



ספר אור בהיר

ובו ששה חיבורים בהירים ונפלאים:

חמץ נוקשה

הסוגיה והמסתעף

אור בהיר

על הל' מקוואות

ישנה לשחיטה

על הל' שחיטה

חקור דבר

על הל' נישואין וגירות

הלכה למשה

על הל' שחיטה

מצה שמורה

על מצות מכונה

מהרב הגאון האדיר והאמיתי, הארי שבחבורה בנש"ק
מגזע תרשישים בקש"ת

מו"ה **משה שמואל גלאזנער** זצ"ל

בן הרה"ג מו"ה אברהם גלאזנער זצ"ל

ונכד הראשון מדור הרביעי מרן רשכבה"ג החת"ס זי"ע
שהיה אב"ד קלויזענבורג מ"ח שנים ובשנת תרפ"ג עלה לירושלים עיה"ק ושמ"כ
בעל מחבר ספר "דור רביעי" עמ"ס חולין,
ושו"ת דור רביעי, "שביבי אש" עה"ת וסוגיות הש"ס ועוד חיבורים רבים.

יו"ל במהדורה חדשה ומשובחת ע"י נכדיו
שנת תשס"ח



עריכה והו"ל

מכון אור התורה

04-6974802

052-7646975

ארץ ישראל



כל הזכויות שמורות

הטיבה ה' לטובים ולישרים בלבותם

להרבני הנכבד, חריף ורב תבונות בתורה, יקר רוח וטוב לב

הרב **מרדכי יוסף שניידר** הי"ו

שהגה ונשא בעול הוצאות הספר הזה

ועמו נו"ב **מ' רות** שתחי'

נינת המחבר

שבחכמה ובטוב טעם עזרה להוצאת ספר חשוב זה.

לרגל הכנסו לעול תורה ומצוות של בנם

הבחור אציל בהליכותיו וברוך הכשרונות

אברהם ני"ו

יה"ר מן שמיא שיזכה לעלות במעלות התורה והיראה,

בדרך אבותיו הקדושים, לתפארת משפחתו הכבודה.

ויזכו הוריו לרוות ממנו ומכל יוצ"ח:

שרה טובה שתחי'

אהרן דוד ני"י

עקיבא ני"י

שלמה ישעי'ה ני"י

לרוב נחת דקדושה מתוך הרחבת הדעת

תוכן הספר

הקדמה ותולדות המחבר מנכדו הרה"ג אברהם י. שלזינגר שליט"א

הקדמת נכד המחבר

קונטרס אור בהיר: על הלכות מקוואות

קונטרס חקור דבר: על גירות ונישואין אזרחיים

קונטרס מצה שמורה: על שמירת המצה ומצות מכונה

קונטרס חמץ נוקשה: על הסוגיה והמסתעף

קונטרס ישנה לשחיטה: על הלכות שחיטה

קונטרס הלכה למשה: על הלכות שחיטה ובדיקת הסכין

מגנזי המחבר: שו"ת מכת"י המחבר בענין כיבוד אב ושמות בגיטין.

שביבי יהודה: ג' מאמרים מנכד המחבר מו"ה יהודה צ. גלזר זצ"ל

מגילת יוחסין: למשפחות שניידר-גלזר

הקדמה ותולדות המחבר

מנכדו מו"ה הגאון אברהם יפה שליונגר שליט"א
רב אב"ד גענף מח"ס באר שרים

אקדמות מילין

ישמחו הלומדים ויגילו הפוסקים בהופיע לאור עולם מחדש ששה קונטרסי הלכה מכק"ז מרן הגאון האמיתי ארוך ומפורסם בדורו, כ"ק הגאון רבי משה שמואל גלזנר זצללה"ה הגאב"ד קלויזנבורג יע"א בעל המחבר הספר הנפלא והמפורסם בעולם התורה דור רביעי על מסכת חולין וכן מחבר שו"ת דור רביעי ב"ח עדחשו"ע, וספר שביבי אש על התורה והמועדים וקצת ח"ס. שהיה נין ונכד לרב רבנן מאורן ורבן של ישראל כק"ז מרן החת"ס זתע"א, ולמרן הרע"א זתע"א ולמעלה בקודש. אשר תורת זקינו מרן בעל החת"ס עמדה לפניו כצור חלמיש בה דגל בה עסק והיא היתה נר לרגליו עד שקרא לספרו על מסכת חולין "דור רביעי" שכן הוא היה הנין הראשון לכק"ז מרן החת"ס כפי שיראה כל רואה ומבין בהקדמתו הגדולה לספרו הנ"ל על מסכת חולין.

וב"ה וברוך שמו שכיום זכינו לברך על המוגמר כאשר יוצא על פני חוצות ששה סדרי קונטרסים של הגאון זצ"ל בהם פרש דעתו הרחבה פעם בארוכה ופעם בקצרה כיד השי"ת הטובה עליו בהלכות חמורות באו"ח בהל' מצה שמורה, ומצת מכונה, וחמץ נוקשה, ביו"ד בהל' שחיטה ובדיקת הסכין, ובהל' מקוואות, באבה"ע בהל' גרות ונישואים אזרחיים.

הגם רבשנת תשס"ה כשהוצאתי לאור בחמלת ה' עלי (מכת"י) את הספר דור דורשיו מאבי המחבר כק"ז הגאון הגדול, צדיק נשגב מרן רבי אברהם גלזנר זצללה"ה (נולד בשנת תקפ"ה, ופטירתו בכ"ב כסליו תרל"ח) כבר הזכרתי במקצת תולדות המחבר דנן, אחזור

פרשתא דא ואין בית המדרש בלא חידוש גם בזה, וזאת כדי שיעמוד לעד ולמשמרת לדורות הבאים למען ידעו ויתבוננו יוצאי חלציו מי היה זקנם וצור מחצבתם.

המחבר הגאון זצללה"ה נולד (כ"א אדר תרט"ז, ופטירתו בשמחת תורה תרפ"ה ומנו"כ בהר הזתים) לאביו הגאון הצדיק המפורסם מרן רבי אברהם גלזנר שהיה הגאב"ד ינק ואח"כ קלויזנבורג בשנת תרט"ז בעי"ת פרשבורג בעת שהיה סמוך על שולחן חמיו כק"ז הגה"ג מוה"ר דוד צבי עהרנפלד זצ"ל חתן המלך מרן החת"ס זצ"ל, והיה בן יחיד לאביו (מלבד אחותו מרת גיטל ויס) רוב תורתו למד אצל אביו בפרשבורג ואח"כ בעיר ינק מקום רבנותו הראשון של מר אביו כק"ז הגאון רבי אברהם בעל דור דורשיו על התורה ומועדים. אח"כ נתגדל גם בעיר קלויזנבורג רבנותו השניה של מר אביו. כן למד כמה זמנים אצל דודו כקד"ז מרן הכתב סופר זתע"א בפרשבורג. כפי שמעיד על עצמו כשהיה בחור צעיר בן שיתסר כבר פילפל עם גדולי ישראל שעברו ובקרו בעירם קלויזנבורג או בדרך הכתב כאשר היה מחליף מכתבים עימם בהלכות שמות גיטין דבר שגם זקני בעלי הוראה לא כולם עסקו בזה. חריפותו ושכלו הצח והמצוחצח היה לשם דבר בפי הלומים, וכמו שבא לידי ביטוי בספרו הגדול על מסכת חולין שם חזינן איך שבסכינא חריפא יורד בקעות ועולה הרים ומיישר הידורים בעיקר בדעת הרמב"ם לבאר מהלך הסוגיא על פיו ודבריו קלודין לכל צורב באמת.

בן ח"י שנים נשא את זקינתי זוגתו מרת צביה (נ' כ"ב טבת תרצ"ה ומנו"כ בהר הזתים) בת הנגיד חסיד וצדיק רודף צדקה וחסד מו"ה אברהם לאב מעיר בוטשאם, בן כ"א שנים היה כאשר נסתלק אביו מרן הגאון רבי אברהם גלזנר זצללה"ה, ביום כ"ב כסליו שנת תרל"ח והוא ב"ן שנה. ואז עלה ק"ז מוהרמ"ש על כסא הרבנות בעיר וא"ב קלויזנבורג המעטירה וניהל בעוז ובגבורה את רבנותו. ידוע היה בגודל התמדתו בתורה וגודל עיונו בחריפות עצומה וגודל שמחתו כאשר צורבים צעירים קלעו למטרה וכפי שכותב נכדו הגה"צ מטארנאליא ש"ב הגה"צ מוה"ר אברהם קליין זצ"ל, (בן בתו)

הקדמה ותולדות המחבר

ג

שכשהיה בן י"ב י"ג שנה ולמד עם זקינו בצוותא, וזכה וכיון בסברא לסברת זקינו ממש רקד וכל איבריו היו מזהירים בשמחה של מצוה.

יראתו וצדקתו הטהורה הי' לאות, ומעולם לא התפלל בלא טבילה במקוה (מעדות חתנו הגאון רבי שמואל מנחם קליין זצ"ל אב"ד טשעטשאוויטץ) בצעירותו היה נוסע לגדולי הצדיק הדור, כמו להגה"ק משינאווא הגה"ק בעל ייטב לב, והגה"ק מהרי"ד מבעלזא.

בשנת תרפ"ג החליט לעלות לארצה"ק כי חיבת הארץ היתה בקרבו וכעשרת אלפים איש לוו אותו בתחנת הרכבת אוהביו ותלמידיו וידידיו ואפילו מתנגדיו באו לשמוע דרשתו אחרונה טרם צאתו את העיר שכן ידעו גם ידעו את גודל כונתו שהכל לשם שמים כנין ונכד לרב רבנן מרן החת"ס שכן אמו מרת ריזל ע"ה היתה נכדתו הבכירה למרן החת"ס בת בתו הבכירה מרת הינדל ע"ה (נולדה שבת חזון תקע"ג, ונ' ר"ח אדר תרל"ט) אשת כק"ז הגה"ג מוהרד"צ עהרנפעלד (אבי החתן סופר). זכורני מה שסיפרה לי אמי הרבנית הצדקנית מ' ריזל יפה-שליזינגר ע"ה (נכדתו שהייתה בת בתו זקינתי הרבנית מ' גיטל הי"ד אשת כק"ז הגה"צ מהר"ר חיים עקיבא הכהן כ"ץ קליין זצ"ל האב"ד בעקעשטשאבא ואח"כ בקהלה העתיקה אייזנשטאדט) שכק"ז בעל הדור רביעי היה מאד מחבב דרכי החסידות ודגל בדרכי החסידים. ואמרתי שיש לכך גם מקור בספרו שו"ת דור רביעי (ח"א סי' ל"ז) בו הוא נשאל על ידי חמיו (חורגו) (שנשא בזיו"ש את זקינתי אם הרבנית מרת צביה ע"ה) שראה באיזה ישוב אנשים סוחרים בני תורה אשר בימי המעשה טרודים הם בעסקי מו"מ ובשבתות וימים טובים מתוועדים יחד לרקוד לפזז ולכרכר באומנם חסידים אנחנו. ולפי דעת מעכ"ת נ"י היה טוב יותר לקדש אותו הזמן על ידי לימוד התורה ברבים וכו'. וע"ז עונה לו כק"ז הגאון זצללה"ה לאחר שמצטט דברי חז"ל והפוסקים בחיוב לעשות בשבתות קהלות ללימוד התורה כמובן, וכו' וכו' כותב לו בזה"ל, והתורה משמחת את הלב ועל ידה יוכל לבא ג"כ להתלהבות גדול לזמר ולרקוד (עיין לעיל בסוד"ה בן ח"י) לפני הקב"ה אבל אותן האנשים המכנים א"ע חסידים ועושים כל ימיהם כחגים ההתלהבות שבהם נראה

הקדמה ותולדות המחבר

כאש זרה ושתויי יין נכנסו למקדש, אמנם עכ"ז אנו רואים בעתים הללו כי יראה אמיתית וגידול בנים לתורה לא נמצא רק באותן המתחסדים כי בעוה"ר אותן האשכנזים כבר אינם אשר טעמו בלימוד תורה"ק טעם כצפיחית בדבש וכמעט ה' להם התפשטות הגשמיות על ידי דביקות בלימודם והמה בדין חלקו וכו', אבל בדורינו היתום אם לא נערב אש זרה ונמתיק העבודה על ידי מטעמי המושכים את הלב כמעט כלוני בארציות וכו', כי מי שנוהג את עצמו לרקד בשלש סעודות ולעשות סעודת מלוה מלכה מן הנמנע שיקרא בשבת עלי עיתונים שמבואר בשו"ע סי' ש"ז סעי' י"ג וסעי' ט"ז לאיסור וכן לא ילך במושב ליצים בבתי קפה וכדומה, לא כן כמה בני תורה אשכנזים אשר נכשלים בזה וכיוצא בזה ואין בכח תורתם שהוא רק כתורתו של דואג משפה ולחוץ להצילם מרשת זו וכו' ועי"ש בהמשך דבריו המלהיבים על דרך החסידות ומנהגם שעמד להם בצאצאיהם.

ומגלגלין זכות על ידי זכאי (ב"ב קי"ט ע"ב) ספר התורה הזה אשר ניתן היום לפני לומדי התורה והוגי' באמת, זכות זו קובע לעצמו הרבני התורני, איש ירא"מ מחנך צאצאיו ברוח ישראל סבא, קרובי הר"ר מרדכי יוסף שניידר הי"ד ורעייתו מנב"ת מ' רות (נכדת המחבר הגאון זצלה"ה) אשר הוזילו מכספם בהוצאת הספר בהדרו ונטלו על שכמם כל ההוצאות ובזכותם הוא אשר יוצא ספרי זקנם לאור והם בכלל מזכי הרבים ועוד, שעושים נחת רוח לכק"ז מרן הגאון המחבר כי שפתותיו דובבות בקבר כאשר תרבה הדעת בעת שהלומדים יעיינו וישנו בספרו הדין. וכל זאת לכבוד הבר מצוה של בנם הבחור אברהם נ"י, אשר שם אבי המחבר בקרבנו, ואני תפלה, דיחא רעווא מן שמיא דזכותו הגדולה של הגאון המחבר בעל דור רביעי יעמוד ויגן באלף המגן עליהם ועל יוצ"ח הברוכים להתברך בכל הברכות האמורות בתורה הק' ברוך אשר יקים את התורה הזאת.

הכ"ד נכד המחבר לכבוד זקינו ידבר

היום נר ראשון דחנוכה אור לכ"ה כסלו דהאי שתא תשס"ח לפ"ק

אברהם בלאזמו"ר הגר"מ זצ"ל יפה-שלו"נ

רב ואב"ד דפה גענף וקהל בצל החכמה ירושלים דדהבא ת"ו

הקדמה מנכד המחבר

אודה ה' בכל לבב, על גודל חסדו וטובו שהגיענו עד הלום, וזיכנו לההדיר מחדש את ששת קונטרסים חשובים אלו של זקנינו בעל "הדור רביעי" זצ"ל.

ראוי המקום להציב בו נר זכרון לנכד המחבר, אבינו מורינו וסבנו הגדול, הרב יודא צבי בן הרב הגאון האמיתי הרב עקיבא זצ"ל ומרת מרים הינדל ע"ה, תהא הוצאה זו לעילוי נשמתו.

ולמען צאצאיו והדורות הבאים נעלה על הגליון מעט מתולדותיו, אבי מורי נולד באסרו חג של שבועות בשנת תרע"ח בעיר האנוביץ, מקום אשר אביו מו"ה עקיבא זצ"ל ישב על כסא הרבנות לאחר פטירת חותנו הרה"ג רבי יודא צבי בלום זצ"ל, ונקרא על שמו. בשנת תרפ"ג בהיותו בן חמש עבר אביו מו"ה עקיבא זצ"ל לכהן פאר ברבנות בעיר קלויזנבורג יצ"ו למלאות את מקום אביו רבינו המחבר, בעל "הדור רביעי" זצ"ל. היה בן יחידי להוריו יחד עם שלושת אחיותיו, אסתר, נעמי ושולמית. מילדותו סבל מכאובים רבים במשך כל חייו, אך אלו לא הפריעו לו לנצל את כשרונו המבורך, בהיותו בעל תפיסה מהירה וזכרון עצום, וכבר בהיותו בגיל צעיר ידע את מסכת חולין על בוריה בעל פה, בימי בחרותו למד בכמה ישיבות והאחרונה שבהן בישיבת פרסבורג, שהיתה חביביה עליו ביותר, והזכירה כל ימי חייו.

בהיותו בגיל עשרים קיבל היתר הוראה מראש ישיבת פרסבורג הרה"ג ר' עקיבא סופר זצ"ל, ומהרה"ג ר' אפרים פישל זוסמאן- סופר זצ"ל ראב"ד דבודאפסט, וכן מהרה"ג ר' פנחס סגל צימעטבוים זצ"ל ראב"ד דגראסווארדיין, בשנת תש"א בט"ו בסיון, נכנס לחופה עם אמנו שתחי' מרת דבורה, בת הגה"ק רבי חיים אהרן דוד דייטש זצ"ל הי"ד, רבה של באלאשא יארמוט יע"א. מיד לאחר נישואיו נתמנה אבינו מורינו להיות הרב הצעיר בקלויזנבורג תחת ידי אביו, וכן ניהל את ישיבת "חתם סופר" בקלויזנבורג עם אביו ראש

הישיבה, ונועד לגדולות למלא את מקום אביו ברבנות קלויזנבורג
עפ"י תוכנית אביו שרצה לעלות לארץ הקודש כפי שעשה אביו בעל
"הדור רביעי" בסוף ימיו.

אך לא כך היה רצון ה', ועננות קודרת העיבה על יהדות אירופה
בשנות הזעם של השואה, ולא פסחו אף על העיר קלויזנבורג,
ובשנת תש"ד ריכזו הרוצחים ימ"ש את יהודי קלויזנבורג לגטו,
ובהסכמת המשפחה אבינו הלך לקבוצת העבודה ושאר המשפחה,
אמנו שתחי' ואחי הי"ו, נשארו בגטו. בתקופה זו צורפו זקננו מו"ה
עקיבא זצ"ל ובני משפחתו לרכבת קסטנר והובלו לבערגען-בעלזען,
ור' עקיבא רעיתו עזבו את המחנה ברכבת ההצלה הראשונה והגיעו
לשווייץ בימי תשרי תש"ה, ואמי ואחי הגדול יצאו ברכבת השניה
והגיעו לשווייץ בכסלו של אותה שנה. ובנתיים אבי מורי ניצל בדרך נס
מקבוצת העבודה, ולאחר כמה ימי נדודים ברגל, שב לקלויזנבורג
שהיתה כבר תחת יד הרוסים, ובדרכו לקלויזנבורג מצא תל של ספרי
קודש שהיו מופקרים, ובתוכו מצא את הספר "בן גרני" מהגה"ק
המקובל מו"ה יוסף ישראל דייטש זצ"ל, שהיה אביו של חותנו, ומיום
זה עד פטירתו החזיק ספר זה ולמד ממנו כל ימיו ואף רשם בו את כל
המאורעות החשובים במשפחה, היות שהרגיש שהיה לו לסימן משמים
כשמצא ספר חשוב זה שה' עמו ולא יעזבו ובהשגחתו הפרטית יגן
עליו.

לאחר הגיעו לקלויזנבורג ראה את התגברות הקומוניסטים, לכן פנה
מיד לכיון בוקרסט ונשאר שם עד גמר המלחמה, ולאחריה
הצליח ליצור קשר עם משפחתו בשווייץ, ונסע מיד לציריך להתאחד עם
בני משפחתו, וגם שם לא עזבתם התלאה לאחר שממשלת שווייץ לא
התירה לו לשהות בתחומה ונאלצו לעבור משם לשוודיה, ושם נתגלה
כוחו הגדול, יחד עם אמנו תחי', שעבדו בכל כוחותיהם בשביל שארית
הפליטה מן המחנות, והעמידם על רגליהם, ושידך הרבה זוגות ודאג
שיקימו בתים חדשים בישראל להמשך הדורות.

בשנת תש"ח הגיע עם אמי ואחי לארצות הברית לניו יורק, מקום הולדתי, וגם שם הורגשה פעילותו הרבה ושימש שם בתפקידי רבנות בכמה קהילות, ולאחר שלוש שנים עקב מצב בריאותו הוצרכו לעבור ללאס אנג'לס, ואף שם שימש ברבנות בכמה קהילות, ובמשך עשר שנים היה ממונה מטעם ממשלת קליפורניה לשמור על חוק מדיני שאסר מכירת בשר הנקרא "כשר" אם אינו כשר על פי ההלכה, ויגע וטרח רבות לשפר את מצב הכשרות בכל מדינת קליפורניה בכלל ובלאס אנג'לס בפרט, שהיה מצבו בכי רע, שכל אחד הלך אחר שרירות לבו ולא השגיחו על חוק ומוסר, וע"י פעולתיו סילק הרבה מכשלות לפני הציבור, וזיכה רבים מבני עמנו שלא יאכלו בשוגג מאכלות אסורים המטמטמים את הלב והמוח. וגם טרח רבות שתהיה אפשרות לתלמידים היהודים שלמדו בבתי הספר הממשלתיים שיוכלו ללמוד על דתם היהודית, וטרח עם רבנים נוספים לקרב ולהדריך ילדים יהודיים שהיו מחוסרי ידע ביהדות.

בשנותיו האחרונות עבר עם אמי לבאלטימור בכדי להיות קרוב יותר לילדיו ונכדותיו, ואכן זכה לראות את שתיים מנכדותיו תחת החופה עם בני תורה, ולחזות בבנות בתים נאמנים בישראל, ואכן אהבתו לנכדותיו ולניניו היתה ללא גבול ותמיד שמח בהם.

בין מעלותיו הרבות בלט כישרונו בהיתו דרשן נפלא עם זכרון מיוחד, ותמיד היו שגורים על לשונו פסוקים מהתנ"ך ומאמרי חז"ל, אך לא רצה להעלותם על הכתב, רק רשם לעצמו ראשי פרקים, וחבל על דאבדן שלא שמרנו את אשר שמענו מפיו, אך קצת מזעיר מצאנו והם שלושה מאמרים שכתב ונדפסו בירחון הפרדס, ולאות עולם אשר לא יכרת, לנו ולבננו ולבני בנינו עד עולם, וקראנו המאמרים בשם קונטרס "שביבי יהודה" היות שנותרו לנו מאור תורתו ומדרשותיו רק שביבים מעטים, וגם שמוזכר בו שם ספרו של זקנו המחבר, הספר "שביבי אש". והוספנו זאת בשלהי הספר.

וכאן המקום להציב נר זכרון, להורי אמי שתחי' ק"ז הגה"ק רבי חיים אהרן דוד בן מו"ה יוסף ישראל זצ"ל, ואשתו הרבנית שפרה ליבא בת הגה"ק מו"ה ישעיה זצ"ל, ובנם ישעיה זצ"ל, הי"ד. וכן לדודתי אחות אבי מורי, מרת נעמי בת עקיבא ומרים הינדל ע"ה הי"ד שנרצחה עם בעלה דוב, ובנם הקטן משה צבי, על קידוש ה' בימי הזעם והשואה הי"ד.

ולפני סיום אודה להרב פינחס דונר שליט"א מלונדון, ששלח לי את הצילום של הקונטרס "חקור דבר" שלא היה תחת ידינו, ונדיר הוא מאוד, יעזור לו ה' בכל מילי דמיטב. כמו"כ התודה נתונה לבן דודי, חברי וי"נ פרו' מנחם שמלצר נ"י, שהיה תמיד לי לעזר, בכל שאלותי בענינים הנוגעים לעבודה זו וחלק עימי מן הנסיון הרב שיש לו, ישלם לו ה' כפל כפליים יהיה לו לעזר לתמיד. וכאן תודתי נתונה להרה"ג רבי נחום לאם שליט"א ראש ישיבת רי"א, על כל הטוב שעשה לאבי מורי ז"ל ולי במשך השנים, ובפרט שטרח לכבד ולחזק את זכרון ק"ז מרן ה"דור רביעי".

ולמנצחים על המלאכה, אודה בכל לב לבן דודי החשוב הרב ישעיה הרצוג הי"ו שעבד עימי בעריכת הקונטרסים מהחל ועד כלה ולהבאתם לדפוס על הצד הטוב ביותר בעזרהשית, ועמו במלאכה אחיו האברך החשוב הרב יוסף ישראל הרצוג הי"ו, והרב אסף ברלינסקי שליט"א שעזר רבות במלאכה וכן בפיענוח כת"י של זקני המחבר זצ"ל. ישלם ה' להם על פעלם מידו הרחבה.

ועוד תודתי נתונה לחתן אחי המכובד ר' מרדכי שניידר הי"ו, שעלה במחשבתו להתחיל עבודת קודש זו ונשא על עצמו האחריות לשכלל ולהביאו לידי מעשה, כדי להגדיל תורת ושמיו של ק"ז, לעילוי נשמת אבי מורי, יתברכו מן השמים הוא ואשתו היקרה בת אחי רות שתחי' וכל צאצאיהם, ובמיוחד הבחור הבר מצוה אברהם נ"ו, ויתברכו בכל הברכות מן השמים על תמיכתם הרבה. ורוב תודות לאחי משה שמואל הי"ו ואשתו צביה יעל תחי', שהשתתפו בעבודה זו ועזרו לי רבות, יברך אותם ה' ואת בנותיהם וחתניהם וכל צאצאיהם.

וכאן המקום לברך את דודותי, אחיות אבי, מרת אסתר שתחי, ומרת שולמית שתחי, על כל העזרה הרבה במשך השנים לאבי מורי ז"ל ותלחט"א אמי מורתי שתחי, וכן לאחי ולי ולביתי, יכלה העט ולא נספיק להודות להן כראוי, יאריך ה' ימיהם ויזכו לרוב נחת מכל משפחותיהן. וכמובן אודה לאמי מורתי שתחי על מסירות נפשה לגדלני מעודי ועד היום הזה, אין בי האפשרות לבטאות את התודה במלואה, הקב"ה יברך אותה ויאריך ימיה עמו"ש. ולאשתי החסודה טובי שתחי, מודה אני מעומקא דליבי על כל עשייתה יומם וליל בשבילי ובשביל בנותינו ובשביל משפחתנו, יהי רצון מן השמים שנשמע ונתבשר רק בשורות טובות מבנותינו היקרות, חיה ושפרה שיחי, ונזכה לראות מהן רק נחת. ובצאתי אפרוש כפי לה' ומודה אני לה' על כל הטוב והחסר אשר עשה עמי, ונזכה אני וביתי וכל משפחתי ללכת בדרכי אבותינו לעשות צדקה ומשפט, ולראות בשיבת ציון, ובביאת גואל במהרה בימינו אמן.

חיים אהרן דוד בן הרב יודא צבי גלזנר

קונטרס

אור בהיר

המפיץ אור בהיר על עניני זחילה ומעמיד
בדבר המקבל טומאה
ויתר הדינים המסתעפים מזה

מהרב הגאון האדיר והאמיתי, הארי שבחבורה בנש"ק
מגזע תרשישים כקש"ת

משה שמואל גלאזנער זצ"ל

בן הרהגה"צ מו"ה אברהם גלאזנער זצ"ל
ונכד הראשון מדור הרביעי מרן רשכבה"ג החת"ס זי"ע
שהיה אב"ד קלויזענבורג מ"ח שנים
ובשנת תרפ"ג עלה לירושלים עיה"ק ושמ"כ

יו"ל במהדורה חדשה ומשובחת ע"י נכדיו
שנת תשס"ח

בעודי

קונטרס

אור בהיר

המס' אור בהיר על ענין וחילה ומעמיד בדבר המקבל

מוטא ויתר הדינים המסתעפים מזה

מכני

משה שמואל גלאזנער

אבדק קליוענבורג חצ

נרמס ברסס של השחמים

וירקער עט ריווענטהאל

סיעת תרס"ח

הסכמת הרב הגאון האדיר מופת הדור והדרו רשכבה"ג יסוד התורה ועמוד ההוראה זכו' וכו' כבוד קדושת שמו מרנא ורבנא שלום מרדכי הכהן הגדול שליט"א אבד"ק ברעזאן במדינת פולין תצ"ו

ב"ה מוצאי ש"ק ויצא ד' כסלו תרס"ח ברעזאן

ראיתי את הקונטרס "אור בהיר" אשר חיבר ידידי הרב הגאון המפורסם מו"ה משה שמואל גלאזנער נ"י אבד"ק קלויזענבורג, בדבר השאלה בעסק המקוה כפי הצעתה בקונטרס הנוכחי. ולאשר ביקש מעמדי הרב הגאון נ"י לשים עיני בו ולחוות דעתי, נמצאתי למבוקשו, וזה החילי בעזר צורי וקוני.

כלל א. מה שהאריך בדין זוחלין אם פוסלין מן התורה. אם אמנם אין נפקא מינה להאריך במה שנחלקו הראשונים ומי משלנו יערב לבו להכניס ראשו בין הרים גדולים, בכל זאת יען כי הרב הגאון האריך לפלפל בזה, אציגה מה שעלה בלבי ליישב תמיהת הגידולי טהרה, דאם זוחלין פוסלין מה"ת איך יתכן שיחלוקו בית שמאי להכשיר זוחלין, כדתנן סוף פרק ה' דמקואות. ונ"ל על דרך פלפול דהנה בחגיגה (יא ע"א) נחלקו רש"י והתוס', דלשיטת רש"י [ד"ה במים] הא דכתיב "במים" בפתח דמשמע מים המיוחדים, אתי למעוטי שאובים. והתוס' [ד"ה במי מקוה] כתבו דאתי למעוטי זוחלין. וא"כ מאן דסבירא ליה שאובין פוסל מה"ת י"ל לדידיה זוחלין פסוליין רק מדרבנן, דהא קרא אתי למעוטי שאובין. אבל מאן דסבירא ליה שאובין מדרבנן ס"ל דזוחלין מה"ת. וזה דלא כהפני יהושע (שבת סה ע"ב, בתוד"ה שמא ירבו) שכתב דדין זוחלין כדין שאובין, ע"ש, ולפמ"ש"כ ליתא. והנה בפרק ב' דמקואות משנה ז' ורע"ב מבואר דרבי אליעזר סובר שאובה שהמשיכה כולה או רובה פסולה מה"ת. ומבואר בבית יוסף (סימן רא, ד"ה מקוה שיש) בשם הרמב"ן דזה דוקא אם שאובין פסול מן התורה. וכן הוא ברמב"ן בבא בתרא (סו, ע"ב ד"ה שאני שאובה דרבנן). ונודע מתוס' ביצה (לר, ע"ב ד"ה ואומר) בשם הירושלמי [ביצה פ"ד ה"ז] דרבי אליעזר מתלמידי בית שמאי, א"כ כיון דב"ש סבירא להו שאובין מה"ת, לכן שפיר סבירא להו דזוחלין מדרבנן.

הערות המחבר

א. גם אני לא הארכתני בזה רק לפלפולא, וכדי להציל את קדושת זקני בעל החתם סופר ז"ל מהתפיסה הגדולה של הדברי חיים זצ"ל.

ועוד י"ל דהנה החתם סופר (סימן רט) הקשה למאן דס"ל דהעננים ממי אוקינוס שותין, והרי כל הימים מטהרין בזוחלין, א"כ מי גשמים מהראוי שיהיו כשרים בזוחלין, לשיטת המהרי"ק [שורש קטו, קצו] שבבית יוסף [סימן רא, ד"ה מעין שהמשיכו] וש"ך (סק"ל) דנם מעין שנפסק ממקורו דינו כמעין. ואני מוסיף דלפמשי"כ מהרי"ק דכל זמן שלא נחו המים בודאי דינם כמעין, והרי בעירובין (מו ע"א) מבואר דמהאי טעמא לא קנו המים שביתה בעבים משום דמינך נידו, א"כ אמאי יפסלו באשבורן. אך בתענית (ט ע"ב) פליגי בזה רבי אליעזר ורבי יהושע, וס"ל לר"י דממים העליונים הם שותין, א"כ שפיר מפסל באשבורן. וכבר כתבתי דר"א מתלמידי ב"ש, ולכן ב"ש לשיטתם מכשירין בזוחלין דכל מי גשמים הם מאוקינוס וכשרים בזוחלין. אך לדין שפיר י"ל שזוחלין פסולים מה"ת.

והנה הרב נ"י הקשה דאם שאובין מדרבנן אמאי מיפסל בשאובה שהמשיכה כולה ולא התירו אלא ברובה כשרים, כיון דכל הפסול רק מדרבנן מהראוי שיועיל המשכה גם בכולה. ונלע"ד ליישב, דכבר הביא רמ"מ מתשובות חתם סופר (סימן ריא) שהקשה לשמואל דס"ל מין במינו לא בטל [עבודה זרה ע"ג ע"ב] אמאי כשר בזוחלין שרבו על הנוטפין, ותירץ דזוחלין מדרבנן, ורמ"מ האריך בזה. ואני הקשיתי בהא דכתב הרשב"ם (בבא בתרא סו ע"א, ד"ה ומתמה גמ' מכלל) דהא דמקוה כשר לא מפסל בשאובין משום דקמא קמא בטל, ובמקום אחר ביארתי דהא דמקוה חסירה מפסלה במעט שאובין ולא אמרינן דבטול, משום דמבואר בר"ן (נדרים נב ע"א, ד"ה וקשיא) דאיסור באיסור לא בטל, אבל במקוה כשר מתבטל האיסור אל ההיתר. ולכאורה קשה דהא השאובין יש להם הכשר בהשקה, והוי דבר יש לו מתירין, ואמאי מהני ביטול. אבל בר"ש פרק ב' דטבול יום [משנה ב, ד"ה הכל טמא] מבואר דהשקה הוי כזריעה², ופנים חדשות באו לכאן, א"כ מהאי טעמא לא הוי דבר שיש לו מתירין.

הערות המחבר

ב. הגאון שליט"א לרווחא דמלתא כתב דאקרי פנים חדשות, כי גם בלאו הכי כל שאין ההיתר מטעם ביטול ומקרא דאחרי רבים להטות, לא שייך דשיל"מ. דכל עיקר הטעם שאסרו דשיל"מ הוא משום דהיתר ביטול ברוב לאו היתר גמור הוא, אלא כמו מומאה דהויה בצבור, דכל דאפשר להדר אטהרה מהדרין [יומא ו ע"ב, וברש"י שם]. כי בקושי התירה התורה לבטל המיעוט ולמשוך אחר הרוב. ולכן רק במין במינו שייך דשיל"מ, אבל בשאינו מינו דלא צריכין קרא דאחרי רבים להטות, רק ההיתר משום דנשתנה שמו וטעמו של האיסור, לכן הותר לגמרי. ואל תשיבני דזאת סברת רבינו יונה [ברכות לא ע"ב, ד"ה ורבינו], הובא באורח חיים (סימן רטו, במגן אברהם סק"ג), אבל אנן הא לית לן האי סברא דנשתנה לדבר המותר, זה אינו, דאנן לית לן סברתו, משום דכל היוצא מן הטמא טמא כדאיתא בבכורות (דף ה ע"ב), לכן אמרינן ניהו דע"י השתנות הלך האיסור הראשון, אבל אסור מצד היוצא מן הטמא. ולפ"ז בתערובות, דידוע סברת המרדכי דלא מצי חייל איסור חדש, שפיר מודינן דאיסור הראשון הלך לו, והשני של יוצא מן הטמא לא מצי חייל, ובחידושי הארכתי, ודו"ק.

אבל קשה דהא שאובין מטהרין בהמשכה והווי דבר שיש לו מתירין, ואמאי מהני ביטול. אך לפמ"ש"כ הר"ן פרק ב' דפסחים [ז ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה ואני חוכך] דהא דחמץ לא הוי דשיל"מ אף דע"י תערובות מותר לאחר הפסח גם מדרבנן, כיון דגם לאחר הפסח לא שרי אלא משום תערובות לא מקרי דשיל"מ, הכי נמי בזה כיון דשאובין שהמשיכה לא שריא אלא ברובא כשרין, א"כ לא מקרי דשיל"מ. אבל אי נימא דגם בהמשיכה כולל כשרה, שוב מהראוי שיפסלו ג' לוגין שאובין גם במקוה כשרה דדבר שיש לו מתירין לא בטל. וא"כ מיושב קושית ר"מ, דאף דשאובין דרבנן, הוצרכו חז"ל להחמיר שלא יועיל המשכה אלא ברובה, דאל"כ אדרבה, צמח חומרא יותר גדולה לפסול גם במקוה של מ' סאה שנפלו לתוכו ג' לוגין שאובין, וא"ש. אך בעיקר דברי רשב"ם יש להעיר דאמאי הוצרך לטעמא דביטול ברוב, הרי השאובין עצמן חוזרין להתירא דמתכשרי בהשקה למקוה כשרה.

אבל בעיקר הדין, הנה גם ברשב"א שהועתק באריכות בתשובות תשב"ץ (חלק א סימן יז), מפורש דזוחלין מה"ת, ולכן הביא ראה מהא דמקוה שנמדה, אמאי לא חיישו שמא נבלעים בקרקע והווי זוחלין וספיקא דאורייתא לחומרא. ועיין תשובת מהר"י אסאד (יו"ד סימן ריא וסימן ריג) שהביא מתוס' חולין (לא ע"ב, ד"ה גזירה) דס"ל גם כן דהוי מה"ת ושכן היא דעת הרמב"ם, ע"ש. ועיין תשובות אבקת רוכל להב"י (סימן סא) שהוכיח שם ג"כ דהעיקר כהסוברים דזחילה מה"ת, וכדבריו בב"י. סוף דבר, שאין בדינו להקל מטעם זה כלל, אך דעכ"פ הוי רק ספיקא, וחזי לאצטרופי לשאר טעמים.

ג. לפע"ד קושית הגאון שליט"א על הרשב"ם סובבת רק לפי הגירסא לפנינו דאיתא שם וז"ל: "ואפילו נפלו בתר הכי שאובין, בטלו ברובא, אי נמי קמא קמא בטל", עכ"ל. ועיין במהרש"א שם על תוספות (ד"ה מכלל) שכתב דרשב"ם מפרש האי נטל סאה ונתן סאה אמים, ולא סבירא ליה כר"ת, אלא דמקוה שלם נמי מצי מפסל, ע"ש. וכוונתו לפי מה שכתב הרשב"ם דבנפלו שאובין בתר הכי בטלו ברובא, הרי דברוב שאובין נפסלו עכ"פ מדרבנן. אבל לפמ"ש"כ דקמא קמא בטל, לא מפסל אלא בנפל בבת אחת רוב שאובין. וע"ז קשיא ליה להגאון שליט"א למה לא קאמר מטעם זריעה, ואז בין כך ובין כך יתבטלו מטעם זריעה. אולם המהרש"ש שם בהגהותיו מניח, ותמורת תיבה "ברובה" גורם "בתוכה". ולפ"ז ס"ל להרשב"ם כר"ת דלא מפסל כלל בשאובין, ובאמת משום זריעה, אלא מדרבנן מפסל בנטל סאה ונתן סאה. וגירסא זו מוכרחת לפענ"ד, דלפי גירסא שלפנינו איך נפרנס הסוגיא דיבמות שם [פב ע"ב] דקאמר שרק מדרבנן בעינן ריבוי, אם לא שנדחוק כתוספות שם [ד"ה נתן] דגם מחצה על מחצה מותר מן התורה. וזה דוחק ברשב"ם דלא הזכיר מזה כלום. ועכ"פ לגירסא זו של המהרש"ש באמת מטעם זריעה קאמר דבטלו השאובין, ורק אח"כ כתב עוד טעם דקמא קמא בטל.

כלל ב. בדין זחילה כבר הארכתי בתשובות מהרש"ם (ח"א סימן ב, וח"ב סימן נט במפתחות שם), והעליתי להקל בפשיטות. אך במה שכתבתי במהרש"ם ח"א שם בשם הברכי יוסף, עיינתי שנית, וראיתי כי שם ההיתר מפני שלא היה שום קלקול בהכתלים, רק מצד חום המרחץ נתמעטו המים, ע"ש. אבל מתשובת התשב"ץ מפורש שהיו שם סדקים שנתמעטו עי"ז המים, והיו צריכים להוסיף עליהם בכל פעם, והעלה להקל. ומסיים דלכל הדעות יש להקל.

ומה שהאריך הרב נ"י בטעמו של הגר"א והדברי חיים במה שתמחו על המחבר, אם כי יפה ביאר דעתם ז"ל, אבל גם תמיהתם תשוב רק על לשון המחבר. אבל להלכה, אילו היו רואים דברי האשכול והתשב"ץ וכל ראיותיהם, גם הם לא היו מחמירין.¹ ובפרט אם הזחילה רק למעלה ממ' סאה, בודאי אין מקום להחמיר.

והנה מש"כ הרב נ"י כלל ג' מהא דסעיף ס' גבי ג' גומות², ראיתי בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק חלק א, סימן רח) שנשאל מכאן על דעת הר"ש, דמכאן מוכח להדיא דהזחילה שלמעלה ממ' סאה אינה פוסלת את האמצעית שיש בה מ' סאה, ונדחק ליישב. והמעייין ימצא שאין דבריו עולים יפה. ולחומר הקושיא יש לי לדון לפמש"כ הראב"ד (בפ"ה דעדיות מ"ב) גבי חרדלית של גשמים דלבית הלל אם יש לפניו עגול של מ' סאה אין מטבילין בו במקום שיפועו. ולא דמי לגל שנתלש מן

הערות המחבר

ד. מי כמוהו מורה שכל ספרי ראשונים ואחרונים ערוכים לפניו. אבל בכל זאת אם תמיהתם קיימת על המחבר, מי יבוא אחר המלך את אשר כבר עשהו, ובפרט שנשמך על הטור שפוסל סדקים. אבל כאשר ביארתי, בכונה שינה המחבר מלשון הטור, וכתב "נפרץ המקוה" וכו', כאשר תמצא דעתי בארוכה בכלל ב'. ובזה סרה תלונת הגר"א וחומרת הד"ח זצ"ל שחש לדעת שואל שברא"ש לפני פסק המחבר ודו"ק.

ה. שישו בני מעי כי תלי"ת לא שגיתי בראייתי מהא דסעיף ס'. והנה גם תירוצו של הגאון שליט"א, חוץ ממה שהעיד בעצמו שהוא דחוק ורק לחומר הנושא אמרו, אין תירוצו זה מספיק לבעלי שולחן ערוך, דהיה להם לפרש דמיירי על מציאות רחוקה כזאת. וניהו דעל המחבר לא קשה, שהוא לא חש לזחילה למעלה ממ' סאה, אבל על הרמ"א ודאי הקושיא עצומה איך לא הגיה כאן כמו למעלה בסעיף ג' דאין למכול לכתחלה. ולכן היה נראה לפע"ד ליישב ע"פ מה דהעליתי בכלל א' דמי גשמים קודם שנחו לא פסלו בזחילה גם לבית הלל, רק מדרבנן. ולכן לא חשו כאן על הזחילה למעלה ממ' סאה גם לדעת המחמירין. אלא דלפ"ז גם ראייתי דמותר למכול גם בחלק הזוחל לכאורה נפלה בבירא, דשאני הכא דאינו רק זוחלין דרבנן. אבל כד נדייק גם תירוצי מפוקפק הרבה, דהא מים במים יש בילה, ובשטף של גשמים העובר שם מתערבין גם המים שבמקוה וזוחלין. וע"כ נאמר כיון דסוף כל סוף ישארו מ' סאה תמיד, הגם שהמים מתחלפין, לית לן בה. וכמו שכתבתי בכלל ג'. א"כ חדרה הקושיא לדוכתה, עכ"פ על הרמ"א דחש לזחילה למעלה ממ' סאה, למה לא הגיה כאן. אם לא שנאמר דכיון דמי גשמים שלא נחו מעולם דינם כמעין מח"ת, שוב הוה האי שטף של גשמים כמעין שהעבירו על גבי בריכה בריש פרק ה' ממקואות, דעכ"פ כשר המקוה ולא נפסלו מטעם זוחלין, ודו"ק היטב.

הים ונפל על האדם, דהתם משוך במקום אשבורן ובאים ממקום טהרה וסופו נופל למקום אשבורן. לכן גם בהיותו זוחל מטהר, משא"כ בחדרלית שנופל מן ההר. (ומזה מבואר דלא ס"ל משום דגל דינו כימים שמטהרין בזוחלין, ועיין ש"ך (ס"ק קכג), דאל"כ היה לו לחלק בפשיטות כמובן. ועיין ש"ך (ס"ק ל) דהראב"ד ס"ל דגם מעין שנפסק אין דינו כמעין, ולשיטתיה אזיל עיי"ש). ומבואר דמים הבאים מאשבורן וסופו לאשבורן, גם במי גשמים ועודם זוחלין, כשרים, וזה הוא דבר חדש. וא"כ י"ל דהאי דג' גומות מיירי בכה"ג, ולכן אין הזוחלין פוסלין שם, כנלפע"ד לחומר הנושא.

שוב ראיתי בדברי חיים (אות ו) שהוכיח מדברי הראב"ד הללו דס"ל כמהרי"ק שבש"ך (ס"ק ל). ובמחכת"ה דבריו צע"ג, שהרי הש"ך בעצמו הביא בשם הראב"ד שחולק עם מהרי"ק, וא"כ יסתרו דברי הראב"ד זה את זה. וגם בדברי חיים (ס"ק יד) הביא דברי הראב"ד אלו, והוכיח מהם כמהרי"ק, והוא תמוה. ובפרט דא"כ הו"ל להראב"ד לחלק דלא דמי לגל, משום דשם דינו כמעין. ומדוע הוצרך לחלק דשם בא מאשבורן וסופו לאשבורן. וכל מעיין בלשון הראב"ד ישפוט בצדק שנתכוון לדברי, דהיכי דבא מאשבורן וסופו לאשבורן, גם בזוחל באמצע ליכא חשש זוחלין, וכדברי שם¹. וגם במש"כ הדברי חיים שם (ריש ס"ק יד) מדברי התוספתא [מקואות פ"א ה"ו] ור"ש (פרק א משנה ו) להוכיח דבנפסק המעין דינו כמקוה, המעיין בתשובות הרא"ש (כלל לא דין ט) ובנחל אשכול שבאשכול (סימן נ) בשם גידולי טהרה ימצא דהתם מיירי שנפסק כח הנביעה, רק שנוטף טיפין וטיפין ולא דרך משיכה. לכן הרי זה כמו תמצית או מי גבאין, ואין לו ענין כלל לדברי מהרי"ק, ולכן לא זכיתי להבין ראיות הדברי חיים בזה.

הערות המחבר

ו. הנה מה שהעיר הגאון שליט"א על פירוש הדברי חיים זצ"ל בשיטת הראב"ד ז"ל דלפ"ז דברי הראב"ד סותרים, כמש"כ הש"ך (ס"ק ל) דלראב"ד לית ליה כדעת המהרי"ק, בזה יש לחלק בין זחילה מן המקוה שנפסק מן המעין דאין הזחילה באה מכח הדוחה הראשון, ובין גל שנתלש שעד שתפול על הארץ למקום אשבורן כח הראשון מקרי, ושפיר סובר דמטהר בזוחלין (והמהרי"ק לא חילק בזה). ולא נשאר רק מה דקשיא ליה להגאון שליט"א למה ליה לראב"ד לאמר דנופל למקום אשבורן, כיון דס"ל דמטהר בזוחלין משום דעיקרו ממקום טהרה. ויותר קשה למה ליה לסיים ואתיא כמאן דאמר גוד אסיק, דכיון דמטהר בזוחלין למה ליה גוד אסיק. אולם בזה י"ל דלאו להתיר הזחילה בעי בזה, רק להתיר טבילה באויר. כי באמת קשה כמו שאין טובלין בכפין משום טבילה באויר, כמו כן לא תהני הטבילה כשאדם עומד על הארץ, הא המים המכסים את גופו וראשו עדיין עומדין באויר בלי כתלים, ומה מהני שראש הקילוח מגיע לארץ. ועל כרחק צריכים לאמר משום דכל שנוגע ראש הקילוח בארץ אמרינן גוד אסיק דלא להוי כטובל באויר דפוסל גם במעין. ולכן פירוש הדברי חיים בראב"ד לדעתי שריר וקיים, אלא דאין ללמוד ממנו לסמוך על דעת מהרי"ק כמו שסיים הדברי חיים, דזה אינו, דע"כ צריכין לחלק בין גל שהופסק מן המעיין ובין זוחלין מן המקוה שהופסק מן המעיין, ודו"ק.

והן ראיתי שפלפל בחכמה בכלל ג' וכלל ד', וכל דבריו קילורין לעינים וברורים להלכה. ומה שהביא דהמחבר בהא דאין זחילה שלמעלה פוסל אפילו לטבול בחלק הזוחל, לשיטתיה אזיל בכסף משנה (פרק ו מאבות הטומאה) דלא נטהר הטמא אלא בעלייתו מן המים, וא"כ ע"כ ס"ל דגם בחלק הזוחל טובל. דאל"כ איך יטהר אם המים העליונים הזוחלין מפסיקים בין המקוה והאוויר. הנה בגוף דברי הכסף משנה כבר כתבתי בגליון שם מהמשנה פרק ג' דברכות (כב ע"ב) "אם יכול לעלות ולהתכסות [וכו'] יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו יתכסה במים ויקרא", הרי דבעודו במים מתטהר ויכול לקראת ק"ש. וי"ל דכוונת הכסף משנה רק שיעלה ראשו מן המים עכ"פ.

ובגוף סברתו יעויין בתוס' שבת (לה ע"א ד"ה וירד ויטבול וכו'), ושם בצדו גירסת רש"ל "וקשה לרשב"א דלפ"ז לא היה לו להזכיר עליה אלא כשירד ויטבול ותו לא", עכ"ל. ולשיטת הכסף משנה הרי הוצרך למנקט גם העליה. וביארתי דרש"י ורשב"א מכות (דף ד ע"א) נחלקו בסברת הכסף משנה. ואין פנאי לבאר, אבל יאבה ויטבול נא לשום עינו שם וימצא.¹

ובגוף הווענטיל לפמ"ש"כ החתם סופר (סימן רמה) ותשובת מהר"י אסאד (סימן רב) אין בהווענטיל חשש קבלת טומאה. אך בתשובת כתב סופר (סימן קא) פקפק על דבריו בזה.² אבל בנידון דידן שהחשש רק במקוה שני שטובלים אנשים, בודאי אין מקום להרהר חשש על המקוה של נשים גם למדהרין. ולדעתי יש חשש הוצאת לעז שחששו הפוסקים בכמה מקומות. ומי שמוציא לעז עתיד ליתן את הדין. וכבר

הערות המחבר

ז. כוונת הגאון שלימ"א דהריטב"א שם הקשה על פרש"י דמשום בא ראשו ורובו במים שאובין נגעה בו, איך קאמר שם הש"ס דאוקי גברא אחזקת טומאה, והא גברא טהור הוא ע"י הטבילה, אלא דשוב נטמא משום דבא ראשו ורובו במים שאובין. אבל אם נאמר דרש"י סובר בכסף משנה, הרי דקודם שנטהר בא במים שאובין. אולם לפע"ד עדיין אין כאן חזקת טומאה, אלא נזקק לטומאה, ולישנא ד"אוקי גברא אחזקתיה" משמע דאיכא חזקה גמורה. ולא עוד, אלא דנשאר גם קושיא שניה שבריתב"א, דאיך קאמר "לא עלתה לו טבילה", דמשמע שלא נטהר כלל מטומאתו. אבל לפי ביאורנו שאם מים פסולים מפסיקים בין המקוה לעלייתו שוב אזדא לה טבילה ולא נטהר כלל, לשיטת רש"י ז"ל מוזקקת שבעתים, דע"י שקודם עלייתו בא ראשו ורובו במים שאובין לא עלתה לו טבילה כלל. והא דבעינן ג' לוגין הפוסל בתרומה משום דבלא"ה לא מקרי הפסק בין הטבילה ליציאה לאויר, דהא בטילין לגבי מי הים אע"פ שאינם מתערבין, ודו"ק היטב.

ח. היינו אם הברזא אינה מחוברת, אבל כל שחלק התחתון וגם העליון מחובר כמעשה אומן, גם הכתב סופר כתב דליכא שום חשש. וז"ל שם בסוף התשובה: "תבאנה לדינא וכו', וטוב יותר מזה ומה אם רוצה להחמיר חומרא יתירה, שיהיה חלק העליון מחובר בחלק התחתון בשום חיבור שא"א להסירו וכו'", עכ"ל. ומכל שכן בנידון המקוה דידן, שבמקוה נשים ליכא שום ווענטיל להוציא, כמבואר בפנים בכלל ה'.

כתב בתשובת מהרשד"ם (חיו"ד סימן קצב) וז"ל: "לפי שחותמו של הקב"ה אמת צריך לקיים האמת במה שהיא אמת אפילו להקל", עכ"ל הזהב. לכן בהא נחיתנא ובהא סליקנא, כי המקוה כשרה גם למהדרין בלי שום חשש ופקפוק. וע"ז בעה"ת.

הק' שלום מרדכי הכהן אב"ד דק"ק הנ"ל

**הסכמת כבוד הרב הגאון האמתי נר ישראל ואור התורה מפורסם בכל קצוי
תבל העמקן האדיר בקש"ת מו"ה אריה ליבוש הלוי איש הורוויץ שליט"א
אבד"ק סטאניסלאב תצ"ו במדינת פולין**

סטאניסלאב בשנים עשר יום לחדש כסלו תרס"ח

ממרום יריק אל שדי, ברכה עד בלי די, לכבוד ידיד נפשי הרב הגאון המהולל,
חריף ומפולפל טובא, בקי בכל חדרי תורה, שלשלתא דיוחסא, רם וגבוה
ונשא, כש"ת מו"ה משה שמואל גלאזנער נ"י אבד"ק קלויזענבורג והגליל תע"א.

יקרת נועמו הגיעני בצירוף גליונות אחדים מזה ומזה הם כתובים, בדבר המקוה
הנעשה בקהילתו שמתי עיני עליהם, עברתי בין בתרי קונטרסו משער אל
שער, וכמו חלב ודשן שבעה לה נפשי ענג ועדן בראותי מתוכו יושר הגיונו וזך לקחו,
עוזו כחו וחילו לאורייתא לברר וללבן בפלפולו כל דבר הקשה, כשמלה מפורשה,
משה שפיר קאמר, דבר דבור על אפניו, מתחקה על שרשי ההלכה הברורה לאמתה
של תורה, כי על כן ידי תכון עם מעכת"ה להוציא קונטרסו היקר הזה אורה, לחלקו
ביעקב ולהפיצו בישראל למען לא תפעם עוד רוח המעוררים והנוקפים, ולא יוסיפו
לתת דופי בהכשר מקוה טהרה הזאת, ידעו כולם כי השם עמו, והלכה כמותו.

להפקת שאלת כת"ה לא אחשוך פי מלהודיעהו את אשר רחש לבי מידי שוטטו
רעיוני בנאומיו היקרים. פתח דבריו יעיד על דברת ש"ב הגאון מצאנץ
זצ"ל בספר דברי חיים על הלכות מקואות (אות יח) שמתפלל על זקנו הגאון זצ"ל
בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סימן רב). ולפע"ד יש לבאר הענין ע"ד הפלפול ולהכריח
ראיות החת"ס ז"ל רק מהך מתניתין. דהנה באמת מה שהקשה החת"ס מהגמרא
הנ"ל דלמא מכיפיה מיברך, ואפ"ה אין מטער בזוהלין ביומי ניסן, אף באיכא רוב
מעין, משום דמין במינו לא בטל, י"ל דלא קשיא כלל, דהרי כיון שיש מ' סאה במי
המעין בלעדי המי גשמים, לא איכפת לן הא דלא בטל משום מין במינו. דהרי
בתוספות יבמות (פב ע"ב ד"ה נתן סאה ונטל סאה) כתבו בהא דפריך התם "וסבר רבי
יוחנן דדרבנן לא בעינן ריבויא, והא תנן מקוה שיש בו מ' סאה מכוונות נתן סאה
ונטל סאה כשר, ואמר [וכו'] רבי יוחנן עד רובו". והקשו בתוספות, ניהו דשאוּבָה
מדרבנן הא מי פירות פסולין מדאורייתא וכו', ותירצו כיון דפסיק ותני עד רובו
אפילו למחטין וצינורות דלא בעי בהו מדאורייתא מ' סאה. וניהו דכשרובו מי פירות

מתבטלין המים ברוב מי פירות ופסול מדאורייתא גם לכלים, אבל במחצה על מחצה מיהא מדאורייתא כשר למחטין, ומדרבנן בעי ריבויא, ע"ש. א"כ הא דבעינן התם ריבויא מדרבנן הוא רק כיון שנתן סאה ונטל סאה ושמא נטל מן הכשרים, אבל אי נתן ולא נטל, אם יש במי מקוה הכשרים שיעור טבילה בלעדי הפסולים, כגון מ' סאה מים ומ' סאה מי פירות, כשר גם מדרבנן.^א א"כ אי רובו הוי מי מעין ומיעוטא נוטפין, נהי דמין במינו לא בטל, הו"ל כמחצה על מחצה, ואם יש במחצה הכשרים שיעור טבילה, מטהרין בזחילה.

ומוכרח הוא בסברא כיון דבלח בלח יש בילה, ובתוספות ראש השנה (יג ע"ב ד"ה חוץ) כ' בהא דאמר שמואל לכל אין בילה חוץ מיין ושמן דה"ה מים במים יש בילה, א"כ בכל מקום מהנהר יש רוב מעין ומיעוט מי גשמים, נהי דמין במינו לא בטל, עכ"פ הו"ל כמחצה על מחצה, וכיון שיש בהאי מעין הכשרים בזחילה שיעור טהרה, כשר לטבול בו, ושפיר קאמר דפליגי שמואל אדשמואל דאמר נהרא מכיפיה מיברך [שבת סה ע"ב]. ואין הכרח לאמר תירוצו של החת"ס משום דזחילה מדרבנן.

ומיושב ממילא מה שהקשו הראשונים ז"ל בהא דקאמר סבר שמא ירבו הנוטפין על הזוחלין, הרי גם במחצה על מחצה פסול מדהעיד רבי צדוק על הזוחלין שרבו על הנוטפין שהן כשרין [מקואות פ"ה מ"ה], משמע הא מחצה על מחצה פסולין. ולהאמור נכון, כיון דהכא קאי שיש במי מעין הכשרים בזחילה שיעור טבילה, הא לא יפסלו במחצה על מחצה כיון דיש בילה. ולהכי קאמר רק "שמא ירבו הנוטפין על הזוחלין", דאז הוה ליה כאילו כולן נוטפין, כמו שכתבו התוספות הנ"ל לענין מי פירות דכשהם הרוב הו"ל כאילו כולן מי פירות ופסול מדאורייתא, וה"ה בנוטפין שרבו אפילו איכא שיעור טבילה במעין אין מטהרין בזחילין.

ויש להסביר זה עפ"ש"כ הש"ך ביורה דעה (סימן שכד ס"ק יח) דבמיעוט לתוך המרובה לא אמרינן יש בילה, משא"כ באסדהותא דרבי צדוק דקאי התם לענין שישלימו הנוטפין לשיעור מ' סאה כדעת הר"ש הנ"ל, להכי שפיר בעינן ריבוי זוחלין ולא מתכשר במחצה על מחצה, כיון דבמעין ליכא שיעור טבילה מאי מועיל לן הא

הערות המחבר

א. לא זכיתי להכין דעת קדשו של הגאון שליט"א. דודאי מחצה על מחצה מים ומי פירות אפילו יש מ' סאה מים, פסולים עכ"פ מדרבנן. אלא דלא אדע למה ליה הא, הא ברובא מים אפילו אי מין במינו לא בטל, מכל מקום לא גרע ממחצה על מחצה, וכיון דבמחצה על מחצה עכ"פ מדאורייתא כשר, שוב מהני הרוב להכשיר אפילו מדרבנן, כיון דבדרבנן אמרינן מין במינו בטל, וכמש"כ החת"ס.

דיש בילה, הרי הנוטפין משלימין לשיעור טבילה, ואין מי גשמים מטהרין בזוחלין. אבל עכ"פ בזה תיקו קושית החת"ס גם כשהזוחלין רבו על הנוטפין, אמאי כשרין לשמואל דאמר מין במינו לא בטל כיון דבמי מעין לבד ליכא מ' סאה, ולא אהני לן כלום הא דיש בילה. ועל כרחק אנו צריכים לבא בזה לתירוצו של החת"ס דזחילה רק דרבנן, ולא אמרינן ביה מין במינו לא בטל.

ומה נכון ליישב ע"פ דברים הנ"ל דברי התוספות בכורות (נו ע"א, ד"ה אין) שהקשו לשמואל דאמר אין המים מטהרין בזוחלין אלא פרת ביומי תשרי בלבד, היאך היתה ההזאה על האנשים שעשו הפסח שני ועל כל טמאים של מתי מדבר, הא היו רחוקים מפרת. בשלמא מטבילת זבין ומצורעין בערב פסח, דאיתא בפסחים (צה ע"א) דיש טבילה לזב בערב פסח, לא קשה לפי מה שכתבו מקודם שם דנהרות דמידליין ירדן ירמוך קרמיון ופיגה, וכיון שהיו גבוהות מכל הנהרות אין גשמים מתערבין בהן שמתערבין ויורדין בתוך הנהרות הנמוכות ונשטפים והולכים לים, ואין מתערבין במקואות גבוהים. אבל מקידוש מי חטאת קשה, דאי אפשר לאמר מהנהרות הנ"ל, כיון דאלו נהרות פסולין למי חטאת, כדתנן בפרה [פ"ח מ"י] ומייתי ליה בבבא בתרא (עד ע"ב) וסנהדרין (ה ע"ב). ותירצו בשם ר"ת דבאמת לא הוי ליה למיחוש שמא ירבו הנוטפין על הזוחלין משום דקמא קמא בטל, אלא דמחמרי משום מראית עין דגשמים. א"כ י"ל דבימי משה עדיין לא גזור ובטלות ברוב, שהרי כל הנהרות מחוברות לים הגדול ביותר מעירוב מקואות, וזחילת הנהרות אינן קטפרס, שזה דרך חיותן, ולא קטפרס מחברן אלא חיותן מחברן, ובטלות ברוב. דאף דאמר במכות (דף ד ע"א) "הטובל שם לא עלתה לו טבילה", התם אתנהו בעינייהו [עיין בחידושי ריטב"א מכות שם, דמי הים מלוחים, ואינם מתערבין עם שום מים], אבל הכא אין הנוטפין ניכרים, ע"ש. ולכאורה הכא עדיין תקשי לשמואל דס"ל בעלמא מין במינו לא בטל [ע"ז ע"ג ע"ב], והכא לא שייך תירוץ החת"ס, כיון דמים חיים הא בעי מה"ת בקידוש מי חטאת.

ולדברינו נכון, ד"ל דס"ל לשמואל כמ"ד בזבחים (פ ע"א) הזאה א"צ שיעור, א"כ מאי איכפת לן מה שנתערבו נוטפין ומין במינו לא בטל, כיון דעכ"פ יש כל שהוא מים חיים, דיש בילה וטהרת גברא. ובמה שפוסק הרמב"ם (פרק ט מפרה אדומה הלכה ח) כרבנן דצלוחית שנפל לתוכה מים כל שהוא פסול [פרה פ"ט מ"א], באמת תמה עליו בכסף משנה שם. (והרי גם רבנן דפסלו התם בצלוחית, כתבו

בתוספות זבחים (עט ע"ב ד"ה תנן) דהוא משום חומרא דמי חטאת, דמדאורייתא ברובא בטל. א"כ נ"ל דבימי משה עדיין לא גזור חומרא זו, כמש"כ התוספות הנ"ל, דעדיין לא גזור אז החומרא דמראית עין של מי גשמים. או די"ל דגם לרבנן פסול משום חומרא דחטאת הוא רק במים שכבר נתנו בצלוחית למי חטאת, אבל לא כשנתערבו המימות בעוד היו מחוברים, כיון דכבר נתבטלו הנוטפין ברוב ע"י חיבור עם הים הגדול, ליכא משום חומרא דמי חטאת כשלוקחן אח"כ להזאת מי חטאת).

וגדולה מזו נראה, דאפילו אי נימא דגם כשיש שיעור טבילה בזוחלין בלעדי הנוטפין, והם מחצה על מחצה, אף דמדינא יש לנו להכשיר כיון דיש בילה כנ"ל, מ"מ כיון דא"א לצמצם, ודלמא הנוטפין היו הרוב, וחיישינן דלמא יתרמי באיזה פעם שבמקום הטובל יהיה כולו נוטפין. ולחכי בעינן גם בכה"ג רבו הזוחלין על הנוטפין, דאז בודאי לא יתרמי לעולם שיהיו במקום הטובל רק נוטפין לחוד, וכדס"ל באמת לקצת פוסקים הכי, מ"מ לא יקשה בהא דנהרא מכיפיה מיברך דנימא מין במינו לא בטל, אפילו אי זחילה דאורייתא, וגם אי נימא דגם בדרבנן מין במינו לא בטל. והוא עפמש"כ בחידושי הרשב"א (סוכה ט ע"ב) בהא דקאמר רבא בגמרא התם על המתניתין דהעושה סוכתו תחת האילן פסולה, לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו, אבל חמתו מרובה מצלתו כשרה. ופריך וכי חמתו מרובה מצלתו מאי הוה, הא קמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, ואמר רב פפא בשחבטן, דבטל ברובא. והקשה הרשב"א מאי שנא הכא דבעי רובא ולא סגי בפלגא ופלגא, ואלו לקמן תנן [שם טו ע"א] המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה, אם יש ריוח ביניהן כמותן מסכך כשר כשרה. ומה התם דכל חד וחד באנפי נפשיה, כשרה כשהסכך כשר כשיעור הפסול, הכא שהן מעורבין ביחד לא כ"ש. ותירץ דבשלמא התם דקאי כל חד וחד באנפי נפשיה, מכיון שהסוכה בכולה צלחה מרובה מחמתה, ואין בשום מקום מהסוכה שלא יהא הסכך כשר מצל על האדם כשיעור הסכך הפסול, ולעולם עומד תחת סכך כשר על חציו, בהכי סגי, דלא אמר רב חסדא דליעבד צלחה מרובה מחמתה מסכך כשר אלא שלא תהא צלחה מחמתה שלא יהא בה אויר בסכך, ולא יסכך ברוב סכך פסול, אלא שבכל מקום יהא מקצת הצל מסכך כשר. אבל כשהסכך הכשר והפסול מעורבין בגג הסוכה, אפשר שיהא מקום בסוכה שיהיה כל הצל אשר על האדם רובו מסכך הפסול, ולפיכך צריך שיהא רוב, כדי שיהא סכך כשר רבה על הפסול ומבטלו כאיסור המתבטל ברוב. ואע"ג דבחתיכה הראויה להתכבד אינו בטל [חולין ק ע"א], כיון דמדינא כי מצמצמינן ליה לא בעי

רובא, אלא דחיישינן לסכך פסול שיחא עומד במקום אחד, כיון דמעורב ברובא סמכינן שמתערב בכל, ע"ש. ולפ"ז י"ל הך סברא גם בכאן לענין מין במינו, דלא שייך הכא לאמר מין במינו לא בטל, כיון דמדינא כי מצמצמינן מחצה על מחצה צריך להיות כשר, דיש בילה, אלא דבכל זאת חיישינן דלמא באיזה פעם יתרמי שיטבול הטובל במקום נוספין בלחוד, לזה שפיר סמכינן שכשהוא רוב זוחלין מעורב הוא בודאי בכולו, ולא שייך בזה לאמר מין במינו לא בטל כמו שלא שייך לאמר חתיכה הראויה להתכבד לא בטלה.

והנה בעיקר קושית החת"ס הנ"ל דנימא בזוחלין שרבו על הנוטפין מין במינו לא בטל, לכאורה נראה על פי מה דאמרו במנחות (כג ע"ב) פליגי רב חסדא ורבי חנינא אליבא דרבי יהודה דאמר לא בטל, רב חסדא סבר בתר מבטל אזלינן אם אפשר להיות כבטל, ורבי חנינא סבר בתר בטל אזלינן אם אפשר לו להיות כמבטל. וא"כ בשלמא אי אזלינן בתר מבטל, שפיר הוי נוספין בזוחלין מין במינו, כיון דאפשר להאי מעין הזוחלין להיות כבטל, דהיינו הנוטפין, כדאשכחן בפרק ה' דמקואות (משנה א) מעין שהעבירו על גבי בריכה והפסיקו, הרי הוא כמקוה, וכדומה. אבל אי אזלינן בתר בטל, הלא הנוטפין א"א שיהיו זוחלין, דהיינו מי המעיין, ולא היה איפוא מין במינו. ואם כן י"ל דשמואל יסבור כרבי חנינא דאזיל בתר בטל ולא הוה מין במינו.

אמנם זה אינו, דהרי מימרא דשמואל דמין במינו לא בטל מקומו בעבודה זרה (עג ע"ב) על המתניתין דקתני התם [בעמוד א] "יין ביין ומים במים בכל שהוא, יין במים ומים ביין בנותן טעם, זה הכלל, מין במינו במשהו ושלא במינו בנותן טעם", א"כ כי מרבי מזה הכלל דמתניתין דבכל איסורין שבתורה מין במינו במשהו, הוא לח בלח דומיא דיין ביין ומים במים, וא"כ הרי כתבו התוספות (מנחות כב ע"ב ד"ה ורבי יהודה) דלמ"ד בתר בטל אזלינן ע"כ לא אמר במשקה מין במינו במשהו כיון דא"א להמשקה האסור הבטל להיות כמבטל במשקין לכי מסרחי אין שם משקה עליהן. וא"כ מדסבירא להו לרב ושמואל דמשקין של איסור אינן בטלין במשקין של היתר מינן, ע"כ סבירא להו דאזלינן בתר מבטל, ושפיר הקשה החת"ס איך בטלי נוספין בזוחלין לשמואל הא הוה ליה מין במינו. אמנם באמת י"ל דבלאו הכי לא קשה עפמ"ש בחידושי הריטב"א עבודה זרה (שם) בשם הראב"ד, דרב ושמואל לא אמרו מין במינו במשהו רק שאסור באכילה אבל לא בהנאה, ע"ש, א"כ אפשר לאמר

דגם לענין פסול מי גשמים לטבילת זוחלין לא אמרינן מין במינו במשהו כמו לענין הנאה.²

ובדבר מה שדקדק כת"ה בתוך דבריו [בכלל א] להרמב"ם והראב"ד דסבירא להו מעין מטהר בכל שהוא גם לאדם, יקשה לדידהו קושית הר"ש בהא דהעיד רבי צדוק על הזוחלין שרבו על הנוטפין שכשרין, מאי קמ"ל, פשיטא דאי אפשר לזוחלין בלא נוטפין, דלדידהו ליתא לתירוצו של הר"ש דקמ"ל דהנוטפין מצטרפין לכשיעור, כיון דאינהו סברי דבמעין אין צריך מ' סאה גם לאדם. הנה באמת ברין נדרים (מ ע"ב ד"ה ומכל מקום) כתב דקמ"ל דכשר גם במקום שלא היה המעין מהלך מתחילתו. והר"ש דלא תירץ הכי הוא משום דס"ל דאפילו ברוב זוחלין אינו מטהר רק במקום שהיה מהלך מתחלתו כדברי המהרי"ק (שורש קסו וקנו), (וכמש"כ בש"ך (סימן רא ס"ק ל), וא"כ הלא כתב הר"ן בנדרים (מא ע"א ד"ה אבל) דלהרמב"ם והראב"ד אף שיש להם שיטות חלוקות בדבר זה, לענין זה הם שווים דאסדהותא דרבי צדוק על כרחק קאי אמקום שנתרחב הנהר, וא"כ ממילא לא קשה לדידהו פשיטא, דטובא אשמעינן דמטהר אפילו שלא במקום מהלך המעין.

וי"ל דהו"ל להרמב"ם והראב"ד הכרח דעדות דרבי צדוק על כרחק קאי אמקום שנתרחב, על פי מה שהבאתי קושית הראשונים ז"ל שמעדותו של רבי צדוק דכשר ברובו זוחלין, משמע הא מחצה על מחצה פסול, ואילו מהא דקאמר שמואל שמא ורובו הנוטפין על הזוחלין משמע דמחצה על מחצה כשר. ותירץ בחידושי הרשב"א (שבת סה ע"ב) בשם הרמב"ן ז"ל, דכשבאו הנוטפין למקום הזוחלין אז מחצה על מחצה כשר, וכשבאין הזוחלין למקום הנוטפין מחצה על מחצה פסול, ע"ש. והכי ס"ל גם להרמב"ם והראב"ד, וא"כ ע"כ אסדהותא דרבי צדוק הוא שלא במקום המעין. ולא קשה לדידהו פשיטא. משא"כ הר"ש דס"ל דבאמת אינו מטהר גם ברוב זוחלין אלא במקום המעין, וע"כ ס"ל כאחד משאר התירוצים שנאמרו בראשונים ז"ל על קושיא זו, ולהכי מקשה פשיטא, ואיצטריך לאמר דקמ"ל דכשר גם כשהנוטפין משלימין לכשיעור.

ב. שיטה זו ע"כ סוברת דרב ושמואל לא כרבי יהודה סבירא להו דמין במינו לא במל מדאורייתא, אלא מדרבנן מחמירין. ולכך מחלקין בין אכילה להנאה דלגבי הנאה לא החמירו. אבל קושית החת"ס ע"כ סובבת לאידך רוב הראשונים דסבירא להו דרב ושמואל כרבי יהודה סבירא להו, ואפילו בהנאה לא במל, דעיקר ילפותא דרבי יהודה הוא מדם חפר ודם השעיר, ושם לאו מאכילה קמיירי, ודו"ק.

ועכ"פ נראה דלדעת הר"ש דקאי רק במקום מהלכו בתחלה, תצדק שפיר סברת הדברי חיים, דבעדותו של רבי צדוק לאו מדין ביטול קאתי עלה כאיסור המתבטל בהיתר, דאחא קשה מזה למ"ד מין במינו לא בטל, כיון דבמקום המעין באמת גם מחצה על מחצה כשר, והטעם הוא דכשהנוטפין באין למקום הזוחלין אין בכחם לפסול המים שהם בשרשם ובמקורם, ורק במחצה על מחצה אין הנוטפין מצטרפין להשלים השיעור אם אין בזוחלין מ' סאה. אבל כשהזוחלין הם הרוב, שדינן מיעוט נוטפין בתר רובא דמי מעין שהם במקום מוצאם, ומשלימין גם לכשיעור.

ומה נכון ליישב בזה מה דקשה לכאורה ע"ד הר"ש האיך משלימין הנוטפין לכשיעור הרי נהי דמיעוט איסור בטל ברוב היתר דמיעוט הוה כמאן דליתא כמו בסנהדרין, אבל היאך נימא שיגיע האיסור למעלת ההיתר כמו שתמה בזה הטו"ז באו"ח סי' תרל"ב על הלבוש שר"ל בהא דסבך פסול פחות מג' גם בסוכה קטנה כשר וישנים תחתיו דהוא משום ביטול כאיסור שבטל בהיתר ע"ש ומתוספ' זבחים ע"ח ע"א ד"ה הפגול והנותר וכו' דמיעוט הבטל ברוב לא מצטרף עם הרוב להשלימו.¹ [וע"כ מ"ש בתוספ' שם ע"ט ע"ב ד"ה תנן התם וכו' חומרא דמי חטאת הוא דמדאורי' בטל ברובא הוא רק אי נימא דטעמייהו דרבנן דפסלו בצלוחית שנפל לתוכו מים כ"ש משום דקסברי אין בילה, אבל למאי דקאמר התם דקסברי יש בילה והזאה צריכא שיעור ואין הזאות מצטרפות, א"כ מאי בכך דמדאורייתא בטל ברובא אכתי איך יצטרף המים הפסולים לשיעור הזאה] ועיין בשלום ירושלים על הירושלמי שקלים ד' ע"א, וא"כ ה"נ נהי דבטלו נוטפין בזוחלין ואינם פוסלין, אבל היאך יצטרפו לשיעור מקוה שיהיו גם הם מטהרין בזוחלין.

ולא אמור נכון דלאו מטעם ביטול קאתינן עלה רק כשהנוטפין הם מיעוטא ובאים למקום שמי המעין יקרו נעשים גם הם מעין דלחכי באמת גם מחצה על מחצה כשר, והחילוק הוא רק דבמחצה על מחצה בעינן שיהא בהזוחלין עכ"פ שיעור

הערות המחבר

ג. הנה סברא זו דביטול לא מהני להשלים השיעור הוא סברא אלימא ואמתית. ובחידושי אמרתי בה ליישב קושית התוספות בבא מצינא (דף ו ע"ב ד"ה קפין אחד מן המנויין לתוכן כולן פטורין מן המעשר) שהקשו "דלכטל ברובא ולחייבו כולהו במעשר". ואמרתי שם דענין ביטול הוא לעשות מן המציאות העדר אבל לא להיפך, ולכן לעולם אמרינן האיסור נהפך להיתר אבל לא להפך. כי האיסור - המציאות, דהיינו שהתורה גזרה על החפץ לאסרו, אבל ההיתר - הוא העדר, ולא מצי ההיתר להיות כאיסור המבטלו, וא"כ השם שנפטר ממעשר לא יתחייב לעולם ע"י הביטול. וזה ג"כ כוונת התוספות שהביא הגאון שלימ"א (זכחים ע"א ד"ה הפגול והנותר וכו') דע"י ביטול הפיגול לא יתהווה ממנו נותר להשלים השיעור להתחייב משום נותר, דניהו דאיסור פיגול בטל והלך לו ונעשה היתר, אבל לא להקרא עליו שם נותר דלית עליו מצד עצמותו.

מ' סאה, דניהו דאינם פוסלין את מי המעין שהם במקורם ושרשם, אבל אין להם מעלת מעין, וכשהזוחלין הם הרוב שדינן מיעוט הנוטפין בתר רוב הזוחלין ומשלימים ג"כ לכשיעור [ומשו"ת חת"ס א"ח סי' ק"מ שכתב דמקוה מ"ס רובו כשר ומיעוטו שאוב המיעוט נמשך אחר הרוב, מכח רובו ככולו ולא מדין ביטול].

ובפשיטות יש לאמר דגם הרמב"ם והראב"ד יתרצו הא דהעיד ר"צ דקמ"ל דהנוטפין משלימין לכשיעור אי ליכא בזוחלין מ' סאה ואי דאנהו הא ס"ל דבמעין גם לאדם בכ"ש ולא בעינן צירוף י"ל דהרי באמת דעת מהרי"ק הובא בש"ך הנ"ל דמים שהופסקו מהמעין ועדיין לא נחו מזחילתן דין מעין עליהם לטהר בזחילה ומוכיח לה מגל שנתלש מן הים ונפל על האדם והכלים דטהור אף דזוחל הוא ע"ש, וא"כ י"ל דגם הרמב"ם והראב"ד יסברו הכי וקאי עדותו של ר' צדוק בכה"ג שנפסקו המים מן המעין ועדיין לא נחו מזחילתן ואשמעינן דאם רבו על הנוטפין שבאו לתוכן שכשרים ומשלימין ג"כ למ' סאה; אחר שנראה דגם למהרי"ק אין על המים שנפסקו מן המעין תורת מעין לטהר בכ"ש דהא גם בגל שנתלש מן הים בעינן מ' סאה כמ"ש"כ הש"ך ס"ק קכ"ג וא"כ שפיר אשמעינן דבכה"ג אם רוב הזוחלין הם חסרים משיעור הנוטפין משלימין.

והנה ראיתי בחידושי הרשב"א נדרים מ' ע"ב שדקדק מנ"ל דהא דשמואל דאמר נהרא מכיפי' מיברך פליגא אדידי' דאמר אין המים מטהרין בזוחלין אלא פרת ביומי תשרי בלבד, אטו קאמר שמואל דלעולם מכיפי' מברך הרי חזינן שגדל לפעמים ע"י ריבוי גשמים [כמו שנתקשו באמת בתוספ' שבת] וע"כ לא קאמר רק שמתגדל גם מכיפי', א"כ י"ל דלהכי אוסר שמואל לטבול בנהר ביומי ניסן משום

הערות המחבר

אמנם מה שהוליד הגאון שלימ"א מזה להקשות איך ישלימו הנוטפין את השיעור לטהר בזוחלין, במחכ"ת כי רבה היא, זה ליתא. דאם יש מקום לקושיא זו, יותר היה קשה על הסוגיא דזבחים פרק התערובות, ריש פרקא (עב ע"א), דמקשה בגמרא על כל הני פסולין כמו טרפה ורובע ונדבוע וכדומיהן "וניבטלי ברובא", דמה קשיא ליה, דניהו דאיסור מצי להבטל, אבל להיות ראוי למזבח להקרב מהיכי תיתי. וק", ומה שאינו מהני הביטול להשלים שיעורא, מכל שכן להקרב בפני עצמו. ואין לאמר דהתם כיון דע"י ביטול איסור טרפה הלך לו, שוב הוה כבהמה כשרה דעלמא, דתינח טרפה, אבל מה תאמר בכלאים וכדומה דמותרין להדיוט ורק לגבוה אינם ראויין, ואיך יתחפכו ע"י ביטול שיהיו ראויין לגבוה. ובאמת גם בטרפה היה מקום להקשות ע"פ מה שכתב הרמב"ם (פרק ב מהלכות איסורי מזבח הלכה י') דטרפה אסורה לגבוה מקרא ד"הקריבהו נא לפחתך" (מלאכי א, ח). והקשה שם בכסף משנה למה ליה האי קרא, תיפוק ליה מקרא ד"מן הבקר" (ויקרא א, ב. יע"ש ברש"י) להוציא את הטרפה. ולפי הנ"ל היה לכאורה מקום לאמר דאי מן הקרא דמן הבקר בתערובות היה שרי, דכיון דכשר לאכילת הדיוט מטעם ביטול, פקע ממנו שם טרפה. אבל מקרא דהקריבהו נא לפחתך הוה ליה אינו ראוי למזבח כמו מום או כלאים, אפילו מותר להדיוט, ולא מהני מה שיתבטל, כי הביטול לא יעשהו ראוי. וא"כ גם מטרפה תקשה, מאי פריך בגמרא וניבטלי ברובא.

ספיקא שמא נתגדל מחמת ריבוי הגשמים ורבו הנוטפין על הזוחלין [ואף שנראה מדברי הרשב"א בשבת ס"ה ע"ד דס"ל שפסול זחילה במי גשמים הוא רק מדרבנן וסד"ד לקולא י"ל דאיכא חזקת טמא של הטובל וסד"ד באתחזיק איסורא אסור].

והנלפע"ד ליישב זה דהנה כבר הבאתי מה שהקשו התוספ' בשבת ובבכורות בהא דחיישינן שמא ירבו הנוטפין על הזוחלין נימא קמא קמא בטיל. ומה שנראה לפע"ד בזה הוא דהנה בתוספ' בכורות ע"א נתקשו מנ"ל דהא דאמר רב מטרא במערבא סהדא רבה פרת פליגי אדשמואל דאמר נהרא מכיפ' מיברך דלמא להכי קאמר מטרא במערבא וכו' משום דאיתא בתענית כ"ה ע"א אין לך טפח יורד מלמעלה שאין טפחיים עולה כנגדו מלמטה ולהכי סהדא רבה פרת משום שבזמן הגשמים מתברך המקור. ותירצו דאי איתא דסבר רב דמברך גם מכיפ' מאי סהדא רבה פרת דקאמר, אין זאת עדות דאפשר שנתברך מכיפ', וע"כ דס"ל לרב שאין נהר פרת מברך מכיפ' כלל ומימיו פרים ורבים רק ע"י גשמים בלבד. והנה בחידושי הרשב"א ביצה ל"ח ע"א כתב גבי גבינות עכו"ם דהא דקי"ל ניכר האיסור לא בטל לאו דוקא בניכר האסור בראיית העין אלא גם בניכר בידיעה בלא ראייה הו"ל ניכר האיסור ולא בטל ע"ש. וא"כ זהו דקאמר מסייע ל"י לרב דקאמר מטרא במערבא סהדא רבה פרת היינו שמתגדל רק ע"י מי גשמים להכי חיישינן שמא ירבו הנוטפין על הזוחלין ואי דקמא קמא בטל ז"א כיון דעדות הוא לכל באי עולם שנתגדל מחמת ריבוי הגשמים הו"ל ניכר האיסור ולא בטל, והשתא שפיר קאמר ופליגי אדשמואל דקאמר נהרא מכיפ' מברך ואף דרק ספק הוא ועדיין אסור לטבול בנהרות בניסן משום שמא הוא מחמת גשמים ורבו הנוטפין על הזוחלין מ"מ כיון שעכ"פ יוכל להיות שמתגדל מכיפ' א"כ לא חשוב ניכר האיסור ולא אכפת לן גם אם רבו הנוטפין על הזוחלין משום דאמרין קמא קמא בטל.

הערות המחבר

אבל באמת זה ליתא, דכל פסול שאינו מפורש באר היטב, ובעיקר הציווי, אך שידעינן ממקום אחר או מאיזה דרש שדבר זה פסול, כל זאת מקרי רק פסול שניתוסף ממקום אחר, ולא אינו ראוי בעצם. למשל, לא נוכל לאמר דבקר או נקבה או מחוסר אבר לפסח "פסול" לפסח, אלא "אינו ראוי" לפסח, כי בקרא מפורש אצל הציווי [שמות יב, הן: שיה זכר תמים, אבל טרפה כלאים וכדומה דילפינן מקראי דפסולים, או כתובים במקום אחר ולא בעיקר הציווי, כמו אתנן זונה ומחיר כלב, כל הני "פסולים" מקרי, ולא "אינם ראויים" בעצם. והנפקותא בזה לענין ביטול, שאם אין זה מה שצוותה התורה לא יתהפך להיותו ראוי ע"י הביטול, כי מן ההעדר לא יִשְׁשֶׁנָה מציאות לעולם. אבל מה שפסול רק משום דאית קרא שלא במקומו או ילפותא שאינה מפורשת, זה מקרי "פסול", דהיינו שהפסול הוא המציאות שניתוסף ע"י האי ילפותא או אזוהרה שלא במקומה, וממילא אם נתערב ברוב יתבטל האי פסול שאמרה תורה כמו איסור דעלמא המתבטל בחיתר. ושפיר פריך הש"ס על כל הני פסולים דלא מקרי אינם ראויים בעצם מצד עיקר הציווי, רק מצד הפסול המפורש במקום אחר, וניבטלי האי פסול ברובא.

תו פלפל כת"ה במשנה ו' פ"ה דמקואות בש"א מטבילין בחרדלית ובה"א אין מטבילין ומודים שהוא גודר בכלים וטובל בהן וכלים שגדר בהם לא הטבלו, ודברי פלפולו טובים ונכוחים בביאור המשנה, והנה מביא בשם ס' ג"ט שהקשה דדוחק לאמר דב"ש יחלוקו על עיקר הדין דזחילה וכתב דגם ב"ש ס"ל דאין מקוה מטהרת בזוחלין אמנם דוקא היכא שכבר נחו המים באשברן ואח"כ זוחלין אבל מי גשמים שיורדין בזחילה ולא נחו מעולם אין חלוק בין למעין, אלא דמעין אף שכבר עמד במקום אשבורן וחזר והמשיכו ונעשה זוחל כשר, אבל מי גשמים כיון שנחו פ"א דינן כמקוה. ולפענ"ד נראה להוסיף אומץ לדבריו ולהסביר טעם פלוגתת ב"ש ובה"א בזה דהא דב"ה ס"ל אין מטבילין בחרדלית הוא משום דבת"כ שהובא ברש"י ותוספ' שבת ס"ה ע"ב ובכורות נ"ה ע"ב יליף פסול זחילה מקרא דאך מעין והך מיעוטא מורה דרק מעין מטהר בזוחלין אבל מי גשמים אינם מטהרין בזוחלין כלל ואפילו חרדלית שלא נחה מעולם באשבורן פסול לטבילה, אמנם הרי תוס' חגיגה י"א ע"א פירשו בהא דדריש התם ורחץ בשרו במים במי מקוה דס"ל למעוטי זוחלין והיינו מדכתיב במים בפתח משמע במים המיוחדים דהיינו אשבורן. ובאמת בפרש"י בעירובין ד' ע"ד ושם י"ד ע"ב פירוש במים משמעותו מכונסין ומחוברין יחדיו א"כ י"ל דרק אחר שנעשו מי מקוה מכונסין ומחוברין יחד אין מטהרין בזוחלין אבל כל זמן שלא נתכנסו עדיין כאחד גם מי גשמים מטהרין בזחילה כמו חרדלית. והנה בטורי אבן חגיגה כ' דלמוד זה של במים בפתח הוא רק למ"ד יש אם למקרא בנקודה תליא, אבל למ"ד יש אם למסורת ולא אזלינן בתר מקרא א"א למילף מהך קרא ורחץ במים שנקודתו בפתח. וא"כ הרי בסנהדרין ד' ע"א ס"ל לב"ש יש אם למקרא לכך ס"ל דמטבילין בחרדלית, אבל ב"ה ס"ל יש אם למסורת ולא דרשי קרא ורחץ במים וליכא למילף לדידהו רק ממיעוטא דאך מעין הלכך ס"ל דמי גשמים אפלו לא נעשו מעולם אשברן אין מטהרין בזחילה ולהכי ס"ל דאין מטבילין בחרדלית.

הערות המחבר

אבל שם מעושר להתחייב במעשר, או פיגול שְׁוֹעֲשֵׁנָה נותר ע"י ביטול, זאת אי אפשר, כי מן ההעדר של חיוב מעשר או איסור נותר, לא מצי להיות מציאות.

ומעתה גם בנוספין הדין כן, דבקרא כתיב (ויקרא יד, ט) "ורחץ בשרו במים וטהר", אשר מזה ילפינן כל טהרת טמאים במים כמש"כ הרמב"ם (פרק ד מהלכות איסורי ביאה הלכה ד), ואי מהאי קרא, אפילו טבילה בכלים שפיר דמי, ואין זכר למו לכל דיני מקוה, רק שבעינן מים ושכל גופו יעלה בהם נעירובין ד ע"ב, ועוד. אבל כל דיני מקוה ילפינן מקרא (ויקרא יא, לו) ד"אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור" או מקרא (ויקרא יד, ח) ד"פְּמִיָּם" בפתח לפי הגמרא חגיגה נ"א ע"א.

ובדבר קושי' הרע"ב בהא דמסיים במתניתן ומודים שהוא גודר בכלים וטובל בהן וכלים שגדר לא הטבלו, והקשה מהא דאמר ר' יוסי לעיל כל דבר המקבל טומאה אין מזחילין בו היכי פליג אב"ה דאמרי גודר בכלים וטובל בהם, וכן הקשה ברא"ש ה' מקואות סי' י"א ובתשו' כלל ל"א סי' ז'. ומה שתירץ בתוי"ט שם דמניעת הזחילה לא מקרי הווייתו שלא בטהרה שהמניעה היא הפך ההויה אכתי לא מתיישב לפי' הרע"ב במשנה ה' הלא ס"ל לר' יוסי דאסור למנוע בדבר המקבל טומאה, ולכאורה היה מקום לאמר דהא דגודר בכלים ר"ל כלי אבנים שאינם מקבלים טומאה אולם מוקדתי וכלים לא הטבלו הא מיירי ע"כ מכלים טמאים, אמנם נראה דהא דס"ל לר' יוסי דאין למנוע הזחילה בדבר המק"ט הוא רק מדרבנן דלמא אתי למטבל במים שעוברים על דבר המק"ט. דומיא דכתב המג"א סי' תרכ"ט סק"ט והר"ל ס"ק י"ד לענין מעמיד הסכך בדבר המק"ט דפסול מדרבנן שמא יבא לסכך בו ע"ש, ולפי"ז י"ל דאסור העמדת הזחילה בדבר המק"ט הוא רק כשמקבל טומאה מדאורייתא ולא היכי שאינו מק"ט רק מדרבנן, ובאמת כ' הש"ך סי' ר"א ס"ק ע"ז בשם הדרישה והב"ח דדבר המק"ט רק מדרבנן הוי הווייתו בטהרה וע"ש ס"ק ק"ד, וא"כ אפשר לאמר דמיירי המשנה בגודר בכלים שמק"ט רק מדרבנן כגון פשוטי כלי עץ שהם משמשי אדם וכיו"ב דטבילה צריכים כשנטמאו ויכולים לעכב הזחילה על ידם.

ובענין מה שהאריך כת"ה במ"ש המחבר בסעיף נ"א דבניקב המקוה ומימיו נוטפין מעט מעט כשר לפי שאין הזחילה נכרת. הנה מהמשנה דגודר בכלים הנ"ל מוכיח הרא"ש ה' מקואות סי' י"ב ובתשובה הנ"ל דלא מקרי זחילה אלא בזוחל כולו כעין מעיל דהרי בגודר בכלים ע"כ יוצאים המים קצת מן המקוה דרך הריוח שבין הכלים דא"א להדקן היטב כ"כ זה לזה ואפ"ה אשברן מקרי, וכן מאינך הראיות

הערות המחבר

וכל אלו הפסולים דילפינן מהני קראי "פסולים" מקרי, אבל לא "אינם ראויים" כלל. ולכן תראה דקורטוב מי פירות אינו משלים למ' סאה, כמשנה ריש פרק ז דמקואות [משנה ב], ומשום דמים ושכל גופו עולה בהם מפורש בהאי קרא דורחץ בשרו במים, וכל דליכא מים אין כאן מה שצותה התורה. אבל נוטפין שיפסלו בזוחלין "פסול" מקרי, והאי פסול אויל ליה על ידי הביטול כמו איסור דאזיל ע"י ביטול, וזה ברור בס"ד.

אבל מה דקשיא לי טובא הוא על האי דינא דנתן סאה ונטל סאה כמי פירות דעד רובא שפיר דמי, מהיכי תיתי, כיון דאנן מ' סאה מים בעינן, וכאן הא נחסרו המים, ואיך משלימין המי פירות את השיעור. וניהו דמתחלה היו מ' סאה מים, מ"מ אין לדמות להא דמשנה טהרות (פרק ג משנה ד), מובא במנחות (נד ע"ב), דחלב כזית שהניחו בחמה ונתמעט ואח"כ הניחו בגשמים ונתפח דחייבין עליו משום דמתחלה היה כשיעור כדאמרינן שם בגמרא, דשאני התם דלא נחסר מכמות כלום רק שהחמה קבצו,

שמביא הרא"ש שם מוכח דאפילו יוצאין להדי' מים מן המקוה כל שאין זוחלין בקלוח כעין מעין אשברן הוא, ובספר האשכול ה' מקואות סי' ס' פוסק כן להלכה ומייתי ג"כ כל הני ראיות שמביא הרא"ש, ובמק"א כתבתי דדין זה תליא בשני הלמודים הנ"ל לפסול זוחלין דאי ילפינן מ"אך מעין" אינו פוסל זחילה במי גשמים רק כשמקלחין להדי' כעין מעין: אבל להילפותא שהובא בתוספ' חגיגה הנ"ל מדכתיב במים בפתח משמע המיוחדים שמכונסים ומחוברים יחדיו כרוב מקואות שאין מימיהן יוצאין לחוץ כלל, אבל אם יוצאין לחוץ דרך איזה נקב קטן אף שאין הזחילה נכרת ג"כ פסול, וא"כ למה שכתבנו דרך ב"ש סברי דילפי מ"ורחץ בשרו במים" ולב"ה ילפינן מ"אך מעין" ממילא יש לנו לפסוק דאין זחילה פוסלת רק כשהמים מקלחין להדיא כעין מעין:

עכ"פ בזה צדקו מאד דברי כת"ה דאם הזחילה היא למעלה ממ"ס אפילו להיש מחמירין שבש"ע סעיף נ' שכ' הרמ"א לחוש להם לכתחלה הוא רק בנקב גדול אבל לא בנקב קטן שמטפטפין המים מעט מעט, דהרי טעם המחמיר שהוא המרדכי גם כשזוחל למעלה ממ"ס הוא משום שכשהמים העליונים ננערין לצאת גם המים שלמטה זוחלין כמ"ש הטור שם, וזה לא שייך רק כשמקלחין המים דרך פרצה גדולה, אבל לא כשמטפטפין טיף אחר טיף מנקב קטן, ואשכחן כ"ב בתוספת ע"ז נ"ט ע"ב בההוא חביתא דחמרא דאשתקל לברזא אתא נכרי אנח ידיו עילו' אר"פ כל דלהדי ברזא חמרא אסור, ופירשו בתוספ' דמיד שנפתח הנקב מתנועע כל היין שעד הברזא לצאת דרך שם וכששם הנכרי ידו על הנקב נסתם הכל מלצאת וחשוב כאלו נגע בכולו ע"ש. התם בנקב של החבית היא גדול ונראה וכשנפתח יוצא היין בקילוח וננער כלו לצאת דרך שם, וגם בזה לא כן דעת רש"י שם ד"ה דער ברזא, שכתב

הערות המחבר

וניחו דכמות שהוא לא היה חייב, חזר ונתפח חזר לקדמותו. משא"כ כאן דנטל בפועל מן המים הראשונים, אע"ג דקודם לכן נתן תמורתם מי פירות איך מהני להשלים, אם לא שנאמר כיון דמין באינו מינו הוה, והרי לדעת רבי יוחנן בן נורי במשנה שם דהכל הולך אחר המראה, כל שנחפך למראה מים משלים השיעור לג' לוגין לפסול המקוה, לדידיה מסתמא מהני ג"כ להשלים שיעור מ' סאה להכשיר, כיון דנתחפך למראה מים הרי הוא כמים בעצם. וניהו דאנן לא קיימא לן הכי, דלא פסקינן כוותיה בזה, מכל מקום במקוה שהיה שלם סגי לן בחזותא מים להשוות הכל כמים, וצ"ע. אולם מה שכתב היש"ך ז"ל (ס"ק ס"ב) דמה שכתב המחבר דסאה מי פירות לל"ט מים אין משלימים ולא פוסלין דה"ה חסר קורטוב אינו משלים, ולרבותא דאינם פוסלין נקט סאה, לכאורה לא אדע מנא ליה הא. דלמא דוקא סאה בל"ט דליכא ביטול בס' אינו משלים, אבל קורטוב דבטל בס' דאז באמת נחפך העצם של היין למים, למה לא ישלים. דניהו דמים בעינן, הרי איכא כאן מים. והדבר צריך עיון רב, ודו"ק.

דכולו נמיק אחר הנקב לצאת דרך שם הו"ל חבור ואסור, הרי דלא נחא לרש"י הק טעמא דכולו ננער לצאת ואוסר רק מטעם חבור, א"כ בפסול זוחלין דמקוה דלא שייך לפסול מדין חבור לא אמרינן הסברא דננערין כל המים לצאת, ולפחות בנקב קטן למעלה ממ"ס היטב אשר דבר כת"ה דלא שייך להחמיר בזה גם לכתחלה. והיה בזה שלום מאלקי השמים לכת"ה ולכל סיעת מרחמוהו ידידו ד"ש באהבה.

חק' ארי' ליבוש הלוי איש הורוויץ אבד"ק פה והגליל תע"א.



הסכמת הרב הגאון העצום, עיס"ע, חסידא ופרישא, כבוד קדושת שמו מו"ה מאיר הכהן ראפאפארט ראבד"ק קראקא תע"ו.

חמותי ראיתי "אור בהיר" קונטרסו של הרב הגאון הגדול וכו' מו"ה משה שמואל נ"י האבד"ק קלויזענבורג תע"א אשר ערך ע"ד המקוה בעירו, והנה שמתי עיני על דברי הקונטרס בכמה מקות של שבחים ונהניתי מאוד כי הפליא לעשות בביאורי השטות, והתחקה אחרי שרשם וכל דבריו מתאימים להלכה. וגם דעתי הקטנה מסכמת להכשיר המקוה ההוא בלי פקפוק.

וע"ז בעה"ח פה קראקא אור ה' כסלו תרס"ח לפ"ק.

מאיר הכהן ראפאפארט מלפנים אבד"ק ליקאווא תע"א.



הקדמה

בעזר אלקי צורי אני מוציא לאור קונטרס "אור בהיר" הנוכחי, וכדי לידע ולהודיע מה ראיתי על ככה ומה הגיע אלי, אספרה נא את מה שנוגע לנידון זה.

הנה מאז היה פה בעירנו מקוה סמוך ממש לנהר סאמאש והיה לי עגמת נפש ממנו. אחת, מצד שרוב נשי העיר לא טבלו בו והלכו למרחצאות שבצד, מפני שהיו צריכות לירד בו שליכות רבות, ובכור דלמטה היה חמים קרים תמיד כמובן, וגם לא היה נקי כראוי, והרבה פעמים סרוח עד כדי הקאה. שנית, גם לי היו פקפוקים מצד הנקיון בכלים מנוקבים שיש בזה הרבה חישות, ומצד הוספת מים שהיו צריכים להוסיף עליו הרבה פעמים, וכאשר בארתי הדברים בכלל ו' מקונטרסי זה.

מכל הלין טעמים השתדלתי הרבה בקהלתי על בנין מקוה טהרה שיהיה כשר בלי פקפוק, וגם שיהא קל לנקותו, וקל לטבול בתוכו עם כל ההכנות והצרכים, כדי שיהא מקוטינו מוכן על צד היותר טוב, ואשר על ידי זה תלכנה בו גם הנשים הענוגות והמפונקות. ותלי"ת אחר טורח רב חפץ ה' בידי הצליח. ועל טוב יזכר שם הרה"ק הגביר מו"ה דוד צבי שמיצל נ"י אשר אור כגבור חלציו ובלי פרוטה אחת לצורך זה בקופת הקהל, בנה מקוה מפואר בחיבור דאמפפבאד,¹ אשר הוצאות בנינו עלה למאת אלף קראנען ויותר. ואופן התבנינותו מסופר בריש הקונטרס.

ומיד כשנפתח המקוה החדש הלזה נהרו אליו כל נשי העיר כל העם מקצה כולם שמחו לקראתו, כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ. אולם חסידי העיר התאוננו בחשאי על האי מקוה שפירא דבלי בארעא, וחבל על דאבדין. ושמעתי מפי אחד לאמר: החסרונות שהיו במקוה הישן, כגון שהיה עמוק ביותר, וגם אינו נקי כל צרכו, וקרירא וחמימא, כל אלו מעלות ויתרונות המה, כי עי"ז תדע האשה שיש בטבילתה סוד כמוס להטהר מטומאה נעלמה. אבל במקוה החדש הלזה שאין בו מכל הנ"ל, נחלצה גם קדושתו וסוד טהרתו. והוא כעין שגזרו בי"ח דבר על הבא ראשו ורובו במים שאובין,² והטעם שלא יאמרו השאובין מטהרין. והוסיפו עתה שלא לעשות מקוה נקי וקל לטבול בו, שלא יאמרו הנקיות שבו מטהרת.

1. מרחץ קיטור. 2. שבת יג ע"ב.

ומאז כאשר עברו דרך עירנו אחד מרבותיהם תמיד שמעתי מאחורי פרגוד שהיה המדובר מהמקוה, ונגמר ביניהם בסוד שיש לפעול להחזיר עמרה ליושנה, לבנות קוואל־מקוה³ כבראשונה. ובקיץ תרס"ו כאשר השכירו הקהל המקוה מחדש, פעלו אצל השוכר החדש שהתחייב לשלם אחרי מקוה חדש שְׁיִכְנָה 15% לשנה אם ימסרו לו המקואות של עתה לצרכו. והסכימו אנשי הקהל לבנות קוואל־מקוה כנ"ל. ואני הייתי אז רחוק מן העיר בקרלסבאד, וכשבאתי לביתי ושמעתי מן הנעשה דרשתי ברכים שאינני מתנגד ח"ו למלאות רצון החסידים, אבל לא לחוב לכל העיר בעבורם. הכי שכחתם מה שהיה לנו עגמת נפש ממקוה הישן, כי אין לנו מים חיים מעין נובע, רק מי תמצית מהנהר, פעמים עולה ופעמים יורד, ושאר עקולי ופשוטי (כמבואר הכל בכלל ו). ולכן אינני מסכים להשחית את המקוה שבניתי, רק להוסיף עוד מקוה־סוד לא איכפת לי, כי אינני רוצה להכריח החסידים לטבול במקוה כשר רק בנגלה. אבל גם להפך לא ארצה להכריח כל נשי העיר שתדנה לבור עמוק עשר אמות. ומאז נשתקע הדבר לפי הראות.

אבל בקיץ העבר אירע שמימי המקוה התחילו להתמעט, ולא נודע איה החסרון, עד שנתודע שכותלי המקואות נסדקו. וגם זאת נודע שהמסגרת הסוגר את הנהר מן המקוה אינו מהודק יפה, עד שאם נתרוקן המקוה ראינו שזוחל דרך המסגרת מן הנהר לתוך המקוה התחתונה טיף אחר טיף, ומזה יש לשפוט שבמלאות המקוה דוחה דרך אותו סדק גם לחוץ לעומת הנהר. וע"י המקרה הלזו התחילו להוציא לעז פסול על המקוה בפומבי, עד שאירע שאשה אחת טבלה פעם שנית בנהר כי שמעה שלא עלתה לה טבילה במקוה שבעירנו. וכאשר ראיתי זאת אמרתי אציע מעשה המקוה עם בירור ההלכה השייך לזה לפני גדולי הוראה המפורסמים ומוחזקים בכל כדור הארץ, וחברתי בעזהי"ת קונטרס "אור בהיר" הלזה, והצעתיו לפני גאונים מפורסמים, ובראשם הרב הגאון האמתי רשכבה"ג מברעזאן שליט"א. ולא לריק יגעתי, כי כולם פה אחד משבחים מעשי ידי, ומעידים שדברי תל"ת קילורין לעינים ומכוונים להלכה, והמקוה שדנתי עליה כשרה בלי פקפוק ואפילו למהדרין.

3. מקוה־מעין.

כי כפי המבואר בפנים, אפילו אחרי כל החומרות שבדברי חיים בענין זחילה ובענין הפקידוענמיל,⁴ מקות הנשים שלנו כשרה (עיין בסוף כלל ה). ובזה דמיתי בנפשי שיצאתי ידי חובתי להסיר הערעור מעל מקוה מחרה שלנו.

ועתה אציע עוד מכתב אחד שהשבתי לרב אחד בענין זה, אשר בו בארתי מעמדי ומצבי דרך כלל במקצוע גדול שהוא כלל גדול בתורה, היא אמונתי, בה אחיה ואמות, וקבעתי אותו לאות עולם לזרעי אחרי.

ואסיים בתפלה למושה, מי ששמו וחותמו אמת יעזרני על דבר כבוד שמו לבקש האמת ולמצוא האמת, ושלא להרתע בפני כל להגיד האמת.

ובזה בעה"ח פה קל"ב⁵ תצ"ו א' וישלח תרס"ח לפ"ק.

חק' משה שמואל גלאזנער אב בית דין פה והגלילות תצ"ו



4. שסתום. 5. קלויזענבורג.

ו"ל מכתבי שהזכרתי בההקדמה.

בע"ה ד' תולדות תרס"ח לפ"ק פה קלויזענבורג תצ"ו

שלום וכל טוב סלה לכבוד ידיד נפשי הרב וכו' נ"י.

אחדשה"ט מכתב קדשו הגיעני, ועל גוף פלפולו לא אשיב כעת, לפי שבענין זה אני מדפיס קונטרס מיוחד, וכאשר יצא מתחת מכבש הדפוס אשלחתי לידו אי"ה, ובו ימצא הענין מפורש בעומק ורוחב, ותשובה גמורה על כל דבריו. ורק על סוף דבריו באתי אשר בו מוכיחני על שפגעתי בלשוני בכבוד הגה"ק בעל דברי חיים זצ"ל שהיה רשכבה"ג, ואני אמרתי עליו שטעה. והביא כבודו נ"י העדות בהקדמה לספרו דברי חיים על התורה שגם בהלכה לא אמר רק מה שיצדק גם לפי חכמת הקבלה. ועוד הביא מעלתו נ"י מה שכתב הגה"ק זצ"ל בתשובותיו ליו"ד (חלק ב סימן קה) שגם בזמננו החכמים שאינם נוטים אחר החומר רוח"ק תנוח עליהם. ומעכ"ת נ"י לא יסתפק שגם תשובתו זו המדובר בה ברוח"ק נכתבה, וחכמי האמת רק יבינו אותה וכוונתה המסותרת, עכתד"ק.

ידע נא פר"מ נ"י שלא כיוון יפה, ודבריו מחטיאים המטרה מכמה צדדים, וכמו שאבאר. לראש וראשון, אני רואה במכתבו שרצון מעלתו נ"י לעוררני על גדלות הגה"ק זצ"ל, כאילו צריך אני להוראתו בזה. לא כן ידידי! מבין אני גדלו בנגלה עכ"פ כמותו (ובנסתרות אין לי עסק), ולאיש אלקים כמותו דומיה תחלה. אבל עם כל הכבוד והיקר שארגיש בנפשי לעומת הוד גדולתו, איני מוצא שום זילותא והשפלת הכבוד לכתוב על איזו מהוראותיו - בפרט במקום שהחמיר ולא היתה למכשלה - שאחר מחכ"ת שגה בה, אם האמת הנגלית, שלה ג"כ אין עסק בנסתרות - תכריחני לכך.

פוק חזי דרכו של הגה"ק ז"ל בעצמו - שמסתמא היה מוכתר במדת ענוה, אשר בלעדה אין רוח"ק שורה על החכם כמאמר חז"ל⁶ - איך שבתשובותיו שופך סוללה על דברי גדולי האחרונים בכלל ובפרט. וכדברים ומבטאים קשים כגידים סותר דבריהם בלי חמלה ובלי משא פנים במקום ששיקול דעתו מכריע דלא כוותם. וכן דרכם של הראשונים וכמה מגדולי האחרונים, אשר רק להאמת שאיפתם והגות רוחם. ולפי דמיונם שכוונו להאמת, בלי חמלה ובלי בקשת מחילה ישביתו ויהרסו דבריהם של אחרים, ואין בזה משום השפלת כבוד כי כך היא דרכה של תורה, זה בונה וזה

6. משנה סוטה פ"ט מט"ו; ע"ז כ ע"ב, וענוה מביאה לידי יראת חטא ויראת חטא מביאה לידי חסידות וחסידות מביאה לידי רוח הקודש.

סותר, זה חושב וזה חותר תחת מחשבתו. וכמה פעמים בחמימות העיון ורתיחות הפלפול להוציא לאור תעלומת האמת יתמלמון גם דברים קשים מפי המתעמק כדי להחזיק דעתו.

ובעין זה מצאנו בש"ס וראשונים דברים מבהילים כמו שאמר אב"י על רב אבין: "אבין תכלא לימא כי הא מלתא" (פסחים ע"ב) וכדומה. ומי יוכל לספור לשונות כאלו בהשגת הראב"ד על הרמב"ם, והרשב"א במשמרת הבית נגד הבודק בדק להרא"ה, והרמב"ן נגד הרז"ה. וגם גבי גדולי האחרונים כן. ולמשל יעיין ביו"ד (סימן צח סעיף א) בהגהות הגר"א על מרן המחבר שכתב עליו שמעה, בלי לבקש מחילה תחילה.

ואעתיק למעכ"ת נ"י דברי היעב"ץ זצ"ל בשו"ת שלו (חלק ראשון תשובה לג) וז"ל שם בסוף התשובה: "וכלל גדול בדינו אין משוא פנים בתורה, ולא בשמים היא אלא מונחת בקרן זווית לכל מבין עם תלמיד שאומר דבר הלכה אין מזניחין אותו.⁷ ע"כ ערב לבי לכתוב לפעמים בעיוני על גדולים חקרי לב דאשתמיט להו לזמנין, אף שטובה צפרנן מכרסי, וחלילה לעשות בנפשי שקר, ה' יודע כי לא רמו עיני וכו', אך אהבת האמת פרצה גדר המוסר, שכבר קיבלנו מזקנינו ורבותינו שכך היא דרכה של תורה. והרב בעל חוות יאיר⁸ הרחיב הדבור בזה, וכאשר כל הספרים מלאים מפה לפה, וכדבר הרא"ש בתשובה:⁹ תורה היא ואין מחניפין בה, וע"כ לא מנעתי עמי מלהעלות על ספר אשר אתי וכו'. ומר מוקי להגאון בעל תוספות יום טוב אחזקתיה דלא יתכן שנשמט ממנו דבר זה, ואי דייקנן כהאי לא תנינן, ואין לדיין אלא מה שענינו רואות", עכ"ל החם מאהבת האמת ואהבת התורה.

ואם יאמר פר"מ נ"י שבדור האחרון הלזה נאדו מדרך זו ודברו בהכנעה יתירה "לא זכיתי לחבין דעת קדשו" וכדומה, הכי ידמה בנפשו כי עלינו במדת ענוה ומוסר על אבותינו ורבותינו נ"ע ואכשר דראז חלילה מחשוב זאת. רק הסיבה לזה היא שבדורנו השפל האמת נעדרת, ואין מי שיתחמם בעבודה כבדורות שלפנינו, ולעומת זה גדלה החנופה, ובשלה פרי רעל לדבר אחד בפה ואחד בלב, ומלאה הארץ חנף וצביעות בתוארים שונים מגוזמים ומופרכים המחרידים אוזן השומע ועין הקורא. ואין להאריך בזה להראות גודל פחיתות דורנו בענין הזה. הלא מפורסם הוא ואין צריך לראיה.

7. ראה חולין ז ע"א. 8. סימן קנב. 9. כלל נה סימן ט.

ועתה אשוב אל חלק השני שבדברי תוכחתו, אשר ממנו יצא מפורש: מי שרוה"ק שורה עליו ופסקי הלכותיו כתובים ע"פ רוה"ק, וגם מכוונים לחכמת הקבלה אשר רק ליודעי חן נתגלה מעמם, אין לחלוק עליו, אבל ראוי והגון הוא לקבל פסקיו באימה ובפחד כאילו ניתנו הדברים מסיני.

את אשר אני רואה בענין הרם הזה אגיד ולא אכחד דעתי תחת לשוני. חז"ל והנסיון מורים אותנו לדעת שמעולם גבולות חלק הקב"ה בעולמו בין הנגלה והנסתר, שניהם כאחד לא יצלחו, וחכמים לחוד ונביאים לחוד. המציין במרכבה הנקראת דבר גדול, אינו מוכשר להצטמצם על הוויות דאביו ורבא, ובנקל יפֿשֿל לכוון הלכה לאמתה של תורה. וכן מצינן הרבה בדברי חז"ל. והנה לדוגמא: בגמרא תענית (כא ע"ב) לאבא אומנא יהבי שלמא מן שמיא בכל יומא, לאביו בכל ערב שבת, ולרבא בכל מעלי יומא דכפורי, ע"ש, ואבא אומנא לא בא למדת הוראה כלל. ולגביה דאביו הלכתא כרבא לבר מייע"ל קג"ס¹⁰. ועוד שם (דף כד ע"א) דרב יהודה כד שליף מסאניה אתא מטרא, ורבה גזר תעניתא ובעי רחמי ולא אתא מטרא ואמר להו רבה מאי נעביד, אי משום אתנווי אנן עדיפין מנייהו וכו', ע"ש. וכן אמרו חז"ל (חולין דף ז ע"א) על רבי פנחס בן יאיר דנפיש ממישה ושתין רבוא, ועכ"פ כמישה ושתין רבוא וכו', ואילו בהלכה לא מצאנו ממנו מימרא בכולא תלמודא חוץ ממה שאמר¹¹ זחירות מביאה לידי זריזות וכו'. וכן בכל מקום דגמרא דידן פליג אזור הקדוש, אשר ודאי ברוה"ק נאמר, לית הלכתא כוותיה.¹² ורבי שמעון שהוא רשב"י ורבי יהודה, הלכה כרבי יהודה. ועד היום הזה הנסיון מורה שאותם הקדושים שכל עסקם בענינים גבוהים ונסתרים הנאצלים מחכמת הקבלה, מן האר"י הקדוש עד דור האחרון הזה, לא חברו חיבורים על פלפולי הש"ס ופסקי הלכות, רק מעט מזער. ועיין בהקדמת ספר דברי יחזקאל להגה"ק משיניאווזא זצוק"ל שבניו מתנצלים על קטן כמות החיבור, באמרם שהמחבר זצ"ל לא אמר דבר חידוש רק מה שגילו לו מן השמים. ואם גם הנודע ביהודה והחתם סופר זצ"ל כן היו נוהגים, לא היו מניחים אחריהם כלום.

10. קידושין נב ע"א, ועוד. 11. משנה סוטה פ"ט מט"ו; ע"ז כ ע"ב. 12. בית יוסף או"ח סימן קמא; שו"ת רדב"ז ח"ד סימן פ; כנסת הגדולה ריש כללי הפוסקים; מעדני יום טוב ברכות פרק ט אות עז.

ובאמת כלל גדול בדינו: התורה לא בשמים היא, ולא נשגיה לא על בת קול ולא על כותלי בית המדרש, ולא על פסקי מתיבתא דרקיעא, כמבואר בבבא מציעא (נמ"ט¹³), כי התורה ניתנה לנו במתנה, וכאדם העושה בתוך שלו חכמי ישראל נושאים ונותנים בתורה ע"פ היסודות הקבועים שנמסרו לנו, וחזקתו הדין ע"פ רוב, ואפילו טעו וטהרו את הטמא והתירו את האסור לית לן בה. וכמו שכתב החינוך (מצוה תצו) בזה דברים קילורין לעינים, ע"ש. ומי שיאמר דבר שלא יוכל לברר לנו כדי שנבין על מה הטבעו יסודותיו, לא נקבל ממנו, אפילו יאמר שנגלה לו כן מן השמים. והרי אמרו חז"ל בעירובין (יג"א¹⁴) דלא קבעו הלכה כרבי מאיר מפני שלא ירדו לסוף דעתו. הרי דרבי מאיר המאיר עיני חכמים בהלכה¹⁵, לא חשו לפסקיו כל היכי דלא ירדו לסוף דעתו.

ועיין בשם הגדולים להרב חיד"א זללה"ה (ערך יו"ד אות רכד) שהביא פסק הרמב"ם (פ"ט מהלכות יסודי התורה הלכה ד) שאם הנביא אתי להכריע הדין מפי הגבורה יחנק. והיינו אפילו להכריע בין שתי סברות. והאריך שם הרבה במה שמצאנו שהרבה גדולים שאלו פסקי ההלכות מן השמים, ולבסוף מסיק דמדברי כולם נלמד דאם בר הכי הוא וע"פ סברתו נראה הדין להיפך, אין לו להשגיח על הכרעת רוח"ק, וכמו שלא השגיח הרמב"ן ז"ל¹⁶ על מה שפסק הראב"ד ז"ל באמרו "וכבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו"¹⁷. ובאמת, מטעמים גדולים, ריחקה תוה"ק ההכרעות בהלכות מן הנביאים ובעלי הנסתר באמרה¹⁸: "כי יפלא ממך דבר וכו' וקמת ועלית וכו' אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם", ולא "אל הנביא אשר יהיה בימים ההם". והטעמים מבוארים לכל מביני דבר, רק שאין מגלין אותם אלא לצנועים ולא לעין כל. אבל אחד הטעמים הוא דמה נעשה אם מקצתן יאמרו כך ומקצתן יאמרו להיפך, כי ברוח קדשם ראו ההיפך ממה שראו חבריהם, הכי נלך בתר רוב גם בזה כמו בסנהדרין, אתמהה, הלא עדות היא זו, ותרי כמאה. ומה תהא בסופו, שמי שיאמין בזה ילך אחרי הכרעתו, והצד השני בתר הכרעתו של השני, ונתקבע התורה והאומה לקרעים. ואשר מטעם זה אמרה תורה¹⁹ "אחרי רבים להטות", שלא לעשות התורה כשתי תורות ויותר, כאשר כתב החנוך (מצוה תצו), עיי"ש באורך.

13. עמוד ב. 14. עמוד ב. 15. שם בגמ'. 16. במלחמת ה' סוכה פרק ג' [טו ע"ב בדפי הרי"ף] ד"ה ועוד תני. ע"פ שו"ת מהר"י בן לב חלק ג' סימן קטז. 17. בהשגותיו על הרמב"ם הלכות לולב פ"ח ה"ה. 18. דברים יז, ח"ט. 19. שמות כג, ב.

וראיתי שם בשם הגדולים דאפילו להכריע ספק של מציאות אין שומעין לו. והוא לכאורה פלא, דהא כל הש"ס מלאים מזה: ²⁰ "יהא מונח עד שיבא אליהו", וכן הביא הוא ז"ל מש"ס יומא²¹ דהעומר היה מכריע בספק בן ט' לראשון או בן ז' לאחרון. אבל יש לחלק במקום שהתורה אסרה בפירוש ענין אחד מכח ספק, ולא דאנן אזלינן לחומרא מכח ספק. כי בכל הני דאזלינן אנן לחומרא, או בממון לקולא, מכח ספק, בזה ודאי מצי אליהו להכריע, ואפילו לטהר המשפחות יהיה נאמן כדתנן סוף עדיות [פ"ח מ"ז]. אבל במקום שהתורה אמרה איזה דין בפירוש, כמו למשל בסוטה דטמאה בקיני וסתירה, הגם דנבנה הדין על ספק, מ"מ אין ביד אליהו או בעלי רוח"ק בעולם להתיר אשה זו לבעל או לבעל כשיאמר דהוא יודע ע"פ רוח"ק דלא נטמאה. וכן אפילו במים שאין להם סוף דאמרו חז"ל אשתו אסורה,²² אין להתירה ברוח"ק שבעלה מת, כיון שחז"ל קבעו איסור מיוחד לזה.

אולם מאי דקשיא לי טובא על זה הוא מהא דאמרו בפסחים (לד ע"א) היסח הדעת בתרומה וקדשים פליגי רבי יוחנן וריש לקיש, דלר"י פסול טומאה, ולר"ל פסול הגוף, ונפקא מינה שאם יבא אליהו ויטהרנו לר"י שומעין לו ולר"ל אין שומעין לו. וזה לכאורה קשה דודאי גם לר"י ידעין פסול דהיסח הדעת מקרא ד"את משמרת תרומתי",²³ כמש"כ רש"י ז"ל שם, דבלא קרא הוה לן לאוקמי אחזקת טהרה, וכיון דאיכא קרא מפורש לפסול, אפילו אי מכח טומאה נפסלה, מ"מ מאי שנא מסוטה דשם בודאי לא מהני אליהו לטהרה.

וצ"ל דשאני תרומה וקדשים, דהרי חזינן דבקדשים בעינן עיבור צורה כמו שאמרו שם בגמרא, וה"ה ודאי תרומה דלא שרפינן מפסול היסח הדעת לר"י רק ממתנין עד שיטמאו. הרי דרך לענין אכילה החמירה תורה, ולעשותה ספק ולא כודאי. אבל באמת, הא גופא קשיא, דכיון דפסלה תורה, הגם דאיכא חזקת היתר, למה לא נימא דעשאה כודאי כמו דאמרינן גבי סוטה, ויש ליישב. ועיין ברמב"ם (פרק יט מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ד) דמשמע דלית ליה כלל פסול דהיסח הדעת, וזה פלא גדול, ודו"ק, ואכ"מ.

20. בבא מציעא לו ע"א, ועוד. 21. עה ע"א. 22. יבמות קטו ע"א; קבא ע"א.

23. במדבר יח, ח.

ועתה אישבה אראה לחזק ולעשת דברי מדברי שו"ת יעב"ץ (סימן הנ"ל) שם, וז"ל: 24 "אנא דאמרי כר"י דמכ"ר וכו' נעשה כאומר שאם אפילו באמת יחלוק הזוהר אין אומר ואין דברים לזוז מפשטי המאמרים הנגלים והברורים, כדרך שאנו נמשכים אחריהם בחלק הדינים וכפי הכלל שמסרו לנו פוסקי ההלכות כנודע, ככה ננהוג באלה. אך היה לאיש גבור חיל ידיו רב לו למשקל ולמיטרי בשמעתא ולאסוקה אליבא דהלכתא", עכ"ל.

ועוד אראה לכבוד מעלתו נ"י מה שכתב בזוה"ק (פרשת צו דף לו) וז"ל: "תא חזי, מה בין אינון דמשתדלי באורייתא לנביאי מהימני, אינון דמשתדלי באורייתא עדיפי מנביאי בכל זמנא, מאי טעמא, דאינון קיימי בדרגא עלאה יתיר מנביא. אינון דמשתדלי באורייתא קיימי לעילא באתרא דאקרי תורה, דא תלמיד חכם דהוא קיומא דכל מהימנותא, ונביאי קיימי לתתא באתר דאקרון נצח והוד. ועל דא אינון דמשתדלי באורייתא עדיפי מנביאי ועלאין מנהון יתיר, דאלין קיימין לעילא ואלין קיימין לתתא. אינון דאמרינ מלין ברוח"ק קיימי לתתא מכלהון. זכאין אינון דמשתדלי באורייתא דאינון בדרגא עלאה יתיר על כלא, ועל דא מאן דלעי באורייתא לא אצטריך לא לקרבנין ולא לעלוון, דהא אורייתא עדיף מכלא וקשורא דמהימנותא דכלא, ועל דא כתיב²⁶ דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", עכ"ל הקדוש.

ודברי הזוה"ק אלו מכוונים עם הא דאמרו חז"ל²⁷ חכם עדיף מנביא. ומזה נראה ברור שרוה"ק לחוד והלכה ואורייתא לחוד. אלא דקשה הא כל שרוח הקודש שורה עליו ודאי חכם הוא, כמאמר חז"ל²⁸ "אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה", ואם כן בנביא תרתי איכא. וכן קשה זאת על הא דאמרו ז"ל (בנדרים פא ע"א): "דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים". וכן במדרש 29 על נפש החוטאת מה תהא עליה, "שאלו לחכמה ולנבואה", ר"ל לחכמים ולנביאים. וקשה הכי נביאים לאו חכמים נינהו. וגם למה באמת דעותיהן חלוקות דמה שאמרו אלו לא אמרו אלו.

אבל הענין מוסבר ע"פ מה שאמרו חז"ל³⁰ אלו אוסרין ואלו מתירין "אלו ואלו דברי אלקים חיים", וזה לכאורה נגד השכל וההגיון, כי אין הדעת סובלת שני הפכים בנושא אחד. אבל היטב דיבר בזה הגאון ז"ל

24. ציטוט מן הרמ"ע מפאנו בספרו עשרה מאמרות מאמת חיקור דין, חלק ב פרק יג.

26. משלי ג, יז. 27. בבא בתרא יב ע"א. 28. שבת צב ע"א.

29. ירושלמי מכות פ"ב ה"ו, ועוד. 30. עירובין יג ע"ב.

ביערות דבש (חלק ב, דרשה א) באה"י³¹ לקרבהו להבנתינו ע"פ ספר יצירה. כי עולמנו חליפות ותמורות חלקו, והוא בסוד עין הדעת טוב ורע וכו'. ומה שבזמן או במקום או במעמד הזה טמא, יִטְהַר בזמן ובמקום ובמעמד אחר. ולזה כווננו חז"ל בחולין³² "כל מה שיש ביבשה יש בים". טמא ביבשה טהור בים, וכן להיפך, והכל לפי הגלגל. ולכן גם לאוסרין גם למתירין יש מקום וזמן ומעמד, עיי"ש דברים מתוקים מדבש. וכן הוא בנגלה ונסתר, המה שני הפכים, ותחום לזה ולזה. אבל על הנסתר אמר קרא³³ "הנסתרות לה' אלקינו", ועל הנגלה³⁴ "והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את דברי התורה הזאת", כי אין לנו עסק בנסתרות, וכל הבא אלינו בהלכה בסוד אלקי נדחה במאמר רבי יהושע³⁵ "לא בשמים היא". ולכן הנביאים שהיו חכמים ג"כ לא כווננו לדעה אחת עם החכמים, כי כח הנבואה היה מתגבר על החכמה והסיעו לדעה אחרת גבוה, נסתרת, אבל אשר אין לה חלק בהלכה המתהלכת בארץ.

ואמרתי בזה פרפרת נאה על הא דאמרו חז"ל³⁶ בג' מקומות בא משה מכלל כעס לכלל טעות, ואחד מהם חטאת אהרן. ותמהו רבים ושלמים דהתם נהפוך הוא, דמכלל טעות בא לכלל כעס, כי סיבת הכעס היתה הטעות. ועיין בשביבי אש (שמיני) מה אמרתי ע"ז ע"פ עומק הפשט. וע"פ האמור יש לאמר דמשה רבינו ודאי ראה ברוה"ק על כל נידון ונידון אם הוא טמא או טהור, אסור או מותר, אלא דודאי לא דן על פי ראייה זו רק ע"פ יסודי התורה הנגלית לנו, ובפרט להקל בודאי אין לסמוך לדון ע"פ רוח"ק. אולם אצל חטאת אהרן כאשר ראה ברוה"ק דהיה ראוי לאכלו ולא לשרפו, דראיה זו קודמת בזמן לראיה שכלית ועיונית התלויה בשיקול הדעת, מיד כעס. וכעס זה היה בעוכריו שלא כוון לחלק בין קדשי דורות לקדשי שעה.

ומעתה אם כנים הדברים כי הגה"ק בעל דברי חיים זצ"ל היה כותב תשובותיו ברוה"ק, ופסקיו מתאימים עם הסוד וחכמת הקבלה, אם לדידכו מעלותא היא, לדידן, תלמידי ותלמידי תלמידי הנודע ביהודה והחתם סופר והמהר"ם שיק זצ"ל, גריעותא רבה היא. ואנן לא נוקים ונסמוך על פסקי רוח"ק וסוד הקבלה, כי כך מקובלנו מרבותינו ז"ל שאין לנו עסק

31. אלטונא המבורג וואנשכך. 32. קצו ע"א, מתוספתא כלאים פ"ה ה"ו.

33. דברים כט, כח. 34. שם. 35. בבא מציעא נט ע"ב. 36. ספרי במדבר לא, כא פסקא קנז.

בנסתרות.³⁷ ומי שמכוון פסקיו לחכמת הקבלה, מי יודע איזה רעיון קדמה בזמן. ואם הוא מופשט מן החומר וקרוב לשמים ואדוק בעולמות העליונים קרוב לודאי שרואה תחילה בסוד אלקי, וממילא משוחד הוא לכוון ולהתאים הנגלה להאי סוד שראה. לכן לאו דסמיכנא הוא מהאי טעמא גופא.

ומה מאד יוכן ע"פ הדברים האלה הקרא שאמר שלמה המלך ע"ה³⁸ "ברב חכמה רב כעס ויוסיף דעת יוסיף מכאוב". ופרש"י ז"ל "ברוב החכמה אדם סומך על רוב חכמתו ואינו מתרחק מן האיסור, בא רוב כעס להקב"ה וכו'", ע"ש. והנה על סיפא דקרא לא פירש כלום, והיה לכאורה נראה ככופל הענין במלות שונות. אבל לפע"ד נראה נכון לאמר ע"פ הידוע שדעת הוא חכמת הנסתר בסוד עין הדעת טוב ורע כידוע ליודעי חן, ולכן אמר זה לעומת זה, כי מרוב חכמה הסומך על סברתו מביא רוב כעס להקב"ה. ויוסיף דעת, מי שדן הלכותיו ע"פ הדעת הסוד והקבלה, יוסיף מכאוב להקב"ה, כי הקב"ה אינו רוצה בזה, כי נתן לנו התורה מורשה קהלת יעקב לדון בדיניה על פי המדות והכללים המסורים לנו מימות עולם, ולא ע"פ סוד ה' ליראיו.

הארכת קצת בזה לגלות לפר"מ נ"י דעתי בענין הרים תלזו, כי הוא נקודה נפלאה המבדלת בינינו כת האשכנזים לבין כת החסידים, וכדי להוציא מלבו הדברים שחף עלי כאילו יצאתי ליגע גם רק בקצה כבוד הגה"ק זצ"ל. כי מה שנוגע לדידי יודע אני שאיני כדאי לחלוק על גדול בישראל כמותו, חלילה לי לחשוב כזאת, כי ננס אני לגבי ענק הרוח הלזה אשר קטנו עבה ממתני. אבל תורה היא וללמוד אני צריך, ואם רבותי וחברי ימצאו בדברי טעם לשבח, למה לא יקבלו האמת ממי שאמרו. ואין משוא פנים בהלכה, וקטן וגדול שם הוא.³⁹

ובזה יצאתי ידי חובתי לפי דעתי העניה. כ"ד אוה"נ דו"ש

הק' **משה שמואל גלאזנער** אב"ד דפה והגלילות תצ"ו

37. המושג "אין לנו עסק בנסתרות" הוא מטבע שטבעו הרשב"א בתשובותיו [ח"ה סימן נב, נה], והרבו להשתמש בו החתם סופר ותלמידיו בתשובותיהם. ראה לדוגמא שו"ת חת"ס ח"א סימן נה, ק, קנט, ח"ב סימן רפז, רצד, קובץ תשובות סימן כו, נב. שו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד תלמיד החת"ס. ח"א או"ח סימן נה, יו"ד סימן ר. אה"ע חו"מ סימן צט. כמו"כ ראה בשו"ת נודע ביהודה תנינא אה"ע סימן קלו. 38. קהלת א, יח. 39. ראה בבא מציעא פה ע"א.

פּתח דבֿר

**יצאתי לדון על מקוה דקהלתינו שיצאו עליו עוררים לחוש עב"פ
לכתחילה, וזה תוארו:**

בנ"י סמוך לנהר לערך חמשים אמה, ומימיו הינם משוכים לתוך עוקה גדולה, מחזקת לערך ג' שיעורי מקוה, ומשוך על ידי סילונות בעטאן⁴⁰ לתוך אמצע האי עוקה. ויש לו מסגרת חוץ לעוקה לערך איזה אמות, מסגרת מתכות הנעשה לקרקע ומחובר לקרקע כדינא. ובסוף הסילון הנופל למקוה יש עליו עוד סתימה (קלאפפע)⁴¹ המחוברת לסילון. ולפי גודל הנהר תתמלא האי עוקה כולה וגם יותר. ועל האי עוקה נבנה מקוה גדול. והעוקה מכוסה באבן גדולה מנוקבת בהרבה נקבים כשפופרת הנוד. וסמוך למקוה זה נבנה השני, וכותל דק מנוקב בכמה נקבים כשפופרת הנוד מפסיק בין הני שני מקואות. והאי מקוה שני מוכן למכילת נשים, והראשון העומד על העוקה מוכן לאנשים. וכמות המים הניצבים להנהו מקואות מגיעים לתוכה מן הוואסערלייטונג,⁴² או על ידי דאמפפ־פומפע⁴³ מן הבור שבחצר. ולא נופלים להדיא למקוה, רק נמשכים גם כן על ידי סילון המונח תחת הקרקע ומחובר לקרקע. ובתוך מקוה האנשים יש בקרקעיתו ווענטיל של מתכות אשר דרך שם יוצאים כל מימי המקואות לתוך הקאנאל,⁴⁴ חוץ ממימי העוקה, שאין להם יציאה כלל, רק על ידי פומפע או כלים.

והנה בשנה העברה ראינו שהמים מתחסרים הרבה, לערך עשרה צענטימעטער⁴⁵ בכל מעת לעת. וחקרנו על הסיבה, ומצאנו שכותלי בעטאן של המקואות סדוקים אנה ואנה. וגם ראינו כשנתרוקנה גם העוקה שתחת המקוה מטפטים לתוכה ממימי הנהר טיף אחר טיף, אף על פי שהסילון סגור. ומזה פשטנו דגם במלאת המקואות, כיון שהם גבוהים מהנהר יוצאים מים משם דרך המסגרת שבאמצע, מסילון שאינו מהודק יפה. והנה הסדקים נסתמו מיד, ומאז אין חסרון מים ניכר. אבל המסגרת קשה לתקנה מבלי לבטל המקוה ממטרתה איזה ימים. וקמו המערערים מצד האי זחילה כל דהוא, ודרך אגב גם מצד הברזות של מתכות שחש עליהן הגאון בעל דברי חיים זצ"ל.⁴⁶

40. בטון. 41. פקק, סָגֵר. 42. מְנַהֵל המים. רשות המים העירונית. 43. משאבת קיטור.
44. צינור לריקון המקוה. 45. סנטימטר. 46. ח"א סימן מה.

והנני לבאר דיני זחילה, ומעמיד בדבר המקבל טומאה, ושאר דינים המסתעפים מזה, אשר בכל הני אני רואה מבוכה גדולה בין האחרונים ז"ל, ולא נמצא מי שיאמר דבר ברור בכל זה. ומאלקי אבי אשאלה מענה לשון ללבן ולסדר הענינים דבר דבור על אופניו, ושלא אכשל חס ושלום בדבר הלכה, ושיקבלו רבותי וחברי האמת ממי שאמרו, אמן כן יהי רצון.

כלל א

בדין פסול זחילה אי דאורייתא או דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא

הנה קדוש זקני בעל החתם סופר זצ"ל (בתשובה סימן רב) הוכיח דרוב הראשונים ז"ל, הר"ן והרא"ש והרשב"א ומרדכי, סברו דפסול זחילה אינו אלא מדרבנן, ורק המהרי"ק ותרומת הדשן סוברים שהוא דאורייתא. ומתריץ בזה מאי דקשיא טובא מנא ליה להש"ס (שבת סה ע"ב ובכורות נה ע"ב) דפליגא דשמואל אדשמואל דאמר נהרא מכיפיה מיברך, דלמא גם ברבו זוחלין פוסל משום דשמואל אית ליה מין במינו לא בטיל,⁴⁷ אלא ודאי דפסול זחילה רק מדרבנן. ולכן הקיל החתם סופר בטבילה בנהר המכזב את מימיו, עיי"ש.

אמנם הגאון בעל דברי חיים ז"ל בהלכות מקואות שלו (אות יח) שפך סוללה עליו, וכתב וז"ל: "ואתפלא מאוד איך עלה על דעת גאון כמותו לומר כן, הלא מבואר במשנה⁴⁸ ה' פרק ה' העיד רבי צדוק על הזוחלין שרבו על הנוטפין שהם כשרים, ופירש הרמב"ם דלענין מי חטאת קאי, וכן פירש הראב"ד בעדיות⁴⁹ משנה זו, ושם מים חיים דאורייתא, ואיך יפרנס שמואל משנה זו דהיא הלכה קבועה דנשנית בעדיות וכו'. אך קושייתו לא קשיא מידי, דהא אמת ביארתי⁵⁰ שיטת הר"ן והראב"ד להכשיר אפילו בריבוי נוטפין במקום מהלכו מאז, אלמא דלא אזלינן בזה בתר רובא (וטעמא דנהפכו הנוטפין לזוחלין), ורק במקום מהלכו מאז כשר. ובמקום דלא היה תחלוכת המעין מקדם, אם הרוב זוחלין הנה המעין הולך שם, ואם רבו הנוטפין, אין מקום תחלוכו שם וכו'. ומסיים שפסול זוחלין ודאי מן התורה, עיי"ש.

הנה לפי דעתי דברי קדוש זקני בעל החת"ס זצ"ל שרירים וקיימים, ובעל ד"ח זצ"ל מדויל ידיו קמשתלים כאשר אבאר. דהנה הא דהאריך לבאר שהאי דרבי צדוק דעדיות הלכתא היא, כדי שלא נאמר דהאי דרבי צדוק אתיא כרבנן דרבי יהודה דסברי מין במינו בטיל, ומקשה איך מצי שמואל סבר כרבי יהודה כיון דהאי דעדיות הלכתא היא ואתיא כרבנן. ותמהני על הגאון איך לא ראה שהר"ש במקוואות מפרש עדות זו דרבי צדוק באמת לענין טבילה במ' סאה ולא לענין מי חטאת וטהרת מצורע. ובאמת דהר"ש לא מצי כלל לפרש כרמב"ם, דהא הר"ש הקשה מה קמ"ל רבי צדוק

לדעת הד"ח
החת"ס
פסול זחילה
מדרבנן

לדעת הד"ח
פסול זחילה
מדאורייתא

זוחלין שרבו
על הנוטפים
לענין מה
מדובר

47. עבודה זרה עג ע"ב. 48. מסכת מקואות. 49. פ"ז מ"ג. 50. לעיל שם באות יג.

פשיטא שנוטפין בטלין בזוחלין, דאי לאו הכי כל המימות שבעולם יאסרו, כיון שנופלים לתוכם מי גשמים. ותירין דאתי לאשמעינן שמצטרפין הנוטפין להשלים השיעור של מ' סאה. וא"כ במי חמאת דליכא למימר הכי הקושיא במקומה עומדת, פשיטא דאי אפשר לזוחלין בלא נוטפין.

והרמב"ם והראב"ד נמי לא מצו לפרש כר"ש, דהם סבירא להו⁵¹ המעין מטמר גם אדם בכל שהוא, וא"כ צירוף למאי בעי. וניהו דעכ"פ בעינן שכל גופו יעלה בהם, אבל אין זה שיעור, כי היכי דנאמר שיצטרפו הנוטפין להשלים, דגם קב אחד מים אם יכולים לרקעם על הגוף סגי.

ולכן פירש הרמב"ם ז"ל דהכי מיירי, שנקוו הזוחלין והנוטפין למקום אחד, ר"ל: במקום אשכורן. ובודאי כוונתו ע"כ שנקוו לכלי שחברו בארץ, כמש"כ בפרק ו' מפרה⁵² שמקדשין בו ומזין ממנו. דאם בבור ממש, אז לאו מים חיים נינהו, ואין ממלאין מהם אל כלים. וזה מוכרח בפירוש הרמב"ם ז"ל ודו"ק. ולפ"ז לא קשה עליו קושיית הר"ש, דשאני כל המעינות ונהרות דהנוטפין שנפלו לתוכן נתחפכו למים חיים, וכסברת הד"ח. אבל כשנקוו יחד לתוך הכלי דליכא למימר נהפך, קמ"ל דמבטלין. וא"כ נהפוך הוא: דלשמואל דמין במינו לא בטיל, לא מצי לפרש כרמב"ם, דהא לרמב"ם ע"כ מטעם ביטול קאתינן עלה. אבל צריכים אנו לפרש אליביה כר"ש דלענין טבילה וצירוף למ' סאה מיירי. ויש מקום לסברת הד"ח דמטעם נהפך מצטרפין, אבל אינו מוכרח, וליכא תפיסה על החת"ס, ובפרט שיש לאמר דזוחלין שנעקרו מן המעין לא מצי להפך, רק לבטל, כאשר נראה שמחלק בזה הרמב"ם (מקואות פ"ט הלכה יא ויג), עיי"ש בכסף משנה ודו"ק.

ויש לי עוד ראיה גדולה להא דפסול זחילה רק דרבנן. דהא במשנה (סוף פ"ה דמקואות) פליגי ב"ש וב"ה אי מטבילין בחדלית או לאו. הרי דלב"ש לית להו פסול זחילה כלל וכלל לא. וקשה לאמר דב"ש פליגי אדאורייתא.

ראיה
שפסול
זחילה אינו
מדאורייתא

שוב ראיתי שהגאון בעל גידולי טהרה נתעורר על זה, וכתב בנחל שלו (אות מ) דדוחק לאמר דב"ש לית להו כלל דין זוחלין. ומתוך דבריו נפתחו לי שערי אורה, וכמה הלכתא גבירתא כאשר אבאר בזה בס"ד.

51. הרמב"ם בהלכות מקואות פ"ט ה"ו. הראב"ד בבעלי הנפש תחילת שער המים.

52. הלכה ה.

ואנתיק

לשון הגידולי מחרה שם, שהעמיד דבריו על היש מי שמתיר (שבסעיף 53) שהיא שיטת הרא"ש ז"ל, דלמעמד הזחילה בדבר המקבל מומאה שרי. וכתב וז"ל: "זו דעת הרא"ש, ומביא ראייה מדתנן ושווין שהוא גודר בכלים, ש"מ תרתי: חדא, דמותר להעמיד הזחילה בדבר המקבל מומאה. ועוד, דאם המים יוצאים דרך סדק לא מקרי זחילה. אבל לפירוש הרע"ב דהאי ומודים קאי אבית שמאי לא מוכח מידי. ויש לבאר הא דתנן⁵⁴ ב"ש אומרים מטבילין בחרדלית, דמשמע שב"ש לית להו כלל דין זוחלין, וזה דוחק, דהא בתורת כהנים⁵⁵ ילפינן לה מקרא. אבל נראה דגם ב"ש אית להו דאין מקוה מטהר בזוחלין, מיהו חיינו דוקא היכי שהמים היו כבר במקום אשבורן ואח"כ זוחלין והולכין, אבל מי גשמים שיוורדין בזחילה ולא נחו מעולם, הם דומים למעין, שהרי הם בידי שמים. וכי תימא אם כן מה בין מעין למי גשמים (ר"ל דהא גם מי גשמים שזוחלים על הארץ מיד אחר נפילתם מטהרין, א"כ מי גשמים בבורות נשברות שפיר דמי). י"ל דמעין אע"ג שכבר עמד במקום אשבורן וחזר והמשיכו ונעשה זוחל כשר, אבל מי גשמים כיון שנחו פעם אחת דינם כמקוה. והנה הא דתנן וכלים שגדר בהם לא הוטבלו, אין לפרש שלא נטבלו מצד אחר, דזה ליתא, דכלום הוצרכנו לדין זה שאם טובל חציו של כלי דלא מהני? אבל הר"ש ביאר זה דודאי איירי שהכלי נטבל כולו, אלא שלא עלתה לו טבילה לפי שצד אחד נטבל באשבורן והצד השני בזוחלין, וכן פירש הראב"ד ז"ל בעדיות⁵⁶. אלא דלפי מה שכתב הרע"ב דהאי ומודים קאי על ב"ש, אם כן אמאי לא עלתה טבילה לכלי, דהא אינהו סברי דמטבילין בזוחלין. אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דב"ש גופיהו לא מטהרי אלא כל זמן שהם זוחלין ולא נחו מעולם, אבל כאן שכבר נחו פעם אחת במחיצת הכלים, דהוו אשבורן על ידי כן, א"כ אותם המים שצפין וזוחלין תוך האשבורן ולחוץ גם ב"ש מודים דאינם מטהרים. ולפיכך לפי פירוש הרע"ב אין להרא"ש ראייה ממשנה זו, עכ"ל הזהב. העתקתיו כולו כדי להקל על המעיין.

הנה עדיין לא העלה ארוכה בזה לשיטת הר"ש לפע"ד. דהא עכ"פ מדברי ב"ש מוכח דזחילה בין הכלים לאו זחילה מקרי, וב"ה לא חלקו עליהם בזה. וא"כ עדיין קשה איך נפרש פלוגתת רבי יהודה ורבי יוסי⁵⁷ תנאים

53. ביו"ד סימן רא. 54. מקואות פ"ה מ"ו. 55. פרשה ט. 56. פ"ה מ"ב. 57. מקואות פ"ה מ"ה.

אחרונים, במעכב הזחילה בדבר המקבל טומאה באותה זחילה, שכאן מבואר דלא הוה זחילה. ובפרט דגם ב"ה משמע דמודו, מדלא חלקו לאמר דגם הטמאים לא הוטבלו.

לכך נראה לפע"ד לקיים דברי הגידולי טהרה באופן אחר קצת. ונאמר דבחרדלית של גשמים בין לב"ש ובין לב"ה ליכא פסול זחילה דאורייתא, וכסברת הג"ט. דדוקא בור שכבר נקוו המים לתוכו נפסל בזחילה מה"ת, ומשום דאין דרכו בזחילה, אבל חרדלית דעדיין לא נח מטהר מה"ת גם בזחילה. אלא לב"ה גזרו מדרבנן לפסול משום סופו להיות נח.

ובכיון שזכינו לזה, לא בעינן לדחוק ד"מודים" אבית שמאי קאי, דהוא נגד פשט הפשוט, דשפיר קאי אב"ה ומודים דגודר בכלים. ניהו דמעכב בדבר המקבל טומאה, וגם זוחל קצת בין כלי לכלי, אבל כיון דלולא הגדר בלא"ה הוה מטהר מה"ת, לא אכפת לן אם מעכב בדבר המקבל טומאה, והאי זחילה גם כן אינה פוסלת כיון דנראה על כל פנים כאשכורן. ופירוש זה כפתור ופרח בס"ד.

ולפי זה בנוטפין שרכו על הזוחלין ממה נפשך לא הוי רק מדרבנן. דאם כסברת הגידולי טהרה, מי גשמים שלא נחו מעולם גם לב"ה אינם אלא מדרבנן. ואם לא נקבל סברת הג"ט, ע"כ דעיקר פסול זחילה רק אסמכתא הוא, כקושית הגידולי טהרה, דמהיכי תיתי לאמר דב"ש יחלוקו על פסול תורה שהיה מקובל אצלם איש מפי איש עד משה רבינו.

כלל ב

מה היא זחילה הפוסלת

בדבר זה איכא מבוכה גדולה בין הראשונים וביותר בין האחרונים, ואין אחד מהם מבאר הדבר על כוריו. ואני בעניי נתתי אל לבי לחקור ולדרוש אחרי שרשן של הדברים, והעליתי במצודתי עכ"פ בירור שיטת הראשונים ופסקי השולחן ערוך, כיד ה' הטובה עלי בזכות אבותי הקדושים נ"ע, ומקום הניחו לי להתגדר בו.

הנה בשולחן ערוך (סעיף נ) פסק: "מקוה של מי גשמים שנפרץ אחד מכתליו והמים יוצאים דרך הסדק, אם ישארו בו מ' סאה אחר שיצאו קצתן שעד הסדק כשר, ואם לאו פסול", ע"כ. ובסעיף נא כתב: "ניקב המקוה ומימיו נוטפין מעט מעט, או נבלעים בקרקע מעט, כשר, לפי שאין זחילתן ניכרת", עכ"ל המחבר. והנה לא ביאר לנו ככל הצורך כמה יהיה אותו הסדק גדול ברוחב שיפסול, וכמה יהיה הנקב קטן שלא יפסול. והנה הגה"ק בעל דברי חיים בתשובותיו⁵⁸ החמיר מאד לפסול נקב כל דהו אם הוא מוציא טיף אחר טיף. ושם לא באר לנו טעמו, אולם בהלכות מקואות שלו (אות ד) ובפירושו שם הראה מקום לחומרתו זו, וז"ל שם: "מה הם זוחלין, היינו אפילו אין הולכין זחילת הנחר, רק אפילו מקוה שניקב מעט, כיון שניכר להדיא זחילתו, מקרי זוחלין ולא מטהר במקוה", עכ"ל בפנים.

ובפירושו כתב וז"ל: "והנה הרא"ש בפרק התנוקות⁵⁹ ובתשובותיו⁶⁰ כתב דלא מקרי זוחלין רק כעין נחר וכו', אך לדינא חש לדברי הר"ש ז"ל דבכל גונוי מקרי זחילה. והטור ובית יוסף ושלחן ערוך לא הביאו כלל דברי הרא"ש בזה, ורק כתבו כדברי הר"ש בזה דבכל ענין מקרי זחילה, אפילו מקוה שנוטף, כל שניכר בהדיא זחילתו. ובתשובות מעיל צדקה⁶¹ משמע דבעינן דוקא ברוב המקוה, יעו"ש, ולא נראה כן מדברי הטור ויתר המחברים", עכ"ל.

והנה עמדתו משתומם דהוא ז"ל שינה מלשון המחבר מהיפך להיפך. דהמחבר, והוא לשון הרשב"א (בשער המים⁶²), כתב דניקב המקוה ומימיו נוטפין כשר, לפי שאין זחילתו ניכרת. הרי דפשיטא ליה להמחבר

הוכחה
מהרשב"א
מריה דהאי
דינא דלא
כהד"ח

58. ח"ב סימן צט. 59. נדה פרק י סימן יא. 60. כלל לא דין ד. 61. סימן לט. 62. שער השני.

דניקב אין זחילתו ניכרת, דהא לא כתב דרך תנאי "אם" אין זחילתו ניכרת, והד"ח הפך לשונו וכתב דנקב מועט פסול כיון שזחילתו ניכרת. ולפי שיטתו צריך לפרש דברי הרשב"א והמחבר דהנקב קטן כל כך עד שאינו נוטף טיף אחר טיף. ואיך החליט המחבר להכשיר לפי שאין זחילתו ניכרת, ונותן מכשול לרבים ומקום למעות בדבריו להקל בפסול תורה. וכל נושאי כליו, הטו"ז והש"ך ויתר המחברים, לא מצאו כדאי לפרש דהאי "לפי" שכתב המחבר הוא תנאי שיהא הטפטוף קטן כל כך שלא יהא טיף אחר טיף.

שנית, דהאי "או נבלעים מעט" שכתב הרשב"א ואחריו המחבר, ע"כ אנקב קאי. וכוונתו: דניקב המקוה ויוצאים המים לחוץ, או שנבלעים דרך הנקב בקרקע הכותל ולא יצאו לחוץ. כי א"א לפרש או נבלעים בלא נקב דרך בליעה, הלא אין זאת השאלה, וכל המקואות, ובפרט בור של תורה, כך המה.

והרשב"א ז"ל מביא ראיה לדין זה, דאל"כ אין לך מקוה כשר, כי כל המקואות בולעים מימיו. הרי דלא נחית לדון על בליעה כדרכו, אלא על בליעה דרך נקב, אלא דמדמה האי בליעה או יציאה דרך נקב לבליעה כדרכו, משום דהכא והכא אין בליעתו ניכרת. וזה ברור ופשוט לכל מבין שאין לפרש דנידון שלו היה בבליעה בלא נקב. ואם כן הוא, בשלמא ביוצאים המים לחוץ אפשר לצמצם ולראות אם מטפטף טיף אחר טיף או פחות מזה, אבל בנבלע ע"י נקב או סדק שבכותל, מאן ספון שם לידע ולהבחין אם היציאה היא טיף אחר טיף או פחות קצת מזה. והנה כפי הנראה הגאון זצ"ל נשמר מזה, ושינה עוד מלשון הרשב"א והמחבר, כי הם כתבו "ניקב" סתם ועל הטפטוף כתבו "מעט מעט", והוא ז"ל הדביק תיבת "מעט" ל"ניקב", וכתב: "מקוה שניקב מעט". ואין ספק אצלי שהרגיש במה שכתבתי וכוון לתקן הדבר במה שמפרש שהנקב הוא קטן כ"כ שמצד קטנותו אנו יכולים לידע דא"א לצאת טיף אחר טיף. אבל אם כן הוא, איך לא דקדק גם המחבר עכ"פ לשנות הלשון כנ"ל.

אבל חוץ מזה, הוא דבר זר להקל באיסור תורה בנקב קטן, אשר בכל רגע עומד להתרחק קצת, כי בדקא דמיא כיון דרווח רווח,⁶³ ואם עוד גרגיר אחד קטן נפרך מכותלי הנקב יתהפך הטפטוף לטיף אחר טיף. ולא

63. ראה סנהדרין ז ע"א.

היה דינו של הרשב"א נשנה רק לחדודי אבל לא למעשה ח"ו, ואיך הביאו המחבר לדינא, ולא צוה עכ"פ לסתום הנקב לכתחילה. הלא תראה שהד"ח בתשובה (חלק ב סימן למ) צוה לרצף המקוה בבדיל ועופרת. וכן הגידולי טהרה דהלך בשיטה זו כאשר תראה לפנינו, מזהיר שלא לצרף כלל באבנים או בלבנים, משום דשכיחו סדקים. והמחבר וכל נושאי כליו לא חשו כלל במקוה שניקב כבר לצוות שיסתמו עכ"פ לכתחילה, אתמהא?

לשיטת
הד"ח צ"ל
אסור לרצף
מקוה

וְלֹא עוד, דלפי שיטת הד"ח היה מקום לאסור מכל וכל לרצף מקוה, אפילו מן התורה או עכ"פ מדרבנן, לפמ"ש קדושת זקני בעל חת"ס זצ"ל (תשובה ריא) דבור של תורה מסתמא בור בידי שמים שאינו מסויד, דהא דרשינן⁶⁴ מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, לאפוקי ממלא בכתף. וכיון דלענין מים מיירי בידי שמים, ה"ה לענין הבור, עיי"ש. ומעתה אם נאמר דנקב או סדק כל שהוא פוסל את המקוה, היה מקום לאמר ולדרוש שהבור יהיה דוקא בור קרקע עולם בידי שמים, אבל רצפת אבנים דעלול לסדוק לא. ועכ"פ מדרבנן היה לן לפסול לרצף המקוה.

ובפרט אותם המקואות הנקראים בפי כל "קוואל־מקוה" שחופרים סמוך לנהר, שלדינא אין בהם דין מעין כלל, כי הוא מי תמצית הנהר כמבואר בפוסקים,⁶⁵ ובאותן המקוואות לא יִיָּדַע לעולם אם יתהווה סדק או נקב בתוך הרצפה, כי כל מה שיזחול דרך הסדק יִיָּפֶלַע בקרקע הכותל, תיכף ומיד יִשָּׁלַם החסרון מן מי תמצית הנהר, ולא יחסר המזג לעולם. ומי שמע מעולם מאבותינו ואבות אבותינו שחשו לזה או בדקו עכ"פ כותלי המקוה מזמן לזמן אם לא נמצא שם בדק או סדק בכותל, או בין השליבות דשכיח טובא, כזה לא נזכר בשום מקום.

ראיה
מהתשב"ץ
בשם
הרשב"א
דאין לפסול
אלא בנקב
רחב

אחרי כתבי כל זאת זכיתי לשו"ת התשב"ץ, וז"ל (בחלק ראשון שאלה יז) וז"ל: "ומה שכתב שהמקוה נשחתו כתליו מים הנקווים יורדים בו דרך סדקיו, ותמיד אתם צריכים להוסיף מים ע"י המשככה, כשר הדבר ושפיר דמי. ואפילו בלא המשככה מותר כל שנשאר בו מ' סאה. ומשום זחילתו אינו פסול, דאע"ג דקיי"ל וכו', כבר כתב הרשב"א ז"ל דלא נאמר זה אלא בנקב רחב, דכיון שזחילתו ניכרת דנין אותו כזוחל ממש וצריך סתימה, אבל מקוה שנסדק או ניקב מעט עד שלא יכיל המים ונוטפין מעט מעט והולך וחסר, אין זה נקרא זוחל. דהא אמרינן בפרק חומר בקודש וכו'. עוד הביא הרב ז"ל

64. תורת כהנים פרשה ט. 65. להלן הביא זאת בשם מהר"ם, ראה הערה 80.

ראיה מדתנן מקוה שנמדד ונמצא חסר וכו',⁶⁶ ודוקא חסר, הא נמצא בו מ' סאה, אע"פ שחסר ממדתו הראשונה מהורות. ואם מקוה שמימיו יוצאים דרך סדקיו היה נפסל מפני שהוא זוחל, היה לנו לחוש שמא נשבר למטה ונעשה זוחל, דהא ספיקא דאורייתא הוא. אלא ודאי לא פסלו נוטפין שעשאן זוחלין אלא בזוחל ממש, שזחילתו נראית וניכרת, לפי שכל המים שבמקוה נידונים כזוחלין. אבל מפני טפסוף מעט שאינו ניכר לעין לא מקרי זוחל. ודברי טעם וראויים לסמוך עליהם הלכה למעשה וכו', עכ"ל. ומי לא יודה כי לא עלה על דעת הרשב"א ז"ל לאסור בנקב טיף אחר טיף, רק בנקב רחב שזחילתו ניכרת לעין כל על שטח המים.

אמנם כפי הנראה מדברי חיים ז"ל בפירושו, עיקר סמיכתו על דברי הטור,⁶⁷ ו"יתר המחברים" שהזכיר היינו המחברים שהזכירם הרא"ש ז"ל בתשובותיו (כלל לא) שכתב שם שאחד מן המחברים רוצה לפסול המקוה בנקב קטן. וסובר הד"ח שגם הטור דנקט סתם "מקוה שנמדק אחד מכותליו", הרי דלא בעי פרצה גדולה כדי לפסול.

הראשונים
לא פסלו
ב"נסדק"
אלא
ב"נפרץ"

ובאמת הפלא ופלא הוא, כי בכל הראשונים שלפנינו לא נזכר לשון "נסדק" כלל. הר"ש ז"ל שהוא הראש וראשון להאי שמעתתא, דמפרש המשנה (פרק ה דמקואות) ונוטפין שעשאן זוחלין, כתב: "כגון מקוה שפרץ על שפתו ומימיו יוצאין וזוחלין". וכן המרדכי שהביא הבית יוסף לפרש דין זה שבטור, כתב וז"ל: "הטובל במקוה, אפילו יש בו אלף סאה, יזהר שלא יצאו המים מהמקוה בשעת טבילה, דא"כ הוה ליה זוחלין", עכ"ל. הרי דלא ידבר מסדק, אלא מיציאת מים בשעת טבילה, ומסתמא ע"י פרצה. וכן הרשב"א בשער המים שהביא הב"י, נקט לישנא דנפרץ המקוה ומימיו יוצאים לחוץ. הרי דכולן נקטו לשון "נפרץ" שמשמע פרצה גדולה שעל ידה כל שטח המים מתנועע. ואיך עלה על דעת הטור לנוד מזה ולפסוק כדעת אותו המחבר בלי שם שהביא הרא"ש בתשובתו, אשר הרא"ש ז"ל מחי ליה אמוחא, וכתב עליו וז"ל: "ואני צריך להוציא מלבך מה שראית בספר אחד מן המחברים האחרונים שאשכורן נפסל בנקב קטן", ע"כ. ולא עוד, אלא דאפילו נניח דכוונת הטור לפסוק כהאי מחבר יחידאי, עכ"פ למה לא ציינו הב"י כדרכו להביא מקור הדינים שבטור. כי מדברי המרדכי שהביא הב"י למקור דין זה, ודאי דליכא למישמע מינה שפסול בסדק הדק.

66. מקואות פ"ב מ"ב. 67. ר"ל ולא על הרשב"א, וממילא לא קשו קושיות הנ"ל.

ומה שכתב הדברי חיים זצ"ל דהרא"ש גופיה חשש לדינא לדברי הר"ש דבכל גווני מקרי זחילה, הוא לפלא. הלא הרא"ש מסיים שם, וכאשר הובאו דבריו בבי"ג, וז"ל: "ואל יעלה על לב האדם לפסול המקוה אם מימיו זבין קצת לחוץ, ואף רבנו (ר"ל: הר"ש) לא פירש אלא שנפרץ על שפתו ומימיו יוצאים וזוחלים, ומשמע שנפרץ כל כך עד שכל מימיו זוחלים ומתנועעים ולא ישאר בו מ' סאה אם לא יסתום אותו", עכ"ל. הרי דהרא"ש גם בדברי הר"ש מפרש ד"נפרץ" היינו פרצה גדולה. ואיך כתב הד"ח דהרא"ש גופיה חיש לדברי הר"ש לאסור בנקב קטן. כי מה דמצינן למימר דהרא"ש חיש לדברי הר"ש, הוא לאסור פרצה גדולה קצת, אנ"פ שאין רוב שטח המים מתנועע לצאת. אבל שיחוש לדעת המחבר שמביא לפסול בנקב כל דהו, לא מיניה ולא מקצתיה.

אולם ליישב דעת הגה"ק בעל ד"ח זצ"ל שלא יהא ח"ו כטועה, נראה, דהנה המעיין בתשובת הרא"ש שם יראה ערכוב דברים. דמתחילה כתב שהאי מחבר הפוסל בנקב קטן סמך על דעת הר"ש. והוא דוחה פירוש הר"ש מכמה ראיות כמבואר שם בארוכה, וסובר דדוקא כזחילת הנהר מקרי זחילה, ומפרש המשנה דנוטפין שעשאן זוחלין באופן אחר. ואח"כ מסיים דאף הר"ש לא קאמר אלא בנפרץ, שכל מימיו יוצאין וזוחלין עד שלא ישאר מ' סאה. הנה סוף דבריו "עד שלא ישאר בו מ' סאה" אין להם הבנה, כי מה ענין זה לגודל הסדק והנקב, הלא גם בנקב קטן שבקטנים אפשר שיצאו כל מימי המקוה לחוץ, הלא זה תלוי במקום עמידת הנקב, אם הוא למטה מן המ' סאה, אז יזולו דרך שם כל המים שלמעלה ממנו, ומה ענין זה לגודל הנקב. ועיקר שאלת השואל לא היה על מקום הנקב והסדק, רק על גודל הנקב ורוחב הסדק, ועל זה לא השיב מאומה ולא נתן לו שיעור.

לכן נראה לפע"ד דהענין כך הוא: דהנה הרא"ש ז"ל בפירושו מסתפק בפירוש דברי הר"ש ז"ל אי כוונתו דהזחילה של שטח העליון סגי לפסול, וכשיטת הדעה הראשונה שבמור שהיא שיטת המרדכי. או נאמר דהר"ש בעי דוקא שלא ישאר מ' סאה למטה מזחילה. ומסברא הכריע כסברא האחרונה, כי לא ניחא ליה לאמר דיפסל עיקר המקוה שאינו זוחל בשביל האי זחילה של שטח הנוסף למעלה ממ' סאה.

הרא"ש לא
חשש
לשיטת
הר"ש לגבי
נקב כל
שהוא

יישוב דעת
הד"ח

ביאור דברי
הרא"ש
"עד שלא
ישאר מ'
סאה"

סדק ארוך
ג"כ נקרא
"פרצה"

והנה מלשון "נפרץ" דנקיט הר"ש מוכח ע"כ דפרצה בעינן ולא נקב, אלא סדק ארוך נמי פרצה מקרי. ועתה אם נאמר דדעת הר"ש כמרדכי דשטח שלמעלה ממ' סאה שנעשה זוחלין נמי פוסל את המקוה, אז ע"כ מתפרש "נפרץ המקוה" היינו מרוח לרוח, ולא מגובה למטה, ושפיר מוכח מלשון "נפרצה", דנקב אפילו גדול קצת, אינו פוסל, דאל"כ לתני "ניקב" ולא "נפרץ". אולם אם נאמר דבעינן שלא ישאר במקוה מ' סאה, ואז ממילא צריך עכ"פ סדק ארוך מגובה עד למטה ממ' סאה, ושפיר נופל גם על זה שם "פרצה" אע"פ שאין בו שיעור ברוחב הסדק. וניהו דעדיין קשה דאם נאמר דסדק כל שהוא עד למטה ממ' סאה פוסל לינקוט "מקוה שניקב למטה ממ' סאה", דזה ודאי ג"כ פוסל כמו הסדק לפי דעה זו. בזה י"ל אין הכי נמי, אלא דאז היה צריך להאריך בלישנא לציין מקום הנקב, לכן לקצר בלשון נקט "פרצה" וכוונתו על סדק בגובה כנ"ל.

לרא"ש
אין פסול
בניקב
למעלה
ממ' סאה,
אך פוסל
בנקב כל
שהוא

ולפי"ז יש לאמר דהרא"ש ז"ל לא דחה דעת האי מחבר שחביא לפסול בנקב קטן לשיטת הר"ש אלא למעלה ממ' סאה. דהאי מחבר לא חלק בין ניקב למעלה ממ' סאה לבין ניקב למטה, דפשיטא ליה כדעת המרדכי דזחילה שלמעלה נמי פוסל. וע"ז השיבו הרא"ש, חדא, דפירוש המשנה אינו כר"ש. ולא עוד, אלא אפילו הר"ש נמי לא פוסל אלא בסדק שהוא למטה ממ' סאה. ולפי"ז בנקב למטה ממ' סאה, אפשר דניחא ליה לפרש דעת הר"ש דפוסל באיזה נקב שיהיה. אבל בנקב או סדק למעלה ממ' סאה ליכא מאן דפוסל לפ"ז, רק האי מחבר שברא"ש, ושדחאו שם בשתי ידיים. ובנקב או סדק למטה ממ' סאה לדעת הר"ש מפסל. והא דנקט "נפרץ", שצריך להיות הסדק עד למטה ממ' סאה.

ביאור לשון
הטור
"נסדק"

ומעתה יש לאמר הא דנקט הטור "נסדק המקוה", לישנא דלא שמענו מכל הראשונים חוץ מהשואל שברא"ש, הוא משום דעת הרא"ש בשיטת הר"ש שמביא הטור לפסק הלכה, ושם באמת פוסל סדק כל שהוא, ולכן לא דקדק מלשנות הלשון בשיטה הראשונה, שהיא שיטת המרדכי. הגם דהמרדכי ודאי לא פוסל בסדק למעלה ממ' סאה, ואין זאת רק דעת השואל שברא"ש, אבל כיון דבלאו הכי אינו חושש לשיטה זו, לא האריך בה לאמר שיש בזה ב' דעות - הרשב"א והמרדכי והר"ש, לפי פירוש ראשון שברא"ש דלא פוסל רק פרצה, ודעת השואל ואחד המחברים שברא"ש שפוסל גם סדק כל שהוא - כיון דליכא נפקותא לדינא, דהוא לא פסק כאחד מהם.

וזה כוונת הדברי חיים ז"ל שכתב דמהטור ויתר מחברים נראה דפוסל נקב כל דהוא, ושהרא"ש נמי חשש לדינא ע"פ שיטת הר"ש לנקב וסדק כל דהוא, וזה ברור.

ביאור
קושיית
הגר"א
בהגהות
לשו"ע

וכדעת הד"ח ע"כ סובר הגר"א ז"ל, כי בהגהותיו (לסעיף נא) כתב וזה לשונו: "ניקב וכו', דברי המחבר תמוהים, דהרשב"א כתב לשיטתו דס"ל כפירוש הר"ש, אבל לפמ"ש"כ בסעיף הקודם דאינו נפסל אלא אם כן לא נשאר מ' סאה, ואז אף בכח"ג פסול", עכ"ל. וכל הרואה ישתומם ולא ידע מאי קאמר, ולפי מה שביארתי כוונתו ברורה. דהנה הרשב"א ז"ל מחלק בין נפרץ לניקב, וס"ל כהר"ש וכפירוש הראשון שברא"ש, דהיינו כמרדכי, דזחילה למעלה פוסל. ולכן בודאי דוקא נפרץ, שכל שטח המים נד ומתנועע מקרי זחילה, אבל נקב דאין נראה הזחילה על שטח המים, אינה פוסלת. אולם המחבר דפסק כפירוש השני שברא"ש בשיטת הר"ש, דלא ישאר בו מ' סאה בעינן, ולכן לעומת זה מחמיר גם בסדק, וא"כ גם בניקב למטה ממ' סאה פוסל, דמה לי סדק ומה לי נקב.

והא בוכרא לאמר דכוונת המחבר על נקב קטן דלית ביה טיף אחר טיף, דזה בעינן גם להשואל שברא"ש, דהא בהא דינא דנקב העתיק המחבר דברי הרשב"א בלשונו ומעמו, והרשב"א ודאי בנקב כעין הסדק מיירי, כיון דמחלק בין פרצה לנקב כמבואר למעלה. ומה שכתב לפי שאין זחילתו ניכרת, היינו על שטח המים ולא במקום הנקב, וכדמוכח מלשון התשב"ץ שהעתיקתי לעיל.

ולא עוד, אלא דאפילו אם נדחק לאמר דאע"פ שהמחבר העתיק לשון הרשב"א, מ"מ כל אחד מיירי בנקב שלו, וכוונת המחבר על נקב קטן כל כך דלית ביה טיף אחר טיף, ובסדק שאוסר למעלה צריך ליתן שיעור שיוצאים המים עכ"פ טיף אחר טיף. והרא"ש לא חש לפרש זאת מחמת רוב פשטותו, וידע דגם השואל לא כיוון על נקב קטן כזה, כי הכל יודעים שאין לפסול בשביל זה, דאין נופל על זה שם זחילה כלל, וכאשר אבאר לקמן. אבל עכ"פ המחבר חזינן דנחית לאשמעין זאת. ולמה ליה להעתיק דברי הרשב"א כצורתן, ואשר כוונתו על נקב אחר גדול מזה, ובבלב עי"ז הענין אשר אליו כיוון, ולא חילק תחת זאת בסעיף נ' בדין סדק שמביא לפסול בלמטה ממ' סאה לאמר: "במה דברים אמורים בסדק המוציא טיף אחר טיף, אבל בסדק

פחות מזה לית לן בה", דהלא חילוק זה על כרחך המחבר בדה מלכו ולא למדו מהרשב"א, שהרשב"א אינו פוסל רק דייקא בפרצה שנראה הזחילה על שטח המים כנ"ל.

ולכן קושיית הגר"א כראי מוצקת. ואין לנו דרך אחרת אלא או שנאמר שהב"י חולק על הטור בזה, דלא מפרש דברי הרא"ש בתשובה כנ"ל, רק בפשיטות דבעינן דוקא פרצה, וגם שלא ישאר מ' סאה. או נאמר והוא העיקר, שהב"י לא יפרש דעת הטור כנ"ל, וסובר דהטור לא נחית לבאר דהאי פרצה הוה, ומ"מ לא עלה על דעת הטור לפסוק כשיטת השואל שברא"ש, שהוא עכ"פ נגד דעת המרדכי והרשב"א, ולא נחית לאמר דע"י קולת הרא"ש בדעת הר"ש דבעינן שלא ישאר מ' סאה, נצמח חומרא לאסור בסדק כל שהוא. ולכן תיקן בשלחנו הטהור החסרון שנמצא בלשון הטור, ותמורת "מקוה שנסדק" דנקיט הטור, כתב הוא ז"ל: "מקוה שנפרץ והמים יוצאים דרך סדק", לשון שנשתמש בו הר"ש והרשב"א, ואשר מהאי לישנא דייק הרא"ש נגד דעת השואל דנקב בעלמא אינו פוסל, ומזה נדע דבפרצה איירינן דניכרת הזחילה על שטח המקוה לעומת הסדק. ולכן שפיר מביא אח"כ דינא דנקב מהרשב"א ז"ל כלשונו ומעמו, שהנקב שאינו פרצה אינו פוסל לפי שאין זחילתו ניכרת על שטח פני המקוה.

ובאמת מה שחילקו הד"ח, וגם הג"ט כאשר אביא דבריו לקמן, בין טיף להדי טיף ובין טיפות בסירוגין, נראה דלמדו זאת מפירוש הרמב"ם ז"ל על המשנה דנוטפין שעשאן זוחלין, דמפרש נוטפים "מימות אשר יטפו טיפות טיפות ממעינות המים בעת נזלם מן המקומות הגבוהים", ועשאן זוחלין ע"י תחבולה בקנה או במקל שיוחילו. הרי דלא מקרי זחילה רק בחיבור הטיפות, ובחיבורם זחילה מקרי. הנה זה אמת וצדק דלענין חיבור בעינן נמי זוחלין, ויפה מתפרש דעת השואל שברא"ש. אבל אינו ענין לפסק המחבר, דאנן מקוה זוחלת בעינן כדי שיפסל, ומאי איכפת לן שהמים היוצאים ממנו הולכים דרך זחילה או דרך נטיפה או דרך בליעה, סוף כל סוף המקוה אינו זוחל. ורק בדעת השואל שברא"ש יש לאמר שגם הוא לא רצה לפסול רק טיף אחר טיף, דאל"כ לאו שם זחילה כלל גם על המים היוצאים.

ביאור
הוכחת
התשב"ץ
והרשב"א
שאל
לפסול
כשאל
ניכרת
הזחילה

ודבר זה דלא איכפת לן בזחילת מים היוצאים רק בזחילת המקוה עצמו, וכל שלא נראה הזחילה וניכרת על פני שטח המקוה לאו מקוה זוחל מקרי, ודלא כשואל שברא"ש, הוכיח הרשב"א והתשב"ץ בשמו, הובאו דבריו בגידולי טהרה (תשובה ח) והעתקתי לשונו לעיל, מגמרא חגיגה (כב ע"א) דאמרינן ארעא כולה חלחולי מחלחלא, ואפ"ה בעינן מ' סאה במקום אחד, ומקוה שנמדד ונמצא חסר, עיי"ש. ובגידולי טהרה כתב דהראיות מפורקקות. וגם החת"ס זצ"ל בתשובה הנ"ל כתב דלכאורה על נקב אין לרשב"א ראייה, עיי"ש. אולם לפע"ד ראיותיו כראי מצקות.

אשכנח
השתברות
והתבקעות
הקרקע

דהנה מעין ובור כתיב בקרא, ודרשינן דכל אחד מטהר כדרכו, מעין הן בזחילין הן באשכנח, דאיכא נמי מעין עומד, ובור דוקא באשכנח. ומעתה אם סתם בור היה מחזיק מימיו שלא לאבד אפילו טיפה אחת, הוה אמרינן דכל בור המאבד את מימיו, יהיה על איזה אופן שיחיה, אינו מטהר. אולם בור של תורה, שהוא סתמא בידי שמים כמש"כ החת"ס הנ"ל, וכן פרש"י ז"ל בפסחים (דף מב⁶⁸) ובעבודה זרה (דף עב ע"א⁶⁹) על לשון "אשכנח" שנשתמשו בו חז"ל שהוא לשון התבקעות והשתברות הקרקע עולם מהמים הנאספים שמה, ושכירה כזו כידוע אינה מחזקת מימיה. הרי דלא הקפידה התורה על איבוד המים, רק שלא יאבדו כדרך שנאבדים במעין.

וסובר הרא"ש ז"ל דבעינן שכל המקוה יהא זוחל כמעין, והרשב"א ודעמיה סוברים דגם מקצת המקוה הזוחל פוסל, והשואל שברא"ש סובר דאם אינם זוחלים רק המים הפורשים מן המקוה, נמי פסול. והנה בשיטה זו האחרונה יפה כתבו הד"ח והג"ט דעכ"פ נקב ככונס משקה בעינן, דפחות מזה לא מקרי שם "זחילה" על הטפטוף, אבל בזה עדיין לא נראית וניכרת הזחילה ע"פ שטח המים. ועתה רצה הרשב"א ז"ל להוכיח דזחילת המים הפורשים מן המקוה אינה פוסלת, ודלא כשואל שברא"ש וחביריו. ומוכיח זאת בטוב טעם מגמרא חגיגה, דהנה זחילה שהשתמשו בה חז"ל, גם השואל שברא"ש מודה שמיף בסירוגין אינו פוסל, ומשום דזה לאו זחילה הוא לענין חיבור כאשר כתב הרמב"ם ז"ל, ואנן בעינן שיאבדו המים דרך חיבור שהוא קצת ריבוי מים במקום אחד. אמור מעתה כל שנאבדו המים עד שמקרי

68. ע"א, ד"ה האשכנח. 69. ד"ה האשכנח.

חיבור למקורן, פוסל את המקוה. והנה בגמרא חגיגה הנ"ל אמרו דארעא חלחולי מחלחלא, ולמה לן מ' סאה במקום אחד. הרי דהאי חלחול חזק כל כך עד דמקרי חיבור, ואינו כנוטפין שהרמב"ם כתב עליהם דלאו חיבור הם, וא"כ למה לא סגי לפסול החלחול הלזה, אפילו באיכא מ' סאה, משום זוחלין, אלא ודאי דכל שעיקר המקוה אינו זוחל לית לן בה.

וכן הוכיח ממקוה שנמדד ונמצא חסר, דודאי מיירי שנתחסר דרך סדק ונקב. דאל"כ רק נאמר דנבלע בכל הכתלים בליעה טבעית, איך פליגי רבי שמעון ורבנן אי אזלינן בתר השתא או בתר מעיקרא. הלא יש לידון על פי חשבון בכמה זמן בולע הבור את מימיו, דהא תמיד בולע בשוה. אלא ודאי בנתהווה סדק ובדק מיירי, ולא ידעינן אימתי, ומסתמא בלע הסדק הרבה ולא טיף בטיף בסירוגין עד דמצינן למימר השתא הוא דחסר, או נתחסר מיד אחר המדידה, ומ"מ אין המקוה נפסל מכח זוחלין. הרי מבואר דאנן זחילה הניכרת ע"פ שטח המים בעינן.

ובזה מיושב ג"כ מה שהקשה הג"ט למה לא מביא הרשב"א ראיה ממשנה מפורשת דפרק ב' דמקואות⁷⁰ בור שבלע את מימיו, דהתם אין למימר דבלע כדרכו בלי סדק או נקב.

אולם נוראות נפלאותי על הגידולי טהרה (סימן הנ"ל) כי חקר על האי זחילה הניכרת דפסל הרשב"א, אם כוונתו שיהיה ניכר במקום הנקב או דוקא על שטח המים. ולא חלי ולא מרגיש שבדברי הרשב"א אין מקום להסתפק, דהרי הוא אינו פוסל רק פרצה. גם נראה כי לא ראה הגידולי טהרה התשב"ץ בפנים, דשם ברור דבעינן ניכר הזחילה על שטח המים, שיש לחוש לדעת השואל שברא"ש, ומפני שנראה כן דעת הטור כמש"כ הגאון בעל דברי חיים.

תמיהות על
הגידולי
טהרה

ויתר על כן שגה במחכ"ת במה דמסיק שנקב ככונס משקה מקרי זחילה הנראית על שטח המים. והביא ב' ראיות: אחת ממשנה⁷¹ דמעין המשוך כנדל, שלדעת הראב"ד האי זחילה כל דהוא הוה, ומהני זחילה אף לקולא, ומכ"ש לחומרא. שנית, הביא ראיה ממה שפרש"י (חולין דף קז⁷²) דנקב ככונס משקה הוה קילוח הנראה. וכל דבריו בזה דברי תימה הם. הכי מרש"י היה צריך להביא ראיה דקילוח ככונס משקה הוה קילוח הנראה, הלא החוש מעיד על זה ואינו צריך ראיה. אבל הלא כאן אנו דנין אי סגי

דוחה ראיות
הגדו"ט
שנקב ככונס
משקה נקרא
זחילה
הנראית

70. משנה ט. 71. מקואות פ"ה מ"ג. 72. ע"א, ד"ה ואי בזיע.

במה שזחילה נראית במקום הנקב או בעינן שתהא ניכרת על שטח המים, אשר בזה פליגי הרשב"א ודעמיה עם השואל שברא"ש ודעימיה, ומה ענין רש"י בחולין דמיירי לענין חיבור הכלי לנהר לכאן. וממילא דגם ממעין המשוך כנדל אין נדנוד ראייה, דהתם גם המעין כל שהוא, ולעומת מעין זה הוה הזחילה דהאי משיכה כל דהוא ניכרת בהאי מעין כל דהוא. וראיה דכן הוא, דהא הג"ט בעצמו כתב דעכ"פ נקב ככונס משקה בעינן, והרי ממשוך כנדל מוכח דגם בפחות מזה הוה זחילה, ואפילו זחילה כמחט סדקית. אלא ודאי כדאמרינן, דלעומת קוטן המעין הוה הזחילה. ולכן אין ליתן שיעור בנקב שבמקוה לדעת הרשב"א ז"ל, דזה תלוי בגודל המקוה, בפרט בנקב דלמטה, אלא תלוי אם נראה הזחילה על שטח המים, ודו"ק.

תבאנה לדינא ממה שביארנו. כפי פסק המחבר בשלחן ערוך זחילה לא מקרי אלא מה שניכר ונראה על שטח המים. וכן לא מפסל המקוה בזחילה רק כשלא נשאר מ' סאה במקוה למטה מזחילה. אלא דבזה דעת הרמ"א ז"ל להחמיר לכתחילה. ובאמת זו היא שיטה היותר מחוורת. כי נראה מפשטות דברי הר"ש דפוסל בזוחל למעלה על שפתו, ולכן בודאי אין להקל בזה כלל. והרוצה להחמיר כדעת השואל שברא"ש לפסול זחילה בקילוח דק, בפרט הואיל ויצא מפי הגה"ק בעל דברי חיים זצ"ל תבא עליו ברכה. אבל כל זה בנקב או סדק למטה משיעור מ' סאה. אבל בנקב למעלה ממ' סאה, המחמיר בו הוא כסיל בחשך הולך,⁷³ דהוה תרתי דסתרי אהדדי, כאשר בארנו למעלה.

להחמיר גם
בנקב למעלה
ממ' סאה
וגם בזחילה
שאינה
ניכרת הם
תרתי דסתרי

כלל ג

בזחילה למעלה ממ' סאה אי מותר לטבול גם בחלק העליון הזוחל

הנה לפי פשטות דברי המחבר בסעיף נ' שמכשיר מקוה הזוחל אם נשארו בו מ' סאה למטה מהסדק, ודאי נראה דכל המקוה כשר לטבילה מדלא התנה: "ובלבד שיטבול למטה". ולא עוד, אלא דלכתחילה היה לן להזהיר שלא לטבול כלל גם בדלמטה עד שישתום הסדק, דמסתמא עולין המים עד צווארה כדינא, ואם חלק מן המקוה זוחל וצריכה לכפוף קומתה למטה, הרי כופפת עצמה עד שנעשה גופה קמטים, וזה אסור כמבואר בהלכות נדה (סימן קצח⁷⁴).

כשיש מ'
סאה למטה
מהסדק
מותר לטבול
אף למעלה
מהסדק

ויש לי עוד ראייה קצת מדברי המחבר שכתב באותו סעיף וז': ואם בא לסתום הסדק כדי שישארו בו מ' סאה וכו', והוא לשון הטור. והאי כדי שישארו בו מ' סאה" שפת יתר היא, דהא באותו ענין עסקינן הכא, אלא דאתא לאשמעינן דלמעלה מזחילה אם רוצה לסתום בדבר המקבל טומאה שפיר דמי, ולא נאמר דמעמיד גרע טפי, דהיה מקום לאמר כן, ודו"ק.

ודבר זה דמותר לטבול גם בחלק העליון הזוחל, מוכרח למעיין בדברי הרא"ש בפירושו. ואדרבא, כפי הנראה מדברי הרא"ש, אף לדעת הפוסל בזוחל למעלה, אינו פוסל אלא בטובל גם בחלק הזוחל, אבל בשוחה למטה ממקום הזחילה, לכו"ע שפיר דמי. וכן מצאתי מבואר בד"ח (בפירושו לאות טו), עיי"ש. אלא דכתב שמדברי הטור משמע דלמאן דפוסל, פוסל נמי בלמטה מזחילה, מדכתב הטור וז': "מקוה שנסדק וכו' יש פוסלין אותו אפילו יש בו כמה סאין בענין שישתיירו בו מ' סאה אחר שיצאו דרך הסדק, לפי שכיון שהמים העליונים ננערין לצאת, חשוב כולו כזוחלין", עכ"ל. הרי דמלשון ד"חשוב כולו כזוחלין" משמע דאסור לטבול גם למטה מהסדק. אלא דלפ"ז לדעת הטור היה מקום לאמר דהמכשירין לא הכשירו אלא למטה ממקום הזחילה, ופליג על אביו הרא"ש בתרתי.

החיבור
לטהרה
אוסר לטבול
למעלה
מהסדק,
אא"כ
הזוחלים הם
מיעוט

וכן ראיתי קדוש אחר מדבר, והוא ספר חיבור לטהרה בהלכות מקואות שלו (כלל אות מא), ותמה על המחבר שאיך העתיק דעת הרא"ש בסתם דמות לטבול במקוה זו, הא בסעיף ס' פסק בג' גומות שבנחל ושמץ של גשמים מחברם שאין הזוחלין מתערבין, ע"כ איך יטבול מקצת גופו בחלק הזוחל. לכן כתב דאפשר שהמחבר דקדק בלשוננו ד"אם ישארו בו מ' סאה אחר שיצאו קצתן שעד הסדק כשר", דמשמע דוקא אם הזוחלין הם קצתו של המקוה, דבזה מסתבר דיכול לטבול גופו בעיקר המקוה מהמ' סאה הנשארים, עכ"ל הקדוש.

קשה שזה
לא יתכן
במציאות

ועפר אני תחת כפות רגליו, אבל תיוהא גדולה קחוינא כאן. דהא מבואר בריב"ש⁷⁵ מובא בחת"ס (תשובה רט), דגופו של אדם מחזיק כ' סאין, ולפ"ז אם יורד למקוה של מ' סאה עולה המקוה שלישי מלבר. ומעתה אם אפילו זוחלת רק על שפת המים שבמקוה, אמנם כשאדם טובל בה עולין המים עוד חצי עומק המקוה, ואיך אפשר לטבול בחלק שאינו זוחל.

ואל תשיבני א"כ איך ישארו מ' סאה שאינם זוחלים, דכיון שנגבהו המים לא נשארו מ' סאה למטה מזחילה, זה ליתא, דכבר כתב הש"ך (סקק"כ) בדין ג' גומות, דמה שכתב הריב"ש שמיירי שכותלי המקואות גבוהים שאינם מניחים לצאת החוץ אפילו טיפה אחת, זה דוקא התם דליכא רק כ' סאה בכל אחת. אבל בדאיכא יותר ממ' סאה, באופן שלא יחסר שיעורא בשעת הטבילה, לא איכפת לן הזחילה שתתהווה על ידי אדם הטובל. והסברא נכונה מאד, דהא דבעינן אשבורן במקוה ילפינן מכור דדרכו באשבורן⁷⁶ וא"כ הכי נאמר דכור דרכו להיות גבוה מן המים הרבה. וניהו דגובה בעינן במקוה מצומצם כדי שלא יחסר המזוג, אבל לא מטעם זוחלין, אלא משום דבעינן מ' סאה מהלכה למשה מסיני, או לפי שיעור חז"ל מים שכל גופו עולה בהם⁷⁷ ודברי הש"ך אמתיים וקילורין לעינים. ולכן מאי איכפת לן דע"י ירידתו למקוה עלו המים כל כך למעלה מהסדק, כיון דבהסרת גופו ישארו מ' סאה בגוף המקוה. אבל לטבול למטה ממ' סאה אינו בגדר המציאות כמובן.

75. סימן רצה. 76. תורת כהנים פרשה ט. 77. פסחים קט סז"א.

ומה דקשיא ליה להגאון הא אין הוזהלין מתערבים, וכשיטת הרמב"ם⁷⁸ (סעיף ס), לא קשיא מידי, דהתם בעינן שהוזהלין יערבו מקואות חסרות אהדדי, שיהא מותר למבול בגומא דלית בה מ' סאה, בזה אמרינן דזחילה אינה מתערבת, כלומר: אינה מערבת המקואות. אבל שהמים הצפים ע"פ המקוה יהיו כדליתא, הגם דיש תחתיהם מקוה שלם וכשר מ' סאה, ויהא חשוב כטובל באויר, מאן דכר שמיה.

עייין בתוספות חולין (דף לא ע"ב ד"ה גזרה משום חרדלית של גשמים), דמשמע מתוספות דבמקום קטפרס עצמו לכו"ע חיבור, רק מה שלמעלה ולמטה אינו מחבר. ועיין שם בהגהות הרש"ש זצ"ל שכתב שכן דעת הר"ש והרע"ב בפרק ב' מטבול יום⁷⁹. ורק הרמב"ם ז"ל חולק, אולם לרמב"ם בלאו הכי בריבוי מים ליכא משום קטפרס, ודו"ק.

אולם אפילו יהיבנא ליה להגאון זצ"ל דהוזהלין שע"ג המקום נמי אינם מתערבין, ע"כ מטעם קטפרס מצינן למימר כך, כאשר כתבנו לפנינו. אמנם במקוה שנסדק, לא מבעיא לדעת השואל שברא"ש דסדק כל דהוא קאמר בודאי ליכא למימר הכי, אלא אפילו לדעת הרשב"א שביארנו דבעי שתהא הזחילה ניכרת ע"פ שטח המים, לעולם אין כאן זחילה אלא או במקום הנקב או לעומת הנקב, ולא לצדדין. אלא דהמחמירין סברו דמקוה נפסל גם אם מקצתו זוחל, אבל לא כל המים העתידיים לצאת קטפרס מקרי על שם העתיד, אלא דעל פי סברת הרא"ש בר"ש לא מפסל האי זחילה של חלק המים אלא באופן שסופו להיות זוחל עד יחסר המקוה, אבל עכ"פ לפי שעה, אין כאן שם קטפרס על אותן המים שלא הגיעו לנקב, או לעומת הנקב לדעת הרשב"א, כי היכי דנאמר דכל שטח העליון שבמקוה יקרא קטפרס בשביל האי סדק כל שהוא, וזה ברור בסיעתא דשמיא. שוב ראיתי בד"ח זצ"ל (בסוף אות טו) דמתמה להיפך, דלמה יפסלו באמת אפילו לא ישארו מ' סאה למטה מהסדק, כיון דבמקום שטובל עכ"פ אינו זוחל, עיי"ש באורך, והניח הדבר בצ"ע.

לכל השיטות
אין שם
קטפרס על
המים
שעדיין לא
הגיעו לנקב

אבל חקירה גדולה יש לי במקואות הנקראים בפי כל קוואל־מקוה, שכפי שכתבו בשם מהרי"ט⁸⁰ שאין להם דין מעין לטהר בזוחלין, ומכ"ש אם הוא סמוך לנהר ומעמדו מכוון תמיד עם עמידת המים בנהר, דנראה

כמה ספיקות
בדין קוואל־
מקוה

78. הלכות מקואות פ"ח ח"ה. 79. משנה ז. 80. ח"ב, יו"ד סימן יח.

לעין כל שמי תמצית הנהר הם, ואינם מטהרין בזוחלין. ואם יש למקוה כזה סדק או נקב, אפילו למעלה מ' סאה, אשר דרך שם יאכדו מימיו, ולעולם לא יחסר המזג דמה שמוציא בזה מכנים בזה כמובן, מה דינו של המקוה? הלא כאן לא מהני מה שיש למטה מהנקב מ' סאה, דהא סוף המים לצאת כולם, אלא שמים אחרים יבאו תחתיהם. וכן להיפך במקוה כנ"ל שדרך להוסיף מים שאובים להגביה גובה המים שיהיו זרת למעלה מטבורה, והני מים נאבדים בשעות מעטות שנבלעים דרך גידי הקרקע אנה ואנה, אם נאמר דזה זחילה מקרי כיון שאין זאת בליעה טבעית, אבל מ"מ הלא סוף שישארו במקוה זו מ' סאה, כי לאחר שיצאו הני מים שניתוספו תעמוד הזחילה, וא"כ דינו כדין מקוה הזוחל למעלה משיעורו. או נאמר דשאני התם דמ' סאה דלמטה אינם נדים כלל ממקומם מפני הזחילה שלמעלה, משא"כ כאן דהזחילה היא למטה, הרי כל מימי המקוה מתנועעים, ולא מהני מה שסופו להיות נח וישארו מ' סאה.

והנה בד"ח (חלק ב תשובה צ) דן על מקוה כזו, ופוסל אותו מטעם זוחלין, וגם מטעם נתן סאה ונטל סאה. ונראה מזה דסובר כסברתי האחרונה, דלא מהני מה שישארו מ' סאה אחר הזחילה. ואם כן הוא, לא ידעתי איך מצאנו ידינו ורגלינו לעשות מקואות כאלו ולהוסיף עליהם מים שאובין הנאבדים בשעות מעטות.

ואל יתעקש המתעקש לאמר דשאני נידון של הד"ח זצ"ל, דשם היה נראה הזחילה רחוק מן המקוה בשטח הארץ, שהיה מְשַׁפֵּעַ, ולכן הוי זחילה הנראית, משא"כ במקום דהזחילה סמויה מן העין לית לן בה, דדבר זה לא ניתן להאמר, וכאשר כתב הד"ח בעצמו (בתשובה צט שם) דמה שהזחילה מכוסה במים או באיזה דבר לא מהני. וזה ודאי ברור ופשוט כי אם נתמלא שם האי שפוע בעפר, דלא מהני להכשיר המקוה ע"ז.

אבל אני תמה, הלא מדין ג' גומות שבנחל המובא בשלחן ערוך (סעיף ס), שהוא מתוספתא,⁸¹ מבואר דכל שנשאר מ' סאה לא מפסל משום זחילה שבמקצת המקוה, אף שהמים מתחלפים ולא ישארו לעולם אותם המים שבתחילה. ומ"מ באמצעות שיש בה מ' סאה מטבילין, אע"פ שישטף של גשמים נכנס ויוצא מתוכה. ואיך מטהר האי מקוה הזוחל לעולם כל זמן

אין נפק"מ
אם הזחילה
גלויה או
נסתרת

היכא שלא
יחסר שיעור
מ' סאה לא
איכפת לן
הזחילה
באמצע

81. מקואות פ"ג ה"ג.

שהשטף יעבור דרך שם? והמחבר הלא פסק דלא כרא"ש ופוסל נסדק המקוה ומימיו יוצאים לחוץ. וע"כ צריך לחלק, דהתם לא ישארו מ' סאה לבסוף, משא"כ כאן דלא יחסר השיעור לעולם, ובוה לא איכפת לן הוזחילה באמצע.

ותמה תמה אקרא על הגאון בעל חיבור לטהרה, שבנה תמיהתו על דין דסעיף נ' מסעיף ס', ולא חלי ולא מרגיש דאדרבא שם בסעיף ס' מבואר דלית לן בה בזחילה במקצת המקוה, אף שכל אותם המים שטבל בהם יצאו כיון שלא יחסר המזוג, ובכח"ג אין זחילה פוסלת אלא בזוחל כולה כנהר, וכשיטת הרא"ש, וזה ברור בס"ד.

שוב זכיתי לשו"ת תשוב"ן, ובתשובה הנ"ל שציינתי בכלל ב' כתב שם וז"ל: "ויש מפרשים דנוטפין שעשאן זוחלין לא נפסלו אלא כשלא ישארו במקוה מ' סאה משפסק זחילתו וכו', אע"פ שיש צורך בריבוי המים להתפיחן כדי שיהיה הגוף מתכסה בהם, דכיון דאין צורך בהם להכשר מקוה, אינו נפסל ע"י זחילה אפילו בנקב גדול שזחילתו ניכרת וכו'", עכ"ל. הרי ברור מלל דשרי לטבול גם בחלק הזוחל. אולם שמעתי שהמערערים תולים עצמם בדברי מהרי"ק (שורש קנה), אבל גם זה ליתא, כי המעיין בדבריו יראה דמצריך שיהא המקוה ראוי לטבול בו למטה מזחילה שלא יהיה מרודד או כדומה, אבל לא שתטבול באמת למטה. ושמחתי מאד שמצאתי אח"כ בתשובות מהרש"ם (חלק ב סימן נט, במפתחות) מפרש דברי מהרי"ק כן, עיי"ש.

ולחידודא אמרתי דמרן המחבר ז"ל בלא"ה, לשיטתו, לא מצי מחלק בין טובל למטה מזחילה ובין טובל למעלה. ע"פ מש"כ הכסף משנה (פרק ו מהלכות אבות הטומאה⁸²) להכריח שאין הטמא נטהר אלא בעליתו מן המקוה ולא בעודו בתוך המקוה, הרי דהטהרה תלויה בירידה לתוך המים ועליה לאויר, ושניהם יחד מטהרין. ומזה אני דן דאם יש הפסק בין הטבילה ועליה, שמעשה הטבילה אודא לה, וכלא היתה נחשבה. וחילא דילי ממה שכתב הר"ן ז"ל ריש פרק נערה המאורשה⁸³ לתרין קושית הרשב"א ז"ל, ומחלק בין קידושין על מנת שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים ושוב הותרו ע"י חכם, לבין הפרה והקמה ונשאל על הקמתו. והסביר הדבר, לפי חבנתי בדבריו, כי מעשה הקידושין הוא מעשה שלם בלי ספק,

מקורות
נוספים
להתיר
לטבול אף
למעלה
מהסדק

82. הלכה טז. 83. נדרים טז ע"א, ד"ה וחור.

אלא דאפשר לתלות חלות המעשה על איזה תנאי, כמו על מנת שאין עליה נדרים, ואז הנדרים שעליה מבטלין או מעכבין חלות הקידושין. ולכן אם החכם עוקר הנדר מעיקרו, שפיר חלין הקידושין למפרע אע"פ שהיו תלויין ועומדין עד שהותרו הנדרים, כי מעשה שלם כמו הקידושין יכולין לתלות באויר עד שיתברר ע"י מעשה אחר אם חלו אם לאו. משא"כ הפרה דחד, דלאו כלום היא בעצם, דהפרת שניהם בעינן, וכיון דהקים אחד מהם אזדא לה הפרתו דאידיך. ולא מהני השאלה על החכם, כי חולשת חצי המעשה גורם דלא מצי ממתין בירור הדבר. וניהו דבלא הקים לא בעינן הפרת שניהם בבית אחת או בזה אחר זה ממש, דכל היום כשר להפרה, אבל כל שהפסיק מעשה דהקמה בין הפרה להפרה, אזדא לה הפרה דקמא. זה תוכן דברי הר"ן ז"ל לפי הבנתי, ובחידושי הארכתי בדבר זה. ולפי"ז גם כאן נראה לפע"ד אם נחשב הטבילה והעליה מן המים לאויר העולם לחד מעשה, אם יהיה הפסק ביניהם שבא מתוך מקוה כשר לתוך הפסול קודם שהגיע לאויר, הרי אזדא לה חצי המעשה של הטהרה, ודו"ק.

היוצא לנו לדינא, בנסדק המקוה או ניקב ולמטה מנקב יש מ' סאה, לית דין צריך בושש דמותר למבול גם בחלק העליון לדעת המחבר. ואפילו לדעת הרמ"א, דיש לכתחילה לסתום הסדק, כפי מה שבארנו לעיל⁸⁴ דוקא בפרצה, כי זה תלוי בזה, דכל הפוסל, גם בנשאר מ' סאה, אינו פוסל אלא בנפרץ המקוה באופן דיש עכ"פ שם זחילה על שטח המים, אבל לא בניקב. אולם בפרצה גדולה שכל שטח המים העליונים זוחל, נכון מאד להחמיר שלא למבול כלל, ואפילו למטה מהזחילה, עד שיסתום, דשיטה זו היותר מחוורת, וכדכתב נמי הב"ח ז"ל.

אבל במקואות החפורים אצל הנהרות, שלעולם יתמלא החסרון, לדעת הד"ח זצ"ל מיפסל בנקב אפילו למעלה ממ' סאה, ומכ"ש דאסור להוסיף עלה להגביה שטח המים. אבל לפי ביאורנו גם למטה ממ' סאה לא מיפסל הנקב כיון דלעולם לא יחסר המזג, כדמוכח מדין דסעיף ס', ודו"ק.

כלל ד

אי מים במים מקרי זחילה

הנה קדוש זקני בעל החתם סופר (בתשובה סימן רט) מביא דברי הריב"ש⁸⁵ בהא דג' מקואות של כ' כ' סאה והשאוב מן הצד, שהטובלין כולם טהורים, דקשה אפילו אם הכתלים שסביבות המקואות גבוהים ולא נזחלו המים חוץ, מ"מ נזחלו על הכתלים הנמוכים שבין המקואות אשר דרך שם נתערבו יחד, ואיך נטהרו הטובלים, דהא לפני פגישת מים במים ליכא מ' סאה, ולאחר פגישת מים שהוא בסוף הטבילה, נעשים זוחלין, דכלל מונח שכל שאין הקרקע סביבותם קמפרס, המים מתפשטים ואין שבין ללכת. לכן העלה הריב"ש ז"ל דאין נגיעת מים במים מקרי זחילה, עיי"ש.

נגיעת מים
במים לא
מיקרי
זחילה

והנה הסברא ברורה, דכי היכי דכתלי הבור מעכבים הזחילה אע"פ דהמים מתפשטים לתוכם מעט מעט, הכי נמי זחילה לתוך המים העומדים לעומתו ורוצים לעכב הזחילה, רק שהם מתגברים עליהם ויצאו, לאו זחילה מיקרי. דאינו דומה למעין הזוחל בלי מעכב, אבל האי איבוד מים במים "בליעה" מקרי ולא "זחילה". ושוה ענין זה להאי דאין זחילתו ניכרת דכתב הרשב"א, דבשניהם הטעם דכל שמעוכבת הזחילה נחלשה ואינה ניכרת ואין עליה שם זחילה הדומה למעין שזחילתו ניכר על פני המים משום דאין כאן מניעה נגדו.

הטעם -
כיון שיש
דבר
שמעכב
הזחילה

וכן ראיתי משתמש בזה הרבה הגאון בעל נטע שורק זצ"ל בתשובותיו, והביא שם (בסימן פב) דברי הנודע ביהודה (תנינא, סימן קלו) שכתב דהמחבר מקוה למעין צריך שלא יבואו המים למעלה, מטעם שאין הנזחלים מתערבין, אבל יבואו באמצע המים. הרי נראה דסובר שבבא אל תוך קרב המים אז בטלה הזחילה. ולא עוד, אלא שרצה להכשיר אפילו מקוה חסר, המחובר כה"ג לנהר הזוחל, לטבול במקום אשבורן, עיי"ש.

אולם גם בזה אני רואה שהגאון בעל דברי חיים בתשובותיו (ח"ב סימן צג) דן על מקוה הסמוך למקוה ומחובר ע"י נקב המכשיר, דהיינו כשפופרת הנוד, ובעת יבושת המים הוצרכו להוסיף מים כדי להגביה

השטח, וממילא דדרך נקב המחבר יצאו המים לתוך השני, והיה דעתו לפסול המקוה, לולא דברי הריב"ש דג' מקואות הנ"ל דמבואר שכל שלא יאבדו המים שם שיצאו ממקוה למקוה ולא ישובו, לית לן בה, שכחדא מקוה חשבינן ליה, והוה כזוחל מצד זה לצד זה עיי"ש. הנה לפי דעת קדשו אם המקוה השני הוה מתחסר על ידי בליעה בכתלים באופן שאותם המים היוצאים דרך הנקב לשני לא ישארו בה, כי הכתלים בולעים יתרת המים הבאים שם, וניהו דהוא כשר כיון דבליעה לאו כלום היא, אבל המחבר עמו שנאבדו ממנו המים דרך אותו נקב המחבר את שני המקואות יהיה פסול, משום דכאן נאבדו המים דרך זחילה, וזה ודאי מלתא דתמוה טובא.

הטעם לד"ח
- כזוחל
מזוית לזוית

והנה הגאון זצ"ל כפי הנראה לא נחית לפרש דברי הריב"ש כחתם סופר הנ"ל, אלא סובר כפשוטו דכיון דנתחברו המקואות כחדא חשיבו, והוה כזוחל מזויות לזויות כחדא מקוה. אבל באמת אי אפשר לפרש כן, דכמו שהשאוב באמצע מעכב הטהרה, ולא חשבינן להו כחדא לאמר דנטהר מן הצדדים, כיון דפסול שאוב מפסיק ביניהם, כמו כן נאמר דזחילה שביניהם אינה מתערבת וממילא לאו כחדא חשבינן, דהא אין הזוחלים מתערבין, וע"כ צריכים לאמר כחת"ס דפגישת מים במים לאו זחילה מקרי.

והנה ראיתי בגידולי טהרה (שאלה טו) המדברת בענין להעמיד הזחילה בדבר המקבל טומאה, וכתב שם וז"ל: מיהו כל זהירות זו אין לה מקום אלא באותו מקוה שטובלין בו, אבל כגוב שמתקבצים שם גשמים ומשם יורדים למקוה, בזה הדעת נותנת דמותר לסתום בדבר המקבל טומאה. דמה בכך שמעמיד הזחילה בדבר המקבל טומאה, הא אין טובלין באותו הגוב, ומ"מ יש לדקדק קצת וכו". לכן מסיק דלכתחילה יש להחמיר, אבל עכ"פ זהירות יתירא לעשות חבזא לצאת לכל הדעות, אין לה מקום, עיי"ש.

ולכאורה אין הבנה לדבריו, דכיון דאם לא יסתום בברזא יכלו גם המים שבמקוה, מה לי אם אין הסתימה בגוף המקוה. אלא ודאי כוונתו דהאי איבוד מים של המקוה שהוא בתוך מימי הגוב אין עליהם שם זחילה, ואין כאן לגבי מקוה הלזו משום מעכב הזחילה, אלא דסוף כל סוף אי לא הסתימה לא היה נשאר מים במקוה, לכן מסתפק בדבר. וכסברא זו כתב קדוש דודי הגאון בעל כתב סופר ז"ל בתשובותיו ליו"ד (סימן קא) עיי"ש. עכ"פ שמעינן מהא דגם הג"ט בנה יסודו על האי סברא דמים במים במלה הזחילה, ודו"ק.

העוֹלָה לדינא, מקוה המחובר לנהר שגבוה מן הנהר ומתחסר לאט לאט בתוך הנהר, כל שאין הזחילה נראית על שטח פני המים, כשר. וכן מקוה הסמוך למקוה, האחד בולע מימיו, והשני מחובר לו בנקבים ומתחסר עמו, שניהם כשרים, משום דמים במים בטלה הזחילה, ודו"ק.

כלל ה

לעכב הזחילה בדבר מקבל טומאה ודין הפקק ווענטיל להוציא מים

מקור הדין
שמותר לעכב
הזחילה
בדבר המקבל
טומאה

בזה איכא פלוגתא ישנה בין הרא"ש והר"ש ז"ל, ותלויה בפירושם במשנה דנוטפין שעשאן זוחלין⁸⁶ דסומך עליהם קנה או מקל לרבי יהודה, ורבי יוסי אומר דכל דבר המקבל טומאה אין מזחילין בו. ופירש הר"ש דאין מעכבין הזחילה כשנפרץ המקוה. אבל הרא"ש ז"ל מביא ראיה חזקה ממשנה דגודר בכלים,⁸⁷ שהטובלין טהורים והכלים לא הוטבלו, דלעכב הזחילה בדבר המקבל טומאה לית לן בה. והא דבעינן הויתו על ידי טהרה⁸⁸ מקרא ד"יהיה טהור",⁸⁹ קאי רק על הויתו ולא על המניעה. ומפרש המשנה דמיירי במזחיל מים הנוטפין אל תוך המקוה על ידי קנה או מקל שמחזיק בהם הזב, וזה אסור לדעת רבי יוסי.

והנה הקושיא מגודר בכלים חזקה היא עד מאד, עד שנלאו כל האחרונים למצא מענה ליישב שיטת הר"ש בזה. וכל מה שנאמר ונכתב בענין זה אינו אלא דוחק על דוחק. ולכן הטור מדחה שיטת הר"ש מהלכתא, ופוסק כרא"ש דמותר להעמיד הזחילה בדבר המקבל טומאה.

ולא עוד, אלא שכפי שפירש הרמב"ם ז"ל האי משנה דנוטפין שעשאן זוחלין, לא דבר כלל ממקוה, רק ממעיין לעשות טפות הנוטפות כזוחלין שיטהרו כמעין בכל שהן ובזחילה, והטור פוסק דינו. וכתב הבית יוסף דלכאורה הטור מזכה שטרא לבי תרי, דפוסק דינו של הרמב"ם וגם פסק כפירוש הר"ש או הרא"ש. וכתב דאין זאת סתירה, דהטור לא מצי להכריע לאחת מן השיטות לכן פסק כשניהם ולחומרא. אבל עכ"פ גוף הדין דגם במקוה בעינן הויתו במהרה ספיקא דדינא הוא. והרא"ש ז"ל גופיה כתב דשיטת הרמב"ם בפירושו במשנה זו היא העיקרית והיותר מחוורת, אלא דלא מלאו לבו להקל. ועתה דגם בהוית המקוה על ידי דבר המקבל טומאה דאיכא פלוגתא בין הר"ש והרא"ש, ושיטת הרא"ש דדווקא הויתו פוסל ולא המניעה, היא המחוורת, כי ראיה העצומה ממשנה דהגודר בכלים קשה לדחותה. לכן בודאי יפה עשה הטור דפסק בזה כאביו הרא"ש ז"ל דמותר לסתום היציאה והזחילה בדבר המקבל טומאה.

86. מקואות פ"ה מ"ה. 87. שם מ"ו. 88. זבחים כה ע"ב. 89. ויקרא יא, לו.

תמיהה על
השו"ע
שפסק
כהר"ש נגד
הרא"ש
והרמב"ם

אלא דהמחבר⁹⁰ מהפך השיטות, והביא דעת הר"ש בסתם, ואח"כ היש מתירין. ולפי הכלל שבידינו⁹¹ דשיטה הראשונה שמביא המחבר היא העיקרית, פסק כר"ש. ותמחו האחרונים על המחבר בזה. והג"ט (בתשובה הנ"ל) הניחו בצ"ע איך הכריע המחבר נגד דעת הרא"ש אשר הטור פוסק כמותו, ובפרט שיש כאן שיטת הרמב"ם המחזקת דבמקוה לית כלל דין דהווייתו על ידי טהרה בעינן. וקדוש זקני החת"ס זצ"ל (בתשובה סימן ריח) כתב דבודאי היה לן לפסוק כרא"ש בזה, אבל מה נעשה שהמחבר עשה שיטה זו כהדין גרמיזא להביא לבסוף בשם יש מתירין, ומי יבא אחר המלך את אשר כבר עשהו. ובשו"ת כבוד קדוש דודי בעל כתב סופר ז"ל⁹² נדחק ליישב דעת המחבר, עיי"ש.

השו"ע לא
פסק
כהר"ש
אלא
לכתחילה

אולם נראה לפע"ד ברור דכל הני אחרונים זצ"ל במחכ"ת לא דקדקו שפיר בדברי המחבר, ולכן נתהווה להם תמיה קיימת שאין עליה תשובה. אבל, כאשר אבאר, מעולם לא עלה על דעת המחבר לעשות שיטת הרא"ש, שהטור פסקה וגם נסמכת משיטת הרמב"ם, כהדין גרמיזא, במה שהציג דעת הר"ש בסתם ברישא. אלא דרצה לעשות שיטת הר"ש, שנדחת מן הטור, כהדין גרמיזא, עכ"פ לחוש לה לכתחילה.

בדאורייתא
אם הביא
השו"ע רק
דעה אחת
לחומרא
אין לפסוק
על פי
המקיל
אפי' בשעת
הדחק

הלא דעת לנכון נקל כי לאו כל האנפין שווין בהאי כללא דשיטה הקודמת היא העיקרית אצל המחבר, דהא באיסור דאורייתא אם אין לנו הכרע בעינן למיזל לחומרא, ובאיסור דרבנן לקולא. ועיין ביו"ד (סימן רמב) בכללי איסור והיתר של הש"ך בענין זה. והרי תראה דהדין שבסעיף מ"ט, הבא להמשיך מים למקוה לא ימשכם בדבר המקבל טומאה, תלוי בפלוגתא. דלפי פירוש הרמב"ם במשנה דנוטפין שעשאן זוחלין ליכא בזה שום קפידא, והטור והב"י הביאו דין זה בלא חולק. וכבר הבאתי דברי הב"י דהטור פוסק כשני הפירושים ולחומרא - ולא הביא דעת החולקת אע"ג דשווין הם, ואדרבא פירוש הרמב"ם ז"ל הוא המחזק, כאשר קלסיה הרא"ש והתוספות יום טוב ז"ל - משום דאין אדם רשאי לאמר אני אסמוך על שיטת הרמב"ם, כיון דבאיסור דאורייתא החמור, במקום דלא הכריעו הפוסקים הראשונים ז"ל, לחומרא בעינן למיזל. לכן העמיד הטור והשלחן ערוך הדין כאלו הוא בלי חולק, וסגר עלינו הדרך לסמוך על שיטה החולקת, ואפילו בשעת הדחק לא.

90. סימן רא סעיף נ. 91. יד מלאכי, כללי השו"ע אות יז.

92. חלק יו"ד, תשובה קא ד"ה והנה המחבר.

כשמביא
השו"ע ב'
דעות אע"פ
שהכריע
להחמיר
אפשר להקל
בשעת הדחק

ומעתה, במקום שמביא הטור ומחבר באיסור תורה ב' דעות, ע"כ הרשות נתונה להכריע כאחת מהם במי שכחו יפה לסמוך עליה, עכ"פ בשעת הדחק. דאם לא כן, לא היה מביא השיטה הב', כמו שאנו רואים באמת כאן בדין דהבא להמשיך דלא הביא כלל דעת הרמב"ם, דליתא לדידיה האי דינא, וזה ברור.

ומעתה, בהאי ענינא דלא יסתום בדבר המקבל טומאה, הטור מביא שיטת הר"ש דאוסר, ואח"כ מביא "ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב דמותר לסתום בדבר המקבל טומאה, ולכן מותר לסתום בבגד ג' על ג'". הרי דהטור מדרחה דעת הר"ש לגמרי, דידוע דרכו דפוסק כשיטה האחרונה, וכאביו הרא"ש ז"ל, ומתיר לכתחילה לסתום בבגד ג' על ג' במקום דעל ידי קרע בעלמא היה יכול לבטל את המטלית מתורת בגד, ולא חש הטור לשיטת הר"ש אף להחמיר לכתחילה במקום דאפשר בנקל לצאת גם ידי שיטת הר"ש.

ומעתה, אם המחבר לפי דרכו היה מקדים שיטה זו, והיה כותב מותר לסתום בדבר המקבל טומאה, ויש אומרים וכו', הנה מכריע כרא"ש ואפילו לכתחילה, כמו שעשה הטור, ולא היה שיטת הר"ש אפילו כהדין גרמיוזא. אבל באמת דעת המחבר היה לחוש לשיטת הר"ש עכ"פ לכתחילה, כיון דאפשר לסתמו בדבר שאינו מקבל טומאה. לכן הקדים שיטת הר"ש וכתב דהבא לסתום אל יסתום בדבר המקבל טומאה, ובהקדמה זו עשאה כהדין גרמיוזא ולא יותר, דכיון שמביא אח"כ שיטת הרא"ש דמותר לסתום גם לכתחילה, הרי נתן המחבר רשות לסמוך עליה בשעת הדחק.

וביון דבאיסור כרת דאורייתא איירינן הכא, אי לאו דהיא שיטה העיקרית לא היה רשאי להביאה כלל, וכמו שעשה בדין הקודם בהבא להמשיך וכו', דגם התם בפלוגתא תליא, ודעת הרמב"ם להקל, והמחבר לרוב פוסק כוותיה, ושיטתו בלאו הכי המחזורת, ואף על פי כן לא מלאו לבו של המחבר להביאה אפילו בתור "ויש מתירין", כי אם היה מביאה, היה מובן דבשעת הדחק יש לסמוך עליו. אבל במעכב ע"י דבר המקבל טומאה שמביא היש מתירין, מזה נשמע דמה שאמר "הבא לסתום לא יסתום" הוא לכתחילה, וגם הלשון מורה כן.

אבל בשעת הדחק שפיר דמי לסמוך להקל ומטעם שכתבו האחרונים, דהא איכא דעת הרמב"ם דאפילו להמשיך שרי, ודעת הרא"ש נגד הר"ש מסתברת, והטור פסק כוותיה דלא לחוש אפילו לכתחילה לדעת הר"ש, לכן די אם המחבר חש לה לכתחילה, ועשאה במה שהקדימה כהדין גרמיזא. אבל בשעת הדחק, לפי דעת המחבר, מותר לסתום בדבר המקבל טומאה, וזה ברור אמת וצדק. עד שאתמה מאוד על מה שכרכרו כל הני אריות דבי עילאה בהאי דינא, וסברו דהמחבר סגר עלינו הדרך לסמוך על דעת הרא"ש בעת הצורך.

ובא וראה עד היכן הדברים מגיעים, דהגאון הק' בעל דברי חיים ז"ל בתשובה⁹³ (סימן מה) דיבר על המקואות במרחץ אובין ישן לפסלן מטעם הפסק של מתכות. וכתב שם דלכל הפוסקים, זולת הרמב"ם, פסולה האי מקוה מן התורה. ושכח לעשות שיטת הרא"ש ז"ל, דמתיר להעמיד הזחילה בדבר המקבל טומאה, אפילו כהדין גרמיזא, והחליט דמעמיד הזחילה בדבר המקבל טומאה דבר תורה הוא לפסול כפי הפסק בש"ע. ולפי ביאורינו הנך רואה דנהפוך הוא, דלפי הפסק שלנו שהחמיר המחבר לחוש לשיטת הר"ש דאין לסתום בדבר המקבל טומאה, לא חש לה רק לכתחילה כנ"ל, אבל העיקר כדעת הרא"ש וכיש מתירין לסתום בדבר המקבל טומאה, וזה אמת וצדק בס"ד.

פקק של
מתכות
פסול לפי
הד"ח

ואח"כ דן שם הגאון בעל ד"ח זצ"ל על הפסק וונטיל אם הוא מקבל טומאה, והביא שם התוספתא⁹⁴ גבי אביק שבמרחץ אשר עליה תמהו כל האחרונים, וכתב שם וז"ל: "והן אמת שבעניותי אמרתי לפרש התוספתא ונוסח א"י על דרך אחרת ולהכשיר באם עשוי לשמש עם הקרקע, אך עכ"פ מבואר בחת"ס ומהר"ם א"ש תלמידו ז"ל לפסול מקוה כזה כמבואר בדבריהם להמעיין בהם, וא"כ מי הוא המקיל נגד הני תרי אריותא, עכ"ל.

הנה בחת"ס ומהר"ם א"ש לא מצאתי כדברים האלה, אבל מצאתי שבתשובה קצת⁹⁵ בחת"ס מביא תוספתא מאביק שבמרחץ, ונוסח א"י, ומפרשה לענין פסול שאובין, משום דלא בטול מתורת כלי. אבל משום קבלת טומאה ודאי לית לן בה, כהכלל שבידינו⁹⁶ כל שנעשה לשמש עם הקרקע ומחובר לקרקע, הרי הוא כקרקע, ופרחה טומאה מיניה. ואחריו בנו

מו"מ
בדברי
הד"ח

93. חלק א. 94. מקואות פ"ג ה"א. 95. אות יג. 96. תוספתא כלים.

הגדול קדושת דודי הכתב סופר זצ"ל השיב להגאון בעל דברי חיים⁹⁷ (בתשובה צז) על פקפוקיו על הסילונות והפקק דלית כאן בית מיחוש. הרי דגם הכ"ס ז"ל לא ידע דאביו החת"ס פוסל את הפקק הלזה. ובתשובה ק"א דן גם כן על הני ברזאות וונטיל, וסיים וז"ל: תבואנא לדינא להלכה ולמעשה, אם חלק התחתון של כלי מחובר היטב בקרקע, או במחובר לקרקע, ולחלק העליון אין לו חיבור כלל, ואפשר להוציא לגמרי, כשר בלי פקפוק, והיינו כשמעשה הכלי מתחילה לכך וכו'. וטוב יותר מזה ומזה אם רוצה להחמיר חומרא יתירה, שיהיה חלק העליון מחובר בחלק התחתון בשום חיבור שאי אפשר להסירו וכו', עכ"ל. וכן מבואר בג"ט (תשובה טו) דכל שנעשה כנ"ל לית כאן שום בית מיחוש, עיי"ש.

אמור מעתה איזה מקום איכא כאן להחמיר בהני וונטילין הנעשים מתחילה לקרקע, ומחוברים לה במעשה אומן, המבואר התירן בש"ע. והני גאוני עולם, החת"ס, ובנו הגאון אחריו, ובעל ג"ט, כולם כתבו שאין כאן מקום להחמיר. ובעל ד"ח נמי כתב שכפי מה שביאר בחידושו אין מתוספתא שום מקום לפקפק, אלא שחש לדעת החת"ס ומהר"ם א"ש תלמידו שפסלו. ואנו רואין דאין זכר לזה בדברי הגאונים הנ"ל, והכ"ס לא ידע מחומרא זו. ונוסף על כל זאת, גוף הנידון לסתום בדבר המקבל טומאה שרי בשעת הדחק, ואינו אלא חומרא לכתחילה לחוש לדעת הר"ש, אשר הטור לא חש אליו כלל, רק המחבר חש ליה לכתחילה כאשר בארנו למעלה. ואם בכל זאת אנו רוצים להחמיר, אין לך כסיל בחשך הולך יותר מזה לפע"ד.

ומעתה מכל האמור למעלה, דין המקוה שאני דן עליה מבואר מאליו, כי אין לחוש כלל על הזחילה כל שהוא מצד טעמים הרבה. חדא, דכל שאין הזחילה ניכרת על פני שטח העליון של המים לא מקרי זחילה, לפי פסק הש"ע שהוא על פי דעת כל הראשונים, זולת דעת השואל שברא"ש. וכלל גדול בדינו דא"ל שיטת הנדחית אין לחוש כלל, ואפילו במקות טהרה שטהרתן של ישראל תלויה בו. ותדע, דאם לא כן היה לנו לחוש לדעת רש"י בשם רבותיו (שבת דף סה ע"ב⁹⁸) דזבה בעי מים חיים.

שנית, אפילו להאי דעה יחידית, כל שיש מ' סאה למטה מזחילה גם היא מודה דלא מפסל זחילה כל שהוא, כי היא נשענת על פירוש הר"ש בנוטפין שעשאן זוחלין, והוא "נפרץ" קאמר, ולא "ניקב" או "נסדק", ועל כרחך

97. חלק ב. 98. ד"ה וסבר שמא ירבו נוטפים.

דבעינן עכ"פ סדק ארוך בגובה המקוה שלא ישאר בו מ' סאה, כאשר ביארנו דבר זה בארוכה לעיל (בכלל ב). ואין חילוק בין טובל בחלק התחתון או בעליון, כאשר ביארנו (בכלל ג).

ועוד בה שלישיה, דבנידון דידן בלאו הכי לא באנו לדון על דבר הזחילה הלזו, כי המקוה שהנשים טובלות בו אינו זוחל כלל, רק מחובר להשני שבצדו על ידי נקבים הרבה כשפופרת הנוד, והשני עומד על השלישי הזוחל. והנה הני מקואות אינם זוחלים כלל, כי האי איבוד מים מתחלק על הני הרבה נקבים גדולים המחברים אותם לעוקה שתחת המקוה, ואין כאן טיף אחר טיף במקום אחד כמובן. ומה שתאמר שהני מקואות כאחד יחשבו מפני חיבורם כשפופרת הנוד זה אינו, כי לא מצאנו עירוב מקואות רק להתיר את האסור ולא לאסור את המותר. וכמו באיסורא דלא אמרינן נהפך ההיתר להיות אסור, גם הכא כן הוא. ויותר מזה מבואר בנודע ביהודה (תנינא, סימן לו) שהבאנו למעלה,⁹⁹ דמתיר לטבול במקוה חסרה המחוברת לנהר עד שצריכים לצרף גם מי הנהר למ' סאה. וכתב בשו"ת נטע סורק דמוכח מזה דכל שטובל במקום שאינו זוחל, הגם שהמקוה זוחל מצד אחר, שפיר דמי. כי לא במקוה הזוחל תלוי הפסול, רק שאדם לא יטבול במקום הזחילה. אלא דלא ברירא ליה שם לצרף הזוחלין למ' סאה. אבל אי איכא מ' סאה במקום שאינו זוחל, שנאמר שהחיבור יפסול את המקוה שאינו זוחל, זאת לא שמענו מעולם.

רביעית, כיון שהמקוה שלנו החיבור למימי הנהר לעולם קיים, והנהר ממלא תמיד הסילון, אפילו אם יגברו מימי המקוה שהם גבוהים מן הנהר, לצאת קצת דרך הפקק שאינו סותם יפה, הרי זה פגישת מים במים, וכפי שביארנו למעלה (בכלל ד) בפגישת מים במים בטלה הזחילה.

ועל דבר הסילונות והפקק, מלתי אמורה בכלל זה, ואין לכפול הדברים. ובמקוה הנשים שלנו, שאין בה שום פקק או סילון, רק מחובר הוא למקוה האנשים אשר שם הסילונות והפקק, כבר הבאתי (בכלל ד) דעת ג"ט (תשובה סו) דכל שאין הסתימה באותה מקוה עצמה אין לדקדק בכל זאת, ודו"ק.

כלל ז

בתחילת עשיית המקוה איזה מן המקואות קודם

כתב המחבר ריש הלכות מקואות וז"ל: "אין האשה עולה מטומאתה וכו' עד שתטבול כל גופה בבת אחת במי מקוה או מעין שיש בהם מ' סאה", עכ"ל המהור. הקדים מקוה למעין נגד סידור הקרא, דכתיב: ¹⁰⁰ "אך מעין ובור מקוה מים יהיה מהור", והלא דבר הוא.

וראיתי בגידולי מהרה שכתב על זה וז"ל: מקוה או מעין, ושניהם שווים. ואם יש לפניו מקוה כשר של מי גשמים תוכל לכתחילה לטבול באיזה שתמצית. אבל בתחילת עשיית מקוה יחד מאד אם אפשר במעין או לפחות במי תמצית. והתוקע עצמו לעשות מקוה מי גשמים מכנים עצמו לספק איסור כרת, כי א"א בשום ענין שבעולם שיהיה כשר לכל הדעות", עכ"ל.

כוונתו מבוארת דהעמים במה שהקדים המחבר מקוה למעין, שרוצה לאמר שלא תאמר דמים חיים של מעין דין קדימה להם לעומת מקוה מי גשמים, או מצד מה דניחוש לדעת רבותיו של רש"י ז"ל דזבה בעי מים חיים, ¹⁰² או מצד מה שכתבו המקובלים ע"פ סוד במדרגת המקואות, שכל זאת רצה המחבר לשלול. לכן הקדים מקוה למעין, לאמר דשניהם שווין ממשי, עד שאין להדר אחר מעין אפילו הוא לפנינו.

אולם כל זאת במקוה של תורה, שהוא בור בידי שמים שנתמלא מי גשמים מאליו. אבל אם אנו עושים מקוה צריכים אנו להדר על כשרות בלתי מפקפקת. לכן המעין דין קדימה לו, באשר הוא מטהר גם בזוחלין, ולדעת הרמב"ם והראב"ד ז"ל לא בעי מ' סאה, כי מטהר בכל שהוא, גם אדם, אם נתכסה כל גופו במים ¹⁰³.

ואחריו מי תמצית. הגם שבזה פוסלת הזחילה, ובעי מ' סאה לכו"ע, מ"מ אין בו חששות כמו במקוה מי גשמים, מקוה שיש עליו פקפוקים. זה תוכן כוונת הג"מ.

100. ויקרא יא, לו. 102. כנ"ל בכלל ה. 103. כנ"ל בכלל א.

כמה
חששות
בקוואל-
מקוה

הנה מעין המדבר בו שהוא המעולה שבמקואות, הוא מעין דלא מפסל בזחילה. אבל מעין עומד לדעת הר"ש¹⁰⁴ דפוסל ביה זחילה, ומכל שכן מקוה החפור סמוך לנהר, כרוב מקואות שלנו, שהם בטח מי תמצית, שהזחילה פוסלת בהם, הוא מצד אחד גרוע אפילו ממקוה מי גשמים, בפרט לפי דעת הגידולי טהרה והדברי חיים זצ"ל שהבאנו (בכלל ב) בסדקים בעלמא המוציאים טיף אחר טיף פוסל. כי במקוה מי גשמים אם יתחסרו המים מיד יהיה החסרון ניכר, משא"כ במקוה החפור המכונה קוואל-מקוה לעולם לא יחסר המזג, ומה שיצא דרך הסדקין יתמלא מיד מהנהר ולא יגדע לעולם שהמקוה מתחסר, כאשר באמת העיד הג"ט (בתשובה ח), כי בריצוף אבנים או לבנים, רחוק הדבר לתקן שלא יצאו מים בין הסדקים, הא חדא.

שנית, הלא ידוע דבאותן המקואות צריך להוסיף פעמים מים להגביה המקוה, והמים הניתוספים נאבדים מהר, כי כובד המים דוחק התוספת לחוץ, ולפי דעת הד"ח (ח"ב סימן צ) שהבאתי (בכלל ג) פסול מקוה כזה מטעם זחילה. ולכן לעומת מקוה חפור סמוך לנהר יש להדר לפי דעתי על מקוה המשוך מן הנהר בסילונות, שאין בו חשש שיזחול, בלי דעת עכ"פ. ועוד, דלדעת המהרי"ק ז"ל (שורש קנו) כל שהמים באו מן הנהר, אף אם נפסק החיבור, אין זחילה פוסלת בהם. והגם שהש"ך (ס"ק ל וס"ק קח) חולק עליו, מ"מ גם הוא מודה שלשון המחבר מורה כמהרי"ק. ובשו"ת נטע סורק (סימן פב) מביא דברי שואל ומשיב¹⁰⁵ שסומך על מהרי"ק להלכה ולמעשה נגד הש"ך. ומה שנוגע לסילונות ופקק היציאה של מתכות, הלא בארנו למעלה (בכלל ה) דאם נעשו מתחילה לקרקע ומחוברים לקרקע ע"י מעשה אומן, אין כאן מקום לחוש כלל וכלל לא.

אבל לבר מן הלין טעמים, הלא במקוה החפור הנקרא קוואל-מקוה יש בו כמה וכמה חסרונות, הן מצד הפינוק, והן מצד בריאות הגוף, וגם מצד הדין. ואסדרם אחת אל אחת. (א) צריכים לירד למטה כמה וכמה שליכות עד שמגיעים למים. (ב) למטה המים קרים תמיד, אף אם ירתיחו המים עד שהיד סולדת בו. (ג) אי אפשר לנקותה כראוי. לא מבעיא אם אין שואבים כולה ונשאר לה שיעור מ' סאה, אלא אפילו מנקין אותה כולה ע"י כלים מנוקבים, א"א לנקותה כראוי, כי מתקבץ תחת הכתלים למטה זוהמא

חסרונות
נוספים
בקוואל-
מקוה

104. מקואות פ"ה מ"ג. 105. מהדורא א חלק א סימן רח.

וחללה הרבה מאד. (ובהנקיון בכלים מנוקבים יש בלא"ה חשש גדול כידוע, עיין ש"ך¹⁰⁶ וטו"ז (ס"ק מז). כי אחרי כל התירוצים השאיבה ע"י כלים מנוקבים קולא גדולה היא. בפרט כפי שראיתי שהשואבים, בסוף השאיבה, מנקים הכתלים ע"י ששופכים עליהם מים ששואבים, ואותן המים חוזרים למקוה מדעת ורצון השואב כמובן, ולא הועיל הש"ך בתירוצו שהוא שלא בכוונה, ודו"ק.) ד) אחר הנקיון צריכים להמתין זמן רב, ופעמים יומים, עד ישובו המים לגבהם ותתבטל ע"י כך טבילת מצוה לפעמים, כידוע. ה) מחמת כובד אפשרות הנקיון וחסרון כים שבו, אין מנקין רק לעתים רחוקות.

ומעתה אני שואל, וכי כל הלין טעמים אינם כדאים, אפילו אם היה מקום להחמיר זולת זאת. בא וראה מש"כ קדוש זקני החתם סופר זצ"ל על מקות מי גשמים שהיה בפ"ב¹⁰⁷ אשר עררו עליה. והוא ז"ל (בתשובה ריד) מסיר הפקפוקים בפלפולו העצום ודעתו הרחבה, ואח"כ מסיים וז"ל הטהור: "הארכתי בכל זה ללמד זכות על המקומות הגדולות והמהוללות הללו שטובלים במקואות כאלו בלי שום דוחק, כי יש באותן מקומות מעיינות, ומקואות כאלו סמוכים לנהרות. ובעירנו יש במחוז צוקערמאנדיל מקוה כזה סמוך מאד לנהר דאנאי, ובקלות היו יכולים להמשיך לה מים מן המעיין, ולא חשו גאונים קדמונים לזה, ע"כ יצאתי ללמד זכות. ומ"מ פשוט שהמחמיר יתברך ממקור מברכות וממעייני הישועה וישאב מים בששון. אך בדור הזה, אשר בעוה"ר לא לכד ביטול פ"ו גורם, וכמו שכתב מהרי"ק (שורש נו), אלא ישמעו לרופאים פריצים כידוע, ויצא בזה מכשולים גדולים ח"ו. אילו הייתי נמנה עם אותה חבורה, הייתי מסכים להתיר באגודה אחת וחבורה אחת כנכנס לשם שמים. ועי"ז ישמעו הנגידים לפזר ממון הרבה לתקן הכל על צד היותר טוב, כגון תיקונים ברעפי הגג ובסילונות וכל כיוצא בזה, והמחמיר יחמיר לעצמו. ואמרו חז"ל¹⁰⁸ "עת לעשות לה' הפרו תורתך"¹⁰⁹ יש שבחפרת התורה תתקיים התורה. וחלילה להפר התורה אלא כעין נידון שלפנינו. ודי לצדיק וחכם ומשכיל כו"ב, עכ"ל הטהור.

ופוק חזי דהאי קדוש וטהור הסכים להני גאוני קדמאי, שנכנסו בפרצה לתקן במקום מעינות ונהרות מקות מי גשמים דאית בו כמה חששות גדולות מכח הלין טעמים שבארנו ושנרמזו בדברי החת"ס. ואיך לא נחוש

106. ס"ק נו. 107. בפרעשבורג. 108. גימין ס ע"א, ועוד. 109. תהילים קיט, קכו.

אנן בדור היתום הלזה לתקן מקוה משוך מהנהר שאין בו כל הני פקפוקים וכשר הוא לכל הדעות הראשונים והאחרונים, אפילו אם יהיה מקוה חפור של מעין או מי תמצית מעולה ביותר מחמת שהוא טבעי ואין בו תפיסת יד אדם כלל. והלא הרמב"ם (בפ"ד מהלכות דעות¹¹⁰) כתב וז"ל: "והואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא וכו', לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים וכו'", עכ"ל. וכדאי מצוה גדולה זו לְוַתֵּר על איזה חומרות יתירות שאין להן על מה לסמוך, ובפרט במקום שיש חשש פרצה לרכים, שהרבה נשים מפונקות לא תלכנה בבור עמוק עשר אמות.

ועל כגון דא אמרו חז"ל "חטא בשביל שיזכה חברך", כמש"כ התוס' שבת (דף ד' 111 ד"ה וכי אומרים) דבמצוה רבה ובמקום דלא פשע, כגון בשפחה שמחזרת אחריו דהוה כאונס, אומרים לו חטא עבירה קלה כדי לזכות את חברך להצילו מעבירה רבה.

מכל הני טעמים קובל אני על הני מתחסדים המרעישים אודות קוואל־מקוה, ותולים עצמם באילן גדול הגה"ק מצאנץ זצ"ל המחמיר מאד במקואות. מ"מ הלא תראה בתשובת דברי חיים (חלק ב סימן פח), הביא דברי השואל הגאון העצום מו"ה חיים אלעזר מקאליש, וז"ל: "פה עירנו נמצאו נשים הרבה שלא טבלו, והבטיחו לקבל עליהם הדת באופן שיעשה להם מקוה זכה ונקיה. ונחויז לעשות מקוה כזה", עיי"ש. ומפלפל הגה"ק זצ"ל על אופן עשייתה ממעם קמפרס, וסיים שם: "ורק אם יהיה עכ"פ שאובה שהמשיכה כולה, דהוא כשר מה"ת כמעט לכו"ע, אז כשרה", עכ"ל. הרי דלא חש לקמפרס לפי דעתו במקום דליכא רק פסול דרבנן, כדי לתקן מקוה זך ונקי. מכש"כ במקוה שהצעתי תבניתה בתחילת הקונטרס, שאחרי כל החומרות יתירות שבד"ח אין בו שום חשש, וכאשר בארתי בארוכה, תלי"ת.

ת. ו. ש. ל. ב. ע.



קונטרס

חקור דבר

ע"ד הגירות והנשואין של נכרי או נכרית
שנתקשרו עם ישראל או ישראלית
ע"פ חוקי המדינה בקשר נשואין "ציווילעהע"
ובאים אח"כ להתגייר ולהנשא ע"פ דתוה"ק.

מהרב הגאון האדיר והאמיתי, הארי שבחבורה בנש"ק
מגזע תרשישים כקש"ת

מו"ה משה שמואל גלאזנער זצ"ל

בן הרהגה"צ מו"ה אברהם גלאזנער זצ"ל
ונכד הראשון מדור הרביעי מרן רשכבה"ג החת"ס זי"ע
שהיה אב"ד קלויזענבורג מ"ח שנים
ובשנת תרפ"ג עלה לירושלים עיה"ק ושם"כ

יו"ל במהדורה חדשה ומשובחת ע"י נכדיו
שנת תשס"ח

קונטרס

חקור דבר

ע"ד הגרנות והנשואין של זכרי און
נכריות שנתקשרו עם ישראל און
ישראלית ע"פ חוקי המדינה בקשר נשואין
ציוניל-עה"ע" ובאים את"כ להתגיייר
ולהנשא ע"פ דתוה"ק.

מנא ה"ק משה שמואל גלאזנער
און דסק קלויזענבורג והגליל יצין

אדרעס שלי :

GLASNER MOSES

főrabbi

Kolozsvár

מונקאטש,

בדפוס המשובח של השותפים קאהן עט קליין
בשנת תרס"א לפ"ק.

Druck von Kohn & Klein, Munkács

פתח דבר

הסיבה אשר הביאנו למסור הקונטרס הלז לבית הדפוס, הוא מפני מעשה שבא לידי, והי' לי פולפולא רבה עם ידיד נפשי הרב הגאון מגראס ווארדיין נ"י ובקושי הסכים עמי בשריותא דנידון שהיה לפני, וכתב בתוך הדברים כי מאחר דבעוה"ר גברה התערובות הלזה בארץ מעת אשר חקקו חוקות הציווילעזע, לכן נחוץ מאד לקרוא לאספה מגדולי רבני מדינתנו ולהועץ יחד איך לנהוג בענין הגירות והנשואין של אלו, למען לא יהי' תורה זו ביד כל אחד ואחד, זה מרחק וזה מקרב זה אוסר וזה מתיר. ואמרתי בלבי כן הדבר, אולם טרם יבואו יחד לחוות דעתם צריכין הרבנים אפילו הגדולים דבהם ללמוד ולעיין ככל הצורך בשרשי הדינים בש"ס ופוסקים, כי אלו ענינים אינם מהלכות הקבועות השגורות בפי כל מורה, והגם שבזמנים אלו נדפסו כמה קונטרסים "כתורה יעשה" "וכתורה הזאת" "וישב מצרף" המרחיבים דיבורם בעיניני הציווילעזע והנולדים מהם, אבל לפלא בעיני כי גדולי המחברים אלו לא שתנו לבם לבאר כראוי מקצוע זה של גירות ונשואי נכרי ונכרית שנתקשרו בקשר ציווילעזע עם אחד מבני עמנו, אשר דבר זה הוא היותר נחוץ לבאר ולברר איך לדון בזה.

והנה אדמה בנפשי כי ירדתי בענין הלז לעומקא של הלכה תלי"ת, ומקום הניח לי להתגדר בו, ולכן קראתי הקונטרס בשם "חקור דבר" על שם הקרא "וכבוד מלכים חקור דבר" מאן מלכי רבנן, ואקוה שהרבנים גדולים חקרי לב יתנו לבם הרחב לסור ולדרוש אם כנים דברי או לא, ויחוו דעתם בזה כדי לברר שמעתא דא כשמלה.

כ"ד הבעה"ח פה קלויזענבורג בחודש אייר דהאי שתא תרס"א לפ"ק:

ה"ק **משה שמואל גלאזנער**:

רב דפה קהלתינו והגליל:

שנינו

ביבמות כ"ד ע"ב הנמען על השפחה ונשתחררה או על הנכרית ונתגיירה הרי זה לא יכנס, ואם כנס אין מוציאין מידו. גמרא: הא גיורת מיהא הויא, ורמינחי אחד איש שנתגייר לשום אשה וכו' אינן גרים, דברי ר' נחמי' שהי' ר"נ אומר, אחד גירי אריות וכו' אינן גרים עד שיתגיירו כבזמן הזה, ומתריץ הא איתמר עלה הלכה כדברי האומר כולם גרים הם, ופריך אי הכי לכתחלה נמי, ומשני משום דרב אסי, הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים,¹ עכ"ל הגמרא.

הנה הפוסקים הרמב"ם² הטור³ וגם השו"ע⁴ הביאו משנה זו לפסק הלכה כצורתה, ולא גילו דעתם אם הוא הדין נמי גבי בא עליה ממש, אלא דהנמוקי יוסף⁵ כתב וז"ל: ולא דוקא רננה, אלא אפילו בא על השפחה ועל הגוי' בודאי. ובתוספתא⁶ קתני הכי בהדי' וכו' עכ"ל. וכן כתבו הרמב"ן והריטב"א ז"ל בחידושיהם כאשר הביא דבריהם לפנינו בס"ד, ואחר יסוד זה נמשכו כל האחרונים, ולרוב פשיטתו לא רפרף אדם מעולם בזה דאין חילוק בין הנמען להבא עליה ממש וודאי.

אלא דנתקשו הרבה בפסק של ר"ת הלכה למעשה, הובא בתוספות כתובות ג' ע"ב בד"ה "ולדרוש להו" בבית ישראל שהמירה דתה ובא עליה נכרי ואח"כ חזרה בתשובה ונתגייר הנכרי, והתיר הר"ת לקיימה. וקשה להו, איך לא חש הר"ת על איסור המפורש במשנה, ובתוספתא קתני לה בפירוש בעבד נכרי שבא על בת ישראל אע"פ שחזר ונשתחרר העבד ונתגייר הנכרי לא ישא אותה, והאחרונים ז"ל כל אחד לפי דרכו נדחק ליישב זאת, ובעל כפות תמרים בתוספות יוה"כ שלו יומא פ"ב ע"ב כתב דר"ת לא התיר רק כדיעבד לקיימה אחר שנשאה שלא ברצון חכמים. והנה לשון הר"ת סובל תירוץ זה, אבל בתוספות ישנים⁷ וברא"ש מפורש המעשה ביתר ביאור ושם נאמר דהתיר הנשואין לכתחלה, וז"ל התוספות ישנים: ומהאי טעמא התיר רבינו יעקב לכותי אחד שבא על בת ישראל תחת בעלה, וגירשה ונשתמדה ונשאה הכותי, וחזרו ונתגיירו שניהם והתיר רבינו יעקב לכותי שישאנה עכ"ל. וכן הביא בתשובות חיים שאל סי' מ"ט בשם המרדכי דר"ת התיר הנשואין לכתחלה. הרי דליתא תירוץ זה, ומה"ט ליתא נמי מה שהיה לשון הר"ת שבתוס', וכן לשון הרא"ש ז"ל סובל, דהמעשה היה

תמיהות על
שי' ר"ת

1. משלי פ"ד פס' כ"ה. 2. הל' גירושין פ"י הל' י"ד. 3. אה"ע סי' מ' סעי' י"א. 4. אה"ע סי' י"א ס"ה. 5. דף ה' ע"ב בדפי הרי"ף. 6. יבמות פ"ד הל' ו'. 7. יומא פ"ב ע"א בד"ה חוין.

שנתגייר הכותי קודם גירושיה, והיה מקום לומר דכיון שעדיין לא גירשה בעלה ליכא למיחש שנתגייר לשם האשה אשר עדיין לא נתגרשה מבעלה, וניהו דאסורה על בעלה ומסתמא יגרשנה, מ"מ הא כתבו התוס' ריש זבחים⁸ דאפילו זונה אינה עומדת להתגרש, דניהו דאסורה לו לקיימה מ"מ אינו מחויב להתירה לעלמא, ונאמר דלזות שפתים של הרמב"ן והרשב"א ז"ל דיאמרו שלא נתגייר לש"ש נופל כאן, והלזות של רש"י ז"ל דאתא לאחזוקי קלא קמא לא שייך בבא, רק בנטען, כאשר נבאר בזה לפנינו בס"ד, דדוחק זה נמי נדחה מסיפור המעשה שבתוס' ישנים, שמפורש אומר שגירשה בעלה קודם מעשה הגירות.

והגאון בעל חיים שאל בסי' מ"ט תירץ, דכיון דהיתה נשואה לו מתחילה קודם שנתגייר מיחשב לדיעבד. והנה תירוץ זה הוא תימא גדולה דאיך נאמר דחיתון כזה שאסרה התורה, ואין בו שום דין אישות, תיחשב לנשואין לענין זה אתמהה, ולא אאריך עוד ביתר הדחוקים שנאמרו, כדי שלא תהיה הוראה זו של ר"ת מעות בדבר משנה.

ובפרט שנגד כל התירוצים שנאמרו בזה, עומד פסק השו"ע אה"ע סי' קע"ח סעי' י"ט, שמביא האי דינא של ר"ת לפסק הלכה, ושם מפורש אומר שא"א שזינתה עם כותי וגירשה בעלה ונתגייר הכותי שמוותרת לגר זה ולא הגיה הרמ"א ז"ל כלום ולא תלאו הדיתר בשום תנאי.

השו"ע פסק
בר"ת

ואע"פ ואומר כי פסק של ר"ת הוא כהלכתא בטעמא, כי נטען דתנן במשנתנו, הוא דוקא, אבל בבא עליה לא אסרו חכז"ל, כי ליכא טעמא למיסר. והראיה שהביאו הרבה מן הראשונים מן התוספתא דקתני בא, לאו ראי' היא, כי התוספתא באמת חולק עם משנתנו ולית הלכתא כוותה כאשר אבאר בס"ד, וזה החלי בעזה"ת.

התוספתא
חולקת על
משנתנו

הנה הסוגי' מוקשה מוכא ואסדר הקושיות אחת על אחת:

א הגמרא פריך⁹ "הא גיורת מיהא הויא", ופירשו התוס' שם,¹⁰ דההוכחה הוא דמשמע הוא לא יכנוס, אבל אחר שרי לכנוס לכתחלה, ועל הא דפריך לבסוף "אי הכי לכתחלה נמי", פירשו התוס',¹¹ דאי אמרת בשלמא דאינה גיורת גמורה, ניחא דלכתחלה לא יכנוס, משום ספק שמא נתגיירה לשום איש, ובדיעבד אין מוציאין. וכתב המהרש"א ז"ל, דאם הי' מפרשינן כך היה ניחא, דלאחר שרי לכתחלה, דאז רואין דלא נתגיירה לשום איש, ונתברר הספק, והא דלא פירשו התוס' קושית הגמרא דגיורת מיהא הוי נמי, קאי מסיפא ד"אם כנס לא יוציא", משום דהיה מצינן לפרש גם הא דקתני בברייתא כולם אינם גרים מחמת ספק, ורק לכתחלה, ובדיעבד שפיר דמי, אבל הא דלאחר אסור, דייק מדקתני דומיא דלשם עבדי שלמה, דאינם גרים כלל לשום אדם, הכי נמי בלשום איש, דגם לאחרניא אינה גיורת, עיין ביה. ודברים אלו במחכ"ת, אינם מדוקדקים, דהא דשרי לאחרניא הוא לפי דעתו של המהרש"א משום דאם תנשא לאחר לא נסתפק תו שנתגיירה בשביל איש הלזה, וא"כ ניהו דדומיא דעבדי שלמה קתני, דכל שהוא ספק גירות אסור לכו"ע, מ"מ בלשום איש או אשה, אין נתעורר אצלנו הספק רק ע"י הנשואין לאיש הלזה, אבל אם לא ישאו זא"ז, לית ליתן לן ספק, ולא הוה כלל בכלל גר בשביל דבר אחר, ומה תאמר דהש"ס הי' סובר לסברה פשוטה, דאפילו לא תנשא לזה רק לאחר, עדיין לא יצאנו מחשש שנתגיירה לשם האיש, כי יש לנו אומדנא לזה, וכאשר אבאר באמת לפנינו בס"ד, והא דלא נשאת לו, אפשר שנעשה בעל תשובה, וחש לאיסור חכמים שאמרו לא יכנוס, או שנתפרדה החבילה מחמת סיבה אחרת זה אינו, דאם נאמר כן, אז חזרה למקומה מה דקשיא להו לתוס' על הא דפריך אי הכי לכתחלה נמי, דמעיקרא לפי הס"ד נמי קשה, דכיון דלאחר שרי, הרי גיורת מיהא הוה, א"כ למה לכתחילה לא יכנוס, והוה ליה להמקשן להקשות על המשנה מניה וביה, למה מותרת לאחר ואסורה לו, דמאי שנא הוא ומ"ש אחר, דבין כך ובין כך איכא כאן ספק שמא לשם איש הלזה נתגיירה.

9. יבמות כ"ד ע"ב. 10. בד"ה גיורת מיהא הויא. 11. בד"ה אי הכי.

וידידי הרב הגדול החריף ובקי טובא כש"ת מו"ה פנחס נ"י ראב"ד בק"ק גרוסוורדין יצ"ו כתב היפך דברי המהרש"א ז"ל, דלא מצינן למימר דקושית הגמרא "הא גיורת מיהא הויא מכח דבדיעבד אין מוציאין", ובברייתא דקתני כולם אינם גרים, משמע דלא הוה גרים כלל כקושית המהרש"א, דזה אינו דבברייתא מיירי באמרה בפירוש שלשם איש הלזה מתגירת, אבל במתני' רק ספק איכא משום נטען.

דחיית
דבריו

הנה זה ליתא, דהא קתני בברייתא דאינם גרים עד שיתגירו כבזמן הזה, הרי דכל זמן שאין הגירות כבזמן הזה לא יצא ספק מלבנו ואינם גרים, וע"כ אינם גרים ודאין קאמר, אבל ספק גרים הוו, ואולי מחמת הא ספק מוקמינן לה אחזקתיה דמעיקרא, וחשבינן ליה לגוי גמור, אבל עכ"פ לא מיירי בברייתא בידעינן בודאי שלשם דבר מתגיר, והוא פשוט ועיין.

ב הביא הרב הגאון הנ"ל קושיא בשם תשו' עדות ביהוסף חלק ב' סימן כ', הספר הזה אינו תחת ידי, מה פריך "ורמינהו דמתני' דלא כרבי נחמיה", כיון דאיכא רבנן דפליגו עלי' וכוותיהו פסקינן, ודרך הש"ס להקשות בכגון דא, מתני' דלא כי האי תנא, אבל לא בדרך "ורמינהו", כיון דאיכא תנא אחרא דמצי מתני' אתיא כוותיה. הנה קושיא זו מחזקת את הקושיא שבאות א', דמכחה מוכרח דידע המקשן דכרבנן לא מצי אתיא מתני' מפני קושייתו שאח"כ "דאי הכי לכתחלה נמי", אלא דא"כ אז בלא ברייתא דרבי נחמיה הוה ליה להקשות הדיוק "הא לאחרינא שרי" אדינא דלא יכנס, או דהוה ליה להקשות מתני' מני אי ר' נחמי' קשיא הדיוק "הא לאחר שרי", ואי רבנן אמאי לא יכנס לכתחלה, כדרך הש"ס בכל מקום.

ג בפירושא דהאי "לזות שפתים" יש פלוגתא בראשונים. רש"י ז"ל¹² פי' דאתא לאחזוקי לקלא קמא, והרמב"ן ז"ל בספר תולדות אדם. וכן הביא דבריו בקיצור הרשב"א ז"ל, וגם הריטב"א ז"ל הקשה על פירש"י דמשמע דוקא משום לעז בעלמא לא מפקינן אבל אם אמת הקול מפקינן. וזה ליתא, דבתוספתא קתני בהדיא דבבא נמי לא מפקינן, ועוד דמסתמא מיירי מתני' בעדים לרב¹³ דמוקי לקמן סיפא דמתני' דהנמטען על אשת איש בעדים, לכן פירשו ד"לזות שפתים" דקאמר היינו שיאמרו שנתגירה לשם זנות והוא נשאה לשם כך עיי"ש.

פי' רש"י
ב"לזות
שפתיים",
וקו'
הראשונים

12. יבמות כ"ה ע"א בד"ה ולא היא. 13. שם כ"ד ע"ב.

והנה טרם כל, אפרש דברי הרמב"ן ז"ל שהם סתומים, בפרט כפי מה שהביא דבריו הרשב"א ז"ל, וזה פירוש הדברים, כי ודאי נחית הרמב"ן ז"ל לומר בסברא דבבא ליכא לעז דאתא לאחזוקי לקלא קמא, כיון דאמת הדבר ונודע בשער בת רבים, וכאשר כתבו סברא זו האחרונים ז"ל, וכן מוכח גם מדברי הנמוקי יוסף שהבאתי לעיל דהוכיח דלאו דוקא ברננה בעלמא אלא אפילו בבא נמי לא יכנוס כמבואר בתוספתא, הרי דלולי התוספתא הוה הסברא נותנת דבבא לא שייך לעז דאחזוקי קלא, אלא דהתוספתא עומדת כנגדנו, וצריכין לאדחוקי נפשאי גם לדעת רש"י ז"ל דיש לעז מחמת קיום הקול, ונתעורר הלזות עליו ע"י הנשואין, וכיון שכן הקשה הרמב"ן ז"ל להיפך דהא הגמ' לקמן ריש דף כ"ז קאמר לחלק בין הא דהנמטען דמתני' להנך דברננה בעלמא לא מפקינן, הרי משמע דאם אמת הקול מוציאין, וזה על כרחך ליתא, דבתוספתא קתני דבבא ממש נמי אין מוציאין, ולכן פירש דהלזות הוא שלא נתגירה לשם יהדות אלא לשם זנות ומקרי רננה בעלמא, דהא לית ב' איסורא כיון דכרבנן ס"ל דכולם גרים הם, זה פירוש דברי הרמב"ן ז"ל.

והנה חוץ ממה שנראה לעין כל חולשת הקושיא על רש"י ז"ל ודוחק גדול של פירוש הרמב"ן ז"ל, כל הרואה ישתומם דאך יפרנס הרמב"ן ז"ל האי דשפחה ונשתחררה דלא ישאנה, ואם יודה בשפחה למעמא דרש"י ז"ל כל הקושיות וההוכחות העומדים נגד רש"י ז"ל יעמדו במקומם גם נגדו מצד דינא דשפחה. ומצאתי אחר החיפוש שהניח דבר זה בצ"ע גדול בשו"ת ברכת רצ"ה סי' ל"ה, וכן מהרש"ש ז"ל בהגהותיו בש"ס ווילנא ג"כ נתעורר בזה וכתב "אולי מיירי בשפחה שלו, או שנתן כסף בעדה לשחררה". ואני בער ולא אדע מה בכך, ואיזה לזות שפתים איכא בזה דהא כבר יש לה דין יהודית לכל מצות ששאר נשים מצוות עליהם, כי כבר נמבלה לשם גירות בשעת לקיחה, והא דעבד ושפחה צריכין מבילה שנית בשעת השיחרור מבואר הוא בשו"ע סי' רס"ז סעי' ז' דמבילה זו הוא רק לשם בן חורין ולא לשם יהדות, ולכן אין צריך קבלת מצות.

וידידי הרב הגאון מגרוסוורדיין נ"י כתב לי בזה דהמעין ברמב"ם ז"ל בפ"ג מהלכות איסורי ביאה הלכה ב' יראה דס"ל דהאי מבילה היא גמר הגירות ומעכב מן התורה והרי הוא הביא בזה ג' דיעות עיי"ש.

ביאור קו'
הרמב"ן על
רש"י

קושיא על
דברי
הרמב"ן

והנה לא אכנים ראשי בזה דיהי' איך שיהי' מ"מ לא יועיל לנו להתיר קשר הלזה, דהא עכ"פ קבלת מצות לא צריך, כאשר כתב גם הרמב"ם, ומשתחרר בעל כרחו כמבואר ביו"ד סי' הנ"ל בהג"ה סעי' ה' שם, וא"כ איזה לזות איכא בהאי שחרור, דהא לא גרע מהמשתחרר בעל כרחו.

ד ולא די לנו בזה אלא דאחר העיון אני רואה דגם רש"י ז"ל לא ניצל מהקושיא הלזו, דהא גם לפי רש"י ז"ל בההו"א היה סובר היש"ס דמעמא דלא יכנוס הוא משום חשש הגירות, וכמו שפירש"י ז"ל על "הא גיורת מיהא הוי" וז"ל: "ואע"ג דלא נתגירה לשם יהדות אלא בשביל שישאנה זה" עכ"ל. וכאשר כתבו התוס' ¹⁴ על קושי' אי הכי דבלא"ה המקשן סובר דמעמא דלא יכנוס הוא משום ספק גירות, וא"כ איך עלה זאת על דעתו כלל, כיון דברישיא דמתני' קתני שפחה, ומה ספק גירות שייך אצלה. וידידי הרב הגאון הנ"ל נ"י ציין לי תשובת קדוש זקני רבי עקיבא איגר זצ"ל בפסקים שלו סי' קכ"א שישב על מדוכה זו, והקשה באמת גם על רש"י ותוס' בההו"א של הגמ', ומתמיה טובא שלא ראה מי שיתעורר בזה, אבל בתירוץ הדבר גם הוא ז"ל העלה חספא במחכ"ת, דיצא לחלק בין שפחה דאיכא לאו דאורייתא לנכרית דליכא רק איסורא דרבנן, ובשפחה הכל מודים דהטעם משום לעז דאחזוקי לקלא קמא עיי"ש, כי חוץ מן הדוחק דאיכא בזה מכמה טעמים אשר לא אאריך בהם, הרי כבר ביארתי לעיל דא"כ הרמב"ן והרשב"א ז"ל תקשו לנפשם כל מה שקשה להם על פירש"י ז"ל, כיון דבשפחה ע"כ אין להם טעם אחר.

ה ניהו דמתרג' שפיר משנתינו דאתיא כרבנן דרבי נחמיה דמשום לזות שפתים נגעה בה, אבל איך נפרנס את התוספתא דקתני בה האי דינא בבא עליה, מאחר דסתם תוספתא כרבי נחמיה כדשנינו בסנהדרין דף פ"ו ע"א, דדוחק גדול הוא לומר דהאי סתמא לא אתיא כוותיה.

הנה מכל האמור למעלה, כל שיש לו עינים לראות ולב להבין, יראה בעיניו ובלבבו יבין, כי יש בשקול וטרי' זו זרות הרבה הצריך ביאור, ושלא יצאו המפרשים שלפנינו ידי חובתם, כי כלל גדול אצלי דאפילו נסכל

14. יבמות כ"ד ע"ב בד"ה אי הכי.

דוחק אחד אבל דחוקים הרבה לא נסבול בשום אופן, ובהרבה דחוקים אחד מעיד על חבירו כי לא הגענו לפלגות ראובן וצריכים אנו למשכונני נפשאנא כדי למצוא הדרך ישכון האור, כי התורה לא בשמים היא לאמור מי יעלה לנו השמימה, ולא מעבר לים, רק קרוב הדבר אלינו מאד,¹⁵ כאשר תראה מתוך דברנו בסיעתא דשמי, וה' יראני נפלאות מתורתו אכי"ר.

ביאור רברי
הריטב"א
בסוגיא

הנה כל פשר הדבר למדתי מתוך דברי הריטב"א ז"ל המתוקים מדבש וז"ל: הא גירות מיהא הוה, ואע"ג שלא נתברר לנו אם נתגיירה שלא מחיבתן דהא מדקתני "ונתגיירה" ולא קתני "ואח"כ נתגיירה" משמע אפילו נתגיירה לאלתר שרגלים לדבר לחוש וכו' עכ"ל הזהב. הרי דאם לא הוכחה זו דלישנא "ונתגיירה" דמשמע מיד, הוה ניהא לן מתני' לפרשה הא דמותרת לאחר, ולהאי נטען, לא תנשא על דרך זה, דאם לא נתגיירה מיד רק לאחר זמן מהיכי תיתי נחוש שנתגיירה בשביל האיש הנטען עליה, וכי מעולם לא תתגייר מפני שהפקירה את עצמה לפני זמן רב לאיש ישראלי, אבל כאשר תנשא להאי גברא נתעורר עלינו הספק שמא בשבילו נתגיירה, ולכן הוא לא יכנס, אבל אחר יכנס לכתחלה אבל עתה דקתני "ונתגיירה" דמשמע מיד באופן דאיכא רגלים ואומדנא דבשביל אותו הנטען נתגיירה עוד טרם ידענו שתצא להנשא לו, אפילו אם אח"כ לא תנשא לו נאמר נתפרדה החבילה, אבל החיש שמא נתגיירה בשבילו במקומו עומד, לכן קשה למה תנשא לאחר, כך הוא כוונת דברי הריטב"א ז"ל.

לר' נחמיה לא
אמרינן בגירות
איגלאי מילתא
למפרע

אולם לכאורה יש לומר, דניהו דבישעת הגירות היתה כוונתה שלא לש"ש, אבל מאחר שאנו רואין עתה, אחר אשר תוחלתה להנשא להאי גברא נכזבה ומ"מ לא חזרה לסורה ונשארת דבוקה בעדת ישראל מהני הגירות למפרע, והוה האי גירות מתלי תלי, וכדעת הדרישה המפרש כן דברי בעל הלכות גדולות ביורה דעה סי' רס"ט המובא בטור שם, דגר שחזר לסורו יינו יין נסך למפרע, ועל כרחך סובר דהגירות מתלי תלי. וכן נראה קצת בדעת הרמב"ם ז"ל כאשר אפרש לפנינו בס"ד, ולכן לא הי' המקשן מצי לפרוך בפשיטות על המשנה אמאי אסורה לו ולאחרינא שרי, דהוה מצינו למימר דאפילו למ"ד אינם גרים הכוונה דהגירות מתלי תלי כנ"ל, ואינם גרים ודאין קאמר, ולכן לו אסורה מצד האי ספק אבל לאחרינא שרי, דכיון דאינה

15. דברים פרק ל' פס' י"ב.

חוזרת לסורה הרי דנתרצית לדבוק בעדת ישראל גם בלא האי גברא הנמען עליה, והוה גיורת למפרע, ולכן הביא דברי ר' נחמי' כצורתם. ומסוף דבריו אתה לומד דכל שתחלת הגירות היה משום איזה דבר, לא מהני אפילו אם אח"כ בטל הדבר ונשאר בגירותי, דר' נחמיה היה אומר דכל הני שמנה אינם גרים עד שיתגירו כבזמן הזה, משמע דצריכין גירות מחדש ולא מהני מה שיתברר אח"כ צדקתן דהא "עד שיתגירו כבזמן הזה" קאמר ולא "עד שיתברר צדקתן", הרי דדייק דהגירות עצמו צריך שיחיה בזמן שאין בו פניה.

ביאור
התוספתא
ע"פ תוס' ח"מ

ועיין בש"ס ווילנא נדפס על הדף "תוספות חד מקמאי"¹⁶ שם הובא הברייתא בנוסח זה "אינם גרים עד שיתגירו שנית", וכפי הנראה אין זה גירסא חדשה רק פירוש להא "עד שיתגירו", דהכונה שצריכין גירות שנית אחר שיתברר צדקתן, ונלמד ממה דקתני "עד שיתגירו" בלשון עתיד ולא "עד שנתגירו" בלשון עבר ודו"ק.

ולכן פריך דייקא מהאי ברייתא דקתני דצריך גירות שנית, והא דלא אתיא כרבנן פשיטא ליה משום דאי הכי לכתחלה נמי, אבל הא דגם לר' נחמיה לא אתא שפיר היה צריך דיוקא ממתני' הא לאחר שרי, ולהוכיח מלשון הברייתא דלא מהני הגירות אפילו לאחר שיתברר צדקתן, וכאשר המתרג' מתרג' לי' דאתי' מתני' כרבנן, דהכא הלכתא פריך ליה שפיר אי הכי לכתחלה נמי, כי מהאי טעמא פריך מעיקרא דוקא מר' נחמי', ובלשון ורמינהו, ועל זה מתרג' ליה משום דרב אסי חסר ממך עקשות פה ולזות שפתים וכפירש"י ז"ל דאתא לאחזוקי לקלא קמא.

ועתה נחזה אנן לישנא דתוספתא דהכי קתני התם, ישראל שבא על השפחה ועל הנכרית אע"פ שחזרה השפחה ונשתחררה, נכרית ונתגיירה, לא יכנס ואם כנס לא יוציא, וכן עבד ונכרי שבא על בת ישראל אע"פ שחזר העבד ונשתחרר הנכרי ונתגייר וכו' עכ"ל התוספתא. התוספתא שינתה לשונה בתרתי דתמורת "הנמען" נקטה "בא" ובמקום "ונשתחררה ונתגיירה" נקטה "אע"פ שחזרה ונשתחררה ונתגיירה". הנה האי "אע"פ שחזרה" אין לו הכנה לכאורה דודאי בלא גירות ובלא שיחרור מאן דכר שמי', וגם לישנא "שחזרה" אינו מובן דלחיכן חזרה או מהיכן חזרה, ועל

שינויי לשון
בין המשנה
לתוספתא
וביארם

16. יבמות כ"ד ע"ב בד"ה תניא.

כרחק הני שינוי לשונות לא דבר ריק הוא, בפרט מאחר שהרימב"א ז"ל שהבאתי מורה לן כי עיקר סמך קושית הגמרא דגיוורתא מיהא הויא נבנית על הא דקתני "ונתגירה" המורה על מיד, הרי דלא על חנם שינתה התוספתא לשונה מלשון המשנה וקאמרה "אע"פ שחזרה", וכוונתה דאחר הביאה שבה למקומה, ואחר זמן חזרה ונתגירה, ולא מיבעי קאמר, דלא מיבעי אם מיד נתגירה אז אסורה גם לאחרינא, אלא אפילו חזרה ונתגירה דאז לאחרינא ליכא ספק דמותרת, אבל להאי שבא עליה אסורה דאם תנשא לו יתעורר ע"י הנשואין החשש שמא כל הגירות היתה בשבילו. ולכן נקט דינו "בבא" משום דנמנען כש"כ הוא, דבנמנען היינו שראינו עניני כיעור ואהבה וריעות ביניהם, דאז עוד יותר יש לחוש שמחמת חביבתו נתגירה.

התוספתא
איירי בבא
וכ"ש בנמנען

וידיד נפשי הרה"ג כש"ת מה"ו פנחס נ"י ראבדק"ק גרוסוורדיין יצ"ו, אזיל בתר איפכא לומר דבנמנען ליכא כל כך חשש שנתגירה בשבילו כמו בבא עליה ממש, וזה ליתא כאשר מובן מאליו, דאדרבה, מי שמפקרת עצמה לזנות אינה חושבת כ"כ להנשא לו ממי שנוצל דלתה לפניו, והוא נ"י סובר מסתמא דהנמנען היינו דאיכא קלא בעלמא וליכא עידי כיעור. והנה אין ספק אצלי דבליכא עידי כיעור כלל דלא אסרו חכז"ל על קלא בעלמא דלא איתחזק בבי דינא, דאפילו לענין איסור תורה כמו קדושין וכדומה אמרינן בגיטין דף פ"ט¹⁷ דבעינן רגלים לדבר, מכל שכן הכא דלית כאן רק איסור דרבנן דעלמא, ואפילו לר' נחמיה דאין כאן גירות מן התורה כאשר אבאר אי"ה. אבל מ"מ ליכא רק ספק איסור תורה דהא אם כנס לא יוציא דשמא נתגירה לש"ש קאמרינן. ועוד י"ל דלא נקט "הנמנען" בתוספתא משום "דהנמנען" משמע דהיא טוענת שהבטיחה לישאנה וטוענת כן עליו, ואז אפשר דאסורה גם לאחר, דהרי כבר גילתה דעתה שהיתה חושבת שתנשא לו וקרוב הדבר שנתגירה בשבילו, ואסורה גם לאחרינא, ואולי גם אם כנס יוציא לר' נחמיה, דהוה אומדנא דלא נתגירה לש"ש. ועוד י"ל דלא נקט "הנמנען" לאפוקי ממתני' דאתי' כרבנן, ומעמא משום אחזוקי קלא קמא ו"בנמנען" דוקא ולא "בבא", אבל התוספתא דאתי' כר' נחמיה ומעמא משום חשש הגירות, "בבא" ג"כ איכא חשש זה וממילא ידעינן דה"ה בנמנען וכש"כ הוא, לכן נקטה התוספתא "בא עליה".

ת"י קו'
הרמב"ן על
רש"י

ועתה מאחר דסתם תוספתא כר' נחמיה הוא, ומצינן שפיר לתירוצא התוספתא כוותיה, ואדרבה איכא שינוי לשון המורה שחולק על המשינה שלנו דאתיא דלא כוותיה, ודאי צריכין אנו לתרץ התוספתא כר' נחמיה, וממילא נאמר דתנא דידן דסובר כרבנן באמת דוקא בנמען קאמר דלא יכנוס לכתחלה, ומשום לזות שפתים דאחזוקי לקלא קמא, אבל בבא דליכא האי לזות כאשר כתבו האחרונים וכאשר נראה שם מדברי הראשונים הנמוקי יוסף והריטב"א ז"ל, לית כאן איסור כלל שישאנה, ונופלים כל הקושיות של הרמב"ן ז"ל על פירש"י ז"ל בבירא, דמה ראה איכא מן התוספתא דבבא נמי אסרו כיון דהאי תוספתא ר' נחמי' אמרה אשר לדידיה איכא באמת ספק גירות, וגם הקוש' השני' ממה דאמרו דברננה בעלמא לא מפקינן דמשמע הא בבא מפקינן, ליתא אם נאמר דבבא ממש ליכא איסורא כלל, כי הרמב"ן ז"ל הקשה כזאת רק לפי דעתו דהיה סובר דרש"י מוכרח להודות דבבא נמי לא יכנוס, עכ"פ אבל לפי האמור ליתא כמובן.

גיוור לשם
עבדות: לרבנן
גיוור, לר"נ
ספק

ועתה נחזה אנן בהאי דשפחה ונשתחררה, הנה הא דפסקינן דלא צריכין גירות לעבד ושפחה שכבר נתגיירו בשעת הלקיחה, לפע"ד נראה ברור דזה לר' נחמי' ליתא, כי לר' נחמי' דכל גירות דלשום דבר מה, לא מהני, גם הגירות של עבדים ושפחות עכ"פ ספק גירות הוה דלא מיבעי למ"ד דמגיירים אותם על כרחן דודאי לאו גירות היא לר' נחמיה, אלא אפילו למה דפסקינן דמטפל עמו י"ב חודש ואם לא ירצה להתגייר מוכרו לנכרי אין זה גירות לש"ש כי הלא דעת לנבון נקל דהעבד רוצה יותר להשאר בבית אדוניו הישראלי מלהמכר לאיזה נכרי אכזרי, והראה דכן הוא, דהרי כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהל' איסורי ביאה הל' ט' דעבד הנלקח מן העכו"ם אין אומרים לו מה ראית וכו' עיי"ש, הרי דאין אנו חוקרין ודורשין אצל העבדים אחר הטעם שרוצים להתגייר כי אפילו אין כוונתם לש"ש רק בשביל שאוהב את אדוניו ואת ביתו נמי שפיר דמי. ואפשר ליתן טעם דלא צריכין לדקדק בקבלת עבדים שיהיה כוונתם לש"ש, דבעבד ושפחה שהם משועבדים וקנויים לאדוניהם הישראלי, קרוב הדבר מאד שע"י ההרגל יקבלו אח"כ עול המצוות עליהם, והוא כעין מה שכתבו התוס' כאן דלכן קיבל הלל את הנכרי בע"מ שאהי' כה"ג, שבטוח הי' שיהי' סופו לשמחה. ועוד, דעיקר הקפידא שיהי' הגירות לש"ש כדי שלא יתערבו במשפחות, וזה לא שייך בעבד ושפחה שאסורים לבוא בקהל, אמנם כל זה לרבנן דאמרו דבדיעבד בלא"ה כולם

גרים, מהני הני מעמים לקבל עבדים לכתחלה, אבל לר' נחמ' דס"ל דהכוונה מעכב הגירות, וצריך גירות מחדש כיון דלא שאלין ליה מפני מה באת, הרי הגירות עצמו ספק, וממילא הטבילה שהוא בשעת השיחרור הוא מצד עיקר הגירות, כי עתה אחר שחרורו כיון שאינו חוזר לסורו ונשאר בעדת ישראל, וגם אחר שראינו שהוא מן העבדים הכשרים שומר התורה הרי דכוונתו לש"ש ומגירים אותו מחדש עתה בשעת שחרורו, וזה ברור לפע"ד.

ולכן בנטען על השפחה כאשר נשתחררה ולא חזרה לסורה רק טבלה את עצמה לשם גירות עדיין אין כאן הוכחה שקבלה היהדות ברצון הטוב, דאפשר דבשביל האי נטען נשאת בגירותה, וממילא דגם האי טבילה שנית אינה פועלת לעשותה ודאי גירות, והוה ממש שפחה כנכרית לענין זה לר' נחמיה.

וה"ה דניחא לדעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל דהלזות הוא על דבר הגירות, אע"ג דפסקין כרבנן דכולם גרים הם מ"מ איכא רננה דעלמא שלא נתגירה לש"ש רק לשם זנות וקרי ליה רננה בלא איסורא, עיין ברמב"ן, ה"ה דבשפחה איכא האי רננה דניהו דהוה ישראלית ממש עוד משעת הקנין, הלא גם אז היה ספק אצלנו אם נכנסה לקדושת ישראל ברצונה הטוב בלי פניה, ומזה הספק לא יצאנו גם עתה ע"י השיחרור כאשר יש לתלות הא דלא חזרה לסורה שהיא בשביל הנטען, וגם לדידהו הוה שפחה כנכרית אלא דאיכא רננה בלא איסורא כיון דכדיעבד מהני הגירות.

ועתה מאחר שהסרנו כל הקושיות והדקדוקים שנפלו בסוגיא זו בלי שום דוחק, הרי שיטת רש"י ז"ל כראי מוצק. ולפי שיטתו באמת לא גזרו רק על נטען ולא בבא, דלא שייך ב' האי לזות שפתים דאחזוקי לקלא קמא. ומתוספתא ליכא שום פירכא משום דבאמת אתי' כר' נחמיה ודלא כהלכתא, ולכן שפיר התיר הר"ת ז"ל בהאי שהמירה דתה ונשאת לגוי אחר גירושיה להנשא להאי נכרי אחר שנתגיר, כי התוס' הלא אולו בשיטת רש"י ז"ל כאשר מוכח מדבריהם שפירשנו למעלה וממה שהביאו בשם ר"י בד"ה "משום ר' אסי", דבנטען על הפנויה אין להחמיר משום דאדרבה אמרה התורה "ולו תהיה לאשה"¹⁸, הרי דסברי דהלזות היא משום קלא קמא ולא

ביאור שיטת רש"י

משום הגירות. ואין לנו ליכנס בפרצות דחוקות ליישב שיטת ר"ת על מציאות אנה ואנה, ובפרט שהמחבר בשו"ע מביא פסק של ר"ת להלכה למעשה כאשר כתבתי למעלה, אשר בזה אין לדחוק כלל דמייירי כך או כך, וכן אנו רואין דבעלי השו"ע לא חששו לשיטת הרשב"א והרמב"ן ז"ל, ממה שהביאו פלוגתת התוס' והרא"ש ז"ל בנמען על הפנויה באה"ע סוף סי' קע"ז¹⁹ והביא המחבר ז"ל שיטת הרא"ש ז"ל בנמען על הפנויה אסור לכנסה לשיטה הראשונה, והרמ"א בהגה כתב דעיקר כשיטה זו. ועתה אם הבעלי שו"ע היו תופסים כשיטת הרמב"ן ז"ל בהאי לזות שפתים, ואפילו היו מסופקים בפשט הסוגיא אי כרש"י ואי כרמב"ן, איך הכריעו להחמיר באיסור דרבנן כשיטת הרא"ש נגד שיטת הר"י ז"ל שבתוס' כיון דלשיטת הרמב"ן ז"ל בלא"ה ליכא שום איסור בפנויה, דלא הוזכר בגמ' האי לזות כלל, וכאשר באמת השיג הגר"א ז"ל בהגהותיו שם על האי דינא מהאי טעמא, אלא ודאי לית מאן דחש ל' לשיטת הרמב"ן ז"ל שהוא דחוקה בעצמותה, ונבנית רק על הקושיא מן התוספתא אשר כפי ביאורינו לית כאן שום קושיא משום דאתי כר' נחמיה דלית הלכתא כוותה.

אולם נגד הכרעתינו עומד לכאורה דעת הרמב"ם בהל' גירושין פרק י²⁰ דניהו דהביא המשנה כצורתה והוסיף דין עבד ונכרי הבא על בת ישראל שהוא סיפא דתוספתא ונקבעו הני תרי דינים כלשונם גם בשו"ע אה"ע סי' כ"א. והנה יש להעיר למה נקט הרמב"ם ז"ל בשפחה ונכרית לישנא ד"נמען" ובעבד ונכרי לישנא ד"בא", וכן נתעורר ע"ז יד"נ הרב הגאון מגראסוורדיין ג"י. והגם שיש לדחוק דבשפחה ונכרית נקט לישנא דמתני', ובעבד ונכרי דלא תני תנא דמתני' נקט לישנא דתוספתא, ובא זה ולימד על זה, דבין בנמען ובין בבא אסור כאן וכאן, מ"מ אם יש לאל ידנו לתרץ בדרך מרווח דבדקדוק נקט הרמב"ם ז"ל לשונו, ודאי טפי עדיף, ואען ואומר בס"ד.

הנה כל ישר הולך בדרכי לימודו, יודה דהרמב"ם ז"ל היה סובר בהאי לזות שפתים דמצד הגירות נגעה בה, ולא כרש"י משום דאחזוקי לקלא קמא, דז"ל הרמב"ם ז"ל בפ"י מהלכות גירושין הלכה י"ד: "שליח שהביא גט מחו"ל וכו' לא ישאנה שאנו חוששין שמא ענינו נתן בה ולפיכך העיד לה, וכן עד אחד שהעיד לאשה שמת בעלה וכו', וכן החכם שאסר

האשה על בעלה בנוזר וכו', וכן הנטען על השפחה ונשתחררה, על הנכרית ונתגירה, הרי זה לא ישאנה וכו'" עכ"ל. הנה נקט הטעם בשליח הגט דחוששין שמא העיד לה בשביל שישאנה, ובשאר הדינים לא נקט הטעם רק כתב "וכן" "וכן" בכל אחד ואחד, מזה נראה בעליל דכולן מחד טעמא לא ישאנה, דהיינו דבכל אחד מהנהו איכא החשש שעשה מה שעשה בשביל הנשואין, ועל כרחך דגם בהנטען על השפחה ועל הנכרית כן הוא, שיאמרו שנתגירה בשביל שישאנה, דאם נאמר דטעמא כרש"י ז"ל משום דלא לאחזוקי לקלא קמא, אין בה מענין דהנך, והוה ליה לאפרושי טעמא דהא מלתא באפי נפשי, וגם לא לכתוב "וכן" על האי דינא דמורה על השוואה בטעמא עם אינך, אלא ודאי דהרמב"ם ז"ל הי' סובר דמשום רינון הגירות נגעה בה.

ביאור שיטת
הרמב"ם

אלא דהרמב"ם נראה לי אזיל בזה לשיטתי' ורוח אחרת היתה עמו דלא כרש"י ולא כרמב"ן ז"ל. דהמענין בדבריו בפיו"ג מהלכ' אס"כ²¹ יראה כי הוא ז"ל סובר דהמתגייר בשביל דבר אין זה גירות גמור, כי כן כתב: "שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי עולם אינו מגרי הצדק, ואעפ"כ היו הרבה מתגירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות והיו הב"ד הגדול חוששין להם, לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם". וכן בהלכ' הסמוכה²² אח"כ כתב: "ואפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל עכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו" עכ"ל. ולכאורה היה נראה מדברים אלו דסובר כמו שכתב הדרישה בדעת בה"ג שהבאתי לעיל דהגירות מתלי תלי, אלא דזה ליתא דבאותו הלכה מסיים "ואפילו חזר לעבוד עכו"ם הרי הוא כישראל מומר שקידושו קדושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל ונעשה כישראל ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן" עכ"ל. הרי דגם הוא ז"ל מודה דבדיעבד כולם גרים הם ודינו רק כישראל מומר. והוא לכאורה סתירה מני' ובי, אלא דכפי הנראה מסוף דבריו שבאותו פרק, היה סובר הרמב"ם שבקושי אמרו דכולם גרים הם בדיעבד מפני שקשה לפרוש מהם, ולכן כל זמן שלא נתבאר צדקתן מן הראוי שלא לדבק בהן, ולפי דעתו כל שמתגירת לשום דבר, אפילו אינו מענין אישות, לא תנשא לאיש ישראלי לכתחלה עד אשר תתברר צדקתה, כי כן כתב בפירוש "דחכמים חוששין להם לא דוחין

ולא מקרבין עד שתראה אחריתם", והאי קירבות ודאי על החיתון קאמר, הרי דבלא גזירת הנמטען על הנכרית אין לישא אותה, ולא יכנוס לא הוא ולא אחר עד שיתברר צדקתה. ולפ"ז ע"כ דלא איירי תנא דמתני' מקודם שנתבאר צדקתה דאז בלא"ה אין מקרבין אותה לא הוא ולא אחר, אלא דמיירי אפילו אם תתברר צדקתה באופן דמותרת לאחרינא, מ"מ להנמטען אסרו חכז"ל משום לזות שפתים, דהיינו שהבריות יאמרו דלא נתברר צדקתה ונשאה זה שלא ברצון חכמים כי היכי דנתגירה על ידו שלא ברצון חכמים, וקאי הלזות על הכירור שלאחר הגירות ולא על הגירות בעצמו שהי' בודאי לשום איש אשר בדיעבד מהני.

ולפי האמור, שפיר פסק הרמב"ם ז"ל כתוספתא לענין עבד ונכרי שבא על ב"י דג"כ לא ישאנה, ולא מטעמא דתוספתא דאתי' כר' נחמי' דיש חשש על עיקר הגירות, אלא מטעם דילי' דאפילו לאחר שיתברר צדקתו לא תנשא לו שלא יאמרו דלא נתברר צדקתו, ולכן אין חילוק בין הנמטען להבא, מטעם שיאמרו שלא נתברר צדקתו, אבל מ"מ דוקא בעבד ונכרי פסק דינא דתוספתא ולא מטעמה כנ"ל, אבל בשפחה ונכרית פסק כמתני' דוקא בנמטען ולא בבא, כי גם לדעתו ז"ל המשנה דאתי' כרבנן דוקא בנמטען מיירי, אבל לא בבא ומטעם אחר כאשר אבאר.

דהנה בפרק ח' מהלכות מלכים הל' ב' כתב הרמב"ם ז"ל: "וכן בועל אשה בגיותה אם תקפו יצרו. אבל לא יבעלנה וילך לו, אלא מכניסה לתוך ביתו שנאמר וראית בשבי' אשת יפת תואר. ואסור לבעול אותה ביאה שניה עד שישאנה" עכ"ל. הנה מה שכתב הרמב"ם ז"ל "אבל לא יבעלנה וילך לו", הוא מגמרא קדושין דף כ"ב ע"א, דדרשו שם: "והבאתה" שלא ילחצנה במלחמה. ורש"י ותוס' ז"ל פליגו שם בפירושי' דהא מלתא, רש"י²³ מפרש שלא יבעלנה במלחמה כל עיקר עד שיביא אותה לביתו, ותוס'²⁴ הקשו שם על פי' זה, והביאו פלוגתא בירושלמי בזה, אי ביאה ראשונה מותרת במלחמה קודם הגירות או לא התירה התורה יפ"ת אלא אחר כל המעשים, ולכן פירשו פירוש אחר דלא ילחצנה על ספירת השלושים עיי"ש. והרמב"ם ז"ל דחה פירש"י ז"ל מפני שפסק דביאה ראשונה מותרת, ופי' התוס' ז"ל מפני גודל הדוחק. ופי' פירוש חדש נפלא, דהתורה אמרה שלא

מח' רש"י,
תוס' ורמב"ם
ביפ"ת

יבעלנה וילך לו, רק מצוה עליו להביאה לביתו ולישאנה אם תתרצה להתגייר, ומעמא דהא מלתא, כי מאחר שאנסה שלא מרצונה אין להניחה ולשלחה לנפשה, והוא כעין שאמרה תורה באונס בבת ישראל ד"לו תהיה לאשה" כמו כן גם בנכרית אמרה תורה שלא ילחצנה וילך לו רק "והבאתה אל תוך ביתך", אלא שבבת ישראל "לא יוכל לשלחה כל ימיו", ולא עוד אלא שבנכרית שלא רצה בה שלא מצאה חן בעיניו אחר ביאתה לביתו, משלחה לנפשה, אבל לבעול אותה דרך זנות נגד רצונה ולהניחה, עבירה בידו.

וּלְפִי"ן נחזה אנן, אם בא על נכרית שפיתה אותה והבטיחה שישאנה או שאנסה שלא בשעת מלחמה, הרי ק"ץ איכא דמחויב לישאנה אם תתרצה להתגייר, דאם במלחמה שנעשית שבויה אמרה התורה שלא ילחצנה במלחמה, עאכ"כ שלא בשעת מלחמה שאסור לעשות כן. ומצוה איכא לישא אותה אם תתגייר, ומכש"כ בהבטיחה לישאנה וע"י כן נתפתתה לו.

ועתה איך יכלו חכ"ל לאסור בבא על הנכרית שלא לישאנה בשביל לזות שפתים במקום איסור תורה שלא תיבעל וילך לו. ואני מסתפק הרבה אם יש ביד חכמים לגזור גזרות כאלו אע"פ דהוה בשב ואל תעשה, כיון דאיכא כאן איסור לצד גזל וחמס, וכעין שכתבו האחרונים דלגבי איסור גזל ליכא למימר עשה דוחה לא תעשה, דבשביל העשה שלו מי נפקע ממון חבירו. אלא אפילו אם נאמר דיש לחכמים כח לגזור כזאת, אבל לא מסתבר דגזרו כן במקום איסור תורה בשביל לזות שפתים בעלמא, ולכן היה סובר הרמב"ם ז"ל דדוקא ב"נמשע" על הנכרית גזרו חכמים אבל לא ב"בא" דאית ביה לפעמים מצוה לישאנה, וכעין שכתבו דלא גזרו על הפנוי משום דאיכא מצוה במפתה, וכוונתם כיון דאיכא מצוה בבא ממש, ה"ה דאיכא קצת מצוה גם בנמשע, שלא תתכוז בעיני חבריות. (וזה דלא כפירוש הקרבן נתנאל, וכפירושי מורה לשון התוס' ודו"ק). אבל להתוספתא דאתי' כר' נחמי' שפיר גזרו גם בבא, דהנה מיפ"ת לכאורה מוכרח דהמתגייר לשום איש או אשה שפיר דמי, דהא התורה ציוותה לגיירה כדי לישאנה ואיך קאמר ר' נחמי' דכולם אינם גרים עד שיתגיירו כבזמן הזה, דהיינו שיתגיירו שנית, ומשמע דמדאורייתא הוא. ואין לומר דיפ"ת חידוש הוא, והתורה דיברה נגד היצחק"ר ואין למדין מזה למקום אחר, דזה אינו אם נאמר דביאה ראשונה הותרה לו

במלחמה קודם הגירות והנשואין לאו מצד היצה"ר התירה רק אדרבה איכא ציווי "והבאתה אל תוך ביתך", שלא יבעלנה וילך לו כאשר סובר באמת הרמב"ם, דמזה בודאי מצינן למילף דהגירות מהני, דאל"כ לא היתה התורה מצוה לישאנה רק היתה מתירה הביאה במלחמה נגד יצה"ר ותו לא, דהא כן הוא בכחן. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שם בהלכה ד' וז"ל: "הכהן מותר ביפ"ת בביאה ראשונה. שלא דיברה תורה אלא כנגד יצה"ר, אבל אינו יכול לישאנה אח"כ מפני שהיא גיורת" עכ"ל. הרי דבמקום איסור נשואין התירה התורה הביאה וילך לו, וכיון דבישראל ציוותה התורה שישאנה ע"כ דלית ביה שום איסור, והגירות מהני. וע"כ צריכין לומר דר' נחמי' באמת סובר כמ"ד בירושלמי דלא הותר לו ביאה ראשונה רק אחר כל המעשים, וא"כ ההיתר שהתירה התורה הוא הגירות ובעל כרחיה, ולא הביאה. וחידוש הוא ביפ"ת, שנגד יצה"ר דיברה התורה ואין למדין למקום אחר.

ובדברינו אלו אתא שפיר נמי מה שפסק הרמב"ם ז"ל כרב, דביאה ראשונה מותרת במלחמה. והקשה עליו הרב המגיד שם, דהוא נגד ר' יוחנן שבירושלמי, ולפי האמור נחא, דהרמב"ם ס"ל דדבר זה תלי' בפלוגתת ר' נחמי' ורבנן, וכיון דאנן קיי"ל כרבנן ממילא הביאה הראשונה שריא רחמנא מצד היצה"ר, והגירות שרי בכח"ג בכל מקום בדיעבד. וכאן גבי יפ"ת הוה כדיעבד משום דאיכא איסור ללחצנה במלחמה וילך לו.

ביאור הרמב"ם
שביאה א'
מותרת
במלחמה

ולפי"ן התוספתא דאתי' כר' נחמי' שפיר נקטה גם בבא על הנכרית דלא ישאנה משום חשש הגירות שלא לש"ש, אבל למשנתינו דכרבנן אתי' לא אסרו ליכנוס אלא בנטען דוקא ולא בבא, כי בבא לפעמים מצוה לישאנה אחר הגירות אם אנסה או הבטיחה על הנשואין ונתרצית לו ע"פ הבטחתו, דזאת ילפינן מיפ"ת כנ"ל. אבל בעבד ונכרי דלא שייך האי מצוה, שפיר פסק הרמב"ם ז"ל כתוספתא דלא יכנוס, ולא מטעם התוספתא משום חשש גירות, רק כמו בנטען בנכרית משום לעז שיאמרו דלא נתברר צדקתו, כך נראה לי ברור ונכון בדעת הרמב"ם ז"ל ודו"ק היטב.

התוספתא
כר"נ
והמשנה
כרבנן

תבאנה לדינא, דלפי שהוכחנו למעלה פי' הרמב"ן והרשב"א ז"ל לא מייחוו. והטור והשו"ע לא חשו לפירוש זה כאשר הוכחתי ממה שהביאו דינא דהנמען על הפנוי הישראלית לאסור כשימת הרא"ש ז"ל. ופירוש רש"י ז"ל הוא העיקר ואין עליו שום פירכא אשר לפי זה לא אסרו חכז"ל רק בנמען דוקא ולא בבא, וכאשר באמת עשה הר"ת ז"ל הלכה למעשה באותה שהמירה דתה, וקבע כוונתי בשו"ע אה"ע²⁵ בלא שום תנאי. ולא נשאר לן רק פי' הרמב"ם ז"ל בתוך הסוגיא, ולפי שיטה זו היה חילוק בין נכרית לישראל, ובין נכרי לישראלית, דבנכרית דוקא בנמען ולא בבא, משום דבבא ילפינן להתיר מיפ"ת, ומתוספתא אין ראייה, משום דאתיא כר' נחמי, אבל בנכרי הבא על בת ישראל בין בנמען ובין בבא יש לנו לאסור משום חשש שיאמרו שלא נתברר צדקתו כנ"ל, ומאחר דבעלי שו"ע הביאו הני דינים כלשונם כרמב"ם ז"ל בודאי יש לפסוק כן להחמיר בנכרי על ישראלית, אבל בישראל לנכרית אין להחמיר בבא, ומכש"כ בציווילעזע שנשאת לו ע"פ חוקי המדינה.

אמנם עד כה דברנו מן הנשואין שלאחר הגירות, אבל על הגירות עצמן הוא להיפך, דלדעת הרמב"ם ז"ל בנכרית לישראל בבא עליה כדי שישאנה, שרי גם הגירות, כי מיפ"ת ילפינן הנשואין וגם הגירות דשרי בכח"ג. אבל לשיטת רש"י ותוס' דלית להו האי ילפותא מיפ"ת, רק בבא לא גזרו חכז"ל על הנשואין מטעם דלא שייך לזות דאחזיקי לקלא קמא, אבל על גוף הגירות לית לן לפי"ז שום היתר לפי שיטתם, וניהו דכפי הנראה מפסקי השו"ע דהביאו לשון הרמב"ם דפסקו כוונתיה, מ"מ לא מסתבר דלהקל נגד שיטת רש"י ותוס' ז"ל פסקו כן, רק להחמיר הביאו שם דינא דעבד ונכרי שבא על בת ישראל, אבל להקל בבא על הנכרית שנתיר גם הגירות לא שמענו עדיין. וממעשה דר"ת לא שמענו רק היתר הנשואין ולא היתר הגירות.

אלא דמצינן בשו"ת פאר הדור להרמב"ם ז"ל סי' קל"ב, שהתיר בנמען על השפחה שישחררנה וישאנה, ולא חש לאיסור דנמען על השפחה, משום דמוטב שיאכל רוטב ממה שיאכל שומן עיי"ש. וכבר ביארנו כי השיחרור הוה כגירות, דכמו שאסור לקבל גרים רק בנתברר צדקתן, כמו כן

החילוק בין
הגירות
עצמה
לנישואין
אח"כ

ק"ו מהנטען
שמותר
לשחררה
לנישואין
מטעם
המדינה

איכא איסור בשיחרור אם אינה שפחה כשרה מצד כשרון מעשיה, כי כמו שקשים גרים לישראל, כמו כן קשה לישראל עבדים ושפחות המשוחררים שלא קבלו על עצמם עול התורה והמצוות, וזה איסור נוסף על האיסור של השיחרור עצמו דעובר בעשה ד"לעולם בהם תעבדו". וא"כ איכא ק"ו, אם התיר הרמב"ם ז"ל בעובדא דהתם השיחרור מכש"כ שמצינן להתיר הגירות, אם לא שנחלק דהתם הנמנע בעצמו עושה השיחרור והטבילה שצריכה שלשה ומדין גירות לרמב"ם בפ"ג מהל' אסי"ב הלכה י"ב, הלא היא הכרחית אחר שנשתחררה, אבל הגירות של הנכרית מי יימר לן חטא בשביל שיזכה הנמנע או הבא. מ"מ בנידון הציווילעזע דבלא"ה הוה כמעט כדיעבד דקשה להפטר ממנה כידוע, יש להקל לפענ"ד.

ועל גוף הגירות אחר התקשרותם בציווילעזע אי מקרי לשם איש או לשם אשה, אני דן כי מסתמא ישארו יחד גם אם לא נקבל אותנו או אותה, וא"כ לא מפני תאות אישות מתגירים, אלא כדי לעשות רצון בעלה או להיפך רצון אשתו מתגירים, למען לא יהיה חילוק דתות ביניהם, ובוה לפע"ד אין בו דין מתגיר לשם דבר, דהנה החשש דחיישינן בגירות לשם דבר הוא שמפני האי דבר מתגיר לפנים, אבל בלבו עדיין אדוק הוא בגילוליו, וניהו דמי שאדוק בע"ז לא היה מניחה ומתיהד אפילו לפנים, מ"מ אצל הנכרי נאמר דאין מוסר נפשו בשביל ע"ז שלו, וכדי להשיג אותו דבר מתיחד לפנים. אמנם כל זאת אם האי דבר הוא דבר גדול ולבו של אדם מחמדתן ביותר, בזה יש מקום לומר דאע"פ שהוא עדיין אדוק בע"ז יצרו תקיף עלי' להתגיר לפנים, אבל עבור ענין קל שאינו מתאוה עליה כ"כ, אם בשביל זה מתגיר הרי לפנינו דבגד עכ"פ באמונתו ולא חשוכה בעיניו לכלום, וכל הכופר בע"ז כאילו מודה בכל התורה כולה,²⁶ ולכן דוקא כדי להשיג את האיש או את האשה אשר תאוה זו תאוה היותר גדולה באדם, וכן לשם עבדי שלמה שיש בזה כבוד ועושר, "והקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם",²⁷ בזה חשו חכז"ל שמתגיר לפנים ולא מניח עדיין ע"ז שלו, אבל אם כבר השיג תאותו ורק כדי לעשות נייח נפש זה לזו, וזו לזה מתגיר, הרי דלא איכפת ליה כלל אמונתו הקודמת ומניחה בשביל דבר קל, ומהיכי תיתי ניחוש שלא יכנס בלב שלם בברית היהדות.

המתגירים
לאחר
נישואין
מחוקי
המדינה
אינם
כמתגירים
לשם איש
או אשה

26. חולין דף ה' ע"א. 27. אבות פ"ד מכ"א.

ומה מאד מיושב בזה מה דקשה על הא דאמרו ביבמות דף ע"ו: מתיב ר"י, ויתחתן שלמה את בת פרעה מלך מצרים. ומשני גיורי גיירה. ופריך והא לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה. ומשני מידי הוא טעמא אלא לשולחן מלכים, הא לא צריכא ליה עיי"ש. ונתקשו האחרונים מאוד דקארו ליה מה קארי, הא בשביל איש ואשה נמי אין מקבלין גרים, והרי בת פרעה עכ"פ בשביל איש היתה מתגיירה, אבל לפי האמור נחא, דלכאורה קשה אם נתגיירה תחלה ואח"כ נתחתן בה איך מתייחסה אחר פרעה מלך מצרים. וגם לישנא ד"גיורי גיירה" דמשמע ששלמה גיירה אינה מדוקדק, דיותר הוה ליה למימר דהיא גיירה את עצמה ואח"כ נשאה שלמה. אבל באמת מוכרח מלישנא דקרא דמתייחסה אחר פרעה, ששלמה הביאה לביתו בגוייתה, והאי "ויתחתן" דקרא כולל הגירות והנשואין יחד, כי חיתון בלא גירות ליתא, וכיון דב"ויתחתן" נכלל הגירות מסתמא שלמה גיירה דומיא דחיתון דהוא עשה, וממילא שהביאה תחלה לביתו ושהתה זמן מה בביתו עד שנתגיירה ונשאה. ובמה ישהה עמה בגוייתה לא עשה איסור, כמש"כ התוס' ישנים דעדיין לא גזרו על נשג"ז, וגם בצנעה היה עיי"ש. ולכן לא קשה הא נתגיירה לשם האיש, דזה אינו, דכבר שהה עמה בלא"ה, ולא היה מניחה גם אם לא היתה נתרצית לגירות, ובשביל לעשות רצונו ונייה נפשו לא מקרי בשביל דבר כנ"ל. ולכן מצד לשם איש לא היה קשה איך גיירה, אבל להשיג שולחן מלכים, ר"ל שתהיה בת נשואין להיות מלכה אשת מלך שפיר פריך דהוה בשביל דבר גדול שמתאוה לגדולה כזו, וע"ז משני דגבי בת פרעה גם זה ליתא, דבלא"ה אית לה שולחן מלכים. וגם מן האי תירוץ נשמע סברתינו, דלכאורה קשה נהי דבת מלך היא אבל להנשא לשלמה מלך חכם ואדיר אשר לפניו יכרעו מלכי ארץ, לאו בכל יומא מתרחש ומה מתרץ דלא צריכא. אבל הוא הדבר אשר דברנו כי בשביל דבר מעט כבוד יותר לא מקרי מתגייר לשום דבר, וכיון דבת פרעה בלא"ה זכתה לשולחן מלכים, בשביל שיקרא שם שלמה עליה לא היתה מתגיירה ומניחה בית אביה ואמונתה אם היתה אדוקה בהן, כנלפענ"ד נכון מאוד. ולכן אם חזוג דרים כבר בתור איש ואשה ע"פ ציווילעזע ואח"כ מתרצה צד אחד להתגייר, אינו בכלל המתגייר לשם איש או אשה, וזה נראה לפע"ד סניף גדול להתיר הגירות.

כשיש
ילדים לאחר
נישואין
מטעם
המדינה
צריך ביותר
להתיר
הגירות

ואם כבר יש להאי זוג בנים יש עוד טעם גדול להתיר הגירות בשביל הבנים שיתגיירו עמם, ולא מיבעי אם היא ישראלית דע"פ חוקי תוה"ק הבנים ישראלים וע"פ חוקי המדינה כנכרים יחשבו, דלית דין צריך בושש דאיכא הצלת נפשות ישראלים שלא יטמעו בין הגויים, ויש להתיר הגירות שלו כדי להציל בניה מרדת שחת, אלא גם בהוא ישראל והיא נכרית נמי, דאם נעכב הגירות אנו נועלים הדלת מפני השבים, כי מה יעשה האב עם הילדים אשר הוליד, הלא כרחם אב על בנים כתיב, וצא ולמד מהושע הנביא ממה שאמרו עליו בפסחים דף פ"ז ע"א, דלא רצה לגרש את אשתו הזונה וילדי זינונים, והסכים הקב"ה על ידו בזה, רק הוכיחו איך אמרת על ישראל החליפם באומה אחרת. ואנן איך נענה בתרא דהאי גברא שלח תשלח את האם וגם הבנים וחזור כך, דבנך הנולד מן הנכרית אינו קרוי בנך, היינו מצד גזח"כ אבל הטבע לא ישונה ובנים טבעיים המה לו ואיך יעזבם וילך לו, הא חדא. ועוד דאיכא תיקון גדול בגירותם, דעיין בקדושין סוף פרק האומר²⁸ בתוס' ד"ה "בנך" דכתבו התוס' בשם ר"ת האחרון דכי יסיר את בנך דקאמר קרא היינו שמסיר את זרעו להיות עכו"ם, וכן הוא דעת הרמב"ם בהרבה מקומות. בפ"א מהלכות יבום הלכה ד' כתב וז"ל: "אבל בנו מן השפחה והנכרית אינו פוטר את אשתו וכו', ובעכו"ם הוא אומר כי יסיר את בנך מאחרי, מסיר אותו מליחשב בקהל. ובפי"ב מהלכות איס"ב הל' ז' וז"ל: "עון זה וכו' יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נחשב אע"פ שהוא ממזר, והבן מן העכו"ם אינו בנו, שנאמר כי יסיר את בנך מאחרי, מסיר אותו מלהיות אחרי ה'" עכ"ל. והובאו דבריו במזר ובשו"ע אה"ע סי' מ"ז סעי' ב'. ועיין בט"ז אות ב' שהאריך וכתב בסוף דבריו וז"ל: "ועל הגוייה אין שם רק עבירה לחדד דמוליד בן לע"ז ולזה דוקא נקרא זרעו, אבל לא לקיום פ"ר דהוה כאילו אינו בנו כלל, ומסיר אותו להיות אחרי ע"ז וכו', כלומר דלצד מעליותא אינו בנו ולגריעותי' נקרא בנו כנ"ל" עכ"ל. ודבר זה נלמד מגמ' יבמות דף ק' ע"ב דדרשינן הקרא "להיות לך לאלקים ולזרעך אחרית" עיי"ש. ומהאי טעמא פסק הרמ"א ז"ל דבא על הנכרית הוה בכלל עריות דיהרג ואל יעבור. ועתה אם נוכל להכניס בנים אלו תחת כנפי השכינה, נתקן עכ"פ חומר איסור זה דמוליד בן לע"ז, וכיון דאם לא נגייר את האם לא תתרצה שיתגיירו הבנים, כדאי הוא האי תיקון להתיר בשביל זה הגירות שלה.

ע"י גיור
הבנים מתקן
העיוות
שהוליד בן
לע"ז

והרב הגאון מגר"ו נ"י השיב ע"ז באמרו כי ניהו דעון גדול עשה בזה דהוליד בן לע"ז, אבל לא יתוקן האי עבירה בגירות הבנים, כי מה שעשה עשה בשעת הביאה ואז רחמנא אפקרי' לזרעי', ותו הוה האי ולד כבן הנכרית וכגוי דעלמא שאין בו מצוה לגיירו. ואנכי לא כן עמדתי, כי חוץ ממה שהסברה נותנת דאם לא נעשה מחשבתו הרעה הגם דעבר אמימרא דרחמנא, מ"מ איכא תיקון גדול דלא מהני מעשיו. הבאתי ראיה ברורה לזה מסוגיא דתמורה דף ה' 29 דפריך התם על רבא מברייתא דאונס שגירש מחזיר ואינו לוקה, ופריך לרבא כיון דעבר אמימרא דרחמנא לילקי, ולא פריך עליו דכיון דעבר אמאי מחזיר, דמה שעשה עשה. וכן לאביי נחא ליה דלא לקי, משום דהחזיר ותיקן העוות, ואע"ג דעדיין לא ידע הש"ס דאיכא עשה דכל ימיו בעמוד והחזיר, הרי דמכח הסברה היה סובר דאם אחר עבירת הלאו מתקן הענין שלא יגיע לתכליתו הרע, בזה שפיר דמי לפטור לאביי ממלקות, ומחויב לעשות כן גם לרבא אע"ג דלקי על מה דעבר אמימרא דרחמנא, וא"כ הכא דכוותי', אע"ג דבבא על הנכרית עבר אמימרא דרחמנא, מ"מ אם יש לאל ידו לעכב את המסובב מזה דהיינו להוליד בן לע"ז, מחויב לעשותו ותיקון גדול יש בדבר.

וידידי הרב הגדול מו"ה פנחס נ"י השיב לי עוד וז"ל, ומצאתי ראיה ברורה לזה, ר"ל דליכא שום מצוה להכניס בנו הנולד מן הנכרית תחת כנפי השכינה, מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ח מהל' מלכים ה"ח, שכתב וז"ל: נתעברה מביאה ראשונה הרי הולד גר ואינו בנו לדבר מן הדברים מפני שהוא מן העכו"ם, אלא בי"ד מטבילין אותו על דעתם וכו' עכ"ל. וכתב הכ"מ שם ומ"ש אלא מטבילין אותו, הוא כדאיתא בפ"ק דכתובות גבי גר קטן מטבילין אותו על דעת בי"ד, ופירש"י אם אין לו אב ואמו הביאתו, והא נמי הכי הוא, דאין הולד זה בן הישראל כלל דבנך הבא מן העכו"ם אינו קרוי בנך וכו' עכ"ל. אלמא חזינן שא"צ להשתדל לגיירו כדי שלא יהיה זרע קודש מחולל לסור לע"ז כמש"כ כבוד הדר"ג נ"י, ולדבריו אמאי אין החיוב עליו לגיירו רק על הבי"ד לחוד, הא הוא אב טבעי, וגם שלא יהיה זרעו מחולל לסור לע"ז דלמא לא תתגייר אמו, ועוד שמקיים עמו מצות פריה ורביה, אלא ע"כ שאין זה בנו כלל לשום דבר וזה ברור. עכ"ל ידידי הגדול הנ"ל נ"י.

והשבתי לו בתשובה זו"ל: הנה שותא דמר ידידי נ"י בזה לא ידענו, דכיון דהתורה אפקר' לזרע' לא יחשב לבנו לשום מילי אלא לגרעות' ליענש עליו ואיך יוכל לגיירו, ורק הבי"ד דהוה אבוהון דקטנים יכולין לזכותו ולא אחר, ואדרבה מדברי הרמב"ם אלו, יש לכאורה ראייה לדברי, דכתב "דגר הוה" ולא כתב "דגוי הוה", הרי דעומד להתגייר מ"מ, אלא די"ל דשאני הכא דלידתו בקדושה ולפי פשטות מימרא דרבא יבמות ע"ח ע"א דנכרית שנתגיירה בנה אין צריך טבילה, לא היה צריך גירות כלל. אלא דביותר דעה רס"ח סעי' ו' כתב שם הדגול מרבכה דזה דוקא בהוכר עוברה בשעת טבילה, אבל בלא הוכר תלו' באשלי רברבי עיי"ש דלא מסיים למלת', ומסתמא כיוון על פסק הרמב"ם הלזה ביפ"ת דבנה מביאה ראשונה צריך טבילה על דעת בי"ד, הרי דלא מהני טבילת אמו, ומשום דלא הוכר עוברה. וכפי הנראה כוונת הדגמ"ר דתלו' בעובר ירך אמו אם לא, דאם ירך אמו, נתגייר עם אמו דהוה כאחד מאבריה ולא צריך טבילה, ואולי נימול לשמונה כמו מקנת כסף ויליד בית בפ' רבי אליעזר דמילה שבת דף קל"ה, ³⁰ אבל אי לאו ירך אמו אז צריך טבילה וגירות כיון דלא הוכר עוברה, דהא דאמר רבא שם דנתגיירה בנה אין צריך טבילה, היינו דלא הוה חציצה ומהני הטבילה גם לבנה אם הוכר עוברה. ולפ"ז היה לכאורה קשה דהא הרמב"ם פוסק עובר ירך אמו, ולמה מצריך טבילה וגירות להאי בן יפ"ת. ואין הפנאי מסכים עמי כעת לברר הדבר, (עיין מה שכתבתי בענין בסוף הקונטרס ותמצא נחת). אבל עכ"פ ברור הדבר דהאי בן של יפ"ת שנולד בקדושה ולא עוד אלא שביאה ראשונה התירה התורה, ודאי מחויב להכניסו תחת כנפי השכינה, דאיך נאמר דהתורה התירה לחלל זרעו מפני תאותו במקום שיש לאל ידו להכניסו תחת כנפי השכינה. וניהו דאם היפ"ת לא רצתה להתגייר ומשלחה לנפשה יתחלל זרעו, עכ"פ התורה לא חששה לספק זה שלא תרצה כי לעומת זה איכא גם ספק שמא לא תתעבר מביאה ראשונה, אבל לומר דבנתגיירה אמו ליכא שום מצוה לגייר זרעו ממנה, מאן דכר שמי', והרי בישראל הבא על הנכרית מחויב למסור נפשו ויהרג ואל יעבור כדפסקינן באה"ע סי' ב' בהג"ה שם. אבל נכרי הבא על הישראלית מביא הנודע ביהודה (תנינא) אה"ע סי' ק"נ בשם הב"י דאינה צריכה למסור נפשה, ומסיק בטעמא דמילתא משום דבישראל על הנכרית איכא עון גדול משום חלול זרעו, ואולי י"ל דבשביל החשש שמא תתעבר מביאה ראשונה אמרה תורה דלא ילחצנה, וכדי להציל זרעו ציוותה התורה לישאנה ודו"ק. עכ"ל בתשובתי אליו.

המגייר ילדיו
שנולדו מן
הנכרית,
האם מקיים
פ"ר

פ"א עוד, אלא שיצאתי לדון בדבר החדש, אם מגייר את ילדיו שנולדו לו מן הנכרית אולי מקיים בהם גם מצות פ"ו, לפי דעת הרמב"ם ז"ל פסקו המחבר באה"ע סי' א' סעי' ז' דהיה לו בנים בגוייתו לא קיים בהם מצות פ"ו רק אחר שנתגיירו בניו עמו, ומעמיה ודאי משום דאמרינן בסנהדרין נ"ט ע"ב דלא נצטוו בני נח על פריה ורביה, א"כ מסתמא לא מקיים מצוה בילדים נכרים דהא לישראל נאמרה מצוה זו, ולבר ישראל א"א להיות בנים אינם ישראלים, וא"כ יש ללמוד ק"ו, אם נכרי דלא מצווה בפ"ו קיים בבניו פ"ו אחרי שנתגיירו הוא והם דשניהם כקטנים שנולדו דמי, מכש"כ שהוליד בשעת חיובו ונתגיירו הבנים הטבעיים שלו דקיים בהם המצוה, ואל תשיבני מהא דכתבו התוס' יבמות ס"ב ע"א ד"ה ר"י אמר קיים פ"ו וז"ל: "דאע"ג דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי מ"מ מסתבר לי' לר"י הכא כיון דבנכריותו קיים, דזרעו מיוחס אחריו באותו שעה, מיפטר נמי כשנתגייר" עכ"ל. הרי דטעמא דמלתא משום דזרעו מיוחס אחריו בגוייתו וזה בישראל אינו, דאפקריה רחמנא לזרעו, דהנה התוס' ע"כ סברו כדעת המהרי"ל הובא בחלקת מחוקק³¹ ובבית שמואל³² שם דקיים פריה ורביה בבנים שבגוייתו אע"ג דלא נתגיירו, דכן משמע לשונם שכתבו דקיים פריה ורביה בנכרותו וניהו דאז לא היה מצווה והוה כאינו מצווה ועושה, מ"מ כיון דבנים עדיין קיימים גם אחר גירותו, שפיר יצא בזה גם עתה בפ"ו אחר שנעשה מצווה. ולא דמי לעשה מצוה בשעת פטור דלא מיפטר בזה בשעת חיובא, דשאני כמעשה שעבר וחלף ועיקר המצוה המעשה עצמה, אבל בפריה ורביה שהמעשה רק סיבה לתכלית, והתכלית קיים לפנינו, בזה שפיר י"ל דאם קיים בעת פטורו יצא גם לאחר חיובו. (ועיין בטורי אבן ר"ה דף כ"ח ע"א דנתקשה בזה על הא דאמרו שם דאם אכל מצה בשעת שטותיה ונתחלם בלילה דלא יצא משום דאכל בשעת פטור, והקשה מהא דהכא. ופלא שלא נחית לחילוק זה שכתבתי, ולא עוד אלא שהוא ז"ל מתריץ שם דכוונת הגמ' דמשמע מתעסק לא יצא, דכיון דשומה היה בשעת אכילה, הוה ליה מתעסק, ועתה הכי סובר הטו"א דאם הוליד בנים דרך מתעסק לא קיים פריה ורביה, הלא אפילו נתעברה באמבטי יש דעות דמקיים פ"ו, ועיין בבית שמואל סי' א' ס"ק ז'. וכיון דקיים פ"ו אפילו דרך מתעסק, על כרחנו לחלק בין מצוה כאכילת מצה וכדומה למצות פ"ו, דשם באכילת מצה האכילה הוא הגמר והתכלית, משא"כ בפ"ו שהיא רק סיבה לתכלית, ואם השגנו התכלית באיזה אופן שיהיה, כבר נפטר, וא"כ

31. סי' א' סק"ט. 32. סי' א' סק"י ב.

תימא דלא השיג החילוק הזה גם לענין עשיית המצוה שלא בשעת חיובא ודו"ק. ושוב מצאתי שכעין זה כתב המנחת חינוך ודו"ק). אבל לדעת הרמב"ם ז"ל דבבנים נכרים לא קיים כלל המצוה רק ע"י הגירות, ועתה הרי אינם מיוחסים אחריו כי שניהם כקטנים שנולדו האב עם הבנים, וממ"נ אם תלך אחרי שעת הלידה הרי כבר לאו בניו הם, ועל כרחנו לומר דכיון דבנים טבעיים שלו חמה והרי נתקיים על ידו תכלית הנרצה דהעמיד בנים ישראלים, שפיר דמי. א"כ ה"ה בישראל שהוליד מן הנכרית ונתגירו הבנים דמאי שנא.

ואם תאמר בשפחה נמי נימא הכי אם נתגירו בניו מן השפחה דקיים בהם פ"ו, שאני בניו מן השפחה דאפילו כבניו טבעיים לא יחשבו לו, כי גוף הולד קנוי לאדוניו, ולא על חנם נקט בגמ' יבמות ס"ב ע"א דעבד אין לו "חיים" ולא נקט אין לו "יחס", כי באמת "יחס" שורש בפ"ע ו"חוס" שורש בפ"ע עיין בקונקורדנציא, וחכו"ל תלו היחס בחיים, ובנכרי דחס על בניו כי חמה שלו ממילא מיוחס אחריו בטבע מקרי, משא"כ בעבד שהגוף קנוי לאדוניו, לא חיים על בניו ואין לו יחס וזכות בבניו אפילו בטבע, באשר יודע כי לא לו יהיה הזרע.

החילוק בין בניו מן הנכרית לבניו מן השפחה

וכיון דאתא לידן, נימא ביה מלתא בהא סוגיא. א"ר אבא הכל מודים בעבד דאין לו חיים דכתיב "שבו לכם פה עם החמור", עם הדומה לחמור. ופירשו התוס' ד"ה הכל מודים, דאם נשתחרר לא קיים המצוה דפ"ו. והקשו מהא דחציו עבד וחציו בן חורין דקאמר התם לישא שפחה אינו יכול, דמשמע הא אם היה יכול לישא שפחה הוה סגי ליה בהכי, ואמאי והא לא מיפטר מפ"ו בהכי עכ"ל. וכן הוא גירסת המהרש"ל עיי"ש. ותמהני לכאורה דמה ענין זה לזה, והא הכי בנשתחרר מיירי דלא קיים פ"ו, אבל קודם השיחרור בעודו עבד אפשר דשפיר קיים צד העבדות שבו מצות פ"ו וכמו שסברו התוס' חגיגה דף ב' ע"ב ד"ה לא תהו בראה, דעבד מצווה על פ"ו, וע"כ סבירא ליה דמקיים המצוה בהוליד בנים מן השפחה, ואין לומר דהתוס' אזלו הכא לשיטת היש מפרשים דהתם וכאשר סברו בגיטין דעבד אינו מצווה על פ"ו, ועל צד חירות שבו הקשו, דמשמע התם דהיה מקיים בשפחה מצות פ"ו והכא קאמר דלא קיים, זה ודאי אינו, דאפילו לא נאמר כר' אבא דהכא דעבד אין לו חיים בישראל שבא על שפחה פשיטא דהולד כמותה

עבד במצות פו"ר

דהוא משנה מפורשת סוף פרק האומר בקידושין³³ דהבא על השפחה ועל הנכרית הולד כמותה, ואיך יקיים הצד חירות שבו מצות פ"ו בולד מן השפחה, ולא שייך קושיא זו הכא כלל, אלא ודאי דהתוס' קאי על צד עבדות שבו שמוכח מהא דחציו עבד וחציו בן חורין, דבשפחה היה מקיים מצות פ"ו בעודו עבד, והיה קשיא להו דאם כבר קיים פ"ו בעודו עבד בבנו מן השפחה, איך נאמר דאם נשתחרר בטל קיום מצוה זו. דהא ק"ו הוא מעכו"ם דהוליד בנים בגוית' ונתגייר דקיים המצוה אע"פ דבעודו בגוית' לא היה מצווה, מכש"כ עבד אם היה מצווה וקיים כבר המצוה, איך נאמר דע"י שיחרורו יתבטל קיום המצוה שקיים כבר. כך כוונת התוס' דהכא בלתי ספק. ולכן תמה אני על בעל המנחת חינוך בריש ספרו³⁴ דרצה להעמיס בשיטת התוס' דס"ל כרש"י ז"ל סנהדרין נ"ח ע"א על הא דאמר רב חסדא עבד מותר באמו ובבתו דיצא מכלל עכו"ם ולכלל ישראל לא בא, היינו באמו ובבתו שהיו לו קודם שנמכר לישראל ומטעם דהוה כקמן שנולד, אבל אמו ובתו שהיו לו בעבדותו אסור משום דאיסור עריות שייך גם בעבד, וכיון דבנו הוה לענין ערוה ממילא שייך בפ"ו וקיים המצוה בעודו עבד, רק בנשתחרר בטל קיומה משום דאין לו חיים, עיי"ש היטב. והוא פלאי, דלפי דבריו דברי התוס' דהכא חתומים וסתומים.

ועל דיברת התוס' חגיגה הנ"ל³⁵ יש לי להעיר הרבה, דבסוף דבריהם כתבו לכאורה דעבד מצווה אפריה ורביה, דהא פרו ורכו אכולהו בני נח כתיב ואף לכנען. והקשה שם המהרש"א ז"ל דהא פריה ורביה נאמרה ולא נשנית, ולישראל נאמרה ולא לב"נ, וקודם מתן תורה ודאי גם לכנען נאמרה כמו לשאר בני נח, אבל לאחר מתן תורה בטל המצוה לבני נח כמבואר בסנהדרין שם, ועיין בטורי אבן ובמל"מ פ"י מהלכות מלכים³⁶ ובמנ"ח מצוה א', והיוצא מדבריהם דכוונת התוס' דכיון דעד מתן תורה היה גם כנען מצווה על פ"ו איך נאמר כיון דמל ומבל ונכנס לכלל ישראל ניטל ממנו מצוה, דהוה בזה יצא מקדושה חמורה לקדושה קלה, ובוזה נמי אמרינן בסנהדרין דף נ"ח³⁷ דמי איכא מידי דישראל לא מיחייב ונכרי מיחייב. ולפענ"ד ובמחכ"ת לא הועילו כלום בזה, דהנה הא דעבד פטור מפ"ו הוא מקרא ד"שבו לכם פה עם החמור" - עם הדומה לחמור, מזה ילפינן דעבד ושפחה לית בהו אישות ולא איסור ערוה וממילא ליתא גם בפ"ו, עיין ברמב"ם בפ"ז מהל' אסי"ב הל'

33. דף ס"ו ע"ב. 34. מצווה א' ס' ק י"ט. 35. דף ב' ע"ב ד"ה לא. 36. הל' ז'. 37. עמוד ב'.

י"ג, דעבד מותר באמו ובבתו דאין העריות האסורות על העכו"ם אסורות עליו, ובהלכה י"ב שם: "ומוסר שפחה אחת לשני עבדים לכתחילה ואין צריכין לשום דבר, אלא הרי הן כבהמות, ושפחה שהיא מיוחדת לעבד או שאינה מיוחדת אחת היא, לפי שאין אישות אלא לישראל או לעכו"ם על עכו"ם, אבל לא לעבדים על עבדים ולא לעבדים על ישראל" עכ"ל עיי"ש. וקשה לכאורה מהא דפסק בפ"ט מהל' מלכים הל' ח': "בן נח שייחד שפחה לעבדו ובא עליה הרי זה נהרג עליה משום אשת חבירו" עכ"ל. והוא מגמ' מפורשת סנהדרין נ"ח³⁸ עיי"ש, הרי דיש לעבד ושפחה אישות. אבל לק"מ, שהתם בעבד ושפחה של בן נח דלא קני להו לגופן, ואין להם בזה דין עבד ושפחה, דעיי' ברמב"ם בפ"ט מהל' עבדים הל' ח': עכו"ם לעבדות, לא קנה גופו ואין לו בו אלא מעשה ידיו" עכ"ל. והוא סוגיא מפורשת ביבמות וגיטין עיי"ש. ולכן לא הוה עבד ושפחה של נכרי כבהמות ויש לו אישות כשאר עכו"ם, משא"כ עבד ושפחה של ישראל דגופם קנויים לו, עליהם נאמר "עם הדומה לחמור".

ולכאורה יש לראות דהאי קרא באברהם כתיב דהוה קודם מתן תורה, ואין לאברהם דין ישראל ואיך מדמה עבדיו לחמור, וצ"ל דלאחר שנצטווה אברהם על המילה, הוה ליה לאברהם בעבדיו קנין הגוף, דהא נצטווה על מילת עבדיו כדכתיב "מקנת כסף ויליד בית", ואי לאו דקנה גופו איך היה מצווה למולו, וזה ברור. ולפי"ז העבדים שהיו לישראל עוד קודם מתן תורה, נמי לא היו מצווים על פריה ורביה כיון דהיה גופם קנוי להם, וכבהמות ידמו. ולא שייך לומר מי איכא מידי דיצאו מקדושה חמורה לקדושה קלה, כיון דקודם מ"ת נמי היה דינם הכי כשנמכרו לאברהם ולבניו אחריו שנצטוו על המילה, וע"כ קושית המהרש"א כראי מוצקת, דמה רצו התוס' להוכיח מפריה ורביה דבני ישראל, דודאי כנען בכלל, כל זמן שהוא עבד לבן נח. ואין לומר דגם בעבד אברהם קודם מ"ת שייך לומר מי איכא מידי דאלו קודם שנמכר לו היה חייב בפ"ו ואחר שנכנסם לבריתו של אברהם אבינו שהוא ודאי תוספת קדושה יפטר ממצוה זו, דזה ע"כ ליתא, דהרי לענין אישות חזינן נמי דעבד ושפחה של ב"נ יש להם אישות עד שחייבין ב"נ עליה משום אשת איש, כנ"ל ממימרא דרב חסדא בסנהדרין, ובעבד ושפחה של ישראל לא חייב אפילו ב"נ עליה, וכאשר פסק הרמב"ם ז"ל³⁹ שהבאתי

38. שם. 39. פ"ז מהל' איסור' ב הל' י"ב.

לעיל דמוסר שפחה אחת לשני עבדים, עיין שם בכ"מ דמקום דין זה נמי גמרא ערוכה פרק יוצא דופן עיי"ש. הרי דלא שייך בכעין זה מי איכא מידי, וצ"ג ליישב שימת התוס' ודו"ק.

אי צריך
חודשי הבחנה
בנשואה
מחוקי
המדינה
שמתגירות

עוד ראיתי להעיר כי ראיתי בספר שו"ת אבן יקרה שהשיב שם הרב המחבר נ"י בסי' י"א על מעשה נשוי' נכרית בנימוסי המדינה שרצתה להתגייר ולהנשא לו והיא מעוברת, ושאל השואל על שלשה חדשי הבחנה, והשיב לו המחבר נ"י דלא די בג' חדשים אלא צריכא כ"ד חדשים כדין מעוברת ומינקת חברו עיי"ש הטעם. הנה לפלא בעיני כי העביר עיניו מכל איסור הנמנע על הנכרית ואיסור גירות לשם איש, עד שלא הזכירם כלל, ולעומת זה החמיר עלינו והצריך כ"ד חדשי הבחנה מפני תקנת התינוק, כיון דבן הנולד מן הנכרית אינו בנו לשום דבר, והרגיש בעצמו הלא בנו טבעי הוא, ומסתמא מרחם עליו וימסמם בביעי וחלבא, וכתירוץ הגמ' על הקושי' "אי הכי ידידה נמי". אבל רוצה להוכיח כי אין הטעם משום דמרחם על בנו, אלא משום חיובא דמזונות שמוטל על האב עיי"ש.

והנה לא די כי אין בדבריו במכ"ת ממש כי הוכחתו רעוע לכל ישר הולך, גם בלא"ה שגה דהכא בגיורת לא שייך כלל איסור דמינקת דהא כשנתגיירה היא וולדה עמה הרי שניהם כקטנים שנוולדו ומותרין זה בזה מה"ת, ואין על האם חיוב ההנקה כמו שאין על האב, מה תאמר שמכל מקום האם תרחם עליו להניקו גם בלא חיובא, הלא גם האב מרחם על בנו הטבעיים וזה פשוט, ולכן אין להחמיר בזה כלל להצריך יותר מג' חדשים הבחנה.

עוד ראיתי להעיר על דברת ק"ז בעל החת"ס זצוק"ל באה"ע חלק שני סי' מ"א, דאיך נפרנס הקרא ד"המול לו כל זכר" בגר אם אין לגר יחוס לבניו, דבנים מנ"ל. ובקונטרס "ישב מצרף" להרב הגאון ממאדע נ"י תמה על ק"ז ז"ל, דקושיתו הוא קושיית התוס' יבמות מ"ח ע"א⁴⁰ על פירש"י שם, וכתבו דהקרא מיירי בבניו שנוולדו בקדושה אבל בניו שמבגויות' ודאי אינם מעכבים, והרב הגאון נ"י באות ו' שם מסביר הדבר דניהו דלענין יוחם משפחה ודאי גם ההלדה בקדושה לאו מלתא הוא, אבל לענין למולו לעכבו

מקרבן פסח הטילו הכתוב עליו כבמצות הבן על האב, דליתו בקדושה מלתא הוה לענין נערה המאורסה כתובות דף מ"ד, ולענין מילת יליד בית בפ' רא"ד דנימול לשמונה וכדומה, והאב לא גרע בזה מהאשה דמעוכבת ע"י מילת זכרים מקרבן פסח עיי"ש שהאריך.

ולפענ"ד לא העלה ארוכה בכל האריכות הלזה, כי שאני אשה דמילת עבדי או אפילו מילת בנה הכרחי הוא, ועכ"פ חיוב מילה על הני ערלים איכא, וניהו דאין המצוה מוטלת עליה בבנה כמו על האב, אבל לענין קרבן פסח מעכב גם אותה. ועיין במקנה קדושין דף כ"ט⁴¹ דהא דממעטינן אשה ממילת בנה היינו ממצות האב אבל מחויבת עדיין כמו הב"ד, דב"ד לאו דוקא עיי"ש. אבל הכא בהאי בן גר אפילו לידתו בקדושה מנ"ל חיוב מילה כלל, והקרבן פסח לא יגרום חיוב מילה, והא דליתו בקדושה בליד בית דמהני שיהיה נמול לשמונה, ג"כ אין ראייה מהאי טעמא דגם התם החיוב למול הוא בין כך ובין כך דבבן מן השפחה מיירי, ולחד מ"ד מהני הטבילה קודם הלידה להיות ולדה נמול לשמונה, אבל במקום דליכא חיוב מילה כלל שנאמר דליתו בקדושה יגרום חיובא מאן דכר שמיא, ומנערה המאורסה דמהני לידתה בקדושה לחיוב סקילה נמי אין ראייה, דאדרבה אם נאמר דע"י לידתו בקדושה הרי הוא בר מילה מצד לידתו, עוד יותר נתרחק מן האב אשר נתגייר תחלה, ואולי גם פ"ו לא קיים האב בבן זה, ואינו דומה לבנים שהיו לו בגיותו דהתם הוה ליה בנו מיוחס אחריו בעודו נכרי, אבל כאן הרי נולד אחר גירותו ומעולם לא נקרא על שמו, ומה לו עם האי ולד שאינו בנו מעולם.

אבל לפענ"ד נראה דבר חדש דהנה הרמב"ם בפ"ח מהל' עבדים הלכה כ' כתב וז"ל: "ישראל שתקף עכו"ם קטן או שמצא תינוק עכו"ם והטבילו לשם גר ה"ז גר, לשם עבד ה"ז עבד, לשם בן חורין הרי זה ב"ח. וכתב הכ"מ דיצא לרמב"ם דין זה מהא דרב הונא כתובות י"א⁴² דגר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד. ותמה הלח"מ ע"ז, דחדא הוה ליה להרמב"ם להצריך שהבי"ד יטבילו אותו דלולי זאת לא מהני הגירות, ועוד ד"תקף" דנקט הרמב"ם ז"ל משמע על כרחו בלי דעתו, וזה נגד כל הפוסקים עיי"ש. ולפענ"ד נראה דלאו מדרב הונא למד הרמב"ם ז"ל דינו.

שיטת
הרמב"ם
בישראל
שהטביל
עכו"ם קטן

תי' קו'
החת"ס
עפ"י שי'
הרמב"ם

אלא מעמו ז"ל הוא, כיון דאיכא קנין באדם להיות גופו קנוי לאדם אחר, ממילא תינוק שאין לו אבות ומונח בהפקר כל המחזיק בו לשם עבד קנאו, ולכן מצי המוצא או התוקף תינוק כזה לגיירו לשם עבד, וממילא ג"כ לשם ב"ח. (והא דכתב הרמב"ם ז"ל דמטבילו לשם גר, או לשם עבד, או לשם ב"ח, הוה כמו כלל ופרט, דמטבילו לשם גירות דעבד, או גירות דב"ח, דאם לא נפרש כן האי לשם גר ולשם ב"ח חדא מלתא הוה ולמה חלקו לשנים.) ורב הונא דאמר מטבילין את הקטן ע"ד ב"ד מיירי בתינוק שאמו מביאתו כפירש"י ז"ל שם, והיא אין לה בו קנין הגוף כי היכי דנאמר שהיא מגיירתו לשם ב"ח, לכן צריך דעת ב"ד, וגם יכול למחות לכשיגדל. אבל הרמב"ם מיירי בתינוק שאין לו אבות אלא שאספו מן השוק, או שתקפו מגוי דעלמא אשר אין לו קנין הגוף בעבדים, וכיון דזכה בו להיות גופו קנוי לו, ממילא מצי למבילו לגר ב"ח כמו בעבד דעלמא, וגם לא מצי האי קטן למחות לכשיגדל, ומה"ט העמיד הרמב"ם ז"ל דין זה בהלכות עבדים ולא בהלכות איסורי ביאה אשר שם עיקר מקום דיני הגירות, כי האי גירות מדין עבד נגעה בו, והוא ברור כשמש תלי"ת. וחיללי' של הרמב"ם ז"ל הוא לפענ"ד מהאי קרא המדובר בו דאמרה תורה בגר העושה פסח "המול לו כל זכר", וקשה קושיית התוס' ⁴³ והחת"ס ⁴⁴, האי גר מנין לו בנים, אלא ודאי כשנתגייר הוא ואשתו ויש לו בנים קטנים מגויותי' ונשארו חבנים הפקר וכל הקודם זכה בהן, דכיון דנתגיירו אב ואם ונעשו כקטנים שנולדו שוב אין להם יחס עם חבנים, ומאחר שהוא מחזיק בהן הרי זה מצי לגיירם או לשם עבדים או לשם ב"ח, והוא מוכרח לזכות בהן דאל"כ כל הקודם מחזיק בהן, וממילא מחויב למולם או לשם עבדים או לשם ב"ח, ושפיר מעכבים מלעשות הפסח ומדין עבד, כנלפענ"ד ברור.

החילוק בין
הורתו ולידתו
שלא בקדושה
ללידתו
בקדושה

אלא דלפי"ז יקשה לן לכאורה מה דפסק הרמב"ם ז"ל בהלכות מלכים פ"ח הל' ח' שדברנו בו לעיל, דיפ"ת שנתעברה מביאה ראשונה דהולד גר ואין בנו לדבר מן הדברים מפני שהוא מן העכו"ם, אלא ב"ד מטבילין אותו על דעתם. ולפי האמור גם להאי בן אין לו אב ואם והיה מצי לזכות בו מדין עבד ולהטבילו לשם ב"ח בלי דעת ב"ד. אלא דלאחר העיון לק"מ, דלידתו בקדושה מהני עכ"פ דלא מצי לזכות בו כאסופי של נכרים דעלמא, דהלידה בקדושה מהני להיות ייחס מהולד להאם. והוא סוגיא ארוכה יבמות צ"ח ע"ב,

ועיין ברמב"ם בפ"ד מהל' אסי"ב הל' י"ג וי"ד, ושם מבואר דשני אחין תאומים מן האם, שהורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה, חייבין באשת אח דבר תורה. הרי דיש להאי ולד יחס האם ולכן אין בו קנין הגוף לעבדות, ומ"מ צריך גירות וע"ד ב"ד דייקן, דאמו מביאתו ואין לו אב, דשאר האב אין לו כדתנן התם מפורש בברייתא "גר שהיתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, יש לו שאר האם ואין לו שאר האב". ולכן שפיר פסק הרמב"ם ז"ל ביפ"ת שנתעברה מביאה ראשונה דהולד צריך גירות ע"ד ב"ד, כיון דיש לו אם ואין לו אב, ולפי"ז הקרא ד"כי יגור אתכם גר ועשה פסח" דמעבב מילת בניו מלעשות הפסח דוקא ביש לו בנים מן הנכרית בגויותי' מיירי, דאלו מחויב לגירם מדין עבד כי יש לו זכיה בהן, אבל אותן הבנים שהורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה אין מעבבין אותו מפסח כי לא מצי מגירין רק ע"ד ב"ד ואין זה מוטל עליו רק על הבי"ד ע"י שאמם מביאם, וזה היה דעת התוס', והדברים ברורים בעיני תל"ת.

ופלא על הרמב"ם ז"ל כי כל גוף הדין שמילת בניו מעבבין את הגר מלעשות הפסח השמיט מכל וכל, דבפ"ה מהל' קרבן פסח הל' ה' שמביא דמילת בניו הקטנים ומילת עבדיו מעבבים אותו מפסח, שנאמר "המול לו כל זכר" לא דיבר מן הגרים. ואולי כיון דבגר מדין עבד חייב למול את בנו כאשר ביארנו, לא היה צריך לכתבו, והחילוק שבין הורתו ולידתו שלא בקדושה, ובין הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה שביארנו, לא הביא, משום דאינו מפורש בגמ' ואין דרכו להביא מה דלא מצא מפורש. ודו"ק היטב בכל הדברים שכתבתי כי תל"ת קילורין לעינים הם.

תמיהה על
הרמב"ם
במילת הגר
ויישוב

ת. ו. ש. ל. ב. ע.



קונטרס

מצה שמורה

ביאור רחב של שיטות הפוסקים
בדין שימור מצה לשמה
והמסתעף לענין "מצות מכונה"

מהרב הגאון האדיר והאמיתי, הארי שבחבורה בנש"ק
מגזע תרשישים כקש"ת

מו"ה משה שמואל גלאזנער זצ"ל

בן הרהגה"צ מו"ה אברהם גלאזנער זצ"ל
ונכד הראשון מדור הרביעי מרן רשכבה"ג החת"ס זי"ע
שהיה אב"ד קלויזנבורג מ"ח שנים
ובשנת תרפ"ג עלה לירושלים עיה"ק ושמ"כ

יו"ל במהדורה חדשה ומשובחת ע"י נכדיו
שנת תשס"ח

קונטרס
מצה שמורה

כולל

ביאור רחב של שיטות הפוסקים בדין שימור
מצה לשמה ושאר ענינים השייכים לזה

וגלוה לזה

קונטרס בסוגי' דחמץ נוקשה

מנאי

הק' משה שמואל גלאזנער

אב"ד דק"ק קלויזענבורג והגליל.

כל הרוצה להשיג קונטרס זה יפנה אלי

Glasner Moses főrabbi Kolczsvár

או אל המוכר ספרים

Jos. Schlesinger Budapest Király u. 1.

מחירו איינע קראַנע.

נרפס בשנת ה'תת"ר לפ"ק בפרעסבורג.

הסכמת הרב הגאון עמוד ההוראה אספקלריה המאירה רשכבה"ג מרן שלום מרדכי הכהן שליט"א אב"ד דק"ק ברעזאן תע"א במדינת גאליציען

חכם בא לגבולי ה"ה ידיד נפשי הרב הגאון החר"ף ובקי, שלשלת היוחסין מו"ה משה שמואל גלזנר נ"י אבד"ק קלויזנבורג, והנהו בא עם הספר קונטרס "מצה שמורה". ואם אמנם מרוב טרדות העמוסות כעת ומצד קוצר הזמן לא עלתה בידי לירד אל העיון היטב, בכל זאת חזיתי כי העמיק הרחיב עיונו הגדול ובירר השיטות ואפריין נמטיה ואמרין לפעלא טבא יאשר כחך (שמות רבה פרשת בשלח פ"ב) כי הפליא לעשות בסברות חדשות ולברר בראיות את הכל יפה עשה בעטו.

ולמען תת אות אציגה נא מה שעלה בדעתי מדי עברי בין בתרי אמרותיו במה שהאריך בדברי הש"ס פסחים ל"ח גבי לחמי תודה דלא מהני השימור לשם מצה ולשם תודה, נראה לי על פי הש"ס סוכה מ"ד ע"א אמר ליה אב"י לרבה (כן הוא גירסת הב"ח) מאי שנא לולב דעבדיה ליה שבעה זכר למקדש ומאי שנא ערבה דלא עבדינן ליה שבעה זכר למקדש, אמר ליה הואיל ואדם יוצא בערבה שבלולב. אמר ליה האי משום לולב הוא דקא עבדיה ליה. וכי תימא דמגבה ליה והדר מגבה ליה, והא מעשים בכל יום דלא עבדי הכי, אמר רבי זביד משמיה דרבה לולב דאורייתא וכו' לולב דאית ליה עיקר מן התורה וכו'. ומבואר דכיון דבעינן שיהיה זכר למקדש, אם עושה הדבר לקיים מצות לולב ליכא בזה זכר למקדש, ואם כן הכי נמי לרבה לשיטתיה כשרוצה לצאת חובת מצה שהוא זכר ליציאת מצרים, אם היא משתמרת לשם לחמי תודה, אי אפשר לצאת בה חובת מצה דליכא בזה זכר ליציאת מצרים.¹

הערות המחבר

1. עיין בקונטרס בפנים שכתבתי על דברי מרן הגאון שליט"א דדין זה דומה לדין סוכת היוצרים שכתב רש"י ז"ל הטעם משום דלא מינכר ישיבתה לשם מצות סוכה אבל פסול זה אינו אלא מדרבנן וכמו שכתב הפרי מגדים שציינתו. גם לא נשמע מכאן רק דבשעת עשיית המצוה אינו יוצא בעשה שנים יחד לולב וערבה, והוא הדין הכא דאינו יוצא באוכל לחמי תודה שנשחט עליהם הובח משום תודה ומשום מצה, אבל שיפסול עשיית המצוה לשם שניהם לא נשמע מזה, ובפרט כיון דלצאת ידי שניהם אינו אלא פסול דרבנן. אי אפשר ללמוד מזה שיהיה כוונת עשייה לשניהם פסול תורה. וזאת דפסול זה אינו אלא מדרבנן מוכרח מתוך הסוגיא שלפנינו דפריך כל הני תפ"ל לפסול לחמי תודה ולא פריך תיפוק ליה דלחמי תודה פסולים משום דלא מינכר אכילתן שהוא זכר ליציאת מצרים. ובסברה הנ"ל דלא מינכר מצותיה נתיישב לי גם דברי רש"י ז"ל בראש השנה דף ט' ע"א הא דאמרו שם כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי, וכתב רש"י ז"ל וכיון דאכילתו עניו חשיבא כל דמפיש באכילה ושתיה מפי עדיף. עכ"ל. ולכאורה מה בעי רש"י ז"ל בזה וכן הוא בשולחן ערוך אורח חיים ריש סימן תר"ד דמצוה להרכות בסעודה בערב יום הכפורים. ומנא ליה הא דבכל מצוות של אכילה די בשיעור כזית או כביצה אבל יותר מזה מנ"ל, אלא דרש"י ז"ל מדייק לשון הגמרא "דכל האוכל ושותה" דהאי לישנא משמע שיאכל וישתה יותר מן הרגיל, דאל"כ די אם אמר "כל האוכל" ותו לא. ומשמא דמלתא הוה כדי שתהיה מינכר דלשם מצוה קעביד, דאם אוכל כבשאר ימות השנה, ואינו מרבה בסעודה, לא מינכר דלשם מצוה קעביד ודו"ק.

ובאמת שמצינו בש"ס חולין ל"ב ע"א ברש"י ד"ה "לרבנן פרה כשרה" דהא שחיטת בהמת חולין לאו שחיטה היא ומשום מלאכה ליכא למיפסל דשלא במתכוין לא מקרי עוסק במלאכה אחרת דטעמא דמלאכה אחרת משום דמסח דעתיה מפרה הוא, והיכא דלא איכוון למלאכה אחרת ליכא היסח הדעת עכ"ל. מבואר דבמתכוין לשני דברים מקרי היסח הדעת, והא דבשחט ב' פרות בעינן קרא דאותה ולא אותה וחברתה היינו משום דתרווייהו חדא מלתא נינהו אבל במכוין לשני דברים שונים לא מקרי שימור דגבי פרה שימור בעינן אבל י"ל דשאני הכא דהיסח הדעת פוסל משא"כ גבי מצה וכדומה דנהי דבעינן שימור מ"מ אין היסח הדעת פוסל.²

ובאמת שהדבר פשוט דבשני מצוות שאינם שונות מקרי כוונה גם בעושה שניהם כאחד שהרי בשוחט בקדשים שני צוארים כאחד שחיטתו כשרה, כדאיתא במשנה פרק ג' דחולין כ"ט ע"א, ושם ל' ע"ב. וגם בפסח וחטאת דינא הכי, והרי שחיטת קדשים בעי כוונה וע"כ דבכי האי גוונא מיקרי כוונה ודווקא בשני מצוות י"ל דלא מקרי כוונה. והנני מסכים הולך עם מ"ש הרב הגאון נ"י להקל במצות הנאפות על ידי כח עלעקטרי לקיים בהם מצות מצה. והנה עוד עלה בלבי כמה הערות ואין הזמן מספיק. ואחתום בברכה המשולשת יום א' פרשת יתרו י"ג שבט עת"ד לפ"ק. פה ברעזאן.

הק' שלום מרדכי הכהן אב"ד דק"ק הנ"ל

הערות המחבר

2. מאי דפשיטא ליה למרן הגאון שליט"א דבמצה לא מיפסל משום היסך הדעת מספקא לי טובא כי לפענ"ד בכל מקום דכתיב שמירה פוסל היסך הדעת וגם במצה כן, דלדעת רש"י וכן לרמב"ם האי שימור דמצה היא העסק התמידי וכל שפוסק מעט מלעסוק הוה היסך הדעת ופוסל, וניהו דהיסך הדעת בתרומה פסקינן כרבי יוחנן לגבי ריש לקיש דפסול טומאה הוה ולא פסול הגוף והוה בפסחים ל"ד ע"א, שאני התם דכבר נעשה תרומה על ידי ההפרשה, וההיסך הדעת בא לפסול, ולכן אינו פוסל אם יבא אליהו ויטהרנה. אבל במצה דהאי עסק עושהו למצה משומרת וכל שאינו משומרת אינו יוצא בה כמו בבצקות של נכרים אע"פ דלא נראה שום סימן שיאזר וסידוק, אם כן הוא הדין כל שמסלק ידיו מן המצה דזה הוא היסך הדעת גבי מצה תו לא מקרי משומרת. אלא דבפנים בקונטרס כתבתי דכל שלא נילוש בפושרין לא קפדינן על עסק תמידי, עיי"ש. וניהו דאז הוה משומרת מאליו, ואנן על ידי מעשה אדם בעינן, הלא חכז"ל בטלוהו ואמרו דאסור ללוש בפושרין שלא יבא לידי חימוץ, ומצינן כעין זה, ואכ"מ להאריך, ועיקר פסול היסח הדעת בתרומה לא נזכר ברמב"ם, ועיין בפרק י"ט הלכה ד' מהלכות פסולי המוקדשין ובמשנה למלך שם, והוא פלא בעיני, ודו"ק.

ביאור רחב בדיני שימור למצה של מצוה, אשר בו ראיתי מבוכה גדולה **פתיחה** בין הפוסקים הראשונים וגם האחרונים מה הוא השימור, ואם נעשה המצה על ידי גוי וחרש שומה וקמן, וישראל גדול משמרה אם יוצא בה או לא. ועוד זאת אם נעשה המצה על ידי כח עלקמרי אשר בזה פלפלו בתל תלפיות משנת תרס"ו מה דינה. ועל כל אלה נתתי לבי לברר ההלכה משורשה. ואני תפלה לאיל הרועה אותי מעודי שיאיר עיני בתורתו ויצילני משיגאות בזכות אבותי הקדושים נ"ע.

ומפני דבחדא זימנא למדתי גם סוגיא דחמין נוקשא ריש פרק אלו עוברין¹ אשר גם בה זכיתי לגלות מצפונות שלא שערום המחברים שלפני, ומקום הניחו לי להתגדר בו, ויש לסוגיא זו גם איזה שייכות לעניני שמירה כאשר תראה בפנים, חברתי יחד שני עניני פסח אלו, ובא זה ולימד על זה. כי על שניהם משכנתי נפשאי לירד לעומק ההלכה ולמצא דעת קדושים. והנני מוציאם לאור עולם למען יבחנו דברי מגדולי דורנו. ואך אחת אשאלה מן המעיין אותה אבקש, שלא ירוץ הקורא בדברי במהירות ולא יהיה נבחל להשיב עליהם עד שיתבונן בהם במתינות, ואז יחרוץ משפטו לרחק או לקרב. וזה החלי בעזרת השם יתברך.



כתב המחבר בסימן תנ"ג סעיף ד' וז"ל: "החיתין שעושין בהם מצות מצוה **מצות** טוב לשומרן שלא יפול עליהם מים משעת קצירה וכו'" עכ"ל. ובבאר הגולה ציין שדין זה מטור בשם הרי"ף, כי ז"ל הטור² "כתב רב אלפס שצריך לשמור החיתין שיוצאין בהם ידי מצה משעת קצירה שלא יבא עליהם מים" עכ"ל. הרי ברור דבר דרך במצה שיוצאין בה ידי חובה בעיני שמירה זו. ולקמן בסימן תנ"ט סעיף ב' כתב המחבר וכן הוא בטור שם, דלכתחלה לא יניח העיסה בלי עסק אפילו רגע אחת. ודין זה נלמד ממימרא דרבא³ דלא תגביה ידיה מן התנור כפירוש רש"י שם דלא יניח העיסה בלא עסק, או ממשנה דשלוש נשים בפרק אלו עוברין.⁴ כמובא בבית יוסף שם. ודין זה ודאי שייך בכל המצות שאוכלין בפסח, וכן נראה ממה דהביא דין זה בסימן תנ"ט בין שאר הדינים השייכים בכל המצות, ולא בסימן ת"ס שמדבר בו ממצה של מצוה.

1. פסחים מ"ב ע"א.

2. דף תי"ז בטור החדש.

3. פסחים מ"ב ע"ב.

4. שם מ"ח ע"ב.

השמירה
מהקצירה
או מהעסק
בעיסה?

וזה תימה דכמו דין דשימור משעת קצירה ילפינן מקרא ד"ושמרתם את המצות"⁵, כך ילפינן דין זה דאשה לא תגביה ידיה מן התנור מקרא ד"ושמרתם" כמו שמבואר בריש"י ריש פרק "כל המנחות"⁶ ד"ה מנין וז"ל: ושימור היינו שיעסוק בבצק כל שעה כדאמרינן בפסחים דף מ"ח ע"ב עכ"ל. והוא משנה דג' נשים,⁷ והיינו הך דרבא⁸ כמבואר בבית יוסף. ואם כן, מאי שנא האי שימור דחיתין משעת קצירה, דאינו אלא במצה של מצוה, משימור דעסק בעיסה דבעינן בכל המצות, כיון דגם שניהם מחד קרא ילפינן.

תמיהה על
מפרשי
הרי"ף

אבל באמת מש"כ הטור בשם הרי"ף בס' תנ"ג דשימור משעת קצירה בעינן דוקא במצה של מצוה, אין זה לשון הרי"ף. וכפי הנראה מפרש הטור דברי הרי"ף כן, וכן מפרשן הרי"ף ז"ל ע"ש. אבל המעיין ומדקדק בדברי הרי"ף עצמן יראה דנחפוך הוא, כי הרי"ף בכל המצות איירי. והוא נקודה נפלאה על הני גדולי הראשונים ז"ל. וז"ל הרי"ף⁹: "ומבעי' ליה לאינש לנטורי קימחא דפיסחא מעידן קצירה דאמר קרא "ושמרתם את המצות"¹⁰ ואמר להו רבא להני דמהפכי כיפי כי מהפכתי הפיכו לשם מצה, כלומר הזהרו שלא יבא עליהם מים" עכ"ל.

הרי"ף:
ה"שמירה"
שלא יחמיץ,
ולא לשמה

הנה גירסת הרי"ף במימרא דרבא לשם "מצה", ולא כמו שהוא בגמרא שלפנינו לשם "מצוה". ולא עוד אלא שהרי"ף עושה "כלומר" שלא נטעה דלשם מצוה קאמר, וכתב "הזהרו שלא יבא עליהם מים". הרי דלא דבר כלל ממצה של מצוה אלא ממצה סתם. ובא וראה החילוק שבין דברי הרי"ף ז"ל לדברי ריש"י ז"ל דף ל"ח ע"ב בד"ה "ושמרתם את המצות" דכתב וז"ל: "עביד להו שימור לשם מצה, כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ, התכוון לשם מצה של מצוה" עכ"ל. הרי דתירתי קאמר דבעינן שימור שלא תחמיץ, והאי שימור יהיה לשם מצה של מצוה. והרי"ף רוצה לשלול זאת דלא נימא דבעינן שימור לשם מצוה, לכן קאמר "כלומר הזהרו וכו'". ורצונו לאמר, דהאי לשם מצה דקאמר אינו אלא אזהרה על שימור שלא תחמיץ, ומה דקאמר רבא ליהפכי לשם מצה, יש לאמר על פי הירושלמי¹¹ דלחד

5. שמות י"ב י"ז.

6. דף נ"ג ע"א.

7. פ"ג מ"ד.

8. דף מ"ב ע"ב, דלא תגביה ידיה מן התנור.

9. דף י"ב ע"א בדפי הרי"ף.

10. שמות י"ב י"ז.

11. פסחים פרק ב' הלכה ד'.

מאן דאמר פליגי בית שמאי ובית הלל במצה ישנה כמו בסוכה. אבל רב יוסף קאמר דמצה ישנה דברי הכל היא, דכיון דלא עשאה לשם פסח ברי שלא דקדק בה. ולפנינו נדבר מירושלמי זה באריכות. הרי דכל שלא עשאה לשם פסח מלתא דלא רמיא עליה הוא, ואינו מדקדק בה. ולכן קאמר רבא שידעו שהיא לפסח, כדי שיזהרו בה יפה. אבל לא בעינן כוונה לשם מצוה לילה הראשונה כשיטת רש"י ז"ל. וכיון דלר"ף לא בעינן כוונה לשם מצת מצוה, ממילא בכל המצות בעינן שימור, דקרא ד"ושמרתם" סתמא בכל המצות כתיב. אלא דלרש"י, דבעינן כוונה לשם מצוה, הקרא דחוק, ומוקים אנפשיה דעל מצות מצוה דלילה הראשונה קאי. אבל הר"ף, דלא בעינן מקרא ד"ושמרתם" אלא שימור מחימוץ, מהיכי תיתי נוקי קרא דכתוב סתם בכל המצות דייקא למצת מצוה של לילה הראשונה. וכפירושי בדברי הר"ף מבואר גם בהרב המגיד¹² דלר"ף ורמב"ם בכל המצות בעי שימור, ולקמן נדבר עוד מזה באריכות.

ואין ספק אצלי דהר"ן והמור ז"ל נכשלו בפירוש דברי הר"ף משום דעמד לפנייהם סוגיא דלחמי תודה, דשם קאמר רבה דלחמי תודה פסולים למצת מצוה משום דלא נשתמרה לשם מצה אלא לשם תודה. ולפירוש רש"י שם גם רב יוסף, דקאמר משום דאינה משתמרת לשבעת ימים, מודה להא דרבה, ועליה קסמך בפירוש רש"י עיי"ש. ולא עלה על דעתם דהרמב"ם מפרש הסוגיא באופן אחר, וממילא דגם רבו הר"ף ז"ל כן, דבחד שיטה אזלו כמו שכתב הרב המגיד ז"ל. והוא השיטה המחזורת ומוכרחת מכח ראיות ברורות כאשר תראה בביאורינו בס"ד. והאמת עד לעצמו, והוא אהובה מכל, ותורה אמת כתיב בה ואין מחניפין בה.

ומרם שנבא לבאר הסוגיא דלחמי תודה לפי שתי הדרכים, רש"י ורמב"ם ז"ל, נבאר שיטת הרמב"ם בפסקיו בחבורו. וז"ל בפרק ה' הלכה ח': תבשיל שנתבשל ונמצאו בו שעורים או חטים אם נתבקעו, הרי כל התבשיל אסור, שהרי נתערב בו החמץ. ואם לא נתבקעו מוציאין אותן ושורפין אותן ואוכלין שאר התבשיל שאין הדגן שנבלל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה, ואינו אלא מדברי סופרים משום שנאמר "ושמרתם את המצות"¹³ כלומר הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חימוץ, ובהלכה ט': לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל בפסח שלא יבא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חימוץ עכ"ל. וכתב הרב המגיד וז"ל: "ולא נזכר בהלכות

12. בפרק ה' הלכה ט' מחמץ ומצה.

13. שמות י"ב י"ז.

ולא בדברי רבנו שום חילוק בין המצה של לילה הראשונה למצה שאדם אוכל בשאר ימי הפסח. אלא שבסוף ערכי פסחים¹⁴ כתב האלפסי היכי דלית ליה כולה סעודתא ממצה דמנמרי, אלא כזית בלבד דמנמרי, הוא דאית ליה אכול ברישא וכו'. וכן כתב רבינו סוף פרק ח' הי"ג: "מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית וכו'. הורו ז"ל שהשימור אינו מעכב, ולכתחלה ראוי לעשותו בכל הדגן אלא שאינו מעכב אלא לילה הראשונה, שהוא חובה לאכול מצה המשומרת, וזה הכרח לפרש דבריהם, וכן משמע הסוגיא בפרק כל שעה וכו'" עכ"ל הרב המגיד ז"ל.

הרי יוצא מפורש מדברי הרב המגיד דסובר בדעת הרי"ף והרמב"ם דהשימור הוא רק מכל צד חימוץ, ולא בעינן לשמה¹⁵, וקרא דשמרתם בכל המצות מיירי, אלא דבכל ימי הפסח אינו אלא לכתחלה, אבל בלילה הראשונה דאיכא חובה באכילתה השימור מעכב, דאינו יוצא רק במצה המשומרת מכל צד חימוץ, אבל ענין השימור חד הוא בכל הפסח כמו בלילה הראשונה. ובמחילת כבוד תורתו של המנחת חינוך ז"ל, שגה בפירוש דברי הרב המגיד אלו, דזה לשונו במצוה יוד אות ב': "ועיין בהרב המגיד פרק ה' ה"ט כתב דאינו מבואר ברמב"ם לענין שימור אם יש איזה חילוק בין מצה של מצוה לשאר מצות, אך מדכתב סוף פ"ח הי"ג מי שאין לו אלא כזית מצה משומרת וכו', וכן הוא ברי"ף סוף פרק ערכי פסחים, אם כן מבואר מדבריהם גם כן דמצה צריכה שימור לשם מצת מצוה. וכן בפרק ו' כתב הרמב"ם דחלות תודה אינו יוצא בהם משום דכתיב ושמרתם וכו' יצאה זו שאינה משתמרת אלא לשם זבח" עכ"ל. הנה מה שהביא הרמב"ם מחלות תודה תראה לקמן¹⁶ בבאורנו דשם מבואר ההיפך, ברור כשמש בצהרים. אבל מה שכתב דהרב המגיד מסיק דגם לרי"ף ורמב"ם בעינן שימור למצה של מצוה זה מבהיל את הרעיון, הלא כל אשר לו עינים לראות ישפוט בצדק כי נהפוך הוא, דהא כתב דלכתחלה בעינן מצה המשומרת לכל הפסח, הרי דלא בעינן שימור למצה של מצוה או כוונה לשם מצות מצוה, דהא לכל יומי בעינן שימור ובהם ליכא חובה אלא רשות, אלא דהאי שימור מכל צד חימוץ בעינן בכל יומי לכתחילה, ולילה הראשונה מעכב האי שימור בדיעבד, אבל

הרמב"ם
כהרי"ף

14. דף כ"ז ע"א בדפי הרי"ף.

15. וכ"כ בערוך השולחן סי' תנ"ג סעי' כ"א בדעת הרי"ף והרמב"ם. וכן בחזו"א סי' קכ"ד עמ' ר"ב, כתב דמלשון הגמ' והפוסקים משמע דא"צ עשיית המצה לשמה, אלא שצריך מצה של לילה שימור מחימוץ ולא די במה שיראה שלא הכסיפה פניה, וצריך שימור או משעת קצירה או משעת לישה כמחלוקת הפוסקים בזה.

16. עמ' ל, דמבאר דעת הרמב"ם דחלות תודה יוצא בהן יד"ח.

השימור הכא והכא חדא הוא. וכפי הנראה גם המנחת חינוך נכשל בפירוש דברי הרב המגיד מפני שנגרר אחר רוב הראשונים דפירשו כן דעת הרי"ף להשוותו עם פרש"י בסוגיא דלחמי תודה. לכן לא חלי ולא הרגיש כי דברי הרב המגיד מפורשים להיפוך מפירוש הר"ן והטור בשיטת הרי"ף.



מו"מ
ברמב"ם
מצה בשאר
ימי הפסח
הוה "מצוה
רשותית"

והנני לבאר שיטת הרמב"ם ז"ל, והנה בתחלה עלה במחשבה לפני דהרמב"ם היה סובר דקרא ד"ושמרתם" על כרחך בכל המצות משתעי ואם כן שימור למאי, דאין זה דומה לתרומה דאיכא מצוה בשמירתה דלא תתחלל קדושתה. אבל מצה למה מזהירה התורה לשמרה מן החימוץ הלא אם תחמיץ ישרפנה. לכן מפרשינן הקרא דצריך להזהיר על שמירה יתירה, דהיינו שיעסוק בבצק כל שעה, דאם מניח העיסה בלי עסק, מיד מתחיל משפט החימוץ, וכעין שכתבו האחרונים בכבוש מעת לעת דצריך לאמר שמתחיל הריכוך והבליעה מתחלת הכבישה ונגמרה הבליעה במעל"ע.¹⁷ וטרחתי להעמיד דעה זו, אבל לא עלתה בידי מכמה טעמים.

חדא, דאם כן תהיה מצה שלא נשתמרה כן אסורה לכל הפסח. שנית, למה יהיה זאת מדברי סופרים ולא מדברי תורה הלא "ושמרתם" מקרא מלא הוא, ואין זה דומה לאסמכתא או לשאר דרשות מ"ג מדות דקרי להו הרמב"ם דברי סופרים כידוע, דהא קרא דושמרתם על כרחך מורה או כדעת רש"י על שימור לשמה למצה של מצוה, או כפי דעת הרמב"ם שלא יניח העיסה בלי עסק. שלישית, על כרחך קרא למצוה אתי, ולא לאיסורא למצה שאינה משומרת, דאם לאסור אינה משומרת הוה ליה לכתוב "תאכלו מצות משומרות", ומדכתיב "ושמרתם" על כרחך דאיכא ציווי על השמירה, ולכל ימי הפסח דליכא מצוה באכילתה, איך אפשר להיות ציווי על השמירה. ומהאי טעמא ניחא נמי דרש"י אף על גב דאית ליה דקרא "ושמרתם" על שימור לשמה אתי, מכל מקום סבירא ליה נמי דילפינן מניה דלא יניח העיסה בלי עסק אפילו רגע, כמו שפירש שם בפרק "כל המנחות באות", משום דסבירא ליה דניהו דשימור היינו עסק תמידי, דלולי זאת אינה משומרת, מכל מקום, על כרחך, דוקא אמצה של מצוה קאי, משום דלא כתיב "תאכלו מצות משומרות", רק דרך ציווי לשמור את המצות. וכיון

17. כ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' צ"ב ד"ה ונחזור. וכן בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"ג סי' ס' ד"ה והנה המ"א, מביא בשם החות יאיר דבלע לאט לאט ועד גמר המעל"ע נגמר הבליעה.

דאמצה של מצוה קאי, ממילא בעינן שימור לשם מצוה, ולא משום חשש חימוץ לבד, השייך בכל המצות.

אבל כוף אזניך ושמע, דהא דאמרינן מצה של שבעה רשות, לאו רשות ממש קאמר אלא לגבי חובה דלילה ראשונה קרי ליה רשות, ורצונו לאמר מצוה רשותית.¹⁸ וכן קרי ליה הרמב"ם חגיגת ארבעה עשר רשות לגבי קרבן פסח¹⁹ בפרק י' מהלכות קרבן פסח ה"ג. ועיין בפסחים נ"ד ע"ב, תוספות ד"ה והאמר רבי יוחנן.²⁰ וכבר כתב כן הפני יהושע בפסחים²¹ דלרבי שמעון איכא מצוה בכל הפסח באכילת מצה. ואני אומר דהוא הדין לכולי עלמא לדעת הר"ף והרמב"ם, אי בעית אימא גמרא, ואי בעית אימא סברא. דהנה קראי הרבה²² דשבעת ימים תאכלו מצות למאי אתא, דהא לרשות גמורה לא אצטריך, וכמו שכתבו התוספות זבחים דף ס"ו ע"א ד"ה אלא, דאי אפשר לאמר בכל הלאווין שבתורה דאינו צריך לאכול או לעשות דבר זה, או במצוות עשה דרשאי לישב בסכה וליקח לולב, דלזה לא צריך קרא עיי"ש. ומבואר כן ברמב"ם בפ"ו הל' ז' מסוכה וז"ל שם: "אכילה בלילי יום טוב ראשון בסכה חובה. וכו' מכאן ואילך רשות. רצה לאכול סעודה סועד בסכה. רצה אינו אוכל כל שבעה אלא פירות או קליות חוץ לסכה אוכל כדין אכילת מצה בפסח" עכ"ל. והוא מגמרא סכה דף כ"ז. וכחכמים דרבי אליעזר, דילפינן סכה מפסח ללילה ראשונה, ומינה ילפינן נמי פסח מסכה לשאר יומי. דכי היכי דבסוכה אם סועד בסכה עביד מצוה כן נמי בפסח אם אוכל מצה כל שבעה מצוה קעביד. והכא רשות קרי ליה לגבי חובה דלילה הראשונה. עוד ראייה נפלאה דאיכא מצוה רשותית כל ימי הפסח באכילת מצה מהא דפסקו התוספות והר"ף בריש פרק "אלו עוברין", והטור בסימן תמ"ב אחריהם,²³ דחמץ נוקשא אינו אלא מדרבנן, ויש להפליא

18. וכ"כ בחזקוני פר' בא. והמאירי בפסחים צ"א ע"ב. וראוי להעתיק כאן דברי מרן ה"חתם סופר" בשו"ת יו"ד סי' קצ"א: ולזה י"ל קצת כשיטת החזקוני עה"ת דמצוה איכא באכילת מצה כל שבעה אע"ג דהיא רשות ואי בעי לא אכיל כלל, ומש"ה אין מברכין כל ז' על מצה מ"מ אי אכיל מצוה קעביד ע"כ. ובאחרונים מגדירים זאת "מצוה קיומית" דרך אם רוצה מקיימה.

19. וכן הוא במאירי פסחים ע' ע"א דהוה דאורייתא. אולם בתוס' שם בד"ה לאו, כתב דחגיגת י"ד מדרבנן.

20. דמבארים לגבי תפילה דאמרינן דהוה רשות, דאינו רשות לגמרי רק דאינו חובה אבל מצוה איכא.

21. דף כ"ח ע"ב ד"ה שם בשעה.

22. שמות י"ב מ"ו. שם י"ג נ"ז. שם י"ג נ"ז.

23. דף שני"ז בטור החדש.

על פסק זה מהא דאיתא ריש פרק "כל המנחות"²⁴ דנוקשא אתמעט ממצה דאמרינן "מצה" ולא נוקשא. אם כן, על כל פנים איכא איסורא דאורייתא באכילת נוקשא ד"מצות תאכלו" ולא נוקשא. ובירושלמי פרק קמא דפסחים הלכה ד' קאמר דאיכא באכילת חמץ עשה ולא תעשה ד"מצות תאכלו" ולא חמץ. ואם כן, הוא הדין בנוקשא איכא לאו הבא מכלל עשה. וזו קושיא עצומה שאין עליה תשובה אחרת אלא בשנאמר ד"מצות תאכלו" למצוה רשותית אתא, ואם כן, ניהו דעבר אעשה באכילת נוקשא, היינו דלא קיים האי מצוה רשותית, אבל עדיין איסור לא שמענו, דהוה כמו בסכות, דאי לית ליה סכה דשרי לאכול גם פת חוץ לסכה, ולא נאמר דיאכל קליות ואגוזים, הכי נמי כיון דלית ליה מצה שרי ליה נוקשא כמו קליות ואגוזים, אבל איסורא ליכא. אבל אם נאמר דרשות גמור קאמר, אם כן, כל שאינו מצה אלא נוקשא, איסורא נמי איכא דלא התיר אלא מצה ולא חמץ ולא נוקשא, דנמי ממועט מ"מצה" כבגמרא מנחות הנ"ל.

אלא דלכאורה קשה מגמרא דף ל"ו ע"א דספרו לנו שם מהנהו תנאי קדמאי רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא שלשו עיסתן בשאר יומי ביין שמן ודבש. וכן אמר ריש לקיש לברתיה ביומא קמא לא תלושי לי בחלבא אבל מכאן ואילך לושי לי בחלבא. ואיך בטלו צדיקי עולם מצוה רשותית זו של מצה כל ימי הפסח? ובסכה²⁵ אמרינן דאפילו פירות העלו לסכה אף על גב דלא בעי סכה. ובני הרב האברך מו"ה עקיבא שיחי' רצה לתרץ זאת דכל שלא רצה לאכול לחם עוני רק מצה עשירה אינו מחויב, וגם מצוה ליכא להכניס עצמו לדחוק נפשו כדי לאכול מצה ולקיים מצוה רשותית. והשבתי לו דהגם דגוף הסברא בודאי אמת, דאם אינו תאב לאכול פת לא נאמר דמצוה לדחוק נפשו לאכלו כדי לקיים מצוה, אבל היא גופא קשיא דמשום חיוב מצוה היה להם להרגיש תאות נפש למצה סתם. וכעין שאמרו בפסחים מ"ו ע"ב, בשוחט מסוכנת לאחר שסעד כבר, דמשום הפסד ממונו גמיר בנפשו לאכול. הרי, דהפסד ממונו מוליד בנפשו תאות אכילה אחר שכבר אכל כדי שבעו. וקל וחומר הדבר שתאות מצוה יוכל לשנות רצון צדיקי עולם ממצה עשירה למצה סתם.

24. מנחות נ"ג ע"א.

25. עיין יומא ע"ט ע"ב.

אבל דע כי לחם עוני לא בעינן אלא בלילה ראשונה, אבל "מצוה רשותית" של שאר יומי יוצא גם במצה עשירה, דלא נאמר "לחם עוני" אלא בקרא²⁶ ד"שבעת ימים תאכל מצות לחם עוני". ולא מבעיא למאן דליף²⁷ מהאי קרא בפסחים דף כ"ח ע"ב קביעת חובה בזמן הזה, הרי דדוקא לילה ראשונה בעינן לחם עוני, אבל שאר קראי טובא דאתי לרשות לשאר יומי דכתיב בהו "מצות" סתם, בלא "לחם עוני", גם מצה עשירה בכלל. אלא אפילו לרבי שמעון, דנפקא ליה קביעת חובה בזמן הזה מ"בערב תאכלו מצות".²⁸ ושם לא נאמר "לחם עוני". ואם כן, אם נאמר דבכל ימי הפסח לא בעינן לחם עוני, כן נמי בלילה הראשונה בזמן הזה, וקרא ד"לחם עוני" בזמן דאיכא פסח משתעי. והיה לזה דרך באגדה בשנאמר דבאכילת מצה אית בה תרתי, זכר לעוני מצרים "כחא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים", וגם זכר לחירות "על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם וכו'. ועיין בשו"ת ק"ד בעל כתב סופר, אורח חיים, סימן נ"ב ד"ה "וראיתי באל"י רבה", ואם כן, יש לומר בזמן דאיכא פסח דיישראל בני חורין שרוין על אדמתם, בעינן גם זכר לעוני מצרים, לחם עוני. אבל בזמן הזה, דאכתי עבדי דאחשורוש אנן, סגי במצה עשירה, זכר לגאולה דהללו עבדי הי ולא עבדי פרעה המשוקעים בטומאה וגלות הנפש, אבל זכר לשעבוד לא בעינן, דאכתי עבדי דאחשורוש אנן. אבל באמת להלכה ליתא, דודאי גם בזמן הזה בעינן, לכו"ע לחם עוני. וטעמא דהא מלתא הוא משום דאמרין בסוף פסחים²⁹ "אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו". ופריך הש"ס, "פשיטא דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי. ומשני "מהו דתימא הא אפקיה קרא מהיקישא, קא משמע לן דכי אהדריה קרא, למלתא קמייתא אהדריה". ופירש רש"י: אף על גב דיצא מן הכלל ועל כל הכלל יצא, גם ללילה הראשונה, וכי כתיב "בערב תאכלו מצות" היא מצוה חדשה, קא משמע לן דכי אהדריה בהאי קרא ד"בערב תאכלו מצות" לקרא קמייתא, דאתקיש מצה לפסח, אהדריה. ואם כן לדידן, אף דלית לן כרבי אלעזר בן עזריה, היינו משום דלדידן גם אכילת פסח כל הלילה. אבל הא מלתא דקרא ד"בערב תאכלו מצות" אקרא דאתקיש מצה

26. דברים ט"ז ג'.

27. רבי יהודה.

28. שמות י"ב י"ח.

29. דף ק"כ ע"ב.

לפסח אהדריה, גם לדידן איתא. וכיון דבזמן דאיכא פסח בעינן לחם עוני, גם בזמן הזה בעינן לחם עוני בלילה הראשונה. אבל כל ימי הפסח קיים מצוה רשותית גם במצה עשירה.

ועיין במגן אברהם סימן תע"א סעיף סק"ה דמצה עשירה במי פירות עם מים יוצא בה כדיעבד, כן הביא בשם גבורת ה' וב"ח. והמגן אברהם דחה דבריהם, ועיין בכתב סופר הנ"ל דקושיותיו של המגן אברהם לא קשו מידי. ובגוף הדין נראה לי דהני סברו דניהו דאהדריה קרא למלתיה, דבעינן לחם עוני גם עם הפסח, מכל מקום, כיון דאינו מפורש בהדיא בקרא ד"בערב תאכלו מצות", איכא על כל פנים מצוה באכילתה, דהיינו חובה, במצה עשירה, אף על גב דאם נזדמן לו לחם עוני אחר כך צריך לאכול עוד הפעם. אבל גוף המצוה יצא גם במצה עשירה. אבל מרמב"ם לא משמע כן, דהוא ז"ל כתב³⁰ דאם לש ואכל מצה עשירה, לא יצא ידי חובתו, משמע דלא יצא כלל. ואולי יש לאמר דדין זה תלוי מאיזה קרא ילפינן מצה בזמן הזה. דאם כרבי שמעון מ"בערב תאכלו מצות", יש מקום לדינו של הב"ח, דבדיעבד יצא גם במצה עשירה. אבל אם מ"שבעת ימים תאכל עליו מצות", כרבי יהודה, אז לא יצא כלל, דשם בהאי קרא כתיב "עוני". וניהו דהרמב"ם מביא קרא ד"בערב תאכלו מצות" בריש פרק ו', הלא הלחם משנה באמת הקשה עליו דלדידיה דפסק כרבי יהודה הוה ליה להביא קרא ד"שבעת ימים". וכתב דאה"נ, דהרמב"ם מניה קא יליף חיובא בזמן הזה, אלא שמביא קרא ד"בערב וכו'" על עיקר החיוב עיין שם. ובפירוש המשניות³¹ הביא באמת ב' הפסוקים. ובסוגיא דמצה בזמן הזה הארכת, ואכ"מ.

ובא וראה איך דברי אלו מפורשים ומוכרחים ברמב"ם פרק ה' הל' כ' דז"ל שם: "מותר ליתן תבלין וכו' וכן מותר ללוש העיסה במים שמן או דבש וחלב ולקטף בהם, וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני" עכ"ל. ומי לא יודה דכאן מבואר דאיכא מצוה באכילת מצה כל שבעה אבל מקיים מצוה זו גם במצה עשירה. דאם לא נאמר כן, למה לו לאמר דרק ביום הראשון בעינן זכרון לחם עוני, הא כל עיקר אכילת מצה אינו אלא בלילה א', ובשאר יומי הלא אין חילוק בין אוכל קליות ופירות או מצה. ועל כל פנים בהא סלקינן דאכילת מצה כל שבעה אית בה מצוה רשותית, ובלילה ראשונה חובה.

30. פרק ו' הל' ה' מחו"מ.

31. בפרק "כל שעה" דף ל"ה, במתני' "אלו דברים".

וְלָפִי זה, קרא ד"ושמרתם" שפיר קאי על כל המצות שאוכל בפסח, ואם אינה משומרת ליכא מצוה. אבל גם איסורא ליכא, דלא גרע מנוקשא להני פוסקים דלאו דאורייתא, דאיסורא ליכא אלא בחמץ גמור כדכתיב בקרא ד"לא תאכל עליו חמץ". ולכן כתב הרמב"ם³² דחטה שנבלל ולא נתבקעה דאסורה מקרא ד"ושמרתם", דהיינו מכל צד חימוץ כאשר ביארנו למעלה, אין זה אלא מדברי סופרים, כי רק אסמכתא בעלמא הוא לאסור כל שלא החמיץ, וקרא אתא דאין בה מצוה באכילתה, אבל איסור אין כאן רק מדברי סופרים.

עיסת
החרש

וְדַע דגם עיסת החרש³³ דשהה שיעור מיל בלא עסק גם כן אינו אסור אלא מדרבנן, כל שלא נראו בו סמני שיאור וסידוק, ודלא כמו שנראה לפום רהיטא בפשטות לשון הרמב"ם, וכמו שהבין הרב המגיד ז"ל. דז"ל בה"ג שם: "אם שהה הבצק עד שהגיע להשמיע קול כשאדם מכה בידו עליו כבר החמיץ וישרף מיד, ואם אין קולו נשמע אם שהה כדי שיהלך אדם מיל כבר החמיץ וישרוף מיד" עכ"ל. משמע דהנך תרתי שווין הם להיות חמץ גמור של תורה, וכן כתב הרב המגיד בפירושו. אבל אחר העיון נלפע"ד דאי אפשר לאמר כן, דהנה אחר כך באותה הלכה כתב הרמב"ם: "וכן אם הכסיפו פניו כאדם דעמדו שערותיו, הרי זה אסור לאכלו ואין חייבין עליו כרת" עכ"ל. והנה זהו שיאור דמתניתין דקתני³⁴ שיאור ישרף והאוכלו פטור. וקשה טובא, דכאן השמיט הרמב"ם הא דקתני במתניתין "ישרף", וכתב תמורתו "אסור לאכלו". ובעיסת החרש דתנן במתניתין "הרי זה אסור", שינה וכתב "ישרף". הלא דבר הוא, והנה הרב המגיד העיר עוד דהרמב"ם השמיט דין דאיזה סידוק דמתניתין, ותירץ דסבירא ליה דסידוק והשמעת קול חד שיעורא הוא. וממילא צריך לאמר דגם עיסת החרש בכרת, דהא כיילינהו הרמב"ם בחד לישנא לכתב על שני חלוקות הראשונות החמץ וישרף מיד. וזה ודאי תימא, דהא בעיסת החרש רק איסורא בעלמא איכא, ולא כרת, ואיך משהו הרמב"ם עיסת החרש עם סידוק? ועוד, דמוכח מסברא דעיסת החרש אי אפשר להיות חמץ גמור ובכרת, דהא מלתא דפשיטא הוא דבין נוקשא לחמץ גמור יש איזה הפסק זמן, דאי אפשר לאמר דבחד רגע נעשה שיאור וסידוק. ומעתה, כיון דבשהה פחות רגע אחת ממיל הוא עדיין מצה מעליה, איך אפשר דבחד רגע נעשה שיאור וגם סידוק אתמהא!

32. פרק ה' הל' ח' מחו"מ.

33. דף מ"ז ע"א. וברש"י: שאין ניכר אם החמיץ אם לאו שמשונה הוא כחרש הוה שיש לו אוזניים ואינו ניכר אם שומע אם לאו.

34. דף מ"ח ע"ב.

ביאור
ברמב"ם
האיסור
מדאורייתא
ומדרבנן

אבל האמת יורה דרכו דהשמעת קול ושיעור מיל דכילינהו לכתב עליהם החמין ושורפין מיד, וגם מה שכתב בהלכה י"ד בשתי עיסות ששתיהן חמין גמור, הכל מדרבנן קאמר. והשמעת קול דימה הרמב"ם לחמין שרפו ולא נתבקעו, והן סמוך להתבקעות שדבר מהן בהלכות ז' וח', ושם מפורש דאיסורם אינו אלא מדברי סופרים ומקרא ד"ושמרתם", והנה האי השמעת קול כעין נתפח קודם הסידוק והחמירו חכמים לחשוב כל אלו כחמין גמור ולדונם בשרפת. אבל הכסיפו פניו, שהוא נוקשא, הוא חמור יותר, דהוא מן התורה לרבי מאיר,³⁵ דפסק הרמב"ם כוותיה, ואסור מן התורה כמו תערובת חמין. ועל זה כתב דאסור ואין בו כרת, ולא הוצרך לכתוב דישרף, דסמך אדלעיל פרק ד' הלכה ח' דפסק תערובת חמין עוברין עליו בכל יראה. וכן עריבת³⁶ עבדינן תוך ג' ימים דהוה נוקשא דחייב לבערו. דכאן בא לאמר דהכסיפו פניו נמי אסור מן התורה דהוא חמין נוקשא. וממילא ידעין מהא דלעיל דבעי ביעור. אבל הני דלעיל, בהשמעת קול ושהה שיעור מיל, דאינם חמין רק מדרבנן, הוצרך לכתוב דשורפין אותן ואסור להשהותן. והא דהשמיט סידוק לחייב עליה כרת, אפשר דלא ברירא ליה לחייב חטאת על סידוק כרבי מאיר נגד רבי יהודה, אף על גב דרבי סתם כוותיה. וכיון דבלאו הכי אין נפקא מינה העידנא, דליכא קרבן, לא רצה להכריע. או אולי כיון דממילא משתמע דכל שהוא יותר מהכסיפו פניו הוה חמין גמור, וכיון דממילא משתמע, לא האריך בו בהלכות חמין ומצה דלא נחית כאן לדנו חטאת. אבל יהיה איך שיהיה, זה ברור בדעת הרמב"ם, דבעיסת החרש אין בו איסור תורה, דזה ברור מכל הלין טעמים שביארנו.

מצוה
בסוכה
דצריך
עשייה ולא
מן העשוי

נחזור לביאור שיטת הרמב"ם: דקרא ד"ושמרתם" על כל המצות קאי, דכל שאין המצה משומרת אין כאן מצוה באכילתה, אבל איסור ליכא כל זמן שאינו חמין או נוקשא. רק מדרבנן איכא איסור גם בחטה שנבללה ולא נתבקעה, או בשהה בלא עסק שיעור מיל. וכיון דקרא ד"ושמרתם" על כל המצות שבפסח קאי ממילא לא מצינן למימר דבעינן כוונה לשמה. אבל מה דאמרה תורה "ושמרתם" דרך ציווי, ולא כתיב "תאכלו מצות משומרות", היינו משום דאתי למעט מצה שנשתמרה מאלוה, וכמו בסכה, דכתיב³⁷ "חג הסכות תעשה לך". דאף על גב דלביית הלל³⁸, דלא בעינן

35. פסחים מ"ב.

36. דף מ"ה ע"ב.

37. דברים מ"ז, י"ג.

38. סוכה ט' ע"א.

עשייה לשמה, הוה מצי למימר "ובסכתכם תשבו", אבל דרשינן "תעשה" ולא מן העשוי. הוא הדין הכא, דרשינן "ושמרתם", ולא מן המשומר מאליה. והנה בירושלמי מבואר דרשה זו, כמובא במלחמות לרמב"ן סוף פרק "כל שעה"³⁹ דממעט מצה שנלושה במי פרות מ"ושמרתם את המצות" לאפוקי רבוכה שאינה צריכה שימור. ועל כרחק דרש זאת מדכתיב "ושמרתם" דרך ציווי ולא כתיב "תאכלו מצות משומרות", דאלו היה כתוב כן לא היה מקום למעט נלושה במי פרות דאינה צריכה שימור. דהא אצטריך קרא להיכי דנלושה במים כסתם מצות דתהיה נשמרת מכל צד חימוץ, וכל שכן מצה שאינה צריכה שימור, ומשומרת מאליה דעדיפה מינה. אלא ודאי דדרשינן מדכתיב דרך ציווי דאתי למעוטי הנשמרת מאליה.

אבל גם הבבלי דורש כן. והוא מהא דאמר רבא פסחים דף מ' ע"א דמצוה לללתות דהקשו שם בתוספות⁴⁰ דמנא ליה דמצוה לללתות כיון דבעי רבא שימור משעת קצירה שלא יבא על החיטין מים. ותרוצם דחוק מאד כידוע. וכן יש להקשות על הא דאמרינן במנחות⁴¹ דמנחות נלושות בפושרין מדבעי שימור ואי לאו בפושרין שימור למאי יקשה כנ"ל דהא גופא דלש במים קרים שימור הוא. אלא ודאי דגמרא נסמך אדרשה ד"ושמרתם" דאמרה תורה דרך ציווי. וכן במנחות "מצה תהיה"⁴² תהיה, ולא אמרה "תאכלו מצות משומרות". הרי למעוטי אתי מצה המשומרת מאליה בלא מעשה כמו בסכה, דעשוי מאליה פסולה. ולכן מצוה לללתות כדי לשמרה במעשה לנגבם היטב מיד אחר הליתתה. וכן מצוה בפושרין כדי לשמרו מן החימוץ על יד העסק, כי אם לש במים קרים אף בלא עסק לא יתחמץ, כי "תפח תלמוש בצונן" תנן⁴³, זמן שהעיסה צונן לא תתחמץ לעולם, והוה משומרת מן החימוץ מאליה, ופסולה משום תעשה ולא מן העשוי. אבל כוונת מצוה לא שמענו דמעכב כמו בסוכה לבית הלל, וממילא גם עשיית גוי או חרש שומה וקמן אינו מזיק אם ישראל עומד על גבו כמו בסכה, דסוכת גנב"ך כשרה.⁴⁴ ולפנינו נבאר זאת עוד יותר.⁴⁵ וכדעת הרמב"ם כן דעת הרי"ף, דבחד שיטה אזלי. ויותר מבואר תמצא שיטת הרמב"ם בפסקיו בדין דלחמי תודה, כאשר תראה בפירושינו בסוגיא לדעת הרמב"ם.

39. דף י' ע"ב בדפי הרי"ף.

40. ד"ה כי מהפכיתו.

41. דף נ"ז ע"א.

42. ויקרא ב' ה'.

43. פסחים מ"ח ע"ב.

44. סוכה דף ח' ע"ב.

45. עמ' ל"ה.

ועתה נבוא לביאור הסוגיא דלחמי תודה לרש"י ולרמב"ם, כל אחד לפי דרכו. ומשם תראה איזה שיטה היא מחוורת, כי סוגיא זו היא השורש והיסוד להני ב' שימות.

תנן במתניתין⁴⁶ לחמי תודה ורקיקי נזיר, עשאן לעצמו יוצאין בהם, עשאן למכור בשוק אין יוצאין בהם. ופריך הש"ס מנא הני מלי, ואמר רבה כתיב "ושמרתם את המצות", מצה המשומרת לשם מצה, יצאה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח. ורב יוסף אמר, אמר קרא "שבעת ימים תאכלו מצות", מצה הנאכלת לשבעה, יצאה זו שאינה נאכלת לשבעה, אלא ליום ולילה. ופירש רש"י דלכולא עלמא, בין לרבה ובין לרב יוסף, בעינן שימור לשמה, דהיינו לשם מצות מצה. ולפיכך לחמי תודה, ניהו דגם הם נשתמרו לשם מצה של תודה, דהא במנחות ריש פרק "כל המנחות באות"⁴⁷ מבואר דכל המנחות בעי שימור, ודרשינן מ"מצת תהיה", החייהו, אבל אנן שימור לשם מצת של מצות בעינן. וכיוון דהני לחמי תודה לא נשתמרו לשם מצה של פסח, פסולה למצות זו. ורב יוסף על כרחך אית לית הא דרשה דרבה, ועלה קסמך בדרשתו ד"שבעת ימים מצות תאכלו". דאי לאו דרשת דרבה, לא מצינן למעט אלא לחמי תודות שנשחט עליהם הזבח דתני, משנתקדשו קדושת הגוף, אינם ראויים לשבעת הימים. אבל כל שלא נשחט הזבח ולא נתקדשו, שפיר נאכלין לז' כשאר חולין. ולמה יפסלו? דקרא ד"שבעת ימים" לא דבר כלל מכוונת העשייה. אלא ודאי דאדרשה דרבה קסמך, דבעינן כוונה לשמה בשעת עשייה. וממילא כל שנעשים לשם זבח, אינם נעשים לשבעת הימים, אלא דקשה למה ליה לרב יוסף לחדש פסול שנעשו שלא לשבעת ימים, והא די בזה דרבה דלא נעשה לשם מצות מצת דפסח, לכן כתב רש"י ז"ל דבהא פליגי, דאם כוון לשניהם, לתודה ולצאת בו ידי חובת מצה, דכשרה לרבה ופסולה לרב יוסף. ואע"ג דאין מביאין תודה בערב פסח, דממעט באכילת לחמי חמין שבה, כדאמרינן לעיל⁴⁸ צ"ל דמכל מקום נפקא מינה אם עושה כן בדיעבד, דודאי לא נפסל הקרבן משום הכי. ועיין תוספות שבת דף ע"ב ע"א ד"ה "בעל חמש בעילות". כך מתפרש הפלוגתא דרבה ורב יוסף לדעת רש"י ז"ל. ויש להעיר טובא על פירושו.

46. פסחים פ"ב מ"ה, דף ל"ה ע"א

47. דף נ"ג ע"א

48. דף י"ג ע"ב

דעת רש"י
בלחמי
תודה
דצריך
לשמה

ז' קושיות
על ש"י
רש"י
קושיא
עצומה
מהירושלמי

א לפי פירוש רש"י דלרבה הוה הפסול משום דחסר כוונה לשמה בעשייתה, וזה לכולי עלמא בין לרבה ובין לרב יוסף, הש"ס דילן חולק על הירושלמי, המובא בתוספות סוכה דף מ' ע"א,⁴⁹ דפליגי בית שמאי ובית הלל במצה ישנה. ולבית הלל, דהלכתא כוותייהו, מצת ישנה כשרה, ואפילו למאן דאמר התם דבמצה ישנה כולי עלמא מודים דברי הוא דלא דקדק בה יפה, (ועיין במנחת חינוך דסובר דמהאי טעמא פסולה גם לשאר יומי, אבל) זה טעות גמורה במחילת כבוד תורתו כאשר אבאר לפנינו בס"ד הני לחמי תודה היו יוצאין בהם, דהא מצה ישנה שדקדק בהם המה, דהא גם לתודה צריכה שימור, כמו לפסח, כמו שהבאתי לעיל מגמרא ר"פ כל המנחות באות. ואיך נאמר דהירושלמי לא ידע מדרשה דרבה, דהוא פשוטה כ"כ לש"ס דילן עד שר' יוסף קסמך עלה בלי להזכירה, וכבר ישבו על מדוכה זו הפני יהושע בסוכה והמנחת חינוך. ולפנינו אטייל בדבריהם.

קושיא
נוספת
מהירושלמי

ב הירושלמי בפירושו למשנתנו לא הביא כלל הא דרבה, רק הא דר"י. ואם כן, אי אפשר לפרש כלל דר"י אדרשה דרבה קסמך, דבש"ס דילן דמסדר רב יוסף אחר רבה, יש לומר כן בדוחק, דר"י ודאי הזכיר בתירוצו האי דרשה דרבה, רק דמסדר הש"ס השמיטה מדבריו משום דכבר נזכרה בדברי רבה. אבל בירושלמי אפילו על צד הדוחק אי אפשר לומר כן.

קושיא
עצומה במה
דחלקו רבה
ור"י

ג רש"י ז"ל כתב דר"י פליג ארבה באם כוון לשתייהם. ולכאורה קשה, מנא ליה דרבה אינו מודה לר"י דאם כוון לשתייהם דפסול, אלא דלא מוקי מתניתין בהכי משום דמסתמא אין מביאין תודה בערב פסח כנ"ל⁵⁰ וכיון דמסתמא מיירי דעשה לחמי תודה שלא לשם פסח, מהיכי תיתי יתלה הפסול משום כוונת תודה דאינה נאכלת לשבעה, כיון דאיכא פסול יותר פשוט דאינה נעשית לשם מצוות מצה, דאדרבא, אם היה אומר דפסול משום דנעשה לתודה, הוה קשה לן תיפוק ליה דאינו נעשה לשם מצוות מצת. אלא דהוכחתו דרש"י היא משום דרבה מוקי קרא דושמרתם דאתא למעוטי לחמי תודה, והוצרך לזה משום דמתניתין נקט לחמי תודה, ותיפוק ליה דבעינן קרא על סתם מצה ישנה, שלא עשאה לשם פסח, דפסולה. ולחמי תודה למה לי דנקט רבה וגם תנא דמתניתין, אלא דסתם מצה ישנה גם בלאו הכי פסולה, משום דלא דקדק בה יפה, כדאמר בירושלמי. אבל לחמי תודה, הרי דקדק בה, ומכל מקום פסול משום דבעינן לשמה. - אבל קשה טובא,

49. ד"ה סוכה.

50. דף י"ג ע"ב.

דלרש"י הא שפיר איכא מצה ישנה שדקדק בה יפה, בעשאה בפירוש לשאר יומי, או שעשאה בלילה לאחר שיצא יד"ח מצה לצורך מחר דלא מצי אחר לצאת בה, ולמה ליה לנקוט לחמי תודה, דעל כרחק רב יוסף מהאי טעמא מוקי מתניתין בכוון לשם מצה ותודה שניהם יחד, משום דקשיא ליה תודה דנקיט ליה למה לי. ואיך יתרין רבה את זאת, ובפרט בברייתא, דתניא כוותיה, דקאי אקרא, דאתי קרא למעוטי לחמי תודה. הא הקרא ודאי לאו אלחמי תודה אתא, אלא אמצה ישנה שדקדק בה, שהיא פסולה, וכגון שעשאה גוי בישראל עומד על גביו, דפסולה משום דבעינן לשמה. אבל לחמי תודה, מאן דכר שמיא וזו קושיא עצומה לפירוש רש"י.

ד בהא דר"י יש לומר שני פירושים לפי שיטת רש"י ז"ל. או דכיון דלחמי תודה אין יוצאין בהם משום דאינן נאכלות לשבעה, ממילא כל שעשאן לשם תודה, אפילו איכוון נמי לשם מצה, לא מקרי עשייה לשמה, כיון דאי אפשר לצאת בהן אם יהיה תודה, והוה כנעשים שלא לשם מצה - או דנאמר דבעינן בפירוש כוונה למצה של שבעת ימים, וכל דלא איכוון למצה של שבעה איפסל למצוה. ומדברי רש"י יש משמעות לכאן ולכאן, דוק ותשכח. ועיין במנחת חינוך⁵¹ דהוא סובר בפשיטות דבעינן כוונה למצה של שבעה. ובאמת מוכח כן מדברי תוספות,⁵² שהקשו דתיפוק ליה דמצתכם בעינן, ולחמי תודה הלא של גבוה המה. ותרצו דכיון דמצתכם לא כתיב בגופיה אלא דילפינן מגזירה שוה דלחם לחם, לא מיפסל משום חכוונה למצה שאינה שלו. ורצונם לאמר דהא דילפינן דבעינן שימור לשם מצה הכשרה, היינו דווקא בדינים המפורשים בה בגופה, אבל לא מדינים הבאים מילפותא ממקום אחר. והנה אם נאמר כדרך הראשון הנ"ל, דטעמא דרב יוסף הוא דאין כאן שימור לשם מצה של מצוה, כיון דעשאן לדבר שאינו ראוי לצאת בו, אם כן מאי שנה פסול דאינה נאכלת לשבעה לפסול דאינה שלו? סוף כל סוף, אין כאן כוונה לשם מצה של מצוה, כיון דמצה זו אינה עומדת לצאת בה יהיה מאיזה טעם שיהיה. אבל אם נאמר דר' יוסף בעי כוונה מפורשת למצה של שבעת ימים, דהיינו הראויה לשבעה ויליף זאת מ"ושמרתם את המצות", שתשמרו אותם לשם כל דיניה המפורשים בה, בזה שפיר יש לחלק דלא בעינן האי כוונה מפורשה אלא לדיניה המפורשים. אבל לדיניה היוצאים מדרש שממקום אחר, לא צריך כוונה להן בשעת עשייה. וכן

51. מצוה י' אות י"ב.

52. דף ל"ח ע"א ד"ה חלות תודה.

מפורש באמת בלשון התוספות להמעין בת. אלא דקשה טובא, למה באמת לא נפסול משום דאין כאן כוונה לשם מצוה, דכיון דנעשה לתודה, ואינה ראויה למצה, איך שייך לאמר דכוונתו לשם מצה, דהא דכתב רש"י ז"ל דלרבה דאיכא ליה שתייהן שפיר דמי, משום דרבה לא סבירא ליה דמצה הנאכלת לשבעה בעינן. ואם כן, אין כאן סתירה. אבל אי מצד מצתכם פסול, הרי איכא כאן סתירה. ואיך תהני כוונה לשם מצה על מצה שאינה ראויה עתה בשעת עשייתה על כל פנים, וזה הוא תימא רבתא (אלא דבביאורינו לקמן תראה דקושית התוספות באמת לא קשה מידי).

ה הש"ס מביא ברייתא⁵³: תניא רבי אילעאי שאלתי את רבי אליעזר מהו שיצא אדם בחלות תודה ורקיקי נזיר א"ל לא שמעתי וכו'. הנה רבי אילעאי לא שאל על החילוק שבין עשאו לעצמו או עשאו למכור בשוק, אלא בסתם על חלות תודה ורקיקי נזיר, אם יוצאין בהם או לאו. והיתכן שעל זה השיב רבי אליעזר הגדול דלא שמע, וכי לא שמע דבעינן עשיית מצה לשמה, דרשה פשוטה, בין לרבה ובין לר' יוסף, לפי דעת רש"י ז"ל. וכי לא קיים רבי אליעזר מצות מצה מימיו.

תמיהה
מהתנא
ר' אליעזר

ודע דלכאורה בלא שיטת רש"י קשה על רבי אליעזר, שהוא מתלמידי שמאי, איך לא סבירא ליה ולא ידע דבעינן מצה לשמה, דהא בית שמאי ודאי אית להו דבעינן מצה לשמה כמו סכה. אבל זאת יש לתרץ בתירוץ מספיק. דהנה הפני יהושע בסכה שם תמה על הירושלמי, דאיך קאמר בהסלקא דעתא דב"ש וב"ה פליגי במצה כמו בסכה, דמה ענין סכה למצה, דהא בסכה בקראי פליגי, כדאמרין בגמרא, דב"ש ילפי דבעינן סכה לשמה מ"חג הסכות לה⁵⁴ או מ"חג הסכות תעשה לך⁵⁵ לשם חובך. ובית הלל מוקי הנחי קראי למלתא אחריתא, כמבואר שם בגמרא. אבל מצה לשמה מנא ליה? ועיין במנחת חינוך דתמה על הפני יהושע, וכי נעלם ממנו סוגיא מפורשת דלחמי תודה דדרשינן מ"ושמרתם" דבעינן שימור לשמה, והנה יפה העיר דהוה לו להזכיר סוגיא זו עכ"פ. אבל בזה עדיין לא מתורץ קושיתו כלל, דאם מ"ושמרתם" דרשינן לשמה, מנא ליה דבית הלל פליגי על זה, דסוף כל סוף אין לזה שום שייכות לסכה דנאמר דמוכרחים לפליגי במצה כיון דפליגי בסכה. אלא ודאי דאין לנו מנוס אחר מקושיא חמורה זו

53. פסחים דף ל"ד ע"ב.

54. ויקרא כ"ג, ל"ד.

55. דברים מ"ז, כ"א.

רק תירץ הפני יהושע שם, דמכח הגזירה שוה דט"ו ט"ו ילפינן מצה מסכה, וממילא שפיר תליה זה בזה. וקרא ד"ושמרתם" לא אתי כלל אלשמה, לא לב"ש ולא לב"ה. ולפי זה, ר"א לשימתיא אזיל, דבסכה דף כ"ז ע"א סובר רבי אליעזר דיכול להשלים אכילת יום טוב הראשון בסכה ביום טוב האחרון. עיין שם בפירושי רש"י ותוספות. וגם לשניהם לית ליה לרבי אליעזר גזירה שוה ט"ו ט"ו. ואם כן, ניהו דסובר כב"ש בסוכה ישנה דפסולה, דבעינן סכה לשמה, אבל במצה דלית ליה גזירה שוה, לא ידע ולא שמע מלשמה. כל זאת יש לאמר לולי פירוש רש"י, אבל לפי פירושו, ד"ושמרתם" הוה דרשה פשוטה ומפורסמת לכולי עלמא אשימור לשמה, איך לא שמע רבי אליעזר הגדול, רבו של רבי עקיבא, מדרשה פשוטה הלזו, אתמהא?!

ן קתני במתניתין "עשאן לעצמו אין יוצא בהן" בלשון יחיד, "עשאן למכור בשוק יוצאין בהן" בלשון רבים. ורש"י נראה כמגיה וכתב "יוצא בהם אם לא מכר להן". וראיתי בגליון הש"ס דפוס וויען משנת תרכ"ה שכתב שכן הוא הגירסא במשנה שבירושלמי, ולדינא אין נפקותא בזה, דכל שלא מכרן יוצא בהם עיין שם. ולא ידעתי האי גליון של מי הוא, אבל, במחילת כבוד תורתו, לא דק שפיר, דלפרש"י, דאם נעשה לשם שניהם לתודה ולפסח יוצאין בהם, ה"ה אם עשאן למכור בשוק ומכרן והני לוקחין אירע להם איזה אונס שלא נשחט הזבח (ולפי מה שאכתוב לקמן, דלחמי תודה מקרי "מצתכם", ודלא כתוספות, אפילו נשחט הזבח), ודאי יוצאין בהם. דאין לאמר, שכיון דעשאן על תנאי שאם לא ימכרם, יהיו למצה ממילא במכרן ליכא כאן מחשבת מצה, דכן היה סובר המשנת חכמים מובא במנחת חינוך הנ"ל, שהקשה איך מהני כאן עשייה לשם מצה על תנאי שאם לא ימכרם, והא בדאורייתא אין ברירה. וקושיתו לק"מ, דלא מצינן ברירה אלא אם לא יכול לכוון לזה לחלוטין, שמא יצטרך לדבר אחר, אבל אם כוונה זו אינה מפסדת גם אם יצטרך לדבר אחר, למה יעשהו על תנאי דוקא, דדוקא בכותב גט לאיזו שתצא תחלה בפתח, שאין ברירה, דאי אפשר לכוון לאחת שמא יצטרך לשניה. וכל ברירה שבש"ס באופן זה הוא. אבל כתביה ואותביה בכיסתיה, דאם תפיים יתפיים, בגימין דף י"ח ע"א, לא עלה על דעת אדם מעולם שהגט פסול משום ד"וכתב" על ברירה שאם יתפיים לא יהא נכתב לשם גירושין אלא לצור ע"פ צלוחית. והכא נמי, וכי לא יכשרו הני לחמים לתודה אם יחשבים לשם מצה של מצוה ולמה יעשה אותם לשם מצה על תנאי דוקא, אלא כוונת הגמרא, כיון דמסיק אדעתיה דאפשר שלא ימכרם לתודה

קושיא על
הגירסא
בגמ' לפי
רש"י

ויצטרך לצאת בהן, לכן עשאן גם לשם מצה, ולחלוטין, ולא על תנאי. וזה ברור כשמש. וחתני הרב האברך מוה"ר שמואל מענדל נ"י הראה לי כי כוונתי בזה לדעת גדול אחד בעל דרך המלך מהגאון מראווא זצ"ל בפרק ו' מהלכות חו"מ עיי"ש. ולפי"ז תמוהין דברי רש"י ז"ל דגרס "יוצא בהן", ושולל בפירוש הלוקחין, שכתב דוקא אם לא מכר להן, דלא מצו הלוקחין לצאת בהן גם בלא נשחט הזבח, דזה ודאי לרבה ליתא. אבל יש לזה מקום לר"י, דהפסול הוא משום תוספת כוונה של תודה דכוון למצה שאינה נאכלת לשבעה, וכמו שכתבנו לעיל. ואם כן, כל שמכרן הרי מתקיים כוונת תודה ונפסלו למצה. ולכן ניחא דהירושלמי גורס במתניתין "יוצא", ולא "יוצאין", דבירושלמי לא נזכר הא דרבה, רק דר"י. ולדידיה הלוקחין אינם יוצאין, אפילו דלא נשחט עליהם הזבח, רק העושה אותן אם לא מכרן. אבל גירסתינו במשנה הוא אליבא דרבה, דהלכתא כוותיה, שגם הלוקחין יוצאין בהם, ועיין.

וְדַע דקושיית המשנת חכמים הנ"ל גם לר"י לא קשה מדי, אע"ג דלר"י היה מקום לקושיא זו, דמצד ברירה קאתינן עלה, דאיכא כאן מחשבת תודה אם ימכרו, ורק אם לא ימכרו יתבטל מהם כוונת תודה, ומסתמא למכור עמדו. אבל הקושיא לר' יוסף לא קשה מצד אחר, והוא על פי הכלל שהעלתי בסוגיא דברירה, דכל שאין החסרון בעצם הענין, רק מצד אחר בא לו, שפיר אמרינן ברירה ואגלאי מלתא למפרע. וכל שלא ידע כלל זה לא מצא ידיו ורגליו בהרבה סוגיות הש"ס. ולמדתי זאת מדברי הר"ן ריש פרק "נערה המאורסה"⁵⁶, דאמרינן התם דהפר אחד וקיים אחד, אפילו נשאל על הקמתו והפר אחר כך, לא מהני. והביא שם הר"ן קושיית הרשב"א, דמאי שנא מהא דתנן במקדש על מנת שאין עליה נדרים, ונמצאו עליה אלא שהתירם אח"כ אצל חכם, דהקדושין חלין למפרע מכח אגלוי מלתא למפרע, דחכם עוקר נדר מעיקרו. והכא נמי, הא נשאל על החכם ונעקר למפרע, ולמה לא יצטרף ההפרה של השני שלאחר שאלת החכם עם ההפרה של הראשון של קודם שאלה. וכתב הר"ן ז"ל דקושיא זו לדידיה לק"מ, דשאני הפרה דחד דקלישא טובא, דהפרה דחד בלא אידך לאו כלום הוא. לכן, כל שקיים אחד מהם אודא לה האי הפרה, מה שאין כן בקידושין, דהיא מעשה שלם מצד עצמו, רק שהתנאי מעכב ובא ועקרן. וכל שהותרו הנדרים ונסתלק המונע למפרע, שפיר קיימין הקידושין, עיי"ש. - למדנו מדברי הר"ן הקלורין לעינים חילוק בין שהעיקוב הוא בחלות הדבר מצד עצמיות הדבר,

56. נדרים ס"ז ע"א, ד"ה וחזר.

שהוא חצי דבר ולא דבר שלם, דבזה לא מהני אגלאי מלתא למפרע להשלים החסרון, ובין שהעיקוב הוא מצד אחר שרוצה לבטל דבר שלם, דבזה מהני אגלאי מלתא למפרע להסר המונע. וזה כלל אמיתי אשר על ידו תפרשו הרבה סוגיות חמורות. ואין כאן מקום להאריך בזה. ורק לדוגמא אביא לך אחת מהנה אשר רשמתי בחדושי, דבשבעות כ"ד ע"ב: "אמר רבא נשאל על הראשונה, שניה חל עליו". ומאז נתקשתי הא כלל גדול הוא בשבעות ונדרים דכל שלא חל בשעת הוצאת הנדר מפיו תו לא מצי חייל, עיין בר"ן בסוגיא דיש נדר בתוך נדר. ואיך חלה כאן האי שבועה דלא חלה אז כשהוציאה מפיו? ואי משום דאגלוי מלתא למפרע, והא רבא הוא מרא דשמעתתא ביבמות ל"ז ע"א, בהני ג' דהלכתא כריש לקיש לגבי רבי יוחנן, דחדא מהנך החולץ למעוברת, דכל שאין הדבר מתגלה שהיה מוכרח להיות כן, לא אמרינן אגלוי מלתא למפרע. עיין שם בנמוקי יוסף. ואם כן, הוא הדין הכא. וכי היה מוכרח לשאול על הראשונה? ואיך קאמר מכח אגלוי מלתא למפרע דהשניה חלה עליו בשעת הוצאת השבועה מפיו? - ומכח קושיא זו בניתי בנינים ליישב דעת הרי"ף דהשמיט הא דרבא, ואמרתי דגרסת הרי"ף היה "רבה", וסבירא ליה דרבא לשיטתיה באמת חולק על האי דינא מטעמא הנ"ל. אבל נשאר לי תמיה קיימת על הפסק שלנו, שהאי מימרא דרבא אקבע להלכתא ברמב"ם וש"ע. אח"כ ראיתי דגם הרי"ף לא השמיטה אלא בשבעות, אבל מביאה בנדרים (ור"ן שנתקשה בהאי השמטה, מסתמא לא היה נדפס הרי"ף בנדרים בימיו). אבל האיר ה' את עיני על ידי דברי הר"ן הנ"ל, דקושייתי הוא כעין קושית הרשב"א, ומתורצת בהאי כללא דהר"ן. דהאי שבועה שניה, מצד עצמה, אין בה חסרון מלחול, אלא דשבועה ראשונה מעכבת. וזה הוה מניעה מצד אחר, ואינו דומה לחולץ למעוברת כי דבאיכא זרע ש"ק ליכא כאן זיקה כלל, ולא שייך חליצה ויבום. ולכן לא מהני האגמל"מ לעשותה בת חליצה, שלא היתה אז בבירור, דהא לא היה מוכרח שתפיל ולדה, משא"כ הא דאין שבועה חלה על שבועה דאתיא מדרשה, ולא מקרי חסרון בעצם הענין אלא כדבר אחר העוקר שבועה הראויה לחול, שפיר מהני אגמל"מ דנסתלק המסלק למפרע. - ואם כן, כל שעשאן למכור בשוק, דאין כאן חסרון בשימור לשם מצה, דאיכא כנ"ל, אלא החסרון משום כוונת תודה המפסיד את המצה, שפיר מהני אגלוי מלתא למפרע לסלק המפסיד למפרע, ודוק.⁵⁷

57. ועיין בהרבה אחרונים שהאריכו בביאור סוגיית "ברירה" בתורת חסד או"ח סי' מ"ג, וכן בעונג יו"ט או"ח סי' ב' ד"ה ותקע וכן בקובץ שיעורים (אות קע"ב), וכן בברכת שמואל, גיטין סי' י' שמבאר באופן נפלא.

מדוע עדיפי
לחמי תודה
ממצה סתם

ז' "אמר רבה: כל לשוק אימלוכי מימלך, אמר אי מזדבן מזדבן ואי לא מזדבן איפק בהו אנא"⁵⁸ ופרש"י ידי חובת מצה. - הנה דבר זה פלא והפלא, הלא מצה הנעשה סתם, כתב הפרי חדש סימן ת"ס, וכן המנחת חינוך הנ"ל, דפסולה למצות לילה הראשונה, דסתמא לאו לשמה הוה. וא"כ, בעשאו למכור לשוק, ניהו דאפשר שלא יזדבנו, וישארו לבעליו שיאכלם הוא ובני ביתו, אבל לצאת בהם ידי חובת מצה איך אפשר, וכי עדיפי הני לחמי תודה ממצה סתם. ולא עוד, אלא דגריעין ממצה סתם דמי לא עסקינן שנעשו ימים רבים לפני הפסח, ואם לא ימכרם יאכלם עוד קודם החג. וכאשר שנינו כמו כן במסכת חלה פ"א משנה ו' לענין חיוב חלה דעשאו לעצמו פטור, ועשאו למכור בשוק חייב בחלה מהאי טעמא דאם לא ימכרם יאכלם. ואפילו מיירי בעשאו סמוך לפסח, הא תנא גם ריקי נזיר, אשר יכול להקריבה בחול המועד וליכא כאן המתנה אלא חד יומא, הו"ט הראשון. וא"כ, לא עלה בדעתו כלל לאכלם למצות לילה הראשונה עכ"פ. ואין לאמר דכוונת הש"ס לאוקמי כן מתניתן באומר כן בפירוש שאם לא ימכרם קודם הפסח שיאכלם למצות מצה, דא"א לאוקמי מתניתן בהכי, דא"כ, ליפלוג ולתני בדידה, בעשאו למכור בשוק בין אמר כן בפירוש או לא. וקושיא זו לפענ"ד לית נגר ובר נגר דמפרקינה. - ועתה נחזור לפרש הסוגיא על פי דעת הרמב"ם, דלפי שיטתו כל הני ז' קושיות אין להם מקום, וסוגיות הש"ס בבלי וירושלמי מתפרשין בחדא מחתא, ועולין בקנה אחד בלי שום דוחק. - ואחזור לצינוני.



וז' לשון הרמב"ם בפרק ו' הלכה ט': "חלות תודה וריקקי נזיר שעשה אותן לעצמו (וברמב"ם שלפנינו איתא "לעצמן", וזה מ"ס כאשר הגיה בספר מעשה רוקח, ע"ש) אין יוצאין בהן, שנאמר "ושמרתם את המצות", מצה המשתמרת לשם מצה "בלבד" היא שיוצאין בה אבל זו משתמרת לענין הזבח. ואם עשאו למכור בשוק, הרי זה יוצא בה ידי חובתו, שהעושה למכור בשוק, דעתו שאם לא ימכרם "יאכל אותן", ונמצא בשעת עשייתן שמרם לשם מצה. עכ"ל הזהב. - הנה פסק כרבה דלא הזכיר הפסול של מצה שאינה נאכלת לשבעה, אלא דמפרש טעמא דרבה כמו שפרש"י ז"ל טעמא דר"י דהאי תוספת כוונה לשם תודה פוסל, דאנן בעינן מצה המשתמרת לשם מצה "בלבד", אבל לא לשם תודה. ואין הכוונה דבעינן שימור לשמה, לשם

ביאור
שיטת
הרמב"ם
במצות:
"ושמרתם"

מצוות מצה, אלא שתהא נעשה בכוונה שתהא מצה ולא חמץ מאיזה טעם שיהיה, וכאשר אבאר בסמוך. ותוספת כוונה לשם תודה היא דפוסל כאשר אבאר. אבל בעשאן למכור בשוק, כיון שחישב שאם לא ימכרו יאכלם, ואפילו בחול קודם החג, סוף כל סוף במל כוונת התודה מעליהן ונשארו מצות פשוטות, דהא עשאן להיות מצות, דעשייתן היתה בשימור להיות מצות וזה די. ולכן סיים בלשונו המהור, "ונמצא בשעת עשייתן שמרן לשם מצה", רצונו לאמר לשם מצה פשוטה בלא תודה, דהא כוונת תודה על תנאי היתה. ועיין בנודע ביהודה תנינא, חלק אורח חיים, סימן ע"ט, דמפרש נמי כן, דלאו משום חסרון כוונה נגעו בה, אלא משום תוספת כוונת תודה. אלא דקמתמה, מידי "בלבד" כתיב בקרא? וכמו דמדייק הגמרא פסחים ל"ז ע"א, "מידי בלבד כתיב?" אלא שכל דבריו שם דברי תימא הם, דנראה דגם לפרש"י ז"ל רוצה לפרש כן. וזה ע"כ ליתא, דהא רש"י כתב בפירוש דלרבה, אם כוון לשניהם, דשפיר דמי. אבל לרמב"ם בודאי כן הוא, כאשר אבאר. ומאי דקשיא ליה, מידי "בלבד" כתיב, ורוצה להוכיח מזה דכל השימור הוא רק דרבנן, וכוונת תודה גרע מפי מלא כוון כלל, כבר כתבנו למעלה דאי אפשר לאמר דשימור דרבנן, דמקרא מלא דבר הכתוב "ושמרתם את המצות". וקושיית מידי "בלבד" כתיב לא קושיא מידי, כאשר תראה ממה שאבאר בס"ד.

מו"מ
בירושלמי
דלא כמנ"ח

הנה כבר הבאתי הירושלמי דבמצה ישנה פליגי בה ב"ש וב"ה, כמו בסכה ישנה. ואמר ר' יוסה דבמצה ישנה כ"ע מודים דברי שלא דקדק בה. והנה במנחת חינוך ז"ל במצוה יוד⁵⁹ סובר דר' יוסי, דקאמר טעמא משום דמצה ישנה ברי שלא דקדק בה, פוסל מצה ישנה לכל יומי דפסחא, דהא משום חישב חמץ נגעו בה. ובמחילת כבוד תורתו, שגה הרבה בזה. וכפי הנראה, לא ראה רק הירושלמי במסכת סכה שציינו התוספות,⁶⁰ סוכה דף ט' ע"א. ושם יש מקום למעות בפירושי מפרשי הירושלמי לאמר כן, אבל אם היה מעיין בירושלמי פסחים⁶¹ בקרבן עדה ובפני משה, היה רואה דשניהם כאחד מפרשים דדוקא לענין לילה הראשונה קאמר דפסולה לכ"ע, ומשום דברי שלא דקדק בה מכל צד חימוץ, דהיינו שלא עסק בעיסה כל שעה שתהיה מצה משומרת, אבל לשאר יומי, ליכא איסור כלל באכילתה. - דזה

59. אות ח' ד"ה ותוס'.

60. ד"ה סוכה.

61. פרק ב' דף כ"ט ע"ב הל' ד'.

לשון הפני משה "דברי הכל הוא במצה ישנה דאין יוצאין בה ידי חובה בלילה ראשונה וכו', דבר ברי הוא דלא דקדק בה לעשות שמירה הצריכה לחובת מצה" עכ"ל. וגם הקרבן עדה פירש כן, דזה לשונו: "דבר ברי הוא שלא דקדק בה כראוי, ויש לחוש לקצת חימוץ" עכ"ל. ולשון זה קרוב מאוד ללשון הרמב"ם דקדרש מושמרתם דבעי שמירה מכל צד חימוץ, וכאשר ביארנו דמשפט החימוץ מתחיל מיד כשהניח עיסה בלא עסק, אלא דעד שלא נעשה שיעור דהכסיפו פניו או סידוק, לכל מר כדאית ליה, אין בו איסור אכילה, וגם מדרכנן לא אם לא הניחה שיעור מיל, אבל צד חימוץ אית ביה מיד, עד "שאינה משומרת" מקרי כשנשתהה אפילו שהייה מועטת (וכאשר ביארנו למעלה בנילושה בפושרין כמצותה מן התורה). הרי דהני מפרשי הירושלמי מפרשים האי דדברי הכל פסולה, דרק לחובת לילה הראשונה, ומקרא ד"ושמרתם". ולא תאמר ד"לאו מר בריה רבנא חתים עלה", דהאי פירושא בירושלמי והמנחת חינוך גברא רבה הוא, ופליג עליהו דהני מפרשי קדמאי ומפרש הירושלמי דלפסול לגמרי אתא מצה ישנה. דכשנדקדק בדברי הירושלמי מוכרח לפרש כפירושם, דרק לענין חובת אכילת מצה נפסלה האי מצה ישנה, ומכח קרא דושמרתם. דהירושלמי, "ברי שלא דקדק בה" קאמר, ולפי דברי המנחת חינוך "שלא לא דקדק" הוה ליה למימר, דהאי לא דקדק בה, לפי המנחת חינוך, ע"כ דלא דקדק בה והניחה בלי עסק זמן רב, עד שנעשה עכ"פ שאור. דלולי זאת, ליכא איסור בשאר יומי, ואיך אפשר לאמר על זה "ברי? דהא בציקן של נכרים⁶² ממלא אדם כרסו בהן אם לא נראו בו סימני שאור וסידוק לדעת רש"י שם. ואפילו להחולקים שם כמובא ברא"ש, וכתבו דקולא גדולה היא, דשמא שהה שיעור מיל והוה עיסת החרש או שמא לש בפושרין דאסרו חז"ל⁶³ אבל גם הם רק שמא קאמרו, אבל "ברי" מאן דכר שמיה? ומדקאמר הירושלמי "ברי", על כרחך דאשהייה מועטת קאי, דלא פסלה לאכילה, רק דלא מקרי תו "מצה משומרת", ואינו יוצא בה ידי חובה בלילה הראשונה. ועל זה שייך שפיר ברי, דכיון דלא עשאה לשם החג. וליכא נפקותא אם תהיה מצה דוקא אלא דלאיזה סיבה לא רצה להמתין עד שתחמיץ העיסה, ולש ואפה מיד, ודאי ברי שלא דקדק בה על שהייה מועטת דלא אכפת ליה עד שמוכרח מלשון "ברי" דנקט דלא כפירוש המנחת חינוך, אלא כאידך מפרשי ירושלמי דרק נפסלה ללילה הראשונה קאתא, ומשום דלא משומרת היא מכל צד חימוץ.

62. פסחים דף מ' ע"א.

67. דף ל"ו ע"א.

הרי לך מבואר דהירושלמי מפרש קרא ד"ושמרתם" דלא אתא אישימור לשמה, אלא אישימור מכל צד חימוין. וניהו דאם נפרש קרא דושמרתם כן, ודאי דעל כל המצות קאי דבעינן האי שימור מכל צד חימוין, אלא, דכבר כתבנו למעלה⁶⁸, דאין הכי נמי, דלא מקיים מצוה רשותית גם בשאר יומי אלא במצה משומרת. אבל אינה אסורה באכילה אי לית ליה מצה משומרת, והוה כקליות ואגוזים. אבל בלילה הראשונה, דאיכא חובה, לא יצא ידי חובה במצה זו, הגם דמותרת באכילה.



אבל יש לעיין טובא, דהרי הירושלמי קאמר תחלה דפליגי בה ב"ש וב"ה במצה לשמה, וכמו שכתב הפני יהושע דילפינן מצה מסכה כגזרה שוה דמ"ו מ"ו מחג הסכות, ותלי מצה בסוכה. והנה בסוכה, ניהו דלא בעי בית הלל סכה לשמה, אבל עשייה לצל על כל פנים בעינן, כמבואר בגמרא סוכה דף ח' ע"ב וסוכה עשויה לצל בעינן, אפילו לב"ה דלא בעינן סכה לשמה. אם כן, במצה נמי ניליף מ"ו מ"ו, ונבעי עכ"פ עשייה לשם מצה, רצונו לאמר שתהא מצה ולא חמין, לאפוקי בעושה מצה לסכה אחרת, כגון דאין לדרכו או משום דיתקורר התנור לכן אופה תיכף אחר הלישה, דלא אכפת ליה בהאי לחם שיהא מצה. ולמה ליה טעמא אחרינא לפסול משום מצה ישנה שלא דקדק בה יפה? ולא עוד, אלא אפילו בלא גזירה שוה, כי היכי דידעינן בסכה דבעינן עשייה לצל לבית הלל, כן ידעינן נמי במצה דבעינן עשייה להיות מצה ולא חמין. דרש"י ז"ל מפרש שם בסכה, דכל שלא נעשה לצל, רק לצניעות בעלמא, לא מקרי סכה. ורצונו לאמר דסכה נקראת על שם הסכך שעשוי לצל, כדכתיב "וסכה תהיה לצל יומם"⁶⁴ וכל שעשוי לצניעות, הדפנות העיקר, כי המה המכסים את הנכנס שם דלא ישלטו בו עיני זר, והכסוי של מעלה לא מעלה ולא מוריד בזה. ואם כן, אף אם יש עליה סכך כהלכתא, ודאי לא נקראת על שם הסכך, שהוא הטפל לעומת הדפנות שהם העיקר, אלא יש לזה איזה שם אחר המורה על עיקר תשמישו, שהם הדפנות הגורמים את הצניעות. והוה עשיית הסכך רק כמתעסק.

64. ישעיה ד', ו.

ומצינן כעין זה שכוונת העשייה גורם קריאת השם על המעשה במלאכת שבת, דאמרין בשבת⁶⁵ זומר וצריך לעצים חייב משום נוטע ומשום קוצר. וכתבו שם התוספות⁶⁶ דאפילו לרבי יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, בעינן צריך לעצים, דאם לא כן לאו קוצר הוא, וכמו קורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב, ע"ש. וקדושת זקני רבי עקיבא איגר זצ"ל בגליונו מקשה דמאי ראייה מקורע ומוחק, דהוא מקלקל, אי לאו דהוא על מנת לתפור ולכתוב. אבל כתבתי בחידושי דלא קשיא מדי, וכוונה עמוקה יש לדברי התוספות כאן, והוא דקשיא להו למה לן להמציא בהני מקלקלין דעושה כן על מנת לתקן דהא שפיר מצינו תיקון במעשה עצמה, כגון שמוחק אות יתר או בקורע כגון שפותח בית הצוואר. אלא ודאי היינו טעמא דאם הקריעה או המחיקה או הסתירה בעצמה תיקון, אין על האי מעזה שם מוחק, קורע, וסותר. וכמו שכתב הרמב"ם⁶⁷ דפותח בית הצוואר חייב משום מכה בפטיש, דגומר הכלי. וכן מוחק אות אחת אשר על ידי מחיקה זו תהיה התיבה מתוקנת, אין על מחיקה זו שם מוחק, רק שם כותב, אף על גב דהמעשה בעצם הוא מחיקה או קריעה. ואם כן, הוא הדין בזומר, אם אינו צריך לעצים, הוה על מעשה זו רק שם נוטע, ודווקא כשצריך לעצים קרוא נמי קוצר. ובחידושי הארכתי, ואכ"מ. ועכ"פ זאת נלמד משם, דגם בעשיית סכה, אם עיקרה לצניעות, אין על הא עשייה שם עשיית סכה, ואם אחר כך קבעה לסכה הוה תעשה ולא מן העשוי. ואם כן, הוא הדין הכא במצה, כל שאין קפידא שלא החמיץ, אף על פי שעשאה באופן שלא התחמצה, אין עליה שם עשיית מצה סתם, רק עשיית לחם, כי ניהו דהוא שם התואר להקרא לחם "מצה" או "עוגות מצות", אבל מצה סתם לא נקראת אלא בכוון לעשותה מצה ולא חמץ, דאיכא קפידא בדבר. וכמו דבכל השנה לא מקרי הלחם חמץ סתם, אף על פי שעושה אותן חמץ, כי אין זה עיקר תעודתו שיגביל ויקבע את שמו, אלא נקרא לחם על שם שהוא מסעיד לבב אנוש בין שהוא חמץ או מצה. ואמרתי על זה פרפרת נאה דבלוט דכתיב⁶⁸ ומצות אפה ויאכלו, דרשו חז"ל דפסח הוה. ולכאורה מנא להו, דלמא כדי למחר להאכיל את האורחים עשה מצות, ולא המתין עד שתחמיץ. אבל חז"ל כווננו בזה למה שכתבתי, דאי משום מהירות עשה כן ולא הקפיד שלא

65. דף ע"ג ע"ב.

66. ד"ה וצריך לעצים.

67. פ"י מהל' שבת הל' י'.

68. בראשית י"ט, ג'.

תחמיץ, לא היה קורא אותם "מצות" סתם, כי אין זה עיקר תעודתו, והוה ליה למימר "לחם מצות" או "עוגות מצות" כדכתיב ביציאת מצרים⁶⁹ ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים ענת מצות כי לא חמץ, דשם מצות הוא תואר לעוגות. אבל בלום, דכתיב "ומצות אפה" מוכח דפסח הוה והקפיד שלא החמיץ, לכן קרא אותן "מצות" סתם.

וַעֲכָפִי קשה על הירושלמי דהוה ליה לפסול מצה ישנה משום דלא נעשה להיות מצה ולא חמץ. אבל ראה זה חדש, דהירושלמי לשיטתיה אזיל בזה, כי גם בסכה לית ליה דבעינן עשייה לצל, דהנה בסכה פרק קמא ה"ב מביא הירושלמי הברייטא דסוכת גנב"ך ורקב"ש משונה מגמרא דילן. דזה לשון הברייטא שם: "סוכת הרועים סוכת היוצרים כשרה, סוכת הכותים עשויה כהלכתה כשרה, שלא כהלכתה פסולה". ופירש הפני משה "עשויה כהלכתה" שהוא מסוככת כהלכתה, וניכר שהוא לשם צל ולא לשם דירה. ודבריו אלו דברי תימא הם, דלא לשם דירה לא מצי להכיר כלל ורש"י בגמרא מפרש דאתי לאפוקי לצניעות, דזה מצי להכיר אם מסוככת הרבה, עיי"ש ברש"י. אבל דלא עשאה לדירה, לא מצי להכיר. אלא דלרש"י אין בזה פסול, דרש"י ז"ל פירוש על הא דתני שם סוכת היוצרים זו לפנים מזו הפנימית אינה סכה וחייבת במזוזה, וכתב, דניהו דלבית הלל לא בעינן סכה לשם חג, הכא אינה סכה, משום דלא מינכרא מלתא דלשם סוכה הוא דר בו, דהא כל ימות השנה הוא דייר שם. הרי דסבירא ליה דהסכה בעצמה כשרה לאחרינא דלא מפסלא משום דנעשה לדירה, אבל להאי יוצר שדר בה כל השנה פסולה, משום דלא מינכר דיושב בה לשם מצוה. וחתני הרב האברך מורנו הרב שמואל מענדל נ"י, עוררני על דברת המגן אברהם, סימן תר"א סק"ג, שכתב על האי דינא דסוכת היוצרים, דאם הגביה הסכך וחזר והניחו שרי, כמש"כ סימן תרל"א וכוונתו על סעיף ט' שם, כמו שכתב הלבושי שרד דבית המקורה בנסרים, דמפקפק לשם סכה ושפיר דמי, עיי"ש. וזה פלא, דשאני התם דמקרה בנסרים הוה סכך פסול, דבית הוה ולא סכה, לכן בעינן פקפוק ומהני לעשותה סכה ולהכשירה. אבל כאן הלא סכך כשר הוא, אלא משום דדר בה כל השנה לא מינכר ישיבתה לשם מצוה, וגם הרואים יאמרו דזה דר בביתו משום דכל השנה דר שם, ומה תת כחו מה שמנענע הסכך הכשר בלאו הכי ואין לדברי המגן אברהם מקום רק למאן דפוסל סוכת היוצרים משום דנעשה לדירה. וכן כתב הר"ן ז"ל, ודלא כרש"י.

אבל לרש"י, וכאשר מובא לשונו ומעמו בשולחן ערוך, לא מהני נענוע כלל. אבל לעומת זה, לאחרניא שלא דר בו כל השנה, שפיר דמי לישב בה, ודוק. והנה הפני משה, שכתב "ולא לשם דירה", כתב כן משום דבירושלמי קתני סוכת היוצרים, ושם הפסול משום דעשויה לדירה, כמו שכתב הר"ן, ודלא כרש"י. אבל זה פלא והפלא דלא הרגיש דבירושלמי לא קתני האי ד"ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה" רק אסוכת כותים, אבל סוכת הרועים וסוכת היוצרים, קתני שם כשרה סתם, בלי שום תנאי. ועוד, דמה שייך בסוכת היוצרים עשויה כהלכתה ושלא כהלכתה, דלרש"י היא כשרה בלי שום תיקון לאחרניא, ולהיוצר, הדר בה כל השנה, לא מהני נענוע. ולר"ן דהפסול משום דנעשה לדירה ומהני נענוע, מה זה דקאמר עשויה כהלכתה, דודאי אין עשויה כהלכתה, אלא דמהני תיקון נענוע לשם סכה. ולכן כגמרא דילן לא קתני סוכת היוצרים בהדי הנך דגנב"ך ורקב"ש, דאין כאן תנאי דעשויה כהלכתה. אבל בירושלמי, דכולל סוכת היוצרים עם סוכת הרועים, הוא משום דעל שניהם קתני דכשרה, בלי שום תנאי דתהא עשויה כהלכתה, דבין עשויה לצניעות ובין לדירה, כשרה. ורק בסוכת כותים תולה הכשרות בשתהא עשויה כהלכתה, ועל כרחק מטעמא אחרניא. ומצאתי בש"ס ווילנא בהגהות יפה עינים, שעמד על סתירה זו שמירושלמי לגמרא דילן, וכתב ויתכן דסוכת הרועים מסתמא לצל, ולא הרגיש דגם סוכת היוצרים קתני דכשרה. אלא הפירוש האמתי הוא כמו שכתב הקרבן העדה שם, דכותים אינם נאמנים שעשויה כהלכתה, אבל רועים ויוצרים ישראליים, סומכין על פיהם. ומיירי באופן דא"א לידע אם צלתה מרובה מחמתה, כגון בלילה, או אם סככו במחובר ואחר כך תלשו, דהוה תעשה ולא מן העשוי, וקמ"ל דסומכין על פיהם, ולא נאמר דמלתא דלא רמיא עליה הוא, דהא לא עשאן לשם חג ולצורך החג. וקמ"ל דכיון דמעיד דעשאה באופן שכשרה לסוכה, סומכין עליהם, משא"כ על כותים, אף על גב דמסיה לפי תומו לא סומכין עליהם במצוה דאורייתא עד שיתברר לנו דעשויה כהלכתה. וגמרא דילן לא מצי לפרש הברייתא כן, משום דאכולה סוכות קאמר האי בלבד שתהא מסוככת כהלכתה. ולכן הוה ר' חסדא מוכרח לחדש הא דשתהיה עשויה לצל.

היוצא לנו מכל זה דהירושלמי לא סבר כלל דבעינן עשויה לצל לבית הלל, דלא בעי כוונה, והן לצניעות והן לדירה כשרה, דלא משמע ליה דתעשה סוכה אתא למעוטי עשויה לצניעות או לדירה, אלא למעוטי תעשה ולא מן העשוי, ותו לא. וא"כ במצוה נמי לבית הלל לא בעינן עשייה

מו"מ
בירושלמי
בסוכה אי
בעינן
לשם צל

לשם מצה, והיתה כשרה מצה ישנה כמו סכה ישנה שלא נעשה לצל, רק לדירה או לצניעות כסוכת הרועים והיוצרים. אלא דר' יוסה מחדש דמ"מ מצה חמורה מסוכה, דאם לא עשאה לפסח, ברי שלא דקדק בה מכל צד חימוץ, דהיינו דא"א שלא שהה מעט כיון דלא אכפת ליה שתהיה מצה דוקא, משא"כ בסוכה, נאמן הרועה או היוצר שעשאה לאמר דעשאה בהכשר משום דאין כאן דקדוק כ"כ כמו במצה כמובן, וזה הפירוש האמתי שבירושלמי. ולכן לא הזכיר הירושלמי הא דרבה בלחמי תודה כלל, רק הא דר' יוסה. וביאור אוקימתא דר' יוסה תראה לפנינו.

אבל ש"ס דילן, דסובר עשייה שלא לשם צל פוסל בסוכה, הוא הדין דעשייה שלא לשם מצה פסולה, ר"ל אין מצוה באכילתה בפסח, ולא יוצא בה ידי חובתו בלילה ראשונה. וחיידש לן רבה דלחמי תודה, דהיינו בעשאן לעצמו שיהיו לחמים לתודתו, נמי פסולים, משום דכי היכי דבלא כוון ולא איכפת ליה שתהיה מצה ולא חמץ פסולה, כן נמי בכוון להיותם לחמי תודה פסולה, אע"פ דאיכא כאן כוונת מצה ולא חמץ אבל תוספת כוונת תודה פוסלת, דאנן כוונה למצה בלבד בעינן. ואע"ג דבאכילת לחמי תודה היה יוצא אף משום מצה, אמנם הכוונה לתודה, בשעת עשיית המצה, פוסלת. ואל תתמה על הדבר, כי כן הוא בסוכה נמי. דכבר כתבנו לעיל⁷⁵ דרש"י ור"ן ז"ל פליגי בפסול דסוכת היוצרים, דלרש"י לא מפסיל רק משום דדר בה כל השנה, ולא משום שעשאה לדור בה. ועיין בפרי מגדים סי' תרל"ו באשל אברהם סק"ג דפסול זה אינו רק דרבנן. ודבר זה מוכח נמי מתוך סוגיא דשמעתין דלחמי תודה, דהא באוכל לחמי תודה שנשחט עליהם הזבח ודאי דלא מינכר אכילתן לשם מצת מצוה זכר ליציאת מצרים, דהא מחויב לאכלן מצד מצות תודה ושלא יתותרו עד הבוקר. ואי משום זה לא יצא מדאורייתא, למה לא פריך הש"ס ותיפוק ליה משום לחמי תודה כמו שפריך כל הני ותיפוק ליה, וכן צריך לומר נמי בהא דאמרו בסכח דף מ"ד ע"א דאינו יוצא בנמילת לולב גם משום ערבה, דהאי משום לולב הוא דעבד, אשר מגמרא זו מוכיח מרן הגאון מברעזאן שליט"א דמצוה אחת מגרעה חברתה, דגם זה אינו אלא מדרבנן, וכמו שכתב הפרי מגדים, ועשייתה לשם דירה לא פוסל כלל לרש"י. ומעמא דהא מלתא דעשייה לצניעות, ולא לצל פוסל, ועשייה לדירה אינו פוסל הוא משום דרש"י סובר דלכ"ה דלא בעי סכה לשם חג, לא בעינן שום כוונה בעשייתה, ורק שלא תהא עשויה מאליה,

מו"מ
בשיטת
הבבלי

ד"תעשה" אמר רחמנא, ולא מן העשוי. אולם עשייה דרך מתעסק פסול, דמתעסק לאו כעושה יחשב, לא לענין מלאכת שבת, ולא לשאר מילי. והא דבשחיטה גם מתעסק כשר, בזה נדבר לפנינו בס"ד. ולכן בעשאה לצניעות, דלא כוון כלל על עשיית הסכך, ורק כמתעסק יחשב, כי עיקר עשייתו הם הדפנות שהם צריכים לו, ועשיית הסכך הוה ע"כ כמתעסק, דהא לא צריך לו, משא"כ בעשייתו לדירה דצריך האי מכסה, ולא הוה כמתעסק בעשייתו. ואי משום כוונתו לדירה, לא מיפסל, דאנן לא בעינן שום כוונה בעשייתה, רק תעשה ולא מן העשוי הוא דפוסל לשיטת רש"י ז"ל. אבל הר"ן, והיא שיטת הרמב"ם וגם יתר הראשונים, אינו כן, אלא דגם עשייה לדירה פוסל, משום דאנן כוונה לשם צל בעינן, ולא לצניעות, ולא לדירה. ופלא תראה דהרמב"ם⁷⁰ כתב הטעם דתעשה ולא מן העשוי הוא משום דבעינן עשייה לשם צל. וכן העתיק המחבר ז"ל לשונו בשולחן ערוך סימן תרל"ה.⁷¹ ועל כרחק טעמו דכיון דאמרה תורה עשה סכה, רצונו לאמר שתעשה אותה לשם סכה, דלא פליגי בית הלל אבית שמאי אלא דלא בעינן לשם סכת החג, אבל לשם סכה סתם בעינן, דהיינו לשם תשמיש ארעי של הסכך. ולכן לצניעות וגם לדירה פסול זה משום דלא כוון לסכך כלל, וזה לפי שכוון לתשמיש קבע. ולפי שיטה זו אם היוצר שכר סוכת הרועה שעשויה לצל, ודר בה כל השנה, שפיר יוצא בה, עכ"פ מן התורה, דהרי הסכה לצל עשויה. הרי דאיכא כאן חומר בעשייתה מכשיבתה, דביושב בה בקבע יוצא משום סכה עכ"פ מן התורה, אבל עשאה לדור בה כל השנה, אינו יוצא בה, וממילא פשיטא נמי דיוצר שעשה סוכתו בערב החג לדור בה כל השנה, ולצאת בה בסוכות תחילת כניסתו, דלרש"י יצא שפיר, דהא עדיין לא דר בה עד עתה כדי שנאמר דלא מינכר ישיבתה. ולומר דאחר כך, אם דר בה כל השנה, אנלוי מילתא למפרע דלא היה ישיבתו למצוה, זה דבר זר לא ניתן להאמר כמוכן. אבל לר"ן ורמב"ם הסוכה בעצמה פסולה, משום דעשאה לדירה, אף על גב דכוון נמי לצאת בה ידי חובת סכה, דהאי תוספת כוונה לדירה פוסל בה. וזה ברור ואמת לאמיתו.

ומעתה, בא וראה איך מכוון פלוגתא זו בסכה עם זו דבמצה. דרש"י ז"ל לשיטתיה סובר דלרבה אם כוון לשניהם, לתודה ולמצה, יוצא בה אם לא נשחט הזבח. דניהו דאם נשחט הזבח ואכלן לשם תודה ומצה,

אפיית המצה
בשותפות
האיש ולא
יגרע הלישה
בשותפות
המכונה

70. פרק ה' מהל' סוכה ה"ט: אבל סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי שלא נעשית לצל.

71. סעיף א'.

ודאי לא יצא מדרבנן, דלא מינכר אכילתה לשם מצה, כיון דחייב לאכלן בלילה שלא יתותרו, והוה כמו היוצרים שדרים כל השנה בסוכתם, דלא יצאו ידי חובתם משום דלא מינכר. ומ"מ בעשייתה לא מפסיל אם כוון לדור בה, ה"נ לא מפסיל בכוונת תודה, וכוונה למצה הא איכא. וזה דוקא במצה דבעינן לשמה, אבל לא בסכה לדעת רש"י. - אבל לרמב"ם ליכא שום חילוק בין מצה לסכה, אלא דבסכה נמי בעינן כוונה לצל, ולא לדירה, דהיינו תשמיש קבע. וכל שכוון לדור בה גם אחר הסכות, אף על גב דכוון נמי לשם מצוה, אין כוונה זו שאינה צריכה, מצלת מן הפסול שכוון לשם דירה. ה"ה כאן, בעינן כוונה לשם מצה פשוטה, לחם עוני. והוא כעין כוונה לצל, דהוא דירת עראי ועני, שאין לו בית מושב. כן מצה, דרכו של עני לאכול לחם עוני טפל, דשם "מצה" מורה על פחיתות הדבר. וחתני הנ"ל הראה לי רש"י גימין כ"ב ע"א עור המצה כמשמעו, פירש רש"י "כמצה זו שלא נתקנה בחימוץ כדת הלחם". אבל כל שכוון למצה של תודה, דאכילת מצה עם תודה אכילת קדשים בדרך שהמלכים אוכלין אכילת קבע, הרי החטיא המטרה, והוה כמו כוונה לדירה בסוכה שפוסל.

ואם תדקדק יותר, הנה תראה כי סוכה העשויה לשם חג, כבית שמאי, אינה עשויה לצל, דהא עשויה לקבוע שם דירתו יום ולילה, כדכתיב תשבו כעין תדורו, כי המצוה כך ניתנה, שתשבו בקביעות בסוכת ארעי. ואם כן העושה סוכה לשם חג, אינו עושה לשם צל. אלא דכל שעושה לשם החג ממש, לא בעינן עשויה לצל. והכי נמי במצה, כל שעשאה לשם מצות מצה של לילה הראשונה, אף על גב דאכלו עם הפסח, בדרך מלכות, צלי אש על מצות ומרורים (דגם מרור עם בשר שמן מאכל מלכים) אינה עשויה להיות לחם עוני, אלא עשויה לקיים מצוה הכתובה בה, וזה שפיר דמי. אבל כל שעשאה לשם תודה, תו לא עשאה למצה סתם, לחם עוני, ואפילו כוון גם למצות מצה, הרי אכילת מצה עם פסח, דרך חירות, אינו נעשה לשם עוני כמו דסכה לשם חג, דאינה נעשית לצל, ואנן או למצה בלבד בעינן, או למצות מצה, אבל לשם מצוה אחרת פסולה, כמו סכה העשויה לדירה. והבן הענין כי הוא עמוק עמוק, וצריך התבוננות רב. וזהו כוונת רבה, לדעת הרמב"ם, דדרש מצה המשתמרת לשם מצה בלבד, רצונו לאמר מצה פשוטה כמות שהיא, בלא תוספת כוונה, אם לא שכיוון לשם מצוות אכילת מצה, דזה ודאי כשרה. אבל אם כוון לשם תודה, אף דאיכא כוונת מצה, אבל אין כאן כוונת מצה פשוטה, אלא למצה הנאכלת עם התודה. וכוונה זו מגרע, אע"ג דבאכילת מצה של לחמי תודה היה יוצא בה מן התורה על כל פנים

כמו שכתבתי, אפילו לרש"י, וכמ"ש הפרי מגדים. אבל הכוונה לתודה גרע, כאשר ביארנו למכיני דעת. וזה בעשאו לעצמו, אבל בעשאו למכור בשוק, כיון דאפשר שלא ימכרם ויאכלם הוא בתורת חולין, הרי דכוונת תודה המחרבת על תנאי היתה רק אם ימצא לוקחין. ולכן, כל שנשארו במל למפרע כוונת תודה ונשאר כוונת מצה בלחוד, בלי האי תוספת, וזה שסיים הרמב"ם במתק לשונו, "ונמצא ששמרן לשם מצה", רצונו לאמר דממילא נמצא דאיכא שמירה לשם מצה ולא חמין, ולא בעי שיחשוב לאכלן בפסח דוקא, דאין לאמר דגם הכוונה להיות מצה במלה למפרע, כיון דנשארו חולין. הרי לא איכפת ליה גם במצה, והוה כמתעסק, דכבר כתבנו למעלה דכל דלא אכיפת ליה, אמרינן להיפך, דלמה יעשה אותן מצות על תנאי. וכי לא יוכשרו לאכלן אם כוונתו למצה תהיה קיימת, וכמו בגט דיוצלה לצור ע"פ צלוחית, אע"פ דנכתב לשם גירושין. ועוד, דכאן בלאו הכי ניהא, דכוונת המעשה לעשותה מצה ולא חמין אי אפשר לתלות בתנאי כלל, דא"א לומר דאם אצטרך לתודה תהיה מצה, ואם לאו תהיה חמין. ועיין בזה דבר יקר שחעליתי בשביבי אש בליקומים ד"ה בכתובות, וירוח צמאונך.⁷²

ולכן נראה לענ"ד דמה שאמרו בגמרא⁷³ "ואי לא איפק ביה אנא" הוא גירסת רש"י ז"ל לשיטתיה, אבל הרמב"ם באמת היה גורס בגמרא כלשונו "ואי לא אכילנא אנא". אולם נתישבתי דיש לקיים הגירסא כמה שהיא לפנינו גם לשיטת הרמב"ם, ולאמר דלרווחא דמלתא קאמר כן, כיון דמסתמא חושב לאכלן בפסח, ואיפק ביה אנא דקאמר, היינו ידי מצות אכילת מצה רשותית של כל ימי הפסח, ולא ידי חובת לילה הראשונה כפירוש רש"י. אבל באמת אם עשאו אפילו זמן רב קודם פסח, הדין כן. לכן השמיט הרמב"ם הא ד"איפק ביה אנא", וכתב תמורתו "דיאכלם הוא". ומעתה לא קשה על רבי אליעזר איך אפשר דלא ידע ממצה לשמה, דהא באמת ליכא מאן דידע, דלא בעינן לדידן, דפסקינן, כבית הלל, כוונה לשמה רק כוונה למצה ולא חמין. וזאת הא איכא בלחמי תודה. ופסול זה דתוספת כוונה של תודה הוא דלא ידע רבי אליעזר עד שקבלו מרבי יהושע.

72. במס' כתובות עמ' תמ"ד.

73. ל"ח ע"ב.



וּפֶשֶׁ לֶן לְבָאָר דְּבָרֵי ר' יוֹסֵף הַחֹלֵק עַל רַבָּה לְפִי שִׁיטַּת הַרְמְב"ם. הֵנָּה רַב יוֹסֵף בְּשִׁיטַּת הִירוּשָׁלַי אֲזִיל, דְּלֹא בְּעֵי שׁוּם כּוּוּנָה בַּסֵּכָה וּמִכְשִׁיר סוּכַת הָרוּעִים וְהַיּוֹצְרִים בְּלִי שׁוּם תְּנַאֲי, דְּגַם הֶעֱשִׂיָּה לְדִירָה כְּשֶׁרָה, וְלֹא פּוֹסֵל אֵלֹא תַעֲשֶׂה וְלֹא מִן הָעֲשׂוּי. וְאִם כֵּן, הוּא הָדִין בַּמִּצָּה, אֵינָה פּוֹסֵלֶת שׁוּם כּוּוּנָה הַנִּתְּוֹסֶפֶת עַל הַמִּצָּה. אֲבָל תַּעֲשֶׂה וְלֹא מִן הָעֲשׂוּי פּוֹסֵל בַּמִּצָּה כְּמוֹ בַּסּוּכָה. דִּהְיָ כְּתִיב "סוּכּוֹת תַּעֲשֶׂה", וְהִכָּא כְּתִיב "וּשְׁמַרְתֶּם", דְּמִנָּה יִלְפִינָן דְּבַעֲיָנָן עֲשִׂיַּת מִצָּה כְּמוֹ עֲשִׂיַּת סֵכָה. ד'וּשְׁמַרְתֶּם" הֵינּוּ הַעֲסָק הַתְּמִידִי כְּמוֹ שֶׁכְּתוּב לְמַעֲלָה. וְלִכֵּן הִיא צְרִיךְ לְהַמְצִיא דְּחִלּוֹת תּוֹדָה, אִם נִשְׁחַט עֲלֶיהָ הַזֹּבֵחַ, פְּסוּלִין מִשּׁוּם דְּכְתִיב⁷⁴ "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת", מִצָּה הַנֶּאֱכָלֶת לְשִׁבְעָה בַּעֲיָנָן. וְאֲזִיל הוּא מִטַּעֲמָא דְּלֹא מֵינַכֵּר אֲכִילָתָהּ שֶׁהִיא זִכָּר לְיִצְיָאֵת מִצִּרִּים. וְמָה שֶׁכְּתַבְנוּ לְעֵיל דְּפִסּוּל זֶה הוּא רַק דְּרַבְּנָן, כֹּאן בַּמִּצָּה פְּסוּל תּוֹרָה, מִילְפּוֹתָא דְּמִצָּה הַנֶּאֱכָלֶת לְשִׁבְעָה בַּעֲיָנָן. וְהֵנָּה אֵין לְהַחֲלִיט זֶה הַטַּעַם, דִּהְיָ כְּתַבְתִּי לְעֵיל דִּהִירוּשָׁלַי מִתִּיר סוּכַת הַיּוֹצְרִים, וְגַם הָא בֵּית שְׁמַאי וּבֵית הֵלֵל הוּוּ פְּלִיגִי גַם בַּמִּצָּה יִשְׁנָה אִי לֹא דְּלֹא דְּקֶדֶק בָּהּ, וְלִפִּי סִבְרַת הַפְּנִי יְהוֹשֻׁעַ מִשּׁוּם דִּילִיף ט"ו ט"ו מִחוּץ הַסּוּכּוֹת. וְאִי אִמְרַת דְּכֹאן בַּמִּצָּה, הָאִי דְּלֹא מֵינַכֵּר הוּא פְּסוּל דְּאוֹרִייתָא, וִילִיף מ'שִׁבְעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכֲלוּ", נִילִיף סוּכּוֹת מִמִּצָּה בְּגוֹרָה שׁוּה ט"ו ט"ו, וְתַפְסֵל סוּכַת הַיּוֹצְרִים מִשּׁוּם דְּלֹא מֵינַכֵּר עַל כָּל פְּנִים. וְר' יוֹסֵף, הָא בְּשִׁיטַּת הִירוּשָׁלַי אֲזִיל. אֲבָל יְהִיָּה מֵאִיזָה טַעַם שִׁיחִיָּה, הָדִין אִמְתָּ אֲלִיבָא דְּרַב יוֹסֵף. וְאִם כֵּן, אֲפִילוּ לֹא נִשְׁחַט עֲלֶיהָ הַזֹּבֵחַ, כָּל שֶׁעֲשָׂאן לְעַצְמוֹ פְּסוּלִין לְמִצָּה, כְּמוֹ שֶׁשִּׁנִּינוּ גְּבִי חֵלָה פֶּרֶק א' מִשְׁנָה י', דְּעִשְׁעֵן לְעַצְמוֹ פְּטוֹר, לְמַכּוֹר בְּשׁוּק חֵיִיב. וְהַרְמְב"ם פִּירֵשׁ שֶׁם מִשּׁוּם דְּהוֹקֵדְשׁוֹ בִּשְׁעַת עֲשִׂיַּתָּהּ, וְהַקֵּדֶשׁ פְּטוֹר מִחֵלָה. אֲבָל הַר"שׁ כְּתַב שֶׁם, דְּאֲפִילוּ לֹא הוֹקֵדֶשׁוֹ, כָּל שֶׁגִּלְגֹּלָן לְהַקְדִּישׁן פְּטוֹרִין מִן חֵלָה. וְאִם כֵּן, הוּא הָדִין דְּפִסּוּלִים לְמִצָּה בִּשְׁעַת גִּלְגּוּלָן. וְנִיהוּ דְּאַחֵר כֵּךְ אִירַע מִקְרָה דְּלֹא נִשְׁחַט הַזֹּבֵחַ, וְנֶאֱכָלֹת לְשִׁבְעָה, הוּא כְּתַעֲשֶׂה וְלֹא מִן הָעֲשׂוּי, דִּהְיָ בִּשְׁעַת עֲשִׂיָּה בַּעֲיָנָן רְאוּיָה לְמִצַּת מִצּוֹה עַל כָּל פְּנִים. דְּכָל שְׂאִינוּ רְאוּיָה בִּשְׁעַת עֲשִׂיָּה, וְנַעֲשֶׂה רְאוּיָה אַחֵר כֵּן, הוּא תַעֲשֶׂה וְלֹא מִן הָעֲשׂוּי. אֲבָל עֲשָׂאן לְמַכּוֹר בְּשׁוּק, כְּמוֹ שֶׁחֵיִיב בְּחֵלָה, כֵּן רְאוּיִים נִמִּי לְאֲכִילַת שִׁבְעָה, וְכְמוֹ שֶׁאֲמָרוּ בִּירוּשָׁלַי דְּלֹא בִּדְעָתוֹ תִּלּוּי. וְלִכֵּן כֹּאן

74. שְׁמוֹת י"ג, ו'.

בפסחים, דהירושלמי מביא מעמא דר' יוסף, דמצה הראויה לשבעה בעינן, לא הוצרך לפרש החילוק בין עשאן לעצמו לעשאן למכור בשוק, דנסמך על הא דמפרש במסכת חלה, כיון דגם הכא סגי בהאי מעמא דלהיות תודה לאו בדעתו תליה, דהא לא בעינן כוונה למיפק ביה בפסח.

עוד זאת אודיעך, דמה שהקשו התוספות⁷⁵ דלחמי תודה תיפוק ליה דפסולים למצה משום דבעינן מצתכם ולא של הקדש, ותירוצם דחוק מאד. ולפענ"ד נראה, דלחמי תודה, דקדשים קלים הם, א"א למעט לחם לחם מחלה, דלרבי יוסי הגלילי דקדשים קלים ממון בעלים הם⁷⁶, ורמב"ם פסק כוותיה, גם מחלה אין למעט לחמי תודה. ודבר זה למדתי מפירוש המשניות פרק ג' משנה ג' דחלה שכתב, דהקדש אינו חייב בחלה למאמר השי"ת "תרימו תרומה", ואמר בספרי את שמורם ממנו קודש, והנשאר חול, ולא שזה וזה קודש וכו'. והנה בספרי פוטר, מהאי דרשה, תרומה ומעשר שני לרבנן, עיין שם. אבל הקדש, הלא ממעמינן במנחות פרק ז'⁷⁷ מ"עריסותיכם", ולא של הקדש. ולמה מביא הרמב"ם קרא ד"תרימו תרומה" ולא קרא ד"עריסותיכם" המובא בגמרא אלא ודאי דללחמי תודה ורקיקי נזיר בעי קרא זה ד"תרימו תרומה", דקדשים קלים ממון בעלים כמו מעשר שני לרבנן, ושפיר מקרי "עריסותיכם". לכן הוצרך למעט מקרא ד"תרימו תרומה" דפטורין מחלה. ולפי זה, למצה כשרים מצד זה, דאנן לא ממעמינן מ"לחם" "לחם", דכל שפטורה מחלה אינו יוצא בה ידי מצה, דהא בהדיא תנן⁷⁸ והכהנים בחלה ובתרומה, ותרומה הרי פטורה מן החלה, ומכל מקום יוצאין הכהנים בה ידי חובת מצה. אלא ילפינן כמו דבחלה בעינן "עריסותיכם" שלכם, הכי נמי במצה "מצתכם".



ויש לי מקום עיון רב, כי כפי המתבאר מסוגיא ד"סוכה ישנה" יש בכל מצוה המכשרת ד' מדרגות: (א) עשייה לשם מצוה (ב) עשייה לתכלית הענין שהוא עומד בלא כוונת מצוה (ג) עשייה דרד מתעסק בלא כוונה לשום תכלית (ד) נעשה מאלוה. והנה בסכה, נעשה מעליה פסולה לכולי עלמא.

75. ל"ח ע"א ד"ה חלות תודה.

76. פסחים צ' ע"א, ב"ק י"ב ע"ב.

77. דף ס"ז ע"א.

78. פסחים ל"ה ע"א.

ועשאה דרך מתעסק, דהיינו לצניעות או לדירה, דלא כוון כלל לעשיית סכה, שנקראת כן על שם שעשויה לצל, בזה פליגי לפי ביאורינו הש"ס דילן עם הירושלמי. ואנן פסקינן כש"ס דילן, דעשויה לצל בעינן, ואי לא, מפסיל. אבל בעשייה לצל, דהיינו לתכלית הענין, לכולי עלמא מהני, ולא בעינן כוונת מצוה, אפילו למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, דודאי כל שלא נתכוון למצוה ליכא מצוה. אבל דבר שהוכשר על ידי עשייה זו שלא לשם מצוה, כשר הוא למצוה. ולכן הסכה שעשויה לצל, אף על גב דלא נעשה מצוה בעשייתה, כשרה גם למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, אם לא לבית שמאי דפסלו, משום דדרשו על זה קרא מיוחד דבעינן עשייה לשם חג. וכן הדין במצה, כאשר ביארנו הכל למעלה בתכלית הביאור. והנה בשחיטה אנו רואים דגם הש"ס דילן פסק כהירושלמי בסכה, דאפילו מתעסק בעשייה שפיר דמי, ולא בעינן רק כח גברא, לאפוקי נעשה מאליה. דכך שנינו חולין ל"א ע"א דנפלה סכין ושחטה פסולה, ודייק בגמרא, הא הפילה כשרה. ומתניתין רבי נתן הוא, ולא רבנן דפליגי בזה. דלרבי נתן זרק סכין לנעצה בכותל והלכה ושחטה כדרכה, כשרה, ורבנן פוסלין, דבעינן כוונת חתיכת סמנים על כל פנים. וכדמפרש בגמרא שם ל"א ע"ב, דניהו דכוונת זביחה לא בעינן, כוונת חתיכה בעינן. ופרשו התוספות⁷⁹ כוונת חתיכת סמנים. כוונתם בזה דכוונת זביחה הוא כוונת מצוה להתיר הנשחט, אבל כוונת חתיכת סמנים הוא להמית הבעל חי כדי שיוכשר לאכילת אדם, בין גוי ובין ישראל. כי חוץ מזה דאבר מן החי אסור לבן נח, אין דרד לאכול חי, רק להמית ולאכול. ואתו התוספות בזה דלא תימא דכוונת חתיכת בשר בעלמא סגי לרבנן, דהיינו כוונת מעשה בלי שום תכלית דרך מתעסק בעלמא. דזה ליתא, וכמו שכתבו לעיל בעמוד הקודם ד"ה "והא", דגם חרש שוטה וקטן יש להם כוונת חתיכת בשר, ולמה אמר רבא דמתניתין דריש פרק קמא אתיא דלא דלא כרבנן דפסלו זרק סכין וכו', דהא התם לא היה כוונה לחתוך בבעל חי כלל, אלא לנעצה בכותל. אבל בשחיטת חרש שוטה וקטן הלא יש להם כוונת מעשה בלי תכלית, דהיינו כוונת חתיכה במקום שהוא חותך. אלא ודאי לרבנן בעינן כוונת מעשה תכליתית, וחתיכת סמנים הוא להמית את החי כדי לאכלו. אבל תנא דידן סבר כרבי נתן דגם כוונה זו לא בעינן, ואפילו כוונת חתיכה לא בעינן, רק תעשה ולא מן העשוי פוסל, דהיינו כח גברא הוא דבעינן. דאם נפלה הסכין מאליה, אז פסול. וזה ממש כירושלמי

79. ד"ה נהי דלא.

בסכה ובמצה, דלא בעינן כוונת עשייה כלל. ואיך מצאנו ידינו ורגלינו בבית המדרש לפסוק הכא בסכה דבעינן כוונת מעשה לתכלית צל, ודלא כירושלמי, וכאן בשחיטה פסקינן כרבי נתן, ודלא כרבנן, דשום כוונת מעשה לא בעינן. והנה רבא אמר, שם בחולין, דבהא זכנהו רבי נתן לרבנן דאמרו דכוונת חתיכת סמנים בעינן, מי כתיב "וחתכת?" "וזבחת" כתיב. אי בעינן כוונה, לזביחה נמי נבעי. ואי לא בעינן כוונה לזביחה (רצונו לאמר משום דאמעיט מדכתיב לעכב קדשים) לחתיכה נמי לא נבעי. ועיין ברא"ש ז"ל⁸⁰ שכתב דלר"נ, כיון דמקדשים אמעיט כוונת זביחה, אף כוונת חתיכה לא בעי, דלא כתיב "וחתכת" אלא "וזבחת". ומיהו בלא כוונת שום דבר אי אפשר, מדכתיב "וזבחת", דהוה לכל הפחות כמו "ועשית", וצריך להתכוון לשום דבר מעשה, דבעינן אחר לא מקרי כח גברא". עכ"ל. הנה היא היא שיטת הירושלמי בסכה, דכיון דלא בעינן כוונת מצוה, ה"ה דלא בעינן כוונת שום תכלית, דהיינו לצל, רק תעשה ולא מן העשוי ממועט מתעשה, דעשיית אדם בעינן, דהיינו כוונת מעשה בלי תכלית הנולד. אבל אנן, הלא לא פסקינן כן. אלא דאע"פ דלא בעינן כוונת מצוה, אבל כוונת מעשה לתכלית, להקרא סכה בעינן. והכי סברו רבנן דבעינן עכ"פ כוונת חתיכת סמנים להמית הבעל חי לשוויה בשר.

ואין לומר דשאני שחיטה דאית לו מיעוטא מקדשים דלא לבעי כוונת זביחה, לכן גם כוונת חתיכת סמנים לא בעינן, משא"כ התם דבלא מיעוטי ידעינן דלא בעינן כוונת מצוה לשם חג, וב"ש בעי קרא על זה. וכיון דכוונת מצוה לא בעי מעיקרא, לכן בעינן על כל פנים כוונת מעשה לשם סוכה, ד"תעשו סוכות" כתיב. דהא גופא קשיא, דודאי בסכה כמו בשחיטה, כל שעשה, או זבח, לשם מצוה, מצוה קעביד, דהא מברכין על השחיטה, וכן על עשיית סכה לחד מאן דאמר.⁸¹ ומה דנלמד מקדשים דלא בעינן כוונת זביחה, היינו דלא נפסלה השחיטה בחסרון כוונה. אבל לכתחלה, בודאי איכא מצוה לשחוט בכוונה להתיר האיסור כמצווה עלינו "וזבחת כאשר צויתך".⁸² וכן בסכה, העושה סוכה לשם חג, קיים מצוה ד"חג הסוכות תעשה לך".⁸³ ולמה באמת בשחיטה בעינן מיעוט דאינו מעכב בדיעבד, ובסכה, אדרבא, בעי ב"ש קרא דמעכבו אבל מפשטות הציווי ד"סוכות תעשו" לא

80. ד"ה טעמא.

81. עי' תוס' במנחות מ"ד ע"ב ד"ה ואילו לעשות, שכן דעת הירושלמי.

82 דברים י"ב, כ"א.

83. דברים מ"ז, י"ג.

עלה על דעתנו לאמר דמצוה זו מעכבת הישיבה של מצוה. עוד קשה, דכיון דקרא, על כרחך, למצוה קאתא, הן בשחיטה והן בסכה, אלא דאמרינן דאינו מעכב לפסול הנשחט או הסכה, א"כ כח גברא דמעכב, מנ"ל דמש"כ הרא"ש דעל כל פנים "תעשה" כתיב, הלא בעינן זאת למצוה. וכי היכי דכוונת מצוה, ולהירושלמי גם כוונת מעשה, אינו מעכב, למה יעכב כח גבראו ויותר קשה בשחיטה דמעכב שחיטת ישראל נמי וזה פלא והפלא, דניהו ד"וזבחת" לישראל נאמר, הלא גם "סוכות תעשה לך" לישראל נאמר, אבל כל זה הוא למצוה, אבל לעכב לא. ואין ספק אצלי כי זאת היה מכריח לרמב"ם ז"ל למצוא פסול אחר בזביחת נכרי, מקרא ד"וקרא לך ואכלת מזבח" ⁸⁴ ומשום לתא דעבודה זרה, משום דסבר דקרא ד"וזבחת", ניהו דלישראל נאמרו, אבל אין זה אלא למצוה. ומה שהשיג עליו הראב"ד ז"ל לכתוב עליו דברי בוז וקלון, באמרו דעכו"ם אינם חשובים אדם, רק כבהמות נחשבו, עם הדומה לחמור, עיין שם בהלכות אבות הטומאה פ"ג. ואע"פ שאיני כדאי, אומר אני כי השגה זו היא מאותן שאין בהם ממש, כי נראה דרצונו לאמר דשחיטת נכרי לא מקרי כח אדם, והוה כמעשה קוף. וא"כ, למה בסכה מכשירין סכת גנב"ך דהא גם שם בעינן כח אדם, דתעשה ולא מן העשוי. וסכה שסכך קוף בודאי פסולה מכח תעשה ולא מן העשוי. ולכן דברי הרמב"ם בזה מוכרחים, אלא דגם לדידיה קשה כח אדם דמעכב, כאשר פסק בעצמו דמתניתן דנפלה סכין מנא ליהו הא קרא כוליה למצוה כתיב.

אבל עמקו מחשבות חז"ל, ורק בעיון רב וסייעתא דשמיא יכולים אנו למצא דעת קדשם. ובעזרת השם יתברך זכיתי לבא בסוד אלפי לגלות מצפוני הענין העמוק הלזה. הנה חז"ל דנו בשכלם הוך דבכל מקום דצותה התורה דבר הבא להזמין ולהכשיר איזה דבר למצוה אחרת או לתקן איזה תקון, אם נעשה אותו דבר מאליו לא יוצלח להענין המכוון. רק בעינן דווקא עשיית אדם. וכיון דבעינן עשיית אדם, ממילא אמרה תורה למצוה שיעשה ישראל לכוונת מצוה, דאפילו למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, שאני הכשר מצוה ממצוה עצמה כמוכן. דאם נאמר דכח גברא נמי אינו מעכב, א"כ למה לא אמרה תורה לעשות שופר או לחתוך ד' מינים שבלולב דזה נמי ממכשירי מצוה הוא, ולרבי אליעזר ⁸⁵ דוחה שבת ויום טוב. אלא ודאי דהנהו כשרין למצותן גם בלא כח גברא, דאם נתלש הלולב על ידי

עיקר
עשיית
העיסה
נעשית ע"י
כח האדם

84. שמות ל"ד, ט"ו.

85. שבת קל"ד ע"א, עירובין ק"ב ע"ב.

הרוח גם כן כשר למצוה מה שאין כן שחיטה, סכה, ומצה, דאם נעשו מאליהן, לא יוצלחו למצוה, הרי דכח אדם בהני מעכב. והדבר מבואר בגמרא מכות, דף ח' ע"א, דאמרינן התם דחוטב עצים לסוכה ולמערכה לאו מצוה הוא משום דאם מצא חטוב לאו מצוה, השתא נמי לאו מצוה. עיין שם ובריטב"א שם, והרי שלך לפניך ודו"ק. ומוזה נצמח הפלוגתא בין ש"ס דילן להירושלמי אם כוונת המעשה לתכליתה נמי בעינן או לא. דלירושלמי די בכח אדם לבד, בלי שום כוונת מעשה לתכליתה. ולכן סכה העשויה מכח אדם, אפילו לצניעות, דנותן עליה הסכך דרך מתעסק, דהא הדפנות עיקר, ואינו צריך להסכך, נמי כשר, דסוף כל סוף, מכח אדם בא. ולגמרא דילן בעינן עשייה לצל, דלולי זאת, הוה מתעסק לגבי התכלית, והוה כנעשה מאליה, וכעין שכתב הרא"ש דאם נפלה הסכין בלא כוונת הזורק, אף דהוה כח אדם, כיון דהוה מתעסק לגבי עשייה לאו כח אדם מקרי. וכן סברו בגמרא דילן לגבי סכה, דכח אדם בלי כוונת תכליתה הוה כנעשה מאליה, כיון דהוה מתעסק לגבי התכלית, שהוא לצל. אבל בשחיטה, גם גמרא דילן מודה דלא בעינן כוונה לשום תכלית, רק כוונת מעשה בעלמא, כמו זריקת סכין בכותל, מהני להקרא כח אדם, ודי בזה. וכדי להבין החילוק בין סכה לשחיטה, צריך להאריך קצת.

הנה מה שכתבתי למעלה דלרבנן, דבעינן כוונת חתיכת סמנים, לפירוש התוספות, הוא כדי להכשיר הבעל חי לאכילה, כי גם גוי אינו אוכל עד שממית. הנה מלשון התוספות לא משמע כן דהא כתבו סתם דבעינן כוונת חתיכת סמנים, דהיינו לאפוקי חתיכת בשר סתם, שאינו ממית. כי זאת החילוק שבין כוונת חתיכת בשר לחתיכת סמנים, דחש"ו ג"כ יש להם מעשה, דהיינו כוונת מעשה עצמה. דאם חותך בב"ח יודע שחותך כי התכלית של החתיכה, דהיינו שקודם החתיכה הוא שלם ולאחריה מחותך, יודע. אבל אינו חכם לראות הנולד מן החתיכה לאחר זמן, דהיינו שינטל ע"י החיתוך החיים, לזאת אין לו הבנה. הרי דלרבנן, דבעינן כוונת חתיכת סמנים, היינו שידע להבחין בין חתך ברגלה לחתכה בקנה וושט, דבחתיכה זו האחרונה ימות הבעל חי. אבל שיתכוון שתמות כדי להכשירה לאכילת אדם (לא להתיר לישראל, שהוא כוונת המצוה, רק להכשיר לאדם לאכילה בין לגוי ובין לישראל, ושמור זאת החילוק שבין להתיר ובין להכשיר כדי שלא אצטרך להכפיל הדברים) לא שמענו מדברי התוספות. אבל דע כי התוספות בזה לשיטתם, ולא כן הוא דעת הרמב"ם, וכאשר אבאר.

הנה בחתיכת סמנים יש ג' כוונות: להתיר, להכשיר, להמית. להתיר הוא כוונת זביחה, שהיא המצוה של "וזבחת". להכשיר הוא הכוונה להכשירה לאכילת אדם. להמית הוא הכוונה לנבל בעלמא, להשליכה לכלבים וכדומה. והנה תוספות חולין דף כ' ע"א⁸⁶ כתבו דנחירה נמי בסמנים בעינן. דלתוספות החילוק בין נבלה לנחירה אופן המיתה, אם הבעל חי מת ע"י חתיכת סמנים מקרי נחירה, ואם המיתה באה ע"י סבה אחרת מקרי נבלה. והדבר פלא איך חדשו התוספות הלכה למשה מסיני מלבן על הושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף וכו' אשר בא בקבלה על השחיטה כמבואר ריש פרק "השוחרט"⁸⁷ שכל אלו ההלכות נאמרו קודם לכן הרבה על הנחירה. ולא עוד, אלא שהתוספות חולין צ"א ע"א ד"ה "כמאן דאמר" כתבו דגם בני נח נצטוו על הנחירה. והוא האמת כאשר בארתי בארוכה בקונטרסי ישנה לשחיטה שנדפס בתל תלפיות משנת תרס"ה, וכי גם לנח נאמרו הלכות נחירה. וזה דבר זר, אין השכל יכול לקבלו. אבל הרמב"ם ז"ל, דעת אחרת עמו, כי בסוף פ"ד מהלכות שחיטה כתב בדמדבר היו ישראל נוחרין ואוכלין כשאר העכו"ם. הרי דלא הזכיר כלל מהלכות נחירה שנצטוו עליה במדבר, אלא היו נוחרין ואוכלין כשאר העכו"ם. וקשה, הא נבלה גם במדבר איתסר להם, ומה בין נבלה לבשר נחירה? הלא כתב הרמב"ם פרק ד' ממאכלות אסורות הלכה ו', "מה לי ודאי מתה מאליה מה לי הרגה בסיף, אלא אין חילוק באופן המיתה רק בכוונת הממית. דאם הרג בעל חי דרך שחוק או לנקום נקמתו או להשליכו לכלבים, ודאי הוה כמתה מאליה. אבל המיתו לאכלו אין זה בכלל "לא תאכל כל נבלה"⁸⁸, אלא נחירה מקרי, דכל שלצורך אכילה לאו נבלה היא.

והנה במקום דבעינן כוונה ומתעסק פוסל, גם היפך כוונה פוסל כידוע סברת הראשונים בסוגיא דמצוות צריכות כוונה. אבל גם בענין עשיית סכה כן הוא, לדעת הרמב"ם ויתר הראשונים, דעשייה לצניעות פוסל משום דלגבי נתינת הסכך הוה כמתעסק, דהא לא צריך סכך לצניעות, אלא דפנות. אבל עשייה לדירה אין כאן מתעסק, דהא בכוונה מסכך. אבל איכא היפך כוונה, דמתכוון לדירה ולא לסכה. ולרש"י כשרה, אבל לרמב"ם ור"ן ורשב"א, כולם כאחד סוברים דלדירה נמי פוסל, ומשום היפך כוונה. והיפך

86. ד"ה אילימא.

87. חולין י"ז ע"ב.

88. דברים י"ד, כ"א.

כוונה פוסל כמו מתעסק. וא"כ הכא בשחיטה, דכוותיה דשחיטה או חתיכת סמנים בכוונה לאכילת אדם הוא הכוונה הנכונה, וזריקת סכין בלי כוונה כלל להמית הוא מתעסק, וכוונה להמית שלא לצורך אכילה הוא היפך כוונה שפוסל כמו לדירה בסכה. אמנם כל זאת לרמב"ם, דבאופן המיתה אין כאן חילוק, והכל תלי בכוונה. א"כ, כל מיתה, תהיה באיזה אופן שתהיה, ניבול מקרי. אלא הכוונה מוציאה מידי ניבול. ממילא כוונתו להמית סתם הוה היפך כוונה כי יחטיא המטרה. אמנם לדעת התוספות דגם לב"נ איכא נחירה המוציאה מידי נבלה, ולא בכוונה תליה מלתא, אלא באופן המיתה, אם על ידי חתיכת סמנים נעשתה או על ידי שאר מיתות. אם כן, כוונה סתם להמית, אין זה היפוך כוונה, דהא יש אופן מיתה שאינו מנבל מצד המעשה גם בלי כוונה. ולכן כתבו התוספות לשיטתם דרבנן דר"נ בעי כוונת חתיכת סמנים סתם. אבל לדעת הרמב"ם, דאין חילוק בין אופני המיתות אלא בכוונת העושה, אם לאכילה אם להמית סתם, אז אנו מוכרחים לאמר דרבנן דר"נ בעי כוונת אכילה דייקי. דאל"כ, הוה היפך כוונה דפוסל כמו מתעסק. אולם, טעמא דר"נ דמכשיר הן מתעסק והן להמית סתם, או אפילו בכוונה לניבול, הוא משום דגלתה לן התורה דמאחר שנתחדש אופן המיתה ע"י שנצטוונו על השחיטה בהלכותיה, שוב לא בעינן שום כוונה רק כח אדם, ודלא כסכה דבעינן עשייה בכוונה לתכליתה. והוא מקרא⁸⁹ ד"כי ימות מן הכהמה", דדרשינן מיניה דטרפה ששחטה ממחרת מידי נבלה. והרי שחיטה טרפה, ע"כ הוא כדי להשליכה לכלבים, כמו שאמרה תורה⁹⁰ "לכלב תשלכון אותו", וכאשר בארתי בקונטרס "ישנה לשחיטה" באריכות דטרפה המפורשת בתורה, דהיינו דרוסה, אינה ראויה אלא לכלב, כמו מתה מאליה. וכן מבואר ברמב"ם, דיליף טרפה אינה חיה מ"ולכלב תשלכון אותו", דאינה טרפה עד שנעשה ראויה לכלב. ופלא גדול על האי אגדה שהביא רש"י ז"ל⁹¹ בסוגיא דחזקיה ורבי אבהו דנכבד הכלב מן הנכרי דנבלה לנכרי וטרפה לכלב ליתן לו שכרו. וכי נכבד הכלב מן הגר שאתה מצווה להחיותו? אתמחא! הלא טרפה ונבלה המה מיועדים רק לכלב, אבל לא לאדם שנברא בצלם אלקים ומצווה על שמירת נפשו. אבל נבלה שאמרה תורה למכרה הוא בנתנבלה בשחיטה דקרא שם ע"כ מנתנבלה בשחיטה מיירי דנתחדשה לנו בכניסה לארץ. כי אז נצטוונו על השחיטה ונתחדש נבלה חדשה. ולכן לא

89. ויקרא י"א, ל"ט.

90. שמות כ"ב, ל'.

91. פסחים כ"ב ע"א.

נכתב הלאו על נבלה רק בכניסה לארץ במשנה תורה,⁹² כי רק אז יהיה לנו שארים לגר ונכרי, כי במדבר כל אלו לתנייהו. ולכן אמרה תורה⁹³ לא תאכל "כל נבלה", דהיינו גם שנתנבלה בשחיטה. אבל על הטרפה, שנצטוינו בפר' שמות,⁹⁴ הוא משום דכולל כל הח' טרפות שנאמרו למשה מסיני, שעל אלו לא נזהרו בני נח. אבל "לכלב תשליכון אותו" על הטרפה המופרשת קאי, שטרפה חית השדה. וזו אינה ראויה אלא לכלב, וכאשר בארנו הכל באריכות בקונטרסי הנ"ל. ואם כן, שוחט את הטרפה הוא בכוונה לנבלה לכלבים. ומ"מ אמרה תורה דטהורה מידי נבלה. הרי דלא בעינן שום כוונה לזביחה, רק כח גברא. ולכן גם היפך כוונה אינה מעכבת. ולכן בבחמה בריאה, כשרה לאכילה, גם בשוחט לנבל או הזורק סכין לנעצה בכותל. ובהא זכנהו ר"נ לרבנן. ורבא, דקאמר דטעמא דר"נ משום דלא כתיב "וחתכת", הוא אזיל בשיטת הירושלמי, דכל דלא בעינן כוונת מצוה גם כוונת מעשה לא בעינן, רק כח גברא בעלמא. אבל אנן לא סבירא לנו כן, דכל שבעינן כח גברא, כוונת מעשה לתכליתה בעינן, כמו דחזינן בסכה. אבל טעמא דר"נ דבשחיטה גלי לן קרא, בטרפה ששחטה, דלא בעינן שום כוונת מעשה, דאפילו היפך כוונה אינו מויק. ולפי מה שבארנו בשביבי אש במסכת חולין⁹⁵ דבשוחט את הטרפה, דליכא מצות "וזבחת", אינה מתרת איסור אבר מן החי, אלא דלא נעשה תו נבלה ע"י המיתה. אבל אבר מן החי אית בה כל זמן שחיה, עי"ש דברים מוכרחים קילורין לעינים בביאור סוגיא דד' סמנים אכשיר בה רחמנא. וא"כ, יש לומר דגם ר"נ מודה דבעינן כוונה להכשיר אם לא להתיר. אבל כוונה זו בעינן דווקא כדי שתהא מותרת מיד, אבל שהמיתה לא תאסרנה משום נבלה, גם בלא שום כוונה מהני השחיטה כדמוכח מטרפה ששחטה. וא"כ, זרק סכין או שחיטת חשו"ק מטהרת מידי נבלה, אבל אינה מתרת איסור אבר מן החי. עיין היטב בכל הדברים העתיקים האלה, ומקום הניחו לי להתגדר בהן בס"ד.

ומכל הביאור הרחב הלזה תראה כמה צדקו דברי הרמב"ם במצה, דלא בעינן רק שימור מכל צד חימוץ, דהיינו כוונת מעשה שתהיה מצה, ולא חמץ. דניהו ד"ושמרתם את המצות", דאתא למצוה, ע"כ גם כוונה לפסח בעי, דאם כוון לשם מצה, ולא חמץ, מטעמא אחרינא, כמו לתודה או לסבה

92. דברים י"ד, כ"א.

93. שם.

94. ובשר בשדה טרפה לא תאכלו וגו', שמות כ"ב, ל'.

95. עין תק"ג.

אחרת, ודאי לא קיים המצוה של "ושמרתם את המצות". אבל שלא יוכשר המצה בשביל זה לחובת הלילה הראשונה או שלא תהא מצוה רשותית באכילתה בשאר יומי, מהיכי תיתי? דכל זמן דלית לן קרא, כמו לבית שמאי בסכה, אין האי מצוה מעכבת. ושחיטה, דבעינן קרא דלא מעכב, שאני כאשר בארנו הכל למעלה באר היטב. ולכן, כל שהמצה נעשית בשימור על ידי כח אדם בין גוי בין ישראל, ניהו דלא נתקיים בה המצוה ד"ושמרתם", אבל מצה משומרת תקרא בה בלי ספק, כמו בסכת גנב"ך העשויה לצל, דאיכא כח אדם בכוונת מעשה לתכליתה.



פסקן של דברים מכל האמור למעלה לענין שימור של מצה

א השימור הוא, בין לרש"י ובין לרמב"ם, העסק התמידי. וכל שהניח העיסה בלי עסק, אפילו רגע אחד, תו לא הוה מצה משומרת. אלא דהקילו בזה משום דכל זה לא נאמר אלא בלש בפורשין, כמצה של מנחות, דאז בסילוק יד העוסק מתחיל משפט החימוץ. אבל מאחר דחז"ל חששו לאינם זריון, ואסרו הלישה בפורשין, וכל שבצונן אינו מחמיץ, ד"תפח תלטוש בצונן" תנן,⁹⁶ לכן הקילו בעסק. וכן כתבו הרבה מן הראשונים, הר"ן והרמב"ן ז"ל, דהאי "ולא תגביה ידה מן התנור" דקאמר רבא לא מן העיסה קאמר כפירוש רש"י, אלא שלא יניח העיסה וילך לו. אבל כל העוסק בענין אפייה, אין קפידה אם נח העיסה בלא עסק, אם לא שהה שיעור מיל.

ב הכוונה לרש"י הוא לשם מצה של מצוה לילה הראשונה. ולר"ף ורמב"ם הוא לשם מצה של פסח. ועוד זאת, דלרש"י, אם לא כוון לשם מצות מצה, לצאת בה לילה הראשונה, לא תוצלח המצה לצאת בה ידי חובה, כמו לבית שמאי בסכה, דאם לא עשאה לשם חג דפסולה. אבל לר"ף ורמב"ם, לכתחלה בעינן לשם מצה של פסח, אבל אם כוון לשם מצה ולא חמין, בלי לכוון לשם פסח, נמי יצא, כמו בסוכה העשויה לשם צל, אע"ג דגם בית הלל מודו דלכתחלה בעינן כוונה לשם החג. דבשביל זה אמרו בירושלמי, דצריך לחדש בה דבר. וזה ודאי מדאורייתא קאמר, דלכתחלה בעינן כוונה למצוה.

כי לולי זאת, לא קיים מצוה בעשייתה, אפילו למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, משום דזה אינו אלא הכשר מצוה, ובכוונה לצל בעלמא הרי ליכא בעשייתה שום מצוה. ובמצה קשה למצא נפקותא, דמי יעשה מצה בכוונה שתהא מצה, ולא חמין, לולי על פסח. ואם ללחמי תודה, הרי היא פסולה לכ"ע משום תוספת כוונה, כמבואר לעיל. ולכן השמיט הרמב"ם ז"ל לכתוב בפירוש דבעינן לכתחלה לעשות המצות לשם פסח, דכיון דהוצרך לדקדק בעשייתם, וללחמי תודה פסולים, על כרחך יעשה לפסח. דלולי פסח, איך יש למצוא מקום שידקדק מכל צד חימוץ? אבל בסכה, יש ללמוד מדבריו דבעינן לכתחלה לעשותה לשם מצוה מהא דכתב בפרק ה' הלכה ט' "סכה העשויה כהלכתה, בכל מקום כשרה, אע"פ שלא נעשית לשם מצוה וכו'". הרי משמע דלכתחלה על כל פנים ראוי לעשותה לשם חג.

ג עשיית גוי בציווי ישראל וישראל עומד על גביו, לרש"י לא מהני, כיון דבעינן כוונת מצוה לעכב והגוי לאו בר מיעבד מצוה הוא. ופסולה מצה הנעשית על ידי גוי כמו סכה לב"ש, דבעי סכה לשם חג. ואל חנם כרכרו האחרונים בזה, דהא לא כתיב "תעשה" רק "ושמרתם", דזה ליתא, כאשר ביארנו לעיל, ד"ושמרתם" היינו העסק התמידי. אלא דאנן בזה לא פסקינן כרש"י. ולכן גם הרא"ש ורב האי גאון מכשירין עשיית גוי, בישראל עומד על גביו, משום דהלכתא כר"ף ורמב"ם, דגם עשיית גוי כשרה, כמו בסכה דכשרה סכת גנב". אלא משום דבעינן במצה דקדוק יתירה, לכן בעינן עומד על גביו. וגם אי הוה כתיב "מצות תעשו", כמו "סוכות תעשו", הוה הדין כן דלכתחלה בעינן עשיית ישראל, אבל לא לעכב.

ד לשיטת הר"ף והרמב"ם, גם בשאר יומי איכא מצוה באכילת מצה, מצות רשותית. והא דאין מברכין "על אכילת מצה" כל ז' כמו בסכה, עיין בבעל המאור סוף ערבי פסחים, שיש שואלים כן, ומשיב דבסכה אי אפשר לעמוד בלא שינה עכ"פ משא"כ במצה דאפשר לזון באורז ודוחן ופירות. וכתב "והיינו דאמרין בשבת קל"א ע"ב דלא מצינן למילף מצה דמכשירה דוחין את השבת מסכה, דשאני סוכה דנוהגת בלילות כבימים עכ"ד. הנה כפי הנראה, רצונו לאמר דכיון דיכול לזון מאורז ודוחן, על כרחך, קרא לאו למצוה קאתא, אלא שלא יאכל חמין, משא"כ בסכה, דא"א בלא שינה, ע"כ

למצוה אתא. והדברים נפלאים ממני, דאדרבא, נהפוך הוא! דכיון דיכול ליוון שלא מן החמץ ושלא מן המצה, למאי הלכתא אמרה תורה "שבעת ימים תאכל מצות", אם לא למצוה? אבל כוונת הגמרא שבת הנ"ל מכוונת לפי דרכו של בעל המאור, דסכה חמורה ממצה, דבסכה, ע"כ ישן בסכה בז' ימים, דאי אפשר בלא שינה ג' ימים, משא"כ מצה אפשר דלא אוכל לחם כלל. ולפי"ז, מיושב מה שדקדקו שם התוספות⁹⁷ על לישנא ד"נוהגת בלילות כבימים" דהא עיקר הלילה. ולפי הנ"ל הלשון מדוקדק, דרצונו לאמר דאין כאן זמן פנוי מן המצוה, וא"א דלא יישן בכל ז'. ובמעמא דלא מברכין כל ז' "על אכילת מצה", נראה יותר משום דקשה לעשות מצות משומרות על כל ימי החג, כי השימור מכל צד חימוץ הוא דבר קשה עד מאד, ודי אם נסמוך על המצות הנעשות ללילה הראשונה שהמה משומרות כהלכתן. ולכן ספק ברכות להקל. כן נלפענ"ד.

והוא הדין מצה עשירה משומרת, איכא מצוה באכילתה. אבל מצה שאינה משומרת כהלכתה, אין בה שום מצוה באכילתה. אבל מותרת באכילה כל זמן שלא נראו בה סמני שיאור, או שלא שהה שיעור מיל בלא עסק. ולרש"י, נראה דליכא שום מצוה באכילתה בשאר יומי. וכן כתב רש"י להדיא דף כ"ח ע"ב.⁹⁸ וממילא דאין להדר אחר מצה שמורה לשאר יומי. אלא דשימור מכל צד חימוץ, דהיינו עסק תמידי בלי כוונה לשם מצוה, נראה דבעינן גם בשאר מצות לרש"י, דכוון דמכח חשש חימוץ אתינן עלה כד שאר יומי כמו לילה הראשונה. ולכן הטור והשולחן ערוך, דנקטו בפשיטות כשיטת רש"י, דבעינן שימור לשמה, וזה דווקא במצה של לילה הראשונה, פסקו דעסק כל שהוא בעינן נמי בכל המצות לכתחלה. וצריכין לדחוק דמחלקין הקרא ד"ושמרתם את המצות" לשתיים. דלענין לשמה, קאי רק אמצה של מצוה, ולענין שימור, דעסק כל שהוא, מסתבר דקאי על כל המצות.

ה בשעה שיעור מיל ולא נראו בה סמני חימוץ או בעיסה שמשמעת קול או חטה שנתרככה בכלן ליכא אלא איסורא דרבנן, בין לרש"י ובין לרמב"ם, כאשר ביארנו בפנים, ודלא כהבנת הרב המגיד ז"ל. כן נראה לפענ"ד נכון וברור בס"ד.

97. שבת קל"א ע"ב ד"ה ואי מסוכה.

98. בד"ה כתיב בהאי.



ועתה נחקר מה דינה של מצה הנעשה בכח גלגלים עלעקטרים המגלגלים המכונות אשר עליהם פקפקו אחרוני אחרונים, כמה מגדולי זמננו, לומר דלא מבעי' למאן דפוסל עשיית נכרי בישראל עומד על גביו, דהני מצות פסולים למצוה, אלא אפילו למאן דמכשיר בגוי ועומד על גביו, אבל כח אדם ודאי לכולי עלמא בעינן. וכאשר הארכתי למעלה, בודאי כן הוא, דתעשה ולא מן העשוי, דפוסל בסכה, גם במצה פוסל. ולכאורה, כח העלעקטרי הוה כנעשה מאליה, כמו בשחיטה השוחט במוכני בסרנא דמיא פסול.⁹⁹ מה שהרבה אחרונים רוצים לחלק בין היכי דכתיב "תעשו" להיכא דכתיב "ושמרתם", זה ליתא, כמו שכתבתי למעלה, דהאי "ושמרתם" עשויה ועסק תמידי הוא. ואי הוה כתיב "ועשיתם מצות" הייתי אומר עשייה בלא עסק תמידי נמי שפיר דמי. לכן מוכרח לכתב "ושמרתם", דבעינן עסק תמידי. אבל שימור בלא עסק לאו שימור מקרי. דאם לא נבעי שימור על ידי מעשה, הוה ליה לכתוב "תאכלו מצות משומרות". וכיון דבעינן שימור ע"י עסק, על כרחך כח אדם בעינן כמו בשחיטה.

אולם בגוף הדין דשוחט בסרנא דמיא, דשנינו דפוסל, נתקשתי זה רבות בשנים לפי מה דפסקינן כרבי יוחנן דאשו משום חציו. וכתבו התוספות סנהדרין ע"ז ע"א, ד"ה "סוף חמה לבא", דלרבי יוחנן אין חילוק בין מקרב האש אצל הדבר או הדבר אצל האש, והכל מעשיו מקרי ולא גרמא. א"כ, קשה למה בשוחט בסרנא דמיא לא נימא דמקרב הדבר אצל המים נמי "וזבחת" קרינן ביה, (ומה שכתב המגן אברהם סימן רנ"ב סק"כ דנותן חטין לתוך רחים של מים בשבת דפטור משום דאינו אלא גרמא, כבר דחו האחרונים דבריו. ובהגהות חת"ם סופר שם מחלק בין מלאכת בישול ואפייה, דחייב משום דכך הוה גם כן במקדש, ובין מלאכת טחינה, דפטור, משום דבמקדש היה שחיקת סמנים בידים ממש, ולא ברחיים של מים. ולא ידעתי מה הואיל בזה ליישב דעת המגן אברהם. דמה יענה על הא דתניא בביצה כ"ב ע"א דמוסיף שמן בנר חייב משום מבעיר, והמסתפק ממנו חייב משום מכבה ומלאכת הבערה לא היתה במשכן בתוספות שמן. והתוספות שכתבו

99. חולין מ"ז ע"א.

שם¹⁰⁰ על מסתפק דבשעה שמסתפק מכבה אורו, לא כתבו זאת רק במסתפק, אבל במוסיף ניהא להו דחייב משום דיבער לאחר זמן, ומכל שכן לרא"ש שם דחולק אף במסתפק, עיי"ש. ואחר זמן מצאתי במרהר"ם שיק זצ"ל באורח חיים סימן ק"ד שישב על מדוכה זו דלמה בשחיטה לא מקרי מעשיו מה שמקרב הנשחט אל המים והגלגל, ולא מצה מענה אחרת רק לאמר שבאמת גם בשחיטה אין זה רק פסול דרבנן ומגזירה שמא יכשיר אף בסוף המים לבא. ואם הוא כדבריו, אז לגבי מצה ליכא שום חשש, אפילו מדרבנן, דגזירה משום סוף כח המגלגל לבא ליכא במצה, דהא אסור להניח העיסה בלא עסק כמובן.

אבל באמת דברי הגאון ז"ל לא שמיעא לי כלל, כי לא נראה כן מתוך הסוגיא והפוסקים, דוק ותשכח. ואיך לא הזכיר אחד מן הראשונים דפסול דחכא פסול דרבנן הוא, ומשום גזירה? ואין זה אלא השערה מכח קושיא. ואין דרכי בכך. לכן נתתי את לבי לחקור ולדרוש בטעמא דהא מלתא, וה' האיר את עיני למצוא דברי חפ"ן. והוא דמה שחידשו התוספות, דגם מקרב הדבר אצל האש כמעשיו יחשב, אין כוונתם דכולא עביד, דודאי לא יכחישו דכח האש דלא אתי מחמתיה נשתתף עמו. אלא דרצונם לומר דלאו גרמא מקרי לפטור, אלא הוא נעשה שותף עם האש להרוג או להזיק. והא דחייב על הכל, ובעל האש פטור, משום דבמקום שכלה חצו אי אפשר לחייב את בעל האש, ונשאר האש בלי בעלים. וכיון דאין כאן בר חיובא חוץ ממנו, הוא חייב הכל גם על חלק שותפו. ויתר מזה כתבו התוספות, בבבא קמא דף ו' ע"א, ד"ה "לאתויי בור המתגלגל", דאם נשתתפו שור ובור ואדם בנזק, דאם אדם בכוונה, הוא חייב בכל הנזק, ובעל השור ובור פטורין. דאחריות המעשה מוטל הכל על האדם בר דעת. וכל זאת לענין חיובא, אבל לגבי מצוה, דאמרה תורה עשה זאת, והוא עשאה בשותפות עם כח אחר, אש, רוח או מים, הרי לאו כולה מכח אדם נעשה, אלא בצירוף כח אחר. לכן לא מהני. ולכן בשחיטה דמ"זובחת" ילפינן, בעינן כולה זביחה בכח אדם ולא בכח אחר מעורב בו. ובסברא אמתית זו נח דעתי, אלא דנתעוררתי בעברי על פסק הש"ך סימן ב' ס"ק ל', שחולק על המחבר שפוסל בכשר ופסול ששחטו בשותפות. והוא ז"ל מכשירו בפשיטות. וכתב שכן דעת הרמב"ם, מדהביא דין דב' אווזין וכו' בפרק ב', ולא המתין להביאו בפרק ד' בין שאר

100. בד"ה והמסתפק ממנו.

פסולי שחיטה, ע"כ דדוקא בשוחט לעבודה זרה פסול, אבל מצד פסול שחיטת נכרי ליכא, כיון דגם ישראל משתתף עמו. וכן מבואר בתוספתא, עיין שם בש"ך היטב. והנה לפי זה, תירוצי נפל בבירא, דלפי דעת הש"ך המוכרחת מן הרמב"ם ותוספתא מפורשת, סגי בשותפות של כשר. וא"כ, הדרה הקושיא לדוכתה, למה תפסל השחיטה שנשתתפו בה אדם ומי? אבל שוב ראיתי כי פסק המחבר שפוסל, הוא העיקר להלכה. ודברי הש"ך ז"ל נדחים, כי החטיא המטרה, מפני דלא ירד לסוף דעת הרמב"ם ז"ל המכשיר דאזיל בזה לשיטתיה. אבל אנן לא פסקינן כוותיה בזה, דהנה כבר הבאתי לעיל¹⁰¹ דעת הרמב"ם דשחיטת נכרי מצד "זבחת" היה כשרה, אלא דפסולה מקרא ד"וקרא לך ואכלת מזבחיו". מכאן שזבחו אסור, ד"זבחת" למצוה איכתב, ולא לעיכובא אלא לענין כח אדם, אבל לא לכוונה ולא שיעשה ישראל. והרי תראה דבמשנה דנפלה סכין ושחטה פסולה קתני "משום שנאמר זבחת ואכלת מה שאתה זוכה אתה אוכל". והרמב"ם ז"ל, כשהביא האי דינא בפרק ב' הלכה ד', משנה מלשון המשנה וכתב "משום שנאמר זבחת" עד שיהיה הזבח אדם". הרי בהשכל ודעת שינה לשון המשנה שלא תטעה דכל מה דכתיב בקרא לעכו"ב נאמר, דהא "מה שאתה זוכה אתה אוכל" משמע דווקא ישראל, כי לישראל נאמר "זבחת ואכלת", ולמצוה נאמרו. לכן ביאר לן הרמב"ם דרך לענין כח אדם איכא עיכובא, אבל לא לענין שיהא הזבח בר מצוה, כאשר ביארנו לעיל בטעם הדבר. ובזה תמוהין דברי הכסף משנה בפרק ב' מאבות הטומאות,¹⁰² שלא הבין השגת הראב"ד, והיה סובר דגם שחיטת קוף לרמב"ם כשר מן התורה. וזה במחילת כבוד תורתו הקדושה שגיאה רבתא שיצאה מלפני השליט הגדול השולט בכל חדרי הש"ס והפוסקים, ובפרט בפסקי הרמב"ם כידוע, איך העביר עיניו הבדולחים ממה שמבואר דכח אדם בעינן, ולא בר זביחה. ומצאתי אחר כך דכבר קדמוני בהשגה זו הפרי מגדים.¹⁰³

ועל כל פנים לדעת הרמב"ם דשחיטת נכרי אינה ממועט מקרא ד"זבחת", אלא מקרא ד"וקרא לך ואכלת מזבחיו" שפיר מתכשר שחיטת שותפות בין נכרי לישראל, דכל של שותפות אין הדבר נקרא על שום אחד מהם, אלא על שם השותפות. וזה כלל גדול בסוגיא דברירה, למשל שדה של

101. עמ' ל"ה.

102. בהל' י' בד"ה וקרוי.

103. יו"ד סי' ז', בשפתי דעת ס"ק א'.

ראובן ושמעון השותפין, אין לשום אחד חלק בו, אלא השני שותפין נעשים לענין קנין שדה זו כגוף אחד, והקנין על שם השותפות יקרא. ויש בזה חלוקי דעות בסוגיא דברירה, וחברתי על סוגיא זו קונטרס מיוחד¹⁰⁴ לברר זאת על בוריא, ואין כאן מקום להאריך בו. אבל זאת ניקח משם, דשחיטת ישראל ונכרי, שמשכו הסבין יחד, לא מצינן לקרוא בו "זבחת", אבל גם לא "ואכלת מזבחו", כי שם השותפות על זביחה זו. אמור מעתה, לרמב"ם כשרה האי זביחה, דכל שלא קרינן ביה "זבח" כשרה. אבל ליתר הראשונים, וכפסק שלנו, דשחיטת נכרי ממועט מקרא ד"זבחת ואכלת", כמו שכתבו התוספות והרא"ש ריש חולין, הרי דשחיטה זו פסולה, משום דלא מצינן לקרוא בה "זבחת". ובתוספתא דמכשיר אע"ג דאיתא שם דשחיטת קוף ונכרי ממועט מקרא ד"זבחת" ולא הקוף ולא הנכרי, צ"ל דנכרי כדי נסבה, ודרך אסמכתא וכמש"כ חב"מ הנ"ל על הרמב"ם דלדידה כולה אסמכתא הוא, אומר אני דלגבי נכרי אסמכתא הוא דנכרי מקרא ד"ואכלת מזבח" איתמעט. ומש"ה כשר ופסול שישחטו כשרה, אבל קוף וישראל שישחטו, ודאי פסולה. וכן מים ואדם, דכולה כח גברא בעינן. כנלפענ"ד ברור ונכון.

ומעתה במצה, דודאי נמי כח אדם בעינן, גם שותפות היה פוסל, וכדעת המחבר בשחיטה, דכולה כח הכשר בעינן, הכי נמי לרמב"ם כולה כח אדם בעינן. אבל לפלא בעיני דהפוסקים לא סברו כן, דלגבי טחינה בסימן ת"ס¹⁰⁵ סברו הרבה פוסקים דלדעת הרשב"א, דפוסל עשיית גוי בעומד כל גביו, הוא הדין דאין למחון על ידי גוי ברחיים של יד. אבל הטורי זהב והחוות יאיר כתבו במקום דליכא רחיים של מים, אין להקפיד אם הגוי טוחן, וכל אחד ואחד מטעמיה, עיי"ש. הרי דברחיים של מים, לא עלה על דעת אחד מהם לאסור, ואפילו חב"ה, שסובר שאין למחון על ידי גוי, לא חש על רחיים של מים. ואם פוסל טחינת נכרי, מכל שכן כח מים, דאין כאן כח אדם כלל. אבל באמת יפה עשו דלא חששו לכח המים בטחינה, דמצה שאני, דעיקר וסוף העשייה הוא האפייה. ואפייה הלא הוא בשותפות כח האש. הרי דבמצה די בעשיית אדם גם בשותפות. ומהיכי תיתי לאמר דהחמירה תורה בטחינה תחלת העשייה מבאפייה, סוף ועיקר העשייה. וזה טעם נכון וברור להכשיר גם בלישה ועריכה אם כח אחר מעורב בכח אדם.

104. לא נמצא עתה הקונטרס הנ"ל.

105. סעי' א'.

אבל גם בלא זה, לא ידעתי מה הרעש הזה. הלא גם בעשיית מצות על ידי כח עלעקטרי הרי תחלת הגלגל של העיסה הוא ע"י כח אדם לבד עד שאחר מעשה זה עיסה מקרי לענין חלה. ואם היה משליכה כמות שהוא אחר גלגל זה לתוך התנור ונאפה, הוה מצה מעליא. ומה שעושה אח"כ על ידי המכונות, דהיינו גמר הלישה ועריכה, אינו אלא תיקון שאינו מוכרח לעשותו. ואיך אפשר לפסלה בשביל עשייה זו.

ואילן היתה חומרא זו במקומות שמחמירין חומרא דלא אתי לידי קולא החרשתי, אבל באמת אינו כן דתיקנו לעשות מצות כשרות למצוה לכל אנשי עיר גדולה על ידי שמולכין הגלגלים ע"י כח אדם ישראל, ועוסקים ישראלים יום או יומים כדי לעשות מצות משומרות ככל הצורך לבני העיר. הנה מי שיוודע ומכיר מלאכת המאשין, יודע כי תיקונים כאלו קלקולם רב, כי ישראלים שאינם רגילים במלאכה זו אין יכולין לעשות מלאכתם בזריזות בלא הפסקות כמו הפועלים המורגלים בעבודה משנה לשנה ומשך ב' או ג' חודשים, וגם הליכת הגלגלים ע"י כח אדם, ובפרט ישראלים תשושי כח, גורם שהיות רבות, ויחטיא המטרה, כי עיקר השימור הוא מכל צד חימוין, ולמעט בשהייה עדיף. וכאשר כתב הטורי זהב סימן ת"ס, בשם חב"ח, דמוטב לעשותן על ידי עכו"ם בזריזות מלעשותן על ידי ישראלים במקום שיש לחוש שיבא לידי חימוין, דהיינו שישחה עד שיש בו חשש חימוין כל דהוא.

ולכן כללא דהא מלתא דודאי כל איש ישראל מחויב לחזור אחר מצה משומרת, עכ"פ ללילה ראשונה, שנעשית מתחלת קצירה, ועכ"פ מתחלת אפייה, ע"י ישראלים גדולים, בעלי דעת, המכוונים למצה של מצוה כדעת רש"י, או למצה סתם כדעת הרי"ף והרמב"ם, ומדקדקים בשהיית משחו כפי האפשרי, דאז נתקיים גם מצות "ושמרתם את המצות" כהלכתה. ולדעת הירושלמי יש לעשותם אחר חצות כפסח שנשחט בין הערביים. אבל המון העם, שאינם נוהרין בכל זאת, יש להניחם לצאת במצה הנעשית ע"י שמירת תלמיד חכם, ירא אלקים בזריזות גדולה, אע"פ שנעשה בכח עלעקטרי ועל ידי כח אדם נכרי. וזה טוב יותר ממה שיתיגעו ישראלים אינם מלומדים בהולכת המכונות ועשיית המצות, שאינם מוכשרים למלאכה זו. כנלפענ"ד ברור ונכון להלכה ולמעשה. וה' הטוב יצילנו משגיאות ויורנו דרך האמת.

הפועלים
הגויים זריזים
במלאכתם
מהישראל
שאינו רגיל
ויתכן שיחמיץ

פסק:
לכתחילה
שיעשו ע"י
ישראלים
הכל. אך
המון העם
יעשו
במכונה
בהשגחת
ת"ח י"א

נשתנו
הדורות
בדרך
האפיה

הנה בגוף מלאכת המאשינען למצות, אם יש בזה איזה חשש או לא, לא רציתי ליעד דיבור מיוחד לזה באשר כבר נתפשט היתרן בכל תפוצות ישראל כמעט בכל העיירות הגדולות שבחוץ לארץ וגם בירושלים תוב"ב. ורבו המתירין על האוסרין בלי טעם, ואין פוצה פה ומצפצף. אבל בימים אלו הפיצו איזה עלה דפוסה מירושלים נגד המאשינען למצות, ובתוך האוסרים נדפס גם ממרן הגאון האמיתי מברעזאן שליט"א, מכתב שהשיב לירושלים להחמיר מטעם מקום שנהגו בו איסור. וגם בגוף מלאכת המאשינען היה חוכך להחמיר. ועמדתי משתומם אם יצאו הדברים האלו מפי הגאון שליט"א אשר זכיתי לקבל פני קדשו בחורף העבר ודברתי עמו פנים אל פנים בענין קונטרסי זה, לא די שלא היה שום פקפוק על המאשינ - מצות, אלא אדרבה הפליג בשבח קונטרסי והסכים שאפילו בהולכת כח העלעקטרי יוצאין במצות אלו ידי חובת מצה בלילה הראשונה, וכאשר תראה בהסכמה הנדפסת בראש קונטרסי. והיה לפלא בעיני איך לא הזכיר לפני מה שהשיב לפני שנתיים לירושלים תוב"ב. ופניתי אליו במכתבי לשמוע מה בפיחו בזה. וזה לשון תשובת קדשו אלי: "בדבר המכתב לירושלים בשנה העברה, כתבו אלי הב"ד משם כי המנהג מכמה שנים שם שלא לאכול מצות הנילושין במאשינ וכי כמה גדולים שבדורנו אסרו המצות שם והשבתי שאין רצוני להזדקק לזה, אבל באם המנהג שם לאסור, הרי יש בו משום דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור. ואחרי זה נודע לי כי זה כמה שנים התירו שם פרושים את הדבר, וגם כי המאשינען נשתנו כעת מכפי שהיה בדור הקדום לטוב. והועד לפני כי הגאון אב"ד דק"ק קאליש ברוסי' הי' בירושלים ואכל מהם לפני איזו שנים. ולכן שויתי נפשי הדרנא, ולמה זה הדפיסו מכתבי? אין זה כי אם הבל ורעות רוח. וזה לא כביר השבתי לעיר סערעד בבוקווינא להתיר אפיית המצות על המאשינען והזכרתי אשר ר"מ חיבר קונטרס שלם להוכיח היתר המאשינען וכי הוטבו דבריו בעיני. פה ברעזאן ד' תזריע עת"ר לפ"ק הק' שלום מרדכי הכהן אב"ד."

והנה מה לי להוסיף עוד על דברי קדשו של האי סבא קדישא רשכבה"ג, ה' יאריך ימיו, כי מי שיש לו עינים לראות ומבקש למצא האמת מוכרח להודות כי הפאבריקטעטיגע ערצייגניג של המצות אי אפשר לעשות בהכשר בידים כמו במאשינען, ואין להביא ראיה מימים הראשונים, דורות שלפנינו, שכל בעל בית עם בני ביתו היה היו משתדלים בעצמן בעשיית המצות, ולרוב היו מתחברים איזה שכנים יחד ואפו מצות יום או יומים כפי

מכתב
מהגאון
המהרש"ם
להתיר מצות
מכונה ללילה
הראשונה

הצורך להם. אבל בזמן הזה שכל בני העיר בעיירות הגדולות לוקחים מצות אפיות, ומעשה האפיה נגמרת ע"י קבלן בשכירי יום דרך גראסבעטריעב באופן שרבה המכשולה במלאכת הידים ויש תיקון גדול במלאכת המאשינען כאשר אבאר.

המכשולות
במצה של
יד: חימום
הבצק
והידיים של
העוסקים

א הלישה בידים הוא דבר קשה מאד עד שהעיסה המתחלקת לנשים העורכות צריכה לישה אחר לישה, דהיינו האשה המקבלת חתיכה קטנה לערוך מצה מנה צריכה ללוש את חתיכה זו זמן מה עד שתהיה ראויה לערוך אותה למצה. ומתחמם האי חתיכה קטנה בידים, ובפרט באשה שעורכת ימים רבים שידיה נפוחות ומחוממות מחמת הנפיחה כאשר נראה לכל מי שרוצה לראות. והדין מבואר במחבר סימן תנ"ט סימן ב', וז"ל: "ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ". עכ"ל.

הכלים
שמכונים בהם
המצות וידי
העוסקים
מתמלאים
בבצק בסדקים

ב הנסרים אשר עורכין עליהם, וגם כלי העריכה, מן הנמנע לנקרם בשעת המלאכה. וכן ידי נשים העורכות מתמלאים בדקי ידיהם בבצק כמו סביב הצפרנים. ומשיגה אחד או שנים, אפילו אין להם עסק אחר, לא די לניקור הנסרים והכלי עריכה והידיים כאשר נראה לעין כל.

חלק
מהמצה
אפויה וחלק
אחר לא
אפויה ויש
חשש
שיחמיץ

ג המצות הנערכות בידים המה דקות בצד אחד או באמצע, ועבות מצד אחר ולפעמים יש חילוק בין צד לצד בכפלים או יותר ולכן, א"א להיות אפויה כולה כאחד עד שלפעמים נשרפת כמעט באמצע, ומן הצדדים לא התחילה להאפות כלל. והן אמת דבדין זה דבעינן קרימת פני המצה כדי שתצא מכלל מציאות החימוץ, שישרשו מתוספות מנחות נ"ז ע"ב, ד"ה "ושמעין", כמובא במגן אברהם סימן תס"א ס"ק ו', יש לי מקום עיון בזה, כי ידוע דחימום חזק מבטל החימוץ, וכדתנן במתניתין ל"ט ע"ב, אבל חולטין ברותחין. ועיין במגן אברהם סימן תנ"ד ס"ק ד' דבדיעבד אם נפל חתיכת עיסה למים רותחין וסלקוהו מיד מותר, דכן משמע מהטור, אלא דמסיק שאין להקל מאחר דלא נמצא כן בפירוש בפוסקים, אבל מאחר דמדינא דגמרא לית מאן דפליג דרתיחה גדולה מבטל החימוץ מיד, וא"כ נתינה לתוך תנור חם מלא אש ושלחבת, למה לא יפעול כמו חליטה גם בלי קרימת פנים. ותדע דעל כרחק כן הוא, דמדינא דגמרא מותר לאפות פת עבה בפסה, עיין במגן אברהם סימן ת"ס ס"ק ד', ובלי ספק בפת עבה, אפילו קרמו פניו, בתוכו עדיין לא נאפה כלל, כאשר יעיד ע"ז הנסיון, ומכל מקום כתבו התוספות

הנ"ל דשוב אינו מחמיץ. וא"כ ברקיקין דקין שאנו עושין, מסתבר דאינו צריך שיעור הקרמת פנים לבטל מתורת חימוץ. אבל למעשה, ודאי אין לזוז מפסק הפוסקים דעד שלא נקרמו פני המצה עדיין תוכל להחמיץ.

התיקונים
הגדולים ע"י
מצות מכונה

כ אלו חששות הגדולות נופלות במאשיען מצות, אשר לא חלו בה הידים המחמין את הבצק, והוואלצען ישארו קרים לעולם, והניקור שלהם קל מאד ומתנקרים היטב. והמצות דקות בתכלית הדקות ושוות מכל צד עד שנאפת כולה כאחת, ואין חילוק בצדדי המצות. אבל עוד יש מעלה גדולה בדקות המצות, כי כבר כתב הרמ"א סימן ת"ס כי אין הרקיקין ממהרין להחמיץ מחמת דקותן. והוא מגמרא ל"ז ע"א דאמר רבי יוסי עושין סריקין כמין רקיקין ופירש רש"י ז"ל "עושין סריקין מצוירין כעין רקיקין, ובלבד שיהיו דקין וקלושין, דאין ממהרין להחמיץ וכו'". וא"כ הני מצות הנעשות על ידי מאשיען, שהן דקין מאד, אפשר דלא מצו להחמיץ כלל. וכמ"כ הפתחי תשובה סימן ת"ס דמעט קמח אינו בא לכלל חימוץ, ושאני חטה או חצי חטה, שחלקי הפירורין הם דבוקים במבע, עיי"ש. ולא ידעתי מה קשיא ליה מחטה או חצי חטה, דודאי בא לידי חימוץ, כי יש לו ממשות בעביו הרבה יותר משטח דק של קמח, אבל עכ"פ פשיטא דמצה דקה כמצות המאשיען אין בהם ממשות כל כך שיבאו לידי חימוץ. ועוד יש בהם מעלה גדולה, שהבצק קשה עד מאד, כי המים מועטים עד שא"א בידים לגלגל וללוש העיסה, רק בכח המאשיען. ובעיסה קשה כזו רחוק מאד שיבוא לידי חימוץ, כי רק עיסה שבלילתו רכה מחמיץ כמו שנראה לעין כל רואה. ולכן בהא נחתינן ובהא סלקינן, כי המצות העשויות במאשיען להם עשר מעלות להנצל מחשש חימוץ נגד מצות העשויות בידי אדם, לחוד מכל הלין טעמין גלויין שבארנו. כן נראה לפענ"ד ברור בס"ד.



קונטרס

חמץ נוקשה

בסוגית חמץ נוקשה והמסתעף

מהרב הגאון האדיר והאמיתי, הארי שבחבורה בנש"ק
מגזע תרשישים כקש"ת

מו"ה **משה שמואל גלאזנער** זצ"ל

בן הרהגה"צ מו"ה אברהם גלאזנער זצ"ל
ונכד הראשון מדור הרביעי מרן רשכבה"ג החת"ס זי"ע
שהיה אב"ד קלויזענבורג מ"ח שנים
ובשנת תרפ"ג עלה לירושלים עיה"ק ושם"כ

יו"ל במהדורה חדשה ומשובחת ע"י נכדיו
שנת תשס"ח

פסחים ריש פרק אלו עוברין

סוגיא קשה ומוקשה אין יוצא ואין בא בה, וכל המפרשים שפרשוה זה בכה וזה בכה לא עלה בידם למצוא דרך סלולה המתיישבת על לב המעיין ומהאי טעמא לא מצאו ידיהם ורגליהם בפסק הרי"ף ז"ל, ובפסקי הרמב"ם ז"ל, נלאו למצא הפתח, ומן הני שני המאורות הגדולים הרב המגיד והכסף משנה עד סוף כל האחרונים ז"ל, כלם נתחבטו ונתלבטו להבינם ואין אתם יודע. ונתתי אני העני בדעת על לבי מה המראה הגדולה הזאת מדוע לא יבואר האי שקלא וטריא ופסקי הלכותיה, הלא התורה לא בשמים היא, וזה פעמים שלמדתי סוגיא זו בשנים קדמוניות ולא עלתה בידי לחקרה ולעמד על שרשה, אבל בשתא דא קרבתי עוד הפעם אל המלאכה בתפלה לאלקי מרום שיעורני למצוא דברי חפץ ולגלות מצפוני סוגיא זו וההלכות היוצאות ממנה. והנה האיר ה' את עיני וראיתי אור גדול שהיה טמון מכוסה ומוצנע ולא זכו לו גדולים וטובים ממני, ומקום הניחו לי מן השמים להתגדר בו בזכות אבותי הקדושים נ"ע זי"ע, וזה החלי בעזרי"ת ותחלה אסדר הקושיות והדקדוקים בתוך השקלא וטריא ואח"כ כל חמירא בפסקי הרי"ף והרמב"ם, ואח"כ אפרש שיחתי.

(א) המקשן דקמקשה¹ מאן תנא, מחלק משנתינו לשנים באמרו דתרתני קתני, חמץ דגן גמור על ידי תערובות, ונוקשה בעיניה, ובירושלמי² לא ס"ל כן, אלא כולה מתניתין נוקשה קתני וכאשר אבאר לפנינו, ויש לחקור במאי פליגי.

(ב) מדלא פריך סתם "מאן תנא", וקמפרש דמתניתן תרתני קתני³, מוכרח דלא ניחא ליה להאי מקשן לאמר דשניהם שקולים ויליף תרתני מחד קרא משום דהי מינייהו מפקית, וכן נראה מן המתרגמים דכל אחד אמר דחדא אתיא מקרא ואידך מקל וחומר, וזה קשה טובא דכפי הנראה לא מסברא דנפשייהו אמרו כן אלא מכח הכרח למצא תנא דסובר תרתני, וסבר רב יהודה דאתיא כרבי מאיר דמצינן דאית ליה נוקשה, ורב נחמן מצא רבי אליעזר דאית ליה תערובות ומוקי מתניתן כוותיה, וממילא כל אחד ואחד מוכרח לאמר דהדין השני אתיא מקל וחומר, אבל מה להם ולצרה הזאת ליפלוג מחיפך להיפך ולא בחרו דרך הממוצע דמתניתן אתיא כרבי מאיר וכרבי אליעזר גם שניהם דמאן דאית ליה האי אית ליה נמי אידך, ומשום דשקולים הם.

1. בפירקין, פסחים מג. 2. פסחים פ"ג ה"א 3. פסחים מג, מאן תנא דחמץ דגן גמור ע"י תערובות, ונוקשה בעיניה בלאו.

ואם אינם
שוים, אין
ללמוד
מחד קרא

ג היותר קשה איך אפשר לאמר דיליף שניהם מחד קרא, כיון דאחד מסתבר יותר מן השני, הרי על כרחך מוקמינן הקרא על המסתבר יותר ואידך לא נדע, כי לא מצינן בכל הש"ס ילפותא כזו דנוקמי קרא על שאינו מסתבר, ונילף אח"כ המסתבר מק"ו.⁴

ד הא דפריך רב נחמן מאי טעמא לא אמר כרב יהודה, שפיר קפריך דלעולם ניחא לן יותר לאוקמי מתניתן כרבי מאיר דסתים לן תנא כוותיה ברוב המשניות, ומכ"ש נגד רבי אליעזר דשמותי הוא, ואין לאוקמי מתניתין כוותיה אלא על דרך הדוחק הגדול, ולכן תימא רבתא איך פריך גם להיפך על רב יהודה מאי טעמא לא אמר כרב נחמן, דמחיכי תיתי יאמר כן כיון דמצי לאוקמי מתניתין כרבי מאיר.

ה התשובות דעד כאן לא קאמר וכו', אין להם שום הבנה דמה חידש לן מה שלא ידענו מתחלה, הלא כל אחד ואחד אמר כבר דלרבי מאיר נוקשה וכ"ש תערובות ואידך להיפך דלרבי אליעזר תערובות וכ"ש נוקשה, ודקארי ליה מאי קארי ליה.

ו גוף הסברות הם כחומץ לשיניים דרב יהודה סובר דאם נוקשה דהיינו חמץ רע, אסור ולוקין, מכל שכן דלוקין על חצי שיעור בצירוף היתר דהיינו היתר מצטרף לאיסור, מה ענין זה לזה ואיזה כל שכן איכא.

זניהן דידוע סברת המהרש"ל שבועות⁵ דאם כל שהוא אסור גם נותן טעם לפגם אסור,⁶ הלא לא אהאי סברא קסמך כאן דהא מ"מ בעי כזית ולא לקי אכל שהוא חמץ, וכן לאידך דאם אתיא מקרא היתר מצטרף לאיסור נדע נוקשה מכל שכן, אין לזה טעם וריח דמה ענין היתר מצטרף לאיסור לחמץ רע אינו ראוי לאכילה, וחלילה לנו להאמין דהני אמוראי ימציאו סברות כרסיות כאלו שאין השכל הפשוט מסכים עליהם, וכל זמן שלא נבין סברתם ובמה פליגי, לא ירדנו לעומק פשט דבריהם הקדושים הבנויים על אדני השכל.

4. עיין בחידושי הר"ן בסוגיין שהק' כן, ותי' ד"כל מחצת" משמע ל' כל מיני חמץ וכו', עיי"ש.
5. שבועות כ"ג ע"ב. 6. עיי"ש דהמהרש"ל נשאר שם בצ"ע על עצם הסברא, ובמהרש"א שם ג"כ מק' על סברת מהרש"ל וז"ל: מנין לנו לומר לחייב בשלא כדרך הנאתן בכל איסורים לר"ש כמו בכל שהוא וכו', כיון דר"י גופיה מחמיר טפי בכ"ש מבשלא כדרך הנאתן, דחצי שיעור אסור מן התורה, ושלא כדרך הנאתן אינו אסור אלא מדרבנן, ואפשר משום קושיא זו סיים מהרש"ל בדבריו וצריך עיון ודו"ק, עכ"ל.

ז) ברב נחמן אמר דלמא עד כאן וכו' כמסתפק, וברב יהודה אמר עד כאן וכו' דרך החלטה.

ח) נוקשה פירש רש"י ז"ל⁷ "רע", ובמנחות נ"ד ע"א פירש רש"י⁸ "נוקשה לשון רעוע כלומר חפץ רעוע ושפל", והנה שם על כרחך אין הכוונה שאינו ראוי לאכילה או נפגם לאכילה, דהא שם מפרש מתניתין דתפוח של תרומה שרסקה ונתנה בתוך עיסת חולין וחמצה שאסורה דאתיא אפילו כרבנן דאמרו אין מחמיצין בתפוחים, דניהו דחמץ גמור לא הוה נוקשה מיהו הוה ואסורה העיסה אע"פ דאיכא הרבה פעמים ס' נגד המוהל היוצא לן מתפוח משום שהוא מעמיד כשאור ומעמיד לא במל. ומעתה אם נאמר דאינו ראוי לאכילה או נפגם ע"י האי חימוץ, הרי מגרע גרעו להאי עיסה והיה יותר טוב לאכלו בלי האי חימוץ ואיך נאסור אותו מצד מעמיד והרי הוא מהרס ומשחית ולא מעמיד.

וּבִירוּשְׁלָמִי⁹ המובא בתוספות שם¹⁰ דפליג רבי יוסי וס"ל דאינו אוסר, באמת צ"ל דסבירא ליה דכל שלא נגמר חמצו לא מקרי מעמיד, ומדמה ליה לבישול דשבת כמבואר שם בירושלמי.

אלא הכוונה שם דהחימוץ הוא חימוץ שפל וכעין סרחון, ומ"מ הוא משביח העיסה ועושין כן לכתחלה להשביח, והוא כמו בשר בהמה שמשחיין אותו יום ויומיים לרככו ולהשביחו לאכילה אף שכל שהיית בשר הוא תחלת רקבון וסרחון, ומהאי טעמא פוסל עיבור צורה בקדשים¹¹ מ"מ מהני עיבור צורת בשר להטעמו לחיך, כן החימוץ ע"י מי פירות קים להו לחז"ל שהוא תחלת רקבון וסרחון אע"פ שעושין כן להטעים ולהשביח העיסה וחיך אוכל יטעם, כי החילוק שבין חימוץ ע"י מים לחימוץ במי פירות הוא, דהחימוץ ע"י מים אם יעמוד יותר מכשיעור יהיה לשאור, אבל במי פירות אחר זמן יסריח לגמרי, ולכן גם תחלת חמוצו סרחון יקרא אע"פ שמטעמים לחיך, ולכן לענין תרומה שפיר הוה מעמיד ואוסר, אבל לענין מנחות וכן לענין חמץ בפסח דהקפידה תורה דוקא על חמץ ולא על סרחון לא מהני מה שהחימוץ של מי פירות משביח העיסה לחיך להקרא עליו שם חמץ גמור, ונקרא נוקשה על שם שפלותו.

נוקשה
בנתחמץ
ע"י מי
פירות

7. פסחים מ"ג ע"א ד"ה מאן תנא. 8. בד"ה נוקשה, וז"ל: לשון רעוע כלומר חפץ שפל. 9. פסחים פ"ב ה"ד. 10. מנחות נ"ד ע"א, ד"ה אין מחמיצין. 11. ע"י רש"י פסחים ל"ד ע"א, ד"ה ותעובר, וז"ל: היינו פסול לינה.

במתני':
נוקשה פי'
שנעשה
למלאכה
ורע
לאכילה

אבל הכא בהני דמשנתינו שפרש"י נוקשה רע, באמת הכוונה שהם רע לאכילה כי נעשים למלאכה ולא לאכילה, וניהו דאפשר נמי דאין חמוצם חימוץ גמור, מ"מ האי "רע" שכתב רש"י ז"ל הכא, על כרחך הכוונה דאינו ראוי לאכילה, ותדע דעל שיאור כתב רש"י ז"ל בסוף ד"ה "שיאור": "כגון שיאור דנוקשה הוא דאינו ראוי לאכילה הואיל והחמיץ קצת ולא גמר להחמיץ" עכ"ל, ולמה ליה לרש"י להוסיף כאן דשיאור אינו ראוי לאכילה, הלא די לנו במה שלא החמיץ כל צרכו ויצא מכלל מצה ולכלל חמץ לא בא דמשום הכי קרי בריה¹² כמו שאמרו בחולין דף כ"ג ע"ב, ומי הגיד לרש"י שאינו ראוי לאכילה, אלא ודאי הוצרך לזה כדי להבינו איך מדמה הש"ס הני דמתניתן שהם רעים לאכילה להאי שיאור דטוב למאכל אלא דלא נגמר חמוצו, לכן הוכיח רש"י ז"ל דסובר הש"ס השתא דגם שיאור אינו ראוי לאכילה מהאי טעמא עצמו דלא נגמר חמוצו.

שיאור, אי
ראוי
לאכילה

ונפלאתי מאד על קדושת זקני בעל החת"ס זצ"ל בחולין שם¹³ שכתב על פירוש רש"י שם, דודאי ראוי לאכילה הוא אלא שאין החומץ הלזה עושהו ראוי לאכילה ואע"פ שהוא מעדנים אינו חייב בפסח עיין שם, והוא פלא והפלא דהוא ז"ל רוצה להעמים שם ברש"י סברא כרסית כזו כדי להבין איך מתרץ רש"י שם קושית התוספות דלמה בלחמי תודה יצא משום חמץ לרבי מאיר, דאם באמת רע ואינו ראוי לאכילה גם בתודה יפסל משום ד"הקריבהו נא לפחתך"¹⁴ ולכן המציא דכוונת רש"י לאמר דאע"פ שהוא טוב למאכל, אבל אין החימוץ עושהו ראוי, ובתודה אין בזה קפידא, משא"כ בפסח, וכל זה לא ניתן להאמר מכמה טעמים, חדא, דהכא כתיב "חמץ" והכא כתיב "חמץ" והיכן רמיזא לן לחלק בין תודה לפסח. שנית, דאם הפירוש כן בנוקשה מה יענה להא דתפוח שרסקו שהבאתי לעיל, דלמה יקרא מעמיד בתרומה, כיון דהאי חימוץ אינו עושהו ראוי לאכילה מאי מהני לן להקרא מעמיד. ושלישית, כאן בסוגיתנו למה ליה לרש"י להסביר לן גרעותא דשיאור בהאי סברא דאינו עושהו ראוי לאכילה, כיון דמוסבר מאליו דלא נגמר חמוצו ומקרי בריה. אלא על כרחך דכוונת רש"י ז"ל דבאמת אינו ראוי לאכילה, והוצרך לאמר כן כדי להשוות האי שיאור להני מיני אומניות דמשנתינו.

12. בריה בפנ"ע, דהיינו לא חמץ ולא מצה.

13. ד' כ"ג ע"ב בד"ה מדלקי עליהו וכו'.

14. מלאכי א.

אם אינו
ראוי, מנ"ל
דחייבתו
התורה

אלא דלפ"ז נפלנו במבוכה גדולה, כי האי נוקשה במנחות על כרחך אינו רע לאכילה, הרי דב' מיני נוקשה איכא, נוקשה שהוא רע לאכילה, ונוקשה שלא החמיץ.¹⁵ ועוד קשה, דלפ"ז האי שיאור דרבי מאיר תרתי לגרעותא אית ביה, דלא החמיץ כל צרכו, וגם אינו ראוי, וגרע מנוקשה במי פירות, א"כ האי נוקשה דשיאור מנא ליה, דלמא לא אתא קרא אלא אנוקשה דמי פירות דהוא עכ"פ ראוי לאכילה.¹⁶

ת"י התוס'
נסתר
מהגמ'

מ בתוספות ד"ה "מאן תנא", וכן בתוספות חולין שם¹⁷, הקשו על הא דקאמר שם בשיאור דרבי מאיר, לרבי מאיר¹⁸ כיון דלקי עלה חמץ הוא לענין תודה, מנ"ל דגבי תודה חמץ הוה, הא שאני הכא גבי פסח דאיכא קרא לרבות למלקות גרידא, אבל גבי תודה דלמא בעינן דווקא חמץ גמור דאית ביה כרת בפסח. ותירץ הר"י ז"ל, דהתם גבי תודה נמי איכא שום קרא דמרבין מיניה נוקשה. והנה תירוץ זה הוא מן התמיהות היותר גדולות, דאפילו אם נקבל זאת דאיכא שום קרא בתודה הלא הגמ' לא על האי קרא קסמך, אלא מפורש אומר דלרבי מאיר מדלקי עלה חמץ הוה, הרי דמשום דלקי בפסח ידעינן דהוה חמץ לענין תודה נמי ולא מקרא אחרינא. שנית, דאם מכא איזה קרא בתודה ידעינן דיוצא בנוקשה, מנין דלרבי יהודה דפוטר בחמץ בפסח¹⁹ לית ליה האי קרא בתודה עד שפשיטא לן דלרבי יהודה לא יצא, ואין לומר דאי היה לו קרא בתודה הוה יליף מיניה לענין פסח נמי לחייבו מלקות, דהא לרבי מאיר נמי לא יליף מתודה אלא מקרא ד"כל מחמצת לא תאכלו" כדמשמע מסוגיא דהכא, וכפירוש רש"י בפירושו. והיותר תימא, דלדעת התוספות גם לרבי מאיר האי שיאור בריה הוה אלא דאית ליה "כל" לרבויה למלקות, ואם כן מהיכי תיסק אדעתיה דרבי זירא שם בחולין להסתפק ברבי יהודה אי בריה הוה או ספיקא הוה, דמהיכי תיתי נפיש פלוגתיה דרבי מאיר ורבי יהודה, דמה דפוטר רבי יהודה בשיאור שפיר פוטר משום דלא דריש "כל" למלקות כמו החכמים דרבי אליעזר דלא דרשו "כל", ומה ראה על ככה לספק ברבי יהודה, ולא עוד אלא דמשמע

15. וכן משמע מהריטב"א בסוגיין, ועיין בריב"ש סי' ג', ובפמ"ג בא"א סי' תמ"ב.

16. ועיין במנחת ברוך סי' מ"ד, ובקה"י סו"פ ל"ז מה שכתבו בענין זה, ובפמ"ג בפתחה לה' פסח אות ה'. 17. ד' כ"ג ע"ב, בד"ה ואי דר"מ. 18. דבמתני' פסחים מה: נחלקו ר"י ור"מ מהו שיאור, דלר"מ בהכסיפו פניו הוה שיאור, ולר"י לא מיקרי שיאור אלא בנסדק כקרני חגבים, ועוד נחלקו, אם לוקין על אכילת שיאור בפסח, דלר"י אין לוקין אפי' בשיאור ידיה, ולר"מ לוקין. 19. והיינו דפוטר ממלקות, אפי' בשיאור ידיה.

דלרבי יהודה קיל מלרבי מאיר, דלרבי מאיר לקי על שיאור ולרבי יהודה פטור, ואם נאמר דלרבי יהודה ספיקא הוה, איכא צד חמור דאפשר דכרת נמי חייב ולכן בתודה יוצא ממה נפשך.

י תוספות ד"ה "ואלו נוקשה בעינא לא קתני²⁰ הקשו: ודלמא מש"ה לא קתני ליה משום דכל שכן הוא וכדאמר רב נחמן. והמהרש"א ז"ל²¹ הוסיף להקשות: והא בברייתא דעלה סמך רב נחמן נמי לא קתני רק עירובו ולא נוקשה וכתב דבתירוץ התוספות נתיישב גם זאת, אולם כמה מהדוחק הוא מה שתירץ התוספות דהוה ליה למימר נוקשה לאשמעינן דלית ביה כרת, וכי בשביל קושיא דחוקה כזו נדחה דברי רב נחמן ונאמר תניא כוותיה דרבי יהודה, אתמהה, דכל "תניא כוותיה" שבש"ס הוא הכרח מבורר אבל לא סברא דחוקה. ועתה נבוא לפסקי הרי"ף והרמב"ם ז"ל.

ת"י התוס'
דוחק גדול
הוא

יא הרי"ף ז"ל פסק כחכמים דרבי אליעזר דעל עירובו בלא כלום ומדחה סתם מתניתין מהלכה. וכתבו הרמב"ן במלחמות, והר"ן והרא"ש ז"ל בטעמו, משום דרבי בעצמו סתם בנוקשא להיפך, דקתני²² שיאור ישרוף והאכלו פטור, וכיון דהדר ביה לענין נוקשה ועל כרחך משום דלא דרש "כל" וכרבנן דרבי אליעזר, הוא הדין לענין תערובות, וזה הפלא ופלא, והא בחולין שם מסתפק רבי זירא אי טעמא דרבי יהודה דפטר משום דבריה הוה ולא דרש "כל" או משום דספיקא הוה ולא איצטריך קרא לספיקא ולא הוה שיאור בכלל הריבוי ד"כל מחמצת", וא"כ אין ראייה כלל ממה דסתם רבי בשיאור דפטור דהדר מנוקשה ידידה שמנה במתניתין, דהני ודאי לאו ספיקות הווין. ולא עוד, אלא דקשה על רבי זירא גופא דמסתפק בטעמא דרבי יהודה דהא נפשט דטעמא משום ספיקא, כיון דרבי סתם כוותיה ובשיאור נוקשה סתם כרבי מאיר דהם באזהרה, ועוד דהא אי אפשר לומר כלל דרבי הדר מסתמא קמא, דסכ"ס יקשה דכאשר סתם סתמא קמא וכרבי מאיר, איך שבק למנות בתוך הני נוקשה גם שיאור דהוא העיקר אשר ממנו דיבר רבי מאיר, ואיך שבק העיקר ונקט הנלמד ממנה.

פסק
הרי"ף ז"ל
וטעמו

ואח"כ הראה לי בני הרב האברך מו"ה עקיבא שיחי', שבקושיא זו מהא דרבי זירא בחולין²³, כבר עמד בה הגאון בעל כתר כהונה מובא בשו"ת בית אפרים אורח חיים סימן ל', והגאון ז"ל רצה לתרץ זאת באמרו דרב זירא לא נסתפק רק בשיאור דרבי יהודה לרבי יהודה דאיכא למימר

20. פסחים מ"ג ע"א. 21. שם, בד"ה, בד"ה ואלו וכו'. 22. במתני' מ"ח ע"ב.

23. חולין כ"ג ע"ב.

ספיקא הוה אי בקרני חגבים וכבר נתערבו סדקים למטה כרבי מאיר או לא ואז הוה כהכסיפו פניו דמצה מעליא הוה, אבל בשיאור דרבי מאיר דהכסיפו פניו, אין להסתפק כלל ופשיטא דבריה הוה, עיי"ש. ודבריו תמוהין, דמאי שנא הכסיפו פניו מתחלת הצהוב שבתורים ובני יונה שמסתפק נמי רב זירא בדף הקודם אי בריה או ספיקא הוה. שנית והוא היותר קשה, איך פשיטא ליה דהכסיפו פניו לרבי יהודה מצה מעליא הוה, דלמא לפי מה דמסתפקין אי שיאור ידיה ספיקא הוה או אפשר דשיאור דרבי מאיר לדידיה בריה הוה ובסידוק מסתפק אי חמץ גמור או בריה הוה ולכן פומר גם בשניהם, בשיאור ידיה משום דספיקא הוה ובשיאור דהכסיפו פניו משום דלא דרש "כל", אלא דבשיאור ידיה ישרוף משום דשמא חמץ גמור הוה, ובהכסיפו פניו נתנו לפני כלבו משום דבריה מותר מן התורה למאן דלית ליה "כל" וכמו שכתבו התוספות הכא.²⁴ אלא ודאי דאם לרבי יהודה שיאור ידיה ספיקא הוה, אז ליתא לבריה כלל, אלא הכסיפו פניו מצה הוה לדידיה, ולרבי מאיר חמץ גמור הוה וכאשר אבאר אי"ה, ועיי"ש בשו"ת בית אפרים שהוא עצמו מפלפל שם בתשובה בזה, ולא יצא מתוך סבך הדחוקים.

(י"ב) הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' חמץ ומצה ה"ו כתב וז"ל: "אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ אבל עירוב חמץ כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכל הדומה להן מהדברים שהחמץ מעורב בהן אם אכלו בפסח לוקה ואין בו כרת שנאמר "כל מחמצת לא תאכלו", בד"א כשאוכל כזית בתוך התערובות בכדי אכילת שלש בצים הוא שלוקה מן התורה אבל וכו'" עכ"ל. הנה הרב המגיד והכסף משנה ז"ל עד סוף כל האחרונים לא מצאו דרך ישכון האור לפרש פסק הלזה, דקצת מן המפרשים²⁵ רוצין לומר דפסק כרבי אליעזר, אלא דאז קשה הלא מבואר בגמרא דרבי אליעזר מחייב אכזית מן התערובות מכח היתר מצטרף לאיסור, ועל כזית בתוך כדי אכילת פרס משמע דלא מחייב כלל בין לרבנן ובין לרבי אליעזר דהא אמרו בגמרא²⁶ הנח לכותח הבבלי דאי בעינא קשריף ואכיל בטלה דעתו אצל כל אדם. שנית קשה, דאיך פסק כרבי אליעזר דדרש "כל" למלקות, והוא ז"ל הלא סובר דמה דאתי מריבוי הכתובים אין לוקין עליו. והלחם משנה רצה לתרץ זאת דאין כלל זה אלא במקום דהריבוי מתנגד לקרא כמו בחצי שיעור,

שי"ה
הרמב"ם
ז"ל, דלא
כמאן

24. ד' מ"ג ע"א בד"ה ונותנו לפני כלבו, וז"ל: מדאורייתא אפי' באכילה שרי כדאמרין בפ"ק דחולין דמצה מעלייתא היא, אלא מדרבנן אסור. 25. הרא"ש, והטור סי' תמ"ב.

26. פסחים מ"ד ע"א ועיין ברש"י ד"ה הנח לכותח הבבלי, דכתב שם, דאינו עשוי לאכול, אלא לטבל, וממילא א"א לאכול ממנו ככא"פ, ואי אכיל בטלה דעתו, ולא אכילה היא לחיובי עלה.

דאכילה כתיב בקרא, והוא הדין לכוי דמרכינן משום ד"חלב בהמה" כתיב, משא"כ הכא דאין הקרא מתנגד. אבל באמת זה ליתא, ויפה האיר חתני הרב האברך מו"ה שמואל מנחם נ"י מרמב"ם בפ"ז מהל' מאכלות אסורות הל' ט"ז שכתב וז"ל: "יראה לי שכל אלו החוטין והקרומות אסורין מדברי סופרים, ואם תאמר שהם מן התורה בכלל "כל חלב וכל דם לא תאכלו" אין לוקין עליהם ויהיה כחצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואין לוקין עליו" עכ"ל. הרי דגם בהני דלא מתנגד משמעות הקרא ג"כ אין לוקין, וכן סובר בריבוי ד"הטמאים" לרבות צירן ורומבן, וכן בריבוי ד"את הגמל" דהיוצא מהטמא טמא, בכל הני פסק הרמב"ם ז"ל דליכא מלקות ואיך יפסוק כאן כרבי אליעזר לחייב מלקות.

ומקצת מן המפרשים²⁷ שרוצים לומר דפסק בחכמים, ודאי לא מצאו ידיהם ורגליהם בביהמ"ד דלמה הביא הקרא ד"כל מחמצת" דלא דרשו חכמים, ועוד דעל כזית בכדי אכילת פרס למה לי קרא, הלא פסק בפרק ט"ז ממאכלות אסורות דכל איסורין חייב בכזית בכדי אכילת פרס. ולא עוד אלא דכרת נמי לחייב, ואין לחלק בין בעין לתערובות, דכיון דפסק שם דאיכא מלקות, ממילא דבאיסורי כרת חייב נמי כרת, דמלקות בלא כרת מנ"ל.

וקודם שנבא ליישב כל אלה ולפרש הסוגיא, נעתיק עצמנו לסוגי' הירושלמי כאן, אשר ממנה יצא אור נגה לבאר כל חמירא בסוגית הבבלי.

ירושלמי²⁸: "אמר רבי מנא וכולהון על ידי מו"י²⁹, כותח הבבלי דו יהיב ביה מלמולין דלייש, שכר המדי דו יהיב ביה קמח שעורין וכו'", הנה מבואר דלא כתוספות ל"ה ע"כ³⁰ שכתבו דמתניתין מיירי דיחבי ביה חמץ גמור, אלא מיירי שנתנו בתוך התערובות קמח ומלמולין דלייש ונתחמצו בתערובות ובכולן איכא גם כן תערובות מים, דבלא מים כלל הוה ליה מי פירות דאין מחמיצין כלל, אבל עם מים ס"ד דמחמיצין חימוץ גמור עד דמסיק לבסוף דאין חמוצם חמץ ברור משום דמי פירות עם מים אינו עושה רק חמץ נוקשה, וכשיטת התוספות. ואח"כ מביא הירושלמי ברייתא: כתיב

קושי'
הירושלמי
דלחייב
כרת
בתערובות

27. הרב המגיד, ועוד. 28. פסחים פ"ג ה"א. 29. פ"י מ"ו, מים, היינו דכל אלו דקחשיב לתערובת חמץ במתני', דוקא אם נתערבו ע"י מים, ולאפוקי ע"י מי פירות דאינם מחמיצין, ק"צ ופנ"מ. 30. בד"ה ומי פירות אין מחמיצין.

"כל מחמצת לא תאכלו" לרבות כותח חבבלי וכו' שיהו באזהרה, יכול יהו בהכרת, ת"ל "כי כל אוכל חמץ ונכרתה". וע"ז פריך, והתני יוצאין במצה מתובלת אע"פ שאין בה טעם דגן והוא שיהא רובה דגן ואלו הואיל ורובן חמץ ויהיה חייב וכו'.

הנה בפירוש קושיא זו לא יצאו י"ח מפרשי הירושלמי, והרידב"ז שנדפס משום גרירה

מחדש³¹ מתמיה דאיך קאמר דהני רוב חמץ נינהו, שהוא נגד הגמרא דילן וגם נגד המובן הפשוט³², ולכן המציא דהירושלמי מכח גרירה קאתי עלה כמו בעושה עיסה מן החיטין ומן האורז³³, וס"ל דכל המינים נגררים ע"י מיעוט שעורים עיי"ש. והוא דבר זר, ובפרט שהוא מופרך מניה וביה דהא שאמר שאין בהם טעם דגן הרי דלא נגררו, וכן מה שהביא ממצה מתובלת שהוא ממולא בשומשמיין ואגוזים כמבואר בירושלמי בדף שלפניו³⁴ דמפרש נמי שאין בה טעם דגן ומ"מ יוצא משום דרובה דגן וגרירה מאן דכר שמיה.

אבל לפענ"ד הענין מבואר, דהירושלמי סובר דבהני דמתניתין מיירי או משום דאוכל כזית בכא"פ

שאוכל מן התערובות כ"כ עד דאיכא כזית חמץ בכדי אכילת פרס, ואין כאן חסרון אחר אלא דלא נרגש טעם הדגן כ"כ ע"י החומץ והשכר המבטלין טעם הדגן, ובזה מביא ראיה ממצה המתובלת דלא איכפת לן דגם שם מסתמא כך הוא דרובא שומשמיין ואגוזים, כי כך דרך הני מיני קמחים לעשות העיסה רקיקין דקין ולמלאותן בפירות עד שעיקרו הן הפירות, ומ"מ יוצא ידי מצה במצה מתובלת אע"פ שלא נרגש טעם הדגן, ושיהא בה רובה דגן ר"ל שיהיה ריבוי דגן כ"כ עד דאיכא כזית בכא"פ, וכן הפירוש לקמן שם במה דקאמר אם בשרובה חמץ חייב כרת, נמי הפירוש דאיכא כזית בכדי אכילת פרס, עיין לקמן במראה הפנים וזה הפירוש ברור ואמיתי.

וע"ז רוצה לתרץ דבעינן בחמץ דווקא לחם כמו במצה, אבל סותר את זה שי' הירושלמי

מכרייתא דהמחה את החמץ וגמעו דחייב כרת, ולכן מסיק מאי כדון ר' יוסי בשם רב אידי אין חימוצו חימוץ ברור, ומפרש הקרבן עדה דהני דמתניתין אין חימוצם גמור וברור אלא דמאי לנוקשה. ולא ידעתי למה

31. בירושלמי פ"ג ה"א, על הדף. 32. וז"ל הרידב"ז שם בתוך הדברים, וק' האיך הוי רובן חמץ, הא הוי רובן שכר מתמרים וכו', וכמו דאיתא בהדיא בפרש"י ז"ל בפסחים מ"ד ע"א, גבי הנה לכותח חבבלי וכו'. פרש"י ז"ל דסתם שכר וכו', אלא שבמדי מערב עמהן משעורין קצת וכו', הרי בהדיא דלא הוי ביה רוב חמץ, אלא מיעוטא דמיעוטא, וא"כ ק' מאי פריך בירושלמי הואיל ורובן חמץ, והאיך פליג עם חבבלי בדבר מציאות כזה. 33. דלמרות שהאורז הוא מין קטניות שאינו בא לידי חימוץ, הרי שהעושה עיסה מן החיטין ומן האורז, חייב בחלה ויוצאין בה יד"ח מצה, משום הסברא דגרירה, דבאופן שיש חיטין הם גוררים איתם אף מינים שאינם מחמיצין בדרכ. 34. בפ"ב ה"ד.

קאמר דדמיא לנוקשה ולא כפשיטות לשון הירושלמי דהוה חמץ נוקשה ממש, דמי פירות עם מים אין חימוצם אלא נוקשה, ואם אולי קשיא ליה דא"כ הוה כותח הבבלי נוקשה בתערובות, זה ליתא דהא השתא קיימינן דאוכל מן החמץ כזית בכא"פ, ואין כאן תערובות דכבר הוכיח ממצה מתובלת דלא נגרע בהא דאינו מרגיש כ"כ טעם הדגן כיון דאיכא כזית בכא"פ, ואפילו כרת היה חייב, ואין כאן גרעון אחר אלא דאין חימוצם ברור דהוה נוקשה, ולפ"ז לדעת הירושלמי כולה מתניתין נוקשה קתני ולא תערובות, דכל שאוכל מן החמץ כזית בכא"פ הוה כבעין ממש והיה חייב כרת אם היה מעורב בהן חמץ גמור, ואח"כ קאמר שם מהו שילקה. הנה האחרונים הקשו מכאן על הבבלי דפשיטא ליה דהרי אלו באזהרה דקתני, למלקות קאמר, אבל מה דעלה על דעת הירושלמי לידחק ולומר דאין כאן מלקות, הוא משום דרבי סתם לקמן³⁵ בשיאור דפטור, ובזה תבין יתר דברי הירושלמי דכאשר אמר רבי שמעון בן לקיש דאף ללקות אינו לוקה פריך ליה מברייתא דקתני על חמץ ברור ענוש כרת ועל עירובו סופג את הארבעים ואמר רב זה שיאור וזה כותח הבבלי.

תערובות
באיכות,
ג"כ נכנס
בלשון עירוב

עיינן בקרבן עדה ובשיירי קרבן פרק "תמיד נשחט" הל' ד' בד"ה "או מאחר" ותראה כי פירוש היותר נכון הוא כמו שאפרש, וכן נראה פירוש הפני משה ודו"ק. הנה לא פריך מברייתא לחודא משום דאין מבורר האי "עירובו" מאי היא, וכאשר באמת מסיק לפרש "עירובו" דברייתא בענין אחר, ואנן אנוקשה דמתניתין דכולה נוקשה היא קפרכינן "מהו שילקה" ומשום דסתם לן תנא לקמן "שיאור ישרוף והאוכלו פטור", וע"ז מביא ראייה מברייתא דעל עירובו סופג ארבעים. ומפרש רב, דעירובו היינו שיאור או כותח הבבלי, דנוקשה אם נפרשהו שהוא בריה דהיינו דיצא מכלל מצה ולכלל חמץ לא בא גם זה נכנס בלשון "עירוב", כי הוא עירוב באיכות וכמו שכתבו האחרונים ז"ל על הא דמרכינן ביומא³⁶ כוי וחצי שיעור דכוי דבריה הוה שוה לחצי שיעור דזה בכמות וזה באיכות, ולכן הוצרך להביא הא דרב דמפרש ד"עירובו" דברייתא היינו נוקשה, הרי פשיטא דתנא למלקות קאמר הרי אלו באזהרה. והא דאמר לקמן האוכלו פטור, או דפטור מכרת קאמר, או דדברי רבי יהודה חמה ולא כיוון לסתום כוותיה, ועל זה מסיק דליכא ראייה מברייתא, דתיפתר בחמץ ומצה שנתערבו זה בזה וכרבי שמעון דאמר כל שהוא למלקות. ופירוש הדברים כך חמה, דהאי מתרין ס"ל דמרכינן

מקרא ד"כל מחמצת" דווקא תערובות חמץ ומצה, ולא נוקשה שהוא תערובות באיכות, אלא דקשיא ליה הא שניהם שווין דתערובות חכמות דהיינו היתר מצטרף לאיסור ותערובות האיכות דהיינו חמץ שלא החמיץ כל צרכו, ודאי שווין הן והי מינייהו מפקית, ועל זה קאמר דאתי' כרבי שמעון דס"ל כל שהוא למלקות, ומ"מ איצטרך קרא אהיתר מצטרף לאיסור כסברת רבנו יקיר בתוספות ע"ז ס"ח³⁷, וא"כ יותר מסתבר לאוקמי הקרא אתערובות חכמות, דבלא תערובות היה לוקה אכל שהוא לחוד. כן הוא הפירוש האמתי בסוגי' הירושלמי.

ועתה נבוא לפרש הסוגיא דידן בבבלי ונתבונן בחילוק שביניהם, אבל תחלה אקדים לך אקדמות מילין שתיים, והוא: א) דהא דמרבינן מחד ריבוי תרתי משום דהי מינייהו מפקית, הוא דוקא כשענינו דקרא סובל זה כמו זה אלא דלא ידעינן איזה משניהם נרבה, אז אמרינן דכוונת הקרא היה ודאי על שניהם דהא ירדה התורה לסוף דעתנו דאין אתנו יודע עד מה, על מה שכוון הקרא לרבות, ואם רק אחת מהנה הי' בכוונת התורה לרבות הי' לו לרמוז זאת באיזה רמז, אלא ודאי דעל שניהם היתה הכוונה, וכמו דאמרינן בריש ב"ק³⁸ דלשון "ושלח" משמע שן ומשמע רגל, ובסברא הן שווין דזה דרכו לילך ולהזיק, ובוזה יש הנאה להזיקו, ולכן אמרינן "הי מנייהו מפקית", אבל במקום שלשון הקרא מורה יותר על אחד מעל חברו לא נרבה גם השני מכח שיקול דעתנו דשקולין הם, דזה הוה כמה מצינו ולא נילוף במה מצינו מן הלמוד ואינו מפורש בקרא, ומכל שכן דלענין מלקות דלרוב הפוסקים לא מלקינן אמה מצינו. אבל אם השני יותר מסתבר ואיכא ק"ו, אע"ג דגם על ק"ו אין עונשין, אבל כל דאיכא איסורא בלאו הכי, שפיר עונשין עליו, ועיין בסוגיא דצלי קדר³⁹ מה שפלפלו האחרונים⁴⁰ בזה, ועיין בתוספות חולין ריש פרק "הזרוע"⁴¹ שכתבו שם וז"ל: "ואי לאו ק"ו לא היה צריך קרא דנוהג בחולין ולא במוקדשין דהו"א דבר הלמד מענינו במה הכתוב מדבר בחולין דכתיב לעיל מניח" עכ"ל, הרי הכלל שאמרנו לפניך, אע"ג דקרא סתמא כתיב וחולין ומוקדשין שווין הן, לא היה מוקמינן הקרא אלא אחולין משום דמענינו דקרא הוא, אבל כיון דאיכא ק"ו שיהיה נוהג גם בקדשים, הוה ילפינן קדשים מחולין בק"ו ולכן צריך קרא למעט.

37. בד"ה ואידך קדירה בת יומא וכו', וסברתו הוא, דאע"ג דסבר ר"ש כל שהוא למלקות, היינו דווקא כשהאיסור בעין אבל לא ע"י תערובות, ולכן נצרך אף לר"ש הריבוי ד"כל מחמצת" בכדי לחייבו במלקות אף בתערובות. 38. ד' ג' ע"א. 39. פסחים, מ"א ע"א. 40. עיין מנח"ח, מצוה ז, אות יא. 41. ד' ק"ל ע"א, בד"ה הזרוע והלחיים.

גוף הקרא
דמחמצת,
למאי אתא

ב הנה גוף הקרא ד"כל מחמצת לא תאכלו" פליגי בה תנאי למאי אתא לפי המכילתא⁴², וכן פירש"י ז"ל בתורה⁴³ אתא לחייב אאכילת שאור כמו על חמץ, ומחמצת היא שאור שמחמץ דבר אחר, דניהו דהיא חימוץ היותר קשה אבל יש לו גרעון דאינו ראוי לאכילה, ולפי התוספתא⁴⁴ מובא בהגהות מיימוניות ריש הל' חמץ ומצה⁴⁵ גם נפסל מאכילת כלב, אבל הבריייתא המובא בסוגיא דילן, וכן בכמה מקומות במס' זו⁴⁶ מפרש הקרא ד"מחמצת" על חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר, וכתבו התוספות דף כ"ח ע"ב⁴⁷ דהיינו שנתחמץ מחמת שמרי יין, ואתא לאשמעינן דלא תימא דנוקשה הוה כמו מי פירות ואין חימוצו חימוץ גמור, קמ"ל דלא, עי"ש בתוספות.

תרי גוונא
נוקשה
איכא

והנה נוקשה תרי גוונא הוי. חדא, דלא החמיץ כל צרכו כשיאור לרבי יהודה דבריה הוה, וכן נילוש במי פירות לחוד או עם מים כל חד וחד כדאית ליה דגם כן מקרי חמץ שפל דלא החמיץ כל צרכו אבל שניהם טובים לאכילה, והני דומים למחמצת מחמת דבר אחר דהוא קרוב לנוקשה. ויש נוקשה נוצר בפגם שאינו ראוי לאכילת אדם כמו הני דמתני', וכפירש"י שהוא רע לאכילה, ובזה אין הגרעון מצד החימוץ אלא מצד שאינו מאכל אדם, וזה דומה ל"מחמצת" דקרא אי משאור איירי, דגם זה רע לאכילה הוא אלא דחייב על אכילתו משום דראוי לחמץ בה עיסות אחרות.

ותרי גוונא
תערובות

וגם תערובות איכא תרי גוונא. תערובות חמץ ומצה באוכל כזית אחד מן הכל, וזה דומה לנוקשה הראשון שלא נגמר חימוצו דשניהם בשם עירוב יקראו, כמו שביארנו בירושלמי דזה בכמות וזה באיכות. שנית, שאוכל כזית חמץ מתוך התערובות בכא"פ, זה אינו דומה כלל להני, אבל כפי הירושלמי לא איצטרך קרא ע"ז למלקות דהא גם כרת איכא, וכקושיית הירושלמי ממצה מתובלת, עד שמוכרח לחדש דבאמת גם הני ד' מיני מדינה נוקשה נינהו, דאין חימוצם חימוץ ברור.

ביאור
השקלא
וטריא בגמ'

ועתה נבוא לפרש השקיל ומרי' דגמ' דילן והוא: המקשן "מאן תנא" מניח הקדמה דהני ד' מיני מדינה דמשנתנו חמץ דגן גמור הוי, וכס"ד של הירושלמי, משום דסובר דמי פירות עם מים מחמיצין חמץ גמור וכאשר באמת פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ה ה"ב ואולי באמת יליף זאת מ"מחמצת" דהיינו נתחמץ בשמרי יין, והתורה חייבה עליו כרת כמו על שאר חמץ, ולא קשיא

42. בא, פרשה י', עה"פ "כי כל מחמצת לא תאכלו". 43. שמות, י"ב י"ט. 44. ביצה, פ"א ח"ג. 45. פ"א, אות ב'. 46. בדף כ"ח ע"ב, ובדף מ"ג ע"א. 47. בד"ה מחמת דבר אחר.

ל' קושית הירושלמי א"כ כרת נמי ליחייב כיון דאוכל כזית בתא"פ וכמו שיוצא במצה מתובלת, משום דאיכא כאן חסרון טובא שנוצר החמץ בתערובות, וכסברת המרדכי בגיגית⁴⁸ דכל שנולד בתערובות אין איסור חל עליו.

וסבירא
ליה לגמ'
דידו,
דטע"כ
דרבנן

וניהו דהמרדכי לא אמר למלתיה אלא במין במינו דמן התורה בטל ברוב, משא"כ במין בשאינו מינו דניכר האיסור, על זה נשיב דהחילוק קיים אי ס"ל דטעם כעיקר דאורייתא, אבל אי טעם כעיקר דרבנן ומן התורה גם מין בשאינו מינו בטל ברוב אלא דבכזית בכא"פ איכא קרא מיוחד דחייב, הרי דאיכא שם ביטול בעולם גם באינו מינו אע"פ שנרגש הטעם, וא"כ כשנתהווה בתערובות שפיר אמרינן דאינו חל עליו שם האיסור, ולכן צריך קרא מיוחד בחמץ דאע"ג דנוצר בתערובות איכא עכ"פ לאו באכילתו באוכל כזית בכא"פ.

ולירושלמי,
טע"כ
דאורייתא

והירושלמי אזיל בשיטה דטעם כעיקר דאורייתא, ולכן אין חילוק בין נוצר החמץ בתערובות או בעינא, ולכן הוצרך לחדש דהני דמתני' כולם נוקשה נינהו, ר"ל אין חימוצם ברור כמו שיאור. אבל האי מקשן דילן ורבי יהודה דמתרין, אזיל בשיטה דטעם כעיקר דרבנן, לכן לא קשיא ליה כרת נמי ליחייב ולמה לי קרא כלל על הני ד' מיני מדינה, והיינו משום דמיירי דנוצר החמץ בתערובות ולולי הקרא הו"א דלא חל האיסור בתערובות כלל, ואתא קרא דחל עכ"פ למלקות, ומדויק הלשון "חמץ גמור ע"י תערובות", ולא קאמר "בתערובות" כי לשון ע"י מורה דנתהווה בתערובות וזה חסרונו, אבל באכילתו ליכא חסרון כי מיירי באוכל כזית בכא"פ. ומעתה מפרש גם הני ג' מיני אומניות דמצד החימוץ אין כאן גריעותא, אלא החסרון הוא שנולד במומו דהיינו בפגם, והוי דומין להדדי דשניהם נולדים במומם זה בתערובות וזה בפגם.

ביאור דעת
רב יהודה
בסוגיין

ופריך, מאן תנא דאית ליה תרתי, דאין לומר דשניהם שקולין ומרבינן תרתי מחד קרא ומשום דהי מיניהו מפקית, דכאשר נבאר א"א לרבות תערובות מ"כל מחמצת" דאינו מענינו דקרא, וע"ז קאמר רב יהודה א"ר מתני' רבי מאיר היא דמחייב מלקות אשיאור, ושיאור לרבי מאיר נמי חמץ גמור הוא אלא דרע לאכילה, ורבי מאיר לשיטתו דס"ל בע"ז ס"ז דנותן טעם לפגם אסור אינו מחלק בין פגם רבה לפגם פורטא, דהא יליף מגיעולי

48. שבת י"ח ע"ב, וכעין סברא זו איתא בשיטה מקובצת, עיין מהר"ב רנשבורג בב"ק ס"ט ע"א שהביאו.

כותים דנותן טעם לפגם אסור אע"ג דמצי מיירי בכלי בן יומו ומשום דגם כלי בן יומו א"א דלא פגמה פורטא, הרי דלרבי מאיר פגם פורטא נמי פגם מקרי, ואולי מהאי טעמא גופא החמין במקצת כהחמין לגמרי יחשב אצלו, אלא דנפגם קצת לאכלו ויליף איסור שיאור אע"ג דנולד במומו מ"כל מחמצת", ומפרש "מחמצת" כמכילתא על שאור שהוא ג"כ רע לאכילה עד שנפסל מאכילת כלב, ואיצטרך גם לרבי מאיר קרא דחייב עליו אע"ג דאית לי' ככהאי גוונא נותן טעם לפגם אסור, אבל שאני שאור דנפסל גם מאכילת כלב, וא"כ הוה נוקשה דהיינו חמץ ורע לאכילה שנוצר כן מענינא דקרא לרבוויי ב"כל מחמצת", ואתי' נולד בתערובות שאינו מענינא דקרא לדין עכ"פ, בק"ו דאם נוצר בפגם דפגם עצמו מותר בכל התורה ומ"מ בחמץ אסור מכל שכן נולד בתערובות דכזית בכא"פ אסור בכל התורה וגם חייב כרת כש"כ בחמץ דאסור, וניהו דלרבי מאיר דאית לי' בכל התורה נותן טעם לפגם אסור ליכא ק"ו, אבל לרבי דאית לי' בע"ז⁴⁹ גבי שמנן של עכו"ם נותן טעם לפגם מותר, שפיר אית לי' נוצר בתערובות בק"ו מנוקשה, וניהו דשיאור דרבי מאיר לית לי' לרבי משום דלדידיה אין כאן פגם דפגם פורטא הוא, וגם אינו סובר כרבי מאיר דחמץ גמור הוה, דא"כ היה חייב עליה כרת כיון דלא איפגם, אבל סובר כרבי יהודה דשיאור בריה או ספיקא הוה, ולכן לא מנה שיאור במתני', אבל בהא דמרבין מ"כל מחמצת" חמץ שנולד בפגם גמור ס"ל כרבי מאיר ויליף תערובות בק"ו כנ"ל.

ומה מאד מובן לפי"ז השקיל וטרי' בחולין דאזיל לפי האי אוקימתא, דלרבי מאיר שיאור חמץ גמור ורע לאכילה הוא, ואיצטרך קרא משום דנוצר במומו והוה כסרוח מעיקרא דלא מצי חייל איסור אי לאו קרא. וכל זאת אינו אלא בחמץ בפסח, אבל בחמץ דתודה נהפוך הוא דשם אנו רוצים לפסול מה שהיה כשר ומצד שהוא פגום והרי פגם לרבי מאיר לא איכפת לי' עד שנפסל מאכילת כלב, ולמה לא יוכשר בתודה גם בלי קרא דהא דאינו חייב כרת בפסח הוא משום דנוצר במומו ולא מצי חייל איסורא לגבי כרת, אבל להיפך לפסול הלחם משום האי פגם מאן דכר שמי'.

ולכן מסתפק ברבי יהודה אי בריה או ספיקא הוה, דע"כ חולק אר"מ גם בזה, כי לא די לן לומר דלדידי' משום דלא דרש כל האוכלו פטור, דזה אינו, דאם כרבי מאיר ס"ל דהוה חמץ גמור גם כרת היה חייב ובלא שום קרא, דהאי פגם פורטא לדידי' דאית לי' מסתמא נותן טעם לפגם מותר

שיאור,
מהותו

וכבר פלוגתא דרבי מאיר לאו פגם מקרי כיון שהוא פגם כל דהו, אלא ודאי דחולק אעיקר מהות השיאור, ומספקא ל"י לר"ז אי משום דס"ל בריה הוה, או ס"ל ספיקא הוה ולא איצטרך קרא לספיקא, ומה דלא פשיט ל"י דספיקא הוה כדי שלא נצטרך לומר דרבי הדר מסתמא קמא לסתום כרבי יהודה דלא דרש "כל", דלפי ביאורנו זה ליתא, דכיון דסתם כרבי מאיר דמפרש "מחמצת" אשאור, א"א לרבות שיאור אלא אם ס"ל גם בהא כרבי מאיר דחמץ גמור הוה ורע לאכילה, אבל אי בהאי ס"ל כרבי יהודה דאינו רע רק בריה הוה משום דלא החמיץ כל צרכו, אינו מענינו דקרא ד"מחמצת" שהוא שאור, דאדרבה רחוק שיאור משאור יותר משיאור לחמץ, וכיון דריבוי אצל שאור כתיב ולא אצל חמץ, ע"כ דשיאור אינו בכלל הריבוי, ולכן ליכא שום סתירה בין חני תרי סתמות ועולין שניהם בקנה אחד בין אם שיאור בריה הוה ובין ספיקא הוה.

אולם רב נחמן דרך דרך אחרת, וקאמר דמתני' רבי אליעזר הוא, ומרבה תערובות מקרא וה"ה נוקשה, כן הוא הגירסא המדוייקת דברב נחמן גרסינן "ה"ה" ולא "כש"כ", וכן העיד המהרש"א ז"ל⁵⁰, אלא שכתב דמ"מ קושטא דמלתא דכש"כ הוא כמו שכתבו התוס' מוקדאמר רב נחמן "דילמא עד כאן לא קאמר רבי מאיר אלא בנוקשה אבל בתערובות לא", והנה בזה לא יוצדקו דבריו במחילת כבוד תורתו כאשר אבאר, דרב נחמן לא מפרש תערובות ונוקשה דמתני' כרבי יהודה אלא תערובות דאכל מן התערובות רק חד בזית ומשום היתר מצטרף לאיסור נגעה בה, וממילא גם נוקשה אינו אלא חמץ שלא החמיץ כל צרכו, ועיין בערוך שמפרש מלת "נוקשה" כן, ולדידי' אין הגרעון מצד נוצר כמום דבתערובות אית ל"י טעם כעיקר דאורייתא, וממילא לא איכפת לן שנולד בתערובות וכן בנוקשה כיון דנותן טעם לפגם בחמץ אסור כדילפינן משאור, אלא בשניהם החסרון שלא אכל שיעור שלם או בכמות או באיכות, והוה ממש כמו כוי וחצי שיעור דגבי "כל חלב" דמרכינן שניהם משום דשניהם שווין והי מיניהו מפקית ושניהם מענינו דקרא ניהו, ד"מחמצת" מפרשינן אנתחמץ מחמת דבר אחר דהיינו שמרי יין.

ביאור דעת
ר"נ
בסוגיין

50. פסחים מ"ג ע"א, ד"ה ודע

ואם תרצה לדקדק יותר נאמר דהאי "מחמצת" אם לפרשו שהיא שאור או נתחמץ מחמת שמרי יין תלי בפלוגתא אי מי פירות עם מים חמץ גמור או נוקשה הוא, דהא התוספות כ"ח ע"ב⁵¹ כתבו דלנתחמץ מחמת דבר אחר לא איצטרך אלא אם מיירי בנתחמץ ע"י שמרי יין דהו"א דדומה למי פירות עם מים דנוקשה הוה. ולפ"ז אי ס"ל דמי פירות עם מים חמץ גמור הוה, לא איצטרך כלל לנתחמץ ע"י דבר אחר, דכש"כ הוא מנתחמץ מאליו כמש"כ התוס', וא"כ הלא לשאור אתא כמכילתא.

ולפ"ז רב נחמן דמוקי מתני' כרבי אליעזר דמרבא תערוכות מקרא, ע"כ דס"ל כברייתא דידן ד"מחמצת" אנתחמץ מחמת שמרי יין אתא, וא"כ ס"ל מי פירות עם מים רק נוקשה הוה וכשיטת התוס'⁵², וע"כ הני דמתני' מיירי שנתן בהם חמץ גמור כשיטת התוס', וא"כ א"א לפרש דאכל כזית בכא"פ, דא"כ כרת נמי ליחייב וכקושיא דירושלמי, אלא צ"ל דאכל רק כזית וכאוקימתא הירושלמי דעירובו דסופג מ' מיירי בחמץ ומצה מעורבין זב"ז ואכל כזית מן הכל, ואשמעינן דלקי אהיתר מצטרף לאיסור, ונוקשה דמתני' נמי כעין תערוכות באיכות הוה דאינו חימוץ גמור ושניהם שקולים, אדרבה נוקשה הוה מענינא דקרא יותר, דעיקר מחמצת כעין נוקשה הוה, ולא ס"ל כירושלמי דרבי אליעזר כרבי שמעון דס"ל כל שהוא למלקות כדי שיהי' יותר מסתבר היתר מצטרף לאיסור מנוקשה, אלא דשניהם שקולים, ולכן קאמר דהוא הדין נוקשה, ר"ל תערוכות ידי' ונוקשה ידי' שקולים הם ונתרבו שניהם מענינא דקרא שהוא כעין תערוכות, ולדידי' הא דלא מנה התנא שיאור דהוה בכלל הריבוי דבריה הוה צ"ל דלדידי' דלא מרבי מאיר קיליף דמזכיר שיאור אלא מרבי אליעזר דלא הזכיר אלא תערוכות אין זה קושיא דלחשוב נמי שיאור, דאטו כי רוכלא ליחשוב וליזול, דהא לא חשיב נמי עיסה שנילושה במי פירות עם מים, ועל זאת אין לומר דספיקא הוה ולא אתא קרא עלה דכל עצמיות האסתפקתא דר"ז בחולין⁵³ אינו אלא אי הוה שיאור לרבי מאיר חמץ גמור ורע אז ע"כ מחולק ר"י אמהות השיאור כנ"ל, אבל לרב נחמן דשיאור לרבי מאיר בריה הוה מהיכי תיתי נאמר דר"י חולק ע"ז אלא ר"י פוטר משום דלא דרש "כל" לריבוי למלקות, אבל עכ"פ הסתמא דלקמן פוטר בשיאור, סותר סתמא קמא דמחייב אתערוכות ונוקשה, דכולן עירוב נינהו.

51. ד"ה מחמת דבר אחר. 52. מנחות, נ"ד ע"א. 53. ד' כ"ג ע"ב.

ופריך

בטעמא
דלא סבר
כר"י

רב נחמן מ"ט לא אמר כרב יהודה לאוקמי מתניתין כרבי מאיר דכולי סתמא כרבי מאיר, ויפרש תערובות דאוכל כזית בכא"פ ונוקשה חמץ ורע ויליף נוקשה מקרא ותערובות מכח ק"ו, ועוד דלא יסתרו סתמא אהדדי. ומשני אמר לך רב נחמן, דלמא עד כאן לא קאמר רבי מאיר אלא בנוקשה אבל תערובות לא. ר"ל דהקרא לרבי מאיר ע"כ אנוקשה קאי דהא "מחמצת" שאור הוא, אלא די"ל דנולד בתערובות ניליף בכש"כ אין זה אלא סברא בעלמא ודלמא לית ליה לרבי מאיר האי סברא, וכאשר ביארנו למעלה רבי מאיר ודאי לית לי, דכיון דלדידי' נותן טעם לפגם אסור בכל התורה אין כאן ק"ו, אלא אפילו לדידן אין הסברה ברורה כ"כ כיון דנתחמץ עכ"פ גלתה התורה דנותן טעם לפגם אסור, ואם שווין הם אין אנו יכולים ללמוד שניהם מכח הי מפקית, כיון דענינא דקרא דמיירי לרבי מאיר בשאור, מורה באצבע לרבות נוקשה, ולכן הוצרך לאוקמי כרבי אליעזר. ופריך אח"כ, א"כ רב יהודה מ"ט לא קאמר כרב נחמן דמתני' כרבי אליעזר ומיירי מהיתר מצטרף לאיסור ומנוקשה דלא החמיץ כ"צ וקרא ד"מחמצת" דנתחמץ מחמת שמרי יין, ואז שניהם תערובות ונוקשה, מענינא דקרא ושקולים הם. ושניהם קרי ליה עירובי, זה בכמות וזה באיכות, ואוקימתא זו יותר מסתבר כי כאן שניהם מפורשים בקרא ולא נצטרך לומר דרבי דרש ק"ו ללקות אתערובות כנ"ל, דאין הק"ו ברור וגם סתמא אין עונשין מן הדין, ולכן עדיף לאוקמי כרבי אליעזר אע"פ דסתם מתני' כרבי מאיר, והוא קושיא עצומה על רב יהודה.

ועל

ובטעמא
דר"י דלא
סבר כר"י

זה משנה משום דעד כאן וכו'. כאן לא קאמר "דלמא", אלא דרך החלטה דרבי אליעזר ע"כ רק תערובות מרבה ולא נוקשה, דניהו דברייתא דפליגו בה רבי אליעזר וחכמים לא נזכר רק עירובו ובלשון "עירובו" נכללו גם שניהם דשניהם "עירוב" יקראו זה בכמות וזה באיכות וכאשר מבואר בירושלמי דרב מפרש "עירובו" דברייתא אשיאור, אבל בברייתא המובאה אחר כך לתניא כוותיה מבואר דמונה והולך רק הני ד' מיני מדינה ולא שום נוקשה לא שיאור ולא הני מיני אומניות ולא עיסה שנילושה במי פירות עם מים דכל הני אין חימוצם ברור ואין זכר להם והמה היותר קרובים ל"מחמצת" דקרא דמיירי בנתחמץ מחמת שמרי יין, ומדלא הזכירם ע"כ דלא מרבה להו ומשום דיותר מסתבר לי' ללקות אהיתר מצטרף לאיסור מנוקשה. ובירושלמי מפרש הטעם משום דכרבי שמעון דכל שהוא למלקות ס"ל, וכסברת רבנו יקיר.⁵⁴ וניהו דלפי זה היה מקום לקיים אוקימתא

זו בשנאמר דרבי דלא ס"ל כרבי שמעון א"כ שווין תערובות ונוקשה לכן תרתי מרבינן מענינא דקרא, אולם סכ"ס יסתרו הני תרי סתמא, דכאן חשיב נוקשה בין הני שהם באזהרה, ולקמן סותם בשיאור דפטור, לכן יותר מסתבר לאוקמי כרבי מאיר.

אולם בסוף הסוגיא דקאמר לרבי אליעזר אתי' "כל" להיתר מצטרף לאיסור, קאי כרב נחמן דמפרש כן, ומשום דהאי סוגיא אזלה כמאן דאמר טעם כעיקר דאורייתא כמו שכתבו כל המפרשים. ופריך, אי כזית בכא"פ דאורייתא אמאי פליגו רבנן עלי' דרבי אליעזר בכותח הבבלי. הנה ראיתי בכמה אחרונים שלמדו מכאן דע"כ כרת ליכא, דאל"כ יותר היה להקשות על רבי אליעזר אמאי פטרו מכרת, וכן קיימתי אני מסברא דנפשאי, אבל ע"כ א"א לפרש כן דהא בירושלמי מבואר דבאמת היה חייב כרת ובלא שום קרא עד שהוכרח לתרץ דאין חימוצם חימוץ ברור, וכיון דתלמודנו היה סובר דחימוצו חימוץ ברור, או משום דמיירי דנתנו בו שעורים חמוצים כמש"כ התוס'⁵⁵, או משום דס"ל דמי פירות עם מים עושים חמץ גמור ונולד בתערובות אין גרעון אי ס"ל טעם כעיקר דאורייתא כמש"כ הכל למעלה, א"כ איך נעשה פלוגתא בין בבלי לירושלמי בלי לידע טעם פלוגתתם. לכן לפענ"ד נראה ברור דגם הש"ס דילן היה סובר דבכזית בכדא"פ גם כרת איכא לרבי אליעזר, אלא דרבי אליעזר לא מיירי אלא באוכל כזית מן הכל, ומאי דפריך אמאי פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר, באמת התוספות נזיר ל"ו ע"ב ד"ה "אי הכי" הקשו כן, דהא לא פליגו אלא באוכל כזית מן הכל דרבי אליעזר גופא לא איירי אלא בכחאי גוונא ומרבה מן "כל" היתר מצטרף לאיסור, ותירצו, דדייק מן לשון חכמים דאמרו "ועל עירובו" בלא כלום, משמע אפילו אוכל הרבה מן התערובות לא מחייב, וא"כ ניחא דלא פריך ארבי אליעזר דליחייב כרת ולמה לי קרא כלל, דרבי אליעזר באמת ידע דלא מיירי אלא מן היתר המצטרף לאיסור ולא באוכל הרבה, אבל מלשון חכמים דייק דמשמע דמיירי בכל גוונא, ולפ"ז הא דמשני הנה לכותח הבבלי דאי קשריף ואכיל במלה דעתו אין הכוונה דפטור, רק הכוונה דאין לדייק מלשון חכמים דאמרו סתם על עירובו בלא כלום דמיירי בכל גוונא דהא אין דרכם של בני אדם לשרוף כ"כ בב"א, לכן לא חש מלומר סתם דעל עירובו בלא כלום, אבל אה"נ דאם אכלו בבת אחת כרת נמי מחייב, ובלא קרא כלל למ"ד טעם כעיקר דאורייתא, ואין כאן גרעון שנולד בתערובות, ועיין.

היוצא מכל האמור לפסק הלכה הוא, דלפי אוקימתא דרב יהודה דמתני' להלכה לאוק' דמתני' כר"מ רבי מאיר היא, ואין הסתמות סותרות כלל כי משנתנו מיירי מתערובות שאכל ממנו כזית בכא"פ, והחסרון הוא שגולד החמץ בתערובות, ונוקשה היינו חמץ גמור שגולד בפגם, דרע לאכילה, והאי נוקשה אתי' מקרא ד"כל מחמצת" דמיירי בשיאור שהוא ג"כ חמץ גמור ורע לאכילה, והאי דגולד בתערובות נלמד בק"ו מנוקשה, אבל בשיאור גופא דמיירי מיניה רבי מאיר, לא ס"ל כוותיה דיהיה חמץ גמור ורע, אלא בריה הוה או ספיקא כרבי יהודה, ולא מיבעי אי ספיקא הוה דליכא מלקות, אלא אפילו בריה הוה לית לן לרבו, דאם מחמצת שאור הוה אין זה מענינא דקרא כלל, ולכן סתם שפיר בשיאור דפטור, וכן הדין בעיסה שנילושה במי פירות לחוד, דחמץ נוקשה הוה לדעת רש"י ז"ל⁵⁶ דאין לן שום ריבוי על לא החמץ כל צרכו, אלא על חמץ גמור ורע שאינו מאכל אדם כהני דמתני' דומיא דשאור.

ואי מתני' כרבי אליעזר אתי', אז מרבינן מקרא ד"מחמצת" שמפרשינן בנתחמץ מחמת דבר אחר, עירובו, דהיינו הן בכמות היתר מצטרף לאיסור, והן באיכות חמוץ שלא החמץ כ"צ, ואז הני מיני אומניות דמתניתין נמי מפרשינן דאין חימוצם ברור, אבל אז חזר רבי מסתמא קמא דסתם גבי שיאור דאכלו פטור, ועתה אין לומר דשיאור ספיקא הוה ולכן לא מרבינן אותו מקרא, חדא, הא אין מקום להסתפק ולומר דר"י חולק על רבי מאיר בקריאת שם שיאור, דכיון דגם לרבי מאיר בריה הוה, מהיכי תיתי נאמר דר"י ספיקא הוה, ועוד דאז גם הני מיני אומניות דלא החמיצו כל צרכן ספק הוה ואיך לוקה עליהם, דאין לומר דהני לאו ספקי נינהו אלא חמץ רע אינו ראוי לאכילה, דא"כ מנ"ל לריבוי דהא קרא ד"מחמצת" לא מיירי אלא בכעין תערובות באיכות או בכמות, אבל חמץ ורע מאן דכר שמי'. ואין לומר דמכח ק"ו אתי', חדא, דאיזה ק"ו איכא ללמוד חמץ רע מעירוב בכמות או באיכות. ועוד, דא"כ הו"ל להקדים הני וליתני לא זו אף זו, ולא זו ואצ"ל זו. ולכן מוכרחים אנו לומר דתנא הדר מסתמא קמא ולא דרש "כל" לרבו מלקות על עירובו וכחכמים דרבי אליעזר דאמרו על עירובו בלא כלום.

ולפ"ז באוכל כזית בכא"פ, לוקה בטח לאיזה אוקימתא שיהיה, דאי מתניתין כרבי מאיר לא חזר בו, ואי כרבי אליעזר לא מיירי באוכל כזית בכא"פ ולא הדר אלא מהיתר מצטרף לאיסור ולא באוכל כזית בתוך כדי אכילת פרס, אלא אי מתניתין כרבי מאיר איצטרך קרא גם על כזית

56. מנחות, נ"ג ע"ב, ד"ה אין מחמיצין

בכא"פ משום דנולד בתערובות, ואי מתניתין כרבי אליעזר לא איצטרך קרא באוכל כזית בכא"פ, דבכל התורה חייב וכתת נמי חייב, ובקושית הירושלמי.

ולפי זה פסקי הרי"ף ורמב"ם ז"ל בגוף הדין עולים בקנה אחד, אלא פליגי בהני תרי אוקימתות, דהרי"ף ז"ל מדלא הביא האי ברייתא דרבי מאיר דאכלו בארבעים, רק ברייתא דרבי אליעזר, הרי מוכח דלפרש מתניתין קאתא דאתיא כרבי אליעזר וכאוקימתא דרב נחמן, ולא חש לקושית הגמרא דילן דנוקשה לרבי אליעזר ל"ל, דקושיא זו מתיישבת שפיר בירושלמי דס"ל כרבי שמעון דכל שהוא למלקות, לכן מסתבר יותר לרבות תערובות בכמות מבאיכות. והראיה דכן הוא דהא הרי"ף הביא הני שתי ברייתות שבגמרא בחדא, הרי דברייתא דקסמך עלה רב נחמן קתני דמרבה כותח הבבלי וכו' ומ"מ מתניתין רבי אליעזר היא, הרי דלא קשה ליה למה לא מנה נוקשה, אבל אנן בדין דל"ל כרבי שמעון דכל שהוא למלקות ודאי דמרכינן תרתי, ואדרבה עיקר הקרא יותר מורה אעירוב באיכות כי בנתחמין מחמת דבר אחר מיירי, דהוה כעין נוקשה, אלא דלרבי אליעזר דסבר כרבי שמעון דכל שהוא למלקות, יותר ניחא ליה לרבות עירוב בכמות, ומעתה כיון דרבי סתם בשיאור לפטור, הרי דפסק כחכמים דעל עירובו בלא כלום פסקינן כוותיהו, אבל באוכל כזית בכא"פ לוקה וגם כרת יתחייב בלא שום קרא, ובקושית הירושלמי.

הרי"ף ז"ל
פסק
דמתני'
כר"א,
והלכתא
כחכמים

אבל הרמב"ם ז"ל פסק כאוקימתא דרב יהודה ודמתניתין אתיא כרבי מאיר, ואצטרך קרא גם על כזית בכא"פ, רצונו לאמר בהני דנולדו בתערובות, וניהו דלפי מה שבארנו לא אתיא קרא לרבי מאיר אתערובות אלא אנוקשה, ותערובות אתיא בק"ו, אולם לרבי מאיר ע"כ קרא ד"מחמצת" אשאור קאי כמכילתא, אבל תלמודנו הלא סובר בכל מקום דאתיא אנתחמין מחמת דבר אחר, ולעיל⁵⁷ דיליף ראב"י שאור דאכילה משאור דראה ופרש"י⁵⁸ שאור דאכילה, כלומר חמץ, ופלא דמיאן לומר דראב"י הלך בשיטת המכילתא ד"מחמצת" היינו שאור, דאז שפיר קאמר שאור דאכילה, ושאור דאסור באכילה ילפינן מדרבי זירא ביצה דף ז' ע"ב, דפתח הכתוב בשאור וסיים בחמץ, לומר דזה חמץ וזה שאור, וכן נראה דפסק הרמב"ם ז"ל בריש הלכות חמץ ומצה⁵⁹, שכתב שם דאיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמיצין אחד הוא, וכוונתו להא דרבי זירא וכמו שפירשו שם הח"מ והכ"מ, וכיון דפסק כרבי זירא, הרי דמפרש הקרא ד"כי כל אוכל מחמצת ונכרתה"

הרמב"ם
ז"ל פסק
דמתני'
כר"מ

אנתחמץ מחמת דבר אחר כי על האי קרא דרש ר"ז דשאור וחמץ אחד הוא, וא"כ אזהרה ד"כל מחמצת לא תאכלו" נמי מפרש ע"כ בנתחמץ מחמת דבר אחר ולא אשאור, וא"כ שוב א"א לרבות חמץ ורע בהאי קרא כרבי מאיר, אלא ע"כ דאתא אעירוב חמץ שנתהווה בתערובות ואוכל כזית בכא"פ, וממילא נוקשה דהיינו חמץ ורע לית לן קרא לרבוויי. והא דלא מוקי הש"ס דילן ברייתא דרבי אליעזר בכחאי גוונא רק על היתר מצטרף לאיסור, משום דהסוגיא אזלה כמאן דאמר טעם כעיקר דאורייתא, ולא נגרע ע"י שנוצר בתערובות כנ"ל, אבל הרמב"ם ז"ל פסק דטעם כעיקר דרבנן כסוגיא דעבודה זרה ס"ח וחולין דף צ"ח, לכן מוקמינן הקרא ד"כל מחמצת" על כזית בתוך כדי אכילת פרס. ולא עוד, אלא דלפי שיטת הרמב"ם ז"ל כל הקרא מיותר להכי דכיון דכרבי זירא ס"ל דיליף איסור אכילת שאור ועונשו בהכרת, מדפתח בשאור וסיים בחמץ, ר"ל במחמצת כדפרש"י שם,⁶¹ הרי דלא איצטרך לא אזהרה ולא עונש לשאור, אלא סגי בהא גילוי מילתא דשאור ומחמצת אחת היא, וא"כ מכל ישכן דלא איצטרך אזהרה מיוחדת אמחמצת כאן דאחת היא עם שאור, ולכן כל הקרא מיותר לעירובו, וכן נראה מלשון הרמב"ם ז"ל.

ודרך אגב אבאר לך דברי ר"ז שם הצריכין ביאור הרבה, דהקשה לו פתח הכתוב בשאור "שאור לא ימצא בבתיכם" וסיים בחמץ "כי כל אוכל מחמצת ונכרתה", והוא פלא והא תרי מילי נינהו דפתח ב"לא ימצא" וסיים ב"אוכל", וא"כ לא קשיא מידי דמשנה משאור למחמצת, כי הראיה והמציאה אסור בשאור אבל לא האכילה, והאכילה דווקא בחמץ הראוי לאכילה. ועיין בהגהות חכמת מנוח בש"ס ווילנא⁶² שהרגיש בזה. ולא ידעתי שותא דהאי גאון שם, ולא ירדתי לסוף דעתו. אבל לפענ"ד הפירוש הוא כך, דפשטא דקרא מורה ודאי דדווקא מציאה אסור בשאור ולא האכילה, אבל נתינת טעם הוא דלכן אסור מציאת שאור בבית, משום ד"כל אוכל מחמצת ונכרתה" כמו שכתב הר"ן ז"ל ריש פסחים דהקרא מפרש טעם ד"לא יראה ולא ימצא" משום שמא יבוא לאכלו, אלא דלפ"ז אם על אכילת שאור ליכא כרת ולא איסור איך נפרש האי נתינת טעם. אבל צריך לומר הלא השאור הוא עומד לחמץ בה העיסה ולכן אסור להשהותו שלא יבא לחמץ בו עיסתו, אולם כל זאת בקרא ד"תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה", אבל בקרא ד"לא ימצא שאור כי כל אוכל מחמצת" דמפרשינן אנתחמץ

ביאור
סוגיית הגמ'
ביצה דף ז'.

61. ביצה, ז' ע"ב, ד"ה וסיים בחמץ. 62. ביצה, ז' ע"ב בד"ה ילפינן ביעור מאכילה.

מחמת שמרי יין, דעל זה אתא קרא לחייב כרת כמו בנתחמץ מאליו או ע"י שאור, א"כ הוא טעם לסתור דמשום הכי לא ימצא שאור משום ד"כל אוכל מחמצת", הרי דגם בשמרי יין יוכל לחמץ וא"כ מאי אהני שלא ישחה שאור בביתו, הרי יש לו שמרי יין, וניהו די"ל דשאני שאור דדרכו לחמץ בו משא"כ בשמרי יין, אבל סכ"ס אין כאן נתינת טעם ב"מחמצת" שהוא בשמרי יין על שהיית שאור, וראיה לסתור היא, עד שנצטרכו לתרץ כנ"ל, ועל כרחנו לומר דגם אכילת שאור בכרת כמו החמץ והמחמצת, וניהו דהחשש שמא יאכל שאור רחוק דאינו מאכל אדם, אבל כיון דאם אכלו חייב כרת ואסר הכתוב שהיית חמץ משום שמא יבא לאכלו, לא חילק בין חמץ לשאור כיון דשניהם בהכרת באכילתו, כן נראה לפענ"ד ברור בדברי ר"ז, ועכ"פ הדרך לדידן דאזהרה על מחמצת מיותרת לגמרי, ושפיר ילפינן מיניה למלקות. ולפ"ז נוקשה לדידן לית לן לא חמץ ורע, ולא נוקשה דלא החמיץ כל צרכו, ולכן השמיט הרמב"ם ז"ל נוקשה דמתניתין, וגם בשיאור פסק כסתם מתניתין דאסור ואין בו כרת.

אלא דמה שכתבו התוספות כאן⁶³ ד"ה "מאן תנא", דמאן דלא דרש "כל" הנוקשה אין בו איסור כלל, ועיין במהרש"א⁶⁴ ופני יהושע⁶⁵ דעכ"פ לדעת התוספות אין בו איסור תורה, וכן הוא דעת הטור, דבר זה לפלא בעיני, דלא מיבעי אי שיאור או שאר נוקשה ספיקא הוה, פשיטא דאית ביה איסור תורה ככל ספק דאורייתא עכ"פ לדידן דספק תורה מה"ת להחמיר, אלא אפי' אי בריה הוה הרי יצא מכלל מצה ואיכא עכ"פ לאו הבא מכלל עשה "שבעת ימים מצות תאכלו"⁶⁷ ולא שיאור, וכן הוא בירושלמי פ"א ה"ד, וכן מוכח מסוגיא דמנחות ריש פרק "מצות באות"⁶⁸, דמ"מצה" ממועט שיאור דרבי יהודה לרבי יהודה דעל כל פנים לאו מצה היא, ואיך עלה על דעת התוספות לומר דאין בו איסור תורה, ולכן הרמב"ם שפיר פסק דשיאור אסור ואין בו כרת, ר"ל אסור מן התורה ואין בו כרת ולא מלקות, משום דלדידן לית לן קרא לרבוויי, ועיין מה שכתבתי בזה לעיל בקונטרס מצה שמורה.

ודע, דהא דכתיבנא לעיל דבתערובות חמץ גמור ואוכל כזית בכא"פ, כרת נמי איכא בלא שום קרא, הן אמת דמירושלמי מוכח כן דהא פריך אכותח הבבלי מאי שנא ממצה מתובלת דיוצא בה הוא הדין תהיה כאן בכרת, וכן משמע לכאורה מברייטא דהמחה את החמץ וגמעו המוכאה שם

נוקשה
למאן דל"ל
"כל", אם
יש בו
איסור

כזית
מהתערובות
חמץ
בכא"פ,
לענין כרת

63. ד' מ"ג ע"א. 64. שם, בד"ה, תוס' בד"ה מאן תנא. 65. שם, בסוף ד"ה, בא"ד מאן תנא וכו'. 67. שמות, י"ב מ"ו. 68. ד' נ"ג ע"א.

בירושלמי, וכן הוא בגמרא דילן לעיל דף ל"ה ובחולין ק"כ, כי מסתמא בעינן רוב מים כדי לעשות מפת משקה, וכמו שלמדו הראשונים ז"ל מש"ס שבת דף ע"ו, דכזית גוש אם יעשהו צלול יעמוד על רביעית שהיא כשלש זיתים, ואם כן בהמחה את החמץ וגמעו עכ"פ רוב מים איכא ותערוכות מקרי, אלא דאית ביה כזית בכא"פ וחייב עליה כרת.

אלא בדעת הרמב"ם יש לי מקום להסתפק, דבפ"ה מהל' נזירות ה"ה ^{לשי' הרמב"ם} כתב: "דבר המותר אינו מצטרף ודבר האסור וכו' עד שיהיה מדבר האסור בתערוכות כזית בכדי ג' ביצים ואכל כג' ביצים כשאר איסורין השווים בכל אדם כמו שביארנו בהלכות מאכלות אסורות". ובהלכה ה': "וכן אם שרה פתו ביין והיה הרביעית יין בכא"פ וכו' הרי זה לוקח, ועל זה וכיוצא בזה נאמר בתורה "וכל משרת ענבים"⁶⁹ לאסור דבר שנתערב בו היין ומעמו כמעט היין, והוא שיהיה מעמו וממשו כשאר איסורי מאכלות" עכ"ל. הנה לפום רהיטא נראה, דבעינן קרא לחייב אכזית בכא"פ וילפינן מנזיר לכל התורה וכמו שאמרו בגמרא⁷⁰ למאן דיליף מנזיר מעם כעיקר, ומכאן אתה דן לכל התורה לכלאים בשלש, ולערלה בשתים, וכן לכל התורה עכ"פ באחת, דנזיר קיל מכל איסורי תורה דאינו איסור הנאה ויש היתר לאיסורו ואינו איסור עולם, וא"כ גם לדעת הרמב"ם דמוקי קרא דמשרת לכזית בכא"פ, יליף מהכא לכל התורה, אלא דא"כ באיסורי כרת לא מצינן לחייבו חטאת, דניהו דילפינן כל איסורי תורה מנזיר מק"ו, אבל די לבא מן הדין להיות כנדון, ולא ילפינן אלא למלקות ולא לחטאת. וכן נראה ממאי דהשמיט הרמב"ם ז"ל האי דינא דתוספתא דיוצאין במצה מתובלת אשר ממנה פריך הירושלמי דלחייב כרת בחמץ אכזית בכא"פ, ובפ"ה הלכ' ה' פסקה לענין כל ימי הפסח דמותר לתבל המצות בתבלין ושומשמין, אבל ביום הראשון לא, ומדחליק שם מצה מתובלת ומצה שנילושה ביין שמן ודבש לשנים, משמע דמצה מתובלת אינה פסולה מצד עשירה אלא מטעם אחר דהיינו משום דאינו אכלה בעינא, ודו"ק.

ולעומת זה פסק הרמב"ם בפ"ו ה"ה דהעושה עיסה מן החיטין ומן האורז, אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובתו, והראב"ד משיג והוא שיש בה דגן כזית בכא"פ ויאכלנה. וכתב שם הרב המגיד, דהרמב"ם סובר דמטעם גרירה קאתא עלה לא בעי כזית בכא"פ, ולפי האמור הרמב"ם לשיטתו היה מוכרח לסבור כן, דלגבי מצוה מנין לנו דיוצא בתערוכות כזית

69. במדבר, ו' ג'. 70. נזיר ל"ז ע"א.

בכא"פ, דהרי לגבי איסורין נמי ליכא כרת בכהאי גוונא, וכעין קושית התוספות הכא דגבי תודה מנא לן דיוצא, כיון דלגבי איסור חמץ ליכא כרת בנוקשה, ולכן במצה מתובלת דלא שייך גרירה לא יצא אפילו בכזית בכא"פ ודלא כתוספתא וירושלמי, וא"כ הוא הדין בחמץ גמור שנתערב ואכל כזית בכא"פ לא יתחייב כרת, אלא בשנדקדק בלשון הרמב"ם ז"ל שם בהלכות נזירות נראה היפך מזה, דבהל' ד' תלי איסור נזיר בשאר איסורים דחייב כזית בכא"פ כבשאר איסורים השווין בכל אדם, ר"ל איסורים השווין בכל, ואחר כך בהלכה ה' כתב "וכן נזיר שישרה פתו וכו' ועל זה וכיוצא בזה נאמר "וכל משרת ענבים", הרי משמע דבשאר איסורים השווין בכל, ידעין דתערובות כזית בכא"פ לוקין מהלכה למשה מסיני, כי ההלכה למשה מסיני אתי על כזית בכא"פ הן בעין והן בתערובות, אבל בנזיר משום שהוא קיל כמו שאמרו בגמרא, לולי הקרא המיוחד לא הוה מחייבין אתערובות אפילו כזית בכא"פ, כן משמע מלשון הרמב"ם ז"ל. אלא דגוף הדבר קשה מאוד דמנין לנו לחלק בין האיסורים, כיון דההלכה סתמא אתא לכל איסורי תורה, ומחייבי תיתי נוציא נזיר מן הכלל.

אבל אולי יש לומר דעל גוף הצירוף של כדי אכילת פרס אפילו בבעין היה מקום להוציא נזיר, דהנה אמרו בסוף הסוגיא דהיתר מצטרף לאיסור דוקא בב"א, ואיסור לאיסור גם בזה אחר זה, והסברה הוא דעצם האיסור דהוה אחפצא, מצי אכיל בזה אחר זה ומ"מ חייב, אבל היתר עם איסור דרך ע"י פעולת אכילתו נעשה איסור בעינן דווקא בב"א, וא"כ יש לומר באיסורי נזיר דאינו שוה בכל דהוה רק איסור גברא כמבואר באחרונים, הרי דרך פעולת אכילתו משווה ליה היין לאיסור, לכן בעינן בב"א כמו בהיתר מצטרף לאיסור ולכן בעינן קרא מיוחד בנזיר דלא בעינן בב"א, ואשמעינן זאת בעירובו, כי אז ע"כ אינו אוכל ג' ביצים בבת אחת, והיה מדויק לפי זה לשון הרמב"ם שכתב כבשאר איסורין השווין בכל אדם, דהאי השווין בכל אדם אינו מובן כלל כי הוא שפת יתר לולי פירושנו כנ"ל. ומ"מ הדבר עדיין צריך אצלי תלמוד ודו"ק.

החילוק
בין איסור
נזיר
לשאר
איסורים

והא דלא הזכיר הרמב"ם ז"ל הא דנתחמץ מחמת דבר אחר אשר האחרונים נדחקו בזה, לפי מה שכתבנו למעלה ניחא, דמהאי קרא דחייב כרת אנתחמץ מחמת שמרי יין ילפינן דמי פירות עם מים מחמיצין חימוץ גמור, ודלא כשיטת התוספות דמחלקין בין שאור של שמרי יין לנלוש

במי פירות עם מים, כיון דרמב"ם ז"ל פוסק בפירוש דמי פירות עם מים אפילו עם כל שהוא מים מחמיצין, שוב אין מקום להשמיענו דשאור שמרי יין שפיר דמי לחייב כרת על חימוצם, וזה ברור בעיני בס"ד.

עוד אודיעך, כי במכילתא דרש "כל מחמצת" לרבות תערובות, וזאת לפי צ"ע דרשת המכילתא

האמור למעלה לפלא יחשב, דכיון דהמכילתא מפרש הקרא ד"כל אוכל מחמצת" אשאור, ממילא דאזהרה נמי לחכי אתא וכפירש"י בתורה דהוא אזהרה על אכילת שאור, וא"כ תערובות אינו מענינא דקרא, אלא חמץ רע לאכילה הוה דומיא דשאור כמו שכתבתי למעלה באריכות, אם לא שנאמר דתרי תנאי הוה, או שנאמר דהמכילתא סברה דלא איצטרך אזהרה מיוחדת על שאור כיון דאינו אלא גילוי מלתא דחייב על שאור כמו על חמץ, כי באמת יש לעיין על הא דאמרו דלא ענש אלא א"כ הוזהיר, אם יש מקום לעונש קודם שהוזהיר והלא בחד פרשה יש סדר, ותחלה נכתב "כי כל אוכל מחמצת ונכרתה"⁷² ואחר כך בסוף הפרשה כתיב אזהרת "כל מחמצת לא תאכלו",⁷³ אבל סב"ם אפילו נאמר דכל האזהרה מיותרת לדרשה וכמו שכתבתי למעלה לדעת הרמב"ם ז"ל, אבל תיבת "מחמצת" מהיכי תיתי נפרש באופן אחר ונאמר דאתיא אתערובות, אם יש לנו לרבות דהיינו חמץ רע לאכילה, וצ"ע ודו"ק.

והשם הטוב יזכני ללמוד וללמד ויראני נפלאות מתורתו הקדושה, אכ"ר.



72. שמות, י"ב י"ט. 73. שמות, י"ב כ'.

קונטרס

ישנה לשחיטה

בהלכות שחיטה והמסתעף

מהרב הגאון האדיר והאמיתי, הארי שבחבורה בנש"ק
מגזע תרשישים כקש"ת

מו"ה משה שמואל גלאזנער זצ"ל

בן הרהגה"צ מו"ה אברהם גלאזנער זצ"ל
ונכד הראשון מדור הרביעי מרן רשכבה"ג החת"ס זי"ע
שהיה אב"ד קלויזענבורג מ"ח שנים
ובשנת תרפ"ג עלה לירושלים עיה"ק ושם"כ

יו"ל במהדורה חדשה ומשובחת ע"י נכדיו
שנת תשס"ח

קונטרס

י ש נ ה ק ש ח י ט ה

מכ"ק אי"מ המאוחד

מרה"מ שמואל גלאזנער שליט"א

רב ואב"ד דק"ק קלויזענבורג והגליל יציא

הוצאתו לאור אני בנו ותלמידו

בחודש שבט ה'תרס"ז לס"ק

ד"ק עקיבא גלאזנער

צילום השער המקורי

תוספות חולין לב ע"א ד"ה ורמינהו אלו טרפות בבהמה פסוקת הגרגרת. הנח ממה שציינו דבריהם על פסוקת הגרגרת והשמיטו נקובת הוושט הוכיחו האחרונים דתוס' סברו דקושיית הש"ס היתה רק מפסוקת הגרגרת ולא מנקובת הוושט, דנקובת הוושט רק טרפה הוה ושחיטה מטהרתה מידי נבלה. וכן כתב המהרש"א בכורות (דף כ¹), וכן הביא הגהות קדושת זקני רבי עקיבא איגר זצ"ל ביורה דעה (סימן ל"ג²) וכן הגהות מהרש"ש כאן³ תוספתא מפורשת⁴ דנקובת הוושט שחיטה מטהרתה מידי נבלה, והיא התוספתא המובאת בתוס' (דף ל ע"ב ד"ה החליד⁵), יעוין לקמן באות י"א.

נקובת
הוושט -
לתוס'
טרפה,
ולרמב"ם
ושו"ע
נבלה

אולם הרמב"ם ז"ל⁶ ואחריו השולחן ערוך⁷ פסקו דנקובת הוושט נבלה ואין לה טהרה בשחיטה.

עוד שנית פליגו תוס' ורמב"ם גם בפסוקת הגרגרת. דהתוספות סברו דגם פסוקת הגרגרת טרפה הוא מחיים, אלא שאין השחיטה מטהרתה. וכן הדין לדעת התוספות דכל פסולי שחיטה ששנינו דנבלה הן. דמחיים רק טרפה הוה, אלא דהמיתה עושה אותה נבלה, ואית בה אחר מיתה תרתי, טרפה וגם נבלה. ואין במציאות איסור נבלה לחוד אלא במתה מחמת חולי שאין בה חסרון אבר, או בהני ד' נבלות דמטמאין מחיים⁸, דבהם הוה הבעל חי כמתה ממש והפרכוס אינו אלא כזנב הלטאה.

פסוקת
הגרגרת
ופסולי
שחיטה -
לתוס'
טרפה
מחיים
ובשחיטה
גם נבלה,
ולרמב"ם
נבלה מחיים
ולא טרפה

אבל הרמב"ם ז"ל פליג גם בזה וסבירא ליה דנקובת הוושט ופסוקת הגרגרת וכן כל פסולי שחיטה הוה נבלה מחיים, ונהי דלא מטמאין מחיים אבל איסור אכילת נבלה אית בהן מיד.

הנה על כל אחת מהני תרי שיטות יש תמיהות רבות וקושיות עצומות, לא מצאו כל אנשי חיל מפרשי הש"ס מענה די השיב. ואנכי העני בדעת נתתי אל לבי לברר וללכך הני שיטות ולהראות על מקור מחצבתם מאין יצאו כל אחד ואחד לדרך דרכו בקודש. והענינים עמוקים מפוזרים אנה ואנה, ורק בהתחברות כולם נפתחו לנו שערי אורה להבין דעת קדושים. ואני בתפלתי לאל חי שיאיר עיני ויראנו נפלאות מתורתו בזכות אבותי הקדושים נ"ע.

1. ע"ב, בתוד"ה חלב, בקטע השני. 2. סעיף ג. 3. בעמוד ב, ברש"י ד"ה נקובת הוושט.
4. חולין פ"ב ה"ב. 5. השני. 6. הלכות שחיטה פ"ג ה"ט. 7. סימן לג סעיף ג.
8. ניטל ירך שלה וחללה עמה, עשאה גיסטרא' נשברה המפרקת, נקרעה כדג מוגבה. מובאים ברמב"ם שם.



הנה שיטת התוספות קשה להלום כמו שנדחקו בעצמם, דכיון דמחיים רק טרפה הוה מה פריך הש"ס ממשנה דאלו טרפות דמיירי רק מאיסור אכילה ושפיר קאמר דטרפה, וצ"ל דמתניתין מיירי לאחר שחיטה, וקושית הגמרא דהיה לן לנקוט עיקר האיסור דהיינו נבלה, עיי"ש בתוס'. אלא דעל זה קשה טובא, דהא אין איסור אכילת נבלה חל אטרפה דלא הוה לא כולל ולא מוסיף, עיין בתשובות קדושת דודי כתב סופר זצוק"ל (יורה דעה סימן כא אות ד) שהקשה כן. ועיין בזבחים (סמ"ט) דמוכח התם דנבלה וטרפה שקולים הם, ואיך יחול נבלה אטרפה.

קשה על
התוס'
דאין איסור
חל על
איסור



אולם שיטת הרמב"ם ז"ל יותר מוקשה, כי חוץ ממה שבתוספתא הנוכרת מפורש נגדו, נערמו עליו קושיות רבות.

א נפרך שיטתו מריש לקיש¹⁰ דמתרין כאן ששחט במקום חתך וכאן ששחט שלא במקום חתך, הרי נשמע מזה דלא הוה נבלה מחיים, וגם דנקובת הוושט לאו נבלה הוה. דאם נבלה מחיים הוה איך תהני שחיטה לטהר מידי נבלה, דהא רק אטרפה אית לן קרא ד"וכי ימות מן הבהמה"¹¹ דטרפה ששחטה נטהרה מידי נבלה,¹² אבל דנטהר נבלה ששחטה מניין לנו. דניהו דמחיים לא מטמא היינו טעמא דחיות מציל מן הטומאה, אבל לא שתהני שחיטה למה שנעשה נבלה מכבר. ועוד, הא מסתמא עיקר הטעם דמיקרי נבלה הוא משום דלית ליה עוד סימנים ראויין לשחיטה, ואיך אומר ריש לקיש דיש לה שחיטה שלא במקום חתך.

הוכחה
מתירץ
ר"ל דלא
כרמב"ם
בב'
המחלוקות

וגם נשמע מזה דנקובת הוושט לאו נבלה הוה אפילו לאחר שחיטה, דבנקובת הוושט מה לי במקום חתך ומה לי שלא במקום חתך. דבשלמא בגרגרת שפיר יש מקום לחלוק לפי הס"ד דאם שחט במקום חתך הרי לא שחט רק הוושט ומתה על ידי שחיטה פסולה של סימן אחד, אבל שחט שלא במקום חתך הרי שחט שני סימנים כהוגן ונטהר על ידי שחיטה, מה שאין כן בוושט גם במקום נקובתה שפיר שוחט כהוגן אם נאמר דוושט נקוב ראוי לשחיטה.

9. עמוד א. 10. חולין לב ע"ב. 11. ויקרא יא, לט. 12. חולין עד ע"א.

מה הטעם
דנקובת
הוושט
נבלה

ב והיא תמיה רבתא, דמאיזה טעם נאמר דנקובת הוושט הוה נבלה. והאחרונים נלאו למצוא טעם לזה, עיין בפרי מגדים¹³ ובראש יוסף שכתבו דצריך לומר דטרפות בסימנים שהם מקום שחיטה חמור יותר. הנה חוין ממה שסברא זו הוא דבר שבדה מלבו ואין לו סמך, נפרך עוד סברתו מהרמב"ם עצמו. דהוא ז"ל בפרק י מהלכות שחיטה¹⁴ מונה וחולך ע' טרפות בבחמה, ואינו מונה נקובת הוושט ופסוקת הגרגרת, אבל מונה להפך הוושט במראיו, וכן נדלדלו הסימנים. ואי כסברת הראש יוסף גם אלו טרפות בסימנים הן וראוין להיות נבלה.

ולא עוד, אלא בסימנים שנדלדלו כתב שם¹⁵ (הלכה כא) סימנים שנדלדלו רובן טרפה, וכן אם נתקפלו, שהרי אינם ראוין לשחיטה. הרי דאע"פ דע"י הדלדול והקיפול אינן ראוין עוד לשחוט מ"מ רק טרפה הוה. ונושאי כליו שם וכל מפרשי השולחן ערוך מיוגעים הרבה כדי למצוא פשר דברי הרמב"ם אלו, עיין בהם מה שנדחקו בזה.

וכדי להתיר כל הני קטרי, נעתיק עצמנו לסוגיא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף (דף כט ע"ב).



מחלוקת
ר"י ור"ל אי
ישנה
לשחיטה
מתחילה
ועד סוף

"אמר רבי שמעון בן לקיש משום לוי סבא אינה לשחיטה אלא בסוף ורבי יוחנן אמר ישנה לשחיטה מתחילה עד סוף, אמר רבא הכל מודים היכא דשחט סימן אחד נכרי וסימן אחד ישראל שהיא פסולה, שהרי נעשה בה מעשה טרפה ביד נכרי". ופירש רש"י¹⁶ "אפילו למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף ולא מקרי שחיטת נכרי, מיהו שחיטת ישראל נמי לא הויא, והויא לה כקוין בעלמא ואיטרפא בה", עכ"ל. "בעולת העוף נמי וכו' דהרי עשה בה מעשה חמאת העוף למטה, לא נחלקו אלא כגון ששחט סימן אחד בחוין וסימן אחד בפנים וכו'".

ומסיק דבזה נמי לא פליגו דכו"ע מודים דפסול, "שהרי עשה בה מעשה חמאת העוף בחוין, לא נחלקו אלא כגון ששחט מיעוט סימנין בחוין וגמרו בפנים, למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מיחייב, למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף לא מיחייב", עכ"ל הש"ס.

13. שם, שפתי דעת סק"ה. 14. הלכה ט. 15. פרק ט. 16. ד"ה פסולה.

והנה בתוס' שם (בד"ה אמר ריש לקיש) כתבו וז"ל: "אע"ג דרבא סבירא ליה הכי בפרק ב' דזבחים¹⁷, אפילו הכי לא חשיב ליה בהדי תלת דהלכה כריש לקיש לגבי רבי יוחנן בריש החולין¹⁸ משום דהך משמיה דלוי אמרה ריש לקיש", עכ"ל.

ומכבר אמרתי ליישב קושית התוס' על אופן אחר. דהנה בשנתבונן נראה דפלוגתא זו דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף הוא ממש פלוגתתם בריש החולין (דף לו) בחולין למעוברת, דשם פליגו אי איגלאי מילתא למפרע בדבר שלא היה מוכרח להיות, כמו שכתב הנמוקי יוסף שם¹⁹ עיי"ש, ודכוותיה פליגו כאן. דלקמן (דף לו ע"א) איתא: "ת"ר השוחט והתניז על הדלעת רבי אומר הוכשר רבי חייא אומר תולין וכו', אמר רב פפא הכל מודים היכא דאיתיה לדם מתחילה ועד סוף כולי עלמא לא פליגי דמכשיר, כי פליגי בנתקנה הדם בין סימן לסימן, רבי סבר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף והאי דם שחיטה הוא, רבי חייא סובר אין לשחיטה אלא לבסוף והאי דם מכה היא".

ועיין בחידושי הר"ן שם²⁰ דהרבה לתמוה למה בלא נתקנה הדם כו"ע מודו דמכשיר, כיון דלמ"ד אין לשחיטה אלא לבסוף הרי דלא שייך איגלאי מילתא למפרע.

ויפה תירץ בזה חלב אריה ז"ל²¹ כי ודאי גם שניהם מודים דעל גוף השחיטה אנו צריכין לומר איגלאי מילתא למפרע דהשחיטה היתה מתחילה שחיטה ראויה, דאם לא כן לא יפסלו כל פסולי שחיטה אלא לבסוף. אבל מ"מ פליגו אי מהני האי גילוי למפרע גם על דבר המסתלק, כמו בנתקנה הדם דצריכין אנו לומר דאז כבר הכשיר את הדלעת, בזה פליגו. אבל אם הדם קיים לפנינו ודאי מצי מכשיר עתה, כי על גוף השחיטה אמרינן איגלאי מילתא למפרע דכולה שחיטה ראויה היתה, ומכשיר הדם עתה אחר הגילוי.

וזה ממש פלוגתת רבי יוחנן וריש לקיש בחולין למעוברת והפילה אחר כך, דניהו דלכו"ע ודאי איגלאי מילתא למפרע דהאי ולד לאו של קיימא הוא, אבל כיון דבשעת חליצה לא היה מוכרח להיות כך, והאי חליצה הוא מעשה שנסתלק כמו הכא בנתקנה הדם, פליגו אי מהני האי גילוי למפרע גם על דבר המסתלק ומסתעף או לא. ומיושב קושית התוס' דלא חשיב רבא האי פלוגתא בהדי הני תלת מילי משום דהיינו הך דהחולין למעוברת ממש.

נקודת
מחלוקתם
אי אמרינן
אגמל"מ
בדבר
המסתלק

17. ל ע"א. 18. יבמות לו ע"א. 19. י ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה וריש לקיש אמר.

20. ד"ה הכל. 21. חולין מ ע"ב ד"ה בגמ' אמר ר"פ.



פסק
הרמב"ם
דישנה
לשחיטה
מתחילה
ועד סוף,
ותמיהות
עליו

אולם דעת הרמב"ם ז"ל בהך סוגיא כולה מוקשה. דהוא פסק כרבי יוחנן דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ובהחולץ למעוברת פסק כריש לקיש²². הרי דעל כרחק לא מפרש פלוגתא זו כמו שפירשנו. ולא עוד, אלא דכל דבריו בהלכה זו המה משוללי הבנה.

וְז"ל בפרק ד מהלכות שחיטה הלכה יג: "התחיל העכו"ם לשחוט מיעוט סימנין וגמר ישראל, או התחיל ישראל וגמר העכו"ם פסולה, ישנה לשחיטתו מתחילה ועד סוף וכו'", עכ"ל. הנה הכסף משנה לא מצא שום דבר זר בדברי הרמב"ם אלו, אולם הלחם משנה כבר עמד עליהם במקצת, דנתקשה לו למה לו להרמב"ם בהתחיל העכו"ם לטעמא דישנה לשחיטה וכו', דהא גם אידך מ"ד מודה דפסולה כיון דנעשה בה מעשה טרפות ביד עכו"ם, עיי"ש מה שנדחק הרבה בפירוש הסוגיא לדעת הרמב"ם. ולבסוף עדיין לא נתיישב לו למה לא קאמר הש"ס דפליגו בשחט מיעוט סימנים על ידי נכרי כמו שהתחיל, ולמה נאיד מזה לשוחט בחוץ, ונדחק גם בזה וכתב משום דהאי דלעיל מיניה דמיירי בשחט בחוץ ובפנים נקט נמי פלוגתתם בהכי. אבל כל זה דברים דחוקים.

ובפרט דגוף הפסק כרבי יוחנן דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מוקשה מאד, כי מהא דלעיל (דף לו) דקאמר הש"ס דבלא נתקנה הדם כו"ע לא פליגו דמכשיר, הרי מוכח בפירוש דכו"ע מודים על גוף השחיטה שהיא מתחילה ועד סוף, ולא פליגו רק אי מהני זאת גם על דבר המסתלק, ומזה נפרך פסק הרמב"ם בתרתי. חדא, דלפי זה היה צריך לפסוק כריש לקיש, וכמו בחולץ למעוברת. ועוד, דלגבי שחיטת נכרי במקצת סימן לכו"ע פסולה, דלכו"ע אמרינן איגלאי מילתא למפרע, ונגד הגילוי לא נעשה מעשה דהיינו שנתיר שחיטת עכו"ם בתחילת השחיטה, דמהיכי תיתי, ולא פליגו רק לגבי שחיטה בחוץ דזה הוא דבר אחר המסתעף ונסתלק, ובזה פליגו שפיר אי מחייב למפרע על תחילת המעשה בחוץ קודם הגילוי שכולה שחיטה כהוגן היתה.

22. הלכות יבום פ"א ה"כ.

עוד נפלאות היא בעיני דהרמב"ם נקט תרתני, התחיל הנכרי וגמרו ישראל, וגם להיפך התחיל הישראל וגמרו הנכרי, והאי חלוקה דגמרו הנכרי למה לי, דבזה ודאי פסולה גם למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף, וגם קל וחומר הוא כמובן, ומפשטות לשונו משמע דלכל שני החלוקות צריכין למעמא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, והוא פלא.

ועוד יש מן התימה דבהלכות פסולי המוקדשין (פרק א הלכה יח) מביא דין דשחט מקצת סימנים בחוץ וגמרון בפנים, וכתב שם וז"ל: "שחט מיעוט סימנין בחוץ וגמרון בפנים, או ששחט מיעוטן בדרום וגמרון בצפון פסולין, שישנה לשחיטה מתחילתה ועד סוף", עכ"ל. הנה שינה מלשון הש"ס שאמרו "מחייב", והוא קאמר רק "פסולין" ולא "חייבין". הן אמת שיש לומר משום דכאן בהלכות פסולי המוקדשין רק מפסולי קרבן מיירי ולא מחיובי חטאות, ולכן כוללן עם שחט מיעוטן בדרום דהתם ודאי ליכא חיובא רק פסול קרבן, אבל קשה טובא דלמה השמיט דין זה מהלכות שגגות, כי שם היה מקומו לשנותו דחייב קרבן חטאת גם בשחט מיעוט סימן בחוץ וגמרון בפנים.

מדוע אין
הרמב"ם
מחייב
שחט
מקצת
סימנים
בחוץ

ולא די בזה אלא שמצאתי בדברי רבנו הרמב"ם ז"ל בהלכות שגגות מפורש אומר דבאמת אין חייב על מיעוט סימנים בחוץ. דזה לשונו הזהב שם (פרק ד הלכה א): כיצד, השוחט בהמת קדשים חוץ לעזרה בשבת לעבודה זרה חייב שלש חטאות וכו', כמה דברים אמורים באומר בגמר זביחה הוא עובד אותה, אבל אם לא היתה כוונתו לכך, משישחט בה מעט לשם עבודה זרה תיאסר, ואינו חייב משום שחוט חוץ עד שישחוט שנים או רוב שנים, ונמצא כשגמר השחיטה שחט בהמה האסורה לקרבן שאינו חייב עליה משום שוחט בחוץ כמו שביארנו, עכ"ל.

ועיין בסוגיא דרבוזה (דף מ ע"ב) שהקשה רש"י²³ דהא למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף חייב גם אמקצת סימנים, ותירץ כיון דלעבודה זרה שחט הוה סימן שני כמחתך בעפר בעלמא ולא שחיטת קדשים מקרי, עיי"ש. והנה אם כוונת רש"י ז"ל הוא דלא מקרי שחיטה כלל מובן תירוצו שפיר, דודאי גם למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף אם נתקלקלה בשחיטה לאו שחיטה היא כלל, וכמו שאמר רבא בסוגיתנו

שוחט
בהמת
קדשים
לע"ז בחוץ
מדוע אין
חייב משום
שחוט חוץ

23. ד"ה מחתך בעפר.

"נתקלקלה בשחיטה קאמרת, שאני התם דאגלאי מלתא למפרע דלאו שחיטה הוה". אבל באמת השוחט לעבודה זרה לא הוה רק שחיטה שאינה ראויה, ואנן קיימא לן דשמה שחיטה,²⁴ דלמ"ד לאו שמה שחיטה גם באומר בגמר זביחה עובדה לא מיחייב אשחומי חוץ, וא"כ קשה טובא על רש"י דהא למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף אמרו בגמרא דחייב גם אמקצת סימנים בחוץ, אם נגמר השחיטה עכ"פ, אפילו גמרו בפנים, וא"כ למה לא יתחייב כאן גם אשחומי חוץ של מקצת הסימנים. ורש"י בעצמו מפרש שם²⁵ דנתקלקלה בשחיטה קאמרת היינו שנתנבלה בשחיטה, משמע דבפסול מלאכה לית לן בה.

הז אמת שהתוס' שם²⁶ חלקו על רש"י וכתבו דפסול מלאכה נמי פסול בשחיטה מקרי לענין זה, דלא נעשה עדיין כלום לשם פרה בהכשר. אבל באמת סברת התוס' קשה להלום, דהא למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף הרי גם במקצת הסימן נעשה מעשה הכשר פרה כיון דנגמר השחיטה לבסוף, ומה בין פסול מלאכה באמצע השחיטה או בהזאה, בשניהם עדיין לא נגמרת מלאכת הפרה ובשניהם נעשה מקצת הכשרה כיון דגם מיעוט הסימן שם שחיטה עליו.

והנה תראה כי הרמב"ם לא נחית לסברת רש"י וגם לא לסברת התוס', רק אומר בפשיטות דעל שחומי חוץ לא מיחייב עד שישחט שנים או רוב שנים. וזה באמת ליתא לפי האמור כאן בגמרא דרבי יוחנן מיחייב אמקצת סימן נמי, אלא דצריך נגמר השחיטה כדי שלא תהיה שחיטה מקולקלת. וא"כ הכא בשוחט לעבודה זרה דאין השחיטה מקולקלת, למה לא יתחייב אמקצת סימנים כמו בשחומי חוץ דעלמא. הרי מפורש אומר דהרמב"ם לא פסק דמיחייב אמקצת סימן, רק כתב בפירוש להיפוך דלא מיחייב אשחומי חוץ רק אם שחט שנים או רוב שנים, וזה פלא.



והנה בדבר זה אי פסולא או חיובא קתני תיוהא קחזינא גם בגמרא עצמה. דמתחילה כאשר רצה לומר דפליגו בסימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים קאמר לישנא דמיחייב, וכאשר דחה רב יוסף הדברים קאמר דלכו"ע בסימן אחד בחוץ שהיא פסולה, ומשנה מחיוב לפסול, וכאשר מסיק דפליגו

מדוע
שינתה
הגמ'
מלשון
ללשון
פסול
חיוב

24. כן פסק הרמב"ם הלכות שחיטה פ"ב ה"ו. 25. בד"ה בשחיטתה. 26. ד"ה אירע.

בשחט מקצת סימן בחוץ וגמרון בפנים חוזר ללישנא דחיובא. והתוס' שם²⁷ הרגישו בזה וכתבו בתוך דבריהם דלישנא דפסולא דנקט לאו דווקא, דחייב נמי לכו"ע. והוכיחו זאת דאם אינו חייב לכו"ע לוקי פלוגתייהו בסימן אחד ובחיובא, אלא ודאי דגם לענין חיובא מודה ריש לקיש לרבי יוחנן, עיי"ש.

אמנם לא נחא לי בדוחק זה שכתבו דלאו דווקא נקט, דכיון דלמעלה ולמטה נקט חיובא איך ישנה לשונו שלא בדקדוק, ולא נקט לישנא דרגיל ביה שהוא מדוקדק. ומצאתי בהגהות מהרש"ש שהרגיש גם כן בזה, וכתב על דברי תוס' אלו וז"ל: "אבל קשה מדוע בסימן אחד דמודים בו נקט לשון פסול ובמיעוט סימנים דנחלקו נקט לשון חיוב", עכ"ל.

וכדי שנגיע למטרת חפצנו לבאר כל חמירא נשים עין על סוגיא אחת, והיא לקמן (דף לב ע"א).



"בעי" רב הונא בריה דרב נתן שהה במיעוט סימנים מאי, ופירש רש"י²⁸ דהאיבעיא קאי בשהה במיעוט בתרא. וכתב אחר כך²⁹ וז"ל: "ובמיעוט קמא, אי דגרגרת, לאו מידי עביד ולא שהייה היא, ואי דוושט דנקובתו במשהו, מיטרפא ממה נפשך, דהא כיון דשהה אזיל לה מעשה קמא והוה ליה נקב בעלמא וטרפה", עכ"ל. הנה לכאורה מדברי רש"י אלו היה נראה דנקובת הוושט בעלמא רק טרפה הוה ולא נבלה, וזה סתירה למה שכתב רש"י מיד אחר כך בסוגיא דרבי ישבב ורבי עקיבא (³⁰בד"ה נקובת הוושט, ובד"ה ויש מהן נבלות) "כגון נקובת הוושט ופסוקת הגרגרת דאיתרע מקום שחיטה דידהו", הרי דסבירא ליה לרש"י כרמב"ם דנקובת הוושט נבלה הוה, וכן הוכיח הגהות הרש"ש שם.

סתירה
בדברי
רש"י אי
נקובת
הוושט
נבלה או
טרפה

אבל אחר העיון נראה דלא קשה מידי. דהנה לעיל (דף ל ע"ב) מיבעי גם כן כדהכא בהחליד במיעוט סימנים, ומפרש רש"י³¹ ג"כ כדהכא דקאי במיעוט בתרא, וכתב דאי במיעוט קמא פשיטא דנבלה הוה. ויש לראות למה האריך כאן בלשונו לכתוב בשהה במיעוט קמא "ממה נפשך" מיטרפא, ולעיל פשיטא ליה דנבלה הוה ולא כתב האי "ממה נפשך", אי בהאי מיעוט שישחט בחלדה שייך לשחיטה הוה פסול בשחיטה, ואי דלא שייך לשחיטה הוה כנקב בעלמא ומיטרפא ביה.

מדוע
הוצרך
רש"י לומר
בשהה
במיעוט
קמא
דסימנים
"ממה
נפשך"
מיטרפא

27. ד"ה כגון. 28. בד"ה במיעוט סימנים. 29. בד"ה תיקון. 30. בעמוד ב. 31. בד"ה החליד במיעוט סימנים.

אבל הענין הוא כך. דהנה שיטת רבינו תם (שם בד"ה החליד) היא באמת דהאיבעיא קאי במיעוט קמא, וכן נמי דהאיבעיא דשהה במיעוט סימנים. ולדידיה קמיבעי הכי, דכיון דאפשר לשחוט אחר האי מיעוטא שחיטה הוגנת לא שייך להקרא זאת פסול בשחיטה, כי דל האי מיעוט מהכא והרי בידך שחיטה הוגנת חוץ מהאי מיעוטא. ומה תאמר, א"כ עכ"פ טרפה הוה דהא ניקב הוושט שלא על ידי שחיטה וכממה נפשך דרש"י, זה אינו, דכיון דלאו בכלל פסולי שחיטה הוה הרי דלא הקפידה התורה על הני ה' פסולי שחיטה בתחילת הסימנים, וא"כ שפיר שחט ולא הוה פסול בשחיטה כלל. עיין ברא"ש³² ובדרישה ופרישה (סימן לג אות ג).

והנה שיטה זו רצה רש"י לשלול, ולא מצא מענה בחלדה דשם היה מקום לומר כן, מה שאין כן בשהה כאן מצא בעל חוב לגבות את חובו. והוא, כי טעמא דפסול שהייה הסברא הפשוטה נותנת שהוא דכל שמפסיק בכדי שיעור שחיטה אחרת אודא לה מעשה קמא. ועתה מה תאמר, דמיעוט קמא לא שייך לשחיטה להיות פסול שחיטה משום שנשאר עדיין שיעור לשחוט חוץ מהאי מיעוטא, א"כ מכל שכן שאודא ליה האי מעשה קמא, דמה דשהה בין סימן לסימן דכבר התחיל בשחיטה מפסיד ההפסק ביניהם, מכל שכן במקצת סימנים דעדיין אין שם שחיטה עליו דאינו מצטרף עכ"פ למעשה שחיטה של אחריו, ואיך יוכשר.

הרי דעל כרחק צריכין אנו להודות דעכ"פ טרפה הוה ואי אפשר דמיבעי בהכי, וכיון דלא קמיבעי במיעוט קמא, ממילא אמרינן דהוה פסול בשחיטה, ונבלה הוה. כי כך הלכה למשה מסיני דכל פסול בשחיטה נבלה. ושוב ממילא שמעינן דכל נקובת הוושט דעלמא נמי נבלה הוה, דכל עצמיות פסול שהייה לדעת רש"י, הוא משום דהוה כמסיה דעת מן השחיטה ואזיל ליה מעשה קמא, ומה לי שחה במיעוט קמא או ניקב הוושט דעלמא. ולכן לפי האמת שפיר סובר רש"י דנקובת הוושט הוה נבלה. אלא אם נפרש דהאיבעיא דשהה במיעוט סימן דאמיעוט קמא קאי אז איכא הוכחה דנקובת הוושט לאו נבלה, אבל עכ"פ טרפה הוה. ובזה דחה רש"י שיטת ר"ת.

32. חולין פרק ב סימן ו.

מחלוקת
רש"י
ותוס'
בהחליד
ושהה
במיעוט
סימנים -
מיעוט
קמא או
בתרא

רש"י
לשיטתו
דהאיבעיא
במיעוט
בתרא,
וממילא
במיעוט
קמא נבלה

אבל הר"ת היה סובר דאנן לא דרשינן טעמא דפסולי שחיטה, ופסול שהייה הוה כשאר פסולים דהקפידה תורה עליהן מגזירת הכתוב, ולכן אפשר לומר דלא הקפידה אשהייה בתחילת שחיטה כמו בהחלדה, וכשר נמי הוה לצד ראשון מן האיבעיא, וגם לצד השני דטרפה הוה ולא נבלה, וכאשר אבאר בס"ד באות יא לקמן, עיי"ש.

ר"ת
לשיטתו
שהאיבעיא
במיעוט
קמא,
וממילא אף
אם פסול
הוי טרפה
ולא נבלה



והנה שיטת הרמב"ם לענין מיעוט קמא הוא כשיטת רש"י, ובמיעוט בתרא כשיטת ר"ת, ושיטתו בפירוש האיבעיות דהחליד ושהה במיעוט סימן, דלא כאחד מהם, ונפרש בס"ד לפנינו³³. וטעמיו ונימוקיו העמוקים בשיטתו דמיעוט קמא וכן בהאי דנקובת הוושט נבלה, נבאר בזה.

הנה כאשר ראינו³⁴ יש לרמב"ם ז"ל שיטה אחרת בפלוגתא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, כי הוא תולה פסול דשחט נכרי מקצת סימן בישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, וזה ודאי בשאר פסולי שחיטה ליתא, דבין לרבי יוחנן ובין לריש לקיש פסול בשחה או דרס במיעוט קמא, לדעת הרמב"ם עכ"פ.

אבל דע כי שיטתו בענין זה נצמחת ממה שכתב בהלכה הקודמת וז"ל שם בהלכה יא: "נכרי ששחט, אע"פ ששחט בפני ישראל בסכין יפה, ואפילו היה קטן, שחיטתו נבלה, ולוקה על אכילתה מן התורה, שנאמר³⁵ וקרא לך ואכלת מזבח, מאחר שהזהיר שמה יאכל מזבחך אתה למד שזבחו אסור". ובהלכה יב כתב: "וגדר גדול גדרו בדבר, שאפילו גוי שאינו עובד עבודה זרה שחיטתו נבלה", עכ"ל.

מדברין אלו מבואר דלא בעי לרמב"ם בר זביחה, ולא דרש דרש המובא בתוס'³⁶ וברא"ש³⁷ מ"זובחת ואכלת"³⁸ לפסול שחיטת נכרי. ועיין רמב"ם (פרק ב מאבות הטומאה הלכה י) ובכסף משנה שם, דלדעת הרמב"ם גם שחיטת קוף היה כשר מן התורה, עיי"ש. (ודברי הכסף משנה תמוהין לי שכתב דלרמב"ם הא דממעט בתוספתא מזובחת ואכלת ולא שזבח הנכרי והקוף היא אסמכתא בעלמא, דלענ"ד פשיטא דלרמב"ם שחיטת קוף מן התורה פסולה, דבנפלה סכין ושחטה כדרכה פסולה הביא הרמב"ם הדרש

לרמב"ם
א"צ "בר
זביחה",
ושחיטת
נכרי
אסורה
מצד "זבח
עכו"ם"

33. באות טו. 34. באות ד. 35. שמות לד, טו. 36. חולין ג ע"ב ד"ה קסבר.

37. שם פרק א סימן ה. 38. דברים יב, כא.

מוזבחת, אבל לא כמו ששנינו במשנה י"ג³⁹ "וזבחת ואכלת מה שאתה זוכה אתה אוכל", אלא ז"ל (בפרק ב הלכה יב) "אבל סכין שנפלה ושחטה, אע"פ ששחטה כדרכה הרי זו פסולה, שנאמר וזבחת, עד שיהיה הזבחה אדם". הרי דנשמר מן הדרש דמה שאתה זוכה אתה אוכל, רק דרש וזבחת שיהיה הזבחה אדם, בין ישראל ובין נכרי, הרי דקוף עכ"פ לא. ולכן יפה השיג שם הראב"ד על הרמב"ם דחשב זביחתו להיות עכ"פ בכלל וזבחת זביחת אדם. ומעמו של הרמב"ם בזה אבאר במקום אחר בס"ד). ועכ"פ הא פשיטא לכל מפרשי הרמב"ם דשחיטת נכרי אינה אסורה מצד חסרון שחיטת ישראל, אלא אסורה מצד זבח עכו"ם.

ומזה יוצא לן דכל שלא עשה נכרי מעשה אשר בשם זבח יקרא, אין כאן מקום לפסול השחיטה. דבשלמא לדעת התוס' וכל אידך הראשונים דבעינן דווקא בר זביחה לשחיטה, הוה שחיטת עכו"ם כשאר פסולי השחיטה כי יש כאן העדר שחיטת ישראל, וגם במיעוט קמא פסול למאן דפוסל במיעוט קמא בהחלט, ולר"ת הוה בתיקו. אבל לרמב"ם דאין הפסול בנכרי מצד העדר רק מצד המציאות, דהיינו משום דקרי ביה ואכלת מוזבחו, וא"כ כל זמן שאין על המעשה שלו שם שחיטה לית ביה איסור זה, וזה אמת לאמתו.

ועיין ביורה דעה (סימן ב) בש"ך (סק"ל) שחולק על המחבר ומכשיר בישראל ונכרי שאחזו בסכין ושחטו. וכתב שכן דעת הרמב"ם, מדכתב דין דב' אווזין בפרק ב' ולא המתין עד פרק ד' לכתבו אחרי כל פסולי שחיטה, עיי"ש. ולפי דברינו הרמב"ם לשיטתו אזיל ושפיר מכשיר, דכיון דנשתתפו ישראל ונכרי לאו שחיטת נכרי מקרי. ואע"פ שגם שחיטת ישראל לא מקרי, אין בכך כלום. אבל אנן דלא פסקינן בזה כרמב"ם, אלא כתוס' ורא"ש דמוזבחת ואכלת ילפינן דבעי בר זביחה דוקא, אז ודאי אם שחטו בשותפות נכרי, פסול, וזה ברור בס"ד. ועיין מה שכתבתי בספרי "שביבי אש" על מסכת חולין (דף טו) לענין שוחט במוכני, דשם נמי פסול מצד דאדם ומים שותפין בשחיטה, ואנן כולה שחיטת אדם בעינן, ודו"ק.

39. חולין לא ע"א. נדצ"ל "ז"ל" במקום "י"ג".

ביאור
הסוגיא
דישנה
לשחיטה
לשיטת
הרמב"ם

ועתה ה'ט אונך ושמע איך מתפרשת הסוגיא כמין חומר. הנה ריש לקיש סובר אינה לשחיטה אלא לבסוף, והיינו דאין שם שחיטה נופל אלא על כולה ולא על מקצתה, ורבי יוחנן סובר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ר"ל דשם שחיטה נופל על מקצתה נמי בעושה מעשה טרפות, הן בקנה הן בוושט. כי כל מעשה טרפות בסימנים בשם שחיטה יקרא, אלא דיש שחיטה פסולה ויש שחיטה כשרה. ולענין שחיטה כשרה בעינן איגלאי מילתא למפרע, אבל להיות על המעשה שם שחיטה לא בעינן כלל איגלאי מילתא למפרע, דאפילו פסק מלשחוט אחר מקצת סימנים שם שחיטה על המעשה, אלא דפסולה היא.

ומפרש וקאמר ד"הכל מודים דשחט סימן אחד נכרי וסימן אחד ישראל שהיא פסולה שהרי נעשה בה מעשה טרפות ביד עכו"ם", הפירוש בזה לדעת הרמב"ם, דרבא מחדש לן דגם לריש לקיש שם שחיטה על סימן אחד שלם, דכיון דאית בפסוקת סימן אחד מעשה טרפות, וגם נפסק הסימן עד שאינו ראוי לשחיטה, שם שחיטה עליו גם לריש לקיש, וקרינן ביה ממילא ואכלת מזבח.

והא דקאמר "אלא לבסוף" היינו של כל סימן וסימן. או לענין שתהיה שם שחיטה כשרה עליה אז ודאי רק לבסוף ממש איגלאי דכולה שחיטה כשרה היא.

והא דקאמר "שהרי נעשה בה מעשה טרפות" אין הכוונה דעשיית מעשה טרפות בלחוד סגי כי היכי דנלמד מזה דגם בעשה נקב בוושט סגי לפסלה, זה אינו, דהא קאי על שחיטת סימן שלם ביד נכרי. ועל זה קאמר דגם ריש לקיש מודה דשם שחיטת נכרי על זה משום דמיטרפא בה, דאי לא דמעשה טרפות הוה אז היה נדון כל הקנה כחצי קנה, דלא מידי קעביד.

אבל במקצת סימנים ודאי פליגו. דלרבי יוחנן שם שחיטה גם על נקובת הוושט לחוד, ולכן הוה שחיטת נכרי ופסולה. אבל לריש לקיש דרק על סימן שלם איכא שם שחיטה, לאו שחיטת נכרי היא וכשרה.

והוא הדין דפליגי בשאר פסולי שחיטה, דלרבי יוחנן במיעוט קמא פסול שחיטה הוה, ולריש לקיש לא פסול שחיטה הוה, אבל עכ"פ טרפה הוה, משום דאי לאו שחיטה הוה, הרי ניקב הוושט וטרפה, וכממה נפשך של רש"י.

וְלִיכָא נפקותא בין רבי יוחנן לריש לקיש בזה אלא לענין טומאה, אי נמחר על ידי שחיטה שאחר המיעוט או לא. אבל לענין שחיטה עכו"ם גם לענין הכשר אכילה פליגו, דלריש לקיש דאין על המיעוט שם שחיטה לא קרינן ביה זבחו, ואי משום דלאו ישראל שחטו, הלא לא הקפידה תורה שיזבח ישראל דווקא. והא דלא קאמר הש"ס דנחלקו בשחט נכרי מיעוט סימנים ונקט דפליגו בשחט מיעוט סימן בחוץ וגמרון בפנים, יתפרש בתוך הדברים שלפנינו בס"ד.

והנה לפי האמור פליגו רבי יוחנן וריש לקיש בתרתי. דלענין שיקרא על המעשה שם שחיטה סבירא ליה לרבי יוחנן דכל מעשה טרפות, הן בקנה והן בוושט, בשם שחיטה יקרא, באופן דנפסל מצד זבח עכו"ם אפילו רק ניקב הוושט. וריש לקיש סובר דאין שם שחיטה אלא על סימן שלם דתו לא מצי שחיט, אבל נקובת הוושט לחוד לאו בשם שחיטה יקרא.

וְלַעֲנִין שתהיה נקראת שחיטה כשרה ניהו דכו"ע מודים בזה דרק אם נגמרה בשני סימנים שחיטה כשרה מקרי, אבל פליגו אי אמרינן איגלאי מילתא למפרע אדבר המסתלק⁴⁰. וכפולגתם בזה ממש בחולין למעוברת, דלריש לקיש לא אמרינן איגלאי מילתא למפרע אדבר המסתלק רק אשחיטה עצמה, ולרבי יוחנן אמרינן גם אדבר המסתלק, ודנין עליו כאלו כבר נגמר כיון דגמר לבסוף.

וניהו דעיקר פלוגתא בישנה לשחיטה לדעת הרמב"ם הוא על עצם השחיטה מתי מתחלת אי בתחילת הסימנים או בגמר סימן שלם, אבל מ"מ אידך פלוגתא אי אמרינן איגלאי מילתא למפרע נכללת במה שאמר ריש לקיש "אלא לבסוף" ורבי יוחנן "מתחילה ועד סוף", ולא קאמרו בפשיטות רבי יוחנן "במקצת סימן" וריש לקיש "בסימן שלם", וכיון דפליגו בזה בחולין למעוברת לכן כאן ברמז בעלמא סגי.

אבל לא ניחא ליה לומר דפליגו רק באיגלאי מילתא למפרע כדעת התוס', משום דאז אין פלוגתתם בשחיטה דווקא אלא בכל מילי אי אמרי איגלאי מילתא למפרע בדבר המסתלק, וזאת נשמע מפלוגתתם בחולין למעוברת. ואם בכל זאת רצה להשמיענו דפליגו גם בשחיטה מאיזה טעם שיהיה, היה להם לאפלוגי בשוחט מקצת סימן בחוץ וגמרון בפנים בפירוש, וכמו דפליגו בחולין למעוברת, אבל לא לאפלוגי בכלל דישנה לשחיטה, כיון דאין פלוגתתם שייך כלל לגוף השחיטה, אשר בזה לא פליגו לדעת התוס', וזה נכון מאד.

40. כנ"ל באות ג.

מחלוקת
א' בין ר"י
לר"ל מתי
נקרא שם
שחיטה,
רק בסימן
שלם או
אפי'
בניקב
הוושט

מחלוקת ב'
בין ר"י לר"ל
אי אמרינן
איגלאי מ'
בדבר
המסתלק

הכרח דלא
פליגי רק
באגמל"מ

הכרח לומר
דפליגי גם
בהכשר
קרבו וגם
בחיובא

וְלִבְנֵי כאשר אמר דפליגו בשחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים לזה מחייב ולזה לא מחייב, על כרחך צריכין לפרש דכוונתם דפליגו בחיובא, וגם בהכשרו דקרבו, ולריש לקיש לא מחייב וגם כשר הקרבן, אבל לרבי יוחנן פסול וגם חייב חטאת. דאי בחיוב לבד פליגו, הלא אין זה תלוי בעיקר פלוגתתם בישנה לשחיטה, דהא ריש לקיש אפילו היה סובר בזה כרבי יוחנן דשם שחיטה גם על מקצת סימנים, אבל להיות שחיטה כשרה צריכים אנו לגמור השחיטה ולומר איגלאי מילתא למפרע כדי לחייבו למפרע אדבר המסתלק, וזה ל"ש לריש לקיש כמבואר בפלוגתתם בחולץ למעוברת, ועל כרחך דכוונתו דפליגו גם בהכשר קרבן, דלריש לקיש כשר נמי הוא. ולזה ודאי צריך לומר דגם על סימן אחד שלם ליכא שם שחיטה כלל.

וְעַל זה דחאו ואמר דמר לא אמר הכי, ומנו ר' יוסי, דבסימן אחד בחוץ גם ריש לקיש מודה דפסיל עכ"פ. ואי דלא מחייבא קרבן, לזה טעמא אחרינא אית ליה משום דלא אמרינן איגלאי מילתא למפרע אדבר המסתלק, וזה לא שייך לפלוגתתם בישנה לשחיטה. ולא נחלקו אלא בשוחט מיעוט סימנים בחוץ וגמרן בפנים, דלרבי יוחנן מחייב, וכל שכן שהוא פסול, ולריש לקיש לא מחייב, וגם כשר. דחיובא ליכא אפילו היה נפסל בכך כר"י, משום דכל זמן שלא נגמר השחיטה מתלי תלי אי כשרה תהיה, ולריש לקיש לית ליה איגלאי מילתא למפרע, אבל גם כשר הקרבן, כיון דעל מקצת סימנים ליכא שם שחיטה כלל, דאפילו בפסולי שחיטה במקצת סימנים אין בהם משום פסולי שחיטה אלא משום טרפה כנ"ל. וניחא דלשחיטה כשרה מצטרף גם המיעוט קמא, אבל לדון אותו לשחיטת חוץ בפני עצמו ליכא למימר לדידיה, כיון דעל מיעוט לחוד ליכא שם שחיטה ויוכל לשחוט כראוי חוץ מהאי מיעוטי, אין נפסל הקרבן בשביל האי מיעוט בחוץ כיון דשחט שחיטה שלמה והגונה בפנים. מה שאין כן בסימן שלם בחוץ דבמה שנשאר אין בו כדי שחיטה כשרה בפנים, ודאי מיפסל הקרבן, דעל סימן שלם איכא שם שחיטה בלא איגלאי מילתא למפרע.

וְהָא דקאמר בטעמא דפסולה בסימן אחד בחוץ משום דעשה מעשה דחטאת העוף בחוץ, צריך לומר דלרווחא דמילתא אמר כן, דגם בלא האי טעמא פסול הקרבן, דהא השחיטה כולה צריכה להיות בפנים. דהא ודאי לית מאן דמפרש דעת ריש לקיש שיהיה כוונתו במה שאמר אין לשחיטה אלא לבסוף שרק על הסוף ממש שם שחיטה, דהא גמרא מפורשת

(דף לו) דבלא נתקנה הדם לכו"ע מכשיר. ועל כרחך דגם הוא מודה דאם נגמר השחיטה חל שם שחיטה על כל השחיטה, ורק לית ליה איגלאי מילתא למפרע דתהני למפרע אחר שנתקנה הדם, כאשר כתבתי באות ג/, וממילא איך נכשיר קרבן ששחט סימן אחד שלא כמצותו חוץ לעזרה.

וניהו שלדעת התוס' שסברו דלשון פסולה דנקט לאו דווקא, ואין הכי נמי דגם חיובא איכא בסימן אחד לריש לקיש, והיה מדוקדק מה דהוצרך לומר שכן עשה מעשה דחטאת העוף, אבל דבריהם נפלאים ממני, דאיך נחייב בשחיטת סימן אחד בבחמה משום דעשה מעשה דחטאת העוף בחוץ, הלא פשיטא דאם פסק מלשחוט אחר שחיטת סימן אחד דלא חייב כיון דשחיטה כשרה בעינן, ואיך נדמה זאת לחטאת עוף דשם הכשר שחיטה בסימן אחד וכאן בעינן שני סימנים. ומה תאמר, כיון דלבסוף גמר השחיטה בפנים חייב למפרע אשחיטת סימן ראשון שבחוץ, הרי ריש לקיש, וכן הלכתא, לית ליה איגלאי מילתא למפרע ככי האי גוונא בחולץ למעוברת, וזה ברור כשמש לענ"ד. ועיין הגהות מהרש"ש (לב ע"א ד"ה במשנה).

ומאחר שזכינו לפרש הסוגיא לדעת הרמב"ם, נראה איך יצדקו כל פסקיו בלי דחק ולחץ, רק אדרבה מוכרחים הדברים וקלורין לעינים.



הנה בפלוגתא דישנה לשחיטה פסק הרמב"ם כרבי יוחנן נגד ריש לקיש, כבכל הש"ס דהלכתא כרבי יוחנן,⁴¹ אבל רק לענין מה דסובר רבי יוחנן דעל מיעוט סימנים נמי איכא שם שחיטה עליה, אבל שידין התחילת שחיטה לשחיטה כשרה לזה צריכין איגלאי מילתא למפרע, ובוזה הלא פסק רבא דהלכתא כריש לקיש בהני תלת, וחדא מינייהו דהחולץ למעוברת חליצתו פסולה, משום דלית ליה איגלאי מילתא למפרע בדבר המסתלק, ולכן בזה סובר הרמב"ם כריש לקיש.

ולפ"ז שפיר השמיט דין דשחט מקצת סימן בחוץ בהלכות שגגות, דהא סבירא ליה דבאמת אינו חייב אשחיטת חוץ במקצת סימן, וכאשר פסק כן בפירוש בהלכות שגגות שהבאתי⁴² בשוחט בחוץ לעבודה זרה דבעינן דווקא רוב שנים להתחייב, כי איגלאי מילתא למפרע כדי לחייבו על

41. ראה הליכות עולם שער ה פרק ב. 42. באות ד.

מעשה שעבר ונסתלק לא אמרינן. ורק רבי יוחנן לשיטתו דסבירא ליה איגלאי מילתא למפרע גם אדבר המסתלק סבר שפיר דחייב נמי אמקצת סימן, אבל הרמב"ם דסבירא ליה לגבי איגלאי מילתא למפרע כריש לקיש אינו חייב אמקצת, סימן רק פסול הוה.

דלגבי זה דשם שחיטה מקרי גם על מקצת סימן פסק כרבי יוחנן, ולכן פסק בפסולי המוקדשין דמיעוט סימן בחוץ הקרבן פסול, ומטעם דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף כרבי יוחנן.

וכן פסק בהלכות שחיטה הנ"ל דהתחיל העכו"ם לשחוט וגמרן ישראל, או להיפך התחיל ישראל וגמרן עכו"ם, פסול מטעם דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. דהא לדעת הרמב"ם דפסול עכו"ם הוא משום דואכלת מזבח, כל זמן שאין על המעשה שם שחיטה לא מקרי "זבחו" וליכא איסור. לכן לריש לקיש בהתחיל העכו"ם כשר, דאין כאן זבח עכו"ם, וזבח ישראל לא בעינן. אלא אפילו התחיל הישראל וגמר העכו"ם נמי כשר לריש לקיש, דעל סוף השחיטה לחוד ודאי לאו שם זביחה עליו כדי להקרא זבח עכו"ם. ד"גמרו עכו"ם" דקאמר היינו על כרחך אחר שחיטת סימן ומחצה ששחט ישראל, אבל לא סימן שלם ביד נכרי, דאז "זבחי נכרי" מקרי כמו שאמר בגמרא. וכיון דנשחט הקנה וחצי הוושט על ידי ישראל ורק הגמר על ידי נכרי, בודאי אין על הגמר לחוד שם זבח עכו"ם, אלא שחטו בשותפות, והתורה על "זבחו" קפדה שיחיה זבחו לבד, לכן לריש לקיש היה כשר. אבל לרבי יוחנן דאית ליה דעל כל מקצת מן הזביחה שם זביחה עליה, מסתבר דלא חילק בין התחלה לגמר הזביחה, וזה אמת ונכון בס"ד.

הטעם
שפירט
הרמב"ם
גם התחיל
נכרי וגמר
ישראל
וגם להיפך

והא דלא נקט הש"ס דפליגו בהתחיל נכרי או גמרו, ונקט תמורת זה פלוגתתם בשחט במקצת סימן בחוץ, היינו טעמא משום דכפי האמור רבי יוחנן וריש לקיש בתרתי פליגו, בישנה לשחיטה אי מתחילה או רק בסימן שלם מתחלת השחיטה, וגם פליגו אי שחיטה כשרה מקרי מתחילה משום דאמרינן איגלאי מילתא למפרע כאשר בארנו, ולכן נקט הפלוגתא בשוחט מקצת סימן בחוץ דשם איכא נפקותא בכל שני הפלוגות. דלרבי יוחנן דאית ליה דהשחיטה מתחילתה משום דאיגלאי מילתא למפרע אדבר המסתלק, פסול הקרבן וגם חייב משום שחוטאי חוץ, אבל לריש לקיש לא די דלא מחייב אלא דגם כשר הקרבן. אבל בשחיטת נכרי במקצת סימן לא הוה שמעינן רק צד אחד מפלוגתתם אי שם שחיטה על התחילה או על סימן

הטעם
שלא נקט
הש"ס
מחלוקתם
בשחט
מקצת

שלם, לכן עדיף ליה לנקוט האי נפקותא חדא דאית בה תרתני. ועוד, דאם היו חולקין רק בהא דשחט הנכרי מקצת סימן, היה להם לפרש פלוגתתם בהכי ולא בדרך כלל וללמוד מכללא דפליגו בזה, והבן.



הנה לפי הצעתנו, בשהה או בהחליד במיעוט סימנים נמי יש נפקותא בין רבי יוחנן וריש לקיש לדעת הרמב"ם, ולא כן לדעת הר"ת, וכמו שאכתוב באות יא. דלמ"ד דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף כל ששחט מקצת סימן בפסול הוה נבלה, דהא שם שחיטה פסולה חל אפילו על נקובת הוושט לחוד, אבל למאן דסבירא ליה אין שחיטה אלא לבסוף הסימן, ובין בקנה ובין בוושט, ולא מקרי שחיטה עד שישחט עכ"פ סימן אחד שלם, דכמו דלא הוה זבח עכו"ם במקצת סימן, כן גם בשהה, החליד, או דרס במקצת סימן, אפילו בוושט, אין בו פסול שחיטה, אלא דטרפה הוה. כי דל האי מעשה מן השחיטה, הרי ניקב הוושט וטרפה, כמו שכתב רש"י דאיטרפא ממה נפשך. ולכן האיבעיא דשהה במיעוט סימן לא מצי קאי אמיעוט קמא, דהא הכא לענין היתר אכילה קמיבעי ליה ולא לענין טומאת נבלה, ולענין היתר אכילה פשיטא דאסור, אלא אי נבלה הוה או טרפה לחוד תליא בפלוגתא הנ"ל.

וביון דבשהה במיעוט בתרא סבירא ליה לרמב"ם כר"ת דלית לן בה, לכן היה מוכרח לפרש האיבעיא על אופן אחר, דהיינו על שיעור השחייה, דשהה כדי שחיטת מקצת סימן. והרבה תמחו עליו דמה קמיבעיא ליה במה דמפורש במתניתין⁴³ דשיעור שהיה הוא כדי שחיטה, ומהיכי תיתי נסתפק דבמקצת שחיטה סגי. אבל לפי הנחתנו נחא דהרמב"ם בזה לשיטתו, דהא גם מקצת סימן בשם שחיטה יקרא, עד שאם שחט עכו"ם קצת סימן זבח עכו"ם מיקרי, לכן שפיר יש מקום להסתפק דשיעור שהיה שנאמר למשה מסיני דהוא כשיעור שחיטה, אם הכוונה על שחיטה כשרה שהוא ב' סימנים שלמים, או כשיעור שחיטה פסולה שנקראת סתם שחיטה, ועלתה בתיקו, והבן.

43. חולין לב ע"א.

סימן בחוץ
למ"ד אין
שחיטה
אלא
לבסוף אין
פסול
בשהה
החליד או
דרס
במיעוט
קמא

ביאור
האיבעיא
דשהה
במיעוט
סימן
לשיטת
הרמב"ם

ביאור
האיבעיא
דהחליד
במיעוט
סימן
לשיטת
הרמב"ם

אמנם האיבעיא דהחליד במיעוט סימן מפרש גם הרמב"ם כר"ת דקאי אמיעוט קמא, אבל לא מטעמיה אלא מטעמא אחרנא. והוא, דכל הרואה יראה בסוגיא דשם דהש"ס סובר דמטעמא דחלדה הוא משום דבעינן שחיטה מפורעת. ועיי"ש בתוס' (ד"ה החליד⁴⁴) שזה לשונם: "לקמן גבי מתניתין דחלדה⁴⁵ היה ראוי להביאה, אלא אנב דאכשר רב לעיל שחיטה שאינה מפורעת, קמשמע לן דאינה מפורעת כזאת פסולה מטעם חלדה", עכ"ל.

והנה בשחט בב' או ג' מקומות⁴⁶ מכשיר רב, ושמאל פליג ואמר בעינן שחיטה מפורעת וליכא. הרי דבתחילת השחיטה דהיינו במקצת סימנים עדיין אינה מפורעת כדבעי, דהא שמואל פוסל מהאי טעמא שחט בב' וג' מקומות. לכן שפיר יש להסתפק דבפסול חלדה שמא אין קפידא אלא בגמר השחיטה, דבתחילתה בלאו הכי אינה מפורעת. דניהו דרב דהלכתא כוותיה סבירא ליה דגם בשחט בב' וג' מקומות שחיטה מפורעת מיקרי, היינו משום דעכ"פ בין הכל איכא שחיטה שלימה, אבל במקצת סימן לחוד אולי גם לדידיה עדיין אינה מפורעת מיקרי, ולכן קמבעי שפיר בהחלדה דווקא אמיעוט קמא, וזה נכון לענ"ד בדעת הרמב"ם, ועיי' בראש יוסף (דף ל ד"ה ובתוס' ד"ה החליד) ודו"ק.

וראיה חזקה אית לן נגד פירוש ר"ת דמפרש האי איבעיא וגם איך בשחה במיעוט קמא ומטעמיה כנ"ל, דלדבריו למה לא מיבעי גם כן בדרם במיעוט סימנים, וכן בעיקור דסכין פגומה לדעת רש"י, דבכל הני איכא למיבעי כמו בהחליד ושהה. והיא ראייה חזקה נגד פירוש ר"ת, וכן נגד פירוש רש"י דקאי במיעוט בתרא, ודו"ק.



ועתה שהגענו עד הלום, יתפרש לן סוגיא דרבי ישבב ורבי עקיבא כמין חומר. דהנה הא דפריך הש"ס ממשנה דאלו טרפות נקובת הוושט ופסוקת הגרגרת, אליבא דריש לקיש דסבירא ליה אין שחיטה אלא לבסוף, דהיינו עכ"פ סוף סימן אחד,⁴⁷ הקושיא רק מפסוקת הגרגרת, ולא מנקובת הוושט אשר לדידיה רק טרפה הוה ולא נבלה. אבל לרבי יוחנן דאית ליה יש לשחיטה מתחילה ועד סוף, דהיינו שגם על מיעוט קמא שם שחיטה פסולה עליה, סובבת הקושיא גם מנקובת הוושט, דלדידיה כל נקובת הוושט בשם שחיטה פסולה יכונה, וממילא הוה נבלה ולא טרפה.

ביאור
הסוגיא
דרבי ישבב
ור"ע - קו'
הגמ' לר"י
ור"ל כ"א
לשיטתו

44. הראשון. 45. לב ע"א. 46. חולין ל ע"א. 47. כנ"ל באות ז.

וְלִכֵּן ריש לקיש מתרין לטעמיה ורבי יוחנן לטעמיה. דלריש לקיש דאין לשחיטה אלא לבסוף שפיר מתרין כאן בשחט במקום חתך וכאן שלא במקום חתך, דלדידיה מקצת וושט רק מרפה הוה ומצי שחיט שפיר, וא"כ הוא הדין בקנה, ומצי שחיט שלא במקום חתך לטהרה מידי נבלה. דניהו דכתבנו⁴⁸ דבסימן שלם גם ריש לקיש מודה דשם שחיטה עליה כמו לרבי יוחנן במקצת וושט, ולכן קאמר לעיל דבשחיטת עכו"ם סימן אחד שלם עכ"פ גם לריש לקיש אסור דובח עכו"ם מקרי, היינו לפי האמת דאם נשחט הקנה הריאה כמנחא בדקולא דמיא, וא"כ תו ליכא מקום לשחוט אחר פסוקה, לכן גם סימן אחד בשם שחיטה יקרא, אבל קודם שידעינן זאת, לריש לקיש אין כאן שם שחיטה אלא בגמר ממש. והנה באמת דחאו הש"ס ומדויל ידיה משתלם, דאיך אפשר לשחוט עוד הפעם אחר פסוקת הגרגרת. ושוב ממילא באמת נבלה הוה מחיים ככל פסולי שחיטה כיון דאי אפשר לשחוט עוד, וכמש"כ בריש דברינו.

אולם אליבא דרבי יוחנן הקושיא סובבת גם מנקובת הוושט, דלדידיה פסול בשחיטה יקרא גם נקובת הוושט, לכן לא מצי מחלק בין שחט במקום חתך לשלא במקום חתך, דהא לדידיה כבר אית ביה פסול בשחיטה ונבלה הוה, ואיך מצי לשחוט שחיטה כשרה אחר שחיטה פסולה. ולכן הגם שרבי יוחנן לית ליה הא דריש לקיש דשחט הקנה ואחר כך ניקבה הריאה כשרה, רק אית ליה יש מרפות לחצי חיות, מ"מ לא מצי לתרין כריש לקיש לחלק בין מקום חתך לשלא במקום חתך, ולא צריכים אנו להא דחדשו.

וכן פסקינן בשולחן ערוך (סימן כו), עיין ש"ך וטורי זהב דגם לדידן דלית לן להא דריש לקיש, מ"מ על הקנה גם אנו אומרים דכמנחא בדקולא דמיא, ולכן אם נפסק קנה אחר שחיטתו כשרה, אע"פ שבוושט אם ניקב אחר שחיטת מיעוט הוושט מרפה, אבל בקנה אינו כן. והוכחתם ממה דלא משנינן אנן לחלק בין מקום חתך ובין שלא במקום חתך.

אבל לשיתת הרמב"ם לא מוכרח, דהא אנן דאית לן כרבי יוחנן דגם מקצת וושט נבלה מטעם שחיטה פסולה הרי דנבלה מחיים הוה, ומטעם דתו לא מהני ביה שחיטה, שוב אין מקום לתרין כאן במקום חתך, וזה ברור. עד שתמה אני על המחברים הנ"ל שפסקו כרמב"ם דנקובת הוושט נבלה מחיים, ולא הרגישו דלדידיה ליתא להאי דינא, ועכ"פ אינו מוכרח, ואיך נקל באיסור תורה בלא הוכחה מש"ס, וצ"ע.

ר"י
לשיתתו
לא יכול
לתרין
כר"ל

ומעתה דעת לנכון נקל דיפה פסק הרמב"ם דנקובת הוושט נבלה מחיים, כיון דכן אית ליה לרבי יוחנן דסבירא ליה ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ופסק כוותיה, ולא חש לתוספתא שהביאו האחרונים מאחר דבלאו הכי איכא פלוגתא דתנאי בהא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, דהיינו רבי ורבי חייא לקמן (חולין לו ע"א) בנינו על הדלעת, ואתיא האי תוספתא כרבי חייא דלית ליה האי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. וממילא נכון פסק הרמב"ם⁴⁹ דנהפך הוושט במראה רק טרפה, כי אין על זה שם שחיטה כמובן. וגם נידלדל סימן⁵⁰, ניהו דאינו יכול עוד לשחוט, אבל שחיטה פסולה לא יקרא כיון דאינה מקום שחיטה, כי רק במקום שחיטה אית לן הלכה למשה מסיני דכל פסול בשחיטה נבלה, ולא זולת.

ודע דמה שכתבו התוס' דרבא אית ליה כריש לקיש בפרק ב דזבחים (דף ל), זה אינו לפי ביאורנו. כי שם פליגו אי מפגלין בחצי מתיר, ובשחט סימן אחד חוץ לזמנו וסימן שני חוץ למקומו, דרבא סבר דלא חל עד סוף השחיטה משום דאין לשחיטה אלא לבסוף. והנה לענין שתהיה השחיטה כשרה הלא בעינן איגלאי מילתא למפרע כאשר ביארנו, וא"כ בהא פסקינן כריש לקיש בהחולץ למעוברת דלא מהני הגילוי למפרע אדבר המסתלק, לכן שפיר סבירא ליה לרבא בהא דלא נפסל למפרע אלא במחשבה שבסוף שחיטה, ודוק היטב.

ודע עוד, כי מה שכתבנו דאנן דפסקינן בחולץ למעוברת כריש לקיש לא מצי מיפסל במחשבת פגול בסימן ראשון משום דלא אמרינן איגלאי מילתא למפרע שמתחילה היה עליו שם שחיטה כשרה, הוא אמת וצדק, ואל תשיבני מכל מחשבת פגול דבעינן שקרבו כל המתירין כמצוותם, וא"כ איך נהוי פיגול וגם חייב כרת במחשבת פיגול בשחיטה כיון דמתלי תלי עד שקרבו שאר מתיריו, דזאת אומרת כי חילוק גדול יש בין שצריכין הגילוי להשלים המעשה, או שהגילוי מגלה שלא נפסד המעשה.

ל"א
אגמל"מ
בדבר
המסתלק
להשלים
המעשה, אך
אמרינן כדי
לגלות שלא
נפסד
המעשה

ודבר זה למדתי מתורת רבנו הר"ן ז"ל בנדרים ריש פרק נערה המאורסה⁵¹ דתנן שם "הפר האב ולא הבעל, הפר הבעל ולא הפר האב, אינו מופר, ואין צריך לומר שקיים אחד מהם". ופריך בנגמרא למה ליה למיתני ואין צריך לומר שקיים אחד מהם, ומשני "כי איצטריך ליה כגון דהפר אחד מהן וקיים אחד, וחזר המקיים ונשאל על הקמתו, מהו דתימא מאי דאוקי הא עקריה, קא משמע לן דמפירין שניהם בבת אחת". והקשה

ראה
מהר"ן
ליסוד הנ"ל

49. הלכות שחיטה פ"י ה"ט. 50. שם פ"ט הכ"א. 51. דף סז ע"א.

הר"ן⁵² בשם רשב"א אמאי בטלה הפרה קמייטא, כיון דאיתשל הא על הקמתו הרי עוקר החכם מעיקרו, והרי הוא כאילו לא קיים מעולם, וכדתנן בפרק האיש מקדש⁵³ המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים אינה מקודשת, הלכה אצל חכם והתירה הרי זו מקודשת, דחשבינן כאילו לא היו עליה נדרים כלל, ונדחק הרשב"א.

אבל הר"ן כתב וז"ל: "ולדידי לאו קושיא היא כלל, דקדושין מתוך שהוא מעשה גמור אע"ג דכל זמן שלא התירה לא חיילי, כי התירה אמרינן איגלאי מילתא דמעיקרא חיילי, אבל הפרה דחד מהני קלשה לה טפי, דבאפי נפשה לאו מידי היא אלא בצרופא דאיך וכו', כיון דההיא שעתא לא חזיא לאצטרופי בטלה לה לגמרי", עכ"ל. הכוונה בזה מבוארת כי ניהו דלא אמרינן איגלאי מילתא למפרע אדבר המסתלק, היינו דווקא כמו כאן בהפרה, דהפרה דחד בלא אידך לא כלום הוא בעצם כי שניהם מפירין בעינן, ולכן לא מהני הגילוי כיון דכבר חלף הלך לו האי מחד⁵⁴ דאין בה ממש בעצם, מה שאין כן קדושין באשה נדרנית, דמעשה קדושין בעצם אין בה חסרון ורק מפני התנאי שהטיל נעקרו, ולכן אם על ידי התרת חכם נסתלק המונע למפרע שפיר אמרינן איגלאי מילתא כדי לסלק המונע, והסברא אמיתית.

ומעתה גם בנידון דידן צריך לחלק בין הנושאים כנ"ל, דמחשב בסימן אחד דלא כלום הוא אם היה מפסיק, כי אין זה מעשה שלימה, וכמו הפרה דחד דמי, לכן לא מהני הגילוי למפרע מאחר שכבר נסתלקה מחשבתו קודם הגמר. מה שאין כן אם חישב בגמר שחיטה שהיא מעשה שלימה וחל עליה שם פיגול, אלא דאם לא קרבו מתיריו אחר כך כהוגן נעקר המעשה של פיגול ומתבטל, א"כ אין צורך בהאי איגלאי מילתא למפרע כדי להשלים הפיגול, אלא רק כדי שלא יבטל ולא יעקור אותו, ובזה שפיר אמרינן איגלאי מילתא למפרע אפילו אדבר המסתלק. ובכלל זה הארכתי בחידושי בהרבה מקומות, כי הוא כלל גדול מכללי הש"ס, ודו"ק היטב.



ועתה נחזור לשיטת התוס', שמברו דענין פלוגתת ישנה לשחיטה אין לה שייכות כלל לענין זה מתי מתחיל להקרא בשם שחיטה, כי גם שניהם מודים דמתחלת מתחילה ונגמרת בסוף ושם שחיטה רק על כל המעשה ביחד, ולא פליגו רק אי מהני האי גילוי מילתא דהוה שחיטה למפרע אדבר המסתלק כנ"ל.

לשיטת
התוס'
ר"י ור"ל
חולקים
רק אי
אמרינן
אגמל"מ
בדבר
המסתלק

52. ד"ה וחזר. 53. קידושין נ ע"א. 54. נדצ"ל "הפרה דחד".

ביאור
האיבעיות
דשהה
והחליד
במיעוט
סימנין
לשיטת
התוס'

פ"ז האיבעיא בהחליד ושהה במיעוט סימן דקאי אמיעוט קמא, קאי בין לרבי יוחנן בין לריש לקיש, והספק הוא שמא במיעוט קמא לא הקפידה תורה על הני פסולים, משום דבלאו הכי מוכרחים לומר דרק טרפה הוה ולא נבלה כשאר שחיטה פסולה, משום דדל האי מיעוט מהכא עדיין נשאר שיעור שחיטה הגונה, ולמה לא תהני האי שחיטה שאחר השהיה לטהרה.

ראיה
מתוספתא
שנקובת
הושט
טרפה

ובאמת בתוספתא שהבאתי לעיל⁵⁵ מפורש דשהה אחר שחיטת מקצת הושט טרפה ושחיטה מטהרתה, אלא 'שתוס' (בד"ה החליד) הקשו מתוספתא זו לפירוש ר"ת משום דאיך נאמר דהש"ס קאי בתיקו בדבר המופשט בתוספתא זו, וצריך לומר דהש"ס לא ידע מהתוספתא כמו שכתבו התוס'. אבל עכ"פ מתוספתא נשמע לגמרא דילן דזה ליתא בכלל ספק שיהיה שהיה בכלל נבלה כשאר פסולי שחיטה, דדי לן לומר דהגמרא מספקא במה דפשיטא להתוספתא בחד גיסא, אבל דהש"ס היה מסופק שמא נבלה ושמא כשרה דלא בתוספתא בשום צד, מהיכי תיתי.

הרי לך הכרע לשיטת התוס' דנקובת הושט טרפה ולא נבלה הוה. ולא עוד, דעל זאת ההקדמה דבמיעוט קמא על כרחך ליכא משום שחיטה פסולה, רק משום טרפה נבנה כל האיבעיא דהחליד ושהה במיעוט סימן.

ביור
גירסת
התוספתא
שהביאו
התוס'

והתוס' הביאו לשון התוספתא שלא בדקדוק דשהה במיעוט וושט פסולה⁵⁶, וזה ליתא, כי בתוספתא קתני דשהה במיעוט וושט ואחר כך שחט, או שהיה ניקב הושט ושחט שני סימנים טרפה, ושחיטתה מטהרתה.⁵⁷ וכלשון הזה הביאה גם כן קדושת זקני הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל בהגהותיו ליוורה דעה (סימן לג) והקשה ממנה על הרמב"ם דסובר דנקובת הושט נבלה. אבל כפי הנראה התוס' לא דקדקו להביא לשון התוספתא כמו שהיא, כי עיקר כוונתם להוכיח מהתוספתא דלא נסתפקה בשהה במיעוט סימן להתיר, ואיך נפרש דהש"ס היה מסופק בזה, אם לא שנאמר דהש"ס לא ידע מהתוספתא, ואז גם פירוש רש"י נכון, ונאמר דלא ידעו מהתוספתא המכשרת שהיה במיעוט בתרא.

55. בראש הקונטרס. 56. ז"ל התוס' "שחט מיעוט וושט ושהה כדי שחיטה, פסולה".
57. ז"ל התוספתא "שחט מיעוט של וושט ושהה כדי שחיטה ואחר כך שחט את שניהם, או שניקב הושט ואחר כך שחט את שניהם, טרפה, ושחיטתה מטהרתה".

אבל אי היתה גירסת התוס' באמת דשהה במיעוט קמא, וכן נקובת הוושט ושחט אחר כך, שחיטתו פסולה, היתה הקושיא עצומה ביותר על הר"ת, ולא היה די לומר דהש"ס לא ידע מהתוספתא, כי היה נפרך עיקר הקדמתו אשר עליו נבנה האיבעיא לפי פירושו. כי אם נאמר דבמיעוט קמא, או אפילו בנקובת הוושט, שחיטתו פסולה, מאיזה (טעם) יש להסתפק שמה לא הקפידה התורה על הני פסולי שחיטה. דרק אם נוכל לומר דדל האי מיעוטא מחכא וחשבוהו לניקב ועדיין יש מקום לשחוט כדי לטהרה מידי נבלה, או נצמח הספק, דלפי זה אולי גם טרפה אינה, דהתורה לא הקפידה על הני ה' דברים אלא במקום שהשחיטה נפסדת על ידם, ולא במיעוט הוושט, כמו דלא הקפידה בחצי קנה. אבל אם נחשוב האי מיעוט לפסול שחיטה, איך תהני אחר כך שחיטה שניה, וזה ברור בס"ד.

ביאור
מחלוקת
ר"י ור"ל
לשית
התוס'

ולפ"ז לר"ת ליכא במיעוט קמא פסולי שחיטה בהחלט, והאיבעיא סובבת רק אי טרפה הוה וכנקב בעלמא יחשב או כשרה, אבל נבלה פשיטא דלא הוה. ולפ"ז מיעוט וושט כחצי קנה הוה לענין שחיטה, דכמו דחצי קנה לא שייך להקרא בשם שחיטה כן חצי וושט נמי. אלא דחצי וושט אי שהה או דרס הוה טרפה, מה שאין כן בחצי קנה דלא הוה טרפה. אבל שם שחיטה לעולם רק על סוף הסימן, דשם שייך פסול שחיטה.

אלא דלרבי יוחנן דאית ליה איגלאי מילתא למפרע, בשחיטה כשרה איגלאי מילתא למפרע דגם על המיעוט קמא איכא שם שחיטה, ולכן אתחייב⁵⁸ בשחיטת חוץ גם על מקצת סימן בחוץ, מה שאין כן לריש לקיש דלית ליה איגלאי מילתא למפרע אדבר המסתלק ולא שייך לגוף השחיטה, לא די דלא מיחייב אשחיטת חוץ, אלא גם כשר הקרבן. אבל לענין הכשר מודה דבלא נתקנה הדם דמכשיר, משום דעל עצם השחיטה מהני הגילוי מילתא כנ"ל בארוכה.

ובשחיטת נכרי, בין סימן שלם ובין מקצת סימנים, טרפה לריש לקיש נמי, כשאר פסולי שחיטה. אלא דבסימן שלם ודאי ובמיעוט קמא, איבעיא דלא איפשיטא.

אבל בשחט מקצת סימנים בחוץ וגמרון בפנים, בזה פליגו. דלרבי יוחנן פסול וחייב משום איגלאי מילתא למפרע גם לענין שחיטת חוץ שהוא דבר שנסתלק, ולריש לקיש פטור וגם כשר הקרבן משום דלית ליה איגלאי מילתא למפרע אדבר המסתלק.

שיטת
התוס'
דפסוקת
הגרגרת
ופסולי
שחיטה,
טרפה
מחיים
ולאחר
מיתה גם
נבלה

אולם בפסולי שחיטה שבין סימן לסימן, או בסוף שחיטה ממש, דלכו"ע נבלה הוה, היה מקום לומר דמודה ר"ת להרמב"ם דהוה נבלה מחיים, דכיון דלית בה היתר שחיטה, האי מעשה טרפות נבלה יקרא לענין איסור אכילה. אלא דתוס' כתבו בפירוש להיפך (בדף לב ע"א ד"ה ורמינהי), דכתבו דגם פסוקת הגרגרת הוה טרפה, אלא דלאחר מיתה הוה נבלה משום דמתה בלא שחיטה. ולשיטתם אין במציאות איסור נבלה לחוד אלא במתה מחמת חולשה או חולי שאין בה חסרון אבר וטרפות, או בהני נבלות דמטמאין מחיים כמו ניטל הירך וחלל שלה, וכדומה.

אלא דעל זה קשה טובא כאשר הבאתי בריש דבריני,⁵⁹ דאיך חל איסור אטרפה דקדמה. דניהו דשחיטה אינה מטהרתה ומטמא כנבלה, אבל לענין איסור אכילה חל איסור חל על איסור.



הנראה לענ"ד בזה דמקרא מלא ד"לא תאכל כל נבלה"⁶⁰ מוכח דחל נבלה אטרפה, כי האי קרא על כרחך כשנתנבלה בשחיטה מיירי. דהנה לכאורה קשה למה לא הוזכרה התורה על אכילת נבלה בכל הד' ספרים והמתנינה עד פרישת ראה שהיא במשנה תורה. והרמב"ן ז"ל בריש ספר דברים עמד על המחקר הלזה בשאר מצוות כמו קדושין גירושין וכדומה, וכתב כי אולי קצתן לא נהגו במדבר וקצתן לא שכיחי לכן לא הזכירם. והנה נבלה לא מזכיר הרמב"ן, ועל זה לא יספיק שום אחד מתירוציו, כי נבלה ודאי נהג במדבר כבארץ, וכמו טרפה. דניהו דלרבי עקיבא (חולין יז⁶¹) בשר תאווה אשתרי להם, אבל נחירה בסימנים היה צריך, וגם שכיח עכ"פ כמו טרפה, וא"כ קשה למה הוזהרו על הטרפה בפרשת משפטים⁶² ועל הנבלה במשנה תורה.

למה לא
הזכירה
תורה על
אכילת נבלה
עד ספר
דברים

ולא עוד, אלא דמלישנא דקרא גופא מוכח דמיירו דישאל כבר נכנסו לארץ ונתיישבו בה, דהא "לגר אשר בשעריך תתננה" כתיב, וגר ושערים לא היה לנו עד אשר נחלנו את הארץ. וגם שם "נכרי" אינו נופל על אינו ישראל רק בזמן שנתיישבו ישראל בארצותם כמובן, ולכן "בן נכר" דכתיב גבי קרבן פסח בפרשת בא⁶³ דרשו חז"ל⁶⁴ שנתנכרו מעשיו, והוא מפני שאז עדיין לא היה שם נכרי מציין איש שאינו ישראל. מכל זה מוכח דהצווי לא תאכל כל נבלה קאי רק אחר כניסה, וזה לכאורה מן התימה.

59. באות א. 60. דברים יד, כא. 61. עמוד א. 62. שמות כב, ל. 63. שמות יב, מג. 64. זבחים כב ע"ב.

אלא ודאי דהאי קרא דלא תאכל כל נבלה מיירי מנבלה אשר נתהווה רק לאחר שנצטוו על הזביחה, והיינו נתנבלה בשחיטה, ועל זה על כרחך לא נצטוו רק לאחר כניסתם לארץ, דבמדבר אשתרי להם בשר נחירה.

איסור לא
תאכל כל
נבלה
מיירי
בנתנבלה
בשחיטה

אבל במתה מאליה לא בעי קרא, דעל זה גם בן נח מצווה. וכן כתב רש"י בחד לישנא (חולין צב ע"א), והוא מהני שלשים מצוות שקבלו עליהם בני נח,⁶⁵ וכן הוא בתוס' (צא ע"א ד"ה כמאן) דבני נח נצטוו על הנחירה.

בני נח
נצטוו על
הנחירה

וכן הוכיח הגאון ר' צבי חיות זצ"ל בהגהות לחולין מלישנא דגמרא (לג ע"א⁶⁶) "עכו"ם דבנחירה סגי להו ובמיתה תליא מילתא", הרי מפורש דגם עכו"ם בעי עכ"פ נחירה, דאם לא כן מה זה דקאמר "בנחירה סגי להו", אדרבה לא בעי כלום רק מיתה. וזאת ראייה נפלאה דמתה מאליה נאסרה גם לבני נח.

ועוד יש להביא ראייה לזה ממה דפריך בסנהדרין (נט ע"ב) על הא דרב דאדם הראשון לא הותר לו בשר, והא תניא דמלאכי השרת היו צולין לו בשר. וקשה דלמא בשר שמתה מאליה היו צולין, וזה לא נאסר מקרא ד"להם יהיה לאכלה ולכל חית השדה",⁶⁷ דמשם לא נשמע אלא דאסור לו להמית חית השדה, אבל בשר המת הרי הוא דומה כעשב השדה לאחר התלישה, וכן כתבו התוס' שם (דף נו ע"ב ד"ה אכל) ורש"י (נו ריש ע"א ד"ה למשרי), אלא ודאי דבשר אסור בלאו הכי.

וכיון שכן הוא, על כרחך האי קרא דלא תאכל כל נבלה מנתנבלה בשחיטה קמיירי, ולכן נכתב האי לאו רק במשנה תורה לאחר כניסת הארץ, אבל במדבר לא היה אסור להם נבלה כזו, דאדרבה היינו דאשתרי להם, דזה מקרי בשר נחירה.

ובזה יש להבין על נכון האי אגדה שהביא רש"י ז"ל (פסחים כב⁶⁸) דנכבד הכלב מן הנכרי לכן טרפה לכלב ונבלה לנכרי, וזה לכאורה דבר זר. ולא עוד, אלא דגם גר תושב כתוב בקרא אשר אנו מצווין להחיותו, ואיך נאמר דנכבד הכלב גם ממנו, אתמהה. ומעולם דנתי זאת בתורת אגדה אשר אין משיבין עליה.

ביאור
הגדה
דנכבד
הכלב מן
הנכרי

65. ראה שם סו"ע"א. 66. ראה בהגהותיו שם ד"ה גמרא עובדי כוכבים.

67. בראשית א, כט. 68. עמוד א.

אבל לפי דברינו דהאי קרא דלא תאכל כל נבלה מיירי בנתנבלה בשחיטה, ניחא. דהאי נבלה לא איתחדש להם רק לאחר כניסתם לארץ כאשר נצטוו על הזביחה, אבל במדבר דאשתרי להם בשר נחירה לא היתה נבלה, רק מתה מאליה אשר מזה לא דיבר הכתוב, כי זו אסורה גם לבני נח, ואינה ראויה לאדם כלל. ולכן כתיב "כל" נבלה דאיתרבי נבלה חדשה דהיינו נפסלה בשחיטה, ועליה אמרה תורה לגר תתננה או מכור לנכרי אבל (ל)כלב זכתה התורה את הטרפה. וזה בעצמותו הוא גרוע מנפסלה בשחיטה, דטרפה היא חולה אשר סופה למות אבל נפסלה בשחיטה היא בריאה וטובה, רק כיון דטרפה ששחטה אינה מטמאה ונפסלה בשחיטה מטמאה, על זה אמרו שפיר דרך אגדה דנכבד הכלב מן הנכרי.

ובמדבר גם ישראל אכלו נפסלה בשחיטה דהיינו בשר נחירה, ואז כבר היו מצווין על הטרפה ששחטו ליתנה לכלב, הכי נאמר דאז היה הכלב נכבד יותר מישראל, אלא ודאי דהאי נבלה דמשתעי בה קרא הוה בעצם חשוב יותר לאכילה מטרפה ששחטה. אבל כיון דלאחר שנצטוו על הזביחה נעשה נבלה ומטמאה, וטרפה ששחטה אינה מטמאה, וזכתה התורה אותה לכלב, לעומת זה דרשו דנכבד הכלב מן הנכרי, וזה נכון מאד.

ועוד יש להביא ראיה לדברינו מדברי הרמב"ם פרק ד' מהלכות מאכלות אסורות⁶⁹ דליף שם דטרפה אינה חיה מ"לכלב תשליכון אותו", וז"ל: "יכול אם בא זאב וגרר הגדי ברגלו וכו', תלמוד לומר ובשר בשדה טרפה וגו' לכלב תשליכון אותו, עד שיעשה אותו בשר הראוי לכלב, הא למדת שהטרפה האמורה בתורה היא שטרפה אותה חית היער ושברה אותה ונוטה למות ועדיין לא מתה, אע"פ שקדם ושחטה קודם שתמות, הרי זו אסורה משום טרפה". עכ"ל הזהב.

ביאור
דברי
הרמב"ם
בגדר
טרפה

ולכאורה יש לתמוה הרכה, דמה זה שכתב "עד שיעשה אותו בשר ראוי לכלב", הלא אפילו נבלה ראויה לאדם דהרי התורה אמרה לגר תתננה או מכור לנכרי.

ולא עוד, אלא דאי לא אסרה התורה, גם לדידן היתה ראויה על ידי שחיטה, אשר משום זה הוצרכה התורה לאסרה לנו כאשר כתב הרמב"ם בעצמו "אע"פ שקדם ושחטה קודם שתמות הרי זו אסורה".

והוין מזה קשה טובא דהא הקרא על כרחך מיירי שקדם ושחטה, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בעצמו, דאי מחיים, הרי אסורה בלאו הכי משום אבר ובשר מן החי. לא מיבעי למ"ד לאברים עומדת דלא חל כלל איסור טרפה עד לאחר שחיטה, כמו שכתב רש"י (חולין קג ע"א), אלא אפילו למ"ד לאו לאברים עומדת וחל האיסור טרפה עוד מחיים, אבל סוף כל סוף אי אפשר לאכול ממנה בחיים בלי לעבור על לאו דאבר מן החי, ולמה לי קרא להוסיף בלאווין, דלעבור עליו בשני לאוין לא אמרינן רק מצד הדוחק. אלא ודאי דקרא דטרפה מיירי בקדם ושחטו, וא"כ איזה הוכחה יש לו להרמב"ם דטרפה אינה חיה משום דכתיב לכלב תשליכון אותו.

אבל האמת יורה דרכו דהילפותא של הרמב"ם כך הוא, דהתורה מיירי על כרחך בהוכה מכה שעל ידיה נוטה למות וסופה להיות נשלכת לכלב אחר המיתה, ואמרה לא תשחטנה ותאכלנה מפני שהשחיטה מטרתה מידי נבלה, אלא לכלב תשליכון אותו מאחר שבלאו הכי היתה ראויה לו אם לא שחטה.

וכן ראיתי שפירש הרב המגיד ז"ל, מובא גם כן בבית יוסף ריש הלכות טרפות, וז"ל: "הענין כך הוא, שמן התורה למדנו וכו' שענין הכתוב הוא בשר שנטרף ועדיין הוא חי, אלא שסופו למות מחמת טרפותו ולהיות נשלך לכלב, כמו שהוכיח רבנו", עכ"ל. הרי שגם הרב המגיד מפרש דהאי ראויה לכלב דקאמר קאי אלאחר שתמות.

ואין להקשות דמנא ליה דמיירי בסופו להיות נשלך לכלב, דלמא לעולם רק גרר באזנו טרפה ולאחר שחיטה צייתה התורה להשליכה לכלב, זה אינו, דאז ודאי קשה למה טרפה לכלב ונבלה לגר ונכרי. דאע"פ דנבלה דנתנבלה בשחיטה מיירי, מ"מ טרפה שהיא בריאה וטובה ונשחטה כראוי ודאי חשובה יותר בעצם, אלא ודאי דטרפה היינו שנוטה למות, ובלאו הכי סופה להיות נשלכת לכלב, ואפילו קדם ושחטה גרועה היא בעצם מנתנבלה בשחיטה.

הרי לך ראייה ברורה דמתה מאליה אינה ראויה לאדם רק לכלב, וא"כ על כרחך האי קרא דלא תאכל כל נבלה בנתנבלה בשחיטה קמיירי, ועכ"ז נכבד הכלב, כיון דטרפה ששחטה אינה מטמאה, ונבלה מטמאה, וזה ברור.

(והא דתנן בעוקצין (פרק ג' משנה ג') דנבלת בהמה טהורה בכל מקום אין צריכין מחשבה משום דעומדת לאכילת אדם, היינו משום דאומות העולם לא קיימו הני מצוות שקבלו עליהם כמו שאמרו בחולין (צב⁷⁰). וניהו דאמרינן⁷¹ דג' מהן מקיימין ואחד מהם שאין שוקלין בשר המת במקולין, אבל הלא כתב רש"י⁷² שאינם עוברים בפרהסיא לשקלו במקולין, אבל בצנעה אוכלין אותו ודו"ק).

ומעתה שזכינו לברר דקרא דלא תאכל כל נבלה בנתנבלה בשחיטה מיירי, ולדעת התוס' נעשה טרפה קודם המיתה מחמת פסוקת הסימנים שהמה מעשה טרפות, ומ"מ איכא לאו של נבלה באכילה, הרי דמפורש קרא דלאו דנבלה חל אטרפה, ולא קשה מידי הא אין איסור חל על איסור. אלא דהרמב"ם ז"ל סובר דמעולם לא נעשה טרפה, אלא מיד איכא איסור נבלה כל שנתנבלה בשחיטה, ואפילו בנקובת הוושט בלבד, ועוד קודם שמתה. אבל התוס' לא סבירא להו הכי, רק דמחיים חל איסור טרפה ואחר מיתה איסור נבלה, וקרא אומר דחל נבלה אטרפה, ודו"ק היטב בכל הדברים שכתבתי.



70. עמוד א. 71. שם ע"ב. 72. שם ד"ה במקולין.

קונטרס

הלכה למשה

כולל

ביאור רחב של חמשה הלכות שחיטה
שנאמרו למשה מסיני ובפרט ביאור וסידור שיטות
הראשונים והפוסקים בדיני בדיקת הסכין ופגימותיו
ושאר דינים המסתעפים מזה להלכות טרפות והלכות
גדולות וקבועות נשנו כאן אשר טפחתי ורביתי אחרי עיון
גדול ויגיעה רבה בעזרת החונן לאדם דעת
ובזכות אבותי הקדושים נ"ע.

מהרב הגאון האדיר והאמיתי, הארי שבחבורה בנש"ק
מוגזע תרשישים כקש"ת

משה שמואל גלאזנער זצ"ל

בן הרה"ג זצ"ל אברהם גלאזנער זצ"ל
ונכד הראשון מדור הרביעי מרן רשכבה"ג החת"ס זי"ע
שהיה אב"ד קלויזענבורג מ"ח שנים
ובשנת תרפ"ג עלה לירושלים עיה"ק ושם"כ

יו"ל במהדורה חדשה ומשובחת ע"י נכדיו
שנת תשס"ח

קונטרס הלכה למשה

כולל

ביאור רחב של חמשה הלכות שחיטה שנאמרו
למשה מסיני ובפרט ביאור וסידור עיטות הראשונים
והפוסקים בדיני בדיקת הסכין ופגימותיו ושאר דינים
המסתעפים מזה להלכות טרפות והלכות גדולות
וקבועות נשנו כאן אשר טפחתי ורבייתי אחרי עיון
גדול ויגיעה רבה בעזרת החונן לאדם דעת ובזכות
אבותי הקדושים נ"ע.

מנאי

ה"ק משה שמואל גראונער

אבדמים קלויזענבורג והגליל.

כה הוציא להשיג קונטרס זו יפנה אלי:

GLASNER MOSES FÖRABBI, KOLOZSVÁR, (Ungarn.)

מחירו כתר אחד.

נדפס שנת תרע"ב לפ"ס פה קלויזענבורג.

נאלצתי לחבר קונטרס הלז ולהוציאו על פני תבל ע"י אותו הרב הידוע ^{פתיחה} שהדפיס מכתב פרטי שכתבתי לאחד מתלמידי אשר הוכחתיו על ניבול פיו שקורא לשו"ב מומחה ומוחזק מנבל ומאכיל טרפות, מפני שלפי שיטתו, שהיא שיטת רבו השני, אינו מרגיש בפגימה דקה, נגד החלטת הרבה גדולי רבנים ושוחטים מופלגים שהרגשתו טובה. וכתבתי כי לו יהיה כדבריו, אין בפגימה דקה אלא איסור דרבנן, שסמכו¹ על קרא ד"ושחטתם בזה"², אשר מהאי טעמא כתב הפרי מגדים³ לענין בדיקת הסכין דבעוה"ר עתה רבו המתפרצים ומוטב שיהיו שוגגים וכו'. ומצא הרב הידוע מקום לגבות ולהרעיש עלי את העולם שאמרתי על דבר שהוא מן התורה שאינו אלא דרבנן, כי מה שאמרו בגמ' דקרא "ושחטתם בזה" אסמכתא בעלמא לענין בדיקה לחכם קאמרינן, כמבואר בפירוש בגמ'.

וכדי להראות להרב הידוע ולכל המסכימים אליו את טעותם בזה, אתהלכה ברחבה בהאי הלכתא גבירתא ואכניס ראשי ג"כ בכללי הלכות שחיטה וטרפות לברר וללבן סוגיות הש"ס ופסקי ההלכות היוצאים מהם כפי שיטת הראשונים ז"ל אשר מימיהם אנו שותים. ומד' העונה אותי תמיד אשאלה שיעזורני בזכות אבותי הקדושים שלא אבוש ולא אכלם ויצילנו משגיאות, כי את האמת אנכי מבקש.

ומאת הקורא המעיין בדברי אלו אבקש שאל יאשימיני אם נמצא לפעמים בדברי מבטא קשה נגד אחד מגדולי הקדמונים, כי חלילה לא מצד רמות רוחא דאית בי, פלמטה קולמוסי לפעמים הטחת דברים כלפי הני רבוותא, אשר קטנם עבה ממתני, אלא מתוך התלהבות הפלפול ואהבת האמת אשר בוער בקרבי קרה לי זאת, כאשר נמצא כן גם בדברי ראשונים ואחרונים, אשר עליהם יסובכו דברי, וכאשר דרשו חכמו"ל⁴ על קרא⁵ "את אויבים בשער" שבשעת בירור הלכה נעשו אויבים זה לזה, וכך דרכה של תורה.

סוגיא
דבדיקת
סכין

בחולין יז ע"ב: "אמר רב חסדא מנין לבדיקת סכין מן התורה, שנאמר "ושחטתם בזה ואכלתם", פשיטא, כיון דכי נקב טרפה בעיא בדיקה, לחכם קאמרינן, והאמר רבי יוחנן לא אמרו להראות סכין לחכם אלא מפני כבודו של חכם, מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא."

1. חולין יז ע"ב. 2. שמואל א יד, לד. 3. משבצות זהב סימן יח סק"ב. 4. קידושין ל ע"ב. 5. תהילים קכז, ה.

ביאור
הקושיא
פשיטא

הנה ר"ח לא הזכיר במימרא שלו אופן הבדיקה אשר ממנה למדו הפוסקים שיעור הפגימה אם כחגירת צפורן או אפילו כחגירת חוט השערה או הרגשת שינוי בעלמא, אלא דקאמר סתם מנין לבדיקת הסכין מה"ת. ולכן פריך פשיטא, דכיון דבסתם סכין יש לחוש שיש בו פגימה המנקבת את הסימן, פשיטא שצריך בדיקה מה"ת, דכבר אמרו למעלה⁶ דמתני' דאין שוחטין במגירה,⁷ או מגירה ממש אלא כעין מגירה שנינו, וכאשר שלחו מתמן לאבוה דשמואל דפגם ושרר. וא"כ מאי קמ"ל ר"ח דבעי בדיקה אבשרא וטופרא קאמר, שזה ודאי מדרבנן הוא, שהחמירו אפילו על פגימה קטנה שאינה כמגירה שהיא חגירת הצפורן, אלא דאז לא הוה ידעינן איך נדרש זאת מ"ושחטתם בזה", דבהאי קרא נמי סתם בדיקה כתיב, ואבשרא ואטופרא היכי רמיזא. לכן מתרץ דבדיקה לחכם קאמר, דזאת נשמע משאול, שלא סמך עצמו על הטבחים אלא בדק הסכין בעצמו.

ביאור
התירוץ
לחכם
קאמרינן

ומזה נשמע דבעינן בדיקה מעולה אפילו על פגימה היותר קטנה, שאותה הבדיקה צריכה הבנת הלב ודקדוק גדול. ולכן בעי חכם, וכדעת הרמב"ם⁸ משום לתא דאיסורא, ואפילו לדעת רש"י וכפשוטו מימרא דרבי יוחנן דמשום כבודו של חכם ג"כ שמעינן דבעינן בדיקה מעולה. דאי בדיקה מפגימה כעין מגירה שהיא דאורייתא, איזה כבוד אית בזה בהראת סכין לחכם, הלא בדיקת סימנים לאחר השחיטה היא ג"כ דאורייתא, וכדנתיא⁹ לא בדק בסימנים "נבלה ומטמא במשא", ולא שמעינן שיהיה כבוד חכמים להראות להם בית השחיטה. והיינו טעמא משום דדוקא לבדיקת סכין על פגימה כל דהו צריך דקדוק והבנת הלב, ומי שמראה שלא סמך רק אחכם היינו כבודו של חכם. ולכן מתרץ שפיר דבדיקה לחכם קאמרינן, אשר זאת ילפינן מקרא ד"ושחטתם", ואשר מזה נשמע אופן הבדיקה שצריכה יישוב הדעת, ומינה שיעור הפגימה (ו)היינו רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

ראיה
מדברי
הפרישה

וכן מבואר בפרישה סימן ח'¹⁰ שעומד על דברי הטור שכתב וז"ל: "וכיון שהפגימה פוסלת צריך לבדוק הסכין תחילה", עכ"ל. ותמה הפרישה על לשון "כיון שהפגימה פוסלת", דהא הטור עד הנה לא השמיענו שהפגימה פוסלת מרוב פשיטותו, אלא דיבר משחט בסכין ונמצאת פגומה אי תולין במפרקת. ומפרש דחכי קאמר כיון דפגימה כל שהיא פוסלת, כמו שהביא מקודם לכן בשם רמב"ם ורשב"א, לכן צריך לבדוק הסכין תחילה שנאמר "ושחטתם בזה ואכלתם", עכת"ד.

6. בעמוד א. 7. חולין טו ע"ב. 8. הלכות שחיטה פ"א הכ"ו, עיין במגיד משנה שם.

9. חולין ט ע"א. 10. ס"ק דח.

והנה הש"ך בסימן יח¹¹ תפס עליו, הא לעיקר בדיקת הסכין לא צריך על הפרישה הש"ך חולק על הפרישה קרא, דפשיטא, אלא לבדיקת חכם.

ועיין בהגהות מהר"צ חיות שכתב דנעלם מן הש"ך מה שכתב בה"ג בריש הלכות שחיטה שתפס בפשיטות לשון ר"ח מנין לבדיקת סכין מה"ת שנאמר ושחתם בזה, ונכנס בדחוקים.

ואני אומר דחלילה דהש"ך שגה ולא ידע לפרש הגמ' כפירושנו וכדמפרש ג"כ הפרישה, דכיון דפגימה כל שהיא פוסלת בעינן בדיקה מעולה אבשרא ואטופרא, ולא בראה בעלמא אי לית בה כדי חגירת צפורן. וזאת אנו למדין מ"ושחתם בזה" וכנ"ל, אלא דהש"ך והפרישה אזלו כל אחד ואחד לשיטתם בפירוש דברי הטור.

וכדי לבא למטרת חפצינו צריך אני לבאר כאן שיטת הפוסקים, שהמה שלשה שיטות עיקריות. ובכל אחת פירושים שונים בראשונים והאחרונים, ומתוך סבך השיטות נתהווה בלבול הענין באחרונים, וכאשר תראה אחרי בירור הדברים שאבאר בזה.

שיטת הרי"ף ז"ל שהביא בהלכותיו¹² "הני אמוראי דבדקי בשמשא במיא ובשערא וכו'", ואח"כ מימרא דר"פ שצריכה בדיקה אבשרא ואטופרא. והשמיט הא דר"ח דפגימת הסכין כפגימת המזבח שהיא כחגירת צפורן. ומזה דנו הר"ן והרשב"א ז"ל ודעמם, דלית הלכתא כר"ח מכח הני אמוראים דבדקו במיא ובשמשא וכו'.

ואעתיק בזה לשון תורת הבית לרשב"א ז"ל¹³, אשר מבורר יותר מלשון יתר הראשונים, וז"ל: "כיצד בודקין הסכין, אמר רב פפא אבשרא ואטופרא וכו', בסורא אמרי בישרא אכלה בישרה לה, והלכך צריכא בשרא משום ושט וצריכא טופרא משום קנה וכו'. כמה שיעור פגימת סכין, גרסינן בפרק קמא דשחיטת חולין אמר רב קטינא אמר ריש לקיש שלש פגימות הן וכו', ורב חסדא אמר אף פגימת הסכין וכו', וכלן וכו' כדי שתחגור בה צפורן. יש מי שאומר דהלכה כר"ח דמנה סכין בהדי הנך פגימות דפגימתן כפגימת המזבח, ותדע לך וכו'. ואין זה מחזור, דהא בעי מיניה רב אחא בריה דרב אדא מרב אשי דמיא לסאסא מאי, ודמיא לסאסא אינה חוגרת צפורן, ואפילו חוט השערה אינה חוגרת, ואי פשיטא דפגימת הסכין כפגימת המזבח, מאי קא מבעיא ליה דמיא לסאסא וכו'. ועוד, דהא במערבא

ג' שיטות
בשיעור
פגימת סכין

שיטת
הרי"ף
אליבא
דהרשב"א

11. סק"ד. 12. ה"ע בדפי הרי"ף. 13. הארוך, בית א שער ב.

בדקי לה בשמשא בנהרדעא בדקו לה במיא רב אחא בר יעקב בדיק לה בחוט השערה ורב ששת בדיק לה בריש לישנא. וכל הני ודאי לכאורה לית להו דר"ח, דאם איתא, אמאי בדקי לה הכין, והא אפילו הכין אי לא חגרה בה צפורן כשרה, אלא ודאי כולהו דלא כר"ח וכו'. והלכך קי"ל דפגימת הסכין בכל שהוא. וכן נראה מדעת הרי"ף ז"ל. ומיהו לאו דוקא כל שהוא, דהא אוגרת קרינן לן, ואוגרת כשמה שאוגרת שום דבר, ואפילו חוט השערה, אבל בשאינה אוגרת שום דבר, כשרה. והיינו דמיא לסאסא, עכ"ל הרשב"א ז"ל.

ויש להעיר למה לא הביאו הרשב"א ויתר הראשונים דאזלו בשיטתו ראייה דלית הלכתא כר"ח מהא דפסקין דבעי בדיקה אבשרא ואטופרא, אשר לבדיקה זו מסכימים כל הני אמוראים דאמרו יישר. (וברא"ש¹⁴ באמת כולל גם ר"פ בהדי הנך, ושם נדבר בזה בס"ד). ואם תאמר דמר"פ ליכא להוכיח נגד ר"ח, משום דאטופרא דקאמר אפשר לפרש חגירת צפורן, כאשר מפרש הרא"ש ז"ל. זה אינו, דהא ר"פ גם אבשרא בעי, הרי דלא סגי בטופרא לחוד. ומה שכתבו התוס'¹⁵ ושאר הראשונים (כנ"ל ברשב"א) דבשרא נגד הושט וטופרא נגד הקנה, אין לו הבנה אם נפרש דבעינן דוקא חגירת צפורן.

מקשה
מדוע
הרשב"א
לא הביא
ראיה מרב
פפא

ותדע דהא בתוך הני אמוראי איכא תרתי דבדקו אבשרא, דרב ששת בדיק בלישנא ובסורא אמרו בשרא אכלה בשרא לבדקה, ואיך שמעינן מהני דהחמירו בפחות מחגירת צפורן. וכן מאן דבדיק במיא ושמשא, מנא לן דלאו אשיעור דחגירת צפורן בדקו. ואפילו מאן דבדיק בשערא, שמא בשער סוס בדיק שהוא כצפורן. אלא דהר"ן ז"ל כתב דאי כר"ח למה להו כל הני כיון דאפשר בצפורן, וא"כ ר"פ דתרתי בעי, טופרא ובשרא, ודאי דמחמיר יותר מר"ח.

אבל שמע נא איך מתפרש שיטת הרי"ף לדעת הרשב"א ודעמיה, והיא שיטה העיקרית שהוקבעה ג"כ לפסק הלכה. הנה לר"ח דבעי דוקא חגירת צפורן, אין מקום לכל הני אופני הבדיקות, דכל מי שאינו עור בהשקפה ראשונה כשיביט על חודה של סכין יראה פגימה של חגירת צפורן. הכי תאמר דפגימת אבני המזבח או פגימת אוזן ונקבות של בהמות קדשים נמי בעינן בדיקות כאלו של הני אמוראי, והלא גם שם הבדיקה דאורייתא. לא מבעיא כאבני המזבח דאין להם חזקת שלם דהמה כמו סתם סכין, אלא אפילו הקרבנות דיש להם חזקת שלם על פי רוב, הלא בעי ביקור מן התורה

לבדוק
חגירת
צפורן או
שערה סגי
בראייה

14. חולין פרק א סימן כד. 15. שם, ד"ה אבשרא.

כאשר דרשין¹⁶ מ"תשמרו להקריב"¹⁷ דבעי ביקור, ובעי ביקור ד' ימים בתמידין כמו בפסח, דבכל מקום דכתיב שמירה לא סמכין ארוב וחזקה כאשר כתבו הפוסקים. ולא אישתמיט תנא בשום מקום דלימא אופני ביקור הקרבנות ממומי הפגמות אם בבשרא וטופרא או במיא ושמשא. אלא ודאי דדי שם בראיה בעלמא, וסגי בהכי לידע שאין שם פגם כדי חגירת צפורן. וא"כ ה"ה בסכין של שחיטה דדי בראיה בעלמא, וכמו דסגי בבדיקת סימנים לאחר שחיטה אם נשחט הרוב.

ואפילו בשיעור פחות מזה, דהיינו חגירת חוט השערה, כל בר דעת יעיד דבראיה בעלמא יכיר הפגימה. דהלא מקום הפגימה שאוגרת חוט השערה יותר גדולה מן השער, דהא אמתא באמתא לא יתיב¹⁸ וכיון דחוט השערה בכל מקום שיהיה הוא נראה לעינים, ק"ו מקום אשר אוגר את השער שכולט מתוך חלקת הסכין ונראה בהשקפה ראשונה.

אבל אם יש פגמות על חוד הסכין ואנו רוצים להבחין אם היא כשיעור או פחות משיעור, בין אי שיעורה כחגירת צפורן בין אם היא כדי חגירת שער, לאותו הבחינה בעיני תחבולות שונות.

לבדוק גודל
פגימה
במדויק
צריך
בדיקה

וכן הוא בביקור קדשים, אם רואין פגם באוזן או בנקבות ונפל בפגם זה ספק אם יש בו כדי חגירת צפורן או לא, ודאי בעי הבחנה רבה, ואולי עוד יותר קשה להבחין את זאת מבחודה של סכין. והא דלא נחות שום תנא להשמיענו אופן הבדיקה בזה, משום דהיא מלתא דלא שכיחא שתהיה הפגימה באופן שאין לעמוד בנקל על שיעורו. ואי מתרמי ליה הכי ואינו יכול לברר השיעור, יחמיר וירעה עד שיסתאב.

אבל בסכין, בכל סתם סכין יש בו פגמות קטנות, אפילו באה מן המשחזות של משחזיזי סכינים, כאשר נודע זאת בטוב לכל השוחטים, דאין במציאות שסכין הניקה מן המשחזיז או שהוא נשחז מחדש יהיה ראוי לשחיטה, כי רק אנו המדקדקים על פגימה דקה מן הדקה מתייגעים להשחזיז על אבנים שונים הנקראים ריים וגלעמשיינער עד שעולה בידנו להמציא סכין חד וחלק, בלי שום שינוי בהרגשת טופרא ולא בראיית שמש.

ולכן הני אמוראי דבדקו בשמשא ובמיא וכו' בדקו סתם סכינים שנראה בהם פגמות קטנות להבחין אם יש פגמות שיעור או לא. וכאשר פירש"י ז"ל על במיא ושמשא, וכן בכולם. ולא היה חילוק אצלם בין שחיטה

16. פסחים צו ע"א. 17. במדבר כח, ב. 18. פסחים קט ע"ב, אמתא באמתא היכי יתיב.

לכתחלה או ליפסול הנשחט, דכל שלא היה בהם פגם שתאגור המים או השמש או החוט השערה, אע"פ שנראה לעין, ומכש"כ שנרגש בטופרא, וכמש"כ הפלתי בסימן ח"י¹⁹ דאין לך פגימה קטנה שבקטנות שאינה נרגשת בצפורן למי ששלם בחוש הרגשה (ולקמן נדבר אי"ה מדברי הפלתי), היו שוחטין בה לכתחלה. אבל היה כשיעור הזה בפגימה, היו פוסלין אפי' בדיעבד.

ואל תאמר שמדעתא דנפשאי אני אומר כן, אלא כך מפורש בתורת הבית עצמו במשמרת שלו, וז"ל: "ומיהו לא שתהא פגימה כל דהו ממש הנראית לשמש פוסלת, דהא חוגרת אמרינן, אלא שאילו היתה נראית שם היו בודקין אותה לאחר מכאן אם תחגור שום דבר ואפילו חוט השערה. ובכך היו פוסלין אילו נמצאת פגימה אפילו כך אחר שחיטה", עכ"ל הזהב. הרי לך מפורש אומר דהני אמוראי לא בדקו בהני בדיקות אלא כשהיה נראית להם איזה פגימה כדי לעמוד עליה אם היא אוגרת או לא. אבל סכין שנראה לעין שאין בה פגם, לא בעי שום בדיקה אחרת. ואם לא היתה אוגרת כלום היו שוחטין בה לכתחילה. ואם היתה אוגרת חוט השערה לפי בדיקתם בנמצא כך לאחר שחיטה נמי פסלו.

וא"כ החמירו מצד אחד נגד רב חסדא דאינו פוסל אלא בחגירת צפורן, והם פסלו אפילו בחוט השערה, אבל הקילו לשחוט לכתחילה כל שאינו אוגרת כלום אף שנראה ונרגש הפגם, דכל שנראה ח"ה שנרגש כנ"ל. ולכן לא אמרו אלו לשון "צריכה בדיקה", דכל שלא ראו פגם לא בדקו יותר, אלא מר בדיק הכי ומר בדיק הכי במקום שהיה נראה פגימה והיה צריך להבחין אם יש בה כשיעור או לא.

ביאור
המחלוקת
בין רב
חסדא ורב
פפא ושאר
האמוראים

אולם רב פפא דאמר צריכה בדיקה אבשרא ואטופרא, והוא מאמר בפני עצמו ואין לו שייכות עם הני דלעיל. וגם לא אמר "רב פפא אמר" כמו שאומר במקום שיש מחלוקת בדבר, אלא "אמר רב פפא", ומשמיענו דראוי להחמיר מדרבנן לכתחילה שלא לשחוט בסכין פגום אפילו אין בו כדי שיאגור דבר מה. (אע"ג דלשון "צריכה" משמע שמעכב, עיין ברמב"ם הלכות שחיטה²⁰ בכסף משנה שם), אין זה קושיא, דהא אסכין קאי. וא"כ הכי קאמר צריך לבדוק, ואם מצא פגם כל שהוא, אפילו אין בו כדי שיחגור, אסור לשחוט בו. ועיין תוס' גיטין²¹ ודו"ק).

19. ס"ק א. 20. פ"א הכ"ד. 21. ד ע"ב, ד"ה אי מההיא.

והאי אבישרא דקאמר אינו דומה להא דקאמרו הני דלעיל דרב שישת בדיק בלישנא ובסורא אמרו בשרא אכלה בישרא לבדקה, כי בבשרא ובלישנא קאי אפגימות שבדק אותם בבשרא ובלישנא אי אוגרת, אבל צריכה בדיקה אבישרא ואטופרא קאי על בדיקת כל הסכין שצריכה כך. והבדיקה²² היתה אחא אם הפגימה אוגרת, אלא אם ירגיש במעביר את הסכין אבשר והצפורן איזה עיכוב, יהיה מה שיהיה, שוב לא ישחוט בו לכתחילה. והוא חומרא דרבנן שהחמירו האמוראים האחרונים. ומכוון מאמר רב פפא עם המאמר של רב חסדא דמנין לבדיקת הסכין מה"ת שנאמר "ושחתם בזה", כאשר כתבנו בריש דברינו.

ולא החמירו בזה אלא לכתחילה, כאשר הוכיח הרשב"א מהא דדמאי לסאסא דיש כאן הרגשת צפורן, והוא ממש כמו פגימה שאינה אוגרת וכשרה. ולדעת הרשב"א רק בדיעבד כשרה, ולא שישחוט בו לכתחילה. דניהו דהני אמוראי לא חששו אפילו לכתחילה אפגימה שאינה אוגרת כמש"כ הרשב"א, אבל בימי האמוראים אחרונים נתחדשה חומרא זו ואסמכוה אקרא דושחתם בזה.

וניהו דרבי יוחנן דהיה הרבה לפני ר"ח ור"פ אמר דלא אמרו להראות סכינא לחכם אלא מפני כבודו של חכם, באמת, היה מנהגם כך ורק מפני הכבוד, ולא מפני חומרא בבדיקת הסכין. אבל האמוראים האחרונים חידשו חומרא בבדיקה עצמה שלא לשחוט לכתחילה בסכין שנרגש בו אפילו פחות מחגירת חוט השערה.

ולפ"ז צ"ל דמאן דבעי דמאי לסאסא מאי, אדיעבד קמבעי ליה, דמסתפק שמא החמירו חכמים גם אדיעבד. וע"ז השיב רב אחא מאן יהיב לן מבישריה ואכלינן, ולא השיב דמותר לשחוט, דזה פשיטא דאסור אחר שהחמיר לבדוק אבישרא ואטופרא.

ושמחתי מאד שמצאתי בדברי בריטב"א ז"ל²³ וז"ל: "ודמאי לסאסא מותרת אף לירא שמים, דהא לגבי דידהו הוא דאיבעיא לן בלחוד, דאילו לשורת הדין פשיטא דשרי אף לכתחילה כיון שאין בה פגם (ר"ל פגם שיש בו חגירת כל שהוא. והוא לשיטתו בזה כאשר אבאר במקומו). והיינו דאחדר ליה מאן יהיב לן מבישרא ואכלינן (ור"ל דגם הוא שהוא ירא שמים היה אוכל). ומ"מ מהתשובה אנו למדין שהשואל היה שואל אף לדיעבד אי אכלינן מבשרא, דאי לא מאי אחדר ליה רב אשי", עכ"ל. ור"ל

22. נראה דצריך להוסיף "לא". 23. חולין יז ע"ב ד"ה רב חסדא אמר.

דניהו דלפי פירושו דהאיבעיא הוא לירא שמים מצד מדת חסידות, והיה מוכרח ר"א להשיב לו דגם בעצמו שבודאי נהג בחסידות היה אוכל, מ"מ היה לו להשיב "מאן יהיב לן האי סכינא ושחמינן ביה".

הרי שלך לפניך דלשיטת הרשב"א באמת אדיעבד היה האיבעיא ולא ממדת חסידות, כי לכתחילה בלאו הכי ידע דמדינא אסור מכח חומרא דרבנן. (והרמב"ם²⁴ דפסק בסאסא שוחמין בה לכתחילה, לשיטתו הדין כן כאשר אבאר בס"ד).

ואי קשיא לך איך אפשר לפרש דהאיבעיא דדמיא לסאסא קאי אדיעבד, דהא סאסא כפי פרש"י ושאר ראשונים, וכמו שכתב בפירוש הרא"ה בבדק הבית שם, הוא מחמת השחזה אתא, שלא נפל ממנו מה שנקרא אצלינו דרענטיל והוא ידוע אצל השוחטים, ועי"ז מסתבך האצבע בו, וא"כ אסור לשחוט בו לכתחילה, ע"כ דמבעיא ליה בעבר ושחט, ולמה לא מיבעיא בנמצא לאחר שחיטה פגימה שאין בה חגירת כל שהוא רק נרגשת.

וי"ף דבאמת פשיטא ליה דכשר בכי האי גוונא, דהא גם בנמצא פגימה גמורה לאחר שחיטה לא הוה אלא ספק נבלה כמו שפסק הרמב"ם בהלכה כד. או י"ל דדוקא כשפשע ושחט בסאסא דאסור לכתחילה איבעיא ליה אי קנסינן משום דעבר אתקנתא דרבנן שלא לשחוט לכתחילה בה.

אף דהאמת אהוב מכל, ואני רואה שהרשב"א לא היה סובר כן. דבתורת הבית²⁵ מתחיל לסדר דיני פגימת הסכין היוצאים מן המשנה עד מימרא דרב חסדא דמנין לבדיקת הסכין מה"ת, וביאר דין אוגרת וסכסכת ומשמיט האי דמיא לסאסא מכל וכל. ורק אח"כ כשפלפל בדין בדיקת הסכין שהוא ענין בפני עצמו, הביא ראיה לשיטתו מהא דדמיא לסאסא. מזה קל להבין דלא מצא הרשב"א ז"ל בזה שום חידוש דין מה דלא שמעינן מביאור שיטתו, דכיון דמסביר לן דכל פגימה שאין בה אגירת דבר מה כשרה עכ"פ דיעבד, ממילא שמעינן דגם דמיא לסאסא כשרה. ואי כדברינו דהאיבעיא היה אי עבר ושחט במה שאסרו חכז"ל מאי דינו, הרי הוא דין חדש דלא שמעינן מהא דלעיל. דשם איירי בנמצאת פגימה לאחר שחיטה שנעשית מחמת השחיטה שהיא כשרה כשאינה אוגרת כל שהוא. אלא ודאי דלא נחית הרשב"א ז"ל לחלק בזה ולפרש כן האיבעיא. אלא דהוא ז"ל באמת אינו מפרש דמיא לסאסא כרא"ה ז"ל, אלא דקאי אסכין שנמצא פגום אחר שחיטה

מדוע לא
הסתפק
בנמצא
אחר
שחיטה
דמיא
לסאסאה

הרשב"א
מפרש
דמיא
לסאסאה
אחר
שחיטה

24. הלכות שחיטה פ"א ה"ח. 25. שם, בשער השני.

שאינן בה חגירה, וקרי ליה דמיא לסאסא פגימה כוז, כי כן כתב בתורת הבית בסוף דבריו וז"ל: "ומיהו לאו דוקא כל שהוא וכו', אבל כשאינה אוגרת שום דבר כשירה, והיינו דמיא לסאסא", עכ"ל. הרי דמפרש דהאיבעיא היה על פגימה שאינה אוגרת, והש"ס מציין הפגימה שאינה אוגרת במה שמדמה אותה לסאסא, דהיינו זקן שכולת שאינו אוגר אלא האצבע מסכסך בו, כך האי פגימה שנמצאת אחר השחיטה אין בה חגירה אלא הרגשה.

ואחרי כתבי כל זאת, מצאתי שהפרי מגדים (סימן י"ח במשכצות זחב אות ב'²⁶) הרגיש בדבר דהרשב"א והר"ן ז"ל לא הביאו הא דרב פפא בין הני אמוראי, להוכיח דלית הילכתא כר"פ. (והתבואות שור'²⁷ לא דק והביא בשם רשב"א ור"ן גם דר"פ). ורא"ש²⁸ הביאו משום דנקט גם אבשרא, שהיא בדיקה היותר מעולה. ותמה²⁹ למה השליכו שוחטי זמנינו בדיקה זו. אבל על זה דהרשב"א לא הביא הא דר"פ לא תירץ כלום. וזה פלא, דהלא הרשב"א בעצמו במשמרת שם בדחותו שיטת הרא"ה דרוצה לפרש דר"פ היינו דר"ח מהא דאמר ר"פ אבשרא, כתב וז"ל: "דאי בחגירת צפורן כר"ח בשרא למה צריכה, הלא הבשר מרגיש כל שהו אבל אינו חגור בפגימה, אלא ודאי משום דפגימת הסכין בכל שהוא", עכ"ל. הרי דבעצמו הוכיח מדר"פ דלא כר"ח.

אבל לפי שאמרנו ניהא דמר"פ לא מצי מדייק, משום דהרשב"א סובר דהאי בדיקה צריכה לכתחילה מחומרא דרבנן, שהחמירו שלא לשחוט בסכין שאינה חדה וחלוקה מכל וכל, אבל לא אדיעבד. אבל הני אמוראי כיון דלא אמרו לשון אצרכתא, וגם איכא בהן דאי אפשר לומר עליהם דהקפידו על פגימה שאין בה חסרון, דמאן דבדקו במיא או בחוט השערה ע"כ דבדקו גודל הפגימה כמה היא ולא בהרגשה לחוד, וסובר הרשב"א דעל כרחך פליגו אדר"ח להחמיר בשיעור פגימה. אבל להרא"ה משיב שפיר, דהוא ז"ל שרוצה להשוות מימרא דר"פ עם ר"ח ואטופרא דקאמר היינו חגירת צפורן, והוא כדעת הרא"ש שנבאר אי"ה במקומו, והני אמוראי לכתחילה היו מהדרין על בדיקה היותר מעולה, ע"ז השיב שפיר, דאיך אפשר להעמיס בדר"פ הא דר"ח, כיון דבעי נמי אבשרא דהוא ודאי פחות מחגירת צפורן. אלא ודאי דהני אמוראי מדינא קאמרו, ור"פ צריכה לכתחילה קאמר. כן פירוש האמיתי בקושיות הרשב"א על הרא"ה.

מתוך למה
הרשב"א
לא הביא
ראיה מרב
פפא

26. ד"ה גם. 27. סימן יח סק"ה. 28. חולין פרק א סימן כד. 29. הפרי מגדים.

הרא"ה
משוה
שיטות ר"פ
ור"ח
והרשב"א
חולק

וְדַע דלכאורה לא הקשה הרשב"א מידי להרא"ה, כי הרא"ה לא רצה לאמר דר"פ חגירת צפורן קאמר וכו', אלא אדרבה, ר"ח דקאמר חגירת צפורן, כוונתו הרגשת צפורן וכו', וכמש"כ הרא"ה דהאי חגירת צפורן אינו מלשון "חגורה" אלא מלשון "חגירה", עיי"ש. וא"כ ודאי צפורן לגבי הרגשה היא עדיף עכ"פ כמו בשרא, וכאשר גם הדרישה ז"ל³⁰ רוצה להעמיס כן בשיטת הרא"ה, עיין לקמן בשיטת הרא"ה. וא"כ לא פריך הרשב"א ז"ל מידי.

אבל זה אינו דהרשב"א דן את הרא"ה דחזר תוך כדי דיבור, דתחילה רצה להשוות הני מ"ד דלא פליגו אדר"ח משום דלא אצרכתא קאמרי אלא לרווחא דמלתא, ור"פ דקאמר אצרכתא היינו דר"ח. ואז ע"כ עדיין לא עלה על דעתו לפרש דר"ח לאו דחוגר קאמר אלא בהרגשת צפורן סגי, דא"כ איך אפשר לומר הני אמוראי החמירו לכתחילה יותר. חדא, עד כמה ליחמרו וליוזל כיון דלר"ח פסולה כל פגימה הנרגשת, אף שאינה אוגרת כלום. ועוד, דאיך נאמר דבר זר ומוזר דבמיא ובחוט השערה הרגישו יותר מהרגשת צפורן.

אלא ודאי דבתחילה רצה הרא"ה להשוות הפלוגתא כמו הרא"ה, דר"פ נמי חגירת צפורן קאמר, ואתו הני אמוראי והחמירו יותר לכתחילה, וע"ז השיב הרשב"א כנ"ל. ואח"כ השיב הרשב"א על סוף דבריו של הרא"ה שחזר ע"כ ממה שקאמר בתחילה וקאמר בדרך "אי נמי" דיש להשוות האמוראים בהיפך, דנאמר דר"ח הרגשת צפורן קאמר, ואז הני אמוראי ע"כ הקילו נגד ר"ח, אלא כיון דר"פ מסיק דהכי צריכה, פסקינן כר"ח ור"פ ורבא וכל הני דאמרו יישר, ולא כהני אמוראי דהקילו. וע"ז שחק הרשב"א כאשר תראה במשמרת שם.

ומתוך דבריו תראה שכן הוא, שתחילה השיב על הא דלעיל, ואח"כ הביא דברי הרא"ה וז"ל: "עוד כתב כאן לישנא דתחגור בה צפורן אינה מלשון חגורה וכו'". וכתב על זה הרשב"א וז"ל: "א"כ חזר לומר שפגימת סכין בכל שהוא", עכ"ל. הרי שלך לפניך דדן אותו לחזור מדבריו הראשונים. ובאמת אין פירוש אחר לדבריו של הרא"ה ז"ל בשום אופן אלא לגרוס בו תיבות "אי נמי", דמי פתי יאמר דהני אמוראי דבדקו במיא ובחוט השערה החמירו עוד על הרגשת צפורן.

ושמא תאמר דאין אנו חיינ מפומיה של הרשב"א ז"ל, בעל ריבו של הרא"ה, שמפרש דבריו נגד פשיטותן. ועדיין תאמר שהרא"ה מפרש חגירת צפורן היינו הרגשה, ומ"מ סובר דהני רבנן דבדקו החמירו עוד יותר, ונאמר דמעשה נסים עשו כשבדקו במיא ובחוט השערה אשר אין אנו יכולים להשיג אותן מה שעשו בלאט מעשיהם. אראך כי מוכח כן מדברי הרא"ה בעצמו כאן, ויותר ממה שכתב בספר החינוך שלו.³¹

דהנה הרשב"א הוכיח תרתי, חדא דהני אמוראי פליגו אדר"ח ומחמירין בפגימת כל שהוא. ולעומת זה מוכיח נמי דכל שהוא לאו דוקא מהא דאוגרת שנינו ועוד דדמיא לסאסא כשרה, הרי דלא מיפסל בהרגשה לחוד. והנה על ראיה האחרונה משיב הרא"ה ז"ל בדוחק לחלק בין סאסא שאינו מגוף הסכין ובין פגימה שבגוף הסכין. אבל על הראיה הראשונה שהיא העיקרית, דאוגרת שנינו, לא השיב מאומה. הלא דבר היא. וגם הרשב"א בתורת הבית לא דחה שיטתו השניה של הרא"ה דהרגשת פגימה פוסל מהא דאוגרת בעינן, ולמה.

שנית, נראה מה שכתב הרא"ה ז"ל בספר החינוך שלו, דשם חזר מדבריו שכותב כאן בין מתחילת דבריו ובין מסופם. וכנראה תפס שיטת הרמב"ם ז"ל שאבאר במקומו בס"ד. ושם בחינוך שלו (מצוה תנה) מבאר שם דיני חמישה הלכות שחיטה, וכתב על כל אחת מהם לשון "פסולה", דאם שהה שחיטתו פסולה, וכן בדרסה מבאר דיניה ומסיים "שחיטתו פסולה", וכן באינך מסיים בכולן לשון "שחיטתו פסולה". ואח"כ כתב וז"ל: "וגם כן צריך לדעת ענין בדיקת הסכין שהצריכו חכמים לבדוק אותו עם הצפורן ועם הבשר ושלוש רוחותיה של סכין, ואם נרגיש בו פגימה אפילו כל שהוא, השחיטה אסורה", עכ"ל. ומי לא יודה דבדיקה מפגימה כל שהיא לפי דבריו דרבנן היא, שכתב "שהצריכו חכמים", ובמצא פגימה כל שהיא "השחיטה אסורה" ולא "פסולה" כמו שכתב בשאר הלכות שחיטה.

אבל לפי האמור, דהרא"ה דרך אי נמי קאמר דרב חסדא הרגשת צפורן קאמר, ניחא. דלפ"ז לא ביאר לן בהני רבנן דבדקו במיא וכו' מה תהיה עליהם. אבל הענין כך הוא, דלפי פירוש זה צ"ל דהמה הקילו (ופלוגתם בזה, ואיך יתיישב הסוגיא תמצא באורך בביאור שיטת הרמב"ם). ולכן לא הוצרך הרא"ה לדחות ראיית הרשב"א דאוגרת קתני, דשם מדין תורה קאמר, ור"ח ור"פ מדרבנן ומ"ושחתם בזה" קאמרו. ורק מהא דסאסא קשה דשם התיר רב אשי, ולכן מתרין.

ומכל האמור תראה עד היכן הדברים מגיעים, שעל סמך דברי הרא"ה לפי פשטותם, כתבו האחרונים דהני אמוראי החמירו יותר מהרגשת צפורן, עד שכתב המהרש"ל³² מובא בטורי זהב (ריש סימן ח"י), דמשום הני אמוראי ראוי להחמיר אפילו על פגימה שאינה אוגרת כלל, ואחריו כל האחרונים כמעט שפכו סוללה על הב"ה שהקיל באיסור תורה, ולפנינו נדבר מזה אי"ה.

אבל כאן אזכיר רק את דברי הפלתי ז"ל³³ שהוא הגיע להחלטה האמתית הלזו דהרגשת טופרא היא הבדיקה היותר מעולה ואין להחמיר יותר, מפני שאי אפשר דפגימה שאינה נרגשת בצפורן יהיה אפשר להכירה באופן אחר, ושכן העידו לפנינו כל השוחטים המופלגים שלו, והוא אמת לאמתו, וכל המכחיש את זאת בטלה דעתו אצל כל אדם. וממילא מיושב לו הרמב"ם דלא סתר את דבריו שכתב כאן בהלכות שחיטה³⁴ שיעור פגימה בכל שהוא, ובהלכות בית הבחירה³⁵ שיערה בחגירת צפורן, דכוונתו על הרגשת צפורן, והוא ממש בכל שהוא, והיינו כדעת הרא"ה הנ"ל.

פגימה
שאינה
נרגשת
בצפורן א"א
להרגיש
באופן אחר

אלא דלפ"ז מה נעשה עם הני אמוראי דבדקו בשאר מילי. והפלתי הלא מודה דא"א לומר דהם החמירו עוד יותר, דהא העיד דבדיקת טופרא הוא החומרא היותר גדולה. ולכן המציא המצאה נפלאה ואומר דודאי בדיקת טופרא הוא היותר מעולה להרגיש פגימה דקה מן הדקה. אבל ידוע דהרגשת בני אדם אינם שוות, יש שמרגיש דקה מן הדקה, ויש שאפילו גדולה אינו מרגיש, והכל לפי הרגשת האדם ועוצם בינתו, והתורה דברה בודאי מאדם השלם בחוש המישוש, אבל הני אמוראים לעוצם קדושתם יראו לנפשם אולי אין להם הרגשה נכונה על בוריה כפי הראוי, לכך בחרו בדרכים שונים אחרים לחקור מה שא"צ כ"כ הרגשה, במיא בשמשא וכדומה וכו'. ומסיים וז"ל "כי עיקר הפגימה אשר לנו במסורת הלכה למשה מסיני היא חגירת צפורן וכו', וזה ברור ובטלו כל המחלוקות", עכ"ל.

ביאור הני
אמוראי
דבדקו
בשמשא
ובמיא

הנה כל הרואה דברים אלו משתומם על גאון וחכם כמותו איך הוציא קולמוסו דברים אלו. כי חוץ ממה שכתב בחילוף כח הרגשה שאינה שוה בכל ומי שהוא שלם בחוש המישוש מרגיש אפילו פגימה דקה מן הדקה אשר על זה העידו השוחטים שלו ואשר ע"ז גם אני מעיד מכח הנסיון של ארבעים שנה, חוץ מדברים אלו כל מה שדן מכח זה הוא במחילת כבוד תורתו שגגה שיצאה מלפני השליט, כאשר אבאר.

ד' קושיות
על היסוד
הנ"ל

32. ים של שלמה חולין פרק א סימן לח. 33. סימן יח סק"א. 34. שם הי"ד. 35. פ"א הי"ד.

א מה שכתב בתחילת דבריו וכפל לבסוף, כי הלכה למשה מסיני דברה מאדם היותר שלם בחוש הרגשתו, הוא טעות גמור במחכ"ת. כי איה מצא הלכה למשה מסיני על פגימת הסכין כלל. לא מיבעי לדעת הבה"ג דעיקור של הלכות שחיטה הוא שישחט סימנים עקורים, אשר כן פסקין ברמב"ם³⁶ ובשולחן ערוך³⁷ ודלא כרש"י³⁸, לפי שיטה זו אין כאן הלכה כלל על שוחט בסכין פגום, אלא דלא צריך הלכה, דאין זה שחיטה אלא חניקה כמש"כ התוס' (ט ע"א³⁹). אולם גם לשיטת רש"י ז"ל דעיקור היינו שישחט בסכין פגומה לפי מה שפירשו התוס' הנ"ל דעת רש"י, מ"מ לא אתא ההלכה שלא ישחוט בסכין פגומה שיהיה מקום לדון על איזה פגימה כוונה ההלכה, אלא ההלכה אתא שלא לעקור הסימנים בשעת שחיטה (ולקמן נדבר בארוכה משיטות אלו). ועיין בשו"ת ק"ז החת"ם סופר (יורה דעה סימן ט"ו) שכתב לענינו שם וז"ל: "אטו פגימה נאמרה למשה מסיני, עיקור ושהי' נאמרה", עכ"ל הזהב. ועל אותה פגימה שיש בכחה לעקור הסימנים כוונה הלכה למשה מסיני, ונמסר לחכמים לשערה בעוצם בינתם. אבל על האדם אין כאן לדון כלל. ואיך עלה על דעת הפלתי לבדות מלכו הלכה למשה מסיני שלא היה ולא נברא?

ב ואפילו היה כדבריו דהלכה למשה מסיני בא על פגימת הסכין ושיעורו כחגירת צפורן, מנא ליה דהתורה דברה מאדם היותר שלם בחוש הרגשתו, כיון דבעצמו מעיד דאיכא בזה מדרגות שונות, א"כ מסתמא מסתם בן אדם דברה תורה, והלא מקרא מלא כתיב⁴⁰ "וזבחת ואכלת" לכל איש ישראל שחורש וקוצר ועובד את אדמתו שיוכל לזבוח מבקרו ומצאנו.

ג עוד, אלא דבכל שיעורי התורה כמו בזית וכיצה אגודל ואמה, הכל אנו הולכין בו אחר שיעור בינוני, ואיך נאיד כאן מכלל התורה להצריך כאן אדם היותר שלם שירגיש אפילו פגימה דקה מן הדקה שאינה נרגשת רק ליחידי סגולה, ואשר הרגילו עצמם בבדיקה זו ימים רבים?

ד איך עלה על דעתו לפסול מהלכה למשה מסיני כל פגם שנרגש בצפורן של אדם השלם, וכי לא ראה בגמ' (חולין יז ע"א) דאבוה דשמואל פגם ושדר פגם ושדר, ושלחו לו כמגירה שנינו, ופירש"י שעשה פגימות הרבה שאינם דומות זו לזו ושדר לארץ ישראל לידע איזה אסורה ואיזה כשרה, ושלחו ליה כמגירה שנינו, עיי"ש בפירש"י⁴¹ וברש"י ישן שהובא בשיטה

36. הלכות שחיטה פ"ג ה"ד. 37. סימן כד סעיף טו. 38. חולין ט ע"א ד"ה שהייה.

39. שם, ד"ה כולוהו. 40. דברים יב, כא. מפסק זה למדו חכמים שישנם הלכות שחיטה, יעוין חולין כח ע"א דתניא רבי אומר וזבחת וכו'. 41. ד"ה כמגירה שנינו.

לא מצינו
הלל"מ על
פגימת
סכין

התורה
מדברת
באדם בינוני
ולא בשלם
בחוש
הרגשה

לא עלתה על
דעת אבוה
דשמואל
לפסול
פגימה
שאינה
נרגשת

מקובצת⁴² הנדפס בש"ס ווילנא. וכי עלה על דעתו דהני פגימות הכשרות שעשה אבוב דשמואל לא הרגיש בצפרנו, והוא בעצמו מעיד שאין במציאות פגימה קמנה שלא ירגיש אותה אדם השלם.

ודמיו לסאסא שהכשירו בגמ' יוכיח, הלא מורגשת לכל בני אדם, וכמו שכתב הרשב"א בתורת הבית וגם הרא"ה ז"ל, וכנ"ל.

ולא עוד, הרי בריש פרק ו' מבכורות⁴³ שנינו במומי בכור, "נפגמה אזנו" ו"נסדקה", ופירש"י שם⁴⁴ "פגימה אינה בלא חסרון, אבל סדק משמע נמי בלא חסרון". וכיון דבסכין של שחיטה פגימה שנינו והיינו דאית בה חסרון, א"כ נסדקה הסכין כשר לשחיטה מדינא דגמרא⁴⁵. וכי יאמר הפלתי שסדק שהוא נראה לכל אדם לא נרגש בצפורן. הלא אמת לאמתו הוא מה שכתב דהרגשת צפורן של אדם השלם לית טב מיניה, והרי גם אנו לדינא לא סמכינן אראיית שמשא לשחוט בלי בדיקת טופרא, ולהיפך, אטופרא סמכינן כידוע, ואיך מצא ידיו ורגליו בכל זאת?

ד והוא היותר תמוה יותר מן הכל, שכתב דהני אמוראי דבדקי במיא ושמשא וחוט השערה, מרוב קדושתם חששו אולי אין חוש הרגשתם שלימה ולכן לא סמכו על בדיקת טופרא שלהם ובדקו בהני. ותמהני, הלא במערבא ובנהרדעא שנינו כאן, הרי דבכל העיר ובכל ארץ ישראל נהגו כך, ולא רק אנשים פרטיים.

אם נחשוש
לשלמות
הרגשה אין
לדבר סוף

ולא עוד, דאם מחמת קדושתם חששו שמא אין להם הרגשה טובה, למה לא בחרו באנשים שיש להם הרגשה מעולה, וסמכו על בדיקת שמשא ומיא, שבטח אי אפשר לעמוד על פגימה דקה מן הדקה שנרגשת למרגיש טוב, כאשר העיד הפלתי בעצמו וכאשר מובן לכל בר דעת שכן הוא.

ולא עוד, אלא איך לא חששו על חוש הראות שלהם שנחלש, וכי חוש הראות שווה בכל אדם, אתמהה. הלא נהפוך הוא כידוע לכל.

כללא דמלתא, דברי הפלתי המה שגגה שיצאה מלפני השליט, אשר דברי הרא"ה, הסתומים לפום רהיטא, גרמו לו לבוא לידי כך. אבל האמת בפירוש דברי הרא"ה כמו שכתבתי.

42. אות ה. 43. לו ע"א. 44. ד"ה פגימה. 45. כן כתב התבואות שור סימן יח סק"ו.

וְלִפְנֵי איכא בין שיטת הרשב"א לשיטת הרא"ה :

א דעת הרשב"א פגימה שאוגרת חוט השערה פוסל מן התורה משום דפליגו הני אמוראי ארב חסדא. ולדעת הרא"ה גם זאת מדרבנן, כאשר תראה בביאורי לשיטת הרמב"ם לקמן.

ב וממילא פגימה דאינה אוגרת, לדעת הרשב"א כשרה בדיעבד, אבל לא לכתחילה, מכח מימרא דרב פפא דבעינן אטופרא ובשרא, דהיינו הרגשה שהיא אצרכתא לכתחילה ולא לפסול כיון שאינה אוגרת. ולרא"ה פוסל אף בדיעבד מדרבנן, משום דהיינו מימרא דרב חסדא דכוותיה פסקינן.

ג דמאי לסאסא לרשב"א היינו פגימה שאינה אוגרת, ואין לשחוט בה לכתחילה. ולרא"ה כסאסא כשרה אף לכתחילה, ודו"ק היטב.

שיטת הר"ף לפי פירוש הרא"ש ז"ל, כפי שהבינו בנו הטור. דלעולם

הלכתא כר"ח דפגימה אינה פוסלת אלא כחגירת צפורן, והא

דהשמיט הר"ף הא דר"ח משום שהביא הא דר"פ. וז"ל הרא"ש ז"ל⁴⁶: "רב

אלפס ז"ל לא הביא הך דרב חסדא, יש שמפרש דעתו שהוא סובר דהנך דבדקו בשמשא ובמיא ורב פפא דבדק אבשרא ואטופרא פליגי אדרב חסדא וכו', ולי נראה כיון דפסק דבעינן לבדוק אבשרא ואטופרא, היינו כדי שתחגור בה צפורן, דכל פגימה שמרגיש בצפורן היינו שתחגור בה הצפורן, הלכך לא הוצרך להזכיר ההיא דרב חסדא, עכ"ל.

והנה אם תדקדק קצת תראה כי כאשר הביא הרא"ש האי "יש שמפרש",

שהוא הרמב"ן הרשב"א והר"ן ז"ל, מוסיף על דבריהם, כי הם לא

הזכירו בדבריהם בין הני אמוראי דפליגו אדר"ח את ר"פ דאמר שצריכה בדיקה אבשרא ואטופרא, רק הני אמוראי דבדקו בשמשא ובמיא וכו', וכאשר ביארתי לעיל דבכוונה גדולה השמיט האי דר"פ, דלא דיבר מבדיקת הסכין שלאחר שחיטה כדי לפסול השחיטה, אלא מבדיקת הצריכה קודם השחיטה מדרבנן מקרא דושחטתם בזה, ומה ליכא סתירה לר"ח דדיבר מעיקר שיעור פגימה הפוסלת מה"ת לאחר שחיטה. אבל הרא"ש כולל עמהם גם האי דר"פ, וע"כ דלא דקדק בזה דר"פ לא שייך כלל בהדי אינך דמשום הכי לא אמר "ורב פפא אמר" רק "אמר רב פפא", וגם לישנא ד"צריכה" שמורה על בדיקה לכתחילה ולא שתפסול השחיטה, כי הוא ז"ל סובר דליכא

שיטת
הר"ף
אליבא
דרא"ש לפי
הטור

כמה פרטים
בסוגיא
שפירש
הרא"ש לא
כרשב"א

כאן שום בדיקה דרבנן ולא פגימה דרבנן, ואין חילוק בין לכתחילה ובין לאחר שחיטה, וכל פגימה שאין בה כדי חגירת צפורן, אפילו אם חוגרת חוט השערה שוחטין בה לכתחילה. דאל"כ לא היה מצי לכלול האי דר"פ בהדי אינך ולהוכיח ממנו דלא כר"ח, כיון שהוא מדבר מלכתחילה, ומה ענין זה להא דר"ח שמיירי מפגימה הפוסלת מה"ח. ומהאי טעמא מצי לתרץ הרי"ף בפשיטות דכיון דהביא הא דר"פ, לא צריך להביא הא דר"ח. הרי דתירוצו כבר היה מונח בכח במה שכלל בקושיא את ר"פ בהדי אינך.

גם לא דקדק בין אבשרא ובין בבשרא ובלשנא, אשר הערתי בזה למעלה, ומפרש אבשרא כמו בבשרא. ור"ל דחותך בתוך עור האצבע כמו שעושין השוחטים לבחון חידודו של הסכין. כן ס"ל שהיו בוחנין אם עוקר העור או חותכו.

אבל צריכה שיטה זו ביאור רחב, והרא"ש קיצר מאוד. והטור שמפרש כן שיטת אביו, אחד מעמודי ההוראה הוא, וצריכין אנו למשכוני נפשאנא כדי שתהיה שיטתו עכ"פ ראויה להעמידה. כי מאוד עומד כנגדו מה שביארנו למעלה דעל חגירת צפורן לא בעינן שום בדיקה של הני בדיקות אלא בראיה בעלמא סגי כמו בקרבנות. וגם מה יענה על הא דהביא הרי"ף הני דבדקו בשמשא ובמאי וכו' דעכ"פ פליגו אדר"ח. ומכש"כ דקשה על הא דאיבעיא דמאי לסאסא מאי, הרי דאפילו על פגימה בלא שום חסרון היה מסתפק ושואל, וכמו שהקשה הרישב"א בתורת הבית.

ויותר מכל זה קשה בדיקה לחכם מאי עבדתא, כאשר כתבנו בריש דברינו.

וראיתי לקדושת זקני החת"ם סופר זצ"ל בחידושו לחולין⁴⁷ דאמר פרפרת נאה. דבאמת ר"ח לשיטתו דאין פגימה פוסלת אלא כדי חגירת צפורן, ס"ל דהבדיקה לחכם אינו אלא משום כבודו ולא משום לתא דאיסורא, משא"כ לרמב"ם⁴⁸ דפסק שיעור פגימה בכל שהוא, איכא בבדיקה לחכם משום לתא דאיסורא.

ודבר זה נאה לאמרו בדרך חידוד לתלמידים, אבל אינו אמיתי, כי כל הכבוד הלזה הוא רק מפני שבדיקת סכין בעי חבנת הלב וישוב הדעת, אבל מה שיש ביד כל אדם להבחין בהשקפה ראשונה אין בזה שום

כמה
קושיות
בסוגיא
לשיטת
הרא"ש

47. יז ע"ב, ד"ה משום. 48. הלכות שחיטה פ"א הי"ד.

כבוד לחכם, וכמו בבדיקת סימנים דלא עלה על דעת אדם מעולם לומר שיהיה כבוד לחכם שיבדוק הוא אם נשחט הרוב. אבל עשה אונן כאפרכם ושמע בירור שימת הרא"ש ז"ל לפי דעת המור.

הנה הרא"ש סובר כפי שתראה דהא דאצריך רב פפא בדיקה אבשרא ואטופרא היינו הך דרב חסדא, והבדיקה היא אם אין בסכין כדי חגירת צפורן. ואפילו אם יש בו כחגירת משהו פחות מצפורן, מותר לשחוט בו לכתחילה. וא"כ תו אין לתמוה למה לי בדיקה אבשרא ואטופרא ולא די בראיה בעלמא, דלפי שיטה זו לא בעינן השחזה כמו השחות חלפים שלנו שאין בהם פגימה כלל, אלא מיירי בסכין הבאה ממשחות גדולה כשאר סכינים שמשחזים אותם כדי שיהיו חדים לחתוך בהם. ולכן בעי בדיקה מפגימה שהיא כחגירת צפורן. ושפיר נקט ר"פ לישנא ד"צריכה", משום דקאי על סתם סכין דאית בה פגימות, דסתם סכין הכי הוה וצריכה בדיקה להבחין בין פגימה לפגימה שלא תהיה גדולה כחגירת צפורן. ובחינה זו צריך עיון והבנת חלב כמו סכין חד וחלק המיוחד לשחיטה לבדקו מפגימה כל שהוא.

ונייהו דכתבנו למעלה דגם בבדיקת סימנים אם אירע שחיטה מצומצמת בעי הבחנה יתירה ביישוב הדעת לשער בין מחצה על מחצה ודין רוב, ומ"מ לא בעי חכם, אבל התם אינו מתרמי זאת אלא לעתים רחוקות, ומלתא דלא שכיחא היא. אבל כאן כל סתם סכין בחזקת פגום הוא, ולכן שפיר בעינן חכם משום לתא דאיסורא או משום כבוד לכל מר כדאית ליה, כדי שיבחין בין פגימה שיש בה כדי חגירת צפורן לפגימה שהיא פחותה כל שהוא מחגירת צפורן.

ולפ"ז מתפרש הגמ' דפריך על ר"ח "פשיטא, דכי נקיב טרפה" כפשוטו, דודאי סתם סכין בעי בדיקה מה"ת, דשמא הני פגימות שמן הסתם יש בו, אית בהו שיעור חגירת צפורן ומיטרף בהכי. וע"ז מתרין "בדיקה לחכם קאמרינן" נמי כפשוטו, דלהראות לחכם קאמר, ואסמכתא בעלמא הוא שלא לסמוך על הטבח, או משום כבודו של חכם או משום לתא דאיסורא. אבל עיקר הבדיקה להבחין בין הפגימות הוא ודאי מן התורה. והני אמוראי דבדקו בשמשא ובמיא וכדומה נמי בדיקה קודם שחיטה הוה, והחמירו על עצמם אפילו על פגימה פחות מחגירת צפורן, כי היא⁴⁹ מעיקר הדין, אבל הם החמירו. אבל כולי האי לא החמירו לבדוק בהרגשת צפורן, ולכן לא קאמרו "צריכה".

49. ר"ל חגירת צפורן.

ר"ח ור"פ
מדברים
בסתם
סכין
לבדוק
שיעור
הפגימות

סתם סכין
בחזקת פגום

ביאור
הקושיא
פשיטא
והתירוץ
לחכם
קאמרינן

הריטב"א
ג"כ מפרש
כרא"ש

וכן כתב הריטב"א ז"ל, וז"ל: "וכל מה דאמרין בהני אמוראי אינו אלא בתחילה, ולא עבדו הני מדינא ממש, דהא לא נקט חד מינייהו לישנא דאצריכתא. אלא הני בדקו והני לנהוג בו חומר בעצמן כראוי לכל בעל נפש לדקדק בזה לכתחילה הרבה שלא לזלזל בו. ולא אמרו אצרכתא אלא בבשרא וטופרא ואתלת רוחתא, דהא ודאי צריך לכתחילה. אבל בדיעבד הכל מודים כר"ח שאינו נפסל אלא בחגירת צפורן. ודמיה לסאסא, שאין בו פגם כלל, התירו לשחוט בו אפילו לכתחילה וכו'", עכ"ל. הרי כי גם הריטב"א ז"ל שהביא כאן שיטת הרא"ש דהלכתא כר"ח, סובר כן דהני אמוראי החמירו על עצמם. ומשום דלכל בעל נפש ראוי לעשות כן, הביא גם הרי"ף ז"ל בהלכותיו הני אמוראי להתלמד שממנם ילמדו וכן יעשו יראי ד' המדקדים במצוות.

הריטב"א
אינו משה
שיטות ר"פ
ור"ח

אבל מה שכתב הריטב"א ז"ל דאצרכתא דר"פ הוא מדינא, ומפרש בדדיקה אבשרא וטופרא היא מפגימה פחות מחגירת צפורן היא לפלא בעיני. כי כפי הנראה הוא אינו רוצה ליישב פסק הרי"ף ז"ל, דלפי שיטתו לא מתיישב הרי"ף במה שהשמיט הא דר"ח, דלדידיה לא מצינו לישב זאת כמו שכתב הרא"ש דנכלל בדברי ר"פ דבעי אבשרא וטופרא לכתחילה והוא כדי חגירת צפורן, דהא לדידיה בדיקת ר"פ היא לכתחילה ובפחות מחגירת צפורן. וע"כ עדיין שיעור הפוסל בדיעבד לא שמענו, אלא דהריטב"א לא רצה ליישב שיטת הרי"ף בסוף דבריו, אלא דרך דרך לעצמו כאשר יראה המעיין בו.

ונחזור לביאור שיטת הרא"ש ז"ל, כי חסרנו משיטה זו כמעט כל התלונות. אבל הא דמסתפק בעל האיבעיא "דמיה לסאסא מאי", אפילו נפרש דלכתחילה ולבעל נפש קמיבעי כמש"כ הריטב"א ז"ל, עדיין קשה דמה עלה על דעתו להחמיר אפילו לבעל נפש, כיון דגם הני אמוראי דבדקו במיה ובשמשא מצד מדת חסידות ולכתחילה, רק לצאת מחשש פגימה פחות מחגירת צפורן בדקי, אבל פגימה בלא חסרון כלל מחיכי תיתי להחמיר. והרי תראה דהריטב"א ז"ל כתב "ודמיה לסאסא מותרת אף לירא שמים", והוא לשיטתו דהני אמוראים החמירו על נפשם לכתחילה אפילו על פגימה בלי שום חסרון, ולכן יש מקום להאי איבעיא. ואדרבה, צריך הסבר למה פשטה רב אשי לקולא, כיון דהני אמוראים החמירו על עצמם בפגימה בלא חסרון.

ביאור
האיבעיא
והפשיטות
בסאסאה
לפי
הריטב"א

אבל צ"ל דהריטב"א סובר בזה לחלק בין פגימה בגוף הסכין לסאסא שאינו מגוף הסכין, כשיטת הרא"ה ז"ל. ואע"ג דיפה דחה הרשב"א במשמרת שם חילוק זה, דמאי שנא הא מהא, עיי"ש, אבל י"ל דרק לשיטת הרא"ה אין לחלק בהכי, דהוא ז"ל סובר דמדינא אסור כל פגם אפילו בלא חסרון. ואם כן שפיר דחאו המשמרת דמדינא ודאי אין לחלק בין זה לזה. אבל לשיטת הריטב"א, דרק מצד מידת חסידות החמירו הני אמוראי בפגם בלי חסרון, י"ל שפיר דפגם שאינו מגוף הסכין, כמו סאסא שהוא מה שאנו קורין דרענטיל, וכמו שכתב הרא"ה ז"ל, כיון דלעולם לא שייך ביה חסרון שיהיה אוגר אפילו חוט השערה, שפיר קאמר ר"א מאן יהיב לן וכו'. זאת יש להמליץ בעד שיטת הריטב"א.

הנ"ל לפי
הרא"ש
בהבנת
הטור

אבל לפי שיטת הרא"ש דגם הני אמוראי שהחמירו לא החמירו אלא ביש בו חגירת דבר מה עכ"פ, מהיכי תיתי נחמיר עוד יותר, ומה עלה על דעת בעל האיבעיא. אבל גם זאת ניחא, דניהו דלדעת הרא"ש הני אמוראי בדיקה דלכתחילה בדקו, אבל הלא יש בתוכם דבדקו בשמשא ובבשרא, ונוכל לפרש דבראיית השמש כחד פירוש שברש"י, ו"בשרא" היינו הרגשת בשרא, ואז יש מהם שהחמירו לכתחילה על ראייה והרגשה בלי שום חסרון. וא"כ שפיר קמיבעי "דמיא לסאסא מאי". ואהדר ליה ר"א דלא היא, דגם הני בדקו בשמשא ובמיא על פגימה שאוגרת בדקו, וכפירוש שני שברש"י, וכן בבשרא שאוגר קצת עור האצבע. ולכן בדמיא לסאסא, אין מקום להחמיר כלל. כן צ"ל שהבין הטור ז"ל שיטת אביו הרא"ש ז"ל.

לפי הדרישה
הרא"ש
משוה
שיטות ר"פ
ור"ח

אבל הדרישה ז"ל לא ניחא ליה בפירוש זה, שהוא קולא גדולה, ומדקדק מלשון הרא"ש שכתב "וכל פגימה שהוא מרגיש בצפורן היינו שתחגור בה הצפורן" דמשמע להיפך, דכל פגימה כל שהוא הוה בחגירת צפורן, ובלבד שתאגור בה עכ"פ חוט השערה. ולכן כתב דבעיקר הדין אין חילוק בין הרא"ש לרשב"א, דלדעת שניהם פגימה כל שהוא שאוגר חוט השערה פוסלת. אלא פליגו בפירוש דברי רב חסדא, דלרשב"א ר"ח שיעור יותר גדול קאמר, דהיינו שתאגור בה הצפורן ממש, אלא דלית הלכתא כוותיה אלא כאידך אמוראי, ולרא"ש ר"ח נמי האי שיעורא קאמר, ולא פליגו, עיי"ש.

סתירה
בשיטת
הרא"ש
אליבא
דהדרישה

והנה תיוהא גדולה קחוינא כאן, דלפי פירוש הדרישה שיטת הרא"ש הוא שיטת הרא"ה דחגירת צפורן דקאמר ר"ח הרגשת צפורן קאמר, ואיך כתב דלא פליגו הרשב"א והרא"ש בגוף הדין, והא הרא"ה והרשב"א ודאי פליגו, דלהרא"ה לא שייך האי תנאי שהתנה הרשב"א "ובלבד שתאגור בה עכ"פ חוט השערה". דהדרישה בעצמו על דברי הטור שהעתיק מרשב"א, "ובלבד שתאגור כל שהוא ואפילו כחוט השערה" כתב דלא דק הטור בלישניה, דמשמע מלשונו דאצפורן קאי שיהיה חוגר בה כחוט השערה, דהיינו שירגיש הצפורן כחוט השערה. דזה ליתא, דלרשב"א בעינן שיהיה אוגר בה חוט השערה ממש, ולא די בהרגשה לחוד. וכן תיקן המחבר⁵⁰ לשון הטור וכתב "ובלבד שתאגור בה כל שהוא ואפילו חוט השערה". ועיין בביאור הגר"א ז"ל⁵¹ שציין על זה: "מחא דרב אחא בר יעקב". וכוונתו משום דראב"י בדק בחוט השערה נקט הרשב"א שיעור זה דהיא השיעור היותר קטן שנשמע מהני אמוראי, דכל אידך שיעורם יותר גדול. לא מיכעי מאן דבדיק במיא, דודאי יותר גדול כמוכנ מאליו, אלא גם הני דבדקי בשמשא בלשנא ובבשרא, א"א לפרש דעל פגימה כל שהוא בדקו בראיית שמש כפירוש ראשון ברש"י, וכן בלשנא ובבשרא דבהרגשה בעלמא פסלו, דכיון דהני מדין דאורייתא מיירי לפי דעת הרשב"א, הרי קשיא להו דהא אוגרת שנינו, ודמיא לסאסא הא התיר רב אשי אחרון שבאמוראים. והחילוק שמחלק הרא"ה בין פגימה מגוף הסכין לסאסא שאינו מגוף הסכין לא ס"ל הרשב"א, ולכן ע"כ דהני נמי אחגירת דבר מה בדקו. וא"כ ראב"י בדק אחגירת חוט השערה, הוא המחמיר בכולם, וגם נקט דבר מסויים. לכן הכי נקטינן דבעי עכ"פ חגירת חוט השערה.

אבל להרא"ש, אם כרא"ה סובר, כבר ביארנו דמהני אמוראי ליכא להוכיח מידי, דהמה הקילו נגד ר"ח ור"פ שבדקו שתהיה אוגרת מידי, אבל אנן כר"ח ור"פ עבדינן, ומדרכנן פסלינן כל מה שנרגשת בצפורן, דמדרכנן גם בלא אוגרת מיפסל. ודמיא לסאסא שאני וכחילוק הרא"ה ז"ל. א"כ פליגו טובא הרא"ש והרשב"א בשיעור הפגימה, דלהרא"ש אין כאן שום תנאי שתהיה אוגרת, אלא שירגיש באצבעו כחוט השערה כלשון הטור, ולאפוקי כסאסא. וידוע דבר זה אצל השוחטים שמחלקים בין שמרגישים איין לעגיל או איין דרעמיל, ובין שמרגיש איין קלעפיל, אפילו דקה מן הדקה. וזה חילוק גדול שבין הרשב"א והרא"ה בשיעור הפגימה עצמה.

50. סימן יח סעיף ב. 51. שם, אות ו.

מצדיק
שיטת
הדרישה
בביאור
הרא"ש

והא"פ שהראיתי בזה דלא צדקו דברי הדרישה במה דכתב דלדינא אין חילוק בין הרשב"א והרא"ש, דהא סותר את דברי עצמו שמגיה במור דבעינן לרשב"א דוקא אגירת חוט השערה ממש, ולא רק הרגשה כחוט השערה, אבל פירושו בשיטת הרא"ש דלא כמור נראה נכון. דכן משמע מלשון הרא"ש דסובר כשיטת הרא"ה, וממילא דמחמיר נגד הרשב"א והר"ן והרמב"ן ז"ל, דלדידהו בהרגשה לחוד אין לפסול בדיעבד רק לכתחילה. והיינו דמיא לסאסא שלא התיר ר"א לשחוט בו, אלא לאכול הבשר בדיעבד. דלהרשב"א פגימה הנרגשת ואין בה כדי אגירת חוט השערה ילפינן מהא דר"פ דאצריך בדיקה אבשרא ואטופרא, והוא צריכתא לכתחילה. אבל הני אמוראי לא החמירו אלקתחילה כלל, ובדקו בהני בדיקות אותן הסכינים שהיה נראה להם פגימות, או שהיו מרגישים בטופרא אם יש בהם כדי אגירת דבר מה, עכ"פ חוט השערה, כאשר כתב כן הרשב"א במשמרת בפירושו. אבל הרא"ש מחמיר לפסול כל פגימה הנרגשת כחוט השערה, ומקיל לכתחילה בדמיא לסאסא כשיטת הרא"ה.

פגימה
שנראית אך
אינה חוגרת
הצפורן

ומתוך אלו הדברים תראה גודל השערוריה שנתהוה בין האחרונים ז"ל ע"י שלא ירדו לתוך עומק פלוגתת הרשב"א והרא"ה ז"ל. דהנה הב"ח אחר שהביא שיטת הרשב"א ודעימיה בדעת הרי"ף, הביא דעת הרא"ש כפי חבנת הטור, וקסמך להקל על שיטה זו בפגימה שנראית כיון שאינה חוגרת הצפורן על פי מעשה דרש"י שהובא בבית יוסף⁵² במעשה שבאה לפני רש"י באחד שבדק לאחר שחיטה ונראה לו פגימה קטנה, ורש"י לא רצה לאסרו מפני שאין צפורן חוגרת בו. וכתב עליו הפרי חדש ז"ל⁵³ דשרי ליה מאריה שהתיר איסור תורה על פי דעת יחיד.

רש"י והב"ח
התירו איסור
דרבנן
בדיעבד על
דעת רבים

וְלַפִּי ביאורנו, הב"ח והפר"ח גם שניהם במחילת כבוד תורתם לא כיוונו חמטרה. דאמת הוא מה שכתב הפר"ח דלומר דבעינן דוקא חגירת צפורן, דהיינו שתאגור הפגימה את הצפורן, הוא דעת יחיד, דהיינו דעת הטור שמפרש כן שיטת אביו, והוא דרך הראשון שברא"ה אשר גם הרא"ה חזר בו, וזה קולא גדולה באיסור תורה על פי דעת יחיד, דהיינו הטור, אע"פ שגם הריטב"א סובר כן כמו שתראה אם תעיין בו. אבל לעומת זה מה שהתיר רש"י ואחריו הב"ח, לא בעינן לתלות בשיטה זו, אלא גם לדעת רשב"א ור"ן ורמב"ן ז"ל הדין כן, דכל שאינה אוגרת חוט השערה ממש (ולא "כחוט השערה" כמו שהביא הב"ח שלא בדקדוק) כשר בדיעבד. ואין כאן מי

52. סימן יח, בד"ה ומתוך. 53. שם, סק"ה.

שאוסר זאת רק הרא"ה בחזרתו והרא"ש לפי חבנת הדרישה. וכפי ביאורנו לקמן, גם הרמב"ם סובר כשיטה זו, אבל הם רק מדרבנן. ומכח מימרא דר"ח ור"פ דבהרגשה בעלמא סגי לאסור אבל הני אמוראי דבדקו אחרי פגימה הנראית או נרגשת להם אם אוגרת עכ"פ חוט השערה, לא החמירו כולי האי. ולא כמו שסברו כל האחרונים דלשיטה זו ג"כ החמירו הני אמוראי, כי זה טעות גמור במחכ"ת כאשר ביארנו ככל הצורך. וא"כ הב"ח לא התיר איסור תורה על סמך דעת יחיד, רק איסור דרבנן על דעת הרמב"ן הרשב"א והר"ן ז"ל.

גם השו"ע
והרמ"א
פסקו כן

והרי תראה בפסקי המחבר והרמ"א ג"כ שפסקו כהב"ח. דהלא המחבר (בסעיף ב') פסק וז"ל: "שיעור הפגימה כל שהוא, ובלבד שתאגור בה כל שהוא אפילו חוט השערה", עכ"ל. הרי נשמר המחבר לתקן הלשון שאינו מדוקדק בטור וכתב "חוט השערה" ולא "כחוט השערה", ופירוש הגר"א ז"ל דמראב"י נלמד שבדק כחוט השערה ולא בהרגשת צפורן כחוט השערה. גם משנה מלשון הטור שכתב "ובלבד שתאגור" שהאי לישנא מפוקפק, דיש לפרשו על הרגשה כפירוש הרא"ה והרא"ש, וכתב לשון מבורר יותר "ובלבד שתאגור" להורות דבהרגשה לבד אינה פוסלת עד שתכנס בפגם עכ"פ חוט השערה. והרמ"א לא הגיה כלום, לכתוב דאנן אין אנו בקיאים בבדיקה ואוסרים כל פגימה הנרגשת, ורק (בסעיף א') שפסק המחבר דבסכין הדומה לסאסא שאצבעו מסתבך שוחטין בה לכתחילה, מגיה הרמ"א ז"ל וכתב "ואין אנו נוהגין לשחוט בה לפי שאין אנו בקיאים בדבר". והרי אתה רואה כי לעיל דאדיעבד קאי ושם בעינן להבחין בין פגימה הנרגשת לאוגרת עכ"פ חוט השערה, בזה שפיר בקיאים, כי כל שאינה אוגרת חוט השערה ממש אין לאסור בדיעבד ושפיר סמכינן אבקאותנו גם עתה, ולכן לא הגיה כלום. אבל כאן דמיירי לשחוט בו לכתחילה, דהיינו להבחין בהרגשה עצמה אם רק מסכסך הצפורן או מרגיש פגימה דקה מן הדקה, כתב דאין אנו נוהגין לשחוט בו.

והראיה דכן הוא, דאם יתעקש אדם לומר דמהגה זו נשמע גם למעלה שאין אנו בקיאים וכל פגימה כל שהוא הנרגשת פוסלין השחיטה על ידה, עכ"פ לדעת הרמ"א, א"כ היה לרמ"א לכתוב "ואנו נוהגין לאסור השחיטה בסאסא כיון דאין אנו בקיאים וחיישינן דלמא איכא פגימה כל דהוא". ואיך הניח לשון המחבר וכתב רק "אין אנו בקיאים ואין נוהגין לשחוט בו לכתחילה". אלא ודאי דאף בנרגשת הפגימה שאינה אוגרת, אין לאסור בדיעבד כפסק המחבר לעיל, (ועיין בתבואות שור סימן יח אות יג ודו"ק).

וא"כ לא התיר חב"ח רק מה שהתיר המחבר והרמ"א ז"ל על פי הפסק שפסקו כשיטת הרשב"א ודעימיה, ואין כאן מקום להרעיש על הפסק גופא אלא על טעמו. כי מתוך דבריו נראה שסמך בפסק זה על שיטת הטור שהוא יחיד, כי לא נחית חב"ח לחילוק זה בין "חוט השערה" ל"כחוט השערה". וזה אמת וברור בס"ד.

עוד תראה כי גם המחבר ז"ל זיכה כאן שטרא לבי תרי. כי מאחר דפסק כרשב"א, כאשר מבואר לכל רואה, לא היה לו להתיר לשחוט בדמיא לסאסא לכתחילה, דהרשב"א בפירוש אמר דדמיא לסאסא היינו פגימה הנרגשת ואינה אוגרת, ולא חילק בינותם כמו שחילק הרא"ה. וכיון דחד דינא אית להו, ממילא לא התיר רב אשי דאמר "מאן יהיב לן מבשרא" אלא הבשר בדיעבד ולא השחיטה לכתחילה. דמר"פ דאמר צריכה בדיקה אבשרא ואטופרא, אנו למדין שאין לשחוט לכתחילה בסכין שמרגישים בה פגימה אפילו אינה אוגרת חוט השערה. והמחבר מעתיק בדין דסאסא לשון הרמב"ם, משום דבבית יוסף כולל הרמב"ם עם שיטת הני ראשונים, הרשב"א ודעימיה. אבל לא כן הוא, כאשר תראה לקמן בביאורי לשיטת הרמב"ם בס"ד.

ועתה נשוב למה שהבאתי בתחילת קונטרסי, דדברי הדרישה⁵⁴ שמפרש מה שכתב הטור "וכיון שהפגימה פוסלת צריך לבדוק הסכין תחילה". וכתב הדרישה משום דכתיב "ושחמתם בזה". וכן הוא בבה"ג בריש שחיטת חולין, וכמו שציין מהר"צ חיות, אבל הש"ך משיג על זה וכתב והא בדיקת הסכין גופא דאורייתא היא, ורק להראות לחכם אמרו רבנן. ולפי הצעתנו בבירור השיטות שניהם כנים, כי האי "וכיון שהפגימה פוסלת וכו'" הוא ג"כ לשון הרא"ש, ולדעת הפרישה הרא"ש הוא המחמיר ביותר, וכשיטת הרא"ה דהרגשה בעלמא פוסלת. והוא מדרבנן כביאורנו בשיטת הרא"ה שסמכוהו על קרא ד"ושחמתם בזה" אשר משם נדע שראוי להחמיר בהרגשת טופרא דמהאי טעמא בעינן חכם כמש"כ למעלה. ולכן שפיר כתב הדרישה משום דכתיב ושחמתם בזה. אבל הש"ך שפיר השיג עליו, משום דהלא הטור מפרש דעת הרא"ש דבעינן שתחגור בה הצפורן שהוא ודאי פסול תורה. ועל זה שלא תחגור בה הצפורן, ודאי פשיטא דבעי בדיקה, וכקושית הש"ס, ורק להראות לחכם היא מדרבנן וכמו שביארנו לעיל דלפי שיטת הטור פירוש הגמרא ע"כ כפשוטו. ולכן שפיר השיב הש"ך דעל גוף בדיקה זו לא בעינן קרא.

ותדע דכדברי כן הוא, דהנה תראה שהמור הוסיף על דברי אביו, שהרא"ש כתב "וכיון שהפגימה קורעת, צריך לבדוק הסכין תחילה. והמור הוסיף "ולא יסמוך על מה שיבדוק אחר כך". והוא פירוש לדברי הרא"ש, משום דקשיא ליה למור פשיטא כקושית הש"ס. ולכן הוסיף לומר דאין הכוונה להשמיענו עיקר בדיקת הסכין, אלא שצריך בדיקה בתחילה ולא יסמוך אלאחר שחיטה.

ופירוש זה צריכין דוקא לפי הכנת המור בדעת הרא"ש דהבדיקה היא שלא תחגור בה הצפורן ממש, אבל לפירוש הדרישה אין כאן שום צורך להוסיף דלא יסמוך אבדיקה לאחר שחיטה, דהא גוף הדין דצריך בדיקה בהרגשת צפורן ולא יסמוך על הראיה דאין כאן חגירת צפורן אתא לאשמעין, והן הן דברי הדרישה.

והנה המחבר בשלחן ערוך שינה מלשון המור וכתב (בסימן יח סעיף ג) וז"ל: "צריך לבדוק הסכין קודם שחיטה, ואם לא בדק לא ישחוט". ולשונו נפלא, דלא די שגוף הדין אין בו צורך, דפשיטא, אלא שמוסיף אזהרה אחר אזהרה, דאם לא בדק לא ישחוט. והש"ך הרגיש בזה וכתב (בס"ק ה) וז"ל: "צריך לבדוק הסכין קודם, ואין לסמוך על מה שירצה לבדוק אחר השחיטה (מור). ולזה כפל המחבר וכו' ואם לא בדק לא ישחוט, והטעם וכו'", עכ"ל. הנה כל רואה יראה כמה מן הדוחק לתקן לשון המחבר כדי שיהיה מכוון כמה שכתב המור. אבל לפע"ד נראה דהמחבר שפסק דלא כרא"ש, לא כמור דמקיל עד חגירת צפורן ממש, ולא כפירוש הדרישה דמשווה את דעת הרא"ש עם דעת הרא"ה, אלא כשיטת הרשב"א דבעינן דוקא פגימה שאוגרת חוט השערה ממש אבל בהרגשה לחוד אינו פוסלת. והלא כתבנו דלשיטה זו צריך שיהיה הסכין חלק לגמרי לכתחילה גם בהרגשה לחוד, כי זאת נלמד מר"פ דמצריך בדיקה אטופרא דהיא ע"כ הרגשה.

ביאור
דברי
השו"ע
שפסק
כהרשב"א

ונייהו דכתבנו למעלה דלפ"ז לא היה להמחבר להעתיק לשון הרמב"ם⁵⁵ בהא דדמיא לסאסא שוחטין בו לכתחילה, דלשיטת הרשב"א אין צריכין לחלק בין פגימה דקה מן הדקה להא דסאסא אלא שניהם אסורין לכתחילה. אבל י"ל דהמחבר שהיה סובר דרמב"ם ורשב"א בחדא שיטה אזלו כמש"כ בבית יוסף,⁵⁶ וכיון דרמב"ם פסק כסאסא שוחטין בו לכתחילה, הרי דע"כ חילק בין הא להא משום דלא ניחא ליה לפרש דרב אשי דאמר "מאן

55. הלכות שחיטה פ"א ה"ח. 56. ריש סימן יח.

יהיב לן מבשרא" יהיה כוונתו רק אדיעבד, ולכן פסק בזה כרמב"ם. אבל לעולם לשחוט בסכין שמרגיש בו פגימה, אף שאינה אוגרת כלום, אסור לכתחילה.

טעם
בדיקת
הסכין
קודם
שחיטה

ולפ"ז איכא צורך גדול בדין דבדיקת הסכין אטופרא, וצריך לכפלו שלא ישחוט בלי בדיקה זו. ור"ל, דאפילו רואה שהסכין יפה ואין בו פגימה האוגרת, כי זאת יוכל לראות בהשקפה ראשונה, מ"מ לא ישחוט בלי בדיקה הצריכה לכתחילה אטופרא, דאם ימצאנה אח"כ פגומה בלי אגירת חוט השערה תהיה השחיטה כשרה, אבל עבר לשחוט לכתחילה בסכין שאסרו חכמז"ל לשחוט בו. ולכן דין זה מן הצורך הוא לכתבו, ואינו צריך שום טעם.

ונייהו דהש"ך⁵⁷ מביא בשם הרשב"א בעצמו טעם דשמא ישכח מלבדוק אח"כ, הרשב"א קאי שלא ישחוט בסכין בלי בדיקה כלל, וע"ז אמר טעם היותר מרווח, דאיכא חשש איסור גם בדיעבד. או דבעי ליתן טעם גם לשיטת החולקים ופוסלים פגימה כל שהוא. אבל המחבר לפי שפסק כרשב"א, שפיר עבד להזהירנו שלא לשחוט בסכין שאינה בדוקה אטופרא, אף שרואה שאין בה פגימה האוגרת.

שוב ראיתי בבאר הגולה⁵⁸ שציין דין זה של המחבר לא ברא"ש וטור, כמו שפירש הש"ך דברי המחבר, אלא שהוא מימרא דרב חסדא. וכן הוא בביאור הגר"א⁵⁹ על האי דינא. וגם כתב שם (באות ד) דהרשב"א מקיל בשיעור פגימה נגד הרא"ה, ודלא כב"ח דלא נחית לזה, הכל כמו שכתבתי. ושמחתי כמוצא שלל רב וברוך שכוונתי לדעת גאון הגאונים מאורן של ישראל.

טעם
ההכרזה
בטבח
שלא בדק
הסכין

ומה מאד נוחא לי בזה שקלא וטריא שבגמ' שם⁶⁰ "אמר רב הונא האי טבחא דלא סר סכינא קמי חכם, משמתינן ליה, ורבא אמר מעברין ליה ומכריזין אבשריה דטרפה היא, ולא פליגי, כאן בשנמצאת סכינו יפה, כאן בשלא נמצאת סכינו יפה". והנה הרמב"ם ז"ל (בפרק א הלכה כו) פסק האי דינא בזה"ל: "כל טבח וכו' ואם נמצאת פגומה מעבירין אותו ומנדין אותו ומכריזין על כל בשר ששחט שהוא טרפה", עכ"ל. וכל רואה ישתומם מה זה שהוסיף הרמב"ם ז"ל שמכריזין על כל בשר ששחט שהוא טרפה, דמשמע דגם על בשר שיש בחנות ששחט בסכין אשר הראה לחכם קנסינן

57. שם. 58. אות ה. 59. אות ו. 60. דף יח ע"א.

שלא למכרו עוד לישראל. ומנא ליה האי חומרא. אבל הדבר נחא מאד. דהאי מכריזין דטרפה, שהוא נמצאת סכינו פגום, מאי בעי, דאם היא במקום שמכריזין⁶¹ פשיטא דמאי שנא, ואם במקום שאין מכריזין הכרזה זו למאי, אי שלא למכור לישראל, אטו בטבח רשע עסקינן שמאכיל נבלות לישראל במזיד, הלא אין לו אשמה אלא שלא סר סכינו לחכם וגם אחר השחיטה לא בדק סכינו ביישוב הדעת כראוי, אשר מהאי טעמא בעינן הראת סכין לחכם דחיישינן שיקיל הטבח, וכדבעינן למימר לקמן בשיטת הרמב"ם ז"ל, אבל שיהיה חשוד למכור נבלות אחר שמצאו סכינו פגום, מאן דכר שמיה.

אלא דלשיטת הרשב"א דלכתחילה בעינן סכין יפה מכל וכל, י"ל דמיירי חכא בשלא נמצאת יפה לשחוט בו לכתחילה. וניהו דאפשר דנתקלקל ע"י השחיטה, ובדיעבד כשר כל שאינה אוגרת חוט השערה, אבל כיון דלא סר סכינו קודם לכן לא תלינן בשחיטה, אלא אמרינן דשחט כן לכתחילה בסכין שאינה ראויה. ולכן מעברין וקנסין ליה להכריזו אבשרא של בהמה זו דטרפה אע"פ שאינה טרפה מדינא.

אבל לשיטת הרמב"ם, דאינו כשיטת הרשב"א כאשר אבאר לפנינו, אין לנו סכין של לכתחילה ודיעבד, כי דמיא לסאסא שוחטין בה לכתחילה, וכל שמרגישין בה פגימה כל שהוא פוסל אף בדיעבד, א"כ קשיא ליה האי מכריזין, מאי עבידתא. לכן מפרש דמכריזין גם על מה ששחט בסכין הבדוק קמי חכם. ולרמב"ם לשיטתיה בעי מדינא בדיקה לאחר שחיטה, אפילו בשוחט רק בהמה אחת, עיין בהלכה כ"ד שם, ודלא כראב"ד. וא"כ חיישינן כי היכי דבהאי בדיקה אחרונה היקל ולא הרגיש, כן הקיל גם בשאר שחיטות. ואע"ג דמדינא, גם נאבד הסכין כשר, אבל מכח קנסא קנסו ליה על כל בשר שיש לו עדיין למכור שמכריזין עליו דטרפה הוא.

שוב ראיתי דהריטב"א ז"ל⁶² הרגיש בהאי מכריזין, וכן בעמרת זהב⁶³, וכתבו דמכריזין על כל בשרא ששחט כרמב"ם. אבל לא הבנתי על הריטב"א, דהוא לשיטתו לא היה צריך לזה, דהא שם בד"ה הקדום מפרש דאצרכתא דרב פפא הוה לכתחילה, ודרב חסדא כחגירת צפורן בדיעבד, א"כ מתפרש שלא נמצאת סכינו יפה לשחוט בו לכתחילה, ומשום קנסא מכריזין, ודו"ק היטב.

61. ראה חולין צג סוף ע"א, וברש"י ד"ה במקום שאין מכריזין: צד ע"א, וברש"י ד"ה אלא במקום שמכריזין. 62. חולין יח ע"א, ד"ה כאן שלא נמצאת. 63. לבוש, סימן יח סעיף יז.

שיטת

שיטת
הרמב"ם
בשיעור
פגימה

הרמב"ם ז"ל (בפרק א מהלכות שחיטה הלכה יד) ז"ל: "באי זה דבר שוחטין וכו' והוא שיהיה פיה חד ולא יהיה בה פגם, אבל אם היה כמו תלם בחודו של דבר ששוחטין בו ואפילו היה התלם קטן ביותר שחיטתו פסולה". ובהלכות בית הבחירה (פרק א הלכה יד) כתב ז"ל: "כל אבן שנפגמה כדי שתחגור בה הצפורן כסכין של שחיטה הרי זה פסולה", עכ"ל. והנה שני פסקים אלו נראים כסותרים זה את זה.

והגאון

תירוצ
סתירת
הרמב"ם

לב אריה⁶⁴ ואחריו הגאון בעל יריעות שלמה, כתבו בפשיטות דהכא בהלכות שחיטה מדרבנן, ושם בהלכות בית הבחירה מדאורייתא קאמר, עיין בדבריהם באריכות.

והנה

יפה כיוונו דשיטת הרמב"ם לא כשיטת הרשב"א דפליגו הני אמוראי דבדקו במיא וכו' עם ר"ח דקאמר חגירת צפורן, דהא הרמב"ם כשניהם פוסק. אבל לאמר דהרמב"ם משווה אותם דהני מדרבנן ור"ח מדאורייתא קאמר, ומתרין קושית הראשונים למה לא מתרין הי"ש דריש לקיש לית ליה דרב חסדא אלא כהני אמוראי, משום דהני שיעורי דרבנן קאמרו ור"ח משיעור התורה מיירי. זה ע"כ ליתא, דאם היה מקום לומר כן לא היו הראשונים מכרכרים כל הני כרכורים לתרין את זאת באופנים שונים והיו מניחים הפשוט הגלוי לכל ונוח לחלק לכל בר בי רב.

והטעם

הטעם
שאין
לחלק בין
דאורייתא
לדרבנן

דאי אפשר לומר כן הוא משום דאם נאמר דפחות מחגירת צפורן ממש אינה פוסלת מן התורה, על כרחך דאין בכחה לאגור את הסימן ולקרעו, וחכמים באו והחמירו על כל פגימה אפילו אין בכחה לעקור אפי' כל שהוא מן הסימן, וא"כ מדידת הפגימה למה אתא, דמה לי שקטנה מעט או הרבה מחגירת צפורן. והני אמוראי ע"כ מדדו הפגימה על גדלה, וכמש"כ הרשב"א במשמרת דפגימה שהיתה נראה להם מדדו אם אוגרת חוט השערה או יותר, דניהו דנוכל לפרש הני דבדקו בשמשא בלישנא ובבשרא דבדקו בדיקת הרגשה, אבל הני דבדקו במיא ובחוט השערה ע"כ לא בדיקת הרגשה או ראייה בדקו, אלא מדדו הפגימה כמה היא אוגרת, וזה למה לי אם לא דפליגו אר"ח ולית להו שיעור הגדול כחגירת צפורן, אלא מדדו הפגימות על שיעור כל אחד ואחד לפי מה שסבר שיש בכחה לחנוק הסימן. וזה הדרך אשר דרך בו הרשב"א ודעימיה.

64. חולין יז ע"ב ד"ה במערבא.

והרא"ש לפי פירוש הטור דרך דרך אחר, דר"ח דין דאורייתא קאמר וחקירת צפורן ממש, והני אמוראי לאו לאפלוגי אחאי שיעורא קאתו אלא להחמיר אנפשם לכתחילה. ואז באמת נפרש דכל אחד ואחד החמיר כפי חסידותו לכתחילה, לחזור אחר סכין יותר הגון, זה בכה וזה בכה, וכמש"כ הריטב"א ז"ל בפירוש. ואז אין לתמוה למה זה במיא וזה בשמשא וזה בחוט השערה. אבל אם נאמר דמדרבנן גזרו על כל פגימה, ממילא על כל פגימה גזרו, דמאי שנא, דבלאו הכי לא תקרע הסימן כל שאינה כחקירת צפורן.

ולכן א"א לקיים דברי הרמב"ם ז"ל גם שניהם, ולומר דאיכא שיעור דאורייתא כחקירת צפורן ושיעור דרבנן כחקירת חוט השערה ע"י מדידה. ואם נאמר דמדרבנן הוא באמת אסור כל שיעור כל שהוא הנרגש בצפורן, כי הרמב"ם לא התנה כרשב"א "ובלבד שתאגור בו חוט השערה" אלא נאמר "כל שתרגיש בו חוט השערה" וכלשון הטור בזה, ואז פסק כר"פ דמצריך בדיקה אבשרא ואטורא, וסובר דלעכב קאמר האי אצרכתא. אבל אם כן הוה אמינא סוף כל סוף תשאר הקושיא אשר עליה סובבים כל הני שיטות במקומה דהא הני אמוראי דבדקו במיא וכחוט השערה דהוא בבדיקת מדידה ולא בבדיקת הרגשה, על כרחך מדין תורה עשו כן ופליגו אדר"ח בשיעוריה. ולמה לא משני הש"ס דר"ל דלא מנה סכין של שחיטה בהדי הנך משום דאית ליה כראב"י בשיעור פגימה שתאגור חוט השערה.

אבל האמת יורה דרכו כי הרמב"ם תפס שיטת הרא"ה, כי זולת זאת - לשונו בהלכות בית הבחירה אין לו פירוש, דתלי תניא בדלא תניא וכתב דפגימת אבן כחקירת צפורן כסכין של שחיטה. והלא בסכין של שחיטה איכא האי מבוכה בין הראשונים איך שנפרש האי חקירת צפורן, שאוגר את הצפורן או שתרגיש הצפורן. והרמב"ם בא ע"כ לפרש ומסתם קסתיים. אלא ע"כ דמורה לן כי היכי דבסכין של שחיטה ע"כ הפירוש הרגשת צפורן ובכל שהוא, וכאשר פסק בהלכות שחיטה, כן הפירוש ג"כ באבן שנפגם בהרגשת צפורן.

חקירת צפורן - הרגשת צפורן, ופוסל בכל שהוא

וזה ברור כשמש שמוכרח כן מלשון הרמב"ם, ולא כמו שהבין הטור והבית יוסף דשיטת הרמב"ם היא כשיטת הרשב"א ומצריך נמי שתאגור עכ"פ חוט השערה, וכן כתב הבית יוסף מפורש אומר. וזה א"א לומר מכח מה שכתב בהלכות בית הבחירה דחקירת צפורן באבן מתפרש כמו בסכין של שחיטה. ובסכין הלא מפורש דהוא בכל שהוא, ולא התנה "ובלבד וכו'" כמו

שהתנה הרשב"א. ומש"כ הב"י דמסתמא ג"כ כוונתו על האי תנאי של הרשב"א אע"ג דאינו מפרש, ע"כ זה ליתא, דשאני הרשב"א דפוסל פגימה כל שהיא מכח דפסק כהני אמוראים וכראב"י דבדק בחוט השערה. אבל הרמב"ם פוסל פגימה כל שהיא מכח דפסק כר"ח, וזה כשיטת הרא"ה. ור"ח אינו מזכיר שום תנאי, אלא שתהיה נרגשת כחוט השערה, דזולת זאת לאו בשם פגימה יקרא, אלא הוה דמיוא לסאסא. הכל כאשר ביארנו למעלה די והותר, ולא הוצרכנו לכפול הדברים אלא כדי להוציא מלב המעיין הבלבול והמכוכה שיש בהלכה זו.

ומעתה חל עלינו חובת ביאור הסוגיא לפי שיטה זו של הרא"ה והרמב"ם. דמה נעשה כהני אמוראי דהקילו נגד רב חסדא לבדוק במדידה עכ"פ על אגירת חוט השערה. דאם נאמר דר"ח מדרבנן החמיר בהרגשה כחוט השערה, והמה לא סברו להחמיר והעמידו על דין תורה כל אחד ואחד לפי השערתו שיש בכח האי שיעור לקרוע את הסימן, ונאמר דחומרת ר"ח ליפסל בהרגשה כחוט השערה נתהווה בימיו או סמוך לימיו, וכימי הני אמוראים לא החמירו עדיין חומרא זו, אז איך מצאנו ידינו ורגלינו בבית המדרש מכח קושית הראשונים, מה פריך הש"ס אריש לקיש דליחשוב נמי האי דרב חסדא בסכין של שחיטה, הלא ריש לקיש מאמוראים ראשונים היה ולא סבר חומרת ר"ח כמו הני אמוראים. והיא הקושיא החמורה אשר מכחה נתהוו הני שיטות הרשב"א ודעימיה מצד אחד, והרא"ש לפי דעת הטור, והריטב"א מצד אחר.

ולומר כמו שסברו האחרונים בשיטת הרא"ה, דגם לפי שיטתו דר"ח הרגשת צפורן קאמר, מ"מ הני אמוראי החמירו עוד יותר על זה ובדיקתם לא בדיקת מדידה היתה כמו שכתב הרשב"א במשמרת שלו, אלא מעשה נסים למעלה משכלנו כמו שסברו האחרונים, או שלא היה להם הרגשה טובה, כמו שעלה על דעת הפלתי, זה לא ניתן להאמר, וכבר מלתי אמורה בזו למעלה. והרא"ה שכתב כן דהני אמוראי החמירו, כתב כן קודם שחידש שיטתו דר"ח הרגשת צפורן קאמר, וכאשר ביארנו למעלה.

ואחרי יגיעה רבה ועיון גדול נפתחו לי שערי אורה בזכות אבותי הקדושים, ותראה כי סרו מהר גם שאר כל הקושיות בסוגיא זו, והאחד מעיד על חבירו.

כמה
קושיות
בסוגיא
לשיטת
הרמב"ם
והרא"ה

א דפריך בגמ' "פשיטא דכי נקיב טרפה", ויש להעיר למה לא קאמר "פשיטא דכי פגום טרפה", והלב אריה⁶⁵ נתקשה בזה ולא העלה כלום. ורש"י ז"ל (בד"ה דכיון דאי נקיב) נמי הרגיש בדקדוק זה ומתקן הלשון, וכתב "פשיטא דבעינן בדיקה, דהא אי איכא פגם נקיב", עכ"ל. הרי דגם לרש"י נתקשה לשון זה.

ב לפי דעת הני פוסקים דרב חסדא דקאמר חגירת צפורן פליג עם הני אמוראי בין לקולא ובין לחומרא, קשה איך לא קאמר בפירוש שיעוריה במימרא מפורשת כרב פפא "צריכה בדיקה בחגירת צפורן", והלא רק מכללא שמעינן זאת, מדהוסיף על הני שלש פגימות שמנה ריש לקיש גם סכין של שחיטה, ור"ל בהני קאמר שיעור כחגירת צפורן, שמעינן מכללא דשיעור פגימת הסכין לר"ח כחגירת צפורן, וכי אין דין הנהוג בכל יום כדאי לאמרו במימרא מפורשת, ובפרט ר"ח דהוא מרא דשמעתתא דמנין לבדיקת הסכין מן התורה, ודאי היה לו לפרש בפירוש אופן הבדיקה.

ג למה מפסיק הש"ס את מימרא דריש לקיש ולא הניח לגמרו עד שהוסיף עליו ר"ח גם סכין של שחיטה, והש"ס מתרץ את ר"ל דלא מנה אותה משום דבחולין לא קמיירי, ואח"כ מסיים המימרא "וכלן כדי פגימת המזבח, כמה פגימת המזבח, כדי שתחגור בה הצפורן", והלא דבר הוא.

וקושיא זו לפי דעת הרשב"א מיושבת, דלפי שיטתו אין כוונת המקשן דלחשוב נמי סכין של שחיטה בחד שיעורא, אלא כל אחד ואחד לפי שיעורו, ולכן הפסיק הש"ס בהאי דרב חסדא לומר דבין כך ובין כך היה לו לחשוב, יהיה שיעור הני מה שיהיה. אבל לפ"ז גם מר"ח לא שמעינן דאית ליה חגירת צפורן, דהוא ג"כ הוסיף רק כדי לידע שיש ד' פגימות, אבל כל חד וחד לפי שיעורו, ור"ח לא נתן לנו שום שיעור. וזה תימא רבתא אכל הני ראשונים, וצ"ע.

ד והיא הקושיא החמורה שהקשה הרימב"א⁶⁶ דמה מתרץ דבחולין לא קמיירי, וכי שחיטה בקדשים ליכא, והא עיקר שחיטה בקדשים כתיב. ותירץ כאן דבחולין נמי איתא לא קחשיב. והדוחק מובן. ועיין בהגהות מהרש"ש.

65. חולין יז ע"ב ד"ה פשיטא. 66. חולין יז ע"ב ד"ה ואידך.

אבל

הט אונקד ושמע איך לפי שיטת הרא"ה והרמב"ם הכל מתורץ בלי שום דוחק.

ביאור
הקושיא
פשיטא

הנה כבר הבאתי בריש דבריני דברי הבה"ג דתפס מימרא דרב חסדא כפשוטו דמנין לבדיקת הסכין מה"ת שנאמר ושחתם בזה, וכדרישה ולא כש"ך. וכתב בהגהות מהר"צ חיות ז"ל וז"ל: "משמע דלא היה לפניו גירסת הש"ס כאן, או שסובר דה"ק בגמ' פשיטא כיון דכי נקיב טרפה לאו בדיקה אתמר" עכ"ל. ולעיל כתבתי דנכנס בדחוקים, וכעת אני רואה דיפה כתב. דהוא ג"כ דקדק דלא קאמר בגמ' דאי פגום טרפה וכו"ל. ולכן מפרש קושיית הגמ' הכי, דהא רק עיקור כתיב דהיינו "ושחט" ⁶⁷ ולא וקרע, ⁶⁸ לדעת הבה"ג דסכין פגומה אינו כלל בתוך הלכות שחיטה ורק ממה דאמרה תורה ושחט ולא וקרע, (וגם לדעת רש"י כן, וכדתנן במתניתין ⁶⁹ "מפני שהן חונקין", ופרש"י "שאיין שוחטין אלא קורעין". ועוד נדבר מזה להלן, ועיין לקמן), וא"כ כל בדיקת סכין היכי אתמר. דאם מרגיש שאינו חותך אלא קורע באיזה מקום או שבודק אחר השחיטה מקום החתך ונמצא מקום אחד נקרע ולא נחתך, הרי נקוב וטרפה. ואם אי אפשר לעמוד על בירורו, טרפה מספק, כי אפילו פגימה גדולה שיכולה ליקרע אינו בטוח שתקרע, כי הלא הדבר תלי בדחיקת הסכין כמובן, וגם אפשר שהפגם עבר על הסימן ולא נגע בו כלל. הלא גם בסכין שאינו חד איכא פעמים חותך ולפעמים אינו חותך, ולא עדיף פגימה מסכין רע. והכל תלוי בכח החותך. ולכן מי שאינו רוצה לבא לידי הפסד, ודאי יזהר מעצמו שיהיה סכיניו יפה, וכמו שכתב הטור דלא יסמוך על הבדיקה שלאחר שחיטה בבדיקת הסכין, אלא חיוב בדיקה מנין.

וע"ז משני דהא אמת דמה"ת כן הוא, אבל חכו"ל גזרו שלא לשחוט בסכין פגום בלי השקפה כלל אם יש כח בהאי פגם ליקרע את הסימן או לא. וסמכו אקרא דושחתם בזה, כי התורה אמרה "ושחט" ודייקינן מיניה ולא וקרע, אבל בדברי קבלה הוסיפו תיבת "בזה", ודייקינן בסכין שלם ולא בסכין פגום, כי מדרבנן כל שהסכין אינו שלם השחיטה פסולה אע"פ שאין הפגימה יכולה ליקרע.

אסור
לשחוט
בסכין
פגום
אע"פ
שאיין יכול
לקרע

והא דקאמר "לחכם קאמרינן", הכוונה דאם לא דשמעינן מהאי מעשה דרך רמז דשאל בעצמו בדק ולא הניח לבדוק להני דשחטו, לא הוה סמיכה הזה לחכו"ל לגזור על כל סכין פגום, דאפשר בדק להם הסכין דייקא

ביאור
התירוץ
לחכם
קאמרינן

⁶⁷. ויקרא א, ה; ועוד. ⁶⁸. ראה חולין ל ע"ב. ⁶⁹. חולין טו ע"ב.

מפגימות שיכולים ליקרע חסימן למען לא יבואו לנבל. אלא דאם משום זהירות זאת למה בדק שאול בעצמו ולא הניח שיבדקו הזובחים. אלא ודאי דמשום פגימה כל שהיא בדק, ולא סמך עליהם שיבדקו בהבנת הלב וישוב הדעת הצריך לבדיקה כזו. ומזה נלמד הרמז דמדרבנן בעינן סכין שלם ופוסל פגימה אף שאינה קורעת, וכאשר כתבתי בריש דברינו.

וְלָפִי פירוש זה, הן רב חסדא דקאמר חגירת צפורן דהיינו הרגשת צפורן, והן הני אמוראי דבדקו באופן אחר, משום האי דרבנן דפסלו סכין פגום בדקו, שלא תהיה על הסכין שם פגימה, אבל לא משום דחששו שמה תקרע את חסימן, דכל פחות מחגירת צפורן ממש עכ"פ אין מסתבר כלל שיוכל לקרע את חסימן, אבל בדקו שלא תהיה הסכין פגומה, וכל אחד בדק על אותו השיעור דסבר שבאותו השיעור מקרי הסכין פגום ולא שלם.

וְרֵאִיָּה שהביא הרשב"א במשמרת דהני אמוראי שיעור דאורייתא קאמרו משום דנשנו מיד אחר רב חסדא אמר מנין לבדיקת הסכין מה"ת, לשיטתיה שפיר קאמר. דניהו דר"ח על בדיקת חכם קאי, ורק בעל המסדר מזכיר בדיקה דאורייתא במה דקאמר "פשיטא דכי נקיב טרפה", אבל ע"כ הני אמוראי על האי בדיקה קאו, דאי על בדיקת חכם שהוא בהרגשת טופרא כמימרא דר"פ, הלא אין זה אלא לכתחילה, והם הלא בדקו בדיקת מדידה במיא ובחוט השערה, ולא בדיקת הרגשה. אבל לשיטת הרא"ה ורמב"ם דגם בדיקת הרגשה פוסלת מדרבנן, ור"פ צריכה בדיעבד קאמר, שפיר קאו הני אמוראי אבדיקה דמיירי ר"ח, רק הם הקילו בה. ולפ"ז ר"ח באמת לא קאמר שיעור כלל, דהוא כבר אמר שיעורו כל שנקרא הסכין פגום בהאי מימרא דמנין לבדיקת סכין מה"ת.

ואמרתי פרפרת נאה דמהא דבעי בדיקה לחכם שמעינן נמי בדיקת הרגשה. דהנה אופני הבדיקה המה שנים, או בחוש הראות או בחוש ההרגשה. וידוע דחוש הראות גדול אצל המון העובד עבודה גופנית וחלוש אצל החכמים בעלי ספר, כי לא תמצא בקל בין האכרים מי שיצטרך לבתי עינים, ואצל החכמים הוא שכיח טובא. ובחוש המישוש והרגשה היא להיפוך, דבעלי מלאכות לא ירגישו מפני שאבריהם כבדין עליהם מרוב עבודה, אלא החכמים שאינם עוסקין אלא במושכלות חוש המישוש חזק אצלם. ולכן נשמע מהא דבעי בדיקה לחכם דהבדיקה תהיה בחוש המישוש, וצפורן ובשרו מוכשר לזה וכמימרא דר"פ. אבל ר"ח לא אמר מידי, אלא

הוכחה דר"ח
התכוון
לבדיקת
הרגשה

כששמע מימרא דר"ל דשלש פגימות הן, ובכל הני הנידון הוא על שלימות הדבר, הוסיף הוא גם פגימת הסכין, כי מדרבנן גם שם הנידון על שלימותו. והא דשיעורו כחגירת צפורן גם ר"ח מהא דר"ל למד.

ומזה אנו למדין דכוונת ר"ל על הרגשת צפורן בכל הני, דאי בשחצפורן תחגור בה ממש אז לא הוסיפו רבנן שום חומר בהא דאצריכו סכין שלם, כי בשיעור חגירת צפורן ודאי יש בכחה ליקרע הסימן, או מקצתו עכ"פ, כמו שחוגר את הצפורן. ולא עוד, אלא מהיכי תיתי נאמר דר"ח פליג לקולא על הני אמוראי וכולה מערבא ונהרדעא.

והשתא פריך שפיר לר"ל למה לא מנה גם סכין בהדי הנך. ואין כאן מקום לתרץ דס"ל כהנך דהקילו לבדוק בחוט השערה, דהא כל עצמיות שיעור דחגירת צפורן מיניה דר"ל ילפינן. ואי הוה ס"ל דסכין מקרי שלם עד דלית בה כאגירת חוט השערה, גם באבני המזבח וקדשים ועצם בפסח היה הדין כן, דהכל מחד טעמא הוא דבעינן שלם ולא פגום, ור"ח גופא לאו שיעור קאמר אלא מר"ל שמעינן גם אסכין של שחיטה. (והוא הדין למקח וממכר, אם מכר לו סכינים שלמים, דמאי שנא מאבני מזבח, דכי היכי דאבן לא מקרי שלם בפגימה כל דהוא הכי נמי סכין. אם לא שנאמר דלשון תורה לחוד ולשון בני אדם לחוד).

ועיין משני שפיר דבחולין לא קמיירי, דודאי בשחיטת קדשים בשוחט בסכין פגום שאין בו כדי לחנוק וליקרע הסימנים, ורק בחולין גזרו חכמי"ל שיהיה הסכין שלם, ולכן לא מנה סכין בהדי אינך.

ובזה מובן מה שתלי הרמב"ם דין דאבני המזבח בסכין של שחיטה, דממה שהוסיף ר"ח סכין של שחיטה על הני דר"ל ידעינן פירושו של חגירת צפורן, דהרגשה קאמר. דלולי זאת, הוה מפרשינן חגירת צפורן ממש ולא הרגשה וכנ"ל.

ועיין בבאר היטב סימן ח'⁷⁰ שהקשה למה אין מברכין על בדיקת סכין. וקושיא זו אין לה הבנה אם לא נאמר דבדיקת הרגשה היא תקנתא דרבנן כל פגימה שאינה קורעת, ודו"ק היטב.

ראיות
מהרמב"ם
דפגימה כ"ש
פוסלת
מדרבנן

ועתה אביא לך שתי ראיות מן הרמב"ם בעצמו דפגימה כל שהיא רק מדרבנן, הגם שאין בזה צורך דכבר הבאתי דמרא דשיטתה זו שהוא הרא"ה ז"ל כתב כן בספר החינוך שלו, אבל לחדודי אכריח זאת גם מהרמב"ם ממקומות אחרות.

א ממה שפסק (בפרק ד⁷¹ הלכה יד) דישראל מומר לאחד מן העבירות צריך ישראל כשר לבדוק את הסכין. ורבים תמהו והא מומר לדבר אחר אינו חשוד לכל התורה,⁷² וא"כ מומר לשאר עבירות בדיקת סכין למה ליה.

אבל מאן דמקשה זאת לא דק בדברי הרמב"ם כראוי, כי שם נתן טעם לדבריו בכתבו "מפני שחזקתו שאינו טורח לבדוק" עכ"ל, הנה פליג בזה אפירוש רש"י ז"ל דמפרש הא דאמר בגמ'⁷³ "מיטרח לא טרח" דאינו מטריח לתקן את הסכין או לחזור אחר סכין אחר אם ימצאנה פגומה. דעל פירוש זה קשה טובא, דהא תנינן התם⁷⁴ דחמצין של עובדי עבירה מותר מיד מפני שהם מחליפין, הרי דטריחו להחליף החמץ שעבר עליו הפסח, ואיך לא יטריח אחר סכין יפה או לתקנו.

והריטב"א שם⁷⁵ נדחק בזה, וכתב דצ"ל דהאי טרחא כל דהיא הוה, והאי לתקן הסכין טרחא גדולה הוה. ומי לא ירגיש הדוחק

בזה.

ולכן פירוש הרמב"ם ז"ל פירוש מרווח. והוא, דודאי אם יודע שסכיני פגום יתקנו או יחזר אחר סכין אחר, כמו שעושה בחמץ, כי טרחא כל דהיא כזו שפיר מטריח ולא שביק התירא ויאכל או מאכיל איסורא. אבל כאן אנו אומרים שלא יטריח לבדוק וישחוט בלי בדיקת הסכין, ואין הכוונה שלא יבדוק כלל, דזה אי אפשר, דכל סתם סכין בחזקת פגום, והרי איכא ודאי נבלה. אבל כוונת הרמב"ם שיבדקנה בלי ספק מפגימה שראויה ליקרע הסימנים, אבל לא יטריח לבדוק בכוונת הלב ויישוב הדעת ומתינות מפגימה דקה שאינה נרגשת אלא אם נותן לבו אל הבדיקה. ומשום דהאי פגימה אינה אלא דרבנן, לכן חשוד גם מי שאינו חשוד להאכיל נבלות אבל חשוד לשאר עבירות, שלא יטריח לבדוק אחריה. וניהו דחמץ שעבר עליו הפסח נמי דרבנן,⁷⁶ מ"מ שם איכא איסור ודאי לפניו, וכאן לא יחוש למצוא הפגימה, ודו"ק.

מומר לדבר
אחד לא
יבדוק פגימת
כ"ש

71. מהלכות שחיטה. 72. חולין ד ע"ב. 73. חולין ד ע"א. 74. שם. 75. ד"ה גופא. 76. ראה פסחים כט ע"ב "ורבי שמעון קנסא קנים".

ב הרמב"ם ז"ל בהלכות יום טוב⁷⁷ נתן טעם שלא להראות סכינינו לחכם ביום טוב דשמא ימצאנה פגום וילך הטבח וישחיתנה במשחזות. והגאונים קדושת זקני רבי עקיבא איגר זצ"ל בהגהותיו (לאו"ח סימן תצח⁷⁸) ויד שאול זצ"ל בהגהותיו (ליו"ד סימן ח"י⁷⁹) הרעישו על טעם זה. דמהיכי תיתי ניהוש שימצאנה פגום כיון דלא בעי בדיקה לחכם אלא מפני כבודו. ויד שאול כתב הלא בשנמצאת סכינינו פגום מעברין אותו.

והנה כבר כתבתי בתשובה אחת דקושיות אלו לא קשו מידי. דהרמב"ם⁸⁰ הלא ס"ל דמשום לתא דאיסורא נגעו בה ולא משום כבודו לחוד, ומוכרח דבר זה ממה שאמרו בגמ' שהבאתי לעיל⁸⁰ דהא דאמר רב הונא משמתין ליה בשנמצאת סכינינו יפה, והא דאמר רבא מעברין ליה ומכריזין בשלא נמצאת סכינינו יפה. וקשה לכאורה דהני אמוראים לא הזכירו כלל דבודקין אחריו הסכין. ואי משום כבוד חכמים, האי בדיקה מאי עבדתא, דמה שעבר עבר, וכי נתקן בזה הפגם בכבודו של חכם. ואי דעבדינן כן ג"כ⁸¹ משום קנסא, א"כ עיקר חסר מן הספר והו"ל להשמיענו זאת ג"כ בתוך הקנס דבודקין סכינינו אחריו.

ולא עוד, אלא דהקנס דשמתא גופא אין לו מקום. דניהו דמנדין על כבוד הרב כמו שהביא רש"י ז"ל מפרק מי שמתו⁸² התם מיירי במזלזל בקום ועשה כמו מספר אחרי מותו של תלמיד חכם, עיי"ש, אבל בשב ואל תעשה לא מצינן נידוי. ולא יגרע הא דלא הראה סכינינו לחכם תקנתא דרבנן מקימה והידור דאורייתא, ובעבר ולא קם לא מצינן נידוי.

אלא ודאי דהני אמוראי פליגו ארבי יוחנן, וסבירא להו דמשום לתא דאיסורא בעינן הוראת סכין לחכם, ובר"ח לעיל דמסמך אקרא ומדרבנן, ולא משום כבודו של חכם. ולכן לא איצטריך למימר דבודקין סכינינו אחריו, דפשיטא דכל מה דאפשר לתקן מתקנינן.

ומה שהקשה חיד שאול דהא מעברין בלא נמצאת סכינינו יפה, הלא זה רק לאחר שחיטה בשחוציא טרפה מתחת ידו עבדינן כן, אבל לא בלא הראה סכינינו קודם שחיטה, וכמש"כ הגאון בעל דברי חיים זצ"ל⁸³ דבעינן זה מתרמי ולא עבדינן מידי לטבח בשביל זה, וכאשר הארכתי במקום אחר בזה.

77. פרק ד הלכה ט. 78. תחילת הסימן. 79. סעיף יז בהגה. 80. חולין יח ע"א. 81. ר"ל כמו בחמץ שעבר עליו הפסח. 82. ברכות יט ע"א. 83. שו"ת דברי חיים יו"ד סימן ו.

אבל רבי עקיבא איגר זצ"ל הקשה שם עוד דהא כשימצא פגום ימלטל הסכין שהוא מוקצה, דהא סכין של שחיטה הוקצה רק לשחיטה ולא לדבר אחר, ואיך רואה החכם סכינו לעצמו ביום טוב.

איך אפשר להוציא פגימה דקה

ומה שנלפע"ד ליישב הוא, דהנה קדושת זקני החת"ס סופר זצ"ל (יו"ד סימן טו) שדן שם על דבר מה שמחליקין הסכין אחר שחיטה על מטלית, כתב דיש כעין ראייה דפגימה אינה יוצאת ע"י השחות הללו אלא ע"י משחות העשויה לכך, דכפי המבואר בכסף משנה⁸⁴ ובית יוסף (אורח חיים סימן תקט) אין שום איסור מה"ת במשחזי סכין ביו"ט אפי' ע"ג אבן, כי אם במשחות שלה העשויה לכך. ויש להבין אם הסכין נתקן בכך הרי הוא מתקן מנא, דלרמב"ם וסייעתו⁸⁵ הוה מלאכה דאורייתא, ומה לי עץ ואבן או משחות. אלא ע"כ דניהו דפועל ע"י עץ ואבן דיוכל לפי שעה לחתוך בדוחק מאכלו, אבל הסכין אינו מתוקן ופגימה נשארת בתוכו עד שישחיזנה במשחות שלה. ומהאי טעמא נמי אסור להראות לחכם סכין של שחיטה לרמב"ם שמא ישחיזנה במשחות. ואי ס"ד דגם בעץ ואבן יכול להשחיזה למה ניהוש שישחיזנה במשחות, אלא על כרחך שאי אפשר להוציא פגימה כ"א ע"י משחות העשויה ומתוקנת לכך, עכתד"ק.

ואני תמה איך עלה זאת על דעת קדשו, דפגימה דקה לא תצא ע"י עץ ואבן ומה ענין זה למטלית אשר עליו הוא דן, וניהו דדבריו קיימין לענין סכין דעלמא לתרין הרמב"ם דמחלק בין עץ ואבן למשחות העשויה לכך, משום דמיירי מפגימה גדולה שמעכבת את תשמישה, דודאי כל תקונו של עץ ואבן אינו תיקון גמור אלא כדי לחתוך בדוחק עד שישחיזנו במשחות שלו, ולכן אין כאן תיקון מנא בעץ ואבן. אבל בסכין של שחיטה שמראין לחכם, שכבר בדקו הטבח מעיו"ט כמובן, הלא כל עצמיות החשש הוא שהטבח לא בדקו כראוי עד שהעביר אצבעו על פגימה כל שהיא הפוסלת רק בשחיטה אבל אינה מעכבת תשמישה, היתכן לומר שא"א לתקנה בעץ ואבן שיהיה שייך ביה תיקון מנא. אלא ודאי דשפיר מצי לתקנו גם בעץ ואבן, אבל אנו חוששין שעם הארץ שאינו בקי בדין ישחיזנה במשחות שלה.

אלא דלפ"ז נצמח קושיא עצומה. כיון דכל עצמיות החילוק שמחלק הרמב"ם בין משחות העשויה לכך ובין עץ ואבן, לא שייך אלא בסכין דעלמא, אבל סכין של שחיטה דאפשר לתקנה מפגימה דקה יסבה גם על עץ ואבן הוה ליה שפיר מתקן מנא גם על עץ ואבן, דמאי שנא, וכמו שכתב

מדוע חשש הרמב"ם שישחיז דוקא המשחות

84. הלכות יום טוב פ"ד ה"ט. 85. הלכות שבת פכ"ג ה"ד.

החת"ם סופר, וא"כ ודאי קשה למה ליה לרמב"ם ליתן טעם בסכין של שחיטה ישחיזנה במשחות, כיון דכך לי דבר אחר כמו משחות, והל"ל שמא יתקננה סתם.

אבל האמת יורה דרכו דס"ל לרמב"ם כל מה שמתקן במשחות הראויה לו, אפילו היה יכול לשמש גם בלא תיקון, כל שעושה כדרך האומנים והוא תיקון כל דהוא שהוא יותר חד משהיה קודם לכן, הוה מלאכה דאורייתא מעשה ההשחזה אע"פ שאין על המלאכה שם תיקון מנא. כי תיקון מנא לא מקרי אלא בדאיכא תרתי, בשאינו יכול לשמש כלל וגם מתקנו יפה. ולא דמיא לגמר מלאכה דהוה מכה בפטיש אע"פ שהיה ראוי למלאכתו עוד קודם האי הכאה, דשאני תחילת עשייתו למתקן קלקול שנתהווה אח"כ. ולהיפך באינו ראוי למלאכתו כלל, אם אינו מתקנו על כנו רק כדי שיוכל להשתמש בדוחק נמי איכא האי חילוק, דבמשחות העשויה לכך מקרי גם האי תיקון מלאכה, אע"פ שאין כאן תיקון מנא משום דלא נתקן כל צרכו, וכמש"כ החת"ם סופר. אבל בעין ואבן שרי לגמרי, דמלאכה אין כאן, וגם תיקון מנא ליכא. כן היא שיטת הרמב"ם.

ולכן פסק דבמשחות לעולם אסור, בין שהיה ראוי בדוחק ותקנו כראוי ובין שלא היה ראוי כלל ותקנו כדי שיהיה ראוי בדוחק, על הכל איכא שם מלאכה. ובעין ובאבן לעולם מותר מדינא, משום דעל עין ואבן א"א לתקנו כל צרכו כמש"כ החת"ם סופר. אלא דביכול לחתוך בדוחק הלכה ואין מורין כן לרבים, שמא ישחיזנה במשחות. ובאינו יכול לחתוך כלל, גם לתלמיד חכם אסור על עין ואבן, שמא ישחיזנה במשחות מתוך שצריך תיקון גדול מאד. כן היא שיטת הרמב"ם כאשר יראה המעיין שם בבית יוסף. כל זאת בסכין דעלמא, אולם בסכין של שחיטה דאינו ראוי כלל כשנפגמה אפילו בכל שהוא, וגם מתקנת יפה ע"י עין ואבן, בזה ודאי לא היה חילוק בין משחות שלה לעין ואבן, כיון דהוא מתקן מנא ממש.

ונשארת הקושיא למה תלי הרמב"ם החשש תיקון של סכין שחיטה במשחות. אלא אם נאמר דסכין זה כשר לשחוט בו מה"ת אבל רבנן אסרוהו, אז לית ביה משום מתקן מנא. וכדתניא בביצה (יט⁸⁶) דכלי שנשמא בולד הטומאה מטבילין אותה ביו"ט, וכתב רש"י⁸⁷ כיון דמן התורה מחזי חזי ורק רבנן אסרוהו דלית ביה אלא איסור דרבנן, ליכא משום מתקן

חילוק בין
מתקן מנא
למכה
בפטיש

חילוק בין
סכין סתם
לסכין
שחיטה

מנא, ולכן גם בסכין פגום פגימה כל דהוא דלית ביה אלא איסור דרבנן ליכא משום מתקן מנא, ומותר לחכם לתקנו בעין או באבן דאין בו משום מלאכה, רק אין מורין כן לרבים. אבל במשחזות דאיכא איסור מלאכה, אפילו הוא ראוי לחתוך בו בדוחק אסור מדינא.

ולפיכך יפה כתב הרמב"ם דאין מראין סכינא לחכם דשמא ימצאנה פגום. והיינו ע"כ פגימה כל שהיא דאסורה רק מדרבנן, כי פגימה גדולה לא ימצא אחר שהטבח בדקה מעיו"ט, ויש לחוש שישחיונה במשחזות דאיכא בו איסור מלאכה אע"פ דאין כאן תיקון מנא. אבל החכם לעצמו מותר לראות סכינא דאם ימצאנה פגום יוכל לתקנו בעין ואבן, ואין כאן לא מלאכה ולא תיקון מנא.

וממילא מיושב נמי קושית רבי עקיבא איגר זצ"ל, דמשום טלטול מוקצה ליכא דראויה האי סכין לחכם שיתקנה בעין ובאבן, ורק בעם הארץ חיישינן שישחיונה במשחזות שלה. וזה ברור ונכון.

סכין פגומה
אינה מוקצה
ביו"ט

והרי גם זה לך ראיה ברורה דפגימה כל שהיא לרמב"ם, אין בה אלא איסור דרבנן. ודו"ק היטב בכל מה שכתבנו.

ולדעלמת הענין ראיתי להזכיר כאן מה שמצאתי דבר חדש בשו"ת קדושת זקני החת"ם סופר זצ"ל (תשובה הנ"ל) דבסכין פגום איכא נמי משום שהייה. ומסביר מוכן הדבר היטב, דודאי מקום הפגום אף שאין בכחו ליקרע מחמת מיעוט עמקו ומשכו, אבל עכ"פ סכין רע שאינו חותך הוה באותו מקום, (ועיין בפתחי תשובה (סימן כג⁸⁸) בענין סכין שבמקום אחד חד ובמקום אחד אינו חד), ולכן כשמגיע לאותו מקום הפגום מפסיק מלחתוך, והוה שהייה משהו, כמו בחותך גמי בשעת שחיטה דפסלינן מחשש שהייה⁸⁹.

בסכין פגום
אף שאינו
קורע יש
חשש שהייה

אלא דקשה, דהא האי שהייה מדינה לית בה שום פסול, לא מדאורייתא ולא מדרבנן, ומה שאנו מחמירים בשחייה משהו הוא חומרא בעלמא⁹⁰, וא"כ איך אפשר דסכין פגום משום שהייה נגעו בה.

אבל ניחא, דהא אין שיעור לזמן שחיטה אפילו מוליך ומביא כל היום כשרה⁹¹, והלא שהייות מצטרפות, דהוא איבעיא דלא איפשיטא בגמ' (לב ע"א), א"כ שפיר חששו חכו"ל דלא יצטרפו השחיות, ולא חלקו בין

88. ס"ק ח. 89. ראה בשו"ע סימן כג סעיף ב בהגה. 90. ראה שם. 91. חולין לב ע"א.

שחיטה קצרה לשחיטה ארוכה. ובפרט, דאם נכשיר פגימה שאינה קורעת, גם הרבה פגימות כאלו נכשיר, ואיכא בכל הולכה והבאה כמה שהייות. ולכן יפה כתב החת"ם סופר דאיכא בסכין פגום, אפילו אינו קורע, משום שהייה.

ב' טעמים
לבדיקה גם
אבשרא
וגם
אטופרא

ובזה יש ליתן טעם חדש אבדיקת בשרא וטופרא גם שניהם, דבדיקת טופרא היא על חלקת הסכין, ובשרא על חידודה, שלא תהיה במקום אחד אינה חדה. וזאת מרגישין בבשרא יותר מבטופרא, כידוע לכל העוסקים בבדיקת הסכין. ולפ"ז אתרי רוחתא באמת לא בעינן בדיקה, רק אטופרא לבד.

ועוד יש ליתן טעם על בדיקת בשרא, אע"פ שאינם מרגישים בו כמו בטופרא, משום דכבר כתבו כל הראשונים דבדיקת הסכין בעי הבנת הלב ביותר, וכל שלבו כל עמו אינו מרגיש. וידוע דבמוליך ומביא סכין חד אבשר, האצבע צריך זהירות ליתן לבו למה שהוא עושה כדי שלא יחתוך באצבעו, משא"כ בטופרא דאין כאן חשש זה. ולכן הצריכו חכ"ל תרתי, טופרא - משום שבו מרגיש יותר, ובשרא - שבו נותן לבו יותר לבדיקה בנחת ובכוונה לתכלית הנרצה, ושניהם כאחד טובים. ולפי טעם זה גם ברוחות הסכין בעינן תרתי, בשרא וטופרא.

נפק"ם בין
ב'
הפירושים
בצדדי
הסכין

ויש לומר דהני שתי גירסאות בגמ' שלנו⁹² ובשאלתות, "אתלתא רוחתא" או "אתרי גיסני",⁹³ פליגו בטעמים הנ"ל. דלפי טעם האחרון שאמרנו בעי גם בצדדין טופרא ובשרא, ולכן כולל כל שלשה הרוחות ביחד, להשמיענו דשווין הם בבדיקת בשרא וטופרא. והשאלתות דגרים "אתרי גיסני" סובר כטעם הראשון, ואז באמת אינם שווין, כי בחודו בעינן אבשרא לראות אם הוא חד, משא"כ בצדדין לא בעי רק אטופרא, משום פגימה הנרגשת יותר בצפורן.

ולפי שני טעמים אלו, אין כאן מקום לתמיהת הפרי מגדים ז"ל למה עתה השליכו בדיקת בשרא, דעתה שממנים אנשים ידועים ומוחזקים ביראת ד', נפל החשש שלא יבדוק בכוונת הלב כראוי, ולכן סגי בטופרא שהיא הבדיקה המעולה. והחכם דבדק נמי אבשרא הוא לבחון חידודו. ובדיקת בשרא משום חדות הסכין גם עתה נהוגה בינינו בשעת השחזה, שבוחנים חודה על עור האצבע כידוע, ודוק.

92. חולין יז ע"ב. 93. יעוין שם במסורת הש"ס.

ואחרי ביאורנו הרחב בשיטת הראשונים ז"ל, נסדר בקיצור הדינים היוצאים מכל שיטה ושיטה ואיך ראוי לפסוק לפי הכללים שבידינו.

שיטת הרשב"א ודעימיה, דלכתחילה צריך להיות הסכין חד וחלק בלי הרגשת פגימה כלל, והוא ממימרא דרב פפא דצריכה בדיקה אבשרא ואטופרא, שהיא בדיקת הרגשה לכתחילה. ובדיעבד פגימה הנרגשת לבד ואינה אוגרת כלום אינה אוסרת, והיינו דמיא לסאסא דהתיר רב אשי בדיעבד. כי (ל)הרשב"א פגימה הנרגשת בצפורן כחוט השערה ודמיא לסאסא, חד דינא אית להו כמבואר בתורת הבית, ופגימה דאוגרת עכ"פ חוט השערה ע"י מדידה ולא בהרגשה לחד אוסרת בדיעבד, והוא מן התורה, וכחני אמוראי דפליגו ארב חסדא וכרב אחא בר יעקב דבדיק כחוט השערה, דהוא המחמיר על כולן.

שיטת הרא"ש לפי דעת הטור, וכן הוא בריטב"א במקצת, דהלכתא כר"ח דפגימה אינו אוסרת אלא באוגרת הצפורן ממש, והיינו דר"פ דאמר אבשרא ואטופרא, הכוונה שתהיה אוגרת הצפורן או עור בשר האצבע אם חותכין בבשר האצבע. וא"כ מדינא אין כאן בדיקת הרגשה כלל אלא להני אמוראי דהחמירו לבדוק בפחות מזה, דיש לפרש דמאן דבדיק בשמשא ומאן דבדיק בלישנא ובבשרא דהחמירו לנפשם לבדוק בחוש הראיה וההרגשה. והרי"ף ז"ל הביאם משום דראוי להחמיר כן לכתחילה, ולכן גם לשיטה זו ראוי להיות הסכין לכתחילה חד וחלק. ודמיא לסאסא רק בדיעבד אמר רב אשי דהוא אכל מבשרא, משום דר"א ודאי מחמיר אנפשיה היה. או שנאמר דגם לשיטה זו מחלקין בין (דמיא) לסאסא ובין פגימה הנרגשת כחילוקו של הרא"ה, אבל בדיעבד אינה אוסרת אלא פגימה שהיא ממש כחגורת צפורן.

שיטת הרא"ה, והוא שיטת הרא"ש לפי דעת הפרישה, וגם שיטת הרמב"ם לפי ביאורנו, דפגימה הנרגשת בצפורן אפילו כחוט השערה פוסלת בדיעבד נמי, ומדר"ח דאמר כדי חגירת צפורן, והיינו הרגשה. ודר"ח היינו דר"פ. ולא צריכה לכתחילה, אלא אף בדיעבד קאמר. והני אמוראי דמקצת מהם עכ"פ הקילו, לית הלכתא כוותייהו, משום דפסקינן כריש לקיש ורב חסדא. אלא דשני השיעורים (כולם), הן הרגשת צפורן הן אוגרת חוט השערה, מדרבנן, דהם דנו על הסכין אימתי נקרא פגום ולא על פגימה איזה קורעת ואיזה לא, ומשום דרבנן גזרו שכל השוחט

בסכין הנקרא פגום שחיטתו נבלה מדרבנן. ודמיו לסאסא דאינו מגוף הסכין ואין על הסכין שם פגם, מותר לשחוט בו לכתחילה, וכאשר פסק הרמב"ם שהוא מרא דהאי שיטתא.

דלפי האי שיטה אין לנו סכין פסול לכתחילה ולא דיעבד, כי כסאסא מותר אף לכתחילה, ופגימה כל שהיא, אפילו אינה אוגרת, פוסלת אף בדיעבד.

פסק המחבר והרמ"א:

המחבר ⁹⁴ תפס שיטת הרשב"א לפסק הלכה, שהיא שיטה אמצעית בין הרא"ש לפי דעת הטור המקיל ביותר, ובין דעת הרא"ה המחמיר ביותר. ולכן פסק (בסעיף ב) בשיעור פגימה בכל שהוא, ובלבד שתאגור בה כל שהוא, אפילו חוט השערה. ונשמר המחבר בלשונו לכתוב "שתאגור" בה חוט השערה, ולא שהצפורן "ירגיש" בחוט השערה, וכביאור הגר"א ⁹⁵ שכתב דהוא כראב"י דבדיק בחוט השערה, דהוא המחמיר בין הני אמוראי דפסקינן כוותיהו, ודלא כר"ח דבעי דוקא חגירת צפורן.

ודין זה הוא דין תורה, ובדיעבד. אבל לכתחילה הלא בעינן שיהיה הסכין יפה בהרגשת צפורן וכרב פפא. לכן כתב (בסעיף ג) "צריך לבדוק הסכין קודם שחיטה, ואם לא בדק (קודם שחיטה) לא ישחוט". וכציון באר הגולה ⁹⁶ דהיא מימרא דרב חסדא דבדיקת הסכין מדרבנן דהיינו בדיקת הרגשה דקאמר ר"פ שהיא לכתחילה. ודלא כפירוש הש"ך ⁹⁷ שרוצה להעמיס בדברי המחבר דברי הטור "ולא יסמוך אבדיקה שלאחר שחיטה". דלפי פסק המחבר שהוא כרשב"א, אין מקום לדין זה, דהא איכא סכין דפסול לכתחילה ולא בדיעבד, וכאשר ביארנו לעיל באורך.

דלפי גם דמיו לסאסא היה להמחבר לפסוק דאין שוחטין בו לכתחילה כשיטת הרשב"א, אלא דמ"מ פסק המחבר בזה ⁹⁸ דשוחטין בו לכתחילה, משום דהמחבר היה סובר דרמב"ם כרשב"א ס"ל, ופסק דלא כר"ח, וכחני אמוראי, וכאשר כתב הבית יוסף בפירוש דגם לרמב"ם בעינן שתאגור בו חוט השערה. ומ"מ ראה שהרמב"ם פסק ⁹⁹ דדמיו לסאסא שוחטין בו לכתחילה, לכן היה סובר דלדבר זה איכא פלוגתא בין הרשב"א ורמב"ם, דהרמב"ם היה מחלק כרא"ה בין הרגשה בגוף הסכין ובין סאסא

בסאסא
לא פסק
כהרשב"א

94. יורה דעה, סימן יח. 95. אות ו. 96. אות ה. 97. ס"ק ה. 98. שם סעיף ו.

99. הלכות שחיטה פ"א ה"ח.

שאינו מגוף הסכין. אבל לעיל ביארנו דזה ליתא, כי הרמב"ם כרא"ה ס"ל, לכן שפיר מחלק בין פגימה שאינה אוגרת לדמיוא לסאסא. אבל הרשב"א דלא מחלק זה נצמח משיטתו כמו שביארנו באורך למעלה.

והרמ"א שהגיה בהא דסאסא, דאין אנו נוהגין לשחוט בה משום דאין אנו בקיאים, לא הגיה למעלה בדין פגימה האוגרת דפוסלת בדיעבד לכתוב דאין אנו בקיאים ואוסרין כל פגימה בדיעבד אפילו אינה אוגרת כלום רק נרגשת או נראית, משום דבזה דהיא מדידה ממש איך לא נהיה בקיאים לראות אם חוט השערה תאגור בין עוקצי הפגימה. אבל כאן בדמיוא לסאסא דקאי אלכתחילה להבחין בהרגשה בעצמה אם מרגיש סיבוך בעלמא שהיא נדבקת על הסכין מה שנקרא דרענטיל או געלעגט, או שמרגיש פגימה דקה שהיא מה שנקרא קלעפיל, בזה אין אנו בקיאים לסמוך לשחוט לכתחילה. ובדיעבד ליכא נפקותא, כי בדיעבד שניהם כשרין כל שאין חוט השערה נכנס בתוך הפגימה.

חילוק
הרמ"א בין
בדיקת
מדידה
לבדיקת
הרגשה

בן הוא פסק של בעלי הש"ע, אלא שהאחרונים החמירו יותר כמו שהראתיו למעלה. אבל האמת היא דכפי ביאורנו נמי שיטת הרא"ה שהיא נמי שיטת הרמב"ם ז"ל, יותר מסתבר, מפני שהשקלא וטריא בגמ' מתפרש בלי דוחק, לולי מה שצריכין לומר דגם בקרבנות בעינן בדיקת הרגשה שהוא קצת דוחק. והגם דלפי שיטתם הכל דרבנן, בין אינה אוגרת ובין אוגרת חוט השערה, כי אין בזה כח לעקור הסימן, אבל מ"מ ראוי להחמיר כשיטה זו ולאסור גם בדיעבד פגימה הנרגשת או הנראית אפילו אינה אוגרת, ודלא כב"ח. כי המחבר אילו היה נחית לידע דגם הרמב"ם ס"ל כרא"ה, לא היה מקיל נגד דעת הרמב"ם שהוא אצלו תמיד העיקר.

אבל מה שהרעישו על הב"ח שהתיר איסור תורה על סמך שיטת יחיד, זה ליתא, כאשר אתה רואה דמה שהתיר הב"ח מתירין גם המחבר והרמ"א. ומי שסומך בזה בשעת הדחק, למשל בשוחט שאבד הרגשתו הטובה ואינו מרגיש פגימה האוגרת חוט השערה שאינו אוסר השומן והכלים בשביל זה,¹⁰⁰ שפיר עבד, כי התורה חסה על ממונם של ישראל. וע"ז אמרו ז"ל¹⁰¹ גדול הנהגה מייגעו יותר מירא שמים.

וְאֵל אוכל לסיים האי דינא בלתי להביא דברי התבואות שור ולדקדק בהם, וז"ל ישם (בסימן ח"י סעיף ב, בשמלה חדשה): "שיעור פגימה כל שהיא, בין בעומקה בין במשכה, ובלבד שתעכב ויסתבך בהם שום דבר

אם מרגיש
לא תועיל
בדיקה בחוט
השערה

100. ראה "השחיטה בהלכה" פרק יז סעיף קכב, ובהערה רכ"ה. 101. ברכות ח ע"א.

ואפילו חוט השערה, ואע"ג בדקקה אבשרא ואטופרא, ולא הרגיש שום עיכוב ואח"כ מצא בה פגם משהוא ע"י ראייה נגד השמש וכדומה, יבדוק שם בחוט השערה, אם נכנס לשם לא ישחוט בו, ואם שחט אסורה, אבל אין צריך לבדוק אחרי זה, כי אם כמו שכתבתי לקמן סעיף ז" (ר"ל דדי בדיקת טופרא, ומסתמא אין לחוש שמא יראה בשמש) עכ"ל.

תמיהות על
התבואות
שור

ומי לא ישתומם על דבריו, דמשמע מהם דאם מרגיש לא מהני בדיקה בחוט השערה, רק באינו מרגיש אלא רואה, אז מהני בדיקת מדידה בחוט השערה. ובמחילת כבוד תורתו כי רבה היא, שגיאה יצאה מלפני השליט, הן בדין והן במציאות. דבתבואות שור שם מביא ראייה מרשב"א שכתב במשמרת הבית דבדיקת טופרא היא הרגשה בעלמא. וכיון דהביא הך דרב פפא, על כרחך גם הרשב"א מודה דבהרגשה בעלמא טרפה. וזה פלא והפלא, והלא הרי"ף לפי שיטת הרשב"א, מביא הני אמוראי אפסול פגימה בדיעבד, והא דר"פ בדיקת הרגשה אלכתחילה. ולא אוכל להכין איך לא ראה התבואות שור דהרשב"א כתב דהרגשת פגימה שאינה אוגרת היינו סאסא, ולא רצה לחלק כחילוק הרא"ה. וא"כ איך אפשר שהרשב"א פוסל פגימה שאינה אוגרת ומכשיר סאסא.

וממילא גם להיפך, מה שהתיר השמלה חדשה פגימה הנראית ואינה אוגרת חוט השערה, הוא מכשול גדול. לא מבעי לשיטת הרא"ה והרמב"ם דפסול אף בדיעבד, אלא אפילו לפי פסק המחבר כרשב"א אסור לשחוט בו לכתחילה, דהיינו דר"פ. דמה שלא הרגיש ודאי מחמת חולשת הרגשתו היא, כיון שהפגימה נראית לעין. וחלילה להתיר זאת לכתחילה.

וגם אי אפשר זאת במציאות, דהלא חוש הרגשה גדולה מחוש הראות, וכאשר העיד כן הפלתי. וידוע לכל מי שיש לו עסק עם חלפים דמי שהוא שלם בחוש ההרגשה מרגיש אף מה שאינו נראה, אפי' לטוב עין, אבל להיפך, שיהיה נראה ולא נרגש, הוא רק במי שחוש הרגשתו חלושה מחוש הראות שלו. ומהאי טעמא החמירו חכז"ל לבדוק בטופרא שהיא בדיקה המעולה. ואם נאמר דפגימה הנרגשת אף שאינה אוגרת, פוסלת השחיטה, אז ה"ה וכש"כ פגימה הנראית. ועוד, דלפי דברי התבואות שור איכא פגימה האוגרת חוט השערה ואינה נרגשת בטופרא, וזה דבר זר לא ניתן להאמר במחכ"ת.

מעשה שהיה
למחבר עם
מהר"ם
פאנעט

ואספירה בזה מה שקרה לי כד הוינא טליא עם הגאון הצדיק חכם עדיף מנביא מהר"ם פאנעט זצ"ל, בעל המחבר שו"ת שערי צדק ואבני צדק. כי הרהגה"צ הנ"ל היה נקרא רבי של השוחטים, ובכל מדינת זיבען בערגען (טראנסילוואניא) לא קבלו שו"ב שלא היה לו קבלה ממנו. והיה מבין נפלא בכל עניני שחיטה ובדיקה. אולם בימי זקנותו הוחלשה כח הרגשתו כאשר נתודע לי ולשוחטים המופלגים שלי, וטל ילדות שהיתה בי הרחיב בנפשי עוז לכתוב לו: "ילמדנו רבינו, מנין לנו שהרב יעיד בתוך הקבלה שהשו"ב מרגיש בפגימה דקה מן הדקה. הלא כתב הקבלה של הרב הנהוגה בינינו כמבואר בש"ע (ריש הלכות שחיטה) אינו יכול לסובב רק על שהוא מומחה בדינים ומוחזק במעשה השחיטה ואינו מתעלף, אבל על השחזות הסכין והרגשת פגימותיו, אין הרב אדון בדבר הזה. וכי מי שיש לו הורמנא לדון ולהורות בדיני איסור והיתר הוא ממילא מבין על החלף, הלא אין מנהגנו לנסות את הרב על זה. ושאני חכם שבגמ', שהרי אמרו ז"ל בחולין¹⁰² שצריך ללמוד כתב שחיטה ומילה, אבל בזמננו שאין לומדין כל זה, מה להרב אצל הסכין, הנח זאת לשוחטים המומחים, וכלך אצל הדינים". כאלו הדברים כתבתי להגאון הנ"ל זצ"ל.

אין להחמיר
בשלימות
חוש הרגשה

והשיב לי כמדקרות חרב, וכתב לי אל תצדק הרבה. וכי תקשה על הגמ' שאמרו חכז"ל להראות סכינו לחכם, ומי היה מנסה את החכם. ושחיטה שאמרו שצריך ללמוד פירש רש"י ז"ל¹⁰³ לאמן את ידיו לשחיטה, אבל ללמוד הרגשת הפגימות לא הוזכר. וכן היה מלפנים בישראל שכל רב מוסמך להוראה מסמך שוחטים, וכל המוסיף בזה גורע. זאת היתה תוכן תשובת קדשו.

ואני עדיין הרהרתי אחריו כמה שנים עד שהגעתי לימי בינה, ואז ראיתי והכרתי שסתירת זקנים בנין ובנין נערים סתירה. כי אם נחמיר בזה יותר ויותר לא הנחת שו"ב לבני אברהם אבינו, כי יבוא עליו איזה מרגיש אחר שלם בכח המישוש, ויהיה חיי השו"ב תלואים מנגד, ובבוקר לא ידע מה יהיה בערב. ויפה עשו הרבה זקננו שבדורות הקודמים שלא הניחו את השו"בים להראות סכיניהם לשום עובר ושב. ובדורנו היתום כאשר יבוא איזה רב להעיר או ליישוב תחילת עסקן שנופל על השו"ב להראות לו סכינו. ורבים חללים הפילו בזה, כי פעמים באמת חכם העיר אינו מן המרגישים

102. ט ע"א. 103. שם, ד"ה שחיטה.

הנפלאים, וכן השו"ב שלו, והוא יושב במח תחתיו, ופתאום יעבור דרך שם איזה רב שחוש הרגשתו טובה ושלמה, ומרעיש על השו"ב שהוא מנבל ומאכיל נבלות וטרפות.

ואשאלה נא לפי אשר ביארנו השיטות למעלה, הכי באמת אתא הלכה למשה מסיני שרק מרגיש נפלא ראוי להיות שוחט, ישתקע הדבר ולא יאמר, כי כן היה לפני ישראל שכל רב בעירו היה בוחר בשו"ב שמצא חן בעיניו, הכי נאמר ח"ו שמפני שאותו הרב לא היה מן המרגישים הנפלאים האכיל נבלות וטרפות. ולכן מאוד מאוד היה נחוץ לתקן בענין זה תקנות קבועות, למען לא יוכל לבוא איש זר וישחית ויחבל כרצונו באין מפריע, וירבה מחלוקות בישראל. והמחמיר על עצמו קדוש יאמר לו אם לא יאכל בשר רק בביתו, ולא יפריע שוחטים דכולא עלמא.

ועתה נשוב אל הסוגיא כי כולל מוקשה, בפרט שיטת רש"י ובה"ג, בהלכה של עיקור סימנים ושאר ענינים המסתעפים מזה.

ראשית דבר, עמדתי משתומם על משנתינו, דתנא¹⁰⁴ "ובכל שוחטין חוץ ממגל קציר והמגירה והשינים מפני שהם חונקין". וכי שנאי ליה לתנא לשנות "ובלבד שלא יהיו פגומים", דהא סתם סכין בחזקת פגום הוא.

לכל הלכות
שחיטה
ישנם
למודים מן
התורה

ואינו נוח לי לומר דכעין מגירה שנינו, וקאי התנא על סכין שהוא פגום כעין מגירה, דהא השינים קתני בהדיא, הרי דמגירה ממש קאמר. והא דקאמר בגמ'¹⁰⁵ כעין מגירה שנינו, לאו למימרא דהתנא לא מיירי ממגירה ממש, אלא דאנו למדין ממנו דבפגימות הסכין כעין מגירה בעינן, וכפירש"י שם¹⁰⁶. הא חדא.

שנית, שנתן טעם "מפני שהם חונקין", ופירש"י "שאינן חותכין אלא קורעין". וזאת דבעינן חתיכה ולא קריעה, הרי נלמד¹⁰⁷ מקרא ד"ושחט"¹⁰⁸ דמשמע ומשך, וא"כ הלכה על סכין פגום למה לי.

שוב ראיתי דגם בשאר הלכות שחיטה לא בעינן הלכה, כי כולם יש קרא עליהם. דלקמן (דף ל ע"ב) דתנן "התיו את הראש בבת אחת פסולה" פריך הש"ס מנא הני מילי, ואמר שמואל דאמר קרא "חץ שחוט לשונם"¹⁰⁹, ותנא דבי רבי ישמעאל תנא "ושחט" אין ושחט אלא ומשך.

104. חולין פו ע"ב. 105. חולין יז סוע"א. 106. ד"ה כמגירה. 107. חולין ל ע"ב.

108. ויקרא א, ה; ועוד. 109. ירמיהו ט, ז.

חלדה נמי יליף בעמוד הקודם מהאי קרא דשמואל, "דאמר רבי שמעון בן לקיש מנין לשחיטה שהיא מפורעת, שנאמר חין שחוט לשונם". ואין זה [ילפותא] מדברי קבלה, אלא דלמדין משם דלשון "שחט" הוא מפורעת, וכעין דילפינן בריש בבא קמא¹¹⁰ נגיחה בקרן מדברי קבלה, ואמר שם בגמ' דאין זה ילפותא מן דברי קבלה אלא גילוי מילתא בעלמא על משמעות הלשון, עיי"ש בפירש"י¹¹¹.

ושהייה נמי נראה לפע"ד דיש ללמוד מהאי קרא דשחט כחין משמע בבת אחת ולא בשתי שחיטות. ואולי בלא קרא כלל מכח סברא דחשוב כמו קרא נדע דלא נפסיק השחיטה לשתיים. וזה מסתבר יותר ממה שנדרוש מחין שחוט, דא"כ אפילו שהייה משהו הוה לן לאסור.

הגרמה נמי לא בעינן הלכה, כיון דמקום השחיטה הוא בסימנים מקרא או מהלכה¹¹² מהיכי תיתי נכשיר למעלה ממקום שהוקבע.

ולא נשאר לן רק עיקור. לפי דעת הבח"ג¹¹³ דאתא ההלכה דאין שחיטה מועלת בסמינים שמומים, או אפילו אחד שמום, ולרש"י¹¹⁴ באמת עיקור זה אינו מהלכות שחיטה, אלא טרפות בעלמא.

ואיך נבין לפ"ז חגמ' בריש פרק השוחט¹¹⁵: "ותו שהייה דרסה וחלדה הגרמה ועיקור מנלן, אלא גמרא, שחיטה מן הצואר נמי גמרא, וקרא למאי אתא וכו'". ואיך מצאנו ידינו ורגלינו בבית המדרש, דלפי שביארנו הרי כולם מקרא, ולא בעינן גמרא - דהיינו הלכה - להלכות שחיטה.

מדוע צריך
הללמ"מ

ויותר מזה נוראות נפלאתי על התוס' (לעיל ט ע"א ד"ה כולוהו תנינהו) שהביאו פירש"י דעיקור תנינהו שחט את הוושט ופסק את הגרגרת, וכתבו התוס' וז"ל: "ותימה דאין זה שייך להלכות שחיטה, דזה פסול מפני שלא שחטו, ולא דמי לשאר הלכות שחיטה. וי"ל דאיירי ששחט בסכין פגומה או במגל, וזה נקרא פסק את הגרגרת, ופסולה הוי משום דאין שוחטין אלא חונקין כדתנן בפרקין¹¹⁶ חוץ מן המגל והמגירה", עכ"ל. וקשה טובא. חדא, דאם פסק הגרגרת לא שייך להלכות שחיטה משום דאין זה שחיטה אלא קריעה, א"כ דרסה נמי אין זה שחיטה אלא דרסה. ולא עוד, אלא דרבי עקיבא קודם חזרה¹¹⁷ היה סובר דסימן אחד בכשרות וסימן אחד בפסול מטהר מידי נבלה, הרי דע"כ מקרא לחוד לא היינו ידעינן דפסק את הגרגרת הוה פסול בשחיטה.

תמיהות על
תוס' ט ע"א
ד"ה כולוהו

110. ב ע"ב. 111. ד"ה והאי מילף הוא. 112. ראה חולין כז ע"א. 113. מובא בתוס' חולין ט ע"א ד"ה כולוהו תנינהו. 114. שם ד"ה שהייה. עיין בתוס' הנ"ל. 115. חולין כז ע"א. 116. טו ע"ב. 117. ראה חולין לב ע"ב.

אבל עוד יותר קשה, דמה תירצו דכוונת רש"י על שחט בסכין פגומה, (ועיין במהר"ם דלטרין רש"י כתבו כן), מה הרוויחו בזה, דהא בעצמם כתבו דפסולא הוה משום דאין שוחטין אלא חונקין, ואיך שייך זאת להלכות שחיטה. והראיה, דהתוס' למטה כתבו לדעת הבה"ג דעיקור היינו שמוטה, הא דלא מנה פסק את הגרגרת בסכין פגומה בהלכות שחיטה, דאין כאן שחיטה שאינו אלא חונק, וא"כ הדרה קושיא לרש"י כמו שהקשו מתחילה, דאין זה מהלכות שחיטה.

ולא עוד, אלא דאין להכין מה בין עוקר כל הסימן ובין שוחט בסכין פגומה בגרגרת. דבשלמא בושט היה מקום לומר דלשיטת התוס' (לקמן לב ע"א ד"ה ורמינהו) דנקובת הושט רק טרפה ולא נבלה הוה, א"כ אי לאו הלכה למשה מסיני דשוחט בסכין פגומה פסול בשחיטה מקרי, הוה ליה כשאר נקובת הושט דשפיר שחיט אלא דטרפה הוה, כמו נקבו הדקין בשעת שחיטה¹¹⁸. אבל בגרגרת ע"כ אתה אומר דבשוחט בסכין פגומה הוא מכווין להשלים הרוב של הגרגרת במשהו האחרונה ע"י הפגימה, דלולא זאת אין כאן שום פסול. ואפילו לרש"י¹¹⁹ דגם במיעוט בתרא איכא פסול בשחיטה ונאמר דהוא מדאורייתא, מ"מ הוא אבעיא דלא איפשטא בשהה במיעוט סימנים¹²⁰ וא"כ א"א לומר דהלכה למשה מסיני אמיעוט בתרא אתא, ומיעוט קמא בגרגרת לכו"ע ליכא פסול. הרי ע"כ דהפגימה היתה קורעת אותו משהו המשלים לרוב, וא"כ היינו עוקר כל הסימן היינו סכין פגומה.

גם קשה טובא דמאי שנא דפסק את הגרגרת קשיא להו, ומאי שנא דרסה דהתני את הראש לא קשיא להו, דשניהם למדין מ"ושחט" ולא וקרע ולא ודרס.

אבל הט אונק' ושמע דברים נפלאים בנויים על אדני האמת. הנה כשתדקדק ברש"י¹²¹ ד"ה שהייה תראה נפלאות. כי ז"ל: "בפרק השוחט תנן לכולהו שהייה וכו",¹²² שחט והתני את הראש בבת אחת שלא הוליד והביא היינו דרסה,¹²³ שחט הושט ופסק הגרגרת הרי עיקור¹²⁴ וכו', עכ"ל הזהב. ומי לא ישתומם שרש"י מביא על דרסה סיפא דמתניתין דשחט והתני את הראש, דקתני כשרה ביש כמלא ב' צווארים, וסמך אדיוקא הא

118. חולין מב ע"א. 119. חולין ל ע"ב ד"ה החליד במיעוט סימנים; תיקו. ועי"ש בתוס' ד"ה החליד. 120. חולין לב ע"א. 121. חולין ט ע"א. 122. חולין לב ע"א. 123. חולין ל ע"ב. 124. חולין לב ע"א.

באין בו פסולה, והניח מלהביא רישא דמתניתין דמפורש התיז את הראש בבת אחת פסולה. וכן בעיקור הביא המשנה דפרק השוחט דשחט את הוושט וכו', והניח משנתנינו דפרק קמא דקתני¹²⁵ "חויז ממגל קציר והמגירה והשינים והצפורן מפני שהם חונקין". והלא דבר הוא.

אבל יפה עשה רש"י ז"ל בזה. דרש"י ז"ל מיישב לן דהא כל הני פסולי מקרא מלא הן ולא הלכות שחיטה שנקראין כך על שם שהם הלכות למשה מסיני כמו שביארנו למעלה. לכן האיר לן כי מקרא הוה ידעינן בששחט כל השחיטה בדרסה ועיקור, דאז לא מקרי "ושחט" אלא ודרס או וקרע, אבל בעשה כן במקצת סימן, במיעוט קמא של וושט, או לצד האיבעיא דגם במיעוט בתרא פוסל בעשה במיעוט בתרא בושט או בקנה, מנין דהרי שחוטא לפניך. דניהו דטרפה הוה כמש"כ רש"י ז"ל לקמן (לב ע"א¹²⁶) דשהה במיעוט קמא לא מיבעי לן כיון דוושט נקובתו במשהו ממה נפשך מיטרפי (ולפנינו עוד נדבר מזה), אבל שתחיה זאת פוסלת השחיטה שלא תטהר מידי נבלה, לא שמענו. לכן בעינן הני הלכות דאפילו בשחט הרוב כהוגן מ"מ נפסלת השחיטה ע"י מיעוט. ולזה קרא זאת פסול בשחיטה, כי בדרס ועקר כולה אין כאן שחיטה כלל. ולכן לא הביא רש"י ז"ל הא דרישא דמתניתין דהתיז את הראש בבת אחת דהאי לא הוה שחיטה כלל, ומקרא ילפינן ליה דושחט ומשך כמבואר בגמ' שם. אבל בסיפא דתני דשחט והתיז את הראש בשחולץ ולא הביא דבעינן דוקא כשני צווארין אע"פ ששחט דרך הולכה ולא דרך פסוקה ודרסה כחותך צנון, מ"מ פסול משום דא"א דלא דרס במקצת הסימנים, וזה לא שמעינן אלא מההלכה. וכן בשחט את הוושט ופסק את הגרגרת, דאיכא סימן אחד בשחיטה. אבל מתניתין דמיירי ממגירה, כולה חניקה הוה ולא שחיטה.

ברישא
מיירי
שדרס הכל
ובסיפא
שדרס
מיעוט

וע"ז עמדו התוס' בקושיא עצומה, דבשלמא מה שהביא רש"י בדרסה סיפא דמתניתין ניחא, דמשם משמע דגם במיעוט הסימנים פוסל דרסה, ומהלכה ולא מקרא. אבל בפסק את הגרגרת, הלא בפסק כל הסימן אין כאן שחיטה, דהא שני סימנים בעינן ושפיר אימעט מקרא ד"ושחט" ולא וקרע, והלכה ע"ז למה לי. ולא מצאו מענה על רש"י ז"ל, אלא בשנאמר דהאי פסק את הגרגרת אין הכוונה שפסק אותו במגירה באופן דכל הסימן נעקר ולא נשחט, אלא דשחט בסכין פגומה והפגימה היתה קורעת אותה המשהו המשלמת את הרוב.

ביאור
קושית תוס'
על רש"י

ובדי להבין שחילוק גדול יש בין פסק את כל הקנה ובין השלים רק את הרוב בפגימה עד שבעינן על זה החלכה, צריך אני להקדים הקדמה ארוכה, והיא:

לקמן (דף יט¹²⁷) בסוגיא דמוגרמת, פליגו רב הונא ורב יהודה אליבא דרב בהגרים שליש ושחט שליש והגרים שליש, דלר"ה א"ר כשרה ולר"י א"ר פסולה. ובשחה שליש והגרים שליש ושחט שליש פליגו להיפך, ומאן דמכשיר לעיל הכא מטריף ומאן דמטריף לעיל הכא מכשיר, עיי"ש ובתוס' (ע"ב ד"ה שחט ופגע בו נקב), ובמהרש"א שם¹²⁸.

והיוצא מתוך הסוגיא, דבמקום שחיטה כל שהשלים ע"י שחיטה משהו רוב הקנה אע"פ שחציו היה פגום שפיר כשר, כיון דהכל במקום שחיטה והוה כשחט רובא, דהאי חצי קנה פגום לאו כלום הוא וכשלם יחשב. וממילא גם להיפך, אם שחט חצי קנה והשלימו לרוב ע"י פגימה, אע"פ ששחט מיעוט הנשאר ג"כ כראוי באופן דאיכא רוב בשחיטה, מ"מ שחיטתו פסולה, דהוה כמו רובא בפסול דהא נפיק חיותא בפיסול. ולא פליגו אלא במקצת שלא במקום שחיטה ומקצת במקום שחיטה, דלר"י בשחט שני שלשים בתחילה ובסוף ובאמצע הגרים שליש כשרה, משום דאיכא רובא בשחיטה, ולא הפסיד השחיטה בשליש האמצעי שהיה בהגרמה משום דלא מקום שחיטה, ומצטרפין הני שני שלשים להיות רובא בשחיטה וכשר. ומינה בהגרים ב' שלשים בתחילה וסוף ובאמצע שחט שליש טרפה, משום שאנן רובא בשחיטה בעינן, וליכא. ור"ה א"ר ס"ל להיפך, דבשחט שני שלשים בתחילה וסוף והגרים באמצע, כיון דנפק חיותא בהגרמה מיפסל, ולא מהני מה שהוסיף שליש האחרון על הראשון בשחיטה. ומינה דבהגרים בתחילה וסוף ושחט באמצע כשר, מידי דהוה אחצי קנה פגום, עיי"ש.

והחילוק שבין מקום שחיטה ושלא במקום שחיטה עדיין אינו מוסבר, דסוף כל סוף קשה דהא בהגרים שליש אמצעי על כרחך נטרפה, ואיך יתכשר ע"י תוספת שליש האחרון. ואם נאמר דשליש הראשון שבשחיטה לא מצטרף להטריף, א"כ גם במקום שחיטה נאמר כן, דבשחט חצי קנה והוסיף עליו כל שהוא בפגימה יתכשר ע"י שישחוט מיעוט הנשאר ויצטרף לחצי הראשון להכשיר, אבל לא יצטרף חצי הראשון שבשחיטה עם האי משהו שבקריעה להטריף.

¹²⁷. עמוד א. ¹²⁸. בעמוד ב, על התוס' הנ"ל.

מחלוקת
רמב"ם ותוס'
בנקובת
הוושט בתרתי

וכדי להבינך הענין על בוריו צריך אני להאריך כאן בביאור פלוגתא ישנה שבין הרמב"ם והתוס' אשר הארכתני בזה בקונטרסי "ישנה לשחיטה", ועתה נתוסף לי תוספת מרובה על העיקר דברים נפלאים.

דהנה הרמב"ם פסק¹³⁰ דנקובת הוושט נבלה ומחיים. ר"ל איסור אכילת נבלה איכא ביה עוד מחיים, אבל אינו מטמא, דבטומאה "וכי ימות מן הבחמה" כתיב¹³¹ עד שתמות¹³², אבל כל זמן שמפרכת, גם לאחר שחיטת שני סימנים, כחי יחשב לכל מילי, לענין אבר מן החי ולענין הרבעה ולענין העמדה והערכת. אלא דגזירת הכתוב דלאחר שחיטה כשרה מותרת לאכילה, וכמבואר זאת לכל באי שער הלכה זו.

אבל התוס' (דף לב ע"א ד"ה ורמינהי, עיין בשו"ת קדושת דודי הכתב סופר תשובה כא¹³³ פליגו על הרמב"ם בתרתי. דנקובת הוושט לאו נבלה אלא טרפה היא כשאר טרפות, וממילא שחיטה מועלת בה לטהר מידי נבלה. וכן פסקת הגרגרת נמי רק טרפה הוה מחיים, אלא כיון דבגרגרת לא מיטרפי אלא בפסקת הרוב, כל שנפסק רובא תו לאו בר שחיטה הוה, ואפילו שחטו במקום אחר הוה כחותך בבשר המת, דגרגרת שנפסק כמאן דמנחא בדיקולא דמיא. אפילו לדידן דלית לן להא דריש לקיש¹³⁴ דשחט הקנה ואח"כ נקבה הריאה כשרה, היינו דוקא לגבי ריאה, אבל הקנה בעצמו לכו"ע כמאן דמנחא בדיקולא. וכן מבואר בשו"ת רשב"א (סימן שסז). ולכן פסקינן נמי (ביורה דעה סימן כו¹³⁵) דלאחר ששחט הקנה לא נטרף בנפסק עוד הפעם קודם שחיטת הוושט. כן מתפרש שיטת התוס' למאן דמדקדק בדבריהם.

ודע דהני שני דינים תלויים זה בזה, דמאן דאית ליה נקובת הוושט נבלה ע"כ אית ליה דמחיים הוה נבלה ואין שחיטה מועלת לו, וכמו כן בפסקת הגרגרת. אבל שפיר מיטרפי בנפסק עוד הפעם למ"ד יש טרפות לחצי חיות, דלא אמרינן כמאן דמנחי בדיקולא, לא אריאה ולא אקנה, אפילו לאחר שחיטת שני סימנים ליכא שום אבר כמאן דמנחי בדיקולא למאן דלית ליה להא דר"ל. ולמאן דאית ליה נקובת הוושט טרפה ולא נבלה הוה, דמחלק בין וושט לקנה וס"ל דניהו דגם בקנה רק טרפה ולא נבלה מחיים, אבל השחיטה מועלת רק בנקובת הוושט ולא בפסקת הגרגרת, משום דקנה בשפסק כמאן דמנחי בדיקולא, אפילו למאן דלית ליה הא דר"ל בריאה, אבל

ב' הפלוגות
תלויות זו בזו

130. הלכות שחיטה פ"ג ה"ט. 131. ויקרא יא, למ. 132. חולין לו ע"א. 133. אות א"ה. 134. חולין לב ע"ב. 135. במ"ז וש"ך סק"א.

בקנה עצמו מודה. וה"ה בוושט אם נשחט רובו לא מפסל תו ע"י נקב שבמיעוט בתרא כיון דכמאן דמנחי בדיקולא.

סתירה
בפוסקים
בב' הלכות
אלו

וביון שכן הוא בלי ספק וכאשר אבאר, לכן לפלא בעיני איך זיכו הפוסקים האחרונים שטרא לבי תרי לפסוק כרמב"ם דנקובת הוושט נבלה, ואפ"ה פסקו דנפסק הגרגרת אחר שחיטתו כשר, כמו שהביא הש"ך (בסימן כו¹³⁶ בשם מהרש"ל¹³⁷) וכן הלכתא. ובאמת זה אינו לפי מה שפסקינן דיש טרפות לחצי חיות כאשר תראה.

דהנה ר"ל מתרין קושית הגמ' מאלו טרפות אמשנה דרבי ישבב, דכאן ששחט במקום חתך וכאן ששחט שלא במקום חתך. הרי דקודם שחזר וסבר דריאה שנקבה לאחר שחיטת הקנה כשרה, היה סובר דגם הקנה בעצמו לא כמאן דמנחי בדיקולא ומצי שחט אחר ההפסקה. וא"כ אנן דלית לן הא דר"ל דריאה כמאן דמנחי בדיקולא, אלא כמו שסבר ר"ל תחילה וכאשר מתרין כאן ששחט במקום חתך וכו', הרי דאינו מחלק בין ריאה לקנה, ושניהם לאו כמאן דמנחי בדיקולא. וא"כ איך מצינו לבדות מלבנו חילוק בין ריאה לקנה נגד דעת ר"ל.

חילוק בין
ושט
לגרגרת
לתוס'

אבל קושיא זו ליתא בשנאמר דרבי יוחנן דמתרין כאן קודם חזרה ע"כ מחלק בהכי. דאי לא תימא הכי, למה לא ניהא לר"י בתירוצו של ר"ל דכאן ששחט במקום חתך, כיון דאנו לית לן הא דר"ל דריאה כמאן דמנחי בדיקולא. אלא ודאי משום דלגבי הגרגרת עצמו לכו"ע הוה כמאן דמנחי בדיקולא. וזה הוה לדעת התוס' דקושית הגמ' היא דייקא מפסוקת הגרגרת ולא מנקובת הוושט. וא"כ שפיר פסקינן דקנה עצמו כמאן דמנחי בדיקולא ובר"י דעל כרחק סבירא ליה כן ופליג אר"ל דקודם חזרה.

לשיטת
הרמב"ם אין
חילוק זה

אמנם לדעת הרמב"ם דקושית הגמ' היא גם מנקובת הוושט א"כ א"א לחלק כלל בין מקום חתך ושלא במקום חתך, דהא בנקב בוושט לעולם היא שלא במקום חתך דהא איכא רוב וושט שלא נפסק. ולא עוד אלא דלרמב"ם דהוא נבלה מחיים, ע"כ היינו מעמא דהאי סימן לאו בר שחיטה וכאשר אבאר לפנינו, ומה לי מקום חתך ומה לי שלא במקום חתך. ולכן לא מצי ר"י לתרין כר"ל. וממילא דאין אנו מוכרחים לומר דר"י חולק אר"ל דקודם חזרה וסובר דהקנה בעצמו כמאן דמנחי בדיקולא, ואיך נחלק אנן חילוק דלר"ל לית ליה.

איך הרמב"ם
מפרש תירוצ
ר"ל

אלא דלפי הצעתנו תקשה לך א"כ איך מצא הרמב"ם ז"ל ידיו ורגליו בבית המדרש, דהא מדר"ל דמתרין כאן ששחט במקום חתך נשמע דקושית הש"ס היא דוקא מפסקות הגרגרת כדעת התוס', ותרתי שמעינן, דנקובת הוושט רק טרפה ולא נבלה, ופסקות הגרגרת נמי לאו נבלה מחיים, אלא שאין שחיטה מועלת בו משום דכמאן דמנחא בדיקולא. ור"ל קודם חזרה לא ס"ל כמאן דמנחא בדיקולא גם בקנה לא, ולא מחלק בין מקום חתך ושללא במקום חתך. ור"י דאית ליה דעכ"פ הקנה כמנחא בדיקולא, מוכרח לתרין כאן קודם חזרה, וכנ"ל. וכבר התפלא הפרי מגדים (בסימן לג¹³⁸) דאיה מצא הרמב"ם דנקובת הוושט נבלה.

אבל שמע קושט דברי אמת, כי דעת הרמב"ם ז"ל באמת דפליגו ר"י ור"ל בהא דנקובת הוושט נבלה ומחיים או לא, ולשיטתיהו אזלו בזה, וממילא לא קשה נמי ארמב"ם מן התוספתא, מובא בתוס' (ל ע"ב ד"ה החליד), אשר ממנה הקשה בהגהות קדושת זקני רבי עקיבא איגר זצ"ל (ליו"ד סימן לג¹³⁹), דמפורש בה דנקובת הוושט רק טרפה הוה, דר"י תנא הוא ופליג על התוספתא,¹⁴⁰ ואנו אין לנו אלא הכלל שבידינו דר"י ור"ל הלכה כר"י¹⁴¹.

רש"י
ורמב"ם לא
ס"ל כמאן
דמנחא
בדיקולא

וטרם שנבוא לביאור פלוגתא זו אראך דע"כ לית לן סברת כמאן דמנחא בדיקולא על הקנה, מדפסקינן כרש"י ורמב"ם¹⁴² דלכתחילה בעינן שחיטת ב' סימנים שלמים, כאשר פסק המחבר (ריש סימן כא). ולרמב"ם גם בעוף כן הוא, ולרש"י בעוף סגי בסימן אחד מה"ת, עיין ברש"י ריש השוחט (כו ע"ב¹⁴³), (ואני הבאתי ראיה נפלאה לדעת הרמב"ם מר"אב"א¹⁴⁴ דבעי בעוף וושט דוקא ולא קנה, וא"כ קשה דהא מסתמא שוחט קנה תחילה, וא"כ הרי נטרפה קודם שחיטת הוושט, כיון דקנה לא שייך לשחיטת עוף כלל, ודו"ק, ורובו של אחד כמוהו בדיעבד. ועתה אם נאמר אם נשחט רוב הסימן או רוב של שניהם כמאן דמנחי בדיקולא, הרי האי מיעוט בתרא כחותך בבשר המת, וכאשר באמת סובר כן רבינו אושעיא בתוס' הנ"ל דחותך

138. שפתי דעת סק"ה. 139. סעיף ג. 140. עיין תוס' פסחים [צב ע"א ד"ה ואר"י, ובעוד מקומות] ד' יוחנן אינו תנא ופליג, וכ"כ הליכות עולם [שער ב פרק בן, והסכים עמו ביבין שמועה שם. ואף שסתר למש"כ בספרו הליכות אלי [בימן פגן, הכריע ביד מלאכי [סימן תקנבן שהעיקר כמש"כ ביבין שמועה. ועיין בסדר הדורות [חלק שני, בערך ר' יוחנן, אות זן שדן בזה והביא שיטות נוספות שר' יוחנן תנא ופליג. 141. ראה הליכות עולם שער ה פרק ב. 142. הלכות שחיטה פ"א ה"ט. 143. לא מצאתי שם. ונמצא בדף כא ע"ב ד"ה ואינו מבדיל. 144. נראה שהוא ט"ס וצ"ל מראב"ה, והוא ר"ת מרבי אהרן בן יעקב הלוי, בספרו כל בו. וכן הוא בארחות חיים סימן כו אות א עמוד 374.

מיעוט בתרא בסכין שאינו חד שהייה הוה בין סימן לסימן דהוא כחותך בידו או ברגלו. וא"כ תקשה וכי מתה עומד ושוחט, ואיך אפשר שיצטרך לכתחילה לשחוט גם מיעוט בתרא, כיון דהאי סימן עכ"פ מת הוא וכמאן דמנחא בדיקולא. הרי לך מבואר דלרמב"ם ורש"י ז"ל ליתא האי דינא דהסימן עצמו כדמנחא בדיקולא.

ומה מאד תמהני לפי זה על הדרישה¹⁴⁵ מובא בטורי זהב (ריש סימן כא), שהקשה כיון דגם בעוף בעינן ב' סימנים לכתחילה, ואיך מותר לכתחילה לשחוט בסכין שאינו חד בעוף לפי הרבינו אושעיא דאיכא בזה משום שהייה בין סימן לסימן. דלפי לשון הטור שכתב שוחטין בו משמע דלכתחילה. ונדחקו הדרישה והטורי זהב מאד. ולא אבין למה הקשה רק אלכתחילה ולא שיופסל גם בדיעבד, כיון דבעינן ב' סימנים לכתחילה, ולרמב"ם מדאורייתא, הרי שייכים לשחיטה, ואית במיעוט בתרא משום שהייה, ותפסל בדיעבד, וכמו לשיטת רש"י ז"ל¹⁴⁶ בשהה ממש במיעוט בתרא דפוסל גם בדיעבד.

אבל באמת הקושיא מעיקרא ליתא, דפלוגתת רש"י ורבינו אושעיא בהאיבעיא דשהה במיעוט סימנים¹⁴⁷ תליא בהא דהסברנו למעלה דלרש"י בעינן לכתחילה כל הסימן, דל"ל כמאן דמנחא בדיקולא, ומפרש ההלכה שנאמרה על הקנה ועל הוושט ועל רוב אחד בעוף ורוב שניים בבהמה דבריש השוחט¹⁴⁸ הכי, דהלכה אתא על הקנה ועל הוושט לשחוט כולן, דהיינו אחד בעוף ושניים בבהמה (ולרמב"ם בעוף נמי כל שניים לכתחילה), ובדיעבד אתא הלכה דרוב אחד בעוף ורוב שניים בבהמה סגי. ומזה נצמח עתה האיבעיא דשהה במיעוט בתרא, כיון דלכתחילה בעינן כל הסימן, גרע טפי בשוחט בפיסול מלא שחט כלל.

אבל הרבינו אושעיא היה סובר דכל שנשחט רוב הסימן הרי הוא כמאן דמנחא בדיקולא, וע"כ מפרש ההלכה דאתא על הוושט ועל הקנה היינו לציין מקום השחיטה איה, ועל רוב אחד בעוף ורוב שניים בבהמה היינו שיעור השחיטה לכתחילה, וכל שמוסיף על זה הוא ממילא כחותך בבשר המת. ומזה נצמח דשהה ממש במיעוט סימנים ליכא למיבעי כלל, דפשיטא דכשר דאין כאן שום שחיטה פסולה. אבל לעומת זה נצמח האיבעיא בשהה בשחיטת סימן ראשון אי מקרי שהייה בין סימן לסימן מהאי

¹⁴⁵. סימן כא אות א. ¹⁴⁶. חולין ל ע"ב ד"ה החליד; וד"ה תיקון. ¹⁴⁷. חולין לב ע"א.

¹⁴⁸. חולין כז ע"א.

טעמא גופא דהרי שוהה בחתיכת בשר מת, והוא הפסק ממש. והצד להכשיר הוא שמא כיון דמוליך ומביא חסכין, אפשר אינו מפסיד השחיטה ולא מקרי שהייה. (וכאשר באמת איכא פלוגתא בזה, בשוחט בסכין שפעמים חותך ופעמים אינו חותך, עיין בתבואות שור (סימן כג אות טו) שכתב דמלשון הפוסקים משמע דבסכין רע כל זמן שעוסק בהולכה והבאה, אע"ג דאינו חותך תמיד, לית לן בה. אבל רבינו ירוחם¹⁴⁹ כתב דשוחט בסכין רע מיירי דוקא בשוחט תמיד מעט, אבל אם לפעמים אינו חותך, שחיטתו פסולה, עכת"ד עיי"ש. ולפי אשר תראה היינו איבעיא דשהה במיעוט סימנים לדעת הרא"ה, אם לא שנאמר דלרבינו אושעיא נמי כרבי יוחנן ס"ל, אלא דהאיבעיא הא גופא הוה, אי בעינן כל הסימן ולא הוה שהייה, או בעינן רק רוב לכתחילה וממילא הוה שהייה. אלא דאז נם לספקו של רש"י איכא מקום, בשהה ממש במיעוט בתרא. ולכן לרבינו אושעיא רק בבחמה איכא למבעי אבל בעוף לית לן למבעי מידי, כיון דלכתחילה לא בעינן רק רוב של סימן אחד, הרי כבר השחיטה נגמרת ואין כאן מקום לפוסלה עוד.

ואנן דלא מצינן להכריע בין הני שני שיטות, פסקינן לחומרא בין בשהייה דרש"י ובין בשהייה דרבינו אושעיא כמבואר בש"ע¹⁵⁰. ולכן פסקינן נמי דלכתחילה בעי שני סימנים שלמים¹⁵¹. אבל בשוחט בסכין שאינו חד בעוף שפיר פסקינן דמותר לכתחילה, דבין לרש"י ובין לרבינו אושעיא הדין כן. דלרש"י הרי חותך תמיד והכל שם שחיטה עליו ושפיר כשר לכתחילה, ולרבינו אושעיא הרי אחר שחיטת רוב סימן אחד בעוף שהוא השיעור לכתחילה, א"א שתפסול. וזה ברור כשמש. עכ"פ, הרי מבואר היטב, דמאחר דפסקינן כרמב"ם ורש"י דלכתחילה בעי שני סימנים שלמים, א"א לומר דאחר שחיטת רוב הסימן הוה כמאן דמנחא בדיקולא ולא מיטרף בפסוקה אחר השחיטה, דזאת תרתי דסתרי כנ"ל.

הלכה כב'
הדיעות
לחומרא

ועתה נבוא לבאר שיטת הרמב"ם ז"ל, אשר כל אנשי חיל לא מצאו מקור לשיטתו זו דנקובת הוושט נבלה מחיים. והראש יוסף כתב בטעמא דרמב"ם דס"ל כל טרפות במקום השחיטה חמור משאר טרפות. והגם שמובן מאליו הדוחק בזה, דאיך בדה הרמב"ם סברא כזו מלבד, אבל אראך דהרמב"ם ע"כ לית ליה האי סברא. דהא הרמב"ם¹⁵² לא מנה בין הע' טרפות

ביאור
החילוק בין
טרפות
במקום
שחיטה
למקום אחר

149. ספר אדם נתיב טו חלק ג, דף קיט ע"ד. 150. סימן כג סעיפים ד"ה.

151. סימן כא סעיף א. 152. הלכות שחיטה פ"י ה"ט.

נקובת הוושט ופסוקת הגרגרת, משום דלשיטתיה אזיל דנבלה מחיים הוה. ומ"מ מנה נהפך הוושט במראיו, ולדעת הראש יוסף גם זה נבלה, כיון דהוא בסימנים. ואל תאמר דנהפכו העורות שאני ורק ע"ש סופו הוא טרפה ולכן לא הוה נבלה, דא"כ למה השמיט הרמב"ם בין הע' טרפות חסרון בגרגרת וגרגרת שנקבה כנפה, דאין כאן פסוקה ברובא והטרפות ע"ש סופו כמ"ש"כ הרא"ש¹⁵³, ומ"מ לא מנה הרמב"ם שום טרפות בגרגרת, הרי דאפילו טרפות ע"ש סופו בסימנים נבלה הוה, ואיך מנה הפך הוושט מראיו. ולא עוד, אלא שמנה סימנים שנדלדלו ברובן, וזה לא משום סופו הוא, ואפ"ה לא הוה נבלה. אלא ע"כ דסברת הראש יוסף ליתא.

והנראה לפענ"ד בזה היא, דהנה רבי עקיבא קודם חזרה היה סובר שחט את הוושט ופסק את הגרגרת או להיפך, וכן שחט אחד

צ"ב טעמו
של ר"ע
קודם חזרה

מהם והמתין לה עד שמתה, בכולן שחיטה זו מטהר מידי נבלה, אלא דטרפה ואסורה באכילה. ולא ראיתי מי שמכרר שיטת ר"ע קודם חזרה, והוא דבר נחוץ, כי הלא כפי שמסיק רבי יוחנן דמתניתין דאלו טרפות נשנה קודם חזרה ולא זוה ממקומה, הרי דלא לפום רהיטא היה ר"ע סובר כן, אלא נתקבלה שיטתו בין החכמים ונשנה במשנה, כי כל סתמא אליבא דרבי עקיבא נשנה כידוע¹⁵⁴, וא"כ בדאי הוא לחקור ולדרוש אחרי סברתו.

וראיתי למהר"ם מלובלין דבהעברה בעלמא כתב דר"ע היה סובר דלטהר מידי נבלה סגי בסימן אחד. אבל לא ביאר מנא ליה הא. ולא עוד, אלא דלא ידעינן דאם סימן אחד מטהר מידי נבלה למה תהיה טרפה. בשלמא בפסק חד סימן תחילה ניחא, דאינו אלא טרפה ועדיין יש לשחוט סימן שני לטהר מידי נבלה. אבל בשחט תחילה ואח"כ פסק, ומכש"כ בלא פסק כלל והמתין לה עד שמתה, ניהו דאסורה באכילה משום דלא שחטה כראוי ועדיין עליה איסורא דאינו זכוח, אבל טרפה מנא ליה. ואם ר"ע היה אומר סתם שהיא טרפה, הוה מצינן לדחוקי ולומר דלשון מושאל הוא, וכונתו דאסורה באכילה מצד אינו זכוח וקרי ליה טרפה ולא דווקא, אבל ר"ע אומר תרתי טרפה ואסורה באכילה.

לר"ע סגי
בשחיטת
סימן אחד
לטהרו
מנבלה

153. חולין פרק ג סימן י. 154. ראה מגילה ב ע"א ברש"י ד"ה סתימתאה.

לר"ע בשר
נחירה הותר
במדבר
וכשנכנסו
לארץ היו
נחירה
כנבילה

ועוד בילדותי ישבתי על מדוכה זו וכבר נדפס ממני ב"שביבי אש" (סדר ראה) שאמרתי אז דר"ע לשיטתו דאמר (בדף יז ע"א) דבשר נחירה אישתרי להם במדבר אע"פ שטרפה ונבלה איתסרו להם, הרי דנחירה לאו טרפה ולא נבלה היא. וניהו כשנכנסו לארץ איתסר להם בשר נחירה ונצטוו על השחיטה, אין על בשר נחירה אלא איסור עשה ד"זובחת",¹⁵⁵ אבל שנהיה נבלה וטרפה מנא ליה. אלא דלפ"ז היינו מוכרחים לומר דר"ע אפילו בפסק שני סימנים סובר דנטהר מידי נבלה ע"י נחירה. וזה ליתא, דר"ע גופא לא קאמר אלא בפסק אחד ושחט אחד.

אבל הענין כך הוא, דודאי כן הוא דלר"ע דאשתרי להם בשר נחירה במדבר, בענין קרא מיוחד לגלות לן דכשנכנסו לארץ הוי נחירה כנבלה. אבל באמת אית לן קרא מיוחד על זה, והוא לאו ד"לא תאכלו כל נבלה"¹⁵⁶ דהאי קרא על כרחך לאסור בשר נחירה בלאו דנבלה קאתי, ולכן כתיב "כל" נבלה.

דהלא קשה טובא למה נאסר טרפה בפרשת משפטים,¹⁵⁷ ובלאו דנבלה המתין הקרא עד פרשת ראה במשנה תורה. ועיין ברמב"ן ז"ל ריש דברים שהקשה על כמה מצוות כן ומתריץ. אבל לקושיא זו אינם מספיקים החילוקים שעשה שם. ולא עוד, אלא דכל המקרא הזה מורה בפירוש דדיבר מכניסתן לארץ, דכתיב¹⁵⁸ "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי", וגר ושערים ונכרי כל אלו לא היו לנו במדבר אלא אחר ישיבתנו בארץ כמובן.

ועוד זאת, דאיך נאמר דטרפה נשליך לכלב ונבלה הגרוע ממנה לגר ונכרי. והאגדה שהביא רש"י ז"ל בסוגיא דחזקיה ורבי אבהו¹⁵⁹ דנכבד הכלב וכו', אין זה אלא אגדה בעלמא. והראיה, דכל מוני המצוות השמיטו מצוה להשליך טרפה לכלב, וע"כ דכרמב"ם סבירא להו שכתב (בפרק ד ממאכלות אסורות¹⁶⁰) דהקרא אתא ללמד שאין טרפה עד שנעשית ראויה לכלב, דהיינו נוטה למות ונשלכת לכלב, כי אז תו אינה ראויה לאדם, אפילו לבן נח, ומכש"כ לגר שהוא משמר שבע מצוות שאתה מצווה להחיותו.

155. דברים יב, כא. 156. דברים יד, כא. 157. שמות כב, ל. 158. דברים שם.
159. פסחים כב ע"ב ד"ה אותו. 160. הלכה ז.

מתה
מאליה
אסורה
גם לבן נח

וכן כתב רש"י ז"ל (דף צב ע"ב ד"ה במקולין) דבשר שמתה מאליה אסורה לבני נח, והוא בתוך שלשים מצוות שקבלו עליהם בני נח. וכן כתבו התוס' (דף צא ע"א ד"ה כמאן דאמר) עיי"ש. וכן הוכיח הגאון ר"צ חיות בהגהותיו (דף נג ע"א) דאמרו דלנכרי במיתה תליא מלתא ובנחירה סגי להו, הרי דבעי נחירה עכ"פ. ובקונטרסי "מצה שמורה"¹⁶¹ הוכחתי דהאי נחירה אינו בסימנים דוקא כמש"כ התוס' חולין כמה פעמים,¹⁶² אלא כל שממית הבהמה לצורך אכילה כדרך שנוהגין בה האומות אין זה נבלה, כי כן מוכרח מן הרמב"ם (סוף פרק ד מהלכות שחיטה) שכתב שישראל במדבר היו נוחרין כדרך העכו"ם, ולא הזכיר כלל סימנים. ולכן לא היה מן הצורך לאסור להם נבלה במדבר, כי מתה מאליה אסורה ועומדת גם לבני נח, ונחירה דלאו נבלה אשתרי להם. אבל כשנכנסו לארץ ונתקדשו במצות "וזבחת" הוסיף לאו על הנחירה, דהיינו כל שהמית שלא כדרך השחיטה שתהיה נבלה. ואהאי נתנבלה בשחיטה צותה ליתן לגר או למכור לנכרי, דלגבי דידהו הוה בשר נחירה דלא נאסר לבני נח¹⁶³.

שוב הראה לי חכם אחד הרמ"ע מפאנו ב"עשר מאמרות" (מאמר חיקור דין ח"ג פר"א) שמביא פסיקתא דדרשה "ומכל החי"¹⁶⁴ הנאמר לבני נח למעוטי נבלה. ועיין בשו"ת ברית אברהם (חיו"ד סימן לא) שכתב ג"כ דקרא לא תאכלו כל נבלה אתא אנחירה ושחיטה פסולה, ושמחתי כעל כל הון במציאה זו. ולכן ניחא דמודה ר"ע בשחט שני סימנים בפסול דהוה נחירה דאית ביה לאו דנבלה מקרא דלא תאכלו כל נבלה.

ביאור
הרש"ש
בשיטת
ר"ע
קודם
חזרה

אבל עדיין לא נדע מניין לר"ע דסימן אחד בשחיטה סגי לטהר מידי נבלה. **וראיתי** להגהות מהרש"ש¹⁶⁵ שהרגיש בזה, וכתב מהיקש בהמה לעוף המובא בריש פרק השוחט¹⁶⁶ דמיירי בטומאה וטהרה יליף ר"ע דלענין לטהר מטומאת נבלה מהני סימן אחד בבהמה כמו בעוף. ומציין עוד תוס' (כט ע"ב ד"ה כגון) דפירשו שם דהא דחייב בסימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים לדברי הכל דבבהמה מיירי ומשום דעשה מעשה דחטאת העוף, ויפה כיוון.

161. עמוד לו ואילך. 162. כ ע"א ד"ה לא אמרן, ועוד. 163. ענין זה מבואר באריכות בקונטרס "ישנה לשחיטה" אות יב. 164. בראשית ו, יט. 165. חולין לב ע"א במשנה. 166. חולין כז ע"ב.

חידוש
הראש
יוסף דאחר
שחיטת
הקנה
מותרת
הריאה

אלא דאני מוסיף טעם אחר בזה להבין שיטת ר"ע. ותחילה אעורר על מה שראיתי בראש יוסף ז"ל (בדף לב ע"ב ד"ה גמרא גופא אר"ל) דבר המבחיל את הרעיון, שכתב דלר"ל דריאה כמאן דמנחא בדיקולא אם הוציאה קודם שחיטת הוושט מותרת באכילה, דשחיטת הוושט בלאו הכי אינו פועל כלום על בשר שנתלש ומנחא בדיקולא, וגזירת הכתוב דריאה וד"ה כל התלויין בקנה ניתרין בסימן אחד, עכת"ד. וא"כ היה אז מצינן טעם מספיק לר"ע דסימן אחד בבחמה נמי מקרי שחיטה, דהרי כל מה שתלויה בקנה נותר בשחיטת סימן אחד.

דוחה
החידוש
דאחר
שחיטת
הקנה
הריאה
תלויה
באזיר

אבל מה אעשה כי דברי הראש יוסף אי אפשר לקיימם בשום אופן במחילת כבוד תורתו, כי הוא דימה שאחר פסיקת הקנה הריאה תלויה באזיר ממש ואין לה שום חיבור, וכן עלה על דעת החתם סופר זצ"ל (בתשובה יח) שכתב דהא דאית בבני מעיים משום אבר מן החי¹⁶⁷ היינו דוקא בנשחטו הסימנים כולם, אבל במעורין עדיין במיעוט בתרא הוה ליה אבר המדולדל דאין בהם אלא מצות פירוש מדרבנן¹⁶⁸. וכבר הקשו עליו האחרונים הא לבן נח במיתה תליא מילתא¹⁶⁹ ומיתה עשה ניפול¹⁷⁰. עיין בכתב סופר¹⁷¹ ובמהר"ם שיק¹⁷² ז"ל, וגם אני הארכתי במקום אחר ליישב את דבריו.

אבל פלא שלא הקשו להיפך. וכי אם נפסקו הסימנים לגמרי אין כאן חיבור עוד, הלא החיבור הוא עצום מאד והולך עד הכרכשתא כאשר יוכלו לראות בעינים. וחיבור הקנה עם הוושט הוא חיבור הכרחי אשר אם נדלדלו הסימנים זה מזה טרפה¹⁷³. ואיך עלה על דעת הני גאונים דאחרי שחיטת הקנה, הריאה וכל התלוי בה שהיא כתלויה באזיר בלי חיבור כלל. ואיך יכולים לחלוק על ריש לקיש להטריף נקובת הריאה אחר שחיטת קנה כיון שהיא תלויה באזיר ונפרדת מגוף הבחמה, אתמהא. ולכן פשיטא דגם לר"ל אסור לאכול הריאה אחר שחיטת הקנה, דהאי ריאה לר"ל נמי אבר המדולדל הוה עכ"פ, ואסור לאכלה מצד איסור אבר מן החי אם תלשה מן הגוף קודם שחיטת סימן השני, וגם מצד איסור עשה דאינו זכוח.

ומה דקשיא ליה לראש יוסף מה מועיל שחיטת סימן השני כיון דכמאן דמנחא בדיקולא, לאו קושיא כלל. דהא אברים המדולדלים אפילו אינם תלויים רק בחוט השערה, הלא ניתרים בשחיטה כמבואר בהעור

167. חולין לג ע"א. 168. ראה חולין עד ע"א. 169. חולין לג ע"א. 170. חולין עד ע"א.

171. חלק יו"ד תשובה יז. 172. חלק יו"ד תשובה פא. 173. שמלה חדשה סימן יז.

והרוטב (דף קכז¹⁷⁴) דדרשינן מקרא ד"וכי יפול"¹⁷⁵ עד שיפול ממש. ולכן בלא שחט את הוושט כלל או שחטו בפיסול הריאה אסורה גם לר"ל, לא משום נבלה אלא משום אבר מן החי. ורבי יוחנן (דכאשר אבאר הוא בר פלוגתא דר"ל) לית ליה כלל דלהוי הריאה כאבר המדולדל, וגם הקנה לא, כאשר כתבתי למעלה.

ובחידושי כתבתי דאבר המדולדל לא מקרי אלא אבר העומד ליפול בעוד שהבהמה חיה עדיין, ואירע שמתה קודם לכן מחמת סיבה אחרת. ולכן בשחט שני סימנים לכו"ע לאו כמדולדלים יחשבו, דהא בטח הבהמה תמות קודם שיפלו הבני מעיים, דהיינו קודם שיתפרד חיבור שלהם עם הגוף. אבל בשחט הקנה לבד היה סובר ר"ל שתחיה הבהמה כל כך עד שיתפרד החיבור של הקנה והריאה ע"י שפסק חיותם ופעולתם. אבל רבי יוחנן סובר דודאי אי אפשר שתחיה הבהמה כ"כ עד שתתפרד הריאה מן הגוף, ולכן כל שנפסלה בשחיטת סימן השני הריאה והקנה נמי נבלה הוה, וזה ברור. ועיין בהגהות מהר"צ חיות¹⁷⁶ שכתב ג"כ לדינא כנ"ל אלא מטעם אחר, והוא פלאי.

ולכן נראה לפענ"ד בביאור שיטת רבי עקיבא קודם חזרה, דכבר ביארתי בקונטרסי "ישנה לשחיטה"¹⁷⁷ דכל שחיטה שאינה ראויה כמו שוחט את הטרפה אינה מועלת, אלא שאין המיתה עשה נבלה לענין טומאה, אבל היא אסורה משום אבר מן החי קודם המיתה, ומשום איסור נבלה לאחר המיתה, דעל איסור זה אינה פועלת כלום. וזה דלא כתוס' שבת (קו ע"א ד"ה חוין) ואחריהם נמשכו האחרונים לומר דבשוחט את הטרפה ליכא איסור אבר מן החי על הבני מעים אחר השחיטה, עיין ביו"ד (סימן כז¹⁷⁸). אבל אני ביארתי דזה ליתא, דבשוחט את הטרפה במיתה תליא מילתא. וכל זמן שלא מתה איכא אבר מן החי ואחר המיתה איסור אכילת נבלה. דהנה הפרי מגדים (בסימן כז¹⁷⁹) חקר מניין לנו דהשחיטה מתרת מיד, דלמא רק אחר המיתה. וקדושת דודי בעל הכתב סופר זצ"ל (בתשובה יז) כתב וז"ל: "ונצטערתי הרבה על דבר זה עד שמצאתי כי כבר ישב הפרמ"ג על מדוכה זו ולא העלה מידי והניחו בצ"ע. ויגעתי ומצאתי כי הדבר מוכרח, דאל"כ אלא דמיתה מתרת יהיו הבני מעים שהם כמנחא בדיקולא אסורים משום אבר מן החי דמיתה עשה ניפול וכו'".

174. עמוד ב. 175. ויקרא יא, לו. 176. חולין לג ע"א ד"ה עובדי כוכבים. 177. אות יב.

178. ראה פתחי תשובה סק"א. 179. משבצות זהב סק"א, ד"ה קשיא לי.

גדר אבר
המדולדל
וביאר
מחלוקת
ר"י ור"ל

בשוחט
טרפה לא
פקע איסור
אבמה"ח
מיד

אפילו
בשחיטת ב'
סימנים ל"ל
כמדמב"ד

והנה כל זה אינו שווה לי. דכבר ביארנו דאנן דלית לן הא דר"ל דכמאן דמנחא בדיקולא, גם בשחיטת שני סימנים הדין כן. ור"ל גופא לא אמר רק על הריאה משום דפעולתה שהיא הנשימה פוסקת, אבל שאר אברים התלויים בקנה כגון לב וכבד לא. ומכל שכן דאברים התלויים בוושט, דאין לפעולתם שום שייכות עם הוושט. וכאשר כתב רש"י ז"ל¹⁸⁰ דאין מזמנים נכרי על הבני מעיים משום ריאה, ובחינם רצו האחרונים¹⁸¹ להוציא דברי רש"י מפשטותן. וכן ביאר בחידושי הר"ן ז"ל מוכבאים דבריו בראש יוסף¹⁸² דכתב כוותי. והביא ראיה דאם נאמר דהכל כמאן דמנחא בדיקולא, הרי ניטל הלב והוה הבהמה כמתה, והפירכוס הוה כזנב הלטאה כמו בהתיז הראש, ואנן פסקינן דגם אחר שחיטה הוא כחי לכל דבריו. וגם איך שוחט הוושט אחר נטילת הלב, וכי מתה עומד ושוחט, כקושית הגמ' (חולין כ ע"ב) וכי מתה עומד ומולק.

והראש יוסף ציין תשובת חכם צבי¹⁸³ ורצה לומר דאיכא בזה פלוגתא בין האחרונים אי נטילת הלב משוה את הבהמה כמתה. והפלת¹⁸⁴ כתב דלכך השמיט הרמב"ם ניטל הלב בין הטרפות, משום דלא ידע אי נבלה אי טרפה. ואני הראיתי שמעיני כולם נעלמו דברי הרמב"ם (בפרק ט"ו ממעשה הקרבנות הלכה ב) שכתב, "האומר לבה או ראשה של זו עולה, הואיל ודבר שהנשמה תלויה בו הוא כולה עולה". ועיין שם בלחם משנה דהרמב"ם פסק כרב שיש¹⁸⁵ דדוקא בדבר שמתה בו ולא בדבר שנעשה נבלה. הרי עכ"פ דלב וראש חד דינא אית להו. ולא עוד, אלא שמקדים לב לראש, כי הלב הוא משכן כל החיות. ואולי בניטל הלב אפילו כזנב הלטאה לא תפרכס.

עכ"פ מבואר היטב דאין שום מ"ד דס"ל כמאן דמנחא בדיקולא אלא אריאה וקנה לבד אליבא דר"ל, אבל לדידן ליתא גם זאת. והרי תראה כי הרמב"ם (בפרק ט מהלכות מלכים) לא הביא כך דראב"י דאין מזמנין לנכרי על בני מעיים, אף על גב דלית ליה האי "מי איכא מידי", ועיין שם בלחם משנה¹⁸⁶. ועכ"פ דס"ל דדוקא לר"ל נאמרו הדברים ומשום ריאה, ואנן ל"ל כלל כמאן דמנחא בדיקולא, ועד כאן עדיין לא ידענו מנין לנו דהשחיטה מתרת מיד איסור אבר מן החי.

180. חולין לג ע"א ד"ה מדריש לקיש. 181. עיי"ש בראש יוסף. 182. לב ע"ב ד"ה גמרא גופא. 183. ראה סימנים ער, ערעח. 184. סימן מ ס"ק ד. 185. תמורה יא ע"ב. 186. הלכה יג.

ב' ראיות
ששחיטת
כשרה
מתרת
איסור
אבמה"ח
מיד

אבל אני הוכחתי זאת מהא דבן ט' חי הנמצא בבמה דניתרת בשחיטת אמה, 187 מקרא ד"כל בבמה תאכלו", 188 ואם נאמר דהמיתה מתרת ולא השחיטה א"כ האי ולד במה יתכשר, הא גם אמה אינה ניתרת עד שמתה. ואפילו הניח הולד בתוך הרחם עד שמתה אמה, הלא הולד לא ימות עמה מסתמא, עיין תוס' (לח ע"ב ד"ה אלא דמתה והדר ילדתייה) דהולד חי גם אחר מיתת האם בנהרג או נשחט, ורק במתה מעצמה אמרינך ביוצא דופן דעובר מיית ברישא, והתורה סתמא אמרה כל בבמה תאכלו, וא"כ כמו שהוולד שהוא חי אשר לעולם לא ימות ע"י שחיטת אמה מותר בשחיטה, ה"ה וכל שכן האם.

עוד ראיה מהא דמסוכנת שריא, 189 והוא מקרא ד"וכי ימות מן הבמה" 191. והשתא אי השחיטה אינה מתרת רק ע"י מיתה שאח"כ, וא"כ במסוכנת מנ"ל דמתה ע"י השחיטה, דלמא בלאו הכי נמי היתה מתה באותה רגע ממש באופן שהשחיטה לא קירבה מיתתה. אלא ודאי דהשחיטה מתרת מיד עוד כשהיא מפרכסת.

ואל תשיבני מהא דהורג את הגוסס (סנהדרין עח 191) דחייב, דהתם פשיטא דמיירי שהרגו ממש, כמו התיז ראשו או הכהו מכה גדולה שלא פירכס אחר כך כלל, באופן שנתברר לפנינו שקירב את מיתתו. אבל בשחיטת הסימנים דעדיין חי לכל דבר אלא שמת אח"כ, ניהו דאסור לעשות כן דאפי' ליגע בגוסס אסור, 192 אבל כל זאת מטעם שמא קירב מיתתו, אבל להיות חייב עליו מיתה ודאי לא, דשמא לא קירב מיתתו. וא"כ במסוכנת ששחטה איך מותרת, שמא לא קירב מיתתה ע"י השחיטה. אלא ודאי דשחיטה מתרת מיד. ודו"ק היטב.

אבל כל זאת דוקא בשחיטה המכשרת לאכילה. אבל בשוחט את הטרפה דאינה מותרת באכילה, לא פקע גם איסור אבר מן החי, כי רק לענין טומאת נבלה גילתה התורה בקרא דוכי ימות דמקצת בהמה מטמאה, 193 והיא טרפה ששחטה, אבל לענין אבר מן החי לא.

ורק בזה נוכל להבין מה שאמרו בגמ' (עה ע"א) בשוחט את הטרפה ומצא בן ט' חי ד' סימנים אכשר בה רחמנא, ושעון שחיטה, וחייב בזרוע ולחיים וקיבה, ואם מת טהור מלטמא. ויש להבין דהא שחיטה למאי אתא דהא טהור מלטמא, הרי דשחיטת אמה מטהרתה מידי נבלה. ואי דאמה

עובר חי
הנמצא במעי
טרפה
שנשחטה
אסור משום
אבמה"ח

187. חולין עד סו"א. 188. דברים יד, ו. 189. חולין לו ע"א. 190. ויקרא יא, לט.
191. עמוד א. 192. שו"ע יו"ד סימן שלט סעיף א. וראה קצור שלחן ערוך סימן קצד סעיף א.
193. חולין עד ע"א.

אסורה באכילה משום טרפה,¹⁹⁴ הלא לענין זה עובר לאו ירך אמה היא. ולא עוד, אלא היכי מצינן ששחיטה תתיר איסור טרפה. אבל אם נאמר דגם באמה הטרפה לא הועילה השחיטה לסלק איסור אבר מן החי וגם איסור דאינה זבוחה, ורק שלא תטמא במותה הועילה, אז שפיר טעון שחיטה כדי להתיר איסור אבר מן החי אשר ע"ז לא הועילה שחיטת אמה גם על עצמה, ומכש"כ על הולד. ולכן אם מת האי ולד בלא שחיטה, אע"ג דלא מטמא הוה נבלה לענין איסור אכילה. וזה ברור ואמת.

וגם מצד הסברא הוכחתי כן. דהנה הפרי מגדים ב"גנת וורדים" של¹⁹⁵ הקשה קושיא עצומה. דאיך אפשר דהשחיטה מתרת מיד, דהא לבן נח מפרכסת אסור קודם מתן תורה,¹⁹⁶ ומי איכא מידי דיצאו מקדושה חמורה לקדושה קלה, כי כן אמרו בסנהדרין (דף נט ע"ב). ותירץ דמאחר דנתקדשנו במצות שחיטה לא מקרי זאת יציאה לקדושה קלה, עיי"ש. ומעתה הא תינח בשחיטה לצורך אכילה דהיא מצוה ומברכין עליה, וכאשר כתב הרמב"ם בספר המצוות של¹⁹⁷ שהרוצה לאכול מצוה לשחוט, וא"כ מפרכסת בכי האי גוונא מצי להיות מותרת. אבל בטרפה דלכלבים אין כאן מצוה לשחוט, א"כ אם מפרכסת שלה תהיה מותרת הרי יצאנו מקדושה חמורה לקדושה קלה.

ראיה נוספת
שבשחיטת
טרפה לא
ניתר איסור
אבמה"ח
מיד

וידעתי דיש לתרץ דאין כאן יציאה לקדושה קלה, דבלאו הכי אסורה משום טרפה. דניהו דאבר מן החי אסור במשהו בשר גדין ועצמות¹⁹⁸ ומצד טרפה הרי ליכא כזית בשר, אבל הלא כתבו תוס' חולין (לג ע"א¹⁹⁹) דכל שאסור עכ"פ בחצי שיעור לרבי יוחנן²⁰⁰ לא מקרי "מי איכא מידי", ולר"ל דחצי שיעור מותר מן התורה אולי לית ליה האי כללא. אלא דזה דוחק גדול, דהא התוס' בעצמם הביאו הגמ' סנהדרין²⁰¹ דפריך אגזל פחות משוה פרוטה והרי גם זאת אסור לישראל מצד חצי שיעור, ולמה לא מתרין הגמ' כן ומתרין דבני נח לאו בני מחילה נינהו. ועכ"פ אפי' נניח האי דוחק ונחלק עוד בסברות דקות בין גזל לאבר מן החי, אבל במקום דאין הכרע לומר דמותר לישראל מהיכי תיתי ניכנס בדיחוקים אלו. ולכן ברור לי לדינא דשוחט את הטרפה אינה פועלת השחיטה רק להציל מטומאת נבלות, ולא על שום דבר אחר.

194. ראה שם ע"ב ברש"י ד"ה טעון שחיטה. 195. נמצא ב"שושנת העמקים" כלל טז.
196. חולין קכא ע"ב. 197. עשה קמו. 198. חולין קב סע"א. 199. ד"ה אחד. 200. יומא עד ע"א. 201. נט ע"א.

ואחר שהקדמנו כל זאת נבוא לביאור דעת רבי עקיבא קודם חזרה. דר"ע ^{ביאור שיטת ר"ע קודם חזרה} קודם חזרה לא ידע מהא הלכה למשה מסיני של חמישה הלכות

שחיטה, אלא דכולן ידעין מקרא כאשר ביארנו למעלה, חוץ משחיטה שהוא מסברא שלא תפסוק השחיטה לשניים. אולם דמקראי לא ידעין אלא דמצות זביחה היא בלא הני פסולין, וכל ששהה או דרס וכו' הוא כנחירה, ועדיין נבלה לא ידעין אלא מקרא²⁰² דלא תאכלו כל נבלה כאשר ביארנו.

וסובר ר"ע דדוקא בשחט שני סימנים בפסול, אבל סימן אחד בכשרות, ניהו דהשחיטה פסולה ולא תתיר איסור אבר מן החי, וממילא גם איסור אכילת נבלה לא, אבל מטומאת נבלה נטהר בסימן אחד בכשרות.

או כמו הגהות מהרש"ש²⁰³ מהיקש דזאת תורת הבהמה והעוף²⁰⁴ דלענין טומאה מיירי.

או לפי מה שנראה לפענ"ד הוא מטעם אחר. והוא, דר"ע דדורש טעמא דקרא כמבואר בגיטין (מט ע"ב) הא דסגי בעוף בסימן אחד הוא משום דזוטר חיותיה²⁰⁵.

והנה הא דקשחט סימן אחד דקאמר ר"ע דטהור מידי נבלה²⁰⁶ תנאי הטיל בדבר, והוא "והמתין לה עד שמתה", והוא לכאורה שפת יתר. אבל דע דגם נחירה שהיתה מטהרת מידי נבלה במדבר קודם כניסתן לארץ, לא היתה אלא כשמתה תוך מעת לעת. דדוקא שחיטה המתרת מיד אפילו באכילה לא בעינן מיתה מחמת השחיטה, וכמו שתראה בבן מ' חי דמותר אפי' בחורש בשדה²⁰⁷. אבל בנחירה דבמיתה תליא מילתא דבעינן מתה מחמת הנחירה, ומחמת הנחירה לא מקרי אלא במתה תוך מעת לעת.

ודבר זה נלמד מעבד כנעני דאם "מת תחת ידו נקום ינקם", ו"אם יום או יומים יעמוד לא יוקם כי כספו הוא"²⁰⁸. ואמרו חכז"ל²⁰⁹ דאיוזה יום שהוא כיומיים זה מעת לעת. הרי דכל שמת מחמת הכאה תוך מעל"ע מקרי מת תחת ידו, אבל לאחר מעל"ע לא אלא מקרי מת בידי שמים. ומעתה בנחירה דבעינן מיתה מחמת הנחירה צריכה שתמות תוך מעל"ע.

ובזה תבין דמה שאמר רבה (דף לב²¹⁰) דשוחט בסכין רעה אפילו מוליך ומביא כל היום כולו, דוקא נקט "כל היום כולו" אבל לא יותר, דכל שלא נגמרת השחיטה תוך מעל"ע הרי זה נבלה מחמת נקובת הווישט

²⁰². דברים יד, כא. ²⁰³. חולין לב ע"א במשנה. ²⁰⁴. ויקרא יא, טו. ²⁰⁵. ראה רש"י חולין נו ע"א ד"ה ואלו טרפות בעוף. ²⁰⁶. חולין לב ע"א. ²⁰⁷. חולין עד ע"ב. ²⁰⁸. שמות כא, כז. ²⁰⁹. כא. ²¹⁰. מכילתא דרבי ישמעאל שם. ²¹⁰. עמוד א.

שבתחילה. ולכן קאמר ר"ע "והמתין לה עד שמתה" ר"ל שמתה מהר שהיה יכול להמתין על מיתתה, אבל שהתה מעל"ע ודאי לא נטהר מטומאת נבלה בסימן אחד, דאינו מתיר מיד.

אמור מעתה, כל שעשה לה מעשה טרפות או שהוחלשה מצד איזה סיבה אחרת עד שסימן אחד די לה שתמות, למה לא תהני לה לטהר מידי נבלה, כמו עוף דוזטר חיותיה. דניהו לענין היתר אכילה דבעי שהשחיטה תתיר מיד יש חילוק בין עוף לבהמה, דעוף דוזטר חיותיה אמרה תורה דבסימן אחד מותר באכילה מיד משא"כ בבהמה דנפיש חיותה בעינן שני סימנים להתיר מיד, אבל לטהר מידי טומאת נבלות כל שמתה ע"י סימן אחד תוך מעל"ע שפיר מטהרת המיתה שע"י שחיטה מטומאתה. ואפילו שחט ואח"כ פסק, כיון דבחדא מעשה נעשה הוה ליה כבת אחת, עיין תוס' כתובות (ל ע"ב²¹¹). וא"כ דין שוחט סימן אחד והמתין לה עד שמתה תוך מעל"ע, או שחט אחד ופסק אחד דמסתמא תמות תוך מעל"ע, אחד הוא, דהוה ליה כטרפה ששחטה וטהרה מלטמא, אבל איסור אכילת נבילה אית בה. ומה דקרי לה ר"ע טרפה, היינו משום דאינה מטמאה, וכל שאינה מטמאה טרפה קרי לה, כי רק הטומאה היא המחלקת בין נבלה וטרפה. ולכן פסק נמי הרמב"ם ז"ל²¹² נבלה וטרפה מצטרפין לכזית, ודו"ק.

אולם רבי ישכב החזירו מכח ההלכה דכל פסול בשחיטה נבלה, והודה לו ר"ע. ולא תאמר דהלכה לא אתא רק אסימן אחד בפסול, וכמו פלוגתת רבי עקיבא ורבי ישכב דהוא בפסק אחד ושחט אחד, באופן שתוכל לומר דבדאיכא רוב בשחיטה ורק מקצת בפסול, גם אחר ההלכה תטהר השחיטה מידי נבלה ותהיה כטרפה ששחטה, דזה ליתא.

דהרי תראה דשהה במיעוט סימנים דקבעי מהו²¹³ פירש"י ז"ל דבמיעוט בתרא קמבעי. דבמיעוט קמא, אי דגרגרת לא עבד כלום, ואי בוישט ממה נפשך מטרפי, דדל האי מיעוטא ואזיל ליה מעשה קמא, והרי ניקב הוישט וטרפה. ולכאורה דלמא הוא גופא קמיבעי אי טרפה או נבלה. אבל זה אי אפשר, דהאי הלכה על כרחך לענין איסור אכילה איתמר ולפרש הקרא דזבחת כאשר צויתך²¹⁴ וכמו שאמרו ז"ל²¹⁵ דכאשר צויתך מלמד שנצטווה משה על הושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה. והוא הדין דלפי קבלת רבי ישכב שקבלה אח"כ גם ר"ע, ג"כ נצטווה

אף שאין מועיל שחיטת סימן אחד לאכילה מטהר מנבילה

ההלל"מ קאי על דיני טומאה וטהרה ולא על היתר אכילה

211. ד"ה רב. 212. הלכות מאכלות אסורות פ"ד ה"ז. 213. חולין לב ע"א. 214. דברים יב, כא. 215. חולין כח ע"א.

על ה' הלכות שחיטה. וכיון דכולן מקרא ידעינן כמו שביארנו, וגם סימן אחד בפסול ידעינן מכח קרא דזאת תורת הבהמה,²¹⁶ או מהלכה דבבהמה בעינן שני סימנים, ניהו דעדיין לא ידעינן אלא דהוה כטרפה ששחטה ולא נבלה, מ"מ ההלכה דאתא לפרש הקרא דזבחת ואכלת לא אתא להורות לן דיני טומאות וטהרות, ולכן ע"כ אתא לאיסור אכילה. והוא, דאם שחט מיעוט בפסול ורוב בחכשר נמי אסורה באכילה, דהוה פסול בשחיטה, וממילא ידעינן דמטמאה.

והא דלא כתב רש"י ז"ל כן דעל כרחק אמינוט סימנים אתא ההלכה, משום דרש"י רצה לשלול בזה שיטת רבינו תם דמפרש לעיל (דף ל ע"ב בתוס' ד"ה החליד) דבאמת על מיעוט קמא בוושט קמיבעי ליה, והיה סובר דבאמת לא אתא ההלכה על שהייה אלא בין סימן לסימן, כי על שהייה לית לן קרא כמשי"כ למעלה, ובעינן ההלכה גם בין סימן לסימן, וממילא יש מקום להסתפק בשהייה במיעוט קמא דכשר גם באכילה. אבל בדרסה ועיקור גם ר"ת מודה דפוסל במיעוט קמא, דאל"כ הלכה למאי אתא. ולכן לא קמבעי בדרס או עקר במיעוט קמא, רק בשהה. ומה דקמיבעי נמי בהחליד, כתבתי בחידושי דשאני חלדה שהיא מטעם דבעינן שחיטה מפורעת, והוה אמינא דבלאו הכי אין השחיטה מפורעת עד לבסוף, וא"כ צריך הלכה גם על סימן שלם שתהיה מפורעת, ולא הוה ידעינן בלי הלכה, ולכן קמבעי בחלדה. וכדי לשלול שיטת ר"ת כתב רש"י ז"ל דלא היא, דשהה בין סימן לסימן לאו מהלכה היא, אלא דכל שפסק השחיטה פשיטא דנידון כמעשה טרפות. וא"כ שהה במקצת הוושט היינו הך. ולא אתא ההלכה בשהייה אלא אשיעורא דכמה ישהה, כל חד וחד כדאית ליה, והאיבעיא קאי במיעוט בתרא.

והרי תראה דהרמב"ם²¹⁷ נמי ס"ל כרש"י ז"ל בהא דלא צריך הלכה על שהייה גופא, אלא על שיעור השחיטה. אלא דלא ניחא ליה לפרש דקמבעי אמינוט בתרא שתפסול השחיטה. ולכן מפרש דקאי אשיעור שהייה, אי "כדי שחיטת בהמה אחרת" דוקא כל השחיטה קאמר, או אפילו שיעור שחיטת מיעוט סימנים. והוא לשיטתיה אזיל בזה דפסק דנקובת הוושט נבלה מטעם דעל מקצת וושט נמי איכא שם שחיטה שלימה, כאשר אבאר לפנינו בס"ד, לכן קמיבעי כנ"ל.

216. ויקרא יא, טו. 217. הלכות שחיטה פ"ג ה"ד.

אלא דתקשה לך כיון דכתבנא דעל טומאות וטהרות לא אתא הלכה, רק על איסור אכילה, ולכן אי אפשר דאתא ההלכה על סימן שלם בפיסול כיון דר"ע ידע בלא הלכה דעכ"פ טרפה הוה, וכן על שחייה אפילו במקצת מכח ממה נפשך דרש"י הנ"ל, אלא אתא על השיעור של שחייה, א"כ בדרסה ועיקור נמי כן הוא, דבלא הלכה הוה ידעינן דדרס או שחט בסכין פגום מקצת הסימנים טרפה, א"כ הלכה להני למאי אתא. כי כאן אין לתרץ דאתא אשיעור כמובן.

אבל דע כי זאת היא הנקודה הנפלאה אשר עליה כוונתי. ואראך כי לולי ההלכה היו דרסה ועיקור דסכין פגומה וחלדה והגרמה נמי, לכל אחד מהני מ"ד דפליגו בסוגיא דמוגרמת דהבאתי לעיל, כשר לאכילה כל שנעשה במיעוט סימנים. ועיקר ההלכה להכי הוא דאתא, ללמדנו דאסורה בכי האי גוונא באכילה. וממילא ידעינן דמטמא כיון דנידון כשחיטה פסולה, ועל שחיטה פסולה יש לנו קרא דלא תאכלו כל נבלה. ולא תקשה קושית רש"י בשהה במיעוט קמא דממא נפשך טרפה. ותדע איך טמונים דברי חכמים וחידותם, ורק אם תחפשם כמטמונים אז תבינם ותדעם.

הנה מסוגיא דמוגרמת²¹⁸ אתה רואה כי לדעת רב יהודה אמר רב אשר הלכה כמותו, בהגרים שלישי אמצעי הנשחט כשר לאכילה אע"פ שנעשה מעשה טרפות במשהו המשלים הרוב. וכתבנו בטעמא דמילתא, דכיון דצריך לצרף למעשה הטרפות שלישי הנשחט ראשון, והאי שלישי מצטרף לשליש האחרון להיות שחיטה כשרה, איך יצטרף גם לשליש האמצעי כדי להטריף. והסברא אלימתא ומוכרחת.

וא"כ הוא הדין בשחט שלישי ואח"כ דרס או קרע שלישי ושחט שלישי הוא ג"כ כשר, וכאשר הקשו כן בתוס' שם (יט ע"ב ד"ה שחט ופגע בו נקב) דמאי שנא מהגרים שלישי אמצעי דכשר. אלא דתירצו דכאן במקום שחיטה וכאן שלא במקום שחיטה, עיי"ש. אבל מי יודע פשר דבר זה, כיון דהסברא היא דשליש ראשון שמצטרף לשליש האחרון להכשר שחיטה לא מצי מצטרף לשליש אמצעי לפסלה, א"כ גם במקום השחיטה תאמר דכן הוא, ואיך אתא ההלכה לפסלה.

218. חולין יט ע"א.

ומפני שדרכי חכ"ל היה לחקור ולדרוש אפילו אקראי, ומכש"כ על שמועות ההלכה לידע טעמא דמילתא, לכן מואן ר"ע לקבל הלכה זו כל זמן שלא הבינה, ורק מכח קושית התוס' דאיך אפשר לומר דמעשה השחיטה יצטרף להטריף. וכן בוושט לא מצינן לאוקמי ההלכה, דנימא דאתא בקרע בפנימה או דרס במקצת הוושט, דניהו דשם לא בעינן למעשה טרפות שום צירוף, אבל כבר כתבנו דהאי הלכה על כרחך על איסור אכילה אתא. וזאת גם בלי הלכה ידעינן וכממה נפשך דרש"י. ולא עוד, אלא אם תדקדק יותר בסתם שחיטה ששוחט הקנה תחילה, תו לא מצי מיטרף בוושט אי ס"ל אין טרפות לחצי חיות. ומ"ד יש טרפות לחצי חיות הלא טעמא בעי, דמסברא חיצונה ודאי לא מצינן לידע את זאת. והש"ס לא פריך מנא ליה הא דיש טרפות לחצי חיות מן התורה. והוא פלא שאמורא יחדש זאת מסברא דנפשיה. ולכן ר"ע לא רצה לקבל האי הלכה על מקצת סימנים לא בקנה ולא בוושט עד שהחזירו רבי ישכב וקבלה. ומסתמא היה מנצחו בסברא.

ועל מדוכה זו יישבו האמוראים רבי יוחנן וריש לקיש וגם רבי זירא ורבא,²¹⁹ למצוא טעמא דהאי הלכה שתהיה ראויה לקבלה. וסבר ר"ל דהסברא של ההלכה היא דכל שנשחט רוב הקנה הרי הוא כמאן דמנחא בדיקולא, וממילא גם הריאה התלויה בה כמאן דמנחא בדיקולא. כי גם ר"ל לא היה ממציא דבר זה להתיר נקובת הריאה אחר שחיטת הקנה לולי שהכריח זאת מהלכה. כי ע"י הקדמה זו אנו מבינים שפיר ההלכה שפוסלת השחיטה ע"י מקצת סימנים, דהיינו שלישי אמצעי של הגרגרת או מיעוט הוושט שבין סימן לסימן. ובאמת לא מטעם מעשה טרפות, אלא משום דע"כ אתה מצרף את המיעוט לשחיטה. כי המיעוט בתרא בין בקנה בין בוושט הוה כמחתך בשרא בעלמא, ולא מצו להשלים הרוב כיון דמיד שנשלם הרוב הוה כמאן דמנחא בדיקולא. וכיון דרוב הראשון פתיכי ביה מקצת בפיסול הוה כמו כל הרוב בפיסול, דמאי שנא, דהא אנן שחיטת הרוב בעינן והאי לא אישחט רק חצי של הרוב.

ולפ"ז גם בהגרמא בשליש אמצעי הדין כן, וכרב הונא אמר רב דפוסל, דהוא כר"ל ס"ל דכמאן דמנחא בדיקולא. ומה לי מקום שחיטה או שלא במקום שחיטה, דהא לענין טרפות גם למעלה ממקום שחיטה דין גרגרת יש בו לפסול כנפסק רובא, וממילא דהגרגרת כמאן דמנחא בדיקולא, דהרי לר"ל גם כנפסק במקום שחיטה אינו אלא טרפה ולא נבלה כמש"כ

219. חולין לב ע"ב.

ר"ע
קודם
חזרה לא
רצה
לקבל
ההלל"מ
ללא טעם

טעם ר"ל
להלל"מ -
כמדמב"ד

לפי סברת
ר"ל הדין
בהגרמא
כמו
בשהיה

התוס' ²²⁰ בד"ה ורמינהו, אלא דתו לא מצי שחיט. וא"כ לר"ל על כרחך אין חילוק בנפסק בין מקום שחיטה או שלא במקום שחיטה, שניהם אינם אלא טרפה, ובשניהם אין מקום עוד לשחוט משום דהסימן כמאן דמנחא בדיקולא.

ולעומת זה איכא קולא בשחט שלישי אמצעי בגרירתו, כיון דפסק חיותא בשחיטה בשם שחיטה יקרא, כי ע"י השחיטה נעשה כמאן דמנחא בדיקולא וקודם לכן אין כאן מעשה טרפות, והבן.

אבל רבי יוחנן, דהוא בר פלוגתיה דר"ל בזה כאשר אבאר לשיטת הרמב"ם, דעת אחרת עמו ליתן טעם על ההלכה שפוסל במקצת סימנים. דלא ניהא ליה לומר דכמאן דמנחא בדיקולא אחר שחיטת הרוב, דהוא סובר דהלכה דעל הוושט ועל הקנה דבעינן כל הסימנים לכתחילה, ורק בדיעבד סגי ברוב הסימן, אשר מזה נצמח דלא הוה אחר שחיטת הרוב כמאן דמנחא בדיקולא כאשר ביארנו. ולכן המציא טעם אחר על ההלכה, וקאמר דמשום הכי פוסל מקצת סימנים בפסול, משום דאיכא שם שחיטה על מקצת סימן כל שהוא מעשה טרפות. וכיון דהוא בפסול, הוה האי מעשה טרפות שחיטה פסולה, ותו אי אפשר לשחוט, דכל פסול בשחיטה הוה נבלה מקרא דלא תאכלו כל נבלה ²²¹ לענין איסור אכילה, ואחר שחיטה פסולה איך ישחוט שחיטה כשרה. וא"כ אין חילוק בין פסוקת הגרירת לנקובת הוושט, דהא גם בגרירת היה מקום לשחוט שלא במקום חתך כיון דלאו כמאן דמנחא בדיקולא, אלא דאינו יכול לשחוט כיון דכבר נשחט שחיטה פסולה מחמת שמעשה טרפות בסימנים שחיטה פסולה יקרא. וא"כ ה"ה בוושט, כיון דנקובת הוושט במשהו שחיטה פסולה יקרא, תו אין לשחוט דכבר הוה נבלה מחיים לענין איסור אכילה.

טעם ר"י
להל"מ -
בנעשה
מעשה
טרפות
בסימנים
ושחט ג"כ
נקרא
שחיטה

ונצמח מזה דכהגרמא בשליש האמצעי של הקנה כשר נמי הוה, והיינו דרב יהודה אמר רב. משום דכיון דלא אמרינן כמאן דמנחא בדיקולא, הרי שפיר יוכל לשחוט גם שלישי האחרון ויצטרף עם שלישי הראשון להכשיר, ולא שלישי הראשון עם שלישי האמצעי להטריף. דמה תאמר, שתהיה עם שלישי האמצעי כשחיטה פסולה, ולא תהני תו שלישי האחרון להכשיר שחיטה פסולה הקודמת לה. זה אינו, דהא לאו מקום שחיטה הוא שיהיה נידון כשחיטה פסולה, כי רק במקום שחיטה גילתה לנו התורה דשייך בה פסול בשחיטה, אבל שלא במקום השחיטה רק מעשה

לפי סברת
ר"י הדין
בהגרמה
כמו בשהיה

טרפות הוא, וטרפה לא הוה דלא מצי מצטרף שלישי הראשון של שחיטה למעשה טרפות. אבל במקום שחיטה אם שחט שלישי הקנה ודרס או עקר שלישי אמצעי, כיון דבמקום שחיטה נידון כשחיטה פסולה, ודאי לא מצי שחיט עוד שלישי האחרון. וכן בוושט אחר שחיטת הקנה, ניהו דשם במיעוט קמא איכא מעשה טרפות בפני עצמה, אבל לולי ההלכה הוה אמינא דאין טרפות לחצי חיות כסברא החיצונה, לכן בעינן הלכה דלא היא, אלא דיש טרפות לחצי חיות, ממילא הוה כשחיטה פסולה כמו בגרגרת.

והבן החילוק שבין ריש לקיש ורבי יוחנן בזה. דלר"ל דמעמא דפסול הוא משום דעל כרחק אתה מצרף האי נקב לרוב, משום דלאחר הרוב הוה כמאן דמנחא בדיקולא, מצינן שפיר למימר דאין טרפות לחצי חיות, ומכל מקום השחיטה פסולה משום דליכא רובא בשחיטה. אבל לר"י דשפיר מצי שחט גם במקום הנקב כיון דאיכא רובא חוץ מן הנקב, אלא דכל מעשה טרפות בסימנים שחיטה פסולה מקרי, א"כ כל שאין בו מעשה טרפות דאין טרפות לחצי חיות, אין תדון כשחיטה פסולה.

ובפלוגתא זו דר"י ור"ל פליגו בה רב הונא ורב יהודה בסוגיא דמוגרמת. ר"ה ור"י פליגי בטעמיהם של ר"ל ור"י דלר"ה תלי מעמא בנפיק חיותא, משום דאית ליה דברוב הסימן כמאן דמנחא בדיקולא, ולכן מכשיר בשחט שלישי אמצעי ומטריף בהגרים בשליש אמצעי. ור"י ס"ל דלאו כמאן דמנחא בדיקולא וכל הסימן שייך לשחיטה, אלא דמעשה טרפות בסימנים שחיטה פסולה מקרי, לכן בהגרים שלישי האמצעי מכשיר דאין כאן מעשה טרפות במקום שחיטה, ובשחט שלישי אמצעי מטריף משום דבעינן רובא בשחיטה, דהיינו במקום שחיטה, וליכא. אבל בחצי קנה פגום והוסיף עליו כל שהוא, שפיר דמי, דאיכא רובא בשחיטה. ועיי"ש ברש"י ז"ל²²² שכתב דבדרב יהודה לא גרסינן "כי נפקא חיותא בעינן רובא בשחיטה", דלר"י לאו במיפק חיותא תלי מילתא. והכוונה, דלר"י ברובא עדיין לא נפיק חיותא, כי לית ליה כלל כמאן דמנחא בדיקולא, לא למעלה ממקום שחיטה ולא במקום שחיטה, אלא פוסל בשחט שלישי אמצעי לבדו משום דבעינן רובא בשחיטה.

ולפ"ז נפרכו דברי הפלתי במה שחולק על הכסף משנה²²³ והש"ך²²⁴ ויתר פוסקים שסברו דשלא במקום שחיטה בין בקנה בין בוושט לאו נבלה הוה אלא טרפה, ויש לה שחיטה כשאר טרפה. והוא ז"ל (בסימן כ אות ג) חולק עליהם, והביא ראיה שאין עליה תשובה לפי דעתו, מרב הונא

222. יט ע"א ד"ה ה"ג. 223. הלכות שחיטה פ"א ה"ו. 224. סימן כ סק"ה.

ר"ה ור"י
פליגי
בטעמיהם
של ר"ל ור"י

כל שלא
במקום
שחיטה -
טרפה

דמכשיר בשחט שליש אמצעי משום דנפק חיותא בשחיטה. ומסיים בזה"ל: "ולכן ברור דהואיל דנפסק רוב הגרגרת, ורובו ככולו בכל התורה, הוה ליה כניטל ונפסק גרגרת ונבלה וא"ש", עכ"ל.

ופלא והפלא איך לא שת לבו דר"י מחולק בזה עם ר"ה, ואנן כר"י פסקינן. דאם כסברתו של הפלתי דשניהם מודים דרובו ככולו וכמאן דמנחא בדיקולא, איך מכשיר ר"י בהגרים שליש אמצעי, דהא פשיטא דאם הפסיק ולא שחט שליש האחרון דטרפה, ואין תתכשר ע"י שליש האחרון כיון דכבר כמאן דמנחא בדיקולא והוה כמחתך בבשר חמת ואין עליו שם שחיטה כלל. והא דכתב הפלתי דרובו ככולו בכל התורה ודאי אמת כן הוא, אבל אפילו כולו אינו כמאן דמנחא בדיקולא כאשר ביארנו, והבן.

ודע דלפי האמור לרבי יוחנן דכל זמן שלא החזיר רבי ישבב את רבי עקיבא, ולא קבל ההלכה שאמר בשם רבי יחושע דכל שנפסלה בשחיטה נבלה, היינו האי הלכה דאפילו מקצת סימנים בפסול נמי פוסל. דניהו דידע ר"ע מקרא דלא תאכל כל נבלה דנחירה הוה נבלה, וגם ידע דסימן בשחיטה וסימן בנחירה הוה טרפה ששחטה, אבל במקצת סימנים אשר עליהם באה ההלכה היה סובר דכשר לגמרי, דהיינו בשחט שליש אמצעי של הגרגרת בפסול או מיעוט קמא של הוושט אחר שחיטת הקנה, מטעם שביארנו. אבל מאחר דהודה להאי הלכה, ומטעם דכל מעשה טרפות בסימנים הוא נידון כשחיטה פסולה דתו אי אפשר לשחוט, א"כ ממילא ידע דמכל שכן כל הסימן בפסול דתו אין שחיטתה מטהרתה.

אלא דיש לראות דא"כ למה פליגו ר"ע ורבי ישבב בשחט כל הסימן בפסול ולענין טומאה, ולא פליגו בשחט מקצתו בפסול ולענין אכילה, דלר"ע לא די דאינו מטמא אלא דאף לאכילה כשר. אבל בזה י"ל דודאי גם לר"ע קודם חזרה היו אוסרים אפילו פסול במקצת סימנים, אלא דלר"ע היתה זאת רק חומרא דרבנן, ולכן לא פליגו בהיתר אכילה במקצת סימנים, אלא בטהרת טומאות נבלות בסימן שלם בפסול. ומינה נדון ממילא דלר"ע במקצת סימנים בפסול ליכא איסור תורה כלל.

אבל לר"ל מצינן לכאורה למימר דודאי ידע ר"ע מהאי הלכה דמקצת סימנים בפסול טרפה, דלדידיה ליכא נבלה מחיים, דבוושט יש עדיין מקום לשחוט שלא במקום הנקב, ובגרגרת ניהו דאם הפסיד שליש אמצעי בדרסה או הגרמה תו לא מצי שחט, אבל לא מטעם דהוה כשחיטה פסולה אלא מטעם דכמאן דמנחא בדיקולא. וא"כ מצי סבר ר"ע דמ"מ סימן השני

כששחט כל הסימן בפסול לר"ע אחר שהודה, לר"י - נבלה

כששחט כל הסימן בפסול לר"ע אחר שהודה, לר"ל - טרפה

מטהר מידי נבלה, ואין זה ענין כלל להאי הלכה, כי ההלכה לא אתא אלא לאיסור אכילה כנ"ל. אלא דלר"י כיון דשחיטה פסולה מקרי ממילא נדע דמטמאה, דכבר קראה התורה נחירה בשם נבלה. אבל לר"ל ניהו דאם שחט שני הסימנים כל אחד בפסול מקצת הסימן נבלה הוה, דכיון דמיעוט של פסול מצטרף לרוב וכנשחט כולו בפסול הוה, אבל במקצת פסול בסימן אחד או כולו והשני נשחט כראוי, עדיין מצינן למימר דמטהר מידי נבלה.

ואין לומר דההלכה אתא דגם פסול בסימן אחד או במקצתו הוה נבלה ומטמא, כי כבר כתבנו דהאי הלכה רק לפרש הקרא דזבחת ואכלת²²⁵ אתא, ואין לה עסק בטומאות וטהרות.

וידעתי די"ל דיש נפקותא לענין אכילה בנולד ספק בשחיטת מקצת סימנים, דאם נבלה הוה ליה ספק בשחיטה ומן התורה להחמיר, אבל אם רק טרפה, אז הוא כשאר ספק במקרה דאף מדרבנן להקל. ואמת שכן דעת הפלתי ז"ל (בסימן נג סק"ד), אבל כבר דחאו דבריו החוות דעת²²⁶ והחת"ס סופר (בסימן כה) דאין הדבר תלוי בדין נבלה או טרפה, אלא אם הספק נתהווה במעשה השחיטה. וכל שמעשיו כראוים הם אלא שנולד ספק בוושט ממקום אחר, אף ע"פ שהשחיטה בניקב הוושט אינה מועלת, מ"מ אוקמינן הנשחט על חזקתו דלא היה וושטו נקוב. ומינה להיפך נמי, כל שהספק נולד על המעשה גופא אם נשחט כהוגן, אפילו אינו אלא מעשה טרפות, ספק בשחיטה מקרי, דהיינו ספק במעשה אם נעשה כהוגן. ובחידושי לסוגיא דחזקה²²⁷ הארכתי בזה, והראיתי כי הדבר בפלוגתת הראשונים תלוי. והאמת הוא כן, דכל ענין חזקה הוא דאמרינן שלא נתחדש מעשה לבטל החזקה, וא"כ אם אנו דנין אם ניתרת בשחיטה, עליך להביא ראיה שנעשה המעשה כהוגן בלי פסול, הן טרפות והן נבלות, דכך לי זה כמו זה, ועיין.

אבל אראך שיש לנו ילפותא אחרת על כל פסול בשחיטה, אפילו במקצת הסימן. דהנה בספרי²²⁸ דרש "לא תאכלו כל נבלה, אין לי אלא נבלה טרפה מנין, תלמוד לומר כל נבלה". ורבים יגעו למצוא פירוש דרשה זו, דלמה לי ריבוי על טרפה המפורש בקרא.

ג' פירושים
בספרי
"אין לי
אלא נבלה
טרפה
מנין"

225. דברים יב, כא. 226. סימן נ סק"א. 227. חולין פו ע"א. 228. דברים פיסקא קד.

פי' אבני
מילואים -
לענין צירוף
נבלה
וטרפה

וראתי שלשה נביאים מתנבאים בזה, אבני מילואים (בתשובה בסוף ספרו, סימן ד) כתב דלענין צירוף נבלה וטרפה לכזית אתא האי ילפותא, ומינה הוציא הרמב"ם²²⁹ דינו דנבלה וטרפה מצטרפין. וזה פלא, כי לא מצינן לאוקמי קרא אצירוף שיעור שהוא הלכה למשה מסיני²³⁰. ועוד, דהא הספרי פריך "אין לי אלא נבלה טרפה מנין", ותהיה פירושו של האבני מילואים חכונת מנין שיצטרף טרפה ונבלה, והלא גם להיפך היה מצי לומר, "אין לי אלא טרפה נבלה מנין", דודאי למאן דלא מצטרף אין לוקין כלל לא משום נבלה ולא משום טרפה.

ואין זה דומה להא דתנן במסכת כלים (פרק כז משנה ג) כל המחובר לו מן החמור ממנו טמא מן הקל ממנו טהור, דהתם שם טומאה חד הוא ומצטרף, אבל כאן באיסורין פיגול ונוטר וטמא אין מצטרפין. הלא כתב הרמב"ם ז"ל²³¹ טעם לדבר משום דטרפה תחילת נבלה היא, וגם בזה הלך הרמב"ם לשיטתו²³² דס"ל נקובת הוושט ופסוקת הגרגרת נבלה מחיים חמה, אע"ג דאינם מטמאים עדיין. הרי דטרפה ונבלה לגבי איסור אכילה חד לאו הוא, דמה שחילקן הכתוב הוא מצד דזה מטמא וזה לא. ואפשר לדעת התוס' דמחיים לעולם ליכא איסור נבלה אלא טרפה אע"פ שנפסק הקנה ואינו יכול לשחוט, אלא דלאחר מיתה חל עליו גם איסור נבלה כמש"כ התוס' (בד"ה ורמינהי), לפי שיטה זו באמת זו²³⁴ מצטרף נבלות וטרפות. ובדאי כן הוא לדעת התוס', דכיון דכתבו שחל אח"כ איסור נבלה אטרפה, ואיכא תרתי נבלות וטרפות (עיין בשו"ת קדושת דודי הכתב סופר סימן כא), הרי דלוקין משום שניהם, וע"כ דשני איסורין הם ולא מצטרפין. אבל לרמב"ם ודאי טרפה שנתנבלה אח"כ אין לוקין שתיים, ודו"ק.

ובמלבי"ם²³⁵ ראיתי שרוצה להעמים בדעת הספרי דכיוון להא דכתב הרמב"ם (בפרק ד ממאכלות אסורות²³⁶) דכשם שלא חילקת בנבלה בין מיתה למיתה, כך לא תחלוק בטרפה בין טרפה ארי או מחמת סיבה אחרת. הנה הרב המגיד הביא שם²³⁷ מכילתא²³⁸ דדרשה כן מ"נבלה וטרפה"²³⁹, אבל מהא ד"כל נבלה" בלאו הכי אין לדרוש כן, דאם לדין טרפה אתא לכתוב "כל" בלאו דטרפה ולא בנבלה.

פי' מלבי"ם
- לא לחלק
בין מיתה
למיתה

229. הלכות מאכלות אסורות פ"ד הי"ז. 230. ראה סוכה ה ע"ב, ועוד. 231. שם.
232. הלכות שחיטה פ"ג הי"ט. 233. חולין לב ע"א. 234. נדצי"ל "לא". 235. דברים יד, כא.
236. הלכה ה. 237. בהלכה ו. 238. מכילתא דרבי ישמעאל, מס' דכספא משפטים פרשה כ.
239. ויקרא כב, ח.

אבל עוד ראיתי לקדושת זקני החת"ם סופר זצ"ל (ביו"ד סימן יט) שמפרש
 - להחיות
 פ"י חת"ס
 נתינת
 טרפה לגר
 ונכרי
 האי ספרי דאתא להתיר מכירת טרפה לנכרי ולתתה לגר כמו נבלה,
 ולא נימא לכלבים דוקא. ומי לא יודה דאין זה אלא דוחק לומר ד"כל נבלה"
 דקאי על "לא תאכלו" כולל טרפה, משום סיפא דקרא ד"לגר אשר בשעריך
 וכו'" שיהיו גם טרפות בנתינה לגר ומכירה לנכרי.

אבל האמת יורה דרכו, דכבר כתבנו למעלה דהאי קרא דלא תאכלו כל
 לרבות שחט
 מוקצת
 סימנים
 בפסול
 נבלה לאסור נחירה ושחיטה פסולה בלאו דנבלה קאתא, וכאשר
 הוכחנו זאת למעלה מדהמתין לכתבו במשנה תורה. ועתה אני מוסיף עוד
 הוכחה מדכתיב ביה "כי עם קדוש אתה לד' אלוהיך", ומתה מאליה הלא גם
 לבן נח אסורה, ועכ"פ אין בה קדושה יתירה במי שלא יאכל אותה. (ובטרפה
 נמי כתיב²⁴⁰ "ואנשי קודש תהיו" לרמוז דלאו דוקא נוטה למות אסורה, אלא
 גם כל מה שאינה יכולה לחיות י"ב חודש, ועיין לקמן באריכות מזה), אלא
 דמהאי קרא לא הוה ידעינן אלא בשחט כל הסימנים בפסול, אבל בשחט רק
 סימן אחד או מקצתו בפסול לא הוה ידעינן, לכן קאמר "אין לי אלא נבלה"
 ר"ל שחיטה כולה בפסול, "טרפה מנין" דאם לא עשה רק מעשה טרפות
 בסימנים מנין שהוא ג"כ נבלה, ת"ל "כל נבלה" לרבות מעשה טרפות, בין
 בכל הסימן בין במקצתו.

ור"ע גם זאת לא דרש, דבמקום דליכא סברא לא דרש "כל" כמש"כ התוס'
 פסחים (מג ע"ב ד"ה מאן) כמו דלא דרש כל ד"כל שאור לא
 תקטירו"²⁴¹ על מקצתו, ה"ה ומכש"כ הכא דלא נדרוש כל נבלה אמקצת
 שחיטה, דהוא נגד הסברא החיצונה, הן בקנה והן בושט, כמש"כ למעלה.
 אבל אחר שקיבל ר"ע ההלכה דגם מקצת שחיטה בפסול מקרי שחיטה
 פסולה, גם האי כל גבי נבלה להכי הוא דאתא.

ולכן לר"ל נמי דלא נשמע מההלכה דשחיטה במקצת פסול בסימן אחד
 אף לר"ל
 בשחט
 מוקצת
 סימן
 הוי
 נבלה,
 וממילא
 ספק
 לחומרא
 הוה נבלה, דהא רק מטעם דכמאן דמנחא בדיקולא לאו שחיטה הוה,
 ועדיין לא נדע דסימן השני בכשרות אינו מטהר מידי זומאח, נדע זאת
 בריבוי דכל נבלה. דכיון דאתא ההלכה דאפילו במקצת סימן אחד מיפסלה
 השחיטה לענין אכילה, ממילא דהאי ריבוי דכל נמי להכי הוא דאתא,
 ודמקרי נבלה. דכיון דכבר איכא הלכה באיסור אכילה, מסתבר שפיר לדרוש
 האי כל לריבוי שהיא נבלה. ועיין נדה (לב ע"א) דפריך "ומאחר דהלכתא
 קרא למה ל"י אבל אינו דומה ייתור גמור ליתורא דכל, ודו"ק.

וכל זאת שכתבנו הוא לשיטת הרמב"ם ז"ל. אבל לשיטת התוס' לא כן הוא, אלא דסבירא להו דלא פליגו ר"י ור"ל בגרגרת עצמו אי כמאן דמנחא בדיקולא, דאפילו מאן דחלק על ר"ל בריאה שניקבה בין שחיטת הגרגרת לוושט, אבל בגרגרת עצמו מודה. ולשיטתם לכו"ע אין צרין לשחוט לכתחילה יותר מרוב הסימן, ומיעוט בתרא כחותך בבשר המת. ולכן פסוקת הגרגרת נמי רק טרפה היא, אלא שאין שחיטה שייך בה כיון דהוה כדמנחא בדיקולא. אבל בוושט דטרפה בנקב לבד, ניהו דבמקום הנקב אין השחיטה מועלת דכשהגיע לרוב הוה כמאן דמנחא בדיקולא ואיכא בהאי רובא מקצת בפיסול, אבל בשוחט שלא במקום הנקב שפיר דמי להוציאה מידי נבלה.

אלא דכפי שביארנו למעלה, הסוגיא דמוגרמת (חולין יח ע"ב) קשה להעמידה לפי שיטה זו. דאיך מכשיר רב יהודה אמר רב בהגרים בשליש אמצעי, כיון דכבר כמאן דמנחא בדיקולא מה מהני שלישי האחרון שמוסיף אח"כ. וע"כ צריכין לומר דשלא במקום שחיטה לא אמרינן כמאן דמנחא בדיקולא, ואין זאת סברא כיון דמיטרף בהכי, הרי דלגבי טרפה דין גרגרת יש לו. וכי היכי דמצטרף שלישי דמקום שחיטה לשליש דחוץ למקום שחיטה לעשותה טרפה, איך לא תצטרף לעשותה כמאן דמנחא בדיקולא. כי גם אז רק טרפה הוה לשיטת התוס', אלא דתו לא מצי לשחוט. וזה פלא והפלא לשיטת התוס'.

סוגיא
דמוגרמת
צ"ב לשיטת
התוס'

אלא דגם הסוגיא במקומה וכן הסוגיא דישנה לשחיטה,²⁴² מתפרשת לדעת הרמב"ם במרווח. ולדעת התוס' אפילו על צד הדוחק לא, כאשר אבאר ב"ה.

כפי הקדמותנו, קושית הש"ס "ורמינהו" לכאורה בין לרמב"ם בין לתוס' היתה מפסוקת הגרגרת וגם מנקובת הוושט, דהלא הקושיא סובבת על ההלכה שקבלה ר"ע מרבי ישבב, וזו ההלכה גם לדעת התוס' היתה אפילו על מקצת הוושט, דהא גם בגרגרת אתא ההלכה על מקצתו, דהיינו שלישי אמצעי דיפסל אע"פ ששחט שני שלישים כהוגן, דעל כל הסימן דגם לר"ע עכ"פ טרפה הוה לא אתא ההלכה כנ"ל. וכיון דההלכה היתה על מקצת הקנה או וושט דהוה פסול בשחיטה וממילא נבלה, דאי לא נבלה גם טרפה לא היתה, בגרגרת לא משום דלא מצטרף שלישי הנשחט לשליש הנפסל

242. חולין כט ע"ב.

לעשות טרפה, ובושט לא משום דכבר שחט הקנה ואין טרפות לחצי חיות, כי כן היה מסברא החיצונה כאשר ביארנו למעלה. ולכן לכו"ע הקושיא היתה משני הסימנים.

ביאור קושית
התוס'
דבנקובת
הושט קודם
שחיטה היתה
טרפה

ולכן בשום אופן אין להבין קושית התוס' שהקשו ניהו דנבלה הוה לאחר שחיטה פסולה אפילו במקצת הסימן, אבל כל זמן שהוא חי טרפה הוה. דזה אינו, דאם רק טרפה הוה בשליש אמצעי של הגרגרת, וכן במיעוט קמא בושט לאחר שחיטת הגרגרת איך יופסל, דהא איכא שחיטה הוגנת חוץ מאלו המיעוטים. ואי משום דסברו דיש חילוק בין בשעת שחיטה ובין שלא בשעת שחיטה, היא באמת סברת רבא דמתרץ כן, אבל נדחה דאין חילוק בזה, כיון דאיכא שחיטה חוץ מן הפסול היה לן להכשיר. ואפילו בנפסל כל הסימן היה לן לטהר עכ"פ כמו שסובר ר"ע קודם חזרה, ועכ"פ המקשן ודאי לא נחית לסברת רבא, ואיך הקשו התוס' דהוה טרפה מחיים ולא נבלה.

אבל צ"ל דהתוספות לשיטתייהו סברו דהא דגרגרת כמאן דמנחא בדיקולא כולי עלמא מודים בו, ולא צריך לזה חידושו של ר"ל דשחט את הקנה ואח"כ ניקבה הריאה כשרה, כי הוא חידוש לן דגם אברים הפנימיים התלויים בסימנים כמאן דמנחו בדיקולא, אבל קנה בעצמו פשיטא דהוה כמאן דמנחא בדיקולא, וממילא אפילו דאין צריך לשחוט רק רוב הסימנים.

ולכן הבין המקשן ההלכה שפיר, דכל שדרם או עקר שלישי אמצעי של קנה או מקצת הושט, השחיטה פסולה משום דליכא רוב בשחיטה, דמיעוט בתרא אין לצרף. אבל אם היה מניח זאת הפיסול ושוחט במקום אחר, עדיין מצי לטהר מידי נבלה. אלא דפסקת הגרגרת קשיא ליה, דכיון דכמאן דמנחא בדיקולא, הוה תו לא מצי שחט במקום אחר, וא"כ סופו להיות נבלה. ולכן הקשו ע"ז דא"כ הרי עכ"פ קודם ששחט אין כאן רק איסור טרפה ולא נבלה.

אלא דלפ"ז אין יפרנסו התוס' תירוץ ר"ל דאמר כאן ששחט במקום חתך וכו', הרי ר"ל לא ידע מהאי סברא החיצונה דגרגרת כמאן דמנחא בדיקולא, ואי דפריך באמת "ומי אמר רבי שמעון בן לקיש הכי והאמר רבי שמעון בן לקיש וכו'", הרי דבעינן מימרא דר"ל כדי לפרוך עליו, ואי דכו"ע - גם מאן דל"ל בריאה כר"ל - ס"ל דגרגרת כמאן דמנחא בדיקולא, לא הוה ליה לפרוך מדידיה אדידיה, אלא לפרוך סתם אין ישחוט גרגרת שכבר נפסק.

מדוע הגמ'
לא אמרה
שר"ל חזר
בו

וראה דבר נפלא, דהרא"ש ז"ל כתב כאן²⁴³ וז"ל: "וכן ריש לקיש דקאמר שני דברים הסותרים זה את זה וכו', ולא ידעינן הי מינייהו דאחריתא, הלכך עבדינן לחומרא", עכ"ל. והנה לפלא בעיני דבכל כי האי גוונא דרך הש"ס לומר דהדר ביה מהאי או מהאי, אבל כאן שתק הש"ס לגמרי. וחפשתי ומצאתי שמהרש"ש בהגהותיו²⁴⁴ כתב וז"ל: "הנה הגמ' לא משני מידי ע"ז, ומדברי הרא"ש משמע דהדר ביה רשב"ל ולא ידעינן הי מינייהו דאחריתא, וזה דוחק דכל כי האי גוונא הוה ליה להגמ' לפרושי", עכ"ל.

אבל אראך איך לשיטת הרמב"ם ז"ל הכל ניחא, כי חוץ מחומר הנ"ל יש עוד מן התימא בסוגיא בהא דמתקף רבי זירא לרבא דקאמר דלא אמר ר"ל אלא בריאה "מאחר שנולדו בה סימני טרפה התרת, מה לי בריאה מה לי בבני מעיים והדר ביה רבי זירא וכו'". ועיין ברש"י ותוס'²⁴⁵ דפליגו בפירוש דהדר ביה. דלרש"י מסיק דלעולם לרבי זירא אין טרפות לחצי חיות, והיינו טעמא דר"ל דאמר ניקבה הריאה בין קנה לוושט כשרה, וממילא ה"ה בבני מעיים, והא דאיבעי הוא אליבא דרבא. והתוס' פליגו ופירשו דלעולם ס"ל לר"ז יש טרפות לחצי חיות, ולא משום דכמאן דמנחא בדיקולא כרבא, ולכן פריך ר"ל דמתיר בריאה מתיר בבני מעיים.

ועיין בטור (סימן כו) שהביא ב' שיטות בניקבה הריאה. דלרש"י ז"ל ודעימיה כו"ע אית להו דר"ל, אלא דקודם שחזר ר"ז היה סובר דגם בבני מעיים מותר משום דאין טרפות לחצי חיות, ולבסוף חזר והודה לרבא, אבל בריאה לכו"ע מותר. וכן פסק בעל העיטור²⁴⁶. אבל לפי התוס' חולק ר"ז אר"ל גופא ולית ליה כמאן דמנחא בדיקולא, ולכן פסקינן כר"ז לחומרא.

והנה כפי אשר ביארנו לעיל, תבין דרש"י ע"כ לא מצי סבר דכו"ע אית להו דר"ל, דהא רש"י סובר דלכתחילה בעינן שחיטת כל הסימנים, עד שמפרש האיבעיא דשהה במיעוט סימנים²⁴⁷ אמיעוט בתרא, ואי דכו"ע אית להו דאחר שחיטת הרוב כמאן דמנחא בדיקולא לא בעינן שחיטת מיעוט בתרא כלל, דהוה כחותך בבשר המת. וע"כ דס"ל לרש"י ז"ל דאיכא מאן דפליג אר"ל חוץ מר"ז. וכן הוא ע"כ דעת הרמב"ם²⁴⁸ דס"ל דאפי' בעוף בעינן לכתחילה שני סימנים שלמים.

243. חולין פרק ב סימן יא. 244. חולין לב ע"ב ד"ה ומי. 245. ד"ה והדר ביה. 246. הלכות שחיטה דף כו ע"ב. 247. חולין לב ע"א. 248. הלכות שחיטה פ"א ה"ט.

ופירוש התוס' הוא פלא. דאיך פריך ר"ז ארבא, דע"כ טעמא דר"ל משום דאין טרפות לחצי חיות ולא משום דכמאן דמנחא בדיקולא, וממילא מתיר גם בשאר בני מעיים אחר שחיטת הקנה, והא ר"ל ניקבה הריאה קאמר ולא אמר סתם נקבו בני מעיים.

אבל לפי שיטת הרמב"ם שהיא ג"כ שיטת רש"י, הכל נוחא בלי שום דוחק. דהנה ר"ל דמתרין דכאן במקום חתך וכו', מתרין כן על קושית המקשן דהקשה בין מפסוקת הגרגרת ובין מנקובת הוושט, וקאמר דהא דאתא הלכה אמקצת סימן בין בוושט ובין בקנה דהוה פסול בשחיטה, הוא מטעם דכל שצריכין לצרף מיעוט של דרסה או עיקור או גם הגרמה לרוב, הרי נפסל הסימן, כי תו לא מצי שחט להשלים הרוב במיעוט בתרא. וא"כ היא, הרי נפרך ר"ל מתוך דברי עצמו, דמוכת דס"ל דאחר שחיטת רוב הגרגרת כמאן דמנחא בדיקולא, ואם כן ניהו דבוושט שפיר יש לחלק כך דלעולם נקב הוושט רק טרפה אלא בצירוף השחיטה נעשה נבלה, אבל בפסוקת הגרגרת הרי תו אי אפשר לשחוט במקום אחר, וא"כ הוה סימן שלם בפיסול.

ולאחר שהודה ר"ע להלכה ולקרא דלא תאכלו כל נבלה, ע"כ נבלה הוה לענין אכילה ולא טרפה, ולכן לא היה צריך להביא אידך מימרא דר"ל כדי לדחות תירוצו, אלא דלרווחא דמילתא הביאה כיון דאמר בפירוש כן.

ולכן לא שייך לתרין הכא דהדר מחד מנייהו, דתירוצו בעצמו הוא מן הנמנע שאמרו, אלא דמצי אמר מימרא בפני עצמו לגבי נקובת הוושט לחלק בין שחט במקום הנקב דהוה נבלה, ולא במקום הנקב רק טרפה, דר"ל לשיטתו דס"ל דטעמא דהלכה בפיסול במיעוט סימנים הוא דכמאן דמנחא בדיקולא, לא דסבירא ליה נקובת הוושט נבלה. אבל פסוקת הגרגרת דהוה כל הסימן ודאי כשחיטה פסולה יחשב מהאי טעמא דכמאן דמנחא בדיקולא הוה, וסימן אחד לאחר חזרת ר"ע לא מצי מטהר.

ואח"כ אמר רבא דר"ל לא התיר אלא בריאה ומשום דכמאן דמנחא בדיקולא, אבל בבני מעיים לא משום דיש טרפות לחצי חיות. וע"ז הקשה ר"ז הלא מסברא חיצונה אין טרפות לחצי חיות, ומאין נכריה דיש טרפות לחצי חיות אם לא מההלכה כאשר ביארנו, וזה לר"ל ליתא, דכיון דס"ל כמאן דמנחא בדיקולא שפיר אתא הלכה ליפסול גם פיסול במיעוט

קמא של הוושט אף אחר שחיתת הקנה, אע"פ דאין טרפות לחצי חיות, משום דבעינן רוב וושט בשחיטה וליכא, דמיעוט בתרא לא מצטרף לשחיטה לר"ל, וא"כ מהיכי תיתי יסבור ר"ל דיש טרפות לחצי חיות בלי הכרע כלל.

והא לא קשה למה לא קאמר ר"ל סתם דניקבו הבני מעיים כשרה, דהא טעמא אתא לאשמעינן, דנקבה הריאה אחר שחיתת הקנה כשרה משום דכמאן דמנחא בדיקולא, ומינה ידעינן דה"ה דבבני מעיים כשרה. דכיון דאיכא טעם על ההלכה דכמאן דמנחא בדיקולא, תו אין אנו מוכרחים לומר דיש טרפות לחצי חיות.

ועל זה קאמר דהדר ביה רבי זירא מדבעי ר"ז, הרי דס"ל דיש טרפות לחצי חיות.

ועל זה משני דלעולם לא הדר ביה, דהתם לדבריו דרבא דמפרש לר"ל דמודה בבני מעיים, על זה קאמר ר"ז דלר"ל אינו כן, דכיון דס"ל דכמאן דמנחא בדיקולא מסתמא סובר ג"כ אין טרפות לחצי חיות. אבל אנן דלית לן כמאן דמנחא בדיקולא, ואין לנו טעם אחר על ההלכה דמקצת סימנין פוסלים אלא דכל מעשה טרפות בסימנין הוה שחיטה פסולה, ממילא מוכרחים לומר דיש טרפות לחצי חיות. דאם לא כן בוושט אמאי פוסל מקצת שחיטה פסולה, כיון דלאחר שחיתת הקנה לא מיטרף. מה תאמר, דליכא רובא בשחיטה, זה ליתא, דהא מיעוט בתרא משלים הרוב, אלא ודאי יש טרפות לחצי חיות. וכיון דמיטרף בהכי הרי הוא כשחיטה פסולה ככל שאר נקובת הוושט דהוה נבלה מהאי טעמא, ועיין.

ולכן גם רבי יוחנן לית ליה להא דר"ל דכמאן דמנחא בדיקולא, לא הריאה ולא הקנה דשווין הם. ומפרש ההלכה דמקצת סימנים פוסל מטעם דהוה שחיטה פסולה, ולכן אין מקום לחלק בין מקום חתך ושלא במקום חתך, או דל"ל דכמאן דמנחא בדיקולא גם בגרגרת לא, והוצרך לתרץ כאן קודם חזרה וכו'. אבל לאחר חזרה באמת נקובת הוושט ופסוקת הגרגרת נבלה, ומטעם דהוה כשחיטה פסולה. ולכן מיד הוה נבלה ולא טרפה, דכל שאי אפשר לשחוט היינו טרפה היינו נבלה.

ולמען הראיתוך כי כן ס"ל רבי יוחנן נעתיק עצמנו לסוגיא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, כי משם יצא שיטת הרמב"ם ז"ל, כי שיטת התוס' אי אפשר להעמיד אפילו על צד הדוחק כאשר אבאר בס"ד.

הטעם
שר"י חולק
על ר"ל

סוגיא
דישנה
לשחיטה
מתחילה
ועד סוף

בדף כט ע"ב: "אמר רבי שמעון בן לקיש משום לוי סבא אינה לשחיטה אלא בסוף, ורבי יוחנן אמר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, אמר רבא הכל מודים וכו', לא נחלקו אלא כגון ששחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים. למאן דאמר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף מיחייב, למאן דאמר אינה לשחיטה אלא בסוף לא מיחייב. א"ל רבה בר שמי מר לא אמר הכי ומנו רב יוסף, היכא דשחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים נמי פסול, שהרי עשה בה מעשה חטאת העוף בחוץ, לא נחלקו אלא כגון ששחט מיעוט סימנים בחוץ וגמרו בפנים, למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף מיחייב, למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף לא מיחייב", עכ"ל הגמ'.

והיא מוקשה עד מאד אין יוצא ואין בא בה. רש"י ז"ל פירש דבעוף קאי. וחתום' (ד"ה כגון) דחו דאי אפשר לפרש כן, לכן פירשו דבבהמה קאי, והיה מיפטר למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף, אבל חידש לן רב יוסף דמ"מ מודה גם האי מ"ד דחייב משום דעשה מעשה דחטאת העוף. והא דקאמר רק פסולה לאו דוקא, דחייב נמי לכו"ע.

תמיהות
בדברי
התוס'

וצ"ל הא דקאמר שעשה בה מעשה דחטאת העוף לישנא דלעיל מיניה נקט. והכוונה שעשה שחיטת העוף דעלמא, דכיון דמצינן דבעוף בסימן אחד שחיטה מקרי, ה"ה בבהמה שם שחיטה גם על סימן אחד, אלא דלא מתכשר כי אם בשנים. וכאשר כתבנו למעלה בסברת ר"ע, כי סברתו בזה קיימת, דגם רבי ישכב לא פליג עליה מסברא, אלא דהחזירו מכח ההלכה דכל שנפסלה אפילו במיעוט סימנים הוה שחיטה פסולה ולא טרפה ששחטה. ולכן בגמר השחיטה כהוגן הדרין לסברא דגם סימן אחד שחיטה מיקרי לחייבו משום שחוטאי חוץ כנ"ל.

וכן הבין ע"כ המהרש"ש ז"ל בהגהותיו²⁴⁹ שהבאתי לעיל, שמביא ראיה לסברת ר"ע מהאי "שהרי עשה בה מעשה חטאת העוף". דאם נפרש כפשוטו דחטאת העוף דוקא קאמר, אדרבה הראיה תתהפך לסתירה.

אלא דמה שכתבו התוס' דפסולה דקאמר לאו דוקא הוא, קשה מאד. דאיך אפשר לומר כן כיון דרב יוסף בעצמו משנה לשונו בסוף דבריו מפסול לחיוב, וקאמר אלא במיעוט סימנים פליגי דלזה מיחייב ולזה לא מיחייב. וכן מצאתי בהגהות מהרש"ש שמתפלל ע"ז.

"כמחתך
בעפר" אין
הכוונה
שפוסל
השחיטה

אבל עוד יותר קשה על קושית התוס', שהקשו בעצמם על פירושם מהא דלקמן (מ ע"ב) דשוחט בשבת בחוץ לע"ז דחייב ג' חטאות, והוצרך לאוקמא בחטאת העוף ובחצי קנה פגום, אבל בזבח בהמה לא, דמכי שחט סימן אחד אסרה ואידך מחתך בעפר הוא, והרי כאן מיחייב לכו"ע בסימן אחד בבהמה. ותירצו דשאני הכא דגמר השחיטה בפגם, אבל התם דכיון דלע"ז שחטה ונאסרה בסימן אחד, אידך כמחתך בעפר וכתקלקלה בשחיטה יחשב, עת"ד התוס'. וכבר צווחו על דברי התוס' אלו, דהלא כמחתך בעפר דקאמר הש"ס שם היינו דתו אינה בהמת קדשים הראויה לבוא לפניו, אבל לא שהשחיטה תהיה נפסלת ע"ז. דהלא משנה שלמה הוא באותו ואת בנו²⁵⁰ ובכיסוי הדם²⁵¹ דשוחט לע"ז חייב משום אותו ואת בנו, ואיך קאמרו דהוה כנתקלקלה בשחיטה. ואין זה דומה למה שכתבו התוס'²⁵² (בד"ה אירע פסול בשחיטתה) ודו"ק.

ולא עוד, אלא דאני רואה דלר"ל דסובר אינה לשחיטה אלא לבסוף ע"כ אי אפשר לחייב בסימן אחד בחוץ אם נאמר דצריך עכ"פ לגמור השחיטה כאשר כן הוא באמת. דהנה לקמן (דף לו ע"א) פליגי רבי ור' חייא בשוחט והתזו דם על הדלעת בין סימן אחד לסימן אחר מכשיר או לא. וקאמר דפליגי בפלוגתת רבי יוחנן וריש לקיש, דרבי דסובר דמכשיר סובר ישנה ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ור"ח דסובר אינו מכשיר סובר אינה לשחיטה אלא לבסוף. וקאמר שם רב פפא דהכל מודים היכא דלא נתקנה הדם דמכשיר, כי פליגי בנתקנה בין סימן לסימן. ונתקשה שם בחידושי הר"ן²⁵³ דכיון דקאמר דלכו"ע בלא נתקנה מכשיר ע"כ משום דאיגלאי מילתא למפרע דמעיקרא שם דם שחיטה עלה, א"כ איך קאמר לעיל²⁵⁴ דלפלוג בהכשרה דפרה בתרי גברי או בתרי סודרא, והא לכ"ע מטמא דאיגלאי מילתא למפרע דשחיטה הוה, ונדחק הרבה.

אבל יפה כתב בזה הלב אריה²⁵⁵ דודאי מודה ר"ל על גוף השחיטה שאם נגמרת בהכשר איגלאי מילתא למפרע דכולה שחיטה הוה, וממילא האי דם לאו דם מכה הוא, ולכן בלא נתקנה עדיין יוכל האי דם להכשיר עתה אחר שנתגלה דדם שחיטה הוא. אבל בנתקנה שצריכין אנו לומר דהכשיר אז קודם הגילוי, בזה סובר ריש לקיש ורבי חייא דאית ליה כוותיה דלא מהני הגילוי על דבר המסתלק, דאנן בעינן שאז כאשר הדם על הדלעת

מחלוקת
ר"י ור"ל -
אי אמרינן
אגמל"מ
בדבר
המסתלק

250. חולין פא ע"ב. 251. ראה חולין פה ע"א. 252. חולין כט ע"ב. 253. ד"ה הכל.

254. כט ע"ב. 255. חולין מ ע"ב ד"ה בגמ' אמר ר"פ.

יכשיר ואז עדיין לא נתגלה. ורבי יוחנן ורבי סברו דהגילוי מהני גם על דבר המסתלק שנאמר שעשה פעולתו אז קודם שנתגלה, ולכן שפיר קאמרינן לעיל בתרי גברא ותרי סודרי דהוא כמו נתקנה הדם דהא אודא ליה מעשה קמא, ואם אז לא נטמא בשעת מעשה איך יטמא למפרע. כי בזה פליגו ר"י ור"ל אי אמרינן איגלאי מילתא למפרע אדבר המסתלק. אבל לאחר הגילוי לכו"ע מהני הגילוי לדון עליה כפי אשר נתגלה עתה, דהיינו לומר דכולה שחיטה מקרי, וממילא מצי הדם שניתז באמצע להכשיר עתה אחר הגילוי, עכת"ד הלב אריה ז"ל. וה"ה הדברים שנאמרו למשה מסיני.

ובזה יישבתי היטב קושית התוס' כאן (ד"ה אר"ל) שהקשו מאחר דס"ל רבא בזבחים (ל ע"א) כר"ל דאין לשחיטה אלא לבסוף, למה לא חשב בהדי הני תלת דהלכה כר"ל לגבי ר"י ביבמות (לו ע"א). ולפי האמור דפליגו אי מהני איגלאי מילתא למפרע בדבר המסתלק, הרי הוא ממש אותו הפלוגתא דחולץ למעוברת שהיא בין הני תלת. כי גם שם פליגו אי מהני החליצה שכבר נסתלקה קודם הגילוי שהפילה, וא"כ היינו הך ולמה ליה לחשבו בפני עצמו. ופלוגתא זו תמצא עוד כמה פעמים בש"ס, כמו בבעל חוב למפרע גובה²⁵⁶. ובזה מיושבים כמה חומרות בש"ס, ואכ"מ.

אבל עכ"פ היוצא לנו מזה הוא דר"ל דס"ל דלא מהני הגילוי למפרע על דבר המסתלק, איך אפשר שיתחייב על שחומי חוץ בסימן אחד מאחר דמתלי תלי וקאי עד שייגמור השחיטה, כי בלא גמרה או גמרה בפסול לכו"ע פטור, ואיך יתחייב על מעשה שעברה קודם הגילוי. וזאת היא קושיא עצומה על התוס'.

ועתה נראה איך פסק הרמב"ם ז"ל דינים אלו היוצאים מתוך הסוגיא. הנה בפרק ד' מהלכות שחיטה הלכה יג כתב: "התחיל העכו"ם לשחוט מיעוט הסימנים וגמר ישראל וכו' פסולה, ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף". ותמה הלחם משנה דהלא בגמ' אמרו דבשחט סימן אחד נכרי וגמרו ישראל דפסולה לכו"ע, ולמה תלה הרמב"ם הפסול בהא דישנה שחיטה מתחילה ועד סוף. ולא מצא מענה לזה.

בפרק א' הלכה יח מפסולי המוקדשין כתב הרמב"ם: "שחט מיעוט סימנים בחוץ וגמרו בפנים וכו' פסולין שהשחיטה ישנה מתחלה ועד סוף". הרי דתלי הפסול במ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ובגמ' אמרו דשחט

אחד בחוץ ואחד בפנים לכו"ע פסולה. אבל כאן יותר תמוה דכיון דפסק כר"י דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף הרי מסקינן דבמיעוט סימנים בחוץ לא די שפסול לר"י אלא חיובא נמי חייב, ואיך כתב הרמב"ם דוקא פסול ולא חייב. וכאן אין לדחוק כמש"כ התוס' דלאו דוקא, דא"כ עיקר מקום דין זה היה בהלכות שגגות ולא בפסולי המוקדשין, ובשגגות לא הזכיר מדין זה כלום.

וְלֹא עוד, אלא דשם מבואר להיפך (בפרק ד הלכה א) שפסק שם בשוחט בהמת קדשים בשבת בחוץ לע"ז חייב שלש. וכתב וז"ל: "במה דברים אמורים באומר בגמר זביחה הוא עובד אותה, אבל אם לא היתה כוונתו לכך משישחט בה מעט לשם ע"ז תאסר ואינו חייב משום שחומי חוץ עד שישחוט שנים או רוב שנים ונמצא כשגמר השחיטה שחט בהמה האסורה לקרבן שאינו חייב עליה משום שוחט בחוץ כמו שביארנו", עכ"ל. הרי ביאר הרמב"ם במעמא דפטור משום דבגמר השחיטה אינה ראויה לבוא לפניו, אבל לא כמש"כ התוס' משום דהוה שחיטה פסולה. ועתה אם הרמב"ם פסק כר"י דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף למה לא מתחייב על תחילת השחיטה שאז היתה ראויה לבוא לפניו. ואי צריך לגמור השחיטה הרי גמרה בהכשר מצד השחיטה. ואי דלע"ז, הרי אנן פסקינן שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה²⁵⁷.

ואחרי העיון מצאתי תל"ת שאין כאן שום קושיא והכל מכוון. דהנה עיקר פלוגתת רבי יוחנן וריש לקיש הוא כמבואר מתוך הסוגיא בהתיז על הדלעת באגלוי מילתא למפרע בדבר המסתלק. אבל על גוף השחיטה לכו"ע אמרינן איגלאי מילתא למפרע לקרוא כל המעשה בשם שחיטה, דהיינו דגם תחילתה לאו מעשה טרפות הוה אלא חלק מחלקי השחיטה. ולכן כל שלא נתקנה הדם מכשיר הדם עתה אחר הגילוי, משום דנתגלה דהאי דם לאו דם מכה הוה כמש"כ לעיל. אולם כדי לחייב על שחומי חוץ לא די בזה, דניהו דנתגלה דגם ההתחלה היה שייך לשחיטה והוא חלק ממנה עד שדם הניתז לאו דם מכה יקרא אלא דם שחיטה, אבל הלא בשחומי חוץ כתיב²⁵⁸ "איש אשר ישחט מחוץ", וכי חלק שחיטה בשם שחיטה כולה יקרא לחייב עליו חטאת.

לכו"ע
אמרינן
אגמל"מ
לקרוא
המעשה
בשם
שחיטה

257. רמב"ם הלכות שחיטה פ"ב ה"ו. 258. ויקרא יז, ג.

הטעם
בשחט
גוי מקצת
סימנים
דפסול
לכר"ע -
לרש"י
ולרמב"ם

וכן בשחט גוי מקצת סימנים לדעת הרמב"ם ז"ל דלא בעינן שחיטת ישראל דוקא, (וכאשר ביארתי בקונטרסי "מצה שמורה" 259 ד"זובחת ואכלת" שכתבו התוס' 260 והרא"ש 261 ז"ל דמינה ילפינן לפסול שחיטת נכרי, זה ליתא לדעת הרמב"ם כי פסוק זה למצוה נאמר ולא לעכב, וכמו בסוכה ד"חג הסוכות תעשה לך" 262 למצוה אבל מ"מ סוכת גנב"ך כשרה, 263 ה"ה בשחיטה הדין כן, ורק כח אדם הוא דמעכב. דאל"כ לא היתה הזביחה מצוה כמו דליכא מצוה בעשיית שופר, וכמו שאמרו במכות (דף ה' 264) דחוטב עצים לסוכה ולמערכה לאו מצוה, משום דאם מצא חטוב לאו מצוה השתא נמי לאו מצוה, עיי"ש ברימב"א ודו"ק.) ולכן שחיטת נכרי דהוה כח אדם היתה כשרה, אלא דאסורה מקרא 265 ד"וקרא לך ואכלת מזבח"ו מכאן שזבחו אסור. וא"כ ליכא למימר כמש"כ רש"י ז"ל 266 דפסול גם לר"ל משום דניהו דלאו שחיטת נכרי הוה מ"מ פסולה דהוה ליה כקוץ בעלמא, דזה ליתא, דאם לא יקרא בשם שחיטת עכו"ם אז כשר, דלא מקרי זבחו. וניהו דהאי מיעוט עכ"פ אינו זבח ישראל, מה בכך, וחלא לא בעינן זבח ישראל אלא למצוה, וא"כ הוה ג"כ כשחוטא חוץ דבעינן זבח נכרי כדי לפסול, ואיך נאמר דתחילת השחיטה זבחו מקרי משום דמצטרף להיות חלק הזביחה, כי הגילוי לא פעל רק שתהיה נקראת חלק מן השחיטה ולא בשם זביחה סתם.

ביאור
הסוגיא
לשיטת
הרמב"ם

ולכן לא נזכר בגמ' במימרא דרבא בהכל מודים וכן במה דפליגו רק "שחט סימן אחד" ולא "מקצת סימנים", ובסימן אחד כבר כתבנו דשמעינן מדר"ע דבשם שחיטה תקרא אף בבחמה, אלא דעדיין אינה שחיטה כשרה עד שישחוט סימן השני. ולכן קאמר דשחט סימן אחד נכרי וסימן אחד ישראל הכל מודים דפסולה, דהרי איכא שם זבח עכו"ם גם על סימן אחד אפילו בלא סימן שני. והא דקאמר "שהרי נעשה בה מעשה טרפות" הכוונה דאי לאו דאיכא מעשה טרפות בסימן אחד ודאי דלא הוה שם שחיטה עליו, אבל כיון דאיכא מעשה טרפות הוה שם שחיטה על סימן שלם.

ואם תרצה לדקדק יותר אמינא לך דרבא באמת ס"ל ד"זובחת" לגבי ישראל לעכב נאמרה, כאשר נראה ממה שאמר רבא לקמן (לא ע"ב) "בהא זכנהו רבי נתן לרבנן, מי כתיב וחתכת, וזבחת כתיב וכו'". ואנן לא פסקינן בזה כרבא כאשר מתבאר באורך בקונטרסי "מצה שמורה" 267 עיי"ש.

259. עמוד לה ועמוד מה. 260. חולין ג ע"ב ד"ה קסבר. 261. חולין פרק א סימן ה.

262. דברים מז, יג. 263. סוכה ח ע"ב. 264. עמוד א. 265. שמות לד, טו.

266. חולין כט ע"ב ד"ה פסולה. 267. עמוד לד.

וקאמר עוד דבעולת העוף אם מלק סימן אחד למטה וסימן אחד למעלה נמי לכו"ע פסולה, משום דעשה מעשה דחטאת העוף למטה, וכמש"כ הרשב"א ז"ל דמליקה דומיא דשחיטה בזה. וכיון דמצינן שם מליקה על סימן אחד בחטאת, ה"ה דבעולה שם מליקה עליו לפסולו בעשאו למטה שלא כמצותו, דלכל הני לא בעינן שום גילוי.

אבל קאמר דפליגו בשחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים. דניהו דשם שחיטה איכא על סימן אחד, אבל לא שם שחיטה כשרה, וכדי לחייב על שחוט חוץ הלא שחיטה כשרה בעינן. וזאת שהיא שחיטה כשרה תליא בהגמר, דאם לא גמרה או גמרה בפיסול הרי פטור, דלאו שחיטה כשרה יקרא אלא שחיטה פסולה. ולכן בזה פליגו, למ"ד איגלאי מילתא למפרע על דבר העבר ומסתלק חייב כרת וחטאת על סימן אחד בחוץ אם גמרו בהכשר בפנים, ולמ"ד דלא אמרינן איגלאי מילתא למפרע, אדבר המסתלק לא מיחייב.

וע"ז קאמר רבה בר רבי יוסף לא קאמר הכי, דמשמע ליה מדלא אמר רבא דלענין לפסול קרבן נמי לא פליגו דפסול, דס"ל לרבא דלר"ל קרבן כשר נמי הוה. וזה ודאי ליתא, דהא אמרינן בלא נתקנה הדם לכו"ע לא מכשרי, משום דלגבי השחיטה עצמה כו"ע אית להו איגלאי מילתא למפרע, וא"כ לענין לפסול הקרבן הוה כלא נתקנה הדם, דעתה שהקרבן לפניך איגלאי מילתא למפרע דנשחט בחוץ סימן אחד שחיטה כשרה, ואיך נכשיר הקרבן נגד האי גילוי. ולכן קאמר דהיכא דשחט סימן אחד בחוץ ניהו דלגבי חיובא דכרת וחטאת דהוה כנתקנה הדם פליגו ר"י ור"ל כנ"ל, אבל לענין פיסול מודים דפסולה משום דעשה מעשה דחטאת העוף, וכאשר פירשנו למעלה דלשון דלעיל נקט והכוונה דעשה מעשה דשחיטת העוף, דלכו"ע שם שחיטה עלה ושהיא כשרה, ע"ז מהני הגילוי כדי לפסול. אבל לגבי חיובא ודאי פליגו דהא הוה כנתקנה הדם.

אלא דחידש דפליגו גם במקצת סימנים, וזה תלוי בפלוגתת איגלאי מילתא למפרע. אלא דלר"י לשיטתו גם על נקב הוושט לבד שם שחיטה עליו, והאי מתחילה ועד סוף דקאמר מתחילה ממש קאמר, דהיינו מיד שעשה בוושט מעשה טרפות. ולר"ל לשיטתו על נקובת הוושט לאו שם שחיטה עליה, ולכסוף דקאמר היינו בסוף סימן אחד, דאז שם שחיטה עלה אפילו הפסיק אלא דשחיטה פסולה תקרא, ולגבי שחיטה כשרה לכסוף ממש בעינן.

והוא כפי שביארנו למעלה דר"י יליף מההלכה דכל פסול בשחיטה נבלה, דכל מעשה טרפות בסימנים שם שחיטה פסולה עלה באופן שאי אפשר לשחוט עוד אפילו שלא במקום הנקב, משום דלשיטתיה דלית ליה כמאן דמנחא בדיקולא, גם במקום הנקב היה מקום לשחוט כראוי דאיכא רוב חוץ מהנקב בצירוף מיעוט בתרא, ומדאמרה לן ההלכה דבמיעוט קמא מקרי פסול בשחיטה, הרי דנקובת הוושט יש עליה שם שחיטה פסולה. אמור מעתה בשחיטה כשרה איגלאי מילתא למפרע דנקב הראשון שעשה בוושט שחיטה כשרה היתה, ולא רק חלק ממנה. ולכן לא די שפסול הקרבן אלא דחייב נמי השוחט, דמקרי שוחט בחוץ בהאי מיעוט סימנים.

אבל ר"ל לשיטתיה דאית ליה כמאן דמנחא בדיקולא לא מצי יליף מן ההלכה דמיעוט קמא נמי בשם שחיטה יקרא, דלעולם לאו שם שחיטה עלה, אבל פסול הוה משום דאינו מצטרף לרוב הוושט, כי המיעוט בתרא של הוושט א"א לצרפו לרוב דהוה כחותך בבשר חמת. אבל לעולם מצי שחט שלא במקום הנקב שחיטה המטהרת מידי נבלה. וכיון דלאו בשם שחיטה יקרא לא מיבעיא דאינו חייב כרת וחטאת לר"ל דלית ליה איגלאי מילתא למפרע ולא מחייב אפילו בסימן שלם בחוץ, אלא דגם כשר הקרבן. דניהו דלענין גוף השחיטה גם הוא מודה דאמרינן איגלאי מילתא למפרע, אבל לא נתגלה אלא דגם האי מיעוט שייך לשחיטה והוה חלק ממנה, אבל שיהיה על המיעוט לחוד שם שחיטה זה לא נתגלה, ואיך יופסל הקרבן ע"י חלק מן השחיטה והתורה אמרה "איש אשר ישחט" וע"ז לבד לאו שם שחיטה עליו, ולכן כשר הקרבן.

ומעתה תראה איך כל פסקי הרמב"ם מכוונים ומשה אמת ותורתו אמת. דהנה לגבי פלוגתת איגלאי מילתא למפרע הלא איפסק הלכתא כר"ל לגבי ר"י בחולין למעוברת,²⁶⁸ וממילא גם הכא בשחיטה דלא אמרינן איגלאי מילתא למפרע אדבר המסתלק.

אבל לגבי פלוגתא זו אי תחילת השחיטה דהיינו נקובת הוושט בשם שחיטה תקרא אם הפסיק להיות כשחיטה פסולה ולא תהני לה תו שחיטה לטהרה מידי נבלה אפילו שלא במקום נקב, ואם לא הפסיק וגמרה בהכשר שנאמר לגבי השחיטה עצמה איגלאי מילתא למפרע דגם על האי מיעוט שם שחיטה כשרה עלה, בזה הדרינן לכללא דר"י ור"ל הלכה כר"י.

ולכן פסק בהלכות שחיטה דשחט מקצת סימנים ע"י נכרי השחיטה פסולה כר"י דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ומטעם דגם המיעוט קמא בשם שחיטה יקרא והוה זבחו של נכרי, אבל לר"ל לא היה מיפסל בכך דלא קרינן ביה זבחו על מיעוט סימנים. ומה שאמר רבא דהכל מודים היינו בסימן שלם, ולא במיעוט הוושט כנ"ל.

ובפסול המוקדשין פסק נמי דבשחט מיעוט סימנים בחוץ דמפסל משום דישנה לשחיטה מתחילה עוד סוף. וניהו דלא מיפסל רק בשחיטה כשרה, ולזה שתקרא שחיטה כשרה בעינן הגילוי של סוף השחיטה, הלא על גוף השחיטה גם ר"ל מודה דאמרינן איגלאי מילתא למפרע כמו דאמרינן בלא נתקנח הדם. אבל לענין חיובא פסק דמיפטר ואפילו בסימן שלם, דבהא הלכה כר"ל דעל דבר המסתלק לא אמרינן איגלאי מילתא למפרע, דלחייב על מעשה המסתלק קודם הגילוי הוה כמו נתקנח הדם דלא מכשיר, והבן הדברים כי הם אמתיים תל"ת.

והרי לך מבורר דר"י ור"ל פליגו אי נקובת הוושט נבלה דהיינו כשחיטה פסולה, ופסקינן כר"י. ולא תקשה לך קושית התוס' דרבא ס"ל בזבחים כר"ל, דלגבי איגלאי מילתא למפרע דוקא ס"ל כר"ל, אבל לא לענין אם שם שחיטה על תחילת השחיטה. ובפרט לפי מה שנראה דרבא לית ליה כלל הא דחידש רב יוסף דגם במיעוט סימנים פליגו. ולא עוד, אלא דמוכרח דרבא לית ליה כלל דעל המיעוט שם שחיטה פסולה עליו, דהא הוא מתרץ סתירת המשניות (דף לב ע"ב) דכיון ששחט ואח"כ פסק דאז פסול בשחיטה מקרי, אבל פסק ולבסוף שחט כדבר אחר גרם לה ליפסל. הרי דהוא סבר דאפילו בסימן שלם שפסק אין עליו שם שחיטה פסולה.

ובזה נתיישב היטב מה שתמה הראש יוסף²⁶⁹ על הים של שלמה ז'²⁷⁰ על שהקשה על הרמב"ם ז"ל שהשמיט הא דאמרו בהכשרא דפרה פליגו בתרי גברי או בתרי סודרי. והראש יוסף שפך עליו סוללה דנעלם ממנו דהרמב"ם פסק ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף כר"י. וזה ליתא לפי ביאורנו, דיפה הקשה היש"ש דניהו לדגבי התחלת השחיטה פסקינן כר"י דהשחיטה מתחלת ממיעוט קמא, אבל לגבי איגלאי מילתא למפרע אדבר המסתלק הלא פסקינן כר"ל, ולכן הו"ל לרמב"ם לפסוק דהראשון טהור כיון דהוה מעשה המסתלק.

269. חולין כט ע"ב ד"ה גמ' אמר רשב"ל. 270. חולין פרק ב סימן ו.

אלא דלפענ"ד נראה לפי מה שפסק הרמב"ם (בפרק י הלכה ג בהלכות טומאות אוכלין) בניתו דם בין סימן לסימן ונתקנה, דתולין לא אוכלין ולא שורפין, זה כרב אשי בגמ'²⁷¹ דקמפרש תולין דר' חייא הכי, משום דספוקי מספקא ליה ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או אינה אלא לבסוף. הרי דהא דפסקינן כר"ל בחולין למעוברת וגם גבי שחיטה אינו מכח ודאי, אלא לחומרא לא אמרינן איגלאי מילתא למפרע אדבר המסתלק, וא"כ א"א לטהר בתרי גברי אלא תולין. וזאת אינו מפורש בגמ', ולכן השמיטו הרמב"ם וסמך שגלמד סתום מן המפורש.

אולם התוס' שסברו דגם לר"י הגרגרת עצמה כמאן דמנחא בדיקולא, ואם כן גם לדידיה נקובת הוושט רק טרפה ולא נבלה, וממילא לא הוה כשחיטה פסולה. ולא מצו לפרש דפליגו ר"י ור"ל בתרתי כנ"ל, ולכן הוצרכו ליכנס בדיחוקים שונים בפירוש הסוגיא.

ואחרי שזכינו לכל זאת נשוב לתחילת דברינו, לפרש שיטת רש"י ובה"ג ז"ל ודברי התוס' שם²⁷² בד"ה כולו תנינחון. דהנה רש"י ז"ל הביא המשיניות דבפרק ב' להלכות שחיטה שהמה הלכות למשה מסיני ולא הביא על עיקור משנה דבפרק קמא דאין שוחטין במגירה, משום דזאת לאו מהלכה ידעינן אלא מקרא ד"ושחט" ולא וקרע, וכאשר קתני טעמא במתניתין משום דאין שוחטין אלא קורעין. ולכן הביא רש"י ז"ל מתניתין דפרק ב' דשחט אחד ופסק אחד דאיכא סימן אחד בשחיטה. וכן בדרסה הביא סיפא דמתניתין דשחט והתיו את הראש דאם אין כשני צווארים בסכין איכא שחיטה ודרסה מעורבים, אשר ע"ז אתא ההלכה דפסול בשחיטה מקרי ונבלה הוה.

וע"ז הקשו בתוס' שפיר דעל פסוקת כל הסימן למה לי הלכה. דניהו דלר"ע קודם חזרה היה סובר דרק טרפה וסימן שני מטהרתה מידי נבלה, הלא כבר כתבנו דע"כ לא אתא הלכה אלא לפרש הקרא דזוכחת ואכלת, ומה לי טרפה או נבלה. וכן רב יהודה אמר שמואל דאמר כל טבח שאינו יודע הלכות שחיטה אסור לאכול משחיטתו לא מצי נתכווין ע"ז, דאפי' לא ידע ההלכה, כל שיוודע הקרא הרי יודע דפוסל בהני ה' דברים את השחיטה, אם בכולה דרסה ועקר הרי זה נבלה, ואם בסימן אחד הרי זה טרפה עכ"פ, ולמה ליה לידע מהלכה. וגם לענין ספק בשחיטה כבר כתבנו למעלה דליכא

ביאור שיטת
רש"י ותוס'
בה' הלכות
שחיטה

נפקותא בין טרפה לנבלה כל שהספק על מעשה השחיטה עצמה כמש"כ החת"ם סופר ז"ל. ולא עוד, אלא דאפי' לדעת הפלתי דיש נפקותא בין טרפה לנבלה אף במעשה השחיטה, סוף כל סוף כל שהטבח יודע ליוהר מהני פסולים, לא ניהוש שמא אירע לו ספק והוא לא ידע דכל ספק בשחיטה להחמיר, דמהיכי תיתי ניהוש שאירע לו ספק, כל שנוהר שישחוט כהוגן הרי הוא מומחה, ומסתמא שחט שפיר.

לא קשיא להו להתוס' גם מדרסה דהביא רש"י ז"ל מסיפא דמתניתין, דשם באמת י"ל דאפי' דרם רק במקצת סימנים אסורה. אבל כאן דקתני פסק את הגרגרת דמשמע בפירוש כל הסימן, שפיר קשיא להו דמאי שנא שני סימנים או סימן אחד. וע"ז תירצו דמשם שמעינן נמי בשחט בסכין פגומה באופן דלא פסק רק מקצת סימנים, דהיינו שלישי אמצעי של הקנה או מקצת מן הוושט, וזה בלי הלכה היה כשר גם לאכילה כמו שביארנו. ולכן כל טבח שלא ידע מההלכה לא ידע ליוהר מפיסול במקצת סימנים דכשר לפי דעתו משום דאיכא רובא בשחיטה, ובגרגרת לא מצטרף השלישי קמא שבשחיטה לשלישי שבפיסול, ובוושט הלא אין טרפות לחצי חיות, הכל כאשר ביארנו.

וניהו דמתניתין שם ע"כ מיירי בכל הסימן ולא במקצתיה מדקאמר ר"ע טרפה ואסורה באכילה, והמקצת סימנים עכ"פ טרפה מן התורה לא הוה לר"ע קודם חזרה, אבל כיון דקבל ההלכה, וע"כ ההלכה על מקצת סימנים אתא כנ"ל, ממילא שפיר שמעינן מהאי מתניתין דגם מקצת הסימן בפיסול פוסל השחיטה, וממילא גם נבלה הוה מקרא ד"לא תאכלו כל נבלה" כאשר ביארנו למעלה.

והשתא דאתית להכי מיושב שפיר למה לא תנא התנא תמורת מגירה ומגל קציר - סכין פגומה. דהא בחד מסכתא יש סדר למשנה,²⁷³ וכיון דמשנה דאלו טרפות נשנית אליבא דר"ע קודם חזרה, ממילא דכולי פרקי קמאי אליבא דר"ע נשנו קודם שקיבל ההלכה, ולא תנא אלא מה דאסרה תורה. וסכין פגום דרובא חותך כשר מה"ת דמסתמא שחט הגרגרת תחילה, ואז גם נקובת הוושט אין בו טרפה, דבלא הלכה אנו סוברין אין טרפות לחצי חיות. ובמתניתין דשחט ודרם נמי ברוב הסימן בדרסה אסור ולא במקצתו מה"ת קודם שנדע מהלכה. והבן כי הדברים אמיתיים בס"ד.

הטעם שלא הקשו תוס' על רש"י מדרסה

ב' פרקי קמאי דחולין נשנו אליבא דר"ע קודם חזרה

דעת הבה"ג ז"ל דעיקור של הלכה הוא שמוטת הסימנים, ואין בזה טרפות, אלא דמהלכה אין שחיטה לסימנים עקורים. וחייליה מתוספתא דקתני²⁷⁴ "נשמטה הגרגרת ואח"כ שחט את הוושט פסולה, שחט את הוושט ונמצאת גרגרת שמוטה ואינו יודע אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה, זה היה מעשה ואמרו כל ספק בשחיטה פסול". ולרש"י אין זה אלא מעשה טרפות, ומ"מ הוה כשאר ספק בשחיטה, משום דכתבו הראשונים ז"ל²⁷⁵ דכל שנשמטו הסימנים אינו יכול לשחוט כהוגן בלי פיסול.

והנה התוס' כתבו דלפי הבה"ג צ"ל דכולהו תניננהו דקאמר היינו מתניתין דכיסוי הדם²⁷⁶ דקתני "הנוחר והמעקר פטור מלכסות". והתוס' בעצמם הרגישו דמעקר משמע מעשה בידים לעקרו, ומ"מ ניחא להו ביותר לתלות האי עיקור במשנה ממה שנאמר דקאי אתוספתא.

אבל מאוד אני תמה דאיך נאמר דשכח תנא דמשנתנו לשנות חד מהלכות שחיטה בהני ב' פרקים המדברים מעניני שחיטה, והזכירו רק דרך אגב ומכללא בפרק כיסוי הדם.

אבל לפי הצעתנו ניחא דהא התנא דסתם המשינות אליבא דר"ע לא הודה להלכה, ממילא דלא קיבל עיקור כל עיקר דהא אין לו שום שורש בקרא ולכן לא קתני, רק נשנית בתוספתא אחר שקיבל ר"ע ההלכה, וזה ברור לפענ"ד.

עוד הקשו בתוס' לדעת הבה"ג הרי איכא שש הלכות שחיטה, דגם עיקור דסכין פגומה היה לו לחשוב. ותירצו דאין כאן שחיטה אלא חניקה. וכאן אנו עומדים משתוממים דמה בין סכין פגומה לדרסה, דגם דרסה אינו שוחט ד"ושחט" ומשך משמע, ומ"מ אתא ההלכה על דרסה במקצת הסימנים, וכמש"כ התוס' בעצמם על רש"י דלאו על עוקר כל הסימן במגירה אתא ההלכה אלא על שוחט בסכין פגום בעוקר רק מקצת הסימן, אם לא שנאמר דבסכין פגום איכא ספק שניקב הוושט קודם שחיטת הקנה ואז ודאי דגם בלא ההלכה טרפה. וניהו דרוב פעמים אינו כן ואנן דחיישינן להכי מדרבנן חיישינן כך, אבל אולי התוס' בדעת הבה"ג סברו דהוא חשש תורה, ועדיין צע"ג.

274. חולין פ"ב ה"א, מובא כגמ' י ע"א; כח ע"א. 275. ר"ן חולין [א ע"ב בדפי הרי"ף] בשם הרמב"ן. 276. חולין פה ע"א.

ביאור
שיטת
הבה"ג
בה'
הלכות
שחיטה

הטעם
שהתנא
לא שנה
הלל"מ
דעיקור
בב' פרקי
קמאי

ביאור
קושית תוס'
על בה"ג
למה לא מנה
שוחט בסכין
פגום

תירוצ חדש
לקושיית
התוס'

אבל לפי הצעתנו לא צריכין לדחוק ליישב קושיית התוס' על הבה"ג. דכבר ביארנו לעיל בחלק הראשון דבה"ג סובר כשיטת הרא"ה שהוא שיטת הרמב"ם דרבנן גזרו שלא לשחוט בסכין פגום כל שיקרא פגום אע"פ שאין בכח הפגימה לקרוע, ומשום הכי בעינן להראות סכין לחכם דהאי בדיקת הרגשה בעי חבנת הלב ועיון וסמכוהו אקרא דושחטתם בזה, דהרי הבה"ג הביא מימרא דרב חסדא מנין לבדיקת סכין מן התורה כפשוטו, עיין לעיל. וא"כ לא מצי מחשב עיקור בסכין פגומה, דאי פגימה הקורעת שהיא דאורייתא, הלא לא די בזה, דהא כל פגימה אפילו אינה קורעת פוסלת אע"פ שאין כאן עיקור. ואי שיהשוב אותו בפני עצמו לומר "וכן צריך הטבח לידע ענין בדיקת הסכין מפגימה כל שהיא" כאשר באמת כתב כן החינוך²⁷⁷ שאחר שמנה ה' הלכות שחיטה כתב וגם צריך לידע ענין בדיקת הסכין וכו', עיי"ש, הוא שפיר עבד דכבר בזמנו מחלו החכמים על כבודם משום דמומנים אנשים ידועים על השחיטה,²⁷⁸ אבל רב יהודה אמר שמואל בגמ' לא חשב בדיקת הסכין משום דבעי חכם או משום כבודו או משום לתא דאיסורא, וכל שאינו מראה סכינא לחכם בלאו הכי משמתינן ומעברינן ליה, ולכן לא הוצרך לומר דצריך לידע ג"כ ענין בדיקת הסכין. וזה ברור בס"ד, ועיין היטב בכל אשר שכתבנו.

וכמו בהלכות שחיטה, מצינן ג"כ בהלכות טרפות מבוכה גדולה בין הפוסקים בדעת הרמב"ם ז"ל אשר מקום הניחו לי לפרשו כשמלה. וכיון דשייכי אהדדי, דהא הרמב"ם כולל הטרפות בהלכות שחיטה מהאי טעמא משום דשניהם נבנו על הלכות למשה מסיני ומישך שייכי אהדדי, ובהלכות מאכלות אסורות לא הזכירו אלא דרך כלל, לכן אציע כאן לפניך מה שהעלה מצודתי בזה בס"ד.

הרמב"ם בפרק ד' ממאכלות אסורות הלכה ו' כתב: "האוכל כזית מבשר בהמה או חיה או עוף טהורים שנטרפו לוקח, שנאמר²⁷⁹ ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו. טרפה האמורה בתורה זו שטרפה אותה חית היער וכו'. ואין אתה יכול לומר שטרפה אותה והמיתה אותה, שאם מתה הרי היא נבלה, ומה לי מתה מחמת עצמה או חכה בסייף והמיתה או שברה ארי והמיתה וכו'". בהלכה ז': "אם הטרפה שלא מתה אסורה יכול וכו', ת"ל לכלב תשליכון אותו, עד שיעשה אותה כשר הראוי לכלב וכו'". בהלכה ח': "נמצאת למד וכו', וכשם שלא תחלוק במיתה בין מתה מחמת עצמה וכו', כך לא תחלוק בנוטה למות בין שטרפתה חיה

הגדרת
טרפה לפי
הרמב"ם
ותמיהות
עליו

ושברתה וכו', הואיל והיא נוטה למות וכו', אם כן למה נאמר בתורה "טרפה", דבר הכתוב בהווה, שאם לא תאמר כן וכו'". הלכה מ': "וענין הכתוב שהנוטה למות מחמת מכותיה ואי אפשר לה לחיות מחמת מכה זו אמורה וכו'", עכ"ל.

והרבה יש לתמוה.

א הקשו עליו²⁸⁰ שהניח דרשת הגמ' ריש אלו טרפות²⁸¹ דקאמר רמז לטרפה שאינה חיה מניין דכתיב²⁸² זאת החיה וכו', ומביא דרשה אחרת מלכלב תשליכון אותו. וניהו דהוא דרשה יותר פשוטה מדריש דזאת החיה שנראה כעין אסמכתא, מ"מ קשה אם מקרא דלכלב תשליכון נשמע דטרפה אינה חיה, למה הניחה הגמ' ותפסה דרשה חלושה. ובפרט מה יענה אידך דס"ל טרפה חיה להאי משמעות דלכלב תשליכון אותו.

ב קשה טובא דכאן כתב הרמב"ם דאין חילוק בין הטרפות ולא דבר הכתוב אלא בהווה, ומה לי ע"י דריסת ארי או ע"י שאר סיבות, והוא מילתא דמסתבר. אבל סותר את דבריו בהלכות שחיטה (בפרק ד הלכה ג) שכתב וז"ל: "אע"פ שכולן הלכה למשה מסיני הן, הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה החמירו בה וכו'", עכ"ל, והוא סתירה עצומה. ופלא ביותר, כי שם בריש הפרק²⁸³ כופל הדברים שכתב כאן דלא נאמרה בתורה טרפה אלא שדיבר הכתוב בהווה.

ג דרוסה דהיינו הטלת ארס²⁸⁴ איה מפורש בקרא, הלא "טרפה" כתיב ולא דרוסה בהטלת ארס.

ד הרמב"ם התנה ב' תנאים, שתהיה טרפה נוטה למות מחמת המכה, וגם שלא יהיה רפואה למכתה. ותנאי זה דנוטה למות לא הוזכר בגמ' כלל והוא דבר חדש, ומנין לו.

והפרי מגדים בהקדמתו להלכות טרפות כתב וז"ל: "וצ"ל תרווייהו צריכי קרא ללקות על הטרפה, דמהלכה למשה מסיני לא היו לוקין, והלכה למשה מסיני לומר דרוסת הזאב בדקה דוקא וכדומה. או דמקרא היינו אומרים שטרפה ארי והכה מכה שאינה יכולה לחיות עוד, והלכה למשה מסיני מבאר דאי הטיל ארס בה אינה יכולה לחיות", עכ"ל. הנה

280. ב"ח יו"ד סימן כט ד"ה כתיב; מ"ז שם סק"א; פמ"ג במישב"ז שם; התם סופר חולין מב ע"א ד"ה זאת; לב אריה שם ד"ה בגמ' אמר רשב"ל, ועוד. 281. חולין מב ע"א. 282. ויקרא יא, ב. 283. הלכה א. 284. ראה תוס' חולין מב ע" ד"ה דרוסת הנץ השני.

מדוע לא הביא פסוק זאת החיה שהביאה הגמ'

סתירה במש"כ שאין חילוק בין הטרפות

היכן מפורש בתורה הטלת ארס

מנין התנאי דנוטה למות

תמיהות בדברי הפמ"ג שהביא דברי הרמב"ם

כאשר תראה גם הוא ז"ל הרגיש בדבר זה דדרוסה של הטלת ארס אינו מפורש בקרא עד שצריך לזה הלכה. אלא דא"כ לענין מה דרוסה מפורש יותר.

עוד כתב שם הפרי מגדים ז"ל וז"ל: "והנה אף שדרוסה נאמרה בפירוש ופירושו מהלכה למשה מסיני וכדאמרן, ושאר ז' טרפות הם הלכות למשה מסיני, אעפ"כ לוקה עליהן, שהלכה למשה מסיני כך נאמרה דמה שנאמר בכתוב טרפה לא תאכלו²⁸⁵ כולל גם שאר טרפות, וכמו שכתב הפרי חדש⁽²⁸⁶⁾ אות א). וזה מבואר ממ"ש הרמב"ם ז"ל בפרק ד' ממאכלות אסורות דאין חילוק כלל בין טרפות ארי או נולד בה טרפות מעצמה, ולוקה עליה ודאי עיי"ש, עכ"ל. וקשה דסוף כל סוף כיון דהרמב"ם כתב דהני קילו מדרוסה, הלא הקולא הראשונה צריך להיות שלא ילקה עליהן. דאיך נקיל לשאר מילי ולענין מלקות יהיו שווין, והלא כל לאו שאינו דומה ללאו דחסימה אינו לוקה עליו²⁸⁷ והרי אינו דומה, דאלו אינם מפורשין בקרא, וקילו לענין ספק כמ"ש הרמב"ם²⁸⁸.

ועוד ערוב דברים ראיתי כאן. כי בתחילה כתב דמשום הכי לוקה גם על השאר ז' מיני טרפות משום דהלכה כך נאמרה דשאר טרפות נמי בכלל המה, ואח"כ מביא דברי הרמב"ם שכתב דאין חילוק כלל בין טרפות ארי או שאר טרפות אלא דדיבר הכתוב בהווה, וא"כ לא צריכין למימר דההלכה אתא דהוה בכלל, אבל לעומת זה הדרה הקושיא דלמה קילו שאר טרפות מדרוסה, דשניהם מפורשים מכה סברת מה לי אם מתה מחמת עצמה או הכה בסייף והמיתה או שברה ארי והמיתה שכתב הרמב"ם, ושניהם צריכין פירוש לידע איזה מן המכות המה המיתים.

ויותר קשה, איך החליט הפרי מגדים דלוקין על כולן, והעביר ענינו דהרמב"ם התנה שתהיה נוטה למות וגם אינה יכולה להיות, וההלכה לא אתא אלא ללמדנו איזה מכה אינה יכולה להרפא, אבל עדיין התנאי שתהיה נוטה למות קיים. וניהו דהרמב"ם שם (בהלכה יא) כתב דבהמה שהיא חולה מחמת תשות כחה ונפתה למות הואיל ואין בה מכה באבר מאבריה הממיתין אותה מותרת, ונ"ל להפך לא קאמר דאם יש לה מכה שאינה יכולה להיות הואיל ואינה נוטה למות אלא אוכלת והולכת כבריאה שתהיה מותרת, הרי דלא בעינן נוטה למות, אבל הלא תראה מה שאכתוב

285. שמות כב, ל. 286. סימן כט. 287. מכות טו ע"א. 288. הלכות שחיטה פ"ה ה"ג.

לקמן בזה. ועכ"פ כיון שהתנה מתחילה [שתהיה] נוטה למות איך נאמר בלא זה נמי לקי. ולכן דברי הפרי מגדים ז"ל אין להבינם, וכן שאר האחרונים לא העלו בענין זה דבר המתקבל.

אבל הט אונק ושמע מה שהאיר לי ד' בזה.

ב' תנאים
לחיוב
רוצח -
שנוטה
למות ומת
מחמת
המכה

הנה דין הטרפה בבעלי חיים לאכילה ודין הטרפה באדם לענין רוצח מישך שייכי, ולכן נעתיק עצמנו לשם ונראה אם שווין הן בכל מילי. וז"ל הרמב"ם בפרק ד' מהלכות רוצח הלכה ג': "המכה את חברו באבן או באגרופ וכיוצא בהן אומדין אותו, אם אמדוהו לחיים נותן חמשה דברים ונפטר, ואפילו חלה המוכה והכביד ומת מחמת המכה הרי זה פטור. ואם אמדוהו למיתה אוסרין את המכה בבית הסוהר מיד וממתינים לזה, אם מת יהרג המכה, ואם הקל ונתרפא רפואה שלמה והלך בשוק על רגליו כשאר הבריאים, משלם המכה חמשה דברים ונפטר", עכ"ל. ודינים אלו יצאו מתוך סוגיא דסנהדרין (עח²⁸⁹), עיי"ש.

היוצא לנו מזה דברוצח בעיני תרתי, אומד למיתה, דהיינו שהאי מכה יש בה כדי להמית ואין רפואה לה, גם מוטל החולה על מטתו ונוטה למות, כי בחסר אחד משני תנאים אלו פוטרין אותו. דהיינו אם אמדוהו שיוכל להרפא פוטרין אותו מיד. וכן אם נתרפא עד שקם על משענתו, אע"פ שעדיין האומד למיתה במקומו עומד שהרופאים אומרים שסופו למות ממכה זו, מ"מ נפטר המכה ממיתה. וכל זה נלמד מקרא דכתיב²⁹⁰ "ונפל למשכב" הרי דבעינן דוקא שלא יוכל להלך, וכתב "ולא ימות" דהיינו שאמדוהו שלא ימות, אז נפטר מיד, עיי"ש בסוגיא.

הגדרת
טרפה
באדם -
שמת
מחמת
המכה
אע"פ
שעתה
אין נוטה
למות

ובפרק ב' שם הלכה ח' כתב וז"ל: "ההורג את הטרפה, אע"פ שאוכל ושותה ומהלך בשוק הרי זה פטור מדיני אדם, וכל אדם בחזקת שלם, והורגו נהרג, עד שיוודע בודאי שזה טרפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות וכו'", עכ"ל. הנה תראה דבהורג את הטרפה לא בעינן חולה שאינו יכול להלך ולאכול ולשתות, אלא כל שאמדוהו למיתה ההורג אינו נהרג. (ומש"כ דטרפה בעי אומד הרופאים מזה נדבר לקמן בס"ד. וגם זאת מקרא ילפינן²⁹¹ דכתיב "ואיש כי יכה כל נפש אדם"²⁹² עד דאיכא כל נפש, והאי רק מקצת נפש הוה דמחתכי סימנים. וכל שהוא מחוסר אבר המטריפו שאינו יכול לחיות, פטור, אע"פ שהולך בשוק ואוכל ושותה, דבהאי קרא לא כתיב "ונפל למשכב".

הגדרת טרפה
בבהמה שווה
לאדם

ובשתדקדק עתה בדברי הרמב"ם ז"ל בהלכות מאכלות אסורות הנ"ל תמצא שממש כן פוסק בטרפות בהמה לענין איסור אכילת טרפה, דכדי לחייב מלקות מצריך תרי תנאים. נוטה למות ע"י המכה, דהוא מכון לנפל למשכב באדם. שנית, שאי אפשר לחיות ממכה זו, והוא כנגד האומד באדם שסופו שימות ואין לו תעלה ממכה שהוכה. אם חסר אחד מהני שני תנאים אינו לוקה. אלא דאם יכולה לחיות ממכה זו אע"פ שעתה נוטה למות, ואפי' בטח שסופו למות אלא שאינו מחמת חסרון אבר אלא מחמת תשות כחה, הרי זה מותרת כמו שפסק שם הרמב"ם (בהלכה יא). אבל כשאינה נוטה למות ואוכלת והולכת כבריאה אבל יש לה מכה שסופו למות לא קאמר הרמב"ם דמותרת, משום דדינו כמו באדם דהורג את הטרפה פטור אע"פ שמחלך בשוק ואוכל ושותה.

מקור
הגדרת
טרפה
בבהמה
מקרא

ואל תאמר דמכח הלכה למשה מסיני דאתא לד"ן חנ"ק נפ"ש²⁹³ דאלו המכות מטריפות ידעינן דכל שיש לה מכה שסופה להמיתה אסורה אע"פ שעתה אינה נוטה למות, הלא ההלכה לא אתא אלא לפרש תנאי השני דאיזה היא המכה שאינה יכולה לחיות על ידה, אבל לא דבעינן תנאי הראשון שמפורש ג"כ בקרא דלכלב תשליכון אותו עד שיעשה אותה בשר הראוי לכלב כמש"כ הרמב"ם, לא שמעינן מההלכה. ולא עוד, אלא איך יסתור ההלכה לקרא דמצריך נוטה למות. אבל זאת למדין מקרא ד"זאת החיה" דחי אכול שאינה חי לא תיכול, ואיכא לאו הבא מכלל עשה על אינה יכולה לחיות מחמת מכת אבר, ושם לא נאמר התנאי הראשון עד שתהיה ראויה לכלב, הרי דאע"פ דהולכת ועושה מלאכתה כבתחילה רק אמדוה למיתה, אסורה לאכול מחמת האי לאו הבא מכלל עשה, אבל למלקות בעינן גם נוטה למות.

הלל"מ
דטריפה -
שלא נסמוך
על אומד
הרופאים
איזו מכה
ממיתה

והנך רואה דכלא שום הלכה אנו למדין מקרא על איזה טרפה לוקה ואיזה אסורה בלא מלקות. ולידע המכה הממיתה איזה היא הוה ידעינן ע"י אומד הרופאים כמו ברוצח. ולפ"ז היה דין רוצח וטרפה לאכילה שווין ממש. אבל עתה שנמסרו שמונה מיני טרפות הלכה למשה מסיני, אתא הלכה שלא נילך כאן בתר אומד הרופאים כמו ברוצח או הורג את הטרפה, כי בין לקולא ובין חומרא אין לנו אלא מה שנמסרו לנו מפי השמועה.

293. סימן של ח' מיני טרפות. ראה בשו"ע סימן כט סעיף א.

וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק י' מהלכות שחיטה הלכה יב ויג וז"ל: "ואין לנו להוסיף על טרפות אלו כלל, שכל שיארע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי הדורות הראשונים והסכימו עליהן בבתי דיני ישראל, אפשר שתחיה, ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות. וכן אלו שמנו ואמרו שהן טרפה, אע"פ שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן, אין לך אלא מה שמנו חכמים, שנאמר²⁹⁴ ע"פ התורה אשר יורוך", עכ"ל.

וכ"ל מה שכתב הרמב"ם כאן הוא למ"ד טרפה אינה חיה, דלדידיה אתא ההלכה שלא נצטרך אומד הרופאים ושלא נסמוך עליהם לא להקל ולא להחמיר. אבל למ"ד טרפה חיה אין להלכה שייכות כלל עם הקרא ד"ובשר בשדה טרפה" לפרשו, דהא הקרא מפרש את עצמו דבעינן שתחיה כבשר הראוי לכלב, דהיינו נוטה למות ואינה יכולה לחיות, ואיך יבוא ההלכה לעקור את הקרא. אלא ההלכה יש לה שייכות עם הקרא דזאת החיה, דלדידיה פשט הקרא זאת חיה אכול חיה אחרת לא תיכול, וקאמר ההלכה דלאו אע"פ דחיינן אסרן הקרא לאכילה בלאו הבא מכלל עשה, אבל לאו דטרפה שיש בו מלקות כדקאי קאי, דבעינן נוטה למות וגם אומד הרופאים כמו ברוצח.

וכ"ל זאת מפורש היטב בגמ' ריש אלו טרפות²⁹⁵ דקאמר ריש לקיש "רמז לטרפה מן התורה מנין", ור"ל רמז בקרא שאלו שמנו חכמים במשנה אסורות מכא לאו דטרפה, כי ודאי ידע שפיר דהמה הלכות למשה מסיני, ולכן לא פריך הני טרפות מנא לן כדפריך בכמה מקומות, אלא על רמז להלכה מקרא פריך.

וע"ז קמתמה הש"ס כיון דע"כ יודע המקשן שהמה הלכות למשה מסיני אלא שרוצה לידע רמז עליהם מקרא, וחלא מקרא מלא דבר הכתוב "ובשר בשדה טרפה", ואיכא כאן רמז לטרפות שמנו חכמים.

וע"ז מתרין דהא תינח אי ידעינן דטרפות אלו אינם חיים או שפיר יש להסמיכם על הקרא ד"ובשר בשדה טרפה" דמפורש בו שבעינן נוטה למות ואינה יכולה לחיות, ומצינן למימר דאתא ההלכה שלא נסמוך בזה על חכמת הרפואה ואומד הרופאים כמו ברוצח, אלא קבע לנו המכות הראויות

להמית בין להקל ובין להחמיר. אבל אם נאמר דהני טרפות יכולים לחיות כמו שמעיד הנסיון, וכרבי שמעון בן אלעזר (לקמן נז²⁹⁶) שאמר "הרי הרבה מתקיימות שתים ושלש שנים", ומ"מ אתא ההלכה לאסרו, אז אין להם רמז כלל בקרא אלא איסור חדש שחדשה ההלכה, וזה דבר זר לומר, דהא הלכה תמיד לפרש, להוסיף או לגרוע אתא, אבל לא לחדש דבר חדש שאין לו רמז בקרא.

וע"ז דרש קרא ד"זאת החיה" דחיה אכול שאינה חיה לא תיכול, דהאי קרא אתא לאסור כל שאינה חיה, אע"פ שאינה נוטה למות. ומהאי קרא שמעינן גם להיפך, דכל שחי, דהיינו שיכולה לחיות, אע"פ שנוטה למות עתה, מותרת לאכול. וא"כ על כרחך הני טרפות שנמסרו למשה מסיני אינם יכולים לחיות, דאם יכולין לחיות הלא התירם התורה בקרא ד"זאת החיה אכול". וההלכה אתא שלא נסמוך על אומד הרופאים לגבי טרפה, לא להקל ולא להחמיר, ואין לנו אלא אלו שנמסרו לנו מפי החכמים שאינם יכולים לחיות, ואסורים מכח קרא דזאת החיה בלאו הבא מכלל עשה, ואם גם נוטה למות לוקין עליו מכח קרא ד"ובשר בשדה טרפה לא תאכלו".

ואח"כ פריך ואידך דס"ל דטרפה חיה מנא ליה. ועיין בחידושי ר"ן²⁹⁷ שתמה דתחילה בעי קרא דטרפה אינה חיה ואיך עתה פריך להיפך.

ואני הוספתי בתימה דהאי מ"ד הוא רבי שמעון בן אלעזר (לקמן נז²⁹⁸) דאמר הרבה מתקיימות וכו' כמו שפירש"י,²⁹⁹ וא"כ הנסיון מעיד דחי ולמה לי קרא. ובזה נפלו בבירא כל התירוצים שתירצו על קושית הר"ן.

אבל לפי ביאורינו שפיר פריך למ"ד טרפה חיה, הרי אין לך רמז בקרא על הני טרפות שמנו חכמים וכנ"ל. ופריך דמנא לן קרא על הני טרפות, ולא דמנא לן דחיים. ומשני דהאי מ"ד דרש קרא דזאת החיה אכול וכו', ולפרש האי קרא אתא ההלכה, אבל לא לפרש הקרא דובשר בשדה טרפה. ובאמת לגבי מלקות בעינן אינה חיה וגם נוטה למות, והאי אינה חיה נדע ע"י אומד הרופאים כמו ברוצח או הורג את הטרפה. כך פירוש הסוגיא לפי דעת הרמב"ם ברור כשמש בצהרים, ועיין בלב אריה³⁰⁰ שכתב קרוב לדברי וראה מקצתו ולא כולו, ודו"ק.

296. עמוד ב. צ"ב דלא נזכר שם בשם רבי שמעון בן אלעזר אלא בסתם "אמרו לו", ואדרבה רשב"א סבירא ליה שם להלן דסימן לטרפה י"ב חודש. 297. שם, ד"ה אלא. 298. עמוד ב. ראה הערה 296, אך מ"מ הקושיה בעינה עומדת, דאותו מ"ד שס"ל טרפה חיה הוא זה שמקשה הרבה מתקיימות וכו'. 299. מב ע"א ד"ה ולמ"ד טרפה חיה. 300. חולין מב ע"א ד"ה בגמ' אמר רשב"ל.

ובזה תראה איך מתיישב קושית התוס' החמורה בסנהדרין דף הנ"ל³⁰¹ קשה על שי' התוס' דלכו"ע טרפה מת מחמת המכה ופליגי בשיעור דקאמר רבא דהורג את הטרפה פטור. והקשו בתוס' דהא רבא הוא דאית ליה טרפה חיה ואיך פטור ההורגו, ותירצו דמ"מ גם האי מ"ד מודה דסופו למות מחבלה זו. והנה לדעת התוס' לא פליגו הני מ"ד אלא על השיעור, אם בעינן שימות תוך י"ב חודש או סגי שסופו יהיה למות בלי הגבלת זמן, ובחולין שם (דף נז ע"ב) איכא עוד מ"ד דסבר סימן לטרפה שלושים יום.

אלא דאיך נפרנס לפי שיטה זו הסוגיא דריש אלו טרפות שפירשנו, דלמה לא דרש המ"ד דטרפה חיה כמו בר פלוגתיה דחיה אכול שאינה חיה לא תיכול, דהא לכו"ע בעינן מכה שסופה למות, וכי י"ב חדש או למ"ד יום כתיב בקרא. ועיין עוד בחולין (דף עה ע"א) דרבי עקיבא אומר בדגים דמטמאין טומאת אוכלין משעה שאינם יכולים לחיות. וקמבעי רב חסדא נולדו בדגים סימני טרפות מהו, ותבעי בין למ"ד טרפה חיה ובין למ"ד טרפה אינה חיה, דלמא בדגים דזוטר חיותא לא. והשתא לשיטת התוס' למה ליה סברא דזוטר חיותיה, דהא גם בבחמה דנפיש חיותא טרפה אינה יכולה לחיות, וא"ת כל שיכולה לחיות י"ב חדש אע"פ שסופו למות חשוב כחי, א"כ גם ברוצח מנא לן דטרפה מיקרי רק מקצת נפש ולא כל נפש. וזה ראייה ברורה נגד דעת התוס'.

ולכן הכריח הרמב"ם ז"ל שיטתו דטרפה המפורש בקרא לכו"ע אינה יכולה לחיות, ודבר זה יתברר ע"י אומד הרופאים. וניהו דדוקא לרבא דאית ליה בעלמא טרפה חיה הוא דקאמרינן כן, אבל איך כתב הרמב"ם בהורג את הטרפה דבעינן עוד אומד במעשה טרפות מאחר דאנן פסקינן כמ"ד טרפה אינה חיה. ואין לומר דס"ל לרמב"ם דגבי אדם שאני דאית ליה מזלא ולכו"ע טרפה יכול לחיות, דאיך נהרוג אדם על ספק שמא היה להנרצח מזלא לחיות.

הן אמת דלכאורה גם לדעת התוס' קשה מאי קשיא להו, דניהו דאית ליה לרבא טרפה חיה היינו שיכולה לחיות, אבל גם זאת יוכל לחיות שתמות, וא"כ מכה ספק לא נהרוג הרוצח ד"והצילו העדה" כתיב³⁰². אבל זה אינו, דהא איכא להנרצח חזקת חי, וכל דאיכא ספק אם יחיה אם ימות מוקמינן אחזקתיה דחיה יחיה. וכן תראה במתק לשונו של הרמב"ם ז"ל,

301. עח ע"א ד"ה ההורג. 302. במדבר לה, כה.

שכדי לשלול את זאת שלא נאמר דגם בלי אומד מצילין את הרוצח מכח ספק, כתב שם וז"ל: "וכל אדם בחזקת שלם והורגו נהרג, עד שיוודע לך בודאי שזה טרפה, ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר", עכ"ל. אבל כל זאת אם טרפה חיה ויכול לחיות, שפיר יש לאוקמי על חזקתיה ונידון אותו כשלם להרוג את הרוצח. אבל למ"ד טרפה אינה חיה אלא באדם ע"י מזל דאית ליה אפשר שיגין עליו המזל לחיותו נגד הטבע של כל בעלי חיים שמעווד למות מכח מכה כזו, קשה מאד לומר דבשביל זה ממיתין את הרוצח.

אבל דעת הרמב"ם דהני טרפות שמנו חכמים, ניהו דאית לן הלכה למשה מסיני עליהם דאינם חייין, אין זה אלא לענין טרפות בהמה לגבי אכילה, אבל לא למדין ע"פ הלכה זו בשאר דיני תורה. דהרי תראה דלא מהני לגבי ודאי טרפה אם חיה יחיה כמה שנים וגם לא הגדת הרופאים שאין במכה זו כדי להמית, כמש"כ הרמב"ם דאנו הולכין בזה אחר המסורה מחז"ל בין להקל ובין להחמיר, אבל רק לגבי איסור אכילת טרפה ולא לגבי שאר דיני התורה. ולכן לגבי הורג את הטרפה לאו דוקא לרבא דאית ליה טרפה חי בעינן אומד הרופאים, אלא גם לדידן דסבירא לן לגבי אכילת טרפה דאינה חיה, אבל לגבי רוצח לא משגיחין בזה אפילו להחמיר, וכל שהרופאים אומדין אותו לחיים, אע"פ שיש בו איזה טרפות, נהרג הרוצח עליו.

טרפה אינה חיה - רק לגבי אכילה ולא לשאר דינים

ויותר מזה תראה מש"כ הש"ך ז"ל (ביו"ד סימן נו ס"ק מח) ביתר דחיה יחיה וירבה כחול ימים, ומ"מ בספק יתרת מהני י"ב חדש כשאר טרפות, עיי"ש. ומשם תלמוד לכאן מכח ק"ו, ודו"ק.

וראה נא מש"כ הרמב"ם (בהלכות איסורי מזבח פרק ב הלכה י) טעם דפסול טרפה לגבוה מקרא ד"הקריבנו נא לפחתך",³⁰³ והכסף משנה כתב דס"ל דדרשה "מן הבקר"³⁰⁴ להוציא את הטרפה³⁰⁵ אינה אלא אסמכתא. והשער המלך (בפרק יא מהלכות שחיטה³⁰⁶) תמה עליו.

הטעם לרמב"ם שטרפה פסול לגבוה מהקריבנו נא לפחתך

אבל קדושת זקני החת"ם סופר זצ"ל (בתשובה עב ליוורה דעה) רוח הקדש דיבר בו באמרו דהרמב"ם סבר דקרא דמן הבקר לא אתא למעט אלא טרפה המפורש בקרא, דהיינו דרוסה, ולא שאר טרפות דאתא מהלכה, ולכן בעינן לפסלן מקרא דהקריבנו. והחת"ם סופר זצ"ל מסיים שם "דאפילו לא נתכווין הכסף משנה לזה, אבל הדברים בעצמם נכונים למבין וישרים למוצאי דעת", עכ"ל הטהור.

303. מלאכי א, ח. 304. ויקרא א, ב. 305. מנחות ה ע"ב, ועוד. 306. הלכה א.

והנה קדושת זקני וצ"ל שפיר ראה ד"מן הבקר" לא אתא אלא למעט טרפה מפורש בקרא. אלא דלפי ביאורנו מפורש בקרא אינו אלא מה שאמדה הרופאים למיתה, ואין נפקותא בזה בין דרוסה לשאר חולאים. אבל ההלכה דאתא על מכות ידועות אע"פ שמחכמת הרפואה יכולים לחיות או אפילו חיינ ממש י"ב חדש דמכל מקום טרפה הוה, ע"ז לא אתא קרא ד"מן הבקר", ולכן צריך הרמב"ם קרא דהקריבהו. ור"ל דכיון דע"פ הלכה אסורה להדיוט באכילה, שוב איכא ביה משום הקריבהו נא לפחתך, וזה ברור ואמת.

ולכן שפיר כתב הרמב"ם בהורג את הטרפה דכל שהרופאים אינם אומדין אותו למיתה נהרג עליו אע"פ שע"פ ההלכה כבר מאומד למיתה, ומכש"כ בעשאו חבירו טרפה, דאם אמדוהו לחיים, או אפילו אמדוהו למיתה אבל קם ממיתתו ומתהלך בחוץ, דנקה המכה, דמקרא מלא דבר הכתוב³⁰⁷ "אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה". וכי לא מיירי הקרא בהכחו מכה שיש בה מעשה טרפה, כגון נקב קרום של מוחו וכדומה. וכן משמע בתוס' חולין (יא ע"ב ד"ה וניחוש) שכתבו במוחו מגולה וניקבו והרגו, הוסיפו תיבת "והרגו" לומר דדוקא נפל למשכב ומת מחליו נהרג, אבל אם קם ממיתתו ומתהלך על משענת בוריו נפטר המכה.

אלא שבתוס' חולין ריש אלו טרפות (מב ע"ב ד"ה אמר רב יהודה אמר שמואל וכן לטרפה) נוראות נפלאות, דשם כתבו דאיכא נפקותא בפלוגת גלגלת גם לענין עשה חבירו טרפה. וזה הפלא ופלא, דודאי לענין רוצח אין בפלוגתא זו שום נפקותא, דאם נפל למשכב ואמדוהו למיתה, אפילו אין כאן מעשה טרפות, כיון שמת מחליו זה נהרג הרוצח כמבואר במשנה ובגמ' סנהדרין הנ"ל. וכן להיפך אפילו איכא כאן מעשה טרפות, כל שלא נפל למשכב, או אפילו נפל למשכב אלא שעמד ונתרפא עד שמתהלך בחוץ, פוטרין את הרוצח, ולא מצינן בש"ס שום חילוק בין שיש בהכאה מעשה טרפות או לא.

וכפי הנראה התוס' לשיטתייהו אזלו דסבירא להו גם למ"ד טרפה חיה סופו שימות מחבלה זו, וא"כ במעשה טרפות לא בעינן נפל למשכב ולא אומד הרופאים שכבר אמדוהו למיתה מכח ההלכה דאתא על אכילת טרפה, ונהרג מיד אע"פ שהנרצח הולך בשוק ואוכל ושותה כשאר בריאים.

וזה תימה רבתא, דאיך לא הזכירו חכמי התלמוד חידוש דין כזה. ואדרבה, הש"ס קאמר שם "את זו דרש ר' נחמיה אם יקום ונקח המכה, וכי תעלה על דעתך שזה מהלך בשוק וזה נהרג", ולכן מוקי לקרא בהקל ואח"כ הכביד ומת, ורבנן דרשו ביה דחובשין אותו עד שיקום ומתהלך בחוץ. ואי בעשאו טרפה לא מהני רפואה והילוך בשוק מה פריך "וכי תעלה על דעתך", אדרבה תקשה להיפך מה מהני קם ומתהלך אם הטריפו בנקב אע"ג דנתרפא. ועפ"כ אי באדם דוקא מהני הרפואה הוה ליה לאוקמי הקרא לחכי, דאיכא רבותא גדולה נגד טרפה בבחמה דאין טרפות חוזר להכשרו, וצע"ג ליישב בזה דעת התוס'.

אבל הרמב"ם ז"ל כפי שהראיתיך דרך דרך מרווח, דלגבי רוצח הכל תלוי בנפל למשכב ואומד הרופאים שאין תרופה למכתו ובה ימות, ואין חילוק בזה למ"ד טרפה חיה או טרפה אינה חיה. ומינה דגם בטרפה לענין מלקות פסק דבעינן תרתי, נוטה למות וגם אינה יכולה להתרפא ולחיות. כי כן משמעות הקרא ד"לכלב תשליכון אותו" דבעינן שעשאו כבשר העומד להשליך לכלב, דהיינו שנוטה למות וסופה לכלב. וכן מתפרש הקרא גם למ"ד טרפה חיה דבזה ליכא פלוגתא. אלא דמקרא ד"זאת החיה" ילפינן דכל שאינה חיה לא תאכל אפילו אינה נוטה למות, וכל שיכולה לחיות אע"פ שנוטה למות מותרת מקרא הנ"ל. ואי לאו ההלכה היינו סמכין בין להקל ובין להחמיר אאומד הרופאים כמו ברוצח, וההלכה באה להשמיענו איזו מכה יכולה לחיות ומותרת ואיזה אסורה, ואפילו אם שהתה באמת י"ב חודש אסורה לך מכה אומד של ההלכה. וכן כתב הדגול מרבבה בגליון היו"ד (סימן כ"ט³⁰⁸) דמההלכה ידעינן דלא מהני י"ב חודש, אבל מקרא הו"א כל שחיה אינה טרפה.

ומעתה נאמר דהא דכתב הרמב"ם מכה הסברא דלא חלקת בין דרסה ארי או שאר חולי כמו שלא חלקת בנבלה בין מיתה למיתה, היינו דוקא בנוטה למות וסופה שתמות ע"פ חכמת הרפואה, ולא ע"פ כללי חכמת הרפואה אלא ע"פ אומד בכל פעם ופעם כמו ברוצח, דאין לילך אחרי כללים. כי מובן מאליו שאין כל אדם שוה בזה, אם חזק אם רפה אם ילד או זקן, ואין כל מכה וכל אבר שווין.

בשאר
טרפות יש
לפסוק ע"פ
חכמת
הרפואה
בכל מקרה
לגופו ולא
ע"פ כללים

ופלא על הדגול מרבבה שכתב דלולי ההלכה היה משה יודע בחכמת הטבע איזה טרפות חיה, דמשמע מלשונו דלולא ההלכה אע"פ שהיינו מכשירין כל שחי י"ב חודש או ל' יום, מ"מ היה משה רבינו מוסר לנו הני מעשה הטרפות ע"פ כללי חכמת הרפואה. וזה פלא, וכי משה קניגי או בליסטרא היה כדפריך הש"ס (חולין ס ע"ב) וכי משה רופא היה, וכי נצטוונו לשמוע לחכמים הסמוכים להוראה גם בחכמת הרפואה, אם הרופא יאמר לחולה שיעשה כך כדי שיתרפא וחכמים יאמרו להיפך, הכי לחכם שמעינן. אלא פשיטא אי לאו ההלכה היה הדבר נמסר לרופאי הזמן כפי עוצם בינתם בכל דור ודור, וגם המה לא ע"י כללים היו דנין, אלא בכל פעם ופעם, כמו ברוצה, כי מדרכי הרפואה אי אפשר להעמיד כללים בזה כידוע, וזה ברור.

ולכן כיון דההלכה אתא ליתן לן כללים על הטרפות, ממילא ידעינן דבין חיה או אינה חיה טרפה הוה, וא"כ לא שייך לומר לא חלקת בין טרפות לטרפות, דדלמא דוקא בהטלת ארס נתן לנו דרך כלל כל שנדרס טרפה בין חיה ובין לא, אבל בנקב הדרינן למה שחי עושין בלא הלכה לאומד ע"פ הרופאים. ולכן על כרחך דההלכה היתה צריכה לפרש כל מיני טרפות ד"ן ח"נ"ק נפ"ש, ואי היה מניח אפילו אחת מהן, ניהו דהוה ידעינן דאם ע"פ אומד הרופאים אינה יכולה לחיות טרפה, אבל אם חי י"ב חודש היה כשר, וכמש"כ הדגול מרבבה בלקותא דרכיש³⁰⁹.

ולכן היה סובר הרמב"ם ז"ל דלא מלקינן אלא באומד הרופאים ועל כל פרט ופרט, כי זאת מפורש בקרא, ואז באמת אין חילוק בין דרוסה לשאר טרפות, דמה לי. אבל בלא אומד, דניהו דאיכא הלכה דטרפה הוא בין חי ובין אינו חי, רק לאיסורא אבל לא למלקות. ומהאי טעמא פסק הרמב"ם בהלכות רוצח דהורג את הטרפה לא נפטר ממיתה עד שיאמרו הרופאים שלא היה יכול לחיות.

והא דאמרו רבי עקיבא ורבי טרפון³¹⁰ דאילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם דשמא במקום סייף נקב הוה, וכן בסוגיא דרוב³¹¹, היינו בדלא אזלינן בתר רוב, דאז ליכא ג"כ חזקה דאתי מכח רובא. וכן כתבו התוס' בסוגיא דרוב³¹² דר"ע משום דחייש למיעוטא אמר כן.

309. חולין מג ע"א. 310. מכות ז ע"א. 311. חולין יא ע"ב. 312. שם, ד"ה ליחוש.

דרוסה
חמורה
משאר
טרפות רק
בדליכא
אומד

ומ"מ כתב הרמב"ם דדרוסה חמורה משאר טרפות, דהיינו בדליכא אומד למיתה דלא מלקינן לא בזה ולא בזה, מ"מ יש להחמיר בדרוסה, דאם מצינן למימר דהלכה לפרש הקרא אתא, אז רק דרוסה מפורש ולא שאר טרפות. ואולי באמת מלקינן אדרוסה גם בלא אומד מהאי טעמא.

ועיין בלב אריה³¹³ דגם הוא דרך דרך זה לומר דלמ"ד טרפה חיה לא שייך לא חלקת בין דרוסה לשארי טרפות, וממילא פשיטא דלא מלקינן אשאר. אבל לפענ"ד ברור דה"ה למ"ד טרפה אינה חיה, דעיקר פלוגתתם אינה אלא אי מהני י"ב חודש בספק, אבל לא לשום ענין אחר, לא לענין רוצח ולא לענין טרפות גופא לענין מלקות, דלכו"ע לא מלקינן אלא ע"פ אומד הרופאים.

ביאור ש'
הרמב"ם
שהלל"מ
אתא לומר
דלא מהני
אומד
הרופאים
אף להחמיר

אבל עדיין יש להעיר על מה שכתב הרמב"ם דלגבי טרפה גם להחמיר לא מהני אומד הרופאים, דאם יאמרו למשל בלקתה הטחול דהאי בהמה בטח תמות בה מותרת מ"מ בשחיטה. וזה דלא כדגול מרבכה שכתב דלקותא דרכיש כיון דליכא הלכה עליה תלוי בחיות, אבל כל שאמדה למיתה ודאי אסורה ולוקין עליה, ואם לא אמדה עכ"פ ספק טרפה הוה מכח מימרא דרכיש דשמא לא תחיה.

ונייהו דרמב"ם כתב שם דרק חוץ מאלו שמנו חכמי הדורות הראשונים והסכימו עליהם בבתי דיני ישראל, וא"כ יש לומר לכאורה דהאי דרכיש נמי בכלל אלו הוא לפי דעת הדגול מרבכה דהא דקאמר בגמ' לאפוקי דרכיש הוא דלא הוה טרפה אם חי י"ב חודש, אבל הסכימו דע"פ הרוב אינה חי וממילא דטרפה.

אבל זה אינו, דמה שכתב הרמב"ם שהסכימו עליהם היינו להכניס בכלל ד"ן ח"נ"ק נפ"ש, כי ההלכה לא אתא על כל פרטי הע' טרפות רק על הני שמונה כללים, וחכמו"ל ע"פ קבלתם הכניסו בהני כללים מה שראוי להכניס, אבל לקותא דרכיש דאי אפשר להכניס בכלל הני שמונה כללים, איך נוכל להוסיף כלל חדש על ההלכה, כי ההלכה אתא להקל ג"כ ולומר שלא תאמר דכל שנעשה כבשר הראוי לכלב בכלל טרפה הוה אף דלית בה מכת אבר ידוע, דהא אפשר לעשותו גוסס ע"י הכאה בלי לעשות מעשה טרפות, כמו שתראה מבואר שם בסנהדרין³¹⁴ בפלוגתת רבנן ורבי יהודה בן בתירא. ע"ז קאתא הלכה דלגבי טרפה בעינן דוקא מכת אבר של ד"ן ח"נ"ק

313. חולין מב ע"א ד"ה גמרא אמר רשב"ל. 314. עח ע"א.

נפ"ש, דאל"כ אינה אלא מסוכנת וכשרה. וא"כ הוא הדין דאין להטריף לקותא דרכיש אף שידעינן בודאי דאין תרופה למכתה ובטח תמות, כיון דאינה בכלל הני ח' כללים, וזה ברור.

אלא דהאי מלתא צריך ביאור רחב, דלפי הנראה פליגו בזה הרמב"ם עם רש"י ותוס' ויתר הראשונים. דבטרפות נפולה יש מכוכה גדולה בין הראשונים, דהאי טרפות משונה משאר טרפות לדעת רש"י ותוס'. חדא, דאין כאן שום חסרון אבר הניכר, אלא ריסוק כל הגוף הנקרא בלע"ז "ערשיטמערונג", ואנן בעינן בטרפות חסרון אבר דוקא כדמוכח מסוגיא דמסוכנת (דף ל"ז) ומסוגיא דסנהדרין (דף ע"ח). אלא דהתוס' חולין (ל"ז ע"א ד"ה השתא) הרגישו בזה ורוצים לתרץ זאת במה שכתבו "ונפלה נמי חשובה כמחסרא אבר", ולא ביארו טעמו של דבר.

שנית, משונה טרפות זו משאר טרפות שבשאר טרפות מצי לחיות עד י"ב חודש, ובזו רק עד סוף מעת לעת, ואם שהתה מעת לעת כשרה אפילו בלא עמדה³¹⁵. ואיכא שינוי בתרתי. חדא, דבשאר טרפות אע"פ שחיה כמה שנים טרפה דאין טרפות חוזר להכשרו, אבל נפולה אם חיה מעת לעת כשרה. שנית, דסגי מעת לעת ולא י"ב חודש כבשאר ספק טרפות. וממילא עוד בו שינוי שלישית, דאין כאן ודאי טרפות, דבשחטה בתוך מעת לעת שמא היתה חיה מעת לעת, ולמה אסרה התורה ספק במקרה נגד חזקת היתר דמותו בכל התורה אפילו מדרבנן. אבל בזה צ"ל דרובא מתים תוך מעת לעת, דהוה כגוסס דרוב גוססין למיתה³¹⁶. ועיין תוס' יבמות (קכ ע"ב ד"ה למימרא דגוסס מת לאלתר) עיי"ש.

ולבן כתב רש"י ז"ל במשנה דאלו טרפות³¹⁷ דטרפות הלכות למשה מסיני הן ואין טעם בטרפות.

אבל אני כבר כתבתי בחידושי דאינו צריך לכל זה, דכפי המבואר בסנהדרין שם דכל גוסס בידי אדם כיון דאיתעביד ביה מעשה דינו כטרפה אע"ג דלא מחסרא אבר. ולכן הורג את הגוסס בידי אדם לרבנן פטור, כמו הורג את הטרפה. ופשיטא דלאו דוקא בידי אדם, אלא ה"ה ע"י חיה או ע"י שאר הכאה ונפולה, דכל שנעשה גוסס ע"י מעשה חיצוני דינו כטרפה. אולם כל זאת במת תוך מעת לעת דאז מקרי מת ע"י מעשה החוץ, אבל בשוהה למות עד אחר מעת לעת שוב הוא כגוסס בידי שמים.

315. חולין נא ע"ב. 316. גימין כח ע"א. 317. מב ע"ב ד"ה נפלה מן הגג.

לרש"י ותוס'
א"צ חסרון
אבר בטרפות
נפולה והוי
רק ספק

ודבר זה נלמד מעבד כנעני, דאמרה תורה³¹⁸ דאם מת תחת ידו נקום ינקם, ואם יום או יומים יעמוד דהיינו מעת לעת כדדרשו חז"ל³¹⁹, מקרי מת תחת ידו. ולאחר מעת לעת מקרי בידי שמים, ורק בסיבתו של המכה. ובעבד כנעני לא חייב גורם כמו בבן חורין דחייב אף במת לאחר זמן מרובה כל שלא קם ממיטתו ונתרפא. וא"כ ה"ה לענין טרפה בנפולה שדינו כגוסס כדאמרינן בסוגיא דמסוכנת³²⁰ דכל שמעמידין אותה ואינה יכולה לעמוד הוה ליה מסוכנת, ובעי פירכוס לאחר שחיטה, כל מעת לעת אסורה משום גוססת בידי אדם, דמסוכנת לא שריא רחמנא אלא במסוכנת בידי שמים. אבל כל ששהתה מעת לעת הגם שעדיין גוססת, יצתה מכלל גוסס בידי אדם ונעשה גוסס בידי שמים ושריא. ומה דבעי בדיקה³²¹ הוא משום שאר טרפות כמש"כ רש"י ז"ל³²².

אבל הרמב"ם ז"ל מיאן בשיטה זו וכתב בפרק ט'³²³ הלכה ח' וז"ל: "נפולה כיצד וכו', וכיצד הוא הריסוק, שיתרוצץ האבר ויחלה מחמת הנפילה עד שתפסד צורתו ותארו, אע"פ שלא ניקב ולא נסדק ולא נשבר, הרי זו טרפה וכו'", עכ"ל. הרי דלדידיה יש היכר ריסוק באבר ידוע, והוה טרפות זו כשאר טרפות דעלמא שיכולה לחיות עד י"ב חודש. אבל טרפה הוא אפילו חי י"ב חודש כל שמצינן אבר מרוסק. ומה דלא מהני בדיקה תוך מעת לעת כתב הר"ן³²⁴ משום דתוך מעת לעת אינו ניכר הריסוק. וא"כ הוא אז גם הרמב"ם ז"ל לא נחית לאסרה מכח מסוכנת בידי אדם, אף ע"פ שרכנן שם בסנהדרין סברו כן בפירוש, והוא פלא.

לרמב"ם
טרפות
נפולה היא
כשאר
טרפות

אבל ראה איך נדחקו הראשונים ז"ל בשיטת הרמב"ם ז"ל, דהנה בהלכה יז שם כתב וז"ל: "וכל מקום שאמרנו חוששין לה, אם שחטה צריך לבדוק כנגד כל החלל וכו', או שנתרסק אבר מן האברים וכו'", עכ"ל. וכאן לא הצריך המתנה מעת לעת. וחלקו עליו התוס'³²⁵ הרשב"א³²⁶ והר"ן³²⁷ ז"ל כמובא שם בכסף משנה, כי לא נחתו למעמו של הרמב"ם, דכיון דבעי בדיקה מצד ריסוק והוא לא ניכר עד מעת לעת למה לא צריך המתנה מעת לעת.

מדוע אין
הרמב"ם
מצריך
בריסוק
המתנה
מעל"ע
קודם
בדיקה

318. שמות כא, כ"א. 319. מכילתא שם. 320. חולין לו ע"ב. 321. חולין נא ע"ב.
322. שם, ד"ה אבל בדיקה בעיא. 323. מהלכות שחיטה. 324. יד ע"א וע"ב בדפי הרי"ף,
ד"ה הוגלד. 325. חולין שם בד"ה עמדה. 326. תורת הבית הארוך בית ב שער ג.
327. טו ע"א בדפי הרי"ף, ד"ה עמדה.

והכסף משנה שם (הלכה יט³²⁸) המליץ בעד רבינו וכתב שרבינו סובר דאם כדברי הרשב"א והר"ן הול"ל בגמ'³²⁹ בהנהו ד"הרי הן כנפולח". ומדקאמר בהו "חוששין" לה משמע דחששו בעלמא לכתחלה קאמר, עיי"ש.

ותמהני מאד, הלא גם בנפלה מן הגג ועמדה קאמר בגמ'³³⁰ מפורש דאומר דאינה צריכה מעת לעת, אבל בדיקה ודאי בעי. ובשלמא לשיטת רש"י ותוס' דהאי בדיקה הוא משאר טרפות ניחא דמצינן לבדוק תוך מעת לעת. אבל לרמב"ם ע"כ דבעינן נמי בדיקה מטעם ריסוק, דאם עמדה לא מהני לחשש שאר טרפות דהיינו קריעה או פסוקה, מכל שכן דלא מהני להוציאה מחשש ריסוק שבדאי נוח יותר שיתרסק משיופסק. וא"כ על כרחך הבדיקה הוא נמי מריסוק, וכאשר כתב הרמב"ם בפירוש (בהלכה יז שם), ומ"מ לא בעי מעת לעת, וכאן לא קאמר בגמ' לשון חוששין, אדרבה קאמר "בדיקה ודאי בעיא" בדרך החלטה.

גם לא הבנתי דקדוקו של הכסף משנה בלשון חוששין לה, דהא גם בנפלה מן הגג אינה אלא חששא בעלמא ולא ודאי טרפות, ואם שחטה לאחר מעת לעת ולא בדקה הו"ל כשאר ספק טרפות דאינו אלא דרבנן, אע"פ שהספק נולד מחיים כידוע מהפלפול הגדול שבין הרמ"א ובין חכמי קראקא ז"ל ביורה דעה (בסימן לא³³¹). וההלכה על נפולה אתא בשראינו ריסוק אבר מן האברים, כי רק לדעת רש"י דלית בדיקה לריסוק צריכין אנו לדחוק ולומר דשחטה תוך מעת לעת טרפה משום דרובא מתים תוך מעת לעת. אבל לרמב"ם אין כאן שום הכרע לומר דאיכא רוב שנתרסקו, וא"כ כל נפולה נמי רק חששא הוה ולא ודאי, אבל מדרבנן אסורה בלא בדיקה.

ולכן בשום אופן אי אפשר להעמיד שיטת הרמב"ם דריסוק ניכר באברים ע"פ הכנת הראשונים ז"ל. אבל מקבלין האמת ממי שאמרו אפילו ממני העני בדעת. והוא, כי הרמב"ם ז"ל מיאן בשיטת רש"י ז"ל הגם שידע מגמ' סנהדרין הנ"ל דגוסס בידי אדם דינו כטרפה, מתרי טעמי. חדא, דדוחק גדול נראה לו לומר דהאי טרפות משונה משאר טרפות כנ"ל. ועוד שנית, כי אם נאמר כן אז רבי יהודה בן בתירא החולק שם ארבנן וסובר דהורג את

328. צ"ב דהכס"מ מביא זאת בשם הר"ן שכתב שזה דעת הרמב"ם ואינם דברי הכס"מ עצמו. וגם מה שמקשה המחבר ותמהני מאד וכו' מקשה שם הר"ן בקיצור.
329. חולין נא ע"א. 330. שם ע"ב. 331. בדרכי משה אות א.

הגוסס בידי אדם חייב כמו גוסס בידי שמים דשווין הן, ע"כ לית ליה כלל טרפות דנפולח, ואיך לא הזכיר כאן בחולין דטרפות דנפולח בפלוגתא תליא, וכמו שהביא הש"ס פלוגתא בחסרה המרה ובנחתכו רגליה.

ביאור
שיטת
הרמב"ם

לכך ס"ל לרמב"ם דנפולח הכל מודים בה, משום דריסוק הוא טרפות חסרון אבר כשאר טרפות, אלא שכל זמן שלא בדקו הו"ל ספק טרפות, ואוקמינן ליה מן התורה אחזקתיה. ולכן נהרג הרוצח עליו כמו שכתב הרמב"ם בהלכות רוצח הנ"ל דהורג את הטרפה לא מיפטר אלא בודאי טרפה ועוד באומד הרופאים. אבל חוץ מחשש ריסוק איכא כאן גוסס בידי אדם כיון שאינה יכולה לעמוד, ואף בדליכא שום מעשה טרפות פטרו רבנן, משום דכל שנעשה בו מעשה עד שנעשה גוסס דינו כטרפה, וכיון דרוב גוססין למיתה לכן פטור הרוצח. אבל ריב"ב סובר דדינו כגוסס בידי שמים, וחייב משום דקירב מיתתו. ולדידיה לגבי טרפות דנפולח באמת לא צריכין שהיית מעת לעת ושוחטין אותה מיד, ובודקין אותה מן הטרפה שבחלל הגוף וכן מריסוק שיש לו בדיקה מיד, דודאי נשתנה האבר מיד ע"י ריסוק. אבל אנן כרבנן סבירא לן דגוסס בידי אדם דינו כטרפה. ולכן צריכין המתנה מעת לעת דאי נמי ליכא ריסוק או שאר טרפות, אבל אסורה מטעם מסוכנת בידי אדם דדינו כטרפה. אבל לאחר מעת לעת כבר יצאה מידי גוסס בידי אדם ונעשה גוסס בידי שמים, דכשרה אי לית בה חסרון אבר.

וכן מורה לשון הרמב"ם ז"ל שכתב (בהלכה יט) וז"ל: "נפלה מן הגג ולא עמדה אסור לשחוט אותה עד שתשהה מעת לעת, ואם שחט בתוך זמן זה הרי זו טרפה, וכששוחט אותה אחר מעת לעת צריכה בדיקה כמו שביארנו, עכ"ל. ומי לא מודה דלשונו זה מוכיח כדברי, דמה זה שכתב אסור לשחוט אותה ואם שחט טרפה, דלדעת הר"ן הוה ליה לומר דאין לה בדיקה תוך מעת לעת ואם שחטה תוך זמן זה הו"ל ספק טרפה.

ולכן גם מה שמחלק הר"ן בין עמדה מעצמה להעמידה אחרים ליתא לפ"ז, דאפילו העמידה אחרים יצאה מכלל גוסס ויש לה בדיקה מיד. ומה דנקט הש"ס עמדה לרבות דגם עמדה מעצמה צריכה בדיקה, דעמדה לא הוה כהילוך, וכל זאת ברור בדעת הרמב"ם.

אבל אביא לך עוד ראיה ברורה דהרמב"ם היה סובר דכל שגוסס ע"י הכאה חיצונה אסורה גם בלי שום מעשה טרפות, דבהלכות מאכלות אסורות (פרק ד) אחר שביאר דטרפה האמורה בתורה היא כשנוטה למות מחמת מכותיה ואי אפשר לה לחיות מחמת מכה זו, כתב (בהלכה יא) וז"ל:

ביאור לשון
הגמ'
"עמדה"

"בהמה שהיא חולה מחמת שתשש כחה ונטתה למות, הואיל ולא אירע מכה באבר מאבריה הממיתים אותה הרי זו מותרת, שלא אסרה תורה אלא כעין טרפת חית היער שהרי עשה בה מכה הממיתה אותה", עכ"ל הזהב.

ולשונו הפלא ופלא, כי הלא גם לעיל דיבר מנטתה למות שהוא גוסס, והתנה נמי דבעינן שתהיה לה מכה שאין לה תעלה באחד מאבריה, וא"כ הול"ל אבל אם נטתה למות ואין לה מכת אבר ידועה שממיתה, רק גוססת מרוב מכות, כמו התם בסנהדרין דהכחו בעשר מלקות וע"י התשיעי נעשה גוסס, אז מותרת, ולמה התחיל בדין חדש בבחמה שהיא חולה מחמת שתשש כחה שהיא חולה בידי שמים. הרי מבואר דנשמר הרמב"ם מלהתיר הגוסס ע"י הכאת ארי, דהיא באמת אסורה כל מעת לעת, כמו שכתב בהלכות שחיטה גבי נפולה.

וגם מן הטעם שמביא הרמב"ם ז"ל מוכח כן, שכתב דלא אסרה תורה אלא כעין טרפות חית היער. וכי גבי טרפות חית היער מי לא עסקינן דטרפתה עד שננטתה למות בלי להטיל בה ארס באחד האברים הפנימיים, אבל מ"מ נטתה למות מרוב המכות והפצעים. הרי דזו ודאי אסורה מכה גוססת כרבנן דריב"ב, אלא דלאחר מעת לעת יצאה מכלל זה כנ"ל, וזה אמת וברור בס"ד.

ודע דלכאורה יש להשיב על כל הבנין הנ"ל, דאין ללמוד מרוצח אטרפה דגוססת בידי אדם תהיה כטרפה, דהא ברוצח איכא קרא³³² ד"כל נפש", אשר ממנו דרשינן³³³ למעט גוסס בידי אדם. אולם זה ליתא, דהנה בתוס' שם (ד"ה מר מדמי ליה לטרפה) כתבו וז"ל: "אע"ג דקראי קא דרשי איצטריך ליה להני טעמי", עכ"ל. ופירוש לפירושם הוא, דהא דקאמר רבא שם דהכל מודים בחרג את הטרפה שהוא פטור ובהורג את הגוסס בידי שמים שהוא חייב, לכאורה מנ"ל, דהא רבנן דדרשו כל עד דאיכא כל נפש אפשר דממעטים כל גוסס בין בידי אדם ובין בידי שמים, וריב"ב דדרש דלרבות בא, אפילו אמקצת נפש מחייב, ה"ה דמחייב נמי בטרפה ממש.

אבל לא קשה מידי. דרבא הוכיח זאת מהא דאמרינן בפסחים (מג ע"ב) דחזין מן רבי אליעזר שאר התנאים לא דרשו "כל", לא לרבות ולא למעט. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בכמה מקומות³³⁴ דכל שהוא מריבוי הכתובים

³³². ויקרא כד, יז. ³³³. בסנהדרין שם. ³³⁴. עיקר שיטתו מבוארת בספר המצוות בשורש השני שכל דבר שנלמד ב"ג מדות שהתורה נדרשת בהן אינו נחשב ל"מצוה דאורייתא".

אין לוקין עליו. ומכש"כ דאין דנין דיני נפשות מכח ריבוי דכל. ואיך מחייב ריב"ב מיתה בהורג את הגוסס מריבוי דכל. אלא דהתוס' שם בפסחים³³⁵ ושאר מקומות³³⁶ הוכיחו דרבי עקיבא וכן שאר תנאים דרשו ג"כ כל, וגם למלקות לכן כתבו דבדאיכא סברא כו"ע דרשו כל לסייע לסברא. ולכן שפיר קאמר רבא כיון דבלאו ריבוי דכל הוה ידעינן ד"נפש" כולה נפש משמע לאפוקי טרפה דאין כאן רק מקצת נפש, וגוסס שפיר כולה נפש הוה דאין כאן חסרון אבר, וכי משום דקרובה מיתתו לבוא נפטור את הרוצח, הלא אז נפטור ברוצח בן כ' שהרג בן תשעים.

וא"כ האי כל אי אתא לרבות או למעט, ע"כ רק במקום דאיכא סברא לכאן או לכאן. וע"כ דרבנן וריב"ב בסברא נמי פליגו, דמר מדמי לה לטרפה משום דאיתעבד ביה מעשה, וכדי שלא נמעה לומר דמ"מ לא מחסרא אבר אתא כל לפטרו לסייע לסברא דדמי לטרפה, ומר מדמי ליה לגוסס בידי שמים משום דלא מחסרא אבר, וכדי שלא נמעה לומר דדומה לטרפה משום דאיתעביד ביה מעשה אתא כל לריבוי לסייע לסברא דלא מחסרא אבר. וכיון דהאי כל בין למר בין למר לחזק הסברא אתא, למה לא נילף מכאן לטרפת בהמה.

רבנן
וריב"ב
חולקים
בסברא

ואם תרצה לדקדק להיפך, דלגבי טרפת בהמה גם ריב"ב מודה דאסורה גם בלא ריסוק מטעם גוסס בידי אדם, אם נאמר דההלכה כן, אתא דנפולה תוך מעת לעת אסורה, ולאחר מעת לעת אם נתרסק אחד מאבריו אסורה לעולם. ולדעת הרמב"ם ודאי מסתבר לומר כן, דהא לשון "נפולה" לכאורה קשה, דהא גם בהכאה ובשוורים המנגחים זה את זה כל שאינה יכולה לילך אפילו לא נפלה לארץ חוששין משום ריסוק ובעי בדיקה,³³⁷ וכאשר כתבנו למעלה, גם בנפלה מן הגג אין כאן אלא חשש ריסוק, וא"כ למה נקרא הטרפות "נפולה". ובשלמא לרש"י ניהא דבנפולה איכא ריסוק מכח רוב, דרוב גוססין למיתה לאלתר תוך מעת לעת, מה שאין כן בלא נפלה לארץ הגם שאינה יכולה לילך אין כאן אלא חששא ומדרבנן, ובעי בדיקה משאר טרפות ולא משום ריסוק. אבל לרמב"ם היינו הך נפלה או הוכתה במלקות וכדומה, דבכולן איכא חשש ריסוק ובעי בדיקה משום ריסוק, אלא ודאי דמשום הכי אתא ההלכה על שם נפולה משום דכאן בעי נמי המתנת מעת לעת משום גוסס בידי אדם. וכיון דההלכה כן היתה גם ריב"ב מודה לה לגבי טרפה ולא פליג רק במקצת כנ"ל.

ריב"ב
דפליג
ברוצח מודה
בטרפה
לכאורה אין

335. ד"ה מאן. 336. זבחים פב ע"א ד"ה ת"ל; מנחות נו ע"ב ד"ה אמר; נדה עג ע"א ד"ה ת"ל. 337. חולין נא ע"א.

עוד זאת נשאר לבאר, דהנך רואה דרבנן דפטרו בהכו עשר בני אדם בעשר מקלות גם זה אחר זה³³⁸ פטרו גם את התשיעי שעשאו גוסס. הרי דלא הרגינו על הרוב גוססין למיתה, וכמו דלא הרגינו על אומד הרופאים לחוד אלא ממתניין עד שמת מחליו זה. וא"כ ה"ה לענין מלקות לכאורה הדין כן דאין לוקין על הרוב. וא"כ בנפולה ששחטה נמי לא מצינן להלקות, דשמא היתה חיה מעת לעת. וזה דוחק גדול לומר דטרפות זה יצאה מכלל שאר טרפות דלית בה מלקות.

ולא עוד, אלא דלפ"ז גם אשאר טרפות לא חיינו מצינן להלקות, לפי מה שכתבנו למעלה בשם דגול מרבכה ז"ל דבלא הלכה לא הוה מטריפין כל שחיה י"ב חודש, וא"כ כל הטרפות הם בספק דמיעוט חיין, ואם לא מלקין על הרוב היה לאו דטרפות לאו שאין בו מלקות. מה תאמר, דההלכה אתא לפרש, וממילא אפילו חיה נמי טרפה ומלקין עליה, דבר זה קשה לומר, אם לולי ההלכה היה לאו זה לאו שאין בו מלקות שיתחווה ממנו לאו שיש בו מלקות ע"י ההלכה.

אבל דע דהתוס' שם בסנהדרין³³⁹ הקשו באמת למה אין הורגין את מי שעשאו גוסס כיון דמוכה בפרק בן סורר³⁴⁰ דהולכין אחר הרוב גם בדיני נפשות, וכן אמדוהו למיתה ומת מחייב והא נמי אומד למיתה. כוונתם בראיה זו האחרונה דאומד הרופאים ודאי לא עדיף מרוב, וכמש"כ קדושת זקני בעל החת"ם סופר זצ"ל (כיו"ד סימן קעה). מ"מ לא חיינו מוכיחים ממה דממיתין על אומד זה דאולינן גם בדיני נפשות בתר רובא, דאדרבה שם ממתנינן עד שימות מתוך חליו, והוה ראייה להיפך, אלא דזה ליתא, דכל דאיכא לברורי ע"י המתנה ודאי דבעינן לברר, דאל"כ יהיה זילותא דבית דין, זה נהרג וזה יחיה. אבל הוכחתם היא, דהא אפילו הקל בתוך חליו ואח"כ הכביד ומת דפליגו ביה רבי נחמיה ורבנן במשנה שם, פסקינן כרבנן דחייב מיתה, והרי שם ג"כ איכא למימר דדילמא נתוסף לו אח"כ איזה סיבה שהמיתו, ומ"מ ממיתין אותו מפני שהוא רגלים לדבר שמת מחמת הרצחה, עיי"ש ברמב"ם³⁴¹ שמפרש כן האי רגלים לדבר שקאי אתוך חליו.

אבל תירוצם שם אי אפשר להלום להמעין בדבריהם. ולפי דבריהם באמת הקילה התורה ברוצח שלא מן הדין להמתין עד שימות הנרצח, ולפיכך גם אנן נאמר דאע"פ שנהרג אחר שעשאו גוסס, לא נהרוג

338. סנהדרין שם. 339. שם, ד"ה בגוסס. 340. סנהדרין סט ע"ב. 341. הלכות רוצח פ"ד ה"ה.

את מי שעשאו גוסס. וזה פלא והפלא, דהא דבעי המתנה עד שמת, הוא מטעם דיוכל לברר ע"י המתנה, משא"כ כאן כיון דנהרג.

הולכים
בממון
ונפשות אחר
הרוב קודם
המעשה
להחזיק

אבל התוס' בזה לשיטתייהו אולו, דבסנהדרין (ג ע"ב ד"ה דיני ממונות) הקשו למה לא נילף ליזיל בדיני ממונות בתר רוב מדיני נפשות דאזלינן בתר רוב דליתא קמן כדמוכח בפרק בן סורר. אבל כבר תירץ השב שמעתתא (בשמעתא ד, פרק ח ופרק ט) תירוץ אמת לאמתה של תורה, כי לא אזלינן בתר רובא דליתא קמן לא בדיני ממונות, ולא בדיני נפשות מקל וחומר, ומה ממון אלים חזקתו שלא להוציא ממון ע"פ רוב מכל שכן נפשות דהוה מוחזק בגופו יותר מבממונו. אבל מה דאזלינן בתר רובא בפרק בן סורר היינו ברובא דקודם המעשה, דהיינו להחזיק זאת האשה לאשת איש ע"פ רוב שאם אח"כ אחד בא עליה לחייבו מיתה, והוא ע"פ מה שכתב הרמב"ם (בפרק מז מהלכות סנהדרין³⁴²) דאין צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה, אבל האיסור יוחזק ע"פ עד אחד, ומלקינן אח"כ על סמך מה שהוחזק האיסור ע"פ עד אחד, וזה אמת וצדק.

ולכן גם כאן לא קשה קושית התוספות, דמי שעשאו גוסס הרי אנו דנין על המעשה שעשה אם היא מעשה רוצח או לא, בזה ודאי לא אזלינן בתר רובא דליתא קמן להמיתו, וה"ה שלא מלקין מלקות ע"פ רוב המעיד על המעשה. אבל בפרק בן סורר מיירי להחזיק האיסור טרם שנדון על העובר, שם ודאי מהני רוב מקל וחומר מעד אחד דמהני להחזיק האיסור.

והא דנידון גם בחקל ואח"כ הכביד ומת ע"י רגלים לדבר, משום דהאי הוה יותר מרוב, דכיון דלבסוף מת מהכאה שאמדוהו למיתה לא נחוש כלל שסיבה אחרת המיתתו.

ומעתה בטרפות בהמה שפיר מחזקינן האיסור טרפה ע"פ הרוב אע"פ שאפשר שתחיה ותחיה מותרת כל שחיתה ונתרפא, אבל האיסור יוחזק ע"פ כלל הרוב. וזה ברור ונכון תלי"ת.

ולכן בהא סלקינן דלדעת הרמב"ם אין לוקין על הטרפה אלא בנשתה למות מן המכה שבאבריה שע"פ אומד הרופאים אין תרופה למכה זו, אבל בנשתה למות בלי מכה באחד מאבריה שראויין להמיתה, או כל מעת לעת דינה כטרפה, ולוקין על אכילה אם שחטה ואכלה, אבל לאחר מעת לעת כל שנבדקת ואין בה מן הטרפות כשרה. כך היא שיטת הרמב"ם ז"ל.

ומי שרוצה לסתור את דברי, אל יוכיחני מדברי יתר הראשונים, כי אני רק דעת הרמב"ם ביארתי, אם לא שיישב תחלה מה שפסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין דהורג את המרפה אינו נפטר ממיתה אלא אחר אומד הרופאים שאין למכה זו תעלה, אבל לולי אומד זאת ממיתין אותו ע"פ החזקה שהוא שלם וחיה יחיה.

ובזה אתן שבח והודיה לאל ית"ש שעזרנו עד כה להשלים קונטרסי הלז מעט חכמות, אשר אקוה שישמחו בו חברי ויראו שונאי ויבושו, ואני אקיים מאמר חכמו"ל (גיטין ז'³⁴³) השכם והערב עליהן לבית המדרש והן וכו', עיי"ש. וד' המוב יזכנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות בזכות אבותי הקדושים נ"ע, אמן כן יהי רצון.

ת.ו.ש.ל.ב.ע.



גנזי המחבר

שו"ת

מהרב הגאון האדיר והאמיתי,
הארי שבחבורה בנש"ק מגזע תרשימים
בקש"ת מו"ה משה שמואל גלאזנער זצ"ל

שהיה עד עתה בכת"י
ומובא לדפוס ע"י נכדו
ר' חיים אהרן דוד גלזנר הי"ו

[illegible]

ב"ה יום ג' פר' וישלח פה קל"ב תצ"ו
 שוכ"ט לכבוד מחו' יד"נ הרב המאוה"ג חו"ב
 חכם הכולל כש"ת מו"ה משלם צבי הכהן
 קליין שליט"א* רב בקהע"י בברלין

אחדש"ה יקבל ברכתי ברכת מזל טוב להרמת קרנו וכבודו יהי' ד' עמו
 שימלא תפקידו לטובת עמו תורתו וארצו.

והנה הגיע לשאול ע"ד רווק אחד שאביו צוה לו שילמוד אומנות מיוחדת
 ולא ישר בעיני הבן ורוצה באומנות אחרת.

והנה יפה כתב פר"מ נ"י, דמשום מצוה לקיים דברי המת אין כאן,
 ומסתמא כוונתו משום דלא מצינן מצוה זו אלא בדבר שבידו היה
 לעשות בחייו עיין גיטין ט"ו וכתובות ע' דשם המדובר באומר הילך מנה
 לפלוני ומת קודם שהגיע המעות ליד המקבל, וע"ז וכיוצא בזה שייך מצוה
 לקיים דברי המת אבל לא בענין כזה דגם בחייו לא מצי להכריח לבנו
 שילמוד אומנות זו דוקא, אפילו אם נאמר דמשום כיבוד מצוה לשמוע לאביו
 הלא היא מצוה שמתן שכרה בצדה שאין כופין עלי' כמבואר בחולין ק"י,
 אולם מצד מצות כיבוד או מורא הרי נראה דאיכא מצוה לשמוע לאביו
 כאשר נראה מתוך שו"ת קדושת זקני רע"א סי' ס"ח, ומתשו' חו"י מובא בפ"ת
 סי' ר"ם וכמש"כ פר"מ נ"י, וכן נראה לכאן ממה דאיתא בב"מ ל"ב ע"א מנין
 שאם אמר לו אביו היטמא או שאמר לו אל תחזיר אבידה שלא ישמע לו
 ת"ל וכו' כולכם חייבים בכבודי ועיין ברמב"ם בפ"א מה' אבידה הל' י"ט
 שכתב דין זה דאם אמר לו אל תחזירהו אינו מקבל ממנו משום דעובר על
 עשה ול"ת הרי משמע דלולי זאת מצוה לקיים דברי אבא אפי' בדבר שאין בו
 צורך לאביו, אלא דהה"מ שם כתב פי' אלא אמר לו תביא לי גוזלות וכיוצא

* תשובה זו היא לאחיו של חתנו ה"ה הגה"צ כש"ת מוה"ר זאב צבי הכהן קליין זצ"ל, שהיה
 אב"ד בראשאו, ואב"ד אייזנשטאט (מקום שחתן המחבר אחיו הגה"צ רבי יעקב קליין זצ"ל
 כיהן לאחריו) והיה אב"ד דק"ק עד"י ברלין, וכן אב"ד באנאאירס ארגנטינה, בעל ספר
 "חכמה ונהלה" על התורה ופרקי אבות והידושי סוגיות. היה ידוע כגאון מובהק ופה מפיך
 מרגליות בדרשותיו שבאו לידי ביטוי בספרו רב האיכות.

בזה, ואין ספק אצלי בכוונתו דלולי זאת אין בציווי זה לא משום כיבוד ולא משום מורא, כי כיבוד הוא מצוה שבקום ועשה והיינו להאכילו ולהשקותו ולשמשו בכל מה שצריך, ומורא הוא מצוה בשב ואל תעשה שלא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו כדשנינו בברייתא קדושין ל"א ע"ב, ואי דגם מה שאינו לתועלת אביו ולצרכו מחויב הבן לשמוע איך לא חשב בתוך הני דברים בכלל כיבוד שיקיים כל מה שמצוהו לעשות, גם לא לומר הכל שלא יעשה כמצווה הלא היה בכלל סותר את דבריו דהרי כל הני דחשיב במורא הקיום בשוא"ת ועובר בקו"ע אבל לעבור בשוא"ת על עשה דתראו לא שמענו, והראיה דאשה המשועבדת לבעלה פטורה מכיבוד וחייבת במורא הרי דליכא במורא קו"ע, ולכן יפה כתב הה"מ דפי' אל תחזירהו הוא מפני שצריך לגזילות, אלא דהמל"מ שם לא הבין כן דברי הה"מ וכתב פירוש לפירושו דאם אמר לו אל תחזירהו בלא"ה אין שומע לו דהרי אין עושה מעשה עמך, עיי"ש. ואני תמה דאם לזה כוון הה"מ איך שתק מלפרש דבר זה, ולא עוד אלא דבגוף דבריו הוא נתפס דאם היה עשה דכיבוד אב דוחה עשה ול"ת דאבידה וכדאמרן בגמ' בהו"א משום דהוקש כבודם לכבוד המקום ממילא דאינו כולל אינו עושה מעשה עמך דהרי מטיל על הבן עשה גדולה שדוחה השבת אבידה, ואי משום דאי אמר לא בעינא וליכא עשה כלל וכדאמרן בכתובות מ' ע"א לענין מאנס ממזרת, באמת הקשו שם בתו' מהא דבעי קרא דאין כיבוד דוחה שבת ת"ל דאי אמר האב לא בעינא ליכא עשה כלל, עיי"ש מה שתרצו, ואני כתבתי בחידושי דלק"מ, דלא על חנם אמרו שם ליכא עשה כלל שהוא לכאן מיותר אבל כוונת הש"ס בזה לשלול קושי' כדי שלא יעבור הבן על איסור תורה אם מ"מ עשה ומכבד לאביו הרי קיים מצות כיבוד ולכן אי לאו קרא דהאי מצות כיבוד אינה דוחה את השבת שפיר מצי האב לומר לבן לבשל לו בשבת, כי כל שצריך לו ואין לו מה שיאכל הרי איכא כאן מצות כיבוד בין אם יאמר לו בשל לי ובין לא לא יאמר, משא"כ במאנס דמה שאמרה תורה ולא תהיה לאשה דוקא אם היא תובעת הנשואין אבל אם אמרה דלא איכפת לה אם לא ישאנה והוא מ"מ נשאה אין כאן מצוה כלל ולכן ודאי חוב עלי' לוותר כי אז לא תהי' מצוה כלל, אבל באב אע"פ שאם מחל על כבודו כבודו מחול, מ"מ אם מכבדו עשה מצוה וכמבואר בש"ע רמ"ב סעי' ל"ב גבי רבו מובהק דאע"פ שמחל מצוה על התלמיד להדרו, ומסתמא ח"ה באב ואם, ולכן דברי המל"מ נדחים וכוונת הה"מ כמש"כ דדוקא במצוה שהיא לתועלת אביו איכא מצות כיבוד, ולא בדבר שאין בו תועלת וצורך לו, וכשהוא ענין מוסרי אז ודאי איכא משום שמע בני מוסר אביך אבל בלא זה אין כאן חיוב לשמוע לאביו, ולכן האי

דינא דחו"י ודאי צע"ג, וכן הא דמביא הי"ע סעי' ט"ז מהרא"ש דאם אביו מצוה שלא לדבר עם פלוני או שלא ימחול לו לא ישמע לו מפני שאסור לשנוא אדם מישראל, דמשמע לולי זאת הי' מחוייב לשמוע לאביו צ"ל דמיירי מסתמא אם בנו ימחול לו, אבל לולי זאת בלא"ה אין כאן משום כיבוד או מורא וגם לא משום שמע בני כנלפענ"ד נכון.

וע"ד מה ששאל מי ששמו eli בלשון אשכנזי ומסתמא כן נקרא בפי כל וכך חותם א"ע ושם הקודש נשכח ממנו כי אפשר ששמו היה אלי" או אליעזר איך יכתוב בגט, ואם סתם עלי אולי הוא שם עלי הכהן, עכת"ד.

לא ידעתי למה לא יכתוב אלי באל"ף, כיון דהוא קצה"ש או משם אלי" או משום אליעזר, כמו שכותבין אליש שהוא קצה"ש משם אלי" עיי"ש באהלי שם בשם אלי", ובזה די, דשם הקודש נשתקע אצל האי גברא לגמרי כיון דהוא בעצמו לא ידעו, ואין זה דומה להא שכתב ק"ז החת"ס ח"ב תשו" ל"ח בשם לביאה שנקראת לעני דלא מיקרי נשתקע כיון דהכל יודעין ששם לעני הוא שם לעז וכינוי ונמשך מעיקר השם דהתם עכ"פ ידעו שנקראת מעריסה בשם לביאה ומסתמא בכתובה הי' כתוב לביאה, אבל כאן בנ"ד דאיהו בעצמו אינו יודע מה שמו זולת שם הלעז וב— עה"ד כשר בחניכי שחבל קורין בו, ודלא כחת"ס שם דמסתפק אם שם לעני לחוד כשר, עיין באהלי שם כלל זיין שכתב בדעת האחרונים דלא כחת"ס, אמנם אם אין הדבר נחזין יש תקנה שיחזיק הבעל עצמו בשם אלי" שלשים יום, דהיינו שיקבל שם זה לקריאת התורה ויעלה לתורה כמה פעמים בשם זה ואז אחר שלשים יום יש לכתוב אלי" לחוד ודי בזה, כנלפענ"ד.

וע"ד חיבורי דור רביעי יש לי ג' עקפ, אצל המוכר ספרים קויפמאנן, בלייפציג, וכתבתי לו שישלחם ליד מחו' פר"מ נ"י שלשתן, ופר"מ נ"י יאבה בטובו למכרם, למי שצריך להם - מחיר כל אחד הוא מאה לע, -

כ"ד מחו' יד"נ הדו"ש באה"ר

הק' **משה שמואל גלאזנער**

רב דפה קהלתנו והגליל

קונטרס

שביבי יהודה

ובו שלשה מאמרים

מהרב יהודה צבי גלזנר זצ"ל
מלפנים אב"ד ורב הצעיר דקה"ק קלויזנבורג יצ"ו
לאס אנג'לס-בולטימור

בן מו"ה הגאון רבי עקיבא גלזנר זצ"ל
רב ואב"ד דק"ק קלויזנבורג יצ"ו

ונכד הרב הגאון האדיר והאמיתי,
הארי שבחבורה בנש"ק מגזע תרשישים
כקש"ת מו"ה משה שמואל גלאזנער זצ"ל
רב ואב"ד דק"ק קלויזנבורג יצ"ו

בירור טעם האיסור למנות ישראל

הרב המפרשים לשאלה מה הטעם באיסור מנין לישראל? ומה הקשר בין איסור ספירת העם למצות מחצית השקל שדוחה את איסור המנין? והרי זאת תמיהה גדולה שאם הספירה חמא ועוון איך אפשר שע"י נתינת מחצית השקל אנו אומרים שמותר המנין הלא אז נראה שנקבעה מצות מחצית השקל כמעט בבחינת אחטא ויוהכ"פ מכפר.

בנוסף יש חלוקי דעות בין הפוסקים אם מחצית השקל היתה לשעה או נקבעה גם לדורות. ולתכלית הבירור יש לעיין בדברי משה רבינו סוף פ' ואתחנן "לא מרבכם מכל העמים" (דברים א'). בהדברים אלו משה רבינו מדגיש בכל תוקף שרום המעלה ויקר הערך של ישראל אינה באה מטעם הריבוי, והמלבי"ם בקיצור ובצח לשונו הוסיף שאין ד' חפץ בריבוי כי כמו שבעצים - פרי העלים והקליפות הם רבים והפרי מיעוט, אך הפרי הוא חביב להנוטע כן אתם (דהיינו ישראל) בעיני השי"ת, כדכתיב "עם זו יצרתי תהלתי יספרו" (ישעי'). ומדברי המלבי"ם נראה שמשה רבינו הדגיש שמכיון שישראל מתי מעט בין העמים, קיומו הוא יוצא מן הכלל. אבל התופעה עוד יותר מתמי' מהיכן בא כח לישראל החלש והמועט לסבול שנאת העמים וצרות קשות ורבות מדור לדור. זאת לא דבר ריק הוא להבין את הנסתר ואת השאלה וקושיא עולמית, והרבה דיו נשפך והרבה קולמוסים נשתברו.

מדרשי התורה ציינו שמשעת יצירתו חי' יעקב הקטן והדל, ובכל זאת יעקב אבינו לחם נגד עשו שהי' איש שעיר יודע ציד בכל כח ובעל גבורה ויכלו. וכמו יעקב, כחו של ישראל במשך חשכת הגלות לא הי' הגבורה ולא המספר, אלא כחו נובע מהבטחה והתקווה עולמית מדברי נעים זמירות ישראל "ואתה ד' מגן בעדי" (תהלים ג' ד'), או משירת הים "עזי וזמרת יי' ויהי לי לישועה" (שמות טו, ב), ומשאר מקורות. וישראל בכל זמני הרדיפות וצרות רבות, ובפרט בזמן החרבן הנורא שאי אפשר לתארו לא בעט או במילים נשען על הד', כמו שנאמר "ד' איש מלחמה", "ד' עוזי" תחילה על כולם התקווה עדי עד בדברי הנביא זכרי' שנכר כחו של ישראל בהכרזה זאת עת ועת, "לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ד' צבאות" (זכרי' ד' ו').

והנה יש לנו להתבונן בהבדל שבין כחות החומריים והגשמיים. הכוחות הגשמיים הדרך היא למנות ולשקול אותם מזמן לזמן את המדידה, כך בחיי אדם פרטי ובכן בחיר העם כי לרכוש הגשמיים יש משקל ויש מספר אבל בכחות רוחניים אין מנין ואי אפשר למנות ולשקול ולמדוד.

ולפ"ז נבין הכוונה של מאמר חז"ל ביומא כ"ב ע"ב ובאיזה אופן מתרצת סתירת הכתוב. והנה המאמר: ר' יונתן רמי כתיב: "והי' מספר בני ישראל כחול הים" (הושע ב' א') ואחר כך הכתוב גומר "אשר לא ימד ולא יספר" (הושע ב' א'). תחלה אמר והי' מספר, הרי יש מספר ואח"כ אמר אשר לא ימד ולא יספר הרי אין מספר.

ומתריץ הגמרא לא קשיא, בזמן שישראל עושין רצונו של מקום אין להם מספר כלשון הכתוב "אשר לא ימד ולא יספר", ותחלת הכתוב והי' מספר בני מיירי כשאין עושין רצונו של מקום ואז יש להם מנין.

ונראה לי שהכוונה והפירוש כשעושים רצונו של מקום, לא שגדל מספרם ממש אלא גדל מאוד כח הרוחני, והוא שנאמר אשר לא ימד ולא יספר.

ומעתה נבין ע"נ איסור הספירה של ישראל שאמרו חז"ל במס' יומא כ"ב ע"ב אסור למנות ישראל, ויש פלוגתא בין רבי אלעזר האומר כל המונה את ישראל עובר בלאו שנאמר "והי' מספר בני כחול הים אשר לא ימד" (הושע ב' א'), ורב נחמן בר יצחק אומר עובר בשני לאווין שנאמר "ולא ימד ולא יספר" (הושע ב' א').

הענין בהיר כי אם אנו מונין את ישראל אנו מודים כי אנו סומכין על כח וגודל המספר והספירה גשמיים של ישראל ובה השפלנו את כבוד ישראל ממדרגה הגבוה המוסרי והרוחני אשר רק על ידו יכול לעמוד נגד אה"ע, ולבחינה זו כוון ומרמז הכתוב "והי' כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל" שמות י"ז י"א, ר"ל כי כחו של משה הי' בכחו המוסרי הגבוה של העם, ועל"כ היו ישראל מנצחין. "וכאשר יניח ידו" (שמות י"ז י"א), כחו של ישראל נשפל לכח גשמי וחומרי, אז וגבר עמלק, כי ישראל אינו יכול לעמוד כאשר נשען רק על כח החומרי והגשמי.

וְלָפִי רעיון זה יש להבין הסיבה שבימי דוד נפלו שבעה ושבעים אלפי איש בדרך עונש מפני הנגף שמנה דוד את ישראל. והענין בהיר כי אם אנו מונין את ישראל בזה אנו מראים ומודים כי אנו סומכין על כח וגודל המספר וחפצי גשמיות, ובזה השפלנו את כבוד ישראל ממדרגה הגבוה המוסרי והרוחני.

וּנְכוּן להרחיב את עומק המושג, ולהבין ולידע יותר מן התועלת המרובה ואת הטוב הרב שבצפון במצות מחצית השקל זו רומזת גם בדברי חז"ל במס' ב"ב י' ע"א אמר ר' אבהו אמר משה לפני הקב"ה, רבש"ע, כמה תרומם קרן של ישראל, אמר לו בכי תשא. היינו ע"י מחצית השקל, תרומם קרן של ישראל עכ"ל.

וּמִכֵּן נתברר שאם ישראל לומד ומבין את תורת מחצית השקל אז יש להתיר את מנין, שע"י הבנת המושג במצות מחצית השקל לא יגרום ח"ו השפלת הרוחני.

וּמַעֲתָהּ מה יקרו דברי האלשיך הקדוש שג"כ הדגיש בתוקף ערך החשיבה העליונה של מצות מחצית השקל בבחינה נוספת. האלשיך מזהיר אותנו שלא יחשוב איש מישראל שהוא נפרד מחברו כי כל בר ישראל אינו אלא חצי, רק בהתחברות הוא מהווה דבר שלם. דבר זה הראה הקב"ה למשה רבינו.

לָפִי רשכבה"ג החת"ס זי"ע בדרשותיו לר"ה וכפי דבריו הקדושים, ע"י מחצית השקל אפשר להפוך קללה לברכה בצירוף עם ההבנה שכל אחד ואחד אינו אלא מחצית, ורק בהתחברות עם אחרים מישראל אז הוא נמשל לאדם שלם וחלק בלתי נפרד מכל העם.

הַמִּסְקָנָה על סמך כל הראיות שהזכרנו, יש הוכחה התבררות להטעם של מצות השקל אפשר שנוהגת גם לדורות. ומוכן היחס שהאיסור המנין למחצית השקל, ובאר לנו מה הטעם של איסור הספירה, ואפשר שבקשר עם מחצית השקל נפקע האיסור של מנין.

וְאִי אפשר לי לסיים את המאמר בלי להזכיר את דברי אאמו"ר הגאון האדיר זצוק"ל בהספדו ב' אדר תש"א שהי' המנהג להספיד כל הנפטרים גדולי הדור בכל שנה ושנה שעברה, וז' אדר בהאי שעתא גם במדינתנו תנאי החיים הי' בפחד גדול מה ילד יום, ובכך היאוש הגדיל מיום

ליום, ובז' אדר בשנת תש"א שהי' זו בפ' כי תשא, אאמו"ר התחיל את הספדו לפני קהל גדול של רבני העיר ושומעים בדברי המדרש ודרש: "אמר משה שמא משאני מת אין אני נזכר? א"ל הקב"ה, חייד, כשם שאתה עומד עכשיו ונותן להם פ' שקלים ואתה זוקף את ראשך, כך בכל שנה ושנה שקוראין אותה לפני, כאלו אותה עומד שם.

באותה שעה יזקוף את ראשך, מניין? ממה שנאמר "תשא את ראש" שא לא נאמר אלא כי תשא. ההתעוררות והרושם של השומעים אי אפשר לתאר, בעוה"ר היתה נחמה פורתא. כל המוסיף על אלו הדברים הוא גורע. דברים אלו נשארו בזכרון תמיד כמו ששמעתי אותם בז' אדר תש"א. והשי"ת יזכנו לראות זקיפת ראש בני' במהרה בימינו אכ"ר.

מצות ספירת העומר בזה"ז

דעתו של הרמב"ם כנגד רוב המפורשים והוא אומר שספירת העומר בזה"ז דאורייתא.

ובכן יש עלינו להתנסות בעיון לירד לעמק הדין ולחקור על הוראת הרמב"ם אם אפשר למצוא נתינת המעם לשימתו, כי יש נפ"מ לדינא אם מצות הספירה דאורייתא או דרבנן.

טרם אניש לברר שיטת הרמב"ם אצטט מספר קושיות שנרשמו בנושאי כלים באו"ח סי' תפ"ט.

החקל יעקב מביא הקושיא מדוע אין אנו מברכין זמן על ספירה, והא בכל מצוות זמניות יש לכלול גם ברכת זמן. וכן הקשו המהר"ל והר"ן סוף מס' סוכה. ויש תירוצים שונים לקושיא זו. ואין כאן המקום לצטט כל התירוצים כדי שלא לרחק מן העיון המרכזי דהיינו ספירה בזה"ז. השערי תשובה וכן שאר נושאי כלים במקומו מביאים בשם מהרי"ל שהנהיג כשהגיע למ"ט יום לספירה, ואמר שהם שבעה שבועות "ולמחרתו ערב שבועות" והמפורשים הניחו המנהג של מהרי"ל בתמיה. בוודאי ה' איזה טעם למנהגו של מהרי"ל לסיים את ספירה אחרונה "ולמחרתו ערב שבועות". ואחר שנברר את שיטת הרמב"ם אפשר שנבין טעם המנהג של מהרי"ל.

ויש עוד מלתא דתמיהא בפ' אמור כתוב אחד אמר "שבע שבתות תמימות תהיינה", ואחר כך כתוב אחד אמר "תספרו חמשים יום", והסתירה גלויה.

ובנוגע הסתירה; הבאר היטב באו"ח סי' תפ"ט מביא דברי הרא"ש סוף מס' פסחים וגם התורה תמימה בפ' אמור מביא ביתר אריכות דברי הרא"ש.

דרך הכתוב, מפרש הרא"ש כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת, מונה אותו במספר עשירית ואינו משגיח על חסרון האחד, וכן הכא אע"פ דאינו רק מ"ט כדכתיב "שבעה שבועות", בכ"ז תפס הכתוב מספר שלם חמשים. וכן ארבעים יכנו שבמלקות, אע"פ שאינם רק ל"ט.

וכיוצא בזה הפסוק (פ' ויגש) "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבועים", אע"פ שבפרטם הם רק ס"ט עכ"ל.

הבאר היטב או"ח סי' תפ"ט ס"ק י' הביא כללו של רא"ש בצ"ע, דלפ"ז מאי בעי' בגמ' דקידושין דף ל"ח ע"א תניא אידך "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה", והא מ' שנה חסר שלשים יום ע"ש.

ובכן התורה תמימה מסיים פירושו של רא"ש בצ"ע מכמה ראיות שונות, שכלל הרא"ש לא דווקא. ועיין באריכות בתורה תמימה פ' אמור כ"ג פסוק ט"ז סעיף כ"ג.

ובכן נחזור לרעיון המרכזי ולברר שיטת הרמב"ם, ולשם כך נשב אל המקור.

הנה בפ' אמור נמצא צווי לספירת העומר והקרבת העומר. ומטעם שפ' ספירת העומר ופרשת הבאת העומר סמוכין זל"ז יש נטיה להבין שמצות עומר ומצות הבאת העומר תלויין זב"ז. ולכן יש דעות בין הראשונים שמצות ספירה בזה"ז אינו אלא מדרבנן, כיון שבזה"ז אין הבאת העומר.

אבל ביתר עיון בפ' אמור נראה במקומו שפרשת מצות העומר, ופרשת הבאת העומר, נפסקו בפ' סתומה.

ולכה"פ אם תלויין זב"ז ה' לכלול מצות הספירה עם מצות הקרבת העומר. ונוסף לזה יש עוד תמ' שספירת העומר קדמה להקרבת העומר בזמן המקדש שהוא רק ביום ט"ז והספירה מוקדמת לה בלילה ואעפ"כ נכתבה מצות הספירה אחר מצות הבאת העומר.

ממעם ההפסק בין פרשת הבאת העומר ופרשת ספירת העומר, וגם מפני שהעמידה התורה מצות ספירה בפרשה שאחריה יש לנו רא' ברורה לשיטת הרמב"ם דספירת העומר אינו תלוי' בהקרבת העומר, והספירה נוחגת בין בא"י ובין בח"ל והמצוה דאורייתא בזמן הזה.

ואף שמצות ספירה כנראה נבדלת מהבאת העומר, בכל זאת תכליתה יותר חשובה, שבכל יום ויום מהתחלת הספירה עד גמירה יש לנו לעלות מעלה מעלה בקדושה ובטהרה, להשיג בכל יום משך הספירה מדריגה יותר חשובה וגבוהה. ולזה כווננו הספרים בפירושים כמה שאנו אומרים קודם ברכת הספירה "והקרבתם מנחה חדשה לד'" דהיינו מדרגה חדשה ומדה טובה להכנת קבלת התורה.

ומחשבה הזאת לפי כתב והקבלה מתבטא במלת "עומר", שעבוד, כמו "והתעמר בו ומכרו" (דברים כ"ד), ויש לנו לשעבד אותנו לרצונו יתברך שמו, ותכלית היציאה ממצרים היתה "שעבוד לד' ולתורתו כמו שכתוב "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר ההוא (שמות ג' י"ב).

וְעַי מצות ספירה אנו מוכנים להשיג תכלית הנעלה לעלות לרום הרוחנית ולעמוד מזומנים לחגיגת קבלת התורה, והספירה של מ"ט יום מקשרת החג הפסח עם חג השבועות, וכיון שהגיענו לגמר המצוה ביום נ', ברכת הזמן שאנו מברכים בחג השבועות בברכה זו נכלל גם ברכת הזמן על מצות הספירה בגמר המצוה, והברכה באה בהשלמת המצוה ולא מקודם.

ובזה נתיישב היטב מנהגו של מהרי"ל שאמר בספירה אחרונה "ולמחרתו ערב שבועות", להדגיש שהקשר בין חג הפסח לחג השבועות נגמר דהיינו דע"י הכנה של מצות ספירה אנו נכנסים מחג החירות לשעבוד השם ותורתו במדרגה עילאית, ויום הזה הוא ערב חג השבועות שביום זה נגמרה מצות הספירה.

ובכן נכון כללו של רא"ש בנוגע מצות ספירה המ"ט יום דספירה אף שחסר יום אחד מחמשים, המשמעות מ"ט יום בספירה כוללת גם חמשים כדי לרמז כי במצות ספירה מקשרת חג הפסח עם חג השבועות מן זמן חרותנו לשעבוד לעבודת השם יתברך ולתורתו, וביום נ' לספיר הנגמרה המצוה, וביום נ' אנו עומדים מזומנים ע"י הכנה רבה של מצות ספירה לזמן מתן תורתנו.

ואסיים את המאמר בדברי קדשו של רבינו בחיי בפ' אמור כ"ג סעיף ט"ז לראי' ולחיזוק לרעיון דלעיל, והנה מקצת דבריו: "שלא הזכירה תורה חג השבועות ביחוד כשאר החגים ושיאמר כן בחדש השלישי בששי בו חג השבועות כמו שאמר בפסח בחמישה עשר יום לחדש הזה חג המצות; בא ללמד כי הוא חג נגרר אחר מצות העומר ומ"ט יום הספורים בין ראשון של פסח עד השבועות הנה הם כחולו של מועד בין ראשון של סוכות ושמיני עצרת".

יו"ט נקרא שבת וכוח החכמים לדורות

הנה הראשונים ובפרט הח"ס בשאלות ותשובות חלק או"ח סי' ר"ח עמדו לתרין הקושיא הידועה שבמעמד הר סיני ישראל אמרו בפה אחד "נעשה ונשמע", והסתירה שנובעת ממה שדרשו על המקרא ויתיצבו בתחתית ההר, מלמד שכפה עליהם הר כגיגית וכו'.

ובין התירוצים היותר מבוארים יש לצטט הח"ס או"ח סי' ר"ח שישראל הסכימו לתורה שבכתב ע"י "נעשה ונשמע" אבל לתורה שבע"פ הוצרך כפיית ההר. ישראל במעמד הר סיני היו מאמינים בהקב"ה יתברך שמו ובוטחים בו שלא יטיל עליהם כ"א דבר הטוב עליהם כל הימים, ועל כוחו זה הקדימו "נעשה ונשמע", אבל 'שיהי' מסורים ביד חכמים בכל דור ודור לא רצו לקבל עליהם מבלי שישמעו תחלה את דבריהם ומה שסבול דעתם יקבלו ומה שלא ייטב בעיניהם לא יקבלו. וע"ז הקב"ה יתברך שמו הגדול כפה עליהם ההר והכריחם לקבל תקנת החכמים מבלי שיהרהרו אחריהם, אפילו אם יאמרו לך על ימין שמאל ועל שמאל ימין, כי תכלית תקנותיהם הכל מיד ד' הוא מבלי יהרהרו אחרי דבריהם.

ודבר זה יסוד גדול, כי התנאי הראשון לקיום התורה ושמירת המצוות הוא להוקיר את חכמי התורה ולשמוע לקולם כמאמר הכתוב בפ' שופטים, "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

אחר הקדמה זו נחזור לענין המועדים, ואצטט את המדרש בשמות רבה פרשה ט"ז אות ב' שמלאכי השרת שאלו את הקב"ה, רבון העולמים אימתי אתה עושה המועדות וכו'. והשיב להם, אני ואתם מסכימים על מה שישראל גומרין ומעברין את השנה וכו'. אמר להם הקב"ה, הרי מסורה בידכם ברשותכם, אם אמרתם הן הן או אמרתם לאו לאו וזה ג"כ משום שהכרעה מסורה לחכמי התורה ולחם הכוח כפי העולה על רוחם עפ"י התורה ע"כ.

וְלַפִּי דרשת חז"ל בראש ד' מועדים יש לו טעם נמרץ כשדרשו ב' אמר על הקרא, אלה מועדי ד' אשר תקראו אותם במועדם ששת ימים תעשה מלאכה וגו'. והקשו, מה ענין מועדים אצל שבתותי, לומר לך כי כל המחלל את המועדים מעלה עליו הכתוב כאילו חלל את השבת.

וכוונת חז"ל בדרשה זו היתה לעשות חיזוק לדרבנן, ולא להקל במועדים שנקבעו ע"י חכמים ואין נובע מהקב"ה מעצמו, ולא לבוא ח"ו לדעה נפסדה כי דבר שנתקן ע"י דרבנן הוא פחות ערך ויכול לנהג בקל, וע"י מאמר זה השוו חז"ל בכל תוקף קדושת יו"ט לשבת ואין לנו שום רשות להקל בשום אופן בשמירת המועדים אע"פ שעיקרן מדרבנן.

ועל הרעיון הזה רמזו חז"ל ביומא כ"ה ע"ב אמר רב אשי אברהם אבינו קיים כל התורה כולה אפילו עירוב תבשילין, שנאמר "וישמר משמרת מצותי חקותי ותורתי" (בראשית כ"ו ה'). ותורתי במספר רבים, אחת דברי תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה. והקשו בתו"י אמאי נקיט הש"ס הך מצוה, אמאי קילא לי טפי משאר המצוות?

וְלַפִּי דברינו דלעיל הכתוב מדגיש כי שניהם, תורה שבכתב ותורה שבעל פה הן תורת ד' ובחד דרגא הן, ולכך קיים א"א ע"ה אפילו עירוב תבשילין להראות שלא להקל קדושת יו"ט שעיקרו ע"י חכמים נגד קדושת שבת שהיא נקבעה מהקב"ה וקביעא וקיימא, ומטעם זה קראתה התורה ליו"ט שבת, כדי להעמידה קדושת יו"ט בחד דרגא עם קדושת שבת.

ועיין במס' ביצה ט"ז ביו"ט שחל להיות ע"ש עושה עירוב תבשילין. ואמר רב אשי הטעם כדי שלא יאמרו אופין מיו"ט לשבת ואופין מיו"ט לחול עיי"ש ברש"י שתכלית עירוב התבשילין הוא לחזק קדושת היו"ט, ודברי רש"י נכון מאד דאם אופה מיו"ט לשבת בולט דקדושת היו"ט קיל מקדושת שבת שהרי מכין מיו"ט לשבת והוה כמו מבזה את המועדות, אשר לכן גזרו חז"ל לעשות עירוב תבשילין ובזה תעלה קדושת יו"ט לקדושת שבת כי שתיהן שוות.

ועיין במס' שבועות ט"ו אין בנין מקדש דוחה יו"ט. ורש"י במקומו מפרש דימים טובים נמי שבתות אקרו.

ובזה תתיישב בעשרת הדברות הסתירה בין הראשונות ודברות שניות, בראשונות אמר הקרא טעם לשבת, כי ששת ימים עשה ד' את השמים וכו'. ובשניות אמר קרא, וזכרת כי עבד היית במצרים על כן צוך

לעשות את יום השבת. וצריך ביאור למה שינה מעם לשמירת שבת בשניות וגם מה שייכות יש לשבת עם יצי"מ. וע"כ יש לומר שמזה נובע שכאן בשניות רמזה תורה על המועדים שקרא ג"כ שבת וע"ז קאי ואומר כי עבד היית במצרים ע"כ צוך לעשות את יום השבת דהיינו היום"ט, שלמועדים יש להם קשר עם יציאת מצרים.

ועוד ראו נאותה והעמיקה לרעיון שבארנו, מצאתי בכ"י של אאמו"ר הגאון זצ"ל שתחת ידי דבר יקר. בילקוט שמעוני על הקרא והי' אם שמוע תשמע בפ' עקב דשומע מפי קמן כשומע מפי גדול, ולא כשומע מפי גדול אלא כשומע מפי סנהדרין וכו' וכשומע מפי הגבורה. כפילות הלשון שמוע תשמע מורה על התמידות כמו שדרשו נתן ותנ' שמע תשמע אל מצות ד', דהיינו שתמיד מה שנשמע עד סוף כל הדורות יהי' בכלל אשר אנוכי מצוה אתכם כאילו שמענו מפי הגבורה.

ולסיום המאמר ציין דבר נפלא מדברי קדשו של זקני הרב הגאון הגדול המקובל האמיתי נכד בעל עמרת זקנים בעל צמח צדק ומהר"ל מפראג מגזע המלך דוד נעים זמירות ישראל, מו"ה יוסף ישראל דייטש זצוק"ל. והנה דברי קדשו בספרו "בן גרני" עיין במס' ר"ה ט"ז תוס' ד"ה "כדי לערבב את השמן", דאיתא בירושלמי בלע המות לנצח וכתוב והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול, כד שמע קול שיפורה זימנא חדא בהיל ולא בהיל, וכד שמע תניין אמר וודאי זהו שיפורה דיתקע בשופר גדול ומטא זימני' למתבלע ומתערבב ולית לי' פנאי למעבד קמגוריא. והאריכו בזה המפרשים למה אינו בהיל בתקיעות הראשונות. ולפי דברי קדשו הדבר מבואר היטב ע"פ דאיתא בר"ה ל"ד, ר"ש בר נחמני א"ר יונתן, אמר אחת מדברי תורה היינו מתקיעות מלכיות זכרונות שופרות ושנים מדברי סופרים ולזאת בתקיעות הראשונות אינו בהיל כל כך כי ימצא מקום על המצוה שאינה בשלמות אבל לאחר שתקעו פעם שנית והנה היא רק מצוה דרבנן יש להם חלק ירושה מן האבות וראוים להגאל ולהפקד בכל עת ובכל שעה למוכה בזכות האבות.

ונזכה לקיים דברי הרבנן בשלימות ובזכותם להגאל כב"א.



תפארת בנים אבותם



מגילת יוחסין
למשפחות שניידר-גלזנר הי"ו



באלטימור יצ"ו

תפארת בנים אבותם
מגילת יוחסין למשפחות שניידר-גלזנר הי"ו
באלטימור יצ"ו

המגיד הגדול ממזריטש

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר ני"ו
3. חתן ר' אברהם גלזנר
4. חתן רבי אברהם יעקב מדרוהוביטש-ירושלים
5. בן רבי חיים מאיר יחיאל מדרוהוביטש-ירושלים
6. בן רבי אבי עזרא זעליג
7. חתן רבי אברהם יעקב מסדיגורא
8. בן רבי ישראל מרוז'ין
9. בן רבי שלום מפרוהוביטש
10. בן הרה"ק רבי דב בער, המגיד הגדול ממזריטש

רבי מנחם נחום מטשערנוביל (מאור עיניים)

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר ני"ו
3. חתן ר' אברהם גלזנר
4. חתן רבי אברהם יעקב מדרוהוביטש-ירושלים
5. בן רבי חיים מאיר יחיאל מדרוהוביטש-ירושלים
6. בן רבי אבי עזרא זעליג
7. בן רבי אברהם יעקב מסדיגורא
8. בן רבי ישראל מרוז'ין
9. בן רבי שלום מפרוהוביטש
10. חתן רבי אברהם מקוריסטשוב
11. חתן רבי מנחם נחום מטשערנוביל (מאור עיניים)

הרה"ק רבי ישראל מרוז'ין (1)

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"ו
3. חתן ר' אברהם גלזנר
4. חתן רבי אברהם יעקב מדרוהוביטש-ירושלים
5. בן רבי חיים מאיר יחיאל מדרוהוביטש-ירושלים
6. בן רבי אבי עזרא זעליג
7. בן רבי אברהם יעקב מסדיגורא
8. בן הרה"ק רבי ישראל מרוז'ין

הרה"ק רבי ישראל מרוז'ין (2)

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"ו
3. חתן ר' אברהם גלזנר
4. חתן רבי אברהם יעקב מדרוהוביטש-ירושלים
5. בן רבי חיים מאיר יחיאל מדרוהוביטש-ירושלים
6. חתן רבי יצחק מבוהוש
7. בן רבי שלום יוסף מסדיגורא
8. בן הרה"ק רבי ישראל מרוז'ין

הרה"ק רבי אברהם יהושע העשיל מאפטא (אוהב ישראל)

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"ו
3. חתן ר' אברהם גלזנר
4. חתן רבי אברהם יעקב מדרוהוביטש-ירושלים
5. בן רבי חיים מאיר יחיאל מדרוהוביטש-ירושלים
6. חתן רבי יצחק מבוהוש
7. בן רבי שלום יוסף מסדיגורא
8. חתן רבי דן מראדוויל
9. חתן הרה"ק רבי א. יהושע העשיל מאפטא (אוהב ישראל)

הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין

(שיר ליל שבת: י"ה אכסוף נועם שבת)

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"ו
3. חתן ר' אברהם גלזנר
4. חתן רבי אברהם יעקב מדרוהוביטש-ירושלים
5. בן רבי חיים מאיר יחיאל מדרוהוביטש-ירושלים
6. בן רבי אבי עזרא זעליג
7. חתן רבי אברהם יעקב מסדיגורא
8. חתן רבי אהרן מקארלין (בית אהרן)
9. בן רבי אשר (הראשון) מסטולין
10. בן הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין

המגיד רבי יחיאל מיכל מזלאטשוב (1)

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"ו
3. חתן ר' אברהם גלזנר
4. חתן רבי אברהם יעקב מדרוהוביטש-ירושלים
5. בן רבי חיים מאיר יחיאל מדרוהוביטש-ירושלים
6. בן רבי אבי עזרא זעליג
7. חתן רבי אברהם יעקב מסדיגורא
8. חתן רבי אהרן מקארלין (בית אהרן)
9. חתן רבי מרדכי מקרעמניץ
10. בן המגיד רבי יחיאל מיכל מזלאטשוב

המגיד רבי יחיאל מיכל מזלאטשוב (2)

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"ו
3. חתן ר' אברהם גלזנר
4. חתן רבי אברהם יעקב מדרוהוביטש-ירושלים
5. בן רבי חיים מאיר יחיאל מדרוהוביטש-ירושלים
6. חתן רבי יצחק מבוהוש
7. בן רבי שלום יוסף מסדיגורא
8. חתן רבי דן מראדוויל
9. בן רבי יצחק מראדוויל (אור יצחק)
10. בן המגיד רבי יחיאל מיכל מזלאטשוב

הרה"ק הרבי רבי אלימלך מליזענסק (נועם אלימלך)

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"ו
3. חתן ר' אברהם גלזנר
4. חתן רבי אברהם יעקב מדרוהוביטש-ירושלים
5. בן רבי חיים מאיר יחיאל מדרוהוביטש-ירושלים
6. בן רבי אבי עזרא זעליג ממאגלניצא
7. בן רבי חיים מאיר יחיאל ממאגלניצא
8. חתן רבי אלעזר מליזענסק
9. בן הרבי רבי אלימלך מליזענסק

הרה"ק רבי ישראל מקאזניץ (עבודת ישראל)

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"ו
3. חתן ר' אברהם גלזנר
4. חתן רבי אברהם יעקב מדרוהוביטש-ירושלים
5. בן רבי חיים מאיר יחיאל מדרוהוביטש-ירושלים
6. בן רבי אבי עזרא זעליג ממאגלניצא
7. בן רבי חיים מאיר יחיאל ממאגלניצא
8. בן רבי עזרא זעליג מגרעניץ
9. חתן הרה"ק רבי ישראל מקאזניץ (עבודת ישראל)

רבי מנחם מנדל מקוסוב (אהבת שלום)

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"ו
3. חתן ר' אברהם גלזנר
4. חתן רבי אברהם יעקב מדרוהוביטש-ירושלים
5. בן רבי חיים מאיר יחיאל מדרוהוביטש-ירושלים
6. חתן רבי יצחק מבוהוש
7. רבי דוד מזאבלטוב
8. בן רבי מנחם מנדל מקוסוב (אהבת שלום)

רבי משה לייב מסאסוב

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"ו
3. חתן ר' אברהם גלזנר
4. חתן רבי אברהם יעקב מדרוהוביטש-ירושלים
5. בן רבי חיים מאיר יחיאל מדרוהוביטש-ירושלים
6. חתן רבי יצחק מבוהוש
7. רבי דוד מזאבלטוב
8. חתן רבי משה לייב מסאסוב

חת"ם סופר (1)

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"י
3. בן הרב יהודה צבי גלזנר,
4. בן הגאון ר' עקיבא גלזנר, אב"ד קלויזנבורג
5. בן הגאון ר' משה שמואל גלזנר, אב"ד קלויזנבורג
6. בן הגאון ר' אברהם גלזנר, אב"ד ינק וקלויזנבורג
7. חתן רבי דוד צבי ערנפעלד
8. חתן רבינו החת"ם סופר

חת"ם סופר (2)

1. ר' מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"י
3. בן הרב יהודה צבי גלזנר
4. בן הגאון ר' עקיבא גלזנר, אב"ד קלויזנבורג
5. חתן ר' יהודה צבי בלום
6. חתן רבי ישעי' ערנפעלד
7. בן רבי דוד צבי ערנפעלד
8. חתן רבינו החת"ם סופר

רבי עמרם חסידא

1. מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"ו
3. בן הרב יהודה צבי גלזנר
4. בן הגאון ר' עקיבא גלזנר, אב"ד קלוזינבורג
5. חתן ר' יהודה צבי בלום
6. בן רבי עמרם בלום (בית שערים)
7. בן רבי יעקב יצחק בלום
8. בן רבי עמרם חסידא

רבי אהרן דוד דייטש (גורן דוד)

1. מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"ו
3. בן הרב יהודה צבי גלזנר
4. חתן רבי חיים אהרן דוד דייטש (תבואת גורן)
5. בן רבי יוסף ישראל דייטש (בן גורני)
6. בן רבי אהרן דוד דייטש (גורן דוד)

שבילי דוד, מעשי למלך

1. מרדכי, זוגתו רות וילדיהם שיחיו
2. חתן ר' משה שמואל גלזנר נ"ו
3. בן הרב יהודה צבי גלזנר
4. חתן רבי חיים אהרן דוד דייטש (תבואת גורן)
5. חתן רבי ישעי' זילברשטיין (מעשי למלך)
6. בן רבי דוד יהודה דייטש (שבילי דוד)