זו** הגבינה **אסורה.**(80)(81) קטז-ב

---

79. בענין מעמיד גבינה בקיבת נבילה נאמרו כמה דעות בראשונים: א. שיטת **רבינו תם** והיא שיטת תוספות כאן, שדין **מעמיד** בדבר אסור, דינו ככל תערובת איסור והיתר. ואם לא נותן טעם, מותר. אמנם זה קשה לכאורה, כי יש גמרא מפורשת במסכת עבודה זרה [לה א] שאם מעמידים בדבר אסור, אפילו באלף לא בטל האיסור. ותירץ על כך החתם סופר במסכת עבודה זרה, שיתכן שרבינו תם לא גורס גמרא זו כמבואר שם בתוספות שתלוי בגרסאות. **הים של שלמה** כאן בסימן ק"ו מתרץ ששם מדובר באיסור עבודה זרה שאסור אפילו במשהו, אבל בשאר איסורים שאוסרים רק בנתינת טעם, גם מעמיד אוסר רק בנתינת טעם.

שיטה שניה מביא **הרמב"ן במסכת עבודה זרה בשם הר"י מיגש**, שמעמיד בדבר אסור כגון קיבת נבילה, אוסר בכל שהוא ואפילו שלא נתן טעם. וסיבת הדבר שכיון שהאיסור מעמיד את ההיתר, נחשב כאילו האיסור קיים בעינו ואינו בטל, אולם אם העמיד בקיבת שחוטה ששם זה רק מצד איסור בשר בחלב שזה היתר בהיתר, בזה נאסר החלב רק אם נתנה הקיבה

בהמה **כשרה שינקה מן הטרפה — קבתה** [החלב שבתוך הקבה] **אסורה.**

טרפה שינקה מן הכשרה — קבתה מותרת. מפני שהחלב כנוס במעיה והרי הוא כנתון בכלי, ואינו חלק מן הבהמה.

גמרא:

ותמהינן: **אטו קבת עובד כוכבים לאו נבלה היא?!**

אמר רב הונא: הכא בלוקח גדי מן העובד כוכבים עסקינן, ושחטו הישראל. והקבה אסורה משום שחיישינן **שמא ינק** את החלב הזה הנמצא בקבתו **מן הטרפה.**

ומקשינן: **ומי חיישינן שמא ינק מן הטרפה?**

והתנן: לוקחים ביצים מן העובדי כוכבים, ואין חוששין לא משום נבלה, שמא נמצא בתרנגולת נבלה, **ולא משום טרפה** [וביצת טרפה אסורה כפי שנתבאר בפרק אלו טרפות]**!?**

אלא אימא כך: **חיישינן שמא ינק** הגדי **מן** בהמה **הטמאה.**

ותמהינן: **ומאי שנא טרפה, דלא חיישינן** שמא ינק ממנה, **ומאי שנא טמאה, דחיישינן?**

ומבארינן: **טרפה לא שכיחא,** ולכן לא חוששים שמא ינק ממנה, מה שאין כן **טמאה שכיחא,** ומשום כך חוששים.

ומקשינן: **אי שכיחא** הוא שתינק בהמה מן הטמאה, **אפילו גבי** גדיים **דידן ניחוש** שמא ינקו מן הטמאה, ונאסור את קבתן!?

ומתרצינן: **אנן דבדלינן מינייהו,** מן הבהמות הטמאות, **וכי חזינן להו** לבהמות טמאות — **מפרשינן להו** לגדיינו מהן, **לא גזרו בהו רבנן.** אבל **אינהו,** העובדי כוכבים, **דלא בדילי מינייהו, וכי חזו להו לא מפרשי להו** לגדיים הטהורים מהבהמות הטמאות, **גזרו בהו רבנן.**

ושמואל אמר: לא יקשה לך על המשנה זה שהקשינו שקבת עובד כוכבים ונבלה — היינו הך! שמשנתינו **חדא קתני: קבת שחיטת עובד כוכבים — שנבלה** היא, אסורה. שמשום שנבלה היא — אסורה.

ומקשינן: **ומי אמר שמואל הכי,** שקבת נבלה אסורה, שנחשבת כעצם הבהמה?

ונאסרה באיסור בשר בחלב דרבנן, תחזור ותאסור את הגבינה שנעשית בתוכה אפילו באלף, כיון שנפלט קצת חלב שבלוע בעור לתוך החלב. ושיטת **רש"י** שלהלכה פוסקים שמין במינו לא בטל, והקשה **הדגול מרבבה** (סוף סימן פ"ז) מדוע לא פירש רש"י שאוסר מדין 'מעמיד' ורצה להוכיח מזה שבשר בחלב שנאסר על ידי מליחה לא נאמר בו דין בשר בחלב גמור ולכן אין בו דין מעמיד. ומקשה שוב אם כן גם לא היה צריך להחמיר בו שיהיה בו דין מין במינו לא בטל, והחתם סופר (יורה דעה סימן ע"ט) מתרץ שרש"י רצה לאסור גם במקרה שהעמיד חלב בתוך שני עורות, אחד נמלח ונאסר ואחד לא נמלח, ומצד דין 'מעמיד' היה מותר שהרי כלל בידינו 'זה וזה גורם - מותר', כלומר, דבר שנגרם על ידי שני גורמים, אחד מותר ואחד אסור, הנגרם מותר ואין בו דין מעמיד. ולכן באופן כזה מצד דין מעמיד היה

בהמה **כשרה שינקה מן הטרפה — קבתה** [החלב שבתוך הקבה] **אסורה.**

טרפה שינקה מן הכשרה — קבתה מותרת. מפני שהחלב כנוס במעיה והרי הוא כנתון בכלי, ואינו חלק מן הבהמה.

גמרא:

ותמהינן: **אטו קבת עובד כוכבים לאו נבלה היא?!**

טעם בחלב ופסק השלחן ערוך סימן פ״ז סעיף י״א כדיעה זו.

שיטה שלישית שאפילו מעמיד בהיתר דהיינו חלב בקיבת שחוטה, נאסר אפילו באלף למרות שלא נותן טעם. ומה שכתוב במשנה ׳אם יש בה בנותן טעם׳ מדובר שיש עוד גורם של היתר שגרם לחלב להפוך לגבינה, ולכן מצד דין מעמיד הכלל הוא שכשיש גורם של איסור והיתר ביחד, אין דין מעמיד, ונשאר רק מה שהקיבה נותנת טעם בחלב ולכן אם בטל בשישים מותר. והביא **הש״ך** דעה זו בסימן פ״ז סעיף קטן ל׳.

80. **רבי עקיבא איגר** מקשה כשמעמיד חלב בעור קיבה שחוטה, אחרי עשרים וארבע שעות נאסר העור מדין ׳כבוש כמבושל׳ ונהיה עור הקיבה בשר בחלב מדרבנן [מדאורייתא בשר בחלב נאסר רק בבישול גמור]. ואחר כך כשגורם העור לחלב להיות גבינה, אם כן המעמיד של הגבינה הוא דבר אסור באכילה. והיה צריך להיות שיאסר בכל שהוא ואפילו אם אין בו שיעור נתינת טעם, לפי שיטת הר״י מיגש שמעמיד בדבר האסור אוסר בכל שהוא, ומוכיח מכח שאלה זו שמעמיד בבשר בחלב שאסור רק מדרבנן, אין בו דין מעמיד. אולם **האמרי בינה** (יורה דעה דיני בשר בחלב סימן ה׳) מוכיח **מהריטב״א** כאן שחולק על זה, שכתב הריטב״א שאם העמידו גבינה בעור שנמלח עם הקבה ובקיבה היה חלב, הגבינה אסורה בכל שהוא, מפני שהעור נאסר. והרי המליחה אוסרת את העור רק מדרבנן, ובכל זאת כתב הריטב״א שנחשב שמעמיד באיסור ואוסר בכל שהוא. ועל שאלת רבי עקיבא איגר שמקשה שכל פעם אחרי עשרים וארבע שעות זה נהיה כבוש, מתרץ האמרי בינה שהשהו את החלב בעור פחות מעשרים וארבע שעות.

בהמשך תשובת רבי עקיבא איגר (תשובה ר״ז) הוא דן בנושא נוסף. ושאלתו, איך מותר להעמיד גבינה בעור קיבה, הרי על כל פנים הקיבה נאסרה מדין כבוש ומבושל, ואחר כך פולטת טעם ממנה לתוך החלב, ואף שבטל בשישים, הלא אסור לבטל איסורים לכתחילה. ומתרץ שהדרך לעשות הגבינה בעור יבש כעץ ואין בו מה שיפלט ויתן טעם. והחתם סופר מפקפק בהיתר זה מפני שכששם חלב בעור, העור חוזר ומתרכך ומתיר מטעם אחר עיין בפתחי תשובה סימן פ״ז סעיף קטן י״ט.

הראש יוסף מקשה, מדוע לא כתוב במשנה עוד חילוק בין חלב לדם, שחלב שבשלו אסור באכילה מן התורה ודם שבשלו אסור רק מדרבנן כמבואר במנחות [כא א] וכמו כן הקשה רבי עקיבא איגר והוכיח מזה כשיטת רש״י שלהלכה דם שבשלו אסור מן התורה. והחתם סופר מתרץ (בדף ק״ט א) שהרי גם להיפך הדין שחֵלֶב שאכלו בלתי מבושל פטור ודם חייב. ואם כן לא שייך לומר חומר בחלב מדם, מפני שלהיפך יש חומר בדם מחלב, אלא מתאים לומר החייב בזה פטור בזה וכיון שכך אין זה שייך למשנתנו שכותבת חומרות ואינה עוסקת בדינים שחייב בזה ופטור בזה.

81. מבואר ברש״י שקיבה שנמלחה בעורה

אמר רב הונא: הכא בלוקח גדי מן העובד כוכבים עסקינן, ושחטו הישראל. והקבה אסורה משום שחיישינן שמא ינק את החלב הזה הנמצא בקבתו מן הטרפה.

ומקשינן: **ומי חיישינן שמא ינק מן הטרפה?**

והתנן: לוקחים ביצים מן העובדי כוכבים, ואין חוששין לא משום נבלה, שמא נמצא בתרנגולת נבלה, **ולא משום טרפה** [וביצת טרפה אסורה כפי שנתבאר בפרק אלו טרפות]!?

אלא אימא כך: **חיישינן שמא ינק** הגדי מן בהמה **הטמאה**.

ותמהינן: **ומאי שנא טרפה, דלא חיישינן** שמא ינק ממנה, **ומאי שנא טמאה, דחיישינן?**

ומבארינן: **טרפה לא שכיחא**, ולכן לא חוששים שמא ינק ממנה, מה שאין כן **טמאה שכיחא**, ומשום כך חוששים.

ומקשינן: **אי שכיחא** הוא שתינק בהמה מן הטמאה, **אפילו גבי** גדיים **דידן ניחוש** שמא ינקו מן הטמאה, ונאסור את קבתן!?

ומתרצינן: **אנן דבדלינן מינייהו**, מן הבהמות הטמאות, **וכי חזינן להו** לבהמות טמאות — **מפרשינן להו** לגדיינו מהן, **לא גזרו בהו רבנן**. אבל **אינהו**, העובדי כוכבים, **דלא בדילי מינייהו, וכי חזו להו לא מפרשי להו** לגדיים הטהורים מהבהמות הטמאות, **גזרו בהו רבנן**.

ושמואל אמר: לא יקשה לך על המשנה זה שהקשינו שקבת עובד כוכבים ונבלה — היינו הך! שמשנתינו **חדא קתני: קבת שחיטת עובד כוכבים — שנבלה** היא, אסורה. שמשום שנבלה היא — אסורה.

ומקשינן: **ומי אמר שמואל הכי**, שקבת נבלה אסורה, שנחשבת כעצם הבהמה?

והאמר שמואל: מפני מה אסרו גבינת העובדי כוכבים, מפני שמעמידין אותה בעור קבת נבלה! (82) משמע שדווקא משום

ונאסרה באיסור בשר בחלב דרבנן, תחזור ותאסור את הגבינה שנעשית בתוכה אפילו באלף, כיון שנפלט קצת חלב שבלוע בעור לתוך החלב. ושיטת **רש"י** שלהלכה פוסקים שמין במינו לא בטל, והקשה **הדגול מרבבה** (סוף סימן פ"ז) מדוע לא פירש רש"י שאוסר מדין 'מעמיד' ורצה להוכיח מזה שבשר בחלב שנאסר על ידי מליחה לא נאמר בו דין בשר בחלב גמור ולכן אין בו דין מעמיד. ומקשה שוב אם כן גם לא היה צריך להחמיר בו שיהיה בו דין מין במינו לא בטל, והחתם סופר (יורה דעה סימן ע"ט) מתרץ שרש"י רצה לאסור גם במקרה שהעמיד חלב בתוך שני עורות, אחד נמלח ונאסר ואחד לא נמלח, ומצד דין 'מעמיד' היה מותר שהרי כלל בידינו 'זה וזה גורם - מותר', כלומר, דבר שנגרם על ידי שני גורמים, אחד מותר ואחד אסור, הנגרם מותר ואין בו דין מעמיד. ולכן באופן כזה מצד דין מעמיד היה מותר, ורק מצד מין במינו לא בטל יהיה אסור.

82. מבואר שהסיבה שגבינה של גויים אסורה מפני שמעמידים אותה בעור קיבת נבילה. ולפי זה כתבו **התוספות** במסכת עבודה זרה [לה א] שאם מעמידים בפרחים אין בזה איסור. אבל **הרשב"א** כתב (חלק ד' תשובה ק"ו) שכיון שגבינת גויים נאסרה על ידי חכמים, צריך

עור הנבלה שהוא גוף הבהמה — אסרו, **הא קבה גופה**, דהיינו החלב הקרוש הנמצא בקבה — **שריא!**

ומתרצינן: **לא קשיא**. שלמדנו במסכת עבודה זרה: שאל רבי ישמעאל את רבי יהושע: מפני מה גבינות העובדי כוכבים אסורים?

אמר לו: מפני שמעמידים את הגבינה בחלב הקרוש שבקבת נבלה.

אמר לו: והלא קבת העולה חמורה יותר מקבת נבלה, ובכל זאת אמרו חכמים: כל כהן שדעתו יפה [בלשון סגי נהור, כלומר שאין נפשו קצה] — שורפה חיה. כלומר, שמותר לו לגמוע את החלב. רואים שהקבה מותרת, אף על פי שעולה אסורה לכהנים ומשום שהחלב לא נחשב חלק מגופה של הבהמה!?

חזר בו רבי יהושע, ואמר לו: הגבינות אסורות מפני שמעמידין אותה בקבת עגלי עבודה זרה. ועבודה זרה, אפילו הפרש שלה — אסור, וכפי שמפורש שם הטעם. ולכן הקבה אסורה אף על פי שאינה גופה של הבהמה.

ואם כן, **כאן** — משנתינו — **קודם חזרה** שחזר בו רבי יהושע נשנתה, ולכן שנינו שקבת נבלה אסורה. **כאן** — וזה שאמר שמואל שקבה מותרת — **לאחר חזרה**.(83) וכיון שנשנית כבר המשנה, אף על פי שחזר בו רבי יהושע, לא זזה המשנה ממקומה ולא אמרו שלא לשנותה עוד, אלא השאירוה במקומה.

שנינו במשנתינו: **כשרה שינקה מן הטרפה** [**וכו'**].

ומקשינן: **והא קתני רישא: קבת עובד כוכבים ושל נבלה הרי זו אסורה**. ואיך כתוב כאן שקבת טרפה מותרת, ששנינו "טרפה שינקה מן הכשרה — קבתה מותרת"!? ומה שונה קבת טרפה מקבת נבלה?

שיתקבצו שנית חכמים חשובים כמותם ויתירו את איסורם. וכן כתב **הרמב"ם** הלכות מאכלות אסורות פרק ג' הלכה י"ד גבינה שמעמידים אותה הגויים בעשבים אסורה שכבר גזרו על כל גבינות הגויים, וביאר **המגיד משנה** דבריו שכוונתו שהיות שנאסרו בקבוץ חכמים צריך קבוץ אחר חשוב כמותו להתיר ונפסק כך להלכה בשלחן ערוך סימן קט"ו סעיף ב' וכתב על זה **הרמ"א** שכן המנהג ואין לפרוץ גדר.

83. מסקנת הסוגיא שחלב שבקיבה אינו נחשב חלק מן הבהמה והמשנה שלנו נשנית לפני שרבי יהושע חזר בו. ובזה מישב **הגרי"ז** את הרמב"ם, שהמשנה במסכת זבחים [לה א] אומרת שקרבן שנהיה פיגול ואכל אדם את החלב שבבהמה, אינו עובר משום איסור אכילת פיגול, והרמב"ם השמיט דין זה ולא הביאו. וביאר הגרי"ז שאפשר לומר שהרמב"ם מפרש את המשנה לא על חלב שבדדיה, אלא על חלב הכנוס בקיבתה, וחדשה המשנה שאין בו משום פיגול. אפילו שקודם חזרה סברנו שחלב נחשב חלק מהבהמה. מכל מקום לגבי דין פיגול ונותר וטומאה מחדשת המשנה שאין זה כגוף הקרבן ואין בהם משום פגול. אולם כל זה למשנה קודם חזרה. אבל אחר חזרה, שאין זה נחשב לחלק מן הבהמה, אם כן אין בזה חידוש ולא צריך הרמב"ם להשמיענו דין זה, וכן תירץ **האור שמח** בהלכות פסולי המוקדשים פרק י"ח הלכה כ"ב.

אמר רב חסדא: באמת אין איסור בקבה, דכנוס החלב במעיה ואינו חלק מגופה. והטעם בקיבת נבילה שכתוב **ברישא** אסור, משום **שנראה כאוכל נבלות**. מה שאין כן **הכא** בטרפה, הרי **איכא שחיטה** ואיננו מאוס כנבלה.

אמר ליה רבא: ולאו כל דכן הוא!? ומה נבלה דמאיסה, דאי שרית ליה את **קבתה — לא אתי למיכל מינה** — מהנבלה עצמה, משום שמאוסה היא, **אמרת שלא** מותרת הקבה! **טרפה שחוטה**, שאינה מאוסה, **דאי שרית** את הקבה, **אתי למיכל מינה** — מהטרפה עצמה, **לא כל שכן** שתהיה הקבה אסורה!?

אלא אמר רב יצחק אמר רבי יוחנן: לא קשיא. כאן — רישא, לגבי קבת נבלה — **קודם חזרה**, שסברנו שקיבה אסורה. **כאן** — סיפא לגבי קבת טרפה — **לאחר חזרה**,(84) שאנו סוברים שקיבה מותרת. **ומשנה** הרישא **לא זזה ממקומה** כיון שכבר נשנית, אף על גב שחזרנו בנו בסיפא.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מעמידין חלב **בקבת נבלות, ואין מעמידין** חלב **בקבת שחיטת עובד כוכבים.**

אמר לפניו רבי שמעון בר אבא: כמאן אמרת דבר זה, האם **כרבי אליעזר דאמר סתם מחשבת עובד כוכבים לעבודת כוכבים**, ולכן, אף על גב שאין הקבה מגוף הבהמה אלא פרש בלבד — אסור שבעבודת כוכבים גם הפרש אסור?

אמר ליה: ואלא כמאן!? ודאי שכרבי אליעזר היא, ולא הוצרכת לשאול על כך.

כי אתא רב שמואל בר רב יצחק, אמר רבי יוחנן: מעמידין בין בקבת נבלה, ובין בקבת שחיטת עובד כוכבים, שלא לחוש לדברי רבי אליעזר שחילק ביניהם.

והלכתא: אין מעמידין בעור קבת נבלה, שהרי גופה של הבהמה הוא. **אבל מעמידין בקבת נבלה, ובקבת שחיטת עובד כוכבים.** דהיינו החלב הכנוס במעיהם.

מתניתין:

חומר יש בחלב מבדם, וחומר יש בדם מבחלב.

---

84. במסקנת הסוגיא נחלקו הראשונים. שיטת **רש"י** שאחר חזרה דין החלב שנמצא בקיבה לא משתנה ממה שהיה לפני כן. ולכן חלב טריפה בכשירה אסור וחלב כשירה בטריפה מותר ודין חלב גמור יש לו ולא גורס בסוף הסוגיא את הכתוב בסוגריים.

שיטה שניה היא שיטת **רבינו תם** כאן בתוספות שבעצם הדין כרש"י אך הוא מוסיף שכל זה כשנמצא החלב צלול במעי הבהמה. אבל אם נקרש נהיה פרש ומותר לאוכלו אף שבא מטריפה.

שיטה שלישית היא דעת **הרי"ף והרמב"ם**, שכשרה שינקה מטריפה החלב מותר, כגירסא בסוף הסוגיא שזה נחשב כפרש, וכן להיפך, טריפה שינקה מכשירה גם כן מותר באכילה שאינו נחשב כחלק מן הבהמה אלא פרש. ולדעה זו, דין החלב במעיים כפרש ולא כחלב. ולהלכה פסק השולחן ערוך סימן פ"א סעיף ו'

קיז-א **חומר בחלב** מבדם: **שהחלב מועלין בו** אם הוא קרבן, אבל בדם אין מועלים כפי שהגמרא לומדת. **וחייבין עליו משום פיגול, ונותר, וטמא** [שאם אכלו בטומאה חייב שתי חטאות, אחת משום חלב ואחת משום טומאה]. **מה שאין כן בדם** כפי שהגמרא מפרשת.

וחומר בדם מבחלב: **שהדם נוהג בבהמה וחיה ועוף, בין טמאים ובין טהורים. וחלב אינו נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד,** שכתוב בו "מן הבהמה אשר יקריבו". ואינו נוהג בחיה ובעוף.

גמרא:

מנא הני מילי שחלב יש בו מעילה ואפילו בא מקדשים קלים, שהרי לא מחלק התנא בין קדשי קדשים לקדשים קלים?

אמר רבי ינאי: דאמר קרא באימורי פר כהן משיח, "**כאשר יורם משור זבח השלמים**" — כך יורמו אימורי פר כהן גדול להקטרה על המזבח. **וכי מה למדנו משור זבח השלמים**? הרי הקטרת האימורים מפורשת גם בפר כהן משיח!?

מעתה, הרי זה — שור זבח השלמים — **בא ללמד, ונמצא למד! מקיש** הכתוב את **שור זבח השלמים — לפר כהן משיח. ללמדנו: מה פר כהן משיח — יש בו מעילה,** שהרי קדשי קדשים הוא, **אף שור זבח השלמים** שקדשים קלים הוא — **יש בו מעילה.**

אמר ליה רבי חנינא לרבי ינאי: מדוע הוצרכת ללמוד משם? וכי **כעורה** היא **זו ששנה רבי**: כתוב בקדשים קלים "**כל חלב לה**", ומזה שכתוב "לה" — דורשים: **לרבות אימורי קדשים קלים למעילה!?**

אמר אביי: איצטריך שתי הדרשות. **דאי כתב רחמנא** רק "כל **חלב** לה", **הוה אמינא** שבחלב — **אין**, יש מעילה. אבל **ביותרת ושתי כליות** שלא נקראים חלב — **לא** יהיה בהם מעילה. לכן **כתב רחמנא** "**כאשר יורם** משור זבח השלמים", להקיש כל האימורים של שלמים לאימורי פר כהן משיח, לומר שמועלין בהם כמו בפר.

ואי כתב רחמנא רק "**כאשר יורם**", **הוה אמינא** שדווקא חלב כזה שיש גם בשור — יש בו מעילה, אבל **חלב אליה דליתא בשור** אלא רק בכבש, היינו חושבים שאין בו מעילה, ואם יביא כבש לשלמים — **לא** תהיה מעילה באליתו, לכן **כתב רחמנא** בשלמים "**כל חלב**", שמשמע גם אליה, שאליה נקראת חלב כפי שכתוב "חלבו האליה תמימה".

אמר ליה רב מרי לרב זביד: אי אליה איקראי חלב — **תתסר** אלית כבש **באכילה!?**

אמר ליה רב זביד: **עליך אמר קרא** "**כל חלב שור וכשב ועז** לא תאכלו. ודרשינן: דווקא

להקל בכשירה שינקה מטריפה כדעת הרמב"ם וכתב עוד ויש אומרים שאם החלב צלול אסור כדעת רבינו תם. וכתב הרמ"א שכך נוהגים כשיטת רבינו תם. והש"ך בסימן פ"ז סעיף קטן כ"ה החמיר שאפילו בחלב קרוש שינקה מטריפה אסור וכדעת רש"י וכתב החכמת אדם שאין להקל בזה אלא במקום הפסד מרובה.

דבר השוה בשור וכשב ועז לא תאכלו, מה שאין כן חלב האליה שאינו קיים בשור ועז.

רב אשי אמר: משום כך אין האליה אסורה, ש"**חלבו האליה**" **איקראי** [נקראת] האליה, אבל "**חלב**" **סתמא — לא אקראי**, והפסוק אסר רק חלב סתם באכילה.

ותמהינן: **אלא מעתה, לא ימעלו בה** באליה. שהרי מעילה בחלב למדנו מזה שכתוב "כל חלב לה'", ומשמע דווקא חלב סתמא!?

ומסקינן: אלא מחוורתא — כדרב זביד! שתירוצו של רב זביד מוכרח ונדחה תירוצו של רב אשי.

שנינו במשנתינו: **מה שאין כן בדם.**

מנא הני מילי שאין מועלים בדם?

אמר עולא: דאמר קרא "כי נפש הבשר בדם הוא ואני נתתיו לכם וגו' לכפר על נפשתיכם כי הדם הוא וגו'". ומזה שכתוב "**לכם**" משמע — **שלכם יהא**, משמע שאינו קדשי גבוה ואין מועלים בו!

דבי רבי ישמעאל תנא שכך למדנו: מזה שכתוב "**לכפר**", משמע שדווקא **לכפרה** עליכם **נתתיו, ולא** שיהיה קרוי שלי **לעניין מעילה.**

ורבי יוחנן אמר: אמר קרא "**הוא**", ו"הוא" משמע — בהוויתו יהיה! ודרשינן: **הוא**, הדם, יהיה **לפני כפרה**, דהיינו קודם זריקת הדם — **כלאחר כפרה**, דהיינו שלאחר שנתן את מתנות הדם על המזבח, נשאר דם בכלי. **מה לאחר כפרה — אין בו מעילה** כמבואר לקמן שכלל בידינו שאין לך דבר שנעשתה מצותו ומועלים בו, שהרי כבר נעשה בו צורך גבוה, ולא נקרא יותר קדשי ה', **אף לפני כפרה — אין בו מעילה.**

ומקשינן: **ואימא** להיפך, **הוא לאחר כפרה — כלפני כפרה. מה לפני כפרה — יש בו מעילה, אף לאחר כפרה — יש בו מעילה?**

ומתרצינן: אי אפשר לומר שלאחר כפרה יש בו מעילה, **שאין לך דבר שנעשה מצותו — ומועלין בו.**[85]

ותמהינן: **ולא? והרי תרומת הדשן**, שהיה הכהן תורם כל בוקר מלא המחתה מן הדשן שעל המזבח, ומניחו בצידי המזבח, ונבלע שם במקומו, **דנעשה** כבר **מצותו**, שהרי הוקטר על המזבח, ובכל זאת **מועלין בו. דכתיב** "**ושמו אצל המזבח**" — מלמד שטעון שימה וגניזה, ורואים שאסור בהנאה!?

ומתרצינן: **משום דהואי תרומת הדשן** שמועלים בה אחר שנעשית מצוותה כפי שאמרנו, **ובגדי כהונה**, דהיינו ארבעה בגדי לבן שלבש כהן גדול ביום הכפורים, שדינם שטעונים גניזה, ואין כהן הדיוט משתמש בהן כל השנה, ולא כהן גדול ביום כפורים אחר, שכתוב "ופשט את בגדי הבד והניחם שם" ומזה לומדים שטעונים גניזה — **שני כתובין הבאין כאחד. וכל שני כתובין**

---

85. כתב **הרמב"ם** בהלכות מעילה פרק ה' הלכה י"ד שכתנות כהונה שבלו מועלים בהם. והקשה **המשנה למלך** הרי כלל בידינו שדבר שנעשית מצוותו אין מועלים בו. ותירץ האבי

הבאין כאחד — אין מלמדין.

ומקשינן: **הניחא לרבנן, דאמרי** שכך דורשים: "**והניחם שם**" — **מלמד שטעונין גניזה. אלא לרבי דוסא, דאמר** שלומדים מפסוק זה **שלא ישתמש בהן** כהן גדול **ליום הכפורים אחר**, אבל כהן הדיוט משתמש בהן כל השנה, אם כן הוא סובר שעדיין לא נגמרה מצוותם ולכן מועלים בהם, **מאי איכא למימר**, הרי אין שני כתובים הבאים כאחד?

אלא, משום דהואי תרומת הדשן, ועגלה ערופה, שאסורה בהנאה לאחר שנערפה ונעשתה כבר מצותה, כפי שכתוב "וערפו שם" — שם תהא קבורתה, כלומר שאסור ליהנות ממנה — **שני כתובים הבאין כאחד. וכל שני כתובים הבאין כאחד — אין מלמדין.**

ומקשינן: **הניחא למאן דאמר** שני כתובים הבאים כאחד — **אין מלמדין. אלא למאן דאמר מלמדין, מאי איכא למימר?**

קיז-ב **ומתרצינן: תרי מיעוטי כתיבי** בפסוקים אלו. **הכא**, בתרומת הדשן, **כתיב** "**ושמו**", שמשמע דווקא הוא ולא אחר. **והתם**, בעגלה ערופה, **כתיב** "**הערופה**". וכיון שכתובים מיעוטים, אפילו מאן דאמר שתמיד שני כתובים הבאים כאחד מלמדים, מודה שכאן אין מלמדים, שמשמע דווקא אלו ולא אחרים.

ומקשינן: **ותלתא קראי** "לכם", "לכפר", ו"הוא", **למה לי בדם**, הרי מאחד מהם ממעטים מעילה?

ומבארינן: **חד** פסוק — **למעוטי** דם מדין **נותר**, שאם נתותר דם ואכלו, אינו חייב משום נותר. **וחד** — **למעוטי** דם **ממעילה** כפי שאמרנו לעיל. **וחד** — **למעוטי מטומאה**, שאם אכל את הדם בטומאת הגוף, אינו חייב משום טומאה.

אבל למעט דם **מפגול**, דהיינו שפיגל בזבח ואכל מדמו — **לא צריך קרא. דתנן: כל** דבר **שיש לו מתירין, בין** שמתירין אותו **לאדם**, כגון בשר קדשים, שזריקת הדם מתירתו לכהנים באכילה, **ובין** שמתירין **למזבח**, כגון איברי עולה, שזריקת הדם מתירתה להקטיר למזבח, **חייבין עליו משום פגול**. אבל אם אין לו מתירים — אין חייבים עליו משום פיגול. **ודם** אין לו מתירים, שהרי הוא **גופיה מתיר הוא**.

הדרן עלך כל הבשר

עזרי שבעצם הבגדים עדיין ראויים לשימוש רק שקשה להשתמש בהן מחמת שבלו, ולכן כיון שראויים לשימוש לא נחשב שנעשית מצוותן, ומועלין בהם.

פרק העור והרוטב

הקדמה לפרק העור והרוטב

א. שני סוגי טומאה נוהגים בבהמה ובחיה, **טומאת נבלה, וטומאת אוכלים.** פרטי ההלכות של שני סוגי הטומאה הללו מתבארים בפרק זה.

ב. טומאת נבלה היא טומאה **עצמית** של בהמה או חיה, שמתה בלי שחיטה כהלכה.

דרגת **טומאת הנבילה** היא "**אב הטומאה**", והנבילה מטמאת את כל הנוגעים בה [אדם, כלי או אוכל], ועושה אותם ראשון לטומאה.

לעומתה, טומאת אוכלים של בהמה או חיה שנשחטה, אינה טומאה עצמית. אלא, כל שנשחטה הבהמה או החיה כהלכה, ומותר לאוכלה, היא נעשית מעתה ראויה **לקבל** טומאה מדבר טמא. ומשנגע בה הדבר הטמא, היא נטמאת בטומאת אוכלים, ואף מטמאה אוכלים אחרים בטומאת אוכלים.

טומאת אוכלים היא לעולם **ראשון לטומאה**, כי אין האוכלים נעשים אב הטומאה, אפילו נגעו במת, שהוא אבי אבות הטומאה.

כאמור, החילוק המהותי בין טומאת נבלה לטומאת אוכלים הוא בכך שטומאת נבילה היא טומאה עצמית, ואילו טומאת אוכלים היא טומאה שמקבל האוכל מדבר טמא. ולכן, הטומאה העצמית של הנבילה אינה זקוקה ל"הכשר משקים", כדי שתחול.

וכך נאמר בתורה בספר ויקרא [יא לט]: "וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה, הנוגע בנבלתה יטמא עד הערב".

ולעומתה, טומאת אוכלים, אין האוכל נטמא אלא אם "הוכשר" קודם לכן לקבלת הטומאה, על ידי מתן מים או משקים עליו.

וכך נאמר בתורה [שם לז לח], בשני הפסוקים העוסקים בטומאת אוכלים:

"וכי יפול מנבלתם [של השרצים הטמאים] על כל זרע זרוע אשר יזרע — טהור הוא.

וכי יותן מים על זרע, ונפל מנבלתם עליו — טמא הוא לכם".

ה"זרע" האמור כאן, הוא שם כולל לכל דבר מאכל. ומלמד הכתוב, שכל דבר העומד לאכילה, אינו מקבל טומאה אלא כאשר "הוכשר" תחילה לקבלת הטומאה, על ידי נתינת מים [או משקים] עליו.

ג. בפרק זה יבוארו שני מושגים בהלכות טומאה, הנקראים "**יד**" ו"**שומר**".

את המושג "**יד**" מצינו הן לגבי טומאת נבלה והן לגבי טומאת אוכלים, אך את המושג "**שומר**" מצינו רק לגבי טומאת אוכלים, ולא לגבי טומאת נבלה.

"**יד האוכל**" הוא דבר המחובר לאוכל, אך אינו האוכל בעצמו, אלא יש בו צורך בשביל האוכל, כגון, שבאמצעותו אוחזים את האוכל.

"**שומר האוכל**", הוא דבר המחובר לאוכל, ושומר את האוכל שלא יתקלקל, כגון, הקליפה של הפרי.

ד. "שומר האוכל" חמור מ"יד האוכל", כי יד האוכל, אף שהיא מקבלת טומאה, אין היא מצטרפת להשלים את האוכל לשיעור כביצה [שהוא השיעור לטומאת אוכלים]. ואילו "שומר האוכל" לא רק שהוא מקבל טומאה, אלא הוא אף מצטרף אל האוכל עצמו כדי להשלים לשיעור כביצה.

וכאמור לעיל, חילוק נוסף יש בין יד לשומר, שדין "שומר האוכל" התחדש רק בטומאת אוכלים, ולא בטומאת נבלות. ולכן, "שומר הנבלה" אינו מצטרף להשלים לשיעור כזית, שהוא השיעור לטומאת נבלות.

אבל דין "יד האוכל", קיים גם בטומאת נבלות, ולכן, אם נגע אדם ביד הנבלה, הרי הוא נטמא מהנבלה.

מתניתין:

במשנתנו נמנים דברים, שכאשר הם בפני עצמם, ואינם מחוברים לאוכל, הם אינם ראויים לקבל טומאת אוכלים, מפני שאינם עומדים לאכילה. אך כאשר הם מחוברים לאוכל, הם מקבלים טומאה.

ולא זו בלבד שהם מקבלים טומאה, אלא הם אף מצטרפים אל האוכל כדי להשלימו לשיעור כביצה, שזהו השיעור של טומאת אוכלים, הן לקבל טומאה, והן לטמאות אחרים. כך שגם אם אין באוכל בפני עצמו שיעור כביצה אלא רק בצירוף הדבר ההוא, הרי הם מצטרפים לשיעור, הן כדי לקבל טומאה, והן כדי לטמאות אחרים(1).

יש שני אופנים שהדבר בפני עצמו אינו מקבל טומאה, וכשהוא מחובר לאוכל הוא מקבל טומאה.

האחד, "שומר האוכל", שהתחדש בתורה ששומר האוכל מקבל טומאה ומצטרף לאוכל לשיעור כביצה. אך אם הוא עומד בפני עצמו הוא אינו מקבל טומאה, לפי שאינו ראוי לאכילה.

והשני, חלקי הבהמה שאינם עומדים לאכילה בפני עצמם, כשהם מחוברים לאוכל, כיון שאז רגילים לאכול אותם עם האוכל, הרי הם נטמאים ומטמאים.

העור של בהמה לאחר מיתתה, בהיותו מחובר לחתיכת בשר.

---

1. הראשונים נחלקו האם שיעור כביצה נאמר רק לענין לטמאות אחרים, שאין האוכל הטמא מטמא אחרים עד שיהא בו כביצה. אך לענין לקבל טומאה, אף כל שהוא מקבל טומאה, או שגם לקבל טומאה צריך שיהא בו שיעור כביצה, ואין האוכל הטהור נטמא מאחרים עד שיהא בו כביצה.

דעת **הרמב"ם** [הלכות טומאת אוכלים פ"ד ה"א], שהאוכל מקבל טומאה בכל שהוא מדאוריתא.

דעת **התוספות** [פסחים לג ב, שבת צא א, בבא קמא עז א, ועוד], שמדאוריתא צריך כביצה לקבל טומאה, ומדרבנן מקבל טומאה בכל שהוא.

דעת **הרשב"א** [שבת צא א] **ובעל המאור** [שם], שגם מדרבנן צריך כביצה לקבל טומאה,

והרוטב, המיץ של הבשר היוצא ממנו בבישול, כשהוא קרוש על הבשר.

והקיפה, תבלין שנתבשל עם הבשר, ואינו נאכל בפני עצמו.

והאלל, חתיכות בשר קטנות שנחתכו עם העור, ונשארו דבוקים לעור.

והעצמות, שיש בתוכם מוח העומד לאכילה.

והגידין והקרנים והטלפים.

כל הדברים הללו — **מצטרפין** הם עם הבשר להשלימו לשיעור כביצה לענין **לטמא טומאת אוכלין.**

העור, העצמות והטלפים מצטרפים, משום שהם נחשבים "שומר" לבשר. ואילו הרוטב, הקיפה, האלל, הקרנים והגידין מצטרפים, משום שהם נאכלים יחד עם הבשר(2).

המשנה נקטה שהם "מצטרפים" לטמא טומאת אוכלים, לפי שכאשר אינם מחוברים לאוכל אינם מקבלים טומאה כלל, כיון שאינם עומדים לאכילה בפני עצמם.

אבל הם **לא** מצטרפים **לטומאת נבלות,**

כשם שאינו מטמא אחרים עד שיהא בו כביצה.

ולפי דעת הרמב"ם, הנידון במשנה מה מצטרף לשיעור כביצה הוא לגבי לטמאות אחרים. אך לגבי לקבל טומאה אין בזה נפקא מינה, שהרי אין צריך שיעור כביצה לקבל טומאה. ולדעת הרשב"א ובעל המאור הנידון במשנה קיים אף לגבי לקבל טומאה. ולפי דעת התוספות הנידון קיים אף לגבי לקבל טומאה מדאוריתא.

2. לגבי טלפים: **ברש"י ותוספות** מבואר שהם מצטרפים לטומאת אוכלים משום שהם שומרים את הבשר, ולכן כל הטלפים מצטרפות, ואף מה שאין מובלע בבשר. אך **הרמב"ם** [הלכות טומאת אוכלים פ"ד ה"ד] נקט, שדוקא מה שמובלע בבשר מצטרף, לפי שהטלפים מצטרפים מחמת שהם נאכלים עם הבשר, ורק מה שמובלע בבשר נאכל, [כמבואר בגמרא לגבי צפרנים].

וכן הם נחלקו לגבי עצמות, שרש"י פירש שהם מצטרפים מדין שומר, ומדובר בעצם שיש בה מוח. אך הרמב"ם שם כתב, "והעצמות המחוברים בבשר", וביאר **הכסף משנה** [שם פ"ג ה"ג] שהם נאכלים עם הבשר, ודלא כרש"י.

לגבי קרנים: בגמרא מבואר שדוקא המקום הרך שבהם מצטרף לטומאת אוכלים, ומשמע שרק אותו המקום נאכל עם הבשר, וכן דעת **הרמב"ם** [שם פ"ג ה"ג]. אך **רש"י** לקמן [קכט א ד"ה מעשה עץ], **והתוספות** לקמן [קיט ב ד"ה איכא] כתבו, שהקרנים מצטרפים מדין שומר, וכן כתב **השיטמ"ק** אות ד'. וצריך לומר לפי דבריהם, שרק המקום הרך שומר את האוכל. וראה **חכמת שלמה.**

לגבי גידין: הקשה **הרש"ש,** מדוע אינם מצטרפים אף לטומאת נבלה, הרי לעיל [צו ב] איכא סתם משנה, שיש בגידין בנותן טעם, ובמסכת פסחים [כב א] מבואר, שלמאן דאמר יש בגידין בנותן טעם, הרי גם הגידין קרויין נבלה [וכמו שפירש רש"י שם], ולכן כשהותרה נבלה בהנאה, גם הגידין הותרו? ותירץ, שלגבי טומאת נבלה יש מיעוט מיוחד לאפוקי גידין, שאינם מטמאים, אף שבעלמא הם קרויים נבלה.

התוספות כתבו, שהחידוש של המשנה בגידין הוא, שאינם מצטרפים לטומאת נבלות, ובלא המשנה היה מקום לומר שהם מצטרפים. והקשו **בחידושי רעק"א ובלב אריה,** הרי לגבי טומאת

שאם הבשר הוא בשר נבלה, ואין בו כזית — שזהו השיעור שנבלה ראויה לטמא, אין הדברים הללו מצטרפים להשלימו לשיעור כזית. לפי שמצד עצמם אין עליהם תורת נבלה, ודין "שומר" נאמר רק לגבי טומאת אוכלין, ולא לגבי טומאת נבלות.

ואף אותם הדברים שדרכם להאכל ביחד עם הבשר אין הם מצטרפים, משום שאין הם נחשבים ל"נבילה", אלא הרי הם נחשבים רק כאוכל בעלמא. וטומאת נבלה נאמרה רק על בשר הנבילה עצמה, וכפי שנאמר בתורה "הנוגע בנבלתה", ולא על אוכל הנאכל עם הנבילה[3].

כיוצא בו מצינו דבר שנוהגת בו טומאת אוכלין אך לא נוהגת בו טומאת נבלה.

וכגון: ישראל **השוחט בהמה טמאה לצורך עובד כוכבים,** והבהמה עדיין **מפרכסת** [מתנענעת], הרי אף על פי שאסורה הבהמה באכילה, מכל מקום היא נחשבת כבר עתה כאוכל, והרי היא **מטמאה טומאת אוכלין,** [גם קודם שתמות ותטמא מצד נבלה].

לפי שישראל השוחט בהמה טהורה, מעשה השחיטה מתיר אותה לאכילה מיד אף בעוד שהיא מפרכסת, ולכן היא גם מקבלת טומאת אוכלים מיד, שהרי היא נחשבת לאוכל הראוי לאכילה גם בעוד שהיא מפרכסת,

ולפיכך גם כאשר שחט ישראל בהמה טמאה [שהיא אסורה לאכילת ישראל] לצורך עובד כוכבים, הרי המחשבה שהוא חושב בשעת השחיטה שהוא שוחט בשביל שהגוי יאכלנה מועילה כדי שיחול עליה שם אוכל מיד, אף בעוד שהיא מפרכסת[4].

[דין זה קיים בשני תנאים: התנאי האחד, שהבהמה תמות על ידי שחיטה כשרה, לפי שאם מתה הבהמה על ידי נחירה, או על ידי שחיטה שאינה כשרה, כגון ששהה או דרס בשעת השחיטה, אינה נחשבת לאוכל בעוד שהיא מפרכסת, לפי שרק בשחיטה כשרה מצינו שהמפרכסת נחשבת אוכל.

התנאי השני, שהבהמה נשחטה לצורך עובד כוכבים, שאילו נשחטה לצורך ישראל, אין מחשבתו שחשב לצורך אכילה מועילה לתת לבהמה שם אוכל, לפי שהיא אסורה באכילה, ובטלה מחשבתו].

אבל היא **לא** מטמאה **טומאת נבלות,** כל עוד שהיא מפרכסת, **עד שתמות, או עד שיתיז את ראשה,** שאז היא נחשבת כמתה אפילו אם היא עדיין מפרכסת. לפי שלגבי טומאת נבלות נאמר "וכי ימות מן הבהמה", לומר, שאין הבהמה מטמאת עד שתמות.

נבלות לא מצינו דבר שאינו מטמא בפני עצמו והוא מצטרף לבשר, ומדוע לא כתבו התוספות שבלא חידוש המשנה היו הגידין מטמאים טומאת נבלות אף בפני עצמם?

3. בלא המיעוט, כל חלקי הבהמה היו מטמאים טומאת נבלות, לפי שכולם נכללים בכלל הבהמה, והתחדש בפסוק, שרק בשר הנבלה מטמא.

4. בגמרא להלן קכא ב מבואר שהוא הדין עובד כוכבים השוחט בהמה טהורה לצורך ישראל, הרי היא מקבלת טומאת אוכלים גם בעודה מפרכסת, לפי ששחיטה של בהמה טהורה מתרת לאכילה אם ישחוט אותה הישראל. אך אם עובד כוכבים שחט בהמה טמאה אינה מקבלת טומאה

[חילוק זה קיים בבהמה טמאה בלבד, שהרי השוחט בהמה טהורה שחיטה כשרה, אינה מטמאת טומאת נבלות כלל, ואף לאחר שתמות].

ואם כן, מצינו כי **ריבה** הכתוב **לטמא טומאת אוכלין** יותר **ממה שריבה לטמא טומאת נבלות.**

רבי יהודה אומר: האלל חתיכות בשר קטנות שנשארו דבוקים לעור אחר ההפשט [שהן בטלות לעור ואינם נחשבים כבשר], **המכונס,** שאסף אותם למקום אחד — הרי, **אם יש בו כזית במקום אחד** והם בשר נבלה, יש עליו שם בשר נבלה, שאם נגע בו אדם ונכנס למקדש או אכל קדש בטומאה **חייב עליו** כרת.

לפי שהואיל וכינס אותם והחשיבם, אינם בטלים לעור, אלא הרי הם ככל בשר. ואפילו מדאורייתא חשיב בשר נבלה, ולכן הוא חייב על זה כרת.

ובא רבי יהודה לחלוק על רבנן, שלדבריהם לעולם אין האלל מטמא בנבלה, ואף כאשר כנס אותו למקום אחד.

גמרא:

שנינו במשנה שהעור אינו מצטרף עם הבשר להשלים לשיעור כזית של טומאת נבלות, אף על פי שהוא שומר לבשר.

ואמרינן:

תנינא במשנה, **להא דתנו רבנן** בברייתא:

הדין של "**שומרים**" הוא, שהם מצטרפים עם האוכל הנשמר על ידם להשלים את שיעור האוכל, רק ביחס **לטומאה קלה,** כלומר, "טומאת אוכלין" שהיא טומאה קלה, [לפי שהאוכל הטמא אינו מטמא אלא אוכל אחר, ואינו מטמא אדם וכלים], שאם יש שיעור כביצה באוכל עם השומר, הרי הם מטמאים בטומאת אוכלים.

ולא נאמר דין צירוף של "**שומרים**" ביחס **לטומאה חמורה,** כלומר "טומאת נבלה" שהיא טומאה חמורה, [לפי שהיא מטמאת גם אדם וכלים], שאם יש שיעור כזית בנבלה עם השומר, אינם מטמאים בטומאת נבלה.

ומבארינן:

שומרים המצטרפים ביחס **לטומאה קלה — מנלן?**

דתנא דבי רבי ישמעאל: נאמר בפסוק המלמד על טומאת אוכלין — "וכי יפל מנבלתם [של השרצים הטמאים] **על כל זרע זרוע אשר יזרע",**

ודרשינן "מאשר יזרע", שהאוכלים מטמאים **כדרך שבני אדם מוציאין** את הזרע לשדה **לזריעה.**

דהיינו, **חטה בקליפתה**(5)**, ושעורה בקליפתה,**

עד שתמות, וראה שם מה שיתבאר בזה.

5. לחיטה יש שתי קליפות, הפנימית נושרת כאשר כותשים את החיטה במכתשת, והחיצונה, שהיא המוץ, נושרת בגורן. וכתב **רש"י**, שתנא דבי רבי ישמעאל מדבר על המוץ, שהוא מצטרף מדין שומר. אך הקליפה הפנימית מצטרפת מחמת שהיא נחשבת לאוכל, שאם גם הקליפה

ועדשים בקליפתן, לומר, שבאופן שזורעים את החטה כך היא מטמאת, ולכן אף הקליפה מצטרפת לשיעור כביצה של טומאת אוכלין(6).

[אף שבפסוק נאמר "על כל זרע זרוע אשר יזרע טהור הוא", מכל מקום למדים מכאן דין טומאה לשומר הפרי, משום שהטעם שאמרה התורה "טהור הוא", זה רק מחמת שהזרע לא הוכשר במים לקבלת טומאה. אך אילו הוכשר הזרע, הרי הוא מטמא באופן זה, שהחטה בקליפתה].

והא דאמרינן: **ולא שומרים** מצטרפים לאוכל ביחס **לטומאה המורה — מנלן?**

דתנו רבנן: נאמר בתורה לגבי טומאת נבלה, "הנוגע **בנבלתה** יטמא עד הערב", ודרשינן: דוקא הנוגע בנבלה עצמה נטמא, **ולא** הנוגע **בעור שאין עליו כזית בשר,** שאינו נטמא, אף אם העור משלים את הבשר לשיעור כזית. ומכאן למדנו שאין השומר [כמו העור] מצטרף לטומאת נבלה.

יכול הנוגע בעור, שהוא **כנגד הבשר, מאחוריו** של הבשר, **לא יהא טמא?** קיח-א

תלמוד לומר "יטמא". לרבות הנוגע בעור באופן זה שהוא נטמא.

והוינן בה: **מאי קאמר?!** והרי הברייתא לכאורה סותרת עצמה.

שהרי ברישא למדנו שהעור אינו מטמא בטומאת נבלה, ואף אינו מצטרף להשלים את השיעור של כזית בשר, ואם כן מדוע בסיפא אמרינן שהנוגע בעור שהוא כנגד הבשר הרי הוא טמא? [ולכאורה משמע שאף בסיפא מדובר באופן שהבשר הוא פחות מכזית].

ומתרצינן: **אמר רבא, ואמרי לה כדי** [שם אמורא]: **הסורי מיחסרא, והכי קתני: "בנבלתה" — ולא בעור שאין עליו כזית בשר והעור משלימו לכזית.** שאף על פי שהעור הוא שומר לבשר, מכל מקום אינו מצטרף. לפי שלא נאמר דין צירוף של "שומר" לגבי טומאת נבלה.

הפנימית מצטרפת רק מדין שומר, הרי אין שומר על גבי שומר, ומדוע המוץ מצטרף.

והוכיח רש"י, שאין לומר שתנא דבי רבי ישמעאל מדבר על הקליפה הפנימית, שהיא מצטרפת מדין שומר, ובאמת המוץ אינו מצטרף, אלא מטמא רק מדין יד, שאם כן מדוע נקטה המשנה במסכת עוקצין שהשערות של החיטה מטמאות מדין יד, הרי גם המוץ מטמא מדין יד, ומדוע לא נקטה זאת המשנה!? אלא מוכח שהמוץ מצטרף מדין שומר, ואם כן מוכח שהקליפה הפנימית נחשבת לאוכל.

6. לפי הבנת הגמרא בשלב זה, שכאן הוא המקור לכל דין שומר שהוא מצטרף לכביצה, אם כן אין הצירוף תלוי ב"שומר", אלא שכל דבר הנזרע עם האוכל מצטרף עמו לשיעור כביצה, בין אם הוא שומר ובין אם הוא לא שומר, וכמו שכתב **רש"י** להלן קיח ב ד"ה אין מצטרף, "וטעמא משום דזרעי ליה בהדי הוא", כלומר, שזהו טעם הצירוף, ולא משום שהוא שומר. ולהלן בגמרא מקשינן, אם כן מנין לרבות שומר של בשר ביצים ודגים שאינם בר זריעה כלל, שהם מצטרפים לכביצה, ומתרצינן, שיש ריבוי נוסף לשאר השומרים אף שאינם נזרעים עם הפרי, שגם הם מצטרפים.

ויש לחקור, האם לפי מסקנת הגמרא נשאר

יכול שאני מוציא אף עור שיש עליו כזית בשר, שהנוגע בעור שהוא **כנגד הבשר מאחוריו, יכול לא יהא טמא,** לפי שלא נגע בבשר עצמו, **ואפילו מעשה "יד" נמי לא עביד.** והיינו, שהנוגע בעור אינו נטמא אפילו בתורת "יד" הנבלה!?

שהרי לגבי טומאת אוכלים כל דבר שמשמש "יד" לאוכל, כגון שאוחזים באמצעותו את האוכל, הרי הוא מכניס ומוציא את הטומאה, [וכפי שיובא להלן בגמרא, שאם האוכל טמא, ונגע אוכל טהור ביד האוכל הטמא, הרי הוא נטמא]. והאם נאמר שנמעט מהפסוק "בנבלתה" שלגבי טומאת נבלה אין אפילו דין "יד", ואם נגע אדם ביד הנבלה אינו נטמא כלל!?

תלמוד לומר "יטמא". לרבות, שאף שהשומר אינו מצטרף להשלים לשיעור כזית לטומאת נבלה, מכל מקום כאשר יש בנבלה עצמה כזית, הרי אף השומר מכניס ומוציא את הטומאה מדין "יד" הנבלה.

תנן התם בתחילת מסכת עוקצין:

כל דבר **שהוא** משמש **"יד"** לאוכל, כגון עצם שיש בראשו בשר, והעצם משמש כ"יד" לבשר, שאוחזים את הבשר באמצעות העצם, **ולא שומר,** שאינו שומר על האוכל שלא יופסד, הרי הבשר **טמא** באם נגע שרץ בעצם.

שאף על פי שהעצם אינו נחשב כאוכל, ואינו מקבל טומאה מצד עצמו, מכל מקום נטמא הבשר על ידו, כיון שיד האוכל מכניס את הטומאה לאוכל.

וכמו כן העצם שהוא "יד" הרי הוא **מטמא.** שאם הבשר היה טמא, ואוכל שהוא טהור נגע בעצם — נטמא האוכל האחר, שיד האוכל מוציאה את הטומאה מהאוכל הטמא לאוכל הטהור.(7)

שיש מעלה לדבר הנזרע עם האוכל, אלא שגם כשאינו נזרע הוא מצטרף מדין שומר, או שלפי המסקנא הדין תלוי רק בשומר, ואין מעלה נוספת לדבר הנזרע עם האוכל. ונפקא מינה, שאם יש מעלה לדבר הנזרע עם האוכל, יתכן לומר שהוא מצטרף אף באופן של שומר על גבי שומר, משום שרק בדין שומר התחדש שאין שומר על גבי שומר. אך בדבר הנזרע עם האוכל לא מצינו כן. אך מרש"י שהובא בהערה הקודמת מבואר, שאילו הקליפה הפנימית של החיטה היתה מצטרפת מדין שומר, הרי המוץ לא היה מצטרף משום שאין שומר על גבי שומר, אף שהוא נזרע עם החיטה. וראה בספר **חברותא למסכת עוקצין** פ"ב מ"ד הערה 21 שבדעת הרמב"ם והמהר"ם מוכח שלא כרש"י.

7. כן ביארו את המשנה **רש"י והר"ש** במסכת עוקצין שם, ולפי ביאור זה המשנה מדברת על האוכל, שהאוכל נטמא מחמת היד, והאוכל מטמא אחרים באמצעות היד. אך פשטות לשון המשנה משמע שמדובר על היד עצמה [שהרי המשנה פתחה ב"כל שהוא יד"], וכן באמת ביארו **רבינו גרשום, הרמב"ם בפירוש המשנה והרע"ב** במסכת עוקצין שם, ולפי זה ביאור המשנה הוא כך: "טמא", היינו שאם האוכל טמא מחמת שנגע בשרץ, גם היד טמאה, שהיא טמאה עם האוכל, וכאשר יגעו בה אחרים הרי היא מטמאת אותם, ו"מטמא" היינו שאם היד טמאה מחמת שנגעה בשרץ, הרי היא מטמאת את האוכל עמה, שגם האוכל נטמא בנגיעת היד בשרץ. [לפי ביאור רש"י והר"ש

ואינו מצטרף ה"יד" עם האוכל להשלים לשיעור של כביצה של האוכל, בכדי שהאוכל יקבל טומאה, או בכדי שהוא יטמא אוכל אחר.

וכל דבר שהוא **"שומר", ואף על פי שאינו "יד"**, כגון העור שיש עליו בשר[8], שהעור שומר את הבשר שלא יופסד, הרי הבשר **טמא** באם נגע העור בשרץ, לפי שהעור מכניס את הטומאה לבשר, וכן העור **מטמא**

"טמא" היינו שהיד מכניסה טומאה לאוכל, ו"מטמא" היינו שהיד מוציאה טומאה מהאוכל לאחרים, ולפי ביאור הרמב"ם הוא להיפך, "טמא" היינו להוציא טומאה מהאוכל ליד לגבי לטמאות אחרים, ו"מטמא" היינו להכניס טומאה לאוכל מחמת נגיעת היד בשרץ].

והטעם שרש"י והר"ש נדחקו לפרש שהמשנה מדברת על האוכל ולא על היד כמו שפירש הרמב"ם, ביארו האחרונים, שרש"י והרמב"ם נחלקו בחקירה המפורסמת, מה התחדש בדין "יד", שרש"י והר"ש למדו, שבדין יד התחדש שהיד מעבירה את הטומאה מהשרץ לאוכל ומהאוכל הטמא לאוכל טהור. אך ליד עצמה אין שייכות עם הטומאה כלל, שהרי אינה ראויה לאכילה, [וכן משמע מרש"י במסכת סוכה יג ב ועוד מקומות], ולכן הם לא יכלו לפרש את המשנה שמדובר על היד, שהיד טמאה ומטמאת, שהרי היד עצמה אינה טמאה כלל, אלא הנידון במשנה הוא על האוכל, שהוא הטמא והמטמא. אך הרמב"ם למד, שבדין יד התחדש, שהיד עצמה מקבלת טומאה ומטמאת אחרים, [וכן דייק המקדש דוד מדברי הרמב"ם פ"ה ה"ב], ולכן יכל הרמב"ם לפרש את המשנה כפשטותה, שהיד היא הטמאה והמטמאת.

ישנם כמה חילוקים לדינא בין שני הצדדים: א. האם יש איסור להכניס את היד הטמאה למקדש, שאם היד רק מעבירה את הטומאה, אך היא עצמה טהורה, אין איסור להכניס אותה למקדש, ואם היא עצמה טמאה אסור להכניס אותה למקדש. וראה מה שכתב על זה **הקהלות יעקב** [טהרות סימן ע] בשם **המקור ברוך**. ב. **התפארת יעקב** כתב, שיש נפקא מינה מה הדין כאשר יד של אוכל טמא נגעה ביד של אוכל טהור, שאם היד עצמה טמאה ומטמאת אחרים, ודאי שגם יד מטמאת יד. אך אם היד רק מעבירה את הטומאה, לא מצינו שהטומאה תעבור דרך שני ידות. ג. עוד כתב התפארת יעקב, שיש נפקא מינה האם היד צריכה הכשר במים, שאם היד רק מעבירה את הטומאה, בשביל להעביר טומאה אין צריך הכשר. אך אם היד עצמה טמאה הרי היא צריכה הכשר בשביל לקבל טומאה. [חילוק זה יתכן רק למ"ד אין יד להכשר, כלומר, שאם הוכשר היד לא הוכשר האוכל, וכן להיפך, שאם הוכשר האוכל לא הוכשר היד, שאם היד עצמה טמאה, כל אחד צריך הכשר בפני עצמו]. וראה עוד על חקירה זו **בקהלות יעקב** שם, **ובחזון יחזקאל** [בביאור דין ידות, הודפס בסוף סדר טהרות], **ובקובץ שיעורים** [חולין אות נח], **ובספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ** עמוד תרכט מדברי **הגרי"ז גוסטמאן** [שדן על דברי רש"י כאן, שמתחילת דבריו משמע שהיד רק מעבירה את הטומאה, שכתב "מכנסת טומאה לאוכל", ומסיום דבריו משמע שהיד עצמה טמאה, שכתב "מקבל טומאה כאוכל עצמו", עיין שם]. וראה בסוף ספר **"חברותא" למסכת עוקצין, שיצא לאור לאחרונה**, בסיכום ששת הנושאים העיקריים למסכת עוקצין, סימן א.

8. רש"י כתב, כגון עור שכנגדו כזית בשר, וצריך ביאור מדוע כתב "כזית", הרי השיעור

אחרים כאשר הבשר טמא, לפי שהעור מוציא את הטומאה מן הבשר הטמא, לטמאות אוכל אחר שהשומר נוגע בו.

וגם **מצטרף** השומר לאוכל, להשלים את השיעור כביצה לענין טומאת אוכלין.

וכל דבר שהוא **לא יד ולא שומר,** וכגון דבר שאינו ראוי לאחוז באמצעותו את האוכל, ואינו מועיל לשמירת האוכל — **לא טמא** האוכל מחמתו, **ולא מטמא** אחרים כאשר האוכל טמא, וכל שכן שאינו מצטרף לאוכל לשיעור כביצה.

והוינן בה: "**ידות**" שמכניסים ומוציאים את הטומאה — **היכא כתיבי?**

ומשנינן: יד לקבלת טומאה בטומאת אוכלים ילפינן מהא **דכתיב,** "**וכי יותן מים על זרע, ונפל מנבלתם** [של השרצים הטמאים] **עליו — טמא הוא לכם**". ודרשינן: "**לכם**" — **לכל שבצרכיכם.**

והיינו, שלא רק האוכל עצמו מקבל טומאה מהשרץ, אלא כל מה שיש לכם צורך באוכל הזה, הכל נטמא. **לרבות את הידות,** שהם צורך האוכל, שגם הם מכניסים את הטומאה.

וכתיב בטומאת נבלה: "**וכי ימות מן הבהמה אשר הוא לכם לאכלה,** הנוגע בנבלתה — יטמא". וגם בזה דרשינן: "**לכם**" **לכל שבצרכיכם. לרבות את הידות,** שהם מוציאים את הטומאה מהנבלה.

הרי שמצינו **יד** דטומאת אוכלין **להכנים** את הטומאה בנגיעתה בשרץ, שהרי הפסוק מדבר לענין קבלת הטומאה,

וכן מצינו יד דטומאת נבלה **להוציא** את הטומאה מהנבלה לטמאות אחרים, [שהרי הנבלה אין בה דין יד לענין לקבל טומאה, כי היא טמאה בעצמה, ומכאן שדין יד הנאמר בה מתייחס לגבי לטמאות אחרים].

שומר — להכנים ולהוציא — לא צריך קרא משום דבקל **וחומר מ"יד" אתי.**

ומה יד, שאינה מגינה על האוכל, הרי היא **מכנסת ומוציאה** טומאה.

שומר, המגין על האכל, **לא כל שכן** שמכניס ומוציא את הטומאה!?

אם כן, **שומר דכתב רחמנא,** דמרבינן ליה לעיל מ"כל זרע זרוע" — כדרך שבני אדם מוציאין לזריעה — **למה לי?**

שמע מינה, דאתי **לצרף.** שהשומר מצטרף להשלים את שיעור האוכל לענין טומאה. אך היד אינה מצטרפת אלא מכניסה ומוציאה את הטומאה בלבד, וזהו המקור לדין של המשנה במסכת עוקצין.

והוינן בה: **ואימא:**

יד מועיל רק **להכנים** את הטומאה דוקא, **ולא להוציא.** שהרי קרא דידות דטומאת אוכלין

לטומאת אוכלים הוא כביצה? ועוד, שהרי השומר מצטרף לכביצה, ואם כן אין צריך שיהיה כזית בבשר? **והמהרש"א** כתב, שדברי רש"י קאי על נבלה, שבזה צריך כזית, ובזה אין השומר מצטרף, אך צריך ביאור מדוע רש"י ביאר את הדין בנבלה, הרי המשנה כאן מדברת

בלהכניס מיירי, כלומר, שהאוכל הטהור נגע בשרץ. ומטומאת נבלה אין ללמוד להוציא, שהרי טומאת נבלה חמורה מטומאת אוכלין, וכדאמרינן לקמן.

ושומר שהתרבה מהפסוק על כל זרע זרוע, בין **להכנים** ובין **להוציא.** דלהכניס ידעינן מקל וחומר מ"יד", וקרא אתי לרבות להוציא.

אבל יד —להוציא, ושומר לצרף — לא?!

ומתרצינן: **יד להכנים ולא להוציא — לא מצית אמרת!** דהשתא עיולי מעיילא היד את הטומאה לאוכל שהוא טהור, **אפוקי** את הטומאה מאוכל טמא **מיבעיא?!** וכיון דיד מכניסה ומוציאה, אף שומר מכניס ומוציא, מקל וחומר, ועל כרחך קרא דשומר אתי לצרף (9).

והוינן בה: **ואימא:**

יד דכתיבא באוכלים — **להוציא** כתיבא **ולא להכנים.** והכנסת טומאה מהוצאת טומאה לא ילפינן בקל וחומר, [ולקמן מתרצינן שיד דאוכלין בהכנסה כתיב].

שומר — להוציא ולהכנים. דקרא אתי

על טומאת אוכלים?

הרש"ש יישב, שלהלן [קיט א] מבואר בגמרא לפי אחד מהצדדים, שלדעת רבי יהודה אין שומר לפחות מכזית, כלומר, שצריך שיהא באוכל עצמו לכל הפחות כזית בשביל שיהיה לשומר דין שומר, ולכן רש"י הזכיר שיש כזית בשר, שבאופן זה לכולי עלמא יש דין שומר.

9. מבואר בגמרא שיותר קל להוציא את הטומאה על ידי היד מאשר להכניס את הטומאה על ידי היד, והטעם לכך, פירש רש"י, שלגבי להכניס את הטומאה, כיון שעדיין לא ירדה טומאה לאוכל, וצריך לחדש טומאה לאוכל על ידי היד, הרי זה חידוש גדול יותר. והקשו על זה **התורת חיים והמשנה אחרונה** [ריש מסכת עוקצין], שהרי גם כאשר היד מוציאה את הטומאה היא מחדשת טומאה לאוכל הטהור, שהוא נטמא על ידה, ומה החילוק בין להכניס לבין להוציא?

הר"ן בחידושיו ביאר באופן אחר, שלגבי להכניס צריך לומר שהאוכל נגרר אחר היד, שכאשר נטמא היד נטמא גם האוכל. אך לגבי להוציא הרי היד נגרר אחר האוכל, שכאשר נטמא האוכל נטמא גם היד, ויותר קל לגרור את היד אחר האוכל מאשר לגרור את האוכל אחר היד. וכתב **הקובץ שיעורים** [חולין אות נח], שסברא זו תתכן רק לדעת הרמב"ם, שהיד עצמה טמאה, והיא זו המטמאת את האוכל כאשר היא נוגעת בשרץ, ולכן צריך לגרור את האוכל אחר היד. אך לדעת רש"י והר"ש שהיד רק מעבירה את הטומאה מהשרץ לאוכל ומהאוכל הטמא לאוכל הטהור, אין צריך לגרור את האוכל או את היד, ושוב אין סברא לחלק בין להכניס לבין להוציא.

אך לכאורה יש לעיין בביאור הר"ן [אף לדעת הרמב"ם], שהרי לאחר שהתחדש שהיד מקבלת טומאה משום שהיא משמשת יד לאוכל, הרי האוכל כבר נטמא מאליו, אף בלא שיגרר אחר היד, שהרי הנגיעה במקצת הדבר מתייחסת לכל הדבר, ואם כן זה נחשב שהשרץ נגע באוכל עצמו, ומדוע צריך להוסיף שהאוכל נגרר אחר היד?

התפארת יעקב וההחזון יחזקאל ביארו [בדעת רש"י], שחידוש התורה בדין יד הוא, שדבר שהוא משמש "יד לטומאה", הרי הוא מעביר את הטומאה, ולכן דוקא כאשר האוכל

לרבות הכנסה שלא כתיב ביד.

אבל יד להכניס, ושומר לצרף — לא!

ומתרצינן: "**יד" יתירא כתיב.** דכתיב נמי גבי טומאת כלים "**תנור וכיריים יותץ** טמאים הם, וטמאים הם **לכם**", ודרשינן: "לכם" — **לכל שבצרכיכם. לרבות את הידות** של הכלים לענין טומאה.(10) (11)

וכיון שיש לנו שני ריבויים לידות, האחד, בטומאת אוכלים, והשני, בטומאת כלים,

---

נטמא כבר, והיד היא משמשת "יד לטומאה", התחדש בתורה שהיד יכולה להוציא את הטומאה. אך קודם שנטמא האוכל, הרי זה יד לדבר טהור, ובזה לא מהני דין יד להכניס את הטומאה. אך התחדש ביד להכניס, כיון שאחרי שהיד תעביר את הטומאה היא תהיה יד לטומאה, לכן כבר עכשיו היא יכולה להכניס את הטומאה, וזהו חידוש גדול יותר מיד להוציא.

10. פסוק זה נאמר בכלי חרס, והקשו התוספות, מנין לנו דין ידות בשאר הכלים, ומדין יד בכלי חרס ובאוכלים ובנבלה אי אפשר ללמוד, שהרי לכל אלו אין טהרה במקוה, מה שאין כן שאר הכלים המקבלים טומאה שיש להם טהרה במקוה, ומנין שגם בהם יש דין יד? ותירצו, דמרבינן בתורת כהנים מהפסוק "והנוגע בהם" לרבות את הידות, וריבוי זה קאי בשאר הכלים, כיון שדין יד בכלי חרס כבר ילפינן מ"לכם". וראה **בחידושי רבינו מאיר שמחה** שתירץ על קושייתם, שמה שאין להם טהרה במקוה אין זה סיבה לומר שקל יותר להכניס להם טומאה, שהרי אדרבה, דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה, עיי"ש.

כתב **בחזון יחזקאל**, שלגבי ידות הכלים לכולי עלמא היד היא חלק מתשמיש הכלי, והיא עצמה מקבלת טומאה, ואין זה כידות האוכלים שנחלקו בזה רש"י והרמב"ם, וכמו שכתבנו לעיל, לפי שבאוכלין יש תנאי שיהא ראוי לאכילה, והיד אינה ראויה לאכילה. אך בכלי, לאחר שנתחדש שהיד היא בכלל תשמיש הכלי, שוב היא מקבלת טומאה כשאר הכלי. והוכיח מהא דגם יד הכלי טעון טבילה במקוה, כמבואר בסוף מסכת מקואות, ואם היד רק מעבירה את הטומאה ואינה טמאה בעצמה, מדוע היא צריכה טבילה!?

אך הקשה, אם הגדר ביד הכלים וביד האוכלים שונה, היאך הקשתה הגמרא שנלמד אחד מהשני, הרי הגדר בהם שונה? ותירץ, שלפי הס"ד בגמרא שיד מהני רק להוציא ולא להכניס, לפי זה ודאי גם ביד הכלים הגדר הוא שהיד רק מעבירה את הטומאה, שאם היד נחשבת חלק מהכלי אין מקום לחלק בין להכניס לבין להוציא, ולכן אפשר ללמוד אחד מהשני. אך לפי המסקנא שיד מועיל אף להכניס, השתא מסתבר לומר שהגדר בהם שונה, וכמו שביארנו.

אך **בחידושי הגר"ח על הש"ס** [אות שצג] נקט שידות הכלים אינם נחשבים כגוף הכלי, אלא שהתחדש בהם דין ידות, והוי כידות האוכלים, ולפי זה לדעת רש"י יד הכלי רק מעבירה את הטומאה לכלי, ואם כן צריך ביאור מדוע יד הכלי טעון טבילה? וראה **בקהלות יעקב** [י' חלקים חלק ג' סימן ב] **וביהגה האריה** [סוף מסכת פרה] בענין ידות הכלים מה שתירצו על זה.

11. הקשו הראשונים, איך יתכן לומר שכאשר נגע השרץ ביד של כלי חרס, שהכלי יהיה טמא, הרי כלי חרס אינו מקבל טומאה אלא מתוכו, ואם נגע השרץ בגב הכלי אינו מקבל טומאה עד שיגע השרץ בתוך הכלי או באוירו, וכי יד הכלי עדיף מגבו? ונחלקו הראשונים כיצד לתרץ קושיא זו:

התוספות לעיל [כד ב ד"ה וגבו] תירצו, שבאמת דין יד הכלי שוה לדין גב הכלי, וכשם שגב הכלי מועיל אלא להוציא את הטומאה, דהיינו, שאם נגע השרץ בתוכו גם הגב טמא, כך יד הכלי מועיל רק להוציא את הטומאה, ואינו מועיל להכניס את הטומאה. והקשו התוספות על תירוצם מהסוגיא כאן, דמקשינן, ואימא יד להוציא אבל לא להכניס, ומשנינן, יד יתירא כתיב, תנור וכרים יותץ, ומבואר דהתחדש בכלים אף יד להכניס? ותירצו, דבאמת יד דכלים התחדש רק להוציא. אך יד דזרעים להוציא אפשר ללמוד מיד דכלים, ולכן הפסוק לכם שנאמר בזרעים מיותר ללמד שבזרעים מועיל יד אף להכניס. [התוספות במסכת בכורות לח א ד"ה הרי, ובמסכת נדה כו א ד"ה מן, ובתוספות הרא"ש שם תירצו כן. אך כתבו, שבאמת לפי הס"ד בגמרא מועיל יד לכלי חרס גם להכניס, ורק לפי המסקנא אין צריך לומר כן].

הרמב"ן כתב בתחילה לתרץ, דגזירת הכתוב היא, שיד מועיל להכניס טומאה וגב לא מועיל, ודחה, דלאו מילתא היא. אך **הרשב"א** הסיק, שתירוץ זה הוא עיקר. והגדר בגזירת הכתוב הוא, שרק התוך של הכלי או היד של הכלי הם מקומות הראויים לנגיעת הטומאה. אך הגב של הכלי אינו מקום הראוי לנגיעת הטומאה, [אף שהוא מקום הראוי לקבל טומאה אם יגע השרץ בתוכו, אך אינו מקום הראוי לנגיעת הטומאה]. וצריך ביאור במה נחלקו הרמב"ן והרשב"א האם מסתבר לומר שזה גזירת הכתוב או לא?

ובחידושי רבינו הגרי"ז למסכת בכורות [לח א] דן לגבי הדין שכלי חרס מקבל טומאה מאוירו [שאם נכנס שרץ לאויר הכלי, נטמא הכלי], האם הכלי חרס מקבל טומאה באחד משני אופנים, או על ידי מגע השרץ בתוכו, או על ידי כניסת השרץ לאוירו, או שאין טומאת מגע לכלי חרס כלל, אלא שאם נגע השרץ בתוכו הרי הוא נמצא באוירו, ונטמא מחמת טומאת אויר. אך טומאת מגע לא התחדשה כלל בכלי חרס. וכתב, שתירוץ הרשב"א יתכן רק לפי הצד שיש גם טומאת מגע לכלי חרס, שלפי זה יתכן לומר שגם מגע ביד מטמא. אך אם אין לכלי חרס אלא טומאת אויר, לא יתכן לומר שהיד מטמאת את הכלי, שהרי השרץ לא נכנס לאוירו. ולפי זה יתכן שהרמב"ן והרשב"א נחלקו בחקירה זו, והרמב"ן סובר שיש רק טומאת אויר, ולפיכך כתב שלא יתכן לתרץ שזה גזירת הכתוב. ועוד יתכן לומר, שגם הרמב"ן מסכים שיש גם טומאת מגע לכלי חרס, אלא שלא הסתבר לו שיד הכלי ראוי לקבל טומאה יותר מגב הכלי.

הרמב"ן תירץ, שהיד של כלי חרס מטמאת באופן שהיא חלולה, ויש לה תוך, ונכנס השרץ לאויר היד, ולכן היא מטמאת את הכלי. והקשה על זה **המקדש דוד** [בסוף הקונטרס מענייני טהרות], מה יועיל שהיד חלולה, הרי אינה עשויה לקבלה, ואין התוך שלה מקבל טומאה, ואם מדובר בתוך העשוי לקבלה, אם כן אין צריך לחידוש של יד, שהרי זה כלי בפני עצמו? [ויתכן ליישב על פי מה שכתבנו לעיל, שכל הטעם שהרמב"ן לא תירץ כהרשב"א, זה רק משום שאין טומאת מגע בכלי חרס אלא טומאת תוך. אך עצם מה שהגב אינו מקבל טומאה והיד מקבל אין זה קושיא, וכמו שביארנו, ומעתה, אם יש ליד תוך, ושייך בו טומאת אויר, אף שאין זה אויר העשוי לקבלה, מכל מקום הוא ראוי למגע טומאה מחמת יד הכלי].

ועוד תירץ הרמב"ן, שהיד מטמאת באופן שהיא עשויה מעץ ואבן, והיא מחוברת באוירו, שהיא מעבירה את הטומאה לאויר הכלי. וכבר תמה על זה הרשב"א מה הועיל בזה הרמב"ן, הרי מצד העץ ואבן אין לו תוך, ומצד הכלי חרס הרי אינו מקבל טומאה מגבו?

מוקמינן חד בהוצאה וחד בהכנסה. ומכאן ילפינן שיד מכניס ומוציא, ושומר אתי בקל וחומר, וכי כתביה רחמנא לריבוי בשומר כדי לצרף הוא דכתיב.

ואכתי הוינן בה: ואימא כולהו קראי דידות אתי להוציא ולא להכניס? וכי תימא למה לי תרי קראי, גם לטומאת אוכלים וגם לטומאת כלים, [ועל כרחך חד מינייהו אתי ללמד להכניס] — **הי מינייהו מייתר!?**

דאי תימא **לכתוב רחמנא** ידות **בזרעים,** והיינו, בטומאת אוכלין [״וכי יותן מים על זרע״] **וליתו הנך,** טומאת נבלה וטומאת כלים **מינייהו**(12)**.** איכא למיפרך:

מה לזרעים, שכן טומאתם מרובה. כי הם מקבלים טומאה אפילו מולד הטומאה, תאמר בכלים שאינן מקבלין טומאה אלא מאב הטומאה. וכן חמורה טומאת אוכלין מנבלה כמו ששנינו במשנתנו, שריבה טומאת אוכלין מטומאת נבלות, ואם כן אי אפשר ללמוד דין יד לטומאת כלים ולטומאת נבלה מטומאת אוכלים, והדין יד שנאמר בהם אינו מיותר.

ואי **לכתוב רחמנא בתנור, וליתו הנך מינה,** איכא למיפרך:

מה לתנור, שכן מטמא אוכלין **מאוירו!** שהאוכל שנכנס לתוך חללו נטמא אפילו לא נגע בתנור, תאמר בנבלה ובזרעים שאינם מטמאים אחרים אלא אם הם נגעו בנבלה ובזרעים עצמם, ואם כן אי אפשר ללמוד דין יד לטומאת נבלה ולטומאת אוכלים מטומאת כלים.

ואי **לכתוב רחמנא בנבלה, וליתו הנך מינה.** איכא למיפרך:

מה לנבלה, שכן מטמאה אדם, ומטמאה במשא, וטומאה יוצאה מגופה. שהנבלה היא ״אב הטומאה״, ולכן היא מטמאת אדם, ומטמאת אף במשא, וכן היא עצמה גוף הטומאה, ולא קיבלה את טומאתה מאחרים, תאמר בתנור וזרעים שאינם יכולים להיות אב הטומאה, ואין בהם כל החומרות האלו, ואם כן אי אפשר ללמוד דין יד לטומאת אוכלים ולטומאת כלים מטומאת נבלה.

ומאחר וכל הפסוקים שמרבים מהם דין יד נצרכים לגופם, שוב אין לנו מקור לומר שהיד מועיל גם להכניס את הטומאה!?

ומתרצינן: אמנם **חדא מחדא לא אתיא** כדאמרינן, אבל **תיתי חדא מתרתי.** דלכתוב רחמנא ידות רק בשני טומאות מתוך השלשה, והשלישי ילמד מהם לענין להוציא את הטומאה. ועל כרחך השלישי נכתב כדי ללמד שהוא גם מכניס את הטומאה.

ואכתי מקשינן: **הי תיתי?** איזה מהם לא תכתוב התורה ונלמד אותו מהשנים?

לא לכתוב רחמנא בזרעים, ותיתי מהנך. איכא למפרך: **מה להנך, שכן מטמאין שלא בהכשר,** שהנבלה והתנור אינם צריכים הכשר כדי לקבל טומאה או לטמאות

---

12. פירש רש״י, שקושית הגמרא ליתו מינייהו היינו בבנין אב, שכשם שיש דין יד באחד מהם כך יש דין יד בכולם. אך **המהרש״א** כתב, שאין צריך לומר כן, שהרי אפשר ללמוד את כולם בקל וחומר מאותם הפירכות המובאות בגמרא, ובכל אחד יש חומרא שאין בחבירו.

אחרים, **תאמר בזרעים שאין מיטמאין אלא בהכשר.** שרק אם באו מים על הזרעים הם מוכשרים לקבל טומאה, ואם כן אין ללמוד דין יד לטומאת אוכלים מטומאת נבלה וכלים.

ודחינן: **אמר רב הונא בריה דרב יהושע:** אין זו קולא בזרעים ביחס לתנור. שהרי **פירות שלא הוכשרו — כתנור שלא נגמרה מלאכתו דמי.** שההכשר בפירות הוא "גמר מלאכה" שלהם, ואף התנור אינו מקבל טומאה טרם שנגמרה מלאכתו, ואם כן, אף הכלים אינם מקבלים טומאה בלא הכשר[13].

אלא פריך הכי: מה להנך, שכן מיטמאין שלא בנגיעה, שהתנור מקבל טומאה משרץ שנכנס לתוך חללו, ואפילו לא נגע בו, וכן נבלה אינה מקבלת טומאתה ממקום אחר אלא היא הטומאה בעצמה, ואפילו אם לא נגעה בטומאה היא טמאה[14], **תאמר בזרעים שאין מיטמאין אלא בנגיעה** של הטומאה בהם, ואם כן, אי אפשר ללמוד דין יד לטומאת אוכלים מטומאת נבלה וכלים.

ואי תימא: **לא לכתוב רחמנא בתנור, ותיתי מהנך.**

איכא למפרך: **מה להנך, שכן אוכל** הם, בין הזרעים ובין הנבלה, תאמר בתנור שהוא כלי, ואם כן, אי אפשר ללמוד טומאת כלים מטומאת אוכלים ונבלה.

אלא, **לא לכתוב רחמנא בנבלה, ותיתי מהנך.**

ואם כן, **יד דנבלה למה לי** דכתב קרא?

אלא, **אם אינו ענין ליד נבלה, תנהו ענין ליד דעלמא** של אוכלין. ואם אינו ענין להוצאה, שהרי בגופייהו כתיב, תנהו ענין להכנסה.

הרי מצינו **יד — להכנים, ויד — להוציא.**

ושומר נלמד בקל וחומר מ"יד", וקרא דידיה אתי **לצרף.**

---

13. ראה להלן עמוד ב' שכתבנו בשם **החזון יחזקאל,** שבזה נחלקו רב ורבי יוחנן האם יש יד להכשר, כלומר, האם דין הכשר הוא משום גמר מלאכה, או שהוא דין מדיני קבלת הטומאה.

14. גירסת רש"י היא "מיטמאים שלא בנגיעה", כלומר, שהם מקבלים טומאה שלא בנגיעה. והקשה **הרש"ש,** הרי מצינו כן גם בטומאת אוכלים, שהרי האוכלים מקבלים טומאה מאהל המת, ומאויר כלי חרס, ומבית המנוגע, אף שאינם נוגעים בדבר המטמא?

ולכן כתב לפרש על פי גירסתנו "מטמאים שלא בנגיעה", כלומר, שהם מטמאים אחרים שלא על ידי נגיעה, נבלה מטמאת אדם במשא, אף שלא נגע האדם בנבלה, וכלי חרס מטמא אוכלים באוירו, אף שלא נגעו בכלי. אך אוכלים לעולם אינם מטמאים אחרים שלא על ידי נגיעה.

רש"י הוסיף, דאמרינן בפרק כל הבשר דעל במה הצד עבדינן פירכא כל דהוא. והקשה **המהרש"א,** מדוע רש"י החשיב את זה כפירכא כל דהוא, הרי לכאורה באמת זה נחשב לפירכא? וראה בספר **שיח השדה** [קונטרס ישוב הדעת] שתירץ, שאין הפרכות שוות, שהרי מה שהנבלה טמאה בלא נגיעה זהו משום שגופה טמא, ומה שכלי חרס נטמא משרץ שלא בנגיעה זהו משום שמקבל טומאה מאוירו, ואין כאן צד השוה

ומקשינן: **ואכתי,** הא **יד דנבלה איצטריך,** ואי אפשר ללמוד דין יד בטומאת נבלה מטומאת אוכלים וכלים!?

דאי לא כתב רחמנא יד **בנבלה** אלא היינו למדים אותה מטומאת אוכלים וכלים, **הוה אמינא** "**דיו לבא מן הדין להיות כנדון**" — **מה הנך** אוכלים וכלים, **לא מטמא** היד שלהם **אדם,** שהרי אף הם עצמן לא מטמאין אדם, **אף** יד של **נבילה לא מטמאה אדם.** הלכך כתב רחמנא יד בנבלה שתטמא אף את האדם(15)!?

ואמרינן: **אלא, יד דנבלה מיצרך צריך** כדקאמרת, **ושומר דנבלה,** שלמדנו בברייתא לעיל מ"יטמא" דהנוגע בעור שכנגד בשר מאחוריו טמא — **הוא דלא צריך!**

דלמאי הלכתא כתביה רחמנא?

אי לאיצטרופי השומר להשלים את שיעור הבשר לכזית, **האמרת לא מצטרף!** כדממעטינן לעיל שומרים מטומאת נבלה.

ולהוציא את הטומאה גם כן אין צריך קרא, דהא **בקל וחומר מ"יד" אתי,** שאם היד מוציאה את הטומאה, כדילפינן מהפסוק "לכם", כל שכן שהשומר מוציא את הטומאה, ולמה לי קרא ד"יטמא"?

אלא, אם אינו ענין לשומר דנבלה, תנהו ענין ליד דנבלה. ואם אינו ענין ליד דנבלה שהרי כבר למדנו מהפסוק "לכם" — **תנהו ענין ליד דעלמא,** וללמד הכנסה.

הרי למדנו: **יד להוציא, יד להכניס, ושומר לצרף.**

ומקשינן: **ואימא: אם אינו ענין לשומר דנבלה** —**תנהו ענין לשומר דעלמא** דאוכלין [שכך עדיף ללמוד משומר לשומר]. ואף על פי שכבר נכתב קרא לשומר באוכלין, יש לומר, שההוא קרא בא לרבות **שומר להכניס,** [שלא למדנו בקל וחומר מיד אלא להוציא, אבל להכניס, הרי ביד גופא עדיין לא ידענו]. וקרא דאם אינו ענין בא לרבות **שומר לצרף, אבל יד להכניס לא** למדנו!? קיח-ב

ומתרצינן: **אלא,** מה שהקשינו דנימא דיד של אוכלין בא להוציא ולא להכניס, לא קשיא כלל. כי **מעיקרא, כי כתיבא יד** באוכלין — **אהכנסה** הוא **דכתיבא.** דקרא ד"וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו" מדבר בקבלת הטומאה של האוכל!

ומעתה, יד להוציא ילפינן בקל וחומר מהכנסה, ואילו קרא דשומר דאוכלין בא לענין צירוף. שהרי שומר דאוכלין להכניס ולהוציא יש לנו ללמוד בקל וחומר מדין יד שהוא מכניס ומוציא.

ומקשינן: **אלא** מעתה, קרא **דשומר דנבלה למה לי?** הרי הפסוק נשאר מיותר.

ומשנינן: **לגופיה** אתא, לומר לנו דין שומר בנבלה.

ביניהם, אלא דפרכינן פירכא כל דהוא.

15. עיין **בחידושי רעק"א** מה שהקשה בזה, וראה עוד **בפורת יוסף.** [ובמה שפירש רש"י שמדובר באופן שתחב קיסם בנבלה להיות לו יד, צריך ביאור מדוע הוצרך לפרש כאן באופן אחר מבכל מקום, שמדובר בעצם של נבלה, וכמו שהמשיך רש"י? **וברש"ש** הקשה מדוע באמת חשיב יד, הרי חיבורי אדם אינו חיבור?].

ופרכינן: **ולמאי** איצטריך?

אי לאיצטרופי עם הבשר לשיעור כזית? **האמרת לא מצטרף.** כדממעטינן לעיל שומרים מטומאת נבלה. **אי להכניס**[16] **ולהוציא,** הרי בקל וחומר מיד **אתיא!?**

ומתרצינן: לעולם קרא לגופיה אתא, להכניס ולהוציא. ו"**מילתא דאתיא בקל וחומר — טרח וכתב לה קרא**"! ופירטה התורה שבין היד ובין השומר מוציאים את הטומאה, אף שאפשר ללמוד שומר בקל וחומר מיד.

ומקשינן: **אי הכי,** דאמרת דמילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, **שומר דעלמא,** [דטומאת אוכלים], דילפת שהשומר מצטרף מתוך זה שלהכניס ולהוציא לא צריך קרא, לפי שאפשר ללמוד זאת בקל וחומר מיד, **אימא לך** דלעולם אתיא לענין **להכניס ולהוציא, ומילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא,** ואכתי צירוף מנלן?

ומתרצינן: **היכא דאיכא למידרש** מיתורא — **דרשינן.** ולא אמרינן טרח וכתב לה קרא. הלכך, מוקמינן לקרא דידיה לענין צירוף. מה שאין כן בשומר דנבלה, שאין לדרוש ממנו כלום, שהרי דרשינן מקרא שאין השומר מצטרף, התם אמרינן "טרח וכתב לה קרא".

רב חביבא אמר: לעולם כדאמרינן מעיקרא, דילפינן יד להכניס משומר דנבלה, דאם אינו ענין לעצמו שהרי אתי בקל וחומר מיד דידיה, תנהו ענין ליד דעלמא דמהני אף להכניס.

ומה דפרכינן, דנימא תנהו ענין לשומר דעלמא דמהני גם להכניס וגם לצרף, איכא לתרוצי: **שאני שומר דנבלה, כיון** שאינו מצטרף עם הבשר להשלמת השיעור כשאר שומרים, אלא **דמעשה יד קא עביד** שמוציא את הטומאה בלבד ככל הידות, מסתברא דיתורא דידיה, דלא איצטריך — **איד שדינן ליה!** והיינו, באם אינו ענין לגופו, תנהו ענין ללמד על יד דעלמא דמהני אף להכניס, ולא על שומר דעלמא, [ואף שהוא דומה לשומר דעלמא, כיון שבדין הוא דומה ליד דעלמא, מוקמינן יתורא דידיה ליד דעלמא][17].

לאחר שהגמרה סיימה לברר את המקור שהיד מועיל להכניס ולהוציא, ושהשומר מועיל אף לצרף, חוזרת הגמרא לברר מנין שכל השומרים מצטרפים לשיעור כביצה.

מתקיף לה רב יהודה בר ישמעאל על הא דאמרינן לעיל, דילפינן שומר לצרף מקרא ד"על כל זרע זרוע" כדרך שבני אדם מוציאין לזריעה:

הא דתנן: הפיטמא שבראשו **של רמון, מצטרפת** עם הרמון לשיעור כביצה לענין טומאת אוכלין, כיון שהיא שומר לפרי.

והנן שלו שיער שגדל סביב הפיטמא ושומר עליה — **אין מצטרף.** לפי שאינו שומר על הפרי עצמו אלא הוא שומר על השומר, ואין

---

16. יש לעיין, איך יתכן הכנסה לגבי נבלה, הרי היא טמאה בעצמה, ואינה מקבלת טומאה מאחרים? ותירץ **המהרש"א** דלצדדים קתני, אי להכניס בעלמא באם אינו ענין, או להוציא בנבלה עצמה, הרי בקל וחומר מיד אתיא.

17. ראה **חזון איש** [עוקצין א א] מה שהקשה על דברי רב חביבא.

שומר על גבי שומר[18].

וחזינן מהא דהפיטמא של הרימון מצטרפת שיש דין שומר בפירות האילן, **ואמאי? קרי כאן "על כל זרע זרוע".** הרי התרבה לצירוף רק דבר שנזרע באדמה עם הפרי, **וליכא** מציאות זו בפטמת רמון.

שהרי כאשר זורעים רימון, נוטעים באדמה יחור [ענף] מהעץ, ולא נוטעים את הרימון עצמו[19], ואם כן מדוע הפטמה מצטרפת לשיעור כביצה, הרי לא זורעים אותה באדמה!?

ותו מתקיף לה: **הא דתנן** במתניתין, **העור והרוטב והקליפה וכו' מצטרף לטמא טומאת אוכלין; מנלן** שיש דין שומר בכל האוכלין? והרי מזרעים אי אפשר ללמוד, כיון שזורעים את הקליפה, שהוא ה"שומר", ביחד עם החטה, ומציאות זו אינה קיימת בבהמות!?

ומתרצינן: **אלא, תלתא קראי כתיבי** ביחס לשומר:

א. **"על כל זרע".**

ב. **"זרוע"**

ג. **"אשר יזרע".**

חד — לשומר דזרעים, שהשומר נזרע באדמה.

וחד — לשומר דאילנות, שאף שאינו נזרע באדמה מכל מקום הוא דומה יותר לשומר דזרעים, ואף הוא מצטרף.

ואידך — לשומר בשר וביצים ודגים, שאף שאינו דומה כלל לשומר דזרעים, מכל מקום הוא מצטרף, לפי שכל דבר המועיל לשמירת האוכל מצטרף עמו לשיעור כביצה.

לגבי טומאת אוכלים נתחדש בתורה, שאין האוכל ראוי לקבל טומאה עד שהוא יורטב באחד משבעת המשקים, שבזה הוא "הוכשר" [הוכן] לקבל טומאה. ואין צריך שכל המאכל יתרטב במים, אלא שאם מקצת ממנו הורטב, הרי כל האוכל נעשה מוכשר לקבל טומאה.[20] ומעתה דנה הגמרא מה הדין כאשר רק יד האוכל הורטבה במים, האם זה מועיל להכשיר את כל המאכל לקבל טומאה, או לא.

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: יש תורת **יד** לענין **טומאה,** וכדאמרן, שהיד מכניסה ומוציאה את הטומאה. **ואין** תורת **יד** לענין

---

18. דין זה יתבאר להלן [קיט ב].

19. **רש"י** הוסיף, שגם אם נוטעים את הרימון עצמו, הרי הפיטמה כבר נושרת, שהיא מתייבשת כאשר הרימון תלוש. **והר"ן** כתב, שהדרך להסיר את הפיטמה קודם שנוטעים באדמה, ולא נוטעים את הפיטמה עם הרימון.

20. **בביאור הגר"א** [או"ח קנח ס"ד] הוכיח כן מסוגייתנו, שאם נאמר שאין הפרי מוכשר לקבל טומאה עד שיורטב כולו במים, מה הנידון האם יש יד להכשר או לא, הרי היד לא עדיפה ממקצת מהפרי שאינו מועיל להכשיר את שאר הפרי!? אלא מוכח שגם אם הורטב רק מקצת מהפרי, כולו נעשה ראוי לקבל טומאה. אך **הערוך לנר** [כריתות טו ב ד"ה בשעת] **והתפארת יעקב** הסתפקו בדין זה, והערוך לנר הוכיח מלשונו של הרמב"ם בתחילת הל' טומאת

הכשר. שאם הורטבה היד במים, לא הוכשר האוכל על ידו לקבל טומאה.(21)

ורבי יוחנן אמר: יש יד לטומאה ולהכשר. שכשם שהיד נחשבת כאוכל לגבי דיני טומאה, שהיא מכניסה ומוציאה את הטומאה, כך היד נחשבת כאוכל לגבי דין הכשר, שאם הוכשר היד הוכשר גם האוכל(22).

ומבארינן: **במאי קמפילגי?**

איבעית אימא, בקרא. **איבעית אימא, בסברא.**

איבעית אימא קרא: שהרי ידות האוכלין ילפינן לעיל מהפסוק "וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו, טמא הוא לכם", ודרשינן, "לכם" — לכל שבצרכיכם.

מר רב **סבר: מקרא** ד"לכם" **נדרש לפניו,** על "טמא הוא", דהיינו יד לטומאה, **ולא לפני פניו** על "וכי יותן מים" שהוא הכשר, הלכך קא סבר אין יד להכשר.

ומר, רבי יוחנן **סבר: מקרא נדרש לפניו ולפני פניו,** ו"לכם" קאי גם אהכשר, וגם על דין הכשר חידשה התורה דין יד, הלכך יש יד להכשר.

אוכלים שצריך שכולו יורטב, שהרמב"ם כתב, שאין האוכל מקבל טומאה עד שיבלל תחילה באחד משבעת המשקין, ומשמע שכולו יבלל, ולפי זה צריך ביאור מה הנידון בגמרא? וביאר התפארת יעקב, שגם אם נאמר שצריך שכולו יבלל במים, מכל מקום המקום שהוכשר ראוי לקבל טומאה מיד, וכל מה שצריך שכולו יבלל במים זה רק בכדי שכולו יהא ראוי לקבל טומאה, ואם כן, אין קושיא מסוגיתינו, משום שלפי רבי יוחנן שיש יד להכשר, מועיל הכשר היד לגבי שאם יגע השרץ ביד כל האוכל יטמא, ולפי רב זה לא מועיל, דאין יד להכשר, וגרע מפרי שהוכשר מקצתו שאם יגע השרץ באותו מקצת שהוכשר כל הפרי יטמא.

21. רש"י פירש שהם נחלקו באופן שהוכשר היד, האם הוכשרו הזרעים, ולא פירש להיפך, האם באופן שהוכשרו הזרעים, הוכשר גם היד או לא, וכתב **התפארת יעקב,** שרש"י פירש כן לשיטתו [לעיל הערה 8], שהוא סובר שהיד אינה מקבלת טומאה אלא היא מעבירה את הטומאה בלבד, ולכן היד בפני עצמה אינה צריכה הכשר, ואם הוכשר האוכל לכולי עלמא שוב אין צריך שגם היד תוכשר. אך לשיטת הרמב"ם שהיד עצמה מקבלת טומאה, גם היד צריכה הכשר, והם נחלקו גם באופן שהוכשר האוכל האם הוכשר היד. אך מדברי הרמב"ם [טומאת אוכלים פ"ה ה"ב] שהדגיש, שיש יד להכשר היינו, שאם הוכשר היד הוכשר כל האוכל התלוי בו, ולא כתב גם להיפך, שאם הוכשר האוכל הוכשר גם היד, משמע שגם לשיטתו הנידון היה דוקא באופן זה. ויתכן לומר שגם לפי הרמב"ם אין היד צריכה הכשר, לפי שאם הוכשר האוכל, הרי היד היא יד של אוכל הראוי לקבל טומאה, וצריך עיון.

22. כתבו כל **הראשונים,** שלכולי עלמא יש שומר להכשר, שאם הורטב השומר במים, כל האוכל מקבל טומאה, ולכן הם נקטו יד. אך לעיל לו ב נחלקו בזה **רש"י ותוספות** לגבי פרה של זבחי שלמים שהעביר אותה בחייה בנהר, שהיא הוכשרה בזה לקבל טומאה לאחר שחיטתה, שרש"י פירש שהמים נופלים מהעור לבשר, והתוספות פירשו כיון שהעור הוכשר גם הבשר הוכשר, שהרי העור נחשב שומר לבשר, ולגבי שומר לכולי עלמא יש שומר להכשר.

איבעית אימא סברא: מר, רבי יוחנן **סבר: הכשר — תחלת טומאה הוא!** לפי שעל ידי ההכשר נעשה האוכל ראוי לקבלת טומאה. הלכך, דינו כטומאה, וכשם שהתחדש דין יד לגבי קבלת הטומאה, כך מסתבר שיש דין יד לגבי הכשר לקבלת טומאה.

ומר רב **סבר: הכשר — לאו תחלת טומאה הוא.** ולכן אין ללמוד דין הכשר מדין קבלת טומאה, ולפיכך קא סבר שאין יד להכשר[23].

תניא כוותיה דרבי יוחנן: כשם שיש יד לטומאה — כך יש יד להכשר.

וכשם שאין הזרעים **מקבלין טומאה אלא לכשיתלשו,** ואם נגע בהם השרץ בעוד שהם מחוברים אינם מקבלים טומאה, — **כך אין מקבלין הכשר אלא לכשיתלשו.** שאם הורטבו הזרעים כשהם מחוברים, לא נעשו ראויים לקבל טומאה, עד שיורטבו כשהם תלושים[24].

ומזה שהוצרך רש״י לומר שהמים נופלים מהעור לבשר, מוכח שהוא סובר שהם נחלקו גם לגבי שומר.

ובחידושי רעק״א הקשה על הראשונים שלגבי שומר גם רב מודה שיש שומר להכשר, אם כן מנין לרב שהשומר מועיל גם להצטרף לשיעור כביצה, הרי לעיל אמרינן שלהכניס ולהוציא אין צריך פסוק משום שילפינן בקל וחומר מיד, אלא הפסוק בא לומר שהשומר מצטרף, ולפי הראשונים הללו אולי הפסוק בא לומר שהשומר מועיל גם לענין הכשר, שאת זה אי אפשר ללמוד בקל וחומר מיד, שהרי אין יד להכשר? ויתכן ליישב שגם הראשונים אמרו כן רק לאחר שהשומר מצטרף, לפי ששני הדינים הם מאותו הטעם, שהשומר נחשב כחלק מהאוכל, ולכן הוא מצטרף לשיעור כביצה, ולכן הוא מועיל גם לענין הכשר, ואם ריבה הכתוב שומר להכשר ממילא הוא הדין הוא מועיל להצטרף, כיון שהוא נחשב כחלק מהאוכל. [ויתכן שזהו הטעם שרש״י חולק על שאר הראשונים, שהוא סבור שמה שהשומר מצטרף אין זה מחמת שהשומר נחשב כחלק מהאוכל, אלא שהתורה ריבתה גם צירוף, ולכן אין סיבה לומר שיש שומר להכשר טפי מיד].

23. **החזון יחזקאל** [בביאור דין ידות, הודפס בסוף סדר טהרות] ביאר את המחלוקת, שהם נחלקו בגדר של דין הכשר, רב סובר שההכשר באוכל הוא גמר מלאכת האוכל, וכשם שאין הכלי מקבל טומאה קודם גמר מלאכה, כך הוא הדין באוכל, וכך גם סוברת הגמרא בעמוד א׳, ולפי זה, אין קשר בין הכשר לטומאה, ואם חידשה התורה דין יד בטומאה, אין זה ראיה לדין יד בהכשר, ורבי יוחנן סובר, שההכשר באוכל הוא חלק מתהליך קבלת הטומאה, שהטומאה חלה על ידי הכשר במים ומגע שרץ, ולכן מסתבר שדין הכשר וטומאה שוים. וראה עוד **בתפארת יעקב** במה שביאר את סברות המחלוקת.

ומצינו שנחלקו בזה הראשונים, **דרש״י בפירושו על התורה** [ויקרא יא לז] כתב, שלא הוכשר ונתקן לקרות אוכל לקבל טומאה עד שיבואו עליו מים, ומבואר שהדין הכשר הוא בכדי שיקרא אוכל, וזהו גמר מלאכתו, וכן הוא יותר מפורש **בספר החינוך** [מצוה קס]. אך **הרמב״ן** בפירושו על התורה שם כתב, שלכלוך השרץ והמטמאים ידבק במאכלים הלחים, ולא ביבשים, ועשתה התורה הרחקה וטימאה גם את הלחים שהתייבשו, ולפי זה ההכשר הוא תנאי לקבלת הטומאה.

24. המקור שאין הזרעים מקבלים טומאה כשהם

ומפורש בברייתא כדינו של רבי יוחנן, שיש יד להכשר. [ורב תנא הוא, ופליג].

אמר רב: אין יד לפחות מכזית. — אוכל שהוא פחות מכזית שיש לו יד, ונגעה טומאה ביד, אין היד מכניסה טומאה לאוכל [וכן אינה מוציאה את הטומאה מהאוכל], לפי שאוכל שהוא פחות מכזית אינו חשוב דיו כדי שיהא לו "יד".

ואין שומר לפחות מכ"פול". אוכל שהוא פחות מכ"פול" [מין של זרע, שהוא קטן בהרבה מכזית], אין לשומר שעליו דין שומר, שאינו מצטרף ואינו מכניס ומוציא את הטומאה. אבל אם יש בו כ"פול" הרי אפילו אם הוא פחות מכזית — יש לשומר שעליו דין שומר להצטרף (25).

מחוברים, כתב רש"י בשם התורת כהנים, שאם אתה אומר מחוברים טמאים טמאת הכל, שאין לך מחוברים שאין שרצים מצויים אצלם, ומזה שיש זרעים שהם טהורים מוכח שאינם מקבלים טומאה בעוד שהם מחוברים. ומעתה ילפינן הכשר מטומאה, שגם אינם מוכשרים לטומאה בעוד שהם מחוברים. ובתוספות הקשו מדוע הוצרכנו ללמוד דין הכשר מטומאה, הרי אותו המקור שיש לטומאה יש גם להכשר, שאם אתה אומר מחוברים מוכשרים הכשרת הכל, שאין לך זרעים שלא נפלו עליהם מים. [ובאמת **רש"י** בפירושו על התורה שם **והרמב"ם** פי"ב מטומאת אוכלים ה"א כתבו שזהו המקור שאין הכשר למחובר]. ראה מה שתירצו על זה התוספות, ומה שביאר בזה **המהרש"א**, ומה שהקשה על זה **הרש"ש**, וראה בראשונים תירצים נוספים על זה.

25. **הרמב"ן** ביאר את סברת רב, שאין יד לפחות מכזית לפי שזהו השיעור טומאה בנבלה ובמת, ואין שומר לפחות מכפול לפי שהמקור לדין שומר נלמד מ"על כל זרע זרוע", ושיעור הגדול שבזרעים הוא פול. והקשה עליו **הרשב"א**, מדוע לגבי כזית נקט רב את השיעור האמצעי, ולא את השיעור הגדול שהוא כביצה, ולא את השיעור הקטן שהוא כעדשה, ואילו לגבי שומר נקט רב את השיעור הגדול שבזרעים, ובפשטות בשניהם היה צריך לנקוט את השיעור הקטן לחומרא, שהרי מצינו יד ושומר לפחות מזה? ולכן כתב כפירוש רש"י, ששיעור כזית ופול הם משום חשיבות, והסתבר לרב ששיעורים אלו הם שיעור החשיבות לגבי יד ושומר.

הקשה **התפארת יעקב**, לפי דעת רב שיש חילוק בין יד לשומר, היכי אמרינן לעיל שהפסוק של שומר מיותר ללמד על צירוף, כיון שלהכניס ולהוציא ילפינן מיד, הרי אם ילפינן מיד נימא דיו לבא מהדין להיות כנידון, ויהיה שיעור שומר בכזית כמו ביד? ותירץ, דלולי דין צירוף אין מקום לחלק בין יד לשומר, ובשניהם היה שיעור שוה, ורק לאחר דידעינן שהשומר מצטרף לפי שהוא נחשב חלק מהאוכל טפי מיד, השתא מסתבר שגם שיעורו עדיף מיד. [ואף שלגבי נבלה ומת אינם מצטרפים ומכל מקום שיעורו בכפול ולא בכזית, מכל מקום בטומאת אוכלים מצינו ששומר חשוב טפי מיד, אלא דלגבי טומאת מת ונבלה אין זה מספיק להצטרף לשיעור, אך אין זה מגרע בחשיבותו].

החזון איש [עוקצין א ב] תירץ, דשומר לכפול חשיבותו הוא כיד לכזית, ומסברא ידעינן שאם מועיל יד לכזית הוא הדין מועיל שומר לכפול, ואין צריך פסוק לזה. אך הקשה, דהניחא לפירוש רש"י ששיעורים אלו הם משום החשיבות, שפיר יתכן שהם שוים בחשיבותם.

ורבי יוחנן אמר: יש יד אף **לפחות מכזית.** ובלבד שיהא בו לכל הפחות כפול[26]. **ויש שומר** אף **לפחות מכפול.**

[הנידון בגמרא הוא באופן שבעת קבלת הטומאה היה האוכל עם אוכלים נוספים, וביחד יש בהם כביצה, אלא שהיד משמשת כאחיזה רק לפחות מכזית, שאם לא כן, הרי אין האוכל מקבל טומאה ולא מטמא אחרים בפחות מכביצה[27]].

אך לפי מה שכתב הרמב"ן שהטעם ששומר תלוי בכפול הוא משום דילפינן מ"זרע", ופול הוא הגדול שבזרעים, הרי זה אי אפשר ללמוד מדין יד? ועוד יש להקשות על הרמב"ן, לפי מה שיתבאר להלן שגם שומר של מת ונבלה שיעורם בכפול, הרי בהם לא ילפינן דין שומר מזרע, אלא מפסוקים אחרים, ומדוע שיעורם הוא בכפול? ותירץ החזון איש, שגם לפי הרמב"ן עיקרו סברא, משום דשומר חשיב טפי.

26. כן דייק **רש"י** מלשונו של רבי יוחנן, וכן משמע **מהתוספות** ד"ה ורבי יוחנן אמר כולה ביד, וכן מדוייק **ברמב"ם** [פ"ה ה"ג] שפסק, יש יד לפחות מכזית, ויש שומר לפחות מכפול. ומשמע מדבריו, שאין יד לפחות מכפול. אך **הרמב"ן** כתב, שלפי רבי יוחנן יש יד אף לפחות מכפול, ורבי יוחנן נקט פחות מכזית לאפוקי מדברי רב שאמר אין יד לפחות מכזית. וראה להלן שיתבאר כיצד תתפרש הסוגיא לשיטת רש"י ולשיטת הרמב"ן.

27. כן כתב רש"י. וכתבו התוספות, שאם נאמר שלקבל טומאה אין צריך כביצה, לא קשה כלל, דשפיר איכא נפקא מינה ביד לכזית, ואפילו אם לקבל טומאה צריך כביצה מכל מקום מדרבנן אין צריך, וגם כל שהוא מקבל טומאה, ואם כן איכא נפקא מינה לגבי הטומאה מדרבנן. ובדעת רש"י שהקשה כן והוצרך לתרץ שמדובר באופן שהיה הבשר עם אוכלים אחרים, צריך לומר שהוא סובר כאן שמהתורה צריך כביצה לקבל טומאה, [ולא כמו שהוא סובר במסכת זבחים לא א, ושבת צא א, ופסחים לג ב, אלא כמו שהוא סובר במסכת חולין פב א, וכמו שכתבו התוספות במסכת בבא קמא עז א שרש"י חזר בו], וחיפש רש"י נפקא מינה לגבי דין תורה.

ובעיקר תירוצו של רש"י שהבשר נמצא עם כביצה אוכלים, הקשו התוספות מכמה דוכתי, שלצרף אוכלים -לגבי שאם נגעה הטומאה באחד מהם כולם טמאים- לא די בנגיעה, אלא צריך חיבור, ואם כן קשה ממה נפשך, אם מדובר באופן שהם מחוברים, ולכן הם מצטרפים לכביצה, הרי היד משמשת אחיזה לכולם, ואין כאן יד לכזית אלא לכביצה, ואם אינם מחוברים אלא בנגיעה בלבד, הרי אין כאן כביצה, ואינו מקבל טומאה כלל?

ותירצו, שמדובר שהם מחוברים זה לזה באופן שלגבי חיבור לטומאה הם מחוברים, ולגבי יד אינם נחשבים למחוברים, והיד משמשת רק אחד מהם. וכתב **המשנה למלך** (טומאת אוכלים פ"ד ה"ב), שמדובר באופן שאם אוחז באחד מהם אין כולם עולים עמו, ולגבי טומאה הוי חיבור ולגבי יד לא, כיון שאין השאר עולים עמו אינו משמש להם אחיזה. וצריך עיון, שהרי הרמב"ם (שם פ"ו ה"ט) פסק, שאם אוחז בחתיכה שנגעה בה הטומאה ואין השאר עולין עמו לא חשיב חיבור לענין טומאה? **והחזון איש** (טהרות א יח) ביאר, שמשכחת לה בדבר רך, שאם שאר החתיכות אינם עולים עמו מחמת רכותו ולא מחמת קלישות החיבור, אין זה חיסרון בחיבור לגבי טומאה. אך לגבי דין יד לא חשיב חיבור, כיון שבמציאות אינו משמש כאחיזה אלא לאחד

מיתיבי לרב ולרבי יוחנן: תניא: **שני עצמות** של מת, **ועליהן שני חצאי זיתים** של בשר מהמת, על כל עצם חצי זית, **והכנים ראשיהן השניים** של העצמות [את הצד של העצמות שאין עליהם בשר] **לבית, והבית מאהיל עליהן**, הרי **הבית טמא.**

ואף על פי שעצם מהמת אינו מטמא באהל, [אלא רק במגע ובמשא], מכל מקום נטמא הבית באהל, לפי שהעצם שנכנס לבית הוא שומר או יד לבשר שבראש השני של העצם, [הואיל וגם לטומאת מת יש דין יד

מהם.

ובדברי התוספות יש חידוש, דאף שהיד משמשת אחיזה רק לכזית, מכל מקום כאשר יגע השרץ ביד, כל הכביצה יטמא ממנו, אף שאינו משמש יד להם, וכתב **המקדש דוד** [מד ד] להוכיח מכאן, שהטומאה נכנסת לאוכל על ידי שני דיני חיבור, עיי״ש.

ובדעת רש״י שכתב שמדובר באופן שהכזית היה עם אוכלים אחרים, ולא כתב שהם מחוברים, מבואר דסגי במה שהם נוגעים אחד בשני בשביל שיחשב שיש כאן כביצה, וצריך עיון מכל הקושיות שהקשו תוספות, שלא די בנגיעה אלא צריך חיבור? ותירץ **הלב אריה**, שאמנם על ידי נגיעה בלבד אינם נחשבים מחוברים לגבי שאם נגעה טומאה באחד מהם שאין השניים טמאים, מכל מקום לגבי שיעור כביצה די במה שיש כאן כביצה שנוגעים זה בזה. וביאור הדבר, דשיעור כביצה אינו שיעור בקבלת הטומאה, שצריך שיהיה כאן כביצה שנטמא מהשרץ, אלא זהו שיעור בחשיבות של האוכל, שאין האוכל חשוב לקבל טומאה עד שיהא בו כביצה, ולזה די בכביצה שנוגעים זה בזה, שיש כאן אוכל חשוב.

ובפשטות התוספות שדימו את הנידונים זה משום שהם סוברים ששיעור כביצה הוא שיעור בקבלת הטומאה, ולכן אם אינם נחשבים חיבור לגבי שהאחד יטמא מהשני, אינם נחשבים חיבור לגבי שיעור כביצה. אך **הקהלות יעקב** [טהרות סימן לח] הוכיח בדעת תוספות ששיעור כביצה לקבל טומאה הוא שיעור בחשיבות, ואין צריך שכל הכביצה יקבל טומאה, [ומה שכתב שם בדעת רש״י שלא כן, אלא צריך שכל הכביצה יקבל טומאה, צריך ביאור, וכמו שכבר הוכיח **הקובץ שיעורים** פסחים אות קפה, שלכולי עלמא אין צריך שכל הכביצה יקבל טומאה]. ולכן צריך לומר בסברת התוספות, שהם הבינו לסברא פשוטה, שדבר שאינו נחשב חיבור לגבי שיטמא אחד מהשני, אינו עושה חשיבות לגבי שיעור כביצה.

וכתב הלב אריה, שרש״י ותוספות נחלקו במחלוקת הרמב״ם והראב״ד [טומאת אוכלים פ״ו הי״ז], דבמסכת טהרות פ״ח מ״ח נחלקו רבי דוסא וחכמים האם אוכל פרוד [שני חצאי כביצה] מטמא אחרים או לא, וקיי״ל כחכמים שהוא מטמא אחרים, דעת **הרמב״ם** שהוא מטמא דוקא באופן שהם מחוברים, שהם נעשו גוש אחד, אלא שבזה מהני גם חיבור על ידי אדם, ובזה הוא נחשב לאוכל פרוד, לפי שבעלמא לא מהני חיבור על ידי אדם. דעת **הראב״ד** דסגי אף בנוגעים זה בזה, ואין צריך חיבור ממש. ודעת **הגר״א** דאף נגיעה אין צריך, אלא שאם שני חצאי כביצה נגעו בזמן אחד באוכל טהור הרי הוא נטמא. ובזה נחלקו גם רש״י ותוספות כאן, האם לגבי לקבל טומאה די בנגיעה או דבעי חיבור ממש. וראה **ברש״ש** שכתב, שלפי דעת הראב״ד והגר״א היה מקום לתרץ את קושית רש״י ותוספות שמדובר לגבי לטמאות אחרים, דבזה אין צריך חיבור, וכן כתב **החזון איש** [טבול יום ד ד], דהתוספות שלא תירצו כן סוברים כהרמב״ם, שצריך חיבור

ושומר[28]].

ואף שכל עצם הוא יד או שומר לחצי זית בלבד, מכל מקום הוא מועיל להעביר את הטומאה מהבשר לבית, והרי זה נחשב שיש בבית שני חצאי זית של מת, שכל הבית מטמא באהל.

יהודה בן נקוסא אומר משום רבי יעקב: היאך שני עצמות מצטרפין לכזית!? שהואיל והבשר שעל כל עצם הוא פחות מכזית, אין לעצם דין יד [או שומר], ואינו מטמא את הבית.

קיט-א והשתא מקשינן: **ורב** — **האי** ברייתא **במאי אוקים לה,** שלא יהא אחד התנאים השנויים בברייתא הזאת חלוק עליו?

והרי **אי** מיירי בברייתא **ב**עצם המשמש **כיד** בלבד, כגון עצם שאין בתוכו מוח, אלא שיש על העצם בצד אחד חצי כזית בשר, שכל העצם משמש "יד" לאותו הבשר, — אם כן **קשיא רישא,** דתנא קמא אמר שאפילו אם הבשר שעל העצם הוא פחות מכזית נטמא הבית, ואילו רב אמר שאין יד לפחות מכזית?

ואי מיירי בברייתא **ב**עצם שהוא **שומר,** כגון שהעצם חלול ויש בתוכו מוח בצד אחד, שנעשה כל העצם "שומר" למוח, [כי אם יפתח העצם, אפילו בצדו השני, יתקלקל המוח], ולכן מטמא העצם בראשו השני את הבית כדין שומר שמוציא את הטומאה, אם כן **קשיא סיפא,** דיהודה בן נקוסא מטהר מחמת שהבשר פחות מכזית, ואילו רב אמר שאין שומר לפחות מכפול. אך ליותר מכפול יש שומר, אף שאין בבשר כזית[29]?

[וכן יש להקשות לפי רבי יוחנן, דאי מיירי ביד, קשה מיהודה בן נקוסא המטהר משום שאין בבשר כזית, ואילו רבי יוחנן מטמא ביד אף בפחות מכזית? ואי מיירי בשומר,

---

לטמאות אחרים.

המשנה למלך [שם פ"ד ה"א] נסתפק לפי השיטות שצריך כביצה לקבל טומאה, האם צריך שכל הכביצה תקבל טומאה בבת אחת, או שגם באופן שנגע שרץ בחצי כביצה בפני עצמו ובחצי כביצה בפני עצמו, וחזרו שני החצאים ונצטרפו, הרי הם טמאים מעתה. **ובמשנה אחרונה** [טהרות פ"א מ"ה] נקט שהם טמאים, לפי שיש נוגע וחוזר ונוגע. אך **השער המלך** [הל' ברכות פ"ו] כתב, דמרש"י ותוספות כאן מוכח שצריך שכל הכביצה תקבל טומאה בבת אחת, שאם לא כן מה הקשו, הרי שפיר יש נפקא מינה האם יש יד לפחות מכזית באופן שלאחר מכן תתצטרף עם חצי כזית שקיבל טומאה משרץ, וכן הרחיב לבאר **החזון איש** [טהרות א כד], עיי"ש.

28. הראשונים ביארו שלמדים דין יד לטומאת מת במה הצד מאוכלים ונבלה וכלי חרס.

29. יד של מת מועיל רק להכניס ולהוציא את הטומאה, ואינו מצטרף לשיעור כזית. ומכל מקום מבואר בגמרא, ששומר של מת שיעורו בכפול ולא בכזית. ואם כן מוכח, שהחילוק בין יד לשומר אינו האם הוא מועיל רק להכניס ולהוציא או שהוא מועיל גם להצטרף, שדבר שמועיל להצטרף הוא חשוב יותר, אלא החילוק הוא בין שימוש של יד לשימוש של שומר, שהשימוש של השומר הוא חשוב מצד המציאות שלו, ושיעור כזית ביד הוא כשיעור כפול

קשה אף מתנא קמא, דהא תנא קמא טימא דוקא שני חצאי זתים. ומשמע שאם יש הרבה עצמות שאין בכל אחד מהם כפול אינם מטמאים. ואילו רבי יוחנן אמר שיש שומר אף לפחות מפול?[30]].

ומתרצינן: **איבעית אימא** אוקי לה **ביד. איבעית אימא** אוקי לה **בשומר,** וכדמפרש ואזיל. [ובאמת אי אפשר להעמיד את שני התנאים שבברייתא כרב או כרבי יוחנן, אלא הם אמרו את דבריהם כאחד מהתנאים].

איבעית אימא בעצם שהוא **יד: ורב הוא דאמר כיהודה בן נקוסא,** שמטהר את הבית לפי שאין יד לפחות מכזית. [ומודה רב שלפי תנא קמא יש יד אף לפחות מכזית].

ואיבעית אימא בעצם שהוא **שומר: ורב הוא דאמר כתנא קמא,** שמטמא, לפי שיש שומר אף לפחות מחצי כזית. [ומודה רב שלפי יהודה בן נקוסא אפילו שומר אין לפחות מכזית].

ורבי יוחנן אמר: כולה ברייתא מיירי **ביד, והוא דאמר כתנא קמא,** שיש יד לפחות מכזית. [ומודה רבי יוחנן שלפי יהודה בן נקוסא אין יד לפחות מכזית].

אך אין להעמיד לפי רבי יוחנן בשומר, שהרי לפיו יש שומר אף לפחות מכפול, ובברייתא משמע שאפילו לפי תנא קמא אין שומר אלא לפחות מכזית, ולא לפחות מכפול, ועל כרחך מיירי ביד. ורבי יוחנן דאמר כתנא קמא שיש יד לפחות מכזית אך לא לפחות מכפול.

תא שמע: דתניא, **רבי יהודה אומר: קולית** שהיא העצם העליונה של הירך, **שיש עליה כזית בשר,** הרי אותו כזית **גוררת** את **כולה,** את כל הקולית, **לטומאה.** שמחמת כזית הבשר נעשית כל הקולית יד או שומר לבשר, שבכל מקום בעצם שתגע בו הטומאה — יטמא הבשר על ידו. אף על פי שעצם איננה מקבלת טומאה מצד עצמה[31].

בשומר. וכן כתב **החזון איש** [עוקצין א ב]. אך **בתוספות הרא״ש** לקמן [קכד ב] נקט בתירוצו השני, ששומר של נבלה, שאינו מועיל אלא להכניס ולהוציא, דינו כיד ששיעורו בכזית, ולא כשומר ששיעורו בכפול, וצריך עיון מסוגיין, דשומר של מת דינו בכפול ולא בכזית? וצריך לומר שהסוגיות חלוקות בזה, שהסוגיא כאן סוברת שהחילוק הוא בין חשיבות של יד לחשיבות של שומר, והסוגיא לקמן שם סוברת שהחילוק הוא בין דבר שמועיל רק להכניס ולהוציא לדבר שמועיל גם להצטרף.

30. כן כתב רש״י, וכשיטתו, שגם לפי רבי יוחנן אין יד לפחות מכפול. אך לפי הרמב״ן שלפי רבי יוחנן בין יד בין שומר מטמאים אף בכל שהוא, על כרחך לא דייקינן שלפי חכמים דוקא כחצי זית מועיל ולא בפחות מכפול, שהרי אם כן יקשה אליבא דאמת דמוקמינן ביד, מדוע צריך כחצי זית, ולא מהני אף פחות מפול!? ומאחר שלא דייקינן כן, שוב אין חילוק כלל בין יד לשומר, ורבי יוחנן מצי קאי כתנא קמא בין ביד בין בשומר, ולפיכך לא מקשינן לרבי יוחנן. [ולדעת הרמב״ן באמת הוה מצי לאוקמי לרבי יוחנן בשומר, אלא שאם כן יצא שלפי יהודה בן נקוסא גם שומר צריך כזית, ולכן עדיף להעמיד ביד].

31. במסכת עוקצין פ״ב מ״ג מבואר, שעצם שיש עליו בשר, רק העצם שנגד הבשר נחשב לשומר, ושאר העצם יטמא רק מדין יד. אך הכא,

אחרים אומרים: אפילו אין עליה על הקולית **אלא** בשר **כ״פול״** — **גוררת** הבשר כפול את **כולה לטומאה.**

והשתא מקשינן: **ורב האי** ברייתא **במאי מוקים לה?**

אי מיירי **ב**קולית שהיא **יד** בלבד, שיש עליה בשר בצד אחד, ואין בתוכה מוח, **קשיא סיפא,** דאמרי אחרים דאפילו כשהבשר הוא כפול משמשת לו עצם הקולית בתור יד, ואילו רב אמר דאין יד לפחות מכזית?

אי מיירי **בשומר,** מחמת המוח שבתוכה, **קשיא רישא,** דקאמר רבי יהודה שדוקא אם יש בה כזית בשר. והרי רב אמר שיש שומר אפילו לפחות מכזית!?

ומתרצינן: **איבעית אימא ביד. ורב הוא דאמר כרבי יהודה,** [ומודה רב שלפי אחרים יש יד אף לפחות מכזית][32].

ואיבעית אימא בשומר. ורב אמר **כאחרים,** [ומודה רב שלפי רבי יהודה אין שומר אלא לכזית].

ורבי יוחנן אמר: כולה בשומר. והוא דאמר כאחרים, [ולפי רבי יהודה אין שומר אלא לכזית].

ומקשינן: וכי רבי יוחנן קאי אליבא **דאחרים!? הא כפול** דוקא **קאמרי** אחרים. ואילו לרבי יוחנן יש שומר אפילו לפחות מכפול?

ומתרצינן: לעולם קא סברי אחרים שאפילו בפחות מכפול יש לו דין שומר, אלא **איידי דקאמר תנא קמא שיעורא** דכזית **קאמרי אינהו נמי שיעורא** דכפול. אך לאו דוקא הוא.

[לרבי יוחנן אפשר לתרץ דמיירי ביד והוא דאמר כאחרים, שהרי ביד לדעת רבי יוחנן צריך כפול, ואין צריך לדחוק דאחרים נקטו שיעור פול אגב חכמים. אלא, שהתרצן סמך על דברי רבא דלהלן, שמדייק מהברייתא דאיירי בשומר. אך לפי רב, העדיפה הגמרא בתירוץ הראשון לדחוק דאיירי ביד, ורב דאמר כרב יהודה, כיון שהלכה כרבי יהודה, מה שאין כן לפי רבי יוחנן שבכל אופן הוא דאמר כאחרים, עדיף להעמיד בשומר[33]].

אי מיירי בשומר, מבואר שכל העצם מצטרף ולא רק מה שכנגד הבשר? ובאמת **הראב״ד** בהשגות פ״ה הט״ו כתב, שהברייתא כאן פליגא, וצריך לטמאות את כל העצם מדין שומר, ודלא כהרמב״ם שם. אך רש״י ד״ה ואי בשומר כבר יישב, דהכא מיירי בעצם שיש בתוכה מוח, דכל העצם שומרת את המוח, לפי שאם תפתח העצם אף בצד השני יפסד המוח, ולכן כל העצם מצטרף לשיעור כביצה. אך עצם שיש מעליה בשר, רק מה שכנגד הבשר שומר את הבשר ומצטרף. וראה **חזון איש** [עוקצין ב סק״ג וסק״ד].

32. **החזון איש** [עוקצין ב ב] הקשה, אי מיירי ביד, מדוע צריך שיהא בבשר בפני עצמו כזית, הרי כשם שהעצם שכנגד הבשר ־שהוא שומר לבשר־ מצטרף לשיעור כביצה, כך יוכל להצטרף לשיעור כזית, ודי במה שהעצם משמש כיד לבשר ולעצם שכנגדו, והרי יש כאן יד לכזית? ותירץ, שלחשיבות של כזית לגבי דין יד אין השומר מצטרף, וצריך שיהא בבשר בפני עצמו כזית בכדי שיהיה לו דין יד.

33. כל זה לשיטת רש״י שגם לפי רבי יוחנן אין

אמר רבא: דיקא נמי דבשומר עסקינן בברייתא, **דקתני** "**קולית**", שבדרך כלל יש בתוכה מוח, והקולית הוא שומר למוח, ואם הברייתא מיירי ביד, הרי הוא הדין בכל עצם שיש עליה בשר, ומדוע נקטנו דוקא קולית!? **שמע מינה** דבשומר עסקינן.

איתמר: רבי חנינא אמר: הא דאמרי אחרים "כפול" **זהו שיעור.** שבפחות מכפול אין לו שומר, וכדעת רב(34).

ורבי יוחנן אמר: אין זה שיעור. דלאו דוקא הוא, ואפילו בפחות מכפול יש לו שומר.

ומקשינן: כיצד אמרת "**אין זה שיעור**", **והא קתני** מפורש בדברי אחרים "**כפול**"!?

ומתרצינן: **איידי דקאמר תנא קמא שיעורא קאמרי אינהו נמי שיעורא.** ולעולם לאו דוקא הוא. שכך היתה קבלה בידו של רבי יוחנן, דאחרים דאמרי "כפול" — לאו דוקא הוא.

תא שמע: דתנן במסכת עוקצין: שרביט [תרמיל] של קטניות שריקנו מהקטניות שבתוכו, הרי השרביט טהור, לפי שאינו ראוי לאכילה, ואינו משמש שומר לקטניות. אך אם שייר בו אפילו גרגיר אחד של קטנית, הרי השרביט טמא, לפי שהשרביט נחשב שומר לאותה הקטנית, [ומיירי בשרביט גדול, שיש בו בכדי להצטרף לגרגר אחד לשיעור כביצה](35).

רבי אליעזר בן עזריה מטהר בשרביט של

יד לפחות מכפול, אך לשיטת הרמב"ן שיש יד אף לפחות מכפול גם ביד צריך לדחוק שאחרים נקטו שיעור אגב רבי יהודה, ולפי זה מובן יותר מדוע העדיפה הגמרא לתרץ בשומר ולא ביד, לפי שרבא דייק כן מהברייתא. [וזהו כונת הרשב"א שהסוגיא מובנת יותר לפי הרמב"ן].

34. **הרמב"ם** [פ"ה ה"ג] פסק כדעת רבי יוחנן, שיש יד לפחות מכזית, ויש שומר לפחות מכפול, וביאר הכסף משנה, שרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן. והקשה **החזון איש** [עוקצין א ה], הרי רב חנינא סובר כאן כדעת רב, ואם כן היה הרמב"ם צריך לפסוק כרב ורבי חנינא נגד רבי יוחנן?

וברמב"ם שם הט"ז כתב, קולית שיש עליה אפילו כפול גורר את כולה לטומאה, והקשו האחרונים, הרי הרמב"ם פסק כרבי יוחנן ואפילו פחות מכפול יש דין שומר? וראה **חזון איש** [עוקצין א יד ד"ה ר"מ פ"ה] שתירץ, שהרמב"ם נקט את לשון הברייתא, אף שהם אמרו כן אגב חכמים, וצריך עיון.

אך **בחידושי רבינו מאיר שמחה** תירץ את שתי הקושיות, שרב חנינא שאמר זהו שיעור אינו סובר כרב שכל שומר צריך כפול, אלא הוא מודה לרבי יוחנן שבעלמא אפילו לכל שהוא יש שומר, אלא דלגבי קולית, כיון שכל הקולית מצטרפת, ואף מה שאינו כנגד הבשר, משום שאם תפתח הקולית יפסד המוח, הרי זה נחשב לשומר גרוע, שאינו מטמא עד שיהא בו כפול. והרמב"ם פסק כרב חנינא, ולכן אף שפסק בכל שומר שיש שומר אף לפחות מכפול, מכל מקום בקולית שהיא גוררת את כולה לטומאה צריך שיהא בה כפול. וראה עוד **בליקוטי הלכות** [בהערה] שתירץ, שהכא מיירי בקולית שהיא בריה, עיי"ש.

35. רש"י ותוספות נחלקו בביאור המשנה שם, **רש"י** גרס "שייר בו גרגיר אחד טמא", כלומר, שאם שייר בשרביט, שהוא התרמיל, גרגיר אחד של קטנית, הרי השרביט מצטרף מחמת שהוא שומר של הגרגיר, ואיירי באופן שיש בשרביט

פול, לפי שהשרביט אינו נחשב לשומר, **ומטמא בשרביט של קטניות,** שיש לו דין שומר, **מפני שרוצה במשמושן** של הקטניות באמצעות השרביטים. כלומר, שהפולים הם גסים, ואין קושי לנקותם מהפסולת, ולכן אין לו ענין להשאיר אותם בתוך השרביטים, ואינם משמשים "שומר" לפולים. מה שאין כן הקטניות שהם דקים, וכאשר מתערב בהם פסולת קשה לנקות אותם, ולכן הוא רוצה שישארו הקטניות בתוך השרביטים כדי שלא יתערב פסולת. ולכן הם נחשבים שומר לקטניות(36).

חזינן שיש שומר לקטניות שהן פחות מכפול. וקשיא לרב שאמר אין שומר לפחות מפול!?

ומתרצינן: **כדאמר** לקמן **רב אחא בריה דרבא** מחמת קושיא אחרת: "**בקולחא, ומשום יד". הכא נמי** מיירי **בקולחא** — שנגע השרץ בקלח שהשרביטים מחוברים אליו, ולא בשרביטין עצמן. **והנידון הוא משום יד** ולא משום שומר, שהקלח משמש כיד לשרביטים ולקטניות שבתוכן, ומביא עליהם את הטומאה, והרי הוא יד ליותר מכזית. לפי שבכל השרביטים יחד יש בהם

אחד עם הגרגיר שיעור כביצה. ולפי מסקנת הגמרא שהשרץ נגע בקלח, איירי באופן שיש כמה שרביטים וכולם מצטרפים לכביצה. אך **התוספות** גרסו "שייר בו גרגיר לכל שומר ושומר טמא", כלומר, שאם שייר בכל שומר, שהוא התרמיל, גרגיר אחד, הרי כל התרמילים עם הקטניות שבתוכם מצטרפים לשיעור כביצה.

ומדברי התוספות מבואר, שאפשר לצרף כמה שרביטים לשיעור כביצה, אף שהם מחוברים על ידי הקלח, שאין לו דין שומר, אלא רק דין יד, מכל מקום כיון שהם מחוברים הרי זה נחשב שיש כאן שיעור כביצה. וכן מוכח מרש"י לפי המסקנא. אך **החזון איש** [עוקצין א ב] נקט שצריך שיהיה כביצה במקום אחד, ואם יש ביניהם הפסק של דבר שאינו מצטרף לשיעור, אף שהם מחוברים על ידו, מכל מקום אין זה נחשב לשיעור כביצה במקום אחד, והוכיח כן [שם סק"ט עיי"ש] מהתוספתא במסכת עוקצין, ודלא כרש"י ותוספות. אך אם כן קשה כיצד יצטרפו כל השרביטים לשיעור כביצה? וביאר החזון איש, שלפי הסלקא דעתין איירי באופן שהם מחוברים זה לזה על ידי משקה, שהמשקה מועיל לחבר אוכלים, ולפי המסקנא שהנידון הוא משום יד, אין צריך כלל לצירוף השרביטים, לפי שמדרבנן לכולי עלמא האוכל מקבל טומאה בכל שהוא, [ועדיין צריך ביאור לדעת הרשב"א ובעל המאור שהובא לעיל, שגם מדרבנן צריך כביצה לקבל טומאה]. וראה **מקדש דוד** [מד ד] שחילק בזה בין אם נגע השרץ בקלח, שאז כל השרביטים מצטרפים לשיעור כביצה, לבין אם נגע השרץ באחד מהשרביטים, שאז אין השרביטים מצטרפים.

36. בספר **יהגה האריה** [סוף מסכת פרה] הקשה, מדוע זה סיבה להחשיב את השרביט שומר, הרי במסכת ברכות [לו ב] מבואר שהשומר נחשב שומר רק אם בלעדיו ימות הפרי, וכאן לא ימות הפרי אלא שיקשה עליו לנקות אותו? ותירץ, כיון שקשה להסיר את הפסולת הרי הם הולכים לאיבוד, וגם זה נחשב שבלעדי השומר יפסד הפרי לגמרי. אך הרמב"ם בפירוש המשנה שם פירש, שהוא רוצה במשמושן היינו שהוא אוהב לחפש את הקטניות בתוך השרביטים, ויתענג בזה, ובזה ודאי לא יתכן לפרש שלולי השומר יפסד הפרי? ולכן כתב, שהגמרא בברכות שם איירי רק לענין

קטניות בשיעור כזית ויותר.

ומאי "במשמושן" דקאמר רבי אלעזר בן עזריה? [שהרי לפי תירוץ הגמרא דמיירי ביד, הוא מטהר בפולים אפילו את היד שלהם, לפי שאין לו צורך לאחיזה בהם, והוא מטמא את היד של הקטניות מפני שהוא רוצה במשמושן, ומעתה אי אפשר לפרש כמו בסלקא דעתך שהוא רוצה במשמוש הקטניות באמצעות השרביטים, שזה סברה בשומר ולא ביד],

— **בתשמישן!** שמשתמש באותו קלח כיד לשרביטים. אבל בפול, הואיל והוא גס, לא איכפת ליה לטלטל את הפולין בעצמם בלא השרביטים, ולכן אין לקלח שלהן תורת יד.

תא שמע: דתנא דבי רבי ישמעאל: נאמר בפרשת טומאת אוכלין: "וכי יפל מנבלתם **על כל זרע זרוע אשר יזרע**", ודרשינן מ"אשר יזרע" — **כדרך שבני אדם מוציאין** את הזרע לשדה, דהיינו, **חטה בקליפתה, ושעורה בקליפתה, ועדשים בקליפתן,** כך הם מטמאין, שהקליפה, שהיא שומר לאוכל, מצטרפת להשלים לשיעור כביצה לגבי טומאת אוכלין.

הרי מוכח דיש שומר לפחות מכפול, שהרי גרגירי חטה או שעורה או עדשים אין בהם כפול. וקשיא לרב!?

ומתרצינן: **"בריה" שאני.** שגרגירי חטה ושעורה כשהם שלמים, הרי הם נחשבים ל"בריה" בפני עצמה, וחשובים הם. ולכן כולי עלמא מודים שאפילו בפחות מכפול יש להם שומר. ורב שאמר שדוקא בכפול יש דין שומר, לא אמר אלא בדבר שאינו "בריה", וכגון שומר לחצי פול, או לבשר פחות מכפול[37].

בעי רב אושעיא: שני שומרים — **מהו** קיט-ב
שיצטרפו עם האוכל הנשמר על ידם לשיעור כביצה של טומאת אוכלין?

והוינן בה: **היכי דמי?**

אילימא בשני שומרים שהם **זה על גב זה,** כגון מאכל שיש עליו שני קליפות, האחד על גבי השני. ומבעי ליה האם לשניהם יש דין שומר ומצטרפים, תיקשי, מאי קמיבעיא ליה לרב אושעיא? **ומי איכא שומר על גב שומר!?**

ערלה. אך לענין טומאה כל דבר שמועיל לפרי נחשב לשומר, עיי"ש.

37. כתב רש"י, שתירוץ זה מתרץ גם את הראיה הקודמת מרבי אלעזר בן עזריה, ואין צריך להעמיד בנגע השרץ בקולחא.

מהגמרא כאן הוכיח **הלב אריה,** שגם בריה שלמה אינה מקבלת טומאה בפחות מכביצה, שאם לא כן, מה צריך לצירוף של השומר, הרי גם בלא השומר יש כאן בריה שלמה!? אלא מוכח שהמעלה של בריה מועילה רק שיש שומר לפחות מפול, ולא לעיקר השיעור של כביצה. ותמה על **המגיה במשנה למלך** [פ"ד מטומאת אוכלים סוף ה"א] שדן בזה.

החזון איש [עוקצין א ג] נסתפק, האם גם ביד מועיל בריה, שיהיה יד אף לפחות מכזית, אמנם **במאירי** כאן מפורש שגם ביד מועיל בריה.

ולפי מסקנת הגמרא להלן עמוד ב' דתנא דבי רבי ישמעאל איירי בחיטים שהיו בימיו של

הרי פשוט שאין דין "שומר" המצטרף לכביצה אלא על השומר הראשון, שהוא השומר של הפרי עצמו. ולא על השומר השני שהוא שומר של השומר.

וראיה לדבר[38]: **והתנן: רבי יהודה אומר: שלש קליפות** הן **בבצל.** וכל קליפה דינה שונה מחברתה:

א. הקליפה **הפנימית** הסמוכה לבצל — **בין** כשהיא **שלמה ובין** כשהיא **קדורה** [נקובה], הרי היא **מצטרפת** לאוכל להשלמת השיעור. ולא מדין שומר, אלא שהקליפה עצמה ראויה לאכילה עם הבצל, והיא נחשבת לאוכל.

ב. הקליפה **האמצעית** — אם היא **שלמה,** הרי היא **מצטרפת** כדין שומר. אך אם היא **קדורה אין** היא **מצטרפת,** לפי שאינה שומרת על הבצל כאשר היא נקובה[39].

ג. הקליפה **החיצונה** — **בין כך ובין כך,** בין כשהיא שלמה ובין כשהיא נקובה, הרי היא **טהורה,** לפי שאין עליה דין שומר, כיון שאינה שומרת על הבצל אלא על השומר של הבצל, שהיא הקליפה האמצעית

שמעון בן שטח, שבחיטה עצמה עם הקליפה יש שיעור כביצה, לא קשה כלל לרב, ואין ראיה שבבריה שלמה יש שומר אף לפחות מכפול, וכן כתב **החזון איש** שם.

38. הקשה **החזון נחום** [עוקצין פ"ב מ"ג], מדוע לא הוכיחה הגמרא ממשנה אחת קודם, שנץ הרימון אינו מצטרף משום שאין שומר על גבי שומר, וכמו שפירש רש"י לעיל [קיח ב]? ותירץ **החתם סופר,** שבנץ הרימון יש טעם נוסף לומר שאינו מצטרף, לפי שבמסכת ברכות [לו א] מבואר, שלאחר שתולשים את הרימון מהאילן הרימון מתייבש והנץ נושר ממנו, ויתכן שהשומר מצטרף רק אם הוא קיים גם בתלוש, מה שאין כן נץ הרימון שאינו קיים בתלוש אינו מצטרף, ולכן אי אפשר להביא מכאן ראיה שאין שומר על גבי שומר. אך אחרי שמוכיחים מקליפת הבצל שאין שומר על גבי שומר, הרי טעם זה קיים גם בנץ הרימון, ולכן פירש כן רש"י לעיל. ובאמת **המאירי** כתב, שנץ הרימון אינו מצטרף משום שאינו קיים גם בשעת גמר פרי [כונתו שאינו קיים גם בתלוש, וכמבואר בסוגיא בברכות שם].

הרמב"ם בפירוש המשנה כתב שהלכה כרבי יהודה שהקליפה החיצונה של הבצל אינה מצטרפת, וכתב החזון נחום, שמשמע מכאן שחכמים נחלקו על רבי יהודה, והם סוברים שיש שומר על גבי שומר, שאם לא כן מדוע הוצרך לפסוק כרבי יהודה, [והטעם שפסק כרבי יהודה כתב הכסף משנה, שהרמב"ם סמך על הסוגיא שלנו, שהגמרא הביאה בפשיטות את דברי רבי יהודה להוכיח שאין שומר על גבי שומר]. אך יש להקשות, שאם כן מדוע לא נחלקו חכמים גם במשנה הקודמת לגבי נץ הרימון? אך לפי מה שכתבו המאירי והחתם סופר מיושב, שהם מודים בנץ הרימון לפי שהנץ אינו קיים גם בתלוש. וראה עוד בספר **"חברותא" על מסכת עוקצין** פ"ב מ"ג הערה 18.

39. במסכת עוקצין פ"ב מ"ה איתא, שקליפת האגוזים והשקדים נחשבת חיבור אף אם היא נסדקה, עד שירצץ אותה לרסיסים, שבזה הוא גילה בדעתו שאינו חפץ עוד בשמירת הקליפה, וכן מבואר שם מ"ו לגבי קליפת הביצה. ומבואר שאף קליפה שנסדקה שומרת על המאכל, וצריך ביאור מדוע קליפת הבצל הנקובה אינה שומרת? ותירץ **המשנה אחרונה** [פ"ב מ"ד], שיש חילוק

שתחתיה[40].

הרי שאין שומר על גבי שומר[41]. ומאי קמיבעיא לרב אושעיא?

ומתרצינן: **רב אושעיא** — **שומר** של **אוכל,** שהיה בו בתחילה יחד עם האוכל שיעור כביצה, **שחלקו** לשנים, **קמיבעיא ליה** האם יצטרפו עתה שני חלקי השומר הנפרדים עם שני חלקי האוכל.

וצדדי האיבעיא הם:

האם **כיון דהאי** — השומר על החלק האחד **לא מגין אהאי** על החלק השני. **והאי** — השומר על החלק השני **לא מגין אהאי** על החלק הראשון, — **לא מצטרפת** לאוכל, לפי שהשומר אינו מצטרף אלא עם האוכל שהוא מגין עליו, ולא עם האוכל השני [המוגן על ידי השומר השני]. והרי בכל חלק עם השומר שלו בלבד יש רק חצי כביצה,

או דלמא, כיון דהאי שומר **מגין** על האוכל **אדידיה, והאי** שומר **מגין אדידיה** —

בין נסדקה לנקבה, שאם היא נקבה ונחסר ממנה מעט, אינה מועילה לשמור. אך באופן שרק נסדקה, ונשארה בשלמותה, הרי היא מועילה לשמור. אך **החזון איש** [עוקצין ב י] חילק בין קליפת הבצל, שהיא רכה, ומשנקבה סופה ליפול לגמרי, לשאר הקליפות, שהם קשות, והם מועילות לשמור את הפרי גם כאשר הם ניקבו. [באופן שהקליפה האמצעית נקובה והקליפה החיצונה שלמה, יש לעיין מה דין האמצעית ומה דין החיצונה, וראה בספר **"חברותא" על מסכת עוקצין** פ"ב מ"ד הערה 27].

40. **הרמב"ם בפירוש המשנה והרע"ב** על המשנה שם כתבו, שהקליפה החיצונה היא הקליפה הדקה שנופלת בעת שממשמשים בבצל, וכתב **התפארת ישראל,** שלפי זה הקליפה החיצונה אינה משמשת אף ליד, שהרי אינה ראויה לאחיזת הבצל, וכן דייק **המשנה אחרונה** מלשון המשנה "טהורה", שהיא טהורה אף מדין יד. [ומכל מקום אם היה שומר על גבי שומר, היתה הקליפה החיצונה מטמאת מדין שומר, שאמנם ליד אינה ראויה. אך בעוד שהיא קיימת היא שומרת על הבצל, אלא שאין שומר על גבי שומר].

41. ניתן לבאר את הדין ש"אין שומר על גבי שומר" בכמה אופנים:

א. השומר החיצון אינו שומר את הפרי באופן ישיר, אלא באופן עקיף, שהוא שומר את השומר, ודין שומר התחדש רק בשומר הישיר של הפרי.

ב. בדין שומר יש תנאי, שרק השומר הסמוך לאוכל מצטרף, אך השומר החיצון שאינו סמוך לאוכל, שהרי יש הפסק בינו לאוכל על ידי השומר הפנימי, אינו מצטרף. וכן נקט **התוספות יום טוב** במסכת עוקצין פ"ב מ"א.

ג. דין שומר הוא חידוש התורה, שאף דבר שאינו ראוי לאכילה מצטרף, ומצינו חידוש זה בשומר אחד בלבד, ולא על שני שומרים, וקבעו חכמים מסברא שהשומר הפנימי הוא המצטרף, ולא השומר החיצון.

ד. כאשר יש שני שומרים, כל אחד מהם לחוד מועיל לשמור את הפרי, ואין צריך הפרי לשניהם, ולכן רק אחד מהם מצטרף, וקבעו חכמים מסברא שהשומר הפנימי הוא השומר העיקרי, ולכן רק הוא מצטרף. ולפי צד זה, אם הפרי צריך את שני השומרים, וכאשר ינטל אחד מהם יופסד הפרי, הרי באמת שניהם מצטרפים. וראה בספר **"חברותא" על מסכת עוקצין** שם הערה 26.

מצטרפין. כיון שכל שומר מצטרף עם האכל שלו והאוכלין עצמן מחוברין ביניהם, הרי חשיב הכל כמחובר, ושניהם מצטרפים זה לזה לשיעור כביצה(42)?

תא שמע: רבי אלעזר בן עזריה מטהר בשל פול, ומטמא בשל קטניות, מפני שרוצה במשמושן.

וקא סלקא דעתין דמדין שומר קאתינן עלה, שהשרביטין הם שומרים לקטניות. והרי בשרביט אחד אין בו שיעור כביצה כדי שיקבל טומאה, אלא מצרפינן כמה שרביטים עם האוכל שבהן לכביצה(43). והרי כל שרביט אינו שומר אלא רק על מה שבתוכו, שאין בו כזית. ובכל זאת מצטרפין כל השומרים עם האוכל שבתוכם. ומוכח כי שני שומרים מצטרפים.

ודחינן: **אמר רב אחא בריה דרבא:** הכא במאי עסקינן — בנגע השרץ **בקולחא, ומשום יד.** ולא משום שומר. ומיירי באופן שבקטניות בפני עצמם יש שיעור כביצה, ואין צריך לצרף את השרביטים, וקא משמע לן, שהקלח נחשב יד לכל הקטניות, אף שאין כזית מהם במקום אחד.

ומאי ב"משמושן" דקאמר רבי אלעזר בן עזריה — **בתשמישן.** שהוא רוצה בשימוש של הקלח לאחיזה לקטניות.

תא שמע: דתנא דבי רבי ישמעאל: "על כל זרע זרוע", כדרך שבני אדם מוציאין לזריעה — חטה בקליפתה, ושעורה בקליפתה, ועדשים בקליפתן! שהקליפה מצטרפת עם החטה מדין שומר. והרי בחטה אחת עם קליפתה אין שיעור כביצה אלא בצירוף כמה חטים יחד, ואמרינן שקליפותיהם מצטרפות לאוכל לכביצה. ומוכח דשני שומרים

---

42. כתב הרש"ש, שמפירוש רש"י משמע שהספק הוא באופן שבכל חלק עם השומר שלו יש רק חצי כביצה, וצריכים לצרף את שני השומרים. אך באופן שיש בחלק אחד בפני עצמו כביצה, ובחלק השני יש חצי כביצה רק עם השומר, אין בזה ספק שמצרפים את שני חלקי האוכל עם השומר של אחד מהם לשיעור כביצה. אך מדברי התוספות דייק שספק הגמרא קיים בכל אופן, וכן נקט החזון איש [עוקצין א ג] מסברא, שאין לחלק ביניהם. [ויתכן לבאר את דעת הרש"ש, שבאופן שצריך לצרף רק שומר אחד, הרי האוכל האמצעי מצטרף גם עם השומר שלו וגם עם האוכל השני, כיון ששני אוכלים מצטרפים, ורק האוכל השני עם השומר לא יכולים להצטרף, מאחר ואינו שומר אותו, ואם כן ביחס לאוכל המצטרף עם שניהם יש כאן חשיבות של כביצה, ומעתה כולם טמאים, שהרי הם מחוברים לאוכל כביצה].

עוד כתב החזון איש שם, שבאופן שיש באוכל לחוד שיעור כביצה, או שיש באוכל והשומר שלו כביצה, הרי כל האוכלים המחוברים אליהם מצטרפים, אף אם הם מחוברים דרך השומר, לפי שספק הגמרא הוא רק לדיני צירוף. אך ודאי השומר נחשב אוכל אף ביחס לאוכל אחר שאינו שומר שלו.

43. כאן מודה רש"י שגם לפי הסלקא דעתך איירי באופן שאין שיעור כביצה בשרביט אחד, אלא כל השרביטים מצטרפים יחד לכביצה, שאם לא כן מה הראיה ששני שומרים מצטרפים, [ואף שלעיל פירש רש"י שמדובר בשרביט שיש בו כביצה עם גרגר אחד, מכל מקום כאן הבינה הגמרא שזה דוחק לומר כן].

מצטרפים.[44]

ודחינן: **כדאמר רב אחא בריה דרבא: "בקולחא — ומשום יד"**, שקלח אחד משמש יד אחת לכל השרביטין.

הכא נמי ביחס לצירוף הקליפות איירי **בשדרה** של השבלת, שהחיטים נמצאים סביבה, **ומשום שומר** אחד הם מצטרפים. שכל קליפה צריכה לכל הקליפות האחרות, שאם תנשור הקליפה מהחטה התחתונה שבשבולת, יפלו כל הקליפות והחטים שמעליה עד ראש השבולת. ולפיכך כל הקליפות מצטרפות.

ומקשינן: **בשלמא עיליתא** — השורות העליונות של החטים, **צריכי לתתיתא** — לשורות שמתחתיהן, לפי שמבלעדיהן יפלו גם העליונות. **אלא תתיתא — מאי צריכא לעיליתא?** שגם ללא השורות העליונות מתקיימות התחתונות, ואין הם שומרים עליהם. ואם כן למה מצטרפות הקליפות של החיטים העליונות עם החטים שבשורות התחתונות[45]?

ומתרצינן: **בחד דרא** עסקינן. שהקליפות אינן מצטרפות אלא לחטים שבאותה שורה, לפי שכולם שומרים זה על זה, שאם תפול חטה אחת תפול כל השורה.

ומקשינן: **ומי איכא** שיעור **כביצה באוכלין בחד דרא?** והרי בכל החטים עם הקליפות שבשורה אחת אין בהם כביצה כדי לקבל טומאה. ומה יועיל הצירוף של הקליפות?

ומתרצינן: אכן, יתכן שיהיה בהם שיעור כביצה וכגון **בחטי דשמעון בן שטח**, שבימיו היתה הברכה מצויה והיו החטים גדולים מאוד, וכן השעורים והעדשים היו גדולים מאוד.

ומסקינן: **השתא דאתית להכי, חדא חיטה נמי, בחיטי דשמעון בן שטח.** ושוב אין צורך לאוקמי להא דתנא דבי רבי ישמעאל שהחטה בקליפתה מצטרפת בשדרה של שבולת, שקבועים בה כמה חיטים. אלא מיירי בחיטה אחת בימיו של שמעון בן שטח, שהיה אז בחיטה אחת עם קליפתה

---

44. כתב רש"י, דהוה מצי לתירוצי בריה שאני וכדלעיל, כלומר, שרב אושעיא לא הסתפק בשני שומרים של בריה שלמה שהם מצטרפים, אלא דשינויא דחיקא הוא. ותמהו **הרש"ש והחזון איש** מנין לו לרש"י שגם לחיסרון הזה יועיל בריה, הרי כל מה שמצינו שמועיל בריה זה רק לחיסרון בחשיבות, שהטעם שאין שומר לפחות מפול זהו משום שאינו חשוב, ולזה יועיל שומר לבריה. אך לחיסרון בשיעור לא מצינו, שהרי גם בבריה שלמה צריך שיהיה כביצה בשביל לקבל טומאה, שאם לא כן, אין צריך את הצירוף של הקליפה, ומדוע שתי בריות יצטרפו לכביצה יותר מאשר דבר שאינו בריה?

45. בקונטרס **טהרת חולין** הקשה, מדוע לא נצרף את השורה העליונה עם כל החיטים ועם כל הקליפות, ויהיה כאן שיעור כביצה, הרי כל הקליפות שומרות את השורה העליונה, שבלעדי כל אחת מהם לא תשאר השורה העליונה, ואם כן יש כאן אוכל שיכול להצטרף עם האוכלים ועם השומרים? ובשלמא לשיטת החזון איש שגם בזה הסתפקה הגמרא, כיון שהקליפות לא יכולות להצטרף עם כל החיטים, אי אפשר לתרץ כן. אך לשיטת הרש"ש בדעת רש"י שבאופן זה

שיעור כביצה[46].

גופא: שני עצמות ועליהן שני הצאי זיתים, והכנים ראשיהן השניים שאין עליהן בשר **לבית, והבית מאהיל עליהן — הבית טמא.**

יהודה בן נקוסא אומר משום רבי יעקב: היאך שני עצמות מצטרפין לכזית!?

אך עצם שיש עליה כזית בשר, לכולי עלמא היא מכניסה את הטומאה לבית.

אמר ריש לקיש: לא שנו אלא עצם משום **דהוי יד** לבשר, **אבל נימא** [שערה שעל העור] **לא הויא יד.**

שאין השערה יכולה לשמש כבית אחיזה לבשר, כיון שהיא מתנתקת על ידי האחיזה, [ואף שהשערה נחשבת "שומר" לבשר, והשומר מכניס ומוציא את הטומאה אף שאינו משמש בית אחיזה לאוכל, מכל מקום אינה מכניסה את הטומאה, לפי שאין השערה שומרת אלא את הבשר שכנגדה, והכא איירי כשאין כזית בשר כנגד השערה].

ורבי יוחנן אמר: אפילו נימא נמי הויא יד! ומביאה את הטומאה לבית.

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: תנן: **עור שיש עליו כזית בשר** נבלה, הרי **הנוגע בציב** [תלתל בשר] **היוצא ממנו,** או **בשערה שכנגדו** מעברו השני של הכזית בשר — **טמא!**

ודייק רבי יוחנן: **מאי לאו,** הא דשערה מטמאת — **משום יד** הוא דמטמאת. הרי ששערה יש לה דין יד, וקשיא לריש לקיש!?

ומתרצינן: **לא** משום יד היא מטמאת, אלא **משום שומר** היא מטמאת. ובאופן שהשערה היא כנגד הבשר. [וכן מדוייק בברייתא "בשערה שכנגדו", ומשמע שהשערה שאינה כנגד הבשר אינה מטמאת, ולפי רבי יוחנן שהנידון הוא משום יד צריך לדחוק

לא הסתפקה הגמרא, והאוכל שבאמצע מצטרף עם שניהם ושוב כולם מקבלים טומאה, קשה טובא, מה הקשתה הגמרא?

ועוד יש לעיין אף לשיטת החזון איש, מדוע הוצרכה הגמרא להעמיד כשיש בחד דרא שיעור כביצה, הרי גם באופן שיש בקליפה התחתונה עם כל החיטים שיעור כביצה כולם מצטרפים, שהרי הקליפה התחתונה שומרת את כולם, ומעתה כל החיטים יכולות להצטרף לשיעור כביצה עם הקליפה התחתונה? וצ"ע.

46. **הרמב"ם** [פ"ה ה"ג] פסק ששומר אוכל שחילקו אינו מצטרף עם האוכל. והעיר **החזון איש** [עוקצין א ה], מדוע לא פירש הרמב"ם את דבריו, שהספק הוא האם שני שומרים מצטרפים, שהרי בדבריו יש מקום לטעות שאפילו אם יש בשומר אחד עם האוכל שלו שיעור כביצה אינם מצטרפים, משום שחילק את השומר?

ובים של שלמה הקשה, מדוע פסק הרמב"ם לקולא, שאינם מצטרפים, הרי הגמרא נשארת בספק? ותירץ, שהרמב"ם סמך על דברי הגמרא "בקולחא ומשום יד", ולא קאמר דלמא בקולחא, ומשמע שבתורת ודאי אמר כן ולא בתורת דחיה, לפי שהלכה שאינם מצטרפים.

וברמב"ם [שם ה"ד] הביא את דברי תנא דבי רבי ישמעאל, שהחיטים בקליפתן מצטרפות. והקשה **החזון איש** שם, הרי הרמב"ם פסק ששני שומרים אינם מצטרפים, והיה לו לומר דדוקא בחיטי דשמעון בן שטח שיש בכל אחד מהם כביצה הם מצטרפות?

ש"כנגדו" לאו דוקא].

ומקשינן: **ומי איכא שומר על גבי שומר?!**

והרי העור הוא השומר של הבשר, והשערה שעל גבי העור אינה אלא שומר על גבי שומר, ולעיל הוכחנו שאין שומר על גבי שומר.(47)

ומתרצינן: **חלחולי מחלחל.** השערה מחלחלת ומנקבת את העור ומגיעה עד הבשר, ובכך היא נחשבת שומר על הבשר עצמו.

מתקיף לה רב אחא בר יעקב: אלא מעתה, דאמרת שהעור יש בו נקבים המחלחלים עד לבשר — **תפילין היכי כתבינן?! הא בעינן כתיבה תמה,** שלמה, [דכתיב "וכתבתם" ודרשינן וכתב — תם], **וליכא!** שהרי כיון שיש נקבים בעור, מופסקת הכתיבה על ידי הנקבים, ואין היא כתיבה "תמה"!?

ומתרצינן: **אישתמיטתיה** לרב אחא בר יעקב **הא דאמרי במערבא: כל נקב** שהוא קטן, **שהדיו עובר עליו** וסותם אותו — **אינו נקב.** כי על אף הנקב, לא נראית בו האות חלוקה לשתיים, ונקבים אלו שבעור שנעשים על ידי השערות, אף הם קטנים הם, והדיו עובר עליהם.

ואיבעית אימא: כוליה מתניתין, בין הציב ובין השערה, **משום יד** הם מטמאין. ולא תיקשי לריש לקיש דאמר שהנימא אינה יד. כי יש לתרץ **כדאמר רבי אלעא** על שאלה אחרת **"במלאי שבין המלאים", הכא נמי** יש לתרץ דמיירי **בנימא שבין הנימין.** שיש שם הרבה שערות, ואפשר לאחוז באמצעותן את הבשר, והן לא יתנתקו ממנו, ולכן חשיבי "יד".

וריש לקיש מיירי בנימא אחת בלבד, דלא הוי יד, לפי שהיא מתנתקת בעת האחיזה.

ומבארינן: **והיכא אתמר** הא **דרבי אלעא?**

אהא דתנן: **מלאי** [שערות] **שבראש השבלים — מטמאין ומטמאין** כדין יד, לפי שהן יד לשבלים, **ואינן מצטרפין,** לפי שהשער שבראשי השבלים אינו שומר אותן.

והוינן בה: **מלאי — למאי חזי** בתור יד? שהרי הוא מתנתק כשאוחזין בו את השבולת?

ועל זה **אמר רבי אלעא: במלאי שבין המלאים!** שיש הרבה שערות על השבולת, ואינן מתנתקות בשעת האחיזה(48).

---

47. אף שהנידון בסוגייתנו הוא שהשומר יועיל להוציא את הטומאה, [שהרי בטומאת מת ונבלה אין השומר מצטרף], מכל מקום אין שומר על גבי שומר גם לגבי להכניס ולהוציא. אמנם באופן שהשומר עושה גם מעשה יד, כגון שאוחזים את הבשר באמצעות השומר, הרי הוא מועיל להכניס ולהוציא גם כשהוא שומר על גבי שומר, שהרי ביד לא נאמר הכלל הזה, וכל שעושה מעשה יד מועיל להכניס את הטומאה. ולכן לפי רבי יוחנן שהשערה מטמאת מדין יד, לא היה קשה שזה שומר על גבי שומר, ורק לפי ריש לקיש שאין השערה משמשת כיד, אלא היא מכניסה את הטומאה מדין שומר, שייך להקשות על זה ומי איכא שומר על גבי שומר.

48. רבי אלעא חידש, מאחר והשערה ראויה לאחוז בה את השיבולת ביחד עם שערות נוספות, הרי כל אחת מהן מטמאת מדין יד, אף

לישנא אחרינא אמרי לה: דרבי יוחנן וריש לקיש לא נחלקו בנימא אחת, דלכולי עלמא לא הוי יד, לפי שהיא מתנתקת[49], אלא הם נחלקו בהרבה נימים האם הוי יד או לא[50].

ומקשה רבי יוחנן לריש לקיש מהמשנה ד"הנוגע בשערה שכנגדו טמא" דמיירי, לכאורה, בהרבה שערות, ומבואר דהוי יד!? ומתרצינן, דההוא משום שומר ולא משום יד. **והכי נמי מסתברא דמשום שומר** הוא. **דאי סלקא דעתך משום יד** תיקשי, דהא קתני "שערה" דמשמע אחת, **ונימא אחת למאי חזי!?**

ודחינן: לעולם משום יד הוא, **וכדאמר רבי אלעא במלאי שבין המלאין, הכא נמי** מאי "שערה" **בנימא שבין הנימין** שהיו שם הרבה שערות, ולא רק שערה אחת. [אך לריש לקיש שגם שערה אחת שבין הרבה שערות לא הוי יד, על כרחך הברייתא מיירי בדין שומר].

והיכא איתמר דרבי אלעא?

אהא דתנן: המלאי שבשבלים — מיטמאין ומטמאין, ואין מצטרפין!

והוינן בה: **מלאי למאי חזי?** ועל זה **אמר רבי אלעא: במלאי שבין המלאים!**

ואיכא דמתני לה להך פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש

— **אמתניתין** דריש פרקין[51]. דקתני **העור** קכ-א

שרק שערה אחת נגעה בשרץ, שהיא בפני עצמה אינה ראויה לאחיזה. וכן סובר ריש לקיש שאף ששערה אחת אינה מטמאת מדין יד כיון שאינה ראויה לאחיזה, מכל מקום, כשהיא עם שערות אחרות והיא ראויה על ידיהם לאחיזה, הרי כל אחת מהן מטמאת מדין יד. אך רבי יוחנן חולק על חידוש זה, והוא סובר שאילו שערה אחת לא היתה ראויה לאחיזה, הרי גם כשהיא עם שערות נוספות לא היתה מטמאת מדין יד, וכן רבי יוחנן חולק על החידוש שהשערה חלחולי מחלחלא, ולכן יש לו הכרח מהברייתא שאף לשערה אחת יש דין יד, ולכן הוא הוכרח לדחוק את הברייתא ש"כנגדו" לאו דוקא, וכן ביארו **הרמב"ן הרשב"א והר"ן**.

49. כן כתב **התפארת יעקב**, עיי"ש.

50. וסברת ריש לקיש, מאחר וכל שערה כשהיא בפני עצמה אינה ראויה לאחיזה, אין לשערה שם יד אף כשהיא עם הרבה שערות, [ומסתבר שאפילו אם יגע אדם בבת אחת בהרבה שערות של הנבלה אינו נטמא],

אך צריך ביאור לדעת ריש לקיש מהמשנה בעוקצין שהשערות של השבלים נחשבות ליד, שהרי לדעת ריש לקיש אפילו אם יש הרבה שערות אינן נחשבות יד, ומה החילוק בין שער בהמה לשער השבולת?

51. כתב **התפארת יעקב**, שלפי הלישנא השלישית שהם נחלקו האם הוי שומר על גבי שומר או שחלחולי מחלחלא, על כרחך הם נחלקו על המשנה כאן ולא על הברייתא של טומאת מת כמו לפי שני הלשונות הראשונות, כי בטומאת מת העור נחשב כחלק מהמת, ואינו נצרך לדין שומר, ואם כן השערות לכולי עלמא מטמאות מדין שומר, ואין זה נחשב לשומר על גבי שומר, שהרי יש כאן רק שומר אחד, ורק בטומאת נבלה וטומאת אוכלים, שהעור מצטרף או מוציא את הטומאה רק מדין שומר, בזה הם נחלקו האם השערה נחשבת שומר על גבי שומר.

והרוטב והקיפה וכו׳ מצטרפין לטמא טומאת אוכלין משום שומר, [דהא היד אינה מצטרפת].

אמר ריש לקיש: לא שנו אלא עצם [וכן שאר הדברים השנויים במשנה] **דהוי שומר** לבשר, **אבל נימא לא הויא שומר.** אלא יד, וכדמפרש ואזיל.

ורבי יוחנן אמר: אפילו נימא נמי הויא שומר.

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: כיצד אתה אומר דנימא הוי שומר, **ומי איכא שומר על גבי שומר?!**

ומתרצינן: **חלחולי מחלחל** השיער בעור עד הבשר, והוי הנימא שומר לבשר עצמו.

מתקיף לה רב אחא: אלא מעתה, תפילין היכי כתבינן!? הא בעינן כתיבה תמה, וליכא, דהא אמרת שמגיע הנקב של השיער עד לצידו הפנימי של העור!?

ומתרצינן: **אישתמיטתיה** לרב אחא **הא דאמרי במערבא: כל נקב שהדיו עובר עליו אינו נקב!**

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: תנן: **עור שיש עליו כזית בשר — הנוגע בציב היוצא ממנו, ובשערה שכנגדו טמא.**

ודייק רבי יוחנן: **מאי לאו,** הא דשערה מטמא — **משום שומר** הוא. וקשיא לריש לקיש?

ומתרצינן: **לא** משום שומר, אלא **משום יד** הוא.

ומקשינן: **נימא אחת למאי חזיא?!** שלכאורה מיירי המשנה בשערה אחת, ולא יתכן שתחשב יד, כי אין שערה אחת יכולה להחשב כבית אחיזה.

ומתרצינן: **כדאמר רבי אילעא ב״מלאי שבין המלאין״, הכא נמי בנימא שבין הנימין,** בהרבה שערות מיירי.

והוינן בה: והיכא איתמר דרבי אילעא?

ומשנינן: **אהא דתנן: המלאי שבשיבלין — מיטמאין ומטמאין, ואין מצטרפין.**

והוינן בה: **מלאי למאי חזיא?!** ועל זה **אמר רבי אילעא: במלאי שבין המלאין.**

[לסיכום: לפי לישנא קמא נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש האם נימא אחת נחשבת ליד. אך כשהיא עם הרבה נימים לכולי עלמא היא נחשבת ליד (52).

לפי הלישנא השניה הם נחלקו כשהשערה היא עם הרבה נימים האם היא נחשבת ליד. אך כשהיא בפני עצמה, לכולי עלמא אינה נחשבת ליד.

לפי הלישנא השלישית הם נחלקו האם נימא נחשבת לשומר [כשהיא כנגד הבשר], משום

---

52. וכן הם נחלקו האם היא נחשבת לשומר, וכמו שביארו הראשונים שהובאו לעיל, שלפי רבי יוחנן שערה אחת נחשבת ליד ולא לשומר, לפי שהיא שומר על גבי שומר, ולפי ריש לקיש להיפך, שערה אחת נחשבת לשומר לפי שחלחולי מחלחלא, ואינה נחשבת ליד. וכן הוא לפי הלישנא השניה, שלפי רבי יוחנן חשיב שומר על גבי שומר ועל כרחך הברייתא מיירי

שחלחולי מחלחלא, או שהיא נחשבת לשומר על גבי שומר(53)].

שנינו במשנה: **והרוטב.** [שהוא מצטרף עם האוכל לקבל טומאת אוכלים, אך בפני עצמו אינו מקבל טומאה].

והוינן בה: **מאי רוטב?**

ומשנינן: **אמר רבא: שומנא.** שומן שעל גבי המרק.

אמר ליה אביי לרבא: אי הכי — **הוא עצמו יטמא טומאת אוכלין?!** שהרי הוא אוכל גמור, ואילו במשנתנו מבואר שאינו נחשב כאוכל אלא כשהוא יחד עם הבשר(54)?

אלא אמר אביי: הרוטב הינו **חלא דקריש** — הנוזל היוצא מהבשר ונעשה קרוש, שאין עליו שם אוכל אלא רק כשהוא עם הבשר.

ומקשינן: **מאי איריא** "**קריש**"? והרי אפילו **כי לא קריש נמי** שם אוכל עליו כשהוא מחובר עם האוכל?

וכי תימא, שקודם שנעשה קרוש שם משקה עליו ולא שם אוכל, והאוכל והמשקה אינם מצטרפים לטומאת אוכלים, ולכן דוקא לאחר שנעשה קרוש הם מצטרפים. לא יתכן לומר כן,

דהא אמר ריש לקיש: ציר שיצא מהירק,

מדין יד, ואיכא ראיה לשיטתו ששערה נחשבת ליד לכל הפחות כשהיא עם הרבה שערות. אך לפי ריש לקיש לא חשיב שומר על גבי שומר, ושפיר אפשר להעמיד את הברייתא בשומר.

53. אך לגבי יד יש חילוק, שכאשר השערה בפני עצמה אינה נחשבת ליד, וכאשר היא עם שערות נוספות היא נחשבת ליד. ויתכן שרבי יוחנן חולק שבכל אופן אינה נחשבת ליד, ולכן היה לו הכרח מהברייתא שהשערה מצטרפת מדין שומר, שהרי מדין יד אינה יכולה להועיל.

הרמב"ם [אבות הטומאה פ"א הי"א] פסק, ששערות של נבלה מטמאות מדין שומר, וכתב **בליקוטי הלכות,** שהרמב"ם פסק כלישנא בתרא וכרבי יוחנן, [שהרי לפי הלישנא הראשונה והשניה רבי יוחנן סובר דלא חשיב שומר, ומדוע פסק הרמב"ם כריש לקיש].

ובהלכות טומאת אוכלים [פ"ה ה"כ] פסק הרמב"ם, שמלעין של שבלים הוי יד, והקשה **החזון נחום** [עוקצין פ"א מ"ב] מדוע לא פירש הרמב"ם את הדין של רבי אלעא, שדוקא כשהם עם הרבה שערות הם נחשבות ליד, אך שערה אחת בפני עצמה לא? והיה מקום ליישב, שהרמב"ם פסק כלישנא קמא וכרבי יוחנן, שאפילו שערה אחת נחשבת ליד, וכמו שכתבנו לעיל בשם הראשונים, והוא חולק על רבי אלעא. אך כבר הוכחנו שהרמב"ם פסק כלישנא בתרא, ואם כן דברי הרמב"ם סותרים אלו לאלו? וצריך עיון.

54. מבואר בגמרא ששומן הבהמה נחשב לאוכל גמור, והרי הוא מקבל טומאה אף כשהוא בפני עצמו. ולגבי טומאת נבלות נסתפקו התוספות האם הוא מטמא כטומאת אוכלים, או שמא, כיון שמצינו דברים המטמאים בטומאת אוכלים ולא בטומאת נבלות, כמפרכסת, אינו מטמא כלל טומאת נבלות. **ובמהר"ם** פירש את דברי התוספות על שומן. אך **הרש"ש** הקשה שלא מסתבר לומר דהשומן לא יטמא טומאת נבלות, שהרי גם החלב מטמא לולי שמיעט הפסוק חלב נבלה של בהמה טהורה, ושומן דומה לחלב? [ומה שכתב בשם רש"י ותוספות בבכורות י א ששומן אינו מטמא טומאת נבלות כמו החלב, צריך עיון היכן מצא כן בדבריהם שם, דהתם

ושעתה הוא נמצא **על גבי ירק** — **מצטרף** הציר עם הירק **לכזיתא,** שהוא השיעור לחיוב כרת לאדם האוכל **ביום הכפורים.**

ואף שהאוכל והשותה אינם מצטרפים, מכל מקום הירק והציר שעליו מצטרפים, ואם כן מבואר, שנוזל היוצא מהאוכל כשהוא מחובר לאוכל יש עליו שם אוכל אפילו אם אינו קרוש, ולגבי טומאת אוכלים נמי נימא שהם מצטרפים גם קודם שנעשה קרוש(55)!?

ומתרצינן: שאני **התם,** ביום הכפורים, שחיוב הכרת אינו על אכילה דוקא, אלא **משום יתובי דעתא הוא.** שהתורה ציותה להתענות, וכל שנתיישבה דעתו הרי לא התענה, שהרי **בכל דהו מיתבא דעתיה.**

הלכך, האוכל חצי כותבת ושותה חצי רביעית אינו חייב כרת, לפי שקים להו לחכמים שאין לו על ידי זה ישוב דעת, לא ישוב דעת של אכילה, ולא ישוב דעת של שתיה. אך האוכל ירק וציר שעליו, קים להו לחכמים שיש לו בזה ישוב דעת של אכילה, ולכן הוא חייב כרת(56).

איירי לגבי טומאת אוכלים, עיי״ש היטיב], ולכן פירש שהתוספות קאי על פירמא ולא על שומן.

ומה שהוכיחו התוספות ממפרכסת הקשה **המהר״ם,** הא התם איכא טעמא לחלק ביניהם, דלגבי טומאת נבלות בעינן עד שתמות, ומה זה ראיה לחלק ביניהם לגבי שם אוכל? והתוספות היו צריכים להוכיח מהרישא של המשנה, שיש חילוקים בין טומאת אוכלים לנבלות בשם אוכל?

55. בפשטות הנידון בגמרא הוא האם יש לציר שם אוכל, ומייתי מדריש לקיש שגם לציר קודם שקרש יש שם אוכל לפי שהוא בטל לבשר ולירק. אך אם כן אין מקום לחלק בין יום הכפורים לטומאת אוכלים, שאם לא חשיב אוכל גם ביום הכפורים הוא פטור, ולכן כתב רש״י, דודאי ציר חשיב אוכל גם קודם שקרש, אלא שאינו מצטרף עם האוכל לשיעור כביצה לפי שהוא נחשב משקה, ואינם שוים בשיעורם, ולגבי צירוף השיעורים שפיר יש מקום לחלק בין יום הכפורים לטומאת אוכלים.

והנה נחלקו **הרמב״ם והראב״ד** [פ״א מטומאת אוכלים ה״ד] האם כל המשקים מקבלים טומאה, דעת הרמב״ם שרק אחד משבעת המשקים מקבל טומאה, ודעת הראב״ד שכל המשקים שזבו על ידי אדם מקבלים טומאה. אך אם זבו מאליהם לא. ודנו האחרונים האם גם הראב״ד מודה שטומאת משקים התחדש רק בשבעת המשקים, ושאר המשקים מטמאים מדין טומאת אוכלים, [ולכן אינם נעשים תחילה], או שכל המשקים מטמאים מדין טומאת משקים. וברש״י כאן משמע שכל המשקים מטמאים מדין טומאת משקים, דהא כתב שציר קודם שקרש אינו מצטרף לאוכל משום שאינו שוה בשיעורו, משמע שאילו היה שיעור למשקה היה מקבל טומאה בפני עצמו בשיעור של טומאת משקים. וראה **חזון איש** [טבול יום ד א] מה שתירץ על זה.

ולדעת הרמב״ם ששאר המשקים אינם מקבלים טומאה כלל, ביאור הסוגיא פשוט יותר, שהציר קודם שקרש, כיון שאינו בטל לבשר, דהוא נחשב לדבר אחר, אינו מקבל טומאה כלל, ולכן אינו מצטרף לבשר, ופריך מדריש לקיש דהציר בטל לבשר, ומשני, דרק לגבי יום הכפורים הציר בטל לבשר אף קודם שקרש.

56. כן פירש רש״י. אך **התפארת יעקב** כתב שזה דוחק לומר שחכמים חילקו בין משקה

אבל **הכא,** בטומאת אוכלין, **משום איצטרופי הוא.** דבעינן שיהא מצורף ביחד אוכל שיעור כביצה, והאוכל והמשקה אינם מצטרפים כלל, הלכך **אי קריש** הרוטב, דאז חשיב אוכל, הרי הוא **מצטרף** עם הבשר. **אי לא קריש,** והרי הוא נחשב משקה, **לא מצטרף** האוכל והמשקה לשיעור אחד(57).

שנינו במשנה: **והקיפה.**

והוינן בה: **מאי קיפה?**

ומשנינן: **אמר רבא: פירמא.** הוא החלק הדק שבבשר, השוקע בשולי הקדרה.

אמר ליה אביי לרבא: אי הכי **הוא עצמו יטמא טומאת אוכלין** ?שהרי הוא בשר גמור.

ומתרצינן: **אלא אמר רב פפא:** קיפה היינו **תבלין** שנתבשל עם הבשר, שאין הדרך לאוכלו בפני עצמו אלא רק ביחד עם

למשקה, ולכן כתב שהחילוק בין טומאת אוכלים ליום הכפורים הוא באופן אחר, דביום הכפורים איתא ביומא [פ א] דהאוכל והשותה אינם מצטרפים, דהחילוק הוא בין מעשה אכילה למעשה שתיה, לפי שישוב הדעת תלוי לפי צורת האכילה והשתיה. אך לגבי טומאת אוכלים המאכל והמשקה אינם מצטרפים. ולכן האוכל ירק עם ציר שעליו, לגבי יום הכפורים הם מצטרפים, כיון שעשה זאת בצורת אכילה, אך לגבי טומאת אוכלים אינם מצטרפים כיון שצירף כאן מאכל עם משקה.

57. במסכת יומא [פ ב] מייתינן לדריש לקיש שציר שעל גבי ירק מצטרף לכזיתבת, ומקשינן, פשיטא, ומשנינן, מהו דתימא משקה הוא, קמ"ל אכשורי אוכלא אוכלא הוא. ולכאורה מבואר שם שהטעם של ריש לקיש הוא מצד אכשורי אוכלא ולא מצד יתובי דעתא, ואם כן תחזור קושית הגמרא כאן מדוע לגבי טומאת אוכלים אינם מצטרפים? אך **התוספות ישנים** שם כתבו, שסברת הגמרא "אכשורי אוכלא" היא רק לגבי יתובי דעתא, שדעתו מתיישבת בציר כיון שהיא מכשרת את הירק, אך אין זה סברא בכל מקום.

והנה נחלקו המגן **אברהם והט"ז** [קנח סק"ז] באוכל מרקחת שיש בה דבש נוזלי, האם חייב ליטול את ידיו קודם האכילה משום דבר שטיבולו במשקה, או שמא אינו חייב, לפי שהדבש אינו נחשב משקה, והוכיח **הרש"ש** במסכת יומא שם כשיטת המגן אברהם דחשיב אוכל ואינו חייב ליטול את ידיו מהגמרא שם, דאכשורי אוכלא אוכלא הוא, ואם כן גם הדבש הוא מכשיר לאוכל, ודלא כהט"ז. אך הרש"ש כאן דחה את ראייתו על פי הסוגיא כאן, וכדברי התוספות ישנים, שגם כונת הגמרא שם רק ביחס ליום הכפורים, ולא לכל דיני התורה.

הרמב"ם [טומאת אוכלים פ"ד ה"ד] כתב שהמרק מצטרף לטומאת אוכלים, והקשה **הכסף משנה,** מדוע סתם הרמב"ם, ולא פירש שהם מצטרפים דוקא באופן שהרוטב קרש? ותירץ **המרומי שדה,** שהרמב"ם חולק על התוספות ישנים, והוא סובר שהסוגיא ביומא חולקת על הסוגיא כאן, ואכשורי אוכלא אוכלא הוא לגבי כל דיני התורה, ולא רק ביום הכפורים, והרמב"ם פסק כהסוגיא שם ולכן אף הרוטב מצטרף אף קודם שקרש. וכן משמע מלשון הרמב"ם בהלכות שביתת עשור [פ"ב ה"ז], שכתב ציר שעל גבי ירק מצטרף, מפני שמכשירי האוכל המעורבים עם האוכל כאוכל הן חשובים, ומשמע שהוא דין כללי בכל התורה, ואינו דין רק לגבי יתובי דעתא.

וראה **במגן אברהם** [ריש סימן רי] שנראה מדבריו שביאר את דברי רש"י כאן באופן אחר,

הבשר(58).

תנן התם: הקפה [הקריש] **את הדם ואכלו, או שהמחה** המיס **את החלב** [שבטבעו הוא קרוש], **וגמעו** — **חייב** כרת משום אכילת דם וחלב.

והוינן בה: **בשלמא** לגבי **הקפה את הדם ואכלו** ניחא, **כיון דאקפיה** — **אחשובי אחשביה.** ולפיכך הוא חייב אף שאוכל את הדם שלא כדרך אכילתו(59).

אלא המחה את החלב וגמעו, תיקשי, למה הוא חייב? והרי "**אכילה**" **כתיבא ביה** בחלב, ["כי כל אוכל חלב ונכרתה"], **והא** — **לאו אכילה היא,** אלא שתיה!?(60)

עיי"ש.

58. **התוספות** במסכת נדה [נ א] כתבו, שישנם שני סוגי תבלין, יש תבלין הראוי לאכילה בפני עצמו, כשום ובצל, וכאן מדובר על תבלין שאינו ראוי לאכילה בפני עצמו. וכן כתב **הר"ש** במסכת עוקצין פ"ג מ"ה, ראה מה שכתבנו בספר "**חברותא**" **למסכת עוקצין** בהערות שם.

59. בפשטות דברי הגמרא צריכים ביאור, שהרי קושית הגמרא לגבי חלב היא ש"אכילה" כתיבא ביה, וקושיא זו לא יתכן להקשות לגבי דם מדוע הוא חייב על אכילה, דאדרבא, לגבי דם כתוב אכילה, ואם כן לגבי דם לא קשה כלל, ומדוע הוצרכה הגמרא להוסיף "אחשובי אחשביה"? ויתכן ליישב כפי שביארנו בפנים, שמלבד מהחיסרון שאכילה כתיבא ביה, יש חיסרון נוסף שאין זה כדרך אכילתו, וחיסרון זה קיים אף בחלב וחמץ ונבלה שהמחה אותם, אלא שלזה מועיל מה שאחשביה לאכילה זו, שאין את החיסרון של שלא כדרך, אלא רק את החיסרון שאכילה כתיבא ביה. וכעין זה כתב **החתם סופר,** אלא שכתב שהחיסרון השני אינו מחמת שאוכל שלא כדרך אכילתו, אלא מחמת שנשתנה שמו, שאין זה החפץ שאסרה תורה, ולזה מועיל אחשביה, עיי"ש.

הרמב"ן והרשב"א ביארו את קושית הגמרא "אכילה" כתיבא ביה, דכאשר המחה את החלב או את החמץ הרי הם השתנו מברייתם, ואיסור שהשתנה מברייתו אינו חייב על אכילתו. וראה בהערה הבאה. ולפי זה קושיא זו קשה גם לגבי דם, דאמנם נאמר בו אכילה והוא אוכל את הדם, אך מכל מקום הדם נשתנה מברייתו, ולכן הוצרכה הגמרא לומר שאחשוביה אחשביה.

אך אם כן צריך ביאור מה תירצה הגמרא? ואם נאמר שאחשובי אחשביה מועיל להוריד את החיסרון של איסור שנשתנה, מדוע לא תירצו כך גם על חלב וחמץ? ותירץ **האתוון דאוריתא** [כלל ד אות ב], דדוקא איסור שנשתנה לגריעותא פקע ממנו האיסור, אך איסור שנשתנה למעליותא לא פקע ממנו האיסור, ולגבי דם כאשר הקפה אותו הרי הוא השתנה למעליותא, וזה הכונה אחשובי אחשביה, [ואין זה ככל אחשביה שבש"ס], מה שאין כן בחלב וחמץ ונבלה שכאשר המחה אותם הם נשתנו לגריעותא, ולכן מקשינן מדוע חייב עליהם הרי איסור שהשתנה פקע איסורו. וראה באתוון דאוריתא שם שביאר את דברי הגמרא באופן נוסף.

60. הקשו **התוספות,** הרי קיי"ל בכל מקום ש"שתיה בכלל אכילה", ואמנם נאמר בתורה "אכילה", אך זה כולל גם שתיה, ואם כן למה לי "נפש" לרבות את השותה? [**המהרי"ץ חיות** תירץ על קושייתם, שאם משום שתיה בכלל אכילה, הרי שיעור איסורו ברביעית, שהאיסור הוא שתיה ולא אכילה. אך לאחר שריבה הכתוב מנפש דהוי בכלל אכילה דקרא, הרי מעתה

ומתרצינן: **אמר ריש לקיש: אמר קרא** לגבי חלב — "ונכרתה הנפש", ודרשינן **"נפש"** — **לרבות את השותה** לחיוב כרת. [ש"נפש" משמע בכל צורה שהנפש נהנית על ידו].

תניא נמי גבי חמץ כי האי גוונא: המחהו את הלחם במים **וגמעו** בפסח, הרי **אם חמץ הוא** — **ענוש כרת. ואם מצה היא** — שהמחה את המצה וגמאה — **אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח.**

שיעורו בכזית כאכילה. אך ראה **אפיקי ים** [ח"ב סי"ג] שדחה את תירוצו, שגם איסור שתיה הנלמד משתיה בכלל אכילה שיעורו בכזית].

ותירצו התוספות, שהכלל "שתיה בכלל אכילה" נאמר רק בדבר שהדרך לשתותו, אך דבר שהדרך לאכול אותו והוא המחה אותו, אין השתיה בכלל אכילה. ולפי זה קושית הגמרא "והא לאו אכילה היא", היינו, דאף שהחלב הוא אותו חלב, אך האיסור הוא דוקא באופן של מעשה אכילה, ולא באופן של מעשה שתיה.

התוספות במסכת נדה [לב א] תירצו, שאמנם שתיה בכלל אכילה, אך החלב שהתורה אסרה הוא חלב בעין, וחלב מחוי אינו חלב דקרא, כיון שהתורה דברה על חלב שאוכלים אותו ולא על חלב ששותים אותו. ולפי זה קושית הגמרא שאין זה החלב האסור, כיון שאינו בעין, [ואין החיסרון במעשה אכילה אלא בשם חלב]. אך לגבי תרומה מקשינן בנדה שם למה לי קרא לרבות את השותה תיפו"ל ששתיה בכלל אכילה, התם אין לתרץ דבעינן קרא שהשמן נחשב לתרומה, שהרי התורה לא אסרה באכילה את ה"זית" אלא את התרומה, וגם לשמן היוצא מהזית יש שם תרומה, אך הכא שהתורה אסרה את ה"חלב" ואת ה"חמץ" ואת ה"נבלה", הרי כשהם מחויים אין להם את שמם, וצריך פסוק נפש לרבות.

הרמב"ן והרשב"א תירצו, שכל מאכל שנשתנה פקע איסורו, דכיון שאין הדרך לעשות ממנו משקה אינו נחשב לברייתו בכך, וכיון ששינהו מברייתו פקע איסורו, [אף שלא פקע שם "חלב" ממנו, מכל מקום האיסור פוקע]. אך בשמן ויין כיון שהדרך לעשות מהם כן אין זה נחשב לשינוי מברייתו ולא פוקע האיסור. [והוסיף הרמב"ן שלא גרסינן בגמרא "והא לאו אכילה הוא" כמו שאיתא לפנינו, דמזה משמע שהקושיא משום שאין כאן מעשה אכילה, אלא גרסינן "והאי לאו בר אכילה הוא", כלומר שנשתנה מברייתו]. והוכיחו כן מהא דהוצרכה הגמרא לגבי דם לומר אחשובי אחשביה, וכפי שביארנו בהערה הקודמת.

וראה **בחידושי רעק"א** מה שהקשה על דברי התוספות כאן מהגמרא במסכת שבועות, ויש לדון האם קושיתו שייכת גם לפי התוספות בנדה והרמב"ן, עיין שם.

להלן בע"ב הגמרא דנה מנין שמשקה היוצא מכלאים נאסר כמו גוף הפרי, והקשו התוספות שם, הרי לגבי כלאים לא נאמר "אכילה", וכאן בסוגיא משמע שכל הסיבה שצריך את הפסוק נפש לרבות את השותה זה רק משום שאכילה כתיבא ביה? ותירצו, שהגמרא כאן נקטה אכילה כתיבא ביה לרוחא דמילתא. אך באמת גם בלא שנאמר אכילה קשה, שמסברא, כאשר המחה אותו אין זה האיסור בעין שאסרה תורה, ולכן גם בכלאים צריך פסוק לאסור. עוד תירצו, שבמקום שהמחה את גוף האיסור, לא היה קשה לגמרא אלא משום שאכילה כתיבא ביה, אך במקום שסחט את הפרי, והוציא מהם משקים, הרי מסברא המשקים לא נחשבים כגוף הפרי, וצריך פסוק לרבות את המשקים היוצאים מהם גם בלא שנאמר בו אכילה.

והנה, לפי התירוץ הראשון בתוספות, ודאי מוכח כמו התוספות בנדה, שהחיסרון הוא בשם

והוינן בה: **בשלמא** הא דקתני **אם מצה היא אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח**, ניחא, ד"**לחם עוני**" **אמר רחמנא**, **והאי**, **כיון דפרתיה** [שהמיסו] — **לאו "לחם" הוא.**(61) **אלא** הא דקתני **אם חמץ הוא ענוש כרת**, תיקשי, שהרי "**אכילה**" **כתיבא ביה** בחמץ בפסח, והאי לאו אכילה הוא, אלא שתיה(62)!?

חלב ולא רק במעשה האכילה, שהרי גם במקומות שלא נאמר אכילה הוקשה לגמרא מדוע הוא חייב על האיסור כאשר הוא מחוי, ואף לפי התירוץ השני בתוספות מוכח כן, שאם נאמר שהחיסרון הוא רק במעשה האכילה, אם כן אין שייכות בין החיסרון של אוכל מחוי לחיסרון של משקין היוצאים מהם, שבזה ודאי החיסרון הוא בעצם האיסור, שהמשקין לא נחשבים לחפץ הבעין, ואם כן כיצד מרבינן מנפש גם אוכל מחוי, שאין חיסרון במעשה האכילה, וגם משקים היוצאים מהפרי, שאין חיסרון בחפץ האסור. ואם כן לדעת התוספות כאן לכאורה חוזרת קושית התוספות בע"ב, מאי מקשינן מנ"ל שבכלאים משקין היוצאים מהם כמותן, הרי לא נאמר אכילה בכלאים?

הרמב"ן והרשב"א תירצו כפי שיטתם דלעיל, שקושית הגמרא אינה מחמת שכתוב אכילה, אלא מחמת שאיסור שהשתנה פוקע איסורו, וזה קיים גם במקומות שלא כתוב בהם אכילה.

61. כתבו **התוספות**, דהוה מצי למימר שאינו יוצא ידי חובת מצה משום שאכילה כתיבא ביה, וכיון שהמחהו לא חשיב אכילה. **וברש"י** במסכת פסחים [לה א] כתב, שאינו יוצא ידי חובת מצה כיון שאינו כדרך אכילתו, ובפשטות כונתו לומר חיסרון אחר, שאכילה שלא כדרכה אינה נחשבת לאכילה, [וכמו שהאוכל מצה באכילה גסה אינו יוצא ידי חובתו]. והוכיחו מכאן **הרש"ש** שם **והמנחת חינוך** [מצוה י] לפשוט את ספיקו של **המשנה למלך** [יסודי התורה פ"ה], האם הדין שאינו חייב על איסור שאכל שלא כדרך אכילתו נאמר דוקא באיסורים, אך במצות הרי הוא מקיים את המצוה בכל אופן, או שמא גם במצות צריך לקיים את המצוה כדרך אכילה. ומדברי רש"י מוכח שגם במצות אמרינן כן. [ויש לעיין מדוע לא יתחייב אף על אכילה שלא כדרכה משום אחשובי אחשביה, לפי מה שביארנו לעיל גבי דם?].

אך **הדברי יחזקאל** [יא ג] **והנודע ביהודה** [יו"ד קמא לה] **והשפת אמת** בפסחים שם ביארו בדברי רש"י, שכונתו לחיסרון שכתבו התוספות, דאכילה כתיבא ביה, וכיון שאוכלו שלא כדרך אכילה, אלא באופן שהוא מחוי, אין זה נחשב אכילה, ואף לפי המסקנא שהתרבה מנפש לרבות את השותה הני מילי באיסורים, אך במצות שנאמר בהם אכילה, לא התרבה גם שתיה בכלל. ולפי זה אין ראיה שאם אכל שלא כדרך אכילה אינו מקיים את המצוה. ועיין בדברי יחזקאל שם שביאר מדוע לא כתב רש"י את הטעם של הגמרא כאן, שאינו יוצא ידי חובת מצה משום שנאמר לחם עוני. ועיין בנודע ביהודה שם שביאר מדוע הגמרא לא אמרה את הטעם של שלא כדרך אכילה.

62. הקשו התוספות, מאי מקשינן, הא בחמץ הוא חייב אף על הנאה, והאוכל חמץ באופן של שתיה, אף דלא חשיב אכילה, מכל מקום הנאה ודאי חשיב? ותירצו, דעל הנאה אינו חייב כרת, והכא מבואר דהשותה חמץ מחוי חייב כרת. **ובחתם סופר ובאבי עזרי** [מאכלות אסורות פ"י הכ"א] כתבו ליישב קושיתם, שאם המחה את החמץ בפסח באמת אין צריך פסוק לאסור,

ומתרצינן: **אמר ריש לקיש: אמר קרא** בחמץ — "ונכרתה הנפש", ודרשינן: "**נפש**" — **לרבות את השותה.**

ותניא נמי גבי נבלת עוף טהור כי האי גוונא: המחהו לנבלת עוף הטהור **באור** [באש], וגמעו — **טמא.** ואם המחהו **בחמה טהור.**

והוינן בה: למה המחהו באור טמא? והא "**אכילה**" **כתיב ביה** בנבלת עוף טהור, שרק האוכלה נטמא ולא השותה(63)?

[וכדין חרכו בתוך זמנו, שהאיסור אינו פוקע], אך הכא איירי שהמחה את החמץ קודם הפסח, וכאשר הגיע הפסח הרי החמץ מחוי, ואין החמץ נאסר כלל, ואף בהנאה שרי, ולכן צריך פסוק לרבותו בכלל אכילה, שהאיסור חל עליו. ובדעת התוספות יש לומר, שהם הקשו כן כשיטתם לעיל, שקושית הגמרא אכילה כתיבא ביה היינו שחסר במעשה אכילה, אך לא חסר בשם חמץ, ולכן איסור חמץ יחול עליו ויאסר בהנאה, ותירוץ החתם סופר יתכן רק להתוספות בנדה שחסר בשם חמץ, ולכן הוא מותר אף בהנאה.

התוספות במסכת פסחים [כא ב] הקשו, לדעת רבי אבהו שכל מקום שנאמר לא תאכל וכדומה הרי הוא אסור גם בהנאה, אם כן נחייב כרת גם על הנהנה מחמץ, שהרי נאמר "כי כל אוכל חמץ ונכרתה"? וכתב **במגיה על המשנה למלך** [פי"ג משגגות] לתרץ, שלא יתכן לומר שיתחייב כרת על הנאה, שאם כן למה צריך "נפש" לרבות את השותה, תיפו"ל דחייב משום הנאה, וכמו שהקשו התוספות כאן, ועל כרחך שאינו חייב כרת על הנאה, וכמו שתירצו התוספות, ולכן צריך פסוק לרבות שותה לכרת, וכן כתב **החתם סופר** כאן בשם "מקשים העולם" על התוספות שם.

ובחידושי רעק"א בפסחים שם דחה, שאין להביא ראיה מהא דבעינן פסוק לרבות שותה, דיתכן שצריך פסוק משום שאם שותה היה חייב רק מצד הנאה, הרי שיעורו היה בפרוטה, [וכמו שייסד הרעק"א שם, שכל איסור הנאה הנלמד מאכילה שיעורו בפרוטה], ולכן צריך לרבותו בכלל אכילה, ששיעורו בכזית. אך דברי רעק"א הם קושיא על התוספות כאן, מה הקשו למה לי קרא לרבות שותה תיפו"ל שהוא אסור בהנאה, הרי יש נפק"מ בשיעור האם הוא אסור בפרוטה או בכזית?

ועוד יש ליישב את התוספות בפסחים, שהם סוברים כשיטת התוספות בנדה שחסר בשם חמץ, וכמו שתירצו החתם סופר והאבי עזרי על קושית התוספות כאן, ולפי זה אין להביא ראיה מהא דבעינן לקרא דנפש, שהרי מחמת האיסור הנאה גם כן היה מותר, כיון שבלא נפש אין כאן איסור כלל.

63. נבלת עוף טהור מטמאת רק כאשר נמצאת הנבלה בבית הבליעה. והנה כבר ידועה **החקירה המפורסמת** האם הטומאה בבית הבליעה היא טומאת מגע או שמא טומאת אכילה, כלומר, האם התחדש שהמגע של הנבלה מטמא רק במקום של בית הבליעה, וילפינן זאת מהא דכתבה התורה את הטומאה בלשון אכילה, אך אין דין של אכילה בשביל הטומאה, או שמא, התחדש שהאוכל נבלת עוף טהור נטמא, והטומאה היא מחמת המעשה אכילה, ואין זה טומאת מגע. **ובאתוון דאוריתא** [סימן א אות ד] כתב להוכיח מקושית הגמרא שמעשה האכילה מטמא, ולא המגע במקום ההוא, שאם המגע מטמא מה איכפת לן שהמחה את הנבלה, דאמנם לא חשיב אכילה, אך מגע ודאי חשיב. **ובחידושי רבינו חיים הלוי** [הל' אבות הטומאה פ"ג] נקט שהמגע בבית הבליעה הוא המטמא, והקשה עליו **החזון איש בגליונות** שם מקושית הגמרא כאן, שמוכח שהאכילה היא

ומתרצינן: **אמר ריש לקיש: אמר קרא** בנבלת עוף טהור "וכל הנפש אשר תאכל נבלה", ודרשינן **"נפש" לרבות את השותה**(64).

ומקשינן: **אי הכי,** המחהו **בחמה נמי** יהא טמא, שהרי נפשו נהנית?

ומתרצינן: **בחמה — איסורחי מסרח.** כיון שהנבלה עמדה בשמש עד שנימוחה, הרי היא הבאישה, ופקעה ממנה שם נבלה, [דאין הנבלה מטמאת עד שתהא ראויה לאכילה].

וצריכי דרשא ד"נפש" לרבות את השותה — לגבי חלב, לגבי חמץ, ולגבי נבלת עוף טהור.

דאי כתב רחמנא בחלב, שהוא חייב עליו אף כשהמחהו, הרי **חמץ לא אתי מיניה,**

לפי שהחלב חמור ממנו, **שכן לא היתה לו שעת הכושר,** שמעולם היה החלב אסור, מה שאין כן חמץ, שקודם שנתחמץ או קודם הפסח, הוא היה מותר, והיה לו שעת הכושר, ויתכן שאינו חייב עליו עד שיאכלנו דרך אכילה ולא דרך שתיה.

נבלה, אף היא **לא אתי מיניה** דחלב, שהחלב חמור ממנה **שכן ענוש כרת** עליו, מה שאין כן נבלה שהאוכלה אינו חייב כרת אלא שהוא עבר על לאו.

ואי כתב רחמנא חמץ, הרי **חלב לא אתי מיניה,** שהחמץ חמור ממנו **שכן לא הותר מכללו,** שכל חמץ שבעולם אסור, מה שאין כן חלב, שיש חלב המותר, והוא חלב חיה.

ונבלה לא אתיא מיניה דחמץ, **שכן ענוש כרת** בחמץ, מה שאין כן בנבלה.

ואי כתב רחמנא בנבלה, הרי **הנך** — חמץ וחלב — **לא אתיא מינה,** לפי שהנבלה חמורה מהם, **שכן** היא **מטמאה** והם אינם

המטמאת.

ולפי דברי התוספות בנדה לכאורה יש לומר, שכאשר המחה את הנבלה אין זה נחשב לנבלה כלל, ואף משום מגע לא יטמא. אך יש לדון בזה, שהרי כל הטעם שאין זה נחשב לנבלה זה משום שאכילה כתיבא ביה, אך אם כונת התורה במה שכתבה אכילה זה רק לומר שהמגע במקום של בית הבליעה מטמא, לא מסתבר לומר שאין זה נחשב לנבלה מחמת שהמחהו.

ועוד יש לדחות על פי מה שכתב **הקהלות יעקב** [טהרות סימן מג], שגם לפי הצד שהטומאה היא משום מגע בבית הבליעה, מכל מקום ודאי יש תנאי לטומאה שהמגע יהיה בצורה של אכילה, והוכיח כן מכמה דוכתי, ולכן שפיר פריך אכילה כתיבא ביה, דחסר בתנאי של אכילה.

64. **הרמב"ם** בהל' אבות הטומאה [פ"ג ה"י] כתב, שאם המחה את החלב של נבלת עוף טהור וגמאה, הרי זה טמא כאוכל מבשרה, לפי שהשותה בכלל אוכל, והקשה **הלחם משנה** [בתחילת הל' חמץ ומצה], מדוע כתב הרמב"ם טעם אחר מהטעם שהוזכר בגמרא, דדרשינן מ"נפש" לרבות את השותה? ותירץ, שאמנם בלא הפסוק לא אמרינן שתיה בכלל אכילה בדבר שאין הדרך לשתותו, כמו שכתבו התוספות, מכל מקום הפסוק משמעינו שגם בזה אמרינן שתיה בכלל אכילה, ואין זה איסור חדש על שתיה, אלא לומר שכל שתיה היא בכלל אכילה.

ובאבן האזל [הל' חמץ ומצה שם] תירץ על פי התוספות בנדה, שבלא הפסוק, אף ששתיה בכלל אכילה מכל מקום אין זה האיסור שדברה

מטמאים.

ומקשינן: אמנם **חדא מחדא לא אתיא,** וכדאמרינן, אבל **תיתי חדא מתרתי.** דלכתוב רחמנא "נפש" רק בשנים מתוך השלשה, והשלישי ילמד מהם בצד השווה?

ומתרצינן: **הי תיתי** ?איזה מהם לא תכתוב וילמד מהשנים?

לא לכתוב רחמנא בנבלה ותיתי מהנך — מחלב ומחמץ,

איכא למיפרך: **מה להנך שכן ענוש כרת,** תאמר בנבלה שאין בה כרת.

ואי תימא **לא לכתוב רחמנא בחמץ ותיתי מהנך** — מחלב ומנבלה,

איכא למיפרך: **מה להנך שכן לא היתה להן שעת הכושר,** תאמר בחמץ שהיתה לו שעת הכושר.

ואי תימא **לא לכתוב רחמנא בחלב ותיתי מהנך** — מחמץ ומנבלה,

איכא למיפרך: **מה להנך שכן לא הותר מכללן, תאמר בחלב שהותר מכללו.**

הילכך הוצרכו להכתב שלשתן.

והוינן בהא דאמרינן שחלב לא אתי מחמץ ונבלה לפי שהוא קל מהם בכך שהותר מכללו:

ומאי ניהו ?היכן מצינו שהותר חלב מכללו.

אילימא חלב בהמה שהותר **לגבוה** להקריב את חלב הקרבן למזבח, אם כן **נבלה נמי** מצינו שהותרה מכללה לגבוה, שהרי **אישתראי מליקת עוף לגבוה,** שקרבנות העוף מצוותן במליקה על אף שעוף חולין שנמלק הרי הוא נעשה נבלה במליקה, ושוב אין מעלה לחלב על פני נבלה(65)?

ואלא תאמר שהחלב הותר מכללו **בחלב חיה,** שהותר **להדיוט** לאכילה, אכתי **נבלה נמי** הותרה להדיוט, שהרי **אישתראי מליקה דחטאת העוף** באכילה **לכהנים?**

וכיון שנבלה אף היא הותרה מכללה הרי אף על פי שחמץ לא הותר מכללו מכל מקום אפשר ללמוד חלב מחמץ ונבלה בילפותא ד"במה הצד", כיון שלא מצינו חומרא אחת שנוהגת בשניהם ולא בחלב, ואם כן "נפש" שכתוב אצל חלב מיותר הוא?

ומתרצינן: **לעולם** הותר מכללו דחלב היינו הא דהותר **חלב חיה להדיוט.**

עליו התורה, ואם כן ישנם שני דינים, דמצד החיסרון במעשה האכילה מהני הא דשתיה בכלל אכילה, ומצד החיסרון שאין זה החפץ שאסרה תורה, על זה ריבתה התורה נפש לרבות את השותה, והרמב"ם שכתב שהשותה בכלל אוכל היינו לומר שלכן אין את החיסרון במעשה אכילה, והגמרא שדורשת נפש לרבות את השותה זה משום החיסרון השני שאין זה האיסור שדברה עליו התורה.

65. הקשה **החתם סופר,** הרי ריש לקיש - שהוא מרא דשמעתין — סובר במסכת נזיר [כט א] שאין שחיטה לעוף מן התורה, ואף על ידי נחירה ומליקה העוף מותר מהתורה, ורק אם מת העוף מאליו הוא נחשב לנבלה מהתורה, ואם כן לשיטתו לא מצינו שנבלה הותרה מכללה במליקה לגבוה, שהרי מדין תורה אין זה נבלה?

ודקא קשיא לך שנבלה אף היא הותרה בחטאת העוף **לכהנים?**

תריצנא: עיקר ההיתר בנבלה דחטאת העוף הוא משום גבוה, **דכהנים משלחן גבוה קא זכו.** והרי זה נחשב שהם אוכלים מגבוה, אבל היתר נבלה להדיוט לא מצינו, אלא רק בחלב, ולפיכך ליכא למילף חלב מנבלה וחמץ.

והא דתניא: כתיב "אלה הטמאים לכם בכל השרץ", ודרשינן מה"א ד"**הטמאים**" — **לאסור צירן** [הנוזל היוצא מהשרצים], **ורוטבן** [השומן שבגופם], **וקיפה** [בשר דק ותבלין השוקעים לשולי הקדירה] **שלהן,** של השרצים, באכילה(66).

והוינן בה: **למה לי** קרא לאסור כל אלו בשרצים? **ליגמר מהני,** מחלב וחמץ ונבלה שאף לאחר שנמוחו, הם עומדין באיסורן שאסורין בשתיה!?

ומתרצינן: **צריכי.**

דאי לא כתב רחמנא בשרצים אלא הוה ילפינן מהנך, **הוה אמינא** — **דיו לבא מן הדין להיות כנדון. מה התם** בחלב חמץ ונבלה, אינו חייב **עד דאיכא כזית, אף הכא נמי** לא יהא חייב על אכילת שרצים **עד דאיכא**

כזית. הלכך כתב רחמנא בשרצים לומר שיהא הנמחה מהם כשרץ עצמו, שחייב עליו בכעדשה. קכ-ב

והוינן בה: **ולכתוב רחמנא בשרצים וליתו הנך** [נבלה(67)], **וליגמרו מינייהו** דשרצים?

ומתרצינן: **משום דאיכא למיפרך: מה לשרצים** שחמורים הם, **שכן טומאתן** ואיסורן **במשהו,** [כלומר, בכעדשה, דילפינן איסורו מטומאתו, מה טומאתו בכעדשה אף

ותירץ על פי התוספות לעיל כח א סד"ה רבי, שהגמרא נקטה שם כן לדיחויא בעלמא, אך באמת גם לריש לקיש יש שחיטה לעוף מן התורה.

66. מבואר בסוגיא כאן, שהריבוי של שרצים אתא לומר שחייבים עליהם גם כשהם מחויים, וזהו הפירוש קיפה שלהן, שזה הבשר הדק הנמחה בשולי הקדרה. ואף שבגמרא לעיל אמרינן ד"קיפה" דמתניתין היינו "פירמא" שזהו הבשר הדק, ודחינן, אי הכי הוא עצמו יטמא טומאת אוכלים, ולכן אמרינן דהיינו תבלין, מכל מקום "קיפה" דשרצים כולל גם פירמא, וכן כתבו רש"י ותוספות לעיל קיב ב, ותוספות במסכת בכורות ו א. [אך מה שכתבו שם דקיפה דשרצים כולל גם תבלין צריך עיון, דבשלמא לגבי טומאת אוכלים אפשר לרבות שהתבלין מצטרף עם האוכל, לפי שהוא נאכל עמו, אך לגבי איסור אכילת שרצים היאך יתכן שהתבלין יאסר באיסור שרצים, הרי אין זה שרץ? ובאמת **בתוספות הרא"ש** על הגמרא לעיל מאי קיפה תבלין כתב, דרק קיפה דמתניתין היינו תבלין, אך קיפה דשרצים אינו תבלין אלא פירמא].

אך בסוגיא לעיל קיב ב מבואר שהריבוי של שרצים אתא לומר שחייבים אף על הציר שלהם, אף שהוא רק יוצא מן האיסור, ואינו מגוף האיסור, וכתבו **התוספות** שם שתרוויהו דרשינן, משום ששקולים הם ויבואו שניהם.

67. כתב **הרשב"א,** דקושית הגמרא היא על נבלה בלבד, שהרי לגבי חמץ איכא למפרך מה לחמץ שכן היתה לו שעת הכושר, ולגבי חלב

איסורו בכעדשה], תאמר בנבלה שטומאתה ואיסורה בכזית, ולפיכך צריך לכתוב נפש לגבי נבלה.

והא דתניא: הטבל, וההדש [תבואה חדשה, שהיא אסורה באכילה קודם הקרבת העומר], **וההקדש** [פרי שהוקדש לבדק הבית, שהוא אסור בהנאה(68)], **והשביעית** [פרי של שנת השביעית, שהוא קדוש בקדושת שביעית, והוא אסור באכילה לאחר הביעור], **והכלאים** — **כולן משקין היוצאין מהן** אסורים **כמותן.**

מנלן שגם המשקים היוצאים מהם אסורים בשתיה, אף שאינם מגוף הפרי(69)?

וכי תימא ליגמר מהנך, מחלב, חמץ, נבלה, ושרצים, איכא למיפרך: **מה להנך שכן איסור הבא מאליו הוו,** שהחלב והחמץ ונבלה והשרצים לא נאסרו על ידי האדם אלא מאליהם הם אסורים, ואם כן, **תינח היכא דאיסור בא מאליו,** כגון הטבל והחדש והשביעית והכלאים, יש ללמוד אותם מהנך דלעיל בהצד השוה. אבל **היכא דלאו איסור הבא מאליו** הוא, וכגון ההקדש, שהאיסור בא על ידי האדם שהקדישו(70), **מנלן** לאסור משקין היוצאין מהן?

ומתרצינן: **גמרינן** הקדש **מבכורים,** שאף הם

איכא למפרך שכן הותר מכללו, ורק נבלה אפשר ללמוד משרצים ואין לזה פירכא.

68. הקשה **התורת זרעים** [תרומות פי״א מ״ג] מה הנידון בהקדש האם משקין היוצאים מהם כמותם, הרי גם המשקה שייך לבדק הבית, ויאסר בהנאה מצד עצמו, אף שאינו הפרי שהוקדש מתחילה? **ובחזון איש** [מעשרות ס״ז סק״א] כתב לתרץ, שאין מלקות על הנאה מהקדש אלא על אכילה בלבד, ואם כן הנידון בברייתא הוא לחייב מלקות על שתיית המשקין היוצאים מהם, וזה יתכן רק אם משקין היוצאים מהם כמותם.

וראה עוד **בקובץ שיעורים** [חולין אות נט] שהקשה כן לגבי כלאים, מה הנידון האם משקין היוצאים מהם כמותן, תיפו״ל שאפילו האפר שלהם אסור בהנאה, וכל שכן השקין היוצאים מהם? ותירץ דהכא הנידון לאסור אותם מדין אכילה ולא מדין הנאה, ראה שם מה הנפקא מינה בזה. וראה שם מה שכתב לגבי הקדש.

69. עד כאן הגמרא דנה על איסור שגופו נימוח, ונאמרו לזה ארבעה פסוקים, בחלב בחמץ בנבלת עוף טהור ובשרצים, ומעתה הגמרא דנה על משקין היוצאים מפרי אסור. ובתוספות כתבו שיש חילוק ביניהם, שאיסור שגופו נימוח מסברא הוא אסור, אלא שאכילה כתיבא ביה, ואיסור שנימוח אינו נחשב לאכילה, ולכן צריך פסוק לאסור. אך משקים היוצאים מהפרי מסברא אינם אסורים כהפרי עצמו, ואף בלא אכילה כתיבא ביה צריך פסוק לאסור.

אך אם כן הקשה **התפארת יעקב,** היאך רוצה הגמרא ללמוד טבל והקדש וכו׳ מחלב וחמץ לגבי משקים היוצאים מהם, הרי גם בחלב וחמץ כל מה שהתרבה מנפש זה רק כשהמחה את גוף האיסור, ומנין שגם המשקים היוצאים מהם אסורים כמותם? עיי״ש מה שתירץ. ויתכן לומר, דלאחר שהתרבה מ״נפש״ שכל שנפשו נהנית מהם אסורים, הרי גם משקים היוצאים מהם בכלל זה. [אך לגבי שרצים שהלימוד הוא מהטמאים עדין צריך ביאור, מנ״ל שגם המשקים היוצאים מהם כמותם, דלמא התרבה רק אם המחה את גוף האיסור?].

70. כך פירש **רש״י. אך התוספות** הקשו עליו, דהקדש אפשר ללמוד בגזירה שוה חטא חטא

אין איסורן בא מאליו, אלא על ידי האדם שהפרישם לשם בכורים, ומכל מקום גם המשקים של הפירות נחשבים לביכורים.

ומקשינן: **ובכורים גופייהו מנלן** שגם המשקין היוצאים מהם נחשבים כמותן?

ומתרצינן: **דתני רבי יוסי:** נאמר בבכורים "מראשית כל **פרי** האדמה", ודרשינן: **"פרי" אתה מביא** לבכורים, **ואי אתה מביא משקה.**

אך אם **הביא** למקדש **ענבים** של בכורים **ודרכן,** שהוא הביא את היין למקדש, **מנין** שבדיעבד הוא יצא ידי חובתו,

תלמוד לומר "אשר **תביא** מארצך", ודרשינן מיתורא ד"תביא" [שהיה יכול הכתוב לומר "אשר מארצך"] — לרבות את המשקין היוצאין מהביכורים, שגם הם נחשבים כגוף הפרי, ויוצא בהם בדיעבד ידי חובת הבאת ביכורים (71).

ומעתה ילפינן נמי להקדש, שהמשקין היוצאים מהם אסורים כמותן.

ומקשינן: כיצד אתה למד הקדש מבכורים והא **איכא למיפרך: מה לבכורים שכן טעונין קרייה** של פרשת "ארמי אבד אבי",

---

מתרומה, ואין צריך ללמוד מהצד השוה? ולכן פירשו ששאלת הגמרא היא על כלאים, שהאיסור לא בא מאליו, אלא על ידי האדם שזרע אותו. אך רש"י כתב דכלאים חשיב איסור הבא מאליו, וכבר למדים אותו בצד השוה מחלב וחמץ, וביאר **התפארת יעקב** שהם נחלקו מה הכונה איסור שאינו בא מאליו, שרש"י סובר שהאיסור עצמו חל על ידי האדם, ולכן רק בהקדש יתכן לפרש כן, שהאיסור עצמו חל על ידי הקדשת האדם, מה שאין כן בכלאים שהאיסור חל מעצמו על ידי מעשה האדם הרי זה נחשב שהאיסור בא מאליו. אך התוספות סוברים שאם האדם גרם לאיסור על ידי מעשיו נמי חשיב איסור שאינו בא מאליו, ולכן גם כלאים חשיב איסור הבא על ידי אדם. ומהאי טעמא נקטו התוספות בקושייתם שלא יתכן שמדובר על טבל משום דטבל ילפינן חטא חטא מתרומה, ולא כתבו משום דחשיב איסור הבא מאליו, משום שלשיטתם כיון שהאיסור טבל חל במירוח הרי זה נחשב שהאיסור חל על ידי האדם. אך לרש"י חשיב שהאיסור חל מאליו מחמת מעשה האדם.

ולפי זה יצא נפקא מינה לדינא, שלדעת רש"י ילפינן טבל מחמץ וחלב שמשקין היוצאים מהם כמותם, ולדעת התוספות לא ילפינן מהם משום שהם נחשבים לאיסור הבא על ידי אדם, אלא ילפינן מתרומה בגזירה שוה, ואם כן לדעת רבי יהושע [וכן קיי"ל להלכה] שבתרומה רק שמן ויין נחשבים כגוף הפרי, ולא בשאר הפירות, אם כן משקים היוצאים מטבל מותרים, וראה מה שיתבאר עוד בזה להלן בסוף הסוגיא.

71. כן פירשו **רש"י ותוספות** במסכת ערכין [יא א] **והרמב"ם** [פ"ב מביכורים ה"ד], שבדיעבד הוא יכול להביא למקדש גם משקים, ולדעת רבי יהושע להלן אינו יכול אף בדיעבד להביא אלא משקין היוצאים מזתים וענבים ולא שאר משקין. אך **מרש"י להלן** [ד"ה אין מביאים ביכורים משקה] משמע, שאינו יכול להביא כלל משקה למקדש, ואף לא יין ושמן, דכולם התמעטו מ"פרי", אלא הריבוי הוא שאם הביא פרי למקדש לביכורים ולאחר מכן יצא ממנו משקה, הרי גם המשקה אסור לזרים כמו הפרי עצמו. אך להביא משקה בתורת ביכורים אינו יכול. ולכן הוצרך רש"י שם לדחוק את הברייתא שאין מביאים בכורים משקה אלא היוצא מזתים וענבים, דהיינו, שאף אם יצאו מהם משקים הרי

והנחה לפני המזבח. מה שאין כן בהקדש?

ומתרצינן: **אלא, גמר** הקדש **מתרומה** שאף היא איסורה בא על ידי האדם שהפריש את התרומה, ומכל מקום משקין היוצאים מהם אסורים כמותן.

ומקשינן: **ותרומה גופא מנלן** שמשקין היוצאין ממנה אסורים?

ומשנינן: **דאיתקש** תרומה **לבכורים. דאמר מר:** כתיב "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותרומת ידך" ודרשינן דהאי "**ותרומת ידך**" — **אלו בכורים,** שנאמר בהם "יד" כדכתיב: "ולקח הכהן הטנא מידך". וכיון שהבכורים נקראים תרומה, הרי הוקשו תרומה ובכורים זה לזה, וכשם שבבכורים אסורים המשקין היוצאין מהן הוא הדין בתרומה, ושוב ילפינן הקדש מתרומה.

ומקשינן: והרי אי אפשר ללמוד הקדש מתרומה. **דמה לתרומה שכן חייבין עליה מיתה,** האוכלה במזיד, **וחומש** האוכלה בשוגג, מה שאין כן בהקדש(72)?

ומתרצינן: **אלא, גמר** הקדש **מתרוייהו** — **מתרומה ובכורים.** דאי פרכינן מה לביכורים שכן טעונים קריאה והנחה, תרומה תוכיח, ואי פרכינן מה לתרומה שכן חייבים עליה מיתה וחומש, ביכורים יוכיחו.

ומקשינן: אכתי איכא למיפרך: **מה לתרומה ובכורים, שכן חייבין עליהם מיתה וחומש,** שאף הבכורים דינם כתרומה, וזר האוכלם חייב עליהם מיתה וחומש(73)?

ומתרצינן: **אלא אתיא** הקדש **מתרומה ומחד מהנך,** מחמץ או מנבלה. **או מבכורים ומחד מהנך** בלימוד של במה הצד, וליכא למיפרך עליה מידי, לפי שלא מצינו חומרא הנוהגת בשני אלו ואינה נוהגת בהקדש(74).

הם מותרים, חוץ מזתים וענבים שאם יצאו מהם משקים הרי הם אסורים. אך לפירוש הראשון שכתבנו שבדיעבד הוא יכול להביא למקדש שמן ויין, הרי הברייתא שם מתפרשת כפשטותה, וכן הוכיחו התוספות שם כפירושם. וראה **מרומי שדה וחידושי רבינו מאיר שמחה** מה שכתבו בזה.

72. כתבו **התוספות,** שלפי דעת רבי שגם במעילה איכא חיוב מיתה לא יתכן לפרוך כן, שהרי אין חילוק בין הקדש לתרומה. אך לפי שיטתם דלא איירי בכל הסוגיא על הקדש כמו שפירש רש"י, אלא איירי על כלאים, ניחא, שהרי אין בכלאים חיוב מיתה וחומש.

73. הקשה **בחידושי הר"ן,** מה היה הסלקא דעתך של התרצן שלמדים משניהם, הרי על שניהם חייבים מיתה וחומש? ותירץ, שהתרצן היה סבור לתרץ מתחילה שילפינן מתרומה או מבכורים ומחד מהנך, אלא שהמקשן היה סבור שהוא תירץ שילפינן משניהם, ולכן הקשה לו ששניהם חייבים מיתה וחומש, ולבסוף ביאר לו התרצן את כונתו מתחילה.

74. להלן מבואר שלגבי ביכורים ותרומה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע האם כל המשקין אסורים כגוף הפרי, או שמא רק משקין היוצאים מזיתים וענבים, אך שאר המשקין אינם נחשבים כגוף הפרי, ומאחר וילפינן הקדש לרש"י וכלאים לתוספות מבכורים וחד מהנך או תרומה וחד מהנך, הרי לרבי יהושע אי אפשר ללמוד מהם אלא על משקין היוצאים מזיתים וענבים. ואם כן הברייתא שנקטה הטבל והחדש וכו' כולם משקים היוצאים מהם כמותם דלא כרבי יהושע.

והא דתנן: דבש היוצא מה**תמרים, ויין** שנעשה מ**תפוחים, וחומץ** שנעשה מ**סיתווניות,** [ענבים גרועים], **ושאר מי פירות** [חוץ משמן ויין שנעשו מזתים ומענבים] **של תרומה** —

רבי אליעזר מחייב קרן **וחומש** את השותה אותם בשוגג, כדין תרומה. **ורבי יהושע פוטר.**

והוינן בה: **במאי פליגי** הני תנאי? שהרי למדנו תרומה מבכורים שמשקין היוצאין מהן כמותן. ומדוע רבי יהושע פוטר?

ומשנינן: **בדון מינה ומינה, ובדון מינה ואוקי באתרה** — **קמיפלגי,** כלומר, שבכל דבר הלמד מחבירו בגזירה שוה או בבנין אב, יש לדון, האם אמרינן "דון מינה ומינה", דהיינו, שנלמד מהמלמד גם את עצם הדין, וגם את שאר הפרטים הקיימים במלמד, או דלמא, "דון מינה" — נלמד מהמלמד רק את עצם הדין, ואחר כך אוקי לדבר הלמד באתרה. שנעמידנו במקומו לענין שאר הפרטים שאפשר ללמוד אותם מגופו.

דרבי אליעזר סבר: דון מינה ומינה. דהיינו דון תרומה מבכורים לגמרי, **דמה בכורים משקין היוצא מהן כמותן אף תרומה נמי משקין היוצא מהן כמותן. ומינה,** ועוד אנו למדין מבכורים גם את הפרטים, **דמה בכורים אפילו בשאר מינין** אמרינן דמשקין היוצא מהן כמותן, שהרי מכל שבעת המינים מביאים בכורים, ולא רק מתירוש ויצהר, **אף תרומה נמי אפילו בשאר מינין.** שכל הפירות שהן תרומה — משקין שיצאו מהן כמותן (75).

ורבי יהושע סבר: דון מינה בלבד, **דמה בכורים משקין היוצאין מהן כמותן אף תרומה משקין היוצאין מהן כמותן.** אלא שמעתה — **ואוקי באתרה.** נעמיד את התרומה במקומה, שלא נלמד מבכורים אלא באותם משקין שמצינו שחל עליהם שם תרומה בהיותן משקין, כלומר— שמן ויין, שבהם אמרינן שאם קרא שם תרומה עליהם בהיותן זתים וענבים, הרי גם המשקין היוצאים מהן כמותן. אבל משקין אחרים, שלא מצינו שחלה עליהם תרומה בהיותן משקין, לא נלמד אותם מבכורים, אלא נימא שאפילו אם יצאו מפירות תרומה אינם אסורים כמותם (76).

אך יתכן שרבי יהושע מודה שמדרבנן מיהא כל המשקין אסורים, והברייתא נקטה כן מדרבנן, וכן כתבו **הרדב"ז** [פ"י ממאכלות אסורות הכ"ב] **והחזון איש** [טבול יום בהוספה לסימן ד סק"א].

75. הקשו **התוספות,** מנין נדע את כל המינים, הרי מביכורים אפשר ללמוד רק את שבעת המינים? ותירצו, שבזה כבר אין מקום לחלק, ומאחר ואפילו בתרומה דרבנן משקים היוצאים כמותם, שוב הדין כן בכל המינים. **ובחידושי הר"ן** כתב לחדש, שאמנם אינו חייב להביא ביכורים אלא משבעת המינים. אך אם הביא ביכורים אף משאר מינים חל עליהם שם ביכורים, והם נוהגים בכל המינים. [ראה שם שהוכיח כן ממשנה במסכת בכורים, ולפי מה שפירשו שם המפרשים יש משם ראיה להיפך].

76. הקשה רש"י, הרי בלאו הכי אין תרומה מן התורה אלא בדגן תירוש ויצהר, ואם כן במה

והלימוד הוא כך: **מה משקין דקדשים בתרומה,** והיינו המשקין שמצינו שמקדישים ומפרישים אותם לתרומה, **תירוש ויצהר** שהם כתובים בתורה לענין תרומה ומעשרות — **אין,** אבל **מידי אחרינא לא** מצינו. **אף משקין היוצאין מהן כמותן,** שאנו למדים מבכורים, **תירוש ויצהר** — **אין, מידי אחרינא** — **לא!** ולכן הוא פוטר מקרן וחומש בשאר המשקים, שבהם לא אמרינן משקין היוצאין מהן כמותן.

והא דתנן: אין מביאין בכורים משקה למקדש, **אלא** משקה **היוצא מן הזיתים ומן הענבים,** שבדיעבד יכול להביא למקדש יין ושמן בתורת בכורים(77).

מני היא?

רבי יהושע היא! דאמר לענין תרומה — **דון מינה ואוקי דאתרה.** ומאחר דתרומה אינה למדה מבכורים אלא לגבי תירוש ויצהר, דהיינו זיתים וענבים, שוב חזר רבי יהושע **וגמר להו לבכורים מתרומה** [שהרי בכורים ותרומה הוקשו להדדי], שגם בבכורים אין המשקה היוצא כמותם, אלא בזיתים וענבים בלבד.

מה שאין כן לרבי אליעזר, הרי למדים תרומה מבכורים גם לגבי שאר המשקין, ואם כן, גם למשקין היוצאים משאר הפירות יש להם דין ביכורים, והוא יכול להביא אותם למקדש בדיעבד.

והא דתנן: אין סופגין את הארבעים מלקות **משום ערלה,** אם שתה משקה שיצא מפירות ערלה, **אלא על** משקה **היוצא מן הזיתים ומן הענבים.**

מני היא?

רבי יהושע היא! דאמר דון מינה ואוקי באתרה, וגמר להו לבכורים מתרומה שאין משקין היוצאים מהם כמותן אלא בזתים וענבים,

והדר שוב **מייתי לה לערלה** בגזירה שוה קכא-א
"**פרי**" — "**פרי**" **מבכורים** — שבשניהם נאמר "פרי" — שגם בערלה אין המשקין היוצאין מהן אסורים כמותן אלא בזיתים וענבים בלבד. אך לשיטת רבי אליעזר הרי הוא חייב מלקות אף בשתיית שאר המשקין(78) (79).

נחלקו האם למדים שאר משקין מביכורים? ותירץ, שרבנן כעין דאוריתא תקון, ואילו היו כל המשקין חייבים בתרומה מדאוריתא הרי לרבי אליעזר היו למדים אותם מביכורים ולרבי יהושע לא, ולכן גם רבנן תקנו כך. והתוספות תירצו, שקיים נפקא מינה גם כלפי הדאוריתא, בדגן שהמחהו, שלפי רבי אליעזר ילפינן מביכורים לאסור, ולפי רבי יהושע לא ילפינן.

77. רש"י פירש באופן אחר, לפי שהוא סובר שאף בדיעבד אינו יכול להביא למקדש יין ושמן, אלא שאם הביא ענבים וזתים ולאחר מכן יצא מהם משקים, הרי המשקים אסורים לזרים כמותם. ולפי זה דחק רש"י את הברייתא, שאין מביאים מקשה למקדש כלל, ואם הביא פרי ויצא מהם משקה הרי המשקה מותר לזרים חוץ ממשקה היוצא מזתים וענבים שהוא אסור לזרים.

78. בפשטות משמע בגמרא שהטעם שלפי רבי יהושע שאר המשקין אינם נחשבים כגוף הפרי, משום שילפינן ערלה מבכורים בגזירה שוה,

והקשו התוספות כאן ובמסכת פסחים [כד ב], שבגמרא בפסחים שם מבואר שהטעם הוא משום שהמשקין נחשבים זיעה בעלמא, או משום שאינו אוכל את הפרי כדרך אכילתו, ומסברא אינם נחשבים לערלה? ותירצו, דודאי מסברא אינם נחשבים לערלה, אלא שסברא זו קיימת גם במשקין היוצאים מזיתים וענבים, ולכן צריך ללמוד בגזירה שוה מבכורים שהם נחשבים כגוף הפרי, ורק שאר המשקים אינם נחשבים כגוף הפרי. אך הר״ש במסכת תרומות פי״א הקשה כן ולא תירץ כלום, ועוד הקשה שם מהגמרא במסכת ברכות [לח א], דמברכים על דבש תמרים שהכל משום דהוי זיעה בעלמא, ומוקמינן כרבי יהושע, דבשאר המשקין לא אמרינן דהוו כמותם. אך לרבי אליעזר צריך לברך בפה״ע. ולכאורה הכא מבואר דפליגי בלימודים היאך לדרוש את הפסוקים לגבי ביכורים ותרומה וערלה, ומנין אף לגבי ברכה?

ותירצו **האבי עזרי** [פ״י ממאכלות אסורות הכ״ב] **והתורת זרעים** [תרומות פי״א מ״ג], דבמשקין היוצאים מפרי ערלה ישנם שני סיבות לאסור אותם כגוף הפרי, הטעם האחד הוא משום שהם נחשבים כגוף הפרי, שהפרי כולל את האוכל שבו ואת המשקה שבו, וכשהתורה אסרה את הפרי בערלה האיסור כולל את כל מה שבפרי, ובזה איירינן בסוגיא כאן, שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם משקין היוצאים מהם כמותם או לא. אך גם לפי רבי יהושע יש טעם שני לאסור, שאמנם אין המשקה כגוף הפרי ואינו כלול באיסור התורה. אך עדיין יש כלל שכל היוצא מן האסור אסור, והרי המשקין יצאו מהפרי האסור, ומצד זה צריך לאסור, ועל זה איירי הסוגיא בפסחים כיון שהמשקין נחשבים לזיעה בעלמא אינם נחשבים יוצא מהאיסור. ומעתה, רבי אליעזר שאוסר את המשקין אינו חולק על הסברא שהם זיעה בעלמא, שאמנם ביחס לאוכל הם זיעה, אך אינם צריכים את האוכל, שהרי גם הם נאסרו באיסור ערלה מחמת עצמם, שגם הם בכלל הפרי, ולפיכך לפי רבי אליעזר מברך עליהם בפה״ע, שהרי גם הם פרי העץ נינהו. ולפי זה לא קשה קושית התוספות כלל, שאמנם בפסחים אמרינן דמסברא אינם אסורים משום שהם זיעה בעלמא, אך עדיין צריך את הפסוק לומר שאינם נחשבים כגוף הפרי, ואינם אסורים מצד עצמם.

ומה שהקשה הר״ש מהגמרא בברכות צריך לומר דהשתא הוי ילפותא לכל מקום, שהמשקין נחשבים כגוף הפרי, ולפיכך הם נחלקו גם לגבי טומאה, כמו שמבואר בתרומות שם. וראה עוד **בחזון איש** שנקט שהם נחלקו בסברא האם המשקין נחשבים כגוף הפרי, וקראי אסמכתא בעלמא הם, ולכן הם נחלקו אף לענין ברכה וטומאה.

התוספות בפסחים הקשו עוד, מדוע לא נאסור את המשקין לכולי עלמא מדין טעם כעיקר, שהרי הטעם של המשקין כמו הטעם של הפרי, ויש להם טעם של איסור? ותירץ הקהלות יעקב שם, שהטעם של המשקין אינו מגיע מהפרי, אלא שהפרי נוצר מתחילתו עם פרי ומשקין ולשניהם יש טעם שוה, ומאחר והמשקין מותרים הרי גם הטעם שלהם הוא טעם של היתר.

ובכתבי הגרי״ז [בכורות ו א] כתב כן להקשות על תוספות, מאי שייטא טעם כעיקר להכא, הרי הטעם של המשקין אינו מגיע מהפרי? וביאר שכונתם להקשות מדוע אין לאסור את המשקין מדין יוצא מן האסור אסור, שהרי המשקין יצאו מהפרי שהוא אסור באכילה. [ולפי מה שכתבנו לעיל בשם האבי עזרי והתורת זרעים, הרי כל סברת הגמרא זיעה בעלמא אתא לומר שאין כאן דין יוצא, ואין מקום לביאור הגרי״ז בקושית התוספות]. אך הקהלות יעקב כתב את סברתו גם לגבי דין יוצא, דיוצא שייך בדבר שיוצא מדבר, אך המשקין אינם יוצאים מן

הפרי, אלא הפרי נוצר מתחילתו עם שני דברים, והוא רק מפריד את המשקה מהאוכל.

79. העולה מכל הסוגיא להלכה, שחלב, חמץ, נבלת עוף טהור ושרצים, ילפינן מריבוי שאם המחה אותם הם אסורים, וכן מבואר בסוגיא שמשקין היוצאים מהם אסורים לכולי עלמא, ואף לרבי יהושע בשאר המשקין. וכן בדברים שאיסורם בא מאליו, כגון חדש ושביעית, וטבל וכלאים לרש"י, משום דילפינן מהם בהצד השוה. אך בביכורים תרומה וערלה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע האם כל המשקין אסורים כמותם, או שמא רק משקין היוצאים מזיתים וענבים ולא כל המשקין, וכן בדברים שאיסורם לא בא מאליו, כגון הקדש לרש"י וכלאים לתוספות, וכן טבל לתוספות, דילפינן חלול חלול מתרומה, וכן הקדש לתוספות משום דילפינן חטא חטא מתרומה.

אך הרמב"ם [מאכלות אסורות פ"י הכ"ב] כתב, הטבל והחדש וההקדש וספיחי שביעית והכלאים והערלה - משקין היוצאין מפירותיהן אסורין כמותן, ואין לוקין עליהן, חוץ מיין ושמן של ערלה ויין של כלאי הכרם שלוקין עליהן כדרך שלוקין על הזיתין ועל הענבין שלהן. והנה במה שנקט שלוקין רק על יין ושמן של ערלה ויין של כלאי הכרם, כתב **החזון איש** [מעשרות ס"ז סק"א] שהוא הדין בכולם לוקים על יין ושמן, אלא שבחדש וספיחי שביעית אין יין ושמן, ובטבל הוא מפורש בתורה, שעיקר חיוב מעשרות הוא בתירוש ויצהר, ורק הקדש שייר, וזה כלול בערלה וכלאים. [וראה **ברמב"ן** כאן שהבין ברמב"ם שדוקא באלו לוקה על יין ושמן, ונחלק עליו].

ובמה שנקט ששאר המשקין אסורים ואין לוקים עליהם, כתב **הכסף משנה** שהם אסורים רק מדרבנן, ולכן אין לוקים עליהם, ומה שמבואר בגמרא דגם שאר המשקין כמותם זה אסמכתא בעלמא. וכבר כתבו האחרונים שאין צריך לומר כן, אלא שהרמב"ם פסק כרבי יהושע שמשקין היוצאים מהם אינם כמותן, ומכל מקום מדרבנן אסורים, ולכן אין לוקים עליהם.

אך עדיין יש להקשות, שלפי מסקנת הסוגיא לכאורה יוצא שחדש ושביעית ילפינן מחלב וחמץ שכל המשקין היוצאים כמותן, ובזה מודה רבי יהושע, וכמו שכתבנו לעיל, ומדוע כתב הרמב"ם על כולם שאין לוקים עליהם? ונחלקו האחרונים כיצד ליישב זאת: **בשו"ת שאגת אריה** [החדשים דיני חדש סימן יא] ביאר, דלאחר שבערלה לרבי יהושע אין המשקין כמותן אלא בשמן ויין, משום דילפינן מתרומה, אף שאיסורו בא מאליו, שוב ילפינן גם לכל האיסורים הבאים מאליהם כחדש ושביעית שהמשקין היוצאים מהם אינם כמותם, שהרי אי אפשר ללמוד בצד השוה מחמץ וחלב דערלה תוכיח, ולפיכך בכולם הוי רק דרבנן ואין לוקים עליהם. אך הרבה אחרונים נקטו שאסורים מהתורה ומכל מקום אין לוקים עליהם, **החזון איש** מעשרות ס"ז כתב, שהרמב"ם סובר שלא לוקים על דבר הנלמד מבמה מצינו. **הקרן אורה** נדרים נב ב **והתורת זרעים** [תרומות פי"א מ"ג] כתבו, שגם לפי רבי יהושע שמשקין היוצאים אינם כמותם עדיין יש מקום לאסור מדין יוצא מן האסור אסור, אלא שעל זה לא לוקים, ורבי יהושע פוטר רק ממלקות אך מודה דאיכא איסור מהתורה, וכן נקטו **המנחת חינוך** [רפד] **והצל"ח** כאן.

בספר **מועדים וזמנים** [ח"ג סימן רד] כתב בשם **הגרי"ז** חומרא גדולה להלכה, דמשקין היוצאים מטבל צריכים מעשר ואין להם תקנה, שהרי אין תרומה חלה על משקין אלא על יין ושמן, כמבואר בגמרא, ומצד שני המשקין חייבים בתרומה כמבואר ברמב"ם, שלגבי טבל משקין היוצאים מהם כמותן, ואם כן לעולם אי אפשר לתקן משקין של טבל. והביא כן אף בשם

שנינו במשנה: **והאלל.** [שהוא מצטרף לטומאת אוכלים לשיעור כביצה, אך בפני עצמו אינו מקבל טומאה].

והוינן בה: **מאי "אלל"?**

ומשנינן: **רבי יוחנן אמר: מרטקא** — גיד הצואר, שהוא קשה, ואינו נחשב בפני עצמו כאוכל, אלא כשהוא עם הבשר(80).

וריש לקיש אמר: בשר שפלטתו סכין — כאשר מפשיטים את העור מהבהמה, לפעמים נשאר מעט בשר דבוק לעור שהסכין לא הסירה אותו, ואותו הבשר אינו נחשב לאוכל כשהוא בפני עצמו, לפי שהוא בטל לגבי העור.

מיתיבי: נאמר בספר איוב: "**ואולם אתם** — **טופלי שקר, רופאי אליל כולכם**". והיינו, שאמר איוב לחביריו — אתם מנחמים אותי בדבר שאין בו רפואה, כמו האלל שאין לו רפואה.

בשלמא למאן דאמר דאלל הוא **מרטקא,** גיד הצואר, **היינו דלאו בר רפואה הוא,** שלאחר שנפסק הגיד אי אפשר לחבר אותו שוב.

אלא, למאן דאמר דאלל הוא **בשר שפלטתו סכין,** תיקשי, דהא **בר רפואה הוא!?** שהבשר שנתלש, אפשר להחזיר אותו למקומו, והוא מתאחה עם שאר הבשר, ומתרפא.

ומתרצינן: **באלל דקרא** — **דכולי עלמא לא פליגי** שפירושו מרטקא. **כי פליגי** רבי יוחנן וריש לקיש **באלל דמתניתין,** האם פירושו מרטקא, או שפירושו בשר שפלטתו סכין.

תא שמע: דתנן בריש פרקין: **רבי יהודה אומר: האלל** של נבלה **המכונס,** שנאסף יחד למקום אחד, **אם יש כזית במקום אחד** — **חייבין עליו** משום טומאת נבלה, שאם נגע באלל מכונס של נבלה, ונכנס למקדש, חייב

החתם סופר, אלא שהחתם סופר כתב שיכול לעשר מדבר אחר על המשקין, והגרי"ז לא כתב מה הדין בזה. וראה בשו"ת **מנחת יצחק** [ח"ה סימן סח] שנקט שאף ממקום אחר לא יועיל, עיי"ש. אך בשם החזון איש כתב במועדים וזמנים שאפשר להפריש על משקין, דהמשקין היוצאים מטבל לרבי יהושע אסורים רק מדרבנן, משום דילפינן חטא חטא מתרומה, וכמו שכתבו התוספות, וכתב שכן המנהג, עיי"ש.

והנה החזון איש הוסיף לחלוק על הגרי"ז מסברא, דכתב [טבול יום בהוספה לסימן ד], שלפי רבי יהושע אין דין טבל על המשקין, "דכיון שאין תרומה נוהגת בהם אין כאן טבל", והיינו שלא יתכן טבל שאין לו תקנה, [וכעין זה איתא בתוספות בבכורות יב לגבי חלת שביעית, עיי"ש]. אך לכאורה מסברא יש לדון בזה, דאמנם לא יתכן להחיל מלכתחילה דין טבל על דבר שאין נוהג בו תרומה ומעשר, אך לאחר שכבר חל דין טבל על הפרי, והיוצא ממנו כמותו, מה יפקיע את האיסור טבל ממנו!? ויש לדון בזה.

בנידון של משקין היוצאים מהפרי דנו הרבה אחרונים באריכות, ראה שו"ת שאגת אריה החדשים בדיני חדש סימן יא, פני יהושע קידושין קונטרס אחרון בענין חדש, צל"ח כאן, קרן אורה נדרים נב ב, חידושי רבינו מאיר שמחה כאן, מועדים וזמנים ח"ג סימן רד, שו"ת מנחת יצחק ח"ה סימן סח, ועוד.

80. התוספות פירשו בשם ר"ח, שמרטקא הוא בשר מת שבבהמה, [כמו במרפק של אדם], ואינו נאכל בפני עצמו אלא עם הבשר.

כרת[81], לפי שהוא מטמא בטומאת נבלות מהתורה ולא רק מדרבנן, ודלא כתנא קמא שאין האלל מטמא טומאת נבלות כלל.

ואמר רב הונא: והוא שכנסו האדם, שעל ידי כן החשיבם, ויש עליהם תורת בשר למפרע, משעה שחתכם מהבהמה. אבל אם נאספו מאליהם לא נעשו חשובים בכך, והרי הם כשאר אלל שאין בו משום טומאת נבלה.

והשתא תיקשי: **בשלמא למאן דאמר** דאלל הוא **בשר שפלטתו סכין, היינו דכי איכא כזית** מכונס **מיחייב.** שבשר זה כל חסרונו הוא משום שאינו חשוב, והרי הוא בטל לעור, ועל ידי שכנסו אדם הרי הוא נעשה חשוב למפרע, ודינו ככל בשר המטמא טומאת נבלות.

אלא למאן דאמר "מרטקא", כי איכא כזית מכונס **מאי הוי?** הרי **עץ בעלמא הוא,** ומה יועיל זה שהחשיבו?

ומתרצינן: **אליבא דרבי יהודה לא פליגי,** דמיירי רק בבשר שפלטתו סכין. **כי פליגי אליבא דרבנן,** והיינו, תנא קמא דמתניתין.

רבי יוחנן אמר: אלל דקאמרי רבנן, שהוא מצטרף לטומאת אוכלים ולא לטומאת נבלות, היינו, כל מה שנקרא אלל. ולא מיבעיא בשר שפלטתו סכין, שהוא מצטרף עם הבשר, אלא אפילו **מרטקא נמי מצטרף,** לפי שהוא נאכל עם הבשר.

ורבי יהודה נחלק על תנא קמא רק באחד מהם, דהיינו, שלגבי מרטקא הוא מודה לתנא קמא שאינו מטמא טומאת נבלות כלל, ולגבי בשר שפלטתו סכין הוא חולק, שאם כנסו הרי הוא מטמא טומאת נבלות.

וריש לקיש אמר: אלל דרבנן היינו **דוקא בשר שפלטתו סכין,** שחסרונו הוא משם חשיבות, ולכן בצירופו עם הבשר נחשב גם הוא לאוכל. **אבל מרטקא,** כיון שהוא עץ בעלמא, הרי אפילו כשהוא ביחד עם הבשר הוא **לא מצטרף.** לפי שאינו נאכל עם הבשר כלל.

והוינן בה: **האי בשר שפלטתו סכין,** דאמרי רבנן שבפני עצמו אין לו דין אוכל לענין קבלת טומאה אלא בצירוף עם הבשר — **היכי דמי?**

אי דחשיב עליה לאכלו, אם כן **אפילו באנפי נפשיה מיטמא?** שכל דבר הראוי לאכילה אף על פי שאין הדרך לאוכלו, מכל מקום אם

---

81. כך פירשו רש"י במשנה והתוספות כאן. אך רש"י כאן הוסיף עוד אפשרות, דחייב עליו היינו שאם אכלו חייב עליו משום איסור נבלה, והקשו על זה התוספות, דלגבי איסור ודאי הבשר אסור אף בלא חישב עליו, שהרי התורה אסרה אותו באיסור נבלה, וכי משום שביטלו לעור יהא מותר לאוכלו? ועוד, אם הוא אכל את הבשר, הרי אין לך מחשבה גדולה מזו, ומה צריך כנסו? **ובתוספות הרא"ש** תירץ, דשפיר מהני מה שביטלו לעור, דהוי כנבלה שאינה ראויה לגר, ורק על ידי מחשבה שאינו מבטלו לעור הבשר אסור באכילה. ומה שהקשו שאין לך מחשבה גדולה מזו, תירץ, דבעינן גילוי דעת קודם אכילה שאינו מבטלו לעור, שאם לא כן הרי הוא אוכל עץ בעלמא.

חישב עליו אדם לאוכלו יש עליו תורת אכל[82].

ואי דלא חשיב עליה, אם כן אפילו צירוף נמי לא יועיל, דהא **בטוליה בטליה** על ידי שהשאיר אותו דבוק לעור, והרי הוא כעור?

ומשנינן: **רבי אבין ורבי מיישא** נחלקו כיצד לתרץ זאת:

חד אמר: הכא במאי עסקינן, באופן **שמקצתו** של הבשר שנפלט מהסכין **חישב עליו** לאכילה, ולא פירש על איזה חלק הוא חישב. הלכך, כאשר הבשר הוא בפני עצמו אינו מקבל טומאה, לפי שאין שיעור כביצה באותו מקצת שחשב עליו. אבל בהיותו מחובר לאוכל אחר, הרי המקצת שחשב עליו מצטרף עם האוכל להשלמת השיעור, אף שאינו יודע מהו המקצת שמצטרף. [ובאופן שבאותו מקצת שחישב עליו יש שיעור כביצה, באמת הבשר יטמא גם כשהוא בפני עצמו].

וחד אמר: הכא מיירי באופן **שמקצתו פלטתו חיה** — שעל ידי נשיכת חיה נתלש חלק מהבשר ונשאר תחת העור, שאותו בשר אינו בטל לגבי העור, ומקבל טומאת אוכלים גם כשהוא בפני עצמו, דמאחר ולא נתלש בידי אדם לא היתה כוונה לבטלו.

ומקצתו פלטתו סכין — שבשעת ההפשט של העור השאיר מעט בשר דבוק לעור. ולא ידוע עתה איזה חלק נפלט מהסכין ובטל מתורת בשר, ואיזה חלק נפלט מהחיה ולא בטל. הלכך, בפני עצמו הוא אינו מקבל טומאה, לפי שאין שיעור כביצה באותו חלק שפלטתו חיה, אבל כשהוא מחובר לאוכל אחר, הרי מצטרף אותו החלק להשלים לשיעור של כביצה, אף שאינו יודע מהו החלק שפלטתו חיה שהוא המצטרף. [ובאופן שיש שיעור כביצה בחלק שפלטתו חיה, הרי הוא מקבל טומאה גם כשהוא בפני עצמו][83].

---

82. אין זה דומה לכל הדברים השנויים במשנתנו, שבפני עצמם אינם מטמאים ועם הבשר הם מטמאים, לפי שהבשר שפלטתו סכין הרי הוא ראוי לאכילה ככל בשר, אלא שהוא בטל לעור, ואין הדרך לאוכלו, וכאשר חישב עליו לאכילה הדרך לאוכלו בפני עצמו כמו כשהוא ביחד עם הבשר, ואין טעם לומר שהוא טמא רק ביחד עם הבשר, מה שאין כן שאר הדברים השנויים במשנה הדרך לאכול אותם רק אגב הבשר, כיון שאינם נאכלים בפני עצמם, ולכן הם מצטרפים לטומאת אוכלים רק כשהם עם הבשר.

83. **התוספות הרא"ש** הקשה על פירוש זה, שאין זה נחשב שאינו מטמא בפני עצמו והוא מצטרף, שהרי אם חשב על שיעור כביצה הרי הוא מקבל טומאה בפני עצמו, אלא שהוא חשב על פחות מכביצה? ולכן כתב, שמדובר הכא שחשב לאכול מקצת מהבשר ולא פירש איזה מקצת, והשתא כולו מצטרף לכביצה, אף שחישב רק על חלק ממנו, כיון שלא פירש איזה מקצת, אך בפני עצמו אינו מקבל טומאה, וראה עוד **בחזון איש** [עוקצין א יד].

המהרש"ל בחכמת שלמה הביא מרש"י בכתב יד ישן שפירש באופן אחר, שאותו המקצת שחישב עליו, או שפלטתו חיה, שהוא מקבל טומאה, מצטרף עם המקצת שאינו מקבל טומאה לשיעור כביצה, ואף שבפני עצמו אינו מקבל טומאה, עם אותו המקצת הוא מקבל טומאה.

תנן התם במסכת טהרות, לגבי נבלת עוף טהור[84]:

החרטום והצפרנים של העוף **מיטמאין ומטמאין**, שיש להם דין יד להכניס את הטומאה לעוף כאשר הם נגעו בשרץ, ולהוציא את הטומאה מהעוף כאשר העוף טמא והם נגעו באוכל טהור, **ומצטרפין** לשיעור כביצה של טומאת אוכלין, לפי שהם נחשבים לאוכל כשהם ביחד עם הבשר.

והוינן בה: **חרטום** — **עץ בעלמא הוא,** ואמאי מצטרף עם הבשר!?

ומתרצינן: **אמר רבי אלעזר: בחרטום תחתון.**

ומקשינן: חרטום **תחתון נמי** — **עץ בעלמא הוא?!**

ומתרצינן: **אמר פפא: תחתון של עליון.** שהקרום המחובר לחלק העליון של החרטום יש עליו שם אוכל כשהוא ביחד עם הבשר.

והא דקתני **צפרנים** — **אמר רבי אלעזר:** דוקא **במקום המובלעים בבשר,** דהיינו שרשי הצפרנים, שם הם נחשבים לאוכל.

והא דתנן במתניתין בריש פרקין שה**קרנים** מצטרפים עם הבשר — **אמר רב פפא:** רק **במקום שחותכין ויוצא מהן דם,** דהיינו סמוך לבשר, ששם הם רכים, ונאכלים עם הבשר. אך כל הקרנים אינם נאכלים עם הבשר ואינם מצטרפים[85].

שנינו במשנה: **כיוצא בו, השוחט בהמה** טמאה לעובד כוכבים[86] ומפרכסת, מטמאה טומאת אוכלים אבל לא טומאת נבלות, עד שתמות, או עד שיתיז את ראשה.

[לפי שכאשר ישראל שוחט בהמה טהורה בשחיטה כשרה, הרי הבהמה מותרת לאכילה מיד, אף בעוד שהיא מפרכסת,

---

84. עוף טהור אינו מטמא בטומאת נבלות אלא בבית הבליעה, אך כאשר נגעו בו אינו מטמא בטומאת נבלות. אכן אם נטמא העוף משרץ, הרי הוא מטמא בטומאת אוכלים ככל אוכל שנטמא.

85. דינים אלו הם רק לענין צירוף, שהחרטום והצפרנים והקרנים אינם מצטרפים אלא במקום שהם ראויים לאכילה עם הבשר, אך מדין יד הם מכניסים ומוציאים את הטומאה בכל מקום. וראה מה שכתבנו לעיל במשנה, שנחלקו הראשונים האם הקרנים מצטרפים במקום הרך שבהם מדין אוכל, שהם נאכלים עם הבשר, או שמא, מדין שומר.

86. **רש"י** כתב שדוקא אם שחט לצורך גוי היא מקבלת טומאה, אך אם שחט בהמה טמאה לצורך ישראל בטלה מחשבתו. אך **הרמב"ם בפירוש המשנה** כתב "ואפילו שוחט לעובד כוכבים", ומבואר שכל שכן שאם שחט לצורך ישראל שהיא מקבלת טומאה, ראה **במקדש דוד** [מב ד] שביאר במה הם נחלקו.

ולגבי גוי ששחט בהמה טהורה, איתא בברייתא להלן שאם שחט לצורך ישראל היא מקבלת טומאה, ויש לעיין לדעת רש"י מדוע לא אמרינן כאן שבטלה מחשבתו, שהרי אסור לאכול משחיטת גוי? ותירץ **המשנה אחרונה** [טהרות פ"א מ"ד] דהגוי טועה והוא סבור שמותר לאכול משחיטתו, ולפי טעותו יש כאן מחשבה אמיתית. ועוד יש לומר על פי מה שכתב **המקדש דוד** שם, שאין הביאור ברש"י

שמעשה השחיטה מתיר את הבהמה, והרי היא נחשבת מיד לאוכל, ולכן גם כאשר שחט ישראל בהמה טמאה, או ששחט גוי בהמה טהורה, הרי היא נחשבת לאוכל אף בעוד שהיא מפרכסת. אולם גוי ששוחט בהמה טמאה אינה נחשבת אוכל בעוד שהיא מפרכסת עד שתמות[87].

אמר רבי אסי: ישנם תנאים אשר **שונין: ישראל** ששחט **ב**המה **טמאה,** וכן **עובד כוכבים** ששחט **ב**המה **טהורה,** שהדין הוא, שאפילו בעוד הבהמה מפרכסת — שהיא

שבטלה מחשבתו מחמת האיסור, אלא שבהמה טמאה אינה עומדת לאכילת ישראל כלל, ואף מחשבה אינה מועילה לזה, אך בהמה טהורה עומדת לאכילת ישראל, ומה שיש בזה איסור מחמת ששחטה גוי לא אמרינן בזה בטלה מחשבתו.

אך **החזון איש** [טהרות א ט] כתב, שאין הביאור בברייתא שהוא שחט לצורך אכילת ישראל, אלא ששחט לצורך ישראל שהוא יאכילנה לנכרי, אך אם שחט לצורך אכילת ישראל באמת גם בזה אמרינן שבטלה מחשבתו, עיי״ש שדייק כן מרש״י ומתוספות.

87. בכדי לבאר את הסוגיא צריך להקדים, דלכאורה יש להקשות מדוע המפרכסת מקבלת טומאת אוכלים כלל, הרי בכל התורה קיי״ל שהמפרכסת נחשבת כחיה לכל דבריה, ובעל חי אינו מקבל טומאה? וביאר בזה **בכתבי הגרי״ז** [זבחים טז ב], שהרי יש לדון מהו הטעם שבעל חי לא מקבל טומאת אוכלין, האם זה מחמת שבעל חי אינו נחשב לאוכל, וטומאת אוכלים יכולה לחול רק על אוכל, או שזהו דין מיוחד שלא תיתכן טומאה בבעל חי אף אם הוא נחשב לאוכל. וכתב להוכיח כמו הצד הראשון ממפרכסת. כי אם נאמר שבעל חי אינו מקבל טומאה אף שהוא נחשב אוכל, מדוע המפרכסת מקבלת טומאת אוכלין? והרי היא נחשבת כחיה לכל דבריה!? אלא מוכח, שכל הטעם שבעל חי אינו מקבל טומאה זה רק מחמת שאין לו שם אוכל, ולמפרכסת יש שם אוכל כיון שנעשה בה מעשה שחיטה, ומעשה שחיטה הוא מעשה המתיר באכילה בבהמה טהורה.

אך יש לעיין, כי אם נאמר שבהמה במצב שהיא מפרכסת היא נחשבת לאוכל, מדוע צריך שהיא תפרכס על ידי שחיטה כשרה, ואם שהה ודרס אינה מקבלת טומאה כמבואר בגמרא, הרי גם על ידי נחירה, או שהיא מפרכסת מאליה, היא יכולה להחשב לאוכל על ידי שיחשוב עליה לאכילה, ותהא ראויה לקבל טומאה? וכן הקשה **המקדש דוד** [מב ריש סק״ה]. וביאר **המשנה אחרונה** [טהרות פ״א מ״ד], דקיי״ל במסכת נדה [נ ב] מחשבת חיבור ומחשבת חיים לא שמה מחשבה, כלומר, שאינו יכול לחשוב על דבר שהוא יעמוד לאכילה בעוד שהוא מחובר או בעוד שהוא חי, ולכן, אף שטומאת אוכלים יכולה לחול על בעל חי כאשר הוא נחשב לאוכל, מכל מקום אינו יכול לחשוב עליו בעוד שהוא חי, והרי המפרכסת כחיה לכל דבריה, ולפיכך לא מהני בה מחשבה. אך כאשר עשה בו מעשה שחיטה, שהוא מעשה המוכיח על מחשבתו שהוא חושב עליה לאכילה, הרי זה מועיל גם בעוד שהוא חי, שאמנם מחשבת חיים לא שמה מחשבה אך מעשה המוכיח על מחשבתו מועיל גם בחיים, ולכן צריך שתהא שחיטה כשרה כדי שיחשב למעשה המוכיח, אך על ידי נחירה או שפירכסה מאליה דליכא מעשה המוכיח על מחשבתו, וכן בגוי ששוחט בהמה טמאה שאין זה דומה לשחיטה כלל [עיי״ש] אין כאן מעשה המוכיח, ואינה נחשבת לאוכל בעוד שהיא מפרכסת.

נחשבת כחיה לכל דבריה — היא נחשבת כבר עתה לאוכל, ומקבלת טומאת אוכלין משרץ,

אין הבהמה מקבלת טומאת אוכלים מיד בשחיטתה, אלא **צריכין מחשבה, והכשר מים ממקום אחר.**

והיינו, שלא די במה שחישב עליה בשעת שחיטתה שהוא שוחט לצורך אכילת הגוי, אלא צריך לחשוב עליה שהיא עומדת לאכילה עכשיו, בעוד שהיא מפרכסת, ורק אז היא מקבלת טומאת אוכלים מהשרץ[88].

וכן אינה מקבלת טומאה עד שיורטב הבשר במים ויוכשר לקבל טומאה. ואף שכל בהמה שנשחטה מקבלת טומאת אוכלים מהשרץ אף בלא הכשר מים, לפי שדם השחיטה מכשיר אותה לקבל טומאה, הכא אין דם השחיטה מכשירה לקבל טומאה, לפי ששחיטה זו אינה כשרה. שהדם אינו נחשב ל"משקה" המכשיר אלא כשהוא "דם

הקשה **בהשגות הראב"ד** [פ"ג מטומאת אוכלים ה"ד], שבמסכת עוקצין פ"ג מבואר שנבלת בהמה טהורה אינה צריכה מחשבה, לפי שעובדי כוכבים רגילים לאכול אותה, ונבלת בהמה טמאה צריכה מחשבה, לפי שאין רגילים לאכול אותה, ואם כן, הנוחר בהמה טהורה, מדוע אינה מקבלת טומאת אוכלים בעוד שהיא מפרכסת, הרי המפרכסת יכולה לקבל טומאת אוכלין, ומצד המחשבה הרי בהמה טהורה אינה צריכה מחשבה כלל? ותירץ, דבאמת אם נחר בהמה טהורה סתם היא מקבלת טומאה גם כשהיא מפרכסת, אלא שאם נחר אותה לצורך ישראל הוי כמי שנחרה לאיבוד, ולכן אין לה שם אוכל. והקשה על זה **החזון איש** [עוקצין ה ח] אם כן גם כאשר שחט הגוי בהמה טהורה לצורך ישראל לא תקבל טומאה, דהוי כמי שנחרה לאיבוד, ובברייתא מבואר דמקבלת טומאה?

עוד תירץ הראב"ד, דדוקא על ידי שחיטה יכול לחול על המפרכסת שם אוכל, לפי שניכר שהיא קרובה למות, אך על ידי שחיטת סימן אחד או על ידי נחירה, זה נראה שהיא מתעלפת ואין כאן היכר שהיא קרובה למות, ולכן לא חל עליה שם אוכל כלל. [ויש לעיין לפי זה מדוע בעינן שחיטה כשרה שלא ישהה ולא ידרוס גם בבהמה טהורה כמו שכתב רש"י בע"ב, הרי גם בשחיטה שאינה כשרה ניכר שהיא קרובה למות? וצ"ע]. והנה כל דברי הראב"ד הם בבהמה טהורה שאינה צריכה מחשבה, אך בהמה טמאה שצריכה מחשבה, אינה נחשבת לאוכל אלא על ידי מעשה המוכיח, כמו שכתבנו לעיל בשם המשנה אחרונה, ולכן דוקא אם שחט ישראל בהמה טמאה יש כאן מעשה המוכיח, אך אם שחט גוי בהמה טמאה, שאין זה דומה כלל לשחיטה כשרה, אין זה נחשב מעשה המוכיח, [וראה חזון איש שם שנקט שלא כן].

המשנה אחרונה שם תירץ, דאמנם נבלת בהמה טהורה אינה צריכה מחשבה, מכל מקום כשהיא מפרכסת היא צריכה מחשבה, כיון שאין רגילות לאוכלה כשהיא מפרכסת, ולפי זה לא קשה כלל מדוע אינה מקבלת טומאה על ידי נחירה, שהרי צריך מחשבה [וכמו שלא הוקשה לראב"ד בבמה טמאה]. אך לפי זה צריך לומר דצריך מחשבה לאוכלה בעוד שהיא מפרכסת, ולא די במחשבה לאכילה לאחר מיתה, וראה בהערה הבאה, וצ"ע. וראה **בכסף משנה ובאור שמח** מה שכתבו עוד ליישב את קושית הראב"ד.

88. **התפארת יעקב** הסתפק בכונת הגמרא

חללים", דהיינו שחתך את ראש הבהמה לגמרי מהצואר, או כשהוא דם שחיטה כשרה, ואילו כאן אין זה דם חללים ולא דם שחיטה כשרה.

והוינן בה: **הכשר** מים **למה ליז?** והרי **סופו לטמא טומאה חמורה.** שלאחר שתמות הבהמה ותהיה נבלה היא תטמא טומאה חמורה, שתטמא אדם וכלים, [שזה נחשב טומאה חמורה ביחס לאוכל טמא, שאינו מטמא אלא אוכל אחר][89],

וכל שסופו לטמא טומאה חמורה — לא בעי הכשר. שעוד לפני שירדה עליו הטומאה החמורה, יש בו את החומרא הזו, שהוא מקבל טומאת אוכלין אפילו ללא הכשר?

דתני דבי רבי ישמעאל: נאמר בתורה "**וכי יותן מים על זרע**", וממקרא זה למדים שהאוכל צריך הכשר. ואמרינן: **מה זרעים, שאין סופן לטמא טומאה חמורה,** שהרי אוכל לעולם אינו יכול להיות אב הטומאה, ולעולם אינו יכול לטמא אדם וכלים — **צריכין הכשר,** ובלא הכשר מים הם לא מקבלים טומאה, **אף כל שאין סופו לטמא טומאה חמורה** הוא בלבד **צריך הכשר** מים,

---

שצריך מחשבה, האם היינו שיחשוב שהוא שוחט כדי שיאכלנה הישראל או הגוי לאחר שתמות, או שמא לא די בזה, אלא צריך שיחשוב שהוא רוצה שיאכלנה הגוי בעוד שהיא מפרכסת. ומצינו שנחלקו בזה החזון איש [עוקצין ה ז] והמקדש דוד [מב ד], דהנה הרמב"ם [טו"א פ"ג ה"ד] כתב, דישראל ששחט בהמה טמאה לנכרי ומפרכסת הרי היא מקבלת טומאה, ואינה צריכה מחשבה, שהרי ישראל שחטה לאכילת הגוי ואין לך מחשבה גדולה מזו. ולכאורה דבריו הם שלא כדברי הגמרא שאין המפרכסת מקבלת טומאה אלא על ידי מחשבה? ותירץ **החזון איש,** דמה שאמרה הגמרא שצריך מחשבה היינו שצריך לשחוט לשם אכילת הגוי, והרמב"ם כתב שאין צריך מחשבה נוספת שיאכלנה בעוד שהיא מפרכסת, כיון שכבר שחט לשם אכילת הגוי, ויש כבר מחשבה, ואין הבדל בין דברי הרמב"ם לדברי הגמרא. [וביאר שם לפי זה, שהחידוש של השונים שצריך מחשבה זה רק בבהמה טהורה, שאפילו שנבלת בהמה טהורה אין צריך מחשבה, כדאיתא במסכת עוקצין, מכל מקום בעודה מפרכסת צריכה מחשבה, אך בבהמה טמאה פשוט שצריך מחשבה, שהרי אפילו הנבלה צריכה מחשבה]. וכן כתב **בליקוטי הלכות.** אך הקשה החזון איש, מדוע שינה הרמב"ם מלשון הגמרא, ולא כתב דצריך מחשבה?

אך **המקדש דוד** כתב, שהרמב"ם פסק דלא כהשונים, וכמו שכתב רש"י דיש ששונים שצריך מחשבה, אך איכא דפליגי עליה. והיינו שלפי התנאים ששונים שצריך מחשבה היינו שלא די במה ששחט לצורך אכילת הגוי, אלא צריך שיחשוב שהגוי יאכלנה בעודה מפרכסת, ולפי התנאים שנחלקו עליהם, די במחשבה להאכילה לאחר מיתתה לגוי ואין צריך מחשבה לאוכלה בעודה מפרכסת, וכן פסק הרמב"ם. וראה שם שביאר במה הם נחלקו.

89. כתב **החתם סופר,** שקושית הגמרא היא על ישראל ששוחט בהמה טמאה, שלאחר שתמות הבהמה היא תטמא טומאת נבלות, אך גוי ששוחט בהמה טהורה, הרי דעת הרמב"ם [פ"ב מאבות הטומאה ה"י] דאף ששחיטת גוי פסולה ואסורה הבהמה באכילה משום נבלה, מכל מקום ליכא טומאת נבלות אלא מדרבנן, וכיון שמהתורה ליכא טומאת נבלות אף שמדרבנן

אבל דבר שסופו לטמא טומאה חמורה אינו צריך הכשר מים.

ועוד תניא: אמר רבי יוסי: מפני מה אמרו בתחילת מסכת טהרות — **נבלת עוף טהור צריכה מחשבה** לאכילה(90), [לפי שאין דרך בני אדם לאכול נבלת עוף, ולפיכך אין עליה שם אוכל עד שיחשוב עליה האדם לאוכלה, ורק אז היא מקבלת טומאה ומטמאה אוכל אחר. ומצד היותה נבלה אינה מטמאת, לפי שאין נבלת עוף טהור מטמאה במגע, שאינה מטמאה אלא בהיותה בבית הבליעה, שהאדם האוכלה נטמא],

ואינה צריכה הכשר. אלא אפילו ללא הכשר מים היא מקבלת טומאה, והרי אין האוכל מטמא בלא שיוכשר לקבל טומאה!? **מפני שסופה** של נבלת העוף הטהור **לטמא טומאה חמורה:** שכאשר יאכלנה האדם הוא יהיה טמא על ידה. הלכך, כבר מעתה היא מקבלת טומאת אוכלים, ואינה צריכה הכשר מים. קכא-ב

ואם כן, שדבר שסופו לטמא טומאה חמורה אינו צריך הכשר, מדוע אמרו אותם התנאים שבהמה המפרכסת צריכה הכשר, והרי סופה לטמא טומאה חמורה?

ומתרצינן: **אמר חזקיה:** שאני בהמה

איכא מכל מקום היא צריכה הכשר, כדאיתא לקמן קכט א.

אך הרמב"ם עצמו כתב [טו"א פ"ג ה"ד], דגוי ששוחט בהמה טהורה לישראל ומפרכסת אינה צריכה הכשר, ולשיטתו שהטומאת נבלות שיהיה לאחר מתתה היא רק דרבנן קשה מדוע אינה צריכה הכשר? וראה בהגרי"פ על הרס"ג [ח"ב עמוד יז] מה שתירץ בזה.

90. פירש רש"י שהיא צריכה מחשבה בכדי להחשב אוכל לקבל טומאה מהשרץ. ומבואר מדבריו, שסופו לטמא טומאה חמורה מהני רק לענין שלא יצטרך הכשר מים, אך הכשר שרץ בעי. והקשה **בתוספות הרא"ש**, דבסוגיא במסכת נדה [נא א] מבואר שאף הכשר שרץ אין צריך, דכל דבר שסופו לטמא טומאה חמורה הרי הוא מטמא מיד טומאת אוכלים, בלא שנטמא משרץ ובלא שהוכשר במים? ותירץ **בחידושי רעק"א**, דרש"י סובר שיש בזה מחלוקת הסוגיות, דבגמרא בזבחים [קה א] משמע שצריך הכשר שרץ ודלא כהסוגיא דנדה. וכאן היה לרש"י משמעות כהצד שצריך הכשר שרץ, שהרי היש שונים אמרו צריכין מחשבה ו"הכשר מים" ממקום אחר, ומדוע לא נקטו שצריכים גם הכשר שרץ, אלא משמע שהכשר שרץ תמיד צריך, ולזה לא מועיל סופו לטמא טומאה חמורה. [לולי דבריו היה מקום לומר, שהם נקטו הכשר מים בשביל לחדש שדם השחיטה אינו מכשיר אלא בדם חללים ודם שחיטה כשרה, והם לא באו כלל לאפוקי מהדין סופו לטמא טומאה חמורה]. ובאמת **השיטמ"ק** גרס רק צריכין מחשבה והכשר ממקום אחר, ולפי זה יתכן שמדובר גם בהכשר שרץ, ואין ראיה לומר שהסוגיא כאן חולקת על הגמרא בנדה.

ובעיקר הנידון האם דבר שסופו לטמא טומאה חמורה צריך הכשר שרץ ראה בספר **"חברותא" למסכת עוקצין** סימן ה שיש בזה מספר שיטות בראשונים. [וראה עוד שם במה שמובא בשם הגרי"ז ובשם החזון איש שישנם שני דינים בדין של סופו לטמא טומאה חמורה, האחד, טומאה קלה של טומאת נבלות, והשני, טומאה קלה של טומאת אוכלים, עיי"ש].

מפרכסת, שאין ודאות שסופה לטמא טומאה חמורה, **הואיל ויכול לגוררה,** שיכול לחתוך אותה לחתיכות קטנות בעודה מפרכסת, **ולהעמידה על פחות מכזית.** והיינו, שבכל חתיכה לא יהא בה אלא פחות מכזית, שאינו מטמא בנבלה, ומאחר ואין ודאות שסופה לטמאות טומאה חמורה, הרי היא צריכה הכשר מים[91]. ונבלת עוף טהור שאני, לפי שהיא מתה, וכבר עכשיו היא ראויה לטמא טומאה חמורה בבית הבליעה.

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: ומי אמר

---

91. הדין הוא, שבשר שפירש מהבהמה בעוד שהיא בחיותה, אינו מטמא כלל ואף לאחר מיתת הבהמה, אלא אם כן פירש מהחי אבר שלם, ואם פירש הבשר לאחר מיתת הבהמה הרי הוא מטמא בשיעור כזית. ואם כן יש לעיין מדוע הוצרך חזקיה לומר הואיל ויכול לגוררה ולהעמידה על פחות מכזית, הרי אם יגרור את הבשר בעוד שהיא מפרכסת לא יטמא הבשר כלל, אף אם יש בבשר יותר מכזית? ותירצו **התוספות,** שבאמת הבשר שיגרור בעוד שהיא מפרכסת לא יטמא כלל אלא אם כן יש בו אבר שלם, אך אינו יכול לגרור את כל הבשר כשהיא מפרכסת, שהרי הבהמה תמות קודם, ולכן הוצרך חזקיה לומר, שאף מה שישאר לאחר מיתת הבהמה אין זה ודאי שסופו לטמא טומאה חמורה, שהרי הוא יכול לגרור את הבשר לפחות מכזית, ואף מה שפירש לאחר מיתתה לא יטמא בטומאת נבלות, [על פי **מהרש"א**].

ועל פי זה הקשו התוספות, מדוע זה נחשב שאין סופו לטמא טומאה חמורה, הרי הוא יכול לצרף שני חצאי כזית שפירשו לאחר מיתת הבהמה, והרי זה יטמא בטומאת נבלות, וכיון שכל חצי זית ראוי לצירוף הרי זה נחשב שסופו לטמא טומאה חמורה, ושוב קשה מדוע בעי הכשר? ותירצו, שאמנם לאחר מיתת הבהמה אף חצי זית אינו צריך הכשר משום שהוא ראוי לצירוף, מכל מקום קודם מיתתה שרק סופו לטמא טומאה חמורה, וגם בסופו זה יהיה רק על ידי צירוף, בזה לא אמרינן שהיא מטמאת טומאה קלה, [על פי **תוספות הרא"ש**].

אך **הרמב"ן** הבין בדברי רש"י, ש"יכול לגוררה ולהעמידה על פחות מכזית" היינו, שהוא יכול לקלף את כל הבשר מהבהמה בעוד שהיא מפרכסת, ו"פחות מכזית" לאו דוקא, אלא היינו שיגרור לפירורים דקים, וישאיר רק את עצמות הבהמה קודם שתמות, ולפי זה כל הבשר לא יגיע לעולם לטומאת נבלות, ואף לא על ידי צירוף.

אך הקשה הרמב"ן, דזה דבר פלא שיוכל לגרור את כל בשר הבהמה בלא שתמות. ולכן כתב בשם **הראב"ד,** דבאמת לא יוכל לגרור את כל בשר הבהמה, אך בכל כזית וכזית אמרינן שאין סופו לטמא טומאה חמורה כיון שיוכל לגרור אותו קודם מיתת הבהמה.

הרמב"ם פסק שהמפרכסת אינה צריכה הכשר לפי שסופה לטמא טומאת אוכלים, ודלא כהיש שונים שהיא צריכה הכשר הואיל ויכול לגוררה לפחות מכזית, והטעם שלא פסק כהיש שונים, כתב **הכסף משנה,** שהרמב"ם סמך על הסוגיא בכריתות שהובא בתוספות, שגם חצי זית שראוי רק על ידי צירוף חשיב סופו לטמא טומאה חמורה, ולא ס"ל לחלק כמו שכתבו התוספות, וכיון שהסוגיות חלוקות פסק כהסוגיא בכריתות דחשיב סופו לטמא טומאה חמורה. אך כתב כתב **החזון איש** [עוקצין ה ט] שכל זה יתכן לפירוש התוספות, אך לפי מה שכתב הרמב"ן לפרש את דברי חזקיה שיכול לגרור את הבשר קודם שתמות אין מכאן סתירה לסוגיא בכריתות כלל, ושוב קשה מדוע לא פסק הרמב"ם כהיש שונים?

חזקיה הכי? שאין סופה לטמא טומאה חמורה הואיל ויכול לגוררה, מכלל דהשתא, בזמן שהיא מפרכסת, פשיטא שאינה מטמאה טומאת נבלות,

והא איתמר: שחט בה בבהמה טמאה **שנים** סימנים, **או רוב שנים, ועדיין היא מפרכסת** —

חזקיה אמר: אינה לאברים. אין בה איסור אבר מן החי, והגוי מותר לאכלה.

רבי יוחנן אמר: ישנה לאברים. אסורה לגוי משום אבר מן החי.

ומבארינן: **חזקיה אמר אינה לאברים,** הואיל **ומתה היא.** אף על פי שעדיין מפרכסת.

רבי יוחנן אמר: ישנה לאברים, שהמפרכסת **לאו מתה היא**(92).

הרי שחזקיה סובר שמפרכסת נחשבת כמתה לענין אבר מן החי, ואם כן הוא הדין היא נחשבת כמתה לענין טומאת נבלות, ומדוע אמר חזקיה שהיא צריכה הכשר מים בשביל לקבל טומאת אוכלים משום שיכול לגוררה,

---

ותירץ האור שמח, שחזקיה תירץ כן לשיטתו שאין איסור אבר מהחי במפרכסת, ולכן לא איכפת לו לגרור את כל הבשר קודם שתמות, אך לדידן דקיי"ל כרבי יוחנן שיש איסור אבר מהחי לא שייך לומר שאין סופו לטמא טומאה חמורה הואיל ויכול לגוררה, שהרי אם יגרור את הבשר יהפך כל הבשר לבשר מהחי ויאסר לאכילת גוי, ואינו שוטה לעשות כן. וראה עוד **בכתבי הגר"ח** אות שצ מה שכתב ליישב בזה.

92. האחרונים נחלקו האם המחלוקת של חזקיה ורבי יוחנן לגבי איסור אבר מהחי זה רק מחמת השחיטה, שאם היא מפרכסת מחמת שחיטה של ישראל בטמאה וגוי בטהורה לחזקיה אין איסור אבר מהחי ולרבי יוחנן יש איסור, אך אם היא מפרכסת מחמת נחירה או שחיטה שאינה גמורה או ששחט גוי בהמה טמאה לכולי עלמא איכא איסור אבר מהחי, או שמא, הם נחלקו מה המציאות של המפרכסת לגבי איסור אבר מהחי, שלפי חזקיה המציאות של המפרכסת שהיא יצאת מכלל חיה, ולכן אין איסור, ואף אם היא מפרכסת על ידי נחירה. **החזון איש** [טהרות א ח] נקט שהם נחלקו בכל אופן, אך **הרש"ש** דייק מרש"י שהם נחלקו דוקא בשחיטה כשרה, וכן נקט **בתוספות רעק"א** [טהרות פ"א מ"ג].

הקשה **בתוספות רעק"א** שם, איך סובר חזקיה שאין איסור אבר מהחי במפרכסת, הרי במסכת טהרות שם איתא דהשוחט עוף טמא ומפרכס הרי הוא אסור באכילה לבני נח משום אבר מהחי? ואין לומר שמדובר בשחטה נכרי, ובכה"ג מודה חזקיה שהיא אסורה משום אבר מהחי, הא ברישא שם מוכח שמדובר בשחטה ישראל עיי"ש?

ותירץ **החזון איש** שם, דיתכן דבעוף ששחט בו סימן אחד ומפרכס מודה חזקיה שהוא אסור משום אבר מהחי, משום דחיותו של העוף מועט, ודי בסימן אחד להחשיבו מפרכס, אך לגבי יצאת מכלל חיה לא די בסימן אחד, ובזה איירי במסכת טהרות. ועוד כתב, דיתכן שכל מה שהתיר חזקיה זה רק באופן שאוכל אבר אחד מהבהמה, דבבהמה מפרכסת אין האבר ניזון מהבהמה, וכלפי האבר היא יצאת מכלל חיה, אך אם הוא אוכל את כל הבהמה, מודה חזקיה שהוא עובר משום אבר מהחי, ובזה איירי במסכת טהרות.

הרמב"ם בהלכותיו השמיט את הנידון האם יש איסור אבר מהחי במפרכסת, וראה **בליקוטי הלכות** שהרמב"ם סמך על מה שפסק לגבי רובע

הרי כבר עכשיו איכא טומאת נבלות[93]?

אמר ליה רבי זירא לרבי ירמיה: מודה חזקיה שאינה מטמאת טומאת נבלות בעוד שהיא מפרכסת, ואף שכבר אין בה איסור אבר מן החי, לפי שההגדרה של המפרכסת היא, שהיא "**יצתה מכלל חיה ולכלל מתה לא באת**". כלומר, יצתה מכלל חיה לכך שאין עליה איסור אבר מן החי, ולכלל מתה לא באת לכך שאין בה טומאת נבלות, שבטומאת נבלה כתיב "וכי ימות", דמשמע דוקא לאחר מיתה.

אך רבי יוחנן סובר שהיא נחשבת לגמרי כחיה, [אלא שהיא מקבלת טומאת אוכלים], ולכן הוא עובר עליה משום איסור אבר מן החי.

גופא: שחט בה שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת. חזקיה אמר: אינה לאברים. רבי יוחנן אמר: ישנה לאברים.

אמר רבי אלעזר: נקוט להא דרבי יוחנן בידך. והלכה כמותו, משום **דתני רב אושעיא כוותיה**, שהמפרכסת אסורה לבני נח.

דתני רב אושעיא: ישראל ששחט בהמה טמאה לעובד כוכבים, שחט בה שנים סמנים **או רוב שנים**, ועדיין היא **מפרכסת**, הרי היא **מטמאה טומאת אוכלין**! שיש עליה שם אוכל לגבי טומאת אוכלין, שאם נגע בה שרץ הרי היא טמאה ומטמאה אכל אחר. **אבל לא** מטמאה **טומאת נבלות** שעדיין לא מתה.

אבר הפורש ממנה מהמפרכסת — דינו **כאבר שפורש מן החי**. לגבי שהאבר מטמא מיד בטומאת נבלות כדין אבר מן החי.

ובשר הפורש ממנה — כבשר הפורש מן החי, ואסור באכילה **לבני נח** משום אבר מן החי, [אך טומאה ליכא בבשר מן החי, אלא הנפקא מינה היא רק לגבי איסור אכילה, ורק באבר יש נפקא מינה גם לגבי טומאה], **ואפילו לאחר שתצא נפשה** של הבהמה הבשר נשאר באיסורו, הואיל ופירש מן הבהמה בעוד שהיא היתה חיה.

הרי להדיא, שמפרכסת כחיה אפילו לענין אבר מן החי, וכדעת רבי יוחנן.

וממשיכה הברייתא: **שחט בה** [הישראל בטמאה והגוי בטהורה] סימן **אחד או רוב** של סימן **אחד** והיא מפרכסת — **אינה מטמאה טומאת אוכלין**. שהרי אפילו בהמה טהורה אינה נעשית אוכל אלא בשחיטה כהלכתה של שני הסימנים.

וכל שכן אם **נחרה** ועודנה מפרכסת, **שאין בה טומאה של כלום**. והיינו שאינה מטמאה אפילו טומאת אוכלין.

וכן הוא הדין בעובד כוכבים ששחט בהמה טהורה לישראל ומפרכסת — מטמאה טומאת אוכלין, אבל לא טומאת נבלה.

מפרכסת, ראה מה שיתבאר בזה להלן בסוף הסוגיא.

93. כתבו **התוספות**, דהוה מצי לאקשויי על חזקיה מהמשנה דמפורש שאין טומאת נבלות במפרכסת, אלא עדיפא ליה לאקשויי מחזקיה אחזקיה. וראה **רמב"ן** במה שיישב שאי אפשר להקשות מהמשנה.

אבר הפורש ממנה — כפורש מן החי. ובשר הפורש ממנה — כפורש מן החי. ואסור לבני נח, ואפילו לאחר שתצא נפשה.

שחט בה אחד או רוב אחד — אינה מטמאה טומאת אוכלין. נחרה — אין בה טומאה של כלום:

שחט עובד כוכבים במקום שאין עושה אותה טרפה, וכגון ששחט רק חצי הקנה, [שאין הבהמה נטרפת עד שיחתך רוב הקנה], **ובא ישראל וגמרה** שהוסיף ושחט עוד משהו — הרי השחיטה **כשרה,** משום שיציאת חיותה של הבהמה, שהיא בשעת חיתוך רוב הסימן, נעשתה בידי ישראל, וחשיבא כאילו כל השחיטה נעשתה על ידו(94).

שחט ישראל, בין במקום שעושה אותה טרפה, ששחט רוב הקנה, **ובין במקום שאין עושה אותה טרפה** ששחט רק חצי הקנה, **ובא עובד כוכבים וגמר,** ששחט את יתר הקנה ואת הושט — **שחיטתו פסולה.** שהרי על ידי הגוי נשלם שיעור השחיטה.

הרוצה שיאכל מבהמה קודם שתצא נפשה, שזה דבר מועיל לבריאות, הרי הוא **חותך כזית בשר מבית שחיטתה,** שאינו צריך להפשיט ממנו את העור ויכול לחותכו מיד ואפילו קודם שתצא נפשה, **ומולחו יפה יפה** להוציא את דמו. [וצריך למולחו יותר מבשר אחר, לפי שלאחר השחיטה הבהמה מוציאה דם רב, ומכזית זה שחתכו מיד לא הספיק הדם לצאת ממנו]. **ומדיחו יפה יפה** מהמלח ומהדם שיצא ממנה, **וממתין לה עד שתצא נפשה, ואוכלו,**

לפי שקודם יציאת הנפש אסור לאכול מהבהמה. ולא משום אבר מן החי, שהרי כבר נשחטה, אלא מדרבנן, והסמיכו את האיסור על הכתוב "לא תאכלו על הדם"(95).

ואחד עובד כוכבים ואחד ישראל מותרין בו: שאף על פי שלגבי הגוי לא ניתר איסור אבר מן החי עד שתמות, מכל מקום בבהמה זו שנשחטה כדין והיא מותרת לישראל [שאצלו הכל תלוי בשחיטה], אמרינן דליכא מידי דלישראל מותר ולגוי אסור.

והדין של ברייתא זו, דקתני שאף הגוי

---

94. יש לעיין, מדוע נקטה הברייתא דינים אלו, שהם דינים בהלכות שחיטה, הא הכא איירינן בדיני מפרכסת? ותירץ **התפארת יעקב,** שדינים אלו הם נפקא מינה לדין מפרכסת, שאם שחט ישראל בהמה טמאה, הרי היא מקבלת טומאת אוכלין מיד כיון דהוי מעשה שחיטה, אך אם גוי ישחוט בהמה טמאה, אינה מקבלת טומאת אוכלין עד שתמות, והשתא איכא נפק"מ באופן שהתחיל הגוי וגמר הישראל או להיפך, והכלל הוא דכל מקום שבבהמה טהורה השחיטה כשרה, הרי היא מקבלת טומאת אוכלין אף בבהמה טמאה מיד.

95. כן כתב רש"י, אך הרמב"ם [פ"א משחיטה ה"ב] כתב שאסור מהתורה, אלא שאינו לוקה על זה משום דהוי לאו שבכללות, ובחתם סופר ובמהרי"ץ חיות הקשו על רש"י, שפשטות הגמרא בסנהדרין משמע שאסור מהתורה כשיטת הרמב"ם, דהתם דרשינן מילי טובא מקרא דלא תאכלו על הדם, ואמרינן שאינו לוקה עליהם דהוי לאו שבכללות, ומשמע שכולם אסורים מהתורה?

מותר, **מסייע ליה לרב אידי בר אבין.**

דאמר רב אידי בר אבין אמר רבי יצחק בר אשיאן: הרוצה שיבריא — חותך כזית בשר מבית שחיטה, ומולחו יפה יפה, ומדיחו יפה יפה, וממתין לה עד שתצא נפשה. אחד עובד כוכבים ואחד ישראל מותרין בו[96].

בעי רבי אלעזר: הא דאמרן שישראל השוחט בהמה טמאה ועובד כוכבים השוחט בהמה טהורה, שאפילו בעודה מפרכסת יש עליה שם אוכל לענין טומאת אוכלין, הואיל ומצינו שחיטה הדומה להם שמתירה באכילה,

שהה בה או **דרס בה** [הישראל בשחיטת הטמאה, והגוי בשחיטת הטהורה] — **מהו?**

האם צריכה השחיטה להיות כשרה בכל פרטיה [למרות שאינה מתירה באכילה אלא רק נותנת שם אוכל על הבשר], וכל דבר שפסול בשחיטה ייחשב כאילו נחר את הבהמה, [וכמו ששנינו לעיל בפרק שני ששהיה באמצע השחיטה או דריסת הסכין פוסלת את השחיטה], ושוב אינה מטמאה טומאת אוכלין, או שמא, כיון שאין שחיטה זו אלא לשם אוכל, הרי אפילו ישחטנה שלא כהלכתה חשיבא שחיטה?

אמר ליה ההוא סבא לרבי אלעזר: **הכי אמר רבי יוחנן: צריכה הכשר שחיטה — כבהמה טהורה.** דהיינו, שחיטה כשרה דוקא, ואילו כאשר שהה או דרס אינה מטמאת טומאת אוכלים.

והוינן בה: רבי יוחנן שמאריך בלשונו ואומר **הכשר** שחיטה כבהמה טהורה — **למאי** אמרה? והיינו, איזה דין בא להשמיענו בזה.

ומשנינן: **אמר רב שמואל בר יצחק:** לומר — שאפילו **בדיקת סכין** צריכה. ובלא זה אינה מטמאה טומאת אוכלים.

בעא מיניה רבי זירא מרב ששת: ישראל ששחט טמאה, ועובד כוכבים ששחט טהורה, ומפרכסת. והבהמה המפרכסת

ולדעת הרמב"ם יש להקשות, מדוע ישראל ששחט בהמה טהורה בשחיטה כשרה ומפרכסת הרי היא מקבלת טומאת אוכלין, הרי אסור לו עדיין לאכול מהבשר עד שתמות לגמרי? ובאמת רש"י בע"א הקשה כן, ותירץ שהאיסור הוא רק מדרבנן, אך לשיטת הרמב"ם שהאיסור הוא מדאוריתא קשה? וראה בקונטרס **טהרת חולין** שכתב ליישב בשם הגר"מ סולוביציק, שאפילו לשיטת הרמב"ם שאסור מהתורה לאכול קודם שתצא נפשה, אין זה איסור חפצא ככל מאכלות אסורות, אלא זהו דין על הגברא להמתין עד שתצא נפשה, וכן הוא בכל הדינים הנלמדים במסכת סנהדרין שם מהפסוק לא תאכלו על הדם, שהם דינים על הגברא, ולפי זה, כיון שהבשר מצד עצמו הוא ראוי לאכילה, שפיר הוא נחשב אוכל ומקבל טומאת אוכלין.

96. ולאפוקי מרב אחא בר יעקב לעיל לג א שעובד כוכבים אסור בו, שאין שחיטה מתרת לעובד כוכבים, ולא אמרינן מי איכא מידי דישראל מותר ועובד כוכבים אסור. **הרמב"ם** [פ"ט מהלכות מלכים הי"ב] פסק דלעובד כוכבים אסור לאכול מהבשר שפירש אחר שחיטה קודם שתמות, וכבר הביא **הכסף משנה** שם **שהרשב"א** בתורת הבית הקשה עליו מדוע לא פסק כסוגייתנו דאמרינן מי איכא מידי דלישראל מותר ולעובד כוכבים אסור?

נמצאת באהל המת, ובבטנה כלים טהורים שבלעה אותם עוד לפני השחיטה — **מהו שתציל** הבהמה המפרכסת **על** הכלים **הבלועין שבתוכה** שלא יטמאו מאהל המת?

והיינו, האם בהמה זו נחשבת עדיין כחיה, שהיא מצילה את הכלים הבלועים בתוכה, שאינם נטמאים מאהל המת, או דלמא היא נחשבת כמתה ואינה יכולה להציל את הבלוע בתוכה?

אמר ליה רב ששת לרבי זירא: מאחר שמפרכסת **מטמאה טומאת אוכלין,** ומשמע שהיא נחשבת כמתה, שאילו היא היתה נחשבת כחיה הרי היא לא היתה נחשבת כאוכל, וכיצד אפשר לומר שהיא **מצלת!?**

אמר ליה רבי זירא לרב ששת: הרי מאידך גיסא היא **אינה מטמאה טומאת נבלות,** ואם כן היא נחשבת כחיה, וכיצד אפשר לומר **שלא תציל!?**

אמר אביי: כך היא הכרעת הדין:

אינה מצלת על הבלועים שבתוכה — דהא מטמאה טומאת אוכלין.

ומאידך, אדם **הרובעה, חייב** מיתה כדין הרובע בהמה בעוד שהיא בחיותה — **דהא אינה מטמאה טומאת נבלה**[97].

---

97. **רש״י** כתב שאינה מצלת לחומרא, והבינו התוספות, שאביי הכריע בשניהם לחומרא, דלגבי הצלה החומרא היא שאינו מציל, ולגבי הרובעה החומרא היא שהוא חייב. והקשו **התוספות,** אם כן איך אפשר לחייבו מיתה מספק, הרי יתכן שהיא נחשבת כמתה ואינו חייב מיתה? ותירץ **התוספות הרא״ש,** שרש״י מודה שמעיקר הדין היא נחשבת כחיה לכל דבריה, ולכן הרובעה חייב מיתה, אלא שלגבי להציל על הבלועים שבתוכה אזלינן לחומרא שאינה מצלת, לפי שלגבי זה היה לרב ששת ורבי זירא שני צדדים האם לדמותו לטומאת אוכלים או לטומאת נבלות, ובזה אזלינן לחומרא, ובאמת אם נגע באותם כלים ונכנס למקדש לא יתחייב קרבן, לפי שהוא טמא רק לחומרא, וכן כתב **הרש״ש.**

התוספות פירשו, שלכל דיני התורה היא נחשבת כחיה לגמרי ולכן הרובעה חייב מיתה, אלא שלגבי טומאת אוכלים היא נחשבת כמתה כיון דבת אכילה היא. אך לא פירשו התוספות מדוע אינה מצלת על הבלועים שבתוכה, מאי שנא מכל דיני התורה? וביאר **המהרש״א** דלגבי הצלה שזה נידון של טומאה ילפינן שפיר מטומאת אוכלים שהיא נחשבת כמתה, אך לגבי הרובעה שזה נידון של איסורים לא ילפינן מטומאת אוכלים, דאיסורא מטומאה לא ילפינן. **ובחידושי רבינו מאיר שמחה** ביאר על פי הגמרא לעיל [עא ב], דהמקור שבהמה מצלת על הבלועים שבתוכה הוא בקל וחומר מאדם, שהוא מקבל טומאה מחיים ומציל על הבלועים, בהמה שאינה מקבלת טומאה מחיים לא כל שכן שתציל על הבלועים. אך במפרכסת שהיא מקבלת טומאה מחיים, שוב אין קל וחומר שהיא תציל על הבלועים.

מסקנת הסוגיא בדין מפרכסת: לגבי טומאת אוכלין: אינה מטמאת אלא אם כן שחט ישראל בהמה טמאה לצורך גוי [ולהרמב״ם אף לצורך ישראל], או ששחט גוי בהמה טהורה, אך שחט גוי בהמה טמאה או שחיטה שאינה כשרה וכל שכן בנחירה ליכא טומאת אוכלין.

לגבי טומאת נבלות: לעולם ליכא טומאה עד שתמות ממש.

לגבי איסור אבר מהחי: נחלקו חזקיה ורבי יוחנן האם מפרכסת אסורה לגוי באכילה, והובא

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: האלל** המכונס, אם יש בו כזית במקום אחד חייב עליו.

אמר רב הונא: והוא שכנסו אדם(98), שבזה גילה את דעתו, שמתחילה, כאשר חתך את העור עם הבשר, הוא לא רצה לבטל את הבשר לעור. אך אם נאסף הבשר מאליו, אמרינן, שמתחילה כאשר חתך את העור עם הבשר הוא רצה לבטל את הבשר לעור, ולפיכך אינו מטמא בטומאת נבלות(99).

ואמר רב הונא: שני חצאי זיתים נפרדים של בשר נבלה **שישנן על גבי העור — העור מבטלן.** שכל אחד משני חצאי הזיתים בטל לגבי העור, ואין עליו תורת בשר, אלא תורת עור, שאינו מטמא בנבלה.

קכב-א והוינן בה: רב הונא **אליבא דמאן** אמרה? שהרי לקמן [קכד א] במשנה נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בשני חצאי זיתים של נבלה שנמצאים על גבי העור, שרבי ישמעאל סובר שהנוגע בהם לא נטמא, לפי שלא נגע בכזית בבת אחת, אבל הנושא אותם נטמא, לפי שנשא בנשיאה אחת כזית נבלה, ונבלה מטמאה במשא. ואילו רבי

לעיל שנחלקו האחרונים האם הם נחלקו דוקא בשחיטה כשרה, או שמא גם בנחירה וכדומה.

לגבי הצלה על הבלועים שבתוכה: הכרעת אביי שזה תלוי בדין טומאת אוכלין, שצריך שחיטה כשרה, אך אם נחרה ומפרכסת הרי היא מצלת.

לגבי הרובעה: הכריע אביי שהוא חייב. ויש לעיין, מה הדין בשחיטה כשרה המתרת באכילה, האם הרובעה חייב או לא, וכן יש לעיין, האם הכרעת אביי היא גם לחזקיה שיצאת מכלל חיה או לא, ומצינו שנחלקו בזה הראשונים, **דהתוספות** לעיל [עד ב ד"ה למיעוטי] כתבו, דבשחיטה כשרה המתרת באכילה הרובעה פטור. **ובמגיה על הכסף משנה** [פ"א מאיסורי ביאה הי"ב] כתב שלפי חזקיה שיצאת מכלל חיה הרובעה פטור. אך **הרש"ש והתפארת יעקב** דייקו **מהרמב"ם** שבכל אופן הרובע מפרכסת חייב, דבמסכת סנהדרין עח א אמרינן שהרובע טריפה חייב, לפי שהוא נהנה, וטעם זה שייך גם ברובע מפרכסת. [ולכאורה יש לדון בזה, דהא הרובע בהמה מתה ודאי שהוא פטור אף שנהנה, כיון שלא חשיב רובע בהמה, ואם מפרכסת שנשחטה נחשבת כמתה, מה יועיל שהוא נהנה, הא נהנה ממתה].

החזון איש [שבת סא י] נסתפק באופן ששחט שחיטה שאינה ראויה, כגון שהיא טריפה, או ששחט קדשים בחוץ, האם הרובעה חייב [לדעת תוספות שאם שחטה כהלכתה פטור], וכן האם חתך ממנה אבר עובר עליה משום אבר מהחי [לרבי יוחנן], והוכיח שם דהוי כשחיטה ראויה, עיי"ש.

98. כתב **הרמב"ן**, דרב הונא בא לאפוקי שלא נפרש שמדובר בכזית מכונס מתחילה במקום אחד, דסבירא ליה לרב הונא שבאופן זה כולי עלמא מודים שהבשר מטמא בטומאת נבלות, וכדאמרינן בגמרא להלן קכד א, שאם יש מתחילה כזית אפילו פלטתו סכין לכולי עלמא אינו בטל לעור, ורק בכזית מרודד נחלקו בגמרא שם עולא ורבי יוחנן, ראה שם. ולכן פירש רב הונא שמדובר באופן שהיו שני חצאי כזית נפרדים וכנסו, שבזה נחלקו תנא קמא ורבי יהודה האם מועיל הכינוס או לא.

99. לכאורה צריך לומר ש"כנסו" היינו אותו האדם שחתך את העור והבשר דוקא, אך אם

עקיבא סובר, שאפילו הנושא לא נטמא, לפי שהעור מבטל את שני חצאי הכזית מתורת בשר, ואינו מטמא כלל בטומאת נבלות.

והשתא, **אי** רב הונא אמר שהעור מבטלן **אליבא דרבי ישמעאל**, תיקשי, **דהאמר** רבי ישמעאל — **לא מבטל העור** את הבשר!?

ואי אליבא דרבי עקיבא, מאי קמשמע לן רב הונא, והרי **פשיטא** הוא, **דהאמר** רבי עקיבא להדיא **שמבטל עור** את הבשר?

ומתרצינן: **לעולם** רב הונא **אליבא דרבי ישמעאל** אמרה. וקמשמע לן רב הונא, **דכי אמר רבי ישמעאל דלא מבטל עור** לחצאי הכזית בשר, **הני מילי**, היכא **שפלטתו חיה**, שעל ידי נשיכת חיה נתלש מקצת הבשר עם העור, שהואיל ולא נעשה על ידי אדם ולא היתה כוונה לבטלו, לא בטל הבשר. **אבל פלטתו סכין**, שבשעת ההפשט נשאר מעט בשר דבוק לעור שהסכין לא הסירה אותו — **בטיל**. הואיל ונעשה בידי אדם מתוך כוונה לבטלו. ואת החילוק הזה בדעת רבי ישמעאל בא רב הונא להשמיענו.

תא שמע: דתנן במתניתין: **רבי יהודה אומר: האלל המכונס — אם יש כזית במקום אחד חייבים עליו. ואמר רב הונא: והוא שכנסו.**

ומתוך דברי רב הונא אנו למדים, דרבי יהודה מיירי אפילו כשהיו מפוזרים שני חצאי הזיתים ואחר כך כנסם. [שלולי דברי רב הונא היינו מפרשים את דברי רבי יהודה דאיירי שהיו מכונסים בשיעור כזית במקום אחד, ואז לא היתה קשה קושית הגמ׳ דלהלן[100]].

ועוד אנו למדים, שרבי יהודה מיירי בפלטתו סכין. דאי בפלטתו חיה לא שייך כינוס, דכינוס שייך רק כשהבשר נפלט בסכין על ידי האדם, שנראה כאילו ביטלו, ועל ידי הכינוס גילה דעתו שמעולם לא ביטלו. אבל בפלטתו חיה הרי ממה נפשך: אם העור מבטלו מאליו, לא יועיל הכינוס להחשיבו מכאן ואילך כבשר, כיון שהתבטל מתורת בשר שוב לא יחזור להיות בשר. ואם העור אינו מבטלו לא צריך כינוס, שהרי האדם לא ביטלו. [רמב״ן].

והשתא תיקשי: **אי אמרת בשלמא דפלטתו סכין לרבי ישמעאל נמי לא בטיל** העור את הבשר, ניחא, **דרב הונא** שאומר שלפי רבי

יכנוס אדם אחר, אין כאן גילוי דעת שמתחילה החותך לא התכוין לבטל את הבשר לעור. **וברמב״ן** כתב והוא שכנסו הוא עצמו, דאחשובי אחשביה, אבל על ידי תנוקות לא, ויש לעיין, האם כונתו דוקא הוא עצמו, לאפוקי אחר, ואפילו גדול, או שמא כונתו לאפוקי רק תנוקות, אך גדול אחר חשיב מחשבה.

כתב **רש״י**, שלגבי טומאת אוכלים אף לתנא קמא הבשר מטמא באופן שכנסו אדם, לפי שבטומאת אוכלים מהני מחשבה לאשווי שם אוכל מכאן ולהבא, כמו כל אוכל שאינו עומד לאכילה, ואפילו על העור עצמו מהני מחשבה, מה שאין כן לגבי טומאת נבלות, אם מתחילה לא היה לזה שם בשר אלא היה בטל לעור, שוב לא מהני מחשבה לאשווי שם בשר מכאן ולהבא, כיון שאין זה נבלה, וכל הסיבה שרבי יהודה מטמא זה רק משום שעל ידי שכנסו גילה בדעתו שמתחילה לא ביטלו לעור.

100. ראה **חזון איש** [עוקצין א יד], ותורף

יהודה מועיל כינוס להחשיבו בשר למפרע, הוא **דאמר כרבי ישמעאל,** שפליטת סכין לא מבטלת, [ובאמת רבי ישמעאל מיירי באופן שכנסו, ולכן לא מבטל עור את הבשר, או דמיירי בפלטתו חיה דאין צריך כינוס, אך בפלטתו סכין צריך כינוס].

אלא אי אמרת דפלטתו סכין אפילו **לרבי ישמעאל בטיל,** ואפילו כינוס לא מועיל, כדמשמע מרב הונא [שאזיל אליבא דרבי ישמעאל] שאמר "העור מבטלן"[101], אם כן **רב הונא** שאמר שלפי רבי יהודה גם בפלטתו סכין מועיל כינוס ואין העור מבטלן **דאמר כמאן?** שהרי בפלטתו סכין כולי עלמא מודו שאין מועיל כינוס?

ומתרצינן: **אלא לעולם** אפילו **פלטתו סכין, לרבי ישמעאל לא בטיל,** [ורבי הונא דאמר שלפי רבי יהודה מהני כנסו גם בפלטתו סכין, ואין העור מבטלו, הרי לפי זה רבי יהודה סובר כרבי ישמעאל[102]].

ורב הונא דאמר בשני חצאי זתים שהעור מבטלן **כרבי עקיבא,** שסובר דהעור מבטל ואפילו כינוס לא מועיל.

דבריו, דלולי דברי רב הונא היה מקום לפרש את פלוגתת תנא קמא ורבי יהודה בשלשה אופנים [אך לפי דברי רב הונא אי אפשר לפרש כך]:

א. איירי באופן שפלטתו סכין ונשאר מתחילה כזית, דלהלן קכד א מבואר שבאופן שנשאר מתחילה כזית מודה רבי עקיבא שלא בטל לעור, אלא דשם קאמר עולא שבפלטתו סכין לכולי עלמא בטל הבשר לעור, ומוקי שם בכזית מרודד, ואם כן יש לומר, דדבריו הם אליבא דתנא קמא, אך רבי יהודה פליג, דכזית מרודד נמי לא בטל לעור ומטמא בטומאת נבלות, וזהו הביאור בדברי **רש"י** כאן. אך זה יתכן רק אליבא דעולא שבפלטתו סכין אף כזית בטל, אך אליבא דרבי יוחנן שם באופן שנשתייר כזית בכל אופן לא בטל, ואם כן על כרחך תנא קמא שמטמא איירי בפחות מכזית. [ופירוש זה לרב הונא לא יתכן, דהא קאמר והוא שכנסו, ועל כרחך לא איירי בכזית].

ב. איירי באופן שפלטתו חיה פחות מכזית, ופליגי בפלוגתת רבי ישמעאל ורבי עקיבא. [וזה לא יתכן לרב הונא דמצריך כנסו בידים, ולא די בנתכנס מאליו, ואם מדובר בפלטתו חיה אין מקום להצריך כנסו אדם, וכמו שכתבנו בפנים בשם הרמב"ן].

ג. איירי באופן שפלטתו סכין פחות מכזית, ולכולי עלמא בעי כינוס, וכדאמרינן להלן דגם רבי ישמעאל מודה בפלטתו סכין דבטל לעור, אלא נחלקו תנא קמא ורבי יהודה האם מועיל כינוס לגלות דעתו למפרע או לא, ויתכן שאף רבי עקיבא דאמר עור מבטלן היינו קודם כינוס, אך לאחר שכנסם וגילה דעתו מהני. [אך רב הונא דקאמר בשני חצאי זתים העור מבטלן, על כרחך אתא לומר שאף כינוס לא מהני, ראה חזון איש שם שהאריך לבאר את ההכרח לזה].

101. ביארו **התוספות** [בתירוצם השני], שאם העור עצמו מבטל את הבשר, שוב לא מהני כינוס, דכינוס מהני רק על ביטול שעושה האדם בשעה שחותך את העור עם הבשר, שבזה שכנסו מגלה בדעתו שאינו חפץ לבטל, אך על ביטול העור עצמו לא יועיל כינוס, וכן כתבו כל **הראשונים.**

102. למסקנת הגמרא עולה, שרבי עקיבא ורבי ישמעאל נחלקו בין בפלטתו חיה ובין בפלטתו סכין. אך בגמרא להלן קכד א אמרינן באופן

ומקשינן: מאי קמשמע לן רב הונא שהרי **פשיטא** שכן דעת רבי עקיבא, [וכמו דמקשינן לעיל אי כרבי עקיבא פשיטא]?

ומתרצינן: **מהו דתימא, כי קאמר רבי עקיבא** דהעור מבטל, **הני מילי** כשפלטתו **סכין,** שהאדם נתכוין לבטלו, **אבל פלטתו חיה לא בטיל, קמשמע לן** רב הונא **דטעמא דרבי עקיבא** הוא **מפני שהעור** מעצמו **מבטלן,** ולא שהאדם מבטלן. ואם כן, **לא שנא פלט חיה ולא שנא פלט סכין** הרי העור מבטל את הבשר.

וראיה לדבר שכן הוא טעמו של רבי עקיבא.

כדקתני סיפא דמשנה במחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא: **מפני מה רבי עקיבא מטהר בעור? מפני שהעור מבטלן.** משמע שהביטול הוא מחמת העור ולא על ידי האדם[103].

מתניתין:

אלו שעורותיהן מטמאין **כבשרן:**

עור האדם שמת, מטמא בטומאת מת כבשרו.

ועור חזיר של ישוב שמת, מטמא בטומאת נבלה כבשרו, מפני שהוא רך.

רבי יהודה אומר: אף עור חזיר הבר שמת דינו כבשרו, שאף הוא רך.

ועור חטרת [דבשת] **של גמל הרכה** [קטנה].

ועור הראש של עגל הרך [עגל קטן].

פשוט שהם נחלקו רק בפלטתו חיה, אך בפלטתו סכין לכולי עלמא הבשר בטל לעור, ואם כן קשה מאי טעמא דרבי יהודה שאף בפלטתו סכין מהני כינוס? ותירצו התוספות שם, שכל מה שרבי ישמעאל מודה בפלטתו סכין היינו דבעינן כינוס, אך אינו מודה לעיקר הדין של רבי עקיבא שהעור מבטלן ולא מהני כינוס, ולכן בפלטתו חיה אף כינוס אין צריך. ולפי זה תנא קמא ורבי יהודה נחלקו במחלוקת של רבי עקיבא ורבי ישמעאל, שלפי רבי עקיבא ותנא קמא בין פלטתו חיה בין פלטתו סכין הבשר בטל לעור, ולפי רבי ישמעאל ורבי יהודה אינו בטל, אלא שבפלטתו חיה אין צריך אפילו כינוס ובפלטתו סכין צריך כינוס. וכן כתב רש"י לעיל קכא א ד"ה פלטתו חיה, עיי"ש.

103. העולה מכל הסוגיא, שלפי רבי עקיבא שהעור מבטלן לא יתכן שיועיל כינוס, ולכן על כרחך רבי יהודה סובר כרבי ישמעאל. אך **הרמב"ם** הל' אבות הטומאה פ"א הי"ב פסק כרבי עקיבא שהעור מבטלן, ומאידך פסק שם ה"ח, דהאלל, בין שפלטתו חיה בין שפלטתו סכין אינו מצטרף לכזית, ואם כנסו והיה בו כזית מטמא, וכבר השיג עליו **הראב"ד,** שמהסוגיא מבואר דרב הונא שמפרש מילתא דרבי יהודה שאם כנסו מהני זה רק אליבא דרבי ישמעאל?

וכן מה שכתב הרמב"ם שגם בפלטתו חיה אינו מצטרף אלא אם כן כנסו, בפשטות זה נגד הסוגיא, שמבואר, שכל מה שמועיל כנסו זה רק לגלות את דעתו שמתחילה כשחתך בסכין לא ביטל את הבשר לעור, אך במה שפלטתו חיה לא שייך שיועיל כנסו, וכמו שהובא לעיל בשם הרמב"ן, ועל כרחך שרבי יהודה מטמא בלא כנסו רק בפלטתו סכין? ראה **כסף משנה וחתם סופר ולב אריה** מה שכתבו ליישב את דעת הרמב"ם.

ועור הפרסות [העור שבתחתית רגל הבהמה, שהוא רך(104)].

ועור בית הכושת [בית הרחם של בהמה נקבה, שהוא רך].

ועור השליל עובר שנמצא במעי אמו לאחר שחיטתה, שעורו רך.

ועור של תחת האליה — עור שתחת הזנב, שהוא רך.

ועור האנקה והכח והלטאה וההומט(105), שהם ארבעה שרצים מתוך שמונת השרצים המטמאים בטומאת נבלות, ועורם רך. אך ארבעת השרצים האחרים עורותיהן קשים ואינם מטמאין.

רבי יהודה אומר: הלטאה דינה **כחולדה** שאין עורה מטמא כבשרה.

וכולן כל אלו העורות **שעיבדן** [במלח, כדרך עיבוד העורות], **או שהילך בהן,** שדרך עליהם **כדי עבודה,** כשיעור הזמן שדורכים לצורך העיבוד — **טהורין.** שאז הם נתקשו ונעשו כעור ממש, ואין מטמאים כבשר.

חוץ מעור האדם, שאפילו לאחר שעיבדו אותו דינו כבשר, שהוא מטמא בטומאת מת.

רבי יוחנן בן נורי אומר: כל **שמונה שרצים** האמורים בתורה, ואף אלו שנמנו לעיל, **יש להן עורות!** כלומר שאין עורותיהם מטמאים כבשרם(106).

גמרא:

אמר עולא: דבר תורה מדין התורה **עור אדם טהור.** שאינו נחשב כבשר ואינו בכלל "מת".

ומה טעם אמרו חכמים שהוא **טמא?**

גזירה שמא יעשה אדם מעורות **אביו ואמו שטיחין!** ועל ידי שאמרו שהעור מטמא לא יבא לעשות כן(107).

---

104. **בים של שלמה** כתב בדעת הרמב"ם, שעור הפרסות קאי על של עגל הרך, שדוקא עור פרסות של עגל רך נחשב כבשר, והובאו דבריו להלן בגמרא.

105. ראה בספר **שיחת חולין** כאן שהאריך לבאר מה הם שמונת השרצים בזמנינו.

106. כתב **הראב"ד** בפירושו לתורת כהנים [פרשת שמיני פרק ז ה"א], שטעמו של רבי יוחנן בן נורי הוא לפי שהוקשו כל השרצים זה לזה לומר שבכולם אין עורותיהן מטמאין, אף שיש שרצים שעורותיהן רכין כבשרן.

107. התוספות הקשו, מדוע נקטה הגמרא "עורות אביו ואמו" דוקא? וכי תימא, שאין איסור לעשות שטיחים מעור של מת, ורק מעורות אביו ואמו אסור משום כבוד אביו ואמו. זה לא יתכן, שהרי כל המתים אסורים בהנאה, ואם כן אסור לעשות שטיחים מעורות של כל המתים? ותירצו, שמשום האיסור הנאה בלבד לא היו חכמים גוזרים טומאה, שאינו איסור חמור כל כך ככבוד אביו ואמו. ומאחר שגזרו חכמים על עורות אביו ואמו גזרו גם על העורות של כל המתים.

ובתוספות במסכת נדה [נה א ד"ה שמא] הקשו, מדוע הוצרכו לגזור טומאה, הרי בלאו הכי לא יבואו לעשות מהם שטיחים מחמת האיסור הנאה? ותירצו, דטומאה חמירא לאינשי טפי מאיסור הנאה, ומחמת האיסור הנאה לבד

ואיכא דמתני לה לדעולא **אסיפא** דמתניתין.

דקתני "**וכולן שעיבדן או שהילך בהן כדי עבודה טהורין חוץ מעור אדם**".

ועל זה **אמר עולא: דבר תורה עור אדם שעיבדו — טהור.** שאף הוא נעשה עור על ידי העיבוד.

ומה טעם אמרו שהוא **טמא? גזירה שמא יעשה אדם עורות אביו ואמו שטיחין.**

ומבארינן: **מאן דמתני** לה לדעולא **ארישא,** שאפילו קודם העיבוד לא מטמא עור האדם אלא מדרבנן, **כל שכן אסיפא** שאחר העיבוד אינו מטמא אלא מדרבנן.

ומאן דמתני לה **אסיפא** סובר, **שאבל ארישא** — קודם עיבוד, **טומאה** דידיה **דאורייתא** היא (108)!

שנינו במשנה: **ועור חזיר** של ישוב, רבי יהודה אומר: אף עור חזיר הבר.

והוינן בה: **במאי קמיפלגי** תנא קמא ורבי יהודה?

לא היו נמנעים לעשות מהם שטיחים, וכן כתבו **התוספות במסכת סנהדרין** [מח א] **ותוספות הרא"ש** כאן. **וברשב"א** כאן הוסיף, שמחמת הטומאה נמנעים יותר מאיסור הנאה כדי שלא יפרשו מהם בני אדם.

ועוד תירצו התוספות בנדה, דבאמת עור של מת מותר בהנאה מדין תורה, ולכן חששו שמא יעשה מהם שטיחים, שהרי המקור לאסור מת בהנאה הוא מעגלה ערופה, והתם העור מותר בהנאה לאחר כפרה, וכן נקטו **התוספות במסכת זבחים** [עא ב], ומדבריהם שם משמע שלאחר שגזרו חכמים טומאה, גם אסור העור בהנאה, עיי"ש. ולפי זה מיושבת נמי קושית התוספות הכא, מדוע נקטה הגמרא עורות אביו ואמו דוקא, שהרי העורות של כל המתים באמת מותרים בהנאה מדין תורה. אך ראה **בחידושי הר"ן** בשם **הרמב"ן** שדחה את דבריהם.

108. **רש"י** כתב דעור המת אינו מטמא מהתורה, משום דלאו בשר הוא ולא הוי בכלל מת, וכן מבואר **ברמב"ם** [מאכלות אסורות פ"ד הכ"א], שכתב ואלו שעורותיהן כבשרן עור האדם וכו' כל אלו העורות כשהן רכות הרי הן כבשר, ומבואר שגם עור האדם נחשב כבשר לפי שהוא רך. אך **התוספות** כתבו דילפינן מעצם, וכדאמרינן בנדה נה א, מה עצם אין גזעו מחליף אף כל שאין גזעו מחליף, לאפוקי עור שגזעו מחליף, ולישנא בתרא ס"ל דכיון שמקומו נעשה צלקת לא חשיב שאין גזעו מחליף, והוי שפיר דומיא דעצם.

ולדעת רש"י והרמב"ם מבואר דבעינן שיחשב "בשר" בשביל שיטמא בטומאת מת, ואף דבגמרא בנדה ילפינן מעצם שגזעו מחליף, כתב **בכתבי הגרי"ז** [נזיר נ א ד"ה והנה בנדה], דהוי רק ילפותא מה נכלל בבשר או בעצם, אך כל שאין לו שם בשר או עצם אינו מטמא אף אם אין גזעו מחליף. אך צריך ביאור, דבגמגרא בנדה שם מבואר להדיא דשני הלשונות נחלקו האם עור נחשב גזעו מחליף, וכמו שכתבו התוספות, ולא האם יש לעור שם בשר? וצ"ע.

ולדעת התוספות שהכל תלוי האם גזעו מחליף, ואין תלוי בשם בשר כלל, ולישנא בתרא העור מטמא מדין תורה לפי שאין גזעו מחליף אף שאינו נחשב כבשר, צריך עיון מדוע אם עבדן או שהילך בהם טהורים מדין תורה, הרי העור מטמא מצד עור ולא מצד בשר? וצ"ע.

ובכתבי הגרי"ז שם הקשה על לשון המשנה "ואלו שעורותיהן כבשרן עור האדם", ומשמע

ומשנינן: **מר** תנא קמא **סבר: האי** עור חזיר הבר **אשון** קשה, **והאי** עור חזיר של ישוב **רכיך.**

ומר רבי יהודה **סבר: האי** עור חזיר הבר **נמי רכיך.**

שנינו במשנה: **עור חטרת של גמל הרכה.**

והוינן בה: **וכמה** עד אימתי נחשבת **הגמל הרכה,** שעורה מטמא כבשרה?

ומשנינן: **אמר עולא אמר רבי יהושע בן לוי: כל זמן שלא טענה** משא.

בעי רבי ירמיה: הגיע זמנה של הגמל **לטעון** משא [מחמת הגיל שלה] **ולא טענה מהו?** האם היא נחשבת עדיין לרכה או לא.

בעי אביי: לא הגיע זמנה לטעון, וטענה — מהו?

וצדדי הספק בשתי האיבעיות הם: האם רכות העור תלויה בגיל הגמל, או בנשיאת משא בפועל, ומשום שהמשא מקשה את העור?

ומסקינן: **תיקו!**

יתיב ריש לקיש וקמיבעיא ליה: כמה גמל הרכה?

אמר ליה רבי ישמעאל בר אבא: הכי אמר רבי יהושע בן לוי: כל זמן שלא טענה.

אמר ליה ריש לקיש לרבי ישמעאל בר אבא: **תיב לקבלי!** שב עמדי, כלומר יישר כחך על שאמרת לי דבר של טעם.

יתיב רבי זירא וקמיבעיא ליה: כמה גמל הרכה?

אמר ליה רבין בר חיננא: הכי אמר עולא אמר רבי יהושע בן לוי: כל זמן שלא טענה.

הוה קתני לה — רבין בר חיננא חזר פעם נוספת על דבריו, משום שהוא חשב שרבי זירא לא שמע.

אמר ליה רבי זירא לרבין: **חדא הויא לך,** דבר חידוש אחד היה בידך שלא ידענו וכבר **אמרתה,** ולמה אתה חוזר שנית עליו, האם כדי להראות חכמתך!?

ואמרינן: **תא חזי — מה בין תקיפי ארעא דישראל,** דהיינו ריש לקיש, **לחסידי דבבל!** דהיינו רבי זירא. שריש לקיש כיבדו לזה שאמר לו דבר חידוש, ואילו רבי זירא

שאף באדם הטומאה היא משום שעורותיהן כבשרן, דהא מתניתין לא איירי רק לדיני טומאה, שהרי הגמרא מדמה גם דין עור ובשר לגבי איסור אכילה ולגבי פיגול, ועל כרחך שבמשנה כתוב שכל אלו מטמאים משום שעורותיהן נחשבים כבשר, ואם כן קשה, שהרי בעור האדם ללישנא קמא הוי דין טומאה דרבנן, שמא יעשה מהם שטיחים, ובאמת אין עורותיהן כבשרן? וביותר קשה לדעת התוספות אף ללישנא בתרא, שהרי הטומאה מהתורה אינה משום שהעור כבשר, אלא משום שגם עור מטמא, כיון שאין גזעו מחליף? [ובשלמא אם המשנה מדברת רק לענין טומאה ולא לאיסור אכילה ופיגול, היה מקום לתרץ שעורותיהן כבשרן היינו דין עורותיהן כדין בשרן לענין טומאה, אך כיון שמדובר לכל התורה על כרחך שכונת המשנה לומר שמצד המציאות העור נחשב כבשר].

ביישו[109].

שנינו במשנה: **ועור הראש** של עגל הרך.

והוינן בה: **וכמה עגל הרך?**

ומשנינן: **עולא אמר: בן שנתו.**

רבי יוחנן אמר: כל זמן שיונק!

איבעיא להו: היכי קאמר עולא: בן שנתו והוא שיונק, שרק אם נתמלאו שני תנאים, שהוא גם בתוך שנתו וגם יונק, רק אז עור ראשו רך. אבל אם הפסיק לינוק בתוך שנתו או שעבר שנתו אף על פי שיונק, כבר נתקשה העור.

קכב-ב **ואמר ליה רבי יוחנן:** לא כדבריך, אלא בתנאי אחד בלבד מספיק. **שכל זמן שיונק,** ואפילו כעבור שנתו, נחשב עורו לרך. וכן בתוך שנתו, ואפילו הפסיק לינוק, נחשב עורו לרך.

או דלמא: עולא, בן שנתו קאמר, שהכל תלוי בזה לבד, ואין הבדל **בין** אם הוא **יונק ובין שאינו יונק,** דבתוך שנתו עורו רך אף כשאינו יונק.

ואמר ליה רבי יוחנן: בן שנתו והוא שיונק. דשניהם בענין בשביל שיחשב עורו רך.

תא שמע: שהרי **רבי יוחנן אמר: כל זמן שיונק! ואם איתא** שרבי יוחנן בא להוסיף על עולא, שלא די בבן שנתו אלא צריך שיהא גם יונק בשביל שיחשב עורו לרך, אם כן "**והוא שיונק**" **מיבעי ליה** לומר! ומדקאמר "כל זמן שהוא יונק" משמע שבזה לבד מספיק שיחשב עורו לרך, אף שהוא יותר מבן שנה, **שמע מינה.**[110]

בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן: עור הראש של עגל הרך מהו שיטמא בנבלה?

אמר ליה רבי יוחנן: **אינו מטמא.**

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: **לימדתנו רבינו** את הדין של משנתנו — **אלו שעורותיהן כבשרן,** וקתני, **ועור הראש של עגל הרך,** שגם הוא מטמא כבשר!?

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: **אל תקניטני** מאותה משנה. משום שאינה "סתם משנה",

---

109. ראה **בחידושי חתם סופר** מה שכתב בזה.

110. הקשו **התוספות,** מדוע אין לגמרא צד, שלפי עולא הכל תלוי לפי תוך שנתו, ולפי רבי יוחנן הכל תלוי רק לפי זמן שיונק, ומנין לגמרא שלפי רבי יוחנן די באחד מהם? ותירצו, דלא הסתבר לגמרא שהם נחלקו במחלוקת רחוקה, שכל אחד תלה בדבר אחר לגמרי, ולכן הסתבר לגמרא שלפי עולא בענין תרוויהו שיחשב עורו לרך, ולפי רבי יוחנן באחד מהם די.

ובראשונים הקשו, דגם לאחר שהגמרא פשטה שלפי רבי יוחנן באחד מהם די שיחשב עורו רך, עדיין יש מקום להסתפק לפי עולא, האם בענין תרוויהו או שמא הכל תלוי רק לפי תוך שנתו? [ובאמת בגמרא אין צד שלפי רבי יוחנן די באחד מהם ולפי עולא תלוי רק בתוך שנתו]. ותירצו, דעיקר ספק הגמרא היה אליבא דרבי יוחנן דהלכתא כוותיה.

והמהרש"א תירץ, שאם עולא סובר שהכל תלוי רק בתוך שנתו, הוה ליה לרבי יוחנן לומר "אף שיונק", דהא אתא לאוסופי על עולא דגם יונק לחוד סגי, ועל כרחך שגם לפי עולא יש את השיעור של יונק לחומרא, ועיי"ש מה שהקשה עוד בזה.

אלא **בלשון יחיד אני שונה אותה**[111], שתנא אחד בלבד סובר כן, ואין הלכה כמותו, אלא כהתנא שחולק עליו.

דתניא: השוחט את העולה במחשבה על מנת **להקטיר כזית מעור שתחת האליה, חוץ למקומו — פסול** הקרבן, כדין מחשב להקטיר מהקרבן חוץ למקומו. **ואין בו כרת** למי שיאכלנו, כי קרבן שנפסל מחמת מחשבת חוץ למקומו אין חייבים על אכילתו כרת.

ואם חישב להקטירו **חוץ לזמנו** — הרי הקרבן **פיגול, וחייבין עליו** על אכילתו **כרת.** כי קרבן שנפסל מחמת מחשבת חוץ לזמנו, נחשב לפיגול, וחייבים על אכילתו כרת.

ואף שמחשבתו היתה על העור שתחת האליה, והחושב מחשבת פסול על דבר שאין הדרך לאוכלו או להקטירו אין הקרבן נפסל בכך, [ועור אינו בר אכילה ולא בר הקטרה], מכל מקום, עור שתחת האליה חשיב ליה כבשר, והרי הוא נקטר עם העולה על המזבח, ולפיכך שייך עליו מחשבת פסול.

אלעזר בן יהודה איש אבלום [שם כפר] **אומר משום רבי יעקב, וכן היה רבי שמעון בן יהודה איש כפר עיכום אומר משום רבי שמעון:**

לא רק בעור שתחת האליה הדין כן, אלא **אחד עור פרסות, ואחד עור הראש של עגל הרך, ואחד עור של תחת האליה, וכל שמנו חכמים גבי טומאה שעורותיהן כבשרן** דהיינו **להביא עור של בית הבושת**[112], הרי דינם, שאם חישב להקטירם **חוץ למקומו — פסול, ואין בו כרת** על אכילתו, ואם חישב להקטירם **חוץ לזמנו — פיגול וחייבין עליו** על אכילתו **כרת.** לפי שכל אלו דינם כבשר.

---

111. **התוספות** לעיל [נה ב ד״ה בלשון] ביארו, שהוא שונה במשנה עצמה ״דברי רבי שמעון״, שאם לא כן, מדוע פסק רבי יוחנן דלא כמשנתנו, הא אמרינן במסכת יבמות [מב ב], סתם במשנה ומחלוקת בברייתא, הלכה כסתם משנה!? ועל כרחך שגם במשנה עצמה זה מחלוקת, ואין כאן סתם משנה.

112. הטעם שלא נקטה הברייתא להדיא ואחד עור של בית הבושת, פירש רש״י, משום שזה יתכן רק בנקבה, והכא איירינן בעולה, ועולה אינה באה אלא מהזכר. ולעיל [נו א] כתב רש״י, דמהאי טעמא לא נקטה הברייתא עור השליל, לפי שהוא שייך רק בנקבה, ועולה אינה באה אלא מן הזכר.

אך צריך עיון, שאם כן מדוע לא אמרה הגמרא, שהכלל שכל שמנו חכמים וכו׳ אתא להביא עור השליל, כשם שאתא להביא עור של בית הבושת? ובאמת התוספות לעיל שם תירצו, דלא נקטה הברייתא עור השליל לפי שאין מפגלים בשליל, כדאמרינן בזבחים לה א, אך רש״י שלא תירץ כן אלא תירץ שאינו שייך בזכר קשה מדוע הגמרא לא אמרה להביא עור השליל?

ותירץ **הנודע ביהודה** [יו״ד תניינא כו], שרש״י גם ידע את הגמרא בזבחים שאין מפגלים בשליל, אלא שהוקשה לו, דבגמרא בזבחים שם מבואר, שהטעם שאין מפגלים בשליל הוא משום שרוב בני אדם לא אוכלים אותו. אך לגבי עולה שכולה נקטרת על המזבח מדוע אין מפגלים בה, הרי אפשר להקטיר גם את השליל על גבי המזבח? ולזה תירץ רש״י,

חזינן שרק אלעזר בן יהודה סובר כמשנתנו, ואילו תנא קמא סובר שאין עור נחשב לבשר אלא העור שתחת האליה בלבד[113].

שנינו במשנה: **ועור בית הפרסות.**

והוינן בה: **מאי בית הפרסות?**

ומשנינן: **רב אמר: בית הפרסות ממש.** [מהקרסולים ולמטה, ולא כל עצם השוק].

רבי חנינא אמר :רכובה עצם השוק בחלקו התחתון **הנמכרת עם הראש.** [כלומר, מהברכים ולמטה], דכל העור שעליו נחשב כבשר.

שנינו במשנה: **ועור האנקה.**

תנו רבנן: נאמר בשמונה שרצים "אלה הטמאים לכם בכל השרץ", ודרשינן מה"א ד"**הטמאים**" — **לרבות עורותיהן** שיטמאו **כבשרן.**

יכול אפילו כולן, כל שמונת השרצים יהיו עורותיהן כבשרן?

תלמוד לומר: "אלה". למעט שדוקא בשרצים אלו התרבה שעורותיהן כבשרן, ולא בשרצים אחרים.

ומקשינן: **והא "אלה" אכולהו** שמונה שרצים **כתיבי** ?שלאחר השמונה שרצים כתוב "אלה הטמאים" ואיזה מהם נמעט.

ומתרצינן: **אמר רב:** שני מקראות כתובים: בראשון נאמר: "החלד והעכבר והצב למינהו", ובשני נאמר : "והאנקה והכח והלטאה והחמט והתנשמת", ואחר כך כתוב: "אלה הטמאים". והאי "הטמאים" שמרבה עורותיהן כבשרן קאי רק על השרצים שבפסוק השני, ד"**למינהו**" הכתוב בסוף הפסוק הראשון — **הפסיק הענין.**

שלא יתכן עור שליל אלא בנקבה, ועולה אינה באה אלא מהזכר. ולפי זה יישב הנודע ביהודה גם את הקושיא מדוע לא אמרינן להביא עור השליל, שהרי מעתה ליכא פיגול בעור שליל לא בעולה ולא בחטאת.

113. **רש"י** פירש שהם נחלקו בכל הדברים השנויים במשנתנו חוץ מעור שתחת האליה, שבזה מודה תנא קמא שהוא נחשב כבשר. אך **הרמב"ם** הל' אבות הטומאות פ"א ה"ט ובהל' מאכלות אסורות פ"ד הכ"א פסק בכל המנויים במשנתנו שהם נחשבים כבשר, והשמיט רק עור הראש של עגל הרך, ועור הפרסות, וביאר המגיד משנה, שהרמב"ם סובר שרק בהם מצינו להדיא שמשנתנו היא יחידאה - בגמרא כאן לגבי עור הראש של עגל הרך, ובגמרא לעיל נה ב לגבי עור של בית הפרסות, אך בשאר המנויים במשנתנו גם תנא קמא מודה, ואף שהוא הזכיר רק שעור שתחת האליה נחשב כבשר, מכל מקום הוא הדין בכל השנויים במשנתנו, והם נחלקו רק בעור הראש של עגל הרך ובעור הפרסות.

וכתב **בים של שלמה,** שהרמב"ם פירש כן מחמת הגמרא לעיל עז א, דרבי יוחנן אמר שם שגידין שסופן להקשות נחשבים כבשר משום דאזלינן בתר השתא, והשתא הם רכים. ואמרינן שם שרבי יוחנן חזר בו, דהא פסק לגבי עור הראש של עגל הרך דלא כמשנתנו, אלא שאינו נחשב כבשר, משום שסופו להקשות, ומבואר דלא אזלינן בתר השתא. ומשמע בגמרא שרק בזה הם נחלקו, האם אזלינן בתר השתא או בתר בסוף. [ולפי זה כתב היש"ש, שעור בית הפרסות שהחשיבתו המשנה כבשר איירי דוקא בעור של

לומר דלא קאי עליהם הרבוי ד"הטמאים". ולפיכך הריבוי של עורותיהן כבשרן נאמר רק על השרצים האמורים בפסוק השני.

ומקשינן: **וליחשוב** במתניתין **נמי תנשמת** עם השרצים שעורותיהן כבשרן, שהרי גם הוא נמנה בפסוק השני?

ומתרצינן: **אמר רב שמואל בר יצחק: רב תנא הוא** והוא אכן חולק על מתניתין **ותני נמי תנשמת!**

ומקשינן: **והא תנא דידן** דמתניתין **לא תני תנשמת,** ולפיו יקשה מה הטעם לחלק בין השרצים?

ומתרצינן: **אמר רב ששת בריה דרב אידי: תנא דידן סבר לה כרבי יהודה** דאמר במתניתין דאף הלטאה דינה כחולדה, שאין עורה כבשרה, אף על פי שהיא כתובה בפסוק השני. ועל כרחך רבי יהודה לא סבר דילפינן מהמקרא לרבות עורותיהן כבשרן[114], אלא הענין תלוי בסברא — **דאזיל בתר גישתא,** וסבר שהולכים אחר איכות העור. שבאותן שרצים שעורן רך עורותיהן כבשרן, ובאותן שרצים שעורן קשה אין עורותיהן כבשרן. ותנא דידן אף הוא סובר כן אלא שאינו מודה לו לגבי לטאה.

וכגישתא דהלטאה קמיפלגי, שלרבי יהודה עור הלטאה קשה, ולפיכך דינו כחולדה, ולתנא דידן עורו רך, ודינו כאותן השרצים שעורותיהן כבשרן.

שנינו במשנה: **וכולן שעיבדן** או שהילך בהן כדי עבודה טהורין.

והוינן בה: **הילך** — **אין,** שדוקא אם הלך עליהם אז הם בטלים מתורת בשר ונעשים עור, אבל **לא הילך** — **לא.**

והא תני רבי חייא: אוזן חמור שטלאה שעשה ממנו טלאי **לקופתו** [סל מעור] —

עגל הרך, ולכן חשיב סופו להקשות, וכמו שכתבנו לעיל במשנה].

ובקרן אורה [נדרים נב ב ד"ה אבל לשיטת] הקשה על זה, שאם כן גם עור חטורת של גמל הרכה לא היה צריך להיות כבשר, שהרי סופו להקשות, ומדוע מנה אותו הרמב"ם? וכתב, דהיה מקום לתרץ לפי הצד שאינו תלוי בהגיע זמנה לטעון אלא בטענה בפועל, דכיון דהמשא עושה את העור רך, בזה לא חשיב סופו להקשות. אך דחה, דהרי הרמב"ם פסק שזה ספק האם תלוי בהגיע זמנה או במשא בפועל?

וברמב"ם הל' פסולי המוקדשים פי"ד ה"ז כתב, שהעור של בהמה כולו אינו נחשב כבשר, ואינו ראוי לא לאכילה ולא להקטרה, חוץ מעור של תחת האליה. והיינו שפסק כתנא קמא, אך צריך עיון, שלפי דבריו לגבי טומאה ואיסור אכילה, הרי כל דבר נחשב כבשר חוץ מעור בית הפרסות ועור הראש של עגל הרך, ומדוע הזכיר רק עור של תחת האליה? וראה **בליקוטי הלכות** [זבחים כח זבח תודה ד"ה ולית] מה שכתב בזה.

114. כן פירש **רש"י**. אך **התוספות** כתבו, שלכולי עלמא ילפינן מריבויא דהטמאים, אלא שלתנא קמא ורבי יהודה, כיון שמצד אחד יש ריבוי של "הטמאים", ומצד שני יש מיעוט של "אלה", אמרינן מסברא שכל אלו שעורן רך התרבו, וכל אלו שעורן קשה התמעטו. אך רב חולק וסובר שאין זה תלוי לפי הסברא, אלא שכל המנויים בפסוק הראשון התמעטו מאלה, וכל המנויים בפסוק השני התרבו מהטמאים.

טהורה מטומאת נבלה, לפי שעל ידי שטלאה נתבטל האוזן מתורת בשר, ונעשה עור, שאינו מטמא בנבלה.

חזינן שאפילו אם לא עיבד את העור, אלא שייעד אותו לשימוש של עור, הרי דינו כעור. ואם כן גם במשנתנו יהא די בכך שהניח את העור לפני הדורס, או שכרך את העור על רגלו כדי ללכת עליו, שיחול עליו תורת עור, ומדוע אומרת המשנה שדוקא באם הילך עליו בטל מתורת בשר ונעשה עור?

ומתרצינן: **טלאה** — הרי עשה בה מעשה כדי לבטלה, הלכך, **אף על גב דלא הילך** נעשה עור.

אבל **לא טלאה** — **הילך, אין. לא הילך, לא!**(115)

בהא דקתני במתניתין שהילך בהן כדי עבודה הוינן בה: **כמה** הוא שיעור ההליכה של "**כדי עיבוד**"?

ומשנינן: **אמר רב הונא אמר רבי ינאי:** שידרוך על העור זמן הליכת **ארבעת מילין**(116)!

הגמרא מביאה דברים נוספים ששיעורם ארבעה מילין:

אמר רבי אבהו אמר ריש לקיש: לגבל — אדם שנשכר לבעל הבית ללוש עיסה, ויש לו רק כלים טמאים, הרי הוא חייב לטרוח וללכת מרחק של ארבעה מילין כדי להטביל את כלי הלישה במקוה, לפי שלכתחילה צריך להקפיד שהאוכל יעשה בטהרה. אך יותר מארבעה מילין אינו חייב אלא אם כן בעל הבית משלם לו עבור ההליכה.

ולתפלה — ההולך בדרך והחליט ללון במקום מסוים, אם יש בית כנסת תוך ארבעה מילין חייב ללכת לשם כדי להתפלל בצבור.

ולנטילת ידים — אם הוא בדרך ורוצה לאכול פת, ואין לו כאן מים לנטילת ידים אלא במרחק ארבעה מילין, חייב להמתין עד שיגיע לשם.

שלשת אלו שיעורן: **ארבעת מילין.**

קכג-א **אמר רב נחמן בר יצחק:** לא רבי אבהו אמרה משמיה דריש לקיש אלא **איבו אמרה** משמיה דריש לקיש. **וארבעי אמר בה,** ארבעה דברים הם ששיעורן ארבעה מילין. **וחדא מינייהו** הנוספת על השלשה האמורים היינו **עבודה,** הא דסוגייתנו דכדי עיבוד בארבעה מילין.

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: לא שנו —

---

115. כך פירש **רש"י**. אך **התוספות** הקשו, מה הועילה בזה הגמרא, הרי אם מועיל מעשה של טלאה, צריך להועיל גם מעשה של הנחה לפני הדורס, או מעשה של הנחת העור על רגלו, ומדוע צריך הילך עליהם? ולכן כתבו, שזה היה פשוט לגמרא שטלאה חשיב מעשה טפי מהנחה לפני הדורס, אלא דקשיא לגמרא, מדוע קתני הילך בהם ולא קתני טלאה, הרי טלאה הוי חידוש גדול יותר, ומשמע שבאמת טלאה לא מהני, ומשני, דשניהם שוים, ואין חידוש גדול יותר בטלאה, ונקטה המשנה אחד מהם והוא הדין לאידך.

116. ראה **נודע ביהודה** [יו"ד קמא סימן כג].

שצריך לטרוח ארבעה מילין לתפילה ולנטילת ידים[117] — **אלא לפניו,** שבית הכנסת או המים לנטילת הידים נמצאים בכיוון הליכתו. **אבל** אם הם **לאחריו,** שהוא צריך לשנות את כיוון הליכתו בשביל כך, **אפילו מיל אחד אינו חוזר!**

רב אחא בר יעקב אמר: ומינה, מתוך דברי רבי יוסי ברבי חנינא שאמר "אפילו מיל", למדנו, שדוקא **מיל הוא דאינו חוזר, הא פחות ממיל חוזר!**

תנו רבנן: ליגיון של אנשי צבא **העובר** במלחמה **ממקום למקום ונכנס לבית — הבית טמא.**

שאין לך כל ליגיון וליגיון שאין לו כמה קרקפילין [עור ראש של אדם מת[118]], שהיו נושאים אתם ועושים בהם כישוף.

ואל תתמה על דבר זה, **שהרי קרקפלו של רבי ישמעאל** כהן גדול [שהפשיטו את עורו קודם מיתתו] **מונח בראש מלכים.**

מתניתין:

לעיל שנינו שישנם עורות שדינם כבשר לגבי טומאת נבלות. אך שאר העורות אינם נחשבים כבשר, ואינם מטמאות בטומאת נבלות, [וכדדרשינן בתורת כהנים, שנאמר "בנבלתה" ולא בעור].

אך מכל מקום בעוד שהעור מחובר לבשר הוא נחשב "שומר" לבשר, וגם לאחר שהתחיל להפשיט את העור, הרי הוא משמש כ"יד" לאחיזת הבהמה, והיד והשומר מוציאים את הטומאה מבשר הנבלה לאוכל טהור, וכן הם מכניסים את הטומאה מאוכל טמא לבשר הטהור.

משנתנו דנה מתי נחשב העור ליד לבשר לגבי להכניס ולהוציא את הטומאה:

אדם טמא **המפשיט** את העור **בבהמה ובחיה — בטהורה,** והיינו, שנשחטו הבהמה והחיה כהלכתם, [שהבשר טהור, והנידון הוא להכניס את הטומאה מהאדם המפשיט לבהמה באמצעות העור],

ובטמאה — כלומר, שהיה האדם המפשיט טהור, אלא שעשה זאת בבהמה טמאה, שהיא נבלה, [והנידון הוא להוציא את הטומאה מהנבלה לאדם המפשיט באמצעות העור],

בין **בבהמה דקה** ובין **בבהמה גסה**—

הרי הדין בזה חלוק, שאם הפשיט את העור כדי **לעשות** ממנו **שטיח,** כלומר, לשטוח את העור על השולחן או על המיטה, שאז נעשה ההפשט באופן שעושה חתך בעור לכל אורך הבהמה מראשה ועד זנבה ומפשיט משני הצדדים, הרי כל עוד שהפשיט רק **כדי אחיזה** [שני טפחים], עדיין נחשב העור המופשט ל"יד" כדי להכניס את הטומאה לבהמה הטהורה ולהוציא את הטומאה מהבהמה הטמאה, לפי שרגילים לטלטל את

---

117. אך לא איירי לענין גבל, שהרי אין דרך להשכיר את כליו לגבל לעשות עיסה בדרך. וראה **בתוספות** פירושים אחרים על גבל ועל תפלה.

118. ראה **מנחת חינוך** מצוה רסג אות ט.

הבהמה על ידי העור.

אבל, משהפשיט יותר מכך, שוב אין רגילים לטלטל את הבהמה על ידי העור, ולפיכך אינו נחשב ליד[119].

ולחמת — אם מפשיט את העור לעשות ממנו כלי, שאז צורת ההפשט היא על ידי שחותך את העור סביב הצואר ומפשיט אותו שלם כלפי הזנב, הרי **עד שיפשיט את החזה** נחשב העור ליד, לפי שבצורת ההפשט הזאת קשה להפשיט את החזה, ולפעמים, כשהוא מגיע לחזה, הוא משאיר אותו בינתיים בלתי מופשט, ומשתמש בעור לטלטל על ידו את הבהמה.

אבל לאחר שהפשיט את החזה הוא גומר מיד להפשיט את כל העור לפיכך אינו נחשב עוד ליד, [על פי תוספות].

המרגיל — המפשיט את העור לצורך חמת, אלא שעשה זאת בצורה הפוכה, שהתחיל להפשיט מהרגלים כלפי הראש, שאז הוא מפשיט את החזה בסוף, הרי **כולו חיבור,** שעד שיפשיט את כל העור הוא נחשב כמחובר לבשר, והרי הוא יד לענין **טומאה,** בין **ליטמא** להכניס את הטומאה, בין **לטמא** להוציא את הטומאה[120].

ואם הפשיט גם את החזה ונשאר רק **עור שעל הצואר**—

רבי יוחנן בן נורי אומר: העור המופשט **אינו** עוד **חיבור.** שמה שאמרנו "כולו חיבור" לאו דוקא הוא, אלא הכוונה עד סוף החזה, אבל משהפשיט את החזה הרי אף על פי שעור הצואר לא הופשט עדיין, שוב אינו נחשב ליד, לפי שעור הצואר נפשט מעצמו בקלות.

וחכמים אומרים: הרי הוא **חיבור עד שיפשיט את** העור **כולו** ואפילו מהצואר, ש"כולו חיבור" דוקא הוא[121].

גמרא:

שנינו במשנה: המפשיט את העור כדי לעשותו שטיח — שיעורו בכדי אחיזה.

והוינן בה: **מכאן ואילך,** אם הפשיט יותר מכדי אחיזה — **מאי** דינו?

אמר רב: טהור המופשט! שכל העור המופשט אינו יד. [אבל העור שעדיין לא הפשיטו ומחובר לבשר, דינו כ"שומר", שהוא מכניס ומוציא את הטומאה, ומצטרף לשיעור כביצה לטומאת אוכלין].

רבי אסי אמר: טפח מתוך העור המופשט

---

119. התוספות כתבו בשם **הר"י מאורלינ"ש,** שכדי אחיזה עצמו טהור, ורק בפחות מכדי אחיזה טמא, וכן כתב **הרמב"ם** [אבות הטומאה פ"א ה"י]. אך **הרש"ש** הקשה על זה מהגמרא להלן ע"ב, דדייקינן "הא יתר מכדי אחיזה טהור", ומשמע שרק יותר טהור, אך כדי אחיזה בצמצום טמא?

120. ראה ברמב"ם בפירוש המשנה שפירש באופן אחר.

121. כן פירש **רש"י.** אך בגמרא מבואר פירוש אחר, שהם נחלקו באופן שנגע בעור שעל הצואר עצמו, האם העור עדיין נחשב לשומר

הסמוך לבשר — **טמא** כדין יד, לפי שהוא אוחז באותו הטפח כדי למשוך בו את העור ולהפשיטו. [ומה שאמרה המשנה "כדי אחיזה" היינו שאם עדיין לא הפשיט שני טפחים הרי כולו נחשב ליד. אך כאשר הפשיט שני טפחים, רק הטפח הסמוך לבשר דינו כיד][122].

מיתיבי: תניא: **המפשיט כשיעור הזה** [כדי אחיזה], **מכאן ואילך** אם המשיך להפשיט **הנוגע** בעור **המופשט** הרי הוא **טהור**, לפי שלאחר שהופשט העור בשיעור של יותר מכדי אחיזה שוב אינו נחשב העור כולו ליד.

ודייקינן: **מאי לאו, אפילו** נגע **בטפח הסמוך לבשר** גם כן הרי הוא טהור, דהא משמע שכל העור המופשט טהור, וקשיא לרבי אסי?

ומתרצינן: **לא!** אלא **לבד מטפח הסמוך לבשר**, ששם הוא נחשב יד, ומטמא.

תא שמע: תניא: אם הפשיט יותר מכדי אחיזה, הרי, אם נגע **בעור שכנגד הבשר**, שעדיין לא הופשט כלל, הרי הוא **טמא**.

ודייקינן: דוקא אם נגע **בעור שכנגד הבשר** הרי הוא **טמא, הא** אם נגע **בטפח הסמוך לבשר** הרי הוא **טהור**, וקשיא לרבי אסי?

ומתרצינן: האי **תנא, כל טפח הסמוך לבשר** — **"עור שכנגד הבשר" קרי ליה!**

תא שמע: תניא: **המפשיט בבהמה ובחיה, בטהורה ובטמאה, בדקה ובגסה, לשטיח** — **כדי אחיזה** חשיב יד. ואם הפשיט יותר מכדי אחיזה הרי אפילו **טפח הסמוך לבשר טהור**.

הרי להדיא דלא כרבי אסי!?

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן: בטפח ראשון** מהעור הסמוך ל"כדי אחיזה", כלומר, דמיירי באופן שהפשיט כדי אחיזה ועוד טפח אחד, ובזה מודה רב אסי שאין העור נחשב ליד, כיון שאין לעור שימוש כלל, [משום שהעור עדיין לא מספיק גדול בשביל

לצואר, אף שעומד לינתק מאליו, או שמא, שומר העומד לינתק מאליו אינו נחשב לשומר, וכבר הקשו כן **תוספות הרא"ש מהרש"א ומהר"ם**.

122. כתב **רש"י**, שרב סובר שאותו טפח אינו מביא את הטומאה, לפי שאין דין יד אלא בדבר העשוי לטלטל בו את האוכל. וביארו **התוספות**, שקודם שהפשיט שני טפחים, הרי השימוש של העור הוא שימוש של טלטול הבהמה, שרגילים לטלטל את הבהמה על ידי העור, ולכן לכולי עלמא זה נחשב ליד, אך לאחר שהפשיט שני טפחים, רבי אסי מטמא שיעור טפח משום שאוחזים בו את העור לצורך ההפשט, ולא לצורך טלטול הבהמה, ובזה נחלקו רב ורבי אסי האם זה נחשב ליד או לא.

ויתכן לבאר, שהם נחלקו בגדר דין יד, האם התחדש דין יד דוקא על דבר שמשמש לאחיזה, או שמא, כל צורך האוכל נחשב ליד. אך יותר מסתבר לומר שלכולי עלמא בעינן שימוש של אחיזה, אלא הם נחלקו האם שימוש של אחיזה לצורך הפשט גם נחשב לשימוש של אחיזה, או שמא רק צורך של טלטול האוכל ממקום למקום נחשב לאחיזה. וראה על נידון זה בספר **יהגה האריה** סוף מסכת פרה, ובספר **"חברותא" למסכת עוקצין שיצא לאחרונה** בתחילת המסכת.

בתוספות כתבו עוד לפרש, דלכולי עלמא

לאחוז בו כשהוא ממשיך להפשיט, אלא הוא חותך בסכין בלא לאחוז בעור]. ורבי אסי מטמא מדין יד רק באופן שהפשיט יותר משלשה טפחים, שאז העור מכביד כלפי מטה, ונוח לו לאחוז בעור בשביל להמשיך להפשיט.

ולפי זה ישנם שלשה דרגות:

א. כשהפשיט רק כדי אחיזה, לכולי עלמא העור משמש יד לבהמה, לפי שמטלטלים את הבהמה על ידי העור.

ב. כשהפשיט כדי אחיזה ועוד טפח, לכולי עלמא אינו משמש ליד כלל, לא לטלטל את הבהמה ולא לאחיזה בשעת המשך ההפשטה.

ג. כשהפשיט יותר משלשה טפחים, העור משמש לאחיזה בשביל המשך ההפשטה, ובאופן זה נחלקו רב ורבי אסי האם יש לעור דין יד(123).

תנא: כמה הוא השיעור של "**כדי אחיזה**"? **טפח.**

ומקשינן: **והא תניא: טפחיים?**

ומתרצינן: **אמר אביי:** "טפח" דברייתא קמייתא היינו **טפח כפול.** שיש "טפח" ששיעורו הוא כשני טפחים(124).

תניא נמי הכי: כמה כדי אחיזה? טפח כפול!

תנן התם במסכת כלים: **טלית** טמאה **שהתחיל**(125) **בה לקורעה** כדי לבטלה מתורת בגד, ולטהרה בכך מטומאתה, הרי **כיון שנקרע רובה — שוב אינו חבור.** שבטלה

השימוש של אחיזה לצורך ההפשט נמי נחשב ליד, אלא שקודם שהפשיט שני טפחים לכולי עלמא זה נוח לאחוז בעור ולהמשיך להפשיט, אך ביותר משני טפחים הם נחלקו האם רגילים לאחוז בעור או לא.

ועיי"ש מה שכתבו עוד בשם **הר"י מאורלינ"ש,** שהעור המופשט מטמא מדין שומר ולא רק מדין יד, **וברש"ש** הוכיח כן מהגמרא להלן "תנא כל טפח הסמוך לבשר עור שכנגד הבשר קרי ליה", והרי עור שכנגד הבשר מטמא מדין שומר, ומשמע שגם טפח הסמוך לבשר מטמא מדין שומר.

123. **התוספות** הביאו בשם **ר"ח** שגרס בברייתא "בטפח הסמוך לבשר טמא", ולפי זה מקשינן על רב שהוא מטהר, ומתרצינן שמדובר בטפח ראשון, דהיינו בטפח כפול, שזהו שיעורו של כדי אחיזה, וכונת הברייתא לפרש, שאם הפשיט רק כדי אחיזה, דהיינו טפח הסמוך לבשר, הרי הוא טמא. [ולפי זה ליכא שלשה חילוקי דינים].

124. כן כתב **רש"י. והרש"ש** כתב לפרש, דבאמת בכל מקום כדי אחיזה היינו טפח, וכדאיתא במסכת נדה [כו א], אלא דהכא הוא אוחז בשני ידיו ומפשיט, וממילא השיעור הוא טפח כפול.

125. יש לעיין, מדוע נקטה המשנה "שהתחיל" בה לקורעה, הרי הוא חשב לקרוע את רובה וכך הוא עשה, והוה ליה למימר טלית שקרע בה רובה? ותירצו התוספות, דלאחר שקרע רובה הרי זה נטהר למפרע משעה שהתחיל לקורעה, וכונת המשנה לומר, שטלית שהתחיל לקרועה מיד היא נטהרת אם בסוף קרע בה רובה. והקשה **החזון איש** [כלים ל סק"ח] איך הבגד יטהר למפרע, הרי כל עוד שלא קרע רובה אין סיבה לטהר? ותירץ, דמעיקר הדין היה די במחשבה

מלהיות בגד, **וטהורה** מטומאה שהיתה עליה(126).

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לא שנו שהיא טהורה בקריעת רובה בלבד, **אלא בטלית "טבולת יום"**, שכבר הטביל אותה במקוה, אלא שעדיין אינו יכול להשתמש בה לצורך טהרות כל זמן שלא העריב השמש. והוא קורע אותה בשביל שיוכל להשתמש בה מיד לצורך טהרות, ובזה מועילה קריעת הרוב בלבד כדי לטהרה מיד, **דמיגו דלא חס עלה ואטבלה** למרות שהמים מקלקלים את

שרוצה לבטלה מתורת בגד בשביל לטהר, ואף קודם שהתחיל לקרוע היה צריך לטהר את הבגד, אלא דמכל מקום בעי שינוי מעשה קצת, דמחשבה לחוד אינה מועילה. ומעתה, כאשר התחיל לקורעה הרי יש כאן מחשבה לקרוע את הרוב ויש כאן שינוי מעשה, ולכן היא נטהרת מיד, אלא שאם בסוף לא יגמור לקרוע רובה אין כאן ראיה על מחשבה שלמה, ולכן צריך שיקרע רובה כדי שיתברר שמחשבתו בתחילה היתה שלמה, ומעתה היא מועילה בצירוף המעשה הקטן לטהר.

הרמב"ם פכ"ג מכלים הי"א כתב, שאם קרע רובה זה מועיל לטהר משום שהרי הוא קורע והולך, כלומר, שהבגד עומד ליקרע לגמרי וזה נחשב שנקרע כולה. וכן כתב שם, דדוקא טלית שהיא טבולת יום נטהרת בקריעה, שכשם שלא חס להטבילה כך לא יחוס לקרוע את כולה, ולא כתב לקרוע את רובה. וביאר **המשנה למלך** שם, שדעת הרמב"ם היא שמעיקר הדין צריך לקרוע את כולה, ולא די בקריעת רובה, אלא דכיון שחישב לקרוע את כולה ועל ידי קריעת רובה הרי זה קורע והולך, לכן זה נחשב כקריעת כולה. ולפי זה ביאר את הלשון "שהתחיל", שגם לאחר שקרע רובה זה נחשב שהוא התחיל, כיון שדעתו לגמור לקרוע את כולה. ועיי"ש מה שהאריך בזה.

126. שיעור בגד לטומאת מדרס הוא שלשה טפחים על שלשה טפחים, ושיעור בגד לטומאת כלים [במגע שרץ] הוא שלש אצבעות על שלש אצבעות. והכא שקרע את הבגד בכדי לטהרו מטומאתו נחלקו הראשונים כיצד מדובר: דעת **רש"י** כאן, שאפילו אם לאחר קריעתו נשאר בבגד שיעור שלש על שלש, מכל מקום נטהר הבגד, לפי שמעשה הקריעה היא מטהרת את הטומאה, אף שהוא עדיין ראוי לקבל טומאה מכאן ולהבא. והוכיח כן מכלי שנשבר, שהוא נטהר בכך אף שהוא ראוי עדיין לטומאת גיסטרא מכאן ולהבא. והקשה רש"י מהגמרא לעיל עב ב שבגד שהיה טמא גם בטומאת מדרס וגם בטומאת מגע הזב, וחילקו לשנים, הרי הוא נטהר מטומאת מדרס אך הוא עדיין טמא בטומאת מגע הזב, ומדוע לא יטהר משניהם, הרי הוא עשה בבגד מעשה קריעה? ותירץ רש"י שיש חילוק בין טומאה אחת לשני טומאות, שכאשר ישנם שני טומאות על הבגד, רק טומאה אחת נטהרת בקריעת הבגד. [וכבר כתבו הראשונים שאין סברא לחלק בזה, וראה **מקדש דוד** נג סק"ב]. **הרמב"ן** תירץ דהתם איירי באופן שנקרע הבגד מאליו, ולכן אינו נטהר מטומאת מגע, אך הכא שקרע את הבגד בידים הרי הוא טהור לגמרי.

התוספות לעיל [עב ב ד"ה בשעת] נחלקו על רש"י, וכתבו שמדובר הכא באופן שלא נשאר בבגד שיעור שלש על שלש במקום אחד, ולכן הבגד טהור על ידי קריעתו, אך אם ישאר שיעור טומאה אין הבגד נטהר במעשה הקריעה.

וביארו **הקובץ שיעורים** [פסחים קנה] **ומשנת ר' אהרן** [טהרות סימן ל], שיסוד המחלוקת היא מדוע מעשה הקריעה מטהר,

הבגד, הלכך אמרינן **דלא חיים עלה** גם לענין זה, **וקרע לה רובה**, ואין לחשוש שמא יבוא לטהרה מבלי שיקרע את הרוב.

אבל טלית שאינה טבולת יום, שעדיין לא הטביל אותה במקוה, **לא** נטהרת עד שיקרע את כולה. **גזירה**, שאם נטהרנה בקריעת רובה — **דלמא** יחוס עליה **ולא אתי למיקרעה רובה**, אלא חציה בלבד, ויאמר שיש כאן רוב.

אמר רבה: שתי תשובות בדבר.

חדא, על כרחך המשנה לא מדברת בטלית טבולת יום, כי אותה טלית אסורה לטהרות אפילו לאחר שקרעה — **שמא** יראו זאת אנשים שאינם מבינים שהקריעה מטהרת את הטלית, והם רואים שהטלית נטמאה היום והוא משתמש בה לטהרות לאחר שהטביל אותה, **ויאמרו** שהטבילה לבד טיהרה אותה, ויבואו לטעות ולומר כי **טבילה בת יומא עולה** ללא הערב שמש.

אלא, המשנה מדברת בטלית שלא הוטבלה כלל, אלא שקרע אותה למחרת שנטמאה, דהשתא אין חשש שיאמרו שטבילה בת יומא עולה, לפי שהאנשים שרואים שמשתמשים היום בטלית לטהרות יאמרו שודאי הוטבלה אתמול[127]. וקשה לדבריך דמיירי המשנה בטלית שהיא טבולת יום?

שרש״י סובר שזה גזירת הכתוב, שמעשה הקריעה נחשב כטבילה במקוה, שזה מעשה המטהר את הטומאה הקיימת עכשיו, והתוספות סוברים שהקריעה מטהרת משום שלא נשאר שם בגד, ומעתה אינו ראוי לקבל טומאה.

וכתבו עוד, שהם נחלקו גם בנפקא מינה הפוכה, דבמסכת קידושין נט א איתא, שכל הכלים אין עולים מטומאתן אלא בשינוי מעשה, ופירש רש״י, שאם רוצה לבטל דבר מתורת כלי יש חילוק בזה, שאם עדיין לא קיבל טומאה, די במעשה קטן, שיתחיל לשוף לשבץ ולגרר, אך אם כבר קיבל טומאה, שוב אינו נטהר עד שיעשה בה מעשה לקלקלם ולשברם. ולכאורה צריך ביאור מדוע אם כבר קיבל טומאה לא יספיק מעשה קטן, הרי הוא עשה מעשה שמעתה אינו ראוי לקבל טומאה? אך רש״י לשיטתו שטהרת שבירה אינה מחמת שמעתה אינו ראוי לקבל טומאה, אלא שמעשה השבירה הוי כטבילה במקוה, ולכן צריך מעשה שבירה ולא די במה שמעתה אינו ראוי לקבל טומאה. אך לשיטת התוספות באמת די במה שישוף וישבץ ויגרר גם באופן שכבר קיבל טומאה.

וראה עוד **משנה למלך** שם **חזון איש** [כלים ל סק״ו] **קהלות יעקב** [טהרות סימן יג] **וחידושי ר׳ שמואל** [בבא בתרא סימן יז].

127. כן פירש **רש״י**. ולדבריו גם לרבה חיישינן לטעות, אלא דלא מיירי בטלית שהיא טבולת יום אלא בטלית שלא הטביל אותה וקורע אותה למחרת שבאופן זה אין חשש לטעות. **והמהרש״א** כתב, שלולי דברי רש״י היה מקום לפרש באופן פשוט יותר, שאנשים רואים שהוא מטביל את הטלית, אך אינם רואים שהטלית נטמאה, ולכן כאשר הוא הטביל אותה ומשתמש בה באותו היום לטהרות חיישינן שיאמרו טלית בת יומא עולה, אך כאשר לא הטביל אותה כלל, אין חשש אף כאשר הוא קורע אותה ומשתמש בה באותו יום לטהרות, כיון שלא יודעים כלל שהיא טמאה.

אך **הרמב״ן** נחלק על רש״י, וכתב שלפי רבה לא חיישינן כלל, לא לחשש שמא לא יקרע רובה ולא לחשש שמא יטעו, ולכן אפילו באותו היום

קכג-ב **ועוד**, דאי גזרינן רובה אטו חציה, אם כן, **עולת העוף, לרבי אלעזר ברבי שמעון,** דאמר שמולקין בה את רוב שני הסימנים ואסור למלוק את כל הסימנים, **ליגזר** נמי **דלמא לא אתי למעבד רוב שנים,** מתוך שיחשוש שמא יבוא למלוק את כל השניים, וימלוק רק חציים של הסימנים, ותיפסל העולה(128)?

ומתרצינן: **אמר ליה רב יוסף** לרבה: לא קשיא לרב נחמן דאמר דמתניתין דטלית מיירי בטבולת יום דוקא. דהא **דקא אמרת** שיש לאסור טלית טבולת יום **גזירה שמא יאמרו טבילה בת יומא עולה,** אינה טענה, שהרי **קרעה** של הטלית **מוכיח עליה** שזו היא סיבת טהרתה, ולא יטעו שהטבילה מטהרת.

ודקא אמרת: אם כן **עולת העוף, לרבי אלעזר ברבי שמעון, ליגזר,** נמי לא קשיא: **דכהנים זריזין הן.** ואין לחשוש שמא לא ימלקו את רוב הסימנים.

תא שמע: דתנן במתניתין: **המפשיט בבהמה ובחיה, בטמאה ובטהורה, בדקה ובגסה — לשטיח, כדי אחיזה.**

יכול לקרוע אותה בלא טבילה.

128. יש לעיין, מדוע מקשינן רק ממליקת העוף לרבי אליעזר ברבי שמעון ולא מקשינן מכל שחיטה, מדוע די ברוב שנים ניחוש דלמא לא אתי למיעבד רוב? וביותר קשה, שעל זה אין את תירוץ הגמרא כהנים זריזים הם, שהרי שחיטה כשרה בזר?

וביאר **המהר"ם** [וכן נראה שהבינו הראשונים], דרב נחמן גזר רק במקום שחייס עליה, כטלית, אך בשחיטה אין סיבה שיחוס על הבהמה ולא ישחוט רוב, ולכן לא הוקשה לגמרא מכל שחיטה. ורק במליקת עוף לרבי אליעזר, שיש איסור למלוק הכל, חיישינן שמא מתוך זהירותו שלא לעבור על האיסור לא ימלוק רוב. וזה כונת **רש"י** שהוסיף "ואסור למלוק כל השנים", דרק משום כן היה קשה לגמרא שלפי רב נחמן יש מקום לגזור כמו בטלית שחייס עליה.

היעב"ץ ביאר, דבכל שחיטה לא היה קשה לגמרא משום שבאמת בעינן שיהא רוב הנראה לעינים, ולכן אין חשש שמא לא ישחוט רוב, ורק במליקת עוף לרבי אליעזר שאין צריך רוב הנראה לעינים, הוקשה לגמרא, מדוע לא גזרינן שמא לא ימלוק רובה. ודבריו הם על פי **המהרש"א** כאן. אך **הרש"ש** כתב שגם בשחיטה אין צריך לשחוט רוב הנראה לעינים, אלא שלא יסמוך על מחצה ממש, עיי"ש, ואין חילוק בין מליקה לכל שחיטה, ולפי זה אי אפשר לתרץ כן. וראה עוד **במלא הרועים**.

התוספות הקשו, מאי פריך לגזור דלמא לא אתי למיעבד רוב שנים, הרי מהתורה אסור למלוק את כולו, וצריך למלוק רוב שנים, ומה יעשו חכמים מחמת החשש? ותירצו, דחכמים יכולים לתקן שיצטרכו למלוק רוב הנראה לעינים. אך **הרמב"ן** הקשה על דבריהם, דיש גם מקום לגזור להיפך, שאם יצטרך למלוק רוב הנראה לעינים יש חשש שמא ימלוק את כולו, ויעבור על איסור דלא יבדיל?

ולכן תירץ, דהכא פריך למאן דאמר בזבחים סה ב שאין איסור למלוק את כולו, אלא שאין צריך להבדיל, אך אין בזה איסור, ולפי זה מקשינן מדוע לא תקנו חכמים שימלוק את כולו. [ודלא כרש"י].

אך לפי דברי הרמב"ן צריך ביאור מאי פריך, הא לא שייך לומר בזה דלמא חייס עליה, שהרי

ודייקינן: **הא** אם הפשיט **יתר מכדי אחיזה — טהור.** לפי שאינו יד.

ואי אמרת כרב נחמן אמר רבה בר אבוה דגזרינן רובה אטו חציה, תיקשי: **אמאי** טהור בהפשיט יותר מכדי אחיזה? **ליגזר דלמא לא אתי למעבד** להפשיט **אלא כדי אחיזה,** שאז עדיין הוא יד, והוא יאמר שהפשיט יותר מכדי אחיזה ואינו יד, **וקא נגע בטומאה** באותו עור המופשט מבהמה טמאה, שלמעשה יש לו דין יד, ומטמא את האדם הנוגע בו — **וקא מטהרינן ליה!?**

[ואף שרב נחמן גזר רק באופן שיש חשש שחייס עליה, והכא לא חייס על העור, שהרי הוא עומד להפשיט את כולה? מכל מקום פריך, לפי שנוח לו יותר להפשיט מתחילה בכל אורך הבהמה רק כדי אחיזה, כדי שיהיה נוח לו לאחוז בזה ולהמשיך להפשיט, וגם כאן יש מקום לגזור שמא יפשיט פחות מכדי אחיזה ויאמר שהפשיט יותר מכדי אחיזה — תוספות].

ומתרצינן: **אי** עסקינן **בטומאה דאורייתא הכי נמי** שיש לגזור. אבל **הכא במאי עסקינן — בטומאה דרבנן,** ומודה רב נחמן דלא גזרינן בה(129).

ומקשינן: **תינח** הא דקתני במתניתין "ובטהורה", דהיינו שאדם **טמא** מפשיט **בבהמה טהורה,** אפשר לתרץ כדבריך, שמדובר שהאדם היה טמא בטומאה דרבנן.

אלא הא דקתני "בטמאה", דהיינו שאדם **טהור** הפשיט **בבהמה טמאה,** תיקשי: דהא כל בהמה טמאה, אפילו אם שחטה, הוי נבלה, **וטומאה דאורייתא היא,** ואכתי נגזור בה שמא לא יפשיטנה אלא בכדי אחיזה?

ומתרצינן: האי "בטמאה" לא מיירי בבהמה טמאה ממש, אלא מיירי **בטרפה.** כלומר, בהמה טהורה שנשחטה כראוי אלא שהיא טרפה, שאינה מטמאת בטומאת נבלות מדאוריתא.

ומקשינן: וכי **טרפה** שנשחטה כדין **בת טמויי היא!?** והרי אפילו מדרבנן אין בה שום טומאה?

ומתרצינן: **אין! כדאבוה דשמואל.**

דאמר אבוה דשמואל: טרפה ששחטה — מטמאה במוקדשין מדרבנן בטומאת נבלות. כלומר, כאשר הבהמה קדושה גזרו בה רבנן

אין איסור למלוק את כולו, ומאי שנא מכל שחיטה דלא פריך כן, ולהרמב"ן אי אפשר לישב כהמהר"ם? ותירץ הרמב"ן, דבעולת העוף נוח לו שלא להבדיל לגמרי את הראש כדי שיוכל להזות יותר טוב מדמה על המזבח, ולכן גם בזה יש סברא שחייס עליה ולא אתי למיעבד רובה.

129. **בים של שלמה** הקשה סתירה בדברי הרמב"ם, שבהלכות כלים פכ"ג הי"א פסק כרב נחמן, שבטלית שאינה טבולת יום גזרינן שמא לא יקרע רובה, ובהלכות אבות הטומאה פ"א ה"י פסק כמשנתנו בסתמא, ולא פירש דמיירי בטומאה דרבנן, והרי בסוגיין מבואר שלפי רב נחמן מיירי דוקא בטומאה דרבנן? וראה **משנה למלך** בהלכות כלים שם שיישב בדוחק, שהרמב"ם הבין שאין לדמות את החשש שמא לא יקרע רובה לחשש שמא לא יפשיט כדי אחיזה, משום שלגבי טלית מעיקר הדין צריך

טומאת נבלות אף שהיא טרפה[130]. והכא נמי מיירי בבהמת קדושה שהיא טרפה, שהטומאה היא רק מדרבנן, ולכן אם הפשיט כדי אחיזה טהור, ולא גזרינן בה.

תא שמע: דתניא: **רבי דוסתאי בן יהודה משום רבי שמעון אומר: המפשיט** את העור **בשרצים,** הרי הוא **חבור,** והיינו, שיש לעור דין יד — **עד שיפשיט את כולו.** שהפשטת העור של השרצים קשה ולפעמים הוא מפסיק באמצע, ובינתיים משמש העור המופשט כבית אחיזה.

ודייקינן: **הא בגמל** [כלומר, בכל בהמה טמאה, לבד משרצים] שאין קושי בהפשט העור אמרינן **דאינו חבור** אלא רק בכדי אחיזה, וביותר מכדי אחיזה לא הוי יד, ואף על פי שהגמל טמא מדאורייתא, ולא גזרינן דלמא יפשיט רק כדי אחיזה ויאמר שהפשיט יותר. [כלומר, דבברייתא משמע שכל הטעם שבשרצים כולו חיבור זה רק משום שקשה להפשיט את עור השרצים, ולפי רב נחמן הרי בלאו הכי כולו חיבור משום גזירה], וקשיא לרב נחמן?

ומתרצינן: **לא תימא "הא בגמל אינו חבור",** שלעולם אפילו בגמל חשיב חיבור גם ביותר מכדי אחיזה, משום גזירה. [ומתניתין דכדי אחיזה מיירי בטומאה דרבנן].

אלא אימא: הא בגמל — **בעור שעל הצואר, אינו חיבור!** שהברייתא דשרצים מיירי במפשיט עור לעשות ממנו חמת ובאופן שהוא מרגיל, שאז הדין הוא דהוי חיבור עד שיפשיט את כולו, כמבואר במתניתין.

ורבי יוחנן בן נורי היא, שסובר דהאי "כולו" לאו דוקא, אלא עד סוף החזה, ששם הוא קשה להפשיט. ומשהפשיט את החזה שוב אינו חיבור, אף על פי שעור הצואר עדיין לא הופשט.

ובאה הברייתא ללמדנו שבשרצים אף העור שעל הצואר קשה להפשיטו, ולפיכך הוי חיבור עד שיפשיט גם את העור שעל הצואר. אבל בגמל, מאחר שהפשיט עד הצואר, שוב אינו חיבור, כדינא דרבי יוחנן בן נורי.

ובזה אין להקשות לרב נחמן, מדוע לא גזרינן היכא שהפשיט עד הצואר שמא לא יפשיט עד הצואר? משום שיש היכר בין מקום הצואר לשאר הגוף, ולא יבאו לטעות ביניהם. מה שאין כן בין רוב לחצי, או בין כדי אחיזה ליותר מכדי אחיזה, שהמקום לא

לקרוע את כולה, ולפיכך גזר רב נחמן, מה שאין כן במשנתנו. ובגמרא דמוקי בטומאה דרבנן היינו לפי סברת המקשן שדימה אותם. והוכיח כן מדמקשינן על ריש לקיש דעור חלים ממתניתין, ואי נימא דמתניתין בטומאה דרבנן, מדוע לא משני דבטומאה דרבנן מודה ריש לקיש דעור טהור, אלא מוכח דאליבא דאמת מתניתין איירי אף בטומאה דאוריתא.

130. כן פירש **רש"י,** שאם הבהמה קדושה גזרו בה טומאה גם כשהיא טרפה. אך **הרמב"ם** [פ"ב מאבות הטומאה ה"ח] כתב, שכל טרפה מטמאת כנבלה לגבי קודש, דעשו מעלה לקודש מדברי סופרים. והיינו שאין חילוק בין בהמת קדשים לבהמת חולין, אלא שלגבי קדשים כל טרפה מטמאת. ורש"י לעיל עג א כתב שטרפה מטמאת קדשים מדרבנן, ומשמע שכל טרפה מטמאת,

מוגדר, ולכן יש לגזור שיבאו לטעות בין השנים.

אמר רב הונא משום רבי שמעון ברבי יוסי: לא שנו במשנה במסכת כלים, שטלית שנקרעה רובה טהורה, **אלא שלא שייר בה** בטלית **כדי מעפורת** [צעיף], **אבל** אם **שייר בה כדי מעפורת,** והיינו, שהחלק הבלתי קרוע הוא בגודל צעיף — הוי **חבור.** שלא בטל ממנה תורת בגד, ולא נטהרה מטומאתה. [לפי שהיא עדיין ראויה לעשות בה מעין מלאכתה הראשונה, ואין כאן מעשה קריעה שיכול לטהר].

אמר ריש לקיש: לא שנו במסכת כלים שאם נקרע רובה ולא נשאר כדי מעפורת טהורה **אלא טלית,** שאפילו אם יתפור אותה היא לא תחזור לקדמותה.

אבל עור טמא שנקרע רובו ולא נשאר בו כדי מעפורת, אינו טהור בכך, הואיל **וחלים.** שהעור חזק יותר, וכל עוד שלא נקרע לגמרי יכול הוא לתפור ולחבר אליו את החלק הקרוע, וישוב העור להיות כפי שהיה, ולכן לא בטל ממנו שמו הראשון.

ורבי יוחנן אמר: אפילו עור נמי לא חלים. אלא דינו כטלית, שאם נקרע רובו ולא שייר בו כדי מעפורת, הרי הוא נטהר בכך מטומאתו.

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: תנן במסכת כלים: **עור** שהוא **טמא** בטומאת **מדרס,** שהיה העור מיועד לישיבה או לשכיבה, וישב או שכב עליו הזב, ונטמא העור בכך, ולאחר מכן **חישב עליו** לעשות ממנו **רצועות וסנדלים,** [ועור המיועד לרצועות וסנדלים אינו נטמא במדרס הזב], **כיון שנתן בו איזמל,** שהתחיל לחתוך את העור ולבטלו מלהיות שטיח — **טהור, דברי רבי יהודה.**

וחכמים אומרים: אינו טהור **עד שימעיטנו מחמשה טפחים.** שלא ישאר עור שלם בגודל חמשה טפחים על חמשה טפחים, שזה הוא השיעור בעור שיהיה ראוי לקבל טומאת מדרס. אך כל עוד יש בעור את השיעור הזה, לא יורדת ממנו טומאת המדרס, אף שהוא עשה מעשה לבטלו מתורת משכב ומושב.

[ואף שלגבי טלית שנינו לעיל, שאם קרעה וביטלה מתורת בגד, הרי היא נטהרת בכך, אף שלא מיעטה משיעור בגד? תירץ רש״י, דהתם על ידי שקרעה בטל שמה הראשון, שכבר איננה משמשת לטלית, אלא לשימוש אחר, ולכן היא נטהרת במעשה הקריעה. אך בעור, השימוש לשכיבה או לישיבה נשאר עד שימעטנו מחמשה על חמשה, ולכן אינו נטהר עד שימעטנו מהשיעור].

ודייקינן מחכמים: הא **כי ממעיט ליה** לעור מחמשה טפחים **מיהא טהור,** ואף על פי שלא חתך את העור לכל אורכו אלא השאיר חלק ממנו מחובר, **ואמאי** טהור? **לימא** — **״חלים״,** שיכול לחזור ולתפור את הקרעים וישוב העור להיות כפי שהיה קודם!?

ומתרצינן: **כי קאמרי דחלים,** דוקא **היכא דקא צרי ליה להדיא,** שחתך את העור ישר לאורכו או לרחבו. אבל **הכא במאי עסקינן:**

וכשיטת הרמב״ם, וכן העירו **התפארת יעקב ורעק״א בגליון הרמב״ם,** עיי״ש.

במקצע ובא לו דרך סביבותיו. שחותך את העור סביב סביב, שבאופן כזה אפילו אם יתפור אותו אינו חוזר עוד להיות כבתחילה, ובזה מודה רבי יוחנן דלא אמרינן "חלים".

מתיב רבי ירמיה לריש לקיש: תנן במתניתין: **המפשיט בבהמה ובחיה, בטהורה ובטמאה, בדקה ובגסה — לשטיה, כדי אחיזה** הוי יד לטומאה.

ודייקינן: **הא** אם הפשיט **יתר מכדי אחיזה — טהור.**

ואמאי!? לימא — "**חלים**", דכמו שאמר ריש לקיש שעור הקרוע נחשב כמחובר, כיון שהוא חזק, כך נימא שעור המופשט נחשב כמחובר לבשר, וליהוי יד לבשר כאילו לא הופשט?

ומתרצינן: **תרגמה רבי אבין: ראשון ראשון,** כל חלק מהעור שנפשט — **עושה ניפול.** הרי הוא כמו שפרש לגמרי, שהרי אינו עתיד לחזור ולהתחבר עם הבשר. מה שאין כן בעור שקרעו, שאמר ריש לקיש "חלים", היינו משום שסופו לתופרו, וכיון שהוא חזק הרי הוא חוזר לקדמותו.

מתיב רב יוסף לריש לקיש: תנן במתניתין: **עור שעל הצואר** שהחיבור שלו לצואר הוא חיבור קלוש וסופו לינתק מאליו, **רבי יוחנן בן נורי אומר: אינו חיבור;** ואם נגע בעור אינו נטמא מהנבלה.

ואמאי אינו חבור, **הא חלים וקאי!?** הרי הכא מיירי שעדיין לא נפשט העור, ואם כן, לדעת ריש לקיש שעור שכבר נקרע נחשב למחובר מחמת שהוא חלים, גם הכא היה צריך להחשיב את העור של הצואר שעדיין לא נקרע כמחובר, אף שסופו לינתק מאליו? [אך לרבי יוחנן שכאשר קרע את העור לא אמרינן חלים, הוא הדין עור שמחובר בחיבור קלוש לא אמרינן דחשיב חיבור — תוספות].

אמר ליה אביי לרב יוסף: אדמקשת לריש לקיש מרבי יוחנן בן נורי, **אימא סיפא,** דקתני: **וחכמים אומרים: חיבור;** והרי זו ראיה לריש לקיש מדברי חכמים, דאמרינן "חלים"?

אלא אמר אביי: בשומר העשוי לנתק מאליו, קא מיפלגי חכמים ורבי יוחנן בן נורי, אם הוי שומר או לא. שהרי עור הצואר נפשט מאליו.

מר, חכמים **סברי: הוי שומר** כל זמן שלא ניתק הלכך עור הצואר שמחובר לבשר דינו כשומר.

ומר, רבי יוחנן בן נורי **סבר: לא הוי שומר.**

אבל ריש לקיש מיירי בעור שנקרע, שהחלק השלם שבו אינו עשוי להנתק מאליו, הלכך אמרינן ביה "חלים", שעל ידי החלק השלם נחשב גם החלק הקרוע כמחובר(131).

ובתפארת יעקב ובאור שמח שם הקשו על רש"י כאן, היאך יתכן דמיירי בבהמת קדשים, הא קתני במתניתין נמי חיה, וחיה בקדשים מי איכא!?

131. מבואר בסוגיא שביאור המשנה "עור שעל הצואר" שמדובר בעור המחובר לצואר, והנידון הוא בנגע בעור האם הוא נטמא מדין שומר לנבלה. אך במשנה רש"י פירש באופן אחר,

מתיב רבי ירמיה לריש לקיש: תנן: **תנור** שהיה בתחילה כלי כעין קדרה, ואחר כך קיבע אותו לקרקע וטח עליו טיט מסביב. [עוביו של הטיט נקרא "טפילה", והוא מקיף את התנור מבחוץ, כדי לשמור על חומו]. **שנטמא,**

כיצד מטהרין אותו? שהרי דין תנור כדין כלי חרס, שאינו נטהר מטומאתו אלא על ידי שבירה, וכיצד תהא השבירה המטהרת?

חולקו, שוברו מלמעלה למטה מבפנים **לשלשה** חלקים, כדי שלא יישאר רוב בחלק אחד, **וגורר** מגרר **את הטפילה,** שכבת הטיט שעליו,

קכד-א **עד שיהא בארץ,** שצריך לגרר את הטיח עד הקרקע, כדי שהחלקים לא ישארו מחוברים ועומדים על ידי הטפילה, ואז נטהר התנור אפילו כשהוא נשאר על עומדו.

רבי מאיר אומר: אינו צריך, לא לגרור את הטפילה כלל, **ולא עד שיהא בארץ** [כלומר זו ואין צריך לומר זו][132]. **אלא** דיו שיהיה **ממעטו,** שובר את התנור עצמו **מבפנים** מלמעלה למטה עד שישאר בגובהו פחות **מארבע טפחים.** [תנא קמא ורבי מאיר נחלקו בתרתי, חדא, האם צריך לשבור את הכלי מבפנים עד הארץ או שמספיק למעטו מארבעה טפחים, ועוד, האם צריך בנוסף לזה לגרר את הטיט או לא].

ודייקינן: **כי ממעט לה מארבע** טפחים, **מיהא, טהור,** ואף על פי שכל הטפילה נשארה דבוקה עליו מסביב.

ואמאי הוא טהור!? **לימא** — **הא חלים וקאי,** הרי התנור עדיין עומד מחמת הטפילה, ונימא שאף ששברו מכל מקום הוא חלים וקאי?

אמר ליה רבא לרבי ירמיה: עד שאתה מקשה מדברי רבי מאיר, **אימא** שיש ראיה לריש לקיש **מדברי רבנן,** דפליגי ואמרי **גורר את הטפילה עד שיהא בארץ;** אלמא דאמרינן "חלים", שלכן צריך לגרור גם את הטפילה

שמדובר לגבי העור המופשט כבר, והם נחלקו האם בשייר עור הצואר עדיין כולו חיבור, או שמא כולו חיבור לאו דוקא, ואין העור המופשט חיבור מחמת שלא הפשיט את העור שעל הצואר, ולפי זה אם נגע בעור שעל הצואר עצמו לכולי עלמא הוא נטמא. ולפירוש זה אין מקום לקושית הגמרא כלל. וראה **תוספות הרא"ש מהרש"א ומהר"ם.**

132. **הר"ש והרא"ש** במסכת כלים שם פירשו את דברי חכמים "עד שיהא בארץ" בתרתי, או דקאי על גרירת הטפילה, שצריך לגרור את כל הטפילה עד הארץ, או דקאי על שבירת הכלי, דלא סגי לשבור כל חלק על שלא ישאר ארבעה טפחים, אלא צריך לשבור כל חלק עד הארץ. וכתבו, שאם נאמר דקאי על השבר אתי שפיר דברי רבי מאיר, דקאמר אינו צריך לא לגרור את הטפילה, ולא לשבור את החלק עצמו עד הארץ, אלא די במה ששובר כל חלק עד שאין בו ארבעה טפחים.

אך **רש"י** פירש דאטפילה קאי, ולפי זה צריך לדחוק בדברי רבי מאיר דזו ואין צריך לומר זו קאמר. וראה **ברש"ש** שכתב, שרש"י כתב כן לפי הסלקא דעתין, שמדובר בצלקא מיצלק, אך לפי המסקנא שמדובר בעשאו גיסטרא, הרי אפשר לפרש עד שיהא בארץ כהר"ש.

כיון שבלעדי הגרירה יהיה עומד התנור באמצעות הטפילה שמסביבו, ואמרינן דהדר "חלים", ולפיכך אינו נטהר, ואם כן אדרבה, קשה על רבי יוחנן!?

אלא אמר רבא: ריש לקיש מצי קאי ככולי עלמא, משום שריש לקיש אמר "חלים" רק באופן שנטמא כבר העור, דאם קרעו אינו נטהר בכך כיון שהוא חלים. אך באופן שקרעו קודם שקיבל טומאה יתכן שהוא מודה ששוב אינו מקבל טומאה.

והכי קאמר: תנור שנטמא כבר — **כיצד מטהרין אותו?** לא נחלקו בזה, אלא **לדברי הכל: חולקו לשלשה, וגורר את הטפילה — עד שיהא בארץ.**

והרוצה שלא יבא תנורו לידי טומאה כיצד הוא עושה? שלא יהא שם תנור עליו מתחילה, בזה הם נחלקו:

תנא קמא סבר: אף כאן **חולקו לשלשה וגורר את הטפילה עד שיהא בארץ.**

רבי מאיר אומר: הואיל והתנור עדיין לא נטמא **אינו צריך לא לגרור את הטפילה, ולא "עד שיהא בארץ", אלא ממעטו מבפנים** [לדופן התנור, מבלי לפגוע בטיח שמסביבו] **מארבע טפחים,** ודיו(133).

אמר מר: תנור שנטמא **חולקו לשלשה.** לפי שאם יחלוק אותו לשנים, יהיה בחלק אחד רוב תנור, ואין התנור נטהר בשבירה כאשר יש בחלק אחד רוב תנור.

ורבי מאיר סובר שדי במה שממעטו מארבעה טפחים, ואין צריך לחלקו לשלשה.

ומבואר, שלפי חכמים אף אם ממעטו מארבעה טפחים לא מהני לטהרו כל זמן שיש בו רוב.

ורמינהו סתירה לכך,לכאורה, מהא דתנן באידך משנה במסכת כלים: **תנור, בתחילתו** — בתחילת יצירתו אינו נקרא "תנור" אלא אם כן גובהו **ארבעה** טפחים, כי תנור קטן שאין בו ארבעה טפחים אינו מקבל טומאת תנור.

וכמו כן **שיריו ארבעה,** שאם התנור נשבר, אין השברים מקבלים טומאה עד שיהא בהם ארבעה טפחים. ואם הוא רוצה לטהר תנור שנטמא, הרי הוא צריך למעט כל שבר שלא יהא בו ארבעה טפחים, **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: במה דברים אמורים, שתחילתו של תנור צריך שיהיה בו לפחות ארבעה טפחים כדי לקבל שם "תנור", וכמו כן כשנטמא ורוצה לטהרו על ידי שבירה צריך שלא יהיה שבר שיש בו ארבעה טפחים? **בגדול,** בתנור רגיל העשוי לאפיה.

אבל בתנור **קטן** העשוי לתינוקות לשחק בו —

תחלתו כל שהוא, יש לו שם תנור **משתגמר מלאכתו** [שאין התנור מקבל טומאה עד שתגמר מלאכתו].

---

133. הקשה **המהרש"א,** מה בא רבא להרויח בזה, הרי לריש לקיש לא היה קשה כלל, דכבר אמרנו שהוא יכול לסבור כחכמים, אלא היה קשה לפי רבי יוחנן, ולדידיה כל שכן שקשה השתא טפי, שהרי לפי חכמים אפילו באופן שעדיין לא נטמא אמרינן חלים, וצריך לגרור את

ואילו **שיריו** — **ברובו.** שאם נטמא, אין לו טהרה עד שישבר רובו של תנור.

ומבארינן: **וכמה** הוא **כל שהוא** דתנור קטן? **אמרי דבי רבי ינאי: טפח. שכן עושים תנורים בנות** קטנות, שרגילות לעשות תנורים קטנים שגודלן **טפח** בלבד.

והשתא מקשינן: בתנור גדול מיהא מודים חכמים לרבי מאיר ששיריו בארבעה, **טעמא דאיכא בשיריו ארבעה** טפחים, הוא דשיריו טמאים, **הא** אם **ליכא בשיריו ארבעה,** הרי הוא **טהור,** אף שיש בחלק אחד מהשיריים רוב של תנור, ואילו לעיל אמרו חכמים דחולקו לשלשה, אבל אם חילקו רק לשנים עדיין הוא טמא, ואפילו אם בכל חלק לא ישאר ארבעה טפחים!?

ומתרצינן: **אמרי: התם,** דאמרו חכמים ששיריו ארבעה, מיירי **דצלקיה מצלק,** שחתך את התנור בגבהו, ששבר אחד עומד על השני, ואינו עומד היטב, לפיכך אם לא נשאר ממנו ארבעה טפחים הרי הוא טהור אף שיש בו רוב של תנור.

הכא דאמרו חכמים שדוקא אם חילקו לשלשה חלקים הוא נטהר מיירי **דעבדיה גיסטרא,** כלומר, שחתכו מלמעלה למטה, שאפילו אם לא נשאר בו ארבעה טפחים הוא ראוי לשימוש, מאחר ויש בו רוב של תנור, ואינו נטהר בשבירת התנור עד שיחלקו לשלשה, כדי שלא ישאר רוב בחלק אחד.

אמר מר: אבל בתנור קטן — תחילתו בכל שהוא **ושיריו ברובו.**

והוינן בה: **רובו דטפח** [שזה הוא שיעורו של תנור קטן בתחילתו] — **למאי חזי?**

ומתרצינן: **אמר אביי:** האי "שיריו" קאי אתנור גדול. והכי קאמר: **שירי** תנור **גדול** — **ברובו:** שכל עוד נשאר רובו קיים עדיין הוא בטומאתו.

ומקשינן: **והאמרי רבנן:** שיריו של גדול — **ארבעה!?** שהרי בתנור גדול מודים חכמים לרבי מאיר שאמר "שיריו ארבעה"?

ומתרצינן: **לא קשיא. הא** דאמרו רבנן "שיריו ברובו" מיירי **בתנורא** שהיה מתחילתו **בר תשעה** טפחים, שאפילו אם נשאר ממנו ארבעה טפחים הוא טהור, הואיל ולא נשאר ממנו רובו, [ובזה הם מקילין מרבי מאיר, שמטמא כל שנשאר בו ארבעה].

הא דאמרו רבנן בארבעה, מיירי **בתנורא בר שבעה** טפחים, שאם לא נשאר ממנו ארבעה טפחים הוא טהור, ואף על פי שיש כאן עדיין רוב התנור!

והכלל הוא, שתמיד הולכים אחר השיעור הקטן משניהם לקולא, שבין אם לא נשאר בחלק אחד רוב של תנור, בין אם לא נשאר ארבעה טפחים, הרי הוא טהור[134].

הטפילה, וכל שכן באופן שנטמא כבר? וצ"ע.

134. כן פירש **רש"י.** והוכיחו כן **התוספות,** שאם נאמר להיפך, דאזלינן לחומרא, הרי תנור שיש בו רוב מקבל טומאה אף שאין בו ארבעה טפחים, וזה לא יתכן, שאם מתחילתו בעי שיעור

הגמרא חוזרת למשנה במסכת כלים, שטלית שנקרעה רובה טהורה, ולעיל אמר רב הונא, שאם שייר בה כדי מעפורת טמאה. וריש לקיש אמר, שבעור, אפילו לא שייר בה כדי מעפורת טמא, דעור חלים.

לישנא אחרינא אמרי לה: אמר רב הונא משום רבי ישמעאל ברבי יוסי: הא דתנן טלית שנקרעה רובה טהורה — **אפילו שייר בה כדי מעפורת** נמי טהורה, כל שנקרע רובה.

ארבעה טפחים, כל שכן בשברים דבעי שיעור ארבעה טפחים. **ובמהרש"א** הקשה דהא מצינו כן בעשאו גיסטרא, שאף שמיעטו מארבעה אינו נטהר אם יש רוב בחלק אחד, וחזינן ששיריו חמורים מתחילתו? ותירץ, דכיון שהתנור עומד יפה הרי זה נחשב שיש בו ארבעה, ולכן הוא מטמא, ואין זה נחשב ששיריו חמורים מתחילתו. וראה שם מה שהקשה עוד.

אך **הר"ש והרא"ש** במסכת כלים [תחילת פ"ה] **והתוספות במסכת נדה** [כו ב] פירשו לחומרא, שתנור בר שבעה אינו נטהר עד שלא ישאר בו רוב, ולא די במה שמיעטו מארבעה, ותנור בר תשעה אינו נטהר עד שימעטו מארבעה, ולא די במה שאין רוב בחלק אחד. ומה שהקשו התוספות איך יתכן ששיריו חמורים מתחילתו, ומטמאים אף בפחות מארבעה כשיש בהם רוב של תנור, תירצו התוספות בנדה, דהעושה כלי חרס מתחילה אינו עושה אלא דבר חשוב, אך לאחר שנשבר הכלי הוא עדיין משתמש בו עד שישבר לחלקים קטנים, וכמו שמצינו בגרדומי ציצית.

אך לפי דבריהם צריך ביאור מה מקשה הגמרא סתירה בין המשניות שבמסכת כלים, הרי בשני המשניות מבואר דלא סגי למעט את השברים מארבעה אלא צריך שלא יהא בחלק אחד רוב של תנור, ואין כאן סתירה כלל? ולפיכך פירש הרא"ש בכלים שם את קושית הגמרא באופן אחר, דהקושיא היא להפך, דמרבנן משמע שאם יחלוק את התנור לשלשה חלקים הרי התנור טהור אף אם ישאר בכל חלק יותר מארבעה טפחים, דסגי במה שאין רוב, והא באידך משנה מבואר דבעי שלא יהא רוב ולא יהא ארבעה טפחים? ומתרצינן, דבצלקיה מצלק גם כשיש ארבעה טפחים בלא רוב הוא מקבל טומאה, אך בעשאו גיסטרא אינו מקבל טומאה עד שיהא בו רוב של תנור, והסברא בזה, דבחתכו גיסטרא בכל חלק אין היקף של תנור, ולכן צריך שיהא בו רוב, אך בצלקיה מצלק שבכל חלק יש את כל ההקף די בארבעה בלא רוב. וראה **חזון איש** [כלים תחילת סימן ז].

הרמב"ם בהלכות כלים פט"ז ה"א כתב, תנור גדול שיריו ארבעה טפחים, והקטן [תנור של טפח] שיריו רובו, שאם נשאר בגדול ארבעה ובקטן רובו מקבל טומאה, פחות מכאן אינו מקבל טומאה. ובה"ב הביא את דין המשנה, שאם רוצה לטהר תנור חותכו לשלשה, שאילו יחתוך לשנים הרי החלק הגדול יהא טמא, משום שיש בו רוב. וכל דבריו הם נגד מסקנת הסוגיא, א. דבגמרא מבואר שלא יתכן לומר שתנור קטן של טפח שיריו ברובו, דלמאי חזי, והרמב"ם כתב ששיריו ברובו? ב. בגמרא מבואר שלפי חכמים יש חילוק בין תנור בר שבעה לתנור בר תשעה, או כרש"י ותוספות לקולא, או כהר"ש והרא"ש לחומרא, ואילו הרמב"ם סתם ששיריו בארבעה? ג. בגמרא מבואר שיש חילוק בין גיסטרא לצלקיה מצלק, והרמב"ם לא חילק בזה? ד. קשה סתירה ברמב"ם מהלכה א' להלכה ב', שבה"א משמע שהכל תלוי בשיעור ארבעה, ואם אין בו ארבעה אף שיש בו רוב אינו נחשב לכלי, ואילו בה"ב מבואר שאם יש בחלק אחד רוב הרי הוא טמא ומשמע אף שאין בו ארבעה?

אמר ריש לקיש: לא שנו שאפילו שייר כדי מעפורת טהורה **אלא בטלית, אבל עור** טמא שקרעו, ושייר בו כדי מעפורת עדיין הוא טמא, הואיל **וחשיב** הוא העור, הלכך עדיין שמו עליו, כל שנשאר בו כדי מעפורת.

ורבי יוחנן אמר: אפילו עור נמי לא חשיב. וגם הוא נטהר בקריעת רובו בלבד.

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: תנן: **עור** שהוא **טמא מדרס,** שחישב **עליו** לעשות ממנו **רצועות וסנדלין** — **כיון שנתן בו איזמל, טהור, דברי רבי יהודה. וחכמים אומרים: עד שימעיטנו מחמשה טפחים.** ודייקינן מחכמים: הא **כי ממעט** מחמשה טפחים, **מיהא טהור. אמאי? לימא** — **חשיב!** שהרי עדיין יש בו בעור הנשאר כדי מעפורת.

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן: דקא בעי ליה** להאי עור **למושב הזב,** ופחות מחמשה טפחים אינו ראוי לעשות ממנו מושב הזב, ולפיכך הוא טהור. אבל בסתם עור שנשאר בו כדי מעפורת עדיין ראוי הוא לשימוש, וטמא(135).

מתניתין:

עור שיש עליו כזית בשר נבלה במקום אחד, הרי **הנוגע בציב** תלתל בשר **היוצא ממנו,** מאותו כזית בשר שעל העור(136), **והנוגע בשערה** שעל העור **שהיא כנגדו** של הבשר [שמהצד השני של העור] — **טמא.** בציב,

---

135. במסכת זבחים [צד ב] תנן, דבגד שניתז עליו מדם חטאת הרי הוא טעון כיבוס במקום קדוש. ואם יצא הבגד חוץ לקלעים ונטמא שם, שאינו יכול להכניס את הבגד בטומאה, הרי הוא קורע את הבגד ומכניסו לעזרה ומכבסו. ומקשינן, היאך הוא קורע את הבגד, והא "בגד" כתיב, והאי לאו בגד הוא? ומתרצינן, דמשייר בו כדי מעפורת, שעדיין יש לו שם בגד. ומקשינן, והא אמר רב הונא שאם שייר בו כדי מעפורת טמא, ושוב יאסר לו להכניסו למקדש? ומתרצינן, דהטומאה היא רק מדרבנן. וכתבו **התוספות,** שקושית הגמרא שם היא ללישנא קמא דרב הונא, דהא ללישנא בתרא באמת הבגד טהור, ולא קשה כלל.

הרמב"ם פכ"ג מהלכות כלים הי"א פסק כלישנא בתרא, שאפילו אם נשאר כדי מעפורת הבגד טהור. והקשו **הלחם משנה והמשנה למלך** שם, דבפ"ח מהלכות מעשה הקרבנות הי"ט פסק הרמב"ם כלישנא קמא, וכהסוגיא בזבחים, דכתב שם, שאם נטמא הבגד, קורעו כדי שיטהר ומכניסו ומכבסו בפנים, וצריך להניח בו שלם כדי מעפורת, לפי שנאמר "בגד", ואף על פי שהוא טמא מדבריהם מפני כדי המעפורת שנשארה בו, כיון שנקרע רובו טהור מן התורה. ומפורש להדיא ברמב"ם שהוא טמא מדרבנן, כלישנא קמא? וראה שם מה שדחקו לתרץ.

136. יש לעיין, מה השייכות של דין ציב למשנתנו, הרי הציב מטמא משום שהוא נחשב חלק מהבשר, והכא מיירי בדין העור שהוא שומר לבשר? ותירץ **במרומי שדה,** דמתניתין אתא לאשמועינן, שאף שהציב נחשב כבשר לענין שיעור כביצה, מכל מקום לגבי ביטול הבשר לעור, שכאשר יש בבשר כזית אינו בטל, לגבי זה אין הציב מצטרף, ובעי שיהא בבשר עצמו כזית במקום אחד בכדי שלא יתבטל לעור.

משום שהוא נחשב לחלק מהבשר, ובשערה, כי היא נחשבת כשומר לבשר, והנוגע בשומר הרי הוא טמא כאילו נוגע בבשר הנבלה עצמה.

היו עליו על העור **כשני חצאי זיתים** נפרדים זה מזה, הרי הוא **מטמא במשא.** שהנושא אותם נטמא לפי שנשא כזית נבלה, **ולא במגע,** שהנוגע בהם לא נטמא, לפי שאינו נוגע בכזית בנגיעה אחת אלא בשתי נגיעות נפרדות, ושתי נגיעות אינן מצטרפות, **דברי רבי ישמעאל.**

רבי עקיבא אומר: אינו מטמא **לא במגע ולא במשא.** לפי שבאופן שאין הכזית בשר במקום אחד אינו מטמא כלל, וכמבואר להלן.

ומודה רבי עקיבא בשני חצאי זיתים נפרדים, שלא היו מחוברים לעור, והוא חיבר אותם על ידי **שתחבן בקיסם, והסיטן,** והזיז אותם יחד בבת אחת [מתוך שהם מחוברים בקיסם] **שהוא טמא!** שההיסט מטמא כמשא והרי הסיט כזית נבלה שלם. שרק במחוברים לעור פליג רבי עקיבא, וכדמפרש —

ומפני מה רבי עקיבא מטהר במחוברים לעור? מפני שהעור מבטלן! שכל אחד מחצאי הזיתים בטל לגבי העור, ואין עליו תורת בשר אלא תורת עור, שאינו מטמא בטומאת נבלות, מה שאין כן באופן שתחבן בקיסם, שיש עליהם תורת בשר אלא שאין בהם כזית, הרי הנושא והמסיט אותם בבת אחת נטמא. ורבי ישמעאל סובר שאין העור מבטלן, ולכן הנושא והמסיט אותם נטמא.

גמרא:

אמר עולא אמר רבי יוחנן: לא שנו ברישא דמתניתין, שכזית בשר שעל העור אינו בטל לגבי העור, **אלא שפלטתו חיה.** שעל ידי נשיכת חיה נתלש כזית בשר ונשאר דבוק לעור, שאז לא בטל הכזית לגבי העור.

אבל פלטתו סכין בשעת ההפשט, שלא הסירה אותו מהעור, **בטיל** הבשר לגבי העור אפילו כשהוא כזית שלם, שהואיל ונעשה כך על ידי אדם, הרי הוא ביטל אותו מדעת, ואף כזית שלם יכול להתבטל.

אמר ליה רב נחמן לעולא: האם **אמר רבי יוחנן אפילו** בבשר שהוא בגודל **כתרטא** רובע הקב [פירוש אחר — ככף מאזנים] שאף הוא בטל לגבי העור?

אמר ליה עולא: **אין!**

שוב שאלו רב נחמן: **ואפילו כ"נפיא"** בגודל של נפה?

אמר ליה עולא: **אין!**

אמר ליה רב נחמן לעולא: **האלהים!** יכולני לישבע, **שאפילו** אם **אמרה לי רבי יוחנן מפומיה, לא צייתנא** ליה! דזה לא מסתבר שכמות כה גדולה של בשר תתבטל לגבי העור.

כי סליק רב אושעיא לארץ ישראל **אשכחיה לרבי אמי. אמרה** רב אושעיא **לשמעתיה** קמיה דרבי אמי: **הכי אמר עולא והכי אהדר ליה רב נחמן.**

אמר ליה רבי אמי לרב אושעיא: **ומשום דרב**

נחמן חתניה דרבי נשיאה הוא מזלזל בשמעתיה דרבי יוחנן(137)**!?**

זמנין פעם אחת **אשכחיה** רב אושעיא לרבי אמי **דיתיב וקאמר לה** רבי אמי להא דרבי יוחנן **אסיפא** דמתניתין.

דקתני **היו עליו שני חצאי זיתים מטמאין במשא ולא במגע דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: לא במגע ולא במשא.**

ועל זה **אמר רבי יוחנן: לא שנו** הא דרבי ישמעאל שחצי כזית אינו בטל **אלא פלטתו חיה. אבל פלטתו סכין** מודה רבי ישמעאל **דבטיל**(138).

אמר ליה רב אושעיא לרבי אמי: **מר, אסיפא מתני לה** ומיושבים אם כן דברי רבי יוחנן, ואילו היו אומרים לרב נחמן שכך אמר רבי יוחנן לא היה מזלזל בדבריו, שהרי רק בחצי זית אמר דבטל.

אמר ליה רבי אמי לרב אושעיא: **ואלא עולא, ארישא אמרה ניהליכו** לכם משמיה דרבי יוחנן?

אמר ליה רב אושעיא: **אין!**

אמר ליה רבי אמי: **האלהים! אי אמר לי יהושע בן נון**(139) **מפומיה לא צייתנא ליה.** בגלל שאלת רב נחמן.

כי אתא רבין וכל נחותי ימא, אמרוה להא דרבי יוחנן **ארישא.**

והוינן בה: **ואלא קשיא** הא דרב נחמן, שאם כזית בטל אם כן אפילו כתרטא וכנפיא, ובודאי שאדם לא מבטל כמות כה גדולה של בשר?

ומתרצינן: **כדאמר רב פפא** לקמן **"במרודד", הכא נמי** לא אמר רבי יוחנן דכזית בטל אלא **במרודד,** שנשארה שכבת בשר דקה פרוסה על פני שטח רחב של העור שאפילו אם יש שם כזית [או יותר מכזית] בבת אחת, הרי כיון שיש טורח לקבץ אותה, מבטל אותה האדם. [ומכל מקום בפלטתו חיה שהאדם לא ביטל את הבשר, אינו בטל מאליו]. קכד-ב

שנינו במשנה: **היו עליו** כשני חצאי זיתים מטמא במשא ולא במגע, דברי רבי ישמעאל.

אמר בר פדא: לא שנו דרבי ישמעאל אינו מטמא במגע, **אלא** באופן שנגע בעור **מאחוריו** של הבשר, [בצד השני של העור שאין שם בשר], שהעור עצמו אינו מטמא בנבלה אלא שהוא שומר לבשר, וכיון שאין כאן כזית בשר ביחד הרי אין שומר לפחות

---

137. רבי אמי אמר כן משום שהוא הבין שעולא אמר אסיפא, וגם בזה נחלק עליו רב נחמן. שהרי להלן כאשר פירש לו רב אושעיא שעולא אמר כן ארישא, גם הוא עצמו אמר כדברי רב נחמן. והקשה **המהר"ם,** איך טעה כן בדברי עולא ורב נחמן, הרי רב נחמן שאל ואפילו כתרטא ואפילו כנפיא, ואין מקום לשאלה זו אי קאי אסיפא, דהא בסיפא איירי רק בשני חצאי זתים? ותירץ, דלא סיימוה קמיה שרב נחמן שאל כך, אלא אמרו לו שרב נחמן חלק על רבי יוחנן.

138. ראה מה שכתבנו לעיל קכב א [הערה 100 והערה 102].

139. כתב **הבית יוסף** [יו"ד סוף סימן רמב] בשם הארחות חיים, דהאומר לחבירו איני מקבל

מכזית[140].

אבל אם נגע בעור **מלפניו,** כלומר שנגע בשני חצאי זית בשר עצמם, הרי הוא טמא. ואף על פי שלא נגע בכזית בנגיעה אחת, אמרינן: **יש נוגע וחוזר ונוגע.** כלומר שתי נגיעות מצטרפות, דהיינו, שאם נגע בבת אחת בשני החצאים ידו אחת בזו וידו אחת בזו, שתי הנגיעות מצטרפות להחשב נגיעה בכזית.

ורבי יוחנן אמר: אפילו נגע בבשר עצמו רבי ישמעאל מטהר, לפי ש**אין נוגע וחוזר ונוגע.** ומאחר וכל נגיעה היתה רק בחצי כזית, אינו נטמא.

ואזדא רבי יוחנן לטעמיה שמצינו שהוא סובר בדעת רבי ישמעאל שאין נוגע וחוזר ונוגע.

דאמר רבי יוחנן: רבי ישמעאל ורבי דוסא בן הרכינס אמרו דבר אחד.

רבי ישמעאל — **הא דאמרן,** שהנוגע בשני חצאי זית של נבלה טהור.

רבי דוסא בן הרכינס מאי היא?

דתנן במסכת אהלות: **כל המטמאין באהל,** כגון כזית בשר, או רובע קב עצמות מן המת, ומלא תרוד רקב, **שנחלקו** שיעוריהם, ובכל חלק יש רק חצי שיעור, **והכניסן** את שני החצאים **לתוך הבית,**

רבי דוסא בן הרכינס מטהר מה שבתוך הבית, לפי שאין החצאים מצטרפים, ואין כאן שיעור שלם,

וחכמים מטמאים, לפי שבתוך הבית יש שיעור שלם, ומצרפים את החצאים.

ומסיק רבי יוחנן: **לאו אמר רבי דוסא בן הרכינס התם: אין מאהיל וחוזר ומאהיל.** שהוא מטהר את הבית מחמת ששתי אהלות הן, שהבית מאהיל על כל חצי זית בנפרד, ושתי האהלות אינן מצטרפות. **הכא נמי** יאמר רבי דוסא ש**אין נוגע וחוזר ונוגע.**

ומדאמר רבי יוחנן שרבי ישמעאל ורבי דוסא בן הרכינס אמרו דבר אחד, חזינן דרבי יוחנן סובר שטעמו של רבי ישמעאל שאינו מטמא במגע הוא מחמת שאין נוגע וחוזר ונוגע, וכשיטתו לעיל, ולא מחמת שאין שומר לפחות מכזית כבר פדא[141].

ממך אפילו אם היית כמשה, מלקין אותו משום בזיון, וכתב הבית יוסף, שלפיכך נקט הכא אי אמר לי יהושע בן נון, ולא נקט משה רבינו, לפי שיש בזה בזיון. וביאר **הט"ז** [שם סק"כ] שיש בזה בזיון למשה, שהוא אומר אילו היה אדם אחר כמותו, והוא בלתי אפשרי, שהרי בתורה נאמר לא קם כמשה.

140. ואף שלעיל קיח ב לכולי עלמא יש שומר לפחות מכזית, תירץ **רש"י,** שלרבי יהודה שם שהוא תנא קמא של אחרים אין שומר לפחות מכזית [אי מיירי שם בשומר ולא ביד, עיי"ש]. **ובתוספות הרא"ש** כתב, ששומר של נבלה נחשב כיד משום שאינו מועיל להצטרף אלא להוציא את הטומאה, ולדעת רב אין יד לפחות מכזית. אך דבריו צריכים עיון, וכמו שכתבנו לעיל הערה 29.

141. כלומר, שלפי בר פדא הטעם שרבי ישמעאל לא מטמא במגע הוא משום שאין שומר לפחות מכזית, ובמשא הוא מטמא משום שהוא נושא כזית נבלה, ואין לזה שייכות לדין

ומקשינן על דברי רבי יוחנן שהם אמרו דבר אחד: **ומדרבי דוסא בן הרכינס** סבר **כרבי ישמעאל,** מכלל **דרבנן** דאמרי יש מאהיל וחוזר ומאהיל והוא הדין דיש נוגע וחוזר ונוגע, סברי **כרבי עקיבא** בר פלוגתא דרבי ישמעאל.

והא רבי עקיבא טהורי קא מטהר! שהוא מיקל יותר מרבי ישמעאל, שאפילו במשא אינן מטמאים שני חצאי הזיתים, ואיך יתכן שהוא סובר כחכמים?

של רבי דוסא שמטהר משום שאין שני חצאי זתים מצטרפים. אך לפי רבי יוחנן הטעם שרבי ישמעאל מטהר במגע הוא משום שאין הנגיעות מצטרפות, וכרבי דוסא שמטהר שני חצאי זתים באהל.

הקשו הראשונים, לפי רבי יוחנן מדוע רבי ישמעאל מטמא במשא, הרי אין שני חצאי זתים מצטרפים, ומאי שנא מגע ממשא? והיה מקום ליישב שיש חילוק בין מגע למשא, שבמגע כל נגיעה נחשבת בפני עצמה, ולא היה כאן נגיעה אחת בכזית, אך במשא הרי הוא נושא בבת אחת כזית, ולכן הוא מטמא. אך אם כן קשה מדוע רבי דוסא מטהר שני חצאי זתים באהל, הרי אהל דומה למשא ולא למגע?

ותירצו **התוספות,** שבאמת החיסרון של נוגע וחוזר ונוגע קיים גם במשא ואהל, ולכן רבי דוסא מטהר באהל, אך במשא יש גזירת הכתוב לטמאות אף בשני חצאי זתים, וכדיליף רבי ישמעאל מ"והנושא יטמא".

הרמב"ן תירץ, דיש חילוק בין משא לאהל מסברא, שבמשא טומאת הכל בבת אחת היא באה, אך באהל משום שתי אהלות הוא בא, שדבר אחד מאהיל על חצי זית זה, ודבר אחר מאהיל על חצי זית זה, ודבריו טעונים ביאור.

עוד הקשו הראשונים, איך יתכן לומר שרבי ישמעאל ורבי דוסא אמרו דבר אחד, הרי רבי ישמעאל מטמא במשא, וכמו שביארנו לעיל, ואילו רבי דוסא להדיא מטהר אף במשא, דבמסכת אהלות בהמשך המשנה שם איתא, כיצד, הנוגע בשני חצאי נבלה או נושאן וכו' רבי דוסא מטהר וחכמים מטמאין? ובאמת יש ראשונים שהוכיחו דלא גרסינן כן, דהתם מיירי בדיני טומאת מת ולא בדיני טומאת נבלה, אך לפי גירסתנו קשה.

ותירץ **הר"ש במסכת אהלות** שם, שגם רבי דוסא מודה לרבי ישמעאל שמחמת הדין צירוף של שני חצאים צריך לטמאות במשא, וכמו שביארנו לעיל או משום גזירת הכתוב כהתוספות או מסברא כהרמב"ן, אלא שיש במשא חיסרון אחר דבעינן נושא והוא דנישא כדאמר עולא להלן, ועולא מוקי לדרבי ישמעאל במרודד, ואם כן רבי דוסא שמטהר איירי באינו מרודד והוא מטהר משום דעולא ולא משום צירוף המשא, ושפיר קאמר רבי יוחנן שהם אמרו דבר אחד. **ובחזון איש** [אהלות כא ח] הקשה, איך יתכן לאוקמי להמשנה שם באינו מרודד, ורבי דוסא מטהר משום דעולא, הרי אם כן קשה מדוע חכמים מטמאים, וכי פליגי על עולא, ועל כרחך דמיירי התם במרודד, ומכל מקום רבי דוסא מטהר? אך כבר יישבו זאת **התוספות במסכת בבא קמא** [סט ב ד"ה ה"א צנועים], דתירצו כהר"ש, וכתבו, דרבי יוחנן דאמר שהם אמרו דבר אחד יסבור שרק רבי דוסא סובר את הדין של עולא, אך עולא עצמו סובר דמיירי במרודד ורבי דוסא מטהר משום שנושא וחוזר ונושא טהור, ורבי דוסא ורבי ישמעאל לא אמרו דבר אחד. [עוד יש לומר על פי מה שיתבאר להלן בשם הרמב"ן, דדינא דעולא הוי רק למאן דאמר אין נוגע וחוזר ונוגע, שלפי זה פשוט שחכמים פליגי על דינא דעולא

ומתרצינן: **עד כאן לא קא מטהר רבי עקיבא אלא** כשהיו חצאי הזיתים מחוברים **בעור,** דהעור מבטל אותם, ואין כאן נבלה כלל. **אבל בעלמא,** אם היו שני חצאי זית נפרדים של נבלה המטמאת, הרי רבי עקיבא **מטמא** אפילו בנגיעה, דסבר יש נוגע וחוזר ונוגע.

כדקתני סיפא דמתניתין: **ומודה רבי עקיבא בשני חצאי זיתים שתחבן בקיסם והסיטן שהוא טמא. ומפני מה רבי עקיבא מטהר בעור? מפני שהעור מבטלן!** הרי שכל הטעם של רבי עקיבא הוא מחמת ביטול העור, שאין כאן נבלה כלל, ולא מחמת שאין נוגע וחוזר ונוגע.

[והוסיף רש"י, שרבי עקיבא עצמו סובר להלן שכל שאינו מטמא במגע אינו מטמא במשא, ואם הוא סובר בסיפא דמתניתין ששני חצאי זתים שתחבן בקיסם והסיטן שהוא טמא, מוכח שגם במגע הוא מטמא, שאם לא כן הוא לא היה מטמא אף במשא[142]].

מתיב רב עוקבא בר חמא לבר פדא:

תניא: כתיב "הנוגע **בנבלתם** יטמא" ודרשינן: **ולא** הנוגע **בעור שיש עליו שני חצאי זיתים.** שאינו טמא.

יכול אף במשא לא יטמאו שני החצאים?

תלמוד לומר "והנושא — יטמא" לרבות טומאת משא לעור שיש עליו שני חצאי זתים, **דברי רבי ישמעאל.**

רבי עקיבא אומר: מאחר שנאמר בתורה **"הנוגע",** ואחר כך נאמר באותה נבלה **"והנושא",** דרשינן: **את שבא לכלל** טומאת **מגע — בא לכלל** טומאת **משא,** אבל אם **לא בא לכלל מגע — לא בא לכלל משא.**

ואם כן שני חצאי זיתים שאינם מטמאים

שהרי הם מטמאים בשתי נגיעות, ולא קשה כלל קושית החזון איש].

ועוד תירצו התוספות שם, כיון שבמגע הם שוים שפיר אפשר לומר שהם אמרו דבר אחד, אף שבמשא אינם שוים.

142. וכן כתבו התוספות [ע"א ד"ה שהם], שרבי עקיבא מטמא אף בנוגע או נושא שני חצאי זתים שאינם מחוברים כלל. ולפי זה רבי עקיבא ורבי ישמעאל נחלקו בתרתי, חדא, האם יש נוגע וחוזר ונוגע, ועוד, האם עור מבטל בשר או לא.

אך **ברמב"ם** לכאורה מבואר שלא כדבריהם, דהרמב"ם [פ"א מאבות הטומאה הי"ב] כתב, אבל שני חצאי זתים שתחבן בקיסם, הנושא אותן טמא שהרי נשא כזית, והנוגע טהור שאין חבורי אדם חבור, ומבואר שגם לפי רבי עקיבא אין נוגע וחוזר ונוגע, ורבי עקיבא טימא בקיסם רק במשא ולא במגע. והקשה **הכסף משנה,** הרי רבי עקיבא סובר שכל שאינו בא לכלל מגע אינו מטמא במשא, והרמב"ם עצמו פסק כן, ומדוע קיסם מטמא במשא? ותירץ שדוקא לגבי ביטול עור דרשינן שכל שאינו מטמא במשא אינו מטמא במגע, אך אם אינו מטמא במגע מטעמים אחרים לא אמרינן כן. אך עדיין צריך עיון מגוף דברי הגמרא, דאמרינן לרבי יוחנן שרבי עקיבא סובר כחכמים דאהלות שיש נוגע וחוזר ונוגע? וביותר קשה, שהרמב"ם עצמו בפ"ג מטומאת מת פסק כחכמים שיש נוגע וחוזר ונוגע, ומאי שנא נבלה מטומאת מת?

ובגליון הרמב"ם לרעק"א ציין **לתורת חיים**

במגע, אף במשא אינם מטמאים. [רבי עקיבא לשיטתו מטהר מחמת שהעור מבטלן ואינו צריך למעט מהפסוק. אלא לדבריו של רבי ישמעאל קאמר, שאף אם אינך מטהר בגלל הביטול יש לך לטהר ממיעוט הכתוב, רש״י ותוספות(143)].

והשתא תיקשי לבר פדא: **ואם איתא** דרבי ישמעאל אינו מטהר מטומאת מגע בשני חצאי זיתים אלא כשנגע מאחוריו, אם כן, מה השיבו רבי עקיבא כיון שאינו בא לכלל מגע לא בא לכלל משא, **הרי** הוא **בא לכלל מגע** כשנגע **מלפניו**?

ומתרצינן: **אמר רבא: הכי קאמר** רבי עקיבא: **את שבא לכלל מגע בכל צד,** שאפילו הנוגע בשומר שלו נטמא, [דטומאת שומרים נלמד מקרא ד״הנוגע״] — **בא לכלל משא.**

אבל דבר ש**לא בא לכלל מגע בכל צד,** כגון שני חצאי זיתים, שהנוגע בעור מאחוריו אינו טמא — **לא בא לכלל משא.**

בעא מיניה רב אויא סבא מרבה בר רב הונא: קולית עצם שיש בתוכו מוח שהיא **סתומה,** שאין אפשרות ליטמא במגע, שהרי העצם עצמה אינה מטמאת בטומאת נבלה, ובמוח אי אפשר ליגוע, מחמת שהעצם סתומה, **לרבי ישמעאל מהו שתטמא** במשא?

האם **אית ליה לרבי ישמעאל** את הדרשא **דאת שבא לכלל מגע — בא לכלל משא, לא בא לכלל מגע — לא בא לכלל משא. והכא,** בשני חצאי זיתים שעל העור דמטמא רבי ישמעאל במשא אף על פי שאינו מטמא במגע מאחוריו, **היינו טעמא, משום דבא** לכל הפחות **לכלל מגע מלפניו,** [וכבר פדא, דאילו לפי רבי יוחנן שאינו ראוי למגע כלל, פשוט שרבי ישמעאל חולק לגמרי על הדרשא הזאת].

ובזה הוא חולק על רבי עקיבא, שלפי רבי עקיבא צריך שיבא לכלל מגע בכל צד, ואילו לפי רבי ישמעאל אין צריך ראוי למגע מכל צד, אבל בקולית סתומה, שאינה באה לכלל מגע בשום אופן, מודה רבי ישמעאל שגם במשא אינו מטמא.

או דלמא לית ליה לרבי ישמעאל כלל את הדרשא ד״את שבא לכלל מגע בא לכלל משא״. אלא אפילו דבר שלא מטמא כלל במגע ואפילו מלפניו הרי הוא מטמא במשא, ואם כן קולית סתומה נמי מטמאה במשא?

שביאר את דברי הרמב״ם, דהרמב״ם איירי באופן שנגע רק בצד אחד של הקיסם, ועל זה כתב הרמב״ם שאינו נטמא במגע לפי שאין חיבורי אדם חיבור, והרי לא נגע בכזית, אך אם באמת יגע בשני החצאים ודאי שהוא יטמא, דיש נוגע וחוזר ונוגע, ולפי זה אתי שפיר הא דמטמא במשא, שהרי הוא בא לכלל מגע באופן שיגע בשניהם, ולפי זה הרמב״ם מודה לרש״י ותוספות. וכן כתבו **הרש״ש והחזון איש** [עוקצין א יד] ועוד אחרונים.

143. אך **ברמב״ם** מבואר שלא כדבריהם, דהרמב״ם שם כתב, עור שיש עליו שני חצאי זתים של נבלה העור מבטלן, ואינן מטמאין לא במגע ולא במשא, שכל שאינו מטמא מן הנבלה במגע אינו מטמא במשא. ומבואר שביטול העור מועיל רק שלא יטמא במגע, ומה שאינו מטמא במשא זה משום הדרשא שכל שאינו מטמא

אמר ליה רבה בר רב הונא לרב אויא סבא: **עורבא פרח!** הנה עורב פורח באויר. כלומר, התחיל לדבר אתו בענין אחר.

אמר ליה רבא בריה דרבה בר רב הונא לאביו: **ולאו היינו רב אויא סבא מפומבדיתא דמשבח לן מר בגויה — דגברא רבה הוא,** ולמה אתה מזלזל בו, ומעביר נושא לענין אחר?

אמר ליה רבה בר רב הונא לבנו: **אני היום "סמכוני באשישות".** כלומר, הביאו לי סעודה ואסעוד, שנחלשתי מהדרשא שאמרתי היום ברבים, **ובעא מינאי** רב אויא סבא **מילתא דבעי** טעמא, ואיני יכול להשיב עתה לפי שאני צריך לעיין בדבר, ולא מחמת זלזול העברתי נושא.

אמר עולא: שני חצאי זיתים של בשר נבלה **שתחבן בקיסם,** הרי **אפילו מוליך ומביא** שנושא אותם **כל היום כולו — טהור.**

מאי טעמא הוא טהור, והרי נשא כזית נבלה?

דכתיב "**ונשא**" ד"והנושא את נבלתה" כתיב חסר, בלי וי"ו. ולפי הכתיב הוא נקרא "והנישא", אבל לפי המסורת **קרינן** "**והנושא**".

ודרשינן: **בעינן — נושא והוא דנישא בבת אחת.** שהכזית יהא מחובר יחד באופן שיוכל להינשא כולו כאחד ללא חיבור חיצוני(144).

ומקשינן: **תנן** במתניתין: **היו עליו שני חצאי זיתים מטמאין במשא ולא במגע, דברי רבי ישמעאל.** ואמאי מטמא רבי ישמעאל במשא, **והא לאו נישא הוא** שהרי השני חצאי זיתים הם נפרדים?

ומתרצינן: **אמר רב פפא:** הכא במאי עסקינן **במרודד.**

שהיתה שכבת בשר דקה מחברת בין שני החצאים, שעל ידה נחשב הכזית למחובר ונישא בבת אחת. [ומכל מקום אינו מטמא

במגע אינו מטמא במשא, ורבי עקיבא אמר כן אליבא דאמת ולא רק אליבא דרבי ישמעאל. אך צריך ביאור מדוע באמת לא מועיל הטעם של עור מבטלן גם לענין משא? וכן הקשה **החזון איש** [עוקצין א יד], וראה **תפארת ישראל** [בועז אות א].

144. הראשונים נחלקו בדינא דעולא, האם זהו משום דבעינן נשיאה אחת, וכמו שהנוגע בשני חצאי זתים טהור כך הנושא טהור, [ואף שבמגע צריך צירוף גמור וגם מרודד לא מהני, מכל מקום במשא מהני מרודד, אך דין אחד הוא דבעינן נגיעה אחת ונשיאה אחת], ולפי זה דברי עולא יתכנו רק למאן דאמר אין נוגע וחוזר ונוגע, אך לרבי עקיבא וכן לחכמים [דרבי דוסא] שיש נוגע וחוזר ונוגע הוא הדין הנושא שני חצאי זתים בלא צירוף ביניהם נטמא, וכן דעת **הרמב"ן והר"ן**.

או שמא, עולא קאי לכולי עלמא, לפי שיש גזירת הכתוב בדין משא דבעינן שיהא נושא והוא דנישא, ואף רבי עקיבא וחכמים מודים לדין זה, והם מטמאים נושא שני חצאי זתים רק במרודד, וכן דעת **התוספות במסכת בבא קמא** שהובא לעיל, וכן דעת **הרמב"ם** שפסק כעולא ומצד שני פסק שיש נוגע וחוזר ונוגע, [כמו שביארנו לעיל בשם האחרונים, ודלא כהכסף משנה].

ולדעת הרמב"ן צריך ביאור מאי פריך להלן

במגע, משום דמיירי באופן שאם יאחז בקטן אין הגדול עולה עמו, וסבירא ליה דלא הוי חיבור להחשב נגיעה אחת. אך לגבי הדין דנישא בבת אחת די במה שאם יאחז בגדול הקטן עולה עמו, דכבר הם נישאים בבת אחת — תוספות[145]].

תא שמע: דתנן בסיפא דמתניתין: **מודה רבי עקיבא בשני חצאי זיתים שתחבן בקיסם והסיטן שהוא טמא.**

אמאי, והא לאו נישא הוא?

ומתרצינן: **הכא נמי** מיירי **במרודד!**

והאי דינא דעולא הוא **כתנאי.**

דתניא: **אחד הנוגע** בשני חצאי זיתים **ואחד המסיט** נטמא.

רבי אליעזר אומר: אף הנושא.

והוינן בה: מה הוסיף רבי אליעזר **דאטו נושא לאו מסיט הוא** ובכלל דברי התנא קמא הוא?

אלא לאו, הכי קאמר: אחד הנוגע ואחד המסיט טמא, ואפילו **בלא** שהם **נישאים** בבת אחת, שאין החצאים מחוברים יחד. **ואתא רבי אליעזר למימר: והוא דנישא** בבת אחת, שבין במגע ובין במשא אין מטמאין אלא כשהם מחוברים, [כגון במרודד].

ומקשינן: **ומאי** "**אף**" דאמר רבי אליעזר שהרי הוא בא למעט ולא לרבות?

ומתרצינן: **אימא:** רבי אליעזר אומר: **והוא דנישא.**[146]

הרי שנחלקו תנאים בדינא דעולא אם צריך

על עולא מרבי עקיבא דמודה בשני חצאי זתים שתחבן בקיסם, הרי לרבי עקיבא ודאי אין צריך נושא והוא דנישא? ותירץ הרמב"ן דפריך משום ש"מודה רבי עקיבא" משמע שהוא מודה לרבי ישמעאל, ואף רבי ישמעאל סובר כן, ועל זה פריך דלרבי ישמעאל הא בעינן נושא והוא דנישא.

ולדעת הרמב"ן הא דמייתי בסוף הסוגיא כתנאי, הוא הדין מצי לאתויי את רבי עקיבא ואת חכמים דאהלות, שהם סוברים כתנא קמא שם שיש נוגע וחוזר ונוגע, אלא מייתי תנאי דפליגי להדיא גם לגבי משא.

145. **הרמב"ן** הקשה, איך יתכן דמיירי במרודד, הרי הגמרא לעיל פירשה את הרישא של המשנה, שכזית שלם שעל גבי העור לכולי עלמא מטמא, בכזית מרודד, [ולכן דוקא פלטתו חיה אך פלטתו סכין בטל], ואם גם הסיפא מיירי בכזית מרודד מה החילוק בין הרישא לסיפא, ומדוע ברישא משמע שמטמא במגע, ולא חשיב שתי נגיעות מחמת שיש כזית שלם, ואילו בסיפא גם רבי ישמעאל אינו מטמא במגע? ותירץ, דלא מיירי באותו מרודד, דברישא מיירי במרודד שגם כאשר אוחז בקטן הגדול עולה עמו, ולכן גם במגע הוא מטמא, ואילו בסיפא מיירי באופן שאם אוחז בקטן אין הגדול עולה עמו, ולכן אינו מטמא במגע.

146. **התוספות** נקטו שצריך להגיה את הברייתא, ולומר והוא דנישא. אך **הרש"ש** פירש שאין צריך להגיה, אלא שלפי תנא קמא שני חצאי זתים מטמאים בין במגע ובין במשא, לפי שיש נוגע וחוזר ונוגע, וכן לית להו דינא דעולא, ואתא רבי אליעזר לחלוק עליהם, שלא רק הנוגע טהור לפי שאין נוגע וחוזר ונוגע, אלא "אף הנושא" טהור, משום דינא דעולא.

שיהא נישא בבת אחת או לא.

מתניתין:

קולית עצם שיש בתוכו מוח מן **המת, וקולית המוקדשין,** עצם מקרבנות שנעשו פיגול או נותר. שגזרו חכמים עליהם שיטמאו את הידים כדי שהכהנים לא יפגלו את הקרבן במזיד [מתוך כוונה להפסיד לבעלים], ולא יותירו מהקרבן מתוך עצלות. והגזירה היתה בין על הבשר ובין על העצמות ששימשו את הבשר. קכה-א

הנוגע בהן, בין כאשר העצמות **סתומים** ואי אפשר ליגע במוח שבתוכם, **בין** כאשר הם **נקובים** ואפשר לנגוע גם במוח — הרי הוא **טמא.**

כי עצם המת בשיעור כשעורה מטמאת במגע ובמשא, אף בלא המוח שבתוכה, וכן עצמות הקרבנות שנפסלו הם עצמם מטמאים, ולכן אין הבדל אם אפשר ליגע במוח או לא.

קולית נבלה וקולית השרץ — שהעצמות בפני עצמם אינם מטמאים, ומכל מקום כאשר יש בתוכם מוח יש להם שני סיבות לטמאות, האחד, מחמת שהעצמות נחשבות "שומר" למוח, והשומר מוציא את הטומאה, והשני, שאם נשא אותם, הרי הוא נשא גם את המוח שבתוכם, ונבלה מטמאת במשא —

הרי **הנוגע בהם** כשהם **סתומים** — **טהורים,** ואינם מטמאים לא מחמת דין שומר ולא מחמת משא, לפי שבשר נבלה שאי אפשר ליגוע בו אינו מטמא כלל, [מה שאין כן בקולית המת וקולית המוקדשין שאף שאי אפשר ליגוע במוח, מכל מקום העצמות בפני עצמם מטמאים].

אך אם העצמות **נקובים** אפילו **כל שהוא,** שמעתה אפשר ליגוע במוח על ידי שיכניס דרך הנקב שערה של אדם [והאדם נטמא בכך] — **מטמא במגע,** ואף אם נגע בעצם הוא נטמא משום שהעצם נחשבת שומר למוח.

הטעם שבשר נבלה שאי אפשר ליגוע בו אינו מטמא מדין שומר יתבאר בגמרא, דילפינן מהפסוק "הנוגע — יטמא"[147],

ומנין שאם אי אפשר ליגוע בו אינו מטמא **אף במשא,** אף על פי שנשא את המוח שבעצם?

תלמוד לומר "הנוגע" — "והנושא".

---

147. בגמרא לעיל קיח ב מבואר שקולית המת נחשבת לשומר גם בצד השני שאין שם מוח, לפי שאם תפתח העצם בצד השני המוח יתקלקל, ולכן אם הכניס לבית את הצד השני של העצם, הרי הקולית מכניסה את הטומאה לבית, וכל הבית מטמא באהל. והקשה **בתוספות רעק"א** מדוע העצם מטמא את הבית, הרי אי אפשר ליגוע במוח שבתוכו, וכל שאי אפשר ליגוע בבשר אין בו דין שומר? ותירץ, דבגמרא מבואר שגם מאהיל נחשב לנגיעה, ולכן אף שהמוח אינו ראוי לנגיעה מכל מקום הוא ראוי לאהל, שאם יאהיל מעל המוח טומאה בוקעת ועולה, ולכן זה נחשב שהמוח ראוי לטומאות במגע.

אך **הרש"ש** תירץ באופן פשוט יותר, דכל מאי דאמרינן הכא שאם אינו ראוי למגע גם

ודרשינן: **את שבא לכלל מגע — בא לכלל משא.** אבל אם **לא בא לכלל מגע — לא בא לכלל משא.**

גמרא:

קתני במתניתין: קולית המת, הנוגע בהן בין סתומים בין נקובים טמא, ומשמע **נוגע — אין.** שרק אם נגע בקולית הוא נטמא. **אבל מאהיל** על הקולית — **לא** נטמא. שהרי עצם אינו מטמא באהל, ומחמת המוח שבתוכה אינו נטמא(148).

והוינן בה: **היכי דמי?**

אי דאיכא כזית בשר על הקולית, אם כן **באהל נמי ליטמא**(149)**?**

ומשנינן: הכא במאי עסקינן **דליכא** עליו **כזית בשר.**

תו הוינן: **ואי דאיכא כזית מוח מבפנים,** בתוך הקולית, הרי **הטומאה** של המוח **בוקעת** דרך העצם **ועולה** למעלה. כי העצם אינו חוצץ בפני הטומאה שבתוכו לפי שאין בו חלל טפח, ואם כן — **באהל נמי ליטמא!?** שהמאהיל על הקולית יהא טמא כיון שהאהיל על המוח שבתוכו(150)?

ומשנינן: הכא במאי עסקינן **דליכא כזית מוח בפנים.**

ואכתי הוינן: **ואי** קסבר תנא דמתניתין **שמוח**

השומר לא מטמא, היינו שהשומר לא מטמא במגע, דלמגע אין הבשר ראוי, אך לטומאת אהל, כיון שהבשר ראוי לטומאת אהל גם השומר מטמא באהל, ואף בלי לומר שמאהיל נחשב לנגיעה.

148. הקשו **התוספות,** הרי גם משא לא נקטה המשנה, אף שודאי עצם כשעורה מטמאת במשא? ותירצו, דבמשא אין שום חידוש, אך באהל, אם היה מטמא באהל המשנה היתה צריכה לומר כן, כיון דעצם כשעורה אינה מטמאת באהל. [ולפי הרמב"ן שיובא להלן יש לומר טפי, שכל החידוש של המשנה בדין של הרישא הוא רק לדייק נוגע אין מאהיל לא, ולחדש שאין לקולית דין אבר].

והוסיפו התוספות, דאף דלגבי מוקדשין אין טומאת אהל, מכל מקום היה צריך התנא לכתוב טומאת אהל במת בפני עצמו. ועוד כתבו, שאף שאהל אינו דומיא דמגע, שהרי במגע הוא נטמא בכל צד שנוגע בעצם, ואילו באהל אינו נטמא אלא אם כן נגע בצד של המוח, מכל מקום הוה ליה למיתני. ותמה **המהרש"א** על דבריהם, הרי גם באהל הוא נטמא בכל צד שמאהיל, שהרי הקולית היא שומר למוח, ושומר מעביר את הטומאה גם לגבי אהל, כמבואר לעיל קיח ב? ובאמת **הרמב"ן** כתב דליכא למימר דנוגע ואהל אינם שוים, חדא, דמכל מקום הוה ליה למיתני [וכדברי התוספות], ועוד, דעצם יד או שומר הוא, ומטמאין באהל כדלעיל [וכדברי המהרש"א]. וראה **פורת יוסף** מה שיישב את דברי התוספות.

149. **ברמב"ן** יש גירסא "אי דאיכא עליו בשר להעלות ארוכה באהל נמי מטמא", כלומר, דחשיב אבר, ואף שאין עליו כזית בשר.

150. "מאהיל" היינו, שאם המת נמצא באויר [ולא בתוך בית], הטומאה בוקעת ועולה עד לרקיע, והמניח ידו מעל המת נטמא. ואם יש מחיצה מעל המת, הרי זה מונע את הטומאה שלא תעלה מעל המחיצה. אך אם אין חלל טפח במקום של הטומאה, הרי הטומאה בוקעת את

שמבפנים מעלה ארוכה לבשר **שמבחוץ,** והיינו, שבאדם חי אם נתקלף הבשר שעל העצם הרי המוח שמבפנים מרפא אותו, שעל ידו גדל הבשר מלמעלה, אם כן, כל עצם חלול, ואפילו אין עליו בשר — **אבר מעליא הוא!** שכל מצב שאילו היה האדם חי, הוא היה חוזר להיות שלם, גם עכשיו זה נחשב לאבר שלם(151).

ואם כן תיקשי, **באהל נמי ליטמא!?** שהרי אבר שלם מן המת מטמא באהל.

ומשנינן: **אמר רב יהודה בריה דרב חייא: זאת אומרת,** דסבר תנא דמתניתין, **שמוח בפנים — אינו מעלה ארוכה מבחוץ.** ולכן העצם שאין עליו בשר לא נחשב לאבר, כיון שאילו היה האדם חי לא היה הבשר חוזר לגדול.

ומקשינן: **במאי אוקימתא** למתניתין, **בדליכא כזית** מוח בתוך העצם. **אי הכי, במוקדשין — אמאי מטמא** הקולית? והרי לא גזרו טומאה על עצמות אלא באותם ששימשו את הנותר, דהיינו, שהיה בתוכם כזית מוח [שזהו השיעור בנותר], ואילו עצמות שאין בתוכם כזית נותר אינם מטמאים במוקדשים?

ותו מקשינן: הא דקתני במתניתין **שקולית נבלה וקולית השרץ** מטמאים כשהם נקובים, תיקשי, **כי ניקבו — אמאי מטמאו?** והרי אין בתוכם כזית מוח, ואילו העצמות של נבלה ושרץ אינם מטמאים!?

ומתרצינן: **הא לא קשיא!**

רישא דקולית המת מיירי **דליכא כזית** מוח מבפנים, והטומאה היא מחמת העצמות.

סיפא, דקולית של מוקדשין נבלה ושרץ, מיירי **דאיכא כזית** מוח מבפנים.

ומקשינן: אי הכי, דמוקמת לרישא בדליכא כזית וסיפא דאיכא כזית, תיקשי — **מאי קמשמע לן** מתניתין? והרי כבר ידענו שעצם מת מטמא במגע ובמשא ולא באהל, וכזית בשר נבלה מטמא במגע ובמשא.

ומשנינן: **מילי מילי קמשמע לן!** ובכל דבר יש בו חידוש —

רישא קולית המת **קמשמע לן: דמוח מבפנים אינו מעלה ארוכה מבחוץ!** שלכן אינו מטמא באהל.

המחיצה ועולה, וגם הנוגע מעל המחיצה נטמא.

יש לעיין, מאי מקשינן שיטמא באהל מחמת המוח, הרי אי אפשר ליגוע במוח, וכשם שאינה מטמאת במשא כך אינה מטמאת באהל? וצריך לומר, שהכלל הזה נאמר על משא ולא על אהל, וגם בשר שאי אפשר ליגוע בו מטמא באהל.

151. הוקשה **לרש"י,** מדוע לא משני דמיירי שאין בכלל מוח בתוך הקולית, ולכן אינו מעלה ארוכה לבשר שמבחוץ, ואין עליו דין אבר? ותירץ רש"י, שדרך הקולית, שאפילו אם עכשיו אין בה מוח כלל, סוף המוח לבא, וכאשר יגדל המוח הוא יגדל את הבשר מבחוץ, ולכן כל קולית אפילו שאין עליו לא מוח ולא בשר הרי זה נחשב לאבר מעליא, לפי שאילו היה האדם חי היה בא מוח בקולית ומגדל בשר.

אך הקשו עליו **הראשונים,** אם כל קולית נחשבת לאבר מדוע אין העצמות מטמאים באהל

קולית **המוקדשין קמשמע לן: דשימוש נותר מילתא היא!** שלא רק בשר הנותר עצמו מטמא, אלא גם העצמות ששימשו את הנותר, [דהיינו שיש בהם מוח שהוא נותר] מטמאים. ולכן אפילו אם נגע בעצמות סתומים, שאי אפשר ליגע במוח שמבפנים, הרי הוא נטמא.

דאמר רב מרי בר אבוה אמר רבי יצחק: עצמות קדשים ששימשו את **הנותר מטמאין את הידים, הואיל ונעשה** העצם **בסיס** [מושב] **לדבר האסור** [לבשר פיגול ונותר] (152).

קולית **נבלה** קמשמע לן: **דאף על גב דאיכא כזית** מוח במפנים, הרי רק אם **ניקבה** הקולית — **אין,** רק אז היא מטמאה, אבל **לא ניקבה** — **לא** מטמאה, שאפילו דין שומר אין על העצם, הואיל ואי אפשר ליגע במוח שבפנים.

אביי אמר: לעולם סבר תנא דמתניתין **דמוח מבפנים מעלה ארוכה מבחוץ,** ולא תיקשי דאם כן תטמא קולית המת באהל משום אבר? **דהכא במאי עסקינן: בששפה.** שניסר את העצם, ששוב אינה מעלה ארוכה, ולכן בטל ממנה שם אבר, **וכדרבי אלעזר.**

דאמר רבי אלעזר: קולית ששפה לארכה, טמאה משום אבר, שעדיין היא מעלה ארוכה, כיון שניסר אותה לאורכה הוא שייר בה מקום מסביב לעצם שלא ניסרה, ומחמת מקום זה העצם מעלה ארוכה. אבל אם ניסר אותה **לרחבה** סביב סביב, ולא שייר בה מקום מסביב לעצם שלא ניסר אותה, אינה יכולה להעלות ארוכה, והרי היא **טהורה.**

וסימנך — **דיקלא!** שכמו כן בדקל, אם נוטלים ממנו רצועה לרוחבו מסביב לדקל, הוא מתייבש, לפי שאין השרף יכול לעלות לדקל, ואם נוטלים ממנו רצועה לאורכו, עדיין השרף יכול לעלות במקום שלא ניטל,

---

עד שיהא בהם רוב מניינו ורוב בניינו של מת, הרי מסתמא יש שם גם קולית והיא נחשבת לאבר מעליא אף בלא בשר ומוח כלל? ועוד, דבגמרא להלן אמרינן שאם יש בתוכה מוח המתקשקש אין זה נחשב לאבר, וכי גרע מוח המתקשקש מקולית שאין בה מוח כלל? ולכן כתבו הראשונים, שהגמרא לא רצתה לתרץ שאין מוח בקולית כלל, שאם כן מדוע נקטה המשנה קולית, ולא נקטה סתם עצם.

ועוד תירץ **הרמב"ן,** דלכאורה דין הרישא שעצם כשעורה מטמאת במגע ובמשא הוא פשוט, ומה באה המשנה לחדש בזה!? ועל כרחך המשנה באה לחדש שנוגע אין מאהיל לא, ואי מיירי באין בה מוח כלל אין בזה חידוש, אלא מוכח שיש בתוכה מוח וקמשמע לן מתניתין דמוח אינו מעלה ארוכה לבשר. [ולפי תירוץ אביי קמשמע לן מתניתין שעצם ששיפהו אינה מעלה ארוכה, ולפי רבי יוחנן קמשמע לן שמאהיל בכלל מגע].

152. במסכת פסחים פג א הגמרא דנה בדברי רב מרי ולא מייתי ממשנתנו, וביארו **התוספות,** שבסוף מסכת פסחים שנינו במשנה את עיקר הדין שפיגול ונותר מטמאים, והמשנה כאן מוסיפה לחדש שגם העצמות מטמאים, משום שהם משמשים את הבשר, אך יתכן שהם מטמאים רק בעוד שהם משמשים כזית בשר, אך לאחר שפירשו מהבשר אינם מטמאים, ורב מרי הוסיף לחדש שהעצמות מטמאים אף כשהם בפני עצמם.

והוא מעלה ארוכה.

[אביי בא ליישב רק את הקושיא מדוע לא יחשב אבר מחמת שמעלה ארוכה, דכיון שהוא ניסר את העצם שוב אינו מעלה ארוכה. אך עדיין צריך לומר דמיירי במשנה באופן שאין כזית בשר מבחוץ, ואין כזית במוח, ואין הרישא דומה לסיפא, ומילי מילי קא משמע לן כדלעיל. אך רבי יוחנן דלהלן בא ליישב את כל הקושיות].

ורבי יוחנן אמר: לעולם רישא דקולית המת מיירי באופן **דאיכא כזית** מוח מבפנים [כמו בסיפא], וכן יתכן דסבר האי תנא **מוח מבפנים מעלה ארוכה מבחוץ,** והקולית מטמאת באהל מחמת המוח או מחמת דין אבר, ומאי דמקשינן מדוע נקט התנא "נוגע" דמשמע שאינו מטמא באהל —

מאי "נוגע" דקתני בקולית המת? — **מאהיל!** שאף הוא נקרא "נוגע" בפי התנא דמתניתין.

ומקשינן: **ואי מוח מבפנים מעלה ארוכה מבחוץ,** והקולית נחשבת לאבר שלם, אם כן **קולית נבלה וקולית השרץ, כי לא ניקבו אמאי טהורים?** שהרי העצם בעצמו מטמא מדין אבר [שגם בנבלה ושרץ מטמא האבר כשלעצמו], ומה איכפת לן שהעצם סתום ואי אפשר ליגע במוח שבפנים.

ומתרצינן: **אמר רבי בנימין בר גידל אמר רבי יוחנן: הכא במאי עסקינן: כגון דאיכא** בתוך הקולית **כזית מוח המתקשקש**(153), שהמוח התייבש והוא מקיש על הדפנות, ששוב אינו מעלה ארוכה לבשר שבחוץ, וממילא אין על העצם שם אבר.

הלכך **גבי מת** מטמא הקולית באהל, לא מדין אבר שהרי אינו מעלה ארוכה, אלא מצד הכזית מוח שבפנים, [שאף על פי שהוא יבש עדיין הוא מטמא באהל]. ואפילו אם הקולית סתומה אמרינן דה**טומאה** של המוח **בוקעת ועולה.** [והוא הדין בקולית המוקדשין שהנוגע בה אפילו כשהיא סתומה, טמא, כי העצם עצמו מטמא מאחר ששימש את הנותר שבפנים].

אבל גבי **נבלה** [ושרץ], מאחר שהקולית אינו מטמא משום אבר, **כיון דמתקשקש הוא,** וכל הטומאה אינה אלא בגלל המוח שבפנים, הלכך, אי **ניקבה** הקולית שיכול ליגע במוח **אין!** הרי היא מטמאה במגע, אי **לא ניקבה, לא.**

אמר רבי אבין ואיתימא רבי יוסי בר אבין: אף אנן נמי תנינא שמאהיל נקרא נוגע, וכדברי רבי יוחנן שאמר כן בדעת תנא דמתניתין.

דתנן במסכת אהלות: **הנוגע בכחצי זית** בשר מן המת ביד אחת, **ובאותו זמן הוא מאהיל** בידו השניה **על חצי זית** אחר, **או** שהיה באותו זמן **חצי זית מאהיל עליו,** שהניח את ידו תחת בשר המת, הרי הוא **טמא.** לפי ששני חצאי הזית מצטרפים, [ודלא כרבי דוסא בן הרכינס דלעיל שאין נוגע וחוזר ונוגע].

---

153. רבי יוחנן הוסיף זאת בשביל ליישב את הקושיא השלישית, שלכאורה יש ראיה מהתנא של המשנה שמוח אינו מעלה ארוכה לבשר, ואינו נחשב לאבר, ולכן אוקי במוח המתקשקש,

ומסיק רבי אבין לראייתו: **אי אמרת בשלמא** שמאהיל ונוגע **חד שמא הוא, משום הכי מצטרף** הני שני חצאי זיתים לשיעור כזית. **אלא אי אמרת תרי שמי נינהו מי מצטרף!?**

והתנן בסיפא דמתניתין שם: **זה הכלל: כל שהוא משם אחד** של טומאה, כגון שנגע בשני חצאי זיתים, או נשא אותם, או האהיל עליהם, **מצטרף** שני החצאים לכזית אחד **וטמא.**

וכל שהוא **משני שמות,** כגון שנגע בחצי זית ונשא חצי זית, אינו מצטרף, **וטהור.**

ואי חזינן דנוגע ומאהיל מצטרפים לשיעור כזית, מוכח דחד שמא הוא, וכדרבי יוחנן.

ומקשינן: **אלא מאי** מוכח, דמאהיל ונוגע **חד שמא הוא,** ולכן הם מצטרפים. אי הכי, **אימא סיפא** דמתניתין דאהלות שם:

קכה-ב **אבל הנוגע בכחצי זית, ודבר אחר מאהיל עליו ועל כחצי זית,** כגון שנמצא עם חצי זית תחת גג אחד, **טהור.**

ואי אמרת **חד שמא הוא אמאי טהור?** והרי זהו עיקר דין טומאת אהל האמור בתורה, שהבית מאהיל עליו ועל המת ביחד, ומדוע לא יצטרף האהל עם הנגיעה? ועל כרחך סבר האי תנא דמאהיל ונוגע שני שמות הן, ודלא כרבי יוחנן.

אלא קשיא רישא? דברישא דמיירי שהאדם מאהיל בידו על הטומאה קאמרת שהאהל מצטרף עם נגיעה, וחד שמא הוא, ואילו בסיפא דמיירי שהאדם והטומאה נמצאים באהל אחד [שגם זה טומאת אהל] קאמרת שאינו מצטרף עם נגיעה, דתרי שמא נינהו, ומאי שנא, והלא שניהם טומאת אהל הם?

ומתרצינן: **אמר רבי זירא:** רישא דמתניתין דאהלות שהמגע והמאהיל מצטרפים **בטומאה רצוצה** [דחוקה] **בין שני מגדלים עסקינן,** שהחצי זית היה מונח בין שני ארונות של עץ [בצורת מגדלים, העומדים זה בצד זה] **ואין ביניהן פותח טפח,** שהיה הריווח שבין שני הארונות פחות מטפח, [ולכן נקראת הטומאה "רצוצה"][154],

---

שאינו מעלה ארוכה. וכתבו **התוספות,** דרבי יוחנן יכל לתרץ כמו אביי, דמיירי באופן שניסר את העצם, אלא דיתכן שרבי יוחנן סובר שעדיין העצם מעלה ארוכה גם לאחר שניסר אותו.

154. "טומאה רצוצה" שמצינו בכל מקום פירושו שיש מחיצה מעל המת פחות מגובה טפח, שהטומאה דחוקה ואין לה טפח להתפשט שם, ואמרינן שהיא בוקעת את המחיצה ועולה עד לרקיע. **והרמב"ם בפירוש המשנה** [פ"ג דאהלות וביתר ביאור בפ"ג דעדיות] ביאר גם את דברי רבי זירא באופן זה, וכגון ששני המגדלים היו זה על גבי זה, וטומאה ביניהם, שהטומאה דחוקה ביניהם ואין לה טפח להתפשט, והיא בוקעת את המגדל העליון ועולה לרקיע. [וכתב הרמב"ם שם שהנידון הוא באופן שהמגדל העליון נגע בחצי זית אחר, דהשתא הוא מאהיל על חצי זית ונוגע בחצי זית, ונטמא המגדל, ותמה **החזון איש** [אהלות כ ס"ק יא], שאם מיירי במגדל המקבל טומאה, שאינו מחזיק ארבעים סאה, הרי הוא לא חוצץ כלל בפני הטומאה, ואין כאן טומאה דחוקה כלל? ולולי דברי הרמב"ם יש לומר, דמיירי באופן שהאהיל אדם בידו אחת מעל המגדל העליון ובידו השניה נגע בחצי זית אחר, ולעולם המגדל אינו מקבל טומאה].

והאדם מאהיל בידו על הטומאה מעל ראשי המגדלים, **דכולה — נגיעה היא!** דמאחר והטומאה היא רצוצה, והיא בוקעת ועולה עד לרקיע, הרי כל המקום שמעל הטומאה נחשב למלא טומאה, ונמצא שהאדם נוגע בטומאה עצמה. ולכן מצטרף החצי זית הזה עם החצי זית של הנגיעה. אבל בעלמא, מאהיל ונוגע שני שמות הן(155).

והוינן בה: אי הכי, **מאן תנא** דמתניתין, **דלרבי יוחנן קרי לאהל נוגע**(156)?

ומשנינן: **רבי יוסי היא!**

דתניא: רבי יוסי אומר: מלא תרווד מלא הכף של **רקב** [עפר רקבון של מת], **מטמא במגע, ובמשא, ובאהל.** [שיעור זה של מלא הכף ברקב הוא הלכה למשה מסיני].

והוינן בה: **בשלמא** הא דמטמא **במשא ובאהל** ניחא, **דהא** במשא **קא טעין ליה לכוליה, והא** במאהיל **קא מאהיל אכוליה,** שהרי הוא נושא ומאהיל שיעור של מלא התרווד בזמן אחד.

אך **רש"י** כאן ביאר כמו שכתבנו, דמיירי ששני המגדלים עומדים זה בצד זה, וגם זה נחשב שהטומאה דחוקה, כיון שאין לה טפח על טפח להתפשט, ולכן לטומאה שעולה ממנה עד לרקיע יש דין של טומאה רצוצה שהיא מצטרפת עם המגע. [ופשוט שרש"י מודה להרמב"ם, שאם יש מחיצה מעל הטומאה פחות מגובה טפח, לפי רבי זירא הטומאה שבוקעת מעל המחיצה נחשבת למגע, אלא שרש"י הוסיף לחדש, שגם כאשר המחיצות הם בצד הטומאה זה נחשב לטומאה רצוצה].

155. **הר"ש במסכת אהלות** שם הקשה, לפי רבי זירא דרישא מיירי בטומאה רצוצה בין שני מגדלים, אך טומאה שאינה רצוצה אינה מצטרפת עם המגע, מדוע נקטה המשנה בסיפא אהל המשכה, הרי גם המאהיל על הטומאה אינו מצטרף עם מגע כשאינו טומאה רצוצה? **התוספות** כאן תירצו, דגם סיפא שם מיירי בטומאה רצוצה בין שני מגדלים, וקמשמע לן התנא, שרק הטומאה שעולה מעל המת היא נחשבת למגע, אך אם ימשיך את הטומאה על ידי אהל, שיניח אהל המעביר את הטומאה מעל ראשי המגדלים, הרי הטומאה שמתפשטת תחת האהל אינה נחשבת למגע, והיא לא מצטרפת עם המגע. וראה חזון איש [אהלות כ ס"ק יב] שהקשה מה הרבותא בזה.

המהר"ם [הובא **בתוספות יום טוב** שם וביתר ביאור **בתוספות רעק"א** שם] תירץ, דבסיפא נקטה המשנה טומאת המשכה להורות לנו שלא מדובר בטומאה רצוצה, לפי שלא יתכן טומאה רצוצה בהמשכה, [כן היא שיטת המהר"ם בכמה דוכתי במסכת אהלות, שטומאה רצוצה שבוקעת ועולה אינה מתפשטת באהל], ובאמת כונת המשנה בסיפא לומר שכל טומאה שאינה רצוצה אינה נחשבת למגע, אלא המשנה נקטה ציור שלא שייך בו טומאה רצוצה.

החזון איש [שם ס"ק יא] נקט, שהמאהיל על טומאה רצוצה בין שני מגדלים נחשב לנוגע רק אם מניח ידו בין המגדלים, שרק הטומאה הדחוקה נחשבת כמלא טומאה, אך אם יניח ידו מעל המגדלים גם לרבי זירא לא חשיב כמגע. והניח בזה בצריך עיון. ולכאורה מהתוספות ומהר"ם מוכח שגם מעל המגדלים חשיב מגע, שהרי אהל המשכה יתכן רק מעל המגדלים, דבין המגדלים אין חלל טפח ולא יתכן שם המשכה, וצ"ע.

156. בסיפא של המשנה שם רבי מאיר חולק וסובר שגם באופן שנוגע בחצי זית ודבר אחר

אלא נוגע, אמאי טמא, **הא לא נגע בכוליה?** שהעפר אינו מחובר יחד, אלא כל גרגיר הוא נפרד בפני עצמו, והרי לא יתכן שהוא יגע בכל הגרגירים בזמן אחד?

אלא לאו שמע מינה: מאי נוגע דקאמר רבי יוסי? לא נוגע ממש אלא **מאהיל.** הרי שרבי יוסי קורא למאהיל נוגע, ותנא דמתניתין סובר כרבי יוסי.

ומקשינן: וכי אפשר לומר כן? **והא קתני** בדברי רבי יוסי **נוגע, והא קתני** נמי **מאהיל,** ומשמע שהם שני דברים, ונוגע היינו נוגע ממש?

ומתרצינן: **אמר אביי:** לעולם נוגע דרבי יוסי היינו מאהיל. ושני אהלים הם — אם מאהיל על הטומאה **למטה מטפח** שיש פחות מטפח בין ידו לטומאה חשיב **אהל — נגיעה.** שאהל זה הוא כעין נגיעה, ובאופן כזה קאמר רבי יוסי שהנוגע במלא תרווד רקב נטמא.

ואם מאהיל על הטומאה שהיא **למעלה מטפח,** שיש טפח בין ידו לטומאה, היינו **אהל גרידא** דקאמר רבי יוסי, שהמלא תרווד מטמא באהל (157).

רבא אמר: אפילו למעלה מטפח נמי "אהל — נגיעה" הוא, שגם אהל כזה נקרא בפי רבי יוסי נוגע.

מאהיל עליו ועל חצי זית הרי הם מצטרפים, דכל מאהיל נחשב לנגיעה. והקשה **הראב"ד** במסכת עדיות פ"ג מ"א מדוע הגמרא כאן לא תירצה דמתניתין רבי מאיר היא, דהא סתם משנה רבי מאיר? ותירץ, דרבי מאיר אמר שכך סוברים חכמים שחולקים על רבי דוסא, אך אין זה אומר שרבי מאיר עצמו סובר כך. **והרמב"ן** תירץ, שאין כונת רבי מאיר לומר שכל מאהיל נחשב לנוגע ולכן הם מצטרפים, אלא כונתו לומר שגם שני שמות מצטרפים, ומאי דאמרינן שם לאחר דברי רבי מאיר זה הכלל כל שהוא משם אחד מצטרפים זה רק לפי תנא קמא שם, אך רבי מאיר עצמו סובר שגם שני שמות מצטרפים, ולכן אי אפשר להביא מרבי מאיר שמאהיל נחשב לנגיעה.

וראה **ברע"ב תוספות יום טוב ואליהו רבה** באהלות שם שנקטו כהראב"ד, שרבי מאיר גם מודה שדוקא משם אחד מצטרפים, אלא שהוא סובר שכל מאהיל נחשב לנגיעה. **והגר"א באליהו רבה** שם ביאר סברת רבי מאיר, שהוא סובר שיסוד טומאת אהל היא שביתא כמאן דמליא טומאה דמי, והיינו שהטומאה מתפשטת בכל הבית, ומעתה הוא נטמא מחמת מגעו באותה הטומאה שהתפשטה, ואם כן כל טומאת אהל היא נגיעה בטומאה, ולכן כל אהל מצטרף עם המגע.

157. לדעת אביי אף כאשר הטומאה באויר ואין מעליה מחיצה, מכל מקום השטח שבתוך טפח לטומאה הוא נחשב כמלא טומאה, והמאהיל שם נחשב לנוגע, ולדעת רבי זירא כאשר הטומאה היא רצוצה שיש מחיצה מעליה או מהצדדים, הרי כל הטומאה שבוקעת ועולה נחשבת כמלא טומאה, והמאהיל שם נחשב לנוגע. ונסתפקו **התוספות** האם רבי זירא חולק על אביי, והוא סובר שדוקא טומאה רצוצה נחשבת למלא טומאה, או שמא גם רבי זירא מודה לאביי שבתוך טפח בכל אופן זה נחשב לנגיעה, אלא שהוא רצה להעמיד גם באופן שהנגיעה היתה למעלה מטפח. [וראה **חזון איש** אהלות סימן כ דאביי ודאי פליג על רבי זירא, והוא סובר שלמעלה מטפח אינו נחשב נגיעה אף בטומאה

והיכי דמי אהל גרידא? בהמשכה! שהאדם והטומאה נמצאים תחת אהל אחד, והאהל ממשיך את הטומאה על האדם, שזה לא נקרא "אהל נגיעה", לפי ש"אהל נגיעה" אינו אלא כשהאדם מאהיל על הטומאה או הטומאה מאהילה עליו, אבל כשיש דבר אמצעי שממשיך את הטומאה על האדם על ידי אהל, זה נקרא "אהל גרידא".

ומעתה, לפי רבי זירא ואביי סתם אהל אינו נחשב נגיעה, אלא אם כן הטומאה רצוצה בין שני מגדלים לרבי זירא, או שהוא מאהיל למטה מטפח לאביי, ולדידיהו אי אפשר לתרץ כרבי יוחנן דמתניתין כרבי יוסי, שהרי עדיין יקשה, נוגע אין — מאהיל למעלה מטפח לא, [ובאמת אביי לשיטתו תירץ לעיל את המשנה באופן אחר].

אך לפי רבא כל מאהיל מעל הטומאה נחשב לפי רבי יוסי לנגיעה, ולדידיה שפיר יתכן לתרץ כרבי יוחנן דמתניתין רבי יוסי. [ואין להקשות, עדיין נימא נוגע אין טומאה דהמשכה לא? דעל זה יש לומר דמתניתין מיירי באופן שנטמא מהמת עצמו ולא על ידי המשכה — תוספות](158).

אמר רבא: מנא אמינא לה שאפילו אהל שלמעלה מטפח נקרא "נוגע" בפי רבי יוסי?

דתניא: רבי יוסי אומר: חבילי מטה, רשת מחבלים הנתונה בתחתית המטה, **וסריגי חלונות,** סורגים מעץ או מתכת שעושים בחלונות שלא יפלו משם, אם פרס אותם על הקורות שבגג הבית, הרי הן **חוצצין בין הבית לעלייה, שלא להכנים** את **הטומאה** של המת **לצד שני,** מן הבית לעלייה.

כלומר, שאם יש בית ועליה על גביו, וביניהם יש קורות [שהם גג הבית ורצפת העליה], אך יש רווח בין קורה לחברתה של יותר מטפח, שאינן צמודות אחת לשניה, והמת נמצא בבית, הרי כל הבית וכל העליה

רצוצה].

158. וכתבו **התוספות,** שגם לגבי הסתירה במשנה דאהלות בין הרישא לסיפא, שרבי זירא תירץ דרישא בטומאה רצוצה בין שני מגדלים, אביי יתרץ שרישא מיירי בנוגע למטה מטפח וסיפא מיירי בנוגע למעלה מטפח. ולדברי רבא המשנה מתפרשת כפשטותה, דהא רישא מיירי במאהיל בידו מעל הטומאה, וסיפא מיירי באהל המשכה, ולא קשה כלל סתירה במשנה.

ולפי זה כתבו התוספות, דבאמת הוה מצי למימר דתנא דמתניתין סובר כתנא דאהלות, שהרי לפי רבא גם האי תנא קרי למאהיל על הטומאה נוגע, אלא דעדיפא ליה לאתויי מדרבי יוסי לפי שאביי ורבא קאי עליה.

אך במסכת אהלות שם נחלקו בזה הראשונים, **דהרא"ש והגר"א** שם פירשו את הרישא כרבא, שאם הוא מאהיל על הטומאה או הטומאה מאהלת עליו הרי זה נחשב נגיעה, ובאהל דהמשכה אין זה נחשב לנגיעה, וכמו שכתבו התוספות. אך **הרמב"ם בפירוש המשנה, הר"ש, המהר"ם, הראב"ד בפירושו למסכת עדיות והרע"ב** פירשו את הרישא כרבי זירא, דברישא מיירי בטומאה רצוצה בין שני מגדלים, ומשמע שלגבי פירוש המשנה דאהלות כולי עלמא מודו לרבי זירא, והם נחלקו רק בדעת רבי יוסי. וביותר מוכח כן ברמב"ם בהלכותיו, שפסק בסוף פ"ד מטומאת מת דנוגע ומאהיל אינם מצטרפים, וכבר תמה **החזון איש** [אהלות כ סק"י] מדוע לא פסק כרבא וכרבי יוחנן שנוגע

טמאים, לפי שהטומאה מתפשטת בבית וגם נכנסת לעליה דרך פותח טפח שבין הקורות.

וכאשר הניח חבילי מיטה ברווח שבין הקורות, הרי הם ממעטים את הרווח שבין הקורות, ואף על פי שהחבלים והסריגים יש בהם נקבים קטנים, הרי הם נחשבים כסתומים, והטומאה אינה עוברת דרכם,

---

ומאהיל מצטרפים, ורק אהל המשכה לא מצטרף עם מגע? ותירץ **הקהלות יעקב** [טהרות סימן כא], שכל הראשונים הללו סוברים שרבא ורבי יוחנן פירשו כן את דעת רבי יוסי, ואת דעת התנא של משנתנו, אך המשנה דאהלות ודאי פליגא שכל מאהיל אינו נחשב לנגיעה, אלא רק טומאה רצוצה בין שני מגדלים או למטה מטפח, ודלא כהתוספות. וראה בקהלות יעקב שם שביאר מה הכריח אותם לומר כן. [ובזה מיושבת שיטת רש"י להלן בסוף הסוגיא, שפירש בקושית הגמרא מאן תנא דפליג על רבי יוסי, שזה התנא של אהלות, והקשו התוספות הרי התנא של אהלות סובר כרבי יוסי, אך לפי זה מיושב, וראה מה שכתבנו בהערות שם].

ומה שלא הביא הרמב"ם את הדין של רבי זירא שטומאה רצוצה מצטרפת עם מגע, כתב הקהלות יעקב שם, שהרמב"ם סמך על מה שכתב שם פרק יב ה"א, "שכל פחות מרום טפח כנגיעה הוא חשוב, וטומאה שתחתיו טומאה רצוצה היא", ומזה נלמד שאף לגבי צירוף אהל עם מגע טומאה רצוצה ופחות מטפח נחשבים למגע.

אך החזון איש שם נקט, שהרמב"ם פסק כרבי שמעון שהובא בסוף הסוגיא, דהוא סובר שכל מאהיל בכל אופן שהוא אינו מצטרף עם מגע, דהא קאמר שלא יתכן טומאת מגע ברקב כלל, והיינו שאפילו טומאה רצוצה ואפילו פחות מטפח אינם נחשבים למגע, וכוותיה פסק הרמב"ם, ולכן לא חילק בזה כלל, אלא כתב שמאהיל ומגע אינם מצטרפים. אך הקשה החזון איש מדוע באמת פסק כרבי שמעון ולא כסתם משנה דאהלות, דיש אהל המצטרף עם מגע?

הרמב"ם [טומאת מת פט"ז ה"ו] כתב, שכל טומאה שאינה תחת פותח טפח ברום טפח הרי היא כרצוצה, והראב"ד השיג עליו, שאם מחיצה של טפח מעל המת הרי הוא טמא מדין מאהיל, ואין זה טומאה רצוצה, אלא טומאה רצוצה זה דוקא כשיש מחיצה פחות מטפח מעל המת, שהטומאה דחוקה. וכתבו **בחידושי רבינו חיים הלוי** [טומאת מת פי"ט ה"א (ג)] **ובקהלות יעקב** [טהרות סימן כח], שמקורו של הרמב"ם הוא מדברי רבא כאן, והיינו דרבא גם מודה לרבי זירא שרק טומאה רצוצה נחשבת כמגע, ורק היא מצטרפת עם הנוגע, אלא שרבא סובר שכל טומאה באויר שאין עליה אהל נחשבת לטומאה רצוצה, ולכן כל מאהיל מצטרף עם מגע. [ואף שהרמב"ם לא פסק כרבא לגבי הצירוף, וכמו שכתבנו לעיל, מכל מקום בעיקר חידושו של רבא שכל טומאה באויר נחשבת כמגע פסק כוותיה, וצריך עיון]. אך החזון איש בגליונות על הגר"ח שם נחלק על הגר"ח, וכתב שכל הנידון בסוגיא הוא רק לגבי צירוף, ולא לגבי האם כל מאהיל נחשב לטומאה רצוצה, עיי"ש.

באדרת אליהו פרשת חוקת כתב **הגר"א** לחדש, שאף שעובדי כוכבים מטמאים במגע ולא באהל, מכל מקום בטומאה רצוצה הם מטמאים אף את המאהיל על גביהם, וכתב **האור שמח** [טומאת מת פ"א הי"ג], שמקורו של הגר"א הוא מסוגיין, דהמאהיל על טומאה רצוצה חשיב כמגע, וכמו דחשיב כמגע לגבי להצטרף עם נגיעה, כך חשיב כמגע לגבי טומאת עובדי כוכבים. ולכאורה לפי שיטתו במסכת אהלות שפסק כרבא דכל מאהיל חשיב כמגע,

הואיל ואין בנקבים שיעור טפח, ואין הטומאה עוברת דרך פחות מטפח(159).

פרסן על פני המת באויר, שהמת היה בחוץ [ולא בתוך בית] ופירס על המת חבילי מיטה, הרי הנקבים לא נחשבים כסתומים, מאחר שלא עשאם לתקרה. הלכך **הנוגע** [כלומר המאהיל] **כנגד הנקב** שבין החבלים של המיטה — **טמא.** אך הנוגע **שלא כנגד הנקב** אלא מעל החבלים עצמם — **טהור,** לפי שהחבלים עצמם חוצצים בפני הטומאה שהיא לא תעלה מעליהם(160).

והוינן בה: **היכי דמי?**

אילימא שפרסן על המת **למטה מטפח,** שלא היה גובה של טפח בין החבלים והסריגים למת,

אי הכי, הנוגע **שלא כנגד הנקב אמאי טהור?** והלא מאחר שכל כך סמוכים הם למת, **כמת** המכוסה **בכסותו הוא, ומת בכסותו מטמא!?** לפי שהכסות אינה חוצצת בפני המאהיל על המת מהטומאה.

אלא, לאו, הכא מיירי שפרסן **למעלה מטפח** מהמת, הלכך אינו נחשב כמת בכסותו. **וקא קרי ליה** רבי יוסי **"נוגע",** אלמא שאפילו אהל

וכדעת התוספות והרא"ש, הרי דכל מאהיל על עובדי כוכבים יטמא, וכן נקט **הרש"ש** [נדה נז א], אך באור שמח משמע שעובדי כוכבים מטמאים רק בטומאה רצוצה ממש, ולא בכל מאהיל.

159. במסכת אהלות פ"י מ"ד ומ"ה נחלקו הרא"ש והמהר"ם מה הדין באופן שאין בארובה פותח טפח, אך המת נמצא כנגד הארובה, האם הטומאה נכנסת לעליה דרך פחות מטפח, כיון שהיא כנגדה, או שמא אין טומאה נכנסת כלל דרך פחות מטפח, והקשה **הקהלות יעקב** [טהרות סימן כז] מהכא, דהרי בסיפא מיירי שהטומאה כנגד החבלים, ומשמע שאף ברישא שהטומאה בתוך הבית מיירי כן, ומכל מקום אין הטומאה עוברת לעליה, וכדעת המהר"ם, וקשה מכאן לדעת הרא"ש שהטומאה עוברת בפחות מטפח כשהיא כנגד הארובה?

ותירץ הקהלות יעקב, דכל הטעם של הרא"ש שהטומאה עוברת דרך פחות מטפח, זה משום שכל טומאה שאין מעליה אהל טפח היא נחשבת לטומאה רצוצה שדינה לבקוע, וכמו שכתב הרמב"ם, והכא הא קיימינן אליבא דרבי יוסי דלית ליה טומאה רצוצה, וכדאמרינן להלן, ולכן העליה טהורה, אך לדידן דטומאה רצוצה בוקעת הטומאה עולה לעליה אף בפחות מטפח.

160. ואף שאין בחבלים עצמם רוחב טפח, ואין להם דין אהל, מכל מקום הם חוצצים בפני הטומאה שתחתיהן, והנוגע מעל החבלים טהור. והקשה **הקהלות יעקב** [טהרות סימן כח], לדעת הרמב"ם שהובא לעיל, שכל טומאה שאין מעליה אהל טפח על טפח היא נחשבת לטומאה רצוצה, שדינה לבקוע ולעלות עד לרקיע, אם כן מדוע הנוגע כנגד החבלים טהור, הרי אין בחבלים עצמם טפח, והטומאה היא רצוצה, וכל טומאה רצוצה בוקעת ועולה גם מעל החבלים? ותירץ, דהכא קיימינן לרבי יוסי, ולדידיה אמרינן להלן דלית ליה טומאה רצוצה בוקעת, ולכן הנוגע מעל החבלים טהור, אך באמת לדידן דטומאה רצוצה בוקעת, אף הנוגע מעל החבלים טמא. ויישב בזה את קושית החזון איש [אהלות י סק"ה] מדוע השמיט הרמב"ם את החידוש המבואר בברייתא כאן, שהנוגע כנגד החבלים טהור, שהם חוצצים בפני הטומאה אף שאין בהם רוחב טפח? אך לפי דבריו לא קשה כלל,

שלמעלה מטפח נקרא "נוגע" לרבי יוסי.

אמר אביי: לעולם למעלה מטפח אינו נקרא "נוגע" לרבי יוסי, ופרסן על המת מיירי שפירסן **למטה מטפח.**

ודקאמרת דאם כן **מת בכסותו הוא?** לא קשיא: שאינו דומה למת בכסותו. כי **מת בכסותו** — **מבטל ליה** את הכסות למת, שישאר לכסות המת לעולם, ולכן אינו חוצץ בפני טומאת המת שהוא נחשב כחלק ממנו. אבל **האי** החבלים והסריגים — **לא מבטל ליה,** שבדעתו ליטלן מהמת, הלכך חוצצין הן בפני הטומאה.

ומקשינן לאביי: אי למטה מטפח פרסן על המת, הרי אפילו אינם כמת בכסותו מכל מקום **תהוי ככל טומאה טמונה,** שאין חלל טפח בינה למחיצה שעליה, דקיימא לן שהטומאה **בוקעת** מעבר למחיצה שעליה, **ועולה** עד לרקיע, ומדוע טהור הנוגע שלא כנגד הנקב?

ומתרצינן: **קסבר רבי יוסי: טומאה טמונה אינה בוקעת.**(161)

ומנא תימרא דרבי יוסי סבר כן?

דתנן במסכת אהלות: **תיבת המגדל** מגירה שבארון שבתוך הבית, **שיש בה פותח טפח,** שחלל המגירה בפנים יש בו טפח, **ואין ביציאתה פותח טפח,** שפתח המגירה הפתוח לחוץ הוא פחות מטפח,

[שאילו לא היה במגירה חלל טפח, הרי הטומאה הרצוצה שאין לה חלל טפח בוקעת את המגירה, ועולה ומתפשטת לתוך הבית, וכל הבית טמא(162). וכן אילו היה בפתח המגירה הפתוח לחוץ פותח טפח, הרי הטומאה היתה יוצאת דרך הפתח לתוך הבית, וכל הבית טמא. אלא הכא מיירי שיש בה חלל טפח ואין ביציאתה פותח טפח].

שהרי הברייתא כאן קאי רק לשיטת רבי יוסי שטומאה רצוצה אינה בוקעת.

אך הקשה, שלפי זה גם לדעת רבא מוכרחים לומר שרבי יוסי לית ליה טומאה רצוצה בוקעת, ובגמרא לא משמע כן, דהא רק לפי אביי מקשינן תהוי כטומאה טמונה? ותירץ, שאין כונת הגמרא כפשוטה, אלא הקושיא תיהוי כטומאה טמונה היא אף לרבא, וביאור דברי הגמרא הוא, דבתחילה הקשה רבא לאביי, שאם מיירי בפחות מטפח הרי מת בכסותו הוא, ועל זה תירץ שאינו מבטלו למת. והשתא הוי מילתא אחריתי, דפריך לכולי עלמא תהוי כטומאה טמונה, ומשני דרבי יוסי לית ליה טומאה רצוצה בוקעת.

161. כלומר, שבכל מחיצה שלמטה מטפח ישנם שני סיבות שלא תחצוץ בפני הטומאה, חדא, דחשיב כסות המת, ועוד, שטומאה רצוצה בוקעת ועולה. והכא ליכא לשני החסרונות, דמצד כסות המת זה דוקא באופן שמבטל למת, ומצד טומאה רצוצה, רבי יוסי לית ליה טומאה רצוצה בוקעת ועולה.

והנה לדעת רבי זירא שמאהיל נחשב לנוגע רק בטומאה רצוצה, ישאר קשה קושית הגמרא כאן, מדוע רבי יוסי קרי למאהיל נוגע, הרי כאן לא מדובר בטומאה רצוצה? ולכאורה מוכח מכאן שרבי זירא מודה לאביי שפחות מטפח נחשב לנגיעה, אלא שהוא סובר שגם למעלה מטפח אם הטומאה רצוצה זה נחשב לנגיעה, וכן כתב **החזון איש** [אהלות כ סק"ט], ודלא כהתוספות שהסתפקו בזה.

162. **הרמב"ן** הביא שיש גורסים תיבת המגדל

הרי אם יש **טומאה בתוכה** של המגירה, אף על פי שהטומאה אינה טמונה, שהרי יש מעליה חלל טפח, ואינה בוקעת ועולה לתוך הבית, וגם פתח המגירה פחות מטפח ואין הטומאה יכולה לצאת דרכו, מכל מקום **הבית טמא.** כדמפרש ואזיל.

ואם **הטומאה בבית,** הרי **מה שבתוכה** של המגירה **טהור.** לפי שאין הטומאה יכולה ליכנס למגירה, משום שפתחה פחות מטפח, ותקרת המגירה שיש בה חלל טפח חוצצת בפני הטומאה שבבית.

מפני שכאשר הטומאה בתוך המגירה **דרך טומאה לצאת,** שסופה של הטומאה שבתוך המגירה שיוציאו אותה משם והיא תעבור דרך הבית, הלכך כשהטומאה בתוכה הבית טמא. [ודין זה מדרבנן הוא, שגזרו טומאה על המקום שעתידים להעביר דרכו את הטומאה].

ואילו כאשר הטומאה בתוך הבית **אין דרך טומאה** שבבית **ליכנס** לתוך המגירה. הלכך כשהטומאה בבית מה שבתוך המגירה טהור.

ורבי יוסי מטהר את הבית כשהטומאה בתוך המגירה, **מפני** שאין ודאות שהטומאה תצא לתוך הבית, **שהרי יכול הוא להוציאה לחצאין,** בחצאי כזיתים, שאינם מטמאים, **או לשורפה במקומה,** בתוך המגירה. [ותקנת חכמים שגזרו טומאה על המקום שעתידים להעביר דרכו את הטומאה היתה רק על מת שלם, שאין רגילות להוציא מת שלם בחצאי זתים, או לשרוף אותו במקומו, והכא רבי יוסי מטהר במת שאינו שלם — תוספות].

וקתני סיפא דההיא משנה: שאם **העמידה** למגדל **בפתח** הבית, באופן שהמגירה עצמה נמצאת בחלל הבית **ופתחה** פתוח כלפי **חוץ** הבית,

הרי אם **הטומאה בתוכה — הבית טהור,** שהרי אין סופה של הטומאה לצאת דרך הבית אלא דרך פתח המגדל שהוא מחוץ לבית(163).

וכן אם **הטומאה בבית, מה שבתוכה טהור** שהרי אין סופה של הטומאה, ליכנס לתוך המגדל.

ותני עלה דההיא משנה: **רבי יוסי מטהר.** קכו-א

שאין בה פותח טפח, והקשה עליו, שאם אין בה חלל טפח מדוע טומאה בבית מה שבתוכה טהור, הרי כל שאין בו חלל טפח אינו יכול להציל מפני הטומאה שבבית? וכן קשה מה שכתב רש"י, מדוע כאשר המגדל בפתח טומאה בתוכה מה שבבית טהור, נימא טומאה רצוצה בוקעת ועולה ומתפשטת לבית?

163. **הרמב"ן** הביא שיש גורסים "טומאה בבית מה שבתוכה טמא", **והר"ש** באהלות שם כתב דלא גרסינן כן, אלא "מה שבתוכה טהור", וכן עיקר, דהא אין סוף טומאה לצאת שם. אך **הרא"ש** כתב דשפיר גרסינן כן, ומיירי באופן שהמגדל סותם את כל הפתח, דהשתא ודאי סוף הטומאה לצאת דרך מקום המגדל. **והמהר"ם** תירץ כעין זה, דמיירי באופן שיש טפח מתחת למגדל, דהשתא סוף הטומאה לצאת מתחת למגדל, וכשתבא שם הטומאה הרי היא תטמא את מה שבתוך המגדל, עיי"ש הטעם.

ויתכן לבאר את המחלוקת של הר"ש והרא"ש ומהר"ם, דהנה כבר מפורסמת החקירה בגדר הדין של "סוף טומאה לצאת", האם

והוינן בה: **אהייא** קאי רבי יוסי?

אילימא אסיפא? תיקשי, מאי קמשמע לן רבי יוסי, הרי **תנא קמא נמי טהורי קא מטהר**?

אלא, על כרחנו לומר, דשמעיה רבי יוסי **דקאמר תנא קמא — טומאה בתוכה הבית טמא.**

ודין זה נאמר בשני אופנים —

אי באופן שיש בחלל המגירה פותח טפח, וכדקתני ברישא, שאז אין הטומאה טמונה, אלא הטעם שהבית טמא הוא **משום דדרך טומאה לצאת** דרך הבית.

ואי באופן שאין סוף הטומאה לצאת דרך הבית [כגון שהמגירה בפתח הבית], אלא שאין בחלל המגירה טפח, ולכן הבית טמא, **משום דטומאה טמונה** שבתוך המגירה **בוקעת** דרך המגדל ועולה לתוך הבית, והרי הבית מאהיל עליה.

ודין זה משתמע מזה שתנא קמא העמיד את דבריו רק באופן שיש בחלל המגירה חלל טפח, ומשמע שאם אין שם חלל טפח הרי הבית טמא גם באופן של הסיפא, שאף שפתח המגירה הוא לחוץ, ואין סוף הטומאה לצאת לבית, מכל מקום הבית טמא משום שטומאה רצוצה בוקעת ועולה.

וקאמר ליה רבי יוסי לתנא קמא: חולק אני עליך בשני האופנים —

הא **דקאמרת** ברישא שהבית טמא מפני שדרך **טומאה לצאת** — הרי אני מטהר מפני **שיכול הוא להוציאה לחצאין או לשורפה במקומה.**

ודקאמרת בסיפא [כפי שמשתמע מדבריך

הביאור הוא שרואים כאילו המת נמצא כבר עכשיו במקום שהוא עתיד להיות, ודנים כאילו יש שם טומאה, או שמא, כיון שסוף הטומאה לצאת דרך שם, הרי המחיצה שחוצצת בפני הטומאה אינה נחשבת למחיצה, ורואים כאילו הפתח פתוח והטומאה עוברת דרך שם. ונפקא מינה בין הצדדים במקום שסוף הטומאה לבא דרך שם אך אין אהל אחד המחבר ביניהם, שלפי הצד השני שכל הטומאה היא מחמת שרואים כאילו אין מחיצה, הרי זה שייך רק במקום שיש אהל אחד המחבר ביניהם, מה שאין כן לפי הצד הראשון, שכל מקום שהטומאה תעבור שם חזינן כאילו היא כבר נמצאת שם, הרי זה שייך גם בלא אהל אחד, וראה **בחידושי רעק"א** [טהרות] שדן לגבי שער העיר מטעם זה, עיי"ש.

ומעתה כל דברי הרא"ש יתכנו רק לפי הצד הראשון, שחזינן כאילו הטומאה עכשיו נמצאת שם, שאם לפי הצד השני, הרי כאשר יוציאו את הטומאה יזיזו את המגדל, ולעולם אין סוף הטומאה ליכנס למגדל, והנידון לטמאות את המגדל הוא רק מחמת שזה נחשב שכבר עכשיו יש כאן טומאה. וכן תירוץ המהר"ם שיש טפח מתחת למגדל לא יתכן אלא לפי הצד הראשון, דחזינן כאילו עכשיו הטומאה מתחת למגדל והיא בוקעת, שלפי הצד השני הרי צריך שיהיה אהל אחד המחבר ביניהם וליכא. ומעתה, אם הר"ש סובר כמו הצד השני הרי לא יתכן לגרוס טומאה בבית מה שבתוכה טמא.

אך עיקר דברי הרא"ש והמהר"ם צריכים עיון מקושית הגמרא כאן, דמקשינן תנא קמא נמי טהורי מטהר, ואם גרסינן "טמא", הרי תנא קמא מטמא, ושפיר פליג רבי יוסי ומטהר לפי שיכול להוציאם חצאים, וכמו דפליג ברישא, ומאי מקשי? וכן הקשה **התוספות יום טוב** שם.

שם] שהבית טמא משום **דטומאה טמונה בוקעת** — הרי אני חולק על זה וסובר **דטומאה טמונה אינה בוקעת.**

הרי מצינו שרבי יוסי סובר שטומאה טמונה אינה בוקעת ועולה.

ורמי דרבי יוסי אדרבי יוסי שבמקום אחר מצינו שגם הוא סובר את הדין דטומאה טמונה בוקעת ועולה?

דתנן במסכת אהלות: **הכלב שאכל בשר** אדם **מת, ומת הכלב** [שאילו היה הכלב חי, לא היה בשר המת שבבטנו מטמא, דטומאה בלועה היא], **והיה** הכלב **מוטל על האסקופה** מפתן הבית, וצוארו בתוך הבית וגופו בחוץ.

רבי מאיר אומר: אם יש בצוארו פותח טפח שרוחב הצואר הוא טפח[164], הרי הצואר נחשב כאהל, והוא **מביא את הטומאה** לתוך הבית, שהצד העליון של הכלב משמש כאהל להעברת הטומאה מהבטן [ששם נמצא הבשר המת] דרך הצואר והפה אל תוך הבית. [ואף על פי שחלל הצואר מבפנים אין בו טפח, מכל מקום סובר רבי מאיר שרואין את פנים הצואר כאילו נחקק ונתרחב עד לטפח — תוספות].

ואם לאו, שרוחב הצואר הוא פחות מטפח, **אינו מביא את הטומאה** לבית, שפחות מטפח אינו נחשב לאהל כדי להביא את הטומאה.

רבי יוסי אומר: רואין את הטומאה היכן היא נמצאת בתוך הגוף של הכלב.

אם היא **מכנגד השקוף** המשקוף **ולפנים,** דהיינו, שהיא בתוך הבית, הרי **הבית טמא** ואפילו אם אין ברוחב הצואר טפח.

ואם הטומאה נמצאת **מכנגד השקוף ולחוץ** — **הבית טהור.** ולהלן הגמרא מבארת את דבריו.

רבי אלעזר אומר: אם **פיו** של הכלב **לפנים** ונקב אחוריו לחוץ — **הבית טהור.** [ובאופן שהטומאה מחוץ לבית, ואין בצואר רוחב טפח, שמצד דין אהל ומצד דין טומאה רצוצה אין סיבה לטמאות את הבית, ומצד סוף טומאה לצאת, הרי סופה לצאת דרך אחוריו ולא דרך פיו].

אבל אם **פיו לחוץ** ונקב אחוריו לפנים — **הבית טמא. מפני שטומאה יוצאה דרך שוליו,** שסוף הטומאה לצאת דרך אחוריו.

רבי יהודה בן בתירא אומר: בין כך ובין כך בין שפיו לפנים בין שפיו לחוץ, בין שהטומאה מכנגד המשקוף ולפנים בין שהיא לחוץ, בין שיש בצוארו פותח טפח בין שאין בצוארו פותח טפח, בכל אופן **הבית טמא.** שאף בדרך כניסתה של הטומאה, דהיינו דרך הפה, היא מוציאה את הטומאה לבית. [פירוש אחר — שלפעמים הטומאה יוצאת דרך פיו על ידי שהוא מקיא את האכל].

והשתא מבארינן דברי רבי יוסי: **מאי לאו, אהא** דקאמר רבי מאיר שאם **אין בצוארו פותח טפח** הבית טהור **קאי רבי יוסי,** ואמר, שאם הטומאה מכנגד המשקוף ולפנים,

---

164. **הר"ש במסכת אהלות** שם כתב, שמשערים האם יש בצואר טפח על ידי חוט, שאם יש בהקיפו שלשה טפחים סימן שיש בו רוחב טפח. והקשה **הרש"ש,** הרי זה יהיה סימן

הבית טמא. שאף על פי שהצואר אין בו שיעור אהל, הרי הבית עצמו מאהיל על הטומאה, שהרי הטומאה טמונה, שאין לה חלל טפח מעליה, ובוקעת ועולה לתוך הבית.

ושמע מינה, דרבי יוסי סבר **טומאה טמונה בוקעת.** וקשיא דרבי יוסי אדרבי יוסי, שלגבי חבילי מיטה ולגבי תיבת המגדל אמר רבי יוסי דטומאה טמונה אינה בוקעת, ולגבי כלב שמת אמר טומאה טמונה בוקעת?

ומתרצינן: **אמר רבא:** רבי יוסי לא קאי על "אין בצוארה פותח טפח", כי בזה אפילו הטומאה בפנים הבית טהור, שלפי רבי יוסי טומאה טמונה אינה בוקעת. אלא על מה שאמר רבי מאיר דאם יש בצד החיצון של הצואר רוחב טפח הוא מביא את הטומאה לבית, על זה פליג רבי יוסי, וקאמר שדוקא אם חלל הצואר מבפנים הוא טפח יש עליו דין אהל להביא את הטומאה. אך אם רק הצד החיצון הוא טפח ובחלל בפנים אין רוחב טפח אינו נחשב כאהל להביא את הטומאה.

והאי "רואין את הטומאה" דקאמר רבי יוסי היינו **רואין את חלל** מקום **הטומאה קתני,** האם יש בו טפח אם לא.

וסיום דבריו "מכנגד השקוף ולפנים" הוא ענין אחר וכדמפרש —

ורבי יוסי בתרתי פליג.

וקאמר ליה לרבי מאיר: הא **דקאמרת דכי יש בצוארו** אפילו בצד החיצון **פותח טפח, מביא את הטומאה** לבית,

אנן — בתר חללה אזלינן.

ודקא אמרת על האסקופה כולה הבית **טמא,** שמסתימת דבריך משמע שאפילו אם פי הכלב מונח על החלק החיצוני של האסקופה גם כן כל הבית טמא, לפי שכל רוחב האסקופה נחשבת כתוך הבית, שאם יש שם מת כל הבית טמא,

על זה אני אומר: דוקא אם פי הכלב **מכנגד השקוף** מאותו מקום שהדלת שוקפת [נוקשת] בו בסגירתה **ולפנים, הבית טמא.**

אבל **מכנגד השקוף ולחוץ הבית טהור.** שאותו חלק נחשב כמחוץ לבית.

רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא במתניתין: **רבי יוסי אומר: רואין את חלל הטומאה,** וכשינויא דרבא.

והוינן בה: **ומאן** הוא **התנא דפליג עליה דרבי יוסי** ואומר דאהל לא נקרא "נוגע"(165)?

ומשנינן: **רבי שמעון הוא!**

דתניא: רבי שמעון אומר: כל הטומאות שפורשות מהמת, כגון, כזית בשר, אבר קכו-ב

שיש בקוטר שלו טפח, אך עדיין אין בו טפח על טפח בגובה טפח, שהרי רק הצד העליון יש בו גובה טפח? ובאמת **הרא"ש** שם כתב, שצריך שיהא בהקיפו ארבעה טפחים וחומש. וראה רש"ש כאן מה שכתב על דברי הרא"ש.

165. **רש"י** פירש דמקשינן על התנא שהובא לעיל, שאם נגע בחצי זית ודבר אחר מאהיל

שלם, רובע עצמות, רוב מניינו ובניינו של מת, שדרה וגולגולת ועוד, הרי הם מטמאות בשלשה אופנים: א. מגע. ב. משא. ג. אהל.

אך ישנן **שלש טומאות** [מתוך כל הטומאות] **שפורשות מן המת,** ודינם שוה בכך —

ששתים דרכים מתוך שלשת דרכי הטומאה שהמת מטמא על ידם יש **בכל אחת** מהן, ואילו **השלישית אין בהן!**

ואלו הן שלשת הטומאות —

מלא תרווד רקב.

ועצם שעורה.

וגולל [כיסוי של ארון המת] **ודופק** [דף שנותנין בצידו של המת].

מלא תרווד רקב — מטמא במשא ובאהל, ואינו מטמא במגע. לפי שאינו יכול לגעת בכל גרגיר מעפר הרקבון.

ומכאן מוכח שרבי שמעון חולק על רבי יוסי וסובר שהמאהיל לא נקרא "נוגע", [שהרי רבי יוסי אמר לעיל שמלא תרווד רקב מטמא אף במגע דהיינו "אהל נגיעה"[166]].

והיכן מטמא **מגעו** של מת? **באחת מהן!** היינו בכל אחת מתוך שתי הטומאות האחרות.

עצם כשעורה — מטמא במשא ובמגע, ואינו מטמא באהל. [דין זה נלמד מהלכה למשה מסיני].

והיכן מטמא **אהלו** של מת? **בכל אחת מהן!**

גולל ודופק — מטמא במגע ובאהל, ואינו מטמא במשא!

והיכן מטמא **משאו** של מת? **בכל אחת מהן!**

שנינו במשנה: **קולית נבלה וקולית השרץ** הנוגע בהם כשהם סתומים טהורים.

תנו רבנן: כתיב בנבלה "הנוגע בנבלתה יטמא", דמשמע — "**בנבלתה**" — **ולא בקולית סתומה.** שהנוגע בה אינו טמא כיון שלא נגע במוח שבתוכה, [והעצם כשלעצמו אינו מטמא בנבלה].

יכול אפילו ניקבה הקולית לא יטמא הנוגע

עליו ועל חצי זית אחר שאינם מצטרפים, משום שאהל ומגע נחשבים כשני שמות, והוא חולק על רבי יוסי שהם נחשבים לשם אחד, ובהאי משנה מקשינן מיהו התנא הזה. אך **התוספות והרמב"ן** הקשו עליו, דהאי תנא סבר כרבי יוסי, שהרי גם רבי יוסי לא אמר שמאהיל נקרא נוגע אלא בלמטה מטפח לאביי או במאהיל על הטומאה לרבא, אך באהל המשכה גם רבי יוסי מודה דלא חשיב נגיעה? ולכן פירשו, דמדאמרינן לעיל מאן תנא דקרי למאהיל נוגע רבי יוסי משמע דאיכא תנא דפליג, והשתא מקשינן מיהו התנא שחולק על רבי יוסי.

ולפי מה שכתב **הקהלות יעקב** [טהרות סימן כא] בדעת הרמב"ם, דבמשנה דאהלות מודה רבא דמיירי ברישא כרבי זירא או כאביי, ורק בדעת רבי יוסי קאמר כן, אתי שפיר, דתנא דאהלות פליג על רבי יוסי. אך עדיין קשה תירוץ הגמרא, דמשני דאתיא כרבי שמעון, והא לדעת רבי שמעון על כרחך אין אופן של מאהיל דחשיב נוגע, דהא קאמר והיכן מגען באחת מהן, ולא קאמר בטומאה רצוצה בין שני מגדלים או בלמטה מטפח?

166. כתב **הרמב"ן**, שמעצם דינו של רבי

בה? **תלמוד לומר "הנוגע — יטמא"** ודרשינן מיו"ד יתירא ד"יטמא", לרבות שאפילו הנוגע בעצם נטמא, כיון שהוא "שומר" למוח שבתוכו.

ומאחר שכתוב "הנוגע" דרשינן:

רק **את שאפשר ליגע** במוח שבתוכו, דהיינו שניקבה הקולית, הרי הוא **טמא** מדין שומר.

אבל **את שאי אפשר ליגע,** וכגון שהקולית סתומה — **טהור.** שאפילו דין שומר אין עליה.

אמר ליה רבי זירא לאביי: אלא מעתה ששומר אינו מטמא אלא אם יכול ליגע בבשר עצמו, אם כן **בהמה** של נבלה שלא הופשטה כלל ועדיין היא **בעורה — לא תטמא** אף על פי שהעור שומר לבשר, שהרי אי אפשר ליגע בבשר?

ומשנינן: **פוק חזי כמה נקבים יש בה:** הפה והחוטם והעינים שאפשר ליגע דרכם בבשר.

אמר ליה רב פפא לרבא: אלא מעתה, כוליא [כליה] של נבלה שמכוסה כולה **בחלבה** [וחלב אינו מטמא בנבלה] — **לא תטמא!?** שהנוגע בחלב שהוא שומר לכליה לא יטמא לפי שאינו יכול ליגוע בכליה?

ומשנינן: **תא חזי כמה חוטין נמשכין הימנה** מהכוליא שהן בשר המטמא בנבלה.

בעי רבי אושעיא: חישב עליה על הקולית **לנוקבה ולא ניקבה — מהו** שתטמא?

האם **מחוסר נקיבה כמחוסר מעשה דמי או לא?**

בתר דאיבעיא **הדר פשטה: מחוסר נקיבה לאו כמחוסר מעשה דמי.**

מתניתין:

ביצת השרץ המרוקמת, ביצה של שרץ [צב או לטאה וכדומה] שנולד בה אפרוח, ומת האפרוח(167) — **טהורה** הביצה מלטמאות בטומאת שרצים. שהואיל ואי אפשר ליגוע באפרוח שבפנים כאשר הביצה סתומה, לכן הנוגע בביצה גם כן אינו נטמא.

ניקבה הביצה **כל שהוא, טמא** הנוגע, ואפילו לא נגע אלא בקליפתה, שהואיל ואפשר ליגוע באפרוח עצמו [שהוא מטמא בטומאת שרצים] דרך הנקב, הרי גם הביצה מטמאת, לפי שהיא "שומר" על האפרוח שבפנים.

עכבר שחציו בשר וחציו אדמה, שיש מין עכבר שנוצר מן האדמה [כמו תולעים

שמעון שרקב אינו מטמא במגע אין ראיה שהוא חולק על רבי יוסי, שהרי יתכן דמיירי במגע ממש, ובזה מודה רבי יוסי שאין רקב מטמא במגע ממש. אלא הראיה היא מדקאמר רבי שמעון והיכן מגעו באחת מהן, כלומר, שלא יתכן טומאת מגע ברקב, ולרבי יוסי הרי יתכן בטומאה רצוצה או למטה מטפח, או בכל מאהיל, ועל כרחך שלפי רבי שמעון אין מציאות של מאהיל שיחשב למגע.

167. **התפארת יעקב** נסתפק האם כל ביצה של שרץ מטמאת בטומאת שרצים, אף שעתיד לצאת ממנה אפרוח חי, לפי שעכשיו אין בה חיות, או שמא, אין הביצה מטמאת אלא אם היה בה אפרוח חי ולאחר מכן הוא מת, שהאפרוח מטמא ככל שרץ שמת, אך ביצה שעתיד לצאת

שנוצרים מאשפה][168]. ובתחילת יצירתו, כאשר חציו כבר נעשה עכבר וחציו עדיין אדמה — **הנוגע בחצי** שכבר נעשה **בשר, טמא.** אבל הנוגע **בחצי** שהוא עדיין **אדמה, טהור.**

רבי יהודה אומר: אף הנוגע באדמה שכנגד הבשר, טמא, לפי שסופו להיות בשר, וכבר מעתה הוא מטמא כשרץ[169].

גמרא:

תנו רבנן: כתיב "אלה הטמאים לכם בכל השרץ" ודרשינן מה"א ד"**הטמאים**" — **לרבות ביצת השרץ, וקולית השרץ**[170],

---

ממנה אפרוח חי אינה מטמאת. והסיק שדוקא אפרוח שמת מטמא, והקשה, אם כן כיצד נגע בביצה סתומה שהאפרוח שבתוכה מת? ותירץ שיש אפשרות לדעת גם כאשר הביצה סתומה. [שהרי בתוספתא איתא כמה הוא ריקומה כל שהשרץ נראה בתוכה]. ולפי זה צריך לומר, שקליפת הביצה נחשבת לשומר על האפרוח גם לאחר שהוא מת, שאם לא כן מדוע הנוגע בביצה טמא, וצ"ע.

אך **הראב"ד** בפירושו לתורת כהנים [פרשת שמיני פרק ז ה"ב] כתב, "נראה לי, דביצת השרץ אפילו בתחילת הויתו, שלא נזרקה בו נשמה, כמת הוא", ומשמע קצת מדבריו דלא כהתפארת יעקב, אלא שגם אם האפרוח עתיד לחיות הוא חשוב כמת כיון שעכשיו אין בו חיות.

168. **הרמב"ם בפירוש המשנה** כתב, שהוא ענין מפורסם מאוד, אין מספר לרוב המגידים שאמרו שראו את זה, אף על פי שמציאות בעל חיים כזה הוא דבר מתמיה.

169. גם כאן כתב **התפארת יעקב** שמדובר בעכבר שהיה חי ולאחר מכן הוא מת, ולכן הוא מטמא בטומאת שרצים בחצי שנעשה כבר לעכבר. אך צריך עיון אם כן מאי טעמא דרבי יהודה המטמא גם את החצי שעדיין אדמה, הרי לאחר שהעכבר מת שוב אין סופה של האדמה להיות עכבר? וצריך לומר, שמאחר והיה מצב שהיה סופה להיות עכבר, וכבר נחשבה האדמה לשרץ, שוב היא נחשבת לשרץ גם לאחר שכבר אין סופה להיות עכבר, וצ"ע.

וראה עוד **בתפארת יעקב ובתפארת ישראל** שנתספקו בביאור דברי רבי יהודה, מהו האדמה שכנגד הבשר.

בקונטרס **טהרת חולין** נסתפק, האם החצי של האדמה מטמא רק מדין יד לעכבר, ואינו מצטרף לשיעור, או שמא הוא מטמא מדין שרץ ומצטרף לשיעור, ולכאורה מסתבר יותר כמו הצד השני שהאדמה נחשבת כשרץ עצמו ולא כיד, שהרי אינה משמשת כיד לחצי שנוצר כבר.

170. קולית השרץ דינו כביצת השרץ, שאם הוא סתום אינו מטמא כיון שאינו יכול ליגוע במוח, ואם ניקב הקולית כל שהוא הרי הקולית מטמא מדין שומר למוח שבתוכו. וכתבו התוספות [ד"ה בנבלתה] שקולית מרבים מהפסוק "יטמא", שגם השומר של השרץ מטמא אם אפשר ליגוע בתוכו, ואף שהברייתא נקטה שלמדים מ"הטמאים" קולית השרץ, עיקר הילפותא היא לביצת השרץ.

ובחידושי חתם סופר כתב להגיה "ביצת השרץ וקליפת השרץ", ולפי זה ניחא דלא מדובר כלל בקולית, וכן כתב **בתורת חיים,** וכתב שגם בתורת כהנים כך היא הגירסא. אך לפנינו הגירסא בתורת כהנים קולית השרץ, וכן הוא **בפירוש הראב"ד** שם, **ובנוסחת הגר"א** איתא רק ביצת השרץ.

שהם מטמאים כשרץ עצמו.

יכול אפילו לא ריקמה הביצה, שלא נוצר בה אפרוח, שאף היא תטמא?

תלמוד לומר "**השרץ**", ודרשינן: **מה שרץ שרקב**, שהרי הוא כבר נוצר, **אף ביצת השרץ** דוקא **שריקמה**(171).

יכול אפילו לא ניקבו הקולית וביצת השרץ שהם יטמאו? **תלמוד לומר** "**הנוגע** בהם **יטמא**", ודרשינן שרק **את שאפשר ליגע** במוח שבתוך הקולית, ובשרץ שבתוך הביצה, הרי הוא **טמא** מדין שומר.

אבל **את שאי אפשר ליגע, טהור.**

וכמה שיעור **נקיבתה** של הביצה והקולית? **כחוט השערה. שהרי אפשר ליגע כחוט השערה**, כלומר, ששערה של ראש או זקן [המחוברת לאדם] יכולה ליכנס דרך הנקב וליגע בפנים. והאדם נטמא בכך, לפי ששער המחובר לאדם נחשב כבשרו(172).

במסכת זו ישנם ארבעה דרשות שלמדים מהפסוק "הטמאים": א. כאן דרשינן לרבות ביצת השרץ. ב. לעיל קיב ב דרשינן לרבות ציר היוצא מהשרץ, וראה בתוספות שם ד"ה ורוטבן. ג. לעיל קכ א דרשינן לרבות שרץ מחוי. ד. לעיל קכב ב דרשינן לרבות עור השרץ. וכתב רש"י שכולם שקולים הם, ולכן ילפינן את כולם מפסוק אחד. אך התוספות שם כתבו, דילפינן מטמא טמאים הטמאים. ועוד כתבו, דטובא "הטמאים" כתיבי.

171. התוספות הקשו, אם מדובר בריקמה מדוע צריך פסוק לרבות ביצת השרץ, הרי לגבי איסור אכילה היה פשוט לגמרא לעיל סד א שאם ריקמה היא נחשבת כשרץ לגמרי, ואין צריך לזה פסוק? ותירצו, דלגבי איסור אכילה צריך שיהא לביצה שם "שרץ", ולכן היה פשוט לגמרא שאם ריקמה שיש לה שם שרץ, אך לגבי טומאה צריך שיהא לזה שם "צב" ושם "עכבר", ובזה צריך פסוק אף בריקמה. ועוד תירצו, דמסברא לא ידעינן כלל דהוי כשרץ, ואפילו בריקמה, אלא דילפינן איסור אכילה מטומאה.

ובתפארת יעקב תירץ על קושייתם, שלענין איסור אכילה הביצה אסורה משום יוצא מן האסור אסור, ואף שאין לביצה שם שרץ כלל, וכמו שכתבו התוספות לעיל שם, אך לגבי טומאה לא מצינו שהיוצא מן הטמא טמא, ועוד, שהרי בשעה שיצאה הביצה עדיין לא מת השרץ, והביצה לא יצאה מהטמא כלל, ולכן צריך פסוק לרבות שגם הביצה טמאה, משום שהיא נחשבת לשרץ בפני עצמה, ולא משום דין יוצא.

ובכתבי הגרי"ז [בכורות ו ב ד"ה בחולין] כתב, שמקושית התוספות מבואר ששיעור הריקום שנאמר באיסור אכילה הוא כשיעור ריקום שנאמר בטומאה, ולכן הקשו מדוע הכא צריך פסוק ובאיסור אכילה הוי סברא, אך ברמב"ם מבואר ששיעורם חלוק, שלגבי טומאה משמע מדבריו [אבות הטומאה פ"ד ה"י], שהביצה טמאה רק באופן שריקמה עד שהשרץ נראה בתוכה, וכן הוא מפורש בתוספתא כאן. אך לגבי איסור אכילה כתב [מאכלות אסורות פ"ג ה"ח], ביצת עוף טמא שהתחיל האפרוח להתרקם בה ואכלה לוקה עליה משום שרץ העוף, ומבואר דסגי בהתחיל להתרקם.

172. **רש"י** הביא **מהתורת כהנים** דילפינן מקרא ד"יטמא" שהנוגע בזב על ידי השער והצפורן נמי נטמא.

כתב **הרמב"ם** [טומאת מת פ"א ה"ג], וכן נראה לי שאם נגע בצפרניו או בשיניו במת נטמא, כיון שהם מחוברים לגוף הרי הם כגוף. וכתב **הכסף משנה**, שמקורו של הרמב"ם הוא,

שנינו במשנה: **עכבר שחציו** בשר וחציו אדמה, הנוגע בבשר טמא, באדמה טהור.

אמר רבי יהושע בן לוי: והוא שהשריץ על פני כולו. שדוקא כאשר החצי שכבר נעשה בשר הוא נעשה לכל אורכו של העכבר, כלומר, כל הצד הימני שלו, או כל הצד השמאלי שלו, אז נחשב אותו צד כשרץ ומטמא. אך כל עוד שלא נוצר חצי ממנו לכל אורכו אינו מטמא כשרץ כלל.

איכא דמתני לה למימרא דרבי יהושע בן לוי **אסיפא** דמתניתין.

דקתני: **רבי יהודה אומר: אף הנוגע באדמה שכנגד בשר טמא.** ועל זה **אמר רבי יהושע בן לוי: והוא שהשריץ על פני כולו.** שדוקא אז מטמא רבי יהודה אף את הנוגע באדמה שבצד השני. אך אם לא השריץ על פני כולו, הרי הוא מודה שרק הנוגע בבשר טמא.

ומבארינן: **מאן דמתני לה ארישא** שאפילו בנוגע בבשר בעינן שישריץ על פני כולו, **כל שכן אסיפא** בנוגע באדמה, שלא יטמא רבי יהודה אלא בהשריץ על פני כולו.

ומאן דמתני לה אסיפא אמר, דוקא בסיפא אמר רבי יהושע בן לוי שאינו מטמא עד שישריץ על פני כולו, **אבל ברישא** שנוגע בבשר, **אף על גב דלא השריץ** על פני כולו נמי טמא (173).

תנו רבנן: מתוך שנאמר בתורה בין שמונת השרצים שמטמאים — **"עכבר", שומע אני אפילו עכבר שבים** — דג שדומה לעכבר — **ששמו עכבר,** שאף הוא בכלל

כמו שאם נגע בשיניו וצפרניו של המת נטמא, כך אם נגע במת על ידי שיניו וצפרניו נטמא. אך **הקרית ספר** כתב שמקורו של הרמב"ם הוא מהתורת כהנים הנ"ל. וצריך ביאור אם כן מדוע כתב הרמב"ם "נראה לי", הרי זה מפורש בתורת כהנים? ואולי היה מקום לחלק בין טומאת מת לטומאת זב, וצ"ע.

והנה **בתוספות** במסכת נזיר [נא א ד"ה חוץ] **וברא"ש** במסכת אהלות [פ"ג מ"ד] כתבו, שהשער המת מטמא רק מדין יד למת, ולכאורה גם שער האדם מכניס טומאה לאדם רק מדין יד, ובפרט לפי מה שכתב הכסף משנה שלמדים את שער האדם משער המת, אך צריך עיון, שמלשון הרמב"ם משמע דהשנים והצפרנים מטמאים משום שהם נחשבים כגופו, וצ"ע.

וראה **במעשה רוקח ובמנחת חינוך** [רסג אות יג] שהקשו מדוע לא הזכיר הרמב"ם שגם הנוגע על ידי השער נטמא, שגם בזה שייך הטעם של הרמב"ם כיון שהוא מחובר לגוף הרי הוא כגוף?

173. **הרמב"ם** [אבות הטומאה פ"ד הי"א] פסק, שהנוגע בבשר טמא ובאדמה טהור, ואם השריץ על פני כולו, אף הנוגע באדמה שעדיין לא נגמרה צורתו טמא, וביאר **המהר"י קורקוס,** שהרמב"ם פסק כרבי יהודה שאף הנוגע בחציו שבאדמה טמא, וכלישנא בתרא, שדוקא בהשריץ על פני כולו טמא אף בחציו שבאדמה, אך אם לא השריץ על פני כולו אינו טמא אלא בחציו שהשריץ כבר. והטעם שפסק כרבי יהודה, משום שהוא סובר שלפי לישנא בתרא תנא קמא ורבי יהודה לא נחלקו כלל, אלא תנא קמא איירי בלא השריץ על פני כולו ורבי יהודה איירי בהשריץ על פני כולו. **ובליקוטי הלכות** הוסיף שמוכח כן גם ברמב"ם בפירוש המשנה, שלא כתב ואין הלכה כרבי יהודה כדרכו בכל מקום, לפי שהוא סובר שהם לא נחלקו כלל.

עכבר[174].

ודין הוא יש לדון שעכבר שבים לא יהא בכלל עכבר, שהרי **טימא** הכתוב **בחולדה,** שאף היא משמונה השרצים, **וטימא בעכבר.**

מה חולדה אינה אלא **מין הגדל על הארץ,** שכל מה שברא הקב"ה ביבשה ברא כנגדו בים, חוץ מחולדה, שאין בים דג הדומה לחולדה, **אף עכבר** אין בכללו אלא אותו **מין הגדל על הארץ** ולא הגדל בים, שאותו הגדל בים אינו מטמא בטומאת שרצים.

או כלך לדרך זו: שיש לדון להיפך, שעכבר שבים יהא בכלל עכבר, שהרי **טימא בעכבר וטימא בחולדה, מה חולדה** יש בכללה **כל ששמה חולדה,** שהרי אין חולדה בים, וכל מין ששמו חולדה מטמא בטומאת שרצים, **אף עכבר, כל ששמו עכבר** הוא בכלל,

אביא עכבר שבים שאף הוא מטמא, **שהרי שמו עכבר?** ומאחר ויש לדון לכאן ולכאן, הרי לחומרא מקשינן, ויהא עכבר שבים טמא.

תלמוד לומר: "השורץ **על הארץ",** דמשמע דוקא אותו המין שבארץ ולא שבים.

או אינו אומר "על הארץ" למעט את מין העכבר שבים, **אלא** בא ללמד שכל זמן שהעכבר נמצא **על הארץ יטמא** את הנוגע בו, בין אם הוא עכבר שביבשה, בין אם הוא עכבר שבים. אבל, אם **ירד לים לא יטמא** שם את הנוגע בו!? [שאין חילוק במין העכבר אלא במקום שהוא נמצא בו[175]].

תלמוד לומר: "וזה לכם הטמא בשרץ **השורץ** על הארץ" ודרשינן מיתורא ד"השורץ", [שהיה יכול לכתוב "בשרץ על הארץ"], **שכל מקום שהוא שורץ,** דהיינו, שרוחש ומתנועע, הוא מטמא. ואם כן, אי אפשר למעט מ"על הארץ" שלא יטמא בהיותו בים, שהרי גם שם הוא שט ומתנועע, ועל כרחך "על הארץ" בא למעט את מין העכבר שבים. קכז-א

או אינו אומר "השורץ" לרבות כל מקום ששורץ, **אלא "השורץ"** בא למעט שדוקא **כל**

---

174. יש לעיין, מה הנידון בעכבר שבים האם הוא מקבל טומאה, הרי איתא במסכת כלים פי"ז מי"ג כל שבים טהור, וכתב באליהו רבא שם פ"י מ"א, שכל חיה שבים היא באמת דג, ואין חילוק בצורה שלה ובשם שלה, ודג אינו מקבל טומאה, ואם כן קשה מדוע צריך פסוק למעט עכבר שבים טפי מכל החיות שבים? ותירץ בקונטרס **טהרת חולין** על פי מה שהובא לעיל בשם התוספות, שטומאת שרץ אינה תלויה בשם "שרץ" כמו באיסור אכילה, אלא בשם "צב" ושם "עכבר", ולכן היה מקום לומר שכל ששם עכבר עליו הרי הוא "עכבר", אף שהוא דג ולא שרץ, דה"עכבר" שבו הוא המטמא ולא השרץ שבו. מה שאין כן בכל החיות שהשם חיה שבו הוא הגורם טומאה, הרי זה דוקא בחיה ולא בשרץ.

175. בקונטרס **טהרת חולין** נסתפק לפי הסלקא דעתך שהחילוק הוא במקום שהעכבר נמצא בו, מה הדין באופן שמת העכבר ביבשה ולאחר מכן ירד לים, האם החילוק בין ים ליבשה הוא במקום שמת בו העכבר, או שמא במקום שהעכבר נמצא בו בזמן הטומאה.

המשריץ שהוא נוצר מפריה ורביה של אב ואם(176) [מלשון "פרו וישרצו"] **יטמא.** אבל **שאין משריץ לא יטמא.**

אוציא מכלל עכבר את **העכבר שחציו בשר וחציו אדמה**(177) **שאין** הוא **פרה ורבה** שלא נוצר מפריה ורביה של עכבר אלא נוצר מאליו מהאדמה.

ואם כן חזרה שאלה למקומה שנמעט מ"על הארץ" כשירד העכבר לים ולא את מין העכבר שבים?

ודין הוא שלא נמעט את העכבר שחציו בשר וחציו אדמה.

שהרי **טימא בחולדה, וטימא בעכבר, מה חולדה — כל ששמה חולדה** היא טמאה, **אף עכבר כל ששמו עכבר** הוא טמא. **אביא** בכלל זה **עכבר שחציו בשר וחציו אדמה.**

או כלך לדרך זו: מה חולדה פרה ורבה, אף עכבר פרה ורבה, ונמעט עכבר שחציו בשר וחציו אדמה שאינו פרה ורבה שאינו מטמא!? ומאחר ובלשון הפסוק "השורץ" משמע טפי שהוא פרה ורבה, נמעט עכבר שבא מהאדמה.

תלמוד לומר "וזה לכם הטמא **בשרץ** השורץ על הארץ", וכל המקרא הזה מיותר, שהרי כתיב אחרי זה "אלה הטמאים לכם בכל השרץ", ודרשינן מינה לרבות את העכבר שחציו בשר וחציו אדמה.

ועל כרחך, קרא ד"השורץ" בא לרבות כל מקום ששורץ, ואפילו ירד לים. וקרא ד"על הארץ" בא למעט את מין העכבר שבים.

אמר ליה ההוא מרבנן לרבא: אימא "בשרץ" לאתויי עכבר שחציו בשר וחציו אדמה כדאמרן בברייתא. אבל הא דהברייתא מרבה מ"השורץ" את היורד לים וממעטת מ"על הארץ" את מין העכבר שבים, תיקשי, דנימא איפכא: דקרא ד"**השורץ**" אתי לרבות את **כל שהוא שורץ** שרוחש ומתנועע, **ואפילו** מין **העכבר שבים. ואי משום "על הארץ"**, נימא דאתי למעוטי שדוקא בעודו **על הארץ יטמא,** אבל אם **ירד לים לא יטמא!?**

אמר ליה רבא: לא מסתבר לדרוש כך את המקראות. שהרי **מאחר דשויתיה לים** למקום **טומאה** בכך שטימאת את עכבר הים, אם כן **מה לי הכא,** שהעכבר נמצא על הארץ, **מה לי הכא,** שנמצא בים, הרי גם הים הוא מקום טומאה!? ועל כרחך צריך לומר שעכבר הים אינו מטמא, ועכבר היבשה מטמא אף כשירד לים.

ומקשינן על הברייתא: והא **האי "על הארץ" מיבעי ליה** לדרשא אחרת: **להוציא,** למעט **ספק "טומאה צפה",** שאם השרץ צף על המים, וארע לאדם ספק האם נגע בשרץ הצף על המים או שמא לא נגע בו, הרי הוא טהור מספק אף ברשות היחיד. [ואף שבכל מקום ספק טומאה ברשות היחיד ספיקו טמא, בספק טומאה צפה ספיקו טהור].

---

176. **הרש"ש** העיר מדוע לא פירש רש"י כפשוטו, שדוקא מין הפרה ורבה מטמא, לאפוקי עכבר שאינו פרה ורבה, שהרי אותו העכבר שנוצר מהאדמה אינו יכול לפרות ולרבות?

177. מה שנקטה הגמרא שחציו בשר וחציו אדמה לכאורה אינו בדוקא, שהרי גם לאחר שנוצר כולו מהאדמה אינו בכלל עכבר, כיון שאינו פרה ורבה.

דאמר רבי יצחק בר אבדימי: "על הארץ" משמע דוקא כשהשרץ מונח על הארץ, ולא כאשר הוא צף על מים. ומאידך, כתיב "השורץ", שמשמעותו שבכל מקום ששורץ, ואפילו הוא צף על גבי המים! הא כיצד? אלא, "השורץ" — לרבות שאם נגע בודאות בטומאה שצפה שהוא טמא. ו"**על הארץ**" — **להוציא ספק טומאה צפה**(178). ואם כן מנין לדרוש גם לאפוקי עכבר שבים?

ומתרצינן: **תרתי "על הארץ" כתיבי** בפרשה, כדי לדרוש את שניהם.

תנו רבנן: כתיב "**הצב למינהו**", ודרשינן מ"למינהו" — **להביא** את **הערוד** שנולד מצב ונחש, שהוא נחשב למין צב, ומטמא בטומאת שרצים.(179)

וכן הנפילים וסלמנדרא שהם שרצים ממין הצב, שאף הם מטמאים בטומאת שרצים כמו צב.(180)

וכשהיה רבי עקיבא מגיע לפסוק זה, היה **אומר: "מה רבו מעשיך ה'"!**

יש לך בריות שגדלות בים, כגון דגים שבים, **ויש לך בריות שגדלות ביבשה,**

---

178. ראה בתוספות במסכת נזיר [סג ב] שנסתפקו, מה הדין בטומאה שצפה באויר וארע לו ספק האם נטמא ממנה, כלומר, האם דוקא ספק טומאה שצפה על המים הוא טהור, אך כל שאינה צפה על המים הוא טמא, או שמא, דוקא ספק טומאה שנמצאת על הארץ הוא טמא, וכל שאינו על הארץ הוא טהור.

179. הקשה **הלב אריה,** מה צריך פסוק לרבות ערוד, הרי לפי מה דאיתא לעיל עט ב "צבי" ואפילו מקצת צבי, נימא נמי צב ואפילו מקצת צב, וכיון שיש בו מקצת צב הרי הוא צריך לטמאות מסברא בטומאת שרצים, ולמה לי קרא? וכתב, דאין ליישב שמדובר בצב זכר הבא על נחש נקבה, וסבירא ליה לסוגיין דאין חוששים לזרע האב, ואין כאן אפילו מקצת צב. שהרי בגמרא משמע דהערוד בא מנחש זכר הבא על צב נקבה? ותירץ, דהאי תנא ס"ל דלא אמרינן צבי ואפילו מקצת צבי, וחוששים לזרע האב, ולכן מקצת הצב שיש בערוד אינו מספיק לטמאותו בטומאת שרצים, וצריך פסוק לאתויי. וראה עוד **בפורת יוסף** מה שתירץ בזה.

ובזה תירץ הלב אריה את קושית **המשנה למלך** [אבות הטומאה פ"ד ה"א, שהקשה, מדוע הרמב"ם השמיט את הברייתא שגם ערוד ונפילים וסלמנדרא מטמאים בטומאת שרצים? אך לפי זה ניחא, דהרמב"ם פסק צבי ואפילו מקצת צבי, ולפי זה אין חידוש בזה שהערוד מטמא בטומאת שרצים.

ובמה שהשמיט הרמב"ם נפילים וסלמנדרא, תירץ הלב אריה, שהרמב"ם פירש שנפילים וסלמנדרא הם מינים של תנשמת ולא של צב, וכמו שכתב המהרש"א בחידושי אגדות בשם תרגום יונתן, ולכן סתם הרמב"ם שתנשמת מטמאת, וזה כולל את כל מיני התנשמת, עיי"ש.

180. רש"י פירש שסלמנדרא נוצר מן האור מעצי הדס על ידי כשפים. והקשה על זה **החתם סופר,** א. איך יתכן לומר שהפסוק מרבה בריאה שנוצרה על ידי כשפים, שאסור לעשות כן מהתורה? ב. איך יתכן לברוא בריאה חדשה על ידי כשפים, הרי הכישוף הוא אחיזת עינים, ואי אפשר לברא על ידי זה בריאה חדשה? ג. רש"י במסכת סנהדרין סג ב ובמסכת חגיגה כז א

אותן **שבים, אילמלי** [אילו] **עולות ביבשה, מיד** הן **מתות.** ואותן **שביבשה אילמלי** [אילו] **יורדות לים, מיד** הן **מתות.**

וכן, **יש לך בריות שגדלות באור** — באש, כסלמנדרא, שהוא ממין הצב, [ולכן היה רבי עקיבא אומר זאת כשהגיע לפסוק "הצב למינהו", שמהפסוק הזה מרבים סלמנדרא].

ויש לך בריות שגדלות באויר.

אותן **שבאור, אילמלי עולות לאויר מיד מתות!** שאין להם קיום אלא באש.

ואותן **שבאויר, אילמלי יורדות לאור מיד מתות.** שהרי הם נשרפות[181].

הוי אומר, **"מה רבו מעשיך ה'"!**

תנו רבנן: כל בעל חי **שיש ביבשה יש** גם כמותו **בים, חוץ מן החולדה.**

אמר רבי זירא: מאי קראה, היכן הוא נרמז?

דכתיב **"האזינו כל יושבי חלד",** דהיינו כל יושבי היבשה, והיבשה נקראת "חלד" לפי שרק בה מתקיימות חולדות, ולא בים, שאין קיימים בו מיני חולדות.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: ביברי דנרש, בעלי חיים הגדלים בברכות המים באיזור נרש — **אינן מן הישוב.** אינן גדלות אלא במים.[182]

אמר רב פפא: בשמתא יהיו אנשי **נרש,** שרשעים הם. **תרביה, משכיה, ואליתיה,** החלב והעור עם הבשר והאליה.

משל הוא, שכולם — קטן כגדול — רשעים הם, ויהיו בשמתא.

כתיב בירמיה: **"ארץ, ארץ, ארץ — שמעי דבר ה'".**

אמר רב פפא: לא אבה נרש שמוע דבר ה'. שכולם רשעים.

אמר רב גידל אמר רב: נרשאה נשקיך אם נשק לך אחד מאנשי נרש — **מני ככיך!** מנה את שיניך להווכח אם לא חסר מהם. לומר לך שכולם גנבים.

ואם אחד מיושבי **נהר פקודאה לוייך** נתלוה עמך בדרך — **מגלימא שפירא דחזי עלך!** הוא עשה זאת כי ראה אותך לבוש בגד נאה, ורוצה הוא לגונבו ממך.

ואם אחד מאנשי **פומבדיתא לוייך — אשני אושפיזך!** שנה את אכסניתך שלא ידע היכן אתה לן, שגנבים מומחים הם.

אמר רב הונא בר תורתא: פעם אחת הלכתי

פירש, שסלמנדרא הוא חיה שנוצרת מאש שדולקת שבע שנים, והכא לא הזכיר זאת?

ולכן פירש החתם סופר, שהחיה הזאת גדלה בהרים של אש, וזהו מקום גידולה בטבע, ועל ידי כישוף אפשר להביא אותה לאש שדולקת שבע שנים בעצי הדס, שהיא חמה מאוד, ורק שם היא יכולה להתקיים, עיי"ש.

181. כתב **התורת חיים,** שרבי עקיבא נקט כאן ארבעה סוגי בריות כנגד ארבעת היסודות, שהם: אש, רוח, מים, עפר.

182. כן פירש רש"י, וזה השיכות לסוגיא הקודמת דאיירינן בדברים הגדלים בארץ ובמים. אך התוספות כתבו דגרסינן בירבי ונרש, והם שמות של עיירות, ואינם מן הישוב היינו

לוועד, מקום רשעים שמזווגים שם כלאים, **וראיתי נחש שהוא כרוך על הצב,** ששוכן אצלו תמיד, והיה נזקק עמו. **לימים, יצא ערוד מביניהם,** שהוא נושך בני אדם וממית.

וכשבאתי לפני רבי שמעון החסיד אמר לי:

אמר הקדוש ברוך הוא: הם, אנשי המקום ההוא **הביאו** לעולם בריה של כלאים שהוא **בריה שלא בראתי בעולמי,** על ידי שזווגו מינים של כלאים, **אף אני אביא עליהם** את הערוד שהוא **בריה שלא בראתי בעולמי.**

ומקשינן: **והאמר מר: כל** הבריות **שתשמישן ועיבורן שוה** — שמשמשין שניהם פנים כנגד פנים כאדם, או פנים כנגד עורף כבהמה, ומשך ימי עיבורן שוה, רק הם **יולדין ומגדלין זה מזה,** שמתעברים אחד מהשני ומניקים זה את בנו של זה. **וכל שאין תשמישן ועיבורן שוה, אין יולדין ומגדלין זה מזה,**

והרי הנחש והצב אין ימי עיבורן שוה, שהנחש ימי עיבורו שבע שנים, והצב ששה חדשים, ואיך יצא מהם ערוד?

ומתרצינן: **אמר רב: נס בתוך נס** היה. [הנס האחד, שהניח את מינו ובא על שאינו מינו, והנס השני, שילדו זה מזה אף שאין ימי עיבורם שוה — שיטמ"ק].

ומקשינן: **האי "פורענותא" הוא,** והאיך הוא קורא לזה נס?

ומתרצנין: **מאי "נס בתוך נס" — לפורענות!** כדי ליפרע מן הרשעים!

מתניתין:

בשר הבהמה לאחר מיתתה מטמא בטומאת נבלות בשיעור כזית. אך אם הבשר פירש מהבהמה קודם מיתתה, אינו מטמא כלל, אלא אם כן יש בו אבר שלם, כלומר, בשר גידין ועצמות. שהאבר שפירש מהבהמה בחיותה מטמא בטומאה חמורה כנבלה.

האבר [שיש בו בשר גידין ועצמות] **והבשר** [לבדו] **המדולדלין בבהמה,** שהם נתלשו מהבהמה, אך עדיין נשארו מחוברים בה בצורה רופפת — הרי הם **מטמאין טומאת אוכלין במקומן.** שאפילו בעודם מחוברים במקומן לבהמה כבר יש להם שם "אוכל", והם ראויים לקבל טומאת אוכלין מהשרץ, ולטמאות אוכל אחר.

וזאת, בתנאי שחשב עליהם להאכילם לאדם, שהואיל והם אסורים באכילה אפילו לגוי משום אבר מן החי, הם אינם נחשבים מסתמא ל"אוכל" עד שיחשוב עליהם להדיא שיאכלם הגוי (183).

וצריכין האבר והבשר המדולדלין בבהמה **הכשר.** שאינם מקבלים טומאה עד שיוכשרו לקבלת טומאה על ידי שיורטבו [פעם אחת] במים לאחר שנתדלדלו, ככל מאכל הצריך הכשר, כתנאי לקבלת טומאה.

אך לגבי טומאת "אבר מן החי" הם נחשבים למחוברים, ואינם מטמאים בטומאה חמורה,

---

שאנשיהם רשעים. וראה **בלב אריה** שביאר על פי זה מה השייכות לסוגיא הקודמת.

183. כתב **התוספות יום טוב,** שהוא הדין אם חשב שיאכלם ישראל שהם מקבלים טומאה,

ורק לגבי טומאת אוכלים הם נחשבים לתלושים.

קכז-ב ואם בעוד שהם מדולדלין **נשחטה הבהמה,** שוב אין האבר והבשר המדודלין צריכים הכשר ממקום אחר בכדי לקבל טומאת אוכלין, לפי ש**הוכשרו בדמיה.** שדם השחיטה מכשיר את כל הבשר של הבהמה לקבלת טומאה, ואף את האבר והבשר המדולדלין, **דברי רבי מאיר.**

רבי שמעון אומר: לא הוכשרו בדמיה. והם צריכים הכשר ממקום אחר בכדי לקבל טומאת אוכלין.

אך אם בעוד שהם מדולדלין **מתה הבהמה** — **הבשר** המדולדל **צריך הכשר** כדי שיוכל לקבל טומאת אוכלין מהשרץ, אבל אין הבשר מטמא מצד עצמו. דבטומאת נבלה אינו מטמא, משום דקיימא לן "מיתה עושה ניפול", דהיינו, כיון שמתה הבהמה נחשבים האבר והבשר המדולדל כאילו נפלו לגמרי ממנה עוד קודם מיתה, ואינם נעשים עמה נבלה במיתתה. ובטומאת אבר מן החי אינו מטמא, משום שדוקא אבר שלם מטמא.

אבל **האבר** המדולדל שבה — **מטמא משום "אבר מן החי", ואינו מטמא משום "אבר** מן **הנבלה",** דמאחר והוא נחשב כאילו "נפל" מהבהמה עוד קודם מיתתה, לכן יש בו רק טומאת "אבר מן החי", **דברי רבי מאיר.**

ויש חילוק בין נשחטה הבהמה למתה הבהמה, דאם היא נשחטה הרי השחיטה מתייחסת גם אל האבר והבשר המדודלין, וזה נחשב שגם הם נשחטו, ולכן אין בהם טומאת אבר מן החי, [ומכל מקום הם אסורים באכילה, כדילפינן לעיל עד א מ"ובשר בשדה טריפה"[184]]. מה שאין כן באופן שמתה הבהמה, אין המיתה מתייחסת אל האבר והבשר המדודלין, אלא זה נחשב שהם נפלו קודם מיתת הבהמה, ולפיכך דינם כאבר ובשר מן החי, שהאבר מטמא בטומאה חמורה, והבשר מטמא רק בטומאת אוכלין. [לעיל שם יליף רבא מקרא, ד"מיתה עושה ניפול, שחיטה אינה עושה ניפול"[185]].

ורבי שמעון מטהר! [בגמרא יתבאר אהיכא קאי, ומהו טעמו].

גמרא:

קתני במתניתין שהאבר המדולדל מטמא טומאת אוכלין, ומשמע **טומאת אוכלין** — **אין!** שרק טומאת אוכלין יש בו, אבל **טומאת נבלה לא.** לפי שהאבר המדולדל

אלא שיותר שכיח שיהיה גוי רשע שיאכל איסור מאשר ישראל רשע, ולכן נקט רש"י שחשב עליהם לאכילת גוי.

184. שם אמר רבי יוחנן "אין בהם אלא מצות פרוש בלבד", וכתבו **רש"י ותוספות,** שהאיסור לאכול אבר המדולדל לאחר שחיטה הוא רק דרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. אך **הרמב"ם** [מאכלות אסורות פ"ה ה"ו] כתב שהוא אסור ואין לוקין עליו, ופירש המגיד משנה [שם הי"א] שלדעת הרמב"ם הוא אסור מהתורה, אלא שאין בזה מלקות.

185. הזכר יצחק [סימן לג] כתב ביאור בזה, דכאשר נידלדל האבר מיד הוא נחשב לאבר מן

אינו נחשב כתלוש לגמרי כדי שיטמא מצד עצמו משום "אבר מן החי" שמטמא כנבלה, אלא שלגבי טומאת אבר מן החי הוא נחשב כמחובר.

והוינן בה: **היכי דמי** שיש חילוק בין טומאת אוכלין לטומאת אבר מן החי?

אי דמעלין ארוכה, שעתיד האבר לחזור ולהתאחות עם הבהמה, אם כן, **אפילו טומאת אוכלין נמי לא ליטמו?** שהרי האבר נחשב כמחובר לגמרי, ובעלי חיים אינם מקבלים טומאה.

ואי דאין מעלין ארוכה, אם כן, **טומאת נבלה** [כלומר, טומאת "אבר מן החי"] **נמי ליטמו?** שהרי הוא כאבר שפירש לגמרי מן החי, [שהרי זהו הטעם שהוא מטמא טומאת אוכלין].

ומתרצינן: **לעולם דאין מעלין ארוכה,** ומכל מקום אינו מטמא בטומאת אבר מן החי, **דשאני טומאת נבלה, דרחמנא אמר** "**וכי יפול** מנבלתם", ודרשינן, שאינו קרוי נבלה **עד שיפול** האבר לגמרי, אך בעוד שהוא מחובר מעט, אף שכבר אינו מעלה ארוכה, מכל מקום אינו מטמא[186].

תניא נמי הכי דמהאי קרא ילפינן לה: **האבר והבשר המדולדלין בבהמה, ומעורין** שנשארו תלויין **בחוט השערה** — **יכול יטמאו טומאת נבלה? תלמוד לומר** "וכי **יפול**" — **עד שיפול!**

מבואר בברייתא [וכן מדוייק במשנה], שהאברים המדולדלין נחשבים כמחוברים לבהמה לגבי טומאת אבר מן החי, **ואפילו הכי טומאת אוכלין מיטמו,** שלגבי קבלת טומאת אוכלין הם כבר נחשבים כתלושים — **מסייע ליה לרב חייא בר אשי.**

דאמר רב חייא בר אשי אמר שמואל: תאנים שצמקו [יבשו] **באיביהן,** בהיותן מחוברים באילן, הרי אפילו בעודן על האילן הם **מטמאות טומאת אוכלין,** שהרי הם כתלושין, ואילו **התולש מהן בשבת** — **חייב חטאת.**

והיינו, ששמואל סובר שאפשר לחלק בין הנושאים, שאף על פי שלגבי חיוב שבת עדיין הוא נחשב כמחובר, מכל מקום לגבי טומאת אוכלין הוא כבר נחשב כתלוש[187].

החי, והיה צריך לטמאות מיד, אלא שהחיות המועטת שהוא מחובר לבהמה מצילה אותו מידי הטומאה. אך כאשר מתה הבהמה פסקה ההצלה והרי הוא חוזר לטמאות בטומאת אבר מן החי. אולם כאשר נשחטה הבהמה, הרי השחיטה מתייחסת לכל הבהמה ואף למה שמחובר אליה בחיבור מועט, והשחיטה מסלקת את האיסור אבר מן החי, כמו שמצינו במפרכסת, שהשחיטה מתירה את האיסור.

186. פסוק זה נאמר בשרצים, אלא דאמרינן לעיל עד א דהאי קרא לא אצטריך לגופיה אלא לדיוקא, דמיתה עושה ניפול ושחיטה אינה עושה ניפול, וזה לא יתכן בשרצים שהרי אין בהם שחיטה, ואם אינו ענין לגופיה תניהו ענין לבהמה, שבהם מיתה עושה ניפול ולא שחיטה. והשתא ידעינן דקודם מיתת הבהמה אין האברים המדולדלים מטמאים, דאם מיד כשהם נתדלדלו הם מטמאים בטומאת אבר מהחי, הרי גם לאחר השחיטה לא תפקע הטומאה, ומהפסוק משמע שרק המיתה עושה ניפול. וראה **מהרש"א.**

187. ראה **זכרון שמואל** סימן ד סק"ז שביאר את החילוק בין איסורי שבת לטומאת אוכלין.

ויש לכך ראיה מדין אברים המדולדין, שהם נחשבים כמחוברין לגבי טומאת אבר מן החי, ומכל מקום הם נחשבים כתלושין לגבי טומאת אוכלין. [הראיה היא רק לכך שאפשר לחלק בין הנושאים. אך עדיין אין ראיה לעיקר הדין שפרי שיבש באילן נחשב כאבר המדולדל](188).

לימא מסייע ליה לרב חייא בר אשי אמר שמואל, שפרי שיבש באילן נחשב כתלוש לגבי טומאת אוכלין:

דתניא: **ירקות שצמקו** שהתייבשו בעודן מחוברין **באיביהן, כגון הכרוב והדלעת — אין מטמאין טומאת אוכלין.** שירקות אלו לאחר שנתייבשו אין עליהן שם "אוכל", לפי שאינם ראויים לאכילה כלל, אלא הם כעץ בעלמא, [והם מיועדים לעשיית כלים או להסקה].

ואם **קצצן** בעודן לחין **ויבשו** לאחר מכן, הרי הן **מטמאין טומאת אוכלין.**

והוינן בה: וכי **קצצן ויבשן סלקא דעתך** דמטמאין טומאת אוכלין? והלא **עץ בעלמא הוא,** ואינם ראויין לאכילה כלל!?

ואמר רבי יצחק: הכי קאמר: שקצצן לחין **על מנת ליבשן.** ובאופן זה חידשה הברייתא, שכל עוד שהם לחין הם נחשבים לאוכל ומטמאים טומאת אוכלין, אף שאינם עומדים לאכילה אלא לייבש אותם ולעשות מהם כלים או להסקה, דמכל מקום עכשיו הם אוכל.

והשתא מסקינן לראיה לרב חייא בר אשי: קתני ברישא, שהכרוב והדלעת שיבשו בעודן על האילן אין מטמאין טומאת

---

188. יש לעיין, מהו החידוש של שמואל שמביאים לזה ראיה מהברייתא, האם החידוש הוא שהם מטמאים טומאת אוכלין, דמסברא הם נחשבים כמחוברים לגמרי, או שמא החידוש הוא שהתולש מהם בשבת חייב, שמסברא הם נחשבים כתלושים. ונחלקו בזה רש"י ותוספות, רש"י כתב שהחידוש הוא שהם מטמאים טומאת אוכלין, והתוספות הקשו על זה, שאם כן מדוע לא הוכיחה כן הגמרא מגוף המשנה, שהרי מפורש במשנה שהם מטמאים טומאת אוכלין? ולכן כתבו שהחידוש הוא שחייב עליהן בשבת, והראיה היא מהא דאינם מטמאים בטומאת נבלות, ולזה אין ראיה מגוף המשנה אלא מדיוק, ולכן הוכיחה הגמרא מהברייתא ששם זה מפורש.

לפי גירסתנו הגמרא לא דחתה את הראיה מהברייתא לדין של שמואל, ומכל מקום הגמרא מוסיפה להוכיח כמותו ולהקשות עליו מברייתות אחרות, והיינו משום שמהכא אין ראיה שפירות שיבשו באילן נחשבות כאבר מדולדל. אך **בתוספות הרא"ש** גרס בגמרא "שאני התם, דאמר קרא וכי יפול עד שיפול", כלומר, שאין להוכיח מהא דליכא טומאת נבלות באבר מדולדל להא דחייב עליה בשבת, לפי שנאמר בטומאת נבלות וכי יפול עד שיפול ממש. והנה לדעת התוספות שהראיה היא להא דחייב עליה בשבת מהא דליכא טומאת נבלות, ניחא דחיית הגמרא דטומאת נבלות שאני. אך לדעת רש"י שהראיה היא להא דאיכא טומאת אוכלין צריך ביאור מה הגמרא דחתה? ותירץ בתוספות הרא"ש, דמהפסוק מדוייק שדוקא טומאת נבלות ליכא באבר המדולדל, אך טומאת אוכלין איכא, ואי אפשר ללמוד מכאן לכל מקום. אך הקשה על זה, דבגמרא משמע שהלימוד הוא לעיקר

אוכלין, ועל כרחך לא באה הברייתא להשמיענו דין זה, דהא פשיטא שהרי הן כעץ בעלמא. אלא, כדי לדייק ממנו **דטעמא** שאינן מטמאין — משום **דכרוב ודלעת הוא,** והם, **כיון דיבשו — לאו בני אכילה נינהו! הא שאר פירות,** שראויין למאכל גם כשהם יבשים, **מטמאי** לאחר שיבשו, ואפילו בעודם על האילן.

היכי דמי? אי מיירי הברייתא באופן **דיבשו הן ועוקציהן,** ובאה הברייתא לחדש ששאר פירות מקבלים טומאת אוכלין משום שהם נחשבים כתלושים, הרי דין זה הוא **פשיטא,** שהרי אם יבשו הן ועוקציהן אף לענין שבת הם נחשבים כתלושים(189), ומה באה הברייתא לחדש בזה?

אלא לאו מיירי הברייתא באופן שיבשו הפירות **בלא עוקציהן,** ובאה הברייתא לחדש ששאר פירות מקבלים טומאה משום שהם נחשבים כתלושים, וראיה מכאן לדברי רב חייא בר אשי אמר שמואל.

ודחינן: **לעולם,** מיירי הברייתא שיבשו **הן ועוקציהן,** ואין ראיה לרב חייא בר אשי, שהרי אף לענין שבת הם נחשבים כתלושין. ומאי דקשיא לן דרישא פשיטא היא? אין הכי נמי! אלא סיפא **דקצצן על מנת ליבשן** הוא **דאיצטריכא ליה** לאשמעינן, שאף על פי שהכרוב והדלעת אינם עומדים למאכל, מכל מקום הם מטמאין טומאת אוכלין בעודם לחים.

תא שמע להקשות לרב חייא בר אשי: דתניא: **אילן שנפשח,** שנתלש ממנו ענף, **ובו פירות,** אפילו הן לחין — **הרי הן כתלושין.** שהרי אינם מחוברים לקרקע כלל.

ואם לא נתלש הענף, אלא **יבשו** הפירות בהיותן מחוברים לאילן — **הרי הן כמחוברין.** על אף שהם יבשים.

ודייקינן: **מאי לאו, מה "תלושין"** דאמרינן ברישא לגבי אילן שנפשח היינו שהם תלושין **לכל דבריהן,** בין לענין שבת בין לענין טומאת אוכלין, **אף "מחוברין"** דאמרינן באילן שלא נפשח אלא שיבשו הפירות היינו שהם נחשבים מחוברים **לכל דבריהן,** ואפילו לענין שאין מטמאין טומאת אוכלין. וקשיא לרב חייא בר אשי?

ומתרצינן: **מידי אריא** שהם שוים!? הרי אפשר לומר **דהא כדאיתא, והא כדאיתא.** שהתלושין, באילן שנפשח, הם אמנם תלושין לכל דבריהם, אבל הפירות המחוברין שיבשו באילן שלא נפשח אינם כמחוברין אלא לענין שבת בלבד ולא לענין טומאה, וכדברי רב חייא בר אשי אמר שמואל(190).

שנינו במשנה: **נשחטה הבהמה** — הוכשרו בדמיה, דברי רבי מאיר. ורבי שמעון אומר:

הדין שאין טומאת נבלות, ולא לדיוק שיש טומאת אוכלין.

189. כן פירש רש"י. אך **המנחת חינוך** [מוסך השבת מלאכת קוצר אות ה] דייק מהרמב"ם שלגבי שבת בכל אופן הוא חייב, דהם נחשבים כמחוברים.

190. למסקנת הסוגיא: ענף שנתלש לגמרי מהאילן הרי הוא נחשב כתלוש לכל דבר אף

לא הוכשרו.

והוינן בה: **במאי קמיפלגי** רבי מאיר ורבי שמעון?

דאם מיירי באופן שניתז מדם השחיטה על האבר, הרי ודאי שהאבר הוכשר, ובמה הם נחלקו? ואם נדון שהשחיטה עצמה מכשירה את הבשר לקבל טומאה, אף שלא ניתז על הבשר מדם השחיטה, הרי אין זה אלא באופן שהיא מתירה את הבשר לאכילה, דאגב שהיא מתירה באכילה היא מכשירה לקבל טומאה. אך האבר והבשר המדודלין אינם ניתרים על ידי השחיטה באכילה, ואין השחיטה מכשרת אותם לקבל טומאה?

הגמרא מבארת כמה אופנים שיתכן לתלות בהם את המחלוקת של רבי מאיר ורבי שמעון:

א. **אמר רבה:** מדובר באופן שלא ניתז מדם השחיטה על האבר המדולדל, והוא לא הוכשר בדם השחיטה. אלא דקיימא לן "יש יד להכשר", כלומר, שכשם שה"יד" [בית האחיזה] של האוכל מביאה את הטומאה לאוכל, כך היד של האוכל מביאה הכשר לאוכל, שאם הורטבה היד ולא הורטב האוכל, הרי זה נחשב שגם האוכל הוכשר,

ובבהמה אם היא **נעשית יד לאבר** אחד — **קמיפלגי.**

מר רבי שמעון **סבר: אין הבהמה** כולה **נעשית יד לאבר** אחד. לפי שאין רגילים

שלא יבשו הפירות. ענף שמחובר לאילן ויבשו הפירות ועוקציהן, הרי הם כתלושין לכל דיני התורה [ולהמנחת חינוך דעת הרמב"ם שלגבי שבת הם נחשבים כמחוברים], ואם יבשו הפירות בלא עוקציהן, בזה חידש שמואל שלגבי שבת הם נחשבים כמחוברים ולגבי טומאת אוכלין הם נחשבים כתלושים. [וראה **חזון איש** עוקצין ג א שגם הפירות עצמם נחשבים כמחוברים אף שהם יבשים, ואף אם יחתוך רק את הפרי הרי הוא חייב].

באופן שיבש רק האילן ונשארו הפירות לחים לא נתבאר בגמרא מה הדין, ונחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד [טומאת אוכלין פ"ב ה"ד לגירסת המשנה למלך], **הרמב"ם** סובר שהם מקבלים טומאת אוכלין, **והראב"ד** סובר שאינם מקבלים טומאת אוכלין לפי שהם נחשבים כמחוברים לגמרי. וראה **בחידושי רבינו חיים הלוי** שם שביאר את המחלוקת, וראה עוד **בדבר אברהם** [ח"א סימן כד אות טז] מה שביאר בזה.

ובאחרונים נחלקו האם לדעת הרמב"ם הם נחשבים כתלושים אף לגבי שבת, וכמו ביבשו הן ועוקציהן, או שמא הם נחשבים כתלושים רק לגבי טומאת אוכלין, וכמו ביבשו הפירות לבד. **המנחת חינוך** שם הוכיח שלכל דיני התורה הם נחשבים כתלושים, עיי"ש. אך **החזון איש** שם נקט שלגבי שבת הם נחשבים כמחוברים, והגיה על פי זה את לשונו של הרמב"ם בהל' שבת, וכבר הגיה כן **הנשמת אדם** [הובא במשנה ברורה שלו ס"ק נו], וכן מבואר **במגן אברהם** [שלו סק"א], שלדעת הרמב"ם אם רק האילן יבש והפירות נשארו לחים הרי הוא חייב.

וברש"י ותוספות במסכת עירובין [ק ב] מוכח שאם תלש בשבת פירות שרק העוקצין יבשו אינו חייב, לפי שהם נחשבים כתלושים. ובדעת התוספות במסכת שבת [קנ ב ד"ה במחובר] נחלקו האחרונים, בחידושי רבינו מאיר שמחה דייק מהם שלא כשיטת הראב"ד, והחזון איש שם פירש בדבריהם כשיטת הראב"ד, עיי"ש.

לטלטל את האבר על ידי הבהמה כולה, ואין הבהמה משמשת אחיזה לאבר אחד, הלכך לא הוכשרו האבר והבשר המדולדלין בדם השחיטה שנזל על הבהמה ולא על האבר[191].

ומר רבי מאיר **סבר: בהמה נעשית יד לאבר.** הלכך הבהמה כולה שהוכשרה בדם השחיטה מביאה את ההכשר לאבר המדולדל, ומעתה האבר ראוי לקבל טומאה.

ב. **אביי אמר:** מדובר באופן שלא הותז מדם השחיטה על האבר, ומשום "יד להכשר" נמי לא מהני להכשיר את האבר, לפי שכולי עלמא לא פליגי שאין בהמה נעשית יד לאבר אחד.

אלא, שרבי מאיר ורבי שמעון נחלקו האם הבהמה והאבר והבשר המדולדלין נחשבים כגוף אחד, ולכן מועיל הכשר הבהמה גם עבורם, [שהרי אין צריך שיורטב כל המאכל במים, אלא שאם הורטב מקצתו הוכשר כולו לטומאה], או שאינם גוף אחד, ובזה שהוכשרה הבהמה לא הוכשרו האבר והבשר המדולדלים,

ובאוחז בחלק הקטן **ואין** החלק **הגדול עולה עמו** — אלא נופל ממנו — **קמיפלגי,** האם החלק הגדול והחלק הקטן נחשבים כדבר אחד או לא. שהרי אם יאחז באבר ובבשר המדולדלים לא תימשך כל הבהמה אחריהם, אלא היא תיתלש מהם, ומאידך, אם יאחז בבהמה ימשכו אחריה האבר והבשר המדולדלין.

מר רבי מאיר **סבר:** על אף שהוא **אוחז בקטן ואין גדול עולה עמו** בכל זאת **הרי** הקטן **הוא כמוהו** של הגדול, שהוא נחשב כמחובר לו, הואיל וכשאוחז בגדול הקטן עולה עמו, ודי בכך. הלכך, מועיל הכשר הבהמה עבור האבר והבשר המדולדלין, כיון שהם נחשבים כדבר אחד.

---

191. הקשו הראשונים, מדוע הוצרכו רבה ושאר האמוראים לומר שרבי שמעון חולק וסובר שאין כאן דין יד, הרי רבי שמעון עצמו סובר לעיל לה ב ששחיטה מכשרת ולא דם, והכא השחיטה לא יכולה להכשיר את האבר כיון שהיא לא מתירה אותו באכילה, ואם כן אף שיש כאן דין יד לא יוכשר האבר, וכן באמת תירץ רב אשי להלן? ותירצו **התוספות,** שכל האמוראים סברו כיון שהאיסור לאכול את האבר הוא רק דרבנן, וכדאמרינן לעיל עד א שאין בהם אלא מצות פרוש בלבד, ומהתורה השחיטה מתירה את האבר גם באכילה, לכן השחיטה מכשירה את האבר לקבל טומאה, ולפיכך הוצרכו לומר שרבי שמעון חולק על דין יד. [וכבר כתבנו לעיל במשנה ששיטת הרמב"ם היא שהאיסור הוא מדאוריתא, ולפי זה אי אפשר לתרץ כך].

אך הקשו **הרמב"ן והר"ן,** אם כן מה יועיל שרבי שמעון חולק על דין יד, הרי כיון שהשחיטה מתירה מהתורה גם את האבר באכילה, הרי גם את האבר היא מכשירה בלא דין יד, ושוב קשה מדוע רבי שמעון סובר שלא הוכשרו? אלא על כרחך צריך לומר, כיון שגם הכשר שחיטה הוא דרבנן, לא תקנו רבנן שהשחיטה תכשיר במקום שיש איסור אכילה דרבנן, ואם כן הדק"ל, מדוע הוצרכו האמוראים לומר שרבי שמעון חולק על דין יד? וכן הקשו **בתפארת יעקב ובחזון איש** [יו"ד סימן ריד], וראה שם מה שתירצו, וראה עוד **בחידושי רעק"א** [לעיל עג ב] שהאריך בזה.

ולכן תירץ הרמב"ן, שבאמת הם יכלו לומר

ומר רבי שמעון **סבר:** כיון שאם אוחז בקטן אין גדול עולה עמו, לכן **אינו כמוהו.** שאינו נחשב כמחובר לגדול. הילכך, האבר והבשר לא נחשבים כמחוברים לבהמה, והכשר הבהמה לא מועיל עבורם.

ואף רבי יוחנן סבר כאביי, ש"**באוחז בקטן ואין גדול עלה עמו" קא מיפלגי.**

דרבי יוחנן רמי דרבי מאיר אדרבי מאיר:

מי אמר רבי מאיר [במשנתנו, שהאבר והבשר המדולדלים אינם צריכים הכשר משום] **שאוחז בקטן ואין גדול עולה עמו הרי הוא כמוהו?**

ורמינהו: דתנן במסכת טבול יום: **אוכל שנפרס** שנחלק לשנים, אך הוא **מעורה במקצת** שאינו נפרד לגמרי, ומעתה יש לדון האם הם נחשבים כחלק אחד לגבי שאם יגע אדם טמא באחד מהם חבירו טמא כמוהו, או שמא אינם נחשבים כחלק אחד, ואם יגע אדם טמא בחלק אחד, רק אותו החלק טמא, ואילו החלק השני טהור.

קכח-א **רבי מאיר אומר: אם אוחז בקטן וגדול עולה עמו הרי הוא כמוהו,** לפי שהם נחשבים כמחוברים יחד, ואם נגע טבול יום באחד מהם נטמא גם חבירו [כשהם תרומה, שהתרומה נפסלת מטבול יום], **ואם לאו — אינו כמוהו,** וחבירו לא נטמא. [וחלק אחד לא יכול לטמא את השני לפי שטבול יום הוא שני לטומאה והחלק שנגע בו הוא שלישי, והשלישי אינו עושה רביעי בתרומה].

הרי שרבי מאיר סבר איפכא, שאינו כמוהו?

ואמר רבי יוחנן: מוחלפת השיטה! שבמסכת טבול יום הוא החליף את שיטתו. אך בכל מקום הוא סובר שאם אוחז בקטן וגדול עולה עמו הרי הוא כמוהו.(192)

ומבואר אם כן, שגם רבי יוחנן פירש שהטעם של רבי מאיר שהאבר אין צריך הכשר משום שהוא סובר שאם אוחז בקטן ואין גדול עולה עמו הרי הוא כמוהו, וכאביי.

והוינן בה: **ומאי קשיא** לרבי יוחנן מדברי רבי מאיר במשנתנו על דבריו במסכת טבול יום?

דלמא שני ליה לרבי מאיר בין טבול יום

שזהו הטעם שרבי שמעון מתיר, אלא שהוקשה להם שכבר נחלקו בזה לעיל לג א האם שחיטה מתרת או דם מתיר, ולכן הם ביארו, שרבי שמעון חולק על רבי מאיר אף לטעמיה שדם שחיטה מכשיר, דמכל מקום אין דין יד להביא הכשר לאבר, ונפקא מינה באופן שנשפכו מים על הבהמה האם האבר הוכשר בזה או לא. וכן כתבו **התוספות לעיל** עג ב, והוסיפו, שמלשונו של רבי שמעון שאמר "לא הוכשרו", ולא אמר לא הוכשרו בשחיטה, משמע שאפילו היה הדם מכשיר הכא לא הוכשרו.

192. **התוספות** הקשו, שהגירסא לפנינו במסכת טבול יום היא שרבי מאיר אומר אם אוחז בגדול והקטן עולה עמו הרי הוא כמוהו, ומבואר שאף שאם אוחז בקטן אין הגדול עולה עמו הרי הוא כמוהו, ולא קשה כלל סתירה בדברי רבי מאיר? ותירץ **התוספות יום טוב** שם, שכונת רבי יוחנן מוחלפת השיטה לומר שצריך להפוך את הגירסא במשנה שם, והגירסא שלפנינו היא אחר

לשאר טומאות?! שטבול יום טומאתו קלושה, שהרי הוא כבר טבל[193], ולפיכך רבי מאיר מיקל לומר שכאשר טבול יום נוגע בחלק אחד אין החלק השני נטמא עמו, שלגבי זה אינם נחשבים למחוברים,

אבל אם יגע אדם שטומאתו חמורה או שרץ בחלק אחד, הרי גם החלק השני נטמא עמו, כיון שהם נחשבים למחוברים. וכן במשנתנו לגבי הכשר, גם האבר והבשר המדולדלים הוכשרו עם הבהמה כיון שהם נחשבים למחוברים, ואם כן לא קשה כלל סתירה בדברי רבי מאיר?

ומתרצינן: הא **תניא: רבי אומר: אחד טבול יום ואחד שאר טומאות** שוים הם, שמה שנחשב נגיעה בשאר טומאות נחשב גם נגיעה בטבול יום, ומשום כן הקשה רבי יוחנן מרבי מאיר ארבי מאיר.

ואכתי מקשינן: **ודלמא לרבי לא שני ליה, ולרבי מאיר שני ליה** בין טבול יום לשאר טומאות, ומאי קשיא לרבי יוחנן?

ומתרצינן: **אמר רבי יאשיה: הכי אמר רבי יוחנן: לדברי רבי** שטבול יום ושאר טומאות שוים הם — **מוחלפת השיטה** של רבי מאיר, דבטבול יום אמר שאינו כמוהו, וכאן חזר בו ואמר שהרי הוא כמוהו.

ג. **רבא אמר:** מדובר באופן שלא הותז מדם השחיטה על האבר המדולדל, ולכולי עלמא בהמה נעשית יד לאבר אחד, אלא **ביש יד לטומאה ואין יד להכשר** [האם אמרינן כשם שיש יד לטומאה כך יש יד להכשר או לא] **קמיפלגי** רבי מאיר ורבי שמעון.

מר רבי שמעון **סבר: יש יד לטומאה ואין יד להכשר.** דין "יד" התחדש רק לגבי העברת הטומאה מהשרץ לאוכל ומהאוכל הטמא לאוכל טהור. אך לגבי הכשר — שאם הוכשר היד הוכשר גם האוכל — לא התחדש דין יד, ולפיכך, אף שהבהמה נעשית יד לאבר אחד, מכל מקום אינה מביאה את ההכשר לאבר.

ומר רבי מאיר **סבר: יש יד לטומאה ולהכשר.** שכשם שהתחדש דין יד לגבי העברת הטומאה לאוכל, כך התחדש דין יד לגבי הכשר, ולפיכך, כאשר הוכשרה הבהמה הרי היא מביאה את ההכשר לאבר המדולדל, כיון שהבהמה נעשית יד לאבר אחד. [וכבר נחלקו במחלוקת זו רב ורבי יוחנן לעיל קיח ב].

ד. **רב פפא אמר:** לעולם מיירי באופן שהוכשר כבר האבר בדם השחיטה, [דבר זה יתכן משני סיבות, האחד, באופן שהותז מדם השחיטה על האבר, והשני, משום שלכולי עלמא יש יד להכשר, ובהמה נעשית

דברי רבי יוחנן. וראה **חזון איש** [טבול יום ה יא] שזה גם כונת רש"י.

193. **רש"י** כתב שטבול יום טומאתו קלה לפי שהוא טמא רק מדרבנן, ותמה על זה הרעק"א **בגליון הש"ס** מגמרות מפורשות, שטבול יום טמא מדאוריתא? וראה **רש"ש** שתירץ, שכונת רש"י לומר שרבי מאיר מיקל לומר שאינו כמוהו רק באופן שהטומאה היא דרבנן, ולא בכל טבול יום. **החזון איש** שם תירץ, שמה שכתב רש"י "שהוא טומאה דרבנן" לא קאי על טבול יום אלא על החיבור, שהחיבור בין שני החלקים הוא

יד לאבר אחד], אלא שההכשר היה קודם שחישב עליו לאכילה, שעדיין לא היה לאבר שם אוכל בשעה שהוא הוכשר, [ובלא מחשבה אין האבר המדולדל ראוי לקבל טומאה, לפי שהוא אסור באכילה(194)],

ובהכשר שנעשה **קודם המחשבה קמיפלגי** רבי מאיר ורבי שמעון — האם מועיל ההכשר או לא.

דרבי שמעון סבר, שכשם שלא חלה הטומאה על דבר שאינו עומד לאכילה, כך לא חל ההכשר על דבר שאינו עומד לאכילה, הלכך לא הוכשרו האבר והבשר המדולדלין בדם השחיטה. ורבי מאיר סבר, שההכשר חל אף קודם שהם עומדים לאכילה, וכשיחשוב עליהם לאכילה אז יהיו ראויין לקבל טומאה על ידי ההכשר שנעשה מתחילה.

דתניא: אמר רבי יהודה — כך היה רבי עקיבא שונה: חלב של בהמה טהורה **שחוטה** — **בכפרים** — **צריך מחשבה.** שיחשוב עליו לאכילת אדם, ורק אז חל עליו שם "אוכל" לקבלת טומאה. לפי שהחלב נאכל רק על ידי הדחק, ובכפרים שמספר האנשים בהם מועט, ודי להם בבשר, אינם אוכלים חלב, אבל בערים שבהן אנשים רבים, הבשר לבד אינו מספיק, ולכן אוכלים [הגויים] שם גם חלב, ולכן החלב עומד שם לאכילה אף בלא מחשבה.

[פירוש אחר: החלב הוא יקר יותר מבשר, ואנשי הכפרים עניים ואין ידם משגת לקנות חלב, ואילו אנשי העיירות העשירים אוכלים גם חלב, ולפיכך החלב עומד שם לאכילה אף בלא מחשבה].

ואין צריך החלב **הכשר,** לפי **שהוא כבר הוכשר בשעת השחיטה,** ואף על פי שההכשר היה לפני המחשבה.

ואמרתי לפניו של רבי עקיבא: **לימדתנו רבנו: עולשין** [שם עשב] **שלקטן והדיחן**

מדרבנן, ולכן בטבול יום הקילו, כיון שטומאתו קלושה.

194. רש"י כתב שהאבר המדולדל צריך מחשבה משום שהוא אסור אף לבני נח, ודייק **המקדש דוד** [מב ג ד"ה כתב הרמב"ם] שאילו היה האבר אסור רק לישראל הוא לא היה טעון מחשבה, לפי שהוא עדיין ראוי לבן נח, עיי"ש מה שכתב בזה. [ויתכן לדחות שהכא האיסור אכילה לישראל הוא מדרבנן, ולפיכך אינו טעון מחשבה אלא אם כן הוא אסור אף לבני נח, מה שאין כן באיסור אכילה דאוריתא יתכן שהוא צריך מחשבה אף אם הוא אסור רק לישראל].

הש"ך [יו"ד נה ס"ק יא וכן סב סק"ג] הביא בשם **הרשב"א והר"ן** שמותר להושיט לבני נח אבר המדולדל לאחר ששחטו את הבהמה, כיון שכל האיסור לישראל הוא רק מדרבנן, ולבן נח לא גזרו, והקשה **המרחשת** [ח"א סימן כג אות ה] מדברי רש"י כאן, שהאבר המדולדל אסור לבני נח משום אבר מן החי? ותירץ, דהכא קיימינן אליבא דרב פפא, ורב פפא סובר לעיל לג א דלא מהני היתר שחיטה לבן נח, [ולא אמרינן מי איכא מידי דלישראל שרי ולבן נח אסור], ולכן לגביה חשיב מיתה שהיא עושה ניפול ואסור משום אבר מן החי, והרשב"א והר"ן כתבו כן לדידן דקיי"ל שהיתר שחיטה מועיל גם לבן נח, ושחיטה אינה עושה ניפול אלא היא מתירה את האבר המדולדל באכילה, ולכן מותר להושיט לבן נח אבר המדולדל.

במים על מנת להאכילם **לבהמה,** [ודבר העומד לאכילת בהמה אינו מקבל טומאת אוכלין], ואחר כך **נמלך עליהן** שיהיו לאכילת **אדם,** ומעתה הם ראויים לקבל טומאת אוכלין,

הרי הן **צריכות הכשר שני.** לפי שההכשר הראשון בשעה שהדיחן היה קודם המחשבה, ואין ההכשר מועיל אלא אם כן נעשה לאחר שהוא ראוי לקבל טומאה. וכיצד אתה אומר בחלב שחוטה שמועיל הכשר קודם מחשבה?

וחזר רבי עקיבא להיות שונה כרבי יהודה. שאכן גם בחלב שחוטה צריך הכשר שני אחר המחשבה שחישב עליו לאכילת אדם.

ולאחר שמצינו שדנו בזה התנאים, מעתה יתכן לומר שנחלקו בזה רבי מאיר ורבי שמעון במשנתנו, **מר** רבי מאיר **סבר לה** כמו שאמר רבי עקיבא **כמעיקרא,** שההכשר מועיל אף אם הוא נעשה קודם למחשבה, והועיל הכשר דם השחיטה להכשיר את האבר המדולדל.

ומר רבי שמעון **סבר לה כ**מו שסובר רבי עקיבא לאחר **חזרה,** שלא חל ההכשר קודם מחשבה, ולפיכך צריך האבר המדולדל הכשר שני לאחר שיחשוב עליו לאכילה.

ה. **רב אחא בריה דרב איקא אמר:** מדובר באופן שניתז מדם השחיטה על האבר,

ובנתקנח הדם של השחיטה **בין** שחיטת **הסימן** ראשון **לשחיטת הסימן** השני — **קמיפלגי** רבי מאיר ורבי שמעון.

ש"דם" אינו נחשב למשקה לענין הכשר אלא אם כן הוא "דם חללים", דהיינו שנהרגה הבהמה על ידי שנחתכה לאורכה. ודם שחיטה שמכשיר הוא מטעם אחר, משום שהוקש דם השחיטה למים, ולכן הוא אינו מכשיר אלא כשיש עליו שם של "דם שחיטה".

מר, רבי מאיר **סבר: "ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף",** וכבר בשחיטת הסימן הראשון כבר יש לזה שם שחיטה, **והאי** דם אף על פי שנתקנח קודם גמר השחיטה — **"דם שחיטה" הוא,** והכשיר את האבר והבשר המדולדלין.

ומר רבי שמעון **סבר: אינה לשחיטה,** אין השחיטה קרויה שחיטה, **אלא לבסוף** השחיטה. **והאי** דם, שנתקנח קודם סוף השחיטה, אינו "דם שחיטה" אלא **דם מכה הוא,** שאינו מכשיר, ולכן לא הוכשרו האבר והבשר המדולדלין[195].

ו. **רב אשי אמר:** מדובר באופן שניתז מדם

---

195. אך אם לא נתקנח הדם הרי הוא מכשיר לאחר שחיטת הסימן השני, אף שהוא יצא מהבהמה בזמן שחיטת הסימן הראשון. והקשה **בחידושי הר"ן** [לעיל לו א], דהכא משמע שאפילו למאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף, מכל מקום בסוף הוברר למפרע שהכל נחשב לשחיטה, ואילו לעיל כט ב מבואר לא כך, אלא שרק החלק האחרון נחשב לשחיטה, ולא אמרינן הוברר למפרע? ותירץ, דשחיטה שאני, שגילתה התורה שכל הדם מכשיר כשם שכל הדם חייב בכיסוי, עיי"ש.

אך **החזון איש** [מכשירין ז ד] כתב, דהכא לישנא בעלמא נקט, ובאמת כולי עלמא סוברים בכל מקום שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף,

השחיטה על האבר[196],

ובשחיטה מכשרת את הבשר **ולא דם** השחיטה מכשיר, או שמא, דם השחיטה מכשיר — **קמיפלגי.**

שרבי שמעון לטעמיה [לעיל לה ב] ש"דם שחיטה" אינו קרוי משקה כלל, ואינו מכשיר לקבלת טומאה, אלא שהשחיטה עצמה היא המכשרת את הבשר לקבל טומאה, שהואיל והיא מתרת את הבשר לאכילה הרי היא נותנת לו שם "אוכל" גם לענין קבלת טומאה [שההכשר הוא כעין "גמר מלאכה" של האוכל], ומכיון שהשחיטה אינה מתרת באכילה את האבר והבשר המדולדלין, גם אינה מכשירה אותם לקבלת טומאה[197].

ורבי מאיר סובר, שדם השחיטה קרוי משקה ומכשיר לקבלת טומאה, הלכך הוכשרו האבר והבשר המדולדלין בדם השחיטה.

בעי רבה: לרבי מאיר דסבר בהמה נעשית יד לאבר בשעת שחיטה [לפי האוקימתא של רבה לעיל] — **בהמה בחייה, מהו שתעשה יד לאבר?**

שהרי הבהמה עצמה בחייה אינה מקבלת טומאה כלל, והאבר המדולדל מקבל טומאת

אלא שהם נחלקו לאותו מ"ד האם כבר מתחילה יש לזה שם שחיטה, או שרק בסוף הוברר למפרע שהכל נחשב לשחיטה. אך למ"ד שבכל מקום אינה לשחיטה אלא לבסוף ודאי שלא אמרינן הוברר למפרע, אלא רק החלק האחרון נחשב לשחיטה.

והוסיף החזון איש, דהוא הדין אם לא נתקנח הדם אלא שהשרץ נגע באוכל קודם שחיטת הסימן השני, הרי זה יהיה תלוי במחלוקת כאן האם הוברר למפרע שהדם הכשיר או שמא אינו מכשיר רק מכאן ולהבא.

196. רש"י כתב שלפי רב אשי לכולי עלמא יש יד להכשר ובהמה נעשית יד לאבר, או שלכולי עלמא אם אוחז בקטן ואין גדול עולה עמו הרי הוא כמוהו, ולכן יש כאן הכשר מצד דם השחיטה, וכשניתז הדם על האבר ולא נתקנח, וכתבו **המהרש"א והמהר"ם** שצריך לגרוס ברש"י או כשניתז הדם על האבר, שהרי אם יש יד להכשר אין צריך להעמיד כשניתז הדם. **והשיטמ"ק** גרס ברש"י לכולי עלמא אין יד להכשר או שאין בהמה נעשית יד לאבר, וכן שאם אוחז בקטן ואין גדול עולה עמו אינו כמוהו, אלא דאיירי שניתז מדם השחיטה על האבר.

ויש לעיין, לפי גירסת מהרש"א ומהר"ם שלכולי עלמא יש יד להכשר, מדוע לפי רבי שמעון לא הוכשר האבר מדין יד, הרי כל הבהמה הוכשרה בשחיטה עצמה, ונימא שגם האבר הוכשר מדין יד? וצריך לומר, דרק אם הוכשרה הבהמה בדם השחיטה או במים שייך לומר שגם האבר הוכשר מדין יד. אך אם הבהמה הוכשרה מחמת השחיטה עצמה, הרי אין זה נחשב שהיה כאן הכשר אלא שלא צריך הכשר, לפי שהשחיטה מחשיבה את הבשר לאוכל אף בלא הכשר, וכיון שהשחיטה לא הועילה להתיר את האבר המדולדל, ואינו נחשב לאוכל מחמת השחיטה, הרי גם דין יד לא יועיל לזה.

197. הקשו **הראשונים,** הרי האיסור אכילה הוא רק דרבנן, וכדאמרינן לעיל עד א אין בהם אלא מצות פרוש בלבד, ומהתורה השחיטה מתירה גם את האבר באכילה, ואם כן מדוע לא יוכשר האבר בשחיטה? ותירצו, שגם הכשר שחיטה לרבי שמעון הוא רק דרבנן, וכדאמרינן לעיל לה

אוכלים על ידי מחשבה והכשר, ומעתה יש מקום להסתפק באופן שנגעה הטומאה בבהמה[198], האם היא מכניסה את הטומאה לאבר מדין "יד" [שהיד מכניס ומוציא את הטומאה], או שמא, כיון שבעלי חיים אינם מקבלים טומאה כלל, אינם יכולים אף להעביר טומאה מדין יד?[199]

ומסקינן: **תיקו!**

ב, וכיון שמדרבנן אסור באכילה לא תקנו כאן שהשחיטה תכשיר לקבל טומאה. וכן כתבו גם התוספות לעיל עג ב.

198. לכאורה יש מקום להסתפק גם לגבי הכשר, לפי הצד שיש יד להכשר, וכגון שנשפכו מים על הבהמה, האם הוכשר גם האבר המדולדל מדין יד, או שמא, כיון שבעל חי אינו מקבל הכשר, אינו נעשה יד להכשר.

199. הקשו **התוספות,** הרי כל יד אינה ראויה לקבל טומאה, אלא שהיא מעבירה את הטומאה לאוכל, ואם כן מדוע בעל חי לא יוכל להעביר את הטומאה אף שאינו ראוי לקבל טומאה? ותירצו, דכל יד אינה ראויה לקבל טומאה משום שאין לה "שם אוכל", ובזה התחדש דמכל מקום היא מעבירה את הטומאה. אך בעל חי אינו ראוי לקבל טומאה אף באופן שהוא אוכל, דהוא הופקע מקבלת טומאה, ומנין שגם בזה התחדש שהוא יכול להעביר את הטומאה.

ובכתבי הגרי"ז [זבחים טז] דן מה הטעם שבעל חי אינו מקבל טומאה, האם זה משום שאינו יכול להחשב אוכל, או שמא אף שהוא נחשב לאוכל מכל מקום הוא הופקע מקבלת טומאה. והוכיח מהא דהמפרכסת מקבלת טומאת אוכלים אף שהיא כחיה לכל דבריה שהחיסרון הוא רק בשם אוכל, [והובאו דבריו לעיל בסוגית מפרכסת]. אך הקשה מדברי התוספות כאן, שמפורש שאף שבעל חי יחשב אוכל מכל מקום אינו מקבל טומאה?

והנה לגבי ספק הגמרא במשתחוה לחצי דלעת כתב רש"י שהספק הוא לפי רבי שמעון שאיסור הנאה אינו מקבל טומאת אוכלים, האם הוא נעשה יד, וביארו **התוספות** את הספק כמו שביארו כאן, שדין יד התחדש בדבר שאינו ראוי לאכילה. אך איסור הנאה אף אם הוי אוכל אינו מקבל טומאה. והקשה **החזון איש** [עוקצין א יד], הרי מה שהוא אסור בהנאה זה סיבה להחשיבו כעץ בעלמא, אך מדוע זה גרע מעץ, ואם על עץ מועיל דין יד מדוע על איסור הנאה לא יועיל דין יד?

אך **בתוספות לעיל** [פא א ד"ה עולה] כתבו, דבאיסור הנאה לא מהני חיבת הקודש להחשיבו כאוכל שיקבל טומאה, לפי שחיבת הקודש מהני בדבר שאינו אוכל להחשיבו כאוכל, אך אינו מועיל לעשות האסור כמותר. וביאר **במנחת אברהם** [מנחות קא ב], שדין "יד" ודין "חיבת הקודש" מהני רק על דבר שאינו "אוכל" מחמת שאינו עומד לאכילה. אך בדבר שאינו אוכל מחמת שהוא אסור בהנאה לא מהני. ובזה ביאר המנחת אברהם גם לגבי בעל חי, דאין צריך לומר כמו שכתב הגרי"ז דבעל חי הופקע מקבלת טומאה, דבאמת החיסרון של בעל חי הוא משום שאינו אוכל, אך אינו אוכל לא מחמת שאינו עומד לאכילה אלא מחמת שלא יתכן להחשיב בעל חי לאוכל, וכמו באיסור הנאה, ולכן הסתפקה הגמרא שמא לא מועיל על זה דין יד.

אך עדיין קושית הגרי"ז ממפרכסת, מדוע היא מקבלת טומאת אוכלים, הרי לא יתכן להחשיב בעל חי לאוכל אף שהוא עומד לאכילה? וצריך לומר כמו שיישב **בקהלות**

אמר אביי: הרי אמרו במסכת עוקצין: **קישות שנטעה בעציץ** שאינו נקוב[200], שדינה כתלושה, ומקבלת טומאה ככל אוכל, **והגדילה** הקישות **ויצאה חוץ לעציץ,** ונוטה על הארץ — **טהורה** כל הקישות. לפי שהחלק היוצא מהעציץ יונק מריח הארץ שתחתיו, ומה שבתוך העציץ יונק מהחלק הנוטה לחוץ, והכל נחשב כמחובר לקרקע, ודבר המחובר לקרקע אינו מקבל טומאה.

אמר רבי שמעון: וכי מה טיבה של הקישות שבתוך העציץ **ליטהר!?** איזה טעם יש לטהר גם את העיקר שנמצא בתוך העציץ, הרי הוא אינו יונק מהקרקע?

אלא, הטמא בטומאתו! מה שבתוך העציץ נשאר כתלוש גם לאחר שהגדילה הקישות, ומקבל טומאה.

והטהור בטהרתו. מה שנוטה לחוץ, הוא לבדו דינו כמחובר, ואינו מקבל טומאה[201].

בעי אביי: לרבי שמעון שסובר שמה שגדל בתוך העציץ מקבל טומאה ומה שמחוץ לעציץ אינו מקבל טומאה, **מהו שתיעשה** הקישות הנוטה לחוץ **"יד" לחברתה,** למה שבתוך העציץ. כלומר, שאם נגעה טומאה בחלק שבחוץ — האם הוא מכניס את הטומאה לקישות שבתוך העציץ מדין "יד", או שמא, כיון שהמחובר אינו מקבל טומאה,

---

יעקב [טהרות סימן מ], דנשחט שאני, שאף על פי שהוא חי מכל מקום כיון שחיותו הולך ודועך מרגע לרגע אינו בכלל חי לענין שאינו מטמא טומאת אוכלים.

לעיל בתחילת הפרק הובא מחלוקת הראשונים, האם בדין "יד" התחדש שהיד עצמה מקבלת טומאה, או שמא, היא רק מעבירה את הטומאה, אך היא עצמה אינה מקבלת טומאה, **ובקהלות יעקב** [טהרות סימן ע] דייק מלשון התוספות בקושייתם שהיד רק מעבירה את הטומאה, אך מתירוץ התוספות הוכיח שהיד עצמה טמאה, שאם היא רק מעבירה את הטומאה מה החילוק בין דבר שאינו מקבל טומאה רק מחמת שאינו אוכל לדבר שאינו מקבל טומאה גם מחמת שהוא בעל חי, הרי לגבי להעביר טומאה אין חילוק!? אלא מוכח שהתחדש שהיד עצמה מקבלת טומאה, עיי"ש.

וראה **בקובץ שיעורים** [חולין אות נח] שביאר, שזה גופא ספק הגמרא, האם היד עצמה טמאה, ובבעל חי לא מצינו שהתחדש דין יד, או שמא היד רק מעבירה את הטומאה, ובזה אין חילוק בין דבר שאינו אוכל לבעל חי.

200. הרמב"ם פירש את המשנה בעציץ נקוב, וראה בספר **"חברותא" למסכת עוקצין** על המשנה שם.

201. הר"ש במסכת עוקצין שם פירש בדברי רבי שמעון, כיון שכאשר קיבלה את הטומאה היה דינה כתלושה, הלכך מה שבתוך העציץ טמא, ומה שהוסיף אחר כך טהור, ומשמע שרבי שמעון מטמא את מה שבפנים רק אם הוא קיבל את הטומאה קודם שהגדילה, שהטומאה לא נפקעת על ידי שהגדילה העציץ, אך מכאן ולהבא גם החלק הפנימי אינו מקבל טומאה. וצריך עיון, דאם כן מאי מספקא לגמרא האם החלק שבחוץ נעשה יד לחלק שבפנים, הרי גם החלק שבפנים אינו מקבל טומאה מכאן ולהבא? ואולי יש לומר שספק הגמרא הוא לגבי להוציא את הטומאה מהחלק שבפנים - שנטמא כבר - על ידי החלק שבחוץ.

אינו יכול אף להעביר את הטומאה מדין יד[202]?

ומסקינן: **תיקו!**

אמר רבי ירמיה: הרי אמרו: המשתחוה לחצי דלעת — **אסרה** בהנאה. שאותה חצי הדלעת שהשתחוה לה נאסרת בהנאה מדין "עבודה זרה". אך חצי הדלעת השניה שלא השתחוה לה מותרת בהנאה.

בעי רבי ירמיה: לדעת רבי שמעון שאיסורי הנאה אינם מקבלים טומאה, לפי שאין להם שם אוכל, נמצא שחצי הדלעת שהשתחוה לה אינה מקבלת טומאה, וחצי הדלעת שלא השתחוה לה מקבלת טומאה,

קכח-ב **מהו שתעשה** — אותה חצי הדלעת האסורה בהנאה ושאינה מקבלת טומאה — "**יד לחברתה**" לחציה השני המותר בהנאה, שאם נגע שרץ בחצי האסור בהנאה, האם הוא מביא את הטומאה לחצי המותר מדין "יד",

או שמא, כיון שהדבר האסור בהנאה אינו מקבל טומאה, אינו יכול אף להעביר את הטומאה מדין יד[203]?

ומסקינן: **תיקו!**

אמר רב פפא: הרי אמרו במסכת עוקצין: **יחור** ענף **של** עץ **תאנה** ובו תאנים, **שנפשח** שנתלש מהעץ **ומעורה** נשאר תלוי **בקליפתה** של העץ בלבד, **רבי יהודה מטהר** את התאנים שבענף, שאינם מקבלים טומאה, דאף שאינו יכול לחיות, כיון שהוא מחובר לעץ הרי הוא נחשב למחובר.

וחכמים אומרים: אם יכול הענף **לחיות,** שאם יחברו אותו לעץ הוא יחזור ויתאחה עמו ויגדל פירות, הרי הוא נחשב כמחובר, **וטהור. ואם לאו,** הרי הוא כתלוש, **וטמא.**

בעי רב פפא: לרבנן שהענף שאינו יכול לחיות מקבל טומאה אף שהוא מחובר לאילן, **מהו שיעשה** האילן "**יד**" **לחברו,** לענף

---

202. גם כאן צריך לפרש כמו שביארו התוספות את הספק הקודם, שמחובר אינו מקבל טומאה לא רק מחמת שאינו אוכל, אלא שהמחובר הופקע מקבלת טומאה, או שהוא הופקע משם אוכל, ולכן יש מקום להסתפק האם בתורת יד הוא מטמא או לא.

203. ואף שהחצי האסור בהנאה מטמא בטומאת עבודה זרה, ואינו צריך לטומאת השרץ להכניס טומאת אוכלים לחצי השני, מכל מקום האי טומאה אינה אלא מדרבנן, וספק הגמרא הוא לגבי טומאת אוכלים דאוריתא. ובביאור הספק ראה מה שכתבנו לעיל בשם התוספות והחזון איש והמנחת אברהם.

רש"י פירש באופן נוסף את ספק הגמרא, דהנידון הוא על טומאת עבודה זרה, שהטומאה חלה רק על החצי שעבד, והספק הוא האם החצי השני מוציא את הטומאה מדין יד, שאם יגע אדם בחצי השני הרי הוא יטמא כמו שנגע בחצי שעבד אותה, או שמא אין בזה דין יד. והטעם שלא יהיה כאן דין יד, ביאר רש"י, שאין אוכל נעשה יד לאוכל אחר. אך התוספות הקשו עליו מכמה מקומות, שמצינו שאוכל נעשה יד לאוכל אחר, ואין בזה ספק? ולכן דחו פירוש זה. אך **הרמב"ן** פירש כן, וביאר את הצד שלא יהיה דין יד מטעם אחר, שהספק הוא דכיון דהחצי שלא נעבד עומד ליחתך, יתכן שבזה לא אמרינן דין יד.

הרמב"ם [עבודה זרה פ"ח ה"ג] פירש את ספק הגמרא באופן אחר, דכתב, חתך דלעת

שמחובר בו ואינו יכול לחיות. שאם נגעה הטומאה באילן, האם האילן מעביר את הטומאה ליחור מדין "יד", או שמא, כיון שהמחובר אינו מקבל טומאה אינו יכול אף להעביר את הטומאה מדין יד?

ומסקינן: **תיקו!**

אמר רבי זירא: הרי אמרו: במסכת נגעים: **אבן שבזוית** הבית, שרגילים לתת שם אבנים רחבות שמכילות את כל עובי הכותל, ומתוך כך נראית האבן גם בצידו השני של הכותל בבית של השכן, ונראה הנגע באותה האבן,

הרי **כשהוא חולץ** את האבן הזאת מתוך הבית, כגון שנשאר הנגע בעינו לאחר שני שבועות של הסגר, או שפשה הנגע לאחר שבוע אחד של הסגר — **חולץ את כולה.** ואף את החלק שבבית השכן, שכן המצוה לחלוץ את האבן כמות שהיא בשלמות, בין גדולה בין קטנה.

וכשהוא נותץ את כל הבית, כגון שחזר הנגע אחר שחילץ את האבן, שהוא צריך לנתוץ את כל הבית, **נותץ את** הצד **שלו** באבן, **ומניח את** הצד **של חבירו.** שכתוב "ונתץ את הבית", ומשמע רק בית אחד ולא שני בתים[204].

ומבואר אם כן, שרק חצי האבן השייך לבית שבו נראה הנגע נחשב ל"אבן המנוגעת". אך חצי האבן שבבית השכן אינו נחשב לאבן המנוגעת, ולכן אינו טעון נתיצה[205].

בעי רבי זירא: מהו שתעשה החלק הטהור שבאבן **"יד" לחברתה,** שאמנם חצי האבן שבבית השכן אינו נחשב ל"אבן המנוגעת" לגבי דין נתיצה. אך לגבי הטומאה של האבן המנוגעת — שהיא מטמאת את כל הבא אל הבית ששם האבן — גם החצי השני מטמא מדין "יד", שהוא מוציא את הטומאה מהחצי הטמא לבית של השכן, וכל הבא אל

והשתחוה לה אסרה, השתחוה לחצי דלעת והחצי האחר מעורה בו, הרי זה אסור מספק שמא זה החצי כמו יד לחצי הנעבד. והיינו שלפי הרמב"ם לא יתכן שיאסר חצי דלעת, אלא מדובר שחתך דלעת ועבד אותה, והספק הוא באופן שהחצי השני מעורה בו, האם הכל נאסר בהנאה מדין יד או לא, והשיג **הראב"ד** דהנידון בסוגיא הוא לענין טומאה, אך לענין איסור לא מצינו דין יד.

204. כן פירש **רש"י. אך הר"ש** במסכת נגעים שם פירש באופן פשוט יותר, דלגבי חליצה נאמר "וחלצו את האבנים", לשון רבים, לומר שגם השכן צריך לחלוץ עמו. אך לגבי נתיצה נאמר "ונתץ את הבית את אבניו" וכו' לשון יחיד, לומר שרק בעל הבית צריך לנתוץ את האבנים.

וביאור החילוק בין חליצה לנתיצה הוא, שבתחילה כאשר נראה הנגע באבן תולים את הנגע באבן עצמה, ולכן כל האבן טעונה חליצה. אך לאחר שחלץ את האבן וחזר הנגע בבית, תולים את הנגע בבית ולא באבן, ולכן כל הבית טעון נתיצה. אך אין כל האבן טעונה נתיצה, שהרי הנגע הוא בבית ולא באבן, והחצי השני שאינו חלק מהבית אינו חלק מהנגע, וכן משמע **ברמב"ן על התורה** [ויקרא יד].

205. **המשנה אחרונה** במסכת נגעים שם הוכיח מספק הגמרא שדין טומאת נגעים נקבעת לפי דין הנתיצה, שכל דבר שניתץ עם הבית נחשב לאבן המנוגעת לגבי טומאת נגעים, ואינו תלוי בדין חליצה, שהרי בלא דין יד מבואר בגמרא

הבית של השכן יטמא[206], או שמא, אין דין יד לטומאת נגעים[207]?

ומסקינן: **תיקו!**

שנינו במשנה: **מתה הבהמה** האבר המדולדל מטמא משום אבר מן החי ואינו מטמא משום אבר נבלה.

והוינן בה: **מאי** נפקא מינה **איכא בין אבר מן החי לאבר של הנבלה,** והרי שניהם מטמאים בטומאה חמורה?

שרק החצי הראשון טמא אף שכל האבן טעונה חליצה.

206. כן פירש רש"י. ולפי זה כל "בית המנוגע" מטמא את הנכנס לבית מחמת שני טעמים, האחד, שהבית הוא בית המנוגע, והשני, שהבית מאהיל על אבן המנוגעת, ואף שהאבן המנוגעת נמצאת בתוך הכותל מכל מקום זה נחשב שהבית מאהיל על האבן. והקשה **המקדש דוד** [סוף סימן נ], דבמסכת יבמות קג ב מקשינן אי אמרינן באיסורי הנאה כתותי מכתת שיעורא, מדוע הבא אל הבית טמא? הא בעינן "והבא אל הבית", וליכא, שהרי אין כאן בית. ואי נימא דכל בית המנוגע מטמא את הנכנס אליו מדין שהוא מאהיל על אבן המנוגעת, מאי פריך, הא על זה לא שייך לומר כתותי מכתת שיעורא, שהרי כזית מאבן המנוגעת מטמא אף כשהוא מכתת? אלא מוכח שבית המנוגע מטמא רק מחמת שהוא נכנס לבית המנוגע, ולא מחמת שהבית מאהיל על האבן המנוגעת, כיון שהאבן היא בתוך הכותל.

ותירץ **החזון איש** [נגעים י יב], דנידון זה תלוי במחלוקת תנאים במסכת נגעים פי"ד מ"ו, והגמרא ביבמות מקשה לפי התנא שמטהר, והגמרא כאן מסתפקת לפי התנא שמטמא.

אך מכל מקום הקשו **הפורת יוסף והחזון איש** [שם ס"ק טו] איך יתכן לטמא את הבית של השכן מדין יד, הרי מצינו חילוק גדול בין טומאת "אהל" במת לטומאת "אהל" בנגעים, שבמת, אם יכניס האדם את אצבעו לאהל המת הרי הוא נטמא, וכן אם יכניס משהו מהמת ואפילו את יד המת לאהל, הרי כל אשר באהל נטמא, ואילו בנגעים, דוקא הנכנס ראשו ורובו לאהל המצורע נטמא, וכן אין אהל המצורע מטמא עד שיכניס המצורע ראשו ורובו, ובאבן המנוגעת אינה מטמאת עד שיכניס כזית ממנה, ובטלית צריך להכניס שלש על שלש, והטעם הוא, לפי שבנגעים הטומאה היא מה שהוא נמצא במושב אחד עם המצורע או האבן המנוגעת. ואם כן כאשר הכניס את יד האבן לבית פשיטא שהיא לא מטמאת, והיאך יטמא כל הבית של השכן מחמת חלק האבן שהיא יד לאבן המנוגעת? ותירץ החזון איש בדוחק, שאילו החצי השני משמש כיד לחצי הראשון, הרי אין הכותל חוצץ בפני החצי הראשון, והרי זה נחשב שהאבן המנוגעת עצמה נמצאת בתוך הבית השני, וצ"ע.

וכתבו המקדש דוד הפורת יוסף והחזון איש, דלולי דברי רש"י היה מקום לפרש את ספק הגמרא לענין מגע ולא לענין אהל, והיינו, שאם נגע אדם בצד השני של האבן, הרי הוא נטמא מדין מגע ביד של אבן המנוגעת.

207. ספק זה שונה מכל הספיקות דלעיל, דהכא הספק הוא להוציא את הטומאה מהאבן המנוגעת, ולעיל הספקות הם להכניס את הטומאה על ידי דבר שאינו ראוי לקבל טומאה. וכן לגבי טומאת עבודה זרה לפירוש שני ברש"י הספק הוא לגבי להוציא את הטומאה מהעבודה זרה.

והקשה **החזון איש** [עוקצין א יד], מדוע לא יטמא החלק השני אף בלא דין יד מדין "כל

ומשנינן: **איכא בינייהו: בשר הפורש ממנו** מן האבר. **דאילו בשר הפורש מאבר מן החי לא מטמא,** שהרי אפילו אם פירש הבשר מהבהמה עצמה אינו מטמא [שרק אבר שלם מטמא משום אבר מן החי], וכל שכן בשר הפורש מאבר שפירש מן החי שאינו מטמא(208).

ואילו בשר הפורש **מאבר מן הנבלה** הרי הוא **מטמא,** שהרי יש בו כזית בשר נבלה שמטמא בנבלה.

והוינן בה: **אבר מן החי** דאמרן **דמטמא** — **מאי קרא?** מהיכן למדנו זאת?

ומשנינן: **אמר רב יהודה אמר רב:** דכתיב "**וכי ימות מן הבהמה** — הנוגע בנבלתה יטמא". ודרשינן מדכתיב "מן הבהמה" שאפילו מקצת מהבהמה שמת, כגון אבר שפירש ממנה, מטמא בנבלה(209).

ומקשינן: **והא האי** קרא **מיבעי ליה לכאידך דרב יהודה אמר רב.**

דאמר רב יהודה אמר רב, ואמרי לה במתניתא תנא: "וכי ימות מן הבהמה", ומשמע שלא כל בהמה מטמאה, אלא רק **מקצת בהמה מטמאה** במיתתה, **ומקצת**

המחובר לטמא טמא"? ותירץ, דלא אמרינן מחובר לטמא טמא אלא בדבר אחד שניחא לו בחיבורן. אך בשני דברים שעומד להפרישן לא חשיב מחובר לטמא. אך הקשה, דאם כן אף מדין יד הוא טהור, שהרי אין היד מטמא אלא אם כן ניחא לו בחיבורן, כדתנן בעוקצין פ"א מ"ה? ותירץ, דמיירי באופן שעדיין ניחא ליה בשימושן בתורת יד, והניח בצ"ע.

עוד הקשה **החזון איש** שם, אי נימא דאין דין יד אלא בדבר המשמש אחיזה לאוכל, כיצד יתכן דין יד ביחור של תאנה, שהאילן הוא מחובר, ואי אפשר לטלטל על ידו את היחור, וכן באבן המנוגעת שהרי האבן מחוברת לכותל? ותירץ, שבדבר שהוא מחובר ממש לאוכל אין צריך שישמש לו בית אחיזה, אלא גם בלאו הכי יש בזה דין יד.

208. כן כתב רש"י. ואף שהילפותא שאין בשר מטמא הוא רק בבשר שפירש מן החי. אך בשר שפירש מאבר מן החי אין מקור שאינו מטמא, מכל מקום אם בשר שפירש מהחי אינו מטמא כל שכן בשר שפירש מאבר מן החי. והקשה **התפארת יעקב** מאי כל שכן, אדרבא, בשר שפירש מן החי שלא ירד מעולם לידי טומאה איכא קרא דאינו מטמא. אך בשר שפירש מאבר מן החי, שכבר ירד לידי טומאה בעודו באבר, מנין שפקעה הטומאה בזה שפירש מהאבר? [וביותר יש לעיין, שהרי הילפותא לטמאות אבר הוא דחשיב מיתה לגבי האבר, ואם כן בבשר שפירש מהאבר כבר ארע בו מיתה בשעת פרישתו מהאבר, ומנין שהוא טהור?], וצ"ע.

209. יש לדון, האם טומאת אבר מן החי היא מדין טומאת נבלה, שהתחדש שגם אבר שמת נחשב כנבלה, ובלבד שיהיה אבר שלם שאינו מעלה ארוכה. או שהן שתי טומאות נפרדות. **הבזכר יצחק** [סימן לג] נקט שטומאה אחת היא, דהא ילפינן מ"וכי ימות" שגם מיתת אבר נחשבת למיתה. [וכן כתב שם לגבי איסור אבר מן החי, שבישראל יסוד האיסור הוא איסור נבלה. אך בבן נח שנבלה מותרת איסור אחר הוא, וחלוק גדר איסור אבר מן החי לישראל מאשר בבן נח].

אך **בנאות יעקב** [סימן יג] דחה, שלא יתכן לומר כן, דהא בתורת כהנים ממעטינן אבר מן העוף החי ואבר מדגים חיים שאינם מטמאים,

בהמה אינה מטמאה בנבלה, ואף על פי שהיא כמתה.

ואיזו זו שאינה מטמאה? — **זו טרפה ששחטה.** שאף שהשחיטה אינה מתרת באכילה מהניא לטהרה מידי טומאת נבלה, והיכי ילפינן מהכא גם טומאת אבר מן החי!?

ומתרצינן: **אם כן,** דקרא אתי רק להך דרשא דטריפה ששחטה אינה מטמאת, **לכתוב רחמנא** "וכי ימות **מבהמה**" דהוי משמע גם כן דרק "מקצת בהמה" מטמאה. **מאי "מן הבהמה"? שמע מינה תרתי** דרשות.

והוינן בה: **אי הכי,** דמרבינן שמקצת בהמה שמתה מטמאה בטומאת אבר מן החי, **אפילו בשר** שפירש מן החי **נמי** יטמא?

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך!**

דתניא: יכול יהא בשר הפורש מן החי טמא? תלמוד לומר "וכי ימות מן הבהמה", דמהאי קרא ילפינן טומאה לפורש מן החי. ומדקרייה רחמנא "מת" דרשינן **מה מיתה שאינה עושה חליפין,** שהמת אינו חוזר לחיות, **אף כל שאינו עושה חליפין** דוקא הוא מטמא כשפירש מן החי, דהיינו אבר שאינו חוזר לאחר שפירש, אבל בשר שפירש מהחי אינו מטמא שהרי הוא עושה חליפין, שבשר אחר בא תחתיו, **דברי רבי יוסי הגלילי**(210).

ואם כל הטומאה היא טומאת נבלה, פשיטא שאינם מטמאים, שהרי אין בהם טומאת נבלה!? אלא מוכח שטומאה נפרדת היא. [ויתכן לדחות, שלאחר שהם נתמעטו חזינן שדין אבר מן החי ודין טומאת נבלה שוים, ומסתבר שמעתה טומאה אחת היא].

ומדברי התוספות לכאורה יש לדקדק שטומאת אבר מן החי היא מדין טומאת נבלה, שכתבו לגבי חצי כוליא ועצם לחוד, דמסתבר שאף לרבי יוסי הגלילי אינם מטמאים אף שאינם מעלים ארוכה, שלא עדיף עצם מן החי מעצם דנבלה שאינו מטמא, ומשמע שגדרם שוה.

ובכתבי הגר"ח כתב לתלות חקירה זו במחלוקת של רבי ורבי עקיבא דלהלן האם צריך שיהא באבר גם בשר או לא, שלפי רבי עקיבא שדי בגידים ועצמות, הרי על כרחך אינו מדין נבלה, שהרי לגבי נבלה נאמר בנבלתה שרק בשר הנבלה מטמא. אך לפי רבי חידש הגר"ח, דעיקר טומאת האבר היא הבשר שבה, כטומאת נבלה, אלא שלדין שיעור צריך שיהא אבר שלם עם גידים ועצמות, דבטומאת אבר מן החי שיעור הבשר שמטמא הוא אבר שלם, והוי תנאי בעלמא להשלמת השיעור. אך עיקר המטמא הוא הבשר.

הרמב"ם פ"ט ממלכים ה"י כתב, דבן נח חייב על אבר מן החי ועל בשר מן החי בכל שהוא, שלא ניתנו השיעורים אלא לישראל בלבד. והקשה **בגליון רעק"א** שם בשם **השאגת אריה,** כיון שהוא אסור גם בבשר מן החי בכל שהוא, מה הנפקא מינה באיסור אבר מן החי, הרי בכל אבר יש גם בשר? ותירץ **התפארת יעקב,** שלולי האיסור המיוחד לאבר מן החי סלקא דעתך שהוא לא יתחייב על אבר אלא רק על בשר שפירש מהחי, דהא בן נח אינו אסור בנבלה אלא באבר מן החי, ובגמרא מבואר דאבר שלם שפירש חשיב כמיתה לגבי האבר, והוי כנבלה שאינו מוזהר עליו, ורק בשר שפירש מהחי לא חשיב כמיתה לגבי הבשר, ולכן צריך לאסור גם אבר שלם.

210. בפשטות לפי רבי יוסי הגלילי הדבר תלוי רק האם הוא עושה חליפין. אך כתבו **התוספות,**

רבי עקיבא אומר: מ"**בהמה**" דרשינן — **מה בהמה** יש בה **גידים ועצמות, אף כל** שיש בו **גידים ועצמות** מטמא כשפירש מן החי, ולא בשר לבד.

רבי אומר: "**בהמה**" — **מה בהמה** שיש בה **בשר גידים ועצמות אף כל** שיש בו **בשר גידים ועצמות.**

ומבארינן: **בין רבי לרבי עקיבא איכא בינייהו: ארכובה.** עצם התחתון ברגל שפירשה מן החי, שיש בה גידים ועצמות ואין בה בשר. לפי רבי שדרשינן מה בהמה בשר גידים ועצמות, אין הארכובה מטמאת, שהרי אין בה בשר, ולפי רבי עקיבא שדרשינן מה בהמה גידים ועצמות גם ארכובה מטמאת, שהרי יש בה גידים ועצמות. [וכן לרבי יוסי הגלילי היא מטמאת שהרי "אינו עושה חליפין"] (211).

בין רבי עקיבא לרבי יוסי הגלילי מאי איכא?

שאם כן כאשר נתלש מהבהמה חצי אבר, שגם הוא אינו עושה חליפין, הרי הוא מטמא, וזה אינו, שהרי לכולי עלמא דוקא אבר שלם מטמא. ולכן כתבו, שגם רבי יוסי הגלילי דורש מ"בהמה" דבעינן דבר חשוב ושלם, אלא שלקבוע איזה אבר ומה כלול באבר זה יליף רק מדומיא דמיתה שאינה עושה חליפין, ורבי עקיבא ורבי דורשים הכל מ"בהמה".

211. כתבו **התוספות** שכאן ביארה הגמרא במה נחלקו רבי עקיבא ורבי האם ילפינן רק גידים ועצמות או שמא גם בשר, והיינו, שבארכובה יש רק גידים ועצמות ואין בשר, ומכל מקום זה אבר שלם, רבי עקיבא סובר כיון שיש כזה אבר, שוב אין צריך שיהיה בשר גם בשאר האברים, דמצינו אבר שלם שאין בו בשר, והוי שפיר דומיא דבהמה, ורבי סובר, כיון שרוב האברים יש בהם גם בשר, לא חשיב דומיא דבהמה.

וכתבו בשם **הריב"א**, דגרסינן בגמרא "איכא בינייהו בשר", והיינו דבארכובה לכולי עלמא זה נחשב אבר שלם ומטמא, אלא הם נחלקו בשאר האברים שהיה בהם בשר אלא שהוסרו, האם ילפינן מארכובה שגם בלא בשר הוי דומיא דבהמה, או דילפינן משאר אברים דבלא בשר לא הוי דומיא דבהמה.

ומכל מקום מבואר מדברי התוספות, שאבר שהיה בו בשר והוסר לרבי אינו מטמא ולרבי עקיבא מטמא, אלא שבארכובה נחלקו התוספות והריב"א האם לרבי היא מטמאת או לא. ויש לעיין, האם המחלוקת של רבי ורבי עקיבא היא בהוסר כל הבשר עד שאינו מעלה ארוכה, ומכל מקום רבי עקיבא מטמא דאין צריך בשר כלל. אך אם הוסר רק מעט בשר לכולי עלמא זה עדיין חשיב אבר עם בשר ומטמא, או שמא הם נחלקו באופן שהוסר רק מעט בשר ועדיין האבר מעלה ארוכה. אך אם הוסר כל הבשר לכולי עלמא אינו מטמא. **החזון איש** [יו"ד ריד] נקט שאם הוסר כל הבשר לכולי עלמא אינו מטמא, דהא כתבו התוספות לעיל שגם לפי רבי יוסי הגלילי צריך שיהא אבר שלם וחשוב. אך מדברי **הרמב"ן** לקמן [על הגמרא הא מני רבי מאיר היא] מוכח שאם האבר מעלה ארוכה לכולי עלמא הוא מטמא.

ובחזון איש שם כתב, שלולי דברי התוספות היה מקום לומר שאם הוסר הבשר לא נחלקו כלל רבי ורבי עקיבא, ולכולי עלמא אם האבר מעלה ארוכה הוא מטמא, ואם אינו מעלה ארוכה אינו מטמא, אלא הם נחלקו רק בארכובה, שאף שאינו מעלה ארוכה רבי עקיבא מטמא כיון שזהו האבר מתחילתו. וראה **תפארת יעקב.**

אמר רב פפא: כוליא וניב שפתים איכא בינייהו. שאינם עושים חליפין ואין בהם עצם. ואם פירשו מהחי, לרבי יוסי הגלילי הם מטמאין ולרבי עקיבא [וכל שכן לרבי] אינם מטמאין(212).

תניא נמי גבי שרצים כהאי גוונא: יכול בשר הפורש מן השרצים יהא טמא כאבר הפורש מהם? [שגם אבר שפירש משרצים מטמא], **תלמוד לומר "במותם"**, ודרשינן: **מה מיתה שאינה עושה חליפין, אף כל שאינה עושה חליפין, דברי רבי יוסי הגלילי.**

רבי עקיבא אומר: מ"**שרץ**" דרשינן — **מה שרץ גידים ועצמות, אף כל גידים ועצמות.**

רבי אומר: "שרץ" — מה שרץ בשר גידים ועצמות אף כל בשר גידים ועצמות.

ומבארינן: **בין רבי לרבי עקיבא איכא בינייהו: ארכובה** מן השרץ.

בין רבי עקיבא לרבי יוסי הגלילי מאי איכא בינייהו?

אמר רב פפא: כוליא וניב שפתים מן השרץ **איכא ביינייהו.**

וצריכא קראי למעט בשר מן החי שאינו מטמא בין בבהמה ובין בשרצים.

דאי אשמעינן בבהמה, הוה אמינא **היינו טעמא דלא מטמא** בה בשר שפירש **מחיים, משום דלא מטמא** נבלת הבהמה **בכעדשה,** אלא בכזית, **אבל שרץ** החמור, **דמטמא** נבלתו **בכעדשה, אימא לטמא מחיים.**

ואי אשמעינן שרץ, הוה אמינא **דמשום דלא מטמא** בשר הפורש ממנו **במשא,** הלכך **לא מטמא מחיים. אבל בהמה** החמורה, **דנבלתה מטמא במשא, אימא תטמא מחיים,** לכך **צריכא** תרי קראי.

תנו רבנן: החותך כזית(213) **בשר מאבר מן**

---

212. **הרמב"ם** אבות הטומאה פ"ב ה"ג פסק כרבי, שצריך שיהיה באבר בשר גידים ועצמות. והקשה **הכסף משנה** [ה"ד], מדוע לא פסק הרמב"ם כרבי עקיבא, הרי בכל מקום הלכה כרבי עקיבא מחבירו? וראה **בחידושי רבינו מאיר שמחה** שיישב, שמהמשנה לעיל קכה א לגבי קולית מוכח שבלא בשר אין האבר מטמא, וכרבי, ופסק הרמב"ם כסתם משנה.

עוד הקשה הכסף משנה, שהרמב"ם בה"ד כתב, הכוליה והלשון והשפה, אף על פי שהם אברים שאינם עושים חליפין, הואיל ואין בהן עצם הרי הן כבשר. ומאחר ופסק כרבי מדוע לא כתב שגם ארכובה אינה מטמאת? וכבר יישבו האחרונים, שהרמב"ם גרס בגמרא כהריב"א, ולדידיה לכולי עלמא ארכובה מטמאת.

213. כתב רש"י ד"כזית" לאו דוקא, דהא לטומאת אוכלים בעינן כביצה, אלא מדובר שחתך בשר בשיעור כביצה. ורש"י אזיל כאן לשיטתו קודם שחזר בו, שגם לקבל טומאת אוכלים בעינן כביצה, וכן סובר רש"י לעיל קיח ב, ראה מה שכתבנו שם. אך לפי מה שחזר בו רש"י שגם כל שהוא מקבל טומאה מדרבנן אין צריך להעמיד שחתך כביצה.

אך הקשה **המשנה למלך** [כלים פכ"ג ה"ט], מדוע הוצרך רש"י לומר שמדובר באופן שחתך בשר בשיעור כביצה, הרי די במה שהמחשבה היתה על שיעור כביצה מהבשר, ואותו כביצה שחישב עליו נטמא בטומאת אוכלין מהאבר, ומעתה, אף אם יחתוך כל שהוא, אותו כל שהוא נשאר בטומאתו, [שהרי כביצה אוכל שנטמא וחילקו לשנים לא פקעה הטומאה, דשיעור

החי, שהבשר שפירש מהאבר אינו מטמא בטומאה חמורה, [וכדילפינן לעיל שדוקא אבר שלם מטמא], אך הוא מטמא טומאת אוכלין, ובלבד שיחשוב עליו לאכילת גוי, לפי שבסתמא אינו עומד לאכילה(214).

אם **חתכו ואחר כך חישב עליו — טהור.** לפי שמשעה שחישב עליו ונעשה "אוכל" הראוי לקבל טומאה, לא נגע בו שום טומאה, ולכן הוא טהור עד שיגע בו השרץ.

אבל אם **חישב עליו, ואחר כך חתכו — טמא.** לפי שבעוד שהבשר היה מחובר לאבר מן החי כבר היה עליו תורת "אוכל", והיה ראוי לקבל טומאת אוכלין. ואז נגע הבשר באבר מן החי המטמא "טומאה חמורה", וקיבל ממנו "טומאת אוכלין"(215), וטומאה זו אינה יורדת ממנו אף לאחר שנחתך מהאבר.

רב אסי לא על לבי מדרשא. אשכחיה לרבי זירא, אמר ליה רב אסי לרבי זירא: **מאי אמור בבי מדרשא?**

אמר ליה רבי זירא לרב אסי: **מאי קשיא לך?** שאתה סבור שמא עסקו בבי מדרשא בשאלתך.

אמר ליה רב אסי לרבי זירא: הא קשיא לי: **דקתני** בברייתא דלעיל: **חישב ואחר כך חתכו טמא.** לפי שהבשר נגע באבר בעודו מחובר אליו, ונטמא ממנו בטומאת אוכלין,

ואמאי? הא **טומאת בית הסתרים היא!** שהרי נגיעת הבשר הטמא בשאר האבר לא היתה אלא בעוד שהם היו מחוברים יחד, ומקום המגע, שהוא מקום החיבור שביניהם, אינו נראה לעין, **וטומאת בית הסתרים** [מגע טומאה שאינו נראה לעין] **לא מטמא!?** קכט-א

אמר ליה רבי זירא לרב אסי: **אף לדידי קשיא לי** האי קושיא, **ושאילתיה לרבי אבא בר**

כביצה הוא רק בקבלת הטומאה]? ותירץ, שמסתמא מדובר בברייתא שחתך את מה שחישב עליו, וכיון שעל כרחך צריך לומר שהמחשבה היתה על כביצה, לכן פירש רש"י שחתך כביצה. ועיי"ש מה שכתב עוד ליישב הגירסא "כזית".

[וראה עוד **בחידושי רבינו מאיר שמחה** שכתב, שלפי הצד בגמרא שהטומאה היא מדין סופו לטמא טומאה חמורה, הרי השיעור הוא בכזית, לפי שיטת רבי מאיר בזבחים קה א, ושפיר גרסינן לפי זה "כזית"].

214. כן כתב רש"י. **ובחידושי הרמב"ן** הקשה עליו, מדוע הוצרך לומר שחישב עליו לאכילת גוי, הרי גם לגוי הוא אסור באכילה משום אבר מן החי, ועל כרחך חישב עליו שיאכלוהו באיסור, ואם כן זה יתכן גם בחישב עליו לאכילת ישראל, ומאי שנא? ויתכן לומר כמו שכתב **התוספות יום טוב** במשנתנו, שרש"י נקט כן משום שיותר מצוי גוי רשע שיאכל איסור מאשר ישראל, ובאמת אין הבדל לדינא, אלא שגוי שיאכל איסור הוא מצוי יותר.

עוד כתב הרמב"ן, שהברייתא כאן סוברת דלא כרבי שמעון, שאוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים אינו מקבל טומאה, שהרי האבר מן החי אסור אף לבני נח, ולדעת רבי שמעון אין אבר מן החי מקבל טומאה.

215. **התוספות במסכת מנחות** [כד ב ד"ה כי] הקשו, מדוע הבשר קיבל טומאת אוכלין מהאבר, נימא "שבע לה טומאה", כלומר, שדבר שהוא כבר טמא אינו יכול לקבל עוד טומאה,

ממל,

ואמר לי: הא מני הך ברייתא **רבי מאיר היא, דאמר: טומאת בית הסתרים מטמא.**

[דברי רבי מאיר נאמרו לענין עובר שהוציא את ידו ממעי אמו, ושחט את הבהמה ואחר כך חתך את היד, שהיד מטמאת כאבר מן החי ואינה ניתרת בשחיטת האם, הואיל והיא יצאה מהבהמה קודם השחיטה. ומעתה אף הבשר של הבהמה והעובר טמאים, לפי שהם נגעו לאחר השחיטה ביד שבחוץ, ואף על פי שהיא טומאת בית הסתרים, שהרי נגיעתם היתה בזמן חיבורם, מכל מקום רבי מאיר מטמא[216]].

אמר ליה רבי אסי לרבי זירא: תירוצו של רבי אבא בר ממל לא נראה לי. שהרי, **ולאו, זימנין סגיאין אמרה** לתירוצו **קמאי. ואמרי ליה: שני ליה** יש הבדל **לרבי מאיר בין טומאה דבעיא הכשר ובין טומאה דלא בעיא הכשר.**

והבשר הרי מטמא בעודו מחובר באבר בטומאה חמורה? ותירצו, שטומאה חמורה חלה על טומאה קלה, לפי שלגבי החומרא של הטומאה החמורה לא שבע לה טומאה, ויש חומרא בטומאת אוכלין מאשר בטומאת אבר מן החי, שטומאת אוכלין מצטרפת לבצק להשלימו לשיעור כביצה, אך טומאה חמורה אינה מצטרפת. **ובתוספות הרא"ש** כאן תירץ, שיש חומרא בטומאת אוכלין שהיא מטמאת אף לאחר שפירשה מהאבר, אך טומאת אבר מן החי אינה אלא בעוד שהיא מחוברת לאבר.

216. בגמרא לעיל עב ב מבואר שגם לדעת חכמים שמגע בית הסתרים אינו מטמא, מכל מקום הם מודים בחיבורי אוכלין שהמגע מטמא, דכמאן דמיפרתי דמי, כלומר, שהחיבור של האוכלין הוא קלוש, והם נחשבים כמופרדים, ולכן אין זה נחשב למגע בית הסתרים. והקשו **התוספות שם,** אם כן מדוע מוקמינן לברייתא הכא רק כרבי מאיר, הרי בחיבורי אוכלים חכמים מודים? ותירצו, דלא אמרינן כמאן דמיפרתי דמי אלא באופן שהם עומדים להחתך. אך באבר מן החי, כיון שדין הבשר והאבר שוה, ששניהם אסורים אף לבני נח, אינם עומדים להחתך, ולכן זה נחשב למגע בית הסתרים. וראה בפירוש הר"ש עוקצין פ"ג סוף מ"ב.

עוד אמרינן בגמרא שם, דאף לחכמים יתכן שהמגע יטמא בשעה שהוא חותך אותם, שאז הם מופרדים והם נוגעים אחד בשני, ואין זה נחשב למגע בית הסתרים. והקשו התוספות שם, שאם כן אפשר להעמיד את הברייתא אף כחכמים, הואיל והבשר נוגע באבר בשעה שהוא פורש ממנו? ותירצו, דמשמע דמיירי אף באופן שהוא חותך בסכין רחבה, שכל משהו שנחתך מופרד מהאבר על ידי הסכין, ואין חלק בבשר שנחתך כבר שהוא נוגע באבר.

הרמב"ן תירץ על שני הקושיות, דכיון שניטל הבשר מהאבר, שוב אין האבר מטמא, דהא בעינן בשר גידים ועצמות, ואין כאן דבר המטמא בשעה שפירש הבשר. אך כתב, דהוה מצי לאוקמי באופן שהיה הרבה בשר שגם לאחר שחתך את הבשר נשאר באבר בשר בשיעור כדי להעלות ארוכה, שהאבר עדיין מטמא. **ובמשנה למלך** שם תמה על דברי הרמב"ן, היאך יישב בזה את הקושיא שחיבורי אוכלים כמאן דמיפרתי דמי, [כלומר, דאמנם לגבי מגע בית הסתרים הם נחשבים מופרדים. אך לגבי צירוף הבשר לעצם שיחשב אבר מן החי ויטמא טומאה חמורה פשיטא שהם נחשבים מחוברים]? ובאמת **התוספות במסכת**

שבדינו של רבי מאיר — בעובר שהוציא את ידו — אין הבשר של הבהמה והעובר צריכים הכשר לקבלת טומאה, לפי ששחיטת האם הכשירה אותם עוד לפני שנחתכה היד ממנו. ואם כן הנגיעה המטמאת היתה לאחר ההכשר.

אבל באופן שלפנינו שחתך בשר מאבר מן החי, הרי לא הוכשר עדיין הבשר בשעת החיתוך, ואיך יקבל טומאה מהאבר(217)?

אמר רבא: ומאי קושיא!? דלמא ברייתא מיירי **בשהוכשר** הבשר קודם שנחתך האבר.

ומקשינן: **אמר ליה רבה בר רב חנן לרבא: למה לי הכשר**(218) להך בשר שנחתך מאבר מן החי, **והרי** הוא **מטמא טומאה חמורה אגב אביו!?**

שבשעה שהבשר עדיין היה מחובר ל"אביו" האבר, היתה עליו טומאה חמורה, שהרי גם הוא, בהיותו חלק מהאבר, טימא כאבר מן החי [שטומאתו חמורה, שהוא אב הטומאה ומטמא אדם וכלים], וכלל הוא בידינו — כל דבר שסופו לטמא טומאה חמורה, הרי הוא מטמא אף עכשיו טומאה קלה [טומאת אוכלין] בלא הכשר מים.

וכל שכן בשר זה, שכבר היה טמא בטומאה חמורה בעודו מחובר לאבר, שאינו צריך הכשר לאחר שנחתך מהאבר, על אף שירדה ממנו הטומאה החמורה, ומדוע הוצרכתה לומר דמיירי בשהוכשר?

אמר ליה רבא: מתי אמרינן שאם סופו לטמא טומאה חמורה הרי הוא מטמא גם עכשיו טומאת אוכלין בלא הכשר מים — רק באופן שגם הטומאה החמורה היא מחמת השם "אוכל" שבו! כגון טומאת נבלה, שרק הבשר מטמא, וכן טומאת נבלת עוף טהור, שהטומאה היא רק באופן של אכילה [שהרי היא מטמאת רק בבית

מנחות שם תירצו כן רק על הקושיא הראשונה, שהם נוגעים בשעת פרישתן, ולאחר מכן הקשו את הקושיא שחיבורי אוכלין כמאן דמיפרתי.

217. הראשונים הקשו מה השייכות בין שני הקושיות, הרי מתחילה הוקשה לו שחסר במגע הטומאה, שהמגע הוא בבית הסתרים, ולאחר מכן הוקשה לו שחסר בהכשר, ואין זה קשור לדינו של רבי מאיר, ומדוע לא הקשה לו באופן פשוט, היכן יש כאן הכשר? וראה **בחידושי הרמב"ן** מה שתירץ.

218. הקשו **התוספות**, מדוע הוא לא הקשה גם למה הוצרך רבי אבא להעמיד כרבי מאיר, הרי כל שסופו לטמא טומאה חמורה אינו צריך לא הכשר מים ולא הכשר שרץ, וכיון שהוא מטמא טומאה קלה אף בלא מגע בשרץ הרי גם לפי חכמים הוא מטמא? ותירץ **המהרש"א**, שזה כלול בקושיתו, דהוקשה לו למה צריך להעמיד כרבי מאיר ובשהוכשר, הרי סופו לטמא טומאה חמורה, ואתיא שפיר ככולי עלמא ובלא הכשר. ויתכן לתרץ עוד על פי מה שכתב **בחידושי רעק"א** [בכורות י א] בדעת רש"י, שדבר זה שכל שסופו לטמא טומאה חמורה אינו צריך הכשר שרץ, זה תלוי במחלוקת הסוגיות, הובאו דבריו לעיל קכא א, ואם כן יתכן שסוגייתנו סוברת שצריך הכשר שרץ.

התוספות רא"ש והרש"ש תירצו, דמהכשר שרץ לא היה קשה כלל, דאמנם בשעה שהיה בו טומאה חמורה הוא טימא גם טומאה קלה בלא

הבליעה], וכיון שהטומאה החמורה והטומאה הקלה הם מענין אחד, ששניהם תלויים בשם אוכל, לפיכך הטומאה החמורה היא גם סיבה לטמאות טומאה קלה אף בלא הכשר מים.

אבל הכא לגבי טומאת אבר מן החי — **כששימש** הבשר את האבר להשלימו לאבר שלם ולטמאות עמו בטומאה חמורה, הרי לא בתורת "אוכל" הוא שימש אותו, אלא **"מעשה עץ" שימש.** שהבשר הצטרף עם הגידים והעצמות כדי שביחד יהיה עליהם שם "אבר". [והרי אפילו אם הוא היה עץ בעלמא הוא היה מצטרף, דהעיקר שיהיה לו שם אבר]. ואילו הטומאה הקלה היא בתורת "אוכל", הילכך לא אמרינן שאינו צריך הכשר משום "סופו [או תחלתו] לטמא טומאה חמורה", אלא צריך הכשר לטומאת אוכלין(219) (220).

מגע טומאה. אך לאחר שפרחה הטומאה החמורה, כבר אין סיבה לטומאה הקלה, ושוב הוא יצטרך מגע שרץ. אך לגבי הכשר מים שפיר מקשי, דכיון שבזמן שטימא טומאה חמורה לא היה צריך הכשר מים, והיה מגע טומאה לרבי מאיר, אם כן כבר קיבל הבשר טומאת אוכלין, ושוב לא תפקע הטומאה כשחתך את הבשר, ובזה לא מסתבר לומר שמעתה תפקע הטומאה כיון שמכאן ולהבא צריך הכשר מים.

219. **רש"י לעיל** עג ב כתב, שבשר הפורש מאבר מן החי אינו מטמא טומאה קלה, לפי שדוקא אם סופו לטמא טומאה חמורה הרי הוא מטמא כבר עכשיו טומאה קלה. אך דבר שרק בתחילתו טימא טומאה חמורה לא אמרינן שימשיך לטמא טומאה קלה. ומבואר מדבריו, דבאמת בעוד שהבשר מחובר באבר הרי הוא מטמא טומאה קלה, אף שהטומאה החמורה אינה מטעם אוכל, וסברת הגמרא כשימש מעשה עץ שימש זה רק סברא שלאחר שפירש מהאבר לא תמשיך הטומאה הקלה. וכן הוכיחו **התוספות שם** מפרה אדומה ופרים הנשרפים, שגם בהם הטומאה החמורה אינה מטעם אוכל אלא שהם מטמאים את המתעסקים בהם, ומכל מקום כל זמן שסופם לטמא טומאה חמורה הם מטמאים גם טומאה קלה.

ובביאור הענין כתב **החזון איש** [עוקצין ה ד], דישנם שני עניינים בכל שסופו לטמא טומאה חמורה, דין אחד, שכל שסופו לטמא טומאה חמורה הרי זה נחשב כאילו נגע בשרץ וכאילו הוכשר במים, ומחמת הדין הזה הטומאה נשארת אף לאחר שפקעה הטומאה החמורה, שהרי הוא כבר נטמא בטומאת אוכלין, ובמה תפקע הטומאה, והדין השני, שכל דבר שהוא סיבה לטומאה חמורה, הרי זה גם סיבה לטומאה קלה, ולטומאה הקלה אין צריך מגע שרץ והכשר מים כפי שאין צריך לטומאה החמורה. אך מחמת הדין הזה כאשר פוקעת הטומאה החמורה ממילא פוקעת גם הטומאה הקלה, שהרי הסיבה שלה היא הטומאה החמורה. ומעתה, ביאור תירוץ הגמרא הוא, דבמקום שהטומאה החמורה היא מחמת שם אוכל, כטומאת נבלה ונבלת עוף טהור, הרי זה סיבה לעשות טומאה קלה מהדין הראשון, כאילו הוכשר במים ונגע בשרץ, ולכן אף לאחר שתפקע הטומאה החמורה תשאר הטומאה הקלה, אך במקום שהטומאה החמורה אינה מחמת שם אוכל, כמו באבר מן החי ופרה אדומה ופרים הנשרפים, כל הטומאה הקלה היא רק מהדין השני, שהטומאה החמורה היא סיבה לטומאה קלה, אך לאחר שתפקע הטומאה החמורה, כגון שפירש הבשר מן האבר, שוב אין לה טומאה קלה, והרי היא צריכה מעתה הכשר מים ומגע שרץ.

התוספות כאן פירשו את תירוץ הגמרא

אמר אביי: הרי אמרו במסכת פסחים: **כופת** גוש **שאור שיחדה לישיבה — בטלה** מתורת חמץ, ומותר להשהותה בבית בפסח.

ומאחר שבטלה מתורת "אוכל" ונעשתה ככלי המיועד לישיבה, מעתה יש עליה דין טומאת מדרס, שאם ישב עליה הזב תיעשה אב הטומאה. [דכל עוד שהיא מיועדת לאכילה, אינה נעשית מדרס הזב, לפי שאינה מיועדת לישיבה בלבד, ורק לאחר שייחד אותה לישיבה בלבד הרי היא נעשית מדרס הזב].

באופן אחר, דודאי במקום ששייך סופו לטמא טומאה חמורה, הרי הוא מטמא טומאה קלה גם לאחר שפקעה הטומאה החמורה, אלא שבאבר מן החי לא אמרינן כלל על הבשר שיטמא בטומאה קלה, ואף בהיותו מחובר לאבר, לפי ששם הטומאה החמורה היא טומאת "אבר", ולבשר לבד אין שם אבר, וכיון שאין לו את שם הטומאה כלל לא שייך שיטמא בטומאה קלה, מה שאין כן בנבלה ונבלת עוף טהור שיש לבשר את שם הטומאה החמורה, שפיר מטמא בטומאה קלה. והנה כתבנו לעיל שהתוספות לעיל עג הוכיחו כשיטתם, שקודם שפקעה הטומאה החמורה איכא טומאה קלה בכל אופן, מפרה אדומה ופרים הנשרפים, שבשעה שסופם לטמא טומאה חמורה הם מטמאים טומאה קלה, וכל זה הוא לשיטתם, שתירוץ הגמרא מעשה עץ שימש היינו שאין הטומאה החמורה מתורת אוכל, ולפי זה פרה אדומה ופרים הנשרפים נמי מעשה עץ הם, שאין טומאתם בתורת אוכל. אך לשיטת התוספות כאן שתירוץ הגמרא הוא שאין לבשר את השם של הטומאה החמורה, הרי בפרה אדומה ופרים הנשרפים לא חשיב מעשה עץ, כיון שגם עכשיו הם פרה אדומה, ולפיכך איכא טומאה קלה.

וכתב החזון איש שם, שהתוספות סוברים רק את הדין הראשון, שכל שסופו לטמא טומאה חמורה הרי זה נחשב כאילו נגע בשרץ והוכשר במים, ולפיכך אף לאחר שתפקע הטומאה החמורה תשאר הטומאה הקלה.

וכדברי החזון איש שישנם שני דינים בסופו לטמא טומאה חמורה כתב גם **בכתבי הגרי"ז** [זבחים קה א], ראה שם שביאר על פי זה את הסוגיא שם. וראה בהרחבה בספר **"חברותא" למסכת עוקצין** סימן ה.

220. **הרמב"ם** פ"ג מטומאת אוכלין ה"ה הביא את הברייתא כצורתה, שהחותך בשר מאבר מן החי וכו' חשב עליו ואחר כך חתכו אינו צריך הכשר, מפני שמטמא טומאה חמורה כנבלה, וכל המטמא טומאה חמורה אינו צריך הכשר. והשיג עליו **הראב"ד**, דבגמרא כאן איתא שלא שייך בזה סופו לטמא טומאה חמורה, ולכן צריך הכשר, וכן צריך מגע טומאה לפי שזה נחשב למגע בית הסתרים, ורק לפי רבי מאיר מהני? ותירץ **הכסף משנה**, שהרמב"ם סובר שתירוץ הגמרא כשימש מעשה עץ שימש הוא דיחויא בעלמא, ואליבא דאמת גם בזה אמרינן סופו לטמא טומאה חמורה, ולכן אין צריך מגע שרץ והכשר מים. ועוד תירץ, דאליבא דאמת אין צריך להעמיד כרבי מאיר שמגע בית הסתרים מטמא, לפי שבחיבורי אוכלים אמרינן כמאן דמיפרתי דמי. אך **החזון איש** [עוקצין ה י] הקשה על תירצו הראשון, מהיכי תיתי לדחות סוגיא שלמה, ובגמרא משמע שכולם הסכימו עם התירוץ? ועל תירוצו השני הקשה, דאין זה טעם שלא יצטרך הכשר מים, והרמב"ם להדיא כתב שהטעם הוא משום שסופו לטמא טומאה חמורה?

ותירץ **האור שמח**, דתירוץ הגמרא תלוי במחלוקת רבי ורבי עקיבא לעיל האם צריך

ועל זה אמר אביי: **שטומאתה** [טומאת מדרס שבה] **לאו דאורייתא.** שמהתורה אינה בטלה מתורת אוכל, ואינה נעשית מדרס הזב, אלא רק מדרבנן[221].

דאי סלקא דעתך דאורייתא היא, אם כן **מצינו לאוכלין שמטמאין טומאה חמורה!?** שאם ייחד אותם לישיבה וישב עליהם הזב, הרי הם יטמאו בטומאה חמורה.

והרי כל הדין של "סופו לטמא טומאה חמורה" נלמד ממה שנאמר בתורה "זרעים" לגבי הכשר מים, וילפינן, מה זרעים שאין סופם לטמא טומאה חמורה [שהרי אוכל לעולם אינו יכול להיות אב הטומאה] וצריכים הכשר, אף כל שאין סופו לטמא טומאה חמורה צריך הכשר, לאפוקי מי שסופו לטמא טומאה חמורה שאינו צריך הכשר.

ואם יתכן שאוכלין יטמאו טומאה חמורה על ידי שיבטל אותם מתורת אוכל, הרי נסתרת כל הילפותא!?

ודחינן: לעולם טומאתה דאורייתא, ואף על פי כן אין זה נחשב שסופן של האוכלין לטמא טומאה חמורה, משום **שכשישימש** האוכל בטומאת מדרס לאחר שביטלם מתורת אוכל, לא בתורת "אוכל" הוא טימא, אלא **מעשה עץ שימש.** שעל ידי שבטל מתורת "אוכל" ונעשה מיוחד לישיבה כעץ, הוא מטמא מדרס, ואם כן עדיין לא מצינו "אוכל" שהוא מטמא טומאה חמורה.

אמר אביי: הרי אמרו: תקרובת עבודת כוכבים של אוכלין, שהקריב אוכלין לעבודה זרה, **מטמאין באוהל.** [שתקרובת עבודת כוכבים הוקשה למת דכתיב "ויאכלו זבחי מתים", מה מת מטמא באהל אף תקרובת עבודת כוכבים מטמא באהל].

שיהא באבר גם בשר או לא, דרק לפי רבי עקיבא דאין צריך שיהא באבר בשר, הרי הבשר משמש מעשה עץ בעלמא, אך לפי רבי שצריך שיהא גם בשר, הרי אילו הבשר היה עץ לא היה לזה שם אבר, דבעינן שיהא בשר דוקא, ולדידיה שפיר שייך סופו לטמא טומאה חמורה גם בבשר שפירש מאבר מן החי, והרמב"ם הרי פסק כרבי, ולכן פסק שאין צריך הכשר. **ובכתבי הגר"ח** [אות שצ, שצא] תירץ כן, והוסיף, שלפי רבי עיקר הטומאה של האבר היא מחמת הבשר, וכמו שבנבלה רק הבשר מטמא, אלא דבאבר מן החי שיעור הבשר המטמא הוא אבר שלם, ולהשלמת השיעור בעינן נמי גידים ועצמות, ואם כן, לרבי אין זה מעשה עץ כלל, אלא הוי טומאת בשר כנבלה, ולכן שייך בזה סופו לטמא טומאה חמורה.

221. הקשו **התוספות,** אם השאור בטל משם אוכל רק מדרבנן, מדוע אינו חייב לבערו, הרי מדאוריתא הוא עדיין נחשב לחמץ? **ובהגהות היעב"ץ** תירץ, דמה שאינו מחוייב לבערו אינו מחמת שבטל שם אוכל ממנו, שהרי כל חמץ שחרכו קודם זמנו עד שאינו ראוי לאכילת כלב אינו עובר עליו, והכא השאור נתקשה ואינו ראוי לכלב, ורק לגבי טומאת מדרס מדין "כלי" אמרינן דהוי דרבנן. אך **בתוספות הרא"ש** הוסיף בקושייתו [שלפי זה לא שייך לתרץ כהיעב"ץ], דבברייתא איתא רק דכופת שאור שייחדה לישיבה בטלה ואינו עובר עליה, ומנין לגמרא שהוא מטמא במדרס, אלא שהגמרא הבינה שרק מחמת שהוי ככלי אינו עובר עליה, ואם כן איך יתכן דהוי דרבנן? ותירץ התוספות הרא"ש, דמאחר שייחדה לישיבה הרי ביטלו

ואומר אני **שטומאתן לא דאורייתא.** [וקרא אסמכתא בעלמא]. **דאי סלקא דעתך דאורייתא — מצינו לאוכלין שמטמאין טומאה חמורה.** ושוב חוזרת הקושיא, היאך ילפינן מזרעים שדוקא דבר שאין סופו לטמא טומאה חמורה צריך הכשר, הרי גם זרעים סופן לטמא טומאה חמורה כשיקריבם לעבודה זרה!? אלא על כרחך שטומאתן לאו דאוריתא.

ודחינן: לעולם דאורייתא היא, ולא קשיא, שהרי **כששימש** האוכל בטומאת עבודה זרה **מעשה עץ שימש.** שהרי הוא בטל מתורת "אוכל", הואיל והוא נאסר בהנאה, והרי הוא כעץ הנעבד, ושוב לא מצינו "אוכל" שנעשה אב הטומאה.

אמר אביי: הרי אמרו: חיבורי אוכלין, אוכל הנמצא בסדקי הכלי ומחובר לו [ורוצה בהשארותו שם] — **ככלים דמו.** ואם נטמא ממת הרי הוא נעשה אב הטומאה, וחוזר ומטמא אדם, לפי שדינו כ"כלי" ולא כ"אוכל".

ואומר אני **שטומאתן לאו דאורייתא. דאי סלקא דעתך דאורייתא מצינו לאוכל שמטמא טומאה חמורה** כשיבטלו לכלי?!

ודחינן: **כששימש** האוכל בטומאה החמורה **מעשה עץ שימש.** בתורת כלי הוא מטמא ולא בתורת "אוכל", ושוב לא מצינו אוכל שמטמא טומאה חמורה.

אמר ליה רב פפא לרבא: הא דתניא חלב של בהמה טהורה **נבלה,** כשהיא **בכפרים,** שאין הדרך לאכול שם חלב, **צריך מחשבה** שיהיה החלב מיועד אכילת אדם, [לפי שאין רגילות אנשי הכפרים לאכול חלב], ועל ידי זה חל עליו שם "אוכל" לקבלת טומאה, [שמצד היותו נבלה אינו מטמא, משום שחלב אינו מטמא בנבלה], **וצריך** גם **הכשר** שיבואו עליו מים ויוכשר לקבל טומאה, לפי שהחלב אין סופו לטמא בטומאה חמורה.

אך לאחר שחישב עליו והוכשר לקבל טומאה, הרי הוא מטמא עכשיו מדין "שומר" לכוליא, שהרי החלב מכסה את הכוליא ושומר אותו, והכוליא מטמאת בטומאת נבלות, ולכן גם הנוגע בחלב נטמא כנוגע בשומר של נבלה.

ואומר אני: **שטומאתו אגב כוליא** מדין שומר לכוליא **לאו דאוריתא.**

דאי סלקא דעתך שהחלב נחשב שומר לכוליא מ**דאורייתא, מצינו לאוכל שמטמא טומאה חמורה** ומכל מקום הוא צריך הכשר, והרי שנינו שכל שסופו לטמא טומאה חמורה אינו צריך הכשר, ומדוע החלב צריך הכשר!? אלא מוכח שאין החלב נחשב שומר לכוליא מדאוריתא.

[קושיא זו שונה מהקושיות דלעיל, שלגבי כופת שאור, תקרובת עבודה זרה, וחיבורי אוכלים, וכן להלן לגבי בית שסככו בזרעים, השאלה היתה על הילפותא מזרעים, שמצינו דבר שעכשיו הוא "אוכל" ועל ידי מעשה מסויים הוא יטמא בטומאה חמורה, וזה סתירה לכל הילפותא. אך לגבי חלב, שהוא שומר לכוליא, הרי מתחילתו הוא מטמא

בליבו, ומהתורה ביטול בלב מהני שאינו צריך עוד לבערו, אלא רק מדרבנן צריך ביעור, וכיון

בטומאה חמורה מחמת הדין שומר שבו, ואין זה קושיא על הילפותא מזרעים, אלא השאלה היא מדוע החלב צריך הכשר, וזה דומה לקושיא הראשונה שהקשה רבה בר רב חנן את רבא לגבי חותך בשר מאבר מן החי — מהרש"א].

ודחינן: **כששימש** החלב כשומר לכוליא **מעשה עץ שימש!** שהטומאה החמורה שבו איננה בתורת "אוכל", כטומאת נבלה ונבלת עוף טהור, אלא מתורת "שומר" כעץ בעלמא, ודין סופו לטמא טומאה חמורה נאמר רק באופן שגם הטומאה החמורה היא מתורת אוכל, שהיא שייכת לטומאה הקלה. [וכפי שתירצה הגמרא לעיל על הקושיא הראשונה](222) (223).

אמר רב מתנה: הרי אמרו: בית שסככו בזרעים טהרו הזרעים מטומאת אוכלין, שבטל מהם שם "אוכל" על ידי שנעשו חלק מהבית. ומעתה, אם יופיע נגע בבית, גם הזרעים יטמאו בטומאת "בית המנוגע".

ואומר אני: **שטמאתו** זו של הזרעים בטומאת "בית המנוגע"(224) **לאו דאורייתא. דאי סלקא דעתך דאורייתא מצינו לזרעים**

שמדרבנן הוי ככלי אין צריך כלל לבערו, וכן תירץ **החתם סופר**, וראה עוד **בתפארת יעקב**.

222. **הקהלות יעקב** [טהרות סימן ע] דן לפי הראשונים שהיד רק מעבירה את הטומאה והיא עצמה אינה מקבלת טומאה כלל, האם גם בשומר הדין כן, או שמא בשומר שמועיל גם להצטרף לשיעור כביצה לכולי עלמא השומר עצמו טמא. והוכיח מקושית הגמרא כאן לגבי חלב, דנימא כיון שסופו לטמא טומאה חמורה מדין שומר הרי הוא מטמא טומאה קלה בלא הכשר, ואי נימא דהשומר רק מעביר את הטומאה, הרי אין סופו לטמא טומאה חמורה, אלא להעביר טומאה חמורה מהכוליא לדבר אחר!? אלא מוכח שהשומר עצמו טמא לכולי עלמא.

אך כתב בהערה שם שלא יתכן לומר כן, שהרי שומר של נבלה אינו מועיל אלא להכניס ולהוציא ולא להצטרף, ואם כן, להשיטות שהיד רק מעבירה את הטומאה הוא הדין שומר של נבלה שהוא רק מעביר את הטומאה, ואם כן קשה הסלקא דעתך של הגמרא, הרי אין סופו לטמא טומאה חמורה, אלא להעביר אותה מהכוליא? ותירץ, שיתכן שזה גופא תירוץ הגמרא, כששימש מעשה עץ שימש, דהיינו שאינו טמא בעצמו טומאה חמורה אלא הוא רק מעביר את הטומאה מהכוליא, [וזה ביאור חדש בתירוץ הגמרא].

223. יש לעיין, מדוע החלב לא יקבל טומאה בלא הכשר, אמנם מצד סופו לטמא טומאה חמורה מחמת דין שומר לכליא לא אמרינן. אך מכל מקום על הכוליא אמרינן כיון שסופו לטמא טומאה חמורה דהוא מטמא טומאה קלה, וכיון שבכוליא איכא טומאת אוכלין והחלב שומר לו, הרי החלב יטמא מצד שומר של טומאת אוכלין? ולכאורה מוכח מכאן ששומר של טומאת אוכלין נמי צריך הכשר, וראה **תפארת יעקב** ריש פירקין שנסתפק בזה.

224. רש"י כתב אותה טומאה שהבית חשוב אהל לטמא אדם לאו דאוריתא, ומשמע שמדובר בטומאת אהל המת, והקשה על זה **בתוספות הרא"ש**, דעל טומאת אהל המת לא שייך לומר שהזרעים מטמאים, שהרי הם עצמם אינם מטמאים כלל בטומאה חמורה, אלא הם רק מעבירים את הטומאה מהמת לכל אשר באהל?

שמטמא טומאה חמורה? והיאך ילפינן מזרעים, הרי מצינו אוכל שסופו לטמא טומאה חמורה על ידי שיסכך בו את הבית?

ודחינן: **כששימשו** הזרעים בטומאת נגעים **מעשה עץ שימש.** כעצים ואבנים מהבית שמטמאים בנגעים. אך לא מצינו אוכל שסופו לטמא טומאה חמורה.

שנינו במשנה: **רבי שמעון מטהר.**

ג׳ בבות שנינו במשנה לגבי אבר ובשר המדולדלים:

א. בעוד שהבהמה חיה — אינם מטמאים טומאה חמורה, אלא הם מקבלים טומאת אוכלין, ובלבד שיוכשרו לקבל טומאה.

ב. נשחטה הבהמה — אינם מטמאים טומאה חמורה, לפי שאין השחיטה עושה ניפול, ונחלקו רבי מאיר ורבי שמעון האם הם צריכים הכשר.

ג. מתה הבהמה — הרי האבר מטמא טומאה חמורה מדין אבר מן החי ולא מדין אבר מן המת, דמיתה עושה ניפול. והבשר טהור, דאין בשר מן החי מטמא.

סיום המשנה ״רבי שמעון מטהר״ בפשטות קאי אסיפא, דאם מתה הבהמה, רבי שמעון מטהר את האבר לגמרי מטומאה חמורה.

והוינן בה: מאי טעמא דרבי שמעון שמטהר לגמרי את האבר? **מה נפשך אי** סבר **״מיתה עושה ניפול״**, שהאבר המדולדל נחשב כאילו נפל מהבהמה קודם מיתתה ולא נעשה נבלה עמה במיתתה, אם כן **ליטמא משום אבר מן החי,** ככל אבר שפירש בחיי הבהמה?

ואי סבר **״אין מיתה עושה ניפול״** אלא שהוא כגוף הבהמה גם בשעת מיתתה ונעשה עמה נבלה, אם כן, **ליטמא משום אבר מן הנבלה?**

ומשנינן: **רבי שמעון ארישא** דמתניתין **קאי.**

דקתני ברישא: **האבר והבשר המדולדלין בבהמה — מטמא טומאת אוכלין במקומן וצריכין הכשר,** ועל זה קתני **דרבי שמעון מטהר** מטומאת אוכלין.

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: מאי טעמא

ולכן כתב שמדובר בטומאת בית המנוגע, שהבית עצמו מטמא בטומאה חמורה. וכן כתב **הרמב״ם** פי״ד מטומאת צרעת ה״ז.

לגבי נגעי בתים קיימא לן שאין הבית מטמא עד שיראה הנגע על האבנים או על העצים או על העפר שבבית. ודנו **המקדש דוד** [נ יג] **והחזון איש** [נגעים י ט], האם נאמר שרק האבנים העצים והעפר מטמאים בנגעים, ושאר הבית טהור, או שמא, נאמר רק שהנגע יראה בהם, אך לאחר שנראה בהם הנגע כל הבית מטמא. והוכיח מסוגייתנו שגם הזרעים מטמאים בטומאה חמורה, אף שאינם אבנים עצים ועפר, ומוכח שכל הבית מטמא וטעון נתיצה. אך הקשה על זה מהתוספתא שם. וכתב, שלפי דעת הרמב״ם [כלים פ״א הי״ג] שכל הגדל מן העץ נחשב לעץ, אין ראיה מסוגייתינו, שהרי גם הזרעים נחשבים לעצים ולכן הם נטמאים עמו. אך לפי דעת התוספות במסכת שבת [סו א ד״ה כורת, וכן פד א ד״ה מפץ] דרק עץ ממש נחשב לעץ, ולא כל מה שגדל בקרקע, קשה. וראה חזון איש שתירץ, דבאמת רק האבנים העצים והעפר מטמאים וטעונים נתיצה. אך כל הבית בזמן שהוא מחובר הוא נטפל לאבנים וכולו מטמא בטומאה חמורה.

דרבי שמעון המטהר מטומאת אוכלין?

דאמר קרא לענין טומאת אוכלין "**מכל האוכל אשר יאכל**", ודרשינן, **אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים** לגויים בהיתר **קרוי "אוכל"**. אבל **אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים**, כגון אבר מן החי שאסור אפילו לגוי, **אין קרוי "אוכל"**. ולכן האבר והבשר המדולדלין שאסורין משום אבר מן החי, אינם בכלל "אוכל" לענין טומאת אוכלין. קכט-ב

אמר ליה רבי זירא לרבי אסי: אי קאי רבי שמעון ארישא, מנא ליה לרבי יוחנן דטעמא דרבי שמעון משום דאוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים אינו קרוי אוכל?

דלמא טעמא דרבי שמעון התם דמטהר ברישא מטומאת אוכלין, דסבר **הואיל** והאבר והבשר **מעורה**, שנשארו מחוברים במקצת לבהמה, הרי הם **כמעורה** — כמחוברים לגמרי לבהמה, והרי בעל חי אינו מקבל טומאה, ואפשר שזהו טעמו של רבי שמעון המטהר?

והרי מצינו תנא הסובר כן: **דתניא: יחור** ענף **של** עץ **תאנה** ובו תאנים, **שנפשח** נתלש מהעץ, ועדיין הוא **מעורה בקליפה** של העץ בלבד,

רבי יהודה מטהר את התאנים מקבלת טומאה, לפי שעדיין נחשב הענף כמחובר לעץ.

וחכמים אומרים: אם יכול הענף להתאחות עם העץ ולחזור **לחיות**, הרי הוא כמחובר **וטהור, ואם לאו** הרי הוא כתלוש **וטמא**.

ומסיק רבי זירא: **ואמרינן לך: מאי טעמא דרבי יהודה** שמטהר אפילו באופן שאינו יכול לחזור ולחיות?

ואמרת לן רבי אסי לרבי זירא: **שהואיל** והיחור **מעורה** עדיין בקליפה במקצת, הרי הוא **כמעורה** לגמרי, שנחשב כמחובר לגמרי לאילן.

והכא נמי נימא שרבי שמעון סובר כן?[225]

אמר ליה רבי אסי לרבי זירא: רבי יוחנן דאתא לפרש טעמו של רבי שמעון דהוא מטהר משום דהוי אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים — **אמצעיתא** דמתניתין קאי.

דקתני: **נשחטה הבהמה הוכשרה בדמיה, דברי רבי מאיר. רבי שמעון אומר: לא הוכשרו בדמיה.**

ועל זה **אמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי שמעון** שלא הוכשר האבר בשחיטת

---

225. הגמרא כאן מדמה את החיבור של יחור המעורה במקצת, לחיבור של אבר המדולדל. והנה התוספות לעיל קכח ב כתבו, דמאי דאמר שמואל לעיל קכז ב, תאנים שצמקו באיביהן מטמאות טומאת אוכלין, דחשיב כתלוש לגבי טומאה, אתיא דלא כרבי יהודה שמטהר יחור המעורה במקצת. אך כתבו דיתכן דתאנים שצמקו חשיב תלוש טפי ממעורה במקצת. והקשה **המהרש"א**, אם מדמינן הכא אבר המדולדל למעורה במקצת, אם כן, תאנים שצמקו נחשבות לתלוש טפי מאבר המדולדל, ואם כן קשה, האיך הוכיחה הגמרא לעיל כשמואל [לפי פירוש התוספות שם] שהתולש תאנים שצמקו בשבת חייב חטאת מהא דאבר

הבהמה?

ומבאר: דאין זה משום שלא הועילה השחיטה להכשיר את האבר, אלא שהאבר אינו מקבל טומאה כלל, אף אם הוא הוכשר לטומאה, **דאמר קרא "מכל האוכל אשר יאכל"**, ודרשינן **אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים קרוי אוכל** אבל **אוכל שאין אתה יכול להאכילו לאחרים אין קרוי אוכל,**

והאבר המדולדל הרי הוא אסור באכילה אף לאחר השחיטה, כדדרשינן לעיל [עג ב] מקרא ד"ובשר בשדה טריפה", ואף לבני נח הוא אסור משום כן, וכיון שאינו ראוי להאכילו לאחרים אינו מקבל טומאה כלל(226). [ומה שאמר רבי שמעון "לא הוכשר", הוא איידי שרבי מאיר אמר הוכשר. אך באמת כונתו לומר שאינו מקבל טומאה כלל — רמב"ן].

ואכתי מקשינן: מנא ליה לרבי יוחנן שזהו טעמו של רבי שמעון, **ודלמא טעמא דרבי שמעון בהחיא** דמציעתא **אי כדרבה** שאין בהמה נעשית יד לאבר, **אי כדרבי יוחנן** שאם אוחז בקטן ואין גדול עולה עמו אינו חיבור, ולכן לא הוכשר האבר בשחיטת הבהמה. אך אם יוכשר האבר הרי הוא יהיה ראוי לקבל טומאה?

ומתרצינן: **אלא לעולם** סיום המשנה "ורבי שמעון מטהר" ורבי יוחנן שמבאר את טעמו **אסיפא** דמתניתין קאי. **ולאו אאבר** המדולדל **אלא אבשר** המדולדל.

דקתני סיפא: **מתה הבהמה — הבשר צריך הכשר, ורבי שמעון מטהר** את הבשר אף מטומאת אוכלין ואפילו אם יוכשר לקבל טומאה.

המדולדל אינו מטמא טומאת נבלות, הרי אבר המדולדל נחשב מחובר טפי?

226. **בחידושי רעק"א** לעיל עג ב הקשה, הרי האיסור אכילה הוא רק דרבנן, ואיך יתכן שמחמת זה אינו מקבל טומאה, הרי מהתורה הבשר מותר באכילה ומקבל טומאה? ותירץ, דכיון שהכשר השחיטה לרבי שמעון הוא רק דרבנן, ומדרבנן הרי אינו ראוי להאכילו לאחרים, לכן אינו מקבל טומאה. [ולפי זה אם יוכשר האבר ממקום אחר הרי הוא מקבל טומאה, ורבי שמעון קאמר רק באופן שהוכשר על ידי השחיטה, ואם כן אין צריך לומר כדברי הרמב"ן דאיידי דאמר רבי מאיר הוכשר קאמר רבי שמעון לא הוכשר, שלפי זה בדוקא אמר רבי שמעון לא הוכשר, דהא אם יוכשר ממקום אחר הרי הוא מקבל טומאה]. וראה שם מה שהקשה על זה.

עוד הקשה רעק"א שם, לשיטת הרשב"א והר"ן דמותר להושיט לבן נח אבר המדולדל לאחר שחיטה, דרבנן אסרוהו לישראל, אך לבן נח שרי, דהכא מבואר להדיא דאסור אף לבני נח, דהא חשיב ליה אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים? ותירץ, דכל זה לפי הסלקא דעתך שרבי יוחנן פירש את טעמו של רבי שמעון שלא הוכשר משום שאינו ראוי לבן נח. אך לפי המסקנא דרבי יוחנן קאי על דברי רבי שמעון בסיפא. אך במה דאמר רבי שמעון לא הוכשר הרי האמוראים לעיל ביארו טעמים אחרים, ואף רבי יוחנן ביאר טעם אחר, ולא קאמר משום שאי אתה יכול להאכילו לאחרים, מוכח דבאמת לאחר שחיטה הוא ראוי לבן נח, ואם כן למסקנא יש ראיה לשיטת הרשב"א והר"ן.

ועל זה **אמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי שמעון? דאמר קרא "מכל האוכל אשר יאכל"**, ודרשינן **אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים קרוי אוכל** אבל **אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים אין קרוי אוכל**, והרי הבשר המדולדל אסור באכילה משום אבר מן החי, שהרי מיתה עושה ניפול, והרי זה נחשב שהבשר נתלש מהבהמה קודם מיתתה, ולכן אף לבני נח הוא אסור, ואוכל שאסור אף לבני נח אינו מקבל טומאה כלל. [אך האבר המדולדל יטמא בטומאה חמורה אף לפי רבי שמעון, משום אבר מן החי](227).

מתניתין:

משנה זו עוסקת בטומאת מת ובטומאת "אבר" של אדם חי:

טומאת מת קיימת בכזית בשר מהמת ובעצם כשעורה, [עצם כשעורה מטמאת במגע ומשא בלבד, ואינו מטמא באהל עד שיהא בו שיעור רובע הקב עצמות. אך כזית בשר מטמא אף באהל].

אבר שלם שאין בו כזית בשר ולא עצם כשעורה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע במסכת עדיות [פ"ו מ"ב] האם האבר מטמא באהל, או שמא אינו מטמא עד שיהא בו כזית בשר או עצם כשעורה.

אבר שלם שפירש מאדם חי הרי הוא מטמא במגע במשא ובאהל כטומאת מת, אך בשר שפירש מאדם חי אינו מטמא(228).

כאשר פירש מאדם חי אבר שלם, ולאחר מכן נפרדו הבשר והעצמות מהאבר, נחלקו התנאים במסכת עדיות האם הבשר והעצמות מטמאים כטומאת מת או לא. וכדלהלן בגמרא.

האבר והבשר המדולדלין באדם — שנתלשו מגוף האדם ונשארו מעורים בו במקצת — **טהורים** מטומאת מת, שעדיין הם כמחוברים להאדם. ואף על פי שאבר שנתלש לגמרי

---

227. כתב רש"י דהוא הדין פליג רבי שמעון אף ברישא, דבעוד שהוא מחובר לבהמה והיא בחיותה אינו מקבל טומאת אוכלין כלל, כיון שהוא אסור באכילה. אך לגבי המציעתא לא כתב רש"י דפליג, וכתב המהרש"א דבזה מודה רבי שמעון דמטמא טומאת אוכלין, דהא דאסור באכילה אינו אלא דרבנן, כדאמרינן לעיל עד א, ודבר האסור באכילה רק מדרבנן מקבל טומאה. ולפי מה שכתבנו לעיל בשם רעק"א יש לומר עוד, שלפי המסקנא הרי האבר מותר לבן נח לאחר שחיטה, כמו שכתבו הרשב"א והר"ן, ולפיכך לא פליג רבי שמעון במציעתא.

228. **התוספות** דנו מה המקור לטומאת אבר באדם חי, והוכיחו שלא ילפינן מנבלה ושרצים, אלא איכא קרא לרבות אבר מן החי. וראה **במהרש"א** דאיכא תרי קראי, חדא לרבות טומאת אבר שלם, וחדא לרבות לרבי אליעזר בשר שפירש מהאבר, לרבי נחוניא לרבות עצם שפירש מהאבר, ורבי יהושע לא דריש כלל להאי קרא, ולכן הוא מטהר בשניהם. **וברש"ש** כתב דהפסוק שמרבה אבר מן החי הוא "בחלל חרב", כדדרשינן במסכת נזיר [נג ב], והפסוק שמרבה עצם או בשר הוא "או בעצם אדם", כדדרשינן בספרי. וראה **חזון איש** [אהלות כא ס"ק יב] שפירש את דברי התוספות באופן אחר.

מהאדם בחייו מטמא כמת, מכל מקום הואיל והאבר מחובר במקצת אינו מטמא[229].

מת האדם — **הבשר** המדולדל **טהור**, לפי ש"מיתה עושה ניפול", והרי זה כבשר שנפל מהאדם קודם מיתתו, ובשר הפורש מן האדם החי טהור לגמרי.

אבל **האבר** המדולדל **מטמא משום אבר מן החי** שמטמא כמת, אבל **אינו מטמא משום אבר מן המת**, דכיון שמיתה עושה ניפול, הרי זה נחשב שנפל האבר בחיי האדם, ואבר שפירש מאדם חי מטמא בטומאת אבר מן החי ולא בטומאת אבר מן המת. [ויש הבדל בין שתי הטומאות כמבואר בגמרא]. **דברי רבי מאיר.**

ורבי שמעון מטהר. [בגמרא יתבארו דבריו].

גמרא:

והוינן בה: **ורבי שמעון** דמטהר לגמרי את האבר המדולדל לאחר מיתה — מאי טעמיה?

מה נפשך, אי סבר **"מיתה עושה ניפול"**,

אם כן **ליטמא משום אבר מן החי**, שהרי זה נחשב לאבר שפירש בחיי האדם?

ואי סבר **"אין מיתה עושה ניפול"**, והרי זה נחשב שפירש האבר לאחר מיתת האדם, אם כן **ליטמא משום אבר מן המת**? ומדוע רבי שמעון מטהר לגמרי את האבר המדולדל?

ומשנינן: **רבי שמעון בעלמא קאי.**

רבי שמעון לא בא לחלוק על אבר המדולדל שהוא מטמא כאבר מן החי, אלא על עיקר טומאת "אבר מן המת" הוא בא לחלוק.

דקאמר תנא קמא "והאבר מטמא משום אבר מן החי ואין מטמא משום אבר מן המת", אלמא דקסבר **אבר המת בעלמא** היכא שפירש ממנו לאחר מיתה **מטמא,**

ואמר ליה רבי שמעון לתנא קמא: **אבר מן המת בעלמא לא מטמא.** אלא אם כן יש עליו כזית בשר או עצם כשעורה שאז הוא מטמא בתורת בשר ועצם מן המת.

דכבר מצינו שנחלקו בזה תנאים: **דתניא: אמר רבי אליעזר: שמעתי ש"אבר מן החי"** באדם **מטמא.**

אמר לו רבי יהושע: וכי משום ששמעת שאבר מן החי מטמא אתה סבור **שמן החי** דוקא **ולא מן המת!?**

---

229. דין זה שוה לדין ששנינו לגבי אבר המדולדל בבהמה, שבעוד שהבהמה חיה אינו מטמא בטומאת אבר מן החי. אך הקשה **הרש"ש**, מדוע לא נקטה המשנה שהאבר המדולדל באדם מטמא בטומאת אוכלין על ידי הכשר כמו לגבי בהמה? ותירץ, דבאמת האבר מקבל טומאת אוכלין, אך הדין ששנינו לגבי בהמה בסיפא, שאם מתה הבהמה הבשר צריך הכשר לקבל טומאת אוכלין, זה לא יתכן באדם, לפי שאם מת האדם אין האבר מקבל טומאה כלל ואף לא על ידי מחשבה, לפי שאין רגילות לאכול אבר מן המת, ואף על ידי מחשבה לא חל על זה שם אוכל דבטלה מחשבתו, כמבואר במסכת כריתות [כא א], ולכן לא נקטה המשנה דין טומאת אוכלין באבר של אדם אף ברישא.

והלא קל וחומר הוא, **ומה** אדם **חי שהוא טהור** [כל זמן שלא קיבל טומאה] אמרינן **שאבר הפורש ממנו טמא. מת, שהוא טמא, לא כל שכן** שאבר הפורש ממנו טמא!?

וראיה לדבר: שהרי **כתוב במגילת תענית: פסחא זעירא** [פסח שני] **דלא למספד** ביה. וכי גם שם תדייק **הא** פסחא **רבה** מותר **למספד** ביה!?

אלא ודאי **כל דכן** הוא שפסח ראשון אסור במספד, ונקטו את הדבר המחודש בכדי שנלמד ממנו את הדבר הפשוט יותר, **הכא נמי** נקטו חכמים אבר מן החי **וכל דכן** אבר מהמת.

אמר ליה רבי אליעזר לרבי יהושע: **כך שמעתי** להדיא, שדוקא אבר מן החי מטמא ולא אבר מן המת!

ומעתה, גם תנא קמא ורבי שמעון נחלקו בזה, שרבי שמעון סובר כרבי אליעזר שאבר מן המת אינו מטמא עד שיהא בו כזית בשר או עצם כשעורה(230).

שנינו במשנה: האבר [המדולדל] מטמא משום אבר מן החי ואינו מטמא משום אבר מן המת.

והוינן בה: **ומאי** נפקא מינה **איכא בין אבר מן החי לאבר מן המת,** מאחר ששניהם מטמאין כמת?

ומשנינן: **כזית בשר ועצם כשעורה הפורש מאבר [מן החי**(231)**] איכא בינייהו.** שאבר מן המת שנפרדו ממנו הבשר והעצמות, הרי הם מטמאים, הבשר בשיעור כזית, והעצמות בשיעור כשעורה, ואילו אבר מן החי שנפרדו ממנו הבשר והעצמות, אינם מטמאים כלל, אלא האבר מטמא רק כשהוא שלם.

וכן מצינו שנחלקו בזה התנאים: **דתנן** במסכת עדיות: **כזית בשר הפורש מאבר מן החי — רבי אליעזר מטמא; ורבי נחוניא בן הקנה ורבי יהושע — מטהרין;**

עצם כשעורה הפורש מאבר מן החי — רבי נחוניא מטמא; רבי אליעזר ורבי יהושע מטהרין;

---

230. **הרש"ש** במסכת עדיות [פ"ו מ"ב] הקשה, מדוע הגמרא לא ביארה כן במשנה הקודמת לגבי אבר המדולדל של בהמה, שרבי שמעון מטהר היינו דבעלמא קאי, והוא מטהר אבר מן הנבלה? והוכיח מכאן שבנבלה לכולי עלמא אבר שלם מטמא אף שאין בו כזית בשר, ורבי אליעזר מטהר אבר מן המת רק באדם. אך **האור שמח** [אבות הטומאה פ"ב ה"ה] כתב באופן פשוט שרבי אליעזר מטהר גם אבר של נבלה, ובאמת הגמרא יכלה לתרץ כך גם במשנה הקודמת. [וכתב לפי זה, שיתכן שכל מה שרבי שמעון סובר שאוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים אינו מקבל טומאת אוכלים, זה רק באיסור הנאה, שלישראל אסור להושיט לבן נח משום האיסור הנאה שלו. אך דבר שאסור רק באכילה כאבר המדולדל, אף שהאיסור הוא גם לבן נח, מכל מקום הוא מקבל טומאה, לפי שאין לישראל איסור להאכילו, אלא האיסור הוא על הבן נח, והא דרבי שמעון מטהר אין זה כרבי יוחנן דהוי אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים, אלא דרבי שמעון בעלמא קאי, והוא מטהר אבר מן הנבלה].

231. הרש"ש מחק תיבות "מן החי".

הרי לפנינו שלשה שיטות תנאים:

רבי אליעזר מטמא את הבשר שפירש מהאבר, ואינו מטמא את העצמות שפירשו מהאבר.

רבי נחוניא מטמא את העצמות ואינו מטמא את הבשר.

ואילו רבי יהושע מטהר את שניהם(232).

ומעתה, תנא קמא סבר כרבי יהושע שמטהר בין את הבשר ובין את העצם שפירשו מהחי, ובזה חלוק אבר מן החי מאשר אבר מן המת, דאבר מן החי שפירש ממנו בשר או עצם הרי הם טהורים, ואילו אבר מן המת שפירשו ממנו בשר או עצם הרי הם טמאים. [וכן לרבי אליעזר דינם חלוק לגבי העצם, ולרבי נחוניא דינם חלוק לגבי הבשר, אלא שלגבי אבר מן המת ביארנו לעיל שתנא קמא סובר כרבי יהושע].

השתא דאתית להכי למחלוקת התנאים לגבי כזית בשר ועצם כשעורה שפירשו מאבר מן החי, הרי שאפשר לומר שמחלוקת תנא קמא ורבי שמעון אינה באבר מן המת כדאמרן לעיל, אלא **בין תנא קמא לרבי שמעון נמי כזית בשר ועצם כשעורה** שפירש מאבר מן החי **איכא בינייהו,** אם רק אחד מהם טהור או אפילו שניהם(233).

שתנא קמא שאמר דהאבר המדולדל מטמא משום אבר מן החי ולא משום אבר מן המת סובר שההבדל ביניהם הוא רק בדבר אחד: או בכזית בשר הפורש ממנו וכדעת רבי

---

232. בפשטות הם נחלקו רק בבשר או עצם שפירשו מאבר מן החי, שלאחר שחלה טומאה עליהם מדין אבר מן החי שוב לא תפקע הטומאה מהבשר או העצם. אך בשר ועצם שפירשו מהאדם עצמו לכולי עלמא אינם מטמאים. אך **רש"י** במשנתנו כתב, דהא דתנן מת האדם הבשר טהור אזלא כרבי יהושע המטהר בשר שפירש מן החי, והכא איירי שפירש הבשר עצמו מהחי, ומכל מקום כתב רש"י שרק לפי רבי יהושע הבשר טהור. וכן כתב **הר"ש** במסכת כלים [פ"א מ"ה]. אך **הרש"ש** הקשה שלא משמע כן במסכת עדיות?

המהרש"א הקשה, דלמסקנת הסוגיא כתב רש"י שתנא קמא סובר או כרבי אליעזר או כרבי נחוניא, ואם נאמר שהם נחלקו גם בבשר ועצם שפירשו מהאדם עצמו, איך יתכן שהוא סובר כרבי אליעזר, הרי במשנה כתוב להדיא שהבשר טהור?

233. גם כאן יש להקשות מדוע הגמרא לא תירצה כן במשנה הקודמת, שרבי שמעון מטהר היינו שבשר או עצם שפירשו מאבר מן החי טהורים, ולכאורה מוכח מכאן שלגבי נבלה מודים רבי אליעזר ורבי נחוניא שהם טהורים. אך כתב **האור שמח** שם, שכאן זה לא קשה, שהרי אם נפרש כך את דברי רבי שמעון, הרי נצטרך לומר שתנא קמא מטמא בשר או עצם שפירשו מהאבר, והרי לטמאות עצם לא יתכן, דליכא טומאת עצם בנבלה, ואם הוא מטמא בשר שפירש מהאבר, מאי איכא בין אבר שפירש מהחי לבשר שפירש מהמת, הרי בתרוויהו הבשר שפירש טמא, אלא מוכח שהבשר שפירש מאבר מן החי טהור, ולכן אי אפשר לתרץ כן את דברי רבי שמעון.

אך **הרש"ש** במסכת עדיות [פ"ו מ"ג] הוכיח שלגבי אבר מן החי לכולי עלמא הבשר שפירש טהור, דהא קאמר שתנא קמא יכול לסבור כרבי אליעזר, ומכל מקום הוא אומר במשנה הקודמת שהבשר שפירש מהאבר טהור.

נחוניא שמטהר בבשר [אבל עצם הפורש ממנו טמא] או בעצם הפורש ממנו וכדעת רבי אליעזר שמטהר בעצם [אבל בשר הפרש ממנו טמא], ובא רבי שמעון לחלוק שבין בשר הפורש ובין עצם הפורש מאבר מן החי טהורים וכרבי יהושע[234].

הדרן עלך העור והרוטב

---

234. כן פירשו **רש״י ותוספות**. אך **הרמב״ם בפירוש המשנה והרע״ב** פירשו את הגמרא כאן באופן אחר, דהגמרא נשארת בזה שרבי שמעון בעלמא קאי, והוא בא לטהר אבר מן המת, אלא דהשתא אמרינן דאין צריך לפרש שהוא סובר לגמרי כרבי אליעזר שאין בכלל טומאה לאבר מן המת, דבאמת באבר שלם מהמת מודה רבי שמעון שהוא מטמא, אלא שאם פירש ממנו הבשר או העצמות הרי הם טהורים, וכמו שנחלקו התנאים באבר מן החי, וראה **תוספות יום טוב**.

אך הקשה **הרש״ש** על פירוש הרמב״ם והרע״ב, היכן מצינו תנא שמטהר בשר שפירש מאבר מן המת? ועוד הקשה, דבשלמא בשר שפורש מאבר מן החי יתכן לטהר, משום שגם בשר שפירש מן החי טהור, אך בשר שפירש מאבר מן המת איך יתכן לטהרו, הרי בשר שפירש מהמת טמא, ואין סברא לומר שמשום שפירש מן האבר שהוא טהור?

פרק הזרוע והלחיים

מתניתין:

קל-א מצות נתינת **הזרוע והלחיים והקבה**(1), הניתנין לכהן כששוחטין בהמה, **נוהגין**

---

1. כתבו **האבן עזרא והחזקוני** שהטעם שנתנה התורה מתנות אלו לכהן, הוא, כי הכהן שוחט את השלמים, ונוטל הזרוע בשכר זרועו בשחיטה, והלחיים בשכר הברכה, והקיבה בשכר הבדיקה.

ובפשטות נראה שאין כוונתו שנוטל שכר זה מהשלמים ששחט, כי הרי שנינו כאן שמוקדשין פטורין ממתנות, אלא שנאמר בפרשה זו כי אף על פי שאין לו חלק ונחלה בארץ, נוטל שכרו במתנות אלו בחולין.

והחיד"א בחומת אנך תמה על ביאורם, הרי שחיטת ובדיקת קדשים מצוותן שיעשו ע"י בעל הקרבן, ולמה נוטל הכהן שכר על השחיטה והבדיקה. וכן יש לתמוה שהרי גם בחולין יש שחיטה ובדיקה, וכן בשאר הקרבנות, ולמה נקטו דוקא שלמים. [וראה **מהרש"א** קידושין עו ב שלכתחילה כהן שוחט].

ויתכן שרצו לרמוז למה שכתבו האחרונים [**ושב הכהן** בזבחים לב ב, **לב אריה** לעיל יז.,. **וגבורות שמונים** לר"י ענגיל אות ב, וראה הערות **לחברותא** זבחים יד ב], שבמדבר היתה שחיטת קדשים פסולה בזר, כי לא הותרו באכילת בשר תאוה, ולא היתה שחיטה אלא בקדשים, ונחשבה כעבודה, ולכן נקטו שזכו הכהנים במתנות בשכר שחיטת שלמים במדבר, שאז שחטו הכהנים לצורך אכילת ישראל, [ואפילו לרבי עקיבא שהותר בשר נחירה, כתב **הראב"ד** בתמים דעים (קעט) שבירכו רק על שחיטת קדשים].

והרמב"ן [שם] כתב שמצוה זו לא הוזכרה בתורה, אלא רק במשנה תורה, שנאמרה להם קודם שנכנסו לארץ, כי במדבר לא היו זובחים בהמות אלא לשלמים, ואינה נוהגת במוקדשין. [וכן היא שיטתו בדברים יב ח־כא, שהלכה כרבי ישמעאל שאמר לעיל טז ב' שבמדבר לא הותר לישראל אכילת בשר תאוה, אלא רק כשהקריבו שלמים]. וראה **בפנים יפות** שתמה הרי אף לרבי ישמעאל הותרו בבשר בעלי מומים, כמבואר בתוס' לעיל [יז א] וראה **מקור ברוך** [סי' יא] בזה.

ובמשך חכמה [דברים יח ד] כתב שלדעת רבי עקיבא [לעיל טז ב] שבמדבר לא הוצרכו לשחוט אלא קדשים, ואילו בשר תאוה הותר בנחירה, יש לומר שלא הוזכרה המצווה אלא כשנכנסו לארץ והתחייבו בשחיטה אף לצורך אכילה, כי בנחירה אין חיוב בנתינת זרוע לחיים וקיבה, שהרי נאמר בהם "מאת זובחי הזבח".

עוד כתב על פי שיטת רש"י ותוס' להלן [קלו ב] שהלכה כרבי אלעאי שאין ראשית הגז ומתנות כהונה נוהגים בחו"ל, ולפי זה מובן למה לא הצטוו בהן עד שנכנסו לארץ, ולדעת הרמב"ם [בכורים י א] שמתנות כהונה נוהגות גם בחו"ל, ביאר כדלהלן [קלד ב] שזרוע לחיים וקיבה הם כנגד מעשי פנחס בהריגת זמרי, ומעשה זה היה בשנת הארבעים במדבר, ולפיכך לא הצטוו קודם.

אמנם לכאורה במדרשים בתחילת פרשת קרח משמע שכבר בימי קרח נהגו מתנות כהונה. וראה בספר **מתנת חלקו** [סימן לא] שבירר ענין זה.

ולפי הביאור הראשון בדברי האבן עזרא, ניתן לומר בפשטות, כי מצוה זו נשנית כאן, אחר

בארץ ובחוצה לארץ(2)**, בפני הבית** — בזמן שבית המקדש קיים, **ושלא בפני הבית** — בזמן שאינו קיים.

ונוהגין **בחולין** דווקא **ולא במוקדשין.**

שהיה לנו לידון **בדין** [בקל וחומר]: **ומה אם החולין שאינן חייבים בנתינת חזה ושוק** הניתנים לכהן בשחיטת שלמים— **חייבים במתנות** זרוע לחיים וקבה(3)**, קדשים שחייבים בחזה ושוק, אינו דין שיהו חייבים במתנות?**

תלמוד לומר(4) דכתיב בענין חזה ושוק:

שנאמר שלא יהיה לכהנים חלק ונחלה בארץ ישראל, הוצרך הכתוב לומר שיתפרנסו ממתנות כהונה, ועד עתה היתה כלכלתם במן.

2. כבר הבאנו בהערה הקודמת שדעת רש"י לקמן [קלו ב] שרבי אלעאי חולק על משנתינו גם לענין מתנות, וסובר שנוהגות רק בארץ, וכך פירש גם להלן [קלח ב] שלפיכך נקטה משנתנו "בארץ ובחו"ל" לאפוקי מרבי אלעאי, וכן פירש **הריטב"א** כאן. וכבר העיר **הגרעק"א** בגליון הש"ס שדברי רש"י אלו סותרים לפירושו כאן, שלא שנינו דין זה אלא משום שאמרו בסמוך "בחולין אבל לא במוקדשין". וכן תמה **המהרש"א** למה שינה רש"י ופירש כאן אחרת משיטתו להלן. וראה **תוי"ט** ריש פרק ראשית הגז.

ובפלתי [סא סק"ו] כתב ליישב טעמו של רש"י במשנתנו, כי כיון ששנינו בראשית הגז בין בארץ ובין בחו"ל, אם כן כל שכן שמתנות נוהגות גם בחו"ל, שהרי הרבה פוסקים חילקו בין ראשית הגז שנוהג רק בארץ לבין מתנות שנוהגות בחו"ל. ודבריו תמוהין שהרי אם סבר רש"י שיש חילוק ביניהם, כיצד ידע לפרש שרבי אלעאי סבר שגם מתנות נוהגות בחו"ל, וגם לא העלה ארוכה לסתירת דבריו להלן.

ולהלן [קלב ב בתוס', קלו ב בהערות לגמרא] נברר את שיטות הראשונים בדין מתנות כהונה וראשית הגז בחו"ל.

3. כתב **הרמב"ם** בפיה"מ חלה [פ"ד מ"ט ובהל' ביכורים פ"ט ה"א] שזרוע לחיים וקיבה נקראים בכל מקום "מתנות", שנאמר בהם "ונתן לכהן", **ובציון הלכה** [ס"ק מ"ז] תמה שהרי גם בתרומות ומעשרות וחלה וראשית הגז נאמרה לשון נתינה.

וראה להלן [קלב ב הערה 9 וקלג ב הערה 3] שנברר אם שלשתן נחשבות כשלש מצוות או כמצוה אחת, ואם הן שלש מתנות או מתנה אחת של שלשה דברים.

4.**תוס'** [כאן ובדף עח. ד"ה מנין] הוכיחו שלולי הקל וחומר לא היה צריך לדרוש מקרא לפטור מוקדשין ממתנות, כי מסברא הן פטורין, שהרי הפסוק של מתנות נאמר בפרשה המדוברת בחולין. **ומהרי"ט אלגאזי** [בכורות פ"ה אות מא] האריך בזה.

ובספרי [דברים יח] דרשו שאין חיוב לתת זרוע לחיים וקיבה מן המוקדשין, דכתיב "וזה יהיה משפט הכהנים", זה ולא קדשים, [**והגר"א** גרס שם כמו במשנתנו], אולם **המלבי"ם** ביאר שהספרי חולק על דרשת המשנה, ולשיטתו שם לעיל [יב כב] שלמדו לפטור חולין מחזה ושוק מהכתוב כצבי וכאיל ואילו בסוגיין התמעטו מ"וזה יהיה משפט" וגו', ומשמע שהספרי למד שדרשת פסוק זה מלמדת למעט מוקדשין, והגמרא למדה מקרא זה על חולין.

והנצי"ב כתב שכוונת הספרי לומר שאילו לא דרשינן מ"אותם" כמו במשנתנו, היה ראוי לדרוש "וזה" למוקדשין, אבל באמת אין דורשים אלא מ"אותם". וראה בהערות על

"**ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו לחק עולם**". ודרשינן: "אותם" דווקא! **אין לו** לכהן מן השלמים **אלא מה שאמור בענין** דהיינו חזה ושוק, ולא זרוע לחיים וקבה.

כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדשן [דהיינו שהקדיש בהמה שנפל בה מום קבוע לפני שהקדישה], דינם כמו שהקדיש עצים ואבנים לדמיהם, שאין בהם קדושת הגוף כלל, שהרי כשהקדישן לא היו ראויין למזבח(5).

והלכך, לאחר **שנפדו**, דינם כחולין גמורים, והם **חייבין בבכורה**,

וחייבין **במתנות** כהונה,

ויוצאין על ידי פדיונן להיות כחולין גמורים אפילו **להגזז ולהעבד** [לעבוד בהם],

וולדן שהתעברה בו לפני הפדיון ונולד אחר הפדיון **וחלבן מותר לאחר פדיונן** [מה שאין כן אם הוממו לאחר שהקדישן, שאסורין בגיזה וולדן אסור] וכדלהלן.

והשוחטן בחוץ לעזרה — **פטור**.

ואין עושין תמורה, שאם המיר בהמה זו באחרת, ואפילו קודם שנפדו, לא אמרינן שיהו הוא ותמורתו קודש.

ואם מתו קודם שנפדו — **יפדו** [ואפילו

הגמרא.

ובפסיקתא [שם] דרשו "מאת העם", ולא מאת הקדש, ובתוס' בבכורות [יב א] הובאה דרשה זו לגבי בהמה הקדושה בקדושת דמים שנפטרת אף היא ממתנות ותמה **החתם סופר** אם כן למה הוצרכה משנתנו לדרוש מ"אותם" לפטור קרבנות ממתנות, והרי אין הם זבח מאת העם. וביאר שלפי ההוא אמינא במשנה לחייב קרבן במתנות, היה הפסוק נדרש להיפך, דהיינו לחדש שלא רק הקדש חייב במתנות אלא אפילו חולין שהוא מאת העם.

ולכאורה מתוס' [הנ"ל] לא משמע כן, שהרי הוצרכו ללמוד מראשית הגז שגם הפסוק האמור לגבי מתנות מדובר בחולין, ובלאו הכי היה משמעותו גם בקדשים, אף שאינם נחשבים "מאת העם". וראה **בשחיטת חולין** שחילק בין דברי תוס' בבכורות שעסקו בקדושת דמים שאינה נותנת לבעלים זכות באכילת הקרבן, ולכן אינה נחשבת מאת העם. לבין נידון סוגיין שהוא בקדשים קלים, ולפי ריה"ג ממון בעלים הם, ומפני זכות האכילה שיש לבעלים נחשב הקרבן מאת העם.

וראה **בביאור ההלכה** [ביכורים ט ב] שכתב כי אף לפי תוס' בבכורות, אין בעלות ההקדש פוטרת ממתנות אלא אם כן היתה באחד מהאברים שחייב ליתנם, או שהיה להקדש שותפות בבהמה בדבר שאינו מסוים, אך אם יש להקדש בעלות רק על אבר אחד מהבהמה כאזנה וכדו' אין הבהמה נפטרת מחיוב מתנות, כי גם כהנים התמעטו "מאת העם" שאינם חייבים במתנות, וכתב הרמב"ם [שם הי"ב] ששותפות הכהן פוטרת רק כשהוא שותף באחד מהאברים הניתנים לכהנים. ואין דין שותפות לפטור בבכורה שוה לשותפות הפוטרת במתנות, ולהלן קל"ג נרחיב בזה.

5. דין זה מדובר באופן שהקדיש בעלי מום למזבח לדמיהן [ולא בקדשי בדק הבית] ואף שאסור להקדיש בעל מום למזבח, אם הקדיש, חל הקדשו ומעריכים ופודים אותו ומביא בדמים קרבן [אך אין ההקדש חל בגופה].

ופירש **רש"י** שדעת התנא במשנתנו שדוקא

שאינם ראויים אלא להאכילן לכלבים, וקיימא לן אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, כתב רש״י דהיינו דוקא בקדשים שקדם הקדשן למומן, אבל אלו שקדם מומן להקדשם, חשובים עצים ואבנים, ונפדים לצורך אכילת כלבים].

חוץ מן הבכור(6) **ומן המעשר,** שאפילו באופן שקדם מום להקדשן — חלה עליהם קדושה גמורה!

והטעם לכך, משום שבכור קדושתו תלויה

אחר שנפדו חלה עליהם קדושת בכורה, כי קדושת דמים מדחה מן הבכורה, משום שאין קדושה חלה על קדושה. והעירו **מהרי״ט אלגאזי** [בכורות פ״א] **וחתם סופר** [יו״ד שטז] שהרי להלן [בגמ׳ ד״ה בכור] פירש שבכור אינו נוהג במוקדשים כי כתוב בו ״בקרך וצאנך״, וביאר **הנצי״ב** במרומי שדה שבמשנה פירש רש״י אף לפי ריה״ג הסובר שקדשים קלים ממון בעלים הם ונחשבים צאנך ובקרך, בכל זאת לא חלה בהם קדושת בכורה, כי אינה חלה על קדושה אחרת.

ובזכר **יצחק** [נב] **ובחידושי הגרי״ז** [הל׳ בכורות] כתבו שחיוב נתינת הבכור לכהן אינו תלוי בקדושת בכורה [ראה להלן קלו. הערה 9 בהרחבה], ולדבריהם מובן שמצד אין קדושה חלה על קדושה אינו נפטר מחיוב נתינה לכהן. [ועוד נ״מ למקדיש רגלה לבדה״ב שקדושת בכור יכולה לחול עליו אך אינו ״בקרך״].

ובתוס׳ בבכורות [שם] פירשו שהטעם שאין בכורה חלה אפילו על קדשים שמומם קדם להקדשם, וקדושתם היא קדושת דמים, דכתיב כל פטר רחם בישראל, והקדש אינו בכלל ישראל, והיינו שאין הקדושה גורמת שלא תחול קדושת בכורה, אלא בעלות ההקדש. **והגרי״ז** שם הוכיח מדברי הרמב״ם כרש״י, שמפני הקדושה לא חלה קדושת בכורה. וראה בחידושי **הגרא״ל מאלין** [ח״ב נ] שהעלה שבהמת פסולי המוקדשין נחשבת כשתי בהמות, של קודש ושל חולין, והנידון שם הוא לפטרה ממתנות בחלק הקודש ואינו מתחייב משום חלק החולין, ולכן צריך שני פסוקים לפטור פסולי המוקדשין ממתנות.

והנה רש״י נקט [בבכורות שם] שהפטור בקדושת דמים הוא כקדושת הגוף שנפטרו בה אפילו פסולי המוקדשין מדכתיב כצבי וכאיל, ותוס׳ סברי שכיון שפסולי המוקדשין פטורים אף לאחר שנפדו, על כרחך שאין בעלות ההקדש גורמת שלא תחול הבכורה, וחיוב המתנות, אלא פטורם מפני הקדושה שהיתה בהם, ופטור זה שייך רק בפסולי המוקדשין ולא כקדושת דמים [ועי״ש **בלקוטי הלכות**, ודבריו תמוהין].

וראה **בכתבי הגרי״ז** [תמורה ט א] שביאר ענין זה באורך. ותמה כיצד יתכן לומר שטעם הפטור משום שאין קדושה חלה על קדושה, והרי טעם זה תלוי בקדושת העובר, ולא בקדושת האם, ואילו במשנה נאמר שפטורה גם ממתנות, וזה דין שתלוי באם ואינו משום קדושה, שהרי גם בקדוש שייך דין מתנות, ובהכרח שפטור אחר נאמר בקודש. אולם **הט״ז** [יו״ד סא סקכ״א] ביאר שכוונת רש״י במתנות, היא לקדושת המצוה, עי״ש.

6. **רבינו גרשום** בבכורות [שם] ביאר שמצינו בבכור אופן שקדם מומו להקדשו, והוא כשהטיל בו מום כשהיה עדיין במעי אמו, כי אינו קדוש אלא בצאתו מרחם אמו. ובכל זאת פטור ממתנות, כי חל עליו קדושה גמורה, ורק אינו ראוי להקרב מחמת מומו, ולפיכך ניתן לכהן לאכלו.

ברחם, דקדוש מרחם אמו, בין אם הוא תם ובין אם הוא בעל מום.

ובמעשר בהמה כתוב: "העשירי יהיה קדש לא יבקר בין טוב לרע", ודרשינן: טוב — היינו תם, רע — היינו בעל מום.

אבל, **כל שקדם הקדשן את מומן, או** שנפל בהן **מום עובר קודם להקדשן,** מום עובר נחשב כמאן דליתיה[7], **ולאחר מכן נולד להם מום קבוע — ונפדו, פטורין מן הבכורה.** כי נאמר בקדשים שהוממו ונפדו שיהיה דינם "כצבי וכאיל", וצבי ואיל פטורין מן הבכורה, שהרי מצוות בכורה נאמרה דווקא בבקר וצאן.

ופטורין נמי מן המתנות זרוע לחיים וקבה, שנאמר בהם "שה" — ולא צבי ואיל.

ואינן יוצאין לחולין על ידי פדיון **להגזז ולהעבד,** שנאמר בפסולי המוקדשין "תזבח ואכלת" ללמד שאין בהן אלא היתר זביחה ואכילה, אבל גיזה ועבודה לא הותרו בהם.

וולדן שהתעברה בו לפני הפדיון ונולד אחר הפדיון[8], **וחלבן אסור לאחר פדיונן.**

והשוחטן בחוץ קודם שנפדו — **חייב**. והיינו דוקא באופן שהפסול הוא כזה שאילו היה עולה למזבח לא היה יורד,

ועושין תמורה קודם פדיונן, דכתיב בתמורה "טוב ברע או רע בטוב" משמע דיש דין תמורה לבעל מום שהיה "טוב" בתחילה ונעשה "רע", אך כשקדם מחמן להקדשן שנינו לעיל שאין עושים תמורה, כי היה "רע" מתחילתו.

ואם מתו מעצמן, שלא שחטן, **יקברו** ולא יאכלו לכלבים [או משום שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, או משום שצריך העמדה והערכה לפדיון וכשמתו אי אפשר להעמידם להעריכם].

---

7. רש"י פירש שמום עובר כמאן דליתיה דמי. וראה **במנחת חינוך** [רפב] שדן אם עובר בהקדשתו על איסור בל תקדישו שנאמר במקדיש בעל מום.

והנה **הגר"ח** [איסורי מזבח ג י] הוכיח ממה שחלה קדושה על בעל מום עובר, שאין הטעם שלא חלה קדושה על בעל מום משום שאינו ראוי למזבח, שהרי גם במום עובר נפסל למזבח, ומה שיהיה ראוי אחר כך למזבח אינו מועיל להקדישו כעת, ואיך יועיל לחול עליו אחר כך ההקדש כשיעבור מומו.

אלא בהכרח שאין הקדושה חלה על בעלי מומין, כי קדושת הגוף לא חלה על דבר שיש בו פדיון ובעל מום עומד להפדות מהקדש, ואינו פסול גרידא אלא מפקיע את הקדושה, ולכן במום עובר חלה הקדושה, כי המום עתיד לעבור ואינו נחשב כפודה מהקדש.

ולפי זה נראה שעובר באיסור בהקדשתו, כי האיסור אינו מפני שנפדה מחמת מומו, אלא מפני שמקדיש דבר שיש בו פסול, והפסול קיים, וכל החילוק הוא רק אם נחשב כפדיה או לא - ולענין חלות ההקדש בלבד.

8. **רש"י** הביא את הגמרא בבכורות [שם] שמדובר באופן שהתעברה קודם שנפדית וילדה אחר הפדיון, ורק באופן זה חל על הולד דיני פסולי המוקדשין, כי אילו נולדו לפני הפדיון פשיטא שאסורין ואפילו קדם מומן להקדשם. ואם התעברה אחרי הפדיון פשיטא שמותרין כצבי וכאיל. וכן ברישא וולד של בהמה שקדם

גמרא

מדייקת הגמרא: משמע במשנה כי **טעמא** שאין מוקדשין חייבין במתנות, הוא רק משום **דכתב רחמנא "אותם". הא לאו הכי, הוה אמינא קדשים חייבין במתנות** כמו שדנה המשנה קל וחומר מחולין?

ומקשה על כך: **איכא למפרך: מה לחולין שכן חייבין בבכורה,** ולכן הם חייבין במתנות. מה שאין כן קדשים שפטורין מן הבכורה, ולכן קל בהם גם לפטרן ממתנות.

מתרצת הגמרא: אילו לא התמעטו קדשים מ"אותם", הוה אמינא **תיתי** קדשים בקל וחומר **מזכרים** של חולין, שאף על פי שלא שייך לומר החומרא שחייבין בבכורה, שהרי אינם יולדים, ובכל זאת התחייבו במתנות, וכל שכן שיתחייבו קדשים במתנות.

ופורכת הגמרא, שלא יתכן הוה אמינא ללמוד מזכרי חולין לקדשים: שהרי **מה לזכרים** של חולין, **שכן חייבין בראשית הגז,** מה שאין כן בקדשים?

אולם פירכא זו נדחית: שהרי עדיין אפשר ללמוד קדשים **מתיישים** זכרים של חולין, שאין בהם בכורה ולא ראשית הגז, ובכל זאת חייבים במתנות.

ושוב פורכת הגמרא: **מה לתיישים שכן נכנסין לדיר להתעשר,** כלומר, שהרי הם חייבין במעשר בהמה, מה שאין כן מוקדשין שפטורים ממעשר דכתיב במעשר "יהיה קדש" ולא מי שכבר קדוש?

וגם פירכא זו נדחית: כי אילו לא התמעטו קדשים, היו נלמדים בקל וחומר **מ**תישים **זקנים** של חולין, שהרי כבר נתעשרו ואין צריכין שוב ליכנס לדיר להתעשר, ובכל זאת חייבים במתנות.

ושוב מנסה הגמרא לפרוך קל וחומר זה: **מה לזקנים שכן** כבר **נכנסו לדיר להתעשר,**

מומה להקדשה מותר בפדיון רק באופן שהתערבה קודם לפדיון ונולד אחר פדיון. ועיין **בתוס' יו"ט.**

ובפשטות נראה שהפדיון חל גם על העובר. וכן נקט **הגרי"ז** [בבכורות] שאם יתנה שלא יחול הפדיון על העובר, באמת ימשיך דינו להיות קודש ולא חולין. אולם **רבינו גרשום** שם כתב "כיון שנולד אחר פדיון מותר בלא פדייה", ודבריו צריכים ביאור.

וראה **רש"י בבכורות** [טו ב] שכל האיסור בוולד בהמה שקדם הקדשה למומה הוא רק מדרבנן. **ובשטמ"ק** [שם אות ד] הקשה על המשנה לפי מאן דאמר וולדות קדשים בהוויתן הם קדושים, דהיינו שקדושתן תלויה בדין האם בעת לידתן, אם כן כיצד יקדשו אחר שהאם יצאה לחולין. וביאר שכיון שהיתה האם קדושה בשעת העיבור, ונשאר בקדושתה לענין גיזה ועבודה אף לאחר הפדיון, לפיכך מועילה להקדיש הולד בלידתו.

והגרי"ז ביאר דבריהם שסיבת הקדושה חלה בעת העיבור, ורק חלות הקדושה תלויה בלידתן, וכיון שנשארה במקצת קדושתה מעת העיבור, חלה על הולד הקדושה שהתקדשה בה לפני הפדיון. ולפי זה מובנים דברי רבינו גרשום שהולד מותר בלא פדיה, כי למאן דאמר בהוייתן הם קדושים באמת אין צריך פדיון, ולא חלה עליו קדושה כשנולד מבהמה שקדם הקדשה למומה.

אך עדיין צריך לבאר למה יהיה האיסור רק מדרבנן, והלא למאן דאמר זה לא שייך כלל

תאמר במוקדשין שלא נכנסו מעולם להתעשר?

אולם גם פירכא זו נדחית: כי עדיין יש ללמוד קל וחומר לקדשים **מלקוח**, שהלוקח עשר בהמות מן השוק, אין חייב במעשר. דכתיב "בקרך וצאנך" וממעטינן לפטור את הלקוח מן השוק. וכן אפשר ללמוד קל וחומר מה**יתום** שמתה אמו בשעת לידה, שהוא פטור ממעשר בהמה [דדרשינן שדין מעשר כדין קדש, ויתום אינו ראוי לקדש, דכתיב "והיה שבעת ימים תחת אמו" — פרט ליתום שמתה אמו בשעת לידה שלא היה תחת אמו כלל].

ועוד פורכת הגמרא: **מה ללקוח ויתום שכן נכנסין במינן** — דהיינו בהמות חולין שאינן לקוח ויתום — לדיר **להתעשר**, ואילו קדשים אינם נכנסים כלל להתעשר, ולכן יפטרו ממתנות?

ודוחה שאין לפרוך כן: "שכן נכנסין **במינן" קאמרת**? זו אינה פירכא היא, שהרי **בקדשים נמי** נחשב **שבמינן נכנסין לדיר להתעשר** דהיינו בבהמות חולין, והלכך, אילו לא התמעטו קדשים ממתנות מדכתיב "אותם", היינו מחייבים גם קדשים בקל וחומר מחולין.

מקשה הגמרא: **ויהיו חולין חייבין בחזה ושוק מקל וחומר! ומה קדשים שאין חייבין במתנות — חייבין בחזה ושוק, חולין שחייבין במתנות, אינו דין שחייבין בחזה ושוק?** (9)

מתרצת הגמרא: **אמר קרא** לגבי מתנות: "**וזה יהיה משפט הכהנים", זה** — מתנות — **אין, מידי אחרינא — לא!** (10)

פדיון במעי אמן, וכל חלות הקדושה תלוי בלידה, ואם כן כשחלה הקדושה תלוי בלידה, ואם כן כשחלה הקדושה תחול מן התורה. ואולי כיון שנפדית אין קדושת הולד אלא מדרבנן. וצ"ע.

9. מלשון הגמרא משמע שהנידון הוא לחייב חזה בשוק אף בחולין, ואינו מדיני הקרבנות, ואף למסקנא נשאר כך גדר דין חזה ושוק, ולא התמעט מחולין במשמעות הפסוק, אלא שלא יתכן לקיים בו את עיקר מצוותו בהנפה, ולפיכך אינו אמור בחולין. ולכאורה מכאן תימה על **הרמב"ם בספר המצוות** [שורש יב] שכתב שאינו מונה מצוה זו במצוות עשה, כי היא חלק מדיני הקרבן, שהוא חלק שנוטלים הכהנים בקרבן.

אמנם כדברי הרמב"ם משמע בכמה דוכתי [ביומא ה וזבחים ב] שהובאה תנופת חזה ושוק כצד חומרא בשלמים, ומשמע שאינה מדין מתנות כהונה גרידא. ובהכרח שיש בהם את שני החיובים, בין מדיני הקרבן ובין מדיני מתנות כהונה. וכאן היה הנידון לחייבם משום מתנות כהונה.

וראה **בכנסת הראשונים** [זבחים מד] שדן בזה, והסיק כי תנופת הכהן משום דיני מתנות כהונה ואילו תנופת הבעלים מדיני הקרבן. ויש להוכיח כדבריו מקושיית **תוס' בזבחים** [עז א] על מסקנת סוגיין שאי אפשר להניף בפנים משום שהם חולין בעזרה, שהרי יכול להקדישם לבדק הבית ולהניפם ואחר לפדותם. ולכאורה תמוה שאם כן תחסר הנפת הבעלים. ומשמע שלענין הנפת מתנות כהונה אין צורך בבעלים, כי כל הנפתם מדיני הקרבן בלבד. וראה עוד בהערות 11-12.

10. כבר הבאנו בהערה 4 **שהספרי** למד מ"וזה

מקשה הגמרא: **אלא טעמא דכתב רחמנא** "זה", רק משום כך לא ילפינן חולין מקדשים לענין חזה ושוק, **הא לאו הכי, הוה אמינא חולין חייבין בחזה ושוק!?**

והא חזה ושוק **בעי תנופה**(11), וחזה ושוק של חולין **היכא לינופינהו?**

אי אבראי [בחוץ], הא "**לפני ה'" כתיב,** דהיינו בפנים! (12)

אי אגואי [בפנים], הא **קא מעייל חולין** קל-ב

יהיה משפט הכהנים" שנאמר במתנות, למעט מוקדשין מחיוב מתנות, ואילו לפטור חולין מחזה ושוק למד מכצבי ואיל, ולדרשתו מיושבת קושית תוס' [ד"ה זה] ראה שם בהערות.

ובלב אריה תמה על קושיית הגמרא שיתחייבו חולין בחזה ושוק מקל וחומר, שהרי לא הוצרך מיעוט לקדשים במתנות כהונה אלא מפני שהם חמורים מחולין בחזה ושוק, ואם כן בכלל מיעוט זה התלה שחולין פטורים מחזה ושוק. אמנם לפי הספרי שמשמעות הפסוק ממעטת מקדשים והוא כולו מדובר בחולין. ואינו נצרך כנגד הקל וחומר. אם כן מובן למה הוצרך מיעוט מצבי ואיל למעט חולין מחזה ושוק. וראה **במהרי"ט אלגאזי** [שם] שתמה למסקנא שאי אפשר להניפו משום חולין בעזרה, למה הוצרך הספרי למעטם מפסוק. ועיין בעמוד ב' הערה 1.

11. אף על פי שאין תנופה מעכבת בחזה ושוק, כבר כתבו **תוס' בזבחים** [קיז ב קיט א] לגבי פטורם בבמה קטנה שאין תנופה נוהגת בה, כי מאחר שעיקר מצוותן בתנופה, לפיכך באופן שאין תנופה שייכת בהם, לא נוהג דין חזה ושוק. ויש לעיין אם יש בכך גילוי שהתנופה היא מדיני הקרבנות בלבד. או שרק מפני שאין היכי תמצי לעשותה בחולין אין מתקיים בהם דין חזה ושוק, וכבר ביררנו פרט זה בהערה 9.

ושמא שונה דין חזה ושוק, שהרי אף אם היה ניתן מן החולין לא היה דינו כמתנות כהונה שלדעת רבי יוחנן לקמן [קלב ב'] הם טובלות את שאר הבהמה, כי חזה ושוק הם חיוב מתנה בפני עצמה, ולא כחלק מהבהמה כמבואר בתוס' להלן [קלא. ד"ה ה"ג] ויתכן שיש להם דין כקרבן בפני עצמן כמבואר בסמוך.

וראיה לכך מהוכחת הגמרא, שהרי כתב **השאגת אריה** [סימן צז] כי תרומת חמץ בפסח אף שאינה קדושה טובלת, ואם כן אף חזה ושוק שאי אפשר להניפם יטבלו את הבהמה לפי רבי יוחנן ולדידן תאסר באכילה. אמנם מאידך יתכן לבאר שזו גופא הוכחת הגמרא, ממה שאינם טובלים, על כרחך שאינם נוהגים כלל בחולין. ובאמת כשנוהגים בקרבנות חיובם הוא להפרישם על כל הקרבן.

וראה **בחידושי הגרי"ז** [מעה"ק ט ג] שכתב לחלק בין חזה ושוק של שלמי ציבור שהנפתם היא הנפת הקרבן, ואין להם דין חזה ושוק בפני עצמן, ואילו בשלמי יחיד חלות שם חזה ושוק מחייבת אותם הנפה בפני עצמן, ויתכן לבאר כי החילוק הוא בין שלמי ציבור שהחזה ושוק הם מדיני הקרבן והם החלק שהתחדש בו דין תנופה, ואילו בשלמי יחיד [וחולין להוה אמינא בסוגיין] הוא דין נפרד על החזה ושוק, ואף שדין הנפת האימורים תלוי בו, ונחשב כחלק מדיני הקרבן וכדלעיל, אין זה הפרשה מהקרבן אלא חיוב עצמי של חזה ושוק. [וראה דברי **הגרי"ז** בנזיר מה ב] ועיין עוד בסמוך.

12. **האחרונים** דנו אם יש איסור חולין בעזרה בלשכות הפתוחות לקדש, שמותר לאכול בהן קדש קדשים ואין שוחטים בהן אפילו קדשים קלים. וראה **בקרן אורה** [זבחים נו] **ובאתוון דאורייתא** [כלל א] שהכריעו להתיר בהם

לעזרה!? (1)

הלכך לא אפשר לומר שיהיו חולין חייבין בחזה ושוק(2).

מקשה הגמרא: **אלא** האי "**זה**" דכתיב, **למה לי?** והרי אי אפשר להניף חזה ושוק בחולין, ולמה לי מיעוט!?

מבארת הגמרא: "וזה" נצרך **לכדרב חסדא. דאמר רב חסדא: המזיק מתנות כהונה או שאכלן, פטור מלשלם!** ואמרו להלן שיש אומרים שמקורו של רב חסדא נדרש מ"וזה".

גופא, אמר רב חסדא: המזיק מתנות כהונה

שחיטת ואכילת חולין ולאסור שחיטת קדשים כשוחט בחוץ.

ולכאורה הוא הדין לענין הנפת חזה ושוק, שאמנם לא תהיה מניעה להניפם בלשכות אלו מצד חולין בעזרה, אבל יחסר בהנפתם לפני ה', כי נחשב בחוץ לקדשים.

אולם עדיין תמוה לכאורה שהרי מצינו [בפסחים צב. ויבמות ז ב] שמצורע ביום טהרתו עומד בשער ניקנור וכן סוטה בעת השקאתה, ונחשבים כעומדים לפני ה' ולמה לא יניפו את החזה ושוק בשער נקנור ותחשב תנופה לפני ה' אף שלא נכנסו לעזרה. [וראה דברי **הגרי"ז** בהלכות מחוסרי כפרה ובסוטה ז. שחילק וכתב ששער נקנור לא התקדש בקדושת עזרה, אבל נחשב לפני ה', ועדיין קשה שתועיל בו תנופה לחזה ושוק, ועמד על כך **החזו"א** בנגעים יב סק"ה].

ולכאורה מוכח מכך שאפילו חזה ושוק של חולין נחשבים כקרבן, ודיני הנפתם כדיני הנפת קרבן שנקבעו לו מחיצות, וכפי שביאר **הגרי"ז** [עה"ת פר' ראה] שדיני העמידה והאכילה לפני ה' אינו תלוי בקדושת המקום, אלא שנקבע מקום לקיום דינים אלו לפני ה', אך דיני הקרבנות תלויים בקדושת המקום ונקבעו להם כעין מחיצות לפסול ביוצא. ויתכן לומר שאף בחזה ושוק נקבעו דיני קרבנות ותלוים בקדושת המקום. [ולפי זה י"ל שיצטרך גם הנפת בעלים משום קרבן וצ"ע].

ומצאתי בקונטרס **זרע יצחק** שכתב ליישב כהנ"ל, והוכיח כך **מתוס' בקידושין** [נב ב] שרק השקאת סוטה נעשית בשער ניקנור אך הנפת מנחתה נעשית בתוך העזרה דבעינן לפני ה'. עיש"ה. וכן יש לומר גם לגבי ביכורים, ולחלק דין אכילתם מדין הנפתם, כי להנפה נקבע מקום כקרבן.

וראה בזבחים [קיט ב] שאין חזה ושוק נוגים בבמה קטנה כי אי אפשר לקיים בה תנופה לפני ה', ולכאורה תמוה שהרי בסוגיין אמרו שאפילו חו"ש של חולין היו מניפים בפנים אילולי הטעם של חולין בעזרה, ובקרבנות במה קטנה אין טעם זה, למה לא יניפום, וצ"ע.

1. **החתם סופר** תמה כיצד סלקא דעתך שיהיה חיוב להניף חזה ושוק של חולין בעזרה, והרי כל הטעם שהותר בשר תאוה לישראל כשנכנסו לארץ, הוא מפני שהיו בריחוק מקום מהמקדש ולא יכלו להביא שלמים כדי לאכול בשר במקומם, ואם נאמר שצריך לבא להניף את החזה ושוק אם כן יבואו ויקריבו שלמים כדי לאכול.

ומוכח שהבין שהנפת חזה ושוק טובלת את שאר הבשר מאכילה, כי אם היא מצוה בפני עצמה הרי יכול להפריש מכל בהמה ולהניח עד שיעלה לירושלים או לשלוח עם חבירו. ומשמע שאם היה דין הנפה בחולין היה הבעלים עצמו צריך להניפם קודם שיאכל מן הבשר.

2. **מהרי"ט אלגאזי** [בכורות פ"ה אות מ"א]

או שאכלן, פטור מלשלם!

מאי טעמא?

איבעית אימא: משום **דכתיב** "**זה**", ודרשינן דווקא "זה" — בעודן קיימות, חייב ליתנן, אבל אם אינן קיימות בעין, וכגון שהוזקו או שאכלן — אין חייב בתשלומין[3].

ואיבעית אימא: משום דהוה ליה ממון שאין לו תובעים, שהרי אם יתבענו כהן, יכול הוא לומר לו: לכהן אחר אני רוצה ליתן ולא לך![4]

מיתיבי: נאמר בענין המתנות "**וזה יהיה משפט הכהנים**" — **מלמד שהמתנות דין** הן, שדיינין נזקקין להן לדון בעניינם. **למאי הלכתא** — לאיזה ענין צריכין לדיינין? מאי

הקשה למסקנת סוגיין למה הוצרך קרא למעט פסולי המוקדשין מחזה ושוק [בבכורות ט"ו.] והרי כל זמן שלא נשחטו יפטרו כהקדש, ואחר שנשחטו הם כחולין גמורים לכל דבריהם, ולא שייכת בהם תנופה. ואין לומר שנשחטו בפנים, כי כיון שאחר שחיטתם דינם כחולין מסתבר שאסור לשחטן בעזרה. ודעתו שאילו שחיטתן מו תרת, אין בהם משום חולין בעזרה, וצריך קרא למעטן.

אולם **תוס' והרשב"א** בסוגיין כתבו להיפך, ואסרו כל הכנסה בדרך קדושה בחולין, והיינו שעצם ההנפה נאסרה כי היא כדרך הקרבנות, ונעשית בחזה ושוק אחר שיצאו לחולין בשחיטה, ואפילו אם השחיטה הותרה כי נחשבו קדשים עד השחיטה, מעשה ההנפה אוסר. וראה בהרחבה בהערות על תוס'.

3. פירש **רש"י** שחיוב מתנות כהונה נאמר רק בעודן קיימות, ולא התחייב בתשלומין אם כילם מהעולם. **ותוס'** כתבו שלפי טעם זה אין חיוב אפילו לצאת ידי שמים. ובספר הארוך לש"ך [ס"א] כתב שלטעם זה אפילו כשנותן מתנותיו לכהן מסוים לעולם, פטור מתשלומין כשאיבד המתנות. ומשמע שאין זו גזירת הכתוב גרידא לפוטרו, אלא שאין לכהן זכות במתנות כשאינם בעולם ולכן אינו חייב לשלם תחתיהם ממון.

ולהלן נברר את טעם דברי תוס' שכתבו שיש חיוב לצאת ידי שמים ולשלם על היזק מתנות כהונה [לטעם שאין לו תובעין] אם הוא משום שיש עליו חיוב ממון רק שאין לו תובעים, או שהוא תשלום על עצם ההפסד שעשה לממון השבט. ולכאורה לפי הטעם השני שייך לחייבו אפילו אם פטורו נלמד מ"וזה" כי גרם הפסד שלא יצטרך לתת מתנות אלו שכלו מהעולם.

וצריך לומר שאין חיוב אלא על הפסד ממון, כגון באופן שזכות הכהן אינה פוקעת אלא שאי אפשר לתתלו כי הממון אינו בעין, והיינו אם הישראל אינו נפטר מנתינת המתנות מפני שכלו. אבל לפי הטעם שהתמעטו מ"וזה" ואינו חייב לתת אפילו למכירי כהונה, אינו גורם הפסד ממון אלא הפסד עצם זכות הכהן במתנות, ועל כך אינו מתחייב אפילו לצאת ידי שמים. [וראה **בפלתי** [סק"ד] שלפי טעם זה, גם לבעלים אינו חייב לשלם טובת הנאה, שלא יהיה כח הבעלים גדול משל הכהן, ובסמוך יבואר].

4. נחלקו הראשונים אם לפי טעם זה חייב לשלם כדי לצאת ידי שמים או לא. **תוס'** כתבו לצאת ידי שמים אלא כשיש חיוב ממון ואין שחייב, **והר"ן** תמה עליהם שלא נאמר חיוב אדם יכול לתבעו, אבל במתנות אם אין לו חיוב מחמת מצוה למה יתחייב, ולפיכך נקט שמדת חסידות היא לשלם, וכמשמעות הגמרא להלן.

ובמשנת רבי אהרן [זרעים ו, יד] כתב שבמתנות כהונה יש עליו חיוב לצאת ידי שמים יותר משאר ספיקי ממון, שהרי ודאי חל עליו

חיוב ויש אצלו ממון כהנים, רק אין מי שיכול לתבעו בדיינים, ואילו בשאר חיוביו לצאת ידי שמים מדובר כשאין אצלו ממון אחרים אלא רק עשה עוולה לחבירו שנגרם לו היזק על ידו, או שגזל לאחד מחמשה ואין חייב לשלם כשאין מי שתובע ממנו את ממונו.

אמנם מאידך יש לומר שמזיק מתנות כהונה אין בידו ממון השבט, כי מעולם לא היה נתבע עליו ואין לאדם חיוב ממון אלא כלפי התובעו, ורק גרם להפסיד את השבט, ואין לו חיוב ממון גמור כמו שהפסיד לאחד מחמשה ואינו חייב לשלם רק מפני שאינו זוכר למי חייב, אך כיון שיש עליו תביעה מבעל הממון, חייב להניח בפניהם כדי לצאת ידי שמים על חיובו הגמור.

ונפקא מינה בין הצדדים אם תועיל תפיסת הכהן בממונו, כי אף שיכול לתפוס את המתנות עצמם [לדעת **הרמב"ם** בכורים יב טו] אם גרם להזיקם אינו יכול לתפוס ממונו, אלא אם נחשב כחיוב ממון גמור. **ובכרתי** [סא ס"ק יח] רמז לנידון זה ראה **אפיקי ים** [ח"א מב] שהביאו.

ובדעת הר"ן נחלקו האחרונים, אם סבר שמתנות כהונה אינן נחשבות כממון השבט, אלא רק מצוה לבעלים להפרישם ולעשותם כהפקר לכהנים, [ראה **יש"ש** כאן, **חוות דעת** ק"ס סק"י, **רע"א** גיטין מז ב **אור שמח** פ"ו ממתנ"ע, **קוב"ש** ח"ב סי' י"ד, **אבי עזרי** פ"ח ממתנ"ע, **ובקהילות יעקב** כאן] וכן משמע ממה שהקשה הר"ן על רש"י שפירש שאין לו תובעים כי יכול לומר לכהן אחר אני נותן ולא לך, ולכאורה מטעם זה יפטר הבעלים אפילו אם תבעו כהן כשהמתנות עדיין בידו, ולכן ביאר שכשהם בידו חייב ליתנם משום מצוותו. וכאן מדובר כשאינם בידו, ואינו חייב משום מזיק כי מעולם לא היו ממון כהן אלא הפקר, [ורש"י סבר שבי"ד כופין אותו ליתן רק כשהם בידו ומצווה לתת, אך אם הזיקם, אף שהם ממון כהן כיון שאין לו מצוה לשלם אין מוציאין ממון מידו עד שיהא תובע שהממון שלו].

אולם **באפיקי ים** [שם] הוכיח שיש איסור גזילה במתנות כהונה, [אמנם הוכחתו מדברי רש"י שנחלק עליו הר"ן] **ובקהילות יעקב** כתב שנחלקו בכך אמוראים לקמן קלד, ודוחק לומר שהראשונים נחלקו במחלוקת זו, אם ממון כהן הן ונגזלות, או לא. וכן הביא **מאמרי בינה** [תרו"מ ב] שהוכיח מדברי **הר"ן** בגיטין [ט.] שמכירי כהונה זוכים במתנות כי שאר הכהנים הסיחו דעתם מלקבלם. ואילו היו הפקר כיצד יקנום בהסחת דעת השאר, ובהכרח שממון כהן הם ולכן זוכים בהם מכירי הכהונה, וצריך להבין אם כן למה כשאכלם אינו חייב לשלם עליהם לצאת ידי שמים.

ובשם **הגרי"ז** ידוע לבאר שדעת הר"ן שאף על פי שמתנות כהונה נחשבות ממון השבט, אינם נחשבות ממון לענין חיוב מזיק משום שאין תובע על ממון זה, ואף לצאת ידי שמים אינו חייב, [ועל כך חלקו תוס' וסברו שחיובו לצאת ידי שמים הוא על גרם ההפסד]. וראה מה שהוסיף בזה **בחידושי רבי ראובן** [ב"מ ח, ב].

ובאגרות משה [יו"ד ח"ג קכב, ב] כתב לבאר דעת הר"ן, כי המתנות כהונה שייכות לישראל עד הנתינה, וכשאכלן הזיק את עצמו ולכן אינו חייב עליהן, אך אילו היו להן תובעין דהיינו שהיה חייב ליתנם לכהן מסוים, היה צריך לשלם לו משום שהמזיק שעבודו של חבירו חייב. ולדבריו צריך לומר שאם הזיק מתנות כהונה של חבירו אינו חייב לשלם משום שהיו עתידין לצאת מתחת ידו, [ראה **שערי יושר** ש"ה פ"ו **וקהילות יעקב** ב"מ י] ומקור ביאור זה מדברי הריטב"א בקידושין [נט. ויובא להלן], וכן ביאר **בקדושת יו"ט** למהרי"ט אלגאזי. [ובדעת תוס' צריך לומר שנחשב ממון השבט, ואין לו תובעין, וכנ"ל].

ומדברי **הרמב"ם** דקדק **האור שמח** [שם] שממון שאין לו תובעין הוא ממון שלא ידוע מי

לאו, להוציאן בדיינים! ומשמע שהכהן הראשון התובע את המתנות יכול לתבען בבית דין ולהוציאן מיד הישראל?(5)

דוחה הגמרא: **לא,** כוונת הברייתא "שהמתנות דין" — לענין **לחולקן בדיינין.** שהדיינין אומרים לישראל: תן את המתנות לכהן זה שהוא חבר ולא לכהן זה שהוא עם הארץ.

וכדרב שמואל בר נחמני. דאמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מנין שאין נותנין מתנה לכהן עם הארץ? שנאמר "ויאמר לעם ליושבי ירושלם לתת מתת [חלק כהונה] **הכהנים והלוים למען יחזקו בתורת ה'".**

ודרשינן: "**כל המחזיק בתורת ה' — יש לו מנת. ושאינו מחזיק בתורת ה' — אין לו מנת".** ולהכי הדיינים מורים לתת המתנות לתלמיד חכם ולא לעם הארץ(6).

תא שמע: רבי יהודה בן בתירא אומר: הכתוב "וזה יהיה **משפט** הכהנים" **מלמד שהמתנות דין!**

יכול — שמא תאמר — **אפילו חזה ושוק דין** הם? **תלמוד לומר** "**זה**"! דדווקא זה — מתנות זרוע לחיים וקבה האמורים בענין — דין הם, ולא חזה ושוק.

מדייקת הגמרא: **למאי** — לאיזה ענין —

יתבענו ראשון, וכלשונו [בפ"ט מבכורות הי"ד] שהוא ממון שאין לו תובע ידוע, ולהלן [קלא.] נרחיב בזה, וראה עוד בהערה הבאה.

5. **בקהילות יעקב** [לז ב] הקשה הרי בין לפי רש"י ובין לפי הר"ן כשהמתנות בידו בעין, מוציאין מידו, ואם כן אפשר להעמיד את הברייתא באופן זה שבו המתנות דין. וביאר שהקושיא היא מלשון "דין" שמשמעותו דיני ממונות, ואילו כשהן בידו מוציאין ממנו משום כפיה על המצוות. ואם היה בהן דיני ממונות היה חייב עליהן גם אם אכלן או הזיקו, כי נשאר חיוב ממון כלפי בעלים התובעו. ולביאורו, הקושיא רק על הטעם שפטור משום ממון שאין לו תובעין, אולם לטעם הראשון לא קשיא מידי.

ולדעת **הרמב"ם** - כפי שביארו **האור שמח** - שאם אין ידוע מי יתבענו ראשון נחשב ממון שאין לו תובעין, לכאורה אי אפשר לפרש קושיית הגמרא כרש"י שכתב "אלמא כהן הראשון התובען מוציאן מידו", שהרי אף על פי כן יתכן להחשיבו כממון שאין לו תובעין כי לא ידוע מי יתבענו.

6. **הר"ש והרא"ש** בחלה [ד ט] וכן בתוס' רא"ש כאן, כתבו שאסור לתת מתנות לכהן עם הארץ ואפילו תרומה טמאה, וכל מה ששנינו שם שנותנים מתנות לכל כהן שירצה, היינו לכהן חבר שאינו אוכל חולין בטהרה, ואף לו לא התירו לתת אלא תרומה טמאה ולא טהורה. אולם **תוס' ושאר הראשונים** [בסוגיין ולעיל קד ב] נקטו שהאיסור הוא רק באופן שיש כאן כהן חבר, אבל אינו חייב להמתין שיבא כהן חבר, ואם אינו מוצאו יתן לכהן עם הארץ. [וראה **בשו"ת הרשב"א** ח"ה רלט ובהגהות רחמים לחיים שהאריך מאד בבירור הענין. וראה עוד בתוס' מנחות יח ב ד"ה מודה ולהלן קלב ב ד"ה ולאו ובהערות שם].

והרמב"ם [תרומות ו ב] כתב שהאיסור לתת תרומה טהורה שמא יטמאנה ויאכלנה בטומאה. ואילו המשנה בחלה מדוברת בתרומה טמאה והיא ניתנת לכל כהן, ותמה **המרכבת המשנה** הלא במשנה שם שנינו שגם שאר מתנות ניתנים לכל כהן שירצה, ובסוגיין אמרי שאין נותנים מתנות לעם הארץ. ולכן העלה שהרמב"ם גרס

אמרו "שהמתנות דין"? **אילימא** לענין דבעינן **לחולקו בדיינים, אטו חזה ושוק לאו בדיינים מיחלקו** דדרשינן "זה" דווקא ולא חזה ושוק!? והרי גם בהם ראוי לומר ש"כל המחזיק בתורת ה' יש לו מנת", שהרי גם חזה ושוק "מנת" נינהו!

אלא לאו, לענין **להוציא בדיינין,** ומשמע שהמתנות יוצאות בדיינין!?(7)

דוחה הגמרא: **הכא במאי עסקינן, דאתו** המתנות כבר **לידיה** דכהן. שקיבלם כבר מישראל, ואחר כך גזלם ישראל זה המחזיקם עתה ממנו. ובאופן זה ודאי ממון שיש לו תובעין הוא, שהרי כבר זכה בהן הכהן(8).

"אין נותנין תרומה". וכך הגירסא בסנהדרין [צ ב] ו**בשאלתות** פרשת קרח. אך מסוגיין משמע שלא כביאורו, כי למדו דין זה מ"זה יהיה משפט הכהנים" האמור במתנות. וראה שם בפירוש המשניות שנקט כי איסור זה הוא ממידת חסידות. וראה בביאור ההלכה שם שביאר דברי **המרכבת המשנה**. וראה עוד **בברכת פרץ** פרשת תרומה **ובגז צאנך** כאן.

7. **רש"י** פירש שמשמעות הפסוק שכל המתנות יש להן תובעין, ומיעט חזה ושוק שבאין לכפרה וריצוי ולא שכיח שיעכבם הבעלים. ותמה **התוס' רא"ש** שהרי משמעות המיעוט היא לפוטרו אפילו באופן שאינו רוצה לתת. ולכן פירש שחזה ושוק אינם כשאר המתנות שהבעלים נותנים אותן, אלא משלחן גבוה זכו, ואם לא נתנם, את השם הוא קובע ואין לכהנים דין עליו. [ותמוה שהרי בסמוך צידדה הגמרא להעמיד בבאו לידו ולכן יוצאים בדיינים, וכתב **תוס' רא"ש** שהיה אפשר לדחות דאם כן גם חזה ושוק יצאו בדיינים ולביאורו הנ"ל הרי כבר ידענו שהזכיה בהם משלחן גבוה ואין בהם דיני ממון, ויש לדחות].

ואמנם דברי רש"י טעונים ביאור, שהרי אם קרא להם שם חזה ושוק כיצד יכול לעכבן. ושמא סבר שחיוב מתנות כהונה שבהם חל עליו מיד בשחיטת השלמים, ואילו מדין הקרבן כל זמן שלא הניפם אינם ניתנין לכהנים, וכל זכייתם משלחן גבוה תלויה בדיני הקרבן, ועל כך ממעט הפסוק שאף על פי שיש למתנות אלו תובעין אי אפשר להוציאן מידו, והטעם לכך פירש רש"י משום שמסתבר שירצה בריצוי ויניפם, וממילא יזכו הכהנים משלחן גבוה. וכן משמע מהבנת הרמב"ן בדברי רש"י "לכפרה ניתן ולא לדין, משום דלא שכיח במעכב", והיינו שכיון שלא שכיח שיעכב, מיעטה התורה שלא יוציאום בדיינים.

וראה בהגהות **פורת יוסף** שתמה על מה מכפרים חזה ושוק, ובפשוטו הכוונה שלא יעכבם כדי שלא יטבלו את כל הבהמה. ויתכן שכוונת רש"י שבאכילתם נגמרת כפרת הקרבן, ככל אכילת כהנים או בעלים, [עיין בפסחים נ א, ובהערות לתוס' **בחברותא** זבחים ו א], אך **הרמב"ם** [בסהמ"צ עשה פט] **והחינוך** [קב] כתבו שאף על פי שאכילת חזה ושוק נחשבת כאכילת קדשים - אינה משלימה את כפרת המקריב כאכילת בעלים.

8. **רש"י** פירש שבאה הבהמה לידו כשהיא שלימה, וזכה במתנות מן ההפקר, ומלמד הכתוב דהיינו דוקא במתנות ששוים לכל הכהנים, אבל חזה ושוק אינו אלא לבית אב שמקריבו, וכהן אחר אינו זוכה בו. [וראה **ר"ן** דהיינו רק בבהמה שחוטה, כי בהמה חיה לא חל בה עדיין חיוב מתנות, ודומה למפריש חלתו בקמח, והביאו **הש"ך** סא סק"ב, ועיין בהערות להלן ריש דף קלא.]

אולם **שאר הראשונים** ביארו שבחזה ושוק

מקשה הגמרא: **אי** מדובר באופן **דאתו לידיה, מאי למימרא?** מה החידוש בזה שיוצאין בדיינים? פשיטא! הרי ממון הכהן גמור הוא!

ומבארת: מדובר באופן **דאתו לידיה דכהן בטבלייהו** — בעוד שהיתה הבהמה טבל [קודם שהורמו מתנותיה], **וקסבר האי תנא, מתנות שלא הורמו — כמי שהורמו דמיין,** ולפיכך זכה הכהן במתנות, שהרי לכל הכהנים זכות שווה בהן, והוא זכה ראשון. מה שאין כן בחזה ושוק ששייכים דווקא לאותו בית אב שבאותו משמר, שאם באו לידי כהן כשעדיין לא הופרשו, אינו זוכה בהם, ואם לקחן הישראל ממנו אינם יוצאים בדיינים(9).

לא אומרים מתנות שלא הורמו כמו שהורמו דמיין, כי רק אחר הפרשה והקרבה זוכין בהן הכהנים משלחן גבוה, וכתב **רדב"ז** [ח"א תשובה מ"א] שנפקא מינה בין הביאורים לכהן אחר, שאינו מבית אב, שבא ונטל את המתנות מהכהן הראשון שזכה בהן, שלדעת רש"י מוציאין ממנו בדין, ולדעת כל הראשונים אין מוציאין, כי משלחן גבוה זכה ואינם ממונו. אך אם נטלן כהן מבית אב ודאי אין מוציאין מידו.

ודבר זה צריך ביאור ממה נפשך, שאם הראשון "אינו זוכה בו" כדעת רש"י, למה יוציאוהו מכהן אחר, ואם זוכה בו משלחן גבוה כדברי הראשונים למה לא יוציאוהו מידי השני, והרי הראשון זכה. ואפשר שהראשון אינו זוכה בהן כיון שאינם נחשבים כמורמים עד שעת הקרבה, ואז זוכין בו רק כהני משמר משלחן גבוה, ורק הם יכולין להוציא מידי הראשון. [וראה הגהות מקדש מרדכי על **מקדש דוד** יד סק"א].

ובדברי הראשונים מבואר שכל המתנות נחשבות ממון הכהן חוץ מחזה ושוק שהם משלחן גבוה, והקשה **הפרי חדש** [ס"א, א] שהרי הרשב"א כתב [בשו"ת ח"א יח] שאין מברכים על נתינת מתנות כהונה כי אינם ממון הבעלים אלא משלחן גבוה זכו, ומשמע שבכל המתנות אומרים כך. וביאר שאין כוונת הראשונים בסוגיין אלא לבאר מפני מה אין חזה ושוק נחשבים כמי שהורמו, ופירשו שהם מחוסרים מעשה של הפרשה והקרבה. אבל ודאי בכל המתנות זוכין משלחן גבוה.

אולם **בפאת השלחן** [ג, לט] כתב שאמנם רק בחזה ושוק סבר הרשב"א שאין מברכין כי משלחן גבוה זכו, אך בשאר המתנות מברכין כי ממון הבעלים הם.

9. למסקנת הגמרא עולה שיש חילוק בין מתנות כזרוע לחיים וקיבה. שהם "מאת העם" לבין חזה ושוק שזכייתם משלחן גבוה. וראה **בחידושי הגרי"ז** עה"ת [פרשת נשא] שביאר בכך את הפסוקים: "וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל אשר יקריבו לכהן לו יהיה", דהיינו חזה ושוק שהם כקדשי גבוה, כי הם שייכים לכהן שבמשמר ואינם תלויים ברצון הבעלים למי יתנם, ואילו הכתוב "ואיש את קדשיו לו יהיו, אשר יתן לכהן לו יהיה" נסוב על שאר מתנות שנותנם למי שיחפוץ.

וראה פירוש **רש"י והרמב"ן** שם [במדבר ה, י] שחזה ושוק חובתם כקרבן לה', וממנו ניתן לכהנים, ואילו זרוע לחיים וקיבה אינם קרבנות אלא מתנות לכהנים עצמם, ומתנות אלו אסור לכהנים ליטלם בלא הסכמת הבעלים. **ובאור החיים** שם חילקם לשלש חלוקות עי"ש. וראה עוד בדברי **הגרי"ז** [בפרשת שופטים] שעל כל המתנות נאמר וזה יהיה משפט הכהנים "מאת העם" ואילו במתנות של קדשי מקדש נאמר "אשי ה' ונחלתו יאכלון", משום שאותם הכהנים

תא שמע: בעל הבית [עשיר] **שהיה עובר ממקום למקום** [שהיה הולך בדרך], והיה נצרך למזונות, ומשום כך היה **צריך ליטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני, נוטל,** כיון שעכשיו עני הוא, שאין לו מזונות. **ולכשיחזור** לביתו — **ישלם! דברי רבי אליעזר**(10)**.** מוכח שמתנות עניים הן "ממון שיש לו תובעים" ועני הבא ראשון יכול לתבעו. ואם כן גם מתנות כהונה יחשבו כ"ממון שיש לו תובעין"(11).

אמר רב חסדא: לא, באמת מתנות עניים הן ממון שאין לו תובעין, **ומידת חסידות שנו כאן,** שאם חסיד הוא — ישלם!

אמר רבא: אי אפשר להעמיד את הברייתא באופן זה, שהרי **תנא תני** לשון "**ישלם**" ומשמעותו שצריך לשלם בעל כרחו, **ואת אמרת** "**מידת חסידות**" **שנו כאן!?**

ועוד, וכי **מדרבי אליעזר ליקום וליתוב,** והרי רבנן נחלקו עליו!?

אלא, בהכרח ההוכחה **ממה** שאמרו רבנן

משלחן גבוה קא זכו. וראה שם שחילק בין תרומות ומעשרות שיש בהן מצות הפרשה, לבין מתנות כהונה שאין בהן אלא מצות נתינה.

ובמשנת רבי אהרן [זרעים ו] האריך להוכיח כי חלוק דין תרומות ומעשרות משאר מתנות כהונה, שבתרו"מ חוץ מהקדושה שחלה בהפרשתן, יש לכהנים זכות ממונית בתבואה לקבל חלקם, ומצות הנתינה היא לתת להם את חלקם. אך שאר מתנ"כ אין בהם אלא מצות נתינה על הגברא. **ובאור שמח** [פ"ה מבכורות ה"ג] כתב שגדר מתנות כהונה הוא כמתנות עניים, ולהלן [קלב ב - קלד ב] נוסיף פרטים בזה. **וראה בברכת כהן ופניני רבינו יחזקאל** בפרשת נשא שבירורו ענין זה.

10. טעמו של רבי אליעזר הוא שאין מתנות אלא למי שאין לו ממון באף מקום, אבל מי שיש לו ממון ואינו יכול להשתמש בו כעת, נוטל מתנות בתורת הלואה עד שיוכל להשיבם. ורבנן סברו שנחשב עני לענין נטילת מתנות בזמן שאין לו אפשרות להשתמש בממונו.

ובקהילות יעקב [ב"ק ה] כתב שיכול ליטול רק כדי צרכו, והיינו כמו שכתב **הש"ך** [יו"ד רנג, ה] לענין מי שיש לו בתים ושדות ואם ימכרם כעת יפסיד מדמיהם, שמאכילים אותו רק כדי צרכו ולא ניתנים לו הרבה בבת אחת כמו לעני. אולם **בדרך אמונה** [פ"ט ממתנ"ע ס"ק קו] כתב מסברא שיכולין ליתן לו הרבה בבת אחת. והיינו שרק מי שיש לו ממון תחת ידו אלא שאינו יכול להשתמש בו מפני הפסד, אינו נחשב עני ונותנין לו רק כדי צרכו, אבל מי שאין ממונו תחת ידו, כגון שהוא בדרך, נחשב עני גמור ונוטל אפילו הרבה.

11. **החזון איש** תמה מכאן לשיטת הר"ן שביאר כי אין חיוב לשלם על מתנות כהונה משום "משתרשי ליה". כיון שהתכוון לגזלם לעצמו, ואינו נהנה משל חבירו. ואם כן אינו דומה בעל הבית שנוטל כדרך הלואה ולפיכך עליו לשלם על מה שנהנה ו"משתרשי ליה". **[ובשואל ומשיב,** ח"ה שתיתאה כו, פירש כך את כוונת הגמרא בסמוך וכי מרבי אליעזר ליקום וליתוב, דהיינו שלדעתו אין זה גזל ולכן צריך לשלם].

אולם בפשוטו ביאור קושיית הגמרא היא לטעם דממון שאין לו תובעין, שאם אין זה ממון של בעלים מסוים למה יטול בעל הבית כהלואה ולא כמתנה, ובהכרח שרבי אליעזר סובר שמזיק מתנות כהונה חייב ויש להן בעלים ולכן אפילו בעל הבית משלם. ואילו רבנן סוברים שאין להם תובעים ואפילו עשיר אינו חייב לשלם אלא

בסיפא. דתנן: **וחכמים אומרים:** אינו צריך לשלם כשיחזור, כיון **שעני היה באותה שעה** ונטל את המתנות בדין[11א]. **טעמא** דאינו צריך לשלם — משום **דעני** היה באותה שעה, **הא** סתם **עשיר** שאכל מתנות עניים שלא כדין — **משלם! ואמאי, ליהוי כמזיק מתנות כהונה או שאכלן,** שדינו מבואר לעיל שפטור מלשלם?

ועל כך **אמר רב חסדא** שאין זו קושיא, כי מה שעשיר משלם — **מידת חסידות שנו כאן,** שאם חסיד הוא, צריך לשלם כדי לצאת ידי שמים[12].

משום מדת חסידות, וראה עוד להלן.

11א. **הרא"ש** בפאה [פ"ה מ"ד] כתב "עני היה ופטור מן המעשר". **ובמקדש דוד** [תרומות ג] כתב שמוכח מדבריו כשיטת **המשנה למלך** [תרומות ב ט] שהפטור ממעשר חל בלקט שכחה ופאה רק אחר שבאו לידי עניים, ולכן בעה"ב חייב במעשר כי לא באו לידי עניים. וראה **בקהילות יעקב** [זרעים א] שדן בדבריו, ועיין עוד להלן [קלד ב הערה 3].

12. כתבו הראשונים בסוגיין שרבי אליעזר ורבנן נחלקו בתרתי, שרבי אליעזר סבר שבין בעה"ב ובין עשיר חייב לשלם מה שאכל, ואילו רבנן סברו שבעל הבית שהיה עני בדרך פטור מתשלומין ואפילו ממדת חסידות. ועשיר שנטל משלם רק ממדת חסידות, שהרי זה ממון שאין לו תובעין. וכן נקט **בדרך אמונה** [שם סק"ח] בדעת הרמב"ם.

אך **תוס'** [סד"ה תנא] נקטו שרבנן לא נחלקו על רבי אליעזר שמשום מדת חסידות משלם, וכתב **מהרש"א** שכל דבריהם לפי ההוה אמינא שרבי אליעזר מחייב את בעל הבית רק משום מידת חסידות ולא מסתבר שרבנן נחלקו עמו במדת חסידות. אך למסקנא שרבנן סברו שרק עשיר חייב משום מדת חסידות, מסתבר שעני פטור לגמרי. וכן נקט **הר"ן,** ועיין **בציון ההלכה** [שם ס"ק קעח].

ובפירוש המשנה להרמב"ם [פאה פ"ה מ"ד] כתב שבעל הבית משלם כשחוזר לביתו משום מדת חסידות, ותמה **הגרעק"א** שם הרי מסקינן בסוגיין שרק עשיר משלם ממדת חסידות ובעל הבית פטור לגמרי.

ובמה שנקטו הראשונים שלרבנן עשיר פטור מן הדין וחיובו רק ממדת חסידות, ביאר **במשנת רבי אהרן** [זרעים ו יד] שמקורם לזה ממה שאמרו בגמרא שרבנן פטרוהו מתשלומין כי עני היה באותה שעה, ואילו עשיר היה חייב מן הדין לשלם, לא היה טעם זה מועיל לפטרו, ובהכרח שאף חיוב העשיר הוא רק ממדת חסידות ולכן עני פטור לגמרי, ורבי אליעזר סובר שעשיר חייב מן הדין, ולכן בעל הבית אינו נפטר בסברא שהיה עני באותה שעה.

וכבר הבאנו לעיל שה**שואל ומשיב** ביאר במסקנת הגמרא שרבי אליעזר יודה לרבנן בעשיר גמור שאין מוציאין ממנו בדיינין כי התכוין לגזול, ורק בבעל הבית חלק וסבר שנוטל כהלואה ומשתרשי ליה ולכן חייב לשלם מן הדין. אולם בפשטות נחלקו גם בעשיר שנטל מתנות שלרבי אליעזר מוציאין בדיינים כיון שהמזיק מתנות כהונה חייב, ורבנן פוטרין.

וראה עוד במשנת רבי אהרן שם שתמה הרי אף אם מזיק מתנות כהונה פטור, עדיין חייב הוא לצאת ידי שמים על חיוב ממון שחל כלפיו אף שאין לו תובעין [בביאורו לעיל הערה 4] ובכל זאת מועיל הטעם שהיה עני באותה שעה לפוטרו, ואם כן מנין שעשיר אינו חייב אלא ממדת חסידות, והרי הפטור חל עליו אפילו אם חיובו מן הדין ככל מזיק מתנות כהונה שחיוב

תא שמע: מנין לבעל הבית ישראל **שאכל פירותיו טבלין** [שלא הרים תרומותיהן], **וכן לוי שאכל מעשרותיו טבלים** ולא הפריש תרומת מעשר — **מנין שפטור מן התשלומין?** — **תלמוד לומר: "ולא יחללו את קדשי בני ישראל אשר ירימו** לה'" — **אין לך** [לכהן] **בהן**— במתנות — **אלא משעת הרמה ואילך.** והאוכל טבל הרי לא הרים מתנותיו כלל, ומשמע, **הא** אם אכלן **משעת הרמה ואילך מיהא** — **משלם!** (13) **ואמאי** חייב לשלם, **ליהוי כמזיק מתנות כהונה או שאכלן!?** (14)

דוחה הגמרא: **הכא נמי** מדובר באופן **דאתו** קלא-א

ממון חל עליו ורק אי אפשר לתבעו.

וביאר שרק במתנות כהונה יש חיוב ממון מפני זכות הכהן בהם, אך במתנות עניים אין אלא מצוות נתינה, וממילא אין חיוב לצאת ידי שמים, וכל הנידון והדמיון הוא רק בחיוב גמור שיש עליהם על ידי תביעה.

13. הגמרא הבינה בקושייתה שאם מזיק מתנות כהונה חייב, ניתן לבאר שהברייתא סברה כמאן דאמר מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמיין, ולכן אין חיוב תשלומין אלא משעת הרמה ואילך, כי למאן דאמר כמי שהורמו דמיין, יתחייב גם קודם הרמה, וכמו דמסקינן שהברייתא כדבריו, ובהכרח טעם הפטור משום שהמזיק מתנות כהונה פטור, [ראה תוס' קלא א ד"ה דאתו] וכעת הוקשה לגמרא אם המזיק מתנות כהונה פטור, מה החילוק בין הורם ללא הורם.

ובשערי יושר [ש"ה פ"ו] ייסד שאף מאן דאמר שאינם כמי שהורמו מודה שחל זכות השבט לקבל מתנותיו מהטבל, ורק אין זכות ממונית לכהן פרטי שיזכה במתנות כנכסיו, [וראה בשיעורי **הגר"ש רוזובסקי** ב"ב קכג, ב] ולדבריו, מה שהבינה הגמרא שקודם הרמה פטור, היינו משום שהטעם לחייב מזיק מתנות כהונה הוא רק מפני שנחשבין כממון שיש לו תובעין, ויכול כהן לבא ולהוציאן מיד הבעלים, אך קודם שהורמו שאין כהן פרטי יכול להוציאן, אין חיוב על הזקתן.

אכן מאידך נראה, כי לדבריו מאן דאמר כמי שהורמו דמי, סובר שדי בתביעה לזכות לאחר הרמה, ואף שעכשיו אין לכהן זכות בתרומה נחשב ממון שיש לו תובעין, שהרי בסמוך מקשינן מאנסו בית המלך גרנו, ומדובר בטבל שעוד לא הופרשו ממנו מעשרות, ולשיטת **רבינו יונה והרא"ש** בסמוך אין כהן יכול לזכות בהן, ובהכרח שאין צריך בתביעה לזכות בהן עתה, אלא לאחר הפרשה. ועיין עוד בהערות להלן.

14. האחרונים הקשו שהרי יתכן להעמיד דרשת הגמרא לפטור בכמה פרטים שלא שייך בהם חיוב משום מזיק מתנות כהונה, וכדלהלן.

באחיעזר [ח"א כא, ו] דן להעמיד הברייתא באוכל תרומה בשוגג, שחייב בתשלומי תרומה אף שאין לו תובעין, [כי אינו חיוב תשלומין על ההיזק אלא ככפרה על האכילה, וחייב גם על תרומה שלו] וללמדנו שכל חיובו רק אחר הרמה. ודחה שהגמרא הבינה ש"לא יחללו" אמור רק באוכל תרומה במזיד.

עוד הקשה [בח"ג מב ז] הרי אפשר להעמיד את המיעוט במכירי כהונה שאצלם הוא ממון שיש לו תובעין.

ובדברי יחזקאל [כב, יא] הקשה למה לא נעמיד את הברייתא לגבי חיובו לצאת ידי שמים, ותירץ שקושית הגמרא היא על לישנא קמא לעיל דדרשינן מ"וזה" לפוטרו לגמרי. [ולדבריו אף במכירי כהונה יפטר, כמבואר לעיל הערה 3, ומיושבת קושיית האחיעזר].

לידיה בטבלייהו — שהפירות הופקדו בידי כהן בעודן טבל, **וקסבר האי תנא** "**מתנות שלא הורמו — כמי שהורמו דמיין**"[1], וזכה בהן הכהן, שהרי הוא קדם בתפיסתן [ונמצא שפירות שהופקדו ביד כהן נחשבים שלו כמו "משעת הרמה ואילך", ומאידך האוכלן חייב לשלם כי עדיין אינן מתנות כהונה][2].

תא שמע: הרי שאנסו [שתפסו בחזקה] אנשי **בית המלך את גרנו** של ישראל, **אם** אנסו

---

1. רש"י העמיד [באופן ראשון] שבא הטבל לידו כפקדון, וזוכה בו מההפקר שהרי קדם, וכן ביאר לעיל בחזה ושוק [בד"ה ופריך], ותמה **הרש"ש** הרי יש במתנות טובת הנאה ואיך זוכה בהן הכהן מההפקר. וראה **במהר"ץ חיות** שהביא **מהפרי חדש** [יו"ד סא סקי"ז] שביאר כי לפיכך פירש רש"י שני פירושים, ופירוש זה כמאן דאמר טובת הנאה אינה ממון. ונחשב כהפקר. ופירוש שני בא לומר שאף שיש לו ממון בהן מסרן על מנת שיזכה בהן הכהן.

ובאופן שני פירש, שמסר לו את הטבל לזכות בתרומה שבו. ואופן זה לא הביא לעיל בחזה ושוק. והטעם לכך מבואר על פי דברי **רבינו יונה** [בב"ב קכ"ג ב'] שהקשה כיצד שייך לדון בזרוע לחיים וקיבה אם כמי שהורמו דמיין או לא, והרי ניכרים ומופרשים הם ואינם דומים לשאר מתנות כהונה שצריך להפרידן מהטבל. וביאר שלמאן דאמר לאו כמי שהורמו דמיין לא יחול עליהם שם מתנות עד שיופרשו, ואף אם באו לידי כהן לא זכה בהן, כי לא מתקיימת בהם נתינת המתנות. ואם כן, אילו פירש רש"י בחזה ושוק שמסר את הבהמה לזכות בהן, הרי לכולי עלמא יזכה בהן כמי שהורמו, ולכן נקט בחזה ושוק שמסרן כפקדון, וכיון שלא קרא עליהן שם, דינם תלוי במחלוקת זו. [וראה עוד ביאור **במהר"ץ חיות**].

אמנם גדר דין זה לכאורה אינו ברור, שהרי בשלמא הסברא שלאו כמי שהורמו דמיין, היא שחלוקה ההפרשה להתיר הבהמה, שחלה מיד בשחיטתה בהיכר המתנות, מההרמה שהיא קובעת את זכויות הממון של הכהנים במתנות, וקודם לכן נחשבות המתנות כחלק מבשר הבהמה, ואין כאן נטילה מהבהמה להתירה. אולם למאן דאמר שכמי שהורמו דמיין, וכבר קודם הפרשה חל עליהם שם מתנות כהונה, תמוה לשם מה צריך הרמה לחלות שמם, וכבר עמד על כך **הגר"ש רוזובסקי** [שם] ולא ביאר הענין.

ובאבי עזרי [מעשר א ה] ייסד שאין מתנות נחשבות כמי שהורמו אלא לענין ממון, ונאמר כלל זה לגבי בישראל שירש טבלים מאבי אמו כהן, שמעשרן והן שלו, ואף שלא חל קודם שם מעשר, כיון שאם אבי אמו היה מפריש לא היה צריך ליתנם לכהן, נעשו ממונו להורישם לבניו, ולא נאמר כלל זה בדיני המתנות, שהרי גם לגבי שה של פטר חמור אמרו כן [בבכורות י"א] שאם ירש פטר חמור, מפריש שה והוא שלו, אף שיכול לערפו, ובהכרח שיורש זכות ממון שיהא השה שלו. אבל לענין הפרשה ושם מתנות לגבי חיוב נזקיהן, אין להם שם עד שיפרישם.

אמנם בסמוך מוכח שחל על המתנות דיני ממון השבט, ורק אינו נחשב ממונו של הכהן הזוכה בו, שהרי מקשינן לרב חסדא מאנסו בית המלך גרנו שאם נטלוהו בחובו חייב לעשר, ולכאורה אין לזה שייכות למזיק מתנות כהונה, שהרי עדיין טבל הוא ולמה ישלם לכהנים כשעדיין לא חל עליהם שם מעשר, ובהכרח שרק לענין זכית הכהן במתנות צריך הפרשה, אבל ממון השבט נחשבים כבר בטבלם. וראה עוד להלן.

2. **בתוס'** פירשו שמה ששנינו בברייתא

את הגורן **בחובו** — משום חוב שהיה חייב[3] — **חייב לעשר** ממקום אחר[4] ולתת

ש"משעת הרמה חייב" היינו מעת שבאו לידו בטבלם. ולכן הקשו שהיה אפשר להעמידה כמאן דאמר לאו כמי שהורמו דמי, ורק אחר שיפרישם בפועל יתחייב והיינו "משעת הרמה", אולם בשטמ"ק הובאו דברי **הרא"ש** שפירש שאף שנחשבות כמי שהורמו, אין הכהן זוכה בהן עד שיופרשו, ועל כך מיעט הכתוב שאינו חייב אלא משעת הפרשה בפועל, ומדוקדק לשון הברייתא, ושיטתו היא כשיטת רבינו יונה לעיל, עי"ש **באבי עזרי** שביאר כך בדבריו.

והוסיף עוד [אישות ה ד] שחיוב ההפרשה שחל על הטבל הוא עושה חיוב ממון על הבעלים כלפי הכהן [ולפיכך נחשב שממון השבט אצלו. אך יכול למכור את הטבל ולהעביר את חיוב ההפרשה לקונה, כי הטובת הנאה שלו והיא הנמכרת בהעברת חיוב ההפרשה. מה שאין כן בטבל הטבול למעשר שני שאינו יכול למכור זכות אכילתו בירושלים כי הוא ממון גבוה], ולכן בנידוננו שאכל את המתנות בהיותן טבלים, וממילא לא התקיימה ההפרשה, ולא חל למפרע ממון השבט על הטבל כי לא עמד לזכות הכהן שהיא הקובעת את שם המתנה לבסוף. ועל כן פטור מתשלומין. וככל דבריו העלה גם **במנחת ברוך** [סימן צז] עיי"ש.

והרמב"ם [מעשר א ה] כתב האוכל פירותיו טבלין אינו משלם מתנות לבעליהן שנאמר אשר ירימו וגו', ולא הזכיר שבאופן שנתן את הטבל לכהן משלם כאילו הורמו המתנות, אף על גב שפוסק שכמי שהורמו דמי [מעשר ו א, אישות א ו]. ואם מדובר דוקא באופן שלא באו לידו, תמוה למה לא נקט שהאוכלן פטור משום שהוא ממון שאין לו תובעין. ובאבי עזרי ביאר כדרכו, שאף שנחשבו כמי שהורמו, כיון שאכלן אינו חייב לשלם, כי לא נעשו ממונו של כהן אף שבאו לידו בטבלן].

וראה **בביאור ההלכה** שגם הלך בדרך זו. [ועיין **בדרך אמונה** ס"ק מא שנקט שפטור אף מלצאת ידי שמים, ויתכן שלכך הוצרך לדרוש מאשר ירימו לפטרו, כי המזיק חייב לצאת יד"ש].

אמנם **במנחת ברוך** [שם] הקשה לפי דרך זו הרי בעל הבית יכול להפריש ממקום אחר, וימצא שאין לכהן חלק בטבל, ולמה נחשב שהפסידו באכילתו. אולם לכאורה הדבר דומה לשה של פדיון פטר חמור, שחל זכות ממון כלפי הכהן, ולפיכך גם בכהן שהגיעו טבלים לידו, חל חיוב ההפרשה כלפיו, וצריך ליתן לו תרומתם.

ובאחיעזר [ח"א שם] יישב דברי הרמב"ם שהביא את המקור לפטור מ"אשר ירימו" כדי לפטור אפילו במכירי כהונה, שאצלם הוא ממון שיש לו תובעין, וקושית הגמרא לפטור את האוכל קודם הרמה, היא לפי לישנא קמא שאף במכירי כהונה פטור שהרי מיעט מ"וזה" שאין תשלומין על מתנות כהונה שאינם בעולם.

3. **באגרות משה** [יו"ד ח"א קמג] הסיק מברייתא זו שצריך לתת מעשר כספים גם על חלק ממונו שניתן למסי ארנונה או מס המוטל על מקח וממכר, אבל מס המוטל על בתים שמהם פרנסתו, אפשר לנכותו מרווחי הבתים עיי"ש.

ולכאורה היה ניתן לדחות שכל חיוב הפרשת המעשר הוא רק מפני שנחשב כמוכר פירות על ידי שמשתרשי ליה וכלשון רש"י. וחיוב זה לא נאמר אלא בתרומות ומעשרות ולא בשאר חיובי מתנות כהונה ומעשר כספים. אולם כבר הוכיח **באבי עזרי** [מעשר ו י] שכל חיוב המוכר בתרומה ומעשר הוא משום שמשתרשי ליה ודייק כן בדברי רש"י [גיטין מז ב] ואם כן הוא הדין גם לחיוב מעשר כספים.

4. **רש"י** פירש שמעשר ממקום אחר על מה שלוקחים ממנו בית המלך, והקשו האחרונים

לכהן, כי נחשב כאילו מכר גרנו לאחר, שחייב לעשר כיון שנתחייב כבר קודם לכן במעשר. **ואם באנפרות** — שאנסו את גרנו חינם שלא כדין, **פטור מלעשר!**

על כל פנים, מוכח מהלשון "אם בחובו חייב לעשר" שהוא ממון שיש לו תובעין, שהרי אם אינו חייב לשלם, למה יתחייב לעשר והרי לא נשארו אצלו פירות בעין, שהרי אנסו ממנו את הגורן! ?[5]

הרי אין הפירות ברשותו, ואינו יכול לעשרם אפילו מדין זכיה שהרי אין לנכרי שליחות וזכיה מדין שליחות היא. [וראה **בעונג יו"ט** קז שהוכיח מדברי **הרשב"א בנדרים** לו שהמפריש משלו על של חברו אינו מדין שליחות, אך **בקצוה"ח** רמג ח **ובחזו"א** אה"ע מט י נקטו שכוונת הרשב"א מדין שליחות, וא"כ קשה כנ"ל, וראה **מנחת יצחק** ח"ט קי].

והחזו"א [דמאי יד ג] צידד שחכמים העמידו הפירות ברשותו, ולבסוף נקט שצריך לעשרם קודם שיקחום ממנו. וכן כתב **באמרי בינה** [תרו"מ ה'. וכן הוא בקהילות יעקב כאן]. וראה שם שדנו אם צריך להפריש מעשר על מעשר זה. ועיין חזו"א [שביעית ד ד] שאף אם נטלוהו ממנו קודם גמר מלאכה חייב להפריש.

ובאמרי בינה כתב שמקושית תוס' על אוכל מתנות כהונה, למה לא יתחייב כי משתרשי ליה, משמע שלא חילקו בין מתנות שאינם בעין לפירות שלקחו בית המלך, והיינו משום שהבינו שאינו חייב לעשר ממש, אלא לשלם לכהן ולוי על הפסדם.

וכדבריו הבין **הקצוה"ח** [קז סק"ו] מדברי **הר"ן** שהקשה למה הצובע ראשית הגז קנאו בשינוי ופטור מנתינתו לכהן, והלא משתרשי ליה, ותירץ שבצביעתו התכוון לגוזלן לעצמו והפקיע מצוותו, וחיוב ממון אינו קיים במתנות, ורק באנסו בית המלך גרנו שלא נפקעה מצוותו, חייב בדמיהן כמו שהן אצלו בעין כי משתרשי ליה.

אך פשטות משמעות דברי רש"י היא שחייב לעשר ממש, וכן הוא להדיא ברמב"ם [פ"ו ממעשר ה"י] שכתב "צריך להוציא עליהן מעשרות". וגם לשון הר"ן מוכיח כן שכתב שחייב בשאר חייבי מעשר ואינו תשלומין גרידא, וראה להלן הערה 6.

ובאבי עזרי [מעשר ו י] הוכיח מכח קושיית האחרונים, שאפשר להפריש על של חבירו אף בלי זכיה, וכל השליחות לא הוצרכה אלא בקניני ממון, אך חלות קדושה ואיסורין יכול אדם לעשות לצורך חבירו אף בלי שליחות. ועיין בדבריו בהלכות מכירה [כב ט]. וראה עוד **בעונג יו"ט** [קיט].

5. רש"י פירש שהגמרא מקשה על לשון "חייב" שמשמעותו חיוב בדיני ממונות [כי אין חיוב הפרשה על פירות שנלקחים ממנו], ומוכח שמוציאין ממנו את המעשרות בדינים, כי נחשב כמי שהורמו וכאילו פורע חובו במעשרות. ועל כך מתרצינן שבאמת מדובר בחיוב הפרשה גרידא, ומה שנלקחים ממנו הפירות אין זו סיבה לפוטרו כי משתמש בהם לצורך פריעת חובו וחייב להפריש עליהם. ונמצא שלמסקנא אין עליו חיוב ממון. ואין הדיינים מוציאין ממנו את התרומות ומעשרות אלא רק חייב להפרישם, שהרי לא משתרשי ליה בממון הנשאר אצלו, אלא בכרי שפרע למלך, וכל חיובו הוא להפריש עליו. וכן ביאר גם **בקהילות יעקב** כאן.

אולם **בקצות החושן** [שם] כתב שמסוגיין מוכח כי אף באופן שאין חיוב על עצם הנזק, אם משתרשי ליה חייב. ונראה מדבריו שהבין כתוס' שמסקנת הגמרא היא שאם משתרשי ליה חייב בתשלומין אף בממון שאין לו תובעין,

דוחה הגמרא: **שאני התם,** שאמרו "חייב לעשר" — לא לענין להוציאו בדיינין, שהרי הוא ממון שאין לו תובעין. אלא שהבעלים חייב לעשר משום **דקא משתרשי ליה** — שמשתכר הוא מעות, שהרי חייב היה לפרוע חובו, ועל ידי פירות המעשר פרע חובו(6).

תא שמע: אמר לו ישראל לטבח: **מכור לי בני מעיה של פרה** זו, **והיה בהן** — באותן בני מעיים — **מתנות כהונה** דהיינו הקבה, **נותנן** הלוקח — את המתנות — **לכהן, ואינו מנכה לו** הטבח ללוקח את דמי

ו"חייב" הוא כמשמעותו - חיוב בדיני ממונות ו"משתרשי ליה" נסוב על הממון הנשאר אצלו, [ולכן חילקו תוס' בין אופנים שנשאר לו רווח או לא וכדלהלן]. וראה **בשערי יושר** [ש"ג פכ"ה] שהוסיף שמשתרשי ליה מחשיב את הממון שנשאר תחת ידו כדמי המתנות שנתן תחתיו, ונחשבים כמתנות בעין שלא התמעטו מ"וזה". ונפקא מינה בין רש"י לתוס' באופן שנשרף הכרי שנטל המלך שלתוס' חייב בתשלומין ולרש"י פטור ממעשר. ועוד נפקא מינה, במוכר תרומה אם חייב לשלם לתת לכהן, שלרש"י פטור, כי אין הפירות אצלו שהרי תרומה אין לה תובעין, ולתוס' יתחייב כי השתרשי ליה ממון. וכן כתב הרמב"ן להלן קלד. בטבח שמכר מתנות כהונה.

ובאבי עזרי [שם] נקט שמשתרשי ליה מחייב את מי שהשתרש אצלו הממון, רק כחיוב הממון שנלקח תחתיו. דהיינו שלגבי המצוה הקיימת עדיין על פירות שלקח המלך אמרינן "מה לי הן ומה לי דמיהן", ונחשב כאילו הן עדיין אצלו וצריך להפריש עליהן ממקום אחר. אבל במתנות כהונה שאי אפשר לקיימן אלא בגופן, אינו חייב ליתן ממון תחתיהם, כי משתרשי ליה אינו מחייב תשלומין כמזיק, אלא רק קיום דין הממון כאילו הוא אצלו אך בתוס' אי אפשר לומר כן.

וראה מה שכתבו בזה **באור שמח** [פ"ג מנזקי ממון] **ובמשנת רבי אהרן** [שכנים ג, ג סי' ב] **ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי** ב"ב דף ד, ובהערה הבאה ובהערות על תוס'.

6. **תוס'** הקשו הרי גם האוכל מתנות כהונה משתרשי ליה בכך שאינו צריך לאכול דבר אחר, ולמה פטור מתשלומין. ותירצו שיכל להתענות ולא הרויח את הנשאר על ידי אכילתו. ורק במס המלך שהיה לוקח פירות אחרים, נחשבים לו הפירות שנלקחו כרווח שלו וחייב לעשר עליהם.

והריטב"א תירץ שהמזיק מתנות כהונה פטור כי אין הקרן בעולם, אבל כשאנסו בית המלך גורנו לא נחשב שכלתה הקרן, כי הרויח בפרעון חובו, ועל כך חל חיובו לעשר. וראה בהערות על תוס'.

והרמב"ם כתב [בפ"ט מביכורים הי"ד] שהמזיק או המוכר מתנות כהונה פטור מתשלומין, ותמהו האחרונים הרי כשמוכרן משתרשי ליה דמיהן ולמה יפטר. ואם ננקוט שהרמב"ם סבר כרש"י אין כאן קושיא, שהרי אין משתרשי ליה מחייב תשלומין כמזיק, אלא רק חיוב הפרשה על פירות שמשתמש בהם, כמבואר בהערה הקודמת.

והקצוה"ח [שם] ביאר שהרמב"ם סובר כהר"ן שכיון שמכרן הפקיע מצוותן ואין לו חיוב דמים, ואין משתרשי ליה מועיל לחייבו במקום שהתכוון לגזול ולהפקיע חיובו. וכבר הקדימוהו בכך **מהר"י קורקוס** שם, **ופרי חדש** [ביו"ד סא, מו] ועוד.

ובאמרי בינה [שם] כתב לבאר כדרכו שחייב לעשר הפירות קודם שיקחום ממנו, וכל זה שייך רק כשאנסו בית המלך גרנו, אך כשמכרם ואינם ברשותו אינו יכול לעשר, ובאמת אין חיוב על ממונו אלא על הפירות [מטעם הנ"ל ברש"י].

המתנות **מן הדמים** ששילם לו, שהרי ידע הלוקח שיש מתנות בבני מעים ולא עליהן נתן את המעות.

אבל אם **לקח הימנו במשקל** דהיינו ליטרא בשר בכך וכך מעות, ושקל לו הטבח את הקבה, **נותנן** — הלוקח — את המתנות **לכהן,** שהרי הם שייכים לו, **ומנכה לו מן הדמים,** שהרי מכר לו דבר שאינו שלו.

ואמאי נותנן הישראל לכהן? **ליהוי** האי טבח שמכר את המתנות **כמזיק מתנות כהונה או שאכלן!?**

דוחה הגמרא: **שאני התם, דאיתנהו** לאותם מתנות **בעינייהו,** ובאופן זה אינו פטור, שהרי יכול ליתנם עתה לכהן.

תא שמע: תשעה דברים **נכסי כהן** הם:

תרומה, ותרומת מעשר, וחלה, ראשית הגז, ומתנות, והדמאי, והבכורים, והקרן והחומש [שמשלם ישראל לכהן אם גזל את הגר שאין לו יורשין ונשבע על שקר ומת הגר ואחר כך הודה].

למאי — לצורך איזה ענין — אמרו ש"נכסי כהן הם"? **לאו להוציאן בדיינים?!**(6א)

דוחה הגמרא: **לא.** אלא **לכדתנן: למה** [— לאיזה ענין] **אמרו** ד"**נכסי כהן**" הן? למימר **שאין** צריך הכהן בדווקא לאכול את המתנות, אלא **קונה בהן** הכהן **עבדים, וקרקעות, ובהמה טמאה, ובעל חוב נוטלן בחובו**(7)**, ואשה נוטלתן בכתובתה,** וקונה בהן נמי **ספר תורה**(8)**.**

ובשערי יושר [ש"ו פט"ז] כתב שדעת הרמב"ם כהר"ן, וכוונת הר"ן היא שמשתרשי ליה אחר שכלו המתנות מהעולם אינה מחייבת במעשר כי בטל דין מתנות כהונה, והוא הדין במוכר שלא השתרש אצלו הממון עד שיזכה הלוקח והתבטל דין המתנות כהונה, כי כיון שהם נגזלות נחשבות שאינם בעין אצלו. [והקצוה"ח כנראה לא סבר שבמכירה נפקע ממון כהן, כי חיוב מתנות לעשותן הפקר ואינם ממונו, וכדלעיל קל ב הערה 4, ולכן ביאר שצריך כוונתו להפקיע].

ובאבי עזרי [שם] ביאר כדרכו, שאין חיוב חל על ממונו, אלא שדינו כאילו המתנות בעין וחייב לקיים מצוותן, אך היינו רק כשיכול להפריש משלו עליהם, ואילו כשמכר מתנות שמצוות בגופן ואינו יכול לקיים מצוותן בממון אחר, פטור מתשלומין, שאין משתרשי מחייב תשלומין כמזיק [ועוד כתב ליישב כהשערי יושר עיי"ש].

6א. דעת **הטור** [יו"ד שלא] שאין צריך לתת תרומת מעשר של דמאי לכהן, אלא יכול למכרה לו, ובשער המלך [פ"ט ממעשר] תמה על כך מסוגיין שהיה הוה אמינא שכוונת הברייתא להוציא בדיינים, וגם דמאי כלול בה. וראה בית הלוי [ח"א נב] וחזו"א [דמאי א, ב].

7. לכאורה תמוה איך יתכן לפרוע במתנות חובו של כהן, והרי אינם מתנותיו עד שיבואו לידו, וראה **בפרי תואר** [סא, ו] שמקיים מצוות נתינה כשנותנם לבעל חוב של כהן, ורבים מהפוסקים נחלקו עליו. אולם אין לתמוה על מה שפורע בהן חובו, ואילו במתנות עניים כתב הרמב"ם [פ"ו ממתנ"ע הי"ז] שאין פורעין מהן חוב, כי יש לחלק בין צדקה שאינה ניתנת לפריעת חוב, לבין מתנות כהונה שהן נכסי כהן ולכן פורעים בהם חובו. וראה שם **בדרך אמונה** [ס"ק קי] שהביא דעות שהעני עצמו יכול לפרוע חובו מהן, ומאידך יש שאמרו שהנותן יכול לפרוע חוב העני קודם שיבוא המעשר לידו אך העני עצמו אינו יכול להשתמש בו אלא לאכילה.

8. **רש"י** פירש שהחידוש הוא שיכול לקנותו בהם אף שאסור למכור ספר תורה ולא יוכל

ההוא ליואה [לוי] **דהוה חטיף מתנתא** מתינוקות שהיו מוליכין זרוע לחיים וקבה לכהן.

אתו ואמרו ליה לרב.

אמר להו רב: **לא מסתייה** [לא די לו] **דכשהוא** שוחט את בהמתו **לא שקלינן מיניה** את המתנות ליתנן לכהן, **אלא מיחטף נמי חטיף** מאחרים!?(9)

ודנה הגמרא: **ורב** מה טעמו, **אי** סבר שגם לויים **איקרו** "עם", **משקל נמי לשקול מינייהו,** שהרי נאמר בענין המתנות "מאת העם מאת זובחי הזבח". **ואי לא איקרו** "עם", הרי **רחמנא פטרינהו** מליתן, שהרי נאמר "מאת העם"?

ומבארת הגמרא: רב **מספקא ליה אי איקרו עם אי לא איקרו עם,** ומספק פטרו מליתן, כי המוציא מחבירו עליו הראיה.

יתיב רב פפא וקאמר לה להא שמעתתא — שרב מסתפק אם לויים נקראו "עם" או לא.

איתיביה רב אידי בר אבין לרב פפא: ארבע מתנות עניים שבכרם, דהיינו: **הפרט, והעוללות, והשכחה, והפאה. ושלש** מתנות

להרויח ממנו ממון המביא לידי אכילה, ותמה, למה הוצרך לומר שיכול הכהן לקנות בהם ספר תורה, והרי כבר אמר שאפילו בהמה טמאה יכול לקנות בהם. וראה **ר"ש ורא"ש** בביכורים [פ"ג מי"ב].

והרדב"ז [פ"ד הי"ד מביכורים] כתב שהוה אמינא שבס"ת נאמר וכתב לו "משלו", וזה אינו ממונו, ולכך קא משמע לן שיכול לקנות בהן אף ס"ת. **ובמלאכת שלמה** שם כתב שבא לאפוקי מסוף המשנה שאסור לקנותו בכסף מעשר שני עי"ש.

ושאר הראשונים בסוגיין כתבו דקא משמע לן שמותר לקנותו אף על פי שאין גופו ממון, ואין לוקחין אותו אלא לראות בו, ומילי לא מוקני בכספא, בכל זאת נקנה בנכסי כהן.

ותמה **בביאור ההלכה** [שם] הרי מותר לתת תרומה במתנה, ומה נפקא מינה אם הס"ת נקנה בכסף או לא. וגם מצינו בכמה מקומות שמוכרין ספר תורה ללמוד תורה ולישא אשה ומועיל המקח. וכן תמה על רש"י מנין לו שצריך לקנות דבר המביא לידי אכילה דוקא, והרי התרומה נשארת בקדושתה, ואינה תופסת דמיה.

ולכן ביאר שנידון הראשונים היה מפני שאסור לעשות סחורה בתרומה, ולפיכך רק כשיכול לבא לידי רווח אכילה נראה שקונה באופן עראי לצורך אכילה, וכן אם קונה לקריאה בלבד שאין בה הנאה גופנית, אין זה נחשב כקנין חפץ, אלא סחורה לרווח בעלמא, וקא משמע לן שקניינים אלו מותרים ואינם בכלל איסור סחורה.

9. דקדק **הב"ח** [סא, יז] שלא אמר רב שעל הלוי להחזיר את המתנות שחטף, ומשמע שסבר שאין מוציאין מידו, ורק תמה איך נשאו לבו לחטפם ולא הסתפק בכך שלא נוטלים ממנו מתנות. **והש"ך** [ס"ק יב] כתב שרב רק פטרו מלתת מפני הספק שמא לא נקראו הלוים "עם", אבל ודאי שאינו נקרא כהן, ולפיכך מוציאין מידו את המתנות שאינן מגיעות לו. והביא **הדרכי תשובה** חבל אחרונים שכתבו כי אפילו אם הישראל נתן ללוי מרצונו הכהנים מוציאין מיד הלוי. [וראה **בפרי חדש** סא לג **ובחתם סופר** בסוגיין שדנו במה שכתבו תוס' בב"מ ו ב שבחולין אמרו כי בן לוי שחטף מתנות פטור מלשלם, אם כוונתם לסוגיין וכהב"ח, או לסוגיא להלן, וכביאור הש"ך, **ובאגרות משה** יו"ד ח"א

עניים **שבתבואה,** שהם: **הלקט והשכחה והפאה. ושנים** — שתי מתנות — **שבאילן,** דהיינו: **השכחה והפאה. כולן** — כל המתנות הללו — **אין בהם טובת הנאה לבעלים.** שאין יכול בעל הבית ליתנן לאיזה עני שירצה, אלא עני הקודם — זוכה(10) [ולקמן בגמרא מפרש טעמא].

ואפילו עני שבישראל, אם היה לו כרם או תבואה או אילן, כופין אותו **ומוציאין מידו** את המתנות.

רכ, הוכיח שכוונת תוס׳ לסוגיין, עי״ש].

ובפרי מגדים ביאר שראיית הב״ח מקושית הגמרא על דברי רב שאמר ״לא מסתייה״, ואם לא נקראו עם הרי התורה פטרתן ממתנות, ופירש רש״י ומאי טיבותא עבדינן גבייהו, והיינו שכל קושיית הגמרא היתה שנפטרין בדין ואין כאן טובה ללויים, אך לא היה צד ללמוד מכך שיקבלו מתנות כהנים. והביא **שהרא״ה** פירש בקושיא, שמספק לא יתנו ולא יקבלו מתנות. ומשמע שאם אינן עם, יקבלו מתנות, ולכן מספק יכולין לתפוס מתנות. וגם **בבה״ג** [הלכות בכורות] מבואר כדעת הב״ח, כי כתב שללוי אין נותנים מתנות מפני הספק. ועין חתם סופר.

והסתפק הפמ״ג בכהן חלל אם יתחייב במתנות, ואף על פי שחייב בפדיון הבן יש לצדד שיפטר ממתנות כי יתכן שאינו בכלל עם כיון שהוא לוי. והביאו **במנחת חינוך** [תקו]. ולכאורה תמוה, שהרי לוי פטור גם מפדיון הבן וחלל חייב בו כי פקעה קדושתו לגמרי, [וראה **בקובץ הערות** מד ב שדן בחלל ובממזר אם נפקעים מקדושתם או מיחוסם, ולכאורה פדיון הבן תלוי בקדושה ומתנות ביחוס, ועיין **בכתבי הגרי״ז** בכורות מז. וצ״ע].

ולענין נתינת מתנות לכהן חלל כתב הרמב״ם [פ״ט מביכורים ה״כ] שאין נותנין לו. ולדעת הב״ח נראה שמי שאין נותנין לו נחשב בכלל ״עם״ לגבי לתת מתנות, ויתחייב לתת מתנות לכהן וכעין זה הסיק במנחת חנוך שם מסברא דנפשיה, ועיין **בציון ההלכה** [אות קלב].

10. **רש״י** פירש [בעמוד ב ד״ה אין] שאין בידם לתתן לכל מי שירצו, אלא כל הקודם זכה. ורוב האחרונים נקטו שזו גם כוונת **הרמב״ם** שכתב [מתנו״ע א ח] שהעניים באים ונוטלין אותן על כרחן של בעלים. וראה בהערות על תוס׳ שיש בזה חילוק בין סוגי המתנות.

אולם **תוס׳ והר״ן** נקטו שרק אם חטף העני אין מוציאין מידו, אך בעל הבית אינו חייב לתתו לכל הקודם, ויכול לתת לאיזה עני שבוחר. וראייתם מקושית הגמרא לעיל [קל ב] על רב חסדא מבעל הבית העובר ואוכל מתנות עניים, שמשלם לאחר זמן, ומשמע שהגמרא סברא שנחשבות ממון שאין לו תובעין ולכן דימתה את מתנות עניים למתנות כהונה, ואם חייב לתת לעני הבא ראשון הרי יש לו תובעין ולכן חייב לשלם, וכיצד מקשינן מזה לזה.

ודחה **הפרי חדש** [בספרו מים חיים שם] שרק באופן שכבר אכל וכילה את המתנות עניים נחשב ממון שאין לו תובעים, וממנו הקשתה הגמרא לעיל. ואמנם במקום שהם עדין בעין, כל עני יכול לתבעם ולהוציאם ונחשב ממון שיש לו תובעין. וכן כתב **בחזו״א** [יו״ד רב סק״ט].

[וכבר הבאנו לעיל קל ב הערה 4 שה**אור שמח** ביאר שדעת הרמב״ם כי ״ממון שאין לו תובעין״ ביאורו, שלא ידוע מי יתבענו, ואם כן מובנת קושית הגמרא, אף אם חייב לתת לעני התובע ראשון ולדעתו לעולם מוציאין מיד התופס כי טו״ה אינה ממון, ורק שאם אין בו טו״ה אין הבעלים יכול לעכבו מליטול, וראה בהערות על תוס׳].

אבל **מעשר עני, המתחלק** לעניים **בתוך ביתו** לאחר שהכניס את התבואה לבית, ולא כשאר מתנות הניתנות בשדה, **יש בו טובת הנאה לבעלים,** שבידו ליתן לכל עני שירצה. ועל ידי כך יכולה לבוא לידו טובת הנאה. שחבירו אומר לו, הילך סלע זה, ותן כל מעשרותיך לקרובי העני[11].

וכן במעשר עני, אפילו עני שבישראל — מוציאין אותו מידו.

ושאר מתנות כהונה, כגון הזרוע הלחיים

והקשו **הפר"ח והחזו"א** שם על תוס' והר"ן ממה ששנינו [פאה פ"ד מ"ט] מי שליקט את הפאה ואמר הרי זה לפלוני עני רבי אליעזר אומר זכה לו וחכמים אומרים יתננה לעני הנמצא ראשון, ולדברי תוס' והר"ן תמוה למה נותנה לראשון ואינו יכול לעכבה לתתה למי שירצה ותירץ הפר"ח שאדם אחר שאינו בעל השדה אין לו זכות לעכב מתנות שדה שאינה שלו. וכן כתב **המנחת חינוך** [תעד עי"ש שהקשה מההיתר למודר הנאה ללקט בשדה המדיר, וצ"ל שטובת הנאה אינה ממון, אף אם הבעלים יכול לבחור למי יתן].

ובביאור ההלכה תמה על דבריהם הרי גם המשנה של בעה"ב העובר ממקום למקום עוסקת באדם אחר, וכיצד הוכיחו מהקושיא ממנה שאינו חייב ליתנה לעני הראשון. ומה שכתב שם שאחר שכילה וחייב לשלם דינו כבעה"ב, תמוה, שהרי סברא זו דוחה את הראיה וכדלעיל, ומסתמא כוונתו לחלק שהאוכל אינו מעכב את הנתינה, אלא אוכל וחיובו לשלם חיוב חדש הוא, ולכן דומה לבעה"ב. וראה עוד בהערות על תוס' ד"ה יש.

11. **הרמב"ם** [פ"ו ממתנ"ע הי"ח] כתב מעשר עני המתחלק בבית יש לו טובת הנאה לבעלים ונותנו לכל עני שירצה. וכתב **הרדב"ז** שאם בא עני ונטלו בעל כרחו, מוציאין אותו מידו כיון שמפסידו ממון למאן דאמר טובת הנאה ממון. ותמהו **האמרי בינה** [תרו"מ ד'] **ודרך אמונה** [שם ס"ק ס"ה] שהרי הרמב"ם סובר שכהן התופס מתנות כהונה אין מוציאין מידו כיון שטובת הנאה אינה ממון, [ראה בפי"ב מתרומות הט"ו ובפ"ה מאישות ה"ו, ועוד] ולפיכך נקטו שגם אם תפס העני אין מוציאין מידו.

ובמשנת רבי אהרן [זרעים ו' א-טז] כתב לחלק בין גדרי הממון של מתנות עניים למתנות כהונה, שמתנות כהונה ניתנו מה' לשבט הכהנים, והבעלים הצטוו לתתם לבעליהם הכהנים ונמצא שטובת הנאתם היא רק הזכות לבחור את הכהן שיתנו לו, אך אין להם בעלות בגוף המתנות, ולפיכך אין מוציאין מכהן החוטף. מה שאין כן במתנות עניים שאינו ממונם אלא שהצטוו הבעלים לתת להם משלהם, ואין לעני אחד זכות במתנות שמקבל חבירו, ולפיכך אם חטף מוציאין מידו, כי הוא ממון הבעלים. וראה עוד בהערות על תוס'.

והנה בבבא מציעא [יא ב] דנה הגמרא אם אפשר להקנות את מתנות הכהנים והעניים בחליפין, וצידדה שדין זה תלוי במחלוקת אם טובת הנאה ממון או לא. **ובשטמ"ק** [שם] **ותוס'** בערכין [ל א] כתבו שכוונת הגמרא שטובת הנאה אינה נחשבת שיש לו ממון בגוף החפץ אלא רק זכות, ואינו ממון חשוב שיועיל בו קנין חליפין, ובזה מודה אפילו מאן דסבר טובת הנאה ממון.

[וראה **רמ"א** חו"מ רג א, שכתב שזכות טובת הנאה אינה נקנית בחליפין, כי טו"ה אינה ממון, ותמוה שאם אינה ממון אינה נקנית בשום קנין, **והש"ך** שם נקט להיפך שיועיל בה אפילו חליפין וכוונת הגמרא רק למתנות כהונה שכתוב

והקבה, אין מוציאין אותן, לא מכהן ליתן מתנות בהמותיו **לכהן** אחר, **ולא מלוי ללוי.**

והגמרא מפרשת את הברייתא:

ארבע מתנות שבכרם, הפרט והעוללות והשכחה והפאה. מנלן שצריך ליתן מתנות אלו?

דכתיב: "וכרמך לא תעולל"— היינו עוללות. **"ופרט כרמך לא תלקט"**— היינו פרט. **וכתיב "כי תבצור כרמך לא תעולל אחריך" ואמר רבי לוי: "אחריך" — זו שכחה,** שהשכחה תמיד מאחריו, כדתנן במסכת פאה: "שלפניו אינו שכחה, שלאחריו — שכחה". **פאה — גמר** גזרה שוה **"אחריך" — "אחריך" מזית, דכתיב "כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך", ותנא דבי רבי ישמעאל: שלא תיטול תפארתו ממנו,** דהיינו שלא תטול ממנו את הפאה שלו [ודרש מלשון "לא תפאר" — לא תטול פארו. וכלשון "ובכל תבואתי תשרש" דהיינו עקירה מן השורש].

שלשה שבתבואה: הלקט השכחה והפאה. מנלן? קלא-ב

דכתיב "ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך ולקט קצירך" וגומר. היינו פאה ולקט. ונאמר עוד **"כי תקצור קצירך בשדך, ושכחת עומר בשדה",** דהיינו שכחה.

שנים שבאילן דהיינו **השכחה והפאה,** מנלן?

דכתיב "כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך", ותנא דבי רבי ישמעאל: שלא תטול תפארתו ממנו. והיינו פאה [כפי שנתבאר לעיל]. וממה שכתוב **"אחריך"** דרשו: **זה שכחה,** וכדלעיל ששכחה אינה אלא לאחריו(1).

בהן "נתינה" ולא מקח וממכר, **ובקצוה"ח** תמה עליו שכתב להלן [סימן רעו סק"ד] שאין ירושה בטו"ה, וכל שכן שאין קנין תופס בה. **ובחתם סופר** נדרים פד ב חילק בין הקנאה לכהן וללוי שתופסת בהן, כי מקנה להם את גוף התרומה שלה. ורק מסלק את טו"ה שלו, ואינו דומה לקנין לחבירו שאינו מועיל בהן כי אינן ממון. וראה עוד **בחידושי רבי ראובן** ב"מ ז שזיכתה התורה לבעלים שיוכל להקנותן לכהן וללוי].

והגר"ש שקופ והגר"ש רוזובסקי [ב"מ סימן טו] דנו אם הנידון בטובת הנאה ממון, היינו שנשאר לבעלים לגבי ההקנאה והחולק סובר שהיא רק זכות לבחור למי יתן, וקנין חליפין מועיל רק על ידי הבעלים להקנאה. או שלכולי עלמא המתנות שייכות לכהנים והנידון הוא אם נתנה לבעלים זכות ממון במתנות להקנותם, או שרק עשאתו כגבאי ואפוטרופוס מועילה בחליפין, עי"ש באריכות.

ובספר **שחיטת חולין** כתב ליישב לפי זה דעת הרדב"ז, כי חלוקה טובת הנאה של תרו"מ שמקורה מהכתוב ואיש את קדשיו לו יהיו, דהיינו זכות שנתנה תורה לבעלים בממון הכהן, ולכן מועילה בהן תפיסה, כי בתפיסתו מפקיע זכות הישראל. אך טובת הנאה של מתנות עניים אמרינן [בע"ב] שמקורה משום ש"נתינה" כתיב בה, היינו שהממון נשאר של הבעלים לכל הפחות לגבי הקנאה, ואם כן אי אפשר לתפוס ולהפקיע בעלותם.

1. בפשטות משמע שלא שייך פרט ועוללות באף אילן כולל זית, וכן דייק **הגר"ח מוואלזין** [**בשנות אליהו** פאה ז, ב], ותמה מכאן על דברי

וכולן אין בהן טובת הנאה לבעלים. מאי טעמא?

משום שבכל אלו לשון **עזיבה כתיבא בהו,** ומשמעות לשון "עזיבה" היא שיניחן במקומן בהפקר ולא שיחלקם כרצונו. [והיינו שבחלק נאמר "תעזוב". ובחלק נאמר "תהיה" שמשמעותו עזיבה, שישאירם במקומם ואינו נותנם בעצמו כרצונו].

ומבררת הגמרא את מקור הדין ששנינו בברייתא "**ואפילו עני שבישראל מוציאין אותו מידו**" — **דכתיב** "**ולקט קצירך לא תלקט** — **לעני ולגר תעזוב אותם**" — **להזהיר עני על שלו.** וכך נדרש מקרא זה: "ולקט קצירך לא תלקט — לעני!" דהיינו שאת העני נמי אני מזהיר שלא ילקט.

ומה ששנינו "**ומעשר עני המתחלק בתוך הבית יש בו טובת הנאה לבעלים**" — **מאי טעמא?** — כי לשון "**נתינה**" **כתיבא ביה.** שנאמר "ונתת ללוי לגר וליתום ולאלמנה", ולשון נתינה משמעותה שבידו ליתן למי שירצה.

ומה ששנינו לגבי מעשר עני המתחלק בתוך הבית "**ואפילו עני שבישראל מוציאין אותו מידו**"— מנלן?

דאמר רב אילעא: גמר גזרה שוה "**לגר** — **לגר**" **מהתם** — מלקט, שנאמר בו "ולקט קצירך לא תלקט לעני ולגר". ודרשו: **מה להלן** בלקט **מוזהר עני על שלו** כמו שדרשו לעיל, **אף כאן** — במעשר עני(2), **מוזהר עני על שלו**(3).

שנינו בברייתא: **ושאר מתנות כהונה כגון הזרוע והלחיים והקבה אין מוציאין אותן לא מכהן לכהן ולא מלוי ללוי.**

ומדייקת הגמרא: **הא מלוי לכהן** — **מוציאין** את המתנות! **אלמא איקרו** הלויים "**עם**",

---

הגר"א [שם] שזיתי ניקוף הנזכרים במשנה הם הנשארים באילן אחר חבטה אחת, ומצוה זו שייכת רק בזית ולא בשאר האילנות, וביאר שנלמדת מלא תפאר אחריך, וראה **בביאור ההלכה** [מתנו"ע א א] שהאריך בזה.

והרא"ש [בסוגיין ועל המשנה שם] כתב שלא שייך עוללות בזית, שאין לו כתף ואין לו נטף, אלא הנשארים נקראים זיתי ניקוף שבעל הבית מפקירם כי אינם חשובים, ודעת **הרמב"ם** בפירוש המשנה הנ"ל שנחשבים בכלל שכחה. עיש"ה.

2. **הגרעק"א** [פאה ה ו] דן אם חיוב מעשר שני חל במחובר או רק אחר הקציר, **והחזו"א** [או"ח קכד לדף לח] נקט בפשטות שאינו תלוי בדיני השדה, ולא יועיל לו הפקרת שדהו, כי חיובו רק בתלוש, וכן משמע לכאורה בסוגיין שדינו שוה ללקט, והוא אינו חל אלא בתלוש, ועיין **אמרי בינה** [תרו"מ סוף יז], וראה הערה הבאה.

3. **תוס' בפסחים** [לח א ד"ה אתיא] כתבו שישראל עני מפריש מעשר עני ונוטלו לעצמו, ותמה **השאגת אריה** [צז] שדבריהם נסתרים מסוגיין, שהרי אפילו עני שבישראל מוציאין אותו מידו. וכדומה לזה הקשה **הגרעק"א** [תורע"א דמאי פ"ד מ"ג, דו"ח נדרים פד:, ויובא בהמשך].

ובקונטרס אחרון שם העיר על כך שבירושלמי [ספ"ק דפאה] מסקינן שהחיוב הוא רק בפירות שגדלו אצל העני, ולא בפירות שלקח בשוק [שבהם נחלקו תנאים אם מוציאין מידו רק משום קנס, והיינו רק במכר ולא במתנה, או

ולכן נוטלין מהן את המתנות משום שנאמר "מאת העם זובחי הזבח", ולכאורה תמוה שהרי לעיל מסתפק רב אם לויים נקראו "עם"?

ומבארת הגמרא: מה ששנינו שמוציאין מלוי לכהן — מדובר על "**כגון זרוע**" **ולא** על "**זרוע**" ממש. **ומאי ניהו** "כגון זרוע"? — **מעשר ראשון**! שאותו מוציאין מלוי לכהן [ומה שהעדיפה הברייתא להגדיר זאת "כגון זרוע" משום שהפסוק "מאת העם זובחי הזבח" נאמר לגבי זרוע לחיים וקבה, ולכן רצתה לדמותו לזרוע].

ותמהה הגמרא: "**מעשר ראשון**"?! הרי **דלוי הוא** לכתחילה, ואיך מוציאין אותו ממנו ונותנין לכהן?

ומבארת: **כרבי אלעזר בן עזריה** היא, שלדעתו מעשר ראשון ניתן לכהן.

שאין מוציאין מידו כלל]. ודחה, שעני הלוקח פטור כי המוכר התחייב במעשר עני, ובחלק זה זכה העני הלוקח, וזה שייך דוקא בפירות מתוקנים, אך הסוגיא בפסחים עוסקת בטבל שלא נתקן כל צרכו, ולפיכך אין העני נפטר מנתינת מעשר עני, שאילו מדובר בלוקח פירות מתוקנים היה פטור מעצם ההפרשה.

ובחזו"א [לפסחים שם] הסיק שמדובר בעני שלקח ונפטר מנתינת מעשר עני, אך דעתו שאינו נפטר מהפרשה, כי הפירות טבולין למעשר עני וזכה בחלקו רק שלא יתחייב לתתו לעני אחר, אבל חייב בהפרשה להתיר הטבל. ונחלק גם על עצם הסברא, וכתב שטעם הפטור הוא משום שלא ילפינן לחייב עני על שלו אלא באופן שחל החיוב בידו, אך כשחל חיוב מעשר אצל העשיר יכול לעכבו לעצמו.

וראה שם בחזו"א שדן אם עני שהפקיר שדהו נפטר ממעשר עני כמו שנפטר מלקט שכחה ופאה, או שחיוב מעשר אינו תלוי בשדה אלא בפירות, ובספק זה תלוי ביאור הגמרא בנדרים [שם] דאי בעי מפקר נכסי והוי עני ושקיל מעשר עני שלו, אם הכוונה שיפקיר שדהו או גם את הפירות.

[**ובשו"ת מהרי"ט** [ח"א פ"ה] הוכיח מסוגיא זו שאם היה עשיר והעני אחר ההפרשה מותר לקחת המעשר לעצמו ורק אם הפריש בתור עני מוזהר על שלו. וראה עוד בב"מ כא א תוד"ה ופטורות, **ובטורי אבן** ר"ה טו א, **ובעמודי אור** ל סק"ה, **ובחי' הגר"ח** מעשר ב א וביכורים ח ו].

והחזו"א בדמאי [ט ג] כתב שנפקא מינה בספק זה היא לעני שעישר משלו על של חבירו, שאם החיוב תלוי בבעלותו על הפירות ולא על המעשר עני, נמצא שאינו חייב לתת את המעשר אף אם טובת הנאה שלו, אך גם אם החיוב לתת חל על המעשר, אינו צריך לתת אלא עשירית ממנו, עי"ש ובדבריו במעשרות [ז, כב]. וראה **בתורת זרעים** [סוף פ"א דפאה] שבין המפריש ובין חבירו מוזהרים שלא לזכות במעשר עני, כי חלק המעשר פוטר את עצמו, **ובקהילות יעקב** [זרעים ג] ובחידושי **הגר"ש רוזובסקי** [ב"מ יג] הרחיבו בזה.

אולם **בדרך אמונה** [בה"ל תנו"ע ו טז] כתב שהירושלמי סובר שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו ולכן הולכים אחר מי שהפירות התחייבו ברשותו, ואילו הבבלי סבר לאו כמי שהורמו דמי, ולכן הולכים אחר מי שהפירות נמצאים אצלו בשעת הנטילה, ולכן יהיה אסור לעני הלוקח לקחת את המעשר לעצמו אפילו שכבר התחייב בו העשיר, ולכן השמיט הרמב"ם דין לוקח עני וסבר שהוא חייב בנתינת מעשר עני כדעת הבבלי.

דתניא: תרומה ניתנת **לכהן, מעשר ראשון ללוי, דברי רבי עקיבא. רבי אלעזר בן עזריה אומר:** מעשר ראשון ניתן **אף לכהן**(4).

ומקשה הגמרא: **אימר דאמר רבי אלעזר בן עזריה** שמעשר ראשון ניתן "**אף לכהן**", אבל לתת דווקא **לכהן ולא ללוי מי אמר?** ואם כן למה מוציאין מלוי לכהן, הרי נותנין אף ללוי?

ומתרצת הגמרא: **אין! לבתר דקנסינהו עזרא** ניתן דווקא לכהן ולא ללוי, כי עזרא קנס את בני לוי משום שהם לא עלו בימיו לארץ ישראל(5).

ועדיין מקשה הגמרא: **אימר דקנסינהו עזרא לבני לוי דלא יהבינן להו, אבל למשקל מינייהו מי אמר?**

ולכן חוזרת בה הגמרא: **אלא,** מה שאמרו לעיל "**כגון זרוע** — **ולא זרוע**", אין הכוונה למעשר ראשון, כי באמת אין מוציאין אותו מידי הלוי אם נטלו. **ומאי ניהו**" כגון זרוע" — **ראשית הגז!** שבו לא נאמר "מאת העם", ולכן גם הלויים חייבים בנתינתו.

תא שמע: זה הכלל, כל דבר שהוא בקדושה— שהוא קדוש ואסור לזרים, **כגון תרומה ותרומת מעשר וחלה,** אם נתנם ישראל ללוי, **מוציאין אותן מידם** של הלויים ונותנין לכהן(6). **וכל דבר שאינו בקדושה, כגון הזרוע והלחיים והקבה** שבאין

4.. **בעל המאור** [ריש פ"ד דב"ק] הביא תשובת רב האי גאון שאין בי"ד מוציאין ממון ממי שנדר צדקה, כי אינו נעשה ממון עניים עד שיגיע לידם. **והרמב"ן** במלחמת ה' תמה עליו ממה שאמרו בסוגיין ש"מוציאין מידו" ומשמע שמוציאין בבי"ד, אף שלא הגיעו המעשר עני והמתנות לידם.

ובמחנה אפרים [צדקה ב] כתב שאינה קושיא, כי מתנות כהונה ומעשר עני ממון כהנים ועניים הם, שהתורה זיכתה אותו להם, ולכן כופין בי"ד ליתנם, ואינם דומים לנדרי צדקה שהם חובת נדר ואינם חוב ממוני, ולכן אין בי"ד מוציאין אותו. וראה **אור שמח** [פ"ה מבכורות ה"ג] שנקט כי מעשר עני וזרוע לו"ק הם מדיני צדקה ולכן אפילו עני שבישראל חייב ליתנם, ונראה שנקט בפשטות שמדובר בחיובו ולא בהוצאה מידו בדין. ועיין עוד **בחידושי הגר"ש רוזובסקי** [ב"מ סי' יז].

5. דעת רוב הראשונים [ביבמות פו, כתובות כו, ב"ב פא] שמחלוקתם היא בדין נתינת מעשר ראשון כפי שהיה קודם הקנס, ולדעת **הרמב"ם** [שם] אחר הקנס לכולי עלמא ינתן לכהן, וכתב **המאירי** בכתובות שאם אין כהן ינתן ללוי, וביאר **החזו"א** שנתנו רשות לתת לכהן ולא ללוי, ואין זו חובה. וכתב המנחת חינוך [שצה] שלדעת הרמב"ם הקנס היה רק בימי עזרא.

אך דעת **תוס'** [בכל המקומות הנ"ל] ושאר הראשונים שלפי רבי עקיבא קנסו שינתן גם לכהנים. אך אם רוצה נותנם ללוי, ולדעתם הקנס חל גם בזמן הזה. [ראה חזו"א דמאי ב, ה].

ודעת **הריטב"א** בסוגיין שלדעת רבי עקיבא עזרא לא קנס כלל, וכן דעת רשב"ם בב"ב שמחלוקתם אחר הקנס, ולדבריהם נותנים מעשר ראשון רק ללויים.

6. **בשער המלך** [פ"א ממעשר ה"ד] הוכיח כי הראשונים נחלקו בביאור ברייתא זו, רש"י פירש שמוציאין רק מלוי לכהן, ולא מכהן לכהן, וכן משמע מדיוק הגמרא בברייתא הקודמת, שפירש רש"י שמכהן ללוי מוציאין, ומשמע שמכהן לכהן ניחא ליה שלא מוציאין. וכן הוכיח **הגר"א**

מבהמות חולין — **אין מוציאין אותו מידם.** מוכח שלויים לא נקראו עם ולכן אין מוציאין מידם, ואם כן למה רב הסתפק בכך?

ומתרצת הגמרא: כוונת הברייתא ש"כגון הזרוע" אין מוציאין אותו מידם, **כגון זרוע — ולא זרוע** ממש, **ומאי ניהו? מעשר ראשון, ולבתר דקנסינהו עזרא,** שינתן רק לכהנים ולא ללויים. ואף על גב שניתן רק לכהנים, אם ניתן ללוי — אין מוציאין מידו. אבל באמת יתכן שהלויים נקראים "עם", וזרוע ממש מוציאין מידם.

תא שמע: ישראל **השוחט לכהן ו** — או — **לעובד כוכבים, פטור מן המתנות,** כי כהן ועובד כוכבים פטורין מן המתנות. משמע, **הא** השוחט **ללוי ולישראל — חייב!** מוכח שמוציאין מיד הלוי את המתנות!

דוחה הגמרא: לא, **לא תימא "הא ללוי ולישראל חייב", אלא אימא** רק **"הא לישראל חייב",** ובאמת השוחט ללוי פטור משום שאין מוציאין מידו.

ומקשה הגמרא: **אבל** השוחט **ללוי מאי, פטור!? אי הכי** למה שנינו השוחט לכהן ולעובד כוכבים, **ליתני** חידוש גדול מזה: **השוחט ללוי ולעובד כוכבים פטור מן המתנות,** ונשמע שאפילו אם שחט ללוי פטור משום שאין מוציאין מידו?

ועוד קשה: **הא תניא** בפירוש: **השוחט לכהן ולעובד כוכבים פטור מן המתנות,** אבל אם שחט **ללוי ולישראל — חייב!** וקשה על רב שהסתפק אם לויים נקראו עם, שהרי כאן מוכח שנקראו "עם"!

תיובתא דרב!

אמר לך רב: האי דמספקא לי אי לויים איקרו עם או לא — **תנאי** [מחלוקת תנאים] **היא.**

דתניא: כתיב בעבודת יום הכפורים **"וכפר את מקדש הקדש",** ודרשינן: **זה לפני ולפנים.** שעבודת פר ושעיר מכפרת על טומאה שאירעה בפנים. והאי דכתיב **"אהל מועד"** דרשינן: **זה היכל!** דמכפרת על טומאה שאירעה בהיכל. והאי דכתיב **"ועל המזבח" — כמשמעו,** שמכפר על מי שעבד בטומאה במזבח. והאי דכתיב **"יכפר"** דרשינן: **אלו העזרות** — טומאה שאירעה בעזרה. **" כהנים" — כמשמעו. "עם הקהל" — אלו ישראל. "יכפר" — אלו הלויים.**

ותניא אידך דדרשינן **"יכפר" — אלו עבדים** [כנענים דבעו כפרה משום דחייבים במצוות כאשה, ואשה צריכה כפרה, דכל מקום דכתיב עונש, איש ואשה שווין].

מאי לאו, בהא קמיפלגי הנך מתנייתא: **דמר**— תנא דברייתא בתרייתא — **סבר** לויים **איקרו עם** והוו בכלל קרא ד"עם

[יו"ד שלא קט"ו] מסוגיין כדעת הרמב"ם שאין מוציאין מעשר מידי הכהנים אלא הכהן זוכה בה לעצמו.

ומנגד לזה הביא שדעת רש"י בקידושין [נח:] **והרשב"א** ממונפשלייר, **ושיטה לא נודע למי** בקידושין [מו:] שמדרבנן כהן חייב לתת תרומה ותרומת מעשר לכהן אחר, כדי שלא יבא לזלזל מתוך כך שנשארים אצלו, ולא להפריש כלל, אבל מעשר ראשון אינו צריך לתת.

אמנם אין לכך סתירה מפרש"י בברייתא

הקהל", ואייתר קרא ד"יכפר" למילף עבדים. **ומר**— תנא דברייתא קמייתא — **סבר** לויים **לא איקרו עם,** ולא הוו בכלל "עם הקהל", הלכך דרשינן להו מהא דכתיב "יכפר" ולא אייתר קרא לעבדים.

ותמהינן: **ורב, אי סבירא ליה כהאי תנא** — **לימא** כותיה, **ואי סבירא ליה כהאי תנא** — **לימא** כותיה?

ומבארינן: רב **מספקא ליה אי כהאי תנא אי כהאי תנא.**

דרש מרימר: הלכתא כוותיה דרב דמספקא ליה, והלכך לא שקלינן מלויים אם נטלו מתנות(7).

ועוד דרש **דהלכתא כותיה דרב חסדא** דאמר דהמזיק מתנות כהונה או אכלן — פטור.

עולא היה יהיב מתנתא לכהנתא [כהנת] ואפילו נשואה אשת ישראל, שהרי אינן

הקודמת שהרי מדובר בה לגבי הוצאת המעשר ראשון מכהן לכהן, אבל באמת צריך ליתנו ללוי, וכפי שהביא שם כמה דעות שסוברים שהכהן חייב מדאורייתא לתת את המעשר ללוי. וראה באור ההלכה [שם].

7. **הרמב"ם** [פ"ט מביכורים ה"ח] כתב שלויים הם בספק אם נחשבים "עם", לפיכך אין נוטלים מהם ואם נטל הכהן לא יחזיר. ותמה **הר"ן** בסוגיין **והרא"ה בבדק הבית** [ג, ב] איך מועילה תפיסת הכהן מספק, והרי אמרו בבבא מציעא שכהן התופס ספק בכור מוציאין אותו מידו, כדין המוציא מחבירו שעליו להביא ראיה ששלו הוא.

ובכסף משנה [שם] הביא תירוץ הרשב"א במשמרת הבית שדעת הרמב"ם [בפ"ה מבכורות ה"ג] שאין מוציאין מיד כהן שתפס ספק בכור, ולכן פוסק גם בשאר מתנות כהונה שמועילה תפיסה, וראה **ביאור הגר"א** [ס"א סקכ"ב]. אמנם **בשב שמעתתא** [ש"ב פ"ה] ביאר טעם הרמב"ם כי פוסק כרב הונא שבכור למפרע הוא קדוש, ואין בו חזקת מרא קמא לבעליו, ואינו דומה לשאר מתנות כהונה שהבעלים מחזיקם בחזקתו כמרא קמא, והסוגיא בבבא מציעא סוברת כרבה שבכור קדוש מלידתו.

וכן הסיק **בפלתי** [ס"א ס"ק ח] שלא כתב כך הרמב"ם אלא בבכור בהמה טהורה שקדוש מאליו, וקושיית הר"ן על שאר מתנות כהונה שאותם ודאי ראוי להוציא מידו, וכמבואר **בשו"ת הרשב"א** [א שיא] **ובביאור הגר"א** [יו"ד רט"ו] שהרמב"ם מודה שבמקום חזקת מרא קמא לא מועילה תפיסה, ונמצא שתפיסת הכהן היא נגד חזקת מרא קמא של הלוי. ולכאורה דין זה תלוי בנידון רבותינו אם להרמב"ם מועילה תפיסה כנגד מר"ק בספק שנשאר בתיקו ובבעיא דלא איפשטא, ראה **ביאור הגר"א** [חו"מ קנה סק"ח, רסב סקכ"ב] **ובשו"ת רעק"א** [קמא קכט]. ועיין **קונטרס הספיקות** [ד ו] **ושערי יושר** [ש"ה ספ"ו ופי"ד], ואכ"מ.

והש"ך [ס"ק יג] הגדיל הקושיא על שיטת **הטור,** שלענין ספק בכור פסק [ביו"ד סימן שטו] שמוציאין מידו, ואילו לענין כהן שתפס מלוי פסק [בסימן סא] כהרמב"ם שאין מוציאין מידו. וחילק בין ספק בכור שהספק הוא בגוף הענין שנחלקו עליו, ולכן על הכהן להביא ראיה שהוא בכור, ואם אינו מביא מעמידים אותו בחזקת מרא קמא מפני שהרוב אינם בכורות. אך לגבי חיוב הלוי במתנות, שהספק הוא אם נחשב הלוי ל"עם", כל זמן שאינו מביא ראיה שהוא אינו בכלל ה"עם" שיכות המתנות לכהן. ודייק כך בדברי הרשב"א במשמרת הבית, עי"ש.

אסורין לזרים, דלית בהו קדושה. ואי משום דכתיב "ונתן לכהן", סבר עולא דאפילו כהנת במשמע[8].

איתיביה רבא לעולא: **מנחת כהנת נאכלת**— נאכלין שיריה כמנחת ישראל. **מנחת כהן** — **אינה נאכלת,** דכתיב בה "כליל תהיה". **ואי אמרת** דהיכא דכתיב "**כהן**" — **ואפילו כהנת** במשמע, אם כן אמאי מנחת כהנת נאכלת, **והכתיב** "**וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל**" ואפילו כהנת במשמע?

ומשמע שהבין כי החילוק הוא בחזקת מרא קמא שייכת רק כשנשענת על רוב, וטעמו כנראה כמבואר **בקונטרס הספיקות** [א, ה] שאין חזקת מרא קמא נחשבת חזקה אלא מוחזק, ועיין **באגרות משה** [יו"ד ח"א רב] וצ"ע.

עוד הקשה הר"ן על הרמב"ם שהרי במתנות יש בהן טובת הנאה לבעלים "דנתינה כתיב בהו", והתופס דבר שיש בו טובת הנאה לבעלים מוציאין מידו. והש"ך **בתקפו כהן** [ה] הוכיח מדבריו שדבר שיש רשות לבעלים לתתו למי שירצה, אם תקף כהן בספיקו ונטל ממנו מוציאין מידו.

ובקונטרס הספיקות [ד ג] תמה, אם כן למה כתב הר"ן "דנתינה כתיב בהו" והרי גם במתנות עניים שלא נאמר "נתינה" יוציאו מיד התוקף כיון שהבעלים יכול לתתן למי שירצה. ולכן נקט שמוציאין מידו משום שאין תפיסתו פועלת כלום, שהרי גם אם תפס ודאי מתנות כהונה יכול הבעלים לומר ליתנו לכהן אחר, ובהכרח שאינו טעם לתפיסת ספק, וכביאורו משמע ממה שכתב הר"ן שתוס' ביארו כדבריו, ובתוס' [ד"ה יש] מדובר לענין ודאי מתנות כהונה.

אמנם יתכן שהש"ך נקט כי דוקא במתנות כהונה שנאמר בהם "נתינה" יש לבעלים זכות ממונית בהם, ולכן מוציאין מיד התוקף, [וראה **בחידושי הגרש"ש** ב"מ טו שגם אם אין להם טו"ה יש להם זכות ממון], אך במתנות עניים שלא נאמרה "נתינה" אין לבעלים זכות ממון, ואין מוציאין מיד התופס.

8. **רש"י** פירש שהחידוש בכך הוא, שאפילו כהנת שנשאת לישראל מקבלת מתנות, כיון שאין בהן קדושה ואינן אסורות לזרים כתרומה. ומקיים בכך מצוות נתינה כי "ונתן לכהן" משמעותו גם לכהנת.

והרמב"ם [פ"ט מביכורים ה"כ] כתב הכהנת אוכלת המתנות אף על פי שהיא נשואה לישראל מפני שאין בהם קדושה, ולא עוד אלא הבעל אוכל מתנות בגלל אשתו. וביאר **הר"ן** בסוגיין שכוונתו לומר שהחידוש הוא שמקיים בנתינה לבעל מצוות נתינה לאשה אף ללא הרשאתה, כי אשתו כגופו, ואין זה ככהן המקנה מתנות לישראל. וכן מבואר **בקרית ספר** [ספ"ט] שהבעל מקבל כי אשתו כגופו, וראה להלן קלב. בהערה 2 לתוד"ה רב כהנא.

[אכן יש לפרש שאין כוונת הר"ן שהבעל מקבל מתנות משום שאשתו כגופו, אלא רצונו ליישב קושייתו ממה שמצינו לקמן קלג. שישראל אינו נוטל בשביל כהן אלא בשעת הדחק, ואיך הותר לבעל ליטול בלא דחק, ורק לענין זה מועיל שאשתו כגופו. וכן נראה ממה שלא הקשה אלא מדלקמן, ומשמע שעצם קבלת בעל לאשתו ניחא ליה ככל ישראל המקבל בשביל כהן].

וראה **בביאור ההלכה** שדן אם קבלת הבעל מועילה מפני זכות אכילת פירות שיש לבעל בנכסי האשה, או שכיון שיש איסור לישראל לקחת מתנות, נחשב כמו שהבעל זוכה לאשה ותיכף זוכה לעצמו [כמבואר בירושלמי לענין אחר]. ונפקא מינה לאופן שהאשה מוחה ואינה

קלב-א **אמר ליה: רבי** מטונך [ממשאך] שאתה בא להכביד בו עלי, מההיא ברייתא ראיה לדברי! דהא חזינן דדווקא התם חילק התנא בין כהן לכהנת, וטעמא, משום ש"**אהרן ובניו" כתובין בפרשה,** דכתיב "וזאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן וגו'", דמשמע דווקא בני אהרן ולא בנות אהרן. אבל בעלמא היכא דכתיב "כהן", כגון במתנות, לא חילק התנא בין כהן לכהנת. ומוכח ד"כהן" — אפילו כהנת במשמע ולהכי לא חילק [עפ"י תוס' זבחים לב ב].

דבי רבי ישמעאל תנא: כהן — ולא כהנת, ואפילו גבי מתנות.

וילמוד סתום, דהיינו, כהן סתם דכתיב גבי מתנות ולא אתפרש אי כהנת בכלל או לא, **מן המפורש** דהיינו כהן דכתיב גבי מנחה, דהתם דווקא כהן ולא כהנת מדכתיב "בני אהרן" — ולא בנות אהרן.

דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא גבי מתנות: "**כהן**" — **ואפילו כהנת!**

מאי טעמא?

דבריש דקרא כתיב "וזה יהיה משפט הכהנים", משמע דווקא כהנים ולא כהנות, ובסיפא דקרא כתיב "ונתן לכהן הזרוע וגו'", דמשמע נמי דווקא כהן, **הוי מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות**(1).

רוצה שהבעל יקח בשבילה, עי"ש שנחלקו בזה האחרונים. ומדברי הר"ן משמע שאין האשה זוכה כלל, כי ביאר טעמו שאין כהן רשאי לזכות מתנה לישראל, ורק אשתו כגופו ונחשב ככהן המקבל, ומסתבר שלטעמו הבעל פטור ואינו יכול לתת לאחר, וע"ע להלן.

וראה **בפרי חדש** [סא, יג] שאם האשה מוחה, אינו מקיים מצות נתינה, דכתיב ונתן לכהן ולא לבעל כהנת, **ובפרי תואר** נחלק עליו וכתב דכיון שזכה בהם אינה יכולה למחות כי נחשב שזכה בעד מה שהתחייב לה, וראה **ביד אפרים** [שם] שצריך לזכות הבעל את המתנות לאשתו, שאם לא כן לא יקיים הנותן מצוות נתינה [ואם היא מוחה צריך לתת לה ואח"כ יקח ממנה]. וכן מבואר בתשובת **הגרעק"א** שנתינה לבעל מועילה משום שהאשה זוכה בזה, אלא שלא הצריך קנין, וראה להלן קלב. הערה 2.

והטור כתב "נותנין אותם לכהנת אפילו נשואה לישראל, ולא עוד אלא שאפילו בעלה ישראל פטור בשבילה", ותמה **הדרישה** למה השמיט את הדין שנוטל בשבילה ונקט רק את הדין הנלמד ממנו בקל וחומר, וכתב שבא ללמדנו שאינו צריך אפילו הפרשה, ואינו אוכל בשליחות אשתו. וראה **בב"ח ובדרישה** ביאור המהרש"ל, ועיין ט"ז. [**ובתפארת למשה ותפארת יעקב** נקטו שהטור סובר שאין נותנים מתנות לבעל כהנת ודלא כהר"ן].

עוד דן בביאור ההלכה אם אפשר לתת לישראלית הנשואה לכהן, ופשיטא ליה שתרומה יכול לתת לה, שהרי יכול לתתה אפילו לבהמתו של כהן שהיא קנין כספו, ומקיים דין נתינה אף כשמניח לפניה בלא ידיעת הכהן. אך נטה לחלק ממתנות שאינן ניתנות לכהן לצורך אכילה בלבד כתרומה, שהרי אינן אסורות לזרים, ולפיכך יתכן שרק תרומה ניתנה להאכילה לו ולקנין כספו אבל מתנות לא נתנו לקנין כספו. וראה עוד להלן [קלב א תוד"ה דבי ובהערות].

1. כתב **הגרעק"א** שיש נפקא מינה בין מקורו של עולא, שלמד שמשמעות "כהן" הוא אפילו כהנת, ולכן הוצרך למעט מנחת כהנת, ולדבריו

רב כהנא שהיה ישראל, **אכל** מתנות כהונה **בשביל אשתו** שהיתה כהנת, דסבירא ליה "כהן" — ואפילו כהנת.

וכן **רב פפא אכל בשביל אשתו.**

רב יימר אכל בשביל אשתו.

רב אידי בר אבין אכל בשביל אשתו.

אמר רבינא, אמר לי מרימר הני הלכתא:

הלכתא כוותיה דרב, דאמר דאין מוציאין את המתנות מידי הלויים.

והלכתא כוותיה דרב חסדא, דאמר המזיק מתנות כהונה או שאכלן — פטור.

והלכתא כוותיה דעולא, דאמר נותנין מתנות לכהנת (2).

והלכתא כוותיה דרב אדא בר אהבה דאמר: **לויה שילדה, בנה פטור מחמש סלעים** דפדיון הבן [דסבירא ליה דבנה של לויה כבנו של

גם פדיון הבן ינתן לכהנת. ואילו לרבי אליעזר בן יעקב שלמד מיעוט אחר מיעוט במתנות, נמצא ששאר מתנות כהונה לא ינתנו לכהנת. ולמסקנא דהלכתא כעולא, אף לכהנת.

אולם הביא **שהרמב**"ם [פ"א מבכורים ה"י] **והרא"ש** [בסוף בכורות ובשו"ת כלל כט] **והרשב"א** [בשו"ת תתלו] כתבו שפדיון הבן ניתן דוקא לכהן, כי כשם שכתוב במנחה "אהרן ובניו", כך כתוב גם בפדיון הבן, וכן פסק **הטור** [יו"ד שו א] וראה שם שו"ע.

ובדרך אמונה [שם, ס"ק סג] ביאר שלא נאמר כך להדיא בפדיון הבן, אלא בפדיון הבכורות במדבר, ומשם למדו לכל פדיון בכור כמבואר בבכורות [ד ב]. אכן הרא"ש כתב "דאיתקש בכור אדם לבכור בהמה", ותמה על כך **הגר"א** [שם סק"ה] שלא הוקש [בבכורות ד ב] אלא לבהמה טמאה, ומנין למד שדינו כמתנות כהונה.

ודעת תוס' בקידושין [ח א] שאפשר לתת פדיון הבן לכהנת ואפילו אם נשאת לישראל, ולמדו שרב כהנא שם הוא רב כהנא שבסוגין, ונטל פדיון הבן בשביל אשתו [ראה בהערות לתוד"ה רב כהנא]. וכן דקדק **הגרעק"א** מדברי רש"י בסוגיין. **והחזו"א** בבכורות [ט"ז סק"ח] הוכיח כתוס' מלשון הגמרא בבכורות יא. עי"ש.

2. **בשו"ע** [ס"א סעיף ח] הוסיף, וכל שכן שבעלה פטור מן המתנות, וכתב **בבאר הגולה** שהוא לשון **הרשב"א בתורת הבית** [ג, ב] וכן כתב **המאירי** בשם הגאונים, עיין בדבריו, **ובדרישה** כאן.

והגרעק"א [בתשובה רג] הביא שהרשב"א למד מקל וחומר שאם נותנים לו מתנות בשביל אשתו, כל שכן שהוא פטור מלתת לכהנים. וכתב שאין כוונתו לפטור מסברא, שהרי מצינו שמוציאין מעשר עני מעני, אף שהוא מקבלו, והוצרך קרא לפטור כהנים ממתנות, אף שהם מקבלים, ובהכרח שישראל בעל כהנת פטור משום שקבלתו היא כאילו אשתו קבלה ונתנתם לו, והבעל נחשב כמכירי כהונה שאף בלא קנין נחשבת כנתינה לאשה. [ולדעת **היד אפרים** שצריך לזכותן בפועל לאשתו, לכאורה גם בעל כהנת יצטרך לזכות מתנותיו לאשתו, שהרי אינו יכול לזכות מעצמו כשעדיין לא יצא מרשותו].

ולפיכך נטה **הגרעק"א** לחדש שרק במתנות מועילה קבלת בעלה, כי ניתנות בעין, ובאופן זה מצינו שנחשבת נתינה למכירי כהונה, אך בפדיון הבן אין הכסף נחשב בעין עד שנותנו, כי אין יחוד מעות מסוימות קובעת כמתנת כהונה, ואם כן יתחייב בעל כהנת לתת פדיון בנו בכורו, אף לדעת תוס' בקידושין שבעל כהנת מקבל פדיון

לוי, ובנו של לוי פטור כדאמרינן במסכת בכורות](3).

תנו רבנן: הזרוע והלחיים והקיבה נוהגים בבהמת כלאים ובכוי.

רבי אליעזר אומר: כלאים הבא מן העז ומן הרחל — חייב במתנות כדאמרן. אבל אם

הבן לאשתו. [ראה שם שמוכח כן בבכורות מז. **ובאור שמח** פ"א מביכורים דחאו] וכדבריו נקט **בקצוה"ח** [רמג ד] שלא שייכת הפרשה בפדיון הבן.

אולם **בתוס'** [כתובות קב.] **וריטב"א** [קידושין כט.] נקטו ששייך דין מכירי כהונה גם בפדיון הבן, ומשמע שחל שם מתנות על המעות, וכן דייק **בנתיבות המשפט** [שם סק"ח] מתוס' בב"מ [ו ב הובא לעיל קלא. בהערות על תוס'] שכתבו שמועילה תפיסת הכהן במעות ואין לבעלים בהן אלא טובת הנאה. [ראה שם שהוכיח שמדובר גם לגבי בכור אדם, **ובמחנה אפרים** זכיה ומתנה ח' חלק בזה].

אמנם בדעת תוס' יש לומר שתפיסתו מועילה רק כתפיסת בעל חוב מהלוה, שיכול ליטול ממונו אף שאין ממון מסוים שעומד לפרעון, אך כבר גילה הנתיבות את דעתו במו"מ שהובא בשו"ת **חמדת שלמה** [לב] שיש לכהן חלק בממון האב שהקנתה לו התורה, שאילו חוב הוא, הרי יכול לומר לתופס, הייתי מפייס לכהן אחר שיחזור ויתנם לי במתנה, עי"ש.

והגר"א ציין על דברי השו"ע "וכל שכן שבעלה פטור" - "קלא א'", ולכאורה כוונתו למה שאמרו שם שמספק אין לוקחים מתנות מלוי אף שאינו מקבל, ואם כן כל שכן בעל כהנת שמקבל, ודאי שלא יתן. אך הדמיון תמוה, כי בלוי יש ספק אם נקרא עם או לא, ושמא לא התחייב כלל כלל, ואילו בעל כהנת ודאי התחייב, ומנין שגם הוא יפטר מפני שמקבל בשביל אשתו, והרי כתב **הפרי חדש** שכל הצד לפוטרו הוא כי נחשב כמו שנותן לאשתו, **[ובמחזיק ברכה** כתב שיכול לתת לכהן אחר ואינו נחשב הדיוט, כי חל עליו חיוב, אלא שנחשב כנותן לאשתו, ואין כאן פטור לבעל כהנת]. וראה לעיל קלא. הערה 9 שנחלקו האחרונים אם טעם הפטור ממתנות וקבלתן תלוי זה בזה או לא. ולהלן ריש דף קלב ב נברר אם הכהנים התמעטו רק ממצות נתינה, או שחל פטור על בהמתם, עי"ש.

3. רש"י פירש דפטר בנה של לויה מפדיון הבן כבנו של לוי, דתנן [בבכורות יג.] כהנים ולויים פטורים, ואשמועינן רב אדא דלויה כלוי. וראה **ברא"ש** [פ"ח מבכורות סימן ב'] שכתב כי הביאו רב אדא בר אהבה כאן, מפני שיש בהם דמיון לדברי עולא שאמר "כהן ואפילו כהנת", וכן הוא לויה כלוי.

אולם מצינו חילוק בין בן לוי לבן לויה, שבן כהן חלל חייב בפדיון [בכורות מז. וברמב"ם פי"א מבכורים הי"ב] כיון שפטורו תלוי בעצמו, ואילו בן לויה שפטורו מחמת שנולד מרחם פטורה, אף אם הוא חלל יפטר מפדיון.

והנה **רש"י בבכורות** [מז. ד"ה בפטר] ביאר שטעם הפטור הוא משום שהולך אחר האם לענין ה' סלעים, וכן משמע בתוס' שם לעיל [ד. ד"ה בפטר] כי מה שתלה בפטר רחם מה שהוא בן לוי משויהו לוי אף על פי שאין אביו לוי. ובפשטות כוונתם כמו שכתב **הגר"ח** [פט"ו מאיסו"ב ה"ט] שאף על פי שאין משפחת אם קרויה משפחה, אך לענין פדיון תלוי במציאו, וכל שנולד מלויה הוא חפצא של לוי.

אמנם **רש"י בסוגיין והרמב"ם** [שם ה"י] כתבו שהפטור הוא מפני שנולד מרחם דלאו בר חיובא, ובפטר רחם תליא רחמנא, וגזירת וראה **בחידושי הגרי"ז**, בכורות מז. **ובציון ההלכה** [שם] שדנו בגדר פטור זה.

בא **מן התיש ומן הצביה**[4] — **פטור מן המתנות,** דבענין המתנות כתיב שה, ולא צבי! ורבנן דרישא סברי דחייב גם בהכי.

ומקשינן: **מכדי, קיימא לן** [לעיל פ א] **דלענין כיסוי הדם ומתנות לא משכחת ליה** לפלוגתייהו דרבי אליעזר ורבנן **אלא בצבי הבא על התיישה**[5], **ובין לרבי אליעזר בין לרבנן מספקא להו אי חוששין לזרע האב** והוי מקצת צבי ומקצת תיישה, **אי אין חוששין** ואמרינן דכוליה ולד אזיל בתר האם ,**ובאי** אמרינן **"שה" ואפילו מקצת שה** חייב **קמיפלגי: מר,** רבנן, **סבר** דאמרינן **שה ואפילו מקצת שה,** ולהכי אי נמי נימא דחוששין לזרע האב ואיכא רק מקצת שה דתיישה — חייב. **ומר,** רבי אליעזר, **סבר: שה ואפילו מקצת שה לא אמרינן,** ולהכי פטור, דשמא חוששין לזרע האב ואיכא רק מקצת שה מצד התיישה.

והשתא, **בשלמא רבי אליעזר דפטר — קסבר** דאמרינן **"שה" ולא מקצת שה. אלא לרבנן, נהי נמי דקסברי "שה" ואפילו מקצת שה,** אמאי נוטל הכהן כל המתנות? נימא **פלגא — לשקול! ואידך פלגא** לא יתן לו, אלא **לימא ליה** הישראל לכהן: **אייתי ראיה דאין חוששין לזרע האב, ושקול!**

אמר רב הונא בר חייא: אין הכי נמי, **מאי חייב נמי דקא אמרי** רבנן? — **חייב בחצי מתנות!**[6]

מתיב רבי זירא: כוי יש בו דרכים שוין לבהמה, ויש בו דרכים שוין לחיה, ויש בו דרכים שוין לחיה ולבהמה.

כיצד?

---

4. מובא על גליון הגמרא **שמהרש"ל** גרס "הכוי פטור". וגירסאות אלו נובעות ממחלוקת ראשונים ביאור הסוגיא, שרש"י לעיל הוכיח כגירסת מהרש"ל, כי אילו גרסינן "מן התייש והצביה" יקשה מה חידש רב חסדא שם שהעמיד מחלוקתם דוקא בכוי הבא מתייש וצביה.

אולם **הבית יוסף** [יו"ד ס"א] הוכיח שהרמב"ם גרס כגירסת הגמרא, וסבר שלא נחלקו בכוי אלא בכלאים, וחידושו של רב חסדא הוא שדוקא בבא מתייש וצביה נחלקו באותו ואת בנו, ולא מצבי ותיישה, ודלא כרב פפא שם. ובסמוך נרחיב.

5. הגמרא לעיל [פ א] הסיקה שאי אפשר להעמיד מחלוקתן בתייש הבא על הצביה, כי בזה לרבי אליעזר פשיטא שפטור מפני חלק הצביה ולא אמרינן מקצת שה. ואף לרבנן נפטר, כי שמא אין חוששין לזרע האב, והמוציא מחבירו עליו הראיה, ועי"ש רש"י ד"ה לא.

וראה **בתורת הבית** [ג ב] שנקט שבא מתיש ומצביה, אף לרב הונא בר חייא. **ובכנסת הגדולה** [סא הגה"ט יב] רצה להגיה מצבי ומתיישה, אך נקט כן גם בדברי רבי יוחנן, וזה תלוי במחלוקת ראשונים המובאת בסמוך.

6. כתב **הרשב"א במשמרת הבית** [ג, ב] שכוי והבא מצבי ותיישה, כהן התופס מתנותיהם מוציאין מידו, כי הספק בגופו, ושמא אין לכהן בו שום שייכות. וכוונתו שבצבי ותיישה תפס את המחצית השניה, ובכוי אם הוא בריה בפני עצמה מדובר על כל חלק שתפס במתנות [וגם אם כוונתו לבא מתייש וצביה נפטר מכל המתנות, כי ספק הוא אם חוששין לזרע האב, אך ראה להלן

שוין לבהמה: **דחלבו אסור כחלב בהמה,** דחלב חיה מותר.

ויש בו דרכים שוין לחיה: **דמו חייב לכסות כדם החיה,** מה שאין כן דם בהמה שאין צריך לכסותו.

ויש בו **דרכים שוין לחיה ולבהמה: שדמו וגידו** [גיד הנשה] **אסורין כבהמה וחיה.**

וחייב בזרוע ולחיים וחקבה כבהמה [עיין בתוס׳ ד״ה חלבו שמבאר אמאי לא קתני לה בהדי אידך מילתא דדמי בה לבהמה].

ורבי אליעזר פוטר בכוי מן המתנות.

ואם איתא דהא דמחייבי רבנן בכוי מתנות — חצי מתנות קאמרי, הכא נמי **חייב בחצי מתנות מיבעי ליה** למימר?

ומתרצינן: **איידי דתנא** דדמי לבהמה **בחלבו,** ודמי לחיה **בדמו, דלא מתני** בהו **חצי חצי,** שהרי אי אפשר שחצי חלבו יהא מותר וחציו אסור, וכן בדמו, **משום הכי לא קא תני** במתנות **חצי.**

כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: כוי לדברי רבנן חייב בכולהו מתנות.

דתניא: כתיב בענין המתנות ״**שור**״, **ומה תלמוד לומר ״אם שור״,** למאי איכתב האי ״אם״? **לרבות את הכלאיים!** וכתיב ״**שה**״,

---

שדעת הרשב״א שריבתה התורה לחייב מתייש וצביה בכל המתנות].

ובפרי מגדים [שפד י] כתב שטעם לכך לפי הב״ח משום שיכול בעל הבית לומר קים לי כמאן דאמר חוששין או אין חוששין, ולדברי **הש״ך** [הובאו לעיל קלא ב הערה 5] כיון שהספק בגוף הענין יכול בעה״ב לומר לכהן שעליו להביא ראיה שחייב במתנות.

ובדרך אמונה כתב שלרב הונא חותכין המתנות לחצאין ונותנין לכהן חצי, [ולכן כתב הרמב״ם שלהלכה כרבי יוחנן מפרישין את כלן ונותנין אותן בשלימותן ויישב בזה את השגת הטור על לשון הרמב״ם].

ואם אכל הבעלים חצי המתנות, חייב לתת לכהן את החצי הנותר, ואינו יכול לומר שמה שאכל היה שלו. והיינו שיש כאן חלק ודאי של הכהן, ואינו נוטל מחצה מספק, ומיושבת קושיית **המנחת חנוך** [תקו] שדימה נדון זה לספק ויבם, שהיבם נוטל הכל משום שאין ספק מוציא מידי ודאי, ולהנ״ל אינו דומה. וכן משמע בתוס׳ לעיל [עט ב ד״ה בין] שמכסין רק חצי דמו.

ובחידושי הגר״ח [שחיטה יד ד] כתב שלדעת הרמב״ם חלוק דין כיסוי שחיובו תלוי בשם הבעל חי הנשחט, ולכן ״מקצת שה״ גורם חיוב גמור על כולו, אך מתנות שחיובן על עצם בשרן, כל חלק חיובו בפני עצמו, ואי אפשר לחייב אלא מחצה.

ובאבי עזרי נקט שאף אם לדעת הרמב״ם חיוב מתנות הוא משום שם הבהמה, חלוק דינם מכיסוי, כיון שהם דיני ממונות וצד האב יכול לפטור את כל הכוי ממתנות, ולפיכך מספק יחלוקו ויטול רק חציין, מה שאין כן בכיסוי הדם שהוא ספק איסור וחייב לכסות כולו, אך אינו מברך כי נחשב כ״צבי קלוש״. וראה בהלכות מתנות עניים [פ״ח ה״ב] שתמה הרי הספק בגוף המחייב, והוא ספק איסור, וראוי ללכת לחומרא ולחייב הכל. ונשאר בצ״ע.

וראה **בשערי יושר** [ש״א פ״ב] שנתינת המתנות היא ממון ולא שייך בו קולא וחומרא.

מה תלמוד לומר "אם שה"? לרבות את הכוי!

(7)

ומקשינן: **ורבי אליעזר,** שפטר כלאיים וכוי מן המתנות, **האי "אם" למה לי?** הא לא יליף מינה לחייב במתנות?

ומתרצינן: **מיבעי ליה לחלק!** כי אם לא כתב "אם", סלקא דעתך אמינא שאינו חייב במתנות עד שישחוט גם שור וגם שה, קא משמע לן "אם" שור "אם" שה לחלק, דאם שחט חד מינייהו — חייב!

ומקשינן: **ורבנן,** האי דרשה **דלחלק מנא להו?**

ומתרצינן: **נפקא להו** מקרא ד"**מאת זובחי הזבח**", דמשמע אפילו אם שחט זבח אחד, או שור או שה — חייב!

ומקשינן: **ורבי אליעזר, האי** קרא "**מאת זובחי הזבח**", **מאי עביד ליה?** שהרי את הדרשה לחלק יליף מ"אם"?

ומתרצינן: **מיבעי ליה לכדרבא, דאמר רבא:** אם שחט הטבח בהמה עבור ישראל, ובא הכהן לתבוע את המתנות של בהמה זו, **הדין,** תביעתו של הכהן היא **עם הטבח,**

---

7. כתב **הר"ן** שרבי יוחנן מודה לרב הונא שצבי הבא על התיישה, הכוי היוצא ממנו אינו חייב אלא חצי מתנות, אלא שביאר את מחלוקת רבי אליעזר ורבנן, שנחלקו אם כוי בריה בפני עמה הוא או לא, ולרבנן בריה בפני עצמה הוא, וריבתה התורה [ביומא עד ב] שיהא כבהמה וחייב במתנות, [**ובשעה"מ** תמה וכי הוצרך הכתוב לרבות ספק כדמקשינן [ביומא עד] על חלב של כוי, וביאר **בציון ההלכה** שבמתנות נאמר "שור ושה" ולכן הוצרך הכתוב שנחשב שה אף על פי שהוא בריה בפני עצמה **ובאבי עזרי** כתב ליישב שקושית הגמרא רק בספק אם חוששין לזרע האב, דכלפי שמיא גליא מה הוא, אבל כאן עסקינן בבריה בפני עצמו, דהיינו שם חדש שנוצר לו מחמת הספק, ובזה שייך ריבוי שלענין מתנות יתחייב ולשאר דיניו ישאר בספק].

ומקורו של הר"ן מדברי **הרמב"ם** [בכורים ט ה] שכתב "הכוי אף על פי שהוא ספק מפרישין ממנו כל המתנות, צבי הבא על העז וילדה חייב בחצי מתנות שנאמר אם שה אפילו מקצת שה". וביאר **הפרי חדש** [סא יז] שלדעתו יש שני סוגי כוי, האחד שהוא ספק חיה ספק בהמה והוא התרבה לכלל בהמה, והשני שהוא בא מזה ומזה ובו אין חיוב אלא על מחצה מפני חלק הבהמה, והממע"ה, [וכן נראה **מהט"ז** יו"ד כח ס"ק טז עי"ש, וראה בהערות לעיל פ א].

ובדעת **רש"י** ביאר הר"ן שמספקא לן אם חוששין לזרע האב, ובכל זאת מועיל הריבוי לחייב ממקצת שה על מקצת האחר, ולא רק במקצת השה. [ותמה עליו, שהרי אם הוצרך הריבוי בהכרח חוששין לזרע האב]. ולביאורו לא יתחייב אלא בצבי הבא על התיישה, אבל תייש הבא על צביה יפטר לגמרי, מפני חלב הצביה, ועל ספק התייש הרי הממע"ה, וכן נקט הדרישה. וכן ביאר **הטור** את דעת **הרא"ש**.

ובכנסת הגדולה [שם] דן לפי ביאור זה מה דינו של כוי שהוא בריה בפני עצמה [אם יש שני סוגים, כנ"ל] וכתב דלא גרע מצבי הבא על התיישה, שריבתה התורה שהבא ממנו חייב בכל המתנות, ואף על צד זרע האב. ותמוה שהרי כוי דומה לתייש הבא על הצביה, שהרי יש צד שהוא רק חיה ואין בו אפילו מקצת שה, ובספק זה הממע"ה, וצ"ע. ועיין **פרי מגדים** [משבצ"ז ס"ק כ].

והבית יוסף נחלק על הר"ן והטור, וכתב

שהמתנות ברשותו עכשיו, ואין יכול הטבח לומר לכהן: לאו בעל דברים דידי את, שאין הבהמה שלי! אלא נוטל הכהן את המתנות מכל מקום שהן נמצאות בעין [אבל אם נתן הכהן את המתנות לישראל או שמכרן, ודאי שאין דינו של הכהן עליו יותר, שהרי אינן ברשותו]. וילפינן להאי דינא מקרא ד"מאת זובחי הזבח", ד"זובחי הזבח" היינו הטבח, ומשמע דנוטלין המתנות מן הטבח.

מתניתין:

בכור של ישראל, **שנתערב במאה** בהמות אחרות, **בזמן שמאה** בני אדם **שוחטין את כולן,** שכל אחד שוחט בהמה אחת, **פוטרין את כולן** מן המתנות, שכל אחד ממאה השוחטין יכול לומר אני שחטתי את הבכור ופטור אני(8) [ובכור פטור מן המתנות משום שאין קדושה של מתנות חלה על קדושה דבכור](9).

שדעת רש"י והרא"ש היא **כרבינו ירוחם** שבין ולד הבא מתיש וצביה ובין מצביה ותייש חייבין בכל המתנות. וראה **במאירי** שביאר כן אפילו למאן דאמר אין חוששין לזרע האב, וגזירת הכתוב היא, וכן משמע מדברי תוס' לעיל [עט. ד"ה ונראה]. **וברשב"א** בתורת הבית [שם], וכן נקט הגר"א **בשנות אליהו** [בכורים ב, ח].

ובספר **הארוך לש"ך** כתב שטעמו של רבינו ירוחם, הוא שחוששין לזרע האב בתורת ודאי, אך בדעת הרשב"א אי אפשר לבאר כן כי כתב [ב, ד] שספק הוא, ובהכרח צריך לומר שגזה"כ היא.

8. **החתם סופר** הקשה למאן דאמר שהולכין בממון אחר הרוב, למה אין מוציאין את המתנות מכל אחד, והרי כל דפריש מרובא פריש. וכתב **בשו"ת אמרי בינה** [יו"ד ה] ליישב על פי דברי **תוס' בבכורות** [כ.] דבממון שאין לו תובעין לכולי עלמא אין הולכין בממון אחר הרוב. ועוד שהרי אם נלך בכל אחד ואחד אחר הרוב, ימצא שממה נפשך לגבי אחד מהם אין הדין נכון, ולפיכך לכולי עלמא באופן זה אין הולכין אחר הרוב. [**ותוס' לעיל** יא ב ד"ה ליחוש כתבו שגם באופן כזה הולכים אחר רוב, וצ"ע].

עוד הקשה למה לא יתבטל הבכור ברוב בהמות, שהרי מן התורה גם בעלי חיים בטלים, ויתחייבו במתנות. וכתב **בשערי יושר** [ש"א פ"ב] שרק איסורי הבכור מותרים [כגון גיזה ועבודה], אך קדושתו לא פקעה בביטול, כי רק לגבי הדין הולכים אחר הרוב ולא לגבי הקדושה שהיא מציאות ואינה בטלה, ולפיכך פטורים ממתנות שאין קדושה חלה על קדושה. **ובקובץ שיעורים** כאן כתב שסיבת האיסור קיימת בבכור, ואף שדינו בטל ברוב, פוטר ממתנות. עי"ש.

9. רש"י. משנתינו עוסקת בין באופן שקדם הקדשן למומן ונפדו כמשנה הקודמת, ובין כשניתן לכהן במומו ומכרו לישראל ובגמרא נברר פרטים אלו. והנה **רש"י** פירש שבכור פטור ממתנות, כי אין קדושה חלה על קדושה. וכבר הבאנו לעיל [בהערה 5 על המשנה בתחילת הפרק ובהערה 4 על תוס' שם] שה**ט"ז** הקשה הרי אין קדושה במתנות, וביאר שמדובר כקדושת המצוה של נתינת מתנות, שאינה חלה על קדושת בכור.

ותוס' בבכורות [יד.] כתבו שהטעם הוא משום שנאמר "מאת העם" ולא מאת הקדש, ורש"י לא נקט כאן טעם זה כי מדובר בבכור בעל מום שאינו של הקדש, אלא של הכהן. [ועיין **רש"ש** כאן שכתב טעם נוסף, דאיתקש בכור שנפסל לצבי ואיל, ונפטר ממתנות, וכן דייקנו לעיל מתוס' בפרקין עי"ש].

אבל אם **אחד שוחט את כולן** — אין **פוטרין לו** אלא **אחד,** שאחת הבהמות ודאי בכור היא ופטורה מן המתנות, ויכול לומר על אחת הבהמות זה הוא הבכור. אבל לגבי שאר הבהמות חייב במתנות, דהא תליא החיוב בשוחט [כדאמרן לעיל דהדין עם הטבח], והכא דחד שחיט לכולהו, ודאי שהוא שחט גם את הבהמות המחוייבות(10). **השוחט לכהן ולעובד כוכבים**(11) — **פטור מן המתנות,** וישראל **המשתתף עמהן** [עם הכהן והעכו"מ] **צריך שירשום** [שיעשה סימן בבהמה] כדי שיבינו הרואים שאין כל הבהמה של ישראל אלא בשותפות עם עובד כוכבים(12).

---

10. כתב **באור שמח** שאם מכרוהו כולן לאחד, ושחט את כולן, כולן חייבים במתנות חוץ מאחד, כי אין החיוב חל אלא בשחיטה, ולכן לא חל פטור על כל אחת מהבהמות שהתערבו בזמן שהיו של בעלים חלוקים, אלא כששחטן והיו שלו.

והרש"ש כתב שדין זה תלוי במחלוקת אדמון וחכמים בכתובות [קט ב] לגבי מי שאבדה דרך שדהו, אם יברור לו דרך קצרה או יפרח באויר, עי"ש.

11. גם השוחט ללוי פטור, אלא שאם תפס הכהן אין מוציאין מידו, כדמסקינן לעיל [קלא ב עי"ש הערה 5]. וכן כתבו **הערוך השלחן ובליקוטי הלכות.**

[ולענין שותפות עם לוי, כתב **בדרכי תשובה** אות קנג בשם ערוגות הבושם שפוטר את חלק הישראל, וגם על חלקו אמרו המוציא מחבירו עליו הראיה, ואין מוציאין מיד כהן התופס. אולם לפי סברת **הש"ך** שבלוי אין מוציאין משום שהספק אינו בגופו, נראה שגם אינו פוטר את שותפו הישראל].

ובתפארת יעקב נקט שגם השוחט ללוי חייב, כי רק הלוי נפטר מספק, והמוציא ממנו צריך להביא ראיה, אך הטבח חייב לתת. אך **בדרך אמונה** הסיק שאפילו כהן ששחט בהמת ישראל לישראל וחייב במתנות כי הדין עם הטבח, מכל מקום אינו יכול לתת את המתנות בלי רשות הבעלים. ועי"ש שביאר כי משנתנו השמיעה חידוש טפי, שאף השוחט פטור כשהוא שוחט למי שאינו בר חיובא. וכל זה יתבאר מהמשך הסוגיא.

12. **רש"י** פירש שיעשה סימן שיבינו הרואים שאינו כולו של ישראל, וצריך שידעו זאת כדי שלא יחשדוהו שמעכבן שלא כדין, **[תוס' רא"ש ורשב"א בתוה"ב ג ב].** ואילו **תוס'** כתבו שרשמו על הבשר שהוא פטור ממתנות, ולדבריהם אין צריך שידעו הרואים מפני מה נפטר ממתנות.

והרמב"ם בפיה"מ כתב שירשום חלקו ומתנתו ויניח המתנות במקומותן, ובהלכות בכורים [פ"ט ה"י] כתב שאם לא ציין חלקו חייב במתנות מפני שאין הכל יודעים שהכהן שותף. ומשמע שכותב בכתב במה הוא משתתף כדי שיתברר שחלק מהמתנות שייך לכהן ולכן הישראל פטור מהם. [וראה **ר"י קורקוס** שבמקום שרגילין לעשות סימן לבשר הבשר הפטור ממתנות, יודה הרמב"ם שאין צריך לרשום ודי בסימן].

ונפקא מינה, אם צריך להניח את המתנות דוקא בחלק הכהן. או העיקר שהשתתף בבהמה. וכן למשתתף בשתי בהמות אם צריך לרשום בזו ובזו שיש לו חלק בהם, ובלאו הכי חייב במתנות, או שכל זמן שלא חילקו פטור מפני שותפותו אף שלא רשם חלקו המסויים.

ובתפארת יעקב כתב ששותפות כהן פוטרת רק את חלקו ולא את חלק הישראל, ואם לא

ואם אמר כהן לישראל: אני מוכר[13] לך בהמה זו **חוץ מן המתנות** שבה, **פטור** הישראל **מן המתנות,** שהרי אינן שלו אלא של כהן.

אמר לו ישראל לטבח: **מכור לי בני מעיה של פרה, והיו בהן מתנות, נותנן** הישראל **לכהן, ואינו מנכה לו** דמי המתנות **מן הדמים** ששילם, שהרי ידע שיש בבני מעיים מתנות.

אבל אם **לקחן הימנו במשקל** דהיינו ליטרא בשר בכך וכך דמים, ושקל לו הטבח גם את הקבה, **נותנן** הישראל **לכהן** שהרי אינן שלו, **ומנכה לו** הטבח **מן הדמים,** שהרי מכר לו דבר שאינו שלו.

גמרא:

ומקשינן: **ואמאי** פוטרין את כולן? **יבא עליו הכהן** על כל אחד מן השוחטין **משני צדדים** [בשני כוחות], **ולימא ליה** לגבי כל בהמה

ירשום את כל המתנות בחלק הכהן יתחייב הישראל בחלקו מעיקר הדין. ומה שנקט הרמב"ם שחיובו משום "שאין הכל יודעים שהכהן שותף" הוא טעם למה לא מועיל לקבוע בדיבור שזה חלק הכהן, אך גם אחר הרישום אין פטור אלא על חלק הכהן. וכן כתב **במרכבת המשנה** וביאר שהרמב"ם נקט את הטעם שחייב במתנות על חלק הכהן, אך על חלק הישראל חייב עד שיכוב כל המתנות לכהן. [וראה עוד בהערה הבאה].

ולדבריהם נמצא לכאורה שצריך להתנות על חלקו במתנות כבר לפני השחיטה, כי אחר שהתחייב במתנות פשיטא שאינו יכול להפטר, אולם מלשון הרמב"ם משמע שיכול לרשום אחר שחיטה, וכן נראה שחלק הכהן פוטר של ישראל מן הדין האמור בסמוך ששותפות כהן בראש פוטרת את הלחי אף שאין כל הראש שלו. וכן מבואר **בר"ן ובכס"מ** שכתבו כי להרמב"ם נפטר ממתנות כי אין כל שיות שבו חייב. וכן כתבו להדיא **יש"ש ר"י קורקוס וקרית ספר.**

13. **רש"י** פירש שהכהן מכר בהמתו לישראל והתנה עמו שהוא מוכר לו את הבשר חוץ מהמתנות, וכך גרס **הר"י קורקוס** בדברי הרמב"ם [שם הי"א]. אבל הגירסא לפנינו היא: "התנה הכהן עמו שהוא שותף חוץ מן המתנות, הרי המתנות לכהן". וביאורה, שהשוחט לכהן אמר לו שאינו שותף במתנות אלא כולן לכהן. אך תמוה לומר כן שהרי שותפות הכהן פוטרת את כל הבהמה, וגם אינו יכול להתנות אלא בשותפות, ולא למי יתן, שזהו מתנה על מה שכתוב בתורה, וכמו שהסיק הרמב"ם שנותנן למי שירצה.

וראה בפירוש המשנה שכתב ואם התנה בעיקר השותפות שאינו משתתף עמהן במתנות אלא שהן עומדין במקומן אינו צריך שירשום, וביאר **בפרי חדש** [סא כה] שאם השתתף הישראל בתחילה חוץ ממתנות אין צריך לרשום. ורק אם השתתף סתם, ואחר כך רוצה להפטר ממתנות צריך לרשום, וכתב שזה תמוה, שהרי בין כך ובין כך יש חשש למראית העין, כדברי הרמב"ם בהלכות ביכורים.

ובבאור ההלכה כתב שלא גזרו אלא בשותף שהשתתף בכל הבהמה, וכשחולק חלק אחר תחת המתנות יראה כמו חלוקת שותפות שאין הישראל נותן מתנות. אך אם מכתחילה לא השתתף במתנות, הרי הם כבהמת כהן נפרדת, ואין הישראל צריך לרשום שהם של הכהן, וכן כשהתנה הכהן עם הישראל שהוא שותף עמו חוץ מהמתנות אינו צריך לרשום, כי אין לישראל חלק במתנות. ועיין **מחנה אפרים** הלכות מוכר דשלבל"ע [סימן ה'].

הכי: **אי בכור הוא** האי בהמה, הא **כוליה דידי** הוא! **ואי לאו בכור הוא, הב לי מתנתאי** [מתנות הכהונה דידי]? (14)

קלב-ב **אמר רב אושעיא:** באמת בסתם בכור שנתערב יכול הכהן לבא עליו משני צדדים. והכא במאי עסקינן, **בבא** אותו בכור קודם לכן **לידי כהן,** שנתנוהו לו בתורת בכורה, ונפל בו מום קבוע, **ומכרו** הכהן **לישראל במומו,** שאין יכול הכהן לתבעו בתורת בכורה, שהרי כבר ניתן לכהן, אבל פטור הוא מן המתנות.

שנינו במשנתנו: **השוחט לכהן ולעובד כוכבים פטור מן המתנות.**

מקשה הגמרא על הלשון "השוחט לכהן": הרי הטעם לפטרם ממתנות הוא משום שכהן ועובדי כוכבים לא נקראו "עם" (1) לגבי חיובם במתנות, ואם כן ראוי **ליתני** כך: **כהן ועובד כוכבים פטורין מן המתנות?**

אמר רבא: זאת אומרת, לשון המשנה "השוחט לכהן", בא ללמד שדווקא באופן ששחט לכהן ולעובד כוכבים, פטור הטבח מליתן את המתנות. אבל אם הוא שוחט לישראל, **הדין** של הכהן **עם הטבח,** שתובע את הטבח ולא את הישראל (2).

---

14. תוס' פירשו שקושיית הגמרא אפילו לרבי יוסי שדעתו באופן שהתערב בכור בפשוט ונתן אחד מהם לכהן שגם השני פטור ממתנות, כי כאן ראוי לחייבם במתנות, כיון שכל אחד דוחהו אצל חבירו, ואין אף אחד מהם שייך לכהן משום בכורה, ולכן טוען כי ממה נפשך יש לו חלק בו.

וראה **ט"ז** [סקי"א] **ומהרש"א** שכתבו כי לפי זה רק לפי רבי מאיר הוצרכה הגמרא לתרץ שמדובר שנפל בו מום, וניתן לכהן, ומכרו לישראל, אך לרבי יוסי אילו התערב אצל ישראל כשהיה תם, או שנפל בו מום ביד כהן ולא מכרו, והתערב בין בהמות ישראל, ודאי צריך לתת אחד לכהן, וממילא נפטר ממתנות בשאר הבהמות כי יכול לומר שזה שניתן הוא הבכור, ומאידך יכול לומר שהבכור אצלו ואינו חייב במתנות.

וביארו בכך את טעם **הרמב"ם** שהשמיט [בפ"ט מביכורים ה"ג] את האוקימתא שנמכר לישראל וכתב בסתם שנפסלה במומה, כיון שפסק כרבי יוסי ונפטר כלם בלקיחת האחד. וכבר רמז לכך **הר"ן** בסוגיין עי"ש, וראה **טור וב"י ופרישה.**

1. **רש"י** פירש שכהן ועכו"ם פטור משום שאינם נקראים "עם", ולכאורה תמוה שעכו"ם פטור כמו בשאר מצוות, ולא מפני שאינו "עם".

והנה בטעם פטור הטבח לתת מתנות מבהמת כהן ועכו"ם כתב **הקרית ספר** שהוא משום ששלוחו של אדם כמותו, והיינו שחיוב הנתינה על הבעלים, והטבח הוא רק שליח שמקיים את מעשה הנתינה, אך רש"י למד כשאר הראשונים שהפטור הוא מפני בעלות הבהמה, וביאר הטעם שרק בהמת ישראל חייבת, ולפיכך הוצרך רש"י לומר שרק בהמות של "עם" התחייבו, וכוונתו, שיש בכך טעם לפטור אף שחיוב הבהמה אינו תלוי בחיוב הבעלים במצוות הנתינה, והטבח יכול להתחייב גם על בהמת עכו"ם, וכן משמע מדברי **הלבוש** [סעיף כז], ודוחק.

ואמנם **במנחת חנוך** [סוף תקו] דן לחייב מתנות בבהמת חרש שוטה וקטן מפני שהטבח הוא גדול והוא המתחייב, והיינו שאין חיוב הבהמה תלוי עם בעלה בר חיובא או לא. וראה בהערה הבאה.

2. כתב **הר"ן** כי אף שהדין עם הטבח, טובת

דרש רבא: נאמר במתנות כהונה שהכהן לוקח אותם "**מאת העם**", ומשמע שרק "מאת העם" נוטלין מתנות **ולא מאת הכהנים**, כי כהנים לא נקראו עם[3].

ואילו **כשהוא אומר** באותו פסוק לגבי הטבח — "**מאת זובחי הזבח**" — **הוי אומר אפילו טבח כהן במשמע**, דהיינו שגם כהן שהוא טבח למכור בהמות — חייב במתנות [אבל אם שחט בהמה לצרכו — פטור, כי הוא

הנאה לבעלים, כי איך יעשה סחורה בפרתו של חבירו. והיינו שהבעלים הוא הנותן, והטבח רק אחראי על מעשה הנתינה ולכן אין לו טובת הנאה על כך.

וראה **ברשב"א** שכתב שאין הטבח יכול לומר לכהן לאו בעל דברים דידי את, לך לבעלים וכו', אלא הדין עמו ונותן לו. וכדומה כתב **המאירי** אין השוחט רשאי לעכבו ולומר המתן עד שיבא הבעלים, וביאר **בפרי מגדים** [סא משב"ז כט] שהשוחט מחויב ללכת לבעלים ולשאול אם רוצה לתת לכהן זה או אחר. ומכל ביאורים אלו משמע שהחיוב מתחיל בחיובו של הבעלים, והדין עם הטבח על אחריותו לקיום הנתינה בלבד. ובספר **רימון פרץ** ביאר שהתורה גילתה שאם עשאו שליח לשחוט, מסתמא עשאו שליח גם לתת מתנות, [ותמוה, וכי באופן שיגלה שאינו משלחו לכך או שהטבח משנה משליחותו, לא יתחייב].

והריטב"א כתב שכל זמן שהמתנות ברשות הטבח, תובע ממנו, שיש לדבר תובעים במכירי כהונה, אבל אם נתן הטבח לבעלים או שמכרן אינו יכול לתבעו, כשם שהמפקיר מנה של חבירו לוי אצל שמעון, יכול לוי לתבוע משמעון, אך אם החזירה שמעון למפקיד אין לוי יכול לתבעו. וגם מדבריו משמע שאין חיוב על הטבח, כשם שאין חיוב על הנפקד לתת לבעל המעות.

אמנם מלשון הריטב"א משמע לכאורה שדוקא במכירי כהונה הדין עם הטבח, ואילו לשאר כהנים יכול לומר לאו בעל דברים דידי את. ויתכן שאין כוונתו שיכול לדחותו אצל הבעלים, אלא שלסתם כהן הוי ממון שאין לו תובעין, ורק במכירי כהונה שהן תובעין, התחדש שדינם יהיה עם הטבח. אכן מוכח מדבריו שמזיק מתנ"כ אפילו למכירי כהונה, פטור, ויתכן שלפיכך הוצרך לדמותו לפקדון, ולא סמך על רב חסדא.

ועצם דינו של הריטב"א כתב גם הרשב"א שהטבח אינו חייב על נתינה לבעלים, או על מכירה, וכתב שפטור כדאמר רב חסדא המזיק מתנות כהונה פטור, ולכאורה תמוה שהרי אם אין על הטבח מצוות נתינת מתנות, אלא רק אחריות או שליחות על מצוות הבעלים, מהו הנזק שעשה בהביאו את המתנות לבעלים, ואין לומר שסברו שהחיוב על הטבח, שהרי **הפרי חדש** [סא ס"ק כה] הוכיח מדבריהם שהמזיק מתנות כהונה פטור בין אם הוא הבעלים ובין אם הזיק מתנות של אחר [וראה **קה"י** ב"מ ט, הובא לעיל בהערות לתוס'] ומשמע שביאר בדבריהם שהטבח אינו הבעלים על המתנות. [ושמא כוונתו רק על מכרן לאחר, ודוחק].

והר"י מלוניל כתב טעם נוסף לחיוב הטבח, שכיון שמוטל עליו לשחטה מוטל עליו לפרוע חוב המוטל על בעל הבהמה, ושמא כוונתו כנ"ל שהתורה עשאתו שליח לזה, כפי שנעשה שליח לשחוט.

3. דעת **רש"י** שמדובר בכהן טבח ששוחט בהמה שלו למכרה, ולימדה תורה שהוא חייב במתנות, אך **תוס'** כתבו שמדובר בכהן השוחט בהמת ישראל, אבל כששוחט בהמה שלו אינו חייב במתנות אלא מדרבנן. והקשו על רש"י איך לא ידע רב טבלא דין מן התורה. ולכאורה רש"י

עצמו לא איקרי עם][4].

אושפיזיכניה דרב טבלא כהן הוה, והוה דחיק ליה מילתא [עני ודחוק היה]. **אתא לקמיה דרב טבלא. אמר ליה** רב טבלא: **זיל אישתתף** [עשה שותפות] **בהדי טבחי ישראל,** והם ירצו לעשות עמך שותפות, משום **דמיגו** [שמתוך] **דמפטרי ממתנתא,** שהרי המשתתף עם הכהן פטור מן המתנות כדתנן במתניתין — **משתתפי בהדך!**

לא רצה לפרש כך, כי פשיטא הוא שהולכים אחר בעל הבהמה, ואם הוא חייב, ודאי על הטבח לתת מתנותיו, ולכן ביאר שהפסוק מרבה אף בהמת כהן שעומדת למכירה. ועיין בהערות על תוס׳.

אך לביאור הנ״ל, הרי רק רבא דרש כן, כי סבר שכהנים פטורים משום שאינם נקראים עם, וזובחי הזבח הפסיק הענין, אבל רב טבלא סבר כדמסקינן שכלל הוא לפטור כל מי שמקבל מתנות, ואף כששוחט כדי למכור יפטר, ורק רבנן גזרו כדי שלא ירגילו לשתף כהן כדי להפטר ממתנות.

והנה **החתם סופר** הקשה לפי רש״י למה יתן את המתנות לכהן אחר, וכי גרע מתרומת תבואתו שמפרישה והיא שלו, וכמו ששנינו לעיל [קלא ב] אין מוציאין מכהן לכהן. [ולשיטת תוס׳ ניחא, שהרי גזרו כדי שלא ישתתפו עם טבחי ישראל, ומסתמא הגזירה היתה כקנס, ואילו זוכין לעצמן אין זה קנס, שאילו לא גזרוה כקנס, היו צריכים לגזור על הישראל, וראה בהערה 2 על תוס׳].

ומשמע שנקט כי לפי רש״י חיובו של טבח הוא חיוב מתנות רגיל, ואינו חיוב שהתחדש לטבח, שהיה אפשר לומר שדינו שונה משאר מתנות כהונה ואינו נוטל לעצמו, ובהכרח שאין טעמו של רש״י כהר״ן לחייבו מפני מראית עין. וכן הוכיח **באור שמח** [בכורות ה ג] שחיוב זרוע לו״ק הוא מדיני צדקה ולפיכך אין חילוק בין טבח כהן לישראל, ורק כששוחט לעצמו פטור.

וראה **במרחשת** [שם] **ובצפנת פענח** [מתנו״ע ב ד] שמזובחי הזבח למד רבא שטבח כהן חייב מה״ת בחיוב הרגיל ויכול ליטול לעצמו, אבל זה דוקא בתוך ג׳ שבתות, וכמו שפרש״י [בד״ה שתים] שבהם פטור מלתתם לכהן אחר, אבל אחר כך קנסוהו לתת לאחר, כדי שלא יפסיד את אחיו הכהנים כמו שהוכיחו מירושלמי [פ״א דפאה ה״ה] עי״ש.

4. **רש״י** פירש שבבא בדרשתו מאת העם, קא סלקא דעתיה דכהנים לא איקרו עם, ודבריו תמוהים שהרי כך היא גם המסקנא שכהנים לא נקראו עם ולכן הם פטורים ממתנות. וכבר העיר **הרש״ש שהר״ן** לא כתב ״קא סלקא דעתך״, ונכון הוא, דהיינו שכך דרש גם למסקנא.

והגרעק״א [בתשובה רג] הקשה למה הוצרך רבא לדרוש מקרא לפטור כהנים, והרי מתנתם לא גרועה משל אחרים שהם נוטלים לעצמם, וממילא הם פטורים, והוכיח מכאן שאין זה כלל שכל מי שנותנים לו הוא פטור מלהפריש ולתת, [וראה בע״א הערה 2, ובהערה 4 לתוס׳ שם]. ולביאורו, יתכן שהתמעטו כהנים מנתינה בלבד וחייבין בהפרשה, ועל כל פנים לא חל פטור על בהמת כהן, אלא שאינו חייב לתת. וכן משמע **בתוס׳ לעיל** [לז ב] שאם מתנות טובלות, גם בהמת כהן חייבת בהפרשה, ולדבריהם שותפות הכהן מחילה פטור על הנתינה בלבד. [וכן היא משמעות דברי רש״י כאן בד״ה דלא, ודו״ק].

אכן, לפי מה שצידדנו לעיל [קלא א הערה 9] כי דעת **הב״ח** שכל מי שמקבל פטור מלתת, צריך לפרש שהמיעוט מלמד שאין עליהם שם מתנות כהונה כלל, ואין צריך לאכלם למשחה,

אזל ועבד שותפות בהדי ישראל. חייביה רב נחמן לאותו ישראל במתנות(5).

אמר ליה ההוא ישראל לרב נחמן: **והא רב טבלא פטרן** [פטרני]?

אמר ליה רב נחמן: **זיל אפיק** להני מתנות מתחת ידך! **ואי לא** תוציא מרצונך, **מפיקנא לך רב טבלא מאונך,** כלומר אמחה כל ראיותיו!

אזל רב טבלא קמיה דרב נחמן. אמר ליה רב טבלא: **מאי טעמא עביד מר הכי** להוציא ממנו את המתנות?

אמר ליה רב נחמן: משום **דכי אתא רב אחא בר חנינא מדרומא, אמר: רבי יהושע בן לוי וכל זקני דרום אמרו: כהן שנעשה טבח, שתים ושלש שבתות** [שבועות] ראשונות **פטור** הוא **מן המתנות,** דלא מוכח עדיין שנעשה טבח קבוע. אבל **מכאן ואילך,** אם המשיך להיות טבח — **חייב במתנות!** ולכן חייבתי את הישראל שנשתתף עם הכהן.

אמר ליה רב טבלא: **וליעביד ליה מר מיהת כרב אחא בר חנינא,** ותפטרנו לפחות בשתים או שלשה שבתות הראשונות?

אמר ליה: הני מילי שנותנין לו ב׳ וג׳ שבתות — דוקא באופן **דלא קבע** לעצמו **מסחתא** [חנות למכירת בשר], **אבל הכא, הא קבע מסחתא,** ולפיכך חייבתיו מיד(6).

ומותר ליתנם לכלבים **לכתחילה,** [עיין ש״ך סק״ה]. **ובמרחשת** [א כז] כתב שצריך מיעוט לפטור אפילו בשותפות כהן, שאילו פטורן רק מפני שזוכין לעצמן, לא יפטר השותף הישראל מחלקו, ולכך קא משמע לן שחל פטור על בהמת כהן.

ולפי ביאור זה לכאורה גם כהן טבח יפטר מפני שהוא עצמו מקבל, וזוכה לעצמו, וממה שדרש רבא מזובחי הזבח לחייב כהן טבח, מוכח שסלקא דעתיה שהפטור בבהמת כהן אינו משום שהוא בעצמו מקבל אלא מפני שאינו נקרא עם, כי מאת זובחי הפסוק הענין [כמו שפירשו תוס׳] ואינו חיוב על העם אלא גם על כהן. ומיושבת לשון רש״י.

5. **רש״י והר״ן** פירשו שחייב את הישראל, ולכאורה למסקנא מבואר שחייב גם את הכהן, משום שקבע מסחתא, וראה **בב״ח** [ס״א יח] שכתב שרב נחמן אמר לכהן, וכן אפשר לבאר להלן שרבי טבלא ביקש לפטור הכהן ב׳ וג׳ שבתות.

ובהכרח שלדעת רש״י לא נחלקו רב טבלא ורב נחמן בחיוב דאורייתא שחל על טבח כהן, אלא שרב טבלא סבר שנוטלם לעצמו ורב נחמן אמר לו שזקני דרום חלקו בין חיובו קודם ג׳ שבתות שיכול ליטול לעצמו, ואחר כך תקנו שיתנם לכהן אחר, ורצה רב נחמן לפטור את הכהן מנתינה לאחר, כי לא ידע שקבע מסחתא, ובכל זאת חייב את הישראל, כי הכהן אינו פטור אלא נוטל לעצמו, וגם רב טבלא לא בקש אלא ג׳ שבתות לכהן בלבד, ועל כך ענה לו רב נחמן שקבע מסחתא חייב הכהן מיד לתת לאחר.

ב. תוס׳ יו״ט כתב שהלשון ״ב׳ וג׳ שבתות״ כולל אופנים שונים, והכוונה שהדין תלוי בראות עיני הדיין, לפי מדת הפרסום ששוחט למכור ולא לעצמו. **ורבינו יונתן** כתב: שתים במי שקונה בהמות רבות ושלש בבינוני.

6. לדעת **רש״י** דוקא בקבע מסחתא חייב מיד, אבל **הרשב״א בתורת הבית** [שם] כתב שגם אם נשתתף עם טבחי ישראל שנראה כקובע אומנותו לכך, חייב מיד. וכן כתב **המאירי.** אלא שהביא

אמר רב חסדא: האי כהנא דלא מפריש מתנתא לתתן לכהן אחר, **ליהוי בשמתא דאלהי ישראל!**

אמר רבה בר רב שילא: הני טבחי דהוצל שהיו כהנים ולא הפרישו מתנות כהונה — **קיימי בשמתא דרב חסדא הא עשרין ותרתין שנין!** כבר עשרים ושתים שנה הם מוטלין בשמתא(7).

ודנה הגמרא: **למאי הלכתא** אמרה רבה בר שילא?

אילימא ללמד **דתו לא משמתינן להו** כיון שהיו כבר בשמתא עשרים ושתים שנה, **והא תניא: במה דברים אמורים** שאין מנדים אותו [עיין רש"י כתובות פו—א], **במצות לא תעשה** שהעובר עליהם חייב כרת או מיתה וקם ליה בדרבה מיניה, **אבל במצות עשה, כגון שאומרים לו עשה סוכה! ואינו עושה. טול לולב! ואינו עושה. עשה ציצית! ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו!**(8)

אלא בהכרח, שרבה בר רב שילא בא ללמד, כי מאחר שעמדו בשמתא כ"ב שנה, **דקנסינן להו בלא אתרייתא** [התראה], אבל לולי זאת היה צריך להתרותן קודם הנידוי.

כי הא דרבה הוה קנים אטמא [היה נוטל את כל הירך ונותנה לכהן] ממי שלא היה רוצה

בשם תוס' דהיינו דוקא כנשתתף עם ישראל, אבל במוכר את שלו בלבד פטור. **ובציון ההלכה** צידד שכוונתו לפטור מדאורייתא, אבל מדרבנן חייב.

ובמשמרת הבית כתב שמקורו ממעשה דרב טבלא, ומשמע שלמד שרב נחמן אמר שעצם השתתפותו עם טבחי ישראל נחשב כקבע מסחתא, ולפי זה לא יתכן הפירוש הנ"ל, שהרי רב נחמן ידע מתחילה שהשתתף עמם.

7. **הב"ח** [סא ד"ה ומנדין] הבין שטבחי הוצל היו ישראלים, ומה שאמר רב חסדא "האי כהנא" כוונתו לחדש שאף טבח כהן שכל חיובו במתנות רק מדרבנן, משמתין אותו כי עבר על תקנה דרבנן, אולם **בלב אריה** נקט שגם טבחי הוצל היו כהנים, ולכן הביאו מהם סיוע לרב חסדא. והיינו שמנדין דוקא טבח כהן משום שמורה היתר לעצמו כי כל חיובו מדרבנן.

ומדברי הב"ח [שם, ובד"ה לא נתן] משמע שלאו דוקא טבח, אלא כל ישראל ששחט ולא נתן מתנות מנדין אותו, שהרי הקשה על הר"ן שצידד כי גם כשהמתנות בעין אין להם תובעין, והרי מנדין אותו אם לא יתן. וכן משמע **בפרישה** [אות כ]. **והמרדכי** הביא תשובת רה"ג "מי שאינו נותן חייב נידוי, דאמר רב חסדא האי **טבחא** דלא יהיב וכו'", **ובכפתור ופרח** [פט"ז] כתב **וכל** טבח שאינו רוצה ליתן, מנדין אותו עד שיתן.

והרמב"ם [ת"ת ו יד] כתב שטבח כהן שאינו מפריש מתנות ונותנן לכהן אחר חייב נידוי, והביאו **בשו"ע** [יו"ד שלב] ומשמע שדוקא טבח כהן מנדים, ולא כל אדם מישראל שלא נתן.

וראה **בביאור הגר"א** [אבן העזר כג סק"ה] שהנידוי חל מאליו על טבחי הוצל, ומלבד זאת מוטל גם על בי"ד לנדותן, וראה **שו"ת רדב"ז** [א'תקנא].

8. **רש"י** בכתובות [פו א] ולעיל [קי ב] ביאר "במה דברים אמורים שלוקה ארבעים" ולפי זה לכאורה אין ראיה דמשמתינן ליה במצוות עשה עד שיעשנה, וצריך לומר דכל שכן הוא ממה שמכין אותו עד שתצא נפשו, שכולל כל עניני כפיה.

והגרעק"א כתובות שם תמה, מה ההבדל בין

ליתן מתנות.

רב נחמן בר יצחק היה **קנים גלימא** ממי שלא רצה לתת מתנות.

ואמר רב חסדא: כך מחלקין את מתנות הכהונה:

זרוע ניתנת **לכהן אחד. וקבה** ניתנת **לאחד. לחיים** ניתנים **לשנים** [שני כהנים, כל אחד לחי אחד].

מקשה הגמרא: **איני? והא כי אתא רב יצחק בר יוסף, אמר: במערבא פלגינן להו** למתנות כהונה **גרמא גרמא!** שכל עצם היינו מחלקין לשני כהנים.

מתרצת הגמרא: **התם** — דברי רב יצחק בר יוסף, עוסקים **בדתורא** [בשור הגדול], שאבריו גדולין מאד, ואפילו אם היו מחלקין כל גרמא לשני כהנים, היה בו שיעור נתינה, אבל בבהמה דקה, אם יחלק כל אבר לשנים, לא יהא בו שיעור נתינה, ורחמנא אמר "ונתן לכהן" ומשמע שצריך לתת נתינה יפה(9).

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: אסור לאכול מבהמה שלא הורמה מתנותיה!

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל האוכל מבהמה שלא הורמה מתנותיה —

עשה לל"ת, והרי גם ל"ת קודם שעבר כופין אותו שלא יעבור, ואילו אחר שעבר גם במצוות עשה אין כופין אותו. **ובחידושי הר"ן** פירש שאין הכוונה ל"עשה" ו"לא תעשה" כמשמעותם, אלא למצוות שבקום עשה ובשב ואל תעשה, אך מדברי רש"י בכתובות ולעיל משמע שמדובר בלא תעשה ממש שלוקין עליו ארבעים וראה **מנחת חנוך** [תקנח].

וראה **בקצוה"ח** [משובב ג, א] שהחיוב למנוע אדם אחר מלעבור על לאו, מוטל על כל אדם, אך הכפיה לקיים עשה מוטלת רק על ידי בי"ד, ולדבריו החילוק פשוט בין עשה ללאו. ועי"ש **בנתיה"מ** שכתב כי עשה חמור מלאו, וכדבריו מבואר בפיה"מ להרמב"ם [סנהדרין] שבעשה כופין אותו עד שתצא נפשו ממש, ובלאו צריך למנעו אך אסור להורגו. **והר"ן** בסוגיין כתב שאם רוצה לאכול חמץ בפסח כופין אותו למנעו עד שתצא נפשו, ויתכן שחילק בין איסור כרת שהוא כעשה, לחיוב מיתה שבידו לבחור, ואם רוצה יעבור וימיתוהו בי"ד.

ובכתובות [שם] נחלקו **רש"י ותוס'** אם כופין על מצוה דרבנן, ונמצא שכאן הלכו לשיטתם, כי מסתבר שמדובר באופן הדומה לעיל, ורש"י פירש ששוחט בהמה שלו למכרה וחייב מן התורה, ולתוס' מדובר בכהן השוחט בהמת ישראל שחיובו מדרבנן ובכל זאת כופין אותו. [וראה לעיל קלא ב הערה 3 **שהרמב"ן בב"ק** תמה איך כופין על מתנ"כ והרי עדיין אינם ממון הכהן].

9. דעת **הרא"ש והטור** שאף בשור אינו חולק אלא הזרוע לשנים, אך את הלחיים והקיבה אינו מחלק ונותן כל אחד מהן לכהן אחד, וכן פסק **השו"ע** [סא, ט] אך מלשון **הרמב"ם** [פ"ט הי"ז] משמע שגם את הלחיים והקיבה של שור יכול לחלק לכמה כהנים שכתב "חולק אותן חתיכות, והוא שיהיה בכל חתיכה כדי מתנה". **ובכנה"ג** כתב שרש"י סובר כהרמב"ם, וראה **מעדני יו"ט** [ס"ק צ]. **ובפרי חדש** [ס"ק טו] כתב שרש"י סובר כהרא"ש

עוד דקדקו ממה שלא הזכיר הרמב"ם לכמה מחלקו שיכול לחלק את זרוע השור גם לשלשה וארבעה כהנים, וכן מפורש בפיה"מ "מתנות

כאילו אוכל טבלים: כמו האוכל תבואת טבל שלא הורמו תרומותיה.!

ולית הלכתא כותיה דרבה בר בר חנה, ואינו

שור רשאי לחלק אותן לרבים", אך **בקיצור פסקי הרא"ש** כתב שמחלקים זרוע השור ונותנים "לשנים", וכן כתב גם **רבינו ירוחם** [ח"א סוף נ"כ] וכן נפסק **בטור ושו"ע**. [וראה **חומת אנך** דברים טו, שביאר את הפס' מ"זובחי הזבח אם שור" ששור נחלק לרבים, ואילו "אם שה ונתן לכהן" כי בשה הזרוע לאחד, וראה רדב"ז שבגדי קטן נותן כל המתנות לאחד, והיינו כי אף שהמתנות חלוקות בגדי צריך לצרפם ולתתם יחד כדי שתהא הנתינה חשובה].

ולכאורה נחלקו בביאור דברי הגמרא "פלגינן להו גרמא גרמא", שלדעת הרמב"ם היינו משום ששור גדול ויש בכל חלק שבו מתנה יפה, ולפיכך יכול לחלק כל אבר להרבה כהנים, והיינו שמחלק כל עצם לשנים כפרש"י [ד"ה גרמא], אולם הרא"ש סבר שיכול לחלק דוקא לעצמות שלמות, וכמו שפירש רש"י על הרי"ף, שבזרוע יש שתי עצמות, ויכול לחלקה דוקא לשתים, כי צריך לתת אבר וכל חלק שיש בו עצם שלימה נחשב אבר ויש עליו שם זרוע [וראה פסקי רי"ד קלג ב וצ"ע], אך לחיים וקיבה אינו מחלק כלל, כי אף אם יהיה בהם שיעור נתינה, לא יהיה עליהם את שם האבר שצריך לתת לכהן.

וראה **חזו"א** [ריד לדף קלח] שצידד כי ההלכה שראשית הגז ניתן בשיעור עשיית בגד קטן [כמבואר ביו"ד שלג יג] היא רק מדת עין יפה ודרך ארץ כמו שאמרו "בזרוע לאחד" ואין צריך לכך קרא. ודבריו תמוהין שהרי רש"י פירש [בד"ה בתורא] דכתיב "ונתן לכהן" נתינה יפה, והרמב"ם [פ"ט הי"ז] כתב שהמקור לנתינה יפה בזרוע נלמד מראשית הגז. דכתיב בו "תתן לו".

ולהלן [קמג ב הערות 3-5] נברר אם זרוע לחיים וקיבה הם מצוה אחת או שלש מצוות ואף אם הם מצוה אחת עדיין יש לדון אם שלשתן נחשבות כמתנה אחת ואף על פי כן אפשר לחלקן לכמה כהנים, או שרק משום שהן שלש מתנות צריך לחלקן, אך במתנה אחת כזרוע או לחיים נחלקו הראשונים אם מחלקים.

ומעתה יש לעיין אם טעם הרא"ש הוא רק במתנת זרוע לו"ק, שלא יחלק אבר לשנים, או שהוא דין בכל מתנות כהנים שלא יחלק מתנה אחת לשנים.

וראה **בפתחי תשובה** [יו"ד שה סק"י] לענין פדיון הבן, שכתב השו"ע שאפילו אם חילק ה' סלעים לעשרה כהנים יצא, והביא **שהחכמת אדם** נקט שיכול לעשות כך לכתחילה, כמו שמצינו בזרוע לו"ק שמחלקן לשלשה כהנים, כי אין צריך לתת את כל שיעור ה"מתנה" לכהן אחד אלא כדי "נתינה", ומשמע שדעתו ששלשתן מתנה אחת, ולכן מוכיח מהן. אך מנגד הביא **שהחתם סופר** [יו"ד רצז] כתב שלכחילה אין לחלק את שיעור החמשה סלעים. ותמה עליו מחילוק מתנות כהונה.

ובפשטות צריך לומר כי דעת החתם סופר שזרוע לו"ק הם שלש מתנות נפרדות, וכדעת הרמב"ם בפירוש משנתנו, שלא יתנם לאחד, כי אין נותנים כמה מתנות לכהן אחד, [וראה דרך אמונה פ"ט הי"ז בבה"ל] אך כל מתנה בפני עצמה אסור לחלקה, כי צריך לתת את כל שיעור המתנה, וכדעת הרא"ש כאן שאין לחלק את הלחיים והקיבה. וצריך עיון.

ולכאורה יש להוכיח נדון זה ממה שלחיים ניתנות [להרמב"ם] לשני כהנים אף שהן מתנה אחת, ומשום שיש בכל אחת מהן מתנה חשובה כמבואר בפרי חדש, אך לשון **הרס"ג** [עשה צ"ב] הוא שיש ארבע מתנות, והיינו שלחיים הן שתי מתנות, ומשמע שמתנה אחת אין מחלקין.

נחשב כאוכל טבלים[10].

[אך לשון רש"י קלג ב ד"ה מדקא, משמע שלחיים הם מתנה אחת].

וראה **דרך אמונה** [קמז] שכתב שלא נודע כמה הוא כדי מתנה, ושמא שיעור "מתנה" הוא כגודל מתנות השה שהוא הקטן בין המינים שהתחייבו בקרא ונחשבו כמתנה, ואם כן יתכן שמחלוקת הרמב"ם והרא"ש אינה תלויה במחלוקת האחרונים הנ"ל, אלא לכו"ע צריך לתת שיעור "מתנה", ולדעת הרמב"ם שיעור ה"מתנה" נקבע לפי גודל מתנות השה, ולכן בשור הגדול אפשר לחלק גם את הלחיים, ולהרא"ש שיעור מתנה הוא אבר שלם, ולכן אי אפשר לחלק את הלחיים אלא את הזרוע.

10. **תוס' לעיל** [קלא א ד"ה ה"ג] כתבו שאף על פי שאין הלכה כרבי יוחנן, אסור לאכול מהבשר עד שיורמו המתנות. והבאנו שם בהערות מחלוקת **הב"ח והפרישה** אם האיסור מדאורייתא הוא בעצם הבשר, או שמצוה להפריש מתנות קודם האכילה. **והפרי חדש** [סא י] כתב שהאיסור על הבשר הוא רק מדרבנן, גזירה שמא יאכל המתנות עצמן.

ולהלן [קלו ב ד"ה כרבי] כתבו תוס' ש"רב נחמן קניס גלימא" רק קודם שנהגו העולם כרבי אלעאי - שדרש שם הקש מתרומה למתנות - ומשמע שסברו כי אחר ההקש מתנות טובלות מדאורייתא, וכמו שפירשו כאן [בד"ה כאילו] שמקור דברי רבי יוחנן הוא מההקש דלקמן. וראה בהערות על תוס' כאן.

וכן משמע מדברי **הרי"ף** שכתב: "לית הלכתא כוותיה, דמתנות אין בהם משום קדושה, אלא חובת טבח הן" והיינו שטבל חל רק משום שיש בה קדושה ואוסרת את הפירות, ולא משום מצוות הנתינה. וכן מבואר בתוס' להלן [קלד ב ד"ה ראשית] שנקטו כי אם מתנות טובלים את הבשר, צריך להרים מתנות מספק, אך אין צריך ליתנם לכהן, ואילו היה הטבל חל כתוצאה מחיוב הנתינה, וכיון שבספק אין חיוב, ממילא לא יטבלו. וראה **בדרך אמונה** [מתנ"ע א י בבה"ל סד"ה נאמר] וצ"ע.

ומה שכתבו שצריך להרים, אף שכבר ביארנו לעיל [קלא א] שאין צריך הרמה כי הן מובדלות, [וכדברי **הרמב"ם** פ"ט הי"ד שמשום כך אין הלכה כרבי יוחנן], מכל מקום כתבו תוס' לעיל [לז ב ד"ה שלא] שלרבי יוחנן גם כהן חייב בהפרשה כדי להפקיע איסור טבל, ודינו כמו בתרומה שאינו פטור אלא מנתינה.

וראה **בטורי אבן** [מגילה כח א] שהעיר איך שייכת הרמה במתנות והרי הן מובדלות, ובמה נחשבת בהמה שלא הורמו מתנותיה. [וכתב שהכוונה ל"טבל" מדרבנן]. **ובדרך אמונה** [ט יד] הבין מדברי **רבינו יונה** [בב"ב קכג הובא לעיל קל ב] שההרמה היא הנתינה לכהן, אך **מתוס' ותוס' רא"ש** [להלן קלד א] מבואר שההרמה היא שלב לפני הנתינה, שכתבו למאן דאמר מתנות טבלי, גר יפטר מנתינה אך יאסר באכילה עד שיורמו, וכן משמע מדברי **הטור** [שהובאו לעיל קלא א בהערה לתוס'] כי אף על פי שמצוה להפרישם אינם טובלים. וראה מה שכתבנו שם. וצ"ע.

אמנם **רש"י** [לז ב] כתב שכהן יכול לאכול בלא הרמה, וכמשמעות סוגיין שרק כהן טבח מתחייב במתנות, וכבר ביררנו לעיל [קלא א] שלכך הוצרך הכתוב ללמד שכהנים לא איקרו "עם" כדי שלא יתחייבו בהפרשה, [כי מנתינה פשיטא שפטורין, שיכולים לתת לעצמן], **ובחידושי הגרז"ס** [לז ב] כתב שגם תוס' לא כתבו שכהן צריך להפריש כדי להתיר הבשר מאיסור טבל אלא בבהמת ישראל, אך בבהמתו אינו מפריש. **ובדרך אמונה** [שם] דחה ביאור זה. [וראה רמב"ם שם]. ולכאורה דין זה תלוי אם המתנות הם חיוב הבהמה ולכן הם טובלות

אמר רב חסדא: מתנות כהונה(11) **אין נאכלות אלא צלי, ואין נאכלות אלא בחרדל**(12)**.**

מאי טעמא?

משום **דאמר קרא** במתנות כהונה "לך נתתים **למשחה**", ו"למשחה" משמע **לגדולה** [דתרגום המילה "למשחה" הוא "לרבו" דהיינו גדולה], והיינו **כדרך שהמלכים**

את הבהמה, וגם כהן צריך להפרישן, או שהן חיוב עצמי, וכהן שנוטלן לעצמו לא שייך בו הפרשה. וראה להלן קלג ב הערה 3.

11. **תוס' בבכורות** [כז א] הוכיחו ממשמעות הסוגיא שם שדין "למשחה" לא נאמר דוקא בקדשים אלא גם בזרוע לו"ק, אבל בתרומה אינו קיים כי לא שייך גדולה אלא בבשר. [וראה בסוטה ט"ו. ששייך למשחה גם במנחות, וראה **תוס' זבחים** ע"ה ב שגם בתרומה יש דין למשחה, ובמנחה כתבו שנאכלת על השובע כדי שלא יצא משלחן רבו רעב, ואכ"מ].

ובכרתי [ס"א י"ד] דקדק ממה שלא הביאו תוס' את דברי רב חסדא המפורשים בסוגיין, דהיינו משום שהיה אפשר לומר שכוונתו מדרבנן ודרשתו אסמכתא בעלמא, ולכן דקדקו מהסוגיא שם שמדובר בגזירה שגזרו כדי שלא ינהגו בם חולין, ומשמע שדין "למשחה" בהם הוא מן התורה ולכן שייכת גזירה.

אך תמה על כך שהרי "למשחה" נאמר בפרשת קרח, ואילו מתנות כהונה הם מצוה שהתחדשה לפני שנכנסו לארץ [כמבואר בראש הפרק בשם הרמב"ן] ואם כן מסתבר שדין "למשחה" במתנות הוא רק מדרבנן.

אמנם כפי הנראה דבר זה הוקשה לרש"י בסוגיין, ולכן כתב "למשחה" במתנות כהונה כתיב בפרשת קרח, כל מתנות שנתתי לך בכהונתך, נתתי לך לגדולה. והיינו שבא ללמד על כל המתנות, אף אלו שעדיין לא נאמרו בפרשה זו.

אך עדיין לכאורה דברי רש"י תמוהים מאידך, שמשמע כי "למשחה" נאמר דוקא במתנות כהונה, וכן משמע בדבריו בסוטה [טו א], ואילו בפסחים [פ"ו א] ויומא [יד א] כתב שדין זה נוהג גם בפסח ושאר קדשים, והיינו אפילו בחלק שאוכלים הבעלים. וצריך לומר שבקדשים פשיטא לן שצריך לאכלן בגדולה כי מקיים בעצם אכילתן מצוות אכילת קדשים, אך במתנות כהונה שיכול ליתנם לכלבו ולמכרם לישראל, כל ענין הגדולה בהם הוא משום שהם "מתנות כהונה", ולכן אין הישראל המקבל צריך לאכלם בגדולה. [וראה בהערה 13].

ובתוס' בזבחים [ע"ה ב] כתבו שתמורת בכור נאכלת לבעלים, ולכן אין בה דין למשחה שהוא נוהג רק במתנות כהונה, והפסח נאכל על השובע רק בכדי שלא יבא לשבור בו עצם. **ובמשנה למלך** [פ"י ממעה"ק ה"י] הבין מדבריהם שבחלק הבעלים אין דין למשחה, ותמה **באבי עזרי** [פ"ט מבכורים הכ"ב] אם כן איך אמרו בזבחים [כח א] שאליה נאכלת למשחה, והרי היא מחלק הבעלים, **ובמשמר הלוי** [זבחים נט א] העמיד דברי הגמרא שם באליה של גדי של חטאת שנאכלת לכהנים, והסכים עמו מרן זללה"ה.

אך לפי המבואר לעיל יש לומר שהטעם שאין בתמורת בכור דין למשחה, הוא משום שאין בו מצוות אכילה, כי נאכל במומו לבעליו, ורק אם ניתן לכהן יש בו מצות למשחה משום "מתנות כהונה" שבו, אך בשאר קדשים קלים אף שנאכלים לבעלים יהיה דין למשחה מפני מצות אכילתן, ולכן יש באליה דין למשחה. וראה **חזון יחזקאל** [קרבנות י' ד'].

12. **הרמב"ם** בפירוש המשניות זבחים [צ ב]

אוכלים, צלי ובחרדל.(13) **ואמר רב חסדא: עשרים וארבע מתנות כהונה** [שיפורטו להלן], **כל כהן שאינו בקי**

פירש: "כדרך שהמלכים אוכלים מטעמים ומאכלים בתבלין", ודקדק **בערוך השלחן** [קדשים פ"א י"ח] שנקט כי עיקר דרשת "למשחה" מלמדת על אכילתן בחרדל, ולא אכילתן צלי, ולפיכך שנינו בזבחים שם שיכול לאכלן צלי שלוק ומבושל. ובאופן דומה יתכן לומר, שמדברי הרמב"ם [פ"ט הכ"ב] נראה שגרס בסוגיין "אין נאכלות אלא צלי בחרדל" והיינו שדוקא אכילת צלי היא בחרדל, אך שלוק ומבושל אוכל בשאר תבלינים.

ובכפתור ופרח [פט"ז] כתב ש"לאו דוקא צלי ובחרדל, אלא לומר שנאכלות על השובע ובלפתן כדרך שהמלכים אוכלים, אטו מי שאינו אוכל חרדל אינו נוטל מתנות". וראה עוד בהערות על תוס'.

והנה **רש"י** בפסחים [פו א] **ורשב"ם** בפסחים [קיט] כתבו שהפסח נאכל על השובע כי צריך לאכלו בגדולה, ולכאורה נמצא שחגיגה הקודמת לפסח אינה צריכה להאכל על השובע, וזה ניחא רק לשיטת הרמב"ם בספר המצוות [פ"ט, וראה הערות לתוס' בחברותא זבחים ו א] שאין מצוות אכילה בקדשים קלים, אך לדעת רש"י שיש מצוות אכילה, יקשה למה לא נאחר את החגיגה שתאכל היא על השובע, וכבר הקשה כן **המרדכי** [פסחים דף לח. במרדכי] והוכיח כתוס' שנאכל על השובע רק כדי שלא ישבור עצם. ולרש"י צריך לומר שדי לאכול בחרדל במקום לאכול על השובע, אבל בפסח אין יכול לאוכלו בחרדל.

ובכוכב יעקב [כז] הוכיח כדברי תוס' בפסחים שאין "למשחה" בקרבן פסח, ממה שגרסי' בירושלמי [פ"ו דפסחים] שהאוכל בני מעים יוצא ידי חובתו בפסח, אף שאמרו שהאוכלן לאו בר נש ואינה אכילה לגדולה, אולם יש לדחות שהרי אין דין "למשחה" מעכב שלא יצא יד"ח במצות האכילה. וראה **בקרית ספר** [פ"ח מחמץ ומצה] שהמצוה לאכול על השובע היא מדרבנן ואינה מעכבת.

13. עיין **בתוס'**.

הרמב"ם [פ"ט ה"כ] כתב שאם רצה הכהן למכור המתנות או להאכילם לכלבים, מאכילם, שאין בהן קדושה כלל. ותמה **היש"ש** [סי' י"א] הרי צריך לאכול דרך גדולה, וכי אכילת כלבים היא לגדולה, ולכן הסיק שרק אם אינן ראויין לאכילה מאכילן לכלבים. [ראה ש"ך סק"ה].

ובדרב"ז כתב שדוקא כשהכהנים אוכלים צריכים לאכול דרך גדולה, אבל אם מכרן לישראל אינו אוכלן בצלי וחרדל כי לא שייך בו גדולה, וכמבואר **מרש"י** בכורות [כז. וראה שם רגמ"ה]. **ומשו"ע** [ס"א י"ג]. **ובאבי עזרי** תמה איך מוכרן לישראל ואוכלן כשהן ראויים לקיים בהם מצוות אכילה לגדולה.

ובדרך אמונה [בבה"ל] כתב ליישב שיכול לעשות במתנות כל צרכיו כדרך שהמלכים עושין וגם המלכים נותנים לכלביהם ולעבדיהם, ורק כשאוכל בעצמו צריך לאכול כדרך אכילת המלך, והיא כוונת הרדב"ז. ומסתבר שגדר המצוה הוא להחשיב את המתנות שנתנו לו, ולכן אין היתר להשליך לכלבים עד שיסריחו, אך כיון שאין ה"למשחה" משום שחלה קדושה בעצם המתנות נמצא שאחר שאינן ראויות לאכלם בגדולה יכול ליתנם לכלבים. ובישראל לא שייך כלל למשחה כי לא נתנו לו במתנה.

ומההיתר להאכילם לכלבים משמע לכאורה שאין לכהן מצות אכילה במתנות כהונה, אלא רק מצוה להחשיבם אם אוכלם, וראה להלן [קלג א הערה 4] שיש לכהן מצוה בעצם קבלת

בהן היאך הן נאכלות בגדולה[14], **אין נותנין לו מתנה.**

ודוחה הגמרא דין זה, ואומרת: **ולאו מילתא היא!**

דתניא: רבי שמעון אומר: כל כהן שאינו מודה בעבודה, שאומר: לא ה׳ צוה להקריב את הקרבנות אלא משה בדאן מליבו[15], **אין לו חלק בכהונה,** שאינו נוטל חלק בקדשים.

המתנות.

14. פירש רש״י שאינו בקי היאך דין מתנה היאך נאכלין בגדולה, ובספר **מתנת חלקו** הקשה הרי דין זה אינו שייך בחלק מכ״ד מתנות כהונה כראשית הגז ופדיון הבן ועוד, וכבר כתבו תוס׳ בבכורות [הנ״ל] שלא שייך גדולה אלא בבשר, ולמה נקט רב חסדא ״כ״ד מתנות כהונה״.

וביאר שכוונת רש״י לשני דינים שנאמרו ב״למשחה״, שהרי כמה אופני גדולה נאמרו במתנות אלו, כגון נתינת הבכור שצריך ליתנו אחר גידולו, כלשון הרמב״ם [בכורות א ד]. שמתנות כהונה אינו מותר לתת אותן לכהנים אלא דרך גדולה וכו׳ לפיכך אין נותנין להם שום דבר שיש בו עמל וטורח. וכן כתב [ביכורים ט כב] שלא יחטוף הכהן מתנות ולא ישאל בפיו, אלא אם נותנים לו דרך כבוד, והוא מדין גדולה, וראה **תוס׳ ביומא** [כה א] **ובשטמ״ק** זבחים [טז אות כ] שמותר לשבת בעזרה כדי לאכול קדשים דרך גדולה, וכוונת רש״י שאינו בקי היאך דין מתנה - דהיינו באופני קבלת המתנות דרך כבוד, או שאינו בקי היאך נאכלין בגדולה, דהיינו בדיני אכילתן דרך כבוד.

ולפי זה נמצא כי דין למשחה אינו מדיני החפצא של המתנות שיאכלו בחשיבות, אלא מדיני האוכל שצריך לאכול בגדולה, כי לכך ניתנו המתנות - להתגדל בהם הכהנים, כלשון רש״י בשמות [כט, כט] ולכן דרך האכילה תלויה בהנאת הכהן, ומובן גם שהחיוב הוא דוקא על אכילת הכהן, אך אם יתננו לכלבים לא שייך בזה חסרון של למשחה.

ויש להעיר כי אילו כהן חייב בהפרשת מתנות, ורק אינו חייב בנתינה, נמצא שצריך לאכול מתנותיו בצלי וחרדל כמתנות ישראל.

15. **רש״י** פירש שאומר בלבו דברי הבל הן, ולא צוה המקום להקריב לו קרבנות אלא משה בדה מלבו. **והמאירי** כתב שאינו מודה בהן אלא שלבו נוטה למינות. ותמה **הריטב״א** שאם כן למה אמרו שרק אין לו חלק בקרבנות, והרי הוא חייב מיתה שכפר בתורה, ועבודתו פסולה [כך פירש **החזו״א** יו״ד ב יח את הקושיא, וכן משמע **בחפץ חיים בזבח תודה** סוף מנחות].

ולכן פירש שאומר על מקצת מהעבודות שאינם חובה, ולא אמרם משה לעיכובא. וביאר **החזו״א** [שם] שדעת הריטב״א כי אף שהוא כופר בדברי רז״ל, כיון שהוא מאמין בתורה שבכתב אינו כמומר לכל התורה אלא לדבר אחד, ועבודתו כשירה. [**ובאבני נזר** יו״ד הוכיח מהקושיא הנ״ל שכופר אינו פוסל קדשים כמשומד, **והמהרש״ם** [ח״א קלה] הביא שה**צל״ח** בפסחים [עג] דייק מדברי רש״י שם שגם משומד מותר בשאר קדשים, עי״ש].

ורבינו חננאל פירש ״כהן המתנשא ליגע בחלבים ולהצית האליתא״, והיינו שאינו רוצה לקבל עבודות אלו מפני גאוותו. וכן משמע ברש״י פסחים [ג ב] שכהן גס רוח אינו ראוי לשמש, כמו שאמרו במנחות [יח א] שכהן שאינו מודה אף בעבודה המגונה שבעבודות אין לו חלק בכהונה, וכן משמע שביאר **בשו״ת הרא״ש** [מט, ב] **ובדרישה** [שטו, א] לגבי כהן שאינו רוצה לקבל בכור, שנחשב כאינו מודה.

וגם **החפץ חיים** [שם ובתו״כ צו טז] פירש ״שאינו מודה בעבודה״ היינו שאינו מקבל על

והמקור לכך, ממה **שנאמר "המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן — לו תהיה שוק הימין למנה"**, ודרשוהו שרק מי שמודה בעבודות — נוטל חלק בקדשים.

אין לי אלא מי שאינו מודה **בזה**, בעבודה זו. "המקריב" דהיינו הולכה — **בלבד**, שאינו נוטל חלק בקדשים. **מנין לרבות חמש עשרה עבודות**[16], **כגון, היציקות והבלילות**, שנותן שמן במנחה ובוללה, וחוזר ויוצק עליה שמן לקיים מצות יציקה, **והפתיתות**, שפותת את המנחות לאחר אפייתן, **והמליחות**, שהיה נותן על המנחות מלח, **תנופות**, שיש מנחות שטעונות תנופה שמוליך ומביא, **והנשות**, שיש מנחות שטעונות הגשה, שהיה נותנה בכלי ומגיעה לקרן מערבית דרומית של מזבח כנגד חודה של קרן, **והקמיצות**, **הקטרות, והמליקות**, וקבלות דהיינו קבלת הדם, **הזאות, והשקאת סוטה, ועריפת עגלה ערופה** שנעשית בכהנים, דכתיב "ונגשו הכהנים בני לוי", **וטהרת מצורע** דהיינו הזאת דם הצפורים, **ונשיאות כפיים, בין** נשיאת כפיים **מבפנים** דהיינו במקדש, **ובין מבחוץ**, דהיינו בבתי כנסת שבכל עיר ועיר, מנין שגם בכל עבודות אלו אם אינו מודה בהן — אינו נוטל חלק בקדשים? קלג-א

תלמוד לומר: בסוף הפסוק של "המקריב את דם השלמים... **מבני אהרן**", ודרשו: **עבודה האמורה לבני אהרן. וכל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה.** דהיינו, אם אינו מודה בה, אינו נוטל חלק במתנות.

ומדייקת הגמרא מדברי הברייתא: **טעמא** משום **דאינו מודה בה. הא מודה בה, אף על גב דאינו בקי בהן**, נוטל חלק בקדשים![1]

עצמו לעשות עבודה זו, וכמו ששנינו בתוספתא שהובאה בבכורות [ל א] שכהן הבא לקבל דברי כהונה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, כי כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה, [ולא הזכיר מפני מה אינו מקבל]. **ובנחל איתן** [טו, ה] כתב שכך מבואר להדיא בהמשך התוספתא [דמאי ב ז] שלכן אין לו חלק במתנות.

ומלשון **הרמב"ם** [ריש הלכות ביכורים] משמע שאינו מודה במתנות, **ובמרכבת המשנה** כתב שמקורו ממה שאמרו בסמוך "מודה אע"פ שאינו בקי" ומשמע שמדובר במתנות ולא בעבודות, וראה להלן קלג א הערה 1.

16. בפשטות כוונת הגמרא לכל כהן שאינו מודה באחת מט"ו עבודות אלו דינו כמי שאינו מודה בקרבנות ובעבודות המעכבות, וכן משמע במנחות [יח ב] שהוכיחו מברייתא זו שגם עבודות אלו מסורות לכהן. אך לדעת הרמב"ם לכאורה דוחק לפרש כן, שהרי נקט שאינו מודה במתנות.

ויתכן שיפרש **כהמאירי** שהכוונה שאין לו חלק בעבודות אלו, כשם שאין לו חלק בכל מה שהכהנים זוכים בו, וכשם שאינו נושא כפיו ואינו עולה לתורה ראשון.

וראה **באגרות משה** [יו"ד ג קח] שהוכיח כי אם נתנו לו מתנות לא יצאו ידי חובה, וכן נקט בפשיטות **בציון ההלכה** [פ"א מביכורים אות י].

1. **החתם סופר** הקשה הרי כהן שאינו מודה מאבד זכותו במתנות לגמרי, ודינו שאף במקום שאין כהנים אחרים לא יתנו לו, ואם כן אין קושיא מהברייתא על רב חסדא שאמר שכהן שאינו בקי לא יתנו לו לכתחילה במקום שיש כהן אחר.

ובמאירי משמע שזו גופא כוונת הגמרא

אמר רב אבא, אמר רב הונא, אמר רב: חוטין שבלחי של הבהמה, **אסורים** משום דם שיש בהן. **וכל כהן שאינו יודע ליטלן,** את אותן החוטין, מן הלחי, **אין נותנין לו מתנה.**

ולא היא! אין אותן חוטין אסורין. **דאי בטויא** [צלוי], הא **מיידב דייבי,** זב הדם על ידי הצליה. **ואי לקדרה** [שמבשלן], **אי דמחתך להו ומלח להו,** הא נמי **מידב דייבי!**(2)

אמר רבה: בדק לן [ניסה אותנו] **רב יוסף** [שכהן היה] בשאלה זו: **האי כהנא דחטיף מתנתא**(3) מהתינוקות שנושאין אותן אל הכהנים, האם בכך הוא **חבובי קא מחבב**

לומר שלאו מילתא היא - מה שהובן בהוה אמינא שאפילו כשאין כהן אחר אין נותנים לכהן שאינו בקי - אלא כיון שהוא מודה בעבודות נותנים לו במקום שאין כהן אחר.

והגרי"ז במנחות [יח ב] כתב שהרמב"ם למד מהשקלא וטריא שצריך שיהא מודה במתנות ולא בעבודות, שהרי אילו נפרש שצריך שיהא מודה בעבודה, אך לא במתנות, אם כן יש ליישב את הקושיא על רב חסדא ולומר שצריך שיהיה מודה במתנות אך בעבודה די שיהא מודה בה אף שאינו בקי בה, [אך אין לומר שיהיה בקי ולא מודה, כי אם אינו מודה לשמרן אינו חשוב בקי]. ובהכרח שכוונת רבי שמעון שצריך שיהא מודה בקרבנות כמו בעבודה, ולכן משמע שאין צריך שיהא בקי בהן.

ולשאר הביאורים לכאורה תמוה הלשון "מודה אף על פי שאינו בקי" כי מה הקשר בין מודה בתורה או בעבודות לבקי בדיני אכילה דרך גדולה, ורק לביאור רבינו חננאל יש לומר שאם מודה ומוכן לעבוד בכל העבודות ואינו מזלזל בגרועה שבהן, יש לו חלק במתנות, אף שאינו בקי באופן אכילתן דרך גדולה.

2. **הרמב"ן הרשב"א והריטב"א** הביאו מכאן ראיה לדבריהם [הובאו בהערה 8 לתוס' קלב ב] שאפשר לבשל את הלחי אף שהיא ממתנות כהונה, ואין חובה לאכלה צלי דוקא.

והמאירי נקט שחובה לאכול דוקא צלי, ולכן ביאר כאן שאם אוכלו לקדרה אף על פי שאינו רשאי, מחתך ומולח וכו', והיינו שמדובר באופן שעובר על מצוות "למשחה", ודין זה הוא כהמשך למסקנא שקדמה לו, שנותנים לכהן אף על פי שאינו בקי בדיני "למשחה", ואין חוששין שיכשל באכילת דם כיון שממה נפשך הוא יוצא.

3. **תוס' בבבא מציעא** [ו ב] כתבו שכהן החוטף מתנות כהונה אינו חייב לשלם אלא טובת הנאה, והוסיפו שאין להוכיח כך מהא דאמרינן בפרק הזרוע "בן לוי שחטף מתנתא פריצותא היא" ומשמע שאינו חייב לשלם ,כי אין זו ראיה שהרי יתכן שמדובר באופן שאכלם ומזיק מתנות כהונה פטור, והארכנו בביאור דבריהם לעיל [קלא א]

ובפשטות כוונתם להוכיח מהסוגיא לעיל [שם] המדובר בבן לוי שחטף, אך **בפרי חדש** [ס"א ל"ג] תמה שהרי לא נזכר שם ש"פריצותא היא" אלא שבאמת לא מועילה תפיסתו, ולכן ביאר שכוונתם לסוגיין, וגרס בדבריהם מהאי כהנא, אך **בפרי יצחק** [ח"ב נ] כתב שבסוגיין לא מדובר באופן שחטף שלא בהסכמת הבעלים כי ודאי אין זה נחשב חיבוב מצוה אלא איסור, שהרי נוטל דבר שיש לבעלים זכות לקבוע למי יתנוהו, אלא כמו שביאר **הר"ן** שאחר כך שואל את אבי התינוקות ומסכים לו שיקח [ואף זה אסור משום זלזול מצוה], ובהכרח שכוונת תוס' לסוגיא דלעיל.

ובאופן נוסף דחק לפרש שכוונת תוס' לסוגיין, והבינו שחטף מיד הבעלים בחזקה,

מצוה, ויפה הוא עושה, **או** שמא בחטיפתו נחשב בכך כזלזולי **קא מזלזל במצוה**?(4)

ופשטנא ליה מהפסוק "**ונתן** לכהן", שמשמעותו, **ולא שיטול בעצמו.** ומוכח שלא יפה הוא עושה.

אמר אביי: מריש [מתחילה] **הוה חטיפנא מתנתא,** כי **אמינא,** כשאני חוטף הרי **חבובי קא מחביבנא מצוה.** אבל, **כיון דשמענא להך** דרשה מ"**ונתן**" **ולא שיטול מעצמו, מיחטף לא חטיפנא.**

ועדיין הייתי **מימר אמרי** לבעלי הבהמות: **הבו לי** מתנות!

וכיון דשמענא להא דתניא: על האמור בבני שמואל "**ויטו אחרי הבצע**". **רבי מאיר אומר: בני שמואל, חלקם שאלו בפיהם,** את חלק הלויה שהיה מגיע להם, כגון מעשר ראשון, בקשוהו מבעלי הפירות, מאז אפילו **מימר נמי לא אמינא** לתת לי מתנות(5).

ועדיין נהגתי **אי יהבו לי** מתנות — **שקילנא.**

וסלקא דעתך שאין לבעלים במתנות אפילו טובת הנאה. וזה גופא פשט רבא מדכתיב "ונתן" שיש לבעלים זכות לקבוע למי יתן, ומשום כך יש להם טובת הנאה במתנות, עי"ש שדחה ביאור זה [שהרי אם כן לא נפשט הספק של חיבוב מצוה, אלא נידון אחר של טובת הנאה, ועוד].

[ודקדק ברש"י שכתב שחטף "מהתינוקות הנושאים אותן לכהנים", שכוונתו לביאור הר"ן שאינו חוטף מהבעלים נגד רצונם, או שהבעלים נותנים להם שיוליכו לכל כהן שיזדמן להם].

4. בפשטות נידון הגמרא הוא רק אם חטיפת המתנות נחשבת כחיבוב מצוה או זלזולה, אך ודאי שעצם הלקיחה נחשבת כמצוה לכהן, וכן כתב **החתם סופר** [יו"ד רצב] לבאר את דברי **הספרי** שהביא **בפרי חדש** [ס"א יב] שיתן לכהן עצמו ולא לשלוחו, וכתב הפרי חדש דהיינו בסתמא, אך כשידוע שהכהן שלחו יכול ליתן לו, וביאר שבסתמא לא ניחא לכהן לקבל על ידי שליח, כי בקבלתו עושה מצוה, ומצוה בו יותר מבשלוחו. וראה **מחנה אפרים** [זכיה ומתנה ט].

אך **הדרישה** [סא ג] הוכיח ממסקנת דברי אביי שאין מצוה ליטול מתנות כהונה, אלא התורה זיכתה לו שאם ירצה לקבל, שהרי לפיכך הצנועין מושכין ידיהן אף כשנותנים להם.

וראה **מגן אברהם** [נג סקכ"ו] שהצנועין מושכין ידיהם אפילו במקום מצוה. **החתם סופר** [בסוגין] הקשה שהרי **תוס' ישנים ביומא** [לט א] כתבו שרק כאשר היו כהנים רבים בחלוקת לחם הפנים משכו הצנועים ידיהם, כי לא היה מגיע לידם אלא כשיעור "פול" שאין בו מצוות אכילה, אך כשהגיע כזית לידם נטלו, ואם כן למה לא יטלו מתנ"כ. וראה בתשובותיו [או"ח מט] שהוכיח כי אין מצוות אכילה במתנ"כ אלא מצוות קבלה, ורק כשיש מצוה בעצם הקבלה שייך הכלל שהצנועין אינם נוטלים אפילו במקום מצוה, כי הנטילה היא פגם בעצם המצוה, ואינה כנטילה לצורך מצות אכילה, שאין הצנועין נמנעים ממנה.

ובכרתי כתב [ס"ק יב] שכדי לפרסם כהונתו יכול לתבוע חלקו בפה. וראה **בערוך השלחן** [זרעים פ"ה יא] שאסור לחטוף אף לחיבוב מצוה. ואפילו כדי להראות שהוא כהן, כמסקנת אביי שקיבל רק בעיו"כ.

5. כתב **הרמב"ם** [פ"ט הכ"ב] לא ישאל בפיו אלא אם כן נותנים לו בכבוד נוטל. וביאר **הערוך השלחן** [יו"ד ס"א כו] שהטעם מפני שהוא מתבזה בכך וצריך לקיים בהם "למשחה" דרך גדולה. אך בגמרא מבואר שהטעם הוא

כיון דשמענא להא דתניא בענין חילוק לחם הפנים: "**הצנועין מושכין את ידיהם** מן החלוקה, **והגרגרנים חולקים**" — מאז **משקל נמי לא שקילנא**(6).

לבד מפעם אחת בשנה, **במעלי** [ערב] **יומא דכיפורי**, שאז אני נוטל מתנות כדי **לאחזוקי נפשאי בכהני**, שלא ישתכח הדבר שאני

משום דכתיב ויטו אחר הבצע, והוא משום דרך ארץ ולא מדיני המתנות, וראה דבריו בזרעים שם.

ורבינו חננאל והמאירי כתבו שהאיסור לשאול בפיו הוא רק לאדם חשוב, ולמדו מבני שמואל שהיו גדולי הדור ושאלו בפיהם ונחשב להם כגזילה, וראה רש"י בשבת [נ"ו] שביאר כי מפני מעמדם לא היו מונעים מהם בקשתם, ושאר הלויים העניים הצטערו מכך. [ועל מה שפירש שם רש"י שהם לא היו כהנים ראה **מהרש"א** שם שהוכיח מכך ש"לוי לא איקרי עם", מועיל גם ליטול מתנות כהונה, ואינו גזל בידם, וכדעת הב"ח].

ובדעת קדושים [ס"א יא] הסתפק אם האיסור הוא דוקא כששואל בפיו דרך הפצרה, משום שבכך נותן לו בעל הבית ברוע לב ואינו מוחל. וצידד שבכהן חשוב אסור אפילו שלא בהפצרה כי נגרע בכך כבוד המצוה. ולפי המבואר לעיל יש לפרש הטעם, כי אם האיסור לשאול משום "למשחה" יתכן שאין זלזול במצוה עד שיבקש ממנו דרך הפצרה, אך אם האיסור משום גזל שאין מונעים בקשת אדם חשוב, יתכן שאדם חשוב אסור אף שלא בהפצרה וראה **בדרך אמונה** [קצט] ובשער הציון.

וראה עוד במאירי שמותר לשאול בפיו מכהן אחר שיזכה לו במתנות, וכך מבעל המתנות אסור לבקש. **ובדרכי תשובה** כתב שאסור לבקש מהבעלים אפילו על ידי אגרת.

והחיד"א בגליון שיורי ברכה [יו"ד רנ"ה א'] למד מדין זה שלא יזלזלו תלמידי חכמים בעצמם לעשות המצאות לקחת ממון מהעשירים, ומשמע שאינו מדין "למשחה" שנאמר במתנות דוקא, וכמבואר לעיל.

וראה עוד במאירי שמותר לשאול בפיו מכהן אחר שיזכה לו במתנות, ורק מבעל המתנות אסור לבקש. **ובדרכי תשובה** כתב שאסור לבקש מהבעלים אפילו על ידי אגרת.

6. **תוס'** כתבו שלא נטל מתנות, כדי שלא יקרא גרגרנין וכדי שלא יגזול מכהן שצריך את המתנות יותר ממנו. **והרמב"ם** [שם] כתב שהצנועין היו מושכין ידיהם בזמן שהיו הרבה כהנים בבית המטבחיים.

ובביאור ההלכה נקט שדעת תוס' שאף במקום שאין הרבה כהנים לא יטול, כדי שלא יקרא גרגרן וגוזל אחרים, ואדרבא התאספות הרבה כהנים, כמו בערב יום כפור, היא סיבה ליטול מתנות כדי לפרסם שהוא כהן.

ולענין קבלת תרומה השמיט **הרמב"ם** [בפי"ב מתרומות הי"ט] דין זה שהצנועין מושכין ידיהן, וביאר **הכסף משנה** שרק נטילת בשר של זרוע לו"ק נראית כגרגרנות אך נטילת פירות תרומה אינה נראית כך וראויה גם לצנועין, וכבר תמהו על כך שהרי גם בחילוק לחם הפנים אמרו שהצנועין מושכין ידיהן, אף שאינו בשר. **והר"י קורקוס** כתב שמדת חסידות היא בלחם הפנים משום שנשתלחה בו מאירה ולא הגיע לכל אחד אלא כפול. ולא השביעם. **ובדרך אמונה** [שם] כתב שחילוק גרנות חזקה לכהונה, ולכן צריך ליטול כמו בערב יום כפור.

ומדברי הרמב"ם [כאן] מבואר שאם נותנין לו בכבוד - כגון ששולחין לביתו, [ואינו צריך לחלוק עם אחרים, רי"ק שם] - יטול. ואף שהוא

כהן[7].

ותמהה הגמרא: למה הוצרך לקחת מתנות להודיע כהונתו, והרי יכול **לפרוס ידיה** בדוכן כל השנה בברכת כהנים, ועל ידי זה לא ישתכח שהוא כהן?

מתרצת הגמרא: **אנסיה ליה עידניה,** שהיה אנוס בלימוד תלמידיו בעת שהיו נושאין כפים בבית הכנסת, ולא היה יכול לישא כפיו.

אמר רב יוסף: האי כהנא דאית ליה צורבא מרבנן בשבבותיה [בשכנותו], **ודחיקא ליה מילתא** לאותו צורבא מרבנן[8], שעני הוא, ורוצה אותו כהן להנות את התלמיד חכם, **ליזכי ליה** הכהן להוא תלמיד חכם את **המתנתא** המגיעות לו, שיהא אותו תלמיד חכם נוטל זרוע לחיים וקבה מבני העיר עבור הכהן — ויאכלם.

מן הצנועין אסור לבזות מתנות כהונה ולדחותן. [וכעין מה שמצינו בדוחה בכור מפני הטורח, וכדלעיל]. ורק יכול לומר שיתנם לכהן שנצרך יותר ממנו [ד"א בשם ד"ת]. וראה דרך אמונה בתרומות שם שנקט כי חלוק דין תרומה ממתנות כשנותנים לו, ואינו מוכרח.

7. ראה בתוד"ה לבר [ובהערה 5 שם] אם בערב יום כפור נוטל מפני שמתאספים רבים ואם לא יטול ייראה שאינו כהן, או משום שבעיו"כ אין צורך לכהנים בכל הבשר. ועל כל פנים משמע כי די שיטול פעם בשנה כדי לפרסם כהונתו, וכמו שכתב הרמב"ם [שם] דהיינו כהן צנוע במקום שאין מכירין אותו. [וראה **מג"א וחי' הגרעק"א** או"ח ס"ס קכח].

ומה שלא הזכירו הרמב"ם והרשב"א שנושא כפיו, ביאר **הדרישה** שרק לאביי הקשו שיעשה כן, מאחר שגילה דעתו שאינו חפץ ליטול אלא להודיע כהונתו, אך שאר הכהנים רוצים ליטול ונמנעים משום שצנועין מושכין ידיהן, אך במקום שיכולין ליטול כדי להודיע כהונתן אינם צריכים להמנע. וראה ביאור נוסף **בפלתי** [סק"ב].

8. **הרמב"ם** כשהביא דין זה [בפ"ט הכ"א] לא הזכיר שיהיה דוקא צורבא מרבנן, אלא "שיהיה הישראל בדוחק ואין לו לקנות בשר, ויהיה הכהן שזכה לו חבירו". **והר"י קורקוס וכסף משנה** נקטו שיכול לזכות לחבירו אף אם אינו ת"ח. וביאר **הב"ח** שאין כוונת הגמרא שמזכין לו כי הוא צורבא מרבנן, אלא שכך הוא מצוי שצורבא מרבנן דחיקא ליה מילתא. **ובמאירי** כתב שלשון "צורבא מרבנן" משמעותו שעדיין אינו ת"ח, אלא תלמיד ששעתו דחוקה. **ובטור ובשו"ע** הסיקו לחומרא שלא יזכה אלא לתלמיד חכם. וראה **ים של שלמה** [יג].

וראה **במאירי** שכתב שגם אינו בדוחק מותר לזכות לו, אלא שאם הוא בדוחק ראוי לעשות כן, אך ברמב"ם מבואר שההיתר לזכות דוקא אם הוא בדוחק, וכן כתב **הר"ן** לעיל [קלב א] לגבי רב כהנא שנטל בשביל אשתו, כי אף שאין כהן רשאי לזכות מתנות לישראל אלא למאן דלא אפשר ליה כדאיתא לקמן [כאן] אשתו שאני דכגופיה היא.

וכתב הבית יוסף **בשו"ת אבקת רוכל** [ט"ז ד"ה תו] שרק אם מוציאן הטבח מתחת ידו ונותנן לישראל, זוכה בהן הישראל במקום כהן ונחשב "ונתן לכהן", אך אי אפשר לתת לטבח עצמו אפילו אם הוא צורבא מרבנן ודחיקא ליה מילתא ואפילו הכהן שהוא מכירי כהונה נתרצה בכך, אך **בחזו"א** [מעשרות ח' ג'] הוכיח מדברי **הרמב"ן** שיכול לתת את המתנות גם לטבח

ואף על גב דלא אתי המתנות **לידיה** כהן(9), יכול לזכותם לעני — **במכרי כהונה ולויה,** דהיינו כהן שהוא ידוע ומוכר בעיר, ורוב בני העיר אוהבין אותו ונותנים לו את המתנות, אותו כהן יכול לזכות אף על גב שלא באו לידו(10).

רבא ורב ספרא איקלעו לבי מר יוחנא בריה דרב חנא בר אדא, ואמרי לה לבי מר יוחנא בריה דרב חנא בר ביזנא. עביד להו מר יוחנא **עגלא תילתא** [עגל שנולד שלישי לאמו, שהוא משובח ביותר].

אמר ליה רבא לשמעיה [לשמשו של בעל

עצמו אם הוא צורבא מרבנן. וראה בהערה 10.

ובריטב"א כתב שדין זה לזכות לצורבא מרבנן נאמר לכהן עשיר שאינו צריך למתנות, וראה בהערה 13 לתוס' שהראשונים לעיל דנו אם הצנועין אינם נוטלים במקום שאינם צריכים למתנות, או אף כשצריך ויש כהן אחר נצרך ממנו, ויל"ע לגבי נידון דידן.

9. **החזו"א** [יו"ד ז, ד] ביאר שקושיית הגמרא היא, הרי אם לא בא ליד כהן לא קיים הישראל מצוות נתינה, ולפיכך תמה הרי יכול לזכות על ידי הצורבא מרבנן את מתנות בשביל הכהן, ואחר כך יזכה בהן הצורבא מרבנן לעצמו ברשות הכהן. [וראה **פלתי** סק"ג].

וכתב שבאופן זה נמצא שמקבל צדקה מהכהן, ואין זה נאות לצורבא מרבנן לקבל צדקה, וגם יש אופנים שאין הכהן יכול לתת לו כגון שכבר נתן חומש או שיש כמה עניים וצריך ליתן לכלם, ולכן עדיף להעמיד במכירי כהונה, שלא זכה הכהן במתנות זכיה גמורה אלא לענין קיום מצות נתינה, [ראה בהערה הבאה], ובזה אין הצורבא מרבנן מקבל צדקה.

ובתוס' רא"ש כתב: "מה שמזכה לו תחילה, ואינו ממתין עד שיבואו לידו [הכהן] ויתנם לו [לצורבא מרבנן], כי מתוך שיצא הקול שזיכם לצורבא מרבנן מכיריו לא יתנו אלא לו, ומתחילה פעמים היו נותנים לכהן אחר".

ובשו"ת הרדב"ז צידד שצורבא דרבנן שיש לו פירות, יכול הכהן לומר לו שישאירם אצלו, אף שלא שייך שיזכה בהן לכהן כי לא יצאו מרשותו.

10. יש לעיין אם כוונת הגמרא שכהן ממכירי כהונה זוכה במתנות על ידי קבלת הת"ח, ולכן נחשב כנתן השוחט מתנותיו לכהן והכהן נתן לישראל. או שיכולין מכירי כהונה לומר שיתנו את המתנות לישראל במקומם.

והנה נחלקו הראשונים [בגיטין ל ב] מפני מה מכירי כהונה זוכים במתנות. **רש"י** נקט ששאר הכהנים מסיחים דעתם מהמתנות של אדם שיש לו מכירי כהונה, כי סבורים שינתנו למכירים, וביאר **בקהילות יעקב** [שם כ"א] שנחשב כאילו אין כהנים אחרים שיזכו בו, ונמצא שהוא כלפיהם ככל השבט, וזוכה בהן מדין שבט הכהונה.

ובתוס' [בב"ב קנז ב] מבואר ששאר הכהנים מופקעים ממתנות אלו, כי נחשבים כמתנה מועטת שאסור לבעליהן ליתנה לאחר אחר שאמר לחבירו שיתנה לו, [וראה בקה"י שם שביאר גם בדבריהם שזוכה מדין שבט הכהונה, ויישב בכך את קושית הקצוה"ח רד ג שתמה ממה נפשך אם נחשב כקנין אינו כמתנה מועטת, ואם אינו קנין איך עושין עליו תרומת מעשר, ועל כרחך שרק מדין שבט זכה בה ומן הדין יכול לחזור בו, רק שאסור משום מתנה מועטת, ולכן עושין עליו תרו"מ]. ולביאורים אלו ביאור הגמרא כפשוטו, שהכהן זוכה בהן זכיה שאינה גמורה, ודי בזכיה זו לקיים במתנות מצוות נתינה, והוא מרשה לת"ח לקחתם.

וראה **בפלתי** [שם] שאם באו המתנות ליד

הבית שהיה כהן, והיה בעל הבית רגיל ליתן לו את מתנותיו]: **זכי לי** — תן לי רשות לקחת — **מתנתא,** משום **דבעינא למיכל לישנא בחרדלא** [לשון בחרדל], והלשון מן המתנות היא, שניתנת עם הלחיים לכהן.

עשה העבד כדברי רבא, **וזכי ליה** לרבא את המתנות.

רבא אכל מן הלשון, **ורב ספרא לא אכל** ממנה, משום שלא הגיעה הלשון לידי השמש לפני שזכה בה רבא.

אקריוה לרב ספרא בחלמא את הפסוק במשלי [פרק כה]: "**מעדה בגד ביום קרה** [בגד בלוי ורקוב(11) ביום קרה אינו שוה כלום, שהרי אינו מחמם]. **חומץ על נתר** מין אדמה רכה שעושין ממנה כלים, והחומץ ממסמס אותה ומזיק לה]. **וכך** דומה לשני דברים אלה, **שר בשירים על לב רע**". דהיינו, **האומר דברי תורה למי שאינו מבין אותם.**

אתא רב ספרא **לקמיה דרב יוסף, אמר ליה: דלמא משום דעבדי אשמעתא דמר** שאמרת כי מותר לתלמיד חכם ליטול המתנות אף על פי שלא זכה בהן כהן — **אקריין** בחלומי **הכי?**

אמר ליה: לא! שהרי **כי אמרי אנא בכהן אחר,** שאינו כפוף לו, אבל **שמעא** דבעל הבית, **בעל כרחיה** עושה רצונו של בעל הבית **ומזכי ליה** לאדם חשוב שמתארח בביתו(12).

ועוד, **כי אמרי אנא** שיכול לזכות, **למאן דלא אפשר ליה,** דהיינו לעני ודחוק. אבל **הא,** רבא, הרי **אפשר ליה** לאכול בשר אחר שאינו מתנות כהונה, שהרי אינו עני.

אמר לו רב ספרא: **ואלא מאי טעמא אקריין** בחלומי **הכי?**

אמר ליה: הראוך פסוק זה **כלפי רבא,** על שלא ידע רבא להבין טעמו של רב יוסף,

---

הת"ח פשיטא שזכה בהן כי שלוחו של אדם כמותו והוא שלוחו של הכהן, ואפילו לא באו לידו אלא שמכרן הת"ח לאחר לפני שנטלן מכל מקום עשאהו כזוכה אך אם חזר בו הכהן לא זכה הת"ח, ומדבריו משמע שהזכיה במתנות היא רק לכהן. [וראה פר"ח ס"ק כ"ג, **ובקצוה"ח** שם ובסי' רע"ח ס"ק ט"ו].

והרמב"ן הרשב"א והריטב"א [בגיטין שם] כתבו שתקנה דרבנן היא שעשו לכהן שיחשב כאילו זכה בהן הכהן. וראייתם מסוגיין שהרי כהן שאמר לישראל הפרש עלי והן שלך במתנה, אפילו שהוא מכירי כהונה אינו מפריש, ותקנו שיועיל רק לצורך צורבא דרבנן דדחיקא ליה שעתא. וראה **חזו"א** [מעשרות ח, ג] שהבין בדבריהם שהמתנות שייכות לצורבא מרבנן במקום לכהן, ולא כפשוטו שהכהן מזכה לצורבא מרבנן לקבל מהטבח את מתנותיו של הכהן. ולשון **הכפתור ופרח** [פט"ז] "אם רצה לזכות בהם להאי צורבא מרבנן הדחוק וכשהם יזבחו שיתנו לו המתנות, עיש"ה".

11. מעדה לשון הסרה, בגד שראוי להסירו. רש"י משלי.

12. רש"י פירש ששמש של בעל הבית נחשב כמזכה בעל כרחו לאורח חשוב של בעל הבית, ולכן לא היה לרבא לומר לו שיזכה מתנותיו. אך **הרמב"ם** [פ"ט כ"א] כתב אם היה הכהן שמשו של ישראל זה [החי בדוחק], אינו מזכה לו עד שיבואו לידו שמא יזכה בעל כרחו.

שדין זה אינו שייך בעבד ובמי שאפשר לו לאכול דבר אחר.

תמהה הגמרא: אם כן, למה הראו פסוק זה לרב ספרא, **ולקריין לרבא** עצמו?!

מתרצת הגמרא: **רבא נזוף היה** [עיין רש"י], ומשום כך לא הראוהו דברים בחלום.

אמר ליה אביי לרב דימי: ופשטיה דקרא במאי כתיב?

אמר ליה: בשונה לתלמיד שאינו הגון,(13) דאהא קאי האי קרא ד"ושר בשירים על לב רע".

דאמר רב יהודה אמר רב: כל השונה לתלמיד שאינו הגון — נופל בגיהנם. כמו **שנאמר** בספר איוב [פרק כ]: **"כל חושך טמון לצפוניו, תאכלהו אש לא נופח, ירע שריד באהלו". ואין שריד אלא תלמיד חכם, שנאמר** [יואל ג] **"ובשרידים אשר ה' קורא".** וכך נדרש הפסוק: "ירע שריד באהלו" — שיש לו לתלמיד חכם תלמיד רע באהלו — "תאכלהו אש לא נופח", דהיינו אש של גיהנם.

אמר רב זירא אמר רב: כל השונה לתלמיד שאינו הגון — כזורק אבן למרקוליס. שנאמר: "כצרור אבן במרגמה — כן נותן לכסיל כבוד"(14)**, ועוד כתיב "לא נאוה לכסיל תענוג".**

וביאר **הר"י קורקוס** שהרמב"ם למד שהכהן היה שמשו של רבא. וקאמר רב יוסף שרק אם הכהן חבירו של הת"ח תקנו שיזכה לו, אך אם הוא שמשו, לא תקנו כן שמא יטול ממנו בעל כרחו, אך כשהכהן שמש לבעל המתנות ראוי שיזכה לאורחו חשוב, ואין חשש שיטול ממנו בעל המתנות בעל כרחו.

והריטב"א פירש שהשמש היה מכירו של רבא, כי היה נותן לו מתנותיו כל שעה. ובפשטות כוונתו כהרמב"ם, אך צריך ביאור למה לי שהיה נותן לו מתנותיו, [ואולי הכוונה שהכהן היה נותן לרבא ודוחק], ושמא כוונתו שהשמש היה של בעל הבית, אך הוכרח לתת לרבא כי היה מכירו מפני שנתן לו מתנותיו תמיד. וצ"ע.

והטור כתב ש"לא יהיה הכהן המזכה משרת בבית ישראל שרגיל לתת לו המתנות", ואחר כך כתב ש"כהן המשרת בבית ישראל ומזכה לאורח ת"ח שמתארח בבית רבו במתנות שרגיל לתת לו רבו אסור", וראה ביאור דבריו **בדרישה** [סק"ד] **ובפרישה** [סקי"ט].

ובפרי מגדים [ס"ק טז] הוסיף כי אחר שבאו המתנות ליד כהן המשרת יכול לתתם למי שירצה, ואפילו לרבו ולאורחים כיון שכבר יצא הבעלים ידי נתינה, ומטעמו משמע כי מה שאינו נותן לרבו הוא מפני החשש שיטול בעל כרחו ויפסיד מצוות נתינה לנותן. [אך בפשטות היא תקנת חז"ל שלא להפקיע את המצוה שיבא ליד כהן, אך אחר שבאו לידו לא חיישינן אפילו שיתן בעל כרחו, ועיין].

13. וכתב **המהרש"א** שרב ספרא לא ראה את פשטיה דקרא, שהרי חלומו נסוב על השונה לתלמיד שאינו מבין.

14. **הפרישה** [יו"ד רמו] ביאר בשם **האבן עזרא** שהוא משל לזורק אבן טובה לתוך גל אבנים, [ולכאורה כוונתו שנמצא שמערב תלמידים הגונים בתלמידים שאינם הגונים], אולם בפירוש אבן עזרא למשלי [כו, ח] משמע

שנינו במשנתנו: **והמשתתף עמהן צריך לרשום.**

ודנה הגמרא: **וכי אפילו** אם משתתף **עם העובד כוכבים** צריך לרשום?

ורמינהו סתירה לכך, לכאורה, ממה ששנינו: **המשתתף עם כהן — צריך לרשום. והמשתתף עם העובד כוכבים,** והמוכר את **פסולי המוקדשין** אחר שנפדו ושחטן, שפטורין הן מן המתנות — **אין צריך לרשום!?**

קלג-ב מתרצת הגמרא: **הכא,** זה ששנינו בברייתא ש"אין צריך לרשום", **במאי עסקינן, דיתיב** העובד כוכבים **אמסחתא** [בחנות] כשהטבח הישראל מוכר שם את הבשר, ומוכח שהם שותפין. מה שאין כן במשנה שעוסקת באופן שאינו יושב בחנות.

מקשה הגמרא: אם כן, **דכוותה, גבי כהן** ששנינו ברישא של הברייתא "המשתתף עם כהן — צריך לרשום", גם דין זה מדובר באופן **דיתיב** הכהן **אמסחתא,** כמו שביארנו בסיפא לגבי עובד כוכבים. ואם כן **אמאי צריך לרשום?**

מתרצת הגמרא: מה שהכהן יושב בחנות אינה ראיה שהטבח עשה עמו שותפות, **דאמרי** הרואים, כהן זה **בשרא קא זבין** [בשר הוא רוצה לקנות].

מקשה הגמרא: אם כן, **עובד כוכבים נמי** למה אינו צריך לרשום, הרי גם באופן זה **אמרי** הרואים שעובד כוכבים **בשרא קא זבין,** ואינו עושה שותפות עם ישראל?

אלא, הכא במאי עסקינן, דיתיב עובד כוכבים אכספתא [על המקום שבו נותן הטבח את המעות שמקבל מן הלוקחין], ובאופן זה מוכח שהוא שותף ולא לוקח בעלמא.

מקשה הגמרא: אם כן **דכוותה גבי כהן** גם מדובר באופן זה **דיתיב אכספתא,** ואם כן **אמאי צריך לרשום?**

מתרצת הגמרא: **אמרי** הרואים שבאמת אינו שותף, אלא **הימוני הימניה** הטבח לכהן לשמור כספו שבכספת שלא יגנבום ממנו.

מקשה הגמרא: אם כן, **עובד כוכבים נמי** נחשוש ש**אמרי** הרואים **הימוני הימניה** הטבח לשמור מעותיו ובאמת אינו שותף?

מתרצת הגמרא: אין חשש שהרואים יסברו כן, כי **אין אמונה בעובד כוכבים,** אין ישראל רגיל להאמין בעובד כוכבים שישמור

שפירש באופן שונה.

ועוד פירש מדיליה, שהזורק למרקוליס אף שמכוון לעשות מצוה ולבזותה נמצא שעושה עבירה, וכן המלמד תלמיד שאינו הגון סבור שעושה מצוה והיא באה בעבירה.

ומהר"ל פירש שהזורק אבן למרקוליס אף שאין ממש במעשה זה נחשב כפעולת עבודה זרה, כך גם המלמד למי שאינו ראוי או נותן לכסיל כבוד הרי הוא עושה דבר שאין בו ממש, ונחשב כנותן לאבן, והוא דבר זר.

ועוד פירש שמרקוליס היא ע"ז מיוחדת שניכר בה שעבדוה על ידי ריבוי האבנים במקומה, ובעבודתו גורם שיעבדוה גם אחרים, וכך המלמד תלמיד שאינו הגון גורם שימשכו אחריו אחרים מפני תורתו. וראה **מהרש"א.**

מעותיו.

ואיבעית אימא: באמת צריך לומר כמו האוקמיתא לעיל, שמדובר באופן שהכהן והעובד כוכבים יושבים בחנות. ובכל זאת יש לחלק, כי **סתם עובד כוכבים מיפעא פעי.** אם שותף הוא, רגיל הוא לצעוק: אל תמכור בכך אלא בכך! והכל יודעים שהוא שותפו. אבל כהן צנוע הוא, ואינו צועק אלא סומך על הטבח, ואין הוכחה שהוא שותף(1).

אמר מר: ופסולי המוקדשין אין צריך לרשום.

אלמא, מוכחא מילתא כשמוכרן, שהם מוקדשין ולא חולין, ולכן אין צריך לרשום, כי הכל יודעים שהם מוקדשין ופטורין מן המתנות.

מקשה הגמרא: **והא אנן תנן: פסולי המוקדשין נמכרים באיטליז** [בשוק]

---

1. רש"י פירש שכהן אפילו יושב אמסחתא צריך לרשום כי צנוע הוא, אך עכו"ם שצועק מודיע לכל שהוא שותף, ויודעים שהוא פטור ממתנות ואין צריך לרשום, והמשנה עוסקת כשהעכו"ם אינו יושב אפילו אמסחתא.

אך **הרמב"ם** [פ"ט ה"י] כתב אם היה הכהן עומד עמו במטבחיים ונושא ונותן עמו, אינו צריך לרשום, והמשתתף עם העכו"ם אין צריך לרשום, שסתם עכו"ם מרבה דברים ומודיע לכל שהוא שותף ואף על פי שאינו עמו בשעת מכירה. ותמה **הטור** בתרתי, הרי בסוגיין משמע שהכהן צריך לרשום אפילו כשהוא עמו במסחתא, ואילו בעכו"ם משמע שדוקא כשהוא במסחתא אין צריך לרשום, אך את המשנה העמידו כשאינו עמו וצריך לרשום. [וראה **מאירי** וצ"ע].

וכתב **הכסף משנה** שהרמב"ם ביאר שבאיבעית אימא "אין הגמרא שבה לאוקימתא "דיתיב אמסחתא", אלא אפילו חוץ לבית המטבחיים הגוי מודיע שהוא שותף, ובמשנה שנינו שירשום רק לגבי שותף כהן, והלשון "המשתתף עמהם" ביאורה על כל הכהנים. [והב"ח תמה על כך, אם כן איך מקשינן ממשנה לברייתא].

והוסיף, שאין האיבעית אימא חולקת על לישנא קמא, שהרי לגבי כהן פסק הרמב"ם שאין צריך לרשום אפילו שהוא רק "נושא ונותן עמו", דהיינו, כשיושב על כספתא, ואם המסקנא אינה כלישנא קמא, עדיין צריך לחלק ביתיב אכספתא שמאמין לכהן ואין בכך הוכחה לשותפותו, ובהכרח שלא נחלקו הלשונות וראה **פרי חדש** [על גליון שו"ע סא כה] שדחה ביאור זה.

והב"ח כתב שלמסקנא אם הגוי יוצא ונכנס בבית המטבחיים אף שאינו נמצא בעת המכירה, אין צריך לרשום, ובכהן באופן זה צריך לרשום, ורק כשהוא נושא ונותן עמו בבית המטבחיים אין צריך לרשום, ובמשנה מדובר באופן שהגוי אינו נכנס כלל בבית המטבחיים, ולכן צריך לרשום.

אולם הקשה איך שותפות כהן פוטר ביתיב במסחתא, והרי לעיל [קלב ב] אעמרו שאם קבע מסחתא גם כהן חייב, וחילק בין "קבע מסחתא" ל"יתיב במסחתא" בשני אופנים, או ד"יתיב" הוא באופן ארעי, ואינו חייב עד שיקבע לו מקום קבוע למכור בו. או ש"יתיב אמסחתא" הוא כשיושב בבית מטבחיים של ישראל, ואז פוטר. וכל חיובו לעיל הוא בקבע מסחתא שלו, ובה מתחייב מיד, **ובפרי חדש** שם תירץ שלעיל מדובר בקביעות עלי לקצב עליו בשר, וכאן במכירה בחנות שאינו מקצב בה.

ונשחטין באיטליז ונשקלים בליטרא, מוכח שהם נמכרין ככל חולין, ואם כן הרי לא "מוכחא מילתא"?

תרגמא רב אדא בר אהבה קמיה דרב פפא למה ששנינו שאין צריך לרשום — **באותן הנמכרים בתוך הבית.** דהיינו, בכור ומעשר שאין דמיהן קודש, אלא ניתנים לבעליהם, וכיון שכן, לא התירו לזלזל בהן ולמכרן בשוק כדרך כל חולין בשביל הנאתו, אלא מוכרן בתוך הבית דווקא, אף על פי שנפסד על ידי כך, שאין כל כך קופצין בבית כמו בשוק. ואם כן, הרי מוכח שהן מוקדשין על ידי שמוכרן בביתו, ולכן אין צריך לרשום [מה שאין כן בשאר פסולי מוקדשין, שדמי פדיונן קדושים תחתיהם, אילו לא תתיר לו למכור בשוק, לא יפדן מעיקרא אלא בזול, ויהיה הפסד להקדש, ולכן, כיון דלא מנכרא מלתא, שהרי מוכרן בשוק ככל חולין, צריך לרשום].

אמר רב הונא: אם היה אדם **שותף בראש**(2) של בהמה ולא בשאר חלקיה, **פטור** בעליה **מן** מתנת **הלחי** בלבד(3) וחייב בשאר מתנות.

ועוד כתב **שהרי"ף והרא"ש** השמיטו סוגיא זו, כי היא רק קודם תקנת זק? דרום לחייב את הקובע מסחתא, ואין דרכם להביא סוגיא שאינה להלכה אף שיש בה נפקא מינה למי שלא קבע מסחתא שבתוך ג' שבתות צריך לרשום. [ותירוצו לעיל הוא רק להרמב"ם שהביא את דין סוגייתינו].

2. **בפסקי הרי"ד ובתורת הבית להרשב"א** [ג, ב] כתבו שהשותף בראש פוטר משום ש"מתנות" אמר רחנמא ולא חצי מתנות. ואולם לשון "מתנות" אינו מוזכר בתורה, והכוונה לדברי [קלב ב] **תוס'** [ד"ה וצריך] **רשב"א ור"ן** שאין כל "שיות" שבו חייב.

וכתב **בדרך אמונה** [פ"ט ס"ק פז] שלדבריהם אפילו אם בחלק מסוים בראש אינו שותף, נפטר ממתנות לגמרי. אמנם, באופן שהיה שותף בכל הראש חוץ מהלחיים, או ביד חוץ מהזרוע, כתב **במנחת חנוך** [תקו] שודאי חייב בהן. וראה להלן הערה 6.

ולענין שותפות עכו"ם הפוטרת מבכורה כתב **הרמב"ם** [בכורים יב ב] ששותפות בבהמה אפילו אחד מאלף פוטר, אך שותפות באבר פוטרת רק אם השתתף באבר שלם, וביאר **בדרך אמונה** [בפי"ב] שלא התמעט "חצי בכור" כמתנות, אלא מ"ישראל ולא של עכו"ם" וכל עוד אינו שותף באבר שחסרונו עושה מום, נחשב שיש כאן חיוב בכור שלם, וראה עוד להלן [קלה ב הערה 11]..

והנצי"ב במרומי שדה הקשה, מנא לן ששותפות כהן פוטרת בזרוע, והרי בבכור צריך דרשה בפני עצמה לפטור שותפות, ותירץ שבהכרח כוונת הכתוב לפטור בשותפות, כי את הכהן עצמו אין לפטור שהרי הוא זוכה במתנותיו, וראה לעיל [קלב ב הערה 10].

אולם **באבי עזרי** [מזוזה ו יב] כתב שהטעם לפטור בשותפות כהן ועכו"ם נלמד מגזירה שוה לראשית הגז, והטעם שאין חיוב בכל השיות שבו הוא רק סיבה לדרוש גזירה שוה זו אף שאין דורשים אותה בתרומה, כי תרומה אין לה שיעור וחייב אפילו בכל שהוא, אך במתנות שהחיוב רק כשהוא חל בכל הבהמה, ממילא נלמד לפטור כשיש שותפות בחלק מהבהמה, ודבריו יובאו בהרחבה בדף קלה, וראה גם **מעדני יו"ט** ס"ק נ.

3. כתב **בקרית ספר** [פ"ט הי"ב] שחייב בזרוע ולחיים מדאורייתא, **ובמנחת חינוך** [תקו] תמה הרי דעת **הריטב"א** [בב"מ צ"ה א] שהמצוה לתת את שלשתן יחד, ואם נתן רק אחד מהן לא

היה **שותף ביד** הבהמה — **פטור** הבעלים **מן הזרוע** בלבד. היה **שותף בבני מעיין** — **פטור מן הקבה**(4).

וחייא בר רב אמר: אפילו היה אחר **שותף** רק **באחת מהן** [מן המתנות] — **פטור** הבעלים **מכולן.**

מיתיבי: אמר אחד לחבירו: **הראש** של הבהמה **שלי, וכולה** — ושאר כל הבהמה — **שלך! ואפילו** אמר **אחד ממאה בראש** שלי — **פטור.** וכן אם אמר **היד שלי, וכולה שלך, ואפילו אחד ממאה ביד** שלי — **פטור.** וכן אם אמר **בני מעיין שלי וכולה שלך, ואפילו** רק **אחד ממאה** בהן שלי — **פטור.**

מאי לאו, האי דקתני פטור — **פטור מן הלחי וחייב בכולן,** בכל שאר המתנות, וכן כשאמר היד שלי **פטור מן הזרוע וחייב בכולן,** וכן כשאמר בני מעיין שלי **פטור מן הקבה וחייב בכולן?**

דוחה הגמרא: **לא,** בכל אלו **פטור מכולן!**

מקשה הגמרא: אם כן, למה שנינו "פטור" סתם, **וליתני** בפירוש, "**פטור מכולן**" ?

ועוד, הרי **תניא** בפירוש: **הראש שלי וכולה שלך, ואפילו אחד ממאה בראש** שלי — **פטור מן הלחי וחייב בכולן?**

ומסקנת הגמרא: **תיובתא דחייא בר רב** שאמר "פטור מכולן" — **תיובתא!**

קיים המצוה, [ודבריו יובאו להלן], ואם כן כיון שהוא פטור מלחי למה לא יפטר מכולם.

ותירץ **בדרכי תשובה** [ס"א ס"ק קס"ה] על פי דברי הרמב"ם שאין מצוות מעכבות זו את זו אלא כשנאמר כך בקרא, כגון בציצית, ואם כך אין כוונת הריטב"א שהן מצוה אחת לקיום יחד, אלא שעשית כולן נאמרה כמצוה אחת, אך אין מעכבות זו את זו לעשותן בפני עצמן. וראה עוד בסמוך הערה 5.

וראה **בצפנת פענח** שדקדק מלשון הרמב"ם כי דוקא שותפות כהן בראש אינה פוטרת זרוע ולחיים, אבל שותפות עכו"ם פוטרת את כל המתנות. אך **רש"י** כתב [בד"ה אפילו] שמדובר בין בכהן ובין בעכו"ם.

ובדרך אמונה [שם פ"ח] כתב שאם הוא שותף בלחי ימין פטור גם בשל שמאל כי שניהם מצוה אחת, ואף על פי שהרמב"ם [בהי"ז] כתב שנותנים את שתי הלחיים לשני כהנים, מכל מקום מצוה אחת היא.

וראה לעיל [קלב ב הערה 9] שלחיים ניתנים לשניים משום שנחשבות כשתי מתנות, וכלשון רס"ג [עשה צב] שמתנות זבחיך ארבע, או שכל אחת יש בה מתנה חשובה. וכן מוכח לשיטת הרא"ש שאין מחלקין מתנה לשנים, אך מכל מקום יש לומר ששתי מתנות הן ותלויות זו בזו משום שהן מצוה אחת.

וראה **בקרית ספר** [הנ"ל] שכתב שחייב מדאורייתא במה שאין לכהן שותפות בו כיון שכל אחת חשובה מתנה בפני עצמה. והיינו שנקט שזו גופא סברת רב הונא ועל כך נחלק חייא בר רב, אך בפשטות מחלוקתן היא כמו שביאר **באפיקי ים** [ח"ב יא בהגה] אם יש חיוב עצמי על המתנות, ושותפות בראש פוטרת רק מתנות לחיים שבו, או שהחיוב על הבהמה, וכיון שהוא שותף בחלק אחד נפטרת כולה ממתנות. וראה לעיל [קלב ב סוף הערה 10] ובהערה 6 בסמוך.

4. **הפרישה** דן באופן שהוא שותף בראש ויד ומעים אם יפטר מכל המתנות, אף שאינו שותף

אמר רב חסדא: הא מתניתא דלקמן **אטעיתיה** [הטעתו] **לחייא בר רב,** וגרמה לו לסבור שפטור מכל המתנות.

דתניא: עשרים וארבע מתנות כהונה הן, וכולן נתנו לאהרן ולבניו בכלל ופרט. שנאמר "לכל קדשי בני ישראל לך נתתים" — היינו כלל, ואחר כך נאמר "וזה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש וגו'", ומפרש הכתוב כל אחת מהמתנות — והיינו פרט.

וכתוב בפרשה זו "**ברית מלח** עולם", דהיינו, כשם שברית הכרותה למלח שלא יסריח — אינה שובתת, כך ברית זו לא תשבות.

ודרשו: **כל המקיימן** — שנותן את המתנות, **כאילו קיים בכלל ופרט, דהיינו, כללות ופרטות שבתורה**(5), וכאילו הקריב כל הקרבנות, שנאמר בהם **ברית מלח.**

וכל העובר עליהן, שאינו נותנן, **כאילו עובר על בכלל ופרט** שבתורה, וכאילו לא הקריב הקרבנות, שנאמר בהם **ברית מלח.**

ואלו הן עשרים וארבע המתנות: **עשר** מהן ניתנו לאכילה **במקדש** בתוך העזרה, **וארבע** מהן נאכלין **בירושלים, ועשר** מהן נאכלות **בגבולין.**

ואלו הן **עשר שבמקדש: חטאת, וחטאת העוף, אשם ודאי, ואשם תלוי, וזבחי שלמי ציבור,** דהיינו, כבשי עצרת, **ולוג שמן של מצורע,** דהיינו, מה שנותר לאחר שניתנו המתנות על תנוך אזנו ובהונותיו, **ושתי הלחם, ולחם הפנים, ושירי מנחות, ומנחת העומר.**

ואלו הן **ארבע** שנאכלין **בירושלים: הבכורה,** דהיינו, בכור תם, **והבכורים, והמורם מן** קרבן **התודה,** דהיינו, חזה ושוק וארבע חלות שהיו ניתנים לכהן, **והמורם מאיל נזיר,** דהיינו, זרוע בשלה וחלה אחת ורקיק אחד [ו"המורם מתודה ומאיל נזיר" — נחשבים כדבר אחד, כי שניהם מורמים מקדשים קלים], **ועורות קדשים** של עולה חטאת ואשם הניתנים לכהן.

ואלו הן **עשר שבגבולין,** שניתנין לכהן בכל ערי ישראל: **תרומה, ותרומת מעשר, וחלה, וראשית הגז, ומתנות כהונה,** דהיינו, זרוע לחיים וקבה, וחמשה סלעים של **פדיון הבן,** ושה של **פדיון פטר חמור, ושדה אחוזה** שהקדישה בעליה ולא גאלה, ומכרה גזבר, וכשיוצאה ביובל מהלוקח ככל שדה אחוזה, דינה הוא שהיא מתחלקת לכהנים של אותו משמר שאירע היובל בזמנו. **ושדה חרמים** [שאמר אדם שדה זו חרם היא] שניתנת לכהן, **וגזל הגר** שנשבע לו הגזלן לשקר והודה לאחר מיתת הגר, שניתנין הקרן והחומש לכהן.

וחוזרת הגמרא לפרש את דברי רב חסדא ש"מתניתא אטעיתיה לחייא בר רב":

הוא, חייא בר רב, **סבר, מדקא חשיב להו**

בכל הבהמה, או ששותפותו בשלשה אברים אלו בדוקא נראית כהערמה, ואסור לעשותה כדי להפקיע מתנות כהונה.

5. ורש"י בבבא קמא פירש: כאילו קיים את כל התורה שניתנה לידרש בכלל ופרט.

התנא לכל ג׳ **המתנות בחדא** מתנה ולא מנה אותן כשלש מתנות במנין עשרים וארבע המתנות — **חדא נינהו.** ואם נתחייב באחת מהן נתחייב בכולן, ואם נפטר מאחת — נפטר מכולן.

ולא היא! מה שהחשיבם במנין המתנות כדבר אחד אינו משום שדינם כאחד, כי **אטו המורם מתודה ואיל נזיר דקא חשיב להו** התנא **כחדא** במנין המתנות, **משום דחדא נינהו?!** הרי ודאי אינם דבר אחד! **אלא, כיון דדמיין להדדי** — **חשיב להו כחדא,** והוא הדין במתנות, **כיון דדמיין להדדי** — **חשיב להו כחדא,** ולעולם אינם נחשבים כדבר אחד(6).

איבעיא להו: אמר לו כהן לטבח ישראל קודם שחיטת בהמתו של הכהן: **הראש** של הבהמה יהיה **שלך,** שתקנה אותו, **וכולה** — שאר הבהמה — **שלי, מהו?** האם חייב הישראל במתנות [לחיים], או לא?

וצדדי הספק הם: האם **בתר** חלקי הבהמה **דחיובא אזלינן,** דהיינו, הזרוע והלחיים והקבה, **והרי חיובא גבי ישראל הוא,** שהרי הלחיים בראש הם, ומיחייב במתנות.(7)

או דלמא בתר עיקר הבהמה אזלינן, ועיקר הבהמה דכהן הוא!?

תא שמע: עובד כוכבים וכהן שמסרו צאנם לישראל, שעשאוהו שלוחם לגזוז — **פטור** הישראל מראשית הגז.

וכן הלוקח גז צאנו של עובד כוכבים, ואפילו קודם שנגזז מן הבהמה, **פטור** הלוקח **מראשית הגז. וזה חומר בזרוע ובלחיים ובקבה יותר מראשית הגז,**

---

6. בבבא מציעא [צ״ה ב] נחלקו רבי יאשיה ורבי יונתן נחלקו לענין ו׳ החיבור שנאמר בלאוין, כגון לא תחרוש בשור וחמור, האם משמעותו שניהם יחד בדוקא או לאו דוקא, עד שיפרוט לך הכתוב ״יחדיו״. וכתב הריטב״א שלא נחלקו אלא בלאו, אבל בעשה ודאי משמעותו שניהם יחד דוקא, כי רק במניעה משמע שימנע מכל אחד בנפרד, אבל שיעשה משמע שניהם יחד.

ובמנחת חנוך הבין שלדבריו צריך לתת לכהן את הזרוע והלחיים והקיבה יחד, ואם נתן אחת מהן בפני עצמה לא יצא. **ובדרך אמונה** תמה על כך שהרי אין הכוונה לומר שהן מצוה אחת, ומעכבות זו את זו, אלא לומר שכוונת התורה שצריך לתת את שלשתן, ולא די שיקיים רק אחת ממצוות אלו, ובאמת אין מעכבות זו את זו, ותמה למה לא מנה הרמב״ם כשלש מצוות חלוקות כמו שמנה לשתים ראשית דגנך וראשית גז צאנך שנאמר בשתיהן יחד ״תתן לו״. וראה לעיל הערה 3.

7. **המנחת חנוך** [תקו] כתב שהוא הדין אם מכר הכהן רק את הלחיים או רק את הזרוע לישראל, שצריך הישראל לתתם לכהן.

וכן הוכיח **באבי עזרי** [מזוזה ו יב ד״ה ונמצא] מסוגיין, שהלוקח גז צאנו של עכו״ם פטור, וזה חומר שיש במתנות יותר מראשית הגז, ומשמע שמדובר באופן שוה, דהיינו, שרק המתנות של ישראל, אף שהבהמה כולה של עכו״ם.

וביאר שהטעם לכך משום שאין חיוב המתנות כהפרשה על הבהמה אלא חיוב עצמי של מתנות שהיו שלו בשעת שחיטה, ולכן אפילו אם הבהמה של בעלים הפטור ממתנות, כיון שהמתנות של בר חיובא, חייב לתתם לכהן.

שהלוקח מתנות מכהן קודם שחיטה חייב במתנות[8].

שמע מינה: בתר חיובא אזלינן! שהרי כאן קנה הישראל מהכהן רק את המתנות, ועיקר הבהמה נשארה של הכהן, ובכל זאת חייב במתנות, **שמע מינה!** [9]

שנינו במשנתנו: **ואם אמר לו** הכהן לישראל, אני מוכר לך הבהמה **חוץ מן המתנות, פטור** הישראל **מן המתנות.**

קלד-א **ורמינהו:** כהן שמכר בהמה לישראל ואמר לו: הריני מוכר לך את הבהמה **על מנת שהמתנות שלי, נותן** הישראל את המתנות **לכל כהן שירצה,** ואין חייב ליתן דווקא לכהן המוכר.

חזינן שהישראל חייב במתנות! [1]

ומתרצינן: האומר "**על מנת** שהמתנות שלי" **א**אומר "**חוץ** מן המתנות" **קא רמית!?** לא דמו. "**חוץ**" לשון **שיורא** הוא, ששייר הכהן את המתנות לעצמו ולא מכרן לישראל, ולהכי פטור הלוקח[2]. מה שאין כן לשון "**על מנת**", **לאו שיורא** משמע אלא תנאי, שמכר לו הכהן את כל הבהמה, בתנאי שיתן לו הישראל אחר כך את המתנות, וזה אין

---

8. **הרמב"ם** [ביכורים י ט] כתב הלוקח גז צאנו של נכרי אחר שגזזן הגוי פטור מראשית הגז. ודקדק **האור שמח** שאם לקחו הישראל ממנו קודם שגזז, חייב אף שבהמת הגוי פטורה מראשית הגז. ואם כן תמוה איזה חומר יש בזרוע ולחיים יותר מראשית הגז, והרי בשתיהן חייב הלוקח לתת את המתנות שקנה קודם שהתחייבו. ופטור ממתנות בבהמה ששחטה עכו"ם ואחר כך לקחן ישראל.

ובחוקר לדעת [לר' אברהם מטיקטין] הביא **מהמאירי** שכוונת הרמב"ם שקנה מהגוי את כל הגיזה שתצמח, **ובדרך אמונה** דחה שלשון הרמב"ם משמע שקנה "אחר שגזזן" ולכן גרס "אע"פ שגזזן", דהיינו, שאף שהקנה לישראל וגזזן בשבילו פטור הישראל כי הצאן אינו שלו, [אך אילו גזזן הישראל היה חייב כי יש לו צאן לגיזתה], ובמתנות כששחט הגוי לצורך הישראל שקנה ממנו המתנות, חייב הישראל לתתן לכהן, וזהו חומר במתנות מראשית הגז. [ע"י ישראל].

9. ראה לעיל [עט ב, רלב א] שהבאנו את דברי **הגר"ח** שחיוב מתנות חל בגוף הבשר ואינו תלוי בשם הבהמה כולה. וכדבריו משמע בסוגיין, שאם הלחי שלו הוא מחוייב ליתנו אף אם שאר הבהמה אינה שלו.

1. כתב רש"י שישראל שעשה באופן זה, שמכר חוץ ממתנותיה, הלוקח חייב, כי כיון שהוא שחטה עליו חל החיוב לתת את המתנות. וכוונתו כי משום ששני הבעלים חייבים במתנות הדין עם הטבח, והוא חייב לתתן לכהן שירצה בו המוכר, כי טובת הנאה שלו. ראה **מעדני יו"ט** [אות י"ט].

ובדרכי תשובה [אות קפ] הביא מחלוקת אחרונים באופן שמכר הישראל לכהן חוץ מהמתנות, **שהכנסת הגדולה** פטר את שניהם, הישראל המוכר פטור משום שהחוב על הטבח, ואילו הכהן הלוקח ששחט פטור מן המתנות. אך **בשלחן גבוה** כתב שדין הכהן הלוקח, כדין טבח כהן ששחט לישראל שהוא חייב, ואינו יכול לערבם לעצמו, כי המוכר לא מכרן לו, ורק אם אמר לו המוכר הישראל על מנת שתתנם לי, יכול הכהן לקחם לעצמו כי הוא קודם לכל כהן.

2. **רש"י** פירש שאינו יכול להתנות על נתינת המתנות, כי אינן שלו אלא של כל הכהנים ואין

בכחו להתנות, שהרי המתנות אינן שלו אלא של כל שבט הכהנים.

ורמינהו מברייתא אחרת לברייתא זו:

דתניא: אמר הכהן לישראל **על מנת שהמתנות שלי — המתנות שלו**: ושלא כדברי הברייתא לעיל שב"על מנת" נותן הישראל לכל כהן שירצה?

ומתרצינן: **בהא פליגי** שתי ברייתות, **מר** — בעל הברייתא השניה — **סבר** כי לשון "**על מנת" שיורא הוא,** ולכן המתנות של הכהן, שהרי שיירן לעצמו ולא מכרן, **ומר** — בעל הברייתא הראשונה — **סבר** שלשון "**על מנת" לאו שיורא הוא** אלא תנאי, וכיון שאינו יכול להתנות על זה נותן הישראל לכל כהן שירצה[3].

שנינו במשנתנו: **אמר לו מכור לי בני מעיה וכו'.**

אמר רב: לא שנו דאם לקחן הימנו במשקל שנותן הלוקח את המתנות לכהן והוא חוזר ותובען מן הטבח, **אלא** היכא **ששקל** הלוקח **לעצמו,** דכיון שהטבח לא נגע במתנות, אינו בעל דברים של הכהן. ולהכי הלוקח נותן לכהן [והוא יחזור על הטבח, שהרי עליו [על הטבח] היה מוטל ליתן את המתנות].

אבל אם **שקל לו טבח** ללוקח, **הדין** אף **עם**

לו בהן אלא טובת הנאה. וכוונתו, שמתנה שיתן לו את המתנות לא בתורת מתנות כהונה, אלא בתורת "מתנה" סתם, ואינו יכול להתנות עליהם כי אינם שלו.

אך בתוס' מבואר שיכול להתנות על המתנות עצמם אלא שתנאו הוא נגד דין התורה, ובהערות על תוס' נברר אם כוונתם באופן שאמר על מנת שתתנם לי, או באופן שאמר שיהיו שלו.

והריטב"א כתב שאם אמר "על מנת שתתן לי המתנות", חל התנאי וצריך ליתן את המתנות דוקא לכהן שמכר לו. [ואין זה מתנה עמשכ"ב]. אך אם אמר "על מנת שהם שלי" אין זה תנאי אלא פיטומי מילי בעלמא, ואז נותן לכל כהן שירצה, ואין המקח בטל כי אינו תנאי כלל.

וראה **ריטב"א** בקידושין [כג.] שפירש כי בן לוי שמכר שדהו לישראל על מנת שמעשר ראשון שלו, נחשב שיור, משום שלא התנה על הגברא "שאתה תתן לי" אלא על המכירה שיתקיים התנאי בגוף המכירה שיהא המעשר שני שלו, ולכאורה לדבריו כאן באופן זה יהיה פיטומי מילי, [ושמא יש לחלק בין מעשר שיש בו זכות ממון בתבואה, למתנות שאין בהם אלא מצוות נתינה לבעלים.

והביא **שיש מפרש** שהתנאי ראוי לחול, אלא שקנסוהו רבנן משום ששאל חלקו בפיו.

3. ביאר **הריטב"א** שהברייתא השניה סוברת כי אין כוונתו באמרו "על מנת" לעשות תנאי, אלא ששיירם לעצמו ואמר על מנת שהם שלי ואינם מכורים לך, ומקור דין זה בבבא בתרא [סג.] לגבי בן לוי שמכר שדה לישראל על מנת שמעשר ראשון שלו, וראה שם רשב"ם שכיון שאין אדם קונה דשלב"ע בהכרח ששייר המעשר לעצמו, והיינו משום שתנאי שאינו מעלה ואינו מוריד בהכרח שכוונתו לשייר.

וראה **חזו"א** [יו"ד ז סק"ב] שדוקא באופן שהתנאי אינו חל, ואם יחשב כשיור יתקיים התנאי והמקח, אז נעשה על מנת כשיור, אך כשאי אפשר לקיים את התנאי והמקח, אלא התנאי מבטל את המקח, נשאר להחשב כתנאי ולא כשיור.

וכבר תמהו שם הראשונים, אם שיירו איך

יעשה ממנו הלוקח מעשר, וביארו **רבינו יונה והרא"ש** שהמוכר משאיל ללוקח פירות שיעשר עליהם, ואחר שמעשר מחזיר את המעשר למשאיל, ומשיירו להחזיר לו אחר שיקרא מעשר ראשון. אך במתנות לכאורה לא שייך אופן זה, כי אין חיוב מתנות על הבהמה כאשר המתנות ביד הכהן, וראה **מאירי** שם. [לכאורה תמוה אם כן מהו הלשון "המתנות שלו" ושמא נקט לשון התנאי] וראה רש"י שפירש שהקושיא היא מברייתא לברייתא, והיה אפשר לפרש שהקושיא היא מהברייתא ש"המתנות שלו" על המשנה ש"פטור ממתנות", ועיין].

והרמב"ן [בבבא בתרא שם] כתב שרב האי גאון פסק **בספר המקח** דהוי שיורא, כי אין חולק על הדין של בן לוי שמכר שדהו, [וביאר כי בסוגיין אין המקח בטל, ואף למאן דאמר שהוא תנאי נותנו לכל כהן שירצה, כי אין כאן לשון תנאי "שתתן לי" אלא "שהמתנות שלי ופיטומי מילי הם, ראה **בעמק השער** ריש שער יט].

ובדעת **הרמב"ם** הקשה **הט"ז** [חו"מ ריב ס"ג] שסתר דבריו, כי לענין מתנות כתב [בפ"ט הי"א] שנותנן לכל כהן שירצה, ואילו לענין בן לוי פסק [בפ"ו ממעשר הי"ט] שהמעשרות שלו. וכבר חילק **המאירי** [בב"ב שם] בין מעשר שישנו בכל שנה ואין אדם מסכים שיהיה המקח תלוי בתנאי שנמשך לעולם, אך מתנות מתברר קיום התנאי מיד בשחיטתו, ונחשב כתנאי ולא כשיור, וכן משמע מסיום דברי הרא"ש כאן.

ועוד יש לחלק כדברי הריטב"א בהערה 1. בין תנאי דגברא לתנאי על המכירה. וכן משמע מדברי **הרא"ש** שם [סימן ז] שבמעשר לא שייך תנאי כי אם כן אין הלוי נוטלו "חלף עבודתו" אלא בעד התנאי ודין זה נאמר במעשר שהתנה ש"יהיה שלו", אך במתנות כהונה התנה ש"תתן לי" והיינו שיקיים מצוות נתינה דוקא בנתינה לו, ולפיכך שייך בהם תנאי ואינו נעשה שיור. וראה בהערה 2 על תוס' **שהגרש"ש** נקט כי כוונת הרא"ש בסוגיין שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה "חלף עבודתכם", אולם נראה שהרא"ש השמיט בדוקא טעם זה לענין מתנות כהונה וכתב "שהתורה נתנה לכל כהן שירצה", משום שנקט כדעת הנצי"ב **בהעמק דבר** [במדבר יח ז] ש"חלף עבודתכם" נאמר רק במתנות לויה ולא במתנות כהונה. וראה **מעדני יו"ט** כאן, והגהות **יד אפרים** ליו"ד סא.

והש"ך [יו"ד סא סקי"ח] כתב שדוקא במתנות אינו שיור כי נתן את כל הבהמה לישראל, אך בן לוי שמכר קרקע, הרי היא בחזקת בעליה עומדת, ומשייר לעצמו מה שירצה.

וראה **בקהילות יעקב** [לח] שבבהמה לא שייך שימכור על מנת לשייר, אלא או מוכר חלקה או שאינו מוכר כלל, כי אין אופן שימכור כולה על מנת שחלקה אינה מכור, ובהכרח כוונתו על תנאי שיתן לו מתנות. אבל בקרקע מוכר כולה ומשייר בגידולין, ושייך לומר שמוכר על מנת לשייר, ויתכן שזו כוונת הש"ך.

והפרי חדש כתב שרק תנאי שאם יתקיים יתבטל הקנין לגמרי, כבן לוי שמתנה על המעשר שאינו בעולם נחשב כשיור, אך תנאי במתנות שחסרונו רק משום שמתנה על מה שכתוב בתורה, אינו שיור כי אין חסרון התנאי בעצם הקנין, וראה דרישה [חו"מ רט] ומחנה אפרים [דשלבל"ע ה]. ובהגהות הט"ז [שם] תמה מה החילוק בין התנאים והרי שניהם אינם חלים [וראה שם שביאר סוגיין כביאור הרמב"ם בפירוש המשנה שהתנה שאינו משתתף עמו במתנות. עי"ש].

ובנתיבות המשפט [שם סק"ה] כתב שדוקא במתנות נחלקו, משום תנאי על מה שכתוב בתורה והיינו שהסובר שהוא שיור נקט שלא מכר לו את המתנות כלל, ולכן חל התנאי כי אינו מתנה עמשכ"ב, ואילו הסובר שהוא תנאי,

הטבה, שיכול הכהן לתבוע מאיזה מהם שירצה, ואם תובע את הטבח, על הטבח מוטל לבדוק אם המתנות עדיין בעין שיתנם לכהן[4].

ורב אסי אמר: אפילו אם **שקל לו טבח** ללוקח, **הדין עמו** — עם הלוקח בלבד[5].

לימא בדרב חסדא קמיפלגי רב ורב אסי, **דאמר רב חסדא: גזל** אדם מחבירו דבר **ולא נתייאשו הבעלים** מלמצאו, **ובא** אדם **אחר ואכלו** לאותו גזל, **רצה** הבעלים, **מזה,**

דעתו שמכר לו את כל הבהמה ולא שייר לעצמו אלא את זכות נתינת המתנות, ולא שמשייר את עצם המתנות עצמם אלא שנוטלם לעצמו מפני זכותו בנתינת המתנות, וזה נחשב כמתנה על מה שכתוב בתורה ואינו מועיל. כי תנאי על מה כתוב בתורה אינו מועיל אפילו על זכות הבאה ממילא.

אמנם לפי המבואר בהערות על התוס׳ שהריטב״א חולק על תוס׳ וסובר שתנאי ״שתתן לי״ אינו נחשב כמתנה על מה שכתוב בתורה, לכאורה אי אפשר לחלק כן.

ועצם דבריו תמוהים, שהרי הזכות לתת לכהן אינה מדיני הבעלות על הבהמה או על הזרוע ולחיים קודם שהופרשו, אלא רק אחר שנקראו מתנות וחל עליהם חיוב נתינה יש לבעל זכות לתתם ומה שייר המוכר לעצמו, וראה **בחידושי הגר״ש רוזובסקי** [ב״מ י״א].

וראה **בבית מאיר** [על גליון השו״ע ס״א] שתמה למה לא יחול התנאי והרי הוא דבר שבממון, והביא **משו״ת הרא״ש** [קח] שרק להפטר ולהחזיק ממון שבידו מועיל התנאי, ולא לעבור על דברי תורה, ומשמע שהבין שאין זה שיור בזכות נתינה, אלא שהלוקח נותן לו זכות זו, וצ״ב. וראה בהערות על תוס׳.

4. כתב **הריטב״א** שרב ורב אסי סוברים שהמזיק מתנות כהונה או שאכלן חייב, שהרי בהכרח מדובר שאכלן, כי אם הן בעין ודאי הדין עם מי שהן ברשותו, וראה תוס׳.

והר״ן [על המשנה ברי״ף] כתב שאף לרב חסדא שהמזיק מתנות כהונה פטור אם שקלו הטבח חייב כי משתרשי ליה המעות שקיבל מן הלוקח, וכן משמע מרש״י שכתב בסמוך [ד״ה והכא] שהנידון אם חייב ״לשלם״ ולא כתב אם חייב ״לתת״. [וראה לעיל קלא. שהעמידה הגמרא לפי רב חסדא באיתנייהו בעינייהו].

ולכאורה דברי **הר״ן** תמוהים, שהרי שיטתו לעיל [קלא.] שאם התכוון להפקיע חיובו ומצוותו נפטר מתשלומין אף במשתרשי ליה, [ורק לתוס׳ הוא חייב משום ממוני גבך], ובהכרח שלא מועיל להפקיע חיובו אלא כששינה את החפץ, כגון ראשית הגז שצבעו, אבל כשהמתנות בעין אי אפשר להפקיעם.

אך הרמב״ם [פ״ט הי״ב] כתב שגם המוכר מתנות כהונה פטור **ובאחיעזר** [ח״ג סג] הביא **רדב״ז** שהמוכרן פטור כי התכוון לגזול, ומשמע דמשתרשי ליה אינו מחייב כשהתכוון לגזול אף שהמתנות בעין, וראה **מהר״י קורקוס** שחילק בין המסקנא שמתנות כהונה נגזלות והמצוה נפקעת, ואפילו הן בעין אינו צריך להחזיר, אך בהוה אמינא שנחלקו ברב חסדא מדובר באופן שאכלן הלוקח ואינם בעין, ועי׳ היטב בחידושי הרמב״ן..

והחזו״א [יו״ד ז סק״ה] הקשה למה אין הטבח חייב מעיקר הדין, ״שהדין עם הטבח״, ותירץ ״דאיירי בלא שחט הבעלים״ וכנראה כוונתו שהטבח רק מוכר מה ששחט לו אחר, וראה רש״י ד״ה אלא ״שעל הטבח היה מוטל ליתן״.

5. **רש״י** פירש שבין רב ובין רב אסי סוברים שיכול לתבוע מהלוקח, ונחלקו רק אם יכול

מהגזלן הראשון, **גובה** את גזילתו. **רצה** הבעלים, **מזה,** מהגזלן השני [שאכלו] **גובה.** כיון שאכלו השני קודם ייאוש, גם הוא נחשב גזלן, שהרי לפני ייאוש כל היכא דאיתיה לחפץ, ברשותא דמרייהו איתיה.

דמר, רב, **אית ליה** הא **דרב חסדא,** ולהכי סבירא ליה דהכא נמי יכול הכהן ליטול מאיזה מהן שירצה, **ומר,** רב אסי, **לית ליה דרב חסדא.** ולהכי סבירא ליה דנוטל דווקא מהלוקח.

ודחינן: **לא!** בעלמא לענין גזילה, שהגזלן קונה את הגזילה על ידי מעשה הגזילה לענין חיוב תשלומין, **דכולי עלמא אית להו דרב חסדא,** דכיון שקנאו הראשון במעשה הגזילה, יכול הבעלים לתבוע ממנו.

והכא, לענין מתנות, **במתנות כהונה** אם **נגזלות** הן **קמיפלגי,** מי אמרינן דגם במתנות כהונה קנאן בגזילתו ונתחייב לתת לכהן, או דלמא כשהן בעין החוב לתתם מוטל על מי שהם אצלו, ואם כן הראשון שאינם אצלו לא נעשה גזלן עליהם.

דמר — רב — **סבר דנגזלות,** ולהכי יכול לתבוע גם מהטבח. **ומר** — רב אסי — **סבר דאין נגזלות,** ולהכי יכול לתבוע רק מהלוקח, שהרי עתה המתנות ברשותו.

איכא דמתני לה להא שמעתא דפלוגתא דרב ורב אסי **בפני עצמה,** ולא אמתניתין בלשון "לא שנו", והכי מתנו לה:

רב אמר: מתנות כהונה נגזלות, ואם כן יכול הכהן לדון עם הטבח.

ורב אסי אמר: מתנות כהונה אין נגזלות, ואם כן דינו של הכהן עם הלוקח בלבד(6).

לתבוע גם מהטבח, או כיון שלא נגע במתנות אינו נחשב גזלן. **ותוס'** נקטו להיפך שלכולי עלמא יכול לתבוע מהטבח ונחלקו אם יכול לתבוע גם מהלוקח, והקשו כנ"ל שאם אכלן פטור, ואם הן בעין למה לא יוכל לתבעם מהלוקח שהן בידו.

אולם בפשטות הכוונה היא שהנגזל יכול לקחת גזילתו גם מהשני, כי היא בעין, אך נחלקו אם השני חייב בהשבת המתנות כי גם הוא נעשה גזלן, או שרק זכות הכהן לקחת ממנו המתנות, אך הוא אינו חייב בהשבה, ולכן נחשב שאין הדין עמו אלא עם הראשון.

6. לפי פירוש רש"י הביאור כפשוטו שרב סבר שנגזלות ולכן גם הטבח חייב, ורב אסי סבר שאין נגזלות ורק הלוקח חייב להשיבן שהן בידו. ואף אם מזיק מתנות כהונה פטור, יתחייב הטבח כי משתרשי ליה, [אלא שאם כן צריך להבין למה לפי רב אסי לא ישלם הטבח כי משתרשי ליה. ומאידך אם המתנות בעין איך שייך לחייבו משום "משתרשי", וראה **אחיעזר** שם, וצ"ע]. ולביאורו, אסור ללוקח לאכול את המתנות, ואין הגוזל מתנות ומכרם דומה למי שהזיקם, כי לא נפקעת המצוה במכירה, אלא שהגזלן חייב בתשלומין ואם ירצה הכהן יקח את המתנות עצמן מהלוקח, וכך משמע מדברי הרשב"א והר"ן.

ובקהילות יעקב [לו] כתב שלפי ביאור זה, המחלוקת היא, האם מתנות כהונה הן ממון כהן ושייכת בהן גזילה, או שהן רק כהפקר לעניים וכיון שאין נגזל לא שייכת בהן גזילה.

אך **הרמב"ם** [פ"ט הי"ד] כתב שהקונה מתנות כהונה מהגזלן, אף על פי שאינו רשאי לקנותן כי הוא מסייע לגזלן, מותר לו לאכלן

מתניתין:

גר שנתגייר, והיתה לו פרה. אם **נשחטה** הפרה **עד שלא נתגייר, פטור** מן המתנות. ואם נשחטה **משנתגייר** — **חייב**(7).

משום שהן נגזלות. [וכתב הר״י קורקוס שצריך הלוקח להחזיר המתנות לכהן כדי לצאת ידי שמים]. וביאר **הר״ן** כוונת הרמב״ם שנחלקו אם הראשון הטבח גזלן וממילא קנאן הלוקח, ואינו חייב להחזירן, או שאינן נגזלות, ולפיכך אין השני קונה וחייב להחזירן אם הן בעין, [ולשלם, למאן דמחייב את המזיק מתנ״כ].

וביאר **החזו״א** [שם] שהלוקח קונה את המתנות הגזולות אף שהן בעין, בקנין שינוי רשות, ואף שבכל גזילה אין שינוי רשות קונה, במתנות כהונה די בקנין כזה. **ובזכר יצחק** [יב] **ואבי עזרי** [על אתר] כתבו שחיוב ההשבה מעכב את הקנין בכל גזילה, אך במתנות כהונה כשם שהמזיקן פטור כך אין בהן חיוב השבה והן שייכין לגזלן, אלא שאין הראשון קונה אותם כי לא נחשב שנעשה בהן מעשה גזילה עד שמכרן לאחר. וראה **בדרך אמונה** שנקט כי זו גופא כוונת החזו״א, וכתב שכל זמן שהן אצל הגזלן בעין כופין אותו לקיים מצוות נתצינה, ורק הלוקח זוכה בהן, כי אין מצות נתינה מוטלת עליו אלא על הטבח.

ובעונג יו״ט [צח בהג״ה] כתב שכוונת הרמב״ם שהגזילה מפקיעה את המתנות ממצוותן, ולכן השני פטור, אך הראשון חייב להשיבן כל זמן שהן בעין, כיון שנעשה גזלן עליהם ונחשבים ברשותו, ואין בהם פטור תשלומין אלא אם אבדו או הוזקו. וראה **אחיעזר** [ח״ב לו, ב].

עוד כתב **הרמב״ם** [בהט״ו]: אם אמר לטבח מכור לי בני מעיה של פרה והיו בה מתנות נותנם לכהן ואינו מנכה לו מן הדמים, לקחם במשקל נותנם לכהן ומנכה לטבח מן הדמים, ומדברי **הר״ן** מבואר שכוונת הרמב״ם לחלק בין המתכוון לגזול מתנות כהונה, שהלוקח ממנו פטור מנתינת המתנות, לבין המוכר בשר, שלא התכוון לגזול המתנות ולמכרן, ולכן הלוקח חייב לתתן לכהן. [וביאר **הר״י קורקוס** שבהלכה י״ד מכר לו רק המתנות ומוכח שהתכוון לגזלן ואילו כאן מכר לו אותן עם שאר הבשר, או ששקל הלוקח בעצמו וכדלהלן. ויתכן שלא התכוון לגזול].

אך דעת **הרא״ש והטור** שאין חילוק בין התכוון לגזול או לא התכוון, ואם המתנות בעין הלוקח חייב להחזירן ואם לא החזירן, תלוי מי שקל, שאם המוכר שקל לו, הבין עמו שהוא הטבח, אך אם הלוקח שקל המוכר פטור כי לא גזלם והם עדין בעין ועל הלוקח להחזירם.

ובחזו״א [שם] ביאר בלשון הרמב״ם ״לקחם ממנו במשקל״ שכוונתו לחילוקו של רב שאם לקח במשקל הרי הוא הלוקח גזלן, אך הר״י קורקוס כתב כי למסקנא נחלקו אם מתנות כהונה נגזלות או לא, ופסק הרמב״ם שהיא מחלוקת בפני עצמה, ולא נאמרה על המשנה, נמצא שאין חילוק מי שקל אלא תלוי רק בכוונתו לגזול, והחילוק מי שקלן הוא רק לענין התשלום לטבח, שאם משלם על ״בני מעים״, יודע שהתשלום הוא על הבשר שחוץ מהמתנות, ואם משלם לפי משקל מנכה לו משקל המתנות.

7. **בספרי** [פרשת שופטים] דרשינן מהכתוב ״מאת זובחי הזבח״ שהחיוב תלוי בשעת זביחה.

ובהגהות **חכמת שלמה** [בסוף יו״ד] דן למ״ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, אם התגייר בין שחיטת סימן ראשון לשני, אם חל עליו חיוב מפני חלק השחיטה שבעת חיובו, **ובביאור ההלכה** הוכיח מכמה מקומות שחיובי שחיטה תלוים בכל השחיטה ולא בחלקה, עי״ש, ובהערות לחברותא זבחים [ו.].

ואם היה **ספק** אם נשחטה קודם שנתגייר או אחר כך[8] — **פטור, שהמוציא מחבירו — עליו** להביא את **הראיה!** והכא הכהן הוא הבא להוציא מחבירו, ועליו להביא ראיה שנשחטה אחר שנתגייר.

גמרא:

כי אתא רב דימי, אמר: רמי ליה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן: תנן הכא במתניתין: **ספק — פטור!**

אלמא בספיקא דמתנות כהונה אזלינן **לקולא.**

ורמינהו: תנן לענין לקט: התבואה שב**חורי הנמלים שבתוך הקמה** הנמצאת לפני הקוצרים, ועדיין לא הגיעו לשם לקצור[9], **הרי אלו** — התבואה שנמצאת בחורים — **של בעל הבית.** שאין דין לקט אלא במה שנושר בעת הקצירה, ובמקום זה הרי לא קצרו עדיין כלל.

וחורי הנמלים **שלאחר הקוצרים,** שכבר קצרו באותו מקום, חטים **העליונים** שבחור — **לעניים,** דאיכא למימר שנשרו בשעת קצירה ולקט נינהו. והחטים **התחתונים** שבקרקעית החור — **לבעל הבית,** דאמרינן דקודם קצירה הכניסום הנמלים לשם.

רבי מאיר אומר: הכל לעניים! ואפילו אותן חיטין שבתחתית הבור, **שספק לקט — לקט!**

חזינן דסבירא ליה לרבי מאיר גבי מתנות עניים ספיקא לחומרא, שחייב לתיתם, ואם כן, הוא הדין למתנות כהונה. וסתם מתניתין רבי מאיר, ואם כן קשיא אמתניתין דידן!? [ובתוס׳ פירשו דהקושיא גם מרבנן][10],[11].

---

8. **בישועות יעקב** [ס״א סק״ג] כתב שאם הספק בזמן השחיטה, אם תפס הכהן אין מוציאין מידו אך אם הספק בזמן הגירות מוציאין מידו.

והחזו״א [סי׳ ז] הקשה, אם יש ספק בזמן השחיטה, למה נלך אחר חזקת פטור של הגר, ונאמר המוציא מחבירו עליו הראיה, והרי כנגד חזקה זו יש חזקת הגוף של הבהמה שמוכיחה שלא נשחטה אלא אחר שהתגייר. [והוכיח מכך שאין זו ״חזקת פטור״ כפשוטה, אלא שאין במתנות חיוב ודאי, ואינה דומה ללקט שחיובו ודאי, והנידון אם חלק מסוים הוא מהלקט או לא, ובגמרא יתבאר] ומשמע שנקט שאין חילוק אם הספק בזמן השחיטה או בזמן הגירות.

9. רש״י פירש ״בתוך הקמה״ היינו לפני הקוצרים, שעדיין לא הגיעו הקוצרים לשם, והם לבעל הבית כי אין דין לקט אלא על הנושר בשעת קצירה.

וביאר **הגר״א** [בשנות אליהו פאה] דהיינו אפילו שכבר החל הקצירכל עוד לא הגיעו למקום החור אין דרך הנמלים לגרור ממקום הקציר למקום אחר. וכן משמע לשון **הרמב״ם** [פ״ד ממתנ״ע ה״ט] שהחיוב דוקא אם היה החור ב״מקום שנקצר״. וראה הערה הבאה.

אבל **הר״ש הרא״ש והרע״ב** בפאה ביארו, ש״בתוך הקמה״ פטור רק לפני תחילת הקציר, אך ״לאחר הקוצרים״ כשהחלו לקצור חוששים שגררו ממקום הקציר לחוריהם שבתוך הקמה.

10. הרמב״ם [פ״ב ממתנ״ע ה״ט] כתב שזרעים הנמצאים בחורי הנמלים במקום שנקצר הרי זה של עניים ואף על פי שנמצא שחור אין אומרים שהם משנה שעברה, והיינו דפסק כרבי מאיר, וכתב **הכסף משנה** שכך משמע בסוגיין. וכן הוכיח **הר״י קורקוס** ממה שהקשו בסוגיין מדברי רבי מאיר על סתם משנה, ובהכרח

אמר ליה רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש: **אל תקניטני!** שאיני שונה באותה ברייתא "דברי רבי מאיר", אלא **בלשון יחיד אני שונה אותה,** שיחיד אמרה בשם רבי מאיר.

דתניא: רבי יהודה בן אגרא אומר משום רבי מאיר: ספק לקט — לקט. ספק שכחה — שכחה. ספק פאה — פאה. ואם כן, ברייתא — יחידאה היא, ולא קשיא אמתניתין.

שהלכה כמותו ולא כרבנן שנחלקו עמו.

אך כל זה רק אם נפרש כרש"י, דפריך מרבי מאיר כי סתם משנה רבי מאיר. אך לתוס' אין ראיה שהלכה בזה כרבי מאיר, כי פירשו דמקשינן גם מרבנן, שמודים כי ספק לקט לקט וחולקים רק בתחתונים שהם משנה שעברה.

וראה **בתוס' רעק"א** [פאה אות מה] שכתב שהרמב"ם לא רצה לפרש שהקושיא רק משום ש"סתם משנה כרבי מאיר", ולכן נקט שהלכה כרבי מאיר, והקשה לרש"י אם אין רבנן מודים שספק לקט לקט למה אמרו שהעליונים לעניים, ועוד, למה נדחק ריש לקיש להקשות ממשנה שנחלקו בה, ולא ממה ששנינו בפאה [ז' ד'] שאשכול שיש בו ספק כתף, הרי הוא ספק עוללות וניתן לעניים.

אמנם יתכן שרש"י ותוס' נחלקו בביאור המשנה כמבואר בהערה הקודמת, שרש"י סבר שרבי מאיר חולק גם ברישא, וסבר שנחשבים ספק לקט גם כשנמצאו בתוך הקמה, משום שכבר החלו לקצור בחלק מן השדה, ורבנן חולקים ופוטרים בספק לקט, [ושמא נחלקו גם בספק עוללות], ולכן מקשינן רק מדברי רבי מאיר משום שסתם משנה כרבי מאיר, אך תוס' סברו כהר"ש שברישא לא מדובר בספק לקט, אלא כשעוד לא החל הקציר בכל השדה, ולפיכך נקטו שגם רבנן מודים שספק לקט לקט, ונחלקו רק אם יש ספק גם על הגרגרים התחתונים.

אולם הרמב"ם בהכרח לא פירש בזה כרש"י, שהרי כתב ש"בתוך הקמה" לבעל הבית, ומשמע שרבי מאיר לא נחלק בדין זה, שהרי בסיפא פסק כרבי מאיר שספק לקט לקט, וכן העיר **הרש"ש** בפאה שם.

11. **הר"ן** בנדרים [ז.] הביא **שהרשב"א והרמב"ן** פסקו לחומרא בספק הגמרא אם יש יד לצדקה ולפאה, כי ספק איסורא לחומרא, והקשה עליהם מסוגיין שהקשו ממתנות עניים למתנות כהונה, ולמה לא תירצו שמתנות עניים הם ספק איסור ולחומרא, ומתנות כהונה הם ספק ממון. וראה **במשנת רבי אהרן** [זרעים ו.] שמוכח מדבריהם כי גם מתנות כהונה חיובם מתחיל במצות הנתינה, ואין לכהנים זכות בהם קודם לכן, ולפיכך שוים הם למתנות עניים, וכן כתב **באבי עזרי** [פ"ד ממתנ"ע ה"ט].

והר"ן הסיק מכח קושייתו שספק מתנות עניים לקולא, משום שהם חיוב ממוני כמתנות כהונה, **ובחתם סופר** [יו"ד רמ] הקשה הרי בסוגיין ילפינן להחמיר במתנות עניים שנאמר בהם "עני ורש הצדיקו" ומדמינן מתנות כהונה, ומשמע ששניהם להחמיר ותירץ שלמסקנא כל הקושיא היא מ"קמה לקמה", ורק בלקט שכחה ופאה החמירו, ודבריו תמוהין שהרי הר"ן כתב להקל גם בפאה, ובהכרח שרק במקום חזקת חיוב החמירו, וכדלהלן, ולא בספק בדיני מתנות עניים. [והדמיון למתנות כהנים הוא רק במתנות שזיכתה להם תורה כמתנות עניים, ואין דינם דומה למתחייב צדקה, ופשוט].

והגרא"ק שם ביאר, שגם לדעת הר"ן המצוה מתחילה בנתינה ואין לכהנים זכות ממונית במתנות קודם נתינתן. אלא שבספק מצוה לתת ממון אזלינן לקולא, [ורק במתנות עניים אמרה תורה "עני ורש הצדיקו" להחמיר וכדלהלן]. אך באבי עזרי נקט שדעת הר"ן כי מתנות כהנים תחילת חיובן משום חלף עבודתן והוא ממון השבט, והוא ספק ממון, ולמד הר"ן מסוגיין

אמר ליה ריש לקיש: אפילו **אל תשנה אותה אלא בלשון** שוטה אחד ששמו **בן תדל,** אפילו הכי תקשה לך. **והא טעמא קאמר** התנא למילתיה! ואם כן, מאי נפקא מינה מי אמרה, הא טעמא איכא!?

דאמר רבי שמעון בן לקיש: מאי האי **דכתיב** "**עני ורש הצדיקו",** במה תצדיקו את העני והרש?

אילימא בדינים, שכשעומד העני לדין כנגד עשיר, הצדק את העני, **והא** לאו הכי הוא, דהא **כתיב** "**ודל לא תהדר בריבו**"?

אלא הכי קאמר קרא: **צדק משלך — ותן לו!** ולהכי, הכא נמי בספק מתנות עניים, תן לו אף על פי שספק הוא(12).

שגם ממון עניים הוא ספק ממון ולא ספק איסור, ובכל זאת החמירו בו.

ובנתיבות המשפט [דיני תפיסה ב] **ובקונטרס הספיקות** [א ט] תירצו קושית הר"ן שספק ממון לקולא רק כשהוא ספק גזל, אך כשיש בו ספק איסור נוסף לא מועילה החזקת ממון להכריעו לקולא, ולכן בספק יד לצדקה ופאה מחמירים, משום ספק בל יחל, אבל בספק לקט לולי קרא דעני ורש הצדיקו אזלינן אחר רוב של בעל הבית להקל. [והפסוק להחמיר נאמר רק בקמה שיש בה חזקת חיוב, אבל בעצם הספק ראוי להקל].

ותמה **הגרש"ש** [בשער"י ה יט, ובנדרים סימן ז'] שהרי גם במתנות כהונה יש מצות נתינה חוץ מספק גזל, ולמה הולכים בהם לקולא, והעלה מכך כנ"ל, שגם מתנות כהונה מצוות נתינתן היא מצוה ממונית, ואזלינן בספיקה לקולא. והוא הדין לגבי איסורי בל תאחר ובל תלקט שהם אזהרות על ממון עניים, והחזקה מכריעה בהם להקל, אבל איסור בל יחל בנדר צדקה ופאה חל על הגברא, ובו לא מועילה החזקה להקל, וכן ביאר **בקהילות יעקב** נדרים [סימן ט].

[ובספר **עמק יהושע** דחה תירוץ זה, כי בסוגיא שם מדובר שאמר סלע זו לצדקה, ולא חל עליו נדר לתתו, אלא נעשה ממון עניים, וספיקו הוא ספק ממון. וראה **במחנה אפרים** צדקה ב, ובחידושי **הגרנ"ט** לנדרים ז ובקה"י שם שכתבו כי הראשונים נחלקו אם באופן זה נעשה ממון עניים או מתחייב ליתן].

12. **המרדכי** [אות תשלז] הביא שהקשה רבינו משולם לרבינו ברוך למה לא הולכים אחר רוב הקמה שהיא של בעל הבית. ותירץ משום שאמר הכתוב להחמיר דכתיב עני ורש הצדיקו, **ובטורי אבן** [באבני מילואים לר"ה יד:] **ובקונטרס הספיקות** [א ט] הקשו שהרי מסקנת הגמרא בסמוך שרק בקמה אמרינן עני ורש הצדיקו כי היא בחזקת חיוב, ולא במתנות כהונה כי פרה היא בחזקת פטור, ואם חזקה מועילה לפטור כל שכן שרוב העדיף ממנה יפטור, ולא נלמד ממקרא זה אלא לחייב בספק.

והגרש"ש [שם] ביאר ש"עני ורש הצדיקו" מלמד שחיוב מתנות עניים הוא עד שיבורר חלקו של העני, ובכל אופן שיש ספק צריך בעל הבית להוציא אפילו משלו לעני, והיינו רק במקום שהספק הוא אם מגיע לעני יותר ממה שמגיע לו בודאי, כגון בקמה שהספק אם גם מה שבחורים הוא מחלק העני, ונמצא שעל השדה חל חיוב ודאי והספק הוא אם נתקיים כל חיובו בחלק שליקטו או לא, ולפיכך חייב מספק, אך בגר שהספק הוא על עצם החיוב, לא התחייב גם על חלק הספק. [וראה **מהרי"ט** ח"א לט]

אמר רבא: לא דמי מתנות עניים למתנות כהונה. **דהכא** במתנות כהונה **דפרה** — **בחזקת פטורה קיימא,** שהרי היתה בחזקת עובד כוכבים הפטור קודם שנתגייר. מה שאין כן **קמה** דמתנות עניים — **בחזקת חיובא קיימא,** שהרי ברשות ישראל היא מעולם, ועומדת להתחייב(13).

אמר ליה אביי: והרי לענין חיוב חלה **דעיסה** אמרינן דאם **נעשית** העיסה **עד שלא נתגייר**

ולפיכך גם רוב לא מועיל לפטור בקמה, כי אינו מבכר את הספק, אלא דין הספק נקבע כדין הרוב, ובקמה התחייב בעל הבית להוסיף את הספק, ורק בפרה שיש חזקה שלא התחייב, אינו חייב מספק. [ויישב בכך את שיטת הר״ן שספק ממון עניים לקולא, ורק בתוספת על עיקר חיובו חייבתו תורה].

אמנם כל קושית **הטורי אבן** בנויה על מה שכתב [שם] שחזקת פטור היא מדין חזקה קמייתא, [ואף בזה יש לדון שבקמה יש רובא דאיתא קמן, ואינו עדיף מחזקה, כי אינו רוב שמברר מסברא, אלא דין הנלמד מקרא, וכנ״ל]. אבל הקונטרס הספיקות [שם] כתב שחזקת פטור היא חזקת מרא קמא, וכבר הבאנו [לעיל קלא.] שאין גדרה כ״חזקה״ אלא כ״מוחזק״, ואין רוב עדיף ממוחזק, שהרי אינו יכול להוציא ממון ממוחזק. וראה בסמוך.

13. **בטורי אבן** [שם] תמה ממה נפשך, אם במתנות פטור רק משום שפרה בחזקת פטור קיימא, אבל בספק השקול אזלינן לחומרא, אם כן למה אמרו שבקמה חייב משום שהיא בחזקת חיוב, ומשמע שבספק השקול אזלינן לקולא. ומכח זה הוכיח שאין כוונת הגמרא ל״חזקת חיוב״ בדוקא, אלא ילפינן מעני ורש הצדיקו שכל מקום שאין חזקת פטור אזלינן לחומרא. [וכן הסיק בקונטרס הספיקות שם].

וחזר ותמה אם כן כיצד דימתה הגמרא דין מתנות כהונה למתנות עניים, והרי במתנות כהונה אמרו שהמוציא מחברו עליו הראיה, [בפדיון הבן פי״א מבכורים, ובתרומה פ״י מתרומות ועוד] וקושייתו נובעת משום שנקט כי חזקת פטור היא חזקה קמייתא, דהיינו שמעמידין את הפרה על חזקתה הקודמת שהיתה פטורה [כי היתה של גוי] ובכל מתנות אין בהם חזקת פטור.

אך הקונטרס הספיקות כתב שהפטור משום חזקת מרא קמא, שיש בבהמה, והיינו שאנו קובעים מספק שהיתה בעת השחיטה בחזקת הגוי ולכן היא פטורה, ואם כן בכל מתנות כהונה יש לישראל חזקת מרא קמא בהם, ופטור, [וראה **שו״ת הרשב״א** תרנו **וביאור הגר״א** חו״מ קנה סק״ח]. ולדבריו צריך לדחוק שבגרגרים הנמצאים בחורי הנמלים, לא מועילה חזקת מרא קמא שהיו שלו, כי אין הספק בחיוב הגרגרים, אלא מהיכן באו, והיינו שעל הצד שבאו מהקציר אין להם חזקת מרא קמא. וצ״ע.

וטעם החילוק בין הביאורים, נראה, שהטורי אבן למד ש״עני ורש הצדיקו״ מלמד שגדר ספק ממון עניים הוא כספק איסור, ורק חזקה קמייתא מועילה להכריעו להקל, ולא חזקת מרא קמא שהיא מדין ״מוחזק״, ואינו מברר את הספק אלא קובע את הדין בממונות להעמידם ביד המוחזק, אבל באיסורים הספק בדין מחייב להחמיר. והקונטרס הספיקות סבר ש״עני ורש הצדיקו״ מלמד שממון עניים ספיקו לחומרא בדיני ממון, ובדיני ממון מוחזק מכריע שלא יהא ספק, ושוב לא שייך להחמיר בו.

והחזו״א [יו״ד ז׳ סק״ו] הקשה שהרי מצינו [לעיל קלא.] שלויים פטורים ממתנות מספיקא דדינא אם נקראו ״עם״, ועוד מצינו [לעיל קלב.] בצבי הבא על התיישה שפטור מחצי מתנות

— **פטור מן החלה, משנתגייר — חייב, ובספק נמי חייב!** (14) ואף על גב דלענין חיוב חלה גלגול העיסה קובע, דאם גלגלה ישראל — חייב, ואם גלגלה עובד כוכבים — פטור, והכא בחזקת עובד כוכבים קיימא, ואפילו הכי חייב!?

אמר ליה: לא דמו, חלה — **ספק איסורא** הוא, שהרי יש בה עוון מיתה אם לא הפריש, ולהכי אזלינן **לחומרא.** מה שאין כן מתנות כהונה דפרה, שאין בהם קדושה, ולפיכך חל בהם רק **ספק ממונא** אי בעי

מספיקא דדינא אם חוששין לזרע האב, ולכן נקט להיפך, שאין הכוונה שיש בפרה חזקת פטור, אלא שלא נאמר עני ורש הצדיקו אלא כשיש חזקת חיוב. וכן משמע בלשון הר"ן בנדרים, שהחיוב רק במקום שיש חזקת חיוב. [והוכיח כן, שהרי לפרה יש חזקת הגוף שהיתה חיה עד שהתגייר והיא חזקה לחייבו ותדחה את חזקתה בפטור, ובהכרח שאין זו "חזקת פטור" אלא שאין חזקה לחייב].

אולם יש לומר שבספיקא דדינא לא נאמר עני ורש הצדיקו [וכ"כ באבי עזרי שם], ובמיוחד לפי ביאור הגרש"ש שהוא דין רק במי שהתחייב בודאי שעליו להוסיף לתת גם מה שמסופק בו, ובפרת גר פטור כי הספק בגוף החיוב, והוא הדין בלויים ובתיש הבא על הצביה. [ואולי לכך התכוון החזו"א "יש כאן מצות לקט ודאי", והר"ן הקל בפאה כי "עיקר המצוה בספק" עיין היטב בדבריו]. ולביאור זה אין "עני ורש הצדיקו" מלמד להחמיר בספק, שהרי יש ספק שמקילין בו, אלא מדיני מתנות עניים הוא להוסיף ולתת גם את חלק הספק.

ונפקא מינה בין טעמי החיוב בעני ורש הצדיקו, תהיה לחיוב תרומות ומעשרות מספק לקט, שאם חיובן משום ספק לחומרא, יתחייבו בתרו"מ, אך אם דין מתנות עניים כולל את הוספת הספיקות לכאורה יפטרו מתרו"מ. וראה **במקדש דוד** [זרעים בקטע האחרון] **ובתורת זרעים** [פאה פ"א מ"א בסופו] שדין זה תלוי במקור הפטור של מתנות עניים ממעשרות.

ובאור שמח [פ"ה מבכורות ה"ג] כתב ליישב קושית הטורי אבן, על פי יסודו שזרוע לו"ק דינם כצדקה, ומוציאין אותם מידו. ורק מתנ"כ כבכור וכיוצא בו נחשבות ספק ממון של הבעלים והמוציא מחבירו עליו הראיה.

14. הקשו **להגרעק"א** [בשו"ת ח"ה ה] למה לא נעמיד את העיסה בחזקת פטור כמו שהיתה קודם גלגול, [וכמו שמצינו בתוס' בכורות כד, שגם בבכור יש חזקת חולין מקודם לידתו], וכן הקשה **במשנה ראשונה.**

והשיב, שבמקום שידוע בזמן הפטור שיכול לבוא לידי חיוב כשיגיע שעת חיובו, כגון בידוע שעומד להתגייר ויתכן שתהא שעת בגלגול בעת חיוב, אין החזקה מועילה להכריע את הספק שיש לנו על שעה זו, כי ספק זה היה קיים מתחילה לגבי שעה זו. וכעין זה כתב **בבינת אדם** [רוב וחזקה יח].

אך לפי זה תמוה מה שאמרו לעיל "פרה בחזקת פטורה קיימא" שהרי אם הספק בזמן השחיטה אם היה בחיוב, נמצא שאין לו חזקת פטור. ואם יש חילוק בין פרה לחלה, הרי אין מקום לקושיית הגמרא, וראה בבינת אדם [שם] שדייק מלשון רש"י "הלכך לא סמכינן אחזקה" שיש בעיסה חזקת פטור, אלא שבאיסור אין הולכים אחר החזקה, וכדלהלן. [וראה גם בהערה הבאה].

וראה **ברש"ש** שכתב שמדרבנן אין הולכין בחלה אחר הרוב, כי יש לה מתירין שיכול להפרישה ולמכרה לכהן.

אמנם תירוציהם יועילו רק אם הספק מתי

ליתן לכהן או לא, ולהכי אזלינן בה **לקולא**(15).

דאמר רב חסדא וכן תני רב חייא: שמונה ספיקות נאמרו בגר, בארבע מהן אזלינן **לחיוב, ובארבע** מהן אזלינן **לפטור.** ואלו הן:

קרבן יולדת של **אשתו,** שספק אם ילדה קודם שנתגייר ופטור או לאחר שנתגייר וחייב, דהוי ספק איסורא, דאסורה לאכול בקדשים עד שתביא כפרה, והמחוסר כפרה ענוש כרת על אכילת קדשים. **וחלה** כדאמרינן לעיל דספק איסורא הוא משום דענוש מיתה. **ובכור בהמה טמאה** דהיינו פטר חמור, וכמאן דאמר שאסור בהנאה עד שיפדנו [אבל לאחר שמפריש עליו טלה לפדיונו, הוי ספק ממונא, דעל השה לא רמיא קדושה, והמוציא מחבירו עליו הראיה]. **ובכור בהמה טהורה** לענין לשוחטו בחוץ — הוי ספק כרת דשחוטי חוץ, אלא צריך להמתין עד שיסתאב ואז הוי ליה רק דין ממון. בכל הני אזלינן **לחיוב**(16).

ראשית הגז, והמתנות, ופדיון הבן, וטלה קלד-ב
של **פדיון פטר חמור,** בכל הנך ליכא איסורא אלא רק ספק ממונא, והלכך אזלינן בהו לקולא **ופטור** בספק.

כי אתא רבין, אמר: מתניתא אחרינא

נתגלגלה, אך אם הספק מתי התגייר, יקשה כמו שהקשה **מהרי"ט אלגאזי** [חלה יא ד"ה איברא] שנעמידנו בחזקתו הראשונה שהוא גוי ופטור מחלה. ולכן הסיק שבאמת מן התורה העיסה פטורה מחלה, ורק מדרבנן חיבוה אפילו במקום חזקת היתר. [וראה **בית מאיר** אבה"ע ו יד, **ופרי מגדים** בפתיחה לטריפות, שדנו אם החמירו חכמים בכל איסור שלא להעמיד על חזקה או רק בחלה שהיא במיתה].

15. **רש"י** כתב חלה ספק איסורא שיש בה עוון מיתה הלכך לא סמכינן אחזקתה, אבל מתנות אין בהן קדושה אלא דין ממון והמוציא מחבירו עליו הראיה. וכבר הבאנו שדקדקו מדבריו שחילוק הגמרא הוא, שיש חזקת פטור בעיסה, אלא שאינה מועילה בספק איסור, כי אם בספק ממון כמתנות. ודנו האחרונים [הנ"ל] אם כוונת רש"י שדוקא באיסור מיתה אין חזקה או בכל איסור, ובספר **תורת יקותיאל** [ס"א סק"ג] **ובדרך אמונה** [פ"ח מביכורים ה"ט בבה"ל] ביררו ענין זה עי"ש.

ולפי המבואר לעיל [הערה 11] בשם קונטרס הספיקות, שחזקת הפטור בפרה אינה להעמידה בפטור כחזקתה הקודמת, אלא להעמידה בחזקת מרא קמא, יתכן שזו כוונת רש"י, שבמתנות אין קדושה, ונתינתם רק משום ממון, ועל כך יש חזקת מרא קמא. ולפיכך אף אם הן טובלות את הבשר נחשב כספק ממון, כי האיסור מתחיל בחיוב ממון, [וכמו שהבאנו לעיל בשם הב"ח שאין כוונת תוס' קלב: שיש בהן איסור מיתה] אך חלה שבאה להתיר את העיסה מאיסור מיתה, נחשבת כספק איסור שלא מועילה בו הכרעת מרא קמא כי אין איסור מיתה נוגע מחיוב ממון. [וחזקת היתר אין בה, כמבואר בהערה הקודמת].

16. **בפרי מגדים** [שם] הוכיח מכל דברי רש"י בארבע ספיקות לחיוב, שרק ספק איסור שיש בו כרת או מיתה לא מועילה בו חזקת פטור, שהרי דקדק רש"י לפרש למה יש איסור כרת בכל דבר, ומשמע שאיסור סתם מוכרע בחזקת היתר. [וכאן אי אפשר לפרש כמו שביארנו בהערה הקודמת, שהרי לא מדובר בחיובי הפרשה ונתינה שנחשבים איסור רק במקום שבאים להתיר איסור מיתה, אלא באיסורים סתם].

דאשכח ריש לקיש, דתני בה דפטר רבי מאיר **בקמה** של גר שספק אם נקצרה קודם שנתגייר או אחר כך[1], **אמתניתין דקמה** דספק לקט הוי לקט — רמי ליה לרבי יוחנן. ושני ליה רבי יוחנן: בלשון יחיד אני שונה אותה כדלעיל.

לוי זרע בכישר [שם מקום], **ולא הוו** התם **עניים למשקל לקט. אתא לקמיה דרב ששת** לשאול מה יעשה בלקט.

אמר ליה רב ששת: כתיב "**לעני ולגר תעזוב אותם**", משמע דווקא לעני ולגר[2], **ולא** שתניחם בשדה **לעורבים ולא** שתניחם

ולפי שיטתו נדחק לומר שבפטר חמור אף על פי שאין בו חיוב מיתה, כיון שאין לו הפסד ממון - שהרי יכול לעכב השה בידו - הצריכוהו רבנן להפרישו, ולא יפטר משום חזקתו לפטור. **ובדרך אמונה** [שם] תמה על דבריו, הרי גם בחלה נוטל הממון מהשבט ואינו מפסיד, ולמה הוצרך רש"י לומר שיש בה מיתה. ויתכן לחלק כנ"ל, שבחלה לולי האיסור, היתה נחשבת כחובת ממון שספיקה מוכרע בחזקת מר"ק, מה שאין כן איסור הנאה של פטר חמור, שגם אילולי כרת לא תועיל בו חזקת היתר אם אין בו הפסד, כי עיקרו איסור הנאה, ואין הנידון בו בחובת הנתינה.

והרמב"ם [פ"ח ה"ט] כתב שבספק אם גלגלה משנתגייר חייבת בחלה, לפי שהוא עוון מיתה. [ובד"א שלאו דוקא מיתה, אלא שלא ממון] **ובמקדש דוד** [נז, א] כתב שכוונתו לומר שצריך ליתנה לכהן. וכמבואר בפירוש המשנה בדמאי שרק טבל שאיסורו במיתה צריך ליתנו לכהן.

1. **בקהילות יעקב** [נדרים ט'] הביא **שבדברי חיים** [למהר"מ אויערבך, תפיסה ח'] הקשה מכאן על דברי הנתיה"מ ש"עני ורש הצדיקו" נאמר כדי לחייב אף במקום שרוב הקמה של בעל הבית, אך במקום ספק השקול הולכים לחומרא משום שספק לקט יש בו "בל תלקט" וספק איסורא לחומרא, והרי כאן מדובר בספק מתי התגייר אם קודם קצירה או אחריה, וזה הוא ספק השקול, ולמה הולכים לקולא, ובהכרח שספק לקט נחשב כספק ממון. [ויתכן שבספק מתי התגייר נעמיד על חזקת פטור, ודוחק].

וראה **חזו"א** מעשרות [ז' י'] שספק לקט נחשב ספק איסור רק בשדה שהתחייבה בודאי והספק הוא אם קיים מצוותו, אך בשדה שספק אם התחייבה כלל, הוא ספק ממון, ובגר הוא ספק אם נתחייבה כלל שדהו.

2. **בפרי מגדים** [שם] הוכיח מכל דברי רש"י בארבע ספיקות לחיוב, שרק ספק איסור שיש בו כרת או מיתה לא מועילה בו חזקת פטור, שהרי דקדק רש"י לפרש למה יש איסור כרת בכל דבר, ומשמע שאיסור סתם מוכרע בחזקת היתר. [וכאן אי אפשר לפרש כמו שביארנו בהערה הקודמת, שהרי לא מדובר בחיובי הפרשה ונתינה שנחשבים איסור רק במקום שבאים להתיר איסור מיתה, אלא באיסורים סתם].

ולפי שיטתו נדחק לומר שבפטר חמור אף על פי שאין בו חיוב מיתה, כיון שאין לו הפסד ממון - שהרי יכול לעכב השה בידו - הצריכוהו רבנן להפרישו, ולא יפטר משום חזקתו לפטור. **ובדרך אמונה** [שם] תמה על דבריו, הרי גם בחלה נוטל הממון מהשבט ואינו מפסיד, ולמה הוצרך רש"י לומר שיש בה מיתה. ויתכן לחלק כנ"ל, שבחלה לולי האיסור, היתה נחשבת כחובת ממון שספיקה מוכרע בחזקת מר"ק, מה שאין כן איסור הנאה של פטר חמור, שגם אילולי כרת לא תועיל בו חזקת היתר אם אין בו הפסד, כי עיקרו איסור הנאה, ואין הנידון בו בחובת הנתינה.

והרמב"ם [פ"ח ה"ט] כתב שבספק אם גלגלה

לעטלפים, הלכך אינך צריך להניח הלקט בשדה(3).

מיתיבי: אין מביאין [אין צריך הישראל לטרוח ולהביא] **תרומה לא מגורן לעיר** ליד הכהן, וכן **לא ממדבר לישוב. ואם אין שם** בגורן או במדבר **כהן** שיקחם, **שוכר פרה ומביאה** [את התבואה] לעיר **מפני הפסד**

משנתגייר חייבת בחלה, לפי שהוא עוון מיתה. [ובד"א שלאו דוקא מיתה, אלא שלא ממון] **ובמקדש דוד** [נ"ז א'] כתב שכוונתו לומר שצריך ליתנה לכהן. וכמבואר בפירוש המשנה בדמאי שרק טבל שאיסורו במיתה צריך ליתנו לכהן.

3. **המאירי** כתב שצריך להניח כשיעור זמן הניתן ללקט במקום אחר, והוא משילכו הנמושות, ואחר כך מותר לקחתן, ומשמע שצריך להפריש פאה, והלקט והשכחה נעשין הפקר [ונפקא מינה לפטרו ממעשר, ועיין מל"מ פ"ב מתרומות ה"ט] רק שמותר לקחתם לעצמו כי אין להם בעלים שהם העניים.

אך **בירושלמי** [ריש פ"ח דפאה] משמע מדברי רשב"י שאין צריך לקרא לפאה שם כשאין עניים, ומסתמא הוא הדין ללקט ושכחה שלא חל בהם הפקר. וכן משמע קצת בדברי רש"י [בד"ה ואם] שפאה אפילו אין מפרישין, וראה גם **בריטב"א** [גיטין מז.] **ובטור** [יו"ד של"ב] שסברו שאין מפרישין.

והרמב"ם [פ"א ממתנות עניים ה"י] כתב: נאמר במתנות עניים לעני ולגר תעזוב אותם, כל זמן שהעניים תובעין אותן, פסקו העניים לבקש ולחזור עליהן הרי הנשאר מהם מותר לכל אדם, שאין גופן קדוש כתרומות, ואינו חייב ליתן להם דמיהן שלא נאמר בהן "ונתן לעניים" אלא "תעזוב אותם", ואינו מצווה לעזוב אותן לחייב ולעופות אלא לעניים והרי אין כאן עניים.

ובפאת השולחן [ד' ס"ק כ"א] נקט שהרמב"ם העמיד סוגיין רק בפסקו עניים, ואף שאמרו במשנה שאם התייאשו מותר לקחתם, הנידון בסוגיין אם צריך לתת דמיהן, וכדלהלן, אך כשאין עניים חייב לעזוב כי הוא יאוש שלא מדעת, אך **בבית יוסף** משמע שביאר בדעת הרמב"ם שלא היו עניים.

ולכן ביאר **בדרך אמונה** שהרמב"ם כלל דין "פסקו העניים" שהוא במקום שישנם ולא נטלו, עם דין מקום ש"אין עניים", כי סבר שבכל אופן צריך להפריש פאה והלקט מופקר, ורק אחר שקרא שם והלכו הנמושות או שאין עניים, אז יכול לחזור ולקחתו לעצמו כי אינו חייב לעזור לעורבים ועטלפים.

[ומה שלא הזכיר הרמב"ם שצריך שיתאשו העניים מממון זה שהיה שלהם [כמבואר בב"מ כ"א] היינו משום שכוונתו כי אחר יאוש הנמושות גם היה אסור ליקח אם היה צריך "לעזוב", גם לעורבים ולעטלפים.

או שסבר שלא מועיל יאוש, כי יש עניים קטנים וגם עדיין לא הגיע הממון לידם, וכוונת הגמרא [בב"מ] שיאוש שלא מדעת מועיל כמו סילוק הנמושות בפאה, שנחשב כעומד לעורבים ועטלפים כי גם שאר העניים שישמעו שהסתלקו הנמושות יסלקו עצמם מהשדה, וכן כל דבר שאם יודע לו שנאבד יתיאש ממנו - נחשב כמתיאש כבר מהשתא. ראה **גרעק"א** בגהש"ס שם **ובשערי יושר** ה' י"ט, **ודבר אברהם** א' י"ג, **ובתורת זרעים** פאה ח' א' **וחידושי הגרש"ר** ב"מ י"א ז'].

ובחזו"א מעשרות [ז' י'] כתב שבזמנינו כפי ראות עינינו לא יטריח שום עני לילך בשדה ללקוט שטרחו יותר משכרו, ואצלנו הלחם בזול ומצוי וכו' ויבואו הערבים וילקטום, שהם בתכונות המסוגלות לכך וכמו שמלקטים את

כהן[4]. ואם כן הכא נמי יביא הישראל את הלקט לעיר ויתנו לעניים!?

ומתרצינן: **שאני תרומה דטבלה**; דהוי כל התבואה טבל ואסורה עד שיפריש התרומה, **ולא סגיא דלא מפריש לה**, דחייב הוא להפריש כדי להתיר התבואה.

ומקשינן: **והרי מתנות** כהונה **דלא טבלי**, שהרי אין שאר הבהמה נאסרת עד שיתן המתנות, **ותניא: מקום שנהגו למלוג בעגלים**, שהיו רגילין למולגן ברותחים ולאכלן עם העור, אף על גב דבשאר מקומות אין צריך ליתן את העור לכהן [דלא מצינו דאתרבי עור הזרוע מקרא], באותו מקום **לא יפשיט את הזרוע** ויתננה לכהן, אלא נותנה עם העור, ועין יפה היא שנהגו בכהנים.

מקום שנהגו **להפשיט את הראש, לא יפשיט את הלחי**, אלא נותנה עם העור, דמרבינן לקמן שצריך ליתן לכהן צמר שבראש כבשים, וכל שכן דצריך ליתן העור[5].

ואם אין שם כהן ליתן לו את המתנות, **מעלין אותן בדמין**, ששמין את דמיהן של המתנות, **ואוכלן** הישראל, והדמים יתן לכהן

העשבים וענפי עץ בערי ישראל. ואף אם נניח שאם היו כל ישראל משמרים מצוות המתנות היה כדאי לעני להטריח, מכל מקום השתא **לא חייל לקט**, שאם יהיה לקט לא ילקטוהו עניי ישראל וכו׳. והוכיח כי אף שסיבת הדבר אינה כהלכה, מפני שיש מומרים שאין נותנין מתנות עניים, מכל מקום נחשב שאין עניים, ואפילו שהבעלים הוא הגוזל את המתנות, לא חל הלקט.

4. **הטור** בהלכות ארץ ישראל [י״א] כתב שאם אין עניים יפריש שכחה ופאה ויאספם לביתו עד שיזדמנו לו עניי ישראל, וגם תוס׳ בראש השנה [ד:] רצו לומר שאינו נוטלם לעצמו, אלא שאינו עובר בבל תלקט, ודחו ביאור זה, כי מסקינן שרק תרומה צריך להצניעה וליתנה לכהן, ומשמע שפאה מותר לקחתה לעצמו. ובפשטות כוונת הטור במקום שיתכן שיבואו עניים. וראה **במאירי** לעיל ש״מותר לקחתן״.

5. **הרמב״ם** [פי״ב מתרומת הי״ז] כתב שאם היתה חיה או בהמה אוכלת את התרומה בגורן, התקינו חכמים שיטפל בה ויביאנה לעיר, שאם הניחה לבהמה וחיה הרי זה חילול ה׳. ותמה בהגהות **יד אפרים** לשו״ע [ס״א] הלא בסמוך מסקינן שבתרומה יפריש משום דכתיב נתינה ומשמע שצריך לתתה לכהן.

וכתב **חזו״א** [דמאי ג׳ א׳] שהכתוב מלמד רק שאינו נפטר מתרומה במקום שאין כהן כמו לקט במקום שאין עניים. אבל אחרי שהפריש אינו חייב לטפל בה, אלא מניחה בגורן, וכשהכהן נוטלה מתקיימת למפרע מצוות ״נתינה״, וזהו תיקון חכמים משום השבת אבידה, [והוצרך הרמב״ם לטעם של חילול ה׳ כי הוא ממון שאין לו תובעין, והוא רק כעין השבת אבידה].

ובלקט אין השבת אבידה, כי לא חלה כלל מצוות לקט כשאין עני, ואמנם אם כשהניח לקט היו עניים והלכו, חלה בו מצוות השבת אבידה. ולדעת הראשונים שצריך להפריש פאה גם במקום שאין עניים, צריך לפרש שכוונת הכתוב לחייב במצוות נתינה [ולכאורה צריך להודיע לכהן שיש לו תרומה], אבל בלקט ופאה יכול לזכות בהן כי המצוה מתקיימת בעצם ההפרשה.

ולהרמב״ם ביאור לשון הגמרא ״הפסד תרומה״ היינו חילול ה׳ בכך שנפסדת התרומה, [וראה ביאור הגר״א בסוף תרומות] **והדרב״ז** כתב שלא קיים מצוות נתינה, וראה הערה 7.

הבא ראשון[6], ועושין כך **מפני הפסד כהן.** חזינן דצריך הישראל לטרוח כדי שיגיעו המתנות ליד כהן.

ודחינן: **שאני מתנות כהונה** דלשון "**נתינה**" **כתיבא ביה,** ולהכי מוטלת עליו החובה ליתן לכהן.

ואמרינן: **השתא דאתית להכי,** לענין **תרומה נמי** מצית לתרוצי הכי, דשאני תרומה מלקט משום ד"**נתינה**" **כתיבא ביה**[7].

ותמהינן: **ואלא** לשון "**תעזוב**" **יתירא** דכתיב בלקט **למה לי,** לאו למימר דאם אין עניים יצניע הלקט עד שימצא עני?!

ואמרינן: לא. אלא **לכדתניא: המפקיר** את

---

6. **רש"י** פירש שבמקום שנהגו למלוג ולאכול אותם עם עורן, אינו רשאי להפשיט את הזרוע אלא נותנה לכהן עם עורה, ובמקום שנהגו להפשיט את הראש, לא יפשיט את הלחי, כי חייב לתת לכהן את הצמר שבראש וכל שכן את העור עצמו. והוסיף **בעל המאור** שלפי ביאור זה הועיל מנהג שיתן גם את העור, אף שמן התורה אינו חייב ליתנן אלא בלחי, כיון שחיוב מתנות הוא רק בבשר לאכילה, והעור אינו ראוי לאכילה, אך במקום שנהגו למלוג והוא ראוי קצת לאכילה צריך ליתנו כחלק מהזרוע, ואז גם לא יפשיטנו. אבל במקום שלא נהגו למלוג, יכול להפשיט את הזרוע וליטול העור לעצמו, [אך אינו חייב להפשיט, אפילו אם המנהג להפשיט]. אך בלחי לא יועיל המנהג להפשיט את הראש לגרע ממצוות התורה לתת את עור הלחי לכהן.

והרי"ף גרס "מקום שנהגו למלוג בעגלים לא ימלוג בזרוע" [במקום "לא יפשיט הזרוע"] וביאר **הרמב"ן במלחמות ה'** שאסור אפילו למלוג את הזרוע, כיון שהעור נפסד במליגתו, ואף שהם נהגו לאכלו כך, כל אחד עושה לעצמו כפי שעדיף לו, אך אינו יכול למלוג את העור של הכהן, שמא חפץ בו בלי מליגה. והוסיף, שלדעת הרי"ף מן התורה צריך לתת עור הזרוע לכהן כיון שזכה בהן מעת השחיטה, כדכתיב מאת זובחי הזבח, ולא הוצרך לרבות בראש אלא צמר ושער, ולכן לא יועיל המנהג למלוג להפסיד את העור שכבר שייך לכהן. [וראה **בר"ן** טעם נוסף, שגם בזרוע התרבה כל מה שעליה].

וכל זה לענין מליגה, אך אם נהגו להפשיט הזרוע, יכול להפשיטה ולתת את הבשר והעור לכהן, [אך אינו חייב להפשיט, וכנ"ל]. אבל בלחי אף במקום שנהגו להפשיט, לא יפשיטנה, שמא הכהן מעדיף למולגה, כי עור הראש יותר ראוי לאכילה במליגה.

והרמב"ם [פ"ט מביכורים הי"ט] כתב "אין מולגין אותן ואין מפשיטין אותן אלא יתנו לו בעורן ובצמרן", ומשמע כביאור הר"ן בדעת הרי"ף, שמן הדין חייב לתת את העור ואת הצמר שעל הזרוע, ולכן אפילו במקום שנהגו למלוג אין מולגין, ואין מפשיטין, [ובפר"ח כתב שיכול להפשיט הזרוע וליתן העור לכהן].

ובשו"ע [ס"א ב'] כתב הלחיים וכו' צריך ליתנו עם העור והצמר והשער שבראש, שאינו רשאי למלגם. וכתב **הפרי חדש** [סק"ד] שפסק כרש"י, שהרי נקט את האיסור למלוג רק בלחי ולא בזרוע. ותמה למה השמיט השו"ע את הדין שאסור להפשיט הזרוע. אבל **הגר"א** כתב שפסק כהרי"ף שהרי לרש"י אין נידון כלל על המליגה, רק להרי"ף כשם שבזרוע אסור למלוג כך בלחי, ולביאורו יתכן שדברי השו"ע "שאינו רשאי למלגם ולא להפשיט העור" נסובים בין על זרוע ובין על לחי. [כ"א אב, מושב אמנון].

7. **רש"י** [בד"ה מעלים] כתב שנותן לכהן הבא

כרמו ולשחר [בבוקר] **עמד ובצרו**(8), אף על גב דהפקר פטור ממתנות עניים, הכא **חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה**, דבכולהו כתיב "תעזוב" יתירא, **ופטור מן**

ראשון, אך **הרמב"ם** [פ"ט הט"ז] כתב שנותן הדמים לכל כהן שירצה, ונחלקו אם כשאינו יכול לתת המתנות עצמם לכהן פקעה מצוות נתינה, וכל נתינת הדמים היא משום שממון השבט בידו, ולכן כתב רש"י שנותנם לראשון כי אין טובת הנאה כשאין מצוה לתת. אך הרמב"ם נקט שגם בדמיהן מקיים מצווה, ולכן יש לו טו"ה לתת לאיזה כהן שירצה.

ולכאורה תמוה הרי במתנות נאמר "נתינה" ואיך מקיים מצות נתינת המתנות לכהן בנתינת הדמים, והרי אמרו [בגיטין ל:] שאינו מקיים מצות נתינה לכהן כשהסכים שיקח מעשרותיו תחת הלואתו, אלא אם כן זיכה לו על ידי אחר או במכירי כהונה שדינם כזכו. וכדלעיל. ואי אפשר לבאר שמעלה בדמים דוקא למכירי כהונה, שהרי הרמב"ם כתב שנותן לכל כהן שירצה וראה **בביאור ההלכה** שם.

ובמחנה אפרים [זכיה ומתנה סימן ט'] כתב שבמתנות יוצא ידי חובת נתינה, בנתינת הדמים, בנתינת הדמים, מהטעם שכתב **הר"ן** לעיל [קלא.] כשמשתרשי ליה, שמשלם דמיהן ומקיים חובתו כי מה לי הן ומה לי דמיהן. וכן משמע בתשובת **ר"י קורקוס** [שהובאה בפירושו על אתר] כי במקום שאין כהן אמרינן מה לי הן ומה לי דמיהן, ורק כשיש כהן הן ולא דמיהן.

וראה **בחזו"א** [יו"ד ז' ז'] שנקט כי מדובר באופן שכל הכהנים מסכימים, דהיינו כשאין לו מכירי כהונה, וגם אינו יודע לאיזה כהן יתן ולכן אינו יכול לזכותם ע"י אחר, ובאופן זה יש הסכמת הכהנים שיטלם כהלואה לעצמו, ויחזיר הדמים לכל כהן שירצה, וראה בבה"ל שם שדן אם מתקיימת בכך מצוות נתינה או רק תקנה דרבנן היא מפני השבת אבידה לכהנים, וכבר קדם ודן בזה **הרדב"ז** [שו"ת ח"א ש"מ], עי"ש. **ובחזו"א** [יו"ד קצ"ג א' ס"ק י"ב] שדימה דין מעלה בדמים בתרו"מ למתנות, וצ"ע.

ובטעם החילוק בין דין זה שצריך להעלות דמים לכהן, לבין דין הגוזל או מזיק מתנות שהוא פטור, כתבו **הר"י קורקוס ולב אריה** שדוקא אם כוון לגזלן ולהפקיע המצוה נפטר מתשלומין. אך כשנוטלן בהלואה חייב לשלם דמיהן, וכשיטת הר"ן בריש הפרק.

ובשו"ת הרדב"ז [שם] ובמחנה אפרים [שם] דנו בטעם המנהג לתת לכהן פרוטה בעד המתנות, וראה **חזו"א** מעשרות [ח' ד-ה] שחילק בין אופן שהוזיל לו והכהן חפץ במעות, שמותר אף כשהמתנות כבר בידו, לבין אופן שהלוהו על המעות שמותר להוזיל אפילו הרבה פחות מן השער, אבל כשנתן לו המתנות אסור להערים ולקנותן בפרוטה.

ובפרי חדש [ס"ק י"ז] **ובפלתי** [ס"ק י'] כתבו שאת דמי המתנות יכול לחלק לארבע כהנים כי מה לי הן ומה לי דמיהן, ומשמע שאינו יכול לחלק להרבה כהנים כי צריך נתינה מעליא [ראה דרך אמונה קל"ח] והיינו רק אם נפרש שגם בדמים יש מצוות נתינה, כי מצד תשלום גזל ממון השבט, נותן כפי שירצה.

8. בהגהות **יד אפרים** [לשו"ע ס"א ח'] הוכיח מסוגיין דלא **כהפרי חדש** שכתב שאפשר לתת מתנות כהונה לחרש שוטה וקטן, כיון שיש לקטן זכיה מן התורה בדעת אחרת מקנה. ותמוה שהרי כאן השוו בין מתנות לתרומה דכתיב בהו "נתינה", והרי הוא זוכה מההפקר שאינו זוכה מחמת נתינתו.

ובמיוחד יקשה לפי דעת המרדכי בגיטין שאם טו"ה אינה ממון, אינו נחשב כדעת אחרת מקנה, ודינה כמציאה [והביאו פר"ח כאן] ואם

כן במה זכה הקטן. וראה **ש"ך** [חו"מ ר"ג] שלדעת הרמב"ם אפשר להקנות טו"ה בחליפין אף שאינה ממון, וביאר **הגר"ש רוזובסקי** [ב"מ ט"ו ז'] שיש בה זכות ממון שהוא המקנה וזה יכול למכור. ועוד יש לומר, על פי דברי **החתם סופר** בנדרים [פח.] שטו"ה אינה ממון לבעלים או לקונה, אך לכהנים שזוכים בגוף המתנות הוי ממון.

אך גם זה לא יועיל לשוטה שאינו זוכה לעצמו אף כשדעת אחרת מקנה לו וכמבואר ברמב"ם [פכ"ט ממכירה ה"ב]. ויתכן שהפרי חדש סובר שמתנות הם ממון כהנים אלא שצריך להקנותם לכהן מסוים, וכיון שלכל כהן יש זכות ממון בהם די בקנין כל דהו, והוא שייך גם בשוטה [וראה שו"ת רדב"ז ח"ג ר"ח].

וביד אפרים הסיק מכח קושיות אלו, שבמתנות כהונה אין צריך שיזכה המקבל, אלא שלא יעכב הנותן, וכמו שמתקיימת נתינה במכירי כהונה, אף שיכול הנותן לחזור בו, כי אין צורך שיזכה המקבל ויהיו שלו, אלא שלא יעכבו הבעלים מלאוכלן. ונחשב שהכהנים זכו משלחן גבוה. עי"ש.

והוסיף, שהחילוק בין מתנות כהונה שנאמר בהם "נתינה" למתנות עניים שנאמר בהם רק "עזיבה", הוא, שמתנות כהונה ניתנות לבר זכיה, אלא שאין צריך שיזכה בהן בפועל, אך מתנות עניים אין צריך ליתנם כלל, כמו שאין צריך להצניעם בשביל העניים ,ולכן גם חרש ושוטה יכולין ליטלם, והבעלים קיים מצוותו בהפקר.

ובקצוה"ח [רמ"ג ד'] כתב שכהנים כבר זכו במתנותיהם מן התורה, וגם חש"ו זכו בה כמו בירושה, ודימה דין ממון זה לממון שמגיע להם בעד שכירות למלאכה, שזוכים בו כי הוא מגיע להם, וכן מתנות קיבלום חלף עבודתם ואפילו כהנים הפסולים לעבודה קבלום. אך במתנות עניים אין לקטן זכיה, שלא נאמרה בהם אלא עזיבה והם צריכים לזכות לעצמן, ומי שאין לו יד לזכות אינו זוכה.

וביד אפרים תמה על כך, שהרי ממה שהפסולים מקבלים מתנות מוכח שאינם חלף עבודתם בשכירות, אלא מתנה היא, שאינה מגיעה להם מממון בעל הבית כמו שכירות. וגם עצם דברי הקצוה"ח טעונים ביאור כי מאחר שממונם הוא כירושה, למה הוצרך ליתן טעם שהם כשכירות. ואם קטנים זוכים בהם חלף עבודתם וכשכירות, נמצא שבמתנות עניים אינם זוכין כי אינם כשכירות, ולמה לי "תעזוב".

ובמילואי חושן ביאר שכוונת הקצוה"ח כי במתנות כהונה נאמרה הלשון "חלף עבודתם" לומר שדינם כשכירות שהיא ממונם כירושה, אך באמת אינם חלף עבודתם ולכן גם פסולים זוכים בהן. ואילו במתנות עניים נאמרה הלשון "תעזוב" ללמד שצריך העני לזכות בהן ואינם כירושה, אף שבאמת נחשבים כממון עניים.

ובקובץ שיעורים [ח"ב י"ז] דן אם מתנות עניים הן ממון עניים כמתנות כהונה לשבט הכהנים, או שהן רק הפקר לעניים, ותלוי בביאורים הנ"ל בדרשא ב"תעזוב", אם הכוונה לומר שאין צריך נתינה או שאין צריך זכיה, ונפקא מינה לענין מכירי עניים שלא מצינו שיזכו במתנות כמכירי כהונ,ה ומשמע שאינם נעשים ממון עניים אלא הפקר גרידא, ואף אם התייאשו מהן שאר העניים לא נעשו ממונו של עני המכירו. וראה **משנת רבי אהרן** [זרעים ו' ו'].

אולם **בחוות דעת** [ק"ס י'] כתב שבין מתנות כהונה ובין מתנות עניים הם הפקר לכהנים או לעניים ואינם ממונם כלל, וראה **בקהילות יעקב** [חולין לו, נדרים ד' ב"ב ל"ז] שהאריך לברר ענין זה, ונקט שהוא טעם המחלוקת בעמוד א' אם מתנות כהונה נגזלות, כי יש להן בעלים שהם ממון הכהנים, או שאין נגזלות כי הן רק הפקר לכהנים עי"ש.

המעשרות(9).

ההוא שקא דדינרי [שק של דינרי זהב] **דאתא לבי מדרשא,** ששלחוהו ממקום אחר עבור בני הישיבה. **קדים רבי אמי וזכה בהן** [ואף על גב ששלחו את הדינרים עבור בני הישיבה, הוצרך לזכות בהן רב אמי עבור העניים שאינם בני הישיבה, לב אריה].

ותמהינן: **והיכי עביד הכי, והא כתיב** במתנות עניים "**ונתן**", ודרשינן: **ולא שיטול מעצמו!?**

ומבארינן: **רבי אמי נמי** לא לעצמו זכה, אלא **לעניים זכה בהן**(10).

ואיבעית אימא: אדם חשוב שאני, שמותר לו לזכות לעצמו כדי שיהא גדול בעושר.

דתניא: כתיב "**והכהן הגדול מאחיו**". ודרשינן מינה: **שיהא גדול מאחיו בנוי בחכמה ובעושר.**

אחרים אומרים: מנין שאם אין לו משלו **שאחיו הכהנים מגדלין אותו?** תלמוד לומר: "**והכהן הגדול מאחיו**" — **גדלהו משל**

---

9. כתבו תוס' בתמורה [ו'.] שחיובו רק אם חזר וזכה בקרקע, אך אם זכה רק בפירות פטור, וביאר **חזו"א** [שביעית ב' ג'] שהסברא בזה כי כיון שלא זכה בקרקע נחשב כאחר שזכה שפטור, כמבואר ברמב"ם [פ"ה ממתנ"ע הכ"ז]. אך הסתפק אם כוונת תוס' לפטור גם כשזכה בפירות מחוברין או רק בפירות תלושין. וראה **שטמ"ק** [ב"ק צ"ד.] שגם הזוכה בקמה ולא בקרקע פטור. ואילו **הר"ש** בפאה א' ו' נקט שאם החזיק בקרקע חייב גם במעשר, וכל הריבוי למתנות מתעזוב יתירא, בא לאופן שזכה רק בקמה, עי"ש ובחזו"א [ס"ק ד-ה] שנחלקו הראשונים אם יש בכך מחלוקת בבלי וירושלמי].

ובנדרים [מ"ד:] נחלקו **הר"ן והרא"ש** אם מדובר שחזר בו מן ההפקר, או שזכה בו זכיה חדשה כאדם אחר, [ונפקא מינה להתחייב במעשר מדרבנן עיין בדבריהם **ובלחם משנה** פ"ב מנדרים הי"ז, **ובדבר אברהם** ח"א י"ג ג'].

10. **רש"י** פירש שאף על פי שהפקר פטור מכולם דכתיב "קצירך" "כרמך" ולא של הפקר, "תעזוב" יתירה מלמד לחייב "בהפקר כי האי גוונא דהדר איהו וזכה ביה", וכן כתב **הר"ן** [בנדרים שם] שבא לחייב באופן שהחזיק בו הוא עצמו, ולשון **רש"י** בב"ק [צ"ד.] "דלא הוי הפקר לפטור" ומשמע שהוא חסרון בגוף ההפקר כיון שחזר וזכה בשלו עצמו.

וביראים [קכ"ב] כתב שחייבתו תורה במתנות, כיון שהתגלה שהפקיר כדי להפקיע את המצוה, ולדבריו מובן שהפקר גמור פוטר מפאה, ואפילו אם יזכה הוא עצמו יפטר, ורק כשהתכוון להפקיע חייב, אך מדברי רש"י משמע שהוא חסרון מדיני ההפקר ולא מדיני מתנות עניים. [**ורבינו גרשום** בתמורה ו' פירש באופן מחודש, ש"תעזוב יתירא" בא לחייב לקשו"פ אפילו בתבואת הפקר, ואין פטור הפקר אלא בתרו"מ, וראה **מקדש דוד** [ס"ב ג'] שדן בדבריו].

והרמב"ם שם הוסיף "שהרי שדך וכרמך אני קורא בו, מפני שהיה שלו והרי הוא שלו", וכבר תמהו **המאירי** בנדרים **והרדב"ז ופר"ח** ועוד למה לא נקט את דרשת הגמרא, וביאר **בדבר אברהם** [א' י"ג ג'] שרצה לומר שאף על פי שחל ההפקר ופטר, חיוב העזיבה חוזר וחל כששב לידו, ואף שפקע החיוב הראשון חל חיוב עזיבה אחר כי הוא בכלל שדך.

ונפקא מינה למה שהספק **בתורת זרעים** [פאה ה' א'] באופן שלא הפקיר הוא עצמו אלא

אחיו!(11)

מתניתין:

איזהו הזרוע?

מן הפרק של ארכובה עד כף של יד דהיינו העצם הרחבה של הכתף. **והוא** נמי הזרוע **של נזיר** דכתיב ביה שמניפין את "הזרוע בשלה".

וכנגדו ברגל— הוא **השוק** האמור בשלמים, שהוא גם כן שתי עצמות, מן הפרק של ארכובה עד בוקא דאטמא, דהיינו כל הירך(12).

רבי יהודה אומר: שוק הוא **מן הפרק של ארכובה עד סובך של רגל.**

איזהו לחי?

מן הפרק של לחי עד פיקה של גרגרת.

גמרא:

תנו רבנן: האי דכתיב "ונתן לכהן את **הזרוע**" — **זה זרוע ימין.**

אתה אומר זה זרוע ימין, או שמא **אינו אלא זרוע שמאל?**

תלמוד לומר: "הזרוע".

והוינן בה: **מאי תלמודא?** מהיכן נלמד

בי"ד, אם יתחייב בלקשו"פ כשחוזר וזוכה בו ברשות בי"ד, ומקור הספק הוא מפני שיש חילוק בין הפקר שלו שהוא חלות הפקר על החפץ, שמכוחה הוא מסתלק ממנו, שהרי אין אדם יכול לסלק בעלותו בדיבור, אלא כתוצאה מדיני הפקר שבחפץ. ובהפקר זה נחשב שדך וכרמך כשחוזר וזוכה בו, אבל הפקר בי"ד שהוא סילוק בעלותו, הרי הוא כזוכה בשדה הפקר של אחר ופטור מלקשו"פ.

אמנם כל הנידון הוא לטעם הרמב"ם, אך לרש"י שההפקר אינו הפקר כשחוזר וזוכה בו, לכאורה אין נפקא מינה כיצד נעשה ההפקר.

אמנם אם ננקוט שלדעת רש"י מתברר שאינו הפקר, לכאורה נמצא שההפקר לא הועיל לפטור גם בשעה שקודם שחזר וזכה, **ובחזו"א** [שביעית ב' ד'] פשיטא ליה שאם היה הפקר בשעת הבאת שליש פוטר אף אם חזר וזכה ["ותעזוב יתירא" מלמד רק לחייב באופן שהפקיר אחר הבאת שליש, וכן נקט **באגרות משה** יו"ד א' רי"ח] ולכאורה אם מתברר שאינו הפקר למה יפטור.

וצריך לומר שאינו הפקר גמור לפטור את התבואה אחר שזכה בה, כי כיון שחזר וזכה בו התברר שנחשב "שדך וכרמך", אבל חל בו פטור של ידך ויד הלוי שוין בו, [ראה בתורת זרעים פאה א' ו' שפרט חילוקים בדינים אלו], ולכן אם הביאה התבואה שליש בשעת ההפקר אינו חוזר ומתחייב, אבל אם הפקיר אחר הבאת שליש כיון שחזר וזכה, התברר שאינו הפקר אלא שלו וחייב, וכן משמע בסוף דברי חזו"א. [ולפי זה מסתבר שלענין הפקר בי"ד אין נפקא מינה בין רש"י להרמב"ם].

11. מסתבר שרב אמי זכה בהם לעניים כדי שלא יוכלו לשנותם לדבר אחר, וראה פרטי דין זה בערכין ו. **וברי"ף** ונושאי כליו בריש פרק דו"ה בב"ק.

12. דין "גדלהו משל אחיו" לא הוזכר ברמב"ם אלא לגבי מלך וכהן גדול, ורש"י נקט בסוגיין

מהמילה "הזרוע" דהוא ימין?

ומבארינן: **כדאמר רבא** לענין גיד הנשה, דילפינן מ"ה"" יתירא ד"**הירך**" דהוא **המיומנת שבירך** דהיינו ימין. **הכא נמי** ילפינן מ"ה"" יתירא ד"**הזרוע**" דהוא **המיומן שבזרוע.**

והאי דכתיב "**והלחיים**", **למאי אתא** האי "ה"" יתירא?

להביא צמר שבראש כבשים ושער שבזקן תיישים שצריך ליתנם לכהן.

והאי דכתיב "**והקבה**", **למאי אתא** האי "ה"" יתירא?

להביא חלב שעל גבי קבה וחלב שבתוך הקבה.

וראיה לכך מדאמר **רבי יהושע: כהנים נהגו בו** — בחלב שעל גבי הקבה ושבתוך הקבה — **עין יפה, ונתנוהו לבעלים**[13]. **טעמא דנהגו,** משמע **הא לא נהגו** — **דידיה** [דכהן] **הוא.** חזינן דמדאורייתא צריך ליתנו לכהן, וילפינן לה מיתורא ד"ה"".

דורשי חמורות [מקראות הסתומים] **היו אומרים** דמהכא ילפינן ד"זרוע" ימין היא:

הזרוע, שהיא יד — **כנגד היד** של פנחס, שזהו ברית כהונת עולם שניתנה לו. **וכן הוא אומר:** "**ויקח רומח בידו**". ואיזו יד עושה מלחמה, הוי אומר — ימין! חזינן מהכא דנותנין לכהן זרוע ימין.

ולחיים הניתנין לכהן — **כנגד תפילה** [הנאמרת בפה דהיינו לחיים] דפנחס. **וכן הוא אומר:** "**ויעמוד פנחס ויפלל**".

קבה הניתנת לכהן — **כמשמעה,** כנגד קבה דמעשה פנחס. **וכן הוא אומר:** "**ואת האשה אל קבתה**".

ותנא דברייתא **מייתי לה מהכא** דזרוע היא ימין:

כתיב בשלמים: "ואת **שוק הימין** תתנו תרומה". **אין לי אלא שוק הימין** דכתיב ביה בהדיא דהוא ימין, **זרוע מוקדשין** של איל נזיר **מנין** שהוא ימין? **תלמוד לומר** מדכתיב בשלמים קרא יתירא "**תתנו**".

זרוע חולין דמתנות כהונה **מנין** שהיא ימין? **תלמוד לומר** דכתיב בשלמים קרא יתירא "**תרומה**" [הגירסא לפנינו להיפך, ועיין בהערה בצד הדף].

שנינו במשנתינו: **איזהו לחי, מן הפרק של לחי ועד פיקה של גרגרת.**

ומקשינן: **והתניא** גבי לחי דמתנות כהונה:

שהוא הדין לראש ישיבה, וראה בחברותא להוריות ט. הערה 4] מה שכתבנו בזה.

13. מדברי רש"י משמע שהנתינה בזרוע היא שתי עצמות כמו בהנפת שוק של שלמים, והם מהפרק העליון של ארכובא עד בוקא דאטמא, דהיינו החלק האמצעי והעליון, אך החלק התחתון, דהיינו הארכובא הנמכרת עם הראש, אינה נחשבת כחלק מהזרוע, וכן נפסק להלכה **בפמ"ג וערוך לשלחן.**

אך **הרמב"ם** בפירוש המשנה כתב ששני הפרקים בזרוע הם הרגל הנמכרת עם הראש והפרק שלמעלה ממנה, והיינו התחתון והאמצעי, וקצת תמוה שהרי בתוספתא אמרו

נוטלה ובית השחיטה עמה, והיינו יותר למטה כלפי הגוף מפיקה של גרגרת?

ומתרצינן: **לא קשיא, הא** דמתניתין — **רבנן** היא, **והא** דברייתא — **רבי חנינא בן אנטיגנוס** היא.

דתניא: מוגרמת, דהיינו בהמה שנשחטה למעלה מבית הבליעה — **פסולה.**

העיד רבי חנינא בן אנטיגנוס על מוגרמת שהיא כשרה.

ואם כן, לעולם, לכולי עלמא, בין למתניתין ובין לברייתא, נותנין הלחי עד פיקה של גרגרת, אלא דברייתא סברה כרבי חנינא בן אנטיגנוס דאפשר לשחוט בפיקה של גרגרת [דהיינו מוגרמת], ולהכי קרי לאותו מקום "בית השחיטה", ומתניתין רבנן היא דסבירא להו דאין שוחטין שם, ולהכי תנן עד פיקה של גרגרת ולא קרי לאותו מקום "בית השחיטה" (14).

ואיבעית אימא: הא והא רבנן, ומאי האי

שוק מארכובה ולמטה דברי רבי יהודה, וחכ"א מארכובה ולמעלה, ולהרמב"ם לא שייך שלמטה מארכובה יחשב שוק כנגד זרוע, שאין בו שני פרקים.

ובמעשה רב [סי' ק"ה] מובא **שהגר"א** אמר שהזרוע היא עצם א' ודלא כהפוסקים. ואף על פי כן נתן ב' עצמות, **ובדרך אמונה** תמה שאם החמיר על עצמו ורצה ליטול גם עצם התחתון היה צריך ליטול ג' עצמות ולא ב', שהרי השו"ע פסק כרש"י שצריך ליטול העליון והאמצעי, ואם חש לדבריו ורצה להוסיף עליהם היה צריך ליטול גם עצם התחתון. עי"ש.

14. **החזו"א** [יו"ד ז' ז'] תמה הרי אין הבעלים מקיימים מצוות נתינה במחילת הכהנים, שהרי אמרו בגיטין ל. כי רק במכירי כהונה נחשב נתינה. וכתב שמאחר שכל הכהנים נהגו בזה עין יפה, דין החלב כלקט אחר שהלכו בו הנמושות, ואף על גב דלעיל אמרו שאם אין כהן מעלה אותן בדמים, יש לחלק בין אופן שהסכימו להפקירו שנחשב כאילו ניתן והופקר.

וביאורו יתכן רק בלשון הרמב"ם [פ"ט הי"ט] "וכבר נהגו הכהנים להניח חלב הקיבה", אך **הטור ושו"ע** כתבו שצריך לתת גם את החלב, אלא אם כן נהגו הכהנים להניחו וכו', ולדבריהם יקשה איך מועילה מחילת הכהנים באותו זמן ומקום להחשב כנתינה.

ונפקא מינה לאופן שאחד הכהנים אינו רוצה לוותר על חלב הקיבה, שלהרמב"ם אין חייב ליתן לו, דהוי כהלכו בו הנמושות שהבא אחריהן אין חייבין ליתן לו, ולהטור צריך מחילת כל הכהנים באותו זמן ומקום, וזה שלא מחל נוטל. וראה **בר"י קורקוס** שכתב שאין נותנים לו. [**ובדרכי תשובה** [ס"ק כ"א] הביא דעות שבמקום שאין הכהנים מניחים את חלב הקיבה אין אחד מהן יכול למחול].

וראה **בדרך אמונה** שכתב ליישב קושית החזו"א על פי הטור, שכיון שכל כהן יכול לומר שאינו מוותר על החלב, נמצא שהכהן המקבל את הקיבה נחשב מכירי כהונה כלפי החלב, שהרי אי אפשר לחלקו מנתינת הקיבה, והרי הוא כזוכה ומוותר לבעלים, ונמצא שקיים מצות נתינה בחלב.

עוד יש לומר, על פי מחלוקת האחרונים אם מועילה מחילת הכהנים גם בזרוע עצמה, **שהכרתי** [סק"ד] נקט שמחילה מועילה בכל דבר, אך **הר"י קורקוס ופר"ח** [סק"ט] נקטו שרק בעור וצמר מועילה מחילה כי אינם מפורשים בקרא ואתי מריבוי, ואם כן יתכן שבבשר המתנות שיש בו מצוות נתינה לא תועיל

דתניא בברייתא נוטלה ובית השחיטה **עמה** — **עמה דבהמה** קאמר, דבית השחיטה נשאר עם הבהמה, והלחי ניתנת עד פיקה של גרגרת ולא יותר.(15)

הדרן עלך הזרוע והלחיים

מחילה, ורק בחלב ועור שהתרבו מקרא הועילה המחילה כי באמת אין בהם מצוות נתינה.

15. **רש"י** פירש שרבי חנינא בן אנטיגנוס מכשיר שחיטה למעלה מבית הבליעה.

והרי"ף כתב דקיימא לן כרבי חנינא ב"א והיינו "שייר בחיטי" שאמרו לעיל יח:, וכוונתו שנחלקו רב לענין מקום השחיטה, אך לא נחלקו מהו הלחי שצריך ליתן לכהן.

אך **הרמב"ן** במלחמות ה' כתב שמלשון הגמרא משמע שנחלקו מהי הלחי, וביאר שלרבי חנינא כל הצואר כשר לשחיטה, אך למעלה משיפוי כובע לא נחשב צואר אלא לחי וניתן לכהן, ובכך נחלק עם רבנן שסברו שאין כל הצואר כשר לשחיטה, וסברו שמקום שחיטה הוא גזירת הכתוב, ולדבריהם גם למעלה משיפוי כובע לא נחשב לחי, כי עד סוף הכובע נחשב צואר, ולכן צריך לפסוק כאן הלכה כרבי חנינא, שיש נפקא מינה ממחלוקתם לדין מתנות.

וראה **שחיטת חולין** לעיל [יח:־יט.] שדן איך שייך הגרמה במקום שחיטה לפי הרמב"ן, והסיק כי אף שאינו נחשב צואר, הקנה נמשך עד למעלה מהכובע ונחשב מקום שחיטה.

פרק ראשית הגז

מתניתין:

מצות נתינת **ראשית הגז** לכהן[1] **נוהג בארץ ובחוצה לארץ, בפני הבית** [בזמן שבית המקדש קיים] **ושלא בפני הבית**[2]**. בחולין אבל לא במוקדשין.**

---

1. **רש"י** [ד"ה ראשית] שאפילו גוזזן מאה פעמים נותן ממנה מתנה לכהן, וכן כתב החינוך [תקח], ולשון **המאירי** [על המשנה] שיתנו ראשית הגז כל זמן שהוא גוזזם, **ובדרך אמונה** [ביכורים פ"י הי"ג בה"ל ד"ה כמה] דקדק מדבריהם שאפילו גזזן כמה פעמים בשנה אחת חייב ליתן בכל פעם.

אולם הביא מאידך רש"י בכתובות [קה:] "בכל שנה שגוזז אותן חייב ליתן". וכ"כ רש"י עה"ת [דברים יח, ד] "כשאתה גוזז צאנך בכל שנה". [אמנם **בשפתי חכמים** שם אות ז פירש שכוונת רש"י שיתן בכל פעם ראשית, ולאפוקי שלא יתן בפעם ראשונה את כל הגיזה ואח"כ יפטר. וראה רש"י לעיל [קל. ד"ה ראשית] "כל השנה כשהוא גוזז צאנו"].

וביאר, שכוונת רש"י שאם גזז ונתן מתנה מתחייב שוב בגיזה הבאה אפילו באותה שנה, אך כל עוד לא נתן מתנה על הגיזה הראשונה מצטרפת לחיוב ולפטור עם כל הגיזות שבאותה שנה [לר' אלעאי שאי אפשר להפריש משנה לחברתה], ואם נתן לפני שגזז כשיעור לא יצא ידי חובתו, כי אף ש"מצוותה בתחילה" [כדלהלן] היינו שיתן מה שגזז בתחילה, אך שעת הנתינה היא אחר שגזז כשיעור. והוכיח כן מדברי **הרמב"ן** להלן [קלז:] שאם גוזז צאנו ב' פעמים בשנה מצטרפין שתי הגיזות לשיעור, והיינו שכל גיזה מחייבת אך החיוב תלוי בשנה אחת, ומתנה מועילה על מה שכבר התחייב ולא על גיזה שאחר המתנה. [וראה **טור** יו"ד שלג ש"חייב בכל שנה" **ובב"ח** שפירשו כרבי אלעאי].

2. **הרמב"ם** [ה"א] כתב שנוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית כראשית הדגן. וביארו **הר"י קורקוס ומנחת חנוך** [אות ג] שכוונתו לדמות חיוב ראשית הגז לתרומה, שדעתו [תרומות פ"א הכ"ו] שבזה"ז חיובה רק מדרבנן. וכן מדוייק משינוי לשונו שלגבי זרוע לחיים וקיבה כתב [פ"ט ה"א] שנוהגת "תמיד" בין בפני הבית וכו', כי אינם תלויות בחיוב תרומה, ותמיד הן מדאורייתא [ראה **מנ"ח** תקו, טז שאין דינם תלוי בזמן], אך בראשית הגז לא כתב "תמיד" כי בזמן שתרומה מדרבנן גם ראשית הגז רק מדרבנן.

אולם **המנחת חנוך** [שם] דקדק מדברי **החינוך** שהזכיר דעת הרמב"ם לגבי תרומה [תקז] והשמיטו לגבי ראשית הגז, ומוכח שנקט כי ראשית הגז בזה"ז חיובו מן התורה. וגם **המהרי"ט** [ח"א כה] נקט שאף לדעת הרמב"ם מצוות ראשית הגז אינה תלויה ב"ביאת כלכם" כי היא חובת הגוף.

ובטעם החילוק ביאר **הגרי"ש אלישיב** לפי המבואר **באבן האזל** [בית הבחירה פ"ו הט"ז] ש"ביאת כלכם" אינו מעלה ומוריד בקדושת הארץ, אלא הוא רק תנאי לחיוב תרומה, ולא פסקו כר' אילעאי אלא שאינו נוהג בארץ. ולא למדו מתרומה אלא לענין חיוב התלוי בארץ, ואילו ביאת כלכם הוא דין נפרד. ודעת הסוברים שחיובו דרבנן הוא **כהגר"ח** [שמיטה ויובל פי"ב הט"ז] ש"ביאת כולכם" קובעת בקדושת

חומר יש **בזרוע ולחיים וקבה מראשית הגז**[3], **שהזרוע והלחיים והקבה נוהגין** בין **בבקר** ובין **בצאן**, ונוהגין בין **במרובה**, כששחט הרבה בהמות, ואף **במועט** — אפילו לא שחט אלא בהמה אחת. ואילו **ראשית הגז אינו נוהג אלא ברחלות ואינו נוהג אלא במרובה** [כדמפרש בגמרא].

וכמה הוא מרובה שחייב בראשית הגז?

בית שמאי אומרים: שתי רחלות. שנאמר: "יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן". ומשמע ששתי רחלות נחשבות "צאן", ובראשית הגז כתוב "וראשית גז צאנך".

ובית הלל אומרים: חמש רחלות. שנאמר: "חמש צאן עשויות".

רבי דוסא בן הרכינס אומר: חמש רחלות גוזזות מנה מנה ופרס, דהיינו שמכל אחת מהן גוזזין מנה ופרס [מנה וחצי] — **חייבות בראשית הגז.**

וחכמים אומרים: חמש רחלות גוזזות אפילו **כל שהן** — חייבות.

וכמה נותנין לו לכהן?

משקל חמש סלעים ביהודה שהן עשר סלעים בגליל.

ונותנין לו צמר בכמות כזו שלאחר שיהא

הארץ, ואם כן כשם שראשית הגז נלמד מתרומה לענין זה שחיובו רק בארץ, הוא הדין שנלמד מתרומה שחיובו רק בזמן "ביאת כלכם".

אמנם לכאורה אף לדבריהם אין החיוב תלוי בבנין הבית וחורבנו, אלא בביאת ישראל ובגלותם. אולם **בחתם סופר** [קלו:] שכיום לא נהגו ליתן ראשית הגז משום שהמתנות שמתנות כהונה נתנו לכהנים חלף עבודתם [וראשית הגז ניתן חלף האבנט] ולכן הקלו בהם בזמן שחרב הבית ובטלה העבודה, ולטעם זה דין ראשית הגז תלוי רק בבנין הבית. וכבר הבאנו לעיל [קלה. בהערות] שהנצי"ב כתב שלא נאמר "חלף עבודתכם" אלא במתנות לויה ולא במתנות כהונה. [וראה בחת"ס שם שכתב עוד, שניתנו חלף הנחלה שלא קבלו בארץ, וכיום שגם לישראל אין נחלה אין הכהנים עדיפים ולפ"ז נמצא טעם נוסף שהחיוב והפטור אינו תלוי כלל בבית אלא בביאת כלם ובגלותם.

3. **הרמב"ם** [ה"א] כתב שהלויים בכלל ישראל במצוה זו, וגם מדברי **הטור** [ריש סי' שלג] "חייב כל ישראל לתת מראשית הגז" דקדק **הב"ח** שכוונתו ב"כל" לרבות לויים, **ומהר"י קורקוס** ציין שמפורש כן לעיל [קלא:] שמוציאין מלוי לכהן דבר שהוא "זרוע ולא זרוע" ומסקינן דהיינו ראשית הגז.

ואין להקשות אם כן למה לא שנינו שחומר בראשית הגז מבתנות כהונה שהלויים חייבים בה, כי גם במתנות כהונה לא נפטרו אלא מספק אם נחשבים "עם", ובראשית הגז לא נאמר "עם", וכבר ביאר בחידושי רמ"ש [להלן קלו.] שאין ללמוד ראשית הגז ממתנות ולפטור לויים, כי עדיף ללמוד מתרומה שיש בה קדושה ולויים נותנים לכהן.

ב. **מהרי"ט אלגאזי** [בכורות אות פב] הקשה לדעת הרמב"ם [ה"ח] שהמפריש ראשית הגז ואבד חייב באחריותו, למה לא שנינו במשנתו שדינו חמור בזה יותר ממתנות שאם אבדו אינו חייב באחריותן.

והביא דברי **היש"ש** [סי' ו] **ומשנה למלך** שחלוק דין מתנות שמצוותן רק בנתינת הזרוע לו"ק ואם אבדו אין לו אלא חיוב דמים, וכיון

מלובן יעמוד על משקל חמש סלעים, **ולא** יתן לו משקל חמש סלעים צמר **צואי** שלא נתלבן עדיין כולו.

ושיעור הגזיזה שנותנין לו הוא **כדי לעשות ממנו בגד קטן. שנאמר "תתן לו", משמע שיהא בו כדי מתנה.**

לא הספיק הישראל **ליתנו** — את הצמר — **לו** [לכהן] **עד שצבעו**(4) — **פטור.** שקנאו הישראל בשינוי, ואינו צריך ליתן דמים כשווי ראשית הגז כי נחשב כמזיק מתנות כהונה או שאכלן(5) ואמרו לעיל [קל, ב] שהוא פטור מתשלומין(6).

שאין להם תובעים פטור. אך כשנאבד ראשית הגז שהפריש יכול לתת חלק אחר מהגיזה. [וראה בסמוך אם שייכת הפרשת בראשית הגז] אכן אם נאבדה כל הגיזה דינו שוה למתנות כהונה שאבדו, שפטור כי אין לו תובעים [וכיון שאבדו ולא הזיקן, אינו חייב אפילו לצאת ידי שמים].

ובשם **הרדב"ז** [ח"ה א' תקמח] הביא שהפטור במזיק מתנ"כ הוא רק כשמכוון להפקיעם ממצוה [וכדעת הר"ן ר"פ הזרוע], אך כשאבד ראשית הגז חייב באחריותו אפילו כשנאבדה כל הגיזה, משום שלא התכוון להפקיע עצמו, ואין זה חומרא בראשית הגז, אלא אופן שונה של חיוב אחריות.

4. **רש"י** [ד"ה עד] פירש שצבעו "ישראל זה", ומשמע שאם צבעו אחר לא יפטר, אך הרמב"ם בפיה"מ כתב אם "נצבע" מראשיתה גז, ומשמע שנצבע מאליו. והאחרונים דנו בזה [ראה צפנת פענח תניינא, ועוד] ולכאורה דין זה תלוי במחלוקת הראשונים לעיל [קל:] שהר"ן כתב שמזיק מתנות כהונה פטור אף דמשתרשי ליה משום שהתכוון לגזול, והיינו משום קנין שינוי ששייך רק במעשה הגזלן, אך אילו הטעם כתוס' שנפקע חיוב המתנות כשהשתנו, מסתבר שגם שינוי על ידי אחר יפטור. וראה הערה הבאה, ולהלן [קלז:] בהערה 1 לתוס'.

5. **רש"י** [ד"ה פטור] פירש דקנייה בשינוי, והוקשה לו למה לא יתחייב לשלם שוויו כדין הגוזל חפץ ומשנהו שהחפץ נקנה לו ומשלם דמיו, ולכן הוסיף: דהוה ליה כמזיק מתנות כהונה או שאכלן [והלכה כרב חסדא שאמר לעיל קל: שמזיק מתנות כהונה פטור, וכן כתב **הרא"ש** בסי' ב, ותמה מו"ר הגראי"ל שהרי בב"ק פ"ט סי' ג כתב הרא"ש שבגיזה אינו מתחייב על שינוי כגזלן ששבר חבית, משום שאינו מזיקה ומאבדה מהעולם, אלא רק משנה את צורתה ומוציאה מהבעלים, ולמה הוצרך להוסיף טעם זה, ושמא הרא"ש נקט שהשינוי מועיל רק לקנין, והוסיף טעם לפוטרו ממצוה].

ובתוס' [נדפסו להלן קלז:] הקשו, אילו זו כוונת המשנה מה חידש רב חסדא, והביאו שרש"י פירש בתחילה שכוונת המשנה לאופן שצבעו קודם שבא לידי חיוב, דהיינו לפני שגזז ה' רחלים, ולכן אינו מתחייב. ואחר כך חזר בו ופירש שזה גופא השמיענו רב חסדא שכוונת המשנה לפטור מזיק מתנות כהונה מתשלומין באופן שקנאם בשינוי גם אם צבען אחר שהתחייב במתנת ראשית הגז.

ורש"י בב"ק [סו.] נתן טעם אחר שפטור מתשלומין והוא משום שאין לו תובעין שיכול לומר לאחר אתננו. ולכאורה טעמים אלו תלויים בשני הלשונות לעיל [קל:] בטעמו של רב חסדא, אם פטורו משום שאין לו תובעים, וכדעת **הר"ן** [מד:, מז:] שטעם זה מועיל גם לפוטרו ממצות הנתינה, וכך נקט רש"י בב"ק. וכאן נקט את הלשון השני שהתמעט מ"זה" שאין חיוב אלא על מתנות שבעין, וכשהשתנו פקעה מצוותו, וכדעת תוס' לעיל [שם] שכתבו כי מצד הפטור שאין לו תובעים עדיין חייב

אבל אם רק **לבנו** הישראל, **ולא צבעו, חייב.** שאין זה נחשב שינוי אלא כעומד בעינו.

הלוקח גז צאנו של עובד כוכבים בעודו

בדיני שמים ורק "פטור מלשלם", ובמשנתנו משמע שפטור לגמרי, ולכן נקטו כאן את הטעם שאין לו תובעין אמנם טעם זה אינו תלוי בקנין שינוי של גזילה, אלא עיקרו שאין שמו עליו ונפקעה המצוה, ואילו הרא"ש [שם] כתב ש"צבעו והתכוון לגזלן" ומשמע שלולי התכוון כך חייב לשלם, וצ"ע.

וכבר תמהו האחרונים איך יועיל שינוי והרי לא נעשה מעשה גזילה, וביותר שהרי כל קנין שינוי תלוי בחיוב השבה וכאן לא התחייב בהשבה, [וכמו שכתב רש"י ב"ק צג: טעם אחר שאינו משלם דמים "דלאו גזל גמור הוא דלא מטא לידיה [של הכהן] **ובכפתור ופרח** [סי' טז] כתב שאינו משלם דמים כי הגיזה באה לידו בהיתר שהיתה שלו בתחילה, וראה בתורי"ד ב"ק שם ששינוי קונה בכל מתנות כהונה ועניים לפני שבאו לידם, ותמוה כנ"ל].

וברימון פרץ [קלז:] כתב שכיון שמחויב לתת לכהן, נתנה התורה חלק לכהן אף שאינו מבורר, ובצביעתו גוזל וקונה חלק זה, וראה תשובת **הנתה"מ** בשו"ת **חמדת שלמה** [לב, ה] שנקט כי "גוף הנכסים של כהן" אולם **הגר"ח** [פ"י מבכורים הי"ד] כתב שראשית הגז כיון שאינה טובלת את שאר הגיזה בהכרח שאין חיוב הפרשה בחפצא של הגיזה אלא חיוב נתינה הוא על הבעלים, **ובקובץ שיעורים** [ב"ק אות כ] הוכיח כדבריו מדברי תוס' [בב"ק שם ד"ה עד] שלא מועילה הפרשה בראשית הגז, וביאר דהיינו משום שאין ההפרשה מועילה לעשותה ממון כהן, אלא חיוב נתינה חל על הגברא עד שיזכה הכהן בחלקו.

ולדעת האחרונים הנ"ל צריך לבאר דברי תוס' כמו שכתב באיילת השחר [ריש הגוזל עצים] שהטעם שלא שייכת הפרשה, הוא משום שכבר נעשה ממון כהן בעת שגזז כשיעור המחייב, וכתב שזה טעמו של הרא"ש שצריך לכוון לגזול, כי אף שהצביעה משנה את הצמר אינו מוציאתו מרשותו אחר שכבר נעשה ממונו.

ובעונג יו"ט [כט, קלה] כתב שאין צריך מעשה גזילה אלא בכדי להוציא מרשות אחר, אך כאן שהיתה ברשותו שינוי קונה אף כשלא עשה מעשה גזילה. אלא שעדיין תקשה קושית החזו"א שהרי קיי"ל שמתנות כהונה אינן נגזלות ואיך יקנה, ובהכרח צריך לבאר כמו שכתב **הגרי"ז** [הל' גזילה] שיש שני אופנים בשינוי, שקנין גזילה נעשה ע"י שינוי שמגרע בחפץ וגורם שלא יוכל לקיים בו השבה גמורה, וזה אינו צריך שיעשה את החפץ לחפץ אחר, ושינוי זה מועיל גם אחר שחל חיוב ראשית הגז, אך אינו שייך אלא למ"ד שמתנות כהונה נגזלות, אולם למ"ד שאין נגזלות בהכרח הנידון הוא על שינוי שמשנה את החפץ משמו הראשון, ומפקיע ממנו את חיובים, כשם שמצינו שינוי באתנן זונה שמתירו לקרבן, ושינוי זה מועיל רק קודם שהצטרף לשיעור גיזה המחויבת, וגורם שלא יחול עליו חיוב ושם ממון כהן [וראה שו"ת חת"ס או"ח לט].

6. **המשנה למלך** [ה"ו] כתב שחייב לצאת ידי שמים, כמו שמצינו לגבי מתנות כהונה [יו"ד ס"א טו] שפטורן רק משום שהם ממון שאין לו תובעים. ולכאורה חיוב זה שייך רק לדעת האחרונים שיש לכהן זכות בגוף הגיזה אף שלא שייך בה הפרשה [או כפירוש מו"ר שזכות זו חלה משום שאין בו הפרשה], אך אילו אינו נעשה ממון כהנים, הרי הוא כמזיק בהמה קודם שהופרשו מתנותיה, או שדה קודם שהופרש ממנה פאה, ועיין **דרך אמונה** [פ"א ממתנ"ע

מחובר על הבהמה — **פטור מראשית הגז**[7]. משום שנאמר "צאנך" ושל עכו"ם אינו נחשב "צאנך" ואף על פי שהגיזה של ישראל אין החיוב חל אלא על הצאן והוא אינו שלו.

הלוקח גז צאנו של חבירו, אם שייר הלוקח חלק מהצמר אצל המוכר, שלא קנאו, **המוכר חייב** בראשית הגז. כי יכול הלוקח לומר לו: הצמר שצריך ליתן לכהן — אצלך הוא ולא קניתיהו ממך[8].

ואם **לא שייר** אלא קנה הישראל את כל הצמר — **הלוקח חייב.**

פ"ג כ"ג] וצ"ע.

7. **רש"י** [ד"ה הלוקח] פירש שקנה את הגיזה כשעדיין היתה מחוברת בצאן, כי אילו קנאה אחר שנגזזה פשיטא שפטור, [וראה להלן קלח. ד"ה תנן שכתב "אפילו שלא נגזזה"]. אולם **הרמב"ם** בפיה"מ כתב שלקח ממנו גיזה תלושה, וכן פסק [בה"ט], וכן הוא בשו"ע [ס"ז]. וביאר **הרדב"ז** שלדעת הרמב"ם דין זה נכתב רק בכדי לדייק ממנו שאם קנה צאנו לגזוז חייב [כדלהלן קלח.].

ובאור שמח [ה"י] תמה הרי לעיל [קלג:] אמרו חומר בזרוע לחיים וקיבה מראשית הגז, שהלוקח צאנו של עכו"ם פטור מראשית הגז, ופרש"י דהיינו אם קנה קודם שחיטה, ולהרמב"ם שהפטור בראשית הגז הוא רק בקונה אחר גזיזה הרי אינו חמור ממתנות שגם הלוקח מעכו"ם אחר שחיטה פטור. **ובדרך אמונה** [ד"ה הלוקח] הביא גירסא בלשון הרמב"ם "אע"פ שגזזן העכו"ם, וביארה שגזזן העכו"ם בשביל הישראל ובכל זאת פטור כי אין הצאן שלו ואף אם הקנה לו את הגיזה מקודם [אך אם גזזן הישראל חייב משום שנחשב כקונה צאן לגיזתה] ונמצא שדעת הרמב"ם כרש"י, ובאופן זה במתנות יתחייב כיון שהמתנות שלו.

ובבית הלוי [ח"א מט] כתב שהרמב"ם אינו מחלק אם קנה הצאן או לא, כי דעתו שקנין פירות לאו כקנין הגוף, ואף אם לקח הצאן לגיזתו אינו שלו, ובהכרח שהחיוב תלוי רק אם הגיזה שלו בעת הגיזה. [וכדלהלן]. אך רש"י סבר שראשית הגז אינו תלוי בקנין הגוף, ואף אם קנין פירות אינו כקנין הגוף אם קנה את הצאן לגיזתה מתחייב, כי די בקנין זה לחייב ראשית הגז.

וראה **ביתרון האור** [להגדול ממינסק] שכתב כי ממשנתנו מוכח שבקנין לזמן נחשב כ"צאנך" ותמה על **הרא"ש** [סוכה פ"ג סי' ל] שכתב כי אם קנה אתרוג לזמן אינו נחשב "לכם", והביא דברי תוס' בב"ב [קלו. ד"ה מביא] שבביכורים נאמר "אדמתך" ובקנין לזמן חיובו רק מדרבנן, והוא הדין בלוקח מעכו"ם צאן לגיזתו חיובו רק דרבנן, וכן נקט **במנחת ברוך** [סי' צב], וראה **קצוה"ח** [רמ"א סק"ד] **ומנחת חנוך** [תקח, טז].

8. **השו"ע** [ס"ח] מבואר שכוונת המשנה אפילו באופן שלקח מחברו את הגיזה כשעדיין לא גזז, והמוכר חייב כי שייר מעט מצאנו להגזז [ולהלן קלח. נחלקו רש"י ותוס' בטעם שיור המתנות למוכר, ואם צריך שישאר בידו כשיעור חיוב]. **ובאור שמח** [ה"י] ביאר שהמוכר חייב ליתן על גיזת הלוקח אף שיצאה הגיזה מרשותו קודם שעת החיוב, משום שהחיוב חל על הצאן אף שהגיזות אינם שלו, אך חיובו רק כששייר לעצמו, כי אם מכר את כל הגיזה אינו חייב לקנות חזרה מעט מהלוקח כדי ליתן לכהן, שהרי במכירתו הוא נחשב כמזיק מתנ"כ ומכרן, שפטור מתשלומין. [לדעת הרמב"ם שמכרן כמזיק, אך לדעת תוס' חייב משום דמשתרשי ליה, ראה לעיל קל הערה בהרחבה].

ולענין חיוב הלוקח כתב האור שמח שדינו

היו לו למוכר שני מינים של רחלות: **שחופות** [לא שחורות ולא לבנות](9) **ולבנות, ומכר לו** ללוקח **שחופות אבל לא לבנות,** או שהיו לו זכרים ונקבות ומכר לו **זכרים אבל לא נקבות — זה נותן** ראשית הגז **לעצמו, וזה נותן לעצמו** [דהיינו, משחופות על שחופות ומלבנות על לבנות].

ובגמרא יתבאר דעצה טובה קא משמע לן התנא, שהרי גיזת הלבנות טובה מזו של שחופות, ושל נקבות רכה משל זכרים, וכדאי למוכר לקנות מחלוקת גיזת שחופות בשיעור שחייב ליתן ראשית הגז על השחופות שנותרו בידו, ויתן מגיזה זו לכהן, וירויח שלא יתן מגיזת הלבנות הטובה יותר על השחופות [וכן בזכרים ונקבות].

גמרא:

במוקדשין מאי טעמא לא נוהג ראשית הגז?

דאמר קרא: "צאנך" — ולא צאן הקדש.

והוינן בה: **טעמא דכתב רחמנא "צאנך",** למעט קדשים. **הא לאו הכי, הוה אמינא**

תלוי בנמחלוקת רש"י והרמב"ם בלוקח גז צאנו של נכרי [הובאה בהערה הקודמת], שלדעת רש"י שפטורו אפילו כשלקח במחובר משום שאינו צאנו, גם כשלוקח מחבירו אינו מתחייב. אך לדעת הרמב"ם שהלוקח מעכו"ם פטור רק כשלקח אחר גיזה, הוא הדין בלוקח מחברו במחובר יתחייב הלוקח בראשית הגז, אלא שאם המוכר שייר אמרינן שלא מכר את המתנות ונמצא שהמוכר נותן את המתנות שחייב הלוקח.

אולם **החזו"א** [רד א] כתב שלדעת רש"י שהלוקח גז צאנו של עכו"ם פטור בהכרח שהמוכר גיזתו לחברו אין דעתו להפקיע זכות הכהן, ומשייר את כל הגיזה לעצמו עד שעת החיוב שהיא בעת הגזיזה, ורק אחר הגיזה זוכה הלוקח בשאר, ולכן המוכר חייב במתנות ראשית הגז. וגם לדעת הרמב"ם צריך לפרש כן אין המוכר יכול לתת על חיוב הלוקח כי הבעלים מחלקים לראשית הגז.

ובדרך אחרת כתב שגם לדעת רש"י רק הלוקח מעכו"ם נפטר משום שאינו "צאנך", אבל בלוקח מישראל מצרפין את חיוב הלוקח מצד הגיזה וחיוב המוכר מצד הצאן, ולכן יכול המוכר לתת על גיזה זו.

ב. **הטור** כתב "אם שייר המוכר קצת גיזה לעצמו", **והרמ"א** הביאו כהוספה על דברי השו"ע וביאר **הגר"א** [ס"ק ח] שהבין בדברי הטור כי גם אם קנה אחר שנגזזה והתחייבה, המוכר חייב וכן ביאר בבאר הגולה. וכן מדויק בחילוק שבין דברי השו"ע והרמ"א באופן שלא שייר, שהשו"ע נקט שהלוקח חייב להפריש, כי התחייב בגיזה, ואילו הרמ"א נקט "חייב ליתן" כי רק המוכר התחייב, והלוקח צריך "לתת" את המתנה שקבל בתוך הגיזה שקנה, [ואינו מוכרה לכהן, כי המוכר לא נטל ממנו דמים אלא על שאר הצמר **חזו"א** ליקוטים לזרעים סק"א].

וראה עוד בסוף הפרק.

9. **הרמב"ם** [ה"ו] כתב היה הצמר שלהן אדום או שחור או שחום חייבות בראשית הגז. וכתב **הכסף משנה** שמקורו מלשון משנתנו "צבעו" פטור. ולכאורה דין זה מפורש כאן שהרי "שחופות" בפני עצמן חייבות בראשית הגז, והרמב"ם פירש בפיה"מ שהן "בין שחור ובין אדום או זולתם מן הגוונים", ולפירוש רש"י היה ניחא, שפירש "לא שחור ולא לבן", וביאר **התפארת ישראל** דהיינו אפור, ואין מכאן מקור

דקדשים חייבים בראשית הגז? והא לאו בני גיזה נינהו, שהרי אסור לגזזן(10), **דכתיב** "**ולא תגוז בכור צאנך**"?!(11)

ומבארינן: **אי בקדשי מזבח, הכי נמי** אין צורך במיעוט, ופשיטא שאין חיוב ראשית הגז על גיזתן שהרי אסור לגזזן. אלא **הכא במאי עסקינן — בקדשי בדק הבית** שמותרים בגיזה, ולכן הוצרך לדרוש מפסוק לפוטרם מראשית הגז.

ומקשינן: **והאמר רבי אליעזר: קדשי בדק**

לחיוב אדום ושחום.

10. **במנחת חנוך** [תפד] הקשה עוד הרי אפשר לומר שהמיעוט נצרך באופן שגזז גוי, שחייב בראשית הגז כי הצאן של ישראל, ואין על הגוי איסור גיזה במוקדשין [אלא משום שבות]. וראה **אבן האזל** [סוף מעה"ק] שאיסור עבודה בקדשים אינו על העובד דוקא אלא על הגורם שתעשה עבודה, ויתכן שגם כשניתן לגוי לגזוז נחשב כגורם, וצ"ע. אולם מסתבר כי אף אם גזז הנכרי שלא בשליחותו, פטור משום שאינו גז העומד לגזיזה, וגז כזה לא התחייב, וכדלהלן.

והחזו"א [ריד, לסוגיין] הקשה למה לא תירצה הגמרא שהמיעוט נצרך באופן שעבר וגזז [וראה להלן הערה 15]. ותירץ שלא חייבה התורה בראשית הגז אלא גיזה שנמצאת בעולם כדין, אך גיזה שהביאה בעבירה אין עליה שם גז להתחייב במתנה. [וזו היא כנראה כוונת **תוס' הרא"ש** בסמוך בד"ה אי הכי **והמאירי** כתב שהגיזה קדושה בקדושת מזבח וא"א לפדותה ולתת לכהן].

עוד תירץ **החזו"א** שאין הגיזה הראשונה מצטרפת לשיעור החיוב משום שבעת הגיזה אינו עתיד לגזוז עוד שהרי אסור לגזוז קדשים, ולפיכך אין צירוף ביניהם. [ומסתבר שאף אם שאר הרחלות הן של חולין עדיין חסר בצירוף של כל חלק וחלק מגיזת הרחל הראשונה, וכוונתו שחסר בצירוף לשיעור בכמות הצמר ולא לצירוף חמש צאן בדוקא.

וראה **ברימוץ פרץ** שכבר עמד על קושיא זו וכתב שראשית הגז הוא חיוב ממון מישראל לכהן וכיון שהוא חל בגזיזה שחייב עליה מלקות נמצא שנפטר ממתנה משום קלבה"מ. ותמוה, שאינו נפטר מהמצוה. ויתכן שכוונתו להמבואר, שגז שאינו עומד להגזז מפני האיסור אינו חייב ברה"ג.

עוד הקשו **המנחת חנוך וחתם סופר** שהרי אמרו [בבכורות כה.] שהתולש צמר מקדשים פטור, ואם כן מצינו חיוב ראשית הגז באופן זה [וכמבואר ברמב"ם ה"ו] שגם תולש חייב בראשית הגז], **ובזרע אברהם** [כ, מ] כתב ליישב לפי דברי **הקרית ספר** [פ"י מביכורים] שחיוב תלישה הוא רק בראוי לגיזה [ולכן אין חיוב על התולש מבהמה מתה, כי אין דרך לגוזזה, וכדלהלן] וכיון שאין דרך לגזוז מוקדשין מפני האיסור אין תלישתן מחייבת. ודקדק כן מלשון הגמרא בקושיא, "והא לאו בני גיזה נינהו" ולא נקטה "והא אסור לגוזזן" כי אף תלישה המותרת אינה מחייבת.

11. **במנחת חנוך** [תפד] הקשה הרי אפשר להעמיד שהמיעוט נצרך באופן שגזזו כמה אנשים וכל אחד גזז פחות משיעור "סיט כפול" האסור בקדשים.

והנה **המרדכי** [ר"פ ט"ז דשבת] הביא ירושלמי שהקשה למה אין מוכרין לנכרי דוקא בהמה גסה מחשש שמא יעשה בה מלאכה בשבת, והרי גם בהמה דקה יכול לגוזזה בשבת, ותירץ שבגיזה אין הבהמה עושה את המלאכה אלא הנכרי עושה בה וזה לא נאסר, ותמה המרדכי מסוגיין דמשמע שתזבח ולא גיזה הוא מצד איסור עבודה בקדשים ובספר **תקנת עזרא**

הבית אסורים בגיזה ועבודה, ושוב יקשה למה צריך לדרוש מקרא לפוטרם מראשית הגז.

ומתרצינן: האיסור שהזכיר רבי אליעזר — **מדרבנן** הוא, אבל מדאורייתא מותרים בגיזה. ולפיכך **סלקא דעתך אמינא, הואיל ומדאורייתא בני גיזה נינהו, היכא דגזז ליה** ועבר על האיסור דרבנן, **ליתיב ליה** לכהן ראשית הגז, קא משמע לן קרא שפטור משום שהצאן אינו נחשב "צאנו" ואף שמותר לגוזזו אין הגיזה מחייבת אלא הצאן (12).

ומקשינן: **והא קדיש לה** הרי הצמר של הקדש הוא ואיך סלקא דעתא שיתן לכהן צמר של הקדש? (13)

[למעילה יג.] הקשה שבהמשך סוגיין משמע שכל הנידון הוא מצד הכחש שחל בגיזת הבהמה ולא מצד איסור העבודה עצמו. ועוד שאם הגיזה נאסרת רק מצד עבודה, למה הוצרך הפסוק לכפול ולומר לא תעבוד בבכור שורך ולא תגוז בכור צאנך, והרי זה וזה הוא איסור עבודה. [ובפשטות נראה שהמרדכי גרס כגירסא המובאת בתוס׳ רא״ש ובדק״ס הא לאו בני גיזה נינהו דכתיב לא תעבוד].

ויתכן שראית המרדכי היא מקושית המנחת חנוך, שבסוגיין מוכח שיש חיוב גם על פחות משיעור גיזה והיינו מצד איסור העבודה שבגיזה. ומה שהוצרך הכתוב לומר "ולא תגוז" לאסור גיזה גם במתה, יתכן לפרש שהוא משום שאיסור עבודה אינו שייך במתה, ואילו איסור גיזה במוקדשין נוהג גם במתה, כדמוכח בספרי פר׳ ראה ובתוס׳ בכורות [כה:] שהביאו מקרא שהותרה גיזה לאחר זביחה, ומשמע שהיתרה תלוי בשחיטת הקרבן ואילו מתה גיזתה אסורה.

אמנם **במנחת חינוך** [תפד] כתב שאין איסור גיזה במוקדשין אחר מיתה וראייתו שהרי ראשית הגז אינו נוהג אחר מיתה וכתב **הכסף משנה** [ה״ז] שהטעם לכך כי אחר שמת לא גז מקרי ולא צאן מקרי, ומסתבר שהוא הדין לגיזת קדשים, וחילק בין איסור גיזה בשבת שנאסר גם במתה דהיינו רק משום עוקר דבר מגידולו, אף שאינו נחשב "גז".

ובדעת תוס׳ צריך לומר כטעם **הרדב״ז** שאין ראשית הגז במתה משום שהוקש לבכור או למעשר, אבל בקדשים אפילו במתה אסור לגזוז אלא במקום שיש היתר שחיטה. או שיפרשו כמש״כ **בקרית ספר** [הנ״ל] שאין מצות ראשית הגז אלא בגיזה כדרכה, ומתה אין דרכה לגזוז, אך ודאי נקראת גיזה ואסורה בקדשים. [ודברי הכ״מ תמוהים מיומא מט: ששה שחוט נקרא שה].

12. **הרמב״ם** [ה״ב] הביא את מסקנת הגמרא ת״ל צאנן ואין אלו צאנו, והיינו כפשוטו, שאף על פי שאסורין מדרבנן, הוה אמינא שיתחייב מן התורה כי אין עליהן איסור דאורייתא שיעכב את החיוב לתת. ולכך הוצרך קרא למעט מטעם אחר.

וראה **בארצות החיים** [יג ס״ק א] שהוכיח מסוגיין שאיסור דרבנן מעכב דאין דאורייתא, ומשמע שביאר בסוגיין שהפסוק מלמד כי האיסור דרבנן שלא לגזוז בדה״ב מעכב שלא יתן גיזת בדק הבית, ולכאורה אף כהבנתו אין זו ראיה, שהרי יתכן לבאר שהפסוק מלמד שהאיסור דרבנן מעכב את צירוף הגיזה לשיעור, וכמבואר בהערה 10 שאיסור גורם שלא יעמדו לצירוף, ומסתבר שלשם כך אין צורך באיסור דאורייתא דוקא, אלא כל שאין דרכו להצטרף, מעכב.

13. **בלב אריה** כתב שסוגיין עוסקת באופן שכל

ומבארינן: **סלקא דעתך אמינא, לפרוק** [יפדנו] הישראל את הצמר, **וליתיב ליה** לכהן.

ותמהינן: ואכתי היאך יתננו, **הא** בכל הקדש דבעלי חיים **בעי העמדה** — שתעמוד הבהמה, ואז עושים **הערכה** של שוויה, והכא הרי היא אפשר להעמיד את הצמר אחר שנגזז מן הבהמה?

הניחא למאן דאמר קדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה, שפיר! דהא אוקימנא דמיירי הכא בקדשי בדק הבית. **אלא למאן דאמר** אף קדשי בדק הבית **היו** בכלל, **מאי איכא למימר?**

אמר רב מני בר פטיש משום רב ינאי: הכא מיירי **במקדיש בהמתו לבדק הבית חוץ מגיזותיה** שלא הקדישן[14]. ואם כן, **סלקא דעתך אמינא לגזוז** ראשית הגז **וליתיב ליה** לכהן, שהרי הגיזות אינן הקדש, ואהא **אמר קרא "צאנך"**, דדווקא אם הצאן שלך — חייב אתה בראשית הגז, **ולא** כאשר **הצאן** שייך **להקדש.**

ומקשינן: **אי הכי** שמדובר באופן ששייר גיזותיה, למה העמדת את המיעוט בקדשי בדק הבית, הא **בקדשי מזבח נמי** צריך מיעוט לפוטרו מראשית הגז באופן שהקדישה חוץ מגיזותיה?[15]

ומשנינן: קדשי מזבח אסור לגזזן אפילו אם לא הקדיש גיזתן משום **דכחשי** הבהמות על ידי הגיזה.

ותמהינן: אם כן איך מותר לגזוז **בקדשי בדק הבית** ששייר בהקדשן ולא הקדיש גיזתן, והרי הם **נמי כחשי** על ידי הגיזה?

ומתרצינן: בקדשי בדק הבית מדובר באופן

הבהמות של הקדש, שאם לא כן הרי אפשר להפריש על גיזת ההקדש גם בלא פדיון באופן שיגזוז עם בהמות ההקדש גם בהמת חולין ויפריש ממנה, [ולכך צריך למעט הקדש מצאנך, ללמד שאין עליו חיוב נתינה כלל]. וראה להלן הערה 18.

14. **הבית מאיר** ביאר שכוונת הגמרא שמשייר לעצמו חלק בבהמה שממנו יונקת הגיזה ואינה נאסרת כדין גידולי הקדש, שהרי אמרו [בב"ב עא: קמח.] שצריך לשייר מקום היניקה כשמשייר לעצמו אילן בקרקע שמוכר לחברו עי"ש. **והגרעק"א** [תניינא פח] כתב שבסוגיין מדובר בגיזה שכבר עומדת ליגזז וכבר אינה צריכה לינוק מהבהמה, ולכן צריך קרא לפוטרו מראשיתה גז אף אם שייר רק את הגיזות שאינן הקדש, [וראה **קהילות יעקב** נדרים כח **ובחידושי ר' מאיר שמחה** כאן, **ובזרע אברהם** יא, כז, ובהערה הבאה].

15. **רש"י** פירש שקושיית הגמרא היא כי גם בקדשי מזבח צריך מיעוט באופן ש"עבר וגזז", **ומהרש"א ומהר"ם** מחקו תיבות אלו, שהרי כעת מדובר כגון שאמר "חוץ מגיזותיה" ובודאי מן התורה אין איסור גיזה.

ובתוס' רא"ש כתב שנדחק לפרש כך כי מסתבר שהאיסור לגזוז הקדשים אינו מצד נטילת הגיזה אלא משום בזיון קדשים, וכשהגוף קדוש עובר על לא תגוז אף אם הגיזה אינה קדושה. אך לפי זה הוקשה לו תירוץ הגמ' "כחשי", כי למה ימנע מלהכחישה יותר מאיסור בזיון קדשים, וכן כתב **מהרש"ל** ולכן דחה פירוש זה.

ובספר **מקור ברוך** [כו] כתב שדעת **רש"י,**

דאמר הריני מקדיש **חוץ מגיזה וכחישה,** ולכן מותר לגוזזן אף על פי שמכחישה(16).

ותמהינן: **בקדשי מזבח נמי** אפשר להעמיד באופן **דאמר חוץ מגיזה וכחישה?**

ומתרצינן: קדשי מזבח, אף על גב דאמר "חוץ מגיזותיה", **אפילו הכי,** כיון דקדושת הגוף חמורה, **פשטה קדושה בכולה,** ואף גיזתה נעשית קדושה ולפיכך פשיטא שאינו חייב בראשית הגז, שהרי הגיזות אינן שלו, ואין צריך פסוק לפוטרו, מה שאין כן בקדשי בדק הבית שלא שייך בהם דין פשטה קדושה בכולה(17).

ומנא תימרא שאם הקדיש חלק מהבהמה

כהמרדכי, שאף על פי שעצם הגיזה אינה קדושה אסור לגוזזה משום שהגוף קדוש ועושה עבודה בקדשים, וביאר שזו כוונת המרדכי להוכיח מסוגיין.

ולפי זה פירש שתירוץ הגמ' "כחשי" ביאורו שהגיזה הכחישה את הבשר ביניקתה והיא קדושה אף על פי שאמר "חוץ מגיזתה", ולכן אין צריך למעטה מחיוב מתנות, אך אין לפרש שמתרץ שאסור לגזוז כי עבודת הגיזה מכחשתה, שהרי הנידון באופן שכבר עבר וגזז, וראה שם שהראה מכמה דוכתי שהתורה אסרה גיזה משום עבודה, וביאר את הפס' לפי דרכו.

ובדבר אברהם [ח"א ז, ג] תמה על הוכחת הרא"ש ומהרש"ל שסוגיין אינה עוסקת בעבר וגזז שהרי לא העמידה בקדשי מזבח משום דכחשי, והרי לעיל העמידה הגמ' בקדשי בדה"ב ובאופן שעבר על איסור דרבנן וגזז, והוכיח ששני נידונים בסוגיין, לגבי מיעוט הכתוב אמרו שנחשב בר גיזה בבדק הבית כי מדאורייתא מותר לגוזזו, ולכן צריך מיעוט, ועל כך אמר רבי ינאי שאי אפשר להעמידו בקדשי מזבח ובעבר על איסור דאורייתא וגזז. אך תנא דמתני' שנקט "ולא במוקדשין", אף שכבר נאסרה גיזת בדה"ב, בהכרח כוונתו אף בעבר וגזז.

16. **במרדכי המשנה** הוכיח שלהלכה קיימא לן שאין גיזה מכחשת את הבשר, שהרי הרמב"ם פסק שאיסור גיזת בדה"ב הוא רק מדרבנן, ואילו הגיזה מכחשת הוה בזה איסור דאורייתא, וכן משמע בסוגיין שהוצרך לשייר גיזה וכחישה, ואילו איסור הכחשה הוה רק מדרבנן לא היה מעכב בחיוב ראשית הגז כשהגיזה עצמה אינה קדושה.

אך **בלב אריה** כתב שרק כאשר הגיזה מועילה להקדש, כגון גיזת בדה"ב שאינה אסורה, אין חוששין לכחישת הבשר, אך במקדיש חוץ מגיזתה שהיא גיזת חולין ואינה מועילה להקדש, ודאי אסור להכחיש בשר.

17. **רש"י** [בד"ה אפילו] פירש שלא מועיל השיור בגיזה, ונשארת בקדושתה כיון שקדושת הגוף חמורה ופשטה בכל המחובר לבהמה. **ובתוס' רא"ש** תמה מי הכריחו לפרש כן, והרי אף אם אין פשטה בגיזה - כי אינה שייכת לגוף הבהמה, שהרי דרך לגוזזה - מכל מקום אי אפשר לגוזזה מפני שאינו יכול לשייר הכחש שבגוף הבהמה [ולשיטתו, שאין נידון הגמרא בעבר וגזז, אך רש"י לא יכל לפרש מצד איסור הגיזה מפני הכחש, שהרי ביאר לעיל שהנידון בעבר וגזז].

וראה **בשער המלך** [פ"ה מערכין הי"ז] שדקדק מלשון הרמב"ם [ה"ב] הקדיש בהמות לבדה"ב וכו' או שהקדיש בהמה חוץ מגיזתה, דמשמע שאין חילוק בין קדשי מזבח לבדק הבית כי אין פשטה בגיזה, והוכיח כך מהסוגיא בתמורה [יא:] שחלקה על הסוגיא כאן [והסברא כמבואר בתוס' רא"ש], ולפי"ז אין צורך לומר "חוץ מכחשה" כיון שאין הגיזה מכחשת. וראה

בקדושת הגוף פשטה קדושה בכולה?

דאמר רבי יוסי: והלא במוקדשין האומר רגלה של בהמה **זו עולה — כולה עולה!**(18)

ואפילו לרבי מאיר דאמר באופן שהקדיש רגלה **אין כולה עולה, הני מילי דאקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו** כגון רגלה של בהמה, **אבל הקדיש דבר שהנשמה תלויה בו,** כמו בסוגיין שהקדיש את כל הבהמה חוץ מגיזותיה — פשטה קדושה בכולה, **וקדשה** כולה ואפילו הגיזות.

יש״ש [סי׳ א׳] ור״י קורקוס [ה״ב] שלמסקנת הגמרא שיש חילוק בין קדשי מזבח שאומרים בהם ״פשטה״ לקדשי בדה״ב שאין בהם פשטה, הגמרא חוזרת מההנחה שגיזה מכחשת, ולכן צריך את הפסוק ״בחוץ מגיזתה״ וכן דייקו מלשון רש״י [בא״ד] והרמב״ם [שם] שלא הזכירו ״חוץ מכחשה״. [**ובאור גדול** דחה כי כיון שאי אפשר לגזוז אלא כשמשייר גם כחושה מסומא משייר גם כחישה, וסוגיין סברא כמאן דפליג בב״ב קמח.].

אך מלשון **רש״י** [בד״ה רבא] **ותוס׳** [ד״ה במקדיש] מבואר שגם למסקנא חידוש הפסוק נזרק רק כשאומר ״חוץ מגיזתה וכחישתה״. **והחזו״א** [ליקוטים ז, א] כתב שגם דעת הרמב״ם כן, ומה שהצריך פסוק באופן שלא אמר חוץ ״מכחשה״, הוא משום שביאר בגמרא שבאופן שאסור לגזוז אין צריך למיעוט ״צאנך״ ודי לכתוב ״צאן״. אך גם מצאנך מתמעט צאן שאסור בגיזה.

וראה **בדבר אברהם** [ח״א ז, ג] שביאר דברי הרמב״ם לפי דרכו [בהערה 15].

18. בספר **זרע אברהם** [יא, כט] הקשה על ראית הגמרא, שהרי אילו תחסר רגלה של בהמה לא יהיה הקרבן תמים, ולכן יש בה ״פשטה״ אולם גיזה אינה מצרכי הקרבן ולמה יחול עליה דין פשטה, והלא אפילו אם לא היה עליה צמר כלל הקרבן כשר, ומה החילוק בינה לקדושת דמים שלא אומרים בה ״פשטה״ [כמבואר בתמורה יא:].

אמנם ביאור הגמרא תלוי אם גיזה נחשבת חלק מהבהמה או לא, ואילו כל עוד שהגיזה עדיין על הבהמה אי אפשר להקדיש בלעדיה, אפשר לומר עליה גם פשטה, אך אילו היא דין נפרד, ואפשר להקדיש קרבן גם בלי גיזה, או גיזה בלי קרבן לא שייך בה דין פשטה. וראה תוס׳ בבכורות [כה. ד״ה שער] שצמר הנתלש מקרבן מותר מדאורייתא, וכבר דינו האחרונים **[משנה למלך** פ״א ממעילה ה״י, **נודע ביהודה** יו״ד קצג, **משיב דבר** ח״ב נחל אם כוונתם שהוא מותר בהנאה על ידי פדיה, או שקדושתו פוקעת בגזיזה [ואולי נחשב כקדשים שמתו, כי אין הצמר ניתר ע״י זריקת הדם כשאר חלקי הבהמה].

ועוד הקשה [יד, יז] מסוגיין על מש״כ **הרמב״ם** [פ״א ממעילה הי״ג] הקדיש אבר אחד מן הבהמה וכו׳ הרי הדבר ספק אם אסורה **כולה** בגיזה ועבודה, ומשמע שדין הגיזה תלוי בבהמה, ואילו בסוגיין משמע שאף אם כל הבהמה קדושה יכול לשייר את הגיזה, ולולי דין פשטה שייך שתהיה בהמה קדושה ללא גיזותיה. ומשמע שדין גיזה הוא נפרד, ולמה תאסר כולה כשמקדיש אבר אחד והשאר חולין, עי״ש.

ולכאורה החילוק פשוט בין מקדיש חלק מהבהמה דהיינו גוף בלא גיזות - שחלה קדושת הגוף על חלקה כי בידו להקדיש כולה, ולכן אילו פשטה קדושה בכולה אין צורך בפסוק למעט גיזה זו מחיוב ראשית הגז. אך אם אין בידו להקדיש את שאר הקרבן כגון שהיה שותף בבהמה אינו יכול להחיל בחלקו אלא קדושת

רבא אמר: משנתנו עוסקת **במקדיש** רק **גיזה עצמה** ובאופן זה לא למדנו לפוטרו מנתינת ראשית הגז מהכתוב "גז צאנך", שהרי "צאנך" הוא, כי הבהמה נשארה שלו, **וסלקא דעתך אמינא לגזוז ולפרוק וליתיב ליה** לכהן, **אמר קרא: "גז צאנך תתן לו"**, ודרשינן: **מי שאינו מחוסר אלא גזיזה ונתינה** — תתן לו לכהן. **יצא זה** שהקדיש את הגיזה(19) **שמחוסר גזיזה**(20) **פדיה ונתינה**(21)**.**

הגוף, ואז יתכן שחלק השני חייב בגיזה וצריך קרא למעטו כי לא שייך בו "פשטה", שהרי אף בחלק המקדיש לא חלה אלא קדושת דמים. והיינו משום שגיזה היא חלק מהקרבן, כי אילו היא דין בפני עצמו הרי חלה קדושת הגוף בבהמה וצריך קרא להשמיענו באופן שהגיזה שייכת לשותפו, שפטור אפילו אם חזר וקנאה, אף שלא אומרים פשטה באופן זה.

19. כתב **החזו"א** [יו"ד ריד לסוגיין] שלדעת רבא אפילו אם לא הקדיש את כל הגיזה, פטור, ואף על פי שיכול לתת גז שאין מחוסר פדיה, כיון שחלק מהגז אינו ראוי למצוות נתינה אלא אחר פדיה, אינו מצטרף להשלים שיעור החיוב. אך **בלב אריה** כתב שאם שייר חייב להפריש מהחולין על ההקדש. [ומדבריו אלו הבאנו לעיל הערה 13 לענין חסרון העמדה והערכה].

ובספר **גז צאנך** דן לדעת **החזו"א**, אם גם גז בהמה של בדק הבית אינו מצטרף לשיעור משום שאי אפשר לפדותו בהעמדה והערכה, ואף אם יש עמו בהמת חולין, יפטר, או שרק גז המחוסר פדיה, יש חסרון בגוף הגז שלא חייבה תורה אלא כשיכול ליתנו מיד, אך מחוסר העמדה והערכה הוא דין צדדי בהלכות פדיה ואינו מגרע בגז עצמו להצטרף לשיעור. וראה שו"ת **בית יצחק** [יו"ד קיב יד] שכל שאינו ראוי לנתינה אינו ראוי להפרשה, ואפילו אם רק דבר צדדי מעכב ל??.

20. להלן [קלח.] יש הוה אמינא שחיוב הישראל ללבן הצמר קודם שיתנו לכהן, ותמה **התפארת יעקב** שאם נמצא שכל ראשית הגז מחוסר ליבון לפני הנתינה, ובפשטות אינו דומה, כי הליבון הוא הכשר הנתינה ורק דין נוסף שאינו מצד חיוב ראשית הגז נחשב מחוסר דבר.

ובספר **יד אליהו** [כללים מ ס"ד] הקשה מסוגיין על **הר"ן** בגיטין [כב:] שתמה איך אשה כותבת גיטה והרי דרשינן וכתב ונתן שלא יהא מחוסר דבר בין נתינה לכתיבה, וגט זה מחוסר הקנאה לבעל, וכתב שרק קציצה שהיא בגוף הגט נחשבת "מחוסר דבר" ולא הקנאה שאינה בגופו, ולכאורה פדיה שוה להקנאה שאינה בגוף הגז.

ובחזון יחזקאל [גיטין פ"ב ה"ו] חילק בין גט שהחסרון עושה בו פסול, ולכן צריך שיהיה חסרון מעשה בדבר שהוא בגוף הגט, ולא בהקנאתו, אך בראשית הגז החסרון גורם פטור, שלא חייבתו תורה אלא בנתינה ולא בפדייה, ולפיכך אין חילוק אם החסרון בגופו או לא, כי לא חייבתו תורה במעשה נוסף. ולפ"ז פשוט שליבון אינו חסרון, שהרי חייבתו תורה בליבון, ובודאי אינו עושה פסול בראשית הגז, ואף אם יכל לעשותו קודם, אין חסרון מעשה פוטרו אלא כשהוא מעשה שאינו מחויב בו מדיני ראשית הגז.

21. **הרמב"ם** לא הזכיר אוקימתא זו של רבא, וכתב **הר"י קורקוס** שפסק כרבי מני שחולק על רבא [ודלא כדעת תוס' בד"ה במקדיש שרב מני סובר גם את דברי רבא] ואינו פוטר אלא כשאין הצאן שלו, אך כשהקדיש רק את הגיזה מתחייב בראשית הגז כי נקרא "צאנך".

ובשו"ת **הרדב"ז** [אלף תקצד] כתב להיפך, שדעת הרמב"ם כתוס', ולפיכך לא הזכיר את

וכיון שרבא אינו פוטר גיזת מוקדשין אלא כשהגיזה עצמה קדושה, יקשה, **אלא** האי דכתיב **"צאנך" למאי אתא?**

לכדתניא: בהמת השותפין חייבת בראשית הגז, ורבי אלעאי פוטר(22)**.**

האוקימתא של רבא, כי רבא חולק על רב מני בר פטיש ואילו רב מני בר פטיש מודה לרבא, ואם פוסק כרב מני בר פטיש נדע בקל וחומר שהלכה כרבא.

והחתם סופר ביאר לפי דברי תוס' [ד"ה ראשית] שקושית הגמרא שייכת רק בכהן שיפדנו בעצמו בפרוטה וירויח את ההפרש בין שווי הגיזה לפרוטת הפדיון, ותירוץ רבא שמחוסר פדיה שייך רק למ"ד שצריך לפדותו בכדי שויו ואז ודאי מוטל על הישראל לפדותו, שאם לא יפדנו מה קיבל הכהן, וכיון שלהלכה קיימא לן שיכול לפדותו בשוה פרוטה, בהכרח אי אפשר לפסוק כאוקימתא דרבא.

ובדרך אמונה [בה"ל סד"ה כיצד] כתב שהרמב"ם נקט שהסוגיא בסנהדרין [מו:] דלא כרבא, שרק חסרון מעשה חשוב מגרע ולא חסרון פדיה. וראה חת"ס לסוגיין ד"ה המוקדשין.

22. האחרונים נחלקו באיזה אופן עסקו רבי אלעאי ורבנן, **המנחת חינוך** [אות יז] נקט שנחלקו באופן שאין לכל אחד מהשותפין שיעור גיזה שלם, אך אם יש שיעור לכל אחד מודה רבי אלעאי שכל אחד חייב, כי אין חלות פטור ע"י השותפות, אלא שאין מצטרפין להתחייב יחד בשיעור אחד. וביאר שזו כוונת הרמב"ם לפסוק כרבי אלעאי, ולכן כתב [הי"ד] השותפין חייב והוא שיהיה בחלק כל אחד מהן כשיעור, [וראייתו ממה שפסק הרמב"ם לענין חלה [פ"ו] שעיסת השותפין חייבת אף אם אין שיעור לכל אחד, כי רב אלעאי מודה שבחלה אי"צ שיעור לכל אחד וכדלקמן].

אולם **הרדב"ז והגר"א** [אות יג] כתבו שהרמב"ם פוסק כרבנן שבהמת שופין חייבת בראשית הגז, [אך לרבי אלעאי השותפות פוטרת אף כשיש לכל אחד שיעור חיוב בפני עצמו, וראה ביאור הגר"א לחו"מ תכז ס"ק ב' וצ"ע] והטעם שצריך לפי רבנן שיהא שיעור לכל אחד ביאר **הגר"ח** שהוא משום שאין חיוב ראשית הגז על עצם הצאן ועל הגיזה, כי כיון שלמדו מקרא שחיוב מתנה זו אינה טובלת את הגיזה, בהכרח שהוא חיוב רק על הגברא, ולפיכך אי אפשר לצרף צאן של שני בעלים לחיוב. וכתב שזה טעם החילוק בין חלה שחיובה על החפצא של העיסה ולכן מצטרף בה השיעור גם בעיסת שותפין, משא"כ בצאן שותפין שכל אחד אינו מתחייב בצירוף צאן חברו.

והחזו"א [בגליונות וביו"ד רד ב, וליקוטים לזרעים ז] כתב כי אף אם ראשית הגז היתה טובלת הרי אין שום תנאי לצירופן, כי צריך שיהיה בעלות על ה' צאן לאיש אחד ולא לשותפו, [וכשיש לכל אחד מחצית מעשר צאן חייבין כי העיקר הוא הבעלות על ה' צאן וכיון שאילו כל אחד יודע באיזה צד חלקו לא היו מצטרפין, גם כשלא התברר אם אין לכ"א חלק כשיעור בפני עצמו אלא לא' יש ה' ולשני ד' והם מעורבין גם הא' לא יתחייב. אך בחלה החיוב על הכמות של ה' רבעים בעיסה אחת, ולכן גם כשכל אחד מכיר את חלקו אם אינו מקפיד שלא יצטרפו, מצטרפין ע"י כלי לעיסה אחת וחל חיוב. [ובלשון הרמב"ם נראה לדקדק שכתב שיהיה בחלק כל אחד כ"שיעור", אבל "ה' צאן" בלבד וכו', ללמד שצריך שיהיה גם כמות גיזה לחיוב וגם בעלות על שיעור ה' צאן, וראה דברי **הגרעק"א** להלן קלו. הערה 5].

ובזכר יצחק [עא ד"ה אמנם] כתב שבחלה

מאי טעמא דרבי אלעאי? — אמר קרא "צאנך". ומשמעותו דווקא צאן המיוחד לך **ולא של שותפות.**

ורבנן שחייבו שותפות ישראל, סברו שהפסוק נצרך **למעוטי שותפות עובד כוכבים** דווקא, אבל שותפות ישראל חשיב נמי "צאנך", דכל ישראל קרויין בלשון יחיד[23].

ורבי אלעאי מקור לפטור **שותפות עובד כוכבים מנא ליה?**

נפקא ליה מרישא דקרא, שנאמר לגבי תרומה "**ראשית דגנך**", משמע דווקא המיוחד לך **ולא** של **שותפות עובד כוכבים,** והוקש ראשית הגז לתרומה נמצא כי "צאנך" האמור בסיפא דקרא בא למעט שותפות ישראל.

ורבנן סברו כי אף על גב דממעט קרא בתרומה שותפות עובד כוכבים, צריך למעטו שוב מחיוב ראשית הגז. שהרי לא נכתבו שני דינים אלו יחד בתיבת "**ראשית**", דהיינו "ראשית דגנך וצאנך" — ושמע מינה **דהפסיק הענין.**

כשיש שיעור בעיסה חל החיוב על כל משהו בעיסה, ושוב אין צורך לצירוף שאר העיסה, משא"כ בראשית הגז אין החיוב חל אלא על מי שיש לו שיעור, ובשותפין שאין לכל אחד שיעור בחלקו אין חיוב על אף אחד מהם, וכעי"ז כתב **באבי עזרי** [פ"ג מיו"ט ה"ח]. וגם **הגר"ח** הוסיף בדבריו וכתב ש"לא שייך שיהא אחד מסייע לחבהירו בחיובו" כי אין עליו חיוב בפני עצמו.

ובאמרי בינה [או"ח ח] **ובאבי עזרי** [פ"י מבכורים הי"ד] כתבו שהחילוק בין חלה לראשית הגז מתפרש לפי דברי רש"י [ד"ה למעוטי] שבראשית הגז נאמרה המצוה לכל יחיד, שיתחייב על "צאנך" שלו, ולכן צריך שיעור בפני עצמו. אך בחלה ותרומה נאמר "תרומותיכם" ו"עריסותיכם" ומבואר להלן שאף רבי אלעאי מודה ששותפין חייבין בהן, ולפיכך גם לרבנן שמחייבים שותפין בראשית הגז כשיש לכל אחד שיעור, מכל מקום בחלה אין צריך שיהא שיעור לכל אחד [וראה עוד בהערות להלן בעמ' ב].

23. דין שותפות עכו"ם תלוי במה שהובא בהערה הקודמת, כי לדעת **המנחת חינוך** שאין השותפות פוטרת לרבי אלעאי אלא משום חסרון שיעור, נמצא שגם בשותפות עכו"ם לרבנן אם יש לישראל חלק בפני עצמו יתחייב בראשית הגז. וכתב שלכן השמיט הרמב"ם דין שותפות עכו"ם כי דינו שוה לשותף ישראל.

אולם **בכתבי הגרי"ז** [בכורות ג:] נקט כי לביאור **הגר"ח והחזו"א** שרק לרבנן חייב שותף על חלקו, נמצא ששותפות עכו"ם עושה חלות פטור בין לרבי אלעאי ובין לרבנן, ונפטר הישראל מראשית הגז אפילו אם יש בחלקו שיעור ה' צאן. וראה בסוף הסוגיא שנברר דעת הרמב"ם.

ויש נפקא מינה בטעמי פטור שותפות לגבי שותפות חש"ו שאינם פטורים אלא שאי אפשר להוציא מהם שאינם בעלי דעה, ואם החיוב על הצאן יתכן שהשותף חייב בכולו [לרבנן] ועל כל פנים אם יש בחלקו שיעור אינו נפטר ע"י השותף, אך בשותף כהן כתב המנ"ח שפוטר לדעת הרמב"ם גם את חלק השני כי אינו בר חיובא. ובשותף בעל כהנת כתב **המרחשת** [ח"א כז] שאינו פוטר, כי גם הוא אינו פטור אלא שנחשב כנותן לאשתו כהנת, וכבר הארכנו בזה

ורבי אלעאי אמר לך: אף על גב ש"ראשית" הפסיק הענין, **וי"ו** הכתוב בתיבת "וראשית צאנך" **הדר ערביה** לראשית הגז עם תרומה. והוקש דין ראשית הגז לתרומה לפוטרו בשותפות עכו"ם.

קלה-ב **ורבנן** אמרי לך: אי סלקא דעתך שהוקשו זה לזה **לא נכתוב רחמנא לא וי"ו ולא "ראשית".** ולמה כתב רחמנא "ראשית" להפסיק הענין והוצרך לכתוב שוב וי"ו לערביה?

ורבי אלעאי אמר לך: **איידי דהאי** — ראשית הגז — **קדושת דמים** היא, דחיוב ממונא בעלמא הוא [וקדושה לאו דווקא, דאין בה קדושה כלל, רש"י], **והאי** — תרומה[1] — **קדושת הגוף** היא, שהרי אסורה לזרים, **להכי פסיק להו** קרא, **והדר ערבי להו** למילף בהיקש דשותפות עובד כוכבים פטור.

ואיבעית אימא: לא תקשי לרבנן דנילף שותפות עובד כוכבים בראשית הגז מהאי דפטור בתרומה, **דשותפות עובד כוכבים בתרומה רבנן חיובי מיחייבי!**

דתניא: ישראל ועובד כוכבים שלקחו שדה בשותפות — הרי **טבל וחולין מעורבין זה בזה.** שאין חלקו של הישראל פטור מתרומה, והוי חלקו טבל המעורב בחלק החולין של העובד כוכבים[2], **דברי רבי.**

לעיל [קלא. בהערות] וראה גם **בדרך אמונה** [הי"ב בה"ל ד"ה השותפין].

ובכסף משנה כתב שהמקור שצריך שיהא שיעור לכל אחד מהשותפין [בשותפות ישראל] נלמד מדין שיעור חלה בנשים שנתנו להם שאור כתב הרמב"ם [פ"ו ה"כ] שאם אין לכל אחת שיעור בפני עצמה פטורה מחלה. **והגר"א** כתב [ס"ק י"ד] ש"דבריו תמוהים וצ"ע", והיינו הרי פטורן רק משום שנתנו להם על מנת לחלק, אך סתם עיסת שותפין חייבת אפילו בשיעור אחד [עי"ש ה"ו], והוסיף שצ"ע לדינא למה לא יתחייבו שותפין ישראל בשיעור אחד, וכן ביאר בהערות **עמודי אש** לספר **פסקי הגר"א** [יו"ד שלג], **ובחדרי דעה** כתב שחלוק בזה דין שותף ישראל שדי בשיעור אחד לכולם משותפות עכו"ם שצריך שיהא לו שיעור בפנ"ע, והיינו שאף לרבנן מתחייב כשיש לו שיעור בפני עצמו, אף שיש עמו שותף עכו"ם. ורק כששותפתן עם העכו"ם בשיעור אחד פטרוהו. ובע"ב נרחיב בזה.

1. **רש"י** [ד"ה תרומה] פירש "ממונא בעלמא, וקדושה לאו דוקא" וכן נפסק **בשו"ע** [סי"ד] ראשית הגז חולין לכל דבר, וציין **בבאר הגולה** מקורו מסוגיא דלעיל [קלא:] לגבי מתנות שנכללו ב"כל דבר שאינו בקדושה, וכ"כ **הגר"א** [ס"ק כא].

אך **רס"ג** [עשה צא] כתב קדש ראשית גזך, וכן פירש **הערוך** [ערך זכר] בשם **רבינו חננאל** מה שאמרו לקמן [קלו:] שראשית הגז שוה לבכור "בקדושה" דהיינו שאין מקדשין אלא הן לבדן, שלא כמעשר שמקדש לפניו ולאחריו [ודלא כרש"י ריש קלז.]

2. **רש"י** [ד"ה טבל] כתב שתקנתו לעשר ממקום אחר על חלקו, או שיעשו מיניה וביה על חלקו ויטול פי שנים וממה נפשך עולה בכך גם מחלקו והיינו שלפני החלוקה נחשבים כשותפין בכל חלק שבחיטה, ואחר שחלקו נחשב שיש בודאי ביד כל אחד חלק של הישראל וחלק של הנכרי. **וביש"ש** [סי' ב] כתב שכאן חזר בו רש"י מדבריו בגיטין [מז:] שאי אפשר לעשר מיניה וביה שמא לא עלה בידו אלא חלק עכו"ם הפטור. וכדבריו שם נקטו תוס' והרשב"א שם,

רבי שמעון בן גמליאל אומר: לאחר שמחלקין ביניהם את התבואה, חלקו **של הישראל חייב** בתרומה, **ושל עובד כוכבים — פטור.**

עד כאן לא פליגי רבי ורבי שמעון בן גמליאל **אלא דמר** — רבי שמעון בן גמליאל — **סבר יש ברירה,** ואמרינן שלאחר החלוקה הוברר מהו חלקו של הישראל ומהו חלקו של העובד כוכבים, ולהכי חלק הישראל חייב וחלק העובד כוכבים פטור. **ומר** — רבי — **סבר אין ברירה,** וגם אחר החלוקה מעורבין חלק הישראל וחלק העובד כוכבים. **אבל שותפות דעובד כוכבים, דברי הכל דחייבת!**(3)

ואי בעית אימא: לא תדחוק למימר לרבי אלעאי דאתקש ראשית הגז לתרומה מהא ד"וי"ו" ערביה, אלא **תרוויהו** — שותפות ישראל ושותפות עובד כוכבים — **לרבי אלעאי מ"צאנך" נפקא!** דהא **שותפות עובד כוכבים מאי טעמא** פטור — משום **דלא מיחדא ליה** לישראל, שותפות **דישראל נמי לא מיחדא ליה**(4).

ורבנן אמרי לך: ליכא למילף דשותפות ישראל פטור מדכתיב "צאנך". דבשלמא **עובד כוכבים, לאו בר חיובא הוא,** ואם כן שאני מישראל, ולהכי לא חשיב "צאנך" אי אית לישראל שותפות בהדיה, דלא קרינן לתרוויהו בלשון יחיד, כיון דלא תרוויהו בני חיובא נינהו. אבל שותפות **ישראל דבר**

וריטב"א ותוס' רא"ש בסוגיין. וטעמם, שקודם החלוקה נחשב שיש לכל אחד חלקו המסויים, ואחר שחלקו, כיון שאין ברירה אין אנו יודעים כמה הגיע מכל חלק לכל אחד, וראה להלן [קלו. הערה 1].

ונפקא מינה במחלוקת זו ללקות על אכילת טבל זה לפני חלוקתו, שאילו נחשב כחצי ודאי שלו, נמצא שהאוכל שני כזיתים ילקה, אך אילו ספק כמה עלה בידו, אי אפשר ללקות עליו גם קודם חלוקה, כי מסתבר שאין חילוק בין הספק אחר חלוקה לקודם חלוקה ושמא לא עלה בידו כזית. וראה **מעדני ארץ** תרומות [פ"א ה"כ אות ד].

וראוה שנשאר דינם כפי שהיה, שהרי אילו קודם החלוקה היתה שותפותם בכל חלק בחטה אם כן אף שיש ברירה כשיחלקו יהיה דינם כלקוחות. ובהכרח שמתחילה היה לכל אחד חצי מסוים, וראה **קובץ שיעורים** ביצה [אות לח] ואכמ"ל.

3. **הרמב"ם** [פ"א מתרומות ה"כ] פסק ששותפות עכו"ם חייבת בתרומה, וכתבו **הכסף משנה והגר"א** [יו"ד של"א סקכ"ד] שמקורו מסוגיין דמפקינן ששותפות עכו"ם לדברי הכל חייבת. וראה **ש"ך** [שם ס"ק יט] שביאר כרש"י שאינה מתמטעת מ"דגנך" משום שחולקין את הדגן במדה, ונחשב חלקו של הישראל "דגנך" בפני עצמו.

ובמעדני ארץ [שם] תמה הרי החידוש בסוגיין הוא רק אם יש קנין לעכו"ם בגא"י להפקיע מיד מעשר, וקמשמע לן שבכל זאת חייב על חלק הישראל בפירות, אך להלכה שאין לעכו"ם קנין בא"י להפקיע מידי מעשר, הרי פשיטא ששותפות עכו"ם אינה פוטרת. [וגם לענין "דיגון" אין נפ"מ, כי דיגון עכו"ם פוטר אף בשל ישראל, ואילו דיגון ישראל מחייב גם בשל עכו"ם].

4. **הרמב"ם** לא הזכיר דין שותפות עכו"ם בראשית הגז, וראה לעיל [ע"א הערה 23] בשם

חיובא הוא, קרי ביה "צאנך". דכל ישראל, שכולם בני חיובא, נקראים בלשון יחיד.

אמר רבא: מודה רבי אלעאי בתרומה דשותפות ישראל דחייבת(5). **דאף על גב דכתיב** "דגנך", דמשמע **דידך — אין,**

מנחת חנוך שפסק כרבי אלעאי וסבר שדינו שוה לשותפות ישראל, שאם יש שיעור חיוב לכל אחד בפני עצמו, הישראל חייב ואם לא פטור משום חסרון שיעור.

ובאמרי בינה [או"ח ח ד"ה לכך] נקט שהרמב"ם פוסק כרבנן שפטרו שותפין, ולכן מצריך שיעור לכל אחד בפני עצמו, ובשותפות עכו"ם מספקא ליה אם לסמוך על דרשת הספרי [פרשת קרח] "ראשיתם זו ראשית הגז" שמשמע כי גם שותפין חייבין, ומספק פטר שותפות ישראל כשאין לכל אחד כשיעור.

ובאור שמח [ה"א] כתב ששותפות נכרי נלמדת בגז"ש ראשית ראשית מחלה, והיינו באופן שיש שיעור לישראל בפני עצמו, שבאופן זה חייב בחלה, וה"ה בראשית הגז, ו"צאנך" מיותר למעט שותפות ישראל.

ובחזון יחזקאל [פאה פ"ב ה"ט] כתב שלשון הרמב"ם "השותפין חייבין" שייך רק בישראלים שהחיוב חל על שניהם, ואין הרמב"ם מזכיר דין שותפות עכו"ם במקום שהיא פטורה, אלא רק במקום חיובה.

ובאבי עזרי [פ"ו ממזוזה הי"ב] כתב שהרמב"ם פוסק כרבי אלעאי רק בסברתו ששותפות אינה נחשבת "מיוחד לך" ובאופן שאין חילוק בין שותפות עכו"ם לישראל, כגון שאין שיעור בשל ישראל. אך כשיש לכל אחד שיעור גם בשותפות עכו"ם ישראל חייב על חלקו ודלא כרבי אלעאי, והיינו כדעת רבא וכדלהלן. [ודלא כמנחת חנוך שנקט כי רבי אלעאי מודה לחייב אפילו בשותפות עכו"ם כשיש לכל אחד כשיעור]. ונקט שלפי לישנא בתרא רבי אלעאי מודה ששותפות עכו"ם אינה פוטרת בתרומה, ורק בראשית הגז נחלק וסבר שפוטרת אפילו בשותפות ישראל ואפילו שיש לכל אחד חלק.

5. **באבי עזרי** תמה, הרי רק לפי לישנא קמא יש הכרח שרבי אלעאי חולק על הברייתא וסובר דילפינן מתרומה ששותפות עכו"ם פוטרת, [ולכן למד מ"צאנך" לפטור רק בראשית הגז בשותפות ישראל] אך ללישנא בתרא ש"צאנך" מלמד לפטור בין בשותפות עכו"ם ובין בישראל, [וכך נקט רבא כמבואר בתוד"ה אמר] אין הכרח שרבי אלעאי חולק בתרומה [שהרי גם רבנן מודו שיש חילוק בין ראשית הגז לתרומה וכפרש"י לעיל] ואם כן למה נקט רבא בפשטות שרבי אלעאי סובר ש"דגנך" פוטר שותפות עכו"ם בתרומה.

והעלה מכך שרבא סובר כי הברייתא שחייבה שותפות עכו"ם בתרומה היא דעה שלישית במחלוקת רבי אלעאי ורבנן, וסברה שבאופן שיש בחלק הישראל כשיעור חיוב אין שותפות עכו"ם פוטרתה, ולכן אינה פוטרת בתרומה שחיובה בכל שהוא, ואילו מחלוקת רבי אלעאי ורבנן היא באופן שיש שיעור חיוב, שלרבי אלעאי פטור גם כשיש לישראל שיעור בחלקו, משום שאינו "צאנך" המיוחד לך, ועל כך אמר רבא שגם הוא מודה כי רק בשותפות עכו"ם פטור, אך בישראל נאמר "תרומותיכם". ופסק הרמב"ם כהבנת רבא בדעת הברייתא, שכשיש שיעור חיוב אפילו שותפות עכו"ם אינה פוטרת [וראה **חזו"א** רב ס"ק ג].

אולם מדברי **הגר"א** [ש"ל סק"ה שכתב כי בשותפות עכו"ם נחלקו רבי אלעאי ורבנן, הוכיח שביאר את דברי רבא על לישנא קמא, וסבר שרבנן חייבו בתרומה משום שאין לה שיעור לחיוב ובכל אופן יש לישראל כדי שיעור

דשותפות — **לא**, הדר **כתב רחמנא** "**תרומותיכם**"(6) לשון רבים, דמשמע דשותפות נמי חייב.

ואלא האי דכתיב "**דגנך**" **למה לי?**

למעוטי שותפות עובד כוכבים!

וכן מודה רבי אלעאי בחלה.(7) **דאף על גב דכתיב** בה "**ראשית**", **ואיכא למימר דנילף** גזירה שוה "**ראשית**" — "**ראשית**" **מראשית הגז, מה להלן** בראשית הגז — **דשותפות לא, אף כאן** בחלה — **דשותפות לא, כתב רחמנא** "**עריסותיכם**" דמשמע דאף שותפות

לתרומה ולפיכך גם בראשית הגז יתחייב כשיש לו כשיעור, ורבי אלעאי שחולק בראשית הגז שיש לו שיעור הוא הדין שיחלוק בתרומה, ועל כך אמר רבא שבשותפות ישראל בתרומה חייב דכתיב תרומותיכם.

6. **הרמב"ם** [פ"ד מתרומות ה"ח] כתב, פירות השותפין חייבין בתרו"מ שנאמר מעשרותיכם, **ובלבוש** [עט"ז שלא] כתב דגבי תרומה כתיב תרומותיכם וגבי מעשר כתיב מעשרותיכם, ותמוה למה השמיט הרמב"ם "תרומותיכם" האמור לגבי תרומה.

ובאמרי בינה [או"ח ח] תמה למה לי קרא, והרי כבר פסק הרמב"ם [פ"א ה"כ] שאפילו בשותפות עכו"ם חייב. וכתב ליישב שדעת הרמב"ם כרבנן, וסבר שלחיוב ראשית הגז צריך שיהיה לכל אחד שיעור בפני עצמו, ולכן הוצרך לומר שבתרומה יש חידוש מקרא ששני השותפין מתחייבים בשיעור אחד. [ואף שאין שיעור להפרשת תרומה, כיון שיש שיעור בנתינה הוצרך קרא לחדש ששיעור אחד עולה לשניהם]. וראה עוד בהערה הבאה.

והרשב"א [בפסקי חלה שער ב] פסק כמסקנת הסוגיא לר' אלעאי ששותפין פטורין מתרו"מ, וראה **בדרך אמונה** [צה"ל רד] שדן בדבריו אם חייבין מדרבנן. ולהלן [קלו.] נרחיב בזה.

7. בחלה [פ"ג מ"ה] שנינו העושה עיסה עם הנכרי אם אין בשל ישראל שיעור פטורה מן החלה, וביאר **הר"ש** שמדובר בשותפות, ומה שפטרו בסוגיין שותפות עכו"ם מחלה, היינו באופן שאין בחלקו של ישראל כשיעור [והוצרך הפסוק להשמיענו שאין שיעור העיסה מועיל לחייב את השותף בה, אלא אם כל השותפין חייבין בחלה].

וכן כתב **הרא"ש** [הלכות חלה סי' ו] **ורבינו ירוחם** [נתיב ח"א כ"ג] **ובשו"ת הרשב"א** [ח"א תקכ"ו] וכבר תמהו **הגר"א** [של סק"ה] **ומעדני יו"ט** [שם אות ס] שלא נזכר בסוגיין נידון שותפות עכו"ם בחלה אלא רק בתרומה, ואילו הכוונה ללמוד לחלה מדברי רבא בתרומה, אם כן אף כשיש לישראל שיעור חיוב בפני עצמו יפטר. שהרי בתרומה חיובו בכל שהוא, ופטור.

וכבר תמה כן **מהרי"ט אלגאזי** [חלה אות י (ו)] והוכיח מדברי רש"י, שחילק בין תרומה לראשית הגז, שדגן חולקים במדה ואילו בצאן יש חלק לנכרי בכל בהמה. ולא כתב שחיוב הישראל משום שיש לו בתרומה חלק בשיעור והמיעוט בראשית הגז הוא כשאין לו שיעור, ובהכרח ששותפות עכו"ם פוטרת אפילו כשיש לישראל שיעור בפני עצמו, ובחלה חייב כמו בתרומה שחולקים במדה.

ואמנם בספר **התרומה** [סי' פג] למד מסוגיין ששותפות עכו"ם פטורה אפילו אם יש בחלק הישראל כשיעור, והיינו באופן שקנו בשותפות את הקמח ויש לנכרי חלק בכל מקום בעיסה. ומה ששנינו שהישראל חייב הוא דוקא כשקנה כל אחד את קמחו בפני עצמו והשתתפו רק

חייבת[8].

ומקשינן: **אלא טעמא דכתיב "עריסותיכם"**[9], משום הכי אמרינן דשותפות חייב, **הא לאו הכי, הוה אמינא נילף ראשית ראשית מראשית הגז** לפטורא? הא **אדרבה, נילף מתרומה** לחיובא!

ואמרינן: **הכי נמי,** באמת לא בעינן קרא ד"עריסותיכם" למילף חיובא דשותפות.

אלא "עריסותיכם" למה לי?

בעיסה. וכן כתבו **באור זרוע** [רלז] **ובהגהות מימוניות, ור"י קורקוס** [פ"ו ה"ז] והביאום **הב"י והב"ח** [יו"ד ש"ל] **ובחלת לחם** ביאר טעמם, שאינה נחשבת "שותפות" אלא כשיש לנכרי בעלות בכל משהו בעיסה, והיינו רק כשקנו קמח יחד, אך באופן שכל אחד מביא קמח משל עצמו אין זו "עיסת שותפין", אלא תערובת חיוב ופטור.

והוסיף בספר התרומה, שחילוק זה נצרך רק לדברי רבא ללישנא בתרא, אך לפי לישנא קמא כשם ששותפות עכו"ם חייבת בתרומה, כך עיסת שותפות שיש בה שיעור חייבת, ומה שהוצרך שיהא בה שיעור הוא משום שאי אפשר ללמוד מתרומה אלא לכדי שיעור, שהרי בתרומה תמיד יש שיעור, כי חיובה בכל שהוא. כך ביארו **מהרי"ט אלגאזי** [שם] וביאור הגר"א, וראה **חזו"א** [ליקוטים ז, ג]. וכן משמע **בקרית ספר** [ביכורים פ"ו] שכתב שאם יש בחלק הישראל שיעור חייב כשותפות בתרומה שאין נכרי פוטר כי אין שיעור לתרומה. אך **בתשב"ץ** [שצא] משמע שבכל אופן שיש לו שיעור חייב, ואפילו אם הנכרי שותף בכל חלק, והיינו כהר"ש, שסוגיין באופן שאין לו שיעור.

8. **הרמב"ם** [פ"ו ה"ו] כתב סתם "עיסת שותפין חייבת בחלה" וכבר הבאנו [בע"א הערה 22] שהאחרונים למדו מדבריו דהיינו אפילו אם אין בה שיעור לכל שותף בפני עצמו. וכן כתבו בספר **התרומה** [שם] והרשב"א [פסקי חלה ש"ב פ"א] **וריטב"א** [סוכה לה.] וראה שם שביארנו כי סברא היא שיצטרפו החלקים לשיעור, כי החיוב על העיסה, והצירוף תלוי בכלי ואחר הצירוף כל משהו ממנה חייב בפני עצמו.

אולם מדברי תוס' בסוכה [לה. ד"ה אתיא] משמע שדוקא אם יש לכל שותף חלק כשיעור חייב בחלה, וכן הביאו בעל **התרומה** [שם] **והסמ"ג** [עשין קמא] בשם ר"י הזקן, וביארו שמה ששנינו העושה עיסה עם "הנכרי" אינו בא למעט שותף ישראל, אלא לומר שאפילו בשותפות עכו"ם אם יש לישראל חלק כשיעור חייב. וראה **בכפות תמרים** [שם] **ואבי עזרי** [פ"ו מבכורים ה"ג] **וזכרון שמואל** [סי' ט] שדחו את הראיה מתוס' בכמה אופנים. וראה **חזו"א** [דמאי יב ס"ק ד'].

והרשב"א [שם] **והתשב"ץ** [פג] הביאו שיש אומרים כי למסקנת סוגיין עיסת השותפין פטורה מדאורייתא אפילו כשיש לכל אחד מהשותפין חלק כשיעור, ולמדו שחיוב השותפין בחלה אינו מסברא אלא נלמד בגזירה שוה "ראשית-ראשית" מתרומה, ולמסקנא שרבי אלעאי פוטר מתרומה אף שחיובה בכל שהוא, נמצא שגם עיסת שותפין תפטר מחלה, ובהכרח שחיובה רק מדברי סופרים, או שאין הלכה כרבי אלעאי, והמשנה בחלה כרבנן. וראה **ר"י קורקוס** [פ"ו ה"ו] אך הרשב"א דחה שגם למסקנא חייבין מסברא, ואין צריך קרא לחלה.

9. בבבא בתרא [קלז:] אמרו שאחד מהיורשים שנטל אתרוג ואין לאחיו כנגדו, אינו יוצא בו שנאמר לכם ומשמע שיהא כולו שלכם. והקשה **רשב"ם** מסוגיין שלמדו מ"עריסותיכם" ו"תרומותיכם" לרבות של שותפין, ותירץ שאילו

למילף דשיעור עיסה החייבת בחלה היינו **כדי עריסותיכם** של עכשיו, כשיעור עיסה שהיתה במדבר בזמן שניתנה תורה, והיינו עומר לגולגולת שהוא עשירית האיפה.

וכן מודה רבי אלעאי **בפאה, דאף על גב דכתיב "שדך"** דמשמע **דידך — אין, דשותפות — לא, כתב רחמנא "ובקצרכם את קציר ארצכם"** דמשמע דשותפות נמי **חייב**(10).

היה כתיב בו "הדרכם" היה כשר בשותפות, אך "לכם" משמע שיהא כולו שלכם - של בעליו. ותוס' [סוכה כז:] כתבו ש"לכם" לא נכתב כלשון רבים אלא כהמשך לתחילת הפסוק "ולקחתם", ולפיכך אינו מרבה שותפין. [אך בשו"ת הרא"ש [לה, ב] כתב שיוצאין באתרוג השותפין].

ומהרי"ט אלגאזי [קהלת יעקב ח, קעט] תמה על קושייתם שהרי כל דברי רבא בסוגיין הם לשיטת רבי אלעאי שממעט שותפין מלשון יחיד ומרבה מלשון רבים. אך לרבנן אין חילוק בין לשון יחיד לרבים, ותירץ שרבנן לא נחלקו על רבי אלעאי אלא במצוה שאפשר לקיים אותה בשותפות, אך מצוה שכל אחד צריך לקיימה בפני עצמו כנטילת אתרוג, ודאי יש חילוק אם נאמרה בלשון רבים או יחיד.

ובמנחת ברוך [צה] תמה שהרי בבכורות [נו.] מיעטו בהמת שותפין "מיהיה לך" והעמידה הגמרא את המיעוט לגבי מעשר בהמה, שהרי בכור איתא בשותפות, והיינו רק כרבנן, שהרי רבי אלעאי להלן פוטר בהמת שותפין בבכורה. ומוכח שלשון יחיד ממעט גם במצווה שמתקיימת בשותפות. והוסיף לתמוה על רשב"ם ותוס' שהרי עדיף היה להם להקשות למה מיעטו שותפין מ"לכם" אף שלא מיעטום מ"צאנך" ומ"דגנך". [וכן הקשה היש"ש על הסוגיא ביומא שציידה למעט בית שותפין ממזוזה מדכתיב "ביתך" ולכן הוצרך ריבוי מ"אחוזתכם" והרי רבנן אינם ממעטים שותפין מלשון יחיד. וראה בסמוך הערה 9].

עוד תמה שבמסקנת סוגיין [קלו.] רבי אלעאי ממעט שותפין אפילו במקום שנאמר לשון רבים, ופוטר בהמת שותפין מבכורה וכדו', ורבנן לא מיעטו אפילו מלשון יחיד, ונמצא ש"לכם" אינו ממעט כלל, [וגם "אחוזתכם" לא יועיל לרבות].

והעלה מכך שרבנן לא דרשו ש"צאנך" משמעותו "שלך", אלא רק צאן "של ישראל" למעט עכו"ם, ולפיכך לא מיעטו שותפות ואפילו צאנו של ישראל אחר, [ודלא כרש"י להלן קלח. ד"ה מנכה וראה **תוס' רא"ש** כאן], ולא הוצרכו לרבות שותפין אלא במקום שנאמר בלשון יחיד ואינו בא למעט עכו"ם. ולפיכך במזוזה שנאמר "ביתך" לשון יחיד צריך ריבוי לשותפין, אך "לכם" שהוא לשון רבים היה ראוי שירבה שותפין, ועל כך כתבו שהדיוק שייך רק במזוזה. ובית המנוגע שיכלו לכתוב "ורבו ימיך" "אחוזתו", אך לכם לא נאמר כלשון רבים.

ועוד חילק בין הדרשות בסוגיין ובחולין שעוסקות במצוות שאינן חיוביות לכל אחד בפני עצמו, שאינו חייב ללוש עיסה ולבנות בית וכדו' כדי לקיים מצוה, ולכן מסתבר שלשון רבים נאמר לרבות שותפין, כי מתקיים בשותפות ישראל דין "מיוחד לך" שנקראו כלם בלשון יחיד. משא"כ באתרוג שחובתו על כל יחיד, מסתבר שנאמר בו "לכם" שיהא של כל אחד ואחד בפני עצמו, כי אינו יכול לקיים מצוה שבגופו על ידי אחר. וכן ביאר **באבי עזרי** [שם].

10. **באמרי בינה** [שם] נקט שהרמב"ם פוסק כרבנן לגבי רבי אלעאי [ראה מחלוקת האחרונים בזה לעיל ע"א הערה 22] ולכן תמה למה נקט **הרמב"ם** [פ"ב ממתנ"ע ה"ג] שקרקע השותפין

ואלא "שדך" דכתיב, למה לי?

למעוטי שותפות עובד כוכבים!

ומודה רבי אלעאי נמי **בבכורה, דאף על גב דכתיב "כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך"**, דמשמע **דידך — אין, דשותפות — לא, כתב רחמנא "ובכורות בקרכם וצאנכם"** דמשמע שותפות(11).

ואלא "בקרך וצאנך" למה לי?

למעוטי שותפות עובד כוכבים!

ומודה נמי **במזוזה, דאף על גב דכתיב** בה **"ביתך"**, דמשמע **דידך — אין, דשותפות — לא, כתב רחמנא "למען ירבו ימיכם וימי בניכם"** דמשמע נמי שותפות.

ואלא "ביתך" דכתב קרא, **למאי אתא?**(12)

חייבת בפאה משום שנאמר "קציר ארצכם" והרי לרבנן אין "שדך" ממעט שותפין. וביאר כדרכו הנ"ל שהפסוק הוצרך ללמד שמצטרפים חלקי שניהם לשיעור חיוב, ויש שיעור לחיוב שדה בפאה, שיקצר וישאר אחד בקציר חלק לפאה.

ויישב בכך את תמיהת האחרונים [**פר"ח** במים חיים, **מנחת חנוך** [רטז, ריח, רכב] למה השמיט הרמב"ם ששותפות עכו"ם פוטרת מפאה. [**וביש"ש** כתב ששותפות עכו"ם פוטרת מבכורה גם את חלק הישראל]. וביאר שהרמב"ם בא ללמד על חיוב שותפין כשיש רק שיעור אחד לשניהם ובזה ודאי שותפות עכו"ם פוטרת שאין שיעור חיוב, ואילו באופן שיש שיעור לישראל בפני עצמו כבר כתב הרמב"ם [שם פ"ד הכ"ה לגבי עוללות בכרם] שהישראל חייב גם בלי ריבוי מקרא וה"ה בפאה.

ובאבי עזרי [שם] כתב שהלכה כרבי אלעאי שאין לחלק בין שותפות עכו"ם לישראל, כי כיון שאינו מיוחד לך חלק כשיעור, לא חל חיוב דכתיב שדך וכו' אולם אם יש שיעור לזה ולזה הישראל חייב וכיון שבפאה חייב בכל שהוא, אין חילוק בין שותפות ישראל לעכו"ם כי בכל אופן יש לישראל חיוב מצד עצמו.

ובחזון יחזקאל [שם] כתב לפי דרכו שאין הרמב"ם מזכיר שותפות עכו"ם במקום פטורה, ולכן הזכירה רק לגבי עוללות ולא לגבי פאה.

11. **הרמב"ם** [פ"ד מבכורות ה"א] כתב בהמת שותפין חייבת בבכורה כי לא נאמר בקרך וצאנך אלא למעט שותפות עכו"ם, וכתב **הכסף משנה** שפסק כתנא קמא [בסמוך] ש"בקרכם וצאנכם" מרבה בהמת שותפין, והיא דרשת תורת כהנים המובאת בסוגיין, ותמה **באמרי בינה** [שם] למה צריך ריבוי והרי פסק שהלכה כרבנן ששותפין חייבין בראשית הגז אף שלא נאמר בו ריבוי, "וצאנך" ממעט שותפות עכו"ם, ואילו לרבי אילעאי מסקינן בסמוך שבהמת שותפין פטורה מבכורה וכבר הקשה כן **מהרי"ט אלגאזי** [תחילת הל' בכורות ס"ק ב].

ובאבי עזרי כתב ליישב לפי דרכו שדרשא זו היא כדעת הברייתא שמחייבת תרומה דשותפות עכו"ם משום שאינה צריכה שיעור, ומשוה דין שותפות עכו"ם ושותפות ישראל מסברא שאינו מיוחד לו, ולפיכך אילולי "בקרכם וצאנכם" הוה אמינא שגם שותפות ישראל תפטר משום שאינו צאנו המיוחד לו.

12. **הרשב"א** כתב שכאן לא תירצה הגמרא למעוטי שותפות עכו"ם, כיון שמזוזה חובת הדר ועשויה לשמירה, וגם בשותפות עכו"ם צריך הישראל שמירה. **והר"ן** הוסיף בשמו שלא גרע מבית של גוי שישראל הדר בו חייב במזוזה. **והגרעק"א** [שו"ת סו] דן אם טעם הרשב"א לחייבו בדין שובר, או שאף אם שוכר פטור מן התורה, שותף לעכו"ם חייב כי יש לו קנין בגוף הבית.

קלו-א **לכדרבה. דאמר רבה:** מהאי דכתיב "על מזוזות ביתך" משמע: **דרך ביאתך** לבית — אתה קובע את המזוזה! ודרך ביאתו של האדם היא **מן הימין,** דכשנכנס לבית מכניס קודם את רגל ימינו, אם כן ימין הוא דרך ביאה, ולהכי קובע את המזוזה בימין הפתח.

ומודה רבי אלעאי נמי **במעשר. דאף על גב**

ובאבי עזרי שם תמה ממה נפשך, אם שותף מחויב מדין שוכר למה הוצרך ריבוי לשותפות ישראל, ואם חלוק דין שותף משוכר כיון שאינו בעלים יחידי כשוכר, וכן מאידך אילו חיובו משום קנינו בבית ומזוזה חובת הדר, ובכל זאת צריך ריבוי כי סברא זו אינה מועילה לחייב, אם כן נרבה רק שותפות ישראל ולא שותפות עכו"ם ונמעטו מביתך. [וראה להלן ובהערות לתוס'].

והנה **המרדכי** [ע"ז תתי] צידד לפטור בית שותפות של ישראל ועכו"ם כי המקור לחייב שותפין נלמד מ"למען ירבו ימיכם" ואינו שייך אלא בשותפין ישראל שהקפידה התורה בריבוי ימיהם, אך לא בשותף עכו"ם, [וכתב שמ"ביתך" אי אפשר למעט שותפות עכו"ם דא"כ ימין מנא לן].

ובלחם חמודות [הל' מזוזה אות מז] פירש שאין כוונתו להקשות כקושית התוס' ש"ביתך" ימעט שותפות עכו"ם, אלא שמ"ימיכם" נלמד לרבות בית אשה, ומ"ביתך" נלמד למעט שותפין, ולכן גרס בתשובתו דאם כן ימיו מיבעי ליה, וראה **בברכי יוסף** [יו"ד רפו, ב] שהאריך בזה מאד.

ובסוגיין הביא המרדכי [תשמא] תשובת **רבינו חיים** שצידד לפטור את הישראל משום שחיוב מזוזה הוא רק בבית שלם, ואפילו אם אין פסוק למעט שותפות עכו"ם אינו חייב כי בחלק הישראל חסר שיעור המחייב. והוסיף שאף אם לולי מיעוט אין הישראל נפטר משום חסרון שיעור בחלקו, יש ללמוד מהו בית לענין מזוזה מבית המטמא בנגעים, ששותפות עכו"ם אינו טמא בנגעים [כמבואר ביומא יא:].

ותמה **היש"ש** [סי' ב] שהרי במזוזה החיוב על הדר ויש לו דירה בבית זה, ואינו דומה לנגעים שאינו נחשב נגע בקיר של ישראל לבדו. וראה **דמשק אליעזר** להלן קלו. הערה 5, שחילק באופן נוסף, [ותמוה, שהרי ביומא שם מדמינן מזוזה לנגעים] ועוד, שאילו נלמד מנגעים למה לי לרבות חיוב בשותפין ישראל מ"ימיכם" והרי נלמד מנגע שמטמא בבית של שותפות ישראל [וכבר כתבו הריטב"א ותוס' רא,ש ביומא שהלימוד מנגעים הוא רק אחר שנאמר בשניהם לשון יחיד ולשון רבים] ועוד הקשה לרבנן שאינם ממעטים מלשון יחיד אלא שותפות עכו"ם למה הוצרכו לדרוש מ"ימיכם" לחייב בשותפות ישראל, והרי דין מזוזה שוה לנגעים, ולכולי עלמא מרבינן בית שותפות. [ויתכן שהמרדכי גרס כביאור הלחם חמודות שהריבוי על אשה].

והרמ"א [יו"ד רפו א] הביא רק את שיטת המרדכי שפטר ממזוזה, ותמהו **הגר"א** [ס"ק ב] **והגרעק"א** [שו"ת סו] למה לא הזכיר את שיטת הרשב"א שמחייב. **ובאבי עזרי** [שם] כתב שהרשב"א כתב טעמו רק לפי רבי אלעאי שאינו מחלק [בלישנא בתרא] בין שותפות ישראל לעכו"ם, וכיון שהתרבה שותפות ישראל מ"ימיכם" גם עכו"ם אינו פוטר, ואין לומר שמגרע משיעור בית לחיוב מזוזה, כי חובת הדר חלה גם כשאינו מיוחד לו, ונחשב שיש לו בית שלם בחלקו. אך להלכה קיימא לן כרבנן שרק שותפות ישראל אינה פוטרתו משום שהוא בר חיובא ונחשב מיוחד לך, אך עכו"ם לא התרבה מ"ימיכם" ואין הבית נחשב מיוחד לישראל. [אך להמרדכי גם לרבי אלעאי יהיה פטור משום שחסר בשיעור בית שלם].

דכתיב "מעשר דגנך", ומשמע **דילך — אין, דשותפות — לא, כתב רחמנא** "**מעשרותיכם**" דמשמע שותפות נמי.

ואלא האי דכתיב "**מעשר דגנך**" **למאי אתא? למעוטי שותפות דעובד כוכבים!**

ומודה נמי **במתנות** כהונה. **דאף על גב דכתב רחמנא** "**ונתן**", **ואיכא למימר דנילף** גזירה שוה "**נתינה**" — "**נתינה**" **מראשית הגז, מה להלן — דשותפות לא, אף כאן — דשותפות לא, כתב רחמנא** "**מאת זובחי הזבח**" דמשמע דשותפות נמי חייב[1].

ומקשינן: **אלא טעמא דכתב רחמנא** "**מאת זובחי הזבח**", משום הכי לא ילפת מראשית הגז. **הא לאו הכי, הוה אמינא לילף מראשית הגז? אדרבה! נילף** בגזירה שוה ד"נתינה" — "נתינה" **מתרומה** דחייב נמי בשותפות?

ואמרינן: **אין הכי נמי,** באמת ילפינן מתרומה דחייב.

והאי קרא ד"**מאת זובחי הזבח**" **למה לי?**

לכדרבא. דאמר רבא: הדין עם הטבח, דתמיד תביעתו של הכהן לקבל את המתנות היא על הטבח [כדלעיל קלב, א].

ומודה נמי **בבכורים, דאף על גב דכתיב** "**ארצך**", דמשמע **דידך — אין, דשותפות — לא, כתב רחמנא** "**בכורי כל אשר בארצך**"[2] דמשמע נמי דשותפות[3].

---

1. **הרמב"ם** [פ"ט מביכורים ה"ז] כתב בהמת שותפין חייבת [במתנות] שנאמר זובחי הזבח והעיר **הפרי חדש** [יו"ד סא, לח] שבסוגיין נדחה מקור זה ונלמד מתרומה, וכתב **הפלתי** [ס"ק ט] שרק לדעת רבי אלעאי אפשר ללמוד מתרומה, כי פוטר גם ראשית הגז בחו"ל, אך למסקנא שרבנן מחייבים בחו"ל אי אפשר ללמוד ראשית הגז מתרומה החמורה.

ועדיין תמוה למה הוצרך הרמב"ם ללמוד דין זה מקרא, והרי לגבי ראשית הגז פסק [פ"י הי"ד] ששותפין חייבין ולא הוצרך לריבוי [כי פסק כרבנן שלשון יחיד אינו ממעט שותפין וכדלעיל] וכבר הבאנו בהערות לדף קלה: בשם **אמרי בינה ואבי עזרי** שהפסוק נצרך ללמד שחייב אפילו אם אין שיעור לכל אחד מהשותפין בפני עצמו, שאילו נלמד מראשית הגז לא יתחייב אלא כשיש לכל אחד שיעור.

ובדרך אמונה כתב שלולי "זובחי הזבח" היינו אומרים ש"צאנך" ממעט ופוטר שותפות בראשית הגז ונלמד ממנו לפטור גם מתנות.

2. **תוס'** בגיטין [מז.] הוכיחו כשיטתם שאם אין ברירה אין אנו יודעים למי הגיע כל חלק בשותפות [וכדלעיל קלה: הערה 2] שהרי אמרו [ב"ב] שלמ"ד אין ברירה האחים שחלקו לקוחות הן ואם קנין פירות לאו כקנין הגוף לא מצינו הבאת ביכורים אלא ביורשין יחידים בן אחר בן עד יוצאי מצרים. ולפי רש"י הרי חייב מצד החצי ירושה שישנה בידו בודאי.

ובשאגת אריה [סי' צ] כתב שכיון שחלק מהקרקע של אחר אינו נחשב "כל הגידולין מאדמתך" [כמבואר בב"ב כו. לגבי אילן הסמוך למיצר], **ובמקור חיים** [תמח א] תמה על כך מסוגיין שמבואר ששותפין חייבים בבכורים, ולא חוששים שאין כל הגידולים מאדמתו.

ובקהילות יעקב [זרעים ה] ביאר שרק שותפין בקרקע ופירות חייבים בביכורים משום שחיוב שניהם יחד נחשב "מיוחד לך". ונמצא שכל הגידולים מאדמתך בין שניהם יחד, אך אחין שחלקו שאינם שותפין אלא בקרקע ואילו הפירות של אחד מהן הרי זה כשותף נכרי, כיון שרק בעל הפירות חייב. ואין כל הגידולים מאדמתו, ובעל הקרקע השני אינו חייב על פירות אלו. וראה הערה 3 ובהערות לתוס'.

3. **בדרך אמונה** [פ"ט ה"ז] העיר לפי ביאור

ואלא האי דכתיב **"ארצך" למה לי?**(4)

למעוטי חוצה לארץ! דליכא התם מצות ביכורים.

ומודה נמי **בציצית, דאף על גב דכתב רחמנא "כסותך"**, דמשמע **דידך — אין, דשותפות — לא, כתב רחמנא "על כנפי בגדיהם לדורותם"** דמשמע שותפות(5).

ואלא "כסותך" דכתב רחמנא **למה לי?**

לכדרב יהודה. דאמר רב יהודה: טלית שאולה פטורה מן הציצית כל שלשים יום משום דלא חשיב כסות דידך.

ומודה נמי **במעקה, דאף על גב דכתב רחמנא "לגגך"** דמשמע **דידך — אין, דשותפות — לא, כתב רחמנא "כי יפול הנופל ממנו"**, ד"הנופל" משמע כל הראוי

החזו"א [קלה. הערה 22] שחילק בין חיוב חלה שחל בשיעור אחד על כל השותפין, משום שהצירוף לשיעור תלוי בכמות העיסה שבכלי, ואילו בראשית הגז צריך שיהיה כשיעור לכל אחד מהשותפין כי הצירוף תלוי בבעלות [ומתחייבים גם על צאן שבכמה מקומות] ואי אפשר לצרף שיעור של כמה בעלים. ואם כן ביכורים שמביא ממקום אחד על כל שדותיו יצטרך שיעור לכל אחד מהשותפין. ונמצא שדין הבכורים תלוי במחלוקת התנאים [פאה פ"ג מ"ו] אם יש שיעור לקרקע או לא.

4. **הר"ן** הקשה למה לא דרשינן למעט שותפות עכו"ם, ונשאר בצ"ע, **והיש"ש** [סי' ב] כתב שבכורים חייב גם בשותפות עכו"ם מכל שכן מחיוב תרומה, משום שהפירות ראוים לחלוקה בפירות שלמים, ואפילו בהוה אמינא שרבנן ממעטים שותפות עכו"ם, מסתבר שבכורים כיון שמביאין אותם בשלימותן נחשבים ראוים לחלק יותר מתרומה שסוף הפירות להעשות קמח ועיסה. וביאר בכך את טעם הרמב"ם [פ"ב מבכורים ה"ח] שכתב סתם ששותפין חייבים בבכורים, דהיינו גם בשותפות עכו"ם.

ובאור שמח כתב שהגמרא והרמב"ם לא הזכירו ששותפות עכו"ם פטור משום שלהלכה אין קנין עכו"ם בא"י מפקיע מיד מעשר, והיא בכלל ארצם, ודינו כשותף ישראל, [וראה לעיל קלה: הערה 3] ועדיין יש להעיר שהרי לוקח חייב בביכורים, ואף שצריך שתהיה לו קרקע החיוב חל רק על הפירות [כמבואר בתוס' רא"ש הובא בהערה 2 לתוס'] ואם כן שותפות עכו"ם בפירות תפטור אף שאין לו קנין בקרקע א"י להפקיע מחיוב. וראה **קהילות יעקב** [זרעים ה].

ובמנחת חנוך [צא] כתב שצריך להקדיש חלקו כיון שאין ברירה ודינו ככל ספק ביכורים. **ובערוך השלחן** [קלח, יח] כתב להיפך שהגמרא והרמב"ם לא הזכירו דין שותפות עכו"ם כי פשיטא שפוטר, וצ"ע מה החילוק מתרומה ומעשר לעיל.

5. **הגרעק"א** [שו"ת סו] דן בטלית של ישראל ועכו"ם בשותפות אם חייבת בציצית, וצידד לפוטרה משום שאינה "כסותך" המיוחד לך, אך בהגהותיו לאו"ח [יד ס"ה] הסיק לחייב שהרי לא דרשינן בסוגיין מכסותך למעט שותפות עכו"ם. **ומהרי"ט אלגאזי** [שם] כתב שאין ראיה מסוגיין, כי הגמ' נקטה שנחלקו אם צריך דרשה מ"בגדיהם" לרבות שותפין רק למ"ד ציצית חובת מנא, כיון שהנידון הוא רק במצוה שאפשר לקיימה בשותפות, ואמנם לדידן שהוא חובת גברא, הרי באמת מתמעט מ"כסותך" המיוחד לך ולכן צריך ריבוי מבגדיהם.

והגרעק"א בתשובתו הנ"ל נתן טעם לחייב ציצית בשותפות עכו"ם. משום שרק לענין בכור

ליפול, ואפילו הנופל מגג של שותפות(6). **ואלא** האי דכתיב "**גגך**" **למאי אתא?** **למעוטי בתי כנסיות ובתי מדרשות** דלא מחייבי במעקה משום דלא הוי "גגך", שאין

וראשית הגז שייך לומר ששותפות ישראל חייב ונכרי פטור, כי החיוב על הבלעים ושניהם יחד חייבים על הפרשה מצאן זה, ונקרא צאנך של שניהם, אבל ציצית היא חובת גברא כשלובשה, ואינו חייב להטיל ציצית בטלית כשאינו לובשה, וכיון שבשותפות ישראל חייב, על כרחך שאין צורך שיהיו שניהם חייבים בה כדי שיחשב "מיוחד לך" לישראל שחייבים בה, ודי בחיוב המתעטף בה לבדו, והוא הדין בשותף עכו"ם וגם **בתוס' רא"ש** כתב שחייב בציצית, וכנ"ל.

ובדמשק אליעזר לסוגיין צידד לפטור, משום שתמה על מה שהביא המרדכי בשם רבינו חיים לדמות שותפות עכו"ם בבית המנוגע לענין חיובו במזוזה, שהרי לענין נגע אין הגוי מסכים שינתצו ביתו בלי רשותו, אך מה איכפת לו אם יניח מזוזה שאין בכך הפסד ביתו, ולכן גם במעקה אינו פוטר, אך בציצית שמנקב כסותו אינו מסכים ושותפותו פוטרת. וראה שו"ת **שאילת דוד** [יו"ד ח] שכתב לפי זה לחלק באיזה קיר יכול וחייב לנתץ, ובאיזה קיר פטור.

ובאבני נזר [יו"ד ח"ב שפא] נקט שטלית בשותפות עכו"ם חייבת בציצית אף אם היא פוטרת במזוזה, משום שבמזוזה החיוב חל קודם שנכנס לבית ולכן הוא חל רק בשותף ישראל שהחיוב על כל הבית, ובשותף נכרי אינו חל. אך בציצית אין החיוב חל רק אחר שלבשו, וכיון שחל חיוב על הגברא בלבישה אף ששותפו [ישראל] אינו מתחייב הוא הדין בשותף נכרי. וראה **באמרי בינה** [או"ח ח] שפלפל הרבה בענין זה.

ובאבי עזרי [שם] תמה על סברת הגרעק"א שלדבריו במזוזה לא יפטר בשותפות עכו"ם, כי בשותפות ישראל מתחייב אפילו באופן שגר בבית שותף אחד ונמצא שאין צורך ב"מיוחד לך" ובהכרח ששותפות עכו"ם פוטרת גם באופן שחיוב כל שותף חל בפני עצמו מפני העיטוף או הדיור, והיינו משום שמחסר בשיעור בית וכן מחסר בשיעור ד' כנפות שחלקם שייך לעכו"ם וכאילו לא התעטף הישראל בבגד שלם ויפטר מציצית.

6. **הרמב"ם** [פי"א מרוצח ה"ב] כתב סתם בית של שני שותפין חייב במעקה. **וביש"ש** [סי' ב] כתב שגם בשותפות עכו"ם חייב כסברת הרשב"א במזוזה שהיא חובת הדר, וכיון שיש לו דירה בו חייב במעקה שלא ישים דמים ואין שותפות עכו"ם בקירות הבית פוטרתו. וראה **בש"ך** [חו"מ תכז, ב] שכתב כי אף לפי המרדכי [בע"ז תתי] שפטר ממזוזה משום שלא הקפידה תורה בריבוי ימיו של גוי, יתכן שיתחייב במעקה. [ועי"ש **בביאור הגר"א** ולעיל קלה. הערה 22].

וכן כתב בשו"ת **שאילת דוד** [יו"ד ח] מצד סברת הדמשק אליעזר [הנ"ל] שרק בנגעים פטרוהו משום שאין העכו"ם מסכים שינתוץ ביתו, אך להוסיף מזוזה או מעקה שאינו מחסר משל העכו"ם ודאי חייב. וכן משמע בשו"ת **מהרי"ל דיסקין** [קו"א ה' אות רנו].

אולם דעת **רבינו ירוחם** [ח"א נתיב כ"ה ח"ה] לפטור בית שותפין ממעקה [והגרח"ק במס' מזוזה עמ' קמ שעה"צ מא נטה שט"ס הוא ברי"ו] **והסמ"ג** [עשין עט] **והיראים** [רלד] הסתפקו בזה.

וראה **באור שמח** [פ"ו ממזוזה ה"ז] **ובחידושי ר' מאיר שמחה** כאן שביאר טעם שנקטה הגמ' למעוטי שותפות עכו"ם דוקא בהפרשות תרו"מ מתו"כ ופאה, ולא בציצית מזוזה ומעקה, כי אף שיש מצוה בעצם

אדם בעלים עליהם, אלא דכולי עלמא הם. ועוד טעם, משום שאינם בית דירה(7).

אמר רב ביבי בר אביי: ליתנהו להני כללי דאמרן דמודה רבי אלעאי בכל הנך מילי.

דתניא: בהמת השותפין חייבת בבכורה, ורבי אלעאי פוטרה, חזינן דלא מודה רבי אלעאי בבכורה!

מאי טעמא דרבי אלעאי?

דכתיב "**בקרך וצאנך**", דמשמע למעוטי שותפות(8).

ההפרשה, כיון שעיקר המצוה היא נתינה משלו, לא תצוה התורה לתת על חלק עכו"ם. אך מצוה שענינה בעצם העשיה בחפץ של ישראל, אין חלק העכו"ם מגרע שלא יקיים מצוותו בחלק שלו, וכן משמע מלשון תוס' הרא"ש, עי"ש.

7. **רש"י** פירש "שאין חלק לאחד מהן בו שאף לבני עבר הים הוא, ועוד שאינו בית דירה", **והרמב"ם** [שם] נקט רק "לפי שאין עשויין לדירה". **ובסמ"ע** [שם סק"ה] כתב שרש"י הוסיף את הטעם הראשון לומר שגם מאן דמחייב בית בקר ובית אוצרות במעקה, פוטרים בבית הכנסת כיון שלא שייך לקרא בו "גגך". **וביראים** [שם] הביא ספרי שריבה גגו של היכל לחיוב מעקה, וכתב שנחלק על דרשה דסוגיין.

ובדבר אברהם [ח"א לז ו] כתב שמקורו של רש"י הוא מהסוגיא ביומא [יא:] שבית הכנסת של שותפין פטור ממזוזה משום שאינו "ביתך" המיוחד לך, ודין בית למעקה שוה למזוזה בכמה דברים, ולכן כתב רש"י גם טעם זה, וגם טעם השני למאן דלא דריש ביתך המיוחד לך לפטור מזוזה. עי"ש באורך.

ובספר **אור הישר** [להגר"ש הילמן] דייק לשון הרמב"ם והשו"ע שכתבו "בית של **שני** שותפין"וביאר שכוונת התורה לחייב גם בית של הרבה שותפין אלא שמיעטה שאין החיוב אלא באופן שיש לכל השותפיו קנין הגוף בביתולא כשהם שופים לשימוש בו בלבד כבני עבר הים בבית כנסת. [ובזה מובנת גם כוונת רש"י].

וכן משמע מדברי **הריטב"א** [יומא שם]שביאר כי מיעטו דוקא בית כנסת ולא כל בית שותפין משום שלשותפין יש שימוש פרטי בביתם, ואילו בבית הכנסת אין שימוש פרטי לאף אדם.

ובעצם הפטור ממעקה הקשו האחרונים למה לא יתחייב מצד הלאו של "לא תשים דמים בביתך", וכתב **החזו"א** [ריד לסוגיין]שעצם הגג אין בו סכנה, וכל חיובו ב"לא תשים" בא רק כתוצאה מחיוב מעקה, אך גג שפטור ממעקהאין בו איסור זה. וראה **עמק ברכה** [עמ' לג] שצידד כי מצד הלאו אין חיוב שיהיה במעקה שיעור עשרה טפחים, כי השיעור הוא רק מדיני מצוות מעקה.

8. בבכורות [ג:] אמרו שאין הלכה כרבי יהודה שאמר שותפות גוי חייבת בבכורה. וכתב **הרמב"ן** [תחילת הל' בכורות] מהא שמעינן דלית הלכתא כרבי אלעאי שפוטר בהמת שותפין. ותמה **מהרי"ט אלגאזי** שאדרבא נהפוך הוא, אם הלכה כרבי יהודה ששותפות עכו"ם חייבת כל שכן ששותפות ישראל חייבת. וביאר שהרמב"ן למד מסתם משנה [בכורות יג.] ש"המשתתף עם עכו"ם פטור". ולא נקטה חידושו של רבי אלעאי שאפילו משתתף עם ישראל פטור. עי"ש באורך.

אמנם בדעת רבי יהודה שמחייב בהמת שותפות עכו"ם כתב **בשטמ"ק** [תמורה יא: אות כא] שחלה קדושת בכורה לאוסרה באכילה עד שיפול בו מום, ורק אינה קדושה להקרב, אך מהרי"ט אלגאזי [**בקדושת יו"ט** סי' ע] תמה אם כן למה הוא מותר בגיזה ועבודה, ולכן פירש[בהל' בכורות אות ה (ג)] שלא חל בו

והא כתיב "בקרכם וצאנכם" דמשמע לרבויי שותפות?(9)

ואמרינן: האי "בקרכם וצאנכם" — **דכולהו ישראל** משמע, דקאמר קרא דבכורות בקר וצאן של כל אחד ואחד מישראל חייבין בבכורה, אבל באמת דווקא של יחיד חייב, ולא של שותפות.

אמר רב חנינא מסורא: ליתנהו להני כללי דאמרן דמודה רבי אלעאי בהנך מילי.

דתניא: בהמת השותפין חייבת במתנות, ורבי אלעאי פוטר. מאי טעמא? יליף גזירה שוה **"נתינה"** — **"נתינה" מראשית הגז, מה להלן דשותפות לא, אף כאן** במתנות — **דשותפות לא. ואי סלקא דעתך דבתרומה** מודה רבי אלעאי ואמר **דמיחייב, נילף "נתינה"** — **"נתינה" מתרומה,** ונימא דבשותפות נמי מיחייב במתנות! **אלא שמע מינה דבתרומה נמי**(10) **פוטר**(11).

קדושת בכור כלל, ומותר לאוכלו בלי מום, ונחשב כבכור רק לענין מתנות כהונה. וכן מבואר מדברי תוס׳ ריש בכורות, ומדברי רש״י [שם ט.], וכתבו **בזכר יצחק** [נד] **ובחידושי הגרי״ז** [הל׳ בכורות שחיוב נתינת הבכור לכהן אינו תלוי בדיני קדושתו.

ולפי זה יתכן שרבי אילעאי פטר שותפות ישראל רק מקדושת בכורה אך חל בו דין מתנות כהונה שלא התמעט אלא מבקרך וצאנך "תקדיש", ונמצא ששותפות ישראל לרבי אלעאי דינה כשותפות עכו״ם לרבי יהודה. [אולם כשם שאם הלכה כר״י אין הלכה דלא כרבי אלעאי, כך גם להיפך אין להוכיח ממה שאמרו "אין הלכה כר״י" שאין הלכה כרבי אלעאי, כי הוצרכו לומר שהלכה כרבנן כדי לפוטרו אפילו ממתנות כהונה ואכמ״ל].

9. **הרמב״ם** [פ״ד מבכורות ה״א] כתב בהמת שותפין חייבת בבכורה כי לא נאמר בקרך וצאנך אלא למעט שותפות עכו״ם, וכתב **הכסף משנה** שפסק כתנא קמא [בסמוך] ש״בקרכם וצאנכם" מרבה בהמת שותפין, והיא דרשת תורת כהנים המובאת בסוגיין. ותמה **באמרי בינה** [שם] למה צריך ריבוי והרי פסק לדעת רבנן שותפין חייבין בראשית הגז אף שלא נאמר בו ריבוי, "וצאנך" ממעט שותפות עכו״ם, ואילו לרבי אילעאי מסקינן בסמוך שבהמת שותפין פטורה מבכורה, וכבר הקשה כן **מהרי״ט אלגאזי** [תחילת הל׳ בכורות ס״ק ב].

ובאבי עזרי כתב ליישב לפי דרכו שדרשא זו היא כדעת הברייתא שמחייבת תרומה דשותפות עכו״ם משום שאינה צריכה שיעור, ומשוה דין שותפות עכו״ם ושותפות ישראל מסברא "שאינו מיוחד לו", ולפיכך אילולי "בקרכם וצאנכם" הוה אמינא שגם שותפות ישראל תפטר משום שאינו צאנו המיוחד לו.

ובתוס׳ ריש בכורות [ד״ה והמשתתף] הקשו למה צריך ריבוי לחייב שותפות ישראל, והרי ממה שהוצרך מיעוט לפטור שותפות עכו״ם מוכח שבשותפות ישראל חייב. וכתבו ששותפות עכו״ם התמעטה מחיוב באופן שהוא שותף בולד, ועדיין צריך ללמד ששותפות ישראל באם מחייבת, ועי״ש בכתבי הגרי״ז.

10. מכאן הקשה **הגר״ח** על מש״כ **המנחת חנוך** שרבי אלעאי מחייב באופן שיש לכל אחד מהשותפין כשיעור, ואילו כאן מבואר שרבי אלעאי נחלק ופוטר גם בתרומה שיש בה שיעור לכל אחד, שהרי חיובה בכל שהוא.

ובאבי עזרי [פ״י מביכורים הי״ב] תירץ שבחלה ותרומה צריך שיהיה הגלגול או המירוח בחיוב, וכיון שאין לכל אחד מהשותפין חלקו

ומקשינן: **אי** הכי, דאמרת דילפינן מתנות בגזירה שוה מתרומה, נימא: **מה תרומה בארץ אין** — מיחייב, **בחוצה לארץ** — **לא, אף מתנות, בארץ** — **אין, בחוצה לארץ** — **לא?!**(13)

אמר רבי יוסי מנהרביל: אין! באמת אין מתנות נוהגות אלא בארץ.

והתניא [בניחותא, ראיה לדבר], **רבי אלעאי אומר: מתנות אין נוהגין אלא בארץ.**

וכן היה רבי אלעאי אומר: ראשית הגז אין נוהג אלא בארץ!

המסוים בזמן החיוב נמצא שלא נעשה בו מעשה מחייב בשלימות, אך ראשית הגז החיוב תלוי בשיעור בלבד, ולכן מודה בו רבי אלעאי שאף אם אינם מסוימים אם יש שיעור לכל אחד בפני עצמו מתחייב גם בשותפות [וכדברי החזו"א לעיל קלה. הערה 22].

ועוד יש לומר על פי דרכו לעיל [קלה: הערה 5] שלהלכה קיי"ל כרבא שפסק כברייתא שהיא דעה שלישית, ונמצא שלא פטר רבי אלעאי בכל דבר שיש בו שותפות עכו"ם אלא רק בראשית הגז משום שאין כשיעור לכל אחד מהשותפין, כי אין השיעור חל בחפץ המשותף, אלא צריך שיהא לכל אחד מהם בעלות על כשיעור המחייב, ולפי

זה גם בתרומה יתחייב. וסוגיין הולכת בשיטת הגמרא שרבי אלעאי פוטר בכל דבר שיש בו שותפות ודלא כרבא.

11. לעיל [קלה: הערה 8] הבאנו מחלוקת הראשונים אם יש חיוב חלה מדאורייתא בשותפות שיש לכל שותף כשיעור. **והרשב"א** בפסקי חלה [ש"ב פ"א] הביא שיש שלמדו למסקנא שרבי אלעאי פוטר בתרומה שיש בה שיעור והוא הדין בחלה שכל חיובה בשותפין נלמד נתינה - נתינה מתרומה.

אולם הרשב"א כתב שלא מצינו בחלה מיעוט מלשון יחיד כ"דגנך" בתרומה, וגם אין ללמוד בגזירה שוה מראשית הגז או מתרומה שהרי נאמר בחלה שני פעמים "עריסותיכם" ודרשינן חד ל"כדי עריסותיכם" וכדלעיל, וחד למעט עיסת עכו"ם, ומשמע שאם יש לו שותפות עם ישראל ויש לישראל שיעור העיסה חייבת, והטעם מסברא וכדלעיל, וראה **מהרי"ט אלגאזי** חלה י (ו).

13. **החזו"א** [שביעית ב, ו. זרעים ז סק"ג] ביאר שהנידון בראשית הגז ומתנות הוא רק באופן ששחט וגזז בחו"ל, אך גידול בחו"ל ודאי אינו פוטר כגידול פירות שפוטר בתרו"מ, משום שבתרו"מ החיוב נוצר ע"י גידול מן הארץ, משא"כ בגיזה ומתנות שאין הגידול בארץ מחייב, אלא גידול בבעלות ישראל, וכדלהלן.

והנה **הרי"ף והרמב"ם** [ה"א] פסקו הלכה כרבי אלעאי שאין ראשית הגז נוהג בחו"ל, ובכל זאת כתבו [הרי"ף בדף מד: והרמב"ם פ"ט ה"א] שמתנות נוהגות בחו"ל, ולכאורה תמוה שהרי רבי אלעאי למד את המקור לשניהם בגזירה שוה מתרומה וכיצד יתכן לחלק ביניהם להלכה. וראה **רש"י ורמב"ן** במסקנת הסוגיא [בע"ב] ושם נרחיב [בהערה 8].

והר"ן [על תחילת הגמ' בפירקין] הביא י"א שהלכה כרבי אלעאי בראשית הגז ולא מטעמו שלמד בגזירה שוה מתרומה, אלא משום שהקיש ראשית הגז לתרומה מקרא של "דגנך" כמו שהקישם לפטור בשותפות ישראל. ותמה על כך הר"ן שהרי אמרו לעיל בלישנא קמא ששותפות עכו"ם חייבת בתרומה מדרבנן ואילו היה זה היקש גמור לפוטרו איך יחייבוהו רבנן. ובהכרח שאינו היקש אלא ש"דגנך" נסוב על כל הדינים האמורים בפסוק, והיינו רק לגבי החיוב

מאי טעמא דרבי אלעאי?

אמר רבא: יליף גזירה שוה **"נתינה"** — **"נתינה" מתרומה**(14)**, מה תרומה, בארץ — אין, בחוצה לארץ — לא, אף ראשית הגז, בארץ — אין, בחוצה לארץ — לא.**

אמר ליה אביי: אי הכי, נילף נמי הכי: **מה תרומה טובלת** — שנעשית התבואה טבל ואסורה באכילה עד שיפריש התרומה, **אף ראשית הגז טובלת** ותהא כל הגיזה אסורה עד שיתן לכהן ראשית הגז?!

אמר ליה: אמר קרא "וראשית גז צאנך תתן לו". דהאי "ראשית" יתירא הוא! ודרשינן ליה הכי: **אין לך** [לכהן] **בו, אלא מראשיתו** — מזמן שנעשה ראשית על ידי ההפרשה(15) — **ואילך,** אבל קודם ההפרשה, אין ראשית הגז שייך לכהן, ולא אמרינן דמעורב ראשית הגז בשאר הגיזה, ולהכי אין לגיזה דין טבל.

אי מה תרומה חייבים עליה זר האוכלה במזיד **מיתה,** והאוכלה בשוגג חייב להביא **חומש** נוסף על הקרן, **אף ראשית הגז חייבים עליו מיתה וחומש?**

אמר קרא בתרומה בענין אכילה במזיד: **"ומתו בו",** ובענין אכילה בשוגג: **"ויסף**

בשותפות שמתמעט מ"דגנך" אך אינו היקש לשאר דיני תרומה כגון פטורה בחו"ל.

ובחידושי **רבי מאיר שמחה** [כאן] ביאר שיטת הי"א, שתרומה וראשית הגז נאמרו בפסוק אחד לומר ש"נתינה" האמורה בפסוק זה "תתן לו" כתובה על שניהם בשוה, לומר שבמקום שזה ניתן זה ניתן, ורק לענין שותפות חלוקין בדינם כי נאמר בפסוק "ראשית" לחלק, ואילו מתנות אינם בכלל מקרא זה ולכן אין ה"נתינה" בפסוק זה אמורה עליהם.

ובאור שמח [פ"י ה"א] ביאר לפי דברי תוס' לעיל [קלה: ד"ה ורבנן] שרק רבי אלעאי למד מ"ראשית" להפסיק בין תרומה לראשית הגז. אך לרבנן "ראשית" פנוי ללמוד גזירה שוה "ראשית ראשית" מחלה, ואין למדים מתרומה, כי היה אפשר להקישם בפסוק אחד שנכתבו יחד. וכיון שלא הוקשו בהכרח שהלימוד מחלה. אך מתנות לא הוקשו לחלה ולכן יש חיוב מתנות בחו"ל.

14. לעיל [קלב:] אמר רבי יוחנן אסור לאכול מבהמה קודם שהורמו מתנותיה. וכתבו שם **תוס'** [בד"ה כאילו] שנחשב כאוכל טבלים ממש כי למדו דין מתנות בגזירה שוה מתנה מתנה מתרומה.

ובטורי אבן [מגילה כח.] תמה הרי רבי אלעאי למד מגזירה שוה זו לפטור בהמת שותפין ממתנות, ולפטור ממתנות בחו"ל ואילו סתם משנה [קל.] שחייב בהן, ומשמע שאין הלכה כרבי אלעאי בזה. ולפיכך נקט שאפילו לדעת רבי אלעאי, חלוק דין מתנות מתרומה, שהן מבוררות וכאילו הופרשו, ולכולי עלמא אין איסור לאכול מהבהמה אלא מדרבנן.

אולם **במחזיק ברכה** [יו"ד סא, ד] כתב ליישב בדוחק שכוונת המשנה לחייב מתנות בחו"ל, היא רק גזירה דרבנן על מקומות הסמוכים לארץ ישראל, ובחו"ל ממש פטור אפילו מדרבנן, ואילו בארץ ישראל טובלות מדאורייתא. ועדיין תמוה, שהרי במשנתנו שנינו גם על ראשית הגז שנוהג בחו"ל, ובו לא שייך גזירה דרבנן, שלא גזרו במקומות הסמוכין אלא מפני חשש שיטעו באיסור טבל, וכדברי **הרמב"ן** [בע"ב], וכן מבואר בריש פרק שילוח הקן שמשנתנו באה לאפוקי מדרבי אלעאי, ולא נקטה שהכוונה לחיוב מדרבנן גרידא.

15. **רש"י** פירש משהופרש ונעשה ראשית הוא

עליו". ודרשינן: "ויסף **עליו**" — **ולא על ראשית הגז**, "ומתו **בו**" — **ולא בראשית הגז**(16).

אי מה תרומה איכא מעשר **ראשון ושני אחריה, אף בראשית הגז** נימא דאיכא **ראשון**

שלו. ומשמע מדביו שחלה הפרשה בראשית הגז, ושלא כדעת תוס׳ בב"ק [סו. ד"ה עד] וראה להלן [קלז:] בהערות לתוד"ה עד]. **ובצפנת פענח** [פ"א ממתנ"ע ה"ב] כתב שתוס׳ כתבו דבריהם רק לדעת רבנן, אך לרבי אלעאי [שסוגיין עוסקת בשיטתו] מועילה הפרשה, משום שלמד גזירה שוה מתרומה שיש בה הפרשה, [וראה בסמוך שמשמע כן בתוספתא].

ובדרך אמונה [בה"ל ריש פ"י] הוכיח שרש"י חולק על תוס׳ בזה, שהרי כתב בב"ק [שם ד"ה עד] כי מי שחטפו קודם שצבעו זכה בו, ואילו לא שייך בו הפרשה וקריאת שם איך שייך שיחטוף מהבעלים את "ראשית הגז", [ודברי רש"י נסובים על משנתנו שאינה כדעת רבי אלעאי, וכדלהלן בע"ב]. ודוחק לומר שכוונת רש"י שחטף כל הגיזה ובכללה התכוון לגזול את ראשית הגז.

ואין לתמוה מדברי רש"י להלן [קלז. ד"ה בקדושה] שכתב שאין צורך להקדיש גז כי אין קדושה חל עליו, ומשמע לכאורה שלא חלה עליו קריאת שם ראשית הגז. אך אין כוונתו אלא שאינו קדוש, אבל ע"י ההפרשה חל עליו שם ממון כהן.

והחזו"א [בכורות יז, ב] הוכיח מדברי **הרמב"ם** [ה"ח] שאין הפרשה בכה"ג, שכתב "המפריש ראשית הגז ואבד חייב באחריותן", דהיינו משום שנחשב כאילו לא הפריש כלום ויחזור ויפריש. וכן ביאר **בחזון יחזקאל** [פ"י ה"א ד"ה ואבד]. אולם בדרך אמונה [שם] נקט שאפילו אם שייך בו הפרשה כיון שאינו טובל ואין מצוה להפריש, אין ההפרשה פוטרתו ואינו דומה לתרו"מ שמצווה להפריש להתיר את השאר מטבל. [וראה עוד בהערה צב על המשנה].

ובכסף משנה כתב שחייב באחריות משום שנאמר בראשית הגז לשון נתינה, ולפיכך אין ההפרשה פוטרתו, ובספר **מוצל מאש** הקשה הרי בתרומה אינו חייב באחריותו אף שנאמר בה "נתינה", והביאו **הגרעק"א** [בגליון הרמב"ם] ותמה הרי הפרשת תרומה עשתה את כל הכרי חולין ואי אפשר לחזור ולהפריש, משא"כ בראשית הגז שאין בו קריאת השם ויכול לחזור ולהפריש מהנותר. וכלל בדבריו את שתי הסברות הנ"ל, ודוק.

ובתוספתא [שם] שנינו הלוקח מבעל הבית חייב ורבי אלעאי פוטר, וביאר בחזון יחזקאל שקנה מבעה"ב את החלק שהפריש לראשית הגז, וחייבו רבנן את הגז במתנה כי לא חלה ההפרשה, ורבי אלעאי סובר שההפרשה פטרה את הנשאר ממתנה. [ונמצא לכאורה שחל חיוב מתנה על החפצא של הגיזה, ורק התמעט שאינו טובל. ודברי הגר"ח שהחיוב על הגברא הם רק לרבנן וצ"ע וראה להלן הערה 17].

ובאופן נוסף צידד, שרבי אלעאי משוה דין ראשית הגז הגז לתרומה ופוטר גם בו את הלוקח. ואף על פי שבתרומה אין הלוקח אחר מירוח נפטר [לשיטת ב"מ פח.] היינו דוקא בתרומה שחיובה טובל את הפירות, אך ראשית הגז אינה טובלת, ולפיכך אף ששייך בה דין הפרשה, לקוח פטור. [ורבנן מחייבים את הלוקח כי קנה הכל ולא שייר, וכמבואר במשנה].

16. **בחזון יחזקאל** [שם] הוכיח שלרבי אלעאי יש דין הפרשה, ממה שהוצרך הכתוב למעט בו חיוב מיתה וחומש מקרא, ובהכרח שיש על מה להתחייב, ובפשטות יתכן שהנידון הוא על

ושני אחריה?(17)

אמר קרא: "ראשית". ודרשינן: אין לך בו אלא ראשית בלבד, ואין בו עוד נתינה דראשון ושני.

אי מה תרומה מחדש על הישן — משנה זו על שנה שעברה — **לא** ניתנת, כדילפינן מדכתיב "היוצא השדה שנה שנה", **נימא דאף ראשית הגז מחדש על הישן לא?**

ואמרינן: **אין!** באמת אין נותנין ראשית הגז מחדש על הישן.

והתניא [בניחותא]: **היו לו שתי רחלות, גזז** אותן שנה אחת **והניח** את הגיזה, **גזז** שוב שנה שניה **והניח,** וכך עשה **שנים ושלשה שנים** עד שהיו בידו חמש גיזין — **אין מצטרפות.** דהא בעינן גיזה מחמש רחלות והכא הוי רק משתים, משמע, **הא** גזז **מחמש** רחלות, משתים מהן בשנה ראשונה ומשלש האחרות בשנה שניה(18) — **מצטרפות!**(19)

והתניא בברייתא אחרינא דבכהאי גוונא **אין**

החלק שכבר ניתן לכהן, ועליו ודאי חל שם ראשית הגז.

וראה **בקרית ספר** [סוף פ"י] שכתב כי מקור דברי הרמב"ם ש"ראשית הגז חולין לכל דבר" הם מהמיעוט "אין לך אלא מראשיתו ואילך" וכפרש"י שמעיקרא אין לו שם אחר [גירסת מהר"ם], וכבר הערנו לעיל שיתכן שאפילו אם החיוב על החפצא ויש דין הפרשה, ואינו חולין, התמעט שאינו טובל.

17. **מו"ר הגראי"ל** תמה מהיכי תיתי יתחייב בהפרשת ראשון ושני, והרי אין הפרשתם מדיני תרומה, ואין נידון זה דומה לשאר הנידונים בסוגיין שהם מדיני תרומה וראוי שיחולו גם בראשית הגז שהושווה לה בגזירה שוה.

18. **רש"י** [בד"ה הא] כתב "וגוזז השתים בשנה זו" וכו', וגם הלבוש [סי"ב] כתב "שהרי גזז אלו בשנה זו", ומשמע שהזמן הקובע לחדש וישן תלוי בזמן הגזיזה ולא בזמן גידול הצמר, אך **בדרך אמונה** [ס"ק קז ובבה"ל ד"ה ויש] נקט שחדש וישן נקבע לפי זמן גידול צמר כשיעור. כי רבי אלעאי למד מתרומה, ובתרומה הקובע הוא הזמן שמתחייב במצוה אם יתלשוה.

ולביאור **הגר"ח** [לעיל קלה. הערה 22] נראה שאם רבי אלעאי מודה שאין החיוב על החפצא אלא על הגברא, אין שעת החיוב חלה אלא כשגוזז, ואינה תלויה בשעה שגדל כשיעור גיזה, כי אין הגיזה מתחייבת בטבל בתרו"מ. [ומה שאמרו בסמוך שלדעת רבי אלעאי הגדל בפטור פטור, אינו תלוי בשעת החיוב, אלא אין בעלותו מחייבתו אלא כשגדל בבעלותו, וראה הערה 20]. אך אם ננקוט כמו שצידדנו [בהערה 13] שלרבי אלעאי דין ראשית הגז הוא חיוב כתרומה על החפצא, צריך לומר שרש"י נקט את זמן הגיזה לדעת רבנן, ובהערה 19 נברר אם נידון חדש וישן שייך גם לדעת רבנן או רק לדעת רבי אלעאי.

ב. ראה **בדרך אמונה** [שם] שהוכיח כי זמן "ראש השנה" של ראשית הגז - שהגז קודם לו נחשב "ישן" ואחריו "חדש" - הוא בא' תשרי [בין לרבי אלעאי שלמד מתרומה, ובין לרבנן כשאר דברים שאין טעם לקבוע בהם זמן מסויים]. ולהלן [קלח.] נברר אם לרבנן יכול ליתן לכתחילה מחדש על ישן, או שהוא דיעבד.

19. **הריטב"א** [קלח.] כתב שמצטרפין לחיוב דוקא באופן שהיו ראויין להצטרף לשיעור בשעה שגזז את הראשונות, אך אם גדלו רק אחר שהתחיל לגזוז אין מצטרפין. אך **החזו"א** [ר"ב

מצטרפות?

אלא שמע מינה: הא דתניא דאין מצטרפות — **דרבי אלעאי** היא דמקיש גז לתרומה, **והא** דתניא מצטרפות — **דרבנן** היא דלא סבירא להו האי הקישא[20].

אי מה בתרומה דינא הוא, **דהגדל בחיוב,** ביד ישראל, **חייב, הגדל בפטור** דהיינו ביד עובד כוכבים, **פטור. אף בראשית הגז** נמי נימא, **גדל בחיוב — חייב, בפטור — פטור?**[21]

סק"ט] נקט שדי בכך שהיה לו ה' צאן בתחילה, אף אם לא היה עליהם גיזה כשיעור, ולהלן [קלח.] נרחיב לברר מה עשה עם הגיזות הראשונות, ובאיזה אופן מצטרפות. [ראה שם הערות 7-9].

ובטעם החיוב כתב **הר"ן** [שם] "כיון שעלה בדעתו לגוז צאנו והרי שם חמשה, אתחילה לה מצוות ראשית הגז, אע"ג דכי גזז ב' או ג' ותו לא גזז לא איחייב כלל, מכל מקום כיון שהתחיל לגוז אתחילה לה מצוה וכו' תו לא פקעה".

20. מלשון הגמרא משמע לכאורה שגם דין הפרשת חדש על ישן תלויה במחלוקת רבי אלעאי ורבנן, ונמצא שלהלכה כיון שנפסק [ברמב"ם הט"ו ובשו"ע סי"ב] כרבנן שמפרישים מחדש על ישן, הוא הדין שמצטרפין לשיעור, כי סיבת המחלוקת בשניהם שוה. וכן ביאר **הרש"ש** וכן נקטו **בחזון יחזקאל ובדרך אמונה** [שם] שלדעת רבי אלעאי אין חדש וישן מצטרפין ואין מפרישין מזה על זה.

וראה **רש"ש** [סוף חלה] שהוכיח ממשנה [שם פ"ד מ"ב] שחדש וישן מצטרפין לחיוב חלה אף שאין מפרישין מזה על זה. וכתב שנחלקו בכך הראשונים, ותמה למה בראשית הגז אין מצטרפין לחיוב. וצריך לחלק בין חלה שחיוב העיסה תלוי בשם עיסה שחל על הכל יחד, ונחשב שהחדש צריך את הישן ומצטרפין. אך בראשית הגז שהצירוף נצרך לשיעור ואינו חל עליו ע"י שהוא עמו יחד, אין מצטרף ישן עם חדש, אם לא חל חיובו בזמן אחד. [וראה לעיל קלה. הערה 22]. ובשו"ת **אמרי יושר** [ח"א יב] הוכיח מכך שישן וחדש בחלה הוא דין דרבנן שגזרו אטו תרומה, [ראה **טורי אבן** ר"ה טו. **ואבני נזר** יו"ד תכט] ובספר **יד שאול** לחלה [סי' ז יד] הרחיב בזה.

והנה **הלבוש** [שם] כתב שאפילו רבי אלעאי מודה שמפרישין מחדש על ישן, כי "דוקא לגבי תרומה שייך לומר שאין כוחות הקדושה מצטרפין, אבל הכא דאלבישת כהן קפיד רחמנא למה לא יצטרפו", וגם **בדמשק אליעזר** כתב שרבי אלעאי מודה שמפרישין מזה על זה, ומטעם אחר: שהכתוב ממעט ראשית הגז שאינה טובלת, ולכן אפשר גם להפריש מחדש על ישן, [ולכאורה כוונתו שהמיעוט מלמד שאינה חיוב על החפצא אלא על הגברא, ולכן אינו טובל ולא שייך בו חדש וישן]. ודבריהם טעונים ביאור שהרי מפורש בסוגיין שנחלקו בדין זה גם אחר המיעוט שאינו טובל, ולרבי אלעאי אין מצטרפין ואין מפרישין מזה על זה.

21. מבואר בסוגיין שלדעת רבי אלעאי חיוב הגיזה תלוי בבעלות ישראל בשעת גדילתה, ואף אם שעת החיוב היא בעת הגיזה [ראה הערה 17] אין החיוב חל אלא על גיזה שגדלה בבעלות ישראל.

וראה **בגליונות החזו"א** [פ"א מתרומות הכ"ב] שהוכיח מסוגיין שגם בחלה הולכים אחר שעת הגידול אף שהחיוב חל בעיסה, כשם שדיני ראשית הגז תלויים בשעת גידול הגיזה אף שאין החיוב חל אלא בשעת הגזיזה. ויישב בכך את דעת **כסף משנה והגר"א** שנקטו כי דין תרו"מ שוה לחלה לחייב פירות חו"ל שנכנסו לארץ,

וגבי תרומה, מנלן להאי דינא דהגדל בחיוב — חייב, גדל בפטור — פטור?

דתניא: ישראל שלקח שדה בסוריא מעובד כוכבים, וסוריא היא ארם צובה שכבשה דוד, וכיבוש יחיד לא שמיה כיבוש, ולא חלה עליה קדושת הארץ, אלא רק קדושה קלה, ולהכי יש בה קנין לעובד כוכבים להפקיע מיד מעשר, אם לקחה ישראל מהעובד כוכבים **עד שלא הביאה** התבואה **שליש** גידולה — **חייב** לעשר, לקחה **משהביאה** התבואה **שליש, רבי עקיבא מחייב** מעשר **בתוספת** דהיינו בשני שליש שגדלו ברשותו של הישראל, **וחכמים פוטרין.** דסבירא להו דכיון שהביאה שליש ביד העובד כוכבים, כאילו נגמרה כולה בידו, דקיימא לן דתבואה בתר שליש אזלה [אבל אם לקחה מעובד כוכבים בארץ ישראל, חייב במעשר על הכל, דאין קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל להפקיע מן המעשר].

וחזינן שאם גדלה התבואה אצל העובד כוכבים הפטור ממעשר — פטור, ואם גדל ברשות ישראל — חייב!

וכי תימא הכי נמי, באמת הוא הדין נמי בראשית הגז? **והא** לאו הכי הוא! שהרי **התנן** במתניתין דידן: **הלוקח גז צאן עובד כוכבים פטור מראשית הגז,** משום שהחיוב הוא על בעל הצאן ולא על בעליה של הגיזה לבדה, משמע, **הא** לקח **צאנו** של עובד כוכבים **לגזוז,** שקנה את צאנו כשהוא עומד ליגזז — **חייב!**(22) ואף על גב שגדל ברשות העובד כוכבים(23).

ואמרינן: **מתניתין דלא כרבי אלעאי.** כי לרבי אלעאי גם בראשית הגז, הגדל בחיוב קלו-ב

ותמה עליהם **הגר"ח** שחלוק דין חלה שאינו תלוי בגידול אלא בגלגול העיסה ולכן חל חיוב על הפירות בגלגול בארץ, אולם מסוגיין מוכח שהחיוב תלוי בשעת הגידול. [והיינו הגידול בבעלות ישראל בגיזה, וגידול בארץ בחלה, וכמבואר בהערה 12].

22. לדעת **רש"י** מדובר באופן שקנה את הצאן בקנין גמור קודם גיזתה. וראיית הגמרא שחייב על גיזה שגדלה ביד העכו"ם בפטור, וביאר **הריטב"א** שהטעם לכך משום שהחיוב תלוי בשעת הגזיזה ואז היה "צאנו".

והמאירי [בסוף הפרק] כתב שלקח הצאן לגיזתן העתידה להתגדל בהן, וחיובו משום שגדוף הצאן משועבד לו עד שיגדל הצמר ויגזז, ולכן אע"פ שגדלה הגיזה ברשות הגוי ואע"פ שאין הצאן קנויה לו אחר הגיזה כלל, חייב. ומשמע מביאורו ש"גידול ברשות הגוי" הוא אפילו באופן שהצאן משועבד לו, ולדעת רבי אלעאי לחיוב הבעלים צריך שיהא הצאן שלו, ולדידן די בכך שהצאן משועבד לו כל זמן הגידול, [אך אם יקנה צאן במחובר כשעומד להגזז, אף לדידן יפטר. וצריך ביאור בטעם הדבר].

אולם **הרמב"ם** נקט שאם קונה גיזה מחוברת לצאן עכו"ם חייב [וכנ"ל בהערה 7 למשנה], וביאר **האור שמח** [סוף הלכה י] שאף על פי שלא לקח את גוף הצאן נחשב "צאנך" משום שהצאן משועבד לו עד שיגזזם, וראית הגמרא פשוטה, שהרי חייב על הגז שגדל בפטור, וכל בעלותו בצאן הוא רק על שעת הגיזה. וראה עוד להלן [קלח. הערה 12].

23. **החזו"א** [שביעית א סס"ק ב] כתב שמוכח

— חייב, גדל בפטור — פטור, דילפינן מתרומה.

אי מה תרומה ממין על שאינו מינו — לא ניתנת, אף בראשית הגז נימא **דממין על שאינו מינו לא?**

וגבי תרומה מנלן שאין תורמין ממין על שאינו מינו?

דתניא: היו לו שני מיני תאנים, שחורות ולבנות(1)**, וכן** אם היו לו **שני מיני חטין, אין תורמים ומעשרים מזה על זה.**

רבי יצחק אומר משום רבי אלעאי: בית שמאי אומרים: אין תורמין ממין על שאינו מינו, **ובית הלל אומרים: תורמין:** דסבירא להו דלא חשיב תרי מיני כיון דחד פירא הוא [ותנא קמא סבר דלא נחלקו בית הלל בדבר זה, אלא לכולי עלמא תרי מיני נינהו].

מי נימא **דאף בראשית הגז ממין על שאינו מינו לא?!**(2)

ואמרינן: **אין: והתנן** [בניחותא]: **היו לו ב׳ מינים, שחופות ולבנות, מכר לו שחופות אבל לא לבנות,** הואיל ומכר לו כל השחופות ולא שייר גבי דידיה, **זה נותן**

מסוגיין שעכו״ם שקנה שדה וסוריא לא הפקיעה לגמרי שתחשב כחו״ל, שאם לא כן אין פטורו משום גדל בפטור אלא משום גדל בחו״ל, ובראשית הגז לא שייך פטור זה שהרי הצאן אינן מקודשות. [ודלא כהגר״ח פ״א מתרו״מ הכ״ב עי״ש].

ולכאורה תמוה, כי מה לי טעם פטורו, והרי העיקר שגדל בפטור וחיובו תלוי בשעת הגידול, ובהכרח שכוונת החזו״א שאילו הגדל ביד עכו״ם חשוב כגדל בחו״ל, אין זה פוטר אלא מתרו״מ ולא מראשית הגז, [וכמבואר בהערה 12], ולפיכך פירש שהקנין בסוריא גורם חלות פטור של בעלות עכו״ם, ופטור זה שייך גם בראשית הגז.

וראה **באור שמח** [ה״י ובחדושי רמ״ש כאן] שהעלה מתוספתא כי גם גידול בבעלות כהן נחשב גידול בפטור. [וכן ביארה **בחזון יחזקאל**] ויש לעיין אם כהן גורם חלות פטור כעכו״ם, [ואילו היה פטורו כגדל בחו״ל, ודאי לא היה שייך כן בכהן]. ועיין עוד להלן [ע״ב הערה 16].

1. **בספר חסידים** [תתמ״ח] נקט שבשני מיני גודגדניות, שחורות ולבנות, מברכין שהחיינו על כל אחת בפני עצמה, ונפסק כן בשו״ע [או״ח רכה, ד] וכתב שם **הגר״א** שאין לכך ראיה מסוגיין, כי רק בהוה אמינא אמרו ששחופות ולבנות הן שני מינים, שהרי בזכרים ונקיבות ודאי אין ספק.

ותמה **הרש״ש** שהרי גם למסקנא לא הושוו לבנות ושחופות לזכרים ונקיבות, לענין החשבתם כמינים חלוקים, אלא רק לגבי עצה טובה, ששייכת בשחופות כמו בזכרים, שהרי לרבי אלעאי באמת כל אחד מפריש נותן לעצמו כי שני מינים הם, ורק לרבנן מפרישין ממין על חבירו. ובספר **גז צאנך** [סי׳ י] כתב שהגר״א למד כי במסקנא חזרה הגמרא ונקטה ששחופות ולבנות דינם כזכרים ונקבות שהם מין אחד, ובאמת אפשר להפריש מלבנות על שחופות, אלא שעצה טובה קמשמע לן, ותמוה אם כן מה מקשינן מהמשנה לרבי אלעאי, ומסקינן מתניתין דלא כרבי אלעאי, והרי במין אחד לכולי עלמא מפרישין מזה על זה ורק עצה טובה קמ״ל.

2. **הרמב״ם** כתב [הי״א] היו שני מיני גיזה כגון גיזה לבנה וגיזה שחומה או גיזת זכרים וגיזת

לעצמו וזה נותן לעצמו [ואף על גב דלא לקח צאן אלא רק גיזין, הרי לקח מתנות הכהן ולהכי חייב ליתן]. חזינן דאין מפרישין ממין על שאינו מינו, דאי מפרישין, אם כן, כולה גיזה — דשחופות ולבנות — חדא גיזה חשיבא, והרי שייר הלוקח גבי המוכר חלק מהגיזה דהיינו הלבנות, ותנן "לקח גז צאנו של חבירו, אם שייר — המוכר חייב".

ותמהינן: **אלא מעתה, סיפא, דקתני:** מכר לו **זכרים אבל לא נקבות, זה נותן לעצמו וזה נותן לעצמו, הכי נמי** נימא **דמשום דתרי מיני נינהו** הוא, הא זכרים ונקבות ודאי חד מינא נינהו?

אלא על כרחך דודאי חשיב שיור גבי מוכר, ועליו מוטל ליתן ראשית הגז על כל הגיזה.

והכא **עצה טובה קא משמע לן** תנא, דכיון דגיזת הנקבות רכיך וגיזת הזכרים אשון [קשה], לא ליתיב ליה לכהן ראשית הגז אגיזת הזכרים שמכר מגיזת הנקבות שברשותו, אלא **ליתיב ליה מהאי** — גיזת הנקבות **דרכיך** — אנקבות, ויקנה מהלוקח גיזת זכרים כדי שיעור ראשית הגז שחייב ליתן אזכרים, וליתיב ליה לכהן **מהאי דאשון**(3).

נקבות ומכר מין זה והניח האחר זה נותן לעצמו וזה נותן לעצמו וכו׳, **ובכסף משנה** [בביאור הראשון] כתב דלא גרעי מתאנים שחורות ולבנות דחשיב התם תרי מיני לענין תרומה, וכן משמע מקושית הגמרא בסוגיין ותמהו בשו"ת **פנים מאירות** [ח"א סי׳ ו] **והרש"ש** שהרי הרמב"ם פסק [פ"ה מתרומות ה"ג] שכל מין חיטים וכל מין תאנים אחד הוא.

ובאור שמח כתב שחלוקת המינים בצמר אינה דומה לחלוקת המינים בתרומה, כי בתרומה החלוקה תלויה בדין כלאים, כי היא ניתנת לאכילת הכהן ואין נפקא מינה בצבע הפרי, אך בצמר שניתן ללבוש חלוקת המינים תלוי בצבע ובמראה, ולכן שחורות ולבנות נחשבו כשני מינים.

ולכאורה עדיין תמוה, שהרי בסוגיין מדמים שני מינים בתרומה לראשית הגז, ולכן ביאר האור שמח שראית הגמרא ממה שאמר רבי אלעאי בשם בית הלל שמפרישין תרומה משחורות על לבנות כי הן שוות לאכילה, אך משני מינים ממש אין מפרישין, וכן בשחופות ולבנות לא יפרישו מזה על זה כי חילוק צבע בצמר הוא כחילוק מין בתרומה.

והנה **רש"י** [בד"ה וב"ה] ביאר שקושיית הגמרא מהברייתא היא מדברי תנא קמא שנחלק על רבי יצחק, וסבר שגם לבית הלל אין תורמין מזה על זה, **וברשב"א** מבואר שהוקשה לו מה הראיה מהברייתא והרי רבי יצחק הביא שב"ה אומרים שדינם כמין אחד **והר"ן** גרס מפני קושיא זו בדברי רבי יצחק "בית הלל אומרים אין תורמין".

אולם לביאור **האור שמח** אין צורך לכך, כי קושיית הגמרא היא מעצם הקביעה ששחורות והלבנות נחשבות לשני מינים, ואף שאפשר להפריש תרומה מזה על זה כי ניתנת לאכילה, לא יוכל להפריש ראשיתה גז כי ניתן ללבוש וחילוק המראה מחלקם לשני מינים שונים. וראה **דרך אמונה** [תרומות, שם] שכתב כן מסברא דנפשיה.

3. כתב **הטור** והביאו **הרמ"א** [סי"ב] שאם היו לו שני מינים רע וטוב לא יתן מן הרע על הטוב, אלא יתן מכל אחד לפי שיעורו. **ובביאור הגר"א** [ס"ק י"ז] כתב שמקורו מסוגיין, שצריך

הכא נמי בשחופות ולבנות, דגיזת הלבנות טובה משל שחופות, **עצה טובה קא משמע לן** תנא, שלא יתן ראשית הגז מלבנות אשחופות, אלא יקנה מהלוקח גיזת שחופות כשיעור ראשית הגז דבעי ליתן אשחופות, וליתיב להו לכהן מתרוייהו, מלבנות אלבנות ומשחופות אשחופות.

אם כן הדרא קושיין לדוכתה, דאדרבה, חזינן ממתניתין דמפרישין ממין על שאינו מינו, ורק עצה טובה קא משמע לן!

ואמרינן: האי לאו קושיא היא, **דהא אוקימנא למתניתין דלא כרבי אלעאי!**(4)

לתת גם מהרך וגם מהקשה, וראה **בדברי חמודות** [אות ו׳] שמקורו ״מדין שחופות״.

ובטעם הדבר כתב **הלבוש** שלומדים מתרומה לראשית הגז [ואם נתן מרע על טוב ודאי יצא, שהרי לא גרע מתרומה שחלה ההפרשה]. ותמוה, שהרי טעם זה שייך לכאורה רק לרבי אלעאי שלמד גזירה שוה מתרומה לראשית הגז [וכן מבואר **באשכול**] ואילו בסוגיין אמרו שיתן מהרך והקשה גם לפי רבנן.

ובפרישה [ס״ק ו] כתב שיתן מכל אחד לפי שיעורו ויהיה הכל ביחד משקל ה׳ סלעים, וכוונתו להוסיף כי לדעת הטור [הביאו הרמ״א סי״ג] אפילו כשיש לו הרבה גיזה חייב רק חמשה סלעים, ולכאורה היינו אפילו כשיש לו הרבה מכל מין, שאינו חייב לתת את כל השיעור על הטוב, שהרי בסוגיין מדובר באופן שהיה למוכר וללוקח שיעור לכל אחד בפנ״ע, [שאם לא כן לא היה רבי אלעאי מחייב כל אחד בפנ״ע] ובכל זאת נותן חלק רך וחלק קשה.

אולם מדברי **הגר״א** [ס״ק יז] לא משמע כן שכתב ״מש״כ המרשים טוב ליתא״. והיינו שעל דברי הרמ״א ״שיתן מכל אחד לפי שיעורו״ צוין שמקורו מהטור, וסובר הגר״א כי לדעת הטור אי אפשר לתת כפי חלקו, כי אם יש בחלק הטוב כשיעור אינו יכול לגרע מנתינתו משום שיש לו גם חלק רע, שהרי אינו מוסיף בנתינתו כשהגיזה רבה יותר, ובהכרח שכוונתו רק כשאין לו שיעור בכל אחד, ולפיכך דברי הרמ״א שנסובים על השו״ע בחדש וישן שיש בהם שיעור לכ״א בפנ״ע, אינם כדעת הטור.

4. **רוב הראשונים** [רש״י ר״ן רא״ש טור וכו׳] ביארו שלדעת רבנן כיון שמפרישין ממין על מין אחר, נמצא שאם שייר מין אחד הוי שיור, והמוכר חייב להפריש גם על החלק שביד הלוקח, ומה ששנינו ״זה נותן לעצמו״ היינו עצה טובה שיקנה מהלוקח חלק מגז השחורות כדי שלא יצטרך להפריש עליהם מחלק הלבנות שבידו שהוא משובח יותר.

והר״ן הבין שכוונת הרמב״ם שכתב ״זה נותן״ כפסק הלכה ולא משמע כעצה טובה גרידא. [הובא בשלימות בהערה הקודמת] לפסוק כרבי אלעאי שאין מפרישין ממין על מין אחר, ולכן שיור מין אחר אינו נחשב כשיור. ולפיכך תמה למה נקט הרמב״ם דין זה גם בזכרים ונקבות, והרי רבי אלעאי לא אמר כן אלא לגבי שחופות ולבנות, אך זכרים ונקבות ודאי נחשבים כמין אחד, ורק עצה טובה קמ״ל שיקנה מהלוקח גז זכרים קשה ויפריש על גז הנקבות הרך. **והר״י קורקוס** כתב שלהבנת הר״ן גם דין שחופות ולבנות תמוה, שהרי הרמב״ם [הט״ו] נקט שמפרישים ממין אחד על אחר, ואם כן גם בהם אין חיוב על הלוקח, אלא רק עצה טובה למוכר לקנות ממנו.

ולכן ביאר הר״י קורקוס [וכן הוא באור שמח] שחיוב הלוקח הוא משום שבמכירת הנקבות והלבנות כלם מוכח שמוכר גם מתנות כהונה, שהרי כל החלק הטוב ביד הלוקח ורוצה

אי מה תרומה בעינן ראשית ששיריה ניכרין, דאם אמר כל גרני תרומה — לא אמר כלום, שהרי אין שיריים כלל אלא הכל תרומה! **אף ראשית הגז** נימא **דבעינן שיהו שיריה ניכרין?**(5)

ואמרינן: **אין!** באמת בעינן שיהו שיריה ניכרין. **והתנן** [בניחותא]: **האומר כל גרני תרומה** וכן האומר **כל עיסתי חלה, לא אמר כלום.** משמע, **הא** אמר **כל גזיי ראשית** הגז,

---

שיפריש הלוקח משל עצמו, וכן במוכר זכרים ושחופות מסתבר שאינו רוצה להזיק עצמו ולהפריש מהטוב שנשאר אצלו על הגרוע שביד הלוקח, ונמצא שהלוקח צריך להפריש מעיקר הדין, ורק כשמשייר מאותו מין אמרינן חזקה שאין אדם מוכר מתנות כהונה [וכדלהלן קלח:].

אולם **הכסף משנה** [בביאור השני] נקט שהרמב"ם פוסק כרבנן, ורק עצה טובה היא שיקנה משל הלוקח כדי להפריש מהזול, וכבר העיר הר"י קורקוס שרק במשנה שייך לפרש כן כי שנינו שמכר "שחופות" שהוא מין הגרוע, ועצה טובה שיקח מהלוקח להפריש, אך הרמב"ם שינה וכתב "ומכר מין זה ולקח האחר" ומשמע שבכל אופן כל אחד מפריש לעצמו, וכן משמע ממה שהוסיף זה נותן לעצמו "על מה שלקח", ומשמע שמעיקר הדין חייב הלוקח בהפרשה על המין שבידו.

והחתם סופר כתב שלמסקנא בסמוך [קלז.] שכבשים שצמרן קשה פטורים מראשית הגז, נמצא שזכרים ונקיבות חשובים כשני מינים, שהרי צמר הזכרים קשה משלהם אף שאינו קשה בכדי לפטור.

וראה **בשו"ע** [ס"ח] שלא הזכיר זכרים ונקבות, וביאר **בתורת חיים** לסוגיין, שפסק כרבי אלעאי שמן הדין אין מפרישין ממין על מין אחר, ולפיכך נקט רק שחופות ולבנות שהן שני מינים. אך זכרים ונקבות הן מין אחד ולא הביא השו"ע את העצה למוכר לקנות מהלוקח.

5. בגמרא משמע שלרבי אלעאי לומדים ראשית הגז בגזירה שוה מתרומה, ובזה נחלקו עמו רבנן, אך בתוספתא שנינו, "רבי אלעאי אומר אין ראשית אלא שיש אחריה אחרות", וביאר **בחזון יחזקאל** שלרבי אלעאי ראשית הגז פוטרת את שאר הגיזה, ויש עליה שם הפרשה, ואילו רבנן סברו שאין בראשית הגז הפרשה אלא רק מצוות נתינה, ואינו צריך לפטור את שאר הגיזה, ולא התחייב להפריש ממנה אלא רק לתת לכהן את חלק הראשית.

ובמנחת חנוך [אות ט] תמה "הרי רבי אלעאי מודה שראשית הגז אינה טובלת, ואם כן אינו דומה לתרומה שאינו יכול לתת כל הטבל לכהן, [וראה בהערות לע"א שיש חיוב הפרשה על החפצא, ומיעט קרא שאינה טובלת], וכתב שגזירת הכתוב הוא שישייר מקצת ואם לא אינו מקיים המצוה, והיינו, שדין "שיירים ניכרים" שצריך בתרומה הוא שתפטור את הנותר - ולכן אפילו המפריש מקצת ולא הותר הנותר משום טעם צדדי, אין תרומתו תרומה - אך חוץ מכך צריך גם שיהא ניכר השיריים והתרומה בפני עצמם וזה שייך גם בראשית הגז, ולכך הוצרכה התוספתא לומר "אין ראשית אלא שיש אחריה אחרית" ואין הכוונה להיתר הנותר. וכן מבואר **בקובץ שיעורים** [ביצה אות לג].

ובלבוש [ס"ו] כתב שאין למדים בראשית הגז מתיבת "ראשית" שיניח שיריים, כי רק בדבר שיש בו משום קדושה צריך שיבדיל בין הקדש לחול ולא יניחם מעורבין, אבל בראשית הגז אין כל קדושה, ולא נאמר "ראשית" אלא להקל על הנותן שיוצא בכל שהוא, אך גם אם יתן הכל מקיים מצוותו, [ומשמע שנקט כן אפילו לפי רבי אלעאי, שהרי לרבנן לא דרשינן ראשית, וראה הערות לתוס', ולעין הערה 3].

דבריו קיימין(6)**. ותניא אידך** דאי אמר כל גזיי ראשית — **לא אמר כלום.** וקשיין אהדדי! **אלא לאו, שמע מינה: הא** דתנן לא אמר כלום — **רבי אלעאי** היא דמקיש ראשית הגז לתרומה, **והא** דתניא דבריו קיימין — **רבנן** היא, **שמע מינה!**(7)

אמר רב נחמן בר יצחק: האידנא נהוג עלמא כהני תלת סבי:

כרבי אלעאי — בראשית הגז(8)**. דתניא: רבי אלעאי אומר: ראשית הגז אינו נוהג אלא**

---

6. **המנחת חנוך** [שם] כתב שגם אם "דבריו קיימים", היינו רק שנחשב לו קיום מצוה בנתינת הכל לכהן, אך ודאי כל זמן שלא נתן יכול לחזור בו, כי לא חל בו "קריאת שם" ולא "אמירה לגבוה" שהרי חולין הוא, [והיינו אפילו לשיטתו שחלה הפרשה בראשית הגז, עי"ש"ה] והוסיף כי גם משום נדר לא שייך בזה כי אין בו סרך מצוה כלל יותר ממה שקצבו חז"ל. אך מדברי הלבוש הנ"ל מבואר שרק "הקלו על הנותן", אך ודאי בהכח מקיים מצוה. **ובצפנת פענח** [תניינא עמ' לט] נקט ש"דבריו קיימים" משום נדר, עי"ש. וידועים דברי **תורי"ד** [קידושין נח] שיש שיעור לתרומה לגבי מצוות נתינה לכהן, אף שלהפרשת תרומה עצמה אין שיעור. והוסיף על כך **המקנה** שאין מצוות נתינה אלא על שיעור נתינה, ואילו שאר התרומה מוכר לכהן, [וראה **נודע ביהודה** יו"ד רא, **ומהר"ם בן חביב** ח"א קכ] וכתב בספר **גז צאנך** [סי' ז] שלדבריו תוספת ראשית הגז תהיה חולין וגם לא יתחייב ליתנה לכהן. [וראה **אמרי בינה** תרו"מ ב, **ומעדני ארץ** שהעמידו דברי המקנה במוסיף על שיעור עין יפה מדרבנן, **ובדרך אמונה** [פ"ג מתרומות, בה"ל ה"ה] דחה דבריו מכל וכל.]

ב. **בטורי אבן** [חגיגה ז.] תמה למה לא שנינו ראשיתה גז בין הדברים שאין להם שיעור [והרי סתם משנה שם כרבי אלעאי שנוהג בם בחו"ל] ותירץ שיש לו שיעור מן התורה למטה, שאין חיוב ראשית הגז אלא על חמש רחלים.

אמנם תוס' להלן [קלז: ד"ה אלו] כתבו שלא מנו אלא דברים שיש מצוה בהוספה על שיעורן, וכבר התבאר כי בראשית הגז נחלקו האחרונים אם יש מצוה בהוספה על השיעור, ומוכח מקושיא זו שדעת הטורי אבן שיש מצוה להוסיף, וראה עוד **בלב אריה** להלן. [ובמש"כ שם שאין לו שיעור למטה אלא אחד משישים ומדרבנן וכבכורים, ראה **במעדני ארץ** תרומות פ"ג ה"א ששיעור זה מעכב דוקא בראשית הגז].

7. **הרמב"ם** [ה"ח] פסק שדבריו קיימין. ותמה **הכסף משנה** הרי לעיל [ה"א] פסק כרבי אלעאי שאינו נוהג בחו"ל, ולשיטתו דילפינן מתרומה הרי אין דבריו קיימין. וכתב [בהי"א] שהמנהג שנהגו כרבי אלעאי [בסמוך] אינו אלים לדחות את כל מה שסתמו רבנן, ודי לנו במה שנהגו כמותו שאין ראשית הגז נוהג בחו"ל. [וראה הערה 5 על תוס' בשם רדב"ז].

והר"ן כתב כי כיון שנהגו כרבי אלעאי במתנות, אין מקילין במה שהחמיר רבי אלעאי, כי תרי קולי לא עבדינן.

והרשב"א [פסקי חלה, ב] כתב שאם נתן הכל לא מועיל כלל ולא קיים המצוה כי ראשית הגז נלמד בגזירה שוה מתרומה וצריך שיהיו שייריה ניכרים.

8. **הרמב"ם** [ה"א] **והשו"ע** [ס"א] כתבו ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ, וכרבי אלעאי. אולם **הטור** כתב שמן התורה נוהג גם בחו"ל אלא שלא נהגו כן, והיינו שכוונת רב נחמן בר יצחק לומר כי הלכה כרבנן שלא למדו גזירה שוה מתרומה, ורק "נהגו" כרבי אלעאי.

בארץ(9).

וכרבי יהודה בן בתירה — בדברי תורה. דתניא: רבי יהודה בן בתירה אומר: אין דברי תורה מקבלין טומאה, ולהכי אין בעל קרי צריך טבילה ללמוד תורה.

וכרבי יאשיה — בכלאים. דתניא: רבי יאשיה אומר: לעולם אין חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן ביחד **במפולת יד** [שיפיל את שלשתן יחד בשעת זריעה].

שנינו במשנתינו: **חומר בזרוע** [**וכו׳**].

והוינן בה: **וליתני** עוד מילתא דחמיר ראשית הגז ממתנות: **חומר בראשית הגז**

והרא״ש [ס״ס ג] כתב אע״ג שאמר רב נחמן ב״י שנהגו כרבי אלעאי, האריכו רבנן בהלכותיהן משום שלא פסק בהדיא הלכה כרבי אלעאי, אלא אמר ״נהגו עלמא״ ולפיכך הוצרכו לפרט הלכותיהן למקום שלא נהגו כרבי אלעאי.

והיש״ש [סי׳ יא] דייק מדבריו שמקום שנוהגין כרבי אלעאי אין צריך לדעת הלכותיהן, כי כל הבא לנהוג ולחייב עצמו בדבר שפטרוהו רבנן נקרא הדיוט. אולם מאידך הביא **תשובת רש״י** [סי׳ כג הובא **במרדכי** תשלו] ש״נהוג עלמא״ הוא כמו שאמרו בתענית [כו:] אורויי לא מורינן ואי עביד לא מהדרינן ליה. והיינו שהבין בדעת הרא״ש כהשו״ע שהלכה כרבי אילעאי, ולשיטתו המחמיר נקרא הדיוט, ודעת רש״י כהטור שהלכה כרבנן, ורק ״נהגו״ כרבי אילעאי, אך הנוהג לחומרא תבא עליו ברכה.

ומדברי **הרמב״ן** [בסמוך] מבואר ש״אורויי לא מורינן״ ביאורו שלא לומדים מדין המנהג לדין השוה לו, כגון במקום שנוהג המנהג בראשית הגז אין לדון ממנו למנהג במתנות אף שדינם שוה בכל מקום, וראה עוד בהערה הבאה ובהערות לתוס׳ [ד״ה כרבי].

9. **רש״י ותוס׳** כתבו שהוא הדין למתנות [שאינן נוהגות בחו״ל], וכן פירש״י לקמן [קלח: ד״ה לבד], וכתב **בעל המאור** שטעמם משום שרבי אלעאי למד שני דינים אלו בגזירה שוה ״נתינה נתינה״ מתרומה, ומה שמצינו לעיל [קלב.־קלג.] שנתנו זרוע לו״ק בחו״ל מדת חסידות היתה למפרישים.

וכבר תמהו כל הראשונים ממה שמצינו לעיל [קלב:] שרב חסדא קנס את טבחי הוצל שלא נתנו מתנות, ומשמע שלא נהגו כרבי אלעאי במתנות חו״ל. ובעל המאור העלה מכך שלא נהגו כרבי אלעאי במידי דאכילה כמתנות כיון שאמר בהם רבי יוחנן ״כאילו אוכל טבלים״.

והרמב״ן כתב שרב נחמן ב״י לא פסק הלכה כרבי אילעאי אלא רק ״נהגו״ ואורויי לא מורינן, ואין למדים למתנות אלא במקום שנהגו, כי טעם המנהג אינו כטעמו של רבי אלעאי, שהוא למד שניהם בגזירה שוה מתרומה, ואילו המנהג הוא רק בראשית הגז משום שהוקש ראשית הגז לראשית דגנך [דוי״ו ערביה, וכדלעיל קלה.] ומתנות נוהגות בחו״ל.

והר״ן כתב שלא קבלו דבריו של רבי אלעאי אלא בראשית הגז שהוא דומה לתרומה בכך שחלק הכהן מעורב עם חלק הישראל, ולכן רק לגביו ראוי ללמוד בגזירה שוה מתרומה, אך לא למתנות שהם מובדלות ועומדות מתחילתן, וראייתו מקושיות הגמרא לעיל שיהיה ראשית הגז טובל כתרומה, ולא הקשו כן במתנות כי פשיטא שאף לרבי אלעאי אינם טובלות כי הן מופרשין ועומדין. [וראה עוד לעיל בע״א הערה 12 באורך].

עוד כתבו **הרמב״ן והרשב״א** [בחידושיו ובתוה״ב ב״ג ש״ב ובשו״ת ח״ג שמו] **והריטב״א והר״ן** כי בזמן הזה נהגו כלם להפריש מתנות בחו״ל, כי אף שהלכה כרבי

שנוהג גם **בטריפות, מה שאין כן במתנות** שאין נוהג בטריפות, דאמר קרא "ונתן לכהן", משמע דבעי ליתן לאכילת כהן עצמו ולא לאכילת כלבו?(10)

אמר רבינא: הא מני מתניתין — **רבי שמעון היא**(11)**. דתניא: רבי שמעון פוטר את הטרפות מראשית הגז!** ולדידיה שוו ראשית הגז ומתנות.

מאי טעמא דרבי שמעון?

אלעאי גם במתנות, כשם שתקנו חכמים לנהוג תרו"מ במקומות הסמוכין לארץ ישראל, כך תקנו ליתן מתנות, ושם קונסים עליהם [כי הכל שוחטין לעצמם ותבא להשתכח תורת מתנות], אך לא תקנו בראשית הגז [שאינו קדוש ואינו טובל] ולכן אינו נוהג בחו"ל. וראה עוד **ביד אפרים** [ריש סי' סא] **ובחזו"א** שביעית [ס"ב ב] ואכמ"ל.

10. **רש"י** פירש שטריפה פטורה ממתנות דכתיב ונתן לכהן ולא לכלבו, [וטעם זה לא שייך בראשית הגז שאין בה אכילה, אלא ילפותא היא ממתנות] אולם בספרי [שופטים] דרשינן מ"זובחי הזבח" שאין זבח אלא הראוי לאכילה ולא טריפה. ושחיטה שאינה זבח אינה חייבת לא במתנות ולא בגז. ונפקא מינה בין הדרשות לספק טריפה, שאילו פטורו משום שניתן לכלבו, פטור לגמרי, אך אם נפטר רק משום שאינו זבח, נמצא שבספק יכול הכהן לתפוס מידו. [ראה ש"ך סק"ג וט"ז ס"ק ח].

והרמב"ם לא הזכיר דין טריפה במתנות, ובערוגת הבשם [סא סק"ג] כתב שודאי דעתו לפוטרה ממתנות כמבואר בשו"ע [ס"א ס"ו] ולכאורה משמע כן מלשון הרמב"ם [ה"ה] "שזיכה הקב"ה לכהן במתנות כהונה שהבשר שלו ובראשית הגז לללבושו", ומשמע שניתנו לו לצרכיו, וטריפה שאינה ראויה לא ניתנה לו, אך מאידך יש לדקדק שלא כתב שהמתנות ניתנו לו לאכול כשם שכתב בראשית הגז "ללבושו" ובגזל הגר "להוצאותיו", ומשמע "שהבשר שלו" אף שאינו ראוי לאכילה. וצ"ע.

וביד אפרים [שם] הביא מספר **תורת יקותיאל** שביאר כי סוגיין פוטרת ממתנות רק לדעת רבי שמעון, ולשיטתו ששחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, ואינו קרוי "זבח" [וכטעם הספרי], אך להלכה קיי"ל כרבנן ששמה שחיטה וטריפה חייבת במתנות. ועיין בהערה הבאה.

וראה **תוס'** לעיל [קל. ד"ה תיתי] שממשמעות דבריהם נראה שטריפה חייבת במתנות, ובהערות שם הבאנו ביאורי האחרונים בדבריהם.

ובמנחת חנוך [תקו, ט] כתב כי אף שטריפה פטורה ממתנות, לא הקפידה התורה אלא על הבהמה ולא על המתנות, ואם נטרפו המתנות מבליעת איסור חייב ליתנם לכהן, אך אם נאסרו בהנאה אינם ממון כהן ואין צריך ליתנם, ולכאורה תמוה, שהרי הפטור תלוי בשעת שחיטה וכיון שחל עליהם חיוב ליתנם לא מועיל בהם כל איסור להפקיעם מיד הכהן.

11. **הרמב"ם** [ה"ז] פסק שראשית הגז נוהג בטריפה, וכתב **הר"ן** שהרמב"ם נקט שאין כוונת רבינא לומר שהתנא במשנתנו סתם כרבי שמעון שטריפה פטורה, אלא שלא הזכיר דין השנוי במחלוקת כ"חומר בראשית הגז", וכיון שאין הוכחה מהמשנה כדעת מי ההלכה, חוזר הכלל שיחיד ורבים הלכה כרבים ופוסקים כרבנן שאינו נוהג בטריפה, והוכיח כן מהסוגיא בנדה [נא:].

ובתורת יקותיאל [הנ"ל] כתב שכוונת רבינא שאי אפשר לומר חומר ממתנות, שהרי שם טריפה חייבת במתנות, ואין סתם משנה כרבי

יליף גזרה שוה **"נתינה"** — **"נתינה" ממתנות** כהונה. **מה במתנות** — **טרפה לא** מחייבא, **אף בראשית הגז נמי** — **טרפה לא!**(12)

ומקשינן: **ואי יליף** גזרה שוה ד**"נתינה"** — **"נתינה" ממתנות, ליליף** הך גזירה שוה ד**"נתינה"** — **"נתינה"** נמי **מתרומה,** דהתם נמי כתיב נתינה, ונימא הכי: **מה תרומה בארץ אין** — נוהגת, **בחוצה לארץ** — **לא, אף ראשית הגז נמי, בארץ** — **אין, בחוצה לארץ** — **לא!?**

וכי תימא דהכי נמי, דבאמת כך הוא הדין, **אלמה תנן: ראשית הגז נוהג בארץ ובחוצה לארץ!** אם כן מוכח דלא דרשינן האי גזירה שוה?!

אלא, היינו טעמא דרבי שמעון, דיליף גזרה שוה **"צאן"** — **"צאן" ממעשר. מה במעשר** — **טרפה לא** מיחייבא [כדלקמן], **אף ראשית הגז** — **טרפה לא**(13)**.**

והתם, במעשר, **מנלן** דאינו נוהג בטרפה?

דכתיב בעניינא דמעשר: **"כל אשר יעבור תחת השבט".** ודרשינן: **פרט לטריפה שאינה עוברת,** דהיינו שאינה יכולה לעבור תחת השבט משום שאינה יכולה ללכת, כגון שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה. ומינה יליף לכל הטרפות שאין חייבות במעשר(14).

שמעון. ותמה בדרך אמונה [בה"ל ה"ז ד"ה ובטרפה] מלשון הגמ' וליתני חומר ברה"ג שנוהג בטריפות, עיי"ש שיישב את דעת הרמב"ם באופן אחר.

12. **במנחת חנוך** כתב שהגוזז בן פקועה חייב, כי אינו נחשב כשחוט אלא להיתר אכילה, ועדיין הוא מהלך כחי גמור. ורק אם שחט בבהמה רוב שנים אינה נחשבת כ"צאנך" [אף אם עדיין דינה כחיה].

ובדמשק אליעזר כתב שלדעת רבי שמעון שלמד נתינה נתינה ממתנות, בן פקועה פטור מראשית הגז, ומה שאמרו במסקנא שלמד טריפה מ"צאן צאן" ממעשר ולא ממתנות היינו רק לדעת תנא דמתניתין שאינו לומד "נתינה נתינה" כי אם כן היה צריך לדרוש גזירה שוה זו גם מתרומה ולפטור גיזת חו"ל. אך להלכה פסקינן כרבי אלעאי שבאמת פטור בחו"ל ונמצא שרבי שמעון יכול ללמוד "נתינה נתינה" ופטור מראשית הגז כמו במתנות. [וראה **מנחת חנוך** שם, שבן פקועה פטור גם ממעשר] ועיין עוד בהערה הבאה.

13. **באור שמח** דקדק שלא הוזכר בסוגיין לפטור בהמת שותפין וגיזת חו"ל מגזירה שוה, אלא לטריפה בלבד, וביאר דהיינו משום שהגזירה שוה מ"צאן צאן" מלמדת רק על דין התלוי באיכות הצאן ולא על מקרה שקרה בו. ולדבריו אלו מיושבת קושייתו בחידושי רמ"ש לעיל, שלא למדו ממעשר לפטור לקוח בראשית הגז וכן מיושבת דעת הרמב"ם [בהערה 11] שפטר בחו"ל וחייב בטריפה, משום שהלימוד ממתנות אינו מלמד אלא על טריפה שבגוף הצאן, ולא על מעשה גיזה שנעשה בחו"ל.

ולפי ביאורו העמיד את מה ששנינו בתוספתא שנוהג בכלאים ולא כמעשר שאינו נוהג בכלאים, דהיינו שלא כרבי שמעון. ומה שלא הוזכר במשנתנו שיש חומר במתנות שנוהגות בכלאים מבראשית הגז שאינו נוהג בהם, היינו משום שאין התנא מזכיר דין השנוי במחלוקת, וכמבואר בהערה 11 [ויש לעיין אם בן פקועה נחשב שינוי באיכות הצאן, אי מקרה שקרה בו].

14. ראה בהערה 5 לתוס', ביאור הלימוד לפי

והוינן בה: **ולילף** בגזרה שוה "**צאן**" — "**צאן**" **מבכור, מה** דין **בכור** נוהג **אפילו בטרפה** [שהרי נתקדש ממעי אמו, ואי אפשר להקריבו והוא טעון קבורה], **אף ראשית הגז** נימא דנוהג **אפילו בטרפה?**

ומתרצינן: **מסתברא דממעשר הוה ליה למילף** ראשית הגז, **שכן** ראשית הגז שוה למעשר בפרטים אלו:

שניהם נוהגים לאו דווקא **בזכרים**(15), אלא גם בנקבות. מה שאין כן בכור שנוהג דווקא בזכר(16).

שניהם לא נהגו **בטמאים** [בהמה טמאה]. מה שאין כן בכור שנוהג גם בטמא, דהיינו פטר חמור.

שניהם נהגו דווקא **בצאן מרובים**. מעשר בעשרה דווקא, וראשית הגז בחמש רחלות. מה שאין כן בכור שנוהג בבהמה יחידה.

בכור קדוש **מרחם**. מה שאין כן מעשר וראשית הגז שאינם קדושים מרחם.

שניהם לא נהגו **באדם** אלא רק בבהמה. מה שאין כן בכור, שגם בכור אדם קדוש וטעון פדיון.

שניהם נהגו גם **בפשוט**. מה שאין כן בכור, נוהג דווקא בבכור הנולד ראשון ולא בפשוטים הבאין אחריו.

שניהם לא נהגו **לפני הדיבור** דהיינו לפני מתן תורה. מה שאין כן בכור, שנהג כבר במצרים.

ומקשינן: **אדרבה! מבכור הוה ליה למילף** ראשית הגז, **שכן** הם שוים בפרטים אלו:

שניהם, בכור וראשית הגז, נוהגין **ביתום** דהיינו שמתה אמו בשעת לידתו. מה שאין כן במעשר שאינו נוהג ביתום, שלמד בכור בגזרה שוה מקדשים דכתיב בהו "שבעת ימים יהיה תחת אמו" והתמעט יתום.

שלקחו בשותפות נתנו — דהיינו שנוהגין שני דינים אלו גם בלקוח ובשותפות ובמה שניתן במתנה. מה שאין כן מעשר, שאינו נוהג בלקוח(17), ולא בשותפות, דכתיב

רש"י ולפי תוס'.

15. הראשונים הביאו **שרבינו חננאל** גרס "שכן זכרים כהנים", ופירש שבהמת כהן חייב בבכורה ופטורה ממעשר וראשית הגז, ולמד שהוא פטור החל בבהמה, כי אילו רק יכול ליטלם הכהן לעצמו, אין זה חילוק ביניהם לבכור, ונמצא שאפילו אם ירצה ליתנו לכהן אחר לא יקיים בכך מצוות ראשית הגז. ונפקא מינה לפטור גיזה שגדלה ביד כהן ומכרה לישראל כמבואר לעיל [בע"א הערה 22].

16. **הרמב"ם** כתב שראשית הגז נוהג ב"זכרים נקבות" וביאר בספר **גז צאנך** שרצונו לומר שחידוש הוא שנוהג גם בזכרים אף שצמרן קשה יותר מנקבות [וכדלעיל "ראשון"] וקמ"ל שאינו קשה כל כך כדי להפטר מראשית הגז.

אולם בשו"ע [ס"ב] הגירסא זכרים ונקבות, וכן הובא בשינויי נוסחאות במהדורת פרנקל, וראה **במאירי** להלן [קלז.] שאינו נוהג אלא בכבשים ובנקבותיהן שהצמר שלהן ראוי לבגדים. ועיין **בדרך אמונה** [צה"ל סא].

17. **מהרי"ט אלגאזי** [ריש בכורות אות ו] הקשה איך יתכן אופן של לוקח שיתחייב בבכורה ויפטר ממעשר, והרי בכור קדושתו חלה

"יהיה לך" — ולא שותפות, ולא לקוח, ולא במה שניתן במתנה.

שניהם נוהגין אף שלא **בפני** הבית, מה שאין כן מעשר שנוהג רק כשבית המקדש קיים.

שניהם מתנות הניתנות **לכהן** הן, מה שאין כן מעשר שנאכל לבעלים.

קלז-א שניהם עומדים מתחילתו **בקדושה,** כי בכור קדוש ממעי אמו, וראשית הגז אין צריך לעשות מעשה להקדישו. מה שאין כן מעשר, שנעשה קדוש על ידי שעובר תחת השבט.

בשני אלו שייכת **מכירה,** שיכול הכהן למכור בכור וראשית הגז(1), אבל בהמת מעשר אינה נמכרת.

והנך פרטים ששוים בהם ראשית הגז לבכור

מרחם, ואם לקח את האם אין זה נחשב לוקח בכור, ואינו דומה לראשית הגז שגוף הבהמה שלקחה מתחייב. ולכן העמיד באופן שלקח בהמת הפקר שלא חלה בה קדושה בלידה, וכשזכה בה הישראל חלה קדושת בכור.ה ובאופן זה פטור ממעשר כדין לקוח.

ובקהילות יעקב [בכורות ב] תמה על דבריו איך תחול בו קדושה, והרי אינה חלה אלא בצאתו מרחם, והעלה שקדושת פטר רחם מיתלא תלי וקאי שאם יזכה בה ישראל תקדש, ולפיכך שב ותמה איך קדושת בכור הבאה מאליה תחול על תנאי דלהכא.

אולם **בשו"ת מהרי"א** [ח"ב נ"א] כתב שכוונת מהרי"ט אלגאזי שאם יזכה בו תחול בו קדושת בכור למפרע, ונפקא מינה לנהנה מבכור של הפקר ואח"כ זכה בו הוא או אחר, שאם חל למפרע עובר באיסור, ואם מכאן ולהבא אינו עובר.

והחתם סופר [יו"ד שט"ז] נקט שאין כוונת הגמרא בסוגיין שבכור וראשית הגז חייבין באופן שלקח במציאות מאחר, אלא שבשניהם לא שייך הפטור של לוקח, ובאמת יש חילוק באופן ה"לקוח" בין בכור למעשר, עיי"ש.

ובתוספתא שנינו "הלוקח מבעה"ב חייב ורבי אלעאי פוטר", ולכאורה טעמו משום שלמד "נתינה נתינה" מתרומה, **ובזרע אברהם** [סוף יט] הקשה מכך על שיטת ר"ת [ב"מ פז] שלוקח קודם מירוח חייב, שהרי ראשית הגז קודם שגוזז לא חל החיוב ודומה לתבואה קודם מירוח. **ובחידושי ר' מאיר שמחה** הקשה מאידך על ריב"ם שפטר מדברי רבנן שחייבו, וכתב שודאי אין לקוח פוטר אלא פירות תלושין, ואילו קודם גזיזה נחשבין כמחוברין, וחייב. אך תמה לפי רבי שמעון שלמד ממעשר בהמה לפטור טריפה, שיפטור גם לקוח. ואילו משנתנו כרבי שמעון, הרי שנינו הלוקח גז צאנו של עכו"ם וכו' ודייקו שאם לקח לגזוז חייב.

וכן תמה **הגר"מ זמבא** בזרע אברהם [כ, לד] אילו לרבי אלעאי לקוח פטור, כיצד הוכיחה הגמרא לעיל מלוקח צאן עכו"ם ליגזוז דמשמע שחייב אף שגדל בפטור, והרי תיפוק ליה שיש בו פטור לקוח. ולכן ביאר שהמחלוקת מצד דין שותפות שיש למוכר בבהמה, שלרבנן די שיהא לכל אחד שיעור בגיזה, אך לרבי אלעאי ששותפות עושה חלות פטור צריך שיהא לכל אחד שיעור בצאן, ולכן אין הלוקח חייב על הגיזה. עי"ש"ה.

1. **הרמב"ם** [הי"ז] כתב ראשית הגז חולין לכל דבר, לפיכך אני אומר שנותנים אותו לכהנת אע"פ שהיא נשואה לישראל כמתנות בהמה, ויראה לי שדין שניהן אחד הוא. וידוע נידון האחרונים [**ערוך השלחן** תרומות נא ב, **ישועות מלכו** יו"ד סה] לגבי תרומה אם מקיים גם

נפישין [מרובים] מהפרטים שראשית הגז שוה בהם למעשר, ואם כן עדיף לכאורה ללמוד מבכור שינהג ראשית הגז אפילו טריפה?!

ומתרצינן: בכל זאת ראשית הגז שהוא נוהג **בפשוט, ממעשר** שנוהג **בפשוט** — **עדיף ליה** ללמוד זה מזה, ולא מבכור שנוהג דווקא בבכור שנולד ראשון.

שנינו במשנתינו: **ראשית הגז אינו נוהג אלא ברחלים.**

מנא הני מילי?

אמר רב חסדא: אתיא בגזרה שוה "**גיזה**" — "**גיזה**". **כתיב הכא** בראשית הגז "**ראשית גז צאנך תתן לו**", **וכתיב התם** בספר איוב "**ומגז כבשי יתחמם**". **מה להלן — כבשים, אף כאן** מיירי דווקא **בכבשים**(2).

מצוות נתינה כשנותן לבת כהן, או שהיא רק "אוכלת בתרומה". וכאן מוכח שדעת הרמב"ם שמקיים מצות נתינה שהרי זהו כל דין ראשית הגז, ומסתבר שצריך שיתנו לכהנת עצמה ולא לבעלה ישראל, כי אינו נעשה ראשית הגז עד שיבא ליד כהן.

אולם **בדרך אמונה** בהלכות בכורים [פ"א הי"א] דקדק מדבריו שם שנותנין לנקבות כזכרים חמש מתנות וכו', ומנין אתה אומר שראשית הגז ניתנת לכהנות שנאמר ראשית דגנך ותירושך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו, מה ראשית דגן ניתנת לנקבות כזכרים אף ראשית הגז" שלא למד ממתנות אלא מתרומה כי נתינה לכהנת עצמה מועילה כמו בתרומה, [ואף לרבנן שלא הקישו ראשית הגז לתרומה מכל מקום "תתן" נאמר על שניהם בשוה]. אך כאן [בפ"י הי"ז] למד ממתנות שיכול ליתנם גם לבעלה כי אשתו כגופו וכאילו מקבל בשבילה, וראה לעיל [קלב. בהערות].

ובשו"ת **רדב"ז** [ח"ד קצו] כתב שגם בעלה פטור מלתת ראשית הגז שלו וכמו במתנות, ודחה **בצפנת פענח** [תרומות דף ח] שרק במתנות ששמן עליהם, אין צריך שיתנם ונחשב כאילו נוטלם בשביל אשתו, אך ראשית הגז אין שמו עליו עד הנתינה, וגם בעל כהן חייב בו. **ובדרך אמונה** [פ"ט ה"כ ופ"י הי"ד] צידד שידו כידה ומועיל גם לקבלת ראשית הגז, עי"ש.

ולגבי בת ישראל הנשואה לכהן כתב **בערוך השלחן** שאינה מקבלת ראשית הגז כי צריך שיבא ליד כהן, ולא נאמר בה דין קנין כספו אלא לענין אכילת תרומה [ואינו מקיים בה נתינה וכנ"ל]. **ובדרך אמונה** דן שאף אם מקיים בתרומה מצוות נתינה כי עיקר המצוה שתהא נאכלת לכהן וקני כספו, שהרי היא אסורה לזרים, משא"כ בראשית הגז ומתנות שהעיקר ליתנם לא מקיים מצוות בנתינה לקנין כספו.

ב. רש"י כתב שאי אפשר לפרש שהחילוק בין ראשית הגז למעשר הוא שראה"ג ובכור מקדשים בהם את האשה ובמעשר אינו נכסי בעלים לקדש בו, שהרי שנינו בקידושין [נב:] שמחיים אפשר לקדש בקדשים קלים, ותמה הרש"ש הרי שנינו במעשר שני [פ"א מב] שאין מקדשין אשה במעשר בהמה. והוכיח שרק אסור לכתחילה לקדש בו, ורש"י דן אם נחשב נכסי כהן לענין שיקנו הקידושין בדיעבד.

2. ראה **רש"י** במשנה "ועזים לאו גז איקרו כדמפרש בגמרא", וביאר **הגרעק"א** [במשניות] שכוונתו לדברי רב חסדא שלמד גיזה גיזה, אך בסמוך מסקינן מדרשות אחרות, ואף מקשינן שתתחייב גיזת עזים. והוסיף **הרש"ש** דהיינו על פי ביאור תוס' [ד"ה אתיא] שאין זו גזרה שוה לפטור גז עזים, אלא ללמד ש"גז" הוא רק של כבשים. וראה **רע"ב ותוי"ט**.

ומקשינן: **ונילף** האי גזרה שוה ד"**גיזה**" — "**גיזה**" **מבכור**! דהתם אפילו שיעור השור איקרי גיזה, ונימא מה איסור גיזה דהתם — אפילו בשור, הכא נמי נימא דנוהג ראשית הגז אפילו בשור?

ומנלן דאיסור גיזה דבכור נוהג אפילו בשור?

דתניא: כתיב "**לא תעבוד בבכור שורך ולא תגוז בכור צאנך**". **אין לי** שאסור **אלא שור בעבודה וצאן בגיזה, מנין ליתן את האמור של זה** — דהיינו איסור עבודה האמור בשור — **בזה** — בצאן, **ואת האמור של זה** — איסור גיזה האמור בצאן — **בזה** — בשור?

תלמוד לומר "**לא תעבוד**" "**ולא תגוז**", "וי"ו" ד"ולא תגוז" האמור בצאן, מוסיף על ענין ראשון דהיינו שור, וילמדו זה מזה.

ומתרצינן: **אמר קרא** בראשית הגז: "תתן לו" לכהן. ודרשינן: **תתן לו** לצורך מלבושיו, **ולא לצורך שקו**, וגיזת השור אינה ראויה למלבוש אלא רק לעשיית שק, ולהכי ליכא למימר דשור יהא חייב בראשית הגז[3].

ומקשינן: **אלא מעתה**, דאמרת דמשום הא ליכא חיובא דראשית הגז בשור — משום שאינו ראוי לבגד, אם כן, **נוצה של עזים ליחייב**, שהרי ראוי לבגד?

ומתרצינן: **בעינן** דבר הבא על ידי **גיזה**. **ובעזים ליכא**, דנוצה של עזים אינה נגזזת אלא נתלשת.

ומקשינן: **מאן שמעת** דאית **ליה האי סברא**, דדרשינן מלישנא ד"גז" דבעינן דווקא דבר הבא על ידי גיזה — **רבי יוסי** היא לקמן! **והא מודי רבי יוסי במידי דאורחיה** להסירו שלא על ידי גיזה, כגון הכא בעזים דאורחיה על ידי תלישה, ואם כן ליחייב ראשית הגז בעזים?

אלא, האי דאמרינן דראשית הגז אינו נוהג אלא ברחלים — **כדאמר רבי יהושע בן לוי**, דדרשינן מדכתיב בעניינא דראשית הגז "**לעמוד לשרת**" — בעינן **דבר הראוי לשרות, הכא נמי** בעינן **דבר הראוי לשרות** דהיינו צמר שממנו עושין את בגדי הכהנים, ואין צמר אלא של רחלים, ולהכי ראשית הגז נוהג דווקא ברחלים[4].

---

3. למסקנא דרש ריב"ל מקרא אחר, וכתב **השער המלך** [פ"ג מיו"ט ה"ג] שלולי המיעוט מ"תתן לו, ולא לשקו" הוה אמינא ללמוד גיזה גיזה מבכור, ודרשת ריב"ל היתה נדרשת כדלהלן [קלח.] לשיעור הנתינה כדי אבנט. **ומהרי"ט אלגאזי** [בכורות פ"ג אות מא] כתב ש"תתן לו" נדרש "לו ולא לאורו" כדדרשינן בשבת [כה:] עי"ש.

4. **במנחת חנוך** [תקח, ו] כתב שגם רחל בת עז חייבת בראשית הגז, שלא אמרו בבכורות [יז.] שנפסל לתכלת אלא בציצית משום שהוקש לפשתן, אך יתכן שכשר בבגדי כהונה, וכיון שראוי לשירות יתחייב בראשית הגז.

אולם **בביאור הלכה** [ריש סי' טט כתב בפשטות שצמר רחל בת עז פסול לבגדי כהונה, כי אינו ראוי לתכלת, ולכן הוא פטור גם מראשית הגז. וכעין זה כתב **החזו"א** בבכורות [שם] שאפילו אם השתנה רק פעם אחת כל הדורות אחר כך נחשבים "נדמה" ואינו ראוי לשירות ופטורין מראשית הגז.

והרמב"ם כתב [בה"ז] שראשית הגז נוהג

ואלא גזירה שוה ד"**גיזה**" — **גיזה**" דילפינן לעיל ראשית הגז מהאי קרא דאיוב "ומגז כבשי יתחמם" — **למאי אתא?**(5)

לכדתנא דבי רבי ישמעאל, דתנא דבי רבי ישמעאל: כבשים שצמרן קשה, פטורין מראשית הגז. שנאמר "ומגז כבשי יתחמם", משמע דגז מיקרי דווקא צמר המחמם, וצמר קשה אינו מחמם(6).

תני חדא: הגוזז **את העזים,** והשוטף **את הרחלים** במים שבנהר ליפותן, ועל ידי כך נתלש מהן הצמר — **פטור.**

בכלאים, והשיגו **הראב"ד** שהבא מחיה ובהמה פטור משום שצמרו קשה, והקשו **הר"י קורקוס ורדב"ז** שהרי הרמב"ם כבר הזכיר שצמרו קשה ופטור ובהכרח שכוונתו לפטור גם בכלאים שצמרו רך, ועצם דברי הרמב"ם שמחייב כלאים תמוהים לדברי הפוטרים ברחל בת עז וכנ"ל.

וביאר **הגרי"ז** [שם] שכוונת הראב"ד שאין זה צמר שכולו חייב, כי חלק ממנו בא מחיה ולא דרשו "שה, ואפילו מקצת שה" אלא על מין הצאן, אך הלכות שנאמרו בצמר לא מועיל שחלקו רך כי אינו צמר המחויב. וראה **בדרך אמונה** [ה"ב בה"ל ד"ה היה] שרק באופן שלא השתנה הצמר מחוייב בראשית הגז גם בכלאים, ושלא כדברי החזו"א. עי"ש. [וראה מש"כ עוד בה"ז ד"ה ובכוי].

5. **תוס'** [בד"ה אתיא] הוכיחו מקושיית הגמרא שגזירה שוה היא, ולכן מקשינן למאי אתא. אך **הריטב"א** כתב שאין הקושיא הל הפסוק, כי לגופייהו צריכי, אלא נידון הגמרא לשם מה אמר רב חסדא לימוד זה.

ומתרצינן שעצם הנידון לעיל "מנא הני מילי" לא נסוב על חיוב צמר שור ועזים, כי אם על צמר כבשים, ועל כך אמר רב חסדא ש"גיזה גיזה" מלמד שרק צמר רחלים רק חייב ולא צמר כבשים.

6. בבכורות [יז.] כתב רש"י שצמר עזים קשה הוא, **ובכתבי הגרי"ז** שם הקשה שהרי לעיל בסמוך פירש"י [ד"ה ליחייב] שהוא ראוי לאדם לבגדים נאים. וביאר שאמנם ראויים הם לבגדי כהונה, אך כיון שבמסקנא התמעטו בגדים קשים שאין מחממין, גם צמר עיזים פטור כי אינו נחשב "גז". וכן הוכיח **החזו"א** בכורות [יט, ח] שהמיעוט מגז כבשי יתחמם מלמד כי צמר כבשים קשה ראוי לבגדי כהונה ואינו מתמעט מלעמוד לשרת. [וצ"ע מדברי רש"י בד"ה לעמוד, ש"אין צמר אלא של רחלים"].

אולם **המאירי** כתב שצמר כבשים קשה התמעט מדבר הראוי לשירות דהיינו דוקא צמר הרך, ונמצא לדבריו שאפילו צמר כבשים אינו ראוי לבגדי כהונה.

והר"י קורקוס דקדק לשון הרמב"ם שצמר זכרים כנקבות חייב כי "הצמר שלהן הוא הראוי לבגדים" ואינו צמר קשה פטור כי "אינו ראוי ללבישה", והחילוק הוא שצמר עיזים התמעט משום שאינו ראוי לבגדים דהיינו בגדי כהונה, ואילו צמר כבשים קשה התמעט רק משום שאינו ראוי ללבישה אף שהוא ראוי לבגדי כהונה [ראה שם שזו כוונת הרמב"ם בהמשך דבריו שזיכה לו הקב"ה ראשית הגז ללבושו, ולכן נפטר בצמר קשה].

והגרעק"א ציין לדברי תוס' בשבת [כז. ד"ה ונוצה] שצמר עיזים יש בו מין שנקרא נוצה ודרכו בתלישה ועושים ממנו בגדים נאים, ויש בו מין שנקרא שיער והוא גס ועושים ממנו שקין, ודייקו כן מקושית הגמרא לעיל, ש"שיער" התמעט מ"לו ולא לשקו", והוצרך מיעוט נוסף מצד שאינו בגיזה או אינו מחמם לנוצת עיזים.

וטעמא: הגוזז את העזים פטור — כדאמרן, דאין ראשית הגז נוהג אלא ברחלים. ובשטיפת רחלים פטור, משום דלאו על ידי גיזה הוא אלא נתלש מאליו(7).

ותניא אידך: הגוזז את העזים — פטור, ושוטף את הרחלים — חייב!

קשיין אהדדי!

ואמרינן: **לא קשיא, הא** דתניא חייב — **רבנן** היא, **והא** דתניא פטור — **רבי יוסי** היא.

דתניא: כתיב "**לקט קצירך**". ודרשינן דדווקא מתבואה הנקצרת בעינן למיתב לקט,

---

7. **רש"י** ביאר שהצמר נתלש מהם בשטיפתן, ורבי יוסי פוטר כי אינו "גז" אלא תלישה. **והרמב"ם** לא הזכיר דין "שוטף" אלא כתב [בה"ו] "התולש צמר רחלים בידו, חייב", וכתב **הרדב"ז** שפוסק כרבנן, שהרי משמע בגמרא כי תולש ושוטף דינם שוה, ורבי יוסי פוטר ורבנן מחייבים. [וראה **והר"ן** ש"גז" נצרך לגז כבשי יתחמם ואינו מיותר למעט תולש].

והר"ן הקשה שהרי השקלא וטריא בגמרא כרבי יוסי, וגם הרמב"ם עצמו פסק לענין לקט שלקט קיטוף פטור, ולמה חייב צמר תלוש בראשית הגז [וראה **חזו"א** בכורות כא, ו, שכוונת הר"ן שהרמב"ם פוסק כרבי יוסי בהל' מתנ"ע פ"ד ה"ב עי"ש].

והמאירי כתב לחלק שבראשית הגז לא תלה הכתוב בגיזה אלא דיבר הכתוב בהווה ואילו בלקט תפס בו לשון "קצירך" ולכן מדקדקים אחר הלשון", וחילוקו מבואר היטב **ביש"ש** [סי' ז] שבלקט היה אפשר לומר "לקט" בלבד. והוסיפה התורה "קצירך" לומר שדוקא לקט הבא מן הקציר חייב ולא התלוש, ואילו בראשית הגז לא נאמר יתור לשון לדקדק ממנו לפטור תלוש.

והכסף משנה [פ"ב ממתנ"ע ה"ו] חילק בין לקט שמצינו בירושלמי ובתוספתא מאן דאמר כרבי יוסי, לבין ראשית הגז שהוא דעת יחיד, ואף שהגמרא משוה בין דינים אלו אפשר לחלק ביניהם לענין הלכה, **והשאגת אריה** [החדשות, דיני חדש י] תמה על דבריו איך לא נחוש למה שדימתה הגמרא דינים אלו, ולכן כתב שבלקט אין פטורו משום תולש אלא משום שנחשבת קצירת עראי.

ומהרי"ט אלגאזי [בכורות פ"ג מב] כתב שגם רבנן מודים כי מן התורה צריך "קרא כדכתיב" ואין חיוב אלא בקצירה ולא בתלישה, אך חייבו מדרבנן שלא יעקרו מצוות אלו על ידי תלישה. וראייתו מאיסור גיזה בקדשים שכתב הרמב"ם [פ"א ממעילה ה"ז] שתולש אינו כגוזז, וכן לגבי איסור קצירת תבואה לפני העומר קיימא לן [במנחות סח] שתולש אינו כקוצר, וגם במלאכת שבת [פ"ט מהל' שבת ה"ז] נפסק כן, ובהכרח שמן התורה לכו"ע אינו כגוזז, ורק חיוב מצוות מדרבנן הוא. וראה **שער המלך** [פ"ג מיו"ט ה"ג].

והגרי"ז [בכורות כד:] נקט שבראשית הגז אין הנידון אם נחשב כגוזז, אלא אם ראשית הגז טעונה מעשה גזיזה או שדי בשוטף ותולש אף שאינו נחשב כגוזז, וכוונתו, שאילו הנידון אם גזיזה ביד נחשבת גיזה, לא יועיל "אורחיה בכך" להחשיבה כגזיזה, ולכל היותר תחשב כאורחיה בתלישה, ובהכרח שהנידון אם מעשה כזה התחייב כי דרכו בכך ואין צורך בגזיזה דוקא [לאיסור עבודה ולהתחייב בראה"ג]. וראייתו שהרי בפאה נחשב ראשית קצירך אף בלא מעשה קצירה ממש, ובגמרא דימו דיניהם, עי"ש.

ובתורת זרעים [פאה פ"ג מ"ד] חילק בין איסור גיזה בקדשים ואיסור קצירה קודם העומר

ולא בעינן למיתב **לקט** אם נאספה על ידי **קיטוף.**

רבי יוסי אומר: אין לקט, אלא הבא מחמת קציר:

והוינן בה: **רבי יוסי היינו תנא קמא,** ומאי פלוגתא איכא הכא?

ומבארינן: **כולה רבי יוסי היא. והכי קתני: שרבי יוסי אומר אומר: אין לקט אלא הבא מחמת קציר.** ורבנן פליגי התם אדרבי יוסי.

אם כן, ברייתא דקתני פטור — רבי יוסי היא דדייק קרא, והכא נמי דייק "גז" — דווקא צמר הבא על ידי גיזה, ולא הבא על ידי שטיפה. וברייתא דקתני חייב — רבנן היא דלא דייקי הכי לקרא.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: מודה רבי יוסי במידי דאורחיה לאוספו על ידי קיטוף ולא על ידי קצירה שחייה בלקט.

דתניא: רבי יוסי אומר: כתיב **"מקציר**

ומלאכת שבת שתלויים במלאכת גזיזה, לבין ראשית הגז ולקט שתלוי בשם גיזה וקצירה החל על מה שגזז או קצר, וסברו רבנן שגם ע"י תלישה חל שם גזוז וקצור, ובזה נחלק רבי יוסי והראיה שחיוב ראשית הגז אינו תלוי במעשה הגזיזה, שהרי הוצרך הכתוב למעט קונה גז עכו"ם, ולהרמב"ם היינו כקונה גז תלוש, ולולי קרא הוה אמינא שחייב ברה"ג אף שלא גזז בעצמו, ובהכרח שגם בתלישה נחשב "גזוז". [אך לקט ופאה מתחייבים ע"י מעשה הקצירה שמכניסו לרשותו, ולכן הקוצר בידו פטור], וטעם מחלוקתן, יתכן שתלוי בנידון לעיל [קלו. הערות 13-17] שאם חיוב ראשית הגז הוא על הגברא יש מקום לדון אם תולש חייב כגוזז או לא, אך אילו הוא חיוב על החפצא של חמשה צאן של אחד, ויש לכהנים חלק בו, מה איכפת לו כיצד נגזז ונעשה צמר, ואם הרמב"ם פוסק כרבי אלעאי מובן הטעם שמחייב תולש כי הוא חיוב על החפצא.

ובדרך אמונה [ד"ה התולש] כתב שהרמב"ם דקדק ממה ששנינו "השוטף" את הרחלים ולא "התולש", כי מודה רבי יוסי בתולש שהוא כאורחיה, [כי מדובר באופן שתולש כל הצמר, ואינו דומה לתולש את הצמר רק במקום השחיטה שנחשב כגזיזה לאחר יד, בבכורות כד:] ולכן דקדק הרמב"ם וכתב דוקא "התולש" להשמיענו שדוקא בזה חייב ולא בשוטף, ונמצא שפוסק כרבי יוסי, וראה כעין זה **בלב אריה** [בדרך השניה] שנחשב כאורחיה כי עושה כך בכוונה ובקביעות, ולא פטר רבי יוסי אלא בשוטף שהתלישה נעשית בלא כוונה. ובלקט קיטוף פוטר רק באופן שקטף בארעי מעט מעט. [ולפי זה נמצא לכאורה שחלוקים הראשונים ביאור הגמרא לעיל שדימתה תולש נוצת עיזים כי סברה בתחילה שרבי יוסי פוטר בתולש, ותירצה שמודה במידי דאורחיה, ופרש"י ד"אורחא דעיזים בתלישה" ומשמע שברחלים פטור כי אינו אורחיה, ולדעת הרמב"ם צריך לומר שהגמרא מחלקת בכך גופא, שכל תולש הוא אורחיה, ורק בשוטף פטר רבי יוסי, ואין חילוק בין עיזים לרחלים].

אולם **בפיה"מ** כתב הרמב"ם שהשוטף את הרחלים חייב כי הלכה כרבנן, וגם לגבי פאה כתב [בפ"א ממתנ"ע ה"א] ש"אחד הקוצר ואחד התולש חייב" ומשמע אפילו מעט חייב וכרבנן, **ובפרי חדש ופאת השלחן** העמידו גם שם את דבריו במידי דאורחיה, וראה דרך אמונה שם. [ועיין עוד **בחזו"א** בכורות כא סק"ו, ובאור שמח פ"ז מתמידין הי"ג, ובספר **נתיב בינה** פאה סי' טו].

ארצכם״. **אין לי אלא קציר, עוקר** עם השרשים, כמו שעושין בתלישת בעדשים, **מנין** שחייב בלקט?

תלמוד לומר: ״לקצור״. דאתא לרבויי עוקר.

תולש ביד(8) בלי השרשים כמו שעושין בפולין, **מנין** שחייב בלקט?

תלמוד לומר: ״בקוצרך״. דאתא לרבויי תולש.

אמר ליה רבינא לרב אשי: אף אנן נמי תנינא דמודה רבי יוסי במידי דאורחיה.

דתנן: **מלבנות** [שורות] **הבצלים שבין הירק, רבי יוסי אומר:** נותן **פאה מכל אחד ואחד** מן המלבנות, שהירק מפסיק בין המלבנות משום שאינו חייב בפאה. דדווקא כל שהוא אוכל ונשמר ומכניסו לקיום חייב בפאה, וירק אין מכניסין אותו לקיום, אבל בצלים ושומין מכניסין לקיום ולהכי חייבין בפאה.

וחכמים אומרים: מניח פאה **מאחת** מהמלבנות **על הכל.**

חזינן דסבירא ליה לרבי יוסי דבצלים חייבים בפאה, אף על גב דאין נקצרין במגל, אלמא מודי במידי דאורחיה דחייב(9).

שנינו במשנתינו: ואינו נוהג אלא במרובה. **וכמה הוא מרובה,** בית שמאי אומרים: שתי רחלות וכו׳ ובית הלל אומרים: חמש וכו׳.

והוינן בה: **בשלמא לבית שמאי,** אשכחן **תרתי** רחלות **נמי דאיקרו צאן,** כדמייתי קרא במתניתין: ״יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן״, ולהכי תרתי נמי חייבות, שהרי הן בכלל הכתוב ״וראשית גז צאנך״.

אלא לבית הלל, מאי טעמא דבעינן דווקא חמש לחיובא, הא תרתי נמי איקרו ״צאן״?

אמר רב כהנא: אמר קרא ״חמש צאן **עשויות״,** ודרשינן: **שעושות שתי מצוות!** והיינו **ראשית הגז ומתנות,** דבפחות מחמש צאן איכא רק מצוה אחת דמתנות, שחייב בהן גם בבהמה אחת.

ומקשינן: **אימא** דהאי שעושות שתי מצוות

---

8. **הרמב״ם** [בה״ו] כתב שתולשן בידו, ולענין מלאכת שבת מצינו [באו״ח סי׳ תצח] שנחלקו הפוסקים אם תולש בכלי נחשב תלישה או גזיזה, וראה **בביאור הלכה** [שם ד״ה בידו], ונמצא שאף לרבי יוסי הפוטר תולש ביד יתכן שהתולש בכלי יתחייב, וראה מש״כ עוד [סי׳ ש״מ ד״ה יבלת] שדבר שאורחיה לתלוש ביד ולא בכלי חייב על תלישתן.

ועיין **באגלי טל** [גוזז סק״ה] שנקט כי דין תולש בשבת תלוי חלוק וכדברי תוס׳ בשבת [כז.] הובאו לעיל [הערה 5], שעל נוצה חייב כי דרכה בתלישה ועל שער עיזים יפטר. ועיין **בבה״ל** [תצח ד״ה לא ימרוט], ואכ״מ.

9. **הראב״ד** [בפירושו לתו״כ קדושים פ״ד] תמה איך הביאה הגמרא ראיה מפאה ללקט והרי יש לדחות כי רק בפאה נאמרו הריבויים ״לקצור״ ו״בקוצרך״, והוכיח שם שבפאה הריבוי מלמד לחייב אפילו בלאו אורחיה, ורבי יוסי מודה בלקט שאורחיה לתולשו.

וביראים [קכב] כתב שלקט ושכחה לומדים מפאה לכל דבר, וראה **בדרך אמונה** [פ״א ממתנ״ע ה״א ד״ה אחד] שהאריך בביאור דעת הראב״ד בהבנת סוגיין. ולפי המבואר בהערה 7 נמצא לכאורה שכל ראית הגמרא שייכת רק אם דעת רבי יוסי שחיוב ראשית הגז הוא על הגברא ויש חילוק בין גוזז לתולש שמעשה הגיזה קובע

— **בכורה ומתנות** הן?

ומתרצינן: ליכא למימר הכי. דאטו בכורה **בחדא** בהמה **מי לא מחייבא?** ואם כן אמאי אמר קרא "חמש צאן עשויות" — שעושות שתי מצוות, הא בחד בהמה נמי משכחינן שעושה שתי מצוות? אלא ודאי מיירי בראשית הגז ומתנות.

ותמהינן: **ולטעמיך, מתנות** נמי, בהמה **חדא מי לא מחייבא?** ואם כן אשכחן שנעשות שתי מצוות אפילו בבהמה אחת, דהיינו מתנות ובכורה, ועל כרחך ליכא למדרש להאי לישנא ד"עשויות" — שעושות שתי מצוות, שהרי שתי מצוות נעשות גם בפחות מחמש צאן?!

אלא אמר רב אשי: הכי מדרש קרא: "**עשויות**" — **שמעשות את בעליהן** לחיובי במצווה שלא היה חייב בה בפחות מחמש צאן, **ואומרות לו: קום עשה מצווה** דראשית הגז! (10)

תניא: דבי רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו: ארבע רחלות חייבות בראשית הגז, **שנאמר "וארבע צאן תחת השה".** חזינן דארבע איקרו צאן (11).

תניא: אמר רבי: אפילו **אלמלי** [אילו] **דבריהן** של בית שמאי ובית הלל **דברי תורה** — שנאמרו בתורה שניתנה לדורות, **ודברי בריבי** [רבי יוסי, בריבי הוא כינוי לגדול בדורו, ואמרינן במס' עירובין "רבי יוסי נימוקו עמו"] דברי **קבלה** דהיינו דברי נביאים [ונקראים דברי קבלה משום שקבלו את הדברים מרוח הקדש, כל נבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה] — **אנן דברי בריבי שומעין** כדמפרש לקמן טעמא. **וכל שכן** הכא **שדבריהם דברי קבלה,** דילפי למלתייהו מדברי נביאים, **ודברי בריבי דברי**

את חיובו, כמו בפאה.

אולם **הגר"ח שמואלביץ** [הובאו דבירו בספר הזכרון **שמן הטוב** עמ' יט] ביאר שראשית הגז הוא חיוב על החפצא ולפיכך הוצרכה הגמרא לומר שרבי יוסי מחייב משום אורחיה, ובכך דומה לראשית הגז שפטור באופן שאינו אורחיה אף אם החיוב על החפצא. אך לפי האמת שראשית הגז הוא חיוב על הגברא יתכן שבפאה חייב משום שחיובה על החפצא, שהרי מפריש גם מן העומרים, ואין החיוב על מעשה הקצירה אלא על התבואה, ואין ראיה ללקט שתלוי במעשה קצירה והוא חיוב על הגברא, וכל ראית הגמרא ללקט היא רק על הצד שראשית הגז פטור.

10. רש"י פירש שמעשות את בעליהן לעשות מצוה חדשה. בפירוש **קול הרמז** [על המשניות] כתב שנקראת מצוה חדשה, כי היא המצוה הראשונה שנעשית בצאן, והיא קודמת למתנות כהונה. ועוד שהגיזה כפרי המתחדש מזמן לזמן.

11. **בספרי** [שופטים כד] דרש רבי עקיבא "ראשית גז" שתים "צאנך" ארבע "תתן לו" הרי חמש, וכן הוא בתוספתא [ה"א]. ורש"י עה"ת [דברים יח, ד] הביא שתי הדרשות.

ובפירוש **עמק הנצי"ב** ביאר את דרשת רבי עקיבא כך: "ראשית הגז" משמע שתים כי כל ראשית יש לו שני, "צאנך" שתים כדכתיב "ושתי צאן", "תתן לו" משמע שאינו נותנו מיד אלא אחר שגוזז עוד אחת, שהרי לא נאמר כמו בתרומה "ונתן לו" שמשמע יותר הווה.

תורה, דיליף לדבריו מקרא[12].

וסלקא אדעתין השתא, דטעמא דאפילו דבריו מדברי קבלה — שומעין לו, משום דדבריו הוו הכרעה שלישית. שבית שמאי אמרו שתים, ובית הלל אמרו חמש, ורבי יוסי הכריע בין דבריהם ואמר ארבע.

ומקשינן: **והאמר מר: אין הכרעה שלישית מכרעת?!** [ועיין ברש"י שביאר אימתי אמרינן דמכרעת ואימתי לא].

קלז-ב **אמר רבי יוחנן:** לאו היינו טעמא דפסקינן כוותיה משום דהוי דעת שלישית ומכרעת, אלא מפני **שמפי שמועה אמרה** רבי יוסי, **מפי חגי זכריה ומלאכי,** הלכך הלכתא כוותיה.

שנינו במשנה: **רבי דוסא בן הרכינס אומר וכו'.**

והוינן בה: האי דתנן "וחכמים אומרים חמש רחלות גוזזות כל שהן", **וכמה** הוא השיעור של גוזזות **כל שהן?**[1]

אמר רב: מנה ופרס, ובלבד שיהו אותם מנה ופרס **מחומשות.** דהיינו שמכל אחת מהן גוזז שבעה סלעים וחצי דהוי גיזת כולהו מנה ופרס שהן ל"ז סלעים וחצי [עיין ברש"י החשבון][2].

---

12. **הרי"ף** פסק הלכה כרבי ישמעאל בר"י, וכתב **היש"ש** [סי' ח] שפסק כן משום שרבינו הקדוש שסידר המשנה כתב להכריע כרבי יוסי ואין ראוי לחלוק עליהם ולהקל.

אולם **הרמב"ם** [הי"ג] **והטור** פסקו כבית הלל במשנה שרק חמש צאן מחייבים, וכן משמע מדברי רש"י בכל דוכתי [סוף קלו:, קלח. ד"ה גזז ועוד], ועל טענת היש"ש כתב **הכסף משנה** שסמכו יותר על מה שקבע רבי במשנה ולא הזכיר אלא סברת בית הלל, [וכן משמע לשון הגמרא לעיל קלו. שאמרו בסתם "הא חמש מצטרפות".

והבית יוסף כתב שדעת הרא"ש כהרמב"ם שהלכה כבית הלל, ותמה **המשנה למלך** שלא מוכח מדברי הרא"ש שפוסק כבעל ההלכות לענין כמה צאן מחייבים בראה"ג, אלא רק בשיעור הגיזה שגוזז ומתחייב. עי"ש.

1. **תוס' בב"ב** [קנ. ד"ה מנה] כתבו שלא ידוע מנין המקור לשיעורי הגיזה המחוייבת בראשית הגז. ואילו **רש"י** בסמוך [ד"ה מה בין] כתב שטעם הסוברים שהחיוב תלוי בגיזת שישים סלעים, הוא משום שצריך שיגיע לכהן לפחות סלע אחד בכדי שתחשב "נתינה". אולם במשנה ביאר בדברי רבי דוסא שפחות מגיזת מנה ופרס לא חשיב גז, [והיינו לביאורו בדברי רבי דוסא שצריך מנה ופרס בכל רחל, וראה בהערה 3 שנחלקו בזה הראשונים].

ובתוס' ישנים שם כתבו שהחילוק בין פאה שחיובה בכל שהוא לראה"ג שחיובו תלוי בגיזת ה' רחלים, הוא משום שאדם קוצר גם פירות מועטים כדי שלא יפסידם, אך גיזה מועטת דרך בני אדם להניחה שתגדל, ולפיכך בפחות משיעור אינו חשוב גיזה.

ויתכן שבכך נחלקו רב ושמואל, כי אף למסקנא שכוונת רב למנה ופרס במנה של ארבעים, אין הטעם לשיעור זה בכדי שיהיה סלע בנתינה אלא משום שפחות מ"מנה לפרס" אינו נחשב גז, [ואדרבא, שיעור הנתינה בסלע נלמד מכך שהוא אחד משישים בגז שהוא שישים סלעים], ונמצא שלדעת רב רבנן מודים בזה לרבי דוסא, אלא שסברו ששיעור גיזה אינו צריך שיהיה אלא בחמשת הרחלים יחד, ולא בכל אחת בפני עצמה.

2. **בקרית ספר** כתב שהטעם שצריך שיהיו

ושמואל אמר: צריך שיהיו גוזזות **ששים** סלעים, **ונותן סלע אחת** מהן **לכהן.**

רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שיעור כל שהן הוא **שש** סלעים, ויתן מהן **לכהן חמשה** סלעים, **ואחד** ישאר **לו.**

עולא אמר רב אלעזר: אפילו אינן גוזזות אלא סלע אחד — חייב, שהרי "**כל שהן**" **שנינו.**

תנן: וכמה נותן לו, משקל חמש סלעים ביהודה שהן עשר בגליל.

בשלמא לרב ורבי יוחנן, ניחא! דרב לא אמר כמה מהן יתן לכהן, ואיכא למימר דסבירא ליה יתן משקל חמש סלעים. ורבי יוחנן, הא אמר נותן לכהן חמשה.

אלא לשמואל, דאמר דנותן סלע אחת לכהן, **ולרב אלעזר** דאמר כל שהן שנינו[3], ואם גוזז סלע אחת, הא ודאי שאינו יכול לתת לכהן חמשה סלעים — **קשיא** מתניתין?!(4)

ותמהינן: **ולטעמיך, ולרב מי ניחא?**

מחומשות, הוא משום שבפחות מי"ב סלעים לאחת אינו נחשב "גז" ואין זו גיזת חמש צאן. ונמצא לדבריו שלדעת רב גם לרבנן צריך שיעור גיזה בכל אחת, ונחלקו בגודל שיעור הגיזה, שאינו במנה ופרס אלא בי"ב סלעים.

ובדעת שמואל נחלקו האחרונים, **שהב"י והגר"א** [ס"ק יב] **ולב אריה** נקטו שחולק על רב ואינו מצריך שיהיו מחומשות, ונמצא שדעתו כי לרבנן אין צריך שיעור גיזה אלא בכלן יחד, ולא בכל אחת בפני עצמה. אך **הכסף משנה** סותר דבריו בזה וכתב [בהי"ג] שלא נחלקו ולכולי עלמא צריך שיהיו מחומשות. ולדבריו נמצא לכאורה שלא נחלקו כלל, כי גם בשישים מודה רב למסקנא שמדובר במנה ופרס של ארבעים.

והר"ן כתב שלדעת רבי ישמעאל ב"ר יוסי שארבע צאן מחייבות בראה"ג, צריך שיהיו מרובעין, וראה **יש"ש** [ס"ס ח] וראה עוד בהערה 7.

ובבית יוסף והיש"ש כתבו שהלכה כרב במחומשין, כי הלכה כרב במקום שנחלק עם שמואל באיסורים, ומהר"י קורקוס [הי"ג] תמה על כך שזו מחלוקת בממונות, שהרי אין ראה"ג טובל, ודומה לגר שנתגייר לעיל [קלד:] שאם יש ספק מתי נגנזו כבשיו פטור מראשית הגז. אולם יש לומר שגם באיסורים אין החומרא אלא שלא יעבור איסור מספק אך לגבי החלק הממוני שבהם הולכים לקולא ופטור מנתינה.

3. **בתפארת יעקב** הקשה הרי בשלמא לשמואל יתכן להעמיד את המשנה באופן שיש לו חמשה פעמים שישים סלעים ועל כל אחת נותן סלע, אך לעולא עדיין יקשה, שהרי גם מהרבה גיזין יכול לתת כל שהוא בלבד.

אולם בספר **דמשק אליעזר** ביאר שכוונת רש"י [ד"ה כל שהן] היא שאם אין גוזזות כלן יחד אלא סלע אחד, חייב בראשית הגז, אך כל הגז נחשב "כל שהוא" ונותן את כולו לכהן, ונמצא ש"נתינת כל שהוא" היא לפחות בסלע, [ולכן לרב השיעור רק בשישים, ואין שיעור הנתינה נלמד מהחיוב בשישים, ראה הערה 1], ונמצא ששמואל ועולא נקטו אותו שיעור בנתינה, ונחלקו רק בחיוב אם צריך שיהא כפול שישים כדי להתחייב, או שיכול להתחייב כשגוזז כשיעור נתינה גרידא. וראה הערה 8.

4. **הרמב"ן** הקשה לדעת רש"י במשנה שרבי דוסא מצריך שיהא שיעור מנה ופרס בכל אחת

והא רב ושמואל דאמרי תרוויהו: שיעור **ראשית הגז בששים!** ואם כן, לרב דאמר דשיעור המחייב בראשית הגז היינו מנה ופרס מחמש רחלות, דהוו ל״ז סלעים וחצי, הרי אחד משישים מינייהו אינו עולה אפילו לסלע? ! (5)

ומתרצינן: באמת לרב אחד משישים הוי שיעור ראשית הגז. ולא קשיא ממתניתין, **דהא אתמר עלה דהחיא** דמתניתין, **דבישראל שיש לו גיזין הרבה עסקינן, ומבקש ליתנן** [את ראשית הגז] **לכהן** — להרבה כהנים.

מחמשת הרחלות, אם כן אפשר להעמיד את המשנה שנותן לו חמש סלעים לפי רבי דוסא, ובאופן שהובא במסקנא שהכוונה למנה של ארבעים סלע, ונמצא שאחד משישים מתוך שבע מנים ומחצה [מחמשתן] הוא חמש סלעים. וגם רבנן מודו באופן זה שנותן חמשה סלעים, אלא שחייבו גם כשגז פחות מכך, וסברו שלעולם נותן אחד משישים.

והעלה מכך כי בהכרח לדעת רש״י רבי דוסא מחייב לתת בכל אופן חמש סלעים, שהרי לא מסתבר שהתנא בא לפרט שבאופן זה יוצא החשבון חמשה סלעים. [וכן משמע מדברי רש״י בב״ק [צג: ד״ה אין] שנקט לפי רבי דוסא שצריך לתת נתינה חשובה, ולא משום שצריך לתת אחד משישים עי״ש].

אך ראה **במלאכת שלמה** [למשניות] **ובתורת חיים** שנקטו כי גם לרב חסדא שיעור הנתינה הוא אחד משישים [אלא שצריך שלא יפחות מחמשה סלעים]. וצ״ע.

והרמב״ן עצמו נקט שרבי דוסא אינו מצריך מנה ופרס מכל אחת, אלא מכל חמשת הרחלות יחד, וממילא אי אפשר להעמיד את המשנה כדבריו. וראה **ראב״ד** [עדיות פ״ג מ״ג] שנקט כרש״י, אך העמיד שמדובר במנה של קודש שהוא בן חמישים סלעים, והרמב״ן כתב שפירושו אינו נכון.

5. **הרמב״ם** כתב [בפ״א] ואין לראשית הגז שיעור מן התורה, ומדברי סופרים שלא יפחות מאחד משישים, ועוד כתב [בהט״ז] שאם יש לו גיזות רבות של ראה״ג ורוצה לחלק לכהנים לא יתן לכאו״א פחות ממשקל ה׳ סלעים וכו׳ שנאמר תתן לו שיהיה בו כדי מתנה המועלת.

והחזו״א [ס״ס ריד] דן אם במקום הרבה גיזין חיוב ה׳ סלעים הוא מדאורייתא. וראה **ר״ן ותוס׳ רא״ש ופירוש רבינו יונתן מלוניל** שמשמע מדבריהם שהוא חיוב רק מרבנן, ולהלן קלח: הערה 3 נרחיב.

ובדרך אמונה [ה״א בה״ל ד״ה ואין] העיר שלכאורה חיוב נתינה מן התורה תלוי במחלוקת הראשונים אם יש בתרומה חוץ משיעור הפרשה בכל שהוא, עוד חיוב לתת כשיעור נתינה [הובאו לעיל קלו: הערה 6], שלכאורה נמצא כי אם אין כדי שיעור נתינה יניח לפני הכהנים ויחלקו ביניהם, ולא מצאנו כן אפילו בתרומה, ומה טעם התחדש שיעור נתינה דוקא בראשית הגז ומתנות.

וביאר, שתרומה עיקרה לפטור את הטבל, ונותן לכהן ממונו ששייך לו, אך מתנות וראה״ג שאינם טובלים, וכל מצוותן היא הנתינה, שיעור המצוה תלוי בשיעור נתינה, ורק אם אין לו כשיעור אינו מתחייב לתת יותר. וראה מש״כ עוד [בהי״ג בה״ל ד״ה שנאמר] ולהלן [קלח. הערה 3].

הגר״א [ס״ק יב] כתב ״וצ״ע על הרמב״ם ושו״ע שהשמיטו דשיעור לכהן א׳ משישים״, ולכאורה תמוה שהרי הרמב״ם הזכירו [כנ״ל בהערה הקודמת], **ובתפארת יעקב** הרחיב את הקושיא שלא הזכיר הרמב״ם שהגוזז שישים סלעים נותן סלע אחד, ודקדק מכך שאינו נותן

ואמרינן ליה: לכל חד וחד מהכהנים **לא תבצר ליה** [לא תפחות לו] **מחמשת סלעים** דהוי נתינה ראויה. אבל באמת אי גוזזות מעט ואין אחד משששים עולה לה׳ סלעים אפילו לכהן אחד — סגי באחד משששים.

גופא: רב ושמואל דאמרי תרוויהו: ראשית הגז — בששים. תרומה — בששים. פאה — בששים.

כשיעור סלע, אלא ימתין עד שיצטרף לכדי מתנה המועלת דהיינו בחמשה סלעים.

אך בדברי **רש״י** [ד״ה מה בין] **ופיה״מ להרמב״ם** מפורש שנותן גם שיעור סלע בפני עצמו.

בפירוש **ר״י בן מלכי צדק** על המשנה ריש פאה הביא תוספתא שאע״פ ששנינו בסתם פאה אין לה שיעור, היינו אין לה שיעור למעלה, אבל למטה יש לה שיעור כדתנן אין פוחתין לפאה משישים, ותמוה מהמבואר בסוגיין שאין לה שיעור מן התורה למטה, והמשנה עוסקת בדינה מן התורה. וראה **תוס׳** בחגיגה [ז. ד״ה ורבי יוחנן] **ומשנה למלך** פ״א ממתנ״ע הט״ו] שהגמרא בסוגיין סוברת כמאן דאמר שאין לה שיעור בין מלמעלה ובין מלמטה, והתנא בתוספתא סבר שאפילו מצד שיעור דרבנן נחשב שיש לה שיעור מלמטה. [וראה במל״מ שם בשם הר״ש וכן בשנות אליהו שסובר שגם מן התורה יש לה שיעור וראה הערות לתוד״ה אלו].

ויתכן לבאר שרימב״צ סבר כדעת **הבה״ג** [ריש הל׳ פאה] שביאר בסוגיין בארץ אין לה שיעור משום דכתיב לא תכלה, והוי ליה דאורייתא ולא כתיב בה שיעורא, בחו״ל מדרבנן היא ואין מנה בשישים״, וביאר **בפאת השולחן** שגירסתו בסוגיין ״אלא״ התם בארץ הבא בחו״ל. ופירש שבחו״ל אין פוחתין משישים ויש לה שיעור, והמשנה מדוברת על ארץ ישראל שאין בה שיעור א׳ משישים אפילו מדרבנן [ויבאר רימב״צ שנחלקו התנאים אם דנים על שיעורה בא״י בנפרד, או שדינה כלול עם שיעורה בחו״ל, ועיין].

אמנם פירוש הפאת השלחן תמוה שמיקל בארץ מבחו״ל, וגם שלא הזכירו רב ושמואל ששיעורם דוקא בחו״ל, והרי משנה היא שם ולא נזכר דהיינו בחו״ל דוקא. **ובדרך אמונה** [פ״א ממתנ״ע הט״ו בה״ל ד״ה אבל] ביאר שבה״ג גרס כגירסתנו וביאר שבחו״ל שיעור א׳ משישים מעכב, ובארץ אינו מעכב וצריך להשלים עי״ש.

ובמשנה למלך [שם] הקשה למה פאה פחות משיעור אינה חלה כלל, ואילו המפריש תרומה פחות מא׳ בשישים חלה כנגד חלק מהפירות כשיעור שהפריש, **ובתורת זרעים** [פאה פ״א מ״א] תירץ, שבתרומה החיוב וההפרשה חלים על כל שבולת בפני עצמה, אך בפאה החיוב וההפרשה על השדה ולא על הפירות [ראה בהערות לעיל קלא.] ולפיכך ההפרשה מתייחסת לכל השדה כאחד, ואם אין שיעור נגד כולו אינה חלה. [והביא ראיה ממה שאין מפרישים פאה משדה אחת על חברתה ובהכרח היינו משום שהחיוב חל על השדה, אך **במקדש דוד** [זרעים סב, ב] נקט שההפרשה תלויה בקצירה, ושתי שדה נחשבים כשתי קצירות, ולהלן קלח. נרחיב בזה בהערות 17-20].

ולכאורה נמצא לפי זה שחלוק דין השיעור בפאה שמעכב כי חיובו על כל השדה, אך ראשית הגז שאין החיוב חל על כל עדריה וכדלהלן [קלח.] לא תעכב בו ההפרשה. וראה **במעדני ארץ** [תרומות פ״ג ה״א] שנקט ששיעור א׳ משישים מעכב בראשית הגז, וכלשון הרמב״ם [בה״א] שלא יפחות מא׳ בשישים. **ובדרך אמונה** [צה״ל כא] כתב דהיינו שצריך להוסיף בנתינה, כי אין הפרשה בראשית הגז.

ותמהינן: וכי שיעור **תרומה בששים? והא אנן תנן:** [בתרומות פ"ד מ"ג] **תרומה, בעין יפה** — ניתנת **אחד מארבעים?** ואיך נקטו רב ושמואל שיעור עין רעה.

ומתרצינן: רב ושמואל שיעור **דאורייתא** נקטו, והוא אחד **בששים.** ואילו המשנה בתרומות נקטה את השיעור **דרבנן,** שהם

וראה להלן קלח. הערה 20.

הרמב"ם [הי"ג] **והשו"ע** [ס"ט] כתבו שהחיוב תלוי בכך שתהא הגיזה במשקל שישים סלעים לפחות. והיינו כשמואל וכסברת רבי יוחנן עצמו [ודלא כרבי ינאי רבו] וכמסקנת הגמרא בכוונת רב, שהחיוב במנה ופרס במנה של ארבעים, דהיינו בשישים. ראה **באר הגולה וביאור הגר"א** [ס"ק יא].

והרי"ף הביא **שבעל ההלכות** פסק כרבי ינאי שהחיוב חל על הגוזז שש סלעים, וביאר **הרא"ש** [סי' א] טעמו שהלכה כרבי ינאי נגד רבי יוחנן תלמידו, וכל שכן נגד רב ושמואל שאין הלכה כמותם כנגד רבי יוחנן, **והיש"ש** [סי' ח] דחה טעמו, שאין הלכה כרב נגד תלמיד אלא שחולק רק עם תלמידו, אך כיון שגם רב ושמואל נחלקו עמו, הלכה כרבי יוחנן שהכריע כמותם.

והטור פסק כרבי ינאי שאפילו בגיזה רבה אינו נותן אלא ה' סלעים, והביאו **הרמ"א** [סי"ג] **וביאור הגר"א** [ס"ק כ] **ודברי חמודות** [אות ב] תמהו, שהרי הרמ"א עצמו אינו חולק על פסק השו"ע [בס"ט] שהחיוב חל משישים סלע, ונותן מהם אחד משישים [ראה בהמשך ההערה] וחמשה סלעים הוא באופן שגזז שלש מאות, אך אם יש לו יותר גיזה נותן סלע על כל שישים, ולמה פסק שאינו נותן אלא ה' בלבד **ובלב אריה וחדרי דעה** כתבו שנקט לקולא לכאן ולכאן מספק אם הלכה כרבי יוחנן או כרבי ינאי רבו.

והבית יוסף כתב שהרמב"ם לא הזכיר שצריך שיהיו מחומשות, משום שפסק כשמואל וכרבי ינאי, וממה שלא הזכירו דין מחומשות משמע שחלקו בכך על רב, וכן פסק **היש"ש** [שם] להלכה שאין צריך שיהיו מחומשות [או מרובעות לריב"י], **ובדרכי משה** [ס"ק א] העיר שלפנינו מופיע דין מחומשות בדברי הרמב"ם [בהי"ג].

והשו"ע פסק [ס"ט] שצריך שיהיו מחומשות וביאר **הגר"א** שכן נקטו הרי"ף והרמב"ם משום שהלכה כרב באיסורי, אבל הרא"ש והטור פסקו כרבי ינאי וכו', ומשמע מדבריו שפסק הרא"ש והטור לגבי שיעור הנתינה [שש, חמש לכהן ואחד לו] משמעותו שאין צורך במחומשות, כי שיעור החיוב נקבע לפי שיעור הנתינה ולא לפי חשיבות הגיזה, ונמצא שלהלכה קיימא לן כרב ושמואל בשישים, וכרב במחומשות כי הלכה כמותו כשנחלקו באיסורים, אך דעת רבי ינאי נדחתה להלכה בשיעור החיוב, וכיון שכבר נדחית דעתו בשיעור החיוב ממילא נדחית גם בנידון אם צריך מחומשים. ולכן לא ביאר הגר"א מדוע אין הלכה כמותו במחומשין.

רש"י פירש "בשישים" - חלק שישים יתן לכהן, ולפי זה הסתירה בדברי רב היא בשיעור הגיזה, ובפירוש שני כתב שהכוונה ששיעור גיזת שישים סלעים חייבת בגיזה, ולפי זה פירש שקושיית הגמרא לרב היא אם המתנה א' משישים הרי נמצא שהכהן מקבל פחות מסלע ואין מאן דאמר שהמתנה פחותה מסלע. [ונקט שהסתירה היא במתנה ולא בשיעור גיזה המחייבת].

ובתפארת יעקב הקשה הרי עולא אמר בשם רבי אלעזר שניתן כל שהוא. ועוד תמוה שהרי יתכן שרק כשיש לו גיזין מרובים נותן אחד משישים, אך כשאין לו אלא מנה ופרס יתחייב

תקנו ליתן בעין יפה אחד **בארבעים.**

ועדיין מקשינן: וכי שיעור תרומה **דאורייתא בששים? והאמר שמואל חיטה אחת פוטרת את הכרי** מדאורייתא, שהרי נאמר בתרומה "ראשית דגנך" ולא נאמר בה שיעור כמה ליתן?!

ומתרצינן: שיעור תרומה **מדאורייתא** — **כדשמואל,** ובאמת חיטה אחת פוטרת את הכרי, ותקנה **דרבנן בכל** דבר שחייב בתרומה **מדאורייתא,** כגון תרומת תירוש ויצהר — **אחת מארבעים.** ושיעור **דרבנן** דבר שחייב בתרומה רק חייב **מדרבנן,** כגון פירות האילן והירק — **בששים.**

תו תמהינן: וכי **פאה** שיעורה **בששים?**

והתנן: אלו דברים שאין להם שיעור: הפאה והבכורים והראיון [קרבן עולת ראיה שמביא כשעולה לרגל]. ואם כן מפורש הוא שאין שיעור לנתינת פאה?!

ומתרצינן: **מדאורייתא אין לה שיעור,** אבל **מדרבנן** שיעורה **בששים.**

ומקשינן: **מאי קא משמע לן** רב ושמואל באמרם ששיעור פאה בששים? והרי **תנינא** לה: [פאה פ"א מ"ב] **אין פוחתין לפאה משששים אף על פי שאמרו הפאה אין לה שיעור?!**

ומתרצינן: **התם** — המשנה בפאה עוסקת **בארץ,** ואילו **הכא** — דברי רב ושמואל — **בחוצה לארץ,** וחידושם שגם בחוצה לארץ שיעורה בששים מדרבנן.

כי סליק [כשעלה] **איסי בר היני** לארץ ישראל, **אשכחיה רבי יוחנן** לאיסי **דקא מתני** [שונה] **לבריה** במתניתין דידן "חמש **רחלים**".

במתנה ויתן סלע שהוא השיעור הפחות למתנה.

וכבר הבאנו בהערה 4 שבספר **דמשק אליעזר** כתב שגם עולא סובר ששיעור גיזה המחייבת ב"כל שהוא" הוא לפחות סלע, ובשיעור הנתינה אף שהוא מודה לרב ושמואל שהוא אחד משישים, היינו כשיש לו הרבה גיזין, אך גם כשיש לו רק סלע אחד יתחייב, ובזה נחשב כ"כל שהוא".

והמשנה למלך [פ"ו ממתנ"ע ה"ז] תמה מאידך על שיטת **תורי"ד** בקידושין שיש שיעור נתינה בתרומה, ורק כשיש לו הרבה פירות די שיתן א' בשישים, אם כן אין סתירה בדברי רב, כי באמת השיעור הוא חמשה סלעים, משום שנאמר "תתן לו" דהיינו כשיעור נתינה, אך כשיש לו הרבה די באחד משישים. וכן יש לתמוה על הקושיא לרבי יוחנן, שהרי אף אם יכול לתת א' משישים בהרבה גיזין כי יש בכך נתינה חשובה, יתכן שהגוזז שש סלעים יתחייב לתת חמש, כי באחד משישים מגז זה אין שיעור נתינה כסלע.

ולפי המבואר יתכן לחלק בין תרומה שבאה לפטור טבל, והנתינה בה היא חלק נפרד מההפרשה, ולפיכך בכל אופן ישאר שיעורה בכדי שיעור נתינה, ומש"כ התורי"ד כי השיעור א' משישים הוא בהרבה פירות היינו שיעור בהפרשה להתיר הטבל, ולא בנתינה שמתקיימת בכל שהוא. אך בראה"ג ומתנות שיעור ההפרשה הוא כשיעור הנתינה ואין טעם לחלק בין רב למעט, ולפיכך הקשו גם לרבי יוחנן, שאילו הגוזז שם צריך ליתן יותר מא' בשישים, אין לחלק בין נתינתו לנתינה מהרבה גיזין, ואיך אמר ששיעור הנתינה הוא אחד משישים.

אמר ליה: אתנייה [שנה לו] "**רחלות**" בלשון נקבה!

אמר ליה: כדכתיב באורייתא אני שונה לו, דכתיב "**רחלים מאתיים**"!

אמר ליה: לשון תורה — לעצמה, לשון חכמים — לעצמן. ולהכי, אף על גב דלשון תורה "רחלים" הוא, בעינן למתני במתניתין "רחלות" כלשון חכמים.

אמר ליה רבי יוחנן לאיסי: **מאן ריש סדרא** [ראש הישיבה] **בבבל?**

אמר ליה: אבא אריכא, שהוא רב [ונקרא כן משום שארוך בדורו היה כדאמרינן במס' נדה כ"ד — ב].

אמר ליה בתמיהה: **אבא אריכא קרית ליה** לרב, ולא קרית ליה "רבינו" בלשון כבוד?!

דכירנא [זכורני] כשהיה רב בארץ ישראל קודם שירד לבבל, **כד הוה יתיבנא אחרי י"ז שורן** [שורות] **מאחוריה דרב** — משום שהייתי פחות חשוב ממנו — כשהיינו יושבים **קמי דרבי** [לפני רבי], והיו רבי ורב נושאין ונותנין בהלכה, **ונפקי זיקוקין דנור מפומיה דרב לפומיה דרבי ומפומיה דרבי לפומיה דרב** [זיקוקין דנורא הוא משל לתורה שנמשלה לאש. מהרש"א], **ולית אנא ידע** [ולא הייתי מבין] **מה הן אמרין, ואת אבא אריכא קרית ליה?!**

אמר ליה איהו [איסי]: **ראשית הגז בכמה,** כמה יגזוז שיתחייב בראשית הגז?

אמר ליה: בששים סלעים.

אמר ליה: **והאנן "בכל שהן" תנן** בדברי רבנן?

אמר ליה רבי יוחנן: **אם כן,** אם איני יודע פירושה של המשנה, **מה בין לי ולך,** במה אני גדול ממך?! אלא דכך יש בידי, דהאי דאמרי רבנן "כל שהוא" לאו דווקא הוא, דלעולם בעינן בששים, אלא איידי דאמר רבי דוסא שיעורא רבה דמנה מנה ופרס, אמרי רבנן שיעורא זוטא.

כי אתא רב דימי, אמר: ראשית הגז, רב אמר: שיעורה **בששים, ורבי יוחנן משום רב ינאי אמר:** שיעורה **בשש** סלעים.

אמר ליה אביי לרב דימי: אנחת לן [הנחת דעתינו] על ידי דבריך **בחדא** מלתא דלא תקשי לן, ומצד שני **אקשת לן** [הקשית לנו] **חדא** מלתא.

בשלמא הא אנחת לן, **דדרבי יוחנן** דאמר לעיל שיעורה בשש, **אדרבי יוחנן** דאמר לאיסי בר היני בששים — **לא קשיא, דהא** דאמר בששים — **דידיה** היא, **והא** דאמר לעיל דשיעורה בשש — **דרביה** הוא, כדאמרת דאמר לה רב משמיה דרב ינאי.

אלא דאקשת לן חדא מילתא. דהא לדבריך **דרב אדרב קשיא, דהא אמר רב** לעיל דשיעורא הוא **מנה ופרס,** ואת אמרת דשיעורא בששים? (6)

ומהדרינן: **דרב אדרב נמי לא קשיא, מאי מנה** ופרס דקאמר, לא במנה רגיל של כ"ה סלעים, אלא במנה גדול **בן ארבעים סלעים,** דבמנה זה, מנה ופרס **הוה ליה** ששים סלעים,

---

6. סוגיא זו נתפרשה לפי גירסת הגמרא שלפנינו וכביאור המהר"ם. ולרש"י היתה גירסה אחרת

ויתן מהן סלע לכהן דהיינו **בששים** כדאמר רב הכא.

קלח-א ותמהינן: **ותני תנא** שיעורא **במנה בן ארבעים סלעים?**

[והרי רב בא לפרש את שיעור "מנה ופרס" של רבנן, שהוא כשיעור מנה ופרס של רבי דוסא, אלא שסברו כי אין צורך שיהא שיעור זה בכל רחל ורחל(1) אלא בכולן יחד, אך הנידון הוא על אותו "מנה" שבמשנה].

ואמרינן: **אין! והתנן** [בניחותא]: **חמת** של עור **חדשה,** שלא גמר תפירתה אלא שייר בה סדק, **אף על פי שמקבלת רימונים,** שאם מניח בה רימונים אינם יוצאים דרך הסדק, **טהורה.** דלא חשיב שנגמרה מלאכתה.

אבל אם **תפרה** לגמרי, ואחר שנגמרה מלאכתה **נקרעה, שיעורה** ליטהר מטומאה **כמוציא רימונים.** שאם הקרע בשיעור שמוציא רימונים, פקע ממנה שם כלי ונטהרה.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: שיעורה ליטהר **כפקעיות של שתי** [חלק מהאריגה], שמשקלן עשר סלעים. דהיינו, **אחת מארבע במנה בן ארבעים סלעים.**

ומוכח שנקט תנא שיעורא במנה בן ארבעים סלעים.

שנינו במשנה: **וכמה נותן לו וכו'?** מלובן ולא צואי.

תנא: האי דקתני "מלובן" — **לא שילבננו** הישראל **ויתננו לו** לכהן קאמר(2), **אלא** יתן לו לכהן צמר בשיעור **שילבננו כהן ויעמוד על חמש סלעים.**

שנינו במשנתינו: **כדי לעשות בגד קטן.**

בסוגיין, עיין שם.

1. **רש"י** נקט כי גם כוונת רבי דוסא היתה למנה של ארבעים סלע, ונמצא שאינו מתחייב עד שיגזוז כשיעור שלש מאות סלעים [ראה לעיל קלז: הערה 3].

אולם בספר **האשכול ובפיה"מ להרמב"ם** [עדיות פ"ג מ"ג] כתבו שלרב חסדא צריך שתהא גיזת כל אחת ל"ז סלעים ומחצה, ובחמשתן קפ"ז סלעים ומחצה, וכן ביאר **במלאכת שלמה** על משנתנו, עי"ש. וראה הערה .

2. **רש"י** ביאר שלא מוטל על הישראל ללבנו, אלא לתת לו יותר בכדי שישאר בו שיעור אחר שילבנו הכהן, ומשמע שודאי עדיף שילבן הישראל את הצמר ויביאנו משובח ונקי לכהן. **והראשונים** דנו אם אחר לידון חייב עדיין ליתנו לכהן. **שהמאירי** [ב"ק צג:] הביא שיש משום אותו לליבון של גזילה, שקונה רק כששראו בגפרית, ולפיכך ראשית הגז שלבנו במים בלבד חייב, וכן דייק **המשנה למלך** [פ"ב מגזילה הי"ב] מהרמב"ם שכתב בגזילה שניפוץ וליבון נחשב שינוי, ואילו בראה"ג כתב [בה"ו] הלבינו קודם שיתן חייב להפריש אחר שלבנו, ומשמע שחיובו משום שלבנו בלבד אך אם גם נפצו פטור, וכ"כ **הפרישה** [אות ח] בדעת **הטור.** ולדבריהם יתכן שעדיף ללבנו בליבון שאינו קונה.

אולם בשם **ספר ההשלמה** הביא המאירי שבגזילה נחלקו אם ליבון במים בלבד קונה או לא, אך בראשית הגז לכולי עלמא אין ליבון נחשב שינוי לעולם, ואפילו אם שראו בגפרית,

מנהני מילי דבעינן ליתן לכהן גיזה בשיעור שיכול לעשות ממנו בגד קטן?(3)

אמר רבי יהושע בן לוי: דאמר קרא בעניינא דראשית הגז "כי בו בחר ה' מכל שבטיך **לעמוד לשרת**". ודרשינן מינה דבעינן ליתן לכהן **דבר שהוא ראוי לשרות, ומאי ניהו** בגד קטן הראוי לשרות? **אבנט!** וקים להו לרבנן דבעינן לעשית אבנט צמר שיעור חמש סלעים(4).

ומקשינן: מנלן דסגי בשיעור אבנט שהוא

וכן נקט **הב"ח** [שו"ת סי' נה] בדעת הרמב"ם שכל לבנו חייב, וביאר **באבן האזל** [פ"ב מגזילה הי"ב] שהחילוק הוא, כי ראה"ג לא נפקע בחיוב על ידי תיקון שעושים כלם בצמר, ונשאר עליו שם "גז צאנך", אך בגזילה כיון שעשה בה הגזלן תיקון קבוע אינו כעין שגזל, ונחשב לגבי קנין כשינוי ממה שגזל כי אינו חייב להשיב אלא כשעת הגזילה. ולדבריהם מסתבר שעדיף שלא ילבנו כלל, כי יש דעות שנחשב שינוי לענין גזילה.

וראה **בתפארת יעקב** שכוונת הגמרא בסוגיין שלכתחילה "לא ילבננו" אלא יתנו דוקא צואי, ורק בדיעבד גם אם לבנו חייב, וכן משמע קצת לשון הרמב"ם שהוסיף [הט"ז] "אלא יתן לו מצמר הגיזה כשהוא צואי" ולהנ"ל יש לדון אם לא ילבננו כלל או שיכול ללבנו במים כי אינו פוטר בראה"ג, ויתכן שאף אינו קונה בגזילה.

ב. מסוף דברי רש"י "ונפטרות כל גיזים" יש לדייק שפוסק כרבי ינאי שמועיל בכל כמות שנגזז, ועוד שחל חיוב על החפצא, ואינו חייב הפרשה על הראשית גרידא ודו"ק.

3. ביאור הגמרא: שנינו במשנה שצריך לתת כשיעור בגד קטן שהוא מתנה חשובה, והובא לכך מקור מ"תתן לו", וראה הגמרא לברר מנין ש"בגד קטן" נחשב מתנה חשובה, ולכך דרשו מ"לעמוד לשרת" הסמוך לפרשת ראשית הגז, שהחיוב חל רק בדבר הראוי לשירות דהיינו צמר רחלים שמשמש לבגדי כהונה [וכדלעיל קלז.] ונמצא ששיעור הנתינה משוער לפי מדת חלק הצמר שבבגד הקטן מבגדי כהונה. [רש"י ד"ה אמר - מאי].

ובתוס' רא"ש [קלז:] הקשה איך אמרו ש"חמשה סלעים" הוא שיעור רק כשיש לו גיזין הרבה, והרי מ"תתן לו" משמע שאין חיוב ראשית הגז אלא כשיש לו חיוב על כדי נתינה חשובה, ומשמע שבפחות מכך אינו חייב אפילו בא' משישים.

ולפטיכך ביאר ש"תתן לו" הוא אסמכתא בעלמא, והלימוד בסוגיין על שיעור בגד קטן שבבגדי כהונה אינו נסוב על מי שיש לו כל שהוא אלא רק כשיש לו גיזין הרבה. **והרי"ף** כתב כי פשטא דמתניתין "ה' סלעים" משמעותה דלא כרב ושמואל, אלא שאפילו בכל שהוא חיוב הנתינה הוא ה' סלעים, וראה בר"ן שהלימוד מ"לעמוד לשרת" אסמכתא הוא.

והחזו"א [ריד לסוגיין] דן אם לרב ושמואל אין זו אלא מדת עין יפה דרך ארץ, אך מעיקר הדין אין צריך לתת אלא א' משישים, [וכן משמע קצת מפירוש **ר"י מלוניל** עי"ש], או שהוא שיעור מדאורייתא, אבל אינו תנאי בעיקר מצוות ראה"ג, ולכן שיש לו הרבה גיזין אמרו רב ושמואל שיתן ה' סלעים שהם בגד קטן, אך גם כשאין לו אלא כל שהוא חייב בראה"ג, ואז נותן א' משישים.

4. **בתפארת ישראל** [למשנתנו, אות טו] הקשה הרי ודאי משקל האבנט יותר מה' סלעים שהרי ארכו ל"ב אמה, וכתב שבדיעבד די באבנט קצר מזה, וכן משמע מדברי תוס' בערכין [טו: ד"ה אבנט] שהיה מקיף את הכהן פעמיים.

וכבר הבאנו מדברי רש"י שהשיעור הוא רק

בגד הקטן ביותר, **אימא** דבעי ליתן בשיעור שיכול לעשות ממנו **מעיל** שהוא בגד גדול?

ומתרצינן: אם **תפשת מרובה**, למילף דבעינן שיעור דמעיל — **לא תפשת**, שהרי אפשר לפרוך ולומר: מנא לך דבעינן ליתן שיעור גדול דמעיל, הא איכא לפרש קרא ד"לעמוד לשרת" בבגד הקטן ביותר הראוי לשרות?! מה שאין כן אם **תפשת מועט** — **תפשת**! שהרי בגד קטן ודאי איכא למילף מקרא, דאי נמי מיירי קרא במעיל, הרי בכלל מנה — מאתיים, וגם אבנט נכלל בשיעור זה.

והוינן בה: אם כן, דבעינן לתפוש בגד המועט ביותר, **ואימא** שיעור הראוי **לכיפה של צמר** שהיא קטנה יותר מאבנט?(5)

ומהי אותה כיפה של צמר?

דתניא: כיפה של צמר היתה מונחת בראש כהן גדול, ועליה ציץ נתון. לקיים מה שנאמר "ושמת אותו" — את הציץ — **"על פתיל תכלת"** [ותכלת צמר הוא](6).

ומתרצינן: **אמר קרא** "לעמוד לשרת **הוא ובניו"** — בעינן **דבר השוה לאהרן ולבניו**. וכיפה של צמר היתה רק בראש אהרן ולא בראש בניו, שהרי רק בראשו של כהן גדול

במדת חלק הצמר שבאבנט, וראה **תוס' בשבת** [כא: ד"ה שמחת] שרבע מהאבנט היה פשתן, והשאר היה עשוי משלשה מיני צמר

ובמשנה למלך [פ"ח מכלי המקדש ה"א] הביא בשם רלב"ג שהיה בו רק מין אחד של צמר וחציו פשתן, וראה בהקדמת תפארת ישראל לסדר מועד [כללי בגדי קדש, ד"ה אבנט].

ובחתם סופר כתב כי גם תחילת שיעור הפרשת ראה"ג, דהיינו בסלע שנחשב "כל שהוא", נלמד מאבנט שמן התורה שיעורו בכדי שיכרוך ויקיף פעמיים את גופו.

5. בספר **חוסן ישועות** כתב שגם המקור לשיעור סלע בראשית הגז נלמד מ"לעמוד לשרת", ולמדו האמוראים שהכוונה לכיפה של צמר ולא לאבנט, ושיערו שאי אפשר לעשותה בפחות מסלע. [וראה דמשק אליעזר - לעיל קלז: הערה 4 - שגם לדעת עולא ששיעורו ב"כל שהוא" היינו שיעור סלע].

וקצת תמוה אם כן איך למדו רב ושמואל שבגיזין הרבה לא יפחות לכל כהן מה' סלעים, והרי אין הכתוב מלמד אלא על שיעור סלע. [וראה דברי החת"ס בהערה 4 ששני השיעורים נלמדו מאבנט].

ויתכן שמכיפה שכולה של צמר למדו שאין שיעור שלם פחות מסלע, ואילו מאבנט למדו על חלק הצמר שבו, ומלמד שנתינת חלק מהחיוב לא תפחות מה' סלעים לכל כהן.

6. מדברי **רש"י** [ד"ה ואימא] משמע שהכוונה היא שהיה הציץ מונח על הפתיל תכלת, וכן ביאר **הערוך** [ערך כיפה] וכן היא בפירוש **ר"א בן הרמב"ם עה"ת** [שמות כח לז, וכן משמע **ברי"ף** שבת כו:] ומיושב לפי זה למה השמיט הרמב"ם ולא הזכיר שצריך כיפה, שהרי היא הפתיל הקיים בציץ [ראה **כסף משנה** פ"י מכהמ"ק ה"ג], ויתכן שזו כוונת **הפמ"ג** [או"ח ל"ב א"א ס"ק נו] עי"ש.

אולם **במנחת חנוך** [צט, ו] תמה על כך, ונקט שהיתה כיפת צמר ממש, ואינה חוצצת כי כך גזר הכתוב. ולפי זה דנו האחרונים [**הגהות אמרי ברוך לטורי אבן** חגיגה יז. **ובמקרש דוד** לו סק"א, **ובדבר אברהם** ח"ב כב] אם שייך ריצוי ציץ ביוה"כ כשהכהן לבוש בבגדי לבן, או שאינו יכול ללבשו משום שהכיפה עושה יתור בגדים. וראה תוס' קידושין [סו.] שיכול ללבוש

היה ציץ.

ותמהינן: והא **אבנט נמי לא שוי** לאהרן ולבניו?

הניחא למאן דאמר אבנטו של כהן גדול ביום הכפורים שהיה של בוץ [פשתן] — **לא זהו אבנטו של כהן הדיוט** ושל כהן גדול של כל השנה, דההוא של כלאיים הוי, שהיה עשוי מצמר, **שפיר**! דבאבנט של כל השנה העשוי מצמר שוו אהרן ובניו.

אלא למאן דאמר דאבנטו של כהן גדול ביום הכפורים — **זהו אבנטו של כהן הדיוט,** דהוי נמי של בוץ כאבנט של יום הכפורים, והאי דכתיב באבנט כלאיים ואיכא ביה צמר — באבנטו של כהן גדול של כל השנה כתיב, **מאי איכא למימר?** הא לא שוו באבנט של צמר, ורק באבנט דבוץ שוו, והאי אבנט אי אפשר לעשות מראשית הגז דהוי צמר?

ומתרצינן: סוף סוף **שם אבנט בעולם** [כמו "בעלמא"] נוהג באהרן ובניו, שהרי גם לבניו היה אבנט, אף על גב דהוי של בוץ ולא דומיא דאבנט אהרן שהיה של צמר. מה שאין כן בכפה של צמר דאינה קיימת בבניו כלל.

שנינו במשנתינו: **לא הספיק ליתנו וכו'.**

איתמר: גזז רחלה **ומכרה** — את **הראשונה** מיד, ואחר כך גזז את השניה ומכרה, וכך עשה בכל חמש הרחלות, עד שבסוף גיזת כולן היו בידיו ה' גיזין כשיעור שחייב בראשית הגז, אבל לא היו אותם ה' צאן ברשותו(7), מהו?

ציץ אפילו בלי שמונה בגדים, ואם כן יתכן שלבש את הכיפה רק כשלובש את הציץ לבדו, שאז צריך לו לקיים "על פתיל תכלת, וכשלובש ח' בגדים די שיהא על המצנפת, [ובאמרי ברוך נקט שמרצה בכך, **ובבית הלוי** ח"א ג, כתב שאינו מרצה], והגמ' בסוגיין סברה שציץ לבדו מרצה, אך הרמב"ם לא הזכירה כי סבר שריצוי תלוי בלבישת כל בגדי הכהונה.

7. **הרמב"ם** [הט"ו] כתב היו לו חמש צאן וגזז אחת בלבד ומכר גיזתה, ואח"כ גזז שניה ומכרה וכו' הכל מצטרפות לראשית הגז, וחייב אפילו לאחר כמה שנים. והבין **הכסף משנה** כוונתו שמכר את הגיזה ולא את הרחל ולכן כתב ש"מוחלק מפירוש רש"י", וכן כתב **הר"ן** שרש"י מפרש שמכר את הרחל אחר גיזתה קודם שצירף ה' גיזין.

והיינו שלדעת רש"י שנחלקו אם יש תנאי בחיוב הגיזה שיהיו הד' צאן הראשונות בידו בשעה שגוזז את החמישית, או די בכך שבשעת גיזת הראשונות היו בידו, [אך בעת גיזת הראשונות ודאי צריך שיהיו האחרונות בידו, כי החיוב חל רק כשיש לפניו גיזת ה' צאן, אלא שהצירוף מועיל ע"י שנשארה הגיזה בידו, וכמבואר בהערה הבאה]. והרמב"ם למד שנחלקו אם די בכך שה' צאן שלו בשעת גיזה, או שצריך שתהא גם גיזתן שלו להצטרף לחיוב גיזה. וראה להלן בביאור לשון הגמרא.

אולם **החזו"א** [רד, ב] כתב שגם הרמב"ם מפרש שמחלוקתם באופן שמכר את הצאן, אך באופן שמכר את הגיזה מודה רב נתן בר הושעיא שמצטרפת לחיוב, שהרי הלוקח גז צאנו של חבירו, אם שייר המוכר חייב, אף שמכר לו קודם צירוף וביד הלוקח אינוח מתחייב. ונמצא שבדברי הרמב"ם האלו אין ראיה שפוסק כרב חסדא [וראה להלן הערות ??].

ולדבריו נמצא שנחלקו אם החיוב על הגיזה, ולפיכך חייב רב חסדא אף שמכר הצאן, כי

רב חסדא אמר: חייב בראשית הגז[8].

רבי נתן בר אושעיא אמר: פטור.

ומבארת הגמרא את טעמיהם:

רב חסדא אמר חייב — **דהא גזז** מחמש רחלות, ובשעה שגזז מכל אחת — שלו היתה, והיו לפניו גיזות ה׳ צאן, ולפיכך נחשב ״גז צאנך״[9].

הגיזה מצטרפת לחיוב, [וכן משמע מלשון הרמב״ם בה״ט ״שאין החיוב אלא בשעת הגזיזה״, וכדלהלן]. ורב נתן בר הושעיא סבר שהחיוב על הצאן, ואם אין לו ה׳ צאן אינו מתחייב כלל בראשית הגז, אך מכירת הגיזה אינה פוטרת [ונקט שרב חסדא ודאי מחייב במכירת הגיזה, משום שאין צורך שתהיה כולה לפניו בשעת גזיזה ורק אם החיוב תלוי בה׳ צאן צריך שיהיו כלם בבעלותו].

והיש״ש [סי׳ ט] כתב שמחלוקתן דוקא במכר אחת מהצאן אך אם מכר חלק מהגיזה כלם מודים לפטור, והטעם לכך כי החיוב תלוי בשעת הגזיזה, ואין ה׳ צאן אלא תנאי לחיוב, ולפיכך אף לדעת רב חסדא שאין צורך בה׳ צאן בשעת גיזת החמישית, צריך שתהיה כל הגיזה לפניו בשעת הגזיזה, וכן משמע מדברי **הריטב״א** שגרס בדברי רב חסדא ״ובעידנא דמתחיל למיגז איכא צאנך״.

ובחידושי הרי״ם [ב״ק צג:] הוסיף כי גם לדעת הרמב״ם שרב חסדא מחייב גם במכר חלק מהגיזה, היינו דוקא במוכר, אך אם צבע חלק מהגיזה או שנאבדו מודה רב חסדא שאינם מצטרפים כי אינם בעולם, והיינו משום שאין ההוצאה מרשותו פוטרתו וכדלהלן בסמוך שהמוכר משייר לפניו כדי להפריש משלו על הגז שמכר אך כששינה את הגז, מועיל השינוי לפוטרו אף שכבר חל החיוב מתחילה. [וראייתו מהברייתא שם דתנן גזז ראשון ראשון אין מצטרף, ואילו דין זה תלוי במחלוקתן היה ראוי להקשות מברייתא זו לרב חסדא, ובהכרח שמודה בזה].

8. כתב **הריטב״א** שרב חסדא אינו מחייב אלא באופן שהיה בהן שיעור גיזה בעת שגזז את הראשונה, ומכרה. אך אם גדלו הגיזות רק אחר שמכר את הראשונה, מודה רב חסדא שפטור.

ובחזו״א [רד, ג] כתב שאפילו גדלו הגיזות אחר כמה שנים מצטרפות לגיזת הראשונה שנגזזה, ואם החיוב על הגיזה מסתבר שאין צורך שישאר הצאן בידו ומצטרף לחיוב, אך אם נפרש כהכ״מ שגם לרב חסדא צריך ה׳ צאן, נראה שהצירוף יועיל רק כשלא מכר את הראשונה וגם הריטב״א לא התכוון לפוטרו אלא כשגדלו אחר שמכרן ולא אחר שגזזן.

9. **הרמב״ם** [שם] כתב ״ראשית הגז מצוותה בתחילה, ואם הפרוש בין באמצע בין בסוף יצא:, והוא לשון התוספתא, ובפשטות דין זה תלוי במחלוקת רב חסדא ורב נתן, וכמו שביאר **הר״ן** בחידושיו כי טעמו של רב חסדא לחייב אף שמכר מקצת הצאן הוא משום שהחיוב חל כאשר בא לגוז חמש צאן, וכיון שכבר חל החיוב מתחילתו תו לא פקע, ולפיכך יש חילוק בין גיזת הראשונה לשניה, ונותן מה שגזז בתחילה, אך לרב נתן שהחיוב חל רק אחר שגזז הכל אין טעם לתת ממה שגזז תחילה דוקא. וכן נקט **בחזון יחזקאל** וכן כתב **בלב אריה** שהרמב״ם פוסק כרב חסדא משום שסבר כתוספתא שמצוותה בתחילה [וראה **כסף משנה** שנקט טעם אחר].

אולם אין לכך הכרח אלא להבנת הר״ן בדעת הרמב״ם וכפירושו בגמ׳, אך לביאור **החזו״א** שטעמו של רב חסדא הוא משום שהחיוב חל על הגיזה אין ראיה שדין ״מצוותה בתחילה״ הוא דוקא לרב חסדא, כי אין החיוב ממשיך משום שחל בתחילת הגיזה, אלא משום שאינו

רב נתן בר אושעיא אמר פטור — **דבעידנא דקא מלא שיעורא** — בזמן שיש בידו שיעור גיזה של חמש רחלות — **בעינן** שיהא **"צאנך"**(10), **וליכא,** שהרי באותה שעה כבר אינן שלו, שהרי מכרן!

תנן: הלוקח גז צאנו של עובד כוכבים, פטור מראשית הגז, שהרי הצאן לא היה שלו בשעת גיזה, משמע **הא** הלוקח **צאנו** של העובד כוכבים על מנת **לגזוז,** דהיינו שיהא הצאן של הישראל עד אחר הגיזה — **חייב!** שהרי בשעת הגיזה נחשב "צאנך" **ואמאי,**

תלוי בצאן, ואף שמכרם הגיזה מצטרפת, ואין החיוב תלוי בצירוף בשעת גזיזה. [אך לדעת היש"ש שרב חסדא פוטר במכר גיזה, מסתבר שנחשב מצוותה בתחילת הגזיזה ועיין].

והטעם שצריך להפריש מגיזה ראשונה כתב **הרדב"ז** משום דכתיב ראשית, וביאר **בבינת אדם** [בשערי צדק] שבתרומה וחלה נעשה הכל בבת אחת, ולא שייך לחייב על תחילה אך גז שנעשה מעט מעט אפשר לפרש שכוונת הכתוב לחייב ליתן "ראשית" דהיינו תחילת הגיזה. **ובדרך אמונה** [בה"ל ד"ה רה"ג] שבתרו"מ מתפרש "ראשית" כחיוב להפריש קודם היתר שירים אך בראה"ג שאינו טובל בהכרח שהכוונה כמו בביכורים שיקח מהראשון. ובאופן נוסף ביאר שבתרו"מ מתפרש שיהיו שיריים ניכרים, אך בראשית הגז שעושה כל גיזותיו ראשית, בהכרח שצריך לקחת מהראשון.

וראה **בחסדי דוד** שיפרישנה מיד אחר שגזז את הראשונה משום שזריזין מקדימין, אך **בדרך אמונה** [שם] כתב שלא יפריש מיד כי לא חל החיוב עד שגוזז ה' צאן, ואין ההפרשה חלה, אלא כוונת התוספתא שיפריש אחר כך מהנגזז בתחילה, ונראה פשוט שאף אם חל חיוב לרב חסדא מתחילה אין חיוב נתינה עד שיגזוז ה' רחלים, ואם יתן קודם לא תועיל נתינתו, וכדלהלן.

ולגבי דין הפרשה באמצע או בסוף כבר הבאנו לעיל [קלו. הערה 17] נידון האחרונים אם דין "חדש וישן" תלוי בזמן הגזיזה או בזמן גידול הגיזה, ואם תלוי בזמן הגיזה נמצא מוכח ממה שמפרישים מחדש על ישן שהמפריש בסוף יצא, אך אם תלוי בשעת הגידול, יתכן שמדובר בגיזה ישנה שלא נגזזה עד שגדל גז חדש, וגזז מהחדש ראשונה, ונמצא מפריש מן החדש בתחילה.

וראה **במאירי** שהוכיח מדברי רב חסדא שהמפריש בסוף יצא, שהרי [לפי הרמב"ם] אף אם מכר את הגיזה מצטרפת לחיוב עם גיזה חדשה, אף שעדין לא התחייב בתחילה, ובהכרח, שיכול להפריש בסוף, [והיינו לתת מהגיזה שנגזזה בסוף, אך הפרשה לא שייכת כלל בגיזה, וכנ"ל].

10. לביאור **הר"ן וכסף משנה** בדעת הרמב"ם צריך לגרוס כאן "בעינן גז צאנך" שהרי טעמו של רב נתן לפטור הוא משום שצריך שתהא הגיזה שלו בכדי להצטרף לחיוב. אולם לפי רש"י ולביאור החזו"א בדעת הרמב"ם עדיפה גירסתנו שרב נתן מצריך שיהא הצאן בידו בשעת החיוב, כי החיוב תלוי אם הצאן בידו, או משום שהחיוב על הצאן או משום שחיוב הגיזה תלויב תנאי שהצאן בידו, וכנ"ל.

ובביאור סברת רב נתן לפי הבנת החזו"א בדעת הרמב"ם צריך להוסיף שאין כוונתו שהחיוב על הגיזה חל רק בתנאי שגדלה מצאן שלו, אלא כל החיוב חל רק על הצאן ולכן צריך שיהיו כלם ברשותו. **והר"ן** כתב שטעמו של רב נתן שלא חל החיוב עד שעת "ראשית גז צאנך תתן לו" ועד שלא גזז חמשה אין החיוב מתחיל, ולא חל עליו חיוב מעולם.

הא **כל חד וחד** צאן — **בתר גיזה נפקא ליה מרשותיה** מיד, שהרי קנאו רק לצורך גיזה, ואם כן אין כל הצאן ברשותו בשעה שמסיים לגזוז שיעור חיוב, ובכל זאת חייב! קשיא לרב נתן בר אושעיא?! (11)

תרגמה רב חסדא אליבא דרב נתן בר אושעיא: הקנין בצאנו לגזוז הוא **כגון שהקנן לו** העובד כוכבים את צאנו לישראל **כל שלושים יום,** שכל הבהמות קנויות לו עד שיסיים גיזת כולן(12) [ו"שלושים יום" לאו דווקא, אלא שהקנן לו עד שיסיים הגיזה, רש"י].

שנינו במשנתינו: **הלוקח גז צאנו של חבירו וכו'.**

מאן תנא דהיכא דאיכא שיורא גבי מוכר — **בתר מוכר אזלינן,** ועליו מוטל החיוב לתת ראשית הגז של כל הצאן.

אמר רב חסדא: רבי יהודה היא:(14) **דתנן** [פאה פ"ג מ"ה]: **המוכר** לחברו **קלחי אילן** [אילנות עם פירותיהן, ונקט לשון "קלחים" ששייך בירקות, משום ששדה זו אינה שדה אילן אלא שדה תבואה או ירק שגדלו בה

---

11. **הכסף משנה** הקשה מכאן על דעת הרמב"ם [לפי דרכו] שמחלוקתן רק שבאופן שמכר הגיזה, אך גם רב נתן אינו מצריך שיהא הצאן שלו בשעת גיזת האחרונות, ואם כן מה הוקשה לגמרא מהחיוב ב"צאנו לגזוז" והרי הגיזה נשארת שלו ולכן חייב עליה.

ולביאור החזו"א קושיית הגמרא מובנת, שהרי לרב נתן החיוב הוא על הצאן, ולכן פטר דוקא באופן שמכר את הצאן, ופשוט. [וראה אור שמח וצ"ע]. וכתב **החזו"א** [שם] שהרמב"ם הוסיף וכתב שחייב "אע"פ שחוזרים הצאן לעכו"ם אחר גיזתן" להשמיענו שהלכה כרב חסדא שהחיוב תלוי בגזיזה, ואין צורך שיהיו הצאן שלו עד גמר גיזת ה' צאן.

12. לדעת **רש"י** [ד"ה הלוקח] **והטור** [הובאו בהרחבה בהערה 7 למשנה] שמדובר באופן שלקח גיזה מחוברת, נמצא שלרב חסדא צריך שיקנה צאן לגיזתה עד שיגזזה בלבד, ולרב נתן צריך שיקחם לגיזתם לשלושים יום. כי תנאי הוא שיהיה הצאן שלו עד שיגמור גיזת כלם ויתחייב. וראה **מאירי ואור שמח** שנחשב "צאנך" כי הצאן משועבד לו לצורך גזיזה. ועיין לעיל [קלו. הערה 21].

אך לדעת **הרמב"ם** שמדובר בקונה גיזה תלושה, לכאורה אין מועיל קנין בצאן לגיזתם אלא לרב חסדא שאין צורך שיהיה הצאן שלו אחר הגיזה, אבל לרב נתן כיון שגזזה הרי אין לו שום זכות בהן ומה יועילו לו שהם אצלו, ובהכרח מדובר שהקנה לו את עצם הצאן בקנין גמור. [וראה **חזו"א** רד סק"א שאף על פי שלא לקח את הצאן, כיון שהם בידו כדי לגוזזם נחשב "צאנך", והיינו רק לרב חסדא שהלכה כמותו אך לרב נתן צריך קנין גמור, וכבר העיר כנ"ל באו"ח קכד לפסחים דף לח.].

ובלב אריה כתב שלא גמר לגזוז אף אחת לגמרי, ונשאר הצאן שלו לגיזה עד שגוזז מכל חמשתן, ועיין בשו"ת **מנחת ברוך** [פט ענף ג].

14. מלשון הגמרא משמע שרבי יהודה חולק על תנא קמא, ואילו הרמב"ם בפיה"מ בפאה נקט שבא לפרש דבריו, שהרי כלל הוא [סנהדרין כה.] כל מקום שאמר רבי יהודה "אימתי" כוונתו לפרש, ויתכן שרק רב חסדא סבר שנחלקו, וכמו שאמר [עירובין פב.] שגם במקום שאומר רבי יהודה "אימתי" כוונתו לחלוק.

כמה אילנות](15) **שבתוך שדהו, נותן** הלוקח **פאה לכל אחד ואחד** מן האילנות, ואינו יכול לפטור את כולן בפאת אילן אחד, כי הואיל והשדה אינה שלו, אין האילנות נחשבים כנמצאים בשדה אחת אלא כאילו כל אחד בשדה בפני עצמו(16).

אמר רבי יהודה: אימתי, בזמן שלא שייר בעל השדה לעצמו אילנות אלא מכר את כולן, **אבל** אם **שייר בעל השדה** לעצמו אילנות, **נותן** הוא **פאה** מזרעים שבשדה(17) **על הכל,** גם על אילנותיו של הלוקח. ומוכח

---

15. כך **פירש"י, והרא"ש** בפאה נקט שנקראו "קלחים" כי מדובר באילנות קטנים שעלו בשדהו והדרך לעוקרם כשהם קטנים.

אולם **הרמב"ם** בפיה"מ שם נקט שהם "שרשי צמחים המחויבים בפאה ואינם אילן וכן מבואר בגמרא" ומסתמא כוונתו להוכיח מדברי רבא "שהתחיל לקצור" ובאילנות לא שייך קצירה. [וכן העיר שם הר"ש שאין הכוונה לקצירה אלא ללקט].

אך ראה בהערה 17 שהרא"ש דייק מדברי רבא שדי בקצירת תבואה לחייב גם אילנות אף שלא לוקט מהם.

16. כך פירש **הרא"ש בפאה** [שם] "כיון שאין לו בקרקע כלום אפילו לצורך יניקת אילנות אין השדה מצרפן, ובכל חד וחד קרינן ביה "שדך".

אך כאן כתב בתוס' רא"ש כי "אע"פ שנחל ושלולית אינם מפסיקין לפאה באילנות, שאני הכא שמפסיק חיוב של אחר בינתיים", ולביאורו הנ"ל אין צורך לטעם זה, כי רק בין האילנות שבשדה אחת אין מפסיקין, אך כשהשדות חלוקים חלים חיובים נפרדים, ולכן כשאין לו חלק בקרקע אין מפריש מזה על זה. וראה **בדרך אמונה** [פ"ג ממתנ"ע ס"ק קי] שהביא מחלוקת האחרונים אם גם שדה של אחר מפסקת או רק שדה בעה"ב, ולכאורה תלוי בביאורים אלו.

ויש לדון אם יש נפקא מינה בין הביאורים באופן שקנה קרקע ליניקתן לענין להפריש מזה על זה אף כשקרקע בעה"ב מפסקת ביניהם, כי אינה מעכבת בקצירתן יחד, וראה **ציון ההלכה** [שם ס"ק רד].

17. כך פירש"י [ד"ה אבל, ודלא **כהר"ש** על משנה זו שפירש שמפריש מהאילנות ששייר אצלו]. **ובתוס' רא"ש** תמה איך יכול להפריש מזרעים על אילנות והרי שנינו [בפאה פ"ב מ"ה] שבשני מינים אין מפרישים מזה על זה.

ותירץ שבאופן זה שעיקר השדה הוא של זרעים והאילנות עלו מאיליהן ועומדים להעקר, פוטרים הזרעים את האילנות, ואינו דומה לשני מיני זרעים, ונראה שכוונתו שהחילוק בשני מינים בפאה אינו כחילוק בתרומה, שהרי כבר התבאר לעיל [קלז: הערה 7] שחיוב פאה אינו חל על הפירות אלא על השדה, ולפיכך אין מין הפרי גורם שלא יוכל להפרישו על מין אחר, אלא רק משום שנחשבים כשדות חלוקים, [וכן משמע **בקרית ספר** שמין על מין אחר נחשב כהפרשה משדה על חברתה, וכן ביאר **במקדש דוד** סב], ולפיכך כשהם טפלים לשדה שעיקרה זרעים נפטרים בפאת זרעים. [אך אין לפרש שכוונתו שאילנות העומדים להעקר דומים לזרעים הנעקרים, שהרי עדיין מינים חלוקים הם וראה עוד בהערה 19].

ובתחילת דבריו הוכיח כדעת רש"י מהחיוב שחל על האילנות על ידי תחילת קציר בזרעים, ואילו מפריש פאה רק מהאילנות לא היה חל חיוב עד שיתחיל ללקוט מהאילנות, אך דחה לפי פירושו כי ע"י קציר הזרעים שהם עיקר השדה חל חיוב פאה על כל השדה אף לפי הר"ש, שאינו מפריש אלא מאילנות על אילנות, ונראה שכוונתו שחיוב פאה חל על "השדה", אך הפרשת פאה אינה מועילה אלא מאותו המין,

שאם שייר המוכר חלק לעצמו, מוטל עליו חיוב הפרשה על הכל, שאם לא כן היאך פוטר בפאה שלו את אילנותיו של אחר? ! (18)

אמר ליה רבא: והא מר הוא דאמר על דברי רבי יהודה: **והוא,** פאת שדהו פוטרת את כל האילנות — רק באופן **שהתחיל בעל השדה לקצור** את הזרעים קודם שמכר את האילנות, כי בכך התחייב בפאה גם על האילנות, והפאה שהתחייב אז ראויה לפטור את כל השדה עם האילנות [וכל זה דווקא אם שייר

ואף שקציר מין אחד מחייב את כל המינים שבשדה, אין פאה ממין אחד פוטרת, אלא צריך להפריש מכל מין על מינו, וכעין זה מבואר **בתורת זרעים** ריש פאה עי"ש. [אכן, כבר הבאנו שהר"ש ביאר שכוונת הגמרא שליקט מהאילנות].

18. **בתורא"ש** העיר שאין דמיון גמור בין פאה לראה"ג, שהרי הלוקח חייב בפאה גם בפני עצמו אף שלא שייר המוכר, ואילו בראשית הגז אין הלוקח חייב בפני עצמו כי אין הצאן שלו, אלא רק מצד שהמוכר לא מכר לו את חלק המתנות ובזה סובר רב חסדא כדברי רבא להלן, ולא נחלק רב חסדא על רבא אלא באופן ששייר, שדעת רב חסדא כי אין חיוב המוכר ששייר משום ששייר המתנות אצלו, אלא כיון ששייר חלק אצלו חייב מדינא על הכל.

אמנם דעתו של רב חסדא טעונה ביאור, למה יתחייב המוכר גם על חלק הלוקח מפני השיור, והרי אין כל הגיזה והקמה שלו. **והחזו"א** [רד סק"א] כתב שאין דעת המוכר להפקיע זכות כהן, ודעת שניהם שישאר לכהן זכות ראה"ג ומשייר הגיזה לעצמו עד שעת הגיזה והלוקח זוכה את הגז לאחר שכבר התחייב בראה"ג וכו', אמנם ביאור זה אינו שייך במוכר ששייר אילן בשדהו, שהרי במכירתו אינו מפקיע את מצוות פאה כי הלוקח מתחייב בה, ואינו דומה לראשית הגז.

ואכן מסתבר שלא התכוון החזו"א לבאר כן אלא בדברי רבא שנקט כי החיוב משום ששייר את המתנות אצלו, אך לרב חסדא החיוב מדינא וכדברי תורא"ש, וכן משמע מהשקלא וטריא בסוגיין, כי אילו גם רב חסדא סובר כן מה הקשה לו רבא בסמוך שבראה"ג לא התחייב בתחילה על הכל, והרי משייר את כל הגיזה עד שיתחייב. [ודוחק לומר שמשום כך גופא אמר רב חסדא "והוא שהתחיל לקצור" כי בפאה מוכר לו הכל שאין בה הפקעת מצוה, ולולי שהתחיל לקצור לא יוכל להפריש על חלק הלוקח, ועל כך אמר רבא שאי אפשר להעמיד באופן כזה בראה"ג, כי לא התחייב בתחילה, ונמצא שהפקיע את המצוה, וגם לא יוכל להפריש]. אולם יש לפרש שקושיית רבא הרי רק בפאה מסתבר שמשייר כי התחייב בתחילה, אך בראה"ג שלא התחייב מהיכי תיתי שישייר. [ובהערה זו יתבאר מהו החיוב כשהתחיל לקצור].

ובירושלמי פאה [פ"ג ה"ו] מסקינן שאף אם לא התחיל המוכר לקצור חייב לתת פאה על הכל, וכמו בראשית הגז [וכך הבין רבא את דברי רב חסדא בסוגיין] וביאר הירושלמי שרבי יהודה מחייב את המוכר אף שבעת המכירה עוד לא התחיל חיובו, "משום דחובת קציר בקמה" [דהיינו שפאה ניתנת מהקמה על מה שכבר קצר, וכיון שהאילנות עומדים להעקר נחשבים תלושים לגבי הזרעים שביד המוכר ומפריש מהם], או משום דהוי כמוכר לו חוץ מחובתו". ובספר **חו"ב**]פאה ד, ו] ביאר שהמוכר נחשב כשותף בשדה לגבי זכות הפרשת פאה, ואינו נחשב כמפריש משלו על של חברו, וסבר רב

בעל השדה גם אילנות לעצמו, אבל אם לא שייר, נסתלק מחיוב פאה על אילנות ואין פאת זרעים פוטרתן], ואם כן אין דמיון בין חיובו בפאה לראשית הגז, כי בפאה כבר חל חיובו קודם שמכר ואינו פוקע כי שייר חלק מהחיוב אצלו, אך בראשית הגז לא חל החיוב אלא אחר שמכר[19].

וכי תימא דהכא נמי נאמר בראשית הגז: **והוא שהתחיל לגזוז,** ורק באופן זה חייב המוכר, אי אפשר לומר כך, כי **בשלמא התם, "ובקצרכם את קציר ארצכם" כתיב,**

חסדא כי כיון שאין הקלחים מצטרפים אצל הלוקח לחיוב פאה אם שייר המוכר חלק לעצמו נחשב כאילו התנו ביניהם שהמוכר ישאר שותף בהם להפרשת פאה, וצ"ע אם שייך לומר כן בראשית הגז [וראה אור שמח וצ"ע] וכבר הערנו שטעם זה נראה טעמו של רבא ולא כרב חסדא שמחייב את המוכר מדינא.

ולכאורה מוכח שדעת רב חסדא עצמו היא שהחיוב מדינא חל על המוכר רק אחר שהתחיל לקצור [ומהטעם המבואר בהערה הבאה. וכן משמע **בר"ש וברא"ש** בפאה שנקטו כי לרב חסדא חיוב כשהתחיל לקצור, וראה הערה 21]. ובדעת רבא יש לדון אם מתחייב גם קודם קצירה מצד הסברות הנ"ל, וראה הערה הבאה.

19. מקושיית רבא משמע שהבין כי טעמו של רב חסדא שייך אף אם לא התחיל לקצור [והסברא מבוארת בהערה הקודמת] וכל תמיהתו היא לפי מה שהוסיף רב חסדא והעמיד את דברי רבי יהודה דוקא באופן שהתחיל לקצור, וזה לא שייך בראשית הגז. אך רבא עצמו סבר שבראשית הגז המוכר חייב מצד שיור וכדלהלן, ואילו בפאה יכול לסבור שאין חילוק הבעלות גורם שיחשבו כשתי שדות, אלא שחיוב שדה חבירו אינו חל עליו כשאינו יכול להפריש מחלקו, אך כששייר בידו את מה שעליו להפריש, יכול להפרישו גם על של חבירו, ואינו נחשב כמפריש משדה אחרת כי שיירו מחלק הלוקח. אך רב חסדא אינו יכול לפרש כן, כי בראשית הגז אינו יכול להתחייב מדינא אלא אם כן כל הצאן בבעלות אחת. ואין המניעה רק משום שאינו יכול להפריש מחלקו.

וראה **בירושלמי** [פאה ספ"ב] שדן מי מוזהר שלא לקחת פאה זו, אם המוכר או הלוקח, ונראה שנידון זה שייך רק לרבא שהמוכר מפריש על של הלוקח ע"י שיור מחלקו, אך לרב חסדא המוכר חייב בהפרשה ומפריש מחלקו, ורק לו אסור ליטלה.

ובטעמו של רב חסדא פירש"י דמההיא שעתא מיחייב בפאה, ופאה דההיא שעתא חזיא למפטר כולה שדה", ולכאורה תמוה שהרי בפאה [פ"ב מ"ז] שנינו קצר חצייה וקצרו ליסטים חצייה פטורה שחובת קציר בקמה" והיינו שחיוב פאה הוא שלא רק לכלות שדהו, ואם אין הדבר בידו אינו חייב, ואיך אמר רב חסדא שמתחייב מתחילה בפאה.

ובהכרח שבקצירת שיבלת ראשונה חל זכות ממון עניים בשדה, ושעת החיוב אינה אלא בכילוי הפאה, אך כיון שחל ממון עניים אין המוכר מוכר חלקם, ולכן יכול להפריש משלו על חלק הלוקח, ואין קציר הלוקח פוטרו כקציר ליסטים משום שכל זכות העניים היא בקמת המוכר.

וראה **בדרך אמונה** [פ"ג ממתנ"ע הי"ח, בה"ל ד"ה ואם] שהוסיף כי ע"י שהתחיל לקצור נקרא שם אחד על כל השדה וגם כשמוכרה לאחר לא נפקע ממנה שם שדה אחת לענין הפרשת פאה. וכבר נחלקו בזה **רש"י ותוס'** במנחות [עא: ד"ה הנחל] אם שייך הפסק בשדה אחר שהתחיל לקצור, אך **המקדש דוד** [זרעים

ומשמעותו **מעידנא דאתחיל לקצור — מיחייב** בפאה **דכולה שדה**, ולכן חייב גם על האילנות. **אלא הכא** בגז, הרי **מעידנא דאתחיל למיגז לא מיחייב בכוליה עדריה**[20], דהא לא כתיב "בגזזכם" כמו "בקצרכם", אלא "גז צאנך" תתן לו, ומשמעותו כי רק לאחר שגזז את כל צאנו — נתחייב, ואם מכר חלק מהגז קודם שגזזו אינו מתחייב להפריש ממנו ראשית הגז.

אלא אמר רבא: האי תנא הוא, דתנן [לעיל קלב.]: **אמר לו** לטבח: **מכור לי בני מעיה**

סב] הוכיח שדעת הרמב"ם כי לענין חלות חיוב נקבע שם השדה כפי שעת תחילת הקצירה, אך לענין הפרשה מועיל הפסק שאחר קצירה להחשיבה כשדה אחרת שלא יפרישו ממנה, כי החיוב חל על השדה אך ההפרשה תלויה בקצירה.

ובספר **בית תלמוד** לאבי החזו"א [נדפס עם שערי תבונה להגרי"ק] צידד שטעמו של רב חסדא הוא שבעל הצאן חייב אף שאין הגיזה שלו [דלא כהחזו"א בהערה 7 שלרב חסדא לעיל החיוב על הגיזה] אך תמה אם כן למה חייב דוקא כששייר, והרי אף אם שייר יתחייב לקנות מחלק הלוקח ולהפריש. וכבר הבאנו [בהערה 8 למשנה] **שהאור שמח** שכתב כדבריו, וביאר שאם לא שייר נפטר מצד מזיק מתנות כהונה או שמכרן וכן משמע בב"י אך **בערוך השלחן** כתב שגם ביאור זה כדעת רש"י דוקא, שהרי להרמב"ם המחייב את הלוקח בגיזה מחוברת, נמצא שאין המכירה נחשבת כהיזק מתנות, כי יפרישן הלוקח.

ויתכן שהטעם לחייב את המוכר הוא משום שבתחילת קצירתו חל חיוב פאה, וכיון שחטה אחת פוטרת מדינא את כל השדה, וכבר חל על המוכר חיוב זה בקצירתו, לא יתחייב הלוקח מדינא בפאה נוספת בחלקו, ולפיכך נמשך כל שיעור החיוב על המוכר שכבר התחייב בתחילה על קמה זו, וטעם זה שייך גם בראשית הגז לרב חסדא שמצוותה חלה בתחילה ורק חיוב הנתינה בסוף, וכמבואר בהערה הבאה. ונצטרך לומר שהמוכר חייב רק כשהתחיל לגזוז.

ולביאור זה מובן [לדעת רב חסדא] למה חיוב מוכר המשייר נאמר דוקא בפאה וראה"ג, ולא בחיוב טבל בתרומה, שהרי אינו תלוי במעשה המוכר. וראה **בחזו"א** [רד, א] שחיוב טבל חלה גם בלוקח, כי אם גמר מלאכתם ע"מ לאבד, פטור. וגם שחיוב המוכר המשייר שייך רק במצוות נתינה, אך חיוב הפרשה לתקן את הנותר חל גם על הלוקח. ועוד שבדבר הטובל אין מצוות נתינה קודם הפרשה, וכיון שהתחייב הלוקח להפריש - כדי לאכול בלא איסור טבל - חל עליו חיוב נתינה. [ולכאורה טעמים אלו שייכים גם בפאה, ובכל זאת המשייר חייב, וצ"ע].

20. **בלב אריה** הקשה הרי מבואר לעיל שרב חסדא סבר שמצוות ראשית הגז מתחילה ולכן חייב גם אם גזז ראשונה ומכרה, ואיך הקשה לו רבא שמעידנא דאתחיל לא אחייב וכו', וכבר ביארנו בהערה 9 שלדעת החזו"א אין טעמו של רב חסדא משום שמצוותה בתחילה, אלא משום שהחיוב חל על הגיזה.

אך גם להבנת הר"ן ולב אריה שהחיוב חל בתחילת הגיזה, עדיין לא חל בפועל חיוב לתת את ראשית הגז עד שיגמור לגזוז ה' צאן ואם נתן לא יצא ידי חובתו, ואינו דומה לפאה שעם קצירת שבולת ראשונה יכול לעשות בפועל את כל שדהו פאה.

וכבר ביררנו לעיל [קלז: הערה 7] שאין חיוב ראשית הגז חל על העדר אלא על הצאן הנגזז, [או על הגיזה שנגזזה], וזו כוונת רבא לחלק

של פרה זו, והיה בהן — באותן בני מעים — **מתנות** כהונה, **נותנן** הלוקח **לכהן ואין מנכה לו** המוכר ללוקח **מן הדמים** ששלם, שהרי אין המוכר רוצה למכור את המתנות ולהפקיע מעצמו מצוות נתינתן[21]. אבל אם **לקח ממנו במשקל,** ושקל לו הטבח את המתנות, ומוכח שהתכוון למכרם לו, **לכהן, ומנכה לו** המוכר ללוקח **מן הדמים,** שהרי מוכח שרצה למכרן ואינו יכול ליטול עליהם תשלום כי הן של הכהן.

קלח-ב **אלמא,** מוכח מהרישא, כי **מתנות דכהן לא מזבין איניש.** כי אין המוכר רוצה להפקיע מצוותו לתת מתנות.[22]

מפאה שחיובה חל על השדה בקצירת שבולת ראשונה. ואף שיכול להפריש מתחילה היינו משום שאין ההפרשה חלה, ואינה אלא הנחת הגיזה שנגזזה ראשונה בכדי ליתנה לכהן אחר גיזת כלם, אך אם כבר נתן אינו יכול לפטור בה מה שיגזוז אחר כך, כי עדיין לא התחייב, ורק פאה שחיובה חל על השדה פוטרת את כל השדה אף שנקצר אחר כך. וכן נקט **בדרך אמונה** [בה"ל הי"ג ד"ה כמה, הט"ו ד"ה אינן].

אכן, אף שהחיוב על הצאן, כיון שאינו טובל, יתכן שאם יפחות מהשיעור לא תחול ההפרשה כנגד החלק שהפריש, ואינו כתרומה וחלה שכל חלק מההפרשה מפקיע כנגדו חלק מהפירות מאיסור טבל, אלא חיוב נתינה היא על כל הצאן או הגיזה ואם נחסר בנתינה לא חלה כלל. ולפיכך גם אינו יכול לקבוע שתחול רק על חלק מהגיזה והשאר ישאר בחיובו. וראה **דרך אמונה** [בה"ל הי"ד סד"ה השותפין, הט"ו סד"ה אינן].

21. כבר הארכנו לעיל לבאר טעמו של רבא, שאין אדם מפקיע מצוות מתנות כהונה, ולכן אמרינן ששייר את המתנות ואת כל מה שנצרך לו כדי להתחייב בהם ולהפרישם וליתנם לכהן, ולפיכך אינו נחשב כמפריש על של חבירו.

ולכאורה משמע שהוצרך לטעמו כדי לחייב גם באופן שמכר קודם שהתחיל לקצור כמו שמתחייב בראשית הגז אף שאין החיוב חל עד שגמר לגזוז כלם. [וכמבואר בהערה 18] ואם כן תימה ממש"כ הר"ש והרא"ש בפאה שגם רבא לא חייב את המוכר בפאה אלא באופן שהתחיל לקצור. וגם הרמב"ם שפסק [בה"ו] שהמוכר ושייר חייב בראשית הגז אף שלא התחיל לגזוז, פסק מאידך [בהל' מתנ"ע שם] שחיובו רק אם התחיל לקצור.

וכתב **הפרי חדש** [בספרו מים חיים הל' מתנ"ע] שדוקא בראשית הגז שהלוקח פטור אפילו אם קנה גיזה מחוברת, אין המוכר רשאי למכור את מתנת הכהן ולהפקיע את המצוה, [וכפרש"י ד"ה אלא] אך פאה שהלוקח קמה מחוברת חייב בה, כל זמן שלא התחיל לקצור יכול למכרה ויתחייב בה הלוקח, ולא תפקע המצוה.

אולם דבריו תמוהים לכאורה, שהרי רק בדעת רש"י אפשר לחלק כך, אך כבר הבאנו [בהערה 7 למשנה] שהרמב"ם סובר שהלוקח גיזה מחוברת חייב, ואם כן תמוה למה המוכר חייב אף שלא התחיל לגזוז, ואם יש חזקה שאינו מוכר מתנות אפילו קודם שהתחייב בהם, למה בפאה תלוי אם התחיל לקצור.

ובדרך אמונה [בה"ל פ"ג ממתנ"ע הי"ח ד"ה ואם] כתב שבפאה אם לא התחיל לקצור כיון שלא שייר אינו יכול להפריש משלו על של חברו אפילו בדיעבד, ואילו בראשית הגז אין לחלק כן, ודחה, שאם כן מה הקשה רבא לרב חסדא, והרי הוצרך לומר שהתחיל לקצור כדי שלא תחשב הפרשה משלו על של חבירו. וראה עוד בע"ב הערה 1.

22. **רש"י** פירש שראיית רבא מהרישא שמכר לו סתם, ומסתמא לא מכר את המתנות, ולפיכך אין

הכא נמי לגבי מתנת ראשית הגז, **מתנות דכהן לא מזבין איניש.** ומסתבר שהשאיר בידו גם את "ראשית הגז", על גיזת הלוקח. **הלכך,** אם **שייר המוכר, המוכר חייב, דאמר ליה לוקח: מתנה דכהן — גבך היא** ולא קניתיה ממך. **לא שייר — לוקח חייב,** שהרי קנה את כל הצאן עם ראשית הגז. ואינו יכול לתבוע מהמוכר שיחזיר לו דמים בשווי ראשית הגז. **דאמר ליה מוכר: מתנה דכהן לא זכני לך!** וכל מעותיך היו תשלום בעד הגיזה הנותרת.

הדרן עלך ראשית הגז

המוכר מנכה לו את דמי המתנות שלא נטלן מעולם. ולכן בראשית הגז מסתבר שהמוכר הניח את המתנות בידו, ולכן עליו לתת ראשית הגז גם על חלק הלוקח.

ואף על פי שבמתנות מתחייב בעת השחיטה קודם שמכרן לישראל ואילו בראשית הגז לא התחייב עד שנגזזה ביד הישראל שלקחה, סבר רש"י שאין רבא מחלק בין הפקעת מצוה שכבר חלה עליו למצוה העתידה לחול. ויתכן שהכרחו לבאר כך, הוא משום שרבא סבר שהמוכר חייב אפילו אם לא התחיל לקצור או לגזוז.

אולם **תוס'** ביארו שהראיה מהסיפא, שהלוקח במשקל אינו רוצה לקנות את המתנות, וכן לוקח המשייר גז אצל המוכר, אינו רוצה לקנות את ראשית הגז, וכיון שהשיור מצד הלוקח אין סברא לחלק את המצוה שחלה כבר על המוכר או כך עתידה לחול. ואולי הרמב"ם למד כתוס', שחיוב השיור אינו מצד האיסור למוכר להפקיע המצוה, אלא מצד הלוקח שאינו רוצה לקנות מתנות, וכיון שפסק כרבא חילק בין פאה לראה"ג, שרק מתנות כהונה שחיובם בבהמה אין הלוקח רוצה לקנות אפילו קודם שחלו. אך מתנות עניים שאינם חלים בקמה עד שיתחיל לקצור, מסכים הלוקח לקנותם. וצ"ע.

והחזו"א [רי"ד לתוד"ה אלמא, נדפס בטעות בתחילת שילוח הקן] כתב שנחלקו אם כוונת רבא שהמוכר חייב את עצמו ע"י השיור, וכתנאי שהתנה עם הלוקח שישאר הגז ברשותו בשביל חיוב ראשית הגז [כמבואר בע"א הערה 18] וזו דעת רש"י שמצד השיור עצמו אינו חייב אילולי נחשב כתנאי. אך תוס' סברו שגם לרבא המוכר חייב בראשית הגז מדינא, כי מה שגוזז הלוקח נחשב כגזיזה בשליחות המוכר וחייב כאילו גוזז בעצמו. והיה הגז והצאן של אחד. ולכן כשמכר חלק מסתבר שהניח חלק בידו כדי לתת ראשית הגז. אך כשמכר הכל ולוקח בר חיובא חייב הלוקח ליתנם כי מתנות הכהן בידו [וידע שהמוכר יצטרך ליתנם וכמתנות זלו"ק] ונמצא שהוא גוזז גיזה המחויבת, וחל עליו חיוב מצד המוכר, [אך אינו חיוב של הלוקח עצמו, כי הצאן של ישראל וכן אם מכר לנכרי שאינו בר חיובא לא חל חיוב אף על המוכר].

פרק שילוח הקן

מתניתין:

שילוח(1) **הקן**(2) **נוהג בארץ ובחוצה לארץ, בפני הבית,** בזמן שבית המקדש קיים, **ושלא**

---

1. **הרמב"ם** במורה נבוכים [ג מח] כתב שטעם מצות שילוח הקן היא כמו שנצטוונו שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, משום שגם לבעלי חיים יש צער בשחיטת בנם לעניהם, ואף ששנינו [בברכות לג: ועוד] שהאומר "על קן צפור יגיעו רחמיך" משתקין אותו - ואמרו בגמרא, דהיינו, משום שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות, אך להלכה אין הלכה כמשנה זו, כי היא כדעת הסובר שאין טעם למצוות, אך האמת היא כדעת האומרים שיש בכל מצוה טעם, וכן משמע במדרש רבה דברים ו א] עי"ש.

וראה לשונו בהלכות תפילה [פ"ט ה"ז] ובפיה"מ לברכות [פ"ה מ"ג] ובתוי"ט שם, **ובמלחמות ה'** להרמב"ן [חולין עט.] **ובתוס'** במגילה [כה. ומהרש"א שם] **ובברכי יוסף** יו"ד [ט"ז ב'].

והרמב"ן [דברים כ"ב ו'] נקט שציוונו בשילוח הקן כדי שלא נתאכזר, ואין הטעם משום רחמנות על בעלי החיים, כי אילו כן היה אוסר השחיטה, ולכן אמרו ש"אינם רחמים אלא גזירות", דהיינו, שאינו מרחם במצוות אלו על בעלי החיים, אלא מלמדנו מדת רחמנות ושלא נתאכזר, [וכן כתב **בכל בו** קי"א וראה גם באבן עזרא שמות כ"ג י"ט], וראה שם טעם נוסף על פי סוד ממדרש רבי נחוניא בן הקנה.

ובחינוך [תקמה] כתב שמצוה זו ניתנה כדי ללמדנו שהשגחת ה' על בעלי חיים היא השגחה כללית על קיום המין, ואינה כהשגחתו על בני האדם שהיא השגחה פרטית, [וכדעת הרמב"ם במו"נ ג' י"ז, ראה רבינו בחיי בראשית יח יט] ולפיכך התיר שחיטתם לצורך האדם, אך לא לשחטם אב ובנו או נטילת אם ובניה יחד. וכשיתן דעתו על השגחת ה' לקיום המינים יזכה גם הוא שיפנה אליו ה' לטובה ויקיים אותו. ראה שם באורך. וראה ברבינו בחיי שכתב כעין זה, ונקט שלטעם זה חיוב שילוח הוא רק בביצים שלמות, וראה בסוף הפרק בענין שכר מצוה זו.

ורבינו בחיי כתב טעם נוסף, שמתוך צער האם על בניה מתעוררים רחמי שמים להשפיע שפע רחמים על כל העולם, ומקור דבריו מתיקוני זוהר [ו'] וזוהר חדש [רות] הביאום הש"ך בפירושו על התורה וביסוד ושה"ע [שער הכולל פ"ב] וראה **בביאור הגר"א** למשלי [ל יז] **ובאמרי נועם** [ברכות לג:] שהעלה מדברי הזוהר כי שילוח הקן הוא אכזריות, וזו כוונת הגמרא שאין מידותיו רחמנות אלא גזרות, והיינו שהקב"ה מלא רחמים אך מצוה זו אין בה רחמים. עי"ש.

ובחוות יאיר [ס"ז] הובא בפתחי תשובה [יו"ד רצב] כתב שחיוב שילוח הקן הוא אפילו אם אין לו צורך בבנים, ובשם **חכם צבי** הביא שעובר בעשה אם אינו משלח וטעמם על פי טעם הזוהר שבשילוח הקן מעורר רחמים על ישראל ובפשטות נראה שלדבריהם נאמרו שתי מצוות בשילוח הקן, עצם מצוות השילוח והיא מצוה חיובית, ואיסור נטילת הבנים ללא שילוח, אך **הגר"ח קנייבסקי** כתב [במכתב שבמשמר הלויים ס"ס נ"ג] שפירשו לא תקח האם בעודה רובצת על הבנים, עי"ש.

והביא עוד, שיש שכתבו שהנמנע מצות שילוח דינו כנמנע ממצוות ציצית שנענש עליה

בפני הבית.

ונוהג **בחולין** דווקא, אבל **לא במוקדשין.**

חומר יש **בכיסוי הדם משילוח הקן, שכסוי הדם נוהג בחיה ובעוף, במזומן ובשאין מזומן** [כפי שיבואר להלן במתניתין], **ושילוח הקן אינו נוהג אלא בעוף** ולא בחיה, **ואינו נוהג אלא בשאינו מזומן.**

איזהו שאינו מזומן? כגון אווזין ותרנגולין שברחו מהבית **וקננו בפרדס,** ואינן חוזרות משם מעצמן, וכיון שיכולות לברוח משם, לא חשיבי מזומן לו וחייב. **אבל אם קננו בבית, וכן יוני הרדיסאות** [יבואר בגמרא] שדרכן ליגדל עם בני אדם — **פטור משילוח,** משום דהוי מזומן.

עוף טמא — **פטור מלשלח** כדיליף לה בגמרא.

עוף טמא הרובץ על ביצי עוף טהור, וכן עוף **טהור רובץ על ביצי עוף טמא** — **פטור מלשלח** כדיליף בגמרא.

קורא זכר שהוא עוף טהור, ודרכו לרבוץ על ביצי עופות אחרים, **רבי אליעזר מחייב** בשילוח, **וחכמים פוטרין.** וטעמא מפרש בגמרא.

גמרא:

רבי אבין ורבי מיישא מפרשי להנך מתנייתא דכיסוי הדם, אותו ואת בנו, גיד הנשה, הזרוע והלחיים, ראשית הגז, שלוח הקן, כדלהלן:

חד מינייהו **אמר: כל היכא דתנן** בהנך מתנייתא דנוהגין **בארץ ובחוצה לארץ** — **שלא לצורך** הוא, שהרי אינן חובת קרקע אלא חובת הגוף, ומהיכא תיתי לפטור בחוץ לארץ? **לכד מראשית הגז,** דבהא איכא חידוש: **לאפוקי מדרבי אלעאי דאמר**

בעידן ריתחא, וראה **ברכי יוסף** [יו"ד שם] בשם האר"י להשתדל לקיים מצוה זו. אך ראה להלן [קל"ט:] שמיעט קרא שאין צריך לחזר אחרי קן בהרים וגבעות, ועיין **חזו"א** [יו"ד קעה ב'] שהוכיח מכך שאין חיוב לשלח אף אם פגע בקן, וראה עוד **בשל"ה** פרשת כי תצא, **ובמגילת ספר** [לאוין ק"נ] שאינו חייב בשילוח אלא כשרוצה ליקח הבנים, אך גם נטילתן לצורך מצוה נחשבת צורך.

ובחתם סופר [או"ח ק'] כתב שאם אינו צריך את הבנים, לא רק שאין לו מצוות שילוח אלא מעשה אכזריות הוא, ולא כתב הרמב"ן שאין רחמי ה' על בע"ח אלא באופן שנשחטים ונלקחים לצורך האדם, [ולדבריו מה שאמרו "שאינם רחמים" היינו שבמקום צורך אין חיוב רחמים, ומביאור הרמב"ן ל"מ כן וראה להלן [קמא. במשנה] לענין חיוב נטילת הבנים מהקן].

ולפי זה לכאורה אין ענין להשתדל לקיים מצוות שילוח, כי אין שילוח לקיום המצוה נחשב לצורך האדם, אך מדבירו להלן [קמ"ב. ד"ה ומה] משמע שצורך מצוה נקרא צורך, וצ"ע. וראה **בדרכי תשובה** [א' סס"ק א'] שדן כעין זה לגבי השתדלות לקיים מצוות שחיטה. ועיין **במנחת שלמה** [סוף ח"ב] שהוכיח מתוס' בקידושין [לב.] שאין חיוב לשלח אלא כשרוצה ליקח הבנים, עי"ש. וראה עוד **במקנה** [קידושין מ.] **ובאבני נזר** [או"ח תפ"א].

2. **בחינוך** [תקמ"ה] כתב שילוח הקן - לשלח האם מן הקן. **והסמ"ג** כתב "לשלח את הקן"

דראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ, דיליף לה מתרומה [והוא הדין דמתניתין דמתנות נשנית לצורך דהא יליף לה מראשית הגז].

וחד אמר: כל היכא דתנן בהנך מתנייתא דנוהגין **בפני בעל הבית ושלא בפני הבית** — **שלא לצורך** הוא, **לבד** ממתניתין **דאותו ואת בנו,** דבהא איכא חידוש, **דסלקא דעתך אמינא, הואיל ובעניינא דקדשים כתיב** דינא דאותו ואת בנו, נימא: **בזמן דאיכא קדשים** — **ננהוג** האי דינא, אבל **בזמן דליכא קדשים** — **לא ננהוג, קא משמע לן.**

ותרוויהו, רבי אבין ורבי מיישא, **אמרי: כל היכא דתנן** בהנך מתנייתא שנהגו **בחולין ובמוקדשין, לצורך** הוא.

לבד מגיד הנשה, שהרי **פשיטא,** דבר פשוט הוא, שהוא נוהג במוקדשין, מהטעם: וכי **משום דאיקדש, פקע ליה איסור גיד הנשה** שהיה עליו קודם **מיניה!?**

ותמהינן: **וכי לאו אוקימנא** להיא דתנן בגיד הנשה שנוהג אף במוקדשין, **בולדות קדשים,** אשר לגביהם סלקא דעתך אמינא, כיון שאיסור מוקדשין קדם, לפי שיצירת הולד קודמת ליצירת הגידין, והוה אמינא שלא ליחול איסור גיד הנשה על איסור מוקדשין משום שאין איסור חל על איסור, קא משמע לן שבכל זאת נוהג.

ואם כן, הרי צריכא למימר שנהגו במוקדשין?

ומהדרינן: **ומאי טעמא אוקימנא** בולדות קדשים, **לאו,** האם לא **משום דקשיא לן, לא ליתני** לה, כי שלא לצורך הוא?!

ועל כך אמרו רבי אבין ורבי מיישא כי **מעיקרא נמי לא תקשי לך.** כי היות דאיכא מילי טובא דתני שלא לצורך אגב חד מילתא שלצורך הוא, הכא נמי, **איידי דתנא** "בחולין ובמוקדשין" **לצורך,** תנא ליה נמי בגיד הנשה, אף על גב דשלא לצורך הוא.

שנינו במשנתנו: **בחולין אבל לא במוקדשין.**

והוינן בה: **אמאי לא** נהוג מצות שילוח הקן במוקדשין?[3]

והיינו כמו שפרש"י [בשמות ט' כ"ט] כצאתי את העיר - מן העיר. [ומשמע שהקן היינו האפרוחים ולא האם, וראה קלט. הערה 3].

אולם הגרי"פ פערלא על הרס"ג [ל"ת קל"ז] כתב שהביאור הוא "שילוח [האם] שמתיר את הקן" וראה **בנחל איתן** [ה' ג' ??] שהביא שיטות ראשונים ואחרונים אם לברך "על שילוח הקן" או "לשלח הקן" אך ודאי אין לומר "לשלח מן הקן".

3. הקשו הראשונים **[רמב"ן רשב"א ריטב"א ר"ן]** איך סלקא דעתך שישלח את האם במוקדשין, והרי של הקדש היא, ותירצו שלולי המיעוט סלקא דעתך שאינו יכול ליטול את הבנים כיון שאסור לשלח את האם מפני שהיא הקדש, וקא משעמ לן שנוטל הבנים לעצמו אות האם נותן לגזבר.

ובחזו"א [יו"ד רי"ד, לחולין קל"ט א'] כתב שגם בהקדש נוהגים מצוות, ולולי המיעוט היה הדין נותן שישלח ולא יביאנה לגזבר, [וראה להלן קלט. הערה 7], ולכאורה שלא כדברי הראשונים הנ"ל שלולי קרא היה אסור לשלחה, וממילא היה אסור ליטול הבנים, ואולי זו כוונת הרמב"ן שכתב תירוץ נוסף "שלא יקח אם על

ומבארינן: **דאמר קרא "שלח תשלח את האם" — במי שאתה מצווה לשלחו** דווקא, **יצא זה**, צפור המוקדשין, **שאי אתה מצווה לשלחו, אלא להביאו לידי גזבר.**

מאי טעמא? דאמר קרא "שלח תשלח את האם" — במי שאתה מצווה לשלחו. יצא זה שהרג את הנפש, שאי אתה מצווה לשלחו אלא להביאו לבית דין!(4)

אמר רבינא: הלכך, עוף טהור שהיה בבית, **שהרג את הנפש**, ואחר כך ברח, ונמצא בקן בדרך, **פטור משלוח.**

והוינן בה: **היכי דמי, אי דגמר דיניה**, אם נגמר דינו של עוף זה להרג, הא **בר קטלא** קלט-א

הבנים אפילו לדבר מצוה", וראה **בשיח השדה** [ליקוטים ט'] שכתב **הגר"ח קנייבסקי** כי כוונת הראשונים דסלקא דעתך שלא יטול הבנים כדי שלא יתחייב בשילוח והוא אסור. [וראה להלן קלט. ביאורו בדברי הר"ן].

ומדברי החוות יאיר הנ"ל מוכח שהבין כי נידון הגמרא רק לגבי היתר נטילת הבנים ללא שילוח, שהרי לגבי חיוב מצוות שילוח פשיטא לן שאי אפשר לקיימה בהקדש, והיא מצוה בפני עצמה אף כשאינו רוצה ליטול הבנים, וראה **באור שמח** [פ"ג מיו"ט ה"ח] שדקדק מדברי **הרמב"ן והריטב"א** בקידושין [לד.] כדעת החוות יאיר, שכתבו שם כי בשילוח הקן הלאו מחזק את העשה. [והיינו הלאו של נטילת האם, שאינו קיים אלא במקום עשה דשילוח, אך האיסור ליטול הבנים יש לדון שיחול אף כשאין מצוות שילוח באם].

ומה שנקטו הראשונים הנ"ל שאסור מן התורה ליטול את הבנים כשאינו משלח את האם, [לכל הפחות באגופן שיכול לשלח האם], כתבו **הבית יוסף** [חו"מ רי"ג] **והמנחת חנוך** [תקמ"ה] שדעת **הרמב"ם** [פכ"ג ממכירה ה"י] שהוא רק איסור מדרבנן גזירה שמא יטול האם על הבנים. [ויש לבאר דבריו באופן אחר, שגזירת חכמים היא שלא תקנה לו החצר את הגוזלות, משום איסור דאורייתא של לא תקח, עי"ש וראה בשטמ"ק ב"מ קב. בשם הראב"ד. ובש"ם יו"ד רצ"ב ס"ק י"ד שפסק בספק לחומרא, וצ"ע. ועיין בדף קמ: הערה 4 ובדף קמא: הערה 8].

4. **הרמב"ם** [פי"ג משחיטה ה"כ-כא] כתב: המקדיש עוף לבדה"ב ופרח מודו וכו' ומצאו רובץ על האפרוחים או על הביצים, נוטל הכל ומביאו לידי גזבר שאין שילוח האם נוהג במוקדשין שנא' ואת הבנים תקח לך ואלו אינן שלך, עוף שהרג את הנפש פטור מפני שהוא מצווה להביאו לבי"ד.

ומשמע מדבריו שחלוק הפטור בעוף שהרג שנלמד מ"שלח תשלח", ואינו אלא פטור מהעשה לשלח, אך אסור ליקח האם על הבנים, משא"כ בקדשי בדק הבית שהתמעט מ"תקח לך" ונפטר גם מהלאו ויכול לקחתם כלם ולהביאן ליד גזבר.

ולהלן [קלט. הערה 8] יבואר שהרמב"ם סבר כי רק קדשי בדק הבית נפטרו משילוח מצד הקדושה שבהן, אך קדשי מזבח פטורין רק משום שצריך להביאן ליד גזבר, [ובדעת שמואל] וגם בפירושי המשניות העמיד את המשנה דוקא בקדשי בדק הבית, ונמצא שאין צורך לדרשת שלח תשלח להתיר לקיחת האם על בנים [כמבואר בהערה הקודמת] כי קדשי בדה"ב נלמדו מ"תקח לך", ואולי קדשי מזבח באמת לא נפטרו אלא מחובת שילוח, אך אסור ליטלם על בנים.

הוא, והיאך נמלט!?[1]
אלא׳ על כרחך מדובר באופן **דלא גמר דיניה, ובעי לאתויי לבי דינא**, כדי לקיומי **ביה**[2] ״**ובערת הרע מקרבך**״.[3]

1. **רש״י** פירש קושיית הגמרא שהשאלה היא ״מהיכן נמלט?״. ותמהו הראשונים הרי יתכן שברח, ופירשו שקושית הגמרא הרי פשיטא שאין לשלחו כיון שאסור בהנאה כדין שור הנסקל, ולא אמרה תורה שלח לתקלה, והריטב״א הוסיף שכל המוצאו חייב להמיתו ואינו יכול לשלחו והיינו שהמצוה להמיתו דוחה שילוחו, וכן משמע מדברי רש״י להלן [קמ. ד״ה בר קטלא] לענין ציפורי מצורע. וצריך לומר שרש״י מחלק בין דין ציפורי מצורע שהוא מחיובי הגברא ולא מדיני הציפור, ולכן אינו דוחה לא את חיוב הסקילה ולא את חיוב השילוח שהם מחיובי הציפור גופא. אך חיוב שילוח שבגופה דוחה חיוב סקילה. [וראה **בנחל איתן** ט״ז ז׳ שהוכיח כן מתוס׳ לעיל קטו.] ואילו **הריטב״א** למד שאם חיוב מיתה קדם לחיוב שילוח, אין חיוב שילוח דוחה חיוב שקדם לו, ופוקע חיוב השילוח והבנים מותרים.

[וברש״י מכת״י שהובא **במהרש״ל**, משמע שפירש כך גם למסקנת הגמרא שעדין לא נגמר דינו, ומה שאינו משלחו הוא כי צריך להביאו לבי״ד, וגם בזה פטורו משום שלא אמרה תורה שלח לתקלה, וכבר תמהו על כך בתוס׳ בד״ה יצא שבזה אין חשש תקלה, כי עוד לא נאסר, ויתכן שכוונת רש״י לתקלה שיזיק ויהרוג].

ולכאורה נפקא מינה בין הפירושים לאיסור נטילת הבנים במקום שאין מצוות שילוח, שלדעת הריטב״א באיסור הנאה אין חיוב שילוח כלל, וילפינן משלח תשלח למעט שאין כלל חיוב שילוח לתקלה, וממילא מותר ליטול הבנים, [ואינו כהקדש שיש עליו חיוב שילוח, רק שההקדש מונעו, ולכן סלקא דעתא שנשאר איסור על נטילת הבנים], אולם לדעת רש״י שטעם אחד פוטר בהקדש ובהורג את הנפש, משום ״שלח תשלח״ ולא לתקלה, בהכרח שאינו מיעוט בעצם העשה, אלא גם באיסורי הנאה רק איסורא רביע עליה, משום המניעה שחלה בשילוח האם.

2. **הר״ן** הקשה, הרי עשה ולא תעשה של שילוח הקן דוחה עשה של ובערת הרע, וכתב שמצות ובערת הרע עדיפה משום שהיא חיובית, ואילו שילוח הקן תלויה בו, שאם לא ירצה לקחת הבנים פטור מלשלח, [ודחה, שלא יתכן שידחה עשה את עשה אלים שיש עמו לאו, עי״ש]. והוכיח מכך **בשיח השדה** שאין חיוב שילוח אף כאשר מצא קן, אלא אם יש לו צורך בביצים.

ובחידושי ר׳ מאיר שמחה יישב את קושית הר״ן, שאין המצוה לשלח את הקן ולא ליטול הבנים דוחה את העשה לבער הרע, כאשר לא יתכן לדחות איסור גזל בכדי לקיים מצוות לולב, וכיון שאין יכול לשלח ולהזיק לאחרים, לפיכך אין גם איסור ליטול את האם ואת הבנים.

אמנם לכאורה, לפי המבואר בדעת הריטב״א [בהערה 1] יש לעיין, למה לא תדחה מצוות ובערת את מצוות השילוח ולמה לי ללמוד דין זה ממיעוט? וצריך לומר, שאין חיוב ״ובערת״ חל על הרע, אלא על כל ישראל שלא ישאר רע ביניהם, ואינו דין בציפור גופא, ולכן מצוות שילוח, שהיא בגופה, עדיפה ואינה נדחית, ולכן צריך ללמוד משלח תשלח לפטור משילוח. [אך ציפורי מצורע נדחים מפני ״ובערת״ כדלהלן, משום שאין דינם מגוף הציפור, וכמבואר לעיל].

ובחתם סופר [או״ח ק״ה] הקשה על מה שאמרו שחייב להביאו לבי״ד, והם אמרו [בב״ק נה] ששומר מתחייב על שהתפיס את השור לבי״ד ולא הביאו לבעליו שיכל להבריחו שלא יעמוד בדין, ומשמע שאינו חייב להביאו לדין. והעלה מכך שדין זה נאמר רק בעוף של הפקר

והוינן בה: **הני מוקדשין, היכי דמי?**

אילימא דהוי ליה להאי גברא **קן בתוך ביתו, ואקדשיה, מי מיחייב** בשלוח הקן ואפילו כשהוא חולין בכהאי גוונא? והא כתיב "**כי יקרא קן ציפור", פרט למזומן.** והאי מזומן

שכל אדם חייב לבערו, אבל שור שיש לו בעלים, אין שאר אדם יכול לבערו כל זמן שלא נגמר דינו, כי הוא של בעליו ולכן מתחייב עליו השומר.

אולם **במנחת חינוך** דייק מלשון רש"י [קלח: ד"ה שהרג] שמדובר בעוף של בעלים, כי כתב שרק אחר שהרג מיד ונמצא בקן, ואמנם הוקשה לו למה לא העמיד באופן שהיה הפקר מתחילתו והרי גם על הפקר חל חיוב לבערו. וראה **חזו"א** [ב"ק ג' ט"ד בשם אביו].

3. רש"י פירש שיש מצוה על כל הפוגע בחייבי מיתה, להביאן לבי"ד כדי לבער רשעים מישראל, ולכאורה תמוה שהרי כאן מדובר בעוף, ולא שייכת בו מצוה זו. **והריטב"א** פירש שמצוה זו נאמרה אף לבער אדם רשע וכל שכן בבעלי חיים.

וכבר נחלקו **הרמב"ם והראב"ד** [פ"י מנז"ג ה"ז] בדין שור טריפה שהרג אדם אם דינו כדין אדם טריפה שהרג, שאי אפשר להורגו אלא אם ראוהו בי"ד ומקיימים בו ובערת הרע מקרבך, או שאף כאשר ראוהו בי"ד אינו נהרג כיון שלא נאמר ובערת הרע אלא באדם ולא בשור. [עי"ש מגיד משנה וכדבריו מדוקדק בפ"ב מרוצח ה"ט "אדם" טריפה שהרג ובגמ' אמרו טריפה שהרג]. **והחתם סופר** [בסוגין ובתשובותיו] הקשה על דעת הרמב"ם מסוגין דמשמע שיש דין ובערת הרע גם על בעל חי שהרג.

וכתב [באו"ח ק"פ] ששני ענינים כלולים ב"ובערת הרע" א. חיוב להביא את המחויב מיתה לבי"ד, והוא הכשר מצוה באוקפ שחייב מיתת בי"ד. ב. חיוב להרוג את מי שאי אפשר לקיים בו דיני מיתת בי"ד, כגון טריפה שאי אפשר להזים את עדיו. ולפיכך אף שאין בבהמה דין מיתה מצד ובערת הרע מקרבך כמו בטריפה, [כמבואר במגילת ספר סוף שרש י"ד] מכל מקום באופן שיש בה חיוב מיתה גמור, חל חיוב על כל אדם להביאה לבי"ד, אך הוא חלק מדיני חיוב מיתה, ולפיכך בשור טריפה שדינו כבעליו שפטור מדין מיתה, לא חל עליו גם חיוב להביאו לבי"ד.

אולם **ביד רמה** סנהדרין [טו:] נקט שבשאר בהמות [חוץ משור] יש דין ובערת הרע מקרבך, ומשמע שרק בשור טריפה אין ובערת הרע, אך עצם הדין נאמר גם בבעלי חיים. [וראה **דבר אברהם** [ב' ל"ד ב'] **ואבן האזל** [נז"מ שם] **וקובץ שיעורים** [ח"ב לט] שלא שייך לקיים בשור טריפה ובערת הרע, כי לא מתקיים בכך עונש מיתה, וסר במיתת הבעלים רק מיתת השור].

וראה דברי **הרמב"ן** [בסהמ"צ סוף שורש י"ד] שכתב כי מה שמצינו בסוגיין דין ובערת הרע בעוף, לא נאמר בבעלי חיים ובערת הרע, אלא חיובם מ"סקול יסקל השור" ורק נאמר מצוה כללית שכל המחויבים מיתה מצוותם מ"ובערת הרע" **ובמגילת אסתר** שם כתב שהחיוב לבער הרע בבעלי חיים, נאמר רק על בעליהם ולא על בי"ד, אבל באדם יש חיוב גם על בי"ד, [ואם כן אין קושיא מסוגין על דעת הרמב"ם, כי דין ובערת של בי"ד נאמר רק באדם, ובסוגין מדובר בביעור שעל כל אדם או הבעלים]. **ובאבי העזרי** [פי"ד מסנהדרין ה"א] כתב שהרמב"ן הסתמך על סוגין ולא על דין המפורש בטריפה שראוהו בי"ד, כיון שדין הטריפה אינו נלמד מקרא אלא מסברא, שאי אפשר לבער הרע אלא אם תחשב ראייתם כראית

בתוך ביתו הוא!3א **אלא,** שמא תאמר שמדובר באופן **דחזא קן בעלמא,** במקום שאינו קנוי לו(4), **ואקדשיה. ומי קדוש** בכהאי גוונא? והא **"איש כי יקדיש את ביתו קדש" אמר רחמנא.** ודרשינן: **מה "ביתו",** הוא דבר **שברשותו. אף כל** דבר שמקדיש אדם, אינו יכול להקדישו אלא אם הוא **ברשותו.** והרי קן זה

בי"ד, ולכן אין דין זה שייך אלא באדם, שיש סברא להורגו מפני הרוע שבו, אבל בשור אף שנאמר בו "ובערת הרע" אין נעשים בי"ד בראייתן כי דין זה נלמד מסברא, וכיון ששור אינו בר דעת לא איכפת לן מהרע שבו.

3א **במנחת חנוך** הוכיח מקושית הגמרא שגם באופן שרק האם "מזומן" והבנים הפקר פטור משלוח, שאם לא כן היה אפשר להעמיד באם שהוקדשה וקננה על ביצים של הפקר, ודקדק כן מלשון הפסוק "כי יקרא קן" שמשמעותו כי כל הקן היה מופקר.

אך מדברי רש"י [ב"מ ק"ב ד"ה קרי] משמע שרק הביצים נקראים קן, וכן משמע מדברי הר"ן [בע"ב] שהקן הוקש לאם, ומשמע שהאם אינה מן הקן. וכן נראה מדברי רש"י בהערה הבאה.

ובחזו"א [יו"ד קע"ה] כתב שבנטילת האם נחשב "מזומן" רק אם נטלה כשאינה רובצת, אך כשהיא רובצת וחל עליה חיוב שילוח אין הזכיה בה פוטרתו, וכן משמע מדברי הרמב"ם [פי"ג משחיטה הי"ט] שאסור ליקח האם מעל הבנים, ואם לקח חייב לשלח, וכן נקט **הרשב"א** [בשו"ת י"ח] ששילוח הקן היא מצוה הבאה בעבירה, שנוטל האם מעל הבנים, ומשמע שגם אחר שנטל חייב בשילוח, כי כבר היה מחויב קודם, ולא נעשית מזומן אלא כשנוטלה בזמן שאינה רובצת.

4. **רש"י** פירש שמדובר באופן שאין הביצים נקנים לו, כי אילו היו משתמרים לו אפילו שלא מדעתו, הרי הם נחשבים מזומן ופטור משילוח, והוסיף **הריטב"א** שאם היו שלו, אף שאינם ברשותו פטור משילוח כמו שיכול להקדישם כל זמן שאין המחזיקם רוצה לגזלן ולהוציאם מרשות בעליהם. [וראה רמב"ן ובעה"מ פרק דו"ה]. וראה **בקהילות יעקב** [מ"א] שהוכיח מדברי הראשונים בסמוך כי יש חיוב שילוח בקן שלו שנאבד ממנו, כי נחשב אינו מזומן, וכן קודם שזכה בו, אף שאינו אבוד ממנו ויכול ליטלו, נחשב אינו מזומן.

ובמנחת חנוך הקשה מכאן לשיטת ר' אליעזר ממיץ [הובא בר"ש נדרים לד:] שאפשר להקדיש דבר שבידו לזכות בו אף קודם שבא לידו, אם כן אפשר להעמיד שמדובר במוקדשין שהקדישן קודם שבאו לידו. וראה **בשיח השדה** שמקושיא זו מוכח כי הרואה קן חייב בשילוח אף שאינו רוצה ליטול הבנים.

אולם כבר ידוע ליישב קושיא זו על פי דברי **הגרעק"א** [בב"מ מ"ט.] שכל כוונת הר"א ממיץ הם רק לגבי דין החפץ אחר שיזכה בו, שיתברר למפרע שחל הקדשו כי עמד לקנותו והיה בידו, אך אם לא זכה בו לבסוף לא חל הקדוש. ואין זה כמקדיש דבר שלא בא לעולם שחל הקדשו קודם שבא לעולם, וכיון שאינו יכול לזכות באם ובבנים אלא לשלחה, אינו יכול להקדישם. [וראה **קצוה"ח** ר"ד ג', רי"ד **ובמנחת חנוך** שנקט שיכול לזכותם באיסור].

ובמנחת שלמה כתב [שם] שאם בידו לזכות בהם נחשב מזומן, ולא מועילה כוונתו שאינו רוצה לזכות בהם, וכן נקט בשו"ת **כפי אהרן** [ראה בעמוד ב' הערה 2] אך **באגרות משה** [יו"ד ב' מ"ה] כתב שיכול לומר שאינו רוצה לזכות, ואפילו באופן שכבר הטילה ביצים יכול

לא ברשותו הוא?!

אלא שמא תאמר, שמדובר באופן **דאגבהינהו** קודם **לאפרוחים ואקדשינהו, והדר הדרינהו** לקן, שפטור אז משילוח משום שהאפרוחים הקדש הם.

הרי בכי **האי** גוונא, **אפילו בחולין לא מיחייב?!**

דתנן: נטל את הבנים והחזירן לקן, ואחר כך חזרה האם עליהן, פטור מלשלח. כי היות שזכה בהן, הוי מזומן.

ואלא שמא תאמר, שמדובר באופן **דאגבהה לאם**(5) קודם, **ואקדשה. והדרה** לקן.

הא **מעיקרא,** כשמצאן,(6) **איחייב ליה בשילוח מקמי דאקדשה,** ולא נפטר מהחיוב על ידי שהקדישה?!

והראיה שחלות הקדש על חפץ אינה מפקיעה ממנו מצוה שכבר התחייב בה, **דתניא: רבי יוחנן בן יוסף אומר: הקדיש חיה, ואחר כך שחטה, פטור מלכסות** את הדם. כי דם חית הקדש אינה חייב בכיסוי [כדאמרינן לעיל פג ב, דהוי שחיטה שאינה ראויה, שהרי אסורה בהנאה]. אבל אם **שחטה** קודם, **ואחר כך הקדישה, חייב לכסות, שהרי כבר נתחייב בכיסוי קודם שיבא לידי הקדש**(7).

לומר למפרע שאין זה זכות בשבילו, ולא זכה בהן, ומתחייב בשילוח. וראה להלן [קמ"א:] לענין קנין ביצים בחצר המשתמרת בעת שאין האם על הביצים.

5. **הרמב"ן** תמה איך יכול להגביה את האם, והרי עובר בכך בלא תקח האם, ותירץ שאינו נוטלה לעצמו ולא כדי לקחת הבנים אלא על מנת להקדישה, ולכן מתחייב בשילוח.

ומשמע מדבריו שלמד שהנוטל לעצמו את האם בלי הבנים עובר בלאו, וכן דקדק המנחת חנוך מדברי רש"י בחומש [דברים כ"ב ו'] "לא תקח האם על הבנים, בעודה על בניה". ולא "עם בניה", וראה גם לעיל [קטו.] שפירש"י "מעל הבנים", ודקדק **בדבר אברהם** [ב' ח' אות יט] שנטילהת בפני עצמה אסורה.

אולם בשו"ת **חכם צבי** [פ"ג] נקט שבנטילת האם לבדה אינו עובר אלא בעשה, שאינו מקיים שלח תשלח, וכמשמעות לשון המשנה להלן [קמא.] וראה עוד להלן [קמא:] בבירור אופן השילוח, שהרשב"א כתב [בתשו' יח] ששילוח הקן היא מצוה הבאה בעבירה, ומשמע שיש עבירה בעצם נטילת האם ולכאורה מחמיר יותר מדברי הרמב"ן שנקט כי אופן זה אינו כלל נטילה.

6. רש"י פירש שהתחייב בשילוח שמצאן, ומשמע לכאורה שהתחייב בשילוח [והיא מצוה חיובית] ואחרי שהתחייב והקדישה על ידי שזכה בה ועבר בלאו וניתקו לעשה כששלחה, "והדרה" לקן. אך **החתם סופר** ביאר "להתחייב בשילוח" כפשוטו, כי אי אפשר לשלח עוף אחר שהקדישו, וכאן אחר שהתחייב בשילוח הקדישו, ורק כלפי הבנים נשאר חיוב שילוח, שלא יוכל לקחתן.

ובמשמר הלוי [נ"ג ג'] הקשה למה לא העמידה הגמרא באופן שהראשון קדם והקדיש את האם, ואחריו בא אחר שלא התחייב בשילוח, וכיון שיש לפניו קן שהאם בו של הקדש יפטר משילוחה ויטול הבנים.

7. **החזו"א** [יו"ד רי"ד לסוגין] הקשה על דמיון הגמרא לכיסוי הדם, והרי שם היתה שחיטה ראויה ורק אחר כך הקדיש,ה ולכן חייב בכיסוי

וכיון שכבר התחייב על האם בשילוח, ואינו נפטר ממנו בהקדשה, שבה הקושיא באיזה אופן מדובר במשנתנו.

רב אמר: במקדיש פירות [גוזלות] **שובכו** לצורך מזבח, לעולת נדבה. **ואחר כך**, כשגדלו אותן גוזלות, **מרדו**, ויצאו וקננו במקום אחר. שמעתה לאו מזומן הן. ובחולין בכהאי גוונא הוי מיחייב בשילוח, אבל משום דמוקדשין נינהו, פטור.

ושמואל אמר: במקדיש תרנגולתו לבדק הבית, ומרדה, וקננה במקום אחר, עסקינן.

ודנה הגמרא: **בשלמא שמואל לא אמר כרב**, משום **דקא מוקים לה** איהו אפילו **בקדשי בדק הבית**, ובא לחדש שאפילו קדושת דמים פוטרת משילוח משום ש"אתה מצווה להביאו לידי גזבר" (8).

שחיובו חל בשחיטה, ואין ההקדש מעכב את כיסוי הדם, אך בשילוח הקן אף שהתחייב בו קודם ההקדש, הרי בעת מעשה השילוח אינו יכול לשלח כי צריך להביאה לגזבר.

ותירץ שאין הקדש פטור מסברא, כי גם בהקדש נוהג מצוות, אלא שהתמעט מקרא, ובאה הגמרא להוכיח שהמיעוט הוא על הקדש בשעת חלות חיוב השלוח, ולא באופן שההקדש חל רק בשעת מעשה השילוח. [וראה לעיל קלה. הערה 13 בשם **המרדכי** שאין הקדש חייב במצוות, ובשו"ת **אור גדול** החדשות, ה, האריך לבאר את סוגיין לשיטתו].

אולם עדיין הוקשה לו שהרי בכיסוי הדם אין לנו אחר השחיטה עסק עם הבשר אלא עם הדם, והוא לא הוקדש, ומה הדמיון לשילוח הקן שהעוף עצמו הוקדש ובשעת שילוח אינו בר חיובא. ולפיכך העמיד את הברייתא של כיסוי הדם באופן שהקדישה מיד אחר ששחטה קודם שיצא דמה, וחל ההקדש על הדם, ובכל זאת חייב בכיסויו כי כבר חל החיוב הכיסוי בשחיטה קודם שהקדיש הדם, ואינו פוקע בהקדש.

וראה **ברמב"ם** [פי"ד משחיטה ה"ג] שכתב הקדישן או שהקדיש את הדם חייב לכסות, והראה **הכסף משנה** שדין "הקדיש את הדם" מקורו בתוספתא, והחידוש בכך שיכול לכסותו אף שמאבד דם הקדש, ושמא כוונת הגמרא להוכיח מהמשך התוספתא. וראה **הר צבי** כאן.

8. בפשטות היה נראה שכוונת הגמרא ששמואל מעדיף להעמיד את המשנה גם בבדק הבית ולא רק בקדשי מזבח. אך **רש"י** פירש שחדושו של שמואל הוא שאפילו קדושת דמים פוטרת משילוח כי מצוה להביאה ליד גזבר. והחידוש בכך הוא שאע"פ שיש פדיון לקדושת דמים היא בכלל מצוה להביאה לידי גזבר ואין לחלק בינה לקדושת הגוף לענין פטור משילוח.

והריטב"א כתב שהחידוש הוא כמו שאמרו להלן, שאף על פי שמרדו כל מקום שהם נמצאים, נחשבים ברשות הקדש, ובקובץ הערות [נ"ו] ביאר שאין ההקדש פוקע ממנה משום שלא שייך שתמרוד לצאת מרשות מהקדש כי בכל מקום היא ברשותו. אולם **באפיקי ים** [ב' ח'] **ובקהילות יעקב** [מעילה א' סק"ד] כתבו שטעם שמואל הוא משום שנחשב כיאוש ברשות הקדש, ורב חולק משום שנמצאת במקום שאינה משתמרת בו להקדש, ובזה מועיל יאוש אף אם נחשב כרשות הקדש.

ב. **הרמב"ם בפירוש המשנה** כתב שהמשנה עוסקת במקדיש עוף לבדק הבית, ותמוה שהרי גם לשמואל אין הכוונה דוקא לבדה"ב אלא אפילו לבדה"ב, וכמו שהוכיחו תוס' [קלח: ד"ה יצא] שמשנתנו עוסקת גם בקדשי מזבח לכולי

אלא רב, מאי טעמא לא אמר כשמואל?

אמר לך רב: דווקא קפטרי משלוח הקן בכגון פירות שובכו דקדשי מזבח נינהו, דכיון דקדשי בקדושת הגוף, לא פקעה קדושתייהו מינייהו אף על פי שמרדו. **אבל במקדיש תרנגולתו לבדק הבית, דלאו קדושת מזבח הוא, דהא קדושת דמים בעלמא הוא, כיון שמרדה, פקעה קדושתייהו, וחייבת בשילוח**(9).

עלמא.

ובהכרח שהרמב"ם למד שכוונת המשנה שהפטור מצד קדושת המוקדשין הוא רק בקדושת בדק הבית, כי לקדשי מזבח יש פטור מצד שלח תשלח לאפוקי זה שמצוה להביאו ליד גזבר שהוא פטור גם בעוף שהרג את הנפש, ואינו מצד קדושתו. וכן משמע מדברי הרמב"ם [פי"ג משחיטה ה"כ] שכתב "שאינו נוהג במוקדשין שנאמר ואת הבנים תקח לך ואלו אינן שלך" ולא ניחא ליה בדברי תוס' הנ"ל, אלא נקט שהקדש בדה"ב נפטר מצד קדושתו, "שאינו שלך" ולא מצד איסורו.

9. הקשו הראשונים להיכן הלכה קדושת בדק הבית. ומה ההבדל מקדושת הגוף שאמר רב שאינה פוקעת ופוטרת משילוח. [וסברו בקושייתם שדין מרידת התרנגולת מפקיע דוקא הקדש ולא כל ממון חולין]. וכתב **הרמב"ן** שהקדש בדק הבית אין בו קנין הגוף אלא שעבוד בלבד, וכיון שהתייאש מהן הגזבר או המקדיש מאחר שמרדו, דינם כהפקר גם בממון דעלמא, ונפקא שעבוד הגוף, וסובר רב שגם בקדשי מזבח היה סלקא דעתך שתפקע מהן אפילו קדושת הגוף ביאוש הגזבר, ולפיכך הוצרך קרא למעט, וללמד שקדשי מזבח שהם קדושת הגוף אין קדושתן נפקעת, ואי אפשר לשלחן. ורק קדשי בדק הבית יוצאים מרשות הקדש ביאוש. [**והרשב"א** לא הזכיר אלא יאוש הגזבר ולא יאוש המקדיש, והיינו משום שאין לו בעלות כלל, וראה **באפיקי ים** גם שכוונת הרמב"ן כרש"י בד"ה דמיתסר שהכל גזברים הם להקדש ובכללן המקדיש, אך **באתוון דאורייתא** קו"א לכלל ג' כתב דהיינו רק לפי ריש לקיש ולא לפי רבי יוחנן, וצ"ע. ובגדר היאוש לכאורה משמע שיאוש הגזבר נחשב כיאוש בעל ההקדש [וראה קצוה"ח רע"ג] אך **בדבר אברהם** [ח"ב י"ט ז'] כתב שהוא יאוש של כל העולם, וכזוטו של ים שדינו כהפקר, ואינו תלוי ביאוש בעלים].

ובקובץ הערות [שם] הביא שכוונת הראשונים לחלק בין קדושת הגוף שאינה פוקעת ביאוש, כי הקנין תלוי בקדושה, ואין היאוש מפקיע קדושה, ורק בקדושת דמים שהקדושה תלויה בקנין ממון, כיון שהתייאש ופקע קניינו ממילא פקעה הקדושה.

ויסוד זה מבואר בחידושי **הגר"ח** [פ"ב ממעילה ה"ה] וראה בהרחבה **בברכת שמואל** [ב"ק ל"ד] בשמו, וכן משמע בתו"י כריתות [י"ג], ועיין **בנתיבות המשפט** [כ"ח ב'] והיינו, שקדשי מזבח אינם נקנים בקנין של אמירתו לגבוה, אלא בחלות הקדושה עליהם. [וראה בנדרים [כט.] שבר פדא אמר כי קדושת נטיעות לזמן לא פקעה בכדי, ומוכח שאף הקדש לדמי מזבח נעשה על ידי קדושה ולא התחדש כלל קנין לקדושת מזבח]. אך לפי ביאור זה תמוה כיצד סלקא דעתך לפי רב שתפקע קדושת קדשי מזבח במרידה, ולמה הוצרך הפסוק ללמד שחייב בשילוח. ודוחק לומר שזה גופא השמיענו הפסוק שקדושת מזבח תלויה בקדושה ולא בממון.

וראה **באפיקי ים** שדן אם כוונת הראשונים שקדושת דמים היא רק כשעבוד, ולכן אפילו יאוש גרידא מועיל להפקיע קנין ההקדש, או

ושמואל אמר: לא פקעה קדושתייהו, **דכל היכא דאיתיה** להאי תרנגולת, **בבי גזא** [בבית הגנזים] **דרחמנא איתא, דכתיב** "לה' **הארץ ומלואה**".

וכן אמר רב יוחנן: במקדיש תרנגולתו לבדק הבית ומרדה מיירי מתניתין.

אמר ליה רבי שמעון בן לקיש: וכיון שמרדה, הא **פקעה ליה קדושתה?!**

אמר ליה: כל היכא דאיתא, **בבי גזא דרחמנא איתא, דכתיב** "לה' **הארץ ומלואה**".

ורמי דרבי יוחנן אדרבי יוחנן, ורמי דרבי שמעון בן לקיש אדרבי שמעון בן לקיש.

דאיתמר: אם אמר אדם: **מנה זה** המונח לפני יהא **לבדק הבית, ונגנבו** המעות **או נאבדו** —

רבי יוחנן אמר: חייב המקדיש **באחריותן עד שיבואו לידי גזבר,** ולכן, אם נגנבו קודם שבאו ליד גזבר, חייב.

וריש לקיש אמר: כל היכא דאיתיה, כל מקום שבו נמצאות המעות משעה שחל הקדשו, נחשב הדבר כאילו **בבי גזא** בבית גנזיו **דרחמנא, איתיה. דכתיב** "לה' **הארץ ומלואה**", ובכל מקום שנמצא רכוש הקדש הרי הוא כמצוי ברשות הקדש שהיא הרשות של ממון גבוה.

ולהכי פטור, שהרי ברשות הקדש הן, וקיים כבר נדרו[10].

קשיא דריש לקיש אדריש לקיש, דהא לעיל לא סבר לה להך סברא דכל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתה, **וקשיא** נמי **דרבי יוחנן אדרבי יוחנן,** דאמר לעיל להך סברא, והכא לא סבר לה?!

בשלמא **דריש לקיש אדריש לקיש לא קשיא.** דאיכא למימר, **הא** דקים ליה כיון שמרדה

שמרידה נחשבת כהפקר גמור, [כדין שיירא שעמד עליה גייס, שהוכיחו ממנו הראשונים, ראה חו"מ קפ"א בנו"כ השו"ע], ולכן נפקא קנין ההקדש, ונפקא מינה אם יאוש מפקיע דוקא הקדש שחל על ידי הקדשו, אך אם קנה ההקדש חפץ במעות הקדש אין היאוש מפקיע קנינו וקדושתן. עי"ש.

10. בפשטות נראה שגם רבי יוחנן למד מ"לה' הארץ ומלואה" שכל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה, [וריש לקיש למד ממנו דין זה], אלא שרבי יוחנן מלק בין הקדש בלשון "הרי זו", שאינו מתחייב אלא חפץ זה ולעולם בי גזא דרחמנא הוא, לבין הקדש בלשון "הרי עלי" שמקבל על עצמו "להביאו" לידי הקדש [כפרש"י בד"ה הא] ונכלל בנדרו שאם יגנב או יאבד החפץ ולא יוכל ההקדש להשתמש בו, יביא אחר תחתיו, אף שהחפץ בכל מקום שהוא נשאר ברשות הקדש.

ובזה נחלק עמו ריש לקיש וסבר שכיון שהחפץ נשאר ברשות הקדש נחשב שלא נגנב ונאבד, ואין אחריותו חלה באופן זה, אלא רק אם מת השור ונפל הבית שאינם בעולם. אמנם **באתוון דאורייתא** קו"א לכלל ג', ובשו"ת **באר יצחק** יו"ד כ"ח ג' נקטו כי רבי יוחנן וריש לקיש נחלקו בסוגיין בסברא דכל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה, ולכאורה דבריהם תמוהים וכמבואר לעיל, וראה **קהילות יעקב** קידושין [לא] שצידד לומר שדוקא לענין תרנגולת שמרדה מודה רבי יוחנן דאמרינן דבי גזא

פקעה לה קדושתה, **מקמי דשמעיה מרבי יוחנן רביה** להאי ילפותא ד"לה' הארץ ומלואה". ואילו **הא** דאמר כל היכא דאיתא בבי גזא דרחמנא איתא, **לבתר דשמעיה מרבי יוחנן רביה** אמרה, דהדר ביה.

אלא דרבי יוחנן אדרבי יוחנן, קשיא?!

ואמרינן: **דרבי יוחנן אדרבי יוחנן, נמי לא קשיא.**

הא דאמר, מה שאמר חייב באחריותן, מיירי באומר "הרי **עלי** מנה להקדש", כי אז, אף על גב דבבי גזא דרחמנא איתיה, מכל מקום הרי לא קיים נדרו, שהרי לא הביאו ליד הקדש. **והא** דאין חייב באחריותן, **בדאמר "הרי זו"**(11).

ותמהינן: **מכלל, דרבי שמעון בן לקיש** סבר, **אף על גב דאמר** "הרי **עלי**", **לא מחייב** אם נגנבו או אבדו?!

והתניא: איזהו נדר ואיזו היא נדבה? נדר זהו **האומר** "הרי זו **עולה**". **ומה בין נדר לנדבה? נדר** אם **מתה או נגנבה או שאבדה, חייב באחריותה,** מה שאין כן **נדבה,** אם **מתה או נגנבה או שאבדה, אינו חייב באחריותה.**

ומוכח דלא דמי האומר "הרי עלי" לאומר "הרי זו"?!

אמר לך ריש לקיש: הני מילי דהאומר "הרי עלי" מיחייב באחריותן, **בקדשי מזבח,** דהא נדר להביאו לעזרה לקרבן(12), ואף על גב דבבי גזא דרחמנא איתיה, מכל מקום הוא

דרחמנא איתיה. עי"ש"ה.

ובטורי אבן [ר"ה ו'] הקשה על מה שאמרו שם שנאמרו שני פסוקים בבל תאחר, חד לאמר ולא הפריש, וחד להפריש ולא הקריב, ותמה כיצד יתכן לפי ריש לקיש שהפריש ולא הקריב והרי אחר הפרשה נחשב בי גזא דרחמנא. [והעמיד את האופן שהפריש ולא הקריב בערכין, כדאמרינן בסמוך שמודה ריש לקיש שחייב באחריותן עד שיבואו ליד גזבר, ותמוה, שהרי אז הם חולין ולא נחשב כהפריש ולא הקריב].

ובאבי עזרי [פי"ד ממעה"ק הי"ג] כתב שודאי לא נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש באופן שהחפץ בידו שצריך ליתנו ולהביאו להקדש ועובר בבל תאחר אף אם אין עליו חיוב אחריות, וכן כתב הנצי"ב [בר"ה שם] וראה **משמר הלוי** סימן נ"ד נ"ו].

11. בפשטות חילוק הגמרא בין "הרי זו להרי עלי" בא רק ליישב את הסתירה בין דברי רבי יוחנן לגבי שילוח הקן לדבריו לגבי המקדיש מנה לבדק הבית ונאבד. אך יתכן שגם אם אמר הרי עלי, וחייב באחריותו, אינו מתחייב בשילוח כי התרנגולת בי גזא דרחמנא היא, וכמבואר לעיל, וכן משמע מדברי הרמב"ם [פי"ג משחיטה ה"כ] שלא חילק בין אמר הרי עלי שהרי זו, אף דפסק כרב יוחנן, עי"ש.

אך **הריטב"א** כתב שאם אמר "הרי עלי" יתחייב בשילוח כי כיון שמרדו התחייב המקדיש באחריותו והוי ליה כחילול ויצאו לחולין, ורק באמר "הרי זו" פטור כדין עוף של קדשים, כי בי גזא דרחמנא איתיה.

12. רש"י פירש שבאומרו "עלי" בקדשי מזבח התחייב להביאו לעזרה. וציין הגרעק"א לדברי רש"י במעילה [יט.] ותוס' לעיל [כב:] שאף בדבריהם מבואר כן. ותמה **המשנה למלך** [פי"ד ממעה"ק ה"ה] מהמשנה בריש זבחים שזבחים שנזבחו שלא לשמן לא עלו לבעלים לשם חובה,

מחוסר הקרבה.

אבל קדשי בדק הבית, דלאו מחוסר הקרבה, אף על גב דאמר "הרי **עלי**" — **לא מחייב!** דבהפרשתו קיים נדרו.

ומקשינן: ומי שאני קדשי בדק הבית מקדשי מזבח?!

והתנן: האומר "שור זה עולה", או שאמר "**בית זה קרבן**" [לבדק הבית קאמר, שאף בדק הבית נקרא קרבן, כדכתיב "ונקרב את קרבן ה' איש אשר מצא כלי זהב וגו'"], אם **מת השור** או **שנפל הבית, אינו חייב באחריותן.**

אבל, אם אמר "**שור זה עלי עולה**", או שאמר "**בית זה עלי קרבן**", **מת השור**, ו[או] **נפל הבית, חייב לשלם.**

והכא הרי מדובר בקדשי בדק הבית, וחזינן, דאף בהא, אם אמר "הרי עלי" — מיחייב!

ומתרצינן: **הני מילי היכא** דאינן קיימין, כגון התם **דמת השור ונפל הבית**, התם דווקא **חייב לשלם**, דליכא למימר "כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה, **דהא ליתנהו** בשום דוכתא. **אבל היכא דאיתנהו**, כגון הכא דנגנבו או אבדו, **כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה דכתיב לה' הארץ ומלואה.**

אמר רב המנונא: הכל מודים בערכין, דאף על גב דאמר "ערכי **עלי**", **לא מיחייב** באחריותן של המעות אם נגנבו או אבדו.

מאי טעמא?

משום **דלא מיתמר ליה** [שאין יכול לאמרו בלשון "הרי זה"] **בלא** לשון "**עלי**". כי **היכי לימא?**

לימא "ערכי" בלא "עלי"? ערכי — **אמאן!?** על מי מוטל החוב לשלם את ערכו של זה?!

לימא "ערך פלוני"? אמאן!? על מי מוטל החוב לשלם את ערכו של זה?!

מתקיף לה רבא: ומאי קושיא? **לימא "הריני בערכי"**, או "**הריני בערך פלוני**", וחייב לשלם גם אם לא אמר "עלי"!?(13)

וצריך להביא אחר לצאת ידי חובתו, אף שכבר הביאו לעזרה, ורק בהקרבתו נפסל. וגם **בטורי אבן** [מגילה ח] ממה שאמר שם רבי שמעון שחייב באחריותו עד שיתכפר, עי"ש.

וכבר נודע ליישב [ראה **טהרת הקודש** זבחים ב. **ואבי עזרי** פי"ד ממעה"ק ועוד] שחיובו הממוני להקדש נפקע בהביאו את קרבנו לעזרה, אך עדיין לא התקיימה בזה מצוותו שנעשה "מחויב קרבן" על ידי נדרו, וקיום חובתו נעשה רק בהקרבת הקרבן כדינו. **ובדבר אברהם** [ח"ב ג'] נקט שאין הבעלים מתחייב בהקרבת הקרבן אלא בהבאתו, אך אם נגנב או נפסל חייב באחר, כי לא עלה לחובתו. וראה בהערות לחברותא זבחים [ד:] **ובבד קודש** [ח"ג נ"ג] בהרחבה.

13. ראה רש"י לעיל [דף ב: ד"ה אבל] שבערך צריך לומר "הרי עלי", כי "הרי זו" שייך בו רק אחר שאמר בתחילה ערכי עלי, וכתב הרמב"ם שם פירוש לפירושו שלא יקשה מסוגיין שרק רב המנונא סובר כן ואילו רבא אמר שיכול לומר הריני בערכי] שאם אמר "הרי אלו לערכי", משמעות דבריו שאין כוונתו לערך האמור בתורה, אלא לערך שהוא מעריך את עצמו, ומקדישו להקדש אף אם לא חייבתו תורה, ולכן

ועוד, הא **תניא: רבי נתן אומר:** כתיב במי שפודה שדה מקנה מן ההקדש, "**ונתן את הערכך ביום ההוא קדש לה**". והיה יכול הכתוב לומר "ונתן אותו" או "ונתנו".

אם כן, "הערכך", **מה תלמוד לומר?**

משמע דקאי קרא אערכין. והיינו, **לפי שמצינו בהקדשות ומעשרות שמתחללין על מעות שבחולין**, ודינם הוא שאם **נגנבו** אותן מעות **או שאבדו, אינן חייבין באחריותן** [דהא לא כתיב בהו לשון נתינה דנימא דלא חייל עד דאתי לידי הקדש, אלא משהפרישן הוו הקדש ויצאו ההקדשות והמעשר לחולין].

קלט-ב **יכול אף זה**, ערכין, יהא **כן**, שיפטר משעת הפרשת המעות?

תלמוד לומר "ונתן את הערכך, וגו'". חולין הן **עד שיבאו לידי גזבר.** כי "ונתן" משמע שרק משעת נתינה מפטר.

חזינן, שגם ערכין חייב באחריותן! (1)

אלא, אי איתמר מימרא דרב המנונא, **הכי איתמר:**

אמר רב המנונא: הכל מודים בערכין, דאף על גב דלא אמר "הרי **עלי**", **מיחייב** באחריותן.

מאי טעמא?

דכתיב "ונתן את הערכך". משמע, **חולין הן בידך עד שיבאו לידי גזבר.**

שנינו במשנה: **חומר בכסוי וכו'.**

תנו רבנן: כתיב "**כי יקרא קן צפור לפניך** וגו'". **מה תלמוד לומר** [מה מלמדנו פסוק זה]?

לפי שנאמר "שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך". ולכאורה מכפילות הלשון "שלח תשלח", **יכול** שמצוה על כל אדם **שיחזור** [יחפש] **בהרים וגבעות כדי שימצא קן** לקיומי למצוה? **תלמוד לומר "כי יקרא",**

צריך לומר קודם ערכי עלי. וראה הגהת **הגרי"ש נתנזון** שם.

1. בסנהדרין [טו א] מצינו שיכול להתפיס מטלטלין לערכין, ופרש"י שם שאומר ערכי עלי והתחייב ערך הקצוב לפי שניו, והיה לו מטלטלין ואמר הרי אלו לערכי וחלה עליהן קדושה. והאחרונים הוכיחו מכך שיש חלות קדושה בערכין אף קודם נתינה, ולכאורה תמוה מסוגין שדרשו מקרא שהן חולין עד שיבואו לידי גזבר.

ובקהילות יעקב [מא] כתב שאינו יכול להפריש מעות ולומר שבהפרשה זו פורע מה שנדר, ואחר כך נותן לגזבר את ממון ההקדש שבידו. כי אין הפרעון נעשה אלא בנתינה ליד גזבר ולא בהפרשה, ולכן חולין הן בידו, כי לא נתפסת הקדושה באופן זה. אבל יכול להתפיס מטלטלין שמהם יתן לגזבר, ולא לקיים את הנדר בעצם ההפרשה. וראה **משמר הלוי** [נח] שביאר דבריו בארוכה.

ובמשנת יעבץ [יו"ד ט"ז ה] העיר שאף לדברי רש"י [בע"א] שהכל גזברין להקדש, אין ההפרשה לערכין חלה כאילו באו ליד גזבר, כי רק בקדשי בדק הבית נאמר כלל זה שלגבי הקדש הכל גזברין הן, אך לגבי ערכין שהן חולין, אין נעשין לו גזבר, אלא רק כשבאין לידי גזבר נעשין הקדש.

במאורע שנקרה **לפניך** דווקא, ולא שתחזור אחריו(2).

"קן" — **מכל מקום,** ואפילו אם יש בקן אפרוח אחד או ביצה אחת — חייב [כמתניתין דלקמן].

ומתיבת "**צפור**" — דרשינן שדווקא **בטהורה** חייב בשילוח **ולא בטמאה** [כדלקמן בגמרא].

"**לפניך**" — לרבות קן הנמצא **ברשות היחיד,** וכגון בפרדס(3) ובחצר שאינה משתמרת,

---

2. **בחזו"א** [יו"ד קעה ב] כתב שכוונת הגמרא שסלקא דעתך שיש חיוב על אדם לקיים פעם בחייו מצות שילוח הקן, ולשם כך יחזר בהרים עד שימצא קן לקיים בו את המצוה, אך אין חיוב על המוצא קן לשלחו, וכן מבואר **במאירי,** וכן משמע מדברי הטור [רצב] שכתב שבכל מקום שימצאנו "אסור לקחת האם מעל הבנים". ודלא **כהחוות יאיר** [שהובא בהערה למשנה], שנקט כי סלקא דעתא שצריך להשתדל להתחייב בשילוחן ובמסקנא ילפינן שאין צריך לחייב עצמו, אך אם הזדמן לו קן חייב בשילוח, ובשו"ע משמע כדבריו שכתב [רצ"ב ג'] שבכל מקום שימצאנו "חייב לשלח". ראה פתחי תשובה [סק"א].

ב. **בחיי אדם** [סח יט] דן אם יש חיוב ללכת מעיר לעיר אחרת כדי לקיים עשה, ובשו"ת **מהרש"א** [א' רט] הוכיח מסוגין שכל ההוא אמינא לחייבו לחזור בהרים היא רק משום דכתיב "שלח תשלח" ללמד שיחזר אחריה [כפרש"י] אבל בעלמא אין חיוב לצאת ממקומו ולחזר אחר מצוות עשה. אולם הוכחה זו היא רק לגירסת רש"י "שומע אני לחזור וכו'", אך **המקור חיים** [הקדמה לסימן תל"א] הוכיח מגירסתנו "יכול יחזור" להיפך, דמשמע שבכל המצוות הוא מצווה לחזור אחריהן. וראה **במנחת יצחק** [ח"ב ע"ה] בזה. ובספר **"ויואל משה"** ביאר שבכל המצוות אין חיוב לחזר, אלא אם חיזר ומצא חל עליו חיוב שילוח, ועל כך ילפינן מקרא שבשילוח הקן לא חל חיוב כי הוא מזומן, ותמוה למה נחשב מזומן, והרי מצאו הפקר בהרים.

ג. ובשו"ת **אמרי יושר** הוכיח מהסלקא דעתא, שאף אם מפקיר את האם או שאומר שאינו רוצה לזכות בביצים, עדין נחשב הקן מזומן, כל זמן שהוא מצוי לפניו לזכות בו. שאם לא כן לא היה צריך לחזר אחרי קן בהרים וגבעות, כי הוא מצוי לכל, ובהכרח שרוב קינים הם בכלל מזומן, וצריך לחזר ולמצא שיקרא לפניו בדרך, וכן נקט **במלאכת שלמה** למשנתינו.

ובשו"ת **כפי אהרן** [סימן י] ביאר כך את הדרשא בסמוך "שאין קנו בידך" דהיינו שאינו סמוך לו לזכות בו, אך לשון רש"י [בד"ה לפניך, שאין] משמע שמזומן היינו שיש לו בעלים, וכמשמעות הסוגיא להלן [קמא:] שאם חצירו קונה לו הרי זה מזומן. וראה לעיל [עמוד א' הערה 4] בזה.

3. **הש"ך** [ס"ק ג'] כתב שמדובר "בפרדס שאינו משתמר, דכיון שמרדו אין קנו בידך, אבל אם משתמר פטור, וכן משמע מפרש"י ורבינו ירוחם [ט"ו כג] וטעמא דהוי כמו ביתו".

אמנם **הב"ח** דקדק מדברי רש"י במשנה שכיון שמרדו אפילו אם חזרו ועשו קן בתוך הבית חייב בשילוח, כי נעשו מדבריות ודינן כיוני שובך שאף אם קננו בבית חייב לשלח, ורק כשקננו מתחילה בבית ולש מרדו חייב בשילוח. וראה **ר"ן** על הרי"ף שכתב "שנעשו מדבריות, ופרדס לא מזומן הוא שיכולין לברוח משם".

ששם אינו נחשב "מזומן".

"**בדרך**"— **לרבות** קן הנמצא **ברשות הרבים**(4).

קן הנמצא **באילנות מנין** שחייב בשילוח? **תלמוד לומר "בכל עץ".**

קן הנמצא **בבורות שיחין ומערות מנין? תלמוד לומר "או על הארץ".**

והוינן בה: **וכי מאחר שסופנו לרבות כל דבר** מדכתיב "בכל עץ או על הארץ", קרא ד"**לפניך בדרך**" **למה לי?**

ומבארינן: מקרא זה בא **לומר לך, מה דרך שאין קנו בידך,** שאינו מזומן ואינו קנוי לך אלא ברשות הפקר הוא, **אף כל** בעינן **שאין קנו בידך. מכאן אמרו: יוני שובך ויוני עלייה שקננו בטפיחין** [מקומות בחומה שנותנין בהן קערות קטנות] **ובבירות** [דירות ומגדל עיר], **ואווזין ותרנגולין** שמרדו **וקננו בפרדס** — **חייב בשילוח,** שהרי עתה אין הקן בידך. **אבל קננו בתוך הבית, וכן יוני הרדסיאות** [יתבאר לקמן] — **פטור משילוח**(5).

אמר מר: מה דרך שאין קנו בידך, אף כל שאין קנו בידך.

והוינן בה: **הא** קרא ד"דרך" **למה לי?** הא מ"**כי יקרא" נפקא** הך דרשה! "**כי יקרא**" — **פרט למזומן!**

ועוד, קרא ד"**לפניך" למה לי?**

אלא, קרא ד"**לפניך" לאתויי שהיו לפניך** דהיינו שהיו שלו, **ואחר כך מרדו.**

וקרא ד"**בדרך**" אתא **לכדרב יהודה אמר רב. דאמר רב יהודה אמר רב: מצא קן בים,** כגון ששטף הים אילן, והיה בראשו של האילן קן(6) — **חייב בשילוח. שנאמר "כה אמר ה' הנותן בים דרך וגו'",** חזינן מהאי קרא דים

---

4. **הטור** הביא לשון הברייתא בין ברשות הרבים ובין ברשות היחיד וכו', ותמה **הב"ח** שהרי למסקנא לא ילפינן מ"בדרך" ו"לפניך" כיון שסופינו לרבות כל דבר, ולא היה הטור צריך להזכיר כל דין בפני עצמו, וכשם שהשמיטן הרמב"ם. [וכתב שרצה הטור להשמיענו שמזומן פטור בכל מקום ואפילו אינו ברשותו, עי"ש],

5. בשבט יהודה [בליקוטים רצ"ב] ביאר שיש חילוק בין אווזים ותרנגולין שדרכן לגדל עם בני אדם בבית, ולכן אם קננו בבית פטורין [ואם מרדו חייבין, כי נעשו מדבריות כמבואר בהערה הקודמת] ואילו יוני שובך ועליה אין דרכן ליגדל עם בני אדם חייב אף אם קננו בבית במקום גבוה שטורח ליטלן, ואם הוא ביתו אינו חייב בשילוח אלא כל זמן שלא הוגבהה האם מעל הביצים, כי אחד שהוגבהה והותר לקחת הביצים ממילא זכתה לו חצירו בהן, ונפטר משילוח האם.

והיינו שקן מזומן נקבע בשני תנאים, א. שדרך גידולן בבית ב. שקננו בבית, אבל אם מרדו וחזרו לקנן בבית או יוני שובך שקננו בבית, אינם נחשבים "מזומן", ומשמע כי אף שהם סמוכים אליו ובידו ליטלם כשירצה, אין נחשב מזומן אלא בצירוף שני התנאים, או בקנין שעושה בהן, ולפי זה אפשר להפקיר עוף שבביתו ולקיים בו מצוות שילוח הקן. [וראה ביצה כד ב שגם יוני שובך קל לתופסן ואין בהן צידה, ובכל זאת יש בהן מצוות שילוח]. וראה עוד **בחזון יחזקאל** [י ב ד"ה יוני].

6. **רש"י** פירש ששטף הים את האילן והיה קן

אקרי דרך.

מקשה הגמרא: **אלא מעתה, מצא קן בשמים,** דהיינו עוף שנושא קן, ושמים נמי איקרו דרך, **דכתיב "דרך נשר בשמים", הכי נמי דמיחייב בשילוח הקן?**

מתרצת הגמרא: שמים **"דרך נשר" איקרי,** אבל **"דרך" סתמא — לא איקרי.**

אמרי ליה פפונאי לרב מתנה: מצא קן בראשו של אדם, מהו, האם חייב בשילוח או לא?

אמר להם: כתוב **"ואדמה על ראשו".** ומשמע מלשון הכתוב שנקט "אדמה" ולא "עפר", כי אף על גב שהוא על ראש אדם ולא על הארץ, נחשב כמחובר לארץ משום שגם אדם נחשב כארץ [7].

עוד שאלו פפונאי את רב מתנה: **משה מן התורה מנין,** היכן נרמז שעתיד להיות משה רבינו, קודם שמפורש בקרא?

אמר להם: כתוב [בראשית ו ה] **"בשגם הוא בשר".** "בשגם" בגימטריה 345 כגימטריא של "משה". ועוד כתוב שם "והיו ימיו מאה ועשרים שנה", רמז לאדם שיבוא ויהיו ימיו

בראשו, וחייב לשלח בים נמי איקרי דרך. **והרמב"ם** [הי"ז] כתב על פני המים וכו', או על גבי בעלי חיים חייב לשלח, לא נאמר אפרוחים או ביצים ולא נאמ רבול עץ או על הארץ אלא שדיבר הכתוב בהווה. ותמה **הכסף משנה** מה כוונתו וביאר **הב"ח** שכוונתו כי אין הכוונה דוקא "על הארץ", כמו שאין הכוונה ל"אפרוחים" אלא אפילו אפרוח אחד, וכיון שכן גם כשנמצא על כל מים חייב בשילוח, ולא דוקא בים, וכן על כל בעלי חיים ולא דוקא על אדם, כי אין הלימוד שים נחשב "דרך", ואדם נחשב "אדמה", אלא שאין צריך "על הארץ" דוקא.

וראה מנחת חינוך שתמה למה השמיט הרמב"ם דין קן בשמים, ולפי המבואר יתכן שאינו פוסק כנדרש בסוגין מ"בדרך" ו"מאדמה" אלא שדיבר הכתוב בהווה, ואם כן אף בשמים חייב בשילוח, וצ"ע.

ובצפנת פענח העיר למה בראשו של אדם לא יחשב כמזומן, והעמיד בראשו של עכו"ם או קטן. אולם בפשטות יש לומר שמדובר קודם שהוגבהה האם, או שהפקירו.

וראה **בביאור הגר"א** [סק"ז] שתמה מנא ליה לרמב"ם שבראש כל בעל חי מתחייב, **ובחדרי דעה** כתב שלמד כן ממה שהתמעט קן בשמים והיינו בראשו של עוף הפורח באויר, ולא התמעט משום שהוא בראש עוף אלא מפני שהוא באויר, ומשמע שבראש בעל חי חייב. **ובחתם סופר** כתב שהרמב"ם סבר שהספק רק על ראש אדם, אך ראש בעל חי פשיטא ליה שהוא בכלל אדמה.

7. בספר **"זרע ברך"** הובאה הערת **הגאב"ד טשעבין,** שבסוטה [מה א] דנה הגמרא אם נמצא חלל על גבי חלל אחר, אם נחשב מונח "על האדמה" או לא [לענין עגלה ערופה], ולכאורה בסוגין מבואר שעל גבי אדם נחשב כ"אדמה", ונטה לחלק דהיינו רק על גבי חי ולא על גבי מת.

וראה שם עוד שכתב כי שילוח קן שעל גבי שלג תלוי בדין כיסוי הדם בשלג, שהמרדכי כתב בפרק כיסוי הדם שמכסין בשלג שנאמר כי לשלג יאמר הוי ארץ [וראה אות תרנד ובהגה"ה] אך הרמ"א [יו"ד כ"ח כ"ד] כתב שאין מכסין בו ולכאורה הוא הדין שקן בשלג אינו חייב בשילוח.

מאה ועשרים שנה.

עוד שאלוהו: רמז למעשה **המן מן התורה מנין?**(8)

אמר להם: דכתיב "**המן העץ**" — רמז שיתלוהו על העץ.

רמז למעשה **אסתר מן התורה מנין?**

אמר להם: מדכתיב "**ואנכי הסתר אסתיר**". רמז שבימי אסתר יהיה הסתר פנים(9).

רמז לגדולת **מרדכי מן התורה מנין?**

דכתיב: "**מר דרור**" שהוא ראש לבשמים שבקטורת, **ומתרגמינן** "**מירא דכיא**". ו"מירא דכיא" דומה ל"מרדכי", רמז לגדולתו שהיה ראש לצדיקים ואנשי כנסת הגדולה.

שנינו במשנתינו: **ואיזהו שאינו מזומן וכו'.**

רבי חייא ורבי שמעון, חד מהם **תני** "**הדרסיאות**", **וחד** מהם **תני** "**הרדסיאות**".

ומבארינן: **מאן דתני** "**הרדסיאות**" — **על שם הורדוס** נקראו כך, שהוא התעסק בגידולן.

ומאן דתני "**הדרסיאות**" — **על שם מקומן** נקראו כך.

אמר רב כהנא: לדידי חזיין — אני ראיתי את בני בניהם של אותן יוני הורדוס, **וקיימן**

---

8. **המהרש"א** ביאר שמצינו שמות נוספים לארבעה אנשים אלו, ואילו שמות אלו ניתנו להם על ידי מצרים או פרסיים והיה מקום לומר שאינם עיקר שמם ולכן מוכיחה הגמרא שנקראו בשמות אלו על שם ענינם, וכדלהלן.

משה, שעל ידו התפרסם שאין המבול מטבע העולם, שהרי על ידו נטבעו המצרים בים וישראל הלכו ביבשה.

המן, כי הוא גזע צפעוני מעשו, וכמו שדרשו שהנחש והמן פתחו ב"אף" ונתנו עיניהם במה שאינו שלהם. וראה **בחידושי אגדות להגר"א** [בכורות ח'] שהמן ובניו הם הס"א והנחש ותלו אותם על העץ פירושו על סיבת עץ הדעת. וראה **בכתב סופר** [עה"ת, אסתר] שפירש שראה גזירת המן על אותו חטא של עץ הדעת שחטאו בסעודתו של אחשורוש כמו שחטא באכילת עץ הדעת. וראה עוד **בחכמה ומוסר** [רמד] **ובזרע ברך**.

אסתר, שבימיה הסתיר הקב"ה פניו מישראל כי הסתירו עצמם מדיבור "אנכי" שהוא עיקר אמונה, וראה **בביאורי הגר"א** [לב"ק צ"ב] שכתב שנאמר בה הסתר, כי כל הנס נעשה בהסתר, ולכן לא נזכר שם ה' במגילה בפירוש. וביאור דבריו **בימי הפורים** [מאמר י', י"ט]. וראה עוד **בשפתי חיים** [מועדים ב' רי"ט] שהתורה לא ראה רק לגלות מקור שמה של אסתר, אלא את שורש ההנהגה שנעשית על ידה.

מרדכי, שנחשב ראש לגדולה כראש הבשמים, שעל ידו נעשית ההצלה, משום שהוא ואנשי כנסת הגדולה לא השתחוו לצלם ולא נהנו מסעודת אחשורוש. וראה **בביאור הגר"א** אסתר [פ"ב ה] שביאר באופן אחר.

9. **בביאור הגר"א** אסתר [פ"א ב] ביאר שהגמרא דנה מנין המקור לאסתר מן התורה, כי אף שרבים הצדיקים שנעשו ניסים על ידם, הרי נס חנוכה נעשה בארץ ישראל ובזמן המקדש, והנידון הוא היכן מצינו שאפילו בהסתר פנים בחו"ל נעשים לנו נסים, ועל כך הביאו שאפילו בעת "הסתר אסתיר" אשלח את אסתר לעשות נס.

[והיו עומדות] **שיתסר דרי** [שש עשרה שורות] **בפתי מילא** [כל שורה ברוחב מיל]. **והוה קרא** [והיו קוראות] **קירי קירי** [אדוני אדוני].

הוה חד מינייהו דלא הוה קרי [שלא היתה קוראת] **קירי קירי** כחברותיה.

אמר לה חברתה: סומא [שוטה בלא ראות]! **אמרי** גם את **קירי קירי** כמונו!

אמרה לה ההיא יונה: **סומא! אמרי** את **קירי בירי** [עבד]! לפי שהורדוס בתחילה עבד היה, ואחר כך מרד.

באו עבדים שנשתיירו מעבדי הורדוס, **אתיוה** את אותה יונה **ושחטוה.**

אמר רב אשי, אמר לי רבי חנינא: מה שאמר רב כהנא שראה את אותן יונים שעשו כך — **מילין** [דברי רוח] בעלמא הן! שהרי לא יתכן שדיברו היונים כך.

מקשה הגמרא: **"מילין" סלקא דעתך?!** והרי רב כהנא אמר שהוא ראה דבר זה, ואם כן ודאי שראה כמו שאמר!

אלא אימא במילין — על ידי כשפים דברו אותן יונים.

שנינו במשנתינו: **עוף טמא פטור מלשלח.**

מנא הני מילי?

אמר רבי יצחק: דאמר קרא "כי יקרא קן צפור לפניך". "עוף" משמע לן בין טהור בין טמא, אבל **"צפור", טהור אשכחן דאיקרי צפור, טמא — לא אשכחן דאיקרי צפור.** וכיון שכאן נאמר "צפור" — משמע שדווקא טהור חייב בשילוח ולא טמא[10].

תא שמע: מהכתוב "פן תשחתון ועשיתם לכם וגו' **תבנית כל צפור כנף"**, ופסוק זה מדובר גם בצפור טמאה, שהרי ודאי התורה אסרה לעשות גם תבנית צפור טמאה. **מאי לאו,** כך נדרש הפסוק: **"צפור"** — **בין טהור בין טמא, "כנף"** — לרבות **חגבים!**

ודחינן. **לא. "צפור"** — **טהור** דווקא משמע כדלעיל. **"כנף"** — לרבות עוף **טמא וחגבים.**

תא שמע: מדכתיב "הללו את ה' מן הארץ וגו' **החיה וכל בהמה רמש וצפור כנף".** ופסוק זה ודאי מדובר גם בטמאה, כי גם צפור טמאה מהללת את ה', **מאי לאו, "צפור"** — **בין טהור בין טמא** משמע, **ו"כנף"** לרבות **חגבים,** ומוכח כי "צפור" משמעו גם טמא!

ודחינן: **לא. "צפור"** — **טהור** דווקא משמע. **"כנף"** — לרבות עוף **טמא וחגבים.**

תא שמע מדברי הכתוב לגבי בעלי החיים הבאים אל התיבה, **"כל צפור כל כנף". מאי לאו כדמקשינן,** ש"צפור" משמעו גם עוף טמא, שהרי גם עופות טמאין באו לתיבה, ו"כנף" לרבות חגבים?!

ודחינן: **לא. כדמשנינן,** שמ"כנף" למדנו טמא וחגבים.

---

10. **הרמב"ם** [ה"ח] כתב שילוח "האם" אינו נוהג אלא בעוף טהור. ומשמע מדבריו שהנידון הוא על עצם מצוות השילוח באם, ולא על שילוחה כדי ליטול הבנים.

תא שמע: מדכתיב בענין גוג ומגוג "**ואתה בן אדם אמור לצפור כל כנף וגו'** האספו מסביב על זבחי אשר אני זבח לכם וגו' ואכלתם בשר ושתיתם דם". **מאי לאו כדאקשינן,** ד"צפור" משמע אפילו טמאין, דהא ודאי גם לטמאים קרא, ו"כנף" לרבות חגבים?

ודחינן: **לא. כדשנינן,** דמ"כנף" מרבינן טמא וחגבים.

קמ-א **תא שמע** מדברי הכתוב בדניאל [פרק ד]: "**ובענפוהי** [של האילן] **ידורון צפרי שמיא**", והרי ודאי שגם צפרים טמאות מתקבצות ודרות באילנות. ומוכח שגם צפרים טמאות נכללות בשם "צפור"?!

דוחה הגמרא: "**צפרי שמיא**" **איקרו** גם הטמאין, אבל "**צפרי**" **סתמא** בלי שם לואי — **לא איקרו** טמאין אלא רק טהורין.

תא שמע: מהכתוב בפרשת סימני טהרה וטומאה בבהמות ועופות [דברים יד יא] "**כל צפור טהורה** תאכלו". ומכך שהוצרך הכתוב לומר "צפור טהורה", ולא אמר "צפור" סתם, **מכלל, דאיכא** גם צפור **טמאה,** והוצרך ללמד שדווקא צפור טהורה תאכלו ולא טמאה.

דוחה הגמרא: **לא** תדייק כך. אלא, **מכלל דאיכא** צפור אחרת **אסורה,** ואותה לא תאכלו, אך אין הכוונה לציפור טמאה.

ודנה הגמרא: **מאי היא** אותה צפור שהוצרך הכתוב לאוסרה?

אי טרפה, הרי **בהדיא כתיב** שהיא אסורה באכילה, שנאמר "נבלה וטרפה לא יאכל".

ואי בצפור השחוטה דצפורי מצורע שהיא אסורה בהנאה, הרי **מסיפא דקרא נפקא,** כי נאמר יתור בפרשת סימני טהרה [שם יב] "**וזה אשר לא תאכלו מהם**" — **לרבות שחוטת מצורע.** [אבל הצפור המשולחת של מצורע ודאי מותרת באכילה, כי אילו לא היתה מותרת, לא היתה אומרת התורה לשלחה, שהרי יכולין להכשל בה בני אדם שימצאוה, שלא יידעו שהיא משולחת דמצורע ויאכלוה](1).

ומבארת הגמרא: **לעולם בשחוטה דמצורע,** והוצרך הכתוב לומר פסוק נוסף לאוסרה, כדי **לעבור עליו בעשה ובלא תעשה,** כי מהפסוק "וזה אשר לא תאכלו מהם", שמענו רק לא תעשה. ואילו הרישא של הפסוק מלמדת שיש בו גם לאו הבא מכלל עשה. כי מכלל העשה של "כל צפור טהורה תאכלו" משמע, דווקא טהורה תאכלו, אבל טמאה לא תאכלו, ולאו הבא מכלל עשה, עשה הוא.

ומקשה הגמרא: אם כן, למה העמידו את הפסוק בציפור השחוטה של מצורע? **ולוקמה בטרפה,** ונבאר שהוצרך לומר פסוק נוסף, כי אף על גב שאיסור טריפה נאמר מפורש בתורה, בא הכתוב ללמד **לעבור עליו בעשה ולא תעשה?!**

ומתרצת הגמרא: כיון שהוא מקרא סתום, ואין אנו יודעין במה הוא מדבר, אם

---

1. **הרמב"ן** כתב כי הטעם שאם שחט את הציפור ונמצאת שאינה דרור יקח זוג לשני [כדתנן בנגעים פי"ד], הוא משום שאי אפשר להביא שני מינים, ואינו משום שציפורי מצורע

בשחוטה של מצורע או בטרפה, הרי הוא **"דבר הלמד מענינו"**, דהיינו מהענין שהוא כתוב בו, ומקרא זה **בענינא דשחוטה דכתיב.** שהרי הוא נאמר בפרשת צפור טהורה הנאכלת, והיא צפור שהותרה בשחיטה. ולכן הוא נדרש שהוא בא לאסור שחוטה של מצורע, שהיא בכלל "ציפור השחוטה", ולא טרפה, שאינה שחוטה.

תא שמע: מדכתיב בצפורי מצורע **"שתי צפרים חיות". מאי "חיות"? לאו, ש"חיות בפיך"**, שמותרות לפיך, דהיינו טהורות. **מכלל, דאיכא** מיני צפורים שהם **"לאו שחיות בפיך"**, אלא טמאות?!

דוחה הגמרא: **לא. מאי "חיות"? שחיין ראשי אברים שלהן.** ובא הכתוב למעט שלא יקח המצורע צפרים מחוסרי אבר לטהרתו.

תא שמע מסיפא דקרא: **"טהורות". מכלל דאיכא** צפרים **טמאות!**

דוחה הגמרא: **לא. מכלל דאיכא** צפרים **טרפות.** ובא הכתוב לומר שאינן כשרות לצפור השחוטה של מצורע, אף על פי שנשחטת מחוץ למחנה, ואינה קרבן, [ולצפור המשולחת ודאי אינן כשרות, כי לא אמרה תורה שלח לתקלה].

אך תמהה הגמרא: למה צריך למעט **טרפות?! הרי מדכתיב "חיות" נפקא!**

הניחא למאן דאמר טרפה חיה, לפיכך לא התמעטה טרפה מהכתוב "חיות", כי גם טריפה חיה היא.

אלא למאן דאמר טרפה אינה חיה, מאי איכא למימר?

ועוד, בין למאן דאמר טרפה חיה, בין למאן דאמר אינה חיה, הרי **מדתנא דבי רבי ישמעאל נפקא** לפסול טרפה לצפרי מצורע!

דתנא דבי רבי ישמעאל: נאמר "מכשיר", אשם מצורע וחטאות זבין ויולדות, שבא להכשיר באכילת קדשים, **ו"מכפר"**, חטאות ואשמות הבאין לכפר, הנעשים **בפנים** בעזרה.

ונאמר מכשיר, צפרי מצורע הבאין לטהר, **ומכפר,** שעיר המשתלח,(2) הנעשין **בחוץ. מה מכשיר ומכפר האמור בפנים, עשה בו מכשיר כמכפר,** שהרי גם אימוריהן של מכשירין קריבין כמכפרין.

אף מכשיר ומכפר האמור בחוץ, עשה בו מכשיר כמכפר. וכשם ששעיר המשתלח טרפה פסול, כי צריך שיהיו שני השעירים ראויים לקרבן לה' קודם שמפיל עליהם את הגורל [איזה לקרבן לה' ואיזה לעזאזל], כך

הם דרור דוקא ולעיכובא.

ובבית הלוי [ח"ג כ"ו ד] תמה עליו מסוגיין, שהרי בטמא לא שייכת שחיטה ובהכרח שהמיעוט נצרך לציפור המשתלחת, ומשמע שהיה סלקא דעתך שיקח לשחיטה מין טהור ולשילוח מין אחר טמא. עי"ש ביאורו.

2. **רש"י** [בד"ה מכפר] נקט שהלימוד הוא משעיר המשתלח שמכפר בחוץ, ובו אסור שיהיה מום, כי צריך שיהיה ראוי לשם אם יפול עליו הגובל לה', אך **הר"ש** [בנגעים פי"ד מ"ה] נקט שהלימוד הוא מעגלה ערופה אך אין למדים ממנה למעט מחוסר אבר כי אם כן כל המומין יפסלו וכבר תמהו **בית הלוי** [א מג] **וחזו"א**

גם טריפה פסולה לצפורי מצורע.

ואם כן, אין צורך בפסוק נוסף למעט טרפה בצפורי מצורע?!

אלא, אמר רב נחמן בר יצחק: "טהורות" נאמר **למעוטי צפורי עיר הנדחת.**

ומבארת הגמרא: **למאי?** לאיזה צפור מצפרי המצורע צריך מיעוט כדי לפסול בה צפורי עיר הנדחת?

אי לשילוח, שלא יקח צפור עיר הנדחת לצורך צפור המשתלחת של מצורע, הרי פשיטא הוא!

שהרי **לא אמרה תורה "שלח" לתקלה!**(3) ואם ישלח צפור עיר הנדחת, שמא יצודו אותה אחר השילוח, ולא ידעו שהיא הצפור השתלחת דמצורע, ויכשלו באכילתה, והרי היא אסורה בהנאה!(4)

אלא ודאי **לשחיטה.** המיעוט נצרך שלא יקחנה כצפור השחוטה, שאין בה תקלה, שהרי יכול לשרפה אחר השחיטה(5).

[נגעים יא ז] שהרי מומין אינם פוסלים בעגלה ערופה [כדתנן בסוטה מו א] ואיך נלמד ממנה שיפסלו בצפרי מצורע. וראה ועיין בהערה 7 על תוס׳.

והראשונים בסוגיין כתבו בתנא דבי ר״י למד דוקא למעט טריפה כיון שהיא שוה כבהמה ובעוף, ומשמע שפסול מחוסר אבר הוא פסול שונה ממום, וכיון שאין למדים פסול זה משעיר המשתלח שוב אין למדים שאר פסולים שאינם שוים בעוף ובהמה. אך הר״ש נקט שפסול אבר הוא כדין מום, ורק משום כך אינו נלמד לצפרי מצורע שאין מום נוהג בעופות, אך שאר פסולים ינהגו בהן אף שאין שוין בבהמה ובעוף, וראה **מקדש דוד** [ל״ד ב׳] שנחלקו בזה תוס׳ [במעילה י״ב] והרמב״ם [פ״ג מאיסו״מ] אם חסרון אבר הוא "מום גדול" או פסול "חסר" בפני עצמו. וראה בהערה 11 על תוס׳.

3. הראשונים הביאו שרבינו תם הוכיח מסוגיין שהעופות הנוצרים באילנות צריכים שחיטה ומותרים באכילה, אם יש בהן סימני טהרה, ואינם נחשבים שרץ העוף, שאילו היו אסורים לא היתה התורה אומרת בהם שלח לתקלה. ודחה **הריטב״א** כי אילו הם אסורים באמת אין בהם מצוות שילוח, כדין עוף טמא.

4. **המשנה למלך** [פ״ז ממעילה] הוכיח מכאן שאסור מן התורה לבטל איסור לכתחילה, שהרי אסרה התורה לשלח ציפור אסורה אף שבטלה ברוב צפורי העולם וכן הוכיח **השער המלך** [פט״ו ממאכא״ס] מכאן דלא כתוס׳ שנקטו כי רק מדרבנן אין מבטלין איסור, ומה״ת מבטלין. **ובנודע ביהודה** [תנינא יו״ד מ״ה] דחה ראיות אלו, לפי יסודו שם, שתוס׳ מודים שאסור מן התורה לבטל יבש ביבש ברוב.

ובשערי יושר [ש״ג פ״ו] כתב שלכאורה תמוה עצם החשש לתקלה דהלא ביטול ברוב מתיר את הציפור ולא תהא מכשול למוצאה כי מותר לאכלה ולכן ביאר שאין כל ציפורי העולם מצטרפין לבטל ברוב, שהרי אין שייכות ביניהן כלל, והן מפוזרות ומשוטטות כל אחת בפני עצמה, ורק שלמוצאה מותר לאכלה כי אמרה תורה שילך אחר הרוב אף שלא בטל האיסור ברוב. אבל המשלח גורם תקלה כי הוא יודע שהציפור אסורה והרוב אינו הופך את האיסור להיתר כשאינו מעורב בו.

5. **רש״י** פירש שיכול לשרפה אחר שחיטה ולא יבואו לתקלה כי לא יאכלוה, ועל כך גילתה תורה שאף על פי כן לא יביאוה משלל עיר

רבא אמר: האי "טהורות", בא **למעוטי שלא לזווג לה** לצפור החיה המשתלחת של מצורע זה אחר שנטהר, צפור **אחרת** לשם מצורע אחר **קודם שלוחיה של הראשונה.** כי כך משמעות הכתוב: "טהורות", מכלל שיש אסורות. ואלו הן: צפור המשתלחת של מצורע.

ומבארת הגמרא: **למאי,** איזה שימוש יכול המצורע השני לעשות בצפור של הראשון?

אי לשחיטה, פשיטא שאסור לזווגה לצפור המשתלחת של השני, כי **הא בעיא שילוח** משום מצורע ראשון?!

אלא לשילוח. וסלקא דעתא שיכול לשלחה פעם נוספת לשם מצורע אחר, ולכך הוצרך הכתוב ללמד שלא יקח מצפרי הראשון(6).

רב פפא אמר: "טהורות" בא למעט **צפורים שהחליפו** אותן **בעבודה זרה,** שמכר עבודה זרה לגוי עובד כוכבים, וקבל את הצפורים תמורתה. והן אסורות משום **דכתיב** "**והיית חרם כמוהו**", ודרשינן: **כל מה שאתה מהייה הימנו,** מעבודה זרה, יהא **כמוהו.**

ומבארת הגמרא: **למאי** הוא רוצה להשתמש בצפורים אלו, **אי לשילוח,** הרי **לא אמרה תורה שלח לתקלה,** וצפור זו אסורה בהנאה?!

אלא לשחיטה, ועל כך נאמר הפסוק ללמד שאסור לשחוט צפור זו לשם שחוטה דמצורע.

רבינא אמר: הכא במאי עסקינן, בעוף שהרג את הנפש, ומלמד הפסוק שהוא פסול לצפרי מצורע.

ודנה הגמרא: **היכי דמי?**

אי דגמר דינא בבית דין להרגו, הרי **בר קטלא הוא!** ואם כן פשיטא שאינו ראוי לא לשילוח ולא לשחיטה, שהרי דינו בסקילה?

הנדחת. **ובמנחת חינוך** [תס"ד ל"ז] תמה שהרי דין הציפור השחוטה בקבורה ולא בשחיטה.

6. בקידושין [נז.] נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם צפרי מצורע נאסרות משעת שחיטה או משעת לקיחה, ודעת רש"י שם שאם נאסרות משעת שחיטה אין המשולחת נאסרת כלל, כיון שאין ציפור נאסרת בשחיטת חברתה. **ובמשנה למלך** [פי"א מטומאת צרעת ה"א] הקשה על כך מסוגין, שהרי למדו מ"טהורות" שלא ישוב וישלחנה למצורע אחר, ולכאורה לרבי יוחנן אינה אסורה כלל. [ודייק מדברי רש"י כאן דדרשינן לפי ריש לקיש עי"ש].

ובשער המלך [שם] **ובמקנה** [בקידושין שם] כתבו שאף שאין במשולחת איסור הנאה, מכל מקום חל עליה איסור אכילה, וראה **בתוס' רא"ש** [בקידושין שם] שאיסור אכילה נלמד מדכתיב בשחוטה "לא תאכלו" בלשון רבים, ומשמע שהאיסור גם על המשולחת, ונראה שאיסור זה חל בשעת שחיטה אפילו לפי ריש לקיש, כי אינו נלמד בהיקש דמכשיר כמכפר, ובשער המלך כתב שהאיסור לשחוט הוא מדכתיב "ושילח" ולא לשחטה.

והרמב"ן [בקידושין] הביא **שהראב"ד** נקט שגם לדעת רש"י לפי רבי יוחנן כל ההיתר במשולחת לאחר שילוח הוא רק כמו שהסיק שם, דדרשינן "תאכלו" לרבות את המשולחת, משום שלא מצינו בעלי חיים נאסרים, ומשמע שסבר שאין איסור אכילה, ואם נבאר כשער המלך יש לומר שאיסור משום חסרון שילוח

אלא על כרחך מדובר **קודם גמר דינא.**

ולמאי רוצה המצורע להשתמש בעוף הזה?

אי לשילוח, הרי **בעי לאתויי** את העוף **לבי דינא וקיומי** בו "**ובערת הרע מקרבך**", והיאך יוכל לשלחו לחפשי?!

אלא בהכרח, הוא צריך לו **לשחיטה.** וסלקא דעתא שיוכל לקיים בו "ובערת הרע מקרבך" על ידי שישחטנו לשם מצורע, שהרי סוף סוף הוא מבוער מן העולם, ועל כך אמר הכתוב שאסור(7).

שנינו במשנתנו: **עוף טמא רובץ על ביצי עוף טהור.**

מקשה הגמרא: **בשלמא עוף טמא רובץ על ביצי טהור,** פטור מלשלח, משום **דבעינן** "**צפור**" — **וליכא,** שהרי עוף טמא אינו נקרא "צפור".

אלא עוף טהור רובץ על ביצי עוף טמא, למה פטור משילוח, **הא "צפור" הוא?!**

מתרצת הגמרא: **כדאמר רב כהנא** בעניין אחר, שדרשו: "ואת הבנים **תקח לך**", **ולא לכלביך!**

פקע אחר שילוח. וראה **עונג יו"ט** [או"ח ו'] **וחזו"א** [בנגעים שם] **ונחל איתן** [סימן ח'] שדנו אם גם לדעת רש"י יש איסור דרבנן משום הקצאתה לשילוח. וראה עוד **באור שמח** [פי"א מטומאת צרעת] **ובדבר אברהם** [ח"ב ח' ענף ב' ט'].

7. **רש"י** פירש שבשחיטה מקיים גם דין "ובערת הרע" כי העוף מבוער מן העולם. ודייק **באתוון דאורייתא** [כלל ג'] שדין ובערת הרע יש בו גם ביעור הרע מישראל וגם כפרה לנידון, אך גם באופן שאי אפשר לקיים את כפרת הנידון כדינה בחילוקי ארבע מיתות בי"ד, עדיין יש להורגו בכל דרך משום ביעור הרע.

וראה **בר"ש משאנץ** [בפירושו לתו"כ דבורא דנדבה פרשה ב' ח'] ובתוס' במנחות כ"ח. [ד"ה טול] שהקשו למה הוצרכו ללמוד קל וחומר מבעל מום לפסול נעבד למזבח והרי חייב להביאו לבי"ד שיסקלוהו, ותירצו שהקו' נצרך לאופן שעבר והביאו. ותמה **במנחת אברהם** מסוגין שלולי המיעוט מטהורות היתה כשרה למצורע מפני שמתקיים בו ובערת הרע בשחיטה.

ולכאורה מוכח שכל הנידון בסוגיין הוא רק לענין דיעבד, שהרי לכתחילה צריך לסקלו, וקיום "ובערת" הוא רק דיעבד, ועל כך אמרו שבמשולחת פסול מסברא בדיעבד, ואילו בשחוטה אף שמתקיים "ובערת", נאמר "טהורות" לפסול מדיני הקרבן אף בדיעבד. ועוד יש לחלק בין ציפור שאין המצוה מתקיימת בגופה, אלא היא הכשר לדמה, ולכן שחיטתה נחשבת כביעור הרע, אך קרבן בהמה שכולה נעשית קרבן, הרי אין זה "ביעור" אלא קיום מצוה בבהמה ולכן הקשו שיפסול.

ובחתם סופר [או"ח ק"ה] כתב כי בסוגיין ממעטים מ"טהורות" שלא יביא שחוטה מצפרי עיר הנדחת משום דבשחיטה לא מקיים ובערת הרע מקרבך, ולכאורה שלא כמבואר ברש"י וצ"ע.

ועוד כתב שם, כי אף על פי שיסד שדין ובערת הרע נאמר רק בבעלי חיים של הפקר [וכדלעיל קלט. הערה 3] מכל מקום צפרי מצורע אף שיש להם בעלים אינם מתחייבים בשילוח כי הבעלים חייב להביאם לבי"ד, או שהכהן חייב להביאה לבי"ד אחר שנתנוהו לו הבעלים, ואם כן אי אפשר לשלחה.

הכא נמי, "תקח לך", ולא לכלבים. וביצי עוף טמא הרי אינן ראויין לו אלא רק לכלביו.

והיכא איתמר דרב כהנא?

אהא דתניא: אם היתה **האם טרפה, חייב בשילוח.**(8) אבל אם **האפרוחים טרפות, פטור משילוח.**

מנא הני מילי?

אמר רב כהנא: דאמר קרא "תקח לך", ולא לכלביך. ואפרוחי טריפה אינם ראויים אלא לכלביו.

מקשה הגמרא: **ולהקיש אם טרפה לאפרוחים,** ונלמד כך: **מה אפרוחים טרפות פטור משילוח, אף אם טרפה נמי** יהא **פטור מלשלח?!**

קמ-ב מתרצת הגמרא: **אם כן,** שנלמד מכאן לפטור אם טרפה משילוח, **"צפור" למעוטי עוף טמא, למה לי?** הרי גם עוף טמא ניתן ללמוד באופן זה: "תקח לך" — ולא לכלביך. כי גם טמא ראוי רק לכלבים? אלא על כרחך שלא לומדים דיני אם מאפרוחין.

מקשה הגמרא: **והתניא, אם אפרוחין טרפה, חייב בשילוח.** וסלקא דעתא, שכוונת הברייתא לומר: "אמן של אפרוחים שהן טריפה, חייבת בשילוח". ומוכח שלא דורשים "תקח לך", ולא לכלביך!?

אמר אביי, הכי קאמר התנא בברייתא:

ולעיל [קלט. הערה 1] ביארנו שמצוות ובערת הרע היתה דוחה את מצוות ציפורי מצורע, לרש"י משום שמצוות המצורע על הגברא ולא בגוף הצפורים. ולריטב"א משום שקדם חיוב המיתה למצוה. עי"ש.

8. **במרחשת** [ח"ב י"ב] הקשה הרי ביצים של עוף טריפה דינם כטריפה מה"ת, [יו"ד פו ו] ואם כן יפטר משילוח האם משום דדרשינן תקח לך ולא לכלבים. וראה גם **במנחת חנוך** [סוף אות יח] שאם רובצת על ביצי טריפה פטור משילוח. ובפשטות צריך להעמיד באופן שנטרפה אחר הטלת הביצים. **ובאור שמח** [שחיטה יג כ] הוכיח דין זה מתוספתא. ועיין בהערה 8 למשנה בעמוד ב'.

אמנם יש לומר שאפילו ביצי טריפה יכול להניחם ולגדל מהן אפרוחים, וראה **רמ"א ט"ז ש"ך** [בסי' פו] שדנו אם יש באפרוח איסור משום חשש תקלה שיבא לאכול הביצים. ויש לדון אם נחשב "בידו" שהיא בעיא דלא איפשטא בסמוך, או שאין צורך לסברת "בידו" אלא כשצריך לעשות מעשה, ולא כשהם כשרים מאליהם. וראה **ר"ן ובברכי יוסף** [על גליון השו"ע סעיף ז'] לגבי ביצים שיש בהן אפרוח שהן אסורים, ואם יכול להניחם תחת עוף אחר חייב בשילוח.

וראה **בחתם סופר** בסוגיין, שהקשה כי לכאורה ממצות שילוח הקן מוכח שהולכים אחר הרוב שאין הביצים טריפות, ולמה לא הוכיחה כך הגמרא לעיל יא. ולהנ"ל מיושב. וראה בחידושי **הגר"ש סלנט** שפלפל בקושיא זו.

והאחרונים דנו למה לא תפטר טריפה משילוח משום שלא אמרה תורה שלח לתקלה, ובחידושי רבינו מאיר שמחה כתב שלא נפטרת אלא אם השילוח גורם לתקלה, מה שאין כן בטריפה שהתקלה לא נגרמה מהשילוח, וגם לולי מצוות שילוח לא היה צריך להורגה או לשרפה או לתתה להקדש. [ועוד כתב שמדובר בטריפה ניכרת].

אפרוח שאמן טרפה, חייב בשילוח.

בעי רב הושעיא: הושיט ידו לקן, ושחט מיעוט סימנים של אפרוחים, **מהו?**(1)

מי אמרינן, כיון דאילו שביק להו הכי, שחתוכין מקצת סימנין שלהם, **מטרפי** [נעשין טרפה], יהא פטור, משום **דבעינן "לך", ולא לכלביך.**

או דלמא, כיון דבידו למגמר שחיטה ויהיו ראויין לו לאכילה, **"תקח לך" קרינא ביה, וחייב בשילוח.**

ומסקינן: **תיקו.**

בעי רבי ירמיה: היתה **מטלית** בין האם לאפרוחים, **מהו שתחוץ** ויפטר, והרי נאמר "רובצת על האפרוחים", ומשמע, בלא חציצה?(2)

---

1. רש"י פירש ששחט מיעוט סימנים של אפרוחים, והנידון אם חייב בשילוח כיון שבידו לגמור שחיטתן ויהיו מותרין, או שהוא פטור משילוח כיון שעתה הם טריפה ויכול ליטול את האם מעליהם, ואחר כך אם ירצה יגמור שחיטתן. וכן מורה לשון השו"ע [סעיף י'].

אבל **הטור** גרס בדברי הרמב"ם [הי"ב] ששחט מקצת סימני האם, וכן הבין **הר"ן**, מה החילוק בין דין זה לדין אם טריפה שחייב בשילוח, **ובשלחן גבוה** תירץ שטריפה יכולה לפרוח, אך אם שחט מקצת סימניה אינה יכולה לפרוח כי הדם שותת ותמות מהרה. אולם בעצם לשון הרמב"ם נקט שמדובר באפרוחים ולא באם. וראה בב"ח שנקט שהספק בין בשחט סימני האם ובין בשחט סימני האפרוחים. והמשנה למלך נקט שמדובר רק באפרוחים.

ובמנחת חנוך [אות ה'] דן אם נחשבת נבילה מחיים ולכן לא שייך בה שילוח, ומאידך דן על האם ועל האפרוחים כששחט כל הסימנים אם יתחייבו בשילוח משום שמפרכסת דינה כחיה עי"ש.

ובלשון הרמב"ם יש לדקדק שכתב שחט מקצת הסימנים "קודם שיקחנה" חייב לשלח, ומשמע שאילו שחטן אחר שלקחה חייב לשלח כי כבר התחייב בעת שלקחה, ולא איכפת לן בטריפה שנעשית אחר כך. ולכאורה תמוה שהרי בתוספתא [י ב] שנינו לקח את האם ולא הספיק ליטול את הבנים עד שנטרפו או עד שמתו פטור מלשלח. ומשמע שגם טריפה לאחר נטילתה פוטרת משילוח.

וראה **בחזון יחזקאל** שנקט כי כוונת התוספתא שנטלה בהיתר כדי לשלחה, ויצאה מידו, והיה מותר לו לקחת את האפרוחים, ובאופן זה אם נעשו טריפה וחזרה האם עליהם לא חל דין שילוח מחדש.

2. **הרמב"ם** [בהי"ג] כתב היתה מטלית או כנפים חוצצות בין כנפיה ובין הקן הרי זה משלח ואם לא שילח אינו לוקה, היו שני סדרי ביצים או שהיתה רובצת על ביצים מוזרות וכו' הרי זה לא יקח ואם לקח ישלח ואם לא שילח אינו לוקה.

וביאר **הלחם משנה** שהרמב"ם חלקן לשתי הלכות ושינה לשונו משום שדקדק בסוגין שבמטלית וכנפים דנה הגמרא "מהו שיחוצו", ובשאר הספיקות לא הזכירה חציצה, והטעם לכך, כי אם מטלית וכנפים חוצצין לגמרי, הרי יכול ליטול הן את האם והן את הבנים, כאילו היו בשני מקומות נפרדים, אך בשאר הספיקות ודאי אסור ליטול את האם והבנים, והנידון הוא רק ליטול את הבנים ואחר כך לשלח האם.

והב"ח כתב שבמטלית וכנפים פשיטא שמותר ליקח האם, כי נוטלה מעל חציצה, והנידון הוא אחר שלקחן והם בידו עם האם, אם

כנפים, נוצות תלושות,[3] **מהו שיחוצו?**

ביצים מוזרות שאין יוצאין מהן אפרוחים, **מהו** שיחצצו?

אם תמצי לומר שביצים מוזרות חוצצות, **שני סדרי ביצים** בנות קיימא שהיו מונחות בקן **זו על גב זו**, ורוצה ליטול הסדר התחתון[4], **מהו** שיחוץ הסדר העליון, ויפטר?[5]

היה **זכר** [שאם הוא עצמו רובץ על הביצים

מתחייב בשילוח כי שניהם לפניו, או שכבר נפטר משילוח בלקיחת האם, ואילו בשאר הספיקות הנידון הוא אם מותר לקחת את האם מעל הבנים או לא. וראה עוד להלן.

3. רש"י כתב שכנפים היינו "נוצה תלושה", והרמב"ם כתב "כנפים חוצצות בין כנפיה ובין הקן, וכתב הגר"א [סקי"ד] שלפיכך נקט בשו"ע "כתפי נוצה מעוף אחר" אך **הב"ח** כתב שנקט "מעוף אחר" להורות שהספק רק בנוצה תלושה, כי כנפי האם עצמה ודאי אינם חוצצות.

4. **רש"י** פירש שהבעיא באם תמצי לומר שביצים מוזרות חוצצים, עדין תיבעי בביצים שראויות לשילוח אם התכוון ליטול התחתונים מי הוו אמצעים חציצה ופטור מלשלח או לא. ולפירושו על האם אין ספק, שודאי אסור ליטלה מפני שהיא רובצת על העליונים, וכן משמע מדברי תוס' [בד"ה שני] וכן דקדק **הלחם משנה** מדברי הרמב"ם שבאופן זה נקט שהספק הוא אם לקח אם חייב לשלח, והיינו על לקיחת הבנים, אבל האם חייבת שילוח מצד העליונים, עי"ש.

והראשונים הקשו על ביאור זה שהרי בכל הספיקות משמע שהנידון בין על האם ובין על הבנים, ואילו באופן שרובצת על ביצים שחייבות בשילוח ודאי אסור ליטלה.

[כך ביאר **החזו"א** יו"ד קע"ה קושיתם, וכביאור **הש"ך** בדברי רש"י, שהנידון רק על דין הבנים אך בפשטות הבנתם ברש"י היא שחיוב שילוח הוא רק כשרוצה ליטול הבנים, וכאן אינו נוטל הבנים מתחתיה מפני החציצה, והנידון רק על האם. והקשו עליו שחייב לשלח אפילו אינו נוטל הבנים, וכמבואר לעיל בהערה על המשנה בשם חוות יאיר.

וראה **בדבר אברהם** ח"ב ח' אות יד שתמה איך מועילה מחשבתו לעשות את העליונים כחציצה וכאילו אינם ביצים, ולכן כתב שכוונת רש"י שאין עובר על נטילת האם אלא אם נוטלה יחד עם הבנים, כדעת החכם צבי בסימן פ"ג וראה להלן קמא. הערה 5].

ולכן פירשו שמדובר באופן שהיו העליונים ביצי עוף טמא או ממין אחר והנידון אם חוצצים כמטלית וכנפים ופוטרים לגמרי משילוח הקן, ויכול ליטול את האם ואת הבנים. **והרשב"א** כתב שמדובר באופן ששלח ידו והניח ביצים שלו על ביצי האם כדי לחצוץ בינה לביציה, ודינם כמטלית, ולכאורה תמוה לפי זה למה הוצרכו לומר לקמן [קמא א] שעשה דוחה ל"ת בצפרי מצורע, והרי יכול לעשות חציצה ויפטר משילוח.

[ובעצם דין החציצה בביצים עליונות לתחתונות, יעוין **בקהילות יעקב** קידושין ל"ג שבירר אם הנידון משום מין במינו].

5. **הרמב"ם** [הי"ד] הוסיף נידון שלא הוזכר בגמרא: "או שהיתה אם על גבי אם" וביאר **היש"ש** שמדובר באופן שהאם של הביצים היא העליונה, וכתב **בבאר הגולה** שלמד ספק זה מדין שני סדרי ביצים, וביאר **הר"ן**, כיון שמצינו ספק בב' סדרי ביצים אף שיש בשניהם חובת שילוח, לפיכך מספקא לן גם באם על אם אף

— פטור משילוח] **על גבי ביצים, ונקבה על גבי זכר, מהו** שיחוץ הזכר, ויפטר משילוח?

ומסקינן: **תיקו.**

בעי רבי זירא: היתה **יונה** רובצת **על ביצי תסיל,** שהוא עוף טהור הדומה ליונה, **מהו?**

וכן, יש לדון באופן שהיתה **תסיל** רובצת **על ביצי יונה, מהו?**

אמר אביי, תא שמע: עוף טמא הרובץ על ביצי עוף טהור, וטהור הרובץ על ביצי עוף טמא, פטור משילוח.

הא טהור וטהור, שרובץ עוף טהור על ביצי עוף טהור אחר, **חייב!**

דוחה הגמרא: **דלמא בקורא** נקבה דווקא, כיון שדרכה לרבוץ על ביצי אחרים, חייב לשלחה. אבל יונה ותסיל, שאין דרכן לרבוץ על ביצי אחרים, אם רבצו, בטלה דעתן, ופטור.

שנינו במשנתנו: **קורא זכר, רבי אליעזר מחייב, וחכמים פוטרין.**

אמר רבי אבהו: מאי טעמא דרבי אליעזר? אתיא בגזירה שוה **"דגירה דגירה".**

כתיב הכא בקורא **"קורא דגר ולא ילד", וכתיב התם** בצפור נקבה סתם הדוגרת על מינה, **"ובקעה ודגרה בצלה".** ולמדנו, כשם שבצפור נקבה נחשבת דגירה גמורה, כך גם בקורא, נחשבת דגירה גמורה וחייב.

אמר רבי אלעזר: מחלוקת בקורא זכר, אבל בקורא נקבה הרובצת על ביצי עוף אחר, **דברי הכל חייב.** כי היא בכלל **הכתוב** "והאם רובצת", הואיל ודרכה בכך.

מקשה הגמרא: **פשיטא!** הא **קורא זכר תנן?!**

מתרצת הגמרא: **מהו דתימא,** באמת **רבנן אפילו בקורא נקבה פטרי. והא דקתני זכר, להודיעך כחו דרבי אליעזר,** שמחייב אפילו בזכר, **קמשמע לן** שבקורא נקבה לכולי עלמא חייב(6).

ואמר רבי אלעזר: מחלוקת בקורא זכר, אבל בזכר דעלמא של שאר מיני עופות, **דברי הכל פטור.** כי "האם רובצת" כתיב, ולא זכר רובץ.

שעל שתיהן יש חובת שילוח. ונקטה הגמרא את הספק בזכר, לומר שאפילו באופן זה יש לדון ולחייב בשילוח, וראה בסמוך אם יש דין אם על אפרוחים שאינן מינה, ואם אין בהם דין אם צריך להעמיד את הספק רק כשהתחתונה רובצת על מינה ואינה כזכר.

וממה שפסק הרמב"ם ששני סדרי ביצים דינו ספק ואינו לוקה, הוכיח **בדברי חמודות** [אות ד'] שאינו מבאר כרש"י שהנידון באם תמצי לומר שביצים מוזרות חוצצות, אלא אף אם אין חוצצות יתכן ששני סדרי ביצים חוצצין יותר משום שהם בני חיובא, [והיינו להפך מסברת הר"ן שנקט כי לאו בר חיובא חוצץ יותר], אך דקדק מלשון הרמב"ם שהקדים דין שני סדרי ביצים לביצים מוזרות, ומסתמא גרס כן בגמרא, ואם כן לא שייך לפרש שהספק באם תמצי לומר.

6. **הרמב"ם** [הי"א] כתב היתה רובצת על ביצים שאינן מינה והן טהורין הרי זה משלח, ואם לא שלח אינו לוקה. וביאר **הקרית ספר** דהיינו ספיקו של רבי זירא אם הרובצת על ביצים

מקשה הגמרא: **פשיטא!** הא **קורא זכר** דווקא **תנן?!**

מתרצת הגמרא: **מהו דתימא, רבי אליעזר, אפילו זכר דעלמא מחייב. והאי דקתני קורא זכר, להודיעך כחן דרבנן,** שפטרו משילוח אפילו בקורא, אף על פי שדרכו בכך.

קא משמע לן שרבי אליעזר מודה בזכר דעלמא.

תניא נמי הכי: זכר דעלמא פטור. קורא זכר, רבי אליעזר מחייב, וחכמים פוטרין(7).

מתניתין:

היתה האם **מעופפת, בזמן שכנפיה נוגעות בקן, חייב לשלח.** אבל אם **אין כנפיה נוגעות בקן, פטור מלשלח.**

אין שם בקן **אלא אפרוח אחד או ביצה אחת, חייב לשלח. שנאמר** "קן". ודרשו **קן, מכל מקום,** ואפילו יש בו רק אחד.

היו שם אפרוחים מפריחים, דהיינו, גדולים שיודעים כבר לפרוח, **או ביצים מוזרות** שאין אפרוח בוקע מהן, **פטור מלשלח**(8).

שאינם ממינה נקראת "אם" או לא. **ובכסף משנה** תמה למה לא חילק וכתב שבקורא נקיבה חייב בודאי, שהרי למסקנא טהור וטהור בכל המינים לא נפשט, אך בקורא חייב וכפירוש רש"י שבנקבה מודו רבנן.

וצידד שהרמב"ם פירש שהדחיה היא רק לפי רבי אליעזר שמחייב בקורא בין זכר ובין נקיבה, ולרבנן גם קורא נקיבה בכלל הספק אם חייבת בשילוח על מין אחר. ותמהו **המחנה אפרים והגרעק"א** שהרי בסמוך הוכיחה הגמרא שרבנן מודים כקורא נקיבה שחייב בשילוח. וכן נקט **הריטב"א** שלמסקנא הספק רק בשאר מיני. וראה עוד בסמוך.

וברובצת על אפרחים שאינם מינה, דן **המנחת חנוך** שאין חיוב שילוח, כיון שאין נחשבת כאם אלא לגבי ביצים שמחממתן ומולידה מהן אפרוחים, וכן דקדק מלשון הגמרא והרמב"ם שנקטו דוקא ביצים ולא הזכירו אפרוחים.

7. **הרי"ף** השמיט מימרות אלו של רבי אלעזר, ותמה **הרא"ש** שבשלמא לישנא בתרא שעוסקת בדעת רבי אליעזר אינה להלכה, אך למה השמיט את המימרא של לישנא קמא שחידשה כי רבנן מחייבים בקורא נקיבה.

ולכן ביאר בדבריו שהלשונות חלוקין אם לרבנן בקורא נקיבה חייב בשילוח או לא. והיינו שלשלישנא קמא נקט קורא זכר כי רק זכר פטור לרבנן, ולרבי אלעזר אפילו נקיבה מחייב, ואילו ללישנא בתרא "קורא זכר" נאמר רק לרבי אלעזר, אבל לרבנן גם נקיבה פטור. ודחה ביאור זה עי"ש שנחלק על הרי"ף, וראה **יש"ש**.

ובבית יוסף כתב **שהרי"ף** דקדק מראית הגמרא "תניא נמי הכי זכר בעלמא פטור" וכו', שמחלוקתם דוקא בזכר, אך בנקיבה בין של קורא ובין בשאר מינים אפילו כשרובצת על מין אחר חייב בשילוח. ובזה נחלקו הלשונות, דלשלישנא קמא לרבנן רק בקורא נקיבה חייב ולא בשאר מינים ואילו ללישנא בתרא גם בשאר מינים בנקיבה חייב. [ולכן השמיט הרי"ף גם את הספק ביונה על ביצי תסיל, כי נקיבה חייבת גם בשאינו מינו].

ונמצא שדעת הרי"ף שאפילו קורא נקיבה אינו חייב בשילוח, וכן נקט הכסף משנה בדעת הרמב"ם, אך רש"י והרא"ש והר"ן נקטו שקורא נקיבה חייב לרבנן. ועיין **ש"ך** [סקי"ג] **וביאור הגר"א** [סקי"ג] **ובדברי חמודות** [סק"ה].

8. **הרמב"ם** [ה"ט] כתב היו האפרוחין מפריחין שאין צריכין לאמם או ביצים מוזרות אינו חייב

שנאמר "והאם רובצת על האפרוחים או על הביצים", וכך הוא נדרש: **מה אפרוחים בני קיימא** הם, **אף ביצים** דווקא **בני קיימא. יצאו מוזרות** שאינן בני קיימא, שאין יוצא מהן אפרוח. ועוד דרשו מפסוק זה: **מה הביצים, צריכין לאמן, אף האפרוחין** דווקא **בצריכין לאמן. יצאו מפריחין,** שאין צריכין לאמן.

גמרא:

תנו רבנן: נאמר "**רובצת**", ודרשו: דווקא רובצת **ולא מעופפת.**

יכול, אפילו כנפיה נוגעות בקן יהא פטור?

תלמוד לומר: "**רובצת**".

מאי תלמודא? מה ההוכחה ממשמעות הכתוב "רובצת" שאם היו כנפיה נוגעות בקן חייב?

מבארת הגמרא: **מדלא כתיב "יושבת".** משמע שגם אם אינה יושבת ממש, אלא כנפיה נוגעות בקן, נחשבת כרובצת, וחייב.

אמר רב יהודה אמר רב: אם **היתה** האם **יושבת בין שני רובדי אילן** מעל הקן, **רואים, כל שאם תשמט** מענפי האילן על ידי שירחיקו את הענפים זה מזה, **נופלת עליהם** [על האפרוחים], **חייב לשלח. ואם לאו, פטור.**

מיתיבי: היתה יושבת ביניהן, בין האפרוחין בקן, **פטור מלשלח** משום שצריך שתהא "רובצת על האפרוחים" ולא ביניהם.

היתה יושבת **על גביהן, חייב לשלח.**

היתה מעופפת, אפילו כנפיה נוגעות בקן, פטור מלשלח.

מאי לאו, על גביהן, דומיא דביניהן. מה ביניהן מדובר באופן **דנגעה בהו,** ואף על פי כן פטור, **אף על גביהן,** מדובר דווקא באופן **דנגעה בהו.**

ומשמע, **אבל** יושבת בין **רובדי אילן** שאינה נוגעת בהן, **פטור?!**

מתרצת הגמרא: **לא,** באמת יתכן שגם ביושבת בין רובדי אילן חייבת בשילוח, וכך הוא הלימוד:

על גביהן, דומיא דביניהן: מה ביניהן, דלא נגעה עלייהו מלמעלה, אלא רק מן הצד, **אף על גביהן, דלא נגעה עלייהו. והיינו רובדי אילן** שאינה נוגעת בהן מלמעלה.

לשלח. היו אפרוחין טריפות הרי אלו כביצים מוזרות ופטור מלשלח. והעיר **הב"ח** שהרי בגמרא למדו [קמא א] ביצים מוזרות מאפרוחי טריפה שנאמר בהם תקח לך ולא לכלביך, ואיך נקט הרמב"ם להיפך שאפרוחים נלמד מביצים.

וביאר **בחזון יחזקאל** [י ב] שהרמב"ם בא לבאר למה לא שייך באפרוחים טריפות "תקח לך" מצד הביצים שיצאו מהן, ואין דינם כאם היושבת על ביצים שכבר אינם ראוים לאכילה אך יהיו ראויים לאפרוח, ולכך דימה דין אפרוחי טריפה לביצים מוזרות לומר שגם אפרוחי טריפה אין יוצא מהן ביצים, כי אין טריפה מטלת ביצים. והוכיח מכך שביצי טריפה יש בהן חובת שילוח כיון שראויין לצאת מהן אפרוחים ושייך בהן "תקח לך" וראה בעמוד א' הערה 7.

וראה תוס' לעיל [ס"ד א] שכתבו שמהכתוב

ומוכיחה הגמרא: **הכי נמי מסתברא. דאי סלקא דעתך** בין **רובדי אילן פטור, אדתני: היתה מעופפת, אפילו כנפיה נוגעות בקן פטור מלשלח, ליתני:** היתה יושבת בין **רובדי אילן** פטור מלשלח, אף על גב שהיא יושבת במקומה, ונדע **בכל שכן** שעל **מעופפת** פטור, כי אינה יושבת כלל!

דוחה הגמרא: אין מכך כל ראיה. כי **מעופפת איצטריך ליה,** להשמיענו **דאפילו שכנפיה נוגעות בקן פטור מלשלח.** וזה אי אפשר ללמוד מיושבת בין רובדי אילן, כי היא אינה נוגעת בקן כלל.

אך מקשה הגמרא על הברייתא: **והאנן תנן** במשנתנו: **בזמן שכנפיה נוגעות בקן, חייב לשלח.** ואילו בברייתא אמרו שמעופפת אפילו כנפיה נוגעות בקן, פטור מלשלח?!

אמר רבי ירמיה: כי קתני מתניתא, בנוגע מן הצד. אבל אם נוגעת מלמעלה, חייב לשלח(9).

איכא דאמרי:

לימא מסייע ליה לרב מברייתא: **היתה יושבת ביניהן, פטור מלשלח. על גביהן, חייב לשלח.**

היתה מעופפת, אפילו כנפיה נוגעות בקן, פטור מלשלח.

מאי לאו, על גביהן דומיא דביניהן.

מה ביניהן, דלא נגעה עלייהו מלמעלה, **אף על גביהן, דלא נגעה עלייהו** מלמעלה. **והיינו** בין **רובדי אילן,** וראיה לרב!

ודחתה הגמרא: **לא.** באמת יתכן שהיושבת בין רובדי אילן פטורה משילוח, וכך הוא הלימוד: **על גביהן דומיא דביניהן. מה ביניהן, דנגעה בהו, אף על גביהן,** דווקא **דנגעה בהו. אבל** בין **רובדי אילן** שלא נגעה בהו כלל, **פטור.**

מקשה הגמרא: **אי הכי, אדקתני סיפא: היתה מעופפת, אפילו כנפיה נוגעות בקן, פטור.** קמא-א

"תקח לך" בשלוח הקן למדו להיתר ביצים לאכילה, ואין בהם איסור של אבר מן החי, ומשמע שאם היה בהן איסור לא היה מועיל מה שיכולים לצאת מהן אפרוחים להחשב כ"תקח לך", וצריך לומר שגם אם אי אפשר לגדל אפרוחים נחשב "תקח לך" שהרי ביצים מוזרות התמעטו רק מהקש לאפרוחים, ובהכרח שמותרים באכילה, ורק בביצי טריפה הוצרך לטעם שמגדלין אפרוחים.

9. **הרמב"ם** [הי"ג] כתב היתה מעופפת אם כנפיה נוגעין בקן חייב לשלח ואם לא היו נוגעין פטור מלשלח. **והטור** כתב "והרמב"ם כתב שחייב אם נוגעות מן הצד, ותמה **הכסף משנה** שהרי רבי ירמיה העמיד את המשנה באופן שנוגע מן הצד ופטור משילוח, וכן כתב הרמב"ם [בהט"ו] שאם היתה יושבת ביניהם ואינה נוגעת בהן פטור מלשלח, וכן אם היתה בצד הקן וכנפיה נוגעות בקן מצדו פטור מלשלח. **והר"ן** תמה מאידך שהרי בין זה שנוגעת מן הצד פטור מצינו דוקא במעופפת ולא ביושבת ביניהם.

ובלחם משנה כתב שהרמב"ם בא ליישב את קושית תוס' [בד"ה מה] ולכן פירש שהגמרא הוכיחה שאי אפשר לומר ש"עליהם" כ"ביניהם" פירושו שלא נוגעת מעליהן אלא מן הצד, כי

ליתני, אם יושבת בין **רובדי אילן** פטור, אף על גב שיושבת במקומה. **ונדע** מכך **בכל שכן** לפטור **מעופפת** שאינה יושבת כלל!

מתרצת הגמרא: **מעופפת איצטריך ליה** להשמיענו, **דאפילו כנפיה נוגעות בקן פטור מלשלח.** מה שאין כן יושבת בין רובדי אילן, שפטור עליה, כי אינה נוגעת כלל, ואין ללמוד ממנה למעופפת.

מקשה הגמרא: **והאנן תנן: בזמן שכנפיה נוגעות בקן — חייב לשלח,** ואיך שנינו בברייתא אמרת שאפילו אם כנפיה נוגעות, פטור?

אמר רב יהודה: כי קתני מתניתין שפטור, **בנוגע מן הצד.**

שנינו במשנתנו: **אין שם אפרוח וכו'.**

אמר ליה ההוא מרבנן לרבא: ואימא איפכא: אין שם אפרוח אלא אחד או ביצה אחת, פטור מלשלח, דבעינן "אפרוחים או ביצים" דהיינו רבים, **וליכא.** אבל אם **היו שם אפרוחים מפריחים או ביצים מוזרות, חייב לשלח, שנאמר "קן". קן, מכל מקום!**

אמר לו: **אם כן, נכתוב קרא "והאם רובצת עליהם",** ולמאי הוצרך הכתוב לומר **"והאם רובצת על האפרוחים או על הביצים"?** על כרחך **לאקושי אפרוחים לביצים וביצים לאפרוחים,** ללמד את הדין המבואר במשנתנו, שבביצים מוזרות ואפרוחים מפריחין פטור משילוח. אבל אילו תדרוש להיפך, הרי אין צורך להקיש אפרוחים לביצים וביצים לאפרוחים, ויקשה למה נכתבו שניהם בפסוק.

מתניתין:

שלחה וחזרה, ושלחה שוב, וחזרה, **ואפילו** עשה כך **ארבעה וחמשה פעמים, חייב** לשלח, ואינו יכול לקחת את האם על הבנים. **שנאמר "שלח תשלח את האם".** וכפל הלשון "שלח תשלח" בא ללמד, שחייב לשלח אפילו כמה פעמים(1).

אמר: הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים: אין יכול לעשות כך. אלא **חייב**

אילו נוגעין על גביהן ודאי נוגעין מעליהן, ולכן לומדים מ"על גביהן" ל"ביניהם" שהפטור הוא רק כשאינה נוגעת כלל אפילו לא מצידיהן, ומרובדי האילן למד שעיקר החיוב בישיבה עליהן אך מצידיהן פטור אפילו אם נוגעת בצד הקן, וכן הסיק **הט"ז** [סקי"ב], וראה ביאור נוסף **בב"ח** שהסיק כהר"ן שלדעת הרמב"ם אם יושבת ביניהן ונוגעת בהן מן הצד חייב בשילוח.

ובשו"ע פסק שאם נוגעות מן הצד פטור, בין במעופפת מעל הקן, ובין יושבת ביניהם ונוגעת בהן. וראה ש"ך דכתיב על הביצים ולא מן הצד. וכן דעת הרא"ש והר"ן עי"ש.

1. כתב הש"ך [סק"ט] ואפילו אם שלחה כדין ויצאה מתחת ידו, כיון שחזרה קודם שנטל הבנים, חייב לחזור ולשלחה, דקרינן ביה לא תקח האם על הבנים, וכן משמע בב"מ [לא א] דהוי דומיא ד"השב תשיבם" דאף על פי שקיים כבר מצות השבה צריך להשיב כמה פעמים, ודלא **כהב"ח** שכתב שצריך לשלחה עד שתצא מתחת ידו, ואם לא יצאה מתחת ידו וחזרה אסור ליקח האם אלא צריך לשלח עד שתצא מתחת ידו. וראה **בט"ז** [סק"ד] שאם שילח ברשותו, זכה מיד בבנים, ואפילו לא לקחן בידו נפטר משילוח אף אם חזרה האם. **ובשלחן גבוה** כתב

לשלח את האם. **שנאמר "שלח תשלח את האם"**(2).

נטל את הבנים והחזירן לה, לקן, **ואחר כך חזרה האם עליהן, פטור מלשלח** שוב את האם, ויכול ליטול האם על הבנים. כי כיון

שמוכח מדין זה כי שילוח האם ונטילת הבנים מצוה אחת הן, כי אילו שילוח האם היא מצוה בפני עצמה מה איכפת לן אם חזרה כשהבנים בקן או לא חזרה, ובהכרח שעד שלא נטל הבנים לא גמר מצוות שילוח האם. [אך דעת **החכם צבי** בסמוך שחיוב ומצוות שילוח האם אינו תלוי בנטילת הבנים].

והנה לענין ציפורי מצורע כתב הרמב"ם [פי"א מטו"צ] שמשלחן ארבעה וחמשה פעמים, **ומשנה למלך** כתב שאף על פי שחייב לחזור ולשלחה כבר הותרה בהנאה משילוח הראשון, ומשמע לכאורה שבשילוח הראשון התקיימה מצוות שילוח, וכתב בדבר אברהם [ח"ב ח אות ו] שיש לדון אם כעת חל עליו חיוב שילוח חדש, או שבחזרתה התברר שעדיין חל עליו חיוב שילוח כמעיקרא, ועדיין לא נגמר שילוחה. והוכיח מדברי הש"ך שכתב שהחיוב רק אם חזרה קודם שנטל הבנים, ומשמע שהוא חיוב חדש, כי אם לא נגמר השילוח הראשון יתכן לחייבו אף אם כבר נטל הבנים באמצע מעשה השילוח. ודחה שלולי חזרה על הבנים אינה נחשבת חזרה כלל במה ששבה למקומה הראשון, ועדין חל עליו החיוב הראשון.

ועיין **בחזו"א** [יו"ד קעה א] שנקט כי טעם השיעור שתצא מתחת ידו, הוא מפני שהיא תופסת על הבנים ונוח לתופסה, וצריך לשלחה שתסיח דעתה. ואם כן מסתבר שאם נטל הבנים קודם שחזרה כבר התקיים השילוח.

וראה **בביאור הגר"א** לתוספתא נגעים [פ"ח] שהחיוב לחזור ולשלח ציפורי מצורע אינו אמור אחר שילוח גמור כמו שנקט המשנה למלך, אלא באופן שחזרה קודם שהגיעה לשדה. ולכאורה כדעת **הב"ח** בשילוח הקן, אך גם לדעת הש"ך שבשילוח הקן חייב לחזור ולשלח יש לומר דהיינו משום דכתיב בו "שלח" שחייב בהרבה שילוחים, אך בציפורי מצורע שלא נאמר קרא אלא מסברא, חוזר ומשלח רק כשלא קיים מצוותו. וראה עוד בהערה 4 לגמרא.

2. גירסת **הרי"ף** במשנה אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים **לא אמר כלום** שנאמר וכו'. והיינו שאינו עובר בלאו אלא חייב בשילוח האם, וכן הוכיח **החכם צבי** [סימן פ"ג] ממשמעות לשון המשנה שאינו עובר על לאו של "לא תקח" אלא כשלוקח האם והבנים יחד, אך בנטילת האם מעל הבנים אינו עובר בלאו, וכוונת המשנה היא להשמיע שאף אם אינו נוטל הבנים, חייב בשילוח האם.

וכדבריו משמע מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה במכות [פ"ג מ"ד] לוקה אם לקחן כאחד". ובספר המצוות [ל"ת שו] "שלא ניקח האם והבנים", ובפשטות טעמו כדברי הרמב"ן [בדברים שם] שדימה מצווה זו לאותו ואת בנו, ומקורו מהסוגיא לעיל [עח ב] שרבנן למדו משלוח הקן שגם אותו ואת בנו אינו נוהג אלא בנקיבות. [וראה רש"י שם ד"ה באם "שהוזהר שלא ליקח **שניהם"**] והיינו שנטילת שניהם אסורה ומחייבת שילוח.

ובתוספתא בפרקין שנינו נטל את האם ואחר כך את הבנים חייב לשלח, אחד נוטל את האם ואחד נוטל את הבנים הנוטל את האם חייב והאחרונים הקשו סתירה מרישא לסיפא, שמרישא משמע שרק משום שנטל גם הבנים חייב לשלח, ובסיפא מבואר שהנוטל את האם חייב אף שאינו נוטל את הבנים. אך להנ"ל כיון

שנטל כבר את הבנים, נחשב כ"קן מזומן", ופטור[3].

גמרא:

אמר ליה החוא מרבנן לרבא: מנין שחייב לשלח אפילו ארבעה וחמשה פעמים? **ואימא "שלח", חדא זימנא** משמע, "**תשלח**", לרבות שאפילו **תרי זימנין** חייב לשלח, ועדיין אין לנו מקור מנין שאדם חייב לשלח יותר משני פעמים?

אמר ליה רבא: אין מקור החיוב נלמד מכפילות הלשון "שלח תשלח", אלא משום ממשמעות לשון "**שלח**" למדו **שאפילו מאה פעמים** חייב לשלח[4].

ואילו "**תשלח**" נכתב לדרשה אחרת: **אין לי** שחייב לשלח, **אלא** כשרוצה ליטול האם על הבנים **לדבר הרשות,** לצורך עצמו. אבל אם נצרכין לו **לדבר מצוה,** כגון קן יולדת וצפורי טהרת מצורע,, **מנין** שחייב לשלח?

תלמוד לומר "**תשלח**", **מכל מקום,** אפילו לדבר מצוה.

אמר ליה רבי אבא בריה דרב יוסף בר רבא לרב כהנא: אלא טעמא דכתב רחמנא "**תשלח**", משום כך למדו שחייב לשלח

שהחיוב נוצר מנטילת שניהם, דינו כאותו ואת בנו שגם לאחר אסור לשחוט, ורק התחדש בשילוח הקן שהחיוב הוא על הנוטל את האם.

וכבר הבאנו לעיל [קלט. הערה 5] שמדברי רש"י רמב"ן ורשב"א משמע שיש לאו בנטילת האם בפני עצמה. וראה עוד בהערה 5 לגמרא.

3. בספר **שלח תשלח** הביא תשובות רבותינו שליט"א שנחלקו אם אפשר להחזיר הביצים לקן ולהפקירם, ושוב אינם בכלל "מזומן" ויכול הוא או אחר לשוב ולקיים בהם מצוות שילוח הקן. וכבר מצינו **במלאכת שלמה** [על משניות] שנקט כי אחר שחל עליהם שם מזומן תו לא פקע, ואילו **בעמודי ארזים** [על היראים, ס"ב ד] נקט שאפשר לקיים בהם שוב מצות שילוח. והעירו שאם הפקר מדין נדר, ויורשים יכולים להפקיעו, הרי נשאר הקן שלו והוא מזומן, כי רק מדין נדר אינו קונה אותם. וראה **קצוה"ח** [רעג א] **וחתם סופר** [יו"ד שטז].

4. **הרמב"ם** [שם ה"ה] הביא את הדרשה מ"שלח תשלח" וביאר **הלחם משנה** שהלימוד לשלח אפילו ד' וה' פעמים אינו מכפל הלשון "שלח תשלח" אלא מ"שלח" לחודיה, וכן הוא **בפירוש המשניות להרמב"ם** [כאן ובב"מ פ"ב מ"ט] ובחידושי **הר"ן** לסוגיין, ותמה **הדבר אברהם** [שם] שהרי בצפורי מצורע לא נאמר "שלח" ומנין ידעינן שחוזר ומשלחה. ואם סברא היא, שלא נגמר השילוח, אם כן למה לי קרא בצפורי מצורע.

וכתב לחלק בין ציפורי מצורע שקבעה התורה מקום לשילוחם "על פני השדה" וכשחוזרת למקומה ידעינן מסברא שצריך לשוב ולשלחה, לבין שילוח הקן שכבר קיים מצות שילוח במעשה הראשון, ורק מדכתיב "שלח" דרשינן לחייבו בהרבה מעשי שילוח.

וכבר הבאנו בהערה למשנה שנחלקו **הב"ח והש"ך** אם צריך לחזור ולשלחה אחר שקיים המצוה, ולכאורה מדאיצטריך קרא בשילוח הקן משמע כהש"ך שחיובו אפילו אחר שכבר קיים מצוותו. אך לפי המבואר יתכן שהב"ח נקט כי במצורע ידענו מסברא שלא קיים מצוותו עד שתגיע לשדה, ואילו בשילוח הקן צריך ללמדנו מקרא שכל זמן שחוזרת עדיין לא קיים מצוותו.

אפילו לדבר מצוה. **הא לאו הכי, הוה אמינא דלדבר מצוה לא** חייב לשלח?! והרי שילוח **עשה ולא תעשה הוא,** "לא תקח האם על הבנים" היינו לאו(5), ואילו "שלח תשלח את האם", היינו עשה.

ואין עשה של "ולקח למטהר" האמור בצפורי מצורע **דוחה** את **לא תעשה ועשה** של מצות שילוח?!(6)

מתרצת הגמרא: **לא צריכא,** מדובר באופן **דעבר** על הלאו **ושקלה לאם, דלאו, עבריה**

---

5. **במנחת חנוך ובלב אריה** הוכיחו מסוגיין דלא כשיטת החכם צבי [בהערה 2], שהרי יכלה הגמרא לומר שהוצרך הכתוב ללמדנו שלא יטול האם ויניח הבנים, שבאופן זה יש רק עשה ולא לאו. ובהכרח שגם אם אינו נוטל הבנים עובר בלאו.

ובדבר אברהם [ח"ב ח אות טו] כתב שלדעת המפרשים לעיל [קמ ב הערה 4] בדברי רש"י לגבי הספק בשני סדרי ביצים שכוונתו שהנידון לגבי חיוב השילוח באם, משמע שאינו עובר בלאו כיון שאינו נוטל הבנים מתחתיה, והאיסור רק בנטילת האם והבנים. אך יתכן שרש"י סובר שגם אינו מבטל עשה דשילוח כיון שהחיוב חל רק אם לוקח הבנים, ולכן לא העמידה הגמרא באופן זה.

אלא שהוקשה לו לפי רש"י למה צריך להגיע במצוה לידי דיחוי עשה, והלא יכול ליטול רק האם ולא הבנים ולא לבטל עשה, וכן הקשה **החוות יאיר** שהרי יכול להרוג הבנים, ואחר כך יטול האם ולא יבטל עשה, [והוכיח מכך שאין חיוב השילוח חל רק כשרוצה ליטול הבנים, אלא שיש חיוב שילוח על כל הרואה קן, ונמצא שבהריגתן מבטל עשה], ותירץ שמדובר במצורע שצריך שני צפרים ונוטל את האם לציפור המשתלחת ואת הבן לציפור השחוטה [שהרי אינו יכול לשלחו, כי אם הוא פורח אינו חייב בשילוח], וכיון שנוטל אם ובנה יש בו עשה ולא תעשה. וראה הערה הבאה.

6. **הרמב"ם** [בהי"ט] כתב אסור ליטול אם על הבנים אפילו לטהר בהן את המצורע שהיא מצוה, ואם לקח חייב לשלח, ואם לא שילח לוקה, שאין עשה דוחה את לא תעשה ועשה, ולא עשה דוחה עשה, ובפשטות כוונתו לתת טעם לאסור הנטילה מעיקרא משום ל"ת ועשה, ואף אחר שלקח מפני שאין עשה דוחה עשה. ותמה **הכסף משנה** שהרי בתחילה אין אלא לא תעשה של "לא תקח", ואחר שנטל יש רק עשה של "שלח", ולא מצינו עשה בתחילה אלא לפי רבי יהודה וכדלהלן.

ובתורת חיים ובשאגת אריה [לג] כתבו שהכוונה היא שבכדי לקיים מצוותו יצטרך לעבור בעשה ולא תעשה, אף שאינם בזמן אחד. אלא שתמה השאגת אריה הרי אפשר להעמיד את הפסוק שבא ללמד שלא יטול האם לצורך המשולחת, ובכך אינו עובר אלא בלאו של שעת הנטילה, ולא בעשה שהרי סופו לשלחה, [וראה בהערה הבאה], וכיון שיכול ליטלה לצורך המשולחת ודאי אסור ליטלה לצורך השחיטה שעובר בה בלאו ועשה. וכן הקשה למסקנא, שהרי אין צורך שעשה דמצורע ידחה עשה דשילוח, כי אפשר לנטלה למשולחת.

ולכן העמיד באופן שצריך שתי צפורים, וצריך ליטול שתי אמהות משני קינים ועובר בעשה ולא תעשה בציפור השחיטה. [ומדובר באופן שהבנים אינן ראויין לטהרת מצורע. וראה **באור שמח** [פי"א מטומאת צרעת ה"ח] שאמרה תורה במצורע צפרים ולא אפרוחים. **ובדבר אברהם** [שם] האריך לדון אם צריך שתהיה הצפור השחוטה ראוי לשילוח ולהיפך, עי"ש].

[כבר עבר עליו], ורק **עשה** של "שלח תשלח" **הוא דאיכא.** וסלקא דעתך אמינא, **ליתי עשה** של מצורע **ולידחי עשה** של שילוח, ולא יחזור וישלח את האם. **קא משמע לן** שעשה של מצורע אינו דוחה את עשה של שילוח, ויחזור וישלחנה(7).

מקשה הגמרא: **הניחא למאן דתני** כל מקום שיש לאו הניתק לעשה, שתלוי אם "**קיימו ולא קיימו**", דהיינו, אם התרו בו לא לקחת האם, ועבר על דבריהם ולקחה, אם 'קיימו' לעשה של "שלח תשלח" בתוך כדי דיבור של התראה, לא עבר כלל אפילו על הלאו, שלכך נתקו הכתוב לעשה. ואם 'לא קיימו' תוך כדי דיבור, עבר על הלאו, וחייב בקום עשה של "שלח תשלח", אם כן, נמצא שיש בשילוח רק עשה בלא לאו(8).

אלא למאן דתני "בטלו ולא בטלו", שרק אם 'בטלו' לעשה לגמרי עבר על הלאו, כגון בשילוח הקן שמבטלו רק בשחיטת האם, שאז ודאי שאין יכול לשלחה יותר, אבל כל זמן ש'לא בטלו' לעשה לגמרי, לא עבר על הלאו, אם כן, **כמה דלא שחטה** לאם, אף על גב שנטלה, **לא עבריה ללאו,** שהרי יכול עדיין לשלחה, ואם כן יש בה לאו ועשה

---

7. **בטורי אבן** [חגיגה יח] ובמנחת חנוך [אות י] הקשו הרי אין עשה דוחה אלא בעידניה ומה נידון הסוגיא כאן שידחה העשה, והרי אינו משלחה למצורע בעת נטילתה מעל הבנים. [ובטו"א כתב דעדיפא מינה פריך, שיש גם עשה, עי"ש].

וכתבו **המנחת חנוך וקו"א לשאגת אריה** [לג] שגם בהוה אמינא ידעה הגמרא שעשה דמצורע חמור משום שגדול השלום, ודוחה אף שלא בעידניה ועשה דוחה עשה גם שלא בעידניה [כמבואר **בתוס' פסחים** נט א].

ועוד כתבו שהלקיחה היא הכשר למצות שילוח והיא חלק מהמצוה ונחשבת בעידניה. וראה **בזכר יצחק** [לא ב] אך בתוס' רא"ש בקידושין [נז א] מבואר שהלקיחה היא זימון, הרי אין צריך שיקחנה בידו, ואין לקיחתו דוחה עשה כי אינה חלק מהמצוה. וראה **נחל איתן** [ז' יד].

8. **רש"י** [בד"ה קיימו] נקט שלמאן דאמר קיימו, דינו תלוי אם קיים תוך כדי דיבור של התראה או לא. וכן נקט הריטב"א, אך **הרמב"ם** [בה"א] כתב שאם שלחה אחר שלקחה פטור, וכן כל מצוות ל"ת שניתקה לעשה חייב לקיים עשה שבה ואם לא קיימו לוקה, ומשמע שפוסק כריש לקיש ולא הזכיר שצריך לקיים דוקא תוכ"ד. אלא כתב "ואם מתה קודם שישלחנה לוקה" ומשמע שכל זמן שעדיין יכול לקיים העשה אינו לוקה [וראה **ר"ן**] אך **במגיד משנה** הביא בשם אחרים שהרמב"ם פסק כמאן דאמר "בטלו" וסבר שמתה היא בכלל ביטול. וראה פירוש המשנה במכות וצ"ע.

ובלחם משנה [הי"ט] הקשה אם יכול לקיים שילוח עד שתמות אם כך למה ניחא למאן דאמר קיימו, והרי עדיין נחשב שלא עבר לאו. ולמה לי לומר שלח תשלח והלא יעבור בעשה ולאו. ותירץ שלמאן דאמר "קיימו" עובר בלאו בשעת מעשה העבירה, אלא שיכול לתקנו בעשה, ולכן מקשינן שאין כנגד עשה דמצורע אלא עשה של שילוח, אבל למאן דאמר "ביטלו" אינו לוקה אלא על גמר הלאו בביטול העשה, ואם כן פשיטא שאין עשה דמצורע דוחה את השילוח. וראה הערה הבאה.

ובמכות [טו א] פירש רש"י ש"קיימו" תלוי בזמן שמזהירין אותו בי"ד לקיים, **ובפני יהושע** שם כתב שחלוק "קיימו" בשילוח הקן שעיקר

ואיך ידחנו עשה של מצורע?!(9)

ותו, לרבי יהודה דאמר לקמן ש"**שלח**" — **מעיקרא משמע,** וביאור הכתוב כך הוא: "לא תקח האם על בנים, אלא תשלחנה קודם שתקח את הבנים". אם כן, אם עבר ולקחה, הרי עבר על הלאו והעשה, שהרי לא שלחה מעיקרא, **ואפילו עשה נמי ליכא,** שהרי העשה לא בא כדי לתקן את הלאו?!

אלא אמר מר בר רב אשי: כאן מדובר **כגון שנטלה** לאם **על מנת לשלח** מיד(10). **דלאו**

המצוה היא בקום עשה לשלח, ולכן תלויה בתוכ"ד מההתראה, מדין "קיימו" באונס שעיקר מצוותו היא שלא ישלחנה, ולכן כל זמן שאינו אומר בבי"ד שאינו רוצה לקיימה נחשב כיכול לקיימו. וראה דברי **החזו"א** להלן הערה 13.

ותוס' במכות [שם] כתבו ש"קיימו" הוא דוקא בקיום העשה תוך כדי דיבור לעבירת הלאו, וכבר הקשו שאם כן נמצא מתקן עבירת הלאו ואף אם אינו ניתן לעשה לא ילקה. וראה **באפיקי ים** [א מ"ב] שהכריח כי מדובר בתוכ"ד שני, שהרי אילו מדובר תוכ"ד ללאו נמצא שגם כהן אונס לא ילקה, ונעקר הלאו מעיקרו, ובהכרח שאחר זמן העבירה, יש תוכ"ד לקיום העשה לתקנה.

9. **רש"י במכות** [טו א־טז א] ביאר ש"ביטלו" היינו דוקא אם שחטה, כי אילו מתה מאליה אינו לוקה כי נאנס בביטול העשה, והיינו שאין הלאו נגמר אלא בצירוף ביטול העשה בידים, וכן משמע לשון הגמרא כאן "כמה דלא שחטיה לא עבריה ללאו". אך **הריטב"א והמאירי** בסוגיין נקטו שעיקר החיוב תלוי בעבירת הלאו במזיד, ואף אם נאנס בביטול העשה לוקה, ו"שחטיה" לא דוקא כי הוא הדין אם מתה.

והמגיה לריטב"א נקט שנחלקו אם אונס ביום אחרון שמיה אונס, והיא סברת רש"י שאף על פי שהלאו נעשה במזיד, כיון שביטול האונס נעשה באונס אינו מתחייב בו. ואילו הריטב"א סבר שכיון שהחל במזיד, נחשב האונס שבביטול העשה כאונס ביום אחרון ודינו כפשיעה.

וראה מכתב **הגרי"ש אלישיב** [בסוף הריטב"א] שדין אונס ביום אחרון אינו שייך אלא בשבועה, שהנידון בה אם אדעתא דהכי נדר, ותלוי אם נחשב שהיה בידו לקיים שבועתו, אבל בקיום מצוות עשה פשיטא שאם שכח מתחילת הזמן עד סופו הוי עבירה. ויש לחלק כן גם מטעם אחר כי אונס ביום אחרון מועיל רק בענין שיש זכות לבעלים לעשות כרצונו זמן מסוים, וצריך שיהא בידו כל הזמן ולא חלקו, אך במצוות לא ניתן לו זמן, אלא לקיום במשך זמן. וראה **קצוה"ח ונתה"מ** [נ"ה] **וחידושי הגר"ח וקהילות יעקב** ריש כתובות.

ובשאגת אריה [פא] כתב ש"ביטלו" הוא דוקא כשדעתו בעת עשית הלאו לתקנו בעשה אך אם אין דעתו לקיים העשה ודאי עובר עליו מיד בעת הלאו. ולפיכך תמה למה אמרו שכל זמן שאינו שוחטה לא עבריה ללאו, והרי כאן מדובר שנטלה באיסור. [ולכאורה מוכח כסברת ר"י בפסחים וזה תמוה כדלהלן].

וביאר שודאי עבר על הלאו בעת מעשה העבירה, וכוונת הגמרא שעדיין הלאו תלוי ועובר עליו פעם שניה אם מבטל את העשה ואינו כמאן דאמר "קיימו" שלשיטתו כבר עבר את הלאו לגמרי ואינו עובר בו שוב בביטול העשה.

10. **בשאגת אריה** [פא] כתב "אל תטעה לבאר שהנוטל על מנת לשלח אינו עובר בלאו משום שלאו הניתק לעשה כשעושה על מנת לקיים יעשה לבסוף אינו עובר על הלאו וכסברת ר"י [בתוס' פסחים כט ב שהמשהה חמץ בפסח לבערו אינו עובר בלאו כיון שניתק לעשה] דהא

ליכא, שהרי עומד לשלחה, ורק **עשה הוא דאיכא,** שהרי מוטל עליו העשה של "שלח תשלח את האם", וסלקא דעתא **ליתי עשה** של מצורע **ולידחי עשה** של שילוח, קא משמע לן קרא "תשלח" שאינו דוחה (11).

מקשה הגמרא: **מאי אולמיה דהאי עשה** של מצורע **מהאי עשה** של שילוח, ולמה סלקא דעתא שידחנו?!

ומבארת: **סלקא דעתך, הואיל ואמר מר: גדול שלום שבין איש לאשתו, שהרי אמרה תורה: שמו של הקדוש ברוך הוא שנכתב בקדושה, ימחה על המים** כדי לעשות שלום בין איש לאשתו. שהרי מוחין על המים את מגילת הסוטה שכתוב בה שם ה' כדי לטהרה לבעלה. **והאי מצורע, כיון דכמה דלא מטהר** מטומאתו **אסור בתשמיש המטה, דכתיב** במצורע "**וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים**", ודרשו: "**אהלו**", **זו אשתו. מכאן** שמצורע **אסור בתשמיש המטה.**

מהו דתימא, כיון דאסור בתשמיש המטה עד שיטהר, **ליתי עשה דידיה ולידחי עשה**

ליתא, שהרי תירוץ הגמרא נסוב על הקושיא "ותו לרב יהודה דאמר שלח מעיקרא משמע אפילו עשה ליכא" ולרבי יהודה אינו לאו הניתק לעשה.

וביאר **בקונטרס אחרון** [לסימן לג] שכוונתו כי לא מדובר באופן שנוטל על מנת לשלחה רק לבסוף, אלא שנוטלה על מנת לשלחה מיד מעל הבנים ועושה בכך מצוה, [ואין כאן מעשה לקיחה אסורה שעומד לתיקון כחמץ שעומד לשריפה], ובאופן זה אם נמלך להחזיקה ולטהר בה את המצורע אינו עובר בלאו אלא בעשה שמשהה אותה משילוח הקן. [וראה יש"ש ומנחת חנוך שכתבו שעובר בעשה על השהייה] וסלקא דעתך שיהא עשה של מצורע דוחה לעשה של שילוח הקן. וכן מפורש גם בחידושי **חתם סופר** לסוגיין, וראה **שער המלך** [פ"ג מנדרים ה"ו] **וטורי אבן** [ר"ה ד ב].

וכבר הבאנו את דברי **הרשב"א** [בשו"ת יח] שלקחת את האם כדי לשלחה הוא בכלל מצוה הבאה בעבירה **ובאבודרהם** [שער ג] הביא **שהראב"ד** השיג עליו מסוגיין שנוטל על מנת לשלחה אינו עובר. ובברכי יוסף הוכיח מכך שכוונת הרשב"א שאין מברכין על שילוח הקן מפני ששייך במצוה זו אופן שתבא בעבירה, אך שילוח לכתחילה אין בו עבירה, וראה הערה 14.

11. בפשטות ביאור הגמרא הוא שאין מצוות ציפורי מצורע יכולה לחייבו בקום עשה לתופסה ולא לשלחה, אלא יכול להרפות מאחיזתו בציפור והרי היא משולחת. אולם קצת קשה שהרי לעיל [קלט. הערה 1] הבאנו **שיטת הריטב"א** שמצוות סקילת העוף דוחה את מצות שילוח הקן. וצריך לתופסה ולהביאה לב"ד, ואילו כאן משמע שאין עשה דמצורע עדיף משילוח.

וצריך לומר שמצוות ציפורי מצורע היא מדיני הגברא המצורע, ואינה יכולה לדחות בקום עשה דיני ציפור שחל בגופה חיוב שילוח הקן, וכמו שכתב רש"י [קמ. ד"ה בר קטלא] שאינה דוחה גם חיוב סקילה, ורק מצוות סקילה שחלה על גוף העוף דוחה מצוות שבגופו [וראה בחידושי הגרעק"א שביאר "מאי אולמא" והרי בשניהם מבטל את העשה בשב ואל תעשה].

וראה **בשאגת אריה** [לב] שהוכיח מסוגין כשיטת ר"י הזקן [שהובא במרדכי בהלכות קטנות תתקמד] שנקט כי אין איסור בלבישת בגד בלי ציצית, אלא חיוב הוא להטיל ציצית ואם אינו יכול להטילה מותר ללבוש הבגד בלי

דשלוח הקן כדי לטהר איש לאשתו.

קא משמע לן קרא שאינו דוחה(12).

מתניתין:

הנוטל אם על הבנים, רבי יהודה אומר: לוקה כיון שעבר על הלאו, **ואינו משלח** יותר(13).

וחכמים אומרים: משלח עכשיו את האם, **ואינו לוקה.**

זה הכלל אמרו חכמים: **כל מצות לא תעשה, שיש בה** ציווי של **קום עשה,** כגון שילוח הקן, שיש בו לא תעשה של "לא תקח האם על הבנים", ויש בו קום עשה של "שלח תשלח את האם", **אין לוקין עליה.** אלא יקיים

ציצית, שהרי אנו לובשים בגד שחייב בציצית ואיננו מטילים בו פתיל תכלת, ואין לומר שמצות עשה דלבן דוחה ביטול עשה של תכלת שהרי אמרו בסוגין מאי אולמיה דעשה מעשה. **ובקהילות יעקב** [מנחות כג] כתב שבסוגין תתבטל ממה נפשך אחת מן המצוות ותתקיים השניה. אבל בציצית אם לא ילבש לבן לא יקיים שתיהן. ונמצא שמבטל קיום עשה של לבן כדי שלא לבטל עשה דתכלת ולזה לא מצינו מקור בסוגיין.

12. **רש"י** פירש שהאיסור בתשמיש המטה הוא למאן דאמר [במו"ק ז ב] ימי ספירו וקל וחומר ימי חלוטו, והיינו שלמאן דאמר ולא ימי חלוטו הוא מותר בתשמיש המטה, כיון שאינו יוצא מימי חלוטו לימי ספורו אלא אחר שנטהר בצפורים, ונמצא שאין בעשה דצפרים "גדול השלום", ותמה **השאגת אריה** [לג] שלכאורה למאן דאמר זה תחזור הקושיא "שלח תשלח" למה לי, [וכולי עלמא מודו בדרשא זו, כדפרכינן לעיל הניחא למ"ד וכו'].

והוכיח מכך שלשיטתו צריך את הדרשא, משום שבעלמא עשה שהוא בקום עשה כצפרי מצורע דוחה ביטול עשה הנעשה בשב ואל תעשה כאחיזת צפרי שילוח הקן, ולפי זה נקט שגם מה שתמהה הגמרא "מאי אולמא דהאי עשה" הוא רק למאן דאמר ספירו, וק"ו חלוטו, שלדבריו נצרך שלח תשלח להשמיענו שמצורע אינו דוחה אף שגדול השלום, אך למאן דאמר ספירו ולא חלוטו עדיף עשה דמצורע משום שהוא בקום עשה, וכשיטתו פסק הרמב"ם [פי"א מטומאת צרעת ה"א] ועי"ש עוד. **ובחתם סופר** בסוגיין.

13. בגמרא דייקו מלשון המשנה שלדעת רבי יהודה אין מצוות שילוח אחר שעבר ונטל אם על הבנים, כי מצוות שילוח נאמרה רק מעיקרא. וראה רש"י [ד"ה שלח], והקשה **החזו"א** [או"ח קיח ח] מנין שרבי יהודה סובר שרק מעיקרא חייב לשלח, ולמה לא נפרש שחייב בין מעיקרא ובין אחר שעבר ונטל, ולוקה עליו משום לאו שקדמו עשה, ונחלקו עמו רבנן וסברו שלא נאמר העשה אלא אחר הלאו ולכן לוקה [וראה רש"י הנ"ל שהוסיף "שהעשה קדם" ובמכות טז ב כתב שיש עשה גם אחר שלקחה, אך לוקה כי קדמו עשה, וצ"ע].

והוכיח מכך שרק במצות עשה שנאמרה באונס שייך לומר שנאמרה בין קודם הלאו ובין אחריו כי היא נמשכת לעולם ועיקרה שלא ישלחנה, אך מצות שילוח שהיא מעשה חד פעמי, אם חיובה נאמר קודם הלאו אין לנו מקור לחייבו אחר שעבר בלאו. וראה כעין זה בהערה 8. ועיין בהערות בעמוד ב.

והגרעק"א כתב שלדעת רבי יהודה, אם עבר ונטל האם תאסר באכילה, שהרי לעיל [קטו א] מקשינן שתאסר, מתרצת הגמרא שלא אמרה תורה שלח לתקלה, ופרש"י שהראיה היא ממה שאמרה התורה שאם נטלה ישלח, אך לרבי

את העשה ויפטר[14].

גמרא:

בעי רבי אבא בר ממל: האם **טעמא דרבי יהודה** ש"לוקה ואינו משלח" הוא **משום דסבר לאו שניתק לעשה לוקין עליו. או דלמא, בעלמא** באמת **סבר** רבי יהודה **לאו שניתק לעשה אין לוקין עליו. והכא, היינו טעמא, משום דקסבר "שלח", מעיקרא משמע.** כי כך ביאור הכתוב: לא תקח האם על הבנים, אלא שלח אותה קודם. ואם כן, אם לקחה, עבר כבר על הלאו והעשה.

תא שמע: גנב וגזלן, ישנן בכלל מלקות, שלוקים הם על הלאו של "לא תגנובו" ו"לא תגזול", **דברי רבי יהודה.**

והא הכא, דלאו שניתק לעשה הוא, דרחמנא אמר "לא תגזול", ונתקו לעשה **"והשיב את הגזלה".**

שמע מינה, טעמא דרבי יהודה משום דקסבר לאו שניתק לעשה לוקין עליו! שהרי אי אפשר לומר "והשיב" מעיקרא משמע, כי לא יתכן להשיב את הגזילה קודם שגזל[15].

יהודה שהמצוה נאמרה קודם שעבר הלאו אין לנו מקור ללמוד היתר אכילה [ולכאורה יש להוכיח משם עוד, שלרבנן יש עשה לשלח מעיקרא שהרי אילו החיוב לשלח לא חל איסור על האם, ויכול לזכות בביצים כשהוגבהה מעליהם ואחר כך לזכות בה, ובהכרח שההוכחה היא מהיתר האיסור שחל בעשה, ואם כן אף לרבי יהודה אפשר להוכיח שאינה נאסרת וצ"ע].

14. ראה לעיל [בהערה 6] **שהכסף משנה** תמה הרי לרבנן אין בתחילה כי אם לא תעשה, ואילו מצוות שילוח רק אחר שנטל האם, וכן נקטו **התורת חיים ושאגת אריה** בתירוצם שאינו מבטל עשה אלא אחר שנטל את האם וחייב לשלח. והיינו כדעת **הרשב"א** [בשו"ת יח] שלרבנן העשה הוא רק לתיקון הלאו, ולכן החשיבו כמצוה הבאה בעבירה, וכך מבואר מדבריו [בח"ג רפג], וכן הסיק **בחתם סופר** [או"ח ק].

אולם **בברכי יוסף** [רצב] נקט שכוונת הרשב"א שאין מברכין על כל שילוח קן משום שיש אופן שהמצוה באה על ידי עבירת נטילת האם, אך ודאי יש מצוה גם מעיקרא לשלח, וכן משמע מדברי הרבה ראשונים ראה רש"י לעיל [קלט א] שנקט כי חיוב השילוח חל כשמצאן, וכן כתב [בב"מ קב] שחיוב שלח תשלח חל קודם, וכן הוא ברמב"ן בסוגיא דשני סדרי ביצים, ובמכות [טז א] וקידושין [לד א] וכן משמע מתירוץ דמר בר רב אשי לעיל שנטלה על מנת לשלחה עובר בעשה. אף שלא שייך בו לאו, ובהכרח שלרבנן הוא גם קודם הלאו וגם מתקנו אחר שעבר.

15. **באור שמח** [פ"א ממעילה ה"ג] הביא קושית מחברים איך ילקה וישלם, והרי אמרו במכות [טז א] שגזלן נפטר ממלקות מפני שהוא חייב בתשלומין, ואין אדם לוקה ומשלם. וראה שם שדחק להעמיד באופנים שונים שגזלן פטור מתשלומין ובהם לוקה.

אך **החזו"א** [אבה"ע עמ' 456] נקט שאם לפי רבי יהודה לוקין על לאו הניתק לעשה, אם התרו בו אינו משלם, כי לא רבתה תורה בפירוש שגזלן משלם ואינו לוקה, אלא כל פטורו משום שמתקן הלאו, עי"ש.

וראה **בעונג יו"ט** [קיח] שהקשה מסוגיין על דעת הרמב"ם [פ"א מגזילה ה"א] שאין לוקין על

קמא-ב **אמר ליה רבי זירא: וכי לאו אמינא לכו דכל מתניתא דלא תניא בי רבי חייא ובי רבי אושעיא,** שהם סידרו את הברייתות, ודקדקו בדברי כל תנא לשנות כמו שאמר, **משבשתא היא, ולא תותבו מינה בי מדרשא?!** וגם ברייתא זו לא נשנית בבי מדרשם של רבי חייא ורבי אושעיא. אם כן, יתכן כי משבשתא היא, ולא כך נשנתה, אלא "**אינה בכלל מלקות ארבעים" תניא!**(1) ומשום שרבי יהודה מודה שלאו הניתק לעשה לוקין עליו(2).

תא שמע: דתני רבי אושעיא ורבי חייא: כתיב גבי שכחה "**לא תשוב** לקחתו", והוא עבר על הלאו ושב ולקח את השכחה, וכן גבי פאה דכתיב "**לא תכלה** פאת שדך", והוא **כלה** פאת שדהו — **ישנן בכלל מלקות ארבעים** אף על פי שניתקו לעשה, דכתיב בהו "לעני ולגר תעזוב אותם — **דברי רבי יהודה. שמע מינה דטעמיה דרבי יהודה משום דקסבר לאו שניתק לעשה לוקין עליו!**

דוחה הגמרא: יתכן שרבי יהודה סובר שלאו הניתק לעשה — אין לוקין עליו, **והתם היינו טעם** שרבי יהודה אומר לוקין, משום **דקסבר** שהכתוב "לעני ולגר **תעזוב**" — **מעיקרא משמע,** וכך כוונת התורה: "לא תשוב" ו"לא תכלה", אלא "לעני ולגר תעזוב אותם", ואין כאן לאו הניתק לעשה, אלא ביאור אופן המצווה.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תא שמע: כתיב בקרבן פסח "**לא תותירו ממנו עד בקר וגו'** והנותר וגו' **באש תשרופו", בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה, לומר לך שאין לוקין עליו, דברי רבי יהודה.** ומוכח שלדעתו לאו הניתק לעשה — אין לוקין עליו!

שמע מינה דטעמא דרבי יהודה בשילוח הקן דלוקה, **משום דקסבר "שלח" מעיקרא**

גזילה משום שהיא לאו הניתק לתשלומין. וכאן משמע דהוי ניתק לעשה, וגם משמע שלרבי יהודה לוקין משום שמחייב מלקות בניתק לעשה, ואין כאן פטור של ניתק לתשלומין. והעלה מכך שלפי רבי יהודה העשה אינו מתקן הלאו, ולכן גם התשלומין שהם מדין העשה אינם פוטרים ממלקות, ובאמת לשיטת רבי יהודה ילקה על הלאו וישלם על העשה, עי"ש.

1. **בחידושי רבינו מאיר שמחה** ביאר את לשון הגמרא "אינה כלל מלקות ארבעים", שהכוונה היא כי לדעת רבי יהודה [במכות כד.] בכל מלקות לוקה ארבעים, ואילו במכת מרדות לוקה ל"ט כדי להורות שאינם מדאורייתא [כמבואר מתוס' נזיר כ:] ולכן אמרו שגנב וגזלן אינם לוקים ארבעים כדיני מלקות אלא רק ל"ט כדין מכת מרדות.

2. מסקנת הסוגיא שטעמו של רבי יהודה לחייב מלקות על נטילת האם, אינו משום שלוקין על לאו הניתק לעשה, אלא משום שאינו ניתק לעשה, כי נאמר לקיים העשה קודם ללאו. וראה **רש"י** במכות [טז.] שביאר שאין העשה פוטרו, כי הוא לאו שקדמו עשה.

והרמב"ם בפירוש המשנה [מכות פ"ג מ"ג] כתב שטעמו של רבי יהודה משום שסובר שלוקין על לאו הניתק לעשה. **ובפני יהושע** שם תמה עליו מסוגיין, וראה בפירוש הגרי"ש נתנזון למשניות [שם] שכוונתו כרש"י, שרק בהוה אמינא דרבי יוחנן שמחייב בלאו שקדמו עשה, פירש שטעמו של רבי יוחנן משום שקדמו עשה, אך למסקנא שגם בקדמו עשה פטור, בהכרח

משמע!

ומסקינן: **שמע מינה!**

אמר ליה רב אידי לרב אשי: מתניתין נמי דיקא שטעמו של רבי יהודה הוא משום "שלח" מעיקרא משמע,. **דקתני: הנוטל אם על הבנים, רבי יהודה אומר לוקה ואין משלח. ואי סלקא דעתך דטעמא דרבי יהודה** משום שלדעתו **לאו שניתק לעשה לוקין עליו,** ולא משום "שלח" — מעיקרא משמע, נמצא שכוונת הכתוב "שלח" — אחר לקיחה, ואם כן **לוקה ומשלח מבעי ליה!**

ודחינן: **דלמא הכי קאמר במתניתין:** באמת חייב עדיין לשלח, כי "שלח", אחר לקיחה משמע, אבל עדיין **אין נפטר עד דמלקין ליה.**

דנה הגמרא: **עד כמה משלחה** אם עבר ונטלה בידו? (3)

אמר רב יהודה: כדי שתצא מתחת ידו, ואף על פי שיכול לחזור ולתפסה — מותר.

במה משלחה, היאך יעשה כדי שייחשב שילוח? (4)

רב הונא אמר: אפילו אם תלש את כנפה שלא תוכל לעוף, ושלחה, כיון שיכולה ללכת **ברגליה** ב' וג' פסיעות, חשיב שילוח.

שדעת רבי יוחנן שלוקין על לאו הניתק לעשה.

3. **פירש"י** "אם נטלה", והעיר **הרש"ש** שלכאורה הנדון הוא גם בשיעור השילוח לכתחילה, ויתכן לבאר שבשילוח מעל הבנים פשיטא שדי ביצאה מתחת ידו, אך כשנטלה ומוטל עליו לשלחה לתקן הלאו, סלקא דעתך שצריך שילוח שלא יוכל לחזור ולקחתה, וקא משמע לן שדי ביציאה מתחת ידו. וראה הערה הבאה.

4. **רש"י** [בפירוש הראשון] **והרמב"ם** [בה"ה] נקטו שהנידון הוא כיצד אופן השילוח, אם אוחזה ברגליה או בכנפיה לשלח. ובפירוש השני גרס רש"י "ברגל" ופירש שהנידון הוא באופן שקצץ כנפיה ושלחה, שרב הונא סבר שנפטר משילוח כי הולכת ברגל, ורב יהודה סבר, כדאמר בסמוך, שצריך להמתין עד שיצמחו כנפיה, כי אין שילוח אלא כשיכולה לעוף בגפיה.

וראה **בלחם משנה** שביאר כוונת רבי יהודה בסמוך גם לפי הפירוש הראשון, שלא נחשב שילוח כשקצץ כנפיה משום שאינו יכול לאחוז בכנפיה ולשלחה. וכפירוש זה נראה מדברי **הרשב"א** שנקט כי מצות שילוח הקן באה בעבירה של נטילת האם, ומשמע שצריך לאחוז בה כדי לשלחה. [ויש לדחות כביאור הברכי יוסף בעמוד א' הערה 14].

ובחתם סופר [לסוגיין ובאו"ח ק'] תמה על הפירוש הראשון הרי להלן בסמוך אמר שמואל לרב יהודה שינקוש על הקן, ומשמע שאין צורך לאחוז האם בכנפיה. וביאר שהנידון להלן רק לגבי הפרחת האם שיוכל לזכות באפרוחים, ולא לגבי קיום מצוות שילוח. [ולהלן נביא שנחלקו הראשונים בביאור הנידון שם]. אך בדעת רש"י [בפירוש השני] פשיטא ליה שדי בהקשה לקיום מצות שילוח, [וכפירוש זה משמע מדברי הרא"ש והטור. וכן פסק השו"ע]. וכן נקט **הר"ן** שרש"י והרמב"ם נחלקו אם צריך לאוחזה בכנפיה בעת השילוח או שדי בהקשה, ורק צריך שיהיו לה כנפים לעוף.

אמנם יתכן שרש"י בפירוש ראשון נקט שאוחזה בכנפיה רק משום שהקדים להעמיד נדון סוגיין באופן שנטלה וכבר עבר הלאו, אך

רב יהודה אמר: צריך לשלחה **באגפיה** [בכנפיה] דווקא, שתוכל לעוף כדרכה, ולכן אסור לתלוש את כנפה ולשלחה.

ומבארת הגמרא את טעמיהם:

רב הונא אמר ברגליה, דכתיב "**משלחי רגל השור והחמור**". ומשמע שילוח ברגל, נחשב שילוח.

רב יהודה אמר באגפיה, דהא רגליה של הציפור, **כנפיה נינהו,** שעיקר תנועתה של הציפור ממקום למקום נעשה על ידי כנפיה, ולא על ידי רגליה.

ההוא דגזינהו לגפה דאם, **ושלחה, ואחר כך תפשה. נגדיה** [הלקהו] **רב יהודה. ואמר ליה: זיל רבי לה גדפיה** [המתן לה עד שיגדל כנפה], **ושלחה!**(5)

דנה הגמרא: **כמאן** אמר רב יהודה דין זה?

אי כרבי יהודה, הרי לדעתו "**לוקה ואין משלח**". ולמה אמר לו לשלח?

אי כרבנן, הא **משלח ואין לוקה** קאמרי, ואם כן למה הלקהו רב יהודה?

מתרצת הגמרא: **לעולם כרבנן,** והלקהו רק **מכת מרדות מדרבנן,** שמלקין משום תוכחה כדי שלא ישוב לעבור, ואין להן קצבה, הלקהו, אבל מדאורייתא אין חייב מלקות.

ההוא דאתא לקמיה דרבא. אמר ליה: תימה [מין עוף טהור] **מהו** לענין שילוח?

אמר רבא בלבו: וכי **לא ידע האי גברא דעוף טהור חייב לשלוחי,** ומהו ספיקו?!

אמר ליה לאדם השואל: **דלמא חדא ביעתא** [ביצה אחת] **הוא דרמיא** [היתה מוטלת בקן], וספיקך אם באופן זה מוטלת עליך מצות שילוח, והצד לפטור הוא משום שנאמר "אפרוחים או ביצים" — לשון רבים. **אמר ליה** רבא: **האי ידעי** להשיב **לך,** כי **מתניתין היא.** דתנן: **אין שם אלא אפרוח אחד או ביצה אחת — חייב לשלח!**

המצוה לכתחילה נעשית גם בנוקש על הקן, והשו"ע לא הזכיר את הדעה שצריך לאוחזה בידו, כי לא פסק את דין העובר בלאו ובא לתקנו, אלא את אופן השילוח לכתחילה. וכן מדוקדק לשון הרמב"ם שכתב בתחילה "הלוקח אם על בנים" ובהלכה אחריה כתב "וכיצד משלחה" ומשמע שהוא המשך לדין תיקון הלאו.

5. **הרמב"ם** [בה"ב] כתב נטל אם על הבנים וקצץ אגפיה בשביל שלא תעוף, ושילחה, מכין אותו מכת מרדות ומשהה אותה אצלו עד שיגדלו כנפיה ומשלחה, ואם מתה וכו' לוקה, שהרי לא קיים עשה שבה. **והמאירי** הקשה אם סופו ללקות למה מכין אותו מרדות בתחילה, וצידד שהוא מתורת קנס. והביא שיש אומרים שאין מכין אותו מרדות, עד שיגדלו כנפיה וישלחנה ויתברר שאינו לוקה.

ובטור ושו"ע לא הזכירו שלוקה מכת מרדות, ותמה על כך **השלחן גבוה** שדרכם להביא דין מכת מרדות, ויתכן שכוונתם שאינו רשאי לחתוך כנפיה אף קודם שנטלה, ועל כך אין מכין אותו מרדות אם חתך קודם שלקחה, ורק אחר שלקחה מכין אותו. וכפי הטעם שנתן **הרשב"ש** [תר"י] שמכין אותו כדי שלא יבא לשוחטה ויבטל העשה ויתחייב מלקות, ומיושבת קושית המאירי.

ובשו"ת מהרי"ל דיסקין [קו"א קע"ט] דן

שלחה אותו אדם השואל, לאותה צפור. **ואהדר לה** [החזיר עליה] **רבא פרסתקי** [מצודות] — **ותפסה.**

מקשה הגמרא: איך עשה רבא דבר זה, **וליחוש לחשדא,** שמא יאמר המשלח שרבא חייבו לשלחה, כדי שיוכל לחזור ולתפסה?!

מתרצת הגמרא: **כלאחד יד.** דהיינו שרבא פירס את המצודה מרחוק, שלא ראה המשלח שתפסה.

תנו רבנן: יוני שובך ויוני עלייה חייבות בשלוח. ואסורות משום גזל — מפני דרכי שלום(6)**.**

דנה הגמרא: **אי איתא להא דאמר רבי יוסי בר רבי חנינא: חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, קרי כאן "כי יקרא" — פרט למזומן,** שהרי גם באופן זה הוא נחשב "מזומן", כי שובך ועליה קנו לו את הקן שלא מדעתו?!

אמר רב: ביצה עם יציאת רובה מגוף אמה **הוא דאחייב בשלוח, מקנא לא קני** לה **עד דתפול לחצרו** [דהיינו השובך או העליה]. **וכי קתני חייבות בשלוח,** היינו כשמצאן **מקמי דתפול לחצרו,** שאז חייב בשילוח, ועדיין לא קנאן.

מקשה הגמרא: **אי הכי,** שמדובר באופן שעדיין לא יצאה הביצה, **אמאי אסורות משום גזל** אפילו מפני דרכי שלום, הרי מגוף האם הן, וכשהיא במעי האם עצמה אין איסור כלל לקחתה, כי כיון שאין נוח לתפסה, אין דעת בעל השובך עליה, ואינו מתקוטט עם התופסה?!(7)

מתרצת הגמרא מה שאמרו שהן "אסורות משום גזל" — נסוב אפילו **אאמם,** כי אף על גב שלא שייך בה גזל גמור, כנ"ל, משום דרכי שלום — אסורות.

"אסורות משום גזל" — נסוב רק **אביצה,** והטעם לכך, משום **דביצה כיון דנפיק ליה**

במוצא אם קציצת כנפיים אם מחויב להמתין עד שיגדלו כנפיה ואז ישלחנה, והיינו כי אף שחיוב שילוח בכנפים אינו פוקע כשקוצץ כנפיה, יתכן שאם נמצאה קצוצה מתחילה יכול לשלחנה ברגל ואינו צריך להמתין עד שיגדלו כנפים. אך מאידך יתכן שכיון שחייב בשילוח ימתין עד שיוכל לשלחה בכנפים כראוי.

6. משמע בברייתא ששייך בהן קיום מצוות שילוח אף שיש בהן גזל מדרבנן, והיינו כמבואר בתוס' ריש פירקין [קלח: ד"ה יצא] שביצי הקדש האסורים רק מדרבנן מקיים בהן מצוות שילוח [כמבואר שם על פי תוס' רא"ש]. וראה **דבר אברהם** [ח"א כ"א ט"ז, מובא להלן הערה 12] שגזל מפני דרכי שלום אינו קנין מדרבנן, אלא איסור לקחתו מהמחזיקו, ולדבריו יתכן לחלק שרק איסור דרבנן על הגברא אינו מעכב בשילוח הקן, אך הקדש דרבנן יעכב כי הוא חל בעצם גוף העוף ולא יתחייב בשילוח.

7. **רש"י** פירש [בד"ה אמאי] שקושית הגמרא למה יש בהן גזל מפני דרכי שלום והרי יצאה רק רובה, והן נחשבות מגוף האם, ובאם גופה אין גזל מפני דרכי שלום ומשמע שמפרש ש"אי הכי" בא לומר שאילו כבר הביצה נפלה לחצירו, ואין הלכה כרבי יוסי ב"ח, אין כאן קושיא, כי חצירו קונה מפני שהביצה כבר נפלה לתוכה, אך הקנין רק מפני דרכי שלום.

והראשונים תמהו על דבריו שהרי אמרו בסנהדרין [כה.] שיוני שובך עצמן יש גזל מפני

רובא — **דעתיה** של בעל השובך **עליה** לקחתה, ואף על פי שעדיין לא זכתה לו חצרו — משום דרכי שלום אסורות. אבל על האם אין איסור אפילו מפני דרכי שלום.

והשתא דאמר רב יהודה אמר רב: אסור לזכות בביצים בזמן **שהאם רובצת עליהן, שנאמר "שלח תשלח את האם" והדר "הבנים תקח לך", אפילו תימא: אף על גב** דמיירי **דנפל לחצרו,** כל זמן שלא עמדה האם מעליהן, לא זכתה ליה החצר ולא הוי מזומן. כי **כל היכא דאיהו מצי זכי** — **חצרו נמי זכיא** ליה. **וכל היכא דאיהו לא מצי זכי,** כגון באופן זה, שאין יכול לזכות כשהאם רובצת עליהן,(8) **חצרו נמי לא זכיא ליה,** ולכן חייבות בשילוח(9).

מקשה הגמרא: **אי הכי, אמאי אסורות** רק **מפני דרכי שלום? אי דשלחה** לאם — הרי זכתה לו מיד חצרו לבעל השובך, **וגזל מעליא הוא** ליטול את הביצים. **ואי דלא שלחה** — היאך יכול ליטול את הביצים קודם ששלח את האם, הרי **שלוחי בעי** כדברי רב יהודה!

מתרצת הגמרא: כאן מדובר **בקטן,** שאינו

דרכי שלום ולאו דוקא בביצים, ועוד שהרי פירש [בד"ה אי הכי] ש"אי הכי" בא לומר שהקושיא היא משום שלא קנתה חצירו, ולכאורה אין זה כפירושו שהקושיא לרבי יוסי שחצירו קונה רק הביצה לא יצאה כולה.

ולכן פירשו שקושית הגמרא "אי הכי" היא אם הביאור כרב שעדיין מחוברת בגוף האם, ולא יצאה אלא רובה, למה יש בה גזל מפני דרכי שלום, והרי רק האם יש בה גזל מפני דרכי שלום, כי נמצאת בחצירו, אך הביצה יכולה ליפול במקום אחר, ואין בה גזל אפילו מפני דרכי שלום ועל כך מתרצינן שדוקא "אאמן" נאמר שיש בהן גזל ולא בביצים.

והתירוץ השני לפי רש"י יתפרש שרק על ביצה יש איסור גזל מפני דרכי שלום, כי קל לתופסה, ולפי הראשונים ביאורו, שגם בביצה יש גזל ולא רק באם.

ובתוס' [בב"מ שם] הקשו איך שייך באם גזל מפני דרכי שלום, והרי מצוה לשלחה ותירצו שהאיסור משום גזל נאמר באופן שאינה רובצת על הביצים, והוסיף **בתוס' רא"ש** שהסיפא באה להשמיענו שאף שנאסרות משום גזל במקום שאין ביצים, בכל זאת אין דינם כקן מזומן ואם יהיו ביצים חייבות בשילוח.

8. **המאירי** ביאר שאסור לזכות בביצים כדי שיהא מזומן ויפטר משילוח, וכיון שהוא אינו יכול לזכות כדי להפטר, גם חצירו אינה יכולה לזכות לו. ומשמע שאילו היה זוכה בהן היה נפטר משום מזומן.

ובחזו"א [יו"ד קע"ה א'] נקט שגם לולי דברי רבי יהודה שאסור לזכות, לא היתה הזכיה מועילה לפוטרו משילוח, מאחר שכבר חל קודם לכן, ורבי יהודה חידש שאף שאינו נפטר, יש איסור בעצם הזכיה בביצים, ולכן נקטה הגמרא שלפי רבי יהודה אינו זוכה בחצר, כי חצירו יכולה לקנות אף אחר שהתחייב בשילוח, ורק מפני האיסור שחידש רב אין קנינה מועיל לו.

9. **תוס'** בב"מ [קב. ד"ה לא] כתבו ש"לא התכוון לזכות בביצים" עדיין, דאסור הוא, וכן נקט שם בתוס' רא"ש שחצירו אינה זוכה שלא מדעתו, אך אם נתכוון לקנות בה, זכה. והטעם לחילוק זה כתבו **הריב"ש** [ת"א שצ"ד] **והפרי חדש** [או"ח תמ"ח ב'] שחצרו אינו קונה שלא מדעתו כי מסתבר שלא ניחא ליה לקנות את

חייב לשלחן, ובאופן זה אסורות לקחתן מפני דרכי שלום(10).

מקשה הגמרא: וכי **קטן בר דרכי שלום הוא??** וכי האיסור במשנה נאמר לקטן שלא יטול משום דרכי שלום?

מבארת הגמרא: **הכי קאמר: אביו של קטן חייב להחזיר לו** לבעל השובך — **מפני דרכי שלום.**

לוי בר סימון אקני [הקנה] את **פירות שובכו,** האפרוחים והביצים, **לרב יהודה.**

אתא לקמיה דשמואל [ולקמן מפרש לשם מה אתא לקמיה].

אמר ליה: זיל טרוף אקן [הכה על הקן] כי היכי **דליתגבהו** האפרוחים מיראתך, **וקנינהו**(11).

ומבארת הגמרא:

למאי, לאיזה צורך אמר ליה להגביהם?

הביצים שאסור לקחתן, אבל כשדעתו לעבור ולקנות, קונה לו.

אבל **הריטב"א** [שם] כתב שחצירו אינה זוכה בדבר שאינו יכול לזכות בו ואפילו דעתו ורצונו לזכות בו על ידי חצירו. [ומה שמצאנו שחצירו קונה לו גניבה [בב"מ י.] היינו משום שגילתה תורה שיתחייב כפל כשגונב על ידי חצירו], וכן משמע **במאירי** שם שכתב כי נחשב גזל רק מפני דרכי שלום, כיון שבעל החצר זכה בביצים בעבירה. והיינו שמפני האיסור אין זה קנין גמור.

ובמחנה אפרים [חצר ד'] תמה למה לא יזכה בביצים על ידי חצירו כשרוצה לעבור ולזכות בהן, ואם משום כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, אם כן מה דימה דין זה לגניבה, [ורק אם קנין חצר משום שליחות ניחא ליה, דאין שליח לדבר עבירה].

וברמב"ם מצינו לכאורה סתירה בדין זה, שבהלכות שחיטה [הי"ח] כתב בסתם שלא קנתה לו חצירו כשם שאינו יכול לזכות בהן לאחרים כך לא תזכה לו חצרו בהן. ומשמע שיש איסור מה"ת לזכות בביצים, ולכן אינו זוכה בהן אפילו אם רצונו בכך. ואילו בהלכות מכירה [פכ"ג ה"י] כתב שבעל השובך לא קונה את הביצים שהוטלו בו כל זמן שלא פרחו, ודבר זה גזירת חכמים הוא ומשום תקנת חכמים נגעו בה, ומשמע שרק איסור דרבנן מעכב את הזכיה. וכתב המחנה אפרים שגזירת חכמים היא שלא יטלם בידו, אך עצם הדין שחצרו אינה קונה את הביצים משום האיסור מן התורה לזכות בביצים. וראה בדף קלח: סוף הערה 3 שכך פירשו הבית יוסף ומנחת חנוך בדעת הרמב"ם וראה **ב"ח ופרישה** [חו"מ ריג].

10. תוס' [בב"מ שם] הקשו שהרי גם בגדול מצינו אופן שיכול לקחת הביצים ואינו גזל גמור, כגון שהניח בגדו או ידו תחת הביצים ולא התכוון לזכות בהן כעת, כי עדיין אסור לקחתן קודם שילוח, ואחר כך משלח, ונמצא שהן בידו ולא ביד בעל הבית ואז זוכה בהן.

ומהרי"ל דיסקין אמר ליישב, שיש לחלק בין המשלח שאינו מקיים מצוות שילוח עד שתצא מתחת ידו ועד אז אסור לקחת את הבנים, לבין אדם אחר שיכול ליטלם כשאין האם עליהם. ולפיכך גם באופן שבגדו מפסיק זוכה בעל השדה בביצים, כיון שהמשלח אינו יכול לזכות על ידי בגדו. וראה חזו"א [יו"ד קע"ה ב'].

11. **רש"י** פירש ששמואל אמר לרב יהודה כיצד יקנה את האפרוחים, ולא יוכל לוי בן סימון

אי למקנא אותם כדי שלא יוכל לוי בר סימון לחזור בו, למה דן רב יהודה משמואל היאך יקנם, **לקנינהו ליה** לוי בר סימון **בקנין סודר**?!(12)

קמב-א **ואי** מדובר **בערב יום טוב**, ובא רב יהודה לשאול את שמואל היאך יעשה כדי שלא יהיו מוקצה ביום טוב, הרי **בעומד ואומר: זה וזה**, ביצה זו או אפרוח זה, **אני נוטל** למחר! **סגיא.** כי על ידי כך לא הוי מוקצה.

מבארת הגמרא: הנהו ביצים, **פירי חדתי הוו**, שמעולם לא עמדה האם מעליהם, **דלוי בר סימון גופיה לא הוה קני להו**, שהרי אסור לזכות בהן כל זמן שהאם עליהן. **והכי קאמר ליה** שמואל: **זיל וטריף אקן, דליתגבהו** האמהות, ואז **ניקנינהו לוי בר סימון** לביצים. **והדר, ליקנינהו** לוי בר סימון **ניהלך בקנין סודר.**

מתניתין:

לא יטול אדם אם על בנים אפילו כדי **לטהר את המצורע**(1).

לחזור בו, וגם במסקנא ביאר שאמר לרב יהודה שיגביה את האם כדי שיקנה לוי בן סימון את האפרחים בחצר [ויפטר משילוח], ושוב יוכל להקנותם לו בסודר.

והיש"ש הביא **שתוס' ורא"ש** בב"מ [ט.] הוכיחו מסוגיין שקנין הגבהה מועיל בהגבהה מכוחו, אף שלא הגביהו בידו, ותמה שהרי למסקנא אין כאן נידון של קנין הגבהה, אלא הפרחת האם כדי שלא יהיו האפרוחים חייבין בשילוח. [ומשמע שהבין בדברי הרא"ש ששמואל אמר ללוי בר סימון להגביהם ולקנותם, וצ"ע]. **והש"ך** [חו"מ רס"ט ב'] השיב, שראית הרא"ש מההוא אמינא, וכביאור רש"י בקושית הגמרא שהגבהת האפרוחים נחשבת קנין.

וכבר הבאנו [בהערה 4] **שהחתם סופר** הקשה מסוגיין על דעת הרמב"ם שצריך לאוחזה בכנפיה ולשלחה, שהרי שמואל אמר שדי לנקוש על הקן, ולפיכך העמיד שהנידון כאן הוא רק לגבי הפרחת האם כדי שיוכל לזכות באפרוחים על ידי חצירו.

אולם יש ליישב בפשטות, שרב יהודה לא התחייב כלל בשילוח, כי הקן היה של לוי בר סימון, ואם ישלח רב יהודה את האם לא יוכל לקחת הבנים, רק על ידי שיקנה לוי את הבנים יוכל להקנות לו בסודר. וראה **בכפי אהרן** [סק"ג] שהוכיח מכך שאם אינו צריך לבנים נפטר משילוח, וכן ביאר והעלה מכאן החזו"א [יו"ד קעה], שאילו היה חייב בשילוח לא יכל להפריח האם כדי שיזכה לוי בן סימון בבנים. כי הזוכה בבנים ומתחייב בשילוח אינו נפטר בהפרחת האם מעל הקן, אלא רק בגירושה עד שתצא מתחת ידו, שאם לא כן לא שייך השיעור בשילוח "שתצא מתחת ידו" שהרי כבר נפטר בהפרחתה מהקן. אולם **המאירי** כתב שגם בעל החצר יכול לעשות כן, ולהפטר מחיובו.

12. **בדבר אברהם** [ח"א כא טז] צידד שגזל מפני דרכי שלום אינו קנין מדרבנן, אלא רק איסור מדרבנן הוא שהחמירו עליו שלא ליקח מפני דרכי שלום [ראה ראיות לזה בגיטין סא. וב"ק קיד:] והקשה לפי זה ללישנא בתרא שרק בביצים אסרו מפני דרכי שלום ולא באמן, אם כן מאי מקשינן וליקננהו בסודר והרי לוי בר סימון עצמו עדיין לא זכה בהן, ואיך יקנם לאחרים, עי"ש ביאורו.

1. **בים של שלמה** כתב שנראה כי אפילו לציפור המשולחת לא יקח אם על בנים, אף

ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסר, שאין בה חסרון כיס אלא בדבר מועט כאיסר, **אמרה תורה "למען ייטב לך והארכת ימים", קל וחומר על מצות חמורות שבתורה**(2)**.**

גמרא:

תניא, דבי רבי יעקב אומר: אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה שכתוב מתן שכרה בצדה, דהיינו שבסמוך לציוויה בתורה נאמר גם מתן שכרה, **שאין תחיית המתים תלויה בה.**

וביאר מקורו בתורה:

שהרי **בכבוד אב ואם כתיב "למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך", ובשילוח הקן כתיב "למען ייטב לך והארכת ימים".** אם כן, בשתי מצוות אלו נאמר מתן שכרן בצידן.

הרי שאמר לו אביו: עלה לבירה [בית גדול] **והבא לי גוזלות,** והלך הבן **ועלה** לבירה, **ושלח את האם ולקח את הבנים,** הרי קיים שתי מצוות שמתן שכרן בצידן, **ואירע שבחזרתו נפל ומת. היכן אריכות ימיו של זה והיכן טובתו של זה?**

אלא, בהכרח שכך כוונת הכתוב: **"למען**

שסופו לשלחה, אין מבטלין מצוות שילוח בשעתה לצורך מצוה אחרת, כדילפינן לעיל [קמא.] משלח תשלח, אפילו לדבר מצוה.

ובנחל אשכול [הערה י"ב] תמה שהרי משלח למדו רק לציפור השחוטה, ואילו המשולחת שהרי נוטל שתיהן יחד, והכהן שוחט את הברירה מביניהם [כמבואר ברמב"ם פי"א מטומאת צרעת] ואינו יודע שנוטל לשלחה, נמצא שרק מספק אמרה המשנה שלא יקח ציפור לטהרת מצורע.

וכבר הבאנו לעיל [קמא. הערות 10,6] שהשאגת אריה נקט שבנוטל על מנת לשלחה לבסוף עובר בלאו, ורק כשנוטלה לשלחה מיד ונמשך אינו עובר. ואם כך כוונת המשנה שלא יטלנה לשלחנה לבסוף ויעבור בלאו. ולענין מה שהוכיח כי אינו יודע איזו תשתלח, הבאנו שם שהדבר אברהם הוכיח שיכול לקחת למשולחת ציפור שאינה ראויה לשחיטה [שהרי מיעטו לעיל קמ א שלא יזווג את המשולחת לאחרת, ומשמע שלולי המיעוט היה יכול ליטלה אף שאינה ראויה אלא לשילוח].

והתוספתא הוסיפה שלא יטלנה לטהר מצורע מפני שנעבדה בה עבירה, וביאר **בחזון יחזקאל** שטעם זה גורם שאפילו אם לקחה בדיעבד לא מועילה לטהר את המצורע. והיינו כמבואר לעיל שרק שילוח הקן מועיל להפקיע בה איסור "כל שתיעבתי" כיון שלא אמרה תורה שלח לתקלה, אך אם לא שלחה אלא בשילוח ציפור מצורע, נמצא ששלח ציפור האסורה באכילה שאינה ראויה לטהר מצורע.

2. לעיל [קי:] אמרו כל מצוות עשה שמתן שכרה בצדה אין בי"ד של מטה מוזהרין עליה, ופרש"י שהטעם לכך, כי הכתוב פירש מתן שכרה לומר אם לא תקיימנה, עונשו שלא תטול שכר זה. וכתב **מהר"ץ חיות** [קמא:] שמסתבר כי בשלוח הקן לא שייך כלל זה, שהרי הוצרך הכתוב לומר שכרה ללמד שאפילו מצוה קלה כאיסר נאמר בה אריכות ימים.

ולפי זה תירץ את קושית **המשנה למלך** [פ"ג מעבדים] על מה שהכה רב יהודה מכת מרדות את הקוצץ כנפי האם ומשלחה [לעיל קמא:] ותמה שהרי אין בי"ד מצווין על מצוה שמתן שכרה בצדה, אך להנ"ל על שלוח הקן מצווין. וראה תירוץ נוסף **בנחל יצחק** [ל"ד].

ומהרי"ל דיסקין [עה"ת, כי תצא] כתב

יאריכון ימיך", בעולם שכולו ארוך. "ולמען ייטב לך", לעולם שכולו טוב. דהיינו, לאחר תחיית המתים, שאין אז היזק ויסורין אלא רק טובה(3).

ודנה הגמרא: **ודלמא** "למען ייטב לך והארכת ימים" היינו בעולם הזה, ובאמת מעולם **לא הוה הכי,** מעשה מעין זה, שקיים אדם מצוות כיבוד אב ואם ושילוח הקן ומת בחזרתו ?

מתרצת הגמרא: **רבי יעקב, מעשה** כזה **חזא** בעצמו, ומשום כך הוכיח שכוונת הכתוב לעולם הבא(4).

ומקשה הגמרא: **ודלמא מהרהר בעבירה הוה,** ומשום כך מת?

דוחה הגמרא: **מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה,** ואינו נחשב כעובר עבירה.

ועדיין מקשה הגמרא: **ודלמא מהרהר בעבודה זרה הוה, דכתיב "למאן תפוש את בית ישראל בלבם". ואמר רב אחא בר יעקב: זו מחשבת עבודה זרה!** שהקדוש ברוך

שרבנן למדו דוקא ממצות שילוח הקן את מתן שכרן של מצוות, כי בה לא שייך הכלל שאין בי"ד מוזהרין עליה, שהרי שייך בה גם לאו, ובהכרח ראה ללמד מתן שכרן של מצוות.

3. **הנצי"ב** הקשה [בהרחב דבר, דברים שם] למה דרשו חז"ל שאריכות ימים האמורה בשלוח הקן היינו רק לעולם שכולו ארוך, ואילו באריכות ימים שנאמרה בכיבוד אב ואם הזכירו [בפאה א א] גם שאוכל פירותיה בעולם הזה, וראה **מהרש"א.**

ובספר **בית אב** תירץ לפי דברי **הגר"א** [בקול אליהו וירא] על המדרש "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו, זה שאמר הכתוב יחיינו מיומיים ביום השלישי יקיימנו" וביאר ששכר על עצם המצוה בהאי עלמא ליכא, ומה שנוטל הוא על ההכנה, כמו שקיבל אברהם על שני ימי ההכנה לעקידה.

ואם כן בשילוח הקן שנחשבה מצוה קלה מפני שבאה בהיסח הדעת ככתוב "כי יקרא", בהכרח ששכרה רק לעתיד לבא, אבל כיבוד אב ואם נקראת מצוה חמורה כי יש בה הכנה רבה [כמבואר בתוס' יבמות ו. שעיקר בהכשרה] לפיכך יש בה גם שכר בעולם הזה.

וראה **באמרי נועם** [ברכות לג:] שהגר"א ביאר כי רק בעקידה נאמר עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה, כיון ששלימות האדם ניכרת רק כשנוהג בשני מדות הפוכות, כרחמים ואכזריות, ובכך מוכח שאין הולך אחר טבעו, אלא תלוי במצוות ה', ולכן ציותה התורה מחד בכיבוד אב שהוא רחמים ומאידך בשלוח הקן שהוא אכזריות. ונאמר על שתיה, אריכות ימים.

4. **הר"ן** [בר"ה כט] הביא דעת רבינו שמואל שהעושה מצוה ומכוון שלא לצאת ידי חובתו במצוה זו לא יצא, [ונחלק עליו, וכתב שלדעת הסובר מצוות אין צריכות כוונה גם באופן זה יוצא יד"ח]. **ובעונג יו"ט** [או"ח י"ט] הקשה לדעת רבינו שמואל מסוגיין, שהרי יכל רבי יעקב להבין כי האדם שראהו נופל ומת כוון שלא לצאת ידי חובת מצוות כיבוד אב ואם ושילוח הקן. ובהכרח שנחשבת לו מצוה אף שכוון שלא לצאת יד"ח, ולכן הוכיח שמתן שכרן לעולם הבא [וראה הערה 6].

וכתב לחלק בין מצוות שיש שיעור לקיומן, כאכילת מצה שאם בעת עשייתה חשב לסתור מצוותו, לא קיים חובתו, לבין מצוות שיכול לשוב ולעשותן שוב ושוב, שאינו יכול לסותרן

הוא מצרפה למעשה, ונחשבת כאילו עבדו עבודה זרה?! (5)

מבארת הגמרא: **הכי קאמר** רבי יעקב: **אם איתא דאיכא שכר מצות בהאי עלמא, תהני ליה** המצוה **ותגן עליה דלא ליתי לידי הרהור** ועל ידי הרהור עבירה **ליתזק! אלא** על כרחך, **שכר מצות בהאי עלמא ליכא.** ושכר הכתוב בתורה, לעולם הבא נאמר.

ומקשה הגמרא: היאך מת אותו בן, **והאמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן נזוקים!** והרי שליח מצוה הוה?

מתרצת הגמרא: דברי רבי אלעזר שאינן ניזוקין נאמרו רק בהליכתם לעשיית המצוה. אבל **בחזרתם** מעשיית המצוה **שאני,** שיכולים אז להנזק. (6)

ומקשה הגמרא: והרי מצינו שרבי אלעזר אמר דבריו גם בחזרתם, כי **האמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן נזוקים לא בהליכתן ולא בחזרתן?**

מבארת הגמרא: סולם שעלה עליו אותו הבן להוריד גוזלות, **סולם רעוע הוה** ומועד ליפול ממנו. (7) **ומקום דקבוע** ושכיח **היזקא שאני. דכתיב,** כשצוה ה׳ את שמואל ללכת למשוח את דוד למלך, **״ויאמר שמואל: איך אלך, ושמע שאול והרגני״.** מוכח, כי אף על פי שהלך שמואל בשליחותו של מקום והיה שליח מצוה, חשש שמא יהרג משום דשכיח

במחשבתו, ומתי שעושה מעשה מצוות אלו, מתקיימת מצוותו אף אם אינו רוצה לצאת יד״ח.

5. **הרא״ש** [ר״ה פ״א סי׳ ה] כתב שמדת הרחמים מועילה גם למי שחושב לעבוד ע״ז, ורק אחר שחטא מצטרפת המחשבה עם המעשה להענש עליה, ותמה **הקרבן נתנאל** ממשמעות סוגיין שנענש על מחשבה גרידא, ויחלק בין נמנע מחמת עצמו שאינו נענש, ונמנע באונס שנענש.

והגרי״ש אלישיב [״הערות״ לקידושין לט ב] חילק בין מחשב לעבדה בעתיד, [שהיא חמורה מכל עבירות שהיא חטא וצריך לרחמים, וגם שאם יחטא תצטרף למעשה, אך] אינו נענש על המחשבה עד שיעבדנה, לבין העובדה במחשבה כגון שמקבלה עליו לאלוה שמחשבתו מצטרפת למעשה.

6. **בלב אריה** הקשה, הרי גם בחזירתו קיים מצות כבוד אב, ואם כן הוא שליח מצוה? ותירץ שלגבי מצוות כיבוד אב ואם יתכן שחזר בו ולא התכוון להביא האפרוחים לאביו, וכל הנידון רק משום מצוות שילוח הקן שכבר סיים לקיימה, ועל כן נחשב שניזוק בחזרתו. וכ״כ **הפני יהושע** [קידושין לט ב]. והעיר **הגרי״ש אלישיב** [שם] שהרי על מצוות שילוח הקן יכלה הגמרא לדחות שכוון בלבו כוונה הפכית שלא לשם מצוה [ראה הערה 4], ובהכרח שכל הנידון רק מצד כבוד אב ואם שהיא מצוה לחברו ואינה תלויה בכוונתו.

ולכן ביאר שבאופן שהנזק יגרום שתתבטל המצוה נחשב שעדיין הוא ״בהליכתו״, ויתכן שרבי יעקב ראה שנפל ונשארו הגוזלות בידו ויכל אביו לקחתם, וכיון שלא התבטלה המצוה בנפילתו נחשב כניזוק ״בחזרתו״.

7. בשו״ת **עונג יו״ט** [מא] הוכיח מכאן שהעושה מצוה באופן שהיא כרוכה בפיקוח נפש מקיים מצוה, שאל״כ איך הוכיח מכך רבי יעקב ש״שכר מצוה בהאי עלמא ליכא״ והרי כיון שעלה בסכנה לא קיים מצוה, [ויל״ע אם ״שכיח היזקא״ נחשב כפיקוח נפש״].

היזקא, שודאי ירצה שאול להרגו על שמשח אדם אחר למלך.

אמר רב יוסף: אלמלא דרשיה "אחר" להאי קרא "למען ייטב לך ולמען יאריכון ימיך" **כרבי יעקב בר ברתיה, לא חטא.**(8)

מאי חזא אחר?

איכא דאמרי: כי האי מעשה חזא, שמת הבן בחזרתו.

ואיכא דאמרי: לישנא [לשונו] **דרבי חוצפית המתורגמן** שנהרג על ידי המלכות **חזא, דהוה מוטלת באשפה. אמר** אחר: **פה שהפיק מרגליות ילחוך עפר?!**

והוא לא ידע את פירושו האמיתי של הכתוב, **ד"למען ייטב לך", בעולם שכולו טוב. "ולמען יאריכון ימיך", בעולם שכולו ארוך.**

הדרן עלך שילוח הקן

וסליקא לה מסכת חולין

---

8. בחגיגה [טו ב] מצינו שלא פסק זמר יווני מפיו, ותוס' שם הביאו מירושלמי שאביו הכניסו לתורה שלא לשם שמים, וביאר **הגר"ח שמואלביץ** [יתרו לא] ששורש הרע היה מפני חסרון ה"לשמה" במעשה אביו, ואחר כך הצטרפו עוד גורמים לחטאו, ומפני שרשו הרע גרמה לו ראייתו לצאת לתרבות רעה, שלא כרבים שראו ולא הרהרו על הנהגת הבורא.