

לז. – מב.

לז.

השוחט את המסוכנת רשב"ג אומר עד שתפרכס.

א. עיין ברש"י שכתב וז"ל דאי לא מפרכס קים להו לרבנן דנטולה נשמתה קודם גמר שחיטתה, ומשמע מרש"י שאם לא פירכסה אין זה ספק נבלה אלא ודאי נבלה.

וכן מבואר בר"מ (מאכלות אסורות פ"ד הי"ג) שכתב שהאוכל מסוכנת שלא פירכסה לוקה עליה משום נבלה, ומבואר שהוי ודאי נבלה ולא רק ספק נבלה. ועיין בב"ח (יו"ד סי' יז סעי' א) שכתב שאם שחט מסוכנת ולא פירכסה מותר לשחוט את בנה באותו יום, ואין כאן איסור אותו ואת בנו כיון שודאי לא נשחטה אלא התנבלה וכמבואר ברש"י.

ב. ויל"ע כיון שיש בהמות שלא מפרכסות ואפילו בריאות, א"כ מהיכ"ת שבהמה מסוכנת שלא פירכסה הוי ודאי נבלה, דלמא היא מהבהמות שאעפ"י שהם בריאות לא מפרכסות, וכיצד נוכיח מכך שלא פירכסה שהיא ודאי מתה, ועיין בתבו"ש (יו"ד סי' יז סעי' ז) שתמה בזה ותי' שרוב בהמות מסוכנות שלא מפרכסות בחזקת מתות הם, וסמכינן על רוב.

ג. ומצינן לדון באופ"א שבהמה מסוכנת יש לה סיבה למות אף בלא השחיטה, ורק שאם יש לנו ראייה שלא מתה סמכינן עלה, מיהו אם אין לנו ראייה לכך ממילא תלינן שמתה משום שמסוכנת, שהרי זה שהיא מסוכנת זה ודאי סיבה למות לפני השחיטה, ודו"ק.

השוחט את המסוכנת רשב"ג אומר וכו'.

יש לציין לדברי המאירי שכתב וז"ל שחט את המסוכנת ולא פרכסה הרי היא נבלה ולוקין עליה משום נבלה ומ"מ אינה מטמאה ששחיטתה מטהרתה עכ"ל, ומשמע שאעפ"י שהיא ודאי נבלה אפ"ה אינה מטמאה, וצ"ע ביאור הדבר ואם נחשב ודאי נבלה מאי טעמא לא מטמאה, ועיין בהערות הגרי"ש.

התורה אמרה יבוא איסור נבלה ויחול על איסור חלב.

א. לא מבואר בגמרא מאי טעמא באמת חל איסור נבלה על איסור חלב, והרי אין איסור חל על איסור, ואם גלי הכא שאיסור חל על איסור, נילף מהכא לכל דוכתא שאיסור חל על איסור.

ובאמת שמצינו ראשונים (עיין בספר ערכי תנאים הובא בקובץ שיטות קמאי) שנקטו שמהכא יליף הך מ"ד דס"ל שאיסור חל על איסור, מיהו עיין בתוס' (זבחים ע.) שכתבו שאי אפשר למילף מהכא שאיסור חל על איסור, ומשום ששמא הכא חל איסור נבלה על איסור חלב משום שאיסור חלב הותר מכללו, ולא מצינן למילף מהכא לעלמא.

ב. ועיין בתוס' (זבחים ע.) ד"ה יבוא) שתמהו למ"ד איסור חל על איסור, מאי טעמא בעינן קרא שאיסור נבלה חל על איסור חלב, והרי בכל התורה כולה איסור חל על איסור.

לז:

ולא אכלתי בשר נבלה וטריפה שלא אכלתי בשר כוס כוס.

א. לא מבואר בגמרא מה מעלת יחזקאל בהא, ומה הענין לא לאכול בשר כוס כוס והרי נשחט כדין ואיזה חשש איסור איכא בהא.

ובאמת שמצינו כן אף להלכה שכתב הר"מ שבעל נפש יחמיר לא לאכול מסוכנת ואף אם פירכסה, וצ"ע טעם הדבר וכיון שנשחטה הבהמה כדין מה הענין להחמיר לא לאכול את זה.

ועיין בראב"ן (חולין סי' רכב) שכתב וז"ל אמרו הגאונים דהני סימנין דמכשרי' במסוכנת של ישראל משום דחס הקדוש ברוך הוא על ממונן של ישראל, אבל במסוכנת גוי אסירא אפילו אית בה כל הני סימנין עד דקיימא בכרעה ממילא ואזלא [ארבעה גרמידין] בדקה ומלא קומתה בגסה וש"מ דלא יקנה ישראל בהמה של גוי מסוכנת אא"כ עומדת על רגליה ומהלכת כדאמרן עכ"ל, וכע"ז כתב הסמ"ק (עשה קצט) והאור זרוע ועוד ראשונים.

ולא מבואר טעם הדבר ואם אין איסור נבלה במסוכנת מאי טעמא ראוי להחמיר, ומאי טעמא אסור לקנות את זה מהעכו"ם.¹

¹ ועיין ברשב"א בתורת הבית שהביא דברים אלו וכתב שכל זה אינו מעיקר הדין אלא משום מידת חסידות, מיהו בלשון הראב"ן נראה קצת שהוי מהתורה, ונראה שיש סיבת איסור נבלה אף במסוכנת ורק שהתירה את זה התורה משום הפסד ממון ישראל [ועיין ברש"י שהובא לקמן שנראה בו שהוי כעין ההיתר של יפת תואר] ומשום הכי כל ההיתר דוקא בבהמת ישראל, מיהו בבהמת עכו"ם מיתסר הך מילתא מהתורה, מיהו אף שמשמעות הדברים כן לא מצינו חידוש זה בשום פוסק. ושמא אף כונת האו"ז שכיון שכל מה שהתירה את זה התורה משום הפסד ממון, א"כ כשאין הפסד ממון לא ראוי לסמוך על אותו היתר, ואעפ"י שבפועל מותר הדבר, ועיין.

ב. ומצינו בתב"ש (יו"ד סוף סי' יז) שכתב שטעם האיסור של מסוכנת משום שבקל יכולים לטעות בזה ולבוא לידי איסור דאורייתא, ומשום הכי מהראוי שלא לאכול את זה ואעפ"י שמדינא שריא.

ועיין במאירי שכתב וז"ל שלא בא בפי בשר פגול שלא אכלתי בהמה שהורה בה חכם ר"ל דבר שצריך להוראה מחמת ספק איסור ואף המסוכנת בכלל זו שצריך לידע על פי הסימנים אם מתה קודם שחיטה אם לאו שאף אם מתה בשחיטה הדבר בזוי ומכוער עכ"ל, ומשמע [בתחילת לשונן] שעיקר האיסור של מסוכנת משום שקרובה לבוא לידי איסור דאורייתא של נבלה ומשום הכי מהראוי היה לאוסרה, ועיין באגרות משה (יו"ד ח"ב סי' יח) שגם כתב כן שכל האיסור לאכול מסוכנת משום סרך נבלה.

[ונראה שגדר הדבר שיש כאן חשש גדול, ומהראוי היה שיאסרו את זה חכמים אטו לא פירכסה ומשום שבקל טועים בזה ועוברים באיסור נבלה, מיהו כיון שיש הפסד מרובה לא אסרו את זה חכמים, והקילו לאכול את זה ומ"מ מהראוי להחמיר].

ג. מיהו עיין ברש"י בקידושין (כב:) שכתב וז"ל יפת תואר - משמע מתוך שמתגרה בה יצרו מחמת יופיה התירה לו ובקושי אלא דמוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטה בשר מסוכנת שחוטה ואף על פי שהיא מאוסה כדכתיב ביחזקאל ולא בא בפי בשר פגול עכ"ל, ומשמע ברש"י שעיקר הנושא במסוכנת שהיא מאוסה, ולא משום חשש נבלה.

ועיין בשו"ע (יו"ד סי' קטז) שהביא את האיסור של מסוכנת ביחד עם דברים האסורים משום סכנה ומשום בל תשקצו, ומשמע שאף האיסור של מסוכנת משום שמאוסה, ולא משום חשש איסור, וכן דייק המנחת פתים (הובא בדרכי תשובה סי' קטז אות ק).

ד. ויש להוכיח לכאורה כהך גיסא ממה שמצינו בראשונים שכדי לקנות מסוכנת מהעכו"ם לא סגי בכך שעומדת על רגליה שבכהאי גוונא אין חשש מסוכנת, אלא בעינן "דקיימא בכרעה ממילא ואזלא ארבעה גרמידי בדקה ומלא קומתה בגסה" (לשון הסמ"ק ועוד ראשונים) ולכאורה אם החסרון במסוכנת משום שבקל יכול לבוא לידי איסור שלא נדע אם פירכסה או לא, א"כ כשעומדת על רגליה אין שום חשש שהרי לא צריכה כלל פירכוס, ומאי טעמא אי אפשר לקנות מהעכו"ם.

ועל כרחנו שמסוכנת מצד עצמה מאיסה, ואף שאין בה חשש איסור, וההגדרה מתי נחשב מסוכנת ומתי לא אינו תלוי "בעמדה" [וכמו לענין הדין שמסוכנת בעיא פירכוס] אלא תלוי האם הולכת ד' גרמידי או לא, ודו"ק.

שם.

א. לעיל הובא מהדרכי תשובה שדייק מהשו"ע שהטעם של האיסור במסוכנת משום שמאוסה, ועיין בדרכי תשובה שכתב שלפי"ז אף מסוכנת שהלכה שבכהאי גוונא אינה צריכה בדיקה [כמבואר בגמרא בע"ב שרק אם אינה יכולה לעמוד על רגליה צריכה בדיקה] מ"מ ראוי לפרוש ממנה שהרי היא מסוכנת, ואעפ"י שבכהאי גוונא אין חשש איסור, שהרי בכהאי גוונא לא צריכה לפרכס מיהו מ"מ בכלל מסוכנת ניהו ואסורה.

ב. והעולם דן דלפי"ז אין לפנ"ע להכשיל אדם לאכול בהמה מסוכנת [ואף אם הוא בעל נפש שמחמיר מאד שלא לאכול מסוכנת], ומשום שלענין בל תשקצו ידוע מש"כ הפוסקים שאם לא ידוע לחבירו ליכא בל תשקצו, ולכאורה ה"ה במסוכנת כיון שכל טעם איסורה משום שמאוסה, א"כ כשלא ידוע ליכא מאיסות ושרי להביא לחבירו לאכול מהא.

ג. מיהו מצינו חומרא לאידך גיסא שאין בזה לדינא דביטול ברוב, ומשום שאין זה כלל חשש איסור, אלא מאיסות וכדו' והוי דבר מציאותי, וע"כ לא שייך ביטול ברוב.

שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם.

א. בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קמ"ט) כתב שכמו שמבואר כאן שיש מקום להחמיר בבהמה שהורה בה חכם להתיר, כמו כן יש מקום להחמיר במראה של אשה שהורה בה חכם להתיר, והביאו בפתחי תשו' (יו"ד סי' קפ"ח ס"ק ב').

מיהו עיין באגרות משה (יו"ד חלק ד' סו"ס י"ד) שתמה על כך שהרי פשיטא שיחזקאל לא החמיר במה שהורו לו רבותיו, ואם ירמיהו הנביא או שאר רבותיו של יחזקאל הורו שאין חשש איסור בדבר מהיכ"ת להחמיר, ופשיטא שסומכים על חכם לכתחילה להקל ואפילו באיסור סקילה כשבת ועוד ואין מקום להחמיר, ובמקומו של ר"א כרתו עצים בשבת למילה ולא חששו שלא לסמוך על הוראת חכם.

וביאר האגרות משה שכל הנושא איירי דוקא בהיתר של מאכלות אסורות, שברוב הפעמים ההיתר מושתת על רוב בהמות אינם טרפות או על חזקת כשרות של הבהמה, ובהא כיון שאין זה היתר לגמרי אלא היתר בהנהגה ממילא יש ענין להחמיר, מיהו פשיטא שבלא"ה אפשר לסמוך על הוראת חכם, ואין שום מקום וענין להחמיר.

ב. ועיין ברדב"ז (ח"ח סי' קיא) שכתב שרק במאכלות אסורות מצינו ענין להחמיר כשהורה בזה חכם, ומשום שמאכלות אסורות חמירי וכדחזינן לענין צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם שנוהג הך מילתא רק במידי דאכילה, מיהו בשאר איסורים לא מצינו ענין להחמיר כשהורה בה חכם.

ג. ועיין בספר צידה לדרך (מ"ב כ"א פט"ו) שכתב וז"ל בעלי הנפש לא היו אוכלין מבהמה שהורה בה חכם, בד"א בטרפות הריאה וכיוצא בה שיש להסתפק בדברים רבים, אבל בהוראות אחרות כמו איסור ביטול בששים או טרפות שאין מפורסם האיסור ושפורסם ההיתר ואין בו ספק לא היו נמנעין מלאכול מאותה בהמה או מאותו מאכל, כי כשם שמצוה עליו ליהדר מן האסור וכן יש לו ליהדר מן הספקות כן מצוה עליו שלא למנוע עצמו מן הדבר המותר ושלא יפסיד ממונם של ישראל שהתורה חסה עליו.

כל שמעמידין אותה ואינה עומדת.

ועיין בכל בו (הובא בדרכי משה יו"ד סי' יז) שכתב שהכונה שמעמידין אותה במקל או ע"י גערה ועומדת מעצמה, מיהו אם מעמידין אותה בכח וממשיכה לעמוד לא חשיב שעומדת ובכלל מסוכנת היא.

לח.

שאני אומר כל דברים שהמיתה עושה וכו'.

לא מבואר האם פליגי רב ושמואל, ואם פליגי במאי פליגי.

ועיין בחידושי הר"ן שכתב שרב ס"ל שמש"כ במתני' שפשטה ידה מהני הכונה שהיתה ידה כפופה ופשטה ושוב כפפה, ומשום הכי הוצרך רב לחדש שה"ה הזאת האוזן שהוי פחות פירכוס מהא מהני, מיהו שמואל ס"ל שסגי בפשיטה לחדוד [וכמפורש בגמרא] ומשום הכי קאמר שאם פשיטה לחדוד מהני ק"ו שמהני פשיטה ואח"כ כפפה.

אמר רב חסדא פרכוס שאמרו בסוף שחיטה וכו' רנב"י אמר פרכוס שאמרו בתחילת שחיטה וכו'.

א. לא מבואר בגמרא במאי פליגי אמוראי, ומה שורש מחלוקתם האם צריך פרכוס בתחילת שחיטה או בסוף שחיטה.

ובפשוטו עיקר מחלוקתם במציאות איזה שלב בשחיטה מהוה ראייה שאם פירכוסה באותה שלב ודאי שהיתה חיה, שלחד מ"ד רק אם פירכוסה בסוף השחיטה ולחד מ"ד סגי באמצע השחיטה או בתחילת השחיטה, והוי נידון מציאותי.

וכן נראה מדברי הגמרא דמבואר שיש חילוק בין סוגי הפרכוס, ויתכן שזינוק מועיל אף בתחילת שחיטה, מיהו פשיטת יד ורגל מועיל רק בסוף השחיטה, ומשמע כנ"ל שהוי נושא מציאותי מה נחשב ראייה שבסוף השחיטה היה חי, ופשוט.

ב. ובפשוטו לפי"ז כולי עלמא מודו שצריך שיהיה בבהמה חיות גם בסוף השחיטה, ומשום שבעינן שנדע שמתה מחמת השחיטה ולא משום שמסוכנת, וכל הנושא איזה דבר מוכיח שיש חיות אף בסוף השחיטה ושלא מתה מחמת שהיא מסוכנת, וכן ביאר התבו"ש (יו"ד סי' יז סעי' א).

ג. ועיין בהערות הגרי"ש שתמה שהרי אפשר לשחוט כל היום כולו, ובכהאי גוונא כיצד אמצע השחיטה יוכיח על הסוף שנעשה אחרי כמה שעות, וכתב דאח"נ משערים לפי שחיטה רגילה.

מיהו עיי"ש שכתב לבאר דשמה הטעם שעוזר פירכוס באמצע השחיטה משום שבכהאי גוונא פקע הריעותא שלה ולא נחשבת כמסוכנת [כיון שמסוכנת גם לא מפרכסת באמצע השחיטה] וממילא מעמידים אותה על חזקת חיים ולא חוששים שמתה לא מחמת השחיטה.

ולפי"ז אין הביאור שהפרכוס באמצע השחיטה מוכיח שהיה לה חיות אף בסוף השחיטה, אלא שפרכוס באמצע השחיטה מוציא אותה מכלל מסוכנת, וממילא שריא כשאר בהמות שנשחטו שלא חוששים שמתה לא מחמת השחיטה.

בסוף שחיטה.

ועיין ברש"י שכתב וז"ל כל היכי תיחי ותזיל שתפשוט לאחר שחיטה ותחזיר, ומשמע מרש"י שצריך פרכוס אחרי השחיטה, ואחרי שגמר לשחוט את הבהמה צריך שתהא מפרכסת.

מיהו עיין בתוס' רבינו פרץ שכתב שסוף שחיטה אינו אחר השחיטה, אלא גמר השחיטה, ועיין בנו"כ לשו"ע שפליגי בהא, האם צריך שתפרכס בסוף השחיטה, או אחרי סיום השחיטה.

תחילת שחיטה וכו'.

א. לא ידענא מה הכונה תחילת שחיטה, אמצע שחיטה, וסוף שחיטה, ולכאורה הכונה תחילת שחיטה עד האמצע של הסימן, ואמצע שחיטה היינו באמצע הסימן [וצ"ע שאי אפשר לצמצם] וסוף שחיטה היינו בחלק האחרון עם סיום השחיטה, ועיין.

ב. והעולם מעיר דלכאורה לרש"י שיש פסול שהייה במיעוט בתרא, א"כ צריך שנדע שיש חיות בבהמה גם במיעוט בתרא, ואף אם נדע שהיה לבהמה חיות לאחר שנשחט רוב הסימן אכתי לא מהני כל זמן שלא נדע שהיה חיות בסוף השחיטה ממש, ועיין.

לח:

אלא פשיטא זה פירש למיתה וזה פירש לחיים.

א. לא מבואר מה ראיית הגמרא, ועיין ברש"י שכתב (בד"ה למה לי קרא) וז"ל אלא ש"מ כל מילתא דבעי שיהיה בו חיותא בעינן שיהיה חיות בשעת בגמר דיליה עכ"ל, וצ"ע כונתו שהרי לכו"ע בעינן שיהיה חיות אף בסוף השחיטה, ורק דפליגי מה מוכיח שהיה חיות בסוף השחיטה.

ועיין בהערות הגרי"ש שכתב וז"ל ונראה דרבא קאמר שני דינים, חדא דבהא דאמרי ר"ח ורנב"י דהסימן באמצע או בתחילה מורה על החיות לבסוף, נחלק רבא ואמר דאין הסימן שבתחילה מורה על הסוף, ועל כך פליג רבא מסברא, ועוד קאמר רבא דבעינן שתהא חיות עד אחר שחיטה, ולזה אייתי ראי' מדין יתום, אך לא בא להוכיח כנגד ר"ח ורנב"י, דאף לדידהו יתכן דבעינן חיות אחר שחיטה.

ב. ואכתי לא מבואר דמ"מ מאי שייטא של הדין חיות שבעינן לענין שחיטה, שענינו חשש מציאותי שמא לא מתה הבהמה מחמת השחיטה אלא מחמת דבר אחר, לבין הפסול שפסלה התורה יתום לקרבן.

ועיין בחידושי הגרי"ז (מנחות ו.) שכתב וז"ל ונראה דחקירת הגמרא אי פירכוס באמצע השחיטה או בסוף הוא דשחיטה לא סגי בזה דבבהמה היה מעשה שחיטה, אלא דצריך ג"כ שיקויים מעשה שחיטה בחיה, אבל אי מעשה השחיטה אינה נקראת מעשה שחיטה בחיה, אינה שחיטה להתיר באכילה, ומחלוקתם היא היכא דחיותא וגמר השחיטה היתה בב"א דמעשה שחיטה בודאי הוי כאן, דהרי בשעת שחיטה חייתה, אי חשיב שחיטה בחיה וחשיבא דנתקיימה השחיטה בחיי, או דילמא כיון דלא חיתה אחר זה כלום אין זה חשיב בחייה, ומייתי ראייה מיתום, דנראה דהא דמרבין מעם אמו דצריך שתחיה האם אחר הלידה אין זה דין מחודש בקדשים דאחר הלידה תחיה אמו, אלא דהוי זה דין ותנאי בלידה דלא סגי במה דחשיבא מעשה לידה, אלא דצריך שיחשב מעשה לידה בהאם, שגם באם החיה תחשב מעשה לידה, דמדין יוצא דופן לא נודע אלא דצריך שתהא מעשה לידה, אבל אין צריך שתהא מעשה לידה דוקא בחייה, ולו יצויר דבמתה יהא נקרא מעשה לידה ג"כ כשר, אבל מדין עם אמו ידעינן דצריך שיהא נקרא מעשה לידה בהאם, ולהכא צריך שתחיה האם לאחר הלידה, ושפיר פרש"י דחזינן מהא דכל היכא דצריך שיתקיים מעשה לידה בחיה צריך שיהא חיות אח"כ עכ"ל.

ועוף אפילו לא רפרף אלא גפו ולא כשכש אלא זנבו וכו'.

עיין ברמב"ן שכתב שלא דוקא בעוף הוי פרכוס, ורבותא אשמועינן שאעפ"י שבעוף כשכוש הזנב הוי מעשה קטן טפי משאר הבהמות אפ"ה חשיב פרכוס, מיהו עיין בר"מ שלא הזכיר זנבו אלא בעוף, ומשמע שבבהמה לא חשיב פרכוס.

השוחט לע"ז שחיטתו כשרה ור"א פוסל.

א. לכאורה ככהאי גונא שאדם שחט סתמא והבעלים חשב לשם ע"ז אף אחד לא עבר באיסור של תקרובת ע"ז, שהרי השוחט לא שחט לשם ע"ז, והבעלים לא עשה שום מעשה עבודה, ואף אחד לא עבר באיסור דאורייתא של תקרובת ע"ז, ואפ"ה הבהמה נאסרה מהתורה, ועיין מנחת שלמה שהעיר כן.

ב. ומבואר לכאורה שאיסור תקרובת ע"ז אינו משום שנעבדה בו עבירה [וכעין רובע ונרבע] אלא ענינו משום שעצם מה שהיה תקרובת לע"ז אוסר אותו, וידוע שהברכ"ש דן בהא, ולכאורה מסוגיין מוכח כהך גיסא שאינו משום שנעבד בו עבירה.

סתם מחשבת עכו"ם לעבודה זרה.

א. בפשוטו פליגי ר"א ורבנן במציאות האם מחשבת עכו"ם לע"ז או לא, וצ"ע שהרי פשיטא שיש עכו"ם שדעתם לשם ע"ז, ויש עכו"ם שאין דעתם לשם ע"ז, ואטו פליגי תנאי מה רוב העכו"ם.

עוד יל"ע דבגמרא (לקמן בע"ב) בעי הש"ס לתלות בהך מחלוקת מה הדין אדם ששחט ואח"כ המיר את דתו האם השחיטה פסולה, ובעי למיתלי לה במחלוקת ר"א ורבנן ולכאורה אם מחלוקת ר"א ורבנן מה רוב העכו"ם א"כ אין לזה שום שייכות לנושא מה הדין אדם ששחט ואח"כ נעשה מומר האם כונתו לע"ז או לא.

ב. ובפשוטו הביאור שודאי שאם העכו"ם היה חושב להדיא לשם ע"ז שחיטתו אסורה, מיהו בסתמא לא חיישינן שהעכו"ם שחט את זה להדיא לשם ע"ז, ורק שיש "דעת סתמית" של העכו"ם שכל מעשיו לשם ע"ז [ולהבדיל אלפי הבדלות כעין הדעת סתמית של החיי אדם לענין מצות צריכות כונה] ובהא פליגי תנאי האם סגי בהא שיחשב כמחשבה לשם ע"ז או לא.

והנה מהא דמבואר (בגיטין מה: ועוד) שמחלוקת ר"א ורבנן אינה דוקא לענין שחיטה אלא אף לשאר דיני התורה, משמע שאין המחלוקת שלהם האם מחשבה כהאי גונא פוסלת בשחיטה, אלא המחלוקת האם להך סתמא יש שם של מחשבה לכל דיני התורה שצריכים מחשבה או לא, ודו"ק.

סתם מחשבת עכו"ם לע"ז.

א. ידוע נידון קמאי האם מחשבת ע"ז שפוסלת מדין תקרובת הוי דוקא בדיבור או גם במחשבה בעלמא, ועיין בתוס' לקמן (לט. ד"ה אלא) שנקטו שבעינן דיבור, מיהו עיין ברש"י (ע"ז לד: ד"ה באומר) שנקט סוגי במחשבה בעלמא, ואף אם לענין פיגול בעינן דיבור [כדס"ל לרש"י מנחות ג:]: מיהו לענין ע"ז סגי במחשבה ואכמ"ל, ועיין ערוך השולחן (יו"ד סי' ד).

ב. והעולם מעיר דא"כ מאי מהני מה ש"סתם מחשבת עכו"ם לע"ז" והרי מ"מ לא היה דיבור וכיצד תאסר הבהמה, ומשמע לכאורה שסתם מחשבת עכו"ם מהני כמו דיבור, ועיין תבו"ש (יו"ד סי' ד סעי' ב).

ג. ויל"ע בגדר הדברים, ואם יסוד מה שבעינן דיבור משום שלהחיל דבר בעינן דיבור, א"כ לא מסתבר כהך גיסא, ואף שיש סתמא שלשם ע"ז קעביד מיהו בלא דיבור לא נחשב הדבר כתקרובת, ועיין.

ונפק"מ מכל זה האם נימא שאף אם בעינן בלשמה של ציצית ותפילין דיבור [וכידוע שהרא"ש הסתפק בהא] מיהו אם יש סתמא שלשמה קעביד, ממילא לא צריכים דיבור, וחל במחשבה בעלמא, ועיין.

סתם מחשבת עכו"ם לע"ז לא אמרינן.

עיינ בתפארת יעקב שדיק דלא קאמר הש"ס שסתם מחשבת עכו"ם לאו לע"ז, אלא שלא אמרינן שסתם מחשבת עכו"ם לע"ז וממילא מספקא לן האם דעתו לשם ע"ז או לא, וש"י משום החזקת היתר שיש לבהמה, ועיינן.

[והעולם מעיר דמבואר בראשונים שאם שחט לשם ע"ז לא הותרה הבהמה וממילא יש על הבהמה חזקת איסור ואסורה מספק].

סתם מחשבת עכו"ם לע"ז וכו' זה מחשב וזה עובד אמרינן וכו'.

א. צ"ע טובא דא"כ כיצד מקבלים קרבן מעכו"ם (כמבואר לעיל יג: מכס בכס חילקתי ולא באומות העולם) והרי כונתו לע"ז, ומחשבת הבעלים מהניא, וממילא כל עכו"ם שמביא קרבן נחשב הקרבן כתקרובת ע"ז.

וטפי מהא יל"ע דאף לולי הך דינא שמחשבת עכו"ם לע"ז, מיהו לעיל מבואר שאף מין שמביא קרבן מקבלים ממנו, וצ"ע דכיון שמחשבת הבעלים מהניא שהבהמה תחשב כע"ז, כיצד מקריבים את קרבנו והרי מין ודאי חושב לשם ע"ז, וממילא הקרבן שלו אסור מדין תקרובת ע"ז וכיצד מקבלים את זה ממנו, ועיינן בשו"ת אבני נזר (חו"מ סי' פו) שהביא קו' זו בשם החת"ס.

ב. ובפשוטו מוכח מהכא כמשנ"ת בכמה דוכתי (עיינ לעיל שם) שקרבן של עכו"ם לא נחשב כלל קרבנו, ונחשב כקרבן בלא בעלים² וכל מה שמהני מחשבת הבעלים כיון שהוא נחשב בעל הקרבן, והוא מתכפר ומתרצה בהא, מיהו בקרבן עכו"ם ליכא הא, וממילא לא מהני מחשבתו לפסול את הקרבן.

לט.

כי אמרינן זה מחשב וזה עובד הני מילי בפנים אבל בחוץ לא אמרינן.

א. עיינ בזרע אברהם (סי' פ) שכתב שכל מה שמהני מחשבת הבעלים הוי דוקא בשלמים, ומשום שבקדשים קלים המקדיש נחשב בעלים, מיהו בחטאת ועולה שאין המקדיש נחשב בעלים לא מהני מחשבה דיליה לכו"ע. [ועיינ לקמן מ: וכן מא. דפליגי אמוראי האם קרבן חטאת שקני ליה לכפרה נחשב כקרבן שלו וממילא לא שייך בהא דינא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו או לא, ויש לדון אי תליא בהך מחלוקת].

ב. ויל"ע שרש"י כתב (בד"ה לא ילפינן) שהטעם שהבעלים יכול לחשוב מחשבת פיגול "משום שכתוב והקריב המקריב דבעלים קרי מקריב" ולכאורה נראה פשוט שאף בחטאת ועולה איהו חשיב מקריב, שהרי אף בחטאת ועולה יש דין לשחוט לשם הבעלים ומשום שחשיב המקריב, וממילא מסתבר שאף בחטאת ועולה יכול הבעלים לחשוב מחשבת פיגול ומחשבת שלא לשמה, ועיינן.

ג. ובפשוטו עיקר הטעם שמהני מה שזה מחשב וזה עובד ענינו משום שהתחדש שהבעלים יכול לקבוע על העבודות מה הם ולשם מה הם, וממילא הקרבן פסול.

והעולם דן שאף אי נימא שיש כח לבעלים לחשוב מיהו אם חישב הבעלים שהכהן יזרוק את הדם אין מחשבתו מחשבה ומשום שלא בדידיה תליא מילתא, וכל מה שמבואר שמהני מחשבת פיגול של הבעלים היינו דוקא אם חישב הבעלים לאכול מהשלמים לאחר הזמן שהך מילתא תליא בדידיה ולא הוי פטומי מילי בעלמא, מיהו אם חישב על עבודת הכהן לא מהני מחשבתו מידי שהרי לאו בדידיה תליא מילתא, ועיינן. [ויסוד סברא זו בנויה על חידושו הגדול של רבינו חננאל שכהן לא יכול לחשוב מחשבת פיגול על אכילת הבעלים ומשום שלא בדידיה תליא אכילת הבעלים וממילא מחשבתו כפטומי מילי בעלמא].

כי אמרינן זה מחשב וזה עובד.

העולם מעיר שאעפ"י שיש מחשבה של הבעלים לשם ע"ז או לשם פיגול מיהו יש כנגד הא מחשבה של השוחט שאין זה לשם ע"ז ושאינן זה לשם פיגול, ומאי טעמא מחשבת הבעלים עדיפא על מחשבת השוחט, ודוחק לומר שהוי כשנים ששחטו יחד שמהני מחשבה של אחד מהם לפסול, ועיינן.

רבי יוחנן אמר פסולה מחשבינן מעבודה לעבודה וילפינן ממחשבת פיגול.

א. בפשוטו מבואר בגמרא שפסול שלא לשמה הוי מחשבת פסול (וכמו שייסד הגר"ז בריש זבחים) ולא רק חסרון בכשרות הקרבן, ומשום הכי מדמי הש"ס מחשבת שלא לשמה למחשבת פיגול, דאם ענינו של מחשבת שלא לשמה רק כחסרון בכשרות העבודה, לא שייך כלל למילף הא מפיגול, שהרי כלל אינו פסול כפיגול.

² וכן הוכיחו בתראי (עיינ בתורת הקודש ח"ג סי' ג) מהא דלא פשיט הש"ס שכהני לא שלוחי דידן מכך שמקבלים קרבן מעכו"ם ואעפ"י שאינו בר שליחות (וכן תמה הפנים מאירות וכן בשו"ת יהודה יעלה יו"ד סי' כג) וכן מוכח מהך דינא גופא שלא מקבלים קרבן ממין ישראל ומקבלים קרבן ממין עכו"ם, וע"כ טעמא דמילתא שעכו"ם שמביא קרבן לא חשיב כלל קרבנו, וממילא לא איכפת לן כלל שהוא מין. ועיינן בשו"ת הקודש שהסתפק בשם ספר ראשי בשמים מה הדין אם שחט קרבן של עכו"ם בשינוי בעלים האם הקרבן כשר או פסול, ולכאורה בהא תליא מילתא.

ועיין בשפ"א (זבחים י.) שדן דשמה כל המחלוקת אם מחשבין מעבודה לעבודה הוי דוקא בחטאת שכשחשב בה שלא לשמה פסולה ודמי למחשבת פיגול, מיהו בעולה ושלמים שכשרים שלא לשמה ורק שלא עלו לבעלים לשם חובה, אף אם חשב על השחיטה עבור הזריקה אין חסרון של שלא לשמה.

ובפשוטו הביאור כמשנ"ת שלענין חטאת הוי מחשבה הפוסלת, ומשום הכי שו"ט הש"ס אם ילפינן ממחשבת פיגול למחשבת פסול שלא לשמה, מיהו לענין שאר הקרבנות שהוי חסרון בכשרות הקרבן ואינו כלל מחשבה הפוסלת ממילא לא שייך בזה מחשבים מעבודה לעבודה ולא ילפינן להא מפיגול.

ב. ועיין בתוס' (זבחים שם) שכתבו שכל הנושא דוקא אם חשב עבור הזריקה, מיהו אם חשב בשחיטה על הקבלה לכו"ע לא פסול, מיהו עיין בראשונים בסוגיין שחלקו על תוס' וכתבו שאף בחישוב על הקבלה תלוי במחלוקת אם מחשבין מעבודה לעבודה.

מחשבין מעבודה לעבודה וילפינן ממחשבת פיגול.

א. לא מבואר בגמרא בגדר הפסול של מחשבין מעבודה לעבודה, ואם לא חשב בזריקה מחשבת פסול מה לי שחשב בשחיטה מחשבת פסול על הזריקה.

ועיין בחזו"א (סי' א סק"ב) שכתב וז"ל ומיהו י"ל דילפינן דאם חשיב בעבודה זו לשנות קדושתו בעבודה האחרת חשיב כמשנה עכשין שהרי דעתו לעשות השחיטה בקדושה משונה ע"י העבודות הבאות עיי"ש, ומשמע מדבריו שעיקר הנושא שיש חסרון בשחיטה שהוי שחיטה פסולה, ומשום שהוי שחיטה עם חסרון בכונת לשמה.

ב. ועיין בר"מ (פט"ו מהלכות פסולי המוקדשין ה"י) שכתב וז"ל שחטה לשמה וחשב בשעת השחיטה לזרוק דמה שלא לשמה הרי זו פסולה, לפי שמחשבין מעבודה לעבודה, וזאת המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה ולפיכך פסולה עכ"ל, ומשמע שעיקר הטעם שמחשבין מעבודה לעבודה משום שנחשב כאילו חשב בשעת הזריקה עצמה על העבודה, ומשום הכי מיפסיל.

ועיין במקדש דוד (סי' ד סק"ג) שכתב וז"ל ויש לחקור לר"י דאמר פסול דמחשבין מעבודה לעבודה אי הפסול משום דהוי שחיטה שלא לשמה, כיון דבשעת שחיטה חשב מחשבת שלא לשמה אפילו על עבודה אחרת חשיב שחיטה שלא לשמה, או הוי זריקה שלא לשמה כיון דשחט ע"מ לזרוק שלא לשמה איכא מחשבת זריקה שלא לשמה, ולא בעינן דוקא שיחשוב בזו עבודה עצמה אלא אפילו חשב בשעת עבודה אחרת ג"כ מהני והוי זריקה שלא לשמה.

ועיי"ש שהוכיח מדברי הר"מ שהובאו לעיל שהפסול הוא בזריקה ולא בשחיטה.

ג. ובגוף הנוסח שהפסול הוא בזריקה מצינו ב' נוסחאות בבתראי, דבמקדש דוד (שם) נראה שהכונה שאה"נ השחיטה כשרה, מיהו מ"מ הזריקה פסולה, וממילא הוי כקרבן שאי אפשר לזרוק דמו.

מיהו בכתבי הגר"י (זבחים שם) נראה שאין הכונה שחל פסול בזריקה אלא שחל בשחיטה פסול על העבודות של הזריקה עיי"ש, ועיין בקה"י (זבחים סי' ח סק"ב).

השוחט את הבהמה ע"מ לזרוק דמה לע"ז.

עיין ברש"י (זבחים שם) שמבואר בדבריו שאם זרק את הדם לשם עבודה זרה הבהמה אסורה, ואף שלא שחט את הבהמה לשם ע"ז, מיהו עיין בתוס' בסוגיין שתמהו בטעמא דמילתא, וכיצד ע"י זריקת הדם תאסר כל הבהמה ועיין בשפ"א מה שביאר.

לט:

זה היה מעשה בקיסרי ולא אמרו בו לא איסור ולא היתר וכו' הוכיח סופו על תחילתו וכו'.

א. עיין ברע"א שתמה לסוברים שכדי שיהיה תקרובת ע"ז בעינן שיאמר בפיו ששוחט לשם ע"ז, ולא סגי במחשבה בעלמא ששוחט לשם ע"ז, וצ"ע דא"כ מאי מהני מה שהוכיח סופו על תחילתו, והרי מ"מ בשעת השחיטה לא אמר ששוחט לשם ע"ז.

ועיין בתב"ש (י"ד סי' ד סק"א) שכתב שצ"ל שכיון שהוכיח סופו על תחילתו שאף שחט לשם ע"ז, א"כ תלינן שבשעת השחיטה אמר ששוחט לשם ע"ז. ולא ידענא דלכאורה כל הנושא שבעינן דיבור לע"ז ענינו שבמחשבה בעלמא לא נאסר, מיהו מ"מ רגילים עכו"ם לעבוד ע"ז אף במחשבה, ומהיכ"ת שכשעבד ע"ז עבד בדיבור, ואטו סתם גוי שעובד ע"ז אומר בפיו "לשם יחוד" ולא מסתפק במחשבה בעלמא, ועיין.

ב. עוד תי' התבו"ש שכיון שהוכיח סופו על תחילתו נחשב כאילו אמר מקודם, ונחשב שאף בשעת השחיטה אמר, ומדין הוכיח סופו על תחילתו.

והעולם מעיר בהא דלכאורה עולה דבר מעניין שהרי כששחט לא אמר לשם ע"ז וממילא לא נאסר, ורק אח"כ אמר וממילא נאסר מעכשיו והוא פלא כיצד יאסר אחרי השחיטה [ובשלמא דינא דהוכיח סופו על תחילתו הרגיל ענינו שהסוף מגלה על ההתחלה, ואיגלאי מילתא שאף בהתחלה היה דעתו לשם ע"ז, ורק שאנחנו לא ידענו את זה, מיהו לענין דיבור ענינו שבלא דיבור לא נאסר, וא"כ אף שיש עכשיו דיבור כיצד מהני לענין השחיטה שהיתה מקודם, ועיין].

שחטה ואח"כ חישב עליה.

א. צ"ע מאי טעמא לא נעמיד את הגברא בחזקת כשרות, ונימא שרק עכשיו עובד ע"ז, ומעיקרא לא היה דעתו לשם ע"ז, ולהיכן נעלם דינא דחזקת כשרות.

ומשמע לכאורה שחזקת כשרות אין דינה כחזקה דמעיקרא אלא כחזקה המבררת בעלמא [וכעין דינא דחזקה אין אשה מעיזה פניה וכדו'] ולענין הא לא אמרינן שמעמידים דבר על חזקתו ורק מכאן ולהבא נפסל, וכל שיש לנו ריעותא באותו אדם שאינו כשאר האנשים ממילא פקע החזקת כשרות דיליה. [ואין לתמוה מב"ק (עג.) דהתם איירי לענין חזקת כשרות לעדות, והכשרות לעדות הוי דין שהגברא כשר וממילא שייך לדון מדין חזקה דמעיקרא, ודו"ק].

ב. ובפשוטו מצינן לדון באופ"א שכיון שזרק לשם ע"ז ממילא תלינן שאף השחיטה היתה לשם ע"ז, ומשום שמסתבר שהשחיטה והזריקה היו לשם אותו מטרה, וממילא לא שייך להעמיד על חזקת כשרות, שהרי יש לנו ראייה שאף אתמול חשב לע"ז.

ונפק"מ שאם אותו אדם העיד עדות בין השחיטה לזריקה עדות פסולה, ולא נעמיד אותו על החזקת כשרות שלו, ומשום שהזריקה לע"ז מהוה ראייה שאף השחיטה היתה לשם ע"ז, וממילא יש לנו ראייה ששחט לע"ז, ונפסל מזמן השחיטה, ודו"ק.

שחטה ואח"כ חישב עליה.

לא מבואר בגמרא עד מתי יכול לחשוב עליה ונימא שהוכיח סופו הוכיח על תחילתו שהיה לשם ע"ז, ולא נראה דאיירי תוך כדי דיבור דא"כ לא שייך הוכיח סופו על תחילתו ופשיטא שמהני המחשבה.

ועיין בתב"ש (י"ד סי' ד) שדן בהא והסיק שכל זמן שהחלב או הדם בידו מהני מחשבתו, מיהו לאחר מכן לא מהני מחשבתו, ולא אמרינן הוכיח סופו על תחילתו.

ת"ק סבר מדשתיק קנהו והאי דקא צווח מיהדר קא הדר ביה ורשב"ג סבר הוכיח סופו על תחילתו והא דלא צווח מעיקרא סבר כי לא אתי לידיה אמאי אצוות.

א. משמעות לשון הגמרא נראה שהוי נושא מציאותי כיצד לפרש מאי טעמא רק עכשיו צווח, והאם דרך האדם לצווח כשלא אתא לידיה או לא, וצ"ע דא"כ מאי מדמי לה הש"ס לשחט ולבסוף חישב עליה, והרי הוי מחלוקת מציאותית לענין זכיה.

ומצינו לדון שעיקר כונת הש"ס לבאר מאי טעמא לא נחשב שיש ראייה הפוכה מכך שמעיקרא שתק, ועל כך אמרינן דלא חשיב ראייה הפוכה ומשום שהטעם ששתק מעיקרא כיון שלא אתי לידיה, וממילא אין לנו ראייה הפוכה מכך ששתק, ועיקר המחלוקת האם הצווח עכשיו מהוה לנו ראייה על למפרע.

מיהו יל"ע דאם הנושא מציאותי האם הסוף מברר שכך חישב כיצד ניתן לדמות מילתא למילתא ולכאורה כל מקרה ומקרה נידון לגופו.

ב. והנה בפשוטו עיקר הנושא האם אמרינן הוכיח סופו על תחילתו ענינו נידון בבירורים והוי נידון האם הסוף מברר על ההתחלה, ואם יבוא אליהו ויאמר לנו להדיא מה חשב להדיא אין שום מקום ל"הוכיח סופו על תחילתו" ולא איכפת לן אי הוכיח סופו על תחילתו או לא, שהרי יודעים מה דעתו היתה מתחילה ע"י אליהו הנביא.

[ונפק"מ מכל זה מה הדין אם השוחט עצמו שזרק לע"ז חזר בתשובה ואומר מה כונתו, דלכאורה הכא לא שייך לדון האם הוכיח סופו על תחילתו או לא שהרי בא הרוג ברגליו והוא אומר מה היה דעתו, ונאמן מדין ע"א נאמן באיסורים, ודוחק לומר שבכחאי גונא לא פליגי, וצ"ע דא"כ נוכיח מדברי אותו אדם האם אמרינן הוכיח סופו על תחילתו או לא, וזו ליתא].

מיהו צ"ע דבגמרא בריש זבחים (ב.) מבואר שאדם שלא חשב לשמה בתחילה וחשב אח"כ אמרינן הוכיח סופו על תחילתו, והנה התם ידעינן בודאי שהאדם לא חשב לשמה ואפ"ה אמרינן הוכיח סופו על תחילתו, ומבואר שאין זה נושא בבירור הדבר מה חשב בתחילה, שהרי בתחילה לא חשב לשם קרבן, וצ"ע כיצד מהני בהא הוכיח סופו על תחילתו.

ומצינו לדון שאה"נ הך מילתא הוי לשון מושאל, ולא שייך כלל לסוגיא הכא, מיהו במ"ב (סי' ו) כתב שאף לענין לשמה בציצית כשלא חשב מעיקרא וחשב אח"כ תלוי במחלוקת בסוגיין האם אמרינן הוכיח סופו על תחילתו או לא, ומבואר שהמחלוקת בסוגיין שייך לאותו נושא לענין לשמה, וצ"ע שהרי להדיא לא חשב שם ומה שייך לומר בהא הוכיח סופו על תחילתו.

עוד יל"ע דמבואר בסוגיין [ועיין לעיל משנ"ת] שהוכיח סופו על תחילתו מהני אף לענין הדברים הצריכים דיבור שאם דיבר עכשיו מהני על למפרע [כן מבואר במ"ב שם סי' ו] וצ"ע שהרי מ"מ אז לא דיבר, והוכיח סופו על תחילתו לא יכול להוכיח שאז דיבר וכיצד מהני.

ג. ומוכח מכל זה שאין הנושא מציאותי האם הסוף מברר על ההתחלה, אלא האם מחשבת הסוף מגדירה ומועילה למעיקרא, והאם בדבר ארוך שחשב עליו בסופו מועיל המחשבה להגדיר את מה שנעשה או לא, ומשום הכי פליגי בהא לענין ע"ז, וכן פליגי בהא לענין אדם שצוח האם נחשב שהשתיקה מעיקרא אינה דברים שבלב שאינו מתנגד אלא נחשב שאמר שמתנגד משום שהסוף קבע את המחשבה שעכשיו שאינו דברים שבלב, וה"ה לענין לשמה המחשבה בסוף קובעת את ההתחלה, וממילא נחשב שהכל נעשה לשמה, ודו"ק.

מיהו יש לציין שמדברי התב"ש שכתב שמשום דינא דהוכיח סופו על תחילתו תלינן שדיבר מעיקרא, חזינן שנקט שכל הנושא הוי ראייה לחוד, ושמא אף מקו"ר ע"א הכא כיצד מהני הכא הוכיח סופו על תחילתו והרי בעינן דיבור חזינן דלא כדברינן, ויש לדון.

אמר ליה חזינן אי איניש אלמא דלא מצי מדחי ליה אסור ואי לא א"ל רישך והר.

עיין ברש"י שכתב שאם אינו איניש אלמא לא נעשה שלוחו דלתקוני שדרתך ולא לעוותי, ומשמע שאף להך גיסא שהבעלים יכול לפגל ענינו משום שהשוחט נעשה שלוחו להא, ולא משום שעצם הבעלות שיש לו בכוחה לפגל.

והעולם מעיר שהרי אין שליח לדבר עבירה, ו"ל שאין הכונה לדיני שליחות אלא למציאות של שליחות, ועיין.

השוחט לשם הרים לשם גבעות.

ע"י באמרי נועם (ברכות נד.) שכתב שהחילוק בין הר לגבעה, שהר הוא גבוה ביותר וחד, מיהו גבעה היינו נמוך מעט ורחב, מיהו בפירוש הגר"א (נחום פ"א) פירש שהחילוק בין הר לגבעה שהר היינו דבר שנעשה בששת ימי בראשית, מיהו גבעה זה דבר שנוצר ע"י אדם.

ויל"ע דלפי"ז מאי טעמא מבואר במתני' שגבעה לא נאסרת, והרי לכאורה כיון שיש בה תפיסת ידי אדם ממילא תאסר מדין ע"ז, וצ"ע.

מ.

שנים או חזין בסכין ושוחטין אחד לשם אחד מכל אלו ואחד לשם דבר אחר שחיטתו פסולה.

א. לא מבואר במתני' האם איירי בשחטו שניהם וזה אינו יכול וזה אינו יכול, וממילא מתייחס הדבר לשניהם וממילא כל אחד מהם שחשב מועילה מחשבתו לחודיה לפסול, או שאף בזה יכול וזה יכול שלא מתייחס לאף אחד משניהם אפ"ה מחשבת כל אחד פוסלת.

ובפשוטו משמע שאין חילוק ובכל גונא מהני מחשבת אחד משניהם לפסול את הקרבן, ויל"ע מאי טעמא והרי לא מתייחס לאף אחד.

ועיין מנחת חינוך (קמד אות א) שדן לענין מחשבת פיגול בשנים ששחטו מי יכול לחשוב, ודן שם לחלק בין זה יכול וזה יכול לבין זה אינו יכול וזה אינו יכול, ולכאורה ה"ה הכא.

שם.

א. ידוע שהרשב"א (בתורת הבית) הוכיח מכאן שעכו"ם וכשר ששחטו יחד שחיטתן פסולה, שהרי חזינן הכא ששחיטה בפסול מגרע מהשחיטה הכשרה, ומה לי מחשבת פסול מה לי גברא פסול.

מיהו האו"ז פליג ונקיט שבכהאי גונא השחיטה כשרה, ומשום שכיון שיש ישראל כשר ששחט, שחיטת הנכרי לא מגרעת מידי.

ב. ובפשוטו סברת האו"ז שנכרי אין זה כלל פסול בשחיטה אלא חסרון בכשרות לשחיטה, ומשום הכי אם יש כאן כשר ששחט ממילא השחיטה כשרה, ומשום שחיטת הכשר, ואין שחיטת הנכרי פוסלת.

ולפי"ז הרשב"א שפליג נקט שאף נכרי הוי פסול בשחיטה ולא רק חסרון הכשר, ונמצא ששורש מחלוקתם כיצד לדון את פסול נכרי בשחיטה האם כחסרון כשרות או כחלות פסול.

ולפי"ז יש לדון שאם ישראל וכהן זרקו ביחד את הדם לכו"ע הזריקה פסולה, ומשום שזר פסול לעבודה, ולא רק שחסר לו בהכשר, וכן אם זרק בימין ובשמאל יחד לכו"ע הזריקה פסולה כיון ששמאל הוי פסול ולא רק חסרון כשרות [ואכמ"ל].

ג. מיהו עיין באשר לשלמה (סי נא) שהביא את לשון הרשב"א שכתב וז"ל היו שנים או חזין בסכין וא' מהם פסול לשחיטה כמו נכרי שחיטתו פסולה שהרי לא נעשית כל השחיטה ע"י הכשר לשחיטה ובתוה"ב הקצר כ' בזה וז"ל היו ב' כו' שחיטתן פסולה שהרי נעשית השחיטה גס ע"י הפסול ואין מעשיו אלא בקוץ ע"כ, ומשמע שמודה הרשב"א ששחיטת נכרי הוי חסרון בשחיטה ולא פסול חיובי, ואפ"ה ס"ל ששחיטת נכרי וישראל פסולה, וצ"ע טעמא דמילתא, והרי יש כאן שחיטת כשר שתהני, ומה לי שיש גם שחיטת נכרי שלא מועילה.

ומשמע שנקט הרשב"א שאם שנים שחטו ממילא לא נחשב השחיטה של כל אחד שחיטה שלמה אלא חצי שחיטה, ומשום הכי ס"ל לרשב"א שאם נכרי וישראל שחטו השחיטה פסולה שהרי אין כאן שחיטה שלמה בכשרות.

הא דאמר להר הא דאמר לגדר דהר

א. עיין ברש"י שנקט שהר כלל לא חשיב ע"ז, ואין זה רק קולא באיסור הנאה מע"ז, אלא שהר כלל לא נחשב ע"ז, מיהו תוס' פליגי וס"ל שהר חשיב ע"ז ורק שיש גזירת הכתוב שלא נאסר.³

ב. ועיין בתוס' שהוכיחו כדבריהם מהא דמבואר בגמרא שהעובד להר חייב מיתה, ומבואר לכאורה שהר נחשב ע"ז, ולא רק שאינו נאסר בהנאה, מיהו עיין ברש"י שכתב לדחות הא וז"ל ואע"ג דלאו ע"ז ניהו עובדיהם מיהא לשם עבודת כוכבים עבדי להו ולעבודת כוכבים איכנו עכ"ל.

³ ובפשוטו הביאור שהר זה דבר שעומד לעצמו ואין בכח האדם לייחד את ההר לע"ז, וכעין דינא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, שענינו שאין כח על אדם לקבוע על חפץ שאינו שלו, הכי נמי אין כח באדם לקבוע על הר שלא עשה בו מעשה ועומד כשלעצמו מששת ימי בראשית שיהיה ע"ז, ודר"ק.

ובפשוטו הביאור שעצם מה שהגברא מתכוין לעבוד את זה מחייבו סקילה, וכל אדם שמתכוין לעבוד למציאות חוץ מהבורא עולם חייב מיתה, ואף בלא שיחשב החפץ הנעבד ע"ז. [ועיין בלשון הקה"י סי' טז שכתב וז"ל ואעפ"י שאין המחובר ע"ז מ"מ הוא עובד למי שאינו אלהים אמת ועל זה חייב מיתה עכ"ל].

ג. ויל"ע דבקרא כתיב לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני, ואם לא נתפס על הדבר שם של אלוהים אחרים, איזה איסור יש להשתחוות להא, ועיין.

ויש להביא דוגמא להא מהמשתחוה לחפץ של חברו שאעפ"י שהחפץ לא נאסר ואינו נעשה ע"ז, מיהו הגברא עבר באיסור של עבודה זרה, ובאיסור של השתחוה לע"ז, ואעפ"י שהדבר מותר בהנאה ולא נתפס עליו כלל שם ע"ז, ודר"ק].

שם.

א. האחרונים תמהו לשיטת רש"י שהר לא נעשה כלל ע"ז, א"כ כיצד מבואר בגמרא (ע"ז נד.) שאם עשה בזה מעשה אסרה, והרי אין זה חסרון בחלות האיסור אלא שהר לא נעשה כלל ע"ז, ומה מהני שעשה בה מעשה וחפר בה בורות שיחין ומערות שיחשב ע"ז, ועיין.

ב. והעולם דן האם כל הך דינא היינו שהר לא נעשה ע"ז, מיהו אם כבר נעשה ע"ז בעודו תלוש לא פוקע ממנו תורת ע"ז כשנעשה מחובר, או שהר כלל לא יכול להיות ע"ז, ונפק"מ לדבר תלוש שנעשה ע"ז ואח"כ עבדו לו האם פקע מיניה שם ע"ז או לא, ועיין.

בענין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

א. בפשוטו הך דינא הוי סברא, דכיצד יכול האדם לקבוע בחפץ שאינו שלו, מיהו עיין בלבוש שכתב שילפינן לה מקרא.

ב. והאחרונים דנו האם יכול אדם לאסור על עצמו חפץ של הפקר או לא, ועיין בספר נטע שורק עה"ת (פרשת וארא) שהסתפק בהא, ועיין בנוב"י (סי' ק) שנראה דפשיטא ליה שאף שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו מיהו יכול לאסור על עצמו דבר הפקר, ועיין באמרי בינה (דיני שחיטה סי' יב) ובעונג יו"ט (סי' פב) שהאריכו בהא, ועיין בהערה הבאה.

ג. ועיין ברש"י בסוגיין (בד"ה היתה בהמת חברו) שנקט שגולן יכול לאסור את הדבר שגול, מיהו תוס' (בד"ה רבוצה) פליגי עליה שהרי גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש, ומבואר שגולן לא יכול להקדיש את הגזילה, וה"ה שלא יכול לאסור את זה.

ובפשוטו רש"י ס"ל שאף שכדי להקדיש דבר צריך להיות בעלים, מיהו כדי לאסור דבר לא צריך להיות בעלים, וסגי בכך שהחפץ ברשותו של אדם כדי שיוכל לאסור את זה, ומשום שאם אינו ברשותו לאו כל כמיניה לקבוע מידי, מיהו אין דין שיהיה בעלים, ומשום הכי ס"ל לרש"י שאף גולן יכול לאסור.

ויש לדון לפי"ז לענין הפקר, דלשיטת תוס' לכאורה אי אפשר לאסור דבר של הפקר, שהרי בעינן שיהיה בעלים על כך כדי לאסור, מיהו לרש"י שלא בעינן בעלים, ורק שאם אינו שלו אין שום יחס לקביעה שלו ולא כל כמיניה, ולפי"ז שמא אף דבר של הפקר אפשר לאסור.

[ולא ידענא לשיטת תוס' שדימו הא להקדש שאי אפשר להקדיש דבר שאינו שלו, א"כ כיצד מהני מעשה, ואטו נימא שאף לענין להקדיש דבר שאינו שלו אם עשה מעשה יכול להקדיש דבר שאינו שלו, וזו לא יעלה על הדעת].

ד. ומצינו בראב"ד (הובא בקובץ שיטות קמאי בע"ז) שכתב וז"ל נ"ל דהא דאמרינן אין אדם אוסר שאינו שלו, גמרינן מהקדש דכתי' איש כי יקדיש את ביתו מה ביתו שלו, ולא אתברר טעמא כי עשה בה מעשה מאי זה טעם אסרה, דהא לגבי הקדש אם עשה מעשה והקדישה לאו כלום הוא, מ"מ קי"ל דע"י מעשה יכול לאוסרה כדקיי"ל לקמן ושמא קבלה היתה בידם.

ומבואר שנקט הראב"ד כתוס' שכמו שלהקדיש בעינן בעלים הכי נמי לאסור בעינן בעלים, ורק שתמה דא"כ כיצד מהני מעשה לאסור דבר שאינו שלו.

עשה בה מעשה אסרה.

עיין ברש"י שכתב שילפינן לה ממה שנאסרו הכלים שאחזו השתמש בהם לע"ז, ובפשוטו כיון שכל המקור הוא מאחז א"כ אין זה דאורייתא אלא דברי קבלה ודרבנן בעלמא, מיהו מהתורה אף ע"י מעשה לא נאסר.

[ומצינן לדחות שאין זה דין מדברי קבלה, והוי גילוי מילתא בעלמא לגדרי הסברות של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו שע"י מעשה אוסר, ואין זה דין מדברי קבלה אלא דין דאורייתא ורק שידעינן להך סברא מדברי קבלה].

מיהו עיין ברש"י (ע"ז נד:) שכתב לענין הכלים של אחז וז"ל איתסרו להו - גזרו עליהם חזקיה וסיעתו איסור עולם אף להדיוט דקתני גנוזם ולא אמרינן ליפרקו וליפקו לחולין, ומבואר ברש"י שהוי רק מדרבנן, וכן כתב רש"י בע"ז (נב: בד"ה הקדשנום) שהוי איסור מד"ס.

ומצינו שנחלקו בהא הפוסקים דהלבוש כתב שהוא מדרבנן, וכ"כ הכו"פ (סי' ג) מיהו עיין בתבו"ש שהוכיח בשיטת תוס' דהוי מדאורייתא, ועיין במהר"י ברונא (סי' כז) שנראה שמספקא ליה מילתא, ועיין בראב"ד (הובא בקובץ שיטות קמאי ע"ז נד.) שנקט שהוי דאורייתא ותמה מהיכן ילפינן לה וכתב דשמא קבלה היתה בידם, וכן בתורי"ד (ע"ז שם) נקט שהוי מדאורייתא והוכיח הא מסוגיין וחלק על רש"י שנקט שהוי רק מד"ס.

ועיין לקמן משנ"ת בס"ד בקו' הש"ס.

עשה בה מעשה אסרה.

א. לא מבואר בגמרא כיצד מהני מעשה, ואם אין אדם אוסר דבר שאינו שלו מאי מהני מעשה [ובשלמא אי נימא דהוי מד"ס ניהא, מיהו אם הוי מהתורה קשה].

וידוע מש"כ הגרש"ש לבאר שעיקר הדין שע"י מעשה נאסר אין ענינו משום שע"י מעשה יש כח ביד האדם לאסור דבר שאינו שלו, אלא שכשיש מעשה לא בעינן כלל את הגברא, ועצם מה שיש דבר ששחוט לע"ז זה אוסרו, וכל דינא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ענינו שלגברא אין כח לאסור דבר שאינו שלו, מיהו אם עשה בה מעשה יסוד האיסור אינו משום שלגברא יש כח לאסור את זה, אלא משום שממילא נאסר כיון שעשו בו מעשה עבודה לשם ע"ז.

ב. ויש לדון לפי דבריו במאי פליגי אמוראי, ולכאורה פליגי וס"ל שלא חל חלות איסור ע"ז כשאין גברא שאוסר את זה, ולפי"ז הוי מחלוקת פרטית לענין איסור תקרובת ע"ז, ולא הוי נידון כללי לכל התורה כולה, ודוחק. [ונרויח בהא קו' הראשונים מאי טעמא לא מייתי הש"ס הכא למחלוקת תנאים מה הדין מסכך גפנו על גבי תבואתו של חברו האם אסרה].

ג. מיהו בעולם רגילים לבאר הא באופ"א שעיקר מה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו משום שאינו יכול לקבוע על חפץ של חברו מידי, ואין לו שום שייכות לחפץ שיקבע מה דינו, מיהו כשעשה מעשה בחפץ ממילא נחשב כמו בעלים [והחפץ נחשב כברשותו] וממילא יכול לקבוע את דין החפץ.

ועיין בריטב"א (ע"ז נג.) שכתב וז"ל דבעינן שיהא מעשה ניכר בשינוי שאינו חוזר לברייתו דדמי כמאן דקני ליה בשינוי דומיא דגולן עכ"ל, ובפשוטו מבואר מהא כמשנ"ת.

ויש להוסיף שברמב"ן (ע"ז שם) כתב שגוי שעשה מעשה בחפץ של ישראל ואסרו מהני ליה ביטול ולא חשיב כעבודה זרה של ישראל שלא מהני לה ביטול, משום "דכי היכי דמהני מעשה שתהא נאסרת כאלו הייתה של גוי ה"נ הויא כשלו לענין ביטול" עכ"ל, ובפשוטו הן הן הדברים שכשעשה מעשה בחפץ חברו החפץ תחתיו ומשום הכי יכול לאסור.

ובפשוטו זה גם החילוק בין מעשה רבה למעשה זוטא, ומשום שלא כל מעשה מגדיר שהחפץ נמצא אצלו ותחתיו, ודו"ק.

מ:

ואי אמרת כיון ששחט בה סימן אחד אסרה אשחוט חוץ לא לחייב מחתך בשר בעלמא ניהו.

האחרונים (עיין כו"פ סי' ג וברעק"א) תמהו לשיטת רש"י שכל מה שע"י מעשה אדם אוסר דבר שאינו שלו הוי מד"ס, מיהו מהתורה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואפילו ע"י מעשה, א"כ מאי מקשי הש"ס מהתם מאי טעמא חייב משום שחוט חוץ, והרי מן התורה לא נאסר ומשום הכי חייבים על כך משום שחוט חוץ.

ועיין באבי עזרי (איסורי מזבח) שהוסיף להקשות דמבואר בגמרא (כתובות לד.) דלמ"ד שהשוחט בשבת שחיתו כשרה ממילא נחשב שחיתה ראויה, ואם כל האיסור הכא מד"ס מאי קשיא לגמרא, והרי נחשב שחיתה ראויה.

ובאמת שמצינו בתורי"ד (ע"ז שם) שהוכיח מסוגיא זו דלא כרש"י וס"ל שהדין שאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה הוי מהתורה ולא רק מד"ס, וצ"ע שיטת רש"י, ועיין בקטע הבא.

אשחוט חוץ לא לחייב מחתך בשר בעלמא ניהו.

א. לא מבואר מה קו' הש"ס ומאי טעמא לא יתחייב משום שחוט חוץ.

ועיין ברש"י שכתב וז"ל דכיון שנאסר משום עבודת כוכבים פקע שם קדשים מיניה ונעשית של עבודת כוכבים ועפרא בעלמא היא, ומשמע ברש"י שעיקר קו' הש"ס שקרבן שאסור בהנאה משום ע"ז פוקע ממנו שם קרבן, וממילא אקשי הש"ס שעפרא בעלמא ניהו.

ולא מבואר כונת הדברים, ומה לי שהדבר אסור בהנאה ואטו האיסור הנאה מפקיע מהקרבן שם קרבן, וכיצד ע"י ה"איסור הנאה" נחשב עפרא בעלמא, [והעולם מוסיף שלהקריב את הקרבן עצמו שרי משום שמצוות לאו להנות ניתנו, ומה לי שלשאר בני אדם אסור להנות מהא].

והעולם מעיר שהרי בלא"ה הדבר אסור בהנאה, שהרי הקדש אסור בהנאה, וכיצד חל איסור הנאה מתקרובת על איסור הנאה מהקדש.

ב. ובאמת שיש לעיין לשיטת רש"י מה הדין אם נאסר בהנאה לא משום ע"ז אלא משום שאר מילי, וכגון מעשה שבת [למ"ד דהוי דאורייתא] וכן אם יהיה קרבן שהוא חמץ בפסח שנאסר בהנאה, ויש לעיין האם רש"י יסבור שאין על זה חיוב שחוט חוץ כיון שהוי איסור הנאה או לא.

ועיין בשו"ת רע"א (סי' קסה) שכתב שכונת רש"י משום שעומד לשריפה, וכתותי מיכתת שיעוריה, ולפי"ז הוי דוקא בתקרובת ע"ז שבעיא שריפה ולא בשאר איסורי הנאה.

ויש לדון אי להך גיסא ניהא מאי טעמא אף אם אדם אוסר דבר שאינו שלו רק מד"ס נחשב מחתך בשר בעלמא, ומשום שמ"מ מד"ס חייבים לשורפו כדין תקרובת ע"ז, וממילא עומד לשריפה וכתותי מיכתת שיעוריה, ולא דמי למעשה שבת שאם אסור מד"ס לא מבטל שם שחיתה ומשום שאין דין לשורפו.

ג. ויש לציין שתוס' בב"ק (עא.) כתבו שעיקר קושית הש"ס משום שאין מתקבל בפנים, מיהו בלשון רש"י לא נראה כן.

רב נחמן ורב יצחק אמרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

א. חידוש גדול מצינו בר"ן שכתב וז"ל איכא מאן דאמר דאעפ"י שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואפילו ע"י מעשה באכילה אסורה שכל שיש בו סרך לעבודת כוכבים מיתסרא באכילה וליכא למימר לענין איסור אכילה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו דהכא לאו איהו אוסר לה אלא דלא שרי לה והוה ליה כאילו לא נשחטה אלא שמתה מאליה עכ"ל.

ויש שנקטו שכונת הר"ן מדרבנן בעלמא, וכ"כ התבאר"ש (סי' ד סק"ד) ועד אחרונים (עיי' אמרי בינה שחיטה יו"ד יב) מיהו לשון הר"ן נראה שהו"ד דאורייתא, וכן נראה שנקטו הרשב"א והרא"ה בביאור הך שיטה (עיי' בדרכי משה יו"ד סי' יא) וכדחזינן מהא דאקשו ע"כ מקו' הש"ס מהשוחט בחוץ עיי"ש.

ב. ולהך גיסא דהו"ד דאורייתא מבואר בר"ן חידוש גדול שאף אם נימא שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ולא חל על כך איסור ע"ז, מיהו מ"מ לא חל היתר בשחיטה, שהרי שחט לשם ע"ז, וממילא אסורה באכילה.

ובפשוטו הוא חידוש גדול דלכאורה ההיתר אכילה חל ממילא, ולא הגברא מחיל את זה, ומה לי שחשב לשם ע"ז וכיצד מגרע הא בהיתר השחיטה.

ג. והעולם הסתפק האם מטמאה טומאת נבלה או לא, ועיי'.

ש.ם.

א. לעיל הובא בשם הר"ן שאעפ"י שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, מיהו מ"מ באכילה אסורה ומשום שלא חל היתר של שחיטה כששחט לשם ע"ז.

ומבואר בר"ן לכאורה שכל שוחט לע"ז ששחיטתו אסורה אין הכונה שחל היתר בשחיטה לאיסור נבלה וטריפה ורק שיש איסור חיצוני של ע"ז, אלא שחסר בכל ההיתר של השחיטה, והאוכל את זה עובר בלאו של נבלה [חוץ מהלאו של זבחי מתים] ומלקינן ליה מדין אוכל נבלה, והוא חידוש גדול.

ב. ולא מבואר טעמא דמילתא, והרי לכאורה מ"מ היה כאן שחיטה, ומה ימנע את ההיתר אכילה, והרי שחיטה לא צריכה כונה.

ויש שביארו שנחשב כמו כונה לנחור שכתב הי"ש"ש שאף לדין שקיי"ל ששחיטה לא צריכה כונה, מיהו אם היה דעתו לנחור את הבהמה אין השחיטה כשרה, והכי נמי הכא, והדברים מחודשים.

[ועיי' בספר הליכות חולין שהביא מהגר"צ דרבקין שהוכיח מכמה דוכתי ששחיטה לע"ז יש עליה שם שחיטה אחרת, וממילא לא חל בה היתר, והוא חידוש].

מ.א.

רבי יהודה בן בתירא ורבי יהודה בן בבא מתירים מפני שני דברים וכו'.

הראשונים תמהו אטו הנך תנאי פליגי על כל המשניות ששנינו שמגע עכו"ם ביין אסור, ועיי' בר"ן וברא"ה שכתבו שמודו שמד"ס אסור, וכל כונתם שמהתורה שרי.

תנאי היא.

הראשונים תמהו מאי טעמא לא אייתי הש"ס למחלוקת התנאים בכמה דוכתי לענין אדם שסיכך גפנו על גבי תבואתו של חברו האם אמרינן שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו או שכיון שעשה בה מעשה אסרה, ועיי' קובץ הערות סימן סא סעיף ב מש"כ בהא, ועיי' בספר המכריע סי' י.

אמר ליה התיר עצמו למיתה קאמרת אין לך מעשה גדול מזה.

עיי' במנחת שלמה שהעיר שלכאורה האידנא אינו מתיר עצמו למיתה וממילא יש לדון שלא נחשב מומר ולא אוסר.

אין שוחטין לא לתוך ימים וכו'.

א. הך דינא נפסק בר"מ ובשו"ע, ולא ידענא להנך דס"ל שאיסורי רבנן שבטל בהם הטעם ממילא בטל התקנה [ונפק"מ לגילוי ולמים אחרונים ולאיסור לשיר בשבת שמא יתקן כלי שיר, ולאיסור לגדל בהמה דקה בא"ח] א"כ האידנא שלא נראה שהעכו"ם עושים כן יהיה מותר לשחוט לתוך ימים, וצ"ע מאי טעמא הביאו את זה השו"ע ושאר פוסקים, ועיי'.

ומצאתי באו"ז (שחיטה סי' שפד) שכתב וז"ל נראה בעיני דהואיל והאידנא לא שכיחי עובדים למים ולשר של מים שמותר אפי' בפרהסיא לשחוט לתוך המים או לתוך הכלי ולתוך הגומא וכ"כ מורי אב"י העזר"י בשם רבי' שמשון בן ה"ר יוסף עכ"ל, ועיי' ברמ"א (יו"ד סי' יג) שהביאו וסמך על כך בדיעבד.

מיהו יש לציין שהשו"ע העתיק כוליה דינא דמתני' כצורתה, ולא ידענא האם טעמו משום שחושש שאף האידנא יש אנשים שעובדים למים ולשר של מים וכדו', או שס"ל שכיון שחז"ל אסרו את זה לא פקע האיסור.

לתוך עוגה של מים נמי אמרי לבבואה קא שחיט.

העולם דן שלפ"ז יהיה אסור לשחוט ליד מראה, שהרי יש לחוש שלבבואה דיליה קשחית, ועיין.

השוחט לשם עולה.

א. יש לציין שהמאירי הביא שיטה שהאידנא ליכא להך איסורא, ומשום שכיון שאין מקריבים היום קרבנות לא אומרים שכונתו היתה להקדיש, מיהו הביא המאירי שיטה שאף האידנא שייך הך דינא ומשום שמקריבים אעפ"י שאין בית, וכן הביא השו"ע (יו"ד סי' סה) להך דינא.

ב. ויש לציין לתבו"ש שכתב שאם שחט כהאי גונא בעזרה שחיתתו כשרה ומשום שתלינן שהביא את זה לקרבן, ובבית אחד חל ההקדש ונעשה קרבן, ולא אמרינן שצריך שיהיה הקדש לפני השחיטה.

השוחט לשם עולה.

העולם מעיר שאעפ"י שבכל פסולי דמתני' [כשוחט לע"ז וכדו'] פליגי קמאי האם בעינן דיבור או שאף במחשבה בעלמא נפסל, מיהו הכא שכל הפסול משום חשד נראה שכל זה אם אמר להדיא מיהו במחשבה בעלמא לא נפסלת שחיתתו, ופשוט.

השוחט לשם עולה לשם תודה שחיתתו פסולה וכו' זה הכלל כל שנידר ונידב וכו'.

בפשוטו מבואר בסוגיין שיכול אדם להתנדב להביא קרבן תודה ואעפ"י שלא נעשה לו נס מהד' ניסים שחייבים להביא עליהם קרבן תודה, ומשום הכי כשאומר לשם תודה חיישינן שעכשיו מקדיש את זה.

וידוע שהרש"ש (מנחות פ.) הסתפק האם אדם שלא נעשה לו נס יכול להתנדב קרבן תודה, וברש"י עה"ת נראה שאדם לא יכול להתנדב קרבן תודה⁴, וכן האריך הגר"י פערלא (עשה נט) בדעת הרבה ראשונים, וצ"ע מסוגיין שנראה שתודה הוי דבר הנידר ונידב, ועיין בגר"י פערלא (שם) מש"כ לתרץ.

מיהו עיין בר"י מלוניל שכתב וז"ל לשם תודה שהוא דבר שנידר ונידב שאם בא נס לידו והוא רוצה להביא תודה להודות לשם שהצילו עושה ומחייב להביא עליו מ' חלות גזרו נמי בכך שאיפשר שניצל מסכנה ולא נודע לכל כי אם לו לבדו לכך יאמין בו הרואה שמתכוין לשם קדשים עכ"ל, ומשמע מדבריו להדיא שאדם לא יכול סתם להתנדב קרבן תודה ורק אם אירע לו נס יכול להקריב תודה, ומ"מ לק"מ מסוגיין ומשום שיש חשש שמא נעשה לו נס ולא נודע.

הא מני ר"א היא דאמר מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום.

יש לציין שדברי ר"א מובאים בהלכה, ונפק"מ האם יכול אדם לומר בכל יום פרשת אשם תלוי ולומר שאם נתחייבתי אשם תלוי יהא זה כאילו הקרבתי אשם תלוי או לא, ועיין בטור שכתב שקיי"ל כר"א וממילא יכול אדם לומר כן.

לא שנו אלא שאינו מחוייב חטאת.

א. עיין ברש"י שכתב שאדם שעבר עבירה בשוגג אינו מחפה על העבירה כדי שיתבייש בה ויתכפר לו, ותמהו האחרונים מדברי הגמרא (יומא פו.) שחזף עלי מאן דמפרש חטאיה, ומבואר שאסור לאדם לפרש חטאיו, ודלא כדברי רש"י.

ועיין בהערות הגר"י שדחק שהתם איירי בזמן שבית המקדש קיים ויש לאדם כפרה ע"י קרבן וממילא אין לו ענין לפרסם את חטאו, מיהו בזה"ז שאין כפרה בקרבן טוב לו לאדם לפרסם את חטאו, ודוחק.

ב. ושים לב מבואר ברש"י כאן שאדם שחטא בשוגג יש לו ענין להודיע את זה לכולם כדי שיתכפר לו, ולכאורה הכפרה משום הבזיונות שיש לאדם, ומבואר שאף שהאדם מביא על עצמו בידים את הבזיונות אפ"ה יש לו כפרה ע"י זה, והוא חידוש.

⁴ עיין ברש"י על התורה שכתב אם על תודה יקריבנו אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו כגון יורדי הים והולכי מדבריות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהן צריכין להודות אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו שלמי תודה הן וטעונות לחם האמור בענין ואין נאכלין אלא ליום ולילה כמו שמפורש, ומשמע מרש"י שרק אם נעשה לו נס יכול להביא קרבן תודה.
מיהו הר"מ כשמביא דיני קרבן תודה לא הזכיר כלל וכלל מי החייבים בו ומשמע מדבריו שכל אחד יכול להתנדב קרבן תודה ואף בלא שנעשה לו נס.