

יסוד דין שחיטה*

פתיחה

בהמה, חיה או עוף שמתים מאליהם, או נהרגים שלא על ידי שחיטה על כל פרטיה ודקדוקיה - נאסרים באיסור נבלה. לעומת זאת, אם הם נשחטים כהלכתם - יש להם דין שחוטה, וממילא הם מותרים באכילה.

ברצוננו לבחון במאמר זה את היחס בין מעשה השחיטה להיתר הבהמה.¹ יש שתי אפשרויות להגדרת יחס זה: מחד, ייתכן שאין מעמד הלכתי למעשה השחיטה כשלעצמו. התורה חידשה שנבלה אסורה, והשחיטה רק מגדירה את הבהמה כ'לא נבלה'. מדובר רק במכשיר טכני להגדרה זאת: השחיטה משפיעה על הגדרתה ההלכתית של הבהמה, אך איננה נחשבת כמעשה של האדם, שיש לו משמעות הלכתית עצמאית. מאידך, ייתכן שאין מדובר במכשיר טכני גרידא, אלא במעשה הלכתי המוגדר כ'מתיר': השחיטה היא המעשה המתיר את הבהמה כאקט הלכתי צרוף, והדין הוא במעשה האדם ולא רק בבהמה.

אני מודע לכך שחקירה זו נשמעת בקריאה ראשונה עמומה משהו. ברם, אנסה מתוך ליבון הדברים להראות עד כמה היא משמעותית, ולהצביע על הנפקא מינות ההלכתיות שנובעות ממנה. אולם, ראשית, בשביל להבהיר יותר את דברינו נערוך הקבלה קצרה לתחומים אחרים.

משמעות דברינו למעשה היא, שכאשר מעשה מסוים גורם להיתר - יש לעיין האם מעשה זה הוא בעל משמעות הלכתית של 'מתיר', או רק מכשיר להגדרה טכנית. ניתן דוגמאות לשני המודלים.

יש דין שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה: אם איסור אינו ראוי לאכילה - פקע איסורו. כעת, אם אדם יפגום איסור מסוים, עד שלא יהיה ראוי לגר ויפקע איסורו, מה תהיה התייחסותנו למעשהו? ברור שלא נגדיר את מעשה הפגימה כ'מתיר' הלכתי, אלא כמעשה טכני גרידא שרק גורם להגדרת האיסור ככזה שאינו ראוי לאכילה. מאידך, כאשר בעל נותן לאשתו גט, ברור שאין מדובר רק במעשה טכני

* הפניה סתמית במאמר זה למשנה, גמרא ומפרשים מכוונת למסכת חולין; לרמב"ם ונושאי כליו - להלכות שחיטה; לטור, שו"ע ונושאי כליהם - לחלק י"ד.

1 כוונתנו בשלב זה גם לחיה ועוף. בהמשך המאמר נעסוק בהרחבה באפשרויות השונות לחלק בין בהמה וחיה לבין עוף.

הגורם להגדרתה ההלכתית כגרושה, אלא זהו מעשה בעל משמעות הלכתית מצד עצמו.²

שאלתנו היא, היכן יש לסווג את פרשת שחיטה: האם דומה היא לפגימת איסור, ויש לתפוס אותה רק כמכשיר טכני הנועד למנוע את הגדרת הבהמה כנבלה, או שמא דומה היא דווקא לנתינת גט, ויש להבין את מעשה השחיטה כמעשה הלכתי בעל משמעות עצמאית המתיר באופן ישיר את הבהמה? כאמור, ננסה כעת לעיין בדיונים הבסיסיים בגמרא, בראשונים ובאחרונים, במטרה לשפוך אור על יסוד דין שחיטה, וללבן את השאלה היסודית שהצגנו כעת.

א. ברכת השחיטה

מהו מעמדה ההלכתי של ברכת השחיטה? בפשטות יש להגדירה כברכת המצוות לכל דבר: כך משמע ברמב"ם (הל' ברכות פי"א, ה"ו ו-הט"ו) וכך כותבים במפורש הרא"ש (כתובות, פ"א סי' י"ב) והמאירי (חולין פו: ד"ה השחיטה). לכאורה עובדה זו מהווה ראיה חזקה להבנה, שיש משמעות הלכתית למעשה השחיטה עצמו ולכן נתקנה ביחס אליו ברכת המצוות. שהרי אם נבין שמשמעותה של מצות שחיטה אינה אלא שבהמה שאיננה שחוטה מוגדרת כנבלה ואסורה באכילה, לכאורה אין מקום לתקנת ברכה, שהרי לא מצאנו ברכות המצוות על איסורים!

אלא, שמצאנו הבנה אחרת למהותה של ברכת השחיטה, העולה בקנה אחד עם תפישתו של מעשה השחיטה כפעולה טכנית המגדירה את הבהמה כ'לא נבלה'. השו"ע (א', ז) פוסק שמותר לשוחט אילם לשחוט לכתחילה ואחר יברך. כמה אחרונים (שו"ך ס"ק ל"ב, פרי חדש שם) ביארו, שהלכה זו מתייחסת רק למקרה בו המברך שוחט בהמה אחרת ולכן נתחייב בברכה בעצמו, שאם לא כן לא יוכל לברך.³ אולם, הט"ז חלק עליהם:

אלא דבשחיטה נראה טעמו, דאחר מברך שפיר, **דברכת השחיטה אינה באה על השחיטה עצמה** דהא אין חיוב לשחיטה אם אינו רוצה לאכול, אלא עיקר הכוונה לתת שבח למקום ב"ה על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה ובזה ודאי **כל ישראל שייך באותה ברכה, שהרי על כולם יש איסור**. אלא, שאין מקום לברך

2 איני נכנס כאן לשאלה אם הבעל הוא המתיר, או שהוא מפרק את הקשר הזוגי האינטימי והתורה היא המתירה. מכל מקום, שלא כבפגימת איסור, ברור שכאן נתינת הגט היא מעשה הלכתי בעל משמעות עצמאית, ולא רק מכשיר להגדרה טכנית.

3 שכן דין ערבות לא חל על מצוות שאינן חובה בעצם (כמו מצות שחיטה התלויה ברצונו של האדם לאכול בשר; עיין בדברי הפרי חדש).

שבח זה, אלא בשעת שחיטת שום בהמה. דוגמא לדבר... בברכת להכניסו בברית שהיא שבח והודיה בכל שעה על קדושה זו... ומ"ה ניחא בברכת אירוסין שהחתן מארס והרב מברך דגם שם מברך על איסור עריות שאסר לכל ישראל... ומו"ח ז"ל כתב ג"כ, דהך אם אחר מברך דגבי שחיטה פי' אם אחר שוחט לעצמו ג"כ בהמה ומברך... ולי לא נראה בזה... אלא כמ"ש, דאין כאן ברכת הנהנין כלל אלא שבח והודיה על האיסור כמו בברכת אירוסין (שם, ס"ק י"ז).

אם כן, לשיטת הט"ז ברכת השחיטה כלל אינה ברכת המצוות, אלא ברכת השבח על איסור נבלה, במקביל לברכת 'להכניסו' בברית מילה ולברכת האירוסין (שגם הן ברכות שבח המכוונות כנגד קדושה או איסור), ולכן גם אחר שאינו מקיים את המצוה יכול לברך ולשבח את הקב"ה במקרים אלו. כאמור, שיטת הט"ז הולמת את התפישה שאין משמעות חיובית למעשה השחיטה, אלא רק כאמצעי להגדרה טכנית של הבהמה כאסורה או מותרת, ולכן גם הברכה אינה על מעשה השחיטה, אלא היא ברכת שבח על איסור נבלה עצמו.

אמנם, נראה שניתן להעלות גם הצעת ביניים. ניתן להבין שאין משמעות הלכתית למעשה השחיטה, ואעפ"כ ברכת השחיטה תוגדר כברכת המצוות. ייתכן שקיימת מצוה המוטלת על האדם החפץ באכילת בשר לדאוג שהבהמה תהיה שחוטה, כך שאין מדובר באיסור בלבד אלא בקיום מצוה שמברכים עליה, אלא שהמצוה אינה מתקיימת במעשה השחיטה כשלעצמו אלא בדאגה הכללית לתוצאה⁴ שהבהמה תהיה שחוטה.⁵ ויוער, שהבנה דומה עולה בדברי המהר"ח אור זרוע סימן י"א ביחס למצות מילה, ע"ש ואכמ"ל.

כעת נעייין בהשלכה נוספת להבנת מהותה של ברכת השחיטה, שתבהיר יותר את ההבנה האחרונה שהעלנו. כתב הריטב"א:

ומי שדעתו לשחוט בהמות הרבה וברך והתחיל ושחט ובא חבירו לסייעו, דעת מורי הרב ז"ל שאין האחרון צריך לברך דברכתו של ראשון פטרם... (פו: ד"ה הא דתנן).

4 ע"פ דברינו, אין ראיה משיטת הרמב"ם שמצות שחיטה נמנית בתרי"ג מצוות (מצוה קמ"ו, הל' שחיטה פ"א, ה"א) לתפישה שיש משמעות הלכתית למעשה השחיטה עצמו, שכן יתכן והמצוה היא לדאוג לתוצאה שהבהמה תהיה שחוטה, ולא ביחס למעשה השחיטה עצמו, במקביל למצות מילה כאמור.

5 עם זאת, הברכה תיאמר לפני המעשה ככל ברכות המצוות. לקמן נראה דוגמא נוספת לגבי מצוות המילה, שגם היא - לפי חלק מהדעות - מתמקדת בתוצאה, ואף על פי כן ברכתה (על המילה) נאמרת לפני מעשה המילה.

מקור הדברים הוא בדברי הרא"ה:

מי שבא לשחוט בהמות... ובירך והתחיל לשחוט, יכול לומר לחבירו לגמור... ואינו צריך לברך... יש לו ראייה לדבריו מברכת התורה קודם תקנה, שהפותר מברך לפניו והחותם מברך לאחריה ואמצעיים קורין בלא ברכה ונפטרו בברכת הראשון, דקריאת התורה בציבור כחדא מצווה חשיבא (בדק הבית בית א, שער ד; כ: בדפי הספר).

אמנם, נראה שיש הבדל משמעותי בין דברי הרא"ה לדברי הריטב"א. ברא"ה משתמע בברור שהשוחט השני צריך לשמוע את ברכת הראשון, כפי שנדרש בקריאת התורה: "ונפטרו בברכת הראשון", וכן כתב בבאור דבריו המאירי:

ומכל מקום נראה לי כדבריהם, דווקא כשזה הבא לגמור שמע את הברכה ואף בברכת התורה יראה לי כן... (שם ד"ה חכמי הדורות).

לעומת זאת, בדברי הריטב"א משמע, שהוא עוסק אפילו במקרה שבו חבירו הגיע אחרי הברכה וכלל לא שמעה: "וברך והתחיל ושחט, ובא חבירו לסייעו". אם כן, חידושו של הריטב"א גדול יותר, ולדעתו כלל אין צורך בשמיעת הברכה! יתכן שמוקד הדיון הוא בחקירתנו. במידה והדין מתמקד במעשה השחיטה, הרי שכאמור ברכת השחיטה תוגדר כברכת מצווה רגילה המתייחסת למעשה המצוה, ולפיכך נאמץ את שיטת המאירי שהשוחט חייב לשמוע את הברכה, ולא יעלה על הדעת שהשוחט יעשה את מעשה השחיטה ללא ברכה.⁶ ברם, אם נבין שדין השחיטה הוא דין בהמה, כלומר: בהמה שחווה מותרת, אך אין מעמד הלכתי למעשה השחיטה כשלעצמו, אזי יתכן ונגיע למסקנה שגם הברכה מוגדרת כברכת שבח המתייחסת לאיסור הנבילה ולא למעשה השחיטה (כשיטת ה"ט"ז). לפיכך יתכן ונאמץ את עמדת הריטב"א, שברכת הראשון יכולה להועיל גם אם השוחט השני לא שמע את ברכתו, שהרי כאמור ברכת שבח יכולה להיאמר ע"י כל אדם, על אף שאינו השוחט. אמנם, יתכן שחידוש זה נאמר דווקא ביחס למקרה לעיל, שהאילם שמע את ברכת המברך שהתכוון להוציאו (ולו בתורת ברכת השבח) וכ"כ הש"ך (א', ס"ק ל"ב), אם כי יתכן שלדעת ה"ט"ז לא נחלק. מכל מקום, לפי ההבנה שהעלנו אתי שפיר: על אף שאין משמעות הלכתית למעשה השחיטה כשלעצמו, הברכה היא ברכת המצווה המתייחסת לכל השתדלות להינצל מהאיסור ולדאגה לתוצאה שהבהמה תהיה שחווה, בין אם ע"י שחיטת האדם בעצמו ובין אם ע"י דאגתו שחברו ישחט. לכן סגי בברכת הראשון,

6 אלא אם נבין ששייכת שליחות בשחיטה, ושהשליח לא צריך לשמוע את הברכה, ואכמ"ל.

שהרי היא חלה על דאגתו להשלמת השחיטה, גם אם מעשה השחיטה יבוצע בפועל ע"י חברו. יתכן שזוהי הסברה העומדת ביסוד דברי הריטב"א.

ב. האם מוטל על הבהמה איסור עשה בחייה?

בתוספות בשבועות מובאות שתי דעות, האם יש איסור עשה על הבהמה מחיים:⁷

דאית בה איסור עשה שאינה זבחה דכתיב: 'זבחת ואכלת' - מה שאתה זובח אתה אוכל אבל מה שאי אתה זובח לא. ולריצב"א אין נראה פירוש זה... אלא ודאי 'זבחת' לא אתא לאסור, דבלאו הכי אסורה וקיימא מחיים באיסור אבר מן החי ולאחר מיתה באיסור נבלה, אלא בא להתיר את האסור ופירש לך דבשחיטה שריא ולא בנחירה... (כד. ד"ה האוכל).

ייתכן שמחלוקת זו תלויה בחקירתנו. נראה, שאם נבין שהדין הוא בבהמה ואין למעשה השחיטה כשלעצמו משמעות הלכתית, אין הגיון בכך שיהיה איסור מחיים כדברי הריצב"א, שהרי היא כבר אסורה משום אבר מן החי. ברם, אם נבין שהדין הוא במעשה האדם, ומעשה השחיטה נתפס כאקט הלכתי ואין מדובר בהחלת איסור על החפצא של הבהמה - ברור שהציווי על האדם לשחוט את הבהמה מתייחס לזמן שהבהמה חיה, ולכן יכול להיות שציווי זה יתורגם גם לאיסור עשה, שחל כל זמן שהבהמה לא נשחטה.⁸ אמנם אין הכרח לומר כן, וניתן לומר שגם אם הדין הוא במעשה האדם - ציווי התורה על מעשה השחיטה אינו יוצר איסור עשה מחיים.

ג. האם יש צורך בשחיטה ב'בר זביחה'?

איתא במתניתין (יג.): "שחיטת עכו"ם נבלה ומטמאה במשא". במשנה לא מפורש טעם הדין ומקורו, ומה ששייר במתניתין ביאר בתוספתא:

שחיטת עובד כוכבים ה"ז פסולה... שנאמר: 'זבחת ואכלת' (פ"א, ה"א).

וביתר ביאור בתוספות (ג: ד"ה קסבר):

'זבחת' - מה שאתה זובח אתה אוכל, כלומר אותו שהוא בר זביחה לאפוקי עכו"ם.

7 ראה גם את דעת הראב"ד (השגות על מנין המצוות הקצר, קמ"ו).

8 ואכן נראה כי תוס' מתמקדים במעשה האדם: "מה שאתה זובח אתה אוכל", ואילו הריצב"א מתמקד דווקא בבהמה: "קיימא מחיים באיסור אבר מן החי... דבשחיטה שריא".

לשיטות אלו יש צורך שהשוחט יהיה בר זביחה, כלומר: מי שצווה עליה, ולפיכך גוי אינו כשר לשחיטה.

ברם לרמב"ם, ככל הנראה, שיטה אחרת בנידון:

נכרי ששחט אף על פי ששחט בפני ישראל... שחיטתו נבלה ולוקה על אכילתה מן התורה שנאמר: 'וקרא לך ואכלת מזבחיו', מאחר שהזהיר שמא יאכל מזבחיו אתה למד שזבחיו אסור... וגדר גדול גדרו בדבר שאפילו גוי שאינו עובד ע"ז שחיטתו נבלה (פ"ד, הי"א-יב).

ובמקום אחר כתב:

שחיטת נכרי נבלה ומטמאה במשא... וקרוב בעיני שאף זה מדברי סופרים שהרי טומאת ע"ז וטומאת תקרובתה מדבריהם כמו שיתבאר, ובגלל ע"ז נתרסקו הכותים ונאסרה שחיטתם. ואם תאמר והלא היא אסורה באכילה דין תורה? לא כל האסור באכילה מטמא שהרי הטרפה אסורה וטהורה... (הל' שאר אבות הטומאות פ"ב, ה"י).

וכן הוא בדבריו בפירושו למשנה:

ודע שסבת היות שחיטת נכרי נבלה ואפילו היה חכם ואפילו ישראל עומד על גביו מפני שסתם מחשבת גוי לעבודת כוכבים... (פ"א, מ"א).

היוצא מדבריו, שהסיבה ששחיטת גוי פסולה הינה בשל החשש (ברובד הדאורייתא) ששחט לשם ע"ז. לכן, מעיקר הדין שחיטת גוי שאינו עכו"ם היתה צריכה להיות כשרה, ונאסרה מדרבנן רק מאחר ש"גדר גדול גדרו בדבר". לכן גם מדאורייתא בשחיטת עכו"ם יש רק איסור אכילה, אך טומאתה של הנבלה היא רק מדרבנן, ככל טומאת ע"ז.

בפשטות עולה מדברי הרמב"ם שאין צורך שהאדם השוחט יהיה בתורת שחיטה, שהרי גוי שאינו עכו"ם כשר לשיטתו מדאורייתא לשחיטה, אף על פי שאינו בר זביחה (דהיינו, שאינו זקוק לפעולת השחיטה כדי להתיר את הבהמה באכילה). אם כן, לכאורה, הרמב"ם חלוק על תוספות, ואינו פוסק את דברי התוספתא.

כדברינו כתב בית הלוי (ח"א, סי' יד-טו). הוא טוען שלרמב"ם אין מנוס אלא לסבור שאין צורך באיתא בתורת שחיטה, בגלל ההלכה של שחיטת קטן. שהרי שנינו (ב.): "וכלן ששחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשרה". אם כן, חש"ו ששחטו בפיקוחם של בני דעת - השחיטה כשרה בדיעבד. אך עלינו לברר האם ניתן להוכיח מדין זה, שגם מי שאינו מצווה על השחיטה - שחיטתו כשרה. דהנה, פסק הרמ"א:

אבל אם שחט בינו לבין עצמו שחיטתו פסולה אף על פי שיודע הלכות שחיטה (יו"ד א', ה).

וכתב על כך בש"ך (ס"ק כ"ז):

והטעם כתבו הרא"ה בבדק הבית והג"א ומהרש"ל שם משום דאין נאמנות לקטן, דלא כמו שדחק בעטרת זהב בטעם דכיוון שעדיין לא הגיע לחובת שחיטה מן התורה אין שחיטתו שחיטה, דכתיב 'וזבחת' שפירושו מי שהוא מצווה... דזהו תימא דבסימן ב' עכו"ם אינו מצווה על השחיטה כלל, אבל ודאי דקטן מצווה שהרי אסור לו לאכול בלא שחיטה וגם משכחת לפעמים דשחיטתו כשרה (שם, סקכ"ז).⁹

אם כן, לדעת העטרת זהב (לבעל הלבוש) - קטן אינו בר זביחה, ולכן שחיטתו פסולה. לעומת זאת, לדעת הש"ך והני רבוואתא קטן הינו בר זביחה, שהרי אסור להאכילו בידיים, וכן שחיטתו כשרה באחרים עומדים על גביו, וכל הטעם ששחיטתו פסולה כאשר שחט בינו לבין עצמו הוא משום חוסר נאמנותו.

אמנם, לדעת בית הלוי הרמב"ם לא יכול להסכים עם הש"ך, שכן לדעתו האיסור להאכיל את הקטן איסור בידיים הוא מדרבנן בלבד, ואם כן מדאורייתא הוא אכן לא בר זביחה, כדברי הלבוש.¹⁰ לפיכך הגיע הרמב"ם למסקנה שאין צורך באיתא בתורת שחיטה, ולכן גם גוי פסול רק בשל חשש ע"ז.¹¹

9 כדברי הש"ך כתב גם האשכול (הלכות שחיטה ב', עמוד 5).

10 הלבוש עצמו כמובן לא יסכים עם בית הלוי, שהרי לשחיטתו שחיטת קטן אכן פסולה, מכיוון שהוא אינו בר זביחה. כנראה שלדעתו נצטרך לומר חידוש גדול, שאף על פי שבעיני איתא בתורת שחיטה - עומד על גביו יכול לספק צורך זה. מעין זה מצאנו בדברי הרשב"א בשם רבנו יונה (חולין יב: ד"ה ורבינו), לגבי עומד על גביו בדין לשמה בגט: יש שותפות בין החש"ו הכותב, לבין הדעת של עומד על גביו שמספקת את הלשמה. ייתכן שגם כאן הקטן השוחט עושה את המעשה הטכני, והגדול מספק את ההיתר ההלכתי שדורש דין 'איתא בתורת'. כמובן, עדיין זה מחודש מאוד, הרבה מעבר לדבריו הנזכרים של רבנו יונה.

11 מרכבת המשנה (הל' אבות הטומאות פ"ב, ה"י) מפתח מהלך הפוך. לדעתו יש צורך בבר זביחה, אלא שגם גוי מוגדר כבר זביחה, שכן הוא יכול להביא קרבן בנדבה ולשוחטו בעצמו, ולא סביר שיוגדר כבר זביחה בקדשים ולא בחולין. אמנם, ניתן לדחות את דבריו בכך שגוי אינו מוגדר כבר זביחה ביחס אלינו, אלא רק ביחס שבינו לבין הקב"ה, שהרי גויים מתנדבים רק עולה, שאין בה היתר אכילה להדיוט אלא לגבוה בלבד.

אכן, הש"ך הבין שלדעת הרמב"ם כל שחיטת גוי פסולה מדאורייתא (ב', סק"ב), ואם כן הש"ך הולך לשיטתו שאכן יש צורך במצווה על השחיטה.¹² למחלוקת זו, ישנן עוד כמה השלכות חשובות. תנן:

שנים או חזין בסכין ושוחטין, אחד לשם אחד מכל אלו, ואחד לשם דבר כשר - שחיטתו פסולה (מ.).

העולה מהמשנה הוא שדי בכוונה חיובית פוסלת מצד אחד השוחטים בשביל לפסול את השחיטה כולה. המחבר הרחיב דין זה:

היו ישראל ופסול או חזין בסכין ושוחטין פסולה (סי' ב, סעי' י"א).

אמנם דעת המחבר היא בניגוד לנשנה בתוספתא:

ישראל ועכו"ם שהיו או חזין בסכין ושוחטין... שחיטתן כשרה (פ"א, ה"א).

ובש"ך צידד בדעה האחרונה:

ובאו"ז והג"ה ריש פרק קמא דחולין מכשירים, וכן הוא בתוספתא... דהתם מחשבת השוחט פסלה, אבל הכא בסתם עכו"ם או מומר דלא אסור אלא משום דלאו בני שחיטה נינהו, ואם כן כשיש אחד בר שחיטה זולתו דיו בזה וכשר... (סק"ל).

דברי הש"ך הם לשיטתו, שגוי פסול מאחר שאינו בר זביחה, ולכן סגי שיהיה עוד שוחט אחד שכן יהיה בר זביחה. אך ייתכן שהמחבר סבור כפשטות דברי הרמב"ם כנ"ל, שגוי פסול משום שכוונתו בשחיטה לע"ז, ואז מובן שדינו זהה לדין המשנה שעוסקת בשוחט שיש לו מחשבת ע"ז. ראוי לציין שגם התוספתא הולכת לשיטתה הנ"ל, שגוי פסול משום בר זביחה, ולכן סגי בכך שאחד השוחטים יהיה בר זביחה, וכדברי הש"ך.¹³

12 אמנם, כאמור, מדברי הרמב"ם בכל המקומות כפי שצוטטו לעיל לא משתמע כדבריו.

13 כבר העיר על כך המהדיר על הרשב"א (יד; הערה 457 במהד' מוסד הרב קוק). הוא עמד שם גם על נפקא מינה נוספת: התוספתא (פ"ה, ה"א) מחדשת שבשחיטת גוי אין איסור של אותו ואת בנו. הרמב"ם, לעומת זאת, לא הביא דין זה. גם כאן מסתבר שהולכים לשיטתם: לדעת התוספתא שחיטת גוי לא שמה שחיטה, ולכן לא מתחייב בה על אותו ואת בנו, ולדעת הרמב"ם זו שחיטה, אלא שפסולה רק בגלל בעיה צדדית של ע"ז, וממילא יתחייב משום אותו ואת בנו.

מכל מקום, נוכחנו שהשאלה אם יש צורך שהשוחט יהיה מצווה על הזביחה - נתונה במחלוקת הראשונים והאחרונים. ונראה שמחלוקת זו תלויה בחקירתנו: אם שחיטה היא מתיר הלכתי, מן הדין הוא שנדרוש שהשוחט יהיה מצווה על השחיטה, כפי שקיימת דרישה מקבילה בגט ששליח הגט יהיה בתורת גיטין וקידושין (גיטין כג.). מה שאין כן אם מדובר במעשה טכני גרידא, שאז אין מניעה עקרונית שגם גוי יוכל לשמש כשוחט.

ונראה, שניתן למצוא מקור לדברינו בתוספות ר"ד:

אמאי מילה בגוי כשרה ומאי שנא משחיטת נכרי דהויא נבלה? נראה לי לתרץ דדווקא בשחיטה שיש דינים בשחיטה של (צ"ל: שלא) כל חתיכת סימנים כשרה לאכילה, שאם נחתכו ע"י דריסה או חלדה או שהייה הויא פסולה, הילכך שחיטת הנכרי נבלה כיוון דלא שייך בהני דינים, אבל המילה בכל טצדקי שנחתכה ערלתו היא כשרה ואפילו ע"י חבורה בעלמא והילכך אפילו בגוי היא כשרה וכן סוכה נמי בכל טצדקי שהיא עשויה לצל היא כשרה הילכך היא כשרה אפילו בגוי... ומאן דאסר מילה בגוי לאו משום טעמא דלא שייך בגווה בשחיטה (צ"ל: כשחיטה) אלא גזרת מלך הוא: 'המל ימול' (ע"ז כו: ד"ה ימול).

נראה לומר בביאור דבריו, שיש פסול של 'איתא בתורת' רק במעשים בעלי משמעות הלכתית מצד עצמם. העובדה שבדרך הסרת הערלה ובניית הסוכה אין דינים מיוחדים מלמדת שלא מדובר במעשים הלכתיים צרופים,¹⁴ ולכן גוי אינו מופקע מהם. לעומת זאת, העובדה שיש הקפדה רבה על דרך השחיטה - מלמדת אותנו שכאן מדובר באקט הלכתי צרוף, וממילא גוי מופקע ממנו.

נראה שניתן לבסס את הבנתנו בשיטת הרמב"ם, ולשם כך נעיין בסוגיה נוספת.

ד. שחיטה במדבר

דתניא: 'כי ירחיב ה' א-להיך את גבלך כאשר דבר לך ואמרת אכלה בשר... ר' ישמעאל אומר לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאוה, שבתחילה נאסר להם

14 כמדומה שעולה כאן כיוון דומה לשיטת המהר"ח אור זרוע בהבנת מצוות מילה, ואלו דבריו (סימן י"א): "דאין האב חייב למול בנו בידי אלא לעסוק שיהא נימול... עיקר מצוותן אינו העשייה אלא שהמילה חתומה בבשרו... אלא מילה היא מצווה בכל עת". בכך הוא רוצה לבאר את דברי הגמרא ביחס לשמחת דוד בהיותו בבית המרחץ ללא שום מצווה כאשר הסתכל במילתו, שמשמע שם שהוא אכן מקיים מצווה כל הזמן מעצם היותו נימול. לפיכך, מובנים דברי הר"ד שאין בעיה עקרונית שגוי ימול, מאחר שעיקר המצווה אינה במעשה המילה אלא בתוצאת המעשה - המילה החתומה בבשרו.

בשר תאוה משנכנסו לארץ הותר להם בשר תאוה... רבי עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לאסור להן בשר נחירה שבתחלה הותר להן בשר נחירה, משנכנסו לארץ נאסר להן... (טז:זי).

כלומר, לדעת רבי ישמעאל במדבר היתה אסורה אכילת בשר שלא במסגרת קרבן שלמים, ואפילו ע"י שחיטה. רק לאחר הכניסה לארץ, ועקב הקושי לעלות לירושלים, הותרה אכילת בשר ע"י שחיטה גם שלא במסגרת של הקרבת קרבן. לעומת זאת, לדעת רבי עקיבא במדבר היה מותר לאכול בשר גם שלא ע"י שחיטה, וגם אם סתם נחר את הבהמה והרגה הרי זו מותרת. לאחר הכניסה לארץ נאסרה הנחירה, ומעתה מותר לאכול בשר רק ע"י שחיטה. בדברי רבי עקיבא בברייתא אין התייחסות מפורשת לייחוד כלשהו של עולם הקרבנות במדבר. אמנם בגמרא הדברים מבוארים:

בשלמא לרבי ישמעאל היינו דכתיב ושחט את בן הבקר, אלא לרבי עקיבא מאי ושחט? קדשים שאני (שם).

כלומר, גם רבי עקיבא מודה שבקרבנות בעינין שחיטה, כחלק מעבודות הקרבן. וזהו פסק הרמב"ם במחלוקת זו:

כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת החולין אלא היו נותרין או שוחטין ואוכלין כאשר האומות. ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים שנאמר: 'איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור... ואל פתח אוהל מועד... למען אשר יביאו... וזבחו זבחי שלמים לה...' אבל הרוצה לנחור ולאכול במדבר היה נותר. ומצווה זו אינה נוהגת לדורות אלא במדבר בלבד בעת היתר הנחירה. ונצטוו שם שכשיכנסו לארץ תאסר הנחירה ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה, וישחטו בכל מקום לעולם חוץ לעזרה... וזו היא המצווה הנוהגת לדורות לשחוט ואחר כך יאכל (פ"ד, הי"ז-יח).

ברור שהרמב"ם פוסק כדעת רבי עקיבא. אמנם, יש בדבריו חידוש מסוים. לדעתו, היות שרק בקרבן היה חיוב של שחיטה - ממילא השחיטה קיבלה צביון של עבודה המיועדת למשכן בלבד, ונאסרה בחוץ משום שחוט חוץ.¹⁵ רק לאחר הכניסה לארץ, עת נאסרה הנחירה, הותרה במקביל שחיטה גם בחוץ, שהרי קשה לעלות לירושלים.

15 עיין ברש"י (ט"ז: ד"ה נאסר להם), שסבור שזהו יסוד האיסור לשחוט שלא במסגרת קרבן שלמים אליבא דרבי ישמעאל. אמנם תוס' (שם, ד"ה שבתחילה) ורוב הראשונים חלקו עליו.

שני קשיים מרכזיים עולים לאור פסיקת הרמב"ם: ראשית, מה ראה הרמב"ם לפסוק במחלוקת זו? לכאורה זו מחלוקת היסטורית, שאין לה שום נגיעה לדיני שחיטה בהווה, וכדבריו הוא: "ומצווה זו אינה נוהגת לדורות..."¹⁶ שנית, מיקום סוגיה זו של שחיטה במדבר בסוף פרק ד' אומרת דרשני. פרק זה עוסק בשאלת הכשרים לשחיטה, ולכאורה אין שום קשר בינה לשאלת הצורך בשחיטה במדבר. על פניו נראה שהיה מתאים יותר למקם הלכות אלו בפרקים הקודמים, העוסקים בצורת השחיטה הנדרשת, שהרי דעת רבי עקיבא חותרת תחת כל הצורך בשחיטה (במדבר), ומה בין שאלת הגברא הכשר בשחיטה לשאלת השחיטה במדבר?¹⁷

נראה ששתי הקושיות מתורצות זו בזו. ייתכן, שלדעת הרמב"ם עומדות ביסוד מחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל שתי תפישות שורשיות על תפקיד השחיטה, הגוררות נפקא מינה גם בזמן הזה. הנפקותא הבסיסית רלוונטית כנראה ביחס לשאלת הכשרים לשחוט, ולכן מיקם הרמב"ם פסיקה זו בפרק ד. אם כן, שומה עלינו לעיין ביסוד מחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל, ולנסות לקשר בינה לבין שאלת הכשרים לשחוט.

לדעת רבי ישמעאל, גם במדבר היה חיוב של שחיטה. לעומת זאת, לדעת רבי עקיבא לא היה צורך בשחיטה, וגם נחירה היתה מותרת. והנה, עדיין יש מקום עיון בשיטת רבי עקיבא: האם כלל אין צורך במתיר ואפילו בהמה שמתה מאליה איננה נחשבת במדבר לנבלה, או שמא הנחירה מהווה מתיר חלופי לשחיטה? בפשטות נראה שרבי עקיבא מודה שנהג במדבר איסור נבלה, שכן לא סביר לומר שכל פסוקי התורה העוסקים באיסור ובטומאת נבלה לא היו נוהגים במדבר. אך גם לאחר מסקנה זו עומדת בפנינו שאלה שניה: האם רק בהמה שמתה מאליה אסורה משום נבלה,

16 אמנם, נחלקו ראשונים אם יש חשיבות לעיסוק בשאלות היסטוריות שאין להן השלכה הלכתית למעשה: ראה למשל את דברי המאירי (פסחים כח:) ביחס למחלוקת בתוספתא כמה זמן נהג איסור חמץ בפסח מצרים: "אלא שאין לנו בה דין ודברים ומאי דהוה הוה". מאידך ראה ברש"י (חולין יז. ד"ה שהכניסו) הסבור שיש חשיבות להתעסק בשאלות היסטוריות ובפסיקה הלכתית ביחס אליהן, אע"פ שאין להן השלכה מעשית. שיטת ביניים עולה ברא"ש (שם, פ"א, סימן כ"ג) הסבור, שיש ערך בהתעסקות כזו רק כאשר מדובר בפרשנות פסוקים. אם כן, לפי גישת רש"י והרא"ש אכן תהיה חשיבות להכרעה במחלוקת ר"ע ורבי ישמעאל, גם ללא נפקות מעשית, שהרי היא מתייחסת לפרשנות הפסוקים, וכלשון רש"י שם: "שצריכין אנו לעמוד על האמת ואע"פ שכבר עבר".

17 הרא"ל העלה שאולי אין באמת קשר בין שאלת הכשרים לשחוט לעניין השחיטה במדבר, ויש להסביר את מיקום ההלכה על רקע העובדה שפרק ד' מסיים את דיני השחיטה, לפני המעבר לדיני טריפות.

וממילא כל מה שנצרך זו המתה יזומה ע"י האדם שתפקיע את הבהמה מאיסור נבלה, או שמא יש צורך במתיר הלכתי חיובי על ידי פעולת הנחירה? והנה, איתא בגמרא:

בשלמא לרבי ישמעאל היינו דכתיב: 'הצאן ובקר ישחט להם', אלא לרבי עקיבא...
 ינחר להם מבעי ליה! נחירה שלהן זו היא שחיטתן (יז.).

השאלה היא למה מתכוונת הגמרא באומרה "נחירה שלהן זו היא שחיטתן". האם הנחירה במדבר מתפקדת במקביל לשחיטה בזמן הזה כמתיר חיובי, או שמא רק במישור המעשי היה צורך בנחירה, אך לאמיתו של דבר די בכל המתה יזומה והעיקר שלא תמות מאליה?

אכן, נראה שנחלקו בכך רבוותא. דהנה, רע"א כתב:

כיוון דבצאן ובקר כתיב 'ישחט להם' אף דהיה סגי בנחירה מכל מקום קרי ליה שחיטה דאז נחירה בסמנים הוי כמו שחיטה לדין כדאמרינן בפוסקים (אולי צ"ל: 'בפוסקים') 'נחירה שלהן זו היא שחיטתן' (סימן י"ג, על ט"ז סק"א).

אם כן, מבואר בשיטתו שהנחירה תפקדה כמתיר חיובי, ולפיכך היתה צריכה להיות גם בסימנים. מאידך, ברמב"ם שצוטט לעיל מבואר אחרת:

היו נוחרין או שוחטין ואוכלין כשאר האומות.

כלומר, אין צורך במתיר חיובי, ולא בעינן נחירה בסמנים אלא "כשאר האומות". אמנם מדברי הרמב"ם הללו ניתן היה להבין שאפילו מתה מאליה תהיה מותרת, ולא יהיה איסור נבלה כדין של שאר האומות. אולם אפשרות זו איננה סבירה, ולכן נראה כהסבר ה"כלי חמדה" (דברים ז', ב): הרמב"ם רומז לגמרא בדף צב:, לפיה יש כמה איסורים שבני נח קיבלו על עצמם, וביניהם "שאין שוקלין בשר המת במקולין". ובאר רש"י: "ואני שמעתי 'בשר המת' - בשר בהמה שמתה מעצמה". כלומר, הגוים נהגו איסור בבהמה שמתה מאליה.¹⁸ מכל מקום, מניסוחו של הרמב"ם עולה בבירור שאין צורך במתיר חיובי בדמות נחירה בסימנים, וסגי בכל המתה יזומה ע"י האדם שתפקיע את הבהמה מלהיחשב כמי שמתה מאליה.

18 הרא"ל העלה שכך משמע גם בתוס' (צא. ד"ה כמאן), שאומר לגבי בני נח "שנצטוו על הנחירה". אמנם, ייתכן שהכוונה שם רק למיתה שתפקיע את איסור אבר מן החי, ולא דווקא להמתה ע"י האדם. כמובן, גם אם נקבל אם ההבנה שבני נח נדרשים להמתה יזומה - פשוט שזה רק בשביל שלא תמות מאליה, ולא בתורת מתיר חיובי.

אם כן, לפי רע"א אין מחלוקת עקרונית בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל שיש צורך במתיר חיובי, והם נחלקו רק בזהותו של מתיר חיובי זה: שחיטה או נחירה. לעומת זאת, לדעת הרמב"ם המחלוקת בסיסית יותר: לדעת רבי עקיבא כלל אין צורך במתיר חיובי, וסגי בכך שלא תמות מאליה.

והנה, רבי ירמיה הסתפק בגמרא ביחס לדין הבא:

בעי רבי ירמיה: אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו? ... תיקו (יז.).

נראה שבסיסוד הסתפקותו של רבי ירמיה ניצבת בדיוק אותה שאלה שבה נחלקו הרמב"ם ורע"א. במידה והדין הוא בחפצא של הבהמה, שבהמה נחורה מותרת ובהמה שמתה מאליה אסורה, אך אין לנחירה משקל הלכתי מצד עצמה, ממילא ייתכן שבארץ יהיה איסור: ניתן להעלות על הדעת שיהיו מאכלים שיאסרו אחרי הביאה לארץ, וזאת מכיוון שדינים המוטלים על החפצא יכולים להשתנות ממקום למקום. לעומת זאת, אם הנחירה במדבר תיפקדה כמתיר הלכתי - הרבה יותר קשה לומר שכעת נבטל היתר שכבר חל באופן ממשי, שכן מעשה הנחירה החיל היתר אכילה, ותו לא פקע.

כל זאת במדבר, אולם לאחר הכניסה לארץ גם רבי עקיבא מודה שיש צורך בשחיטה. ברם, כאן יש מקום לשאול: האם לאחר הכניסה לארץ אכן מיישר רבי עקיבא קו עם רבי ישמעאל? ניתן להעלות שתי אפשרויות. ייתכן שכעת רבי עקיבא אכן מודה שיש צורך במתיר חיובי בדמות השחיטה. מאידך, ייתכן שגם בזמן הזה לדעת רבי עקיבא אין צורך במתיר חיובי, וסגי בכך שלא תמות מאליה, אלא שעם הכניסה לארץ התחדש שכל בהמה שלא נשחטה הרי זה כאילו מתה מאליה.¹⁹ כלומר, גם כיום לדעתו השחיטה היא אקט טכני, ללא משמעות הלכתית של מתיר, ומבחינה הלכתית תפקידה הוא רק להפקיע מהבהמה שם נבלה.

ייתכן שניתן לפשוט את הספק הזה מכח דקדוק בלשון הרמב"ם:

האוכל כזית מבשר בהמה שמתה או חיה שמתה או עוף שמת - לוקה, שנאמר:

'לא תאכלו כל נבלה', וכל שלא נשחטה כראוי הרי זו מתה...

(הל' מאכלות אסורות פ"ד, ה"א).

מה פשר הביטוי: 'הרי זו מתה'? כלום אם נשחטה כראוי אינה מתה? נראה שכוונת הרמב"ם לבאר, שיסוד איסור נבלה אינו בהעדר מתיר חיובי, אלא בכך שמתה שלא

19 ראה בחינוך מצוה תנ"א בסופה, ובהקדמת ספר התרומה להלכות שחיטה, הכותבים במפורש שכל שלא נשחטה הבהמה כראוי הרי היא חשובה כמתה מאליה. תודה לידידי הרב שמואל שמעוני שהפנה אותי למקורות אלו.

ע"י המעשים הטכניים שהתורה דרשה. במדבר היה סגי בכל המתה יזומה, ואילו כעת בעינן שחיטה בסימנים. אך היסוד נשאר זהה: מעשים טכניים שמונעים הגדרת נבלה, ולא מתיר הלכתי בעל משמעות הלכתית מצד עצמו.

אם כן, משמעות פסיקת הרמב"ם כרבי עקיבא היא שאין צורך במתיר חיובי, כפי שסובר רבי ישמעאל, אלא רק צריך למנוע את הגדרתה של הבהמה כנבלה שמתה מאליה. כאמור, משמעות הדברים על פי הבנה זו היא שההבדל בין שחוטה לנבלה מיוסד על הגדרת מצבה של הבהמה עצמה, ואילו מעשי האדם הם רק בגדר אמצעי להגדרתה.

ואמנם, נראה שניתן לראות סוגיה נוספת בה משתמע ברמב"ם ששחיטה היא דין בבהמה ולא באדם השוחט. שכן פסק הרמב"ם:

עיקור כיצד? כגון שנעקרה הגרוגרת והיא הקנה או הוושט ונשמט אחד מהן או שניהן קודם גמר שחיטה (פ"ג, הי"ד).

הגר"ז בשו"ע הרב (סימן כ"ד, סעיף ל"ד) מדייק מהלכה זו, שאפילו אם נשמט הסימן שכבר נשחט לפני שחיטת הסימן השני - השחיטה פסולה. נראה שעולה כאן הבנה ששחיטה כשירה מוגדרת ביחס לבהמה, ולא ביחס לסימנים, ולכן ניתן לומר כי שחיטת בהמה שאחד מסימניה שמוט היא שחיטה פסולה.²⁰

לעומת זאת, ברשב"א משתמע שדין עיקור נאמר רק ביחס לסימנים: "לא תשחוט בסמנים עקורין" (בית ב, שער א; כו. בדפי הספר). לפיכך נצרך לבאר מדוע בעוף (שמספיקה בו בדיעבד שחיטת סימן אחד) יש בעיה כאשר סימן אחד עקור, ואילו לדעת הרמב"ם הבעיה לא מתחילה, שכן זהו דין בעוף ולא בסימנים: עוף שאחד מסימניו שמוט - שחיטתו פסולה. (כך ביאר בשיטתו בית הלוי - ח"ב, סי' כ, סק"א). ונראה, שיסוד המחלוקת הוא בדברינו לעיל: במידה ושחיטה היא מעשה הלכתי המתיר את הבהמה, ממילא זהו דין בסימנים שע"י שחיטתם נוצר ההיתר. לעומת זאת, אם זהו דין בבהמה, ומעשי האדם רק מגדירים את הבהמה - מסתבר שגם בעניין עיקור הסימנים הדין יהיה בבהמה, ולא בסימנים כשלעצמם.

ייתכן שיש להבין גם את דברי הרמב"ן על יסוד דברינו לעיל בביאור מחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל. שכן, ביחס לעמדת רבי ישמעאל כתב הרמב"ן:

ודרבי ישמעאל דאמר בשר נחירה לא אישתרי שלא מצינו חובת הגוף תלויה בביאת הארץ... (יז. ד"ה ועיקר).

מה יענה רבי עקיבא על טיעון זה? ייתכן שהשאלה אם להגדיר את השחיטה כחובת הגוף תלויה בדברינו. במידה והשחיטה מתפקדת כמעשה הלכתי המתיר, אכן זוהי חובת הגוף, שהרי מוטל על האדם לעשות מעשה מתיר זה בידיו. לפיכך מסתבר כדברי הרמב"ן בהסבר שיטת רבי ישמעאל, שלא יהיה הבדל בין תקופת המדבר לארץ. ברם, אם לא מדובר במתיר הלכתי, אזי למעשה הדין אינו באדם אלא בבהמה - בהמה שלא נשחטה נקראת נבלה והיא אסורה, ובהמה שנשחטה נקראת שחוטה והיא מותרת, ומעשי האדם רק משפיעים באופן עקיף על הגדרת הבהמה. ממילא, ייתכן לומר שלגבי דינים המוטלים על החפצא של הבהמה יהיה הבדל בדין בין תקופת המדבר לתקופה שאחרי ביאת הארץ. ואם כן, שאלה זו - כיצד להגדיר את תהליך השחיטה, כחובת הגוף או כדין בהגדרת הבהמה - תלויה לדברינו במחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל, וממילא דברי הרמב"ן מסתברים מאוד.

ניתן להזכיר מספר מקורות נוספים, המצביעים על כך שגם לאחר הכניסה לארץ רבי עקיבא אינו מיישר קו עם רבי ישמעאל. איתא בגמרא:

בשלמא לרבי ישמעאל היינו דתנן: 'השוחט ונתנבלה בידו והנוחר והמעקר פטור מלכסות', אלא לרבי עקיבא אמאי פטור מלכסות? הואיל ואיתסר איתסר (יז.).

כלומר, הגמרא העלתה ה"א שגם בזמן הזה תהיה לשיטת רבי עקיבא משמעות לנחירה, ויהיה חיוב בכיסוי הדם. אלא שלמסקנה הגמרא מחדשת שאין הדבר כן, וכעת אין חיוב בכיסוי הדם על פעולת הנחירה. אמנם לא ברור אם משמעות מסקנת הגמרא היא שרבי עקיבא אכן מיישר קו עם רבי ישמעאל בצורה כללית, או שמא רק ביחס לפרט הספציפי הזה של כיסוי הדם.

בדברי אחד מרבותינו הראשונים מפורש, שאכן גם בזמן הזה סובר רבי עקיבא שיש משמעות מיוחדת למעשה הנחירה. בדברי הרב אב"ד המובאים בעיטור (הל' ציצית, עמ' 152) יש דיון האם מברכים על מצוות המתמודדות עם איסור; הוא דוחה שם את הראיה מהברכה על השחיטה, שכן לדבריו במדבר היה היתר אכילה ע"י נחירה, והשחיטה היתה מצווה עצמאית בקרבנות שלא קשורה להיתר האכילה. הוא ממשיך ומסביר שאף על פי שלבסוף נאסרה הנחירה, הברכה כבר לא נעקרה.

דבריו אינם בהירים כל צרכם, שהרי ברכות המצוות נתקנו רק מדרבנן; ושמא יש לומר לשיטתו שמשם ובית דינו תקנו את ברכת השחיטה. מכל מקום, חזינן לשיטתו שגם כיום מברכים על שחיטה, אפילו למ"ד שאין מברכים על מצוות המתמודדות עם אסורים, וזאת בגלל תפקיד הנחירה במדבר.

ראוי להדגיש שאפילו אם לא נסבור כשיטתו, ונבין שלמסקנת הגמרא אין כיום שום משמעות הלכתית לנחירה, אין זה אומר בהכרח שרבי עקיבא מיישר קו עם רבי ישמעאל. עדיין ייתכן, כפי שנתבאר, שהם חלוקים בתפישתם את תפקיד השחיטה, כמתיר חיובי או כהגדרה טכנית של מצב הבהמה.

על כל פנים, על פי דברינו בהסבר יסוד מחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל, ניתן לבאר מדוע מיקם הרמב"ם את פסיקתו כרבי עקיבא בסמוך לעניין הכשרים לשחוט. מתוך תפישת רבי עקיבא, שהשחיטה אינה מעשה הלכתי מצד עצמה, הגיע הרמב"ם למסקנה שאין צורך בבר זביחה דווקא, וכפי שנתבאר.

ניתן לבסס את טענתנו, ששאלת הכשרים לשחוט הינה שאלה מרכזית הנובעת מיסודות דין שחיטה, על ידי עיון במקור נוסף. מסכת חולין, כידוע, פותחת בשאלת זהות האנשים הכשרים לשחוט. וכבר תמהו על כך הראשונים:

מיהו אכתי יש לדקדק קצת דפרק השוחט היה לו לתנא לשנות ברישא ללמד דיני השחיטה עצמה, או מתניתין דהשוחט מתוך הטבעת ללמד מקום השחיטה ושוב ללמד לנו מי הוא הכשר לשחוט... מעיקרא הוה ליה לאשמועינן מהו הקלקול בשחיטה ושוב ישמיענו חוץ מחש"ו שמא יקלקלו! וי"ל משום דסיים מסכת מנחות במתניתין דתנן 'נאמר בעולת העוף'... ובלבד שיכון ליבו לשמים, קא פתח בהך מתניתין לומר דדווקא לענין קרבנות בעי כוונה אבל לענין שחיטה לא בעי כוונה דהא חש"ו ששחטו ואחרים רואין אותן שחיתתם כשרה...²¹ (שטמ"ק, שם).

אם כן, מפורש בדברי השטמ"ק שסיבת פתיחת המסכת בנידון זה היא הלימוד שאנו למדים מכך על יסודות דין שחיטה. ייתכן שכוונתו היא רק ללימוד הפרט ההלכתי הפורמלי של כוונה בשחיטה, אולם בכך עדיין לא מבואר לחלוטין מה חשיבותו הרבה. לחלופין ניתן לבאר, שמכך שלא בעינן כוונה בשחיטה למדנו שבחולין אין משמעות לשחיטה כשלעצמה אלא כאמצעי להגדרת הבהמה, ולפיכך אין צורך בכוונה במעשה השחיטה.²² זאת בניגוד לקדשים, שם יש משמעות למעשה השחיטה כשלעצמו, בהיותו חלק מעבודות הקרבן.²³

21 בהמשך דבריו מובא תרוץ נוסף, שסדר המשניות בנוי על פי הדירוג הבא: האדם השוחט, זמן השחיטה (לילה, שבת), כלי השחיטה ומקום השחיטה.

22 כמובן שאין זו ראייה מוחלטת, וניתן לומר שעל אף שיש משמעות הלכתית למעשה כשלעצמו, היות והוא רק מתיר ולא עבודה כמו בקדשים - לא הצריכו כוונה. מכל מקום, נראה שניתן להבין בדברי השטמ"ק כהצעתנו.

23 ניתן להבין כך בתוס' (ב. סוד"ה הכל). ייתכן שבכך תלויה המחלוקת בין בעלי התוס' (ג. ד"ה כגון), האם הסכין צריכה להיות כלי שרת דווקא, ואכמ"ל.

כעת, נפנה לעסוק בנושא נוסף בתהליך שחיטה, שגם בו משתקפות ההבנות הבסיסיות באשר לאופיה של השחיטה.

ה. כמה צריך לשחוט?

1. האם צריך לשחוט את כל הסימן?

עד כה התמקדנו בגברא השוחט, וכעת נחל לעסוק במעשה השחיטה עצמו. הגמרא (יח-יט.) דנה במחלוקת חכמים ורבי יוסי ברבי יהודה לגבי הגרמה, ומעלה כמה אפשרויות להעמדת המחלוקת:

אמר רב הונא אמר רב אסי: מחלוקת בששחט שני שלישי והגרים שלישי, דרבנן סברי כולה שחיטה בעינן בטבעת גדולה ורבי יוסי ברבי יהודה סבר רובו ככולו... אמר ליה רב חסדא אדרבה לימא מר איפכא: מחלוקת כשהגרים שלישי ושחט שני שלישי... אבל שחט שני שלישי והגרים שלישי דברי הכל כשרה דהא תנן רובו של אחד כמוהו! אמר רב יוסף: מאן נימא לן דההוא רובא דהתם לאו רבי יוסי ברבי יהודה קתני לה? אמר ליה אביי אטו כל רובי דעלמא רבי יוסי ברבי יהודה הוא? אמר ליה אנא רובא דשחיטה קאמינא דשמענא להו דפליגי... (יט.).

עולה מהגמרא, שלדעת רב הונא ורב יוסף יש מחלוקת תנאים האם סגי בשחיטת רוב סימני השחיטה או בעינן שחיטת הכל, בעוד שלדעת רב חסדא ואביי לא נחלק בכך אדם מעולם, ומה ששינונו במתניתין (כז). "ורובו של אחד כמוהו" מוסכם גם על חכמים.

במאמר מוסגר ראוי לציין, שבגמרא עולות שתי אפשרויות קיצוניות: או שחכמים חולקים על המשנה הנ"ל ולכן פוסלים בששחט שני שלישי והגרים שלישי בתרא, או שחכמים מקבלים את המשנה ולכן יפסלו רק בהגרים בשלישי קמא. מסברה היה ניתן להעלות אפשרות ביניים: חכמים מקבלים את המשנה, ואף על פי כן סוברים שכשהגרים במיעוט בתרא - יש לפעולה כולה שם שחיטה, ולכן כל השחיטה נפסלת. הראשונים אכן העלו אפשרות כזו (ראה למשל רש"י יח. ד"ה מלא החוט), ואנו נעסוק בה בהרחבה בהמשך.

הקושי בדברי רש"י הוא שהם סותרים לכאורה את הגמרא הנ"ל, ממנה עולה שדברי המשנה - שאזלינן בתר רובא - אינם עולים בקנה אחד עם דעת חכמים שהגרמה במיעוט פוסלת את השחיטה. ברם, יש לשים לב שרק בדברי רב יוסף מפורש שדעת חכמים לא מתיישבת עם המשנה לקמן, ואילו במסגרת דברי רב הונא - שרק אומר "דרבנן סברי כולה שחיטה בעינן" - ייתכן שבאמת אפשר לתרץ את המשנה

כדברי רש"י, שכאשר הגרים במיעוט בתרא השחיטה פסולה. כך פירש הריטב"א את שיטת רב הונא:

וסבירא ליה דאע"ג דבשחיטה סגי ברוב, הני מילי כשלא שחט יותר אבל כל שחיטתו בעינן שתהא במקום שחיטה (יט. ד"ה אמר רב הונא).

מכל מקום, לכל הפחות לדעת רב יוסף עולה שיש מחלוקת תנאים האם סגי ברוב הסימנים או בעינן שישחט את הכל, וכמובן בוקעת ועולה השאלה מה עומד ביסוד מחלוקתם. נראה, שמשתקפת כאן השאלה הבסיסית אודות מהות השחיטה. אם ננסה להגדיר את הדברים בצורה חדה יותר נאמר, שלפי ההבנה שהשחיטה היא מעשה הלכתי צרוף המתפקד כמתיר חיובי - המצב הסתמי הוא של נבלה, ויש צורך במעשה חיובי בשביל להתיר את הבהמה. לעומת זאת, אם נבין שהדין הוא בהגדרת הבהמה בלבד, שנבלה אסורה ושחוטתה מותרת, ותפקיד השחיטה אינו אלא להגדיר את הבהמה כשחוטתה - בדומה לפגימת איסור שרק מגדירתו כאינו ראוי לגר - הרי שיש מקום לדון מה היא ההגדרה החיובית. כלומר האם צריכה להיות הגדרה חיובית של שחוטתה בשביל להתיר, או שמא צריכה להיות הגדרה חיובית של נבלה בשביל לאסור. לשם הקבלה, בדוגמא של פגימת איסור - פשוט שהאיסור עומד באיסורו, עד שלא תהיה הגדרה חיובית של אינו ראוי לגר.

ונראה שבענייננו התשובה פשוטה וברורה. החידוש וההתמקדות בתורה אינם שבשר שחוטתה מותר, אלא שבשר נבלה אסור ומטמא. ממילא נראה שתפקיד השחיטה הינו רק למנוע הגדרה חיובית של נבלה, ואילו במצב סתמי, ללא הגדרה חיובית זו של 'לא שחוטתה' - הבשר יהיה מותר.

אם כן, יש הבדל בסיסי בין שתי ההבנות במהות השחיטה: האם במצב הסתמי יש איסור כל עוד אין מתיר חיובי, או שמא המצב הינו הפוך, ובמצב הסתמי יש היתר כל עוד אין הגדרה חיובית של נבלה.

ייתכן שנפקא מינה תהיה בשחיטת רוב: מחד אי אפשר להגיד שהבהמה 'לא שחוטתה', שהרי רובה שחוטתה. מאידך, גם אי אפשר לומר בצורה חיובית שהיא שחוטתה, שהרי לא כל הסימן נחתך. זהו בדיוק מצב הביניים, שתלוי בנקודת המוצא ההלכתית. לכן, השאלה אם שחיטה כזאת היא שחיטה כשרה תלויה בהסתפקות למה אנו מצפים. אם הדרישה היא לשחיטה כמתיר חיובי, התשובה תהיה שהשחיטה היא פסולה, כי אין כאן הגדרה חיובית של שחיטה; אך אם התפישה היא שבשביל שהבהמה תהיה אסורה היא צריכה להיות מוגדרת בצורה חיובית כ'לא שחוטתה', הרי

שבשחיטת רוב הסימנים השחיטה תהיה כשרה. אי אפשר להגדיר במקרה זה בצורה חיובית את הבהמה כ'לא שחוטה', שהרי רוב הסימן נשחט. להלכה קיימא לן כפשט דברי המשנה (כז.) שסגי ברוב סימן. אם כן, שומה עלינו לעיין כיצד דין זה יכול לעלות בקנה אחד עם ההבנה שהשחיטה מתפקדת כמתיר חיובי, שהרי על פי דברינו הבנה זו אמורה לדרוש שחיטת כולו דווקא.

2. יסוד הכשר שחיטת רוב

הנה, יש לעיין ביסוד ההכשר של שחיטת רוב; ונעסוק בכך לקמן בכמה אנפין.

א.

איתא בגמרא:

א"ל אביי: ולא כל דכן הוא, ומה טרפה דמשהו מיטרפא היכא דבעינן רובא בעינן רובא הנראה לעיניי, שחיטה דעד דאיכא רובא לא מיטרפא לא כל שכן דבעינן רוב הנראה לעיניי? (כט.)

ופרש"י (שם ד"ה רוב): "כלומר רוב גמור שהוא ניכר". ומשמע קצת בדבריו שאין כוונת הגמרא רק למעט מחצה, אלא בעינן רוב מובהק, ואין די ברוב רגיל.²⁴ אמנם, הרמב"ן דחה הבנה זו:

פירוש לאפוקי מחצה על מחצה שאינו כרוב שכל שהוא יותר ממחצה נראה לעיניי הוא, ואין פירושו... רוב גדול שניכר מרחוק... (ד"ה והא דאסיקנא).

לעומת זאת, בר"ף משתמע בפשטות כדברי רש"י:

ורובו של אחד כמוהו ודווקא רוב הנראה לעיניי (ו. באלפס).²⁵

הרא"ל ביאר, שעולות כאן שתי הבנות יסוד במשמעותו של הרוב בשחיטה. ייתכן שגם אחרי שחודש הדין שסגי ברוב - עדיין ברמה הקונספטואלית יש צורך בשחיטת הכל, אלא שתוכן החידוש הוא ששחיטת רובו נחשבת כשחיטת הכל. לחלופין ניתן להבין שהחידוש הוא מהפכני יותר, וכעת כלל אין צורך בשחיטת כולו אפילו ברמה העקרונית, וסגי בשחיטת רובו אף על פי שאינו נחשב ככולו. ממילא, אם רובו צריך

24 וכן פירש בכוונת רש"י הפר"ח, בסי' כא.

25 ואכן הרמב"ן שם משיג על לשונו של הר"ף.

להחשב ככולו - ניתן בהחלט להבין שנדרש רוב משמעותי יותר, ואילו אם רוב מועיל מצד עצמו - ברור שנסתפק בכל רוב.

ב.

שנינו:

השוחט אחד בעוף ושנים בבהמה שחיטתו כשרה, ורובו של אחד כמוהו (כז).

ואקשינן בגמרא:

השוחט - דיעבד אין, לכתחילה לא. עד כמה לשחוט וליזיל? איבעית אימא אאחד בעוף ואיבעית אימא ארובו של אחד כמוהו (שם).

בשחיטת עוף נעסוק בהמשך המאמר; כעת נתמקד בשחיטת רוב סימנים. בגמרא עולה שיש דרישה לכתחילה לשחיטת כל הסימן, ורק בדיעבד סגי בשחיטת רוב. דעת הרמב"ן היא שדרישה זו קיימת במישור הדאורייתא:

ולא משום דם אלא משום שמצות שחיטה על שנים שלמים בין בעוף בין בבהמה דהכי אגמריה רחמנא למשה למשחט שנים ורובו של אחד בעוף ושל שנים בבהמה ככולן (כז. ד"ה שנים בבהמה).

כלומר, מפורש בדברי הרמב"ן שאכן יש דרישה עקרונית לשחיטת כולו, ולכן מדאורייתא בעינן לכתחילה לא להסתפק ברוב, אלא שבדיעבד אמרינן שרובו ככולו. ברם, בהמשך מעלה הרמב"ן אפשרות חילופית:

ואפשר דכי בעינן יותר מרוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה מדרבנן הוא דבדאורייתא לא מפליג רחמנא בכל מקום בין לכתחילה לדיעבד... אלא מדרבנן כדאמרינן לקמן מדרבנן דילמא לא אתי למיעבד פלגא, והכא נמי משום גזירה.²⁶

לפי כיוון זה ניתן לומר שאכן רוב מועיל מצד עצמו, ולכן מדאורייתא אין כל דרישה לשחיטת כולו, וגם החיוב מדרבנן אינו אלא משום גזירה בעלמא, ולא כדרישה עקרונית.

מדברי הרמב"ם עולה הכרעה ברורה ביחס לשאלה זו:

26 גם הרשב"א (כז. ד"ה איבעית אימא) העלה אפשרות זו, אולם בדבריו לא מפורש שזו גזירה בעלמא.

וכמה הוא שיעור השחיטה? שני הסימנין שהן הקנה והוושט. השחיטה המעולה שיחתכו שניהן בין בבהמה בין בעוף ולזה יתכוין השוחט. ואם שחט רוב אחד מהן בעוף ורוב השנים בבהמה ובחיה שחיטתו כשרה (פ"א, ה"ט).

נראה פשוט בדבריו שיש דרישה עקרונית לשחיטת כולו, "השחיטה המעולה", ולא מדובר בגזירה בעלמא. כמו כן נראה שדרישה זו היא ברובד הדאורייתא. על פי גישה זו, על כרחנו לומר שרוב מועיל בדיעבד על תקן של רובו ככולו.²⁷ איתא בגמרא:

רבי ישמעאל אומר... מה חטאת העוף ממול עורף, אף עולת העוף ממול עורף. אי מה להלן מולק ואינו מבדיל בסימן אחד, אף כאן מולק ואינו מבדיל בסימן אחד, תלמוד לומר: 'והקריבו' (כא:).

ופירש רש"י שם:

ואינו מבדיל בסימן אחד... ועוף הכשרו בסימן אחד, כל מה דעביד טפי מהכשר הבדלה היא, וכל הסימן הוי מצות שחיטה בעוף לכתחילה, הלכך במליקה כי מליק לכולו סימן לאו הבדלה היא, אבל בסימן ב' אפילו מצווה לכתחילה ליכא... (ד"ה ואינו מבדיל).

ואקשינן בתוספות:

וקשה לפירושו דלקמן בריש פרק ב' אמרינן בהדיא דהא דקתני השוחט דיעבד אאחד בעוף! ונראה לפרש כיוון דדיעבד לא בעי שחיטה בסימן שני שייך בו הבדלה, אבל במיעוט הנשאר בסימן ראשון לא חיישינן כיוון דבעי שחיטת רוב אותו סימן (שם, ד"ה ואינו מבדיל).

בישוב דברי רש"י העלה בית הלוי (ח"ב, סי' יא, סק"ה), שכוונתו לומר שמדאורייתא אין צורך ביותר מסימן אחד בעוף, ודברי הגמרא שלכתחילה בעינן שני סימנים הם רק מדרבנן, ולכן יש בעיה של הבדלה. לעומת זאת, לגבי הדרישה לכתחילה לשחיטת כולו יש להבין שמדובר בדין דאורייתא, וממילא אין כל בעיה של הבדלה. להבנה העולה מכאן ביחס לשחיטת סימן שני בעוף, נחזור בהמשך המאמר; לענייננו כעת, מכל מקום, עולה שגם לפי רש"י הדרישה לשחיטת הסימן כולו לכתחילה היא מדאורייתא, וכדעת הרמב"ם, וממילא הכשר רוב יהיה בנוי על דין רובו ככולו.

27 גם נפקותא זו, של שחיטת כולו לכתחילה, הועלתה ע"י הרא"ל.

ג.

דעת רש"י משתקפת גם בדבריו בסוגיה נוספת. דהנה, איתא בגמרא:

בעי רב פפא החליד במיעוט סימנים מהו? תיקן (ל:).

ופירש רש"י שם:

לאחר ששחט רובו בהכשר מי אמרין הא אישתחית שפיר ברוב הסימנים, או דלמא כולה חדא שחיטה היא ואית בה חלדה.

כלומר, לדעת רש"י הסתפקות הגמרא היא במיעוט בתרא, אף על פי שכבר נשחט הרוב. רוב הראשונים דחו את דעתו, והעמידו את הסתפקות הגמרא במיעוט בתרא של סימן קמא. לדעתם, במיעוט בתרא של סימן פשוט שכשר, שכן כבר נשחט הרוב, והדרישה לשחיטת כולו היא לכתחילה בלבד.

מסתבר שרש"י הולך לשיטתו;²⁸ היות ויש דרישה לכתחילה מדאורייתא לשחיטת כולו, הרי שלהמשך השחיטה מעבר לרוב יש משמעות כחלק ממעשה השחיטה, ולכן עולה אפשרות שגם מיעוט בתרא פוסל.²⁹ הראשונים החולקים יכולים לסבור שמדובר בדרישה מדרבנן בלבד, ואז באמת מסתבר שהמשך השחיטה מעבר לרוב לא יפסול, או שאף על פי שמדובר בדין דאורייתא - לדעתם רק מה שמעכב יכול לפסול את השחיטה.

בין שאר הראיות שמביאים הראשונים כנגד שיטת רש"י, מועלית הסוגיה הבאה:

אתמר: רב אמר מחצה על מחצה כרוב, רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב... ת"ש: שחט חצי גרגרת ושהה בה כדי שחיטה אחרת וגמרה - שחיטתו כשרה. ואי אמרת מחצה על מחצה כרוב איטרפא ליה! מי סברת בבהמה? לא, בעוף! ממה נפשך אי מחצה על מחצה כרוב הא עביד ליה רובא, אי מחצה על מחצה אינו כרוב לא עבד ולא כלום! (כח:-כט.).

28 עמד על כך בית הלוי שהוזכר לעיל. כמו כן, נראה שגם דברי רש"י לעיל - שבעינן רוב משמעותי ולא דחוק - תואמים לשיטתו, וכפי שנתבאר, שרק רוב משמעותי מוגדר ככולו.

29 הרשב"א בתורת הבית (כג:) הסביר את שיטת רש"י בצורה שונה. לדעתו אין מדובר בתפישה עקרונית, אלא בגזירה של מיעוט בתרא אטו מיעוט קמא. ברם, בדברי רש"י עצמו מפורש שלא כדבריו (ראה רש"י ל: ד"ה כולה חדא שחיטה היא; רש"י על סוגיית "הואיל וגמרו בפסול" יח.; כך גם משמע מדבריו בדף כא: שיש דרישה לשחיטת כולו לכתחילה מדאורייתא). אכן, במחזור ויטרי (הלכות שחיטה, סימן תקל"ד, עמוד 744) מפורש כדברינו שהדרישה לשחיטת כולו היא מדאורייתא, ולכן ספק במיעוט בתרא מוגדר כספק דאורייתא.

מבואר בסוגיה שאחרי שחיטת רוב לא שייך פסול, וזאת בניגוד לכאורה לשיטת רש"י. ברם, רש"י עצמו מתייחס לסוגיה זו:

ואע"ג דשנינן לעיל שחט חצי גרגרת... ואכשרנא ממה נפשך דאי מחצה על מחצה כרוב הא עבד ליה רובא... לא סמכינן ההוא שינויא, דדיחוי הוא דדחייה וטעמא משום דמחצה על מחצה אינו כרוב ובשחיטה קמייתא לא מידי עביד... (ל: ד"ה תיקו).

כלומר, דברי הגמרא נאמרו ביחס למאן דאמר שמחצה מהני, אך להלכתא קיימא לן שמחצה לא מהני, וממילא תירוץ זה נתפס כדיחוי בעלמא, ואין להביא ממנו ראיה. והוסיף לכך הרמב"ן:

ויש לומר דלההוא לישנא לית לן בעיא דרב פפא, אלא סבירא לן במיעוט סימנים כשרה³⁰ (שם ד"ה החליד).

כמובן, צריך ברור: מה הקשר בין סוגיית מחצה על מחצה לבעיא דרב פפא? מבאר בית הלוי (ח"ב, סי' י"א, סק"ו), שגם שאלת מחצה על מחצה תלויה בחקירה ביסוד הכשר רוב. אם נבין שרוב מועיל מצד רובו ככולו, לא יעלה על הדעת שנסתפק בחצי: מאי אולמיה החצי שכן נשחט מהחצי שלא נשחט? מדוע שדוקא חצי זה יוגדר ככולו, ולא החצי הנגדי? רק אם נבין שרוב מועיל מצד עצמו, אז יש מקום לומר שסגי בחלק משמעותי, ולא בעינן דווקא רוב ולכן די בחצי. לפיכך, כאשר הגמרא מדברת אליבא דמאן דאמר שסגי בחצי - היא מבינה שלשיטתו רוב מועיל כשלעצמו, אף על פי שאינו מוגדר ככולו, וממילא גם לא תהיה דרישה לכתחילה לכולו, ולכן מיעוט בתרא כשר. אך למסקנה שחצי פסול, מבין רש"י שהתפישו הינה שרוב מהני מצד רובו ככולו, וממילא יש דרישה לכתחילה מדאורייתא לכולו, ולכן מיעוט בתרא פסול.

ד.

רש"י עקבי בשיטתו גם בסוגיה נוספת:

ויש מהן נבלות כגון נקובת הוושט ופסוקת הגרוגרת דאיתרע מקום שחיטה דידהו (לב: ד"ה ויש מהן).

כלומר, לדעת רש"י נקובת הוושט היא נבלה.³¹ מה הסברה לכך? כותב ר' אלחנן וסרמן:

דהך דינא דאמרינן דשחיטת רובא מהני להכשיר ולהתיר הבהמה הוי דווקא היכא דאיכא לכולהו סימנים ואפשר לשחוט כולם, דבכהאי גוונא מהני כל ששחט הרוב ומדין רובו ככולו, אבל במקום שכבר חסר חלק מהסימן ואי אפשר לעשות השחיטה בכל הסימן, לא שייך להתיר בשחיטת הרוב כיוון דאין זה שחיטת רוב מתוך כל הסימן אלא שחיטת רוב מתוך רוב ומשום הכי סבירא ליה לרש"י דכיוון דניקב הוושט ואין כל הסימן לפנינו לא מהני מה ששוחט הרוב³² (שעורי הגר"א וסרמן על מסכת חולין, עמוד מח ד"ה ובביאור שיטת רש"י).

ה.

כעת, נעיין במחלוקת ראשונים בהקשר לפסול חלדה המתקשרת לענייננו. לפני הסתפקותו של רב פפא שהובאה לעיל, עלו בגמרא כמה הסתפקויות נוספות:

איבעיא להו: לבי רב דאמרי תחת העור איני יודע, תחת מטלית מהו? תחת צמר מסובך מהו? תיקו (ל:).

בעל המאור ביאר את ספק הגמרא באופן הבא:

אם תמצוי לומר תחת מטלית ותחת צמר מסובך הוא חלדה משום דמכסיא בהו סכינא, אבל מיעוט סימנים מכיוון שנשחטו רובן כחתוכין לגמרי דמי וכמאן דמגליא סכינא דמי וליכא חלדה וסלקא נמי בתיקו (ז. באלפס ד"ה ובעיא).

הרמב"ן חלק על פירושו:

מאחר שתחת העור שאינו בשחיטה כלל פסולה, תחת מיעוט סימנין שישנה בשחיטה פשיטא דשחיטתו פסולה ואף על פי שנחתך רובן (מלחמות שם, ד"ה אמר הכותב).

נראה פשוט, שיסוד דיונם הוא יסוד הכשר רוב. לדעת בעל המאור רוב מהני מצד דין רובו ככולו, וממילא לאחר שחיטת רובו הרי זה כאילו נשחט כולו, ולכן לא שייך פסול

31 כדבריו כתב גם הרמב"ם: "או שניקב הושט בכל שהוא במקום הראוי לשחיטה הרי זו נבלה מחיים, ואין השחיטה מועלת בה" (פ"ג, ה"ט). לעומת זאת, ברא"ש (פ"ב סי' ו) מבואר שנקובת הוושט היא טרפה בלבד. ראוי לציין שגם רש"י סותר עצמו, וכותב במקום אחר (לב. ד"ה תיקו) דהוי טרפה, וצ"ע.

32 ר' אלחנן בדבריו שם עמד על כך שרש"י הולך לשיטתו בדף כא: לגבי הבדלה.

חלדה במיעוט סימנין. לדעת הרמב"ן, לעומת זאת, רוב מועיל כשלעצמו אף על פי שאינו נחשב ככולו, וממילא שייך עקרונית לפסול במיעוט סימנים, ולכן כל הדין הוא בהיקף פסול חלדה ובהגדרתו.³³

אם כן, ראינו שמספר דיונים בגמרא ובראשונים סובבים סביב שתי ההבנות האפשריות ביסוד הכשר רוב.

כזכור, הקשינו בתחילת דברינו כיצד מתיישבת התפישה שהשחיטה מתפקדת כמתיר חיובי עם ההלכה שניתן להסתפק בשחיטת רוב. כעת, הדברים יובנו היטב: נראה שבבסיסן של שתי התפישות בהכשר רוב עומדת חקירתנו הבסיסית. אם הדין הוא בבהמה, והשחיטה משמשת כאמצעי בלבד להגדרת הבהמה, מסתבר שדי ברוב כשלעצמו, וכפי שנתבאר שבמצב זה נעדרת הגדרה חיובית של נבלה. לעומת זאת, אם השחיטה נועדה לתפקד כמתיר חיובי - מסתבר שיש דרישה עקרונית לשחיטת כולה, אלא שנתחדש ששחיטת רוב מהני מצד דין רובו ככולו וכאילו נשחטה כולה. למעשה, דברינו כמעט מפורשים בגמרא. כאשר הובאה מחלוקת רב ורב כהנא לגבי מחצה על מחצה, הסבירה הגמרא את יסוד מחלוקתם:

רב אמר מחצה על מחצה כרוב, הכי אמר ליה רחמנא למשה: לא תשייר רובא. רב כהנא אמר: מחצה על מחצה אינו כרוב, הכי אמר ליה רחמנא למשה: שחוט רובא (כח:).

כלומר, בבסיס המחלוקת עומדת השאלה מה התורה דורשת: האם יש דרישה חיובית לשחיטה כמתירה - וממילא לא סגי במחצה, או שצריך גורם חיובי בשביל לאסור - ולכן צריך לא לשייר רובא? כפי שכבר הוזכר, בית הלוי ביאר ששאלת הגמרא תלויה בשאלה אם רוב מועיל מצד עצמו או מצד דין רובו ככולו. אך כמדומני ששאלה זו אינה היסוד; נראה כי השאלה הבסיסית העומדת ביסוד החקירה אודות הכשר רוב, היא ביחס לתפקיד השחיטה. האם יש צורך במתיר חיובי ('שחוט רובא'), או שמא דווקא בשביל לאסור צריכה להיות הגדרה חיובית של 'לא שחטה' ('לא תשייר רובא'). כמובן, גם לאחר ההכרעה שמחצה אינו כרוב - החקירה לא נפשטה: ניתן להבין שעל אף שבעינין הגדרה חיובית של 'לא שחטה' בשביל לאסור, כאשר רק חצי מהסימן נשחט - אכן נוצרת הגדרה חיובית זו. רק שחיטת רוב יש בכוחה למנוע הגדרה זו.

33 ראו להעיר שהרמב"ן הולך לשיטתו בכל הסוגיות. הוא מכשיר במיעוט בתרא; מסקנתו שהדרישה לכתחילה לשחיטת כולו היא מדרבנן בלבד וכגזירה בעלמא; וכן שסגי בכל רוב ואין צורך ברוב משמעותי. כפי שנתבאר, דינים אלו הם ביטויים שונים לאותה תפישה עקרונית.

מאידיך, ניתן להבין ששחיטת רוב אינה מועילה מצד עצמה מתוך תפישה שיש צורך במתיר חיובי, ומועילה רק מצד דין רובו ככולו.

עד כה, עסקנו ביסוד דין שחיטה בצורה קטגורית, תוך בחינת שתי הבנות עקרוניות ביסוד דין שחיטה. כעת, ננסה לבחון אפשרויות לפיהן שתי ההבנות קיימות במקביל, והן מיושמות בערוצים שונים. אנו נתמקד בשתי הבחנות עיקריות: הבחנה בין טומאת נבלה לבין איסור אכילתה, וכן הבחנה בין שחיטת בהמה לבין שחיטת עוף.

ו. בין טומאת נבלה לאיסור אכילתה

בפרק זה של המאמר נצמד בעיקר בעקבות חילוק של הרא"ל, אם כי בתוספת ישומים מדעתנו לחילוק זה. הרא"ל העלה, שניתן להבין שלשם היתר אכילה יש צורך במתיר חיובי, אך כדי שלא תהיה טומאה - סגי בכך שלא תוגדר הבהמה כאילו מתה מאליה, ואין צורך במתיר חיובי דווקא.

1. בין דחיית שעיר לעריפת עגלה

לגבי שעיר המשתלח, מבואר בגמרא (יומא סד.) שדחייתו לצוק אסורה אם אמו נשחטה באותו יום משום איסור אותו ואת בנו, על אף שאיסור זה נאמר רק ביחס לשחיטה, וזאת מכיוון ש"דחייתו לצוק זו היא שחיטתו".

בתוספות שם (ד"ה דחייתו) הקשו, שבחולין (פא:) משמע לגבי עגלה ערופה שאין בעריפתה משום אותו ואת בנו, וזאת על אף שבזבחים (ע:) מבואר שערירתה זו היא שחיטתה לעניין טומאת נבלה. לכאורה, על פי סוגייתנו, אמור היה לנהוג בעגלה האיסור של אותו ואת בנו.

בתוספות שלפנינו מובאים בשם ר"ת תירוצים טכניים, ומסקנתם שלדינא אכן אין חילוק, ויש איסור אותו ואת בנו גם בעריפת העגלה. ברם, בספר הישר (חלק התשובות סי' נ"ג, סעי' ה) עולה חילוק בין התחומים. לדעתו, דחייה מצוק נחשבת כשחיטה לא רק לעניין הפקעת טומאת נבלה אלא גם לעניין אותו ואת בנו, ואילו עריפת עגלה רק מפקיעה את הטומאה, אך לא מחייבת משום אותו ואת בנו.

הרא"ל ביאר בדעת ר"ת, שערופה רק מפקיעה את הגדרת מתה מאליה - וסגי בכך בשביל למנוע את טומאת הנבלה, אך אין בה משום הגדרה חיובית של שחיטה, ולכן אין איסור של אותו ואת בנו, כי לשם כך בעינן הגדרה חיובית, ופשיטא שלא יהיה

היתר אכילה. לעומת זאת, דחייה מצוק אינה רק מפקיעה את הגדרת מתה מאליה אלא נחשבת לשחיטה חיובית, ולכן חייבים משום אותו ואת בנו.³⁴

2. שחיטת מומר

כתב הרמב"ן:

וכן צריך עיון שחיטת משומד לעבודה זרה, אי הויה כשחיטת נכרי לטמויי במשא, או שמא אסורה באכילה בלחוד היא דהא אינו גוי וקידושיו קידושין...³⁵
(יד. ד"ה הא דתנן).

ויש לעיין, מה פשר החילוק שמציע הרמב"ן בין היתר האכילה לבין טומאת הבהמה. ייתכן ששחיטת מומר נחשבת לשחיטה מבחינה טכנית, שהרי הוא בן ישראל וקידושין קידושין, ואילו גוי מופקע לחלוטין מן התחום, ומעשהו לא מוגדר כלל כמעשה שחיטה. ברם, גם למומר אין יכולת ליצור מתיר חיובי, בגלל שהפקיע עצמו מכלל ישראל ואינו מוגדר כבר זביחה (עיין תוספות ג: ד"ה קסבר). לפיכך טומאה לא תהיה כאן, כי אין הגדרה חיובית של 'לא שחוטה', אך היתר אכילה גם לא יהיה, כי אין למומר יכולת ליצור מתיר חיובי.³⁶

34 אמנם, ברור שגם הדחייה מן הצוק לא נחשבת מתיר חיובי ברמה של היתר אכילה, ולשם כך בעיני שחיטה ממש.

35 כן כתב גם הר"ן.

36 א. ר' אלחנן הסביר אחרת את חילוקם של הרמב"ן והר"ן: פשוט שבעיני מתיר חיובי גם ביחס להפקעת הטומאה, אלא שלעניין טומאה יש בסמכותו של המומר ליצור היתר זה, שכן הוא שייך בתחום שהרי נטמא על כרחו. מה שאין כן לעניין היתר אכילה, שם נחשב 'ליכא בתורת שחיטה', שכן הוא יאכל גם ללא שחיטה. אם כן, אין נפקא מינה בהיתר השחיטה מבחינתו, וממילא אינו יכול ליצור היתר זה (שעורי הגר"א וסרמן, עמוד כ"ח ד"ה ולפ"ז).

ב. הרא"ל העלה כיוון דומה ביחס לפיצול שעושה הרמב"ם בשחיטת גוי, שמדאורייתא אסור באכילה אך לא מטמא, וכהצעת הרמב"ן ביחס למומר. ברם, נראה לענ"ד שאי אפשר לפרש כך את דברי הרמב"ם, שהרי מבואר בדבריו שהסיבה שאין טומאה מדאורייתא היא שלדעתו שחיטת גוי יוצרת נבלה רק בגלל חשש עבודה זרה, ולכן הטומאה היא מדרבנן ככל טומאת עבודה זרה. וברור בדבריו - כפי שנתבאר למעלה - שגם כדי להתיר את הבהמה באכילה אין צורך במתיר חיובי.

3. שיטת רבי עקיבא

תנן:

שחט את הוושט ופסק את הגרגרת או פסק את הגרגרת ואחר כך שחט את הוושט, או שחט אחד מהן והמתין לה עד שמתה, או שהחליד את הסכין תחת השני ופסקו, רבי ישבב אומר - נבלה, רבי עקיבא אומר - טרפה. כלל אמר רבי ישבב משום רבי יהושע: כל שנפסלה בשחיטתה - נבלה, כל ששחיטתה כראוי ודבר אחר גרם לה ליפסל - טרפה; והודה לו רבי עקיבא (לב).

צריך עיון מה סבר רבי עקיבא מעיקרא. אם נדייק נראה, שבכל המקרים שעלה על דעת רבי עקיבא להכשיר - מדובר שסימן אחד נשחט כראוי והשני לא. כלומר, לדעתו אם שני הסימנים נשחטו כדבעי - לא תהיה טומאה, ויהיה היתר אכילה; אם שניהם לא נשחטו כראוי, תהיה טומאת נבלה וגם איסור אכילה; ואם רק סימן אחד נשחט כראוי, אזי יהיה פיצול בין היתר האכילה לטומאה: טומאה לא תהיה, אך גם היתר אכילה לא יהיה. מהי סברת הפיצול? כך כתב ר' אלחנן:

וצריך לומר דסבירא ליה לרבי עקיבא דנהי דבעינן שחיטת ב' סימנים כדי לטהרה ולהכשירה באכילה, מכל מקום לא חשיבא נבלה אלא אם כן לא שחט בה כלום, וכיוון דשחט בה סימן אחד לא חשיבא נבלה אלא טרפה (שיעורי הגר"א וסרמן על מסכת חולין, עמוד כט).

נראה לומר בביאור דבריו, שלצורך היתר אכילה בעינן מתיר חיובי, ואילו לצורך טומאה בעינן הגדרה חיובית של 'לא שחוטה'.³⁷ ממילא, כאשר נשחט סימן אחד בלבד כדבעי - זהו בדיוק מקרה הביניים: מחד, אין כאן הגדרה חיובית של שחיטה; ומאידך, אין כאן הגדרה חיובית של 'לא שחוטה'. ממילא הדין הוא שאין היתר אכילה, אך גם אין טומאת נבלה,³⁸ וכדין הטרפה.

4. ספק בשחיטה

איתא בגמרא:

37 יש לשים לב שמדובר כאן בשיטת רבי עקיבא. כזכור, התלבטנו בשיטתו האם לאחר הכניסה לארץ הוא יודה שהשחיטה מתפקדת כמתיר חיובי. לפי מה שעולה בדבריו כאן, הוא יפצל בנידון בין היתר האכילה לבין חלות הטומאה.

38 השימוש במינוח 'טרפה', אף על פי שלדברינו אין הכוונה לטרפה ממש אלא לדין טרפה, מחזק את כיוונו של ר' חיים שכל טרפה היא נבלה ללא טומאה; עמד על כך ר' אלחנן שם, ואכמ"ל.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: הטבח צריך שיבדוק בסימנים לאחר שחיטה... לא בדק מאי? רבי אליעזר בן אנטיגנוס משום רבי אלעזר בר' ינאי אמר: טרפה ואסורה באכילה; במתניתא תנא: נבלה ומטמאה במשא. במאי קמיפלגי? בדרב הונא, דאמר בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה. נשחטה - הרי היא בחזקת היתר עד שיודע לך במה נטרפה. מר סבר בחזקת איסור קיימא והשתא מתה היא; ומר סבר בחזקת איסור אמרינן, בחזקת טומאה לא אמרינן (ט).

כמובן, דעת רבי ינאי - המפצל בין האכילה לבין הטומאה - דורשת ביאור. הראשונים העלו אפשרויות שונות: רש"י מבאר, שחזקת האיסור עליה מדבר רב הונא היא אבר מן החי שאינו מטמא,³⁹ ולכן גם כעת אינה מטמאת, שהרי מעולם לא היתה לה חזקת טומאה. לדעת תוספות (שם ד"ה ואסורה) מדאורייתא היא מותרת אפילו באכילה, אף על פי שלא בדק. זאת מאחר ורוב פעמים שוחט שפיר, ועילת האיסור היא חומרא מדרבנן, ולפיכך לגבי טומאה לא החמירו. ברשב"א עולה אפשרות ביניים, המאחדת את דברי רש"י ותוספות: סיבת הקולא היא כדברי תוספות, שרוב הפעמים שוחט שפיר, אלא שהסיבה שמדרבנן הקלו ביחס לטומאה היא שלא היתה לה חזקת טומאה. לפי דברינו נוכל להעלות ביאור חדש לסוגיה. כאמור, לשיטתנו, לשם היתר אכילה בעינן הגדרה חיובית של שחיטה כשרה, ואילו לשם טומאת נבלה בעינן הגדרה חיובית של 'לא שחטה'. ממילא חילוקו של ר' ינאי מסתבר: במקרה שיש ספק אם השחיטה היתה כשרה - אין הוכחה חיובית לכך שהיתה שחיטה, וממילא אין היתר אכילה, אך מאידך אין גם ראיה חיובית לכך שהשחיטה אינה כשרה, ולכן גם אין טומאה.

נראה, שקיימת נפקא מינה ברורה בין ההסברים: לדברי תוספות והרשב"א, בסיס הקולא לגבי טומאה הוא בהנחה שרוב השוחטים שוחטים היטב גם ללא בדיקה, וממילא לשיטתם מסתבר שבספק שקול נחמיר גם לגבי טומאה אפילו לפי ר' ינאי. כן כתב במפורש הרמב"ן (ט. ד"ה טבח). לעומת זאת, לשיטת רש"י נקל לגבי טומאה בכל ספק שהוא, שהרי אין חזקת טומאה. גם לפי ההסבר שלנו לא תהיה טומאה בספק שקול, וזאת מכח התפישה שכדי לטמא בעינן ראיה חיובית שהשחיטה פסולה.

39 כשיטתו בכל מקום שמחזקין מאיסור לאיסור, ודלא כתוס'; עיין, למשל, ביצה כה. .

5. "כי נפקא חיותא בשחיטה קא נפקא"

איתא בגמרא:

הגרים שלישי ושחט שלישי והגרים שלישי, רב הונא אמר רב: כשרה; רב יהודה אמר רב: טרפה. רב הונא אמר רב כשרה - כי נפקא חיותא בשחיטה קא נפקא; רב יהודה אמר רב טרפה - בעינן רובא בשחיטה וליכא (י"ט).

מדוע לדעת רב יהודה זאת טרפה? לכאורה מדובר בפסול בשחיטה, ואם כן - מדוע אינה נבלה?⁴⁰ ייתכן שלדברינו ניתן להעלות ישוב מסוים.

כפי שביארנו לעיל, התפישה שהשחיטה לא מתפקדת כמתיר חיובי, אלא כאמצעי בלבד להגדרת הבהמה - יכולה להיות בנויה על שיטת רבי עקיבא בשחיטה במדבר, שהיה איסור רק במתה מאליה, והיה סגי בכל המתה יזומה על ידי האדם. ראינו עוד, שלשיטתו ניתן להבין שגם אחרי שנצטוונו על השחיטה - עדיין ההגדרה הבסיסית היא שרק מתה מאליה אסורה, אלא שכל שלא נשחטה הרי היא כאילו מתה מאליה. לפי הגדרה זו ולפי התפישה שפותחה בדברינו האחרונים על החילוק בין הטומאה להיתר האכילה, נגיע למסקנה, שכדי להפקיע את הטומאה יהיה די בכך שלא נגדירה כמתה מאליה, ואילו כדי להתיר את האכילה יהיה צורך בשחיטה כמתיר חיובי.

לפיכך, ייתכן שאם השלישי שבו נפקא חיותא היה בשחיטה כשרה ולא בהגרמה, סגי בכך בשביל שלא נוכל להגדירה כמתה מאליה, שהרי נפקא חיותא בשחיטה. מאידך, כל עוד אין רוב שחיטה שלא בהגרמה - אין כאן שחיטה כמתיר חיובי, ולפיכך לדעת רב יהודה הדין הוא כדין טרפה: היתר אכילה ליכא, ומניעת טומאה איכא.⁴¹

לסיכום, ראינו שניתן להבחין בין שני דינים בשחיטה: לגבי טומאת נבלה בעינן הגדרה חיובית של 'לא שחוטה', ואילו לגבי היתר האכילה בעינן הגדרה חיובית של שחיטה. כמו כן, העלינו מספר נפקא מינות לבחינת שני הדינים: שחיטת מומר, שחיטה בסימן אחד בבהמה, וספק שחיטה כשרה.

40 הרא"ל העלה שאולי לא דק בלשונו, ושמה אין הקפדה בגמרא על לשון נבלה דווקא, וצ"ב.

41 בצורה דומה ניתן לבאר את מחלוקתם השנייה של רב הונא ורב יהודה, במקרה ששחט שלישי, הגרים שלישי ושחט שלישי, שלרב יהודה כשרה ולרב הונא טרפה. דעת רב יהודה פשוטה, שכאשר יש רוב שחיטה שלא בהגרמה יש כאן מתיר חיובי והכל מותר. בדעת רב הונא, הסובר שבמקרה ההפוך היה כשר לגמרי בגלל שבשחיטה קא נפקא חיותא, אף על פי שליכא רוב שלא בהגרמה, נראה לבאר שגם לגבי היתר אכילה סגי בכך שלא תוגדר כמתה מאליה, ואין שני דינים. לפיכך, גם במקרה ההפוך שיש רוב שלא בהגרמה - אין זה משנה, והיות שנפקא חיותא שלא ברוב שחיטה הרי זו מוגדרת כמתה מאליה ואין היתר אכילה. אמנם, גם לדעתו נראה יש בכוחה של שחיטת הרוב שלא בהגרמה להפקיע את הטומאה.

כעת, ננסה לבחון אפשרות נוספת לשני ערוצים בשחיטה: שחיטת עוף מחד, ושחיטת חיה ובהמה מאידך.

ז. בין שחיטת חיה ובהמה לשחיטת עוף

היחס בין שחיטת עוף לבין שחיטת בהמה וחיה, נתון במוקד המחלוקת האם יש שחיטה לעוף מן התורה (כ.; כז:-כח.), ולכן נפתח בליבון הדעות השונות בעניין זה.

1. אין שחיטה לעוף מן התורה

נבחן תחילה את הדעה שאין שחיטה לעוף מן התורה. האם לדעה זו אין איסור נבלה בעוף מדאורייתא? בלתי אפשרי לומר כך, שהרי פסוקים מפורשים עוסקים באיסור נבלת עוף ובטומאתה. ניתן היה לומר, כפי שהעלנו למעלה לגבי שחיטה במדבר אליבא דרבי עקיבא, שאין צורך במתיר חיובי, אך מתה מאליה אסורה משום נבלה. אמנם, בדברי הראשונים מבואר שגם למ"ד זה יש צורך במתיר חיובי, אלא שנחירה מתפקדת כמתיר זה.

וזו לשון תוספות:

אין להקשות דלדידיה היכי משכחת נבלת עוף טהור דמטמא בגדים אבית
הבליעה, דנהי דלא בעי שחיטה נחירה מיהא בעי בסימנין (כ. ד"ה לא).

כלומר, יש צורך במתיר חיובי חלופי לשחיטה - נחירה בסימנים. כך כתב גם רש"י:

ואין כשר בו אלא נחירה שהיא בסימנין... אבל הריגה בעלמא לא⁴²
(כח. ד"ה לטהרה מידי נבלה).

אכן, משמע כדבריהם כבר בגמרא:

ואי אמרת אין שחיטה לעוף מן התורה - נחירתו זו היא שחיטתו, ליבעי כיסוי!
(כז:).

כלומר, מדברי הגמרא עולה שלא סגי בהריגה יזומה, אלא שהנחירה נתפסת כאקט הלכתי המחליף את השחיטה, ולכן מחייב בכיסוי הדם.⁴³ אמנם, מצאנו גם דעה

42 אמנם, ידידי אלי קינן הציע שאולי גם לשיטתם סגי בכך שלא תמות מאליה ולא בעינן מתיר חיובי, אלא שכל שלא נהרגה בסמנים מוגדרת כמתה מאליה, שכן עיקר חיותה הוא בדם הסמנים וכל הריגה אחרת נחשבת כהריגה עקיפה.

חולקת: לדעת תוספות יו"ט (פ"ה, מ"ג) אין צורך בנחירה בסימנים, ומשמע שלדעתו אכן סגי בכל הריגה יזומה ואין צורך במתיר חיובי.⁴⁴

אם כן, שאלת היחס בין שחיטת עוף לשחיטת בהמה, לדעה שאין שחיטה לעוף מן התורה, תלויה במחלוקת זו. לדעת רש"י ותוספות - גם בעוף בעינין מדאורייתא מתיר חיובי, וכל ההבדל בין עוף לבהמה הינו בסוג המתיר: בבהמה בעינין שחיטה בסימנין, ובעוף סגי בנחירה בסימנין. לעומת זאת, לדעת תוספות יו"ט יש הבדל בסיסי בין התחומים: בעוד שבבהמה בעינין מתיר חיובי, בעוף סגי בכך שלא ימות מאליו. כעת, נעבור לדון בדעה השנייה הסוברת שיש שחיטה לעוף מן התורה. לדעה זו, לכאורה, אין מקום להבחנה בין עוף לבהמה. ברם, גם לדעה זו מוסכם שיש הבדלים הלכתיים בין סוגי השחיטות. נפנה כעת לעסוק בהבדלים אלו, וננסה לבחון האם הם משקפים הבדלים עקרוניים בין שחיטת עוף לשחיטת בהמה.

החילוק ההלכתי הברור הוא בכמות הסימנים אותם צריך לחתוך:

השוחט אחד בעוף ושנים בבהמה שחיטתו כשרה (כז).

השאלה היא האם הבדל זה הוא הבדל נקודתי ביחס לפרט מסוים, או שמא הוא משקף הבדל בסיסי ויסודי בין התחומים.

כדי לנסות ולענות על שאלה זו, נעסוק בשתי שאלות מרכזיות: היחס לשחיטת הסימן השני בעוף, והיחס לסיטואציה של שחיטת סימן אחד בלבד בבהמה.

2. היחס לשחיטת סימן שני בעוף

א. האם יש דרישה לכתחילה לשחוט שני סימנים?

נחזור ונצטט את דברי הגמרא על משנתנו, שכבר צוטטו לעיל:

'השוחט' - דיעבד אין לכתחילה לא? עד כמה לשחוט וליזיל? איבעית אימא
אאחד בעוף, ואיבעית אימא ארובו של אחד כמוהו (שם).

43 ברשב"א (כח. ד"ה ואי אמרת) עולה הבנה רדיקלית יותר, לפיה גם למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה בעינין שחיטה ממש, ואין התרתו אלא מן הצוואר (דלא כפרש"י בדף כח., שלדעה זו סגי בשחיטה מן העורף), ורק פסולי שחיטה לא נוהגין בו.

44 גם לדעתו יש לעיין, האם אחרי שחכמים חייבו שחיטה בעוף - השחיטה נתפסת כמתיר חיובי, או שמא הדין היסודי שרק מתה מאליה אסורה נותר בעינינו, וכעת מגדירים כל עוף שלא נשחט כאילו מת מאליו.

כלומר, ההבדל בין שחיטת בהמה לשחיטת עוף לגבי מספר הסימנים הדרוש איננו מוחלט, וגם בעוף יש דרישה לכתחילה לשני סימנים. נדון כעת בדרישה זו. כאשר הרי"ף מצטט את הגמרא (ו. באלפס), הוא מזכיר את הדרישה לכתחילה לשחוט את כל הסימן ולא להסתפק ברובו, אך אינו מזכיר את הדרישה לשחוט לכתחילה בעוף שני סימנים. על כך כתב המרדכי:

לכאורה משמע מלשון האלפסי דלכתחילה בעוף די בסימן אחד... אבל שמעתי דלכתחילה בעינן שני סימנין אפילו בעוף כדקאמר תלמודא (סימן ת"ר).

והרא"ש כתב:

משמע דסבירא ליה כלישנא בתרא לקולא משום דהני תרי לישני פליגי במדרבנן, דמדאורייתא בסימן אחד סגי ואזלינן לקולא בשל סופרים⁴⁵ (פ"ב סי' ב).

לעומת זאת, דעת הרא"ש עצמו אחרת:

ומסתבר כיוון דאיכא תרי שניויי עבדינן לחומרא, דלכתחילה צריך לשחוט שני סימנין אף בעוף (שם).

אם כן, לדעת הרי"ף אין כלל דרישה לכתחילה לשחיטת שני סימנים בעוף, ואילו לדעת הרא"ש והמרדכי קיימת דרישה כזאת. מה אופיה של דרישה זו? האם מדובר בהרחקה בעלמא או בדין עקרוני? מדברי הרמב"ם (שכבר ציטטנו לעיל) משתמע שמדובר בדין עקרוני, ואולי אפילו בדין דאורייתא:

וכמה הוא שיעור השחיטה? שני הסימנין שהן הקנה והוושט **השחיטה המעולה** שיחתכו שניהן בין בבהמה בין בעוף ולזה יתכוין השוחט. ואם שחט רוב אחד מהן בעוף ורוב השנים בבהמה ובחיה שחיטתו כשרה (פ"א, ה"ט).

לעומת זאת, בדברי רש"י⁴⁶ עולה ההבנה הנגדית:

45 כזכור, גם דעת רש"י בדף כא: היא שאין דרישה אפילו מלכתחילה לשחיטת שני סימנים בעוף, ולכן בקדשים תהיה בעיה של הבדלה. אמנם, ראינו בדברי בית הלוי שכוונת רש"י שהדרישה לכתחילה היא רק מדרבנן, ולכן מדאורייתא יש בעיה של הבדלה. ברם, לפי דברי הרא"ש ייתכן שגם כוונת רש"י לדחות לישנא זו לחלוטין. אמנם ברש"י בדף כז. מפורש כדברי בית הלוי: "דלכתחילה אצרכוה רבנן תרוייהו משום הרחקה לעבירה".

46 בדברי הרשב"א (כז. ד"ה ואיבעית) ובדברי הרא"ש שצוטטו, מפורש כרש"י שמדובר בדין דרבנן, אך לא מבואר בדבריהם אם מדובר בגזירה בעלמא או בדין עקרוני מדרבנן.

דלכתחילה אצרכוה רבנן תרוייהו משום הרחקה לעבירה, דלמא לא אתי למיעבד רובא דחד (כז. ד"ה אחד בעוף).⁴⁷

לאפשרויות השונות העולות בדברי הראשונים, יש השלכה ישירה על היחס בין שחיטת עוף לשחיטת בהמה. ככל שנבין את הדרישה לשחיטת שני סימנים בעוף כדרישה עקרונית יותר, נמצאנו מקרבים שחיטה זו לשחיטת בהמה, ומצמצמים את ההבדל ביניהם למקרה של דיעבד בלבד. מאידך, ככל שנבין שאין דרישה עקרונית לכתחילה לשחיטת שני סימנים בעוף - נותר הבדל הלכתי חד וברור בין שתי השחיטות, אשר יכול לנבוע מחלוקה בין התחומים כפי שיתבאר לקמן. כעת נעיין בדיונים נוספים ביחס למעמדו של הסימן השני בעוף, שגם הם יכולים לשקף את ההבדל העקרוני בין שחיטת בהמה לשחיטת עוף.

ב. האם יש צורך בחזי לשחיטת שני סימנים?

ביחס לפסול עיקור, דעת הבה"ג שהגדרת פסול זה הינה:

שנעקר הסימן ונשחט (י"ג: ונשמט) חוץ ממקומו (מובא בתוספות ט. ד"ה כולהו).

מתעוררת השאלה, מדוע שבעוף יהיה פסול עיקור? הרי יכול לשחוט את הסימן הנותר והכשרו בסימן אחד! ואלו דברי תוספות בישוב קושיה זו:

שכן הלכה למשה מסיני דאין שחיטה מועלת בסימן שמוט הנשמט חוץ למקום חיבורו בין בושט בין בקנה, ואפילו עוף שהכשרו בסימן אחד אם נשמט האחד אין שחיטה מועלת בשני (שם).

וצריך לברר את טעם הדבר. על כך כתב הרשב"א:

לפי שלכתחילה כל שאפשר צריך שנים

(משמרת הבית בית ב שער א; כא: בדפי הספר).

אלא שהסבר זה הינו בעייתי, שהרי לדעת הרשב"א⁴⁸ הדרישה לשחיטת שני סימנים לכתחילה היא מדרבנן, ופסול עיקור הוא לכאורה מדאורייתא גם בעוף. אמנם, הרשב"א מעלה הסבר נוסף:

אף על גב דהכשרו של עוף בסימן אחד, בעינן שיהו שני הסימנים ראויין לשחיטה

47 כדבריו כתב גם הרמב"ן שציטטנו למעלה.

48 אנו מניחים שהרשב"א עצמו כתב את 'משמרת הבית'. אמנם, יש המפקפקים בכך ומייחסים את החיבור לתלמיד ההולך בעקבותיו ולא לרשב"א עצמו.

(שם בתורת הבית, כו. בדפי הספר).

הרא"ה חולק על דברי הרשב"א הללו:

ולא הועיל לנו כלום בתירוצו, אלא שריבה בתימא מה ענין הסימן האחד לחברו
אחר שאין באחד מהן הפסד כדי לטרוף בו והסימן השני שלם, למה לא תועיל לו
שחיטה? זה דבר שאי אפשר לשכל לקבלו! (בדק הבית שם; כא: בדפי בספר).

כמובן, גם מחלוקת זו משקפת יחס שונה לחלוטין לשחיטת הסימן השני בעוף. לדעת
הרא"ה מדובר בחומרא בעלמא, ולכן לא מצריכים אפילו חזי לשני סימנים, ואילו
לדעת הרשב"א כנראה מדובר בדין עקרוני מדרבנן, שיש לו בסיס כבר מדאורייתא
שבעינן ראוי לשחיטת שני סימנים; חכמים רק הרחיבו זאת וקבעו שלא סגי שהסימן
השני יהיה ראוי לשחיטה בלבד, אלא שקיימת דרישה לכתחילה לשחיטה בפועל.⁴⁹

ג. מעמדו של הקנה כסימן שחיטה

איתא בגמרא:

איתמר: רב נחמן אמר או וושט או קנה; רב אדא בר אהבה אמר וושט ולא קנה
(כח.).

לכאורה, לפי רב נחמן ניתן לומר כפי שכבר העלנו לעיל, שגם בעוף יש משמעות לשני
הסימנים. אך לפי דעת רב אדא נראה על פניו שרק הוושט מוכר כסימן שחיטה, והקנה
כמוהו כשאר איברי הגוף, והוא כלל אינו מוכר כסימן שחיטה.
אמנם, בית הלוי (ח"ב, סי' טז) מעלה הבנה שונה. לדעתו אין הדבר כן, שהרי אם
נאמר כן, האם כאשר השוחט יחל את שחיטתו בשחיטת הקנה - הבהמה תחשב
לטרפה? זהו חידוש גדול, לומר שלפי רב אדא יש להתחיל את השחיטה דווקא מן
הוושט, ובשום מקום לא מצינו הלכה כזאת. על כרחנו שגם לשחיטת הקנה
מוכרת כחלק מתהליך השחיטה, ואינה כחתיכת הרגל, ולכן אינה עושה את הבהמה
לטרפה, וחידושו מצטמצם לכך שלא סגי בשחיטת הקנה לבדה.

49 יתכן שהרשב"א מפצל בין הדרישה לשני סימנים לכתחילה, שנתפסת כדין עקרוני (מדרבנן),
לבין הדרישה לשחיטת כל הסימן שאולי נתפסת לדעתו כגזירה בעלמא (כדעת הרמב"ן), שהרי
הרשב"א מכשיר במיעוט בתרא ולא מצריך רוב משמעות. לפי זה, שיטתו הפוכה בדיוק
משיתת רש"י שהזכרה למעלה, שיש דרישה עקרונית לשחיטת כולו, ואילו הדרישה לכתחילה
לשחיטת שני סימנים בעוף היא גזירה בעלמא. אמנם ניתן לומר שהרשב"א סובר שיש דרישה
עקרונית לשחיטת כולו, ואף על פי כן פסולי שחיטה רלוונטיים רק ביחס למה שמעכב גם
בדיעבד, ולא סגי בשם שחיטה כדי להחיל את הפסולים, ולכן הוא מכשיר במיעוט בתרא.

הגמרא מביאה ראייה לדעת רב אדא:

מיתבי: שחט את הוושט ואחר כך נשמטה הגרגרת - כשרה. נשמטה הגרגרת ואחר כך שחט את הוושט - פסולה... ואילו שחיטה בגרגרת לא קתני! (שם).

בברייתא זו מפורש שיש פסול עיקור גם בקנה, ואף על פי כן הגמרא מבינה שברייתא זו מהווה סיוע לדעת רב אדא. אם כן, טוען בית הלוי, יש מכאן ראייה חזקה לכך שגם לשיטתו יש לקנה שם של סימן שחיטה, ולכן בעינין שיהיה חזי לשחיטה כדברי הרשב"א. ואמנם הרשב"א כותב כדבריו במפורש:

ואפילו לרב אדא בר אהבה דאמר אין שחיטת העוף אלא במיוחד שבסימנין דהיינו ושט, מכל מקום כיוון דבעלמא בר אכשורי בעוף הוא דהיינו בעולת העוף דבעיא שנים, בעיא שיהא שניהן ראויין לשחיטה דהכי אגמריה רחמנא למשה (תורת הבית, כו. בדפי הספר).

יש לבחון את מעמד הקנה בשחיטת עוף גם לאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ה. דהנה, איתא בגמרא:

שחט גוי במקום שאין עושה אותה טרפה ובא ישראל וגמרה כשרה⁵⁰ (קכא):.

וכן פסק הרמב"ם:

התחיל הגוי לשחוט מיעוט סימנין וגמר ישראל... פסולה ישנה לשחיטתו מתחילה ועד סוף. אבל אם שחט הגוי דבר שאינו עושה אותו נבלה כיוון ששחט חצי הגרגרת בלבד וגמר ישראל הרי זו כשרה (פ"ד, הי"ג).

אמנם, דעת הראב"ה שונה:

אבל אם שחט נכרי חצי קנה בעוף או בבהמה, ובא ישראל וגמרה כיוון שאין כאן מעשה טרפה ביד גוי שחיטתו כשרה דאינה לשחיטה אלא לבסוף... אבל בשערי השחיטה כתב שחיטתו פסולה דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ולא נהירא (כד. בדפי הספר).

לדעתו דין זה תלוי במחלוקת אם יש לשחיטה מתחילה ועד סוף, וברגע שההכרעה הינה שאנו נמצאים בתהליך השחיטה - כל מעורבות של גוי בשחיטת הקנה פוסלת את השחיטה. לעומת זאת, לדעת הרמב"ם אף על פי שישנה לשחיטה מתחילה ועד

50 המקור הוא בתוספתא (פ"א, ה"א).

סוף - השחיטה כשרה. דעת הראב"ה היא יישום רדיקלי לתפישת הקנה כחלק מתהליך השחיטה, שכל מעורבות של גוי בשחיטתו עושה את הבהמה לנבלה.⁵¹ לראב"ה יש דיון מעניין לגבי פסול חלדה בסימן שני בעוף:

ורבינו שב"ט כתב דאם שחט הקנה כולו או רובו והחליד שוב בוושט בעוף או שחט כל הוושט בעוף ושוב החליד בקנה דשחיטתו פסולה לפר"ש, אף על גב דלחד לישנא אינו הסימן השני בשחיטה כלל אפילו לכתחילה כדאמרינן בריש פרק השוחט: 'איבעית אימא ארובו של אחד כמוהו', ומשמע דסימן השני אפילו לכתחילה לא והאי לישנא עיקר... מיהו כיוון דאיפשר לשחוט או זה או זה שייכי בענין השחיטה... (לג-לד בדפי הספר).

לדעתו אין דרישה לכתחילה לשחוט שני סימנים, ולמרות זאת - בתרחיש שבו שחט את שניהם - הוא רואה את שני הסימנים כסימני שחיטה, כך ששייכים בהם הן פסולי המעשה כגון חלדה, והן הפסול של שחיטת גוי, וכפי שראינו לעיל.

ד. האם שיעור שהייה בעוף כולל את זמן שחיטת הסימן השני?

דיון נוסף המתקשר למעמד הסימן השני בעוף, עולה בהקשר לפסול שהייה. תנן:

אם שהה כדי שחיטה פסולה (לב.).

ואמרינן בגמרא:

מאי כדי שחיטה?... אתמר, אמר רב: כדי שחיטת בהמה לבהמה ועוף לעוף; ושמואל אמר: אפילו בהמה לעוף (שם).

הראשונים פירשו שלפי רב שיעור שהייה משתנה בין מין למין, ואילו לפי שמואל יש קולא, שגם לעוף שיעור שהייה הוא כזמן שחיטתה של בהמה (שהוא ארוך יותר). בהמשך נאמר בגמרא:

אמרי במערבא משמיה דרבי יוסי ברבי חנינא כדי שיגביהנה וירביצנה וישחוט, דקה לדקה וגסה לגסה (שם).

ופירש רש"י:

כיוון דקים לן רבי יוסי בר רבי חנינא בשיטתיה דרב, דאמר דקה לדקה וגסה לגסה, ממילא שמעינן ועוף לעוף, ועבדינן לחומרא (ד"ה דקה לדקה).

51 צ"ע אם הדברים אמורים רק אליבא דרב נחמן שהלכתא כוותיה, או גם אליבא דרב אדא.

רש"י, אם כך, פוסק כרב. הר"ף (ז: באלפס), לעומת זאת, פוסק כשמואל. מאידך, הוא פוסק את דברי רבי יוסי ברבי חנינא, ואם כן ברור שהוא חולק על רש"י, ומבין שעל אף שבבהמה משערינן דקה לדקה וגסה לגסה - בעוף מאפשרים להמתין שיעור של שחיטת בהמה דקה. וצריך להבין מה ההגיון בפיצול זה.

כותב הרשב"א:

ובכלל שיעור דקה הוי עוף, דהכי אגמריה רחמנא למשה בשהייה לדקה ועוף כדי שיעור שחיטת דקה (ד"ה במערבא).

הרשב"א מסביר זאת כהלכה למשה מסיני, ולא מנסה לעגנה בסברה. אולם בצל"ח על אתר עולה הסבר חדש, כאשר הוא מציע שלדעת הר"ף יש להבין את הגמרא באופן אחר מהבנת רוב הראשונים. הכוונה של שמואל אינה ששיעור השהייה של עוף הוא כשיעור שחיטת בהמה, אלא כשיעור שחיטת שני סימנים בעוף, וכפי שבבהמה נותנים שיעור שחיטת שני סימנים. לדעתו, לכולי עלמא בעוף זמן השהייה נמדד לפי שחיטת עוף ובבהמה לפי שחיטת בהמה, וממילא פסיקה כשמואל אינה סותרת את הפסיקה כרבי יוסי: כשם שדקה לדקה וגסה לגסה, כך גם עוף לעוף. משמעות הפסיקה כשמואל אינה אלא שזמן השהייה הוא כשחיטת שני סימנים בעוף, ולא אחד בלבד. לעומת זאת, לדעת רב נותנים בעוף שיעור שהייה של שחיטת סימן אחד בלבד. אמנם בדברי כמה ראשונים מבואר, שלדעתם בעוף ניתן להמתין רק שיעור של רוב סימן אחד, ורק בבהמה נותנים רוב שניים:

מיהו איכא לעיוני שיעור שחיטה... ובסימנין עצמן אי בכדי שחיטת כולן או רובן, ומסתברא דסימנין ברובן כיוון דמדאורייתא אפילו לכתחילה בהכי סגי...
(ר"ף, ז: באלפס).⁵²

52 וכן דעת הרא"ש (פ"ב, סי' ט). אמנם בדברי הרא"ש והר"ן מפורש רק לגבי כך שנותנים שיעור שהייה של שחיטת רוב ולא שחיטת כל, אך מסתבר שלשיתם הוא הדין בשחיטת עוף, שהשיעור יהיה של שחיטת רוב סימן אחד, ולא אולמיה רוב שניים בבהמה מרוב אחד בעוף. אמנם, יתכן שיהיה חילוק בין שני הדברים, אם נבין כפי שהעלנו בדעת הרשב"א לעיל (הערה 49) שהדרישה לשני סימנים היא עקרונית, בעוד שהדרישה לכל הסימן היא גזירה בעלמא. (אמנם גם הרשב"א אומר זאת מדרבנן בלבד, ויתכן ששיעור שהייה נקבע לפי דין התורה וכפי שמשמע מדברי הר"ן). אכן, בדברי האשכול (הלכות שחיטה, סי' י"ב, עמוד 27) מבואר דלא משערינן בעוף אלא כדי שיעור שחיטת רוב סימן אחד. לדעת המאירי זו גופא הסתפקות הגמרא לגבי שהה במיעוט סימנים. כדאי גם להזכיר כאן את טענת בית הלוי (ח"ב, סי' י"א אות ז), שלא ייתכן מחד לפסול גם במיעוט בתרא, ומאידך לא לתת שיעור שהייה של כל

כמובן, גם דיון זה סובב סביב השאלה עד כמה מתייחסים לסימן השני בעוף כחלק מהשחיטה, או כחומר בעלמא כנ"ל.

3. הגדרת החילוק בין שחיטת עוף לבהמה

סקרנו עד כה מספר דיונים, בהם עולות דעות שונות ביחס למעמד הסימן השני בשחיטת עוף. כאמור, לפי הדעות המתייחסות לשחיטת הסימן השני כחלק מהותי מהשחיטה, ייתכן שאין הבדל עקרוני בין שחיטת עוף לבהמה. ברם, לפי הדעה שבעוף סגי בסימן אחד ברובד העקרוני, והסימן השני הוא חומר בעלמא, אפשר לומר שיש כאן השתקפות של הבדל בסיסי בין שתי השחיטות.

לצורך הגדרתו של הבדל זה נעיין בדבריו של הרא"ה לגבי פסול עיקור:

דודאי כל היכא דכבר נעקרו הסימנים בין במליקה בין בשחיטה, ואפילו למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה דכולי עלמא ודאי יש עיקור... אבל הא דאתינן

הסימן, לכל הפחות במיעוט בתרא. אכן, הראשונים המצוטטים חולקים על רש"י ומכשירים במיעוט בתרא. ברם, להלכתא בשו"ע (כ"ג, ב ו-ה) נפסק שחוששים לשתי החומרות, ובש"ך (שם, סק"י) משמע שאפילו במיעוט בתרא עצמו שיעור שהייה הוא רק רוב הסימן. במה הם נחלקו על בית הלוי?

ייתכן שהסברה היא ששחיטת הכל אינה נדרשת ברובד העקרוני, ואין היא אלא גזירה בעלמא כדעת הרמב"ן. לכן הפסילה במיעוט בתרא היא בתורת חומרא וגזירה, כדברי הרשב"א, ואינה יכולה להרחיב את שיעור שהייה (אמנם, בית הלוי מעלה שלפי זה מדובר בדין דרבנן, ולפיכך פוסקים לקולא כשמואל, שנותנים לעוף שיעור שהייה של בהמה ואז בעוף ממה נפשך, שיעור שהייה כולל את זמן שחיטת כל הסימן הראשון). מאידך, ייתכן שאכן מיעוט בתרא הוא חלק מהשחיטה, ולמרות זאת לשיעור שהייה נחשב רק מה שפוסל גם בדיעבד. אפשרות שלישית היא שהגורם הקובע לעניין שיעור שהייה אינו ההגדרה העקרונית אלא דרך העולם, וממילא, היות ודרך העולם לשחוט רק רוב - שהיית זמן מעבר לכך נחשבת כהפסק והיסח הדעת, גם אם הדרישה לשחיטת כל הסימן לכתחילה תובן כדין עקרוני, ולכן תהיה בעיה גם במיעוט בתרא. ונראה שכך משתמע בדברי האשכול שהוזכרו בתחילת ההערה: "שכך דרך השחיטה". ייתכן שהבנה זו תלויה ביסוד פסול שהייה: האם הפסול הוא מחמת ההפסק כשלעצמו, או שמא הוא נובע מפגיעה באופיו של המעשה כשחיטה. נראה שדברי האשכול מסתברים אם נבין שהפסול נובע מהפסק, אך אם נבין שדין שהייה בנוי על פגיעה באופי השחיטה, ממילא מסתבר שאם שחיטת כל הסימן מוגדרת כשחיטה, גם שיעור שהייה יקבע בהתאם ומנהג בני האדם בשחיטה אינו יכול להשפיע על ההגדרות ההלכתיות האובייקטיביות של המעשה כשחיטה. אמנם, ייתכן שאם נבין שהדין בנוי על הפסק, כלל לא שייך לפסול במיעוט בתרא שכן השחיטה כבר הוכשרה, אלא אם כן נאמר שכאשר הוא מתכוון לשחוט את כל הסימן הבהמה אינה ניתרת על ידי שחיטת רוב; וכך כתב החלקת יואב (יר"ד, סי' ה'), ואכמ"ל.

למימר דאין עיקור סימנין לעוף' היינו דאם עקרו מכחו כשר דזו היא שחיטתו כשם שהקלה עליו התורה דאינו טעון אלא סימן אחד, אם נעקרו מאליהן אסורה, מידי דהוה אשחיטה גופה דמכח אדם כשרה, וכל היכא דלאו מכח אדם פסולה... (בדק הבית, כב. בדפי הספר, סוד"ה השער הראשון).

הרא"ה קושר במפורש בין הדין שבשחיטת עוף סגי בסימן אחד, לבין ההלכה שיש להקל בעוף ביחס לפסול עיקור: אין מדובר בקולא נקודתית, אלא במאפיין כללי של סוג השחיטה. מסתבר שהוא הולך לשיתתו שנתבאר למעלה, שלא בעינן אפילו ראוי לשחיטת שני סימנים, ואכן יש חלוקה ברורה בין שני סוגי השחיטות. כמובן, עדיין דרוש ביאור כיצד הקולא בשחיטת עוף שלפיה מסתפקים בו רק בסימן אחד, יכולה ללמדנו על הקולא לגבי עיקור. הנימוק שהרא"ה מעלה כסיבת הקולא לגבי עיקור היא שעיקור מכוחו נחשב כשחיטה, ודווקא נעקר מאליו פסול, ומשוה זאת לכך שסגי בסימן אחד. ייתכן שביאור דבריו הוא, שכמו שלדעתו יש חילוק בין עיקור על ידי האדם לנעקר מאליו, כך גם החלוקה בין סימן אחד לשני סימנים היא שסימן אחד מגדיר את בעל החיים כמי שלא מת מאליו אלא ביוזמת האדם, בעוד שכאשר לא נשחט אפילו סימן אחד - הרי זה כאילו מת מאליו, וכפי שהעלינו למעלה. רק כאשר מצריכים שני סימנים יש להבין שקיימת דרישה למעשה שחיטה חיובי, ולא רק לכך שלא תוגדר הבהמה כמתה מאליה, ולכן גם עיקור על ידי האדם יפסול את הבהמה, אף על פי שלא תוגדר כמתה מאליה. דבריו מתחברים למה שראינו למעלה בשיטת רבי עקיבא (לפני שחזר בו), ששחיטת סימן אחד הופכת את הבהמה לטרפה בלבד ולא לנבלה, כפי שנתבאר שכאשר סימן אחד בלבד נשחט אי אפשר לומר בצורה חיובית שהבהמה שחוטתה, אך גם אי אפשר לומר בצורה חיובית שהיא לא שחוטתה. לכן, לגבי היתר אכילה היא אסורה שכן אין שחיטה כמתיר חיובי, ולגבי טומאה היא טהורה כי גם אין הגדרה חיובית של נבלה, ואי אפשר לראות אותה כמי שמתה מאליה. אם כן, לפי הבנתנו בדברי הרא"ה עולה שיש חילוק בסיסי בין שחיטת עוף לשחיטת בהמה: שחיטת בהמה מתפקדת כמתיר חיובי, ואילו ביחס לעוף אין צורך במתיר חיובי, אלא רק שלא יוגדר בצורה חיובית כלא שחוט.

ייתכן שהבנה זו תלויה בדיון הגמרא, ביחס למקור הדין שבעוף סגי בסימן אחד ובבהמה בעינן שני סימנים:

דתינא זאת תורת הבהמה והעוף... לומר לך מה בהמה בשחיטה אף עוף בשחיטה. אי מה להלן ברוב שנים אף כאן ברוב שנים? תלמוד לומר: 'זאת'. רבי אלעזר אומר... לומר לך מה עוף הכשרו מן הצואר אף בהמה הכשרה מן הצואר... אי לאו

'זאת' הוא אמינא מה עוף בסימן אחד אף בהמה בסימן אחד, כתב רחמנא 'זאת'.
 תני בר קפרא: 'זאת תורת הבהמה והעוף' הטיל הכתוב לעוף בין בהמה לדגים.
 לחייבו בשני סימנין אי אפשר שכבר הוקש לדגים, לפוטרו בלא כלום אי אפשר
 שכבר הוקש לבהמה, הא כיצד? הכשרו בסימן אחד (כז:).

לפי תנא קמא, הדין הבסיסי הוא שבבהמה צריך שני סימנים, ומשחיטת בהמה למדים על שחיטת עוף, וממעטים במיעוט מיוחד שסגי בעוף בסימן אחד. נראה שלשיתו שחיטת בהמה היא מתיר חיובי, והה"א היתה שגם בעוף השחיטה תהיה בעלת אופי דומה. עדיין יש ספק האם למסקנה הלימוד שסגי בעוף בשחיטת סימן אחד מלמדנו שבעוף אין צורך במתיר חיובי, או שמדובר בלימוד נקודתי לגבי הכשר סימן אחד, אך התפישה הבסיסית שהיתה בה"א אינה משתנה. כאמור, שתי ההבנות עשויות להיות תלויות במחלוקות הראשונים שראינו, לגבי היחס לשחיטת הסימן השני בעוף.

לפי רבי אליעזר, הדין הבסיסי הוא שבעוף סגי בסימן אחד, ומשחיטת עוף למדים על שחיטת בהמה מן הצוואר, ומרבים בלימוד מיוחד שבבהמה צריכים לשחוט את שני הסימנים. נראה שלשיתו בעוף אין צורך במתיר חיובי, אלא רק שלא יוגדר בצורה חיובית כלא שחוט, ולכן סגי בסימן אחד. הה"א היתה שגם שחיטת בהמה תיתפש כן. למסקנה ניתן להבין שכל התפישה השתנתה, וכעת אנו מבינים שבבהמה יש צורך בשחיטה כמתיר חיובי, ולכן מצריכים שחיטת שני סימנים. מאידך, ייתכן שגם למסקנה מבינים שגם בבהמה סגי בכך שלא תהיה הגדרה חיובית של נבלה, והלימוד המצריך שחיטת שני סימנים ייתפש כלימוד של פרט נקודתי הנלמד כגזירת הכתוב שלא משנה את התפישה הבסיסית.

לפי בר קפרא, נראה שבאמת אנו מבינים שיש שני דינים השונים באופן עקרוני זה מזה: בבהמה מצריכים שני סימנים מעיקר הדין, ובעוף מסתפקים בסימן אחד מעיקר הדין. לפי תפישתו באמת מסתבר שנקבל את חילוקו של הרא"ה. אם נאמץ חילוק זה, נוכל ליישב קושיה חמורה על שיטת רש"י לגבי מיעוט בתרא.⁵³ כזכור, לדעת רש"י הסתפקויות הגמרא לגבי חלדה ושהייה במיעוט סימנים (ל:; לב.) מועמדות במיעוט בתרא, בעוד שלדעת רוב הראשונים פשיטה שבמיעוט בתרא אין בעיה, שהרי הוכשרה השחיטה ברוב.

53. ישוב זה נאמר ע"י הרא"ל. יצוין שהחלוקה הבסיסית המוצעת בין שחיטת עוף לבהמה עלתה על ידי הרב בהיסוס, וכמענה לקושיה זו, מבלי להזכיר את דברי הרא"ה ומבלי לקשרם לדיוני הראשונים הנ"ל. מטרת דברינו היא לבסס את דברי הרב, ולקשרם לדיוני הראשונים הן ביחס לשחיטת סימן שני בעוף כדלעיל, והן ביחס לשחיטת סימן אחד בבהמה כדלקמן.

הראשונים מקשים על שיטת רש"י מדברי התוספתא:

שחט... אחד או רוב אחד בעוף אף על פי ששהה לזמן מרובה שחיטתו כשרה
(פ"ב, ה"א).

אם נבין שבבהמה דווקא יש צורך בשחיטה כמתיר חיובי, נוכל לומר שדווקא בבהמה יש לכלל השחיטה שם שחיטה גם לאחר שחיטת הרוב, ולכן יש בעיה גם במיעוט בתרא וכפי שנתבאר. אולם בעוף, היות ואין צורך בשחיטה כמתיר חיובי, אלא סגי בכך שלא תהיה הגדרה חיובית של נבלה - ממילא מסתבר שרוב יועיל מצד עצמו אף על פי שאינו מוגדר ככולו וכפי שבארנו למעלה, וממילא מיעוט בתרא לא יכול לפסול. לפיכך, אין בדברי התוספתא העוסקת בעוף משום קושיה על חשש למיעוט בתרא בבהמה.⁵⁴

כעת, נפנה לעסוק בשאלה מרכזית נוספת העולה מדיוני הראשונים, שלענ"ד משקפת גם היא את היחס בין שחיטת עוף לשחיטת בהמה.

4. היחס לשחיטת סימן אחד בלבד בבהמה

א. ביאור ההסתפקות

עד כה עסקנו בשאלת מעמדה של שחיטת הסימן השני בעוף; כעת ברצוננו לעיין במעמדה של שחיטת סימן אחד בלבד בבהמה. מחד, ניתן להבין שסימן אחד בבהמה לאו כלום הוא, וכאילו דבר לא נעשה. מאידך, ניתן להבין ששני סימני השחיטה בבהמה אינם מתפרשים כיחידה אורגאנית אחת של שני סימנים, אלא הכוונה לצירוף של שני סימנים שלכל אחד מהם יש משמעות הלכתית עצמאית: יש משמעות לכל סימן שחיטה כשלעצמו, וצירוף היחידות העצמאיות יוצר את הכשר הבהמה. נראה, ששאלה זו תלויה ביחס שבין שחיטת עוף לשחיטת בהמה. אם מדובר בערוץ אחד של שחיטה, הרי שניתן ללמוד משחיטת עוף על שחיטת בהמה: כשם שבעוף יש משמעות לסימן אחד, הוא הדין שתהיה לו משמעות גם בשחיטת בהמה, אלא שבבהמה אין להסתפק רק בו, ויש צורך גם בסימן נוסף. אך במידה ואנו מבינים שבבהמה בעינן מתיר חיובי, ואילו בעוף סגי בכך שלא תהיה הגדרה חיובית של נבלה, הרי שהסיבה שסימן אחד מהני בעוף היא שאין צורך במתיר חיובי, ואי אפשר ללמוד שתהיה לו משמעות כלשהי בבהמה, שבה בעינן הגדרה חיובית של שחיטה. ממילא,

54. רש"י עצמו (ל; לב.) מחמיר גם בעוף. בבית הלוי (ח"ב, ס' י"א, אות ב') העלה ישוב אחר לקושיה מדברי התוספתא בעקבות דברי הראב"ד, עיי"ש.

עלינו לומר ששני סימני השחיטה הם יחידה אורגאנית אחת, ולא צירוף של שני מרכיבים נפרדים.⁵⁵

נבחן כעת את דיוני הגמרא והראשונים המתקשרים לחקירה זו.

ב. כיצד הרוב נמדד?

תנן:

השוחט אחד בעוף ושנים בבהמה שחיטתו כשרה ורובו של אחד כמוהו... חצי אחד בעוף ואחד וחצי בבהמה שחיטתו פסולה (כז).

לכאורה, צריך בירור מה מתחדש בסיפא של המשנה על פני הרישא, ששנתה "רובו של אחד כמוהו". ומיישבים תוספות:

דבעי למיתני אחד וחצי בבהמה, אף על גב דהוי טפי מרוב השנים בין הכל - שחיטתו פסולה (ד"ה חצי).

כלומר, היינו עלולים לחשוב שסגי ברוב שני הסימנים, אף על גב שאין רוב של כל אחד מהסימנים לבדו, וקמ"ל שיש צורך ברוב של כל אחד מהסימנים לבדו. וביאר הרא"ל, שההוא"א היתה שאין התייחסות לכל סימן כשלעצמו, אלא רואים את שני הסימנים יחדיו כיחידה אורגאנית אחת; קמ"ל שמתייחסים לכל סימן עצמאית. כמובן, יש להדגיש שגם אחרי חידוש המשנה עדיין לא למדנו שסימן אחד שנשחט נתן לנו משהו כשלעצמו, אלא רק שהוא צריך לעמוד בדרישת הרוב כשלעצמו.

ג. מיעוט בתרא של סימן קמא

עסקנו לעיל בשיטת רש"י בביאור הסתפקות הגמרא לגבי חלדה במיעוט סימנים, וראינו שלדעתו מדובר במיעוט בתרא. כאמור, הרבה ראשונים לא קיבלו את דעתו, ולשיטתם יש לפרש את הגמרא באופן אחר. בתוספות מובאת דעת רב אושעיא:

החליד במיעוט סימנים היינו לאחר ששחט רוב האחד והחליד את המיעוט שנשאר, ושחט סימן שני (ל: סוד"ה החליד).

55. אמנם, גם אם נבין שבשחיטת בהמה בעינן מתיר חיובי, ובעוף סגי בכך שלא תהיה הגדרה חיובית של נבלה, עדיין יתכן ותהיה משמעות לשחיטת סימן אחד בבהמה לעניין מסוים. זאת מכיוון שגם כאשר קיימת דרישה למתיר חיובי, עדיין יש משמעות לשלב המונע הגדרה חיובית של נבלה, וכשיטת רבי עקיבא לפני שחזר בו לעניין הטומאה. (ויתכן שגם לאחר שחזר בו, תפישתו הבסיסית היא עדיין שגם בבהמה יש משמעות לשחיטת סימן אחד, אלא שאינה מספקת בשביל למנוע מהבהמה להיעשות נבלה).

מה יסוד הסתפקות הגמרא לפי הסברו? גם כאן הסביר הרא"ל, שההסתפקות היא ביחס לחקירתנו: אם יש לכל סימן משמעות עצמאית, הרי שאחרי שרוב הסימן הראשון נשחט בכשרות - חלדה במיעוט אינה יכולה לפסול. לעומת זאת, אם נסבור שאין משמעות לכל סימן כשלעצמו, אלא מדובר ביחידה אחת של שני סימנים, נגיע למסקנה שכל עוד רוב שני הסימנים לא נשחט - יש בעיה של פסולי שחיטה.

ד. היטרפות בין סימן לסימן

נפק"מ שלישית שהעלה הרא"ל, היא מדברי רבי זירא:

דבעי רבי זירא ניקבו בני מעיים בין סימן לסימן מהו? מי מצטרף סימן ראשון לסימן שני לטהרה מידי נבלה או לא? (לב:).

ייתכן מאוד שגם כאן יסוד הסתפקות הגמרא הוא בחקירתנו: במידה ויש לכל סימן עמידה עצמאית, ממילא היטרפות הבהמה בין הסימנים אינה פוסלת; אך אם נבין שמדובר ביחידה אחת גדולה - סביר יותר שהיטרפות הבהמה בין הסמנים מהווה הפסק באמצע יחידה זו, והיא פוסלת את השחיטה.⁵⁶

ה. הוכחת יסוד ההסתפקות

כאמור, אנו רצינו לטעון שחקירה זו אמורה להיות תלויה בטיב היחס בין שחיטת עוף לשחיטת בהמה. נראה כעת, שדברינו אלה בוקעים ועולים מדברי הגמרא. הגמרא (כט:) עוסקת במחלוקת אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, או שאינה אלא לבסוף. במרוצת הסוגיה מובאת העמדתו של רבא למחלוקת:

לא נחלקו אלא כגון ששחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים, למאן דאמר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף - מיחייב, למאן דאמר אינה לשחיטה אלא בסוף - לא מיחייב (שם).

ברם, מיד מובאת בגמרא גם הדעה החולקת:

אמר ליה רבה בר שמימר לא אמר הכי. ומנו? רב יוסף, היכא דשחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים נמי פסול, שהרי עשה בה מעשה חטאת העוף בחוץ. לא נחלקו אלא כגון ששחט מיעוט סימנין בחוץ וגמרו בפנים... (שם).

56 כאן יש להניח הנחה נוספת: איסור טרפה מהווה פגיעה בשחיטה, ואינו איסור צדדי. אכן, ר' אלחנן הביא סוגיה זו כתימוכין לשיטת ר' חיים שטרפה היא נבלה ללא טומאה (שיעורי ר' אלחנן, סי' ב' עמוד כט). עיין גם ברש"י, המבאר את הסתפקות הגמרא בדרך אחרת.

לפי רוב הראשונים מדובר כאן בשחיטת בהמה.⁵⁷ לדעת רבא, המחלוקת אם יש לשחיטה מתחילה ועד סוף תיושם במקרה ששחט סימן אחד מבהמת קדשים בחוץ וסימן אחד בפנים. לדעת רב יוסף, במקרה זה גם למאן דאמר שאינה לשחיטה אלא לבסוף - יתחייב, והמחלוקת תיושם במקרה ששחט מיעוט סימנים בחוץ. מה עומד בבסיס מחלוקת רבא ורב יוסף? נראה ברור, שבסיס המחלוקת הוא בשאלה האם יש לסימן אחד בבהמה משמעות עצמאית: אם יש - הרי שיש לחייב את השוחט בחוץ גם אם אינה לשחיטה אלא לבסוף, אך אם אין לסימן אחד משמעות עצמאית - השוחטו בחוץ לא מתחייב למ"ד זה. ברם, הרשב"א מוסיף נדבך להבנת המחלוקת:

דרבה (כנראה צ"ל: 'רבא') סבר לא ילפינן בהמה מעוף, ורב יוסף סבר ילפינן בהמה מעוף (שם, ד"ה לא נחלקו).

נראה לומר שכוונתו כדברינו: לדעת רבא, שחיטת בהמה ועוף הם תחומים שונים. לפיכך, מן העובדה שבשחיטת עוף יש לסימן אחד משמעות - לא ניתן ללמוד שגם בבהמה תהיה לכך משמעות. ממילא, ניתן לומר שסימן אחד הוא חלק משמעותי בתהליך השחיטה אך ורק אם יש לשחיטה מתחילה ועד סוף. לעומת זאת, לדעת רב יוסף שחיטת עוף ושחיטת בהמה הן משפחה אחת. לכן ניתן ללמוד ממשמעותה של שחיטת סימן אחד בשחיטת עוף גם לגבי שחיטת בהמה, ולפיכך פשוט שהשוחט סימן אחד בחוץ יתחייב גם בבהמה, ואפילו למאן דאמר שאינה לשחיטה אלא לבסוף, מאחר שסוף סוף שחט סימן שלם בחוץ. לכן, סבור רב יוסף שהמחלוקת תיושם רק כאשר שחט בחוץ מיעוט סימנים בלבד, שלהם בכל מקרה אין משמעות עצמאית.⁵⁸

ח. סיכום

במאמר זה ניסינו לעיין במטרת השחיטה. העלינו הבנה אחת - שהשחיטה מתפקדת כמתיר חיובי בעל משמעות הלכתית, והבנה חלופית - שהדין הוא בבהמה, והשחיטה רק מגדירה את הבהמה כשחוטת ולא כנבלה. מתוך עיון בדיוני הגמרא והראשונים

57 להוציא מדעת רש"י; עיין תוד"ה כגון, ורשב"א ד"ה לא נחלקו.

58 יתכן שגם עצם המחלוקת האם יש לשחיטה מתחילה ועד סוף תלויה בחקירתנו הבסיסית: אם למעשה השחיטה כשלעצמו יש משמעות הלכתית, מסתבר שיש לו שם שחיטה כבר מתחילתו. אך אם זהו דין בבהמה, ולמעשה כשלעצמו אין משמעות הלכתית, מסתבר שעד שהבהמה לא תקבל שם שחוטת - אין משמעות לשחיטתה, ואין למעשה שם שחיטה. כאמור, השאלה האם יתחייב אחרי סימן אחד בבהמה לכולי עלמא תלויה בשאלה אם סימן אחד כבר נותן מעמד מסוים לבהמה, ולכן תהיה לסימן זה משמעות גם למי שמבין שזהו דין בבהמה.

מצאנו תימוכין לשתי הדעות. לבסוף הצענו שיש שני ערוצים בשחיטה, ובהקשר זה חילקנו בין היתר האכילה לבין מניעת הטומאה, וכן בין שחיטת עוף לבין שחיטת בהמה.