

אלפא לחולין

על מסכת חולין פרק הכל שוחטין

קובץ ד'

קיץ תשע"א



ישיבת תקוע

בנשיאות הרב עדין אבן-ישראל שליט"א

הקדמת העורכים

קובץ רביעי זה - 'אלפא לחולין' יוצא לאור על ידי ישיבת ההסדר בתקוע, בנשיאות הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ). המאמרים שבקובץ זה נכתבו בזמן חורף תשס"ח, על ידי תלמידי הישיבה, בשנה בה נלמדה מסכת חולין בישיבה.

השתדלנו לערוך את המאמרים עריכה מינימלית ככל האפשר, על מנת להשאיר את החותם האישי של הכותבים.

ברכות לראש משביר: לנשיא הישיבה, הרב עדין אבן-ישראל, המושך אותנו לעשייה וללימוד, לראש הישיבה, הרב חיים כפרי, ולצוות הרבנים, המעמידים את לימוד התורה בישיבה, וכן לצוות הניהולי של הישיבה.

תודה מיוחדת למשתתפים בהגהת המאמרים ועריכתם.

העורכים

תוכן העניינים

1	על משניות מסכת חולין
4	עולמות שחיטה שונים ופסיקת הרמב"ם
11	סוגיית הפתיחה למסכת חולין (ב-ג):
17	פולמוס נסתר בברייתות (ב-ב):
21	הכא עיקר (ב):
23	סוגיית מומר וגזרת כותים (ג-ו):
29	מומר לעכו"ם לאור הדמויות במלכים (ד-ה):
31	שיטת הרמב"ם במומר (ה):
34	כותי: רצף של התפתחות הלכתית (ה-ו):
37	ר' פנחס בן יאיר (ז-ז):
37	ליבן סכין (ח):
41	מעשה השחיטה במבחן של עולמות הלכתיים שונים (ח):
46	מחלוקת רבא ורב נחמן בסכין של עבודה זרה (ח):
48	בעניין סכין של עכו"ם ושמנונית דאיסורא (ח-ח):
50	רב ושמואל על המטבח והשוחט (ח-ט):
53	חזקה ורוב (ט-יב):
62	רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן (יב):
63	שתי פרשנויות בגדרי המינים (יג-יג):
65	על נולד ואוכלא דאיפרת (יד):
68	סוגיית השוחט בשבת (טו-טו):
70	סוגיית "ויקח את המאכלת" (טו-טז):
70	שחיטה במחובר, עקידת יצחק, ומה שביניהם (טו-טז):
73	שתי פרשיות הקשורות לבשר תאוה (טז-יז):
78	סכין שיש בה פגימות (יז-יז):
82	פגימות סכין (יז-יז):
84	סוגיית הגרמה (יח-יט):
90	מליקת העוף (יט-כב):

משניות מסכת חולין

ידידיה רייכנר

חולין וקדשים

מקומה של מסכת חולין בסדר קדשים מעיד על כך שהיא נובעת מעולם המוקדשים, והלכותיה ודיניה נלמדים או לפחות נוגעים באופן מסוים בהלכות קדשים. הדבר עולה גם מעיון תוכני במסכת, ובכך שקיים דיון במשנה ביחס שבין חולין ומוקדשים לגבי המצוות השונות. בחלקם הגדול של הפרקים - כך פרקים ה'ז' ופרקים י'יב' - מופיע סגנון זהה: "... נוהג בארץ ובחוצה לארץ, בפני הבית ושלא בפני הבית, בחולין ובמוקדשים / אבל לא במוקדשים..."¹.

ההתייחסות למוקדשים בגמרא כמובן רחבה יותר ונזכרת בדרך כלל בסוגיית הפתיחה לפרק:

בפרק ראשון - "אמר רבה בר עולא 'הכל שוחטין' לאתויי טמא בחולין... ובמוקדשים לא ישחוט..."².

בפרק שני - בפתיחת הפרק הגמרא לומדת דין שחיטה מן הצוואר משחיטת קדשים: "אמר רב כהנא מניין לשחיטה שהיא מן הצוואר שנאמר 'ושחט את בן הבקר' (ויקרא א, ה) ממקום ששח חטהו...". וכן בהמשך הפרק, הגמרא דורשת את הכפילות במשנה ומביאה דברי ששה אמוראים המצדדים בהנחה ש"חדא בחולין וחדא בקדשים"³.

בפרקים חמישי - שביעי הגמרא פותחת את הפרק בשאלה על ההתייחסות של המשנה למוקדשים: "מניין שנוהג במוקדשין?" / "מוקדשין מאי טעמא לא?" / "מוקדשין פשיטא!"⁴.

וכן בפרקים עשירי - שנים עשר, שבכולם אין המצווה נוהגת במוקדשים, פותחת הגמרא את הפרק בשאלה: "אמאי לא" / "טעמא דכתב

רחמנא... הא לאו הכי הוה אמינא קדשים חייבין! - איכא למפרך..."⁵.

כפי שניתן להבחין, ישנם מספר פרקים בהם אין התייחסות למוקדשים - לא במשנה ואפילו לא בגמרא, והם פרקים שלישי "אלו טריפות" ורביעי "בהמה המקשה" וכן פרקים שמיני "כל הבשר" ותשיעי "העור והרוטב". עובדה זו מצביעה על כך שהפרקים הללו הינם יוצאי דופן במהותם מרצף המשניות במסכת חולין, ואנו נתייחס אליהם מעתה כשתי מובלעות גדולות וסגורות שיש להתבונן בהן בפני עצמן.

ההבחנה שעשינו כעת באמצעות היחס למוקדשים נועדה בכדי שנכיר בשתי מובלעות אלו. מעתה נניח את נושא המוקדשים במקומו ונעבור לעיון במבנה המסכת ובצורתה באופן כללי.

הגדרת פרקי החולין

עיון בתוכנם של פרקים אלו יעזור לנו להגיע להגדרת הנושאים שלהם. ניתן לומר שפרקים ג'-ד' (המובלעת הראשונה) עוסקים בדינים השייכים בגופה של הבהמה, ופרקים ח'-ט' (המובלעת השנייה) עוסקים בעיקרם בדינים השייכים לבשר היוצא ממנה אותו אנו אוכלים. מעבר לכך, אפשר לטעון שכל אחת משתי מובלעות אלו מקיפות את הנושא משני צדדיו - איסור וטומאה, כאשר הפרק הראשון מרחיב באיסורים השייכים בו והפרק השני בהלכות הטומאה שבו.

וביתר פירוט: פרק ג' דן ברובו בהלכות טריפות הבהמה והעוף אך דיני הטרפות אינם הנושא של הפרק כיון שבסופו המשנה מפרטת את סימני הטהרה של החיות השונות המתירים אותם באכילה. גם שמונה עשר דיני הטרפות המנויים בפרק למעשה מורים לנו איזו בהמה לאכול ואיזו לא לאכול⁶. משום כך נראה שהנושא של פרק זה הוא איסורי האכילה השייכים בבהמה⁷.

בפרק ד', לעומת זאת, כלולים דינים והלכות שונות שממבט ראשון קשה לעמוד על המכנה המשותף שלהם, אך כאשר נעקוב אחרי העניין אותו מחפשת המשנה בפרק זה, נוכל להבחין שרוב

⁵ בפרק עשירי - דף קל. בפרק אחד עשר - דף קלה. בפרק שנים עשר - דף קלח:

⁶ וכפי שפותחת הגמרא את הפרק "רמזו לטריפה מן התורה מניין?... דכתיב 'זאת החיה - חיה אכול שאינה חיה לא תיכול' או לחלופין 'זאת החיה אשר תאכלו - חיה אחרת לא תאכלו' (חולין מב.).

⁷ סוף הפרק מתאר גם את סימני הדגים והחגבים.

¹ נוסחה קבועה זו מופיעה בפתיחת כל פרק מפרקים אלו - כלומר, במשנה א' של אותו פרק.

² חולין ב:.. רבה בר עולא למעשה דורש את המשנה כך "הכל שוחטין" - בחולין, "ושחיטתן כשרה" - בקדשים.

³ חולין כט.

⁴ בפרק חמישי - דף עח. בפרק שישי - דף פג: בפרק שביעי - דף פט:

הבהמה בלידתה ובעקבות שחיטתה - מאריך פרקנו לפרט את הלכות הטומאה והטהרה של עולם החי באופן כללי וכן את ההבדלים הרבים המסתעפים ממנו, כאשר הדגש העיקרי מוסב על היוצא מן הבהמה.

איפיון חלקי המסכת

לאחר שעשינו את החילוק בין שתי המובלעות במסכת נוכל להרחיב את הסתכלותנו הכללית על מסכת חולין כולה. המסכת מונה שנים עשר פרקים, וחלוקה שווה שלהם לשתי מחציות מראה כי ניתן לאפיין כל חלק שלה כיחידה לעצמה.

פרקים א'-ו' עוסקים בהלכות ודינים השייכים בבעלי החיים - בחייהם ובשחייתם, כאשר פרקים א'-ב' דנים בהכשרת הבהמה לאכילה - השחיטה, פרקים ג'-ד' עוסקים בבהמה¹¹ מצד איסוריה וטומאתה (כמבואר לעיל), ופרקים ה'-ו' מרחיבים על המצוות השונות הקשורות בשחיטת בעלי חיים: פרק ה' - 'אותו ואת בנו' - בשחיטת בהמה¹², ופרק ו' - 'כסוי הדם' - בשחיטת חיה ועוף.

פרקים ז'-יב' עוסקים בכל העניינים הנוגעים ביוצא מן החי¹³: פרק ז' - 'גיד הנשה' בראשונה, כיון שהוצאתו מכשירה את בשר הבהמה לאכילה וניתן לראות בפרק זה כמקיף את דיני ההכנות לאכילה¹⁴, פרקים ח'-ט' מקיפים את דיני היוצא מן הבהמה ושוב - תחילה איסור ולאחר מכן טומאה (כמבואר

רובו של הפרק עוסק בדיני טומאה וטהרה השייכים לבהמה בעודה חיה, בלידתה או מיד לאחר שחיטתה. ההבנה המתקבלת ממשניות ד'-ז' היא שהשחיטה איננה רק מעשה המכשיר באכילה אלא בכחה אף לטהר את הבהמה ולהצילה מירי טומאת נבלה. ממילא נוכל להבין שכל איבר או עובר שאין השחיטה חלה עליו תעלה בו טומאה באופן מיידי - ובלשון הגמרא (עג): "מיתה עושה ניפול ואין שחיטה עושה ניפול"⁸.

משניות ב'-ג' שעד כה היו נראות כמובאות דרך אגב מקבלות צבע חדש לאור הגדרת הנושא הכללי של הפרק - משנה ג' דנה ישירות בענייני טומאה וטהרה בשעה שהבהמה יולדת (ומכך מגיעה גם להשוואתה עם תהליך לידת האדם), ומשנה ב' - אע"פ שאינה עוסקת בטהרות, מכל מקום מבררת מתי חלה הקדושה על הבכור⁹ - שאף היא נותנת לו מימד נוסף מלבד היותו מוכן לאכילה.

וכן במובלעת השניה: פרק ח' שמו של הפרק 'כל הבשר' מעיד עליו שמגמתו להקיף את האיסורים השונים הנוגעים בבשר. קל להגדירו במבט ראשון כפרק העוסק בבשר וחלב, אך על פי הבנה זו קשה מיקומם של דינים שונים המופיעים בו כגון הכשרת הלב לאכילה, כשרה שינקה מן הטריפה וכן כל משנה ו' שהנושא שלה הוא ללא ספק הדם והחלב. לעומת זאת אם נכיר בפרק זה כקובץ איסורי האכילה השונים השייכים לבשר, נוכל ממילא לכנס את כל משניותיו בכפיפה אחת (ולגבי גיד הנשה שמובא בפרק משלו - על כך נרחיב בהמשך).

הנושא הכללי בפרק ט'¹⁰ ניכר לאחר הצצה מהירה במשניותיו - טומאת אוכלים וטומאות הנגרמות ממיתת החי. לאחר שבפרק ד' פורטו דיני טומאת

¹¹ ושאר בעלי החיים.

¹² איסור אותו ואת בנו נוהג בבהמה בלבד (על פי מדרשי ההלכה, וכן מופיע ברי"ף וברמב"ם. ואינו בגמרא).

¹³ המעבר אל 'היוצא מן החי' שהמסכת עושה בפרק ז' בא לידי ביטוי במפורש בתוספתא (פ"ז, הל' ט'-יב') שמוסיפה על ענייני גיד הנשה הלכות שונות העוסקות בדברים היוצאים מן החי: "האוכל אבר מן החי עובר בלא תעשה. חלב מן החי חייבין עליו משם שני לאוין - משום חלב ומשום חי. דם מן החי חייב חייב משום שני לאוין - משם דם ומשם חי. אבר מן החי חייב משום נבלה ומשום אבר. חלב מן הנבלה חייב משום שני לאוין - משום חלב ומשום נבלה" (הלכה י).

¹⁴ טענה זו ניתן לאשש באמצעות מספר ראיות: א. המשנה עוסקת בנאמנותם של הטבחים בניקור הגיד והחלב מן הבהמה, פעולה המוטלת עליהם מתוקף היותם מכשירי הבשר לאכילה. ב. הגמרא בכמה מקומות בפרק גולשת לעיסוק באופנים של הכשר בשר וביניהם - מליחתו וניקור החלב שבו. ג. בפרק זה נידונים (במשנה ובגמרא) איסורי אכילה נוספים, היכולים להיגרם לבשר על ידי גורם חיצוני קודם אכילתו, וביניהם - תערובות איסור ובשר שנתעלם מן העין. כל אלו מחזקים את ההשערה שפרק זה מהווה הקדמה כללית - כיצד לנהוג כאשר אנו באים לאכול בשר.

⁸ נמצאנו למדים שמשנה א' משמשת בפרק זה כפתיחה לביאור מהם הדברים הכלולים בשחיטה, ואף שהיא מדברת דווקא בעניין אכילה, בכל אופן כיון שבמהלך הפרק נתפסת השחיטה כמעשה מטהר, מובן שגם כללי הטהרה והטומאה יפעלו באופן דומה, וכפי שמבואר באריכות במשנה ד'. ועיין בתוספתא (הלכות א-ג) שמסודרת באופן מעט שונה ומסודרה ניתן להוכיח זאת ביתר ברור.

⁹ הגמרא מרחיבה את הדיון בשאלה זו, ומביאה מקרים שונים ומשונים בהם קדושת הבכור מוטלת בספק. עניין זה מוכיח ששאלה זו היא המוקד של משנה ב', וממנה באו גם האמוראים לעסוק בשאלה זו.

¹⁰ הגדרת הנושא של פרק ט' הינה מורכבת יותר מהמוצג כאן, ומצריכה עיון יסודי יותר במשניות ובגמרא, אך מתוך מבט כללי על המסכת ייתכן לומר שתיאור זה משקף את התמונה המתקבלת מהפרק.

לעיל) ופרקים י'-יב' מוסיפים את המצוות התלויות ביוצא מן החי¹⁵ - בין בעודו חי (ראשית הגז ושילוח הקן¹⁶) ובין לאחר שחיטתו (הזרוע הלחיים והקיבה).

ניתן להוסיף על מבנה זה, ששני חצאי המסכת מסתיימים בשתי מצוות מקבילות - כסוי הדם ושילוח הקן. הקשר בין השתיים ניכר כבר במשניות (יב,א): "חומר בכסוי הדם משלוח הקן...". על הקשר במהותן של שתי מצוות אלו ניתן להוסיף ולומר ששתייהן באות לכפר על המעשה האכזרי שנעשה בבעלי החיים שעל אף שנעשה בהיתר, מכל מקום יש בו מציאות דיעבדית במקצת.

לסיום, על מנת לסכם את המבנה הכללי שקבלנו במסכת ניעזר בתרשים:

דינים השייכים בבשר (יוצא מן החי)	דינים השייכים בבהמה (בע"ח)	
ז. גיד הנשה	א. הכל שוחטין ב. השוחט	הכשרת הבהמה/ הבשר לאכילה
ח. כל הבשר	ג. אלו טריפות	1. איסורי אכילה
ט. העור והרוטב	ד. בהמה המקשה	2. טומאה וטהרה (קדושה)
י. הזרוע והלחיים והקיבה יא. ראשית הגז יב. שילוח הקן	ה. אותו ואת בנו ו. כסוי הדם	מצוות השייכות בבהמה / בבשר (מעין כפרה)

¹⁵ את שיבוץ הנושאים במסכת דווקא בסדר זה (כלומר העיסוק תחילה בעניין האכילה, אחריה הטומאה ולבסוף מצוות התלויות בבע"ח) ביאר בעל התפארת יעקב: "...כי ראוי לבאר המצוות בגופן התלוי בעיקר אכילתן ואחר כך טומאתן שהוא גם כן בגופן, ואחר כך במצוות מן הצד". (פרק ט' על תוס' ד"ה העור והרוטב).

¹⁶ למרות ששילוח הקן נוהג גם באפרוחים והיה ראוי לכאורה להכניסם במחצית הראשונה של המסכת - יש לומר כי מצוות שילוח הקן מוסבת בעיקר כלפי האם שעל מנת להנות מן היוצא ממנה (אפרוחים או ביצים) יש לשלחה מן הקן.

עולמות שחיטה שונים

ופסיקת הרמב"ם

עזרא שקל

משנה חולין

(א) הכל שוחטין ושחיטתן כשרה, חוץ מחרש, שוטה, וקטן, שמא יקלקלו בשחיטתן. וכלן ששחטו ואחרים רואין אותן, שחיטתן כשרה. שחיטת נכרי, נבלה ומטמאה במשא. השוחט בלילה, וכן הסומא ששחט, שחיטתו כשרה. השוחט בשבת, וביום הכפורים, אף על פי שמתחייב בנפשו, שחיטתו כשרה:

(ב) השוחט במגל יד, בצור, ובקנה, שחיטתו כשרה. הכל שוחטין ולעולם שוחטין, ובכל שוחטין, חוץ ממגל קציר, והמגרה, והשנים, והצפרן, מפני שהן חונקין. השוחט במגל קציר בדרך הליכתה, בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין. ואם החליקו שניה, הרי היא כסכין:

(פרק א' משניות א'-ב')

כאשר מעיינים במשניות הראשונות של מסכתנו ניתן לראות חוסר התאמה מסויים. מיד בהתחלה המשנה מצהירה "הכל שוחטין", אמירה מוחלטת המאפשרת לכל אחד לשחוט: אנשים ונשים, גדולים וקטנים, מומחים וחסרי נסיון. אך מיד אח"כ המשנה מוסיפה ביטוי תמוה "ושחיטתן כשרה", לכאורה זהו דבר המובן מאיליו, אם הכל שוחטין אז ודאי ששחיטתן כשרה.

לאחר מכן המשנה מצמצמת את "הכל שוחטין" ואומרת "חוץ מחרש שוטה וקטן, שמא יקלקלו בשחיטתן", אמנם הכל שוחטין, אך ישנם כאלו שאנו חוששים ששחיטתן תצא מקולקלת. אח"כ המשנה מוסיפה עוד אמירה "וכולן ששחטו...", אמירה זו היא אמירה דיעבדית, שהרי הם כבר שחטו. גם על אמירה זו יש לתהות, הרי כבר אמרנו "הכל שוחטין" אז מה מקום ל"וכולן ששחטו"? אלא, כנראה שאמירה זו מוסבת על חש"ו. יוצא לנו מבנה כזה שבו המשנה פותחת בהצהרת "הכל שוחטין", אך מיד אח"כ ממחרת להבהיר שלמרות

ש"הכל שוחטין" אנו לא נשמח שכולם ישחטו. לא ניתן לחש"ו לשחוט לכתחילה, אולם בדיעבד אנו יכולים להסתדר גם עם מקרה כזה.

אחר כך, המשנה מוסיפה מקרה "שחיטת נכרי-נבלה". בניגוד לאמירות הקודמות שנראות כעומדות ביחס ל"הכל שוחטין", נראה שהמקרה הזה עומד בפני עצמו. שחיטת נכרי היא נבלה, היא לא שחיטה פסולה - היא נבלה, גם אין פה חשש שמא יקלקל. השחיטה שלו היא נבלה וזהו. המשנה גם לא נותנת טעם לדבר.

כאן מסתיים החלק בו המשנה עוסקת במי שוחט. בעצם יצא לנו שהמשנה הגדירה גבולות גזרה של "הכל שוחטין" עד "שחיטת נכרי", כלומר נכרי אינו כלול ב"הכל". אך בתוך הכל שוחטין ישנו חשש "שמא יקלקלו" שזה מצמצם את הכלל של "הכל שוחטין" וכמו כן יש גם מושג של בדיעבד "וכולן ששחטו". את שני המושגים האלו יש לבחון מול הכלל של "הכל שוחטין" ולראות היכן הם עומדים.

לאחר מכן, המשנה עוברת לעסוק בכמה מצבים מסויימים. "השוחט בלילה וכן הסומא¹ ששחט" ו"השוחט בשבת וביום הכיפורים". המקרה של שבת ויוה"כ הוא ודאי מקרה דיעבדי, שהרי לא יתכן לדבר על שחיטה כזו לכתחילה. במקרה של הלילה והסומא זה פחות ברור, אך היות והמשנה שנתה אותם בסמיכות נראה לומר שגם מקרה זה הוא דיעבדי. הבעיות במקרה זה ברורה, חוסר היכולת לראות הוא הסיבה לכך שמקרה זה גם הוא בדיעבד.

מכאן המשנה עוברת לעסוק בכלי השחיטה. "השוחט במגל יד, בצור ובקנה". מקרה זה מקומו אינו ברור, מכיוון שלא ברור האם אלו כלים שיש בהם בעייתיות ובכל זאת המשנה מחדשת לנו ששוחטים בהם, או שאלו רק דוגמאות מסוימות לכלי שחיטה אפשריים.

כאן המשנה שוב יוצאת בהצהרה ואומרת "הכל שוחטין ולעולם שוחטין ובכל שוחטין". שוב, אמירה מתירנית מוחלטת וכוללת. תמיד אפשר לשחוט, איך ומתי שרק תרצה. לאור אמירה זו נראה לי שגם המקרה של מגל יד, צור וקנה מקבל אופי דיעבדי, אחרת מדוע שנינו אותו, הרי "בכל שוחטין". מלבד זאת היות והוא נשנה בסמוך לשני המקרים הדיעבדים הקודמים (שחיטת סומא

¹ לענ"ד ברור שזה לא עיסוק במי שוחט, אלא מצב מסויים של חוסר ראייה של הסומא דומיא דהשוחט בלילה.

ובלילה ושחיטה בשבת וביוה"כ), נראה שמקומו איתם.

אחר כך המשנה שוב מצמצמת ואומרת "חוץ ממגל קציר והמגירה והשיניים והציפורן מפני שהן חונקין". בניגוד ל"חוץ מחרש שוטה וקטן", כאן זהו אינו חשש אלא פגם עצמי בכלים אלו שאינם שוחטים אלא חונקים.

לסיכום, המשנה פותחת ומסיימת בשתי הצהרות מוחלטות. במקביל ישנן שתי אמירות שליליות מוחלטות, "שחיטת נכרי - נבלה" ו"מפני שהן חונקין". בין שתי ההצהרות מופיעים כל מיני מקרי ביניים של חששות ומקרי דיעבד. כל מקרי הביניים הנתונים בין שתי ההצהרות יוצרות מבנה רעוע מעט של המשנה. מחד, "הכל שוחטין, ולעולם שוחטין וכו'" אמירות מתירניות מוחלטות, ומאידך: "שמא יקלקלו", "וכולן ששחטו", "השוחט בשבת וביוה"כ", אמירות המציגות עולם שחיטות דיעבדי מלא חששות.

נתבונן בשתי האמירות השליליות של המשנה, "שחיטת נכרי - נבלה" ו"מפני שהן חונקין". בשתי אמירות אלו המשנה לא אומרת שזוהי שחיטה פסולה. שחיטת נכרי היא נבלה, גם אם הוא שחט ע"פ כל כללי השחיטה. במקרה השני המשנה מציינת שזוהי חניקה ולא שחיטה. כלומר בשני המקרים זו אינה שחיטה כלל אלא זוהי פעולה אחרת לגמרי. לאור הבנה זו ניתן להבין יותר את האמירות החיוביות במשנה. "הכל שוחטין וכו'...", דרך השחיטה וזמנה לא כ"כ משנים, והעיקר שזו תהיה פעולת שחיטה ולא פעולה אחרת. מגירה לא שוחטת אלא חונקת, ונכרי גם הוא לא מסוגל לבצע את פעולת השחיטה. ישנה הגדרה מסוימת לפעולת השחיטה, וכל הדיון הוא האם פעולה זו נעשתה או לא.

ברם, הבנה זו עדיין אינה מבהירה את הצורך בכל מקרי הביניים המופיעים במשנה. יותר מכך, אם כל מה שנדרש הוא ביצוע פעולת השחיטה, מה המקום לחששות ולמקרי דיעבד למיניהם.

תוספתא חולין

א. הכל כשרין לשחוט אפילו כותי אפילו ערל ואפילו ישראל משומד. שחיטת המין עבודה זרה. ושחיטת הגוי הרי זו פסולה, ושחיטת הקוף הרי זו פסולה, שנאמר: (דברים יב) "וזבחת ואכלת" לא שזבח הגוי ולא שזבח הקוף ולא שזבח מאליה...

ג. וכן סומא שיודע לשחוט שחיטתו - כשרה. וכן קטן שיודע לשחוט שחיטתו - כשרה.

ד. לעולם שוחטין בין ביום ובין בלילה בין בספינה בין בראש הגג.

ה. בכל שוחטין אפילו בצור אפילו בזוכית אפילו בקרומית של קנה. בכל שוחטין בין בדבר המחובר בקרקע ובין בתלוש מן הקרקע, בין שהעביר סכין ע"ג צואר ובין שהעביר צואר על גבי סכין ושחט - שחיטתו כשרה:

(כתב יד וינה, פרק א' הלכות א', ג'-ה')

לעומת פתיחת המשנה "הכל שוחטין", התוספתא פותחת ב"הכל כשרין לשחוט". גם זוהי הצהרה, אך היא מינורית יותר מהצהרת המשנה. הצהרה כזו כבר מלמדת אותנו שישנו מושג של שוחט כשר. אח"כ, התוספתא מסבירה את הצהרת הפתיחה ואומרת "אפילו כותי, אפילו ערל, ואפילו ישראל משומד". בניגוד למשנה שכללה כלל ואחר-כך צמצמה אותו, התוספתא עובדת באופן של הרחבה. במקום "חוץ מ..." של המשנה, אנו פוגשים בתוספתא "אפילו... אפילו... אפילו..." אח"כ התוספתא מונה לנו מקרי שחיטה פסולים. "שחיטת המין - ע"ז. ושחיטת הגוי הרי זו פסולה, ושחיטת הקוף הרי זו פסולה". כלומר התוספתא פותחת בהצהרה ומיד מגדירה את גבולות הגזרה שלה. שחיטת כותי, ערל ומשומד כשרות, שחיטת גוי וקוף פסולות.² בניגוד למשנה שבה הבנו שיש פעולת שחיטה ויש פעולה אחרת, יש כלי ששוחט ויש כלי שחונק, בתוספתא אנו רואים שיש שחיטות כשרות ויש גם שחיטות פסולות, אך הן גם פעולות הנקראות שחיטה.

בהמשך, התוספתא ממשיכה למנות לנו מקרי שחיטה שונים חלקם כשרים וחלקם פסולים. בניגוד למשנה שהביטוי "שחיטתו כשרה" תמיד הופיע כמקרה ביניים של חשש או בדיעבד, בתוספתא הביטוי "שחיטתו כשרה" נראה לכתחילאי לחלוטין. הביטויים היחידים בתוספתא, שלהם ניתן לייחס אופי דיעבדי הם "מותרת באכילה" ו"שן תלושה וצפורן תלושה - שוחטין בה", וגם על פשר הביטויים הללו ניתן עוד לעיין.

בהמשך התוספתא אנו נתקלים בכמה ביטויים שאנו כבר מכירים. "לעולם שוחטין - בין ביום, בין בלילה" ו"בכל שוחטין - אפילו בצור, אפילו

² לא התייחסתי לביטוי "שחיטת המין" - עבודה זרה" מכיוון שזה כבר מעביר אותנו לדיני איסור ע"ז וכד' ומוציא אותנו מדיני שחיטה.

בזכוכית...". גם כאן התוספתא עובדת באופן של הרחבה בניגוד למשנה.

הביטוי במשנה "הכל שוחטין, ולעולם שוחטין, ובכל שוחטין" מופיע גם בתוספתא, אך עם כמה הבדלים. ראשית, התוספתא כתבה כל חלק בנפרד, כלומר הביטוי הזה בתוספתא מחולק לשלוש. (אפשר לומר גם לארבע, כי התוספתא כתבה פעמיים "בכל שוחטין"). שנית, במקום פתיחת המשנה "הכל שוחטין" התוספתא פתחה ב"הכל כשרין לשחוט".

נראה שהמשנה והתוספתא ינקו את הביטוי מאותו מקור, כנראה ש"הכל שוחטין ובכל שוחטין ולעולם שוחטין" הוא משנה קדומה, כך שגם עורך המשנה וגם עורך התוספתא ראו לנכון לשבץ אותה בחיבורם.

המשנה והתוספתא משתמשות באותו חומר גלם. שתיהן מתבססות על האמירה הקדומה "הכל שוחטין, ולעולם שוחטין, ובכל שוחטין", אך כל אחת מהן בונה ע"ג אמירה זו עולם שונה לחלוטין.

התוספתא מציגה לנו עולם של שחיטות. בתוך העולם הזה אנו צריכים לברר האם השחיטה כשרה או פסולה ע"פ כללים מסוימים. אין כמעט איזכור לחששות או למקרי דיעבד.

המשנה מציגה לנו עולם אחר. ישנה פעולת שחיטה וישנן פעולות אחרות. פעולת השחיטה תמיד מכשירה את הבשר, לעיתים זה יהיה מלווה בחששות כבדים, אבל תמיד זו תהיה פעולת שחיטה.

התוספתא בנויה בצורה מאד מסודרת; כאשר היא אומרת אמירה מסוימת היא מיד מגדירה את גבולות הגזרה שלה. ישנם מקרים כשרים, ישנם מקרים פסולים. אין מקרי ביניים, אין שטחים אפורים. אך זו גם הבעייתיות שבה מאחר והיא מציגה עולם חד, עולם שחור ולבן, כשר ופסול. כל הדינים עומדים על חוד הסכין.

המשנה לעומת זו, למרות המבנה הרעוע שלה, יוצרת עולם של שחיטה, שבתוכו יש הרבה שטחים אפורים, חששות קלים וכבדים ושחיטות בדיעבד שונות ומשונות, אך כולן שחיטות המכשירות את הבשר לאכילה.

יחסי משנה ותוספתא בגמרא

מיד בתחילת המסכת, הגמרא מתחילה לדבר במושגי לכתחילה ודיעבד.³ סוגיית הפתיחה

³ "הכל שוחטין לכתחילה ושחיטתן כשרה בדיעבד".

בחולין עוסקת בבירור מושגי הלכתחילה והדיעבד במשנה; מה הן בדיוק לשונות הלכתחילה ובדיעבד במשנה ומה הן מציינוות. בכלל, כאשר מתבוננים בדפים הראשונים של המסכת, נראה שהגמרא מכניסה את הלכות שחיטה לגמרי לתוך מושגים אלו. במקומות רבים בהם הגמרא עוסקת במשנה, היא מיד מעבירה את הדיון למושגי לכתחילה ודיעבד. הביטוי "השוחט: דיעבד- אין, לכתחילה- לא" מופיע כמה וכמה פעמים בתחילת העיסוק במשנה מסוימת⁴, מה שנותן את התחושה שלאמוראים היתה תבנית קבועה שלתוכה הם יצקו את המשניות.

בדף טו: הגמרא מביאה את המשנה הבאה:

"השוחט במגל יד, בצור, ובקנה - שחיטתו כשרה. הכל שוחטין, ולעולם שוחטין, ובכל שוחטין, חוץ ממגל קציר והמגירה והשינים והציפורן, מפני שהם חונקין".

במשנה זו אנו רואים בבירור את הפער הקיים בתוך המשניות. מחד, אומרת לנו המשנה שהשוחט בכלים מסוימים שחיטתו כשרה ומאידך היא אומרת לנו ש"בכל שוחטין", חוץ מהכלים בהם לא שוחטים, כי הם חונקים. שוב עולה לנו השאלה הנ"ל: אם אכן - "בכל שוחטין", מדוע המשנה פותחת ב"השוחט במגל יד... שחיטתו כשרה"?

הגמרא, מיד מעמידה את הרישא במקרה של דיעבד. "השוחט דיעבד אין, לכתחילה לא". העמדה זו מובנת מאוד לאור השאלה שהצגנו לעיל⁵. במגל יד, הבעייתיות מובנת, "דילמא אתי למעבד באידך גיסא". חשש, שמא ישחוט בצד השני, הצד שחונק ולא שוחט. העמדה זו, מתאימה מאוד לעולם שראינו במשנה. עולם של שחיטה, שיש בו מקרי דיעבד הנובעים מהחשש שמא לא תתבצע כאן שחיטה. צד אחד של המגל שוחט יפה, אך אנו חוששים שהשוחט יטעה וישחט בצד השני, הצד החונק. לכן אם שחט בצד היפה, בדיעבד שחיטתו כשרה, אך לכתחילה אנו חוששים שישחט בצד השני.

אך כאשר אנו מגיעים לצור וקנה, ישנה בעיה. כאן המשנה מתנגשת בתוספתא שאומרת "בכל שוחטין בין בצור, בין בזכוכית, בין בקרומית של קנה". הקושי אינו קושי של מקורות סותרים, שהרי על פניו גם המשנה וגם התוספתא מתירות שחיטה

⁴ "השוחט בלילה" י"ג; "השוחט במגל יד..." ט"ו; "השוחט אחד בעוף..." כ"ו:.

⁵ ושוב זה נראה שהאמוראים יוצקים את המשנה לתבנית קבועה כמו שאמרנו לעיל.

”לעולם רבי חייא, ואפילו לכתחלה, והאי דקמיפלגי בדיעבד⁸ להודיעך כחו דרבי.”

הגמרא מעמידה כעת את התוספתא אליבא דר' חייא, שמדבר גם במקרה של לכתחילה. אך רבי אוסר אפילו במקרה של דיעבד.

אך, לפי העמדה זו, הדרא קושיין לדוכתא, עדיין קשה לנו משנתינו שמדברת על צור וקנה בדיעבד, בניגוד לתוספתא, ומחלוקת רבי ור' חייא לא עוזרת לנו כבר, מכיוון שר' חייא מכשיר גם לכתחילה ורבי פוסל בדיעבד.⁹

כדי לפתור קושיה זו הגמרא (שם) יוצרת חילוק נוסף:

”כאן במחובר מעיקרו, כאן בתלוש ולבסוף חיברו.”

משנתנו היא אליבא דרבי והיא עוסקת במקרה שהצור והקנה היו תלושים ואח”כ חיברו אותם. במקרה כזה רבי יתיר את השחיטה בדיעבד. אך במחלוקתו עם ר' חייא דובר על צור וקנה מחוברים מלכתחילה ושם הוא פסל.¹⁰

סוגיה זו היא ראי לפער בין עולם השחיטה של המשנה לעולם השחיטה של התוספתא. אנו רואים בבירור כיצד האמוראים נדחקים לחילוקים שונים ומשונים וזאת רק בעקבות העמדת המשנה במקרה דיעבד. בסוגיה זו הגמרא עורכת מעין עימות סמוי בין המשנה לתוספתא, מנסה ליישב את המקורות הסותרים ולבסוף מעמידה את המשנה אליבא דרבי (שהוא ידוע כעורך המשנה) ואת התוספתא כר' חייא (שהוא ידוע כעורך התוספתא).

האמוראים בסוגיה מראים לנו את הבעייתיות שבמבנה המשנה, המעבר המהיר ממקרי דיעבד - ”השוחט במגל יד, בצור...” אל ההצהרות הגדולות של ”בכל שוחטין”, לעומת המבנה המסודר של התוספתא - ”בכל שוחטין, בין בצור, בין בקנה”.

המסקנה העיקרית שמתגבשת בסוגיה זו היא שהצור והקנה שאבדו בעולמה של המשנה, חוזרים אל תוך הגדרת ”בכל שוחטין” ע”י ההקבלה

בצור ובקנה. הקושי האמיתי, הוא סתירת העולמות, המשנה מביאה את צור וקנה בתור כלי שחיטה בדיעבדיים⁶, לעומת התוספתא ששם הם כלי לכתחילה, שהרי ”בכל שוחטין, בין בצור וכו'...” בעולמה של התוספתא, אין מקרי דיעבד; ישנה שחיטה כשרה וישנה שחיטה פסולה.

הגמרא בדף טו: מנסה ליישב את הקושיא ע”י חילוק בין המקורות ע”פ אמירתו של רב כהנא:

”לא קשיא: כאן בתלוש, כאן במחובר, דאמר רב כהנא: השוחט במחובר לקרקע - רבי פוסל ור' חייא מכשיר, עד כאן לא קא מכשיר רבי חייא אלא בדיעבד, אבל לכתחלה לא.”

הגמרא נעזרת במחלוקת שרב כהנא מביא. שחיטה בכלי המחובר לקרקע, רבי פוסל ור' חייא מכשיר. לפי מה שביארנו לעיל, הגמרא רוצה להעמיד את התוספתא במקרה של לכתחילה ואת המשנה במקרה של דיעבד. לכן, הגמרא משתמשת בדעת ר' חייא שמכשיר שחיטה במחובר ומעמידה את המשנה כמוהו. במהלך זה הגמרא מוכרחת להעמיד את ר' חייא במקרה של דיעבד.

אלא, ששוב מתנגשת המשנה עם התוספתא שאומרת: ”בכל שוחטין, בין בתלוש, בין במחובר”. התוספתא מכשירה לכתחילה שחיטה במחובר, לעומת המשנה שמכשירה רק בדיעבד. שוב, הסתירה כאן היא לא סתירת המקורות, שעל פניהם אינם סותרים כלל, שהרי בפשט, המשנה לא התייחסה כלל לבעיית התלוש והמחובר. הסתירה היא רק בהעמדת המשנה ע”פ הגמרא. אלא, שהעמדה זו מוכרחת, מכיוון שאלו עולמות השחיטה שהציגו המשנה והתוספתא והסתירה האמיתית היא בין שניהם.

לאחר העמדת דעתו של ר' חייא במקרה של בדיעבד, יוצא שהתוספתא היא לא כרבי ולא כר' חייא. מכיוון שהתוספתא, מדברת במקרה של לכתחילה.⁷

לכן, הגמרא (שם) נסוגה מהעמדתה הראשונית ואומרת:

⁸ לפי רב כהנא לעיל: ”אמר רב כהנא השוחט במחובר לקרקע - רבי פוסל ור' חייא מכשיר.”

⁹ ”ואלא מתניתין דקתני השוחט - דיעבד אין, לכתחלה לא, מני? לא רבי ולא רבי חייא, אי רבי חייא אפילו לכתחלה! אי רבי, דיעבד נמי לא!”

¹⁰ הגמרא מחלקת חילוק זה בהסתמך על הברייתא: ”השוחט במוכני - שחיטתו כשרה, במחובר לקרקע - שחיטתו כשרה, נעץ סכין בכותל ושחט בה - שחיטתו כשרה, היה צור יוצא מן הכותל או קנה עולה מאליו ושחט בו - שחיטתו פסולה.”

⁶ לאמוראים ברור לחלוטין שמקרה זה הוא בדיעבד. העמדת מקרה זה כלכתחילה היתה פותרת את הסתירה, אך רעיון זה אפילו לא עולה בגמרא, מכיוון שלאמוראים ברור כ”כ שאין מקום להעמדה כזאת והם מעדיפים לפתור את הסתירה בדרכים אחרות, שהן לכאורה דחוקות הרבה יותר.

⁷ ”מני? לא רבי ולא ר' חייא, אי ר' חייא; דיעבד אין, לכתחלה לא! אי רבי; דיעבד נמי לא!”

לתוספתא, תוך כדי הקביעה שזהו עמק השווה בין רבי לר' חייא ושניהם מסכימים עליו (כמובן, במקרה שהם תלושים מן הקרקע).

בסוגיה זו ראינו את הניווט של האמוראים בין המשנה לתוספתא, אך סוגיה זו היא יישוב מקומי של בעיה פרטית אחת. כאשר מסתכלים בכלל על השחיטה ובייחוד כאשר באים לפסוק הלכה, הפער בין עולם שבו השחיטה היא טכנית לחלוטין, לבין עולם שמדבר על הלכות כשרות השחיטה, הופך להיות בעיה ממשית. בעולם המשנה - עולם השחיטה הטכנית, ההבדל היחיד בין מקרה לכתחילה לדיעבד הוא מאיזה כיוון בציר הזמן בוחנים את השחיטה. כאשר עומדים לפני השחיטה מנסים לנפות את הגורמים העלולים למנוע מהשחיטה להתבצע כיאות, אך כאשר בוחנים שחיטה לאחר מעשה, בודקים האם התבצעה שחיטה או לא. בסופו של דבר הן במקרי הלכתחילה והן במקרי הדיעבד, השחיטה התבצעה. לעומת זאת, בעולמה של התוספתא, עולם השחיטות הכשרות והפסולות, שחיטת הדיעבד נראית כשחיטה פחות טובה ואף פחות כשרה.

לכן, כאשר באים לעסוק בהלכות שחיטה, בעיית הפער הופכת להיות בעיה רצינית ויש ליצור מבנה שיכיל את שני העולמות, בלי שיפגעו זה בזה. מבנה כזה הוא כמעט בלתי אפשרי. כעת, ננסה לבחון כיצד עולמות אלו משתלבים בפסיקת הרמב"ם.

הלכות שחיטה במשנה תורה להרמב"ם

כאשר מעיינים בהלכות שחיטה לרמב"ם אנו מוצאים ביטויים כגון "שחיטתו פסולה", "כשרה", יחד עם ביטויים כמו "שוחטין... לכתחילה", "לא ישחוט... ואם שחט שחיטתו כשרה".

ע"פ ביטויים אלו אנו רואים שהרמב"ם משתמש בלשונה של התוספתא של שחיטות כשרות ופסולות, אך בכל זאת אינו מתעלם ממקרי דיעבד ומחששות שונים.

כפי שכבר ביארנו לעיל, עירבוב עולמות המשנה והתוספתא יוצר בעייתיות. גם ברמב"ם ניתן למצוא את אותה בעייתיות. מקרי הדיעבד של המשנה, שהם בעצם שחיטה לכל דבר, מקבלים ברמב"ם לבוש שונה. "לא ישחוט... ואם שחט

שחיטתו כשרה". כאשר משתמשים בלשון זו, מתקבל הרושם ששחיטה בדיעבד, היא שחיטה הכשרה בשעת הדחק ולא כפי שהבנו את מקרה הדיעבד בתוך עולמה של המשנה.

ניקה לדוגמא את הלכה כ"ה בפרק א':

"בדק הסכין ושחט בה ולא בדקה אחר שחיטה, ושבר בה עצם או עץ וכיוצא בהן ואחר כך בדק ומצאה פגומה שחיטתו כשרה, שחזקת הסכין שנפגמה בדבר הקשה ששבר בה, וכן אם פשע ולא בדק הסכין או שאבדה הסכין עד שלא יבדוק, שחיטתו כשרה."

השוחט צריך¹¹ לבדוק את הסכין גם לאחר השחיטה, שמא תמצא פגומה. אך אם פשע ולא בדק שחיטתו כשרה. זו לשון דיעבדית מובהקת ויותר מכך, היא גותנת תחושה שהשחיטה אמנם כשרה, אך היא לא מושלמת.

אך כאשר נעיין בהלכה הקודמת, הלכה כ"ד, נמצא דבר מעניין:

"וצריך לבדוק כן אחר השחיטה שאם מצא בה פגם אחר השחיטה הרי זו ספק נבלה שמא בעור נפגמה וכששחט הסימנים בסכין פגומה שחט..."

הרמב"ם לא כותב שכאשר הסכין נמצאה פגומה לאחר השחיטה, השחיטה פסולה. במקום זה הוא כותב שהבהמה היא "ספק נבלה". זוהי אמירה תמוהה, מה פירוש ספק נבלה? אנו יודעים שכאשר הבהמה נפסלת בשחיטתה היא נקראת נבלה. כאשר השחיטה כראוי, אך הבשר אסור מסיבה אחרת, הבהמה נקראת טריפה¹². אך מה פירוש ספק נבלה, האם התבצעה כאן שחיטה כשרה או לא?

כדי להבין דין זה של הרמב"ם, נעיין במקור הלכה זו בגמרא, והוא מחלוקת רב הונא ורב חסדא בדף .:

"איתמר: השוחט בסכין ונמצאת פגומה; אמר רב הונא: אפילו שיבר בה עצמות כל היום - פסולה, חיישינן שמא בעור נפגמה; ורב חסדא אמר: כשרה, שמא בעצם נפגמה."

כאשר הסכין נמצאת פגומה לאחר השחיטה, רב הונא פוסל את השחיטה, מכיוון שהוא חושש

¹¹ "השוחט צריך שיבדוק הסכין בחודה ומצד זה ומצד זה... וצריך לבדוק כן אחר השחיטה..." (פ"א הלכות כ"ג - כ"ד).

¹² "כלל אמר רבי ישבב משום רבי יהושע כל שנפסלה בשחיטתה נבלה. כל ששחיתה כראוי ודבר אחר גרם לה ליפסל טריפה והודה לו רבי עקיבא" (משנה חולין, פ"ב מ"ד) וכן בתוספתא פ"ב ה"ט.

שהסכין נפגמה בעור הבהמה והשחיטה נעשתה בסכין פגומה. רב הונא חושש לכך אפילו במקרה ששיברו בסכין עצמות לאחר השחיטה וניתן לתלות בכך את פגם הסכין. לעומתו, רב חסדא תולה את פגם הסכין בעצם המפרקת של הבהמה ולכן הוא מכשיר את השחיטה.

לאחר השקלא וטריא בסוגיה זו, הגמרא (י): פוסקת את ההלכה:

”והילכתא כוותיה דרב הונא כשלא שיבר בה עצם, והילכתא כוותיה דרב חסדא כששיבר בה עצם.”

כאשר ניתן לתלות את פגמת הסכין בשבירת עצמות (אבל לא בעצם המפרקת) נכשיר את השחיטה כשיטת רב חסדא, אך כאשר לא שיברו בסכין עצמות, נפסול את השחיטה כרב הונא.

מתוך הסוגיה זו עולות שתי שאלות על פסיקת הרמב"ם:

1. המקרה במחלוקת הוא “השוחט בסכין ונמצאת פגומה”, כך היא לשון הגמרא. מלשון זו משמע ש**פתאום** הסכין נמצאה פגומה, אך בשום מקום לא מציינו **חיוב** לבדוק את הסכין גם לאחר השחיטה. אם כך מדוע פסק הרמב"ם “**וצריך לבדוק כן אחר השחיטה**...”¹³

2. “אמר רב הונא: אפילו שיבר בה עצמות כל היום - **פסולה**”. רב הונא פוסל את השחיטה. אם השחיטה פסולה הבהמה נבלה. אמנם פסול זה נובע מחשש שמא הסכין נפגמה בעור, אך בסופו של דבר השחיטה פסולה¹⁴. אם כן, מדוע פסק הרמב"ם שהבהמה היא “ספק נבלה”?

לגבי השאלה הראשונה, ניתן לענות שכוונת רב הונא היתה שיש לבדוק את הסכין גם לאחר השחיטה.¹⁵

לגבי פסיקת הרמב"ם “ספק נבלה”, נראה לומר, שכיוון שרב הונא חושש שמא נפגמה הסכין בעור, אז הוא פוסל **מספק**. לכן, פסק הרמב"ם שהבהמה אינה נבלה ודאית, אלא ספק נבלה.

אך, עדיין זוהי פסיקה קשה ותמוהה. בגמרא (כח). כבר מובא הכלל “כל ספק בשחיטה - פסולה”, מלבד זאת, מה בין ספק נבלה לנבלה? הרי שתיהן אסורות באכילה.

בפרק ג' הלכה י"ח, נותן לנו הרמב"ם הסבר על פסולי השחיטה:

“כל מקום שאמרנו בשחיטה פסולה הרי זו נבלה, ואם אכל ממנה כזית לוקה משום אוכל נבלה שאין מוציא מידי נבלה אלא שחיטה כשרה כאשר צוה משה רבינו ע"ה כמו שביארנו, וכל ספק בשחיטה הרי הוא ספק נבלה והאוכל ממנה מכין אותו מכת מרדות.”

בהלכה זו הרמב"ם מביא לנו נפקא מינה להלכה. האוכל מבשר ספק נבלה לוקה רק מכת מרדות, שלא כמו אוכל כזית נבלה שלוקה ארבעים מלקות.

נשוב לעניין בו פתחנו, עולמות השחיטה השונים במשנה ובתוספתא. כפי שכבר אמרנו, המשנה הציגה לנו עולם של שחיטה שהיא פעולה מסוימת שיש לענות על הגדרותיה הטכניות. כאשר התבצעה פעולה שלא עונה על הגדרות אלו, הבהמה היא נבלה. בתוך עולם השחיטה ישנם הרבה מקרים שונים ומשונים, מקרי דיעבד ומקרים מלאי חששות, אך כל המקרים הללו נקראים שחיטה, בכל המקרים הללו הבשר מותר באכילה.

בתוך עולמה של המשנה בלבד, ההבדל בין שחיטת דיעבד לנבלה הוא בולט, הגבולות מאוד ברורים.

אך כאשר עולם המשנה מתנגש בעולם השחיטה של התוספתא - עולם השחיתות הכשרות והפסולות, נוצרת בעייתיות. מקרי דיעבד שהיו בטוחים בתוך גבולות עולמה של המשנה מאבדים את ערכם ונראה שהם קרובים לשחיטה פסולה. מתקבל הרושם שעולם השחיטה הוא עולם שיש בו כמה דרגות: ישנם שחיתות כשרות, ישנם שחיתות דיעבד וישנם שחיתות פסולות. תמונה כזו היא בעייתית כי היא מובילה לדרגות כשרות בבשר. ישנו בשר 'כשר יותר' וישנו בשר 'כשר פחות'. מחשבה זו היא מחשבה תמוהה, שהרי עניינה של השחיטה להכשיר את הבשר לאכילה, או שהבשר הוכשר או שהוא אסור באכילה, ולא ייתכנו דרגות ביניים.

¹³ ואכן כך השיג הראב"ד בהלכה זו: “וצריך לבדוק כן אחר השחיטה וכו'. א"א כבר הסכימו חכמינו שאינו צריך אא"כ רוצה לשחוט אחריה, שלא אמרו בגמרא צריך לבדוק, אלא השוחט ונמצאת פגומה, ואילו היה צריך היו אומרים כן, כמו שאמרו השוחט צריך שיבדוק בסימנין אחר ששחט.”

¹⁴ במיוחד לאור הבנת הגמרא שם “רב הונא כשמעתי”, שמועה זו של רב הונא הובאה בדף הקודם (ט): “רב הונא, דאמר: בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת...” וכן הבינו רוב הראשונים וכך גם נראה בנושאי כליו של הרמב"ם.

¹⁵ כך הבינו כמה ראשונים ועיין בכס"מ שתייר את קושיית הראב"ד.

הביטוי "ספק נבלה" מופיע בהלכות שחיטה לרמב"ם מספר לא מבוטל של פעמים. זהו ביטוי שהרמב"ם חידש. בגמרא לא מצאנו ביטוי כזה. ישנן בעיות בגמרא שהסתיימו בתיקו, אך ידוע לנו הכלל "כל ספק בשחיטה - פסולה". בכמה מן המקומות "ספק נבילה" הוא מושג שהרמב"ם חידש לגמרי.

כאשר הבהמה היא נבלה אז לא היתה כאן שחיטה, אך כאשר היא "ספק נבלה", זה אומר שהיה כאן ספק שחיטה.

ניתן לראות זאת בבירור כאשר הרמב"ם כותב על האיסור לשחוט "אותו ואת בנו" בהלכות שחיטה פ"יב ה"ג:

"אין איסור אותו ואת בנו נהוג אלא בשחיטה בלבד שנאמר: 'לא תשחטו', בשחיטת שניהן הוא האיסור, אבל אם נחר הראשון או נתנבל בידו מותר לשחוט, וכן אם שחט הראשון ונחר השני או נתנבל בידו פטור."

האיסור קיים רק כאשר שוחטים שחיטה כשרה גם אותו וגם את בנו באותו יום, אך כאשר אחת השחיטות התנבלה אין כאן איסור.

דבר זה מביא לפסיקת הרמב"ם הבאה (שם, הלכה ה'): "

"השוחט את הראשון והרי הוא ספק נבלה אסור לשחוט השני, ואם שחטו אינו לוקה."

כאשר בא השוחט ושחט בהמה והיא ספק נבלה, אסור לשחוט את בנה באותו יום, מכיוון שהיתה כאן ספק שחיטה. אך אם בכל זאת הוא שחט, אינו לוקה, מכיוון שיש כאן ספק אולי לא התבצעה שחיטה.

הבנה זו בולטת עוד יותר על רקע ההלכה הקודמת להלכה זו (הלכה ד):

"חרש שוטה וקטן ששחטו בינם לבין עצמן את הראשון מותר לשחוט שני אחריהם, לפי שאין שחיטתן שחיטה (כלל)."

הרמב"ם ביצירתו את מושג "ספק נבלה", יצר לנו תחום מעומעם של שחיטה כי לא ברור אם התבצעה שחיטה. גם בעולמה של התוספתא וגם בעולמה של המשנה היה גבול מאד ברור האם זו שחיטה או לא. אך הרמב"ם הפך את הגבול הזה מקו דק לשטח מעומעם שלם. השטח המעומעם הזה מרפד את התנגשות עולמות המשנה והתוספתא. היתה לנו בעיה, מקרה הדיעבד של המשנה התקרב לגבול השחיטה הפסולה של התוספתא. הרמב"ם יצר את התחום של ספק נבלה

כדי להפריד ביניהם. כעת, אין גבול דק בין שחיטה כשרה לפסולה, אלא יש לנו תחום מעומעם שלם, ספק שחיטה, ספק נבלה. הברש אמנם אסור באכילה, אך אין זה סימן שלא התבצעה שחיטה.

בהלכות שהבאנו לעיל (פרק א' הלכות כ"ד-כה) כדוגמא להתנגשות העולמות, ניתן גם לראות את הפתרון:

"וצריך לבדוק כן אחר השחיטה שאם מצא בה פגם אחר השחיטה הרי זו ספק נבלה שמא בעור נפגמה וכששחט הסימנים בסכין פגומה שחט, לפיכך השוחט בהמות רבות או עופות רבים צריך לבדוק בין כל אחת ואחת שאם לא בדק ובדק באחרונה ונמצאת סכין פגומה הרי הכל ספק נבלות ואפילו הראשונה.

בדק הסכין ושחט בה ולא בדקה אחר שחיטה, ושבר בה עצם או עץ וכיוצא בהן ואחר כך בדק ומצאה פגומה שחיטתו כשרה, שחזקת הסכין שנפגמה בדבר הקשה ששבר בה, וכן אם פשע ולא בדק הסכין או שאבדה הסכין עד שלא יברוק שחיטתו כשרה."

הרושם העלול להתקבל מהמשפט "וכן אם פשע..." מנוטרל מראש ע"י ה"ספק נבלה". אם הסכין נמצאה פגומה, זה לא אומר שלא היתה שחיטה, אלא שהיה ספק שחיטה. לכן אם פשע ולא בדק לאחר שחיטה, השחיטה כשרה בדיעבד, מכיוון שמעמידים את הסכין בחזקת כשרות על סמך הבדיקה שלפני השחיטה. (זוהי לא שחיטה הכשרה בשעת הדחק מכיוון שגם אם הסכין נמצאה פגומה לאחר שחיטה, אין ראייה לכך שלא היתה שחיטה, אלא אנו בספק).

בהרבה מקומות בהם הרמב"ם פוסק "ספק נבלה" הוא מקדים רפואה למכה. בין שחיטת דיעבד לשחיטה פסולה ישנו תחום רחב של ספק שחיטה. זוהי לא פסיקה נקודתית, זהו תחום נוסף בשחיטה. הרמב"ם בונה את עולם השחיטה שלו בצורה כזו שישנו תחום של שחיטות מותרות באכילה, תחום המכיל שחיטות לכתחילה ושחיטות דיעבד. תחום זה מוקף בשטח הספק, ספק שחיטה וספק נבלה. רק מעבר לשטח הזה נמצאת הנבלה - הבהמה שלא בוצעה בה שחיטה כלל.

כך הוא יוצר שילוב יפה בין עולמה של המשנה לעולמה של התוספתא.

סוגיית הפתיחה למסכת

חולין (ב.ג.)

חגי שלזינגר

א. פתיחה

סוגיית הפתיחה למסכת חולין הינה סוגייה יחסית ארוכה (כשני דפי גמרא), ועל מנת להתבונן בה ובקשיים העולים ממנה, נציע בקיצור את מהלך הסוגייה.

המשנה פותחת את המסכת כך:

'הכל שוחטין, ושחיטתן כשרה, חוץ מחרש שוטה וקטן, שמא יקלקלו בשחיטתן; וכולן ששחטו ואחרים רואים אותם - שחיטתן כשרה.'

במשנה יש מקום לדיון במספר נושאים, אך הגמרא מתמקדת בחלק הראשון של המשנה - היחס בין 'הכל שוחטין' ובין 'שחיטתן כשרה'. הגמרא קובעת¹: 'הכל שוחטין - לכתחילה, שחיטתן כשרה - דיעבד', כלומר - ישנה סתירה במשנה. בעקבות כך מובא משא ומתן ארוך על משמעה של הפתיחה 'הכל' במשניות בכלל, והדיון מסתכם בכך שישנם מקומות שמשמעם 'לכתחילה' ויש כאלו שאינם כך, אך כאן ודאי שהכוונה היא לכתחילה, כי הסיפא - 'שחיטתן כשרה' - היא לשון דיעבד, ו'ותרתי דיעבד למה לי?'. עתה, מששבה הקושיה למקומה, באים האמוראים ומתרצים את המשנה, באילו מקרים כוונתה לכתחילה ובאילו דיעבד. הסוגייה מציעה שש הצעות כאלו, כאשר בכל הצעה, אין מסתפקים רק בתירוץ החלק הבעייתי במשנה, אלא מסבירים את כל חלקי המשנה. כאשר מסבירים את המשנה, הגמרא מניחה כי כאשר נכתב בסיפא 'כולן ששחטו' אין הכוונה רק על חש"ו, אלא גם על עוד מקרה, שאם לא כן היה צריך לכתוב 'ואם שחטו'². ונפרט בקיצור רב את ששת הדעות:

1. **רבה בר עולא**: לכתחילה - טמא שוחט בחולין (שנעשו על טהרת הקדש), בדיעבד - טמא שוחט במוקדשין, ובלבד שיאמר 'ברי לי שלא טימאתי'; חש"ו, אפילו בדיעבד שחיטתן פסולה, 'שמא ישהו, ידרסו, יחלידו'; וכולן ששחטו - גם טמא ששחט, ואינו לפנינו כך שאיננו יכולים לשאול אותו, אם אחרים ראו את שחיטתו - שחיטתו כשרה.

2. **אביי**: לכתחילה - גם כותי שוחט, כשישראל עומד על גביו, בדיעבד - כאשר ישראל נכנס ויוצא, אם הכותי אוכל משחיטתו - שחיטתו כשרה; חש"ו, אפילו בדיעבד שחיטתן פסולה, 'שמא ישהו, ידרסו, יחלידו'; וכולן ששחטו - קשיא.

3. **רבא**: לכתחילה - גם כותי שוחט, כשישראל נכנס ויוצא, בדיעבד - כאשר אין ישראל נכנס ויוצא, אם הכותי אוכל משחיטתו - שחיטתו כשרה; חש"ו, אפילו בדיעבד שחיטתן פסולה, 'שמא ישהו, ידרסו, יחלידו'; וכולן ששחטו - קשיא.

4. **רב אשי**: לכתחילה - ישראל מומר לתאבון שוחט אם בדק את סכינו, בדיעבד - כאשר בדק לאחר שחיטה את סכינו - שחיטתו כשרה; חש"ו, אפילו בדיעבד שחיטתן פסולה, 'שמא ישהו, ידרסו, יחלידו'; וכולן ששחטו - קשיא.

5. **רבינא (לישנא קמא)**: לכתחילה - שוחט מומחה (יודע הלכות שחיטה) אע"פ שאינו מוחזק, בדיעבד - אם לא ידעו בו שידוע הלכות, ושחט, ואח"כ נתברר שידוע - שחיטתו כשרה; חש"ו, אפילו בדיעבד שחיטתן פסולה, 'שמא ישהו, ידרסו, יחלידו'; וכולן ששחטו - אם שחט, ולא ידוע אם מומחה ואינו לפנינו, ואחרים רואים אותו - שחיטתו כשרה.

6. **רבינא (לישנא בתרא)**: לכתחילה - שוחט מוחזק אע"פ שאינו מומחה, בדיעבד - אם לא ידעו בו שמוחזק, ושחט, ואמר 'ברי לי שלא התעלפתי' - שחיטתו כשרה; חש"ו, אפילו בדיעבד שחיטתן פסולה, 'שמא ישהו, ידרסו, יחלידו'; וכולן ששחטו - אם שחט, ואינו מוחזק ואינו לפנינו, ואחרים רואים אותו - שחיטתו כשרה.

לאחר שמובאות כל האפשרויות לביאור המשנה, מסכמת הגמרא את הסוגייה בפירוט מדוע לא ביאר כל אמורא את המשנה כמו ההצעות האחרות שהוצעו.

¹ אמנם לדעת רש"י (ד"ה ושחיטתן כשרה דיעבד) משפט זה נקרא כתמיהה ולא כקביעה, ואכמ"ל.

² ועיין ברש"י (ד"ה דעלה) ובתוספות (ד"ה אילימא), המעירים כי הכוונה בביטוי זה הוא גם על החש"ו וגם על מקרה אחר (ולא רק על מקרה אחר).

גם לאחר שאנו מקבלים את הנחת הגמרא כי בביטוי 'הכל שוחטין ושחיטתן כשרה' מקופלים שני מקרים שונים, האחד לכתחילה והאחר בדיעבד, עדיין מושקע מאמץ פרשני בכל ההסברים למשנה החורג מעבר לבעיה זו. ננסה לתת כיוונים להבנת אותו 'מעבר' המצוי בסוגיה.

ב. לכתחילה ודיעבד

המושגים לכתחילה ודיעבד משחקים תפקיד מרכזי בסוגיה. אמנם ניתן, ללא ספק, לומר כי ישנה בעייתיות לשונית במשנה, אך הגמרא בחרה לנסח בעיה זו דווקא על ידי הנגדה בין לכתחילה ודיעבד. בהצגת הבעיה גם נגררנו לדיון כללי על לשון 'הכל': לכתחילה או דיעבד, כאשר בדיון זה הובאו דוגמאות משדות שונים בהלכה. גם בהסברי הגמרא למשנה אנו מבארים כל חלק וחלק שבה על ידי הביטויים לכתחילה ודיעבד. אולם, אם נתבונן בכך נראה כי השימוש בסוגיה בביטויים אלו איננו זהה לשימוש הרגיל אצלנו.

כיצד אנו רגילים להגדיר לכתחילה מול דיעבד? אנו רגילים לומר כי כאשר אדם מבצע את המוטל עליו בשלמות, הרי הוא מבצע זאת כפי שיש לבצע לכתחילה, אך אם הוא אינו עושה זאת בשלמות, אלא פגם במשהו, הוא יצא ידי חובתו בדיעבד. לדוגמא: אדם מחויב להתפלל שחרית עד ארבע שעות; אם התפלל אחר כך הוא יצא ידי חובת התפילה בדיעבד. כאשר העניין מוצג באופן כזה, אנו למעשה מוותרים לאדם על חלק ממה שדרשנו ממנו לפני מעשה. למבנה כזה של לכתחילה מול דיעבד נקרא: דרישה הלכתית מול ויתור על הדרישה. ברם, בסוגייתנו אין משתמשים במבנה זה, ונראה זאת גם בהצגת הקושיה (והדיון על משמעות הפתיחה 'הכל'), וגם בתשובות השונות.

1. הוכחת הגמרא מתמורה ונדר לגבי משמעות הפתיחה 'הכל'. כוונתנו במושג 'לכתחילה' כאן הוא: מעשה חיובי הראוי לעשותו, ובאומרנו דיעבד כוונתנו: מעשה שאין ראוי לעשותו, אך תוצאתו חלה. ובאמת נחלקו הראשונים לגבי תמורה, אם מסקנת הסוגיה היא שזה מקרה 'דיעבד', או שמסקנים כי תמורה היא 'לכתחילה' מפני שהתוצאה חלה לכתחילה³. גם קביעת הגמרא שלשון 'הכל חייבין בסוכה' היא לכתחילה איננה

³ עיין רש"י ב. בד"ה 'התם כדקתני טעמא', ומה שמשגיגים עליו תוספות ושאר פוסקים, וביחוד עיין בדברי רבינו תם שבספר הישר (סי' תל"ד).

עולה בקנה אחד עם ההבנה הפשוטה של המושג, כי אין הכוונה ששיבה בסוכה היא מעשה לכתחילאי או דיעבדי אלא חובה⁴.

2. כל הפרשנויות הניתנות למשנה במהלך הסוגיה, אינן בנויות על המבנה של 'דרישה-ויתור' אלא על מבנה אחר. בכל ההבנות אנו אומרים כי לכתחילה ישנו צורך לוודא שהשחיטה תהיה כשרה: טמא לא ישחוט במוקדשין, כותי ישחוט בהשגחה, מומר ישחוט לאחר בדיקת הסכין וכדומה. ברם מצב הדיעבד איננו ויתור על דרישה זו, אלא יישומה לאחר מעשה: ניתן לבדוק את כשרותה של השחיטה לאחריה, ולכן השחיטה כשרה. אם כן, מדוע 'ראוי' יותר לבדוק לפני כן? הגמרא איננה מבארת לנו במפורש מאי טעמא יש לשחוט לכתחילה⁵, ולכן ישנו מקום לומר כי ביטויים אלו בסוגיה אינם אלא: אפשרות לשחיטה כשרה מראש, ואפשרות לשחיטה שנתגלתה ככשרה בסופו של מעשה, כאשר אין כאן העדפה לאחת מן האפשרויות⁶. אמנם, זו אפשרות מחודשת מאוד בביאור מושגי הלכתחילה והדיעבד, ואדרבה, ניתן לומר שהסוגיה לא מסבירה מדוע יש לבדוק מראש משום שצורך זה פשוט הוא בעיניה, אך באופן פשוט אפשרות זו אכן עולה. ובלשון אחר: אם נרצה לבנות כאן מערכת של לכתחילה ודיעבד קלאסיים, נצטרך להמציא צורך לפיו נעדיף כי השחיטות תהיינה כשרות. צורך כזה המציאו רבינו תם, כבר בהתייחסו לחש"ו. ר"ת⁷ מסביר כי אין לתת לחש"ו לשחוט לכתחילה (גם כשאין אחר עומד על גביו, שלא לשם שחיטה), "דלמא אתי למיכל שיטעו להכשיר שחיטתן מתוך שיראו שמוסרים להן". כלומר, יש לנו אינטרס שלא יהיה בשר טרף בעולם, שעלולים לאכול ממנו בטעות. וכן מבאר התוספות גם לגבי כותי, מומר וסכין: "ואין להקשות דאמאי צריך לכתחלה לבדוק הסכין במומר ולהיות יוצא ונכנס גבי כותי, יניחנו לשחוט לכתחלה ואחרי כן יבדוק הסכין או לכותי יתן כזית

⁴ אמנם, ייתכן לחלק בין מקומות שמשמשים במושגים לכתחילה ודיעבד כמושגים שיש ביניהם יחס, ובין מקומות שמשמשים באחד מהם ללא תלות בשני. ויש לעיין.

⁵ התייחסות לכך יש רק בדברי רבה בר עולא (שלפיו החילוק בין לכתחילה ודיעבד איננו לגבי שחיטת חולין כלל): 'ובמוקדשין לא ישחוט שמא יגע בכשר'; וכן בלשון שניה של רבינא: 'לא ישחוט, שמא יתעלף'.

⁶ כמובן שאין צורך להשתמש בניסוח הקיצוני של שתי אפשרויות זהות; ניתן לומר כי החכם אשר עיניו בראשו יבדוק מראש את כשרות שחיטתו ולא יסכן את הונו ואת בהמתו, ואם לא עשה כן עדיין שחיטתו כשרה. כלומר: לכתחילה ודיעבד מציאותי ולא הלכתי.

⁷ ב. תוד"ה שמא

בשר. וי"ל דחיישינן דלמא משתלי ואכיל כמו שפירש ר"ת גבי חרש שוטה וקטן דאין מוסרים להן חולין לכתחלה⁸.

המבנה שיוצר התוספות כאן אמנם מבהיר את הלכתחילה, אך עדיין הדיעבד שבו לא בנוי: אמנם יש צורך לכתחילה לבדוק שהשחיטה כשרה (מפני החשש הנזכר), אך אם לא בדקת - תבדוק אחר כך. מבנה זה קיים גם בשיטת רבה בר עולא בקדשים: לכתחילה טמא לא ישחוט (מפני חשש שמא יטמא), ובדיעבד שחיטתו כשרה - אם אכן ברי לו שלא טימא. במבנה זה אין ויתור על הדרישה ההלכתית, אלא לכתחילה חיישינן ובדיעבד, רק כאשר נתגלה כי אין פסול - כשר. ברצוני להוכיח כי בניית סוג כזה של לכתחילה ודיעבד נעשה כאן מבחירה, כלומר: אילו היינו רוצים היינו יכולים לבנות מבנה קלאסי של לכתחילה ודיעבד. למשל: לכתחילה טמא במוקדשין לא ישחוט, שמא יטמא; בדיעבד אם איננו יודעים אם טימא או לא - בכל זאת יוכשר הקרבן. כאן יש ויתור על הידיעה, וזהו ויתור הלכתי אמיתי, כי לכתחילה עלינו לדעת שהקרבן טהור. כך אפשר לומר גם בכותי, במומר ובמומחה. ברצוני להראות כי התוספות מעירים כי קיים מבנה אלטרנטיבי לסוגיה, על האופן הזה, לגבי טמא, כותי ומומחה⁹.

1. **טמא במוקדשין.** המבנה האלטרנטיבי הוא שלכתחילה טמא לא ישחוט, שמא יטמא, אך בדיעבד כאשר ליתיה קמן דנישייליה - יוכשר הקרבן. כאן ניתן לעשות זאת על ידי הכלל 'ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור'. תוספות בסוגייתנו (ד"ה דליתיה) דוחים את ההצעה הזו, אך ישנו תוספות בנידה¹⁰ המעיר:

"וכן בריש שחיטת חולין (דף ב:) אמרינן אי אמר ברי לי שלא נגעתי לאו דוקא ברי דעזרה רה"ר כדאמרינן בפסחים".

אם כן, אין באמת צורך שהשוחט יאמר ברי לי שלא נגעתי, אלא נסמוך על הספק.

2. **כותי.** כאן אפשר להציע כי לכתחילה צריך ישראל עומד על גביו או נכנס ויוצא, אך בדיעבד אם לא התקיים תנאי זה, תהיה השחיטה כשרה

(ללא צורך בבדיקה על ידי אכילתו)¹¹. תוספות מציעות זאת הן בשיטת אביי והן בשיטת רבא: בשיטת אביי, בתוס' ד"ה המניה (ג.) מציע: "אי נמי כל זמן שיכול לתקן על ידי 'חותך כזית בשר' יש לו לתקן, אבל אי ליתא לכותי קמן שרי". כלומר, הבדיקה היא רק לרווחא דמילתא, אבל מצד האמת, אין צורך בבדיקה זו, מפני שבדיעבד נסתמך על כך שהכותי שחט בכשרות. וכמו כן בשיטת רבא (שם ד"ה ובא): "ויש לומר כדפרישית לעיל כיון שיכול לברר על ידי כזית בשר יש לו לברר". שוב, הבדיקה נעשית כיוון שניתן לבדוק, אבל אין בחסרונה כדי לפסול את השחיטה.

3. **מומחה.** כאן התוספות (ג.; ד"ה דליתיה) אינו מציע הצעה חלופית, אלא מצביע על סתירה בין סוגיות:

"דליתיה קמן דלבדקה - תימה, דמשמע: הא איתא קמן ולא ידע - אין שחיטתו כשרה, אע"ג דאחרים רואין אותו דשחט שפיר".

מסוגייתנו משמע, שכאשר ידוע לנו כי השוחט אינו יודע הלכות שחיטה, לא תועיל השגחה עליו להכשיר שחיטתו. גם אצל רבינא יש לנו צורך לכתחילה (לדעת שהשוחט יודע הלכות שחיטה) ופתרון דיעבדי (לוודא למפרע שהשוחט יודע הלכות שחיטה) שאיננו מוותר על הצורך הראשוני. עצם הצרכת המומחה, שהוא חידוש של רבינא וידובר בו להלן, אינו ניתן לערעור בסוגיה, ואם נבדוק למפרע ונגלה שאינו מומחה - תהיה השחיטה פסולה על כל פנים. וממשיך התוספות:

"ולקמן בפירקין (דף יב.) גבי הא דאמר רב נחמן: 'ראה אחד ששחט, אם ראהו מתחלה ועד סוף - מותר לאכול משחיטתו ואם לאו אסור' פריך: אי דידע דלא גמיר פשיטא".

התוספות מקשה מגמרא בהמשך, בה מבואר כי אין בכך שהאדם 'לא גמיר' בכדי לפסול את שחיטתו, כל עוד יודע כי השחיטה הייתה כשרה. ואם כן, גם כאן מציע התוספות מבנה אלטרנטיבי לגמרא: לכתחילה ישנה דרישה הלכתית למומחיות השוחט, ובדיעבד שחיטתו כשרה בלא כך.

נסכם את העולה עד כה: סוגיית הפתיחה משתמשת בביטויים לכתחילה-דיעבד כדי לתאר את הבעייתיות שבמשנה, ואת הצעות הפתרון לבעייתיות זו. ברם, ניכר כי השימוש במערכת זו

⁸ ג: ד"ה בודק, ועיין בחידושי הרמב"ן שהציע כיוון נוסף בעניין זה.

⁹ לגבי מומר (בדיקת סכין) לא נעשה הדבר, ואכן קשה לומר כי לכתחילה יש לבדוק את הסכין אך אם אין הסכין לפנינו תוכשר השחיטה, אם כי ניתן לומר זאת. הדיון ההלכתי סביב נושא זה אכן מכריע לאיסור (עיין שו"ע יו"ד ב"ב; יח"ד) בעקבות סוגייתנו ומימרות אמוראיות נוספות.

¹⁰ ה. ד"ה ואי, והובא בגליון הש"ס בסוגיה.

¹¹ שכן גם הכותים שוחטים כות ישראל, אלא שזקוקים להשגחה מטעמים צדדיים (כגון שאינם מקפידים על 'לפני עיוור' עיין רש"י ג. ד"ה ואפילו כותי).

חורג מהשימוש הרגיל בה: הגדרת המבנה והיחס בין הלכתחילה והדיעבד מקבל במהלך הסוגיה כמה אנפין, חלקם אינם רגילים. ראינו כי הגמרא בונה מערכת בה הדיעבד איננו דרמטי אלא בדיקה שלאחר מעשה. מחד, היא איננה טורחת לבאר לנו מהו השיקול הלכתחילאי, ומאידך, איננה מוכנה ללכת עד הסוף במצב הדיעבדי. את שתי הנקודות הללו מעלה תוספות במהלך הסוגיה¹².

ג. חש"ו ובעיית השחיטה

לאחר שהעלנו מספר בעיות בסוגיית הגמרא, ברצוני להציע כיוון לקריאה, לפיו יתבהר יותר מדוע הגמרא בחרה לבנות את תירוצי האמוראים השונים כפי שבחרה. נקרא מחדש את המשנה:

"הכל שוחטין, ושחיטתן כשרה,

חוץ מחרש שוטה וקטן, שמא יקלקלו בשחיטתן;

וכולן ששחטו ואחרים רואים אותן - שחיטתן כשרה."

ניתן לומר, כי הגמרא רואה במקרה של חש"ו מבנה של לכתחילה ודיעבד. לכתחילה - חש"ו לא ישחטו, שמא יקלקלו בשחיטתן (וכאן אנו רואים, שאיננו חפצים בשחיטה מקולקלת, תהא אשר תהא הסיבה), אך בדיעבד אם שחטו ואחרים רואים אותם - שחיטתם כשרה. מבנה זה תואם למבנה שראינו בתירוצי הגמרא: לכתחילה יש לבדוק מראש שהשחיטה כשרה (ובחש"ו כמובן אין אופציה כזו, ולכן אין הם שוחטים לכתחילה), ודיעבד - אם השחיטה כשרה, היא אכן כשרה. מכיוון שהגמרא איננה מסתפקת בביאור 'הכל שוחטין ושחיטתן כשרה' אלא מבארת בכל הסבר את פירוש המשנה בכללותה, ומכיוון שהגמרא תופסת את הסימט 'כולן ששחטו' כמתייחסת גם לרישא, הרי שהגמרא מחויבת לבאר את המערכת של לכתחילה ודיעבד ברישא, כמו שהמשנה מתארת אותה בחש"ו. כלומר, כשם שבחש"ו

הפתרון של המשנה הוא 'אחרים רואים אותם', כך גם בבעיות שבגינן 'שחיטתן כשרה' מועילה העובדה שאחרים רואים אותם. וממילא, אין ברירה לגמרא אלא לבנות מערכת של דיעבד 'לאחר מעשה', שאיננו מוותר על הדרישה ההלכתית (שאם הוא מוותר עליה, מה תועלת או צורך יש ב'אחרים רואים אותם')?¹³.

מלבד ההשוואה המבנית, יש כאן נקודה נוספת. לאורך משניות הפרק, נראה כי הכלל הבסיסי בהלכות שחיטה הוא 'הכל שוחטין', לעולם שוחטין ובכל שוחטין'. כלומר, אין לנו דרישות הלכתיות מיוחדות בשחיטה, מלבד דרישה אחת: שהשחיטה גופה תיעשה כמו שצריך¹⁴. וממילא, אם אכן זהו הקו המנחה את המשניות, לא תיתכן מציאות אמיתית של לכתחילה ודיעבד בשחיטה: אין שום דרישה הלכתית חיצונית לשחיטה, אפילו לא לכתחילה, מלבד עצם מעשה השחיטה - שעליו כמובן לא ניתן לוותר גם בדיעבד. היות ובדיני שחיטה עצמם, אין 'מרחב פעולה' המאפשר ליצור לכתחילה ודיעבד, מעמידים מבנה אחר של לכתחילה ודיעבד, לא בגוף השחיטה אלא בדיעה, החיצונית לשחיטה. גם כאשר מתייחסת המשנה למערכות המקיפות את השחיטה עדיין נשאת היא בהבנה שהדיעבד איננו מוותר על הדרישה ההלכתית אלא מימושה למפרע: לכתחילה חוששים שחש"ו יקלקלו בשחיטתן - חשש אשר בגינו נאסור שחיטתם לכתחילה, אך בדיעבד מתירים את השחיטה אם נבדקה השחיטה לאחר מעשה. לאחר שמבנה זה מופיע לגבי חש"ו, מאמצים אותו האמוראים גם לגבי פירוש הבבא 'הכל שוחטין ושחיטתן כשרה'. נראה כאילו הגמרא 'מיישרת קו' בכל הסבריה, כך שהמושגים לכתחילה ודיעבד תמיד יתפרשו כפי שהם מתפרשים באופן בסיסי בדיני שחיטה.

ברם, אם נתבונן בכל ההסברים שבגמרא, נראה כי במהלך הסוגיה הדברים מקבלים פן נוסף. שיטות

¹³ במקרה היסודי, של חש"ו, באמת אין פתרון אחר מאשר 'אחרים רואים אותם' על מנת להתיר את השחיטה, מפני שאין שום אומדנא דמוכח שהשחיטה היתה כשרה. אך במקרים האחרים שבגמרא, כפי שהצגנו, אפשר היה להתיר את השחיטה ע"י ויתור על הבדיקות, אך אם היינו עושים כן לא היה מובן מדוע יש צורך ב'אחרים רואים אותם' כדי לפתור את הבעיה. למשל: אם היינו מתירים שחיטת כותי בדיעבד בלא בדיקתו כלל, לא היה שום צורך ב'אחרים רואים אותם' על מנת להתיר את שחיטתו.

¹⁴ יוצא דופן יחידי לכך הוא דין הגוי, ששחיטתו נבילה ומטמאה במשא, ולא מפני שלא נשחט כראוי אלא מפני שגוי אינו כשיר לשחיטה.

¹² מובן, כי באשר לנקודה הראשונה באים התוספות לכלל פתרון, על ידי מציאת חשש פסול בשחיטה. לעומת זאת, באשר לנקודה השנייה התוספות רק מעלים את הבעיה, על ידי טענותיהם כי מעיקר הדין יש לתלמוד את הכלים לבנות מערכת לכתחילה ודיעבד 'נורמלית'. מובן הוא, שאם אכן היה עושה כן התלמוד, לא היינו נזקקים לפתרון הבעיה הראשונה [כלומר: אם בדיעבד נכשיר שחיטת כותי, למשל, בלא בדיקה כלל - הנה השיקול הלכתחילאי עולה מיניה וביה - הצורך בוודאות כשרות השחיטה].

האמוראים השונות מוצגות בסוגיה על פי סדר. הן מסודרות על פי סוג הבעייתיות של השחיטה - החל מבעיות החיצוניות למעשה השחיטה וכלה בבעיות אימננטיות לשחיטה עצמה. הבעיה הראשונה, של רבה בר עולא, אינה קשורה כלל להלכות שחיטת חולין (שבהן אין כלל לכתחילה ודיעבד) אלא להלכות טומאת קדשים; בעיית אביי ורבא בעניין כותי איננה קשורה לשחיטה עצמה, אלא להשגחה עליה (הן מצד נאמנותו של הכותי, הן מצד 'מירתת' וכדומה); בעיית רב אשי במומר קשורה לבדיקת סכין השחיטה עצמו, ובעיית רבינא הינה בהגדרת השוחט גופא. כפי שאמרנו, רבה בר עולא, אביי ורבא (המעמידים במשנה בעיות חיצוניות להלכות שחיטה) יכלו להציג מערכת לכתחילה ודיעבד קלאסית, אך הגמרא מציגה אצלם דיעבד 'לאחר מעשה', כי בהתעסקות בענייני שחיטה איננו רוצים להגדיר דין שאינו קביל לכתחילה אך קביל דיעבד¹⁵. שונה מאלו הוא דינו של רבינא מפני שרבינא משנה את התפיסה ההלכתית של גדרי שחיטה. בניגוד לדעות קודמיו, המעמידים את המשנה במקרי-קיצון בעייתיים כטמא, כותי ומומר, הרי שרבינא מצמצם את מקרי המשנה מ'הכל' ל'הכל מומחין'. ובין אם עיקר החשיבות היא ה'מומחיות' התאורטית או ה'מוחזקות' המעשית, הרי שישנה כאן דרישה מן השוחט להיות 'בעל מקצוע'. והרי לנו דרישה הלכתית בגוף מעשה השחיטה, שאיננה הביצוע המעשי של השחיטה. והנה, על אף שהגמרא מציגה את רבינא באותו מבנה של לכתחילה ודיעבד 'מדומים' שבהם הציגה את שיטות קודמיו, הרי שלגופו של עניין היה רבינא יכול לטעון לכתחילה ודיעבד 'קלאסיים' בתוך הלכות שחיטה גופא: דרישה הלכתית ל'דיפלומה' של השוחט, ויותר על דרישה זו אם כבר נשחטה הבהמה כראוי. ומכאן, ממילא, אנו מגיעים לאותה תמיהה שתמהו התוספות (ד"ה דליתיה) על דברי רבינא, שהבאנו לעיל.

ד. ערוכה בכל ושמורה

¹⁵ אינני מתייחס כאן לרב אשי, המתעסק בבדיקת הסכין עצמה, ולשיטתו לכאורה אכן אין אפשרות להכשיר שחיטה - גם לא דיעבד - ללא ודאות באשר לביצוע הפעולה בשלמות [כמובן יש לדון ביחס בין דינו של רב אשי בבדיקת סכין ובין דינם של אביי ורבא בכותי, אם החשש בשניהם הוא חוסר ידיעה על איכות השחיטה או שישנו חילוק ביניהם. ועל כל פנים בדינו של הכותי מכשירים התוספות להלכה גם בלא אכילת כזית.

לפני שנתקדם, נסכם בקצרה מה ראינו עד כה: הגמרא בוחרת להציג את הבעייתיות במשנה ואת הפתרונות לבעייתיות זו על ידי המושגים של לכתחילה ודיעבד. ברם, השימוש במושגים אלו במהלך הסוגיה איננו השימוש הקלאסי בהם. ראינו כי משמעות המושגים כאן היא 'בדיקה בהתחלה ובדיקה למפרע', כאשר לא מבואר מדוע צריך דווקא בדיקה בהתחלה, ומדוע לא ניתן לוותר על הבדיקה למפרע. תוספות הציעו לנו מדוע עדיף לבדוק 'לכתחילה': חשש שיאכל בשר טרף. מאידך, תוספות הצביעו על כך שמצד הדין, היה אפשר לבנות לכתחילה ודיעבד קלאסי: דרישה הלכתית לכתחילה ויותר עליה בדיעבד. תהינו מדוע הגמרא איננה נוקטת כך, והצענו שמבנה הגמרא לקוח מן המבנה של חרש שוטה וקטן שבמשנה, ומתוך הבנה כי 'כולן ששחטו ואחרים רואים אותם' מתייחס גם לרישא של המשנה. ביארנו עוד, כי מבנה זה יסודו בהבנת המערכת ההלכתית של הלכות שחיטה, שכן אין בהלכות שחיטה דרישות אימננטיות לשחיטה שניתן לוותר עליהן בדיעבד. יוצא דופן בכך הוא רבינא, שמצריך כי השוחט יהיה 'מומחה' באופן מסוים, וממילא יכל לטעון לכתחילה ודיעבד קלאסיים גם בדיני השחיטה גופא. רצוני כעת, להציג נקודה אחרונה זו באופן אחר.

כל דעות האמוראים, כפי שהם מיוצגים בסוגיה, נדחקים בפירוש המשנה על פי מושגי הלכתחילה ודיעבד. ברם, כל אחד מהם (מלבד רבינא, אליו נתייחס בהמשך) מתייחס לביטוי 'הכל שוחטין' כמייצג מקרה-קיצון: טמא, כותי, מומר. רש"י שם לב לנקודה זו, ולאורך תחילת הסוגיה מדגיש כי הסוגיה עונה גם על השאלה 'הכל לאתויי מאי'. בדיבור הראשון במשנה רש"י מאריך בכך:

"הכל שוחטין - כל היכא דתני 'הכל' כולהו מייתי להו בשמעתא קמייתא דערכין, ומפרש 'הכל' - לאתויי מאי, והכל שוחטין דמתניתין, פליגי בה אמוראי בגמרא: למר לאתויי טמא בחולין, ולמר לאתויי כותי או מומר".

רש"י טוען, כי במהלך הגמרא האמוראים השונים באים לענות על השאלה 'הכל לאתויי מאי'; אם כי ניתן לומר שדבריו הם 'לאו דווקא'¹⁶, הרי שהחת"ס מבאר דברי רש"י כפשוטם, ויותר מכך:

"ופירש"י כל הכל מייתי לי' בפ"ק דערכין וכו'. מלשונו משמע דאמוראי דשמעתין לא

¹⁶ כן כתב במהר"ם על אתר.

באו אלא לתרץ הכל לאתווי מאי מר אומר לאתווי טמא בחולין ומר לאתווי כותי או מומר ולא באו ליישב לשון לכתחלה ודיעבד. וסתמא דתלמודא דאיהו רב אשי איהו קשי' לי' הכל שוחטין לכתחלה ושחיטתן כשרה דיעבד. ואיהו מפרק לי' ואמר הכי לרבה בר עולא דמפרש הכל לרבות טמא בחולין ומפרש לכתחלה ודיעבד כך ולאביי ורבא דמוקי בכותי יתפרש כך ואני רב אשי אומר דבמומר איירי ויתפרש כך וכל הסוגיא דברי רב אשי הם ומיושב קו' תוס' ד"ה אנא וכו' ¹⁷." ¹⁸

לפי דבריו, האמוראים השונים הבינו במשנה כי 'הכל שוחטין' משמעו הכל ממש, וכדרך הש"ס הבינו שלשון זו באה לאתווי מקרה מסוים, ופירושו איזה מקרה הוא. ואחר כך עורך הסוגיא (כלומר רב אשי לפירוש החת"ס) ביאר כיצד במקרים אלו ישנה מציאות של לכתחילה ודיעבד, וכיצד ניתן לקרוא את כללות המשנה לפי דרכם. כפי שדייקנו, יוצא דופן כאן הוא רבינא, שאיננו סובר כי 'הכל' משמעו באמת הכל, כי הרי רק מומחים שוחטים. הנה כי כן, רבינא לא יכל - כי אם בדוחק - להסביר את המשנה על הסגנון של 'הכל לאתווי מאי' ¹⁹. ולעומת זאת, הרי שנוח לו יותר להביא דבריו לפי המבנה של 'לכתחילה ודיעבד', שיש בו מקום לדרישות הלכתיות מחודשות מן השוחט והשחיטה.

על כן אפשרי להציע, שהסוגיא נערכה מדברי האמוראים השונים לא רק משום 'דקשיא ליה הכל שוחטין לכתחילה ושחיטתן כשרה דיעבד' כהצעת החת"ס, אלא כמובילה ומכוונת לקראת דברי רבינא, שיש בהם הסתכלות מחודשת על הגדרת השחיטה והשוחט. הסוגיא בנויה על המבנה של לכתחילה ודיעבד, ולא על השאלה 'הכל לאתווי מאי', כי כך ראוי ונכון להציג את דברי רבינא - הסבור כי 'הכל' איננו כולל באמת הכל, וכי למעשה השחיטה ישנה הגדרה הלכתית מסוימת, שאותה אנו דורשים 'לכתחילה'. אמנם, ישנו דוחק מסוים בדבר, מפני שאחרי הכל, גם רבינא איננו מציע אופציה שיש בה באמת 'לכתחילה ודיעבד'

השונה מקודמיו, וכפי שכבר תמהו התוספות. כלומר, עורך הסוגיא ערך גם את דברי רבינא על מנת שיתאימו למבנה הכללי שנוצר.

חיווק לכך, שהסוגיא ערוכה באופן שיקל להציג בה את דברי רבינא, ישנו בסיכום הדעות בסוגיא, בו מבארת הסוגיא מדוע חלוקות הדעות השונות. בהתייחסות לדברי רבינא שם, מבואר: "כולהו כרבינא לא אמרי, להך לישנא דאמר מומחין אין, שאין מומחין לא, רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן". ניתן היה להניח, כי האמוראים חלוקים על רבינא בדינו גופא, כלומר שאין הם סבורים שיש צורך בשוחט 'מומחה', אך הגמרא לא אמרה כך. אין האמוראים סבורים שאין צורך בשוחט מומחה, אלא שאנו סומכים על כך, שהשוחט שלפנינו - מומחה הוא. ובאמת, חידוש גדול מובלע כאן, שעל אף שרבינא כותי או מומר לשחיטה, אם נדע שאינם מומחים - הרי יהיו פסולים (לכאורה) לשחיטה לכל הדעות. הנה כי כן, הגמרא מכניסה את חידושו של רבינא באשר לצורך בשוחט מוגדר, גם לשאר האמוראים בסוגיא, אלא שחלוקים אם יש לבדוק זאת או לא ²⁰. מכאן נראה שהסוגיא 'חותרת' להבאת דברי רבינא כמסכמים את האפשרויות השונות במשנה, ובמובן מה גם מהפכים את יסודותיה: מהבנה כי 'הכל שוחטין' משמעו ממש, ללא הגדרה מחייבת, ואדרבה - לאתווי גם מקרים מפוקפקים, מובא רבינא ומבאר כי ישנה דרישה הלכתית ברורה מהשוחט - הצורך ב'מומחיות' - ויוצר מהפך בתפיסת עולם השחיטה בכלל.

²⁰ באשר לפער בין רבינא ובין שאר הדעות להלכה, נתרבו הדעות בפוסקים. עיין בזה בתוס' כאן (ג, ד"ה רוב), ובטור ב"י יו"ד סי' א', הדעות השונות שהובאו שם. וראה בחת"ס (ג, ד"ה רוב) הדין בדעות הפוסקים וביחסם להעמדת המשנה. וראה פרשנותו של הרמב"ם בפיהמ"ש ובהלכות (הל' שחיטה, פ"ד, ה"ג-ז), ובנושאי כליו. הצד השווה שבכולן, שבאופנים מסוימים נוצרה דרישה הלכתית להגדרת השוחט, אשר במצבים כאלו ואחרים נותר עליה בדיעבד.

¹⁷ עיין בתוס' זה (ב: ב) שביאר מטעם אחר שרב אשי ערך הסוגיא.

¹⁸ חת"ס מהדו"ק ב. ד"ה ופירש"י

¹⁹ ואם כי הגמרא מביאה דבריו כאילו הוא מרבה מקרה נוסף - 'מוחזקים אף על פי שאין מומחין', מצד עיקר הענין אין כאן 'הכל לאתווי'. ומתורץ ממילא קושיית האחרונים מדוע לא הביא רש"י הנ"ל אוקימתא דתרי לישני דרבינא.

פולמוס נסתר בברייתות

(ב.ב. - ב.ב.)

אלישב רבינוביץ'

"הכל שוחטין לכתחלה, ושחיטתן כשרה דיעבד?"

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: וכל הכל לכתחלה הוא?

אלא מעתה, הכל ממירין אחד האנשים ואחד הנשים, ה"נ דלכתחלה הוא? והא כתיב: (ויקרא כז), לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב! התם כדקתני טעמא, לא שהאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים.

אלא הכל מעריכין ונערכין נודרין ונידרין, הכי נמי דלכתחלה? והא כתיב: (דברים כג, כג) וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא, וכתיב: (קהלת ה, ד) טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם, ותניא: טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר, דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר: טוב מזה ומזה נודר ומשלם; ואפי' רבי יהודה לא קאמר אלא באומר הרי זו, אבל אמר הרי עלי לא!

וכל הכל לאו לכתחלה הוא? אלא הכל חייבים בסוכה, הכל חייבין בציצית, הכי נמי דלאו לכתחלה? חייבין לא קאמינא.

אלא מעתה, הכל סומכין אחד האנשים ואחד הנשים, הכי נמי דלאו לכתחלה? והא כתיב: (ויקרא א, ד) וסמך ידו... ונרצה!"

(חולין דף ב. - ב.ב.)

לכאורה, הגמרא משתמשת בכל מיני ברייתות אקראיות להוכיח האם לשון 'הכל' משמשת כלשון שמשמעותה 'לכתחילה', אך בבדיקה שגרתית בפרוייקט השו"ת¹ נגלה שיש עוד המון ברייתות שאפשר היה להביא בתור הוכחות לשימוש המלה 'הכל' בשפה העברית. טענתי היא שהברייתות

¹ רשימה של ברייתות כאלו מופיעה במרוכז בפתחת מסכת ערכין (ב.).

המופיעות בסוגיא נבחרו בקפידה ומשמשים כפולמוס נסתר בנוגע ליסודות של שחיטת חולין. נעיין בברייתות המובאות ונסה לגלות מדוע בחרו מסדרי הגמרא לצטט דווקא מברייתות אלו: נתחיל ממחלוקת ר' מאיר ור' יהודה לגבי נדרים ונדבות:

"תניא: טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר, דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר: טוב מזה ומזה נודר ומשלם"²

לכאורה, ר' יהודה ור' מאיר חולקים ברמת החשש לכך שהנודר לא ישלם³. ואמנם, הגמרא מעירה שאף ר"י מודה שאין לומר 'הרי עלי' אלא דווקא 'הרי זו'. כאשר נודבים מנדבים ואומרים 'הרי זו' יורד החשש מאי תשלום הנדר שכן אין לאדם אחריות על הבאת הנדר במקרה של איבוד הבהמה⁴. במקור, המחלוקת נמצאת בתוספתא חולין ושם מובא פתרון אחר של ר"י לבעיית החשש מאי תשלום הנדר:

"ר' מאיר אומר: 'טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם' - טוב מזה ומזה שלא תדור כל עקר. ר' יהודה אומר: 'טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם' - טוב מזה ומזה מביא כבשתו לעזרה וסומך עליה ושוחט"

(כתב יד וינה פרק ב' הלכה יז')

אפשר לסכם ולומר שלרבי יהודה יש שני פתרונות, זה למעלה מזה, לבעיית החשש שאדם יפשע ולא ישלם את נדרו:

א. יש לנדב (הרי זו) ולא לנדור (הרי עלי). ב. יש להביא את הקרבן סמוך לעזרה ורק אז לנדוב לנדב את הקרבן. חרף פתרונותיו של ר"י, ר"מ מתעקש שאין לנדור כלל ואפילו במצבים כגון אלה⁵.

² בירושלמי, נדרים פ"א [דף לו טור ג] ובמדרש ויקרא רבה (לז, א) מובאים הדעות בהיפוך. מלבד זאת יש להעיר, שבמקום הביטוי 'וטוב מזה ומזה' המופיע אצלנו, מופיע במדרש הביטוי 'וטוב משניהם' - ביטוי זה הוא לשון קהלת עצמו (ד, ג).

וזה לשון המדרש רבה: "ר' מאיר ור' יהודה; ר' מאיר אומר: 'טוב אשר לא תדור' וטוב הנודר ומשלם, ראה לר' מאיר שנאמר: (תהלים עז, יב) 'נדרו ושלמו לה' אלהיכם'. ר' יהודה אומר: 'טוב אשר לא תדור' וטוב משניהם מי שאינו נודר כל עיקר אלא מביא כבשתו לעזרה ומקדישה ושוחטה."

³ ראה לדוגמא פרש"י: "... שאינו נודר כל עיקר" - שהרגיל בנדרים בא לידי לא יחל דברו.

⁴ משנה מגילה א, ו; קינים, א, א

⁵ כל הדיון הנ"ל מובא במפורש בנדרים י. ומובא בתוס' חולין ב., בדיון התוס' על סברתו של ר"י נדון בהמשך.

נראה שיש כאן מחלוקת עקרונית ולא רק חשש לאי תשלום הנדר.

נתבונן במושג 'נדבה': לאחר שאדם הפריש את מעשר בהמתו, נתן את בכורו לכהן, הפריש חטאות ואשמות לפי מצב עבירותיו והשלים את כל חובותיו, נשארו בידו עכשיו בהמות חולין שהוא יכול לעשות איתם מה שהוא רוצה, באפשרותו לשחוט ולאכול אותן או לחלופין לנדב אותן לעולה למזבח או להביא אותם לשלמים ולאוכלן בקדושה. כאן נכנסים ר"י ור"מ לתמונה - מחלוקתם היא בהתייחסות לבהמות החולין שלך - לשחוט או לנדב. לפי ר"מ על אדם לאכול את בהמותיו כחולין ולא לנדב אותם לגבוה. ר"מ רואה בערבוב בין עולם החולין לעולם הקדשים בעיה. לעומתו, ר"י משבח את מי שמצליח להתגבר על החששות ולהביא לבסוף את בהמותיו למקדש ולאכלן שם בתורת נדר ונדבה - "טוב מזה ומזה מביא כבשתו לעזרה וסומך עליה ושוחט".

דבר מעניין נוסף שאי אפשר שלא לתת עליו את הדעת הוא העובדה שמחלוקתם מופיעה בתוספתא של מסכת חולין (ולא בשום מקור תנאי אחר) - יש כאן מחלוקת הקשורה ליחס לשחיטת החולין ולא עיסוק בדיני נדרים ונדבות!

מחלוקת ר"מ ור"י שלטענתנו היא המחלוקת היסודית ביותר בשחיטה, שורשה בפרשנות הפסוקים בפרשת ראה (דברים יד) שם נאסרו לישראל בהמות והותר להם בשר תאוה, והיחס של פסוקים אלו לפרשת שחטי חוץ שבספר ויקרא (פרק י"ז).

התוספות בפתחת המסכת (ב: ד"ה אבל) שואל:

"וא"ת לרבי מאיר דאין טוב שיהא נודב ומשלם כל עיקר... היאך אכלו ישראל שלמים במדבר?"

תוס' מחזיר אותנו לפרשת אחרי מות שם צווינו לשחוט בהמות אך ורק בתורת קדשים - "פתח אהל מועד". שאלתו על ר"מ היא איך התאפשרה שחיטה שלא בכלל קרבן חובה (חטאת ואשם) כל שהיא, אם ישנה בעיה לנדב ולנדור בהמות למקדש?

נעיין בתשובת התוספות:

"וי"ל כיון שנאסרו בענין אחר בבשר הווי כאילו צוה להם המקום לאכול על ידי שלמים".

לדעת התוספות ר"מ מודה שכאשר אין אפשרות אחרת לאכול בשר מותר לנדב בהמות, וממילא אפשר ללמוד שכאשר מגיעים לארץ וניתנת

האפשרות לשחוט בשר מחוץ לתחומי המשכן, חל "איסור" לנדב קרבנות. רעיון מעין זה, הרואה בעיה בהמשך נידוב בהמות למשכן אפשר למצוא גם בדברי רבי נתן (יבמות קט):

"רבי נתן אומר: הנודר - כאילו בנה במה, והמקיימו - כאילו הקריב עליה קרבן".

אפשר לטעון שלדעת ר' נתן השחיטה שהותרה היא כעין תחליף לבמות שנאסרו באותה פרשה עצמה והמשך 'נידוב' בהמות לקודש כמוהו כהקטרה בבמות.

נשוב עתה לתחילת הסוגיה, ונתבונן במושג **תמורה**. תמורה היא הנסיון לערבב בין חולין לקודשים: לאדם יש בהמה קדושה אצלו בבית והוא, במקום להתעסק איתה ולהניח לשאר בהמותיו, מנסה להחליף ולהמיר בין בהמות החולין לבהמות הקדושות⁶ ובכך הוא מרחיב את עולם הקודשים. האמירה לגבי תמורה היא מאד חזקה וחד משמעית: הרחבה של עולם הקודש לחול (התוצאה) או הנסיון לערבב ביניהם (כוונת הממיר) אסורה וגוררת אחריה מלקות ארבעים! לדעתי, יש כאן פולמוס נסתר של הגמרא כנגד הנסיון להרחיב את עולם הקדשים - אדם המנסה להרחיב את עולם הקדשים לתוך עולם החולין או המנסה לטשטש את ההבדלים ביניהם, חוטא הוא וחיוב מלקות!

גם כאשר מוצגת מחלוקת ר"מ ור"י, לגבי נדר ונדבה למקדש, הגמרא מצמצמת את שיטת ר"י ("ואפי' רבי יהודה לא קאמר אלא באומר הרי זו אבל אמר הרי עלי לא") וכביכול מסתירה מאתנו את מחלוקתם האמיתית בשאלת שחיטת החולין. למסקנת הדברים הלומד יוצא ברושם שנידור בהמה לקדש הוא בעיית.

לסיכום אפשר לומר שהגמרא בפתחת מסכת חולין מעלה את כל הדרכים האפשריות להפוך חולין לקודשים (תמורה, נדר ונדבה) ושוללת אותם ע"י האמירה שבמקרים אלו 'הכל לא לכתחילה'.

⁶ ניתן להבין את המציאות של תמורה בפסוקים דומים המופיעים בפרק העוסק בתמורה (ויקרא כו, לב-לג): "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש לה': לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש לא יגאל" האדם מנסה לערבב בין הדברים שחייבים להיות קודש (מעשר) לבין בהמות החול.

הכל לכתחילה הוא

בהמשך הדיון מנסה הגמרא (ב:) להביא ראיה ש'הכל' הוא דווקא לכתחילה:

"וכל הכל לאו לכתחלה הוא? אלא הכל חייבים בסוכה, הכל חייבין בציצית, הכי נמי דלאו לכתחלה? חייבין לא קאמינא.

אלא מעתה, הכל סומכין אחד האנשים ואחד הנשים, הכי נמי דלאו לכתחלה? והא כתיב: (ויקרא א, ד) 'וסמך ידו... ונרצה'!"

בתחילה מביאה הגמרא ראיות מברייטות העוסקות במצוות 'קלאסיות' כסוכה וציצית, מצוות שברור לכל שהם 'לכתחילה'. דחיית הגמרא את ראיות אלו היא בטענה: 'חייבין לא קאמינא'. כוונת הגמרא היא שאין אנו דנים על מצוות שחייבים לעשותן. שחיטה היא פעולה שבגדר רשות לאדם והדיון במצווה מעין זו הוא אחר - האם אנו מתייחסים לשחיטת רשות זו כפעולה 'לכתחילאית'?

או 'דיעבדית'? נקודה זו קשורה לדיון שמתרחש לדעתנו מתחת לפני השטח: יש כאן מחלוקת איך להתייחס לשחיטת בהמות שאין חובה להקריבן. עד שלב זה ראינו שרוח הסוגיה דוחה כל הרחבה של עולם הקדשים לתוך עולם החולין דרך נדר או תמורה. בשלב זה מעלה הגמרא לפני השטח את מצוות הסמיכה.

כהקדמה לעניין הסמיכה נחזור למחלוקת ר"מ ור"י ונביא את ציטוט דברי ר"י בשלמותם, שלדעתנו הוא המייצג את הדעה לפיה על אדם להקדיש ולנדב גם את בהמות החולין:

"ר"י אומר טוב ... טוב מזה ומזה מביא כבשתו לעזרה וסומך עליה ושחט"

נראה שעניין הסמיכה משמעותי בשיטת ר"י שלפיה עדיף להמשיך ולהביא קרבנות נדבה. ננסה להבין את הסמיכה בעיון במשנה הדנה בה (מנחות ט, ה) ובהשוואתה למשנתנו.

מנחות פ"ט מ"ח	חולין פ"א מ"א (בשינוי סדר)
הכל סומכין, חוץ מחרש שוטה וקטן	הכל שוחטין ושחיטתן כשרה חוץ מחרש שוטה וקטן שמא יקלקלו בשחיטתן וכולן ששחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשרה.
וסומא ⁷ ,	השוחט בלילה וכן הסומא ששחט שחיטתו כשרה
ועובד כוכבים	שחיטת נכרי נבלה ומטמאה במשא ⁸
והעבד והשליח והאשה וסמיכה שירי מצוה על הראש בשתי ידיים ובמקום שסומכין שוחטין ותכף לסמיכה שחיטה	

⁷ גם שחיטת קדשים בלילה פסולה: "כל היום כשר לקריאת המגילה ... לסמיכה לשחיטה" (משנה מגילה ב, ה) ועיין יומא פרק ג' משניות א'-ב'.

⁸ נראה לומר ששחיטתו כשרה מצד עצמה רק פסולה מצד מחשבתו ועיין רמב"ם פהמ"ש ובהלכות שחיטה שני הסברים שונים מדוע פסלו את שחיטתו. (בניגוד לשיטת התוספות (ג): ד"ה קסבר) והרא"ש (פ"א סימן ה') שפסלו את שחיטת הנכרי משום שאינו 'בר זביחה' עיי"ש ואכמ"ל).

”כי נפש הבשר בדם הוא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם כי הדם הוא בנפש יכפר“:

(ויקרא יז,יא)

לדעת, נימוק זה הוא נימוק לעצם האיסור על שחיטה מחוץ לגבולות המשכן. כל כולה של השחיטה הותרה רק כדי לכפר על נפשותינו בדם הבהמה או, בווריאציה אחרת, הכפרה היא על עצם העוון בהריגת הבהמה ושפיכת דמה. הסמיכה שתפקידה להיות המקשר בין הבהמה לבין בעליה נותנת את המשמעות לשחיטה והופכת אותה ללגיטימית, דבר שלא קיים בשחיטת החולין.

הסמיכה היא שמבדילה ויכולה להפוך שחיטה סתמית לשחיטה מכוונת ורצויה. ברצוני להציע שהגמרא, דרך עיסוקה במשנת הסמיכה, מראה את הבעייתיות של שחיטת חולין - שחיטה ללא סמיכה - ומעדיפה על פניה את שחיטת הקדשים.

לסיכום נאמר, שהסוגיה מעלה לפני השטח, כמעט בלי שנרגיש, יסודות חשובים העומדים ברקע של שחיטת החולין לעומת שחיטת הקדשים. בתחילת הסוגיה 'כיוון' הגמרא היה להראות את הבעיות שיש בהרחבה של עולם הקדשים, ובחלקה השני - הסוגיה שינתה כיוון ועסקה דווקא ביתרונות שיש בשחיטת קדשים.

דיון צדדי לכאורה של הגמרא בשאלת משמעות הלשון 'הכל' התגלה כדיון בשאלות העומדות ביסוד הלכות שחיטה ובמקומה של מסכת חולין כעומדת בתוך סדר קדשים.

סמיכה היא הפעולה היחידה⁹ שמבדילה בין שחיטת קדשים לשחיטת חולין. המשנה במנחות מדגישה פעמיים - לגבי מקום וזמן הסמיכה - שהסמיכה היא סעיף של השחיטה: "ובמקום שסומכין שוחטין, ותכף לסמיכה שחיטה".

מהשוואה למשנתנו נראה, לפחות מבחינה ספרותית, שכל כולה של המשנה מנוגדת למשנת הסומכין. השחיטה מותרת בכלם ואין בה מימד של דעת (ואפילו חש"ו שחיטתן כשרה כאשר רואים אותם) או של קדושה וטהרה (עכו"ם וטמא שחיטתן עוברת). לעומת זאת, דין הסמיכה דומה לשאר הלכות קדשים בכך שיש בו הגבלות רבות ולא כל אחד יכול לסמוך. על אף כל זאת, הסמיכה שייכת לבעלי הקרבן ולא מוטלת על הכהן ובכך נשארת הסמיכה, במידה מסוימת, כשייכת לעולם החולין.

”וסמך ידו על ראש העלה ונרצה לו לכפר עליו: ושחט את בן הבקר לפני יקוק והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו את הדם על המזבח סביב אשר פתח אהל מועד“

(ויקרא א, ד-ה)

מהפסוקים נראה שחלקו של בעלי הקרבן הוא הסמיכה והשחיטה, וממילא מקבלה ואילך מצוות כהונה כמו שדייקו חז"ל במדרשי ההלכה¹⁰.

דומני, שמשמעות הסמיכה היא העברת - האצלת חלק מבעלי הקרבן אל הקרבן¹¹, או על כל פנים העברת חטאי הבעלים אל הקרבן¹² לפי זה מובן מדוע המשנה מדגישה ששלוחו, אשתו או עבדו של אדם לא יכולים לעשות זאת במקומו.

בפרשת איסור שחוטי חוץ בפרשת אחרי מות מנומק הטעם לאיסור אכילת דם:

⁹ לא ידוע לי על דינים אחרים המבדילים למעשה בין שחיטת קדשים לבין שחיטת חולין מלבד כמובן המחשבות השונות שפוסלות בקדשים. כמו כן ישנו הבדל בדין סכין השחיטה: "כל הזבחים אין שוחטין אותן לכתחלה אלא בסכין מכלי שרת, ואם שחט בכל דבר **ששוחטין בו החולין** אפילו בקרומית של קנה כשרין (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פרק ד' הלכה ז').

¹⁰ ברכות לא: ובכמה מקומות

¹¹ "וצריך הסומך לסמוך בכל כחו בשתי ידיו על ראש הבהמה" (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פרק ג' הלכה יג).

¹² "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה" (ויקרא טז, כא). "וכיצד סומך... ומתודה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם, ועל העולה מתודה עון עשה ועון לא תעשה שניתק לעשה. כיצד מתודה אומר חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה לפניך וזו כפרתי" (רמב"ם שם הלכות יד- טו).

הכא עיקר (ב):

ידידיה רייכנר

בפתיחת המסכת הגמרא (ב.) מעלה קושיא על המשנה:

”הכל שוחטין - לכתחילה ושחיתתן כשרה דיעבד?!“

הנחת יסוד זו מתבארת במהלך העמוד הראשון ולאחר מכן מובאים ארבעה תירוצים שונים לבעיה זו שעל פיהם מפרשת הגמרא את המשנה כולה. התירוץ הראשון מובא בגמרא (ב:) בשם רבה בר עולא:

”אמר רבה בר עולא, הכי קתני: הכל שוחטין ואפי' טמא בחולין. טמא בחולין מאי למימרא? בחולין שנעשו על טהרת הקדש, וקסבר: חולין שנעשו על טהרת הקדש כקדש דמו, כיצד הוא עושה? מביא סכין ארוכה ושוחט בה, כדי שלא יגע בבשר ובמוקדשים לא ישחוט, שמא יגע בבשר, ואם שחט ואומר ברי לי שלא נגעתי - שחיתתו כשרה...“

רבה בר עולא למעשה מיישב את הסתירה במשנה כך: ”הכל שוחטין“ (לכתחילה) - אפילו טמא בחולין, ”שחיתתן כשרה“ (דיעבד) - טמא במוקדשין.¹

הסבר זה אמנם מיישב את הקושי במשנה גופה אך בעייתי מצד אחר - איך ייתכן שדין טמא במוקדשין ילמד ממשנתנו והרי במקומו האורגאני - מסכת זבחים פרק ג' משנה א', נאמר בפירוש:

”כל הפסולין ששחטו - שחיתתן כשרה, שהשחיטה כשרה בזרים, בנשים ובעבדים ובטמאים, ואפילו בקדשי קדשים, ובלבד שלא יהיו טמאין נוגעין בבשר לפיכך הם פוסלים במחשבה“

קושיה זו דוחה רבה בר עולא בהסבר המצריך עיון אחריו:

¹ תשובה זו עונה על השאלה ”הכל לאתויי מאי“ כפי שמבאר רש”י בד”ה הראשון על המשנה ועיין במאמרו של חגי שלזינגר בנושא.

”הכא עיקר, התם איידי דתנא שאר פסולין, תנא נמי טמא במוקדשים.“²

הקושי בתירוץ זה ברור - איך ניתן לומר שדין טמא השוחט במוקדשים מקומו האמיתי הוא במסכת חולין ואילו במסכת זבחים הוא מוזכר בדרך אגב בלבד - וכמו שאומרת בפירוש הגמרא בהמשך (ג):

”אדרבה, התם עיקר, דבקדשים קאי“?!

על מנת לדחות קושיה זו ברצוני לאשש את ההנחה של רבה בר עולא ש”הכא עיקר והתם איידי דתנא...“ בשני שלבים:

א. אם נעיין בארבעת הפרקים הראשונים של מסכת זבחים נוכל להבחין שעיקר עיסוקם הוא סביב נושא המחשבה בקרבנות השונים - אלו מחשבות פוסלות בקרבן (מחשבת שלא לשמו, חוץ לזמנו וחוץ למקומו), דינם של הקרבנות שנפסלו במחשבה (פיגול, פסול או כשר אך שלא עלה לבעלים לשם חובה), אלו חלקים בזבח יכולים להפסל במחשבה, באלו עבודות ניתן לפסול את הקרבן ע”י מחשבה וכן מי יכול לפסול את הקרבן במחשבתו.

לעומת זאת, משנה א' בפרק ג' נראית כקוטעת את רצף משניות אלו³ בכך שאינה דנה באופן ישיר במחשבה, אלא פותחת: ”כל הפסולין ששחטו - שחיתתן כשרה“ ומפרטת במי מדובר.

לאור העיון בפרקים אלו ניתן להסביר שעיקר העניין במשנה א' הוא הדין הנאמר בסופה: ”לפיכך הם פוסלים במחשבה“ - כלומר, הואיל וכל המנויים במשנה שחיתתן כשרה, בכחם לפסול את הקרבן ע”י מחשבה פסולה, כלומר שמשנה זו לא באה להשמיענו במיוחד שהשחיטה כשרה בזרים נשים וכו' - דין זה הינו צדדי במשנה שמוכרחים להביאו על מנת ללמדנו את עיקר החידוש במשנה שפסולים אלו פוסלים במחשבה.⁴

² אע”פ שהגמרא עונה גם בדרך ההפוכה ”אב”א: התם עיקר דבקדשים קאי, הכא איידי דתנא טמא בחולין, תני נמי טמא במוקדשים“ - בכל אופן ברצוני לעמוד על הלישנא הראשונה בגמרא ולנסות להסביר את ההגיון העומד מאחוריה.

³ מלבד משנה זו גם משנה א' בפרק ב' ומשנה ב' בפרק ג' אינם עוסקות בדיני מחשבה. יש מקום אולי לטעון כי משניות אלו המשקפות זו את זו (מבחינת התוכן והמבנה) נזכרו בפרקנו על מנת לבאר מיהם הכשרים לארבעת העבודות בקרבן שיכולין לפסול במחשבתן כפי ששינונו (א,ה) ”הזבח נפסל בארבעה דברים...“

⁴ טענה זו ניתנת לחזק באמצעות הלשון של הסיפא במשנה ”לפיכך הם פוסלים במחשבה“ - כלומר מהאמור לעיל אנו לומדים דין חדש לגבי מחשבה שהיא עיקר ענייננו בפרקים

להבין שהמשנה הפותחת את המסכת כוללת בתוכה גם דיני מוקדשים ואפילו לטעון שכאן הוא מקומם האמיתי^{6,7}.

כעת ניתן להבין את סברתו של רבה בר עולא - דינ טמא ששחט מוזכר בדרך עראית בלבד בזבחים ללמדנו שביכלתו לפסול את הקרבן ע"י מחשבה, ממילא אנו מבינים שמקומו האורגאני אמור להיות במסכת חולין - העוסקת בהלכות שחיטה ואפילו כשמדובר בקדשים כפי שיתבאר להלן.

ב. נאמר במשנה חולין (פרק ב' משנה א'):

"השוחט אחד בעוף ושנים בבהמה שחיטתו כשרה ורובו של אחד כמוהו רבי יהודה אומר עד שישחוט את הוורידין חצי אחד בעוף ואחד וחצי בבהמה שחיטתו פסולה רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה שחיטתו כשרה"

הגמרא (חולין כט.) עומדת על הכפילות המיותרת במשנה זו: "רובו של אחד כמוהו... רוב אחד בעוף ורוב שניים בבהמה שחיטתו כשרה" ומתמצת: "אמר רב הושעיא חדא בחולין וחדא בקדשים". בהמשך, הגמרא מביאה עוד חמשה אמוראים התומכים בתירוץ זה של ר' אושעיא ומוכיחים זאת כל אחד בדרכו שלו.

כלומר ניתן לראות שדין "רוב סימנים" בשחיטת קדשים מוזכר בפני עצמו במסכת חולין ואינו מופיע שוב במקום אחר. גם רבה בר עולא מפרש כך את משנתנו ולמעשה איננו עונה על הסתירה במשנה אלא על הכפילות במשנה⁵: "הכל שוחטין ושחיטתן כשרה - חדא (בטמא) בחולין וחדא (בטמא) במוקדשים".

וכמו שהגמרא יכולה להסביר כך את המשנה בפרק ב' כיון שדיני השחיטה מקורם במסכת זו אפילו בנוגע לקדשים, כך מרשה לעצמו רבה בר עולא

אלו. כיוצא בזה אנו מוצאים בהמשך מסכת זבחים (פרק ד' משנה א'):

"בית שמאי אומרים: כל הנתנין על מזבח החיצון שאם נתנן מתנה אחת - כפר, ובחטאת שתי מתנות. ובית הלל אומרים: אף חטאת שנתנה מתנה אחת כפר. לפיכך אם נתן את הראשונה כתיקנה ואת השנייה חוץ לזמנה - כפר. נתן את הראשונה חוץ לזמנה ואת השנייה חוץ למקומה - פיגול וחיבין עליו כרת"

כלומר מחלוקת ב"ש וב"ה באה רק להקדים את הסיפא של המשנה "לפיכך" (אולי משום כך נאמר בדעת ב"ש "שאם נתנן" ולא "אם נתנן" כראוי להיות) וכן אנו מוצאים בעוד מקומות בש"ס (לדוגמא כלאיים דה; ב"ב א, א; עיי"ש).

⁵ זאת אומרת שהוא מבין את הביטוי "הכל שוחטין" = דיעבד, כפי שהוכח בגמרא "איכא הכל לכתחילה ואיכא הכל דיעבד" ועונה לרב אשי על שאלתו "תרת דיעבד למה ליי". ניתן לעיין בספר 'דור רביעי' המבאר שכל התירושים בסוגיה עונים גם להבנה ש'הכל' = דיעבד, למעט תירוץ של רבינא ואכמ"ל.

⁶ וכך כותב החת"ס [מהדר"ק] על הסוגיא שם (כט.): "הי בחולין והי בקדשים... נ"ל דנפקא מיניה לאוקימתא דמתני' ריש מכילתין הכל שוחטין דאוקמתא היותר מרווח היא אוקמתא דרבה בר עולא. אלא דלעיל ג' ע"ב מסיק להך לישנא דהכא עיקר אדרבא התם עיקר דבקדשים קאי. וחולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמי ע"ש. והשתא אי מצינו דריש פרקי' דהשוחט בקדשים עסק ובא ש"מ דאורחי' דתנא לאשמעינן הכא מילי דשחיטת קדשים עיקור וקמה גם נצבה אוקמתת רבה בר עולא מיהו גם הכא מסקינן דסיפא בקדשים ולא רישא".
⁷ נסיים בראיה נוספת - על דרך הקבלה - ששחיטה היא עניין 'חולינאי' עד כדי כך שעדיף שכהנים לא ישחטו לכתחילה: "ושחט את בן הבקר" ושחט אחרא ולא כהנא דכהנא אסיר ליה בדינא בגין דלא יפגים ההוא אתר דאחיד ביה" (זוהר נשא קכא.).

סוגיית מומר וגזירת

כותים (ג:-ו.)

חגי שלזינגר

א. מומר - בעיה נקודתית או עקרונית

סוגייתנו עוסקת בשתי מימרות בעניין שחיטת מומר, של רבא ושל רב ענן. לפני שניגש לסוגיה עצמה, נראה מהו הרקע ההלכתי איתו הגמרא ניגשת לנושא.

מעיון בפשט המשניות נראה כי שאלת השוחט היא שאלה עניינית, כלומר: אנו צריכים שהשוחט ישחט כראוי, ותו לא. ככלל, אנו אומרים כי 'הכל שוחטין, לעולם שוחטין ובכל שוחטין', ובעיות יוצרו רק כאשר השחיטה עצמה לא נעשתה כראוי. לכלל זה ישנו יוצא דופן אחד בולט, והוא דינו של הגוי: 'שחיטת נכרי נבילה, ומטמאה במשא', באופן פשוט לא מפני שאינו יודע לשחוט כראוי אלא מפני שאינו שייך לדבר הזה כלל. אולם, זוהי ההגדרה ההלכתית היחידה בעניין כשרות השחיטה, וכל שאר הדינים המופיעים בפרק מתייחסים לביצוע הפראקטי של השחיטה⁸.

לגבי מומר לא מציינו התייחסות מפורשת במשנה, אך נשנה דינו בתוספתא:

'הכל כשרין לשחוט, אפילו כותי אפילו ערל ואפילו ישראל משומד'.

(כתב יד וינה, פרק א' הלכה א')

דין זה עולה בקנה אחד עם הקו הכללי של המשניות, אותו הצגנו.

נתבונן כעת במימרא של רבא, ובהסבר הגמרא לטעם דינו.

הגמרא (ד.) מביאה את דברי רבא:

"גופא, אמר רבא: ישראל מומר אוכל נבילות לתיאבון, בודק סכין ונותן לו, ומותר לאכול משחיטתו".

רבא מתייחס למקרה ספציפי של אדם שאינו מקפיד על שמירת כשרות ממניעים רווחיים ('לתיאבון'). במבט ראשוני יש תימה בכך שרבא מכנה אדם כזה כ'מומר', וניגע בכך להלן. ובאשר לעצם הדין, יש להבין עם אילו סוגי בעיות מתמודד רבא. כאשר רבא מתיר לנו, מחד, את שחיטתו, ומצריך, מאידך, שנבדוק את סכינו, נראה כי הוא בוחן את מציאותו של המומר לתיאבון בכלים ריאליים. כלומר, כאשר אנו רואים 'מומר לתיאבון' עולות לנו בעיות של שחיטה פסולה, חוסר אמינות וכן הלאה, ולכן ייתכן שנפסול את שחיטתו; ומחדש רבא, שכאשר אנו נבדוק את הסכין ונדע כי היא כשרה, ניתן לסמוך על המומר לתיאבון שישחט כראוי. חידושו של רבא הוא כיצד להתמודד עם המציאות, כשם שבעיותיו של רבא ביחס לשוחטים מפוקפקים הן בעיות מציאותיות. במובן זה, דינו של רבא ממשיך את הקו של המשניות ביחס להלכות שחיטה.

הגמרא מבארת את דינו של רבא:

"מאי טעמא? כיון דאיכא התירא ואיסורא, לא שביק התירא ואכיל איסורא.

אי הכי, כי לא בדק נמי! מיטרח לא טרח".

בדברים אלו הגמרא מבארת את היחס בין חלקיו השונים של הדין: ככלל, מומר לתיאבון "לא שביק היתרא ואכיל איסורא", אם הוא יכול, ולכן שחיטתו מן הסתם בכשרות; מאידך, "מיטרח לא טרח" ולכן אנו צריכים לבדוק בשבילו את הסכין. הסבר זה גם הוא פועל במישור של ניתוח המציאות: 'מומר לתיאבון' פועל בדרכים מסוימות, ואנו נפסוק הלכה כתגובה לאותם דרכים.

הגמרא מביאה שתי ראיות לרבא. הראיה הראשונה עוסקת בהלכות חמץ של עוברי עבירה, ואין ברצוני להיכנס לפרטיה. רק נעיר, כי הגמרא מבחינה שם בין שתי אופציות: אפשרות אחת היא לראות בקביעה 'לא שביק היתרא ואכיל איסורא' כעין חזקה הלכתית, שאנו סומכים עליה בהתאם לנידון. הגמרא פוסלת אפשרות זו, ומבינה כי הקביעה הזו פירושה שאנו סבורים כי זו היא המציאות באופן ודאי. יש בכך חיזוק לאמור, שהדיון סביב דברי רבא דן בשאלה מהי המציאות של 'מומר לתיאבון', ומהו הפתרון ההלכתי של מציאות זו.

⁸ אין כאן מקום להאריך בעיון במשניות הפרק, אך המעיין יראה שהשחיטות השונות המובאות במשנה מקבלות (במפורש או מתוך ההקשר) הסבר מציאותי המבאר מדוע נשחטה או לא נשחטה הבהמה כראוי. על רקע זה, דינו של הגוי בולט כיוצא דופן, וגם הניסוח הקיצוני 'נבילה ומטמאה במשא' מדגיש זאת.

הראיה השניה לדברי רבא מקורה בתוספתא שהבאנו לעיל (בשינוי לשון), וזו לשון ההוכחה (ד):

"לימא מסייע ליה: הכל שוחטין, ואפילו כותי ואפילו ערל ואפילו ישראל מומר;

האי ערל היכי דמי?

אילימא מתו אחיו מחמת מילה, האי ישראל מעליא הוא!

אלא פשיטא מומר לערלות,

וקא סבר: מומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה כולה;

אימא סיפא: ואפילו ישראל מומר, האי מומר היכי דמי?

אי מומר לדבר אחר, היינו מומר לערלות!

אלא לאו מומר לאותו דבר, וכדרבא."

הגמרא מזהה את הערל שבתוספתא עם 'מומר לערלות', ושואלת, אם כן, מהי המשמעות של 'ישראל מומר' שבסיפא, הכשר לשחיטה; ומבארת שהכוונה למומר לאותו דבר, כלומר לאכילת נבלות, לגביו יש הוה-אמינא חזקה יותר שנפסול את שחיטתו, מפני שהוא מועד בנושא זה עצמו.

ברצף המהלך, מופיעה הערה שלכאורה אין לה מקום. כאשר הגמרא מסבירה כי 'ערל' משמעו 'מומר לערלות', היא מוסיפה: 'וקא סבר מומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה כולה'. ואינו מובן, מה צורך יש לבאר - במהלך ההוכחה - את הסברא בכך שמומר לערלות כשר לשחיטה. זאת ועוד, הסברא עצמה לא מובנת: מהיכי תיתי ש'מומר לכל התורה כולה' גופו (ותהא משמעות ביטוי זה אשר תהא) פסול לשחיטה?

נראה כי בהכנסת הביטוי 'מומר לכל התורה כולה' לסוגיה, הגמרא מכניסה פרמטר חדש לדיון על כשרות השוחט. עד כה התייחסנו לבעיות ענייניות בשחיטה, אך כאן יש התייחסות הגדרתית-הלכתית. כאשר אנו דנים ב'מומר לערלות', ומתלבטים האם הוא 'מומר לכל התורה כולה', בעצם אנו מניחים כי אותו מומר לכל התורה ודאי פסול לשחיטה. אמנם, ניתן להבין כי הפסול הזה דומה לכל הפסולים עד כה - מומר לכל התורה מן הסתם אינו שוחט כראוי (ואין טעם לייחס לו את ההבחנה 'לא שביק היתרא ואכיל איסורא'); אך הניסוח 'הוי כ...' מורה כי מדובר בהבחנה הלכתית ולא מציאותית. ומשמעה של ההגדרה היא, שאדם המוגדר מומר לכל התורה כולה פסול לשחיטה מעצם היותו מומר, בדומה לפסול הגוי בשחיטה.

הגדרה זו היא מחודשת, הן ביחס לקו הכללי של המשניות, והן ביחס לסוגיה עצמה. ובייחוד הוא עומד בחידוש מול פשט הברייטא, הקובעת כי 'ישראל מומר' כשר לשחיטה. באופן אחר ניתן לטעון, כי עצם העמדת המקרה של רבא כמומר, היא זאת שפותחת פתח לשינוי הפרשנות בתוספתא. התוספתא מניחה, כאמור, כי מומר כשר לשחיטה; ואילו הגמרא סבורה כי מומר לכל התורה כולה פסול לשחיטה. כדי להעמיד את התוספתא, מבארת הגמרא כי יש מקרי ביניים של מומרות חלקית, שהבעיות בה הן אכן ענייניות, וניתן לפתור אותן באופן נקודתי.

הסוגיה ממשיכה במימרת רב ענן בשם שמואל (ד):

"ישראל מומר לעבודת כוכבים מותר לאכול משחיטתו."

גם קביעתו של רב ענן נראית לכאורה עניינית: אמנם האדם שלפנינו עובד עבודה זרה, אך אין בכך כדי לפסולו משחיטה, אם נניח ששחיטתו בוצעה כראוי. ממה בא להוציא רב ענן? גם כאן ישנן שתי אפשרויות. אפשר, שהוא בא להוציא מטענה עניינית - מומר לע"ז מן הסתם אינו שוחט כראוי, הוא 'שביק היתרא ואכיל איסורא', וכדומה. אפשרות שניה היא, שהוא מוציא מידי הרעיון ההלכתי, שיטען כי עובד עבודה זרה נחשב לעניין הלכות שחיטה כגוי, ואינו ראוי הלכתית לשחוט; ובלשונה של הגמרא - הוי כמומר לכל התורה כולה. כאשר הגמרא דנה בדברי רב ענן, היא אכן מציגה את דברי רב ענן כ'לא הוי כמומר לכל התורה כולה', ואת הדעה שכנגד כ'הוי כמומר לכל התורה כולה'. גם בסוף הסוגיה (ה), מוצגת הדיעה שכנגד רב ענן במישור ההלכתי עקרוני:

"לעולם אימר לך: מומר לעבודת כוכבים לא, דאמר מר: חמורה עבודת כוכבים, שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה."

נסכם את העולה מפשט הסוגיה עד כה: הסוגיה פותחת במימרא של רבא, שביסודה מתמודדת עם השוחט באופן מציאותי. אלא שבמהלך הסוגיה ישנו מעבר לדיון עקרוני בשאלת המומר, כפסול הלכתי. מימרתו של רב ענן גם היא מתפרשת באופן שנע על הציר העקרוני: האם עובד עבודה זרה מוגדר כמומר לכל התורה או לא.

כמובן, ניתן לומר כי אין שום מעבר במהלך הסוגיה, ולהסביר את כל הביטויים שבגמרא כביטויים ענייניים. כך עושה רש"י במהלך הסוגיה

- בכל מקום שישנו פסול, מבאר רש"י כי הפסול הוא ענייני. ונביא מספר דוגמאות:

א. בעניין מומר להכעיס:

"דכל מי שאינו עושה להכעיס, ואיכא התירא קמיה - לא שביק התירא ואכיל איסורא" (ד).
ד"ה תניא).

כלומר, הבעיה במומר להכעיס הוא שאינני יכול לסמוך על ההנחה 'לא שביק התירא ואכיל איסורא'.

ב. לגבי מומר לערלות, שאליו מושווה לראשונה הביטוי 'מומר לכל התורה כולה', מבאר רש"י (ד):

"לא הוי מומר לכל התורה כולה" - **ושחית שפיר**.

הבעיה במומר לכהת"כ הוא, שאינו שוחט כראוי.

ג. בעניין מומר לעבודה זרה, כשהגמרא דנה בראיית רב ענן מיהושפט, שאכל מזבחי אחאב, מבארת הגמרא כי יהושפט ואחאב נהגו זה בזה כסנהדרין היושבים בגורן. ומבאר רש"י (ה). ד"ה בגורן):

"כי גורן היו יושבים בחיבה ובריעות ובאגודה א' כסנהדרין שאין חושדין זה את זה".

שוב אנו רואים כי הבעיה במומר לע"ז היא, שאנו חושדין בו שאינו שוחט שפיר, ולא בעיה עקרונית.

ניתן לדייק בכמה מקומות שלא כשיטת רש"י. אנו כבר דייקנו לעיל מהלשון 'הוי כ...' ומהגדרת 'מומר' כסטטוס הלכתי, שיש לנטות להבנה כי אכן הסוגיה עושה טרנספורמציה מדיון ענייני לדיון הלכתי. על דיוקים כגון אלו תמיד ניתן לחלוק; ברצוני להביא שתי ראיות שלא כשיטת רש"י מרצף הסוגיה עצמה:

א. בדיון על דברי רב ענן, הגמרא (ד) מציעה כי יהושפט שתה מין אחאב, אך לא אכל מזבחיו:

"ודלמא משתא אשתי, מיכל לא אכל !

מאי שנא שתייה, דאמרינן: מומר לעבודת כוכבים לא הוי מומר לכל התורה כולה,

אכילה נמי מומר לעבודת כוכבים לא הוי מומר לכל התורה כולה.

הכי השתא, שתיה **סתם יינן** הוא, ועדיין לא נאסר יינן של עובדי כוכבים,

אבל אכילה, אימא לך: מומר לעבודת כוכבים הוי מומר לכל התורה כולה !"

היוצא מהסוגיה הוא, שאם אנו אומרים שמומר לע"ז הוי כמומר לכל התורה, ממילא חלה עליו גזירת 'סתם יינן'. בניגוד לאיסור יין נסך, הקשור אימננטית לעבודה זרה, איסור סתם יינן, באופן פשוט, איננו קשור לכך. רש"י מפנה אותנו לגזרת "ח דבר", במסכת שבת, שם מובא כי 'גזרו... על יינן משום בנותיהן', כהרחקה מן הגוים כדי שלא יבואו להתחתן בהם. לפי זה, הגדרת אדם כמומר לכל התורה כולה, מתייגת אותו לא רק כאדם שאיננו שוחט כראוי, אלא כאדם שאנו מעוניינים שלא להתחתן עמו. וכך מדייק בחידושי הר"ן מכאן, נגד שיטת רש"י בסוגיה:

"...יש לומר שאין סתם יינן אסור משום חשש

שמא נתנסך... אלא משום בנותיהן הוא שנאסר, הילכך אי מומר לע"ז הוי מומר לכל התורה כולה, **כיון דככותי גמור הוא - בכלל גזרתן הוא** אף על פי שאין בבנותיו איסור חתנות מן התורה, אבל אי לא הוי מומר לכל התורה כולה שרי יינן".⁹

ב. בסוף הסוגיה, הגמרא דוחה את דברי רב ענן מהשוואת דיני שחיטה לדיני קרבנות. אנו בוחנים את המומר לעבודה זרה ביחס לשאלה האם נקבל ממנו קרבן - האם הוא נחשב 'מכס' או לא. לפי שיטת רש"י, להשוואה זו אין לכאורה מקום, שכן השאלה העניינית - האם ניתן לסמוך על שחיטתו - אינה נוגעת בשאלה העקרונית - מהו מעמדו ההלכתי של המומר לגבי הבאת קרבנות.

ב. מומר מסוגים שונים ומה ביניהם

לשאלה האם לקרוא את הסוגיה כפשוטה או כשיטת רש"י, ישנה נפקא מינה להלכה: מה יהא דינו של המומר לכל התורה כולה (או של מומר להכעיס) כאשר ישראל עומד על גביו. לכאורה לשיטת רש"י, היות והבעיה היא עניינית, ברגע שתהיה השגחה על השחיטה היא תוכשר. וכך פוסק ריא"ז¹⁰:

"ישראל המומר לכל התורה כולה **אינו כעובד כוכבים** לפי שזה מצווה הוא על כל המצוות כישראל גמור, אלא שהוא פושע; לפיכך **אם היה כשר עומד על גבו וראוהו ששחט יפה בהכשר שחיטתו כשרה**".

⁹ חידושי הר"ן ד: ד"ה מאי שנא

¹⁰ בשלטי גבורים אות א', דף א. ברי"ף

לעומתו, מי שיקראו את הסוגיה כפי שהצענו, יפסקו שגם במקרה כזה השחיטה פסולה, כשם שלא יועיל 'ישראל עומד על גביו' בגוי. וכך היא שיטת ר"י¹¹, שהביאה הרא"ש¹²:

"ועברייך להכעיס, פרי' כיון דאינו חושש לזבוח הוי כעובד כוכבים דאינו בר זביחה ואסור לאכול משחיטתו אפילו בדק לו סכין ואפילו ישראל עומד על גביו. וכן מסתבר".

גם כאשר אנו מתייחסים למקרה של מומר כמקרה עקרוני, ניתן להתייחס אליו בכמה אופנים. בסוגיה עצמה ישנם מספר מושגים 'שליילים': מומר לכל התורה כולה, מומר לדבר אחד, מומר לעבודה זרה; וברש"י מצאנו 'מומר להכעיס', כנגד המומר לתיאבון של הגמרא. ככל הנראה, המומר להכעיס נכנס מדברי הגמרא על מומר לערלות, שמתפרש כפשוטו על ידי רש"י: 'מבעט במצווה זו'. הגמרא טוענת כלפיו שהוא 'לא הוי כמומר לכל התורה כולה'. לגבי מומר אוכל נבלות להכעיס, טען רש"י כי יש בו בעיה עניינית - לא ניתן להחיל עליו את הכלל 'לא שביק היתרא ואכיל איסורא'; ולפי ר"י שהובא לעיל ישנה בעיה עקרונית, הוא 'אינו בר זביחה'. גם לפי ר"י, יש לדון מה היחס בין מומר לכל התורה כולה, ובין מומר להכעיס. המושג 'מומר לכל התורה כולה' מתייחס לאדם שבאופן מעשי איננו מקיים מצוות כלל, ואין מניעו משמעותיים לנו כלל. כאשר נאמר, כי מומר לעבודה זרה הוא מומר לכל התורה כולה, אין זה משנה אם הוא עובד ע"ז להכעיס או לתיאבון, אם בכלל יש אפשרות כזו, כי בפועל עובד עבודה זרה 'כופר בכל התורה כולה' - אדם כזה הוציא עצמו מכלל יהדות. ברם, כאשר אנו עוסקים במומר לנבלות, אנו מחלקים בין מניעיו השונים. אם הוא מומר לתיאבון, הבעיה שלנו עמו היא עניינית בלבד, האם שחיטתו כשרה או לא, האם 'שביק היתרא' או לא. אך אם הוא מומר להכעיס, טוען ר"י כי הוא פסול כיון שאינו 'בר זביחה'. מהי משמעות טענתו של ר"י? האם ר"י מבין כי כל 'מומר להכעיס', ואפילו במצווה אחת, מוציא עצמו מידי יהדות, כמו מומר לכל התורה כולה? אם כך הוא, יהיה כל מומר להכעיס במצווה אחת פסול לשחיטה; אך ייתכן ור"י טוען, וכך קצת מדויק בלשון, שאדם אשר 'אינו חושש לזבוח', ומוציא עצמו מכלל שחיטה, הרי שלגבי מצווה ספציפית זו הוא אינו 'בר זביחה'. ואם כך הוא, הרי יש לנו שני

סוגים של מומרים: אדם המוציא עצמו מכלל יהדות - מומר לכל התורה כולה - ובכלל זה מומר לע"ז ולחלל שבתות בפרהסיא; ואדם שאינו חושש לזבוח, ולפי דינו המחודש של ר"י - פסול לשחוט מפני שאינו 'בר זביחה'.

פסקו של השו"ע בעניין מומר להכעיס, מעורר דיון:

"מומר להכעיס, אפילו לדבר אחד... דינו

כעובד כוכבים"¹³

על פניו נראה, כי השו"ע הבין את דברי ר"י ככלליים על כל המומרים להכעיס. וכן פירש דברי ה"ט¹⁴:

"מומר להכעיס - פירוש אפילו נמצאת סכיני יפה, דמועד נבל בידים הוא, רש"י; והרא"ש פירש הטעם כיון שאינו חושש לזבוח לא קרינן ביה זבחת ואכלת..."

ה"ט"ז מציין למחלוקת רש"י ור"י באשר לבעיית המומר להכעיס, האם הבעיה היא עקרונית או עניינית; אלא שאינו מחלק בין מומר לשחיטה, ובין מומר לדבר אחר. חולק עליו בזה הפרמ"ג שם:

"עיינן ט"ז, ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים בכאן, דמה עניין פרש"י דסובר פירוש "זבחת" - 'מי שמצווה', או פירוש הרא"ש - 'מי שמאמין', והם איירי במומר להכעיס לשחיטה, וסוברים כן: להכעיס לא הוי מומר לכל התורה"

כלומר, מחלוקת הרא"ש ורש"י היא דווקא במומר להכעיס לשחיטה, שבזה מחדש הרא"ש שפירוש הפסוק 'זבחת' כולל 'להאמין' בשחיטה; אבל כולם סבורים שמומר להכעיס במצווה אחרת, לא נחשב כמומר לכל התורה כולה, ואינו מוציא עצמו מידי יהדות. אם כן, מהי סברת השולחן ערוך עצמו שכתב שדינו כעכו"ם? מבאר הפרמ"ג שם:

"והשו"ע סובר להכעיס בשאר עבירות נמי הוי מומר לכל התורה, והוא מהר"מ פרק ד' מהלכות שחיטה"

שיטת השו"ע, נובעת מכך שהוא סבור שמומר להכעיס הוי מומר לכל התורה כולה. כלומר, מי שעובר עבירה 'להכעיס', אפילו אינה קשורה לשחיטה, בזה הוא מוציא עצמו מכלל יהדות, ופסול לשחיטה כגוי. טענת הפרמ"ג היא כי דין זה

¹³ יור"ד סי' ב סע' ה
¹⁴ שם ס"ק ח'

¹¹ המובאת בתוס' ג: ד"ה קסבר
¹² פרק א' סימן ז'

נובע מהרמב"ם. שיטת הרמב"ם בסוגייתנו קשה, ואינני רוצה לדון בה לפרטיה; אך באמת נראה מהרמב"ם שיש סוג מסוים של 'להכעיס' שגם בעבירה אחת אדם מוציא עצמו מכלל יהדות: זהו 'להכעיס' שהוא סממן של מינות. וכך בפיהמ"ש כאן:

"ואמרו הכל שוחטין, ואפילו ישראל משומד, ויש לכך תנאים... ושלא יהיה מין... והם בני אדם אשר טמטמה הסכלות את שכלם... ויוודע שהאדם מן הכת הזו כגון שנראה מתבטל ממצוה מן המצוות מתוך זלזול בלי ששיג באותו המעשה הנאה".

לגבי שיטת הרמב"ם ככלל, אינני רוצה להאריך, מפני שדבריו בהלכות שחיטה (פרק ד', הלכות יד'-טו') קשים הם, ומתפרשים על פי שיטתו בענייני מומרים בכמה דינים שונים, ואכ"מ.

ג. גזרת כותים

כמו בעניין מומר, גם לגבי שחיטת כותי ניתן לדון האם יש בה בעיה מחמת עצמה או רק בעיות נקודתיות. כבר ראינו בתוספתא, ש'הכל כשרין לשחוט, אפילו כותי', וכן אביי ורבא בסוגיית הפתיחה של המסכת ביארו את 'הכל שוחטין' שבמשנה לאתווי שחיטת כותי, ורק מפני שאנו חוששים לנאמנותו אנו צריכים לוודא שהשחיטה גופא התבצעה בכשרות (על ידי 'עומד על גביו' או 'יוצא ונכנס'). כהמשך טבעי לכך קובעת הגמרא (ג):

"תנו רבנן שחיטת כותי מותרת, במה דברים אמורים כשישראל עומד על גביו וכו'".

- שחיטת הכותי קבילה כעקרון, רק שיש לוודא את כשרותה¹⁵.

המהפך בגישת הגמרא לכותי מתרחש לאחר סוגיית מומר שעסקנו בה לעיל. המעבר כאן איננו רק בין גישות שונות, אלא מתואר כמהלך היסטורי:

"א"ר חנן א"ר יעקב בר אידי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא: ר"ג ובית דינו נמנו על

¹⁵ אמנם, בסוף סוגיית כותי הראשונה (ד.) ישנו דיון בשאלת הכותים לגבי 'אחזוק' מול 'כתיבא', וניתן להעלות שם את האופציה לפסול שחיטתם על בסיס יותר עקרוני, כגון הגדרתם כאינם שייכים למצווה שאינה כתובה בתורה. ויש לעיין שם היטב, ועל כל פנים פשט הסוגיות עד כאן מורה כי אין פסילה עקרונית של הכותי.

שחיטת כותי ואסרוה. א"ל רבי זירא לרבי יעקב בר אידי: שמא לא שמע רבי אלא בשאין ישראל עומד על גביו? א"ל: דמי האי מרבנן כדלא גמירי אינשי שמעתא, בשאין ישראל עומד על גביו למימרא בעי?"

מהו החידוש של רבן גמליאל ובית דינו? לכאורה, הם אוסרים את שחיטתו איסור גורף, וכוונת הגזירה היא הוצאת הכותים מדיני שחיטה באופן עקרוני. ברם, רבי זירא מציע כי אולי הגזרה חלה רק במקרה של 'אין ישראל עומד על גביו'. לכאורה, תמיהתו של ר' יעקב בר אידי פשוטה היא, ואין כל מקום לדברי ר' זירא - הן ברור שכאשר אין ישראל עומד על גביו, השחיטה תהיה פסולה, כפי שכבר למדנו בסוגיות הקודמות. ואף על פי כן, הגמרא דנה בהצעתו באופן רציני - האם קיבל ר' זירא את תשובת רב הונא, או לא. אם כן, יש להבין את דברי ר' זירא.

נראה כי ר' זירא סבר, שגזרת רבן גמליאל לא יוצאת נגד הנחות היסוד שלנו לגבי כותי: עד כה התמודדנו עם הכותי באופן נקודתי - השגחנו על מעשיו, אך לא פסלנו אותו עקרונית. גם רבן גמליאל מקבל הנחה זו, אלא שהוא גוזר במישור הזה, ומחמיר את ההשגחה (כתוצאה משינוי המציאות וכדומה). בכיוון זה אפשר להציע מספר הצעות: ר"ג מצריך 'עומד על גביו' דווקא, כאביי, ולא מסתפק ב'יוצא ונכנס' של רבא; ר"ג לא מכשיר בטעימת כזית בשר, מפני שאינם מקפידים יותר על השחיטה¹⁶, וכיוצא. על הצעות אלו עונה ר' יעקב: ודאי שגזרת ר"ג הינה עקרונית, ולא נקודתית - אנו מגדירים מחדש את מעמדו של הכותי.

הגמרא מסיקה כי ר' זירא קיבל את תשובת ר' יעקב, ומספרת לנו מהו טעם הגזירה (ו):

"ומ"ט גזרו בהו רבנן? כי הא דר"ש בן אלעזר שדריה ר"מ לאתווי חמרא מבי כותאי, אשכחיה ההוא סבא, א"ל: ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה (משלי כ"ג), הלך ר"ש בן אלעזר וספר דברים לפני ר"מ, וגזר עליהן. מאי טעמא? אמר רב נחמן בר יצחק: דמות יונה מצאו להן בראש הר גריזים שהיו עובדין אותה, ור"מ לטעמיה, דחייש למיעוטא, וגזר רובא אטו מיעוטא, ורבן גמליאל ובית דינו נמי כר"מ סבירא להו"

¹⁶ כן הוא בר"ן. ועיין היטב בראש יוסף על אתר הדן בשיטות אלו.

מעניין, כי הגזירה שגזר רבי מאיר היא דווקא לאסור יינם, ולא לאסור שחיטתם. עיקרה של הגזירה נובע מכך שהכותים הפכו להיות עובדי עבודה זרה, ולדבר זה ישנו קשר הדוק ליינם; אך מהי ההשפעה של היותם עובדי עבודה זרה, על דיני השחיטה? כאן אנו נחזור לסוגיה הקודמת, ונאמר כי ישנו כאן מצב של 'מומר לעבודה זרה', ושחיטתו פסולה - ואפילו ישראל עומד על גביו. והנה לפי זה ברור כי מומר לעבודה זרה או לכל התורה כולה נתפס כבעיה עקרונית, ולא רק כחשש שאינו שוחט כראוי, ונדחית מכאן לכאורה סברת ריא"ז שהבאנו לעיל, המכשיר שחיטת מומר לכל התורה כולה, בישראל עומד על גביו¹⁷. המעניין הוא, כי גם רש"י כאן¹⁸ פירש את הבעיה של הכותים בהיותם מומרים לעבודה זרה, ואם כן מסתבר שגם רש"י מקבל את הפסול של מומר לעבודה זרה כפסול עקרוני הפוסלו גם כשעומדים על גביו, אף על פי שבסוגיית מומר עצמה רש"י הציג בעיות כאלו כבעיות נקודתיות של נאמנות על השחיטה עצמה¹⁹.

על כל פנים, גם בכותי אנו רואים כי מדין נקודתי הבוחר את השחיטה עצמה, הגמרא אוסרת שחיטת כותי לחלוטין מנקודת מבט עקרונית הרואה בכותי אדם שאינו ראוי לשחוט לכשעצמו. ומוכן, אפוא, מה שתמהו רבים מדוע מחולק הדיון על כותי לשתי סוגיות שונות, שמסקנותיהן שונות (הראשונה מתירה שחיטתו והשנייה אוסרת), כאשר סוגיית מומר מפרידה ביניהם. הביאור לכך הוא, שרק לאחר ההגדרות שהגדירה הגמרא בסוגיית מומר, ולפיהן ישנן מגבלות עקרוניות בשאלת השוחט הראוי לשחוט, ולא 'הכל שוחטין' - יכלה הגמרא להעמיד גם בכותי איסור עקרוני - המבוסס, אגב, על המונח 'מומר' גופו.

¹⁷ וכן דוחה אותה מטעם זה הראש יוסף כאן.

¹⁸ ו. ד"ה מצאו להן

¹⁹ אין כאן המקום לתרץ את שיטת ריא"ז ורש"י, רק נעיר שאפשר לנסות לחלק בין סוגים שונים של מומרים כמומר לע"ז, לכהת"כ ולהכעיס, כפי שכבר ראינו שניתן להבחין ביניהם. מי שעסק באריכות בשאלה זו הוא ראש יוסף בספרו במהלך הסוגיות ובפרי מגדים שלו בשו"ע סי' ב'.

מומר לעכו"ם לאור הדמויות במלכים (ד:-ה.)

יחזקאל וולפסון

הגמרא בסוגיה זו משלבת באופן מובהק מקורות אגדתיים לתוך דיון הלכתי. השילוב איננו רק כהטעמת הדיון ההלכתי ע"י שילוב של דברי אגדה יפים, אלא כראיות מוצקות הבאות על מנת להכריע את ההלכה.

במקרה כזה שומה עלינו להבין ביתר שאת, מה מוסיפים דברי האגדה לדיון ההלכתי.

בדברים הבאים נסביר, כיצד דברי האגדה המובאים בסוגיה, משרתים ומבהירים את המתח הפנימי של הסוגיה.

הסוגיה עוסקת בשאלה האם מומר לעכו"ם פסול לשחיטה או לא¹. הניסיון הראשון של הגמרא הוא להביא ראיה, מכך שיהושפט אכל מזבחים של אחאב, והניסיון השני הוא מכך שאלהו אכל מזבחי אחאב.

עוד לפני הדיון בהוכחות עצמן, נדגיש כי בולט לעין שדמויות אלו מייצגות את המאבק הכללי והיחס הראוי, לישראלים עובדי עכו"ם.

אחאב מסמל את היהודי העובד ע"ז:

"ויעש אחאב בן עמרי הרע בעיני ה' מכל אשר לפניו...וילך ויעבוד את הבעל וישתחו לו"

(מלכים א טז, ל-לא).

אליהו מסמל את הקנאי, שנלחם באחאב, ואף נוטה ליאוש מהמאבק, עד כדי כך שה' שוב ושוב מחזיר אותו לאחאב ולעם ישראל. דוגמא לכך ניתן לראות בדיון בין ה' לאלהו:

"ויבא שם אל המערה וילן שם והנה דבר יקוק אליו ויאמר לו מה לך פה אליהו:

ויאמר קנא קנאתי ליקוק אלהי צבאות כי עזבו בריתך בני ישראל את מזבחתך הרסו ואת נביאיך הרגו בחרב ואותר אני לבדי ויבקשו את נפשי לקחתה:

ויאמר צא ועמדת בהר לפני יקוק והנה יקוק עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני יקוק לא ברוח יקוק ואחר הרוח רעש לא ברעש יקוק:

ואחר הרעש אש לא באש יקוק ואחר האש קול דממה דקה:"

(שם יט, י - יב)

שני פרקים לאחר מכן, ה' מראה לו שאכן צדק: "הראית כי נכנע אחאב מלפני..."

(שם כא, כט)

יהושפט לעומת זאת, הוא הדמות העושה הישר בעיני ה', ועם זאת הולכת ומתחברת עם אחאב למלחמה.

אם כן יש כאן שתי דמויות ההולכות בדרך הפוכה להתמודדות עם עובדי ע"ז ועם אחאב. ישנה הדמות הממלכתית של יהושפט, שאיננו מתבדל מאחאב, וישנה הדמות הקנאית של אליהו, שנלחם עם אחאב בשם ה' עד כדי יאוש, כך שה' צריך להחזירו בכוח.

הגמרא מוכיחה מכך שיהושפט אכל מזבחי אחאב, שמותר לאכול משחיטת מומר לע"ז. הוכחה זו מבוססת על ההנחה, שיהושפט הקפיד על קלה כבחמורה וכן כל נתיניו, ומכך שיהושפט "לא היה מפליג נפשיה מיניה". כלומר, ברור שיהושפט היה צדיק, וברור שיהושפט נהג עם אחאב בדרך של חיבה ואחדות. נראה, שעובדות אלו אינן עובדות מוצקות שאי אפשר להתוכח איתן, אלא שהגמרא רוצה להראות לנו, שניתן ללמוד מיהושפט את הדרך להתייחס לעובדי עכו"ם באופן שלא מתפלג מהם, ושאיסור אכילה משחיטת עכו"ם עצמו יוצר פילוג גדול. נכון, שבגמרא הטעם שהשחיטה כשרה אינו משום האחדות, אלא שברור לגמרא שזאת המציאות, מתוך ההנחה שיהושפט דקדק בהלכה.

ההוכחה השניה, שאלהו אכל מהבשר של אחאב, בנויה על אמרתו האגדתית של רב יהודה אמר רב, שהאוכל שהעורבים הביאו לאלהו, היה ממטבחו של אחאב. מה פשר אמרה זו?

נראה, שרב הבין את המתח בין ה' לאלהו ביחס לאחאב, כפי שהוסבר לעיל. רב חידד מתח זה באמירתו שכאשר אליהו יצא להתבודד בנחל

¹ בדיון כאן אני מניח שעובד עכו"ם פסול לא מפני חשש שאי אפשר לסמוך עליו, אלא מפני שהוא יצא מכלל ישראל, כפי שנפסק בשו"ע י"ד ב', וכפי שנראה לי, שמוכח מהפסול ביין נסך ובקורבנות, שאין כאן קשר לחששות ואין כאן המקום להאריך, ועיין במאמרו של חגי שלזינגר 'סוגית מומר וגזירת כותים' המובאת בקובץ זה.

כזיב, ה' "החזיר" אותו לאחאב, בכך שנתן לו אוכל ממטבח המלך.

על פי תשובת הגמרא אצלנו, המתח מתחדד עוד יותר. ה' מאכיל את אליהו נבלות, ובכך אומר לו: 'אין אתה יכול להיות צדיק מתבודד'. אם אתה מתבודד, ואחאב עובד עכו"ם ואוכל נבלות, גם אתה תאכל נבלות.²

ולענין הדיון שלנו, נראה שיש כאן אמירה שאומרת - נכון שאליהו קנאי לה', ועל פי דרך זו אסור לאכול משחיטת מומר לעכו"ם. אבל לניתוק זה יש מחיר, עד כדי כך שה' האכיל דוקא את אליהו שהיה קנאי קיצוני, את הנבלות הללו.

מהוכחות אלו נראה כי דעת הגמרא היא שיש מקום להתיר שחיטת מומר לעכו"ם. אולם במסקנת הסוגיה מוכיחים ממדרש ההלכה בקורבנות, שמומר לעכו"ם הוא מומר לכל התורה כולה, ולכן ברור לגמרא, שאי אפשר לאכול שחיטת מומר לעכו"ם.

אומנם יש לשים לב, שודאי שפשט הבריתא לגבי שחיטה, הוא שמותר לאכול משחיטת מומר (וברור, שסתם מומר הוא אחד שממיר את דתו), ובכל זאת הגמרא דוחה פשט זה, ומעמידה את הברייתא במומר אוכל נבלות³, ולדיון של חששות בשחיטה⁴. במקום להעמיד את הבריתא כפשוטה, ולהסביר שיש הבדל בין קבלת קורבנות מומר לבין שחיטה כך: מכיוון שקורבנות הינם סמל של עבודת ה', והמומר בגד בה', ולכן היא פסולה. ואילו שחיטה היא ענין של חולין, וסוף סוף ישראל, אע"פ שחטא - ישראל הוא.

הסבר זה, שאסור לאכול משחיטת מומר, עומד גם בניגוד להוכחה מיהושפט שאכל מזבחי אחאב.

אם כן נשאלת השאלה, מדוע הגמרא העדיפה את הפשט של מדרש ההלכה, שמומר לעכו"ם הוא כמומר לכל התורה כולה לעניין קורבנות ומשום

² ניתן להוסיף ולהסביר את השיטה "שמתעקשת" שלא עורבים כפשוטם אלא אנשים הביאו את הבשר לאליהו, בכך שהם מבינים שלא יכול להיות שה' שלח את אליהו להתבודדות מוחלטת ולניתוק מהעם עד כדי שה' יעשה לו ניסים ולא יביא לו את האוכל דרך אנשים כאשר מגמתו של ה' כל הזמן היא לקרב את אליהו לעם כפי שמיד אומר לו שם ללכת לאלמנה ושהיא תכלכלך.

³ בגמרא יוצא שמעמידים את הברייתא במומר לנבלות וכדרכא או שמסבירים את מומר כמומר לעכו"ם. אולי הגמרא הביאה את רבא על מנת להכשיר את הקרקע להוצאת הבריתא מפשוטה ולהעמדתה כרבא.

⁴ וכך אוסרת למעשה שחיטת מומר.

כך לפוסלו גם לשחיטה. ניתן להסביר אולי, שזה היה היחס הראוי בזמן חז"ל למומרים לע"ז.

לסיכום ניתן לראות כיצד הדיון האגדתי עזר לנו להבין, שהשאלה כאן היא לא רק שאלה הלכתית, אלא שאלה על היחס הראוי והנכון למומרים באופן כללי, דור דור ודורשיו ודור דור וחכמיו.

שיטת הרמב"ם במומר

(ה.)

הרב שוקי מאירסון

רבים נתקשו בשיטת הרמב"ם ביחס לשחיטת מומר. וכך היא לשון הרמב"ם בהלכות שחיטה פרק ד':

הלכה יד

ישראל מומר לעבירה מן העבירות שהיה מומחה הרי זה שוחט לכתחלה וצריך ישראל כשר לבדוק את הסכין ואח"כ יתננה למומר זה לשחוט בה מפני שחזקתו שאינו טורח לבדוק, ואם היה מומר לעבודה זרה או מחלל שבת בפרהסיא או אפיקורוס והוא הכופר בתורה ובמשה רבינו כמו שביארנו בהלכות תשובה הרי הוא כעכו"ם ושחיטתו נבלה.

הלכה טו

מי שהוא פסול לעדות בעבירה מן העבירות של תורה הרי זה שוחט בינו לבין עצמו אם היה מומחה, שאינו מניח דבר מותר ואוכל דבר איסור שזו חזקה היא על כל ישראל ואפילו הרשעים מהן.

השאלות הראשוניות שעולות מקריאת הרמב"ם, הינן: מהו המומר שעליו הוא מדבר בהלכה יד? האם הוא לתיאבון או להכעיס? ואם הוא לתיאבון, מה היחס בינו לבין המופיע בהלכה טו?

על מנת להשיב לשאלות אלו נבחן את המושג 'מומר' בשיטת הרמב"ם. המקור שנראה לענ"ד מכריע להבנת 'מומר', נמצא בהלכות מעשה הקרבנות. ההלכה שפוסק הרמב"ם ביחס להקרבנות קרבן על ידי מומר, נובעת גם היא מסוגיתנו בחולין, ועל כן לפני בחינת דברי הרמב"ם נבחן את הסוגיא. (חולין ה):

מיתבי: "מכם - ולא כולכם, להוציא את המומר, מכם - בכס חלקתי ולא באומות, מן הבהמה - להביא בני אדם שדומים לבהמה, מכאן אמרו: מקבלין קרבנות ממושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה, חוץ מן המומר ומנסך את היין ומחלל שבתות בפרהסיא."

הא גופא קשיא, אמרת: מכם - ולא כולכם, להוציא את המומר, והדר תני: מקבלין קרבנות ממושעי ישראל! הא לא קשיא: רישא מומר לכל התורה כולה, מציעתא מומר לדבר אחד.

אימא סיפא: חוץ מן המומר ומנסך את היין ומחלל שבת בפרהסיא, האי מומר היכי דמי? אי מומר לכל התורה כולה, היינו רישא! ואי מומר לדבר אחד, קשיא מציעתא! אלא לאו הכי קאמר: חוץ מן המומר לנסך את היין ולחלל שבתות בפרהסיא.

אלמא מומר לעבודת כוכבים הוה מומר לכל התורה כולה, ותיובתא דרב ענן! תיובתא.

והא מהכא נפקא מהתם נפקא? "מעם הארץ - פרט למומר; ר"ש בן יוסי אומר משום ר"ש: אשר לא תעשינה בשגגה ואשם - השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו, אינו שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו" ואמרינן, מאי בינייהו? ואמר רב המנונא: מומר לאכול חלב והביא קרבן על הדם. . .

הברייתא הראשונה המובאת כאן מתפרשת על ידי הגמרא כדלהלן: ישנם שלושה מיני מומרים שהם בעצם שניים. ישנו מומר לכל התורה כולה, וישנם מושעי ישראל שהם הינם "מומר לדבר אחד", וישנם מומרים לחלל שבת או לע"ז, שהם כמומר לכל התורה כולה.

על ברייתא זו שואלת הגמרא "והא מהכא נפקא מהתם נפקא", ומביאה ברייתא נוספת. הברייתא השנייה הינה מחלוקת בין ת"ק לבין ר"ש בן יוסי, מניין שאין מקבלים קרבן ממומר. הגמרא יוצרת חלוקה בין שיטותיהם ביחס למומר לאכול חלב האם מביא קרבן על הדם. בפשטות נראה מהגמרא שלת"ק אינו מביא קרבן על הדם ולר"ש בן יוסי מביא קרבן על הדם מפני ששב מידיעתו ביחס לדם.

מהגמרא עולה ובוקעת שאלה בסיסית ביותר. הברייתא שהובאה בתור כפילות לברייתא הקודמת, נותרת למסקנה כחלוקת על הברייתא הראשונה מכיוון שלברייתא א' מושעי ישראל שעושים כל מיני עבירות מביאים קרבן על מנת שיחזרו בתשובה, ולברייתא ב', לת"ק אדם שמומר לאכול חלב לא יכול להביא קרבן כלל, ולר"ש בן יוסי יכול להביא קרבן על הדם אך אינו יכול להביא קרבן על חלב. וכך מקשה התוספות בד"ה מעם הארץ:

תימה דמאי קאמר הא מהכא נפקא מהתם נפקא הא אדרבה הך פליגא דאפילו מומר לדבר אחד קאמר ת"ק דאין מקבלין דהא מוקמינן דפליגי באוכל חלב והפריש קרבן על הדם ודוחק לומר דפריך מדר"ש.

התוס' עונה לשאלה זו בדרכו שלו.

נראה שבעקבות הקושי שבין הברייתות, הרמב"ם יוצר את מערכת המושגים שלו:

ישראל שהוא מומר לע"ז או מחלל שבת בפרהסיא אין מקבלין ממנו קרבן כלל, אפילו העולה שמקבלין אותה מן הנכרים אין מקבלין אותה מן המומר הזה שנאמר אדם כי יקריב מכם מפי השמועה למדו מכם ולא כולכם להוציא את המומר,

אבל אם היה מומר לשאר עבירות מקבלין ממנו כל הקרבנות כדי שיחזור בתשובה,

היה מומר לעבירה והוא מפורסם וידוע לעשותה והורגל בה בין להכעיס בין לתיאבון אין מקבלין ממנו קרבן לאותה עבירה, כיצד כגון שהיה רגיל לאכול חלב בין להכעיס בין לתיאבון ושגג ואכל חלב והביא חטאת אין מקבלין אותה ממנו.

[הלכות מעשה הקרבנות פרק ג' הלכה ד']

הרמב"ם מחלק בין שלושה טיפוסים:

א. מומר לע"ז או מחלל שבת בפרהסיא, שעליו נאמר "מכם ולא כולכם" - ציטוט מברייתא א' ביחס למומר לכל התורה כולה.

ב. מומר לשאר עבירות שלגביו מצטט הרמב"ם שמקבלין ממנו כל הקרבנות - "כדי שיחזור בתשובה" - ברייתא א' לגבי פושעי ישראל.

ג. מומר לעבירה והוא מפורסם וידוע לעשותה והורגל בה בין להכעיס בין לתיאבון. שזו הגדרה שהרמב"ם יוצר בעצמו, ולגביו פוסק הרמב"ם שאין מקבלין ממנו קרבן על אותה עבירה שרגיל בה כר"ש בן יוסי, וכן מופיע גם בהלכות שגגות ג,ז.

הרמב"ם מתייחס למומר המופיע בברייתא ב' בתור מומר מפורסם לעבירה מסויימת. וכך הוא פותר את היחס בין הברייתות - בברייתא ב' לא מדובר על מומר לדבר אחד רגיל, אלא במפורסם לעבירה

מסוימת. יש לדייק שמומר מפורסם לעבירה, הוא בין להכעיס ובין לתיאבון.

כך נפתרת סוגיית הגמרא. הגמרא שואלת, "והא מהכא נפקא מהתם נפקא", מהיכן לומדים שלא מקבלים קרבן ממומר אמיתי? אך יש כל מיני אופציות של מומר אמיתי, מומר לכהת"כ, מומר לחילול שבת או ע"ז, ומומר המפורסם לעבירה אחת שגם הוא ייחשב למומר אמיתי.

השאלה שתידון לאור העמדה זו, היא במה חמורה שבת וע"ז שנראה שהגמרא מתייחסת אליהם בחומרא, ובין מפורסם לעבירה אחרת שאף הוא מומר ואין מקבלים ממנו קרבן.

המשנה למלך בהלכות שגגות דן באריכות בשאלה זו, אחת מההצעות שלו היא, שמחלל שבת בפרהסיא פעם אחת בלבד הוא כבר נחשב מומר, אולם בעבירה אחרת צריך להיות רגיל ומפורסם בה.

(ביחס להלכות שחיטה ההבדל בין שני מומרים אלו ברור, מומר לשבת הרי הוא כגוי ושחיטתו נבילה, ומומר לעבירה שחיטתו כשירה אם בדקו את הסכין).

ועתה נתבונן ברמב"ם בהלכות תשובה.

שנים הם המומרים מישראל:

המומר לעבירה אחת והמומר לכל התורה כולה, מומר לעבירה אחת זה שהחזיק עצמו לעשות אותה עבירה בזדון והורגל ונתפרסם בה אפילו היתה מן הקלות כגון שהחזיק תמיד ללבוש שעטנו או להקיף פאה ונמצא כאלו בטלה מצוה זו מן העולם אצלו הרי זה מומר לאותו דבר והוא שיעשה להכעיס.

מומר לכל התורה כולה כגון החוזרים לדתי העובדי כוכבים בשעה שגוזרין גזרה וידבק בהם ויאמר מה בצע לי להדבק בישראל שהם שפלים ונרדפים טוב לי שאדבק באלו שידם תקיפה, הרי זה מומר לכל התורה כולה.

(הלכות תשובה פרק ג' הלכה ט')

הרמב"ם מונה את אותם שאין להם חלק לעולם הבא, החל מהלכה ו' הוא מסביר מיהם אלו שאין להם חלק ומונה אותם על גווניהם. במומר כותב הרמב"ם שישנם שני סוגים, מומר שהתפרסם לעבירה, ומומר לכהת"כ. הרמב"ם איננו מזכיר את הסוג השלישי של מומרים שהם בעלי עבירות או פושעי ישראל. מכאן נראה במפורש שאותו סוג של מומר איננו מומר באמת, אלא רק נקרא מומר כשם לווי. מומר אמיתי יכול להיות רק באחד משני

אחר. לגבי אותו דבר שמומר אליו, יהיה דינו כמומר, ולדבר אחר ייחשב כיהודי גמור ויכול להביא קרבן על שגגתו, בניגוד לת"ק שפוסק שמומר לאכול חלב לא מביא קרבן על הדם.

אופנים, אותם אופנים שנכתבו כאן בהלכות תשובה. אדם שהוא מומר כללי לעבירות נקרא סתם רשע, או פושע ישראל. לגבי פושעי ישראל, איננו אומרים שאין להם חלק לעולם הבא, ואנו אף מקבלים מהם קרבנות על מנת שיחזרו בתשובה, כי הם לחלוטין חלק מהמערכת שמקבלת על עצמה עול מצוות באופן כללי אך מתעלמת מחלקם.

בהשוואה שבין הלכות תשובה להלכות מעשה הקרבנות, עולה שאלה אחת. מדוע בהלכות מעשה הרמב"ם כותב שמומר לעבירה הוא בין להכעיס ובין לתיאבון, ולעומת זאת בהלכות תשובה הוא כותב לגבי אותו מומר "והוא שיעשה להכעיס"? ויש להסביר שאת המשפט הזה יש לקרוא בתוך ההקשר של הלכות תשובה, של אותם שאין להם חלק לעולם הבא. עליו כותב הרמב"ם שמומר זה המפורסם לעבירה אחת, אם הוא עושה להכעיס אין לו חלק לעולם הבא. אם איננו עושה להכעיס עדיין נקרא מומר, אך הוא לא נכלל באלו שאין להם חלק לעולם הבא.

ענה נשוב להלכות שחיטה דלעיל. יש להסביר שכאשר הרמב"ם כותב בהלכה יד' שמומר לעבירה מן העבירות, יש לבדוק לו את הסכין, כוונתו לומר המפורסם בעבירה. לאחר מכן מוסיף הרמב"ם שמי שהוא מומר לכהת"כ, הרי שחיטתו כנכרי ששחט ושחיטתו נבילה. בהלכה טו' כותב הרמב"ם לגבי פושעי ישראל שדינם הוא שאין צורך לבדוק להם את הסכין מכיוון שלא שביק היתירא ואכיל איסורא.

כך מסביר הרמב"ם את תחילת סוגיית הגמרא. ישנה המימרא של רבא שעומדת בזכות עצמה, ומתייחסת לומר אמיתי המומר לעבירה מן העבירות. לאחר מכן מופיע הרעיון של "לא שביק היתירא ואכיל איסורא", וגם רעיון זה עומד בזכות עצמו, ומתייחס לפושעי ישראל ולא למומרים. בעצם, ניתן לומר, שהרמב"ם לא מקבל את פרשנות הגמרא לרבא, אלא מנתק בין רבא לבין הפרשנות שלו, ויוצר מהסוגיא שני מושגים נפרדים.

הערה נוספת בשולי הדברים היא ביחס להלכות מעשה"ק מדוע פוסק הרמב"ם כר"ש בן יוסי בניגוד לת"ק? האם יש בסוגיא איזשהוא מניע לפסיקה שכזו?

ניתן לומר שהרמב"ם מזהה בין שיטת ר"ש בן יוסי, לבין המימרא שהגמרא נוקטת בסוגיא לעיל מינה, "מומר לדבר אחד לא הווי מומר לכהת"כ". זוהי שיטת ר"ש בן יוסי, יכול אדם להיות מומר לדבר אחד לחלוטין, אך אין זה הופך אותו לומר לדבר

נמנו על שחיטת כותי ואסרוה (ה:ו-).

אברהם ברנר

המחלוקת על שחיטת כותי

הסוגיא העוסקת בשחיטת כותי פותחת בסיפור המתאר עימות בין רבי זירא ובין רבי יעקב בר אידי בנוגע לפירוש הפסק שניתן בבית דינו של רבן גמליאל, לאחר שהללו "נמנו על שחיטת כותי ואסרוה". רבי יעקב בר אידי טוען כי תוקפו של איסור זה הוא בכל אופן בו נעשתה שחיטת הכותי, ואילו רבי זירא, לעומתו, מנסה להציע כי פסק זה האוסר שחיטת כותי, מתייחס אך ורק למציאות בה בשעת השחיטה לא היה אדם כשר מישראל משגיח על מעשיו של הכותי, מונח המכונה בגמרא 'עומד על גביו'. בתגובה לאפשרות זו אותה מעלה רבי זירא מגיב רבי יעקב בר אידי בתגובה בעלת נימה מזלזלת משהו:

"דמי האי מרבנן כדלא גמירי אינשי שמעתא. בשאין ישראל עומד על גביו, למימרא בעי?!"

דבריו של רבי בר אידי מבוססים על ההנחה כי שחיטת כותי בלא השגחת ישראל אסורה בוודאי, וכי אין שום פתח ואפילו לא סברא להיתר במצב שכזה. יש לשים לב כי הנחה זו היא ההנחה התשתית במהלכה של הסוגיא - הגמרא לא מעלה על דעתה כי רבי זירא יסתור הנחה זו, ועל כן היא בעצם מקבלת את קושיית רבי יעקב בר אידי על דברי רבי זירא.

כאן עלינו לעמוד על שתי שאלות העולות מתוך ההסתמכות הגורפת על הנחה זו. האחת היא על רבי זירא עצמו: אם אכן סברתו של רבי זירא משוללת מן היסוד, מה היתה מחשבתו בעת שהציג הוא עצמו את הדברים? הלא ודאי שתיאורים אלו בהם נקט רבי יעקב בר אידי אינם הולמים את דמותו של רבי זירא, ואם כן לא נותר לנו אלא לנסות ולברר את יחסו של רבי זירא לאותה הנחה יסוד, בעת שהציע הוא את פרשנותו לפסק בית דינו של רבן גמליאל.

השאלה השניה שעולה מתוך הגמרא, נוגעת להסתפקות הגמרא בנוגע לדעת רבי זירא עצמו. מיד לאחר תגובת רבי יעקב בר אידי מסתפקת

הגמרא בשאלה מוזרה - האם רבי זירא אכן השתכנע מדבריו הנחרצים של רבי יעקב בר אידי? שתי תמיהות עולות מתוך שאלה זו: ראשית אם אכן סברתו של רבי זירא כל כך קלושה, מדוע לא ברור הדבר כי הוא קיבל את שיטת רבי יעקב בר אידי שהשיב לו תשובה נחרצת? ושנית: מדוע בכלל טורחת הגמרא להתעמק בהודאתו של רבי זירא לרבי יעקב בר אידי? האם על דבריו תקום שיטתו של זה?!

ההתייחסות בכובד ראש לשיטת רבי זירא, למרות שלכאורה דבריו דחויים, מעידה כי שיטתו אינה פרט שולי במהלך הסוגיא. מסתבר שהיא סברה משמעותית - אולי בעלת טעם, אולי משקפת את העובדות המציאותיות, ולגופו של עניין בכל מקרה היא סברה שיש לתת עליה את הדעת. בדברינו לקמן ננסה לעמוד על מרכזיות דברי רבי זירא בתוך מהלך הסוגיא, לפענח מה גורם לתשומת הלב הרבה לה זוכה דעה זו, ומתוך כך גם להבין בצורה טובה יותר את עמדתה של הסוגיא עצמה ביחס לדיון הלכתי זה.

דעת רבי זירא על פי פרשנות הגמרא

שתי תהיות של רבי זירא בנוגע לשחיטת כותי הובאו בגמרא. האחת, שכבר הובאה לעיל, בעת מפגשו של רבי זירא עם רבי יעקב בר אידי. השניה מובאת בהמשך הגמרא, ומתוכה מוכיחה הגמרא כי רבי זירא אכן הודה לדברי רבי יעקב בר אידי. דבריו של רבי זירא מתייחסים למקרה בו שניים מגדולי הדור - רבי יוחנן ורבי אסי - נראו אוכלים משחיטת כותי. רבי זירא מבין על סמך מעשים אלו כי רבי יוחנן ורבי אסי חולקים על הפסק של בית דינו של רבן גמליאל שהובאה לעיל, ומתירים לאכול משחיטת כותי. רבי זירא מוכיח כי מעשיהם של הללו היו מכוונים, שכן:

"היכי מסתייעא מילתא למיכל איסורא? השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן!"

הגמרא מוכיחה ממקרה זה, כי ברור שרבי זירא הודה לדברי רבי יעקב בר אידי, וכי גם הוא סובר כי האיסור שנגזר על שחיטת כותי בבית דינו של רבן גמליאל הוא איסור מקיף וכולל, ואילו רבי יוחנן ורבי אסי חולקים עליו בדבר זה. ההוכחה מתבססת על הסברא כי אם רבי זירא היה נשאר בדעתו כי איסורו של רבן גמליאל הוא רק במציאות בה 'אין ישראל עומד על גביו', היה יכול לפתור את הסתפקותו בצורה פשוטה ולחלק ולומר שרבי יוחנן ורבי אסי קבעו היתר לעצמם לאכול

משחיטת כותי מכיוון שמדובר במציאות בה 'ישראל עומד על גביו', וכך היו הדעות מגיעות לעמק השווה.

הסבר מימרות רבי זירא כשלעצמן

אם אכן נניח, לאור מסקנת הגמרא, שרבי זירא מודה, בסופו של דבר, לרבי יעקב בר אידי, ששחיטת כותי אסורה לעולם, מדוע אם כן רבי זירא ביצע מעיקרא את האוקימתא לשיטת רבן גמליאל? מה הניע אותו לחלוק על הנחות היסוד של הסוגיא, ולדחוק כך את שיטת רבן גמליאל למציאות בה כמעט ואין חידוש? נראה כי אם נבודד מתוך הסוגיא את אמירותיו של רבי זירא, ונבחן אותן לגופן, נוכל לקבל תשובה לשאלה זו.

נראה, כי הדברים שעומדים בתשתית דבריו של רבי זירא הם דווקא המקרה השני המובא בגמרא, והשתלשלות הדברים היתה כך: בתחילה מעמת רבי זירא בין מעשיהם של רבי יוחנן ורבי אסי ובין דבריו של רבן גמליאל, ומסיק כי הדברים נתונים במחלוקת חכמים. רבי זירא, המצדד בפסקם של רבי יוחנן ורבי אסי ששחיטת כותי מותרת למעשה, מנסה בפגישתו עם רבי יעקב בר אידי להתאים פסק זה עם שיטתו של רבן גמליאל. ומשום שלכאורה הם סותרים זה את זה, הוא מעמיד אותה במציאות בה גם המתירים יסכימו כי היא בעייתית – 'בשאיין ישראל עומד על גביו'. מניעיו המובילים אותו לבצע אוקימתא מרחיקת לכת זו, הם דווקא ההסכמה שלו עם הפסק כי שחיטת כותי מותרת.

צידוד בהתר זה יכול לעלות גם מהברייתא המובאת בדף ג:

"תנו רבנן: שחיטת כותי מותרת. במה דברים אמורים? כשישראל עומד על גביו; אבל בא ומצאו ששחט - חותך כזית ונותן לו ואכלו, מותר לאכול משחיטתו. ואם לאו - אסור לאכול משחיטתו".

האוקימתא אותה ביצע רבי זירא בדברי רבן גמליאל, יכולה גם היא להסתדר היטב עם הרחבה של הבעייתיות המוצגת בברייתא זו. כך בעוד הברייתא מצריכה בדיקה של הפשר עצמו בידי הכותי, הרי שרבן גמליאל לא מעוניין לסמוך על היתר מעין זה, ועל כן חובה עלינו לאסור כל שחיטה של כותי שלא נעשתה בהשגחת ישראל.

הצורה בה הובאו הדברים מסתדרת היטב עם התפתחותה של ההלכה בנוגע לשחיטת כותי. שחיטת כותי היתה מותרת כאשר 'ישראל עומד על גביו' - זו היתה הדעה הרווחת בישראל, שהתבססה על הסוגיא בדף ג:, כך נהגו כל ישראל, וכך נהגו

גם רבי יוחנן ורבי אסי. שינוי שחל בהלכה זו נובע משני הסיפורים המובאים בהמשך סוגייתנו (ו):

"ומאי טעמא גזרו בהו רבנן? כי הא דרבי שמעון בן אלעזר שדריה רבי מאיר לאתויי חמרא מבי כותאי, אשכחיה ההוא סבא, אמר ליה: 'ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה', הלך רבי שמעון בן אלעזר וספר דברים לפני רבי מאיר, וגזר עליהן.

מאי טעמא? אמר רב נחמן בר יצחק: דמות יונה מצאו להן בראש הר גריזים שהיו עובדין אותה, ורבי מאיר לטעמיה, דחייש למיעוטא, וגזר רובא אטו מיעוטא, ורבן גמליאל ובית דינו נמי כרבי מאיר סבירא להו...

רבי יצחק בן יוסף שדריה רבי אבהו לאתויי חמרא מבי כותאי, אשכחיה ההוא סבא, אמר ליה: לית כאן שומרי תורה? הלך רבי יצחק וספר דברים לפני רבי אבהו, והלך רבי אבהו וספר דברים לפני רבי אמי ורבי אסי, ולא זזו משם עד שעשאו עובדי כוכבים גמורין".

פסק הלכה זה הוא פסק הלכה מאוחר כמובא בסיפורים; "לא זזו משם עד שעשאו עובדי כוכבים גמורין", והוא מתבסס על ממצאים חדשים בחקר הכותים. אולם פסק זה היה פסק קיים, אך שנוי במחלוקת שנים רבות, מימי רבן גמליאל ובית דינו. הגמרא מספרת לנו על רבי אמי ורבי אסי שפסקו כי שחיטת כותים אסורה ורק אז התקבל הדבר בתפוצות ישראל: "אינהו גזרו ולא קבלו מינייהו, אתו רבי אמי ורבי אסי גזרו וקבלו מינייהו".

קביעתו של רבן גמליאל כי שחיטת כותי אסורה בכל מצב היתה דחויה, עד לקבלתה גם אצל גדולי ישראל. רבי יוחנן מרא דאתרא דארץ ישראל לא נהג כך, העולם לא נהג כך, ובכלל היתה קיימת התנגדות רבתי לשיטה זו. גם רבי זירא הוא מן האנשים שנלחם בהתפשטותה של שיטת רבן גמליאל - בכך שהוא מנסה לסדר את שיטת רבן גמליאל עם שיטת רבי יוחנן, ובכך להמעיט מחשיבותה של אותה התקנה. רק לאחר הסיפורים שהובאו בגמרא, השתנתה דעתם של גדולי ישראל, ונתקבלה הלכה למעשה פסיקתו של רבן גמליאל. ורבי אסי, שבעצמו אכל משחיטת כותי, חזר בו ומכריע כי שחיטת כותי אסורה.

רבי זירא, אם כן, הוא אחד מן המצדדים העיקריים בהיתר שחיטת כותי. אולם הגמרא שנערכה לאחר ידיעת ההכרעה ההלכתית בנוגע לכותי, לא יכולה להשאיר את דבריו כפשוטם, כיוון שהם מסייעים דווקא להתרת שחיטת כותי. ועל כן היא הופכת את דברי רבי זירא, ומוכיחה כי רבי זירא אף הוא חזר

בו, וסובר כרבן גמליאל האוסר שחיטת כותי מכל
וכל.

כך משפיעה הגמרא ומסייעת להתפתחותה של
ההלכה המחודשת. כולם, ואפילו המתנגדים
הגדולים הם כעת תומכים המסייעים לשיטת רבן
גמליאל.

ר' פנחס בן יאיר (ז.ז-ז):

דוד מאלי ואלירן מזוז.

בעקבות שאלת הגמרא בדף ז. "מאי בהמתן של צדיקים" מובא סיפור ארוך על ר' פנחס בן יאיר. הסיפור מתחלק לשלושה סיפורים: ר' פנחס בן יאיר וגינאי נהרא, חמורו של ר' פנחס, ו"שמע רבי נפק לאפיה". דרך שלושה סיפורים אלו ניתן לבחון את דרכו הרוחנית של ר' פנחס בן יאיר.

בסיפור הראשון ר' פנחס בן יאיר הולך לקיים מצוות פדיון שבויים, כשבדרכו נתקל בנהר. כשר' פנחס רוצה לחצותו, הנהר מסרב בטענה שהוא מקיים את רצון ה' בוודאות בכך שהוא זורם, ואילו ר' פנחס ספק מקיים ספק אינו מקיים, משום שאין ודאות שיפדה את השבויים¹. לטענה זו אין ר' פנחס משיב תשובה, אלא מאיים על הנהר ומכריח אותו לחצות את מימיו. לאחר שהנהר חולק את מימיו, ר' פנחס מעביר שני אנשים נוספים על אפו ועל חמתו של הנהר².

העובדה שר' פנחס לא משיב לנהר אלא מתנהג בתקיפות דורשת הסבר. מניין לו הביטחון שזכותו להפסיק את זרימת הנהר, מדוע הוא אינו עונה לטענת הנהר, ומדוע הוא מעביר את שני האנשים יחד איתו?

בהמשך דרכו מגיע ר' פנחס לאכסניה. כשמאכילים את חמורו בשעורים, מסרב החמור לאכול עד שבעלי הבית מעשרים אותם. על כך אומר ר' פנחס - "ענייה זו הולכת לעשות רצון קונה, ואתם מאכילים אותה טבלים?" לאחר מכן הגמרא שואלת מדוע החמור סירב, והרי מותר לו לאכול דמאי, ומתרצת שבמקרה זה יש איסור בדבר משום שמלכתחילה השעורים היו מיועדות לאדם.

לאחר מכן שומע רבי שר' פנחס הגיע לעיר, יוצא לקראתו ומזמין אותו לסעודה. ר' פנחס מסכים, ורבי שמח משום שבדרך כלל אין ר' פנחס נהנה מרכושם של אחרים (כמובא בסוף העמוד). ר' פנחס מצדיק את התנהגותו הברדלנית בדרך כלל, בכך שמעטים האנשים שבנוסף על כך שיש להם

רכוש (כך שלא יפגע בהם אם יאכל אצלם), הם מוכנים לתת מרכושם לאחרים. למרות הסכמתו הוא אומר שרק כשיחזור מפדיון השבויים יאכל אצל רבי. כשחזור ר' פנחס מפדיון השבויים הוא נכנס לביתו של רבי דרך פתח לידו עומדות פרדות לבנות (מנשיכתם אין מתרפאים). מיד הוא אומר "מלאך המוות בביתו של זה ואני אסעד אצלו?" רבי מנסה לשכנעו לאכול אצלו ומתפתח דו שיח למציאת פתרון (אמכור את הפרדות וכו'). למרות שרבי לא מצליח הוא ממשיך להפציר בר' פנחס עד שגובה הר ביניהם. כשרבי רואה זאת הוא בוכה ואומר "מה בחייהן כך במיתתן על אחת כמה וכמה".

הסיפור מעורר מספר שאלות. מדוע ר' פנחס "מימיו לא בצע על פרוסה שאינה שלו", מדוע הפרדות מפריעות לו לסעוד אצל רבי, ומדוע הוא לא מקבל שום פתרון שרבי מציע לבעיית הימצאותם של הפרדות הלבנות?

הכיוון שמצטייר מסיפורים אלו הוא שר' פנחס הוא דמות טוטאלית. דמות שחיה בכללים אחרים ובהרגשה אחרת מרוב העולם. ר' פנחס חי את האמת האלוקית, את המכוונות. לאדם שאלוהים נוכח אצלו בתמידות, קשה לקבל דברים אחרים. הוא אינו מוכן להיות חלק ממצאות של שקר, של חלקיות.

גינאי נהרא מקיים ללא ספק את רצון בוראו, אולם הוא מקיים בצורה מצומצמת, הוא מקיים את הגזרה שנגזרה עליו. בניגוד לכוחות הטבע, תכליתו של האדם היא להתקדם הלאה, לפדות את השבויים, לתקן דברים פגומים, ולא רק לקיים את שנגזר עליו בצורה המצומצמת. העובדה שר' פנחס לא עונה לנהר, אלא מאיים עליו בייבוש, מראה ודאות מוחלטת - הוא מקיים את רצון בוראו. הוא לא חש צורך להשיב לנהר, כי דבריו אינם נכונים מעיקרם. לטענת הנהר שר' פנחס עושה ספק אינו עושה, ר' פנחס כביכול עונה שהוא ודאי עושה. הוא מכריח את הנהר לחלוק מימיו כאומר - אני הוא זה שמקיים בוודאות רצון קוני. הנהר מקיים אמנם את החוק אותו ציווה ה', אולם הוא אינו מסוגל להבין שיש דברים הנמצאים מעל לחוק זה³. ר' פנחס טוען שהוא, האדם המכוון לרצון בוראו - חי בוודאות מוחלטת. מעשיו חשובים הרבה יותר ממעשיו של הנהר.

¹ וכך (לפי טענה זו), לכל אדם אין ודאות בתוצאות מעשיו מול חוקיות הטבע הפועל במצוות אלוקיו.

² ר' פנחס אומר לנהר שהוא העביר את אחד האנשים משום שעסק במצווה, ואת השני כדי להתנהג יפה לבן לווייה ולא להשאירו לבד.

³ עבודתו (הבחירית) של האדם, כשהיא נעשית, חשובה יותר מעבודתם של כוחות הטבע, למרות שהם ודאי עושים רצון קונם.

בחיים כחייו של ר' פנחס בן יאיר האדם אינו עושה מעשים לא אמיתיים, מעשים בהם יש צד של שקר, אפילו אם רובם אמת וכוונתם טובה. אולי משום כך, בכל פעם שר' פנחס הולך לאכול אצל מישהו, (שחי בתוך עולם ה"שקר"), מתגלים השקרים הקטנים המרחיקים אותו מייד (מעולם לא בצע על פרוסה שאינה שלו). אם זה שקר של חוסר מוכנות לתת, ואם זה פגם של חוסר חיים המתיר הימצאות מוות בבית. שקרים אלו יוצרים מחיצה בין ר' פנחס ובין העולם. אדם אחר לא ישים לב כלל למציאות השקרים הקטנים, הפרדות הלבנות, אבל ר' פנחס אינו יכול שלא לשים לב, אינו יכול להתעלם.

ר' פנחס אינו קפדן בפרטי הלכות. הוא - מטבעו, לא מסוגל להכנס למציאות השקרית ולו במקצת. הקפדן הרגיל יתבונן במעשה שלפניו ויבדוק האם הוא מותר אם לאו, וכשימצא פגם - יתרחק. לעומתו ר' פנחס אינו מסוגל להכנס למקום לא אמיתי. עוד לפני שהוא מזהה בעיה הלכתית הוא חש את השקר שיש במקום. ניתן לראות דבר זה דרך הדו-שיח העקר בינו לבין רבי. רבי משתדל לתקן את המצב, לסלק את המכשול שמנע מר' פנחס לאכול אצלו, אולם ר' פנחס אינו מוכן לשום פתרון. הוא עושה זאת, לא בעקשנות מזויפת, אלא מתוך אמת פנימית. לכן, כשרבי ממשיך ומפציר נוצר ביניהם הר.

גם חמורו של ר' פנחס אינו מסוגל לאכול דבר שאינו מעושר. "ענייה זו הולכת לעשות רצון קונה". החמור אינו מתלבט אם מותר לו אם לאו, שכן בפשטות מותר לו. החמור לא מוכן לקבל מציאות שאינה מתוקנת, ולכן לא יאכל דבר שאינו מעושר⁴. "בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמם לא כל שכן?".

כהשלמה לכל האמור, יש פרט נוסף בסיפור. המצווה שר' פנחס עוסק בה היא מצוות פדיון שבויים. ראייתו של ר' פנחס את העולם לא גורמת לו לריחוק ולדין על ישראל (כמו אצל אליהו הנביא), להיפך, ר' פנחס מחפש יהודים שנקלעו לצרה והולך לפדותם.

⁴ בנוסף מעניינת האמירה מעניין שהבהמה "הולכת לעשות רצון קונה", כלומר ר' פנחס משתמש בטענה של גינאי נהרא, ושוב רואים כאן את ודאותו המוחלטת במעשיו.

ליבן סכין (ח.)

הרב שוקי מאירסון

מלובנת היא קודם כל סכין. במילים אחרות הבעיה שמולה עומד ר' זירא היא האם סכין מלובנת היא יותר חמה או יותר חדה? כך גם נראה מה'איבעיא להו':

“ליבן שפוד והכה בו, משום שחין נדון או משום מכה נדון”

האם שיפוד מלובן פוצע או גורם לכוויה?

לאחר מכן פותחת הגמרא בהסבר מפותל לאיבעיא, שלאחריו מקבל המשפט 'חידודה קודם לליבונה' משמעות שונה לחלוטין. הדיון בשאלת המכוה והשחין למסקנה הוא דיון בסדר קדימויות כרונולוגי. האם יש כאן קודם כוויה ואחר כך מכה או להיפך, וכך גם מסבירה הגמרא את המונח חידודה קודם לליבונה, קודם היה חידוד ולאחר מכן היה ליבון. על פי הסבר זה הגמרא עוברת מלדון במהותה של סכין מלובנת, לדיון בפעולת השחיטה על ידי סכין מלובנת.

רש"י בפירושו בתחילת הסוגיא 'מושך' את סוף הסוגיא להתחלה, דהיינו כבר בהתחלה הוא בוחר להסביר את "חידודה קודם" כמדבר על פעולת השחיטה, כפי שהוא מובא בסוף הסוגיא.

“חידודה קודם לליבונה - מקדים וממהר לחתוך קודם שתכּוה הבהמה מן האור”.

כך מסביר רש"י כבר בתחילת הסוגיא.

לעומת רש"י נראה שהיו שרצו להסביר את כל הסוגיא על פי ההסבר הראשוני ל"חידודה קודם" - המדבר על הסכין עצמה. נראה שכך מסביר הרשב"א:

“וא”ת דה”ק חדודה קודם לחתוך עד שאין ביכולת הליבון לפעול בה כלל קודם זה, כענין: “מי הקדימני ואשלם” שאין אחר בא אחריו.”

הרשב"א אמנם מקשה על הסבר זה אך נראה שהוא חוזר אליו בסופו של דבר:

“וי”ל דודאי מתוך חידודו אין כח האש פועל בו לשעתו כלל”

דהיינו כפי שהסברנו לעיל סכין מלובנת היא יותר חדה מאשר חמה. לרשב"א קשה מסוף הסוגיא, ולכן הוא צריך להסביר אותה באופן אחר, כדלקמן.

לאחר הדיון בשחין ומכווה הגמרא מביאה את דברי רבי זירא ומוכיחה מהם: “אלמא חבטא קדים” ועונה “חידוד שאני”. כיצד להבין את דברי הגמרא הללו? האופן הפשוט הוא, חידוד שאני - שאכן בחידוד אומרים את הדין שחידודה קודם, בניגוד לשיפוד. אך ניתן לומר שחידוד שאני, היינו

“א”ר זירא אמר שמואל: ליבן סכין ושחט בה - שחיתתו כשרה, חידודה קודם לליבונה.

והאיכא צדדין! בית השחיטה מירווח רווח.

איבעיא להו: ליבן שפוד והכה בו, משום שחין נדון או משום מכה נדון?

למאי נפקא מינה? לכדתניא: שחין ומכוה מטמאין בשבוע אחד בשני סימנין, בשער לבן ובפסיון, ולמה חלקן הכתוב? לומר שאין מצטרפין זה עם זה; ותניא: איזהו שחין ואיזהו מכוה? לקה בעץ, באבן, בגפת, בחמי טבריא, ובכל דבר שלא בא מחמת האור לאתווי אבר מעיקרו - זהו שחין, ואיזהו מכוה? נכוה בגחלת, ברמץ, בסיד ורותח, בגפסית ורותח, ובכל דבר הבא מחמת האור לאתווי חמי האור - זו היא מכוה; ותניא: שחין ומכוה, אם שחין קודם למכוה - בטל מכוה את השחין, ואם מכוה קודמת לשחין - בטל שחין את המכוה;

והכא היכי דמי? כגון דהוה ביה חצי גריס שחין מעיקרא, וליבן שפוד והכה בו ונפק ביה חצי גריס אחר, מאי? חבטא קדים, ואתי הבלא ומבטל ליה לחבטא, והוה ליה שחין ומכוה ולא מצטרפין, או דלמא הבלא קדים, ואתי חבטא ומבטל ליה להבלא, והוה ליה שחין ושחין ומצטרף?

ת”ש, דאמר ר' זירא אמר שמואל: ליבן סכין ושחט בה - שחיתתו כשירה, חידודה קודם לליבונה, אלמא חבטא קדים. חדוד שאני.

ת”ש: ליבן שפוד והכה בו - נדון משום מכות אש, אלמא חבטא קדים. התם נמי דברזייה מיברז, דהיינו חדוד.”

נראה שהמונח המרכזי שעובר התפתחות במהלך הסוגיא הוא "חידודה קודם לליבונה". באופן בסיסי נראה שיש לקרוא את המושג כמתייחס לסכין, שהרי היא הנושא של המשפט - חידודה של הסכין קודם לליבונה. דהיינו סכין אף על פי שהיא

שבשחיטה זהו דין שונה מכיוון שבשחיטה אין צדדים, כפי שיבואר ברשב"א.

בהמשך, הגמרא מביאה ברייתא נוספת:

"ת"ש: ליבן שפורד והכה בו - נדון משום מכות אש" ומוכיחה הגמרא: "אלמא חבטא קדים".

ודוחה את ההוכחה:

"התם נמי דברזייה מיברז, דהיינו חדוד".

ולכאורה שוב מתייחסים ל"חידודה קודם" כאל מושג כרונולוגי.

ומסביר הרשב"א:

"ופרקין התם נמי דברזייה מיברז דהיינו חדוד, אלמא אף בחדוד אמרו דאתי הבלא בתריה ושריף דהא נידון משום מכות אש, וי"ל דודאי מתוך חידודו אין כח האש פועל בו לשעתו כלל ומשום צדדין נמי ליכא דהא בית השחיטה מרווח והכה בשפורד שהוא נדון משום מכות אש לאו היינו משום אשו של חדוד דמתוך שהוא חד אין כח חום חדודו קשה ואין בו כדי לשרוף והתם משום צדדי השפורד הוא ששורפים סביבות המכה לפי שאין כותלי המכה מרחיבין ככותלי בית השחיטה והלכך כיון שאין שם כח הכאה שאין חבט לחדוד אבל של צדדי השפורד שורפין ומשום הכי נדון משום מכה, כנ"ל".

דהיינו הסיבה שבברזייה מיברז נידון משום מכווה היא לא מפני שקודם היה שחין והמכווה ביטלה את השחין, אלא משום הצדדים שבהם היתה מכווה בלבד. זאת בניגוד לשחיטה שבה אין צדדים בכלל, מכיוון שבית השחיטה מרווח רווח.

הרשב"א לא מוכן להתייחס להתלבטויות כרונולוגיות, התלבטויות של מה בא אחרי מה ומה מבטל את מה, אלא כהתלבטות סביב שאלות של הגדרה, מה הדין בשפורד מלובן, ומה הדין בסכין מלובן. הסיבה שיש הבדל להלכה בין צרעת ובין שחיטה היא לא מפני שיש פה מכווה שבאה לאחר החידוד, אלא מפני שכאן יש צדדים וכאן אין צדדים. הרשב"א מתעלם מן הדיון בשאלה למאי נ"מ בין שחין למכווה שכן כל ההעמדה כסדר קדימויות לא נשארת למסקנה.

ועתה נבוא לעמוד על הדמיון שבין שיטת הרשב"א לשיטת הרמב"ם.

"ליבן שפורד והכה בו אם היה ראשו מבורז הרי זו מכווה, ואם היה ראשו חד הרי זו ספק

אם היא מכווה או שחין, לקה במי טבריא או בגפת וכיוצא בהן הרי זה שחין".

(הלכות טומאת צרעת פרק ה הלכה ב)

הרמב"ם כמו הרשב"א לא עוסק בשאלות כרונולוגיות, אלא בשאלות האונטולוגיות. מתי הוא מכווה ומתי הוא שחין, ולא מתי ביטל זה את זה ומתי זה בא לפני זה. בנוסף גם הרמב"ם מתעלם מכל הפיתול של ה"למאי נפקא מינה" הוא רק עוסק בהגדרה מה השם של הפצע הזה. יותר מכך בהמשך, בהלכה ו', כותב הרמב"ם:

"אם אין ידוע אם שחין היה אם מכווה אין בכך כלום ששניהם סימן אחד וטומאה אחת ולא חלקן הכתוב אלא לומר שאין מצטרפין".

(שם, הלכה ו)

זאת אומרת, לא באמת אכפת לנו אם זה שחין או מכווה, ולכן ההלכה לעיל רק באה לתת שם לפצע ולא מעבר לכך.

על פי שיטת הרשב"א ניתן לתרץ את הסתירה ברמב"ם. הרמב"ם כאן כותב שאם ראשו חד יש ספק אם זה מכווה או שחין, ולעומת זאת בהלכות שחיטה הוא פוסק שהשוחט בסכין מלובנת שחיטתו כשירה (לפי אחת הנוסחאות). כיצד ייתכן שהיא כשירה אם בהלכות טומאת צרעת הוא בספק האם היא גורמת כוויה או פצע? וניתן לומר שכאשר יש צדדים אז אנחנו לא יודעים האם ללכת לפי הפצע במקום הפציעה, או לפי הכוויה שנמצאת בצדדים, אך בשחיטה שאין צדדים ברור לחלוטין שזוהי שחיטה כשירה.

מעשה השחיטה במבחן

של עולמות הלכתיים

שונים (ח.)

שלמה שטראוס

מעשה השחיטה - הנאה או קלקול?

הסוגיה בחולין דף ת. עוסקת בסכין של עבודת כוכבים, וקובעת לגביה אמירה מפתיעה. למרות שהלכה ברורה היא כי סכין זו אסורה בהנאה, הרי שלגבי השימוש בסכין זו לשחיטה קובעת הגמרא: מותר לשחוט בה. הגמרא מנמקת כי בניגוד למה שהיה נראה לנו, כי השחיטה היא מועילה וטובה - במציאות אין זה כך, והשחיטה היא לא פחות מאשר קלקול. נמצא - שאין בפעולת השחיטה הנאה מהסכין, ולכן פעולה זו היא מותרת.

אמירה זו היא כאמור מפתיעה, משום שהיא נוגדת את השכל הישר. השכל הישר אומר כי אם אדם עושה דבר - הרי שיש בדבר הזה הנאה ותועלת, שאם לא כן - לא היה עושהו. ונמצא על פי סברה זו - שכאשר האדם שוחט בהמה, מוכח הוא שיש בדבר הזה תועלת והנאה. רש"י מסביר את הדברים בפשטות, על ידי כך שהוא מתייחס לשווי הכספי היבש של הדברים: "שבחייה היו דמיה מרובין מלאחר שחיטה, שבחייה היא עומדת לג' דברים - לגדל ולדות, ולחרישה, ולאכילה". אולם, גם לאחר שקראנו את דברי רש"י, עדיין השאלה הזו מנקרת לנו - הכיצד זה יתכן? וכי בשופטני עסקינן? - האם אכן ייתכן שכל אלו אשר אנחנו רואים ששוחטים כל יום ויום, הם מקלקלים?

תוספות (ד"ה 'מותר לשחוט בה') מתייחס באופן מסוים לשאלה זו, כאשר הוא משווה בין הלכות ע"ז להלכות שבת. התוספות מביאים את ההלכה המוזכרת בגמרא בפסחים, לפיה השוחט בשבת בחוץ לעבודת כוכבים חייב משום מתקן - שמתקן את הבהמה מידי אבר מן החי. דין זה כמובן קשה על הדין שלנו, ומתרצים בעלי התוספות: שלגבי שבת -

"מלאכת מחשבת אסרה תורה. וכיון שיש תקון פורתא - חשיב מלאכת מחשבת, שלכך נתכוין, אע"פ שקלקולו יתר על תקונו".

לעומת זאת, לגבי עבודת כוכבים אין זה חשוב הנאה, שהרי "קלקולו יתר על תיקונו".

אע"פ שתירץ התוספות, ויפה תירץ, עדיין אין זה מיושב אצלנו, משני הצדדים של הדבר - הן מצד הלכות שבת, והן מצד הלכות ע"ז.

מצד הלכות שבת - לכאורה, במקרה המוזכר בפסחים, השוחט לעבודה זרה לא נתכוון כלל לתקן את האבר מן החי, אלא נתכוון לעבודה זרה. ואם מצד זה היה הוא מתחייב - ניחא. אולם הוא מתחייב דווקא בגלל אבר מן החי - דבר עליו לא חשב ולא הרהר!

מצד הלכות עבודה זרה, כלומר, בהקשר של השוחט בסכין ע"ז - אע"פ שבתוך תירוץ התוספות מכיר בכך שיש תיקון מסוים בשחיטה, עדיין מסקנתו היא כי "קלקולו יתר על תיקונו". ומסקנה זו לא מספקת את השכל הישר - שהרי לנו עדיין יש את 'הרהור הכפירה', לפיו, מכך ששוחטים כל יום ויום, וזהי ראייה לכך שזהו תיקון. על כן נראה להבהיר את הדברים ולחלק ולומר, שיש כאן לא אחד, ולא שנים, אלא שלושה עולמות שונים, הפועלים כל אחד ואחד לפי חוקיות שונה. לא הרי זה כהרי זה, ולא הרי זה כהרי זה, הצד השווה שלהם - שלכל עולם יש חוקיות פנימית, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים.

א. עולמו של השכל הישר של האדם -

(הט"ז ב)הלכות נדרים

עולמו של השכל הישר אינו מצוי, לא בהלכות שבת ולא בהלכות עבודה זרה, אלא בהלכות נדרים. הלכות נדרים בנויות על כך ש"ככל היצא מפיו יעשה"⁵ - ולכן, כיוון שהדברים תלויים ביוצא מפיו של האדם, ובאופן בו הם יוצאים מפיו, הכלל לדברים אלו הוא הכלל המצוי בתלמוד "בנדרים הלך אחר לשון בני אדם".

כלומר - הלשון האנושית, המשקפת את המחשבה האנושית הפשוטה, היא זו היוצרת את התשתית להלכות נדרים. משום כך, כאשר אנו עוסקים ב'מודר הנאה' - באדם שנדר הנאה מחבירו, מה

⁵ במדבר ל', ג'

שינחה אותנו בדיון מהו הנאה, הוא מה שנקרא הנאה על ידי האדם.

ואכן, משום כך, יעניין אותנו לראות כיצד אנו רואים את השחיטה בהלכות נדרים, ולמעשה, את השאלה הספציפית - מה דין המודר הנאה לחבירו לענין שחיטה. בענין זה אנו מוצאים השתלשלות הלכתית מעניינת, החל מהבית יוסף, דרך הרמ"א והפרשנים.

הבית יוסף (יו"ד רכ"א י"ב, ב) מביא את האמור בספר אהל מועד, שהביא ראייה מסוגייתנו לענין זה:

"וכתוב בספר אהל מועד (ספר ב שער א (שחיטה) דרך ג נתיב ז) מדאמרינן בפרק קמא דחולין (ח.) שאם שחט בהמה בריאה בסכין של עבודה זרה לא חשיבא הנאה נראה לענ"ד שיש ללמוד ממנה שהמודר הנאה מחבירו שוחט לו לכתחלה עכ"ל"

דין זה לא הביא רבי יוסף קארו בשולחן ערוך, אולם הרמ"א מוסיף אותו לסעיף י"ב בסימן זה בשו"ע (בו מוזכר דין תקיעה בשופר על ידי מודר הנאה):

"הגה: המודר הנאה מחבירו, מותר לשחוט לו בהמה בריאה, אבל לא מסוכנת. (כן משמע מב"ש במ"א אוהל מועד)."

כאמור, השתלשלות זו, המתחילה בספר אהל מועד, היא בניגוד למה שהיינו מצפים למצוא בהלכות נדרים. ואכן, הט"ז מתייחס לסעיף זה, וכותב כנגדו בחומרה:

"...ואף שאיני כדאי לחלוק על הרב בעל אהל מועד שהוא המציא דין זה כמבואר בבית יוסף, מכל מקום אמרתי שאין לסמוך על הוראה זאת, דזה דבר פשוט דהנאה גדולה היא לו מה שישחוט לו ויתרנה לו לאכילה, ובכל יום אנו שוכרים שוחט שישחוט! ודוקא גבי עבודת כוכבים אמרינן שאין בשביל איסור עבודת כוכבים איסור בסכין של עכו"ם וראיה מפורשת מדברי תוספות... דווקא גבי עבודת כוכבים גלי רחמנא ולא במקום אחר... ואדרבא, משם ראיה דגם בנדרים אנו הולכים אחרי כוונת הנודר, והוא מתכוון כאן להנאה... על כן נראה ברור דאי ראה הרב רמ"א דברים שזכרנו, לא היה קובע כאן להלכה להקל, ואיסור גמור הוא, כלענ"ד" (וע"ש בדברים

במלואם, שחילק בין מילה ושחיטה, שבשחיטה אינו מצווה עליה).

אם כן, הט"ז אכן הולך בפשטות על פי הסברות הראשוניות אותם הזכרנו בנוגע להלכות נדרים. בהלכות נדרים, אנו הולכים אחרי השכל הישר, ואין אפשרות לנסח זאת בצורה ברורה יותר מאשר מה שעושה כאן הט"ז.

שיטת האהל מועד - שחיטה היא מצווה

אם בכל זאת אנו מחפשים את הסברא בשיטת האהל מועד, יש לדמות את השחיטה למה שקורה עם מצוות אחרות, שגם אצלם נראה כי אין ההגיון של השכל הישר פועל באותה הנוקשות, כמו שהוא פועל בתחומים אחרים של הלכות נדרים. ואכן, כאמור, ההיקש הזה מוזכר בתוך דבריו של הט"ז, וזהו גם העיסוק של ההלכות השונות ביניהם מצויה הערתו של הרמ"א.

בנוגע למצוות אנו אומרים כי "מצוות לאו ליהנות נתנו" ולכן, למשל, מותר לאדם לשמוע תקיעת שופר מחבירו, ממנו הוא מודר הנאה. למרות כי נראה שיש כאן עניין של הנאה, שהרי אם לא היה שומע את תקיעת השופר מחבירו, היה צריך לטרוח אחרי אדם אחר הבקיא בכך, אנו אומרים כי זה מותר. נראה שמבחינה מסוימת, האמירה כי "מצוות לאו ליהנות נתנו" עוקרת את ההנאות הצדדיות שיש מהמצווה, ופוסקת שכיוון שעצם המצווה היא לא הנאה - כך מוגדר גם כל המעשה כולו.

ניתן להביא דיוק לדבר זה (אף שבוודאי לא נאמר בפירושו), מכך שב'אהל מועד' (לפחות בציטוטו של הבית יוסף) אין הוא מתייחס לאמירה של הגמרא כי השחיטה היא "קלקול", אלא רק למסקנה היוצאת כי "לא חשיב הנאה". התייחסות באופן זה מכניסה את הדיון לדיונים המוכרים לנו על האם מצוות להנות ניתנו, ומרחיקה אותם מהמשמעויות מרחיקות הלכת שיש לסוגיה זו בגמרא. (זאת לעומת הש"ך, שנראה שלא חילק כלל את החילוקים אותם אני מעלה במאמר, אלא כותב בפשטות "מפני שהוא מקלקל").

(היו שהלכו בשיטתו העקרונית של האהל מועד, לפיה אין השחיטה עצמה הנאה, אולם סייגו את דבריהם עד שלמעשה השוו את דבריהם עם הט"ז. כך עושה שו"ת פני אריה שהובא בפתחי תשובה: "שהעלה כהרמ"א ולא כט"ז אלא שכתב דמ"מ אינו מותר לשחוט לו בהמה בריאה אלא במקום שאין נותנין שחר בעד השחיטה או בנותן לו שחרו

אבל בלאו הכי אסור, ואף בכהאי גוונא לא שרי אלא כשלא אמר המודר שישחוט לו בהמתו...” וע”ש. וייתכן אפילו שזו היא שיטת הט”ז (וניתן לדייק כך מדבריו), רק שכיוון שהסייגים האלו הם כל כך מרחיקי לכת הם נעשים לחלק מגופה של ההלכה - שיש הבדל עקרוני בין נדרים ועבודה זרה).

בעניין זה ניתן להמשיך ולהתפלפל משום שיש בכך דקדוקים רבים, אולם דומני כי אלו שני הכיוונים העיקריים שעולים מתוך ענייני השחיטה במודרי הנאה.

ב. עולם היצירה של הקב”ה - הלכות

שבת

העולם של הלכות שבת בנוי באופן אחר מאשר העולם של הלכות נדרים, והוא מבוסס על ההגדרות של מלאכה, ולא ההגדרות של הנאה. ואכן, מושג ההנאה אינו מופיע לעניין שבת, אלא מושג ה’תיקון’.

דומני כי ההגדרה של מלאכה מבוססת על נקודת מוצא אחרת מאשר ההגדרה של הנאה, והיא קשורה במקור ממנו נלמד רעיון זה. המקור להגדרות של המלאכה הוא במלאכות של המשכן, אך המקור לרעיון של המלאכה עצמו הוא קודם לכך - במלאכה של הקב”ה. הקב”ה שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, ועל כן, הוא ציוה אותנו להשתתף בשביתה זו, ולשבות גם אנו מכל מלאכה.

המושג של מלאכה אצל הקב”ה, כמו כל דבר שמדברים עליו בהקשר של הקב”ה, הוא בעייתי בהגדרתו. בתוך החיים האנושיים שלנו, אנו מגדירים את מלאכתו של האדם כדבר ממנו הוא מתפרנס, וכשירותים מסויימים אותם הוא מעניק לחברה. אבל, כאשר מדובר על הקב”ה, הרי הקב”ה הוא יחיד בעולמו, וגם כאשר אנו מדברים עליו בהקשר מסויים של עולם, הרי שאין דבר שיערך לו, והוא עדיין יחיד בעולמו. ולכן, שלא כמו בהלכות של נדרים, שבנויות על כך שיש שני בני אדם והשאלה היא האם עברה הנאה מהאחד לשני⁶ הגדרות אלו לא שייכות כאשר מדובר על

הקב”ה⁷. אם באיזה אופן אפשר לדבר על מלאכה, אפשר לתאר את זה כחס בין העושה למעשה. לפני המלאכה - יש רק את העושה, ואילו באותו הרגע של המלאכה, נוצר דבר חדש, והוא המעשה. המעשה עצמו הוא לא התוצאה שלו או מה שנוצר מן המעשה, אלא הוא עצם העשייה - עצם הרעיון שאפשר להגיד משהו מסוים, כמו אצל הקב”ה - “הקב”ה בורא”, או אצל האדם - “האדם שוחט”, “האדם זורע” או אפילו “האדם מעביר מרשות לרשות” - הוא הדבר שנוצר במלאכה, והוא הדבר אותו אנו בוחנים בהלכות שבת. ושוב, זאת בניגוד להלכות נדרים, שם השאלה היא לא האם האדם אכן ‘זורע’ או אכן ‘שוחט’ - זה כלל לא משנה, אלא השאלה היא האם יש בכך הנאה, והאם יש מי שנהנה מהתוצאה. לכן, אדם יכול להתחייב באיסורי שבת, גם אם הוא לא עושה שום דבר שיש בו משמעות, תועלת או הנאה, כגון שהעביר מן הבית אל רה”ר וחזרה כל היום כולו. מה שמשנה שבאותו הרגע של המלאכה הוא עושה משהו.

במובן זה, התוצאה של המעשה בהלכות שבת היא רק משנית, והיא רק מדד לשאלה האם הייתה כאן פעולה. כך, אדם שמעביר דבר מרה”ר ואחר כך מחזיר אותו חזרה, לא הגיע לשום תוצאה, אבל הוא כן נתחייב בשני מלאכות. באותו האופן, אדם שנכנס לחצרו של חבירו ובורר את החצץ הבהיר מתוך החצץ הכהה, לא עשה שום דבר שיש לו באמת משמעות, אולם הוא מתחייב משום “בורר”. לעומת זאת, לגבי הלכות נדרים, אנחנו לא נחשיב אותו כמהנה את חבירו, למרות שהוא אכן עשה מלאכה בממונו של חבירו.

ובאופן זה אפשר לתרץ את הקשיים שעלו לנו בהלכות שבת בדברי התוספות. אנו התקשינו במה שהביא התוספות מן הגמרא בפסחים, שהשוחט לעבודה זרה מתחייב, שהרי תיקן את הבשר מידי אבר מן החי. אנחנו שאלנו מה עניין אבר מן החי לכאן? הרי הוא התכוון לשחוט לעבודה זרה, ואם משום שהתקיימה מחשבה זו היינו מחייבים אותו - ניחא, אבל מה שייך לחייבו משום תיקון אבר מן החי?

התשובה לכך מתבהרת יותר לאחר ההקדמה הארוכה אותה ביארנו, לפיה מה שמשנה בהלכות שבת הוא האם הייתה מלאכה. ולכן, אין זה משנה מה היו הכוונות המדויקות של האדם, או לאיזה

⁷ ולכן אנו לא מוצאים שהקב”ה נודר אלא רק נשבע (“אמר להם הקב”ה נשבע אני בשמי הגדול” - מדרש זוטא איכה, ומקומות רבים נוספים), שהרי רק שבועה היא יחס למעשה מסויים ולא לחפצא, ואפשרי לדמותה כמעשה של הקב”ה.

⁶ ההגדרה הזו תקפה גם עבור נדר הנאה מחפץ מסוים, שגם שם יש חפץ ויש אדם, והשאלה היא האם עוברת הנאה ביניהם.

להתקיים? ולכן, האיבוד שלהם הוא דבר שמהותי להם.

עניין זה הוא לא רק לגבי עבודה זרה, אלא לגבי איסורי הנאה בכללם, ומבחינה זו, עבודה זרה היא רק ההתבטאות המפורשת של איסורים אלו. (כמו שכתוב לגבי ערלה למשל, שג' שנים הראשונות האסורות הם בחינת ג' קליפות, והשנה הרביעית נטע רבעי, היא בחינת קליפת נוגה, וכמו שבתניא כותב אדמו"ר הזקן באופן כללי לגבי כל איסורי הנאה דבר דומה לזה).

כך או כך, ההסתכלות של דבר אשר אבד מן העולם, ואשר בעצם קיומו מצוי במתח הזה, היא הסתכלות אחרת מאשר דבר שיסודו בחיים. רואים את זה במוחש, שכאשר אדם עומד למות ולעזוב את העולם, שכל ההסתכלות שלו היא אחרת. כאשר יהודי עומד לעזוב את העולם - כיוון שהוא מאמין שלעולם הזה יש תכלית, הוא משתדל לתקן את התכלית לפני צאתו. אבל, כאשר עבודה זרה עומדת לעזוב את העולם, כיוון שאין היא מאמינה שיש תכלית לעולם, אז היא מנסה לחיות כמה שיותר לפי "אכול ושתה כי מחר נמות". ומבחינת הסתכלות זו (שהיא ההתבטאות הקיצונית של הסתכלות העבודה זרה), כל דבר שיש בו מידה של תכנון לעתיד הוא מיותר.

לכן, מבחינתה של העבודה זרה, שחיטה היא קלקול. העבודה זרה לא מכירה את השחיטה בתוך החיים - שבתוך החיים, אנו שוחטים דבר לפני שאנחנו אוכלים, ושלכן, בתוך מציאות החיים אנו נהנים מן השחיטה. העבודה זרה רואה את הכל בעיניים פשטניות ועכשוויות ולפיהם - השווי של הבהמה יורד, ואין כאן הנאה אלא הפסד. אדם רוצה לאכול? שיוריד לבהמה פולקע ויאכל. אין מבחינה זו שום יתרון בשחיטה. ישנו אמנם יתרון בכך שהשווי של בשר שחוט הוא יותר מאשר בשר שאינו שחוט כרגע, אבל עדיין, בשר שאינו שחוט, שהוא גם חי שווה יותר. ולכן, כדברי תוספות, אכן לגבי סכין עבודה זרה, השחיטה היא פעולה אשר "קלקולו יתר על תיקונו".

(ולכן דין זה מצוי דווקא בהלכות עבודה זרה ברמב"ם, שהרי הוא דין המהותי לה. וכן מצוי באותו הפרק דין שייתכן ויונק מאותו הרעיון: "בהמה שהקריבוה כולה לעבודת כוכבים אסורה בהנאה אפילו פרשה ועצמותיה וקרניה וטלפיה ועורה הכל אסור בהנאה". למרות שהטלפיים אינם במחשבת החיים דבר הראוי להנאה, הרי שהעבודה זרה, לא יכולה לראות את הדברים שלא במחשבת ההנאה שבה).

תכלית הוא רצה לעשות את המעשה, אלא השאלה היא האם הייתה מלאכה. ומלאכה במונח זה אינה מוגדרת על ידי הכוונות שלו, אלא (בין השאר) האם נוצר משהו במלאכה - ואפילו, כלשון תוספות, 'תיקון פורתא'. האדם התכוון לשחוט (ואין זה משנה למה הוא כיוון) והוא שחט (ואין זה משנה מה בדיוק הנפקא מינא - העיקר שיש) - וזה מספיק כדי לחייב אותו במלאכה, שכן באותו הרגע של המלאכה הרי יצר הוא מעשה בעולם. (וכאמור, אין זה משנה האם הואיל למישהו או לעצמו הנפקא מינא המדויקת של הדבר, שהרי בהלכות שבת הפעולה היא החשובה, והתוצאה היא רק מדד לה).

ג. העולם האבד של הקליפות - הלכות

עבודה זרה

העולם השלישי שנמצא בסוגיה הוא לא העולם של האדם, ולא עולמו של הקב"ה, אלא הוא עולמם של החיצונים והקליפות, וזהו העולם שבונה את הלכות עבודה זרה.

לגבי עבודה זרה אנו מוצאים את הציווי "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים"⁸ ומשמעות הדברים הוא כי יש ציווי לאבד דברים אלו מן העולם. הציווי לאבד את העבודה זרה הוא ייחודי בלשונו, כפי שאנו מוצאים גם בפסוק הבא - "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא". אצל חמץ למשל, הציווי הוא לבער מן הבית, ואפילו אצל עמלק - הציווי הוא לבער מתחת השמים. אבל המציאות של העבודה זרה, עצם שמה ועצם המקום שלה - כל מקום שיהיה, הוא הדורש איבוד.

באשרה (שלגביה הציווי "ואשריהם תשרפון באש"⁹) אנו מוצאים ביטוי קיצוני לדבר זה, והוא, שלא רק שיש את החובה לשרפה, אלא שהיא עצמה חשובה כשרופה ועומדת. (ולכן 'כתותי מכתת שיעוריה'). כל עניינים אלו קשורים עם מהותה של העבודה זרה ומקור יניקתה - החיצונים והקליפות. החיצונים והקליפות בנויות על כך שהם מציאות שקיימת - אך לא קיימת. הם קיימות כעבודה זרה, ומשום כך, עצם קיומם סותר את הקיום שלהם. משום שאם הם טוענות שאין אלוקים - אז מאיזה סמכות מתיימרים הם עצמם

⁸ דברים י"א, ב.

⁹ דברים י"א, ג.

סיכום

העליתי שאלות שונות בתוך הדינים המופיעים בסוגיה ובתוספות, וניסיתי לתרצם על ידי תיאור העולמות השונים מהם נובעים דינים אלו. שלשה עולמות ניסיתי לתאר: הראשון, הוא עולם המחשבה האנושית הנורמלית, המצוי בהלכות נדרים. השני, הוא העולם של הקב"ה, המצוי בהלכות שבת. השלישי הוא העולם האבד של החיצונים והקליפות, המצוי בהלכות עבודה זרה.

כמובן שיש בדברים הללו דקדוקים נוספים וסיוגים רבים, ובטוחני שלא כולם יסכימו עם התיאור הנפרד לגמרי של העולמות אותו אני מנסה לצייר; אולם, תקותי היא שבקיום הכלליים אותם ניסיתי לשרטט כיונתי בכל זאת אל האמת. וביחוד הדברים אמורים לגבי הלכות ע"ז, שם ההסבר הוא דק במיוחד.

מחלוקת רבא ורב נחמן

בסכין של עבודה זרה

(ח.)

צבי ישי

“אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא סכין של עבודת כוכבים מותר לשחוט בה, ואסור לחתוך בה בשר”

רב נחמן¹ פסק, שמותר לשחוט בסכין שהשתמשו בה לעבודה זרה. לעומת זאת, אסור לחתוך איתה בשר לחלקים. רב נחמן מתיר לשחוט בהמה בסכין של עבודה זרה, למרות שאסור ליהנות מעבודה זרה והאביזרים המשמשים לעבודתה. לשיטתו, כששוחטים בהמה עם סכין, לא נהנים ממנה. בניגוד לכך, הוא אוסר לחלק בשר לנתחים עם סכין זו.

ניתן להסביר את דברי רב נחמן, כשלעצמם. רב נחמן סובר, שבשחיטה קיים משהו מעבר לחיתוך רגיל. לשם השחיטה צריך להשתמש בסכין, אך ההנאה מהשחיטה היא השינוי במעמדה של הבהמה, והתרת הבשר לאכילה. היתר זה נובע מציווי התורה, ומקיום מצוות השחיטה על כל פרטיה. השימוש בסכין הוא הכרחי בדרך, אבל ההנאה אינה עצם החיתוך עם הסכין. ההנאה נובעת מכך, שבסופו של דבר הבשר הותר לאכילה. בניגוד לכך פוסק רב נחמן, שאסור לחתוך לחלקים גוש בשר בעזרת סכין של עבודה זרה. במקרה זה ההנאה נובעת, מפירוק הבשר בעזרת הסכין. כלומר, ההנאה נגרמת מעצם השימוש בסכין, ולכן אסור לחתוך בה.

הסוגיה נותנת טעם לדברי רב נחמן²: “מותר לשחוט בה - מקלקל הוא, ואסור לחתוך בשר - מתקן הוא”. כלומר, מותר לשחוט עם סכין של עבודה זרה, כי השחיטה היא קלקול. לכן אין

¹ הכוונה כאן לפסיקת רבה בר אבוא, שאותה אומר רב נחמן משמו, וכן בהמשך. כדי שלא לסבך ביניהם, נדבר על רב נחמן מוסר השמועה, במקום על בעליה.
² ייתכן, שמשפט זה הוא המשך דברי רב נחמן בעצמו. בגמרא כתובות מילים אלו כרצף ישיר לדברי רב נחמן.

בשחיטה הנאה, ומותר להשתמש לצורך השחיטה בסכין האסורה בהנאה. חתיכת בשר בעזרת סכין - אסורה, כי נהנים מהסכין.
רש"י מסביר³,

“שבחייה היו דמיה מרובים... שבחייה היא עומדת לג' דברים: “לגדל ולדות ולחרישה ולאכילה”.

לדעת רש"י, השחיטה מקלקלת את ערכה הכספי של הבהמה. בחייה ניתן גם לגדל ממנה ולדות, ולחרוש איתה. אחרי ששחטו אותה, ניתן רק לאכול אותה, והצטמצמה יכולת הבחירה. ממילא לאחר השחיטה שוויה יקטן.
רבא מעיר על דברי רב נחמן:

“פעמים שהשוחט אסור - במסוכנת, ומחתך מותר - באטמי דקיימין לקורבנא”.

כלומר, יש מצבים, שבהם אסור לשחוט בסכין של עבודה זרה. למשל אסור לשחוט בהמה, שעומדת למות. שחיטת בהמה כזו היא רווח, כי היא תמות, אם לא ישחטו אותה⁴. כמו כן, יש מצבים שבהם מותר לחתוך בשר עם סכין זו. מותר לחתוך איתה נתחים של בשר, שעומדים להישלח למתנה⁵. רוצים לשלוח אותם גדולים ויפים, ואם חותכים אותם זה הפסד, ולכן מותר.

לדעת רבא, צריך לחלק בין מצבים שונים. בזמנים, שבהם נהנים מהשחיטה אסור לשחוט עם הסכין. בהזדמנויות, שבהן חיתוך הבשר לא גורם להנאה, מותר לחתוך עם הסכין.

נראה לומר, שרבא מפרש את דברי רב נחמן, ומדבר על מקרים אחרים מהמקרים בהם עסק רב נחמן. בכל זאת, ניתן לראות את דבריהם כמחלוקת, משום שרב נחמן בחר לעסוק בשחיטה ובחתיכת בשר באופן כולל, למרות שיכול היה לחלק בעצמו בין המקרים השונים. לכן נראה, שיש בדברי רב נחמן אמירה בפני עצמה, השונה מדבריו של רבא. ננסה לתת ביאור למחלוקת רב נחמן בשם רבה בר אבוא ורבא. רב נחמן ורבא חולקים מה נחשב לקלקול, ומה נחשב לתיקון.

לדעת רב נחמן, קלקול הוא דבר אובייקטיבי. אם אדם לוקח ספר, וקורע אותו, הוא קלקל אותו. קלקול זה אינו נובע מכך, שערכו הכלכלי של הספר ירד, או שבעל הספר נפגע מכך. יכול להיות, שייקחו את דפי הספר הקרוע ויכינו מהם משהו,

³ ד"ה: מקלקל הוא.

⁴ רש"י ד"ה: במסוכנת.

⁵ שם ד"ה: באטמי דקיימי לקורבנא.

ביארנו את מחלוקת רב נחמן בשם רבה בר אבוח ורבא. למסקנה יוצא שרב נחמן סובר שקלקול ותיקון נמדדים לפי האובייקט. כלומר, האם החפץ עצמו קולקל או תוקן. האם הוא נפגע בעצמו, או שמצבו השתפר. לעומתו, רבא סובר שהם נמדדים בצורה סובייקטיבית. כלומר, אם החפץ עומד בציפיות וברצונות בעליו ממנו, זה אומר שהוא מתוקן, ואם החפץ נפגע בעיני בעליו, זה אומר שהוא קולקל.

שווה יותר מאשר הספר. בכל זאת, הספר התקלקל. בדומה לכך, גם תיקון נקבע על פי החפץ, שאותו מתקנים. אם היה שולחן שבור, וחברו את חלקיו, אז תקנו אותו. ייתכן, שהיו יכולים להשתמש בגזרי העצים שלו להדלקת אש, ולהציל אדם, שקפא מקור. בכל זאת, חיבור החלקים הוא תיקון לשולחן.

מתפיסה זו נובעים דבריו לגבי שימוש בסכין של עבודה זרה. שחיטה הורגת את הבהמה. היא הורסת, ולכן היא קלקול. למרות שאחרי השחיטה כבר יכולים לאכול את בשרה, השחיטה פגעה והזיקה לבהמה עצמה, ולכן היא נחשבת לקלקול. חתיכת בשר עם סכין מיטיבה עם הבשר, שכן עכשיו הוא מפורק לחלקים קטנים ונוחים, ומוכן לענייניו. אמנם זה נראה שהזיקו לו, אך במקרה זה החיתוך מועיל לבשר ולמטרתו, ויהיה נוח לבשל אותו. כמו למשל חבילת עוגיות, שנוצרו מחוברות, שהפרדתן אחת מחברתה מועילה להן.

רבא סובר, שקלקול הוא עניין סובייקטיבי. למשל, אם בעל חפץ כלשהו מעדיף מסיבה כלשהי, שרכושו ישבר, אז השבירה תהיה תיקון לחפץ. סיבה זו יכולה להיות רווח ממוני שהוא יפיק מכך שהחפץ ישבר, או שהוא רוצה להשתמש בו לעניין מיוחד, ולשם כך הוא צריך לשברו. המדד לתיקון, הוא רצונותיו וצרכיו האישיים של בעל החפץ. כמו כן, קלקול נמדד על פי בעלי החפץ. לדוגמא, חבורה של ילדים, שעושים מדורה בל"ג בעומר, מעדיפים שיהיו להם קרשים בודדים, כדי שיהיה קל יותר להקים את המדורה. אם מישהו יבנה מהעצים שלהם כסא, זה יחשב לקלקול, כי הם מעדיפים, שהקרשים יישארו בנפרד.

משום כך אומר רבא את דבריו על סכין של עבודה זרה. רבא אוסר לשחוט בהמה מסוכנת, כי הבעלים מרוויחים משחיטתה. מבחינה סובייקטיבית, האינטרס של הבעלים הוא, שהבהמה תישחט; אחרת היא תמות, והם יפסידו אף את אכילת בשרה. מכיוון שהבעלים מעדיפים, שהבהמה תהיה שחווטה, שחיטת הבהמה נחשבת לתיקון. מאותה סיבה הוא מתיר לחתוך איברים, שעומדים להישלח לדורון. מבחינת הבעלים רצוי, שהנתחים יישארו שלמים. לכן, חתיכתם תחשב כקלקול. במקרה זה הסובייקטיביות מודגשת במיוחד. ייתכן, שערכם הממוני של הנתחים יעלה, אם יחתכו אותם. למרות זאת, בגלל שהבעלים רוצים במקרה הספציפי הזה לעשות בהם שימוש מיוחד, חתיכת האיברים נחשבת לקלקול.

בעניין סכין של עכו"ם

ושמנונית דאיסורא (ח.)

(ח:)

חגי שלזינגר

בסוגייתנו ישנם שלשה דיונים: דיון בשחיטה בסכין של עבודה זרה, דיון בבליעה מסכין של גוים, ודיון בהכשרת סכין טריפה. שני הדיונים האחרונים עוסקים במובהק בענייני איסור והיתר, ובהם נידונים מושגים רבים השייכים להלכות אלו: בליעה, חום, הדחה וקליפה, דוחקא דסכינא ועוד. לעומת זאת, הדיון הראשון עוסק בבסיסו בהלכות עבודה זרה. הצד השווה שבהם, שאין בהם עיסוק מפורש בהלכות שחיטה.

את דברי רב נחמן, שמותר לשחוט בסכין של ע"ז, מבארת הגמרא 'מקלקל הוא'; וכהמשך לכך מבאר רבא, כי בשוחט מסוכנת, שם אין קלקול - אסור לשחוט. היות ועוסקים כאן באיסורי הנאה, ההסתכלות על שחיטה כקלקול יש בה משהו צורם, וכבר עמדו על כך התוספות ואחרונים רבים, שרצו להגדיר כאן גדרים שונים של הנאה. על כל פנים, הסוגיה עד לשלב זה מתייחסת לאיסור ההנאה מעבודה זרה בלבד. לאחר מכן הסוגיה מתקיימה פסק זה מכיוון אחר: 'תיפוק ליה משום שמנוניתא דאיסורא!' לכאורה, אנו עוברים מדיון על עבודה זרה לדיון בענייני איסור והיתר. מעבר זה יוצר שתי בעיות ביחס להמשך הסוגיה, שיש לעמוד עליהן:

א. בין אם נבין שהקושיה מוסבת על האיסור לשחוט (כפשט הביטוי 'ותיפוק ליה') ובין אם היא מוסבת על ההיתר לחתוך בשר, הקושיה לא מתייחסת לאיסור שבביצוע הפעולה, אלא לדינו של הבשר. היות ולא נטען עד כה כי הבשר אסור או מותר, הקושיה 'ותיפוק ליה' לכאורה איננה במקום. הערה זו חריפה יותר אל מול הדיון הבא בגמרא, שבו ברור כי שימוש בסכין בלועה אינו אוסר את הבשר באמת, אלא רק ברמת 'מדיח' או 'קולף'.

ב. התגובה לבעיית ה'שמנונית דאיסורא' היא קיצונית: כדי לפתור בעיה זו אנו דורשים סכין חדשה, או סכין שליבנה באור. בהמשך הסוגיה,

אנו רואים שכדי להיפטר מן הטריפה שנבלעה בסכין, די להלכה בקינוח או בצונן, ולכל היותר בחמין - אך אין זכר לליבון⁶. באופן כללי ניתן לומר, שהדיון בשמנונית דאיסורא בהקשר של עבודה זרה מתייחס לשמנונית כאיסור דמוני, האוסר את הבשר ואין לו פתרון בלא ליבון, ולעומתו המשך הסוגיה העוסק בהלכות איסור והיתר, מתייחס לשמנונית כבעיה קטנה בהרבה.

ישנן כמה וריאציות של גישור על הקפיצה מהלכות עבודה זרה להלכות איסור והיתר, שהצבענו עליה.

אפשרות א'.

הגישה הבסיסית היא לטעון ש'לאו דווקא', כלומר אין לדייק מכך שהסוגיה מתייחסת לאספקטים שונים של הדיון (כמו איסור ביצוע הפעולה, איסור הבשר, ועד כמה נאסר), מכיוון שדי לחלק את כל המושגים שבסוגיה באופן כללי לחיוביים ושלייליים. ממילא, כאשר רב נחמן אומר 'מותר לשחוט' כוונתו, שבשר כזה הוא 'בסדר' ולכן ניתן להתקופו משמנונית דאיסורא, על אף שלכאורה מעולם לא התייחס לדין הבשר ועל אף שניתן לפתור את בעיית השמנונית בהדחה או קליפה. ולחילופין, כאשר אנו אומרים 'אסור לשחוט' שייכנו מעשה זה לתחום השלילי, ונקשה על כך: הלא בלאו הכי הוא שייך לתחום השלילי, מפני השמנונית דאיסורא⁷. כמובן שהחסרון בתפיסה כזו הוא, שהיא פותרת את הבעייתיות על ידי שלילת הלגיטימציה לדייק בלשון הגמרא⁸.

ניתן לפתח תפיסה זו ולאחד באופן הלכתי בין איסורי עבודה זרה ובין מאכלות אסורות. נחלקו

⁶ בתוס' (ד"ה שליבנה) הקשו מדוע צריך ליבון ולא די בהגעלה, אמנם שם דנו בראיות מכל הש"ס וממרחק הביאו לחמם, ולא חשו לכך שהסוגיה עצמה מורה על כך שהכשרת הסכין נעשית בנקל, וראה במהרש"א שהשגיח בכך.

⁷ באשר לפרשנות זו הרואה בבעיית השמנונית מניעה לעצם השחיטה, ראה רש"י ד"ה דוחקא דסכינא: "ומ"מ לכתחלה לא ישחוט, דהא השוחט קאמר". אפשר להוסיף נדבך נוסף, ולטעון כי ישנה זיקה הלכתית בין איסור הבשר ובין איסור השחיטה. כלומר, שחיטה שעל ידה בשר ייאסר, הינה שחיטה אסורה. טענה כזו יכולה לנבוע הן מגזרה (שמא ישכח וכו') והן מטענה אמיתית, שאיננו רוצים להרבות בשר טרף בעולם. דיון זה מזכיר את דברי רבינו תם בתחילת המסכת (ב. ד"ה שמא) על האיסור למסור בהמה לשחיטת חש"ו, גם כאשר אין מתכננים לאוכלה, ועיין שם.

⁸ מלבד הבודלי התוכן שבסוגיה שהצגנו לעיל, ישנם גם הבודלים סמנטיים, למשל: ההבדל בין דיבור על הסכין אצל ר"ג, ודיבור על השוחט אצל רבא. ראה בעניין זה שיטת הרמב"ם (ע"ז ז, ט), ובחת"ס וראש יוסף.

הראשונים⁹ במקרה שהשתמש אדם בסכין של עבודה זרה באיסור (כגון שחתך בה בשר), אם נאסר הבשר בהנאה כדין הנהנה מעבודה זרה. על פניו זוהי מחלוקת בגדרי איסורי הנאה של עבודה זרה, אך לדעות הסבורות שנאסר הבשר, ניתן לצמצם את הפער בין שני הנושאים בהם עוסקת הסוגיה. כבר כאשר רב נחמן אמר 'מותר לשחוט', ממילא חידש בזה כי מותר לאכול (שהרי כאשר אמר 'אסור לחתוך' התכוון - ואסור לאכול); ולכן במקומה נמצאת קושיית הגמרא משמנונית דאיסורא¹⁰.

כיוון פרשנות זה איננו מתייחס לשאלת ליבון הסכין, ואותה ניתן לפתור באופן מקומי. התוספות מציעים להעמיד את הסוגיה באופן שהשתמשו בסכין זו באש¹¹, ואילו הר"ן סבור שדברי הגמרא 'שליבנה באור' הן 'לרווחא דמילתא', והכוונה היא שהכשיר את הסכין טהרה גמורה.

אפשרות ב'.

ניתן להציע אופציה אחרת בקריאת הסוגיה, והיא שהקפיצה מהלכות עבודה זרה להלכות איסור והיתר, כלל איננה מתבצעת תוך כדי הדיון הראשון, אלא רק בדיון שלאחריו. הדיון הראשון כולו מתייחס להלכות עבודה זרה בלבד, וגם ה'שמנונית דאיסורא' המוזכרת בו כוונתה לשמנונית שנבלעה מאיסור עבודה זרה. אמנם רש"י פירש 'שמנונית דאיסורא דנבלות שנבלעו בסכין'¹², אך שקלו וטרו האחרונים בדבריו מדוע נאלץ לבאר כן ולא ביאר משום תקרובת עבודה זרה¹³. ייתכן כי כוונת שאלת הגמרא היא, כי רב נחמן התייחס לסכין בתור כלי של עבודה זרה, וככזה אמנם אסור ליהנות ממנה; אך מלבד היותה כלי של עבודה זרה, הרי שבלוע בה עבודה זרה ממש, וכאשר תפלוט הסכין את השמנונית של עבודה זרה לבהמה - הרי זו תיאסר מפליטת עבודה זרה, ללא קשר לשאלה האם נהנה ממנה (וממילא ללא קשר לשאלת הקלקול). לאור חילוק כזה, בין 'שמנונית' של נבלות וטרפות¹⁴ לשמנונית של

עבודה זרה, ניתן לפתור את שאר הבעיות שהעלנו, אם נטען שהדין שונה בין פליטת איסור והיתר לפליטת עבודה זרה. שכן, שאלת הבליעה והפליטה באיסור והיתר תלויה ומקושרת בשאלת טעם האיסור הנבלע, מה שאין כן בעבודה זרה שם ניתן לטעון כי גוף האיסור, ולא טעמו, הוא הנפלט¹⁵. אם נרחיק לכת, נטען כי יתכן שבשמנונית כזו לא ניתן להלחם על ידי הדחה או קילוף, ואנו חוששים מפניה הרבה יותר, עד כדי איסור ממש. וכמו כן, כדי לבערה מן הסכין אי אפשר בלא ליבון, משום חומרת האיסור, ואולי מדין ביעור עבודה זרה¹⁶.

לפיכך להפקיעו ממושגי האיסור וההיתר.

¹⁵ ובלשון הלכתי: בדיני ביטול במאכלות אסורות מתבטל האיסור באם אינו נותן טעם, או שנותן טעם לפגם (אינו בן יומן), ואילו עבודה זרה איננה בטילה אפילו באלף, ותאסור גם באינו בן יומן. וממילא יתורץ קושיית תוס' ד"ה השוחט, שהקשה מהא דסתם כלי נכרים אינם בני יומן, עיין שם.

¹⁶ רעיון זה עדיין זוקק הרחבה והעמקה, ויש לעיין ואכ"מ. בספר 'תפארת יעקב' להרב געזונדהייט ניסה ללכת בדרך זו באופן מסויים, אם כי אגב חורפיה עיין בה טובא, ועיין שם. עוד נעיר, כי לפי הצעה זו קושיית 'ותיפוק ליה' מוסבת יפה הן על האיסורים הן על ההיתרים.

⁹ רא"ש סי' ט' ורשב"א על אתר, ועיין ים של שלמה סי' י"א. ¹⁰ לפי פירוש זה, הקושיה מוסבת דווקא על הפעולות המתורות בסכין, ולא על האסורות, מפני שכח השמנונית לאסור קטן מכח איסור ע"ז. וכן העיר ביש"ש שם.

¹¹ בר"ה שליבנה. וע"ש עוד חילוקים שהציעו.

¹² ד"ה ותיפוק

¹³ עיין פני יהושע ח. ד"ה "בגמרא" שהקשה כן.

¹⁴ על אף שרש"י משתמש גם בהמשך הסוגיה בביטוי שמנונית, הרי שאיננו מופיע בגמרא אלא כאן בלבד, וניתן

שיטות רב ושמואל על

המטבח והשוחרט (ח:-ט.)

הרב שוקי מאירסון

הסוגיא בדפים ח:-ט. מורכבת בבסיסה מחמש מימרות של רב יהודה. שלוש מימרות, של רב יהודה בשם רב, ושתי מימרות של רב יהודה בשם שמואל. בתוך רצף המימרות, מובאות שתי מימרות נוספות, האחת של אמימר בשם רב פפא, והשנייה של רב חנניא בר שלמיא בשם רב. במאמר זה ננסה למצוא את העניין המשותף למימרות המובאות בסוגיה, וכן לאפיין את שיטתו של רב לעומת שיטת שמואל.

שלוש המימרות של רב

רב יהודה אמר בשם רב שלושה דברים:

1. "הטבח צריך שלשה סכינין: אחת ששוחט בה, ואחת שמחתך בה בשר, ואחת שמחתך בה חלבים".

כלומר, שוחט שמתעסק עם הבשר לאחר השחיטה, צריך להחזיק בשלוש סכינים שונות. אחת לשחיטת הבהמה, אחת לחתיכת הבשר, ואחת לחתיכת החלבים.

2. "הטבח צריך שני כלים של מים: אחד שמדיח בו בשר, ואחד שמדיח בו חלבים".

כלומר, השוחט צריך שני כלים שונים של מים, כדי שיוכל לנקות את הבשר בכלי אחד, ואת החלב בכלי שני.

המטרה בשתי התקנות הללו היא למנוע ערבובים בבית המטבחיים. הן שומרות על הסדר הטוב וההפרדה בין הבשר, החלב והשחיטה עצמה. בפשטות, התקנות עונות על חשש מפני ערבובים בין בשר לחלב, שיגרמו לאיסורים. הגמרא מעירה שלכאורה היה ניתן לפתור את הבעיה באופן פרקטי, להשתמש בסכין ובקערה לבשר לפני השימוש בחלב. אך נראה שעניינו של רב איננו בנתינת פתרון מעשי בלבד, אלא ביצירת מערכת שבה הכשרות תישמר מאליה.

בשלב זה, מופיעה בגמרא מימרא של אמימר בשם רב פפא:

"לא ליסחוף איניש כפלי עילוי בישראל, דדאיב תרבא ובלע בישראל".

כלומר, אסור להניח את הכסלים שאליהם דבוק חלב, על גבי בשר. הסיבה היא, שהחלב נוזל והבשר יבלע ממנו.

תקנה זו גם קשורה לסדר כללי ולהפרדה בין חלב ובשר. ההבדל הוא, שתקנה זו עוסקת במטבח ביתי, ולא בבית המטבחיים דווקא (לשם התייחסה תקנתו של רב). בפשטות, הביאו כאן את דברי אמימר, כי גם כאן תיקנו הפרדה בין חלב לבשר. ניתן להוסיף, שתקנה זו מאירה באור חזק את מטרת כלל התקנות המובאות למעלה. משתמע ממנה שחוששים שמא הבשר יבלע מחלב שטיפטף עליו. חשש זה נראה מוזר - מפני שאף אם ייזל חלב על הבשר, במקרה פשוט, כשהבשר קר - הוא לא יבלע בו ולא יאסור אותו¹. ניתן לומר, שתקנה זאת, כקודמותיה, באה לשמור על הסדר הטוב במטבח, ולהפכו למקום נקי מחששות איסור. תקנות אלו מרחיקות מצבים בעייתיים מהמטבחים השונים, ובכלל הופכים אותם למקומות מסודרים, נקיים ומאורגנים.

בהמשך, רב יהודה אומר בשם רב:

"תלמיד חכם צריך, שילמוד ג' דברים: כתב, שחיטה ומילה".

בדבריו אלו מרחיב רב את אחריותם של תלמידי החכמים לצרכים היהודיים הבסיסיים של הקהילה. ידיו של התלמיד חכם צריכות להיות מצויות בכתביה הנדרשת לקהילה². כמו כן, הוא צריך להיות מצוי עד לרמה מעשית בענייני השחיטה והמילה. רב חנניא בר שלמיא הוסיף בשם רב:

"אף קשר של תפילין, וברכת חתנים, וציצית".

רב חנניא סובר, שתלמיד חכם אחראי לצרכים מעשיים יום-יומיים של היהדות ולכן, הוא מוסיף לרשימה גם שהתלמיד חכם צריך לדעת לקשור תפילין וציצית. כמו כן, הוא צריך לדעת לברך את ברכת החתנים, שזה דבר שצריך שיעשה בכל חתונה.

קיימים מספר קשרים בין קטע זה לדברים הקודמים בסוגיה. ראשית, בעל השמועה הוא רב יהודה בשם

¹ הראשונים נדחקו כדי להסביר. רש"י בד"ה "לא ליסחוף איניש כפלי" הסביר, שהחלב מתחמם. תוספות בד"ה "לא ליסחוף איניש כפלי עילוי בישראל" הסבירו שמדובר כאשר הבשר עדיין חם מהשחיטה.

² ייתכן, שהוא צריך לדעת לכתוב ספרי תורה ותפילין, וייתכן שהוא צריך לדעת לכתוב שטרות או לחתום עליהם כדיין.

פונה לקהילה ומסביר להם מי הוא הטבח שאין לאכול משחיטה.

2. "הטבח צריך שיבדוק בסימנים לאחר שחיטה". כלומר, לאחר שהשוחט מסיים לשחוט, הוא צריך לבדוק בסימנים ולוודא שהוא שחט כראוי.

במימרא זו שמואל מוסיף על הנדרש מהשוחט. מובן, שמימרא זו נסמכת על כך שהוא יודע הלכות שחיטה ולכן הוא יכול לבדוק את שחיטתו. דרישה זו קשורה לניסיון לעשות מהשוחט אדם שניתן לסמוך עליו. השוחט צריך לעמוד מאחורי כשרות השחיטה שלו עצמו.

היחס בין המימרות של רב ושמואל

תקנות רב ושמואל מעלות את רמת השחיטה והשוחטים, ובעצם מנסות למסד מערכת כשרות. שניהם, רב ושמואל, גורמים בתקנותיהם לכך שיהיה סדר בבית המטבחים ובין השוחטים. נראה, שהסוגיה עוסקת בשינוי אופי השחיטה והפיכתה מפעולה פרטית למערכת קהילתית ממוסדת. התקנות דואגות לסדר בבית המטבחים, וכן הן ממסדות אותו, ומחברות אותו למסד. וכן מעלות את רף השוחטים, לאנשים שמבינים מה הם עושים, מעבר לפעולה הטכנית אותה הם מבצעים.

אומנם על אף המסד המשותף, ניתן להצביע על כיוונים שונים אשר הנחו את רב ושמואל בתקנותיהם.

רב מנסה למסד ולסדר את בית המטבחים. מטרת תקנותיו היא להקנות למטבח השחיטה סדר תקני וקבוע, ומתוך כך הוא מסדר את כלי השחיטה ושאר העוזרים הנלווים אליה. כמו כן, הוא משלב את תלמידי החכמים בעולם השחיטה. רב לא סומך על השוחט, והוא מעדיף לבנות מערכת כשרות שתוכל להיות מפקחת, ומערב את תלמידי החכמים בתוך המערכת הזו.

שמואל מתקן תקנה, שמשנה את המצב בחברה. הוא הופך את השוחט לאדם הגון שאפשר לסמוך עליו. לכן, התעסקותו היא בנוגע לשוחט. בנוסף, שמואל מדבר אל העם ואומר שאסור לאכול משחיטתו של מי שאינו יודע הלכות שחיטה. שמואל מנסה לפעול מתוך הקהילה כדי להעלות את רמת השוחטים. לאחר ששמואל מעלה את רמת השוחטים אין לו צורך במערכת כשרות, מכיוון שהשוחטים עצמם הם אנשים כשרים.

ניתן להציע ולומר, שרב פועל מכח הסמכות ומנסה ליצור מסגרת חדשה וטובה לשחיטה. לעומתו,

רב. שנית, המבנה של מימרא זו דומה למבנה של המימרות הקודמות של רב יהודה בשם רב. בשלושתן מזכיר רב מספרים: ג' סכינים, ב' כלים וג' דברים. בנוסף, מימרא זו עוסקת גם בשחיטה, בין שאר הדברים שהתלמיד חכם צריך לדעת.

אולם ניתן לומר שמימרא זו קשורה באופן הדוק למימרות הקודמות. במימרות הקודמות רב הכניס כללים לתוך מערכת השחיטה, וכאן הוא מכניס אף מערכת פיקוח, תלמיד חכם צריך שילמוד שחיטה, על מנת שיוכל להיות חלק ממערכת הכשרות המפקחת על השחיטה.

כעת ניתן להצביע על עקרון העולה מן הדברים השונים שאומר רב יהודה בשם רב. רב מנסה להפוך את בית המטבחים לממוסד ומסודר. על פי רב, במטבח צריך להיות סדר בין הסכינים, ובין כלי ההדחה. בנוסף, תלמידי החכמים צריכים להיות מעורבים בשחיטה. חובה זו מערבת את המסד הקהילתי בעולם השחיטה, וממילא גורמת לשחיטה ליהפך למשהו מפקח ומאורגן.

שתי המימרות של שמואל

בהמשך הסוגיה, רב יהודה אומר בשם שמואל שתי הלכות:

1. "כל טבח שאינו יודע הלכות שחיטה - אסור לאכול משחיטתו, ואלו הן הלכות שחיטה: שהייה, דרסה, חלדה, הגרמה, ועיקור".

שמואל אומר כי מותר לאכול רק משוחט שידע את הלכות השחיטה, כלומר הדברים הפוסלים את השחיטה. בנוסף לידיעה המעשית איך שוחטים, השוחט צריך לדעת גם מהם הפעולות הפוסלות את השחיטה.

נראה ששמואל אומר, שצריך לאכול משוחט שהוא יותר מאשר 'בעל מקצוע'. טבח צריך לדעת מה קורה סביב השחיטה. טבח - גם אם הוא שוחט היטב, ברמה המעשית, אם הוא עם הארץ - לא נאכל משחיטתו. פסול זה הוא מחמת שהשוחט צריך להיות אדם שניתן לסמוך עליו. בנוסף, איסור זה מגן מפני טעויות שהטבח יכול לעשות אם אינו יודע את ההלכות. בפסיקה זו שמואל גורם להעלאת הרף המבוקש מהשוחטים. לא עמי ארצות, אלא מלומדים אשר מבינים את שלפניהם.

ראוי לציין, ששמואל מתקן את התקנה כלפי הקהל, למרות שיכול היה לתקן ש'השוחט צריך שידע הלכות שחיטה'. הוא פונה לקהילה, ואוסר לאכול משחיטת שוחט שאינו בקי. בניגוד לרב לעיל שדיבר על "הטבח" שצריך לעשות כך וכך, שמואל

שמואל מנסה לשנות את המצב החברתי, מתוך
העם ולרומם את השוחטים עצמם.

חזקה ורוב (ט.-יב.)

אוריאל סגל

האופי הכפול הזה הוא מה שנמצא גם בתשתית הרוב. במהותה, ההליכה לפי הרוב היא הנחה מציאותית הקרובה מאוד באופייה לחזקה. העובדה כי רוב האנשים עושים דבר היא הנחה לגבי הטבע של רוב האנשים, ולכן לרוב יש משמעות, אבל גם כאן, לרוב יש כוח שהוא מעבר לחזקה. הרוב קובע גם כאשר עומד מולו מיעוט. רוב הנשים יולדות במשוער אחרי תשעה חודשים, ולכן, אם נצטרך להניח כי ילד שייך לאתו הרוב, כך אכן נניח, למרות שיש סיבה לפעמים לפקפק בדבר. אם רוב האנשים בעיריה הם יהודים, גם פלוני שנמצא לפנינו הוא יהודי, למרות שאין לכך שום וודאות ומי אמר לנו שאין הוא שייך למיעוט.

ההיגיון שמאחורי הרוב הוא ההיגיון סטטיסטי, שהפריט האחד מגיע מתוך הרוב ולא מתוך המיעוט. הנחה זו היא אפשרית וקרובה יותר לוודאית מאשר ההנחה האחרת. הדמיון לכאורה בין רוב לחזקה מצוי בבחינת הרעיון שדברים מסוימים אכן מתנהגים לפי דרך התנהלות הטבעית של דברים, ובמקרה של הרוב לפי ההתנהלות של הרוב. אך בדומה לחזקה גם הרוב מקבל משמעות שהיא מעבר לטבע. ביטוי לחריגה הזו מתחום ההיגיון והטבע אל הפורמליות הקשוחה המאפיינת את מדעי הטבע ואת ההלכה גם כן, אנו רואים בחוסר החשיבות לשאלה האם מדובר ברוב גורף או ברוב קטן, למרות שלפי ההיגיון מסוים אמור להיות הבדל שכזה, כיוון שבכל מקום שיהיה רוב - ולא משנה מה גודלו היחסי - אנו ניחס את היחיד שיצא ממנו אל אותו הרוב.

משונה אפוא למצוא שאם רוב מתמודד מול חזקה דווקא הרוב עדיף מן החזקה. כאשר יש שתי דרכים לפתור את אותה סיטואציה ומסקנותיהם סותרות - נלך לפי דרך הפתרון של הרוב ולא של החזקה. כלל זה אמור בגמרא לגבי תינוק שלצידו יש עיסת בצק של תרומה ולפי שיטת החכמים העיסה טמאה, כיוון שרוב התינוקות ישחקו עם מה שיש בידם ולידם, וכנראה גם תינוק זה עשה זאת. מצד שני, העיסה הזו היא בחזקת טהורה. מדוע הרוב גובר על החזקה, אם גם רוב הוא סוג מסוים של סבירות שבאה לייצב את עולם הטבע? את השאלה הזו נברר דרך עיון בסוגיה במסכת חולין.

הסוגיה במסכת חולין

לשחיטה שלושה מרכיבים: השוחט, הבהמה, וביניהם - הסכין. כל אחת משלושת הרגליים של

אנו רגילים לראות את החזקה והרוב כחלק מהפתרונות הנתונים לבעיות של ספיקות. נדמה כי בעולם שיש בו ספיקות, ויש בעולם ספיקות מרובים, נוצרו בידי החכמים שתי דרכים מקבילות שתפקידן לייצב את העולם על וודאות: החזקה והרוב.

תפקידה של החזקה הוא לנסות לראות את תופעות העולם, בדומה לחוק הראשון של המכניקה הניוטונית, לפי "עקרון ההתמדה". כל עוד לא הוכח אחרת - החזקה קובעת כי הדברים נשארים במסלולם. לכלל זה יישומים רבים, שאי אפשר כמעט למנותם וחלקם נראים גם כדברים פשוטים מאוד. ההנחה הזו משתרעת כמעט על כל תחום.

לחזקה ישנו אופי כפול. מצד אחד החזקה באה "להחזיק", כלומר, להעמיד ולייצב את העולם על סמך חוק טבע, ובכך היא לא שונה מאשר כל הנחה טבעית אחרת. אפשר להניח כי אדם יקום מחר בבוקר או כי השמש תזרח למחרת, כיוון שישנה חזקה של חיים ושל טבע, שהרי "עולם כמנהגו נוהג", החיים ממשיכים במסלולם, ולהנחה זו אפשר לייחס גם השלכות הלכתיות. באותה מידה אפשר להניח הנחות פסיכולוגיות, הנחות הגיוניות והנחות הלכתיות. כל החזקות נובעות מאותה רצון להעמיד את המציאות על סמך אדנים יצוקים המצויים ביסוד הדברים.

ואולם, יש שהחזקה חורגת מן התחום הפשוט של הגדרת המהלך הטבעי המתמיד, והיא נהיית להנחה מכניסטית-הלכתית, שנדמה כי היא מחזקת את ההנחה הטבעית אף מעבר לטבע, והופכת את הטבע לחוק של טבע, ולפעמים אף בניגוד לטבע עצמו. חזקת החיים שעליה דיברנו חזקה אף מהחיים עצמם, ולכן, אחרי גיל מאה או גיל תשעים - אחרי שיצא מהתחום המסוכן של הגסיסה - אדם ממשיך לחיות, למרות שיש מקום להניח כי אדם ימות. החזקה היא "מה שהיה הוא שיהיה" כי "אין חדש תחת השמש". הנחה זו מתבררת במציאות לעיתים כלא נכונה, אף מבחינה אינסטרומנטלית - היא נצרכת כדי שנוכל לקבוע התייחסות הלכתית אל מצב נתון מבלי לחשוש כי השתנה בעת שלא הסתכלנו.

השולחן יכולה להתערער: הסכין יכולה להיפגם, השוחט יכול לשהות או לדרוס, הבהמה יכולה להיטרף או להתנבל; ולערער את חברתה: אם הסכין פגומה - הבהמה תיטרף, ואם השוחט לא ידע לשחוט הבהמה גם כן תיטרף (או תתנבל). גם בין הסכין והבהמה לבין השוחט מתקיים קשר תלות, שהרי השוחט בודק את הסכין ואת הבהמה לראות אם הסכין נפגמה ולראות האם סימני הבהמה - הושט והקנה - נשחטו בדריסה או בשהייה, ואם השוחט לא בודק, הוא גורם ממילא לאי בהירות לגבי טיב הסכין או כשרות הבהמה.

סוגיה ארוכה וערוכה במסכת חולין דנה בנושא הזה, ומנסה למצוא פתרונות שייצבו את המערכת הזו, שבשל מספר מרכיביה - קל לערער עליה. הרעיון הבסיסי של הסוגיה הוא לקחת את מושגי החזקה והרוב ולנסות להשתמש בהם כל פעם באופן מסוים, ולהתאימם עד שיוכלו לשמש כסוג של מקדם בטיחות לעסק הבלתי יציב של השחיטה.

הרבה מלומדיה של הסוגיה תופסים את מרכזו של הדיון בשתי הסוגיות האמצעיות: חיפוש המקור לחזקה ולרוב בפסוקים, ולא מזהים אותו כחלק מסוגיה גדולה יותר, המתחילה עוד בדפים הראשונים של המסכת ומשתרעת באופן מסודר עד למשנה שאחריה. קריאה מצמצמת זו של רוב הלומדים נובעת בעיקרה מהיכרות הלומדים עם המונחים הללו מכל תחומי ההלכה, שם הם מוצגים כמושגים מופשטים שבאים להפעיל אופרציה הלכתית מסויימת, ואת המושגים הללו הם מחפשים בתוך הסוגיה. חיפוש מוגבל כזה יכול אפוא למצוא בתוך הסוגיה שלנו רק את המקור המקראי לרעיונות המופשטים, ביסוס מסוים לרעיונות הללו, ואולי גם המשגה חלקית של מושגי החזקה והרוב. אין צורך לומר שקריאה כזו כבר מזהה מראש את החזקה והרוב כמונחים הלכתיים-פורמליים, שאין זיקה אמיתית ביניהם. מי שמזהה את הרוב ואת החזקה כחלק ממהלך סוגיות שלם, רואה שהדיון המופשט על חזקה ורוב אינו כלל ועיקר דיון מופשט, אלא דיון הצומח מתוך בעיות מציאותיות, והרוב והחזקה נידונים זה ביחס לזה, מפני שיש קשר הדדי בין שני המונחים.

קשה להתייחס לכל פרטי הסוגיה מפאת אורכה, אבל אפשר ללקט ממנה את כל המקומות שבהם הסוגיה דנה בשאלת החזקה והרוב. לדידנו, הסוגיה של החזקה והרוב דווקא מתחילה ממימרה לא קשורה בהכרח משמו של רב יהודה אמר שמואל: כל טבח שאינו יודע הלכות שחיטה - אסור לאכול משחיטתו. צריך לזכור כי מימרה זו באה על רקע

סוגיה קודמת שעסקה באריכות בנושא השוחטים הראויים. שם הובאה מימרתו של רבינא שמסבירה כי המילים במשנה "הכל שוחטין" - משמעם - כל השוחטין הם מומחין גם אם אינם מוחזקים לשחוט, אם הם יודעים את הלכות השחיטה. אם אין אנו יודעים אם השוחט יודע הלכות שחיטה - בודקים את ידיעותו; אם יודע - מותר לאכול, ואם לא - אסור. וכשהשוחט אינו לפנינו ואי אפשר לבדוק - בדיעבד שחיטתו כשירה.

ההנחה שלנו כי זו אכן תחילתה של סוגיה ארוכה מקבלת אישוש בהופעה של דין דומה מאוד משמו של רב נחמן בסופה, שקובע כי אם מישהו רואה שוחט הוא צריך לראות את שחיטתו מתחילה ועד סוף - ואז מותר לאכול משחיטתו. תחילתה של הסוגיה היא בדינו של הטבח שצריך לדעת הלכות שחיטה - טיב ידיעותו של השוחט, באמצעה נמצאות סוגיות חובת הבדיקה של הסכין ושל הסימנים, חזקה ורוב, וסיימה במסגרת של "רוב המצויין מומחין" כיאה לתחילתה. (והרי"ף אכן פתח בה, ולא בסוגיה הראשונה של המסכת).

מן ההנחה הבסיסית שהשוחט צריך לדעת את הלכות השחיטה, מתגלגלת הסוגיה לכמה דיונים:

א. הטבח צריך לבדוק בסימנים. אם לא בדק - הבהמה טריפה או נבילה (מחלוקת תנאים ואמוראים). בסוגיה זו מועלה רעיונו של רב הונא "בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה". רב הונא מכונן את הסוגיה על רעיון של חזקה. רק לפי הרעיון של רב הונא מובן מדוע אם לא בדק השוחט הבהמה טריפה, מפני שהבהמה עדיין לא נמצאת בחזקת שחטה, אלא רק בחזקת טריפה. מהצד השני, אם הבהמה נשחטה, גם אם בא זאב ונטל את בני המעיים וניקב אותם, אין חוששים שהנקב מסתיר נקב קודם של טריפות.

ב. הסוגיה השנייה דנה מדוע הכלל "לא חוששים שבמקום נקב - נקב" אינו מיושם בדיני ספיקות בהקשר של סכנה וכו' אנו מחמירים, מה שאין כן במקרה של איסור שבו אנו מקילים ואיננו חוששים. סוגיה זו סוטה מהדיון המקורי, אבל ביחס לנושא הדיון היא דווקא מחדדת את דינו של רב הונא, ואת התוקף של החזקה של רב הונא. הסוגיה הזו

עוסקת באופן מפורש בספיקות, כאשר עד לאותה נקודה החזקה של רב הונא לא עמדה כדי לפתור ספק, אלא הייתה הנחה של מציאות. כעת תוקפה של החזקה עומד אפילו כאשר יש ספק איסור, וזה הרווח הנוסף של ההקשר שאליו סוגיה זו מכניסה אותנו.

ג. הסוגיה הבאה היא לגבי שחיטה בסכין שנמצאת פגומה לאחר השחיטה. המחלוקת היא בין רב הונא לרב חסדא. לפי רב הונא: כל השחיתות שנעשו בסכין זו פסולות רטרואקטיבית, מפני שאי אפשר לדעת ממה הסכין נפגמה, ויתכן שנפגמה אף בעור הבהמה. לפי רב חסדא: אפשר להניח כי הסכין נפגמה רק כאשר פגעה בעצם, ולכן הבהמה הראשונה שנשחטה תהיה כשירה, כי הסכין עדיין לא פגשה בשום עצם, ורק בסיומה של השחיטה הסכין פגשה בעצם המפרקת. ההכרעה של הסוגיה לא ברורה לגמרי. ההלכה שנפסקת בתוך הסוגיה ממצעת בין שיטות רב הונא ורב חסדא, ומסקנה נוספת היא חובת בדיקה של הסכין בין כל שחיטה ושחיטה.

ד. הסוגיה שאחרי כן מחפשת מקור לדין החזקה. הגמרא מוצאת לכך מקור מן התורה בדיני נגעים שהבית מוסגר למרות שלא רואים את הנגע בזמן ההסגרה, אך לעניינו חשובה ההסתייגות של הסוגיה בהתאם לשיטת רב אחא בר יעקב. שיטה זו מסתייגת מלהעמיד את הדין על סמך חזקה, ולכן נצרכת בדיקה בזמן אמיתי שהנגע אכן ממשיך להתקיים.

ה. הסוגיה שאחרי כן מחפשת מקור לדין הרוב, ובניסיונות מרובים היא מגיעה לבסוף לדין השחיטה של התורה, שאיננו אפשרי לדברי הסוגיה אם לא הולכים אחרי הרוב. השחיטה היא בוושט, ואם הבהמה היא נקובה בוושט היא טריפה. כלומר, כל שחיטה יכולה לשחוט את נקב הוושט, ולהסתיר את הטרופות של הבהמה. אין חוששים לשחיטה במקום הנקב מפני שרוב הבהמות אינן טריפות, ומכאן שהולכים אחר הרוב. אמנם, לפי דברי הסוגיה, אם אפשר לבדוק את הדבר, צריך לבדוק, ורק בשחיטה שאי אפשר לבדוק - הולכים אחרי הרוב.

ו. הסוגיה האחרונה עוסקת בשחיטה שנעשית כאשר לא ידוע מה טיבו של השוחט ומידת ידיעתו את ההלכה. כמו כן היא עוסקת בשאלה של שליח שנשלח לשחוט ולא ביצע את שליחתו אך מישהו אחר עשה זאת. השאלות הללו קשורות זו לזו, מפני שהשאלה היא האם רוב השוחטים שניגשים אל השחיטה הם מומחים בשחיטה.

הסוגיות הללו אינן מנותקות זו מזו. חובת הבדיקה של הסימנים נקשרת לחזקת רב הונא לגבי חזקת הבהמה. הסכין הפגומה נקשרת לשיטת רב חסדא לגבי חזקת הסכין, הסוגיות הנוגעות לחזקה ולרוב, והסוגיה האחרונה לגבי רוב השוחטים המומחים. החזקה והרוב הם לא הנושא של הסוגיה, אבל הם הבריח התיכון שלה.

חזקה ורוב - שיטות הראשונים

שתי בעיות מטרידות עלולות בדברי הראשונים. האחת היא לגבי כוחן היחסי של החזקה ושל הרוב ביחס לבדיקה. השאלה היא כיצד לכלכל את העקרונות של החזקה והרוב, שהם עקרונות שמייצבים את הספק, יחד עם חובת הבדיקה של הסימנים ובדיקת הסכין לפני כל שחיטה, שלכאורה הם עקרונות שלא ניתן לחיות בלעדיהם. אם דבר צריך בדיקה, סימן שאין סומכים על עקרון מופשט של חזקה או של רוב, ונצרכת בדיקה ממשית ואמפירית שאכן ככה הדברים מתרחשים. הבעיה השנייה היא היחס שבין החזקה לבין הרוב, האם כוחם שווה בפתרון הבעיות, והאם הם מחייבות או נובעות זו מזו, כפי ששאלנו בעצמנו בפתיחה.

רש"י

לרש"י תפיסה מעניינת לגבי החזקה והרוב. רש"י מסכם בסוף סוגיית הרוב כי הוא לא מקבל את הסתייגות של הסוגיה מלתת לרוב מעמד בכורה היכן שאפשר לבדוק. לפי הסוגיה אם ילד קטן לא גדל יש חשש שהוא סריס. למרות שרוב הילדים אינם סריסים ודבר זה יתברר בעתיד, כיוון שאפשר לחכות ולבדוק זאת - לא סומכים על הרוב. רש"י לא מקבל זאת והוא קובע כי העיקרון של הרוב הוא עיקרון מוחלט ולא עיקרון יחסי ויש לרוב מעמד של "הלכה למשה מסיני" או של פסוק "אחרי רבים להטות". יש לכך גם השלכה הלכתית: "ואהא מילתא סמכינן ולא בדקינן כל י"ח טריפות, ונקובת הריאה בדקינן משום

שתי תשובות התוספות עונה לקושייתו: תשובה אחת היא:

”לרב אחא בר יעקב בעי דלא קים ליה חזקה”

כלומר, שההסתייגות של הסוגיה בעניין החזקה התקבלה באיזה מובן וחזקה אינה דבר מובן מאליו ולכן צריך את הכלי של הרוב לפתור בעיות. תשובה נוספת משל הרב חיים כהן.

”לפינן מפרה אדומה, אע”ג דאיכא חזקה כנגד הגברא שמזין עליו בחזקת טמא”.

לפי תשובה זו הסוגיה מחפשת מקור בדיוק עבור הכלל הזה עצמו של ”רובא וחזקה - רובא עדיף”, עדיפות הרוב על החזקה. מחלוקת זו היא מחלוקת משמעותית בהבנת היחס שבין חזקה לרוב מפני שלתירוץ הראשון של התוספות החזקה היא לא מוחלטת, ולדעה המסתייגת ממנה יש מקום, ולכן צריך את הרוב כדי לפתור בעיות שהחזקה לא פותרת. לתירוץ בתרא, שיטת רב חיים כהן, הסוגיות הללו לא עומדות זו לצד זו כסוגיות שמנסות לפתח את הכלים ההלכתיים של הרוב והחזקה, אלא הן אף מנסות ליצור היררכיה ביניהן.

הדבר הזה הוא מעניין כיוון שלפי שיטת רב חסדא (סוגיה ג לעיל) הגמרא אומרת במפורש כי ישנו הבדל בין מי שטבל במקווה ומצא דבר חוצץ, שאינו טהור בטבילה זו כיוון ש”העמד טמא על חזקתו” לבין סכין שנפגמה, ששם יש לסכין חזקה, ולמרות שכרגע הסכין פגומה - הבהמה לא הורעה מחזקת הכשרות שלה בגלל הסכין. יוצא אפוא שהחזקה לא תמיד מצליחה לייצב את המציאות, ורק לגבי השחיטה - ”סכין אתרעא, בהמה לא אתרעא”. הסוגיה מנסה להסביר את ההבדל בחלוקה בין שאלה שיש לה ספק אחד, כמו טבל שיש לו חזקה ומצא דבר חוצץ בטבילה, לבין דוגמאות הדומות לספק שיש לגבי פגימת הסכין, שלא משפיע על חזקת הבהמה. לפי הרב חיים כהן, הרוב יכול להיות גם כנגד חזקת ”העמד טמא על חזקתו”, ולא צריך הבחנה כזאת לגבי הרוב.

עולה אפוא שלפי התוספות החזקה היא באופן משמעותי חלשה מן הרוב, ולעניין זה שני התירוצים שלו מכוונים לאותו עניין: או שלחזקה אין מקור כלל, או שהרוב הוא חזק מכל חזקה. להלכה, התוספות יחשיבו הרבה יותר את הדברים המתבססים על הרוב מאשר את מה שמתבסס על החזקה, מפני שהרוב הוא חזקה משוכללת יותר שיכולה לעמוד גם כנגד חזקות העומדות נגדה. התוספות לא מערערים על מושג החזקה, אבל הם מערערים על היכולת לבססו:

שאשתכח בה ריעותא, והיכא דאיתרמי שאיפרשא ריאה ולא בדק מתאכלא דסמכינן אדרב הונא דאמר נשחטה בחזקת היתר עומדת”.

(יב. ד”ה ”פסח”)

לפי רש”י החזקה והרוב הם עקרונות מוחלטים, ורק כאשר יש חשש של ריעותא, אנו חוששים לה לכתחילה ובודקים, אבל בדיעבד אין הדבר מעכב, אך ”אין מפרסמים הדבר” (שאין זה מעכב). רש”י מבסס את הרובא דליתיה קמן, לפי העקרון המתווה לגבי רובא דאיתיה קמן שיש לו מקור מן התורה ”אחרי רבים להטות”. גם את החזקה של רב הונא תופס רש”י בצורתה המוחלטת וללא הסתייגויות, אלא שיש צורך לחשוש ולבדוק את הריאה מכיוון שיש בה ריעותא.

להגיון של רש”י ישנן גם השלכות מחמירות. כיוון שלחזקה יש כוח יצוק, אף לחזקת רב הונא אליבא דרש”י יש להתייחס במלוא הרצינות, ועל כן, בסיכום הדיון לגבי סכין שנמצאה פגומה, הולך רש”י עם ההגיון היותר מחמיר של הסוגיה:

”והשוחט אפילו בהמה אחת צריך לבדוק הסכין אחר שחיטה, ואם שחט הרבה ולא בדק בינתיים ואחר כך נמצאת פגומה, אף הראשונה אסורה”

(י: ד”ה ”לא כרב חסדא”)

”ועל ידי היה מעשה והורה לי רבינו יעקב בר’ יקר בעוף לאיסור”

(רש”י שם ד”ה ”והלכתא”).

חובת הבדיקה נובעת מכוחה של החזקה, ולא מחובת בדיקה עצמאית.

תוספות

התוספות מתייחסים לשתי הסוגיות של חזקה ורוב כסוגיות קשורות:

”ואם תאמר כיון דאמרינן זיל בתר חזקה, כל שכן בתר רובא דרובא וחזקה - רובא עדיף”.

(יא. ד”ה ”מנא”)

התוספות מקשים מן הכלל שהרוב עדיף, שלא צריך למצוא מקור לרוב, כיוון שמספיק אם ניווכח כי החזקה היא כלי הלכתי, כדי להוכיח כי גם הרוב הוא כלי כזה, כיוון שלפי הכלל הרוב עדיף מן החזקה. אפשר לומר כי במובלע ההנחה של התוספות היא שהרוב בנוי על סמך החזקה.

"וי"ל שכל חזקה שלא נתבררה ולא נודעה אפילו שעה אחת לא אזלינן בתרה, ויש ללמוד מתוך כך הלכה למעשה, דאם עשה גבינות מכמה בהמות ואח"כ נשחטה האחת ונמצאת טריפה שכולם אסורות שאין לי להעמיד פרה אחזקתה ולומר השתא הוא שנטרפה".

(יא. ד"ה "אתיא").

הרוב הוא כה חזק עד שהתוספות נותנים לו משמעות גם בתוך חזקת רב הונא. נחלקו התנאים והאמוראים האם בהמה שלא נבדקו סימניה היא טריפה או נבילה. התוספות אומר כי מי שחושב שבהמה הוא טריפה היא מפני ש:

"רוב פעמים שוחט שפיר, ושריא מדאורייתא ולא החמירו לעשות נבלה"

(ט. ד"ה ואסורה)."

רי"ף

הרי"ף בדפיו מטפל באותה בעיה מכיוון אחר.

"או שאמר לשלוחו צא ושחוט לי והלך ומצאו שחוט, חזקתו שחוט אלמא אמרינן, רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן וכן הלכתא... ואי קשיא לך הא דאמר רב הונא בהמה בחייה בחזקת איסור דשמעת מינה דספק שחיטה לחומרא וקי"ל דהלכתא הוא התם כגון דאיתילידא ריעותא בסכין, אבל הכא כיון דקיי"ל שרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, כמאן דאיתיידע במה נשחטה היא הילכך איתא להא ואיתא להא ולא קשיאן להדדי".

(ג: בדפי הרי"ף)

הרי"ף מתמודד עם הסתירה הפנימית שישנה בין החזקה של רב הונא להנחה כי "רוב המצויין אצל שחיטה מומחים הם". לכאורה אם ישנה חזקת איסור על כל ספק "עד שיוודע במה נשחטה", הרי שאי אפשר להניח כי הרוב יפתור לנו את הבעיה במצב של ספק האם נשחטה כראוי. אך הרי"ף לא סבור כך. הרי"ף חושב כי הרוב הוא כה משמעותי עד שהוא "כמאן דאיתיידע במה נשחטה", ידיעה של ממש המסוגלת להתמודד אפילו עם חזקת האיסור של רב הונא.

שני דברים מעניינים עולים מהרי"ף. הדבר הראשון הוא עצם הרעיון כי הרוב הוא עיקרון המבסס את הוודאות באופן יציב למדי, עד שלפי עיקרון זה אפשר לומר כי הבהמה אכן נשחטה כראוי. החזקה היא הנחה המניחה את התמדת הדברים לפי מצבם

הקודם, אך כאן, שאין ריעותא, כלומר אין מקום להניח כי מהלך הדברים השתבש - אפשר להניח כי הדברים נעשו לפי רוב השוחטים היודעים לשחוט, ולא לפי מיעוטם.

הדבר השני המעניין שעולה מהרי"ף הוא הקריאה של הרי"ף את הסוגיה מתחילתה ועד סופה. הרי"ף מעמת בין חזקת רב הונא לבין "רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן" שבסוף הסוגיה. עימות זה איננו מובן מאליו כי הסוגיה לא הציגה את הדברים כשונים זה מזה או כקשורים זה לזה. יתר על כן, עצם ההעמדה של השאלה מניחה כי ישנו מתח בסוגיה בין החזקה לבין הרוב. הסוגיה לא אמרה זאת מפורשות והרי"ף קורא את הסוגיה כסוגיה שלימה שעוסקת בדין החזקה אל מול דין הרוב. הרי"ף לא אומר כי הסוגיה חושבת כי יש ביניהם סתירה, אך בשאלה שלו יש כבר רמז לקשרים שבין חלקי הסוגיה.

לפי הרי"ף - "רוב וחזקה - רובא עדיף", כיוון שהרוב הוא קרוב יותר למצב וודאי מאשר למצב אפשרי. החזקה יכולה להתרופף בקלות על ידי שמרעים אותה. אם לא בדק את הסימנים או שהסכין נמצאה פגומה (ורב הונא כשמעתיה) - החזקה של האיסור היא המכריעה, ולא מפני שיש ספק שחיטה לחומרא. כל פעם שהדברים - הסימנים, הסכין - לא נבדקים - אז החזקה שישנה היא חזקת איסור, ולא בגלל שישנו ספק. כדי לעבור מחזקת איסור לחזקת היתר צריך להוודע שבהמה נשחטה.

כוחם של הרוב והחזקה, אליבא דהרי"ף, הוא כוח חזק. מעבר מחזקת איסור לחזקת היתר צריך להתבצע על ידי שחיטה, והדרך לוודא שהייתה שחיטה היא לעשות זאת באמצעות הרוב. הרוב הופך את השחיטה לידועה וודאית.

בעה"מ והרמב"ן

צד נוסף של הדיון המובא כבר ברי"ף, מוחרף אצל נושאי הכלים של הרי"ף - בעל המאור והרמב"ן במלחמות. כולם מביטים על שיטת רבינא הדחוויה לגבי חובת הידיעה של השוחט את הלכות השחיטה.

בתחילת הפרק הובאו שתי לשונות בשיטת רבינא לפרש את המשפט:

"הכל שוחטין, ושחיתתן כשירה. וכולן ששחטו ואחרים רואים אותן שחיתתם כשירה".

הסברו האחד של רבינא הוא שהשוחט חייב לדעת הלכות שחיטה ודי בכך, למרות שהוא לא שחט מעולם, אך אם לא ברורה לנו מידת ידיעתו את ההלכה, צריך לבחון אותו. אם השוחט איננו כאן כדי שנבחן אותו אנו מניחים כי בדיעבד שחיטתו כשירה. ההסבר האלטרנטיבי הוא שהשוחט צריך להיות בעל יכולת פרקטית מוכחת לשחוט, ואם הוא שחט בהשגחת אחרים ולא התעלף, השחיטה כשירה בדיעבד.

בסוף הסוגיה אצלנו, לעומת זאת, מוצגים הדברים באופן המעלה קשיים על שיטת רבינא. רבינא סובר כי מי שלא ידועה מידת ידיעתו בהלכות - לא ישחוט, ואם שחט - בודקים את ידיעותו, ואילו לפי הכלל של הסוגיה שלנו "רוב המצויין אצל שחיטה מומחים". הרי"ף אכן חושב כי הדברים סותרים זה את זה, והוא מעדיף את דברי הסוגיה שלנו, כי דברי רבינא הובאו כהסבר לא מחייב.

בעל המאור (ג: ד"ה כתב הרי"ף) מביא את שיטת בעל הלכות ראשונות שכתב על הסוגיה שלנו כי אם השוחט נמצא לפנינו צריך לבדוק את מידת ידיעותו ואי אפשר להסתמך לכתחילה על "רוב מצויין אצל שחיטה מומחים" (שיטה זו מובאת גם ברא"ש בהסבר הרי"ף). בעה"מ כותב כי אמנם כך כתב גם בהלכות שחיטה שלו, אך עקרונית זו היא חומרה, ומעיקר הדין "ועיקר הגמרא - אין לנו כן", והרוב הוא הקובע, כפי שיטת הרי"ף. העקרון הוא מרחיק לכת: גם אם השוחט לפנינו ואין אנו יודעים אם הוא יודע הלכות שחיטה, אין צריך לבדוק אותו כיוון שרוב המצויים הם מומחים (יעויין עוד תוס' ג: ד"ה "דליתיה"). הרוב חזק מהבדיקה.

הרמב"ן, לעומת זאת, סבור כי במקום שישנה אפשרות לבדוק את הדברים אין לסמוך על הרוב. נימוקו של הרמב"ן הוא ש:

"זה הרוב אינו כודאי דהא איכא חזקה כנגדו ממה שאמרו בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, ואע"פ שסמכו על הרוב במקום שלא אפשר, היכא דאפשר לעמוד על האמת כדאיפסקא הלכתא... וכן בכל מקום שחוששין לכתחילה ברוב שמיעוטו מצוי, ואפי' במקום שאין חזקה כנגדו כגון בדיקת טריפות... ואין סומכין על האומדות ולא אמרו לסמוך על הרוב אלא בדליתיה לקמן כדברי ר' יצחק וכ"כ

רב אחא משבחה ודבר מוסכם ומקובל הוא מן הגאונים"

(מלחמות ה' ד"ה ועוד כתב).

לפי הרמב"ן יוצא כי הרוב הוא רק אמצעי שיכול לפתור בעיות, אם אין אפשרות אחרת לפתור אותן. כאשר ישנה אפשרות לבדוק את הדברים עם השוחט ולדעת האם הוא יודע הלכות שחיטה, אין לרוב כוח משמעותי. הרמב"ן אומר כי דבריו נכונים גם לגבי חזקות ולכן:

"כל כי האי גוונא לא אזלינן בתר חזקה היכא דאיתיה לקמן למיבדק".

הן החזקה והן הרוב הם בעלי כוח מוגבל לפתור את בעיית חוסר הודאות. אם אפשר לבדוק את הדברים בדקה מעמיקה יותר, אין לנו להסתמך על הכללים, כי הכללים לא מכתבים את המציאות אלא רק מאפשרים אותה.

שיטת הרמב"ן מוגדרת בניסוח מעודן יותר אצל הרא"ש, שנשאל מדוע העובדה שהחזקה של רב הונא מנצחת את הרוב, לא סותרת את הכלל של "רוב עדיף מחזקה":

"אבל היכא דאיתיה קמן ואמר שלא בדק הסימנין, הרי זה מודה שלא שחט כדין, ולא יצאתה מחזקת אינה זבוחה. ולא מצינו בשום מקום דקאמר: רוב השוחטין שוחטין את רוב הסימנין, דנסמוך אהאי רובא לאפוקי מחזקת אינה זבוחה"

(שו"ת הרא"ש כלל כ, סימן יד).

הרוב הוא לא הנחה עיוורת שלא מתחשבת עם המתרחש במציאות, אלא עיקרון המבוסס על התחשבות בתנאים של המציאות. השוחט שלא בדק והודה בכך - לאו דווקא שחט כראוי, כי אין רוב שעומד לצידו.

נפק"מ מפורשת בין הרמב"ן לבין בעל המאור היא בסכין שהלכה לאיבוד בלא בדיקה. לדעת הרמב"ן, אי אפשר לדעת מה קרה לסכין, ולכן גם אי אפשר לבדוק - וממילא הבהמה בחזקת איסור עומדת כשיטת רב הונא (אולם, יתכן שאפשר לבדוקה לכשתמצא). לפי בעה"מ הבדיקה אחרי השחיטה לא מחויבת, ולכן אם לא בדק השחיטה כשירה, ולשיטה הפוכה "אין שורש וענף" (בעה"מ ב. ד"ה "אבל").

שיטת הסוגיה עצמה

כבר אמרנו - והרי"ף עד מסייע בעדינו - כי הסוגיה עצמה היא מעגלית. היא מתחילה מחובת הידיעה

של הלכות השחיטה, וחזרת אל הכלל שרוב המצויין אצל השחיטה הם מומחים בהלכות שחיטה. הכלל הזה שהוא כלל הנתון בסימן שאלה בדפים הראשונים של המסכת, ולא ברור כלל אם הוא בעל חשיבות ממשית או שהיכולת המעשית לשחוט היא החשובה, הוא אחד מנושאי הדיון בסוגיה האמורה, אבל דרכו אנו מגיעים לעיצוב ההיגיון של החזקה ושל הרוב.

אף אחד מחלקי הסוגיה לא עומד על עומדו או נשאר שלם ועקבי. מהסוגיה הראשונה עולה כי שיטת רב הונא היא השיטה שעמה אנו הולכים אך הגמרא מקצינה את השיטה ואומרת כי חזקת שחוט נכונה גם במקום שאיתרע החזקה, כשזאב נטל בני מעיים ולא חוששים לבמקום נקב נקב. הסוגיה השנייה מראה לנו כי הנחה זו שאין חוששים לבמקום נקב נקב אינה נכונה לגבי סכנתא שהרי חמירא סכנתא מאיסורא. הסוגיה השלישית מראה לנו שיש מי שחולק על רב הונא - רב חסדא, והלכה כמותו אם לא שבר עצם (אלא רק את עצם המפרקת) שהבהמה כשירה כי אנו מניחים את הספק ותופסים את הודאי, עוזבים את ספק הפגם שקרה לסכין, והולכים אל הודאי נשחטה של הפרה (לפי הסברו ההגיוני של בעה"מ). גם להלכת רב חסדא יש שתי הסתייגויות. האחת באשר שבנוגע לחזקת "העמד טמא על חזקתו" אנו חושבים כי החזקה ממשיכה, ורק כאן חזקת הפגם של הסכין לא פועלת על חזקת הכשרות של הבהמה. הסתייגות נוספת היא לגבי כל הבהמות שנשחטו באותו היום, שהחזקה מועילה להכשיר רק את הראשונה שבבהמות השחוטות (ולא מיתלא תלינן כסברא הראשונה, עיין רש"י ד"ה "לא כרב חסדא").

גם שתי הסוגיות של חזקה ושל רוב לא מסתיימות בצורה מוחלטת. לגבי סוגיית החזקה - מעמידה הגמרא את שיטת רב אחא בר יעקב, ולגבי סוגיית הרוב, הגמרא דוחה את כל הלימודים האפשריים, ולבסוף היא מעמידה את הרוב רק כשאי אפשר אחרת, ואת ר' מאיר כעומד באותו מחנה, כיוון שאין זה הרוב שעליו חלוק ר' מאיר וחושש למיעוט. זה הרוב המוסכם, האבסולוטי, הבטוח. עוד מעניין לציין, שחזקת ההיתר של רב הונא, שאין חוששין בה לבמקום נקב נקב, דומה דמיון מפליא לרוב במצב של "אי אפשר" שגם שם אין חוששים לבמקום נקב נקב. יש איחוד בין הרוב לבין החזקה.

הדיון בסוגיה מתפתל אבל נסגר. מדיון על חובת ידיעת הלכות שחיטה, עוברים לחובת הבדיקה של סימני הבהמה וחזקת היתר ואיסור של רב הונא,

ממשיכים לדון על סכין שנפגמה שאין לה חזקה אבל לבהמה יש חזקה, עוברים לדון בחזקה אך לא מקבלים את החזקה כמוכנת מאליה וכיוצ"ב אודות רוב, ומסיימים בדיון על בשר שנמצא שחוט שאנו מניחים כי יש לו חזקה בעזרת הרוב. הרוב הוא של אנשים שידועים הלכות שחיטה. מש"ל.

הסוגיה האחרונה מביאה את הדברים לכלל סיכום שיכול להסביר קצת את הדברים:

"הרי שמצא תרנגולת שחוטת בחוץ... והלך ומצאו שחוט - חזקתו שחוט. אלמא אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן".

(חולין יב.)

כאן הסוגיה כבר מערבת בין המונחים - "חזקתו שחוט" למונח "רוב מצויין מומחין". נדמה שהסוגיה הוליקה אל המקום הזה בדיוק, וכדברי רב נחמן "כולי עלמא רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן".

הערבוב בין המונחים מסביר את מהלכה של הסוגיה. החזקה והרוב שימשו את הסוגיה כל פעם כדי לבחון את השאלות של השחיטה. הסוגיה לא נתנה לנו אף פעם להסתפק במסקנה ברורה לגבי הכוח של החזקה ולגבי הכוח של הרוב, כי לכל כוח כזה יש גם מגבלות. אך בסוגיה האחרונה נדמה כי אנו מבינים כי החזקה בנויה על גבי הרוב. הרוב והחזקה הם בעצם שני פנים של אותו רעיון, שקשה להציבם זה מול זה. הדגמה לדבר אפשר למצוא בשיטת רש"י בסוגיית "חמירא סכנתא מאיסורא" שעוסקת בחזקה של היתר הנכונה לגבי ספק נקב, ולא נכונה לגבי סכנת מים מגולין - מקום בו מטשטשת ההבחנה שבין רוב לחזקה.

הסוגיה מביאה את שיטת רבי יהושע בן לוי שאם אדם הניח צלוחית מכוסה ומצאה מגולה - הצלוחית אינה טמאה, כי דרכן של שרצים לגלות את מכסה הצלוחית ואין דרכן לכסות. רש"י מסביר כי הדבר בנוי על הרוב, כיוון שיש רוב של אדם טהור ושרצים טהורים מול אדם טמא - תלינן ברוב. דבריו של רש"י נשענים על תפיסה שמאחדת בין רוב לבין החזקה. רש"י מסביר כי העובדה ש"דרכן של שרצים לגלות" אינו עומד בסתירה לכך שגם דרכן של בני אדם לגלות, אלא שיש רוב של מגלים שאינם טמאים. את המילים "דרכן של שרצים לגלות", רש"י מסביר כדין הקשור לרוב, למרות שלא ברור למי שקורא בסוגיה מדוע רש"י בחר לפרש כך. אנו רוצים לומר כי גם חזקת ההתנהגות של השרצים, בנויה על רוב של המתנהגים באותו האופן. השרצים ובני האדם מתאחדים לרוב אחד ויוצרים חזקה של טהרה

קראקא להקל באוויזים המולעטות לעשות מהן שומן -

”שיש תקנה בעיר לבדוק אחר נקיבת הושט משום דשכיח יותר מסרכות הריאה, ונהגו להקל בישב לו קוץ מבחוץ אם אינו נקוב משני צדדים או שאין קורט דם מבחוץ, ויש לדקדק בזה הרבה כי הוא איסורא דאורייתא, ויותר היה טוב שלא לבדוק כלל ולסמוך ארובא להקל מלבדוק ולהקל במקום דאיכא ריעותא”.

העיקרון של הרמ”א שעדיף לסמוך על הרוב ולא לבדוק במקום שיש ריעותא, מבכר את הרוב כפתרון לספק אף במקום שיש לחשוש שמהו השתבש (’ריעותא’, קוץ תחוב). הרמ”א מעדיף לסמוך באופן עיוור על הרוב, ומעדיף אותו על בדיקה (בגלל שהיא בעצמה בדיקה בעייתית, ראה סעיפים ו-ח). פתרון זה, שלהלכה יש המסתייגים ממנו (ש”ך) מופיע אצל הרמ”א גם בהקשר אחר לגמרי, בהלכות מקוואות. בסימן רא’ פוסק המחבר שאם לגוי יש בעלות על מקווה הוא עלול למלא את המקווה במים שאובים, אלא אם כן המקווה כבר מלא בחציו. הרמ”א מעיר שאם המקווה היה חסר ואז נתמלא על ידי אדם לא ידוע, אם אין סיבה להניח כי גוי מילא אותו, יש להניח כי יהודי מילא אותו ש:

”רוב המצויין אצל מקוה ועושין כדי להכשירה בקיאיין הן ובוודאי בהכשר מילא אותה”.

שני המקרים הללו של חשש טריפות בנקב ושל מקווה מלא שנתחסר מדגימים את שיטת הרמ”א, מפני ששניהם מופיעים באופן מסוים גם בסוגיה שלנו. הסוגיה קובעת כי יש חזקת היתר אף במקום דאיכא ריעותא, כגון שיש זאב שלקח והחזיר את המעיים עם נקב. הדברים הללו הובאו להלכה, ובסוגיית הטריפות של האוויזים הרמ”א לוקח אותם צעד נוסף, בטענתו כשהוא מעדיף לסמוך על הרוב אף במקום שאפשר לבדוק. סוגיית המקווה מופיעה אצלנו בקיצור ופיתוחה המלא בסוגיית הפתיחה של מסכת נדה, וגם שם הרמ”א שב לעקרון של הרוב כפתרון מסוים לבעיות של ספק.

אגרא דשמעתא - סברא

אם נחזור לראשית הדברים, לאחר שסקרנו את מהלך הסוגיה ואת הדגש של הראשונים: האם יש סברה שיכולה להבהיר מדוע עדיף הרוב על החזקה? למה ניתן להשתמש ביתר קלות בעקרון של הרוב מאשר בעקרון של החזקה? מדוע הרמ”א מעדיף את זו על זו?

לצלוּחית המגולה. חלק מן החזקות נשענות על רוב שעושה מעשים שאינם משנים את המהות הראשונית, ולדבר זה קוראים ”חזקה”. הטשטוש המכוון בשיטת רש”י נובע מכך שהסוגיה עצמה הפסיקה כבר להבחין ביניהם בשלב מסוים. הסוגיה באה להזכיר לנו כי כל שאיפה להעמיד את ההלכה על עקרון מבוסס היא בעייתית, ומבחינה זו, החזקה והרוב הם שני סימנים שעולים בקנה אחד.

הנושא של הסוגיה איננו רוב וחזקה, אך כיוון שהם למעשה באים ליצור את היציבות ההלכתית, ולפי הראשונים הם גם כן יכולים להתנגש זה בזה, חייבת לבוא הכרעה מסוימת לגבי עדיפותו של אחד מהם. שאלת העדיפות איננה השאלה שדנה בה הסוגיה כאן, והרוב הוא לא הנושא שלה, אבל הרעיון של הרוב פורץ בסוגיה ביתר שאת מאשר הרעיון של החזקה, עקב הצורך לייצב את מערכת השחיטה על רעיון יסודי. מהלך זה עצמו ממשיך במארג הסוגיות שמופיע בהמשך הפרק הראשון וכן במהלכו של הפרק השני. הסוגיות ממשכות לדון בשאלות של רוב: רובו ככולו, רובו של אחד כמוהו, מחצה על מחצה כרוב, רוב שניים או שניים, תרי רובי וכו’. שאלות אלו גוברות על שאלות החזקה, שנדחות כאן מפני העיקרון של הרוב התופס מעמד בכורה.

שיטת הרמ”א

מדוע פרץ הרוב יותר מאשר החזקה? התחלנו לומר כי רוב הוא דרך ליצירתה של חזקה. מי שמבסס במידה רבה את הפתרון של הרוב עוד יותר מאשר זה של החזקה הוא הרמ”א. השו”ע (הלכות שחיטה א,א) פוסק כי אם השוחט אינו לפנינו מותר לאכול משחיטתו כי סומכים על החזקה שרוב השוחטין הם מומחים ומוחזקים, אך אם השוחט לפנינו, צריך לבדוק אותו אם הוא מומחה ויודע הלכות שחיטה. הרמ”א מעיר בשם ה”אור זרוע”:

”ויש אומרים שאין לסמוך על החזקה אלא בדיעבד, אבל לכתחילה אין לסמוך על חזקה במקום שיכולין לבררו”.

בהלכה הערוב שבין החזקה לרוב הוא כבר עובדה קיימת, והרמ”א מסתייג מלהחזיק את רוב השוחטין כמומחים אם אפשר לברר את הדבר לכתחילה.

מצד שני, בסימן לג’ דן השו”ע בהלעטת אוויזים, שיש לחשוש לטריפות של ’נקובת הושט’ אם נמצא קוץ תחוב בושט. הרמ”א מביא את מנהג עיר

חזקה היא ניסיון להקפיא את המציאות בשלב מסוים ולתת לה מעמד הלכתי - טמא, טהור, מותר, אסור. כוח האינרציה של החזקה אינו מחייב תנועה או אי תנועה, אלא המשכיות של המצב הקודם. ניסיון זה יכול להיכשל, אם יש ריעותא המערערת את היכולת להסיק היסק אינדוקטיבי שכזה, שמפני שהדבר היה נכון לפני כן הוא נכון גם כעת. לעומת זאת, הכוח של הרוב נובע מכוחו לשנות את המציאות הקודמת שהייתה ולתת לה מעמד חדש. גם הרוב וגם החזקה מתייחסים אל החתיכה הבלתי ידועה, אך בעוד שהחזקה משאירה את החתיכה על מצבה הקודם, הרוב משנה את מהותה של כל חתיכה. גם כאשר אין חזקה, כפי שהעירו התוספות, יהיה מקום לרוב.

הרוב עדיף מן החזקה, מפני שאם יש מקום לומר כי ישנו שינוי, אי אפשר להניח כי אין שינוי - אם רוב התינוקות מטפחים, גם העיסה הזו תטופח. יותר מכך, החזקה בנויה באיזה צד על רוב, מפני שההנחה כי יש לדבר מעמד הלכתי בנוי על העובדה שהוא הגיע אליו באיזה דרך. את חלק מן החזקות אפשר להגדיר כחזקות מובהקות הבנויות על רוב, כך לדוגמה ה"חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו" (ב"ב ה.), כלומר, רוב האנשים לא פורעים בתוך זמן ההלוואה.

וסימנך: לגבי חזקה הסוגיה שואלת: מנא הא מילתא דאמור רבנן אוקמי מילתא אחזקיה? אך לגבי הרוב: מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא? הלשון הנקוטה לגבי החזקה היא "אוקמי", להעמיד את הדברים, ואילו אחרי הרוב "זיל" - ללכת אחרי הרוב. הרוב הוא דינמי, ואילו החזקה היא סטטית. כוחה של התנועה רב מכוחו של הקיבעון.

רוב מצויין אצל שחיטה

מומחין הן (יב.)

הרב שוקי מאירסון

הקביעה "רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן" מופיעה בשתי סוגיות בפ"ק בחולין. בסוגיית הפתיחה בדף ג: ובסוגיה בדף יב. הראשונים נחלקו במשמעותו של רוב זה להלכה. המקרה העומד במרכז המחלוקת הוא, אם ראה אחד ששחט ואינו יודע האם הוא מומחה או לא, ואותו אדם עדיין נמצא כאן, האם צריך לבדוק אותו במומחיותו, או שמא ניתן לסמוך על הרוב ולפוטרו בלא בדיקה.

נראה שאופן הפסיקה נובע משתי תפיסות המצויות בסוגיות, וממילא נחלקו הפוסקים מהי התפיסה שיש לפסוק להלכה.

בסוגיה בדף יב. הקביעה רוב מצויין - מומחין, הינה כלל המסייע לפתור ספיקות. דהיינו, בסוגיה אין שום דרישה שהשוחט יהיה מומחה. הסיבה שאנו רוצים לומר רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן - היא על מנת שנוכל להכריע בספיקות. אם אדם מוצא תרנגולת שחוטה בשוק, הוא יכול לסמוך על הכלל רמאצ"ש מומחין הן ולאכול את הבשר. איו כאן צורך במומחה מצד עצמו אלא רק מצד הצורך לוודא את כשרות השחיטה. המנגנון של הרוב, הוא מנגנון המכריע במקרי ספק.

לעומת זאת בסוגיה בדף ג:, הרוב הנ"ל מתפקד באופן אחר. הגמרא אומרת שכל האמוראים חולקים על לישנא קמא של רבינא בגלל הכלל רמאצ"ש מומחין הן. רבינא הצריך בדיקה אם השוחט הוא מומחה או לאו והאמוראים החולקים עליו סוברים שרמאצ"ש מומחין הן. מדוע סברתם זו גורמת להם לחלוק על רבינא? אומר רש"י:

"הלכך לא בעי למיבדקיה"

(ג: ד"ה "מומחין")

דהיינו מכיוון שברור לנו שכל אחד שבא לשחוט הוא מומחה - אין צורך לבדוק אותו. הרוב מתפקד לא כהכרעת ספק - מקרים שאנו לא יודעים האם השוחט הוא מומחה או לאו, אלא כתיאור מציאות. דהיינו, כך היא המציאות שרוב מצויין אצל שחיטה

מומחין הן ולכן אנחנו לא צריכים לבדוק את השוחטים כלל.

נראה שהראשונים נעו בין הקטבים הללו בהבנת רמאצ"ש מומחין הן. האם זהו כלי רגיל של הכרעת ספיקות, ולכן במקרים בהם ניתן לברר את הספק - נעדיף זאת. או שזהו תיאור המציאות, ולכן אם מישהו בא לשחוט לא צריך לבדוק אותו כלל שכן אני כבר יודע שהוא מומחה.

הרי"ף פסק שאם השוחט עדיין עומד כאן - צריך לבדוקו אם הוא מומחה אם לאו. רש"י (בפשטות), וכך הסבירו המהרש"א חושב שאפילו לפני שהוא שחט, אני סומך על כך שהוא מומחה, כיוון שהוא בא לשחוט.

אצל ראשונים אחרים נראה שהמושגים של הרוב כבר יותר מפותחים, אך בכל זאת אלו הם ההבנות הבסיסיות שלהם.

שתי פרשנויות בגדרי המינים (יג.-יג.:

חגי שלזינגר

מתוך דברי המשנה על שחיטת נכרי, דנה הגמרא בשחיטת מין, וכך מדייק רבי אמי:

”שחיטת נכרי - נבילה, הא שחיטת המין - לעבודת כוכבים.”

(חולין יג.)

מנקודה זו דנה הגמרא במעמדו של המין באופן כללי. נעיין ראשית בתוספתא, המובאת בגמרא כ'תנו רבנן':

”בשר שנמצא ביד גוי מותר בהנאה, ביד המין אסור בהנאה. היוצא מבית ע"ז¹ הרי זה בשר זבחי מתים, מפני שאמרו: שחיטת המין ע"ז, פתן פת כותי וינם יין נסך ופירותיהן טבלין וספריהן ספרי קוסמין² ובניהן ממזרין. אין מוכרין להן ואין לוקחין מהן ואין נושאין מהן ואין נותנין להן ואין למדין את בניהן אומנות ואין מתרפאין מהן, לא ריפוי ממון ולא ריפוי נפשות.”³

(תוספתא חולין כ"י וינה פרק ב' הלכות כ')

(כא)

מתוך פשטות הברייתא נראה, כי חכמים גזרו מספר רב של גזירות על המין, שמטרתן ההתרחקות ממנו. בעיקר ניכר הדבר, בגזירות שאינן מופיעות בגמרא: ”אין מוכרין להן וכו'”. אם כן, מיהו המין ומדוע גזרו עליו? מהסיפור המופיע בהמשך התוספתא על בן דמא ורבי ישמעאל, בו מופיע 'ישוע בן פנטירא', וכן מהסיפור שם על רבי אליעזר שנתפס 'על דברי מינות' (ומומלץ לעיין שם), מסתבר כי הכוונה לאנשי הכתות, שהיו נפוצות בימי בית שני⁴. לפי זה ניתן להניח,

שחכמים חששו מפני הכתות השונות שרווחו בתקופה ההיא, ובמיוחד מפני הנצרות. על כן, גזרו עליהם חכמים גזרות לא רציונאליות - פיתן פת כותי, ספריהן ספרי קוסמים, בניהם ממזרים וכיוצא. כמו כן, מובן כי גזרות אלו מופנות בעיקר כלפי מינים יהודים, כפי שניתן לראות מאופי הגזרות שבתוספתא, שכן הגזרות נועדו כדי להרחיק את הכתות מן העם, וכדי שלא יוכלו לעשות נפשות לדתם. אם אכן כך הם פני הדברים, מובנים הם דברי רב נחמן שבגמרא: 'אין מינים באומות עובדי כוכבים' - לא גזרו גזרות הרחקה מיוחדות על כתות של גוים, ורק מפני כתות היהודים אנו חוששים ומרחיקים.

אלא, שנראה כי לא כך הבינה סוגיית הש"ס את מעמד המינים. רש"י מפרש בגמרא כי המין הוא 'אדוק בעבודת כוכבים'⁵, עובד עבודה-זרה לעילא, ואכן נראה כי כך הבינה הגמרא. נוכיח זאת ממספר נקודות בסוגיה, ונראה מהן ההשלכות להבנה זו.

בגמרא מובאת הברייתא לעיל בשינוי קל:

”ויש אומרים אף בניו ממזרים.”

ומעירה הגמרא הערה קצרה וחשובה:

”ותנא קמא: אשתו לא מפקר.”

כלומר, לדעת ת"ק אין בן-המין ממזר, מפני שהמין איננו מפקיר את אשתו. הוי אומר, שלהבנת הגמרא כל הדינים הקשורים במינים הינם רציונאליים ומתייחסים ביחס ישיר למציאות. שחיטתו לעבודה זרה, כי הוא אכן מתכוון לעבודה זרה, ספריו ספרי קוסמין, כי הוא אכן כותבם לשם קוסמין, וכיוצא בזה. אין אלו גזרות, אלא הלכות ענייניות. לפי דברינו לעיל אין צריך לזה, כי יתכן שגזרו חכמים שבניו ממזרים, על אף שאין זה נכון, כדי שיתרחקו מהם, כשם שאין מוכרין להם ולוקחים מהם. אלא שלדעת הגמרא אין הדבר כן, וכמו שפרשנו (ואכן הגמרא השמיטה את שאר הגזרות שהינן במובהק גזרות הרחקה). אם אכן, כדברי הגמרא, אין כאן דין מחודש או גזירה, אלא רק קביעה כי המשתייכים להגדרת 'מין' מקיימים את התנאים הנדרשים כדי ששחיטתן ופיתן תיאסר וכו' - אזי אין כאן גדר חדש של עובד ע"ז, אלא מדובר כאן בעובד ע"ז רציני, שעושה זאת בכל רמ"ח איבריו

¹ בדפוס: המין.

² ראה גיטין מה: "ספר תורה שכתבו מין ישרף, כתבו גוי יגנו" ובסוגיה שם.

³ התוספתא ממשיכה ומספרת על המינים, ויעיין שם.

⁴ לא ברור אם ישוע בן פנטירא זה הינו ישו הנוצרי, או מנהיג כת אחרת. עיין שבת קד, ב (בהשמטות הצנזורה;

⁵ יג, ב ד"ה המין.

מופיע בגמרות שטיינזלץ) בדיון על בן-פנטירא, בתוספתא שם, ובביאורי הרב שטיינזלץ במדור אישים שם. מקובל להניח שהמונח 'מין' בספרות התלמודית מתייחס אל הנוצרים, ברם אינני מכיר בענייני מקור לכך.

ושס"ה גידיו. וכמובן, אין זה משנה אם הוא יהודי או גוי.⁶

נמשיך בסוגיה. הגמרא שואלת, מדוע אין לחשוש שסתם נכרי הוא מין - כמובן לפי ההנחה שגם הגוי יכול להיות כזה. ומתרצת על ידי מימרתו של רב נחמן:

"אין מינין באומות עובדי כוכבים".

הגמרא מפרשת ביטוי זה כתיאור מציאותי, ולא כתיאור דיני. היא מעדנת את התיאור: אין רוב עובדי כוכבים מינים, ומדוע אנו אומרים כן? מפני שסבורים אנו כסברת רבי יוחנן, שאמר שהגויים שבחור"ל אינם עובדי ע"ז, מפני שמנהג אבותיהם בידיהם. כאן בא לידי ביטוי באופן המובהק ביותר שהמין הוא עובד עבודה זרה אדוק, מפני שהיפוכו של המין מוצג כעובד עבודה זרה רופף - עושה מנהג אבותיו אך לא באדיקות.

לאחר שמסתיים דיון זה, מתחיל דיון נוסף במימרא שכבר הובאה: "אין מינין באומות עובדי כוכבים".⁷ בניגוד לדיון הקודם, כאן הגמרא מבינה את המימרא כבעלת אופי הלכתי - לגויים אין 'דין' מומר, ומחפשת לו נפקא מינה. לא ברור מדוע הגמרא סברה כי המימרא היא הלכתית, כאשר לעיל הבינה אותה באופן שאיננו הלכתי, אבל היות והגמרא מקבלת הבנה זו כנקודת מוצא של הדיון, היא מתקשית מאוד למצוא את אותה נפקא מינה. והדבר מובן, שהרי להבנת הגמרא המין איננו גדר הלכתי מחודש אלא עובד ע"ז אדוק, וממילא אין סיבה שיהיה הבדל בין היהודי ובין הגוי. על כן, כאשר מוצע שהנפקא מינה תהיה לגבי שחיטה, תוהה הגמרא: 'השתא שחיטת מין דישראל אמרת אסירא, דעובד כוכבים מבעיא?' שכן לשיתת הגמרא, ודאי קל וחומר הוא, ואין צורך להסבירו: יהודי אדוק מכוון בשחיטתו לעבודה זרה, קל וחומר שהארכיבישוף עצמו עושה כן. ואכן, הגמרא איננה מוצאת נפקא מינה אלא במקרה של הבאת קרבנות, שהוא גזירת הכתוב בלבד וללא

סברא.⁸ לפי הצעתנו הראשונה בקריאת התוספתא ולפיה חכמים גזרו על המין החבר בכת חדשה, כדי להרחיקו מקהל ישראל (ללא קשר מציאותי למעשיו), הרי שדברי רב נחמן ברור מיללו, שאין דין מומר בנכרים כלל, מפני שלא גזרו עליהם, וכנ"ל ודוק.

⁸ נפקא מינה זו בעייתית, מפני שהיא עוסקת ב'מומר לעבודה זרה' ולא במין. חילוף המושגים (הבא לידי ביטוי גם במשא ומתן של הגמרא, בשימוש בביטויים 'רשיעי' ו'צדיקי') - יוצר כמובן דוחק. וראה ברש"י יג, ב ד"ה מין, שטרח להסביר כי 'מין' איננו 'מומר לע"ז'.

⁶ וכמו שכתב רש"י (יג, א ד"ה שחיטת): "שחיטת מין דישראל, וכ"ש דעובד כוכבים".

⁷ אמנם כאן היא מובאת בשם חכמים אחרים, כאן רב נחמן הוא מחבר המימרא ולעיל הוא מוסר המימרא, והתופעה צריכה עיון.

על נולד ואוכלא דאיפרת

(יד:)

בנימין צוקרמן

"...אלא אמר רב יוסף: רבי יהודה דכלים היא, דתנן: כל הכלים הניטלין בשבת - שבריהן ניטלין, ובלבד שיהו עושין מעין מלאכה, שברי עריבה לכסות בהן פי חבית, שברי זכוכית לכסות בהן פי הפך; רבי יהודה אומר: ובלבד שיהו עושין מעין מלאכתן, שברי עריבה לצוק לתוכן מקפה, שברי זכוכית לצוק לתוכן שמן; מעין מלאכתן אין, מעין מלאכה אחרת - לא, אלמא כיון דלא איתכן מאתמול להך מלאכה - אסירי, הכא נמי כיון דלא איתכן מאתמול - אסורה.

אמר ליה אביי: מי דמי? התם מעיקרא כלי והשתא שבר כלי, והוה ליה נולד ואסור, הכא מעיקרא אוכלא ולבסוף אוכל, אוכלא דאיפרת הוא,"

(חולין יד:)

אביי מבין שהבעיה בכלי שנשבר בשבת היא שנולד כאן משהו חדש, ויש לנו בעיה עקרונית עם דברים שנולדים בשבת. ברור לו שלגבי בהמה שנשחטה ויצא ממנה בשר - לא שייך לדבר על נולד. בניסוח שלו יש כפילות לא מובנת: הוא טוען ש"מעיקרא אוכלא ולבסוף אוכל", כלומר לא נולד שום דבר ולא שייך לדבר בכלל על נולד, ואח"כ הוא אומר "אוכלא דאיפרת הוא", שמשמעו כפי שנראה בהמשך הוא, שאמנם נולד משהו אבל אנחנו לא מחשיבים אותו לנולד בגלל סברת אוכלא דאיפרת, שתתבאר לקמן. לפני שנטפל במושג 'אוכלא דאיפרת', נסביר את הטיעון הראשון. קשה מאוד להסביר שאביי מתכוון לומר שהפרה היא אוכל בדיוק כמו הבשר ש'נולד' ממנה. גם אם נאמר שברור לנו שפרה מיועדת ועומדת לאכילה, אי אפשר לומר שבעודה בחיים היא אוכל. בכל אופן בו נגדיר את הדיון בנוולד: בין אם בתור דיון על 'לידה' של שם חדש - דהיינו שמקודם אנשים קראו לזה פרה ועכשיו קוראים לזה בשר, ובין אם נגדיר זאת כדיון על המציאות הגשמית של העניין יש כאן שינוי מהות מן הקצה אל הקצה. בכל מקרה

אי אפשר לומר על הפרה שהיא אוכל¹. לכן נראה לומר בפשטות שאביי דיבר על הבשר עצמו: בהתחלה הוא היה אוכל, רק שהיה גנוז בתוך הבהמה, ועכשיו הוא עדיין אותו הבשר עצמו, רק שהוא יצא החוצה. בעצם לא נולד פה שום דבר, זה כמו תפוז שהוציאו אותו מהקליפה שלו.

נעבור לסברת אוכלא דאיפרת, המוסברת בהמשך הסוגיה:

"ושמענין ליה לר' יהודה דאמר: אוכלא דאיפרת - שפיר דמי, דתנן: אין סוחטין את הפירות להוציא מהן משקין, ואם יצאו מעצמן - אסורין. ר' יהודה אומר: אם לאוכלין - היוצא מהן מותר, ואם למשקין - היוצא מהן אסור."

המקרה עליו הגמרא מדברת הוא משקה שיצא מעצמו מאוכל. למניעת בלבול, למשקה נקרא מעכשיו 'מיץ', ולאוכל שממנו יצא המיץ נקרא 'תפוז'. היציאה של המיץ מהתפוז היא לכאורה 'נולד' לכל דבר: מקודם היה רק תפוז, ועכשיו נולד המיץ. את המושג 'אוכלא דאיפרת' צריך להבין כך: אמנם יש כאן נולד, אבל הואיל והדבר הנולד (המיץ) הוא אוכל, וגם התפוז הוא אוכל, לכן אנחנו מתייחסים אליהם כאל אוכל שהתפרק לשניים - אוכל שנפרד. ההגיון של הסברה הזאת בנוי כנראה על הבנה ש'נולד' הוא שם חדש שנולד (ולא מציאות חדשה), ולמרות שלאוכלים שונים יש שמות שונים (מיץ, תפוז וכד'), אנחנו מתייחסים רק לשם הראשי 'אוכל', ולא לכל השמות המשניים. על כל פנים, חשוב להדגיש שהטענה אינה שלא נולד שום דבר, אלא שלמרות שנולד משהו - ההגיון של אוכלא דאיפרת "מבטל" את משמעות הלידה הזאת מכיוון שבתוך עולם של אוכל - הכל אותו דבר.

נחזור למילים של אביי על המקרה שלנו - שחיטת בהמה בשבת. בהתחלה הוא אומר שמעיקרא אוכלא ולבסוף אוכל, כלומר לא נולד שום דבר, פשוט הבשר יצא מתוך הבהמה החוצה, ואילו לאחר מכן הוא אומר סברה אחרת לגמרי: 'אוכלא דאיפרת'. באמת נולד משהו אבל גם המוליד וגם

¹ אא"כ נדבר על היעוד של פרה, ונאמר שהיא מיועדת לאכילה, אבל הואיל ואנחנו מבינים שנולד הוא לא שאלה של שינוי יעוד/שימוש אלא לידה של מהות חדשה (מציאות גשמית חדשה או 'שם' חדש), לא שייך לדבר על שימושים, שהם מאפיינים של הדבר ולא הדבר עצמו. כמו כן, לא הגיוני כלל לומר שהואיל ודבר מיועד לאכילה הרי הוא כבר אוכל, כמו שלא הגיוני לומר שבטון שאני מתכוון לבנות ממנו בית - הוא בית בעצמו.

הנולד הם אוכל, ולכן הנולד לא נאסר משום 'נולד'. הסברא השניה של אביי בעייתית משתי סיבות: בנוסף לזה שהיא הולכת בכיוון אחר לגמרי מהסברה הראשונה, הסברנו כבר לעיל שלא ייתכן לקרוא לפרה אוכל, ולכן סברת אוכלא דאיפרת בכלל לא יכולה לעבוד כאן!

להבנת העניין נקדים דיוק מילולי בדברי אביי: כשהוא מדבר על כלים הוא אומר:

"מעיקרא כלי... והוה ליה נולד ואסור"

ואילו לגבי הבהמה שנשחטה הוא לא משתמש במילים "והוה ליה", אלא פשוט אומר: "מעיקרא אוכלא ולבסוף אוכל, אוכלא דאיפרת הוא". נראה לי שמשתמשים במילים "והוה ליה" כדי לומר שזו מסקנה מתבקשת: בהתחלה היה כלי, ועכשיו יש משהו אחר - שבר כלי, ולכן ברור שזה נולד. לעומת זאת, כשאומרים "מעיקרא אוכלא ולבסוף אוכל" לא אומרים "והוה ליה אוכלא דאיפרת", זה לא ברור ומתבקש. יש כאן שתי אמירות: א. היה כאן אוכל ונשאר אוכל, ב. קוראים לסברה מסוג זה 'אוכלא דאיפרת'. אח"כ מביאים את המקור של אוכלא דאיפרת, שבו רואים סברה אחרת שגם לה קוראים לה 'אוכלא דאיפרת' והיא, שלמרות שיש משהו נולד הוא לא נחשב כך משום שהוא זהה למוליד. מסקנה - אוכלא דאיפרת הפך למושג כללי שכולל בתוכו כל מיני סוגים של סברות, כמו שתי הסברות שפגשנו כאן. מהו המושג הכללי הזה, ואיך שתי סברות אלו משתלבות בו? נאמר שהמשותף לשתי הסברות הוא הטענה שהלידה כאן אינה יש מאין אלא יש מיש. הבעיה בנוולד היא שיש דבר שנולד מאין. יש שתי דרכים להתמודד עם טענה כזאת: א. לומר שדבר זה לא נולד אלא היה כבר קודם, רק שכעת יצא מההעלם אל הגילוי, וממילא אין כאן דבר חדש. זה אפילו לא יש מיש, אלא רק: היה יש ונשאר יש. ב. לומר שאמנם נולד דבר, אבל הוא נולד מדבר שדומה לו, ולכן אי אפשר לקרוא לזה יש מאין: אוכל שנולד מאוכל, אדם שהוליד אדם בדומה לו, סברה אחת הולידה סברה שונה שדומה לה, וכד' (זה נולד, אבל לא יש מאין, אלא מיש כמוהו).

עכשיו יש לנו בעיה, כי ההגדרה של אוכלא דאיפרת יצאה מאוד כללית, ובעצם אפשר להשתמש בה תמיד: במציאות שאנחנו חיים בה, לכל דבר שנולד נוכל להשתמש בכיוון הראשון או בכיוון השני הנ"ל בשביל לטעון שזה לא יש מאין, שהרי בעולם העשייה שלנו לא קיים בעצם יש מאין בכלל (עיי' בחסידות שיש מאין שייך רק בעולם

הבריאה ואכמ"ל), ואם כן סברת אוכלא דאיפרת מפריכה לגמרי את המושג 'נולד'!! מוכרחים להגביל סברה זו בצורה כלשהי. ונציג שני כיוונים:

א. כתב הרשב"א:

"דבאוכלין לא שייך ביה נולד כלל ואפי' נשתנו לכמה שינויין בין מאכילה לאכילה ואפי' מאכילה לשתייה דשמעינן ליה לר"י דאמר אוכלא דאיפרת שפיר דמי, כך פי' רבינו זק"ל".

(רשב"א ד"ה "הכא מעיקרא")

המערכת של אוכלא דאיפרת עובדת רק בתוך העולם של אוכל, כפי שאכן נראה מהמילים 'אוכלא דאיפרת'. ממילא בדברים כמו כלים כל דבר שנולד - הוא נולד. ההגיון של טענה זו הוא שאוכל אינו דבר רציני. זה לא כמו לידה של כלי, שאתה תשתמש בו לאורך ימים ושנים. אוכל, הינו דבר שייאכל היום או מחר, וייעלם מהעולם. זאת לא מציאות מספיק חזקה ומשמעותית כדי שנתייחס אליה ברצינות בתור נולד. נולד הוא מילה דרמטית מדי כדי לתאר את היווצרות של אוכל.

ב. ניתן לומר שסברת אוכלא דאיפרת לא עובדת ברגע שמתרחש שינוי בייעוד של הדבר. זה נשמע דומה לסברות של הכנה המובאות לפני כן בסוגיה, אבל חשוב להדגיש שכאן ההכנה היא לא העניין: יש דברים שעוברים שינוי ייעוד אבל הם לא קשורים לנולד, פשוט אותו דבר עצמו לא היה מוכן לשימוש זה. המערכת של נולד מופעלת רק בתנאי שהדבר הנולד לא משמש לאותו דבר ששימש הדבר המוליד, וכך יוצא שבכלים שנשברו יש גם בעיה של נולד בנוסף לבעיה שהם לא היו מוכנים קודם. ואם ישאל השואל: מאי נפקא מינה, והרי בין כה וכה זה אסור משום הכנה? י"ל שאפילו מי שלית ליה הכנה אית ליה נולד, שהרי אלו מושגים שאינם קשורים באמת, הם רק חלים על אותם מקרים אבל השורשים שלהם שונים לגמרי, ולכן הגדרת הנולד חשובה לנו.

מעניין לציין, שלפי פירוש זה, הקושיה של אביי לגבי נולד מוכרחה להיות אחרי הקטע הקודם בגמ', בו הגענו למסקנה שבהמה עומדת לאכילה - שהרי הקושיה של אביי בנויה על הנחה זו. גם אם נרצה לומר שיש בעיה של נולד, בעיה זו לא שייכת בבהמה שנשחטה בשבת, שהרי לא התרחש בה שינוי ייעוד - וממילא ניתן להפעיל את סברת אוכלא דאיפרת כנ"ל. אילו לא היינו מקדימים הקדמה זו, שבהמה עומדת לפי אביי לאכילה, הוא

היה צריך להודות שיש כאן נולד, שהרי הבהמה
עמדה לגדל (זה ההגיון הפשוט כשמדברים על
סתם בהמות...), ועכשיו השתנתה לאוכל, והוי
נולד.

סוגיית השוחט בשבת

(טו-טו):

הרב שוקי מאירסון

"תני תנא קמיה דרב: המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, ומשתיק ליה רב.

מאי טעמא משתיק ליה? אילימא משום דסבירא ליה כרבי יהודה, ותנא תני כרבי מאיר, משום דסבירא ליה כרבי יהודה, מאן דתני כרבי מאיר משתיק ליה? ועוד, מי סבר לה כרבי יהודה? והאמר רב חנן בר אמי: כי מורי להו רב לתלמידיה - מורי להו כרבי מאיר, וכי דריש בפירקא - דריש כרבי יהודה משום עמי הארץ! וכי תימא: תנא בפירקיה תנא קמיה, אטו כולי עלמא לתנא צייתי? לאמורא צייתי!

אמר רב נחמן בר יצחק: תנא, שוחט תנא קמיה דרב: השוחט בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, אמר ליה: מאי דעתך? כרבי מאיר, עד כאן לא קשרי רבי מאיר - אלא במבשל דראוי לכוס, אבל שוחט דאין ראוי לכוס לא.

והא מתניתין דשוחט הוא, ואמר רב הונא, דרש חייא בר רב משמיה דרב: אסורה באכילה ליומא, ונסבין חבריא למימר רבי יהודה היא, הא רבי מאיר שרי! כי שרי רבי מאיר, כגון שהיה לו חולה מבעוד יום.

אי הכי, מאי טעמא דרבי יהודה דאסר? כגון שהיה לו חולה והבריא. וכי הא דאמר רב אחא בר אדא אמר רב, ואמרי לה אמר רבי יצחק בר אדא אמר רב: השוחט לחולה בשבת - אסור לבריא, המבשל לחולה בשבת - מותר לבריא; מאי טעמא? האי ראוי לכוס, והאי אינו ראוי לכוס.

אמר רב פפא: פעמים שהשוחט מותר, כגון שהיה לו חולה מבעוד יום, מבשל אסור, כגון שקצץ לו דלעת.

אמר רב דימי מנהרדעא, הלכתא: השוחט לחולה בשבת - מותר לבריא באומצא, מ"ט? כיון דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, כי קא שחיט אדעתא דחולה קא שחיט; המבשל

לחולה בשבת - אסור לבריא, גזירה שמא ירבה בשבילו"

(חולין טו-טו):

נראה, שניתן להציע מספר אפשרויות בקריאת הקטע המצוטט דלעיל, ובמערכת היחסים שלו עם הסוגיה שלפניו.

קריאה ראשונה

בסוגיה הקודמת דנו בדין השוחט בשבת, ועל כך נאמרה המימרא של רב וניסינו לברר לאיזה רבי יהודה הכוונה. מסקנת הסוגיה היא, שאכן הכוונה היא לר' יהודה דמבשל, ובכך נגמרה הסוגיה. מ-"תני תנא קמיה דרב" ואילך, מתחילה סוגיא חדשה שמשתרשרת מהסוגיא הקודמת בכך שהיא עוסקת באותה תוספתא של המבשל בשבת. הנושא שמתברר בסוגיא שלנו, הוא מוקצה (כלשון רש"י) של "אינו ראוי לכוס". סוגיא זו כלל לא מקרינה על הסוגיא הקודמת ועל כן יש להבין שסוגיית הגמרא שמעלה את הענין של מוקצה, לא מתייחסת כלל לשיטת ר' יהודה. אם כך יש להבין מדוע הגמרא מעמידה את ר' יהודה ב-"היה לו חולה והבריא"? הרי לר' יהודה, אף אם לא היה לו חולה כלל - הדין הוא אותו דין? התשובה לכך היא ש"היה לו חולה והבריא", הוא רק אוקימתא למשנה. אכן ר' יהודה סובר שלעולם השוחט בשבת בשוגג - בין אם הבהמה הוכנה מע"ש בין אם לאו, הבשר אסור עד מוצ"ש. אך על מנת למצוא מקרה שבו ר' מאיר חולק על ר' יהודה, שר' יהודה אוסר ור' מאיר מתיר, אנו מעמידים את המשנה ב"היה לו חולה והבריא" הפותרת את בעיית המוקצה לר"מ, ומשאירה את גזירת האיסור לר"י - שלא תבוא הנאה מעבירה בשבת.

על פי קריאה זו פסיקת רב בסוף הסוגיא אינה לשיטת ר' יהודה אלא לשיטת ר' מאיר:

"אמר רב: השוחט לחולה בשבת - אסור לבריא, המבשל לחולה בשבת - מותר לבריא; מאי טעמא? האי ראוי לכוס, והאי אינו ראוי לכוס."

לשיטת ר' יהודה השוחט לחולה מותר לבריא מכיוון שאין לו מוקצה. ניתן להוסיף ולומר שרב דימי בסוף הסוגיא, שלכאורה מתעלם מדיני מוקצה, פוסק הלכה כר' יהודה.

קריאה שניה

על פי קריאה זו בדומה לקריאה הקודמת, מתחילה כאן סוגיה חדשה, אך בניגוד אליה, היא משליכה

אחורה על הסוגיה הקודמת. זו הקריאה של תוספות (ד"ה "אימר"). על פי תוס', אם ר' יהודה סבר מוקצה מחמת מיאוס ק"ו שהוא פוסק מוקצה מחמת איסור. הגמרא שדוחה את הרעיון של מוקצה מחמת איסור, עושה זאת מפני שהיא מעדיפה להעמיד את המשנה כר' יהודה דמבשל. על פי הבנה זו של שיטת ר' יהודה, מובן שכאשר רב אומר את הגדר של "אינו ראוי לכוס" הוא מתכוון בין לר' יהודה ובין לר' מאיר. האוקימתא של היה חולה והבריא היא בדווקא, גם בשיטת ר' יהודה. שכן, אם לא היה לו חולה מבעוד יום, היה אסור משום מוקצה. כשרב פוסק שהשוחט לחולה בשבת אסור לבריא, הוא פוסק לכו"ע. מסתבר, שתוס' יקרא את שיטת רב דימי כמו רש"י (ד"ה הלכתא השוחט). דהיינו, רב דימי דן רק במקרה שהיה לו חולה מבעוד יום, ולא חולק על עקרון המוקצה, הנמצא בסוגיא לכו"ע. בעצם לא ניתן לעצור את הסוגיא אחרי העמדת דברי רב כר' יהודה דמבשל, מכיוון שחסרים לנו עדיין פרטים. ההעמדה היא רק העמדה לתפארת המליצה, על מנת שתתאים להשוואה ליום כיפור המופיעה במשנה. היוצא מכך הוא שהסוגיא החשובה באמת היא הסוגיא השנייה, מכיוון שהיא דנה "להלכה" ולא רק לענין אוקימתות. את הסוגיא הראשונה יש לקרוא בעיניים מסויגות, ואכן כך עושה תוס' לא רק ביחס לדין דחיה בדיים, אלא גם ביחס לדין "מוכן לאדם" (תוד"ה "אם לא היתה נבלה"). תוס' חושב שהמושג החשוב הוא מוקצה מחמת איסור והוא הרבה יותר בסיסי בכל דיון, ולכן אין שום צורך בדין מוכן לאדם.

קריאה שלישית

בקריאה זו נעשה הפוך מהקריאות הקודמות. נמשיך את הסוגיא הראשונה לתוך הסוגיא השניה. כאשר העמדנו את רב כר' יהודה דמבשל, לא הסברנו עדיין מה משמעות האיסור. על פניו נראה, וכך גם מסוגיות מקבילות, שיש כאן דין של הנאה מאיסורי שבת. יהודי לא יכול להנות מחילול שבת, ולכן יאלץ להמתין למוצ"ש. אך הגמרא רוצה להציע הסבר אחר בתוספתא, ולכן היא מביאה את ה"תני תנא קמיה דרב". ההסבר שעולה מדברי רב - "עד כאן לא קשרי ר"מ", הוא שכל הדין של "מעשה שבת", לא נובע מקנס על חילול שבת, אלא מסוג של נולד או מוקצה. ר"מ התיר מבשל מכיוון שאף לפני כן היה ראוי לכוס, אך בשוחט, שלא היה ראוי לכוס, אף הוא אסר. ר' יהודה, בניגוד לר"מ, אסר אפילו במבשל מפני שהוא

סובר, שראוי לכוס הוא אינו מספיק על מנת להגדיר את האוכל כמוכן.

במילים אחרות, בניגוד לקריאות הקודמות על פיהם הסוגיא הראשונה בנויה משלוש אוקימתות שהולכות בכיוון אחד, ואוקימתא רביעית שהולכת בכיוון אחר לחלוטין, על פי קריאה זו, ר' יהודה דמבשל ממשיך בדיוק באותו כיוון. מה שלא היה מוכן מער"ש לאכילה, הוא מחוץ לתחום (מוקצה/נולד/לא מוכן), או בניסוחו של רב נחמן בר יצחק "לא ראוי לכוס".

כאן נגמרת הסוגיא הראשונה. מכאן ואילך ממשיכה הסוגיא השניה, ונראה שהיא דוחה את ההבנה הזו, וחוזרת להבנה המקובלת של מעשה שבת.

מעניין בהקשר זה לציין לדברי החת"ס בהקדמה למסכת ביצה מהדורה תניינא. החת"ס מחלק בין שני סוגי מוקצה. האחד הוא איסור טלטול מדרבנן הקשור לכלים ולמוקצה "רגיל", והשני הקרוב לדאורייתא, הוא מוקצה שנובע מכך שדברים לא מוכנים לאכילה הנלמד מהפסוק "והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו"¹. רק מדברים שהוכנו לאכילה מותר לאכול בשבת, ומדברים שלא הוכנו אין לאכול בשבת, וממילא יאסרו אף בטלטול, ועיין שם באורך.

¹ שמות טד, ה'

סוגיית "ויקה" את המאכלת" - שחיטה במחובר, עקידת יצחק, ומה שביניהם (טו:-טז):

בנימין צוקרמן

מילון מונחים:

"הסוגיה הראשונה" - מהמשנה (טו:) עד ש"מ (ריש טז).

"הסוגיה השנייה" - מ"יתב רב" (טז,א) עד "אמר מר" (טז,ב).

הסוגיה הראשונה

[מהמשנה (טו:) עד ש"מ (ריש טז).]

הגמ' בסוגיה הראשונה מכניסה למשנה הרבה דברים שלכאורה לא הוזכרו במשנה אף ברמז. במקום לומר שהמשנה חולקת על התוספתא, להקשות מהמשנה על דברי רב כהנא (מח' רבי ור' חייא) או לפחות על איך שמבינים אותם, הגמ' בוחרת לעשות למשנה אוקימתא מחודשת של מחובר, שלכאורה אין לה שום רמז במשנה. עוד דבר שלא כל כך ברור הוא ההבנה שהרישא של המשנה מדברת בדיעבד. ננסה להבין מדוע כל זה קורה.

אומרת המשנה:

"השוחט במגל יד, בצור, ובקנה - שחיטתו כשרה.

הכל שוחטין, ולעולם שוחטין, ובכל שוחטין, חוץ ממגל קציר והמגירה והשינים והציפורן, מפני שהם חונקין."

(חולין טו:)

המשנה מורכבת משני חלקים. החלק הראשון מפרט מקרים בהם השחיטה כשרה, וכפי שהגמ' מבינה זאת, מקרים אלו כשרים רק בדיעבד. הבנה זו היא הבנה פשוטה אם משווים את המשפט הזה להכרזה "בכל שוחטין" המופיעה בהמשך המשנה.

הכרזה זו היא מספיק גורפת כדי שלא יהיה צורך לפרט ולהדגים אותה. ברור שאם הובאו מקרים אלו, זה רק מפני שיש בהם איזו שהיא בעיה, והחידוש הוא שלמרות בעיה זו השחיטה כשרה. הבדיעבד של הגמ' מתבקש לאור הסיפא של המשנה. הבעיה היא שבסיפא באמת משמע שבכל שוחטין, חוץ מרשימה של מקרים בהם יש בעיה של חניקה, כלומר בעיה טכנית בפעולת השחיטה ולא בכלי שבו משתמשים. אם המשנה רצתה לסייג אמירה זו, היה צריך להביא את הרישא אחרי הסיפא ולא לפנייה. בשביל לפתור בעיה זו נראה את התוספתא (עפ"י הגירסה של הגמ' בסוגיין):

"בכל שוחטין: בין בצור, בין בזכוכית, בין בקרומית של קנה.

בכל שוחטין: בין בתלוש, בין במחובר, בין שהסכין למעלה וצואר בהמה למטה, בין שהסכין למטה וצואר בהמה למעלה."

בתוספתא בולט מאוד שלמילים "בכל שוחטין" יש שני מובנים. ברישא של התוספתא מדברים על חומרים שונים בהם אפשר להשתמש בתור סכין. הסיפא מורכבת משני חלקים: תלוש/מחובר, והשאלה היא מה למעלה; הסכין או הצוואר. בפשטות ברור ששני דברים אלו תלויים אחד בשני; אם שוחטים במחובר, ייתכן שיהיה צורך להעביר את הצוואר על הסכין ולא להיפך.

נחזור למשנה. במשנה יש גם כן שני חלקים, ולאור התוספתא ניתן לומר שהמשנה קיבלה רק דין אחד משני ה"בכל שוחטין" של התוספתא, ואת האחר היא לא מוכנה לקבל אלא בדיעבד, כפי שנראה ברישא של המשנה. נתבונן בסיפא. כשאומרים שבכל שוחטים חוץ מחומרים מסויימים שיש איתם בעיה טכנית, נראה שהמשנה מתייחסת ל"בכל שוחטין" הראשון, שעוסק בחומרים מהם עושים סכין. ממילא יוצא שברישא מתעסקים בשאלת ה"בכל שוחטין" השני, כלומר בתלוש ומחובר וכד'. המשנה לא מוכנה לקבל את העקרון ששוחטים לכתחילה במחובר, ומכשירה אותו רק בדיעבד. מכאן יוצא שהאוקימתא של הגמ' בשלב מסויים בסוגיה שהמשנה עוסקת במחובר, היא לא רק מובנת אלא אף עדיפה מבחינתנו. חשוב לציין שמהלך זה הוא לא הסבר למהלך של הגמ', אלא עומד ברקע של הסוגיה ומסביר חלק מהדברים המתרחשים בה.

שאלה חשובה שהמבנה הזה לא עונה עליה היא השאלה מה בעצם הבעיה שיש עם מחובר. בתחילת הסוגיה, כשחילקנו בין לכתחילה לדיעבד, ניתן היה לומר שיש במחובר חשש דריסה או

משהו דומה לזה (כפי שאכן אומר שמואל בסוף הסוגיה - טז, ב). אולם, אח"כ הגמ' מקשרת את הבעיה של מחובר למח' רבי ור' חייא, ומתברר שרבי אוסר את השחיטה במחובר אפילו בדיעבד. במבט פשוט קשה לומר שאיסור כזה נובע רק מחשש שמא ידרוס (כפי שמסבירים חלק מהראשונים בשיטת שמואל הנ"ל), שהרי אם שחט בדיעבד, ואנו רואים שלא דרס, אין סיבה לאסור את הבהמה. נראה שלרבי יש סיבה אמיתית לאסור שחיטה במחובר, וזה לא רק חשש וגזירה. מהסוגיה שלנו לא מופיעה תשובה לשאלה זו, ורק בסוגיה הבאה מתברר שלרבי יש גזירת הכתוב וכו'. לאחר שהובאה מח' רבי ור' חייא, הגמ' (במסקנה) מצמידה את הבדיעבד של המשנה לשיטת רבי שאוסר שחיטה במחובר אפילו בדיעבד ומשום כך מעמידה אותה בתלוש ולבסוף חברו. מזה ניתן להבין שהגמ' הבינה שהאיסור שיש לשחוט לכתחילה בתלוש ולבסוף חיברו, הוא פשוט גזירה אטו מחובר. וכן כתב בעל המאור¹. אם הסיבה לאיסור זה הייתה איזושהיא גזירה אחרת, הגמ' הייתה צריכה לומר זאת, אבל מזה שהגמ' לא אומרת כלום, ורק מציגה את הבעיה בתלוש ולבסוף חיברו לאור דברי רבי, משמע שלא מדברים כאן על בעיות אחרות.

הסוגיה השנייה

[מ"תיב רב" (טז). עד "אמר מר" (טז):]

הסוגיה השנייה פותחת בסיפור על רבי ור' חייא וגזירת הכתוב "ויקח את המאכלת". מיד לאחר מכן מובאים דברי רבא. הוא מגדיר שיש מושג כללי של תלוש ולבסוף חיברו, ומביא שתי דוגמאות: עבודה זרה, והכשר זרעים. דוגמאות אלו הן רקע לשאלה - "תלוש ולבסוף חיברו לעניין שחיטה מאי"

לאחר שאנו יודעים שרבי אוסר שחיטה במחובר. נשים לב שהיה אפשר להביא גם דוגמאות אחרות (לעניין שבת, לעניין טומאה וכד'), אבל הובאו רק שני מקרים מסוימים². שתי דוגמאות אלו מדגישות שני צדדים של הבנת הבעייתיות של מחובר. בעבודה זרה לומדים שהאיסור לא חל על מחובר

¹ אלא שהוא הבין שיש סיוג להכשר בדיעבד כפי שנובע מהסוגיה השנייה, אבל על כל פנים את הסוגיה הראשונה הבין בתור גזירה אטו מחובר כפי שפירשנו.

² אם הגמ' הייתה רוצה לברר באופן שיטתי מה הדין של תלוש ולבסוף חיברו, היא יכלה לעבור על כל תחומי ההלכה השונים אחד אחד, אבל כאן ברור שמעניין אותנו להבין את הדין בשחיטה בלבד, ושתי הדוגמאות שהובאו הן שתי אפשרויות להבין את הבעיה שיש בשחיטה, כדלקמן.

מדיוק מהפסוק "אלוהיהם על ההרים - ולא ההרים אלוהיהם". כלומר, השאלה במחובר היא האם זה "הרים" - אדמה, או שזה לא אדמה. בהקשר זה ברור שדברים כמו בתים או שאר תלוש ולבסוף חיברו הם לא אדמה, ולכן אין ספק שתלוש ולבסוף חיברו בע"ז הוא תלוש. לעניין הכשר זרעים, מחובר מתמעט מהמילה "כלי" (כמובא בספרא שרש"י מצטט), ומשמע שמחובר הוא פשוט לא כלי. לגבי תלוש ולבסוף חיברו יש מח' ר' אלעזר ורב פפא, ולפי ר"א יש דעה שגם כלי מחובר נחשב כלי. על כל פנים השאלה לגבי שחיטה ברורה: האם הבעיה במחובר היא שזה אדמה, או שהבעיה היא שמחובר הוא לא כלי. לפי רב פפא זה לא משנה לדינא, שהרי בשתי ההבנות תלוש ולבסוף חיברו הוא תלוש. הנפק"מ בין שתי ההבנות היא רק לפי ר"א.

כשמנסים לענות על שאלת רבא בתלוש ולבסוף חברו מהברייתא, מתברר שקריאת הברייתא גם כן מתפצלת לשני הכיוונים הנ"ל:

א. את נסיון ההוכחה מדין צור היוצא מן הכותל דוחים בכך שמדובר בכותל מערה דווקא דומיא דקנה עולה מאליו וזהו מחובר גמור. הציור של כותל מערה מדגיש שהבעיה במחובר היא שזה אדמה, כמו קנה עולה מאליו, ומכך ניתן להוכיח שתלוש ולבסוף חיברו הוא תלוש, כפי שמדייק הרמב"ן במלחמות.

ב. מיד לאחר מכן מביאים רביא מהרישא של הברייתא "נעץ סכין בכותל ושחט בה שחיטתו כשרה", ואותה דוחים בחילוק של "מבטל ליה" ו"לא מבטל ליה". חילוק זה מבהיר שהבעיה במחובר היא שהוא לא כלי, וממילא שאלת תלוש ולבסוף חיברו תלויה בשאלה אם לא ביטלו וזה עדיין כלי, או שביטלו וזה כבר לא כלי. לכן, למרות שכשדיברו על צור היוצא מן הכותל היתה בגמ' נימה של ודאיות ("שמע מינה"), זאת היתה אמירה שנכונה רק בסיפא, לאור ההבנה שבעיית מחובר היא האדמה, וזה עצמו הדבר ששאלנו, לכן הגמ' נשארת ללא תשובה חד משמעית.

לגבי דברי שמואל בפיסקה האחרונה: לגמ' בסוגיה הראשונה היה ברור שהברייתא היא דברי רבי. לאור הסיפא שלה זה אכן ברור, שהרי ר' חייא לא אוסר מחובר לגמרי. לכן הבינו חלק מהראשונים (תוס' ד"ה "אמר שמואל" ועוד) שדברי שמואל באים לסייג את ההכשר הדיעבדי של נעץ סכין בכותל. יוצא שאם סכין למטה וצוואר בהמה למעלה אסור אפילו בדיעבד. הבנה זו היא בעייתית, שהרי מקשים על שמואל מהתוספתא,

שמתירה את זה לכתחילה, והעמדנו אותה בסוגיה הראשונה כר' חייא, אם כן היה צריך לתרץ מיד "הא רבי והא ר' חייא" ! לכן ברור שדברי שמואל מבוססים על שיטת ר' חייא, למרות שמובא ציטוט מהברייתא שהיא כרבי. מסתבר שגם ר' חייא מסכים עם הדין ש"נעץ סכין בכותל ושחט בה - שחיטתו כשרה", אלא שהוא מתיר זאת גם לכתחילה, ועל זה קאי שמואל ואוסר לכתחילה במקרה שסכין למטה שמא ידרוס. לרבי גזירה זו לא רלוונטית, שהרי הוא ממילא אוסר את כל סוגי התלוש ולבסוף חיברו לכתחילה משום מחובר, או משום גזירה אטו מחובר. מובן ששמואל דיבר בשיטת ר' חייא, ולכן מקשים עליו מהתוספתא שהעמדנו לעיל כר' חייא. כך גם מובן שהאיסור הוא רק לכתחילה ולא בדיעבד, ולכן על שיטתנו לא קשה קושיית תוס' על עצמם שהול"ל "שמא דרס" ולא "שמא ידרוס".

חשוב לציין שלפירוש זה הסוגיה חותמת בשיטת ר' חייא המקילה, ומשמע שכך המסקנה להלכה, בניגוד לסוגיה הראשונה שהעמידה את המשנה כרבי (ומשמע שכך סוברת להלכה), ובניגוד לרבי שדן בדברי רבי.

אגב, אם סבירא לן כר' חייא, אפשר להסביר את המשנה גם לשיטתו³ בצורה כזו: נאמר כי המשנה מכשירה שחיטה בצור וקנה תלושים שלבסוף חיברם רק בדיעבד, מאותו חשש שמא ידרוס, ולא בגלל החשש של רבי אטו מחובר.

³ וכן כתב הרמב"ן במלחמות, בשם ההוה אמינא בסוגיה הראשונה.

שתי פרשיות הקשורות

לבשר תאוה (טז: -יז).

יהושע מרק ודוד מאל

ויקרא יז

בפרשייה בתורה מובאים שני דינים:

דין ראשון -

”איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה: ואל פתח אהל מועד לא יביאו להקריב קרבן ליקוק לפני משכן יקוק”

(ויקרא יז, ג-ד')

דין שני -

”איש איש מבית ישראל ומן הגר אשר יגור בתוכם אשר יעלה עלה או זבח: ואל פתח אהל מועד לא יביאו לעשות אתו ליקוק”

(שם, ח-ט')

הבדלים בין שני הדינים: בדין השני נוסף ”ומן הגר”. בראשון מדובר על ”שור או כשב או עז” ובשני על ”עולה או זבח”. בראשון לפני דין הכרת כתוב ”דם יחשב לאיש ההוא דם שפך” ובשני כתוב רק שענוש כרת, ללא ציון שפיכת הדם.

בראשון מובא נימוק ארוך -

”למען אשר יביאו בני ישראל את זבחייהם אשר הם זבחים על פני השדה והביאם ליקוק אל פתח אהל מועד אל הכהן וזבחו זבחי שלמים ליקוק אותם: וזרק הכהן את הדם על מזבח יקוק פתח אהל מועד והקטיר החלב לריח ניחח ליקוק: ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים אשר הם זנים אחריהם חקת עולם תהיה זאת להם לדרתם:”

(שם, ה-ז')

מכל אלו נראה שמדובר בשני איסורים שונים. הדין הראשון מדבר על איסור אכילת בשר תאוה כשהדרך לאוכלו בכל זאת היא הבאתו כשלמים. הסיבה לאיסור זה מבוארת בפסוקים - חשש מע"ז. כדי שבני ישראל לא יזבחו לשעירים הם מחויבים להביא את הבשר שברצונם לאכול אל אהל מועד ולהקריבו שם כשחלק ממנו מוקטר לה'.

כאן מגיע הדין השני שמדבר על איסור שחיטת קרבן מחוץ למשכן, כדי שלא יעלה על דעתו של מישהו שאם הוא מקריב את הקרבן לה' הוא יכול לעשות זאת מחוץ למשכן. יש חובה להקריב דווקא במשכן.

בצורה זו ניתן אולי לתרץ מדוע הדין השני חל גם על הגר והדין הראשון לא. את הדין הראשון, של לא להקריב לשעירים, אין צורך להזכיר לגר, הוא התגייר על מנת לקבל עליו עול מלכות שמים, אבל בגלל שהוא רגיל להקריב בכל מקום לאלוהיו הקודמים, יש חשש שיקריב בכל מקום שירצה, משום כך יש צורך להגיד לו שחובה להביא את הקרבנות דווקא במשכן.

דבר נוסף שיש בפרשייה הוא, האמירה שהשוחט מחוץ לאהל מועד ”דם יחשב לאיש ההוא, דם שפך” - כלומר שחיטת הבהמות כשאינה מכוונת לה', (כך שממילא יש חשש של הקרבה לשעירים) נחשבת כשפיכת דם. וצ"ע מדוע בכניסה לארץ הותר בשר תאוה, ומדוע אין חשש מההקרבה לשעירים.

בניגוד לכל האמור לעיל, ההבנה הרווחת בכל מדרשי ההלכה היא, שכל הפרשייה מדברת על קדשים. לדוג' -

”איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה, יכול השוחט חטאת בדרום יהיה חייב...”

(ספרא אחרי מות פרשה ו')

המדרש אינו מניח שיתכן ומדובר בחולין אלא מדקדק בדיני קדשים. ובמפורש יותר -

”יכול השוחט חולין בפנים יהא חייב? ודין הוא ומה אם קדשים שהיה להם שעת היתר בחוץ חייבים עליהם משום שוחט בחוץ חולין שלא היתה להם שעת היתר בפנים אינו דין שיהו חייבים עליהם משום השוחט בפנים?, ת"ל 'קרבן', על הקרבן הוא חייב, ואינו חייב על החולין.”

(שם)

יש כאן הנחת יסוד שחולין מותר לשחוט, ושאלה צדדית האם בחולין בפנים יש בעיה.

צריך להסביר מדוע המדרש מבין שכל הפרשה מדברת בקדשים, על אף שע"פ הבנה זו יש חזרה על אותו הדין פעמיים. ניתן לשער שקשה לחכמים לקבל איסור גורף כל כך של אכילת בשר, בעיקר כשכתוב:

”חקת עולם תהיה זאת להם לדרתם:”

(ויקרא טז, ז')

- מה שמתנגש עם היתר בשר תאוה בדברים.¹ אמנם ניתן להבין ש"חוקת עולם" נאמר על חשש ואיסור ההקרבה לשעירים.

במדרש האגדה² מופיעה דעתו של ר' ישמעאל המפרש שמדובר בחולין ובאיסור בשר תאוה. אך שוב - דעה זו אינה נזכרת כלל במדרשי ההלכה!

דברים י"ב :

פרק י"ב פותח באזהרות ומצוות לקראת הכניסה לארץ. בני מצוים על שני דברים - איבוד וניתוח במות הע"ז, ואכילת הקורבנות במקום מסוים "אשר יבחר". לאחר שתי מצוות אלו מגיעה פרשיית "בשר תאוה".

בפרשייה זו שני מוקדים עיקריים (לגבי שחיטתאכילת חולין): פסוק ט"ו ופסוקים כ"א-כ"ב.

פסוק ט"ו נכתב כניגוד לציווי אכילת קדשים במקדש בלבד³ ומדגיש:

"רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר כברכת יקוק אלהיך אשר נתן לך בכל שעריך הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל"

כשלאחריו כתובים איסור אכילת דם, וחזרה נוספת על איסור אכילת קרבנות מחוץ למקדש.

בפסוקים כ"א-כ"ב נפתחת פרשייה חדשה הנראית כחזרה נוספת על הדינים הקודמים אך מתרכזת בהיתר אכילת בשר תאוה:

"כי ירחיב יקוק אלהיך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אכלה בשר כי תאוה נפשך לאכל בשר בכל אות נפשך תאכל בשר: כי ירחק ממך המקום אשר יבחר יקוק אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקר ומצאנך אשר נתן יקוק לך כאשר צויתך ואכלת בשעריך בכל אות נפשך: אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו הטמא והטהור יחדו יאכלנו".

להבנת פרשייה זו נציע שתי דרכים:

א. להתמקד במילים "בכל אות נפשך" החוזרות פעמים רבות בפסוקים העוסקים באכילת חולין, ולהבין שפרשייה זו באה להתיר דבר אסור -

"דתניא: כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אוכלה בשר כי תאוה נפשך לאכל בשר בכל אות נפשך תאכל בשר - ר' ישמעאל אומר: לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאוה שבתחלה נאסר להם בשר תאוה, משנכנסו לארץ הותר להם בשר תאוה" (חולין טז):

ר' ישמעאל לומד את דבריו מפסוק כ' - הנראה כהיתר גורף של אכילת בשר.

ב. להתמקד במילה "תזבח", ובהמשך בפסוק שאחרי הפסוק של ר' ישמעאל -

"דתניא: כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקר ומצאנך כאשר צויתך ואכלת בשעריך בכל אות נפשך - ר' עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא לאסור להן בשר נחירה שבתחלה הותר להן בשר נחירה, משנכנסו לארץ נאסר להן בשר נחירה" (שם יז).

בניגוד לפסוק של ר' ישמעאל, בפסוק הזה מודגש הציווי על השחיטה.

מההקשר של הפרק נראה שהוא עוסק דווקא באיסורים וגדרים:

"אלה החקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ אשר נתן יקוק אלהי אבותיך לך לרשתה כל הימים אשר אתם חיים על האדמה:"

(דברים יב, א')

וגם בסופו-

"שמר ושמעת את כל הדברים האלה אשר אנכי מצוך למען ייטב לך ולבניך אחריך עד עולם כי תעשה הטוב והישר בעיני יקוק אלהיך:

(שם, פסוק כח')

כלומר נראה שהפרק בא לחדש דין מסויים ולא להתיר דין אחר דהיינו: סביר יותר להניח שבפרשייה זו יופיע בנוסף לשאר האיסורים עוד איסור וגדר כדין השחיטה ואיסור הנחירה, מאשר היתר גורף כאכילת בשר תאוה. את הקשר האיסור והגדרים מחזק גם פסוק ח':

"לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים פה היום איש כל הישר בעיניו".⁴

¹ יפורט בהמשך.

² ויקרא רבה

³ איסור החזור על עצמו בפסוקים שלפני כן פעמים רבות.

⁴ ואנו מבינים את הפסוק כאיסור כללי (ולא רק כאיסור

כמו"כ הפתיחה של פסוק ט"ו במילה "רק" שהיא מילת מיעוט מחזקת את "אורת" האיסור. כל אלו מסייעים לדעת ר' עקיבא, הסובר שהפרשיה באה לאסור בשר נחירה.

אולם בתוך הפסוקים עצמם ללא ההקשר, נראה הפשט כשיטתו של ר' ישמעאל - היתר בשר תאוה משלוש סיבות:

א - החזרה על המילים "בכל אות נפשך". מילים אלו בודאי אינן מתייחסות לשחיטה, אלא לאכילה.

ב - הפסוק המשווה לאכילת צבי ואיל (לגבי אכילתם בעירובייה של טומאה וטהרה) המתייחס לצורת אכילת הבשר, ולא למצוות השחיטה של⁵.

ג - בפסוק כ' עצמו לא מופיעה כלל המלה "תזבח" והוא פותח ב"ואמרת אוכלה בשר" הנשמע כאמירה מיוחדת, כלומר שלפני כן לא אכלו בשר סתם כך.

לכאורה ניתן לתלות מחלוקת זו במחלוקת הקודמת לגבי פרק י"ז בויקרא.

לשיטת ר' עקיבא, הסובר כמדרשי ההלכה המפרשים את פרק י"ז בויקרא כמדבר על קדשים בלבד, הפרשייה שלנו לא סותרת את הפרשייה בויקרא, והבעייה היחידה שצריך להתמודד איתה היא מדוע הפרשייה חוזרת או מה היא באה לחדש. ואכן הוא סובר שהפרשייה באה לחדש איסור נחירה ומצוות שחיטה.

לעומתו, ר' ישמעאל סובר שהפרשייה בויקרא אוסרת בשר תאוה, ומשום כך הוא מפרש את הפרשייה הזו כהיתר אכילת בשר תאוה.

כך מפרש רש"י את סוגייתנו -

"שמתחלה - כשהיו במדבר משהוקם המשכן.

נאסר להם בשר תאוה - שאין יכולין לאכול

במות כפי שנשמע בפשט) משום שלדעה השנייה - ר' ישמעאל - המבינה את הפרשייה כפרשיה מתירה, ולא כפרשיה אוסרת, הפסוק נדרש בצורה הזו: "לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום, היום אנו מטלטלים את המשכן היום אנו אסורים בבמה משנבוא לארץ אין אנו אסורים בבמה. רבי יהודה אומר יכול יהא צבור מקריב בבמה תלמוד לומר 'איש', היחיד מקריב בבמה ואין הצבור מקריב בבמה" כלומר "איש כל הישר בעיניו יעשה" נדרש כ"איש" ככל הישר בעיניו יעשה ואין ציבור עושה ככל הישר בעיניו. המדרש מתייחס לפסוק כאילו בארץ ישראל איש ככל הישר בעיניו יעשה (ההיפך מהפשט).

⁵ לדעה השנייה קשה - אם בשר נחירה היה מותר, מדוע צריך להתיר אכילה בטומאה וטהרה? ונראה שמכיון שמחדשים דין שחיטה היה הו"א לאסור כקדשים ערבוב טמאים וטהורים. אך עדיין קשה שהיה אפשר להגיד שמותר כמו כל הבהמות כשהיה היתר נחירה ולא כצבי וכאיל.

אלא בשר שלמים ואם היו שוחטין בלא קרבן היו ענושים כרת כדכתיב (ויקרא יז) ואל פתח אהל מועד לא הביאו וגו'. נכנסו לארץ - נתרחקו מן המזבח. הותר להם - מן המקרא הזה שיזבחו בשר לתאונתן ויאכלו.

(רש"י טז:)

ובהמשך את דעת ר' עקיבא -

"לאסור להם בשר נחירה - כדכתיב בההוא קרא דכי ירחק ממך המקום וגו' וזבחת מבקרך ומצאנך וגו'. שבתחלה - במדבר. הותר להם בשר נחירה - מהאי קרא נפקא ליה דכתיב כי ירחק וזבחת מכלל דעד השתא לא נצטוו על הזביחה."

(שם יז.)

תוס' חולק על רש"י:

"שבתחלה נאסר להם בשר תאוה - פירש בקונטרס מדכתיב (ויקרא יז) אשר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו וקשה דההוא קרא לא איירי אלא בקדשים ובשחוטאי חוץ ולקמן נמי דקאמר אלא לרבי ישמעאל דאמר בשר תאוה איתסר להו, צבי ואיל גופייהו מי הוי שרי הא פשיטא דההוא קרא לא איירי אלא בקרבן בהמה. ונראה לפרש מדאיצטריך קרא להתיר להם בשר תאוה דייק מכלל דמעיקרא אסור. ומהאי טעמא דייק נמי רבי עקיבא שבתחלה הותר להם בשר נחירה מדאיצטריך קרא לאסור."

(תוס' טז: ד"ה "שבתחלה")

קושיית תוס' היא שבויקרא מדבר הפסוק בקדשים. כנראה שתוס' כאן מתעלם מן המדרש אגדה, שם ר' ישמעאל הוא הסובר שהפרשייה מדברת בחולין, וכך אין קושייה והכל מבואר כפי שכתבנו לעיל. משום כך חולק תוס' על רש"י ותולה את המחלוקת של ר' ישמעאל ור' עקיבא בפשט הפסוקים של הפרשייה בדברים. ההסבר של תוס' הוא מכלל הן אתה שומע לאו ומכלל לאו אתה שומע הן. כלומר מכך שהתורה צריכה להתיר בשר תאוה, מכאן לומדים שלפני כן היה אסור לדעת ר' ישמעאל, וכן לדעת ר' עקיבא - מכך שהתורה צריכה לכתוב "תזבח ואכלת" מכאן שלפני כן היה מותר אפילו לנחור.⁶

⁶ הסבר זה דומה להסבר שכתבנו בפשט הפסוקים.

דהוה ליה לאוקומי קרא דהיתר נחירה בבעלי מומין דלא חזו להקרבא.

(תוס' יז. ד"ה "רבי עקיבא")

תוס' שואל מדוע צריך להבין שר' עקיבא ור' ישמעאל חולקים, ניתן להבין שר' ישמעאל מסכים עם ר' עקיבא.⁷ תוס' נשאר בשאלה, ואמנם ניתן להגיד שר' עקיבא ור' ישמעאל אינם חולקים. אולם, בניגוד לתוס', הגמ' אינה רוצה לדחוק את חיוב וחידוש דין השחיטה דווקא בפסולי המוקדשין, ולכן היא מבינה שר' עקיבא ור' ישמעאל חולקים. ניתן להגיד שזו משמעות התשובה:

"ר' עקיבא סבר בשר תאוה לא איתסר כלל ור' ישמעאל סבר בשר נחירה לא אישתרי כלל".

בין ר' ישמעאל לר' עקיבא ישנה מחלוקת עקרונית, אין זו סתם מחלוקת בהבנת הפסוקים בפרשה בדברים י"ב. "ר' עקיבא סבר בשר נחירה לא איתסר כלל" - במדבר לא חיו ישראל במסגרת האיסורים בה חיו בארץ ישראל, וכשבאו לארץ נצרכו להכנס לעולם הזה ויחד עם זאת לצמצמיו ואיסוריו. "ר' ישמעאל סבר בשר תאוה לא אישתרי כלל" - ר' ישמעאל סובר להיפך - שהניתוק של ישראל מהעולם הזה במדבר לא התבטא במציאות מותרת, אלא להיפך - בקדושה ופרישות, באיסור אכילת בשר ללא הבאתו כקרבן. וכך כשנכנסים לארץ מתיר להם הקב"ה בשר תאוה והם נצרכים לרדת ממרום גבהם לעולם החול. ויש הרבה מה להעמיק בענין.

בניגוד לפרשייה בויקרא, ראינו שבפרשייה בדברים אין פשט מוחלט. יש צדדים לכאן ולכאן (היתר בשר תאוה או איסור נחירה). מכך נראה שאכן יש בפרשייתנו שני דינים שאינם סותרים. ובאמת ר' עקיבא ור' ישמעאל לומדים כל אחד את סברתו מפסוק נפרד, אע"פ שלכאורה לפי הגמרא כל אחד יסביר את דרשתו שלו גם בפסוק השני.⁸ משום כך ניתן להבין שלא כמו בויקרא - שם יש מחלוקת לגבי פירוש אותם פסוקים, כאן ישנם שני פסוקים המחדשים כל אחד דין נפרד. הבעיה הנוצרת היא כמובן הבעיה אותה מעלה תוס' - אם נאסר בשר תאוה במדבר, וקדשים חייבים בשחיטה, איזו נחירה הייתה מותרת. תשובתו של תוס' היא שהותרו בעלי מומין. וכתב הר"ן שלגמרא לא ניחא להעמיד את היתר נחירה בבעלי מומין לחד

הרשב"א מוסיף ומקשה על שיטת רש"י, שלפי שיטתו היה צריך ר' ישמעאל להזכיר בגמרא את הפסוק מויקרא:

"ותדע מדלא אדכר ליה רבי ישמעאל כלל דאם איתא ה"ל למימר שבתחלה נאסר להן בשר תאוה דכתיב ואל פתח אהל מועד לא הביאור" (רשב"א טז: ד"ה "שבתחילה נאסר")

ועוד מספר קושיות. הוא מביא את שיטת תוס':

"ולפיכך יש מפרשים דכל עצמו של ר' ישמעאל אינו בא אלא ממאי דכתיב בההוא קרא דקאמר דכתיב כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך דמכלל הן אתה שומע לאו כלומר כי ירחיב בכל אות נפשך תאכל בשר הא במדבר לא תאכל בשר"

(שם)

אך מנגד, הוא מביא מדרשים שונים המצריכים אותו להגיד כפירוש רש"י. אמנם עיקר דבריו של ר' ישמעאל באים מהפסוק בדברים ומשום כך הוא לא מביא את הפסוק בויקרא. בכל אופן הוא מקבל את דברי רש"י בשל המדרשים הנוספים אותם תוס' לא הזכיר.

כעת נעבור להמשך הסוגיה:

"במאי קמיפלגי? רבי עקיבא סבר: בשר תאוה לא איתסר כלל, ר' ישמעאל סבר: בשר נחירה לא אישתרי כלל"

(חולין יז.)

מה מוסיפה הגמרא לדעותיהם של ר' עקיבא ור' ישמעאל? ניתן לומר שהגמ' אינה מוסיפה דבר. אך ניתן גם לומר שלולא העמדת הגמרא היינו יכולים להבין שר' עקיבא ור' ישמעאל לא בהכרח חולקים, ועל כך יעיד תוס', שלעומת רש"י המסביר באורך רב כיצד כל אחד מהם מסתדר עם כל הפסוקים הדורשים הסבר, שואל -

"תימה מנא ליה הא? דלמא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי! וי"ל אי לרבי עקיבא מיתסר בשר תאוה אם כן היכי הותרה להם בשר נחירה דבקדשים מודה דבעיא שחיטה כדמשמע בסמוך ואי בצבי ואיל הא בקרא דדרשינן מיניה היתר נחירה כתיב בקר וצאן כדכתיב כי ירחק ממך וזבחת מבקרך ומצאנך מכלל דמעיקרא לא בעו זביחה ומיהו קשה

⁷ מה שמקבל אישור מכך שכל אחד מהם לומד את דעתו מפסוק אחר, ואין הם חולקים בפירושו של פסוק ספיציפי.

⁸ כפי שמיטיב להסביר רש"י.

(משום הדחק). אך דווקא ברש"י עצמו יש חיזוק לאוקימתא של תוס' בבעלי מומין. רש"י טוען שאת פרשייתנו מעמידה הגמרא במקום אחר בפסולי המוקדשים ואף לומדת חלק מדיניהם ממנה,⁹ מה שמבטל את הבעייתיות בהצעה שאיסור הנחירה בא לאסור דבר שולי כפסולי המוקדשים, משום שזהו הנושא עליו מדברים. גם ללא העמדה זו ניתן לתרץ באופן אחר. אמנם במדבר הותרה נחירה רק בחיה עוף ופסולי המוקדשים, אולם ע"פ הבנתנו הותרו בפסוק כ' חולין בכללם לכו"ע ("הותר בשר תאוה") ומשום כך נצרך פסוק נוסף להסביר שכל מה שהותר, כולל מה שהיו נותרים בעבר, חייב בשחיטה^{10, 11}.

אם כן הסברנו שבפרשייה בויקרא בפשט הפסוקים הדין הראשון עוסק בחולין והדין השני בקדשים, ובדברים הפשט הוא שמתחדשים שני דינים - האחד היתר אכילת חולין והשני מצוות שחיטה גם בחולין. שתי הבנות אלו משלימות זו את זו¹².

⁹ וכי ירחק וזבחת בא להזהיר על השחיטה כשיכנסו לארץ. ואע"ג דקרא בפסולי המוקדשין שנפרדו על ידי מומין משתעי כדמוקמינן בבכורות (דף לב) אפילו הכי גמרינן חולין מינייהו..."

¹⁰ כמו"כ אם נביט בטעמי הפסוקים ובצורתם, נראה שחלוקת המשקל והחשיבות מתחלקת בכל פסוק בצורה שונה. בפסוק ט"ו ניתן לראות את הדגש על "רק בכל אוות נפשך" (תלישא, אולא גרש) ועל "ואכלת בשר" (מונח, רביעי) בניגוד ל"תזבח" (מונח) שנמצא ביניהם ונראה רק כמקשר ביניהם, לעומת פסוק כ"א שם הדבר הראשון אחרי תיאור המקרה והזמן הוא "וזבחת..." (גרשיים) שנראה כנושא הפסוק, בניגוד ל"ואכלת בשעריך בכל אוות נפשך" (קדמא, זקף קטון, טפחא, מרכא, ס"פ) שנדחק לסוף כשולי. ושוב נראה שעל אף שלשני הפסוקים אותו התוכן, בכל פסוק הדגש על נושא אחר.

¹¹ לגבי פסוק ח': "לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים פה היום איש כל הישר בעיניו", שוב נזכיר את המדרש הדורש אותו דווקא להתיר (לעיל הערה 6), כך שגם ברצף הדינים בפרשייה יש דיני איסור וגם דיני היתר, שלא כפי שכתבנו לעיל על "אזירת" האיסור של הפרשייה.

¹² ואמנם אחרי שאנו מצרפים את שני הפשטים הללו יחד, כדאי להבין שרש"י ותוס' לא יכלו לעשות זאת. כל אחד מפרש רק אחת מן הפרשיות כפשוטה בשל התייחסותם למח' רי"ש ור"ע. ברצוננו להתייחס למחלוקת רש"י ותוס' וגם להבין את שתי הפרשיות כפשוטן.

לדעת רש"י, שדעותיהם של רי"ש ור"ע מבוססות על ההבדלים בהבנת הפרשייה בויקרא, יהיה זה דוחק להגיד שהם אינם חולקים בהצעת התוס'. משום שאם בויקרא הם חולקים, בהכרח מי שמפרש שהפרשייה מדברת באיסור קדשים יסבור "קדשים דווקא" אולם חולין (בשר תאוה) יהיו מותרים, כשלדעה השנייה חולין אסורים.

תוס' סובר שאי אפשר ללמוד מהפרשייה בויקרא משום שהיא עוסקת בקדשים (גם לר' ישמעאל וגם לר' עקיבא), ומסביר שר' ישמעאל אוסר בשר תאוה מהפרשייה בדברים

מכיוון שאם בויקרא נאסרו חולין, וממילא דיני השחיטה היו רק בקדשים, הפרשייה בדברים מתירה חולין ומחדשת אף שחיטה בחולין.

באופן דומה הבין ה"אור שמח" (בניגוד לרוב הפרשנים...) את פסיקתו של הרמב"ם בענייננו שאיסור החולין מקורו בויקרא י"ז, ושדברים נתחדשו שני דינים.

"כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת החולין אלא היו נותרין או שוחטין ואוכלין כשאר האומות, ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים שנאמר איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור וגו' ואל פתח אהל מועד וגו' למען אשר יביאו וגו' וזבחו זבחי שלמים לה' וגו', אבל הרוצה לנחור ולאכול במדבר היה נותר." ¹³

ומפרש האור שמח -

"סברת רבינו נראה דלא פליגי ר' ישמעאל ורע"ק (חולין י"ז ע"א), דרע"ק סבר דבשר נחירה הותרה במדבר, דפשטיה דקרא דכי ירחק ממך המקום וזבחת מוכח כן, דדוקא אז צריך שחיטה, ואסור לנחור, אבל במדבר מותר נחירה, ור' ישמעאל מלמד לנו דפשטיה דקרא דכי ירחיב ד' אלהיך את גבולך כו' בכל אות נפשך תאכל בשר מורה לנו דהותרה בשר תאוה, דמעיקרא היה אסור לאכול בשר, והמה שני קראי, קרא דכי ירחיב מורה להתיר בשר תאוה, וקרא דכי ירחק מורה לאסור בשר נחירה..."

מכללא. תוס' אינו מתייחס לכך שיש מחלוקת בויקרא (המחלוקת המובאת בויקרא רבה אך לא במדרשי ההלכה). כאן ניתן להציע לחבר את דעת תוס' בדברים עם ההבנה שלנו בויקרא ע"י עיון בסברתו ובעקרונות העומדים מאחורי פירושו: ע"פ פירושו, על אף שלדעת רי"ש הפרשייה עוסקת בקדשים, הוא אוסר את כל החולין - מכללא. תוס' מבין את הפרשייה בויקרא כ"לאו דווקא", יש מקום אחר שאוסר גם חולין. למרות שהפרשייה אוסרת לדעתו קדשים בלבד, גם חולין יהיו אסורים.

את אותו קו נוכל להמשיך ולפרש את המחלוקת בויקרא כרש"י בדעת ר' עקיבא. על אף שר"ע סובר שויקרא מדבר בקדשים, אין הכרח שחולין יהיו מותרים. ונוכל לומר בדברים - "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי". וכך אפילו אם אנו מבינים שויקרא איירי בחולין רק לרי"ש, נוכל להבין שהפרשייה בדברים באה לכאור את שני הדינים לכו"ע. כמובן שנעדיף לומר שגם בויקרא לא פליגי (ומדבר גם על חולין וגם על קדשים) אע"פ שלפנק"מ לא בטוח שיהיה לזה משמעות.

¹³ רמב"ם הלכות שחיטה פרק ד' הלכה יז'

סכין שיש בה פגימות

(יז. - יז):

נועם שלזינגר

חולין פרק א' משנה ב':

"...ובכל שוחטין חוץ ממגל קציר והמגירה והשיניים והצפורן מפני שהן חונקין."

המשנה חוששת מפני כלים שאינם ישרים לגמרי אלא בעלי פגימות, ומשום כך הם יבצעו שחיטה פסולה, הם יחנקו. קשה לומר ש'חונקת' כאן הוא במובן הפשוט (שהסימן נתפס בפגם והבהמה מתה מחוסר אוויר), אבל לא לגמרי ברור מה פירוש המושג. הגמרא, ובעקבותיה רש"י מסבירים זאת דווקא כפעולה של קריעה - הסימן נקרע ולא נחתך. בהמשך ננסה לעמוד על הסבר זה.

הגמרא

הגמרא בדף יז. מספרת על אבוה דשמואל ש'פגם ושרד, פגם ושרד'. ההסבר הפשוט הוא, שאבוה דשמואל רצה לדעת איזה צורת פגימה פוסלת. לכן הוא שלח בכל פעם פגימה אחרת, על מנת לברר מהי הפגימה הבעייתית. כך מסביר רש"י וכן נראה מהתוספתא המובאת לאחר מכן.¹ על שאלתו עונים: "כמגירה שנינו". הפגימה שפוסלת היא בצורה של מסור. וכפי שכותב רש"י: "שפגימותיה מכוונות לעומקן ויש לפגם שני עוקצים".

לאחר מכן הגמרא מביאה תוספתא:

"סכין שיש בה פגימות הרבה תידון כמגירה, ושאיין בה אלא פגימה אחת: אוגרת - פסולה, מסוכסכת - כשרה."

(חולין יז):

כדי להבין את פשט התוספתא יש להתבונן בנוסח המקורי:

"סכין שיש בה פגימות פגימות [הרי זו] (תידון) כמגירה.

אם יש בין פגימה לחברתה כמלא שניים בצוואר שחיטתו כשרה.

איין בה אלא פגימה אחת - אם הייתה מסוכסכת ושוחטת כשרה,

אם חונקת פסולה."

(תוספתא חולין כת"י וינה פרק א' הלכה ז')

סכין שאינה ישרה כלל אלא מלאה בפגימות - אינה כשרה בשום אופן. יש חשש מסכנינים כאלו ולכן אנחנו מתרחקים מהן. מכל מקום, כאשר יש מספיק שטח בסכין שהוא כשר לגמרי לשחיטה ואין בו פגימות (כמלא שניים בצוואר) השחיטה היא כשרה ואני מתייחס רק לשטח הזה.

כאשר יש רק פגימה אחת יש לבדוק בכל מקרה לגופו, האם הפגימה יכולה לשחוט או לא. פגימה קטנה שרק מסוכסכת עם הבשר, אבל בסופו של דבר שוחטת - כשרה. 'מסוכסכת' - 'מסוכסכת הסכין והבשר ... כמו וסכסכתי מצרים במצרים' (רש"י ד"ה "מרוח אחת"). לעומת זאת, פגימה שלא תשחט אלא תחנוק הרי היא פסולה.

בגמרא, המונחים שמכריעים בסכין פגומה הם יותר מוגדרים ויותר מבוררים. כבר בשלב של ציטוט התוספתא הגמרא משתמשת במלים 'מסוכסכת' ו'אוגרת'. במקום לכתוב 'אם הייתה מסוכסכת ושוחטת' הגמרא כותבת רק 'מסוכסכת'. ולאחר מכן - במקום 'אם חונקת פסולה', יש 'אוגרת פסולה'. בניגוד לתוספתא, שם הכללים יותר קשורים לשחיטה הסופית (שוחטת או חונקת) ושם הבדיקה היא מציאותית, כאן הכללים יותר נוגעים לסכין עצמה ולשלב שלפני ההריגה - מסוכסכת או אוגרת. השאלה היא האם הפגם הוא כזה שרק מסתבך עם הבשר או כזה שממש תופס אותו. יש בכך מעבר לגדרים בצורה של הסכין, אע"פ שהדברים עדיין לא מוצגים ממש ככה. כשהגמרא שואלת "היכי דמיא אוגרת" היא כבר מחפשת צורה ברורה של סכין פסולה. ובזה רבי אלעזר קובע:

"אוגרת משתי רוחות, מסוכסכת מרוח אחת."

¹ היה מקום לומר שאבוה דשמואל שאל לגבי מספר הפגימות שפוסלות. לפי זה, התשובה: 'כמגירה שנינו' היא קצת קשה. הרי מהתוספתא בהמשך מוכח שכאשר יש מספר פגימות, הסכין פסולה בכל סוג של פגימה, וא"כ מה מקום לענות כמגירה דווקא? אכן, ייתכן להסביר ש'כמגירה' ששנינו, היא לא המגירה של המשנה אלא של התוספתא, שם כתוב שכשיש הרבה פגימות "תידון כמגירה". (שם כתובה במדוייק המילה "כמגירה"). ע"פ זה, התשובה היא ברורה: כשיש יותר מפגימה אחת הסכין תמיד תהיה פסולה, מכיוון ש"תידון" כמגירה שנינו.

(חולין יז):

בפשטות, כוונת הדברים היא שפגימה שהיא עמוקה משני הכיוונים פסולה, ופגימה שעמוקה רק בצד אחד שלה כשרה. פגימה העמוקה משני הכיוונים היא רצינית והיא תתפוס את הסימן ותקרוע אותו (או תחנוק בכך את הבהמה). לעומת זאת, פגימה החדה רק מצד אחד לא תתפוס את הסימן אלא רק תסתכך איתו. כאן חשוב להדגיש שהדברים נכונים דווקא במקרה שהולך ולא הביא (שהסימן לא נתקע בחוד אלא ירד ממנו לתוך הפגם, שאל"כ, קשה לחלק בין אוגרת למסוכסכת). בשאלת הגמרא על דברי ר"א אנו רואים הבנה שונה של הדברים:

"מאי שנא משתי רוחות..."

ע"פ הגמרא אנחנו סופרים חודים שיכולים לקרוע את הסימן. בשביל זה הגמ' צריכה להניח שהחוד הראשון רק מחליש (את העור והבשר, כדי להגיע לסימן - רש"י), והשני כבר ממש קורע. בנוסף, מניחים שהמסוכסכת קורעת כמו האוגרת - משני הכיוונים, וכדברי רש"י:

"וכל עוקצי הפגם קורעין הן ואין חותכין בין בפוגעו בו ובין כשהוא יורד ממנו... שהרי שנינו... 'תידון כמגירה' ואפילו מסוכסכת קאמר... ומשמע אפילו כל עוקציה לצד אחד... והולך ולא הביא... אלמא בירידתו נמי קורע".²

(יז: ד"ה "מחליש")

מתוך כך הגמרא גם מוכרחה להגיע לאוקימתא גדולה - שהולך בלבד וגם שהפגם הוא בראש הסכין. ההבנה שצריך חוד אחד להחליש וחוד אחד לפגום כמעט מבטלת את העניין של הפגם ומביאה את הגמרא לשאלה הקשה: אם כך, אז גם חורפא דסכינא מחליש! ומשם היא מגיעה לאוקימתא הנ"ל.

הסיבה לדוחק הזה היא כנראה הרישא של התוספתא. התוספתא מחלקת בין פגימה מסוכסכת אחת לבין מספר פגימות. צריך להבין מדוע פגימה אחת לא מפריעה לשחיטה ואילו מספר פגימות כן פוסלות. מסיבה זו מבינה הגמרא שיש צורך במספר פגימות כדי לקרוע ממש. חוד אחד רק יחליש ולא יקרוע, ורק חוד נוסף יקרוע את הסימן,

² רש"י כותב שהגמרא לא חילקה ומכאן משמע שגם כשרק הולך פסולה. הדיוק שעשינו - לחלק בין הולכה להבאה מתברר בהשוואה למגל קציר, שם באמת יש הסתייגות - בית הלל מכשירים בדרך הליכתה.

וכך מבינים גם ברבי אלעזר - שדיבר על רוח אחת ושתי רוחות. הנקודה הזו בתוספתא מסבירה גם למה להבין שמדובר בקריעת סימנים ולא בחניקה ממש. לא ייתכן לומר שבזמן שפגימה מסוכסכת אחת לא גורמת לחנוק, מספר פגימות כן יצטרפו לחנוק. לעומת זאת, אם מבינים את חניקה בתור קריעה, מובן למה פגימות רבות יגרמו לקריעה, ומכאן כותבת הגמרא ש"מורשא בתרא בזע".

בקריאה של התוספתא, אולי אפשר היה להבין אחרת את החשש של פגימות הרבה. סכין שיש בה פגימות הרבה נידונת אוטומטית כמגירה אף על פי שפגימותיה מסוכסכות ומן הסתם הן לא יפסלו בשחיטה. פגימה מסוכסכת בודדת וכן מספר פגימות לא באמת יפגמו את השחיטה, אבל ברגע שיש מספר פגימות אנחנו חוששים ופוסלים את הסכין כי זו לא סכין שאפשר לשחוט בה, זו סכין שפגומה במהות שלה. זה סוג של גזירה והתרחקות. ייתכן שחששו שמא יולך וגם יביא, שאז ודאי יש בעיה במסוכסכת, וכבר מצינו חששות דומים.³

בגמרא כאמור מבינים אחרת. התפיסה של "קמא - מחליש, בתרא - בזע" היא כ"כ קיצונית עד שהיא נתפסת גם באוגרת, למרות שהדבר איננו מוכרח. ע"פ דברינו, החידוש של 'מחליש' נובע מההבדל בין פגימה מסוכסכת אחת להרבה כאלה. אבל, אין הכרח לומר שגם באוגרת צריך חוד שיחליש. באוגרת הסימן פוגע בחוד ויש בזה די כדי לקרוע. במסוכסכת הסימן יורד מהחוד לפגם ולכן הוא לא קורע מיד. במקום להשוות בין מסוכסכת אחת לכמה מסוכסכות, ולשאול מאי שנא שתי פגימות מ'פגימה אחת ועוד חורפא דסכינא', הגמרא שואלת מאי שנא אוגרת ממסוכסכת, בהבנה שגם אוגרת צריכה מורשא אחת להחליש.

וזה לשון בעל המעדני יו"ט על הרא"ש:

"ותמיהני דא"כ דהמקשן עיקר קושייתו מדיש בה הרבה פגימות נידון כמגירה ופסולה, א"כ למה ליה למנקט ולהקשות משתי רוחות ארוח אחת דהיינו מאוגרת אמסוכסכת, הרי יכול להקשות במסוכסכת גופה מהא דיש בה הרבה מסוכסכות איש בה מסוכסכת אחת".

³ בדף יח, בית הלל מכשירים שחיטה במגל קציר בדרך הליכתה, ובגמרא: "אף כשהכשירו בית הלל לא הכשירו אלא לטהרה מידי נבילה אבל באכילה אסורה", ומסביר שם רש"י: "גזירה הולכה אטו הובאה". אכן, זוהי דוגמא חד פעמית ויוצאת דופן ואף לא נראה בגמרא שהיא מתקבלת ואדון בכך בהמשך.

(אות א' ד"ה "בירידתו") דברי רבא

אחרי המסקנא לפיה מדובר בראש הסכין ובמקרה שרק הוליך, מובאים דברי רבא:

"...אוגרת לא ישחוט ואם שחט שחיטתו פסולה, מסוכסכת לא ישחוט בה לכתחילה ואם שחט שחיטתו כשרה."

כסתירה בדברי רבא מובאת מימרא שלו ש"מסוכסכת פסולה", ומתריצים – "כאן שהוליך והביא, כאן שהוליך ולא הביא." מובן שיש פה בעיה עם מסקנת הגמרא קודם, כשאין התייחסות לרישא דסכינא. רש"י מסביר את דברי רבא "כדאוקמנא דקיימא ארישא דסכינא וכשהוליך..."⁴, ומכאן שלא היה לגמרא צורך להקשות מלכתחילה על רבא.

הרי"ף וראשוני ספרד

כתב הרי"ף:

"ומסוכסכת דקאמר רבא שחיטתו כשרה כשהוליך ולא הביא, אבל אם הוליך והביא שחיטתו פסולה".

(ה. בדפי הרי"ף)

הרי"ף לא הזכיר את הצורך ברישא דסכינא וראשוני רבים דייקו בדבריו. הרי"ן (על הרי"ף ובחידושו) מבאר את דעת הרי"ף: אוגרת ניכרת משתי הרוחות והפגם מורגש מכל כיוון, ואילו מסוכסכת - 'מרוח אחת', הפגם מורגש רק מרוח אחת ואם אדם יעביר אצבע מכיוון הראש הוא לא ירגיש שום פגם, משום שהפגימה "כפופה הרבה". ממילא אין צורך להעמיד במקרה של רישא דסכינא אלא די שרק יוליך והפגימה כלל לא תורגש. הרי"ף מבין שהתשובה של רישא דסכינא נדחתה כאשר הוצעה האופציה של 'הוליך ולא הביא'. דהיינו: הגמרא שאלה מה ההבדל בין אוגרת למסוכסכת, ועונה שקאי ברישא דסכינא והסכין לא החלישה את הסימן. והיא שבה ושואלת: מ"מ יש הולכה

⁴ ע"פ דברינו למעלה, דברי רבא מתיישבים ואין בהם סתירה. לו נסביר שרבא הבין את ההבדל בין אוגרת למסוכסכת ללא קשר למספר החודים, נבאר שמסוכסכת כשרה בתנאי שרק הוליך, אבל אם גם הביא- הרי היא פסולה, כאמור לעיל. דברי רבא יוכלו להתיישב כך, וכן התירוץ – כאן שהוליך והביא וכו', - **ממש מילה במילה, כפתור ופרח**. ברם, לא נראה לענ"ד שרבא הבין בשונה מהתפיסה של 'מחליש ובזע', ובוודאי וכל שכן שלא נראה שזו הכוונה בתירוץ של הגמרא.

והבאה ויש הרבה החלשה לפני הפגם, ומתרצת שהוליך ולא הביא, ומרגע שהעמדנו כך - שוב אפשר לומר שהפגם נמצא בכל הסכין וכיוון שרק הוליך הרי הפגם לא מורגש כלל.

הרי"ף (ע"פ הרי"ן) קורא בשונה מאוד מרש"י. לפי רש"י בפשט הגמרא אנו מגיעים למסקנה מרחיקת לכת לפיה אין כמעט פער בין אוגרת למסוכסכת. סוף סוף שתיהן קורעות, והמקרה היחיד שבו יוצר הבדל ובו מסוכסכת לא תקרע הוא ברישא דסכינא ולא הביא, שאז אין שום סיכוי שהסימן ייחלש וממילא הוא לא ייקרע. הרי"ף, לעומת זאת, מבדיל עקרונית בין אוגרת למסוכסכת. אוגרת קורעת, מסוכסכת לא (לפחות מצד אחד). בהסבר כזה יש ודאי רווח גדול. אכן, הדברים מסתדרים יפה בפני עצמם, אלא שצריך יהיה להסביר את הרישא של התוספתא, שם אין כל הבדל בפגימות הרבה בין מסוכסכות לאוגרות. הרי"ף יצטרך להסביר מדוע כאן מסוכסכת כן קורעת. הרי"ן מתייחס לבעיה זו ומסביר ממש כפי שהצענו לעיל:

"וי"ל דכל שיש בה פגימות הרבה שמא ישכח ויביא"

(ה. בדפי הרי"ף ד"ה "תנו רבנן")

ע"פ הרי"ן מסוכסכת לא קורעת וכל החשש בפגימות הרבה הוא שמא יחזיר, אז ודאי יש קריעה. הרי"ן גם מביא סיוע ממקום של גזירה דומה - מגל קציר, והולכה אטו הובאה. דוקא כאן ניכר הדוחק בדברים, שכן המקרה של מגל קציר הוא מקרה חד פעמי בו גוזרים גזירה אפילו בדיעבד ושאסור בכל מקרה לאכילה רק מחשש שמא יחזיר. מה עוד שבפשטות הדעה הזו נדחתה שם בגמרא (והיא אמנם מתקבלת סופית להלכה, אבל לא ממהלך הסוגיה). ניכר כאן שגזירה כזו היא קצת קיצונית ומשונה, מה שהוסיף אולי להבנה של רש"י ואחרים שיש בסכין עם הרבה פגימות – ואפילו מסוכסכות בעיה ממשית של קריעה ולא סתם גזירה. הרי"ף, מכל מקום, לוקח את ההבנה שלו, שפגימה מסוכסכת לא קורעת (מכיוון אחד) וממשיך איתה בסוגיא, מה שמכניס לדוחק מסויים באמירה שהתירוץ השני בעצם מוחק את הראשון. אם אכן מסוכסכת לא מורגשת אין צורך לומר דקיימא ארישא דסכינא וצריך לומר שהנחה זו פשוט מתבטלת.

מה שצריך עוד לברר בדעת הרי"ף והרי"ן הוא, אין הגיעה הגמרא להבנה של 'מחליש ובזע'. מדוע לא להבין בפשטות שהחוד קורע בהיתקלות שלו בסימן, מה שקורה גם באוגרת וגם במסוכסכת אלא

שבמסוכסכת בכיוון אחד החוד לא פוגע בסימן
כאמור לעיל.

הבאתי בזה אך מקצת הדברים בעניין דידן, ומה
רבו הקדושים שעסקו בזה ולא הבאתי אלא
מקצתם, ועוד הרבה יש לעיין בזה.

פגימות סכין (יז. - יז):

ידידיה שטכלברג

מטרת המאמר היא להציג שתי גישות המופיעות בגמ' ובפוסקים בעניין פגימות ובדיקות סכין.

א.

בגמ' י"ז. שנינו:

"אבוא דשמואל פגים ושדר פגים ושדר שלחו ליה כמגירה שנינו. תנו רבנן סכין שיש בה פגימות הרבה תידון כמגירה ושאיין בה אלא פגימה אחת אוגרת פסולה מסוכסכת כשירה".

אבוא דשמואל מעוניין לדעת אלו פגימות פוסלות ואלו לא והוא שולח לארץ ישראל¹ כדי שיורו לו הלכה. במקום לענות על כל פגימה בנפרד עונים לו הוראה כללית "כמגירה שנינו". נראה שיש כאן התייחסות לצורה של הסכין - אם יש בו הרבה פגימות והוא כבר נראה כמו מסור הוא פסול, ואם לא - הוא כשר. בלי קשר לצורת הפגימות ועומקן והאם הפגימות חונקות או לא - הפסול הוא בסכין מצד עצמה ולא בגלל איך שהיא שוחטת.

הגמ' ממשיכה להביא מקור לדברים:

"תנו רבנן סכין שיש בה פגימות הרבה תידון כמגירה ושאיין בה אלא פגימה אחת אוגרת פסולה מסוכסכת כשירה".

בהמשך, הגמ' מסבירה שאוגרת היא "משתי רוחות" ומסוכסכת היא "מרוח אחת" והסיבה להבדל בניהם היא שהפגימה האוגרת, כיון שיש לה שני עוקצים, הראשון מחליש והשני קורע את העור. לעומת זה פגימה מסוכסכת שיש לה רק עוקץ אחד לא קורעת את העור כאשר היא נמצאת בראש הסכין והשוחט רק מוליך ולא מביא².

¹ ע"פ רש"י ד"ה "ושדר לא" לידע איזו אסורה וכו'".

² ישנה מחלוקת בין רש"י לרי"ף בהבנת הגמ'. ע"פ הרי"ף "קיימא ארישא דסכינא" פירושו שהעוקץ, החלק הגבוה של הפגימה הוא לכיוון הראש של הסכין וכיון שהפגימה קורעת רק שמוליכים מהצד הנמוך לצד הגבוה אם הוליך מכיון ראש הסכין שהוא הגבוה לכיוון הקת השחיטה כשירה. לפי לזה "קיימא ארישא" פירושו כיוון הפגימה ולא מיקומה על הסכין. לפי רש"י "קיימא ארישא" פירושו שהפגימה נמצאת בראש הסכין והיא לא קורעת כי הסכין עוד לא הספיקה

מהדיון בגמ' עולה בבירור שהסיבה לפסול של מגירה היא צורת הפגימות שהרי כל הדיון היה על צורת הפגימות והאופן שבו הן חונקות. כלומר הבעיה בפגימות היא לא שהסכין לא טובה אלא בעיה בשחיטה - הפגימות חונקות קורעות וכו'.

גם הדיון בטור ובבית יוסף (סימן י"ח) נסוב כולו על מחלוקת רש"י והרי"ף בהסבר הגמ' ונראה ברור שהפסול בפגימות הוא פסול בשחיטה ולא בסכין ושיטת "כמגירה שנינו" נדחתה.

הבעיה היא שכל מהלך הגמ' הוא על הסיפא של הברייתא "ושאיין בה אלא פגימה אחת" אבל הרישא "סכין שיש בה פגימות הרבה תידון כמגירה" מיותרת שהרי ממאי נפשך - אם הפגימות הרבה הן אוגרות אפילו אחת פוסלת ואם הן מסוכסכות הרי הן לא חונקות!?

קושיא זו הוקשתה לראשונים. רש"י תירץ שה"פגימות הרבה" הן מסוכסכות והחידוש הוא שאפילו מסוכסכות חונקות במצב כזה.

בעל העיטור פירש שמדובר באוגרות אבל לא תירץ למה צריך לומר באוגרות רבות בזמן שאפילו אוגרת אחת פוסלת.

רבים תירצו את בעל העיטור³: הב"י תירץ שצריך לקרוא את הברייתא כך - "סכין שיש בה פגימות הרבה תידון כמגירה" שהרי אפילו "איין בה אלא פגימה אחת אוגרת פסולה" אבל מסוכסכות כשירות בין הרבה בין מעט.

בדומה תירץ גם מהרי"ן חביב (הובא בב"י) שהברייתא "לא זו אף זו קתני" - לא רק מגירה אסורה אלא אפ' סכין שיש בו הרבה פגימות אוגרות פסולה, ולא רק זה אלא אפילו אוגרת אחת פוסלת.

לפי הב"י ומהרי"ן חביב אין ברישא חידוש דין שהרי כל הסיפור הוא פסול בפגימות ובשחיטה, ולכן הם נדחקים במבנה הברייתא.

בדרך אחרת הולך הט"ז. הוא מסביר שיש מקרים שבהם יש פגימה אוגרת והשחיטה כשירה בדיעבד כמו במגל ששחט בצידו היפה או בסכין ארוך ששחט שלא כנגד הפגימה, והחידוש ב"תידון כמגירה" הוא שאם יש יותר מפגימה אחת "איין היתר בזה אלא הוה כמגירה כלומר כאילו כולו פגום ואין בו חלק יפה כלל". כלומר, אפילו אם הסכין ארוכה ואפשר לשחוט שלא כנגד הפגימות

להחליש את העור. לפי זה אם הפגימה היא באמצע הסכין היא תפסול תמיד ולא משנה מה הכיוון שלה ובהצעת הגמרא ע"פ דרכם עיין במאמרו של נ. שלדינגר לעיל.

³ כאן יש להעיר שהלכה נפסקה כרש"י.

הסכין פסולה כי היא דומה למגירה.⁴ כלומר הט"ז תופס את המילים "תידון כמגירה" לא כפסול בשחיטה אלא כפסול בסכין!⁵

"וכיון שפגימה פוסלת צריך לבדוק הסכין תחילה ואין לסמוך על מה שירצה לבדוק אחרי השחיטה".

(סימן יח)

אם בדיקת סכין היא רק כדי למנוע טריפות למה אסור לקחת סיכון ולבדוק אחרי השחיטה? הרשב"א כתב שזה ענין טכני - חוששים שמא ישכח לבדוק אחרי השחיטה ואז יצא שהסכין לא תבדק בכלל. אבל הפרישה כותב ש"צריך לבדוק הסכין תחילה - שנאמר ושחטתם בזה ואכלתם".

מקשה הש"ך: הרי הטעם של הפרישה הוא נגד מסקנת הגמ' שכל הענין בבדיקת סכין הוא טריפות ובדיקת חכם!

קושיית הש"ך בעינה עומדת אולם לעניינו יוצא שיש את גישת הסתמא דגמרא (שנתקבלה כמעט בשלמותה להלכה) - שפגימות ובדיקות הם דין בשחיטה, שלא תחנק ותתנבל הבהמה, ויש את הגישה שהודחקה בגמ' ומציצה בנו"כ שיש ענין בפני עצמו בכך שהסכין תהיה שלמה ובדוקה גם בלי קשר לטריפה (ב), ושפגימות מסוימות פוסלות גם כשהן לא חונקות רק מפני שהן דומות למגירה ולא לסכין (א).

ב.

בהמשך הסוגיא (י"ז): מובא:

"אמר רב חסדא: מנין לבדיקת סכין מן התורה? שנאמר: (שמואל א' י"ד) ושחטתם בזה ואכלתם. פשיטא! ? כיון דכי נקב טריפה, בעיא בדיקה! לחכם קאמרינן. והאמר רבי יוחנן: לא אמרו להראות סכין לחכם אלא מפני כבודו של חכם! ? מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא."

ננסה לפרק את הגמרא לשלבים: רב חסדא מוצא מקור לבדיקת סכין מהתורה "ושחטתם בזה" הדגש הוא על הסכין, שיהיה שלם, הסכין הוא חפץ שיש בו ענין עצמי "בזה!". כאן מגיעה הגמ' ושואלת "פשיטא כיון דכי נקב טריפה, בעיא בדיקה! ?" לכאורה הגמ' מחזקת את רב חסדא אבל בעצם היא מוציאה את העוקץ מדבריו, במקום שבדיקת הסכין תהיה "מצוה" היא הופכת לענין טכני שנועד רק כדי למנוע טריפות. לגמ' עדיין יש בעיה עם הפסוק ולכן היא מסיבה אותו לחובה להראות לחכם. לכאורה עדיין יש עניין מהתורה "להראות סכין! ?" לא ולא הרי "לא אמרו להראות סכין לחכם אלא מפני כבודו של חכם" ולכן מסבירה הגמ' שגם החובה להראות סכין היא מדרבנן ובכך דוחה את הכיוון שהצענו בדברי רב חסדא על פיו הבדיקה היא עניין עצמאי.

אם כן יוצא למסקנת הגמרא שיש שני ענינים בבדיקת סכין:

א. מניעת טריפות.

ב. כבוד חכם.

לכאורה בכך מסתכם העניין, אלא שנושאי כליהם של הטור והשו"ע מחדשים מעבר לכך.

כתב הטור:

⁴ יש תוספתא מפורשת שאומרת הפוך "אם יש בין פגימה לחברתה כמלוא שנים בצואר שחיטתו כשרה". וי"ל שגם במשנה ובתוספתא יש שתי גישות. ב"ש במשנה מדגישים את הפסול בסכין וב"ה והתוספתא את הפסול בשחיטה ("השוחט במגל קציר בדרך הליכתו ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין" - פרק א' משנה ב') ואכמ"ל.

⁵ גם הב"ח הלך בדרך דומה ועי"ש.

סוגיית הגרמה (יח.-יט.).

בנימין צוקרמן

א. המשנה והתוספתא

אומרת המשנה (יח.):

"השוחט מתוך הטבעת, ושייר בה מלא חוט על פני כולה - שחיטתו כשרה, ר' יוסי בר' יהודה אומר: מלא חוט על פני רובה."

משנה נוספת שמולה צריך להעמיד את משנתנו היא המשנה בתחילת פרק ב':

"השוחט אחד בעוף ושנים בבהמה - שחיטתו כשרה, ורובה של אחד כמוהו..."

בפ"ב המשנה הגדירה בפשטות שמספיק לשחוט רוב סימן. בקריאה ראשונה אפשר להבין שמשנתנו מדברת על עניין דומה, אבל אם נדקדק נראה שהרוב של ר' יוסי בר' יהודה (להלן ריבר"י) לא דומה כלל לרוב בפ"ב. בפ"ב מדברים על הסימן, ואילו משנתנו דנה במה שנשאר מהטבעת. אם ננסה להיצמד למילים של המשנה, נקרא אותה כך: לפי ת"ק הקצה של הטבעת חייב להשאר שלם לאחר השחיטה, ולפי ריבר"י מספיק שישאר רוב הקצה של הטבעת לאחר השחיטה. מקריאה זו ברור שלא מדובר כאן בכלל על מקרה של שחיטה שנעצרה באמצע הסימן (כמו בפ"ב), אלא על השאלה האם מותר שקצה הטבעת יחתך. הדיוק במילים של המשנה מצייר מקרה של יציאה מחוץ לטבעת, אבל בכל זאת אפשר להסביר את משמעות הדין לאור המשנה בפ"ב, ולומר שהבעיה ביציאה מחוץ לטבעת היא שלא נחתך מספיק מהסימן (ברור כאן שמחוץ לטבעת הוא לא מקום הראוי לשחיטה). לפי זה נצטרך לומר שהמשנה בפ"ב היא דעת ריבר"י. בפשט המשנה זה קצת קשה, כי בשביל לומר שצריך לשחוט את כל הטבעת או את רוב הטבעת לא צריך לנסח משנה כל כך מסורבלת, והניסוח הפשוט של פ"ב היה יותר מתאים. לכן נראה שהבעיה של המקרה במשנתנו היא עצם היציאה מחוץ לטבעת, ולא השחיטה שנעשתה עד אז.

בקשר למקור של בעיה זו, רש"י מסביר שזו הלכה למשה מסיני, עיין בגמ' ריש פ"ב מקור לזה. כאן המקום להעיר שחלק מהדברים שלהלן מבוססים על פירוש רש"י, ובאופן כללי נראה ששיטת רש"י פותרת בעיות מסוימות בסוגייתנו, ונשארת קרובה

מאוד למילים, לכן העדפתי את פירושו על ראשונים אחרים בכמה עניינים. גם בפירוש המשנה רש"י מפרש כנראה באותו אופן שהצעת.

ניתן להביא חיזוק להבנתנו מסיודור הפרקים במשנה. לכאורה קשה: מדוע דין זה של יציאה מחוץ לטבעת מופיע בפרק א' שדן בהכנות לשחיטה (השוחט, כלי השחיטה, זמן השחיטה ומקום השחיטה בצוואר), ולא בפרק ב' העוסק בפעולת השחיטה עצמה? אם נסביר את בעיית הגרמה בקשר למשנה בפ"ב, שצריך לשחוט את כל הסימן, באמת אין לזה הסבר הגיוני. אבל אם נסביר כמו שהצענו, שיש בעיה בעצם היציאה מחוץ לטבעת, אפשר יהיה להסביר שדין זה מובא בקשר לשאלה מהו המקום הראוי לשחיטה בצוואר. במשנה הבאה עונים על שאלה זו בקשר להיקף הצוואר - העורף, הצדדים והצוואר, ובמשנה זו יש התייחסות לגובה הצוואר - מעל הטבעת זה כבר לא מקום שחיטה. המשנה שלנו דנה במקרה של יציאה מחוץ לתחום זה, ואפשר להבין שזו הסיבה לפסול לדעת חכמים: למרות שנעשתה שחיטה מבחינת ההגדרות הבסיסיות שלה (בפ"ב - רוב סימן), יש כאן בעיה שמולבשת על גבי השחיטה הבסיסית - השחיטה יצאה מחוץ למקום השחיטה. אמנם הדיון במשנה הוא על פעולת השחיטה, אבל השאלה במקרה זה קשורה ישירות להגדרת המקום הכשר לשחיטה בצוואר. לכן משנה זו נמצאת בפרק א', צמודה למשנה הבאה הדנה בצוואר ובעורף.

קישור דומה נעשה בתוספתא

"מצות שחיטה מן הטבעת ועד הריאה. מוגרמת פסולה, ר' חנניא בן אנטיגנוס מכשיר. שייר בה כחוט השערה סמוך לראש מוקף את כולה - כשרה, ר' יוסי בר' יהודה אומר: אם היה רובה מוקף כלבנה - מותרת."

(תוספתא חולין כת"י וינה פרק א' הלכה י):

בהמשך, התוספתא דנה בשחיטה מהצוואר, העורף והצדדים, בדומה למשנה כדלעיל. המשפט הראשון בתוספתא מגדיר במפורש את מקום השחיטה בגובה הצוואר. המשפט האחרון מביא את המחלוקת המופיעה במשנתנו, המתייחסת ליציאה מחוץ למקום זה כנ"ל (נראה ברור שהמילים "שייר בה" מתייחסות לטבעת שהוזכרה במשפט הראשון). באמצע יש מחלוקת נוספת לגבי הגרמה. לולא ההקשר בו מחלוקת זו מופיעה ניתן היה להסביר שבכלל לא מדברים כאן על יציאה מחוץ למקום שחיטה אלא על שחיטה עם הטיה באמצע, כלומר שחיטה לא ישרה, "שבורה"

כמשמעות הפשוטה של המילה הגרמה¹. אבל מההקשר בתוספתא נראה ברור שהגרמה עליה מדברים כאן נעשית בטבעת העליונה ("הגדולה"), וגורמת ליציאה מחוץ לתחום המוגדר במשפט הקודם. אם הבעיה היא היציאה מחוץ לתחום ולא השבירה - ההטיה של הסכין, ברור שגם אם שחט באלכסון שחיטה ישרה ויצא מחוץ לטבעת זה נחשב הגרמה. כלומר, המושג הגרמה הופך כאן מתיאור של שבירה והטיה לדין הלכתי של יציאה מחוץ לטבעת, ואם כן גם חכמים וריב"ז המופיעים בהמשך התוספתא דנים בהגרמה². את היחס בין המחלוקת הראשונה והשנייה ניתן להסביר בכמה אופנים ונתייחס לשאלה זו בהמשך. בכל אופן מה שיצא לנו מהתוספתא הוא שיש כאן קישור מפורש יותר של שאלת ההגרמה (שעליה מדברת המשנה) לעניין הגדרת המקום הכשר לשחיטה, ונראה שהתוספתא הולכת בכיוון שהצענו להבנת המשנה.

לאור קריאת המשנה והתוספתא, הקריאה של הברייתא המופיעה בגמ' לא מסובכת:

"רבי יוסי ברבי יהודה אומר: השוחט בשאר טבעות, אע"פ שאין מקיפות את כל הקנה, הואיל ומקיפות את רוב הקנה - שחיטתו כשרה; ומוגרמת פסולה, העיד רבי חנינא בן אנטיגנוס על מוגרמת שהיא כשרה".

(חולין יח.)

ברייתא זו דומה לתוספתא, ונראה שגם היא עוסקת בשתי השאלות בהם עסקה התוספתא: הגדרת מקום השחיטה, והגרמה. הסיפא היא ציטוט מדויק של התוספתא, שדן בפשטות בהגרמה, שמשמעה יציאה ממקום השחיטה, כלומר יציאה מחוץ לטבעת העליונה. הרישא אומרת ששחיטה בשאר טבעות כשרה, ותולה זאת בהקפת רוב הקנה. לא כתוב ברישא שום דבר על הגרמה, ולכן לא נראה

¹ כדאי להקדיש קצת תשומת לב למילה 'הגרמה' המופיעה כאן. בתורה מופיע בהרבה מקומות "גרם" במובן של עצם, אבל לא נראה שזה קשור לענייננו. מופיע גם הפועל לגרם: "...יאכל גוים צריו ועצמתיהם יגרם וחציו ימחץ" (במדבר כד', ח). פירש רש"י שם: "יגרם - מנחם פתר בו לשון שבירה, וכן לא גרמו לבקר, וכן את חרשיה תגרמי, ואני אומר לשון עצם הוא...". וכן בתרגום יונתן תרגם במובן של שבירה. כשמדברים על שחיטה, אפשר להבין שהשוחט "שובר" את תנועת הסכין באמצע השחיטה, כלומר מטה את הסכין הצידה.

² מכאן ואילך, כל מקום שנזכיר את המושג "הגרמה" בסתם, הכוונה היא למושג זה כפי שהוסבר כאן: יציאה ממקום הכשר לשחיטה. זו הדגשה חשובה, כי כפי שנראה בהמשך רש"י לא הבין כך את מושג ההגרמה.

שמדברים כאן על הגרמה, וזה נעשה ברור עוד יותר לאור הסיפא שכן היא עוברת לדבר על הגרמה. ברורה פה גם ההוה אמינא שהברייתא באה לשלול: היינו יכולים לחשוב שבגלל שהטבעות לא מקיפות את כל הקנה - זה לא מקום שחיטה. הברייתא אומרת שהקפת הטבעת את רוב הקנה לפחות דרושה כדי שמקום זה יוגדר כמקום שחיטה. למעשה המסקנה של הברייתא זהה לנאמר בתוספתא, שמקום שחיטה הוא מהטבעת (העליונה) עד הריאה. ההגיון העומד מאחורי הברייתא מוסבר ע"י רש"י (שהוא היחיד מביין הראשונים שראיתי שמסביר את דברי הברייתא כפשוטה, בלי לערב את שאלת ההגרמה ברישא).

אם נאמר שהרישא מדברת על הגרמה נוצר דוחק גדול, כי ברור שהברייתא עוברת מעניין לעניין בלי לאותת, ויהיה צריך להסביר מה ההבדל בין ההגרמה ברישא להגרמה בסיפא. עוד קושי המשותף לשאר הפירושים הוא הצורך שלהם להוסיף לברייתא את השיעור של השחיטה שנעשתה בשאר טבעות, שהרי לשיטתם דנים כאן בשאלה אם נשחט רוב הסימן או לא, ואם כן צריך להסביר את המילים כך: "השוחט בשאר טבעות ושחט את רוב (או כל) הטבעת...". זה לא כתוב, ולשיטתם העיקר חסר מן הספר.

התייחסנו להסברו של רש"י על הרישא של הברייתא, נראה עכשיו את הסברו לסיפא:

"ומוגרמת - אפילו רובא בתוך הטבעת ומיעוטא למעלה מטבעת הגדולה. ומילתא באנפי נפשה היא, וסתמא היא, ורבנן קאמרי לה.

על מוגרמת שהיא כשרה - ואפי' כולה למעלה מן הטבעת הגדולה, וכי אגמריה רחמנא הגרמה הלכה למשה מסיני - משיפוע כובע ולמעלה אגמריה כדלקמן (דף ט.). והכי הלכתא, דכל עדות הלכתא היא."

(רש"י יח:)

רש"י מתחיל מהפסול של מוגרמת, ומסביר שת"ק אוסר אפילו אם רוב השחיטה הייתה בתוך הטבעת, שזה כשיטת חכמים במשנתנו. אבל כשהוא עובר לדברי רחב"א, הוא מסביר אותם אחרת לגמרי ממה שהסברנו לעיל; רש"י טוען שההכשר של רחב"א לא נובע משיטתו בהגרמה, אלא מהגדרת מקום הכשר לשחיטה, שלפי רחב"א לא מוגבל עד הטבעת העליונה אלא עד שיפוי כובע. יצא לנו מכאן שלפי רש"י המושג הגרמה הוא מושג לא חד משמעי, שאפשר להבין אותו גם בתור שחיטה

במקום לא כשר, ולא רק בתור יציאה ממקום שחיטה. הסיבה לכך שרש"י פירש כך את הברייתא קשורה להבנתו את סוגיית הגמ', כדלקמן. בכל אופן, פירוש זה הוא דחוק מאוד כשמסתכלים על הברייתא כשלעצמה, משתי סיבות: א. רש"י בעצמו מסביר שבדברי ת"ק המושג הגרמה מתייחס למשמעות המקורית שלו, וקשה לומר שהברייתא משתמשת באותה מילה תוך כדי דיבור במשמעות שונות. ב. לפי רש"י דברי רחב"א מתייחסים בעצם לדברי ריב"ז שברישא של הברייתא כיון שעוסקים בהגדרת המקום הכשר לשחיטה ואם כן, מיקומם של המילים "ומוגרת פסולה" בין דברי ריב"ז לדברי רחב"א אינו מובן.

ב. שיטת ריב"ז, רב ושמואל

נעבור לגמ'³. סוגיה א' שדנה במשנתנו לא מזכירה אף ברמז את המשנה בפ"ב (בניגוד לסוגיה ב' שכל העיסוק שלה הוא בהבנת היחס בין משנתנו לפ"ב). מכך נראה מובן שהגמ' מבינה את המשנה כמו שהסברנו, שאין כאן דיון בשאלה אם נשחט רוב הסימן. דיברנו לעיל על הקישור שנעשה במשנה, בברייתא ובתוספתא בין הגדרת המקום הכשר לשחיטה לבין דין ההגרמה. קישור זה נעשה רק ברמה הטכנית, כי דין ההגרמה תלוי ביציאה מהמקום הכשר לשחיטה. נראה שהגמ' מוסיפה כאן עוד קישור ברמת הסברא:

"רב ושמואל דאמרי תרוייהו: הלכה כר' יוסי בר' יהודה. ואף ר' יוסי בר' יהודה לא אמר אלא בטבעת הגדולה, הואיל ומקפת את כל הקנה, אבל בשאר טבעות לא."

(חולין יח.)

בפשטות, רב ושמואל מסייגים את הדין של המשנה. אבל כשהגמ' בהמשך מנגידה אמירה זו לברייתא, ברור שהיא יוצרת כאן התנגשות בין דין הגרמה להגדרת מקום השחיטה, שהם שני דיונים נפרדים לגמרי, והטענה של רב ושמואל היא שהסברה שעובדת לעניין הגרמה לא עובדת לעניין הגדרת מקום השחיטה. חשוב להעיר, שהבנה זו מסבירה היטב את הביטוי המופיע בהמשך הסוגיה

³ לשם הנוחות נחלק את הגמרא לשלוש סוגיות: "סוגיה א'" – מהתחלה עד "כי סליק ר' זירא" (יח:), "סוגיה ב'" – מ"כי סליק ר' זירא" עד "אמר רב הונא" (יט:), "סוגיה ג'" – מ"אמר רב הונא" עד המשנה (יט:). חלוקה זו היא רק בשביל הנוחות ולא צריך להתעמק בה.

"ריב"ז תרתי קאמר". באמת יש כאן שתי אמירות נפרדות, שיש משהו שמקשר אותם יחד. נעשה כאן קישור שהוא לא קישור טכני. ברור שמדובר על איזה עיקרון הלכתי שריב"ז מרחיב מאוד, ורב ושמואל רוצים להגביל אותו. רש"י מסביר שמדובר כאן על העיקרון "רובו ככולו" כלומר, כשם שבשחיטה רוב הסימן נחשב ככולו כך הטבעות המקיפות את רוב הקנה נחשבות כמקיפות את כולו וכשרות לשחיטה. אפשר לומר שהוא לקח רעיון זה מהמילה רוב שמופיעה בדברי ריב"ז הן במשנה והן בברייתא, ורב ושמואל מסבירים לנו שזה לא מקרי.

נחזור רגע למשנה. לפי ההסבר שלנו לת"ק, שהבעיה היא בעיה של יציאה מחוץ לטבעת, ניתן לומר בפשטות שריב"ז פשוט לא מכיר בבעיה זו, ולכן הוא חוזר לדין הבסיסי שחשוב רק שיישחט רוב הסימן. לפי זה בכלל אין צורך בסברת רובו ככולו בשביל לפתור את בעיית ההגרמה, ולכן צריך לומר לשיטת רש"י שרובו ככולו בשיטת ריב"ז הוא הסבר לדין המוסכם בפ"ב שמספיק לשחיטת רוב סימן. האמירה של רב ושמואל היא שסברה זו יכולה לעבוד רק כשמדברים על פעולה מסוימת, אבל על הגדרה מציאותית של דבר אי אפשר לומר שרובו ככולו, כי המציאות היא שאין כאן את הכל אלא רק רוב, ולכן לא ניתן לומר שטבעות המקיפות את רוב הקנה נחשבות כמקיפות את כולו. רובו ככולו זוהי הפשטה, וכשמדברים על משמעותה של פעולה מסוימת אנחנו יכולים להשתמש בהפשטה זו, אבל כשמדברים על אובייקט גשמי - הקנה, לא שייך לעשות לגביו הפשטות.

לגבי החיבור שהגמ' עושה: חשבנו שהגמ' מחברת בין הגרמה לדיון על מקום השחיטה (כמו המשנה, הברייתא והתוספתא), אבל זה היה נכון אילו היינו דנים בשיטת ת"ק. הואיל והדיון הוא בשיטת ריב"ז, שלא מכיר בבעיית ההגרמה אלא מחזיר אותנו לדרישת הרוב בפ"ב, צריך לומר שהחיבור כאן הוא בין הגדרת המקום הכשר לשחיטה לבין הדרישה לשחוט רוב סימן. הקשר הראשון היה מבוסס על קשר טכני-מעשי, ואילו הקשר השני הוא קשר מופשט לגמרי, שבנוי בעצם רק על השאלה איך עובד העקרון של רובו ככולו. ואכן, כשקוראים את רש"י על הסוגיה ברור שהוא הבין שהנושא המרכזי של כל הדיון הוא שאלת רובו ככולו, והוא חוזר ומזכיר זאת כמעט בכל דיבור ודיבור.

למרות שמתברר שהחיבור הראשון עליו דיברנו הוא לא החיבור שהגמ' עושה, בכל זאת נראה

שהוא חיבור שעומד בפני עצמו, והוא תורם לנו בעיקר בהבנת הקשר של המשנה שלנו לפרק א', בדומה לתוספתא. עוד דבר חשוב (בעיקר בשביל ההמשך) שיצא מסוגיה א' הוא שריבר"י עסק במקביל בשתי שאלות: המקום הכשר לשחיטה (טבעות המקיפות את רוב הקנה), והגדרת השחיטה (רוב סימן).

ג. ר' זירא ורב נחמן

נעבור לסוגיה ב'. הגמ' מספרת:

"כי סליק ר' זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל..."⁴.

(חולין יח:)

מסביר רש"י:

"מוגרמת דרב ושמואל - שחוטת בתוך שאר הטבעות, דחשבי ליה אינהו הגרמה דאמרי שאר הטבעות לאו מקום שחיטה ניהו, וכל שלא במקום שחיטה קרי הגרמה, כדאמרינן לקמן (דף יט:): הגרים שלישי ושחט שלישי, אלמא תחלת שחיטה שהיא שלא במקומה קרי הגרמה, ועדיין אין כאן הטיה."

רש"י נדחק להסביר שלמרות שכתוב כאן מוגרמת, אין הכוונה להגרמה ממש, אלא מדובר על מקרה של שחיטה במקום שאינו כשר לשחיטה רב ושמואל. לפי זה ר' זירא נהג כשיטת ריבר"י בעניין מקום הכשר לשחיטה, למרות שרב ושמואל אסרו זאת. רש"י ממשיך כאן את שיטתו שהזכרנו לעיל, שהרי גם את דברי רחב"א בברייתא הוא הסביר באופן דומה - שהגרמה פירושה גם שחיטה במקום לא כשר. כאן רש"י מוסיף חיזוק לדבריו מסוגיה ג'. ראוי לציין שראייתו של רש"י היא לא כ"כ חזקה, שהרי גם שם אין אמנם הטיה של הסכין, אבל כבר הסברנו לעיל (הערה 2) שהמושג הגרמה עבר בסוגיה שלנו הפשטה, ומשמעותו החדשה היא יציאה ממקום הכשר לשחיטה, ומשמעות זו מתאימה בדיוק לדיון בסוגיה ג'. רש"י כאן הרי רוצה לומר יותר מזה: ר' זירא היקל בהגדרת מקום השחיטה ולא בהגרמה, ולזה לכאורה אין ראייה מהגמ' כלל. אם כן, פירושו של רש"י קשה גם כאן.

נראה לי שאפשר להציע פירוש אחר, שפותר בעיה זו. בהתחלה הגמ' מביאה דיון ב"מוגרמת דרב

⁴ גם רב נחמן מכשיר הגרמה באותו מקרה, כמפורש בהמשך הגמ', ואם כן, כל הדיון להלן מתייחס גם לדבריו.

ושמואל". ממהלך דיון זה ברור שר' זירא נהג היתר במקרה של הגרמה שרב ושמואל אסרו. כלומר: רב ושמואל אמרו שני דברים: א. הלכה כריבר"י בהגרמה. ב. אין הלכה כריבר"י במקום הכשר לשחיטה. משמעו של הביטוי "מוגרמת דרב ושמואל" לא מתייחס להיתר של שאר טבעות אלא להגרמה, וכוונתו היא שר' זירא התיר אפילו את מה שריבר"י אוסר ומחשיב כהגרמה (אפילו אם לא נשאר "מלא החוט על פני רובה")⁵. הגמ' לא טורחת כלל להסביר בשלב זה על מה מסתמך ר' זירא, אבל אם נחזור לתוספתא קל להבין את ר' זירא. בתוספתא מופיעה מח' ת"ק ורחב"א לגבי "מוגרמת", ומיד אחריה מח' חכמים וריבר"י המתייחסת להגרמה, וניתן להבין שהם חולקים בגדר של מוגרמת בדברי ת"ק ורחב"א. יוצא שרחב"א חולק על שניהם, ומכשיר אפילו את מה שריבר"י פוסל⁶. בעצם, אם נוותר על פירוש רש"י בדברי רחב"א שבכרייתא - שמכשיר מוגרמת שפירושה שחיטה למעלה מהטבעת העליונה, נוכל להסביר את רחב"א כפשוטו - שמכשיר מוגרמת שפירושה הגרמה ואפילו לפני שחיטת רוב הסימן, וכך הרווחנו פעמיים: גם בהסבר הברייתא, וגם בהסבר שיטת ר' זירא. אמנם מצאנו מקור לדברי ר' זירא - רחב"א, אבל עדיין לא ברור מה בדיוק המקרה, איך אפשר להכשיר מקרה כזה, ובאילו מקרים גם רחב"א יאסור (מה הגבול...). ברור שיש כאן שיטה קיצונית. ייתכן שקיצוניות זו, יחד עם שאלות אלו, היו מהשיקולים שגרמו לרש"י להסביר את רחב"א ור' זירא אחרת ונחזור לשיטה זו בהמשך.

ד. פסקי ההלכה

בהמשך הסוגיה יש דיון על המקום הכשר לשחיטה, שנשמע קצת תלוש מהמקורות התנאיים

⁵ אותו הביטוי בדיוק מופיע לקמן (יט:). בדברי ר' יהושע בן לוי: "מוגרמת דרבנן כשרה לריבר"י, ודריבר"י כשרה לרחב"א". שם ברור שמשמעות הביטוי "מוגרמת ד..." היא כמו שהסברנו כאן.

⁶ לכאורה היה פשוט יותר לסדר את התוספתא כמח' משולשת, ולא לכתוב שתי מחלוקות המקשות על ההבנה של היחס ביניהם. נראה שהסיבה לכך שמח' זו הובאה כשתי מחלוקות היא היסטורית: מח' ת"ק ורחב"א היא קדומה הרבה יותר ממח' חכמים וריבר"י (רחב"א הוא תנא מהדור השלישי וריבר"י הוא תנא מהדור החמישי). כלומר, בדור מאוחר יותר חלקו חכמים וריבר"י איך להבין את דברי ת"ק, אבל לרחב"א הם לא התייחסו כנראה מפני שחשבו שאין הלכה כמותו.

שהזכרנו, ומשתמשים בו במושגים שלא הוזכרו עד כה - חטי. בסוף הדיון יש פסיקת הלכה שקובעת ש"משיפוי כובע ולמטה - כשרה, והיינו דשייר בחיטי". כאן הגמ' מזכירה שגם רב נחמן נהג כך, ומתחילה לדון במסורת זו שלא מתיישבת לכאורה עם חכמים וריכר"י במשנתנו (אמנם הם חולקים בהגרמה, אבל שניהם מסכימים לעניין המקום הכשר לשחיטה שהוא רק עד הטבעת הגדולה). רב נחמן טוען שלא מעניין אותו שום דבר, כי הוא שמע כך מריב"ל. יש לנו דעה חדשה לגבי המקום הכשר לשחיטה, שאין לה שום מקור תנאי. רש"י מנסה לפתור בעיה זו בכך שהוא מגייס לכאן את רחב"א המוכר לנו מהברייתא. הוא מזכיר אותה במהלך הדיון בדף יח: (ד"ה גיסא גיסא), ובהמשך, על דברי רב נחמן, רש"י כותב במפורש: "שמעתא - דאמוראי ידענא דמכשרי למעלה מן הטבעת, ובלבד שיהא משיפוי כובע ולמטה, והני אמוראי סמכי אדרבי חנינא בן אנטיגנוס, שחלק על רבנן ורבי יוסי ומכשר מוגרמת דידהו". שיטה זו ממשכה גם הלאה, וכאשר הגמ' חוזרת ופוסקת שוב הלכה "והלכתא כר' חנינא בן אנטיגנוס, דקאי רב נחמן כוותיה", מסביר רש"י את המתבקש לשיטתו: "דקאי רב נחמן כוותיה - דאכשר משיפוי כובע ולמטה כדאמרן". [עכשיו מובן גם מדוע רש"י פירש את ר' זירא ורב נחמן לעיל לעניין מקום הכשר לשחיטה: הוא הבין ש"מוגרמת דרב ושמואל" הוא כמו "מוגרמת" של רחב"א, ולכן היה לו קל לומר שהכוונה לא להגרמה אלא להגדרת מקום השחיטה. פירוש זה עדיף לשיטתו, שהרי משמע בפשטות שר' זירא התיר את מה שרב ושמואל אסרו, והאיסור שעליו דובר לפני כן בשיטת רב ושמואל הוא האיסור לשחוט בשאר טבעות].

בדעת רש"י התקשנו במספר נקודות: רחב"א, שעליו בנוי כל העניין, אמר רק שמוגרמת כשרה. רש"י קושר זאת ל"שיפוי כובע" ול"שייר בחיטי", אך בכל הגמ' לא מוזכר רחב"א ולא משהו דומה לדברים שהוא אמר. לא רק שהגמ' לא מזכירה כלל את רחב"א במהלך הדיון, היא גם מספרת שכשבאו אל רב נחמן בטענות שהוא נוהג נגד כל התנאים, הוא לא טען שהוא נוהג כרחב"א, אלא הביא את דברי ריב"ל. משמע במפורש שרב נחמן לא הסתמך על רחב"א (וזה סותר גם את הפסיקה השנייה של רש"י, שאומרת שרב נחמן הוא כוותיה דרחב"א). גם דברי ריב"ל המובאים אח"כ עם כל הדיון עליהם, לא מובנים: למה ריב"ל מכניס את רחב"א למנעד של חכמים וריכר"י? לפי רש"י, גם כל הדיון של הגמ' כאן לכאורה לא שייך, שהרי

רחב"א לא מתייחס לרבנן ולריכר"י בנפרד, אלא חולק על שניהם בעניין המקום הכשר לשחיטה! עוד קשה, לשם מה הגמ' פוסקת פעמיים, בלשונות שונים לחלוטין, את אותה ההלכה? (פעם ראשונה: "והלכתא משיפוי כובע ולמטה כשרה והיינו דשייר בחיטי". ופעם שניה: "והלכתא כרחב"א דקאי רב נחמן כוותיה.")

נראה לי שאפשר לפרש את כל העניין אחרת, כך שכל הבעיות הנ"ל יפתרו. אם רב נחמן היה מסתמך על רחב"א, שדעתו מוכרת מהברייתא והתוספתא, הוא היה אומר זאת במפורש, ללא צורך בהבאת ריב"ל. גם בדברי ריב"ל עצמו ברור שהוא לא אומר זאת בשם רחב"א, שהרי מיד אח"כ הוא מדבר על המחלוקת המשולשת, משמע שהכיר את רחב"א, והיה לו לומר פשוט "הלכה כרחב"א". מזה שלא התנסח כך ג"כ יש ראייה לכך שהדיעה החדשה שמכשירה משיפוי כובע ולמטה לא מבוססת על מקור תנאי מוכר. הגמ' פסקה תחילה הלכה לעניין מקום הכשר לשחיטה כשיטת האמוראים, והמקור היחיד שרב נחמן מביא לכך זה ריב"ל. אח"כ כשהגמ' עוברת לדון בהגרמה, מביאים את דברי ריב"ל השניים שלא קשורים למימרא הראשונה שלו, ושם הגמ' אכן דנה בהגרמה במובנה הרגיל: יציאה מחוץ למקום הכשר לשחיטה. הגמ' פוסקת שוב הלכה, אבל כאן לא מדברים על המקום הכשר לשחיטה (שבו פסקנו לעיל כמסורת האנונימית הנ"ל), אלא על הגרמה, ובזה פוסקים כרחב"א "דקאי רב נחמן כוותיה". איזה רב נחמן? פשוט שלא מדובר על רב נחמן שהוזכר בסמוך, שהרי שם דובר על ההלכה לגבי מקום הכשר לשחיטה, והסברנו שזה לא קשור לרחב"א, שדיבר על הגרמה. ע"כ צ"ל שהכוונה לרב נחמן דלעיל (יח:), שהכשיר "הגרמה דרב ושמואל" כמו שהסברנו שם⁷, וכן נפסקת כאן ההלכה.

ה. סיכום ביניים

נסכם את מה שראינו עד כאן. יש מח' משולשת לגבי הגרמה: חכמים-ריכר"י-רחב"א. חכמים סוברים שיש בעיה מהותית עם הגרמה - יציאה

⁷ מה ששם נקרא "מוגרמת דרב ושמואל", נקרא כאן "מוגרמת דריכר"י". רב ושמואל פסקו כמו ריכר"י לעניין הגרמה, ולכן אין הבדל בעצם בין הלשונות. בסוגיה שם דנו בכך שר' זירא הוא ממקומם של רב ושמואל ולכן שם הזכירו דווקא אותם, ואילו כאן ריב"ל מתייחס למחלוקת התנאים ללא הפסיקה של רב ושמואל (שייתכן ולא הכיר אותה כלל).

מחוץ למקום הכשר לשחיטה (הלכה למשה מסיני), למרות שלפני זה נעשתה שחיטה כשרה. ריבר"י ורחב"א לא מכירים בבעיה חיצונית זו, ולשיטתם הבעיה בהגרמה היא שמהו בשחיטה עצמה לא נעשה כראוי. ריבר"י סובר שהגדרת שחיטה היא ברוב סימן (כמו בפ"ב), רחב"א סובר משהו לא ידוע, אך מה שברור הוא שיש לו דרישה פחותה מריבר"י ולכן הוא מכשיר את מה שאפילו ריבר"י פוסל. דיון נוסף שהיה בסוגיה הוא דיון על המקום הכשר לשחיטה. דיון זה לא קשור קשר ישיר לדיון על ההגרמה (חוץ מאשר בשיטת חכמים כנ"ל באריכות בתחילת המאמר). לגבי המקום הכשר לשחיטה משמע שכל התנאים מסכימים עם הנאמר בתוספתא "מצות שחיטה מן הטבעת ועד הריאה", אבל להלכה הגמ' פוסקת כשיטה אחרת שנמסרה דרך ריב"ל ואין לה מקור תנאי ידוע. יוצא שכל הסוגיה דנה במקביל בשתי שאלות שכאן הן נראות לא קשורות אחת לשניה. הדיון הזה התחיל מסוגיה א', שבה נעשה קישור בין שני הנושאים בשיטת ריבר"י, דרך הדיון על רובו ככולו, והצענו קישור יותר משמעותי בשיטת חכמים – המחבר את ההגרמה לדיון על מקום שחיטה שאליו אסור להגרים, בו הגמ' לא דנה בכלל. המהלך הוא מהחיבור המוחלט (דעת חכמים במשנה), דרך החיבור החלש (הדיון ברובו ככולו בריבר"י בסוגיה א'), אל הפירוד (סוגיה ב'), ואל הפירוד המוחלט, שאליו נגיע בסוגיה ג'.

1. הגדרת שחיטה שונות

סוגיה ג' מביאה בהתחלה דיון בפירוש מח' חכמים וריבר"י. דיון זה מובא בשם רב אסי, ויש בו שתי לישנות של מח' אמוראים אליבא דרב אסי. כל הדיון כאן הוא בגדרי שחיטה, למרות שכל הזמן משתמשים במילה "הגרמה". ברור לכל הדעות שלא דנים כאן בהגרמה כפסול חיצוני אלא בדרישות של השחיטה, שמתקיימות או לא מתקיימות במקרים שונים. הדיון נעשה לאור המשנה בפ"ב, שהלישנא השנייה מייחסת לה חשיבות יתר ולכן טוענת שבעצם גם חכמים מוכנים להסתפק ברוב סימן במקרים מסוימים. גם בלישנא הראשונה נראה שהדרישה של חכמים היא שכל מה ששוחטים יהיה בתוך הסימן, אבל אין צורך לשחוט את כל הסימן. כל ההשוואה למשנה בפ"ב מדגישה את מה שאמרנו, שהדיון כאן הוא בגדרי שחיטה, ולא בהגרמה כבעיה נפרדת. באופן כללי נראה שהסבר הפשוט לכל הפסקה הזאת

הוא כמו שהסביר רש"י, שהדיון הוא סביב הגדרת והבנת הרוב הדרוש לשחיטה, שבפ"ב כתוב בצורה מאוד כללית ומעורפלת, וכאן חכמים וריבר"י חולקים בהבנתו. מי שמנסה להקצין כיוון זה עד הסוף הוא רב יוסף בלישנא הראשונה, שמציע להסביר את המשנה בצורה יותר פשוטה, ולומר שהמשנה בפ"ב היא דעת ריבר"י שמסתפק בשחיטת רוב, לעומת חכמים במשנתנו שדורשים את שחיטת כל הסימן, ואז לא צריך לעשות שום אוקימתות למשנה ויש פה דיון פשוט ביותר על גדרי השחיטה הבסיסיים.

לאחר מכן, הגמ' מביאה מח' כפולה של רב הונא ורב יהודה על מקרים דומים מאוד למקרים בדיון הראשון, וכאן לא משמע שמתייחסים בכלל למח' חכמים וריבר"י, אלא פוסקים בפשטות. חשוב להוסיף שרב הונא מתחשב רק ברגע יציאת הנשמה ולא מתעניין כלל בשאלת הרוב – בניגוד לרב יהודה המתחקה אחר "רוב" הכמותי של הסימן. שיטה זו לא מסתדרת באופן ברור עם שיטות חכמים וריבר"י. לכן נראה לומר שמח' רב יהודה ורב הונא כאן היא אליבא דרחב"א, שראינו לעיל שחולק בדיון הגרמה על חכמים וריבר"י. רב הונא ורב יהודה חולקים כאן בגדר השחיטה המינימלי שקיים אצל רחב"א, ובהבדל בינו לריבר"י, וכן פירש רש"י בעמוד הבא (יט, ב ד"ה "הכא נמי").

יוצא, שמה שקורה בסוגיה ג' הוא דיון בפרשנות המשנה שאינו דיון להלכה, ואח"כ כשמגיעים לעניין ההלכה, אותם אמוראים עצמם (רב הונא, רב חסדא) פוסקים כרחב"א, כמו שסברו רב נחמן ור' זירא בסוגיה ב'. כל סוגיה ג' דנה רק בהגרמה, כלומר בדרישות השחיטה, ולא מוזכר בה שום דבר מהדיון על המקום הכשר לשחיטה. בסופו של דבר הצליחה הגמ' להפריד את שני הדברים לגמרי.

מליקת העוף (יט:-כב.)

אוריאל סגל

כתוב במשנה:

"השוחט מן הצדדין שחיטתו כשירה, המולק מן הצדדין מליקתו פסולה. השוחט מן העורף שחיטתו פסולה, המולק מן העורף מליקתו כשירה. השוחט מן הצוואר שחיטתו כשירה. המולק מן הצוואר מליקתו פסולה. שכל העורף כשר למליקה וכל הצוואר כשר לשחיטה. נמצא כשר בשחיטה פסול במליקה. פסול במליקה כשר בשחיטה".

(משנה חולין פרק א' משנה ד')

השחיטה היא בצוואר ובצדי הצוואר, ואילו המליקה היא בעורף. חובת המליקה בעורף נכתבה במפורש בתורה לגבי חטאת העוף "ומלק את ראשו ממול עורפו..." (ויקרא ה, ח). אך לגבי השחיטה מן הצוואר - אין זה כה פשוט, והגמרא דנה באריכות בשאלה "מניין לשחיטה מן הצוואר מן התורה" (חולין כז). גם פעולת המליקה מתוארת בתורה באופן יותר מפורש, כמתייחסת אל הראש ולמה שמול העורף, בעוד שהשחיטה תמיד מתוארת בתורה בלשון "שחיטה", "זביחה" או "שפיכת דם", וללא התייחסות למקום שבו שוחטים. אף התיאורים התנאיים לשחיטה ולמליקה מפורטים יותר אצל המליקה. השחיטה מתוארת "השוחט אחד בעוף ושניים בבהמה - שחיטתו כשירה" (משנה חולין פ"ב מ"א). שניים של מה? לא נאמר. לעומת זאת המליקה מתוארת בפרוטרוט:

"כיצד מולקין חטאת העוף? חותך שידרה ומפרקת בלא רוב בשר עד שמגיע לוושט או לקנה. הגיע לוושט או לקנה חותך סימן אחד ורוב בשר עמו, ובעולה - שניים או רוב שניים"

(חולין כא.).

במשנה השחיטה מתוארת כתמונתה ההפוכה של המליקה. בכל מקום שניתן לשחוט - לא ניתן למלוק ובכל מקום שניתן למלוק לא ניתן לשחוט. המשנה לא מסבירה לאיזה תחום שייכת מליקה ולאיזה תחום שייכת השחיטה, כי זהו חלק מקובץ המשניות המתאר דברים והיפוכם, כגון "כשר ככהנים פסול בלויים, פסול ככהנים כשר בלויים"

וכיו"ב. כל שידוע לנו מן המשנה הוא שהמליקה היא בעורף והשחיטה היא בצוואר ובצדדי. למזלנו, אנו יודעים לפי המתואר בתורה כי המליקה שייכת למחלקת העופות, ואילו השחיטה שייכת כרגיל למחלקת הבהמה והצאן (באשר לחיות, זהו דיון נפרד. באשר לעופות - ראה לקמן), מה שהמשנה לא טורחת להסביר. המשנה רצתה רק ללמד אותנו על המקום המהופך של השחיטה והמליקה, לא על דרך עשייתם וגם לא לאיזו מחלקה הם שייכים.

את השלמת הדברים אנו מוצאים בפרק שני הדן בשאלות הללו, אם כי אף אחת מן השאלות הללו לא פשוטה כל כך כפי שהדבר מוצג במשנה. השאלות הנידונות הן כיצד אנו יודעים שצריך לשחוט מן הצוואר, ובאופן פרטני יותר, כיצד אנו יודעים שצריך לשחוט את הקנה ואת הוושט, ולא די בנחירה או בהימום חשמלי. שאלה נוספת שנשאלת היא האם גם שחיטת העוף היא חובה מן התורה, באשר שהיא לא נזכרת בתורה במפורש בשום מקום, ורק המליקה נזכרת בקשר לעוף. הסוגיה שם מציגה זאת כמחלוקת ר' אלעזר הקפר ורבי, ואגב כך מובאים הדברים הבאים לפי שיטת "אין שחיטה לעוף מן התורה" -

"אין שחיטה לעוף מן התורה שנאמר 'ושפך את דמו', בשפיכה בעלמא סגי"

(חולין כז:).

השחיטה של העוף היא שפיכת הדם, רק הריגה על ידי נחירה או עיקור. בהמשך הסוגיה מוצגת המליקה גם כן באותו האופן, כסוג של הריגה - "שאני התם דאיכא שדרה ומפרקת", ורש"י שם מסביר:

"דאיכא חתיכת שדרה ומפרקת, ואזיל ליה חיותיה בכל שהו"

כלומר, מספיק לחתוך עוד את הוושט או את הקנה כדי להרוג את העוף, כיון שהמפרקת נשברה.

אף מדרש התנאים המובא שם (חולין כז:) מתאר יחס משונה בין שחיטה של עוף לבין שחיטה של בהמה:

"זאת תורת הבהמה והעוף" - וכי באיזו תורה

שוותה בהמה לעוף ועוף לבהמה? לומר לך מה בהמה בשחיטה, אף עוף בשחיטה. אי מה להלן ברוב שניים אף כאן ברוב שניים? תלמוד לומר: זאת. ר' אליעזר אומר...לומר לך מה עוף הכשרו מן הצוואר אף בהמה הכשרה מן הצוואר. אי מה להלן ממול עורף אף כאן

ממול עורף? תלמוד לומר "ומלק את ראשו ממול ערפו" ראשו של זה ממול עורף ואין ראשו של אחר ממול עורף".

מבלי להזכיר כלל את המליקה, מדרש זה אומר דברים מפליאים אודות שחיטת העוף. לפי ת"ק המודל הבסיסי לשחיטה הוא של הבהמה, והעוף הוא סעיף של חובת השחיטה הזו. אמנם העוף חייב בשחיטה פחותה, רק של סימן אחד, קנה או וושט, אולם לפי ר"א, דווקא העוף הוא המודל היסודי "הכשרו מן הצוואר", והבהמה נלמדת ממנו. ר"א חושב שאילולא הפסוק, העוף היה מלמד על הבהמה, מה שמלמד אותנו כי לשיתנו מעיקר הדין העוף חשוב מן הבהמה. מסוף דבריו של ר"א אתה למד שהוא מדבר על מליקה, כלומר, ר"א חשב לתת לשחיטת בהמה גם כן מעמד של מליקה ולאפשר אותה מן העורף, ונמנע מכך בגלל הפסוק. אך מה מוזרים דבריו באשר שהוא אומר את הביטוי "הכשרו מן הצוואר" המתנגד התנגדות נחרצת לרעיון של מליקה מן העורף. אינך יכול - לפי הגיונה של המשנה בה אנו עוסקים - לדבר על שני המקומות - צוואר ועורף - בחדא מחתא. כמובן שהפרשנות תעמעעם את המונח "מן הצוואר" (ראה רש"י), אבל לפי פשטי הדברים, אין זה כה פשוט כי המודל היסודי של העוף הוא המליקה מן העורף דווקא. יתכן שדרכי ההיתר של העוף כוללים שחיטה, מליקה והריגה, שלא כמו לבהמה שלה, למרות היעדר המקור לכך, יש רק אפשרות להישחט.

במשנה שלנו הדברים כלל לא נידונים, ולא רק שהם לא מופיעים, אלא שהמליקה והשחיטה הן תמונת מראה זו של זו, ואנו יודעים לפי שאר המקורות ובייחוד מפרק שני, שהדברים הללו אינם פשוטים כלל וכלל.

סוגית התלמוד

מה שמעניין בסוגיה זו היא שהקורא לא ממש יודע דבר מלבד המשנה, והוא מגלה שהדברים המוצגים בה אינם שחור ולבן כאופן הצגתם הראשוני. גם במשנה לא מוסברת מהי שחיטה ומהי מליקה, אבל הקורא מתוודע אליהן תוך כדי קריאה כפותר תשבץ.

בני ר' חייא מנסים לנסח כללים יותר בהירים למליקה. הכלל הראשון הוא "מצוות מליקה - מחזיר סימנים לאחורי העורף". הכלל השני של רב כהנא המוסכם גם על בני ר' חייא "מצוות מליקה - קוצץ ויורד, וזו היא מצוותה". הכלל הראשון הוא מעניין מאוד מפני שהוא מנסה לטעון כי אלמנט מן

השחיטה קיים גם במליקה - חובת חיתוך הסימנים - ואולם, הכלל השני מציג דווקא ניגוד בין מליקה לשחיטה, באומרו כי המליקה היא קציצה (ביד) ולא הולכה והובאה של סכין כבשחיטה.

לגבי שני הכללים מופיעה הסתייגות בסוגיה. הסוגיה מצביעה על ההיגיון של בני ר' חייא כהיגיון שיכול להוליך גם למסקנה כי אף בשחיטה ניתן להחזיר את הסימנים לאחורי העורף ולשחוט, ור' ינאי טוען נחרצות נגד הסברה הילדותית הזו ("הרובין"), שמנוגדת בתכלית לרעיון של "נמצא כשר בשחיטה פסול במליקה וכו'". ר' ינאי מתנגד לשבור את התמונה הדיכוטומית שנוצרה במשנה. רעיון זה שנדחה בסוגיה צף מחדש בעזרת ר' ירמיה, שטוען כי ניסוח המשנה הדיכוטומי מכוון כלפי אופן השחיטה - בהולכה והובאה שמחויבת בשחיטה ואסורה במליקה, ואילו את הכלל של בני ר' חייא אפשר עוד לשמור באיזה אופן.

משכלול הדעות של ר' ירמיה, בני ר' חייא והסבר הסוגיה עולה כי שחיטה יכולה להתבצע גם בעורף אם מחזיר את הסימנים, ואילו המליקה יכולה להתבצע בעורף, עם הסימנים או בלעדיהם. המשנה כבר איבדה מכוחה לצייר את המצב כמצב עניינים חתוך, באשר שאין עוד זהות ניגודית בין השניים - הסימטריה נשברה.

ר' ירמיה הוא גם הגיבור של הכלל השני, או נכון יותר, של הסייג מן הניסוח הגורף של הכלל השני, באומרו כי הולכה והובאה הם מצבים רצויים במליקה ממש כפי שהם נצרכים בשחיטה ("כל שכן מוליך ומביא"). המליקה יכולה להיות בקציצה, אך היא יכולה להיות גם כפי דרכה של השחיטה. בזה השלים ר' ירמיה את המהפך של המשנה. המשנה דיברה על מקום הצוואר והעורף, הסוגיה זנחה את שאלת המקום ודיברה על סימנים ועל דרך החיתוך שלהם - בקציצה או בהולכה. והמסקנה החשובה ביותר לענייננו היא שניתן לשחוט גם מן העורף אם הסימנים נמשכים כלפי העורף. האם זו לא הפקעת המשנה מפשוטה? אכן כך, אלא שהרווח של ר' ירמיה הוא שהמליקה והשחיטה השתחררו מהתלות לייצג זו את היפוכה של זו. העיקרון של השחיטה הוא חיתוך סימנים. העיקרון של המליקה הוא חיתוך העורף באיזה אופן שלא יהיה, בניגוד למי שסבור - בני ר' חייא - שהולכה והובאה במליקה פוסלת אותה.

כדי לסדר את המשנה ולהציגה באור חדש מביא ר' ירמיה בהמשך את דינו של שמואל "כל הכשר בשחיטה - כנגדו בעורף כשר במליקה, הא פסול בשחיטה - פסול במליקה". הצגה זו של המשנה

מציירת את המליקה באופן שונה לגמרי. המליקה והשחיטה לא מוצגות כהפכים, אלא כשותפות סימטריות לאותו רעיון. נכון הוא שמליקה היא בעורף, אך היא מתנהגת ממש כאילו היא שחיטה. נשים לב כי בניסוח הכלל החדש, שלא כמו במשנה, לא מוצגת התמונה המשלימה של "פסול במליקה - פסול בשחיטה", כיוון הלימוד הוא מן השחיטה אל המליקה. המליקה מחפשת אב להתלות בו, כאשר אנו יודעים שאין צורך בכך לא לפי התורה, לא לפי המשנה ולא לפי הלימודים בפרק שני.

הצבת הכלל המנוסח מחדש למשנה, מאתגרת את הסוגיה לבחון את שאלת 'עיקור סימנין בעורף', הנקשרת לשאלה האם יש שחיטה לעורף מן התורה. הקשר בין השאלות הוא כזה, אם יש שחיטה לעורף מן התורה הרי שלסימנים יש משמעות גם אצל העורף, וממילא אם הסימנים נעקרו ממקומם תהיה בכך בעיה, ולפי הכלל של שמואל, תהיה לכך השפעה גם על המליקה כביאורו של רש"י -

"דכיוון שאין אותו צוואר כשר לשחיטה, אין עורף כנגדו כשר למליקה"

(ד"ה "אילימא למעוטי" כ.).

המליקה מקבלת מעתה דינים של שחיטה, וחייבים להיות שני סימנים, הגמרא אף מרחיקה לכת יותר מכך, וטוענת שאין לשאלה זו תלות הכרחית בקיומה של חובת שחיטה לעורף מן התורה, וגם אם נאמר שאין חובת שחיטה לעורף אלא מדברי סופרים כולא מילתא מבהמה גמרינן לה. שוב, אותו רעיון צץ כאן, שהמליקה היא למעשה שחיטה מסוג אחר, אבל עדיין שחיטה.

כעת הסוגיה מחפשת דעה ממצעת שלפיה חובת המליקה אינה דורשת סימנים כבשחיטה, אבל בשחיטת עורף יש דרישה לקיומם של סימנים ועיקורם של אלה מהווה בעיה (רבין בר קיסי בשיטת רמי בר יחזקאל כ:). אלא שהסוגיה כאן מציגה את הכלל של שמואל כחולק מפורשות על רעיון זה, ולא מחלק בשום אופן בין מליקת העורף לשחיטת העורף; שניהם שווים בעניין חשיבות הסימנים, ולכל הפחות לעניין הגרמה (עין רש"י ד"ה "הוא" כ: ולעיל). הסוגיה מכריחה קשר בין מליקה לשחיטה בעורף עצמו.

שיאו של הקשר הזה מודגם בדיון הבא של הסוגיה לגבי 'מלק בסכין'. בעיקרון מליקה נעשית ביד (ראה זבחים סד:), ואם כן 'מליקה בסכין' היא ביטוי הסותר את עצמו. (רש"י אכן סבור כך, והוא טוען שאין זו מליקה אמיתית (ד"ה שן וצפורן כ:). אך רש"י הולך לשיטתו שכן הוא סבור שגם לגבי

הסוגיה הקודמת לשיטת שמואל אין עיקור סימנים לעורף, למרות שממהלך הסוגיה אי אפשר להוכיח כך מפורשות. רש"י פוסק אגב בניגוד לשיטת שמואל, שכן זה ספק של תורה שצריך להחמיר בו. שיטת רש"י רואה את המליקה ואת השחיטה של העורף כשוות זו לזו, אך שונות משחיטת הבהמה, אך אפשר להסביר גם ששמואל אכן שסבור כי חשיבות הסימנים כבשחיטת בהמה היא עקרונית גם במליקה ושחיטת העורף, שהוא איננו מחלק ביניהם מתוך האבחנה של הסוגיה ששיטת שמואל מתייחסת להגרמה, וגם הגרמה היא בעצם דיון לגבי הסימנים, ולכן הגרמה במליקה תהיה בעייתית. לפי זה, ניתן גם להסיק, בניגוד לרש"י, כי שמואל סבור כי יש גם עיקור במליקה כפי שאמרה הסוגיה בראשיתה).

הדיון של הסוגיה לא בא להכשיר מליקה בסכין, אלא רק לציין שלפעולה כזו יש משמעות הלכתית. הטשטוש שבין מליקה לשחיטה הושלם. המליקה בסכין היא סוג של שחיטה שיכולה להוציא את הבהמה מתוך הטומאה שלה, אם נשחטה לפני שנתנבלה. הדברים נאמרים באופן מפורש בסוגיה 'מליקתה זו היא שחיטתה', ורק בגלל שהשחיטה של המליקה לא עומדת בסטנדרטים הרגילים של שחיטה ויש בה דריסה או חלדה - אין להכשירה, אך עקרונית יש למליקה כזו יש משמעות ושם מליקה, ומייחסים לה אף את אותן הבעיות של דריסה וחלדה המוכרות לנו מן השחיטה (כמו הביטוי 'נחירתה היא שחיטתה' המופיע בפרק שני לגבי העורף, ולא כרש"י).

לענייננו חשובה גם סופה של הסוגיה המביאה את מחלוקת התנאים בנוגע לפסוק "ואת השני יעשה עולה כמשפט..." (ויקרא ה', ו') המדבר בעולת העורף. לפי תנא קמא, ההשוואה היא לחטאת בהמה, לפי ר' ישמעאל ור' אלעזר בר' שמעון ההשוואה היא לחטאת העורף. שיטת ת"ק היא מרחיקת לכת שכן היא מחלקת גם בין סוגי קורבנות של עופות, שאודות שניהם נאמר הביטוי 'ומלק', אך אין הוא מציין את אותה החובה, כיוון ש'כל שישנו בשחיטה ישנו בהבדלה' וכיוצא בזה ב'כל שישנו במליקה...'. והדמיון של מליקת-שחיטת עולת העורף הוא דווקא לשחיטת חטאת בהמה שגם היא צריכה חיתוך של רוב שני סימנים (ובעורף צריך שני סימנים לגמרי כדי להקטיר את הראש בעצמו) ולא לחטאת העורף. החריפות שבשחיטה זו היא בהצגה של חטאת העורף ועולת העורף כמהויות רחוקות זו מזו, ועולת העורף קשורה יותר לשחיטת בהמה מאשר למליקת חטאת העורף, מה גם שבהצגה כזו של הדברים אין רווח הלכתי,

שכן את כל הנלמד מבהמה יכולים היינו ללמוד מעוף (ראה רש"י ד"ה "ובידו הימנית" כא:).

ת"ק מסכים אמנם כי למרות שלא נזכרה בעולת העוף חובת מליקה מן העורף, הדבר נלמד מחטאת העוף שעליה נכתב "ממול עורפו", אך לימוד זה נראה כמשמעות הביטוי 'מליקה', ולא מפני קשר מהותי יותר שבין חטאת העוף לבין עולת העוף. שיטה זו מרחיקת לכת כל כך, כיוון שהיא מזהה את המליקה בעוף כמהות שיש לה ביטויים נפרדים לגבי חטאת העוף ולגבי עולת העוף, ושאחד מהם קרוב באופן מהותי הרבה יותר אל שחיטה של הבהמה מאשר אל קרוב משפחתו - העוף. הטכניקה של המליקה משתנה לפי סוג הקרבן.

גם ראב"ש ור"י אינם מסכימים זה עם זה לגבי צורת ההשוואה לחטאת העוף. לשיטת ראב"ש אכן ישנו קשר בין חטאת העוף לעולת העוף, והוא טוען שבגלל כך אף עולת העוף דורשת רק רוב שני סימנים, ולא שני סימנים מוחלטים; בעוד שר"י סובר כשיטת ת"ק שההבדלה היא מוחלטת ולכן צריך שני סימנים (רש"י ד"ה ת"ל "והקריבו" כא:). ראב"ש רואה את ההשוואה שבין חטאת העוף לעולת העוף כהשוואה שלימה, שבסופו של דבר דווקא מוליכה את עולת העוף לדמיון מחודש לכל שחיטה, כיוון שנדרשים רק רוב שני סימנים וראש אחוז בגוף. לדעת ר"י הדמיון לחטאת העוף הוא רק לגבי שאלת המיקום של מול העורף. ר"י יודע שהביטוי 'מול עורפו' לא כתוב לגבי עולת העוף של נדבה, ויותר מזה, שלגבי עולת העוף של חובה (ויקרא ה', ז'-י) אף לא נזכר הביטוי 'ומלק'. ר"י מזדרז אפוא ליצור את החיבור בין שלושת העופות - חטאת, עולת נדבה ועולת חובה - לכלל גורם משותף - מליקה בעורף. אף דעה לא מזהה את המליקה עצמה כעולם סגור, וכל השיטות רואות את זיקת החיבור אל השחיטה בצורה כזו או אחרת. מה שיוצא מן המחלוקת הזו ומחזיר אותנו לדין המשנה מצוי דווקא בשורה התחתונה והמסכמת של הסוגיה:

"ותנא קמא וראב"ש ממול העורף מנא להו?
גמרי מליקה ממליקה".

(חולין כב.)

כלומר, הכל מסכימים כי המליקה היא מן העורף - בוודאי ר' ישמעאל - ואין מערער על כך.

בדרך לא דרך חזרנו לרעיון היסודי של המשנה. כל שיטות התנאים, מי שהופך את המליקה לעולם בעל משמעויות שונות זו מזו (ת"ק ור"י) או מי שמזהה אותה עם אופן השחיטה של הבהמה

(ראב"ש) מסכימות כי המליקה היא מן העורף, והרי זה הרעיון היסודי של המשנה שחזר אלינו לאחר דיון ארוך. יכול להיות שלמליקה יש פנים מרובות, אבל מול ריבוי הפנים הללו ישנו רק מול עורף אחד שבו היא נעשית.

בסיכומי של דבר, ניסוחה של המשנה שהעורף הוא מקומה של השחיטה הוא הניסוח המינימליסטי והמדויק ביותר שניתן לתת למליקה. שום רעיון אחר לא יכול לאחד את המליקה תחתיו, כיוון שהמליקה בחטאת שונה מן המליקה בעולה, המליקה בסכין היא לא שחיטה בסכין אך יש לה כוח דומה, המליקה היא לא כדין שחיטה שצריכה סימנים למי שאומר שאין עיקור סימנים במליקה, המליקה היא גם לא סוג של שחיטה בעוף שכן אין תלות בין השחיטה של העוף לבין מליקה של העוף. המליקה לא דומה לשום דבר, אבל דומה בקצתה לכל דבר, והדבר היחיד שנכון לגבי כל המליקות הוא שהעורף הוא מקומה.

אפשר לראות במבנה זה גם פתרון לבעיה שתופסת חלק מרכזי בדיון הסוגיה ונראית מעיקרה כנושא שאין מה לדון בו. הסוגיה תמיהה על צורת המליקה דרך המפרקת והבשר - וכי מתה עומד ומולק? שאלה זו עצמה מתמיהה, שכן אם זו הדרך שבה התורה מבקשת שבה נמלוק מה מקום יש לשאלה - האם המליקה היא מליקה של עוף מת? וגם התשובה היא לא תשובה: ומה בכך שאין חיתוך של רוב בשר? האם חיתוכה של המפרקת בלי רוב בשר - לפי היגיון בסיסי - הוא לא "מתה - עומד ומולק"? אלא וודאי המליקה, ממש כמו שחיטה, היא תמיד הריגה של הבהמה, ותמיד אם מתרחשת המתה של בהמה היא אכן מתה (עייין חולין קכא:). חידושה של התורה לגבי שחיטה הוא שלמרות שהשחיטה ממיתה את הבהמה, זו עדיין הדרך להתיר בהמה לאכילה, אלא שאם השחיטה הזו לא הייתה שחיטה ראויה, הבהמה היא נבילה - כי אסור לשחוט בהמה מתה. הסוגיה צריכה למצוא מקבילה לנבילה של השחיטה גם בעולם המליקה, ועל כן היא מציגה את המליקה אל מול ה'מתה', אף ש'מתה' היא יציר סינטיטי של הסוגיה. מליקה, כמו שחיטה, נבדלת מניבול, לא מפני שהפעולות לא מגיעות לאותה תוצאה - בהמה מתה, אלא מפני שההגדרה הבסיסית מנסה להבדילן באופן סינטיטי-אפריורי מהנבילה. אילולא נאמר כך יצא שאין לנו דין 'נבילה' כלל ועיקר בעוף, והדבר מוכחש מכל המקורות המדברים על דין נבילה בעוף.

מן האגדה

נסיים בדבר טוב מן האגדה, באשר לתשובה הידועה של המדרש אודות טעמי המצוות "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות, וכי מה איכפת לו לקב"ה מי שוחט מן הצוואר או מי ששוחט מן העורף? הוי לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות" (בראשית רבה מד, א'). דברי מדרש אלו הובאו כפתיחה למחזה ברית בין הבתרים, שבו נגלה הקב"ה לאברהם, וכתב שם עוד המדרש על הפסוק "ואת הציפור לא בתר" - הראה לו הקב"ה שמבדילים בעולת העוף ואין מבדילים בחטאת העוף (שם מד, טו'). ולא מובן מה הקשר בין שחיטה לברית בין הבתרים ולחטאת ועולת העוף, ומה בין שאלת המדרש לתשובה 'אלא לצרף וכו'.

צריך לומר שהמענה לקושיית המדרש הוא שבאמת כך הוא, ולקב"ה לא איכפת האם שוחט מן הצוואר או שוחט מן העורף, שכן אם לר' ירמיה לא איכפת מכך, ויכול אדם לשחוט גם שני סימנין בהחזרתם אל העורף והעיקר הוא שיהיו שני סימנים, גם לקב"ה לא איכפת מכך; ועל כן הקב"ה בתר את העגלה, האיל והעז כרצונו, מן העורף ומן הצוואר, ובאמת לא איכפת לו לקב"ה, והמצוות ניתנו לצרוף את הבריות שיפנו אליו את פניהם ולא את עורפם, ואם מפנים את עורפם - יחזירו שני סימנים לאחור וזו היא מצוותה'. מטרתן של המצוות היא לצרף את הבריות שיעשו כפי שהתבקשו - מי ששוחט מן העורף ומי ששוחט מן הצוואר - ולא כיוון שלקב"ה איכפת, כי אין לדידו הבדל באמת בין העורף לצוואר. בדרך כלל מסביר העולם את המדרש שלקב"ה לא איכפת מהיכן שוחטים, אבל הוא אמר לשחוט מן הצוואר כדי לצרף את הבריות, אבל ההסבר היותר מדויק יהיה שלקב"ה לא איכפת כיוון שבאמת לפי ההלכה אפשר לשחוט מן הצוואר וגם מן העורף, ומן המצוות - אם מצרפים ומלבנים את הבנת הבריות לפי התפיסה הנכונה - אפשר לדעת כי באמת לקב"ה לא איכפת, אבל צריך לדעת באיזה אופן בדיוק לא איכפת לו לקב"ה.

כל זאת למעט "את הציפור לא בתר", שאיכפת לו לקב"ה מאוד שלא לבתרה, כיוון שחטאת העוף לא מובדלת - אסור לבתר אותה, וצריך להשאירה על מתכונתה ולא להבדילה אחרי המליקה. מן העוף - איכפת לו לקב"ה שיימלק מן העורף ולא יובדל, ומליקה היא רק לפי מה שראוי להיות ולפי חובת הברית שבין הבתרים של המליקה - הראש והגוף, הקשורים יחד בסימן אחד שלא בותר.