

ספר

יד גד

ביאורי התוספות

במסכת מנחות

חלק ראשון

פעידה"ק ירושלים

סיון תשפ"ב לפ"ק

כל הזכויות שמורות למשפחת ריים
להערות והארות ניתן לפנות
למשפ' ריים
הרב בלוי 12 י-ם
02-5818879

ציאוג השל"ף

הקדמה

מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי שעזרני לסיים חלק ראשון של ביאור דברי התוס' במסכת מנחות, וידעתי שאיני ראוי לאיצטלא זו לבאר דברי רבותינו הקדושים בעלי התוס'.

אבל לכל אחד יש לו חלק משלו בתורה וכל אחד אוהב את הסגנון שלו, לכן נכנסתי לבאר דבריהם הקדושים.

הרבה פעמים לאהבת הקיצור לא כתבתי ההכרח שלי לפרש כך, כי אם כן הייתי צריך להאריך ולהלאות את הקורא לכן קיצרתי אבל כל דברי נכתבו מתוך הרבה מחשבה ויגיעה.

בספר זה נקבצו ובאו ביאורים על דברי התוספות במסכת מנחות, אשר כתבתי לעצמי לזכרון דרך לימודי במסכת זו, ואמרתי לא אמנע טוב מבעליו.

נודע הדבר שהתוספות במסכת זו יש בהם שיבושי נוסח מרובים כתוצאה מריבוי העתקות ומסיבות נוספות, כפי שביארו בטוב טעם בהקדמת המהדורה המפוארת של 'עוז והדר'. כאן המקום לציין כי נעזרתי רבות במדור החשוב 'הגהות וציונים' שבמהדורה הנ"ל, כאשר במקומות לא מעטים הבנת דברי התוס' כמעט איננה אפשרית לולי ההגהות המאירות שבמדור זה, ותשואות חן להם על כך.

אשמח לכל הערה או תיקון, ואף אמנם שגיתי אתי תלין משוגתי, ובצאתי את הקודש אשא תפילה שיהיו הדברים לנחת רוח מלפני נותן התורה הק', ויתבדרון מיילי בבי מדרשא.

בהזדמנות זו הנני להביע רחשי הכרת הטוב להוריי היקרים אשר גידלוני לתורה ועבודה וחינכוני לחתור אל האמת ולא חסכו ממני מכוחם ברוחניות ובגשמיות כדי להדריכני בתורה ועבודה, השי"ת יעזור ויהיה להם הרבה נחת דקדושה מכל יוצאי חלציהם, ועוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו להגיד כי ישר ה' צורי ולא עולתה בו.

בהזדמנות זו אציב נר זכרון לחמי הרה"ג ר' שמואל יוסף קלימן זצ"ל שהיה כולו מסכת של אהבת תורה ויראת שמים ומדות טובות, השי"ת יעזור שיוסיף לעלות מעלה מעלה בשמים למדריגות גבוהות ובעזה"י נזכה בקרוב ממש שיקצו וירננו שוכני עפר.

וכמו כן אביע רחשי הכרת הטוב לחמותי היקרה אוהבת תורה ומוקירה תורה שחינכה את ביתה כולו לרוחניות, יאריך ה' ימיה בטוב ובנעימים ותזכה לאריכות ימים ושנים טובים, ולראות רוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלציה.

ובהזדמנות זו הנני להכיר טוב לאשתי היקרה שחוסכת ממני טרדות והעיקר שאזכה ללמוד ולעלות במעלות התורה והיראה, ישלם ה' שכרה שתזכה לאריכות ימים ושנים טובים ברוחניות ובגשמיות ושתראה רוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלציה.

כאן המקום להכיר תודה להרה"ג ר' משה ראובן בינשטוק שליט"א ראש ישיבת תורת הנחל ולמשפחתו, שזכיתי לשבת באהלה של תורה עשרות שנים בזכותו וללמד תורה בישיבתו הקדושה והכל בעין טובה ויותר מכדי יכולתו, יעזור להם הקב"ה שיזכו להרבות גבולם בתלמידים ולהעמיד מכותלי ישיבתם גדולי תורה ובעלי מדות מיוחדות ושיהיה להם רוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלציהם, והקב"ה יאריך ימיהם ושנותיהם בטוב ובנעימים.

וכאן המקום להכיר תודה להרה"ג ר' אלחנן דב הכהן קרפמן שליט"א שזכיתי ללמוד בכולל שלו מסכת זבחים ומנחות ודואג לרווחת האברכים שיוכלו ללמוד על צד היותר טוב, יאריך ה' ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים ויזכה לרוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלציו.

וכאן המקום להכיר תודה לחברותא שלי זך הרעיון הרה"ג ר' בערל וידר שהאיר עיני בהרבה ענינים בהך מסכת, השי"ת יעזור לו שיזכה לשבת באהלה של תורה מתוך הרחבה, ויזכה לראות רוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלציו.

כתב הפלא יועץ בספרו אלף המגן דאדם שמוציא ספר זה כאילו הקריב קרבן, יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שזכות רבותינו בעלי התוס' שביארתי דבריהם בספר זה יעמוד לכל כלל ישראל בכלל, ובפרט לי ולמשפחתי ולכל יוצאי חלציו.

ונזכה שלא ימוש התורה מפינו ומפי זרעינו ומפי זרע זרעינו עד עולם ונזכה לרוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלצינו, ונזכה לאריכות ימים ושנים, ושאזכה לשבת בבית ה' כל ימי חיי לעמול בדברי התורה הקדושה, ושאזכה לסיים חלק ב' של ביאורי התוס' במסכת מנחות ושאזכה לכוין לאמיתה של תורה בכוונת רבותינו הראשונים בעלי התוס', וכ"ז גם בזכות הספר החדש שנחשב לקרבן.

אנו עומדים בא' סיון ביום שעם ישראל באו למדבר סיני לקבל את התורה הקדושה, השי"ת יעזור שנזכה לקבל התורה מתוך שמחה והרחבת הדעת אנו וכל כלל ישראל.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

גדליה רייס

דף ב' ע"א

תוד"ה כל המנחות. כתבו דאע"פ שהתנא נקט כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות ולא עלו לבעלים לשם חובה ה"ה דבנתינה בכלי או בהולכה והקטרה ג"כ יהיה כן הדין כמו שמוכח מהסיפא דמשנה שמדבר לגבי מנחת חוטא נקט שם נתינה בכלי או הולכה או הקטרה, וברישא שלא נקט שאר העבודות כי נקט עבודה קמייתא [וצ"ע א"כ למה נקט בסיפא שאר ג' העבודות].

אח"כ כתבו תוס' דד' העבודות שיש בקמיצה הם כנגד ד' העבודות שיש בדם נראה שרצו לבאר בזה מש"כ מיד אח"כ דרך בהנך ד' עבודות במנחה יפסל ע"י שלא לשמה או במחשבת חוץ לזמנו או חוץ למקומו, אבל בתנופה והגשה דמנחה לא יפסלו שלא לשמה ומחשבת חוץ לזמנו ומקומו דהיינו טעמא כי הנך ד' עבודות הם במקום ד' עבודות הדם וכמו שרק בעבודות הדם פוסלים הנך מחשבות ה"נ במנחה.

אח"כ דן תוס' מהיכן לומדים ענין שלא לשמה במנחה, כתבו תוס' דכמו שילפינן לשאר זבחים מהיקש שלהם לשלמים בפסוק זאת התורה, ה"נ מנחה הכתוב בפסוק זאת תורת משלמים לומד מהיקש לשלמים.

אח"כ דן תוס' מהיכן נלמד ענין לשמה בעופות, כי רש"י בחולין כתב דבהך פסוק זאת התורה אין כתוב עופות (כמשי"ת בעזה"י בהמשך) אבל תוס' ס"ל דעופות כן כתובים בהך פסוק וממילא נלמדים משלמים מצד היקש, ואע"פ שבעצם לא כתוב כאן עופות, כתבו תוס' בהמשך דכשהתורה כתבה זאת התורה "לעולה" כללה התורה כל העולות אף עולת העוף.

דברי רש"י קאי על הגמ' בחולין שלמדה דמש"כ במטמא מקדש או ושמעה קול אלה דמביא ב' עופות אחד חטאת ואח"כ כתוב ואת השני יעשה עולה כמשפט ולמדה הגמ' דהכוונה כמשפט חטאת בהמה דאינה באה אלא מן החולין, וביום, ובידו הימנית, כן עולת העוף אין באה אלא מן החולין וביום ובידו הימנית, והקשה רש"י למה היתה צריכה התורה לכתוב כמשפט כדי ללמד דעולת העוף אינה אלא מן החולין הרי הגמ' למדה מהיקש דזאת התורה דכמו שחטאת אין באה אלא מן החולין ה"נ שאר הקרבנות, וא"כ נילף מינה גם לעולת העוף, ותירץ רש"י דלא כתוב בפסוק (דזאת התורה) עוף, אבל תוס' הקשו על רש"י דע"כ בפסוק וזאת התורה כן כתוב עוף כי זה שכתוב לעולה כולל גם עולת עוף, הוכחה

לכך כי הגמ' בחולין שואלת למה צריך ללמוד דעולת עוף אינה אלא ביום מהפסוק כמשפט הרי לומדים את זה מהפסוק "ביום" צוותו שכתוב אחרי הפסוק זאת התורה (תירצה הגמ' ביום כדי נסבא) [בגירסת תוס' מופיע קושיית הגמ' מהיכן ידעין דחטאת העוף זה ביום תירצה הגמ' דילפינן מביום צוותו] והנה עדיין היה אפשר לומר דאולי הפסוק ביום צוותו קאי על עופות אך הפסוק וזאת התורה שקדם לו לא קאי אעופות (אע"פ שבפסוק ביום צוותו לא כתוב עופות, אולי היינו אומרים דזה נכלל "בקרבניהם" שכתוב בפסוק ביום צוותו) לכן הביאו תוס' דהגמ' בזבחים אמרה דילפינן דצריך לשמה בפסוק כי בפסוק ביום צוותו כתוב קרבניהם שזה כולל בכור מעשר ופסח וא"כ נלמד דצריך לשמה כמו בשלמים מהפסוק וזאת התורה שקדם לו, אלמא רואים דזה כפסוק אחד וא"כ אם הגמ' אמרה דבפסוק ביום צוותו כתוב שעופות זמנם רק ביום ע"כ זה נלמד ממה שכתוב עופות בפסוק של וזאת התורה לעולה, וא"כ ה"נ ילפינן דצריך לשמה בעופות ממה שהוקש לשלמים בפסוק וזאת התורה, (ומש"כ תוס' ש"מ דעופות נמי אתיין בהיקישא דזאת התורה, נראה כוונתם דאחרי שהם כתובים בפסוק וזאת התורה, א"כ הם לומדים בהיקש מכל מש"כ בפסוק אשם וחטאת וכו').

אח"כ הוקשה לתוס' אם בפסוק וזאת התורה כתוב עופות א"כ קשה קושיית רש"י למה לומדים מהפסוק כמשפט דעולת העוף אין באה אלא מן החולין הרי אפשר ללמוד א"ז מהיקש לחטאת שבפסוק זאת התורה, ובתחילה ניסו תוס' לומר דזה קאי לפי ר' אליעזר שלא ס"ל הך היקישא דזאת התורה. אך תוס' דחו האי תירוץ כי הגמ' אומרת מניין יודעים דחטאת אינה באה אלא מן החולין כי כתוב (בפר יוה"כ) והקריב אהרן את פר החטאת אשר "לו" לומדים מזה דזה בא משלו ולא משל ציבור ולא משל מעשר, והך דרשא לא ס"ל לרבי אליעזר רק לר"ע, אח"כ הקשו ב' קושיות (וזה קשה גם לרש"י וגם לתוס') א' איך הגמ' יכולה ללמוד דעולת העוף בא רק מן החולין מחטאת בהמה, הרי חטאת בהמה זה נלמד מפרו של אהרן ואין למד חוזר ומלמד, ב' למה הגמ' צריכה ללמוד דפרו של אהרן אין בא אלא מן החולין מהפסוק אשר "לו", הרי פרו של אהרן נשרף וממילא א"א להביאו ממעשר דרק הנאכל אפשר להביא ממעשר, (והיה אפשר לתרץ הך קושיא לומר דהפסוק בא ללמד רק דאין יכול להביא משל ציבור אך זה דוחק).

תירצו תוס' דהפסוק שכתוב בפרו של אהרן והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו, יש בו יתור כי היה יכול לכתוב את הפר אשר "לו" והיינו יודעים מזה דאין יכול להביא משל ציבור ולמה כתוב כאן החטאת אלא ללמד דכל החטאות

אין באות ממעשר, והשתא א"ש דשאר חטאות נאכלים ולכן צריך פסוק למעטם ממעשר, וא"ש ג"כ דאפשר ללמוד עולת העוף מחטאת ואין חטאת נקרא למד, דהוה ליה כמו שכתוב בגופו, אולם קשה למה הוצרכה הגמ' בחולין ללמוד מכמשפט דעולת העוף אין בא ממעשר אלא מן החולין, הרי עולת העוף אין נאכל, ואם אין נאכל א"א לקנות ממעשר. תירצו תוס' דהיינו חושבים דכשהתורה כתבה בעולת העוף והקריבו היא חילקה אותו מחטאת העוף (כמו שאמרה הגמ' בחולין) ונימא דאע"פ שחטאת אין באה מן המעשר עולת העוף כן יבוא מן המעשר לכן צריך את הפסוק כמשפט. ואחרי שבאנו לזה (דהו"א דהקריבו חילקו מחטאת לגבי שיבוא ממעשר), השתא אפשר ליישב קושיית רש"י ונימא דא"א ללמוד דעולת העוף אין בא אלא מן החולין מהיקש דזאת התורה, כי היינו אומרים דעולה כן אפשר כי התורה חילקתו מחטאת כשכתבה והקריבו.

אח"כ כתבו תוס' דלוג שמן של מצורע ילפינן דצריך לשמה, כי נקרא קרבן וא"כ זה כתוב בפסוק של ביום צוותו להקריב את "קרבניהם" וא"כ הפסוק של וזאת התורה דמקיש כולם לשלמים קאי נמי על לוג שמן של מצורע, אבל אין לומר שזה בכלל אשם של מצורע כי א"כ לפי ר"א דפוסל שלא לשמו באשם הו"ל לפסול נמי שלא לשמו בלוג שמן והגמ' אמרה דאין נפסל כי לוג הוקש לאשם ואשם לחטאת ובקדשים אין למד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש.

תוד"ה שלא לשמן. כתבו דאע"פ דלכא' מוכח מהמשנה דמיירי בשינוי קודש, מ"מ ה"ה לשינוי בעלים כדמוכח מתירוצו של רבה בגמ' דמתרץ הסתירה בדברי ר"ש לגבי מנחות שלא לשמה, דבשינוי קודש כשר ועלו לשם חובה ובשינוי בעלים בסתם מנחות כשר ולא עלו לשם חובה ובמנחת חוטא זה פסול, אע"פ שר"ש כתב בשתייהן שלא לשמה, אלמא שלא לשמה שכתוב במנחות מתפרש אף על שינוי בעלים. אולם היא גופא לכא' צ"ע דהרי כתוב שינוי קודש ומהיכן ידעה הגמ' דה"ה שינוי בעלים. תירצו ב' תירוצים, א' דהגמ' הבינה דבכל מקום שכתוב שלא לשמן בסתמא, הכוונה על כל שלא לשמן כולל שינוי בעלים, ב' דהגמ' הבינה כן מהמשנה שכתוב לשם ו' דברים הזבח נזבח, לשם זבח, ולשם זובח, אלמא דכל מקום שנפסל בשינוי קודש נפסל נמי בשינוי בעלים, (פירשתי עפ"י הגהות הקרן אורה מובא בהגהות וציונים).

תוד"ה לשמן ושלא לשמן. כתבו בפ"ק דזבחים מסקינן דסתמן לשמן, ולכא' צ"ע מה כיונו תוס' בזה, ונראה דהגמ' בזבחים דף ב' ע"ב רצתה ללמוד

דסתמא הוה לשמה ממש"כ לשמן ושלא לשמן דמדויק דאם זה לשמן וסתמא, הוה כלשמה, והגמ' דוחה דא"א ללמוד מכאן, כי יתכן דסתמא אינו כלשמה והכא שונה דהיה לשמה בתחילה וכל העושה ע"ד הראשונה עושה, לכן למדה הגמ' ממקום אחר דסתמא כלשמה דמי, ויתכן דזה כיונו תוס' לומר דאע"פ דמהכא אין ראייה אבל מ"מ הגמ' מסיקה דסתמא כלשמה דמי.

תוד"ה קרי ליה נדר. הוקשה לתוס' דהכא משמע דנדר משמעו דוקא נדר ונדבה משמעו דוקא נדבה, ואילו בחולין הביאה הגמ' דברי ר"מ שדורש על הפסוק טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם, דטוב מזה ומזה (היינו מהנודר ואינו משלם ומהנודר ומשלם) שאינו "נודב" כל עיקר אלמא רואים דאע"פ שכתוב נדר בכ"ז הכוונה נדבה. [רואים דתוס' גרס שאינו "נודב" כל עיקר, אך בגירסא שלנו בגמ' שם כתוב שאינו נודר כל עיקר. אח"כ ראיתי בצ"ק שעמד בזה ותירץ דתוס' סמכו עצמן על הגמ' בנדריים (דף ט' ע"ב) דלר"מ אף בנדבה טוב שלא ינדוב.]

תירצו תוס' ג' תירוצים, א' דלעולם נדר כולל נדבה משא"כ הכא רואים דאינו כולל כי התורה פותחת בנדר ומסיימת בנדבה, ב' לעולם כשכתוב נדר אין משמע נדבה אבל הגמ' בחולין לומדת מסברא כי אם התורה חוששת לתקלה גם בנדבה שייך תקלה, כי עד שיקריבו יוכל להשתמש עם הבהמה, ג' לעולם כשכתוב נדר אין משמע נדבה אבל הגמ' בחולין לומדת דהכוונה על נדבה כי נדר ידעין כבר שלא ינדור כי כתוב וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא, א"כ ע"כ קאי על נדבה.

תוד"ה ואם לא יהא נדבה. הקשו תוס' דהגמ' בר"ה לומדת מהך פסוק דהמפריש נדבה ולא הקריבה (ג' רגלים) ג"כ עובר בבל תאחר, והרי לפי פירוש הגמ' הכא מתי הוה הך נדבה כששחטה שלא לשמה, ואז אין בל תאחר. תירצו תוס' דהכא הגמ' דורשת דבר נוסף מזה שקורים לנדר נדבה דנדר יכול להתהפך לנדבה, אבל ודאי פשטות הכתוב מיירי בנדבה גמורה.

דף ב' ע"ב

תוד"ה שחיטה אחת לכולן. הקשו דכמו שר"ש פירט בברייתא ואמר שחיטה אחת לכולן, וזריקה אחת לכולן, וקבלה אחת לכולן, היה צריך לפרט ג"כ הולכה אחת לכולן. ותירצו דהרי הך ברייתא זה ר"ש, ור"ש לשיטתו אזיל

דס"ל דאין מחשבה מועלת בהולכה, כי זה עבודה שאפשר לבטלה, לכן לא כתב הולכה אחת לכולן, כי באמת הולכה שאני ולא מהני מחשבה בהולכת הזבח.

אח"כ הקשו תוס' דבמשנה בדף י"ב (דמיירי במחשבת פיגול במנחה) הזכירה המשנה דמפגלין בד' עבודות המנחה, ולמה לא חלק שם ר"ש על הולכה דאין מעכב. (בשלמא על קומץ או מקטיר לא חולק כי הוא מודה דמחשבת פיגול מהני בהו ורק חולק על שלא לשמה דאין פסול כי מעשיו מוכיחין) תירצו תוס' דהיות דכבר חלק בזבחים לגבי שחיטה דאין מחשבה פוסל בהולכה לכן א"צ לחלוק ג"כ על הולכת מנחות. אבל הקשו תוס' דהרי ס"ל לר"ש במנחה דא"צ קבלה בכלי ויכול לקבלה ביד וא"כ היה צריך לחלוק על המשנה דאין מחשבה מועיל בקבלת מנחה. ובספר צ"ק תמה על קושייתם דאה"נ דאין צריך קבלה בכלי אבל מ"מ קבלה בידו הימנית בעינן וזה הוה קבלה דמהני בהו מחשבה, אבל בספר חק נתן תירץ קושייתו דלגבי מנחה אין צריך קבלה ביד כי אחרי שקמצה בידו הימנית זה כבר נמצא בידו.

תוד"ה זריקה אחת לכולן. בתחילת התוס' הקשו דאם לקח קרבן שהוא במתנה אחת וזרק במזבח לשם קרבן שהוא במתן ד' (היינו שתיים שהם ארבע) ניכר שהוא מכזב דלא נתן במתן ד'. תירצו דא"י הוכחה כי אולי הקרבן ממתן ד' ומה שנתן במתנה אחת יצא, כי כולם שנתנם במתנה אחת יצא. אח"כ הקשו להיפך כשהקרבן מתן ד' וזורק לשם מתן אחת דמוכח שהקרבן הוא ממתן ד' כי ממשיך אח"כ לתת שאר המתנות. תירצו תוס' דכשזרק הראשונה כבר נגמר העבודה ועכשיו אין ניכר, ומה שממשיך אח"כ לא מועיל כי במתנה הא' יצא ידי חובת הקרבן, והקרבן לא יתפגל כשיחשוב במתנות האחרות.

בסוף התוס' הקשו למה כשמקבל דם אשם בשמאל ומתכוין לחטאת לא עלה לו לשם חובה הרי ניכר בקבלתו דזה לאשם כי אשם קבלתו אף בשמאל וחטאת קבלתו בימין. ולכא' לא מובן קושייתם הרי לפי ר"ש גם קבלת חטאת אפשר בשמאל. תירץ הצ"ק דמ"מ מודה דזריקת דם חטאת בעינן ימין, משא"כ זריקת דם אשם אפשר בשמאל כמבואר בדף י', וא"כ כשזורק דם אשם בשמאל לשם חטאת רואים דזה פטומי מילי בעלמא וזה אשם כדמוכח מזריקתו בשמאל, אבל בספר עולת שלמה הקשה עליו דזה כבר הקשו תוס' מזריקה דמינכר, ובספר ישר וטוב הוסיף להקשות למה הזכירו תוס' ענין קבלה אם כל הקושיא מזריקה. ותירץ בעולת שלמה דקושיית תוס' הוא מקבלה, עפ"י דברי תוס' בזבחים דחטאת שפסול כשזורק ביד לכן מדרבנן צריך לעשות אף הקבלה בכלי כי אל"כ שמא יעשה הזריקה ביד,

אבל אשם וה"ה שאר קרבנות (והא דנקטו התוס' אשם חדא מינייהו נקט) אף מדרבנן יכול לעשות הקבלה ביד, וזה הקשו תוס' דכשמקבל אשם ביד לשם חטאת למה אינו כשר לפי ר"ש הרי זה מינכר דאינו חטאת מזה שלא קיבל בכלי.

תוד"ה מכרי מחשבת. הנה אביי הקשה על רבה למה בשינוי קודש במנחה עלה לו לשם חובה, הרי בשינוי בעלים במנחה לא עלה לשם חובה וזה נלמד מהיקש, או מהפסוק קודש קדשים היא כחטאת, או מזה שמנחה הוקשה לשלמים בפסוק וזאת התורה (שכמו ששלמים בשינוי בעלים לא עלה לשם חובה ה"נ בשינוי בעלים במנחה), וקשה דכמו שבשלמים בין שינוי קודש בין שינוי בעלים לא עלה לשם חובה ה"נ נימא לגבי מנחה, והקשו תוס' למה אביי מקשה על רבה הרי בברייתא שכתוב שר"ש ס"ל דעלו לו מוכח דמיירי בשינוי קודש כמו שאומר ר"ש דזה ניכר בקומץ מחבת לשם מרחשת דזה מחבת, וא"כ קושיית אביי צריך להיות על ר"ש בעצמו. ותירצו תוס' דיכול ליישב הברייתא כהני אמוראי דלקמן, דהיינו רב אשי יישב דמה שר"ש הכשיר שלא לשמן במנחות מיירי בקומץ מחבת לשם מרחשת, דכיון דלא אדכיר שמה דמנחה אלא שמא דמנא דברי רוח הם, אבל באמת גם בשינוי קודש וגם בשינוי בעלים יהיה פסול המנחה.

ולפי רבא דס"ל דבשינוי קודש כשירה המנחה ובשינוי בעלים לא עלה לשם חובה, ג"כ יש ליישב כי בעצם מש"כ בברייתא דמנחת מחבת לשם מרחשת ניכר שמשקר בעצם הברייתא באה לומר דהיה צריך להיות פסול אולם אעפ"כ כשר. ואפשר לומר דשינוי בעלים דלא מינכר שמשקר זה כשר לפי לשון הברייתא, ורק בשינוי קודש היה מקום לפסול בגלל שמינכר וע"ז אמרה הברייתא דאעפ"כ כשר בגלל וזאת תורת המנחה.

ועוד תירצו תוס' דאביי סובר דעל הברייתא לק"מ כי לפי הברייתא י"ל היות דבשינוי קודש זה עלה לשם חובה בגלל שמינכר לכן אף בשינוי בעלים עלה לשם חובה, וזה דומיא דשלמים שלא מחלקים בין שינוי קודש לשינוי בעלים, משא"כ רבה דס"ל לפי ר"ש דיש חילוק בשינוי קודש עלה לשם חובה ובשינוי בעלים לא, ע"ז קשה דבשלמים אין חילוק בין שינוי קודש לבעלים.

דף ג' ע"א

תוד"ה מיצה דמה. כתבו דאע"ג דמיצוי של חטאת העוף כתיב בה יסוד, וא"כ לא יאמרו דזהו מיצוי של חטאת העוף. תירצו תוס' דהאדם יחשוב זהו

מיצוי חטאת העוף ואע"פ שעשאה למעלה לא הקפיד בכך כי מיצוי לא מעכב אפילו לא עשאה כלל.

וצ"ע אי אפילו לא מיצה כלל לא מעכב א"כ למה כיונה הברייתא כשאמרה מיצה דמה בכל מקום כשירה, הרי אפילו לא מיצה כלל כשירה, ואולי הך ברייתא קאי לפי המ"ד מיצוי כן מעכב.

תו"ד"ה דאי קדשים. צ"ע א"כ התרצן שענה אימר דאמר רחמנא אף בדרום, בדרום ולא בצפון מי אמר לא דחה כלל האי סברא של המקשן, ומה שאמר התרצן ידע ליה המקשן.

תו"ד"ה ומיעבר הוא דעבר. הוקשה לתוס' אחרי שהגמ' אומרת הך סברא א"כ למה נשארה הגמ' לעיל עם החידוש דחטאת העוף שהזה דמה למטה לשם עולת העוף באמת מרצה כי מינכר דזה חטאת, הרי י"ל דלא מינכר כי אולי הוא עבר על ההלכה. תירצו בשם רש"י דתרתאי איסורי לא היה עובר, לעשות למטה וגם לעשות הזאה. אך הוקשה לתוס' על דברי רש"י דא"כ כשהגמ' ענתה על חטאת העוף שהיזה דמה למטה דבאמת כשר ועלה לו ור"ש שאמר שבזבחים מינכר, לא דיבר מעופות רק מבהמות, היתה הגמ' יכולה לשאול ע"ז מחטאת "בהמה" שנתן על הקרנות למעלה לשם עולה דהכא מיירי מבהמה ומינכר שזה חטאת כי יש כאן ב' שינויים א' למעלה ב' נתינה באצבע, והרי לפירש"י א"א לתרץ מיעבר עבר כשזה ב' איסורים [ולכא' קושיית תוס' צ"ע דהרי הם בעצמם הקשו בדף ב' ע"ב למה לא הקשתה הגמ' מחטאת בהמה שנתן למעלה על הקרנות לשם עולה, דזה מינכר, ותירצו דהגמ' היתה יכולה להקשות כן לקמן, וא"כ למה הקשו על רש"י דהגמ' היתה צריכה להקשות כן, שיתרצו גם לפירש"י דהגמ' היתה יכולה לתרץ כן. ונראה דיש חילוק גדול ביניהם, דלפירש"י לא חידשה הגמ' בתחילה דבבהמה שעשה שלא לשמה כשר רק בעופות חידשו כן ולכן הקשו תוס' שהגמ' תקשה גם מחטאת בהמה שנתן דמה למעלה לשם עולה שיש כאן ב' שינויים ולא אמרינן בזה מיעבר עבר והגמ' תחדש דאף בבהמה זה כשר אם מינכר, משא"כ לפי תוס' דגם יחשדוהו שטעה ב' טעיות א"כ אף אם הגמ' תקשה מחטאת בהמה תתרץ הגמ' אותו תירוצ' דיחשדוהו שטעה ואין כאן חידוש בהלכה לומר דכשר לכן לא הקשתה הגמ' כן, אבל לפירש"י דיש חידוש בהלכה שיהיה כשר אף בבהמה, היתה הגמ' צריכה להקשות], לכן תוס' חולק וס"ל דהשתא חזרה בה הגמ' ממה שאמרה דאם מזה דם חטאת העוף למטה לשם עולת העוף

כשר אלא אינו כשר כי אינו מוכח דאמרי אינשי דמיעבר עבר וטעה ב' טעויות, [אך צ"ע דאף אם הוא טועה ב' טעויות מ"מ מבואר בזבחים דף ס"ו ע"א דעולת העוף שעשאה למטה פסולה וא"כ יודעים דמחשבתו אינה כלום כמ"ש תוס' בד"ה אמר לשם אשם דאם לפי מה שחושבים שעשה מחשבתו לא חלה בכה"ג נחשב דרואים שמחשבתו לא נכונה ואין מחשבתו פוסלת וא"כ למה כשהיזה חטאת העוף למטה לשם עולה זה פסול. שוב ראיתי דהך קושיא לק"מ כי תוס' נתכוונו אם לפי מחשבתם אינו אשם כלל נמצא דשכחש באשם מחשבתו שקר, משא"כ בנידון דהכא דאמרי דזה עולת העוף אע"פ שאם עשאה למטה פסול מ"מ מחשבתו אמת דחושב בעולת העוף ולכן מהני מחשבתו].

תוד"ה אלמא קביעותא. הקשו ממש"כ בפרק בתרא דאם אומר פירשתי להביא מנחה ואיני יודע איזה מנחה פירשתי צריך להביא חמשה מנחות, כי יש חמשה סוגי מנחות א' סולת, ב' מחבת, ג' מרחשת, ד' מאפה תנור שמביא י' חלות, ה' מאפה תנור שמביא י' ריקין, והגמ' מעמידה שם הך משנה כר"ש, וקשה דהרי אמרינן הכא דאע"פ שאמר הרי עלי מנחת מחבת אם הביא מרחשת או אמר הרי עלי מרחשת והביא מחבת יוצא, דהכלי קובע המנחה, וא"כ למה צריך להביא ה' מנחות. ופירש בצ"ק דאף ר"ש ס"ל דאם אמר הרי עלי מנחת סולת או מאפה תנור אם הביא מנחה אחרת לא יצא ידי חובתו, ודברי ר"ש הם רק לגבי מחבת ומרחשת ועיין ההסבר בחמדת דניאל (אבל בטוהרת הקודש ס"ל דזה אף לגבי שאר מנחות), וקושיית תוס' דלפי ר"ש מספיק שיביא ד' מנחות וא' מהם יהיה או מחבת או מרחשת. ותירצו תוס' דשם מיירי בבא לצאת ידי שמים אבל אם הביא ד' מנחות יצא.

ובסוף דברי התוס' נתחבטו האחרונים אם זה תירוץ חדש או המשך, והעולת שלמה כותב למחוק תיבת ואי נמי, וזה תירוץ אחד ובאו להסביר תירוצם שמביא ה' לצאת ידי שמים דלא מיירי שמביא ה' מנחות ואומר אחת לנדרי והשניה נדבה כי א"כ ברגע שיקריב הראשונה (או מחבת או מרחשת) כבר יצא ידי חובתו ואח"כ כשיביא השניה לא יצא ידי שמים כי כבר יצא ידי חובתו לכן כתבו דמייתי הראשונה ואומר אם זו נדרתי תהא לנדרי ואם לאו תהא נדבה ואח"כ מביא השניה ואומר אם זה מה שנדרתי הרי זה לנדרי ואם לאו זה נדבה [והסבר הצ"ק בכוונת תוס' צ"ע, דא"כ היה צריך לכתוב י"ד מנחות כמו שאמרה הגמ' בדף ק"ה ע"א].

תוד"ה לא שנא. הקשה ר' יצחק בן מאיר דאם עושה חריבה לשם בלולה או להיפך למה כשר לפי ר"ש, הרי לכא' לא מינכר דמשקר כי אולי כשעושה

חריבה לשם בלולה (וה"ה להיפך) באמת הוא נדר בבלולה וא"כ מחשבתו היא אמת, והכא לא אמרינן דכשהביא חריבה נדרו הופך להיות מנחה חריבה אע"פ שנדר בבלולה, כי זה אמרינן לגבי מחבת ומרחשת שהם שני סוגי כלים שונים משא"כ בלולה וחריבה שנעשים בכלי אחד לא אמרינן כן. ותירצו דלא אמרינן דטעי להביא חריבה כשנדר בלולה, (ורק מרחשת במקום מחבת או להיפך יתכן דטעי כי שניהם אותו סוג מנחה ורק משתנים בכלי). אח"כ כתבו ועוד י"ל וכו' והאחרונים נתקשו מאד בפירוש דבריהם, ובעולת שלמה כתב בפירוש דבריהם והסכים עמו בחמדת דניאל דתוס' כתבו דניחא בלא"ה, כוונתם דלפי מסקנת הסוגיא דגם בזבחים יש כאלה שניכר שמחשבתו שקר ושם עלו לו, הגמ' חזרה בה מהתירוצ' דאדם חושב מיעבר עבר (וכן ראיתי בשטמ"ק על התוס' בדף ב' ע"ב ד"ה זריקה) ולכן באמת בחריבה לשם בלולה וכן להיפך כשר כי רואים שמשקר ואין אומרים מיעבר עבר. ואח"כ כתבו תוס' דבר נוסף דצ"ע על ב' המ"ד שמירי לגבי אם מנחה קדושה בלי שמן, ולא פירשו מה צ"ע.

תוד"ה כיון דאיכא שעיר נשיא. הוקשה לתוס' בשלמא אם הביא עולה שעיר וחושב לשם חטאת יתכן דזה חטאת דנשיא שבא שעיר, אבל אם מביא איל (היינו ממין כבשים) וחושב לשם חטאת הרי אין חטאת בא מן הכבשים זכרים. ותירצו תוס' כמו שאמרה הגמ' בהמשך דיתכן לטעות בין איל לשעיר דאמרי דיכרא אוכמי הוא.

תוד"ה אמר לשם אשם גזילות לשם אשם מעילות מאי איכא למימר. הקשו תוס' דאע"פ שהפסח בא בן שנה ואשם גזילות בני שתי שנים עדיין יכולים לטעות שזה בעצם אשם גזילות וטעה והפרישו בן שנה כלומר דהמפריש חושב שאשם דינו בבן שנה ובכה"ג הך קרבן נהיה אשם אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. ותירצו תוס' דהכא איירינן לפי ר"ש, ור"ש ס"ל דלא חל עליו קדושה כלל. נראה כוונתם בתירוצם דלפי דעת האנשים אינו אשם, כי אף אם האדם טעה וחשב שאפשר לעשות אשם בן שנה מ"מ לפי ר"ש לא חל עליו אשם וא"כ קושיית הגמ' א"ש דכששוחט פסח לשם אשם יהיה כשר כי האנשים יודעים דאינו אשם אע"פ שהמקדיש טועה בכך, וא"כ כששוחט פסח לשם אשם יהיה כשר כמו במנחה.

תוד"ה דחאי צמר. הסבירו דקושיית הגמ' דכבשים ואילים הם לבנים ושעירים שחורים וא"כ מבינים דמה שאומר על הך שעיר שחור ששוחטו לשם

אשם אינו נכון כי אשם בא מכבשים שהם לבנים. וע"ז תירצה הגמ' דיש גם כבשים ואילים שחורים ויטעו לחשוב דזה כבש או איל שחור, אבל רש"י פירש קושיית הגמ' דכששחט שעיר לשם אשם מינכר דמחשבתו שקר כי שעיר אין לו צמר ואשם בא מכבשים ואילים שיש להם צמר, ותירצה הגמ' דאנשים חושבים דהוא באמת איל ומה שהוא שחור כי יש אילים שחורים וכתב הרשב"א דאע"פ שאין לו צמר שמא גזוהו והגמ' התייחסה למה שהוא שחור, אבל צ"ע דהגמ' לא התייחסה לקושיא.

דף ג' ע"ב

תוד"ה כאן בקומץ. הקשו הרי בעצם ס"ל לרבא כמו לרבה בדין, דשינוי קודש כשר ורק נחלקו בטעם דלרבה כשר כי רואים דמחשבתו שקר, ולפי רבא כי כתוב וזאת תורת המנחה תורה אחת לכל המנחות, ולגבי שינוי בעלים גם רבא מודה דפסול כי זה לא נכלל בוזאת תורת המנחה, וא"כ קשה למה נקט רבא דבר חדש דהברייתא שפסלה מיירי במנחה לשם זבח הרי היה יכול לנקוט כמו רבה דמיירי בשינוי בעלים ורק פסול בגלל שזה לא נכלל בוזאת תורת המנחה. תירצו תוס' דבעצם יש מחלוקת בין רבה לרבא לגבי אם חשב במנחה לשם זבח לרבה כשר דמינכרא ולרבא פסול ואם היה אומר כאן בשינוי קודש כאן בשינוי בעלים, היינו יכולים להבין דבשינוי קודש אף שיחשוב במנחה לשם זבח יהיה כשר לכן פירש כאן דפסול מיירי במנחה לשם זבח. ועוד תירצו תוס' דרבא לא היה יכול לנקוט כלישנא דרבה כאן בשינוי קודש כאן בשינוי בעלים כי רבא משמע ליה לשון הברייתא שפוסל לפי ר"ש דמיירי בשינוי קודש כי "שלא לשמן" משמע לא לשם המנחה שהופרשה, ואילו לרבה לא מיירי דשינה במהות המנחה אלא במהות הבעלים. אך קשה לתוס' ע"ז א"כ למה לא אמרה הגמ' כולהו כרבה לא מיירי כי לשון הברייתא משמע דשינה במהות המנחה. תירצו תוס' (ביארתני לפי החק נתן) כי בשלמא רבא מוכח מדבריו (שלא תירץ כרבה) דהפריע לו דלשון הברייתא מוכח דאף בשינוי קודש פסול אבל ברב אשי לא ראינו שזה מה שהפריע לו, ומה שאינו מסביר כרבה, כי ס"ל דבין שינוי קודש ובין שינוי בעלים פסול, לכן עדיף לומר כולהו כרבה לא אמרי בגלל שס"ל דאם רואים שאין מחשבתו נכונה זה יותר סיבה לפסול כי סברא זו מוכח דגם רבא וגם רב אשי ס"ל, עכ"ד. ולכא' צ"ע על הסברו דהגמ' אומרת כולהו כרבא לא אמרי וזאת תורת לא משמע להו, כולהו כרב אשי לא אמרי משום קושיא דרב אחא בריה דרבא, ולכא' לא מצאנו

כלל דרבה ורב אשי הקשו כן על שיטת רבא, וגם לא מצאנו דרבה ורבא הקשו כן על סברת רב אשי. ויש ליישב דכשהגמ' הקשתה כן על דברי רבא ולא מצאנו ברבה ורב אשי דס"ל וזאת תורת אמריןן מסתברא דהפריע להם הך טענה, משא"כ כשרואים מפורש בדברי רבא ורב אשי דלא ס"ל כרבה דכשרואים שמחשבתו שקר זה מועיל שהמנחה תהיה כשירה, אלא אדרבא ס"ל שזה סיבה לפסול ודאי עדיף לנקוט הך טענה ממה שננקוט טענה דלא ברור דרב אשי סברה.

תור"ה אע"ג. הוקשה לתוס' דהגמ' היתה יכולה לנקוט הכא כמו לעיל דהיינו אע"ג שמינכר דמחשבתו שקר והיינו פוסלים, קמ"ל דכשר בגלל וזאת המנחה, ורק לעיל ס"ל לרבה דכשמינכר דמחשבתו שקר זה סיבה להכשיר. תירצו תוס' (ביארת' עפ"י החק נתן) דשמא נוח לו לתנא לכתוב על פסול לשון שלילי, וגם לעיל לפי רבה אמרנו בשינוי בעלים דפסול בגלל שלא מינכרא, לכן ה"נ שבאנו לומר דהיה צריך להיות פסול נקטנו לשון שלילי, והוקשה לתוס' על הך תירוצ' דבסוף הסוגיא אמריןן כולהו כרבה לא אמרי כי מחשבה דמינכרא פסלה רחמנא ולפי דרכו של תוס' היה צריך לומר מחשבה דלא מינכרא פסלה רחמנא. תירצו תוס' דלק"מ משם, כי שם הם באים להסביר מדוע לא ניחא להו בסברת רבה שסובר דמחשבה דמינכרא כשירה לכן צריכים לומר אדרבה אנחנו סוברים דפסולה.

תור"ה לר"ש ה"נ. תירצו דלגבי דבר שכתוב בחטאת עצמו אף רבנן דרשי וזאת תורת החטאת לרבות כן בכל החטאות כגון לגבי כיבוס שכתוב בחטאת מרביןן כן בכל החטאות ותוס' כתבו ועוד דכיבוס בגדים כתיב בההוא פרשתא דזאת תורת החטאת (כן גרס בישר וטוב) והיינו דבויקרא ו' י"ח כתוב וזאת תורת החטאת ובפסוק אח"כ כתוב ענין כיבוס בחטאת ולכן עוד יותר מובן דוזאת תורת החטאת מרבה כל סוגי החטאות.

בתירוצ' האחרון תירצו תוס' דמה שרבא לא תירץ דבאמת לפי ר"ש מנחת מחבת דכשירה לשם מנחת מרחשת היינו טעמא כי ילפינן לה מוזאת תורת המנחה, כי רצה לתרץ דברי רב בשם מבוג אפילו לרבנן דלא ס"ל לדרוש מוזאת תורת המנחה, והוקשה לתוס' א"כ למה הקשה רב משרשיא מברייא דר"ש, עדיפא הו"ל להקשות מדברי רבנן דלא דרשי וזאת תורת. תירצו תו' דרב משרשיא רצה להקשות דלא מיבעי רבנן דלא מכשרי לא דרשי וזאת תורת אלא אפילו ר"ש דמכשיר אינו מכשיר בגלל הפסוק וזאת תורת.

תוד"ה לשם חטאת דם. כתבו דהכא (ובזבחים שהביאו הך מימרא) הטעם שחטאת חלב לשם חטאת דם כשירה לרבנן, זה מהטעם שרבא אמר בזבחים (דף ז' ע"א) כי כתוב ושחט אותה (היינו את החטאת) לחטאת והרי חטאת לשם חטאת נשחטה, נראה דתוס' הוקשה לו הרי רבא לא ס"ל דרשא דזאת תורת לפי רבנן, דאי ס"ל א"כ בכל החטאות היה כשר כפי שאמרה הגמ', לר"ש ה"נ, וא"כ מאיזה טעם ס"ל לפי רבנן דחטאת חלב לשם חטאת דם כשר, ע"ז תירצו דיליף לה מאותה לחטאת כמו שרבא בעצמו אמר בזבחים.

בסוף התוס' הקשו הרי ר"ש ס"ל דחטאת נזיר על חטא באה וא"כ למה אמרינן הכא דאם שחט החטאת לשם חטאת נזיר פסולה, דחטאת נזיר הוה כעולה כי אין באה על חטא, ולכא' קושייתם לא מובן דהגמ' תירצה לעיל דלפי ר"ש כששחט חטאת אף לשם חטאת נזיר וחטאת מצורע זה כשר כי וזאת תורת החטאת מלמד דתורה אחת לכל החטאות, ורק לפי רבנן יש הבדל בין סוגי החטאות בגלל שלא סוברים דרשא דתורה אחת לכל החטאות, ואולי לא ניחא לתוס' לומר דרבנן דהכא פליגי על ר"ש לגבי נזירות כי כמה תנאים ס"ל כר"ש דנזיר נקרא חוטא.

תוד"ה באן בקומץ. הביאו דיש גירסא כאן בקומץ מנחת מחבת לשם מרחשת, וכתבו ושניהם יש ליישב, כתב בצ"ק כי אע"פ שאמר הריני קומץ מנחת מחבת אבל היות דסיים לשם מרחשת דהיינו לשם כלי המרחשת וזה אינו מחשבה.

דף ד' ע"א

תוד"ה חטאת קרייה רחמנא. הנה בתחילה למדה הגמ' דכשכתוב בו חטאת, פסולה שלא לשמה, וכתבו דלפי"ז לא היו צריכין ללמוד (בזבחים דף ח':) דחטאת דשמיעת הקול פסולה שלא לשמה בגלל מה הצד אלא בגלל שכתוב בו חטאת, אבל למסקנא א"ש כי באמת לא לומדים ממש"כ חטאת, אלא ממש"כ "היא" דזה מיעוטא.

תוד"ה מאי נפקא מינה. עמדו על הסתירה דהכא אמרינן דאפשר ללמוד גז"ש אף שאינו אותו מילה, ואילו הגמ' בחולין אמרה דלומדים מהדומה. תירצו תוס' דהגמ' בחולין מיירי שיש סתירה בין אם נלמד מהדומה או כשנלמד מהאינו דומה, שם לומדים רק מהדומה, משא"כ הכא בסוגיין דאין סתירה ואפשר ללמוד עון שכתוב במנחת קנאות מעון שכתוב בחטאת דשלא לשמה פוסל, ואפשר ללמוד ג"כ עונו דאשם מעון שכתוב בחטאת דגם פסול שלא לשמה בכה"ג ילפינן תרווייהו.

תוד"ה ליגמר עונו מעונו. תוס' הקשו דהגמ' אמרה דיש גז"ש עונו שכתוב באשם תלוי מעונו שכתוב בחטאת דשמיעת קול, וא"כ קשה דהגמ' בהוריות אמרה דאשם תלוי מביאים רק על חטא שאילו עשה אותו בודאות מביא חטאת קבוע משא"כ חטא שמביא עליו עולה ויורד אין מביאין אשם תלוי, וילפינן גז"ש ממה שאמרה התורה באשם תלוי "ואשם" ממש"כ בציבור ואשמו (ובציבור החטאת קבוע). והקשו תוס' דאם יש גז"ש דעונו עונו א"כ נילף אשם תלוי שכתוב בו עונו מחטאת דשמיעת קול שכתוב בו עונו והוא בעולה ויורד, ובצ"ק הביא דהבאר שבע תמה דזה גופא הקשתה הגמ' בהוריות והגמ' תירצה שם דעדיף ללמוד מציבור ממצוות ה' אשר לא תעשינה ואשם, וכן תמה רע"א בגליון הש"ס. וראיתי בברכת הזבח ובצ"ק שתירצו דאעפ"כ הוקשה לתוס' כיון דאין גז"ש למחצה והיות דהך גז"ש עונו עונו ילפינן בגמ' דאשם מותר נדבה כחטאת א"כ צריך ללמוד דאף בעבירה שקרבנו עולה ויורד ג"כ מביאין אשם תלוי וזה עדיף מאשר ללמוד מציבור ממצוות ה' אשר לא תעשינה. וראיתי בספר ישר וטוב דהכניס את זה בפשט דבריהם שכתבו בסוף התוס' דהא דבעי למימר דלמותר נדבה הוא דגמירי לא קאי, היינו דתוס' מוכיחים דלא אמרינן גז"ש למחצה אלא במקום שהתורה כתבה מיעוט מפורש, כי הגמ' אצלינו אמרה דג"ש עונו עונו אתא למותר נדבה אמרה הגמ' וכי תימא אין גז"ש למחצה ונלמד דאף שלא לשמה פסול באשם, דחתה הגמ' דיש מיעוט "אותה" דהכא לא נימא אין גז"ש למחצה, רואים דבסתמא אמרינן אין גז"ש למחצה ורק מה שמיעטה התורה, וא"כ לגבי שיביא אשם תלוי על עולה ויורד נלמד שאין גז"ש למחצה ומביא, ותוס' סיימו ובפ"ק דשבועות אשכחנא דיליף שיעיר דר"ח מעון עון (ביאר בישר וטוב) דזה עוד ראייה דרואים שלא אומרים גז"ש למחצה דהרי הכא ילפינן עון עון לגבי מותר נדבה וא"כ איך הגמ' בשבועות לומדת מציץ דשעיר ר"ח מכפר על טומאת הבשר אע"כ כי אין גז"ש למחצה. אך צ"ע קצת דיש גמרות מפורשות דאין גז"ש למחצה וכן איתא הכא, וא"כ מדוע צריכים התוס' להביא ראיות ע"ז.

תוד"ה חטאת מעמא מאי. הביאו דיש דוחקים לתרץ דבאמת בסתם חטאת לומדים דפסול שלא לשמה מפסוקים אחרים, אבל בחטאת נשיא שבא שעיר זכר הוה אמינא דלא יפסול בו מחשבת שלא לשמה לכן כתב בו הוא ללמד דפוסל, והטעם שהיינו חושבים כן כי הגמ' בזבחים אמרה על הקרבנות שחשב שלא לשמה שכשרים ואין עולים דמצאנו דוגמתו באשם, דמותר אשם כשר לקרבן אחר, לעולה, וה"נ כשהנשיא הפריש ב' שעירים לאחריות השני רועה אבל אם

הקריבוהו לעולה זה עלה לעולה וא"כ היינו חושבים דכשחט את השעיר נשיא שלא לשמו יהיה כשר ורק לא יעלה לשם חובה לכן כתבה התורה "היא" ללמד שזה פסול, משא"כ בסתם חטאת שהיא נקיבה אפילו הפריש שתיים לאחריות אין קרב עולה (כי עולה זכר) זה נלמד מהפסוקים האחרים.

בסוף התוס' תירצו דמה שהוצרכה התורה לכתוב הוא לגבי חטאת דמשמע עיכובא, זה לגלות דמתי כשכתוב הוא זה מעכב זה רק אם כתוב בשחיטה אבל אם כתוב הוא אחרי הקטרת אימורים (כגון אשם) אינו לעיכובא, ואע"פ שהגמ' למדה כן (בזבחים דף ז'): ממש"כ הוא בפסח, כתבו תוס' דשמא מפסח לחודיה לא הוה ילפינן. ובתירוץ בתרא תירצו דשמא הא דידעינן דכשכתוב הוא במנחת חוטא ומנחת קנאות זה פסול שלא לשמן ילפינן ליה מזה שכתוב בחטאת "היא" והרי חטאת שלא לשמה פסולה כדילפינן מקראי אחריני, לכן כשכתוב בהם הוא זה פסול שלא לשמן.

תוד"ה לאחר הקטרת אימורין. עמדו ע"ז דיש ב' מקומות נוספים שכתוב הוא באשם לא לאחר הקטרת אימורין וא"כ נימא דאשם פסול שלא לשמו, א' בויקרא ז' א' כתוב וזאת תורת האשם קודש קדשים הוא. תירצו דילפינן מזה ב' דרשות אחרים א' הוא קרב ואין תמורת אשם קרבה, ב' למעוטי תודה ואיל נזיר דאין נשחט בצפון. אח"כ הקשו דכתוב באשם תלוי (ויקרא ה' י"ט) אשם הוא אשום אשם לה'. ותירצו דההוא אתא למעט אשם נזיר ואשם מצורע מכסף שקלים.

אח"כ הקשו דהכא כתוב דאשם שלא לשמה כשר ואילו בספרי דריש בפרשת זאת תהיה דגבי אשם מצורע דמש"כ כי כחטאת האשם הוא דאשם שלא לשמה פסול. תירצו דאסמכתא בעלמא. ולכא' צ"ע הרי ס"ל דאשם שלא לשמו כשר ומה שייד לומר אסמכתא לפסול אם זה כשר. אח"כ ראיתי מצטטים את הגליונות קה"י דהכוונה שלא עלו לו לשם חובה, ואעפ"כ צ"ל דזה אסמכתא כי ילפינן את זה ממקום אחר, ואו כי אם ילפינן באמת מהוא, זה צריך להיות פסול ולא יעלו לבעלים לשם חובה.

תוד"ה אשם שניתק לרעה. הוקשה לתוס' איך יתכן דבניתק לרעה ושחטו סתם כשר לעולה, הרי גמירי הלכתא דכל שבחטאת מתה באשם רועה וא"כ למה כששחטו זה כשר לעולה. (ותוס' הוכיחו דא"א לתרץ דהך דינא דבאשם רועה זה רק לכתחילה, אבל בדיעבד עלה לו), הביאו תוס' בזה ב' תירוצים א'

מה שמשמע מרש"י דמה שגמירי הילכתא דרועה אין הכוונה דצריך לרעות עד שיפול בו מום אלא סגי כשניתק לרעיה ואז מצד ההילכתא היה אפשר לשחטו לעולה, אבל רבנן החמירו שימתין עד שיפול בו מום וימכרוהו ודמיו יפלו לנדבה ומהם יביאו עולות, והטעם שהחמירו בו רבנן בגלל שיש גזירה דאם ישחטוהו מיד אחרי שניתק לרעיה (לפני שיפול בו מום ויפדוהו) יבואו להקריבו עולה אף לפני שנתכפרו בעליו באחר ואז הוא הרי אשם, וזה בעצם כוונת הגמ' בפסחים שאמרה (בדף ע"ג) באשם שנתכפרו בעליו ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו עולה, אבל להביא אותו בעצמו לעולה לא, גזירה אחרי כפרה אטו לפני כפרה. אבל תוס' הקשו על רש"י, א' למה לא אמרה הגמ' שם דא"א להביאו בעצמו לעולה גזירה שמא יביאנו אף קודם שניתק לרעיה דאז אסור כי יש הלכתא כל שבחטאת מתה באשם רועה ולפירש"י הכוונה ניתק לרעיה, (ולכא' הך טעם עדיף כי אנו אומרים דאף אחרי שנתכפרו בעליו באחר עדיין יש חשש אטו קודם הניתוק) ב' דבגמ' בפסחים שם משמע שמה שצריך לנתק זה מדרבנן, כי הגמ' מביאה דברי רב הונא דאשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר לעולה והגמ' מדייקת מזה אלמא קסבר א"צ עקירה (דהיינו לקרוא עליו שם עולה) שואלת הגמ' אי הכי כי לא ניתק נמי. תירצה הגמ' גזירה אחרי כפרה אטו לפני כפרה, והנה אם נימא דזה מדאורייתא או מהילכתא דצריך ניתוק א"כ לא מובן שאלת הגמ' למה צריך ניתוק, דהתשובה פשוטה כי כך ההילכתא ובפרט ממה שתירצה הגמ' שזה "גזירה" אטו לפני כפרה מוכח דניתוק דרבנן והטעם שהצריכו לנתק בגלל שגזרינן אחר כפרה אטו לפני, והך קושיא תירץ רבינו שמואל דלא גרסינן שם בפסחים א"ה כי לא ניתק נמי, (אולי לא גרס כן כי ס"ל כרש"י דניתק זה מצד ההלכה) אלא גרסינן אי הכי לכתחילה נמי והיינו דקושיית הגמ' זה דאחרי שניתק מדוע רק בדיעבד כששחטו סתם זה כשר, למה לא יהיה מותר לכתחילה לשחטו סתם. וכוונת הגמ' שאמרה אי הכי היינו בשלמא אם היה צריך עקירה והיה כתוב ושחטו לעולה, דמשמע דלכתחילה אסור לשחטו לעולה אף שעוקרו לעולה, היה מובן דאף אחרי הניתוק לא יקריבנו לכתחילה בסתם לעולה כי חיישינן שמא לא ינתקו, אבל אחרי שא"צ עקירה א"כ למה לא ישחטנו לכתחילה בסתם אחרי הניתוק. וע"ז תירצה הגמ' (כמש"כ לעיל בביאור דברי רש"י) דגזרינן אטו לפני כפרה, ותוס' כותבים דדברי רבינו שמואל הם דוחק א' כי מגיה הסוגיא בפסחים, ב' למה לא תירצה הגמ' דחיישינן אטו שישחטנה לפני הניתוק.

[והנה לפי דרכו של רש"י צ"ע מה שאמרה הגמ' בעמוד א' דילפינן מהוא את דברי רב הונא דרק ניתק לרעייה ואם לא ניתק פסול לעולה כי כתוב הוא בהווייתו יהא, וצ"ע הרי לפירש"י זהו ההילכתא ומדוע צריכים ללמוד את זה מהפסוק הוא, ואולי י"ל דמצד הפסוק הוה אמינא דאף אחר שניתק ג"כ פסול לעולה ולכן אתא ההילכתא לצמצם את הפסוק ולומר דכוונת הפסוק הוא רק לפני הניתוק אבל לאחר הניתוק הוא עצמו כשר לעולה.]

ור"ת למד בדרך אחר דבעצם מדאורייתא אחרי שנתכפרו הבעלים באחר הך אשם כשר בעצמו לעולה אף לפני הניתוק אולם רבנן הצריכוהו ניתוק בגלל גזירה אטו לפני כפרה (נמצא דאילו לא ניתק ושחטו בסתם אף שזה רק מדרבנן הוא פסול לעולה), ור"ת לומד דבהילכתא נאמר כל שבחטאת מתה באשם קרב עולה, ורק היות דרבנן הצריכוהו רעייה אטו לפני כפרה לכן נשתרבב בדברי ההלכה כל שבחטאת מתה באשם רועה, ומה שהגמ' בפסחים אחרי שאמרה אלמא א"צ עקירה הקשתה אי הכי אפילו בלא ניתק נמי, פירשו תוס' דבשלמא אם צריך עקירה לכן תיקנו לנתק כדי שיזכור לעקור, אבל אחרי שא"צ עקירה א"כ למה צריך ניתוק, וזה כוונת הגמ' בפסחים כשתירצה את דברי רב הונא דאם לא ניתק לא, בגלל שגזרינן אטו לפני כפרה. [וזה אין לשאול לפי ר"ת דאחרי שניתק לרעייה ישחטוהו לכתחילה אף בלי שיפול בו מום, (ולפי רבינו שמואל זה בעצם קושיית הגמ'), די"ל דזה כוונת הרעייה שנותנים לרועה לרעות עד שיפול בו מום לכן לכתחילה ממתינים למום, אבל אם אחרי שנתנוהו לרועה שחטוהו סתם כשר לעולה כי קיימו את הניתוק.]

ולבא' קשה על ר"ת ממה שלמדה הגמ' הכא מהפסוק "הוא" דאם לא ניתק לרעייה ושחטו סתם פסול לעולה כי הוא בהווייתו יהא, והרי לפיר"ת מדאורייתא כשנתכפר באחר, הוא כשר לעולה, תירץ ר"ת דברוב ספרים לא גרסינן אחרי דברי רב הונא ניתק אין לא ניתק לא אמר קרא הוא בהווייתו יהא, אלא הגמ' שאלה מה לומדים "מהוא" תירצה הגמ' כדבר הונא שאמר ניתק לרעייה "ושחטו סתם" כשר לעולה, כי מעצם ההלכה היה אפשר לומר דכל שבחטאת מתה באשם קרב עולה היינו ע"י עקירה דוקא לזה בא הפסוק ללמד הוא בהווייתו יהא דכמו שאחר העקירה הוא כשר לעולה אף לפני העקירה כשר לעולה. [ולפי"ז יוצא דהפסוק בא להסביר את ההלכה] או שתוס' אומרים דאפשר לגרוס אחרי דברי רב הונא ניתק אין לא ניתק לא, אמר קרא הוא בהווייתו יהא, והפסוק לא בא להסביר את ההלכה אלא הפסוק אומר הוא בהווייתו יהא היינו

דאם עדיין לא נתכפרו הבעלים באשם האחר (אע"פ שהפריש עוד אשם) אין יכול להקריב האשם הנוסף לעולה כי בהווייתו יהא, והך לימוד קשור לדברי רב הונא, כי מאיזה טעם אמר רב הונא דוקא בניתק לרעייה, כי אם לא ניתק לרעייה גזרינן אטו שיקריב לפני כפרה וזה אסור מצד הפסוק הוא, אבל גם לפי הפירוש הזה, נשארו דברי ר"ת שההלכה אמרה כל שבחטאת מתה באשם קרב עולה.

אח"כ הקשו תוס' על ר"ת דיש מ"ד שסובר דמותר הפסח שקרב שלמים בעי עקירה וא"כ לפי ההסבר של ר"ת בשאלת הגמ' בפסחים דאם צריך עקירה צריך ניתוק, קשה למה א"צ לנתק. (משא"כ לפירושב"ם דאין קשר בין עקירה לניתוק דלא גרס בגמ' בפסחים א"ה כי לא ניתק נמי ל"ק הך קושיא כ"כ בצ"ק) ועוד הקשו תוס' למה לא גזרינן במותר הפסח דיצטרכו ניתוק אטו לפני כפרה כמו שהצריכו באשם שכיפרו בעליו לנתקו לפי ר"ת בגלל אטו לפני כפרה. וקושיא זו קשה אפילו למ"ד דמותר הפסח א"צ עקירה, (וגם קושיא זו ל"ק לפירושב"ם ורש"י) ותירצו תוס' דהחשש אטו לפני כפרה זה כשהוא עומד לכפרה בהך זמן משא"כ מותר פסח אינו עומד לכפרה כי מותר הפסח זה לא בערב פסח אחר חצות ואז אינו עומד לכפרה, אך הקושיא הא' (למה לא יצטרכו כדי לזכור לעקור) לא ידעתי איך זה מתורץ.

אח"כ הקשו תוס' לפי ר"ת דההילכתא זה כל שבחטאת וכו' באשם קרב עולה, ורק רבנן הצריכוהו לנתק אטו שמא יקריבו עולה לפני הכפרה, בשלמא אשם שנתכפרו בעליו יש חשש דאם נתיר בלא ניתוק יבוא בפעם אחר להקריבו עולה לפני כפרה, אבל ולד תמורה שזה ג"כ אחד מאלה שצריכים לרעות, מדוע צריכים לרעות, דהרי יש מ"ד בתמורה דאילו עדיין לא נתכפר באשמו יכול להתכפר בולד תמורה, והפריכו את הך מ"ד יוצא שא"א להתכפר בו, וא"כ מדוע צריך לרעות אותו הרי אפילו יקריבו לעולה לפני הכפרה מה בכך הרי אין עומד לאשם, תירצו תוס' דגזרינן שיקח את האשם בעצמו ויקריבו לעולה.

בסוף התוס' הקשו דבגמ' בנזיר משמע דילפינן מהוא איסור בהקרבה, ואילו לפי דברי ר"ת בפירוש הא' הפסוק הוא בא להכשיר (כשנתכפרו הבעלים באחר) אף לפני עקירה, אך לפי הפירוש השני של תוס' דהפסוק מלמד דלפני שנתכפרו הבעלים באחר אסור להקריבו לעולה כי הוא בהווייתו יהא והוא כרגע בחזקת אשם. לכא' ל"ק מהגמ' בנזיר, ויתכן דהפירוש הב' אינו מר"ת אלא מתוס', ולכן הקשו באמת רק על ר"ת.

דף ה' ע"א

תוד"ה אם גילח על אחד משלשתן יצא. פירש"י דיכול לשתות כבר יין, כתבו תוס' ואפילו רבנן דלא שרו לשתות יין עד שיביא חטאת. בישר וטוב הסביר דמש"כ תוס' "ואפילו לרבנן" הוקשה לתוס' דלפי רבנן כשהביא חטאתו בתחילה הוא עדיין אסור ביין עד שיביא עולה ושלמים, וא"כ זה מכשיר קבוע. ע"ז תירצו תוס' וכתבו דלא שרו לשתות ביין עד שיביא חטאת, כוונתם דאם הביא בתחילה עולה ושלמים הוא עדיין אסור ביין עד שיביא חטאת נמצא דאין העולה ושלמים מכשירים. ועיין בשפת אמת שתמה דלכא' פשטות הסוגיא משמע דרבנן מודו בהך דינא דאם גילח על א' משלשתן יצא ופליגי על דבר אחר, מ"מ שיטת הרמב"ם זה כתוס'.

תוד"ה שהמנחות טעונות כלי. הקשו דאדרבה קולא היא זו לגבי עופות דבעו מליקה בעצמו של כהן, כוונתם דבברייתא מבואר דזה חומרא במנחות דצריך כלי (כי הברייתא כותבת שהמנחות טעונות כלי כ"כ בצ"ק) משא"כ בעופות דא"צ, וע"ז הקשו שזה נקרא קולא במנחות דא"צ בגופו של כהן משא"כ בעופות דצריך מליקה בגופו של כהן. והקשה ע"ז העולת שלמה דאם זה כוונת תוס' לא מובן דגם במנחות הקמיצה שזה נגד השחיטה הוא בגופו של כהן וא"כ לפי מה שהבינו עכשיו שמירי מנחות ביחס למליקה (וכן נראה ברש"י) היו תוס' צריכין לשאול דשניהם אינם בכלי, לכן תירץ העולת שלמה דתוס' כתבו מליקה ונתכוונו על כל עבודותיו דגם זריקתו הוה בעצמו של כהן (ובחק נתן אף הגיה בתוס' במקום מליקה הזאה) והיינו שהבינו תוס' בתחילה דכוונת הגמ' דבמנחות צריך לעשות הזריקה דהיינו ההקטרה מכלי משא"כ בעופות א"צ מכלי, וע"ז הקשו תוס' דאדרבה זה חומרא בעופות דחייב לעשות הזאה בעצמו של כהן משא"כ במנחה אפשר ע"י כלי. (ואי אפשר לומר דס"ל לברייתא דהתורה הקילה דצואר העוף נחשב ככלי שרת, אבל אם יתנהו בכלי שרת זה עוד יותר טוב, משא"כ במנחות התורה חייבה לעשות ההקטרה בכלי, כי זה ספק בגמ' זבחים דף צ"ב: אם זה קולא שאפשר לעשות הזריקה מצואר העוף אבל מכלי ודאי אפשר או שזה חומרא דדוקא מצואר העוף בעינן, ואם הברייתא סוברת דבעוף אפשר הזאה ע"י כלי היו צריכים לפשוט מהברייתא.) ותירצו תוס' דכוונת הגמ' אינה לגבי ההקטרה ואינה לגבי המליקה, אלא לגבי שמנחה אין קדושה אם לא הניחוה בכלי שרת משא"כ עופות בדיבור מתקדשים, כן הבנתי אבל העולת שלמה לא פירש.

ובשטמ"ק פירש בענין אחר, דמנחה אחרי שקמצה צריך לקדשה בכלי שרת לרבנן דר"ש כמבואר בדף כ"ו ע"א (וזה הוה נגד קבלת הדם בכלי שרת) משא"כ אחרי המליקה א"צ לקבל הדם בכלי שרת, [אבל אם זה הפירוש היה מקום לטעון אולי התורה החמירה דבעינן קידוש דוקא בצוארו של עוף כמו שהביא העולת שלמה מהגמ' זבחים דף צ"ב: ויש ליישב דבכ"ז אין צריך לעשות מעשה קידוש כמו במנחות אלא זה מתקדש מאליו].

תו"ד"ה ואם איתא. הנה רש"י פירש דהגמ' הקשתה ואם איתא דעד שלא הקריבו עומר (כשר) אסור החדש, א"כ אחרי שמצאנו שמקריבים העומר שקמצה שלא לשמה אע"פ שזה לא עלה לשם חובה א"כ מצאנו במנחות היתר מכלל איסור, אבל תוס' פירשו דקושיית הגמ' ואם איתא דאם הדין של ריש לקיש נכון דעומר שקמצה שלא לשמה כשירה ומקריבים אותה אע"פ שעדיין החדש אסור כי העומר לא התיר כי לא עלה לשם חובה א"כ מצאנו במנחות היתר מכלל איסור משא"כ אם הדין אינו כר"ל רק עומר שקמצה שלא לשמה אין מקריבים אותה או בגלל שזה פסול, או בגלל שאע"פ שזה כשר מ"מ צריך להמתין עד אחרי שיקריבו העומר החדש כדי שיהיה ממשקה ישראל למנחה לא היה קשה.

תו"ד"ה ואי אין מחוסר זמן. הנה בתחילה רצתה הגמ' להסביר דהסיבה דהקדים השמן לדם צריך לחזור ולתת שמן אחרי הדם, זה בגלל שיש מחוסר זמן לבו ביום. ותירצה הגמ' דלעולם אין מחוסר זמן לבו ביום, והסיבה זה בגלל שכתוב זאת תהיה תורת המצורע ואח"כ הוכיחה הגמ' דיש מחוסר זמן לבו ביום ממש"כ שאם הקדים במצורע חטאתו לאשמו זה פסול וע"כ היינו טעמא בגלל מחוסר זמן וגם מה שכתוב הקדים השמן לדם צריך לחזור על השמן זה בגלל מחוסר זמן לבו ביום. והוקשה לתוס' א"כ ביוה"כ למה בהקדים עבודה אחת לשניה, רק אם כתוב ע"ז חוקה זה לעיכובא ואי לא לא, הרי יש כאן מחוסר זמן לבו ביום. תירצו תוס' (כן הסביר השפת אמת) דכשהתורה כתבה עבודות יוה"כ לא כתבה דזה יקדם לזה אלא כתבה הסדר, לכן אינו לעיכובא כי יתכן דהתורה לא רצתה בדוקא שזה יקדם לזה אא"כ כתבה התורה חוקה, משא"כ במצורע דהתורה כותבת דנותן השמן על מקום דם האשם מבואר בתורה דקודם צריך להיות דם האשם, או כגון שהקדים מתן בהונות למתן ז' כתבה התורה ומיתר השמן שעל כפו יתן על תנוך דמוכח שקודם צריך להזות ואח"כ לתת על הבהונות לכן אם לא עשה כן יש כאן משום מחוסר זמן לבו ביום.

תנוד"ה שחיטה לאו עבודה היא: פירש הקונטרס. סתרו פירוש רש"י דההוכחה דלאו עבודה היא זה מהא דכשירה בזר, כי הגמ' (בדף ו' ע"ב) אומרת דהיה הו"א דרק אם קמץ בשמאל יחזיר ויחזור ויקמוץ בימין אבל אם קמץ זר אולי לא יכול להחזיר ולקמוץ, ואומרת הגמ' למה נחשוב כן הרי כמו שמאל זה קל כי כשר ביוה"כ ה"נ זר זה קל כי שחיטה כשירה בזר, דוחה הגמ' זה לא הוכחה כי לעולם הפסול של זר זה חמור והסיבה ששחיטה כשירה בזר כי שחיטה לאו עבודה היא, את"ד הגמ'. והנה הגמ' בההו"א סברה דשחיטה הוה עבודה וכשר בזר כי זה קל כמו שמאל זה קל וא"כ איך מתרצת הגמ' שחיטה לאו עבודה מזה שכשר בזר, הרי בההו"א סבר דזה עבודה ואעפ"כ כשר בזר, אע"כ מה שאמר שחיטה לאו עבודה זה בגלל סיבה אחרת. ותוס' יישבו פירש"י דהוכחת הגמ' דאינה עבודה מזה שלא מצאנו באף שחיטה דבעי כהן, ולפי"ז מובן מאד קושיית הגמ' שהקשתה ע"ז מפרה אדומה דבעינן כהן (לפי רב) היינו דכן מצאנו מקום דצריך כהן וא"כ אין לך הוכחה דאינה עבודה.

ולפי ב' הפירושים האחרים של תוס' (למה אינה עבודה), קשה להבין קושיית הגמ' מפרה שצריך כהן מה בכך, ותוס' כתבו דיש ליישב, ולא הסבירו, ויתכן דכוונת הגמ' דאי אינה עבודה א"כ למה יצטרכו בו כהן אע"כ זה עבודה ומה שהתירה התורה כשהשוחט בדרום גזיה"כ היא (כ"כ בספר ישר וטוב).

תנוד"ה שחיטה לאו עבודה היא לא מצי. תוס' כתבו דהגמ' לא יכלה לתרץ דס"ל לר"ל דשחיטה עבודה היא, בגלל שאין בזה מחלוקת ולכו"ע אינה עבודה, והוקשה לתוס' דלכא' יש מ"ד דס"ל דזה עבודה, כי הנה הגמ' אמרה לקמן שחיטה לאו עבודה היא, והקשתה הגמ' ע"ז מדס"ל לרב דפרת חטאת הנשחטת צריכה כהן, אלמא זה עבודה. תירצה הגמ' דפרה זה קדשי בדק הבית, יוצא מזה דאילו מצאנו בקדשי מזבח דצריך כהן בשחיטה א"כ מוכח דזה עבודה, והרי יש מ"ד דס"ל דשחיטת פרו של כה"ג ביוה"כ פסולה בזר, ופרו של אהרן זה קדשי מזבח, אלמא שחיטה עבודה היא. דחו תוס' דאחרי שמצאנו בפרת חטאת דאע"פ שזה קדשי בדק הבית ואין שחיטתה עבודה בכ"ז הצריכה התורה כהן בשחיטתה מעתה אפילו נמצא בקדשי מזבח דצריך כהן בשחיטתה אין מזה ראייה דזה עבודה אלא דהתורה הצריכה כהן בשחיטתה דומיא דמראות נגעים שהצריכה התורה כהן.

והוקשה לתוס' אח"כ אם אומרים דאחרי שרואים דפרה שחיטתה בכהן אע"פ שזה לא קדשי מזבח מעתה אפשר לומר דאף בפרו של אהרן שהוא קדשי מזבח

צריך כהן אע"פ שאינה עבודה, א"כ למה תירצה הגמ' ביומא על הקושיא שהקשו על המ"ד דס"ל דפרו של אהרן כשרה בזר ופרת חטאת פסולה בזר, מ"ש זו מזו כמו שפרת חטאת צריך כהן כי כתוב בו אלעזר וחוקה ה"נ פרו של אהרן כתוב אהרן וחוקה, ותירצה הגמ' שאני פרה דבעינן כהן בגלל שזה קדשי בדק הבית, משא"כ שחיטת פרו של אהרן לאו עבודה היא. וקשה לתוס' ע"ז מה בכך שזה קדשי בדק הבית מכיון דרואים דהתורה הצריכה בהו כהן (דומיא דמראות נגעים) שוב אפשר לומר דאף בפרו של אהרן שזה קדשי מזבח גם בעינן כהן אע"פ שאין שחיטה עבודה. תירצו תוס' דכוונת הגמ' לומר דאחרי שפרת חטאת זה קדשי בדק הבית ואין זה עבודה והתורה הצריכה בהו כהן מעתה נימא דגם בשחיטתה הצריכה התורה כהן אע"פ שאינה עבודה כי הרי כל השאר נמי אינם עבודות, משא"כ בפרו של אהרן שזה קדשי מזבח ויש בהו עבודות כשרואים שהתורה הצריכה בהו כהן אמרינן מסתבר דהתורה הצריכה כהן רק בדברים שהם עבודה ולא בשחיטה שאינה עבודה.

דף ה' ע"ב

תור"ה במי שראוי לעבודה. (ביארתי עפ"י הצ"ק) יש דין (שמבואר בזבחים והכא בדף י"ב ע"א) דאין מחשבת פיגול מהני רק בקרב המתיר כהלכתו, היינו דאין בהך קרבן עוד פסול, וזה הקשו תוס' הכא למה צריך רבא לחדש דאין מחשבה מועילה בכהן בעל מום לעשותו פיגול, הרי כשהכהן בעל מום אז הקרבן פסול גם בלי מחשבתו, וא"כ פשיטא דמחשבתו לא יועיל. (ואין לומר דאתא לאשמועינן דאינו פסול מצד מחשבת שלא לשמה, כי הרי ודאי הקרבן פסול מצד עבודה בפסולין) תירצו תוס' דהיה הו"א דאע"פ שזה פסול מ"מ יועיל מחשבתו לקבעה בפיגול דומיא דקרבן שיצא לפני הזריקה שהוא פסול ובכ"ז ס"ל לר"ע דכשיזרוק הדם ויחשוב מחשבת פיגול יוקבע הקרבן להיות פיגול וא"כ ה"נ יועיל מחשבתו קמ"ל דלא מועיל מחשבתו.

ביאור כוונת תוס', דבשר שיצא ונפסל וזרק אח"כ הדם במחשבת פיגול ס"ל לר"ע דנקבע בפיגול, ולא דמי למה שלמדנו דאם יש פסול אחר אין נקבע בפיגול, ביאר בחמדת דניאל דהדין דאם יש פסול אחר אין נקבע בפיגול זה כשהעבודה נעשה בפסול משא"כ יוצא דהעבודה לא נעשה בפסול ורק שהבשר יש לו פסול צדדי מצד יוצא ככה"ג ס"ל לר"ע דנקבע בפיגול, ולפי"ז מובן דכשהכהן בעל מום עשה העבודה בפסולות פסלו בעבודה פסולה ולכן השמיענו רבא דלא נקבע בפיגול.

ומה שהיה הוה אמינא דכן דומה ליוצא, אולי יש לומר מכיון דכהן בעל מום שעבד ופסל הקרבן לא פסלו מצד מחשבה פסולה, ויש אפשרות להבין דמה שזריקה מועלת ליוצא לקובעו בפיגול היינו טעמא כי אין שם פסול מחשבה, ומה שצריך שלא יהיה פסול אחר היינו פסול מחשבה.

תוד"ה ובדבר הראוי לעבודה. הקשו לפירש"י דהכוונה ובדבר הראוי לעבודה היינו לעבודה אחרת, דא"כ קשה למה במנחת סוטה מהני מחשבה, (ובהמשך הביאו תירוצו של רש"י) לכן למדו (פירוש אחר מרש"י) דהכוונה שזה ראוי לעבודה, והך מנחת עומר אינו ראוי לעבודה כי זה חדש, וחדש אסור להקריב במקדש עד אחרי שיקריבו שתי הלחם, ומה שהתורה התירתו להקריב במקדש זה חידוש ולכן לא מהני בו מחשבה, (ובחק נתן גרס בגמ' לאפוקי מנחת העומר דחדש הוא). ולפי"ז מובן דמנחת סוטה אינו חידוש ולכן מהני בו מחשבה. אח"כ חזרו ליישב את שיטת רש"י דמה שאין מועיל מחשבה במנחת העומר הכוונה דאם הך קרבן ראוי לקרבן אחר אמרה תורה דלא יחשבו בו מחשבת קרבן אחר משא"כ מנחת העומר דאין ראוי לקרבן אחר לכן לא מהני בו מחשבה, (כן הבנתי מהצ"ק). ואף שלכא' יועיל בו מחשבת שינוי בעלים, מ"מ היות שזה קרבן ציבור לכן לא שייך בו שינוי בעלים, משא"כ מנחת סוטה אע"פ שאין ראוי לקרבן אחר מ"מ זה ראוי לסוטה אחרת ולכן מהני בו מחשבת שינוי בעלים. [ואולי י"ל דרש"י לא רצה לתרץ כן כי רש"י כתב דהסיבה שלא מועיל מחשבה בדבר שאין ראוי לעבודה כי כשאין ראוי לעבודה אחרת א"כ לא משום קרבן אתיא רק להתיר התבואה ולפי הך סברא גם במנחת סוטה לא אמור להועיל בו מחשבה כי לברר עון אתיא].

תוד"ה שכן קדושתה אוסרתה. נראה דתוס' לא רצו לפרש כפירש"י בדבר שהוא קדוש בו דהיינו במליקה זה אוסרו, מכיון שהוא קדוש לפני זה כשהקדיש העוף, ולכן פירשו דכשהקדיש העוף הך קדושה אומר שצריך למלקו ועי"ז יהיה אסור להדיוט, משא"כ טריפה שהקדיש אין ההקדש גורם כאן שום איסור.

תוד"ה שכן באה להתיר לאו שבה. הנה רש"י דייק לשון לאו שבה משמע דהעומר שמקריב בשביעית לפי ר"ע דס"ל ספיחין אסורין ויש כאן ב' איסורין, א' חדש ב' שביעית, העומר מתיר רק הלאו הרגיל שמתיר בכל שנה והיינו חדש, אבל איסור ספיחין נשאר, אבל תוס' מיאנו בכך בגלל שהגמ' אומרת שמכח הלימוד מהעומר ג"כ נתיר להקריב טריפה לגבוה ואיסור טריפות ירד. ועי"ז הקשו

תוס' מה"ת נימא דיוריד איסור טריפה הרי אתה רואה שהעומר אין מוריד איסור שביעית וא"כ למה יוריד איסור טריפה, ואע"פ שמוריד את איסור חדש אינו ראייה דהרי תמיד העומר מתיר איסור חדש אבל לא שאר איסורים, ולכן גם טריפה לא ירד איסורו, ורק האיסור אינה זבוחה שיורד כל פעם בשחיטה ירד גם בטריפה, משא"כ אם היינו אומרים דגם איסור שביעית ירד מובן דגם איסור טריפה ירד.

דף ו' ע"א

תוד"ה מה לכלאים. הצ"ק נתקשה בקושיית תוס', כי הרי הגמ' למדה מכלאים דאסור להדיוט ומותר לגבוה והיינו באבנט של כה"ג ושם מוכרחים לעשות כלאים, וא"כ מה הקשו תוס' דאפשר לקיים בטלית של צמר, ומתוך כך הגיה בדברי תוס', אבל העולת שלמה יישב אף בלי להגיה, והיינו דקושיית תוס' דאחרי שהגמ' אמרה (בדף ה' ע"ב) דציצית אינו נחשב היתר בהדיוט כי זה לצורך גבוה, א"כ קשה לתוס' דאפשר ללמוד ק"ו מכלאים בציצית דשרא, לגבוה, וא"א לדחות ולומר שכן מצותו בכך, כי אפשר לשים ציצית בטלית של צמר.

תוד"ה בעל מום נמי הותר בעופות. הנה הגמ' אומרת דא"א ללמוד מבעל מום ויוצא דופן דשרי להדיוט ואסירי לגבוה וא"כ טריפה שאסור להדיוט כש"כ שאסור לגבוה, כי אפשר לדחות ולומר דטריפה שרא לגבוה כי מצאנו דהתורה הקילה בו דהותר מכללו, היינו דחטאת העוף שזה טריפה ע"י המליקה שרא לגבוה, משא"כ בעל מום ויוצא דופן דלא הותר מכללו לכן אסירי לגבוה. והקשתה הגמ' דא"א לדחות כן כי גם בעל מום הותר מכללו דאפשר להביא עוף בעל מום לגבוה ואעפ"כ אסור להביא בהמה בעלת מום לגבוה וא"כ כש"כ דטריפה אסורה. והנה אם היינו באים ללמוד טריפה בק"ו ממחוסר אבר ויוצא דופן היה אפשר לדחות דטריפה הותר מכללו משא"כ מחוסר אבר ויוצא דופן, ולפי"ז דברי תוס' צ"ע טובא דכתוב וז"ל ונ"ל דהשתא מצי למילף ממחוסר אבר ויוצא דופן, ולבסוף כשאמר שכן מומן ניכר אתי הכל שפיר עכ"ל, וזה לא מובן כי א"א ללמוד ממחוסר אבר ויוצא דופן, והרבה אחרונים נתקשו בדברי תוס' האלו הברכת הזבח וצ"ק וחק נתן ועולת שלמה. וראיתי בישר וטוב שהסביר דכוונת תוס' דהגמ' לא היתה יכולה לענות דאע"פ שאפשר ללמוד טריפה מבעל מום ויוצא דופן (וא"א לדחות מה לטריפה שכן הותר מכללו, כי גם בעל מום הותר מכללו) וא"כ לכא' א"צ פסוק לטריפה, באמת כן צריך פסוק לטריפה, ונעמיד הפסוק לטריפה בעופות, כי י"ל דמה שלמדנו מבעל מום

ויוצא דופן זה לטריפה דבהמה אבל טריפה דעוף א"א ללמוד מהם כי י"ל דיו לבא מן הדין להיות כנידון וכמו שבעל מום שרא בעופות ה"נ טריפה יהיה מותר בעופות ולזה אתא הפסוק לומר דאף טריפה בעופות אסור (ואף שהפסוק מיירי בבהמה שכתוב ואם מן הבקר, יישב הישר וטוב שבעופות כתוב "ו"אם והיינו דהו' מחברין לבהמה, או י"ל דאם אינו ענין לבהמה תנהו ענין לעוף, הך תירוץ אינו מהישר וטוב), לזה כתבו תוס' דהשתא מצי למילף ממחוסר אבר ויוצא דופן, והיינו דלא יכולים להפריך דברי הגמ' (ולומר דכן צריך פסוק לטריפה דעופות) כי טריפה דעופות יכול ללמוד בק"ו ממחוסר אבר ויוצא דופן דמותרים להדיוט ואסורים לגבוה, כש"כ טריפה דעופות שאסור להדיוט דודאי אסור לגבוה, ואם תדחה מה למחוסר אבר ויוצא דופן דלא הותר מכללו משא"כ טריפה דעופות דהותר מכללו, אפשר לתרץ טריפה בבהמה יוכיח דאע"פ דענין טריפה הותר מכללו בכ"ז אסור וא"כ טריפה דעופות נמי אסור. ועיין בישר וטוב מה שמסביר את ההמשך של דברי התוס'. אבל נ"ל דאפשר להסביר בפשיטות את המשך דברי התוס' עפ"י מה שהסביר הישר וטוב את תחילת דברי התוס', והיינו דתוס' מסיים דלפי מה שדחתה הגמ' דא"א ללמוד טריפה מבעל מום ויוצא דופן כי הם מומן ניכר משא"כ טריפה אתי הכל שפיר, היינו דא"א ללמוד מבעל מום ויוצא דופן אף טריפה דבהמה וא"כ א"א ללמוד טריפה דעופות ממחוסר אבר ויוצא דופן כי א"א לעשות יוכיח מטריפה דבהמה (והפסוק אתא לבהמה ולעופות). [אך צ"ע מהיכן באמת נדע טריפה בעוף דממש"כ התורה לאסור טריפה בבהמה א"א ללמוד טריפה בעוף דיש לומר דהתורה אסרה טריפה בבהמה כי גם אסור בו מום אבל עופות דשרא בו בעל מום אולי התורה תתיר בו גם טריפה, ואולי י"ל כמ"ש בספר ישר וטוב דכשכתוב "ו"אם זה מחובר לבהמה. [ועוד צ"ע דהגמ' בזבחים דף קט"ז ע"א למדה דטריפה אסורה מהפסוק שכתוב בנח "איתך" בדומין לך מה נח לא היה טריפה אף מה שהכניס לתיבה בשביל קרבן לא יהיו טריפות. וצריך לתרץ עפ"י הכלל דכל דבר שהיה אסור לבני נח והתורה לא חזרה לאסור אף לישראל אז לישראל אסור ולבני נח מותר ולכן חזרה התורה וכתבה איסור לישראל כדי שגם לבני נח יהיה אסור.]

תור"ה כתב רחמנא. תירצו דמה דנקטו התם ממשקה ישראל אין הכוונה דילפינן מיניה לחוד אלא אחרי שהוא כתוב ויש עוד ב' פסוקים ילפינן דהתורה אוסרת אפילו היתה לו שעת הכושר.

יד דף ו' ע"ב גד כה

דף ו' ע"ב

תוד"ה שלא יהא חוטא נשכר. בסוף התוס', ולא פירכא הוא, היינו כי תוס' (בדף ק"ז:) בד"ה כבש ס"ל דמה שצריך סלע זה רק מדרבנן. (כ"כ בחק נתן עפ"י התוס')

תוד"ה לא יביא. פירש"י דאין קמיצת הפסול כלום ולפי רבנן אם חסרה המנחה לפני הקמיצה לא יכול לחזור ולמלאנו בגלל שהכלי קידשו, ותוס' כתבו דאין לומר כן בגלל שריש לקיש שר"ל כן לקמן איפריך ונשאר כרבי יוחנן דאין הכלי מקדשו למנחה לגבי שאם יחסר לפני הקמיצה יאסר, ועוד הקשו תוס' דבהמשך העמוד למד בן בתירה את דינו דאע"פ שקמץ יחזור ויקמוץ, מהפסוק וקמץ משם ממקום שקמץ, ושם לא מיירי הגמ' בשחסרה וא"כ מדוע צריך בן בתירה פסוק ע"ז דיכול להחזיר, מדוע לא יוכל להחזיר, הרי לפירש"י מצד עצם הקמיצה אין מה לאסור כי הוא פסול ואין נחשב קמיצה, לכן חלקו תוס' על רש"י ולמדו דכאן נחלקו כשחסר הקומץ אחר הקמיצה אי יכול לחזור ולמלאנו דרבנן סברי דאין יכול, כיון שס"ל דנחשב קמיצה אע"פ שהוא פסול והו"ל מנחה שחסר אחר הקמיצה, ואילו בן בתירה ס"ל דקמיצת הפסול לא קבעו, ולפי"ז א"ש דבהמשך העמוד צריך בן בתירה ללמוד את דינו מפסוק כדי שלא נימא דזה נקבע בקומץ פסול ואין יכול להחזירו.

[ובקרבן אורה העיר על פירוש התוס' שפירשו דהגמ' בתחילה סברה שנחלקו בחסר הקומץ אחר קמיצת הפסול אם יכול לחזור ולמלאנו, האם נחשב קמיצת הפסול עבודה ולכן אין יכול לחזור ולמלאנו או לא נחשב עבודה ויכול לחזור ולמלאנו, דמשמע אם לא חסר הקומץ לכו"ע יחזיר הקומץ ויחזור ויקמוץ דזה צ"ע דהרי אם אמרינן דנחשב קמיצה א"כ הוה קמיצת פסול ואף בלא חסר למה יוכל להחזיר הקומץ ולחזור ולקמוץ, אבל למסקנת הגמ' א"ש דבאמת נחלקו ת"ק עם בן בתירה באופן שקמץ ולא חסר אם זה עבודה ואין יכול להחזיר או שאינה עבודה ויכול להחזיר, והשפ"א והקרבן אורה הקשו על רש"י דפירש דנחלקו בחסר המנחה אחר שקידש בכלי לפני הקמיצה, א"כ ליפלגו בעלמא בחסר המנחה אחר קידוש בכלי, ולמה נחלקו בקמץ זר].

ותוס' סיימו דאפשר לומר דזה כוונת רש"י ולא הבנתי איך אפשר לפרש כן ברש"י, ועיין מה שכתב הצ"ק בביאור כוונת תוס' ולא זכיתי להבין דבריו.

דף ז' ע"א

תוד"ה וכי מהדר. הקשו דהרי השירים מפסיקין, ולכא' אין מובן שאלתם דהרי כשמקדש בכלי שרת את כל המנחה יקשה איך קדוש החלק שנמצא באמצע הכלי אלא ע"כ צ"ל דמין במינו אין חוצץ כמ"ש בתירוצם וא"כ מה הקשו. ויש לתרץ דבתחילה הבין תוס' דיכול להיות דלא אתינן עלה מדין מין במינו אינו חוצץ אלא כולה מנחה הוה דבר אחד ולכן אין חוצץ משא"כ הכא דכשמחזיר הקומץ לשירים רוצים שהקומץ יקדש מהכלי יותר משאר השיריים כדין קומץ וא"כ אינו אחד עם השיריים לכן הוקשה לתוס', ותירצו מצד מין במינו אינו חוצץ.

תוד"ה אמר רבי יוחנן. הקשו דהכא אמר רבי יוחנן כלי שרת אין מקדשין שלא מדעת ואילו לגבי תודה ששחטה על שמונים חלות ונתכוין שכל השמונים יקדשו אז מצד מחשבתו לא חל קדושה כלל על החלות כי אין קרבן תודה בא על שמונים חלות, אולם נחלקו רבי יוחנן עם חזקיה אם יקדשו ארבעים חלות מתוך שמונים (ועיי"ש בתוס' כמה חלות יפריש לתרומה שנותן לכהן) ורב פפא אומר שם בגמ' דלכו"ע כלי שרת מקדשין שלא מדעת דהיינו שמקדש מ' מתוך פ', (ומה שחזקיה אומר שאפילו מ' לא קדושים זה בגלל שס"ל דסכין ששוחט בה התודה היות דאין לו תוך לכן אין מקדשין ככלי שרת את המ' חלות). תירצו תוס' וז"ל שאני התם (היינו בחלות תודה) דמתוך שמקדש מדעת מקדש נמי שלא מדעת, ודבריהם צ"ע דגם אצלינו שקמץ פסול אילו יקדשו בכלי מדעת נגמר עבודת הקמיצה ומקדשו, ואילו יחזירו לכלי שקמץ ממנו לא יקדש כי כלי שרת אין מקדשין שלא מדעת, וראיתי בחמדת דניאל (בדרכו הב') וכן בישר וטוב שפירשו כוונת תוס' דאילו כשקידש מדעת יהיה הקדש גמור ליקרב כמו בלחמי תודה שאילו אמר יקדשו מ' מתוך שמונים יקדשו לגמרי, שם אפילו שזה לא מדעתו ג"כ יקדשנו הכלי, משא"כ הכא שפסול קמץ אפילו אם יקדשנו בכלי אח"כ מדעתו לא יוכלו להקריבו אלא זה רק יקדש לפוסלו שלא יוכל להחזירו ולקמוץ שוב, שם אין כלי שרת מקדש שלא מדעתו.

אח"כ הקשו תוס' דדברי חזקיה סתרי אהדדי דבלחמי תודה מבואר דס"ל דכלי שרת מקדש שלא מדעת ואילו לגבי אם ימלא בע"ש מים לניסוך המים של שבת שחרית ולא ירצה שהכלי יקדשו (כי אם הכלי יקדשו זה יפסל בלינה) ס"ל דהכלי

לא יקדשנו שלא מדעתו, והרי לגבי ניסוך המים כשהכלי יקדשו יהיו המים כשרים לניסוך המים (אלא שאח"כ יפסלו בלינה) וא"כ למה אין מקדשים שלא מדעת. ותירצו תוס' דלגבי ניסוך המים דאין כל המים ראויים להתקדש אין מקדשין אלא מדעת, משא"כ בלחמי תודה שכל החלות ראויים לתודה קדשי כלי שרת גם שלא מדעתו, וגם דברים האלו של תוס' צריכים ביאור רב למה בלחמי תודה כולם ראויים לתודה הרי רק מ' מתוך הפ' קדשי, וגם למה בניסוך המים אין כל המים ראויים לניסוך הרי ס"ל לחזקיה (שם בגמ' סוכה) דאין שיעור למים של הניסוך. וראיתי בעולת שלמה שביאר דכל השמונים חלות ראויים כגון אם יפריש ב' תודות משא"כ כל המים אינם ראויים, ולא הסביר למה, אבל בישר וטוב הסביר דס"ל לתוס' השתא דהיות דכל שנה מנסכים ג' לוגין לכן ס"ל לתוס' השתא דנחשב דאין כל המים ראויים, אבל באמת מיד אח"כ מקשים תוס' דאין התירוף טוב דמ"מ כיון דמן הדין אין שיעור לכן כל המים ראויים לניסוך.

לכן תירצו תוס' תירוף אחר למה לגבי ניסוך המים אמרינן דס"ל לחזקיה דכלי שרת אין מקדש אלא לדעת, כי יש שם תרתי לריעותא א' שזה שלא בזמנו, וגם זה שלא מדעת שם לא קדשי, והוקשה לתוס' ע"ז דלכא' זה כן זמנו כי לילה אין מחוסר זמן. תירצו (כן הסביר בצ"ק) דאע"פ דאינו מחוסר זמן לגבי שאם יקדישו אז יחול עליו ההקדש, אבל ודאי זה עדיין לא זמנו ולכן כשקידש שלא מדעת לא יתקדש, ולא זכיתי להבין קושייתם שהרי היה ממלא החבית מערב שבת וזה עוד לפני הלילה וא"כ זה מחוסר זמן כי רק בלילה אין מחוסר זמן. אח"כ מצאתי בטהרת הקודש שביאר אחרת מהצ"ק דזה באמת נתכוונו תוס' לומר דלכן זה מחוסר זמן כי רק לילה אין מחוסר זמן בגלל שהוא תחילת היום שאחריו משא"כ יום שלפניו ודאי הוה מחוסר זמן והרי ממלא מים מע"ש.

תוד"ה אין מקדשים ליקרב. (עיין מה שהארכתי בביאור דברי התוס' בזבחים דף פ"ז ע"א ד"ה כלי שרת). תוס' הקשו על פירש"י בזבחים דכשר"ל אמר לרבי יוחנן ליקרב לכתחילה קמיבעי לי ענהו רבי יוחנן הא נמי תנינא שקיבלו פסולין וזרקו את דמו, מאי לאו קיבלו פסולין וזרקו פסולין, ורש"י פירש שם דהכוונה שאם קיבלו פסולין וגם פסולין זרקו את דמו שם לא יעלו לכתחילה ורק אם עלו לא ירדו, משא"כ אם רק קיבלו פסולין אפשר להעלותן לכתחילה ע"י כשר ולזרוק אלמא כלי שרת מקדשין את הפסולין ליקרב, וזה סותר לדברי רבי יוחנן הכא דס"ל כלי שרת אין מקדשין פסולין ליקרב. ובהמשך התוס' יישבו דברי רש"י דהגמ' שם דחתה הוכחת רבי יוחנן ואמרה אולי קיבלו פסולין מיירי

דאח"כ זרקו כשרין וזרקו פסולין מיירי דקיבלו כשרים (ואו או קאמר) ואעפ"כ כתוב דרק בדיעבד אם עלו לא ירדו אבל לכתחילה לא יעלו. וא"כ אין סתירה בדברי רבי יוחנן כי הכא מיירי אחרי שדחו פירושו בגמ' זבחים.

אבל תוס' פירשו דכשרבי יוחנן רצה ללמוד פשט בברייתא דמיירי שקיבלו פסולין וזרקו פסולין רצה רבי יוחנן לפשוט מזה דכלי שרת אין מקדשין פסולין ליקרב לכתחילה (ולפ"ז אין כלל סתירה בדברי רבי יוחנן), כי תוס' פירשו דאין הכוונה וזרקו פסולין כפשוטו אלא הכוונה דנזרק הדם בפסלות, כי אחרי שקיבלו פסולין לא היו אמורים לזרקו אפילו ע"י כשרים, ואם זרקוהו אפילו ע"י כשרים זהו נזרק בפסולין (כי נזרק בפסלות), ומזה הוכיח רבי יוחנן דכלי שרת אין מקדש פסולין ליקרב לכתחילה.

ונמצא לפי תוס' דכשרבי יוחנן אמר וזרקוהו פסולין לא נתכוין דמש"כ במשנה קיבלוהו פסולין וזרקו דתיבת פסולין קאי אף על זרקוהו, (כי הרי לפי רבי יוחנן מיירי אפילו זרקוהו כשרין) אלא נתכוין לפרש דזרקוהו דמשנה מיירי בזריקת פסול, ובסוף התוס' הוכיחו דכוונת רבי יוחנן וזרקוהו פסולין, מיירי אף ע"י כשרין, כי אם הפירוש פסולין ממש (כפירש"י) א"כ כשר"ל דוחה דברי רבי יוחנן ואומר, לא, קיבלוהו פסולין אי נמי זרקוהו פסולין, היה מספיק שיאמר קיבלוהו פסולין אי נמי זרקוהו בלי להוסיף תיבת פסולין, כי הרי גם לפי רבי יוחנן מיירי דהזריקה היה ע"י פסולין ורק נחלקו אם זה ב' מקרים במשנה או מקרה אחד, משא"כ לפי תוס' א"ש כי לפי רבי יוחנן לא מיירי בפסולין לכן הוסיף ר"ל זרקוהו פסולין.

והנה עוד נחלקו תוס' עם רש"י בפירוש תחילת דברי הגמ' בזבחים דבעא מיניה ר"ל מרבי יוחנן כלי שרת מהו שיקדשו את הפסולין, רש"י למד דהכוונה האם כששם פסולין בכלי הם נהיים קדושי' שא"א לפדותן, ולפי"ז קשה קצת מה שפשט לו ממש"כ במשנה כשם שהמזבח והכבש מקדשין את הראוי להם כך כלי שרת מקדשין את הראוי להם, דלכא' אין דומה למשנה שמיירי לגבי אם עלו לא ירדו והכא מיירי לענין פדיון וצ"ל דסבר רבי יוחנן דהם שוים, אבל תוס' למדו דהספק הוא אם הכלי שרת מקדשין הפסולין ליקרב, ולפי"ז א"ש מה שפשט לו מהמשנה דמיירי לגבי כלי שרת מקדשין שלא ירדו, ועוד סמך הביאו תוס' לפירושם, כי אחרי שרבי יוחנן פשט לר"ל מהך משנה ענה לו ר"ל אני נסתפקתי (בדבר אחר) ליקרב לכתחילה, ובשלמא לפי תוס' דגם בתחילה הבין רבי יוחנן דהספק לגבי ליקרב, רק בתחילה הבין הספק לגבי בדיעבד אם עלו ירדו או לא לכן ענה לו ר"ל אני נסתפקתי לענין ליקרב לכתחילה משא"כ לפירש"י דבתחילה לא נסתפק לענין ליקרב (אלא לענין פדיון) היה ר"ל צ"ל ליקרב קא מיבעי לי.

והנה תוס' הביאו כמה הוכחות דא"א לומר שכלי שרת מקדש פסולין לכתחילה ליקרב, ודחו דיתכן דמיירי בהעבירו לכלי חול, וזה צריך ליישב גם לפי תוס' כי גם לדידהו ר"ל דחה דברי רבי יוחנן ואמר לעולם אימא לך כלי שרת מקדשין ליקרב לכתחילה, וא"כ יקשה עליו מכל הנך משניות, וע"כ צריך לתרץ כמ"ש תוס' דמיירי בהעבירו לכלי חול.

תוד"ה שכן מצינו בסילוק בזיכין. כתבו דזה דלא כשיטת רבי חנינא דס"ל דלא לומדים מנחה ממנחה דס"ל דמנחה שדינה להביא עם שמן והביא בלא שמן לא קדשה, (ולא ס"ל כרב דלומדים דקדושה כמו מנחת חוטא) וכן יש דוגמאות נוספות שם, ולפי"ז גם א"א ללמוד דקומץ מכלי שעל הרצפה ממה שמורידין הבזיכין משלחן שע"ג הקרקע. (ועיין בשטמ"ק בדף ח' ע"ב דהביא דיעה דרבי חנינא מורה דקומצין מכלי שע"ג קרקע דומיא דבזיכין, ועיי"ש שהסביר טעם החילוק).

דף ז' ע"ב

תוד"ה מדם ילפינן לה. באו להסביר מדוע נדמה קידוש הקומץ של מנחה, לדם, ותירצו בגלל שקידוש הקומץ במנחה הוא נגד קבלת הדם.

תוד"ה מקנח ידו בגופה של פרה. הנה הגמ' אצלינו שואלת בשלמא גמר מקנח ידו בגופה של פרה דכתיב ושרף את הפרה לעיניו, אלא לא גמר מקנח אצבעו, במאי מקנח. והנה צריך ביאור איזה נתינת טעם יש להבדל שבין גמר מקנח ידו בגופה של פרה לבין לא גמר שאז א"א לקנח ידו בגופה של פרה בפסוק ושרף את הפרה לעיניו שהביא הגמ', וברש"י נראה שהבין דמהך פסוק משמע שמקום שריפת הפרה אינה במקום ההזאה (ולפי"ז נראה דמה שתוס' לא ניחא ליה בפירוש הקונטרס כי היכן רואים בפסוק דאינו במקום ההזאה) ולפירש"י מוכן ההבדל כי כשגמר ההזאה שאז יורד מן ההר למקום שריפת הפרה יכול לקנח ידו בגופה של פרה, אבל בין הזאה להזאה אין יכול לירד כל פעם לקנח ידו שוב ראיתי דזה דוחק לומר דזה כוונת רש"י, כי היכן כתוב בפסוק דאינו במקום ההזאה, אלא צ"ל כמ"ש בצ"ק דהביאו הפסוק לומר דכשגמר היה מקנח ידו בגוף הפרה אחרי שכתוב בפסוק דשריפת הפרה היה לפניו (וזה היה פשוט לרש"י דמקום ההזאה היה על ההר והשריפה למטה מן ההר), ובשלמא כשגמר ויורד למטה יכול לקנח בפרה אבל אין יכול לרדת בין כל הזאה, ומה שתוס' לא

ניחא ליה בפירש"י כי אע"פ ששרפו הפרה לעיניו בכ"ז יתכן דהיה רחוק ממקום השריפה ואין יכול לקנח בה ידו, אבל תוס' הבינו [כן נראה מלשונו שכתבו ונראה דלא מייתי קרא "אלא" משום וכו' אלמא דמה טעון שריפה ולפיכך מקנח ידו בגוף הפרה], דהגמ' מביאה הפסוק להסביר רק למה כשגמר להזות מקנח ידו בגופה של פרה, כי כתוב ושרף את הפרה ובסוף הפסוק כתוב ואת דמה ישרוף אלמא צריך לשרוף גם את הדם. ועיין בשפת אמת שהעיר לפי תוס' שלומדים מהך פסוק דצריך לשרוף כל דם הפרה א"כ חסר הדם שקינח בשפת המזרק, ואולי יש לומר דאחר גמר ההזאות ישפוך הדם שבשפת המזרק על הפרה ודוחק, אבל לא מבואר כאן למה אחרי כל הזאה אין מקנח אצבעו בפרה, ואולי נסביר כפירוש רש"י בזבחים (הובא בתוד"ה אלא אצבעו) דאין יכול לקנח אצבעו בגוף הפרה בין כל הזאה והזאה שלא יתלכלך אצבעו מן הנימין.

תוד"ה אלא אצבעו. כתבו ולפירוש הקונטרס דהכא אין להקשות מהא דאמרינן בפרק בתרא דזבחים דשחיטה והזאה כנגד פתחו של היכל, היינו דלפירש"י בזבחים שחילק בין גמר ההזאה דמקנח בגוף הפרה לבין לא גמר דמקנח במזרק כי כשגמר יכול לקנח בגוף הפרה ולא איכפת ליה במה שיתלכלך ידו משא"כ בלא גמר יתלכלך אצבעו ואין יעשה ההזאה אח"כ י"ל דההזאות והשריפה היו במקום אחד, משא"כ לפירש"י דהכא דהיו בשני מקומות לכא' קשה ע"ז ממש"כ דשחיטה והזאה כנגד פתחו של היכל, דלכא' משמע דההזאה והשריפה היו במקום אחד, כי השריפה היה במקום השחיטה, תירצו דהיו בב' מקומות ושניהם היו נגד ההיכל.

תוד"ה ואם איתא לילף מדם. הקשו דלכא' יש טעם גדול לחלק בין דם דלא קרב לחצאין לבין חביתי כה"ג דקרב לחצאין כמו שאמר רבי אלעזר בעצמו ולכא' לפי ר"א בשאר מנחות דאין את הטעם של קריבה לחצאין גם יסבור דאין קדושה לחצאין. ותירצו ג' תירוצים, א' דבאמת דם קרב לחצאין ואעפ"כ אין קדושה לחצאין וזה הקשתה הגמ' על ר"א למה ס"ל דחביתי כה"ג קדושה לחצאין דמזה שקרב לחצאין אין ראייה דהרי דם קרב לחצאין ואין קדושה לחצאין. והסבירו דמצאנו דדם קרב לחצאין כי הז' הזאות שמזין על הפרוכת כ"א מהם הוא עבודה בפני עצמה כלומר אין עושה כל ההזאות ביחד אלא אחד אחד וא"כ נמצא שזה קרב לחצאין, אבל קבלת הדם צריך לקבל בכלי בתחילה דם שיספיק לכל ז' ההזאות א"כ רואין דקריבה לחצאין ואין קדושה לחצאין, והנה אם היינו אומרים דמה שכתוב לעיל דצריך לקבל הדם בפעם אחת אתא לומר שלא יקבל שיעור חצי הזאה ואח"כ עוד

שיעור חצי הזאה, א"כ לא היינו רואים בדם דאין קדושה לחצאין אע"פ שקרב לחצאין, כי באמת זה גם קדוש לחצאין כשיקבל שיעור הזאה של פעם אחד מז' הזאות ואח"כ יקבל עוד שיעור הזאה וכן ההקרה הוא ג"כ לחצאין דמזה אחד אחד, אבל אינו כן וצריך לקבל ביחד שיעור כל ז' ההזאות, וא"כ נמצא דאין קדוש לחצאין וקרב לחצאין כי מזה אחד אחד, כן הבנתי מהצ"ק בפירוש דברי התוס'. ולפי הך תירוצו יסבור ר"א דשאר מנחות אין קריבה לחצאין. וע"ז הקשו תוס' קושיא נוספת ונדחקו בתירוצם, ב' דאחרי שלמדנו דמנחת חביתין קדושה לחצאין ילפינן מינה לכל המנחות דקדושות לחצאין אע"פ שלא שייך בהו הטעם דקריבה לחצאין [ולא פירשו מדוע נאמר דה"ה בכל המנחות במקום שיש טעם לחלק, ואולי כמש"כ הגמ' בדף ח' בשם רב מנחה קדושה בלא שמן שכן מצינו בלחם הפנים, מנחה קדושה בלא לבונה שכן מצינו במנחת נסכים, ולא מחלקים דכל מנחה הוא ענין אחר ודיניו שונים]. ולפי"ז מיושב מה שהקשו בקושייתם הב' מדוע הקשתה הגמ' על הפריש חצי עשרון ודעתו להוסיף דאמר רב אינו קדוש ואי כר"א ס"ל לקדוש כי נילף מחביתין, והקשו הרי בחביתין קריבה לחצאין ולכן קדושה לחצאין, משא"כ בסתם מנחה שלא קריבה לחצאין לכן לא קדושה לחצאין, אבל לפמש"כ השתא דגם כל מנחה קדושה לחצאין לק"מ, וגם קושיא א' מתורץ דהרי ס"ל לר"א דגם מנחה שאין קריבה לחצאין גם קדושה לחצאין וע"ז קשה מדוע לא נילף מדם דאין קריבה לחצאין ואין קדושה לחצאין, ג' דלפי ר"א גם מנחת חביתין דקדושה לחצאין אינו בגלל שקרב לחצאין ומה שאמר בגלל שקריבה לחצאין לדבריו דרבי יוחנן קאמר, [וכתב העולת שלמה דקושיא הא' מתורץ שפיר לפי"ז, אבל קושיא ב' א"א לתרץ כי א"כ למה אמרה הגמ' דנילף מחביתין דקדוש לחצאין, והרי כל המנחות קדושות לחצאין, אבל דבריו צ"ע טובא, דא"כ לשון הגמ' נילף מחביתין קשה על הך תירוצו הרי לפי ר"א אין ענין מיוחד בחביתין שיקדש לחצאין, ולא רק קושיית תוס' השניה שהקשו מה"ת נלמוד מחביתין הרי חביתין קריבה לחצאין משא"כ שאר מנחות, לכן נ"ל דיתכן דהגמ' לא נתכוונה דוקא ללמוד מחביתין אלא הגמ' נקטה מה שמצאנו מפורש בר"א וה"ה דשאר המנחות קדשי לחצאין, ולפי"ז הך תירוצו גם מיישב את ב' קושיות התוס'].

דף ח' ע"א

תוד"ה מקטיר עליו את הבויכין. הביאו פירש"י בגלל שלא ילפינן ממנחה, אדאתינן לדברי רש"י קודם נבוא לביאור דבריו, לכא' דברי רש"י סתרי אהדדי, דבתחילה כתב (בד"ה משפוקה נפרס לחמה) וז"ל דהוי שיריים שחסרו

בין קמיצה להקטרה ואמרינן לקמן דאע"ג דמקטירין קומץ עלייהו שיריים אסורין באכילה עכ"ל, לכא' מסביר רש"י דס"ל דשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה הקומץ קרב והשיריים אסורין באכילה, וא"כ לא מובן מש"כ אח"כ דמקטיר הבזיכין דלא גמרינן ממנחה, הרי אף במנחה מקטיר הקומץ והשיריים אסורין. וחשבתי דכוונת רש"י בדרך אפילו כלומר דאפילו המ"ד שסובר שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה מקטיר קומץ עליהן בכ"ז השיריים אסורין באכילה, וכש"כ לפי מה שסוברים עכשיו דהך ברייתא סוברת כמו המ"ד אין מקטיר הקומץ דאסורין השיריים, ורש"י אתא להסביר למה השיריים אסורין באכילה, ואח"כ בא להסביר למה אפשר להקריב הבזיכין בזמן שהשיריים דהיינו הלחם שנפרס אסורין באכילה ובקושיא סברה הגמ' דמנחה שחסרה בין קמיצה להקטרה אין מקטיר קומץ עליה וא"כ ע"כ צ"ל דהטעם דשרא להקריב הבזיכין כי לא ילפינן ממנחה. אח"כ ראיתי שכ"כ בעולת שלמה.

תוס' כתבו על רש"י דלא היה לו לפרש כן, לכא' כוונתם כי הגמ' בדף ט' ע"ב הקשתה מהך ברייתא על ר"ל דס"ל שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה אין מקטיר קומץ עליהן א"כ למה הכא מקטיר הבזיכין והגמ' לא תירצה כי ס"ל לר"ל דלא ילפינן מנחה ממנחה אלא תירצה דכל המחלוקת בין ר"ל לרבי יוחנן זהו לפי שיטת רבי יהושע דס"ל נטמאו שיריה או אבדו אין מקריב הקומץ, אבל לפי שיטת רבי אליעזר דמקריב הקומץ אין כאן מחלוקת ואע"פ שחסרו השיריים מקטיר הקומץ עליהן, והברייתא דמשפרקה נפרס הלחם, הלחם פסול ומקטיר הבזיכין קאי כרבי אליעזר, משמע דאין זה מהלך טוב לומר דהברייתא ס"ל דלא ילפינן מנחה ממנחה, אבל דבריהם צ"ע טובא דלכא' דברי רש"י הם פשוטות הסוגיא דבתחילה סברה הגמ' דמנחה שחסרה בין קמיצה להקטרה אין מקריבין הקומץ וא"כ מדוע הכא מקטיר הבזיכין אע"כ כי ס"ל לא ילפינן מנחה ממנחה ותירצה הגמ' לעולם יליף מנחה מנחה והכא היינו טעמא כי ס"ל מנחה שחסרה וכו' מקטירין קומץ עלייהו, וראיתי דכן טוען העולת שלמה ליישב דברי רש"י וטוען דהגמ' לקמן שלא אמרה הטעם כי לא ילפינן מנחה ממנחה קאי לפי מה שהגמ' נקטה דילפינן מנחה ממנחה לכן העמידה כר"א. וראיתי גם בחמדת דניאל דנתקשה בדברי התוס' עיין שם ואולי י"ל דתוס' הבינו מלשון רש"י דנתכוין לקושטא דמילתא דהיינו טעמא דמקטיר הבזיכין כי לא ילפינן ממנחה וע"ז הקשו דא"ז המסקנא, וג"ז א"א לתרץ, דא"כ היו יכולין להוכיח מסוגיין דר"א יליף מנחה ממנחה. כי הגמ' מתרצת דס"ל כר"ל דשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה מקטיר קומץ עליהן,

ויליף מנחה ממנחה וגם מוכרחים לומר דס"ל לר"א ילפינן מנחה ממנחה דהרי אומר מנחה שקמצה בהיכל כשירה שכן מצינו בסילוק בזיכין, וה' יאיר עיניי.

ומש"כ תוס' בסוף וגם שמועה זו א"א ליישב, פשטות כוונת תוס' דסוגיין לא מובן למה כדי לתרץ דס"ל ילפינן מנחה ממנחה צריכים לתרץ דס"ל דקומץ שחסר וכו' מקטירין קומץ עליהם הרי הגמ' היתה יכול להישאר עם ההבנה דס"ל שיריים שחסרו אין מקטירין והברייטא דעד שלא פרקה ס"ל כרבי אליעזר, ולמה היתה הגמ' צריכה לחזור בה ממה שסברה דס"ל כר"ל דאין מקטיר קומץ עליהן.

תוד"ה מאי טעמא. בתירוץ הב' תירצו דשאלת הגמ' היתה מאי טעמא כי א"א לומר דיליף מדם כי הרי דם אין קריבה לחצאין לכן אין קדושה לחצאין משא"כ חביתין דקריבה לחצאין צריך להיות דקדושה לחצאין, ומה שהגמ' הקשתה דנילף מדם היינו על ר"א דס"ל כן בכל המנחות דקדושות לחצאין אע"פ שאין קריבות לחצאין ומה שאמר בגלל שקריבה לחצאין לדבריו דרבי יוחנן קאמר. [ועיין במנחת כהן דהתירוץ הראשון הכא בתוס' קאי לפי התירוץ (בדף ז' ע"ב ד"ה ואם איתא) דגם דם קריבה לחצאין, ולפ"ז קשה קושיית תוס' הכא דנימא דרבי יוחנן יליף מדם לכן תירצו ושמא קבלה היה בידו טעם זה].

ובסוף התוס' מתיבות ראשון ראשון קדוש זה תוס' חדש כ"כ השיטה מקובצת וצ"ק, ובשיטה מקובצת גרס ורב לית ליה דרבי יוסי, והיינו דאע"פ שרבי יוסי הוא תנא וס"ל דבדעתו להוסיף קדוש מ"מ פליג רב עליה או בגלל שרב תנא הוא ופליג או שלא שמיע ליה לרב.

תוד"ה ולרבי חנינא. כתבו וטעם זה אנו צריכין נמי לרבי יוחנן, נראה כוונתם כי לפי ר"א דס"ל מנחת חביתין קדושה לחצאין יתכן דס"ל דמנחה קדושה בלי שמן, (בפרט כי ס"ל לר"א דילפינן מנחה ממנחה כמ"ש הגמ' וא"כ גם יליף דמנחה קדושה בלא שמן כמו מנחת חוטא,) וא"כ מובן למה היו צריכין לקדש חצי עשרון, משא"כ לפי רבי יוחנן דס"ל אין קדושה לחצאין א"כ קשה מדוע הוצרכו לקדש את החצי עשרון וצריך לתרץ כמו שתירצו תוס'.

אח"כ הקשו דהגמ' תירצה לפי רבי חנינא דקידשו את העשרון למנחת חוטא שדינה בלי שמן, אבל איך ניישב דברי רבי חנינא לפי ר"מ דס"ל דהיו ב' עשרונות אחד מחוק לחביתי כה"ג ואחד גדוש לשאר מנחות, והרי א"א לתרץ דקידשו העשרון המחוק בשביל מנחת חוטא שהוא צריך להיות גדוש.

בהמשך כתבו התוס' ואפילו עשרון גדוש אפשר דמקדש וכו' עיין עולת שלמה
תוס' הוקשה להו איך אפשר לומר דס"ל לר"מ דמדת יבש נתקדשה הרי יש
עשרון שהוא גדוש והגדוש לא נתקדש ע"ז תירצו דאף הגודש יתכן דנתקדש.
ועיין בישר וטוב שהסביר באריכות.

דף ח' ע"ב

תוד"ה אבל מזרקות מקדשין. הנה הגמ' אמרה דשמואל גם ס"ל כרב דמנחה
קדושה בלא שמן, והביאה הגמ' ראייה על כך מדברי שמואל שאמר דמ"כ
במשנה דאין כלי הלח מקדשין את היבש מיירי במדות הלח אבל מזרקות מקדשות
את היבש אלמא דיבש מתקדש והיינו כרב. והנה הגמ' הקשתה על שמואל איך הוא
לומד הך דין ממה שאמרה תורה קצרת כסף וכו' מזרק אחד וכו' שניהם מלאים
סולת כלולה בשמן למנחה אלמא דמקדש את היבש, הרי בפסוק מיירי במנחה שהיא
לחה (כי כלולה בשמן), תירצה הגמ' ב' תירוצים, א' דיש מקומות במנחה שהשמן
לא הגיע לשם וזה יבש, ב' דמנחה לגבי דם כיבש דמי, ולפי"ז לא מובן כלל קושיית
תוס' שהקשו מהיכן למד שמואל דמנחה קדושה בלא שמן הרי בפסוק מיירי בכלולה
בשמן, וזה תימה דהרי הגמ' הקשתה כן ותירצה. ועוד יש להקשות דתוס' כתבו
(בד"ה ולרבי חנינא) דאם יש שמן בכלי אע"פ שאינו מעורב עם הסולת נחשב מנחה
שיש בה שמן ואילו בגמ' הכא רואים דאפילו אם במקום אחד לא נתערב השמן
כבר נחשב כמנחה יבישה. ויש לתרץ דמה שאמרה הגמ' ומה שאמר תוס' הם ב'
דברים שונים, הגמ' עסקה אם כלי שמיועד ללח כגון שמן יקדש בתוכו דבר יבש
זה אמר שמואל דמלשון הפסוק רואים דמקדש וע"ז שאלה הגמ' הרי הפסוק מיירי
דבולל בשמן וא"כ הוה לח. וע"ז תירצה הגמ' דיש מקומות שאין מגיע שם השמן
והוה יבש או שעצם סולת כלול בשמן נחשב יבש נגד דם, אבל תוס' עוסק בדבר
אחר במה שהגמ' למדה דשמואל ס"ל כרב דמנחה שצריך שמן, אף אם לא שם
שמן קדושה, וזה הקשו תוס' מנלן לומר כן הרי הכא מיירי דיש שמן ולכן זה קדש,
(והכא מיירי שכלל אולם אף אם לא כלל נחשב דהמנחה יש בה שמן כמ"ש תוס')
ומהיכן נלמד דלפי שמואל אף אם לא שם שמן כלל קדוש.

ותירצו א' בשם רבינו שמואל, דהגמ' למדה ממה שהסביר שמואל בכוונת
הפסוק דמזרקות שמיועדים לדם, ככ"ז מקדשין מנחה כלולה בשמן אע"פ שאין
המזרק מיועד למנחה היות דהמנחה ראויה להתקדש בכלי אחר, א"כ ה"ה דהכלי
שרת מקדש מנחה אע"פ שצריך לשים שמן ולא שם שמן, כי הך כלי ראוי להך

מנחה ורק הוא לא שם שמן, (הסברתי עפ"י הגהת העולת שלמה בתוס' דחלק ממש"כ תוס' בתירוצ' ב' צריך להעתיק בתירוצ' א' ומש"כ בתירוצ' א' אף מנחת סולת מתקדשת בלא שמן ולכונה אע"פ שאינה ראויה לכלי זה הואיל ומתקדשת בכלי אחר כגון מנחת חוטא צריך למחוק כנ"ל כוונת העולת שלמה עיי"ש) ובתירוצ' ב' תירצו תוס' דכוונת שמואל שאמר דהמזרק מקדש את היבש, היינו מנחת חוטא שאין בו כלל שמן, ומוכח דזה כוונת שמואל מזה שסתם ולא פירש דוקא מנחת נסכים הכתוב בפסוק, וסברה הגמ' דכמו ששמואל דימה מנחת חוטא שאין בה שמן למנחת נסכים שיש בה שמן, ה"נ יש לדמות מנחה שצריך להיות בה שמן למנחת חוטא שא"צ בה שמן ולכן כששם בכלי מנחה שצריך שמן ולא שם שמן גם יקדוש, (נמצא לפי תירוצ' הא' הגמ' למדה מהפסוק (עפ"י הסברו של שמואל) דה"ה מנחה בלא שמן יקדוש, ולפי תירוצ' הב' הגמ' למדה מדמדמה שמואל מנחת חוטא למנחת נסכים ה"נ נדמה מנחה שיש בה שמן למנחה שאין בה שמן). ובתירוצ' הג' תירצו, דהגמ' למדה מדברי שמואל שכמו שלמד דורות משעה ה"נ יש ללמוד מנחה ממנחה, והקשו דמבואר בגמ' דלמד דורות משעה רק בגלל שהפסוק חזר על עצמו י"ב פעמים וא"כ איך נלמד מנחה ממנחה, תירצו דזה דבר רחוק מאד ללמוד דורות משעה ואם לומדים כן אע"פ שזה ע"י שהפסוק חזר על עצמו א"כ ודאי יש ללמוד מנחה ממנחה אע"פ שהפסוק לא חזר על עצמו (כנ"ל בכוונתם).

אבל ברש"י נראה דתירץ בדרך אחר את קושיית תוס', כי רש"י כתב (בד"ה לא נצרכא אלא ליבש שבה) וז"ל וכי היכי דאותו יבש מתקדש מסתברא נמי דסולת יבש נמי בלא שמן מיקדשין, נראה דס"ל לרש"י דלפי רבי חנינא דמנחה אין קדושה בלא שמן לא סגי במה ששם שמן בכלי אע"פ שלא עירב (וחולק על תוס') אלא דוקא כשעירב היטב, ואם רואים דהכא קדש אע"פ שלא נתערב היטב א"כ מוכח דס"ל לשמואל דמנחה קדושה בלא שמן. שוב ראיתי בכמה ענינים בהך תוס' שכבר קדמני בספר ישר וטוב, וכן בפירש"י.

באמצע התוס' הביאו דרבינו שמואל למד מלשון המשנה דמזרקות מקדשין את המנחה, ותוס' כתבו ע"ז דעל חנם הוצרך רבינו שמואל לדיוק זה דהרי זה נלמד מפסוק מפורש שהביא שמואל.

דף ט' ע"א

תוד"ה רבי יוחנן. חילקו דאע"פ דא"צ לעשות בילה מ"מ כשעשה בחוץ גרע, ולא קשה ע"ז ממה שאמרה הגמ' בזבחים דאם מיצה דם חטאת העוף

בכל מקום במזבח כשר והגמ' הסבירה דזהו בגלל שאם לא מיצה כלל כשר אלמא אם א"צ לעשות אז אע"פ שעשה שלא כדינו לא גרע, תירצו תוס' דב' המקרים שונים שם דזה שינוי קל דשניהם במזבח אמרינן הסברא דאם לא עשה כלל היה מותר, משא"כ הכא דעשה הבלילה בחוץ שזה פסול גדול לא אמרינן כן.

תנוד"ה ריש לקיש. נחלקו עם רש"י לגבי כשקידש בכלי שרת ואח"כ יצא לחוץ האם ג"כ נאמר דנפסל ביוצא, לפי תוס' לא יפסל ביוצא, ולפירש"י (הובאו דבריו בהמשך התוס') יפסל, ותוס' הוכיחו דבריהם מסוגיין דלפי ר"ל כשעשה בלילה בחוץ כשר אע"פ שקידשו בכלי שרת ולא אמרינן דנפסל ביוצא (דהרי המנחה צריכה כלי שרת כמו שאמר רבי יוחנן כיון דעשייתה בכלי הוא, ואף ר"ל מודה לדין הזה רק ס"ל דמשו"ה אין נפסל בבלילה בחוץ) ואף רבי יוחנן דפוסל זה בגלל שהיות דצריך כלי לכן צריך בלילה בפנים ולא בגלל יוצא. [וראינו בישר וטוב דרצה ליישב דלפירש"י מיירי פלוגתא רבי יוחנן ור"ל באופן שלא קידשו בכלי קודם לפני זה ולכן לא מיפסל ביוצא, ואולי תוס' לא רצה לפרש כן, כי א"כ מדוע פוסלו רבי יוחנן הרי זה עדיין לא נתקדש וא"כ יכניס המנחה בפנים ואע"פ שאין יכול לעשות בלילה אחרי שכבר נעשה מ"מ אין הבלילה מעכבת וצ"ע].

אח"כ הוכיחו תוס' מהגמ' בפרק התכלת דפוסל הלחם של עצרת שיצא בחוץ רק בגלל שנתקדשו ע"י השחיטה, משמע דמצד זה שקידשו בתנור (דס"ל לרבי תנור מקדש) לא היה פוסל ביוצא.

אח"כ הביאו ראייה ממש"כ במשנה במעילה גבי מנחות ושתי הלחם קרמו בתנור הוכשרו ליפסל בטבול יום ובלילה ולא כתוב שם יוצא אלמא אע"פ דקדש בתנור לא מיפסל ביוצא, וכתבו תוס' דאע"פ דלגבי כשמלק עוף בפנים זה נתקדש אף ליפסל ביוצא ובכ"ז במשנה שם מוזכר דקדש ע"י המליקה ליפסל בטבול יום ובלילה ולא מוזכר יוצא אלמא אין הוכחה ממה שלא כתבתו המשנה, דחו תוס' דלעולם אם מיפסל במנחות ביוצא היתה המשנה צריכה לכתוב אותו ומה שלא כתבוהו לגבי עוף כי אגב שלא כתבוהו במנחות ושתי הלחם לכן לא כתבוהו במליקה. [ובעצם ראיית התוס' ממנחות ושתי הלחם, לכא' עיקר ראייתם הוא ממנחות, דאילו משתי הלחם אפשר לדחות כמו שדחו לפני זה דאם זה קשור לזבח לא מיפסל ביוצא כשרק קדש בכלי].

כתבו והא דאמר בפרק כל שעה גבי לישה דמנחות נהי דבזריזין ליתא במקום זריזין איתא, אורחא דמילתא נקט שדרך לעשותה במקום זריזין, נראה כוונתם

דכתוב שם דנעשה במקום זריזין (היינו בעזרה) ולכא' היינו טעמא בגלל שקדש בכלי כבר ואילו יוציאואוהו לחוץ יפסל ביוצא. [וכתב בעולת שלמה בזבחים דף כ' דאע"פ שהגמ' בפסחים שם אמרה הטעם דלישתן בפנים היות דהבלילה פסולה חוץ לחומת העזרה, וא"כ אין הטעם בגלל שיפסל כשיוציאואוהו בחוץ אחרי שנתקדש בכלי, יישב בעולת שלמה דע"כ הטעם של הגמ' בפסחים אינו מספיק על מנחת מאפה תנור שבלילתו נעשה אחרי אפייתו ובכה"ג היה אפשר ללוש אותו בחוץ, ולמה גם הוא לישתו בפנים ע"כ בגלל שמדדוהו בכלי שרת וא"כ יפסל כשיוציאואוהו בחוץ, ע"ז דחו תוס' דאע"פ שבאמת אפשר ללוש אותו בחוץ אחרי שמדדוהו בכלי קודש בפנים, מ"מ אורחא דמילתא שהדרך ללוש אותו גם בפנים, או כמ"ש תוס' בפסחים בגלל שהתנור של קודש היה בפנים ולא רצו לשהות עד שיביאואוהו לעזרה לאפותו כי שמא אדהכי יתחמץ, ובעולת שלמה כתב כמ"ש תוס' בהמשך כי מכוער הדבר להוציאו לחוץ אחרי שנתקדש בכלי קודש, וע"ש דתוס' במנחות נתקשו בגמ' דפסחים.] וע"ז דחו דשם אורחא דמילתא נקט שעושין אותו במקום זריזין אבל לא שחייבים לעשותו במקום זריזין כי באמת לא יפסל ביוצא אחרי שקדש בכלי.

כתבו והא דדייק בפרק שתי הלחם מזה שלישתן ועריכתן בחוץ אלמא מדת יבש לא נתקדשה, דלכא' מוכח מזה דאילו נתקדש בכלי א"א שיהיה עריכתן בחוץ, וע"כ היינו טעמא כי יפסל ביוצא, ולכא' יש להוכיח כן אף ממה שהגמ' הקשתה על דברי ר"ש דס"ל דהתנור מקדש לשתי הלחם ולחם הפנים, והקשתה הגמ' דר"ש אומר דשתי הלחם ולחם הפנים כשירות בעזרה וכשירות אבי פאגי שזה מחוץ לעזרה, ולכא' לא מוכן קושיית הגמ' די"ל דזה נתקדש בתנור ואעפ"כ אין נפסל ביוצא כשיוצא לבי פאגי, אע"כ מוכח כפירש"י דאילו נתקדש בכלי שרת נפסל ביוצא, דחו תוס' הנך ב' ראיות, דלעולם מותר להוציאו לחוץ אחר שקדש בכלי אבל אין הדרך לעשות כן כי מכוער הדבר אחרי שקדש בכלי.

תו"ד מקמיצה ואילך. הוקשה לתוס' דאף קודם קמיצה זה בכהנים התנופה והגשה, ותירצו דהכא מיירי בד' העבודות. אח"כ כתבו דע"כ הכא אין תנופה, כי תנופה היה במנחת העומר ומנחת קנאות, ומנחת קנאות לא היה בו שמן והכא מיירי ממנחה שיש בה שמן, וגם לא מיירי ממנחת העומר אע"פ שיש בה שמן כי מנחת העומר לא כתוב כהן בקמיצתה, והכא איירינן ממנחות שצריך כהן. ולכא' צ"ע דתירצו מתנופה אבל על הגשה זה לא מתרץ כלום. ראיתי בספר ישר וטוב דגרס בדברי התוס' ומיהו תנופה בלא"ה ניחא דליכא אלא במנחת העומר וכו'. ולפי"ז תוס' רק אמרו דמתנופה בלא"ה לק"מ.

תוד"ה עד שלא יצק. הקשו איך כתוב (בדף ה' ע"א) דאם הקדים מתן שמן למתן דם (והיינו ע"י שיצק לידו) ימלאנו שמן, הרי הכא כתוב דרק אם חסר הלוג לפני היציקה אז ימלאנו דמשמע שאם חסר אח"כ א"א למלאנו. ותירצו דקאי לפי ר"ש דס"ל דאפילו אם נחסר אחר היציקה ג"כ אפשר למלאותו, והוקשה לתוס' דאף לר"ש לא א"ש, דר"ש מודה דאם נחסר אחרי שנתן א"א למלאותו וכשהקדים מתן שמן לדם זה נחסר, ע"ז יישבו תוס' דמה דמודה ר"ש דאם נחסר אחרי נתינה א"א למלאות היינו נתינה בכשרות משא"כ הכא זה נתינה בפסלות ובכה"ג אפשר למלאות. וכתבו דאדאיתנן לחילוק בין אם היה בכשרות או לא, שוב אפשר ליישב דקאי אף לפי הת"ק וגם הת"ק שס"ל דאם נחסר אחר יציקה א"א למלאות היינו יציקה בכשרות והכא זה יציקה בפסלות מכיון שהקדים מתן שמן למתן דם לכן אפשר לחזור ולמלאות את"ד התוס'.

[והוקשה לי בדף ה' מובא דאם הקדים מתן בהונות למתן ז' צריך למלאותו ולעשות מתן בהונות אחר מתן ז', והרי הכא היציקה היתה בכשרות וא"כ לא אתא כרבנן, ומצאתי בעולת שלמה שעמד ע"ז, (וגם דברי התוס' לא ברורים דנראה דהם מתרצים דקאי כר"ש ולפי סוף התוס' נראה דא"צ לכך ולא נראה דתוס' חזרו בהם ממש"כ דאתא כר"ש). ותירץ העולת שלמה דתוס' סמכו בקושיא גם ממתן בהונות לפני מתן שבע ולכן תירצו דקאי כר"ש, וע"ז הוקשה להו דמודה ר"ש אחרי מתנה, ותירצו דמודה במתנה כשירה אבל בהקדים מתן בהונות זה מתנה פסולה, ואח"כ כתבו אבל מה שהקשיתי מהרישא (בהקדים מתן שמן למתן דם) אתיא הרישא אפילו כת"ק כי זה יציקה פסולה. ובישר וטוב רצה להסביר דמש"כ בתוס' ומהאי טעם אתיא נמי כת"ק זה הגהה שחולק על תוס' אבל תוס' ס"ל דאע"פ שיצק קודם מתן דם נחשב היציקה בכשרות ולכן ס"ל דאתא רק כר"ש, אבל דבריו לכא' קשים דהרי א"א לתרץ דאתיא כתנא קמא בגלל הסיפא שהיציקה היתה בכשרות. [שוב ראיתי דדברי העולת שלמה דחוקים מאד להכניסם בתוס', וגם ראיתי שרע"א בגליון הש"ס בדף ה' ע"א (על הגמ' מתן בהונות למתן ז' ימלאנו שמן) כתב עיין לקמן דף ט' ע"א תוד"ה עד שלא, נראה כוונתו דתוס' לא גרסי בהאי דהקדים בהונות למתן ז' דימלאנו שמן, כמו שבר"ש במסכת נגעים פי"ד משנה י' הביא מהתוספתא הך ברייתא ולא כתוב שם בהקדים בהונות למתן ז' דיחזור וימלאנו. ויש הטוענים שתוס' במנחות הם תוס' הר"ש משאנן וא"כ יש סמך גדול לומר דזה כוונת תוס' אצלנו. ועיין גם בחזו"א נגעים פי"ב אות י"ג שס"ל מכח הך קושיא דתוס' לא גרסי כן בגמ', אך בכ"ז צ"ע הרי היציקה

היה בכשרות ונחסר הלוג אחרי היציקה א"כ למה לא יצטרכו להביא לוג חדש, כתב הר"ש משאנץ (שם בנגעים) על מש"כ בתוספתא בהקדים בהונות למתן ז' דאם נשפך הלוג יביא לוג אחר ויתחיל במתן בהונות, והוקשה לר"ש למה לא יצטרך להתחיל במתן ז' כי הרי הקדים בהונות למתן ז' ונמצא דבזמן שנתן מתן ז' זה נחסר אחרי יציקה כשירה, ותירץ דמה שאיכפת לן כשנחסר היינו בלוג אבל אם נחסר מן השמן שבכפו לא איכפת לן.

אך צ"ע א"כ למה כתבו תוס' והר"ש דמה דימלאנו שמן בהקדים מתן שמן למתן דם ולא אמרינן דצריך להביא לוג אחר (מצד נחסר אחרי היציקה) כי רק ביציקה כשירה אמרינן כן והכא זה יציקה פסולה כי עדיין לא הגיע זמן היציקה, ולכא' צ"ע הרי כתב הר"ש דרק בנחסר הלוג הדין כן והכא נחסר השמן שבכפו, וא"כ למה לא יוכל אחרי מתן הדם לתת מהשמן בכפו, ביאר הר"ש דהכא זה יציקה פסולה כי הרי יצק לפני מתנות הדם וא"כ עדיין לא הגיע זמן היציקה וצריך לחזור וליצוק מן הלוג, וכשחזור ויוצק הרי נחסר הלוג לכן חייבים לתרוץ דאין צריך כאן ללוג חדש בגלל שרק ביציקה כשירה שנחסר אח"כ אז אמרינן דצריך לוג אחר, ולפי"ז נראה מאד דתוס' חזרו בהם וס"ל דקאי אף כרבנן כי אם נאמר כמ"ש הישר וטוב דס"ל דזה יציקה כשירה א"כ למה צריך למלאות הלוג, יתן מהשמן שבכפו וסגי.

תוד"ה מאן דפסיל. הסביר בחק נתן דהוקשה להו דרבי יוסי אמר בפסחים דכשלמד את פלוגתת רבי אליעזר ורבי יהושע אמר דמסתבר דפליגי ג"כ לגבי מנחות ובשלמא לרבי יוחנן א"ש דנחלקו לגבי זבחים שאבד כל הבשר ובכה"ג נחלקו גם לענין מנחות אם אפשר להקטיר, אבל אם חסר קצת מהמנחה אף לרבי יהושע מקטיר, משא"כ לפי ר"ל לגבי זבחים נחלקו באבד הבשר לגמרי ולגבי מנחות נחלקו אף בנשתייר קצת דלפי רבי יהושע א"א להקטיר, תירצו תוס' דלאו דוקא קאמר, אלא כמו שנחלקו לגבי זבחים בלא נשתייר ה"נ נחלקו לגבי מנחות בנשתייר.

אח"כ הקשו למה אמרה הגמ' שם דעיקר קראי בזבחים כתיבי, הרי ר"ל יליף דמנחה שחסרה לפי רבי יהושע אין מקטיר קומץ עליה מהפסוק מן המנחה, ותירצו דהגמ' שם אמרה כן לפי רבי יוחנן דלא לומד מהך פסוק.

דף ט' ע"ב

תוד"ה אותן שיריים. תירצו כיון דילפינן מנחה מזבח אמרינן כמו שבזבח אם נשתייר קצת בשר זורקין הדם ה"נ במנחה, אע"פ שמנחה שחסרה בין

קמיצה להקטרה אין השיריים נאכלים. ובשטמ"ק בשם ר"י הוסיף הסבר דזה דיו לבא מן הדין להיות כנידון, וכמו שבשחיטה כשנשתייר קצת בשר זורקין הדם ה"נ מקטירין הקומץ, אבל א"א לומר דכמו בזבחים כשחסר קצת מהבשר הזריקה מתיר באכילה ה"נ במנחות כי יש פסוק והנותרת מן המנחה דלומדים מזה דבחסר אסורין השיריים באכילה. אח"כ כתבו וצריך לחלק בין זה לנטמא, הסבירו הברכת הזבח וצ"ק דהוקשה לתוס' דמבואר (בדף כ"ו ע"א) דמנחה שנטמאו שיריה אחר קמיצה אין מקטיר קומץ עליה לפי רבי יהושע, אע"פ דנשתייר שם כיון שאסור באכילה, ומאי שנא מחסרו שיריה דמקריבין הקומץ (לפי רבי יוחנן אליבא דרבי יהושע) אע"פ דאסור באכילה לזה חילקו דמה שחסרו מקריבין היות דלומדים מזבח, ובזבח שנטמא כל הבשר אין זורקין ה"נ במנחה אין מקטירין הקומץ.

תוד"ה על בוהן. נראה דהך תוס' וכן בדף י' ע"א עד אמצע תוד"ה אמר רבא, זה ציטוט שיטת רש"י אבל אח"כ תוס' חולק ולומד פשט אחר בכל הסוגיא.

כתבו דכיון דכתיב על דם האשם (במצורע עשיר) וכתיב על מקום דם האשם (במצורע עני) והרי מקום הדם הוא על בוהן הימני לכן ידעינן ממילא דנותן השמן על בוהן ימני וכשהתורה כתבה על בוהן זה מיותר.

אח"כ כתבו דהגמ' יכלה לומר דמש"כ שנותן השמן על תנוך אוזן הימני מיותר דהרי כתיב על דם האשם אבל הגמ' העדיפה להזכיר מבוהן שהוא ביד מכיון שהגמ' דרשה לפני זה מש"כ כף, דהיינו יד.

דף י' ע"א

תוד"ה אמר רבא. אסכם בקצרה את שיטת רש"י ושיטת תוס', רש"י למד דקושיית רבי ירמיה לר"ז (המובא בדף ט' ע"ב) זה דאחרי שר"ז דורש את ארבע השמאלית שכתוב במצורע, מה ידרוש ביתור שכתוב במצורע שנותן השמן על בוהן ידו הימנית ועל בוהן רגלו הימנית (ותוס' נתקשה בהך פירוש"י דמה זה קשור לר"ז, אבל רש"י המתיק את זה במה שפירש דאחרי שר"ז דורש תיבות שמאלית המיותרות בפרשת מצורע מה ידרוש בבוהן וכו'). ולפירוש"י הקשה רבי ירמיה למה כתבה התורה "בוהן" במתנת שמן שנותן על ידו, וכן למה הזכיר בוהן במתנת שמן שנותן על רגלו, אחרי שהתורה כתבה דנותן השמן על מקום דם האשם, ובדם האשם כתוב שנותן על בוהן יד ורגל הימנית, א"כ ידעינן דנותן

שמן על בוהן יד ורגל ימנית. (ותוס' הקשה על רש"י למה לא הסביר רבי ירמיה את שאלתו מכח שכתוב כבר דמתנת הדם בבוהן ימני וכתוב דנותן השמן על מקום דם האשם, ובאמת תוס' לא גרס בסיום דברי רבי ירמיה בתחילת דף י' ע"א "דהא כתב על דם האשם", אבל ברש"י רואים שגרס כן ולפי"ז רבי ירמיה הסביר קושייתו כמו שרבא הסביר קושייתו ולא קשה קושיית תוס' על רש"י) ולפירש"י מובן היטב תירוץ הגמ' דבוהן דמצורע עשיר אתא להכשיר צדדי בוהן היד וצדדי בוהן הרגל, ובוהן שכתוב במצורע עני אתא לפסול צידי צדדין בבוהן יד ורגל, משא"כ לפי תוס' שקושיית רבי ירמיה זה על מש"כ התורה "ימנית" קשה התירוץ של הגמ' דלומדים צדדים מימנית, ונדחקו תוס' לתרץ דלומדים צדדים מיתור תיבת ימנית.

אח"כ הקשתה הגמ' על דם האשם ועל מקום דם האשם למאי אתו, רש"י פירש דסגי שהתורה תכתוב רק פעם אחד כי הרי לומדים מצורע עני מעשיר (דהרי צדדים נתחדש מבוהן ידו שכתוב בעשיר וילפינן כן אף לעני) אבל תוס' פירשו בדרך אחר דהתורה תכתוב בעשיר ועני אותו לשון, וקצ"ע דלכא' רש"י מובן מאד דאם לומדים עני מעשיר א"כ א"צ לכתוב פעמיים.

אח"כ הקשה רבא לפירש"י למה הוצרכה התורה לכתוב ימנית בין בבוהן יד ובין בבוהן רגל, אה"נ דבוהן צריך לכתוב להשמיענו צדדים וצידי צדדים, אבל למה צריך לכתוב ימין (אחרי שכתוב דנותנים השמן על מקום הדם, ומקום הדם כתוב בבוהן יד ובבוהן רגל ימני) לכן חולק רבא וס"ל דלא ילפינן קמיצה בימין מתיבת שמאלית, אלא היות דהתורה כתבה במצורע עשיר דנותן השמן בבוהן ידו הימנית וימנית מיותר ילפינן דכפו הכתוב בקמיצה זהו ימין, וממש"כ התורה ימנית בבוהן רגל דמצורע עשיר שזה מיותר לומדים דרגל שכתוב בחליצה זה בימין. [והוקשה לי למה היתה התורה צריכה לכתוב בבוהן יד ימנית הרי אנו יודעים שזה ימנית (ממש"כ על מקום דם האשם) וא"כ נילף ידו ידו לקמיצה דצריך ימין. וצ"ל דגז"ש אם אינה מופנה למידין ומשיבין, לכן מביאים הכא דמופנה כדי שלא נוכל להשיב, וצ"ע.]

וב' פעמים שכתוב שמאלית במצורע עשיר, א' בא ללמד על שמאל, והיינו יכולים לומר דהתורה ריבתה דאפשר שמאל וכש"כ ימין לכן כתבה התורה עוד פעם שמאלית לחדש דוקא שמאל (ועיין רש"י שהסביר למה לא נימא דהוה מיעוט אחר מיעוט ובא לרבות ובתוס' הסבירו בדרך אחר למה אינו מיעוט אחר מיעוט).

ומש"כ ב"פ שמאלית במצורע עני וכן מש"כ ימני בבוהן יד ורגל בשמן דמצורע עני אתא לפרשה שנשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה, ותוס' הקשו על פירש"י דמזה שרבא לא אומר גם דמש"כ התורה במצורע עני דנותן הדם על בוהן ידו הימני ובוהן רגלו הימני אע"פ שזה מיותר (כי ילפינן ממצורע עשיר כמו לגבי צדדין) דאתא לפרשה שנשנית וכו' משמע מזה דאילו לא היה כתוב דנותן הדם על בוהן יד ימני במצורע עני לא היינו לומדים ממצורע עשיר, וצ"ע למה, תירצו ושמא היות דחלוקין בקרבנותיהם הוה אמינא דא"צ בוהן יד ימין וסגי בשמאל, ולא דמי למה שלומדים צדדי בוהן וצדי צדדים ממצורע עשיר ולא הסבירו החילוק, נראה ההסבר דמכח היתור אנו לומדים פשט בבוהן דגם הצד הוא בכלל, ולא צדי צדדים ושוב כשכתוב בעני בוהן ידעין כן אבל ללמוד ימין מעשיר לא ילפינן.

וחוקשה לי א"כ למה אמר רבא דמש"כ בשמן דמצורע עני שנותנה על ימין זה מיותר (כי אפשר ללמוד ממצורע עשיר) הרי א"א ללמוד מצורע עני מעשיר תירצו הברכת הזבח דימין דשמן במצורע עני ידעין ממש"כ התורה על מקום דם האשם ודם האשם ניתן בבוהן ימין ולא ילפינן ממצורע עשיר ואף במצורע עשיר זה מיותר מכח שכתוב על דם האשם, ולכן בא ללמד על קמיצה. עוד חוקשה לי למה אמר רבא דשמאלית דמצורע עני מיותר (ובפשטות הכוונה דב' השמאלית מיותר) הרי אולי התורה צריכה לכתוב דלא נימא דמצורע עני יכולים ליצוק לכף הימני. אח"כ ראיתי בחק נתן שכתב דמה שאפשר לומר שעני שונה מעשיר היינו לגבי מתן דמים כי קרבנותיו שהם דמים הם שונים אבל לגבי השמן דאין שונים שוים הם.

אבל תוס' מכח קושיותיהם למדו פירוש אחר דרבי ירמיה הקשה לר"ז אחרי שאתה אומר דכפו הכתוב בקמיצה זה ימין א"כ כשהתורה כתבה דנותן השמן בבוהן (שזה גם ביד כמו כף) ידעין דזה ימין ולמה כתבה התורה ימין, (ולכא' תוס' לא גרסו בדברי רבי ירמיה דקושייתו זה גם למה כתוב על בוהן רגלו הימנית, משא"כ לפירש"י השאלה גם על בוהן רגל) וכתב בחק נתן דלפי תוס' קושיית רבי ירמיה זה דהתורה לא צריכה לכתוב ימין בין בנתינת הדם על בוהן ובין בנתינת השמן בין במצורע עני ובין במצורע עשיר, וכשתירצה הגמ' דמש"כ ימין במצורע עשיר ילפינן דגם צדדין שרא (וממצורע עני ילפינן דצדי צדדין לא הוה בכלל בוהן) צריכה התורה לכתוב כן גם במתנת דם וגם במתנת שמן כי א"א ללמוד שמן מדם, ואח"כ הקשה רבא דאע"פ דא"א ללמוד שמן מדם כי

הם שונים, מ"מ כשהתורה כתבה בשמן דנותנו על מקום הדם שוב ידעינן דגם צדדין כשר כמו בדם, וא"כ ימין שכתוב בשמן דמצורע עשיר ועני בבוהן יד ורגל מיותר, ולפי תוס' לא קשה מה שהקשו על רש"י מדוע לא אמר רבא דימין שכתוב בדם דמצורע עני אתא לכל פרשה שנאמרה, כי לפי תוס' זה מלמד על צידי צדדין דאסור. ומה שתוס' סיימו ואיני יכול ליישבו כתב החק נתן דזה גליון והמדפיסים הכניסו אותו בטעות. (ובסוף התוס' צריך להגיה ולכתוב מצורע עשיר כפי שהגיה הצ"ק.)

דף י' ע"ב

תו"ד והרי זריקה. הקשו ב' קושיות, א' דהגמ' מקשה ותנן זרק בשמאל פסול, ואין משנה כזו בשום מקום, ב' דהגמ' מתרצת דר"ש פליג וס"ל דאף זריקה בשמאל פסול, וקשה איך יתכן לומר כן הרי הגמ' (בזבחים דף צ"ח ובמנחות דף פ"ג) דורשת את ההיקש שהוקשו כל הקרבנות לחטאת בפסוק וזאת התורה דכמו שחטאת באה רק מן החולין, וביום, ובידו הימנית אף שאר הקרבנות כן ומיירי לפחות בזריקה, אלמא דבעינן זריקה בידו הימנית, וא"א לתרץ דר"ש לא ס"ל הך הקישא דוזאת התורה, כי הרי הגמ' שם שואלת מדוע צריכים ללמוד א"ז מהיקש, הרי בכל הקרבנות כתוב כהן ואמר רבב"ח כל מקום שנאמרה אצבע וכהונה אינה אלא בימין. ותירצה הגמ' דהמ"ד שיליף מהיקשא ס"ל כר"ש דכהונה לבד לא משמע ימין אלא אם כתוב גם אצבע, א"כ מוכח דהמ"ד שדריש הקישא דוזאת התורה זה ר"ש, וא"כ קשה דיוצא דלפי ר"ש זריקה בשמאל פסולה.

ותירץ ר"ת ב' תירוצים ובסוף התוס' הביאו תירוצ' נוסף, א' דגרסינן הכא והרי מליקה דתנן מלק בשמאל פסול, ומליקה זה משנה בזבחים, ואע"פ דאין זה ממש לשון המשנה בזבחים דרך התנא לקצר המשניות, וצריך לשנות גם בברייתא דבמקום זרק בשמאל פסול ור"ש מכשיר, צריך לגרוס מלק בשמאל פסול ור"ש מכשיר. ובאמת ס"ל לר"ש דזרק בשמאל פסול, מצד הקישא דוזאת התורה, ב' תירץ ר"ת דאפשר לגרוס והרי זריקה ותנן זרק בשמאל פסול. ולא קשה לפי ר"ת למה אין ר"ש פוסל זריקת שמאל מצד הקישא דוזאת התורה כי לא ס"ל לר"ש הך הקישא ואע"פ שאמרה הגמ' דהמ"ד שצריך את ההיקשא ס"ל כר"ש דכהונה בעי אצבע, מ"מ ר"ש לא ס"ל כוותיה לגבי היקשא דוזאת התורה, (ובאמת צ"ע למה התירוצ' הא' לא תירץ כן הרי זה תירוצ' פשוט). (והנה ר"ת לא התייחס דקשה שאינה משנה אולם רבינו שמואל בהמשך דברי התוס' התייחס לזה, ותירץ

דיש משנה בזבחים דף ט"ו ע"ב שכתוב קיבל בשמאל פסול ור"ש מכשיר, ואם לפי ת"ק קיבל בשמאל פסול כש"כ זרק בשמאל פסול, לכן כתבה הגמ' דתנן זרק בשמאל פסול, אך לכא' קשה ע"ז מה אמרה הגמ' ולא פליג ר"ש, הרי ר"ש חולק במשנה שם ואומר שזה כשר. תירץ רבינו שמואל דהרי במשנה שם כתוב קיבל בשמאל פסול וזרק בשמאל כש"כ דפסול לפי ת"ק, וא"כ כשר"ש אומר כשר היה צריך לפרט דאפילו בזריקה בשמאל כשר, כי אם לא יאמר כן יכולים לומר דהכשיר רק בקבלת שמאל דקיל ולא בזריקת שמאל, ומזה שלא אמר אפילו זריקה משמע דמודה דזריקת שמאל פסולה. וע"ז דחתה הגמ' ואמרה דרואים בברייתא דאפילו זריקת שמאל מכשיר ר"ש).

ותוס' הקשו ב' קושיות על תירוצו ר"ת הא' (דגרסינן והרי מליקה, אבל בזריקת שמאל פסיל) א' דמוכח דר"ש מכשיר בזריקת שמאל כי הגמ' אומרת (בדף כ"ה) מאי טעמא דר"ש שמכשיר כשהקריב הקומץ ביד ימין או הקריב בכלי ביד שמאל, כי כתוב במנחה קודש קדשים היא כחטאת וכאשם, ילפינן מזה דבא לעובדה ביד ימין כחטאת שזריקתו באצבע ימין עובדה, בא לעובדה בכלי כאשם, עובדה אפילו בשמאל כאשם שעבודתו בשמאל, ועל איזה עבודה כתוב שאשם הוא בשמאל היינו זריקה כי א"א לומר דקאי על קבלה, כי א"כ היו יכולין לומר עובדה בשמאל כחטאת שלפי ר"ש קבלתו בשמאל, מוכח מהכא דשאר קרבנות (חוץ מחטאת) הזריקה לפי ר"ש כשירה בשמאל. תירצו תוס' דהך מ"ד שיישב את שיטת ר"ש מצד הפסוק כחטאת וכאשם בא לעובדה וכו' ס"ל כר"ש דאפשר להקריב מנחה בכלי בשמאל, ולמדה מהפסוק כחטאת וכאשם וס"ל דזריקה בשמאל כשירה, אבל ר"ש ס"ל זריקת שמאל פסולה ולמד דמנחה הקטרתה כשירה בכלי בשמאל מפסוק אחר.

קושיא ב' איך אפשר לומר דס"ל לר"ש מליקת שמאל כשירה, הרי הגמ' בחולין למדה מהפסוק (שכתוב במליקת עוף) ואת השני יעשה עולה כמשפט, ודרשו כמשפט חטאת בהמה דאינה אלא ביום ובידו הימנית, אלמא רואים דמליקה בשמאל פסול, וא"א לתרץ דזה לפי רבנן ור"ש פליג עליה, כי הגמ' הקשתה דא"צ ללמוד מהפסוק כמשפט דמליקה אינה בשמאל, כי זה אפשר ללמוד ממש"כ כהונה במליקה ואמר רבב"ח כל מקום שכתוב אצבע וכהונה אינה אלא ימין, ותירצה הגמ' דא"א ללמוד מכהונה כי ס"ל כר"ש דכהונה בעי אצבע, אלמא ר"ש דורש הפסוק כמשפט ללמד דמליקה בימין, ומוכח גם ממוקם אחר דמליקה בימין אף לר"ש, כי הרי לפי תירוצו ר"ת הא' ס"ל לר"ש הקישא דזאת התורה ותוס'

הוכיחו בתחילת מנחות דגם עופות כתובים בפסוק זאת התורה וא"כ ילפינן בהיקישא מחטאת דצריך ימין, דחו תוס' דלעולם ס"ל לר"ש מליקת שמאל כשר, ונגד מה שהוכיחו דעופות כתובים בפסוק דזאת התורה כתבו תוס' דמ"מ מליקה דזה כשחיטה, כשירה בשמאל דא"א ללמוד לפסול מחטאת כי אף חטאת כשירה בשמאל כי שחיטה כשירה בזר וא"כ כשר אף בשמאל, ומה שילפינן מחטאת זה דהזאה בעוף זה בימין כמו זריקה בחטאת, וכן מה שהגמ' למדה בחולין מכמשפט דמליקה בימין קאי לגבי הזאה של המליקה. אח"כ הוסיפו דאפשר לומר דהגמ' בחולין למדה מכמשפט דאף מליקה צריך ימין אבל ר"ש אף דיליף ג"כ מכמשפט דצריך ימין מ"מ ס"ל דרק ההזאה צריך ימין, אבל המליקה כשירה בשמאל, הסבירו תוס' סברת מחלוקתם, דיש מחלוקת בגמ' בזבחים בדברי הפסוק שכתוב ולקח הכהן (דהיינו קבלה) מדם החטאת "באצבעו" ונתן, אם מה שכתוב באצבעו דמורה שצריך ימין קאי רק (על ונתן שכתוב בפסוק אח"כ) או קאי אף על ולקח שכתוב לפניו דהיינו שגם קבלה צריך ימין, ר"ש ס"ל דקאי רק על ונתן, וקבלה א"צ ימין, והך מ"ד ס"ל דאצבעו קאי גם על ולקח דגם קבלה צריך ימין, וא"כ כשהתורה כתבה כמשפט חטאת, לפי המ"ד שבחטאת בעינן קבלה והזאה ביד ימין ילפינן דגם במליקה צריך הזאה ביד ימין, אבל קבלה אין במליקה ולכן ילפינן דכוונת התורה ללמד דאף מליקה בעינן ימין, משא"כ ר"ש דס"ל דאף בחטאת רק הזאה בעינן ימין א"כ גם במליקה צריך ימין בהזאה אבל לא במליקה.

בסוף התוס' הביאו תירוצ' נוסף על הקושיא ב' שהקשו בהתחלת התוס'. בהקדם קושיא אחרת, הרי חטאת בימין ילפינן מזה שכתוב בו אצבע ויש גז"ש לאצבע הכתוב במצורע דזה ימין, א"כ איך הוא חוזר ומלמד בהיקש דזאת התורה על קרבנות אחרים דבעינן ימין, הרי זה מחלוקת בגמ' אם דבר הלמד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש. לכן יישבו תוס' דהגמ' שאלה והרי זריקה דלא כתיב ביה אצבע ופסול בשמאל ולא פליג ר"ש, כוונת הגמ' דאע"פ שאפשר לתרץ דאע"פ שאין כתוב אצבע בזריקה מ"מ היות דבחטאת בעינן ימין (ממש"כ בו אצבע ויליף גז"ש ממצורע) ילפינן לפסול שמאל בזריקה דשאר קרבנות מהקישא דזאת התורה, מ"מ קשה תינח למ"ד דהלמד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש, אבל למ"ד דאין חוזר ומלמד בהיקש יקשה למה פוסלו ר"ש, (וכתבו תוס' לפי הך תירוצ', דב' תירוצי הגמ' בזבחים למה צריך למילף מהיקש דזאת התורה דשאר קרבנות בימין הרי אפשר ללמוד ממש"כ בהם כהונה (ואמר רבב"ח וכו') ותירצה הגמ' א' כדי נסבא, ב' ס"ל כר"ש דכהונה בעיא אצבע, הם תלויים במחלוקת אמוראי אם למד בגז"ש

חוזר ומלמד בהיקש, דהתירוץ כדי נסבא והיינו שבאמת אין לומדים מהיקש דזאת התורה היינו טעמא כי למד בגז"ש אין חוזר ומלמד בהיקש. והתירוץ שכהונה בעיא אצבע והיינו דכן לומדים מהיקש דזאת התורה ס"ל דלמד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש) אולם תוס' דחו את התירוץ כי בחולין למד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש, ומצורע דילפינן מיניה הגז"ש הוא חולין, לכן אפשר לחזור וללמד בהיקש. ותוס' כתבו דמוכרחים להגיע לזה דמצורע נחשב חול וחוזר ומלמד, כי הגמ' למדה דמש"כ במנחה קודש קדשים הוא כחטאת וכאשם, דמדמים מנחה לחטאת שזה בימין והרי חטאת מהיכן ילפינן דזה בימין מגז"ש ואיך חוזר ומלמד בהיקש אע"כ כי מצורע חול ואע"פ שהשאר קודש זה חוזר ומלמד בהיקש.

בתור"ה בשמאל אכשורי מכשר. אקדים הקדמה להך תוס', הנה יש ג' שיטות אמוראים בשיטת ר"ש דס"ל במשנה בדף כ"ו דאפילו שלא בכלי שרת כשר, א' שיטת רבי ינאי דאחרי שקמץ בידו, יוכל לקחת ביד שמאל ולהעלותה למזבח להקטירה או יכול לקחת בכלי ביד שמאל ולהעלותו ולהקטירו, וכן ביד ימין, ולפי רבי ינאי א"צ לקדש הקומץ בכלי שרת, ולפי יהודה בריה דרב חייא ג"כ א"צ לקדש בכלי שרת את הקומץ אולם אחרי שקמץ יש לו ב' אפשרויות או לקחת ביד ימין להעלותה ולהקטירה או להכניסה ולהעלותה בכלי ע"ג המזבח ויכול לעשות כן אף ביד שמאל, ושיטת רב נחמן בר יצחק דצריך לקדשה בכלי שרת, ובגמ' הכא מבואר דאפשר להכניסה ביד שמאל לכלי שרת, וזה הביאו תוס' ב' הסבירים מרש"י מהיכן למדנו מדברי רב נחמן בר יצחק דאפשר להכניסה לכלי ביד שמאל.

והנה יהודה בריה דרב חייא הסביר פשוט בפסוק כחטאת וכאשם דמיירי מקמיצה ואילך אם רוצה עושה הכל בימין כחטאת ואם רוצה עושה הכל בשמאל ובכלי כאשם, אבל רבי ינאי לא דריש הך דרשא דיהודה בריה דרב חייא כלל, כי לדידיה אפשר מקמיצה ואילך לעשות הכל ביד שמאל, ולפי רב נחמן בר יצחק מבואר הכא בסוגיין דדריש כיהודה בריה דרב חייא. והנה זה ודאי דאין יכול לפרש לגמרי כיהודה בריה דרב חייא כי אין יכול לפרש בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת מקמיצה ואילך כי הרי הוא מצריך לקדש הקומץ בכלי, רק יכול לפרש בא לעובדה ביד וכו' או בכלי דמיירי אחרי שקידש בכלי דיכול להוציאו ולהעלותו ביד ימין ולהקטיר, או להעלותו בכלי להקטירו ויחזיק הכלי ביד שמאל, (לא כיהודה שדרש לה מקמיצה ואילך) וזה הקשו תוס' בתחילת התוס' על רש"י, דהרי א"א שרב נחמן בר יצחק רואה בהך פסוק דאפשר לקדש בשמאל כי אפילו יפרש בפסוק כדרכו של יהודה בריה דרב חייא, ומיירי לגבי מקידוש כלי ואילך לגבי להעלות על המזבח, א"כ אין לנו ראייה דקידוש הקומץ בכלי יכול לעשות ביד שמאל.

ובסוף התוס' עסקו איך יכול רב נחמן בר יצחק לדרוש כיהודה בריה דרב חייא הרי רב יהודה לומד בא לעובדה ביד עובדה אפילו בימין מקמיצה ואילך, ורב נחמן בר יצחק מצריך קידוש קומץ בכלי שרת. תירצו תוס' דאין דורש לגמרי כיהודה בריה דרב חייא אלא דומה לדרכו, והיינו דידרוש בא לעובדה ביד עובדה בימין או דקאי אקמיצה עצמה דצריך ימין לכו"ע, או דמיירי לאחר שקידשה בכלי יכול להוציא מהכלי ויעלהו ביד ימין ויקטירו. ומש"כ בא לעובדו בכלי עובדו בשמאל מיירי לפחות אחר שקידשו בכלי יכול להעלותו ולהקטירו בכלי ויחזיק הכלי ביד שמאל, או כמו שחידשה הגמ' הכא דמיירי לקדש הקומץ בכלי שרת ויכניס הקומץ ביד שמאל לכלי שרת, אבל תוס' שואלים דאין הכרח לפרש כן ולכן הקשו מנא ידעה הגמ' דלפי רב נחמן בר יצחק יכול לקדש בכלי שרת ע"י יד שמאל.

דף י"א ע"ב

תו"ד"ה רבי יהודה סבר. באמצע התוס' כתבו וכמו כן צריך לחלק דלא תיקשי ההיא אהא דאמר פרק אלמנה ניוזנית לית דחש להא דר"ש דאמר לא אמרינן מקצת כסף ככל כסף ובשמעתין משמע דאית ליה לר"ש הלבונה כולה לבונה, כן גרס בספר ישר וטוב בדברי תוס', והיינו דבתחילה כתבו תוס' דצריך לחלק בין הא דדם לענינינו, כי אם תשוה ותאמר דכשכתוב דם משמע כל הדם (חייב בכיסוי) וכשהתורה כתבה דמו זה מיעוט דסגי כשיכסה מקצת דמו, א"כ קשה מה שפסק ר"ת כרבי יהודה דא"צ לכסות כל דמו והיינו דכשכתוב דם משמע כולו, על מה שאמרה הגמ' בבכורות לית דחש להא דרבי יהודה דס"ל שותפות עכו"ם חייב בבכורה, והיינו כי ס"ל דכשכתוב בכור, משמע כל הבכור (צריך שיהיה של ישראל כדי להתחייב בבכורה) וכשכתוב אח"כ כל הבכור זה מרבה דאפילו כשקצת הבכור של ישראל חייבים בבכורה, וכשאמרינן לית דחש להא דרבי יהודה משמע דנקטינן דבכור לא משמע כוליה בכור. ואח"כ הוסיפו תוס' ואמרו דגם בלא"ה צריכים לחלק בין דם לענינינו כי אם לא תחלק יהיה סתירה מהלכתא על הלכתא, דר"ת פסק כרבי יהודה דסגי בכיסוי קצת הדם אלמא נקטינן דכשכתוב דם משמע כל דמו, והגמ' בכתובות אמרה לית דחש להא דר"ש דאמר לא אמרינן מקצת כסף ככל כסף, והיינו דלפי ר"ש כשכתוב כסף משמע כל כסף (היינו דמתי האשה שנתארמלה מקבלת מזונות כשחייבים לה את כל כסף הכתובה, אבל אם שילמו לה קצת כבר אין מקבלת מזונות), וכן ס"ל לר"ש לגבי לבונה דכולה לבונה משמע ואמרינן לית דחש להא דר"ש וכשהתורה אמרה כסף סגי

אפילו כשחייבים לה מקצת הכסף ג"כ מקבלת מזונות אלמא נקטינן דכשכתוב כסף משמע אפילו מקצת כסף ויהיה סתירה מהלכתא על הלכתא, לכן ע"כ צריך לחלק בין דם לדהכא.

תוד"ה ורבי שמעון את לא דריש. באמצע התוס' הקשו מרבי יוסי הגלילי דלומד מהפסוק סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו, ובעל השור נקי, דהוא נקי מדמי ולדות, דא"צ לשלמם, ובגמ' בב"ק מבואר דאילו אין דרשא לאסור עור של שור הנסקל בהנאה א"כ צריך להעמיד הפסוק ובעל השור נקי על איסור הנאה מהעור, וא"כ רבי יוסי שדורשה לדמי ולדות ע"כ לומד איסור הנאת העור מהפסוק ולא יאכל "את" בשרו היינו הטפל לבשרו אלמא דריש את, ואילו בגמ' בחולין משמע דלא דריש את, כי הגמ' שואלת שם לפי רבי יוסי הגלילי אם הרועה הושיט ידו למעי בהמה קלוטה (היינו שהיא נולדה מבהמה טהורה אך היא נולדה כשפרסותיה קלוטות) ונגע בעובר מת שבמעיה והעובר היה קלוט הוה לן למימר דהרועה נטמא אע"פ דשרא הבהמה באכילה, אע"פ שהיא קלוטה, והנה בעצם הענין אם בהמה שנולדה קלוטה והאם היא בהמה טהורה זה מחלוקת רבנן ור"ש, לר"ש אסורה באכילה ולרבנן שרא, וטעמו של ר"ש כי כתוב פעמיים גמל בתורה וזה מיותר לכן אמרינן דאחד בא ללמד דאם נולד קלוטה (שזה כמו גמל) אע"פ שהאם כשירה אסור באכילה, ורבנן טוענים דמה שהתורה כתבה פעמיים גמל זה בא ללמד דחלב גמלים אסור (ולא לאסור קלוטה) ור"ש אומר אני לומד לאסור חלב הגמל ממש"כ התורה "את" הגמל ולכן הגמל מיותר לאסור קלוטה ורבנן לא דרשי "את", א"כ ע"כ כשרבי יוסי הגלילי מתיר קלוט באכילה הוא לא דורש "את" כמו רבנן ויש סתירה בדברי רבי יוסי הגלילי, תירצו תוס' דאף לר"ש דאסור קלוטה מ"מ אם הקלוטה דומה בראשו ורובו לאמו מותר באכילה, ולכן יתכן דריה"ג דורש "את" כמו ר"ש ומה שמתיר שם קלוטה מיירי דדומה בראשו ורובו לאמו.

תוד"ה כגון שהפריש לה שני קמציין וא"ת. מסקנת תוס' דמיירי כגון שאמר יקדש קומץ אחד מתוך שני קמצים דאז קדוש אחד מן הקמצים, ולא הבנתי א"כ למה כשהפריש שני קמציין פסולה המנחה לפירוש א' דרש"י הרי רק אחד מהם קדוש והשני לאחריות, ואף לפירוש הב' שברש"י דכן קדוש מ"מ מבואר בגמ' בהמשך דאילו אבד לאחר שהוקבעו ע"י הקמיצה יהיה פסול מצד מנחה שחסרה, והרי רק אחד מהם קדוש. שוב ראיתי דיש ליישב לפי פירוש הב'

דע"כ צריך להקריב שניהם בתנאי דהמיותר הוא לשם עצים וא"כ באבד שמא נאבד הקומץ הקדוש ולכן זה פסול. אח"כ שמעתי שכן תירץ בחמדת דניאל.

תוד"ה כגון שהפריש לה שני קמציין בלשון. תוס' נקטו כפירוש הב' דרש"י דאילו הפריש ב' קמציין זה כשר, מצד זיל לגבי האי חזי ליה וזיל לגבי האי חזי ליה, וצ"ע למה הגמ' בעמוד א' נקטה דאילו הפריש לה ב' לוגיין שמן אע"פ דהיה מקום לומר דיהיה כשר מצד זיל לגבי האי חזי ליה וזיל לגבי האי חזי ליה בכ"ז פסולה מצד ריבה שמנה, ולמה הכא אמרינן דכשירה. ראיתי בשוטנשטיין דהביא מהטהרת הקודש דלגבי לבונה יותר אפשר לומר דזיל לגבי האי חזי ליה וזיל לגבי האי חזי ליה כי אינם מעורבים עם המנחה משא"כ בשמן דמעורב כל השמן עם המנחה קשה להחשיב כל לוג לעצמו ולומר זיל לגבי וכו', והחזו"א (מנחות כ"א י') חילק דריבוי השמן מקלקל את צורת המנחה מכפי שהיתה צריכה להיות משא"כ בלבונה.

ועל פירוש א' דרש"י לכא' קשה יותר דבגמ' לעיל מבואר דיותר יש סברא להכשיר בהפריש ב' לוגיין מצד זיל לגבי האי וכו' ואילו הכא מבואר להיפך דאם הפריש פחות משני קמציין כשירה, ואם הפריש ב' קמציין פסולה, וה' יאיר עיניי.

דף י"ב ע"א

תוד"ה וחכ"א. תירצו וי"ל דאתא למיסתם כוותיה דכי האי גוונא משני בפרק המפלת, ופשטות כוונתם דכשאני אומר שבא לסתום כוותיה הכוונה דלא נימא דהת"ק הוא יחידאה ולא יהיה ההלכה כמותו כי אע"פ שכתבו דבריו בסתם מ"מ יש מחלוקת אח"כ, וסתם ואח"כ מחלוקת אין ההלכה כסתם, לכן כתבו וחכ"א לגלות דהת"ק דרישא אינו יחיד אלא רבים וההלכה כמותם כי יחיד ורבים הלכה כרבים, ודבריהם צ"ע כי הגמ' שם בנדה הקשתה דא"צ לחדש דהת"ק שם הוא רבים, אחרי שלא מצאנו תנא יחידאה שסובר כן, וה"נ לכא' לא מצאנו תנא יחידאה שיסבור כת"ק, ואולי כוונתם כמו שתירצה שם הגמ' אח"כ דלא נימא דמסתבר כתנא בתרא ולא יהיה ההלכה כת"ק לכן כתבה המשנה בלשון וחכ"א כדי שכן נפסוק כמו חכמים, ואולי כוונת תוס' הכא ג"כ לומר כך שלא נימא דמסתבר כרבי יהודה, אח"כ הראני ר' בערל וידר שכן כתב בספר צבי תפארת על המשניות.

תוד"ה ה"מ יוצא. בסוף התוס' כתבו מידי דהוה אחסרון לרב הונא, כוונתם דכמו לרב הונא שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה אע"פ שמקטיר קומץ עליהן

מ"מ לא מהני ההקטרה לקובען בפיגול ולהוציאן מידי מעילה, ה"נ יש לומר לגבי יוצא כולו דהזריקה מהני לרצות אבל לא לקובעו בפיגול ולהוציא מידי מעילה.

תוד"ה ותני רבי חייא. אשתדל לבאר דברי התוס' בקצרה, דברי התוס' הם בעצם כפירש"י ויש ביניהם שינוי אחד (כמשי"ת בעזה"י בהמשך), ביארתי עפ"י ספר ישר וטוב, ראיית רבא היא, מדוע לא כתב רבי חייא בברייתא שלו (כשהעתיק דברי המשנה) או כזית מהשיריים כפי שכתוב במשנה, ע"כ כי ס"ל לרבי חייא דאם כתוב ברישא כזית מהקומץ או כזית מהשיריים, קאי ג"כ אסיפא שכתוב זה הכלל וכו' היינו דגם שם מיירי בכזית מהקומץ וכזית מהשיריים, ולכן אע"פ שברישא מיירי דלא נחסר מהמנחה אלא שחשב על כזית, כי א"א לומר דנחסר מהמנחה כי א"כ כשקומץ ממנחה חסירה לא מהני קמיצתו כלום בגלל שזה מנחה פסולה ולא יוקבע בפיגול בגלל שזה לא קרב המתיר כמצותו, כי בלא"ה פסולה המנחה, אלא מיירי דחשב על כזית אבל המנחה שלימה, אבל בסיפא דמיירי כשחשב בהולכה או בנתינה בכלי או בהקטרה סבר רבי חייא דלפי התנא של המשנה יתפרש כשחשב על כזית היינו אפילו אם נשאר רק כזית כי אע"פ ששיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה פסולין מ"מ מקטיר קומץ עליהם ויכול לפגל כשחשב בהנך עבודות, אבל מש"כ בסיפא אופן נוסף דחישב בקמיצה (זה הכלל כל הקומץ) אע"פ שג"כ מיירי דחישב על כזית כי הרי ברישא כתוב בחישב בקומץ דהיינו גם על כזית והסיפא נגזר אחרי הרישא, אין יכול להתפרש כשחסר המנחה לפני שקמץ כי הרי אז המנחה פסולה ואין קמיצתו כלום ושם יהיה ע"כ הכוונה כשלא חסר המנחה אלא דחשב על כזית, ויוצא שמש"כ בסיפא אין המקרים שוים דמש"כ כל הקומץ מיירי דלא חסרה המנחה, ומש"כ בחישב בנתינה בכלי או בהולכה או בהקטרה מיירי אף בחסרה המנחה ונשאר כזית, ולכן מיאן רבי חייא לפרש כן כי אין רוצה שהסיפא יתפרש בב' אנפי, דייק רבא (כן הוא לפירש"י) מהתנא דמשנה דמיירי בסיפא בחיסרה המנחה ואעפ"כ כתוב בסיפא דנקבע ע"י ההקטרה בפיגול מזה מוכח כשיטת רבא. ולפי תוס' ודאי אף התנא של המשנה לא ניחא ליה לאוקמי הסיפא בב' אנפי, אלא שהתנא של המשנה סבר דאע"פ שברישא מיירי בכזית, מ"מ הסיפא לא מיירי בכזית, ולכא' קשה א"כ איך מביא רבא ראייה לדבריו מאחר שבסיפא לא מיירי בחסר. תירצו תוס' דראיית רבא הוה ממה שהבין רבי חייא דאם כתוב ברישא כזית א"כ גם הסיפא מיירי בכזית, והסיפא יכולה לדבר בחסרה המנחה ונשאר כזית (ואז יוצא דאין המקרים של הסיפא שוים ולכן לא הזכיר רבי חייא כזית) ואי נימא לא כרבא א"כ גם

הסיפא אין יכול להתפרש בחיסרה המנחה כי א"כ לא יוקבע בפיגול אף כשחסרה בג' העבודות נתינה בכלי והולכה והקטרה וא"כ ע"כ מיירי בלא חיסרה כמו הרישא וא"כ יכולים לכתוב כזית ולמה לא הזכיר רבי חייא אע"כ סבר רבי חייא דבג' עבודות יכול להיות אף שחסרה מ"מ מיקבע בפיגול א"כ מוכח כרבא.

דף י"ב ע"ב

תוד"ה הוא שאם נפרסה אחת. תוס' הוכיחו דהך ברייתא דנפרסה אחד מחלותיה כולן פסולות מיירי דנפרס אחר שפרקה, כי מדויק מזה הא יצאת או נטמאת הנך דאיכא גואי כשירות וזה מיירי לאחר שנפרקה, ותוס' לא ביארו מנלן דמיירי לאחר שנפרקה, ובצ"ק כתב כי אין הדרך שיצא או שיקבל טומאה לפני שנפרקה ובטהרת הקודש ביאר בדרך אחר דאילו נטמא לפני שנפרקה או יצא לפני שנפרקה אפילו אם רק אחד יצא או נטמא הוה כל החלות פסולות דאין כאן י"ב חלות.

באמצע התוס' הקשו היכי דייק רבא מהך ברייתא דאם חסרה לא מהני זריקה לקובעה בפיגול ולהוציאה מידי מעילה, הרי אע"פ שמוכח בהך ברייתא דבחסרון לא מהני הזריקה להתיר החלות באכילה, אבל מ"מ י"ל דנקבעו בפיגול ויצאו מידי מעילה (דהרי מה דס"ל לרבא זריקה מועלת על שירים שחסרו זה רק לקובען בפיגול ולהוציאן מידי מעילה אבל מודה שהם אסורים באכילה) ובתחילה ניסו תוס' לומר דרבא דייק מזה שכתוב כולן פסולות (ולא כתב אין נאכלות) משמע דהם פסולין לגמרי ולא נקבעו בפיגול, אבל תוס' כתבו דדוחק לומר כן כי אם הדיוק זה מכח מש"כ פסולות א"כ היה רבא יכול לדייק כן מהברייתא שהביאה הגמ' (בדף ח' ע"א) משפרקה נפרס לחמה הלחם פסול, [והסביר בטהרת הקודש דעדיף להביא מהברייתא בדף ח' שמפורש דמיירי שנפרס אחר שנתפרקה,] ותוס' מיישב דכן אפשר לומר דמדדיק מלשון פסולות דמשמע לגמרי, ומהך דלעיל א"א להקשות כי לעיל אפשר לומר דזה כר"א דס"ל דאין זריקה מועלת ליוצא, (ואע"פ שמוכח דלפי ר"א ה"ה דאין מועיל לחסרון וזה דלא כרבא שאמר שאפילו לר"א מהני לחסרון, מ"מ עדיין לא מוכח דלפי ר"ע דס"ל זריקה מועלת ליוצא דלא מועיל בחסרון, ד"ל דחסרון שוה ליוצא) ולכן הוכיחו מהך ברייתא דמוכח דזה כר"ע ואע"כ רואים דבחסרון לא מהני הזריקה בכלל, [אבל היא גופא צריך ביאור מדוע ההיא דלעיל י"ל דזה כר"א והך דהכא לא, ביאר בצ"ק דלעיל שכתוב משפרקה נפרס י"ל דמיירי בנפרס כל לחמה וא"כ אין לנו משמעות לדיוק הא

יוצא יהיה שונה הדין, וי"ל דגם ביוצא כל החלות יהיו פסולין לגמרי ולא יועיל להו זריקה לקבען בפיגול כפי שיטת ר"א, אבל בברייתא דהכא שנקט התנא נפרס אחת מחלותיה למה לא כתב נפרסו חלותיה ע"כ אתא לדיוק דדוקא בנפרס אחד מחלותיה אסורין השאר לגמרי משא"כ אם יצא אחת מחלותיה יהיו השאר מותרין וע"כ היינו כר"ע דהזריקה מועילה לקבען בפיגול אע"פ שהחלה שיצאה אסורה באכילה מ"מ מועיל הזריקה שזה יהיה כמו שי"ב חלותיה קיימים והשאר מותר כדפירש"י ועדיין צ"ע].

אח"כ הקשו תוס' דאם הדיוק הוא מלשון פסולות אכתי אפשר לדייק הא אם יצאת אין עליהם שם פסול והיינו כר"ע דאינו פסול גמור דזריקה מועלת ליוצא להוציאו מידי מעילה ולקבעו בפיגול, ואם נאמר כן נוכל לדייק כן אף מהברייתא בדף ח', כי גם שם כתוב לשון פסול, ותירצו דמלשון פסולות לחוד א"א לדייק רק בגלל שכתוב כולן פסולות, ולכן א"א לדייק מהברייתא בדף ח' שלא כתוב שם כולן פסולות, ועיין בצ"ק ובישר וטוב מה שפירשו בזה.

אח"כ תירצו תוס' ב' תירוצים אחרים, או שדייק מזה שלומדים מפסוק "הוא" משמע דפסול לגמרי ולא מיקבע אף בפיגול או שלומדים מזה שאפילו נפרסה חלה אחת כולן פסולות והיינו שזה פסול חמור א"כ לא יועיל אף למיקבע בפיגול, ולכא' התירוצ' ב' צ"ע טובא דהרי גם בשיריים שנחסרו אסורה כל המנחה באכילה ורבא ר"ל דהזריקה יועיל לקבען בפיגול, וראיתי בקה"י סי' ז' שהסביר דודאי מנחה שחסרו שיריה בין קמיצה להקטרה גרע מלחם הפנים שנפרס אחת מחלותיה, והיינו דאם חסר חלק מהמנחה, הרי כל המנחה חסירה, משא"כ אם חלה אחת נפרסה אע"פ דנחשב שחסרה הך חלה מ"מ אין שאר החלות חסרים, ורק אם לא יועיל הזריקה דהיינו הקטרת הבזיכין לקבוע הך חלה שנפרסה בפיגול א"כ שאר החלות אע"פ שאינם חסרים מ"מ חסר כאן את החלה הי"ב ויהיו כולן אסורין באכילה, אבל אם יועיל הקטרת הבזיכין לקבוע הך חלה בפיגול א"כ יש כאן י"ב חלות ואף שאחת מהן אסורה השאר יהיו מותרות, משא"כ מנחה שחסרה אפילו אם הקטרת הקומץ יועיל לקבעו בפיגול מ"מ יהיה אסור לאכול המנחה כי היא חסירה, וזה כוונת תוס' דאם כל החלות יהיו אסורים א"כ מוכח דאין נקבע בפיגול.

תוד"ה שאם נפרסה. הקשו לפי מה שאביי מסיק דלפי ר"ע בנפרס אחד מחלות לחם הפנים והקריב הבזיכין יהיו שאר החלות מותרים באכילה, א"כ למ"ד דיליף מנחה ממנחה למה במנחת מחבת או מרחשת שחסר אחד מחלותיה

כולן פסולות למה לא נלמד מלחם הפנים. והסביר בקה"י דכוונתם דאם חסר קצת מאחד מחלותיה למה כולם אסורין. ותירצו תוס' דשמא כל חלות המנחה כחדא חשיבי משא"כ בלחם הפנים. הסביר בקה"י סי' ז' בסופו בגלל שכל חלות המנחה צריכין להתקדש יחד בכלי לכן נחשבים לחד, משא"כ לחם הפנים נחשב כל חלה בפני עצמה ואף למ"ד תנור מקדש יכול לאפות שנים שנים.

דף י"ג ע"א

תו"ד הקומץ. כתבו דרבא אין יכול לדייק ממה שהשמיט התנא של המשנה כזית משיריה כי אחרי שהתנא כתב במשנה לפני זה כזית משיריים כוונתו גם למשנה הזו, הנה לפום ריהטא דברי התוס' לא מובנים מה אפשר לדייק מהך משנה, הרי הך משנה מיירי לגבי קומץ והכא גם אם היה כתוב כזית מהשיריים יהיה מיירי לגבי כשהמנחה שלימה וחישב על כזית, דאי חסירה המנחה לפני הקמיצה א"כ המנחה פסולה לגמרי כמו מה שכתב ברישא דמשנה הקודמת כזית משיריים ומיירי דהמנחה שלימה, וא"כ מה לו להשמיט הכא כזית משיריים, כמו שלא השמיט ברישא של המשנה הקודמת למה ישמיט פה. ונראה כוונת תוס' דרבא יכול לדייק מדוע לא כתב התנא במשנה דהכא כזית משיריים, כי אם היה כתוב הכא כזית משיריים היינו מבינים דגם מש"כ באמצע המשנה הקודמת זה הכלל כל הקומץ וכו' מיירי ג"כ לגבי כזית מהשיריים וכשמדובר שם לגבי עבודת קבלה הולכה הקטרה יהיה הכוונה דחסרו השיריים אחרי הקמיצה ונשאר כזית, ומה שמדובר שם לגבי הקומץ מיירי דהמנחה שלימה וחשב על כזית מהשיריים, ולא ניחא לתנא דהמשנה תדבר לגבי קומץ על כזית מהשיריים והמנחה שלימה ולגבי הג' עבודות כשחסרה המנחה ונשאר כזית מהשיריים, לכן לא כתב בסיפא כזית מהשיריים כדי שלא נעמיד מש"כ במשנה זה הכלל גם לגבי כזית מהשיריים, וא"כ אפשר לדייק דגם בחסר מהני הזריקה לקובעה בפיגול, כי אם אין יכול לקובעה בפיגול, א"כ היה התנא יכול לכתוב הכא כזית מהשיריים ואף שהיינו מעמידים מש"כ במשנה הקודמת לגבי ג' עבודות גם בכזית משיריים בכ"ז יהיה מיירי דהמנחה שלימה כי אם המנחה חסירה לא יוקבע בפיגול.

תו"ד קמ"ל דבבא מודה. הסביר בצ"ק דהוקשה לתוס' איך הגמ' רוצה לומר בהמשך דרבי יוסי ס"ל אין מפגלין בחצי מתיר, הרי במשנה הכא מוכח דס"ל לרבי יוסי דמפגלין בחצי מתיר מזה שקומץ את המנחה לאכול שיריה בחוץ הוה פיגול, תירצו תוס' דמה שרבי יוסי ס"ל אין מפגלין בחצי מתיר מיירי

כשעבודת החצי מתיר השני זה אותה עבודה של הראשון ולכן יוצא דעדיין לא גמר הך עבודה לכן א"א לפגל, כגון ב' כבשי עצרת דשניהם מתירין את שתי הלחם ופיגל בשחיטת הראשון, זה אינו פיגול כי עדיין יש שחיטה בשני ויוצא דלא גמר עבודת השחיטה, משא"כ כשפיגל בקמיצה אף שלא פיגל עדיין בלבונה הכא יסבור רבי יוסי דזה פיגול כי בעבודת הלבונה אין קמיצה ויוצא דכבר גמר עבודת הקמיצה, (והגמ' אומרת דאילולי שחידשה המשנה דלפי רבי יוסי כשפיגל בקמיצה הוה פיגול הוה אמינא דלפי רבי יוסי אף פיגל בקומץ לא יתפגל המנחה כי אין מפגלין כלל בחצי מתיר).

דף י"ג ע"ב

תו"ד"ה לאכול אחד מן הסדרים. מה שתירצו בתחילת דבריהם דאע"פ דאילו נטמא חלה אחת מן הסדר לא נטמאו השאר מ"מ אם פיגל באחד מן החלות נתפגלו שאר החלות שבאותו הסדר ולא דמי למה שאמרה הגמ' פיגל בירך ימין לא נתפגלה ירך שמאל כי אם נטמא ירך אחד לא נטמא הירך השני, לא הבנתי החילוק הרי גם הכא נטמא אחד מן החלות לא נטמא שאר החלות אפילו שבאותו סדר.

בסוף התוס' כתבו וז"ל אפילו הכי אותו סדר דוקא "פיגול" ו"טמא" והשני אינו "פיגול" ו"טהור" עכ"ל נתכוונו על ב' המשניות משנה דהכא והמשנה בדף י"ד ע"ב, הכי עסקה המשנה דאע"פ שפיגל בחד סדר אין הסדר שני פיגול להתחייב כרת אלא הוא פסול, והמשנה בדף י"ד ע"ב עסקה דאע"פ שסדר אחד נטמא אין הסדר השני טמא.

תו"ד"ה אי אמרת. בסוף התוס' כתבו ובקונטרס פירש בענין אחר. וקשה דגם רש"י פירש מצד הגמ' בדף י"ד ע"ב, וא"כ לכא' שוים הם, עיין חמדת דניאל וישר וטוב שנתקשו בזה.

דף י"ד ע"א

תו"ד"ה והלבונה. הוקשה לתוס' הרי גם לבונה יש לה מתיר, כי לפני שקמץ את המנחה אסור להקריב הלבונה, ותירצו (כן מבואר בשטמ"ק בזבחים דף מ"ג) דפיגול ילפינן מבשר שלמים דביה כתיב פיגול, (והאוכל "מבשר" הזבח

ביום השלישי) ובבשר אינו מתיר אחרים, משא"כ לבונה דמתיר את השיריים באכילה, וע"ז הוקשה לתוס' למה יש פיגול באימורין הרי גם הם מתירים הבשר באכילה. תירצו תוס' דאם נטמאו או נאבדו האימורין שרא הבשר באכילה נמצא דאין האימורין מתירין.

תו"ד"ה מנחת נסכים. הביאו דרש"י לא גרס לה, כי רש"י הבין דמש"כ אח"כ במשנה והנסכים הבאים בפני עצמן זה כולל גם מה שאדם מתנדב מנחת נסכים בכל יום וגם מנחת נסכים שצריכה לבוא בגלל הזבח דאדם יכול להביאה עד י' ימים אחר הזבח, וא"כ א"א לגרוס הכא מנחת נסכים כי אח"כ יש מחלוקת בזה במשנה. ושוב דחו דאפשר לגרוס מנחת נסכים ומיירי במה שמתנדב מנחת נסכים בלא זבח, ומה שכתוב אח"כ נסכים הבאים בפני עצמן מיירי בנסכים הבאים מחמת הזבח, ורק הוקשה לתוס' דהגורסים מנחת נסכים כתוב כן בברייתא לפני דם ואחרי שכתב התנא דם כתב נסכים הבאים בפני עצמן, והיה צריך לכתוב מנחת נסכים אחרי דם ולצרפה עם נסכים הבאים בפני עצמן, ותירצו דשם רצה לצרף מנחת נסכים עם מה שהזכיר לפני זה מנחת כהנים ומנחת כהן משיח דבכולם מוזכר ענין מנחה.

דף י"ד ע"ב

תו"ד"ה שחיטה וזריקה. הקשו דקבלה גם מקדש הדם בכלי שרת. ותירצו דדם סכין מקדשא ליה כדאמרינן בסוף פירקין היינו דהגמ' (בדף ט"ז ע"ב) אמרה דם סכין מקדשא ליה, ולכא' קשה על דברי תוס' מהמבואר בגמ' בדף י"ג ע"ב מכדי תרווייהו קדושת כלי נינהו, והיינו דהמקבל את הדם מקדש את הדם בכלי שרת, וצ"ל דאע"פ שזה מקדש יותר מ"מ כיון שזה כבר קדוש בעצם לכן אין נחשב למתיר (שוטנשטיין בביאור כוונת תוס'), אח"כ ראיתי בצ"ק שהעיר הך הערה ותירץ וז"ל דמקבל מקדש דם בכלי היינו ע"י סכין עכ"ל ואולי כוונתו כמו שהבאתי מהשוטנשטיין דזה השלמה לקדושה אחרי שקדוש כבר, אבל מצאתי בישר וטוב שגם נתקשה בזה, ותירץ דיש ב' עניני קדושה, דע"י סכין השחיטה נתקדש בקדושת קרבן דנתקדש ליפסל בטבול יום ובמחוסר כיפורי' ובלינה, אבל ע"י הקבלה נתקדש הדם דראוי לזריקה, ורק מה שמקדשו ועושהו בקדושת קרבן נחשב מתיר אבל לא מה שעושהו ראוי לזריקה, וכתב דזה כוונת רש"י (בד"ה קבלה והולכה) דקבלה אינה מתרת דאינה אלא לצורך זריקה עכ"ל.

דף ט"ו ע"א

תוד"ה ורבי יהודה. הוקשה לתוס' דאע"פ דס"ל לרבי יהודה דאין ציץ מרצה על העולין, מ"מ מצד אחר יועיל הזריקה לטמא שלא יחשב כשרוף או כאבוד, כי ס"ל לרבי יהודה טומאה הותרה בציבור, תירצו תוס' (וצריך להגיה בסוף התוס' דלמ"ד מרצה, קרן אורה) דהיות דמה שטומאה הותרה בציבור אינו מתיר לאכול טמא, וא"כ נמצא דאין מועיל להחלה והסדר הטמא כדי שיוכלו לאכלם לכן גם לא מהני לחלה הטהורה שיוכלו לאכלו, ואין זה דומה למה שרבנן סוברים ציץ מרצה על האכילות דאע"פ שאין מתיר לאכול את הטמא מ"מ מהני לאכול את הטהור, סתמו ולא פירשו מה החילוק למה לא נימא כמו שציץ אע"פ שאין מתיר את הטמא באכילה מ"מ הוא מתירו שזה לא יהיה כאבוד ושרוף ועי"ז הטהור נאכל וא"כ ה"נ נימא כן לפי הסובר טומאה הותרה בציבור. אח"כ ראיתי בחמדת דניאל שהעיר כן, עיי"ש מה שתירץ. ועיין עוד בטהרת הקודש מה שהסביר.

תוד"ה והא עולין. הסבירו דבציבור לכו"ע ציץ מרצה על העולין, והכא עסקינן בציבור כי מיירי לגבי נטמא אחד מן הבזיכין.

תוד"ה ופליגי. כתבו העולת שלמה, וישר טוב, וחק נתן, דנראה מתוס' שפירשו בדרך אחר מרש"י, כי לפי רש"י כשנסבור ציץ מרצה על העולין צריכים לסבור הטמא בטומאתו והטהור בטהרתו, כי אחרי שהוא מרצה הוה הקטרת הטמא הקטרה מעלייתא, ולכן אסור לטמא הטהור, אבל כשנסבור דאין ציץ מרצה על העולין אינו הקטרה מעלייתא ולכן אפשר אף לטמא את הטהור, אבל תוס' פירשו להיפך דאם סוברים זריקה מועלת ליוצא אפשר לטמא הטהור, ואם אין מועיל ליוצא אסור לטמא הטהור. ועיין בישר וטוב מדוע תוס' לא ניחא להו בפירש"י.

והקשו תוס' איך מתפרש הכא דבר והיפוכו דלגבי עולין כשנסבור דציץ מרצה נסבור דאפשר לטמא את הטהור, ולגבי כשנסבור ציץ מרצה על אכילות מבואר בגמ' להדיא דיהיה אסור לטמא, וכן כשנסבור ציץ אין מרצה על העולין נסבור דאסור לטמא הטהור, ואילו לעיל מבואר דאילו נסבור אין ציץ מרצה על האכילות יהיה אפשר לטמא את הטהור. (ועיין בחק נתן דנראה דשונה פירושו מהעולת שלמה וישר וטוב ולא עיינתי די הצורך)

תוד"ה רבי יהודה. הקשו למה הוצרך רבי יהודה להגיע לסברת אין קרבן ציבור חלוק, הרי רבי יהודה ס"ל טומאה הותרה בציבור, והרי שבט אחד מיקרי ציבור וא"כ גם השאר יוכלו לעשות בטומאה בלי סברת אין קרבן ציבור חלוק. תירצו תוס' דמכח סברת טומאה הותרה בציבור לא הותר אכילה בטומאה רק העבודה, והכא רבי יהודה בא להתיר בפסח שכולם יעשו בטומאה ויאכלו בטומאה זה א"א להתיר מכח טומאה הותרה בציבור אלא מכח הפסוק איש איש כי יהיה טמא לנפש דאיש נדחה לפסח שני ואין ציבור טמאים נדחים לפסח שני אלא עושים בטומאה והיות שקרבן פסח עיקרו לאכילה לכן ע"כ כוונת הפסוק שגם יוכלו לאכלו, אבל היינו אומרים דהך היתר שהתירה להם התורה לעשות בטומאה וממילא יאכלוהו ג"כ, זה לא התירו לציבור הטהורים אלא יעשו בטהרה ולכן הוצרך רבי יהודה להגיע לסברא חדשה של אין קרבן ציבור חלוק.

תוד"ה והכא מאי ציין מרצה איכא. הסבירו קושיית הגמ' דא"א להסביר דברי רבי יהודה מצד ריצוי ציין, כי זה מרצה על טומאת הקדשים ולא על טומאת הגוף, וע"ז הקשו דמבואר בגמ' דלמ"ד טומאה דחוויה זה צריך לצירוף ריצוי ציין, והרי כשאמרין מצד טומאה דחוויה זה כולל אף טומאת הגוף. תירצו דאף שטומאה דחוויה כולל ב' ענינים, א' טומאת הגוף, ב' טומאת הבשר, מ"מ צריך להגיע לצירוף ציין מרצה רק לגבי טומאת בשר, אבל בטומאת הגוף דאין שייך בו ריצוי ציין אין צריך להגיע לריצוי ציין וסגי במה שטומאה דחוויה בציבור.

תוד"ה לחם איקרי תודה תודה לא איקרי לחם. כתבו תוס' בדברך הזה מתיישב מש"כ בגמ' יבמות דיש במעשר וביכורים שאין בתרומה, וקשה מאי טעמא לא ילפינן תרומה מביכורים, הרי ביכורים נקראים תרומה (כמ"ש ותרומת ידך אלו ביכורים) ולפי הדרך הזה מתורץ כי ביכורים נקראים תרומה אבל תרומה לא נקראו ביכורים.

תוד"ה המפגל. כתבו, פירוש אותו שאתה ר"ל שהוא מפגל. ביאור כוונתם כי כשהגמ' מקשה על רב דנימא ק"ו, א"כ יוצא דאף הלחם לא מתפגל, וא"כ איך נפרש ומה המפגל היינו התודה דמפגל את הלחם, הרי הלחם אין מתפגל לפי הק"ו, לכן פירשו היינו לפי רב דס"ל שמפגל את הלחם בכ"ז אין התודה עצמה מתפגלת.

אח"כ הקשו תוס' דהך ק"ו הגמ' רוצה ללמוד ממנו דעדים שהעידו שהוא בן גרושה וחלוצה והוזמו, לא יעשו בן גרושה וחלוצה, והגמ' דוחה הך ק"ו והכא

אין דוחים הך ק"ו, תירצו תוס' ב' תירוצים, א' דשם לא אמרין הך ק"ו, דא"כ ביטלת תורת עדים זוממין (כקושיית רבינא שם) וא"כ כשהתורה אמרה תורת עדים זוממין גילתה התורה דלגבי עדים זוממין לא נעשה הך ק"ו, (ומה שאין העדים נעשים בני גרושה וחלוצה ילפינן מפסוק אחר) אבל הכא שהתורה לא גילתה לא לעשות הך ק"ו עבדינן להך ק"ו, ותירוצ' הב' כתבו אח"כ.

ותוס' נכנס לנידון מה הפשט במה שאמר רבינא (במסכת מכות דף ב' ע"א) א"כ ביטלת תורת עדים זוממין ומה הסוקל אינו נסקל הבא לסקול ולא סקל אינו דין שלא יסקל, (ולפום ריהטא לכא' לא הוצרכו הכא ליכנס בפירושו אבל יתכן להיות דהזכירוהו פירושוהו וצ"ע) דרש"י פירש ומה הסוקל אין נסקל היינו עדים שלא הזימום עד אחרי שנסקל הנידון, אין סוקלין אותם דהתורה אמרה כאשר זמם ולא כאשר עשה, א"כ כשהעידו שחייב סקילה והוזמו לפני שסקלוהו ודאי שלא יסקלו העדים, והרי התורה אמרה ועשיתם לו כאשר זמם, אבל תוס' לא ניחא ליה בהך פירוש דא"כ למה נקטו דווקא סוקל הרי יכלו לנקוט גם כל שאר מיתות, לכן פירש ר"ת ומה הסוקל הכוונה דאם סקל חבירו באבנים והרגו הדין שהוא עצמו נהרג ע"י סייף דרוצח דינו בסייף (וסייף קיל מסקילה) א"כ אדם שלא סקל חבירו באבנים אלא העיד עליו דעשה עבירה שדינו בסקילה, ורצה לחייבו סקילה והוזמו, הדין נותן דלא נחייב העדים סקילה, (והך ק"ו זה אפשר לומר רק לגבי העידו עליו שחייב סקילה או שריפה, אבל בהעידו עליו שחייב חנק או סייף והוזמו אין כאן ק"ו, כי אע"פ שאם חנקוהו יקבלו סייף דחמיר מחנק, יתכן דכשהעידו שחייב מיתת חנק יקבלו הם את חנק דקיל, ולכן לא היתה הגמ' יכולה לנקוט כל חייבי מיתות בהך ק"ו רק סקילה או שריפה וחדא מינייהו נקטו).

אח"כ תירצו תוס' תירוצ' ב' דבאמת אין עושים ק"ו בדוגמת הגמ' במכות דהיינו ומה הסוקל וכו' ולכן באמת כתוב במשנה דאם פיגל בתודה עצמה נתפגל אף הלחם, אבל אילו פיגל בלחם לא נתפגלה התודה, ולא אומרים ק"ו ומה התודה שמפגל הלחם אינה מתפגלת בעצמה הלחם שאינה מפגלת את התודה אינו דין שלא תתפגל בעצמה, והכא שכן עבדינן ק"ו, זה ק"ו בסגנון אחר, כמו שיתבאר בהמשך, דהבא לפגל היינו הלחם שבא לפגל את התודה ע"י שיצטרף עמו ולא פיגל אינו דין שלא יצטרף עם התודה להתפגל בעצמו, ולכא' צ"ע למה הך ק"ו עדיף מהק"ו לפירש"י. ושמעתי מהר"ר שלמה רבינוביץ דהך ק"ו עדיף כי אני רואה שאינו יכול להצטרף כדי לפגל את התודה א"כ הוא חלש ואין יכול להצטרף כדי לפגל את עצמו, משא"כ בק"ו דרש"י אנו באים לומר שהלחם לא

יוכל להתפגל ע"י התודה היות דהתודה שבא לפגל הלחם לא נתפגל א"כ כש"כ
דהלחם שבא לפגל את התודה ולא פיגל לא יתפגל, כזה ק"ו יתכן דלא אומרים
היות דאנו באים לומר דהלחם יתפגל ע"י התודה.

דף ט"ו ע"ב

תוד"ה שזרע ברמו. עיין במה שאכתוב (בעזה"י על תוד"ה והתירו הגפנים) איך
מש"כ תוס' דההיתר הוא מכיון שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו מסתדר
עם מה שכתוב בסוגיין דהתירו הגפנים מכיון שהך כלאים הוה רק דרבנן, ובכה"ג
שלא עבד איסורא לא קנסוהו רבנן.

תוד"ה והתירו הגפנים. כתבו דהיינו כרבי יוסי ורבי שמעון דס"ל דמסכך גפנו
על גבי תבואתו של חבירו, מותר התבואה כי אין אדם אוסר דבר שאינו
שלו, וה"נ שרו הגפנים כי אין בעל התבואה אוסרם, כי אין אדם אוסר דבר שאינו
שלו, וכתבו תוס' דלפי"ז צ"ל דתבואה דהתם לא מיירי בסתם תבואה של ה'
מינים דא"כ הוה מדאורייתא והכא רואים דהתירו רק מצד שזה לאו דאורייתא,
וא"כ איך התירו שם רבי יוסי ור"ש, אע"כ לא מיירי בתבואה של ה' מינים. אח"כ
שללו הך הכרח, דיש לומר דשם מיירי אפילו בתבואה של ה' מינים וסוגייתו
הכא קאי כרב דהוא פוסק בגמ' יבמות כרבנן דהתם דס"ל מסכך גפנו ע"ג תבואתו
של חבירו אסר את הגפנים בגלל שמייירי בתבואה של ה' מינים, ומה ששרא הכא
כי מיירי בכלאים דרבנן, את"ד התוס'.

ולכא' דברי התוס' צ"ע שכתבו דהכא ההיתר מצד אין אדם אוסר דבר שאינו
שלו, והכא כתוב סברא בגלל שזה כלאים דרבנן וקנסו רק את מי שעשה האיסור,
ועוד צ"ע דלכא' אם ההיתר מצד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו (כמו אם מישוהו
עובד ע"ז לחפץ של חבירו דאין יכול לאסרו) גם אם זה דאורייתא לא יכול לאסור
כי זה אינו שלו, ותוס' מספקא ליה הכא בשיטת רבי יוסי ור"ש אם בכלאים
דאורייתא גם יתירו, אבל לפי רבנן ודאי לא מהני בדאורייתא. ויש לתרץ דתוס'
(ביבמות דף פ"ג ע"ב) הסבירו סברת אין אדם אוסר דבר שאינו שלו דלא דמי
לתערובת איסור בהיתר, כי בכלאים נאסר רק כשרוצה בכך, ולכן אין אדם אוסר
דבר שאינו שלו בכלאים כי אין רוצה בכך, ולפי"ז מובן דאע"פ שזה דרבנן הכא
מ"מ אם היה ניחא ליה בכך היה נאסר ומה שאין נאסר כי לא ניחא ליה בכך
והכא שזה דרבנן לא קנסוהו. ולגבי הקושיא דיועיל הך סברא אף בכלאים דאורייתא

חשבתי די"ל דגם כשנסבור דלא מהני בדאורייתא, היינו רק מדרבנן שלא רצו להתיר באיסור דאורייתא אבל ודאי מדאורייתא שרא, אח"כ שמעתי שכן ס"ל לר"ש בכלאים פ"ז משנה ה'.

ורואים בתוס' דבה' מיני תבואה הוה דאורייתא, ולכא' צ"ע הרי רש"י למד לפי פירוש הב' דרק כאלה שיש להם אשכולות דומיא דגפנים הוה כלאים ולכא' ה' מינים אין להם אשכולות. ומצאתי בדרך אמונה (כלאים פ"ה סעיף ג' בביאור הלכה) שהעיר כן והביא מהיראים דגם בה' מיני תבואה נחשב כאשכולות דהתבואה בולט למעלה, אבל לפירוש א' דרש"י קשה הרי ה' מינים זרעם כלה. ומצאתי שעמד בזה בדרך אמונה, ורצה ליישב דכשאין זרעם כלה חשיבי וה' מינים חשיבי אע"פ שזרעם כלה.

תוד"ה אפשר לשנות. הקשו דהכא יוצא דלפי רבנן אפשר לשנותן לזבח אחר אפילו אחרי השחיטה, ואילו בגמ' (בדף ע"ט ע"ב) משמע דאפשר לשנות אחרי השחיטה רק מכח לב ב"ד מתנה עליהם, וא"א לתרץ דגם מה שס"ל לרבנן הכא דאפשר לשנות אחרי השחיטה זה מכח לב ב"ד מתנה עליהם, א' כי בפשטות הכא בסוגיין מיירי אפילו בקרבן יחיד דא"א לומר עליו לב ב"ד מתנה, ב' שהגמ' בהמשך אמרה לגבי לוג שמן של מצורע לפי רבנן אפשר לשנותו לאשם אחר, ואשם מצורע הוה קרבן יחיד, ג' דאמרינן לב ב"ד מתנה רק כשהוצרכו לכך כגון שהקרבן נפסל, אבל לא כשהקרבן לא נפסל.

[ותמה הצ"ק דלכא' לא מובן הקושיא דהרי גם הכא מיירי כשפיגל בקרבן ולכן לא הוצרכו להך זבח ולכן רוצה לשנות לזבח אחר, ותירצו בספר ישר וטוב ובמים קדושים דמה דאמרינן דכשנפסל הקרבן אפשר לשנות לזבח אחר, ה"מ כשהנסכים לא נפסלו כגון נתגלה מום או שהשחיטה לא נעשה כהלכתו בה' הלכותיו, שאז לא נפסלו הנסכים, אבל כשפיגל בזבח ונתפגלו הנסכים אין יכול עכשיו לשנותו לזבח אחר. וחשבתי דיש לתרץ (אף לפי הבנת הצ"ק דגם אם פיגל בזבח ג"כ נקרא לא הוצרכו לכך), דהרי רבנן במשנה מיירי גם כשפיגל בנסכים דחשב בשחיטת הזבח על הנסכים, ובכה"ג הקרבן כשר והוא צריך לנסכים, ואעפ"כ ס"ל לרבנן דאין הנסכים מתפגלים, והכא א"א לומר מצד לב ב"ד כי הוצרכו, אח"כ ראיתי שכ"כ בחק נתן.]

תירצו תוס' ב' תירוצים, א' דלפי חכמים אפשר לשנות גם בלי לב ב"ד ולכן אפילו פיגל בשחיטת הזבח לא נתפגלו הנסכים אע"פ שבאו עמו, אבל לפי ר"מ

אפשר לשנות רק אם לא הוצרכו כגון שהיה פסול בשחיטה (לא פסול פיגול, אלא פסול שהנסכים לא נתפגלו) וגם זה רק בקרבן ציבור מצד לב ב"ד מתנה עליהן, והמשנה בדף ע"ט קאי לפי ר"מ ולכן מהני רק מצד תנאי ב"ד, אבל מה שרוב חסדא אמר שם בגמ' דשמן שהפרישו לשם מנחה זו פסול לשם מנחה אחרת, ורוב חסדא הוא אמורא וכשכתב בסתמא משמע דקאי לפי כו"ע אף לפי רבנן והיינו טעמא כמש"כ הגמ' שם משום דשמן גופא דמנחה היא. (פירשתי עפ"י הגהת צ"ק בתוס')

אח"כ הקשו למה הגמ' הקשתה בדף ע"ט על רב חסדא מהמשנה שכתוב דנסכים שקדשו בכלי ונמצא זבח פסול דאפשר לשנות לזבח אחר, למה לא הקשו על רב חסדא מדברי רבנן הכא דס"ל דאף בבאין עם הזבח אפשר לשנותם לזבח אחר, (אולי הך קושיא עדיפא כי הקושיא יהיה מרבנן). ותירצו דהגמ' הקשתה מהמשנה שם דאפילו ר"מ ס"ל דאפשר לשנותן לזבח אחר וכש"כ לרבנן, אבל הגמ' לא היתה יכולה להקשות סתירה מר"מ על ר"מ דשם במשנה ס"ל דאם לא הוצרכו להך זבח יכול לשנות לזבח אחר ואילו הכא חולק על חכמים וס"ל דא"א לשנות לזבח אחר, כי אין מפורש במשנה שם דזה ר"מ לכן א"א להקשות סתירה מר"מ על ר"מ.

בסוף העמוד כתבו, והא דפריך התם ממתניתין וכו', נראה ביאורו (ואח"כ ראיתי כן בצ"ק) דהוקשה לתוס' דבשלמא לפירש"י דזעירי אמר שקדשו בשחיטה הזבח ליפסל בלינה מובן מה שהגמ' הקשתה מהמשנה שכתוב הנסכים שקדשו בכלי ונמצא זבח פסול אם יש זבח אחר יקריבו עמו ואם לנו יפסלו בלינה, והגמ' הבינה דהכוונה ונמצא זבח פסול היינו דנפסל בשחיטה והקשתה הגמ' דכשנפסל בשחיטה לא קדש הנסכים ולמה כתוב ואם לנו יפסלו בלינה, הרי לפי זעירי אם לא נתקדשו הנסכים בשחיטת הזבח לא יפסל בלינה, אבל לפי תוס' דזעירי מיירי לגבי לשנותן לזבח אחר אבל ליפסל בלינה מיפסלי משקדש בכלי, אין מובן קושיית הגמ' דהרי כשנפסל בשחיטה לא קדשי הנסכים ולכן יכול לשנותן לזבח אחר, יישבו תוס' דקושיית הגמ' היתה דהגמ' הבינה דמש"כ אם יש זבח אחר יקריבו עמו מיירי דהזבח הב' זבוח וגם זה מצד לב ב"ד מתנה, משמע אם אין זבח זבוח לא מהני לקחת הנסכים בשבילו אע"פ שלא קדש עדיין בשחיטה (כי אע"פ שנשחט היות שנשחט בפסול הוה ליה כמו שלא נשחט), אלמא רואים דנתקדש כבר במתן הכלי שלא יהיה אפשר לשנותו (ולא בשחיטה) ותוס' כותב דלפי מה שהגמ' סברה השתא בקושיא דנתקדש במתן כלי שלא יהיה אפשר לשנותו זה דלא כמו האמת שלפי ר"מ רק בנתקדש בשחיטה א"א לשנות לזבח אחר כמו שאמרה הגמ' קסבר ר"מ הוקבעו בשחיטה כלחמי תודה, ורק בקרבן

ציבור כשלא הוצרכו להך זבח לב ב"ד מתנה עליהן לזבח אחר, וכ"ז לפי מה שפירשו דזעירי מיירי לגבי לשנות לזבח אחר, משא"כ לפירש"י זעירי והגמ' שם מיירי מתי נפסל בלינה ור"מ לא מיירי בזה אלא לגבי לשנותן.

אח"כ חזרו תוס' ליישב תירוצ' ב' על קושייתם (מהגמ' בדף ע"ט שהתירה רק מכת לב ב"ד) ותירצו תוס' דהגמ' שם קאי אף לרבנן, וכל מה שנחלקו רבנן ור"מ אי מקדש בשחיטה מיירי בשחיטה פסולה כגון שחיטת פיגול דוקא ולא שאר פסולי שחיטה אפילו כשחישב בשחיטה לא לשמה או חוץ למקומו (ובעזה"י בהמשך אבאר ההבדל בין פיגול לשאר פסולין לר"מ) אבל שחיטה כשירה מקדש הנסכים אף לפי רבנן, וכשזעירי אמר אין הנסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח, נתכוין לפי רבנן בשחיטה כשירה ולפי ר"מ אף בשחיטה פסולה כגון שפיגל, ואז מתקדשין שלא יהיה אפשר לשנותן לזבח אחר, וע"ז הקשתה הגמ' מהמשנה שכתוב הנסכים שקדשו בכלי ונמצא זבח פסול אם יש זבח אחר יקריבו עמו, אלמא שחיטה פסולה מקדשא [ולכא' מיירי כשהיה פסול בשחיטה מצד מחשבת שלא לשמה או חוץ למקומו אבל לא כשהשחיטה היתה פסולה מצד ה' פסולי השחיטה כי לכא' לא בשם שחיטה יקרא ולא יקדשו הנסכים] וקשיא לרבנן, וגם לר"מ קשיא כי ר"מ אמר רק בשחיטת פיגול דמקדשא (היות דעדיין לא נקבע הפיגול עד שעת הזריקה דאם יהיה פסול אחר לא יחול פסול פיגול דפיגול זה רק בקרבו מתיריו בהכשר, משא"כ שאר הפסולין נקבעו מיד, כן הסביר בספר ישר וטוב) ומתניתין מיירי אפילו בשאר פסולין בשחיטה. (בטהרת הקודש הגיה מש"כ בתוס' "במתנות ולא" הגיה, "ובמתניתין אפילו" ולפי"ז מובן הגירסא)

וחנה גם הך תירוצ' צריך להגיע להסבר שהסבירו תוס' דקושיית הגמ' זה דהמשנה התנתה אם יש זבח אחר זבוח והיינו משום תנאי ב"ד, אבל אם אין זבח אחר זבוח א"א לשנותו לזבח אחר אלמא רואים דשחיטה פסולה מקדשא ואפילו אינה שחיטת פיגול, אבל יש הבדל ביניהם דלפי הדרך הקודם של תוס' המקשה רוצה להוכיח מזה דקדשי ע"י הכלי אפילו לפני השחיטה וזה קשה דהמשנה דקאי לפי ר"מ סותר את שיטת ר"מ, אבל לפי הך תירוצ' הגמ' רוצה להוכיח דקדשי ע"י שחיטה פסולה וזה קשה גם לפי ר"מ וגם לפי חכמים.

לסיכום: לפי תירוצ' הב' המשנה בדף ע"ט לפי תירוצ' הגמ' שם מיירי כשהשחיטה היתה בכשרות ולכן קדשי הנסכים ואין יכול לשנותן לזבח אחר, אא"כ היה הזבח זבוח באותה שעה ואז אפשר מצד לב ב"ד מתנה, משא"כ הכא איירינן בשחיטת פיגול בזה לפי רבנן לא קדשי הנסכים ויכול לשנותן לזבח אחר

אפילו כשלא היה זבוח באותה שעה ולכן לא מיפגלי ע"י שפיגל זבוח כי אין להם מתירין, ולפי ר"מ קדשי אף בשחיטת פיגול ואין יכול לשנותו לזבח אחר אא"כ היה הזבח זבוח באותה שעה ובקרבן ציבור מצד לב ב"ד מתנה עליהם ולכן מיפגלי בשחיטת פיגול.

דף ט"ז ע"א

תוד"ה הוקבעו. לפי גירסת השטמ"ק אומר תוס' דמה שהגמ' אמרה הוקבעו בשחיטה אמרו כן לפי רבי, ולפי ר' אלעזר בר"ש יהיה מיירי דהוקבעו בשחיטה וזריקה.

תוד"ה בין בראשונה. בסוף התוס' כתבו וצ"ע בההיא דלקמן דהקטיר שומשום ע"מ להקטיר שומשום עד שכלה הקומץ, הסביר הצ"ק דכוונת תוס' דהגמ' להלן היה לה הוה אמינא דלפי ר"מ דס"ל מפגלין בחצי מתיר יהיה פיגול אע"פ שפיגל בכל פעם רק בחצי מתיר, וזה קשה לתוס' דהרי שם לא הקטיר קומץ שלם ובכה"ג אפילו ר"מ מודה דלא הוה פיגול.

תוד"ה כגון שפיגל בראשונה. הביאו פירש"י בזבחים דשתק ברביעית, ופירש"י שם דהיינו דשתק בהזאות שעל טהרו של מזבח, ולפי הך פירוש לא קשה מידי שתק קתני כי באמת בהנך ג' המוזכרים בברייתא לא שתק, משא"כ על פירש"י דהכא דבשלישית שתק הוקשה להו מידי שתק קתני, ולפירש"י דזבחים לא חשיב כל הזאות דמזבח אחדא אבל לפי פירושו הכא חשיב להו חדא וזה מש"כ ולהאי פירוש חשיב להו חדא.

אחרי שתוס' הוכיחו דכל ההזאות שעל מזבח הפנימי הם נחשבים כאחת, הוקשה לתוס' דהגמ' בע"ב אמרה בד' פרים וד' שעירים, ותירצו דס"ל שיריים מעכבי, והקשו דע"כ הך תנא ס"ל דשיריים לא מעכבי כדמוכח מזה שמנה רק ג'. תירצו דיתכן דס"ל שיריים מעכבי אך הוא לא עסק רק בהזאות. [ולכא' דברי התוס' קשים דהגמ' בע"ב הקשתה דבברייתא אחת תני מ"ז ובברייתא האחרת קתני מ"ח, ותירצה הגמ' הא כמ"ד שיריים מעכבי והא כמ"ד שיריים לא מעכבי, אלמא דהך ברייתא ס"ל שיריים לא מעכבי, ועוד קשה דלפי תוס' היתה הגמ' יכולה לומר דשניהם כמ"ד שיריים לא מעכבי והברייתא דתני מ"ז מנה רק ההזאות. אח"כ ראיתי במים קדושים שקדמני, ותירץ דהגמ' עדיפא מינה משני,

כי זה תירוץ יותר דחוק דהשמיט שיריים כי מדבר רק בהזאות (אחרי שגם שיריים מעכבי), והגמ' כתבה כן לפי התירוץ של רבא דמיירי בפר אחד ושעיר אחד, ותוס' כתבו לפי תירוצו של רבה דמשכחת לה בארבעה פרים ושעירים, דלפי"ז צ"ל דמיירי כאן מצד שיריים וס"ל שיריים מעכבי צריך לומר דהשמיטו התנא כי דיבר רק בהזאות.

דף ט"ז ע"ב

תור"ה כי מדי בהיכל. הביאו תירוץ רש"י בזבחים דלגבי פיגל בשחיטה או בקבלה ואח"כ זורק בכשרות יש גזירת הכתוב דהוה פיגול, ולכא' צ"ע למה לא נימא דגם הכא זה גזירת הכתוב, וצ"ל דכוונתו דאחרי שהתורה לימדה דאפשר לפגל בד' עבודות הוה גזירת הכתוב דאם פיגל בשחיטה, ואח"כ זרק כהלכתו הוה פיגול, אבל התורה לא דיברה מפורש לגבי זריקות בין הבדים, דאפשר לפגל אף אם הזריקות בהיכל היה כהלכה. אך צ"ע דמאי שנא זריקות מד' עבודות ואי נימא דבחדא עבודה זה מפריע א"כ זהו דרכו של רש"י הכא במנחות.

הקשו על תירוץ רש"י במנחות דא"כ אם פיגל בהקטרת קומץ ולא בהקטרת לבונה למה זה פיגול לפי ר"מ הרי הוא פיגל בהקטרת הקומץ ושוב כשמקטיר הלבונה הוה ליה כמקטיר עפרא בעלמא כי שניהם עבודת הקטרה.

אח"כ הביאו תירוץ של ר"ת דמכח מה שאמרה התורה דאפשר לפגל בד' עבודות היינו דאפשר לפגל בשחיטה אע"פ שהזריקה יהיה כהלכתו זה גזירת הכתוב דלא אמרינן מיא בעלמא קמדי ולעומת זה יש גזירת הכתוב כהרצאת כשר כך הרצאת פסול דלפי"ז אמרינן מיא בעלמא קמדי וצריך לחלק דכוונת הפסוק דכשכל העבודות הם במקום אחד לא אמרינן מיא בעלמא קמדי וכשזה בשני מקומות אמרינן מיא בעלמא קמדי. [והוסיפו תוס' דבחד מקום הוה כמו תחילת עבודה וסוף עבודה וצ"ע כוונתם]

דף י"ז ע"א

תור"ה הקומץ את המנחה. כתבו דמה דקתני תנא דמתניתין הקומץ את המנחה לאכול דבר שאין דרכו לאכול וכו' כשר שזה לכא' מיותר (כי כבר למדנו כן בדף י"ב ע"א שכתוב הקומץ את המנחה לאכול דבר שדרכו לאכול

ולהקטיר דבר שדרכו להקטיר חוץ למקומו פסול חוץ לזמנו פיגול, ומשמע מזה דאילו חשב לאכול דבר שאין דבר לאכול או להקטיר דבר שאין דרכו להקטיר זה כשר), אתא לאשמועינן שלפי ר"א זה פסול, וכתבו ואין לומר דמהמשה בדף י"ב אין שומעים רק שאינו פיגול אבל אולי ג"כ אינו כשר. [ולכא' דבריהם לא מובנים דאם כתוב במשנה דלאכול דבר שדרכו לאכול חוץ למקומו פסול, א"כ מובן דאם אין דרכו לאכול אינו אפילו פסול, וצ"ל דכוונתם דעדיין היה מקום לומר דמש"כ חוץ לזמנו פיגול והיינו דחייבים עליו כרת יש לדייק דאילו אין דרכו לאכול וחשב חוץ לזמנו יהיה פסול] כתבו תוס' דמהגמ' בדף י"ב מוכח דמדויק דאילו אין דרכו לאכול אפילו חשב חוץ לזמנו כשר, כי הגמ' שם הקשתה על מה שכתוב במשנה לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית כשר שאין אכילה והקטרה מצטרפין, דמשמע מזה דאילו חשב לאכול חצי זית מהשיריים וחצי זית מהנקטרים מצטרף, והקשתה הגמ' דזה סותר את מה שכתוב במשנה דרק אם חשב לאכול דבר שדרכו לאכול הוה פיגול. והנה אם היינו אומרים דאפשר לומר מכח דיוק המשנה דכשחשב לאכול חוץ לזמנו על דבר שאין דרכו לאכול יהיה פסול א"כ לא מובן קושיית הגמ' כי י"ל דכוונת המשנה דאם חשב לאכול חוץ לזמנו חצי זית מדרכו לאכול וחצי זית מאין דרכו לאכול יהיה פסול והמשנה הקודמת רק שללה שאינו פיגול אע"כ מוכח דמהמשה בדף י"ב ע"א מוכח דזה כשר, אח"כ ראיתי שכן ביאר בצ"ק.

אח"כ כתבו וז"ל וע"כ מדיוקא דחוץ למקומו שמעינן דכשר עכ"ל, נראה דתוס' כיוונו להסביר דאע"פ דמוכח כן (מהגמ' בדף י"ב:) מ"מ לכא' קשה מהיכן דייקה הגמ' כן הא י"ל דאם עשה כן חוץ לזמנו הוה פסול, ע"ז תירצו דלא מסתבר להגמ' דהמשנה תתכוין לדייק לצדדין דמחוץ למקומו כשר ומחוץ לזמנו פסול, וע"כ כמו שמחוץ למקומו זה כשר ה"נ חוץ לזמנו.

תוד"ה שאין אכילה והקטרה מצטרפין. הנה מש"כ הכא בסוף המשנה לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית כשר שאין אכילה והקטרה מצטרפין זה כתוב גם במשנה לעיל (בדף י"ב:) ושם הקשתה הגמ' ע"ז, ויש שם ב' תירוצים א' דקאי כר"א ב' דקאי כרבנן. והנה על המשנה פה אפשר לשאול אותה קושיא שהגמ' הקשתה שם, דהרי ברישא דמשנה הכא מבואר דאם חשב להקטיר בשר למזבח חוץ לזמנו או חשב להאכיל לאדם חוץ לזמנו אימורים זה כשר ואילו בסיפא מדויק דיהיה פסול כי כתוב לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית כשר שאין אכילה והקטרה מצטרפין משמע דאילו חשב על דבר הנקטר לאכילה

אדם הוה מחשבה ונצטרך לתרץ מה שתירצה הגמ' על המשנה דלעיל גם על המשנה דהכא.

תוד"ה מדאפקינהו. תירצו דפשטות הפסוק קאי ב' האכילות על בשר זבח שלמיו, וא"כ נמצא דגם אכילת בשר נקרא אכילה למזבח, רואים דכשחשב להקריב למזבח דבר שאין דרכו להקריב כגון בשר ג"כ מיקרי אכילה, אך קשה לתוס' ע"ז, דהגמ' תירצה דרבנן דוחים דא"א ללמוד מזה שהתורה קראה לאכילת מזבח בשם אכילה, דאף אכילת אדם למזבח (דהיינו אין דרכו להקטיר) הוה מחשבה, כי התורה נתכוונה לחדש דכשחשב על הקטרת המזבח בלשון אכילה הוה מחשבה או לחדש דכמו דאכילת אדם הוה בכזית ה"נ לאכילת מזבח בעינן כזית, טוען תוס' דעדיין אי"ז מספיק לדחות דברי ר"א כי הרי רואים דהתורה מיירי בבשר ואמרה שזה אכילה למזבח, אלמא דגם בחשב להקטיר דבר שאין דרכו להקטיר הוה הקטרה.

דף י"ז ע"ב

תוד"ה דלא שנא. הקשו למה צריך פסוק לחדש דאכילת מזבח נקרא אכילה (ולכן כשחישב להאכיל למזבח לאחר זמנו הוה פיגול) הרי הגמ' בזבחים אמרה דאכילת אש שמה אכילה ולכן אם חישב שתאכלהו אש למחר הוה פיגול ולמדה את זה מפסוק שכתוב תאכלהו אש לא נופח ואכילת המזבח הוה ע"י אש. והוסיפו תוס' ומסיק התם דהא דתנן לאכול כחצי זית ולהקטיר חצי זית כשר, אי חישב בלשון אכילה מצטרפין, כיונו בזה דרואים דאף בחישב על אכילת מזבח הוה פיגול (לא רק אם חישב על אכילת אש דהדיוט) כ"כ בספר חק נתן.

ותירצו בתירוצם הב' דיש ב' ענינים, א' שיהיה החפצא אוכל, ב' שיתכוין שיאכל לאחר זמנו ע"י מה שנקרא אכילה, ולכן ממה שאמרה הגמ' בזבחים עדיין לא היינו יודעים דכשחישב שהמזבח יאכל האימורים לאחר זמנו יהיה פיגול, כי יש לחלק ולומר דהגמ' מיירי בחישב על בשר (שהוא בר אכילה) שיאכלו אש למחר דזה פיגול משא"כ כשחישב שהמזבח יאכל האימורים למחר לא יהיה פיגול דאף דיכולסי לקרוא לאכילת המזבח אכילה בגלל שזה אש מ"מ מי יימר דהאימורים הם מידי דאכילה לכן צריך את הפסוק דאימורים שמקריב על המזבח מיקרי אכילה ואעפ"כ צריך גם את הפסוק תאכלהו אש, ללמד דאכילת אש "לבשר" הוה אכילה, כי מכח מה שקראה התורה לאכילת מזבח אכילה א"א ללמוד לאש דהדיוט ולכן

צריך פסוק מיוחד לאש דהדיוט, ואפילו אחרי שיש לנו פסוק דאש של הדיוט מיקרי אכילה היינו דוקא בבשר ולא באימורין.

והוקשה לתוס' א"כ איך תירצה הגמ' בזבחים (על הקושיא אם אש דהדיוט מיקרי אכילה א"כ למה כשחישב לאכול חצי זית ולהקטיר חצי זית אינו פיגול הרי אכילת אש הוה אכילה) דשם הוה החסרון כי חישב בלשון הקטרה אבל אילו היה חושב חצי זית לאכילת אדם וחצי זית אימורין לאכילת מזבח היה פיגול, וקשה הרי מאש דהדיוט ילפינן דזה אכילה רק בבשר ולא באימורין ושם מיירי לגבי אימורין. תירצו תוס' דהגמ' שם קאי אחרי שכבר ידעינן מהפסוק ואם האכל יאכל דאכילת מזבח לאימורין מיקרי אכילה (כן פירש החק נתן בכוונת תוס' ולפי"ז א"צ להגיה כפי שהגיה הצ"ק) אבל תוס' כתבו דקשה קצת על הגמ' בזבחים שאמרה דאם חישב שתאכלהו אש למחר הוה פיגול והקשתה הגמ' ע"ז א"כ למה כשחשב שיאכל חצי זית ויקטיר חצי זית לא מיצטרפין הרי גם הקטרה זה אכילת אש, (והגמ' תירצה דמ"מ הוא לא חישב באכילת אש אלא בהקטרה אבל אילו חשב על חצי זית לאכילת אדם ועל חצי זית לאכילת מזבח מצטרף) והקשו דאפילו נימא דהגמ' התבססה ע"ז שילפינן הכא דאכילת מזבח לאימורים מיקרי אכילה, מ"מ יתכן דבכ"ז לא יכול להצטרף אכילת אדם ואכילת מזבח, וזה קשה יותר על תירוצ הגמ' שתירצה דבאמת אילו חשב על חצי זית לאכילת אדם וחצי זית אימורים לאכילת מזבח מצטרף, דלכא' קשה אולי אין מצטרף אכילת אדם ומזבח. ותירצו שהגמ' סברה כן מסברא דאם שניהם אכילה יצטרפו אכילת אדם ואכילת מזבח [אך קשה לי דאחרי שהגמ' בזבחים נתבססה על הלימוד שאכילת מזבח מיקרי אכילה א"כ מדוע הקשו כן על מה שאמרו שם דאכילת אש דהדיוט מיקרי אכילה, ומה זה קשור לאש דהדיוט הא הכא מיירי לגבי אש דמזבח וה' יאיר עיניי].

תו"ד"ה מאי האכל יאכל. (הסברתי עפ"י הגהת חק נתן) בסוף התוס' הקשו א' על הגמ' שדרשה מכפילות הפסוק אם גנוב יגנב מעמו דשומר שכן חייב אף על אבידה, והקשתה הגמ' הניחא למאן דלית ליה דיברה תורה כלשון בני אדם אבל למאן דאית ליה דיברה תורה כלשון בני אדם א"א לדרוש הך דרשא, ומהיכן דורש לחייב על אבידה. והוקשה לתוס' הרי בסתם אמרינן דלכו"ע דורשים מהיתור ורק אם יש לנו הוכחה לא לדרוש אז לא דורשים, ומי יימר דשם יש הוכחה לא לדרוש וא"כ יתכן דלכו"ע דרשינן. ב' הגמ' בנדרים למדה מהפסוק נזיר להזיר דכיניוי נזירות כנזירות, ומזה שהוקשו נדרים לנזירות ילפינן דאף כיניוי

נדירים כנדירים, ולא ילפינן כינויי נדירים כנדירים מהפסוק לנדור נדר כי אמרינן דיברה תורה כלשון בני אדם, והקשתה הגמ' שם התינח למאן דאית ליה דיברה תורה כלשון בני אדם אך למ"ד דלא אמרינן דיברה תורה כלשון בני אדם א"כ מה ידרוש ממש"כ לנדור נדר, וגם הך גמ' הוקשה לתוס', דבסתם לא אמרינן דיברה תורה כלשון בני אדם א"כ יש הוכחה לכך וא"כ היכן ראתה הגמ' שם הכרח לומר דיברה תורה כלשון בני אדם, כדי שהגמ' תביא על הך ענין מחלוקת אי דיברה כלשון בני אדם, הרי יתכן דלכו"ע לא אמרינן שם דיברה תורה כלשון בני"א. ותירצו תוס' דשם בנדירים מופיע הכרח לומר דיברה תורה כלשון בני אדם מזה שהתורה לא כתבה נדר לנדור, כפי שכתבה נזיר להזיר ולגבי הגמ' שדרשה מאם גנוב יגנוב סמכו תוס' על מש"כ שם דמזה שכתבו לשון גניבה לא מרבה אבידה ודיברה כלשון בני אדם.

דף י"ח ע"א

תנוד"ה גזירה. הקשו לפי רבי יהודה דס"ל אם חשב להניח מדמו (היינו מקצת דמו) למחר גם לפי רבנן זה פסול כי גוזרים אטו אם חשב להניח כל דמו למחר שזה פסול (לרבי יהודה במסכת זבחים) א"כ למה כשחשב לשתות מדמו למחר ס"ל לרבי יהודה דנחלקו בזה ר"א וחכמים ולפי חכמים זה כשר, הרי אם היה חושב לשתות כל דמו למחר זה יהיה פסול כי הרי בתוך דבריו נכלל מחשבה דישאיר כל הדם למחר דזה פסול וא"כ הוה להו לרבנן למיגזר אטו אם יחשוב לשתות כל דמו למחר, (כמו שגזר בלהניח מקצת דמו למחר) ותירצו תוס' (הסברתי עפ"י השפת אמת) דאפילו חשב לשתות כל דמו למחר אמרינן דנתכוין דכל הדם שישאר מהזריקה ישתה למחר, הסבר הדבר כי לא אמרינן דנתכוין כפשוטו לשתות כל הדם למחר כי א"כ לא יעשה זריקה וקרבן צריך זריקה לכן אמרינן דכוונתו על מה שישאר, משא"כ אם נתכוין שיניח כל דמו למחר אמרינן דנתכוין להניח כל הדם למחר כי טועה וחושב דאפשר לזרוק הדם למחר.

אח"כ הקשו למה כשחשב לאכול מקצת מאימוריו למחר ס"ל לרבי יהודה דלפי חכמים זה כשר למה לא נגזור אטו אם יחשוב לאכול כל אימוריו למחר שאז יהיה פסול כי יש כאן מחשבה להשאיר כל האימורים למחר, (והכא א"א לומר דכשיחשוב לאכול כל אימוריו למחר היינו אחרי שיקטיר כי מקטירין את כל האימורים). תירצו תוס' בתירוץ הב' דאף אם יחשוב שיאכל כל אימוריו למחר

אין כאן מחשבת פסול כי אפילו לא הקריב כלל האימורים זה כשר. שוב הוקשה לתוס' דלכא' זה כן יפסל אם ישאיר כל האימורין למחר כמו שס"ל לרבי יהודה דכששחט ע"מ להניח אימורים למחר או להוציאם לחוץ זה פסול. תירצו תוס' דמה שרבי יהודה פוסל כשחשב להניח האימורים למחר זה מדרבנן גזירה אטו להניח כל דמו למחר, ולא ס"ל לרבי יהודה דכשחשב לאכול מאימוריו למחר יפסלו רבנן גזירה אטו כשיחשוב לאכול כל אימוריו למחר, כי אע"פ שזה פסול זה רק מדרבנן והוה גזירה לגזירה.

תוד"ה ער אחת. הקשו דהכא משמע דלמד הרבה מר"א בן שמוע ואילו ביבמות נראה שלא, תירצו דשמא בתחילה בא רבי ללמוד מר"א בן שמוע ולכן כתוב ביבמות שבא ללמוד לפני ר"א בן שמוע, ואז לא הניחוהו תלמידי ראב"ש, אבל אח"כ שגדל רבי לא בא ללמוד אלא למצות מדותיו ובזה מייירי בסוגיין ולכן כתוב הכא דהלך למצות מדותיו, ואז הניחוהו, יתכן דזה היה כבוד להם דרבי ילמד מרבה ראב"ש.

תוד"ה אלא לעולם. בתירוצם הב' תירצו דשמואל יסביר כמו שאמרה הגמ' הכא דג' מחלוקת יש לגבי חישב להניח מדמו למחר, אבל לגבי חישב לאכול למחר דבר שאין דרכו לאכול שם יסבור דלפי ת"ק (תוס') לא הזכירו דיהיה כן אף לר"י אבל נראה דלא הזכירו כן כי זה פשוט כי הגמ' בדף י"ז ע"ב רצתה לומר דלפי רבי יהודה יהיה כרת ולפי ראב"ש יהיה פסול אלמא רבי יהודה מחמיר יותר מראב"ש) ולפי ר"א בן שמוע ס"ל לר"א דיהיה פיגול גמור ויתחייב כרת, [אבל כתב בספר ישר וטוב דלפי"ז לא יהיה א"ש כ"כ מה שאמר ר"א בן שמוע אף בזו (היינו בחישב להניח מדמו למחר) רבי אליעזר פוסל וחכמים מכשירין, כי בשלמא בחכמים מובן דכמו שס"ל בחישב לשתות מדמו למחר דזה כשר ה"נ בחישב להניח מדמו למחר יהיה כשר, אבל ברבי אליעזר לא א"ש כי בחישב לשתות מדמו למחר יהיה כרת ובחישב להניח דמו למחר יהיה פסול, וא"כ הלשון שאמר אף בזו ר"א פוסל לא א"ש כי אין ב' הדינים שוים באחד זה כרת ובאחד זה פסול,] אבל הך תירוצ' א"א ליישב לפי רבי יוחנן, (וכתב העולת שלמה דע"כ רבי יוחנן יתרץ כתירוצ' א' דתוס') כי רבי יוחנן אמר דיש לנו מחלוקת תנאים בדברי ר"א אם זה פיגול דאורייתא ויש בו כרת או שזה רק מדרבנן, והנה אחרי שמוכח מהברייתא דיוסף הבבלי דרבי יהודה ס"ל דבין לפי רבנן ובין לפי ר"א בחישב להניח למחר פסול א"כ כשרבי אליעזר בן שמוע חולק עליו ואומר דאף

בזו מחלוקת, כוונתו ברורה דכמו בחישוב לאכול למחר דבר שאין דרכו לאכול נחלקו רבנן ור"א אם זה פסול או לא, ה"נ נחלקו בחשב להניח למחר, וא"כ אין לנו רמז לעשות מחלוקת בין רבי יהודה לר"א בן שמוע בדעת רבי אליעזר בחישוב לאכול דבר שאין דרכו לאכול אם זה פיגול או רק פסול ואפשר לומר דלשניהם זה פיגול דאורייתא או דלשניהם זה פסול דרבנן, [וזה משמע יותר, כי ר"א בן שמוע אמר אף בזו "ר"א פוסל" וחכמים מכשירין] והרי רבי יוחנן אמר דיש מחלוקת תנאים בדעת רבי אליעזר אם זה דאורייתא או דרבנן, משא"כ לפי ההוה אמינא בגמ' סברו דרבי יהודה לא אסר לפי חכמים רק לפי רבי אליעזר א"כ לכא' דבריו כמו דברי ר' אלעזר בן שמוע וע"כ צריך להכניס בו דנחלקו לגבי מחשבין מעבודת מזבח לאכילת אדם אם זה פסול או כרת.

דף י"ח ע"ב

תו"ד"ה כי אין נבללים. הוקשה לי על תוס' דאם אמרינן דדעתו לקרבן גדול נתכוין א"כ אף שכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו כשאמר הרי עלי מנחה של ס"א עשרון למה נחייבו להביא בב' כלים הא לא נדר בכך כי נתכוין לקרבן גדול, ואע"פ שא"א להביא כזה קרבן גדול, א"כ לא יביא כלל. ומצאתי בעולת שלמה שציין להגמ' (בדף ק"ג ע"א) דאם נתנדב מנחה של שעורין היות דאין כזה מנחה יביא מנחה של חטיטין וא"כ ה"נ יביא בב' כלים.

תו"ד"ה ואמר רבי זירא. הסבירו דלגבי טבילה שכתוב ורחץ כל בשרו במים, אע"פ דבשרו משמע מאבראי מ"מ ממש"כ התורה "כל" בשרו בא לרבות אף בית הסתרים, וליכא למימר דיצטרכו לכתחילה ביאת מים בבית הסתרים, כי התורה כתבתו באותו פסוק עם בשרו שזה מאבראי. ולא זכיתי להבין דאכתי י"ל דבאמת לא חייבה התורה ביאת מים בבית הסתרים ממש"כ בשרו שזה מאבראי, אבל מ"מ חייבה שיהיה ראוי לביאת מים, ואולי י"ל דתפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת וכשהתורה לא פירשה, כוונתה דננקוט הדרך היותר קל והיינו דצריך שיהיה ראוי לביאת מים.

תו"ד"ה מודה בעבודה. כתבו דהכא נקט דאינו מודה בעבודה היינו שהוא ת"ח ורשע, אבל לעם הארץ מחלקים, ואילו לגבי תרומות ומעשרות ילפינן דאין מחלקים לע"ה, יוצא מזה דלת"ח שהוא רשע מחלקין, והסיבה שאמרינן

כן כי לגבי תרומות ומעשרות כתוב לתת מנת למחזיקים בתורת ה', דהיינו לת"ח [והפסוק לא חילק בין הת"ח כנ"ל] אבל צריך הסבר למה הכא אין נותנים לת"ח רשע ולע"ה נותנים ולגבי תרומות ומעשרות זה להיפך. ראיתי בעולת שלמה שביאר, דתרומות ומעשרות שאין קשורים לעבודה נותנים אף לכהן שאין מודה בעבודה, אבל לתת חלק מהקרבנות שזה חלק מהקרבנות שם לא נותנים לכהן שאין מודה בעבודה, אבל לעומת זה כן נותנים לכהן ע"ה כי מה שנותנים להם זה בגלל עבודתם וא"כ מה זה משנה אם הוא ת"ח או ע"ה, סוף סוף הוא עובד באותו משמר. ועיין בחתם סופר בחולין דף קל"ב: שביאר מה הכוונה אין מודה בעבודה, ולפי"ז אפשר להבין למה יתנו תרומות ומעשרות לכהן שאין מודה בעבודה.

תוד"ה כאן במנחת כהנים. הקשו תוס' דהגמ' יישיבה דמשנתינו דמבואר שאין יציקה בכהן אתא אף כר"ש, דמה שר"ש מצריך כהן מיירי במנחת כהן משא"כ משנתינו מיירי במנחת ישראל, וקשה דבלאו הכי א"א לומר דמשנתינו כר"ש, כי ס"ל לר"ש דאם לא מלח פסול ובמשנתינו כתוב דאם לא מלח זה כשר, וא"א ליישב דכוונת משנתינו לא מלח כהן אלא זר כדמוכח בגמ' לקמן.

תוד"ה ורבי שמעון. הקשו תוס' (כן הסביר הצ"ק) דהרי לכא' גם ר"ש מודה לדין לא כלל כלל כשירה, וא"כ קשה איך אמר ר"ש דאם לא כלל כהן אלא זר פסול, הרי א"צ כלל לעשות בלילה. ותירצו תוס' א' דלפי ר"ש אם לא כללו כלל כשר, ובלילת זר גרע, ב' תירצו דבאמת מדייקים מכל המשנה דלא קאי כר"ש מיציקה שכשירה בזר, ומבלילה דכשר אם לא כלל. אח"כ הוקשה לתוס' למה צריך פסוק לפי ר"ש דאם לא מלח כלל פסול, הרי אם צריך כהן אז בע"כ שאם לא מלח כלל זה פסול, וקושייתם לפי תירוצן הב' כי לפי תירוצן א' לק"מ כי יתכן דאם לא מלח כלל כשר וכשמלח ע"י זר פסולה.

דף י"ט ע"א

תוד"ה במקרא. הקשו מנ"ל לגמ' למימר דפליגי במקרא נדרש לפניו אולי ס"ל לתרווייהו מקרא נדרש לאחריו, ומה שס"ל לרבנן דגם הלקיחה צריך ימין כי ס"ל אצבע לא בעיא כהונה וכהונה לא בעיא אצבע, לכן על לקיחה כתוב כהן ועל נתינה כתוב באצבעו, ומה שלפי ר"ש רק הנתינה צריך בימין כי ס"ל

דבעינן תרתי היינו דלא מספיק במה שכתוב כהן ללמד דצריך ימין ורק אם כתוב גם אצבע אז בעינן ימין, אבל אם כתוב אצבע לחוד מספיק בשביל לחייב ימין (כ"כ הצ"ק) כי אם לא סגי באצבע וגם צריך כהונה א"כ למה מחייב ר"ש נתינה בימין הרי הכהן שכתוב הכא קאי על ולקח, וזה סביר בצ"ק דקושיית תוס' היה רק על רבנן מנלן דס"ל מקרא נדרש לפניו ולאחריו, אבל על ר"ש ל"ק דודאי ס"ל מקרא נדרש רק לאחריו כי אפילו ס"ל אצבע לא בעיא כהונה אילו ס"ל מקרא נדרש גם לפניו היה מצריך גם על לקיחה ימין].

אח"כ הקשו תוס' אה"נ דמוכח דסברי רבנן מקרא נדרש לפניו ולאחריו, אבל למה לא פירשו רבנן בפשיטות מצד שכתוב כהונה ולקח "הכהן" ויש להוסיף דאע"פ דלכא' תירוצם פשוט כי ס"ל כהונה בעיא אצבע ומש"כ כהונה זה להצריך שיהיה בכיהונו, נראה דהוקשה להו כי הגמ' בזבחים אמרה על ר"ש דמש"כ התורה כהונה זה לומר דצריך בכיהונו משמע דלרבנן זה אתא לומר דצריך ימין, ולכן בתירוצם התייחסו תוס' לגמ' בזבחים וכתבו דהגמ' חיכתה עד שהביאה דברי ר"ש והקשתה עליו והתירוץ קאי אף לרבנן].

אח"כ הקשו למה צריכים רבנן להגיע למקרא נדרש לפניו ולאחריו, היינו למה לא נימא דהאי אצבעו קאי על שניהם כמו שדורשים מש"כ לגר אשר בשערך תתננה ואכלה או מכור לנכרי, דאפשר לתת לגר ולמכור לו, וה"נ לתת ולמכור לנכרי, וכתבו ולא דמי לתקום והדרת בפ"ק דקידושין, היינו דכתוב מפני שיבה "תקום" "והדרת" פני זקן, ולא דרשינן תקום והדרת על שניהם היינו גם על שיבה וגם על זקן, דשם יש הסבר כמ"ש תוס' בע"ז דף כ' דלא שייך על "מפני" שיבה, והדרת, וכן לא שייך "תקום" על פני זקן, (עיי"ש הסבר הדברים). [וקושייתם צריך הסבר למה לא נימא דמה שדורשים דקאי על שניהם זה מצד מקרא נדרש לפניו ולאחריו, אבל פשוט לתוס' דאינו כן כי הגמ' לא הזכירה שם ענין נדרש לפניו ולאחריו, ועוד צ"ל דכשאומרים מקרא נדרש לפניו ולאחריו היינו דעיקר הפסוק קאי על אחריו אך גם נדרש לפניו, משא"כ כשאמרין דקאי על שניהם קאי על שניהם בשוה, דאל"כ מה ההבדל בין מקרא נדרש לפניו ולאחריו לבין לומר דקאי על שניהם] ותירוצם דאצבעו קאי אחדא מילתא צ"ע למה לא נימא דקאי על שניהם. וראיתי בישר וטוב (נראה דזה כוונתו) דב' הדברים שכתובים ביחד תתננה ואכלה או מכור א"א לומר דשניהם קאי רק על חדא (היינו רק על גר או רק על נכרי) כי הרי בפסוק מוזכר גם גר וגם נכרי ולכן לפחות אחד מהם קאי על גר ואחד על נכרי וכשהתורה כתבה שניהם ביחד יתכן דהתורה כתבה

שניהם על גר ושניהם על נכרי, משא"כ אצבעו יתכן דקאי רק על ונתן לכן לא אמרינן הכא דקאי על תרומתו, כמו מה שיש ה' מקראות דאין להם הכרע על מה קאי או אלפניו או אחריו ולא אומרים דקאי על שניהם והיינו טעמא כמ"ש תוס' אחרי שיכולים לומר בפשיטות דקאי רק אחד מיניהו.

אח"כ הקשו תוס' למה לא נימא גם הכא דהך באצבעו אין לו הכרע (ולכא' קושייתם לפי ר"ש דס"ל דקאי רק על אחריו, כ"נ מתירוצם, ואולי לא קשה להו לפי חכמים כי פשטות הפסוק קאי אצבעו על ולקח כמ"ש תוס' בפסחים דף כ"א: אבל ר"ש דלא ס"ל דכן הוא פשטות הפסוק דהרי לדידיה קאי רק על אחריו א"כ קשה למה לא נימא דאין לו הכרע, ולפי הגליון קושיית תוס' קאי בין לפי חכמים ובין לפי ר"ש והגיהו והוסיפו בתירוץ התוס'), ותירצו כי בפשטות קאי על ונתן כמו שראינו שכתוב בפסוק אחר ונתת על קרנות המזבח באצבעך.

אח"כ הקשו על הגמ' בתענית (דף ט"ו ע"א) שדרשו על הפסוק אור זרוע לצדיק, ולישרי לב שמחה, דצדיקים לאורה, וישרי לב לשמחה, למה לא דורשים שניהם על צדיקים ושניהם על ישרי לב (ועיין בחק נתן מה שהקשה על תירוץ התוס' בתענית), ולא זכיתי להבין קושייתם דלכא' שם שונה כי אחרי ולישרי לב כתוב שמחה, וא"כ מש"כ ולישרי לב מפסיק ואין דומה למה שאומרים דקאי על שניהם דזה כשב' הדברים כתובים באמצע.

תוד"ה אלא היינו טעמא. כתבו אפילו לא ידרוש ר"ש לפניו ולאחריו, ו' מוסיף דריש, כוונתם דהגמ' בתחילה רצתה לומר דר"ש דריש לפניו ולאחריו, ולכן מש"כ הכהן וקמץ קאי גם על ויצק שלפניו, והגמ' הקשתה דר"ש לא דריש לפניו ותירצה הגמ' אלא היינו טעמא דר"ש בגלל ו' מוסיף.

אח"כ כתבו למה לא נימא גם בפסוק ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ו"נתן דהו' חיברו למה שלמעלה דגם ולקח בעינן אצבע דהיינו ימין, תירצו דאם היה כתוב ונתן באצבעו היה אפשר לומר דהו' חיבר את ונתן למה שכתוב לפני זה ולקח הכהן דכמו שונתן זה באצבע ה"נ ולקח, אבל השתא תיבת באצבעו מפסיק בין ולקח הכהן לבין ונתן לכן א"א לומר דהו' חיברו למה שכתוב לפני זה ולקח.

אח"כ הקשו תוס' על דברי ר"א בן ר"ש (בזבחים) שאמר דכשנאמר אצבע בנתינה שינה בנתינה פסול, ואם שינה בקבלה כשר, שכתוב בפר המילואים ולקחת מדם הפר ונתת על קרנות המזבח באצבעך, לכן אם נתן בשמאל פסול ואם קיבל בשמאל כשר, כי באצבעך נדרש לפני וקאי על ונתן ולא על לפני פניו, היינו על

ולקחת, (וגם לא סובר מקרא נדרש לאחריו וזה קאי על פסוק אחר, שם בזבחים, ותוס' הביאוהו אגב) וקשה לתוס' למה לא נימא דהו' של ונתת מחבר בינו לבין לקיחה דהרי הכא אין הפסק בין לקיחה לונתת, ובתירוץ ב' תירצו דהכא גרע כי א"א ע"י הו' לדרוש אצבעך על לפני פניו.

תור"ה גלי. ציינו למש"כ בדף ה' דאע"פ דס"ל לר"ש שחיטה לאו עבודה היא מ"מ פוסל שחיטת פרו בזר כמו שהתורה הצריכה לפי רב שחיטת פרה אדומה ע"י כהן אע"פ שזה קדשי בדק הבית, מידי דהוה אמראות נגעים דבעינן כהן.

תוד"ה תורה בעיא חוקה. בסוף התוס' כתבו דלפי ההו"א שרק כשכתוב חוקה ותורה אז זה לעכב אי"ז נלמד מגז"ש ממחוסר בגדים דא"כ ליסגי בחוקה בלבד, אלא ממשמעותא.

תורה ושאני התם. הקשו על רש"י דממה שאומר שמואל על דברי רב שאמר כל מקום שהחזיר לך הכתוב בתורת מנחה אינו אלא לעכב, ושמואל אומר גרש ושמן מעכבין ואין דבר אחר מעכב, היינו דגרש ושמן שהחזיר הכתוב זה מעכב, א"כ מובן מזה דמה שאמרה הגמ' דלפי רב מה שחוקה במנחה לא מעכב זה בגלל שכתוב מגרשה ומשמנה אי"ז מיתור ה' אלא ממה שהתורה חזרה עליו פעמיים. ועוד הקשו לפירש"י, למה הגמ' מביאה על רב את הפסוק מגרשה ומשמנה לומר דחיסר שמנה פסול דהרי לעיל הביאו פסוק מסלתה ומשמנה לומר שאם חיסר זה פסול. לכן תוס' חולק על פירש"י ופירשו דהכא אמרה הגמ' דלפי רב מה שכתוב חוקה במנחה אינו לעיכובא דהרי התורה כתבה פעמיים דהסולת והשמן מעכבין זה את זה אלמא א"א ללמוד ממש"כ חוקה במנחה, דלגבי מנחת העומר כתוב מגרשה (דהיינו מסלתה) ומשמנה ובסתם מנחה כתבה התורה מסלתה ומשמנה, ואע"פ שהגמ' לא הזכירה הכא את הפסוק מסלתה ומשמנה הגמ' סמכה על הפסוק מסלתה ומשמנה. והגמ' לעיל שלמדה מהפסוק מסלתה ומשמנה מיירי לגבי אם חיסר מסלתה או שחיסר משמנה שם ילפינן מיתורא דה' מסלת"ה" ומשמנ"ה" דזה פסול, וא"צ שהתורה תחזור ותשנה עליו והיינו טעמא בגלל שהתורה כתבה יתור ה' לומר שזה לעיכובא משא"כ לגבי מעכבין זה את זה א"א ללמוד מיתורא דה' (ויתכן דלכן לא הביאה הכא הגמ' מסלתה ומשמנה ותסמוך על מה שהתורה חזרה וכתבה מגרשה ומשמנה דמעכבין זה את זה, כי הגמ'

יד דף י"ט ע"א גד עה

הביאה כבר לעיל את הפסוק מסלתה ומשמנה לגבי חיסר מסלתה ומשמנה פסול, לכן הביאו הכא מגרשה ומשמנה).

דף י"ט ע"ב

תנוד"ה ושמואל אמר. כתבו דאין לפרש מש"כ הכא דלשמואל לא ילפינן דורות משעה, היינו בגלל דשמא בז' ימי מילואים היות דנתחנך אהרן בעבודה הקפידה התורה דוקא ביד ולא בכלי, כי א"כ מה הקשתה הגמ' דדברי שמואל סתרי אהרדי, כי מצאנו דשמואל ס"ל ילפינן דורות משעה כי למד ממש"כ בקרבנות נשיאים שניהם מלאים סולת, ולפי ההסבר הזה אין מובן הקושיא דשעה הכוונה כשנתחנך אהרן משא"כ בקרבנות הנשיאים כבר נתחנך. וכן הקשו ממה שאמר לו אהרן שמא לא שמעת דאנינות הותר רק בקדשי שעה [אולי כוונתם דלא נתחנכו ע"י הך אכילה וצ"ע], או י"ל דב' קושיות אלו הקשו תוס' די"ל דלשעה חמיר אבל לא שקל, והני ב' הם קולא שכלי הלח מקדשין יבש ושאינינות הותרה וצ"ע.

אח"כ כתבו דמה שלא לומדים דורות משעה לגבי דלדורות צריך ירייה וסקילה כבסיני (וצריך פסוק מיוחד ללמד דלדורות צריך ירייה וסקילה) א"א להוכיח מזה דדורות משעה לא ילפינן, כי אפשר לומר דסיני חמור מבעלמא, לא בגלל שעה.

אח"כ כתבו דמה שהגמ' נסתפקה אי שור סיני נידון בב"ד של כ"ג אי ילפינן משור הנסקל דעלמא דנידון בכ"ג, לכא' קשה לשמואל דס"ל לא ילפינן דורות משעה וה"ה להיפך, וא"כ למה נסתפקה הגמ' דאולי נלמד סיני שהוא שעה מדורות. תירצו תוס' דאי"ז לימוד מדורות אלא גילוי מילתא דשור נידון בכ"ג וא"כ גם שור סיני נידון בכ"ג, והוכיחו דאמרינן גילוי מילתא מזה שפשוט לגמ' דאדם בסיני נהרג בכ"ג ולכא' צ"ע מנלן אע"כ בגלל שזה גילוי מילתא דכמו אדם לדורות הוה בכ"ג ה"נ בסיני, ורק הגמ' נסתפקה אי נימא גילוי מילתא גם לגבי דבהמה נידון בכ"ג או לא. [והסביר בישר וטוב דאע"פ דלגבי אדם היה פשוט לגמ' דלומדים מצד גילוי מילתא, היה לגמ' ספק אי נימא גילוי מילתא לגבי בהמה כי זה מילתא דחידוש דלגבי דורות צריך ב"ד של כ"ג]

אך עצם הענין של גילוי מילתא צריך ביאור למה בכל מקום שבאים ללמוד דורות משעה לא אמרינן דזה גילוי מילתא.

אח"כ כתבו והא דילפינן פסח דורות מפסח שעה. תירצו שאני התם דפסח מפסח שייך למילף טפי, ביאר בספר ישר וטוב דהיינו משום דעצם הך מצוה

דלדורות היא אותה מצוה דשעה, ואין דומה למנחה שלומדים משעה דהוה מנחה דמילואים.

תוד"ה דתנא ביה קרא. כתבו דלא הוה שני כתובים הבאים כאחד, ולא כתבו למה, ובצ"ק הסביר בגלל ששני כתובים הכוונה דהתורה כתבה אותו דבר בב' דברים שיכלו ללמוד אחד מהשני, משא"כ הכא דזה אותו דבר דכל הנשיאים הביאו אותו דבר, בכה"ג שנה עליו שנלמד דורות משעה.

תוד"ה החוה לקבוע לה מקום. הקשו א"כ שהתורה תכתוב רק הך פסוק, ולמה כתבה הפסוק (ויקרא ב' פסוק ח') והגישה אל המזבח. ותירצו דאילו היה כתוב רק את הפסוק הקרב אותה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח היינו אומרים דיגיש על הכבש סמוך למזבח ולא במזבח עצמו, כמו שמצאנו שהגמ' בדף י' אומרת דמש"כ בפסוק והקריב הכהן את הכל המזבחה, דהיינו הולכת איברים "לכבש". [והוקשה לי א"כ אף שכתבה התורה והגישה אל המזבח ג"כ נימא דזה בכבש כמו הולכה, ואולי נלמד מכח יתור הפסוק דאתא ללמד על המזבח עצמו, ועוד הוקשה לי איך אפשר לומר דיגיש בכבש הא לא יתקיים לפני ה' במערב. ומצאתי בעולת שלמה שהקשה הך קושיא, ותירץ דקאי על הכבש הקטן היוצא מן הכבש הגדול דאותו מגיע למערב, ועיין בישר וטוב מש"כ בזה].

דף כ' ע"א

תוד"ה אימא מה הפרט. אקדים הקדמה להך תוס' הנה כשיש כלל ופרט וכלל, יש מחלוקת בגמ' בעירובין ובנזיר האם כללא קמא דוקא או כללא בתרא דוקא, דהיינו אם אומרים כללא קמא זה כמו שיש כלל ופרט דאז אמרינן אין בכלל אלא מה שבפרט, ואז הכלל האחרון בא לרבות רק דברים שדומים מאד אליו. בגמ' בעירובין כתוב דהיינו דברים שדומים לו בג' צדדים, ובגמ' בנזיר משמע דהיינו דברים הדומים אליו בב' צדדים, ואם אומרים כללא בתרא דוקא הוה כמו פרט וכלל דנעשה כלל מוסיף על הפרט ומרבי כל מילי וכשבא הכלל הראשון הוא ממעט דרק הדומה קצת לכלל הוא מתרבי דהיינו לגמ' בעירובין סגי כשדומה בב' צדדים, ולגמ' בנזיר סגי בחד צד, והנה תוס' אצלינו הלכו בתחילה עפ"י הגמ' בנזיר, ולכן כשהגמ' רצתה לרבות רק הדומה בשני צדדים היינו למ"ד כללא קמא דוקא, אח"כ נטו לומר דאולי אף למ"ד כללא בתרא דוקא

צריך ב' צדדין כמש"כ בעירובין, אבל העירו דבגמ' נזיר משמע דרק למ"ד כללא קמא דוקא צריך ב' צדדין. תירצו דשמא יש מקומות דהב' צדדין חלשים ונחשבים כצד אחד, וא"כ אין סתירה בין הגמרות, דלעולם למ"ד כללא בתרא דוקא צריך ב' צדדין חלשין דהיינו כצד אחד חזק, וכשהגמ' אצלינו רצתה שיהיה דומה בב' צדדין, יכול להיות כמ"ד כללא בתרא דוקא והכא זה ב' צדדין חלשים או כמ"ד כללא קמא דוקא והכא זה ב' צדדין חזקים כ"נ בפירוש דבריהם.

תוד"ה מדאיצטריך. הגמ' אמרה דמזה שאיצטריך מעל מנחתך למעט דם אלמא כוונת התורה לרבות אף הדומים בצד אחד, ולכן צריכה התורה למעט דם שהוא ג"כ דומה בצד אחד, והוקשה לתוס' דלכא' גם בדם יש בו צדדין הרבה כמבואר (בדף כ"א:) וא"כ אולי התורה כן רוצה שנרבה רק הדומה בב' צדדים. תירצו דהגמ' הכא אין מחשיבה הנך צדדין דדם.

אח"כ הקשו על תחילת הברייטא, שהקשתה אולי נרבה דם והגמ' תירצה ע"ז דדם מתמעט ממש"כ התורה מעל מנחתך ולא מעל דמך. ולכא' צ"ע מהיכי תיתי נרבה דם הרי הוא רק דומה בחד צד, (ועדיין לא ידענו מהפסוק מעל מנחתך דכוונת התורה לרבות בחד צד) תירצו תוס' דהברייטא סברה דנרבה בחד צד אפילו בלי הוכחה מהפסוק, ורק המקשן בגמ' טעה וחשב דצריך לרבות הדומה בשני צדדים, תירץ לו התרצן דאינו כן אלא סגי בחד צד והביא לו דאף מוכח כן בפסוק מעל מנחתך.

תוד"ה ואימא מעל מנחתך. הוקשה לתוס' איך שאלה הגמ' הכא אולי כוונת התורה לרבות דם, הרי בברייטא לעיל שאלו אולי זה בא לרבות דם דדומה בחד צד [ושם כוונת הגמ' כדפירש"י דאולי כוונת התורה דסגי בחד צד, ונרבה הדומה בחד צד שאחרים באין חובה לה (היינו כל הדברים שצריך להביא להם עצים) וגם נרבה הדומה בחד צד שהוא מתיר דהיינו דם]. ותירצה הגמ' דהתורה מיעטה מעל מנחתך ולא מעל דם. תירצו תוס' דכוונת הגמ' אה"נ דיש מיעוט מעל מנחתך, אבל מהיכן יודעים דזה בא למעט הדומה בצד אחד דהיינו שהוא מתיר כמותו, היינו דם, אולי זה בא למעט איברים שדומה בחד צד שאחרים באים לו חובה דהיינו עצים.

תוד"ה שכן אחרים באין חובה לה. הסבירו מש"כ סימן הא', ורבינו תם הסביר שכן האיברים הם אוכל כמו המנחה משא"כ דם. והנה כן הביא בשטמ"ק,

אבל כנראה הוקשה לתוס' מה בכך ששניהם אוכל, ולכן הוסיפו הסבר דמלח ששמים היינו להטעים האוכל ושניהם אוכלים.

דף כ' ע"ב

תנוד"ה נפסל בשקיעת החמה. תוס' עסקו בקושיא, דהך דינא דנפסל בשקיעת החמה למדה רב יצחק בר אבדימי (בגמ' זבחים דף נ"ו ע"א) מהפסוק ביום הקריבו את זבחו יאכל, ביום שאתה זובח אתה מקריב (היינו זורק הדם) ביום שאי אתה זובח אי אתה מקריב, וקשה למה צריך ללמוד את זה מהך פסוק הרי א"א לזרוק דם בלילה כדילפינן מהפסוק "ביום" צוותו להקריב את קרבניהם, וא"כ פשיטא דפסול, היות דאחרי השקיעה אין יכול לזרוק, וכשיגיע עלות השחר יפסל בלינה ולכן אף ביום שאחרי יהיה פסול לזריקה. ורש"י (בזבחים) תירץ דהפסוק בא לחדש אף במצב שלא נפסל בלינה, כגון אם לן בראש המזבח, דאין נהיה לינה, אעפ"כ חידש הפסוק דנפסל בשקיעת החמה ואין יכול לזרוק אף ביום שאחרי (ודברי רש"י הכא צ"ע לכוונם עם דבריו בזבחים). ותוס' הקשה על רש"י דזה מחלוקת אם נהיה לינה בראש המזבח, וא"כ לא א"ש לפי המ"ד דנהיה לינה למה הוצרך הפסוק לחדש דנפסל בשקיעת החמה.

אח"כ כתבו ואין לתרץ דאף למ"ד דבראש המזבח נהיה לינה, מ"מ ה"מ אם הורידו אח"כ אבל אילו נשאר על המזבח לא ירד מצד דדם שנפסל בלינה אם עלה לא ירד, והוה אמינא דיוכל לזרוק וזה קמ"ל הכא דנפסל בשקיעת החמה ועל פסול דנפסל בשקיעת החמה אין יכול לזרוק אע"פ שלן בראש המזבח, ג"ז קשה כי זה מחלוקת (בזבחים דף פ"ג ע"א) בין רבן גמליאל לרבי יהושע אם דם פסול שעלה לא ירד, וא"כ לרבי יהושע דס"ל בכל דם פסול שירד א"כ א"צ הפסוק לחדש דנפסל בשקיעת החמה.

ובתבו ואין לתרץ דהוה אמינא דדם לא מיפסל בלינה היות דאין חייבין עליו משום פיגול ונותר, ולכן הוה אמינא שיוכל להמתין ליום המחר ולהזות וזה אתא הפסוק לחדש דנפסל בלינה, א"א לתרץ כן כי מצאנו בעצים ולבונה שאין חייבין עליהם משום פיגול ונותר ואעפ"כ מיפסלי בלינה, וא"א לדחות הך הוכחה ולומר דמה שעצים ולבונה מיפסל בלינה זה נלמד ממה שאמרה התורה דדם נפסל בשקיעת החמה והיינו מצד שנפסל אח"כ בלינה אע"פ שאין בו פיגול ונותר, כי א"א ללמוד מדם בגלל שהוא מתיר. (ובתוס' בזבחים הוסיפו עוד קושיא דא"כ היה צריך לומר מנין לדם שנפסל בלינה)

לכן פירש ר"ת דבהך פסוק נתחדש דם נפסל בתחילת השקיעה אע"פ שהוא יום כדמוכח מהפסוק ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים, וכתוב והיה לנו הלילה משמר "והיום מלאכה", ובהמשך ביאר דילפינן מיתור הפסוק ביום הקריבו את זבחו. [וקצת קשה לפי ר"ת לשון הגמ' בזבחים שלמדו מהך פסוק ביום שאתה זובח אתה מקריב (היינו זורק) דמשמע דפשיטא דא"א לשחוט ביום אחרי השקיעה, ולפי ר"ת היא גופא נלמד מיתור הפסוק דא"א לשחוט מהשקיעה היות דא"א לזרוק מהשקיעה. אח"כ ראיתי בישר וטוב שכתב דלפי ר"ת גם השחיטה וגם הזריקה נלמד מהך פסוק דאסור אחרי השקיעה].

כתבו ובאונן גופיה יש לחלק בין מת לו מת קודם חצות למת לו אחר חצות, כוונתם דהגמ' בפסחים אמרה דאונן לא העמידו דבריהם במקום כרת, ע"ז כתבו דגם באונן אם מת לו קודם חצות נדחה מפסח מדרבנן וא"כ יכלו למנות גם אונן בהדי הנך דהעמידו דבריהם במקום כרת וע"כ הא דלא מנוהו כי אינו חידוש.

הקשו לפי הסברא דרק מדרבנן נפסל הדם בשקיעת החמה מהגמ' בזבחים דף נ"ו: שכתוב קדשים הנאכלים ליום אחד מחשבין בדמן משתשקע החמה ובבשרן ובאימוריהן משיעלה עמוד השחר, ואם זה רק מדרבנן איך יועיל לעשותו פיגול. [משמע בתוס' דאילו לפירוש ר"ת דהדם פסול מדאורייתא בשקיעת החמה, א"ש דאע"פ דאינו לילה מ"מ כיון שפסול לזריקת דם הוה מחשבת פיגול, אבל אליבא דאמת אף לפי ר"ת אם חשב לזרוק הדם אחר תחילת השקיעה א"א לפגל מכיון שתוס' תירצו דשם כתוב מחשבין משתשקע החמה דהיינו סוף שקיעה] וכתבו ואין לומר דזה פיגול מדרבנן, דהרי מה שכתוב שם בבשרן ובאימוריהן משיעלה עמוד השחר זה ודאי פיגול מדאורייתא א"כ אף מה שכתוב מחשבין בדמן משתשקע החמה הוה פיגול דאורייתא, וא"א לדחות דלגבי בשרן ואימוריהן אין פיגול דרבנן (לכן לא כתב בהו משא"כ בדם שיש בו פיגול מדרבנן, כתב בהו פיגול דרבנן) אין לומר כן כי מדרבנן אסור לאכול את הבשר אחר חצות ואם יש פיגול על זמן שאסור מדרבנן היתה הברייטא צריכה לכתוב כשחישב לאכול את הבשר אחר חצות דהוה פיגול מדרבנן.

לסיכום: לפירש"י דם שנפסל בשקיעת החמה הכוונה בלילה ולפי ר"ת והיש מפרשים הכוונה מתחילת השקיעה אע"פ שזה יום ולפי ר"ת זה דאורייתא מהפסוק ביום הקריבו ולפי היש מפרשים זה דרבנן.

דף כ"א ע"א

תוד"ה יצאו עצים. בתחילה הביאו תוס' את הגמ' (בזבחים דף ל"ד) אבל טומאת בשר דברי הכל לוקה דאמר מר והבשר לרבות עצים ולבונה, משמע שיש מלקות על טומאת עצים ולבונה, ומיד אח"כ הביאו תוס' את הגמ' (בזבחים דף מ"ו ע"ב) שכתוב דמה שריבו עצים ולבונה מהפסוק והבשר, זה לפסולא בעלמא והסבירו תוס' היינו דאין בהם מלקות, ולכא' זה סתירה, אבל מהמשך דברי התוס' מבואר דהגמ' (בדף מ"ו:) קאי לפי ר"ש דאין לוקין על דבר שאין דרכו לאכול אבל לפי רבנן אפילו מלקות יש בהם.

אח"כ כתבו דממה שכתוב הכא יצאו עצים שאין מקבלין טומאה, אין ראייה לפירש"י, דלעולם יש לומר דטומאת עצים מדאורייתא והכא מיירי בעצי חולין. ולכא' תמוה הרי אנן איירינן לגבי עצים שהקדיש אם צריך מלח או לא, וע"ז אמרינן דהפסוק ממעט עצים דאין מקבלין טומאה, אבל נראה דלא קשה מידי דהגמ' דוחה דלומדים דצריך מלח רק בדבר שמקבל טומאה אף בעלמא.

אח"כ הקשו תוס' (לפי שיטתם דהתורה מרבה עצים לטומאה) איך יתכן לומר דהתורה ריבתה עצים לטומאה הרי יכולים לפדותם ויהיו חולין, ועצי חולין אין טמאים, וא"כ וכי יפקע טומאתם ע"י הפדיה, תירצו תוס' דמה שהתורה ריבתה עצים לטומאה קאי לפי שיטת רבי דס"ל דעצים הם קרבן גמור כקדשי מזבח וחייב קמיצה וכו' ולדידיה באמת אין נפדין. נמצא לכא' דלפי שיטת רבי דמרבין עצים מהפסוק והבשר, יש מחלוקת בין רבנן ור"ש האם יהיה גם מלקות או רק איסורא בעלמא. (כתבתי בלי עיון די הצורך)

תוד"ה כאן בחטאות החיצונות. אקדים הקדמה להך תוס'. הנה הגמ' הקשתה על זעירי שאמר דם שבישלו אינו עובר עליו, מדברי הבריייתא שהקפה את הדם ואכלו חייב (ומיירי שהקפיא לדם ע"י חום) ותירצה הגמ' לא קשיא כאן שהקפה ע"י האור כאן שהקפה ע"י חמה, והגמ' ביארה החילוק בחמה הדר, ובאור לא הדר, ונראה שנחלקו רש"י ותוס' מדוע באור לא הדר, רש"י ביאר דכיון שהקפהו ע"י אור אין חוזר להיות צלול, אבל תוס' למדו כמ"ש בשטמ"ק דע"י אור לא הדר לתורת דם דכיון שבישלו זה כבר כדבר אחר, (מוכח כן מתוס' מזה שכתבו דאם בישל ע"י האור אפילו נשאר צלול אין עובר עליו). ונראה דמכח

הך מחלוקת בהסבר החומר שהקפה ע"י האור, נחלקו רש"י ותוס' בהמשך תירוצ' הגמ' כאן בחטאות החיצונות כאן בחטאות הפנימיות כפי שיתבאר בעזה"י בהמשך.

ואח"כ תירצה הגמ' ל"ק כאן בחטאות החיצונות כאן בחטאות הפנימיות, רש"י פירש דזעירי מיירי בחטאות הפנימיות (ותוס' בעצם נתכוונו להקשות על דברי רש"י אלו אולם הביאו דבריו בקיצור, כי אם לא תאמר כן אין מובן קושיית תוס' על מה שציטטו מרש"י) וגם רב מני ורבי יוחנן מיירי בחטאות הפנימיות, ומה שכתוב בברייתא הקפה את הדם ואכלו חייב מיירי בחטאות החיצונות, ותוס' פירשו כאן בחטאות החיצונות כאן בחטאות הפנימיות היינו רב מני ורבי יוחנן מיירי בחטאות החיצונות, אבל הברייתא שכתוב הקפה את הדם ואכלו חייב מיירי בחטאות החיצונות ושניהם מיירי דוקא בהקפה ע"י האור, והסבירה הגמ' ההבדל ביניהם, כי חטאות החיצונות שדינם בנתינה לכן אף כשהדם קפוי הוא ראוי לנתינה, משא"כ פנימיות דבעינן וטבל והיזה זה אין ראוי בקפוי, והנה לפירש"י דחומר דהקפהו ע"י האור זהו בגלל שאין חוזר להיות צלול, א"כ בהך תירוצ' שמחלקים בין חטאות חיצוניות שראוי אף כשזה קפוי משא"כ פנימיות אין ראוי כשזה קפוי, א"כ בחטאות החיצוניות אף בהקפהו באור יהיה כשר דאף שזה קפוי זה ראוי, ולכן ביאר רש"י את דברי זעירי שמיירי בבישול באור, דוקא בחטאות הפנימיות, כי אילו מיירי בחיצונות יהיה כשר אף שהקפהו ע"י האור, אבל תוס' שלמדו דהחסרון כשהקפהו ע"י האור זה שיצא מתורת דם, א"כ כשבישלו ע"י האור אפילו לא קפא ונשאר צלול אין ראוי לזריקה אף בחטאות חיצוניות (כי אינו בתורת דם) לכן דברי זעירי שאמר דם שבישלו אינו עובר עליו (ומיירי ע"י אש) אפילו בחטאות החיצונות ולכן לא התנה זעירי דקפא כי אפילו לא קפא אינו בתורת דם, ומה שחילקה הגמ' בין חטאות חיצונות לפנימיות מיירי בהקפה ע"י חמה דבפנימיות פסול כי אין ראוי לוטבל והזה ואף שחזר וניתן פסול כי כבר נדחה ולכן מה שאמר רבי יוחנן לרבי מני דאם הקפה הדם פטור, ומיירי בחטאות הפנימיות, מיירי דוקא ע"י הקפה כי אז אין ראוי משא"כ בחיצונות אף כשזה קפוי זה כשר, ולכן כתוב הקפה את הדם ואכלו חייב דאפילו שזה קפוי בכ"ז חייב.

[ובתב בספר תוספת קדושה דלפי דברי רש"י שזעירי שאמר דם שבישלו אינו עובר עליו מיירי בחטאות הפנימיות אבל בחטאות החיצונות ובחולין יהיה חייב כשאוכל דם שבישלו, יהיה מיושב מה שהקשו תוס' בחולין דף ק"ט על דברי רש"י שפירש על המשנה הלב קורעו ומוציא את דמו לא קרעו אינו עובר עליו, והוקשה לרש"י למה לא יתחייב עליו, אף שמיירי שם שבישלו, ולכן כתב רש"י

דמיירי בלב של עוף שאין כזית בדמו, ותוס' הקשו עליו, הרי אפשר ליישב בפשיטות דמיירי בלב של בהמה אבל היות דבישלו אין עובר עליו, (וזה מה שכתוב תוס' הכא בד"ה דם שבישלו) אבל רש"י לשיטתו גם בדם שבישלו אילו זה חולין או חטאות החיצוניות חייב עליו ולפי רבא אף בחטאות הפנימיות יתחייב עליו].

תוד"ה דם שבישלו. עיין מש"כ בקטע הקודם דרש"י לשיטתו תירץ בדרך אחר למה לא קרעו אינו עובר עליו, ותוס' לשיטתייהו אזלי.

תוד"ה יתן בו טעם כבינה. בטהרת הקודש הגיה בדברי התוס' וכך גרס היינו דראוי לאכילה בלא הדחה כמו שהבינה מתקנת האדם, כוונתו דיתן בו כמות מלח שמתקן את הבשר לאכילה כמו שהבינה מתקנת האדם, (ובצ"ק גרס בתוס' היינו דלא חזי לאכילה וזה שייך לתוס' הקודם עיין שם).

תוד"ה וכן לקדירה. וזה א"ש לשיטת ר"ת בחולין דף י"ד דלצלי א"צ מליחה כלל, אבל רבינו גרשום ור"ח גרסו וכן לצלי, ואף צלי בעי קצת מליחה.

דף כ"א ע"ב

תוד"ה והקטורת. הקשו למה אין מולחין את הקטורת על הכבש, נראה דקשה לתוס' דוקא על הקטורת אבל על הקומץ ולבונה ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח וכו' שנותנים מלח עליהם כשהם על המזבח לא קשה לתוס', כי מכיון שמקריבים אותם על המזבח לכן נותנים עליהם שם מלח, אבל על הקטורת קשיא להו דמכיון דאין מקריבים אותו על המזבח החיצון רק על המזבח הפנימי קשה להו למה מעלין ומולחין אותו בראש המזבח החיצון ומורדין אותו ומעלין למזבח הפנימי, הרי יכולים למלוח אותו על הכבש, וכמו כן נראה דלא קשה להו מאלה שמולחים על הכבש ואח"כ מעלים אותם למזבח ומקטירים אותם למה אין מולחים אותם בראש המזבח, דאין בזה חסרון אחרי שמולחים אותו בדרך עלייתו, משא"כ להעלות הקטורת עד ראש המזבח החיצון למולחו ואח"כ להורידו זה הוקשה לתוס' דיכולים למולחו על הכבש.

תוד"ה חולין. באמצע התוס' כתבו "ותימה" הואיל וכו' הגיהו האחרונים ואימא, וציטטו דברי רש"י (מופיע בכתב יד ובשמכ"י) דאוכלים חולין מחוץ

לעזרה כדי שאח"כ כשיכנסו ויאכלו קדשים בעזרה יהיה נאכל על השוכע, ולכן היה הוה אמינא דיוכלו לקחת ממלח דהקדש בשביל למלוח החולין כי זה הרי גם לצורך גבוה קמ"ל דלא, והעירו תוס' על רש"י דמצאנו אף חולין שנכנס לעזרה ממש כגון תבלין לתבל בשר הקדשים, וא"כ מדוע פירש"י על הנאכל חוץ לעזרה, ותירצו ושמא באותן תבלין (היינו מה שמכניס לעזרה) אף שהם חולין פשיטא שיכול ליתן מלח של קודש כמו בקדשים עצמן, היינו מכיון שנותן התבלין על הקדשים לצורך הקדשים פשיטא דיכול לתת עליו מלח דקודש, ולכן פירש"י על חולין שנאכל חוץ לעזרה.

והנה אע"פ שהכא משמע גם ברש"י וגם בתוס' דאין מכניסין חולין לעזרה אפילו כשלא מקריבים אותם, אבל בתוס' בתמורה דף כ"ג ע"א יש דיעה דרק להכניס להקריב חולין בעזרה אסור, אבל להכניס לאכול שרא כמו שהכהן נכנס בבגדי חולין לעזרה להחליף לבגדי קודש.

תוד"ה כל בהן. הקשו על מה שאמר רבי יוחנן בן זכאי דמש"כ כל העובר דהכוונה העובר בים סוף, דבשלמא על מה שכתוב הך לישנא בפרשת כי תשא אפשר לתרץ כן, אבל הך לישנא כתוב בפרשת פקודי ושם כתוב וכסף פקודי העדה מאת ככר ואלף ושבוע מאות וחמשה ושבועים שקל וכו' בקע לגולגלת וכו' לכל העובר על הפקודים מבין עשרים שנה ומעלה לשש מאות אלף וכו' דהיינו לא כולל שבט לוי, תירצו תוס' דשלש תרומות היו, ומש"כ בפרשת פקודי שהיה לאדנים בזה לא היה שבט לוי בכלל, אבל במה שתרמו מחצית השקל לקרבנות היה שבט לוי בכלל, ובהכי א"ש לשון הפסוק שכתוב כל העובר על הפקודים, דלכא' משמע כאן ב' ענינים, א' כל העובר דהיינו בים, ב' על הפקודים היינו מי שנפקד בכלל כל שאר השבטים, דבאמת היה כאן ב' ענינים לתרומת אדנים רק מי שהיה שבטו בכלל מנין שאר השבטים, ולתרומה שהיה לקרבנות שם זה לפי מי שעבר בים סוף. [אך צ"ע דגם במנין דפרשת כי תשא וגם במנין דפרשת פקודי כתוב שני הלשונות ביחד, ועוד צ"ע דהרי המנין שכתוב בפרשת פקודי שלפי תוס' לא נכללו הלויים בו, והמנין שכתוב בתחילת פרשת במדבר שממנו עשו הקרבנות ולפי תוס' נכללו בו הלויים, בשניהם לא נכללו שבט לוי, ואע"פ שבפרשת במדבר נמנו גם שבט לוי מ"מ זה היה ע"י בת קול, "לא ע"י שקלים", וגם מבין חודש] ולפי הך פירוש בתוס' דמש"כ על הפקודים היינו לגבי האדנים תמוה מאד איך יתכן לומר כן וכי כל מי שעבר בים סוף מנוהו, הרי מנו רק מבין כ' שנה ומעלה ואיך יאמר הפסוק דבמנין של הקרבנות נתנו כל העובר בים סוף.

ותום' סיימו ומיהו בלא"ה יש לפרש כל העובר על הפקודים שנפקדו בין לבדם בין עם ישראל, לפום ריהטא נראה דבאו ליישב דלפי ריב"ז לא יקשה ממש"כ כל העובר על הפקודים, כי גם שבט לוי נפקדו, אבל קשה לתרץ כן כי א"כ למה לא תירץ כן ריב"ז אלא תירץ דכל העובר היינו בים סוף, ודוחק לומר דריב"ז ענה לבן בוכרי לפי שיטתו, אבל ראיתי בספר ישר וטוב ואח"כ ראיתי בספר תוספות יו"ט דתוס' נשארו עם הפירוש דכל העובר היינו בים סוף דא"א לפרש דקאי על העובר על פקודים, מצד ששבט לוי נפקדו, כי שבט לוי לא נפקדו ע"י שעברו לפני משה למנין אלא משה הגיע לאוהל שלהם ויצא בת קול, וא"כ לא מתאים לשון כל העובר על הפקודים, אלא תוס' מוסיף רק ביאור דקאי הכל על אותו מנין דהם ג"כ עברו בים (היינו הלויים) והם ג"כ נמנו, ולפי הך פירוש מובן שלא יקשה מה שהקשיתי מקודם דוכי כל העובר בים נתן מחצית השקל הרי רק מבין כ', ולפי"ז מובן דהפסוק פירש כל העובר בים סוף ועל איזה עוברים הוא מדבר על אלה שנפקדו, ולפי"ז יוצא דכל השבטים נתנו מחצית השקל לקרבנות מבין כ', ושבט לוי מבין חודש כי הם נפקדו מבין חודש, אבל רש"י בדף מ"ו: נראה דגם עמד על הכוונה של הפקודים ופירש כל העובר בים סוף ובאיזה עובר חייב, מי שראוי ליפקד דהיינו מבין כ' שנה ומעלה.

דף כ"ב ע"א

תוד"ה ועצים. הקשו מדוע צריך פסוק דעצים משל ציבור, לילף ממלח דבא משל ציבור כמו שילף מפסוק ואי אפשר לדחות דאם לא היה כתוב פסוק בעצים שבא משל ציבור הוה ילפינן מלבונה, כי עצים דומה יותר למלח מאשר ללבונה, כי עצים ומלח ישנם בכל הקרבנות משא"כ לבונה ישנה רק במנחה, ע"ז תירצו ושמא יש צד אחד כלומר דיש צד דדומה ללבונה ולכן צריך פסוק לחדש דעצים משל ציבור.

תוד"ה שזו בלילתה עבה. כתבו התוס' דאע"פ שכתוב פסולה דמשמע רק אחת, מ"מ נראה דשתייהם פסולות מזה שכתוב והן בולעות זו מזו, כתב בספר ישר וטוב לכא' למה הוצרכו לכך הרי כתבו בהמשך דאם אחד יבלע מהשני, אף מי שבלעו ממנו יהיה פסול מצד חיסר שמנה. ותירץ דתוס' הוצרכו לכך עפ"י מה שכתבו (בתוד"ה והן בולעות) דמשום חיסר שמנה אין נפסל (וחולק על רש"י) ולפי"ז אם היינו אומרים דהרכה אין בולע מהקשה היה הרכה מותר

לכן הוכיחו מלשון המשנה דאף הרכה בולע ושתייהם פסולים מצד ריבה שמנה. ומה שכתבו תוס' אח"כ דאפילו אם רק אחד בלע מהשני שתייהם פסולות מצד ריבה שמנה ומצד חיסור שמנה, כתב בישר וטוב דצריך לגרוס בתוס' לפני תיבות אלו ובקונטרס פירש.

בסוף התוס' כתבו וכששתיהן בלילתן עבה או רכה "אע"פ שבולעות זו מזו" לא חשיב לא ריבה שמנה ולא חיסור שמנה ולא מיפסלא, עכ"ד כתב בטהרת הקודש דנראה שנקטו כן עפ"י מש"כ תוס' (בד"ה והן בולעות זו מזו) דבולעות זו מזו אע"פ ששניהם בלילתן שוה, אבל (תוס') שם נשארו בקושיא מדוע לא יהיו פסולין מצד שהם בולעים אחד מהשני.

תוד"ה והן בולעות זו מזו פירש בקונטרס. הקשו סתירה מדברי רש"י הכא על דברי רש"י בגמ' בדף כ"ג ע"ב, דהכא ס"ל לרש"י דמי שזה נכנס אליו אף שמתבטל בו מ"מ פסול מצד ריבה שמנה, ואילו בדף כ"ג ע"ב ס"ל דכשנתבטל בו אין חסרון של ריבה סלתה. [וא"א לתרץ קושיית תוס' דהכא מיירי בלי ביטול אז יש חסרון, ובדף כ"ג: מיירי ע"י ביטול, כי מוכח בגמ' בע"ב (ממה שהגמ' הקשתה על רבי יהודה למה כשנתערב הקומץ במנחת כהן משיח ובמנחת נסכים זה פסול הרי זה מין במינו דלפי רבי יהודה לא בטיל, ולכא' מה הקושיא הרי אע"פ שלא נתבטל מ"מ יש כאן חסרון של ריבה שמנה או חיסור, אלא מוכח מזה דאם לא נתבטל בו ונהיה חלק ממנו אין כאן חסרון, כי השמן שנכנס אליו אמרינן שהוא שייך למנחה שבא ממנו) דאם לא נתבטל בו אין כאן חסרון של ריבה שמנה או חיסור שמנה, ודברי רבי יהודה במשנתנו מיירי ע"י ביטול מצד סלק את מינו כמי שאינו, ושאינן מינו רבה עליו ומבטלו].

בסוף התוס' כתבו ואין לפרש דמה דמיפסלן הכא לאו משום ריבה שמנה אלא משום חיסור שמנה, רצו בזה דאילו היה אפשר לומר דהכא הפסול מצד חיסור שמנה, (דהיינו שהפסול יהיה במנחה ששמנה הלך למנחה האחרת) ואין חסרון של ריבה סלתה כי נתבטל בו, וצריך ביאור מה ההבדל בין ריבה שמנה למיעט שמנה, ושמעתי מר' שלמה רבינוביץ לתרץ, דאם חיסור שמנה יש חסרון במציאות של שמן משא"כ ריבה שמנה אחרי שאנו אומרים שנתבטל בו הוה ליה כמו שלא ריבה אחרי שזה נתבטל, וא"כ א"א להקשות על רבי חנינא כי אף שנתבטל בו אין חסרון של ריבה שמנה, וא"כ אין גם חסרון מצד ריבה סלתה כמו שפירש"י, ולכן הקשתה הגמ' שם רק על רב חסדא דנימא דהטיבלא בטלה בשיריים ויש חסרון בטיבלא מצד

חיסר סלתה, אבל אחרי שתוס' ס"ל להיפך דאין חסרון של חיסר שמנה רק של ריבה שמנה, א"כ הדרא קושיית רש"י לדוכתא למה לא מקשים על רבי חנינא שיתבטלו השיריים בטיבלא ונפסול הטיבלא מצד ריבה סלתה.

והנה דברי תוס' שמצד חיסר שמנה אין חסרון רק מצד ריבה שמנה, צ"ע א' מה ההבדל ביניהם מסברא, ב' דלכא' מקושיית הגמ' בדף כ"ג ע"ב על רב חסדא שיתבטל הטיבלא בשיריים ויהיה הטיבלא פסול מצד חיסר סלתה מוכח דיש חסרון של חיסר שמנה וה' יאיר עיניי.

תוד"ה והן בולעות זו מזו מין בשאינו מינו. כתבו דתימה לומר דכשבלילתן שוה אין אחד בולע מחבירו, ועוד מוכח שא"א לומר כן כי הגמ' (בדף כ"ג ע"ב) הקשתה למה בנתערב קומצה בשיריה אילו הקטיר עלתה לבעלים למה לא נימא דהקומץ נתבטל בשיריים, ואי נימא דכשבלילתן שוה אין אחד בולע מהשני לא מתחיל קושיית הגמ' דהרי מיירי בבלילתן שוה דאין אחד בולע מהשני ולכן אין שייך שיבטלו ותירוצ' הגמ' דכמו שאין קומץ מבטל קומץ וכו' לא שייך, דהך לישנא מיירי כשאחד בולע מהשני משא"כ הכא אין אחד בולע מהשני, ועוד הוכיחו ממה שהגמ' הביאה דברי רבי זירא שכמו שאין קומץ מבטל קומץ ה"נ אין שיריים מבטלין קומץ ליישב דברי רבי יהודה ומשמע דאף לרבי יהודה קומץ דמנחת חוטא שנתערב בקומץ דמנחת נדבה אין מתבטל אע"פ שאין בלילתן שוה ומנ"ל לר"ז לומר דס"ל כן לרבי יהודה, אולי רבי יהודה דמודה לתנא דידן דאין קומץ מבטל קומץ מיירי דוקא בקומץ שבלילתן שוה דאין בולעים חדא מחבירתה אלא ע"כ מוכח דגם בבלילתן שוה בלעי אהדדי ולכן גם קומץ דמנחת חוטא דומה. ותוס' הכריחו דכוונת רבי זירא שאמר (דאף לפי רבי יהודה) אין קומץ מבטל קומץ מיירי אף בקומץ דמנחת חוטא בקומץ דמנחת נדבה, כי הגזירה שוה זה דכתוב הקטרה בקומץ והקטרה בשיריים לומר דגם שיריים מיקרי קומץ ולכן כמו שאין קומץ מבטל קומץ ה"נ אין שיריים מבטלים קומץ ואי נימא דקומץ דמנחת חוטא בקומץ דמנחת נדבה אחד מבטל את השני, א"כ נימא דגם שיריים אע"פ שמיקרי קומץ יבטל קומץ חבירו, דהרי אף בקומץ מצאנו מקרים שקומץ מבטל חבירו.

ועפ"י כתבו, תוס' דמה שהגמ' (בדף כ"ג ע"א) אמרה על הברייתא חרב שנתערב בבלול יקריב, רבי יהודה אומר לא יקריב, מאי לאו קומץ דמנחת חוטא שנתערב בקומץ דמנחת נדבה, (וכן גרס רש"י) א"א לגרוס כן, אלא צריך לגרוס קומץ דמנחת חוטא שנתערב במנחת נסכים, כי אם נגרוס בקומץ דמנחת נדבה א"כ יוצא דרבי

יהודה שאמר לא יקריב יסבור קומץ מבטל קומץ, והרי בדברי רבי זירא מוכח דרבי יהודה ס"ל דאפילו קומץ דמנחת חוטא לא יבטל קומץ דמנחת נדבה.

בסוף התוס' כתבו ועוד תימה למאי דמסקינן גזירה שוה דרבי זירא אליבא דרבי יהודה א"כ מנחת נסכים וקומץ נמי לא ליבטלו זה את זה, עכ"ל, זה אינו קושיא נוספת להוכיח דאפילו בלילתן שוה בלעי מהדדי, אלא זה קושיא חדשה דאחרי שכתבו דלפי רבי יהודה אין קומץ מבטל קומץ חבירו אפילו כשבלעי מהדדי ולומדים מכח זה דשיריים לא מבטלי קומץ למה לא נלמד ג"כ דמנחת נסכים לא יבטל קומץ דמ"ש, סוף סוף שניהם בולעים אחד מהשני. תירצו דא"א ללמוד כן מגז"ש דהרי בקומץ ובשיריים נאמרו הקטרה ומנחת נסכים אין עליהם לא שם קומץ ולא שם שיריים ולא נכלל בגז"ש, ולכן מבטל את הקומץ.

תוד"ה אם יש בו מראית דם כשר. הנה הך דינא קאי בין לרבי יהודה ובין לרבנן, והנה מוכח דדם שעיר בדם פר היה מתבטל אם לא היה עולין לפי רבנן ומין במינו לפי רבי יהודה, והרי דם שעיר שנשפך לכמות מים כמו דם הפר יראו אדמומית במים וא"כ למה זה היה מתבטל, מזה הוכיחו תוס' דמש"כ אם היה בו מראית דם הכוונה מראית דם גמור.

דף כ"ב ע"ב

תוד"ה ורבי יהודה. הקשו איך רבי יוחנן לומד דרבי יהודה לומד דמין במינו לא בטיל מכח הפסוק ולקח מדם הפר ודם השעיר והיינו דמערבן יחד, הרי בגמ' חולין מבואר דרבי יהודה מספקא ליה אי חיישינן לזרע האב כחנניה ואסור לשחוט האב עם הבן (לא כחכמים דס"ל דהאיסור רק האם עם הבן) ולפי חנניה יוצא דס"ל דלא עירבו דם הפר והשעיר יחד ביוה"כ לתת על קרנות המזבח (כפי שיתבאר בעזה"י בהמשך) וא"כ יתכן דגם רבי יהודה ס"ל כן, וא"כ איך יתכן מה שרבי יוחנן הסביר דרבי יהודה יליף מולקח מדם הפר וכו'.

וההכרח של תוס' דחנניה ס"ל דלא עירבו דם הפר והשעיר לתת על הקרנות, כי יש מחלוקת אם כששחט האב והבן חייב או לא, וחנניה יליף דחייב מדכתיב "אותו", וחכמים דס"ל דאין חייב לומדים דהפסוק "אותו" בא ללמד דהחיוב כששחט האם והבן וא"צ שישחוט שור ובנו וגם שה כמו שמשמע פשוט הפסוק ושור "או" שה אותו ואת בנו, כי א"א ללמוד לחלק ממש"כ "או" כי לומדים

מ"או" דחייבים גם על כלאים, וחנניה יליף לחלק כי ס"ל כרבי יונתן, דהיינו דנחלקו רבי יאשיה ורבי יונתן כשהתורה כתבה ב' דברים ביחד כגון מכה אביו ואמו, אי אמרינן דהכוונה דוקא שניהם יחד כן ס"ל לרבי יאשיה אבל לומד מפסוק אחר דחייב על כל אחד, ורבי יונתן אומר דרק אם התורה כתבה יחדיו אז חייב רק על שניהם ביחד ואם התורה לא כתבה יחדיו חייבים על כל אחד לחוד, והנה הגמ' ביומא דנה על מה שכתוב ולקח מדם הפר ומדם השעיר (ולא כתוב ביחד) אם צריך לערבם ביחד להזות על הקרנות או כ"א בנפרד, לרב יאשיה ביחד ולרבי יונתן בנפרד נמצא דלחנניה (ורבי יהודה דמספקא ליה) אין מערבין לקרנות, ואע"פ שהגמ' אמרה דיתכן דאף לרבי יונתן מערבין ויליף לה ממש"כ התורה ונתן על קרנותיו "אחת" בשנה, הגמ' דחתה את זה וסוברת דלרבי יונתן אין מערבין.

תירצו תוס' דאע"פ דרבי יונתן לא דרש מאחת בשנה רבי יהודה כן דורש מאחת בשנה וס"ל דמערבין.

שוב הקשו למה לפי רבי יונתן אין מערבין דאע"פ דבעלמא ס"ל דוקא כשהתורה כתבה יחדיו, מ"מ הכא שכתבה התורה ולקח מדם הפר "ו"מדם השעיר, הו' מחברם לומר שצריך לערבם, כמו שמצאנו דלפי רבי יונתן הוה אמינא דכשמתנדב קרבן צריך להתנדב דוקא שנים בגלל שכתוב אדם כי יקריב מכם קרבן מן הבהמה מן הבקר ו"מן הצאן ולכן כתבה התורה בפסוק אחר או מן הצאן, ואע"פ שלרש"י אפשר לתרץ הך קושיא, תוס' דחו דבריו.

בעוזה"י בתחילה אציע סדר הדברים של התוס' ועי"ז יובנו הדברים, ובעוזה"י אח"כ אבאר יותר את כוונתם. תוס' שואל סתירה מדברי רבי יהודה דס"ל מין במינו לא בטיל, ואילו בגמ' גיטין ובגמ' שבת ס"ל דמין במינו בטל, והביאו תירוץ של ר"ת דמה דר"י אמר דמין במינו לא בטל מיירי בלח בלח, דמתערב היטב וגם קמח בקמח או שאור בעיסה או טעם שמתערב נחשב כלח בלח בגלל שמתערבים היטב, ור"ת הוסיף דהאי תירוץ צריך לומר אף ברבי יוחנן דהרי מוכח דרבי יוחנן ס"ל דתרומה בחולין מין במינו לא בטיל, ומה שאמר רבי יוחנן דטבל ויין נסך אוסרים בכל שהו במינו ולא כתב ג"כ תרומה כי זה אותו טעם כמו בטבל (אבל בשאר איסורין לא ס"ל כרבי יהודה אלא ס"ל דמין במינו בטל בנותן טעם), וקשה ע"ז דבכל דוכתי מצאנו דתרומה בטילה בק"א ונראה דקאי אף כרבי יוחנן, חילק ר"ת דמש"כ בק"א מיירי ביבש ורבי יוחנן מיירי בלח, ואחרי שר"ת הכריח דס"ל לרבי יוחנן דתרומה בחולין מין במינו לח בלח אין בטל (באמת בסוף התוס' דחו תוס' ההכרח לומר כן ברבי יוחנן, ונקטו דס"ל לרבי יוחנן

דתרומה בחולין כן בטיל אע"פ שזה מין במינו ולפי"ז דברי ר"ת נדחו מעיקרם), הקשה ר' יו"ט על ר"ת מהגמ' בפסחים דרואים דאף לח בלח תרומה בחולין בטיל בק"א, והנה אע"פ ששם זה לא דברי רבי יהודה אבל על ר"ת זה קשה כי הוכיח דרבי יוחנן ס"ל דלא בטיל חולין בתרומה ומשמע דכו"ע ס"ל כן וא"כ איך יכול לסבור נגד התנאים בגמ' בפסחים, לכן תירץ ר"ת תירוצו אחר, אח"כ כתבו תוס' ב' תירוצים ליישב תירוצו הראשון של ר"ת, ואח"כ הביאו תירוצו של ר"י הלבן על קושיית תוס' מסתירת דברי רבי יהודה, דרבי יהודה בעצמו ס"ל מין במינו בטיל ורק רבי יהודה בשם רבן גמליאל ס"ל דלא בטיל, אבל תוס' מקשה עליו דזה לפי אביי אבל רבא ס"ל דרבי יהודה בעצמו ג"כ ס"ל כרבן גמליאל, אח"כ דחו תוס' את הוכחתו של ר"ת דרבי יוחנן ס"ל תרומה בחולין לא בטיל ולפי"ז נדחו דברי ר"ת מעיקרם כי אין סתירה בדברי רבי יוחנן והך דחיה על קושיית ר' יו"ט על ר"ת שונה קצת מב' התירוצים הקודמים על ר"ת, כי הב' תירוצים מסכימים עם ר"ת לגבי הוכחתו מרבי יוחנן משא"כ הך תירוצו מפקפק בדברי ר"ת לגבי רבי יוחנן ולפי"ז ל"ק קושיית הר' יו"ט, כי דברי ר"ת נדחים מעיקרם.

ר"ת בתירוצו הב' נתבסס על דברי רבי חייא שאמר דלפי רבי יהודה דס"ל מין במינו לא בטיל מ"מ נבילה ושחוטה בטילות זו בזו, כי אין נחשב למין במינו, כי מין במינו מיירי באופן דאחד מהם יכול להיות כמו חבירו משא"כ נבילה שנפלה בשחוטה. ולגבי מי צריך להיות באופן שיוכל להיות דומה לחבירו נחלקו רב חסדא ורבי חנינא, לפי רב חסדא אם מי שבא לבטל יכול להיות כמו מי שנתבטל אז הוה מין במינו ולכן חתיכת נבילה שנפלה בב' חתיכות שחוטות דאין השחוטות יכולות לטמא כמו הנבילה (כי כבר שחטום) הוה מין שלא במינו, ונתבטל ואם יגע באחד מהחתיכות לא נטמא כי אמרינן הלך אחר הרוב ונגע בחתיכות השחוטה, אבל לפי רבי חנינא מסתכלים אם הנתבטל יכול להיות כמבטל (לא ע"י ביטול) אז הוה מין במינו ולכן חתיכת נבילה שנפלה בב' שחוטות היות דאם הנבילה תסריח התורה תפקיע טומאתה והוה כשחוטה הוה כמין במינו ולא מתבטל, והוה ספק טומאה, וברה"ר טהור וברה"י טמא (ואע"פ שזה רוב דהיתר מ"מ היות דהנבילה קבועה כמ"ש תוס' בדף כ"ג ע"א הוה כמחצה על מחצה), ולפי רבי חנינא אם חתיכת שחוטה נפלה לב' דנבילה ואחד מהחתיכות נגע בבשר אחר ומספקינן אם נגע בנבילה ומטמא כמוהם או לא, אמרינן היות דאין השחוטה המתבטלת יכול להיות נבילה כי כבר נשחטה הוה מין באינו מינו ונתבטל ומטמא

בודאות, כי אמרין הלך אחר הרוב ואמרין דנגע בחתיכות הנבילה, משא"כ לפי רב חסדא היות דהמבטל יכול להיות כמתבטל הוה מין במינו ולא בטיל ולא אמרין ביה הלך אחר הרוב וכשנגע באחד מהם הוא ספק טומאה דברה"ר טהור וברה"י טמא.

ועפ"ז מתרץ ר"ת לפי שיטת רב חסדא בדברי רבי חייא דתלוי אם נפלה תרומה לחולין מתוקנים הוה חולין המבטל אינו מינו כי אין יכול להיות תרומה ולכן מבטל משא"כ אם נפל לחולין שלא תיקנום עדיין כגון לטבל דהם יכולים להיות תרומה הוה מין במינו ואין מתבטל. ועוד אפשרות דאפילו נפל לחולין מתוקנים, תלוי אם עדיין לא נתנו התרומה לכהן, שעדיין הישראל יכול לישאל על התרומה ושוב יהיו החולין טבל ויוכלו להיות תרומה הוה מין במינו ולא בטל, משא"כ אם כבר נתנו התרומה לכהן דאין יכולים לישאל הוה החולין כאינו מינו, ולכן רבי יוחנן שאמר דאין מתבטל התרומה בחולין מיירי בחולין שאין מתוקנים או שמתוקנים ועדיין לא נתנם לכהן, משא"כ מה שכתוב בגמ' בפסחים דמתבטל מיירי בחולין מתוקנים שכבר נתן התרומה לכהן. (אבל א"א ליישב עפ"י שיטת רבי חנינא בדברי רבי חייא, כי הרי מיירי בנפל תרומה בחולין והתרומה היא המתבטלת והתרומה יכולה להיות חולין כשזה יסריח ולפי רבי חנינא הוה מין במינו וא"כ למה כתוב בכמה מקומות שמתבטל במאה). וכתבו תוס' דאת הגמ' בפסחים אפשר ליישב אפילו כרבי חנינא בגלל שמיירי במשקין של תרומה ומשקין של תרומה אין יכולים להיות חולין כי אם יסריחו כבר לא יקראו בשם משקין, [משא"כ אוכלין של תרומה כשיתקלקלו עדיין יקראו אוכלין, וצ"ע מה ההבדל בין אוכלין למשקין. ועיין בעולת שלמה מה שתירץ].

אח"כ הקשו תוס' לפי רב חסדא דס"ל בתר מבטל אזלינן איך משכחת לה דטבל במינו אוסר בכל שהו הרי החולין המבטלין אותו אין יכולים להיות טבל, ותירצו א' כגון שנפל טבל טבול לתרומה (היינו שלא הפרישו ממנו עדיין תרומה) לטבל שאין טבול לתרומה (היינו שהפרישו ממנו תרומה, אבל מעשר עדיין לא הפרישו דהוה מין במינו כי שניהם שם טבל עליהם, או טבל שראה פני הבית דמיחייב מדאורייתא בטבל שלא ראה פני הבית דמיחייב רק מדרבנן).

אח"כ טוען תוס' שאפשר ליישב התירוצן הראשון של ר"ת ולא קשה מה שהקשו על רבי יוחנן מהגמ' בפסחים, כי בעצם חידושו של רבי חייא דנבילה בטילה בשחוטה והיינו דנחשב מין באינו מינו לא כולם סוברים כן כמו שכתב רש"י בדף כ"ג ע"ב דלפי רב חסדא מוכח ממתניתין דפליג על רבי חייא, ותוס'

כותב דאף לפי רבי חנינא מוכח מכמה משניות דלא כרבי חייא, וגם הרבה סתמא דגמ' זה לא כרבי חייא ובחלק מהנך גמרות מוכח אף לרבי חנינא דלא כרבי חייא, ולכן אפשר לתרץ דהגמ' בפסחים ושאר המקומות שכתוב דתרומה בחולין אפילו לח בלח נתבטל ס"ל כרבי חייא והיות דהחולין אין יכול להיות תרומה הוה מין באין מינו ונתבטל לפי רב חסדא, ואף לפי רבי חנינא הוה מין באינו מינו כי אין התרומה יכולה להיות בחולין כי מיירי בלח דהיינו משקין (ואף אם יסריחו כבר אינם משקים) ולכן הוה מין באינו מינו ולכן בטל, אבל רבי יוחנן לא ס"ל כרבי חייא אלא ס"ל היות דהנבילה והשחוטה הם מין אחד לכן אין מתבטלים ולכן כשנפל תרומה לחולין ושניהם יין אין מתבטל דהוה מין במינו, ולא קשה איך רבי יוחנן יחלוק על רבי חייא לכן הביאו תוס' דמצאנו משניות שפליגי על רבי חייא, וגם סתמא דגמ' בהרבה מקומות דלא כרבי חייא, ותוס' שלא תירצו כן בתחילה יתכן דלא רצו לעשות מחלוקת בין רבי חייא ורבי יוחנן.

אח"כ תירצו תוס' תירוצ' שני (על תירוצ' א' דר"ת) דבעצם רבי יוחנן לא אמר דבריו לפי כו"ע, דלפי רבי יהודה כל מין במינו לא בטיל, ולפי רבנן כל מינו במינו בטיל, ורבי יוחנן הוא שיטה שלישית (ויש ברייתא שסוברת כן), דסתם מין במינו בטיל חוץ מטבל ויין נסך ותרומה בחולין, ולכן לא קשה מהגמ' בפסחים כי זה לפי שיטת חכמים דכל מין במינו בטיל. ועפ"ז כתבו תוס' דמה שהגמ' בנדרים לא הקשתה על רבי שמעון דס"ל דדבר שאין לו מתירין בטל, ודבר שיש לו מתירין אין בטל, והגמ' לא הקשתה עליו למה טבל ויין נסך לא בטל (כמו שאמר רבי יוחנן) הרי זה אין לו מתירין, כי ר"ש יכול לסבור כחכמים דגם טבל ויין נסך בטל כי אין לו מתירין.

דף כ"ג ע"א

תוד"ה חרב שנתערב בבלול. אסביר תחילה את קושיית רבי יוחנן לר"ל, רבי יוחנן למד דחרב שנתערב בבלול מיירי בקומץ דמנחת חוטא שנתערב בקומץ דמנחת נדבה, כן הוא לפירש"י, ולפי תוס' מיירי דנתערב במנחת נסכים (כמ"ש תוס' בדף כ"ב ע"א), ונחלקו רבי יהודה ורבנן, רבי יהודה ס"ל דהשמן שיוצא מקומץ דמנחת הנדבה לקומץ דמנחת חוטא מתבטל שם (אע"פ דס"ל מין במינו לא בטיל, הכא בטיל כי אמרינן סלק וכו') ולכן לא יקריב ואילו רבנן ס"ל אין עולין מבטלין זה את זה ולכן יכול להקריב, והקשה רבי יוחנן לר"ל הרי אתה רואה דהך מנחת חוטא לפי רבי יהודה נפסל כי נכנס אליו שמן, ואף לרבנן

דמכשרי כי ס"ל אין עולין מבטלין זא"ז, אבל אילו היו סוברים דמבטלים זה את זה היו מודים לרבי יהודה, ולדברי ר"ל למה נפסול את המנחת חוטא בגלל שנכנס אליו שמן ומתבטל בו מה בכך הרי לפי ר"ל כשהכניסו שמן למנחת חוטא זה כשר, והקשו תוס' אולי מה שפוסלים רבי יהודה (ורבנן אילו היו סוברים עולין מבטלין זא"ז) זה בגלל המנחת נדבה שחסר שמנה (ועיין מש"כ בקטע הבא בביאור דברי התוס' בהרחבה), לכן תירצו תוס' דמשום חסר שמנה אין חסרון רק משום ריבה שמנה ולכן יש הוכחה מזה שפסול ע"כ זה מצד ריבה שמנה דמנחת חוטא, אך דבריהם צ"ע טובא למה מצד חסר שמנה לא יהיה חסרון, ומצד ריבוי שמן יהיה חסרון.

[תוס' כתבו בקושיא וז"ל דהא נתערב שמנו בחרב ובטל וה"ל ככשר ופסול שנתערבו זה בזה וצ"ע אם הוה אמרינן יקרב אם לאו. ראיתי בספר ישר וטוב שהסביר דברי התוס' בביאור נפלא, דתוס' הוקשה להו אולי מה שיש כאן איסור להקריב זה מצד המנחה כלולה שנחסר שמנה, והנה היה מקום לדחות הך קושיא ולומר דא"א לומר כן כי אם נימא דהקומץ דמנחת חוטא כשר א"כ היה צריך להקריב הך תערובת בשביל מנחת חוטא והמנחה כלולה שפסולה נחשוב אותה כאילו הם עצים בעלמא כמו שס"ל לר"א בגמ' מנחות דף מ"ח ע"א בנתערבו איברי עולה באיברי חטאת, לכן כתבו תוס' וצ"ע אם הוה אמרינן יקרב אם לאו, ונסתפקו במה דמבואר בגמ' דף מ"ח דכשיש ב' קרבנות זהים (ויש צורך) אפשר לכו"ע להקריב אחד הקרבנות בפסול לשם עצים, אבל אם זה ב' קרבנות לא זהים כגון איברי עולה באיברי חטאת שם זה מחלוקת, רבנן אסרי ורק ר"א מתיר, והנה שם בתוס' הקשו למה כתוב הכא במשנה נתערב קומצה בשיריה לא יקטיר, למה לא יקטיר הרי זה אותו קרבן וא"כ יקטיר ויתכוין דהשיריים לשם עצים. תירצו תוס' דבכ"ז אסור (לפי רבנן) בגלל שיש בהן ב' שמות, א' קומץ ב' שיריים, והנה תוס' גרסי (בדף כ"ב ע"א בתוד"ה והן בולעות זו מזו) בגמ' דידן כגון שנתערב קומץ דמנחת חוטא "במנחת נסכים" (דלא כרש"י שגרס הכא קומץ דמנחת חוטא בקומץ דמנחת נדבה) ובזה נסתפקו תוס' אם הוה קומץ ומנחת נסכים כמו שם אחד או דדומה לקומץ ושיריים, ואם באמת הוה כשם אחד היה אפשר לדחות קושיית תוס' כמו שדחיתי למעלה דאם הקומץ דמנחת חוטא היה כשר א"כ היה צריך להקריב שניהם ולהתכוין לשם עצים משא"כ אם הם כב' שמות א"ש קושיית תוס' דאולי הפסול במנחה כלולה ואעפ"כ אין יכול להקריב המנחת חוטא בגלל שזה מעורב במנחה כלולה, אבל לפירש"י מיושב קושיית תוס', כי מיירי שניהם

בשם אחד קומץ, קומץ דמנחת חוטא וקומץ דמנחת נדבה, ואי נימא דהפסול רק בגלל המנחה בלולה, והקומץ דמנחת חוטא כשר א"כ היה צריך להקריב לשם מנחת חוטא והשאר יהיה לעצים, ולפי"ז דברי רש"י דס"ל שיש פסול מצד חיסור שמנה מבוארים, כי הרי מיישב קושיית תוס' בפשיטות כמש"כ, משא"כ תוס' דאין יכול לתרץ כן, לכן צריך לחדש דאין פסול מצד חיסור שמנה.]

תוד"ה שחוטא אינה במילה נבילה. כתבו תוס' והיכא דקבעי ברה"ר ואינו יודע באיזו מהן נגע ספיקו טהור, דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, הנה ענין קבוע דאורייתא זה כשידוע וניכר האיסור כגון תשעה חנויות מוכרות בשר שחוטא ואחד נבילה, דניכר דזו היא החנות שמוכרת נבילה, אבל מדרבנן אף שלא ניכר ג"כ נחשב קבוע, ואף שאם אין האיסור ניכר הרי בטל ברוב מ"מ יש אופנים שהאיסור לא בטל בתערובת כגון שהאיסור הוא דבר חשוב ככריה או כגון מין במינו לפי רבי יהודה וכדומה שאז אמרו חז"ל דלא בטל אע"פ שהוא המיעוט, ועכשיו אם לקח אחד מתוך התערובת לא אמרינן דהוה מרובא אלא נחשב שיש כאן חצי איסור וחצי היתר, ומה שתוס' כתבו הכא מצד קבוע, זה קבוע מדרבנן, כ"כ בספר עולת שלמה. [וצ"ע שפה בשחוטא שנפל לנבילה לפי רב חסדא ע"י מה שרבנן אומרים דין קבוע יצא קולא לטהר ברה"ר, ואיך יטהרו דבר שהיה צריך להיות טמא]

ועוד צ"ע דהכא דמיירי בדבר שאינו בע"ח לכא' תמיד זה קבוע, וכנראה כוונתם להפקיע אם אדם אחד או חזן ומסתובב עמם ברה"ר שאז אינו קבוע, ויתכן דהך קושיא הוקשה ליעב"ץ ולכן הגיה בדברי התוס' וכתב והיכא דקעבר ברה"ר ואינו יודע באיזה מהן נגע, והיינו כי זה תמיד קבוע.

וחנה דברי התוס' צ"ע מדוע דוקא אם זה קבוע מטהרים, למה לא יטהרו גם בלי קבוע מצד ספק טומאה ברה"ר טהור, כן הקשה בספר טהרת הקודש. ותירץ דאם יש רוב צדדים לאיסור כגון הכא שיש ב' דנבילה ואחד שחוטא לא מיחשב ספק כי יש דין הלך אחר הרוב ואמרינן ודאי דנגע בטמא, והיה צריך להיות טמא ורק ע"י שזה קבוע מיחשב ספק כי זה מחצה על מחצה, ובמקום ספק אם זה ברה"ר טהור ואם זה ברה"י טמא, והביא ראיה לדבריו מהגמ' (בכתובות דף ט"ו ע"א) שכתוב דאם היה תשעה שרצים וצפרדע אחד ונגע באחד מהם היה צריך להיות טמא ואפילו ברה"ר והיינו בגלל שאמרינן דודאי נגע בשרץ אך היות דזה קבוע הוה ספק, וברה"ר טהור וברה"י טמא, ולפי"ז מבואר דברי הסוגיא הכא

דאם אמרינן שזה בטל כגון מין באינו מינו לרב חסדא לשיטתו ולרבי חנינא לשיטתו אז אין כאן ספק ואם הרוב טמאים אז הנוגע בהם ודאי טמא, ואם הרוב טהורים הנוגע בהם הוא ודאי טהור בין ברה"ר ובין ברה"י כי אין כאן ספק, וכשאמרינן דלא בטל מצד מין במינו, במקום שזה קבוע הוה ספק השקול, ואם זה ברה"ר טהור ואם זה ברה"י טהור, (וכדברי הטהרת הקודש מוכח ברש"י בכתובות דבמקום רוב אין כאן ספק).

זה בדברי התוס', אך דברי רש"י צ"ע טובא דרש"י כתב (בד"ה ושחוטא אינה בטילה בנבילה), אם יש שתי חתיכות נבילה ואחת שחוטא ואחת מהן נגעה בתרומה הוה ספק טמא ותולין ואינה נשרפת כי שמא נגע בשחוטא, וברש"י הקשה על דברי רש"י במה מיירי אם זה ברה"ר זה טהור ודאי ואם זה ברה"י זה טמא ודאי, ולא תירץ. (ועיין בעולת שלמה מה שתירץ את דברי רש"י, אך צ"ע לפי דבריו שזה ספק ואין זה שייך לדין ספק טומאה ברה"ר טהור, למה לא נטמאנו בוודאי כשזה ברה"י דהרי אפילו במקום שיש חזקה ומטהרים בספק ברה"ר מטמאים ברה"י א"כ במקום שאין חזקה למה לא נטמאנו ברה"י בוודאי, ואולי העולת שלמה העמיד דברי רש"י דוקא ברה"ר וצ"ע).

אח"כ כתבו תוס' היכא דאפשר למיהוי כוותיה וכו' למדו בצ"ק ובישר וטוב דזה תוס' חדש וקאי על דברי הגמ' בע"ב שהסבירה את מחלוקת רב חסדא ורבי חנינא בדעת רבי יהודה ורבי חייא דס"ל מין במינו לא בטיל, מתי הוה מין במינו, לפי רב חסדא כשהמבטל יכול להיות כבטל, ולפי רבי חנינא כשהבטל יכול להיות כמבטל, והוקשה לתוס' דרבי יהודה יליף דמין במינו לא בטיל מזה שדם השעיר לא בטיל בדם הפר, ולכא' קשה הרי שם דם הפר לא יכול להיות כדם השעיר וכן להיפך וא"כ יהיה מין באינו מינו ויתבטל, ע"ז תירצו וז"ל כיון שהיה מעורב בו כאחת ונתן מהם מתנה חשיב דאפשר להיות זה כזה עכ"ל, ולכא' היה אפשר לתרץ קושיית תוס' דנחשב מין במינו כי דם הפר ודם השעיר דינם שוה דשניהם ראויים להזות על הקרנות אבל בלשון תוס' לא משמע שזה כוונתם, ובקרבן אורה תמה למה לא תירצו כן. וראיתי בטהרת הקודש שהסביר (כנ"ל כוונתו) דתוס' הבין דלכא' הם מין באינו מינו כי זה דם פרה וזה דם שעיר, ע"ז תירצו מכיון דזה המצוה לתת משניהם יחד בתערובת נחשב כמין במינו כמו אשה ששאלה מחברתה מים ומלח לעיסתה הוה העיסה כרגלי שתיהם ולא בטל המים והמלח בעיסה כי זה דבר שיש לו מתירין, והקשה הר"ן הרי זה מין באינו מינו ודבר שיש לו מתירין נאמר רק במין במינו, ותירץ היות דהמים

יד דף כ"ג ע"א גד צה

והמלח הם צורך העיסה הוה ליה כמין במינו וגם הכא מצות ההזאה נעשה משניהם ביחד ולכן הוה מין במינו.

אח"כ ראיתי סמך גדול לדברי הטהרת הקודש, דהרי הגמ' בע"ב מביאה כשתיבל מזה בקצח ושומשמין והגמ' דנה אם זה כמין במינו מצד שאחד יכול להיות כחבירו, והסבירו החזו"א בסי' כ"ט אות ח' ובעולת שלמה דאע"פ שהם ב' מינים ולכא' ודאי הם כמין באינו מינו, מ"מ היות דהתבלין בא להטעים המצה הוה כמין במינו.

דף כ"ג ע"ב

תוד"ה ולא מבטלי שיריים לטיבלא. הביאו קושיית רש"י למה הגמ' לא שאלה גם על רבי חנינא במקרה שהטיבלא מבטל השיריים, למה אין נתבטל, הרי השיריים לא יכולים להיות כטיבלא, ותוס' כתבו ובקונטרס פירש טעמא, היינו דרש"י תירץ דעל ר"ח א"א להקשות כי גם אם זה מתבטל א"כ אין כאן משום ריבה סולתה, אבל תוס' בדף כ"ב ע"א בד"ה והן בולעות כתב דלפי מה שפירש"י דרבי יהודה פסל במשנה מצד ריבה שמנה (וכן נקטו תוס') א"א לתרץ הך תירוצ' דרש"י. ועיין בישר וטוב דתוס' יתרוצו תירוצ' אחר על קושיית רש"י עפ"י דבריהם בדף ע"ו ע"א בד"ה כל המנחות.

תוד"ה התם כרבי זירא. כתבו דעל קושיית הגמ' הראשונה למה לא מבטלי שיריים לטיבלא, וכן על הקושיא האמצעית מקומץ שנתערב במנחה שלא נקמצה למה לא מבטל טיבלא לקומץ לא אמר רבי זירא את תירוצו כי גם מיתריץ בענין אחר, הסביר בשטמ"ק כי הרי הקושיא הראשונה זה על רב חסדא, אבל על רבי חנינא לא קשה וקושיא האמצעית זה קשה לרבי חנינא אבל לרב חסדא לא קשה, משא"כ הקושיא אחרונה מנתערב קומצה בשיריים זה קשה בין על רב חסדא ובין על רבי חנינא, וצריך עיון דלכא' גם הך קושיא לא קשה לרבי חנינא, כי הקומץ יכול להיות כמו השיריים אם ילין שאז זה יפסל להקרבה כמו השיריים והוה מין במינו דלא בטיל, ואולי גם אז לא הוה כמו השיריים כי השיריים שרו לאכילה, והקומץ כשילין יהיה אסור באכילה.

תוד"ה כי סליק רב כהנא. בגמ' גיטין איתא דרבי יוחנן אמר לחזקיה (בנו של רבי חייא) דילכון אמר, ופירש"י דהיינו רב כהנא שהיה מבבל כמו חזקיה,

נמצא דחזקיה היה בימי רב כהנא, ויש שהקשו על רש"י דבגמ' ב"ק איתא דרב כהנא עלה לארץ ישראל כשרבי יוחנן היה זקן ויושב בישיבה ואם חזקיה שהיה רבו של רבי יוחנן היה קיים עדיין לא היה רבי יוחנן מלמד לתלמידים אע"כ לא חי חזקיה אז וא"כ איך יאמר רבי יוחנן לחזקיה דילכון אמר על רב כהנא. אבל תוס' אומד דמגמ' דילן רואים דחזקיה פגש בא"י את בני רבי חייא, וא"כ א"ש פירש"י דרבי יוחנן אמר לחזקיה דילכון אמר על רב כהנא, ולא קשה מה שהקשו דרב כהנא עלה כשרבי יוחנן היה זקן ויושב בישיבה דשמא כמה פעמים עלה ובאמת בפעם האחרון שעלה שאז היה רבי יוחנן זקן ויושב בישיבה לא היה חזקיה קיים, ואז שאל רבי יוחנן לרב כהנא את ספיקותיו שהיה לו כדאיתא בגמ' ב"ק בההיא מעשה. אבל ברש"י כתב על הגמ' דרבי יוחנן אמר לחזקיה דילכון אמר דרבי יוחנן שאל את רב כהנא הרבה ספיקות כדאיתא בגמ' ב"ק ונראה מרש"י דגם הך דבר שרבי יוחנן אמר לחזקיה דילכון אמר שאלו אז, וזה טוען תוס' דאינו כי מה שמובא בגמ' ב"ק אז כבר לא היה חזקיה קיים, וזה שאל רבי יוחנן את רב כהנא בפעם אחר שעלה רב כהנא לארץ ישראל. (ביארתי עפ"י דברי תוס' בבבא קמא)

דף כ"ד ע"א

תוד"ה שא"צ לכלי. הנה בגמ' חגיגה למד רב חנין מקרא "דכף אחת" דכלי מצרף מה שבתוכו להיות אחת, והקשה עליו רב כהנא מהמשנה שם בחגיגה דהוסיף ר"ע הסולת והלבונה והקטורת והגחלים שאם נגע טבול יום במקצתו פסל את כולו, ומוכח שם במשנה דר"ע זה רק מדרבנן, אלמא צירוף דרבנן. תירץ ר"ל משום בר קפרא דהסולת שאמר ר"ע מיירי בשיירי מנחה ושם זה רק מדרבנן כי דאורייתא מצרף רק את הצריך לכלי ומדרבנן מצרף אף מה שא"צ לכלי, והקשו עליו בגמ' שם דא"א לתרץ כן על לבונה וקטורת (דאין בהו שייריים) תירץ רב נחמן בשם רבה בר אבוא דמיירי ששם הקטורת והלבונה ע"ג עור שלוק דהך כלי אין מצרף מדאורייתא כי אין לו תוך ורק מדרבנן מצרף, ולכאוי' תירוצו של רב נחמן זה יכול לתרץ אף את הקושיא מסולת, וא"כ אין לנו הכרח לתרץ את תירוצו של ר"ל משום בר קפרא, וזה מה שתוס' נתכוונו דשמא יסבור כתירוצו של רב נחמן ולפי"ז אין הכלי מצרף כלל מה שא"צ לכלי. עוד תירצו תוס' דמה דתירץ ר"ל משום בר קפרא דכשאין צריך לכלי מצטרף מדרבנן (ונראה שרב כהנא הסכים עמו מזה שלא הקשה עליו) מיירי בדבר שהוצרך בתחילה לצירוף כלי לעשות המנחה אחת כדי שיקמוץ, דיתכן דרבנן אמרו דישאר

יד דף כ"ד ע"א גד צו

בקדושתו להיות אחת, משא"כ הכא מה שהכניס לא הוצרך אף פעם לכלי. אח"כ הביאו שם בגמ' דרבי חייא פליג על רב חנין וס"ל דצירוף זה רק דרבנן.

תוד"ה צירוף דאורייתא. הקשו דשם הוכיח שצירוף דרבנן. תירצו תוס' דשמא קיבל התירוצים שבגמ' שם לדחות ראייתו שזה דרבנן.

תוד"ה צירוף כלי וחבור מים. בסוף התוס' הביאו ראייה לדברי רש"י כי א"א לפרש פשט בתוספתא דמי פירות לא מהני לחבר את הקמת, וע"כ מיירי באופן שהמי פירות מצרפין ב' חצאי זיתים ובתוספתא כתוב דשבעה משקין כן מחברין, א"כ מוכח כדברי רש"י.

דף כ"ד ע"ב

תוד"ה בי ננע בו הזב. הנה מסקנת הסוגיא דאפשר לומר שבע ליה טומאה, והקשו תוס' הכא מג' מקומות דלא אמרינן שבע ליה טומאה, א' למה אב"י לא הוכיח כן מדברי הת"ק, ב' מהגמ' לגבי חישב על אבר מן החי ואח"כ חתכו ג' מהגמ' לגבי סנדל שנפסקה אחת מאזניו, ועל כל הנך מקומות דחו דלא רואים משם דלא אמרינן שבע ליה טומאה. אח"כ הביאו תירוצן של הר"ש דכשמקבל טומאה מעצמו פשיטא דלא אמרינן שבע ליה טומאה ובהנך ג' מקומות מיירי דמקבל טומאה מעצמו לכן לא אמרינן שבע ליה טומאה והנידון של הגמ' זה כשמקבל טומאה ממקום אחר.

תירצו (על הקושיא למה לא נוכיח מהגמ' בחולין לגבי חישב על כזית מאבר מן החי דלא אמרינן שבע ליה טומאה) דהך טומאת אוכלין שמקבל יש לו חומרא מסוימת יותר מאבר מן החי, כי אם יקח קצת מאבר מן החי (אחרי שחישב עליו לאכילה) ויצרף אותו עם פחות מכביצה אוכלין יצררף לכביצה ויקבל טומאה משא"כ כשלקח קצת מאבר מן החי ולא חשב עליו לאכילה אם יצרפו לפחות מכביצה אוכלין לא יטמא מכיון שבאוכלין בעינן כביצה. אח"כ כתבו תוס' (ביארת) עפ"י החק נתן דא"א לדחות הך קושיא בדרך אחר ולומר דשם מקבל הטומאת אוכלין כשמפרישו מן האבר מן החי ואז פוקע ממנו טומאת אבר מן החי ומקבל טומאה כי נוגע באבר מן החי בפרישתו, ולכן חל עליו טומאת אוכלין ולא שייך לשבע ליה טומאה, דחו תוס' דא"א לתרץ כן כי הגמ' בחולין העמידה הך דין לפי רבי מאיר דס"ל דטומאת בית הסתרים מטמא והיינו דהוא מקבל הטומאה

כשהוא מחובר לאבר מן החי. אח"כ הקשו תוס' דהיא גופא תימא למה העמידה הגמ' כר"מ ומיירי דמקבל טומאה בעודו מחובר הרי אפשר להעמידה דמקבל טומאה בפרישה וכרבי יוסי. תירצו תוס' דהגמ' רצתה להעמיד הך דין אפילו כשפירש מהאבר מן החי לא נשאר מספיק באבר מן החי להעלות ארוכה ובכה"ג אין בו טומאת אבר מן החי ולכן אין הפורש ממנו יכול לקבל טומאת אוכלין.

תירצו על הא דפסחים שאין מקבל טומאה בשעת פרישתו דמיירי בניתזין בכל כוחו, אח"כ כתבו דלא מסתבר לתרץ כן, לכן תירצו דמחתך בסכין מעט ומשליך וחוזר ומחתך מעט ומשליך עד שמשליך את כולו, שאינו נוגע עכשיו בבת אחת, נראה כוונתם לתרץ דאין כביצה ביחד כדי לטמא בשעת הפרישה.

אח"כ הקשו על הגמ' בשבת שאמרה למה כשנפסק אזנו השנייה אע"פ שתיקן לפני זה את הראשונה אין מטמא מדרס כי פנים חדשות באו לכאן, היינו דאינו אותו הכלי שקיבל טומאת מדרס, אבל טומאת מגע מדרס יש לו, והשתא הוקשה לתוס', מתי קיבל טומאת מגע מדרס, אם ביחד עם טומאת מדרס כגון שהזב דרס ברגלו יחף על הסנדל א"כ קשה דכשנפסק גם האוזן השניה דבטל ליה שם סנדל ממנו ופקע טומאת מדרס מיניה פקע כבר גם טומאת מגע מדרס כי אינו כלי כבר, ואי נימא דקיבל הטומאת מגע אחרי שנפסק האוזן הראשון ותיקנה (דהשתא קיבל טומאת מגע מדרס ביחד עם מדרס כשחיברו לכלי ולא פקע אחרי שנפסק השנייה כי א"א לומר עליו פנים חדשות באו לכאן כי הוא קיבל הטומאת מגע מדרס אחרי תיקון האוזן הראשונה ולכן כשנפסק האוזן השנייה עדיין הוה כלי, בכ"ז קשה למה הסנדל עצמו מטמא טומאת מגע מדרס הרי א"א לומר דהוא קיבל מגע מדרס בשעת שקיבל מדרס כי א"כ פנים חדשות באו לכאן, ואי נימא דגם הוא קיבל מגע מדרס כשחיברו לו בחזרה את האוזן או שנגע במדרס) קשה לומר כן כי הרי שבע ליה טומאה. תירצו תוס' דאגב שהאוזן חל עליו טומאת מגע מדרס כשמחברים אותו לסנדל וחל עליו בגלל שחל ביחד עם מדרס, שוב חל גם על הכלי טומאת מגע מדרס מאחר שזה כלי אחד אע"פ ששבע ליה טומאה.

דף כ"ה ע"א

תור"ה בשני סדינים. העמידו סוגיין דהיה ריוח בין שני הסדינים, ועי"ז מובן מש"כ דהסדין התחתון טמא מדרס וגם מגע מדרס ואילו העליון טמא רק מדרס, דבעצם קשה למה אין העליון טמא גם טומאת מגע מדרס מצד נגיעתו

בתחתון שטמא מדרס, אבל כשנעמיד דיש ריוח בין הסדינים מוכן, דבתחילת ישיבתו עליהם דבר ראשון הכביד על העליון ולכן העליון הוא טמא מדרס, ואח"כ מגיע הכובד גם לסדין התחתון, נמצא דכשמגיע הכובד לסדין התחתון הוא נטמא ביחס ממדרס וממגע מדרס, אבל העליון לא יכול לקבל טומאת מגע מדרס מהתחתון כי זה מגיע לתחתון קצת אח"כ וכבר שבע ליה טומאה, ורק ביחד לא אומרים שבע ליה טומאה.

וא"א להעמיד שאין ריוח ביניהם אולם קודם הכביד על העליון ואח"כ על התחתון (דנמצא שהתחתון נטמא אח"כ ממדרס ולכן אין העליון נטמא ממגע מדרס כי אינו ביחד ואמרינן שבע ליה טומאה), כי א"כ יוצא דהתחתון נטמא בתחילה ממגע מדרס שנוגע בעליון ואח"כ כשמכביד על התחתון נטמא ממדרס, ובגמ' מבואר דהסיבה שחל שני טומאות על התחתון בגלל שזה ביחד.

מקשה תוס' אה"נ בתירוץ רואים שיש אויר ביניהם ולכן התחתון מקבל שני הטומאות ביחד, אבל קשה למה לא תירץ לו רבא דמיירי שאין ריוח ביניהם ותחילה הכביד על העליון ולכן תחילה נטמא התחתון ממגע מדרס ואח"כ כשהכביד נטמא ממדרס ולא אמרינן שבע ליה טומאה כי הטומאה השניה יותר חזקה. תירצו תוס' א' דשם סבר רבא דכשאין ריוח ביניהם א"א לומר דמכביד על העליון תחילה אלא מכביד על שניהם יחד, ועוד דא"כ מה ההבדל בין זה למה שאמר רבי יוסי שאם נגע בו הזב טמא מגע הזב דהעמדנו ג"כ דקודם נטמא ממגע מדרס ואח"כ ממדרס.

אח"כ הקשו תוס' לפי מה שאביי סבר בקושייתו דכששני הטומאות באים ביחד, דינו דומה לנטמא בתחילה ממדרס ואח"כ נגע במדרס, א"כ למה אין העליון טמא אף ממגע מדרס, כי אפילו יש אויר ביניהם כשהכביד אח"כ גם על התחתון, יטמא התחתון את העליון מצד מגע מדרס. תירצו א' דגם אביי סבר דבבב אחת עדיף מזה אחר זה, ומה שהקשה על רבא, כי רבא ס"ל דאף כשמוסיף טומאה בפעם השניה כגון כשנוגע עוד פעם בחצי עשרון והשתא זה נמצא בתוך הביסא ומוסיף טומאה כי אם יקבל טומאה יטמא אף החצי עשרון השני בכ"ז אין מקבל טומאה, סובר אביי דזה שוה לבת אחת ואם רבא ס"ל דכשמוסיף טומאה לא מהני (היינו דווקא כששניהם אותה טומאה אבל אף רבא מודה דאם מוסיף טומאה יותר חמורה זה כן חל) א"כ אף בבב אחת הוא אמור לסבור דלא יחול, (והגמ' דחתה דבבב אחת עדיף לרבא ממוסיף טומאה בטומאה שוה) ב' דאביי ס"ל דבבב אחת לא עדיף מזה אחר זה באופן ששניהם אותה טומאה, ואם מוכח דבבב אחת

חל ה"ה דיחול הטומאה השניה כשזה אותה טומאה, אבל אם הטומאה השניה זה טומאה יותר קלה שם יסבור דלא חל.

תוד"ה ונשא אהרן. באמצע התוס' כתבו וז"ל ומה שנוזכר פיגול קודם לנותר אע"ג דבמקרא כתוב ברישא חוץ לזמנו עכ"ל, היינו כי פיגול דהכא היינו מחשבת חוץ למקומו, ונותר היינו מחשבת חוץ לזמנו, כמש"כ תוס' בתוד"ה אם עון נותר.

תוד"ה אימא עון יוצא. הקשו למה לא שאלה הגמ' אולי מיירי בזר שהקריב בפנים ומצאנו דהותר מכללו בבמה, תירצו כי אפשר לתרץ ע"ז כמו שתירצה הגמ' על יוצא שכתוב לרצון להם לפני ה', היינו עון דלפני ה' משא"כ יוצא, ולכא' דבריהם לא מובנים, הרי קושיית הגמ' זה דאולי מיירי ביוצא חוץ לעזרה ותירצה הגמ' דמכפר על עון דלפני ה', משא"כ הכא דמיירי דזר הקריב בפנים והוא עון דלפני ה', חשבתי לתרץ דבתוד"ה (הא אינו נושא) כתבו בשם ר"ת דמה שאמרה התורה לרצון להם לפני ה' דמיירי בעבירה שהוא לרצון להם (היינו הותר מכללו) וכתוב הכא דבעינן לרצון להם לפני ה', ויתכן דזה גם כוונת הגמ' על יוצא דבעינן דבר שהותר מכללו לפני ה' ויוצא לא הותר מכללו לפני ה' רק בבמה, שוב ראיתי דקדמני בעולת שלמה. [ועיין שם דהקשה לפי דברי תוס' אלו על מש"כ בתוד"ה (הא אינו נושא) דעון פיגול מצאנו דהותר מכללו בבמה דזה לא מתאים למש"כ הכא דבעינן הותר מכללו בפנים]

תוד"ה ואימא עון בעל מום. באמצע התוס' כתבו, ושמא אית להו דהדדי, ונראה שבזה יתורץ גם מה שהקשו לפני זה ואימא עון טריפה שהותר מכללו במליקה, ולאביי לא קשה דמליקה הכשירו בכך אבל לרבי אשי קשיא ולפי"ז יתורץ גם לרבי אשי.

תוד"ה אבל בציבור. הקשו דהגמ' ביבמות עומדת על הרישא דהך ברייתא, היינו על מש"כ דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה, והגמ' שואלת והרי הכא דמדאורייתא ארצויי מרצי ציץ היינו אפילו על מזיד (ורבנן קנסו דלא מרצה ומביא קרבן חדש וקמעיל חולין לעזרה) והגמ' הוכיחה דמדאורייתא ציץ מרצה אפילו על מזיד מברייטא אחרת שמוכא בעמוד ב' דציץ מרצה על שוגג ומזיד בין ביחיד בין בציבור, והקשו תוס' למה לא הוכיחו כן מהסיפא דהך ברייתא שעמדו על הרישא שלו, דכתוב דבציבור בין בשוגג בין במזיד הורצה, ומשמעות לשון הורצה זה דהציץ מרצה ואם הציץ מרצה אף על

יד דף כ"ה ע"א גד קא

מזיד בציבור, זה ירצה אף במזיד דיחיד דאין הבדל לגבי הציץ ואם מרצה על הציבור מרצה אף על היחיד. תירצו תוס' דהיו יכולים לומר דבציבור אף במזיד מהני מצד טומאה הותרה בציבור, ומש"כ לשון הורצה גם א"ש מצד טומאה הותרה בציבור (אע"פ שפשטות לשון הורצה מיירי מצד הציץ) וא"כ היינו אומרים דבמזיד אין ריצוי ציץ כלל בין בציבור בין ביחיד, לכן הביאו מהברייתא בעמוד ב' שכתוב דביחיד אף במזיד הורצה, וביחיד א"א לומר מצד טומאה הותרה (כי זה רק בציבור) וע"כ מוכח דציץ מרצה מדאורייתא אף על המזיד.

דף כ"ה ע"ב

תוד"ה ת"ל אשר לה'. כתבו דהכא הגמ' לומדת מזה דבשר שלן או יצא מחוץ לעזרה ונטמא דגם אסור מצד טומאה, אע"פ שזה כבר אסור באכילה מצד לן ויוצא, ואע"פ שבגמ' כריתות למדו מזה דאיסור טומאה חל על האימורים שגם היו אסורים באכילה, אפשר ללמוד הנך ב' לימודים כי שקולים הם.

מקשה תוס' דהגמ' במעילה לומדת דאימורים חייב עליהם משום טומאה אע"ג שאין להם מתירין משיקדש בכלי (הסבירו תוס' בפסחים הכוונה דאין ניתרין לאכילה, והרי חיוב טומאה זה כשניתר לאכילה) וקשה הרי אפשר ללמוד את זה מהפסוק אשר לה'. תירצו תוס' דמכח הפסוק אשר לה' היינו מעמידים את זה בעולה ושאר קדשים, אבל שלמים היינו אומרים דלא יתחייב עליהם משום טומאה, כי שלמים היו בכלל שאר הקדשים שהאוכלן בטומאה מתחייב כרת, ופירטה התורה בשלמים עוד פעם דהאוכל בטומאה הוא בכרת והיינו אומרים דיצא מן הכלל לומר דחייב רק על בשר שלמים ולא על אימורים לכן צריך עוד פסוק. ועיין בעולת שלמה וישר וטוב לתוספת הסבר.

תוד"ה ורב שילא. הקשו תוס' למה לא מתרצים רבינא ורב שילא דהברייתא שכתוב דמרצה אף ליחיד במזיד מיירי מדאורייתא ומש"כ בברייתא האחרת דליחיד במזיד לא הורצה זה מדרבנן, דהרי הגמ' ביבמות כותבת על כך ברייתא והא הכא דמדאורייתא מרצה דתנן על מה הציץ מרצה, משמע דמהך ברייתא משמע דקאי מדאורייתא ולא מדרבנן, כי הגמ' הבינה דמש"כ בברייתא הא' דבמזיד לא הורצה מיירי באותו אופן דמיירי הברייתא הב'. תירצו תוס' דבהך ברייתא אפשר לומר דמהני אף מדרבנן, ורבינא יפרש דמיירי על שנטמא במזיד ורב שילא יפרש על זריקה במזיד, ולכא' קשה א"כ איך מוכיחה הגמ' ביבמות

דבנידון דברייתא א' מרצה הציץ מדאורייתא כדמוכח מברייתא הב' הרי הברייתא הב' מיירי בדבר אחר ממה שמייירי הברייתא הא' (ובנידון הברייתא הב' מיירי אף מדרבנן). תירצו תוס' דהגמ' הבינה דאין הבדל מדאורייתא בין טימא הדם במזיד לבין זרק הדם במזיד, וא"כ מזה שמוכח בברייתא הב' דמהני מדאורייתא ורבינא יפרשה בנטמא במזיד ורב שילא יפרשה בזרקה במזיד ובהו מהני אף מדרבנן, א"כ ה"ה בנידון דברייתא הא' ג"כ מהני מדאורייתא ורבנן גזרו ואמרו שיביא קרבן אחר אע"פ שמדאורייתא עלה לו ומביא חולין לעזרה.

דף כ"ו ע"ב

תוד"ה אין הקטרה פחותה מכזית. הקשו דהכא סבר רבי יוחנן יש הקטרה פחותה מכזית וכן סובר אביי לקמן (בדף נ"ח) ולכן מחייב כשמקטיר שאור אפילו פחות מכזית, וקשה ע"ז דבגמ' בפסחים אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר שהרי אמרה תורה משרת "וכל" משרת, רואים דרבי יוחנן דורש כל, והיינו כשיטת רבי אליעזר בפסחים שם דדריש לגבי תערובת חמץ שזה בלאו, מהפסוק "כל" מחמצת לא תאכלו. אח"כ מביאה הגמ' דברי זעירי שאומר דאף שאור כשמקטיר כזית ע"י תערובת ג"כ עובר. שואלת הגמ' על זעירי אם מחייב אף בשאור ע"י תערובת אלמא הוא לומד כרבי אליעזר דדריש כל, ובשאור כתוב כל, א"כ למה אינו מחייב אף בחמץ בפסח ע"י תערובת כי הרי ר"א דדריש כל, מחייב בחמץ בפסח ע"י תערובת. תירצה הגמ' דבאמת הוא מחייב בחמץ בפסח ע"י תערובת ומה שאמר אף שאור בבל תקטירו לא בא לשלול חמץ אלא בא לומר דחייב רק כשיש כזית שלם בשאור אף שחלק מהכזית הוא ע"י תערובת ודלא כאביי דס"ל דחייב אף על חצי זית שאור כי ס"ל יש הקטרה בפחות מכזית. שואל תוס' זה תירוץ טוב על זעירי אבל על רבי יוחנן דמדויק מיניה דדריש כל א"כ למה לא הזכיר אף חמץ בפסח וא"א לומר דבא לאפוקי מדאביי לגבי מקטיר חצי כזית שאור, כי הרי ס"ל לרבי יוחנן דמקטיר חצי זית חייב כי יש הקטרה בפחות מכזית. תירצו תוס' דרבי יוחנן לא דורש כל ולכן אין יכול למנות גם חמץ בהדיה, כי ר"א דורש תערובת חמץ מכל, אבל רבי יוחנן דורש "וכל", שכתוב "וכל" משרת. אח"כ תירצו תוס' עוד תירוץ (כן הוא לפי החק נתן) דרבי יוחנן שאמר דאיסורי נזיר היתר מצטרף לאיסור לא דריש מכל אלא משרת וא"כ לא ס"ל לרבי יוחנן כלל כר"א לדרוש כל.

יד דף כ"ו ע"ב גד קג

תוֹר"ה ואי אתה מחזיר עיבולי קטורת. הוקשה לתוס' למה לא נמעט מהך פסוק ג"כ דאין מחזיר עיבולי קומץ ולבונה, תירצו תוס' כיון דאיתנהו על מזבח החיצון משא"כ קטורת הוא על מזבח הפנימי. ובתוס' בזבחים (דף פ"ג: ד"ה ואי) ביארו יותר דכשכתוב בהך פסוק על המזבח ריבה לכל העולין למזבח החיצון דאם פקעו יחזירם, ומה שהתורה מיעטה בתיבת את העולה זה לגבי קטורת שאינו על מזבח החיצון רק על הפנימי.

דף כ"ז ע"א

תוֹר"ה מסלתה ומשמנה. כתבו דלגבי עיכובא דאם חסר כל שהו פסולה אע"פ שהתורה לא כפלה אותו כי התורה מיעטתו בפירוש כשכתבה מסלת"ה ומשמנ"ה אבל לגבי שסולת יעכב השמן או להיפך לא מבואר בפסוק ורק מזה שכפלה התורה וכתבה פעמיים שניהם ביחד מוכח דמעכבי.

תוֹר"ה ארבעה שבמצורע. כתבו דמים חיים לא חשיב לפי שהיה מערב בהם הדם, ביאר בצ"ק דהיות דצריך לתת כמות דם לתוך המים שיהא ניכר ממשותו של דם במים, א"כ הדם הוא העיקר וכבר מנה הדם כשמנה הציפורים. ועיין בעולת שלמה שביאר בדרך אחר.

תוֹר"ה ולקחתם. הביאו יש מפרשים (וכן הביא באור זרוע מר' יעקב דאורליינש והסכים עמו האור זרוע) דכמו שאתרוג חסר ביום השני כשר, והיינו דמה שאמרה תורה ולקח"תם" לכם ביום הראשון שצריך לקיחה תמה שלא יהיה חסר זה רק ביום הראשון ובשאר הימים גם במקדש אע"פ שהוא דאורייתא אין חסר פוסל והיינו דהתורה הצריכה לקיחה תמה רק ביום הראשון, א"כ גם מה שלמדו בסוגיין דארבעה מינים שבלולב מעכבין זה את זה ובגמ' מבואר הטעם כי אינו לקיחה תמה, גם זה כשר בשאר הימים, כי לקיחה תמה בעינן רק ביום הראשון, וכשרבנן תיקנו נטילת לולב כל ימי הסוכות זה אטו ז' דמקדש, וגם במקדש חסר כשר, כתבו תוס' ולדבריהם יוצא דבשאר ימי הסוכות א"צ שיטול כל אחד את הלולב וסגי שאחד יטול הלולב בשביל כולם, שהרי מה דידעינן דכל אחד צריך ליטול לולב ילפינן מזה שהתורה לא כתבה ולקחת אלא כתבה ולקחתם אלמא צריך לקיחה לכל אחד, והרי התורה הצריכה כן רק ביום הראשון כמו לקיחה תמה הנלמד מולקחתם. ותוס' כתבו ע"ז וליתא (כן כתב העולת שלמה

דתיבת וליתא צריך לגרוס אחר תיבת ולקחת) אלא דכמו שעצם הלקיחה נוהג אף בשאר ימים במקדש וא"כ אף בדרש שדורשים מזה לקיחה תמה דד' מינים מעכבים זה את זה וצריך לקיחה לכל אחד גם נוהג בשאר הימים במקדש, והיינו דמה שאמרה התורה ולקח"תם" לכם ביום הראשון קאי אגבולין אבל במקדש אף בשאר ימים קאי, וא"כ כשרבנן תיקנו בגבולין אטו המקדש תיקנו דד' מינים מעכבים זה את זה וצריך לקיחה לכל אחד, ואינו דומה למה שאמרו דחסר ושאול וגזול כשר בשאר ימים והיינו דבמקדש בשאר ימים כשר בחסר שאול וגזול, ולכא' ההסבר דאמרינן דמש"כ התורה ולקח"תם" דצריך לקיחה שלימה והיינו דאתרוג חסר פסול וכן מש"כ לכם דלומדים דצריך שלכם קאי רק על יום הראשון ושאר הימים אף במקדש כשר בחסר ושאול, וצ"ע דאי ביום הראשון כוונתו אגבולין אבל במקדש בעינן לקיחה תמה ולכל אחד ואחד אף בשאר ימים א"כ גם חסר יופסל במקדש בשאר ימים וכן שאול וגזול יהיה פסול ורבנן גם יפסלוהו בגבולין, ונראה ליישב דאולי חז"ל הבינו מזה שהתורה כתבה על ז' הימים במקדש לשון אחר, ושמחתם לפני ה' א-לקיכם שבעת ימים רצתה התורה לחלקו מדין יום הראשון ולכן בדברים שהם עיקר הלקיחה אמרינן דכמו שהתורה רצתה שיקחו ביום הראשון כן רצתה שיקחו במקדש ז' ימים, דהיינו שיקחו את כל הד' מינים ושכל אחד יקח בעצמו, משא"כ במה שאינו בעיקר הלקיחה כגון חסר וכגון שאול זה לא הצריכה התורה בשאר ימים אף במקדש. [וכן סובר הרמב"ן במלחמות ה' בתחילת פרק לולב הגזול דבשאר ימים במקדש כשר בשאול, ולגבי חסר צל"ע בדברי הרמב"ן שם] אבל דעת תוס' בתחילת לולב הגזול דבמקדש שאול וחסר פסול אף בשאר הימים, ורבנן שתיקנו בגבולין תיקנו רק בדברים שהם מעיקר הלקיחה. [והנה מה שתוס' כתבו דגזול פסול רק ביום הראשון הנה בגמ' סוכה (ריש פרק לולב הגזול) יש ב' דיעות אם גזול פסול בשאר הימים, דאם גזול פסול רק מצד לכם זה כשר, אבל אם זה פסול מצד מצוה הבאה בעבירה פסול אף בשאר הימים, ויתכן דתוס' אצלינו לא באו לפסוק אלא רק נקטו דמצד לכם היה גזול פסול, אבל יתכן דפסול מצד מצוה הבאה בעבירה].

תוד"ה לא שנו. הנה ר"ת ורש"י נחלקו עם ההלכות גדולות בדברי רב חנן בר רבא שאמר אבל יש לו אין מעכבין, אם הכוונה דיכול אף ליטול מין מין (בלי הפסק בנתיים) כן סובר ההלכות גדולות, ואין בזה חסרון של לקיחה תמה (וכן נפסק בשו"ע), אבל ר"ת ורש"י ס"ל דאם יטול מין מין אין זה נקרא לקיחה תמה ופסול, ותוס' בסוכה הוסיפו טעם דכיון דמצוה אחת הן היאך יועילו

בזה אחר זה, ורב חנן בר רבא רק נתכוין להכשיר אם יטול הד' מינים ביחד בלי שיאגדם יחד, ולכא' צ"ע דתוס' כתבו דלפי רבי יהודה אם לא יאגדם פסול מצד לקיחה תמה, ובגמ' מבואר דהיינו טעמא דרבי יהודה כי לומד גזירה שוה ולקחתם לכם, מולקחתם אגודת אזור (ולא בגלל לקיחה תמה), וצריך ליישב דרבי יהודה לומד גז"ש מולקחתם אגודת אזור, דכוונת הפסוק ולקחתם לכם ביום הראשון זה ע"י אגודה והיה אפשר לומר דאולי אין זה מעכב (כמו שאם לא אמרה התורה דצריך לקיחה תמה היינו אומרים דד' מינים שבלולב אין מעכבין זה את זה), אבל כשכתוב כאן ולקחתם דנלמד דצריך לקיחה תמה, קאי אף על אגודה.

והנה תוס' כתבו דר"ת הגיה בספרו ל"ש "פירוש" דמעכבא, ובצ"ק השמיט תיבת "פירוש", והיינו דר"ת הגיה דרבא בר חנן אמר ל"ש דמעכב משום תמה אלא שאין לו אבל יש לו תמה הוא, משא"כ לפי גירסא דידן כתוב רק ל"ש אלא שאין לו אבל יש לו אין מעכבין והצ"ק הוצרך להך הגהה כי אם כתוב פירוש משמע דלא גרס כן בגמ' וא"כ מה הגיה ר"ת, הרי גם בגמ' שלנו כתוב כן, משא"כ אי לא גרסינן פירוש, הגיה והוסיף בפנים תיבות "דמעכב משום תמה".

[והנה עדיין צריך בירור למה הוצרך ר"ת להגיה, הרי היה מספיק שסיביר דאין הכוונה שנוטל מין מין אלא נוטלם ביחד שלא באגודה. ונראה דלפירוש ההלכות גדולות דברי רב חנן בר רבא קאי על המשנה דיש פעם שד' מינים לא מעכבים זה את זה והיינו כשיש לו את כל הד' אע"פ שאין נוטלם בבית אחת אלא כל אחד לחודיה, משא"כ לפירוש ר"ת א"א לומר דקאי על המשנה כי הרי לפירוש ר"ת נוטלם כולם ביחד וא"כ לא שייך לומר דרב חנן בר רבא בא לומר דיש מצב שאין מעכבין זה את זה והיינו כשנוטלם יחד ואינם אגודים יחד, דלא מתאים לומר כן על המשנה שלא הזכירה ענין אגודה אלא אם מעכבין זה את זה וכשנוטלם כולם יחד לא שייך לומר דאין מעכבין זה את זה, שהרי כולם נמצאים ביחד לכן למד ר"ת דעמד על דברי הגמ' שהסבירה דיש חסרון של לקיחה תמה וע"ז אמר רב חנן ל"ש דמעכב משום תמה וכו' אבל כשיש לו ונוטלם ביחד אע"פ שאינם אגודים אין כאן פסול של לקיחה תמה, ואתא בזה לאפוקי משיטת רבי יהודה דס"ל דכשאינם אגודים אע"פ שנוטלם כולם ביחד, יש כאן פסול של לקיחה תמה, וא"ש מה שתוס' האריך אח"כ לכתוב דלפי רבי יהודה, אם אינם אגודים ביחד יש כאן פסול משום לקיחה תמה. ולכא' עדיין קשה למה הוצרך להגיה כן ולהכניס כן בגמ', הרי היה יכול להסביר דקאי על דברי הגמ' שהפסול משום לקיחה תמה ולא על המשנה. ואולי יש לומר דבדרך כלל לא שנו קאי על

דין ולא על הסבר, והרי לפי ר"ת אנו באים לומר דקאי על הטעם שפסול משום לקיחה תמה, לכן הגיה כן והכניס ל"ש דמעכב משום תמה, ולפי"ז קאי על ההסבר וקאי גם על הדין דמעכב משום תמה.]

דף כ"ז ע"ב

תוד"ה להיכל כולו בארבעים. הביאו המשנה בתמיד, ובאמצע התוס' כתוב אלמא לבית קדשי הקדשים שרו, והגיה הברכת הזבח ועוד אחרונים אלמא להיכל שרו, כי באמת אפילו הכהן גדול נכנס לקדשי הקדשים רק פעם בשנה ואף אז לא היו אחיו הכהנים נכנסים לבית קדש הקדשים.

תוד"ה למעוטי דרך משופש. הביאו פירוש הקונטרס שחתר החומה ועשה פתח בדרום או בצפון. כתב הרש"ש דתוס' בזבחים (דף פ"ב:) הביאו דברי רש"י אלו וגרסו בדבריו שחתך החומה, וזה א"ש יותר (כי בשביל מה צריך לומר דחתר החומה ואפשר לדבר כשחתך החומה, וגם אינו דרך ביאה כנ"ל בכוונתו). **בסוף התוס' חילקו דכשנכנס עם דם בדרך משופש אינו דרך ביאה לגבי הדם משא"כ לגבי כניסת האדם בדרך משופש הוה דרך ביאה, וצ"ע מה ההבדל ביניהם.**

דף כ"ח ע"א

תוד"ה דתניא כבר זהב. כתבו ושמא אינך תרי חד לגופיה דמצוה בזהב וחד לכלל ופרט דבסמוך, מה שצריך פסוק מיוחד לגופיה ולא לומדים את זה מהכלל ופרט, כי מהכלל ופרט לא רואים דיש מצוה לכתחילה בזהב, אך צ"ע דבסוף התוס' כתבו ושמא הפסוק ומלקחיה ומחתותיה זהב טהור אתא לגופיה דמצוה בזהב, וקשה דמהאי פסוק שמעינן דלכתחילה יעשה המלקחיה ומחתותיה מזהב, אבל מהיכן ידענו דהמנורה עצמה למצוה יעשה מזהב. אח"כ ראיתי שכבר העיר כן ביד בנימין, ונדחק דכוונת תוס' בתחילה שכתבו חד לגופיה דמצוה בזהב היינו דיעשה מלקחיה מזהב אבל המנורה עצמה דיעשה לכתחילה מזהב ילפינן מכלל ופרט וכ"כ בשטמ"ק, אבל בלשון תוס' משמע דלומדים שיש מצוה בזהב, ולכא' זה א"א ללמוד מכלל ופרט.

ולכא' קשה דבגמ' הכא ילפינן דא"צ דוקא זהב ממה שאמרה התורה דאם אינו של זהב א"צ כבר וא"צ פרחים וכו' וא"צ מקשה, וא"כ למה צריך לכלל

ופרט. תירוץ ע"ז דצריך את הכלל ופרט ללמד ממה יכולים לעשות המנורה, וצריך להנך פסוקים ללמד דאם זה לא מזהב א"צ מקשה וככר ופרחים.

אח"כ כתבו וצ"ע דהשתא קרא קמא ועשית מנורת זהב אתא לכלל ופרט כדבסמוך, ו"מדכתיב" כולה מקשה אחת זהב טהור דרשינן באה זהב באה כפתורים גביעים ופרחים "דכולה" משמע כל המנורה, (כן גרס הצ"ק בתוס' ותיבת מדכתיב גרס הישר וטוב) נראה כוונתם להקשות דלפי גירסת סוגיין למדו מהפסוק הראשון ועשית מנורת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה יריכה וקנה גביעיה כפתוריה ופרחיה ממנה יהיו דרך אם זה זהב עושים כפתורים ופרחים (ומוכח דלמדו מהפסוק הראשון כי בברייתא כתוב "גביעיה כפתוריה ופרחים" שזה לשון הפסוק הראשון), ואילו לפי תוס' זה נלמד מהפסוק השני כפתוריהם וקנותם ממנה יהיו כולה מקשה אחת זהב טהור כי הפסוק הראשון הוצרך לכלל ופרט. והוקשה לתוס' בשלמא לפי גירסא דילן אפשר ללמוד דאם לא עשוהו מזהב א"צ לעשות גביעים כפתורים ופרחים כי כל אלה כתובים בפסוק הראשון משא"כ לפי תוס' שלומדים מהפסוק השני אין כתוב שם גביעים ופרחים, ע"ז תירצו תוס' דהיות דכתוב בפסוק "כולה" זה משמע אף גביעים ופרחים.

ומש"כ תוס' אח"כ "ולהכי פריך נמי ואימא באה זהב באה קנים", דבריהם צריכים ביאור שהרי אף בפסוק הב' כתוב "קנותם" וא"כ מובן שאלת הגמ' בפשיטות דאולי כשזה לא מזהב א"צ לעשות קנים, וגם לפי גירסת גמ' דילן ג"כ מובן קושיית הגמ' דהרי בפסוק כתוב "קנה", ומצאתי ביד בנימין שהעיר כן עיין שם שנדחק לתרץ דבריהם.

בסוף התוס' כתבו וכסדר זה שפירשתי כתיבי, אבל בברייתא אין דורש כסדר, היינו דקשה לתוס' למה התנא של הברייתא דרש תחילה ככר זהב טהור יעשה אותה את כל הכלים האלה, שזה הפסוק האחרון ואח"כ חזר לפסוקים שלפניו.

דף כ"ה ע"ב

תוד"ה וטפח שבו היה גביע כפתור ופרח. תמהו מדוע היה משונה משאר גביעים כפתורים ופרחים שהיה לכל אחד טפח, ולג' אלו לא היה כי אם טפח, ודבריהם צ"ע שכתבו דשאר גביעים כפתורים ופרחים היה לכל אחד טפח שהרי בג' טפחים עליונים היה שם ג' גביעים וכפתור ופרח, וא"כ לא היה לכל אחד טפח. ומצאתי שקדמני בישר וטוב, ותירץ דצ"ל דתוס' למדו דג' הגביעים

שהיו למעלה היו בטפח אחד וכל אחד היה בצד אחר של המנורה (כמו שפירש"י על וטפח שבו היה גביע כפתור ופרח), והיינו שכל אחד תופס טפח, גביע טפח כפתור טפח ופרח טפח ויוצא שבג' טפחים עליונים בכל טפח היה משהו אחר, וקושיית תוס' זה מדוע בהך טפח עצמו היה ג' דברים אע"פ שכל אחד היה מצד אחר של המנורה הרי בכל המנורה לא היו הגביעים וכפתורים ופרחים באותו טפח אלא בטפח אחר.

דף כ"ט ע"א

תוד"ה סילוקו בסידורו. כתבו תוס' דיש מחלוקת בדף (צ"ה:) אם התנור מקדש, ואם הוא מקדשו היו אופים הלחם הפנים בשבת כדי שלא יפסל בלינה, אבל אם לא היה מקדש היה אופהו ביום שישי, ולפי הך מ"ד מש"כ הכא סילוקו כסידורו צ"ל דהיינו דהיה רק כמו כשמסדרין אותו, כי כבר נצטנן מאתמול, והקשה הברכת הזבח דאפשר לומר דהנס היה דנשאר חם מיום שישי שאפואו עד מתי שסילקוהו. ועיין בצ"ק מה שתירץ. ובעולת שלמה תירץ בדרך פשוטה דמשמע שהנס היה דבזמן סילוקו היה כמו בסידורו, אבל זה שבסידורו עצמו היה כן לא היה נס, ואם אפואו מאתמול ונשאר חם גם זה נס, אע"כ לפי המ"ד שאפואו מאתמול הכוונה דהיה רך ובזה אין נס על הזמן שסדרוהו שנשאר רך ורק החידוש דנשאר רך עד זמן שסילקוהו.

תוד"ה קוצו של יו"ד. הקשו על פירש"י דהא פשיטא שאין זה אות, ולכא' דבריהם לא מובנים דהרי הגמ' הקשתה על זה והא נמי פשיטא וא"כ דברי רש"י מובנים, אבל במרדכי סי' תתקנ"ב הביא הקושיא דבלשון הגמ' משמע דיש כאן יו"ד אבל חסר בקוצו של יו"ד (וגם ע"ז שאלה הגמ' פשיטא) ולפירש"י אין כאן אפילו יו"ד, [אבל בלשון תוס' שהקשו דפשיטא דאין זה אות, לא משמע כן, כי היו צריכים לשאול דבלשון הגמ' משמע שזה אות ואין זה אות, ולא לשאול פשיטא]. וע"ז תירצו דמיירי בקוץ שיוצא בצד שמאל מתחת ליו"ד ובכה"ג אם לא עשהו הוא יו"ד אלא שבכ"ז פסול והגמ' שואלת דפשיטא.

אח"כ הקשו ממש"כ (בפרק חלק) ונער יכתבם, ונראה דקושייתם הוה רק לפי פירוש ר"ת דעד כדי כך לא יצא מזריקת נער אבן בקיר, אבל יצא קוץ בצד ימין של היו"ד ולכן על פירש"י לא קשה להו, וכ"כ במרדכי דהקושיא רק לפיר"ת, וגם זה מחודש כי גם כשיזרוק אבן על הקיר מסתמא לא יהיה קוץ בצד ימין למטה.

יד דף כ"ט ע"ב גד קט

דף כ"ט ע"ב

תוד"ה זיל אייתי ינוקא. הביאו מעשה שנכתב בגט אות ד' קטנה כמעט כמו י' והורה רבי אליהו לשאול לתינוק דלא חכים ולא טיפש ולמד כן מסוגיין, ולא זכיתי להבין דוכי בכל דבר שואלים לתינוק היכא דתנא תנא, הרי בקטע שלפני זה כתוב בגמ' דכשנפסק רגל הה' רואים אם נשאר אות קטנה כשר ולא שואלים לתינוק, ועוד קשה למה הכא באיפסיקא כרעיה דו' לא אומרים אם יש אות קטנה כשר. והנראה בביאור הך ענין דשאלת תינוק מהני רק במקום שיש צורת האות ורק מספקא לן אם נראה כאות אחר שם מהני תינוק, אבל אם אין שיעור וצורת אות לא מהני לשאול לתינוק כמבואר בשו"ע או"ח סי' ל"ב סעיף ט"ז ברמ"א, ולכן בנפסק רגל הה' אם נשאר שיעור אות קטנה מינכר שזה ה' וא"צ לשאול תינוק, משא"כ בנקטע רגל הו' אף אם ישאר שיעור אות קטנה דהיינו י' היות דאות ו' הוא קו אחד וכן אות י' יאמרו דזה י' כ"כ במשנה ברורה סי' ל"ב סקמ"ו ולכן צריך לשאול לתינוק, וה"נ במקרה של הגט - האות הוא ד' אבל מצד שהוא קטן נראה כמו י' לכן צריך לשאול לתינוק ובהכי א"ש הכל.

תוד"ה שעמנ"ז ג"ן. הביאו דבשימושא רבא משמע דטט דלטוטפות צריך ג' ג' זיונין ור"ת כתב דזה שיבוש, ולכא' לא מובן כלל מה חידש השימושא רבא ולמה חלק עליו ר"ת הרי כך כתוב בסוגיין דשעטנז גץ צריך ג' זיונים. והנה במהרש"א הביא דבשימושא רבא כתוב ה' ה' זיונין. ורש"ש כתב דאע"פ שבאמת בשימושא רבא כתוב ה' ה' זיונין זה קאי על ט"ט דלטוטפות הכתוב בפרשת והיה כי יביאך, אבל טט הכתוב בפרשת שמע כתב בשימושא רבא דיעשה ג' זיונין, וא"כ תוס' אצלינו קאי על טט דפרשת שמע, ולפי"ז צ"ל דמה שר"ת כתב דזה שיבוש קאי על טט דפרשת והיה כי יביאך.

דף ל' ע"א

תוד"ה מכאן ואילך כתב יהושע. הקשו ממה שכתוב בתורה בן מאה ועשרים שנה אנכי היום, ודרשינן היום מלאו ימי ושנותי, ואם מת בשבת ע"כ כתב כן בערב שבת, ואין זה ביום שנהיה בן מאה ועשרים שנה, וא"א לתרץ דכתב כן על שם העתיד, כי הרי ר"ש לא ס"ל דכתב ע"ש העתיד, כי מקשה על

רבי יהודה ורבי נחמיה אם יהושע סיים לכתוב התורה אחרי פטירת משה א"כ איך אמר משה לקוח את ספר התורה הזה הרי עדיין לא היה בקדושת ס"ת כי היה חסר ולא ניחא לר"ש לומר דאמר וכתב כן ע"ש העתיד שיושלם ע"י יהושע, והקשו הצ"ק ועולת שלמה וישר וטוב דהרי ר"ש כן ס"ל דהתורה כתבה כן ע"ש העתיד שהרי לפי ר"ש השמונה פסוקים אחרונים כתב משה בדמע, ואיך היה יכול לכתוב כן כשהיה חי אע"כ כ"כ על שם העתיד, ואולי י"ל דס"ל לר"ש דאפשר לכתוב כן ע"ש העתיד אבל לומר דברים שכרגע אינם כן ולסמוך ע"ש העתיד זה א"א, דעיינ במהרש"א בבבא בתרא דף ט"ו דהתירוצ של ר"ש הוא מכיון שרק כתב זה קיל יותר, ומה דס"ל לר"ש דמשה כתב ח' פסוקים האחרונים מיירי דלא אמרם בפה כמ"ש רש"י (ועיינ במה שאכתוב בעזה"י על תוד"ה ומשה כותב) והוקשה לר"ש על רבי יהודה ורבי נחמיה שס"ל דהס"ת היה חסר שמונה פסוקים איך "אמר" משה לקוח את ספר התורה הזה ע"ש העתיד כי כרגע זה חסר.

תוד"ה ומשה כותב. הנה ר"ש מתרץ איך כתב משה רבינו בעודהו חי את הנך ח' פסוקים שכתוב בהם וימת משה, דמכאן ואילך היינו בח' פסוקים האחרונים, הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע, והגמ' מביאה ראייה מברוך, וצ"ע מהו התירוצ לפי ר"ש איך כתב משה וימת משה כשעדיין היה בחיים. ב' מהו הראייה שהביאו מברוך. ג' אם יש דין שצריך הכותב לומר א"כ איך הוכשר בח' פסוקים אחרונים בלי שיאמר משה, וא"א לומר שמרוב צער לא אמרם כדפירש"י דא"א שאם צריך לומר יוכשר בלי אמירה במקום צער, וגם מה הוקשה להו מברוך הרי יכולים לתרץ בפשיטות כדפירש"י דגם לא אמר מחמת צער, ואולי ס"ל לתוס' כמו שכתבתי בתוד"ה מכאן ואילך דלכתוב ע"ש העתיד ס"ל לר"ש דאפשר אבל לומר כן א"א, ומייתי ראייה מברוך דהסדר היה שהנביא היה אומר והוא כותב, וה"נ הקב"ה אמר ומשה כתב, ויש חומרא שהוא עצמו צריך לחזור ולומר, ולכן הכא שהיה משה כותב בדיו מתוך צער ודמעות, מתוך צער לא חזר ואמר ואינו עיכוב אם לא אמר, כי זה רק חומרא ורק צ"ע למה לא תירצו על ברוך כדפירש"י שמתוך צער על הקינות לא אמר, משא"כ לפירש"י הראייה שהביאו מברוך היה דבמקום צער לא חזר ואמר ולכן גם משה רבינו לא חזר ואמר. ויתכן דנראה לתוס' דוחק לפרש כן כי היכן כתוב שלא חזר ברוך ואמר, אולי כן חזר ואמר, ומוכח דתוס' לא פירשו כרש"י דהראייה מברוך דבמקום צער אין חזור ואומר כי תוס' כתבו דשמא ברוך חזר ואמר ולפירש"י היא גופא מייתנן ראייה מזה שלא חזר ואמר.

דף ל' ע"ב

תוד"ה רבי יוסי אומר. הנה מלשון הברייטא שלפנינו דתחילה כתבה דברי רבי יהודה דכשטעה בשם גורר את מקום הכתב וכותב שם את השם, ותולה את מה שגורר, ורבי יוסי אומר אף תולין, היינו דאפשר להקל אף ע"י לתלות, ורבי יצחק אומר אף מוחק וכותב היינו דאפשר אף ע"י למחוק, משמע מזה דלתלות את השם עדיף מלמחוק את הכתב ולכתוב שם את השם, אבל תוס' כתבו דא"א לומר כך כדמוכח בירושלמי שכתוב שם דמוחק וכותב את השם במקום המחיקה ומה שהיה כתוב שם תולה. וכתב שם הירושלמי דתיבות אני ה' א-לקיכם כן אפשר לתלות, ואח"כ מסתפק הירושלמי מה הסברא בזה דאפשר לתלות אני ה' א-לקיכם האם בגלל שיש שם גם תיבות של חול לכן אפשר לכתוב איתם גם שם ה', ולפי"ז כשיהיה ג' שמות של הקב"ה ברצף א"א לתלותם, או דהסברא דכשיש ג' תיבות זה נראה כשורה נוספת (כ"נ ההסבר) ולכן אפשר לתלות אף ג' שמות שהם ברצף, בכל אופן רואים בירושלמי דמחיקה עדיפא מתליה, דתליה של שם ה' לבד לא שרא לכן כתבו תוס' דדברי רבי יצחק שכתב אף מוחק לא קאי על דברי רבי יוסי אלא קאי על דברי רבי יהודה שאמר גורר, ורבי יצחק הוסיף אף מוחק, ולתרווייהו א"א ע"י לתלות, ורבי יוסי הוסיף דאפשר גם לתלות, אבל ר"ת ס"ל דתולין עדיף מכולהו (היינו מגרירה וממחיקה) לכל הדיעות (ומש"כ ר"ת לפי רבי יוסי כי הוא הזכיר ענין תליה. אח"כ ראיתי שכ"כ במים קדושים), ולפי"ז א"א לגרוס בדברי רבי יוסי "אף" תולין אלא גרס תולין, אבל תוס' הקשו דא"א לומר כר"ת מכח דברי הירושלמי (ובהמשך יישבו דברי ר"ת).

אח"כ הקשו תוס' על מה שנקטו דאף מחיקה עדיף מתליה, דבמסכת סופרים ס"ל לרבי יהודה דאפשר אף ע"י תליה ואיך יתכן לומר כן הרי כתב הכא לגרור משמע דא"א ע"י תליה, ובסוף התוס' תירצו דאינו קושיא כ"כ כי במסכת סופרים רואים דיש מחלוקת בדעת ר"מ אם מוחק או גונז היריעה וא"כ יתכן דגם בדעת רבי יהודה יש מחלוקת דהכא ס"ל לרבי יהודה רק גורר ושם ס"ל דאפשר לתלות.

כתבו תוס' והיה נראה לומר דבהא פליגי דמר סבר תולין עדיף ומר סבר מוחק עדיף, הסביר במים קדושים דתוס' נתכוונו דלפי דברי ר"ת אפשר ליישב הקושיא מהירושלמי ומהמסכת סופרים, היינו דלפי ר"ת דרבי יוסי סבר רק תולין דזה עדיף מכולהו אפשר לומר דרבי יצחק דאמר אף מוחק חולק וס"ל דמחיקה (ולכא' כש"כ גרירה) עדיף מתליה, ולפי"ז ל"ק מהירושלמי שרואין דמחיקה עדיפא

כי זה קאי כשיטת רבי יצחק דמחיקה עדיפא מתליה, ורבי יהודה דאמר אצלינו גורר, כוונתו דאפשר אף ע"י גרירה וכש"כ ע"י תליה, ולפי"ז מש"כ במסכת סופרים דרבי יהודה ס"ל גם ע"י תליה אין סותר לסוגיין, אבל אם נגרוס בדברי רבי יוסי אף תולין א"א ליישב כן, כי אפילו נימא דרבי יצחק ס"ל מוחק עדיפא מתליה, וא"א לתלות ורבי יוסי ס"ל דאפשר בתליה ואפשר גם בגרירה א"כ מה יהיה המחלוקת בין רבי יהודה לרבי יוסי הרי לשניהם אפשר בגרירה ואפשר בתליה. (וא"א לומר דמחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי יהיה לגבי מחיקה דלפי רבי יהודה א"א ולרבי יוסי אפשר, כי דברי רבי יוסי באו לפני דברי רבי יצחק שהכשיר במחיקה). [אבל לפי ר"ת א"ש כי לפי רבי יוסי אפשר רק בתליה ולרבי יצחק רק בגרירה ובמחיקה, ולפי רבי יהודה בתליה ואף בגרירה]

תנוד"ה תרומת מעשר. הביאו ב' טעמים מהירושלמי למה בשכח ולא עישר דמאי יכול לשאול את העם הארץ אם עישר ולסמוך עליו ולאכול בשבת.

ופירשו את הטעם דאימת שבת עליו מכיון דמה שע"ה מקל לעצמו לא לעשר זהו מכיון שאומר הרי לאכול עראי שרא בלא מעשר וא"כ אין כאן איסור דיאכלנה עראי, משא"כ בשבת שקובעת לאסור לאכול אף עראי, אם יאמר שעישר הוא לא משקר, והקשו א"כ כששאלוהו בשבת ואמר שעישר אף במוצ"ש יהיה מותר לאכול, והרי הדין דאסור במוצ"ש. ותירצו (כן נראה בכוונתם) דאף כשהתירו מצד אימת שבת עליו זה בצירוף כבוד שבת אבל בלי הך טעם היו אסורין כי יש ע"ה שאין אימת שבת עליהם, ולכן בשבת הקילו אבל במוצ"ש אסרו.

והנה בטעמו של ר"ש שזורי שאפשר לסמוך עליו אף בחול לגבי תרומת מעשר של דמאי שחזרה למקומה, ברש"י כתב הטעם דהקילו לסמוך על הע"ה משום הפסד חולין, (כמו שבשבת שאין לו מה יאכל הקילו משום כבוד שבת) אבל בתוס' כתבו משום דאימת דימוע עליו הוא אומר אמת, נראה כוונתם דאין הע"ה רוצה להכשילם אלא סומך דמותר עראי כמש"כ לפני זה, משא"כ הכא דכבר הפריש תרומת מעשר וחזר ונתערב אם הע"ה לא הפריש הוה תרומת מעשר רגיל שזה במיתה ולכן כשאומר שעישר מהימנין ליה, ויתכן דתוס' לא פליג על רש"י, ותוס' פירש לפי הטעם של הירושלמי דמהימנין ליה בגלל אימת שבת ולא בגלל כבוד שבת שאין לו מה יאכל, לכן פירשו הטעם דנאמן אף בחול (בתרומת מעשר שנתערבה) בגלל אימת דימוע עליו, משא"כ רש"י דפירש לפי הטעם דמאמינים לו בשבת בגלל שאין לו מה יאכל פירש דבכה"ג שיש כאן הפסד האמינוהו אף בחול, וצ"ע בירושלמי בפנים.

תוֹר"ה הא איתמר עלה. הקשו מהגמ' (בפרק בהמה המקשה) שרב אשי אמר לשחוט בן פקועה, והקשו הרי ר"ש שזורי ס"ל דא"צ שחיטה ורבי חנינא אמר דהלכה כר"ש שזורי ולא עוד אלא בכל מקום ששנה ר"ש שזורי הלכה כמותו, תירצה הגמ' דס"ל כרבי יונתן שאמר הלכה כר"ש שזורי במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי שזה מורה דאין הלכה כר"ש שזורי בכל מקום (כי אם ההלכה כמותו בכל מקום למה צריך לפרט דהלכה כר"ש שזורי במסוכן ובתרו"מ) ולכן לא ס"ל לפסוק כר"ש שזורי לגבי בן פקועה, ולפי"ז הקשו תוס' איך פסק הכא רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן כר"ש שזורי לגבי פול המצרי תירצו תוס' ויש לדחות, ולא פירשו כוונתם, הסביר בספר ישר וטוב דכוונתם דאה"נ דמזה שפסק כר"ש שזורי לגבי מסוכן ותרומת מעשר מוכח דלא פסק כר"ש שזורי בכל מקום ולכן א"א להקשות על רב אשי למה שחט בן פקועה כי יתכן דלא ס"ל בזה כר"ש שזורי, אבל יכול לפסוק בעוד דברים מסויימים כר"ש שזורי ולכן ס"ל כמוהו בפול המצרי.

דף ל"א ע"א

תוֹר"ה שידה. באמצע התוס' תירצו דאפילו אם עיקרו של הספינה עשוי להעביר אנשים, וכן השידה למרכבת הנשים בכ"ז אין מטמא במשא, מאחר שאין עיקרו לישיבה אלא להעביר אנשים, אלא שאין יכולים לעמוד ולכן אדהכי יושבים. והביאו מידי דהוה אלוקטמין שזה אשקינ"ש בלע"ז שהולכים עליהם בימות הגשמים כדי שלא יטנפו בטיט ואעפ"כ לא מטמא מדרס. ואח"כ כתבו דר"ח פירש דלוקטמים היינו מקינ"ש דהיינו דברים שהליצנים הולכים עליהם להראות תעלולים ולפי"ז אין ראייה לספינה העשויה להעביר אנשים כי אדהכי הוא עשוי לישיבה משא"כ בלוקטמים שאין עשוי לישיבה אלא להראות דבר חידוש.

תוֹר"ה קסבר אין קנין. הקשו מה אמרה הגמ' דקסבר אין קנין ולכן כשקנה מהגוי חייב מדאורייתא, הרי אפילו אם ס"ל אין קנין מ"מ נפטר מדאורייתא מצד מירוח עכו"ם. תירצו תוס' דהיות דס"ל אין קנין נראה כמו שחייב מדאורייתא ונראה כתורם מן החיוב על הפטור. ותוס' הוכיחו כן, כי הרי לכו"ע לקוח פטור מדאורייתא וחייב רק מדרבנן, וא"כ היה יכול לומר לו לצאת ולקנות מן הישראל אלא מוכח כמו שתירצו דנראה כמו שחייב מדאורייתא. ושוב פלפלו בהאי הוכחה דזה תלוי במחלוקת הר"ר יצחק בהר"ר מאיר ור"ת מתי זה פטור לקוח, לפי הריב"ם זה כשלקחו עד שלא נתמרח, ולפי"ז אפשר לדחות הראייה

ולומר דלא היה שכיח אז כ"כ לקנות מה שעדיין לא נתמרח, אבל לפי ר"ת שפטור לקוח זה כשקנהו אחרי המירוח, אבל אם קנהו קודם המירוח אין פטור לקוח זה הוכחה אלימתא מזה שלא אמר לו לקנות אף מהישראל.

אח"כ כתבו תוס' דאי נימא דמירוח העכו"ם פוטר אפילו מדרבנן כשהתבואה היתה של העכו"ם כדמוכח לכא' מהגמ' בבכורות (שהגמ' הקשתה על מש"כ דהלוקח טבליים ממורחין מן העכו"ם מעשרן והן שלו והקשתה הגמ' דמרחינהו מאן אילימא דמרחינהו עכו"ם הרי הוא פטור ממעשר ולכא' תמוה הרי יש מ"ד דמירוח עכו"ם חייב מדרבנן, ועכצ"ל דה"מ כשמירח תבואת הישראל אבל כשמירח תבואת עצמו פטור אף מדרבנן) יהיה קשה מסוגיין למה אמרה הגמ' דלא אמר לו לקנות מהגוי כי יתחייב במעשר מדאורייתא, והרי לכא' יהיה פטור אף מדרבנן.

ותוס' העירו איך אפשר לומר דכשהעכו"ם מירח תבואת עצמו יהיה פטור אף מדרבנן הרי מבואר בדף (ס"ז ע"א) דאף למ"ד מירוח העכו"ם פטור מ"מ חייבוהו רבנן בגלל גזירת בעלי כיסין. תירצו תוס' דמשום כך גזירה חייבו בתבואת ישראל שהגוי מירח כי חיישינן שיתנו לגוי למרוח כדי ליפטר ממעשר אבל תבואת העכו"ם שמירח העכו"ם אין מה לגזור ופטור.

דף ל"א ע"ב

תוד"ה הא דאפיצן. ר"ת הקשה מהגמ' בפרק המוציא יין שכתב שם (לגבי ס"ת) דתנא דבי מנשה כתבה על הנייר ועל המטלית פסולה, על הקלף ועל הגויל ועל דוכסוסטוס כשירה, (עור הבהמה אחרי שמפשיטין אותו מהבהמה ועיבדוהו בעפצים נקרא גויל, ואח"כ חולקים אותו לשנים, החלק שסמוך לבשר הבהמה מיקרי דוכסוסטוס, והחלק החיצון שכלפי השיער מיקרי קלף, וזה כוונת רש"י שפירש דוכסוסטוס קלף אחר שנקלף היינו אחר שנחלק לשנים והוא החלק הפנימי כן הסביר בישר וטוב) ור"ת דייק מהך גמ' דאם לא עפיץ זה פסול, והסביר בישר וטוב דר"ת לא דייק מזה שהתנא לא כתב מפורש להכשיר דיפתרא דהיינו בדלא עפיץ, כי אפשר לדייק הפוך מהרישא דלא כתב לפסול בדלא עפיץ, אלא דיוקו כי הכשיר בגויל דהיינו עפיץ משמע בלא זה פסול.

אח"כ הביאו ראייה ממה שכתוב במסכת סופרים אין כותבין לא על דיפתרא ולא על נייר מחוק, אלמא א"א לכתוב אם לא עפיץ, וכתבו תוס' דלא גורסין

במסכת סופרים נייר מחוק אלא גרסינן נייר, כי הרי בגמ' דשבת כתוב אין כותבין על הנייר בסתמא דמשמע אע"פ שאין מחוק.

ובתחילה הקשו על מה שמשמע בסוגיין דס"ת כשר לכתוב אף בלי עפצים ואח"כ הקשו ממה שבאמת כותבים אף שאין מעובד בעפצים.

תוס' חילקו דקלפים שלנו אע"פ שאין מעובד בעפצים מ"מ הם מעובדים באופן שאין יכול להזדייף כמו המעובד בעפצים, והוכיחו דהרי אף בימיהם היו כותבין שטרות בקלף שאין מעופץ, והיינו כי הקלף ההוא עיבדוהו כמו קלף של היום ובאמת בקלף ההוא היו יכולים לכתוב בהם ס"ת. אח"כ דחו תוס' את ההוכחה, כי אולי מיירי בנייר של עשבים דהוא אין יכול להזדייף אע"פ שמעובד בלי עפצים, או שמיירי בעדי מסירה וכר"א דבההוא לא חיישינן אע"פ שיכול להזדייף כי סמכין על עדי המסירה.

תוד"ה עשאה כשירה. הקשו דמכאן יוצא דמש"כ בפרק הבונה דכתבה כשירה או שכתב שלא בדיו הרי אלו יגזו מיירי בס"ת, כי הרי מסקינן הכא דס"ת שעשאה כשירה פסולה, והקשו ע"ז דא"כ יוצא דס"ת צריך לכתוב בדיו, ובפרק כל כתבי כתוב אין בין ספרים למגילה אלא שספרים נכתבים בכל לשון ומגילה עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו, אלמא דא"צ בס"ת דיו. ובתחילה הביאו תירוצ' של הר' יוסף דהספרים שהגמ' בפרק כל כתבי מדברת מהם דא"צ דיו מיירי בשאר ספרים, ולא בס"ת, אבל הקשו דע"ז דבגמ' מגילה כתוב דצריך כתב אשורית על הספר ובדיו ורב אשי מעמידה בשאר ספרים א"כ מוכח דשאר ספרים צריך דיו (וקשה על תירוצ' הר' יוסף שהעמיד את הגמ' בכל כתבי שא"צ דיו בשאר ספרים). לכן תירצו תוס' תירוצ' אחר דבאמת בס"ת ובשאר ספרים צריך דיו, והגמ' בכל כתבי שכתוב דא"צ דיו לגבי ספרים לא מיירי לגבי לקרות מהן אלא לגבי להצילן מן הדליקה דאע"פ שנכתבו שלא כדינן היות דיש בהם אזכרות צריך להצילן מפני הדליקה. אח"כ כתבו תוס' דא"כ יקשה מהגמ' בכל כתבי על רב הונא דס"ל דכשהיו כותבין תרגום ובכל לשון אין מצילין אותן היות דלא ניתנו לקרות בהן. תירצו תוס' דהגמ' שם אמרה דזה מחלוקת תנאים.

תוד"ה ועושה פרשיותיה סתומות. (פירשתי עפ"י הישר והטוב) הקשו דהכא יש רק פרשה אחת סתומה. ואבאר דהנה כשיש דיני פתוחה או סתומה זה עושה דהפרשה שאחריה הוא פתוחה או סתומה, והכא פרשת והיה אם שמוע

נהיה סתומה, אבל פרשת שמע אינה סתומה כי אין לפניו פרשה שסותמה. ותירצו דכתבו לשון פרשיותיה בגלל שכותב על הארץ בסוף השיטה ונמצא דעל הארץ היא פרשה סתומה. וע"ז כתבו תוס' אע"פ שאין כתוב כלום אח"כ, היינו דאין על הארץ פרשה חדשה כי אין אחריה כלום מ"מ זה נראה כמו פרשה סתומה, והנה זה שעל הארץ מיקרי פרשה בגלל שזה מתחיל בסוף השיטה זה מחלוקת (מובא בדף ל"ב ע"א בתוד"ה והאידנא) דבמסכת סופרים כתוב פתוחה מראשה הוה פתוחה כגון הכא דתיבת על הארץ מתחיל בסוף השיטה ואין לפניו כלום, אבל בר"ת שם מדויק וכן ס"ל לרמב"ם דאפילו כשמתחיל באמצע השיטה זה הוה סתומה וכ"כ שם התוס' דאולי לפירש"י זה גם סתומה, ודבריהם הכא זה לפי ר"ת ורש"י.

ואפשר להסביר בדרך אחר דתוס' ס"ל דכשיש התנאים של פרשה פתוחה או סתומה, זה עושה הפרשה שלפניו פתוחה או סתומה [וכן מדויק ברש"י דף ל"ב ע"א בד"ה אמרתי לו רבי] וקושיית תוס' דשמע הוה סתום, ולא והיה אם שמוע. ותירצו דמצד על הארץ שכתוב בסוף השיטה עושה ליה אם שמוע סתומה.

תוד"ה ר"ש בן אלעזר. כתבו דאי הוה אמרינן דתרי רשב"א היו היה ניחא, והיה ניחא גם סתירת דברי רשב"א דהכא אומר דהיה כותב מזוזה על דוכסוסטוס, ואילו בפרק המוציא יין אמר דר"מ היה כותבה על הקלף מפני שהיא משתמרת, אבל תוס' כתבו דלכא' א"א לומר דהיו ב' רשב"א מזה שהגמ' בב"ק הקשתה סתירה מדברי רשב"א על רשב"א ותירצה תרי תנאי אליבא דרשב"א ומזה שהגמ' לא תירצה דתרי רשב"א היו מוכח דלא היו תרי רשב"א. שוב דחו תוס' דאולי כן היו ב' רשב"א, ומה שהגמ' בב"ק לא תירצה כן משום שבב' הבריות שנחלקו תנאים עם רשב"א מוזכרים אותם תנאים, ואילו מיירי בב' רשב"א א"כ למה בברייתא אחת הביאו דברי רשב"א הא' עם התנאים דפליגי עליה ובברייתא הב' הביאו הנך תנאים עם רשב"א הב' זה דוחק, ולכן תירצה הגמ' תרי תנאי אליבא דרשב"א. [אבל תמוה כי בגמ' שם בב"ק כשהביאו הברייתא ב' דרשב"א מובא שם רק דעת רשב"א ולא שאר תנאים, ואולי תוס' ראו כן בברייתא בפנים, אך צ"ע היכן היא הברייתא דאין שם ציון, משמע דלא ידוע מקומה]

אח"כ כתבו תוס' דאפשר לתרץ דאין סתירה בדברי רשב"א בשם ר"מ אם מזוזה כותבה על דוכסוסטוס או על קלף, דמש"כ בברייתא הכא על דוכסוסטוס, הכוונה אף על דוכסוסטוס וכש"כ על קלף דמשתמר (ובאמת בהך ברייתא כשכתב

יד דף ל"א ע"ב גד קיז

דעושה פרשיותיה פתוחות אמרה הגמ' אף פתוחות) והגמ' בפרק המוציא יין דכתוב על קלף היינו דעדיף על קלף דמשתמר.

אבל תוס' כתבו דלפי מה שהגמ' רוצה לומר בהמשך דמש"כ בברייתא מזוזה על דוכסוסטוס זה דוקא ולא על קלף (וזה שיטת חכמים ופליגי על ר"מ דס"ל דקלף כש"כ דכשר למזוזה), יהיה קשה דגם ר"מ אמר בברייתא מזוזה על דוכסוסטוס ור"מ סמך דודאי נדע דקלף כשר למזוזה כי זה עדיף, ורבנן אמרי מזוזה על דוכסוסטוס ולכא' הרי היה מקום לטעות ולומר דס"ל דגם אפשר על קלף וא"כ למה סתמו הרי היו צריכין לפרש, אע"כ סמכו ע"ז דדוכסוסטוס עדיף מקלף וזה דבר תימה דלפי ר"מ קלף עדיף ולפי רבנן דוכסוסטוס עדיף.

דף ל"ב ע"א

תוד"ה ועושה ריוח. כתבו ושמא כיון דכורך מאחד כלפי שמע צריך בתחילה (כ"כ הגר"א) כדי לגול בהיקף כמו בס"ת, היינו דכמו שצריך בתחילת הס"ת קלף שיספיק לגול את כל ההיקף של הס"ת ה"נ במזוזה שגוללו מאחד לשמע צריך בתחילת המזוזה קלף כדי לגול את היקף המזוזה, אבל הרבה פוסקים ראשונים ואחרונים כתבו לא לעשות קלף בתחילה כדי לגול ההיקף כי א"כ זה יכסה על ש-ד-י שנמצא בגב המזוזה, ולנקב המזוזה זה גנאי, עיין בביאור הגר"א באור"ח סי' ל"ב סעיף ל"ב, אבל בסוף המזוזה היינו בצד של אחד א"צ להשאיר שם ריוח רק כדי שיהיה מוקף גויל עיין יו"ד סי' רפ"ח.

תוד"ה והאידנא. תוס' נכנסו לדון מהו סתומה ומהו פתוחה, וגם נכנסו לדון על מנהג שלנו שנוהגים להתחיל פרשת והיה אם שמוע באמצע שיטה דלכא' זה נגד הגמ' שכתוב דנהגו בעלמא בסתומות.

אפרש תחילה השיטות מתי זה סתומה. א' הנה אם בתחילת שיטה מסתיים הפרשה הקודמת ויש ריוח כדי לכתוב בו שם שתי אותיות או יותר ובאותה שיטה מתחיל הפרשה שאחריה, זה סתומה לכו"ע. ב' ואם כשהפרשה הראשונה מסתיימת לא נשאר ריוח בסוף השורה לפי המסכת סופרים לכתוב שם שם ג' אותיות ולפיר"ת לכתוב למשפחותיכם ואח"כ בשורה הבאה מתחיל בתחילת שיטה זה סתומה. ג' וכשסיים בסוף השיטה או באופן שלא נשאר ריוח מספיק, והתחיל באמצע שיטה שלאחריה, בר"ת לא הזכיר שזה פתוחה ונראה קצת דהוה סתומה

(כי ר"ת כתב דכשסיים בסוף השיטה ורוצה לעשות פרשה שאחריה פתוחה ידלג שיטה אחת ויתחיל בראש שיטה שלישית, מוכח מזה דאילו יתחיל באמצע שיטה הב' זה יהיה סתומה), וכן ס"ל לרמב"ם, אולם במסכת סופרים שר"ת הביא מוכח שזה פתוחה (וצ"ע מה יענו ר"ת ורמב"ם ע"ז) כי במסכת סופרים כתוב איזו היא פתוחה כל שלא התחיל בראש השיטה.

ופתוחה הוה א' כו"ע מודו דאם נשאר ריוח מספיק בשורה שסיים הפרשה לפיר"ת כשיעור משפחותיכם ולפי המסכת סופרים כדי לכתוב שם ג' אותיות, ומתחיל בשורה שלאחריו, זה פתוחה, הנה בר"ת מפורש כן, ובמסכת סופרים מוכח כן [כי המסכת סופרים אומר דאם שייר מלמטה כדי לכתוב שם של ג' אותיות מתחיל מלמעלה, ולכא' זה ק"ו, אם בעמוד אחר יכול להתחיל בשורה שאחריו, כש"כ דבאותו עמוד יכול, כי מצאנו דעמוד אחר גרע דהרי אם לא נשאר ג' אותיות בסוף העמוד כשבא להתחיל בעמוד הבא ורוצה לעשות פתוחה צריך לדלג שורה, ואילו כשזה באותו עמוד סגי כשיתחיל באמצע שורה שאחריו כמבואר במסכת סופרים, שאומר איזו היא פתוחה כל שלא התחיל בראש השיטה, ומש"כ תוס' דבירושלמי קאמר "בהדיא" דפתוחה בראש פתוחה, ופתוחה בסוף פתוחה (לפי הגהת הצ"ק) כי במסכת סופרים לא מפורש דבאותו עמוד כשנשאר בסוף השורה שיעור לכתוב שם של ג' אותיות ומתחיל בתחילת השורה הבאה יהיה פתוחה אבל בירושלמי זה מפורש. שוב ראיתי דאינו מוכרח דזה כוונת תוס' במש"כ "בהדיא", כי הרי הירושלמי מיירי גם לגבי פתוחה בתחילה דזה פתוח וזה מפורש במסכת סופרים, ואולי כתבו תוס' בהדיא כי לגבי פתוחה בסופו אינו מפורש במסכת סופרים].

ב' באופן שסיים הפרשה בסוף השורה, אילו יתחיל באמצע השורה הבאה, נראה דזה מחלוקת דלפי מסכת סופרים זה פתוחה אבל לפי ר"ת נראה דזה סתומה כי ר"ת הצריך שידלג שורה.

והנה אחרי שתוס' הביאו דברי הירושלמי כתבו דמכל הני קשה אמנהג דידן דשבקינן חלק בראש שיטה ואח"כ מתחילין והיה אם שמוע (היינו דמתחילין והיה אם שמוע באמצע שיטה ותחילת השיטה חלק) דזה פתוחה ובש"ס דידן אמרו דנהוג עלמא בסתומות. והנה אם סיימו פרשת שמע בסוף השיטה אין מובן דהרי אמרנו שלפי ר"ת בכה"ג כשיתחיל באמצע שיטה אינה פתוחה, לכן נראה דהם סיימו פרשת שמע באמצע שיטה באופן שנשאר מספיק חלק עד סוף השורה דאפילו אם היו מתחילין והיה אם שמוע בראש השורה היה פתוח וכש"כ כשהתחילו

יד דף ל"ב ע"א גד קיט

באמצע השיטה. (ואע"פ דלשיטת הרמב"ם גם זה נקרא סתומה, כי כל שורה שאין מתחילה מהתחלה היא סתומה, אבל אולי ר"ת יסבור דזה פתוחה מכיון שיש ריוח גם בסוף פרשת שמע). [נצ"ע דבתחילת התוס' כשהביאו דברי הקונטרס כתבו דשמא גם זה קרוי סתומה ועכשיו לא נחא להו בזה, ואולי לפני זה שלא הביאו דברי המסכת סופרים והירושלמי היה מקום לומר כן אבל עכשיו שהביאו דבריהם, קשה על מנהגינו.]

תירצו תוס' דשמא מנהג העולם סמכו על הירושלמי שמביא דרב פסק לעשות פתוחות, דלא כגמ' דידן שמסיק ש"מ דרב דקאמר הלכה כרשב"א קאי על הריוח, והיינו דלרב עושים סתומות כפי שנהגו העולם כי רב ס"ל ללכת אחר המנהג (וא"א ליישב דהירושלמי קאי כגמ' דילן וכרב נחמן בר יצחק דס"ל דהכוונה אף בפתוחות, כי לפי רב נחמן בר יצחק למצוה צריך סתומות ואם עשה פתוח ג"כ כשר, ולפי הירושלמי צריך פתוחות דוקא).

אח"כ עמדו על דברי הירושלמי שאמר פתוחה מראשה פתוחה, פתוחה מסופה פתוחה, פתוחה מכאן ומכאן סתומה דפשוט לשונו מורה דאם זה פתוח מכאן ומכאן היינו דנשאר ריוח מספיק בסוף השיטה, והתחיל באמצע שיטה שאח"כ ע"ז אומר הירושלמי דהוה סתומה, והקשו דלא יתכן לומר כן. ותירצו דהירושלמי זה פירוש דברי רב שאמר לעשות בפתוחות, ובתחילה פירש ב' סוגי פתוחה, א' מראשה, ב' מסופה ואח"כ אמר הירושלמי פתוחה והירושלמי מסביר עצמו באיזה פתוחה אני מדבר בכזה פתוחה שמכאן ומכאן היא סתומה היינו דהפרשה נגמרת בתחילת השיטה ואח"כ יש חלק ואח"כ מתחיל באותה שיטה הפרשה שניה גם זה בכלל פתוחה שאמר רב לעשות המזוזה, והסבירו תוס' דאע"פ דזה מיקרי סתומה לכו"ע ואיך אומר הירושלמי דאפשר לעשות המזוזה כן לפי רב שצריך לעשות פתוחה. ע"ז תירצו דלא חיישינן גבי מזוזה דכיון דטעם משום דאין זה מקומה, ולכא' דבריהם לא מובנים דמשום הך טעם אפשר לעשות פתוחה ולא סתומה, ואולי נתכוונו דכוונת הירושלמי לומר דבעצם לפי רב אפשר לעשות סתומה ואפשר לעשות פתוחה כמו דברי רב נחמן בר יצחק והיינו כי בעצם בתורה פרשת והיה אם שמוע היא סתומה לכן אפשר סתומה ואפשר בפתוחה מכיון שאין זה מקומה.

ותוס' סיימו ומתיישב בכך דלא קשיא ההיא דירושלמי אש"ס שלנו אליבא דרב, דבריהם צריכים ביאור ואולי כוונתם דהשתא שרב לא נתכוין לומר פתוחה דוקא א"כ אפשר ליישב דהירושלמי קאי כמו הבבלי וכשיטת רב נחמן בר יצחק

דאפשר לעשות פתוחות ואפשר לעשותו סתומות, כי לפי הירושלמי ג"כ אפשר או בפתוחות או בסתומות (ומה שאמרה הגמ' הכא דרב קאי אריוח ולא אפתוחות כי בתחילה סברה הגמ' פתוחות דוקא), משא"כ בתחילה שסברו תוס' דכוונת הירושלמי דרב אומר פתוחה ממש בדוקא א"כ אינו כגמ' דילן דהרי רב אזיל בתר מנהגא והמנהג בסתומות.

אך צ"ע א"כ הדרא קושיית התוס' לדוכתא למה אנו מתחילין פרשת והיה אם שמוע באמצע שיטה הרי זה פתוחה, ועלמא נהוג בסתומות, ואי אפשר לומר דנשתנה המנהג, כי א"כ היו תוס' יכולים ליישב כן מיד את הקושיא ולומר דזה נשתנה וקאי כרב נחמן בר יצחק דאפשר בפתוחות ואפשר בסתומות. ויש לתרץ דבדודאי נשתנה כי בגמ' דידן כתוב דנהוג בסתומות ותוס' הביא דנהגו לעשות פתוחות. אך תוס' לא תירץ בתחילה דנשתנה המנהג לנהוג כרנב"י כי לפי רנב"י לכתחילה צריך סתומות אולם אם עשה פתוחות זה גם כשר, וא"כ למה נאמר דנשתנה לנהוג כבדיעבד, משא"כ לפי הירושלמי בתחילה הבינו תוס' דכוונת הירושלמי לעשות פתוחות דוקא לכן נהגו בפתוחות ואף למה שכתבו התוס' דלירושלמי אפשר גם בפתוחות וגם בסתומות כתב בישר טוב דגם עכשיו יש מחלוקת בין גמ' דידן לירושלמי, אבל בדבר קטן דלגמ' דידן אליבא דרנב"י מצוה לכתחילה בסתומות אלא דאי עביד פתוחה זה גם כשר, אבל לירושלמי פתוחה וסתומה שוין וא"כ מה שנהגו לכתחילה בפתוחות נהגו כן עפ"י הירושלמי, ואף שעדיין יש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי וא"כ למה כתבו תוס' דהירושלמי לא פליג על גמ' דידן יישוב בישר וטוב דבתחילה שסברו דכוונת הירושלמי דוקא פתוחות ולא סתומות זה מחלוקת קיצוני דלגמ' דידן לפי רב מצוה בסתומות ואם עשה פתוח זה כשר, ולירושלמי א"א בסתומות ואפשר רק בפתוחות משא"כ עכשיו זה כמו שאין ביניהם מחלוקת כי זה בדבר קטן, וצ"ל דבארץ ישראל לא היה מנהג לעשות סתומות, ורק בבבל נהגו כן ואח"כ נשתנה לנהוג כארץ ישראל. פירשתי עפ"י הישר וטוב אבל בשינוי קצת מדבריו כי לא עמדתי על סוף דבריו.

תוד"ה דילמא להשלים. תירצו דלא יקשה על פירוש הקונטרס מהא דתפילין ומזוזות אין נכתבות אלא על עור אחד דה"מ כשלא תפרן, אבל כשתופרין לית לן בה, והנה היה מקום לומר דאף כשתופרין לא מהני אם יצרף חתיכה כתובה כבר (ורק יכול לתפור ב' עורות ולכתוב עליהם כשהם מחוברין כפשטא דלישנא דתפילין ומזוזות "אין נכתבות" אלא על עור אחד) אבל מהא דהכא מוכח

יד דף ל"ב ע"א גד קכא

דאין צריך שכתבו יהיו מחוברין וסגי שיחברם אחר הכתיבה, דהרי הכא המזוזה חסירה שורה ומחבר לו שורה כתובה מהס"ת.

אח"כ פירשו דמיירי דפרשת שמע כתוב בעמוד הס"ת בסופו ואח"כ כתב פרשת והיה אם שמוע בגליון שלמטה או להיפך דפרשת והיה אם שמוע היה כתוב למעלה והוסיף וכתב פרשת שמע לפניו בגליון שלמעלה, הא דלא פירשו דהיה כתוב באמצע העמוד והוסיף או לפניו או לאחוריו כי כתוב שם פרשיות אחרות שבתורה.

ומה שכתבו תוס' דהיה כתוב פרשת והיה אם שמוע למעלה והוסיף וכתב פרשת שמע לפניו, הוקשה לי הא בתפילין ומזוזות כסדרן בעינן והכא כתב פרשת והיה אם שמוע קודם לשמע. ומצאתי שבט"ז (ביו"ד סי' ר"צ סק"א) עמד בזה, וחדש דכסידרן בעינן רק באותה פרשה כגון בשמע עצמו או בוהיה אם שמוע עצמו אבל יכול לכתוב פרשת והיה אם שמוע לפני שמע, דלא כשיטת הרמב"ם דאף בשתי פרשיות בעינן כסדרן, אבל הנקודות הכסף תירץ שם תירוצים אחרים ולפי"ז אף לתוס' גם מפרשה לפרשה בעינן כסדרן. ועיין בישר וטוב שהאריך בזה.

תוד"ה תפילין על הקלף. תירצו דמה שלא כתב במשנה דמגילה אין בין ס"ת לתפילין ומזוזות שס"ת נכתב על גויל והם לא נכתבים על גויל מכיון דמה שתפילין ומזוזות מיפסלי אגויל אינו מחד טעמא. ביארו בתוס' בשבת (דף ע"ט: ד"ה תפילין) דתפילין מיפסל אגויל כי אינו קלף (ודינו על הקלף) ומזוזה מיפסל אגויל כי אינו דוכסוסטוס (ודינו אדוכסוסטוס) משא"כ מה ששניהם מיפסלי כשאנו כתב אשורית זה מחד טעמא כי כתוב והיו.

תוד"ה אידי ואידי. כתבו פירוש אף במקום בשר וה"ה במקום שיער, מש"כ אף במקום בשר, אף במקום הכתיבה בדוכסוסטוס הוה בצד השיער, וא"כ היו צריכים לומר אף במקום השיער, נראה כוונתם דהרי תפילין מקום כתיבתו על קלף זה בצד הבשר, ולכן כתבו דאפילו כתב תפילין על דוכסוסטוס במקום הבשר פסול.

אח"כ הקשו למה לא תירצה הגמ' אידי ואידי במזוזה הא דכתב אדוכסוסטוס במקום בשר, והא דכתב על הקלף במקום שיער, וזה עדיף דב' הפסולין היינו משום דאינם במקומם. אף שהקלף והדוכסוסטוס כשר למזוזה, משא"כ כשאמרין דקאי

אתפילין שכתב אדוכסוסטוס ושינה מדרך הכתיבה על הדוכסוסטוס וכתב במקום הבשר יש כאן ב' סיבות לפסול א' כי דוכסוסטוס אין ראוי לתפילין ב' בגלל שזה שלא במקומו דהכתיבה בדוכסוסטוס הוה במקום השיער, וכשכתב על קלף במקום שיער סיבת הפסול כי זה שלא במקומו. ותימצו א' דאם מזוזה כשירה אף על קלף א"כ בדוכסוסטוס במקום הבשר ג"כ יתכשר, ב' דאין מתאים שהברייתא תכתוב שינה בזה ובזה על מזוזה, דבשלמא כשכתב על דוכסוסטוס במקום בשר מתאים לכתוב שינה כי הברייתא אמרה דמקומו על מקום השיער, אבל שהתנא יכתוב על מזוזה שינה היינו דכתב על קלף במקום שיער לא מתאים לכתוב כי התנא לא אמר כלל דמזוזה כשירה על קלף במקום הבשר כדי שנאמר שינה היינו שלא עשה כן, משא"כ על תפילין מתאים שינה בזה ובזה כי התנא אמר תפילין על הקלף דמובן מזה דלא על דוכסוסטוס ומתאים לומר שינה היינו דכתב על דוכסוסטוס.

דף ל"ב ע"ב

תוד"ה הא מורידין עושין. תוס' הביא ראייה דע"כ מה דהגמ' במגילה יליף דמגילה צריכה שרטוט כאמיתה של תורה, אינו ס"ת כדפירש"י, אלא מזוזה, דאי ס"ת צריך שרטוט ומגילה יליף מס"ת א"כ למה לא ילפינן לה מזה שמגילה נקראת ספר א"כ צריך שרטוט כספר. ותוס' דוחים הך ראייה דאי אפשר ללמוד מזה שנקרא ספר כי אפשר לדחות דמגילה נקרא גם איגרת ולכן כשר בלי שרטוט, כמו שהגמ' במגילה דף י"ט ע"א אומרת דמגילה נקרא איגרת שאם הטיל בה ג' חוטי גידין כשירה.

אח"כ הקשו דמירושלמי משמע דמה דילפינן דמגילה צריכה שרטוט ילפינן מס"ת אלמא ס"ת צריך שרטוט, ומיד אחר הך קושיא הביאו דברי ר"ת דס"ת צריך שרטוט מצד זה א-לי ואנוהו, הנה זה ודאי דר"ת לא ס"ל דצריך שרטוט לעיכובא בס"ת, כמפורש בתוס' בגיטין דף ו' ע"ב, וכן ממה שהקשו אח"כ דנילף ס"ת ממזוזה דצריך שרטוט, אלמא ר"ת דאמר דצריך, אינו לעיכובא אלא ככל הדינים שצריך להתנאות, בטלית נאה וכו' שאינם לעיכובא, (וצ"ע אם ר"ת בא לתרץ הקושיא מהירושלמי דצריך בס"ת משום זה א-לי ואנוהו, ולפי"ז גם מגילה זה רק משום זה א-לי ואנוהו. ואם לא עשה שרטוט כשר).

תוס' הקשו למה לא נילף דצריך בס"ת שרטוט בגז"ש כתיבה כתיבה ממזוזה, וכתבו וכי תימא לענין כתיבה לא ילפינן, (הסביר בישר וטוב דכוונתם דלא נימא

דמה שהגמ' למדה (בהמשך העמוד) גז"ש כתיבה שכתוב במזוזה מכתיבה שכתוב בס"ת דפסול כשעשאה איגרת אינו לכל דיני ס"ת אלא לומדים הדינים שבעינן בס"ת מצד ספר כגון לפסול איגרת (עיין הביאור ברש"י) וא"כ לא נלמד שרטוט כי הרי מצד ספר א"צ שרטוט ורק באים ללמוד ממה שמזוזה צריך שרטוט, דחו תוס' את זה כי הרי הגמ' רצתה ללמוד דבעינן במזוזה כתיבה על אבנים מזה שכתבו דברי התורה על אבנים והרי שם לא נקראו אבנים ספר. והוקשה לי קצת הפירוש של הישר והטוב הרי הגז"ש זה בתיבת כתיבה ולא בתיבת ספר, וא"כ למה נימא דהגז"ש לענין ספר), ומצאתי בעולת שלמה שביאר בדרך אחר דרך עניני הכתיבה ממש כגון חסירות ויתירות זה נלמד אבל ענין שרטוט אינו כתיבה ממש אלא על מה יכתבו זה לא נלמד, וזה הוכיחו דלומדים מענין כתיבה על אבנים אלמא לומדים על מה יכתבו.

תוד"ה אסור לישב. הביאו המחלוקת שבירושלמי כמה יהיה הגובה של הדבר שמניחים עליו הס"ת ויהיה מותר לישב על הספסל, טפח או כל דהו. הקשה בספר ישר וטוב הרי בתוד"ה (דאמר רבה בר בר חנה) פסקו דמותר לישב ע"ג מיטה שס"ת מונח עליה, וא"כ למאי הביאו המחלוקת הזו. תירץ בישר וטוב דתוס' רצו להשמיע דהמחלוקת אם מותר לישב על מיטה שס"ת מונח עליה מיירי אפילו אם הס"ת מונח ממש על המיטה (כי הרי לדיעה אחת סגי בכל שהו לכו"ע נמצא דמחלוקתם כשזה ע"ג המיטה ממש), ולכן אחרי שתוס' פסקו דמותר לישב על המיטה שס"ת מונח עליה, אפילו אם מונח ממש על המיטה.

תוד"ה כתבה איגרת. הקשו על פירש"י דלעיל אמרינן שרטוט של מזוזה הלכה למשה מסיני. וחשבתי לתרץ את שיטת רש"י דהרי רב מניומי בר חלקיה אמר בשם רב חמא בר גוריא בשם רב דכל מזוזה שאין משורטטת פסולה, ורק מנימין בר חלקיה אמר דברי עצמו דשרטוט של מזוזה הלכה למשה מסיני, ולכא' מה ההבדל ביניהם, אלא דרב חמא בר גוריא סבר דזה דאורייתא ויליף לה מגז"ש כתיבה כתיבה, וא"כ ל"ק קושיית תוס'. שוב ראיתי דבקרן אורה כתב דזה המחלוקת בין רב מנימין לרב חמא, וכדברים האלה כתב בטהרת הקודש.

ור"ת מפרש אגרת היינו שלא דקדק בחסירות ויתירות (וכ"כ רש"י בפירוש הב'), ואח"כ נחלק תוס' עם רש"י מהיכן ילפינן כתיבה דמזוזה לפירש"י מגט, ולפי תוס' מסוטה, והקשו על פירש"י. (פירשתי עפ"י היד בנימין) דבגט לא מקפידין אחסירות ויתירות דכותבים הכל מלא ואף מה שכותבים למהך חסר זהו

כדי שלא יטעו לומר דהכוונה לי מהך, ועוד הקשו תוס' (כן הוא בצ"ק ועוד אחרונים) דגט לא בעיא שרטוט (והך קושיא נמי ל"ק לפי מה שפירש"י דילפינן מכתוב זאת זכרון בספר, כי בס"ת לפירש"י בעינן שרטוט).

אחרי שתוס' הביאו פירש"י דילפינן מכתוב זאת זכרון בספר, הקשו בין לפירושם דילפינן מסוטה ובין לפירש"י למה בגט א"צ לדקדק בחסירות ויתירות נילף כתיבה כתיבה מסוטה או מס"ת, דצריך לדקדק בחסירות ויתירות דכתוב בסוטה ובס"ת ספר (פירשתי עפ"י מהרש"א וצ"ק). (דאף שאולי א"א ללמוד מספר שכתוב גבי גט עצמו, כי י"ל לספירת דברים הוא דאתא מ"מ ילמוד כתיבה כתיבה מס"ת או מסוטה דמש"כ בגט ספר זה כפשוטו דצריך לדקדק בחסירות ויתירות)

אח"כ הקשו לפי מה שהסבירו דמזוזה שעשאה איגרת פסולה היינו שלא דקדק בחסירות ויתירות א"כ הוה מעשה אומן וא"כ למה כתוב בגמ' דהשואל דשוכר חייב במזוזה, הרי שנינו דמשכיר חייב בכל דבר שהוא מעשה אומן (ואע"פ שהגמ' אמרה דהשוכר חייב במזוזה כי מזוזה חובת הדר היא, לא ניחא לתוס' לומר דהך כלל דכל שהוא מעשה אומן זה על המשכיר אינו כלל בכל מקום). תירצו תוס' דשם מייירי מחיובי בנין הבית ומזוזה אינו מהבית עצמו לכן מוטל על השוכר, וכתבו דלא קשה מה שמקום המזוזה מוטל על השוכר היינו לשים אותו בקנה בגלל שאינו מעשה אומן, ולכא' לא מובן דהרי מזוזה אינו מהבית בעצמו ולא תלוי במעשה אומן או לא, וא"כ לכא' מוכח משם דאף מה שאינו מתיקוני הבית בעצמו ג"כ תלוי במעשה אומן. תירצו תוס' דזה הוא מעניני הבית עצמו כלומר דצריך לעשות חור באבנים לשים המזוזה ואע"פ שזה מעשה אומן בבית בעצמו, בכ"ז זה מוטל על השוכר כי יכול לתתו לתוך קנה ולתלותו על המשקוף שאינו מעשה אומן.

דף ל"ג ע"א

תוד"ה כתבה על שני דפין. תוס' למדו דהכוונה שכתבן על שני דפים שאינם מחוברים, כמו מה שפוסלים בסוטה בכתבו בשני דפין וע"כ שם הכוונה בדפים שאינם מחוברים, כי שם ילפינן לה מדכתיב ספר אחד ולא שנים ושלשה ספרים, והרי לגבי גט פסלינן ג"כ אם השאיר הבעל לעצמו את הקלף שבין השורות מצד ספר אחד ולא שנים ושלשה ספרים ובגט עצמו שכתבו על שני דפים כשר, וע"כ דהפסול בשני דפים היינו באין מחוברים.

אח"כ הביאו דבירושלמי משמע דבשני עורות פסולה, והנה במרדכי סי' תתקס"א הביא דמהך ירושלמי זה ראייה לשיטת רש"י, כי מתחילה כתב הירושלמי שהספרים נכתבים בשני דפים ותפילין ומזוזות אין נכתבין אלא על דף אחד. ואח"כ קאמר הירושלמי דספרים נכתבים בב' עורות ותפילין ומזוזות אין נכתבים אלא על עור אחד, מכלל דמש"כ הירושלמי בתחילה דתפילין ומזוזות אין נכתבין אלא על דף אחד מיירי אפילו במחוברין דכל פרשה צריך להיות בדף אחד ולא בשנים. ואח"כ קאמר הירושלמי דכל הפרשיות צריכות להיות בעור אחד (וכתב המרדכי בשם הר"ש דשמא פליג על תלמודא דידן, נראה כוונתו כי הגמ' אמרה בדף ל"ב ע"א דילמא להשלים ועיי"ש בתוס' דאפשר לכתוב כל פרשה על עור אחד ולחברם, והכא בירושלמי משמע שלא), ועיין בשו"ת חת"ס או"ח ריש סי' ה' דכתב דאף כוונת תוס' לומר דזה ראייה לרש"י אלא שהלשון בתוס' צריך תיקון. וכ"כ בביאור הגר"א סי' רפ"ח אות ז' דמהירושלמי משמע כרש"י ודברי תוס' צ"ע.

תוד"ה הא דעבירא כסיבתא. אחרי שהביאו פירש"י כתבו והשתא בין מעומד ובין מושכב תרווייהו מיקריין כמין נגר, לכא' צ"ע דהרי גם לפיר"ת זה כן ומה רצו מרש"י, ונראה דכוונתם לשלול לפי מה שפירשו בסוף דמזוזתא דבי רבי דהיו כנגר היינו דהיו באלכסון, ומש"כ דנגר פסולה לפירש"י היינו מושכב ולפיר"ת היינו מעומד, א"כ אין נגר נקרא גם מושכב וגם עומד, ואע"פ שאלכסון מיקרי נגר וגם מושכב לפירש"י, ולפיר"ת מעומד, כתב בישר וטוב דזה לא קשה לתוס' די"ל היות דאלכסון קרוב למעומד וקרוב למושכב לכן שניהם מיקרו נגר. אח"כ ראיתי שבספר ישר וטוב גם הבין כן והעתיק והשתא וכו' אחרי דברי ר"ת.

אח"כ הקשו על פירש"י מהגמ' דהעמיד לה מלבן של קנים חותך שפופרת ומניחה, והיינו שלקח הרבה קנים ביחד שהם ארוכים ודקים וזה צורת מלבן כשרוצה להניח בהם המזוזה חותך בשפופרת ומניח שם המזוזה, ולפירש"י קשה דיכול להכניס המזוזה מלמעלה שהרי הקנה הוא מחורר, משא"כ לפיר"ת א"ש דזה לא יועיל לו מכיון שצריך להניח המזוזה לרוחבו.

ותוס' כתבו דמהירושלמי שאומר צריך שיהא שמע שלה רואה את הפתח, דלכא' משמע כפירש"י, אין ראייה לרש"י כי אפשר לפרשה אף לפיר"ת, דברי התוס' סתומים קצת. ואולי כוונתם דלפירש"י יתכן דתיבת שמע יראה את הפתח היינו את הדלת, כגון באופן שיסובב שתיבת שמע לא תהיה לצד מזוזת הפתח אלא לצד חלל הפתח ויסובב אותה קצת לכיון הדלת, אבל לפיר"ת היא לא תהיה

מול הפתח. לכן תירצו תוס' דהכוונה שיהיה לצד אור הפתח, היינו דשיטה אחרונה של המזוזה תהיה כלפי חוץ ושמע כלפי פנים. ותוס' הוסיפו דתיבת שמע לא יהיה כלפי מזוזה הפתח אלא כלפי חלל הפתח. וברא"ש לא כתב הך הוספה, ובכ"ז צ"ע אם זה כוונתם.

הביאו דלפיר"ת אף בתפילין צריך להניח הפרשיות מושכבים בבתי התפילין, וכתבו דהא דאמרינן כתבן על עור אחת והניחן בד' בתים יצא, אפשר ליישב אפילו בהניחן מעומד. עיין בישר וטוב או דמיירי דכתב הפרשיות זה תחת זה או כמ"ש רש"י (בדף ל"ד: בד"ה וצריך שיהיה ריוח) דחותך בין פרשה לפרשה כמו שיעור ד' אצבעות ומלמטה מחוברין וכן מניחן בבתים.

אח"כ כתבו תוס' וקשה לפיר"ת מהא דתניא בתוספתא דכלים שפופרת שחתכה ונתן בה את המזוזה ואח"כ נתנה בכותל, אע"פ שלא כדרך קבלתה טמאה, נתנה בכותל ואח"כ קבע בה את המזוזה, כדרך קבלתה טמאה, שלא כדרך קבלתה טהורה, והיאך משכחת בקנה שיש דרך קבלה ויש לא דרך קבלה, ע"כ כשראש אחד של הקנה פתוח, וראשו השני סתום, וכדרך קבלה היינו דהצד הפתוח הוא לכיון למעלה ושלא כדרך קבלה דהצד הפתוח כלפי מטה, וזה א"ש לפירש"י משא"כ לפי ר"ת דזה מושכב א"כ אין הבדל איך מונח הקנה ושניהם אין בהם קבלה. דחו תוס' דמשכחת לה דהקנה סתום בשני קצותיו אולם הוא פתוח בצד אחד לאורכו, וכדרך קבלה היינו דהצד הפתוח לכיוון למעלה ושלא כדרך קבלה היינו דהצד הפתוח לכיוון למטה.

הקשו תוס' בין לפירש"י ובין לפיר"ת דמשמע שיש עוד דרך אחר שכשר להנחת המזוזה (כי הרי כתוב דמזוזתא דבי רבי היו עשויין כמין נגר משמע דשאר אנשים היו עושים בדרך אחר), וקשה לפירש"י אם יעשו שוכב יהיה פסול ולר"ת אם יעשו מעומד יהיה פסול וא"כ איך עשו שאר אינשי, ולכא' היו תוס' יכולים לתרץ דעשו באלכסון או כמו נ', אבל לא תירצו כן אלא פירשו פירוש חדש דאיסתורא היינו אלכסון או כמו נ' ושאר אינשי היו עושים לפירש"י מעומד ולפיר"ת שוכב, ויתכן דרצו להרויח בזה שלא יהיה בין מושכב ובין עומד נקרא נגר כמ"ש"כ לפרש דבריהם בתחילת התוס'.

ומש"כ התוס' ואומר ר"ת צא ולמד דהא מעשה בכל יום כשספר תורה עומד על הבימה הכל עומדין וכששליח ציבור מושיבו הכל יושבין, והיינו דרצה להוכיח דמעומד לא הוה כמקומו כן הסביר בשטמ"ק, וצע"ק מתי הס"ת עומד על הבימה.

יד דף ל"ג ע"א גד קבו

תו"ד"ה והא ההוא פיתחא דהוה בי רב הונא. כתבו דמתוך הלשון משמע דוקא פתח הבית שהיה יוצא ממנו לבית המדרש, אבל פתח בית המדרש עצמו לא בעי מזוזה, כי תוס' גרסו דהוה בי רב הונא (ובגירסתינו לא כתוב בי רב הונא וא"כ היה מקום לומר דכל ביהמ"ד חייב).

ותוס' הביאו דבגמ' ביומא יש מחלוקת אם חייב או לא, ובתוס' יומא הוסיפו דזה מחלוקת ר"מ ס"ל דחייב אבל רבנן פטרו ואנו פוסקים כרבנן, וכן נראה כוונתם הכא כי אח"כ כתבו ובמסכת ברכות נמי משמע דהלכה כמאן דפטור, משמע שרצו להביא גם מהגמ' ביומא דמוכח שהוא פטור.

[והנה דברי תוס' צ"ע בתרתי א' למה הביאו תחילת דברי הגמ' ביומא שדנה אם ביהכ"נ מטמא בנגעים או לא היו צריכין להביא דזה מחלוקת ר"מ ורבנן בברייטא (ביומא) אם ביהכ"נ חייב במזוזה או פטור, ועוד צ"ע דלכא' אין הוכחה מהברייטא ביומא לגבי בית המדרש שפטור ממזוזה דשם מיירי רק מביהכ"נ, (ובאמת בשו"ע סי' רפ"ו סעיף ג' כתב דביהכ"נ שאין בו בית דירה פטור ממזוזה ובסעיף ט' שם הביא מחלוקת אם בית המדרש חייב במזוזה). ואולי מיתרצי חדא בחבירתה, דהגמ' ביומא תלתא ענין מזוזה בדין נגעים אי מה ששייך לציבור מיקרי שלו או לא, וא"כ כמו שביהכ"נ לא מיקרי שלו ה"נ בית המדרש, ופטור מזוזה, אך בכ"ז קשה לומר כן דהרי הסיבה שמחייבים ביהמ"ד במזוזה זה כמ"ש בש"ך סק"ט דביהמ"ד היות דיושבים בו מבוקר עד ערב דומה לדירה, וזה דומה לביהכ"נ שיש בו דירה לחזן. ועיין בעולת שלמה מה שתירץ איך תוס' לומדים לגבי ביהמ"ד.

בסוף התוס' הביאו ראייה מהגמ' בברכות, וקיצרו, וראיתם כי הגמ' אמרה שם דלית ביה מזוזה לא? והא ביהכ"נ וביהמ"ד דלית בהו מזוזה ה"נ דלא מכבדים? אלמא חייב.

דף ל"ג ע"ב

תו"ד"ה ומאי תחילת שליש עליון דקאמר להרחיקה. פירשו תוס' ורש"י דהכוונה שיותר לא ירחיקנה מן התקרה. (נראה ברור שלא גרסו כפי שכתוב בגמ' דילן שלא להרחיקה מן הקורה של מעלה יותר משליש, כי אם גרסו כן לא היו צריכים לפרש כי זה מפורש בגמ' ועיין הגהות וציונים אות א') ולפי דבריהם אין ענין לשים המזוזה לכתחילה בתחילת שליש עליון, ומה ששמאל אמר מצוה

להניחה בתחילת שליש העליון נתכוין לומר דכוונת רבי יוסי שאמר דמקום המזוזה הוא בגובה כמו קשירה היינו דעד תחילת שליש העליון זהו מצות מזוזה ויותר נמוך פסול, (דא"א לומר דמשליש העליון ולמעלה מצוה, ומתחת השליש העליון אינו לכתחילה אבל זה כשר, כי אם הגמ' הבינה דאפשר להסביר דשמואל רק למצוה קאמר א"כ למה לא תירצה דברי שמואל כפשוטו דיש מצוה להניחה בתחילת שליש עליון). (כן נראה בנקודות הכסף בסי' רפ"ט דלפירש"י ותוס' למטה משליש העליון זה פסול) [אבל שיטת הרמב"ם דכוונת שמואל לומר דלכתחילה יניחנה בתחילת שליש העליון, ועיין בנקודות הכסף שביאר כוונת הגמ' שאמרה ומאי שליש העליון דקא אמר, להרחיקה, היינו דס"ל לרמב"ם דאף רבי יוסי שאמר דמקום המזוזה הוא בגובה אין הכוונה מתחילת התקרה אלא צריך להרחיק טפח מן התקרה דבזה מודה לרבי יהודה ויהיה פסול אם יתננה בטפח הסמוך לתקרה, (אבל לפי רש"י ותוס' ושאר הראשונים לפי רבי יוסי כשר עד התקרה כ"כ בית יוסף והט"ז), ובגלל הרחקה שלא יבואו לשים המזוזה בטפח הסמוך לתקרה לכן למצוה יניחנה בתחילת שליש העליון, ובדברי הנקודות הכסף א"ש מה שקשה על הרמב"ם מהיכן למד דלכתחילה יניחנה בתחילת שליש העליון וא"א לומר דכן משמעות דברי שמואל, דא"כ לא מובן כלל קושיית הגמ' על שמואל דלא קאי כרבי יוסי, דיש לומר דקאי כרבי יוסי ומה שאמר בתחילת שליש העליון היינו דלכתחילה מצוה בכך אבל לפי הנקודות הכסף זהו תירוץ הגמ' דמה שאמר שמואל להניחה בתחילת שליש העליון בעצם ס"ל כרבי יוסי ורק היות דלפי רבי יוסי צריך להרחיקה טפח מהתקרה לכך אמר שמואל דלכתחילה יניחנה בתחילת שליש העליון כדי שלא יבוא להניחה בטפח הסמוך לתקרה].

ותוס' סיימו דבירושלמי משמע דכשהפתח גבוה הרבה מניחה כנגד כתפיו, וחולק על הש"ס שלנו, היינו כי בש"ס דידן אמר שמואל דלא ירחיקנה יותר משליש העליון, ולא חילק בין גבוה לנמוך, אבל המרדכי (בסוף סי' תתקס"א) הביא דר"י היה מסופק אם הירושלמי פליג על גמ' דידן, ומסיק המרדכי וז"ל ומיהו נראה דלמעלה מכתפיו לא יניחנה אם הפתח גבוה כ"כ דלא יניחנה למעלה במקום שאין נראית לו, ביאר הב"ח דס"ל למרדכי דגם לתלמודא דידן בגובה הרבה יניחנה כנגד כתפיו, ומש"כ בגמ' דידן דלא יניחנה מתחת שליש העליון מיירי בסתם פתחים שאין גבוהים כ"כ.

תנוד"ה אבסדרה. הביאו דהרי"ף תירץ דמש"כ דחייבים מיירי בפתוח לבית וחייב מדאורייתא ומש"כ דפטור מיירי בפתוח לגינה ופטור אף מדרבנן. (כתבתי

יד דף ל"ג ע"ב גד קבט

עפ"י תוס' בסוכה) ולפי הרי"ף יוצא דגם מש"כ בברייתא דאכסדרה ומרפסת חייבין מיירי דוקא בפתוחה לבית, וב' דיעות אלו הובאו בשו"ע יו"ד סי' רפ"ו סעיף ז' אי בית שער שאין פתוח לבית חייב במזוזה או לא, וכן דלשיטת הרי"ף אכסדרה ומרפסת חייבים רק בפתוחים לבית.

דף ל"ד ע"א

תוד"ה נאמר כאן כתיבה. הקשו למה ילפינן מזוזה מכתבת ס"ת דבעינן על קלף נילף מגט דא"צ קלף, ותירצו דמזוזה וס"ת חובת דורות ומצות, ולכא' אין מובן דאין חייב במצות מזוזה אם אין לו בית וכן גט זה מצוה רק באם רוצה לגרש אשתו, והסביר בישר וטוב דכוונת תוס' דס"ת ומזוזה דומים להדדי דס"ת זה חובה ומזוזה אע"פ שאינו חובה מ"מ זה מצוה שיביא עצמו לידי חיוב מזוזה, ובעידן ריתחא ענשינן עליה שלא הביא עצמו למצות מזוזה כמו בציצית (כמבואר בדף מ"א ע"א), משא"כ גט אין מצוה שיביא עצמו לחיוב כזה.

אך צ"ע דתוס' כתבו דילפינן מזוזה או מסוטה או מס"ת, ובשלמא אי ילפינן מס"ת א"ש דמזוזה דומה יותר לס"ת מלגט, אבל אי ילפינן מזוזה מסוטה נשאר קושיית תוס' דנילף מזוזה מגט, דגם מצות סוטה אין מצוה שיביא עצמו לזה, ומצאתי במנחת כהן שעמד בזה ונשאר בקושיא.

ועוד צ"ע למה למדו תוס' כתיבה דמזוזה בגז"ש מכתבת ס"ת ע"י המלך, הרי לעיל בדף ל"ב: אמר שמואל כתבה (למזוזה) איגרת פסולה דילפינן כתיבה כתיבה מספר, ופירש שם רש"י בפירוש אחד ותוס' העתיקוהו דילפינן מכתוב זאת זכרון בספר וא"כ גם הכא למה לא למדו תוס' מכתוב זאת זכרון בספר. (אח"כ ראיתי בשטמ"ק שהביא מתוס' חיצוניות שלמדו מכתוב זאת זכרון בספר ולא הזכיר מכתבת ס"ת ע"י המלך) ואולי יש לומר דכתוב זאת זכרון בספר היה ציווי למשה ואינו לדורות כמזוזה, אך צ"ע א"כ למה לעיל לא למדו ממצות כתיבת ס"ת ע"י המלך דזה עדיף דנוהג לדורות כמו מזוזה וזה סתם קושיא שם למה לא יליף דורות מדורות.

תוד"ה וכתבתם אמר קרא. פירשו כרש"י דא"א לומר דהכתיבה על המזוזות כי אינו כתיבה תמה, ולכא' קשה א"כ למה אמרה הגמ' כתיבה תמה

קל יד דף ל"ד ע"א גד

והדר על מזוזות, תירץ במלאכת יו"ט דכוונת הגמ' דלא יקשה דהרי כתוב וכתבתם על מזוזות, לכן כתבה הגמ' והדר על מזוזות.

דף ל"ד ע"ב

תו"ד"ה לטטפת. כתבו דבשמע והיה אם שמוע כתוב לטטפת בלי ו' בכלל, אולם אנו כותבים בפרשת והיה אם שמוע לטוטפת עם ו'.

בהמשך הביאו דברי ר"ת דממש"כ בפרשת והיה כי יביאך ולטוטפת לוקחים את הו' ושמים אותו אחרי הפ' וכתוב לטטפות לשון רבים. [ולכא' דברי ר"ת קשים דהרי תוס' אמרו דלא עושים כן אלא בתחילת תיבה או בסופה. והתירוץ פשוט (אח"כ ראיתי שכ"כ המהרש"א) דתוס' בהתחלה דיברו לגבי לגרוע אות דרק אם הוא כתוב בתחילה או בסופה גורעים ולכן א"א לגרוע אות ו' שכתוב בין שתי ה' (לטוטפת) ולשים אותו אחרי הפ', אבל הכא עסק ר"ת לקחת הו' שכתוב בתחילת התיבה ולשים אותו באמצע התיבה, זה סבר ר"ת דאפשר ותוס' ס"ל דגם זה א"א]

והביא ר"ת ראייה דאפשר להכניס אות באמצע תיבה ולא דוקא בתחילה או בסוף, מהגמ' בב"מ שאמרה דתרומה שנהנה מהחומש צריך לתת גם עליו חומש (משא"כ בהקדש) כי כתוב (ויקרא כ"ב פסוק י"ד) ויסף חמישיתו עליו ולוקחים הו' של ויסף ומוסיפים אותו על חמישיתו והבין ר"ת דמוסיפים אותו לפני הת' ויוצא תיבת חמישיותו דמשמע רבים, אבל תוס' דחו את דבריו כי הרי הגמ' שם אמרה דבהקדש אין חייב חומש על החומש, ואע"פ שבהקדש ג"כ כתוב ויסף מ"מ כתוב אח"כ חמישית ואם נוסיף הו' יצא תיבת חמישיותו דמשמע לשון יחיד, ולפיר"ת קשה דנוסיף הו' לפני הת' ויצא תיבת חמישיות דמשמע לשון רבים אע"כ אין מוסיפים רק בתחילת תיבה או בסופו, ותוס' לא הסבירו א"כ איך בתרומה משמע לשון רבים אבל רש"י בב"מ הסביר דמוסיפים אותו בסוף התיבה שיוצא חמישיתו לשון רבים.

תו"ד"ה מט בכתפי שתים. כתבו דל"ק דנימא לפי האי תנא דנצטרך י"ב בתים מצד שהתורה כתבה ג"פ לטטפת, כי האי תנא דהיינו ר"ע פליג על רבי ישמעאל דדריש לה מג' פסוקים, וס"ל דכתוב בחד פסוק ולכן לא נצטרך י"ב בתים, ועוד תירצו תוס', דע"כ אין כוונת התורה לי"ב בתים כי אין י"ב פרשיות

יד דף ל"ד ע"ב גד קלא

שהתורה כותבת בהם דצריך להניח תפילין, רק ד' פרשיות ולכן אמרין דכוונת התורה לד' בתים.

אח"כ כתבו יש גורסין טוט ומפרשים כמו מה שאמרה הגמ' במו"ק טוט אסר טוט שרי גבי שמתא היינו שני ת"ח אוסרין ושנים אחרים מתירין, כוונת תוס' דבגמ' שם מיירי באופן ששני רבנן שימתו ועדיין לא עבר ל' יום אם יכולים להתיר וע"ז אמרה הגמ' טוט אסר וטוט שרי, והם הבינו דהכוונה שנים שאסרו הם יכולים להתיר, אלמא טוט זה שנים. [כתב המהרש"א דרצו להרויח עי"ז שלא יקשה דנצטרך י"ב בתים, דדרשינן רק מטוטפת שכתוב בפרשת והיה כי יביאך, וכנראה לא נלמד מפת שכתוב בלי טוט.] אבל תוס' דוחה דבריהם דע"כ אין שיך שם ענין שנים כי שנים אינם ב"ד, אלא כוונת הגמ' דהאוסר הוא המתיר, דכמו שאסר כן יכול להתיר, וטוט הכוונה על השופר דהשופר ששימתו ואסר הוא יכול להתיר ומצאנו שמשמתיים ע"י שופר וכן פירש"י שם. אך צ"ע היכן מצאנו דלשון טוט מתפרש על שופר. אח"כ ראיתי בשוטנשטיין במו"ק שהביא מפירוש ריבב"ן דקול השופר נשמע כאומר טוט, וכן הביא מעוד מפרשים.

תוד"ה ושיוין שנותן חוץ. היינו דוקא בכתובות בעור אחד, בגלל שצריך להיות ד' עורות לכן הוצרכו לחוט, והיינו דמש"כ בברייתא ושיוין שנותן חוט קאי באופן שכתבן בעור אחד, דאע"פ שיש מחלוקת בברייתא אם צריך ריוח בין הפרשיות להפריד ביניהם אחר שעשאן בעור אחד או לא, אבל לכו"ע בעינן חוט או משיחה בין הבתים להפרידן אחרי שעשאן בעור אחד. ויש נוהגין אפילו בד' עורות דהבינו דמש"כ בברייתא ושיוין שנותן חוט או משיחה קאי אף בכתבן בד' עורות. [ולהלכה המשנה ברורה בסי' ל"ב ס"ק רי"ז הביא דאם כתב בד' עורות א"צ חוט או משיחה ביניהם והביא דיש פוסקין דבכלל גווני צריך לתת חוט ביניהם וסיים וכן יש לנהוג כמ"ש המחבר בסעיף נ"א, ומ"מ לענין דיעבד כתב שם הט"ז דאינו מעכב שהעיקר כסברא הראשונה]

תוד"ה והקורא קורא כסדרן. אקדים הקדמה להך תוס', הנה הגמ' אומרת ת"ר כיצד סדרן, קדש לי, והיה כי יביאך מימין, שמע, והיה אם שמוע, משמאל, והתניא איפכא (היינו קדש והיה כי יביאך משמאל שמע והיה אם שמוע מימין) מתרין אביי לא קשיא כאן מימינו של קורא כאן מימינו של מניח. והגמ' מסיימת והקורא קורא כסדרן, ורש"י פירש דאביי מתרין דמש"כ בברייתא הא' דקדש והיה כי יביאך מימין וכו' היינו מימין הקורא שהוא נגד האדם המניח,

ומש"כ בברייתא הב' מיירי לגבי האדם המניח, דקדש והיה כי יביאך משמאלו, ושמע והיה אם שמוע מימינו ואין סתירה בין הברייתות, (וצ"ע על פירש"י מה כוונת הגמ' כאן מימינו של מניח, דהיה מתאים יותר לשון כאן משמאל המניח, דהרי קאי להסביר מש"כ בברייתא דקדש והיה כי יביאך משמאל, וי"ל דקאי על מש"כ בברייתא הב' דשמע והיה אם שמוע בימין). וצ"ע מנ"ל לרש"י לפרש כן הרי אביי לא פירש דבריו ואולי הכוונה דיניח בימין המניח קדש והיה כי יביאך ובשמאלו שמע והיה אם שמוע, ומשמאל הקורא זה קדש וכו'. וקושיא זו יש לתרץ דבשביל זה אמר אביי והקורא קורא כסדרן היינו דהאדם שנמצא ממול המניח קורא הפרשיות כסדר שהם כתובים בתורה ואם יניח קדש מימין המניח נמצא דהקורא קורא בדיוק הפוך. ונראה דזה כוונת רש"י שהעתיקו התוס' בתחילת דבריהם. ועוד אפשר לומר לפירש"י דמה שאמר אביי והקורא קורא כסדרן בא לשמוענין עוד חידוש שלא נאמר כשיטת ר"ת דס"ל דמניח מימין הקורא קדש והיה כי יביאך, ומשמאל הקורא שמע ואח"כ והיה אם שמוע, לכן אמרה הברייתא והקורא קורא כסדרן לאפוקי מר"ת, כי לפי ר"ת יוצא דאין הקורא קורא כסדרן, כי אחר והיה כי יביאך כתוב והיה אם שמוע ובסדר כתיבתו בתורה זה שמע אחר והיה כי יביאך ואח"כ והיה אם שמוע.

ובתוס' הביאו דר"ת לא ניחא ליה בפירש"י דא"כ היה צריך להיות כתוב קדש מימין, והיה כי יביאך, שמע, והיה אם שמוע משמאל, או לומר קדש והיה כי יביאך שמע מימין, והיה אם שמוע משמאל כמו בנרות המנורה שמונחים ממערב למזרח ורק הנר הראשון שבצד מערב נקרא נר המערבי. [וברא"ש סי' ה' מהלכות תפילין תירץ דלא דמי לנר מערבי דהכא התפילין באמצע הראש, ושתי בתים בימין הראש ושתיים בשמאל הראש, ולכן שייך לומר דשנים מימין ושנים משמאל. והיעב"ץ תירץ בדרך אחר, וכתב דע"כ היה לר"ת קבלה מהגאונים דהפשט בברייתא כמו שפירש ורק בא להכריח הך פירוש לכן הקשה כן.] לכן למד ר"ת דיש כאן ב' סדרים דמניח בימין הקורא קדש והיה כי יביאך, ומשמאל הקורא מניח שמע בבית האחרון של התפילין ובבית שלפניו מניח והיה אם שמוע, וכן ס"ל לרבינו חננאל וכן בתשובת הגאונים שכתב הר' יוסף טוב עלם וכן ס"ל לרוב האי גאון ונתן סימן הוויות להדדי היינו דב' הפרשיות והיה (והיה כי יביאך והיה אם שמוע) נמצאים אחד ליד השני משא"כ לפירש"י.

והנה צ"ע על ר"ת דבכ"ז למה נקט התנא סדר כזה, להתחיל מימין לשמאל ואח"כ לעבור לסדר אחר משמאל לימין. ואפשר לתרץ הך קושיא בהקדם קושיא

אחרת דתוס' הביאו דמהמכילתא קשה על ר"ת כי המכילתא מונה דבד' פרשיות כתוב תפילין בתורה, קדש, והיה כי יביאך, שמע, והיה אם שמוע מכאן אמרו מצות תפילין ארבע פרשיות, היינו דהתורה אמרה בהנך פרשיות וקשרתם לאות וכו' היינו דהנך פרשיות תניח בתפילין. ואח"כ כותב המכילתא כותבן כסדרן ואם כתבן שלא כסדרן יגנזו, משמע כסדר שכתב לפני זה, דשמע זה לפני והיה אם שמוע, ותירצו תוס' דאה"נ בסדר הכתיבה הוא כותב שמע אחר והיה כי יביאך דהיינו שמדלג לסוף הקלף וכותב שם שמע ואח"כ חוזר לאמצע וכותב והיה אם שמוע אבל כשמונחין בבתים הוהיה אם שמוע מונח קודם לשמע, ולפי"ז היה אפשר לתרץ מה שהקשיתי למה עבר לדבר משמאל לימין היינו כי אחרי שכתב קדש והיה כי יביאך מדלג לשמאלו וכותב שם פרשת שמע ואח"כ חוזר לימינו וכותב שם פרשת והיה אם שמוע. שוב ראיתי דא"א לתרץ כן דהרי הברייטא מיירי בסדר הנחתן בבתים ובזה א"צ להניח קודם פרשת שמע ואח"כ והיה אם שמוע.

ולפי ר"ת לכא' קשה לשון הברייטא והקורא קורא כסדרן דזה משמע כפירש"י, כי לפי ר"ת אין יכול לקרוא כסדר שכתוב בתורה כי בתורה שמע קודם לוהיה אם שמוע, תירץ ר"ת דמש"כ והקורא קורא כסדרן זה סוף הברייטא הראשונה, ואין הכוונה כמו שפירש"י כסדרן היינו כסדר שהם כתובים בתורה אלא דכשהקורא קורא יוצא דהוא קורא כסדר שמנה בברייטא דהיינו קדש והיה כי יביאך והיה אם שמוע שמע, ונראה הסבר דבריו דהברייטא שכתבה קדש והיה כי יביאך מימין רצתה שלא נטעה לומר דמיירי בימין המניח לכן כתבה הברייטא והקורא קורא כסדרן היינו כמו הסדר שכתבתי בברייטא ואי מיירי מימין המניח א"כ הקורא שקורא מימינו לשמאלו יקרא סדר הפוך ממש"כ בברייטא קדש והיה כי יביאך. ולפי"ז א"ש טובא דהברייטא באה להסביר את עצמה מה הכוונה מימין, (אך לפי ר"ת קשה קצת דרך אחרי שהגמ' גמרה לתרץ סתירת הברייטות אז השלימה דברי הברייטא, משא"כ לפירש"י דזה דברי אביי א"ש יותר). אח"כ כתב ר"ת ואפילו לא יהא מן הברייטא אין קשה כלום, הפשט כמו אי נימא דזה סיום דברי הברייטא דמבאר דהכוונה מימין הקורא, כי אי נימא מימין המניח (ומש"כ בברייטא הב' קדש והיה כי יביאך משמאל היינו משמאל הקורא) א"כ לא משכחת לה דהקורא קורא כסדר שכתוב בברייטא דהרי הקורא קורא מימינו לשמאלו ואם קדש והיה כי יביאך מימין המניח ואח"כ והיה אם שמוע ואח"כ שמע אז הקורא יתחיל לקרוא שמע והיה אם שמוע והיה כי יביאך קדש היפך מהסדר שכתוב בברייטא.

דף ל"ה ע"א

תוד"ה מעברתא. הביאו ויש מפרשים דמעברתא זה רצועה קטנה שמעבירין למעלה על בית תפילין של יד, היינו דהיו מעבירין רצועה על הבית של תפילין של יד וזה מכסה את ראש הבית, אבל הצד של המעברתא והצד שכנגדו (לכיון היד) לא היה מתכסה בהך רצועה, והיה מקום לדחות הך פירוש כי הגמ' (בסנהדרין דף פ"ט ע"א) אומרת דבעינן שהבית יראה את האויר וא"כ א"א לפרש דזה המעברתא כי א"כ אין הבית רואה את האויר ופסול, אומרים תוס' דא"א לדחות מכח שאין רואה את האויר, כי בכה"ג שיעבירו רצועה זה יהיה כשר מג' סיבות, א' דהך פסול זה כשחיבר לו בית אחר והכא אינו מחובר (ודומה לחולצה שמכסה את התפילין של יד דאין פסול), ב' בתשובת הגאונים כתבו דהך פסול שאין רואה את האויר זהו רק בתפילין של ראש אבל לא בתפילין של יד, וראיתי מבארים החילוק כי תפילין של ראש מיועד שיראוהו כמ"ש וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך וייראו ממך, משא"כ תפילין של יד שזה מכוסה, ג' דהכא הבית רואה את האויר מב' צדדים, צד מעברתא והצד שכנגדו, וולפי כל הנך טעמים אפשר לשים על התפילין של יד את הריבוע שעליו שמגין על הריבוע של התפילין אף בשעת ברכה, בגלל שאינו מחובר לו, וזה בתפילין של יד, וגם בב' צדדים זה מגולה כי זה חתוך מב' צדדיו בשביל הקשר של תפילין ובדרך כלל אינו חתוך מדויק כמידת הקשר, אבל המרדכי בהלכות קטנות הביא דעת ר"י דס"ל דיש איסור לשים הרצועה על הבית וכנראה ס"ל דאע"פ שאין מחובר יש איסור, וגם תפילין של יד צריך לראות את האויר, וכנראה ס"ל דצריך לראות את האויר מד' צדדין ולפי"ז היה מקום להחמיר להוריד את הריבוע שעל התפילין של יד לפחות בשעת ברכה, אא"כ יעשו חורים מד' צדדי הריבוע שמלבישים על התפילין של יד, וגם בזה עדיין לא בטוח שלפי ר"י זה כשר, כי אולי ס"ל דכל הבית צריך לראות את האויר].

תוד"ה דשין של תפילין. הנה האחרונים נתחבטו בהבנת דברי התוס', ואני אסביר חלק מהתוס' לפי דרכו של הברכת הזבח (כי במרדכי בהלכות קטנות נראה כן והרבה אחרונים הלכו בדרכיו) וחלק לפי דרכו של התוספת קדושה והמלאכת יו"ט (כי דרכו של הברכת הזבח קצת קשה כפי שבעזה"י אבאר בהמשך).

הברכת הזבח טוען שזה המשך של תוד"ה מעברתא, ותוס' אומר שאין לסתור את הפירוש דמעברתא זה הרצועה שעל התפילין, מכח טענה אחרת דכתוב מעברתא

יד דף ל"ה ע"א גד קלה

של תפילין בסתמא, משמע דקאי על תפילין של ראש ועל תפילין של יד, כפירש"י והערוך, משא"כ להך י"מ קאי רק על תפילין של יד, ע"ז כתבו דאינו סתירה, דהרי כתוב שין של תפילין בסתמא אע"פ שודאי קאי רק על של ראש.

אח"כ כתבו תוס' והנותנה אם אין דינו, היינו אם נפרש כפירש"י והערוך א"כ אין לנו מקור לשים הרצועה, ממשיך תוס', להיות פוסלת היינו דצריך להיות פסול בגלל שאין רואה את האויר, ולא דמי לטולה תפילה של ראש ועושה אותה של יד, היינו דתוס' מצדדים לחלוק ולומר דזה פסול, וא"א להוכיח שזה כשר מתפילין של ראש שעשאן לתפילין של יד שטולה עליהם עור והם כשרים אלמא לא איכפת לן בתפילין של יד ברואה את האויר, דוחה תוס' דאינו דומה בגלל ששם כשטולה עור על התפילין העור הופך להיות חלק מהבית משא"כ הכא שיש רק רצועה על התפילין, כן פירש הברכת הזבח, אבל קשה לפרש כן כי תוס' דחו הך טענה שאין רואה האויר בג' טענות ופתאום באים תוס' ואומרים דיהיה פסול, לכן נראה להגיה כהגהת תוספת קדושה ומלאכת יו"ט (שני הספרים ממחבר אחד) דמתיבת והנותנה אם אין דינו עד סוף התוס', מקומו בתוד"ה מעברתא לפני תיבות ואין נראה לפסול, ולפי"ז א"ש הכל דבתחילה הביאו תוס' הך ויש מפרשים, והעירו דלכא' יש בזה פסול שאין רואה את האויר, כפי שבאמת ס"ל לר"י (הובא במרדכי) ואח"כ דחו תוס' הך טענה בג' תשובות.

תוד"ה שין של תפילין. כתבו על דברי השימושא רבא שכתב שמניחין על קלף הפרשיות קלף חלק אחד וכורכו בו, דשמא בשל יד מיירי אם כתבו בד' עורות שצריך לדבק, ויוצא חובת הדיבוק ע"י שכורך עליו קלף.

תוד"ה קולמוסא בדיק ליה. בתוס' הביאו ההסבר מכיון שכל נקב שהדיו עובר עליו אינו נקב, ולכא' צ"ע למה א"צ לבדוק שמא יש נקב שאין הדיו עובר עליו. ואולי כשיש כזה נקב שאין עובר עליו עם הקולמוס יראו דהאות מופסקת ויבינו שזה פסול אע"פ שלא בדקוהו.

תוד"ה תפילין מרובעות. בתחילה הביאו דיש שאין מרבעין אלא במקום מושבן, היינו התיתורא, וכתבו ושמא צריך לרבע גם הבתים דהיינו הקציצה. ואח"כ כתבו וקצת היה נראה דלא בעי מרובעות אלא בתופרין ובאלכסון כמו שמפרש רב פפא, בעולת שלמה הסביר דכוונתם דצריך לרבע רק את התפירות ולא סגי בסתם ריבוע בתפירות אלא צריך ג"כ שיהיה אלכסון דהיינו שהאלכסון

יהיה גדול בשני חומשין יותר מהריבוע וכוונת תוס' שצריך ריבוע בתפירה אינו כפרש"י דקאי על התיתורא שלא יתקלקל ריבוע שלה ע"י התפירה, (דא"כ היינו כיש מפרשים שהביאו בתחילת דבריהם) אלא דרך התפירה צריכה להיות מרובעת. ולכא' קשה דבתחילה כתבו ושמא צריך ריבוע גם בבתיים, ואח"כ כתבו דנראה דא"צ אף בתיורא, ואולי כי בתחילה הביאו דיש שמרבעין התיתורא וא"כ יתכן דכש"כ הבית צריך ריבוע משא"כ השתא דסוברים דהתפירה צריך להיות מרובע א"כ גם הבית א"צ, דל"ש מהתיתורא.

דף ל"ה ע"ב

תוד"ה וכמה שיעוריהו. הביאו דפשוטא דסוגיין קאי וכמה שיעוריהו על רצועות השל ראש אחר שהקיפו הראש, אבל הערוך למד דקאי על רצועות התפילין של יד, ולפי הערוך מה שאמרה הגמ' עד אצבע צרידה הכוונה אחרי שקשר התפילין של יד צריך שישאר רצועות כשיעור המרחק שבין אגודל לאצבע האמצעי ובוזה נחלקו בגמ' אם כפוף היינו דהאגודל יהיה צמוד לאצבע שלצידו וכמה אורך שיש מתחילת האגודל עד סוף האצבע אמצעי זה שיעור הרצועה, ומ"ד פשוט היינו כשימתח האגודל כמה מרחק יהיה בינו לסוף אצבע אמצעי, ולפי"ז לשון כפוף א"ש כפשוטו כי הוא כפוף וצמוד ליד, ועיין בקטע הבא דהבאתי דהערוך פירש דרך נוסף דומה לרש"י, משא"כ לפירש"י לא א"ש כ"כ. ויש מפרשים כערוך דמיירי בתפילין של יד אבל הם חולקים על הערוך וס"ל דשיעור הרצועות ממקום הקשירה עד אצבע צרידה ומה שנחלקו בגמ' אם כפוף או פשוט היינו אם עד סוף האצבע האמצעי כשהוא פושט או עד האצבע צרידה כשהוא כפוף.

ועוד נחלקו רש"י והערוך מהו אצבע צרידה לפירש"י זה האצבע הסמוך לאגודל ולפי הערוך זה האצבע האמצעי והוא האצבע הכי ארוך, ובערוך פירש פירוש סוגיין בפשוט וכפוף כפירש"י דאצבע צרידה היינו האצבע האמצעי, ופירש כפוף ממש כפירש"י כשימתח האצבע הסמוך לאגודל וימתח האצבע אמצעי כמה מרחק יהיה ביניהם, אבל במ"ד דס"ל פשוט פירש קצת שונה מפירש"י, דהיינו כשימתח האגודל וימתח האצבע האמצעי כמה מרחק יהיה ביניהם, אבל כתבתי בתחילת הקטע דהערוך פירש בדרך נוסף את כוונת פשוט וכפוף.

לסיכום יש לנו ג' דרכים בסוגיין, א' רש"י פירש דמיירי לגבי רצועות השל ראש, ומ"ד פשוט היינו כמה מרחק יהיה מהאגודל עד האצבע הסמוך לו כשימתח

אותן, ב' הערוך פירש דמיירי לגבי רצועות השל יד, וס"ל דאצבע היינו אמצעי, ולפי המ"ד פשוט היינו כמה מרחק יהיה מהאגודל לאצבע אמצעי כשימתחם, אבל בפירוש כפוף יהיו שוים, אבל לפי הפירוש הנוסף בערוך דכפוף היינו שמצמיד האגודל לאצבע ומודד מעיקר האגודל עד לסוף האצבע יהיה הבדל ביניהם אף לפי מ"ד כפוף, ולפי הנך ב' פירושים מיירי משיעור הרצועה דאחרי הידוקו צריך שיעור נוסף המרחק בין אצבעות, ג' אבל היש מפרשים ס"ל דמיירי בתפילין של יד ומיירי דאחרי ההידוק צריך רצועה ארוכה ממקום ההידוק עד אצבע צרידה ונחלקו אי אצבע פשוטה או כפופה.

תוד"ה אלו תפילין שבראש. רש"י פירש דמש"כ וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך זה תפילין שבראש, היינו טעמא כי בתפילין של ראש כתוב בהם רוב שם ש-ד-י וזה מש"כ כי שם ה' נקרא עליך ולכן ויראו ממך, ותוס' חולקים דאין השין והדלת אותיות גמורות ולא זה כוונת הפסוק אלא כוונת הפסוק כי שם ה' נקרא עליך מצד השין שעליו, ועיין במעדני יו"ט שהסביר שבאות ש' כלול שם הוי-ה, כי שין בגימטריא השם פצמץ שהוא אותיות הוי-ה בא"ת ב"ש, ואח"כ כתבו התוס' דרך נוסף כי בפרשיות יש שם הרבה שמות ה-ויה ולכן ויראו ממך, ולכא' קשה א"כ אף מתפילין של יד יראו ממך. תירצו תוס', כי תפילין של יד אין נראין משא"כ תפילין של ראש.

ובתב בספר ישר וטוב דלכן הביאו תוס' את ספיקו של ר"י דאורליינש אם מותר ליכנס עם תפילין של יד לביה"כ, דתפילין של ראש היה פשוט לו שאסור מצד השין שבו, ואי נימא דקשר היו"ד הוא אות גמור א"כ גם בשל יד יהיה אסור ליכנס אע"כ ס"ל דאין הדלת והיו"ד אותיות גמורות, ומספקא ליה מצד הפרשיות דאולי אסור ואולי מותר מכיון שהם מחופים בעור, ולפי דברי הישר וטוב א"ש טובא דבסוף התוס' חזרו להסביר למה כתוב בגמ' אלו תפילין שבראש, ואי נימא דספיקו דר"י דאורליינש לא קשור לענין אותיות יוד ודלת א"כ היו צריכים לכתוב הך ענין לפני ספיקו של ר"י דאורליינש.

תוד"ה משעת הנחה. הביאו דרבינו אליהו היה מדקדק מכאן דצריך אדם לקשור בכל יום הקשר של תפילין, ומוכח בתוס' בהמשך דכוונתו היה גם קשר היו"ד שבשל יד וגם קשר הדלת שבראש.

והובחת רבינו אליהו היה דכתוב כאן דקודם עשה הנחה ואח"כ קשירה, ורבינו אליהו הבין דהיינו קשר הדלת והיו"ד וא"כ ע"כ צריך לעשות כל יום את הקשר,

ור"ת (בהמשך התוס') דחה דקשירה דהכא הכוונה הידוק שמהדק התפילין בידו ובראשו. וכותב דאדרבה מוכח מכאן דלא כר"א, כי לפי ר"א היה צריך לכתוב משעת קשירה ועד שעת הנחה. ולכא' דברי ר"ת לא מובנים דהרי ר"א למד דקשירה דהכא היינו קשר התפילין וא"כ קודם מניח על ידיו ואח"כ קושר. ראיתי בישר וטוב שביאר כוונת ר"ת דהרי לפי רבינו אליהו צ"ל דמש"כ הכא הנחה היינו הידוק דאי נימא הנחה על היד א"כ היה צריך לכתוב כאן דיכול לברך עד ההידוק על היד, וא"כ ע"כ הנחה היינו הידוק וא"כ היה צריך להקדים קשירה להנחה, (ולא זכיתי להבין דאולי לפי ר"א מצות תפילין מתחיל בקשירת הקשר דהרי לדידיה צריך לקשור בכל יום וא"כ הברכה זה עד שעת הקשירה של הקשר).

אח"כ כתבו תוס' דמסתברא כדברי ר"ת בתפילין ש"ר וכדברי ר"א בתש"י, כי בתפילין של יד כתוב וקשרתם לאות על ירך דמשמע דבכל שעה שמניח צריך קשירה, ולכא' לא מובן דר"ת כתב דקשירה היינו הידוק, ונראה דס"ל לתוס' דאף ר"ת מודה דוקשרתם הכתוב בפסוק היינו קשירת הקשר. (אולי משמע להו כן בגלל שרק קשר הדלת שבראש הוא הלמ"מ אלמא דקשר היו"ד שביד זה דאורייתא והיכן זה כתוב, וע"כ דכתוב בוקשרתם, וצ"ע) ומובן הוכחת תוס' דכמו מש"כ על ירך בכל יום, גם מש"כ וקשרתם ג"כ הוה בכל יום נמצא דכל יום צריך לעשות הקשר, אולם היה מקום להתעקש ולומר דוקשרתם דהיינו עשיית הקשר אינו בכל יום אלא בזמן עשיית הקשר לכן כתבו תוס' דמוכח שהך וקשרתם זה בכל יום והיינו אחר שזה על ידו עושה הקשר, מזה שלומדים דהנחה על יד שמאל ואי נימא דהך וקשרתם אינו בכל יום א"כ אפשר לעשות הקשר לא על ידו ואח"כ לקשור התפילין על היד שעשה הקשר ומנא לן דקושרים בשמאל.

ותוס' כתבו דמוכח דהך וקשרתם עושים בכל יום ממה שאמרה הגמ' דמניח תפילין בשמאל, כי כתיב וקשרתם וכתבתם, דביד שכותב בו קושר והרי כותב בימין נמצא דקושר בימין וכשקושר בימין נמצא מניח בשמאל, ואי נימא כר"ת דעושה הקשר כשעושה התפילין ומה שכתוב וקשרתם לאות על ירך הכוונה בזמן שעושה הקשר א"כ יתכן דעושה הקשר ביד שכותב וכשבא להניח התפילין מניח על ימינו, אע"כ וקשרתם לאות על ירך הכוונה בזמן שמניח התפילין על ידו קושר הקשר ואם קושר בימינו ע"כ מניח התפילין בשמאלו. (אבל אם היינו אומרים דלפי ר"ת דוקשרתם לאות היינו הידוק א"כ אין שום הוכחה משם נגד ר"ת)

אח"כ הביאו הוכחה נוספת ממש"כ שהיתה קושרת לו תפילין בזרועו, משמע דכל יום היתה קושרת, ולמה לא היה קושר לבד (בשלמא אם רק פ"א קשרה לו

יד דף ל"ה ע"ב גד קלט

יתכן דבאותו יום היה לו מיחוש בידו, אבל כשכתוב דכל יום היתה קושרת קשה לומר דהיה לו מיחוש תמידי, ובכ"ז צ"ע אולי היה לו מום תמידי ביד ימין) אע"כ כי צריך לעשות הקשירה של הקשר על ידו וביד אחת קשה לעשות כן, משא"כ לפיר"ת שאת הקשר עושים פ"א ולא על ידו א"כ היה יכול לקשור לבדו, ומהך גמ' עצמו מוכח כרבי אליהו כי למה את התפילין של ראש לא קשרה לו ע"כ כי הקשר של תפילין של יד עושה על ידו ונמצא דעושה כן רק ביד אחת, משא"כ בתפילין של ראש יכול לעשותה בשתי ידיו. (וגם זה אם היו אומרים דהיה לו מום באחד מידיו א"כ אין ראייה לרבינו אליהו כי בתפילין של ראש היה לו יד אחד להניח בו תפילין)

אבל בתפילין של ראש מסתבר כר"ת כי א"א לומר דהתורה אמרה שיקשור כל יום אחרי דעצם הקשר של תפילין של ראש אינו כתוב בתורה אלא הוא הלכה למשה מסיני (כמבואר בדף ל"ה ע"ב).

ולפי הך הכרעה של תוס' דביד קושר כל יום משא"כ בראש, א"כ נמצא דמש"כ בגמ' דילן דמברך עליהו משעת הנחה עד שעת קשירה מיירי בתפילין של יד כי תפילין של ראש קושר פ"א בזמן עשיית התפילין, ומה שהגמ' סמכה וכתבה עד שעת קשירה ולא פירטה דמיירי בשל יד, כי נקטו התחלת התפילין שזה בשל יד. [ותוס' הוכרחו לתרץ כן רק לפי ההכרעה דביד בעינן קשירה בכל יום משא"כ בראש, משא"כ לפי רבינו אליהו דאף בראש בעינן קשירה בכל יום זה קאי גם אשל ראש וא"צ לתרץ דנקט תחילת ההנחה]

אח"כ חזרו תוס' לסבור לגמרי כר"ת דגם בתפילין של יד אין קושר בכל יום.

דף ל"ו ע"א

תוד"ה סח בין תפילה לתפילה. בתחילת התוס' רצו לומר דבסח בין שחיטת עוף לעוף עבירה היא בידו כמו הסח בין תפילין של יד לשל ראש, והיינו טעמא כי גורם ברכה שאינה צריכה [וזה לפי שיטתם בתוד"ה עבירה היא בידו דעצם מה שגורם ברכה שא"צ זה עבירה וחוזר עליה דלא כפירש"י שם]. אח"כ כתבו ושמא שאני תפילין שמצוה אחת הן, אבל התם שאם ירצה ישחוט ואם ירצה לא ישחוט, היינו דתפילין שחייב להניח שתייהם א"כ הוא גורם ברכה שא"צ שהרי אין תלוי ברצונו דחייב להניח שתייהם, משא"כ שחיטה שאין חייב לשחוט עוד עופות א"כ הכל תלוי ברצונו.

כתבו וזה פשוט שאם שואל עוף לשחוט לא חשוב הפסק, כוונתם אם מבקש מחבירו שיגיש לו עוף לשחוט.

בסוף התוס' כתבו ומיהו אם היה זקוק לחזור ולברך כשסח בין עוף לעוף כמו כן היה זקוק לכסות דהא זימנין וכו' הסביר בצ"ק דכוונתם דאם נסבור דכשדיבר בין עוף לעוף דצריך לחזור ולברך על שחיטת העוף שאחרי דיבורו, א"כ ודאי יצטרכו לכסות הדם אחרי שדיבר לפני ששחט העוף הבא, דהרי ס"ל לרבי יהודה דאם שחט חיה ובא לשחוט אח"כ עוף אע"פ דא"צ לברך על שחיטת העוף מ"מ צריך לכסות קודם את דם החיה ואח"כ לשחוט את העוף, וא"כ במקום שצריך לברך על השחיטה הבאה כגון בדיבר (אי נימא דצריך לברך שוב) כש"כ דיצטרך לכסות תחילה את הדם של מה ששחט.

תו"ד וקשרתם. הביאו פירוש ר"ת בשם ר"ח בשם רב האי גאון דכשבא להניח בתיק לא יעביר השל יד לפני הש"ר כלומר לא יקדים להניח בתיק השל יד לפני השל ראש (כמו כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן כלומר קודם עשייתן), כי אז יצא דכשיבוא להניח תפילין יוציא קודם את השל ראש (כי מיירי בשקית צרה שיש שם מקום להניח תפילין אחד ואם יניחו בו בתחילה השל יד נמצא דהשל ראש יהיה החיצון והוא יצא ראשון), ויצטרך להעביר על המצוות ולקחת את השל יד כי חייב להניח השל יד לפני הש"ר כי כתוב וקשרתם לאות על ירך וגו'.

תו"ד רבי יעקב. תוס' למדו דס"ל לרבי יעקב וחכמים דלילה זמן תפילין ומה שצריך להורידם, כי אסור לישן בהם ורבי יעקב עשה גדר דכשיגיע זמן שתכלה רגל מן השוק יחלוץ התפילין כדי שלא יבוא לישן בהם וחכמים עשו את הגדר מזמן שינה, ולכא' צ"ע א"כ למה אם חלצן כבר לא ילבשם הרי זה זמן תפילין, וצריך לומר דיש חשש שיישן בהם, אולם כשהוא עדיין לובשם לא חייבוהו לחלוץ רק בהגיע זמן שתכלה רגל מן השוק או זמן שינה, אבל כשחלצם כבר אמרינן ליה בגלל הך חשש דלא ילבשם.

וחיינו כי ס"ל לתוס' דאילו יסברו לילה לאו זמן תפילין צריכים לפשוט אותם בשקיעת החמה, אולם רש"י ס"ל דרבי יעקב וחכמים ס"ל לילה לאו זמן תפילין, מזה שאם חלצן אין חוזר ולובשן, אבל קשה על רש"י א"כ מדוע יכול להמשיך איתם אחרי שקיעת החמה. כתב בעולת שלמה דס"ל לרש"י דכל האיסור כששובשן

אחר שקיעת החמה אבל כשהוא לבשן קודם שקיעת החמה וממשיך איתם אין איסור כי אין עושה מעשה, אבל עיין ברא"ש סי' י"ז שהביא דבעל התרומה הוכיח בכמה הוכחות מסוגיין נגד הך סברא, וכנראה לכן למדו תוס' דס"ל לילה זמן תפילין.

דף ל"ו ע"ב

תוד"ה יצאו שבתות. בתחילה הבינו תוס' דגם חוה"מ פטור מתפילין, ולכן כתבו דמה דיו"ט פטור בגלל שזה אות אין הכוונה בגלל שאסור במלאכה דהרי חוה"מ מותר במלאכה ואעפ"כ פטור מתפילין, אע"כ הטעם דיש בהם אות בפסח דאסור באכילת חמץ, ובסוכות דחייב בסוכה.

אח"כ חזרו להוכיח דע"כ חוה"מ חייב בתפילין (וא"כ אפשר להסביר דהאות זה דאסור במלאכה) ובתחילה הוכיחו מהגמ' במו"ק דר"מ אומר דאדם כותב תפילין לעצמו בחוה"מ ולאחרים בטובה (היינו בחינם), ורבי יהודה ס"ל דאם צריך כדי פרנסתו מותר להערים ולמכור את שלו לחבירו ושוב יכול לכתוב לעצמו, ורבי יוסי מקל יותר דאף יכול לכתוב לחבירו בשכר כדי פרנסתו, ותוס' הביאו ראייה מר"מ ורבי יהודה, דהרי לפי ר"מ כותב לעצמו ואם א"צ בחוה"מ ללבשן למה יתירו לו, ולפי רבי יהודה מוכר לחבירו וכותב לעצמו, ואם אין לובשן בחוה"מ למה כותבן אח"כ לעצמו אע"כ חוה"מ לובשים תפילין. ושוב דחו תוס' דיתכן לומר דר"מ ורבי יהודה לשיטתם דס"ל שבת ויו"ט זמן תפילין הוא וא"כ כש"כ בחוה"מ, משא"כ לדידן דס"ל דשבת ויו"ט לאו זמן תפילין, א"כ ה"ה חוה"מ לאו זמן תפילין, והנה תוס' הביאו מש"כ בגמ' מו"ק דרבה בר בר חנה הורה לרב חננאל שהיה סופר וכן הורה לו רב דכותב ומוכר כדי פרנסתו (והיינו כשיטת רבי יוסי) ואח"כ הביאו עוד ראיה מהירושלמי, ולכאור' לא מובן א' איזה תוספת ראייה יש מהירושלמי הרי הבבלי מזכיר גם דברי רבב"ח ורב שהורו הלכה לרב חננאל כן הקשה במהרש"א, ב' דתוס' כתבו דאפשר לדחות הראייה מהגמ' במו"ק וא"כ לכא' גם הראייה מהירושלמי ידחה, ותירץ בצאן קדשים, עפ"י דברי התוס' במו"ק, דיש שינוי בין הבבלי לירושלמי, לפי הבבלי לא מיירי דאדם נאבד לו תפילין ובא לפני רב חננאל שיכתוב לו, וא"כ אפשר לומר דרבב"ח ורב שהתירו לכתוב היה בשביל פרנסת רב חננאל ובאמת לא לבשו התפילין בחוה"מ, לכן כתבו תוס' דאפשר לדחות הראייה מהבבלי, משא"כ הירושלמי מיירי באדם שנאבדו תפילין שלו ובא לפני רב חננאל, ורב הורה דיכתוב לו בלי הערמה, ולא משמע

דרב חננאל כתב בשביל פרנסתו דא"כ עד שלא בא אליו האדם שאיכד תפיליו וכי א"צ פרנסה אע"כ היה לו פרנסה וא"כ למה התיר לו לכתוב אלא על כרחך כי צריך לו ללבשן בחוה"מ וכן יש להוכיח מרבב"ח שאמר לו תן לו תפילין שלך ותכתוב לעצמך, ואם אין מניחין תפילין בחוה"מ למה יכתוב לעצמו, וא"א לתרוץ דרב ורבב"ח ס"ל שבת ויו"ט זמן תפילין, כי מסתמא ס"ל כהלכה דשבת ויו"ט לאו זמן תפילין כדמוכח בסוגיין מדברי רבה בר רב הונא.

[ובספר ישר וטוב הקשה על דברי התוס' שכתבו בתחילת התוס' דלאחר המועד לא היו מתירין לכתוב לא לו ולא לאחרים (היינו לתת לאחרים בטובה) ובסוף התוס' הביאו דברי הירושלמי שהקשה וכי רב פליג אמתניתין דכתוב דכותב לעצמו הא לאחר אסור, ותירץ הירושלמי דהמשנה מיירי דכותב בשביל אחר המועד לכן לא התירו רק בשביל עצמו, וקשה דזה סותר דבריהם שכתבו (בתחילה) דלצורך אחר המועד לא היו מתירין אפילו לצורך עצמו, ועיי"ש שהאריך בביאור דברי התוס'].

דף ל"ז ע"א

תוד"ה מה כתיבה בימין. נסתפקו באדם הכותב בימין ושאר רוב מעשיו בשמאלו באיזה יד יניח, דאם הדרשא דוקשרתם וכתבתם עיקר דהיינו דביד שכותב קושר בו, א"כ הכא דכותב בימינו גם קושר בימינו תפילין על ידו השמאלית אבל אם הדרשא דמניח על יד כהה זה עיקר, א"כ מניח בימין של כל אדם שזה שמאלו, וסיימו תוס' ושמא יש לדמותו כשולט בשתי ידיו, והיינו דיניח בשמאל של כל אדם, אך צ"ע מה קשור ענין שולט בשתי ידיו להכא דמספקין איזה טעם הוא עיקר.

תוד"ה אין לו זרוע. מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, והיינו דאחרים דמרבי גידם מיירי באין לו קנה אבל יש לו זרוע לכן חייב בתפילין, אבל הת"ק מיירי דאין לו זרוע כמ"ש בפירוש אין לו זרוע פטור מן התפילין, אבל באור זרוע (הלכות תפילין סי' תקע"ז) הביא דרבינו אליקים הבין דנחלקו ת"ק ואחרים, ומש"כ אין לו זרוע הכוונה דניטל ידו עם הקנה עד המרפק וס"ל דפטור, [ובמג"א כתב דצ"ל דגרס אין לו אלא זרוע פטור, וכתב דכן הוא גירסת היראים, אבל ביראים השלם גרס אין לו זרוע, ובמהדורות אחרות של היראים כתוב אין לו אלא זרוע] ואחרים מרבי גידם היינו שניטל ידו עם הקנה עד המרפק

וס"ל דיניח בקיבורת, ופסק כת"ק דפטור היות דסתם להו בלשון רבים. ורמ"א בסי' כ"ז הכריע דאם יש לו קיבורת אבל אין לו יד עד המרפק היות דלפי התוספות חייב בברכה (כי אין מחלוקת בין ת"ק לאחרים) ולפי האו"ז הוא פטור לכן יניח בלי ברכה.

תוד"ה קיבורת. הביאו דברי ר"ת שמוכיח דקיבורת זה גובה הבשר שבזרוע שבין בית השחי ובין המרפק, דלא כמפרשים שזה גובה בשר שבאותו עצם שבין פיסת היד למרפק, והוכיח כן א' ממה שמצאנו בכמה מקומות דמקום התפילין הוא בזרוע, וזרוע הוא העצם בין המרפק לבית השחי, וכדי להוכיח דזרוע הוא העצם שבין המרפק לבית השחי, הביאו המשנה באהלות שמונה האיברים שיש ביד, ומונה האיברים שבאצבעות, ואח"כ שבקנה ואח"כ שבמרפק ואח"כ שבזרוע ואח"כ שבכתף, ולפי הפשטות מרפק הינו באמצע היד שקורין לו קודא (וקורין לו עלינבוגן) וא"כ יוצא דהתנא מונה העצמות לפי משך היד וא"כ זרוע שכתוב אחרי המרפק זהו זרוע שבין בית השחי למרפק, אבל רש"י פירש דמרפק היינו בית השחי ולפי"ז אין ראייה דזרוע הוא העצם בין בית השחי לאמצע היד, ובשביל זה הביאו דברי רש"י וסתרו דבריו, דודאי מרפק הוא אמצע היד שקורין קודא, ראייה לכך כי המשנה בערכין (דף י"ט ע"א) אומרת האומר משקל ידי עלי, ממלא חבית מים ומכניס ידו עד מרפיקו (ואח"כ מכניס בשר ועצמות בחבית למלאותן שוב, ואח"כ שוקל הבשר ועצמות וכמשקל הזה יתן לצדקה) ובברייתא בעמוד הב' (שם) כתוב דמכניס ידו עד האציל וברגל עד הארכובה (ואח"כ מכניס בשר וכו' ושוקל), והנה במשנה כתב ביד דמכניס עד המרפק ובגמ' עד האציל משמע דשניהם אחד וכשהגמ' אומרת דברגל מכניס עד הארכובה דהיינו אמצע הרגל אלמא אציל היינו אמצע היד דהיינו קודא וא"כ גם מרפק הינו קודא, ורש"י שפירש דמרפק היינו בית השחי כי בגמ' רואים שמרפק זה אציל, וכתוב לגבי בעל אוב זה המדבר משחיו ובמקום אחר כתוב דבעל אוב זה המדבר בין הפרקים ובין אצילי ידיו אלמא אציל היינו בית השחי וא"כ גם מרפק הוא בית השחי, ותוס' האריכו להוכיח דאציל היינו קודא דהיינו אמצע היד, ומה שהגמ' אמרה דמדבר משחיו, ובאצילי ידיו היינו דיש בעל אוב המדבר משחיו, ויש המדבר במרפק דהיינו אצילי ידיו, ויש המדבר בין הפרקים.

ב' הוכיח ר"ת מהגמ' בערכין (דף י"ט): שכתוב שם דהאומר משקל ידי עלי מכניס ידו עד האציל, מקשה הגמ' דלמדנו דקידוש ידים ורגלים עד הפרק (היינו מקום חיבור פיסת היד עם הקנה), תירצה הגמ' דאורייתא עד הפרק, ובנדירים הלך

אחר לשון בני אדם, מקשה הגמ' וכי בדאורייתא זה עד הפרק, הרי שנינו לגבי תפילין שכתוב ידך והיינו קיבורת, תירצה הגמ' שבאמת מדאורייתא זה קיבורת, ומה שאמרנו לגבי נדרים עד האציל, כי בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, ומה שקידוש ידים זה עד הפרק זה הלכתא גמירי לה, רואים משם דכשנדר מכניס ידו עד המרפק דהיינו האציל בגלל שבנדרים הלך אחר לשון בני אדם אבל בלשון תורה זה קיבורת ולכן מניח תפילין בקיבורת אלמא אין קיבורת כמפרשים דהיינו בעצם שבין פיסת היד למרפק דא"כ היינו כמו בנדרים.

ג' דהגמ' אמרה דמניח תפילין כנגד הלב וזהו נגד אמצע הזרוע היינו עצם שבין מרפק לבית השחי.

ד' דמוכח דזרוע בבהמה היינו העצם השני וא"כ גם באדם זה כן. ושוב דחו דיתכן דבאדם זה שונה מבהמה כמו ששוק דאדם שונה מבהמה, שוב צידדו דשוק דאדם דומה לבהמה.

תוד"ה שומע אני אפילו נטרף. הנה רש"י פירש נטרף היינו נהרג, ומה דלא ילפינן לפטור מהפסוק ופדויו מבין חודש תפדה כי הוה אמינא דהסיבה שהתורה פטרתו לפני חודש זה לברר שאינו נפל, והכא שנהרג היינו מחייבין אותו מצד ספק דאורייתא לחומרא כי שמא אם לא היה נהרג היה חי, קמ"ל הפסוק "אך" דפטור מכיון שבכ"ז שמא הוא נפל, וא"כ הפשטות לפירש"י דהסיבה שהתורה אמרה לפדות אחר ל' זה כדי לברר שאינו נפל, ועפ"ז הקשו כמה קושיות על פירש"י. [ובמנחת שלמה (בב"ק דף י"א ע"ב) כתב דיתכן דלפירש"י כשהתורה כתבה אך למעט דבכור שנהרג פטור גילתה לנו התורה דמה שאמרה ופדויו מבין חודש תפדה זה גזיה"כ ואינו בגלל שמא הוא נפל ולכן בנהרג תוך ל' הוא פטור, ולפי"ז אף בכלל חדשיו יפטור, ולפי"ז יתיישבו קושיות התוס'].

והנה לפירש"י צ"ע טובא דהרי כשבא לשאול על הינוקא שיש לו ב' ראשים כמה יתן היינו לאחר ל' (כי אע"פ שאין יכול לחיות כדפירש"י מ"מ יותר מחודש ודאי יכול לחיות) וא"כ מה הקשה לו מנהרג בתוך ל' דפטור להכא דחי אחר ל', צ"ל דלפירש"י הבינה הגמ' דהיות דנולד לו סימני טריפה בתוך ל' וכש"כ כשנולד עם סימני טריפה דהיינו נולד בב' ראשים הוה כמו שמת בתוך ל', והקשו תוס' דהיה יכול להקשות על ההוא סבא מהמשנה בבכורות דאם מת בתוך ל' פטור, דלפחות מיירי במת מעצמו, אלמא מת בתוך ל' מיתת עצמו פטור וכש"כ אם נפרש דמיירי בהגהו דפטור וא"כ כש"כ דנולד טריפה יפטור.

ותירצה הגמ' לפירש"י שאני הכא דבגולגולת תלא רחמנא, היינו דכשהתורה תלתה בגולגולת כלומר דאם יש לו ב' גולגולת חייב גילתה התורה דאע"פ שהוא טריפה בכ"ז חייב בפדיון הבן. והנה היה מקום לומר דהתורה חידשה דוקא בטריפות דב' ראשים חייב לפדות משא"כ בשאר טריפה, אבל בספר ישר וטוב דייק מדברי רש"י (בד"ה בגולגולת תלא רחמנא) דהתורה לימדה אותנו דכל טריפה שחיה יותר מל' יום חייבים לפדותו, דלא כמו שהגמ' הבינה בקושיא דטריפה הוה כמת בתוך ל', ומדייק כן מרש"י כי רש"י שואל איך אומרים דבגולגולת תלא רחמנא וחייב הרי יש מיעוט "אך" דאם מת בתוך ל' פטור. תירץ רש"י השתא מיהא לא מית, וא"כ הדין כן בכל טריפה שחי יותר מל' דחייבים לפדותו דהשתא מיהא לא מית, כי אם נימא דשאר טריפה באמת פטור דהוה כמת, ורק ביש לו ב' גולגולת חייב מגזיה"כ, א"כ רש"י צריך לתרץ דאע"פ דיש פסוק "אך" מ"מ ביש לו ב' גולגולת חייבתו תורה, אע"כ לא שנא לרש"י בין הטריפות וכל הטריפות שחיים יותר מל' חייבים בפדיון הבן. וגם למה נחלק בין הטריפות (בשלמא לפי תוס' יש הכרח, כי פסוק אחד ממעט טריפה ופסוק אחד מרבה כשיש לו ב' גולגולת, משא"כ לפירש"י אין לנו פסוק שממעט טריפות).

אבל תוס' למד דנטרף בתוך ל' מיירי בנולדו לו סימני טריפה בתוך ל', והגמ' דימתה אותו דומה ממש להכא שנוולד לו ב' ראשים דשניהם טריפה וא"כ למה יתחייב, מ"ש מבכור שנטרף דפטרין ליה מהפסוק "אך". תירצה הגמ' דיש חילוק בין הטריפות שאר טריפות פטור אבל טריפות דב' ראשים מתחייב, ולפי תוס' אם נהיה טריפה בתוך ל' זה יותר סברא לחייבו ממה שמת בתוך ל' יום, כי בטריפה הוא חי ג"כ אחרי ל' יום ולכן לא הוה ילפינן לפטור אותו מהפסוק ופדיוו מבן חודש תפדה.

והנה במש"כ תוס' דהתורה לא חייבה רק כשחי ל' יום ואז חל החיוב, ולפני זה אינו חייב אפילו אם בטוח שאינו נפל כגון כלו לו חדשיו (היינו שרואים שהוא גמור בציפרניו ושערו) וכתבו תוס' אע"פ שאמרה הגמ' (בשבת דף קל"ה:): דכל ששהה ל' יום באדם אינו נפל, הרי התורה קבעה ל' יום אע"פ שבטוח אינו נפל אין מתחייב לפני זה, וא"כ אולי אף ששהה ל' יום יתכן שהוא כן נפל, ולא הסבירו תוס' התירוצ' ע"ז אבל כתב בישר וטוב דודאי לא היתה התורה מחייבת לפדות נפל דאפילו נהיה טריפה בתוך ל' אין חייב כש"כ בנפל, ולכן ע"כ דכששהה ל' יום ודאי אינו נפל. אח"כ ראיתי שכ"כ ג"כ במהר"ם (ב"ק ד"א:).

דף ל"ז ע"ב

תוד"ה האי מאן דחייטיה. דחו פירושו הראשון דרש"י, כי מצאנו בגמ' דאם כפל הטלית "ותפרה" צריך להניח ציצית במקום הכפל, אלמא שחייב במקום הכפל, לכן פירושו כפירוש הב' דמיירי דכפל הכנף ותפרה שלא תהיה בת ד' כנפות אין מועיל לו, כי אמרינן מזה שלא חתכה סימן שיחזור ויפתחנה, וצ"ע דגם בכפל הטלית נימא מדלא חתכה סימן שיחזור ויפתחנה ובשטמ"ק עמד בזה. והנראה בכוונת תירוצו דבגד יתכן דמה דלא חתכה כי רוצה להתחמם מבגד עבה אבל אם כפל הקרנות ותפרם אין ענין שישארו הכנפות כן ומדלא חתכם מוכח דיחזור ויפתחם.

דף ל"ח ע"א

תוד"ה התכלת. כתבו וז"ל ומשמע לכא' דאין זה מעכב את זה שאם הטיל שני חוטין מן האחד יצא עכ"ל, כוונתם דמשמע לכא' דמה דאומרים חכמים דאין תכלת מעכב את הלבן הכוונה דאם אין לו רק לבן יטיל ב' חוטין.

בהמשך הביאו את הגמ' (בדף מ"א ע"ב) דהגמ' דנה שם בטלית שכולה תכלת שמטיל שנים של תכלת והשנים שצריך להטיל בשביל לבן יכול להטיל מאיזה צבע שרוצה חוץ מקלא אילן, והקשתה הגמ' דבברייתא אחרת כתוב על טלית שכולה תכלת שאם הטיל קלא אילן זה כשר. תירצה הגמ' דאם זה רק ד' חוטין והטיל קלא אילן כשר אבל אם זה שמונה חוטין והטיל קלא אילן זה פסול, פשטות כוונת הגמ' וכן למדו תוס' בתחילה ובסוף (ורק באמצע ניסו להסביר פשט אחרת ודחו את הפשט), דאם זה ד' חוטין ושנים מהם תכלת אז אם ישם עוד שנים של קלא אילן זה כשר כי אין חשש שיבוא לקחת שני חוטין מהך טלית ויחשוב שהם תכלת וישם בטלית אחר לשם תכלת ובאמת הוא יקח את הקלא אילן ויהיה כלאים שלא במקום מצוה, משא"כ כשיש ח' חוטין יש חשש שיקח הקלא אילן ויתנם בטלית אחר ויחשוב שהם תכלת, ותוס' הוכיחו מהך גמרא דאם יש רק מין אחד שמים ד', כי אם זה טלית בת ד' אין חשש שיקח שנים לטלית אחר למרות שרואים כולם בצבע תכלת וחושב שכולם תכלת, וע"כ היינו טעמא מכיון דכשיש לו רק מין אחד שמים ד'.

אח"כ הביאו הגמ' בסנהדרין דמשמע דאסור להוסיף בציצית וא"כ לכא' א"א לפרש הגמ' דהטיל ח' חוטין כפשוטו, אלא בת ד' היינו דהטיל שנים של קלא

אילן בשביל לבן שע"י שכופלין זה ד', ובת ח' היינו דהטיל ד' (שנים תכלת ושנים קלא אילן בשביל לבן) שהם ח', נמצא דאין ראייה מהך גמ' דאם יש לו רק מין אחד שמים ד', [והוקשה לי דאי נימא דאסור להוסיף, א"כ ע"כ יש הוכחה מהגמ' בדף מ' לגבי כל המטיל תכלת בסדינו בירושלים אינו אלא מן המתמיהין והגמ' שאלה שם לא יהא אלא לבן דמוכח דאם שם ד' של לבן אין איסור כלאים והיינו טעמא בגלל שאם אין תכלת צריך לשים עוד ב' לבנים (כי אסור להוסיף סתם) וא"כ שוב קשה איך פירשו דהטיל ד' חוטין היינו דהטיל שנים וכפלם שיהיו ד', הרי חייבים ד'. ומצאתי בטהרת הקודש שהקשה כן, עיין במה שתירץ] שוב דחו תוס' דא"א לפרש כן פשט בגמ' דהטיל ח', וע"כ הטיל ד' כפשוטו ויש ראייה, ומה שבסנהדרין מוכח שאסור להוסיף מיירי ביותר מח', דבזה יש איסור.

אח"כ עסקו תוס' מנלן דבעינן ב' חוטי תכלת וב' לבן. ותירצו דכשהתורה אמרה גדילין תעשה לך והרי גדיל היינו שנים, וא"כ כשכתוב גדילין צריך ד', ומסתבר דכשהתורה הצריכה ב' מינים והצריכה ד' חוטין דהכוונה ב' לכל מין דאל"כ היתה התורה מפרטת כדי שלא נטעה. אח"כ הביאו פירוש אחר דילפינן ממש"כ פתיל תכלת ופתיל היינו שנים, אבל תוס' הוכיחו דע"כ אין פתיל נחשב לשנים כי בספרי יליף ממש"כ ועשו להם ציצית שומע אני חוט אחד, לכן כתבה התורה גדילין ואין גדיל פחות משלש, (כן הוא שיטת ב"ה אבל ב"ש ס"ל ד' חוטין וכן אנו נוהגין), ואי נימא דפתיל היינו שנים א"כ שצריך שלש ידעינן אפילו בלי גדילין, כי פתיל שנים וכשהתורה כתבה מין כנף זה מוסיף עוד אחד, אע"כ פתיל משמע רק אחד, ונחלקו ב"ש וב"ה אם מש"כ פתיל תכלת דהיינו חוט אחד של תכלת זה חוץ מהגדיל כן ס"ל לב"ש ולכן צריך ד' ולב"ה זה כלול בגדיל ולכן זה ג' כן הסביר המלבי"ם. ותוס' מסיים דהספרי פליג על גמ' דילן דס"ל דבעינן ב' חוטי תכלת כי לספרי בעינן חדא, ועיין בחמדת דניאל ובישר וטוב שתמהו היכן ראו רש"י ותוס' דבעינן שנים של תכלת, ובספרי בפרשת שלח מפורש דאחד של תכלת.

בסוף התוס' הביאו דברי הספרי בפרשת כי תצא דב"ש אומרים ד' של צמר וד' של תכלת, לכא' אין לזה פירוש דלפי ב"ה יצטרכו ג' ולפי ב"ש ח'. ומצאתי בהגהות הגר"א על הספרי בפרשת כי תצא שהגיה ובית שמאי אומרים בג' חוטין של לבן ורביעית של תכלת.

דף ל"ח ע"ב

תוד"ה אילימא חיסר מצוה דלבן וקיים מצוה דתכלת. הקשו דאיפכא הוה ליה למימר, נראה כוונתם דהגמ' מיירי דהקדים תכלת ללבן, וע"ז רוצה הגמ' להסביר דחיסר מצוה דלבן כי תכלת קדמו וקיים מצוה דתכלת, והוקשה לתוס' דלא יתכן לומר כן, כי הרי היה צריך להקדים הלבן לתכלת וא"כ איך יתכן שיצא ידי התכלת, והגמ' היתה צריכה לומר להיפך דלא קיים מצוה דתכלת והוה התכלת כמו שלא הטילו, וקיים מצות לבן דהוה כמו שהטיל הלבן בתחילה. ותירצו תוס' (הסברתי עפ"י דברי החזו"א בהלכות ציצית סי' ג' סק"א) דבעצם הגמ' באה לשלול הפירוש בברייתא דיצא ידי אחד מהן, כי א"א לומר כן לפי רבי דתכלת ולבן תלויים זה בזה, ובתחילה כשהגמ' רצתה לפרש דהכונה דיצא ידי אחד מהן והרי הברייתא מיירי בהקדים תכלת ללבן וא"כ זה מפרש את הקטע שבמשנה דלבן אין מעכב התכלת היינו דהקדים התכלת ללבן, ולשון המשנה מורה דהתכלת יצא, לכן נקטה הגמ' דיצא התכלת ולא הלבן, ובאמת לא ניחא לגמ' לומר כן כי היה צריך לומר איפכא, ורק שהגמ' סתרה את זה יותר חזק דא"א לומר כן כי לפי רבי תכלת ולבן תלויים זה בזה.

תוד"ה לרבי עיבובי מעכב. הקשו דממה שאמרה הגמ' דלרבי היות דאין יוצא בלבן א"כ גם לא יצא בתכלת משמע דלפי רבנן ניחא דאע"פ שמצוה דלבן לא יצא כי היה צריך להקדים הלבן לתכלת, מ"מ מצות התכלת יצא כי לבן אין מעכב התכלת וא"כ במסקנא שאמרה הגמ' לפי תירוצו של רבא דמתניתין לא מיירי לגבי הקדים אלא לגבי גרדומין אז אע"פ שלכא' התנא של המשנה ס"ל כרבי כמ"ש (בתוד"ה אלא לגרדומין) מ"מ הברייתא מיירי בענין אחר והיינו לגבי הקדים וא"כ יתכן דס"ל לברייתא כרבנן לגבי דאין הלבן ותכלת מעכבין זה את זה וא"כ אפשר להעמיד הך ברייתא דהקדים תכלת ללבן כרבנן ולכן מצות לבן לא יצא כי היה צריך להקדים לו התכלת ומצות תכלת יצא כי הברייתא נקטה דלא כרבי וא"כ אין לנו מקור לחדש פשט בברייתא כרב יהודה אמר רב שלא עשה מצוה מן המובחר אבל קיים המצוה, וקשה דבפשטות משמע שתירוצו של רב יהודה קיים. (בשלמא להו"א דסברנו דהתנא של המשנה והתנא של הברייתא מיירי בענין אחד, וכמו שהתנא של המשנה סובר כרבי ה"נ התנא של הברייתא סובר כרבי, אבל השתא דלא מיירי בענין אחד א"כ הברייתא נעמיד כרבנן) [ולכא']

קושיית התוס' צ"ע טובא דהרי (בתוד"ה אילימא) הקשו דא"א לומר דמצות תכלת יצא ולבן לא יצא, שהרי גם התכלת היה צריך להקדים לו הלבן, וא"כ איך נימא הכא דתכלת יצא ולא לבן, ונלענדינ עפ"י (תוד"ה אילימא) דמה שהגמ' העמידה בהקדים התכלת ללבן דמיירי בו הבריייתא דלא יצא ידי לבן ותכלת יצא זה בגלל שרצינו להסביר כן המשנה דלבן אין מעכב התכלת דמשמע שיצא ידי התכלת משא"כ השתא דזה לא בא להסביר המשנה אז נסביר הבריייתא דתכלת לא יצא כי היה צריך להיות אחרי הלבן והלבן יצא ולפי"ז ל"ק מה שהקשית[.]. ותירצו א' דאפשר לומר דגם למסקנא בעינן להעמיד הבריייתא כרבי, ועוד תירצו דאין כוונת השאלה דלפי רבנן יהיה א"ש, כי לרבנן ודאי לא א"ש אפילו מה שלא קיים מצוה דלבן (וקושיית הגמ' דאף לרבי לא א"ש) כי לפי רבנן שאין מעכבין זה את זה א"כ לא שייך לומר שיש כאן עיכוב מצד קדימה, דהרי אם הניח רק לבן או רק הניח תכלת יצא, ולכן אם הניח תחילה תכלת ללבן או להיפך אין כאן עיכובא כי אפילו הניח רק אחד מהן יצא.

תוד"ה לא נצרכא. הקשו דהיה אפשר לנקוט טלית צמר, דלמצוה צריך לתת ראשון לבן של צמר ולא תכלת אע"פ שתכלת זה גם צמר מ"מ היות דצבוע זה כמין אחר, (וכן סובר רש"י דהיות דצבוע זה כמין אחר ותירץ דנקטו סדין בגלל שעפ"י רוב הוא לבן).

והביאו דיש מפרשים דס"ל דשינוי הצבע אין עושהו כמין אחר רק אם זה מין אחר בפועל, ולכן נקטו סדין דזה של פשתן והתכלת הוא צמר וזה אינו מינו משא"כ הלבן לא מיירי בצמר כי זה אינו מינו אע"פ ששניהם לבן אלא מיירי בפשתן. והקשו תוס' על היש מפרשים דהגמ' הקשתה איך משכחת דתכלת אין מעכבת את הלבן (דהיינו אם נתן הלבן לפניו) הרי מצותו בכך דהלבן לפני התכלת, וקשה ליש מפרשים דאפשר להעמיד בטלית של צמר, והתכלת שהוא מצמר זה מינו, והלבן מיירי בפשתן שזה אין מינו לפי מה שהגמ' פשטה דחוטי פשתן פוטרין בשל צמר ולכן צריך להקדים התכלת, ומש"כ תוס' ואינה מעכבת חומי לבן אי נמי חומי פשתן כתב בישר וטוב דצריך לגרום ואינה מעכבת חומי לבן דהוא נמי חומי פשתן.

לבן תירצו תוס' דבאמת אם הבגד הוא של צמר התכלת זה אין מינו כמו שפירש"י והיינו דמין כנף תלוי בצבע לא במין ומה שלא נקטו בגד צמר בגלל שפשתן זה פשיטא שזה לבן (משא"כ צמר יש בו שאינו לבן).

ותוס' סיימו ולבן של צמר מצטרף לפשתן טפי, נראה דנתכוונו לומר דלבן אפילו שזה צמר והטלית פשתן מ"מ הוה מינו יותר מאם היה הטלית של צמר ושם תכלת אע"פ שגם התכלת הוא צמר מ"מ צבע התכלת עושהו אינו מינו, ונראה דהוצרכו לכך דאל"כ יקשה שאפשר להעמיד דתכלת אין מעכב את הלבן באופן שהטלית היה צמר והלבן הוא פשתן דהתכלת שהוא גם ממין צמר הוה מינו יותר מהלבן שהוא מין אחר ומזה שלא תירצו כן מוכרח דהלבן של פשתן הוה יותר מינו מאשר תכלת אע"פ שהוא צמר. אח"כ ראיתי שהקדימני בישר וטוב.

תוד"ה מירי ציבעא. (פירשתי עפ"י העולת שלמה כ"נ בכוונתו) הבינו בפירש"י דמה שאמר דהרוב לבנות אינו בדוקא שהיו לבנות אלא לאפוקי שלא היו תכלת, אבל היו גם צבעים אחרים, ויתכן דרוב הבגדים הם צבועים, ויתכן דכתבו כן כי היה נראה להו דוחק לומר דרוב הבגדים לבנים. אח"כ כתבו דמזה שהתורה כתבה הכנף ורובא דרש מזה מין הכנף ע"כ דהפסוק מדבר גם בשאר מינים לא רק בפשתן. ועכשיו הוקשה לתוס' למה אמרה הגמ' דלא משכחת שיקדים תכלת ללבן מצד הכנף מין הכנף, הרי אם הטלית היה של צמר צבוע בשאר צבעים, אם ישים חוטין לבנים של פשתן, החוטין פשתן שונים מהצמר בתרתי, א' שזה צמר וזה פשתן, ב' דזה צבוע וזה לבן, משא"כ אם ישים שם תכלת יהיה שונה רק בדבר אחד שזה צבוע תכלת וזה בצבע אחר, וזה יותר מינו, כי הוא שונה רק בדבר אחד, (אך מה שהביאו תוס' מכלך ושיראין לא הבנתי מה הוסיפו על מה שהביאו הכנף מין כנף). תירצו תוס' דהרי התורה מיירי גם במקרה של בגד צמר צבוע ושם חוטין לבנים של פשתן וע"ז אמרה התורה דישים מין כנף ואח"כ תכלת, אלמא התורה מחשיבה דתכלת תמיד איננו מין הכנף. ולפי"ז א"צ לתרץ כמו שתירץ רש"י (הובא בתחילת התוס') דרוב טליתות לא היו צבועות תכלת. (עולת שלמה)

אח"כ תירצו דצבע שאינו של מצוה הוה כלבן (כי הוא מיותר וכמאן דליתיה) וא"כ כשיקח צמר צבוע הוה כלבן וכשישים חוטין של פשתן לבנים או צבועים בסתם צבע הוה מין הכנף. אח"כ הקשו תוס' דרואים דכן יש ענין שיהיה לבן ממש אם הבגד הוא לבן אלמא הצבע כן יש לו משמעות. תירצו תוס' דזה רק מדרבנן, אבל מדאורייתא צבע שאינו למצוה כמאן דליתיה.

תוד"ה אלא לגרדומין. אקדים דברי הגמ', רבא הסביר דמש"כ במשנה התכלת אין מעכבת את הלבן, והלבן אין מעכב את התכלת דאם איגרדום התכלת ולבן קאי או להיפך איגרדום הלבן והתכלת קאי כשר, והגמ' מביאה דאמרי בני

רבי חייא גרדומי תכלת כשרין, אח"כ שאלה הגמ' וכמה שיעור גרדומין, אמר בר המדורי אמר שמואל כדי לענבן, והנה ר"ת דייק מדברי המשנה והגמ' שכתוב דאי איגרדם תכלת ונשאר לבן או להיפך כשר, דרק אם נשאר מין אחד שלם אז כשר (ובתנאי שנשאר ממה שנחתך כדי עניבה) ועפי"ז אמר ר"ת דהיום שאין תכלת ונותנים ד' חוטי לבן, ב' משום לבן וב' משום תכלת אם נפסקו ג' חוטין פסול בין לפי רבנן ובין לפי רבי והיינו טעמא כי אם הקפיד בעשיית הציצית שהד' שבכל צד לא יתערבו בצד השני פשיטא דפסול כי נפסק מב' המינים, ואפילו אם לא הקפיד ג"כ יש לפסול כי יש חשש שהג' שנפסקו הם מג' חוטין וא"כ נמצא דאין מין אחד שלם (כי מכל מין יש רק ב' חוטין וכשנפסקו ג' חוטין הוה אחד מהמין השני).

עבשיו עברו תוס' לדבר על זמן שהיה תכלת ונפסק אחד או שנים איך יהיה הדין לפי רבנן, וכתבו תוס' דכל הך דינא דאחד מציל על השני זה לרבי אבל לפי רבנן אפילו אם נפסק חוט אחד יפסל (ואנו צריכים לפסוק כרבנן דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו וכש"כ דאין הלכה כמותו כשחולק עם רבו), כוונת תוס' כי כשהגמ' אמרה דאיגרדם תכלת ולבן קאי או להיפך, לכא' זה קאי כרבי דס"ל הלבן מעכב התכלת וכן להיפך וא"כ מצוה אחת הן ולכן יכול מין אחד להציל על חבירו משא"כ לפי רבנן דהם ב' מצוות א"כ איך יציל מין על חבירו ולכן אפילו איגרדם חוט אחד של הלבן יהיה פסול, כי תוס' מיירי בזמן שהיה תכלת, אבל בהמשך כתבו תוס' דלא מסתבר לומר דהסוגיא קאי רק לפי רבי אלא קאי אף לרבנן וגם לדידהו התכלת יכול להציל על הלבן וכן להיפך.

אח"כ כתבו תוס' ומיהו נראה דלמאי דבעינן בלבן נמי ד' חוטין (כוונתם לפי מה דהעלו בעמוד א' דכשאין תכלת צריך לשים עוד ב' חוטין לבנים כ"כ בספר עולת שלמה), א"כ חד מצוה נינהו ואי לא בעינן אלא ב' (היינו אם נסבור דאין נותנים לבן במקום תכלת) כ"ש דלא מעכבי וכמאן דליתנהו הו, ביאר כוונתם בספר ישר וטוב דהשתא עסקי בזמן דאין תכלת ונותנים עוד שני לבנים במקום התכלת איך יהיה הדין לפי רבנן, (והנה אם נפסקו ג' חוטין כבר כתבו התוס' בתחילה בשם ר"ת דפסול גם לפי רבי וגם לפי רבנן כי זה כמו שאיגרדם לבן וחלק מהתכלת) ואם נפסק חוט אחד או שנים מתוך הד', טוען תוס' (דאע"פ די"ל דיהיה פסול כי גם אם יהיה תכלת אינו מציל לפי רבנן) מ"מ יהיה כשר דהרי אם ס"ל דצריך לשים עוד ב' לבנים א"כ זה הופך להיות חלק מהלבן ומצוה אחת והרי נשארו ב' לבנים וכמו שלרבי התכלת מציל על הלבן וכן להיפך מכיון

שהם מצוה אחת ה"נ לרבנן היות דצריך לשים לבן תחת התכלת הוה כל הלבנים כמצוה אחת, וסברא זו צ"ע טובא דרק מין אחר מציל, וגם אם ס"ל דא"צ לשים ב' לבנים וא"כ אינם חלק מהלבן מ"מ אני רואה את החוטין שנפסקו דהם החוטין המיותרים ונשארו ב' חוטין כהלכתם.

לסיכום לשיטת ר"ת בזמן הזה ששמים ד' חומי לבן אם נפסקו ג' חומיין פסול, ואם נפסק אחד או שנים דעת תוס' דזה כשר, ובזמן שיש תכלת ונפסק מין אחד (חוט אחד ואפילו שנים) לפי רבי המין השני מציל ולפי רבנן תוס' בתחילה סוברים דלא מציל ובהמשך כתבו דלא מסתבר לומר כן, ונוטים דיהיה כשר גם לפי רבנן, ולפי ר"ת אם איגדרם ולא נשאר כדי עניבה פסול בכל מקרה.

בהמשך הביאו תוס' שיטה אחרת לגמרי, דיש ב' דינים שונים, א' אם נפסק ונשאר רק כל שהוא (ולא נשאר כדי עניבה) שם בעינן דהמין השני יציל, ובזה מיירי המשנה לפי רבא דמין אחד מציל על חברו, וזה רק לפי רבי דמצוה אחד הוא משא"כ לרבנן לא מהני, (ואע"פ שנשאר כל שהוא שייך לקרוא לזה גרדומין), ב' אם נפסק ונשאר כדי עניבה אפילו אם כל הד' נפסקו כשר ובהא מיירי בני רבי חייא, וקראו לכל הציצית תכלת, ולפי"ז ישתנה הדין לגמרי דאם נפסקו ונשאר כדי עניבה אפילו נפסקו כולהו כשר, אבל אם לא נשאר כדי עניבה אז בעינן שהמין השני יציל, ולא מציל רק לפי רבי ולא לפי רבנן.

ותוס' לא פירטו לפי כך דיעה היום ששמים ד' לבנים ונפסק אחד או שנים מהם לגמרי אם אפשר להקל מצד הסברות שכתבו לפי ר"ת. אבל ברא"ש מפורש דלא יועיל וכנראה ס"ל דדינא דגמ' זה רק לפי רבי, וס"ל דיש חיוב לעשות ד' לבנים כי אין תכלת ורק מין אחר מציל.

ולבא' קשה על כך פירוש מה רבא מביא ראייה לפירושו במשנה מדברי בני רבי חייא הרי הם מיירי בדבר אחר ממה שפירש במשנה, תירץ הרא"ש דמביא ראייה דאם היה שיעור בתחילה ונחסר השיעור יש מקרים שאפשר להקל וה"נ במשנה אפשר להקל היות דהיה שיעור בתחילה והמין השני מציל עליו.

ושני שיטות אלו הובאו בשו"ע או"ח סי' י"ב סעיף א'.

תוד"ה כדי לענבם. כתבו דמתוך פירוש הקונטרס מוכח דס"ל דהכדי עניבה זה אחרי הקשרים, והיינו דצריך כדי עניבה בענף ולכן הוקשה לרש"י, אבל תוס' חולקים וס"ל דהכדי עניבה זה בגדיל היינו דישאר במקום הכריכות שיעור כדי לענוב ולפי"ז אפילו אם זה נפסק עד הקשר ולא נשאר ענף ג"כ כשר, ודייקו

כן מרש"י כי רש"י (איננו ברש"י שלפנינו) הוקשה לו על רבא שאמר שמע מינה צריך לקשור על כל חוליא וחוליא, דאי ס"ד דא"צ והיינו דאין קשרים בין החוליות א"כ איך כשר בגרדומים הרי הקשר יפתח וכל הכריכות יפתחו, והרי חייבים כריכות בציצית כדי שיהיה גדיל (משא"כ כשיש קשרים בין החוליות א"כ כשנפסק לפני הקשר שיש מתחתיו כריכות ומתחתיו עוד קשר וכריכות אין חשש כי אפילו יפתח הקשר הראשון והכריכות ישתחררו מ"מ ישארו הכריכות האחרונות), והוקשה לרש"י מה אמרה הגמ' דשתחררו הכריכות הרי נשאר כדי עניבה לפני הקשר ולא ישתחרר הקשר, ולכן חידש רש"י דרבא פליג וס"ל דלא בעינן כדי עניבה, אבל תוס' חולק וסובר דכדי עניבה דבעינן היינו דבמקום הגדיל ישאר כדי עניבה ולפי"ז מיירי בנפסק עד הקשר ואז ישתחרר הקשר, וב' דיעות אלו הובאו בשו"ע או"ח סי' י"ב סעיף ג' במה יהיה הכדי עניבה.

אח"כ הוכיחו תוס' מקושיית רבא שהקשר ישתחרר, דלא כר"ת דס"ל שאת הקשר עושים בין החוט שעשו אותו את הכריכות עם עוד חוט, ולפי ר"ת קשה דאם יקרע אחד החוטים האחרים שלא נעשה הקשר ממנו לא ישתחרר הקשר, וא"כ איך הוכיח רבא דעושים קשר על כל חוליא, הרי אפשר לומר דאין עושים קשר על כל חוליא ומה שאמרו גרדומין כשר מיירי בנפסק החוט שלא עשו ממנו את הקשר, מוכח מזה דלא כר"ת אלא דעשו קשר בין ארבעה חוטיין לארבעה ולכן ע"י כל חוט שיקרע יפתח הקשר שנעשה גם על ידו, ודחו תוס' דאף לפי ר"ת כן יפתח הקשר אף כשנקרע החוט שלא נעשה ממנו הקשר כן הסביר בישר וטוב, ואיך זה נכנס בלשון התוס' עיין בישר וטוב באריכות. ועיין בעולת שלמה שהסביר תירוץ התוס' דהך חוט שנקרע ישתחרר מתוך הכריכה ונמצא דאין עליו גדיל,

תוד"ה כיון דאישתרי. הקשו דלפי המ"ד דא"צ גדיל ופתיל אלא סגי או בגדיל או בפתיל א"כ איך הוכיח רבא דצריך לקשור על כל חוליא וחוליא, הרי להך מ"ד לא איכפת לן אם ישתחררו הכריכות, ותירצו תוס' דאף למ"ד דסגי בפתיל לחודיה ג"כ הוכחת רבא מוכן כי אף הפתיל לא יתקיים, ולכא' אין לזה הבנה, ומצאתי בטהרת הקודש שכתב דכוונתם הכא לפי פירושם הראשון (בדף ל"ט ע"א בתוד"ה קשר העליון) דקשר העליון דאורייתא הכוונה אחרי כל הכריכות עושה קשר אבל לפני הכריכות יתכן בלי קשר, ולפי"ז מוכן תירוצם דרבא הוכיח דע"כ קושר על כל חוליא דאם רק אחרי החוליות א"כ ישתחרר הקשר וכל החוליות ישתחררו ולא יהיה אפילו פתיל כי לא יהיה שום קשר, משא"כ לפי

פירושם השני דזה קאי על הקשר שלפני החוליות דהוא דאורייתא, אבל מה שעושה אחרי גמר החוליות זה דרבנן א"א להוכיח לפי המ"ד או גדיל או פתיל דקושר על כל חוליא די"ל דאין קושר על כל חוליא ואף שע"י דאיגרדם ישתחרר הקשר שנעשה אחרי הכריכות, וגם הכריכות ישתחררו מה בכך הרי לדידיה סגי בפתיל, והפתיל יהיה קיים בגלל הקשר שנמצא בתחילת הבגד, ולדידיה הוכחת הגמ' יהיה לפי המ"ד דגדיל דוקא בעינן.

אח"כ הוקשה לתוס' לפי המ"ד דסגי בפתיל איך הוכיח רבא דבעינן קשירה על כל חוליא אולי צריך הקשירה רק סמוך לכנף מלבד הקשר דאורייתא של אחרי החוליות. ותירצו תוס' דלמה יצטרכו הקשר סמוך לכנף משא"כ בין חוליא לחוליא מובן כדי להפסיק בין החוליות. ולפי הדיעה שקשר עליון דאורייתא דהיינו הסמוך לבגד וכן לפי הדיעה דגדיל דוקא בעינן ל"ק לתוס', כי לפי הך דיעה צ"ל כמו שכתבתי בשם הטהרת הקודש דהוכחת הגמ' זה לפי מ"ד דצריך גדיל דוקא ולפי הך מ"ד לא הוקשה כלל לתוס' כי אחרי שמוכח דצריך קשירה בין החוליות כדי שישאר הגדיל קיים כשישתחרר הקשר א"כ מסתבר דצריך על כל חוליא וחוליא אחרי שמצאנו שצריך הפסק בין החוליות. אח"כ מצאתי במלאכת יו"ט שכתב כעין הדברים האלה.

דף ל"ט ע"א

תוד"ה קשר עליון. הקשו דהגמ' הוכיחה דקשר עליון זה דאורייתא ממה שהתורה הוצרכה להתיר כלאים בציצית ואם אין קשר אינו כלאים וא"כ ע"כ דחייבים קשר בציצית, וקשה מזה על הגמ' ביבמות שיש מ"ד שם שדורשים סמוכים רק במקום שזה מופנה, ומה שדורשים מהפסוק לא תלבש שעטנו צמר ופשתים יחדיו, גדילים תעשה לך דכלאים מותר בציצית (היינו דאם יש בגד פשתן גם בו ציורתה התורה לשים חוט תכלת שזה מצמר אע"פ שזה כלאים), כי שם מש"כ צמר ופשתים זה מיותר, כי היינו יודעים דשעטנו זה מצמר ופשתים, כי יש פסוק אחר שכתוב "ובגד" כלאים שעטנו לא יעלה עליך והרי רבי ישמעאל אומר דכל מקום שכתוב בגד בתורה היינו או מצמר או מפשתים, אלמא שעטנו זה מצמר ופשתים וילפינן שעטנו משעטנו דזה גם צמר ופשתים, ומיותר צמר ופשתים לדרוש סמוכים, עד כאן דברי הגמ', והקשו תוס' דאכתי צריך את הסמוכים, כי הייתי אומר דאין צריך לעשות קשר עליון וא"כ אינו כלאים, ולכן כתבה התורה צמר ופשתים ללמדך דחייבים קשר עליון בציצית ואילו היה שם צמר ופשתים

היה כלאים, אבל באמת כלאים אסור בציצית. ותירצו תוס' דהגמ' הכא למדה דקשר עליון זה דאורייתא, מכח דהתורה אמרה דצריך גדיל והרי כדי שיחזיק הגדיל צריך לעשות קשר אחריו. [ונכתב במים קדושים דזה קאי רק לפי הפירוש של רש"י דקשר עליון עושהו אחרי הגדיל שאז מחזיק את הגדיל משא"כ לפירוש שעושהו סמוך לכנף אין מחזיק כלל את הגדיל] (ועכשיו מובן דברי הגמ' ביבמות דידעינן דשרא כלאים בציצית כי צמר ופשתים מיותר וע"כ זה בא ללמדנו סמוכים דכלאים בציצית שרא), ולכא' קשה ע"ז א"כ למה הזכירה הגמ' הכא כלאים הרי הראייה ממה שאמרה התורה גדיל, לזה כתבו התוס' דהיה מקום לומר אולי הגדיל שהתורה הצריכה זה אפילו גדיל גרוע שאינו מחזיק וא"כ לא מוכח בתורה שצריך קשר, לכן הביאה הגמ' הוכחה דע"כ שהגדיל שהצריכה התורה זה גדיל טוב, כי הרי מצאנו דהתורה התירה כלאים (מדרשת סמוכים) ואם הגדיל זה גרוע וא"צ קשר אינו כלאים לכן ע"כ דצריך גדיל טוב דהיינו ע"י קשר ולכן הוה כלאים, אך קשה א"כ הדרא קושיית תוס' לדוכתא איך אמרה הגמ' דצמר ופשתים מיותר ללמד דכלאים שרא בציצית, הרי י"ל דצריך גדיל גרוע בלי קשר דאינו כלאים ולכן צריך הסמוכים לאשמועינן דבעינן גדיל טוב דהיינו ע"י קשר, ונראה ליישב דבאמת לא נימא דמיירי בגדיל גרוע ולכן צמר ופשתים מיותר, רק הגמ' אמרה הכא לאלומי מילתא שלא יבואו לטעון כן, לכן למדה מזה שהתורה כתבה צמר ופשתים מיותר ללמד דכלאים שרא בציצית אלמא בעינן גדיל מעליא.

עוד תירצו תוס' דהגמ' ביבמות קאי למ"ד דבעינן גדיל ופתיל, וא"כ מוכח מהגדיל דקשר עליון דאורייתא וא"כ מש"כ צמר ופשתים מיותר ללמד דכלאים שרא בציצית) והגמ' הכא סברה כמ"ד או גדיל או פתיל וא"כ א"א להוכיח דקשר עליון דאורייתא רק מזה שהתורה כתבה צמר ופשתים אלמא ציצית הם כלאים וע"כ כי קשר עליון דאורייתא.

אח"כ הקשו תוס' קושיא (דומה לקושיא הראשונה) דלכא' צמר ופשתים אינו מיותר כי אולי א"צ שזור וא"כ אינו כלאים, ולכן הוצרכה התורה לכתוב צמר ופשתים ללמד שתעשהו באופן שאילו היה צמר ופשתים זה היה כלאים והיינו כי בעינן שזורים, אבל באמת אולי אסור כלאים בציצית.

תו"ד דאיגרדום איגרדומי. כתבו ונראה לפרש וכו'. נראה דלא ניחא להו בפירוש"י דאיגרדום לגמרי כי אז נצטרך לומר דמש"כ שיריו וגרדומיו כל שהו, תיבת כל שהו לא קאי על גרדומיו שכתוב לפניו אלא על שיריו הכתוב

לפני פניו, לכן למדו תוס' דשיריו מיירי דנפסק לגמרי אבל נשאר חוטין אחרים ולכן קרו לזה שיריו אבל גרדומיו מיירי דכל החוטין נפסקו אולם נשאר כל שהו דהיינו כדי עניבה, ולפי"ז א"ש דכל שהו קאי על גרדומיו שלפניו.

ותוס' כתבו והא דאיפסיק מינייהו הוי השתא כמו נפסק החוט מעיקרו דלעיל, כוונתם דלפירש"י רבא הקשה לרב נחמן מגרדומיו דהוה נפסק החוט מעיקרו, משא"כ לפי תוס' דגרדומיו לא נפסק מעיקרו, קושיית רבא הוה משיריו דאיפסיק מינייהו דהיינו החוט הנפסק נפסק מעיקרו.

אח"כ כתבו וכי האי גוונא קרי שיריו פרק קמא דסוכה גבי אזור תחילתו שלשה וסופו שנים, היינו דלא נתמה איך יתכן דשיריו מיירי דנפסק לגמרי וקורים לזה שיריו, דמצאנו כן גבי אזור שתחילתו שלשה וסופו שנים, ביאור הדבר דשם כתוב רבי יוסי אומר מצות אזור שלשה גבעולין ושיריו שנים, אלמא דאע"פ שאחד מהם כלה לגמרי קורים לזה שיריו בגלל הגבעולין האחרים שנשארו.

תוד"ה שירי גרדומיו כל שהו. כתבו דהגמ' בבבא בתרא שאלה וכל היכא דתנא כל שהו לית ליה שיעורא והרי מוכח דיש שיעור. כתבו התוס' דהגמ' יכלה להוכיח מהכא שכתוב כל שהו ומיירי דנשאר כדי עניבה, ולא סגי בכל שהו.

תוד"ה לא יפחות משבע. כתבו דאנן דלית לן תכלת לא קפדינן בהא, הסבר הדבר כי הבינו דהרי תכלת דומה לים, וים לרקיע אבל הלבן אינו דומה לרקיע וא"כ למה יצטרכו בו זכרון לרקיע.

אח"כ כתבו דמש"כ בגמ' דצריך לקשור על כל חוליא וחוליא, היינו כדי שיהיה ניכר התכלת, נראה דהוקשה להו דהרי אין אנו קושרים על כל חוליא וחוליא כמ"ש תוס' בהמשך דעושה ב' קשרים סמוך לכנף וג' קשרים סמוך לפתיל ומטיל הכריכות ביניהם, וכ"כ רש"י, לכן כתבו דמה שעשו קשר בין כל חוליא היה רק בזמן שנהג תכלת כדי שיהיה התכלת ניכר (משא"כ בזמן הזה שאין תכלת). ולכא' צ"ע איך ע"י שיקשור על כל חוליא יהיה התכלת ניכר, ובדוחק צ"ל דאם לא יהיה קשר בין חוליא לחוליא יהיה כל השטח של הכריכות מתכלת ולא יורגש כ"כ כמו אם בין חוליא לחוליא עושה קשר שמורכב מחוטי הלבן ג"כ ועי"ז רואים ניגוד וכולט יותר התכלת.

אח"כ הביאו דברי רש"י למה עושים ה' קשרים והקשו על דבריו דג"פ כתוב ציצית בתורה ובשלשתם חסר י' וא"כ אין עולה ת"ר. ותירצו דציצית הבתרא

כתוב שם והיה לך "ל"ציצית ויש שם ל' מיותר שזה שלושים ומוסיפים עשר לכל ציצית ועי"ז יוצא שציצית גימטריא ת"ר.

הביאו דר"ת היה עושה ב' קשרים סמוך לטלית וג' סמוך לפתיל משום מעלין בקודש ולא מורידין. [וקצת צריך עיון היכן ראינו דיש קדושה בקשרים בשלמא לבן נגד תכלת רואים מזה שהתורה כתבה מין כנף דבתחילה יעשה מהלבן אבל בקשרים היכן ראינו, וצ"ל דאם עושים כן בציצית יש בו מעלה]. ורש"י כתב דג' מלמעלה ושנים מלמטה ובפשטות כוונתו כר"ת אך בכ"ז צ"ע דהרי רש"י פירש דגם הקשר שאחרי הגדיל מיקרי קשר עליון [והנה תוס' לא פירטו איך עושים הכריכות ובפשטות נראה דמטיל כל הכריכות בין ג' קשרים לב' קשרים, אבל במעדני יו"ט הביא מהבית יוסף דקצת כריכות בין כל קשר וקשר (כנראה דאל"כ יהיה הכל כקשר אחד) ורוב הכריכות מטיל בין ג' הקשרים לב' הקשרים]. והנה מה שכתבו רש"י ותוס' היכן עושים ג' קשרים והיכן ב', מיירי בזמנינו דאין עושים קשר על כל חוליא היות דאין לנו תכלת כמ"ש תוס' לפני זה.

כתבו תוס' מיהו לא מצינו שום סמך בהש"ס מפורש מה' קשרים, אבל אח"כ כתבו תוס' ליישב דמש"כ שעושה קשר על כל חוליא וחוליא יוצא חמש קשרים, ולפי"ז יש סמך מהש"ס לעשות ה' קשרים, וצ"ע לפי"ז מהו הטעם שעושים קשר על כל חוליא הרי הוא עושה חוליא לבן וחוליא תכלת וא"כ מינכר התכלת אף בלי שיעשה קשר על כל חוליא, ומש"כ בתחילה שזה להבליט התכלת יתכן דכ"כ לפי מה שנראה פשטות הגמ' דרק החוליא הראשונה והאחרונה היה מלבן וכל החוליות שבאמצע היו מתכלת, כמ"ש בגמ' כשהוא מתחיל מתחיל בלבן וכשהוא מסיים, מסיים בלבן, ואולי להשלים תרי"ג כמ"ש לפני זה מרש"י, ורק בתחילה שחשבו שזה יותר מה' קשרים כי קושר על כל חוליא וחוליא וסברו דהכוונה דאחרי כל ג' כריכות קושר א"כ זה יותר מה' קשרים, לא ידעו טעם לזה אם לא בשביל להבליט התכלת, משא"כ השתא דסוברים דזה ה' קשרים זה להשלים תרי"ג. ביאור הדבר דהשתא סוברים תוס' דמש"כ בגמ' דעושה קשר על כל חוליא אינו כפשוטו על כל ג' כריכות (כמו שהבינו בתחילה ולכן סברו דיש יותר מה' קשרים) אלא על כל חוליא היינו דעושה חוליא של לבן ואח"כ חוליא של תכלת וקושר, כן עושה ג"פ וא"כ יש ג' קשרים (ועוד קשר סמוך לכנף לפני החוליות הוה ד'), ואחרי שעשה ג' חוליות לבן וג' חוליות תכלת וקשרים ביניהם עושה עוד חוליא לבן ואחריו קשר חמישי, דהשתא יוצא שקיים מש"כ דהפוחת לא יפחות מז' היינו חוליות (ובסוף התוס' הביאו פירוש אחר דהיינו ז' כריכות) ולפי

דברי תוס' אלו לכא' יותר נוחא דעושה יותר חוליות בלבן מאשר בתכלת, דהלבן יותר קדוש כמ"ש בגמ' מעלין בקודש ולא מורידין, משא"כ לפי מה שנוהגים הרבה דעושין כל הכריכות מתכלת חוץ מהראשון והאחרון צ"ע דהלבן הרי יותר קדוש. [ואולי מה שנוהגים היום לעשות ל"ט כריכות דיוצא י"ג חוליות, זהו לצאת מש"כ בגמ' דהמוסיף לא יוסיף על י"ג דהיינו חוליות (לפירוש א' דתוס') דיוצא ל"ט כריכות כי כל חוליא הוה ג' כריכות].

דף ל"ט ע"ב

תוד"ה או גריל. תירצו דמציצית ילפינן דלאחר עשייתן צריך לפרוד כדאיתא (לקמן דף מ"ב ע"א) והיינו דתוס' למדו דמש"כ שם בגמ' וצריך לפרודה כי צוציתא דארמאי, היינו דלא יהיו החוטין מסובכים יחד (כעין מה שאנו מפרידים הציציות) אבל ברש"י שם נראה דפירש בדרך אחר מתוס', וכן נראה מהסיפרי שהביאו תוס' דמציצית ילפינן דצריך להיות גדיל וענף יצא ממנו, וצ"ע א"כ מדוע צריך ללמוד א"ז מפתיל כמבואר בגמ' דילן.

תוד"ה והוא גדילים למנינא. תירצו דרבה בר בר חנה למד דאו פתיל או גדיל ממה שהיתה התורה יכולה לכתוב גדיל והיינו מבינים דלא סגי בפתיל לחוד, וזה מיעוט אחד דא"א בפתיל לבד, והתורה כתבה גדילים הוה כמיעוט נוסף דא"א בפתיל לבד, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות דאפשר בפתיל לחודיה, כן ביאר בחמדת דניאל. ועכשיו מתורץ קושיית תוס' דלא סגי שרב יתרץ דהפסוק אתא לומר דצריך גדיל ופתיל, כי יקשה עליו דיש כאן ב' מיעוטים בתיבת גדילים, לכן אמרה הגמ' דלרב לא אתא הפסוק גדילים למעט אלא ללמד כמה חוטין צריך.

והקשו תוס' איך יכול רבב"ח לומר כן א"כ למה כתבה התורה פתיל דכשהתורה מיעטה דא"צ גדיל א"כ ע"כ זה פתיל. תירצו דאתא לומר דאפשר פתיל וגדיל ביחד.

תוד"ה ופותלחו מתוכו. הביאו פירש"י דהכוונה שהחוט שכורך בהם ועושה ממנו גדיל יהיה אחד מהח' חוטין. וצ"ע היכן אנו רואים כן בפסוק. ואולי מכיון שבגדילים גילתה התורה דיש ד' חוטין (שהם שמונה) ופשטות הפסוק דיעשה גדיל בציצית א"כ ע"כ רצתה התורה ללמד דהגדיל יהיה מאחד מהד' חוטין.

אח"כ הביאו פירוש השני של רש"י דהענף יהיה משולשל למטה ויוצא מהגדיל והקשו תוס' דזה ילפינן מציצית. והוקשה לי הרי בתוד"ה (או גדיל) כתבו דזה בא ללמד דצריך שלא יהיה מסובך. אח"כ מצאתי שהקשה כן בעולת שלמה ולא תירץ.

תוד"ה ופליגא דרב נחמן. הוקשה לתוס' אולי לא פליג רחבה אמר רב יהודה על רב נחמן, ומה שאמר דשיראין חייבין היינו מדרבנן כמו רב נחמן (כי הגמ' אמרה דרב נחמן פוטר מדאורייתא ומחייב מדרבנן). ותירצו דהאמוראים יש להם לבאר דבריהם יותר, והיה צ"ל דחייב רק מדרבנן. אך צ"ע דגם רב נחמן דאמר שיראין פטורים לא הזכיר דהיינו רק מדאורייתא אבל מדרבנן חייבין. ואולי יש לתרץ דרב יהודה שהזכיר חוטי צמר פוטרין בשל פשתן וכן להיפך וזה דאורייתא, ואח"כ הזכיר חוטי צמר ופשתים פוטרין בכל מקום ואפילו בשיראין אי נימא דזה מדרבנן היה צריך לפרש דלא נימא דזה גם מדאורייתא כמו חוטי צמר בשל פשתן. אבל מתוך דברי השיטה מקובצת הבנתי דיש לפרש דבריהם באופן אחר, (וזה נראה הנכון כדמוכח מתוד"ה ורב נחמן), דהגמ' הבינה דרב יהודה שאמר חוטי צמר ופשתים פוטרין בכל מקום ואפילו בשיראין, היינו דאפשר לשים בהם חוטי פשתן של לבן וחוטי תכלת של צמר וא"כ ע"כ דחיוב הטלית הוא דאורייתא דאי מדרבנן הא הוה כלאים, והוקשה לתוס' אולי זה מדרבנן ומה שהזכיר חוטי צמר ופשתים פוטרין בשיראין הכוונה או צמר או פשתים כמו שאמרה הגמ' בהמשך על דברי הברייטא, וע"ז תירצו דזה אפשר לומר בברייטא אבל אמורא כשאומר חוטי צמר ופשתים פוטרין בשיראין אם כוונתו או או צריך לפרש. אח"כ תירצו תירוצ' ב' דאף בברייטא לא מסתבר למימר דאו או קאמר, ומה שהגמ' אמרה כן זה רק מכח ה"נ מסתברא, וא"כ כשרב יהודה אמר דחוטי צמר ופשתים פוטרין בכל מקום אלמא ס"ל שחייב מדאורייתא דאל"כ הוה כלאים. (ותוס' שכתבו כמו שנבאר בסמוך היינו בתוד"ה ורב נחמן ועיי"ש שהארכת)

תוד"ה ורב נחמן דאמר כתנא דבי רבי ישמעאל. הנה אחרי שהגמ' הביאה דברי רבא שיש סתירה דבפסוק אחד כתוב הכנף מין הכנף דמשמע דמאיזה מין שהוה הבגד מאותו המין יתן החוטין, ומהפסוק צמר ופשתים משמע דישים חוטין של צמר ופשתים ותירץ דמש"כ מין כנף מיירי בבגד ממינים אחרים שם חייב לתת חוטין ממינו ולא ממין אחר שאינו צמר ופשתים, אבל צמר ופשתים פוטרין בכל מין, הקשתה הגמ' על רב נחמן איך יישב הא כתיב הכנף מין כנף דמשמע דאף שאר מינים חייבים, ותירצה הגמ' דס"ל כתנא דבי רבי ישמעאל דכל מקום שכתוב בגדיהם מיירי או בצמר או בפשתים וזה פליג על רבא.

והוקשה לתוס' מה מקשים על רב נחמן הרי הגמ' אמרה לפני זה דמחייב רק מדרבנן, [ודבריהם צריכים ביאור הרי הגמ' הקשתה על רב נחמן ממה שכתוב בפסוק הכנף מין כנף, דמוכח דחייב מדאורייתא, ונראה ליישב דהוקשה להו דאחרי שאמרה הגמ' דס"ל דזה דרבנן א"כ ע"כ פליג על הדרשא דמין כנף, וסובר דכוונת הפסוק דסדין של פשתן צריך לשים קודם את מינו דהיינו לבן ואח"כ תכלת כמו שאמרה הגמ' בדף ל"ח ע"ב].

תירצו א' דמה שאמרה הגמ' לעיל דס"ל שזה מדרבנן סמכה הגמ' על הכי נמי מסתברא שזה מדרבנן מזה שכתוב בסיפא דבריייתא דכל הבגדים חוטין ממין פוטרים ואם חיובו מדאורייתא הרי לכא' רק חוט צמר או פשתים פוטר בו, אבל אחרי שהגמ' דחתה הך ה"נ מסתברא (ע"י דברי רבא) שוב לא מסתבר לומר דמש"כ בבריייתא דשיראין חייבין היינו מדרבנן לכן הקשתה הגמ', מה יענה ר"נ הרי בבריייתא מוכח דחייב מדאורייתא. ולכא' דבריהם צ"ע א' הרי הגמ' אמרה דזה דרבנן הרבה לפני שאמרה ה"נ מסתברא, ואדרבה הקשתה דמוכח מהבריייתא דזה דאורייתא. וצ"ל דבתחילה שהגמ' הביאה רק הרישא דבריייתא שכתוב דשיראין חייבין בציצית תירצה הגמ' דזה מדרבנן, ע"ז א"צ ה"נ מסתברא, אבל אחרי שהגמ' הקשתה דמוכח ממש"כ בבריייתא וכולן צמר ופשתים פוטרים בהם וסברה הגמ' דהיינו צמר ופשתים ביחד, ואם זה מדרבנן איך שרא בהו כלאים (וע"כ חייב מדאורייתא) ותירצה הגמ' תירוצ' דחוק דאו או קאמר אמר הגמ' אני לא אומר סתם תירוצ' דחוק אלא ה"נ מסתברא, וא"כ כשדחו הך ה"נ מסתברא כבר שוב דחוק לתרץ דזה מדרבנן ולכן שאלו מה ר"נ יתרץ הרי מוכח מהבריייתא שזה דאורייתא, ורק אם נמצא תנא דס"ל דאין חייב מדאורייתא נוכל לומר דר"נ ס"ל כוותיה, ותירצה הגמ' דס"ל כתנא דבי רבי ישמעאל.

תירוצ' ב' דלא ניחא לגמ' לומר דפליג ר"נ על דרשת הכנף מין כנף כי מוכח בגמ' לעיל (דף ל"ח ע"ב) דכו"ע ס"ל להך דרשא, (ומש"כ בהך תירוצ' "ונראה" בצ"ק מחק תיבת ונראה, כי זה לא תירוצ' נוסף אלא תירוצ' אחד) וגם כשהגמ' אמרה דס"ל כתנא דבי רבי ישמעאל, לא נתכוונה הגמ' לומר דלא דריש הכנף מין כנף, דודאי גם הוא דורש, אבל כשיש לו ראייה לא לדרוש הכנף כל מין כנף לא דריש, והכא היות דבגדיהם הוה צמר ופשתים וכשהתורה אמרה הכנף שזה מין כנף, ע"כ מיירי בצמר או פשתים ולכן לא דורש מכאן לרבות כל מין כנף אבל הכנף מין כנף דריש, דצריך לתת תחילה את מין הכנף. (פירשתי עפ"י הצ"ק)

תו"ד"ה אף כל צמר ופשתים. נחלקו ב' תירוצי תוס' אם מה שרבא דורש הכנף מין כנף אם זה מיתורא, או שרבא ס"ל דבגדיהם משמע כל מיני בגדים וכשכתוב הכנף דמשמע מין כנף כתוב כאן דכל בגד חוט ממינו פוטר. בתירוצ' הא' סובר תוס' דדורשים הכנף מין כנף מכח יתור ואעפ"כ א"א לומר דתנא דבי רבי ישמעאל (דס"ל דבגד משמע או צמר או פשתים) מודה דהכא כל הבגדים חייבים מכח היתור, כי מכח היתור שייך לומר כשכתוב בבגד צמר או בבגד פשתים שמכח "או" דמיותר ילפינן דזה כמו שכתוב גם שאר בגדים, וא"כ לא מפקינן ממה שכתבה התורה בגד צמר או פשתים, משא"כ הכא דכתוב על בגדיהם שזה צמר או פשתים וכשהתורה כותבת אח"כ הכנף דמיותר לדרוש מין כנף קאי על בגדיהם דאיזה מהם שהיה הבגד מאותו מין ישים ציצית, ואי נימא דמין כנף מרבה שאר בגדים א"כ זה מפקי' ממה שאמרה התורה בתחילה בגדיהם דהיינו צמר או פשתים. כן הסביר בחמדת דניאל.

אחרי התירוצ' השני סיימו תוס' ולפירוש זה על כרחך תנא דבי רבי ישמעאל לית ליה דרבא, כוונתם, דלפי התירוצ' הראשון אולי היה מקום לומר עדיין דתנא דבי רבי ישמעאל ס"ל ג"כ הכנף מין כנף לרבות שאר בגדים מכח היתור, משא"כ לפי תירוצ' זה דאינו יתור וס"ל דבגדיהם מיירי בכל סוגי הבגדים והכנף מלמד דמאיזה מין שיהיה יעשה ממנו החוטין, א"כ תנא דבי ר"י דס"ל דהפסוק בגדיהם מיירי מצמר ופשתים אין יכול לומר מכח הכנף דכתוב כאן כל מיני בגדים.

דף מ' ע"א

תו"ד"ה סדין בציצית. הביאו קושיית רש"י למה לא כתוב ב"ש אוסרין וב"ה מתירין, הרי לכא' הך לשון עדיפא מלכתוב ב"ש פוטרין דמשמע אם רוצה יעשה. והנה אם רש"י היה סובר דב"ש אומרים שפטור אף מלהטיל לבן של פשתן, א"כ ל"ק קושיית רש"י דטובא אשמעינן דפטור אף מלבן של פשתן, וגם לא שייך לשון אוסרין על לבן דאיזה איסור יש בו, מזה הוכיחו תוס' דלפירש"י לבן של פשתן צריך לשים (ובסוף התוס' פיר"ת דפטור אף מלבן של פשתן וכתב דלכך לא כתב לשון אוסרין ומתירין כי כתוב כאן חידוש דפטור אף מלבן של פשתן). וגם מוכח דלרש"י חייב בלבן מזה שהקשה למה לא כתוב בגד צמר דאסור לשים בו חוטי לבן של פשתן ואי ס"ל לרש"י דבסדין פטור אף מלבן ל"ק קושייתו, דבסדין כתוב דפטור לגמרי משא"כ בבגד צמר חייב להניח חוטי לבן וחוטי תכלת הכל מצמר, מוכח מזה דלפירש"י חייב בלבן.

ורש"י תירץ דיש כאן חידוש כי בעצם ס"ל לב"ש דהטלית חייב בציצית אף כשאין לבוש בו, וזה קאמרי ב"ש דהטלית פטור ואין יכול לכתוב דאסור להניח בו כי איסור כלאים זה רק כשלבוש בו, ומזה נלמד ממילא דאסור ללבוש הטלית של פשתן אם יש בו תכלת כי אחרי שזה פטור א"כ זה כלאים.

ועוד פרש"י דטעם דב"ש אסרי תכלת בסדין של ציצית זה בגלל דלא דריש סמוכין.

וקשה על דרכו של רש"י ח' קושיות, א' רש"י בעצמו הרגיש בזה א"כ למה כתוב דב"ש פוטרינן בסדין בציצית, הרי אף אם הבגד של צמר ג"כ ס"ל דאסור לשים בו חוטי לבן של פשתן, (ורש"י תירץ הך קושיא). ב' הקשו הרי בגמ' יבמות כתוב דכו"ע דרשי סמוכין במשנה תורה דכתוב שם לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו גדילים תעשה לך, דזה מלמד דכלאים שרא בציצית ולפירש"י קשה דפירש דב"ש לא דרשי סמוכין (בעצה"ת אחרי הקושיות ואחרי פירושו של ר"ת בסוגיין אכתוב איך תוס' מיישב הך קושיא לפירש"י). ג' אף דב"ש לא דריש סמוכין מ"מ כו"ע סוברים דעשה דוחה ל"ת וא"כ למה לא יתיר לשים תכלת בטלית של פשתן מצד עשה דוחה ל"ת (ובעצה"ת אח"כ אכתוב איך תוס' מיישב הך קושיא לפירש"י). ד' דבסדר רב עמרם פסק כב"ש בנידון דידן, ולפירש"י יוצא דלא דרשינן סמוכין וכלאים אסור בציצית וא"א לומר כן דבש"ס יש הרבה סתמא דגמ' דכלאים נדחים בציצית, ולפירש"י צ"ל דפליג על סדר רב עמרם וס"ל דפוסקים כמו מה שאמר רבי דכלאים נדחים בציצית, אולם אעפ"כ לא נהגו לעשות כן משום גזירה כמבואר בגמ'. ה' דבגמ' כתוב דרבי זירא שרא לסדיניה (בגלל שקיבל את החשש שלכן נהגו לא לעשות תכלת בסדין פשתן), ופשטות הלשון משמע דהתיר לגמרי אף הלבן שבו, ולפירש"י יוצא דהלבן לא התיר. ו' דהמלאך אמר לרב קטינא אתה לובש סדין בקיץ מה יהיה עם מצות ציצית, ולפירש"י הרי מקיים מצות לבן, וצ"ל דנתכוין דאין מקיים מצוה מן המובחר דהיינו תכלת. ז' דזה מחלוקת אמוראים אם ציצית זה חובת גברא או חובת טלית, ולפירש"י בב"ש כתוב דזה חובת טלית, וכי האמוראים חולקים על ב"ש. ח' דלכא' מוכח דאף ב"ה מודה לב"ש דציצית זה חובת טלית כי פליג עליו רק לגבי אם כלאים נדחים בציצית, ומהיכי תיתי לומר דיש עוד מחלוקת ביניהם אם זה חובת גברא או חובת מנא, ועוד מוכח כן ממה שב"ש אומרים פטור וב"ה חייב וכמו שלב"ש קאי על הטלית ה"נ ב"ה דמחייבי קאי על הטלית (וכן משמע קצת גם בלשונו של רש"י), וקשה דאנו פוסקים דזה חובת גברא, מזה שאנו מברכים להתעטף בציצית.

לכן לומר ר"ת דב"ש ס"ל דכלאים נדחים בציצית מכח הסמוכין, אולם חשש להנך חששות המבוארים בגמ' אם ישימו תכלת לכן אמר לא לשים תכלת, וחששו ב"ש דאם ישים לבן יבוא לשים תכלת לכן אמרו דאף לבן לא ישים, ולפי"ז א"ש למה כתבו לשון פטור כי באו לחדש דאף מלבן פטור, ולא קשה למה ב"ש הזכירו רק סדין ולא בגד צמר דאסור לשים בו חוטי פשתן בשביל הלבן, כי ב"ש אומרים דבסדין פטור לגמרי אף מלבן משא"כ בבגד צמר חייב בלבן ותכלת של צמר ואין חשש שהתכלת יהיה קלא אילן כי הרי"ז צמר וצמר בבגד צמר אין חשש, ושאר הקושיות מיושבים בפשיטות.

נחזור לקושיא ב' וג'. תירצו תוס' לפי רש"י, דודאי ס"ל לב"ש דעשה דוחה ל"ת אבל ילפי א"ז מהפסוק ראשו, אבל סמוכין לא דרשי כי ס"ל כמו שאמרה הגמ' דרבי יהודה דריש סמוכין רק איפה שזה מוכח או מופנה, ואף שהגמ' ביבמות אמרה דצמר ופשתים שכתוב בשעטנו זה מופנה, כי ידעינן דשעטנו זה צמר ופשתים ממש"כ בפסוק אחר ובגד כלאים שעטנו ורבי ישמעאל אומר דבגד זה צמר ופשתים, ס"ל לב"ש דאינו מופנה כי צמר ופשתים אתא לכדורבא דהם פוטרם בכל המינים, ולכא' קשה אף דלא דריש סמוכין מ"מ יהיה מותר לשים תכלת בסדין, כי עשה דוחה ל"ת (מכח הפסוק ראשו). תירצו תוס' (כן הסביר בישר וטוב) דב"ש ס"ל כחכמים דאין תכלת מעכב את הלבן, וא"כ הרי יוכל לקיים מצות תכלת בטלית של צמר בלי לדחות לאו, ואף בטלית של פשתן יוכל לקיים מצות ציצית בלבן שבו ורק שלא יהיה מצוה בהידור, ומשום לעשות מצוה בהידור לא נדחה לאו דכלאים.

ועוד תירצו תוס' (פירשתי עפ"י החמדת דניאל ועולת שלמה) דמאחר שאין פסוק דכלאים נדחה בציצית א"כ אין לנו הכרח לומר דקשר עליון דאורייתא וא"כ א"א לשים תכלת בסדין ולעשות קשר מצד עשה דוחה ל"ת כי לא אמרה התורה עשה קשר, ולצאת ידי המצוה יכול לשים בלי קשר, והיות דאנו עושים קשר א"א לשים תכלת, וגורסים בתוס' אי נמי לא שמעינן קשר דלעיל אלא מדאישתרי. ותוס' דחו האי תירוצן כי בדף (ל"ט ע"א) כתבו דילפינן דקשר עליון דאורייתא מכח מה שאמרה התורה גדיל, וא"כ מכח עשה דוחה ל"ת יהיה מותר אף שיש קשר.

עוד כתבו תוס' דיש לומר כפירוש הקונטרס וליישב כמה קושיות ע"י שנאמר (אבל רש"י עצמו לא ס"ל כן, כי א"כ לא היה קשה לו למה כתב פטור, וגם למה לא הזכיר טלית של צמר) דס"ל לב"ש כרבי דאם אין יכול לקיים תכלת פטור אף מלבן והיות דבסדין אין יכול לשים תכלת לכן פטור אף מלבן, וא"ש א' למה כתוב ב"ש פוטרין ולא כתוב אוסרין, וא"ש ב' דר"ז שרא לסדיניה לגמרי,

ג' וכן רב קטינא לא שם אפילו לבן, וא"ש ד' למה הזכירו ב"ש רק סדין כי בבגד של צמר אף דאסור לשים חוטי לבן של פשתן מ"מ אינו פטור וישים הלבן והתכלת של צמר, אבל תוס' הקשו על כך תירוץ דהרי ס"ל דעשה דוחה ל"ת וא"כ יוכל לשים תכלת בסדין, ולעיל דחו האי קושיא דאין עשה דוחה הל"ת כי ס"ל כחכמים דאין התכלת מעכב הלבן ויוכל לקיים המצוה ע"י לבן אף שלא יהיה בהידור, משא"כ השתא דסוברים כרבי, אם לא ישים תכלת לא יוכל לשים לבן ג"כ ויתבטל המצוה בכה"ג אמרינן עשה דוחה ל"ת.

תוד"ה אמר רבי אליעזר. הביאו פירוש השני של רש"י דר"א ברבי צדוק תמה על שיטת ב"ש כי המטיל תכלת בירושלים אינו אלא מן המתמיהין אבל לא שיהיה איסור בכך ולפי ב"ש היות דפטרי א"כ גם אסור להניח בהם תכלת. לא מיבעי אם ב"ש אסרי מדאורייתא אלא אפילו אם ב"ש אסרי מדרבנן מצד גזירה ורבי גם שאל על דברי ב"ש אחרי שמעיקר הדין אין כאן איסור כלאים למה אסרו חכמים. וע"ז תירץ משום גזירה, וכתבו תוס' דזה רק לפי פירוש ר"ת בתוס' הקודם דמה דב"ש אסרי זה רק משום גזירה, כי לפירוש"י דב"ש אסרי מדאורייתא כי ס"ל דכלאים אסור בציצית א"כ א"א שרבי ישאל על ב"ש למה אסרי, ואמר משום גזירה, כי ס"ל דכלאים בציצית אסור מדאורייתא, ותוס' כתבו דאפשר לפרש כפירוש השני של רש"י בשינוי קל (וכ"ה ברבנו גרשום) דרבי תמה על מה שנהגו בזמנו לא לשים תכלת כי היה פשוט לו דלא סוברים כב"ש, וע"ז מתרץ משום גזירה, אבל ב"ש עצמו סברי דאסור מעיקר הדין כפירוש"י, ואצ"ל כפירוש ר"ת.

תוד"ה והלכה כב"ה. ר"ת מחק הגירסא דכשיש ציצית שיש בהם צמר בפשתן (כגון תכלת בסדין) אבל לשון התוס' לא ברור לי דהזכירו ציצית של צמר למה לא הזכירו סדין בציצית או תכלת בסדין) יפשטהו בשקיעה, כי ר"ת ס"ל בע"ב דכסות יום שרא ללבשו אף בלילה כי גם בלילה חייב בציצית, וכסות לילה אף ביום אם לובשו פטור מציצית אבל שיטת הרמב"ם דתלוי מתי לובשו אם לובשו ביום חייב אע"פ שזה כסות לילה, ואם לובשו בלילה פטור אע"פ שזה כסות יום.

תוד"ה ביון דאפשר במינן. הוקשה לתוס' דהכא אמרינן אם יש חוטי לבן של צמר (כגון קלא אילן) בבגד פשתן יש איסור משום כלאים היות דאפשר לשים חוטי לבן של פשתן, ולעיל (בדף ל"ט:) אמרה הגמ' דאם שם בבגד צמר חוטי לבן של פשתן שרא, ולא אמרינן שיאסר כי יכול לשים חוטי לבן של צמר. תירצו ג' תירוצים, א' דמה שהתרנו בדף ל"ט מיירי דבהך בגד צמר הוא שם

חוטי תכלת של צמר, דמיגו דתכלת פטר בשל פשתן (היינו דדוחה כלאים) לבן נמי פטר אע"ג דאפשר במינו, אלו דברי התוס' והאחרונים כנראה הוקשה להו דברי התוס' (צ"ק ועולת שלמה) דהגמ' אמרה הך סברא (בדף ל"ט:) על בגד פשתן ששם חוטי לבן של צמר דמיגו דהתכלת פטר כי תכלת הותר בפשתן הלבן גם פטר, אבל לגבי בגד צמר ששם חוטי לבן של פשתן אין הך סברא והגמ' למדה דמותר מהפסוק צמר ופשתים יחדיו דכמו שצמר מותר בפשתן ה"נ פשתן בצמר, וא"כ למה אמרו תוס' הך סברא לגבי חוטי לבן של פשתן בצמר, ולכן הגיהו בדברי התוס', אבל בישר וטוב הסביר דודאי א"א מכח הך סברא לחוד להתיר כדמוכח לעיל, אלא מכח הפסוק, אבל אחרי שיש פסוק אמרין דזה סברת הפסוק ולכן א"א ללמוד דכמו שחוטי לבן של פשתן מותר בבגד צמר ה"נ הכא ששם בבגד פשתן שני חוטי לבן של פשתן ושם שני חוטי צמר מקלא אילן דיהיה מותר מצד דלבן ג"כ מתיר כלאים בציצית, כי י"ל דמה שהתירה התורה כששם חוטי לבן של פשתן בבגד צמר מיירי דיש שם ב' חוטי תכלת, דהיות דהחוטי תכלת הם דוחים כלאים בבגד פשתן כי אין אפשרות אחרת, לכן אף שהכא אינם צריכים לדחות כי מיירי בבגד צמר מ"מ בכוונתם לדחות (והיינו דהם בר דחיה) ולכן הלבן ג"כ דוחה, משא"כ בנידון דהכא בבגד פשתן ששם ב' חוטי לבן של פשתן וב' חוטי צמר עם קלא אילן, אין כאן אף אחד שבהכרח ידחה כלאים כי חוטי הלבן של צמר אין חייבים לשים אותן בבגד פשתן לכן אין דוחה.

ותוס' כתבו דמה שהיה פשוט לגמ' בדף ל"ט ע"ב דאם שם חוטי לבן של צמר בבגד פשתן זה דוחה כלאים, ואילו לגבי בגד צמר ששם חוטי לבן של פשתן נסתפקה הגמ', נראה דתוס' הוקשה להו דאם צריך פסוק א"כ מוכח דא"א ללמוד לבד מכח הסברא דהיות דתכלת דוחה גם לבן דוחה א"כ קשה למה פשוט לגמ' דחוטי לבן של צמר פוטרין בבגד פשתן מכח הך סברא. ותירצו כי שם בהך בגד נדחה איסור כלאים מצד תכלת בפשתן וא"כ אף הלבן דוחה, משא"כ הספק של הגמ' מיירי בבגד של צמר שהתכלת ששם אין דוחה במקומו כלאים לכן אולי אף לבן של פשתן לא ידחה כלאים.

אח"כ תירצו ב' תירוצים נוספים, או שהגמ' בדף ל"ט זה מדאורייתא, כי כלאים בציצית אינה דחוייה אלא הותרה, (כי אם זה דחוייה אז כשיש אפשרות לו לדחות הלא תעשה של כלאים אין דוחים) אבל הגמ' הכא זה מדרבנן שהחמירו בו כבכל לאו שאם יש אפשרות לא לדחותו אין דוחים אותו כדאמר ריש לקיש, או שמה שאמרה הגמ' בדף ל"ט: לא נשאר כן במסקנא. [צ"ע היכן נשתנה המסקנא ואולי זה הכא בגמ' שאמרה הגמ' היות דאפשר במינו אין דוחה].

ונסתפקתי אם כוונת תוס' בתירוצם דרבנן החמירו, או בתירוצם שמסקנת הגמ' להחמיר, קאי אפילו בסדין שיש בו חוטי תכלת וגם חוטי לבן של צמר דג"ז אסור כי החוטי לבן של צמר הם כלאים ויכול לעשותן של פשתן, או שבכה"ג שהתכלת שבו הוא כלאים אם הפשתן והוא דוחה איסור כלאים אולי בכה"ג אף חוטי הצמר של הלבן ידחו הכלאים.

תוד"ה וליבדקיה. לפי פירוש הא' של רש"י קושיית הגמ' דיבדקו את היורות עם הצבע האם הוא תכלת או קלא אילן, ותירצה הגמ' דחיישינן דהך צבע שיבדקו ויעשו אותו נסיון אם הוא תכלת או קלא אילן, אף שימצאוהו תכלת מ"מ הצבע תכלת שיעשו אותו נסיון יתערב בחביות ויאסור את כל החביות. ולפירוש הב' של רש"י קושיית הגמ' דמי שיקנה חוטי צמר שצבוע בתכלת יבדוק את החוטין אם הצבע ירד ידע שאינו תכלת ואם לא ירד זה תכלת, ותירצה הגמ' דחיישינן שאלה שצבעו את חוטי התכלת לא צבעוהו אלא לשם נסיון לראות אם התכלת נתערב טוב וא"כ החוטין האלה פסולים ולא יועיל להם שום בדיקה לדעת אם נצבעו לשמה או לשם נסיון.

דף מ' ע"ב

תוד"ה שמא יקרע סדינו בתוך ג'. הנה בדף מ"א ע"א מצאנו ג"כ ענין נקרע בתוך ג', דאיתא שם טלית שנקרעה חוץ לשלש יתפור, בתוך שלש רבי מאיר אומר לא יתפור, וחכ"א יתפור, ורש"י למד הכא והתם דחומר הקריעה בתוך ג' זהו משום דשם הוא מקום הציצית וחיישינן שכשיתפור הבגד ישאר שם חוטין וישאירם שם לשם ציצית, ויש פסול של תעשה ולא מן העשוי כי כשתלאם בבגד לא תלאם לשם ציצית אלא לתפור הבגד, [ותוס' חולק על רש"י וטוען דאפילו נפרש כפירש"י מ"מ אין כאן פסול של תעשה, ולא מן העשוי כי הרי אח"כ יעשה מעשה שיכרוך החוט ויעשה גדיל אלא רש"י היה צריך לפרש דיש פסול שלא תלה לשמה או שנטוה שלא לשמה] ולהלן בדף מ"א מיירי אפילו בטלית של צמר שאין חשש כלאים בכ"ז אסר ר"מ (בנקרע תוך ג') כי חיישינן דיניח בגד בלא ציצית, והכא איירינן דלא נקרע הבגד אבל מיירי בבגד פשתן דאסור להניח בו תכלת משום חשש יותר רחוק א' שמא יקרע תוך ג' ב' ושמא יתפור וישאר חוטי הלבן מהתפירה וישאירם לשם לבן ויניח תכלת ונמצא דעובר על מצות כלאים כי אין כאן חוטי לבן, והיות דיהיה איסור חמור של כלאים חששו אפילו

לחשש רחוק כזה. וכתבו תוס' לפירש"י דסוגיין אתיא אפילו לפי ר"מ (כן גרס והסביר בצ"ק) לא מיבעי לרבנן חיישינן הכא כי מאחר שרבנן מתירים לתפור בנקרע תוך ג' חיישינן דיקרע ויתפור וישאיר החוטין ויהיה איסור חמור של כלאים (ואף דרבנן לא חששו היינו במקום שרק יעבור על עשה דציצית אבל הכא דיש חשש שיגיע ללאו של כלאים גם הם חששו), אלא אפילו לר"מ דאסר לתפור בתוך ג' בכ"ז חששו הכא שמא יקרע, ויעבור על האיסור ויתפור, וישאיר חוטין ללבן ויהיה כלאים.

אבל תוס' לא ניחא ליה בפירש"י כי מצאנו בדף מ"א דס"ל לרב הונא דמקום הנחת הציצית הוא עד ד', וקשה שדברי רב הונא נסתרים מדברי ר"מ וחכמים דס"ל דהחשש הוא בנקרע תוך ג' אבל חוץ לג' לכו"ע אין חשש אלמא אין שם מקום הנחת ציצית.

לבן למדו תוס' דהכא (ובדף מ"א) איירינן בדבר אחר, דנקרע רצועה לכל אורך הבגד ובאותה רצועה היה הציצית אבל נשאר מחובר בסופו, ואם נשאר ג' מחובר (היינו דהקרע זה חוץ מג' משפת הבגד) לכו"ע נחשב מחובר ויכול לתפור בחזרה וא"צ להתיר הציצית, ואם לא נשאר ג' מחובר רק פחות מג' ס"ל לרבנן דעדיין נקרא מחובר ויכול לתפור בחזרה ור"מ ס"ל דנקרא תלוש ואין יכול לתפור בחזרה ואע"פ שאין כאן פסול מצד תליה לשמה, כי הרי תלה לשמה לפני שזה נקרע, מ"מ הציצית יהיה פסול מצד תעשה ולא מן העשוי, ואין כאן עשיה שיבטל את התעשה ולא מן העשוי (כמ"ש תוס' בדף מ"ב:) כי הכא אין עשיה כי הציצית עשוי כבר, והכא חיישינן שמא בהך בגד של פשתן ששם בו חוטי צמר של תכלת יקרע רצועה עם הציצית ולא ישאר ג' מחובר ויתפור בחזרה ולפי ר"מ הרי זה נקרא תלוש וכשיחברם יהיה איסור כלאים כי זה פסול מצד תעשה ולא מן העשוי, אבל לפי רבנן אין כאן חשש כי זה נחשב מחובר והוה ציצית מעליא, ולגבי מקום הציצית זה מחלוקת אמוראים בדף מ"א: ואין ממחלוקת ר"מ וחכמים ראייה לנידון הזה.

אח"כ הקשו תוס' מהגמ' בזבחים שמיירי בבגדי כהונה שצריך כיבוס בעזרה (מצד שנבלע בו דם חטאת) ויצא ונטמא וא"א להכניסו לעזרה כשהוא טמא לכן צריך לקרעו כדי שיתבטל טומאתו וכדי שלא יתבטל ממנו שם בגד צריך להשאיר כדי מעפורת ובפרק העור והרוטב מוכח דכדי מעפורת זה יותר מג' וקשה דהכא אפילו לר"מ אם נשאר ג' מחובר נחשב מחובר וכש"כ לחכמים ושם רואים דג' אינו חיבור. תירצו תוס' דשם מיירי דכל הבגד נקרע לרצועות ובסוף הבגד מחוברים כל הרצועות שם, אם הרצועה שכולם מחוברים בה זה ג' אינו חיבור, רק יותר

מג' משא"כ בסוגיין איירינן דכל הבגד שלם ונקרע רצועה ממנו בזה כשנשאר מחובר ג' אצבעות לכו"ע הוה חיבור וכשנשאר פחות מג' נחלקו בזה ר"מ וחכמים.

תוד"ה משום כסות לילה. כתבו ואור"ת אע"ג דכסות יום חייב אפילו בלילה וכסות לילה פטור ביום, מ"מ מיקרי שפיר זמן גרמא שהיום גורם לחייב המלבוש, ואח"כ כתבו מיהו בירושלמי, הנה שיטת ר"ת הכא דכסות יום חייב אף בלילה וכסות לילה פטור אפילו ביום, (ובתוד"ה תכלת ס"ל לר"ת שיטה אחרת דכסות יום שלבשו בלילה פטור, וכסות לילה שלבשו ביום חייב), ומה שכתבו מיהו בירושלמי, במים קדושים כתב דלכא' צריך להגיה ולכתוב ובירושלמי, ותוס' מביא סייעתא לדברי ר"ת מהירושלמי ומהספרי דכסות יום שלבשו בלילה חייב, כי רואים בירושלמי ובספרי דכסות שמיוחד ליום ולילה חייב בציצית ואי נימא כשיטת ר"ת בתוס' ד"ה תכלת ושיטת הרמב"ם דאם לובש כסות יום בלילה פטור א"כ איך יטיל בו ציצית הרי כשיגיע הלילה וילבשונו (כי זה מיוחד גם בלילה) הרי ילבש כלאים אע"כ גם בלילה הוא חייב, (וא"א לדחות דהירושלמי ס"ל כסות לילה נמי חייב כי שם מקשה ר"ש לרבנן איך אתם אומרים דציצית זה מצות עשה שלא הזמן גרמא הרי כסות לילה פטור, ואם רבנן שהקשה להם סברי כסות לילה חייב היו עונים לו אנחנו סוברים דחייב ומזה שלא ענו כן מוכח דס"ל כסות לילה פטור ואעפ"כ ס"ל דזה לא הזמן גרמא היות דכסות יום חייב בלילה) (ובאמת ר"ת בתוד"ה תכלת יש לו ישוב אחר איך אפשר ללבוש בלילה בגד שמיוחד ליום) וגם מעצם דברי רבנן מוכח דחייב בלילה כי הרי זה מה שתירצו לר"ש דזה לא הזמן גרמא כי גם בלילה חייבים בציצית בכסות יום.

ומה שתוס' סיימו בסוף התוס' וצ"ע נראה דנתכוונו כי מה שתירצו דזה זמן גרמא מצד שהיום גורם כי זה כסות יום זה צ"ע כי בירושלמי מבואר דזה מחלוקת רבנן ור"ש אם משום הך סברא הוה הזמן גרמא, או שזה לא הזמן גרמא ורבנן ס"ל דזה לא הוה זמן גרמא.

תוד"ה והאמר ר' זירא. תירצו דס"ד דרבי זירא ס"ל דתלוי אם תלה הציצית בבגד לשם ציצית ורק שהבגד היה פטור אז, שם לא אמרינן תעשה ולא מן העשוי, משא"כ במקום שהנחתו בפסול כגון כשנקרע סדינו כדפירשו תוס' (בד"ה שמא יקרע סדינו) דהיינו שנקרע רצועה מהבגד שבה היו הציצית עד כדי שנחשב תלוש ותופרו בחזרה, היות דנחשב תלוש נתבטל הנחתו הראשונה, וזה שתופרו עכשיו הוה הנחה פסולה, כי מצות הנחה זה להניח חוטין בבגד ולקשור

ולא לחבר לו ציצית עשוי כבר, וזה בעצם מה שהגמ' רב פפא מקשים על רב הונא דיש לומר במקרה של רב הונא אין פסול תעשה ולא מן העשוי אע"פ שודאי הגמ' מודה דיש פסול תולמ"ה בציצית.

תוד"ה תכלת. הכא בתוס' הלך ר"ת בדרך אחר ממש"כ בתוד"ה (משום כסות לילה) והיינו דכסות המיוחד ליום כשמגיע הלילה זה פטור, והיינו כשיטת הרמב"ם דדין כסות לילה דפטור תלוי מתי היא הלבישה ביום או בלילה ואין תלוי אם הבגד מיוחד ליום או ללילה, ובשורה החמישית מתחילת התוס' יש שם סוגריים שתוס' כותבים דהך פירוש של ר"ת סותר לפירושו לעיל, והסוגריים מתחיל מ' ור"ת עד אחרי וכן פרק קמא דקידושין, כ"כ בספר ישר וטוב, וגם בחשק שלמה הסביר כן כוונת תוס'.

ועפ"ז לכא' היה מקום לומר דכסות המיוחד ליום שעשה בו ציצית באופן שזה כלאים כתכלת בסדין כשיגיע הלילה יהיה אסור ללבושו דהרי עכשיו זה פטור מציצית ויש בו כלאים, זה הוכיחו תוס' דשרא ללבשו בלילה דבבגד המחוייב בציצית כגון במיוחד ליום לא אסרה בו התורה כלאים, ואם הבגד מיוחד ללילה שאינו זמן ציצית בכה"ג יש בו איסור כלאים ואם יעשה בו ציצית של כלאים יאסר מצד כלאים, והביא ראייה מטלית שאולה דפטור מציצית כל ל' ואחר ל' חייב בציצית מדרבנן ואפילו בבגד פשתן מטיל בו תכלת דהוה כלאים, ולכא' קשה איך יעבור על איסור כלאים, דרבנן יכולים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה ולא בקום ועשה, וע"כ צ"ל דהיינו טעמא מכיון שהך בגד חייב בציצית כשזה אצל הבעלים לכן אע"פ שאצלו זה פטור הוה כלילה, אלמא בגד שמיוחד ליום שחייב בציצית שרא ביה כלאים אף בלילה, ותוס' כתבו דאין לחלק ולומר דבלילה יהיה אסור בכלאים וטלית שאולה דשרא בו כלאים כי אצל הבעלים (שהוא העיקר) חייב בציצית לכן אף אצל השואל מותר בו כלאים משא"כ הכא דזה אצל הבעלים ביום ובלילה יאסר כלאים, ותוס' כתבו דגם בגד של איש אם אשה תלבשנו אין בו משום כלאים אע"פ שהאשה פטורה מציצית.

אח"כ הקשו תוס' מבגדי כהונה שהם כלאים והותר לכהנים רק בשעת עבודה אבל שלא בשעת עבודה אסור, תירצו תוס' (בתחילה) דאע"פ שאסורים בגדי הכהונה שלא בשעת עבודה מ"מ אינו דומה לציצית, וכתבו בחילוק הב' וז"ל ועוד דבטלית שעשוי להנאתו חייב הכתוב כלאים אבל בגדי כהונה לא לביש אלא בעידן עבודה עכ"ל, דבריהם סתומים קצת ובתוס' ישנים (ביומא דף ס"ט)

ביאר כוונתם דטלית מיועד להנאת האדם ולכל שימושים שלו וכשהתורה אמרה דבסדין של פשתן חייב לשים תכלת שזה כלאים הכוונה דכשתעשה כך יהיה מותר לך להשתמש לכל צורךך, משא"כ בגדי כהונה אינם לצורךך לכן מותר רק בשעת עבודה.

אח"כ כתב ר"ת דבגדי כהונה שרו אף שלא בשעת עבודה, ומש"כ בגמ' דבכהנים לא הותר כלאים שלא בשעת עבודה הכוונה ללבוש בגדים אחרים של כלאים שאינם בגדי כהונה לא הותר להם.

והביאו ראייה מהתוספתא דכלאים, שכתוב דבגדי כהונה בין לשרת ובין שלא לשרת פטור, אלמא שרא כלאים אף שלא בשעת עבודה, אבל תוס' הסתפקו דאולי לילה דומה לבגדי כהונה דאסור במדינה. שוב צידדו דאפילו אי נימא דדומה למדינה בכ"ז י"ל דמה שאסור במדינה זה רק מדרבנן, ואם זה אסור מדרבנן בזה יותר פשוט לחלק דציצית לא אסרו בלילה מאחר שהבגד מיוחד לצורך ושימוש האדם משא"כ בגדי כהונה כמו שחילקו לעיל, (משא"כ אילו היה אסור מדאורייתא לא היה נראה להו לחלק בין בגדי כהונה לציצית, דהרי השתא באו לומר דבגדי כהונה נמי שרו שלא בשעת עבודה, ולא ניחא להו במה שרצו לומר בתחילה דאע"פ שאסור בבגדי כהונה שלא בשעת עבודה בכ"ז בציצית מותר בלילה מכח הך סברא). אח"כ כתבו דנראה יותר דבגדי כהונה אסור במדינה מדאורייתא ואעפ"כ שרא בלילה כי אין לילה דומה למדינה, כי במדינה בהך מקום אין היתר לבישת כלאים, משא"כ לילה באותו מקום שרא כלאים ביום, והוכיחו את החילוק כי הגמ' ביומא לומדת דבגדי כהונה מותר ליהנות מהם אף שלא בשעת עבודה ממש"כ דבמקדש בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה שרא, והרי מה שלומדים מהם דמותר ליהנות אף שלא בשעת עבודה מיירי אף בזמן שאין ראוי לעבודה, ואי נימא דלילה דמי למדינה א"כ איך פשטו ממש"כ דמותר ליהנות אף שלא בשעת עבודה, הרי אפשר לומר דמיירי בזמן הראוי לעבודה, אבל בזמן שאין ראוי לעבודה (דדמי ללילה שאינו זמן ציצית) אסור, אע"כ אע"פ שאין השעה ראויה לעבודה, מכיון שבהך מקום ראוי לעבודה אינו דומה למדינה. (הבנתי לפרש כן מהצ"ק)

כתבו דאע"פ דשרא בבגדי כהונה אף שלא בשעת עבודה רק לבישה אבל לא הצעה וא"כ אולי גם כסות לילה יאסר בהצעה, חילקו דאינם דומים כי בגדי כהונה מיועדים ללבישה וכשהתורה התירה לבישה, התירה אף לבישה שלא בשעת עבודה משא"כ להציע תחתיו שאינם מיועדים לזה אסור, משא"כ בגד ציצית שמיועד לכל צרכי האדם כשהתירה בו כלאים, התירה אף להצעה ולכל צרכיו.

יד דף מ' ע"ב גד קעא

בסוף התוס' הביאו ראייה מפורשת מהספרי דציצית שרא כלילה אע"פ שיש בו כלאים (עד עכשיו לא הביאו ראייה מפורשת דשרא) ובספרי מובא דברי רבי יהודה בן בבא דכסות אשה פטור מציצית, ומה שחייבו טלית של האשה בציצית בגלל שבעלה ג"כ לובשה, רואים דציצית אע"פ שיש בו כלאים מותר אף לאשה דפטורה מן הציצית, כמו שמותר כלאים בציצית כלילה, ועד עכשיו לא ראינו דאשה מותרת בבגד ציצית. (עיין ברכת הזבח שכ"כ)

דף מ"א ע"ב

תוד"ה רב אמר. חילקו דאע"פ דשמואל ס"ל חובת טלית מ"מ כשאין לו אלא ציצית אחת עדיף להעבירו לטלית שהוא חפץ להתעטף, משא"כ במזוזה, כוונתם מבואר בתוס' בשבת (דף כ"ב ע"א ד"ה רב אמר) דבמזוזה מיירי שלא נתכוין להניחו בבית אחר, אי נמי מזוזה שאני שעשויה להציל מן המזיקין, עכ"ד, משמע מדבריהם דאפילו אין לו מזוזה לשים בבית השני בכ"ז אסור להעבירו, וצ"ע.

תוד"ה כל מילי דמר. הקשו דמצאנו דרבה התיר בשרגא דנפטא, אלמא ס"ל כשמואל בעוד דבר, כי רב ושמואל נחלקו בשבת (דף קנ"ו:) לגבי מוקצה מחמת מיאוס (שם מיירי בכרכא דזוזי דהוה מוקצה מחמת מיאוס) רב אסר ושמואל שרי. ותירצו דשמא רבה שהתיר מיירי בשל מתכת דאינו מאוס כ"כ אבל בשל חרס אסר כמו רב, ואף רב מיירי רק בחרס.

תוד"ה ב"ש אומרים ארבע. הקשו בשלמא ב"ש מוכן מהיכן לומדים ארבע כי גדיל שנים וגדילים ארבעה, אבל ב"ה מנ"ל ג', כי זה נראה דוחק לתוס' לומר דב"ה ס"ל דגדילים היינו שנים (ופתיל עוד אחד וביחד זה שלש) כי בגמ' לעיל כתוב גדיל שנים גדילים ארבעה ולא מסתבר דלא קאי כב"ה (כן הסביר בחמדת דניאל), תירצו תוס' דשמא גם ב"ה וגם ב"ש ס"ל דגדילים היינו ארבעה אולם גדילים שבפסוק מיירי אחר שכפלו בבגד, כלומר דמביא ב' חוטיין ומכניסין לבגד וכופלן והיינו ד', ונחלקו ב"ש עם ב"ה בכוונת התורה שאמרה פתיל תכלת לב"ה הכוונה חוט אחד של תכלת, ולכן אמרו ב"ה ג' חוטיין א' של תכלת וב' של לבן, וב"ש סברי דפתיל לאו דוקא אלא הוה שנים כמו שהלבן הוא שנים, ולכן אמרו ד' חוטיין, ב' תכלת וב' לבן, וכשמכניסין בבגד וכופלן הוה לב"ה ו' חוטיין ולב"ש ח' חוטיין.

ור"ת פירש דב"ה ס"ל דגדיל היינו עבות (וכמו שבהדס היינו ג') דהיינו שלש, והיינו דמביא שלש של לבן, וכשהתורה אמרה גדילים היינו דצריך עוד שלש לתכלת, ונמצא לב"ה צריך הכל ביחד שש, וכופלן והם י"ב, כי הפסוק גדילים מיירי לפני שכפלן, ולב"ש צריך ד' לבן וד' תכלת וכשכופלן הוה ט"ז, אבל צריך להבין היכן ראו ב"ש דצריך ד' חוטיין לבן וד' תכלת (ובעולת שלמה כתב דס"ל דגדיל זה ד', אך זה דחוק דא"כ מש"כ הגמ' גדיל ב' גדילין ד' הוה לא כב"ש ולא כב"ה וגם תוס' היו צריכין להסביר כן), ואולי ס"ל לב"ש גדיל היינו שנים וגדילים היינו ד' וכל הפסוק מיירי בלבן, וכמו שצריך ד' בלבן ה"נ צריך ד' בתכלת. [ולפי"ז ב"ה וב"ש פליגי בתרתי, א' כמה זה גדיל, ב' מש"כ גדילים האם זה בלבן לחוד או לבן ביחד עם תכלת] וב"ש דאמר ד' חוטיין וב"ה דאמרי ג' חוטיין מיירי בלבן, ולב"ש בתכלת צריך ג"כ ד' ולב"ה בתכלת צריך ג' (ואולי י"ל דרב ירמיה מדיפתי שהיה מכניס שמונה חוטיין וכופלן וביחד היה שש עשרה למד דזה הפשט בב"ש ולכן צריך ח' וכפול ויהיה שש עשרה. אח"כ ראיתי שכ"כ תוס' בדף מ"ב ע"א).

ועוד פירשו תוס' דב"ה לא דריש גדילים כ"א גדיל, וסברי דגדיל זה ג' ומיירי בלבן, וכמו שבלבן יש ג' ה"נ בתכלת יש ג'. [ואע"פ שתוס' כתבו בתחילה דדוחק לומר דב"ה לית להו אלא גדילים שנים, היינו לומר דדרשינן גדילים וביחד זה שנים זה קשה לתוס' כי גדיל משמעותו לפחות שתים או שלש (ולא אחד וכשאומרים שגדילים ביחד זה שנים נמצא דגדיל משמע אחד) משא"כ השתא דאמרינן דגדיל זה שלש זה אפשר לומר.] וב"ש פליגי ודרשי גדילים כל גדיל שנים, וביחד ארבע וזה בלבן וה"ה בתכלת יש ד' וביחד ח'. (ולפי הך פירוש גם ב"ש וגם ב"ה ס"ל דגדילים שאמרה תורה מיירי רק מהלבן, משא"כ לפירוש ר"ת לב"ה מיירי גם בלבן וגם בתכלת ולפי ב"ש רק בלבן) ואין חילוק בהלכה בין הך פירוש לר"ת, אלא אם ב"ה דרשי גדילים או דדרשי רק גדיל, ובתחילה כתבו תוס' דבספרי משמע כן, אולי בגלל שלשון הספרי מכמה גדיל אחד נעשית אלמא דרשי מגדיל ולא מגדילים. ואח"כ כתבו דכי דייקת בספרי משמע כפירוש ר"ת דב"ה דרשי גדילים מזה שהספרי כתב מכמה גדיל "אחד" נעשית אלמא יש עוד גדיל.

בסוף התוס' כתבו ומיהו בספרי איכא דאמרי שנים של לבן ואחד של תכלת, היינו דחזרו לומר דבספרי מוכח כפירוש א' דתוס' שיוצא דב"ה דאמרי ג' זה כולל לבן ותכלת דביחד זה ג', ולא כפירוש ר"ת ולא כפי שכתבו ויתכן יותר.

יד דף מ"א ע"ב גד קעג

תוד"ה בית שמאי אומרים. יסוד דברי תוס' עפ"י הגמ' (בדף ל"ט ע"א) דנוי הציצית הוה שליש גדיל ושני שליש ענף כלומר דהענף כפול מהגדיל. כתבו דנפשל קורא גדיל כמו מפשילין חבלים דהכוונה שקולעים חבלים.

תוד"ה ארבעה בגודל. בגמ' זבחים שמוזכר אצבע הכוונה אגודל ושם יש מחלוקת היכן מודדים את האגודל מראש האגודל עד מקום שמתכפל (עיין רש"י בדף מ"ב ע"א ד"ה שירחיק מלא קשר אגודל), או בראש האגודל, ותמהו תוס' למה הכא לא מפרש מידי היכן מיירי באגודל.

דף מ"ב ע"א

תוד"ה תמניא. הסבירו דגדיל שנים גדילים ארבעה וזה מלבן וכמו כן ארבעה מתכלת דאם הלבן ד' ה"ה התכלת וביחד זה שמונה, כמש"כ בהסבר דברי תוס' בדף מ"א: בתוד"ה בית שמאי אומרים ארבע.

תוד"ה מנין לציצית. כתבו דאשה כשירה לעשות ציצית ומה שלא אמרין כל שאינו בלבישה (דהיינו אשה שפטורה מלבישה מצד מצות עשה שהזמן גרמא) אינו בעשיה ואשה תהיה פסולה לעשות ציצית, היינו טעמא בגלל שבציצית לא כתוב ענין לבישה דנדרוש כן, ורק לגבי כלאים מוזכר לא תלבש שעטנו צמר ופשתים יחדיו גדילים תעשה לך, ולגבי תפילין שכתוב שם וקשרתם וכתבתם ילפינן דמי שאינו בקשירה אינו בכתיבה ולכן אשה פסולה לכתוב תפילין.

תוד"ה ואל ימול בותי. הוקשה לתוס' איך גוי כשר למול לפי רבי מאיר הרי צריך למול לשמה וגוי אין עושה לשמה כמ"ש בגיטין בעכו"ם שכותב גט שזה פסול כי אדעתיה דנפשיה עביד. תירצו תוס' דגוי עושה בסתמא, ומילה שכל עצמותה פועלה זה לשמה כי עושים ברית רק לשם ה' לכן זה כשר כי סתמא לשמה, משא"כ גט דאשה לאו לגירושין קיימא לכן צריך כוונה לשמה וזה גוי לא עושה לכן זה פסול.

ועפ"י כתבו תוס' דמיושב מדוע אומרת הגמ' דגוי שעשה ציצית זה כשר, ולכא' תמוה הרי בעינן לשמה בציצית, (כי הגמ' מביאה על דברי רב שס"ל דכשר בטוייה שלא לשמה דזה מחלוקת תנאים, משמע דעשייה לשמה בעינן בציצית לכו"ע), ולפי"ז מיושב דסתם ציצית עומד לשמה ולכן אע"פ שאין הגוי מתכוין לשמה זה כשר.

אח"כ הקשו תוס' דהגמ' (בע"ב) ממעטת דס"ת תפילין ומזוזות שכתבן צדוקי וכותי עכו"ם עבד ואשה וקטן ומומר פסולין (ממש"כ וקשרתם וכתבתם דמי שאינו בקשירה אינו בכתיבה) וקשה דהרי בס"ת בעינן שיתכוין לשמה דלא אמרינן סתמא לשמה קאי, (כדמוכח מהגמ' בגיטין שבא אדם אחד ואמר ס"ת שכתבתי אזכרות שבה לא כתבתי לשמה ורואים שם דזה פסול ולא כתוב שאמר כתבתי שלא לשמה, אלא לא כתבתי לשמה אלמא לא אמרינן בזה סתמא לשמה קאי) וא"כ בלי מיעוט נדע שגוי שכתבן זה פסול, תירצו תוס' א' דבאמת המיעוט אתא לעבד ואשה צדוקי ומסור ומומר, ומה שהזכירו עכו"ם דרך אגב כתבוהו, כמו שמוזכר בהך מיעוט גם כותי וא"צ מיעוט לכותי דסתמיה לשם הר גריזים ב' דבאמת באזכרות סתמא לשמן קאי, והגמ' לא דייקה בלשונה ומה שאמרה אזכרות שבה לא כתבתי לשמה, הכוונה דכתב שלא לשמה, ומצאנו בגמ' שם עוד פעם דלא דייקה לגבי שלא לשמה כי הגמ' כתבה כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול, ובאמת אפילו אם לא נכתב לשם אשה גם פסול, ג' דבאזכרות סתמא שלא לשמה קאי, אבל בשאר הס"ת סתמא לשמה קאי, ומה שהגמ' למדה מצד וקשרתם וכתבתם דעכו"ם שכתב זה פסול, מיירי אף בשאר הס"ת דשם סתמא לשמה קאי, ולכן צריך להגיע לפסוק וקשרתם וכתבתם כדי לפוסלן.

דף מ"ב ע"ב

תוד"ה ואילו לעשות תפילין לא מברך. היינו דהגמ' דייקה ממה ששלח רב חייא בריה דרב הונא משמיה דרבי יוחנן דמברך על תפילין של יד ועל תפילין של ראש ולא הזכיר לברך על עשייתן אלמא אין מברך על עשייתן. והוקשה לתוס' היכן ראינו דאין מברך על עשייתן. ותירצו דהיה יודע דשאלוהו מה הם כל ברכות תפילין ומזה ששלח להם דוקא ב' ברכות אלו מוכח דאין עוד ברכות בעשיית התפילין.

תוד"ה הקוצים. תוס' הביאו דלרש"י הפסול מצד תעשה ולא מן העשוי. ועיין בטהרת הקודש שכתב דאף שמרש"י הכא לא מוכח כן דל"ל דהפסול מצד שלא היה תליה לשמה, מ"מ ברש"י בדף מ' ע"ב מוכח דאם נתלה בבגד שלא לשמה אף שאח"כ עשוהו לשמה זה פסול מצד תעשה ולא מן העשוי, וע"ז הקשו תוס' דבפסולין של תעשה ולא מן העשוי אילו היה אח"כ עשייה זה כשר מצד העשייה, משא"כ אם יש פסול שלא תלוהו לשמה שם זה פסול כי סוף סוף לא תלוהו לשמה והכא פסול מצד שלא תלו לשמה.

אח"כ הביאו תוס' את הגמ' בסוכה שהקשתה על ב"ה דס"ל סוכה ישנה כשרה, מציצית שעשאה מן הגרדין וכו' ומלשון הגמ' שם משמע דהקושיא רק מדברי שמואל שהצריך טויה לשמה בציצית, אבל תוס' כתבו דאין לגרוס כן וגם רש"י בסוכה כתב כתוס' דהקושיא היא דלכו"ע בעינן עשייה לשמה בציצית (ובטויה נחלקו) וא"כ למה הכשירו ב"ה בסוכה ישנה הרי לא היה לשמה.

תוד"ה בתנאי. הגמ' דימתה המחלוקת לגבי עיבוד עור התפילין אם צריך לשמה לטוית הציצית (דהוה עיבוד) דמי שסובר בעיבוד תפילין בעינן לשמה ה"נ יסבור דבעינן טוית ציצית לשמה, והסובר שא"צ עיבוד לשמה בעור התפילין יסבור דטוית ציצית שלא לשמה כשר. והקשו תוס' דאפילו הסובר דלא בעינן עיבוד לשמה בעור יתכן דיסבור דבציצית בעינן לשמה בגלל הפסול גדילים תעשה "לך" לשם חובך, טוען תוס' דא"א לתרץ דאילו דורש לך ומצריך טויה לשמה א"כ ה"נ יצריך עיבוד בעור לשמה מצד הפסוק "לך" לאות, זה אינו דלעולם יתכן דדורש לך ומה שאין דורש כן לגבי עיבוד בעור, כי הפסוק לך לאות אתא לדרשא אחריני (לך לאות ולא לאחרים לאות), כמו שרואים לגבי סוכה דהגמ' שואלת שנצטרך לעשות סוכה לשם מצות סוכה ממש"כ חג הסוכות תעשה "לך" ותירצה הגמ' דלא דרשינן כן כי הפסוק לך אתא למעט גזולה.

בסוף התוס' סיימו וז"ל ואי משום דתפילין איתקוש למזוזה ומזוזה וס"ת יליף כתיבה כתיבה מגט הא בגט גופיה לא בעינן עשייה לשמו, עכ"ל, נראה דנתכוונו דאין לדחות הקושיא ולומר דע"כ המ"ד דס"ל לא בעינן עיבוד העור לשמה ע"כ ס"ל דלא דרשינן גדילים תעשה "לך" כי אם ס"ל, היה צריך לחייב תפילין לשמה, כי הוקש למזוזה, ומזוזה וס"ת ילפינן כתיבה כתיבה מגט דבעינן לשמה, אע"כ יש לו איזה לימוד לאפוקי מלשמה (וא"כ ה"ה ציצית לא בעי טויה לשמה), ע"ז טוענים תוס' דאין שום ראייה משם, כי אנו עוסקים בענין עיבוד העור לשמה וזה א"א ללמוד מגט, כי אע"פ שבגט צריך כתיבה לשמה אבל עיבוד לשמה לא בעינן ולכן א"א ללמוד מגט, משא"כ ציצית דכתוב ביה "לך" אולי יצטרך טווייה לשמה.

תוד"ה עד שיעברן לשמן. ר"ת פוסק דהלכה דבעינן עיבוד לשמן, אע"פ דהגמ' קישרה מחלוקת אם צריך עיבוד בעור לשמה לענין טוית ציצית לשמה, ורב דהלכתא כוותיה נגד שמואל באיסורי ס"ל דציצית א"צ טויה לשמה וא"כ לכא' גם לא יצטרכו עיבוד העור לשמה, בכ"ז צריך עיבוד לשמה כדמוכח מהגמ'.

בגיטין דאמר שלא עיבד הגוילין לשמה ורואים שם דזה פסול כשלא עיבד לשמה, ואע"פ דלכא' יש לומר דעיבוד עור התפילין לא בעינן לשמה כי זה תשמיש מצוה משא"כ גויל של הס"ת שזה קדושה לכן בעינן לשמה. ובסוף התוס' הביאו דיש שרצו לחלק בכך, אבל תוס' דחו דבריהם דעור התפילין יש בו שין דזה ג"כ קדושה כי זה הלכה למשה מסיני ודומה לגויל של ס"ת, ולפי"ז עדיין היה מקום לחלק ולומר דעור תפילין של יד שאין בו שין הוה תשמיש מצוה ולא בעינן לשמה, עיין פמ"ג באו"ח סי' קנ"ד במש"ז סק"ב ועיין שפת אמת דהיה אפשר ליישב דמיירי בתפילין של יד.

כתבו תוס' דממה שנחלקו אביי ורבא (בגמ' סנהדרין) אי הזמנה מילתא או לא, דרבא ס"ל לאו מילתא והגמ' קישרה את מחלוקתם למחלוקת אי בעינן עיבוד העור לשמה ורש"י למד שם דרבא ס"ל דלא בעינן עיבוד העור לשמה, וא"כ צריך לפסוק כרבא נגד אביי ויצא דלא בעינן עיבוד העור, תירצו תוס' דהפשט שם להיפך דרבא ס"ל דבעינן עיבוד העור לשמה ולכן ס"ל דהזמנה לאו מילתא, כי אם ס"ל הזמנה מילתא א"כ א"צ לעשות עיבוד העור לשמו וסגי כשיזמין העור לשמה. ותוס' הכא סברי דהזמנה היינו ע"י מעשה קל כחיתוך העור, אבל במלא הרועים הביא דתוס' (בסנהדרין דף מ"ח ע"א) ס"ל דהזמנה הוה אפילו בלי מעשה כלל.

תוד"ה מה טעם טעויה פסולת. הוקשה לתוס' דהטעם שפסלו הטעויה הוה בגלל שזה שלא לשמה, הרי לכא' אפשר לצבוע לשמה ואם יתפוס ישתמשו אתו לתכלת. תירצו תוס' דהוה כמנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה, כי הכא יש לו כוונה נוספת בצביעה לבדוק אם זה ראוי לשימוש.

וסיימו תוס' והשתא הנך תלת תרי נינהו, לכא' אין זה קשור למש"כ לפני זה אלא עומדים על מש"כ הגמ' מה טעם טעויה פסולה משום דבעינן צביעה לשמה. ע"ז כתבו א"כ מה שאמרה הגמ' ש"מ תלת אינו תלת אלא תרי.

תוד"ה משום שנאמר כליל תכלת. הנה רש"י פירש דרך הצביעה הראשונה מהתכלת כשר והיינו טעמא כמו שביאר במיוחס לרשב"א, דכשצובע ממנו הצביעה הראשונה מושך אליו עיקר הצבע, ותוס' הקשו על פירש"י ודבריהם צריכים ביאור, ונראה ביאורם עפ"י דברי העולת שלמה (בשינוי קצת מדבריו) דהנה הגמ' אמרה שמע מינה תלת, שמע מינה טעויה פסולה, ביאר העולת שלמה דהכוונה דמה שנשאר בביצה מהנסיון פסול לצבוע ממנו, וש"מ דבעינן צביעה לשמה ביאר רש"י מזה ששורף את האודרא, וש"מ טעויה פסולה, היינו דאם יטיל

הנשאר בביצה ליורה יאסור את כל היורה דאל"כ למה לא יטיל ליורה (וטעימה פסולה וטעימה פסלה תרי מילי נינהו), והקשתה הגמ' היינו טעימה פסולה היינו צביעה לשמה, הסביר בעולת שלמה דהרי למה הטעימה פסולה בגלל שבעינן צביעה לשמה וצבע ממנו שלא לשמה דאל"כ למה יפסל הטעימה לצבוע ממנו, (הוכיחו תוס' מזה (הבאתי דבריהם בהמשך) דאילו צבע בתחילה תכלת לשמה לא יפסל לצבוע ממנו עוד תכלת דאי נימא דיפסל א"כ טעימה פסולה לצבוע ממנו אפילו צבע לשמה וא"כ איך מוכיחה הגמ' דטעם הטעימה פסולה בגלל שצבע שלא לשמה). תירצה הגמ' מה טעם קאמר מה טעם צביעה פסולה בגלל שבעינן צביעה לשמה.

אח"כ אמרה הגמ' כתנאי טעימה פסלה, (עיין הגהות וציונים אות ג' דכן גרסו תוס' והביא כן מהמלבי"ם) משום שנאמר כליל תכלת דברי ר' חנינא בן גמליאל וכו'.

והקשו תוס' על פירש"י א' דהגמ' אמרה דטעימה פסולה בגלל שבעינן צביעה לשמה, ואילו לרש"י הטעימה פסולה בלאו הכי בגלל שא"א לצבוע ממנו פעמיים, ב' דהגמ' אמרה דמה שאמרנו טעימה פסלה זה מחלוקת תנאים, משמע דמה שאמרנו לפני זה טעימה פסולה דבעינן צביעה לשמה אתא לכו"ע, והקשו תוס' דלכא' לא אתא כאף אחד מהנך תנאים, שהרי אם זה קאי כר' חנינא בן גמליאל בעינן לפסול טעימה אפילו אם א"צ צביעה לשמה והגמ' אמרה דהטעם שפסול כי בעינן לשמה, וכרבי יוחנן בן דהבאי ג"כ לא אתא כי הרי אומר דאפילו אם היה טעימה ג"כ אפשר לצבוע ממנו תכלת אח"כ, וא"א לומר דמה שהתיר זה דוקא כשהחזירו ליורה אבל טעימה שלא החזיר שרא, כי הרי אומר דטעמו להכשיר מדכתיב ושני תולעת ואם בגלל הך טעמא משמע דאפילו לא החזיר ליורה כשר. [ולולי דמסתפינא אמינא ליישב דברי רש"י דמש"כ טעימה פסולה הכוונה לפירש"י דמה שצבעו ממנו הצמר לנסות אם התכלת טוב זה נקרא טעימה פסולה, וכ"כ בדף מ' ע"א בד"ה אלא משום טעימה, וכן מוכח מלשון הגמ' בדף מ"ג ע"א מאי אין לה בדיקה דקאמר אטעימה עיין שם ברש"י, ולפי"ז הכל מיושב].

לבן חלקו תוס' על רש"י וס"ל דכליל תכלת משמע כולו תכלת, היינו דזה כשר כשכולו תכלת, היינו דכשר לתכלת, והיינו דיכול לצבוע הרבה חוטין מהתכלת, אולם אם יש חילוק בין הצביעות והיינו דצביעה אחת ממנו פסולה כגון שצבע לנסיון שוב יהיה פסול הצביעות שאח"כ, ותוס' קורים לזה שני היינו דאין כל הצביעות אחד אלא יש שוני ביניהם אז זה פסול. כן הסביר העולת שלמה בדברי התוס'. ולפי"ז מיושב דמש"כ לעיל טעימה פסולה בגלל שזה שלא לשמה אתא כר' חנינא בן גמליאל דמה שפסול הנשאר בביצה, זה רק בגלל שצבעו ממנו

שלא לשמה שזה פסול וא"כ יש חסרון של כליל תכלת משא"כ אילו היה כשר
שלא לשמו א"כ היה הנשאר בביצה כשר לצבוע ממנו.

תוד"ה תפילין יש להם בדיקה. הקשו על רש"י דבהניזקין רואין דקלף של ס"ת
בעי עיבוד לשמו והכא מיירי בקלף ולפי פירש"י כתוב הכא דא"צ לשמה,
ותירצו דשמא רש"י יפרש דהכא מיירי בשאר ספרים לא בס"ת, אבל לפחות מוכח
מסוגיין (לפירש"י) דמזוזה אין הקלף צריך להיות מעובד לשמה וזהו שיטת הרמב"ם,
אבל תוס' לומדים פשט אחר דמה שאין ניקחין אלא מן המומחה כי זה גנאי לסותרן
כדי לבדקן (וצ"ע מה גנאי יש בכך) אבל א"צ לקנות מן המומחה בשביל לברר
שעיבדן לשמן כי כו"ע בקיאי בזה, ולפי"ז מש"כ דספרים ומזוזות ניקחין מכל אדם
אין הטעם כי א"צ עיבוד לשמה אלא הטעם בגלל שכו"ע בקיאי דבעינן לשמה.

אח"כ הקשו ממש"כ הלוקח תפילין מן השוק בודקן אחת אחת, איך אפשר לקנות,
ותירצו דמיירי כשכבר קנה, ולפירש"י קשה יותר אפילו אם קנה מה יועיל בדיקה הרי
בעינן עיבוד לשמה וא"א לעמוד ע"ז אם היה עיבוד, כתבו תוס' דאפילו לפירש"י זה
חומרא לקנות מן המומחה, אבל אינו לעיכובא כי אין חשש גדול דלא עיבד לשמה.

אח"כ הביאו מחלוקת אם צריך לבדוק תפילין כל י"ב חודש או לא, ולכא' זה
זה סותר דבריהם דס"ל דזה גנאי לסתור התפילין, יש לתרץ דלכן הביאו דהנך
דס"ל דצריך בדיקה כי ס"ל דמש"כ ושמרת את החוקה הזאת מימים ימימה קאי
על תפילין ולומדים גז"ש מימים תהיה גאולתו וגזיה"כ לבדוק, ולכן לא חיישינן
משום גנאי, אבל אנן לא קי"ל כן אלא כשיטת ר"ע הובא (בדף ל"ו ע"ב) דקאי
על קרבן פסח, וא"כ באמת אסור לבדוק משום גנאי. שוב הביאו דברי השימוש
רבא דס"ל לבדוק פעמיים בשבוע אלמא אין חשש גנאי ותוס' מצדדים דלכא' יש
ראייה ממזוזה שנבדק פעמיים בשבוע, ודחו תוס' דאין ראייה לדברי השימוש
רבא כי מזוזה שאני שנמצא במקום מגולה ויש חשש לקלקול משא"כ תפילין
דאין הך חשש יתכן דא"צ לבדוק כלל ואף יש גנאי כשיבדקם.

דף מ"ג ע"א

תוד"ה מאי אין לה בדיקה. כתבו דמה שהצריכו רב יצחק ורב אדא בדיקה אף
שכתוב בגמ' דאין לה בדיקה (כי תוס' למדו כרש"י בפירושו הראשון
דאין לה בדיקה היינו בגלל חשש שמא נצבע לשם נסיון) מיירי כשלקח מן
המומחה דיודע דמה שצבעו לנסיון זה פסול, אולם אין יודע מקלא אילן, לכא'.

יד דף מ"ג ע"א גד קעט

אין מובן דהלכות טעימה זה לא ידוע כ"כ וקלא אילן דאסור ידוע לכו"ע, מצאתי בישר וטוב שביאר, דמיירי דהמומחה קנה הך צבע תכלת לפני העיבוד אולם אין ידוע אם זה תכלת או קלא אילן ועיבדו ושמר מטעימה אך יתכן דזה קלא אילן ונגד זה מהני בדיקה, ובשפת אמת כתב בדרך אחר דהך מומחה נתערב לו חוטין הצבועים (בתכלת כהלכתו) בחוטי קלא אילן.

תוד"ה ור"ש פוטר. תירצו דלא דמי לזכור ושמור שנאמרו בדיבור אחד דדרשין דאשה חייבת בזכור, כי שם הפסוק אתא רק לזה, משא"כ הכא אתא לאשמועין דכלאים שרא בציצית (לכן לא דרשין מזה לחייב אשה בציצית כמו שאסורה בכלאים) וכתב רש"ש דאע"פ שידעין מכח הסמוכים דכלאים שרא בציצית, אעפ"כ אמרן הקב"ה בדיבור אחד להראות בפירוש דכלאים שרא בציצית.

אח"כ הקשו דהגמ' בפסחים דורשת ממה שכתוב איסור אכילת חמץ ליד אכילת מצה ללמד דאשה שאסורה בחמץ (כי בל"ת אשה חייבת) חייבת גם במצה, וא"כ ה"נ נדרוש מזה שהסמיכה התורה איסור כלאים לציצית לומר דאשה כמו שאסורה בכלאים כן חייבת בציצית. [וכתב העולת שלמה דאע"פ שצריך את הסמוכין ללמד דכלאים שרא בציצית מ"מ אפשר ללמוד גם הך דרשא כמו שם לגבי אכילת מצה דגם צריך הסמוכין ללמד מאיזה מין עושין מצה דאין יוצאין במצה אלא מחמשת המינים שבאין לידי חימוץ ואעפ"כ לומדים מזה דאשה חייבת במצה.]

דף מ"ג ע"ב

תוד"ה ור"ש. בסוף התוס' הקשו מהגמ' בזבחים שאמרה דר"ש לא דריש אשר, ותירצו דיש אשר שר"ש דורש ויש אשר שאינו דורש, ובתוס' בזבחים הוסיפו דר"ש מצאנו לפעמים דדריש "את" ולפעמים אינו דורש.

[ולבא' קשה למה לא תירצו תוס' כמ"ש לפני זה דיש ב' דיעות בר"ש אם דריש אשר או לא, ושם קאי כמ"ד דלא דורש. ואולי דעדיפא מינה תירצו דאף לפי הסובר דר"ש דורש אשר מ"מ יש אשר שאינו דורש.]

תוד"ה ואיוזו. אבל בתוס' בסוטה דף ל"ב: ד"ה ורבי האריכו להוכיחו דקריאת שמע דאורייתא.

תוד"ה בין תכלת ללבן. הביאו פירוש הקונטרס דמיירי בחתיכת צמר שמקצתו צבוע תכלת ומקצתו לא נקלט שם הצבע, וממתי שיכול להבחין בין הנקלט למה שלא נקלט שזה לבן זה הזמן של ק"ש, אבל תוס' קשה לו דאין מצות ציצית מזכיר זמן של ק"ש כי מדובר על סתם חתיכת צמר, לכן הביאו פירוש של הערוך דמדובר להבחין בין החוליא של תכלת לחוליא של לבן שבציצית, ואולי לכן הביאו תוס' אח"כ את הירושלמי שגם משמע כפירוש הערוך, כי הירושלמי מסביר מחלוקת של ת"ק ורבי אליעזר מתי הוא זמן ק"ש של שחרית לפי ת"ק משיכיר בין תכלת ללבן ולפי ר"א משיכיר בין תכלת לכרתי, והסביר הירושלמי דנחלקו בפירוש הפסוק וראיתם אותו ת"ק אמר מן הסמוך היינו ממש"כ לפני זה תכלת ולבן, אלמא הזמן, משיכיר בין הלבן והתכלת שבציצית, ור"א שדרש בין תכלת לכרתי דרש וראיתם אותו כדי שיהיה ניכר בין הצבועים.

תוד"ה רקיע. תוס' גרסו רקיע דומה לספיר וספיר דומה לכסא, וכן הגירסא בגמ' בחולין, אבל צ"ע מדוע מיאנו בגירסת רש"י בסוגיין רקיע דומה לכסא, ואולי כי לפירש"י אין ראיית הגמ' ישיר על מה שאמרה רקיע דומה לכסא. אלא הגמ' מביאה ראייה דרקיע דומה לספיר, וכסא הכבוד דומה לספיר א"כ יוצא דרקיע דומה לכסא, משא"כ לפי תוס' כשהגמ' אמרה רקיע דומה לספיר יש ראייה מפורשת ע"ז מהפסוק שכתוב ומתחת רגליו (דהיינו השמים) כמעשה לבנת הספיר וכשהגמ' אומרת אח"כ וספיר דומה לכסא יש ראייה מפורשת שכתוב כמראה אבן ספיר דמות כסא.

תוד"ה חותם של טיט. כתבו מה שמדמה חותם של טיט לציצית שכן עושין לעבדים, וע"ז מביאים בהמשך את הגמ' בשבת שכתוב כבלא דעבדא אלמא עושין חותם לעבדים, וזה שציצית סימן על עבדות לקב"ה אין תוס' מביאים ראייה.

תוד"ה שואל מעמך. הביאו פירוש ר"ת בגלל שתיבת שואל נכתב מלא היינו עם ו', ובכל הפסוק ביחד יש מאה אותיות. אח"כ הביאו די"מ שתיבת מה בא"ת ב"ש זה יוצא אותיות י"צ שעולה מאה. ובסוף התוס' הביאו די"מ כדי להשלים מאה באותיותיה וכי קרית מאה הרי כולן עכ"ל. ביאר בישר וטוב דהם גרסו בפסוק שאל בלי ו' ועכשיו יש בפסוק צ"ט אותיות וכדי להשלים מאה אותיות קרו מאה במקום מה, ומה שלא הוסיפו ו' ויקראו שואל מלא, כתב בישר וטוב כי עדיף לקרוא מאה שע"ז כתוב כאן מפורש ענין מאה, אבל הוקשה לי מהיכן ההכרח לומר דיהיה בפסוק מאה תיבות ונלמד ממנו מאה ברכות. ומצאתי בחמדת דניאל שהקשה כן, ואולי יש ליישב בשילוב דברי המהרש"א שהקשה על

רש"י למה נקרא מאה במקום מה, הרי רק אם יש קושי בפסוק אומרים אל תיקרי, ותירץ המהרש"א דקשה לר"מ וכי יראה מילתא זוטרתא לכן יישב דאל תיקרי מה אלא מאה, וכוונת הפסוק דהקב"ה שואל ממנו מאה ברכות ועי"ז יגיע ליראת שמים, ולפי"ז י"ל דהיש מפרשים ג"כ הוקשה לו דיראה מילתא רבתא ולכן יישב דע"י מאה ברכות יגיע לזה ובמקום להוסיף ו' בשואל העדיפו להוסיף א' במה לקרות מאה שעי"ז יגיע ליראה.

דף מ"ד ע"א

תוד"ה זיל מפי. כתבו בטעם הב' מדוע מברכין שלא עשני אשה ושלא עשני עבד יותר משלא עשני בור, כי על עבד ואשה מתאים לברך כי אין מצוין כמותו בכל המצוות משא"כ בור הוא מחוייב בכל המצוות כמותו, וזהו כמו הפירוש הב' ברש"י (בדף מ"ג ע"ב), אך בכ"ז צ"ע למה לא יברך ע"ז שהוא במקרא ובמשנה וכו' ואינו בור, ואולי י"ל דמברך רק על דברים שלא נובעים מכח בחירתו אלא מכח מה שהקב"ה בראו כן כגון ישראל וכגון גבר משא"כ שלא עשני בור זה מכח בחירתו.

טלית שאולה. כתבו אין לדקדק מכאן דסתם שאלה ל' יום, באו לשלול ההבנה דהסיבה שאחר ל' חייב היינו טעמא כי סתם שאלה ל' יום וממילא אחר ל' הוה כדידיה כי רוב השאלות הוה עד ל' יום וחייב מדאורייתא (כדמוכח מדחיית תוס' דדחו דמדאורייתא פטורה לעולם) [ומצאנו סברא כזו בתוס' בעצמו, דתוס' מסביר דשוכר בית אחר ל' חיובו מדאורייתא (דמש"כ בתורה ביתך לא בא לשלול שכירות אלא בא לומר דרך ביאתך) ובתוך ל' פטור והיינו טעמא כי זה לאו בית דירה דידיה, כמו נשתהה ל' יום בעיר הרי הוא כאנשי העיר]. ומובן מאד למה הבינו דחיובו מדאורייתא, כי אז דומה ממש לשוכר בית (דכל ל' פטור) שהגמ' דימתה לטלית, ובדחיית תוס' הוצרכו תוס' להסביר הדמיון של טלית לשוכר בית.

דחו תוס' דא"א ללמוד כן מהכא, א' די"ל דסתם שאלה אינו ל' יום אלא יותר, אבל שאלת טלית דהוא בגד אינו ליותר מל' כנראה בגלל שצריכים לבגד, ב' די"ל דסתם שאלה זה לפחות מל' יום אולם הדרך להשאל (כשמפרטים הזמן) עד ל' יום, וביותר מל' אין הדרך להשאל, ולכן אחר ל' חייב כי אינו נראה כשואל וחייב מדרבנן [אך צ"ע למה לא יכלו תוס' להישאר עם ההבנה דאחר ל' חיובו מדאורייתא דהוה כדידיה כי אין הדרך לשאול ליותר מל'].

וקשה לתוס' אם השוכר חייב במזוזה מדאורייתא א"כ איך דימתה הגמ' ענין טלית שאולה לאחר ל' דחייב מדרבנן וכי אם התורה חייבה שוכר לאחר ל' לכן יחייבו רבנן טלית לאחר ל', הרי טלית שאולה אחר ל' אינו חייב מדאורייתא וא"כ ע"כ שזה שונה ממזוזה, כתבו תוס' דמסתבר ליה לדמות טלית דרבנן למזוזה דאורייתא, סתמו דבריהם, ואולי כוונתם דאחרי שרואים דכשגר ל' יום נחשב בית דירה ידידה וחייב במזוזה א"כ אדם ששאל טלית כבר יותר מל' יום נראה שזה שלו ומובן שרבנן יחייבוהו בציצית (אע"פ שאינו כסותו ולכן פטור מדאורייתא) אע"פ שאינו ראייה גמורה כי לא גזרו בכל מקום. וכתבו תוס' וצ"ע אם אפשר לפרש דמה שהביאו ראייה ממזוזה זה למה לא יחייבוהו רבנן עד ל', זה א"ש יותר דתוך ל' אין סיבה בכלל לחייבו בציצית דאין נראה ככסותו והוה ראייה גמורה.

אח"כ צידדו דאולי אחר ל' חייב במזוזה רק מדרבנן, והקשו ע"ז מהגמ' בע"ז, דאמרה דכשמשכיר בית לגוי אין כאן משום הפקעה ממזוזה בגלל שמזוזה חובת הדר, ופשטות הכוונה דהכא שהשוכר הדר הוא גוי א"כ לא הפקענו ממזוזה כי זה חובת הדר והוא גוי (ואינו חובת הבית) ולכא' משמע דאילו היה יהודי כה"ג היה חייב במזוזה, והרי לפי מה שתוס' מצדדים עכשיו אף שוכר ישראל פטור מדאורייתא. דחו תוס' דאפשר להסביר דהגמ' לא באה לומר דזה חובת הדר והך דר הוא גוי ולא יהודי, אלא באו לומר דהך בית לא הפקיעו ממזוזה כי יכול להיות דבלאו הכי לא היה בו מזוזה אפילו מצד הבעלים כגון אם היה משתמש בו בתבן וקש ואז היה פטור ממזוזה כי זה רק חובת הדר.

בסוף התוס' הוקשה להו מהגמ' בשבת שאמרה דאף שר"א ס"ל דמכשירי מצוה דוחין את השבת מ"מ לעשות ציצית ומזוזה אין דוחה את השבת ואם תלה ציצית בשבת חייב, כי יכול להפקיע החיוב מעצמו כגון שיפקירם, והוקשה לתוס' מדוע לא אמרה הגמ' דיוכל להניח הבית והבגד ולא להשתמש בהן ויפטר ממזוזה (ולא זכיתי להבין דזה יכלו לשאול סתם ומה זה קשור להכא), ותירצו דנקט תירוצ' שמתרץ לפי כולם אף למ"ד ציצית חובת טלית ולדידיה לא יועיל אם יניחם בלי להפקיר.

תוד"ה כל כהן. הביאו דעובר בלאו רק כשאומר לו עלה, דהרי צריך לומר להם שאו ידיכם קודש, ולפני זה אין מחויב וא"כ אינו עובר, ולמדו א"ז מתיבת אמור להם שמתרגמים כד תימרון להון, ולכא' קשה דהרי אמור להם קאי על הכהנים שיאמרו הברכה ואם לא בירכו עוברים על הך עשה. אבל תוס' בעצמם העירו כן איך אפשר ללמוד מאמור "להם" דהיינו שאומר לשנים לברך,

יד דף מ"ד ע"א גד קפג

וא"כ זה קאי על הש"ץ, והרי הגמ' אומרת דכהן שאין נושא כפיו עובר בג' עשה, ואחד מהם זה אמור להם והיינו דקאי על הכהנים. ותירצו דתרת' שמעת מינה, וצ"ע איך.

כתבו תוס' דאע"פ שבגמ' סוטה כתוב דשנים נקראו כהנים ולא אחד, מ"מ מדרבנן כהן אחד יכול לישא את כפיו, מזה שהגמ' בסוטה לא אמרה שני כהנים עולים ולא אחד אלא אמרה שנים נקראו כהנים ולא אחד.

אח"כ הביאו דברי ר"ת דהש"ץ לא יקרא כהנים דהוה הפסק (והנה בתוס' בברכות דף ל"ד ע"א הביאו דיש שהיו רוצין לומר דהש"ץ גם לא יקריא להם יברכך וכו' אבל הוכיחו מהמדרש דהוא כן מקריא להם יברכך וכו'), והוכיח כן ר"ת בגלל שאיפה שכתוב שאומר להם כתוב חזן הכנסת וזה אינו הש"ץ.

אח"כ הביאו דברי ר"ת שהש"ץ פותח בברכנו (ומסיים בעם קדושיך כאמור, ישר וטוב) ולכא' דברי ר"ת סתרי אהדדי, אבל בתוס' ברכות דף ל"ד ע"א הסבירו דבזמן הגמ' דמיד שהיה החזן מסיים הברכה הטוב שמך ולך נאה להודות היו קוראין כהנים, זה הוה הפסק, משא"כ היום שאומרים ברכנו בברכה המשולשת הוה תפילה ולכן יכול לסיים ולומר כהנים דזה כתפילה אחת ארוכה.

דף מ"ד ע"ב

תוד"ה הסולת והשמן. תירצו דהיות דלגבי מיעוטו מעכב את רובו כתבה התורה גם לגבי מנחת נסכים וגם לגבי מנחת נדבה א"כ גילתה לנו התורה דשנים בדיניהם, ולכן כשהתורה כתבה במנחת נדבה דסולת ושמן מעכבין אהדדי אמרינן דכוונת התורה שיהיה אותו הדין במנחת נסכים.

תוד"ה מנחתם ונסכיהם פירש בקונטרס. (פירשתי דברי התוס' לפי פירוש הישר וטוב) הנה רש"י בזבחים דף פ"ד למד דלומדים ממנחתם ונסכיהם הכתוב לגבי פרי החג וזה מיותר לכן זה בא לדרשא דאפילו בלילה, וא"כ יוצא דרבנן דלמדו מהכא דמנחה קודם לנסכים למדו כן מכא יתור, ולפי"ז מובן דכשהגמ' אמרה דלכו"ע הך מנחתם ונסכיהם אתא ללמד דאפילו בלילה, א"כ שוב אין רבנן יכולים ללמוד מזה דמנחה קודם לנסכים, וצריכים ללמוד מסברא.

וחקשו תוס' על פירש"י, א' מהיכן לומדים מכאן לילה, (בשלמא למחר ילפינן מהפסוק דבר יום ביומו כמש"כ תוס' בד"ה שלפני זה) ואע"פ שזה מיותר מ"מ

היות דמנחה מקריבים ביום לא היינו דורשים דאתא ללמד דאפשר בלילה, ב' הא בהך פסוק דמנחתם ונסכיהם דפרי החג אין כתוב כסדר, כי כתוב אח"כ לפרים ולאלים וא"כ איך למדו רבנן מזה בתחילה דמנחה קודם לנסכים, וסתמו דבריהם למה אין כתוב כסדר. ועיין בישר וטוב מש"כ בזה, אבל אולי אפשר לומר בדרך אחר דהיות דלפני הך פסוק כתוב כמה פרים ואלים וכבשים מביאים א"כ היה צריך לכתוב אח"כ ומנחתם ונסכיהם במספרם כמשפט, וכשכתב לפרים ולאלים וכו' הוה כמו שהקדים המנחה להקרבת הפרים והאלים. ג' מה אמרה הגמ' דא"א ללמוד ממנחתם ונסכיהם דמנחה קודם לנסכים כי הפסוק בא ללמד דאפשר להביא בלילה ולמחר, הרי התורה כתבה הרבה פעמים בפרי החג ומנחתם ונסכיהם ונלמד ממנחתם ונסכיהם אחר, וע"כ צ"ל דאינם מיותרים כי הוה אמינא היות דשונים בקרבנותיהם א"כ לא יצטרכו מנחה ונסכים, א"כ אין אף פסוק ומנחתם ונסכיהם מיותר כי הרי כולם שונים אחד מהשני וא"כ איך כתב רש"י דזה מיותר.

לכן פירש ר"ת דלא ילפינן מכח יתור, וילפינן ממש"כ בעצרת ואלים שנים יהיו עולה לה' ומנחתם ונסכיהם אשה ריח ניחוח לה', ומזה שהפסיק בין עולה לאשה ריח ניחוח לה' וכתב נסכים באמצע, אתא ללמד דכמו שעולה אשה לה' היינו האברים ופדרים מקריבים בלילה ה"נ הנסכים מקריבים בלילה. ולפי"ז ל"ק ג' קושיות של תוס', אולם הוקשה לתוס' ע"ז הרי רבנן שרצו ללמוד מהך פסוק בתחילה דמנחה קודם לנסכים לא למדו כן מכח יתור אלא מכח מה שהקדימו בפסוק, וא"כ מה תירץ רבי דהפסוק אתא לחדש דאפשר אפילו בלילה, מ"מ נלמד מזה שהקדים מנחה לנסכים, דמנחה קודם לנסכים, לכן כתבו תוס' דא"א ללמוד מהקדמת מנחה בפסוק דמנחה קודם לנסכים, מאחר שהך פסוק בא לחדש דכמו שבעולה אפשר להקריב האברים ופדרים בלילה, ה"נ מנחה ונסכים אפשר בלילה, א"כ לכן הקדים מנחה לנסכים כי מנחה דומה לעולה יותר מנסכים.

אח"כ הקשו דהגמ' בזבחים לומדת ממש"כ מנחתו ונסכו באיל נזיר דאפשר אף בלילה ואף למחר וזה נלמד מיתור ו' והוקשה לתוס' דהרי ס"ל דלא ילפינן לילה מסתם יתורא, (ולכן הוקשה להו על רש"י) תירצו וז"ל (אחרי ההגהה בדבריהם) התם גבי נזיר דרש מדכתיב מנחתו ונסכו וכתיב נמי מנחתם ונסכיהם, היינו דאחרי שילפינן ממנחתם ונסכיהם לרבות אף בלילה שוב אמרינן דזה ג"כ כוונת התורה ביתור ונסכו שכתוב באיל נזיר לרבות לילה. אח"כ כתבו תוס' וז"ל (אחרי ההגהה) ולמחר נמי שמעינן כיון דגלי גבי עצרת תו אין לחלק, היינו דהוקשה לתוס' מהיכן נלמד דאפשר באיל נזיר למחר. הרי בעצרת ילפינן דאפשר

יד דף מ"ד ע"ב גד קפה

למחר ממש"כ דבר יום ביומו וא"כ איך אפשר ללמוד באיל נזיר דאפשר למחר, הרי לא כתיב בו דבר יום ביומו. תירצו אחרי דהתורה גילתה בפסוק של עצרת דאפשר בלילה וביום בפסוק של דבר יום ביומו שוב כשריבתה התורה באיל נזיר לילה אמרינן דריבתה אף למחר.

אח"כ הקשו איך אפשר ללמוד מהני פסוקים דאפשר בלילה או למחר הרי הם מיירי בבאין עם הזבח [צ"ע למה פשיטא להו כן] ובבאין עם הזבח אסור להקריב בלילה או למחר. תירצו באם אינו ענין.

הקשו (על מש"כ דילפינן ממנחתם ונסכיהם דעצרת), דהגמ' אמרה דניסוך המים בלילה כי ילפינן ממש"כ ונסכיהם, וע"כ ממש"כ ונסכיהם בפרי החג מרבה ניסוך המים, כי אין ניסוך המים רק בחג, והוקשה לתוס' דהרי מש"כ ונסכיהם בפרי החג לא אמרינן דקאי לרבות אף בלילה וא"כ איך אפשר לרבות ניסוך המים שזה בלילה. תירצו דאחרי שילפינן ממנחתם דעצרת דנסכי ציבור אפשר בלילה א"כ ה"ה בשאר נסכי ציבור דמאי שנא וא"כ אף ניסוך המים אפשר בלילה. ולכא' קשה א"כ מדוע צריך פסוק מיוחד על איל נזיר. תירצו תוס' כי נסכי ציבור ילפינן מנסכי ציבור אבל דיחיד אולי לא, לכן צריך הפסוק באיל נזיר לרבות אפילו דיחיד.

תוד"ה כיון דמתאמרא. הנה נסכים הבאים עם הזבח אומרים שירה עליהם, ובבאים בלי הזבח זה ספק (בגמ' ערכין) אם אומרים שירה, ומחלוקת רבי ורבנן הכא מיירי באין באין עם הזבח ואעפ"כ אומרת הגמ' דלרבי נסכים עדיפי כי אומרים שירה עליהם (ואעפ"כ שבאין באים עם הזבח זה מחלוקת) אעפ"כ אמרה כן הגמ', כי בבאים עם הזבח אומרים שירה עליהם.

תוד"ה אלא דר"ח ועצרת דכתיב בחומש הפקודים. הקשו תוס' דכתוב שם יהיו היינו (דבמדבר פרק כ"ח פסוק ל"א) אחרי קרבנות עצרת כתוב מלבד עולת התמיד ומנחתו תעשו תמימים יהיו לכם ונסכיהם, וא"כ איך רצתה הגמ' לפרש דבהו מיירי המשנה דאין מעכבין, ואף למסקנא מש"כ במשנה פרים וכבשים דאין מעכבין קאי על עצרת דחומש הפקודים. תירצו תוס' דלאו עלייהו קאי, היינו כדפירש"י בחומש דהפסוק בא לומר דאף הנסכים יהיו תמימים ולא קאי יהיו על הקרבנות.

הקשו למה לא נסתה הגמ' לומר דמיירי המשנה בקרבנות יו"ט של פסח דמביא ב' פרים ואיל אחד ושבעה כבשים, והנה דברי התוס' סתומים מאד (ועיין בעולת

שלמה ובישר וטוב ולא זכיתי להבין דבריהם) ואולי יש לבאר דבריהם דאם לגבי פסח יש ב' קושיות הגמ' (היינו דלא שייך לדבר ע"ז) א' כי זה איל אחד, ב' וגם שכתוב יהיו ומעכבי אהדדי אפשר להקשות למה לא הקשתה הגמ' כן אבל אם לא שייך ב' הקושיות לא שייך להקשות למה לא הקשתה הגמ' כן, כי הגמ' העדיפה להביא מה שיש ע"ז ב' קושיות, ע"ז הביאו דברי רש"י דלא מעכבי הפרים אהדדי וא"כ נשאר רק קושיא אחת מצד שיש רק איל אחד לכן לא הקשתה הגמ'.

אבל תוס' הקשו על דברי רש"י למה לא יעכבו הפרים אהדדי דהא כתיב יהיו וא"א לומר דיהיו קאי רק על כבשים שכתוב לפני יהיו (ולא על פרים שכתוב בתחילת הפסוק) כי בעצרת כתוב בויקרא פכ"ג פסוק י"ח שבעת כבשים תמימים בני שנה ופר בן בקר אחד ואילים שנים יהיו, ויהיו קאי גם על כבשים שכתוב בתחילת הפסוק כדמוכח מדברי בן ננס (בדף מ"ה:): שיהיו דעצרת קאי על כבשים (וגם מרש"י בדף מ"ה ע"א ד"ה וקפריך משמע קצת כן) ואחרי שתוס' כתבו דיהיו דעצרת קאי גם על הכבשים, כתבו תוס' דכשהגמ' אמרה דאיל דעצרת דחומש הפקודים ואילים דתורת כהנים לא מעכבי אהדדי דמשמע הא אילים עצמן דתו"כ מעכבי אהדדי, יכלו לומר גם בכבשים דלא מעכבי כבשים דחומש הפקודים את כבשים דתו"כ אבל כבשים דתו"כ מעכבי אהדדי. ומה שלא הזכירו גם פרים דמעכבי אהדדי כי בתו"כ שכתוב יהיו יש רק פר אחד ובחומש הפקודים שיש ב' פרים לא כתוב יהיו שמעתי מהרה"ג ר' בערל וידר שליט"א (ולכא' מוכרחים לפרש דזה כוונת התוס'), כי הרי המשנה לא מיירי מכבשים ופרים דתו"כ, אלא מחומש הפקודים וא"כ למה שהגמ' תאמר דכבשים דתו"כ שלא איירינן ביה מעכבי אהדדי). [ולכא' יש עדיפות לומר כקושיית תוס' כי אז פרים ואילים וכבשים שכתוב במשנה דלא מעכבי אהדדי מיירי הכל בחד ענינא דאין הפרים דחומש הפקודים מעכב לדתורת כהנים וכן להיפך וכן באילים וכן בכבשים, ויתכן דבאמת לא אמרה הגמ' כן בגלל שקשה לומר כן דכבשים דמעכבי אהדדי מיירי רק של תו"כ אבל חומש הפקודים לא מעכבי אהדדי כי לא כתוב שם יהיו, אבל באילים שאמרה כן הגמ' א"ש כי כשאני אומר דמעכבי אהדדי מיירי בתו"כ, כי בשל חומש הפקודים אין שני אילים (שיעכבו אהדדי) רק איל אחד].

ובתבו תוס' דא"א להקשות למה אנו אומרים דיהיו דעצרת קאי על כל הנאמרים בפסוק, מ"ש ממה שנחלקו בן ננס ור"ע בדף מ"ה: על מש"כ התורה

בעצרת, והניף הכהן אותם על לחם הביכורים תנופה לפני ה' על שני כבשים קודש יהיו, אם יהיו קאי על הלחם או קאי על הכבשים, אלמא לא קאי על כל הנאמר בפסוק. תירצו תוס' דודאי קאי גם על הכבשים וגם על הלחם, דהרי שני כבשים מעכבין זה את זה, ושני הלחם מעכבין זה את זה וילפינן את זה מיהיו (ועיין במה שאכתוב בעזה"י בדף מ"ה: דרש"י לומד דיהיו לא קאי על שתיהם), ומה שנחלקו בן ננס ור"ע על הדרש הנוסף שדורשים מהך פסוק דאחד מעכב את השני, ע"ז נחלקו מי מעכב את מי האם כבשים מעכבים את הלחם או שהלחם מעכב את הכבשים.

לבן כתבו תוס' דצ"ל דיהיו דפסח אתא לשום דרשא, אבל לא לעיכובא.

אח"כ הביאו מהספרי שדורש גבי פסח הרי שמצא פרים ולא מצא אילים, אילים ולא מצא כבשים שומע אני שלא יקריב עד שימצא כולן ת"ל שבעת ימים תקריבו אשה אפילו אחד מהן יכול אפילו כולן מצויין ת"ל פרים בני בקר שנים ואיל אחד, הסביר העולת שלמה דתוס' נתכוונו דלכא' משם יש קושיא על רש"י, כי רואים בספרי דאם לא הפסוק שבעת ימים תקריבו היינו אומרים דלא יקריב עד שימצא כולן ולכא' מה"ת, אע"כ כי דורשים יהיו אלמא כן דורשים יהיו האמור בפסח לגבי עיכובא ואף שלמדנו מהפסוק שבעת ימים תקריבו דאין מעכבין ה"מ דפרים אין מעכבין האילים ואילים לא מעכבי לכבשים, אבל פרים מעכבי אהדדי וכבשים מעכבי אהדדי, אבל תוס' כותב ומיהו הא דקאמר שומע אני שלא יקריב וכו' על כרחין לאו משום דסמיך איהו, היינו דתוס' טוען דאינו כן ואין כוונת הספרי מצד היהיו (ועל כרחך כי דורשים היהיו לדבר אחר) כי הרי הספרי שואל אף לגבי עצרת וחג אולי מין אחד מעכב למין השני ומתרץ הספרי דאין מעכב מצד הפסוק שבעת ימים, ואי נימא דההו"א דמעכב זה מצד יהיו הכתוב בעצרת וכמשפט הכתוב בחג א"כ מה מתרץ הספרי דא"א לומר כן מצד הפסוק שבעת ימים תקריבו, הרי הך פסוק לא כתוב בעצרת וחג, אע"כ לא היה כוונת הספרי ללמוד דמעכב מצד יהיו כי הספרי פליג על גמ' דידן וסובר דמש"כ יהיו בעצרת, וכמשפט בסוכות לא קאי ללמד דפרים מעכבי לאילים, אלא דפרים מעכבי אהדדי, אלא מצד שאולי כשכתובים ביחד מעכבי אהדדי ואין השאלה באמת מצריכה לימוד מיוחד ולכן הביאו אסמכתא מהפסוק שבעת ימים דלא מעכבי אהדדי, ולפי"ז יתכן לומר כפירש"י דיהיו דפסח אינו עיכובא. וגם פרים דאהדדי וכן כבשים דאהדדי לא מעכבי א"כ כולן מצויים, אבל הספרי פליג על גמ' דידן לגבי קרבנות דעצרת דתו"כ ולגבי קרבנות החג אם מין אחד מעכב המין השני.

דף מ"ה ע"א

תוד"ה אלא פרים. כתבו הא דלא משני בפרים ואילים דעלמא כפי שצריך להסביר בתירוץ הגמ' ביומא לגבי מש"כ שם היה מקריב מנחת פרים ואילים, והעמידה הגמ' שם דהכוונה בפר עבודת כוכבים שיש רק אחד ואילו של אחרן שזה גם רק אחד וצריך להסביר שם דכתב שם מנחת פרים כי קאי על כל פעם שיזדמן פר עבודת כוכבים. תירצו דלא דמי כלל לדהכא, הסבר הדבר דשם לא מיירי לגבי מעכבין זה את זה רק מיירי לגבי היתר טומאה בציבור, לכן שייך לומר דנתכוין אדעלמא, משא"כ הכא איירינן לגבי אם פר מעכב חבירו ודאי מיירי במקום שיש לו חיוב להביא כמה והביא אחד.

תוד"ה ומנין שמעכבין זה את זה. פירשו כפירש"י דאם יש לו את מנין הפרים שצריך והקריב חלק מהם זה מעכב (מוכח דזה כוונתם כי ציינו את הספרי שהביאו בדף מ"ד: בתוד"ה אלא דר"ח ושם מיירי בכ"ה"ג).

בדרך הג' הסבירו דהכוונה אם יש לו מספיק כבשים למוספין ואין לו לתמיד של בין הערביים, דיקריב כולן למוספין, וכתבו ומיהו לקמן משמע דתמידין דיומיה קודמין למוספין דיומיה משום דתדיר ומקודש וצ"ע. נראה דהוכיחו מלקמן שאמרה שם הגמ' דאם יש לו או לתמידין דיומיה או למוספין דיומיה, התמידין קודמין בגלל שהם תדיר ומקודש משא"כ המוספין רק קדושין, ונסתפקה הגמ' אם יש לו או למוספין דיומיה או לתמידין דלמחר, והנה מזה שהגמ' לא נסתפקה כשיש לו למוספין ואין לו לתמידין של ערב מוכח דבכ"ה"ג תמידין קדמי לכן רק מסופקת הגמ' כשאין לו לתמידין דלמחר, ומה שתוס' סיימו וצ"ע מכיון ששם יש ב' פירושים מהו הכוונה שהם מקודשין, אם הכוונה בגלל שהם ליו"ט שהוא מקודש (ואף התמיד הוא ליו"ט), או הכוונה שהוא מקודש בגלל שהתמיד זמנו השתא (לפני המוסף), ואם נימא כהסבר הא' יוצא דמוספין יקדמו אף לתמיד של בין הערביים, משא"כ לפי הסבר הב' א"א לומר דתמיד של בין הערביים יש לו ב' מעלות (נגד המוספין) שהוא תדיר ומקודש, כי אינו מקודש כי המוספין זמנם קודם לתמיד של בין הערביים.

תוד"ה מילואים. כתבו דאע"פ שהגמ' רצתה ליישב דלא יסתור קרבן ר"ח דיחזקאל שכתוב בפרק מ"ה פסוק י"ח לקרבן הכתוב בתורה, ולכן

העמידה הגמ' את זה דמיירי בחטאת דמילואים וזה מוזכר בפרק מ"ג פסוק י"ח-י"ט שהביאו חטאת מילואים ושורפים החטאת, אבל תוס' טוען דבכ"ז זה שונה מהחטאת דמילואים שכתוב בתורה שהיה עגל וביחזקאל זה פר, וגם אין מתנותיו כמתנות המילואים שבתורה, ועוד טוען תוס' שלכא' המתנות שכתוב בפרק מ"ג אינם המתנות הכתובים בפרק מ"ה וצריך לדחוק המקרא שיהיו שוים.

ותוס' טוען דאף מה שהגמ' העמידה מש"כ אחרי בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש כתוב וכן תעשה בשבעה בחודש והסבירה הגמ' דמיירי בפר העלם של ציבור. וקשה לכא' דכתוב וכן תעשה בשבעה בחודש דמשמע שיעשה כמתנות המילואים, והרי הזאות הפר העלם שונה ממילואים. וכתבו תוס' דיתכן דמש"כ וכן תעשה בשבעה היינו דכמו שהמילואים נשרף ה"נ הפר העלם נשרף.

תמהו למה לא פירשה הגמ' מש"כ וכן תעשה בשבעה לחודש היינו דיעשו הנך קרבנות כל ז' ימי המילואים דכן הוא פשטות הפסוק, וכן פירש"י ביחזקאל.

תנוד"ה הואיל ואישתרי מליקה. כתבו דאע"ג דלעיל דף ו' סברה הגמ' דא"א ללמוד דמותר להקריב טריפה מזה שמותר מליקה בעוף דהוה טריפה, כי שאני מליקה דמצותו בכך, וכן בדף מ"ג ע"א אמרה הברייטא דכהנים חייבים בציצית שלא נימא דלמי שהתורה אסרה כלאים חייבתו התורה בציצית וכהנים דהותר להו כלאים בעבודה לא יתחייב בציצית קמ"ל הברייטא דחייבים בציצית כי גם לכהנים אסור כלאים שלא בשעת עבודה, ולכא' מה בכך סו"ס הותר להו כלאים אלא ההסבר מכיון דבזמן העבודה מצותו בכך וא"א ללמוד מזה, והברייטא לומדת כן מסברא אלמא א"צ פסוק. תירצו תוס' דאעפ"כ כתבה יחזקאל בפירוש שלא יבואו לטעות.

ולפי המ"ד דאין שחיטה לעוף מן התורה לכא' צ"ע למה הוצרך יחזקאל להשמיענו דכהנים אסורים בנבילה וטריפה, הרי לא נטעה ללמוד ממליקה כי עוף א"צ שחיטה, פירשו בחולין.

תנוד"ה ובי מדרת. מש"כ דיש לפרש באיפה גדולה ואיפה קטנה, היינו דהיה מדרת איפה והיה בו שנתות ולפר הכניסו בו ג' עשרונים ולאיל שני עשרונים, והיינו דלפר היה איפה גדולה ולאיל איפה קטנה, ובאמת הספרי פירש כן, אבל גמ' דידן לא ניחא לה לפרש כן, כי בהין כתוב רק הין, משא"כ באיפה

כתוב איפה בפר ואיפה באיל משמע שכן שוין. [ועיין בישר וטוב שהקשה דלא היה מדת איפה במקדש]

דף מ"ה ע"ב

תוד"ה קרבו כבשים. ר"ת הסביר דסברת בן ננס דס"ל מצד כי תבואו דנתחייבו רק כשנכנסו לארץ, וע"ז הקשה תוס' א"כ גם כבשים לא נהגו במדבר, והרי בן ננס מודה דנהגו. תירצו תוס' דיש לחלק, ולא פירשו כוונתם. ובספר ישר וטוב הסביר דמסתבר דמה שאמרה תורה כי תבואו מיירי דוקא על דברים שהם גידולי קרקע כגון שתי הלחם משא"כ כבשים שאינם גידולי קרקע מחייבי אף במדבר, (ור"ע ס"ל דכי תבואו לאו דוקא ומחייב אף בלחם במדבר, ור"ש ס"ל דכי תבואו דוקא ונתחייבו רק בכניסתן לארץ אף בכבשים).

אח"כ תירצו תירוץ נוסף וכתבו ונראה לפרש דבאמת אף בן ננס ס"ל דלא דרשינן כי תבואו, ומחייבי אף בחו"ל, אולם ה"מ בכבשים אבל לחם ס"ל לבן ננס דלא מחייבי בחו"ל כי הגמ' (בדף מ"ו:) אומרת דשתי הלחם איקרי ביכורים, וכמו שביכורים לא מחייבי בחו"ל ה"נ שתי הלחם, או שבגלל שבשתי הלחם כתוב מושבותיכם, ומושבותיכם ממעט חו"ל.

תוד"ה שבעת כבשים. תוס' כתבו דמשמע שבעת כבשים אע"פ שאין לחם מדלא כתבה התורה והקרבנות שבעת כבשים על הלחם כן הגיהו הקרבן אהרן ושטמ"ק וחק נתן בתוס'.

תוד"ה מראשתני. הקשו דהכא משמע דאילולי דאישתני היינו אומרים דזה אחד, והרי לגבי יוה"כ שכתוב איל בתורת כהנים וכתוב איל בחומש הפקודים היינו אומרים דכל מקום זה איל אחר ורק בגלל שהתורה כתבה (במקום אחד) איל אחד (דמורה דרק מביאים איל אחד), כי זה מורה דכוונת התורה רק לאיל אחד, ויש מ"ד דס"ל דאע"פ שהתורה כתבה אחד בכ"ז ס"ל דכל איל זה איל אחר ומש"כ אחד דריש לה למיוחד, אלמא כשהתורה כתבה בב' מקומות זה ב' ענינים. תירצו תוס' דהכא הו"א דמש"כ בתו"כ ומש"כ בחומש הפקודים זה דבר אחד, כי גם הכא כתוב בחומש הפקודים פרים בני בקר שנים, ובתורת כהנים כתוב ואילים שנים, והתורה לא היתה צריכה לכתוב שנים והיינו יודעים דמיעוט רבים זה שנים, וכשהתורה כתבה שנים זה כמו שאמרה התורה דאין כאן שלש,

יד דף מ"ה ע"ב גד קצא

ואי נימא דמש"כ בתו"כ ומש"כ בחומש הפקודים ב' ענינים הם א"כ הרי מחוייב בג' פרים וג' אילים, לכן היינו אומרים דכוונת התורה למעט ולא ג' וע"כ ענין אחד הוא וכוונת התורה דיכול להביא או ב' פרים ואיל אחד, או ב' אילים ופר אחד, לכן הוצרכה הגמ' לזה שאישתני. ביארתי עפ"י ספר ישר וטוב בשינוי קצת, וגורסים בתוס' מדהכא כתיב פר ושני אילים והכא כתיב איל ושני פרים, ולא גורסים בתוס' מדלא כתיב ג' פרים וג' אילים.

תוד"ה גמר יהיו מתהיינה. הוקשה לתוס' דהאי יהיו שכתוב בויקרא כ"ג פסוק כ' והניף הכהן אותם על לחם הביכורים תנופה לפני ה' קודש יהיו קאי גם על הלחם וגם על הכבשים וא"כ איך אמרה הגמ' הכא דקאי רק על אחד מהם (כי הגמ' בדף כ"ז למדה מיהיו דשני כבשים מעכבי זה את זה, ושני הלחם מעכבי זה את זה מהפסוק יהיו, אבל ברש"י שם למד דהלחם ילפינן דמעכבין זה את זה ממש"כ תהיינה ולפי"ז ל"ק קושיית תוס'. אח"כ ראיתי שקדמני בשטמ"ק). תירצו תוס' דילפינן מהכא ב' ענינים, א' דשתי הלחם מעכבי אהדדי, ושני כבשים מעכבי אהדדי, ב' וילפינן עוד ענין דאחד מעכב את השני ולא ידעינן אם הכוונה דכבשים מעכב את הלחם או דהכוונה דלחם מעכב את הכבשים ובוזה נחלקו ר"ע ובן ננס אי ילפינן מגז"ש יהיו יהיו או מגז"ש יהיו תהיינה, אבל תוס' כתבו דתימה לומר כן דבהך פסוק כתוב ב' ענינים אחד קאי גם על לחם וגם על כבשים, ואחד קאי רק על אחד מהם.

תוד"ה ובן ננס. הסביר בספר ישר וטוב דתוס' הוצרכו להסביר את קושיית הגמ' דבן ננס ילמד גז"ש יהיו מתהיינה, כי לכא' אין מובן קושיית הגמ' דילמד יהיו מתהיינה הא אין דומין להדדי, והגמ' היתה צריכה להתחיל בשאלה על ר"ע דילמד יהיו מיהיו, וגם דהגמ' היתה צריכה קודם להקשות על ר"ע שהרי הגמ' פתחה לבאר דבריו. לכן ביארו תוס' דיותר מסתבר לדרוש יהיו מתהיינה בגלל ששניהם מיירי בלחם מאשר לדרוש יהיו מיהיו דאחד מהם מיירי בב' כבשים ואחד בז' כבשים, ואע"פ שיש לבן ננס ג"כ הסברא שכתב במשנה שבמדבר קרבו כבשים בלא לחם מ"מ עדיף לעשות גז"ש יהיו מתהיינה ויאמר דבמדבר לא קרב לא לחם ולא כבשים (כפי שאומר ר"ט בגמ' ור"ש במתניתין) מאשר ללמוד יהיו מיהיו וזה מיירי בב' כבשים וזה בז' כבשים, ורק אחרי שהגמ' הסבירה דברי בן ננס דבכ"ז עדיף ללמוד יהיו מיהיו לכן הקשתה הגמ' על ר"ע למה אין דורש יהיו מיהיו.

אח"כ כתבו תוס' דבתוספתא משמע לא כגמ' דידן אלא דבאמת הדרשות שקולות יהיו מיהיו או יהיו מתהיינה ובן ננס מכריע מכח הסברא דבמדבר קרבו כבשים בלא לחם, [אך לא זכיתי להבין כי אם יש אפשרות ללמוד יהיו מתהיינה לומר דלחם מעכב הכבשים א"כ יצא דבמדבר לא היה לא לחם ולא כבשים ומנ"ל לבן ננס דכבשים היו ולא לחם. והך קושיא אפשר לשאול אף על תחילת דברי התוס' דהסבירו דאע"פ דבן ננס יש לו טענה כי במדבר קרבו כבשים בלא לחם בכ"ז עדיף ללמוד יהיו מתהיינה, וגם פה אפשר לשאול מנליה לבן ננס דכבשים קרבי במדבר אולי גם הם לא קרבו. אח"כ ראיתי במים קדושים דבן ננס קיבל מרבותיו דבמדבר קרבו כבשים ולא לחם, ולפי"ז מיושב הכל דתוס' בתחילה טוענים דמכח דיהיו לא דמי ליהו בגלל שזה ב' כבשים וזה ז' כבשים צ"ל יהיו מתהיינה ונימא לא כמו שקיבל מרבותיו ובמדבר לא היה לא לחם ולא כבשים. ובסוף התוס' שהביאו דזה שקולים מובן דכשקיבל דהיה כבשים ולא לחם אלמא דרשינן יהיו מיהיו].

תוד"ה זו היא. הקשו למה א"א למילף הך יהיו מיהיו דכבשים וגם מתהיינה וכ"א יעכב את חבירו כי אין סתירה בין ב' הגזירה שוה, וכן הקשו לעיל בדף ד' ע"א.

תוד"ה דנין דבר שמתנה לכהן. הנה הגמ' סוברת דעדיף לדרוש יהיו מיהיו (אע"פ שזה ב' כבשים וזה ז' כבשים) מאשר לדרוש יהיו מתהיינה אע"פ ששתיהם קאי בלחם, ולכן מסביר ר"ע למה הוא דורש יהיו מתהיינה בגלל שדנין דבר שמתנה לכהן וכו' וע"ז קשה לתוס' דכשילמוד יהיו מיהיו יש גם צד שהם דומים אהדדי דדנין דבר שממנו למזבח מדבר שממנו למזבח. ותירצו תוס' דבכ"ז עדיף לר"ע ללמוד יהיו מתהיינה דדנין דבר שמתנה לכהן מדבר שמתנה לכהן בגלל שזה עדיף כי לומד לחם מלחם, אך צ"ע הרי הגמ' סוברת דיהיו מיהיו עדיף כי התיבות שוות אע"פ שיהיו מתהיינה זה לחם מלחם. אח"כ ראיתי בישר וטוב שהסביר דודאי יהיו מיהיו יותר חזק נגד שלחם מלחם עדיף, ולכן מסביר ר"ע דיש מעלה ללמוד יהיו מתהיינה בגלל ששניהם מתנה לכהן ואע"פ שיש גם צד דיהיו מיהיו עדיף בגלל שממנו קרב למזבח בכ"ז המעלה ששניהם מתנה לכהן יותר חזקה (מהמעלה שממנו קרב למזבח) כי מצטרף לו דלחם מלחם עדיף, כלומר כשזה מעלה נגד מעלה ודאי דזה מעלה חזקה יותר, דלחם מלחם עדיף, ועדיין צ"ע ועיין שטמ"ק.

דף מ"ו ע"א

תוד"ה ואיזו היא זיקה. (החלק הראשון פירשתי עפ"י החמדת דניאל) תוס' כתבו דמש"כ הכא ואיזו היא זיקה שלהן זו שחיטה קאי לפי שיטת רבי (בדף מ"ז ע"א) דס"ל דמתקדשין בשחיטה, אבל לפי ראב"ש דס"ל שם דמתקדשין רק בזריקה לא קאי, כי כשאני אומר שנוזקין זה לזה בשחיטה הכוונה דאם אבד הלחם אבדו הכבשים, ואם אבדו הכבשים אבדו הלחם. והרי לפי ראב"ש כשאבדו הכבשים לא אבד הלחם כי מהני פדיון ללחם כמבואר בגמ' בפסחים דמיירי לגבי לחמי תודה, דלרבי לא מהני פדיון ולראב"ש מהני פדיון, (ואומרים תוס' דאל תדחה ותאמר דאף לראב"ש הכא שהיה תנופה לא מהני פדיון, ומה שאמר שמהני פדיון מיירי בקרבן תודה דאין עושים תנופה מחיים, דוחים תוס' דא"א לומר כן כי הגמ' מסופקת אם תנופה עושה זיקה א"כ כש"כ דאין תנופה מסייע לקדש, ועוד כי הגמ' אומרת בשחט שני כבשים על ארבע חלות מושך שנים מהן ומניפן והשאר נאכלות בפדיון אע"פ שלפני השחיטה הניף כל הד', ולפי ראב"ש מבואר שם בגמ' דפודן בחוץ ונאכלין בחוץ, אלמא לראב"ש אף שהיה תנופה יוצא לגמרי לחולין ונאכל בחוץ. ביארתי לפי הגהת הישר וטוב) אף שראב"ש מודה דאם אבד הלחם אבדו הכבשים כדמוכח מדברי רבי יוחנן בדף מ"ז שאמר דאף לראב"ש אם הלחם לא היה בשעת השחיטה לא נתקדש אף שהיה בזריקה, ואם אין השחיטה עושה זיקה ללחם א"כ מדוע צריך שיהיה את הלחם בשעת שחיטה אע"כ גם ראב"ש ס"ל דשחיטה עושה זיקה ללחם (אולי זה כוונת הישר וטוב).

אח"כ כתבו וצ"ע הא דפליגי אביי ורבא (כן גרס בצ"ק) לקמן בדברי רבי והגמ' אמרה דלפי אביי תפיס פדיונו ולפי רבא לא תפיס (וגרסו כגירסא הב' של רש"י שם), כיונו להקשות דמהאי טעמא דכתבו דמש"כ דאם הוזקו בשחיטה מעכבין זה את זה לא קאי לפי ראב"ש בגלל שלדידיה אבדו הכבשים לא אבד הלחם לכא' קשה דאף כרבי לא אתיא לפי אביי דס"ל דתפיס פדיונו לפי רבי (מהכא אני מבאר לפי העולת שלמה), וא"א לתרץ דמש"כ אבדו הכבשים אבד הלחם היינו דאבדו מליקרב אבל אפשר לפדותן ולהוציאן לחולין (ולפי"ז היה אפשר להעמיד אף כראב"ש) כי פשיטא שאינו כן ואם ע"י הפדיה זה יוצא לחולין שוב אפשר להשתמש עמהם לכבשים אחרים, כמו לחם אחר, ע"ז אומר תוס' "ושמא" (כן גרס העול"ש) אפשר להסביר דיש שוני בין שני הלחם ללחמי תודה כי שני הלחם קדשו בתנור (כן ס"ל לרבי בדף ע"ב:) וע"י שפדוהו זה יצא לחולין לכן א"א להקריבו

עם כבשים דהוה ליה כאילו אפאה בתנור חול, כותבים תוס' ותימה הוא, היינו דתמוה לומר כן כי אע"פ שזה כמו שאפום בתנור חול מ"מ השחיטה יקדשו.

תירצו דל"ק וכרבי כן אתיא אף לאביי כי מה שאביי אמר דלפי רבי תפיס פדיונו היינו דנתפס על המעות קדושה אבל שתי הלחם עצמם אין יוצאים לחולין וא"ש מש"כ דתפיס פדיונו ולא כתוב דנפדה, ולכן אם אבדו הכבשים אבדו הלחם כי א"א לצרפם עם כבשים אחרים מאחר שעדיין קשורים במקצת לכבשים הראשונים כי לא יצאו לחולין לגמרי.

תוס' רצו להביא ראייה דלפי רבי אף שנפדה אין יוצא לגמרי לחולין, כי הרי רבי ס"ל (בדף ע"ב:) תנור מקדש, ולמדנו (בדף ק' ע"ב) דהמנחות והנסכים אין להם פדיון משקדשו בכלי, והרי שתי הלחם נקרא מנחה, וא"כ איך יוכלו לפדותו ולהוציאו לחולין אחרי שקדש בכלי דהיינו תנור. דוחה תוס' את הראייה ע"פ מש"כ בדף ט' דמש"כ דמנחות ונסכים אין להם פדיון משקדשו בכלי מיירי במנחה שאינה עם הזבח אבל הכא שהלחם הפנים הוא עם הזבח היה אפשר לומר דאע"פ שמתקדש בכלי דהיינו בתנור מהני פדיון לצאת לחולין.

אח"כ חזרו תוס' להקשות על מה שכתבו דלפי רבי אע"פ שפודה את שתי הלחם אין הלחם יוצא לחולין, א"כ כשהגמ' (בדף מ"ו ע"א) מחפשת לפי אביי מה ההבדל בין שיטת רבי לראבר"ש למה לא אמרה הגמ' דיש הבדל, דלפי רבי כשפדה לא יצא לחולין רק תפס פדיונו ולפי ראבר"ש יצא לחולין (כמו שסברו תוס' מתחילה דלראבר"ש נפדה ויוצא לחולין). תירצו תוס' דהגמ' לא רוצה לומר את ההבדל הזה, כי רבי וראבר"ש נחלקו אם השחיטה מקדש או הזריקה ומחפשים הבדל שיוצא מתוך כך מחלוקת כגון מה שהגמ' אמרה אם נפסל ביוצא דלפי רבי דמתקדש בשחיטה נפסל ביוצא ולראבר"ש דלא מתקדש בשחיטה אין נפסל ביוצא והך מחלוקת אם נתקדש בשחיטה כדי שיפסל ביוצא זה מכח השחיטה עצמה לא בגלל תנור, כי אע"פ שקדש בתנור לא יפסל ביוצא (כמו שהוכיחו בדף ט'), משא"כ הנפ"מ אם יוצא לחולין ע"י הפדיון שורש המחלוקת הוא כי רבי ס"ל תנור מקדש ולכן השחיטה מקדשו שלא יצא לחולין וראבר"ש ס"ל דאין תנור מקדש ולכן אין השחיטה מקדש ויוצא לחולין, ואף ראבר"ש אילו היה ס"ל דתנור מקדש היה סובר דלא יוצא לחולין, נמצא דהך מחלוקת נובע משורש אחר, ונפ"מ כזו לא רצו להביא הכא (ועיין בעולת שלמה שהקשה על דבריהם).

ובתבו תוס' דמה שבפסחים כתוב דלפי רבי אין יוצא לחולין ולראבר"ש יוצא לחולין, לכא' לא מתאים עם מה שכתבו עד עכשיו, כי הרי שם מיירי בלחמי תודה

והם לא מתקדשים בתנור וא"כ גם לפי רבי יצאו לחולין ע"י פדיה. תירצו תוס' דשם אתא לפי שיטת רבא דס"ל דלפי רבי שחיטה מקדש לגמרי ולכן לא יוצא שם לחולין ע"י פדיה, אבל לפי אב"י בלחמי תודה לפי רבי יצא לחולין ע"י פדיה.

חקשו דהכא משמע דאם תנופה עושה זיקה, אם אבדו הכבשים אבדו הלחם (כן גרס הצ"ק) וקשה דהרי ההבדל בין רבי לראבר"ש הוא אם שחיטה מקדש או זריקה, א"כ נמצא דלפני שחיטה לרבי זה דומה ללפני זריקה לראבר"ש, והגמ' בדף מ"ח ע"א אמרה דלפי ראבר"ש כששחט ב' כבשים על ד' חלות פודן בחוץ והיינו דיוצא לחולין לגמרי וא"כ לפני שחיטה לרבי אע"פ שעשו תנופה זה יצא לחולין לגמרי וא"כ איך אפשר לומר דתנופה עושה זיקה ואבדו הכבשים אבדו הלחם. [והוקשה לי דהרי תוס' כתבו לפני זה דרבי דס"ל לפי אב"י דאין יוצא לחולין זה מכח דס"ל תנור מקדש וראבר"ש בע"כ דס"ל אין תנור מקדש, כי אם כוונת רבי (לפי אב"י) קדוש ואינו קדוש זה דאין יוצא לחולין מכח קדושת תנור, א"כ כשראבר"ש אומר לעולם אינו קדוש עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן כוונתו דיוצא לחולין כי אין תנור מקדש, וא"כ יש הבדל בין לפני שחיטה כשעשה תנופה לפי רבי לבין אחר שחיטה לפני זריקה לראבר"ש, דלפני שחיטה לרבי גרע מכח דס"ל תנור מקדש. ומצאתי שקדמני בישר וטוב, ותירץ דקושיית תוס' הכא זה לפי רבא (ואף גרס בתוס' ותימה לרבא), כי לפי רבא אין הכרח לומר דמה דס"ל לרבי קדוש ואינו קדוש ואין תופס פדיונו זה מכח תנור מקדש אלא מכח השחיטה כי ס"ל קדוש ואין ניתר, וא"כ לרבי קודם שחיטה זה כמו קודם זריקה לראבר"ש].

תירצו תוס' ג' תירוצים, תירוץ א' דסברה הגמ' הכא אף לפי רבא דזה מכח תנור מקדש, וגם ראבר"ש יכול לסבור תנור מקדש, ומחלוקת רבי וראבר"ש אם תופס פדיונו לרבי לא תופס ולראבר"ש תופס אבל לכו"ע אין יוצא לחולין, ומש"כ בגמ' להלן לפי ראבר"ש דפודן בחוץ שם זה אם ס"ל אין תנור מקדש, הסביר בישר וטוב דהכוונה דזה תנא דס"ל כראבר"ש דאין שחיטה מקדש ובענין תנור מקדש לא ס"ל כראבר"ש אלא ס"ל דאין תנור מקדש, [ועיין בישר וטוב שכתב דכל מה שכתבו תוס' זה רק לפי רבא, אבל לפי אב"י ודאי ס"ל לראבר"ש אין תנור מקדש כי לפי אב"י מה דאמר רבי קדוש ואינו קדוש היינו ואינו גמור דתופס פדיונו ואין יוצא לחולין וא"כ ראבר"ש דפליג עליה וס"ל דיוצא לחולין, ע"כ ס"ל אין התנור מקדש].

ולפי מש"כ תוס' השתא אפשר לומר דמה שאמרה הגמ' דשחיטה עושה זיקה ואבדו הכבשים אבדו הלחם קאי אף לפי ראבר"ש.

ועוד כתבו דיתכן דאף הגמ' בדף מ"ח ס"ל דתנור מקדש ומה דאפשר לפדותן בחוץ לעזרה ולהוציאן לחולין מיירי דאפה ארבעת החלות ביחד בתנור והיות דאין מקדש כל הד' כי א"צ רק לב' חלות לכן אין מקדש כלל. (אך צ"ע א"כ למה לפי רבי כן קדוש כדמוכח שם בגמ' עיין בישר וטוב מה שתירץ), והנה לשון התוס' הוא התם "אפילו" אפאם בבת אחת, ולכא' משמע דמיירי אף באפה שתים שתים, וזה צ"ע טובא הרי באפה שתים, שתים קידשם תנור. ומצאתי בישר וטוב שתירץ דהכוונה דאז השתים שאפה באחרונה יפדה ויצאו לחולין כי הם לא הוצרכו ולא קדשם תנור.

תירוצ' ב' תירצו תוס' שמה שהגמ' רוצה לומר דתנופה עושה זיקה ואבדו הכבשים אבד הלחם קאי אף לפי ראבר"ש וזה מכח דהתנופה קידשם, ומה שהגמ' אמרה לפי ראבר"ש בשחט שני כבשים על ארבע חלות דפודן ויוצאין לחולין אע"פ שהניף כל ארבעתן לפני השחיטה כי אדרבה בגלל שהניף ארבעתן יחד גרע ולא קידשם התנופה כי רק ב' מהם ראויים, ומה שהגמ' אמרה דלפי ראבר"ש בכבשי עצרת ששחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן, א"א להסתפק מה דין הלחם, כי הרי ס"ל זריקה היא דמקדשא, אין הכוונה דזה יצא לחולין ע"י פדיון (דהרי היה תנופה כהלכתו) אלא הכוונה דאסורין באכילה כי לא היה הזריקה שיתירו באכילה (וכן פירש"י שם).

[תירוצ' ג' בשם רש"י (זה נמצא בהגהות השטמ"ק בדף מ"ח ע"א) דהגמ' בדף מ"ח דס"ל דמהני פדיון להוציא לחולין לפי ראבר"ש אף שהיה תנופה או קדושת תנור, כי מה שע"י תנופה או קדושת תנור לא יוצא לחולין היינו באופן שהיה זריקה פסולה, משא"כ בדף מ"ח מיירי דלפני הזריקה פודן שם מהני לראבר"ש להוציאן לחולין, ועיין בישר וטוב שהאריך לבאר כוונתם.

ולפי מש"כ תוס' דהתנופה מקדש אף לפי ראבר"ש, מכח זה חלקו תוס' על מש"כ רש"י (בדף ע"ב:): דלפי ראבר"ש היות דהשחיטה לא קידשה יכול לשנותן לזבח אחר, אבל לרבי א"א כי השחיטה קידשה, ולפי תוס' אף לראבר"ש אליבא דרבא אין יכול לשנותן לזבח אחר ולדידיה חל הפדיון היינו דהדמים נתפסים בקדושה אבל לא יוצא לחולין ולרבי אין נתפס הפדיון כלל.

לסיכום מה שאמרה הגמ' בדף מ"ז ע"א דלאביי תפיס פדיונו (לפי רבי) לפי רש"י זה מכח השחיטה דקדוש ואינו גמור, ולפי תוס' (בתחילה) סברו מכח קדושת תנור, ולפי תוס' בסוף כתבו מכח התנופה.

כתבתי בלי עיון כל הצורך].

תנוד"ה נפרס לחמה כתבו רבולוהו צריכי. לכא' הפשט בגלל שדיניהם שונים דבנפרס לחמה לפני השחיטה יביא לחם אחר משא"כ יצא לחמה לפני השחיטה יחזור ויכניס הלחם וישחוט, ובהני תרתי אם זה היה אחר השחיטה לא יצא ידי נדרו משא"כ בנטמא אף ידי נדרו יצא. והוקשה לי לפי מה שכתבו התוס' (בד"ה מששחטה) דגם בנטמא לא יצא ידי נדרו מאי איכא למימר, ומצאתי בחק נתן שהסביר דהיא גופא צריך התנא לאשמועין ידי נדרו לא יצא, דלא נימא דכן יצא ידי נדרו. ובחק נתן הסביר בצורה שונה למה צריך את ב' הדינים הראשונים (נפרס ויצא) דאילו נאמר רק נפרס הייתי אומר דרק בזה יזרקו הדם מכיון שאיתיה בפנים משא"כ יוצא לא יזרקו הדם, ואילו כתבו יוצא הו"א יוצא הוא דיזרקו הדם כי אין פסולו בגופו רק מחמת דבר אחר אבל נפרס דפסולו בגופו לא יזרקו לכן קמ"ל עכ"ד. [ולכא' קשה שיכתבו רק הבבא דנטמא והבבא דיצא ולא יכתוב הבבא דנפרס, צ"ל דלא היינו יודעים הדין דאולי אם נפרס קודם שחיטה ישחוט עליה כמו ביוצא לפני שחיטה דמכניסה אך בכ"ז צ"ע כי יוצא לפני שחיטה לא חל עליה שם יוצא משא"כ נפרס במציאות זה פרוס].

בסוף התוס' כתבו דצ"ע שלא יקשה מכאן לרבא דס"ל דלמ"ד זריקה מועלת ליוצא מ"מ בחסירות מודה, ביאור כוונתם, בשטמ"ק ובחק נתן הגיהו בדברי התוס' דלמ"ד "אין" זריקה מועלת ליוצא, מ"מ בחסירות כן מועיל, והרי התנא הכא ס"ל דאין זריקה מועלת ליוצא כי הרי כתוב ידי נדרו לא יצא וגם בנפרס לחמה שזה חסירות ס"ל דלא יצא ידי נדרו אלמא אין זריקה מועיל אף בחסירות.

תנוד"ה מששחטה. הקשו דמזה שכתוב דבנטמא אחר השחיטה ידי נדרו יצא אלמא ס"ל הציץ מרצה על אכילות היינו דמרצה על הדברים הנאכלים שנטמאו דהו"ל כמו שלא נטמאו והם קיימים והקרוב כשר (אבל ודאי הם אינם נאכלים כי הם טמאים) וא"כ למה כתוב אח"כ הלחם פסול דמשמע דאף הלחם שלא נטמא פסול, והך קושיא אפשר לידחק ולומר דמש"כ הלחם פסול מיירי דנטמא כולו, אבל הקשו תוס' דכמו בסיפא של הברייתא כתוב דאם נטמא אחרי זריקת הדם תורם מן הטהור על הטמא א"כ היה צריך לכתוב האי בבא אף בנטמא קודם הזריקה (ולפמ"ש"כ בביאור דברי התוס' מיושב קושיית הצ"ק).

לבן גורסים תוס' וידי נדרו לא יצא כי ס"ל אין הציץ מרצה על אכילות, אך הוקשה לתוס' דהגמ' לעיל מדייקת מברייתא דס"ל אין זריקה מועלת ליוצא ומאותה ברייתא מדייקת הגמ' דס"ל דציץ מרצה על אכילות, ואומרת הגמ' הרי מי הוא

הסובר דאין זריקה מועלת ליוצא זה רבי אליעזר אלמא ס"ל לר"א דציין מרצה על אכילות. והקשו תוס' דהרי התנא דבריייתא דהכא ג"כ ס"ל אין זריקה מועלת ליוצא וס"ל (לפי גירסת תוס' ידי נדרו לא יצא) דאין הציין מרצה על אכילות וא"כ אולי התנא דבריייתא זה ר"א וס"ל דאין הציין מרצה על אכילות.

דף מ"ו ע"ב

תוד"ה אכדו כבשים לא תיבעי לך דודאי "בעי" תנופה. לפי מה שתוס' גרסי "בעי" היינו הלחם הסבירו דהכוונה דבעי הלחם תנופה עם הכבשים החדשים, אבל רש"י גרס בעו תנופה והיינו דהכבשים בעו תנופה. וכתב בחמדת דניאל דלפירש"י א"צ להניף עם הלחם. ועיין שפת אמת שהאריך בדברי התוס'.

כתבו ולא דמי לזו תודה וזו לחמה דאי אבדה התודה אין מביא אחרת. הקשה בטהרת הקודש דפשיטא דאינו דומה ומה הדיון בכלל, שם מיירי בנדבה ולכן כשאבד התודה א"צ להביא אחרת, משא"כ הכא אינו נדבה. ותירץ דכוונת תוס' דאפילו אם רוצה אין יכול להביא תודה אחרת ולצרף עם הלחמי תודה, וזה הוקשה להו למה הכא יכול לצרף כבשים אחרים, וע"ז כתבו דלא דמי כי כשאמר זו תודה וזו לחמה צירפם להיות קשורים זה בזה ולכן כשאבדה התודה אין יכול להביא אחרת משא"כ הכא אף שהונפו ביחד הרי עכשיו מדברים אם ס"ל דאין תנופה עושה זיקה לכן לא מצטרפים.

תוד"ה ומאי שנא. הוקשה לתוס' דמשמע דהגמ' מקשה למה השבעה כבשים אין מעכבין הלחם, וזה קשה דהרי הגמ' לעיל הביאה פסוק שבעת כבשים תמימים דלומדים מזה שאפשר להביא כבשים אע"פ שאין לחם וא"כ ה"ה דאפשר להביא לחם בלי כבשים, ולכא' לא מובן קושייתם, דהרי יש מחלוקת בין ר"ע לבן ננס מי מעכב את מי, ולפי בן ננס ס"ל דכבשים מעכבין את הלחם וא"כ ע"כ דורש בדוקא את לשון הפסוק דאפשר להביא ז' כבשים בלי לחם, אבל לחם בלי כבשים א"א להביא. שוב ראיתי דזה טעות, כי מחלקותם בשני כבשים ולחם אבל ז' כבשים ולחם לכו"ע לא מעכבי אהדדי כדמשמע פשוט לשון הפסוק.

ותירצו תוס' דאגב שהגמ' שאלה למה אין ז' הכבשים מקדשים הלחם אגב זה שאלה גם למה לא מעכבי, אבל עיקר השאלה זה על מקדשי. והביאו דרש"י תירץ דשאלת הגמ' למה לא מעכבי הז' כבשים ללחם באופן שנשחטו ביחד, כי

יד דף מ"ו ע"ב גד קצט

הרי למדנו (בדף מ"ו ע"א) לגבי שני כבשים דאף אם נסבור דאין מעכב הלחם מ"מ אם שחט הכבשים כשהיו ב' הלחם הוזקקו זה לזה ומעכבי אהדדי, וזה שואלת הגמ' דאם שחט הז' כבשים כשהיה לחם למה לא יעכבו הכבשים ללחם אם אכדו הכבשים או נפסלו.

תוד"ה לפי שאין שורפין קדשים. הוכיחו דאי נימא דהטעם בגלל שאין שורפין קדשים ביו"ט (כשאינן נותר) א"צ להמתין עד הבוקר כדי לשרפן (כי לא ילפינן מנותר) דהרי רב יוסף אמר אח"כ בגמ' דלעולם לשריפה קאי ואעפ"כ אין נשרפין ביו"ט בגלל שאולי יזדמן לו כבשים ולפי תוס' (בד"ה צורת הקרבנות) עד הלילה יוכל להקריב הכבשים וע"ז שאלה הגמ' בכ"ז למה צריך להמתין עד הבוקר כדי לשרפן ישרפם מיד בלילה וענתה הגמ' דבאמת אפשר לשרוף שתי הלחם בלילה אלמא לא ילפינן מנותר, אבל לפירש"י שם קושיית הגמ' דישרפם ביו"ט אחר תמיד של בין הערביים.

דף מ"ז ע"א

תוד"ה עד שישחוט לשמן. בתירוץ האחרון כתבו דמש"כ הכא ויזרקו דמן לשמן, היינו שיהיה ראוי לזריקה לשמן היינו דנתקבל בכלי בכשרות וראוי לזרוק.

תוד"ה ואת האיל יעשה זבח שלמים. כתבו דאין לפרש דילפינן דשני הכבשים מקדשים את הלחם בשחיטה, כי שני הלחם הוקשו לתודה ותודה הוקש לאיל נזיר (שהוא שלמי נזיר) כי א"א ללמוד בקדשים למד מן הלמד ואע"פ שיש ליישב דהכא הוה ליה הימנו ודבר אחר דיש מ"ד דבכה"ג אפשר ללמוד למד מן הלמד, מ"מ זה מחלוקת ומה יענה המ"ד דס"ל שא"א ללמוד אף בהימנו ודבר אחר. והסביר בשפת אמת למה זה נקרא הימנו ודבר אחר כי בעצם בתודה בעצמו כתוב דלחמי התודה מתקדשים בשחיטת התודה כמו שהביא רש"י ותוס' ממש"כ על חלות לחם חמץ יקריב "קרבנו על זבח" שמתקדשים בזבח, ולפי רבי דס"ל דמתקדש בשחיטה א"צ ללמוד תודה מאיל נזיר, ורק לפי ר' אלעזר בר"ש דס"ל דצריך גם הזריקה צריך ללמוד מאיל נזיר. והנה תודה שמלמד לשני כבשי עצרת שמתקדש בשחיטה א"צ להגיע לאיל נזיר אלא יכול ללמד בעצמו ורק כשאנו באים ללמוד דאף זריקה בעינן צריך ללמוד תודה מאיל נזיר וא"כ ילמד לכבשי עצרת וזה נקרא הימנו ודבר אחר דהיינו דתודה יכול ללמד חלק מעצמו וחלק ממה שלמד מאיל נזיר.

תירצו תוס' דבאמת אין תודה וכבשי עצרת לומדים מצד היקש אלא מצד גילוי מילתא בעלמא, והיינו דאחרי שכתוב באיל נזיר איך זה מקדש, זה כבר מגלה דה"ה תודה וכבשי עצרת אין מקדשין.

הקשו תוס' א"כ דמספיק הכא גילוי מילתא, א"כ למה צריך פסוק בתודה על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח, למה לא ילמד מצד גילוי מילתא מאיל נזיר. [ולכא' לא מובן דהך קושיא זה קשה אף לפני התירוץ דזה גילוי מילתא, וסברו דילפינן מהיקש ג"כ קשה לא יכתוב בתודה ונלמד מהיקש לאיל נזיר, אבל לפי ההסבר של השפת אמת אתא שפיר, דלפי מה שהבינו תוס' בהתחלה דילפינן בהיקש א"כ לא סגי ללמוד תודה מהיקש מאיל נזיר כי צריך לכתוב בתודה עצמה כדי שיוכל ללמד על כבשי עצרת מצד הימנו ודבר אחר. כן הבנתי מהשפת אמת.]

עוד הקשו דאחרי שרואים שכן צריך פסוק בתודה א"כ קשה דלפי ר' אלעזר בר"ש דלומד מאיל נזיר דצריך גם את הזריקה כדי לקדש את הלחם א"כ מנין נדע בתודה כי הרי בתודה כתוב רק על זבח, (כן צריך להסביר דבריהם, דאל"כ קשה דהרי כתבו דאין צריך פסוק דזה גילוי מילתא. ועיין בעולת שלמה שכתב כעין זה דתוס' הקשו בממה נפשך), וא"א לומר דלפי ר"א בר"ש בתודה לא נצטרך זריקה כדי לקדש הלחמי תודה, כי בפסחים מבואר דלפי ר"א בר"ש גם בתודה בעינן הזריקה לקדש הלחם.

תירצו תוס' דצריך פסוק בתודה שלא נימא היות דרחמנא קרייה שלמים ובשלמים אין לחם לכן לא יצטרכו שיקדש הלחם בזביחה, ולכן צריך פסוק גם באיל נזיר כי גם נקרא שלמים, [צ"ע למה לא מספיק לכתוב או בתודה או באיל נזיר ונלמוד אחד מהשני, כי שניהם נקראו שלמים. אח"כ ראיתי שבשטמ"ק העיר למה צריכה התורה לכתוב איל נזיר (נלמוד מתודה) ותירץ דהו"א היות דבאיל נזיר יש כמה קרבנות אולי כולם ביחד יקדשו, אך לא הסביר א"כ למה הוצרכה התורה לכתוב בתודה. אח"כ מצאתי בטהרת הקודש שתירץ בדרך אחר, דיש דבר שתודה דומה לשלמים ובהך דבר אין איל נזיר דומה לשלמים ויש דבר דאיל נזיר דומה לשלמים ובהך דבר אין תודה דומה לשלמים, תודה דומה לשלמים דשניהם באים זכר או נקבה, משא"כ איל נזיר בא רק זכר, ואיל נזיר דומה לשלמים דשניהם אין להם שם אחר רק נקראים שלמים משא"כ תודה נקרא תודה ונקרא גם שלמים, ולכן אם היה כותב אחד מהם לא היינו יודעים השני כי היינו אומרים דהוא דומה יותר לשלמים. ובישר וטוב הוקשה לו דברי התוס' איך יתכן דהתורה לא תכתוב איל נזיר הרי צריך להשמיענו דצריך אף את הזריקה לקדש הלחם.

וצ"ל דתוס' כ"כ לפי רבי דס"ל דשחיטה לבד מקדש. ואחרי שהתורה גילתה דתורה אע"פ שזה שלמים בעינן הזביחה לקדש הלחם מעתה ילמוד ר"א בר"ש דכמו לגבי איל נזיר דהוא שלמים צריך זביחה וזריקה כדי לקדש הלחם, ה"נ בתורה שנקרא שלמים וגם ראינו בזביחה שהתורה אמרה דזה מקדש הלחם א"כ ה"נ יצטרכו זריקה כדי לקדש הלחם.

תוד"ה במה יעשה. הקשו לפי ר"א בר"ש דהפסוק ואת האיל יעשה זבח שלמים אתא ללמדינו דע"י כל עשיותיו מתקדש הלחם, א"כ אין הפסוק מיותר, ואיך לומדת הגמ' מזה בזבחים (מצד שזה מיותר) דשינוי בעלים פוסל בכל העבודות. תירצו דשמעינן מינה תרתי, אבל לרבי ל"ק כי איל נזיר יכול ללמוד מתורה כי הוקש אליו כמש"כ מהשפת אמת בתוד"ה ואת האיל, והך פסוק מיותר לשינוי בעלים.

אח"כ הקשו לפי רבי דלומד דמש"כ הכא ואת האיל יעשה זבח שלמים, כוונת הפסוק לפרש איך יעשה ע"י זביחה, א"כ אף שנימא דשמעינן מהך פסוק שינוי בעלים, מ"מ אפשר לשמוע על זביחה אך מהיכן נשמע על שאר העבודות. (פירשתי עפ"י הגהות הצ"ק)

תוד"ה שיהא לחם בשעת שחיטה. כתבו ואע"ג דלא מעכב היינו דאפילו אם יעשה תנופה לכבשים בלא הלחם כשר, מ"מ ראוי לתנופה בעינן היינו דיהיה הלחם בעין שיהיה אפשר לעשות תנופה (ע"ד כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו) ע"ז כתבו דשמא אפילו ראוי א"צ.

וכתבו עוד שמא אתא למימר דבשעת שחיטה בעינן שיהא בפנים, אע"ג דכשר ביוצא עכ"ל, כוונתם דמיירי דהיה בפנים ועשו תנופה ביחד עם הלחם ואח"כ הוציאוהו ואינו נפסל ביוצא ואז שחטו הכבשים דאין הלחם מתקדש בכה"ג משא"כ אם הכניסוהו בחזרה ואז שחטו הכבשים מתקדש בכך. ולכא' צ"ע הרי בברייתא מבואר דאילו יצא אחר השחיטה זה נפסל ביוצא, וא"כ איך אפשר לומר דכשזה בחוץ בזמן השחיטה זה כשר, אבל לק"מ דשם מיירי אחרי דנתקדש דהיינו כשהיה בפנים בזמן שחיטה משא"כ הכא דלא היה בפנים בזמן שחיטה לא נתקדש ולא נפסל ביוצא.

תוד"ה בקונטרס. בתחילה הביאו פירש א' דרש"י, וכתבו ע"ז והשתא בעי לאביי מאי בינייהו כיון דלרבי לא אלימי קדושתא כש"כ לר"א בר"ש. נראה כוונתם דלהאי פירוש מובן שאלת הגמ' על אביי מאי איכא בין רבי לר"א בר"ש, (משא"כ לפי פירוש הב' לא מובן שאלת הגמ' כמו שאפרש בעזה"י בהמשך)

דהרי לפי אב"י שאין קדושתו אלים לכן אין הפדיון מועיל כדי שיצא לחולין לפי רבי וא"כ כש"כ דלר"א בר"ש דלא קדוש כלל לא מהני פדיון להוציאו לחולין.

וחקשו על הך פירוש למה הקשו על אב"י רק מאי איכא בין רבי לר"א בר"ש הרי הגמ' יכולה להקשות על אב"י בדברי רבי גופיה מאי איכא בין שחטו לשמה וזרק דמו שלא לשמה לבין שחט שלא לשמו, דכמו שרואים לפי ר"א בר"ש כששחט לשמו וזרק שלא לשמו היות דס"ל דאין השחיטה מועיל אין יוצא לחולין ה"נ לפי רבי כששחט שלא לשמו גם לא יצא לחולין. ועוד הקשו דבפסחים כתוב איפכא דלרבי לא תפיס ולר"א בר"ש תפיס פדיונו, רואים דלר"א בר"ש תופס פדיונו. וגם בגמ' להלן כתוב דלר"א בר"ש פודן בחוץ. ותירצו דיתכן לחלק דהכא מיירי דקדש ע"י תנופה דמהני קצת להוריד עליו קדושת הגוף לכן לא מהני פדיון אף לר"א בר"ש, משא"כ איפה שכתוב דלר"א בר"ש מהני פדיון מיירי דלא היה תנופה רק שאפילו בתנור וס"ל לראב"ד דאין תנור מקדש, ולכא' עדיין צ"ע איך מיושב קושייתם הראשונה למה לא שאלה הגמ' לפי אב"י אליבא דרבי מה ההבדל בין שחט לשמה וזרק שלא לשמה לבין שחט שלא לשמה.

אח"כ הביאו פירוש הב' של רש"י, דנחלקו אב"י ורבא דלאב"י היות דחל קצת קדושת הגוף על הלחם "מצד השחיטה" לכן זה גורם ב' ענינים, א' דאין יוצא לחולין ע"י הפדיה (כי קדוש קצת קדושת הגוף), ב' דכשפודה חל קדושה על הדמים היות דרק מקצת זה קדושת הגוף ויש חלק שזה קדושת דמים ומצד קדושת דמים תופס הפדיון, משא"כ לרבא דחל קדושת הגוף על הלחם (ורק אין נותר באכילה) א"כ אין חל כלל הפדיון אפילו שיקדשו הדמים, ושאלת הגמ' דלפי רבא איכא בין רבי לר"א בר"ש, דלרבי לא יחול כלל הפדיון, ולר"א בר"ש יחול הפדיון לגמרי ויצא לחולין בגלל שס"ל דאין השחיטה מקדשו קדושת הגוף כלל והוה קדושת דמים ויוצא לחולין, אבל לפי אב"י אין מובן מאי איכא בין רבי לראב"ד דאם לפי רבי תופס הפדיון דהיינו שחל קדושה על הדמים כש"כ דיחול קדושה על הדמים לפי ראב"ד, והקשו תוס' דרש"י סותר עצמו דבתחילה משמע מיניה דלפי ראב"ד חל הפדיון ויוצא לחולין ודבריו סותרים מה שמסביר קושיית הגמ' לפי אב"י מאי איכא בין רבי לראב"ד דמשמע מיניה דגם לראב"ד לא נפיק לחולין, (ורעק"א תמה למה לא הקשו תוס' דלפירש"י לא מובן קושיית הגמ' דהרי איכא ביניהם אם יוצא לחולין, ואולי י"ל דתוס' הקדימו דברי רש"י שלא נימא דלראב"ד יוצא לחולין).

כתבו תוס' ויתכן יותר גירסא אחרית, הסביר הברכת הזבח דתוס' מצדדים דהגירסא הראשונה היא נכונה.

אח"כ כתבו תוס' ומיהו גירסת הקונטרס נכונה, הסביר בישר וטוב דהיינו דצריך לגרוס כגירסא הב', ותוס' דייקו בלשונם שכתבו דגירסת הקונטרס נכונה, ואין מחלוקת בין תוס' לרש"י בהלכה, אבל אין הפירוש נכון, דהיינו דלפירש"י הסיבה דלפי אב"י אליבא דרבי לא יוצא לחולין בגלל שקדוש קצת קדושת הגוף מצד השחיטה, (ולפי"ז קשה שהגמ' תגיד דיש נפ"מ בין רבי לראבר"ש דלרבי אין יוצא לחולין ולראבר"ש יוצא לחולין כי ס"ל דאין השחיטה מקדש, משא"כ לפי ההסבר של תוס' ל"ק הך קושיא כמו שביארתי בהמשך) אבל תוס' ס"ל (וכן מבואר בדף מ"ו בתוד"ה ואיזו היא) דקדוש קצת קדושת הגוף מצד שקידשו תנור, וראבר"ש דס"ל דלא קדוש קדושת הגוף כי ס"ל דאין תנור מקדש, ונמצא דבהלכה אין ויכוח בין תוס' לרש"י רק בהסבר.

ומה שהגמ' לא אמרה דיש נפ"מ בין רבי לראבר"ש (לפי אב"י) לגבי אם ע"י הפדיון יוצא לחולין, כי הסברא של רבי דלא יוצא לחולין כי ס"ל תנור מקדש וראבר"ש ס"ל דאין מקדש וזה מחלוקת בדף צ"ה ע"ב, והגמ' הכא רוצה למצוא חילוק ביניהם עפ"י מחלקותם הכא אם השחיטה מקדש או לא לכן הביאו חילוק אם יפסל ביוצא.

דף מ"ז ע"ב

תוד"ה רתנן. הקשו למה הגמ' מביאה מהסיפא דמשנה בזמן שהיא יכולה להוכיח כן מהרישא, כי ברישא כתוב בשר קדשי קדשים שיצא לפני זריקת דמים רבי אליעזר אומר מועלין ואין חייבין עליו משום פיגול, והיינו דאין הזריקה מועלת כי אם זה היה מועיל היתה הזריקה מוציאתו מידי מעילה, וגם היה חייב משום פיגול, אבל כשזה לא מרצה אין חייב משום פיגול כי אין חייב משום פיגול כשיש פסול אחר.

תוד"ה פיגול. באו להסביר מדוע ס"ל לר"א דאין חייבין עליו משום פיגול נותר וטמא.

תוד"ה ואינה מוציאה מידי מעילה. כתבו דלא קשה ממש"כ בפ"א דמעילה איזו היא שלא היתה לה שעת היתר לכהנים שנשחטה חוץ לזמנה, משמע אבל אילו נשחטה בהיתר נחשב שהיה שעת היתר לכהנים אע"פ שהזריקה היתה במחשבת פיגול, ואיתא שם במעילה דכל שהיה לה שעת היתר לכהנים אין מועלין

בהן, ואילו הכא כתוב דזריקת פיגול אין מוציא מידי מעילה, ותוס' לא הסבירו למה לא קשה משם, והסביר בישר וטוב כוונתם.

תוד"ה מהו שיזרוק דמן שלא לשמן. הנה בדף מ"ו ע"ב אמר רבי ירמיה דאילו תנופה עושה זיקה אבד הלחם אבדו הכבשים, אבדו כבשים אבד הלחם, ולכא' קשה דהכא מספקא ליה לרבי ירמיה דאולי אפשר לזרוק שלא לשמה ועי"ז יתיר הבשר באכילה ולמה לעיל פשיטא ליה דאבד הלחם אבדו הכבשים. תירצו תוס' דשם מיירי דנאבד לפני השחיטה דעדיין לא חל על הכבשים שם קרבן לכן פשוט לרבי ירמיה דלא מתירים לשחוט שלא לשמה משא"כ הכא איירינן דכבר נשחט הקרבן לכן מספקא ליה דאולי מותר לשחוט שלא לשמה כדי לתקן את הקרבן.

תוד"ה והרי תודה. הוקשה לתוס' דהגמ' הכא סוברת דתודה שנפרס לחמה אחרי השחיטה אילו יזרוק הדם לשם תודה זה יהיה פסול ורק כשיזרוק שלא לשמה דהיינו לשם שלמים יהיה כשר, והגמ' בדף מ"ו ע"א הביאה ברייתא דכתוב אם נפרס הלחם אחרי השחיטה הדם יזרק והבשר יאכל, והבינו תוס' דהגמ' הבינה דכוונת הברייתא דהדם יזרק לשם תודה ואעפ"כ זה כשר. (תוס' הבינו כן בגלל לשון הגמ' בדף מ"ו שאמרה מה שלמים קרבים בלא לחם אף "תודה" קרבה בלא לחם, משמע דמקריב לשם תודה ואעפ"כ זה כשר, כ"כ בעולת שלמה) וא"כ ל"ק קושיית הגמ' הכא כי זה כשר לשמו, לכן כתבו תוס' דלית ליה לרבי ירמיה סוגיא דלעיל היינו דרבי ירמיה יפרש כוונת הברייתא דזורק לשם שלמים ואילו יזרוק הדם לשם תודה יהיה פסול.

כתבו תוס' וז"ל ומשני שאני תודה דקרייה רחמנא שלמים הלכך לכתחילה יכול לזרוק לשם שלמים כי אבד הלחם עכ"ל. דבריהם צריכים ביאור מה רצו בזה, ונראה כי לפי מה שהגמ' בדף מ"ו הבינה דכשר לזרוק לשם תודה, מכח שהתורה קראה לתודה שלמים לומר דאפילו במצב שזה כשלמים (דאין לחם) זה כשר (הסבר הזה רק לפי מה שהבינו תוס' עכשיו דהגמ' בדף מ"ו זה אחרת מהגמ' פה), א"כ יהיה אסור לזרוק לשם שלמים, ורק בדיעבד אם זרק לשם שלמים יהיה כשר ככל הקרבנות שאסור לזרוק שלא לשמן ואם זרק שלא לשמן זה כשר (חוץ מפסח וחטאת), משא"כ לפי הגמ' הכא הסוברת דלשם תודה זה פסול, ולשם שלמים זה כשר וכוונת התורה שקראתו שלמים לומר דיתכוין לשם שלמים א"כ מותר לכתחילה לזרוק לשם שלמים במצב של איבוד הלחם [וכתב

העולת שלמה דמדויק בלשון התירוצ' בגמ' הכא דזה שונה מדף מ"ו כי אצלינו אמרה הגמ' שאני תודה דרחמנא קרייה שלמים (היינו דיכול לזרוק לשם שלמים) ולא הוסיפה כבדף מ"ו מה שלמים קרבים בלא לחם אף תודה קרבה בלא לחם].

אח"כ אמרו תוס' דהמקשה הכא שהקשה דמצאנו בתודה שאע"פ שלשמו זה פסול בכ"ז שלא לשמו כשר, ולא ידע מהדרש דתודה רחמנא קרייה שלמים א"כ היה יכול להקשות גם איך יתכן דנפרס לחמה אחר השחיטה יהיה כשר לזרוק הדם ולאכול הבשר הרי הוזקקו זה לזה בשחיטה, וכשהוזקקו בשחיטה מעכבין זה את זה, ומה שאמרו הכא קאי אף לפי מה שתוס' חזרו בהם.

הקשו תוס' אם הגמ' בדף מ"ו סוברת דכשר אף לשם תודה, א"כ למה לא תירץ רבי זירא לרבי ירמיה אל תקשה לי מתודה, כי בתודה אף לשם תודה זה כשר.

לבן למדו תוס' דאף הגמ' בדף מ"ו הכשירה רק לזרוק לשם שלמים אבל לשם תודה אסור, ולכן לא יכול לתרץ לו דלשמו זה כשר בתודה, כי באמת אסור לזרוק לשם תודה כי הוזקקו זה לזה בשחיטה, ומה שכשר בתודה שזרק לשם שלמים כי גם התודה נקרא שלמים נמצא דזורק לשמו.

וסיימו התוס' ואפילו דבפסח לא בעי עקירה הכא שאני דכבר נשחטה לשם תודה מש"ה בעי עקירה עכ"ל, ביאור כוונתם דלא יקשה למה הכא צריך לעקור ולזרוק לשם שלמים אבל לזרוק בסתמא אסור ואילו בפסח כשר בלי עקירה. ע"ז תירצו דהכא דנשחט לשם תודה לכן צריך עקירה ממש. (כן הסביר בברכת הזבח)

תוד"ה מושך. תוס' כתבו דלמאי דמוקי לה כרבי צ"ל שמניף כולם. ונראה שתוס' הבינו דמש"כ הגמ' (בדף מ"ח ע"א) "הא ודאי ר"א בר"ש היא", קאי על דברי הברייטא שכתוב פודן בחוץ, אבל הברייטא המובא בסוף דמ"ז ע"ב קאי גם כרבי, אבל ברש"י (בדף מ"ח ע"א ד"ה הא ודאי) משמע שסבר דכשהגמ' אמרה הא ודאי ר"א בר"ש היא קאי אף על הברייטא (המובא בסוף דמ"ז:) כי רש"י כתב דהגמ' היתה יכולה להקשות דנצטרך להניף ארבעתן ורק שנדחה האפשרות לומר דקאי כרבי. אח"כ ראיתי שכ"כ בחק נתן בדברי רש"י (וכ"כ ברש"ש), והוסיף דהרי לרש"י מש"כ בברייטא כשהוא פודן אין פודן "אלא" בחוץ היינו טעמא משום חולין בעזרה אלמא לא אמרינן חולין ממילא הוויין, וא"כ מה"ת נימא דלרבי אפשר לפדות בעזרה וחולין ממילא הוויין, הרי לא מצאנו בזה מחלוקת בין רבי לראב"ד, ש(ויתכן דתוס' לשיטתם לכן כתבו בכמה מקומות חולין ממילא הוויין).

תירצו תוס' דבאמת מניף ארבעתן ומש"כ הכא מושך שנים מהם ומניפן הכוונה דלא יעשה תנופה יותר משנים ביחד, וזה השמיענו הכא, ולכן לא הזכיר זריקה כי אין בזה חידוש. ובטעם הדבר שלא יעשה תנופה לכל הארבע ביחד, כדי שיהיה ניכר שלא זורק הדם רק על שתי חלות.

ותוס' כתבו איך יניף החלות לוקח אחת מהארבעה ומניפה עם שלש האחרות בזו אחר זו. הסביר בשטמ"ק כי לכתחילה בעינן שיניף ב' החלות (המתקדשות) ביחד עם הכבשים והרי אין יודע איזה מהן מתקדשת לכן מניף א' עם כל השלש בזו אחר זו. ואח"כ כשלוקח החלה השנייה לעשות לה תנופה עושה לה תנופה עם השלישית ואח"כ עושה לה תנופה עם הרביעית, אבל עם הראשונה א"צ כי כבר הונפה עמה, ואח"כ לוקח השלישית ומניפה עם הרביעית אבל עם הראשונה והשנייה א"צ להניפה כי כבר הונפה עמה. כ"כ בספר ישר וטוב, ומש"כ תוס' וכן ברביעית, לא כיוונו שיצטרך לקחת אח"כ הרביעית ולהניפה עם ג' הראשונות, אלא כוונתם דכל אחת מד' החלות צריכה להיות מונפת עם הג' חלות לא ביחד, ובזה מיושב קושיית החק נתן, ומה שכתב בשטמ"ק, דחה הישר וטוב.

דף מ"ח ע"א

תוד"ה כיון דכתיב לפני ה'. הוקשה לתוס' דגם לגבי לחמי תודה כתוב לפני ה' והם אינם נפסלים ביוצא (כי נאכלים בכל העיר), מש"כ תוס' דכתוב בחלות תודה לפני ה', עיין בצ"ק שכתוב עפ"י דברי רש"י (בדף פ"א) דבתודה לא כתוב לפני ה' רק בשלמים אבל תודה הוא בכלל שלמים דגם נקרא שלמים.

תירצו תוס' דכוונת הגמ' כיון דכתיב לפני ה' א"כ בעינן פנים ומיפסל ביוצא כי הוקש לחטאת דנפסל כשיוצא חוץ לעזרה. ולכא' קשה א"כ מה הוצרכה הגמ' לומר כיון דכתוב לפני ה', אם היסוד הוא מכח היקש לחטאת, ראיתי בישר וטוב שהסביר דאם אין לחמי תודה צריכים להיות בפנים א"כ לא שייך להקישם לחטאת שיופסלו ביוצא אחרי שאין מקומם בפנים, לכן קודם צריך ללמוד פנים ועכשיו אפשר ללמוד מחטאת דנפסל ביוצא.

תוד"ה לעולם ברבי. הוקשה לתוס' דלכא' לא אתיא כרבי, כי איך יוכל לפדות אפילו בפנים הרי התנור קידשם. ולכא' קשה להבין קושייתם, הרי כמו שהשחיטה מקדש רק שתיים הראוים לו ה"נ התנור מקדש רק שנים הראוים לו. מצאתי בישר וטוב שתירץ דיתכן דהתנור קידש שתיים והשחיטה קידשה שנים

אחרים. לכן תירצו תוס' דאין התנור מקדש כיון דלא חזו כולהו (כן גרסו השטמ"ק וצ"ק) כדפרישית (בדף מ"ו ע"א) דאם יש בכלי שרת יותר ממה שצריך לו אין מקדש כלל, והכא מייירי דאפו את ארבעת החלות ביחד, ולכן אין התנור מקדשם כלל. ועוד תירצו דקאי כמ"ד אין כלי שרת מקדשין אלא מדעת, הסביר בישר וטוב דמייירי שלא רצה שהכלי שרת (דהיינו התנור) יקדשם.

תוד"ה הא דלא ברבי. משמעות לשון הגמ' וכן פירש"י דלר"א בר"ש לא קדשא השחיטה כלל, אבל תוס' לא נוחא ליה לפרש כן, הסביר בישר וטוב כי הגמ' בדף מ"ז ע"א כתבה דלכו"ע אין זריקה מקדש ללחם אם לא היו שם בשעת שחיטה, משמע דגם השחיטה פועל בו קדושה. אח"כ ראיתי דהן הם דברי התוס' בדף מ"ו ע"א (בד"ה ואיזו היא זיקה) בתחילתו שהביאו ממה שלפי ראבר"ש אם לא היה בשעת שחיטה לא קדשו, אלמא דגם לראבר"ש השחיטה פועל קדושה, ועיין שם עוד ראיות. (ולכא' גם פשטות הלשון של ראבר"ש זה עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן, וצ"ע)

לבן כתבו (כן גרס בשטמ"ק) ונראה דמקדשת לדברי הכל ולראבר"ש אינו כמו גמר קדושה.

בסוף התוס' כתבו אבל לרבי שהוא גמר קדושה אי אפשר לקדש זה בלא זה עכ"ל, דבריהם (שכתוב דלרבי א"א לקדש זה בלא זה) צריכים ביאור. וראיתי בישר וטוב ועולת שלמה שהגיהו בדרך דומה, בעולת שלמה הגיה אי אפשר לקדש זה וזה, ובישר וטוב הגיה אי אפשר לקדש אלא זה בלא זה, הסבר הדבר דלפי רבי שחל קדושה גמורה בשחיטה א"א דכל ד' החלות יתקדשו בקדושה גמורה רק שנים מהם מתקדשים בקדושה גמורה, ולכן יש קושי איך יפדם דא"א להוציאם לחוץ ולפדותם אחרי שקדשו בקדושה גמורה, משא"כ לפי ראבר"ש שקדושים בקדושה שאינה גמורה יכול להוציאם לחוץ ולפדותם. [אך בכ"ז צ"ע למה עסקו בזה דלפי רבי לא קדשו כולם, היה מספיק שיאמרו דלפי רבי זה קדוש קדושה גמורה וה' יאיר עיניי.]

תוד"ה מושך. צ"ל בסוגיין דמייירי דשחטו כאחת את הד' כבשים כי אם שחטו תחילה שנים ואח"כ שנים אין ספק דשנים הראשונים הם כבשי עצרת, והשניים לא. אח"כ ראיתי בטהרת הקודש שדן בזה אם מייירי דנשחטו ביחד או לא.

תוֹר"ה חטא בחטאת. כתבו ואפילו היה עובר וכו' היינו דהכא כשזורק שלא לשמו הוא רק עובר בעשה דמוצא שפתיך תשמור (כ"כ תוס' בזבחים דף ד' ע"א ד"ה וישנן, וכן בדף ו' ע"א בד"ה דאי, אבל רש"י בזבחים דף ב' ע"ב ס"ל דיש לאו דלא יחשב, אבל במנחות דף ב' ע"ב ברש"י נראה דזה עשה), וע"ז כתוב דבאותו קרבן אמרינן ליה חטא כדי שיזכה, לכן אומרים תוס' דאפילו במקום שעובר על לאו אמרינן ליה חטא כשזה באותו קרבן, דהרי בחטאת שהקריב אימוריו אם יקריב בשר החטאת על המזבח עובר על לאו כל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו ואעפ"כ אם שניהם היה בחטאת היו מתירים לו לעבור על הלאו ולהקטירו על המזבח.

בהמשך כתבו תוס' דאפילו היכא דאיכא תקנת קרבן אם לא נשחט עדיין לא אמרינן ליה לעבור, והוכיחו מדברי רבי ירמיה שאמר דאילו תנופה עושה זיקה אם הניפן יחד, אבדו הכבשים אבד הלחם, אבד הלחם אבדו הכבשים ולא אמרינן ליה לשחוט ולזרוק שלא לשמה והיינו טעמא כי מיירי דלא נשחט.

תוֹר"ה או ששחטן. כתבו ונ"ל דאפילו לשמן כשרין דהא אין לך דבר שכשר שלא לשמו ופסול לשמו, פשטות כוונתם דאפילו שחטו לשמו ג"כ כשר דהא אין לך וכו', והוקשה לי דהגמ' אמרה לעיל דשחט שלא לשמו כשר, אף דבשחט לשמו פסול כמו שמשכחת לה בפסח לפני זמנו דלשמו פסול ובשחטו שלא לשמו כשר. ומצאתי בעולת שלמה שהעיר כן, ותירץ דכוונת תוס' דבגמ' זבחים דף קי"ד יש מחלוקת בין רב הונא לתנא דבי חלקיה בדבר שאינו כשר לשמו אם יוכשר בשחיטה שלא לשמו ר"ה ס"ל דפסול שלא לשמו, ועיי"ש מה שתירץ דל"ק ע"ז מפסח דפסול לשמו וכשר שלא לשמו, וכדי שלא יקשה לרב הונא מהך ברייתא צ"ל דהכא אפילו לשמו כשר.

אח"כ כתבו תוס' דהך ברייתא אתיא כתנא דבי לוי, (הסביר בעולת שלמה) דיש מחלוקת בעמוד ב' בין רב יצחק לבין תני דבי לוי בכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן אם כשר או פסול, לרב יצחק פסול. וטעמו של רב יצחק דכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן פסול כי מקיש להו לחטאת, וחטאת פסול שלא לשמה, וא"כ כמו שחטאת יולדת שהביאה מחוסר זמן זה פסול אפילו לשמה הכי נמי כבשי עצרת שהביאן לפני זמנם ג"כ יופסלו בלשמה, והרי תוס' רוצה לומר דכבשי עצרת שהקריב לפני זמנם כשר אפילו לשמה לכן צ"ל דס"ל כתנא דבי לוי דהכשרי כבשי עצרת שלא לשמן וא"כ לא דמו לחטאת, ולכן יוכשרו לשמה קודם זמנם,

(ומה שהזכירו תוס' חטאת יולדת, עיין בישר וטוב דהגיה והוסיף בתוס' חטאת זב וזבה ויולדת ומצורע, וקושיית תוס' מכל החטאות). [נכתב העולת שלמה דהא פשיטא דרישא דהך ברייתא לא אתיא כרב יצחק שהרי כתוב כאן מפורש דשלא לשמן כשר, אלא תוס' באו לומר דאף מש"כ דשחטן לפני זמן כשרים גם לא אתיא כרב יצחק]

תוד"ה חטא בשבת בשביל שתזכה בשבת. תירצו דאין זה זכות ואין לחטא בכך, ביאר בספר ישר וטוב דכוונתם כמ"ש בתוד"ה חטא דחטא כדי שיזכה באכילה לא אמרינן, ולא זכיתי להבין דלכא' הכא אע"פ שנימא דיזרוק כדי לאכלן חי היינו כדי להכשיר הקרבן וצ"ע. אבל נראה כוונתם דלא מתירים רק כשיש גם אכילה, ולאכול חי לא מיקרי אכילה, כ"כ באמרי בנימין, ובאהל משה נראה דלא התירו לו לעשות כן כי חיישינן דאחרי שיזרקו לא יאכל בשבת כי יש לו זמן אחרי שבת ולמה יאכל בשבת, וכוונת תוס' שכתבו דאי"ז זכות היינו כי אולי לא יאכל בשבת וצ"ע.

כתבו ואין לדמות למה שהתירו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור שבת, מבואר בצ"ק וטהרת הקודש, דמה שהגמ' בשבת אומרת דאם הדביק פת בתנור בשבת מתירים לו לרדותה דיש בזה איסור דרבנן לפני שיעבור על איסור דאורייתא של אפיה, אין דומה להכא, והסביר בחמדת דניאל הטעם כי שם אלים יותר כי התרנו לו שלא יבוא לידי איסור משא"כ הכא אולי לא נתיר לו, לכן לא הביאוהו הכא, אך צ"ע טובא למה יביאוהו הכא לאיזה מטרה, וביותר הקשה בצ"ק ועוד הרבה אחרונים דהגמ' שם רק נסתפקה אם מתירים לו, לכן הגיה החק נתן בדברי התוס' דצ"ל אין לדמות למה דבעו מהו שהתירו לרדותה. ולפי"ז א"ש כוונת התוס' דקשה להו למה לא פשטו הספק אם התירו לרדותה מהכא, ע"ז כתבו דלא דמי להכא, והטעם דלא דמי, הסביר בחמדת דניאל כי שם מיירי דהדביק במזיד, ויתכן דקנסוהו רבנן ולא התירו לו.

דף מ"ח ע"ב

תוד"ה כבשי עצרת. תוס' תירצו דמה שלא כתבו בריש זבחים דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים חוץ מפסח וחטאת וכבשי עצרת, כי לא פסיק ליה לאפוקי שלמים, הסביר בעולת שלמה דהו"א דגם שלמים שלא לשמה פסולים, כי כבשי עצרת הם שלמים.

הקשו מנליה לרב נחמן דפסול מצד דהוקש לחטאת, אולי זה בגלל שבא להתיר חדש במקדש וכל שבא להתיר ולא התיר פסול כמו שאמר רב לעיל לגבי מנחת העומר ואשם נזיר ואשם מצורע, וא"כ יהיה סייעתא לדברי רב ולמה איתותב רב. תירצו תוס' דא"כ היה רב צריך למנות גם כבשי עצרת, ומדלא מנאן סימן דהסיבה דפסולין זה בגלל שהוקש לחטאת, וכן למה לא מנה בביריתא שרב יצחק הביא גם מנחת העומר ואשם נזיר ומצורע אע"כ דטעמו כי הוקש לחטאת.

אח"כ תירצו דהלחם הוא המתיר להביא החדש במקדש, והכבשים אע"פ שהם מתירין הלחם לא איקרו מתיר, וצ"ע ההסבר ואולי כי אם הביא לחם בלא כבשים ג"כ שרא, אך צ"ע דלפי בן ננס דס"ל דלחם לא קרב בלי כבשים מה נימא, ובדוחק צ"ל דקאי כר"ע. אח"כ כתבו עוד דאף הלחם לא מיקרי מתיר כיון דאפילו אם הביא חדש במקדש לפני שתי הלחם זה כשר.

ותוס' נראה לו כפירוש ב' דרש"י דהכוונה שהביאן בני שתי שנים במקום בני שנה, ומה שרש"י דחה הך פירוש דא"כ היה צריך לכתוב שהביאן שלא כמצותן (כי כשהם בני שנים אף ההבאה היא שלא כמצותן). תירצו תוס' כי מש"כ הכא ששחטן שלא כמצותן אף שהכוונה שהיו בני שתי שנים (במקום בני שנה) דהיינו שלא בזמנו, מ"מ כלול בזה גם מחוסר זמן דהיינו ששחטן לפני עצרת או לאחר עצרת ובכח"ג מתאים יותר לשון ששחטן שלא כמצותן, כמ"ש לעיל בביריתא או ששחטן בין לפני זמנו בין לאחר זמנו, לכן לא כתבו שהביאן שלא כמצותן.

אח"כ הביאו סייעתא לפירוש הב', כי בתוספתא דנזיר הזכיר שהביאן שלא כמצותן, אלמא הכוונה בני שנתיים.

תוד"ה תעובר צורתן. הוקשה לתוס' (לפירוש א' דרש"י כן מוכח מלשון תוס', וכ"כ במנחת כהן) דהרי כששחט שלא לשמה זה שינוי קודש ובשינוי קודש אמרינן דישרף מיד וא"צ עיבור צורה, וא"כ למה כתוב הכא בכבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן תעובר צורתן. תירצו תוס' דהך תנא ס"ל דאפילו בפיגול בעינן עיבור צורה, אך צ"ע למה הוצרכו לזה הרי בתוס' הקודם ס"ל דשלא כמצותן הכוונה דהביאן בני שנתיים במקום בני שנה ולכא' זה אינו פסולו בגופו כמ"ש ברמב"ם פ"ד מהלכות פסולי המוקדשין הלכה כ"ו ולכן צריך עיבור צורה משא"כ בפיגול כתב בפרק י"ט הלכה ב' דישרף מיד. וצ"ל דכ"כ לפירוש רש"י וצ"ע.

תוד"ה ותנא דבי לוי. כתבו וז"ל דהא שלמי נזיר איתקשו לחטאת ואפילו הכי סברי דכשרין. נראה דבאו להסביר ראיית הגמ' מתנא דבי לוי, דהרי לכא' תנא דבי לוי לא מיירי בכבשי עצרת, לכן כתבו (כמ"ש רש"י) דגם בנזיר כתוב וכבשה אחת בת שנתה תמימה לחטאת ואפי"ה מכשיר שלא כמצותן אלמא לענין הזה לא הוקש לחטאת. אח"כ ראייתי בטהרת הקודש שכתב כן.

תוד"ה איתביה. כתבו דהגמ' לא הקשתה ממש"כ בזבחים דעולת נזיר ועולת מצורע קודם זמן ששחטן בחוץ חייב, והיינו טעמא בגלל שחזי לעולת נדבה, אלמא יליף עולת חובה מעולת נדבה, תירצו דלא דמי להכא כלל, הסביר בחק נתן דכוונתם כי שם הך קרבן חזי השתא לנזיר ומצורע אחר שהגיע זמן ולכן חייב, משא"כ הכא איירינן דלהך קרבן אינו ראוי כי זה בן שתי שנים וצריך להיות בן שנה ובכ"ז חייב וע"כ בגלל דיליף מנדבה.

אח"כ הקשו סתירה לגבי אשם בן שנה שהביא בן שתי שנים או להיפך דהכא כתוב דפסול, ובתמורה מובא מחלוקת לת"ק כשרים, ור"ש אומר כל עצמן אינן קדושים ולכו"ע לא יצאו הבעלים ידי חובה, וא"כ הא דהכא כמאן אתיא דלר"ש אינו פסול דלא חל עליו קדושה כלל. ותירצו דמיירי הגמ' בתמורה כששחטן שלא לשמו משא"כ הא דהכא כששחטו לשמו, (כמו שתירצה הגמ' הך חילוק על קושיא דומה בזבחים) אבל תוס' הקשו ע"ז ב' קושיות, א' מה יענה ע"ז רב הונא דס"ל דאם לשמו זה פסול אז גם שלא לשמו זה פסול, וא"א לתרץ כמו שתירצה הגמ' בזבחים על הקושיא (מהברייתא שהביא רב דימי) על רב הונא דמיירי כשהפריש ב' אשמות לאחריות ועדיין לא הגיע זמןן ושחט אחד מהן לשם עולה דכה"ג זה כשר היות דעומד להיות עולה אחר שיקריב השני כשיגיע זמנו, כי כתוב ולא עלו לבעלים לשם חובה, ואילו מיירי בהפרישו לאחריות ואח"כ יקרב עולה יש בו גם מצוה, כן הסביר הבה"ז וכתב דהלשון מגומגם, ב' דאם מש"כ בתמורה מיירי בשחטן שלא לשמו, א"כ מש"כ שם בתמורה באשם בן שנה והביאו בני שתיים דלא יצא ידי חובתו מה צריך להגיע לזה בן שנה והביא בן שתיים או להיפך דאז לא יצא ידי חובתו הרי כשהקריב שלא לשמו אפילו כשהביאו בגיל שצריך לו גם לא יצא ידי חובתו.

תוד"ה אשם נזיר. הנה הגמ' לפני זה הוכיחה דתנא דבי לוי יליף שלמי חובה מנדבה, מזה שלוי אמר בברייתא דשלמי נזיר ששחטן שלא כמצותן כשרים ולא עלו לשם חובה. והוקשה לתוס' למה לא הוכיחה הגמ' מברייתא זו

שלו אומר אשם נזיר ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה, אלמא ילפינן אשם שהוא חובה משלמים שהוא נדבה. תירצו תוס' דמהכא א"א להוכיח, כי הטעם שאשם נזיר כשר שלא לשמו בגלל שמתמעט מתיבת אותה הכתוב בחטאת אלמא שלא לשמה כשר, ואין הטעם בגלל שיליף חובה מנדבה, אבל בכבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן אולי יסבור לוי שהם פסולין כי א"א ללמוד אותן מאותה דחטאת, כי שם מיירי בקרבן יחיד לא בקרבן ציבור, [וכתב בצ"ק דמש"כ תוס' בד"ה כבשי עצרת דלא ממעטינן להו מאותה בגלל שאיתקש לחטאת, יכלו לכתוב גם כי חטאת מיירי בקרבן יחיד אבל דעדיפא מינה משני] ומש"כ בברייתא דלא עלה לשם חובה וזה א"א ללמוד מחטאת וא"כ ע"כ דיליף משלמי נדבה, כתבו דאינו כן ויתכן דלמדו מסברא דלא עלה לשם חובה, וכתבו תוס' דאם נפרש דמש"כ בכבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן היינו שלא היו בגיל הצריך להם ניחא טפי דלא הוכיחו ממה שאמר לוי הכא דאשם נזיר ששחטן שלא לשמן כשרים, כי מיירי בכבשי עצרת במילתא אחריתי לגבי שינוי בגיל, לכן הוכיחו ממה שאמר לוי שלמי נזיר ששחטן שלא כמצותן כשרין והיינו בשינוי גיל.

הקשו תוס' דהגמ' מקשה על הברייתא דתני לוי שכתוב שם דאשם נזיר או אשם מצורע ששחטן בני שתי שנים (ודינם שנה אחת) פסולין, למה לא ילמדו משלמי נדבה, למה לא הקשתה הגמ' כן לעיל כשתירצו את הברייתא (המתחילה) אשם בן שנה והביא בן שנים פסולין ותעובר צורתן דמה שכתוב שם עולת נזיר ויולדת שהיו בני שתי שנים ושחטן כשרים כי ילפינן לה מנדבה דזה קאי לפי לוי למה לא הקשו א"כ למה ברישא אשם בן שנה והביא בן שנים זה פסול, למה לא נילף משלמי נדבה כמו שהקשו הכא על לוי. תירצו תוס' דלא הקשו כן כי היה אפשר לומר דאין הברייתא מלוי אלא זה תנא אחר הסובר דעולת נזיר ששחטן בני שתי שנים כשר מסברא אחרת בגלל שהוא עצמו חזי לנדבה בגלל שעולה באה בנדבה משא"כ אשם שלא בא בנדבה לכן פסול כשזה בני שתי שנים לכן הקשו מהברייתא שלוי עצמו אמרה, כי הרי ודאי לוי עצמו אין סברתו בגלל שהוא עצמו חזי לנדבה (כדמוכח מדבריו שאמר בברייתא לעיל דשלמי נזיר ששחטן שלא כמצותן כשרים וע"כ אין טעמו בגלל שהוא עצמו קרב בנדבה כי יש הבדל גדול בין שלמי נזיר לנדבה, הסביר הברכת הזבח כי שלמי נזיר יש בהם זרוע בשילה ולחם וכו' משא"כ בשלמים רגיל) וע"כ כוונתו בגלל שיליף חובה מנדבה וא"כ קשה על לוי מלוי עצמו למה אשם נזיר ומצורע שהיו בני שתי שנים פסול יוכשרו דילפינן חובה מנדבה.

יד דף מ"ט ע"א גד ריג

דף מ"ט ע"א

תוד"ה עקירה במעלות. לשון התוספתא שכתב כבשי ציבור ששחטן לשם כבשים, היינו דטעה וחשב שהם כבשי ציבור (היינו כבשי עצרת) ושחטן לשם כבשים.

ותירצו שמא משום שלמי נדבה קאמר, היינו דהקרבן כשר ומש"כ דעלו לשם כבשים לישנא דשגור על לשונו נקט והכוונה דזה כשר לשלמי נדבה אבל לא עלו לחובת ציבור.

תוד"ה מתיב ר' זירא. הנה הגמ' בדף ב' ע"ב הקשתה סתירה מר"ש על ר"ש אם במנחת נדבה שלא לשמה עלה לשם חובה או לא עלה לשם חובה, ויש שם ג' תירוצים, רבה, רבא, רב אשי, ושלשתם לא הלכו מטעם שילוב עקירה בטעות, ולכן כתבו תוס' דר"ז הכא דהסביר פשט מצד שילוב עקירה בטעות ביחד עם זה שמעשיה מוכיחין עליה הוא דלא כהני אמוראי, ותוס' סיימו ולא מסיק אדעתא קושיא דר"ש אדר"ש וצ"ע. לכא' נראה דקשה להו איך יתרץ ר"ז סתירת דברי ר"ש, אבל זה תמוה דר"ז יכול לתרץ בפשיטות דמה שעלה לשם חובה מיירי בעקירה בטעות בשילוב מעשיה מוכיחין, ומש"כ דלא עלה לשם חובה מיירי דהיה עקירה בדעת. ומצאתי בישר וטוב שכתב כן, והסביר דתוס' קשיא ליה למה הגמ' בדף ב' ע"ב לא הביאה גם את תירוצו של ר"ז, וע"ז תירצו דר"ז לא מסיק אדעתיה סתירת דברי ר"ש ודבריו לא נאמרו ליישב הסתירה לכן לא הביאה הגמ' את דבריו בישוב הסתירה.

תוד"ה תדיר ומקודש. הסביר בחמדת דניאל דתוס' הביאו דלכל פירוש של רש"י קשה משהו אחר, לפירוש א' אמנם משמע כן במסכת זבחים דשם רואים דמוסף הוה ודאי מקודש והגמ' טוענת דאף תמיד הוא מקודש, ולפירוש ב' של רש"י זה לכא' להיפך, אבל ללשון ראשון של רש"י קשה דהגמ' בזבחים (דף צ' ע"ב) נסתפקה (כמו פה) תדיר ומקודש איזה מהם קודם והביאו שם לפשוט ממה שרואים דמוספי שבת קודמים למוספי ר"ח וכן ממה שמוספי ר"ח קודמים למוספי ר"ה, וקשה למה לא הביאו בגמ' זבחים ממה שהגמ' רצתה הכא לפשוט הספק, וכן הכא למה לא הביאו ממה שרצו לפשוט בזבחים, אבל לפירוש ב' של רש"י ל"ק הך קושיא כי בגמ' בזבחים הספק מצד כי אחד מהם קדוש כפי פירוש

א' של רש"י הכא, אבל פה הספק כשאחד מהם זמנו יותר מוקדם מי קודם ולכן בכל מקום א"א לפשוט ממה שפשוטו במקום הב', אבל לפירוש הב' דרש"י קשה דלכא' יש להסתפק אף בתמידין ומוספין דיומיה כגון מוסף נגד תמיד של בין הערביים, ותירצו תוס' דל"ק.

תנוד"ה תלמוד לומר. הקשו דברייתא הכא ילפינן דתמיד של שחר קודם להכל מהפסוק וערך עליה "העולה", ואילו המשנה בזבחים למדה מהפסוק מלבד עולת הבוקר דתמיד קודם. ותירצו ב' תירוצים, א' דמהפסוק וערך עליה העולה ילפינן דתמיד קודם אפילו לחביתין שהם ג"כ תדירין (וזה א"א לתלמוד מהפסוק מלבד עולת הבוקר דמיירי לגבי תמידין נגד מוספין, דתמידין תדירי יותר ממוספין), וטעם הפסוק דעולת תמיד קודם לחביתין בגלל שמיני דמים קודמים לחביתין ולכן גם עופות קודמין למנחות. והקשו תוס' על הך תירוצ', למה לא הביאה הגמ' הכא לפשוט את הספק מי קודם תמידין או מוספין, מהמשנה בזבחים דף פ"ט דמיירי לגבי דתמיד קודם למוסף ולמדה את זה מהפסוק מלבד עולת הבוקר, והגמ' אצלינו הביאה מהברייתא שלא מיירי מפורש לגבי דתמיד קודם למוסף, ותירצו תוס' עיי"ש. אח"כ הקשו מהגמ' בהגוזל שהקשתה על מה שכתוב במשנה דמי שגזל, והביא קרבן אשם ואח"כ החזיר הגזילה לא יצא, והיינו טעמא כי כתוב בפסוק (במדבר פרק ה' פסוקים ז-ח) והשיב את אשמו בראשו, ואח"כ כתוב מלבד איל הכיפורים, והיינו דכשכתוב קודם והשיב את אשמו אז אפילו אם אח"כ כתוב מלבד איל הכיפורים, אמרינן דקודם צריך להשיב האשם, והקשתה שם הגמ' ע"ז מהברייתא דהכא שלמדה מהפסוק וערך עליה העולה דעולה קודם למוספין אע"פ שכתוב מלבד עולת הבוקר אחרי המוספין, אלמא לשון מלבד מורה דהוא קודם אע"פ שמוספין כתובין לפניו, והקשו תוס' ע"ז למה לא הביאה הגמ' מהמשנה בזבחים דף פ"ט ע"א "שלמדה מפורש מהפסוק מלבד" דתמיד קודם למוספין והיינו להיפך ממה שלמדו מהפסוק מלבד איל הכיפורים.

לבן תירצו תירוצ' ב' דברייתא דהכא למדה מהפסוק וערך עליה העולה דהקטרת התמיד קודם, כי הפסוק וערך עליה מיירי לגבי ההקטרה והמשנה בזבחים למדה מהפסוק מלבד דעבודת דם התמיד קודם לעבודת דם המוספין, כי כתוב, מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד "תעשו" את אלה, דמשמע עשיית דם, ותוס' לא התייחסו עכשיו אם קושיא הראשונה (למה לא הביאה הגמ' מהמשנה בזבחים דתמיד קודם למוסף מהפסוק מלבד) מתורץ או לא. ואולי זה מיושב כי הגמ' רצתה להביא דאף הקטרת התמיד קודם להקטרת המוסף [אח"כ מצאתי שכ"כ

תוס' בזבחים דף פ"ט ע"א והוסיפו דרצו להביא דאפילו בהקטרה דלא תנן, ג"כ תמיד קודם למוסף]. ותוס' כתבו דקושיא השניה מתורץ (וכוונתם מבואר יותר בזבחים כ"כ הצ"ק), דבאיל כיפורים כתוב קודם והשיב את אשמו, ואח"כ כתוב מלבד איל הכיפורים, ולכן כתוב בברייתא דוהשיב את אשמו זה קודם, והגמ' מחפשת להביא מקום שאע"פ שמוסף כתוב קודם אם אח"כ כתוב מלבד עולת הבוקר, עולה קדמה, ואת זה א"א להביא מהמשנה בזבחים רק מהברייתא דהכא, הסבר הדבר כי בפסוק (במדבר פרק כ"ח פסוק י"ט) כתוב קודם והקרבתם אשה עולה לה' דמיירי בהקטרת המוסף, ואח"כ בפסוק כ"ג כתוב מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה, והך פסוק מיירי לגבי עבודת הדם (כי כתוב תעשו דהיינו עבודת הדם) וודאי דלגבי עבודת הדם כתוב בהך פסוק קודם עולה ואח"כ מוספין, כי כתוב מלבד עולת הבוקר ואח"כ תעשו "את אלה" דמיירי במוסף, ולכן לא יכלה הגמ' להקשות ממה שלמדה המשנה בזבחים מהפסוק מלבד דדם התמיד קודם למוסף, כי מזה אין קושיא כי דם התמיד כתוב קודם למוסף, לכן הביאו מברייתא דהכא דאפילו הקטרת התמיד קודם למוסף ואע"פ שהקטרת מוסף כתוב קודם למש"כ מלבד עולת הבוקר, אלמא כשכתוב מלבד זה אומר שהוא קודם אפילו למש"כ לפני זה בפסוק. [ומש"כ תוס' דהקטרה כתוב קודם התמיד בפסוק אשה ריח ניחוח, זה קשה כי הפסוק אשה ריח ניחוח כתוב אחרי מלבד, ומצאתי בילקוט מפרשים שהביא מספר אור ישועה וכ"כ הכא בטהרת הקודש לגרוס בדברי התוס' והקרבתם אשה וזה כתוב לפני הפסוק מלבד, ברוך שכוונתי לדבריו.]

אח"כ הקשו תוס' מדוע צריך את הפסוק העולה להשמיענו דהקטרת התמיד קודם למוסף, הרי יכולים ללמוד את זה מצד תדיר קודם, אפילו במקום שהאינו תדיר נכתב קודם (כמו בהקטרת מוסף) כי בפסוק כתוב קודם קרבנות ר"ה ואח"כ כתוב מלבד עולת החודש, ואמרינן דעולת החודש קודם, (ואם היינו אומרים דמצד הפסוק העולה אם הקדים המוסף זה יהיה פסול היה מתורץ, דמצד תדיר קודם אין נפסל לכן צריך את הפסוק העולה, אבל א"א לומר כך כי הגמ' אמרה דמש"כ בברייתא שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר זה רק למצוה). תירצו תוס' דאם לא הפסוק העולה היינו אומרים היות דהקטרת מוסף כתוב קודם לכן הוא יקדם אע"פ שאינו תדיר, לכן כתבה התורה העולה ללמד דאע"פ שהקטרת מוסף כתוב קודם בכ"ז התמיד קודם, והיינו דכשכתוב מלבד כוונת התורה דהוא קודם אפילו למש"כ לפניו, ומכא הלימוד הזה אמרינן דמש"כ בר"ה מלבד עולת החודש, דעולת החודש קודם לעולת ר"ה.

אח"כ הקשו דלכא' תירוצם השני (דמצד הפסוק מלבד היינו יודעים רק דעבודת דם התמיד קודם למוסף, אבל דהקטרת התמיד יקדם להקטרת המוסף לא היינו יודעים) נסתר ממה שהגמ' רצתה לומר דחטאת יקדם לעולה אף בהקטרה מצד הפסוק ועשה את האחד חטאת, והרי ועשה מיירי לגבי עבודות הדם. תירצו ג' תירוצים דלק"מ, ובתירוץ הג' תירצו דכוונת הגמ' לא היתה לומר דאף הקטרת החטאת יקדם לעולה, אלא דאין דין קדימה ואם ירצה יקדים העולה או החטאת [ומה שאמרה הגמ' דהיינו אומרים דהקטרת החטאת יקדם לעולה היינו אם ירצה יוכל להקדים הקטרת החטאת, כן נראה לבאר].

הקשו מה צריך פסוק העולה, נלמד מצד יוקדם דבר שכתוב בו בבוקר, וא"א לתרוץ דהיינו אומרים דמוסף יקדם מצד מלבד, כי קשה לא יכתוב לא מלבד ולא העולה. תירצו ע"ז ב' תירוצים, א' דאם היינו אומרים דמצד יוקדם, היה כשר אם הקדים המוסף היה מיושב דלכן כתוב העולה לומר דפסול. [והך תירוץ צ"ע טובא דהרי הגמ' קאי על וערך עליה העולה, והגמ' אמרה דזה רק למצוה בעלמא ואינו לעיכוב, וכן לפני זה כתבו תוס' ובסמוך נפקא דלא מיפסל. ונראה ליישב דרב חסדא רצה לפשוט ממש"כ במשנה תמידין אין מעכבין המוספין וא"א לומר דמיירי לגבי לקדם כי סבר דמש"כ שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר זה לעיכובא אע"כ דמיירי כשאין לו רק לאחד מהן ומכח זה רצה לפשוט הספק, ודחה אביי דיתכן דכן מיירי לקדם ומה שמצאנו דתמיד קודם זה רק למצוה ויתכן לומר דאביי אמר לה דרך דחיה דנאמר דזה רק למצוה אבל גם אפשר לומר דלא מיירי לקדם אלא כשיש לו רק לאחד מהן, אבל לגבי לקדם זה לעיכובא ולא רק למצוה כפי שסבר רב חסדא, ולכן נסתפקו תוס' בזה אע"פ שפשטות דברי אביי מורים דזה רק למצוה], ב' דמצד יוקדם אם הקדים ושחט המוסף הוה אמינא דיגמור המוסף לכן כתב העולה דקודם יעשה העולה.

אח"כ הקשו על מש"כ בתירוץ הראשון (כן הסביר בישר וטוב) דמצד שצריך להקדים התמיד אם לא עשה כן זה פסול, א"כ למה צריך פסוק ללמד דשלמים שנשחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולין, תיפוק ליה מצד שנשחט קודם התמיד (דזה דוחק לומר דמיירי דנפתחו הדלתות ושחט התמיד ואח"כ נסגרו, דאין הלשון משמע כן), ועוד קשה על הך תירוץ ממש"כ דתמיד שנשחט שלא לשמה כשירה, ולא עלה לשם התמיד, וקשה דיופסל מצד שנשחט קודם התמיד, דחו תוס' ב' הקושיות דאפילו אם נימא דהקדים המוסף לתמיד פסול, זה מכח דאל"כ לא הוצרכה התורה לכתוב "העולה", ובהאי פסוק דהעולה מיירי לגבי עשיות דהרי

מיירי לגבי הקטרה שזה עבודה לכן י"ל דבשאר עבודותיו אם הקדים מוסף לתמיד זה יפסל, אבל שחיטה דלא מיקרי עבודה (כי שחיטה בזר כשירה) אינו בכלל, אבל ודאי דבעי להקדים שחיטת התמיד למוסף מצד תדיר (כן נראה מהישר וטוב).

אבל הקשו למה עוף שנמלק בלילה וכן מנחה שנקמצה בלילה פסולה רק מצד לילה, למה לא יפסל מצד שזה לפני התמיד, דקמיצה ומליקה עבודות נינהו, תירצו א' דמה שפסול קודם התמיד היינו כשהגיע זמן התמיד משא"כ שם מיירי בלילה דעדיין לא הגיע זמן התמיד. ב' דלא מיפסל משום כך כדמסקינן הכא למצוה בעלמא. ותירוצ' הב' צריך ביאור הרי כל קושייתם היה לפי מה שרצו לומר דהפסוק העולה אתא לפסול, ואולי כוונתם לדחות דברי התירוצ' ההוא וה' יאיר עיני.

אח"כ הביאו תוס' ראייה דאם הקדים מוסף לתמיד אינו נפסל, כי מצאנו בד' מקומות דאם הקריב אחר תמיד של בין הערביים זה כשר והרי בהך פסוק כתוב וערך עליה "העולה" ונלמד מזה דהעולה קודם, ובסיפא דפסוק כתוב והקטיר עליה חלבי "השלמים", וילפינן מזה דכל הקרבנות עושה אותן לפני התמיד של בין הערביים, וכמו שאם הקריב אחר תמיד של בין הערביים אין נפסל, א"כ אף מה שנלמד מרישא דפסוק דתמיד קודם, אם לא עשה כן אין נפסל, כי הנה קרבן פסח בעצמו דינו אחר התמיד של בין הערביים (ואינו בכלל עליה השלם וצ"ע מדוע), אבל יש מקומות שצריך להקריב קרבנות אחרים אחר התמיד כדי שיוכלו להקריב קרבן פסח או כדי שיוכל לאכול בקדשים, כגון שהוא מחוסר כיפורים בערב פסח ושחטו כבר התמיד שבין הערביים או באדם ששחט שלמים שלו בשאר ימות השנה והוא מחוסר כיפורים וכבר נשחט התמיד דעכשיו אין יכול להקריב פסח או לאכול בשלמים ידיה (שזה מצוה) אם לא יקריבו כפרה שלו, מתירים לו, ואי נימא דכשמקריבים קרבן אחר התמיד (חוץ מקרבן פסח) יפסל א"כ לא יועיל מידי להתירו בפסח ובקדשים, כי הוא נשאר מחוסר כפרה כי הקרבן פסול, ותוס' סברו דא"א לומר דעשה דפסח שלו ידחה עשה דהשלמה ואף כפרתו יכשר, אע"כ כשהקריבו אחרי תמיד של בין הערביים זה כשר. ואח"כ הביאו תוס' ממקום שמקריבים בספק אחר תמיד של בין הערביים, כגון חמשה שנתערבו עורות פסחיהם ונמצאת יבלת באחד מהן דהגמ' מקשה למה לא יקריבו קרבן מספק ומיירי אחר תמיד של בין הערביים (אבל המסקנא דאין מקריב), ואפילו אם נימא בב' המקומות שתוס' הביאו בתחילה במחוסר כיפורים דמצות פסח ידחה דאף הקרבן שמקריב משום כפרה ידיה יכשר, הכא א"א לומר כן כי רק אחד מהחמשה חייבים בקרבן פסח ורוצים להביא עוד ד' קרבנות מספק ושהפסח יתיר לדחות

עשה דהשלמה להנך ד' שהם רק ספק חייבים זה לא אמרין כן הסביר בחק נתן את כוונת תוס', ועוד ראייה הביאו מפסח שנתערב בבכורות דאם כל הנך חבורות הם כהנים מתירים להם לשחוט הכל אחר התמיד, והכא א"א לומר דעשה דפסח ידחה שיוכלו להקריב הבכור אחר תמיד של בין הערביים כי משום פסח יכולים להביא פסחים אחרים שאינם בכור, רואים דהמקריב אחר התמיד לא נפסל אלמא רואים מכל הנך דאם הקריב אחר תמיד של בין הערביים זה כשר.

אח"כ דנו תוס' לומר דיתכן דאם הקריב אחר תמיד של בין הערביים זה כן יהיה פסול, כי אפילו אם נאמר דאם הקריבו אחר תמיד של בין הערביים לא נפסל מ"מ יש בזה איסור עשה עליה השלם וא"כ איך רצתה הגמ' לומר בה' שנתערבו עורות פסחיהם דיביאו בספק ויתנו במותר פסח, הא הם רק ספק חייבים בפסח ואיך ידחו עשה דהשלמה דהוה עשה ודאי, ועוד דבאמת רואים דאין דוחה עשה שהרי הסיבה שבאמת אינם מביאים בספק כי צריכים סמיכה ואין יכולים, רואים דלא אמרין דספק עשה דפסח דחי לעשה דסמיכה וא"כ גם לא ידחה לעשה דהשלמה, וא"כ למה רצתה הגמ' לומר דידחה, ועוד יותר קשה שהרי בבכור אין כאן עשה שידחה כי יכולים להביא פסח אחר ואעפ"כ דוחה [אח"כ מצאתי בחמדת דניאל שהביא דכן פירשו המפרשים], וע"כ מכח הך קושיא צריך לומר דמה שאסור אחר תמיד של בין הערביים זה להקטיר אחר הקטרת התמיד אבל אחר השחיטה של התמיד אין איסור וכן אין איסור כשרוצה לשחוט אחר תמיד של בין הערביים, ולפי"ז לק"מ למה הגמ' רצתה להתיר בחמשה שנתערבו עורות פסחיהם וכן למה התירה הגמ' בנתערב הפסח בבכורות כי מיירי דעדיין לא הקטירו את התמיד, אבל ודאי תמיד של שחר מה שאסור להקריב לפניו, אסור אפילו לעשות עבודות דם קרבן אחר לפני עבודותיו (וההבדל הוא, כי האיסור בתמיד של בין הערביים נלמד מעליה חלבי השלמים דמיירי בהקטרה, משא"כ תמיד של שחר נלמד מהפסוק מלבד עולת הבוקר תעשו את אלה דמיירי בעשיות דם) [ולפי"ז נדחה מה שהוכיחו התוס' מכח הנך ד' מקומות (דכמו שאין נאסר מכח אחר תמיד של בין הערביים ה"נ אין נאסר כשנעשה לפני תמיד של שחר), די"ל דאף אחר תמיד של בין הערביים נאסר אם הקטיר לאחר הקטרת תמיד של בין הערביים, ומחוסר כיפורים בערב פסח, וכן מחוסר כיפורים שהקריב שלמים לפני כפרתו מיירי דכבר הקריבו התמיד של בין הערביים, ומחוסר כיפורים בערב פסח התירו לו אף להקריב כפרתו דאתא עשה דפסח ודחי עשה דהשלמה ונימא דמכח הדחייה אף כשר לאכול כפרתו, ומחוסר כיפורים בשאר ימות השנה או דמיירי בעוף דאין הקרבה או דמיירי בבהמה ומעלה ומלינה בראש המזבח, ואע"פ

שיש איסור דרבנן באופן שכבר הקריבו התמיד של בין הערביים אפילו כשאין מקטיר הקרבן בכ"ז בכה"ג התירו רבנן כמשי"ת בהמשך, וחמשה שנתערבו עורות פסחיהם ופסח שנתערב בבכורות מיירי קודם שהקטירו תמיד של בין הערביים דאין איסור אפילו מדרבנן]. ותוס' הביאו סמך להך חידוש כי הגמ' בפסחים הקשתה על מה שאמרה (הבאתי את זה לפני זה) דאדם ששחט שלמים שלו והוא מחוסר כיפורים וזה כבר אחרי תמיד של בין הערביים מתירים לו להביא כפרתו כדי שיוכל לאכול בקדשים, דאחא עשה דאכילת קדשים ודחי עשה דהשלמה, והקשתה הגמ' מאי אולמא עשה דאכילת קדשים מעשה דהשלמה, ולכן העמידה הגמ' דמיירי שמביא כפרתו חטאת העוף שאין בו הקטרה רק דם, אי נמי אפילו מיירי בחטאת בהמה מ"מ אין מקריבה אחר התמיד אלא מעלה ומלינה בראשו של מזבח, ואי נימא דאחרי התמיד של בין הערביים אסור לעשות אפילו עבודות הדם א"כ למה יתירו לו הא יש איסור בכך אע"כ דאין איסור בכך, דהאיסור הוא רק כשנתקיימו ב' תנאים, א' דתמיד של בין הערביים הוקטר כבר, והוא רוצה עכשיו להקטיר קרבן אחר. ולכא' קשה על הך חידוש א"כ למה הוצרכה הגמ' להעמיד בחטאת העוף או בחטאת בהמה ומעלה ומלינה בראש המזבח למה לא תירצו דמיירי שעדיין לא הקטירו תמיד של בין הערביים. תירצו תוס' דהגמ' לא רצתה להעמיד בכך דא"כ אין כאן שום דחיה לעשה דהשלמה, לכן העמידו דמיירי אחר הקטרת תמיד של בין הערביים ויש דחיה, כי רבנן אסרו לשחוט ולזרוק אחר הקטרת התמיד אטו שמא יקטיר ולגבי אכילת קדשים התירו, משא"כ אם עדיין לא הקטירו את התמיד של בין הערביים לא גזרו, כדמוכח מזה שהגמ' לא העמידה מה שקדשים דוחים עשה דהשלמה כגון שעדיין לא הקטיר התמיד של בין הערביים, ויהיה מיירי אף בחטאת בהמה ומקטירה לפני הקטרת תמיד של בין הערביים, אך צ"ע מה הטעם שלא גזרו.

אח"כ כתבו תוס' דאע"פ שנדחה ההוכחה מכך הנך ד' מקומות וי"ל דפסול בהקטיר אחר התמיד מ"מ מסוגיין מוכח דאין פסול.

הקשו דמהגמ' (בפרק אלו דברים) רואים דאף בנשחט אחר תמיד של בין הערביים נאסר, תירצו בב' אופנים, אופן א' דהיות דאסור לו להקטיר האימורים (ולשון לכתחילה שכתבו תוס' לא זכיתי להבין דהרי אף אם יקטיר יהיה פסול בדיעבד כי הקטיר אחר הקטרת תמיד של בין הערביים, ואי נימא דעדיין לא הקטיר תמיד של בין הערביים א"כ אף מדרבנן לא אסרוהו אח"כ ראיתי בברכת הזבח שעמד בזה, ונדחק ליישב). א"כ הקרבן פסול, ולא דמי לאבדו האימורים

כי הכא לא אחזו, ביארו בעולת שלמה ובחמדת דניאל עפ"י תוס' ביומא דהכא שמשכו ידיהם אחר תמיד של בין הערביים ונהיה שלמים הך שלמים לא היו אימוריו ראויים אף פעם להקריב, משא"כ במחוסר כיפורים שמלינים אימוריו על המזבח וכתוב בגמ' פסחים דף נ"ט: דמותרים הכהנים לאכול חטאתו כי הוה ליה כאבדו אימוריו היינו טעמא כי היה ראוי לשחוט ולהקריב אימוריו לפני התמיד. אופן ב' דאם נשחט אחר הקטרת התמיד אסרו רבנן לזרוק (משא"כ לפי אופן הא' אסור להקטיר אבל אם שחטו מתירים בזריקה), ולפי האופן הב' שאסרו לזרוק מובן מש"כ בתוספתא דקדשים שעיקבן אחר תמיד של בין הערביים פסולין והיינו כי אפילו ששחטן אסרו מדרבנן לזרוק, וממילא פסולין כי לא נזרק דמן, משא"כ לפי האופן הא' למה זה פסול הרי אחזו האימורים (כמ"ש בעולת שלמה וחמדת דניאל), אבל תוס' דחו דע"כ אין כוונת התוספתא מצד שאסור לזרוק כי מיירי אפילו הקריב כולן וא"כ אין ראייה לאסור הזריקה. ותוס' סיימו דמה שאסור בהקטיר ועשה הכל אחר התמיד היינו מדרבנן, ולכא' דבריהם צריכים ביאור דזה אסור מדאורייתא כי הרי התורה אסרה הקטרה אחרי הקטרת התמיד והכא הרי מיירי אחרי הקטרת התמיד, כי לפני הקטרת התמיד ס"ל לעיל דלא גזרו, ועיין בה"ז שנראה שעמד בזה ולא הבנתי דבריו, ועיין עולת שלמה.

דף נ' ע"א

תוד"ה שאין מחנכין. הנה במשנה כתוב לא הקטירו קטורת בבוקר יקטירו בין הערביים אמר ר"ש וכולה היתה קריבה בין הערביים שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת הסמים של בין הערביים (ולא מזבח העולה אלא בתמיד של שחר), ורש"י במשנה הבין דמש"כ שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת וכו' הם דברי ר"ש וזה נתינת טעם למה היתה קריבה כולה בין הערביים כי היו מחנכין בקטורת של בין הערביים ובמנה שלם היו מחנכין, לכן אם לא הקטירו בבוקר יקטירו מנה שלם בערב. ולפי"ז צריך ביאור מהו קושיית הגמ' חינוך מאן דכר שמיה, הסבירו תוס' (לפירש"י) דהקושיא הוא על מש"כ במשנה דמחנכין מזבח העולה בתמיד של שחר מה זה בא לומר (דלכא' אין כאן נתינת טעם לשום דבר אלא סתם ידיעה, ומאן דכר שמיה), וע"ז תירצה הגמ' דחסר קטע במשנה, שאם לא הקריבו תמיד של שחר לא יקריבו בין הערביים, במה דברים אמורים שלא נתחנך המזבח, וע"ז סיימה המשנה כי אין מחנכין מזבח העולה אלא בתמיד של שחר ולכן בלא נתחנך אם לא הקריבו של שחר לא יקריבו של בין הערביים.

אבל תוס' לא ניחא ליה בפירש"י, א' דא"א לשאול מאן דכר שמיה על ולא מזבח העולה, דאף שאין כאן טעם למה שלפניו שייך לכתבו אחרי שהתנא אמר שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת, המשיך התנא וכתב ג"כ במה מחנכין מזבח העולה, ב' לפירש"י יוצא דמש"כ ולא מזבח העולה אינו דברי ר"ש כי זה קאי להסביר דברי ת"ק, וא"כ זה דוחק גדול דמש"כ אין מחנכין את מזבח הזהב הם דברי ר"ש (ושתי הדברים נאמרו בחדא מחתא), ג' דבמשנה לא כתוב שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא במנה שלם בקטורת של בין הערביים, לכן ס"ל לתוס' דגם מש"כ שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת הסמים אינו דברי ר"ש אלא דברי רבנן, ולא כתוב בכמה מחנכין את מזבח הזהב, וקושיית הגמ' חינוך מאן דכר שמיה, היינו דאיזה קשר יש למש"כ לפני זה דלא הקטירו קטורת של שחר יקטירו בין הערביים למש"כ דאין מחנכין אלא בקטורת של בין הערביים וכי אנו מדברים עכשיו על ענין חינוך. תירצה הגמ' דהמשנה ברישא חילקה דאם לא הקריבו תמיד של שחר, תלוי אם נתחנך המזבח יקטירו תמיד של בין הערביים, ואם לא נתחנך לא יקטירו תמיד של בין הערביים, משא"כ לגבי כשלא הקטירו קטורת של שחר אפילו לא נתחנך המזבח יקטירו קטורת של בין הערביים, וע"ז אמרה המשנה הטעם, כי אין מחנכין מזבח העולה אלא בתמיד של שחר, משא"כ קטורת מחנכין בבין הערביים ולכן אע"פ שלא נתחנך המזבח ולא הקטירו קטורת בשחר יקטירו בין הערביים, ולפי"ז ל"ק כל הקושיות שהקשו תוס' על פירש"י. (ור"ש הוסיף על הרישא דאף בנתחנך מזבח העולה אם מה שלא הקריב תמיד של שחר היה במזיד אין מקריבים התמיד של בין הערביים, אבל מה שכתב הת"ק דאם לא הקטירו קטורת בשחר יקריבו בין הערביים לא חילק ר"ש בין היה מזיד או שוגג)

תוד"ה במה דברים אמורים. מתיבת אבל נתחנך, כתבו האחרונים דזה תוס' חדש, ותוס' מחלקים למה אף ר"ש שאמר דאם לא הקטירו קטורת בבוקר יקריבו כל המנה בין הערביים, מ"מ כשלא הקריבו תמיד של שחר לא ס"ל דיקריבו ב' תמידין בין הערביים אלא תמיד אחד, ע"ז חילקו דב' הכבשים א"א לומר שהם אחד ורק נתחלקו, משא"כ קטורת החיוב להקטיר זה מנה ורק זה מתחלק חציו בבוקר וחציו בין הערביים, אך צ"ע טובא דגם בכבשים אפשר לומר דהתורה חייבה שנים והתורה חילקה אותם מחצה בבוקר ומחצה בין הערביים.

[ונראה דתוס' הוצרכו לחלק בין קטורת לבין תמידין, לשיטתם בתוס' הקודם שחלקו על פירש"י וס"ל דלא היו מחנכין במנה שלם בין הערביים, (ובכ"ז צ"ע דאחרי שתוס' הסבירו דלפי ר"ש דהקטורת חדא מילתא היא א"כ אולי כשבאו

לחנך את מזבח הקטורת ג"כ יסברו תוס' לפי ר"ש שחנכו במנה שלם) משא"כ לפירש"י דר"ש ס"ל דהיו מחנכין במנה שלם בין הערביים, אבל מזבח העולה היו מחנכין ע"י אחד בבוקר ואחד בין הערביים, א"כ מובן ממילא למה אם לא הקריבו תמיד של שחר אין מקריבין שנים בין הערביים משא"כ בקטורת. וצ"ע].

דף נ' ע"ב

תוד"ה תלמוד לומר. כתבו ב' תירוצים, למה הוצרכה התורה למעט יחיד וציבור מהפסוק לא תעלו עליו קטורת זרה, ולא נתמעט מהפסוק ככל אשר צויתך יעשו. תירוצ' א' היות דציבור מיייתי חובה הוה אמינא דיכולים להביא אף נדבה, ומה שמיעטה התורה ככל אשר צויתך בא למעט יחיד שלא נצטוה. ומה שצריך פסוק למעט יחיד כי י"ל להיפך דהתורה מדברת לציבור שיעשו רק כמו שציוס דהיינו חובה ולא נדבה אבל ליחיד לא מיעטה התורה (ומש"כ תוס' יחיד כעין ציבור מביא אולי הכוונה להביא על מזבח הפנימי כמו שהציבור מקריבים על הפנימי). תירוצ' ב', דהייתי ממעט מהפסוק ככל אשר צויתך יעשו רק על מש"כ שם בפסוק ושם מיירי במזבח הפנימי ולכן מתמעט מזבח החיצון, אבל שם לא מפורש קטורת חובה ולכן הו"א דיכולים ציבור או יחיד להקריב במזבח הפנימי לכן צריך הפסוק לא תעלו עליו, כן הסביר בח"נ (ולפי"ז לא גרסין מש"כ בסוף התוס' והו"א דעל מזבח החיצון מביא). אח"כ ראיתי שכ"כ בישר וטוב וכתב מפורש דלהך תירוצ' מיתרצא גם למה צריך פסוק ליחיד אבל בח"נ לא כתב כן בפירוש.

[והקשה הרב חיים קליין על התירוצ' הא' של תוס' דאחרי שתוס' אמרו דמכח ככל אשר צויתך לא ילפינן יחיד ולכן צריך פסוק לא תעלו עליו קטורת זרה לאסור ביחיד, א"כ קשה הרי הפסוק לא תעלו עליו מיירי לגבי מזבח הפנימי ומהיכן נדע לאסור יחיד במזבח החיצון. ומצאתי בישר וטוב שהעיר כן, עיי"ש מה שתירץ. ואולי יש לומר דאחרי שהתורה כללה כבר יחיד בפסוק לא תעלו עליו מעתה כשהתורה כתבה ככל אשר צויתך לאסור על מזבח החיצון אסרה התורה אפילו ליחיד].

תוד"ה ומחצה אבד. (פירשתי לפי העולת שלמה) הקשו לפי ר"א דס"ל דא"צ לקדש כל המנחה יחד ומה שאמרה תורה מחציתה היינו שיביא מנחה שלימה מביתו (אך עדיין אין קדושה קדושת הגוף רק קדושת דמים) ויכול לקדש חצי בקדושת הגוף, א"כ למה הכא מחצה אבד, הרי יוכל לפדותה, ואע"פ שבגמ' שקלים כתוב דהם אבודין מליקרב, וא"כ לכא' לק"מ כי לפני שפדה אותם אין

יכול להקריבם, מ"מ קשה למה אתה קורא להם אבודין, מ"ש מסתם סולת הקדוש בקדושת דמים דאין נקרא אבוד מצד מה שכרגע אינו ראוי כי יוכל להיות ראוי, וה"נ יכול להיות ראוי ע"י שיפדם ואח"כ יקדישם. תירצו תוס' מיהו מש"ה קרי ליה אבד, היינו דזה שונה מסתם סולת כי שם יוכל להקדישו מיד קדושת הגוף, משא"כ הכא אין יכול כי הוא צריך קודם לפדותו ואח"כ להקדישו, לכן מיקרי אבוד כי כרגע אינו ראוי, ועיין בעולת שלמה שהקשה דתוס' יכלו להקשות על ר"א ממה שהביאה הגמ' תני תנא קמיה דרב נחמן מחצה ראשון ומחצה שני תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, אלמא קדוש קדושת הגוף.

תוד"ה תעשה אפילו בשבת. פירשתי עפ"י החק נתן, הוקשה לתוס' איך ילפינן מתעשה ב' לימודים, אפילו בשבת, ואפילו בטומאה. תירצו ב' תירוצים, א' דאחרי שבפסח ידעינן דקרב אפילו בשבת ואפילו בטומאה, כי יש שם ב' לימודים, מעתה ילפינן דשויים הם ולכן כשהתורה כתבה במנחת חביתין תעשה, ילפינן גם לשבת וגם לטומאה [וכתב הישר וטוב דלפי החק נתן מש"כ תוס' ואיצטריך קרא אחרינא, צריך לגרוס ואיכא קרא אחרינא], ב' דשבת וטומאה שויים הם, וא"כ כשהתורה אמרה תעשה ילפינן גם לשבת וגם לטומאה. ולכא' קשה ע"ז א"כ למה בפסח צריך ב' לימודים, ולא אמרינן דמספיק בפסוק אחד הואיל והם שויים. כתבו תוס' ולא דמו לפסח, הסביר בחק נתן כי פסוק אחד בפסח מיירי בענין טומאה ופסוק אחד לענין שבת, כי בפסוק שכתוב במועדו ילפינן מועדו מתמיד דדחי שבת (עיין פסחים דף ס"ו ע"א) ובשבת בעצמו לא כתוב דדחי טומאה ורק יליף מפסח, ובכה"ג לא אמרינן שקולים הם אם הפסוק מיירי בענין מסוים ולכן צריך ב' פסוקים בפסח.

דף נ"א ע"א

תוד"ה הרי היא לך כמנחת תמיד. בחק נתן הסביר דתוס' הוקשה לו דדבי רבי ישמעאל למדו דכתוב בחביתין תעשה, דהיינו אפילו בשבת ואפילו בטומאה, אבל לפי אב"י דלמד דדוחה שבת כי כתוב סולת תמיד, דהוה כתמיד דדחי שבת, קשה מנליה דחביתין דוחין טומאה, דהרי מה דתמיד דוחה טומאה ילפינן בגז"ש מועדו מפסח (וגריס בתוס' ותמיד נמי גמרינן מועדו מועדו מפסח), וא"כ איך תמיד הלמד בגז"ש לגבי טומאה חוזר ומלמד בהיקש על חביתין. ותירצו תוס' דנראה דגילויי מילתא בעלמא הוא, נראה כוונתם דאחרי

שבתמיד ובפסח דוחים שבת וטומאה חזינן דהם שקולים, ומעתה כשלומדים דחביתין דוחים שבת ה"ה דדוחה טומאה, כמש"כ בקטע הקודם.

תוד"ה אפי' לה. הקשו תוס' לפי רבא דלא דרש כאביי או כתנא דבי ר' ישמעאל דדוחה שבת מצד פסוק, ורק לומד שאפייתן דוחה שבת היות דצריך לקדשו בכלי א"כ אם יאפה מערב שבת יפסל בלינה, מ"מ צ"ע מנלן דהקטרתו דוחה שבת (וזה גם פשוט לפי רבא דהקטרה דוחה שבת), וא"א ללמוד אותו במה הצד מעומר ושתי הלחם דמה להנך שכן באין עמהם מיני דמים. ותירצו דגם רבא מודה לדרשא או של תנא דבי ר' ישמעאל או של אביי כדמוכח להלן, ומה שאמר הכא מפסוק אחר נתכוין לומר דא"צ ללמוד דאפייה דחי שבת מדאביי דבלא"ה דוחה מסיבה אחרת, כן הסבירו תוס' להלן.

הקשו תוס' איך הוכיח רבא דאפייתן דוחה שבת, בגלל שצריך כלי ואם עשאה מאתמול היה נפסל בלינה וא"כ ע"כ אפייתו בשבת, הרי י"ל דאע"פ שצריך כלי כוונת התורה שיאפוהו מערב שבת ולא נפסל בלינה היות שזה לא בזמנו דזמן החביתין בשבת, וכלי שרת אין מקדשין שלא בזמנן. תירצו תוס' דהיות דהתורה הצריכה בו כלי שרת ואם כוונת התורה שיאפוהו מע"ש א"כ כוונת התורה דאפילו שזה לא בזמנו יקדשו הכלי (כן צריך להסביר דאל"כ לא מובן הקושיא הבאה של תוס' וכן מוכח בעולת שלמה) וממילא יפסל בלינה ולכן ע"כ כוונת התורה דיאפוהו בשבת.

הקשו תוס' וז"ל מיהו קשיא לקמן גבי שתי הלחם דהא לא כתיב תנור בקרא והיכי מוכח דאפייתן דוחה שבת עכ"ל. בעולת שלמה תמה על דבריהם הרי הביאו לפני זה מש"כ מועדי ה' דשתי הלחם דוחה שבת וע"כ היינו כי צריך קדושת תנור ואם יאפה מאתמול יפסל בלינה, וא"כ הוה כמש"כ התורה דבעי תנור וא"כ כמו שכתבו תוס' לפני זה להסביר הוכחת רבא דהיות דהתורה הצריכה מחבת אם יעשה מאתמול פסלה ה"נ בשתי הלחם (ועיי"ש מה שהקשה עוד). לכן תירץ העולת שלמה דכוונת תוס' לגמ' (בדף צ"ה ע"ב) דרבי יהודה הוכיח דאפיית לחם הפנים (וה"ה שתי הלחם כי דין אחד להם) בשבת מזה שדוד המלך אמר לכהני נוב שאפו לחם הפנים מערב שבת בתנור של קודש דזה יפסל (ולכן צריכים לאפות בשבת) והוקשה לתוס' דהרי התורה לא אמרה דיאפוהו בתנור קדוש, וא"כ אף שאפוהו לא יפסל מאחר דזה שלא בזמנו ואין כלי שרת מקדשים שלא בזמנו. תירצו תוס' דדוד טען להם דאם זה לא דוחה שבת א"כ זמן האפייה הוא ערב שבת וא"כ ערב שבת זמנו הוא וכשהניחוהו בתנור קדש אע"פ שהתורה לא חייבה בתנור קדש יתקדש ויפסל בלינה. וכתב העולת שלמה דעכשיו גם מתורץ מה שתוס' הקשו על רבא אולי אע"פ

יד דף נ"א ע"א גד רכה

שהתורה הצריכה לעשות החביתין בכלי לא יפסל כשעשהו בע"ש כי זה לא זמנו, ועכשיו מתורץ דאם התורה רצתה שיעשוהו בערב שבת א"כ זה זמנו.

תוס' הקשו על ניסוך המים למה אין יכולים למלאותו בערב שבת בכלי שרת והיות דזמנו בשבת (כי יכול למלאות בשבת מים מן הכיור כמש"כ בסוכה דף מ"ח ע"ב) לא יפסל בלינה כי כלי שרת אין מקדשין שלא בזמנם. ותירצו דכשיגיע ליל שבת אז זמנו (ואע"פ שזמנו ביום מ"מ לילה אין מחוסר זמן) ויפסל בלינה (כמו שאמרה הגמ' בפרק שתי הלחם בדף ק' ע"ב) [ועיין בתוס' בסוכה (דף נ' ע"א) שהקשו הרי לא מלאהו בלילה וא"כ איך יוקדש ויפסל הרי הוה כמלאהו קוף, ותירצו דהיות דא"צ בגדי כהונה במילוי לכן לא הוה כמלאהו הקוף].

אח"כ הקשו תוס' על מה שאמרה הגמ' בפרק שתי הלחם (דף צ"ה:): דדוד ראה בנוב עיר הכהנים דאפו לחם הפנים בערב שבת בתנור כלי שרת, וטען להם שזה יפסל בלינה ולכן הייתם צריכים לאפותו בשבת, וקשה דהרי ס"ל לדוד דזמן אפייתו בשבת א"כ כשאפואו מערב שבת לא יקדש מצד התנור דהוה שלא בזמנו ואין כלי שרת מקדש שלא בזמנו ולא יפסל בלינה. ותירצו א' דדוד טען להם לשיטתכם שאתם סוברים דזמן האפייה בע"ש א"כ ערב שבת הוא זמנו וגם אפייתו בתנור כלי שרת א"כ זה יפסל בלינה, ב' דדוד טען להם כן אף לשיטתו כי אחר האפייה היו נותנים אותו בקערות זהב שהם כלי שרת והם שם בלילה ולכן יפסל בלינה כי לילה אין מחוסר זמן.

והוקשה לתוס' דמאן דס"ל בפרק שתי הלחם דתנור אינו מקדש ולכן אפואו מע"ש, לכא' עדיין יפסל בלינה כי מכניסים אותן בקערות שהם כלי שרת בלילה, ותירצו דצ"ל דלהך מ"ד ס"ל דגם הקערות לא נתקדשו.

דף נ"א ע"ב

תוד"ה והכהן המשיח. עיין בצ"ק מה שביאר בדברי התוס', אבל לשון התוס' לא משמע כן וגם חסר הרבה בדברי התוס', ואולי י"ל דקשיא לתוס' דלפי מה שדורש רבי יהודה כוונת הפסוק והכהן המשיח שמת תחתיו מבניו יעשה היינו שיבוא מנחת חביתין משל יורשים, א"כ איך דרשה הגמ' בכריתות ממ"ש והכהן המשיח תחתיו מבניו, היינו הכהן שנמשח תחת הכה"ג מבניו, אלמא כה"ג בן כה"ג טען משיחה. ולכא' לפי רבי יהודה א"א לדורש כן כי לפי דבריו הכהן המשיח קאי על הכהן גדול שמת. תירצו תוס' היינו הא דמצריך שהוא קרא לכהנים

גדולים, נראה כוונתם דהגמ' בהמשך שאלה איך דרש רבי יהודה כן מהך פסוק הרי הפסוק אתא ללמד דכל כה"ג שיעמוד חייב במנחת חביתין ותירצה הגמ' דגם אפשר לדרוש דכל כה"ג חייב בגלל שאל"כ היה צריך לכתוב והכהן המשיח תחתיו "בניו" יעשה, וכשכתוב "מבניו" בא ללמד דאף בן הכה"ג ג"כ צריך להביא חביתין ויתכן דמכח הך דרש נלמד אף פשט בזהכהן המשיח תחתיו, שנמשח תחתיו, כפי פירוש הפשוט של הפסוק ועדיין צ"ע.

תוד"ה שתהא כולה בהקטרה. נחלקו האחרונים אם הכה"ג יש לו רק בנות האם גם הם חייבים להביא החביתין עד שיתמנה כה"ג. החזו"א (בסי' ל"ד סק"ג) ס"ל דלא חייבים כפשטא דלישנא דפסוק תחתיו מבניו יעשה, וכן ס"ל לשפת אמת, אבל במנחת חינוך (סי' קל"ו אות ה') ס"ל דאף בנותיו חייבים כי במשנה כתוב משל יורשים, וטען ר' ישראל גוטפריד דמהך תוס' משמע דבנותיו לא חייבים, כי תוס' טוען דלפי רבי יהודה דס"ל משל יורשין זה בגדר מנחת כהנים שזה כליל, והרי פשיטא דבת כה"ג שהתחתנה אין מנחתה כליל.

תוד"ה ו' לא דריש. באמצע התוס' כתבו וז"ל דמשום דאיכא מן, מוכח דומן למדרש אתא, הסביר בצ"ק דבגלל שיש בהך פסוק כמה פעמים מן, מן הבהמה מן הבקר, ואח"כ כתב "ו"מ מן הצאן ע"כ דהו' אתא לדרשא.

תוד"ה חק זו לעולם תהא. נראה דהוקשה לתוס' למה צריכה התורה פסוק מיוחד דיהיה כן לעולם, הרי יש פסוק והכהן המשיח, תחתיו מבניו יעשה אותה דילפינן דגם כה"ג העומדים אחר אהרן חייבים וא"כ מדוע נחשוב שלא יהא כן לעולם. ותירצו דהו"א דהפסוק שאומר דהכה"ג חייבים היינו רק ביום שנהיו כהנים גדולים ואע"פ שאפילו כשנהיה כהן הדיוט חייב אתא הפסוק להשמיענו דאע"פ שהביא כשנהיה כהן הדיוט מ"מ כשנהיה כה"ג יתחייב עוד פעם ביום משיחתו, לכן כתבה התורה חק עולם דלעולם חייב כן, והיינו בכל יום.

דף נ"ב ע"א

תוד"ה גזרו ביה מעילה. הוכיחו מהכא דאיכא מעילה מדרבנן, וכן הוכיחו מהברייתא במעילה דיש מחלוקת אם יש מעילה בדמים מדרבנן אבל לכו"ע אין בהו מעילה דאורייתא כמו שמפורש בגמ' יומא (דף נ"ט:), ומה שיש גירסא (בגמ' במעילה) מ"ט דמ"ד אין מועלין והגמ' לומדת טעמו מפסוק, אומר

תוס' דא"א לגרוס כן, כי לפי"ז יוצא דהמ"ד דס"ל יש מעילה לא ס"ל הך מיעוט מהפסוק ונמצא לדבריו יש מעילה מדאורייתא, לכן גרסו תוס' (במעילה) מ"ט אין מעילה ושאלת הגמ' אליבא דכו"ע דהרי אין מעילה מדאורייתא ומהיכן לומדים כן.

אח"כ הקשו תוס' דהגמ' במעילה מחפשת להוכיח דיש מעילה מדרבנן, למה לא הוכיחו מכח הנך ב' מקומות דיש מעילה מדרבנן. תירצו דרצו להביא מדבר הדומה לנידון דהתם. אח"כ הביאו תירוצ' של הרב ר' חיים וכתבו וכן פירש בקונטרס כאן (אינו נמצא הכא ברש"י אבל בדף נ"א: הביא בהגהות והערות אות י' מהשטמ"ק בשם ספרים ישנים ברש"י שכתב כן) דהמעילה בהנך ב' מקומות זה דאורייתא כי רבנן הקדישוהו ושוב יש בו מעילה דאורייתא, והנה בתוס' ביומא ס"ל דאף לר' חיים באפר פרה לא הקדישוהו רבנן כי א"כ א"א לזרוק ממימיו על הטמא, אבל תוס' הכא ס"ל דגם אפר הקדישוהו רבנן (כן למד בברכת הזבח). ורש"י (בדף נ"א:) תירץ דל"ק איך יזרקו ממימיו כי לב ב"ד מתנה עליהם דכשיצטרכו לאפר לא הקדישוהו.

בסוף התוס' הוקשה להו כשהגמ' במעילה מחפשת ראיות אם יש מעילה מדרבנן, למה לא הביאו מהמשנה דחטאת כשהיא מתה כיון שנהנה כל שהוא מעל, והרי ודאי משמחה אין כאן מעילה דאורייתא, וע"כ הך מעילה מדרבנן. ותירצו דהגמ' לא רצתה להביא מהך משנה כי היה אפשר לדחות דרק בחטאת יש מעילה כמו שהגמ' דחתה דא"א להביא מזה ראייה לעולא, כי יש לומר דבעלמא בשאר קדשים שמתו לא תיקנו רבנן מעילה, ורק בחטאת תיקנו כי חטאת היות דזה לכפרה לא בדילי מינה ולכן חששו שיהנה ממנה לכן גזרו עליו מעילה משא"כ בשאר קדשים שמתו.

והנה יש גירסא אחרת שם בגמ' דחטאת היות דזה לכפרה בדילי מינה ותוס' טוען דאין הסוגיא מוכחת כן. פשטות כוונתם כי הגמ' רוצה להביא ראייה לרבי יוחנן דקדשים שמתו יש בהם מעילה מדרבנן, וא"כ א"א לדחות דחטאת היות דזה לכפרה בדילי מיניה, כי אדרבה נלמד בק"ו דאם כשבדילי מיניה יש מעילה כש"כ כשלא בדילי מיניה. וכתבו תוס' ושמא הכי קאמר מתניתין אשמועינן דאפילו חטאת דבדילי איכא מעילה, ביאר כוונתם בישר וטוב עפ"י מה שפירש"י שם במעילה פירוש אחר ממה שפירשו תוס' דהגמ' רצתה להביא מהך מתניתין קושיא על רב יוחנן, דשם רואים דרק חטאת שזה חמור הטילו רבנן בו מעילה אבל לא בשאר קדשים, ודחתה הגמ' יתכן דאף שאר קדשים תיקנו רבנן מעילה, והמשנה

באה לחדש דאפילו חטאת שבדילי מיניה בגלל שזה לכפרה וא"כ א"צ להטיל עליה מעילה בכ"ז הטילו רבנן עליה מעילה.

ותוס' סיימו ועולא אשמעינן אפילו היכא דלא בדילי איכא מעילה, הסביר בישר וטוב דהוקשה לתוס' וכי עולא מתניתין אתא לאשמועינן (הרי מהמשנה ידעינן כן כי המשנה חידשה דאפילו בחטאת יש מעילה מדרבנן כש"כ בשאר קדשים שמתו). ע"ז תירצו דאי לאו דעולא הו"א דכוונת המשנה דרק בחטאת דחמיר הטילו מעילה אבל לא בשאר קרבנות, ואת זה השמיענו עולא דכוונת המשנה לחדש דאפילו חטאת דבדילי יש מעילה וכש"כ בשאר קדשים.

תוד"ה פר העלם. הקשו למה בפר העלם כתב לשון יחיד ואילו לגבי שעירי ע"ז כתב לשון רבים (דהיינו שעירי ע"ז דעלמא) ובסוף התוס' סיימו וז"ל והוי מצי למינקט פרי עבודת כוכבים, ולכא' תוס' מסבירים את עצמם דהיינו דבמקום פר העלם היו צריכין לכתוב פרי ע"ז. אך זה תמוה מאד דהיו צריכין לכתוב פרי העלם, כי הרי התנא כתב פר העלם לשון יחיד והיה צריך לכתוב לשון רבים פרי העלם, ובאמת בישר וטוב הגיה בדברי התוס' פרי העלם. ושמעתי מר' שלמה רבינוביץ לפרש דתוס' הכא הוקשה להם קושיא נוספת דציבור בע"ז צריכים להביא פר לעולה ושעיר לחטאת וזה הוקשה לתוס' למה הזכיר הכא התנא לגבי ע"ז את השעירים הרי היה יכול להזכיר את פרי ע"ז, [והנהיך פירוש אפשר לומר רק כשנפרש מש"כ שעירי ע"ז דהכוונה שעירי דעלמא, אבל בפעם אחד שעבדו ע"ז יש רק שעיר אחד, אבל אם נפרש כמו שתוס' ביומא דף נ' ע"א רצו לומר דמש"כ שעירי היינו לפי המ"ד דכל שבט מביא שעיר (ובזה תירצו תוס') הקושיא למה לא כתב לשון רבים בפר העלם כי אף המ"ד דס"ל דמביאים כל שבט שעיר לחטאת אבל הפר שמביאים על ע"ז שזה עולה מביאים רק אחד ולכן אע"פ שבפר העלם דבר שזה חטאת ס"ל להך מ"ד דכל שבט מביא פר לחטאת מ"מ לא רצה התנא לכתוב פרי העלם כדי שלא נטעה לומר דאף בפר ע"ז יביא כל שבט פר), א"א להסביר כן פשט בתוס' כי א"א לכתוב פרי ע"ז כי אין כל שבט מביא פר, אבל כנראה דתוס' הכא פירשו דמה שכתוב שעירי הכוונה דעלמא (מזה שלא תירצו כמו תוס' ביומא למה לא כתב פרי העלם). ולפי"ז קושייתם למה לא כתב פרי ע"ז א"ש].

תוד"ה דשמעינן ליה לר"ש. הנה בהרבה אחרונים (החק נתן והברכת הזבח והחזו"א בסי' ל"ד סק"ג והישר וטוב) הבינו לפי תוס' דאף רבי יהודה

דאמר במשנה משל יורשים ה"מ מדינא דאורייתא אבל רבנן תיקנו שיהיה משל לשכה דחיישי דילמא פשעי בה יורשים, ולכא' כן מוכח פשטא דלישנא דתוס' שכתבו דלא אשכחן דנפלוג "אתקנות" משמע על כל התקנות ואחד התקנות זה שיביאו החביתין משל ציבור, ולפי"ז נדחקו קצת להסביר מה קושיית תוס' הכא ומה זה שייך לדברי הגמ' הכא, אבל באמת בישר וטוב וכן בחק נתן ובאהל משה ובמנחת כהן הקשו דהך משנה שהגמ' הביאה לעיל שכתוב בו דברי ר"ש שהיה תקנה לא לגבות משל יתומים רק מהלשכה, כתוב אח"כ דרבי יהודה פליג וס"ל דגובין מהיתומים אלמא לא ס"ל תקנתא לגבות מהציבור.

ולולי דמסתפינא אמינא דתוס' לא כיונו לומר דס"ל לרבי יהודה כל התקנות אלא שאר התקנות ס"ל מדלא פליג עלייהו (כמו שפליג וס"ל דגובין החביתין מהיתומים) וכוונתם הכא להקשות דהגמ' דימתה דאם ר"ש חייש לשמא יפשעו היתומים א"כ ה"נ ס"ל דאין לגבות דמי פר העלם מהציבור שמא יפשעו, וע"ז הקשו תוס' דהרי יש כמה סוגים של יפשעו דהרי רבי יהודה מודה לגזירות שמא יפשעו ובכ"ז ס"ל דחביתין משל יתומים ולא חייש לשמא יפשעו אלמא אין לדמות עניני הפשיעה להדדי א"כ ה"נ אין לדמות אהדדי החששות של פשיעה לפי ר"ש. ומצאתי במנחת כהן שגם למד דאין כוונת תוס' דרבי יהודה ס"ל מצד תקנה לגבות מהציבור, אבל הסביר פשט אחר בדברי התוס' דתוס' הוקשה לו הרי רבי יהודה ודאי ס"ל שאר התקנות דלא יפשעו וא"כ למה לא ס"ל אף התקנה שיביאו את החביתין משל הציבור כדי שלא יפשעו, כי הרי הגמ' דימתה התקנות אהדדי, ודבריי על קוטב זה, רק שלפי המ"כ הקושיא היות דהם שוים א"כ למה לא השוים רבי יהודה, ולפי דבריי הקושיא היות דאינם שוים כדמוכח מרבי יהודה א"כ למה הגמ' השוותה אותם לפי ר"ש.

בריך רחמנא דסייען לסיים ספר יד גד חלק א' ביאורי התוס' במנחות