

ספר

יד גד

ביאורי התוספות

במסכת חולין

חלק ראשון

פעיה"ק ירושלים

מנחם אב תשפ"ג לפ"ק

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

ציאור השל"ף

הקדמה

מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי שעזרני לסיים חלק ראשון של ביאור דברי התוס' במסכת חולין, 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 חולין, אשר כתבתי לעצמי לזכרון דרך לימודי במסכת זו, ואמרתי לא אמנע טוב מבעליו.

כאן המקום לציין כי נעזרתי רבות במדור החשוב 'הגהות וציונים' שבמהדורת עוז והדר, 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 מילי בבי מדרשא.

בהזדמנות זו הנני להביע רחשי הכרת הטוב להוריי היקרים אשר גידלוני לתורה ועבודה וחניכוני 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 שיקיצו וירננו שוכני עפר.

וכמו כן אביע רחשי הכרת הטוב לחמותי היקרה אוהבת תורה ומוקירה תורה שחניכה 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 וכמחצית ממסכת חולין 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 עיניי 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 חולין ושאזכה לכוין לאמיתה של תורה בכוונת רבותינו הראשונים בעלי התוס', וכ"ז גם בזכות הספר החדש שנחשב לקרבן.

אנו עומדים בערב ט"ו באב שאמרו חז"ל עליו שלא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיום הכיפורים, ובגמ' תענית דף ל"א ע"א איתא דעת רבה ורב יוסף דהשמחה של ט"ו באב זה כי פסקו מלכרות עצים למערכה, וברבינו גרשום שם משמע דהשמחה הוא כי עכשיו כבר פנויים לעסוק בתורה. השי"ת יעזור שנזכה לקבל התורה מתוך שמחה והרחבת הדעת אנו וכל כלל ישראל, ושאזכה להעמיד תלמידים הרבה להכניס בהם אהבת תורה והבנת התורה ויראת שמים ומדות טובות.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

גדליה רייס

דף ב' ע"א

תו"ד"ה הבל שוחטין. סתרו דברי ההלכות ארץ ישראל מכח הגמ' בזבחים שתירצה דמש"כ שם במשנה לשון דיעבד (כל הפסולין "ששחטו") זה בגלל שבסיפא של המשנה כתוב גם טמא במוקדשין, והוא אין שוחט לכתחילה לכן כתב לשון בדיעבד אבל שאר הפסולין שוחטין אף לכתחילה. ודייקו תוס' הרי שם במשנה בזבחים כתוב גם נשים, ואי נימא דגם נשים אין שוחטות לכתחילה היתה הגמ' צריכה לתרץ בגלל שהמשנה כוללת נשים לכן כתב לשון בדיעבד, ומזה שלא תירצו כן מוכח דנשים שוחטות לכתחילה. [והוקשה לי דהיה אפשר לדחות הראייה ולומר דשם מיירי בקדשים דנשחט בעזרה וזה במקום כהנים שהם זריזין לכן לא חיישינן למה שדעתן קלות (כמו שכתבה הגמ' בפסחים דף ל"ו ע"א לגבי מנחות דנילושות בפושרין ולא חיישינן לחימוץ כי זה במקום זריזין) משא"כ סתם שחיטת נשים לא, ומצאתי במהר"ץ חיות שתירץ כן את שיטת ההלכות א"י]

ובעיקר טעמו של ההלכות א"י מפני שדעתן קלות ראיתי ב' הסברים, א' דחיישינן שלא יקפידו על כל הלכות השחיטה, ב' בהגהות מיימוניות פ"ד משחיטה כתב שמא יתעלפו מפחד השחיטה.

תו"ד"ה שמא יקלקלו. בדף י"ב ע"ב אמר רבא דממש"כ התנא שמא יקלקלו ולא כתב שמא קלקלו לומדים דאין מוסרין להם חולין לכתחילה. ולכא' לא מובן הרי התנא כתב מפורש חוץ מחרש שוטה וקטן והיינו דשחיטתן פסולה ורבא אמר דאין מוסרין להם "לכתחילה" אז רש"י פירש דאין מוסרין להם לכתחילה אפילו בגדול עומד על גבן (ובדיעבד כשר בגדול עומד ע"ג), אבל תוס' הקשו עליו דגם זה אפשר ללמוד מהסיפא של המשנה שכתוב וכולן ששחטו ואחרים רואין אותם שחיטתן כשירה דקאי אף אחש"ו וכתוב "ששחטו" דרק בדיעבד זה כשר, ותוס' כתבו דא"א לתרץ הך קושיא דהו"א דלעולם בחש"ו שגדול עומד ע"ג שוחט לכתחילה ומש"כ התנא של המשנה ששחטו כי המשנה כוללת אף טמא במוקדשין שזה אינו לכתחילה (ולכן דייק רבא דמש"כ שמא יקלקלו דאין חש"ו שוחט לכתחילה אף בגדול עומד ע"ג). כי הרי לרבא שדייק מזה שלא כתוב שמא קלקלו לדידיה קאי מש"כ במשנה וכולן ששחטו ואחרים רואין אותם שחיטתן כשירה על חש"ו בלבד וא"כ ידענן מזה דלכתחילה לא ישחטו אפילו בגדול עומד ע"ג.

ותוס' הביאו ויש מפרשים דהך דיוק שדייקו בדף י"ב רבה דייק לה, והוא ס"ל דמש"כ וכולן ששחטו ואחרים רואין אותן קאי אמוקדשין (ולכן אין יכול לדייק ממש"כ וכולן ששחטו ואחרים רואין אותם דאין חש"ו שוחט לכתחילה אף בגדול עומד ע"ג ולכן מדייק את זה ממש"כ שמא יקלקלו), אבל רבא דהכא דסבר דקאי על חש"ו באמת לומד ממש"כ וכולן ששחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשירה דלכתחילה לא ישחטו אף בגדול עומד ע"ג ולא יקשה לפי רבא א"כ מדוע צריך את הדיוק שמא יקלקלו כי רבא אין מדייק כן, כמו שלא דייק מכח מה שלא כתוב ואם שחטו ללמוד דכתוב כאן דברים נוספים.

לבן פירש ר"ת דמש"כ בגמ' דאין מוסרין להם חולין לכתחילה אפילו כדי להשליך לכלבים שמא יקלקלו, היינו דחיישינן שיצא מזה קלקול דיבואו להכשיר שחיטתן, ולא מיירי בגדול עומד ע"ג, והדין דחש"ו שגדול עומד ע"ג אסור לכתחילה, ילפינן מסיפא שכתוב וכולן "ששחטו" ואחרים רואין אותם שחיטתן כשירה דזה רק בדיעבד.

ובתבו תוס' דלפי ר"ת א"ש דמש"כ שמא יקלקלו מיירי באין גדול עומד ע"ג כמו מש"כ ברישא חוץ מחש"ו דפסול אפילו דיעבד כמבואר בגמ' דמיירי בלי גדול עומד ע"ג, משא"כ לפירש"י מש"כ חוץ מחש"ו מיירי באין גדול עומד ע"ג ולכן פסול דיעבד ומש"כ שמא יקלקלו מיירי בגדול עומד ע"ג.

תו"ד ה' התם כדקתני טעמא. כתבו דהלשון כדקתני טעמא לא משמע כפירש"י. בתוס' הרא"ש מבואר יותר דהגמ' היתה צריכה לכתוב שאני התם דעקר ליה, ולא לכתוב התם כדקתני טעמא דאיזה טעם יש כאן.

אח"כ הקשו על פירש"י בגמ', דא"כ בגמ' תמורה היו צריכים לתרץ דאין סתירה ממש"כ הכל ממירים דמשמע לכתחילה למש"כ אח"כ ולא שהאדם רשאי להמיר דמשמע בדיעבד, דכתב לשון לכתחילה משום וסופג את הארבעים כמש"כ רש"י, ולפום ריהטא אין דבריהם מובנים כלל דרש"י כתב בגמ' דיתכן דשניהם לשון דיעבד ומה שחזרו לכתוב לא שהאדם רשאי כדי לכתוב אח"כ שסופג את הארבעים על הך איסור אע"פ שאין בו מעשה, אבל אין זה תירוץ על הסתירה ממש"כ ברישא הכל ממירין דמשמע לכתחילה למש"כ בסיפא לא שהאדם רשאי, אבל נראה דכוונת תוס' דהרי הגמ' בע"ב שללה דא"א לומר דהכל שוחטין היינו בדיעבד דא"כ למה כתבו אח"כ עוד פעם לשון דיעבד ושחיטתן כשירה לכן ע"כ דמש"כ הכל שוחטין היינו לכתחילה. ועפי"ז הוקשה לרש"י בעמוד ב' מהמשנה

יד דף ב' ע"א גד ה

בתמורה שכתוב הכל ממירין והיינו בדיעבד וקשה א"כ למה כתוב שם פעמיים לשון דיעבד. וע"ז תירץ רש"י דיתכן דהכל ממירין הוא לשון דיעבד ומש"כ אח"כ עוד פעם לשון דיעבד, כי אח"כ כתבו וסופג את הארבעים, וזה הוקשה לתוס' א"כ כשהגמ' בתמורה שואלת סתירה דברישא הכל ממירין משמע לכתחילה ובסיפא משמע בדיעבד היתה הגמ' צריכה לומר דגם ברישא הכוונה בדיעבד ומש"כ פעמיים זה בגלל שכתוב אח"כ סופג את הארבעים.

תירצו תוס' דכוונת הגמ' הכא שאמרה התם כדקתני טעמא וכו' היינו דמה שכתבו לשון לכתחילה אין הכוונה דלכתחילה מותר להמיר אלא רצו לומר דאע"פ שהמיר במזיד (דזה דומה לכתחילה משא"כ בשוגג עשה כן בטעות ואינו דומה לכתחילה) אעפ"כ יכול להקריב התמורה דלא נימא אם מקבל מלקות ארבעים מסתמא לא יהיה כשר להקריב התמורה. [וקצת קשה לפי הפירוש של תוס' בתירוצו הגמ' הכא ובתמורה, דהרי במשנה בתמורה לא כתוב שמותר להקריב ורק כתוב שחל התמורה והיינו לגבי שאסור להנות ממנו כקדשים]

ותוס' מקשה דהכא ובתמורה משמע דשוגג פשוט יותר, ואילו בתמורה דף י"ג משמע דמזיד פשוט יותר. תירצו תוס' דלגבי חלות התמורה פשוט יותר במזיד דחל, אבל לגבי שאפשר להקריב פשוט יותר בשוגג.

תוד"ה טוב מזה ומזה. רש"י כתב דרבי מאיר מפרש כוונת הפסוק טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם דהכוונה דעדיף יותר לא לנדור כלל אף מהנודר ומקיים כי בפסוק שלפניו כתוב את אשר תדור שלם ולכן אמרין דכוונת הפסוק טוב וכו' זה יותר מהנודר ומקיים, והקשו על רש"י (פירשתי עפ"י תוס' הרא"ש) דאם זה הבסיס של ר"מ היה צריך להזכיר את הפסוק את אשר תידור שלם.

דף ב' ע"ב

תוד"ה אבל אמר. הקשו בתחילה ב' קושיות על הדרך של סוגיין (שהוא כלישנא ב'), א' היות דבפסוק כתוב נדר מגליה לר"מ דנודב ומשלם אין עדיף. ב' היות דרבי יהודה מוציא שיטתו מלשון הפסוק טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם, דמשמע אבל אם משלם זה עדיף, והרי בהך פסוק כתוב נדר, וא"כ הוה ליה למימר דאפילו נודר ומשלם עדיף. תירצו קושיא הא' דר"מ יליף מסברא, דגם בנדבה יש מכשולות (כמו שיש בנדר) ולכן עדיף אפילו לא לנדוב. וקושיא

ב' תירצו דס"ל לר"י דע"כ כוונת הפסוק על נודב ומשלם דעדיף כי א"א לומר דכוונת הפסוק דנודר ומשלם עדיף דהרי מקרא מלא דיבר הכתוב וכי תחדל לנודר לא יהיה בך חטא, ולפי"ז קשיא לתוס' על לישנא א' דנדרים (דס"ל לר"י דנודר ומשלם עדיף) איך זה מסתדר עם הפסוק וכי תחדל לנודר, ותירצו.

תוד"ה טמא בחולין. כתבו דמה דאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י היינו דוקא בפירות דשייכא בהו תרומה. נראה כוונתם דזה גזירה דרבנן דאם נתיר לגרום טומאה לחולין חיישינן דיגרום כן אף לתרומה, ותרומה הרי מצווה בשמירת טהרתה.

תוד"ה שמא יגע. הקשו אמאי לא אמר רבה בר עולא דהסיבה שטמא לא ישחוט במוקדשין לכתחילה דילמא אתא לימשך, ולכא' צ"ע למה עדיף הך חשש. ראיתי במהר"ם שהסביר דבעצם יש חידוש ברבה בר עולא דאע"פ שמותר לשחוט בסכין ארוך בחולין שנעשו על טהרת הקודש ולא חיישינן שמא יגע בבשר בכ"ז במוקדשין כן חיישינן לנגיעה וע"ז הקשו תוס' מנליה לחדש כן הרי יכול להסביר מצד שמא ימשך, ואע"פ שכתבו (בתוד"ה דליתיה קמן) דזה חשש שכיח שיגע בבשר, שמא כתבו כן אחרי שהגמ' חידשה דחיישינן שמא יגע.

תירצו תוס' וז"ל (בתירוצם הב') אי נמי נקט הכא שמא יגע בבשר משום דבעי למימר ואם שחט ואומר ברי לי שלא נגעתי עכ"ל. ודבריהם צ"ע טובא הרי הקושיא היתה מנ"ל לחדש דיש חשש בסכין ארוך שמא יגע בבשר, וא"כ מה תירצו. ראיתי במהר"ם שביאר דאם החשש שמא יגע מובן כוונת המשנה שאמרה ושחיטתן כשירה דיש כאן חידוש דאע"פ שיש חשש בקדשים שמא יגע אם אומר ברי לי שלא נגעתי הבשר כשר, משא"כ אילו אמרינן דלכתחילה לא ישחוט שמא ימשך, א"כ פשיטא דבדיעבד שרא אע"פ שנמשך כי אין משפיע על כשרות הבשר וא"כ לא היה התנא צ"ל ושחיטתן כשירה.

בסוף התוס' תירצו לפי שיטת ר"י דהאיסור לטמא ליכנס זה דוקא לחיל ועזרת נשים דשם הוא דרך כניסה ואם יתירו להם שם יש חשש דיכנסו יותר אבל אם באים מצד צפון או דרום (ויש שם פתחים) יכולים ליכנס עד סמוך למחנה שכינה ולא גזרו שם.

אח"כ כתבו וז"ל וי"מ דהכא מיירי בבמה ובזה יתיישב נמי בסמוך עכ"ל, היינו דבבמה אין את הקושיא איך שוחט בסכין ארוכה כ"כ. ומש"כ ובזה יתיישב נמי בסמוך, הסביר בנימוקי הגר"ב דהכוונה דיתיישב קושייתם שהקשו למה לא

אמרו חשש דילמא אתא לאימשוכי, דבבמה אין הך חשש, אבל במהר"ם למד דכוונתם לתרץ מה שהקשו (בתוד"ה דליתיה קמן דנשייליה), למה בליתיה קמן דנשייליה צריך להגיע לאחרים עומדים ע"ג הרי עזרה הוה רה"ר, וספק טומאה ברה"ר טהור. ע"ז כתבו דאי מיירי בבמה מיושב כי אינו רה"ר. אבל בנימוקי הגרי"ב הקשה על מהר"ם דבתוד"ה דליתיה קמן כתבו ואי איירי בבמה א"ש, וא"כ למה כתבו הכא עוד פעם ובזה יתיישב נמי בסמוך, וע"כ צ"ל כמו שהסביר בנימוקי הגרי"ב.

תוד"ה שמא ישהו. הקשו דהגמ' יכלה למימר שמא עקרו בסכין פגומה כי זה לא מינכר, היינו דכששחטו בסכין פגומה יוצא דעקרו הסימנין (כי סכין פגומה קורע הסימנים) [ולכא' אתיא כפירש"י ולא כפירוש בה"ג עיין בדף ט' ע"א בתוד"ה כולהו תנינהו]. ותירץ בתוס' הרא"ש דלהא לא חיישינן כי אפשר לבדוק הסכין ולראות אם הוא פגום או לא.

תוד"ה אילימא אחש"ו עלה קאי. כתבו וז"ל פירוש עלה לחודה קאי, הנה רש"י בדף י"ב: ותוס' הרא"ש הכא אמרו דקושיית הגמ' אילימא אחש"ו, הכוונה אחש"ו לחודיה, וזה אמרה הגמ' דא"א להסביר כן, כי א"כ היה צריך להיות כתוב ואם שחטו ואחרים רואין אותם כי הרי מיירי בחש"ו (ולא לכתוב וכולן אם שחטו) לכן ע"כ מש"כ וכולן אם שחטו ואחרים רואין אותם קאי על חש"ו וקאי גם על טמא ששחט במוקדשין. ומהר"ם נראה דרוצה להכניס כן גם בכוונת תוס' הכא (פירוש עלה לחודה קאי) היינו דשאלת הגמ' אילימא אחש"ו היינו דקאי אחש"ו לחודיה. [ולכא' קשה על דבריו א"כ למה בד"ה של תוס' הזכירו המשך דברי הגמ' עלה קאי, וגם מש"כ תוס' פירוש עלה לחודה קאי קצת קשה. לכן יתכן דכוונת תוס' הכא להוכיח דקושיית הגמ' אילימא אחש"ו היינו אחש"ו לחודיה, והוכיחו כן מדחיית הגמ' "עלה קאי" ואי נימא דקושיית הגמ' אילימא אחש"ו היינו גם אחש"ו א"כ לא מובן דחיית הגמ' עלה קאי, הרי זה לא קאי עלה בלחוד וא"כ מתאים הלשון וכולן ששחטו, אלא מוכח דקושיית הגמ' אילימא אחש"ו לחודיה, ולפי"ז מובן כוונת תוס' הכא. שוב ראיתי דצדקו דברי המהר"ם, כי ודאי לפי ב' הצדדים, בקושיא סברו דלא קאי וכולן ששחטו על מוקדשין, רק הנידון אם קושיית הגמ' היתה אילימא אחש"ו לחודיה קאי ולפי"ז דחיית הגמ' דלא קאי אחש"ו לחודיה אלא קאי אף על מוקדשין, או ששאלת הגמ' על מי קאי וכולן, האם קאי על חש"ו או לא קאי עליהו ולפי"ז לפי הדחייה לא קאי אחש"ו בכלל.]

דף ג' ע"א

תוד"ה כגון דבדק. תירצו דכלי בעינן אבל א"צ שיהיה כלי שרת. [ומה שתירצה הגמ' כגון דבדק קרומית של קנה ושחט ולכן אין מקבל טומאה, אע"פ שזה כלי אין מקבל טומאה משום דהוה פשוטי כלי עץ דאין מקבלים טומאה] והביאו הוכחה דאין הסכין כלי שרת כי בגמ' כתוב סכין מקדש ככלי שרת, אלמא אין הסכין כלי שרת (כן הסביר מהר"ם).

אח"כ רצו תוס' להביא ראייה מהתוספתא דא"צ כלי שרת כי כתוב דשחיטה א"צ כלי וקמיצה צריך, והרי גם שחיטה בעיא כלי, אע"כ הכוונה דא"צ בשחיטה כלי שרת. ותוס' דוחה הראייה די"ל דגם בשחיטה כלי שרת בעינן וההבדל בין שחיטה לקמיצה דבשחיטה אע"פ שאינו כלי יפה סגי בכך. והוקשה לתוס' אי בעינן כלי שרת א"כ כשאנו יפה כגון קרומית של קנה יפסל משום הקריבהו נא לפחתך כמו שפסלה הגמ' בסוטה אם הביא מנחה בכפיפה מצרית. תירצו תוס' דהיות דאין השחיטה דורון לכן לא מיפסל משום הקריבהו ואינו דומה למביא מנחה בכפיפה מצרית שזה פסול כי שם זה דורון לכן מיפסל משום הקריבהו נא לפחתך. ועוד חילקו דאפילו אי נימא דאין חילוק בין שחיטה למביא דורון מ"מ כפיפה מצרית מכוער יותר מקרומית של קנה ולכן נפסל משום הקריבהו וכו'.

רבינו אפרים הביא ראייה ממה שכתוב לגבי קדשי קדשים שחיטתן בצפון וקיבול דמן "בכלי שרת" בצפון אלמא דאין השחיטה צריכה כלי שרת מדלא הזכירו לגבי שחיטה כלי שרת. דחו תוס' דלעולם בעי כלי שרת ורק אתא למימר דצריך שגם הכלי שרת שמקבל בו יהיה בצפון ולא לאפוקי דאין השחיטה צריך כלי שרת, והוכיחו דבריהם דהרי לגבי קדשים קלים שא"צ צפון לא הזכיר בו כלי שרת בקבלתן, אע"פ שצריך כלי שרת בקבלתן, ועל כרחך היינו טעמא כי מה שהזכיר בקדשי קדשים כלי שרת בקבלה הזכירו לחדש דהכלי שרת צריך להיות בצפון. כתבו תוס' דא"א לסתור הך הוכחה ממש"כ קדשים קלים קיבול דמן בכלי שרת בפנים אלמא אע"פ דא"צ שהכלי שרת יהיה בצפון בכ"ז הזכיר בהו כלי שרת, דחו תוס' דגם פה כתבו קיבול דמן בכלי שרת בפנים לחדש דצריך שרוב הכלי שרת יהיה בפנים דאילו יהיה רוב הכלי שרת בחוץ אע"פ שיקבל במיעוט שבפנים גם יהיה פסול כי נחשב שהכלי שרת בחוץ. (אבל א"א לומר דבא לשלול כשכל הכלי שרת בחוץ, כי זה פשיטא דהרי הדם נפסל ביוצא)

תוד"ה המניח קתני דיעבד לאו לשנויי. הוקשה לתוס' דהכא משמע דלפי אביי בדיעבד שרא בנכנס ויוצא אף בלא חותך חתיכת בשר ונותן לו, ואילו אביי למד פשט במשנה דבנכנס ויוצא בעינן חותך חתיכת בשר. תירצו תוס' בתירוצם השני דאף לאביי שרא בדיעבד ע"י נכנס ויוצא אם א"א לתת לו כזית בשר (כגון שאינו כאן) והמשנה שהצריכה לתת לו כזית בשר, מיירי שהוא לפנינו. ולא זכיתי להבין דבריהם הקדושים הרי הגמ' בע"ב אומרת דאביי אין רוצה ללמוד פשט במשנה כרבא דסגי ע"י נכנס ויוצא, כי א"א ללמוד כן ממה שהתירו כן ביין נסך דהכא שאני כי הוא נוגע בבהמה וכהרף עין יכול לשהות או לדרוס, וא"כ אין לנו מקור להתיר נכנס ויוצא לפי אביי בשוחט כותי בנכנס ויוצא אם לא יחתכו כזית בשר ויתנו לו, וה' יאיר עיניי.

תוד"ה המניח קתני דיעבד, לא בעי למימר. תוס' הוקשה להו דהרי לפי המסקנא שרא אף לכתחילה בנכנס ויוצא א"כ למה כתוב לשון דיעבד. ותחילה תירצו דהכוונה דיכולים לפרש דיעבד ויכולים לפרש גם לכתחילה. אבל תוס' הקשו דמצאנו בכמה מקומות דמשמעו לשון דיעבד דוקא, ולא תירצו. אבל ברש"י (בד"ה צריך שיהיה יושב ומשמר) תירץ דבאמת זה לשון דיעבד והתנא כתבה בדרך לא זו אף זו בתחילה כתב לשון בדיעבד ואח"כ כתב דלא רק בדיעבד שרא אלא אף לכתחילה ולפי"ז זה רישא וסיפא, אבל תוס' מיאנו לתרץ כן כי בתוד"ה (אלא מהכא) כתבו דאינם רישא וסיפא.

תוד"ה אין השומר צריך. הקשו מהגמ' בגיטין דמשמעות אין צריך הוה בדיעבד, והכא משמע דלכתחילה א"צ, כי שם הפשטות של הגמ' זה שהגמ' שואלת הא בהדיא קתני לה (היינו בסיפא) המביא גט בארץ ישראל אינו צריך, וא"כ למה הוצרכה המשנה להשמיענו הך דין מדיוק המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, וע"ז עונה הגמ' אי מההיא היינו מהסיפא הו"א ה"מ דיעבד, נמצא דאע"פ שכתוב א"צ אפשר לפרשו על דיעבד. ותירץ רש"י דהקושיא היא הא בהדיא קתני לה בסיפא, ומה שכתבוהו בסיפא זה מיותר כי שמעינן מדיוקא דרישא. וע"ז תירצה הגמ' דמכח דיוקא דרישא הו"א דרק בדיעבד א"צ לכן כתבו הסיפא, ולפי"ז מתורץ כי מכח דיוק אין כתוב מפורש אין צריך. לפי תירוצי התוס', באמת אין צריך, משמע לכתחילה, ורק לפי התירוץ האחרון זה משמע בדיעבד, ורק לגבי המשנה אין השומר צריך משמע לכתחילה כי קאי ארישא כמש"כ תוס'.

גד

דף ג' ע"א

יד

י

תוד"ה אבל בא ומצאו. הקשו דרבא מדמה שחיטה ליינ נסך, היינו כי רבא רוצה להוכיח בסוגיין דיוצא ונכנס שרא לכתחילה לגבי שחיטה ממשניות דמיירי לגבי יין נסך.

דף ג' ע"ב

תוד"ה בודק סבין. הקשו תוס' מדוע צריך לבדוק הסבין ולתת למומר, אפילו לא יבדוק ליסגי בזה שישראל נכנס ויוצא. וא"א לומר דבאמת סגי בישראל נכנס ויוצא, כי בגמ' מבואר דאם אין הסבין לפנינו לא מהני אפילו אם היה ישראל עומד ע"ג, וכש"כ דנכנס ויוצא לא מהני.

אח"כ הקשו מדוע צריך לבדוק הסבין ולתת לו לשחוט, נבדוק הסבין אח"כ וכמו כן קשה בכותי דלא ניבעי נכנס ויוצא ונסמוך על מה שנחתוך חתיכת בשר וניתן לו ונראה אם אוכל. תירצו תוס' דחיישינן שהאדם ישכח ששחטו מומר וכותי ויסבור דהשחיטה טובה ויאכל. ובדף ב' ע"א תירצו בסגנון דומה דחיישינן דאחרים יטעו ויסברו מדנתנו להם לשחוט אלמא שחיתתן כשרה ויאכלו. (מהר"ם)

תוד"ה ואם שחט. תירצו דצריך בדיקה בגלל שיש מחלוקת תנאים אם אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן. וכתבו אע"ג דהתם דחי לה, ולכא' לא מובן אם דחו ואמרו דלכו"ע רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, א"כ מדוע באמת צריך לבדוק אותן, ונראה דכוונת תוס' דהגמ' דחתה דיתכן דכו"ע ס"ל רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, אולם יתכן דזה כן מחלוקת ולכן אמר רבינא דאם שחט בודקין אותו.

תוד"ה דליתיה קמן דליבדקיה. הקשו דהכא משמע דאם איתא קמן ולא ידע זה פסול אפילו בגדול עומד ע"ג ואילו לקמן בפירקין מוכח דאע"פ דלא ידע, אם גדול עומד ע"ג מותר. והוקשה לי אולי גם סוגיין סברה דבלא ידע מהני גדול עומד ע"ג, ורק הסוגיא אמרה דאם איתא קמן א"צ לגדול עומד ע"ג, כי אפשר לבדקו. ראיתי במהרש"א ומהר"ם שתירצו דאי נימא דאף כשבדקנוהו ולא ידע מהני גדול עומד ע"ג א"כ לא היתה הגמ' צריכה לומר הכא דליתיה קמן אלא היתה אומרת דבדקנוהו ולא ידע לכן צריך גדול עומד ע"ג ומדלא תירצו כן אלמא כשלא ידע, לא מהני גדול עומד ע"ג.

יד דף ג' ע"ב גד יא

תוד"ה אע"פ שאין מומחין. כתבו דאילו ידעין דלא גמיר אפילו בדיעבד שחיטתו פסולה, ואע"פ שבתוס' הקודם כתבו דיש סתירה מסוגיין לדף י"ב אם מהני גדול עומד ע"ג בלא ידע, מ"מ הכא מיירי בלי גדול עומד ע"ג.

תוד"ה חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו בקודש דמו. כתבו דהגמ' אמרה למה כולהו לא אמרי כרבה בר עולא ללישנא קמא דאמר הכא עיקר, לא אמרו כן כי ס"ל להיפך דשם עיקר, דהגמ' יכלה לומר טעם השהו לכולהו לישני דרבה בר עולא כי לפי רבה בר עולא חידשה המשנה דטמא יכול לשחוט בחולין שנעשו על טהרת הקודש אע"פ דנחשב כקודש, והם ס"ל דלא נחשב כקודש לכן אין כאן חידוש.

תוד"ה רוב מצויין. הסבירו דלא רצו לומר כרבינא (בלישנא קמא) כי לפי רבינא הם שוחטין לכתחילה רק כשיודעין בו שיודע לומר הלכות שחיטה משא"כ לדידהו אע"פ שלא יודעין בו שוחטין לכתחילה מצד רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן. אבל א"א לומר דגם לדידהו אין שוחטין לכתחילה, ורק אם שחטו ואינם נמצאים לפנינו לבודקם רק אז שרא ולא רצו לומר כרבינא בגלל שלפי רבינא מש"כ וכולן אם שחטו ואחרים עומדים ע"ג מותר מיירי בלא ידענו בו שהוא מומחה ואינו לפנינו, ולדידהו שרא אף בלי גדול עומד ע"ג, כי אם זה הסיבה עדיין יכולים להסביר כרבינא ויסבירו דמה שצריך גדול עומד ע"ג קאי דוקא אחש"ו, כי לאביי ורבא מש"כ וכולן קאי רק אחש"ו, לכן ע"כ צ"ל דלדידהו שוחטין לכתחילה.

תוד"ה קסבר. כתבו דשחיטת עכו"ם פסולה דילפינן מהפסוק וזבחת ואכלת, כמו שהגמ' בדף ל"א ע"א למדה מזה דרך אם זבח פסול אבל אם נזבח מאליו פסול (כגון נפלה סכין ושחטה) ה"נ ילפינן מהך פסוק דרך מי שהוא בר זביחה (היינו דמצווה על הזביחה) יכול לזבוח.

ותוס' כתבו דאם הוא מומר להכעיס ג"כ ממועט מצד שאינו בר זביחה, והיינו דאע"פ שהוא מצווה על שחיטה, היות שהוא מומר להכעיס עשוהו כגוי, וגוי ממועט מצד הפסוק וזבחת, ורש"י פליג על תוס', כי כתב (בד"ה חוץ מחש"ו) דמומר להכעיס לא, כי הוא מועד לנבל בכוונה בידים.

יב יד דף ד' ע"א גד

דף ד' ע"א

תוד"ה מצת כותי. הקשו איך אכלו המצה הרי גזרו על פת כותי (ואי"ז קשור לפת עכו"ם).

אח"כ הקשו איך יוצאין ידי חובתן במצת כותי, אולי לא שמרה לשם מצת מצוה. והוקשה לי למה לא הקשו איך מצת כותי נאכלת אולי החמיצה, כי הכותים לא חיישי בלפני עיור. ויש לתרץ דזה היה פשוט לתוס' דהישראל יתן לכותי קצת מהמצה לאכול, וכשיאכל הכותי ידע שאינו חמץ, אבל קשיא להו לתוס' איך ידע דהכותי שמרה לשם מצה, והכותי יאכל עוד כזית ממצה אחרת לשם מצת מצוה. וע"ז תירצו תוס' דמיירי שראה שהכותי לא אכל מצה אחרת כל הלילה. אח"כ ראיתי שקדמוני המהרש"ל והמהר"ם שיף בגיטין דף י', אבל מהרש"א כתב תירוץ אחר. ועיין בנימוקי הגר"ב הכא שיישב דברי המהרש"א בטוב טעם ודעת.

דף ד' ע"ב

תוד"ה מותר מיד מפני שהן מחליפין. בתחילה עסקו איך זה מותר הא פת עכו"ם אסור. ותירצו בתירוץ הב' בשם ר"ת דהכוונה דהם מחליפין חמץ עם בצק של גוי [ותוס' כתבו דמש"כ דמותר מיד היינו כשיעור לישא. והוקשה לי דגם אם לא המתינו שיעור לישא עדיין יכול הישראל להחליף חמצו בבצק שעשה הגוי בפסח ובאופן שרואה הישראל שאין בו סימני חימוץ, וצ"ל דהנך ישראלים שהם שוהים חמצם בפסח אינם בקיאים בסימני חימוץ ולכן קונה ממנו בצק שרואה שהגוי עושהו אחר הפסח, דעכשיו יודע שלא היה חמץ בפסח]. ובצק של גוי לא נאסר משום פת עכו"ם. וכתבו תוס' דהשתא מובן איך סברה הגמ' בתחילה דאתא כרבי יהודה הרי לדידיה חמצו של עכו"ם שעבר עליו הפסח אסור בהנאה וא"כ מה יועיל שיחליף עם העכו"ם, ולהאמור א"ש דיחליף עם בצקו של הגוי שרואה שהגוי עשהו אחר הפסח, אבל רש"י לא למד כר"ת, כי כתב ואע"ג דלא שהה כדי לאפות דודאי עבר עליה הפסח, ובהמשך כתב רש"י דחמצו של עכו"ם שעבר עליו הפסח מותר. וצ"ע איך יישב רש"י את קושיית תוס' איך ס"ד דקאי כרבי יהודה הרי רבי יהודה אסר חמצו של עכו"ם שעבר עליו הפסח.

אח"כ עברו תוס' לדבר מה מועיל שהחליף עם הגוי הא חמצו של הישראל אסור בהנאה. הביאו דברי רש"י דמה שאסור זה לישראל שהחליף עם הגוי דנמצא שנהנה מן החמץ שעבר עליו הפסח דמה שאסור בהנאה אינו דוקא להנות מהחפץ עצמו אלא אפילו כשיחליפנו ג"כ אסור בהנאה אבל לישראל אחר שרא.

אח"כ כתבו תוס' דאף הישראל בעצמו שהחליף עם הגוי מרויח בזה, אפילו לפי מה שסברין השתא דחמץ שעבר הפסח הוא דאורייתא, כי חליפין לישראל שהחליף אסור רק מדרבנן משא"כ החמץ היה אסור לו מדאורייתא. ובתוס' הרא"ש למד דזה כוונת רש"י הכא שכתב כל מה דמצי למיעבד בהיתירא פורתא עביד דהכוונה דזה דרבנן ולא דאורייתא משא"כ החמץ שעבר עליו הפסח אסור לפי רבי יהודה בהנאה מדאורייתא. ואולי תוס' הכא לא היה להם כן ברש"י לכן הביאו מדבריו בגמ' ע"ז. ותוס' ציטטו את רש"י בע"ז שס"ל דמי שהחליף אסור לו להנות מדרבנן (חוץ מאם קידש אשה בדמים שאז מותרת לו מב' סיבות או בגלל פריה ורביה או בגלל שגם כשאסרו רבנן, אסרו כשהחליף פירות או כלים בעד האיסורי הנאה שהוא דבר הניכר ונראה, משא"כ במכרן וקידש בדמיהן. וצריך ביאור מהו החילוק. וראיתי בתוס' בע"ז דף נ"ד ע"ב שכתבו וז"ל ויש ליתן טעם ולחלק שאין האשה דומה כ"כ לחליפי הדמים. עכ"ל נראה הכוונה דאמנם אשה נקנית בכסף בכ"ז לא ניכר ונראה שהאשה היא חליפי האיסור כי אין האשה כמו כלי ודבר אחר הנקנה במקח וממכר. ואולי זה כוונת תוס' הכא.

ותוס' דנו מהיכן הוציא רש"י כן דיהיה אסור לו לפחות מדרבנן, וכתבו דנראה דיצא לו כן ממש"כ רש"י כאן היות דחמץ בפסח אסור בהנאה ואם יהיה מותר לו כשהחליף א"כ במה זה מתבטא שאסור בהנאה, אבל תוס' כתבו דאינו ראייה, דיתכן דאם מכר מותר בהנאה אך היות דאסור לעשות כן מיקרי דאסור בהנאה, אבל תוס' הוכיחו מהגמ' בנדרים דאסור אף כשהחליף, כי הגמ' שם חילקה בין לכתחילה לדיעבד. ולכא' צ"ע א' איך אפשר ללמוד מזה דחליפי איסורי הנאה אסורי מדרבנן למי שהחליף, הרי בדיעבד שהשתמש עם הכסף שרא, וכן מניין יצא לרש"י החילוק דבקידוש אשה כן מותר, הרי הגמ' הסבירה למה מקודשת בגלל דיעבד, עיין במהר"ם שהסביר דאם אדם קנה חפץ מהנך דמים הוה כלכתחי' ולא יהנה מהחפץ ולכן אמרה הגמ' דיתכן דגם יהיה אסור לו להנות מהחליפין, אבל האשה שהיא אדם אחר לא הבעלים של האיסורי הנאה, מותרת להנות בהם ולכן היא מקודשת, אבל לכא' קשה א"כ איך בעלה מותר לו לגור עמה, הרי יוצא דהוא נהנה מהאיסורי הנאה, לזה כתב רש"י

דהקילו באשה (מב' טעמים) ולפי"ז א"ש הכל. (אבל לפי"ז תירוץ הגמ' חסר קצת דהגמ' היתה צריכה להשלים דאע"פ דלכתחילה אסור להנות בכ"ז מקודשת בגלל פריה ורביה או בגלל הסיבה הב')

בסוף התוס' הקשו על הגמ' בע"ז (שאמרה אילמא משום דיין נסך אסור בהנאה שכרו נמי אסור, הרי שנינו לא כך כי כתוב בערלה וכלאי הכרם מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, אלמא אינו אסור בהנאה) והקשו תוס' הרי גם ערלה וכלאי הכרם אסורין לכתחילה כמ"ש תוס' לפני זה וא"כ מה שכתוב שכרו אסור כי אסור לכתחילה ליהנות מהם. [והוקשה לי דתוס' יכלו לשאול דרך בקידושי אשה התירו ולא בשאר דברים. ואפשר לתרץ דתוס' העדיפו להקשות מגמ' מפורשת המחלקת בין לכתחילה לדיעבד, משא"כ מה שרק בקידושי אשה התירו רש"י קאמר לה. ומצאתי בלב אריה שהעיר כן. ותירץ דתוס' לא רצו להקשות כן כי מה שכתוב שכרו אסור משמע אפילו לקדש אשה, לכן הקשו רק מענין לכתחילה ודיעבד].

תירצו תוס' דהגמ' הבינה את הלשון שכרו אסור, דזה אסור גם לאחרני וא"כ א"א שהאשה תהיה מקודשת בודאי אחרי שזה כאילו לא קיבלה כסף קידושין כי גם לה אסור. ותוס' סיימו דאע"פ דהמקדש בשעות דרבנן וחמץ דרבנן מקודשת בגלל שזה אסור בהנאה רק מדרבנן, וא"כ מה הקשתה הגמ', הרי יתכן דאסור בהנאה מדרבנן ובכ"ז מקודשת. תירצו תוס' דהכא כתוב מקודשת דהיינו קידושין גמורים, משא"כ במקדש בשעות דרבנן וחמץ דרבנן אינם קידושין גמורים רק לחומרא, ואם בא אחר וקידשה, חוששין לקידושי שניהם.

דף ה' ע"א

תוד"ה קרי לה נערה. כתבו דהכא לא שייך למידרש נערה שהיתה מנוערת מן המצוות ולא פירשו למה. ואולי כי אם היתה קטנה עדיין אינה חייבת במצוות רק מדרבנן מצד חינוך, והפסוק שהוא דאורייתא לא היה מתייחס לזה שהיתה מנוערת מן המצוות. ועוד י"ל דגם אם היתה מנוערת מן המצוות לא שייך זה שהיתה מנוערת לענין הפסוק ששבו אותה, בשלמא לגבי אלישע נקט שהיו מנוערים דלכן ביזו את אלישע, משא"כ הכא. אח"כ ראיתי בראש יוסף שביאר כדרך הב' אולם בשינוי קצת דשייך שהיו מנוערים מן המצוות דלכן קיללם אלישע.

תוד"ה דמן נעורן. נראה דהוקשה לתוס' למה לא נימא שהיתה נערה מהמקום קטנה. לזה תירצו דאשכחן מקום שנקרא נעורן, לכן ע"כ זה הכוונה.

תוד"ה מכם ולא כולכם. בתירוצ' הב' תירצו (כ"ה לפי גירסת מהר"ם) דמהפסוק מכם ילפינן ב' דברים, א' דמומר ישראל אין יכול להביא קרבנותיו, וזה ילפינן כי הפסוק מכם חוזר על שלפניו על אדם כי יקריב "מכם" למעט דאין מומר מקריב, והפסוק "מכם" גם חוזר על שלאחריו מכם קרבן דאין יכול להביא ממה שגזל, ואע"פ שמה שגזל זה פשוט שאין יכול להקריב מצד הפסוק איש כי יקדיש את ביתו קודש, דרך מה שזה שלו יכול להקדיש, מ"מ איצטריך הפסוק "מכם קרבן" למקרה שגזל בהמה שהקדישה הבעלים והגזלן הקריבה לחובת עצמו דלא יצא ידי חובתו.

דף ה' ע"ב

תוד"ה מעם הארץ. בברייתא הראשונה ילפינן מהפסוק מכם דמומר לכל התורה אין מביא קרבן והקשתה הגמ' והא מהכא נפקא הרי בברייתא השניה לומדים את זה מפסוק אחר. והקשו תוס' דנראה מלשון הגמ' דאין ויכוח בין ברייתא הא' לברייתא הב' רק מהיכן ילפינן, וקשה דהרי לפי הברייתא א' רק במומר לכל התורה אין מביא קרבן ואילו לברייתא הב' לפי ת"ק אפילו מומר לחלב כבר אין מביא קרבן על הדם, ולומר דקושיית הגמ' משיטת רבי שמעון דס"ל מומר לחלב מביא קרבן על הדם ורק מומר לדם אין מביא קרבן על דם שזה תואם לברייתא הראשונה, והברייתא ב' לומדת את זה מפסוק אחר, כתבו תוס' דזה דוחק לומר דפריך מר"ש.

ודברי התוס' צ"ב בכמה ענינים, א' מה קשה להו דשיטת ת"ק דברייתא הב' שונה מברייתא הא', אולי הקושיא רק על הלימוד דברייתא הב' למדה מפסוק אחר, ב' אף אם הקושיא משיטת ר"ש, ג"כ קשה, דר"ש שונה מברייתא א' דלברייתא הא' רק במומר לכל התורה אז אין מביא קרבן משא"כ לר"ש אם הוא מומר להך דבר אין מביא קרבן, ג' מדוע זה דוחק לומר דהקושיא מר"ש, ד' לפי תירוצ' הב' של תוס' נחלקו ת"ק ור"ש במומר לחלב בלבד אם מביא קרבן על דם לפי ת"ק נחשב דהוא מומר גם לדם דשניהם בלאו אחד נאמרו ושניהם בכרת ושניהם עולין לגבוה, ומה שפורש מדם זהו רק בגלל שנפשו קצה בו, ולפי ר"ש אינו כמומר לדם כי הוא פורש מדם, וקשה ע"ז כמו שהקשיתי בקושיא ב' דר"ש

ות"ק שונים ממה שסוברת הברייתא א', כי לדידהו במומר לאותו דבר אין מביא קרבן ולברייתא א' רק במומר לכל התורה אין מביא קרבן.

(פירשתי עפ"י נימוקי הגרי"ב וכ"כ בלב אריה) וכדי ליישב דברי התוס' אקדים דברי הרשב"א בעמוד א' שהקשה דהגמ' אמרה דרישא דברייתא מיירי במומר לכל התורה אין מביא קרבן, והמציעתא מיירי במומר לדבר אחד מביא קרבן, ובסיפא כתוב דמומר אין מביא קרבן, והקשתה הגמ' אי מיירי במומר לכל התורה היינו רישא, וא"א לומר דמיירי במומר לדבר אחד כי במציעתא כתוב דכן מביא. והקשה הרשב"א נימא דמיירי במומר לאותו דבר דאין מביא עליו קרבן. ותירץ דא"כ זה נלמד מהרישא דמומר לכל התורה, דזה פשיטא כי הוא מומר לאותו דבר, ולכא' אין דבריו מובנים דהרי מומר לכל התורה גרע יותר דהוא מומר אף לאותו דבר, וגם לדברים אחרים. ונראה שהסבר דמומר לכל התורה אין הכוונה דראינו שהוא מומר לאותו דבר אלא ראינו דפרק מעליו לגמרי עול תורה ומצוות זה נחשב מומר לכל התורה, אבל מומר לאותו דבר גרע כי ראינוהו מפורש מומר להך דבר. אולם אף לרשב"א שכתב דזה נלמד מהרישא נראה דבכ"ז הם שוין בדרגא כי הרשב"א כתב דהיינו רישא ולא כתב דנלמד במכל שכן מהרישא, וגם הרשב"א מביא דברי תוס' שלכא' הקושיא מר"ש וכן תירוצ' התוס' דמיירי דוקא במומר לחלב דס"ל לת"ק דהוה כמומר גם לדם ולפי ר"ש אין מומר לדם. ואילו נימא דס"ל לרשב"א דמומר לדבר אחד גרע יותר א"כ קשה דדברי הברייתא א' אינו כדברי הברייתא ב' דלברייתא הב' רק במומר לאותו דבר ממש, אע"כ צ"ל דשויים הם.

ולפי"ז נראה דכן ס"ל גם לתוס' דשויים הם ולפי"ז מיושב קושיא ב' וד' שהקשיתי על תוס', ומה שכתבו תוס' שזה דוחק לומר דהקושיא מר"ש, זה בגלל שהוא יחידא ולא יקשו על הברייתא א' מיחידא. וקושיא הראשונה שהקשיתי נראה לתרץ דאולי המשמעות מהך פסוק זה ללמוד דמומר לדבר אחד הוה מומר אף לדבר אחר כפי שלומד ת"ק דברייתא וכשלא סוברים כן, ורק מומר לכל התורה אין מביא קרבן א"כ א"א ללמוד מהך פסוק, ובע"כ אתא לדרשא אחרת.

בסוף התירוצ' של ר"ת סיימו אבל מומר לדבר אחד דברי הכל מביא, נראה שרצו לומר בזה דלפי פירוש הפשוט דנחלקו ת"ק ור"ש במומר לחלב אם מביא קרבן על הדם, ס"ל לת"ק דמומר לדבר אחד אינו מביא קרבן על דבר אחר והיינו כי מומר לדבר אחד הוה מומר גם לדבר אחר וזה דלא כברייתא הא' דס"ל דאם הוא מומר לדבר אחד אינו מומר לדבר אחר, משא"כ לפירושו של ר"ת יוצא דגם הת"ק ס"ל מומר לדבר אחד אינו מומר לדבר אחר כברייתא הא' ומביא קרבן.

תוד"ה ר"ג ובית דינו. הנה היו ב' רבן גמליאל, אחד שקדם הרבה לחורבן הבית והוא רבן גמליאל דיבנה והוא היה הרבה לפני רבי מאיר תלמיד רשב"י שהיה אחרי חורבן הבית השני, והשני היה אחרי החורבן והיה בנו של רבי יהודה הנשיא, ונחלקו תוס' עם רש"י איזה ר"ג ובית דינו נמנו על שחיטת כותי ואסרוה, לפירש"י ר"ג האחרון שהיה בן של רבי יהודה הנשיא, ותוס' כתבו דיש קצת משמעות כרש"י, א' כי בגמ' כתוב דס"ל לר"ג כר"מ, ואילו מיירי בר"ג הראשון הוא היה הרבה לפני רבי מאיר ולא מתאים לומר דס"ל כר"מ, ב' בהמשך התוס' הקשו סתירה בדברי ר"ג האם סובר כותים גרי אריות הם או גרי אמת הם, אבל לפירש"י לק"מ (וכן מדויק בלשון תוס') כי ר"ג דהכא דס"ל גרי אמת הן זה ר"ג האחרון, ור"ג דיבנה ס"ל גרי אריות הם. אבל תוס' הקשו על רש"י ב' קושיות, א' א"כ צריך לכתוב רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא (כפי שכתוב במשניות אבות), ב' דהכא בגמ' מבואר דר"מ גזר על סתם יינם של כותים, ור"ג גזר על שחיטתן, ובשלמא לפי תוס' דמיירי בר"ג דיבנה א"ש דתחילה גזר על שחיטתן שיהיה כשחיטת גוי דאסור מדאורייתא ואח"כ גזר ר"מ על יינם לאסור כסתם יינם של גוים דאסור מדרבנן, משא"כ לפירש"י למה ר"מ שקדם לר"ג אסר תחילה סתם יינם שהוא דרבנן ולא אסר שחיטתן שהוא דאורייתא.

אח"כ הקשו תוס' דיוצא דר"ג דהכא שהוא ר"ג דיבנה ס"ל כותים גרי אמת הן מזה שבתחילה היה שחיטתן היתר, ובגמ' עירובין אמר ר"ג (דהוא ג"כ דיבנה, וצ"ע מנלן, ואולי תוס' לשיטתייהו אזלי מדלא כתוב ר"ג בנו של רבי יהודה הנשיא) צדוקי אינו כעכו"ם ופירש"י אבל כותי הוה כעכו"ם דקסבר דכותים גרי אריות. [צ"ע מדוע א"א לתרץ דמה דס"ל שם כותים גרי אריות מיירי אחרי שמצאו להם דמות יונה בהר גריזים, דהרי לפי תוס' ר"ג דיבנה כבר גזר לאסור שחיטתן כי מצאו להם דמות יונה] (כשתוס' כתב אינו מודה בעירוב היינו כותי כדאמר בפרק בכל מערבין, סיימו את הציטוט מפרק בכל מערבין וחוזרין לדברי המשנה בדף ס"א. ולכא' לא היו צריכים להביא דברי ר"א בן יעקב ואולי הביאום כי בסוף התוס' הקשו מדברי רבי יוחנן שפסק כר"א בן יעקב)

תירצו תוס' דע"כ א"א לומר כפירש"י דמה דאמר ר"ג צדוקי אינו כעכו"ם כוונתו לומר אבל כותי הוה כעכו"ם והיינו כי ס"ל לר"ג גרי אריות כי ר"ג דיבנה ס"ל בפירוש בגיטין דגרי אמת הן, וכתבו דהיה אפשר לתרץ דס"ל לר"ג דיבנה בעירובין גרי אמת הן והטעם דכותים כגוים זהו רק לגבי עירוב כי אינם מודים בעירוב (כמו הטעם של הת"ק דהוא ר"מ דס"ל גרי אמת הן ואעפ"כ כותי אוסר,

כי אין מודה בעירוב) אבל תוס' הקשו ע"ז א"כ מה הוסיפו ר' אמי ור' אסי, לכן פירשו תוס' דלפי ר"ג גם כותי אינו כעכו"ם ומה דאמר רבן גמליאל צדוקי אינו כעכו"ם ה"ה לכותי כי ס"ל גרי אמת הן ור' אמי ור' אסי עשאום כעכו"ם. ולכא' קשה דרבי יוחנן פסק כראב"י, וראב"י מודה לת"ק דכותי אוסר וא"כ בשביל מה היו צריכים ר' אמי ור' אסי לעשותן כעכו"ם (כן הסביר מהר"ם). תירצו תוס' דרבי יוחנן פסק כראב"י רק לגבי הדין דרק כשיש ב' ישראלים אז העכו"ם אוסר.

תוד"ה צדיקים עצמן. הקשו דבבראשית רבה כתוב דרבי ירמיה שלח לרבי זירא סל של פירות לא מעושרין, ורבי ירמיה סמך ע"ז שודאי רבי זירא לא יאכל בלי לעשר, ורבי זירא סבר דודאי רבי ירמיה לא היה שולח לו פירות שאין מעושרין, ואדהכי נאכלו הפירות בלי לעשר אלמא דצדיקים יכולים להכשל אף באכילת איסור. תירצו תוס' דבירושלמי שקלים אמר רבי זירא אין אנו אפילו כחמורו של רבי פנחס בן יאיר ששמרוהו מאכילת טבל ואותנו לא שמרו, והיינו דרק צדיקים גמורים שהיו הרבה לפניו שמרום.

דף ו' ע"ב

תוד"ה התם נמי מוריא. הקשו על פירש"י דמוריא היתירא לטובת הת"ח, והיינו דלוקחת לעצמה את של הת"ח שזה קר ונותנת את שלה שזה חם לת"ח, דאין הלשון מורה כן, היינו דהך לשון משמע דהאדם יודע שעושה דבר לא טוב אולם מורה היתר לעצמו, (כמו מש"כ דאשת ע"ה מביאה לה לאכול כי מוריא היתר) ולפירש"י זה שהיא נותנת את שלה לת"ח היא רואה בזה שעושה מצוה, משא"כ לפי תוס' קאי על מה שלוקחת את של הת"ח שזה חם לעצמה ושלה שזה קר נותנת לת"ח דבעצם זה איסור אבל מורה היתר לעצמה.

תוד"ה אשת חבר. הקשו על פירש"י דאיך מסייעת לאשת עם הארץ הרי היא מסייעת ידי עוברי עבירה, ולפי רבא בגמ' גיטין מה שהתירה המשנה לאשת חבר לסייע לאשת עם הארץ מיירי בעם הארץ דר"מ ובטומאה וטהרה דרבנן, היינו דלפי ר"מ איזהו עם הארץ כל שאינו אוכל חולין בטהרה, כלומר שאכילת חולין בטומאה זה רק אסור מדרבנן, והיות שהוא מעשר פירותיו לכן אין נחשב מסייעת לעוברי עבירה. [והוקשה לי למה לא נתרץ דאף הכא מיירי בעם הארץ דר"מ וטומאה וטהרה דרבנן. ומצאתי במהר"ם שעמד ע"ז ותירץ דאילו

מיירי כן היתה האשת חבר מותרת לסייעה אף בזמן שהיא טהורה כי הרי אין חשש שתאכל דמאי, ולא הבנתי הרי לפירש"י יש חשש שתאכל גזל (אע"פ שאין חשש שתאכל דמאי). ואולי י"ל דלצדדין קתני בזמן שהיא טמאה יכולה לעזור אפילו לא סיכמו שתאכול וכשהיא טהורה אסורה לעזור לה אפילו סיכמו שכן תאכל ולכן אשת חבר מותרת לסייע לאשת חבר אחרת אע"פ שיש חשש שתאכל ויהיה גזל כי יהיה מותר באופן שסיכמו, ורבי שמעון בן אלעזר אומר דבזמן שהיא טמאה אפילו סיכמו שתאכול אסורה לעזור לה כי חיישינן שחברתה תקח ותתן לה.]

כתבו וליכא לאוקמי ההיא בזמן שהיא טמאה ודלא כר"ש בן אלעזר וכו', הסביר בספר ישא ברכה דכוונתם להעמיד ברייתא דהכא לפי אב"י דרוב עמי הארץ מעשרין ובכ"ז לא התירו לטהורה לטחון עמה שמא תקח ותאכל ואע"פ שרוב ע"ה מעשרין מ"מ גזרו רבנן דזה דמאי וצריך לעשר משא"כ בטמאה לא חיישינן שתאכל כי אין נוגעת, אבל לסייע אין איסור והגמ' בגיטין דשרא לסייעה מיירי בטמאה דלא כשיטת ר"ש בן אלעזר.

בסוף התוס' הביאו דבתוספתא כתוב סברת רשב"א דחיישינן שאע"פ שאשת הע"ה היא טמאה ולא תקח בידה לאכול מ"מ תאמר לאשת עם הארץ אחר שסבורה להיות טהורה את יכולה לקחת מפה ולאכול, ולפי"ז מובן מה שהגמ' רצתה להוכיח מזה דחשודה על הגזל. תירצה הגמ' דאינה חשודה על הגזל, כי זה שאמרה לה שיכולה ליקח היא מורה היתר לעצמה הרי זכותי לאכול מדין תורא מדישיה אכיל ולכן אם אני לא אוכלת אני מעבירה את זכותי לחברתי, כן הסביר מהרש"א.

תוד"ה והתיר רבי. בתחילה סיכמתי את דברי התוס', ואח"כ ביארתי את דבריהם. יש כאן כמה שיטות, א' רש"י ס"ל דרק דגן (וה"ה תירוש ויצהר) שבארץ ישראל חייב במעשר מן התורה חייבוהו רבנן אף בחו"ל, משא"כ שאר הפירות שבא"י חייבים במעשר רק מדרבנן אין חייבים בחו"ל כלל, ב' ר"ת ס"ל דגם בחו"ל חייבים במעשרות אף בירק, וההבדל בין א"י לחו"ל זהו בדמאי שבפירות א"י אסרו דמאי משא"כ בפירות חו"ל דעצם החיוב הוא מדרבנן לא אסרו דמאי, ג' ר"י מצא בירושלמי דהיה ג' דינים, א' דגן תירוש ויצהר חייבים בחו"ל בתרומות ומעשרות, ב' פירות שיש להם סמך בפסוק למעשרות לכן נוהג בהם בחו"ל רק תרומה, ג' ירק שאין לו אפילו סמך בפסוק פטור לגמרי בחו"ל, והירושלמי כתב דבאו הרובים וביטלו כל תרומות ומעשרות שבחו"ל, ומפרש הפני משה דהיינו בני רבי חייא.

ומה שאנו היום בחו"ל אין מפרישין כלל תרו"מ, כתבו תוס' כי סומכין על הירושלמי שביטלום ור"ת מפרש הטעם שביטלום (עיי' בהמשך שכתבתי דרך אחר דאין דברי ר"ת הסבר למה ביטלום) כי אין השדות נחשבות כשלנו כי אנו נותנים מסים עליהם. עוד כתבו תוס' דשמא מה שחייבו רבנן זה בקרוב לא"י משא"כ ברחוק לא חייבים, ויתכן דזה ג"כ בא לבאר הטעם למה ביטלום כי סברו דמה שנהגו לפני זה היה בטעות כי זה רחוק. עוד כתבו תוס' ויש מפרשים דנמצא בירושלמי שמה שכתוב דמכזיב והלאה פטור מן הדמאי זה כולל אף ודאי, והיינו כי טעו לומר דמכזיב והלאה כן נוהג ודאי ולכן באו הרובים וביטלום, דמכזיב והלאה אין נוהג אפילו בודאי אבל בחו"ל עד כזיב נוהג בודאי, וצ"ע דהיינו הך עם מש"כ תוס' לפני זה דהרחוקים מא"י כמונו לא תקנו חכמים. ואולי נחלקו לגבי מכזיב והלאה דלפי הך סברא לא נוהג אפילו בודאי משא"כ לסברא דלעיל רק רחוקים כמונו לא תיקנו חכמים. אבל זה דחוק טובא לומר דבאו הרובים וביטלום הכוונה רק במרוחק או מכזיב והלאה, דבפשטות הכוונה דביטלו בכל חו"ל את המעשרות לכן נראה כמ"ש בספר דובבות יעקב דכל הנך טעמים (כולל גם ההסבר של ר"ת) באים להסביר למה היום אין נוהגים להפריש תרומות ומעשרות (ואינם באים להסביר הטעם למה ביטלום). וקצת קשה דאם הירושלמי אמר באו הרובים וביטלום א"כ מה צריך טעמים אחרים. ויש לתרץ בהקדים קושיא אחרת איך ס"ל לר"ת דבחו"ל נוהג תרומות ומעשרות כשאין נותנים מס הרי בירושלמי שהביא ר"י מוכח דהיה ג' דרגות ואח"כ ביטלו הרובים המעשרות, וצ"ל דר"ת ילמוד דלפני שביטלו הרובים, נהגו בכל המעשרות אבל אחר שביטלו הרובים יש ג' דרגות, ולכן כתב ר"ת טעם למה לא נוהגים במעשר בזמנו כי אין יכול לומר מצד באו הרובים וביטלום (משא"כ הר"י סבר דהרובים ביטלו בכלל את המעשרות בחו"ל), ועוד תירצו תוס' ב' תירוצים אחרים, ועוד יתכן דתוס' לא ברירא ליה דכולם קיבלו את דברי הרובים שביטלום. ומצאתי סמך לזה, כי כשתוס' הביאו דברי ר"י שמצא בירושלמי, הסבירו לפי"ז את הגמ' בע"ז שלא נהגו מעשר עפ"י רבי יוחנן דמיירי בפירות שהופרש עליהם תרומה. וקשה הרי זה רבי יוחנן דאמר עד שבאו הרובים וביטלום וא"כ למה לא כתבו תוס' מצד שביטלום. ולפי מש"כ א"ש, כי תוס' לא ברירא ליה דכולם קיבלו את מה שביטלו הרובים וכתבו אפילו אי נימא דלא כולם קיבלו דברי הרובים.

תוס' הקשו על רש"י דמהגמ' בביצה לגבי איסורייתא דחרדלא מוכח דירק חייב במעשר בחו"ל וכתבו רש"י ומלא הרועים דלא ידעו איך מוכח שם כן, ועיי'

בנימוקי הגרי"ב באריכות מה כוונת תוס'. אח"כ הביאו עוד ראייה מהגמ' בברכות שכתוב דאם היו אומרים כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל היינו אומרים דה"מ לגבי מעשר ירק וצלף שבארץ הם חייבים מדרבנן וכשיש בהם מחלוקת אם חייבים במעשר אז בחו"ל נפסוק דאין חייבים במעשר אבל לגבי ערלה דבארץ הוא דאורייתא הו"א דאף בחו"ל לא נפסוק כמ"ד דמיקל. רואים מהך גמ' דאף מעשר הנוהג בארץ מדרבנן נוהג בחו"ל. [וצ"ע דהיה מקום לתרץ הך קושיא דהו"א דמה דאמר הלכה כמותו בחו"ל היינו דבחו"ל יהיה חייב במעשר מדרבנן אף בירק ובזה מקילים כמ"ד המיקל בארץ, אבל אחרי שאמר מפורש לגבי ערלה א"כ יתכן דמעשר שבארץ הוא מדרבנן אין נוהג בחו"ל. שוב ראיתי דלק"מ דא"כ לא היתה הגמ' צריכה להזכיר ענין ערלה כי במעשר ירק עצמו היה יוצא לנו טעות.]

הקשו על דברי ר"ת מהירושלמי שהקשה ולא מפירות המותרין בקיסרין הם וכו', היינו דפשוט קושיית הירושלמי זה למה אמר לו שהאתרוג הוא ודאי טבל הרי הפירות של קיסרין שהוא חו"ל פטור ממעשר, וקשה על ר"ת דהרי הכא רבי יוסי שלח לו דהך אתרוג הוא ודאי ולפיר"ת מעשר של ודאי נוהג בחו"ל. תירצו תוס' (זה תוכן התירוץ בקצרה) דמחלוקת רבי יוסי ורבנן אם מותר לשלוח טבל ודאי ולהודיעו שזה טבל זהו בטבל בא"י, אבל בטבל בחו"ל לכו"ע שרא ע"י הודעה והגמ' מקשה אולי היה לו אתרוג אחר ואעפ"כ סמך לשלוח לו טבל ע"י הודעה, כי זה טבל בחו"ל (אבל תוס' הרחיבו כי הו"ו קשה להו"ו לשון הירושלמי "ולאו מפירות המותרין בקיסרין הם" משמע שיש חלק פירות בקיסרין מותרין וחלק לא, והרי לפי ר"ת כל פירות הטבל בחו"ל חייבים במעשר, לכן כתבו תוס' דכוונת הירושלמי כי בקיסרין היה פירות שהיה ידוע שהם מא"י והיה פירות שהיה ידוע שהם מחו"ל, והפירות הידועים מא"י נהג בהו"א דמאי, והפירות הידועים מחו"ל לא נהג בהו"א דמאי, וזה הקשה הירושלמי דהרי הך אתרוג הוא מפירות המותרין בקיסרין משום דמאי מכיון שידוע שזה מחו"ל ואחרי שידוע שזה מחו"ל א"כ מותר לשלוח ע"י הודעה וא"כ מנין יש הוכחה דלא היה לו עוד אתרוג כן הסביר מהר"ם).

דף ז' ע"א

תוד"ה אלא מקום. כתבו דרק אם היה להם סברא שמכח זה טעו אמרינן מקום הניחו להתגדר, וקשה איזה סברא היה להם לגבי מה שנהגו מעשר בבית שאן. ויש לומר דטעו וחשבו שזה א"י.

כתב מהר"ם דתוס' לא פירשו כרש"י דהאבות הניחו מלתקן זאת כדי שיהיה לבניהם במה להתגדל שמם, כי תוס' פירשו דמה שהאבות הניחו מלכתת נחש הנחשת זה היה כי סברו שאין לעשות כן אחרי שנעשה ע"פ הדיבור, אלא תוס' מפרשים דמקום הניחו היינו דמן השמים העלימו הך הלכה מאבותיו כדי שיהיה לבניהם במה להתגדר בו. [ועיין מהרש"א בחידושי אגדה שהקשה על פירש"י איך יתכן דהאבות ישאירו ע"ז כדי שיהיה לבניהם במה להתגדר בו]

דף ז' ע"ב

תוד"ה **הא אתמר עלה**. כתב מהר"ם דלפי הירושלמי היה הסיפור דשאלו את רבי פנחס בן יאיר הרי מותר להאכיל לחמור דמאי והוא ענה להם דהיא מחמירה על עצמה, משא"כ לגמ' דידן דלא שאלו את רפב"י, אלא הגמ' שואלת כן למה לא אכלה, לא מתאים שיענה רפב"י דהיא החמירה על עצמה, אך באמת צ"ע למה לפי הירושלמי לא תירץ להם רפב"י כמו שתירצה גמ' דידן. ואולי ידע דהישראל קנהו רק לבהמה.

תוד"ה **ויש שיש לו**. כתבו דאע"פ דיש לו ואינו רוצה בכ"ז איקרי קדוש, בגלל שמזמין את חבריו מפני הבושת, משא"כ גוי אפילו לא מתבייש בזה ולא מזמין לאכול אצלו.

תוד"ה **גדולים צדיקים**. לפי תוס' תירצה הגמ' ודילמא לקיומי ברכתא דאליהו, היינו דמה שסילקוהו מיד כשנגע בו לא היה מצד הרחקת רשע מן הצדיק אלא לקיים ברכת אליהו, אך צ"ע דבכ"ז רואים דבחייו היה ע"י שימת פיו ולאחר מותו בנגיעה בעלמא כקושיית תוס'. וצ"ל לפי תוס' דמזה אין ראייה כלל כי היות דלא היה שייך אחר מיתה שימת פיו לכן בנגיעה בעלמא קם משא"כ בחייו, אבל לפירש"י דס"ל דעצם הראייה מזה שהחיה ע"י נגיעה אחר מותו הקשו תוס' שפיר.

דף ח' ע"א

תוד"ה **מטמאים**. הוקשה לתוס' דלא היו צריכים לכתוב מטמאים בשבוע אחד, דהרי גם בשאת ובספחת אילו בסוף שבוע א' יפסה הנגע מטמאים, ועוד

שאם יהיה שער לבן זה טמא מיד אפילו בלי הסגר ראשון, אע"כ כוונת הגמ' הכא דאילו בסוף שבוע הא' לא יפסה ולא יהיה שער לבן יהיה טהור משא"כ בשאת ובספחת נסגירנו לשבוע נוסף, וא"כ היו צריכים לכתוב מטהרים בשבוע אחד. ותירצו דכוונת הגמ' הכא לומר דמטמאים בשבוע אחד דוקא אילו יפסה או יביא שער לבן ובלי זה טהור משא"כ בשאת וספחת צריך הסגר שבוע נוסף.

תנוד"ה שליבנה באור. הקשו דהכא ובתוספתא דמסכת ע"ז כתוב דצריך ליבון, ובגמ' בפסחים כתוב אידי ואידי ברותחין, היינו כי בגמ' בפסחים שאל רבינא את רב אשי איך הוא מכשיר הסכינים לפסח אמר לו דלברזל עושה ליבון והידית הוא מגעיל ברותחין (ומה שאמר לדידי חדתי עבדי לי, היינו כעין חדתי) והגמ' סיימה אח"כ והלכתא אידי ואידי (היינו הלהב והידית) ברותחין (ומה שאמר לדידי חדתי עבדי לי היינו כעין חדתי). תירץ ר"ת א' דתלוי אם בלע היתירא כגון בפסחים שבזמן שבלע החמץ היה היתר, סגי ברותחין והכא ובע"ז דצריך ליבון כי בלע איסורא [והנה מזה שמצריך ליבון אלמא מיירי בנשתמש בו ע"י האור ואעפ"כ בחמץ בגלל שזה היתירא בלע סגי בהגעלה], (אני מסביר כפירוש מהר"ם) ואעפ"כ דרב אשי בעצמו בגמ' ע"ז ס"ל החילוק בין היתירא בלע לאיסורא בלע ואעפ"כ בפסחים אמר דעושה ללהב ליבון אלמא חזר בו מהך חילוק, אומר תוס' דרך החמיר על עצמו לעשות ליבון ומש"כ אח"כ והלכתא אידי ואידי ברותחין זה הוראת רב אשי לציבור, משא"כ אילו אמרינן דהם דברי הגמ' נמצא דרב אשי חזר בו מחידושו לחלק בין היתירא בלע לאיסורא בלע, והגמ' פוסקת אידי ואידי ברותחין, וא"כ לא נוכל לחלק בין היתירא בלע לאיסורא בלע.

ר"ת חילק בחילוק הב' דמה שיפלט ע"י הגעלה כבר יפלט בהגעלה הראשונה, וצ"ע דא"כ גם בסכינים גדולים שתשמישן ע"י האור יסגי בהגעלה כדי להשתמש ברותחין, וכמו כן צ"ע דגם בסכינים קטנים הנקנים מהגוי איך סגי ע"י הגעלה, הרי אם הישראל ישתמש בו ע"י אור זה יפלוט, הסביר מהר"ם דסכין גדול שתשמישו תדיר ע"י האור חייבים ליבון ואסור ע"י הגעלה אפילו כשרוצה עכשיו להשתמש ע"י רותחין כי חז"ל חייבוהו לעשות ליבון, (מכיון שעיקר שימוש ע"י אור גם הישראל ישתמש בו ע"י האור ואף אם ירצה להשתמש ברותחין לא חילקו חכמים בהכשירו, כנראה שלא יצא מכשול עכ"ד המהר"ם) ועל סכינים קטנים שיטת ר"ת בסוף גמ' ע"ז דאזלינן בתר רוב שימוש והיות דרוב שימוש ע"י רותחין סגי בהגעלה אף כשישתמש בו ע"י האור, סברת הדבר דהוא מיירי דכשישתמש בו ע"י האור כבר אינו בן יומו דסתם כלים אינם בני יומן, ורק

שחז"ל אסרו אינו בן יומו אטו בן יומו והיות דאינו רוב תשמישו לא גזרו חז"ל, אבל ודאי אם ירצה להשתמש בו בתוך בן יומו ע"י האור אסור, אבל גם המהרש"א וגם מהר"ם הבינו דכוונת ר"ת הכא להתיר דוקא באופן שמשמש בו בחמין דרק זה שרא אבל להשתמש בו ע"י האור אסור אפילו בדרך עראי, ולא חששו שמא ישתמש בו ע"י אור שזה אסור. אולי הטעם בגלל שמירי באינו בן יומו דסתם כלים אינם בני יומן ואף אם ישתמש בו ע"י האור הוה נטל"פ והוה גזירה לגזירה. שוב ראיתי במהרש"א שביאר הטעם כיון דהישראל יודע שהיה זה סכין עכו"ם לא ישתמש בו ע"י האור משום הך חששא דאולי העכו"ם השתמש בו ע"י האור. אבל בלב אריה הבין דאף לפי ר"ת דהכא שרא להשתמש בו ע"י האור כמו שיטת ר"ת בגמ' ע"ז (ואע"פ שתוס' הכא קיצרו ולא כתבו דשרא אף ע"י האור, כבר רמז ר"ת דשרא אף ע"י האור, כי סברתו הראשונה של ר"ת זה דלא חיישינן דילמא איתרמי ועבד ע"י האור, ולפי"ז מותר לישראל אף להשתמש ע"י האור, וא"כ אף לפי סברתו השניה שרא לישראל להשתמש עראי ע"י האור), ולדברי הלב אריה א"ש דאין שינוי בין שיטת ר"ת הכא לשיטתו בגמ' ע"ז. אבל משמעות לשון ר"ת הכא משמע כמהרש"א ומהר"ם, א' כי לא כתבו דברי ר"ת בע"ז שכתב וז"ל דזה אינו קרוי תשמישו על ידי האור כיון דאין תשמיש קבוע ע"י האור סגי בהגעלה עכ"ל, ב' דר"ת כתב הכא הטעם כי אין עתיד להיפלט אחרי ההגעלה הראשונה (דמה שסופו ליפלט ע"י רותחין נפלט בהגעלה הראשונה) ואילו ס"ל כר"ת בע"ז דשרא אף ע"י אור א"כ לא איכפת לן אף שיפלוט בשימושו ברותחין כמו שמותר להשתמש ע"י האור אף שיפלוט, ובאמת ר"ת בע"ז לא הזכיר הך סברא. שוב ראיתי בתוס' הרא"ש הכא שלמד מפורש דלפי ר"ת אסור להשתמש ע"י האור, דלא כלב אריה.

דף ח' ע"ב

תור"ה השוחמ"ה הוכיחו דע"כ מיירי הכא דידיעיןן שהסכין בן יומו, דאל"כ למה נסתפקה הגמ' בדעת רב אי ס"ל נותן טעם לפגם מותר או אסור, למה לא פשטו מדברי רב הכא דס"ל קולף, דהרי סתם סכין אינו בן יומו וא"כ למה אסר רב אע"כ כי ס"ל נטל"פ אסור (אע"כ מיירי בידעיןן בסכין דהוא בן יומו).

אח"כ הוכיחו דסתם כלים אינם בני יומן, כי במשנה (ע"ז דף ל"ה ע"ב) כתוב דאסרו שמן של עכו"ם ושמאל פירש הטעם בגלל זליפתן של כלים (היינו פליטתן של כלים) שנכנס בשמן, ובמשנה (בדף ל"ט ע"ב) כתוב דדבש של עכו"ם שרא

והסבירה הגמ' דאין לאסור מצד גיעולי עכו"ם שנפלטו מהכלי ונתערבו בדבש בגלל שנטל"פ שרא, היינו דגיעולי עכו"ם אפילו הם בעין הם לפגם בדבש, והגמ' (בדף ל"ו ע"א) הביאה דרב יהודה ובית דין התירו אף בשמן בגלל שזה נטל"פ, והיינו בגלל שסתם כלים אינם בני יומן, רואים מזה דסתם כלים אינם בני יומן, וא"א לפרש דהכוונה דגיעולי עכו"ם בשמן זה נטל"פ אפילו הוה בן יומו, כי א"כ א"א להבין דברי המשנה, למה בשמן אסר התנא אע"פ שזה נטל"פ ובדבש התיר בגלל נטל"פ, אע"כ הכוונה דרב יהודה נשיאה התיר שמן כי סתם כלים אינם בני יומן וכשאינם בני יומן הם לפגם בשמן, ותנא דמשנה דאסר בשמן אע"פ שזה לפגם (בגלל שסתם כלים אינם בני יומן) מ"מ ס"ל דגזרינן אינו בן יומו אטו בן יומו דהוה לשבח משא"כ בדבש דאף בבן יומו הוה לפגם לכן התירוהו. (כ"נ לפרש כוונת הת"ק)

ומזה שתוס' העמידו בידעין בסכין שהוא בן יומו, מוכח דלמדו דסוגיין עסקה מצד פליטה מסכין של עובד כוכבים דאם מיירי בשמנונית שעל דופני הסכין א"צ להעמיד בסכין בן יומו דאף כשאינו בן יומו דינו כבן יומו, כי לא נהיה פגום היות שהוא בעין, וא"כ יוצא דלפי ההסבר של הגמ' דזה פועל מצד דוחקא דסכינא, יוצא דדוחקא דסכינא אף מפליט מן הסכין (ועיין מש"כ בתוד"ה אגב דוחקא דמוכח דס"ל דע"י דוחקא גם נבלע בסכין), אבל רש"י למד דהכא איירינן מצד השמנונית שעל הסכין ולפי"ז אין ראייה דדוחקא מפליט מן הכלי, וכמו כן א"צ להעמיד בידעין בסכין שהוא בן יומו, דאפילו אם אינו בן יומו, מ"מ השמנונית שהוא בעין דינו כבן יומו. [ולכא' הוכרח רש"י לפרש כן כי הגמ' רצתה לומר דפליגי אי בית השחיטה רותח או צונן, והמ"ד דס"ל מדיח כי ס"ל דזה צונן, והוקשה לרש"י אם זה צונן אף הדחה לא ליבעי דאיך יפלוט מגוף הסכין, לכן פירש מצד שא"א לדופני הסכין בלא שמנונית וצ"ע מה יתרצו תוס' ע"ז]

תוד"ה אגב דוחקא. שיטת הר' יצחק בר מאיר דע"י דוחקא דסכינא יכול ליבלע אף בסכין שהוא קשה, עיין מהדורא בתרא למהרש"א שכ"כ, דלא כשיטת רש"י (בד"ה והלכתא אפילו בצונן) דע"י דוחקא דסכינא נבלע לבשר הרך ולא לסכין. (ומוכח כן מרש"י כי אחרי שהגמ' אמרה בשוחט טריפה והלכתא אפילו בצונן היינו דאין בית השחיטה רותח כדפירש"י, הוקשה לרש"י א"כ מדוע לא נפסק אף בשוחט בסכין של עכו"ם דסגי בהדחה. ותירץ דשם גרע כי השאלה על הבשר שהוא רך ויתכן דכן בולע. והנה אין כוונת רש"י דלגבי בשר אמרינן בית השחיטה רותח, כי אם אינו רותח אין משנה לגבי סכין או בשר, אע"כ כוונתו

דלגבי בשר דהוא רך, יתכן דאף דפסקינן דבית השחיטה צונן, מ"מ יתכן דבלע ע"י דוחקא דסכינא, כמו שאמרה הגמ' לעיל, משא"כ לגבי סכין ששחט בה טריפה לא יבלע לסכין ע"י דוחקא כי סכין הוא קשה).

ולבן שיטת ריב"ם דסכין שניקרו בה חלב (היינו כי מיירי בסכין דחותך בחלב עצמו כדי להגיע לבשר), בלע מן החלב אגב דוחקא וכשחתך עמו אח"כ בבשר צריך לקלוף, כמו הדיעה דחותך בשר בסכין של עכו"ם צריך קליפה מצד דוחקא דסכינא, כי הרי לא נפסק בגמ' אי קולף או מדיח.

ובתבו דיש למצוא טעם על המנהג שלנו שמקילים (דא"צ לקלוף הבשר אע"פ שחתכו לפני זה בחלב) כי י"ל דדוחקא דסכינא זה פועל רק ביחד עם חמימות קצת, דאע"פ שהגמ' אמרה הסברא דדוחקא דסכינא לפי מאי דסברינן אין בית השחיטה רותח, מ"מ הוא חם קצת (דאין להכחיש המציאות אלא שנחלקו אי חום מועט כזה נחשב כרותח או לא), והוכיחו דפועל רק עם קצת חמימות כי הגמ' שואלת למ"ד דסכין טריפה צריך הגעלה בחמין מצד בית השחיטה רותח, א"כ למה בסכין של היתר א"צ הגעלה הרי יבלע מאבר מן החי. תירצה הגמ' דזה נהיה רותח בגמר השחיטה ואז כבר אין כאן אבר מן החי, ואי נימא דסברת דוחקא פועל אף בלי חמימות א"כ היתה הגמ' צריכה להקשות למ"ד לעיל דצריך קליפה בשוחט בסכין של עבודת כוכבים מצד שבלע מן הסכין ע"י דוחקא הרי יסבור גם בשוחט טריפה דיצטרכו הגעלה בחמין מצד דוחקא, וא"כ גם בשוחט דהתירא יצטרכו להגעיל הסכין בחמין דבלע מאבר מן החי ע"י דוחקא (גם מהכא מוכח דשיטת תוס' דע"י דוחקא נבלע אף בסכין), וע"ז א"א לתרץ מצד דנהיה רותח רק בגמר השחיטה, כי הרי איירינן מצד דוחקא, אע"כ גם סברת דוחקא פועל מצד חמימות קצת שנהיה בגמ' שחיטה ואז כבר אינה אבר מן חי. (ולפירש"י לכא' אין שום ראייה מכאן כי הכא איירינן דהסכין יבלע, והסכין קשה ואין בולע מצד סברת דוחקא, ותוס' הוכיחו לשיטתם דס"ל דאף הסכין בולע ע"י דוחקא)

והוכיחו עוד דדוחקא פועל מצד חום, מהגמ' שאמרה החותך צונן בסכין של בשר אסור לאכול הצנן בכותח, כי אגב חורפיה דצנן נבלע מהבשר בצנן, ומזה שרק אסרינן בצנן דחריף משא"כ בדבר אחר הנחתך בסכין של בשר אע"פ דיש דוחקא אלמא דוחקא פועל רק ע"י חום.

ועיין ברש"י (בדף קי"א ע"א ד"ה ואכיל) שכתב דסכין פעמים שהשמנונית קרוש עליו ואינו ניכר. ולפ"ז אין דוחקא מפליט מן הסכין, וכן ס"ל דאין דוחקא מבליע בסכין כדמוכח מדבריו הכא (בד"ה צונן) שהרי נתקנה בה השמנונית וכו'.

שא"א לדופני הסכין בלא שמנונית, אבל תוס' ס"ל דדוחקא מועיל לפלוט מהסכין כמו שהוכחתי מתור"ה השוחט, וגם ס"ל דדוחקא מהני להבליע בסכין, כדמוכח ממש"כ הכא דהשוחט בסכין של היתר אין בולע מאבר מן החי ע"י דוחקא, כי דוחקא צריך חום, אלמא דע"י חום אף שזה חלש כחום בית השחיטה יבלע הסכין מצד דוחקא.

תור"ה סבין טריפה. כתבו דמה שמשמע מסוגיין שבסכין ששחט בה היתר שרא מיירי כשרוצה עכשיו לשחוט שוב בסכין, דאז יש הבדל בין סכין ששחט בה טריפה לשחט בה היתרא, משא"כ אם רוצה לחתוך בו רותח אפילו אם ידיח הסכין בתחילה אסור אף בשחט בה היתרא (עיין תור"ה והלכתא). הסבר דבריהם ביאר במהרש"א דס"ל לתוס' דב' האמוראים שנחלקו בסכין טריפה ס"ל לשניהם בית השחיטה רותח והסכין בלעה מהטריפה (והמ"ד דאסר כי עכשיו יבלע הבהמה מן הסכין), והמ"ד דהתיר כי ס"ל אידי דטרידי למיפלט דמא לא בלעה, אבל לחתוך בה רותח אסור לכו"ע (ולכא' לפירש"י דס"ל דנחלקו אי בית השחיטה רותח או לא אחרי שנפסק דסגי בצונן והיינו דאין בית השחיטה רותח יהיה מותר לחתוך בו אף רותח כשהדיחו אותו, ומה ששמואל אסר בפרק כל הבשר להשתמש רותח כי ס"ל בית השחיטה רותח, עיין מש"כ בתור"ה והלכתא, וצ"ע. ועיין שם בתוס' דר"ת פירש כרש"י). [אך צ"ע איך אפשר לדייק דבסכין היתר שרא, אולי אף בסכין של היתר אסור, והגמ' שנקטה סכין של טריפה זה להשמיענו כחא דהתירא דאפילו בזה יש הסובר דסגי בצונן]

וחנה לשון תוס' שכתבו דבלאו הכי יש דם הרבה בבית השחיטה ולא בלע משום דטרידי סימנין לפלוט מורה דבסכין ששחט בה היתרא שרא לכו"ע לשחוט בה אפילו כשלא הדיח הדם שעליו. ותוס' כתבו בתחילה דסכין כשירה לכולי עלמא בצונן, ותמהו הרש"ש ובית מאיר מדוע יצטרכו הדחה בצונן הרי מצד סברת אידי דטרידי לא יצטרכו אף הדחה, ולכן כתב הבית מאיר דקרוב הדבר שהוא טעות סופר וצריך לגרוס דסכין כשירה לכו"ע לא בעי אפילו הדחה בצונן.

ובעיקר דבריהם צ"ע דאם כו"ע ס"ל סברת אידי דטרידי למיפלט דמא לא בלע מכח ההוכחה דכל שחיטה יש שם ריבוי דם ושרא, א"כ מדוע לפי מ"ד אחד יצטרכו בסכין ששחט בה טריפה הגעלה, לגבי לשחוט בו, נימא אידי דטרידי למיפלט לא בלע. ואולי ס"ל דדם לא נבלע כ"כ מהר ושמנונית נבלע מהר כעין מש"כ רש"י (בד"ה משום דקא בלע), וגם בתוס' הרא"ש כתב דדם משרק שריק וקשה יותר ליבלע, ולכן נחלקו בבליעת שמנונית האם גם בו נימא אידי דטרידי

למיפלט לא בלע או לא, אבל לגבי בליעת דם כו"ע ס"ל אידי דטרידי למיפלט לא בלע, אך צ"ע אחרי שהגמ' פסקה דסגי בצונן אף לשמנונית שע"ג הסכין, א"כ למה יצטרכו הדחה בצונן נימא אידי דטריד למיפלט וכו'.

תוד"ה והלכתא. הקשו דהכא אמרינן דהסכין ששחט בה טריפה סגי בהדחה בצונן או בקינוח בליטא דפרסא ואילו בגמ' ע"ז הצריכו נעיצה אף להשתמש בסכין בצונן. ותירצו א' דהכא מיירי דנשתמש בו באקראי ולא נתפס כ"כ על הסכין לכן סגי בהדחה משא"כ בגמ' ע"ז מיירי דנשתמש בו הרבה איסור ונתפס בחזקה בסכין לכן צריך נעיצה. ב' ור"ת תירץ (כשיטת רש"י שהבאתי בתוס' הקודם) דהמחלוקת (אי סכין שחתכו בו טריפה צריך הגעלה בחמין או בצונן) אי בית השחיטה רותח או לא, ולפי"ז כשפסקנו בסכין שחתך בו טריפה דסגי בהדחה בצונן כי ס"ל דאין בית השחיטה רותח, ולא בלע ורק יש עליו שמנונית ולכן סגי בהדחה בצונן, משא"כ הגמ' בע"ז מיירי דנשתמש בו ע"י איסור רותח, ולא הסביר מה בכך בכ"ז ליסגי בהדחה בצונן להשתמש בו צונן, כי הרי צונן לא מפליט מדופני הכלי. ואולי היות דנשתמשו ע"י חמין נתפס האיסור יותר חזק בצדדי הסכין ולכן צריך נעיצה. ותוס' סתרו דברי ר"ת, מדברי שמואל שאמר סכין ששחט בה, אסור לחתוך בה רותח, ומוכח בגמ' שם דאסור לחתוך רותח אפילו אם ידיחנה קודם בצונן (כי הגמ' אמרה שם אחרי דברי שמואל דאם רוצה לחתוך בו צונן יש מחלוקת אם הסכין צריך הדחה או לא, מוכח דכשהגמ' אסרה לחתוך רותח מיירי אפילו ע"י הדחה בצונן), וע"כ היינו טעמא כי ס"ל בית השחיטה רותח. רואים שם דאע"פ שבית השחיטה רותח בכ"ז כתוב שם דלהשתמש בצונן א"צ הגעלה בחמין וזה סתירה לדברי ר"ת.

בסוף התוס' כתבו ויש לומר וכו' (א"א לומר דכוונתם לתרץ תירוץ נוסף על הסתירה אי בעינן נעיצה או סגי בצונן כי לא יתיישב דהכא איירינן מצד סכין ששחט בה טריפה ויש חשש דהסכין בלע שמנונית טריפה ואעפ"כ סגי בצונן), אלא כוונת התוס' ליישב שיטת ר"ת דלא יקשה עליו מדוע אמרה הגמ' (בדף קי"א:) דלחתוך צונן יש אומרים בצונן אע"פ שבלע ע"י רותח ע"ז חילקו דאף ר"ת שהחמיר בנשתמש בחמין דצריך נעיצה אף להשתמש בצונן ה"מ בשאר איסורין, אבל בנשתמש בדם חם שם קיל יותר בגלל דמישרק שריק ולחד מ"ד צונן א"צ הדחה וסגי בקינוח.

תוד"ה וליתקן. כתבו דשאלת הגמ' היתה דכשירצה לחתוך פעם אחרת בשר, יכשירה, ממה שהשתמש עמו חלב, נראה דהוקשה להו מה הקשתה הגמ' דיעשה סכין אחד וקודם ישתמש לבשר ואח"כ לחלב, הרי אח"כ ישתמש בו לבהמה אחרת לחלב ולמה הוצרכה הגמ' לתרץ דחיישינן דקודם יחתוך עמו חלב, לכן פירשו דקושיית הגמ' היתה דכשבא לחתוך עם הסכין בהמה אחת יחתוך קודם בשר ואח"כ חלב, ואח"כ אם ירצה להשתמש בו לבהמה אחרת לחלב יכשיר הסכין ולא ישכח כי אינו עסוק בעבודה, לכן תירצה הגמ' דחיישינן דשמא בהך בהמה קודם ישתמש לחלב ואח"כ ישתמש עמו לבשר ומתוך שהוא טרוד בעבודה ישכח ולא יכשירנו. (ועיין בהגהות וציונים דהביא דכן גרס השטמ"ק ברש"י)

ועבשיו מובן מה שכתבו תוס' אח"כ ועל הסכין ששחט בה לא פריך שישחוט ואח"כ יחתוך בה בשר, ולכא' לא מובן הרי אח"כ ישחוט בו בהמה אחרת והסכין יהיה מקולקל, ולפי מש"כ מובן, דהגמ' תירצה דאין יכול להשתמש לבהמה אחת בסכין אחד ותחילה יחתוך בשר ואח"כ חלב דחיישינן דיהפך ותחילה יחתוך חלב ואח"כ בשר בהך בהמה ומתוך טרדתו ישכח ולא יכשירנו, ע"ז הוקשה לתוס' דהגמ' תקשה למה צריך סכין מיוחד לשחיטה מספיק בסכין אחד, דהרי קודם הוא שוחט ואח"כ חותך עמו הבשר ואין כאן בית מיחוש ואח"כ כשיבוא לשחוט בהמה אחרת דאינו טרוד יכשיר הסכין. תירצו תוס' דשומרים את הסכין של השחיטה דלא יתקלקל, היינו דהשוחטים אין עושים כן כדי שלא יקלקלו הסכין, אבל ברש"י תירץ דלא יכול לעשות כן (כלומר אין אנו נותנים לו לעשות כן) שמא לא יחדד הסכין לפני השחיטה (כי סבור למה לי לחדד הרי חתכתי עמו בשר כשר) ויתכן דהסכין נפגם והשחיטה תהיה פסולה.

דף ט' ע"א

תוד"ה ואידך הני שביחן. כתבו כדאמרינן תפילין בי בר חבו משכח שכיחי, הסבירו מהרש"א ומהר"ם דתוס' לא הסבירו כרש"י מצד שמצויין תדיר לכן הכל בקיאים בהם, כי הוקשה להו כמו שהקשה הרא"ש בסימן י"ב דאדרבה כתב ושחיטה יותר שכיחי (צריך עיון דלכא' תפילין מניחים כל יום משא"כ שחיטה אין שוחטים כל יום, וא"א לתרץ דס"ל לרא"ש ותוס' דלא כרבינו אליהו, והקשר עושים אותו לעיתים רחוקות, משא"כ שחיטה, כי א"כ א"א לסתור מהכא את שיטת רבינו אליהו, כי הוא יסביר כפירש"י ותפילין יותר שכיחי משחיטה וה' יאיר עיניי). לכן פירשו תוס' דהכוונה דאין צריך לדעת לעשות הקשר כי מישכח

שכיחי לקנותם אצל בר חבו והם יעשו לו כבר את הקשר, ומזה הוכיחו תוס' דלא כרבינו אליהו דלדידיה יצטרך החכם לדעת לעשות הקשר כי לא יכולים ללכת כל יום לדבי בר חבו, ועיין בלב אריה דתירץ דרש"י ס"ל כרבינו אליהו, ולכן זה מצוי יותר משחיטה וכתב.

תוד"ה כולו תנינהו. בתחילה הבינו תוס' ברש"י דהכוונה דעקר את הסימנים ולא חתכם, ולכן הוקשה לתוס' דהני ה' פסולים נאמרו כששחט אבל לא בצורה הנכונה, משא"כ עיקור אינו חותך כלל הסימנים ואין שייך לה' פסולים. תירצו תוס' דכוונת רש"י אינו כפשוטו שעקר הסימנים ולא חתכם, אלא כוונתו דחתך במקום שחיטה בסכין פגומה שזה קורע את הסימנים. (ולא רצו תוס' לומר לפירש"י דחתך בסכין פגומה במקום חיבור הסימנים, כי א"כ היה קשה דזה הגרמה כמו שהקשו לקמן על בה"ג). וזה כוונת תוס' שכתבו משום דאין שוחטין אלא חונקין כדתנן וכו', חונקין הכוונה דקורע הסימנים ע"י סכין פגומה (וכ"פ רש"י במשנה בדף ט"ו:).

אח"כ הביאו דברי ההלכות גדולות דעיקור היינו שנעקר הסימן ונשמט ממקומו (כן גרס מהר"ם) ותוס' הוקשה לו ע"ז דכל הה' פסולים היינו כשעושים מעשה מסויים, והכא אין עושה כלום, וכתבו דאפילו אם נרצה ליישב את דברי הבה"ג דהכוונה דהאדם שמת הסימנים ע"י סכין (וא"כ הוה מעשה של האדם), עדיין יקשה דתיפוק ליה מצד הגרמה (היינו ששוחט הסימנים לא במקום השחיטה) לכן פירשו תוס' הכוונה דאחרי שנעקרו הסימנים חתך בסכין כשר במקום השחיטה ואעפ"כ פסול. והנה בשלמא לפירש"י פסול עיקור כתוב במשנה שחט את הושט ופסק את הגרגרת (דלפירש"י פסק הגרגרת היינו ששחטו בסכין פגומה), אבל לפי ההלכות גדולות דעיקור הוה בשחט שחיטה טובה ורק שלפני זה נעקר הגרגרת ממקומו, א"כ אי"ז כתוב במשנה דפסק את הגרגרת (כי בעיקור מעשה תלישת הסימנים נעשה מאליו, ומה ששחט היה שחיטה טובה לא פסיקה), לכן פירשו תוס' לפי בה"ג דמש"כ בגמ' כולו תנינהו, היינו במשנה בדף פ"ה הנוחר והמעקר פטור מלכסות (והיינו כי אינה שחיטה כשירה).

הקשו על בה"ג א"כ הרי זה טריפה (כמ"ש במשנה דף ל"ב ע"א פסק הגרגרת ובמשנה בדף מ"ב ע"א פסוקת הגרגרת), ואינו קשור לפסולי שחיטה. תירצו דאינו טריפה כשנשמטו הסימנים ממקומם, אלא שזה הלכה למשה מסיני דאין מועיל שחיטה כשנשמט אחד מהסימנים, ואפילו בעוף שסגי בשחיטת סימן אחד לא יועיל שישחוט הסימן שלא נשמט (כדמוכח מהברייתא בדף י' ע"א) דאין שחיטה

יד דף ט' ע"א גד לא

מועילה אם נפסק אחד הסימנים אפילו ישחוט הסימן הב', וכתב מהר"ם דלפי בה"ג מש"כ בדף ל"ב ע"א פסק הגרגרת ובדף מ"ב ע"א דפסוקת הגרגרת הוה טריפה מיירי בנפסק באמצע הגרגרת אבל כשנשמט ממקום חיבורו אינו טריפה רק שלא מועיל בו שחיטה.

אח"כ הקשו דלפי הבה"ג אין פסול עיקור דומה לשאר פסולי שחיטה, דשאר הפסולים היינו דעושה שינוי במעשה השחיטה משא"כ עיקור אין עושה שום שינוי אלא שוחט כדרכו רק יש חסרון מצד שלפני זה נשמט הסימן ממקומו, והקשו עוד דלשון מעקר משמע דומיא דנוחר, דחוץ מהנחירה אין עושה כלום ומתה ע"י הנחירה, וכן מעקר חוץ ממה שנעקר הסימן אין עושה כלום (היינו דאין שוחט) ומתה ע"י עקירת הסימן, ולפי הבה"ג אין מתה.

תוד"ה כרי ביקור טבח חכם. יוצא חידוש גדול מדברי התוס' דאין פסול שהייה שוה אלא משתנה לפי גודל הצואר.

תוד"ה ואסורה באכילה. עיין מהר"ם דתוס' הוקשה לו דאם מכח החזקה אמרינן דלא נשחטה כדין א"כ השתא דהיא מתה יטמא כדין נבילה. תירצו תוס' דמדאורייתא שריא, כי ברוב הנשחטים נשחטו רוב הסימנים, ורובא עדיף מחזקה כמבואר (בקידושין דף פ' ע"א) אולם רבנן החמירו לא לאוכלה, ולכן שייך לחלק דלגבי טומאה לא החמירו. בנימוקי הגר"ב הסביר עפ"י דברי הגמ' בביצה דף ז' ע"א דאע"פ דגזרו רבנן לאסור לאכול השלל של ביצי תרנגול שמתה מדין נבילה (אע"פ שמעיקר הדין אינו בשר ומותר באכילה) מ"מ אינו מטמא דרבנן לא רצו להרבות טומאה. וצ"ע א"כ מהו סברת המ"ד הכא דזה נבילה ומטמאה ואולי ס"ל דהכא מדאורייתא לא שריא וה' יאיר עיניי.

אולם עדיין צריך ביאור למה יחמירו כן. עיין בראש יוסף שהסביר מצד סמוך מיעוטא (שבשחיטה לא נשחטו רוב הסימנים) לחזקה ולכן אסרו באכילה, ועיי"ש שהאריך. ועיין בחת"ס ובנימוקי הגר"ב שכתבו דרש"י פירש דנחלקו האמוראים מה הכוונה בחזקת איסור קיימי, האם זה איסור אבר מן החי ומחזיקין מאיסור לאיסור או איסור שאינו זבוח (מאן דס"ל בחזקת איסור אבר מן החי ס"ל דאין מטמאה במשא ומאן דס"ל בחזקת איסור שאין זבוח ס"ל דמטמאה במשא). והוסיף הנימוקי הגר"ב דתוס' שפליג על רש"י וס"ל דא"א לפרש ברב הונא בחזקת איסור אבר מן החי לכן הוצרכו לפרש היות דמדאורייתא שריא לכן לא גזרו שיטמא.

תוד"ה אמר ליה אין חוששין. הוקשה לי דרב אבא הקשה בגמ' דרואים דכן חוששים לחשש רחוק, וקשה דרב אשי בדף י"א: לומד דהולכים אחר הרוב מעצם השחיטה דלא חיישין שמא במקום השחיטה היה נקב והיינו בגלל שהולכים אחר הרוב, וא"כ הכא שראינו דנטל הריאה בשינוי למה נחוש דבמקום שינוי היה נקב לפני זה. וחשבתי דאולי לכן כתבו תוס' דמיירי הכא שיש נקבים נוספים שלא במקום שינוי ואעפ"כ מכשיר וע"ז הקשה רבי אבא דניחוש שהיה נקב לפני שנטלן הזאב. שוב הראני ר' ברוך לינדר דהמהרש"א בדף י"א ע"ב הקשה כן ותירץ דמיירי כשהיה עוד נקבים כמ"ש התוס'. וברוך שכיוונתי לדבריו. ועוד תירץ דהכא מיירי לפי ר"מ דחייש למיעוטא.

דף ט' ע"ב

תוד"ה התם הלכתא. בגמ' הכא, כתוב הטעם שספק טומאה ברה"ר טהור כי ילפינן מסוטה, והקשו תוס' דמוכח מהגמ' בנזיר דאדם טהור שיש לו חזקת טהרה ונתעורר ספק אם נטמא ברה"ר, טהור מצד דמעמידים על החזקה ולא בגלל שילפינן מסוטה, כי שם כתוב בשני נזירים שאמר להם אחד ראיתי אחד מכם שנטמא ואיני יודע איזה מכם נטמא, צריכים שניהם להביא קרבן טומאה וכן קרבן טהרה מספק. והקשתה הגמ' דהרי כיון שהם ג' אנשים זה ספק טומאה ברה"ר דספיקו טהור, וא"כ סגי דשני הנזירים יביאו רק קרבן טהרה, תירצה הגמ' דמיירי במצב שזה ספק טומאה ברה"י. והוקשה לתוס' אם זה ספק טומאה ברה"י עדיין קשה דשניהם יביאו קרבן טומאה בודאי כי ספק טומאה ברה"י טמא (ואח"כ ישלימו נזירות טהרה וקרבנותיו), ואילו הכא כתוב דצריך להביא מספק (כשבא לגלח) גם קרבנות טומאה וגם טהרה כי שמא הוא נזיר טהור, הוכיחו תוס' מזה דכל מה ששייך ללמוד מסוטה דספק טומאה ברה"י טמא זה כשיש לנו ספק על אדם אחד אם נטמא ברה"י דומיא דסוטה שהיא אדם אחד, אבל כשיש ב' אנשים ברה"י ואחד מהם נטמא ולא ידעין מיהו, א"א לטמאות שניהם בודאי, כי הרי ודאי שרק אחד מהם טמא, לכן אין מביאים קרבן טומאה בודאי, ולכא' קשה א"כ למה אמרה הגמ' בתחילה דאם זה ספק טומאה ברה"ר צריך להביא רק קרבן טהרה כי ספק טומאה ברה"ר טהור, הרי הלימוד מסוטה הוא באופן שיכול להיות טהור לגמרי (כגון כשאדם אחד נסתפק אם נטמא ברה"ר) משא"כ הכא דודאי אחד מהנזירים טמא א"א ללמוד מסוטה לטהר בספק טומאה ברה"ר, וע"כ צריך לומר דהגמ' ששאלה שיהיו טהורי ברה"ר ויביאו רק קרבן טהרה זה בגלל שכ"א

נעמיד אותו על חזקת טהרה ולא בגלל שילפינן מסוטה, ולפי"ז הקשו תוס' למה אמרה הגמ' הכא דמטהרינן ספק טומאה ברה"ר כי ילפינן מסוטה דאי"ז הטעם אלא הטעם בגלל שיש לו חזקת טהרה. תירצו תוס' דמה שאמרה הגמ' דלומדים ספק טומאה ברה"ר דטהור מסוטה מיירי באופן שאין חזקת טהרה, כגון אדם טמא שטבל ברה"ר במקוה שהיה לו חזקת שלם ואח"כ נמצא חסר דא"א להעמיד המקוה בחזקת שלם כי האדם יש לו חזקת טומאה יוצא דזה ספק טומאה ברה"ר שאין חזקת טהרה.

[והוקשה לי דעדיין קשה על הגמ' בנזיר שמייירי באופן של ספק טומאה ברה"י דהרי מיירי שאחד מהם ודאי טמא ולכן א"א ללמוד מסוטה לטמא שניהם, א"כ נטהר שניהם מצד דנעמידם על חזקתם ויביאו קרבן טהרה בודאות, ומצאתי במהרש"א ומהר"ם שהקשו כן. ותירץ מהר"ם תירוצו נפלא דאע"פ שא"א ללמוד לספק טומאה ברה"י באופן שרק אחד מהם נטמא, לטמא שניהם, מ"מ לפחות ילפינן מסוטה דכשהספק ברה"י לא מעמידים על חזקה, דהרי באופן שיש ספק רק על אחד אם נטמא או לא, מטמאין ליה ולא מעמידים אותו על חזקת טהרה אפילו לגבי שיהיה ספק טהור, וע"כ דברה"י לא אזלינן בתר חזקה, וא"כ השתא דיש ספק ברה"י על אחד מהשנים אע"פ דא"א ללמוד מסוטה לטמא את שניהם מ"מ ילפינן דא"א לטהרם מכח חזקה ונשארים בספק טומאה ולכן מביאים מספק קרבן טומאה וקרבן טהרה, משא"כ כשיש ספק טומאה ברה"ר אע"פ שאחד מהם הוא ודאי טמא וא"א ללמוד מסוטה לטהר שניהם, מ"מ מכח חזקה מטהרינן שניהם כי אין לנו גילוי דבספק טומאה ברה"ר לא אזלינן בתר חזקה.]

הוסיפו תוס' דמ"מ הגמ' בנזיר אתא רק לפי מסקנת סוגיין, אבל לפי ההוה אמינא דסוגיין, היינו לפי רבא דס"ל דסכנתא לא חמירא מאיסורא (משא"כ למסקנא חמירא סכנתא מאיסורא) וכמו שבמים מגולין אע"פ שיש להם חזקת היתר בכ"ז מספק אסורין ה"נ כשנולד ספק טומאה ברה"ר (דהיינו איסור) אע"פ שהיה חזקת טהרה לפני זה היינו צריכים לטמא, אלא שרבא אומר דמטהרינן מצד דילפינן מסוטה דספק טומאה ברה"ר טהור, והיינו במקום חזקת טהרה, יוצא דמצד חזקת טהרה א"א לטהר ברה"ר רק כי ילפינן מסוטה ולפי"ז במקום שא"א לטהר שניהם ברה"ר כגון שאחד מהם ודאי נטמא יסבור רבא דא"א לטהר שניהם מצד חזקה דלא כגמ' בסוטה, אבל למסקנת הסוגיא דחמירא סכנתא מאיסורא, א"כ אע"פ שבסכנה לא מעמידים על החזקה, בכ"ז באיסורא (דהיינו טומאה) מעמידים על החזקה בלי ללמוד מסוטה, ויש אופן שלומדים ספק טומאה ברה"ר מסוטה כגון

שאינן חזקת טהרה שם צריך ללמוד מסוטה דספק טומאה ברה"ר טהור, נמצא דהגמ' בנזיר קאי לפי מסקנת סוגיין.

ובן מה דילפינן בספק שאין בו דעת לישאל דטהור אפילו ברה"י מיירי אפילו כשאין חזקת טהרה, כמו מה דילפינן מסוטה לטהר ברה"ר דמיירי אף בלי חזקת טהרה. [אולם הדוגמא שתוס' הביאו מתינוק שנמצא בצד העיסה, שטהורה העיסה דשם אין חזקה צ"ע דהרי כתבו דשם נחשב כפלגא מצד סמוך מיעוט תינוקות שאין מטפחין באשפה לחזקת הבצק שהוא טהור והוה פלגא ופלגא, אלמא דכן יש חזקת טהרה על הבצק. שוב ראיתי דלק"מ דא"א להעמיד שם על החזקה דהרי מכח החזקה זה נהיה פלגא ופלגא וא"א להשתמש עם החזקה לומר דמכח זה יהיה טהור, אלא זה טהור מצד ספק שאין בו דעת לישאל.]

אח"כ הקשו איך ילפינן מסוטה לטהר בספק ברה"ר או באין בו דעת לישאל אפילו ברה"י, אע"פ שאין בהם חזקה, הרי בסוטה יש לה חזקת טהרה. תירצו דיש ריעותא בחזקה כיון דנסתרה. והוקשה לתוס' א"כ דאין חזקת טהרה דסוטה חזקה, א"כ איך ילפינן דספק טומאה ברה"י טמא אפילו כשיש חזקה מסוטה, הרי בסוטה נחשב דאין חזקה. תירצו תוס' דאע"פ שאין לה חזקה גמורה (כי יש ריעותא) אילו היינו אומרים דהיא טמאה מספק לא היה אפשר ללמוד מסוטה למקום שיש חזקת טהרה ודאי, אבל מכיון שמטמאין לסוטה בודאי, א"כ רואים דברה"י אין מתייחסים כלל לחזקת טהרה, ולכן אפשר ללמוד לטמא בספק טומאה ברה"י אע"פ שיש חזקת טהרה.

אחרי שכתבו דילפינן מסוטה דספק טומאה ברה"י טמא אפילו כשיש לה חזקת טהרה, כתבו דהגמ' בסוטה שכתבה דלא סגי בלימוד של רב גידל דספק שיש בו דעת לישאל טמא כי הו"א דאפילו ברה"ר טמא, ה"ה דהגמ' יכלה לתרץ דצריך ללימוד מסוטה ללמד דאפילו כשיש חזקת טהרה ברה"י טמא, כי אם מדרב גידל אולי מיירי דוקא באין חזקת טהרה.

תוד"ה טמאה שאני אומר. כתבו פירוש אף הצלוחית, פירש מהר"ם דכוונתם דרש"י כתב דמיירי דלא נתן האפר של מי פרה לתוך הצלוחית, כי אם נתן האפר לתוכן מטמאים מדין מי חטאת וא"כ מה מוסיף הכא דאם היה מגולה ומצאה מכוסה טמאה, הרי בלאו הכי טמאה, אבל תוס' (בד"ה אם יכולה חולדה) למדו דמיירי אף אחר שנתן לתוכו האפר וחדש כאן דאף הצלוחית טמאה.

תוד"ה שאני אומר. הקשו דהכא תלינן באדם טמא ואילו בפ"ק דנידה לגבי ככר הנתונה ע"ג הדף תלינן באדם טהור. תירצו א' דלגבי כלים גזרו על ספק כלים הנמצאים משא"כ לגבי אוכלים לא גזרו על ספיקן. נראה שתוס' לשיטתו שלמדו דהכא מיירי אף לגבי טומאת הכלי, משא"כ לפירש"י דלא מיירי לגבי טומאת הכלי יצטרך לתרץ כתירוץ ב' דתוס' דהגמ' בנידה מיירי שמתחת למדף יש מדף טמא וא"א לככר שתפול ולא תגע למדף טמא לכן תלינן באדם טהור שנטלה כדי שלא תגע במדף טמא, אבל אדם טמא למה יורידה למטה, משא"כ בנידון דסוגיין אפשר לתלות גם באדם טמא שכיסה כדי שלא יהיה מגולה וישתו ממנו נחשים.

תוד"ה אם יכולה חולדה. כתבו דאי מיירי אחר שקידש בו האפר, ואע"פ שבלאו הכי טמאים המים מדין מי חטאת, נקט הכא טמאה לומר דאף הכלי טמא, או כמו שאפרש אחר כך (היינו בתוד"ה או שירד בה טל), דהיות דיש מחלוקת במי חטאת שנטמאו אם כשרים להזאה או לא, והתנא לא הכריע בזה לכן כתב טמאה, ולגבי הזאה תלוי במחלוקת תנאים, טעם הפסול כשיכולה חולדה לשתות ממנה (א"א לומר בגלל שצריך שיהא חיותן בכלי, דזה עד שמערב בו אפר פרה, ולא אח"כ), כתבו תוס' בגלל שמתערב רוק של החולדה במי חטאת ונמצא כשיזה חסר במי ההזאה, (ואין יכול להזות ב' פעמים כי אין ב' הזאות מצטרפות. אח"כ כתבו דיתכן דאם יזה ב' הזאות יהיה כשר כשיטת ר"א, בפרט שבמשנה מוזכר ר"א שאומר אף עכבר). וכתבו תוס' דכן מוכח בתוספתא דרבי יהושע אומר דמה דפוסל שתיית חולדה היינו כששתתה דאז נתערב רוקה במי החטאת אבל אם גרגרה היינו ששפכה המים לגרונה ואח"כ החזירה כשרים למי חטאת כי לא נתערב רוק במי חטאת.

בסוף התוס' סיימו והשתא הוי דומיא דירד בה טל בלילה דמיפסלי משום תערובת, כוונתם דלפירש"י דהאיסור כששתתה חולדה זה מצד שאין חיותן בכלי או מצד שנעשה מלאכה במים אין דומה לפסול ירד בה טל, אבל לפי תוס' דהפסול מצד שנתערב בה רוק, הוה בשניהם אותו פסול.

תוד"ה או שירד בה טל. עמדו על מש"כ בברייתא ברישא טמאה ולא כתב פסולה כבסיפא. ותירצו א' בגלל שיש מחלוקת במי חטאת שנטמאו אם כשרים להזאה, ולכן לא רצה לכתוב ברישא פסולה כי אז היה מובן דזה פסול להזאה, ובאמת זה מחלוקת. ובתירוץ האחרון תירצו היות דיש הבדלים בדינים

גד

דף ט' ע"ב

יד

לו

בין מי חטאת שנטמאו למי חטאת שנפסלו לכן כתב טמאה. ועיין בראש יוסף שהקשה לפי התירוצים האחרונים למה כתב במשנה פסולה ולא כתב טמאה.

דף י' ע"א

תוד"ה וישתה הא קא חזי ליה. הביאו דבירושלמי תירץ דיש שפיפון שהוא כחוט השערה ולכן לא שם לבו לזה ואסור אף בשיעור שיצא וישתה בלבד, כ"ה בתוס' הרא"ש. ובתוס' שלפנינו הוקשה לו (כן הסביר מהר"ם) אם הוא כחוט השערה א"כ איך בוקע ויוצא מהקרקע, ע"ז כתבו ורשות ניתנה לקרקע להיבקע מלפניו, וכנראה הוקשה לתוס' א"כ יאסר אף בשיעור מועט ממה שיגיע עד פה הכלי וישתה כי יכול לבקע הכלי ליד הקרקע ולשתות מיד לכן כתבו ולא ניתנה רשות לכלי להיבקע מלפניו. והוקשה לי א"כ אף בשלא סילק עיניו ממנו ג"כ יאסר כי אין מבחין בשפיפון. ומצאתי בישא ברכה שהקשה כן.

תוד"ה טבל ועלה. הכא רצתה הגמ' להוכיח דספק מוציא מידי ודאי מהמשנה דטבל ועלה, ובמקומות אחרים לא הוכיחה הגמ' מהך דטבל ועלה דספק מוציא מידי ודאי. תירצו תוס' דהכא כשנימא דספק מוציא מידי ודאי יצא חומרא כשיטת רב הונא וזה שאלה הגמ' דרואים דספק מוציא מידי ודאי להחמיר, אבל במקומות האחרים אם נימא דספק מוציא מידי ודאי יצא קולא א"א להוכיח מהך דהכא כי אפשר לדחות דזה מוציא רק לחומרא, ומה שלא הוכיחה הגמ' הכא מהמשניות המובאים במקומות האחרים דמוכח שספק מוציא מידי ודאי (ויהיה קושיא על רב חסדא) כי רב חסדא יכול לענות דהתם הוה ספק הרגיל (הכוונה דיש הסתברות דקרה כספק) לכן אזלינן בתר הספק משא"כ הכא דודאי דבעצם נפגמה לא ניזיל בתר הך חשש רחוק דבעור נפגמה.

תוד"ה עד שיאמר. הוקשה לתוס' דהכא אמרינן דאע"פ שנתעסק באותו המין כל היום לא עלתה לו טבילה, ומשמע אפילו טבלה סמוך לחפיפה, וקשה דשנינו דאם סמוך לחפיפה טבלה ונמצא עליה דבר החוצץ טהורה (ואפילו לא עסקה אחר הטבילה בדבר החוצץ). ותירץ ר"ת דהכא מיירי בנמצא חציצה בגוף דאין עושה בו חפיפה דחפיפה זה רק בראש במקום השיער, ותוס' כותב דא"צ להדיח הגוף רק מקום הקמטים.

ותוס' הוכיח דחפיפה זה רק בראש במקום שיער, כי הגמ' בב"ק שואלת על תקנת עזרא שתחוף ותטבול דזה דאורייתא. תירצה הגמ' מדאורייתא מספיק עיון לראות שאין קשרים (והיינו בראש שהוא מקום שיער), ועזרא תיקן שיחפפו, משמע דהחפיפה זה בראש במקום שיער. ולפי הך תירוץ של ר"ת במקום שיער יתכן דאפשר להקל אף בטהרות משא"כ לפי התירוץ השני של ר"ת.

תוד"ה והא הבא דודאי טבל. כנראה הוקשה לתוס' מה אמרה הגמ' דהכא זה ודאי, כי ודאי טבל, וקשה הרי אם יש חציצה אין הטבילה כלום וא"כ מזה שטבלה אין כאן ודאי דהחציצה בא אח"כ ועלתה טבילה, לכן פירשו דהכוונה דקרוב לודאי שטבל שפיר כי היות דעסק אחרי הטבילה בהנך דברים מסתבר שהטבילה היתה כהוגן והחציצה בא אחרי הטבילה ממה שעסק.

תוד"ה סבין איתרעאי. הנה הגמ' אמרה בטבל ועלה ונמצא עליו דבר חוצץ אע"פ שנתעסק באותו המין כל היום לא עלתה לו טבילה, והקשתה הגמ' על רב חסדא הרי ודאי טבל וספק היה עליו דבר החוצץ ואתא ספק ומוציא מידי ודאי, ותירצה הגמ' דהיינו טעמא כי יש ריעותא באדם הטובל שנמצא עליו דבר החוצץ, משא"כ בשחט ואח"כ נמצא הסכין פגומה יש ריעותא בסכין ולא באדם, ולכן זה כשר לפי רב חסדא, סברו תוס' בקושיא וכן בתירוץ א' וג' דכשהגמ' אמרה החילוק בין אם הריעותא בסכין או בבהמה השתא חזרה בה הגמ' ממה שאמרה בתחילה דסברת רב חסדא מצד דאין ספק מוציא מידי ודאי, ולכן הקשו תוס' דיש דוגמא דומה דאין הריעותא באדם (אלא במקוה דהוה דומיא דסכין) ומטמאין ליה, דכתוב מקוה שנמדד ונמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו טמאות משום דהא חסר לפניך והעמד טמא על חזקתו, וה"נ נימא בשחט בהמה ונמצא הסכין פגום הרי פגום לפניך והבהמה יש לה חזקת איסור. תירצו תוס' (כ"נ בכוונתם) א' דהתם נחשב ריעותא אף באדם הטובל מכיון שדרכו של מקוה להיות פוחת והולך, משא"כ בסכין שאין דרכו ליפגם והולך לכן אין ריעותא בבהמה, ב' תירצו תוס' דאע"פ שהגמ' אמרה הכא הטעם סכין איתרעאי בהמה לא איתרעאי, זה בצירוף זה שיש כאן ודאי מול ספק, היינו דאחרי שהספק הוא בסכין לכן יותר מסתבר דנפגם בעצם והוה כודאי מול ספק אולי נפגם בעור, [ותוס' הוסיפו דאף לדיעה המובא בגמ' בעמוד ב' דלפי רב חסדא כששחט י"ג בהמות ואח"כ נמצא הסכין פגום דלפי רב חסדא כולם כשרים, כי אמרינן דנפגם במפרקת האחרון, ולכא' איזה ודאי יש כאן. תירצו תוס' דמסתבר דנפגם במפרקת האחרון שכבר לא נזהר כי גומר השחיטה משא"כ במפרקת של הראשונים שעדיין הוא באמצע הוא

נוהר] וגם בטבל ונמצא עליו דבר החוצץ ועסק כל היום באותו המין יש ודאי דזה בא עליו אחרי הטבילה כי מסתבר כן אחרי שנתעסק בהם אחרי הטבילה וספק שמא היו עליו בשעת הטבילה, אולם היות דהריעותא באדם הטובל לכן לא עלתה טבילה, משא"כ בנידון דטבל ועסק בטהרות ואח"כ נמדד המקוה ונמצא חסר אין כאן ודאות שכשטבל היה המקוה שלם דמהיכי תיתי נימא כן, ג' תירצו תוס' דאין הבדל אם הריעותא באדם או בסכין, וכוונת הגמ' לחלק דבטבל ועלה ונמצא עליו דבר החוצץ יש ריעותא באדם היינו ואין כאן ספק ספיקא, משא"כ בנמצא ריעותא בסכין יש כאן ספק ספיקא שמא בעצם נפגמה והיינו דנפגם אחר השחיטה ואפילו אם בעור נפגמה דהיינו דנפגם לפני השחיטה בכ"ז שמא נשחטה הבהמה בחלק הסכין שאין פגום, ולפי"ז מיושב דבמקוה שנמצא חסר יש רק ספק אחד שמא נחסר לאחר הטבילה, אבל על צד דנחסר קודם הטבילה אין צד היתר לכן הוא טמא.

ובתבו תוס' דלפי התירוצ' האחרון מובן מש"כ הגמ' בהמשך, לא לאתווי ספק שהה ספק דרס, היינו דאע"פ דזה כמו ספק ספיקא בגלל שיותר מסתבר דלא שהה ודרס דמסתמא שחט כדרך השוחטין, וע"ז שואלת הגמ' מה ההבדל בין ספק שהה ודרס דמחמירין לבין נמצא הסכין פגום דמקילין (לפי רב חסדא), הרי בשניהם מסתבר דכשרה הבהמה. תירצה הגמ' דבספק בסכין, הריעותא בסכין כלומר ויש ספק ספיקא, משא"כ בספק שהה ודרס אין כאן ספק ספיקא, היות דעל צד שכן שהה ודרס הבהמה נבילה, משא"כ לפי תירוצ' א' וב' דתוס' קשה למה שאלה הגמ' ומאי שנא, הרי כבר חילקו לפני זה בין ריעותא בסכין לריעותא בבהמה, אבל לתירוצ' ג' דתוס' א"ש כי הגמ' הבינה דגם אם הספק על הבהמה עצמה ג"כ אפשר להקל כשיש רוב צדדין להתיר, כן הסביר המהר"ם, והסביר את תירוצ' הגמ' דבסכין זה יותר קרוב לוודאי להכשיר מאשר בספק שהה ודרס, ולא הסביר מדוע. ובנימוקי הגרי"ב הסביר בדרך נפלא דשאלת הגמ' היה דגם בשהה ודרס יש רוב להתירא. ותירצה הגמ' דאע"פ דיש רוב לא סגי דאנו מקילין בריעותא בסכין דהוה ספק ספיקא וכתב הרשב"א והובא בש"ך ביו"ד סי' ק"י דספק ספיקא עדיף מרוב, משא"כ בספק שהה ודרס יש רק רוב ולכן מחמירין.

דף י' ע"ב

תו"ד"ה ודילמא. הסבר ראיית הגמ' דאזלינן בתר חזקה ממה שכהן מסגיר את הבית, היינו דכשהכהן רואה שיש שיעור בנגע הבית מסגירנו שבוע, ובתוך השבוע אם מישהו נכנס לתוך הבית הוא טמא, אפילו אם לאחר ההסגר

רואה הכהן שנפחת הנגע משיעור נגע ומטהר הבית, והנה אם ברגע שהכהן הסגיר את הבית כבר היה פחות מכשיעור נגע אינו הסגר ואין מטמא כל ימי ההסגר, ובכ"ז הדין דהבא אל הבית בכל ימי ההסגר טמא ולא חיישין שמא ממתי שראה הכהן את הנגע נשתנה הנגע ונפחת מכשיעור אלא אמרין בשיעורו קאי.

וחקשו תוס' אולי אין הטעם בגלל שאזלינן בתר החזקה אלא מצד ספק טומאה ברה"י טמא. ותירצו דמיירי אפילו אם היו אתו הרבה בני אדם בבית דנחשב רה"ר בכ"ז טמא והרי ברה"ר ספק טומאה טהור, או באופן שהנידון על דבר שהיה בבית ואין בו דעת לישאל דשם הדין כמו ברה"ר, ואעפ"כ טמא וע"כ מצד חזקה.

אח"כ הקשו אולי מה דמוכח דאזלינן בתר חזקה (מהסגר בית) היינו באופן דאין ריעותא, כי למה נימא דהנגע נפחת לפני ההסגר, משא"כ באופן שיש ריעותא אולי לא נעמיד על החזקה, ותוס' ציינו דוגמא שיש ריעותא כגון סכין שנמצאת פגומה. והנה בפשטות נראה כוונתם למה רב חסדא מכשיר בנמצא הסכין פגומה והיינו מצד חזקה דאמרין דרגע לפני שמצאנו פגימה בסכין אז נפגם אבל כל הזמן היה חלק וא"כ בזמן השחיטה היה כשר והבהמה כשירה, וע"ז מקשה תוס' מנלן דבכה"ג נימא חזקה הרי יש ריעותא בסכין שהוא פגום ובכה"ג אולי נימא דגם קודם היה פגום, אבל כותב מהר"ם דא"א לומר כן, כי רב חסדא לא מכשיר מטעם חזקה אלא מצד ספק וודאי, ומצד דהסכין איתרעאי ולא הבהמה, לכן מסביר מהר"ם שקושיית התוס' לפי רב הונא דפוסל הבהמה כשהסכין נמצא פגום והיינו כי לשיטתו אזיל דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה והיינו דכשנתעורר ספק בשחיטה אמרין דמעמידים הבהמה בחזקת איסורה, וע"ז הקשו תוס' איך אפשר ללמוד כן מהסגר בית הרי הכא יש ריעותא בחזקת איסור כי הבהמה נשחטה. תירצו דגם בהסגר מעמידים על החזקה אע"פ שיש ריעותא דרואים דנחסר הנגע.

אח"כ הקשו תוס' מדוע באמת בנכנס בתוך ימי ההסגר טמא מצד שמעמידים על החזקה אע"פ שרואים דלאחר ימי ההסגר נפחת הנגע משיעור נגע שהוא כגריס, הרי יש כאן ב' צדדים להיתר א' חזקת הטהרה של האדם הנכנס, ב' הרי רואים דהנגע נפחת, כמו אדם שטבל במקוה ועשה טהרות ואח"כ נמדד המקוה ונמצא חסר דמטמאים הטהרות (ולא מעמידים המקוה בחזקתו לומר השתא נחסר), כי יש חזקת האדם טמא ועוד דהרי המקוה נמצא חסר.

תוד"ה אלא לאו. הקשו אולי באמת לא מעמידים על החזקה ויש ספק שמא נפחת הנגע (משיעור נגע) לפני ההסגר, ואע"פ שלפי הצד הזה הבא אל

הבית טהור מ"מ הרי"ז ספק ויתכן דלא נפחת ולכן אמרה התורה דטמא מספק (כי בקושיא סברו תוס' דספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא). תירצו תוס' א' דמדאורייתא אין לחלק נראה כוונת הך תירוצ' דלא אמרין ספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא (והך תירוצ' סובר כשיטת הרמב"ם) כי כשיש ספק דאורייתא בדבר שבכל צד יש חומרא, לא נחלק ונאמר לגבי הדבר שזה חומרא לומר דנשתנה, נאמר דנשתנה, ולגבי הדבר אחר שזה חומרא כשנימא שלא נשתנה נימא דלא נשתנה, כי הך תירוצ' סובר דאי אמרין ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה אי"ז הנהגה להחמיר, אלא התורה פוסקת דאנו צריכים לנקוט דהיה כצד המחמיר, ולכן לא אמרין ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא. אבל תירוצ' ב' וג' דתוס' ס"ל דכן אפשר לומר ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא, כי ס"ל לתירוצ' ב' וג' של תוס' דזה הנהגה, ולכן בכל מקום ננהוג לפי הצד שזה חומרא. ולגבי מה שזה חומרא לומר דנשתנה נאמר נשתנה ולגבי הדבר שזה חומרא לומר דלא נשתנה נאמר דלא נשתנה אבל ס"ל לתירוצ' הב' דכשהתורה אמרה הכא והבא אל הבית טמא, הכוונה דהוא טמא גמור אף לשרוף קדשים ולהביא קרבן אם נכנס לעזרה ולכן ע"כ שזה מדין חזקה כי אם מדין ספק דאורייתא לחומרא א"א שיהיה מכח זה טמא גמור אף לשרוף קדשים ולהביא קרבן אם נכנס לעזרה, ועיין במלא הרועים ופני יהושע מש"כ בכוונת תוס'.

תוד"ה בהן גדול ביום הכיפורים. הקשו דהכא מוכיחים דיציאה דרך אחוריו הוה יציאה, ואילו בגמ' שבועות מוכח דכניסה דרך אחוריו לא הוה כניסה (ומש"כ בגמ' שבועות דאם נכנס לגמרי לבית דרך אחוריו טמא ביארה הגמ' הטעם דהוא כמו כלים הנמצאים בבית אע"פ שלא נכנסו אחרי מציאת הנגע). תירצו תוס' דכניסה דרך אחוריו לא הוה כניסה, משא"כ יציאה דרך אחוריו הוה יציאה כי כן דרך תלמיד לצאת דרך אחוריו מרבו.

דף י"א ע"א

תוד"ה הערופה. הקשו איך ילפינן ג' לימודים מהערופה, א' שתהיה שלימה כמו לפני העריפה, ב' דבפרה אדומה לא מהני עריפה, ג' דדוקא עגלה ערופה אע"פ שנעשית מצותו בכ"ז אסור בהנאה משא"כ שאר דברים. תירצו תוס' (עפ"י הסבר רש"ש) דמהערופה דמשמע מיעוט דוקא זו ולא אחרת ילפינן דלא מהני עריפה בפרה אדומה, וכן דשאר דברים שנעשו מצותן מותרים, דדוקא עגלה

ערופה אסורה אע"פ שנעשית מצותה, ומזה שסמכו הערופה לתיבת עגלה זה מלמד דצריך להיות שלימה לאחר עריפה כמו לפני עריפה דעגלה משמע שלימה.

תוד"ה אתיא מפרה אדומה. כתבו דיש ללמוד דאם עשו גבינות מכמה בהמות וכו' עיין פלתי סי' נ' סק"א למה א"א לדבר בבהמה אחת.

תוד"ה חטאת קרייה רחמנא. הקשו דהאי טעמא לא קאי לפירש"י בע"ז. ותירצו דע"כ א"א לפרש שם כפירש"י אלא פירוש אחר, ולפי"ז נשאר התירוצ' דחטאת קרייה רחמנא. דהנה איתא שם דיש מחלוקת אם אפשר לקנות פרה אדומה מגוי דהיינו אם חיישינן לרביעה או לא, אומרת הגמ' יוצא דלכו"ע אי ידעינן שנרבעה, פסולה (הפרת חטאת), ש"מ דפרה קדשי מזבח ולכן פוסל בה רביעה, דוחה הגמ' לעולם אימא לך דהיא קדשי בדק הבית והטעם שפסולה כשנרבעה בגלל שחטאת קרייה רחמנא. מקשה הגמ' א"כ ליפסל ביוצא דופן והרי זה מחלוקת בין רבנן לר"ש, לרבנן יוצא דופן פסולה ולר"ש יוצא דופן כשירה, והנה הך גמ' צ"ע בתרתי, א' למה כשהגמ' רצתה לדייק אלמא פרה קדשי מזבח ניהו לא הוקשה א"כ למה לפי ר"ש כשירה ביוצא דופן, ועיי"ש בתוס' בע"ז שיישבו הך קושיא לפירש"י, ב' כשהגמ' אומרת שאני פרה דחטאת קרייה רחמנא מקשה הגמ' א"כ למה לפי ר"ש כשירה ביוצא דופן, למה לא מתרצת הגמ' דר"ש ס"ל דאין פרה נקראת חטאת, ורש"י נדחק דאם איתא לדרשא דחטאת, מסתמא אקרא לא הוה פליג ר"ש (בהמשך מבואר דהנך ב' קושיות יהיו מיושבים לפירוש התוס'). תירצה הגמ' (כן גרס רש"י שם בגמ') "אלא" שאני פרה הואיל ומום פוסל בה (כי כתוב אשר אין בה מום) לכן גם דבר ערוה פוסל בה, כמו שכתוב בפסוק כי משחתם בהם מום במ (היינו דמשחתם שזה דבר ערוה או ע"ז זהו מום) ולפירש"י כשהגמ' אמרה "אלא" חזרה בה הגמ' דלעולם אין פרה נקראת חטאת ומה שפסול בה דבר ערוה זה מצד הפסוק משחתם בהם. ומה שלפי ר"ש יוצא דופן כשר זה בגלל שס"ל דפרה זה קדשי בדק הבית ורבנן דפסלי ס"ל דפרה הוה קדשי מזבח.

אבל תוס' לא ניחא ליה בפירש"י, כי א"כ כשהגמ' אומרת בכל דוכתי שאני פרה דקדשי בדק הבית היא, כל הנך גמרות זה כר"ש ולא כרבנן (וגם לפירש"י קשה מש"כ בסוגיין חטאת קרייה רחמנא, דזה לא כמסקנת הגמ' בע"ז), לכן תוס' לומדים דקושיית הגמ' אלא מעתה תיפסל ביוצא דופן, קאי לפי ב' הטעמים דהיינו בין אם נאמר דהטעם שדבר ערוה פוסל בפרה כי זה קדשי מזבח ובין אם נאמר דזה קדשי בדק הבית ואעפ"כ מיפסל מצד חטאת קרייה רחמנא א"כ מדוע ס"ל

לר"ש דיוצא דופן כשר בפרה, הרי לא נראה דיחלוק על ר"א ורבי יהושע במשנה דס"ל דבר ערוה פוסל בפרה. ותירצה הגמ' דאין ר"ש חולק עליהם בדין דנרבע פסול בפרת חטאת אולם ס"ל לר"ש טעם חדש למה דבר ערוה פוסל בפרה בגלל שהיות דהתורה פסלה בעל מום בפרה א"כ גם דבר ערוה פסול מצד הפסוק משחתם בהם, וס"ל לר"ש דפרה קדשי בדק הבית היא ולא מיקרי חטאת ולכן כשר ביוצא דופן ורבנן גם ס"ל דפרה קדשי בדק הבית היא, ומה שפסול יוצא דופן ודבר ערוה כי חטאת קרייה רחמנא (יוצא דרבנן ס"ל דחטאת קרייה רחמנא אף למסקנא), ולפי"ז מש"כ בכל דוכתא שאני פרה דקדשי בדק הבית היא אתא ככו"ע. ולפי"ז לא גרסינן "אלא שאני פרה הואיל ומום פוסל בה", אלא גרסינן "שאני פרה הואיל ומום ופוסל בה", והיינו דלפי רבנן נשאר הטעם דזה קדשי בדק הבית ואעפ"כ פסול דבר ערוה בגלל שחטאת קרייה רחמנא ולכן פסול יוצא דופן, ולפי ר"ש לא איקרי חטאת ומה שדבר ערוה פסול זה בגלל הפסוק "משחתם" ולכן יוצא דופן כשר בהו כי לא איקרי חטאת.

ולפי"ז מקשה תוס' א"כ לפי ר"ש דלית ליה דחטאת קרייה רחמנא א"כ למה טריפה פסול בפרת חטאת, (דהכא למדה הגמ' כן מזה שנקרא חטאת). תירצו א' דר"ש יליף ליה מדכתיב תמימה, ולפי רבנן ילפינן מתמימה דב' שערות שחורות פוסלות בפרה, ולפי ר"ש ילפינן גם דטריפה פסול בפרה וגם דב' שערות פוסלות בפרה מהפסוק תמימה, כי התורה כתבה אדומה תמימה אשר אין בה מום, כלומר דתיבת תמימה שכתוב באמצע קאי על אדומה שצריך להיות תמימה באדמימות דב' שערות שחורות פוסלות, וקאי תמימה גם על אשר אין בה מום דטריפה פסול בפרה, ב' תירצו דאף ר"ש מודה דלגבי פסול התלוי בגופה, פרה נקרא חטאת, ומזה יליף דטריפה פסול בפרת חטאת (ומתמימה ילפינן לכו"ע דב' שערות שחורות פוסלות), ומה שר"ש פליג על רבנן וס"ל דאין נקרא חטאת היינו לגבי פסול שאין תלוי בגופה ולכן ס"ל לר"ש דיוצא דופן כשרה בפרה, וגם נרבע אין הפסול תלוי בגופה ומ"מ פסול לר"ש בגלל שנקרא מום.

וחוקשה לתוס' דבכל המקומות שהגמ' אומרת שאני פרה דקדשי בדק הבית, הרי מכיון שהתורה קראה לו חטאת א"כ יש לו דינים כקדשי מזבח, ולמה הגמ' מחשיבה אותה כקדשי בדק הבית, תירצו תוס' דבלאו הכי בכל הנך מקומות דוחה הגמ' התירוץ שאני פרה דקדשי בדק הבית היא, ואע"פ שיש כמה מקומות שהגמ' לא דחתה התירוץ, א' בגמ' תמורה דאיתא דאין פרה עושה תמורה משום דקדשי בדק הבית היא, אומר תוס' דרק לגבי דיני הפרה בעצמה מיקרי חטאת לפי רבנן

אף שאינו פסול התלוי בגופה (כגון יוצא דופן דהפרה נפסלת אף שאין פסול בגופה אלא בדבר אחר שיצאה דרך דופן), משא"כ לגבי תמורה דמיירי לגבי הדבר שהמירו בה, לגבי זה לא מיקרי חטאת, אפילו לפי רבנן, כן הסביר מהרש"א.

אח"כ הקשו מהגמ' בבכורות דלאחר שנפדית הפרה כשהיה בה מום מותר בגיזה ועבודה (ואין דינם כפסולי המוקדשין שנפדו דאסורין בגיזה ועבודה) מכיון שפרה הוה קדשי בדק הבית, ולכא' קשה הרי פרה מיקרי חטאת לגבי דינים הקשורים אליה בעצמה וא"א לתרץ כמו שתירצו על הגמ' בתמורה כי הכא זה קשור אליה בעצמה לגוזה ולעבוד בה. תירצו תוס', א' דאחרי שפדוה כבר אין תורת פרה עליה דכבר פדוה ולא מיקרי חטאת (וא"א להקשות דמכח שנקראת חטאת לא נוכל לפדותה, דהרי גם שאר פסולי המוקדשין אפשר לפדותם ורק אסורין בגיזה ועבודה). ועוד תירצו דעצם מה שאפשר לפדות הפרה זה מצד לב ב"ד מתנה עליהם, ובאופן שהיה מום שהתנו עליה דיפדוה הוה כמו שמתחילה היה קדושתה רק לדמיה.

דף י"א ע"ב

תנוד"ה ו**שחט ושרף**. תירצו דמזה שהתורה כתבה את הפרה משמע שלימה כמו שהיתה בשעת שחיטה, כי היה מספיק לכתוב ושרף אותה, ומזה שיתר וכתב "את הפרה" כוונת התורה הפרה שהיתה בשעת שחיטה והיינו שלימה.

תנוד"ה ו**כי תימא**. תירצו א' דא"א ללמוד מזה שהורגים הרוצח ולא חיישינן שמא הוא טריפה וטריפה שהרג פטור, כי כל מה שהגמ' רוצה לומר דלא נסמוך על רובא היינו להרוג אדם חי שאינו טריפה משא"כ אם הוא טריפה הרי אין נחשב כ"כ לחי ולכן אי אפשר ללמוד ממה שסומכים בו על רובא, דגם להרוג אדם שאינו טריפה נסמוך על רובא. ועוד תירצו דכשנרצה להוכיח מזה שהורגים הרוצח ולא חיישינן שמא הוא טריפה, א"א לשאול בסתם, כי לא היה מובן מה בכך שהרוצח טריפה למה לא נהרוג אותו (הרי הרג אדם), ונצטרך לומר דיש חסרון בעדים, כי זה עדות שאי אתה יכול להזימה כי אם הוא טריפה הרי רצו להרוג טריפה וא"א לחייבם מיתה וא"כ זה עדות שאי אתה יכול להזימה, יוצא דכשאתה רוצה להוכיח מזה שהורגים רוצח ולא חיישינן שהוא טריפה אתה צריך להגיע לזה שא"א להרוג העדים והוה עדות שאי אתה יכול להזימה, והרי זה הוכיח רבינא מזה שהורגים העד"ז ולא חיישינן שמא הרוצח הוא טריפה.

תוד"ה ליחוש דילמא. הקשו רבינו יצחק בר מרדכי דהכא אזלינן בתר רובא אפילו בדיני נפשות ואילו בסנהדרין שנינו דאם נתערבו נסקלין בנשרפין (היינו רוב נשרפין) שיטת ר"ש דנותנים לכולם סקילה דקיל משריפה (רבנן סברי דסקילה חמורה משריפה), אלמא אין הולכים אחר רוב דאילו היו הולכים אחר הרוב היה צריך לתת להם שריפה. [ולא זכיתי להבין דאינו כרוב רגיל, כי ברוב רגיל הרוב מברר דהרוצח לא היה טריפה, אבל פה הרוב לא יכול לברר דכולם חייבים שריפה, דהרי מיעוט הם נשרפין, ורק אם היינו אומרים ביטול ברוב היו נהיים חייבים שריפה. שוב ראיתי בתוס' בסנהדרין דף פ' ע"ב ובתוס' זכחים דף ע"א ע"א שהביאו גם את התירוץ הזה.]

תירץ ר"ת דלגבי להרוג האדם אזלינן בתר רובא ואמרין דהוא בר קטלא אבל לענין באיזה מיתה לדונו לא נלך אחר הרוב, ולא הסביר מה ההבדל. ובחת"ס ביאר היות דגם מי שמיתתו בחמורה אם א"א להמיתו בהך מיתה אפשר להמיתו בכל מיתה, אולם זה מצוה מן המובחר להמיתו במיתה הכתובה בו, ומשום מצוה מן המובחר לא אזלינן בתר רובא, ובכ"ז צ"ע מדוע משום מצוה מן המובחר לא ניזיל בתר רובא.

אח"כ תירצו דא"א להרגם במיתה החמורה מצד רוב, כי יש כאן קבוע (והיינו דס"ל לתוס' הכא דקבוע שייך אף בדבר שאין ידוע מי הקבוע), והקשו תוס' ע"ז דבמשנה סנהדרין היה גירסא הנשרפין שנתערבו בנסקלין (היינו דנסקלין רובא) אומר ר"ש דסוקלין אותן בגלל שסקילה קיל משריפה, והקשתה הגמ' ע"ז מדוע צריך להגיע מצד שסקילה קילא משריפה תיפוק ליה דרובן נסקלין, מקשה תוס' הרי זה קבוע וא"כ נחשב כמחצה על מחצה. [והנה לכא' זה קשה אף לתירוץ א' דתוס' שכתבו דמשום רובא לא נחמיר לתת מיתה יותר חמורה ממה שנתחייב, וא"כ גם קשה מה שאלה הגמ' תיפוק ליה דנסקלין רובא נינהו, דהכוונה אפילו יהיה סקילה יותר חמורה גם ניתן סקילה מכיון שרובן נסקלין, דזה לא כתירוץ א', ראיתי במהרש"א בסנהדרין שביאר דזה לא קשה לתוס' כי אפשר דקושיית הגמ' (תיפוק ליה דנסקלין רובא נינהו) היינו אפילו סקילה ושריפה שוין נינהו ג"כ צריכין לתת להם סקילה מאחר שהמיתות שוות ונסקלין רובא נינהו, אבל על תירוץ האחרון קשה ליישב כן, כי לדידיה אין נחשב שהנסקלין רובא נינהו כי קבוע כמחצה על מחצה דמי.] תירצו תוס' דקושיית הגמ' למה אתה אומר דנותנים סקילה בגלל שזה קיל אפילו אם סקילה ושריפה שוין בדרגתן ג"כ "לא גרע" מאם נאמר דשריפה חמורה שאז נותנים סקילה, וה"נ אע"פ שהם שוים ניתן סקילה

יד דף י"א ע"ב גד מה

מכיון שבמציאות ובפועל הנסקלין רובא נינהו ונסקלין ונשרפין שוים בדרגת החומר. (פירשתי גם עפ"י הצ"ק בזבחים דף ע"א)

תנוד"ה ודילמא הך דאסחידו ביה. תירצו בתירוץ הב' דאם כשיזימו העדים יהרגום רק אחרי שיחבשו הרוצח י"ב חודש, א"כ כשהם מעידים על הרוצח שחייב מיתה ולא הזימום א"א להרוג הרוצח עד י"ב חודש, כי צריך שיהיה עדות שאתה יכול להזימה, ואם את העדים נהרוג רק אחר יב"ח א"כ אף את הרוצח נהרוג רק אחר י"ב חודש, וא"כ שוב א"א להרוג העדים זוממים כי אולי הרוצח נהיה טריפה בסוף י"ב חודש ונמצא דהם באו להרוג גברא קטילא.

תנוד"ה לרבי מאיר. הקשו דרבי יוחנן פסק כרשב"ג דאומר דאם לוקח בהמה מניקה מן העובד כוכבים ולא ידעין אם היא ילדה כבר וכשתלד אח"כ תהיה פטורה מן הבכורה, או שלא ילדה ומה שיש לה חלב ומניקה אי"ז ולד שלה, אומר רשב"ג דאינה חייבת בבכורה, כי אין מרחמת ומניקה ולד עד שלא תלד. לכא' מדויק מזה דרשב"ג ורבי יוחנן שפסק כמותו ס"ל חיישין למיעוטא, כי אם לא חייש למיעוטא א"כ אף בלוקח בהמה מהעכו"ם שיש לה חלב יש לנו לומר דכבר הולידה אע"פ שאין מניקה דרוב בהמות אין להם חלב עד שלא ילדו. דוחה תוס' דיכול להיות דרבי יוחנן ס"ל לא חיישין למיעוטא, ולעולם בלוקח בהמה שיש לה חלב אמרין דהולידה כבר, אולם אם אח"כ כשנהייתה מעוברת יש לה חלב בזמן העיבור אז רואים שהיא מהמיעוט וכשתלד אח"כ זה ספק בכור ולכן אמר רבי יוחנן דהלכה כרשב"ג דאם הניקה ודאי כבר הולידה, ויתכן דאף רשב"ג ס"ל לא חיישין למיעוט ומה שהצריך מניקה דמיירי ביש לה חלב כשהיא מעוברת דרואים שהיא מהמיעוט.

תוס' תירצו דמה דאם לא שהה באדם ל' יום הוה ספק אפילו כשנפל מן הגג אע"פ דאזלינן בתר רובא, מ"מ כדי שלא יבוא להקל בערוה הצריכו (כן גרס בישא ברכה ולא גרס והצריכו) חליצה, ותוס' הסביר (מהו החשש שיבוא להקל בערוה) מכיון דחששו דישתקע הדבר שנפל מן הגג או שאכלו ארי ויאמרו דהיה פיהק ומת ואם נאמר דא"צ חליצה יאמרו כן אף בפיהק ומת דא"צ חליצה ויצא קלקול, וגם אם נתירה לשוק בלי חליצה יאמרו דהיה פיהק ומת ונתחתנה שלא כדין ויהיה עליה לעז דיצאה לשוק בלי חליצה.

דף י"ב ע"א

תוד"ה או שאמר לשלוחו. פירשו דמש"כ בברייתא או שאמר לשלוחו צא שחוט והלך ומצא שחוט חזקתו שחוט, היינו דהשליח מצא שחוט ויש כאן חידוש יותר מהרישא, כי רואים מהסיפא דרוב מצויים אצל שחיטה מומחין הן אפילו עברין ששחט בהמה שאינה שלו. ורש"י פירש (דברי רש"י אינם נמצאים בתוך פירש"י אבל הם מופיעים בהגהות וציונים מהשטמ"ק) ומצאו שחוט היינו דבעה"ב מצאן שחוטין. והנה לפירש"י אי נימא דחזקתו שחוט בגלל שחזקה שליח עושה שליחותו, יהיה קשה דאין יותר חידוש לגבי רוב מצויין אצל שחיטה בסיפא מאשר ברישא, וגם זה יסתור מה שאמרה הגמ' בהמשך דלא אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו, אלא צ"ל לפירש"י (וכ"כ בתוס' הרא"ש בסתמא וצ"ל דזה כוונת רש"י) דכשבעה"ב מצאן שחוטין יש ספק אם השליח שחטן או שמא מישהו אחר שחטן שלא ברשות, ע"ז אומרת הברייתא חזקתו שחוט, והיינו מכיון שאפילו אם אחר שחטו שלא ברשות אמרינן מדשחטו מסתמא הוא מומחה, כי אם לא כן לא היה שוחט דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן.

דף י"ב ע"ב

תוד"ה דמן חבריא. הנה רש"י פירש דמן חבריא היינו מבני הישיבה (ורק רש"י (בדף ל"א ע"א) יש לו ב' ביאורים אם הכוונה דהיה צעיר הישיבה או דקראו לו זעירא), אבל תוס' מיאנו לפרש דמן חבריא היינו מבני הישיבה כי במדרש כתוב אבימי חבריא מבקר בישא (היינו שהיה מבקר חולים) והכא א"א לפרש אבימי מבני הישיבה כי הרי לא כתוב אבימי דמן חבריא אלא כתוב אבימי חבריא וא"כ ע"כ הכוונה מהמקום שקראו לו חבריא. וכתב מהרש"א דלפי"ז מוכרחים לומר דתוס' מפרש דקראו לו זעירא כי א"א לפרש צעיר הישיבה כי הרי תוס' לא מפרשים דחבריא היינו ישיבה.

תוד"ה ותיבעי ליה מעשה. הביאו דלפירש"י מעשה היינו כשעשה מעשה עם דיבור, ורש"י פירש כן על מש"כ בברייתא בחקקו האלון והרימון דיש להם מעשה, כתב וגם הם אומרים כן ויש כאן מעשה ומחשבה המורידים אותו לתורת כלי, ובדף י"ג ע"א (בד"ה אבל היפך בהן) כתב וז"ל דאי בשפירש מחשבתו בשעת מעשה לא איצטריך רבי יוחנן לאשמועין דהא בהדיא תנן דיש להם מעשה,

וכן בדף י"ג ע"א בד"ה יש להן מעשה כתב וז"ל אם עשו מעשה, מוכיח על מחשבתן ופירשו שעל דעת כן עושים.

ומחשבתו ניכרת מתוך מעשיו היינו מעשה בלא דיבור, דכן פירש"י בדף י"ג ע"א (בד"ה ואתיוה לצפון) ולא אמר על שם כך אני מוליכה לשם, וכן (בד"ה אבל היפך בהן) כתב דמעשיו מוכיחין אע"פ שלא פירש מחשבתו.

ומחשבה היינו דיבור בלא מעשה, ומצאתי כן ברש"י (בדף י"ב ע"ב בד"ה שיש להן מעשה) כתב וגם הם אומרים כן ויש כאן מעשה "ומחשבה", אלמא מחשבה קרי ליה דיבור, וכן בד"ה ותיבעי ליה מחשבה כתב שחיטה גרידתא "ופירש לשם עולה", [אך צ"ע בדף י"ג ע"א (בד"ה ואין להן מחשבה) כתב וחשב עליה, ולא כתב שהיה דיבור ואולי זה כוונתו אלא שלא פירש].

הקשו תוס' כמה קושיות על רש"י, בקושיא הרביעית כתבו וז"ל ועוד אפילו העולם סתם ולא פירשו מפני הכנימה ליהוי בכי יותן לר' יוחנן דאמר מחשבה ניכרת מתוך מעשה מועלת דהיינו מעשה בלא דיבור עכ"ל, ביאר המהרש"א דכוונתם דאפילו תאמר כפירש"י דמש"כ אע"פ שנתכוונו לכך, היינו אחר שהעולם, בכ"ז קשה דהרי כתב ואם העולם חש"ו והיינו בסתמא, ולא אמרו דמפני הכנימה, וא"כ יש כאן מעשה בלא דיבור, ולפירש"י זה נקרא מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, והרי מסקנת רבי יוחנן בסוגיין דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו מהני לגבי טל, וא"כ קשה למה כתוב העולם חש"ו אינם בכי יותן [והנה רש"י פירש העולם מפני הכנימה, מבואר דלא פירש דאיירי בסתמא וא"כ מה הקשו תוס', ואולי י"ל דקשיא להו דלמה רבי יוחנן אמר היפך בהן, הרי יכול לדבר בציוור שהעלה סתם]. ודחו תוס' דשמא אותו מעשה גרע יותר מדאי דשמא מפני הכנימה העולם, והיינו דזה פחות ממחשבתו ניכרת מתוך מעשיו.

בקושיא האחרונה הקשו על רש"י דהגמ' הסבירה הספק במחשבתו ניכרת מתוך מעשיו כגון שהביא העולה לצפון, דאולי המקום בצפון לא הסתדר לו, משמע אילו אין שני צדדין בכוונתו ופשיטא דנתכוין לכך זה מועיל וקשה לפירש"י כי הרי אין כאן דיבור ביחד עם המעשה, והרי רבי יוחנן מסופק כשאין דיבור עם המעשה.

ולפירוש תוס' ג' הדרגות הם, מעשה גמור, מחשבה, מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, והיינו דכשזה מעשה וכוונתו ברור כגון האלון והרימון והאגוז שחקקום תינוקות שברור דכוונתם למידה, אף בלי דיבור הוה מעשה, ומחשבה דאין נחשב למעשה היינו באופן שאין במעשה שעשה יותר הסתברות שרצונו לעשות כלי

מאשר סיבה אחרת, כגון כשהתינוקות העלו הפירות לגג אפילו אמרו דמעלים לשם שירד עליהם טל היות דאין בפעולה הכרע לזה דאולי מתכוונים מפני הכנימה לכן אפילו אמרו דכוונתם בשביל טל לא נחשב למעשה, ואף שבהמשך כתבו תוס' אבל העלאת קטן סתם לא הוה בכי יותן, כתב מהרש"א דזה לאו דוקא, כי הרי תוס' כתבו לפני זה דבהעלו התינוקות אפילו אמרו לא מהני, ומה שתוס' דיברו על סתם כי רצו לדבר בהעלאת גדול סתם. (ובאמת בתוס' הרא"ש לא הזכיר אבל העלאת קטן סתם) ובמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו נסתפק רבי יוחנן האם נחשב כמעשה, אף בלא דיבור, ואם אינו כמעשה גם דיבור לא מהני, היינו באופן שמצד פעולתו יותר נוטה דמתכוין לעשות כלי או לשמה או כדי שירד טל, כגון שהעולה היה בדרום והביאו לצפון ושחט, דיותר מסתבר דעשה כן בגלל שעולה שחיתתו בצפון מאשר לומר דהמקום בצפון לא הסתדר לו [ולפי המסקנא דמחשבתו ניכר מתוך מעשיו לא מהני בדאורייתא א"כ כשהביא העולה מצפון לדרום אפילו פירש בגלל שצריך צפון לא עלה לשם עולה, אבל לפירש"י נחשב מעשה ועלה לו]. וכן בהיפך הפירות על הגג אחרי שירד הטל עליהם יותר מסתבר דכוונתו כדי שהטל יגיע לכל הפירות מאשר לומר דנתכוין כדי שהכנימה יצא גם מהצד התחתון, דאם זה כוונתו למה לא עשה כן לפני שהטל ירד עליהן.

אח"כ הביאו דברי הירושלמי, ולכא' אין לזה קשר למחלוקת רש"י ותוס', ויתכן דהביאום היות דהירושלמי ג"כ עוסק בענין מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, דהירושלמי מקשה דלגבי טל כתוב דהעלום חש"ו לא מהני אולם אם מחשבתם ניכרת מתוך מעשיהם מהני ואילו לגבי תרומה לא מהני מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, ותירץ היות דבתרומה כתוב מחשבה אלמא מחשבה הוא עיקר בו ולכן צריך מחשבה מעליא ולא מהני מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, משא"כ בטל דלא כתוב מחשבה לכן מהני מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו. אח"כ הקשה הירושלמי למה לגבי גט שלא כתוב בו מחשבה לא מהני מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו דהרי רואים מחשבתו מתוך מה שכותב כל הגט ולא מהני רק באופן שגדול עומד ע"ג, ואילו לגבי טל מהני בגלל שלא כתוב בו מחשבה. ותירץ הירושלמי דלגבי גט לא מהני היות דאין הכותב המגרש משא"כ לגבי תרומה החושב הוא התורם, והקשו תוס' דקושיית הירושלמי היה דיש סתירה מגט לטל והירושלמי מתרץ סתירה בין גט לתרומה, דמשמע דבתרומה מהני מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו וזה אינו דבתרומה לא מהני מחשבתו ניכר מתוך מעשיו ומתרומה לא קשה כלל על גט (דבשניהם לא מהני), אבל בתירוצו הירושלמי מתורץ הסתירה בין גט לטל כי בגט מישהו אחר הוא המגרש ובטל החש"ו הבעלים על התבואה.

יד דף י"ב ע"ב גד מט

אח"כ כתבו ובלא הירושלמי היה אפשר להקשות סתירה מגט דלא מהני מחשבתו ניכר מתוך מעשיו ולגבי טל מהני, היינו דהגמ' אצלינו יכלה להקשות כן, אע"פ שהגמ' שלנו לא אמרה היסוד של הירושלמי דתרומה שכתוב בו מחשבה שם לא מהני ניכר מתוך מעשיו.

וכתבו דגם היה אפשר להקשות למה בתרומה לא מהני גדול עומד ע"ג ואילו בגט מהני, והנה מהרש"ל לא גרס כך שאלה בדברי התוס', ומהר"ם הבין דלא גרס כן בגלל שהירושלמי אמר דהיות דכתוב בתרומה מחשבה לכן לא מהני מחשבתו ניכר מתוך מעשיו, וא"כ לא מהני גם גדול עומד על גביו, וכתב מהר"ם דאפשר לגרוס כן בתוס', וגדול עומד ע"ג עדיף ממחשבתו ניכר מתוך מעשיו, וחשבתי דאולי אפשר ליישב קושיית מהרש"ל בדרך אחר דהקושיא הוא על הבבלי שלא הזכיר מש"כ מחשבה בתרומה, וא"כ הוה ליה להקשות למה לא יועיל גדול עומד ע"ג בתרומה, ועיין מש"כ מהרש"א לקיים הגירסא.

דף י"ג ע"א

תוד"ה בעא מיניה. הקשו דהכא ובריש גיטין דף ה' משמע דשמואל היה קטן מרב הונא (מדבעא מיניה שמואל מרב הונא) ואילו בגמ' ערכין משמע דרב הונא היה קטן משמואל (מדיתבי רב הונא קמי שמואל) וכן בגמ' גיטין דף י"א משמע דרב הונא היה קטן משמואל כי רב הונא יתיב קמי דרבי ירמיה, ורבי ירמיה קרי ליה דרדקי, ורבי ירמיה היה חבירו של רבי זירא, ורבי זירא היה תלמידו של רב יהודה ורב יהודה היה תלמידו של רב ושמואל. תירצו תוס' דשני רב הונא היו, אחד שהיה גדול משמואל (ובו מיירי בסוגיין) ואחד שהיה קטן הרבה משמואל, כי היה קטן אף מרבי ירמיה (ובו איירי בגמ' גיטין דף י"א) ורב הונא דאיירי בגמ' דערכין מיירי ברב הונא שלישי שהיה קטן משמואל, אבל היה תלמידו של רב, כדמוכח שם בערכין, וגדול מרב הונא דגיטין דף י"א, כי רב הונא דגיטין דף י"א היה קטן מרבי ירמיה חבירו של רבי זירא ורבי זירא היה תלמידו של רב יהודה ורב יהודה היה תלמידו של רב ושמואל, כן הסביר מהר"ם.

תוד"ה מניין למתעסק. יש ד' דרגות א' נפלה סכין מאליה ושחטה זה פסול לכו"ע כמבואר במשנה בדף ל"א כי כתוב "וזבחת" דהיינו שיבוא מכח האדם, ב' הפיל סכין זה נקרא דלא מתכוין לחתיכה ובזה נחלקו רבי נתן ורבנן, לרבי נתן הוה שחיטה ולרבנן פסול, ג' מתכוין לחתיכה אבל לא לחתיכת סימנים

כגון זרק סכין לנועצה בכותל, גם בזה נחלקו ר"נ ורבנן, ד' מתכוין לחתיכת סימנים אע"פ שלא נתכוין לשחיטה לכו"ע כשר בחולין, אבל בקדשים תוס' לומד דזה פסול דזה נקרא מתעסק.

והנה רש"י פירש (הכא) מתעסק היינו מתעסק בסכין להגביה או לזרוק, והקשו תוס' דזה נקרא אין מתכוין לחתיכה דלפי רבנן אפילו בחולין פסולה ואפילו אם מתכוין לחתיכה פסול לרבנן בחולין, ופה שאלו מניין למתעסק בקדשים שהוא פסול משמע שבחולין זה כשר [וקצת קשה לימא דהכא איירינן לפי רבי נתן דמכשיר בחולין אפילו באין מתכוין לחתיכה, ורבא פסק כרבי נתן, ואולי סתימת הלשון משמע דקאי לכו"ע]. לכן פירשו תוס' דמיירי במתכוין לחתיכת סימנים ולא לשם שחיטה, או כשחשב שזה חולין ולא שחט לשם חולין אלא משום חולין, הסבר הדבר ביאר בשוטנשטיין דמתעסק היינו אדם שעושה פעולה בלי לדעת שעושה אותה (כי חושב שעושה דבר אחר) וה"נ הוא חושב ששוחט חולין ואין יודע ששוחט קדשים הוה ליה לגבי קדשים כמתעסק.

דף י"ג ע"ב

תו"ד"ה שחיטת. הקשו דאולי מין ישראל גרע ממין עכו"ם, דהא ישראל שעובד כוכבים הוה מין וממילא אסור לאכול משחיטתו דאמרינן דשוחט לעכו"ם, וגוי עובד כוכבים לא אמרינן דסתם שחיטתו לע"ז, ואע"פ שאסור לאכול משחיטתו זה בגלל "וזבחת". ותירצו דבכ"ז מין עכו"ם גרע ממין ישראל, ולפי תוס' ישראל עכו"ם אסור לאכול משחיטתו דהוה ליה מין. [ומש"כ תוס' בדף ד' ע"ב דישאל מומר לעכו"ם מותר לאכול משחיטתו אע"פ שהוא מין, דיש ב' סוגי מין בישראל, כתבו מהרש"א ומהר"ם דתוס' נדחקו לומר כן לפי רב ענן דס"ל ישראל מומר לע"ז מותר לאכול משחיטתו, אבל לפי מה דקיי"ל לא כרב ענן ואסור לאכול משחיטתו, גם מומר לע"ז אמרינן דשחיטתו לעכו"ם ואין ב' דינים במין ישראל, אבל רש"י כנראה הוקשה לו איך אמרינן הכא דמין ישראל אסור לאכול משחיטתו הא מומר לעכו"ם הוה מין ולרב ענן מומר עכו"ם מותר לאכול משחיטתו, ותירץ כתוס' דמין דהכא הכוונה דאדוק יותר. מהר"ם]

תו"ד"ה תקרובת. כתבו דאסור בהנאה אף לפי רבנן וילפי לה ממש"כ ויאכלו זבחי מתים דהוקש לענין איסורים למת, דומיא דאכילה דזה דבר איסור וה"ה לענין איסור הנאה, אבל לא לטומאה שאינו איסור, אבל תוס' בב"ק (דף

ע"ב:) נסתפקו אי אסור בהנאה מדאורייתא די"ל דמש"כ ויאכלו זבחי מתים קאי רק על איסור אכילה כמ"ש "ויאכלו", ועיין רעק"א הכא מש"כ בזה.

באמצע התוס' הוכיחו דמזה שכתוב שזה זבחי מתים אין ראייה דמטמא באהל דיתכן דאתא למימר דאסור בהנאה, ורק אם כתוב לפני זה דאסור דידעינן מזה דאסור בהנאה א"כ כשכתוב אח"כ דזה זבחי מתים אתא לחדש דמטמא באהל, והוכיחו כן כי הגמ' מדויקת ממה שכתוב במשנה השוחט לשם הרים שחיטתו פסולה, פסולה אין זבחי מתים לא, ורמינהו השוחט לשם הרים הרי אלו זבחי מתים, ואי נימא דכשכתוב הרי אלו זבחי מתים ידעינן מזה דמטמא באהל א"כ מדוע לא תירצה הגמ' דמש"כ דזה זבחי מתים והיינו דמטמא באהל זה כרבי יהודה בן בתירא, ומזה שלא תירצו כן אלמא דלשון הרי אלו זבחי מתים יכול להתפרש על איסור הנאה ולכן א"א לתרץ דהמשנה שכתוב פסולה כרבנן והברייתא דזה זבחי מתים כר"י בן בתירא כי מזה שכתוב בברייתא רק שזה זבחי מתים אין לומר דזה כר"י בן בתירא אלא כרבנן ואסור, וא"כ המשנה שכתוב דזה רק פסולה קשה כמי אתא.

אח"כ כתבו דאף לרבנן זה מטמא, אולם לרבנן זה רק מדרבנן ולר"י בן בתירא הוה מדאורייתא, והקשו תוס' ע"ז מהגמ' בפרק כל הצלמים שאמרה דאם עבר תחתיה טמא בגלל תקרובת עכו"ם וכרבי יהודה בן בתירא וכתוב שם דאם גוזלת את הרבים טהור, איך יתכן לומר לפי רבי יהודה בן בתירא דס"ל דטמא מדאורייתא דאם גוזלת וכו' לא מטמאה, זה שייך לומר רק בטומאה דרבנן. תירצו דשם זה רק ספק ולכן זה רק מדרבנן. ובסוף התוס' הקשו א"כ למה לא תירצה הגמ' בפסחים (כשמייירי לגבי השוחט חטאת בשבת בחוץ דחייב ג' חטאות והקשתה הגמ' הרי שחיטתו לא מהני כלל וא"כ הוה מקלקל ולמה מתחייב) דהיות דמטמא רק מדרבנן הרי הועיל להוריד הטומאה מדאורייתא. תירצו תוס' דהגמ' יכלה לתרץ כן אולם היות דבפרק העור והרוטב דף קכ"ט ע"א יש נידון אם לפי רבנן יש טומאה או לא, לא רצו לתרץ הכא דמהני לבטל טומאה כי א"כ יהיה מוכח דלא מטמא לפי רבנן, וזה אתא לפי מה שהעמידו באמצע התוס' את הסוגיא בהעור והרוטב לפי רבנן.

דף י"ד ע"א

תו"ד השוחט. הקשו הרי מומר לחלל שבתות אסור לאכול משחיטתו כמבואר לעיל. וע"ז תירצו דשם איתא מומר לחלל שבתות בפרהסיא, והכא אינו בפרהסיא אלא בצנעא. אבל הקשו איך רצתה הגמ' להעמיד המשנה כר"מ הרי

לפי ר"מ מומר לדבר אחד הוה מומר לכל התורה כולה, ובר"מ לא כתוב בפרהסיא משמע אפילו מומר בצנעא ג"כ הוה מומר לכל התורה. (אח"כ ראיתי כן במהר"ם)

בתירוצם הב' הוכיחו מב' מקומות דמשום פעם אחד לא מיתסר שחיטתו, א' דכתוב השוחט לזרוק דמה לעכו"ם ר"ל אמר מותרת ופירש"י באכילה, וא"א לומר דשם זה לא נחשב עובד ע"ז כי הגמ' אומרת דמודה ר"ל דבר קטלא הוא, וא"כ למה לא מיתסר שחיטתו דהרי הוא עכו"ם, אע"כ בגלל שזה רק פעם אחת, ב' דמבואר בדף מ"א דישראל ששחט בהמת חבריו לעכו"ם אין אוסרה דאמרין לצעורה מיכיון ולא לע"ז ומש"כ בב' אוחזין בסכין ושוחטין, אחד לשם אחד מכל אלו (היינו לשם הרים או לשם גבעות או לשם ימים) ואחד לשום דבר כשר שחיטתו פסולה (ורצתה הגמ' להעמיד אפילו שאין הבהמה שלהם). תירצה הגמ' דמיירי בישראל מומר דאמרין דבאמת כוונתו לשם אחד מכל אלו, ואי נימא דאף בחדא זימנא הוה מומר ושחיטתו אסורה, א"כ למה בעינן דהמומר ישחוט לשם אחד מכל אלו ואז נאסר, אפילו לא שחט לשם אחד מכל אלו נאסר מצד שחיטת מומר, אע"כ משום חדא זימנא ששחט לעכו"ם אינו נהיה מומר ששחיטתו תיאסר אף בלא נתכוין מפורש לע"ז, ולכן כתבו דגם הכא חשב לע"ז לשם הרים או גבעות.

תוד"ה ונסבין חבריא. הביאו ראיה דדם שלא פירש שרא, מזה שכתוב דחתך בשר על ככר אסור הככר היינו כי לא מלח הבשר וכשחותך פולט דם ונבלע בככר, אבל הבשר שרא, ואע"פ שלא מלחו, ובהמשך הוכיחו תוס' מהך גמ' דאפילו אם פירש בהך חתיכה בפנים מצד לצד שרא, כי כשחותך הבשר פורש דם ממנו וחלק יוצא לחוץ וחלק נשאר בפנים ואעפ"כ שרא באכילה.

תוד"ה מחתבין את הדילועין. כתבו א' דר"ת אומר דמיירי דהדלועין נתלשו בשבת דומיא דבהמה שנתנבלה שהיתה חיה ועכשיו נשתנתה ומתה, והכא נמי לפני זה היתה מחוברת למקור חיותה ועכשיו נפסקה ממקור חיותה, ב' ולפי"ז שר"ת אומר שנתלשו בשבת צריך להעמיד הך דהכא באופן שאין את הב' חששות שבגללן אסור כשנתלש בשבת, א' משום שמא יעלה ויתלוש מן האילן, ב' דהוה כגרוגרות וצימוקין, ובעזה"י בהמשך אבאר מדוע אין הכא הנך חששות, הסבר הדבר דבריש מסכת ביצה אסור פירות הנושרין בשבת משום שמא יעלה ויתלוש, ובפרק ד' דביצה כתוב דעכו"ם שהביא דורון לישראל אם יש מאותו מין במחובר אסור (דחיישינן שתלשו בשבת) ומה דמיתסר כשתלשו בשבת מכיון

דהיות דלא תלשו ישראל לפני שבת הוה ליה כדחינהו בידים כמו גרורות וצימוקים שהיו ראויים לאכילה והעלם לגג לייבש, ובאמצע הייבוש אינם ראויים לאכילה, לכן הוה פעולת דחייה ואף אם אח"כ נתייבשו ונהיו ראויים בשבת אסור באכילה אף לר"ש, והכא שהיה יכול לתלשן לפני שבת ולא תלשן הוה דחינהו בידים (ומה שלא אסרו שם מצד שמא יעלה ויתלוש. מבואר בהמשך התוס' דשמא יעלה ויתלוש אמרינן רק בפירות האילן שקל להסירן משא"כ בדבר דצריך מרא וחצינא וגם בגלל שאדם חומד להם משא"כ בירקות, ולכן אפשר לתרץ דמיירי בירקות, ומה שאסרו בריש ביצה מצד שמא יעלה ויתלוש ולא בגלל מוקצה כגרורות וצימוקים, אפשר לתרץ כמ"ש תוס' דמיירי בדבר שבהמה יכולה לאכלו מהאילן או ביושב ומצפה).

ותוס' כתבו דנראה כפירוש ר"ת דמיירי דנתלשו מן המחובר ולא כפירוש האחרון בתוס' דנתלשו מערב שבת, (והחידוש הכא דמחתכין היינו דאף שזה מצב שלא ראוי לאכילה לפני זה וע"י החיתוך משוי ליה אוכלא שרא, או אפילו נימא דהוה אוכלא לפני זה החידוש דשרא למיטרח באוכלא), כי כל סוגיין עסקה בענין ספק מוכן, ולדברי הך פירוש אין זה הטעם במחתכין את הדלועין לפני הבהמה. (כן מבואר בתוס' הרא"ש)

ומה שאין אסור הכא מצד דהוה מוקצה כגרורות וצימוקים כי דחינהו בידים מזה שלא לקטן. תירצו תוס' ב' תירוצים א' דמיירי כשהבהמה היתה יכולה לאכול מן המחובר וא"כ לא דחינהו בידים מבהמה, ב' דמיירי ביושב ומצפה מתי יתלשו, ולכן לא הקצה דעתו מזה, ומה שאין אסור מצד שמא יעלה ויתלוש, א' כי זה שייך למיחש בפירות האילן שקל לתלשן משא"כ בדלועין שצריך מרא וחצינא, (ולכא' קשה ע"ז דהגמ' דימתה שמא ישחוט בשבת לשמא יסחוט, ולפי מש"כ תוס' הם שונים דשחיטה זה טורח גדול, תירצו תוס' בעמוד ב' תוד"ה מודה), ב' דפירות האילן אדם מתאוה להם ושוכח ותולשן, משא"כ בירקות כדלועין.

ובן צריך לתרץ למה בבהמה שמתה בשבת אין הנך ב' חששות, אז החשש שמא ישחוט אין כי זה קשה לשחוט, ואינו מוקצה כגרורות וצימוקים. כתבו תוס' דמיירי ביושב ומצפה שמא ישחטנה חש"ו ואחרים רואים אותם. [ומוכח מתוס' דגם כשזה קשה, כגון שחיטה, אם לא שחטן מיקרי דחינהו].

תוד"ה אם לא היתה. אחרי שתוס' הוכיחו דגרסינן מע"ש, הוקשה לתוס' א"כ איך אמר אביי הכא דהבהמה מעיקרא מוכן לאדם והשתא נמי

מוכן לאדם, הרי אינה מוכן לאכלה בשבת דאסור לשוחטה. תירצו תוס' דהכוונה שזה עומד לאדם, וכוונת הגמ' דלא נשתנה הייעוד של הבהמה לאחר השחיטה מלפני השחיטה.

אח"כ הביאו תוס' דהגמ' אמרה בביצה דרב לא רצה לתרץ דעגל הנולד מן הטריפה שרא כי מוכן אגב אמו לכלבים, כי מוכח משיטת רבי יהודה דס"ל אם לא היתה נבילה מע"ש אסורה דמוכן לאדם אין מוכן לכלבים וא"כ כש"כ דמוכן לכלבים אינו מוכן לאדם. והקשו למה לא דחתה הגמ' דהטעם של רבי יהודה אינו בגלל דמוכן לאדם אין מוכן לכלבים אלא בגלל שזה מוקצה מחמת איסור כי הרי בביה"ש לא היה יכול לאכלה ולא לחתכה לכלבים לכן אע"פ שמתה בשבת אסור לתת אותה לכלבים.

תוד"ה בחמה לרבי יהודה. הקשו דהכא סבר אביי דלא אמרינן דבהמה עומדת לאכילה ולגדל, כי אביי ס"ל דלפי רבי יהודה בנשחט בשבת מותר לאכילה כי גם מעיקרא היה מוכן לאדם, והגמ' דוחה את דברי אביי דיתכן דלרבי יהודה אסור כי בהמה בחייה לגדל עומדת, והקשה אביי דא"א לומר דלגדל עומדת דא"כ איך מותר לשחוט ביו"ט, תירצה הגמ' דיתכן דעומד לאכילה ועומד לגדל נשחטה הוברר דלאכילה עומדת לא נשחט הוברר דלגדל עומדת ולכן יתכן דלפי רבי יהודה אסור, אלמא דאביי דס"ל דלפי רבי יהודה מותר ס"ל דעומד רק לאכילה, ואילו בביצה לגבי תרנגולת כן ס"ל דעומד לאכילה ולגדל, ולא תירצו. ומלשון השטמ"ק נראה דתוס' לא קשה להו, אלא פשיטא להו דיש חילוק ביניהם, ואולי בגלל שתרנגולת עומדת גם לגדל ביצים משא"כ בבהמה.

תוד"ה מדתניא הלוקח יין. כתבו תוס' וז"ל וכולה ברירה מפורש בפרק כל הגט וכו'. ביאור כוונתם דכולה מילתא האם ס"ל לרבי יהודה יש ברירה או אין ברירה מפורש בפרק כל הגט וכו', וזה נכנס להך תוס' כי הגמ' אמרה דמוכח מדתניא הלוקח יין דס"ל לרבי יהודה דאין ברירה לכן כתבו דבסוגיות שם עוסקת הגמ' בהרחבה מה סובר רבי יהודה יש ברירה או אין ברירה.

דף י"ד ע"ב

תוד"ה התם כדקתני מעמא. הקשה רבינו שמשון מקוצי דבגמ' עירובין איתא שם דיש סתירה דבמשנה בעירובין סובר רבי יהודה יש ברירה ואילו

בברייטא דהלוקח יין וכן בההיא דאיו ס"ל לרבי יהודה דאין ברירה, ואמר רב התם דדברי המשנה נדחו כי יש ברייתא וגם איו ס"ל דלרבי יהודה אין ברירה, וא"כ קשה דאם הגמ' אמרה דמהברייתא דהלוקח יין אין ראייה דרבי יהודה ס"ל אין ברירה ויתכן דס"ל יש ברירה, א"כ לא יועילו דברי איו כי הוא נדחה מפני המשנה בעירובין דס"ל לר"י ברירה. ותירצו תוס' (זה מתרץ את ב' קושיות התוס') דבעצם כוונת הגמ' הכא דא"א להוכיח מדברי הברייתא דס"ל לר"י אין ברירה כי יש נגד זה משנה בעירובין דס"ל ברירה, והברייתא נדחה מפני המשנה, והגמ' נקטה הכא רק בדרך דחייה דהיינו יכולים לומר דאין מהברייתא ראייה כי אולי טעמו בגלל בקיעת הנוד, ולכן מביאים דברי איו דהשתא בצירוף הברייתא מוכח דלית ליה ברירה ונדחו דברי המשנה מקמי הברייתא ואיו.

תוד"ה אימר דשמעת. הוכיחו מר"מ דמוקצה מחמת איסור ס"ל כמו שאמרה הגמ' דבשוחט לא שרא כי אין ראוי לכוס, ומוקצה מחמת מיאוס לית ליה אלמא מוקצה מחמת איסור חמיר ממיאוס. [והוקשה לי למה לא הוכיחו תוס' דר"מ ס"ל מוקצה מחמת איסור מהמקום שהוכיחו דלא ס"ל מוקצה מחמת מיאוס, דאומר שם ר"מ חוץ מנר שהדליקו בה באותו שבת. ומצאתי במהרש"א שהקשה כן ותירץ דהיה אפשר לדחות דמוקצה מחמת איסור לא ס"ל ומה שאסר בנר שהדליקו באותו שבת כי אית בה תרתי מוקצה מחמת איסור ומיאוס רק שם ס"ל מוקצה] ולפי"ז הוקשה להו א"כ למה לא נשארה הגמ' בתירוץ דזה כרבי יהודה דנרות דאסר במוקצה מחמת מיאוס וכש"כ מחמת איסור. תירצו תוס' דהגמ' לא רצתה לתרץ כן בגלל שמירי המשנה אפילו בהיה לו חולה מבעוד יום דלא היה מוקצה מחמת איסור ואח"כ הבריא, דומיא דיוה"כ דאסור לו באכילה ביום אפילו בהיה לו חולה מבעוד יום.

דף ט"ו ע"א

תוד"ה המבשל בשבת. בתחילה פירשו תוס' את דברי ר"מ שאמר בשוגג יאכל דאפילו בשבת יאכל ואפילו לדידיה, והוכיחו שזה כן כי ר"מ לא קניס כלל שוגג אטו מזיד, והך הוכחה צ"ע דהרי רש"י פירש סברת רבי יהודה האוסר להנות בשבת אף בשוגג שלא יהנה ממלאכת איסור, והיה אפשר לומר דס"ל לתוס' כהסבר של רש"י אולם תוס' באים להסביר דאע"פ שר"מ ס"ל דכשעברו איסור בשוגג לא נאסר להנות ממנו מ"מ אולי גזר שוגג אטו מזיד, לזה כתבו

דר"מ לא גזר. אולם עיין מהר"ם דתוס' פליגי על רש"י וצ"ע. שוב ראיתי בעמוד ב' (בתוד"ה כגון שהיה) שכתבו דרבי יהודה טעמו כי קנים שוגג אטו מזיד, ונראה דבאמת לפי תוס' פליגי ר"מ ורבי יהודה אי קנסינן שוגג אטו מזיד. ביאור הדבר דבעשה איסור "במזיד" לכו"ע אסור להנות מהמלאכה בשבת, ונחלקו ר"מ ורבי יהודה אי אסרו גם שוגג אטו מזיד (ולשון קנסו צ"ע קצת דלגבי אחרים מה שייך לקנוס שלא עברו העבירה), וגם במזיד נחלקו רבי יהודה ור"מ אי אסור לדידיה עולמית או לא לרבי יהודה קנסוהו רבנן ליאסר עולמית משא"כ אחרים דלא עברו האיסור אסורים רק בשבת אבל במו"ש שרא דאין לקנסם דלא עברו איסור, ולפי ר"מ אף לדידיה לא קנסוהו במזיד ליאסר עולמית.

אח"כ פירשו מה שאמר ר"מ במזיד לא יאכל דהכוונה לא יאכל בשבת לא ליה ולא לאחרני ולמוצ"ש שרא לכו"ע. ותחילה הוכיחו דלר"מ במזיד אסור ביומיה לכו"ע, מזה שהגמ' רצתה להעמיד משנתינו במזיד ור"מ היא והמשנה אסרה לאכול בשוחט בשבת בין לדידיה ובין לאחרני דומיא דיוה"כ, אלמא דבמזיד לר"מ אסור ביומיה לכו"ע. ואח"כ הוכיחו דמזיד דר"מ דשרא במו"ש, שרא אף לדידיה כי כשרצו להעמיד המשנה כר"מ ובמזיד, והרי המשנה אסרה רק ביומא אבל במו"ש התירה בין לדידיה ובין לאחרני מזה שכתוב שחיתתו כשירה דמשמע ל"ש לדידיה ל"ש לאחרני, ועוד דאי נימא דלר"מ במזיד אסור לדידיה אפילו במו"ש א"כ מזיד דרבי יהודה הוה כמזיד דר"מ דלשניהם למבשל אסור לעולם ולאחרני שרא במו"ש בכדי שיעשו ובברייתא משמע דנחלקו ר"מ ורבי יהודה ור"י הסנדלר גם לגבי שוגג וגם לגבי מזיד.

אח"כ עברו תוס' לדבר משיטת רבי יהודה דאמר בשוגג יאכל למוצאי שבת, הכוונה דבשבת אף לאחרני אסור דאי נימא דבשוגג מותר לאחרני בשבת א"כ איך העמידו דהמשנה כרבי יהודה, הרי המשנה אסרה בשבת אף לאחרים דומיא דיוה"כ. ומוכח גם מזה דבמו"ש אף לדידיה שרא דהמשנה כתבה שחיתתו כשירה דמשמע בין לדידיה ובין לאחרני. אח"כ ראיתי מפורש כן בתוס' הרא"ש, ולכא' יכלו להוכיח גם דאי נימא דבשוגג אסור למבשל אף במוצאי שבת א"כ מה ההבדל בין שוגג למזיד לפי רבי יהודה, כי הרי במזיד ס"ל לר"י דלאחרים שרא במו"ש כמ"ש התוס', ויתכן דלא רצו להוכיח כן אחרי שאי"ז מפורש רק תוס' הוכיחו כן.

אח"כ פירשו מה שאמר רבי יהודה במזיד לא יאכל עולמית, הכוונה רק לדידיה אבל לאחרני שרא במו"ש בכדי שיעשו, והוכיחו כן א' דאל"כ היינו מזיד דרבי יוחנן הסנדלר, ב' מהגמ' במרובה דהעמידה מש"כ דרבנן פטרו הטובח בשבת מד' וה' כי

שחיטתו אין ראויה כלל דאסור עולמית במבשל במזיד כרבי יוחנן הסנדלר, ואילו נימא לפי רבי יהודה דבמזיד אסור לכו"ע עולמית א"כ אפשר להעמיד כרבי יהודה.

תוד"ה מורי להו בר"מ. הקשו מדפוסקים כר"מ מוכח דליתיה לדברי רש"י שהסביר טעם הדין דנכרי שהביא דורון ביו"ט לישראל אם יש מאותו המין במחומר אסורין ואף לערב עד כדי שיעשו, בגלל שלא יהנה ממלאכת יו"ט, והרי לפי ר"מ אף ישראל שעשה מלאכה בשבת בשוגג מותר להנות מזה וא"כ כש"כ כשגוי עשה המלאכה (משא"כ אילו היינו פוסקים כרבי יהודה דמבשל בשוגג אסור בשבת לק"מ). ותירצו בסוף התוס' דאין כאן קושיא לפירש"י דבמילתא דשכיחא (כגון שגוי מביא לישראל דורון ביו"ט) גזרו רבנן שלא יהנה ממלאכת איסור משא"כ בשוחט בשבת דלא שכיח שישראל יעבור עבירה לא אסורו רבנן שלא יהנה ממלאכת איסור. (אבל תוס' בביצה חלקו על רש"י ופירשו טעם אחר כדי שלא יבוא לומר לגוי לתלוש לו מן המחומר ולפי"ז אם הביא ביו"ט א' אסור להנות ממנו בליל יו"ט שני של גלויות אף בכדי שיעשו, משא"כ לסברת רש"י שרא ממ"נ)

דף ט"ו ע"ב

תוד"ה כגון שהיה לו. הקשו למה העמיד רב את המשנה כרבי יהודה וטעם האיסור משום דגזר שוגג אטו מזיד למה לא אסר משום מוקצה לחצי שבת, וכן למה לפי ר"מ בשוחט בשוגג מותר באופן שאין מוקצה כגון בהיה לו חולה והבריא למה לא אסרינן משום מוקצה לחצי שבת, ואע"פ שזה ספק בגמ' ביצה צ"ל דקושיית התוס' היא דנוכח משיטת רב דאין מוקצה לחצי שבת. ותירצו בתירוץ ב' דגם רב נסתפק לו לכן לא הסביר מצד מוקצה לחצי שבת. ולפי דברי תירוץ ב' יוצא דמה שאמרה הגמ' דלפי ר"מ שוחט בשבת בשוגג והיה לו חולה מבעוד יום והבריא מותר, היינו רק אם נימא אין מוקצה לחצי שבת, משא"כ אם יש מוקצה לחצי שבת יהיה אסור אף בשוגג, והגמ' דיברה אילו אין חסרון של מוקצה לחצי שבת ור"מ עצמו דיבר במבשל בשבת דאין לנו עסק מצד מוקצה לחצי שבת.

תוד"ה אלא צור. תירצו דבמסכת זבחים נקט כולם ביחד, דכולם יש להם מכנה משותף שהם פסולים לעבודה, וכתב התנא דכל אלו הפסולים אם שחטו שחיטתן כשירה והיות שלגבי טמא זה רק בדיעבד לכן נקט בכולם לשון דיעבד, משא"כ הכא מה המאחד ביניהם ואי נימא דכשרים לשחיטה בדיעבד לא היה לתנא

לכוללם כי אינם שוים אפילו בזה כי חלקם כשרים לכתחילה וחלקם בדיעבד, וגם רק אם יש מכנה משותף בדבר אחר שייך לכוללם, והכא זה מכנה משותף לגבי שחיטה.

תו"ד ורמינחו. מזה שכתבו דהיה אפשר לחלק בין הקנים (כמו שחילקה הגמ' בדף ט"ז ע"ב) דקנה רגיל כשר בדיעבד, אלמא דמה שחילקה הגמ' בדף ט"ז ע"ב בקנה סתם אין שוחטין, היינו רק לכתחילה אבל בדיעבד כשר. אח"כ ראיתי שכ"כ בדוכבות יעקב.

תו"ד באן במחובר מעיקרו. הגמ' בתחילה תירצה דמש"כ במשנה דבדיעבד אפשר לשחוט בקנה מיירי במחובר וקאי כרבי חייא כי אף רבי חייא מכשיר רק בדיעבד ולפי רבי אף בדיעבד פסול, ומש"כ דאפשר לשחוט לכתחילה בקנה מיירי בתלוש, והקשתה הגמ' ע"ז ממש"כ בברייתא דאפשר לשחוט לכתחילה במחובר, דכמאן קאי אי לרבי חייא רק בדיעבד מותר ואי לרבי אף בדיעבד אסור, והקשו תוס' למה לא תירצה הגמ' דלפי רבי חייא יש הבדל בין מחובר מעיקרו לתלוש ובסוף חיברו, דמחובר מעיקרו שרא רק בדיעבד ותלוש ולבסוף חיברו שרא אפילו לכתחילה. תירצו תוס' דאם מחובר מעיקרו כשר בדיעבד א"כ צריך להיות כשר אף לכתחילה דאין משום מה לגזור, דאי נגזור אטו שמא ידרוס א"כ צריך לגזור אף בתלוש ולבסוף חיברו, משא"כ לפי תירוצ' הגמ' השתא לפי רבי מחובר מעיקרו פסול מעיקר הדין, ולכן בתלוש ולבסוף חיברו רק בדיעבד כשר דגזרינן אטו שמא ישחוט במחובר מעיקרו, (ולפי רבי חייא אף מחובר מעיקרו כשר מעיקר הדין כמבואר בברייתא דרבי פוסל והיינו במחובר מעיקרו ורבי חייא מכשיר).

דף ט"ז ע"א

תו"ד מנין לשחיטה שהיא בתלוש. הוקשה לתוס' הרי הפסוק מיירי בקדשים דצריך כלי וא"כ איך ילפינן לחולין דצריך תלוש. תירצו דיש יתור דהיה צריך לכתוב ויקח המאכלת לשחוט את העולה ומזה שכתב לשחוט את בנו בא ללמד דקאי ריבוי הפסוק אף לחולין, אולם א"א לומר דהפסוק בא לרבות דאף בחולין בעינן כלי, כי לחולין מדוע יצטרכו כלי.

אח"כ עמדו תוס' איך רואים בפסוק ב' לימודים א' דצריך תלוש, ב' דצריך כלי בקדשים. תירצו דמדלא כתוב ויכין אלא כתוב ויקח משמע דבר תלוש הניקח ביד, ומדלא כתיב ויקח את המחטך ילפינן דצריך כלי.

והוקשה לתוס' דהרי רבי חייא דוחה דאע"פ דהפסוק לימדנו דאברהם לקח דבר תלוש לשחוט א"א ללמוד דצריך סכין תלוש דאולי זריזותיה דאברהם קמ"ל שחשש שמא לא ימצא צור או קנה לכן הביא דבר תלוש, וא"כ איך כו"ע לומדים מהכא דצריך סכין היינו כלי לקדשים, נימא זריזותיה דאברהם קמ"ל. חילקו תוס' דאפ"ל זריזותיה דאברהם ע"ז שהביא עמו דבר תלוש לשחוט ולא סמך שימצא בהר המוריה דבר מחובר לשחוט, כי שמא לא ימצא לכן הביא עמו דבר תלוש, אבל אם לקדשים א"צ כלי א"כ למה הוצרך להביא עמו סכין (מאכלת) הרי אם דאג שלא ימצא שם דבר לשחוט בו, היה יכול להביא צור או קנה וכדומה, ומזה שהביא עמו כלי אלמא דבקדשים צריך כלי. [אך צ"ע אחרי דלכו"ע צריך כלי בקדשים ולכן לקח עמו סכין א"כ לכא' אפשר ללמוד ממש"כ "ויקח" את המאכלת דצריך תלוש אף בחולין ממה שלא כתוב ויכין, וא"א לתרץ דהפסוק בא להשמיע זריזות דאברהם כי לא שמענו בזה זריזות ממה שהביא עמו סכין ולא סמך שימצא שם סכין דזה שייך לומר על מה שלא סמך שימצא צור או קנה אבל כלי אולי לא יזדמן כלל, ואם א"א לומר דהפסוק לימד על זריזותיה דאברהם שוב יש ראייה דתלוש בעינן בחולין. ועייין לב אריה שנתקשה בדברי התוס' ולא ירדתי לסוף דעתו]

תוד"ה לענין עבודת כוכבים. הגמ' אמרה הכא דלגבי ע"ז תלוש ולבסוף חיברו נחשב תלוש מזה שכתוב המשתחוה לבית שלו אסרו, והקשו תוס' למה לא הביאה הגמ' דהך דינא תלוי במחלוקת תנאים לגבי משתחוה לאילן אם אסרו דיש מ"ד דס"ל דלא אסרו, והיינו דס"ל לגבי ע"ז תלוש ולבסוף חיברו נחשב מחובר. תירצו דאף המ"ד דס"ל לגבי אילן דנחשב מחובר בכ"ז לגבי בנה בית יסבור דנחשב כתלוש (כמש"כ בסוגיין), והיינו טעמא כי האילן נשרש בקרקע וגם יונק מהקרקע (כן גרס הב"ח) משא"כ בנה בית זה רק מדובק לאדמה.

אח"כ הקשו תוס' למה לא הוכיחה הגמ' אצלינו מהמשנה דמי שהיה כותלו סמוך לע"ז ונפל האבנים מטמאים כשרץ אלמא תלוש ולבסוף חיברו נחשב כתלוש (דעדיף להוכיח ממשנה מאשר להוכיח מדברי אמורא). דחו תוס' בדחיה האחרונה דיתכן דמיירי דהשתחוה מקודם לכל אבן ואבן. ולכא' לא מובן למה לא סגי בתירוצ' הקודם (הרי זה אוקימתא רחוקה לכל אבן). ראיתי בתוס' (בע"ז דף מ"ז ע"ב) שבעצם הוקשה לתוס' שם קושיא אחרת למ"ד אין עובדין לשברים א"כ הך בית שנשבר כבר אין האבנים ע"ז, כי נתבטלה הע"ז ולמה אסורין. תירצו תוס' שם שזה היה ע"ז של ישראל או אע"פ שהיה ע"ז של גוי מיירי דהישראל

נשתחוה לה, דע"ז של ישראל אין לה ביטול. עוד תירצו שם תוס' בשם הירושלמי דמיירי בע"ז של גוי ונשתחוה לכל אבן ואבן ולכן כשנשבר הבית כל אבן ואבן הוא ע"ז לעצמו (כן הסביר שם מהר"ם), ולפי"ז מובן דתוס' הכא לא נסתפקו בתירוצ' הא' כי הוקשה להו למה זה אסור הרי נתבטלה הע"ז לכן הביאו התירוצ' דמיירי דנשתחוה לכל אבן ואבן. ותוס' כתבו דהשתחוה "מקודם" לכל אבן, הכוונה לפני שבנה (דאם אחרי שבנה שוב רואים דנחשב תלוש).

דף ט"ז ע"ב

תוד"ה תלוש. הקשו איך היה לרבא הוה אמינא דתלוש ולבסוף חיברו נחשב מחובר לענין שחיטה, הרי הגמ' הסיקה לעיל מכח ברייתות דלפי רבי תלוש שחיברו כשר בדיעבד, ולכא' דברי התוס' צ"ע הרי מש"כ בברייתא דכשר בדיעבד מיירי בנעץ סכין בכותל דזה לא נחשב מחובר כי לא מבטל ליה לסכין כמ"ש הגמ' הכא (ואעפ"כ זה בדיעבד כמבואר בלשון הברייתא). ונראה ליישב דכוונת תוס' דהרי במשנה כתוב דזה בדיעבד ומוקמינן המשנה (מכח הברייתות) בתלוש שחיברו ורבי היא ובמשנה כתוב צור וקנה ואותם אם חיבר זה יכול לישאר מחובר ואעפ"כ כתוב דכשר בדיעבד אלמא אינו מחובר.

תירצו תוס' דהספק הוא האם תלוש ולבסוף חיברו נחשב תלוש או מחובר, והספק לפי רבי דס"ל דשחיטה במחובר פסול, אבל לפי רבי חייא אין להסתפק דהרי לדידיה שחיטה במחובר כשר. והנה על צד דזה נחשב תלוש א"ש דמשנתינו דהכשירה בדיעבד בתלוש, מיירי בתלוש ואח"כ חיברו ואתא כרבי והיות דמחובר מעיקרו פסול לכן לכתחילה לא ישחוט בתלוש ולבסוף חיברו שלא יבוא לשחוט במחובר מעיקרו, ולפי רבי חייא מותר אף לכתחילה ואף במחובר מעיקרו, והברייתא דהתירה לכתחילה הוה כרבי חייא, אבל אי נימא דתלוש ולבסוף חיברו נחשב כמחובר א"כ המשנה דהכשירה בדיעבד לא קאי כרבי דלדידיה כיון דנחשב כמחובר פסול אף בדיעבד, אלא קאי כרבי חייא ונימא דלרבי חייא אין לשחוט לכתחילה כי חיישנן שמא ידרוס ולפי"ז צריך ליישב דמה שהברייתא התירה לכתחילה או שיתרץ דמיירי בעוף דקליל ואין חשש דריסה או שיתרץ דלצדין קתני דהיינו דחשש דריסה זה כשהסכין למטה והצואר למעלה והסכין מחובר ולכן מש"כ בברייתא דאפשר לכתחילה בסכין למטה וצואר למעלה מיירי בתלוש, ומש"כ בסכין למעלה וצואר למטה מיירי אף במחובר כי בכה"ג אין חשש דריסה, ורק תוס' הוקשה לו איך יש לרבא צד דמשנתינו כרבי חייא הרי כתוב דבציפורן

השחיטה פסולה וע"כ היינו בגלל מחובר, והרי ספיקו של רבא לא נפשט וספיקו של רבא מבוסס רק אם אפשר להעמיד המשנה כרבי חייא, וזה קשה לתוס' דא"א להעמיד כרבי חייא, משא"כ על ההוה אמינא דגמ' בדף ט"ו ע"ב שרצתה להעמיד המשנה כרבי חייא לא קשה לתוס' כי לא נשאר למסקנא.

תור"ה שבתחילה. הקשו על רש"י בקושיא הב' דהגמ' בהמשך שואלת דלפי רבי ישמעאל אם בשר נאסר להם א"כ בפשטות נאסר אף צבי ואיל, וא"כ מה אומרת התורה אך כאשר יאכל את הצבי והאיל הא הם גם אסורים, וקשה לפירש"י דהאיסור בבשר תאווה כתוב בפסוק ואל פתח אהל מועד לא הביאו א"כ פשוט דצבי ואיל מותר לרבי ישמעאל במדבר לבשר תאווה כי הרי לא שייך להביאם לעזרה להקריב, משא"כ לפי תוס' דרבי ישמעאל למדה מזה שהתורה התירה להם בשר תאווה בכניסתם לארץ אלמא לפני זה כן זה אסור, יתכן דגם צבי ואיל נאסר בבשר תאווה, כן הסביר מהר"ם.

דף י"ז ע"א

תור"ה ר"ע סבר בשר תאווה. הקשו אולי גם ר"ע מודה לדברי רבי ישמעאל דבשר תאווה נאסר להם במדבר ומוסיף דבמדבר היה מותר להם ע"י נחירה (וכן רבי ישמעאל מודה לר"ע), והוקשה לי איך אפשר לומר דר"ע מודה לרבי ישמעאל הא ר"ע אמר מפורש, לא בא הכתוב "אלא" לאסור להן בשר נחירה, אלמא ס"ל דבשר תאווה היה מותר להם אף במדבר. אח"כ ראיתי דר"ע מדבר על הפסוק (דברים י"ב פסוק כ"א) שכתוב שם כי ירחק ממך וכו' "וזבחת" וע"ז קאמר דהך פסוק לא בא אלא לאסור בשר נחירה, אבל יתכן דמודה דלפינן מהפסוק דרבי ישמעאל לומד ממנו והיינו (בדברים י"ב פסוק כ') דעד שלא נכנסו לארץ נאסר להם בשר תאווה.

ותוס' נשארו בקושיא כי ס"ל דא"א לתרץ דאי ר"ע אוסר בשר תאווה לא משכחת דשרא בשר נחירה בבשר בהמה, ומהלשון של הפסוק משמע דלפני שנכנסו לארץ הותר בשר בהמה בנחירה, כי כן משכחת לה בבהמה בעלת מום דא"א להקריבה במשכן ולכן שרא בבשר תאווה ושרא אפילו בנחירה. (ובתוס' הרא"ש ס"ל דכן אפשר לתרץ כן, כי הפסוק לא בא לבעלי מומין דלא שכיח וא"כ איך יתכן דשרא בהמה בנחירה אע"כ ס"ל לר"ע דהותרו בבשר תאווה אף של בהמה והך תירוץ מתרץ אף לרבי ישמעאל דאחרי שבשר תאווה אסור א"כ היכן הותר בשר בהמה).

תוד"ה כי אישתרי. תוס' טוען דא"א לגרוס בסוף התירוץ הב' בגמ' או דילמא לא שנא, כי בתירוץ כתוב כי אישתרי להו שלל של עובדי כוכבים דידהו לא אישתרי, ואם תסיים או דילמא לא שנא, יוצא דמה שאמרה הגמ' דידהו לא אישתרי, הגמ' מסבירה דרבי ירמיה נסתפק בזה, וא"א לומר כן כי רבי ירמיה לא נסתפק בזה. ביאור הדבר כי תוס' הבין דקושיית הגמ' השתא דבר טמא אישתרי להו וכו' בשר נחירה מיבעי, היינו דודאי מותר לישראל בז' שכבשו אפילו לנחור, וממילא פשוט דמה שנחרו לפני כניסתן לארץ שרא, אבל רבי ירמיה לא נסתפק אם מותר לנחור בז' שכבשו אלא נסתפק במה שנחרו קודם כניסתן לארץ, וכשהגמ' תירצה ויישבה את הספק של רבי ירמיה דלעולם לנחור בז' שכבשו אסור כי לא הותר רק האיסורים שהיו בשלל העכו"ם אבל לא באיסורים של ישראל ולכן אסור לישראל לנחור (ומסתפקים רק לגבי מה שהיה נחור לפני ז' שכבשו), אם תסיים ע"ז ותאמר או דילמא לא שנא יוצא דזה בעצמו הספק של רבי ירמיה אולי מותר אף לנחור בז' שכבשו, וזה תמוה כי רבי ירמיה נסתפק רק לגבי מה שהיה נחור לפני ז' שכבשו, (אבל אילו היינו לומדים דקושיית הגמ' השתא דבר טמא וכו' בשר נחירה מיבעי, היינו על הדברים טמאים של העכו"ם א"כ אפשר לגרוס בתירוץ הגמ' או דילמא לא שנא, והיינו דהספק בנחור מקודם ז' אי הותר כשלל עכו"ם, או לא). ועיין תו"ח שכתב ליישב הך גירסא דבאמת אף לפי קושיית הגמ' השתא דבר טמא וכו' לא היה הו"א דיהיה מותר לנחור לכתחילה כשנכנסו לארץ כי מה שהותר להם זה כדי שלא יפסידו רכוש העכו"ם אבל לנחור לכתחילה למה יתירו להם הרי יכולים לשחוט, אבל תוס' לא סברו הך חילוק ולכן היה פשוט להו בקושיית הגמ' דיהיה מותר אף לנחור לכתחילה.

דף י"ז ע"ב

תוד"ה פגימת אוזן. הוקשה לתוס' אחרי שכתב פגימת אוזן בבכור דלא קאי דוקא על פגימת אוזן אלא ה"ה שאר פגימות שהוה מום בבכור א"כ למה הוצרכו לומר פגימת מום בקדשים, הרי פגימת אוזן בבכור כולל נמי שאר פגימות שהן מום. תירצו דהו"א דכתוב פגימת אוזן בבכור וה"ה לשאר פגימות המוזכרים בבכור שהוא זכר אבל נפגם ערוה של נקבה אולי אינה פגימה עד שיהיה יותר מחגירת ציפורן (עיין מש"כ בהמשך דלכא' זה כתירוץ של רש"י). אח"כ תירצו דהוה אמינא דמה שאמרו פגימת אוזן בכור הוה בחגירת ציפורן זה כדי שיוכלו לשחטו במדינה (אע"פ שהוא בכור) אבל ליפסל מע"ג המזבח יפסל

הבכור וה"ה שאר קדשים ואף נפגם הערוה יהיה אף בפחות מחגירת הציפורן, כי מצאנו (בבכורות דף מ"א) דיש הרבה מומים שנפסלים מהמזבח אבל לשחוט עליו במדינה אסור, לכן כתב פגימת מום בקדשים דהכוונה ליפסל מלהקריב למזבח וזה כולל בכור ונקבות. אבל רש"י תירץ כתירוצו א' דתוס', והיינו דאם היה כתוב רק פגימת אוזן בכור הוה אמינא דבנפגם הערוה היות דלא מינכר בחגירת ציפורן עדיין לא יפסל מעל המזבח [ועיין לב אריה ורש"ש מדוע מיאן רש"י לפרש כתוס' בתירוצו הב' אחרי רש"י בעצמו הזכיר דלישחט במדינה צריך מום יותר גדול בפרט שזה משנה מפורשת דנפסל מעל המזבח יותר מהר מלהתירו בגבולין] ורש"י גם לא תירץ כתירוצו א' דתוס' דהוצרכו לכתוב פגימת מום בקדשים ללמד על נפגם הערוה, כי אם אין סברא לחלק ביניהם א"צ סתם לחדש דאף נפגם הערוה הוא בחגירת ציפורן דמ"ש מכל שאר פגימות שהבכור נהיה בעל מום על ידם שלא כתבו דהם בחגירת ציפורן כי נלמד מפגימת אוזן דמ"ש, וא"כ מ"ש נפגם הערוה לכן הוצרך רש"י לסברא, ובאמת צ"ע על תירוצו א' דתוס' מ"ש. שוב ראיתי דיתכן דזה גם הכוונה של תוס' מצד דלא מינכר כ"כ ולכן הייתי אומר דרק בפגימה יותר מחגירת ציפורן].

תירצו דהא דלא קתני פגימת אבני מזבח בגלל שזה מפורש בפסוק אבנים שלמות תבנה דמשמע שלא יהיה אפילו פגימה כל דהו דהיינו חגירת ציפורן, והקשו ע"ז א"כ למה כתב פגימת מום בקדשים הא בקדשים גם כתיב תמים. תירצו דתמים לא משמע ממש בלא פגימה דבכמה מקומות לא חיישינן אם נחתך ממנו הבשר או העצם, הביא רש"ש דמצאנו כן (בדף י"א ע"א) דכתוב האליה תמימה והגמ' אמרה דאף אם יפתח האליה היות דליף היינו דזה מחובר מהצד השני נחשב תמימה, אע"פ שזה פגימה יותר מחגירת ציפורן.

דף י"ח ע"א

תור"ה אבל בשאר טבעות. בכל התוס' נמשכו לסתור פירש"י דלפי רב ושמואל שחיטה פסולה בשאר טבעות וכשר רק בין טבעת לטבעת.

הביאו פירש"י דלא נזהרים מלשחוט בתוך הטבעות אע"פ שלפי רב ושמואל א"א לשחוט בתוך שאר הטבעות דאין ההלכה כרב אלא כרבי חנינא בן אטיגנוס. והוקשה לי דלכא' רבי חנינא בן אטיגנוס לא דיבר על שאר הטבעות ורק אמר דאפשר לשחוט מעל הטבעת העליונה מה שרבנן ורבי יוסי ברבי יהודה פסלו.

ומצאתי שהפלתי עמד בזה ותירץ דאף למעלה מטבעת העליונה יש קרום מסביב לקנה ואין מקיף את כל הטבעת ולפי רב ושמואל כמו שא"א לשחוט בשאר הטבעות כי אין מקיפין רוב ה"נ א"א למעלה מטבעת עליונה ולכן כשפוסקים כרבי חנינא ב"א זה גם לגבי שאר הטבעות דלא כרב ושמואל.

באמצע התוס' הביאו דרש"י סתר מכח התוספתא את דברי האית דמפרשי שאף בשאר הטבעות הגרמה פסולה [והיינו דס"ל לאית דמפרשי דהגרמה היינו דצריך לגמור השחיטה באותו מקום שהתחיל, אף דגם בשאר המקומות הוא מקום שחיטה. ורש"י הקשה עליהם מדברי התוספתא שאמרה מצות שחיטה מן הטבעת (והיינו הטבעת הגדולה) ועד הריאה, וסיים בתוספתא שייר בה כחוט סמוך לראש מוקף את כולה כשירה, והקשה רש"י דבשלמא אם בשאר הטבעות אין הגרמה פוסל כי הכל מקום שחיטה א"ש דכתב שייר בה כחוט סמוך לראש, אבל למטה א"צ שיור חוט דהכל כשר, משא"כ לאית דמפרשי דבשאר הטבעות אסור לצאת מהם בין למעלה ובין למטה א"כ היה צריך לכתוב שייר בה כחוט מוקף את כולה כשירה, שהיה משמע בין למטה ובין למעלה].

ותוס' כתבו דא"א לסתור פירש"י ברב ושמואל מכח הך תוספתא. ביאור הדבר דלכא' הך תוספתא סותר פירש"י ברב ושמואל (כי אע"פ דאין הגרמה כשיצא מהטבעת הגדולה לכיון למטה וא"כ לא הוצרך לכתוב שייר בה כחוט, שיכלול אף לכיון למטה), מ"מ בכ"ז קשה דהיה צריך לכתוב שייר בה כחוט, כי הרי כשיצא מהטבעת העליונה לכיון למטה אם יכנס לתוך אחד מהטבעות התחתונות יפסל לפי רב ושמואל, כתבו תוס' דאין מכאן קושיא על דברי רב ושמואל, ונראה כוונתם דהתנא לא רצה לכתוב דישאירו חוט בטבעת העליונה אף כלפי מטה משום החשש שלא יכנס לטבעת שתחתיה מכיון שאף אם לא ישאיר חוט לכיון למטה יכנס לבין הטבעות (ולא חשש התנא שילך כ"כ רחוק עד שיכנס לטבעת שתחתיה) ולא חשש שיכנס לבין הטבעות כי בין הטבעות הוא אפילו יותר טוב מאשר לשחוט בטבעת העליונה, אולי ההסבר כי יש מקום לגזור טבעת עליונה אטו שאר הטבעות, אולם תוס' כתבו דזה דחוק, אולי כוונתם כי בכ"ז כן יש ענין להשאיר חוט בטבעת העליונה אף לכיון למטה כי אין השטח שבין הטבעות רחב ואם יצא לבין הטבעות חיישינן שיכנס לטבעת שתחתיה.

לבן חלקו תוס' על פירש"י והסבירו דלפי רב ושמואל כשר לשחוט אף בשאר הטבעות, ורב ושמואל אמרו דאם שוחט בשאר טבעות ושחט רוב הטבעת ויצא מהטבעת והגרים למקום שאין כשר לשחוט זה פסול, כי היות דאין שאר הטבעות

יד דף י"ח ע"א גד סה

מקיפות כל הקנה אם ישחוט רוב הטבעת זה פחות מרוב קנה. ועיין תוס' הרא"ש ומהר"ם איך מתיישב הסוגיא בעמוד ב'.

דף י"ח ע"ב

תו"ד"ה ה"מ. הקשו דפשטות לשון רב אשי שאמר ה"מ (היינו מה שכתוב במשנה דנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם) היכא דדעתו לחזור, מורה דאע"פ שדעתו לחזור מ"מ נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, כי באותה המשנה שכתוב דנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם דמיירי בדעתו לחזור כתוב גם דנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, והקשו דרב אשי גופיה קאמר בפסחים דמה שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם מיירי באין דעתו לחזור. ותירצו ב' תירוצים, א' דהמשנה לצדדין קתני נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם כשדעתו לחזור, ואז אין נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, ובאופן שאין דעתו לחזור אז נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם ולא חומרי מקום שיצא משם, ב' דהמשנה שכתוב נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם מיירי מבבל לבבל או מא"י לא"י, אבל מבבל לא"י או מא"י לבבל נותנים עליו חומרי מקום שדעתו לישאר שם, ורב אשי בפסחים מיירי מא"י לבבל.

תו"ד"ה או דילמא. הביאו דרש"י פירש פגע ולא נגע הכוונה למטה מן החיטי, לא מצאתי מפורש כן ברש"י, אבל יתכן דלמדו כן מדברי רש"י שכתב (בד"ה ה"ג מר בר רב אשי אמר) פגע בחיטי כשירה שייר בחיטי טריפה, ובקטע קודם כתב רש"י דשייר בחיטי היינו פגע ונגע, וא"כ כשמר בר רב אשי ס"ל שייר בחיטי דהיינו פגע ונגע טריפה, ומכשיר בפגע בחיטי ע"כ היינו פגע ולא נגע א"כ ע"כ שזה למטה מן החיטי (כי אפילו שייר בחיטי הוה טריפה וכש"כ למעלה מן החיטי). אח"כ ראיתי שכ"כ ברש"ש.

ותוס' הקשו על פירש"י, א' הרי מיד אחרי השאלה פגע ונגע או פגע ולא נגע הביאה הגמ' דברי ר"פ משמיה דרבא שייר בחיטי כשירה, ושייר בחיטי היינו פגע ונגע כדפירש"י, וא"א לומר דהגמ' הביאה דברי ר"פ משמיה דרבא לפשוט הספק בדברי רב פפי משמיה דרבא (שאמר פגע בחיטי טריפה אם הכוונה פגע ונגע או פגע ולא נגע) כי הרי רב פפא משמיה דרבא חולק וס"ל דאפילו פגע ונגע כשר ואילו רב פפי משמיה דרבא ס"ל פגע בחיטי טריפה ולפחות היינו פגע ונגע, ואולי אף פגע ולא נגע, וע"כ הגמ' הביאה דברי ר"פ משמיה דרבא לומר

דחולק על רב פפי משמיה דרבא וא"כ היתה הגמ' צריכה לסיים מיד אחרי הספק פגע ונגע או פגע ולא נגע תיקו, כי הגמ' לא באה לפשוט הספק אלא עוברת לדבר בדבר אחר שר"פ משמיה דרבא חולק עליו, ב' דהגמ' היתה צריכה לכתוב רב פפא אמר ולא לכתוב איתמר אמר רב פפא, ג' למה לא פשטה הגמ' הספק אי פגע ונגע או פגע ולא נגע מדברי רב אשי שאמר פגע בחיטי כשירה וע"כ היינו פגע ולא נגע כי פגע ונגע ס"ל לרב אשי דטריפה כי אמר שייר בחיטי טריפה דהיינו פגע ונגע כדפירש"י, והרי הגמ' לא באה לפשוט הספק כמו מה שהביאו דברי רב פפא משמיה דרבא.

דף י"ט ע"א

תו"ד"ה אמר רב הונא. נראה דהוקשה לתוס' איך אומר רב הונא דברים משמיה דרב אסי הרי מבואר בגמ' גיטין דרב אסי היה כפוף לרב הונא. לכן תירצו דהיה רב אסי שהיה חבירו של רב כהנא והיה גדול מרב הונא, דמבואר בגמ' סנהדרין דלא היו צריכין לסברת רב וממנו מיירי בסוגיין, אבל רבי אסי היה כפוף לרב הונא.

תו"ד"ה דילמא רבי יוסי ברבי יהודה היא. הנה רב הונא אמר בשם רב אסי דמחלוקת רבנן ור"י בר"י זה בשחט שני שליש והגרים שליש, אבל הגרים שליש ושחט שני שליש לכו"ע פסול כי כשהחיות יוצא (היינו ברוב) אין כאן רוב בשחיטה, והקשה עליו רב חסדא למה אתה אומר שבשחט שני שליש והגרים שליש זה מחלוקת, הרי שנינו במשנה רובו של אחד כמוהו, והרי שחט שני שליש. הקשו תוס' למה לא תירץ לו דרב הונא בשם רב אסי יעמיד מש"כ רובו של אחד כמוהו בוושט ורבנן במשנה מיירי בקנה דבו לא אמרינן רובו ככולו. ותירצו דשמא כמו שרבנן לא ס"ל רובו ככולו בקנה כך לא יסברו רובו ככולו בוושט. ודברי התוס' סתומים מה ההו"א לחלק בין וושט לקנה. ואולי י"ל כי הקנה שהיה פגום חציו לא נטרף בכך וסברו רבנן דצריך לשחוט רובו וכשנחסר הקנה עד חציו יצטרכו לשחוט כל הקנה כדי שיהיה רוב בשחיטה (צ"ע דבכ"ז לא יהיה רוב, כי חצי הקנה נפגם), וא"כ כשהתורה אמרה לשחוט הקנה היינו כל הקנה, משא"כ בוושט דבכל דהו שנחסר הוה טריפה א"כ כששחט בו רוב סגי. ותוס' תירצו דשמא לא ס"ל לרבנן בענין שחיטה כלל ענין רוב (וצ"ע מ"ש מדעלמא).

תו"ד"ה הגרים שלישי. תוס' הקשו סתירה בדברי רב הונא דהכא ס"ל לרב הונא בשם רב דאפילו הגרים שלישי ושחט שלישי כשירה, ולעיל ס"ל בהגרים שלישי ואח"כ שחט ב' שלישי פסולה לכו"ע. ותירצו דזה בשם רב וזה בשם רב אסי. [כתב מהר"ם דתוס' מיאן לתרץ כרש"י (בע"ב בד"ה הכא נמי) דאין מחלוקת ביניהם אלא המימרא של רב הונא בשם רב מיירי לפי שיטת רבי חנינא בן אטיגנוס דעד שיפוי כובע אין הגרמה, שם אמר רב הונא בשם רב אפילו הגרים שלישי ושחט שלישי כשירה, משא"כ רב הונא בשם רב אסי מיירי במחלוקת רבנן ור"י בר"י דמיירי בהגרים מטבעת הגדולה, שם הגרים שלישי ושחט שני שלישי לכו"ע פסולה, (ובכ"ז רש"י צריך להגיע לזה שזה משמיה דרב אסי וזה משמיה דרב, כי לפי רב אסי דוקא כששחט בטבעת הגדולה משא"כ לפי רב אף כששחט למעלה מטבעת הגדולה) אבל תוס' מיאנו לפרש כן דמ"ש שיטת ר"ח בן אנטיגנוס משיטת חכמים ור"י בר"י הם רק נחלקו עד איפה זה מקום שחיטה, והיינו דאין לנו שום משמעות דלפי ר"ח בן אנטיגנוס יחלוק בדין הגרים שלישי ושחט שני שלישי דיהיה כשר, ולפי רב הונא בשם רב אסי גם לדברי ר"ח בן אנטיגנוס בכה"ג יהיה הגרמה, לכן תירצו תוס' דזה ב' אמוראים.]

דף י"ט ע"ב

תו"ד"ה שחט ופגע בו נקב. הסבירו מהרש"א ומהר"ם דכוונת תוס' להקשות דבמקרה דשחט ופגע בו נקב דפוסל רב יהודה, מיירי אפילו שחט רובא כגון שחט שלישי ואח"כ היה נקב בשלישי השני ואח"כ גמר לשחוט השלישי האחרון בכ"ז פסולה, ומ"ש משחט שלישי והגרים שלישי ושחט שלישי דכשירה לפי רבי יהודה כי רובא היה בשחיטה. תירצו דלגבי נקב שהנקב הוא במקום שחיטה גרע כי כשנשחט רוב הוה כמו שגמר עכו"ם את השחיטה והשלים הרוב, משא"כ בשחט שלישי והגרים שלישי הך הגרמה אינה במקום שחיטה ולכן יכול להשלים אח"כ את רובא דשחיטה. אח"כ סיימו תוס' דאע"פ דאמרנו עכשיו דכשיש נקב במקום שחיטה גרע מהגרמה שלא במקום שחיטה, מ"מ יש דברים שבמקום שחיטה עדיף ממקום הגרמה, דאם היה נקב בשלישי ושחט השלישי השני זה כשר משא"כ הגרים תחילה השלישי ואח"כ שחט השלישי (השני) זה פסול כי אין רוב במקום שחיטה.

תו"ד"ה השוחט מן הצדדין. כתבו דמצינו למימר דאפילו החזיר הסימנים ג"כ שחיטה כשירה רק בדיעבד, אטו שמא לא החזיר, משמע דאילו לא החזיר פסול אפילו בדיעבד כן ס"ל לכו"מ ותו"ח וש"ך (בסי' כ' סק"ח) כי אם זה

כשר א"כ לא שייך לגזור שמא לא יחזיר כ"כ התו"ח והש"ך. אבל קשה דכתבו התוס' וז"ל מצינן למימר דוקא דייעבד ואפילו החזיר וכו' עכ"ל משמע דבייעבד כשר ואפילו לא החזיר (וא"כ קשה דאם זה כשר כשלא החזיר א"כ לא מובן בכלל למה זה בדיעבד אפילו כשלא החזיר הרי זה כשר כשלא החזיר). תירץ הש"ך דכוונת תוס' דכשר בדיעבד בלא החזיר באופן שיוודע שנשחטו הסימנים ולא פגע במפרקת, וגם זה בדיעבד אטו לא החזיר ולא ידע אם נשחטו, ואם החזיר הסימנים ושחט ואין יודע אם נשחטו הסימנים אז כשר רק בדיעבד אטו שמא לא החזיר ואין יודע אם נשחטו הסימנים דפסול בדיעבד (כ"נ כוונת הש"ך). אבל מהרש"א הוקשה לו דהרי בהמשך המשנה כתוב השוחט מן העורף פסול והגמ' מעמידה את זה באופן שלא החזיר הסימנים וא"כ גם מה שכתוב השוחט מן הצדדין כשר מיירי דלא החזיר הסימנים ואעפ"כ כשר, ולכן למד מהרש"א דגם בלא החזיר הסימנים כשר בדיעבד. ואומר הש"ך דיש ליישב קושיית מהרש"א דאם לא החזיר כשר רק במקרה שיוודע שנשחטו הסימנים, אבל בסתמא זה פסול. [וצל"ע איך אפשר להכשיר לפי הש"ך בהחזיר הסימנים בסתמא שלא יודע אם נשחטו הסימנים הרי למדנו בדף ט' הטבח צריך שיבדוק בסימנים לאחר שחיטה ואל"כ אסור באכילה. שוב ראיתי דלק"מ דודאי יודע שהסימנים נשחטו אך אין יודע אם נפגם המפרקת לפני שחיטת הסימנים או לא]

תו"ד"ה מסתברא. תירצו דבייעבד שלא החזיר במליקה כשר לכו"ע, ורק נחלקו אי לכתחילה צריך להחזיר [צ"ע למה יצטרכו לכתחילה להחזיר הסימנים], ולפי"ז מיושב דהמשנה מיירי באופן שלא החזיר ומליקה כשר ושחיטה מהעורף פסולה כי לא החזיר.

והוקשה לתוס' דהגמ' אמרה מסתברא דא"צ לכתחילה להחזיר ממה שחילקה המשנה דמליקה כשר ושחיטה פסול, וקשה דאף אם לכתחילה צריך, גם מסתדר המשנה דמיירי שלא החזיר ולכן בשחיטה פסולה. תירצו תוס' דלשון המולק מן העורף משמע דעשה לכתחילה ואעפ"כ פסול בשחיטה, ואי לכתחילה צריך להחזיר א"כ מיירי בהחזיר ואף בשחיטה יהיה כשר. ועיין מהר"ם שהקשה דלשון המולק לא משמע לכתחילה אלא בדיעבד.

דף כ' ע"א

תו"ד"ה לא למעוטי שן וציפורן. הוקשה לתוס' דשן אף מחובר פסול גם במליקה. ותירצו בתירוצ' א' דהכוונה דשן וציפורן מחוברים פסולין בשחיטה משום

מחובר משא"כ במליקה אינם פסולין משום מחובר אלא שן פסול כי אינו ימין וציפורן כשר במליקה, ורש"י פירש בדרך אחר עיי"ש.

תוד"ה אילימא למעוטי עיקור סימנים. בקושיא השניה הקשו על רבא בר קיסי דאמר דמה שרמי בר יחזקאל אמר אין עיקור סימנים לעוף אלא במליקה ולא בשחיטה, והקשו תוס' מאחר דלפי רבא בר קיסי עיקור סימנים פוסל בעוף בשחיטה והיינו דהוה טריפה א"כ איך יתכן דמליקה יועיל בעוף שנעקרו הסימנים, הרי כמו שמליקה לא מועיל בשאר טריפות ה"נ לא יועיל מליקה, אבל על רמי בר יחזקאל עצמו א"א להקשות כן מ"ש עיקור משאר טריפות כי יתכן דרמי בר יחזקאל חידש דאין עיקור סימנים בעוף טריפה, ונימא דפליג על הא דתני לוי (הובא בסוף התוס') דכל מה שזה טריפה בבהמה זה ג"כ טריפה בעוף, ובאמת בסוף התוס' כשתוס' הביאו את שיטת בה"ג דאין עיקור טריפה בכלל, כתבו דלא פליג רמי בר יחזקאל על תני לוי (משא"כ לפירש"י פליג).

הקשו קושיא השלישית על פירש"י דהגמ' אמרה (בחד צד) דמה שרמי בר יחזקאל אמר אין עיקור סימנים לעוף קאי למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, משא"כ למ"ד יש שחיטה לעוף מן התורה יש עיקור, הקשו תוס' מה קשור אם התורה חידשה שחיטה בעוף או לא, דאפילו אם התורה לא הצריכה בו שחיטה מ"מ צריך נחירה, והרי כיון שנעקרו הסימנים הוה טריפה (ולכן למ"ד יש שחיטה לעוף מן התורה יש עיקור סימנים) וא"כ לא יועיל נחירה, דנחירה מועיל בטריפה רק להוציאו מידי נבילה אבל לא להתיר באכילה.

דף כ' ע"ב

תוד"ה מפני שהוא מחליד. לפירש"י הכא זה חלדה כי הסכין ננעץ תחת העצם לפי שאין העצם מתפשט לכאן ולכאן כדרך שאר בית השחיטה כשחותכין אותו ואין נראה, (ומה שהגמ' אמרה לפי חד מ"ד דאינו חלדה כי שם אין נראה והכא נראה כוונת הגמ' על גב הסכין דהוא נראה, משא"כ הך מ"ד ס"ל דזה חלדה מכיון שעצם הסכין לא נראה) ולפי"ז כתבו תוס' דלא מיירי בסכין רחבה, אבל תוס' פירשו דהוה חלדה מצד דשוחט מלמטה ללמעלה, ולפי"ז מיירי אפילו בסכין רחבה, ולכא' דברי התוס' צ"ע טובא דהא שנינו בדף כ' ע"א דאם החזיר הסימנים לאחוריו ושחט זה כשר. ובדוחק צ"ל דכשהחזיר הסימנים לאחוריו סיבב הסימנים ויוצא דשחט הסימנים ממקום ששוחטין תמיד, משא"כ במליקה בסכין

שחט הסימנין מאחוריהם, וה' יאיר עיניי, ועיין שטמ"ק בזבחים דף ס"ח ע"א וצ"ע. וגם צ"ע איך תוס' מסבירים סברת המ"ד דאין כאן משום חלדה דמיגלי, ואולי הך מ"ד ס"ל דחלדה זה כשזה מכוסה ולא מצד ששוחט ממטה למעלה.

אח"כ הביאו פירש"י בזבחים לפי שנועץ ראשו של סכין, ולכא' צ"ע דנראה דבהבנת חלדה הסביר כמו פה שהסכין ששוחט בו אין נראה, ופה כתבו תוס' דלפירש"י דהכא בסכין רחבה אינו חלדה, וא"כ צ"ע דפירש"י בזבחים הוה כסכין רחבה דהרי רק נועץ ראשו של סכין וא"כ למה הוה חלדה, וה' יאיר עיניי.

וגם צ"ע דאין הבדל בין רש"י הכא לזבחים רק בציור ולא בהבנת דין חלדה. שוב ראיתי דאפ"ל דרש"י בזבחים ס"ל דחלדה אינו מכיון שהדבר ששוחטין בו דהיינו הסכין מכוסה, אלא מכיון דהדבר הנשחט היינו הסימנין הם מכוסים ברוב בשר ולכן אף בסכין רחבה הוה חלדה. ובאמת בתוס' בזבחים מדויק דלפירש"י בזבחים אף בסכין רחבה יהיה חלדה.

תוד"ה ותיקשי לך עולת העוף. כדי להבין מה רצו התוס' בזה אקדים דברי הרשב"א. הרשב"א הוקשה לו על מה שפירש"י דקושיית אביי זה דמה תועלת יש במליקת הסימן השני הרי כבר בסימן אחד היא מתה (ולכן א"צ בעוף רק סימן אחד) והקשה הרשב"א דאע"פ שזה עתיד למות אבל מ"מ אינה נבילה לטמא עדיין כמו שסוברים ריש לקיש ורב אסי בדף כ"א ע"א וא"כ הועיל במליקת הסימן השני, לכן פירש הרשב"א בתחילה דקושיית אביי על רבא דאפילו אם תחלוק על זעירי ותסבור דכשנשבר מפרקת ורוב בשר אינה נבילה מ"מ אם גם נחתך (עם המפרקת ורוב בשר) רוב שני סימנים הוה נבילה לפי רב אסי וס"ל לאביי כרב אסי ולכן הקשה על רבא למה ס"ל לרבנן דצריך למלוק בעולת העוף את כל שני הסימנים, הרי ממתי שכבר נחתך רוב שני הסימנים הוה נבילה, וקושיית הגמ' אינה לפי רבי אלעזר בר"ש דס"ל דסגי ברוב ב' סימנים, אבל הרשב"א הקשה ע"ז דממה שהגמ' אח"כ הקשתה ופירטה דהשאלה לרבנן משמע דהך קושיא אתא לכו"ע. לכן תירץ הרשב"א דאביי שהקשה על רבא לא ס"ל כר"ל ורב אסי בפירוש המשנה (המובא בדף כ"א) שכתוב שם הותזו ראשיהן וס"ל דהכוונה כ"א כדינו במי שדין שחיטתו ומליקתו בסימן אחד נחשב הותזו ראשיהן בסימן אחד ומי שדינו ברוב ב' סימנים נחשב ברוב ב' סימנין הותזו ראשיהן, ולכן קושיית אביי גם לפי רבנן וגם לפי ר"א בר"ש וזה כוונת תוס' דאתא אפילו כרבי אלעזר בר"ש, [ויתכן דרש"י למד דלכו"ע אחרי סימן אחד בעוף הוה כבר מתה ונבילה וא"כ למה ימלוק הסימן השני, ואע"פ שהרשב"א

יד דף כ' ע"ב גד עא

הקשה דאחרי סימן אחד אינה נבילה, יתכן לפירש"י דמיירי שם בשרצים אבל בבהמה סגי בסימן אחד דהרי רש"י בדף כ"א ע"א העמידה בשרצים. אבל תוס' נצטרך לומר דס"ל כרשב"א דאין לומר דס"ל דאם נשבר המפרקת ורוב הבשר עמה וגם סימן אחד הוה לכו"ע נבילה ומחלוקת ר"ל ורב אסי מיירי דלא נחתך רוב בשר עמה (עיין מהרשב"א שכתב בדומה לזה) ולפי"ז הקושיא גם לפי רבנן וגם לפי ר"א בר"ש, אין לומר כן כי מוכח בתוס' בדף כ"א ע"א ד"ה הותזו ממש דר"ל ורב אסי ס"ל דאע"פ דנחתך רוב הבשר עדיין אינה נבילה עד שיחתכו רוב הסימנים או כל הסימנים].

דף כ"א ע"א

תוד"ה הותזו ראשיהן. סתרו פירש"י דמיירי לגבי שרצים, והנה כתב הרשב"א דלפירש"י א"צ לתרץ כמו שתירצו בתוד"ה הותזו ממש דזעירי פליג על ריש לקיש ור' אסי בשם רב מני, אלא י"ל דכו"ע סברי דבאדם ובהמה חיה ועוף כשנשבר מפרקת ורוב בשר עמו הוה נבילה ורק בשרצים צריך גם סימנים, אבל לפי תוס' א"א לתרץ כן ולכן תירצו תוס' דזעירי פליג עם ריש לקיש ורב אסי בשם רבי מני (ועיין במה שאכתוב בתוס' ד"ה הותזו ממש).

תוד"ה הותזו ממש. הוקשה להו דזעירי סבר דכשנשבר מפרקת ורוב בשר עמו הוה נבילה ואילו ר"ל סבר דרק אם נקרעו גם ב' הסימנים אז הוה נבילה ולרב אסי סגי ברוב ב' הסימנים. ותירצו דר"ל ורב אסי פליגי אזעירי. והנה מזה שתוס' לא תירצו כספר האשכול דלא פליגי, ור"ל ורב אסי מיירי כשלא נחתך רוב הבשר, מוכח דתוס' הבינו דר"ל ורב אסי מיירי דגם נחתך רוב הבשר עם המפרקת ואעפ"כ הצריכו שיחתוך אף הסימנים, ועיין במש"כ בדף כ' ע"ב על תוד"ה ותיקשי.

תוד"ה כמשפט חמאת בהמה. הקשו דרואים מהגמ' בביצה שלומדת מהפסוק ויקרב את העולה (עולת חובה) ויעשה כמשפט היינו כמשפט עולת נדבה הצריכה סמיכה, ומזה שהגמ' לא למדה דעולת חובה צריך סמיכה מזה שגם נקרא עולה אלמא א"א ללמוד מזה שנקרא עולה. והנה תוס' לא ביארו באמת למה א"א ללמוד מזה שנקרא עולה. ואולי כי יש פירוכות. (אבל לא נראה לומר דס"ל דא"א ללמוד מזה שנקרא עולה כמו עולת נדבה דיש לו דין עולת נדבה, כי בגמ' נקרא

שתוס' הביאו מזבחים מבואר הטעם בגלל שיש פירות אבל אילולי שיש פירכא זה לימוד טוב).

אח"כ הקשו דא"א לומר דחטאת העוף דבאה מן החולין נלמד מחטאת של אהרן כדפירש"י, כי יש ד' פירות. אח"כ הוסיפו דאף חטאת בהמה א"א ללמוד מפרו של אהרן דאע"פ שאין את כל ד' הפירות שיש לחלק בין חטאת העוף לפרו של אהרן מ"מ יש ב' חילוקים ביניהם.

והנה תוס' כתבו דא"א ללמוד חטאת בהמה מפרו של אהרן במה מצינו כי יש לפרוך ב' פירות. [והוקשה למהרש"א למה תוס' כותב במה מצינו הרי עד השתא עסקנו מצד היקש כי שתייהם נקראו חטאת. ותירץ דתוס' נתכוונו דאפילו אם נרצה לתרץ הקושיא שהקשו בתחילה (דגם חטאת בהמה נלמד מפרו של אהרן וא"כ שוב הוה למד בהיקש דאין חוזר ומלמד בהיקש על עולת העוף) ונתרץ דחטאת בהמה נלמד במה מצינו מפרו של אהרן ויש מ"ד דס"ל דלמד בבנין אב חוזר ומלמד בהיקש לכן כתבו דגם זה א"א לומר, כי יש כמה פירות דמכח הפירות א"א ללמוד חטאת בהמה במה מצינו מפרו של אהרן. והוקשה למהרש"א אם תוס' יש לו צד לומר דנלמד חטאת בהמה מפרו של אהרן במה מצינו א"כ מדוע לא נלמוד חטאת העוף במה מצינו מפרו של אהרן ונימא כמשפט חטאת העוף. ולא הבנתי תירוצו. אבל אולי כוונת תוס' דזה פשיטא דא"א ללמוד חטאת העוף במה מצינו כי יש ד' פירות, אלא אפילו א"א ללמוד חטאת בהמה מפרו של אהרן במה מצינו].

אח"כ תירצו דילפינן מיתורא (שכתוב בפרו של אהרן) "אשר לו" ללמד על כל החטאות וגם החטאת העוף דיהיה משלו [והוקשה לי דא"כ חזרה קושיית רש"י לדוכתא דנימא כמשפט חטאת העוף. ומצאתי במהר"ם שהקשה כן וכתב דמצא תוס' שמתרץ דאילו היינו לומדים כמשפט חטאת העוף היה אפשר לומר דהכוונה לגבי דלא יבדיל ואע"פ שכתוב ומלק והקטיר הוה אמינא דאתא למימר דמליקה יהיה בראש המזבח (כמ"ש הגמ') אחרי דאין לנו שום מקור שצריך להבדיל בעולת העוף דמש"כ "והקריבו" יתכן דבא להבדיל עולת העוף מחטאת העוף לגבי דאפשר להביאו ממעשר (והיות שאם התורה היתה מתכוונת שנלמוד כמשפט חטאת העוף לא ברור לגבי מה נתכוונה התורה, והרי התורה לא באה לסתום אלא לפרש, לכן ע"כ אמרינן דכמשפט חטאת בהמה דבאה מן החולין וכו' וגם שכן מבדיל ואחרי דידענו שצריך הבדלה עדיין היה אפשר לומר דיעשה הבדלה ברוב שנים כחטאת בהמה אתא הפסוק ומלק והקטיר דיבדיל לגמרי, כ"נ

יד דף כ"א ע"א גד עג

לומר לפי מהר"ם), עכ"ד המהר"ם. ולכא' עדיין קשה קצת דבגמ' מבואר דהת"ק לא לומד כמשפט חטאת העוף דלא יבדיל מכיון שהפסוק "והקריבו" חילק עולה מחטאת ולפי דברי המהר"ם צ"ע דאפשר לפרש מה שחילק הפסוק והקריבו אתא ללמד דיכול להביא עולת העוף ממעשר וצ"ע].

דף כ"א ע"ב

תו"ד"ה מה חטאת העוף. תוס' הסבירו דהטעם של רבנן שלא לומדים מהקישא דזאת התורה דעולה אינה באה מן המעשר אלא מן החולין מכיון שיש בהך פסוק דברים שכן באים ממעשר כגון שלמי נדבה, והיות דא"א ללמוד את ההיקש דאין באה ממעשר על כל הכתובים בפסוק לכן לא ילפינן על אף אחד הכתוב בפסוק דאין באה ממעשר, ורבי ישמעאל גם מודה להך יסוד דלומדים ההיקש לענין ששייך בכל הכתובים בפסוק אולם רבי ישמעאל סובר דההיקש לענין שלא יביא ממעשר שייך על כל הכתובים בפסוק, באופן שבאים חובה או בנדר, לכן הוא לומד מהך היקש דאין באים ממעשר.

מש"כ תוס' דיש בפסוק קרבנות שלא באים מחולין, כוונתם דלא באים מחולין גרידא אלא אף באים ממעשר, ויש שהגיהו בתוס' דלא אתו מחולין דוקא. (מראה כהן)

תו"ד"ה ואינו מבדיל. הביאו פירש"י דאין מבדיל בסימן אחד (היינו בסימן השני) מכיון דאין זה מצותו רק סימן אחד, ומה שהתורה ציותה לשחוט שוחט, ויותר מזה כבר הוא במצות לא יבדיל, ואע"פ שמן התורה סגי ברוב סימן אחד, וא"כ למה לא יאסר לגמור רוב סימן הראשון מצד לא יבדיל, תירץ רש"י דזה מצוה לגמור כל הסימן הראשון. והקשו תוס' דזה גם מצוה לשחוט בעוף את הסימן השני. ותירצו הרבה אחרונים דרש"י ס"ל דרק מדרבנן יש מצוה לשחוט אף הסימן השני, דכ"כ רש"י (בדף כ"ז ע"א בד"ה אחד בעוף).

לבן פירשו תוס' היות דבדיעבד א"צ שחיטה בסימן הב' לכן עליו ציותה התורה לא יבדיל, משא"כ בסימן הא' שצריך לשחוט רובו, א"כ לא עליו ציותה התורה לא יבדיל. ודבריהם צריכים ביאור דבפשטות נראה כוונתם היות דבסימן הא' שוחט רובו, והרי רובו ככולו א"כ נחשב ככולו שחוט ולא עליו תאמר התורה לא יבדיל, וזה צ"ע דהרי לפי רבי אלעזר בר"ש שוחט רוב שנים והתורה אומרת דאסור לגמור השנים, וצריך ליישב דרק בר"א בר"ש אמרינן כן היות דיליף דצריך

לשחוט רוב שנים א"כ ע"כ מה שאמרה התורה שצריך שהראש יהיה אחוז בגוף הכוונה שלא יגמור אבל לגבי חטאת העוף דצריך לשחוט רוב הסימן ויש עוד סימן שלם אמרין דרק עליו קאי לא יבדיל אבל מותר לגמור הסימן [ואולי י"ל דרק לשון לא יבדיל לא קאי על מיעוט הסימנים אחר שחתך רובו כי נחשב מובדל אבל מה שר"א בר"ש אמר דצריך שיהיה אחוז הראש בגוף העולה (היינו שלא יגמור ב' הסימנים) לא מלשון לא יבדיל מפיק לה אלא מכמשפט, וצ"ע].

אח"כ הקשו דבסוגיין משמע דלרבי אלעזר בר"ש אסור להבדיל בחטאת העוף, כי מיניה למד "דכמו שבחטאת העוף צריך להיות אחוז הראש בגוף" ה"נ בעולת העוף (ורק בעולת העוף צריך לשחוט רוב שני הסימנים), ואילו בזבחים משמע דלפי ראבר"ש יכול להבדיל בחטאת העוף.

תירצו תוס' (אקצר בהבאת דבריהם ורק אביא עיקרי הדברים) דבגמ' זבחים כתוב במשנה דלא יבדיל בחטאת העוף, ואמרה הגמ' מתניתין דלא כראבר"ש דאמר שמעתי שמבדילין בחטאת העוף, והסבירו שם רב חסדא ורבא ואב"י במה נחלקו רבנן וראבר"ש (בעזה"י בהמשך אביאם בקיצור) אולם תוס' אומרים דלפי כל הנך אמוראים לפני ההזאה בחטאת העוף אסור להבדיל לכו"ע, ונחלקו רבנן וראבר"ש אחרי שהזהו אם מותר להבדיל או לא, אבל אח"כ מביאה הגמ' דרבי שמעון בן אליקים אומר דלפי ראבר"ש מותר להבדיל ומש"כ בתורה לא יבדיל היינו דא"צ להבדיל, ולמדו תוס' דלפי רבי שמעון בן אליקים ס"ל לראבר"ש דמותר להבדיל אף לפני ההזאה, ועפ"י תירצו תוס' את סתירת הסוגיות, דהסוגיות שסוברות דאסור להבדיל קאי לפי האמוראים דאף לראבר"ש אסור להבדיל לפני ההזאה, והסוגיות שסוברות דמותר להבדיל קאי לפי רבי שמעון בן אליקים, אבל ר"ת ס"ל דאף לרבי שמעון בן אליקים אסור ראבר"ש להבדיל לפני ההזאה ורק על שעת מיצוי אמר דאם רוצים אפשר להבדיל (ועיין בתוס' א"כ מה הוסיף רבי שמעון בן אליקים, הרי גם שאר האמוראים מתירים לפי ראבר"ש להבדיל בשעת מיצוי).

והנה לכא' דברי ר"ת בשיטת רבי שמעון בן אליקים צ"ע דאם הוא לומד דכוונת הפסוק לא יבדיל היינו שאין איסור רק דא"צ להבדיל א"כ איך אפשר לומר דמודה דלפני ההזאה יש איסור להבדיל. עמד ר"ת ע"ז ותירץ דיליף איסור הבדלה לפני ההזאה מפשטות לשון הפסוק "לא יבדיל", אבל בשעת מיצוי שם כוונת התורה דא"צ להבדיל אבל אם ירצה יבדיל, דא"א לומר דכוונת הפסוק לאסור אף בשעת מיצוי כי א"כ זה נלמד מוהקריבו דחילק הכתוב בין חטאת

העוף לעולת העוף, ודבריהם צ"ע טובא כמו שצריך את הפסוק לא יבדיל ללמד דאסור להבדיל בחטאת ולא ילפינן מוהקריבו, כן צריך את הפסוק לשעת מיצוי דאסור להבדיל.

וראיתי בשטמ"ק שהסביר דתוס' קיצרו וכוונתם דאם כוונת התורה לאסור להבדיל בשעת מיצוי חטאת העוף א"כ היתה התורה צריכה לכתוב בעולת העוף (שאינן בו הזאה רק מיצוי) יבדיל ונלמד מוהקריבו דחטאת העוף אין מבדיל בשעת המיצוי (הפוך מעולת העוף), וכש"כ דלפני המיצוי יהיה אסור ולא לכתוב בחטאת העוף לא יבדיל, דהרי אפשר לטעות דכוונת הפסוק לאסור רק בשעת ההזאה, ומזה שהתורה כתבה לא יבדיל בחטאת העוף אלמא לא אסרה התורה להבדיל בשעת מיצוי ואע"פ שלא יבדיל קאי גם על שעת מיצוי ע"כ כוונת התורה לאסור להבדיל לפני ההזאה, ובשעת מיצוי דא"צ להבדיל ואם ירצה יבדיל.

הבאתי מקודם דיש ג' ביאורים של האמוראים במחלוקת בין רבנן לראב"ש, ואשתדל לבארם בקצרה, ואקדים דהנה כתוב בברייתא (בדף כ"א ע"א) איך עושים מליקה בחטאת העוף, חותך שדרה ומפרקת בלא רוב בשר עד שמגיע לוושט או לקנה, הגיע לוושט או לקנה חותך סימן אחד או רובו ורוב בשר עמו, ובמשנה (בזבחים דף ס"ד ע"ב) מבואר דאח"כ מזה מדמה ואח"כ עושה מיצוי הדם, והנה לפי רבנן שיש איסור להבדיל אפילו אחרי ההזאה, צריכים אנו לומר ג' דברים, א' דמיצוי דם חטאת העוף מעכב, כי אם נימא דאין מעכב א"כ נחשב אחרי ההזאה דנסתיים כבר עבודות החטאת וא"כ אין שום איסור להבדיל, ב' וכמו כן דאם שהה בין ב' הסימנים בעולת העוף (שצריך בו ב' סימנים) אינו פסול מצד שהייה (ואין דומה לבהמה שפסול בו מצד שהייה) כי אם נימא דזה פסול א"כ א"א לאסור להבדיל בחטאת העוף אחרי ההזאה מצד שעושה מעשה עולה בחטאת, כי בעולת העוף ששהה בין סימן לסימן זה פסול וא"כ אין נחשב שעשה מעשה עולה בחטאת, ג' וכמו כן דאין מעכב בחטאת העוף אם לא חתך רוב בשר אחרי מליקת סימן האחד, כי אם נימא דמעכב, א"כ כשאנו באים לאסור להבדיל בחטאת העוף אחרי ההזאה מיירי דלפני ההזאה כבר חתך רוב בשר (כמו שצריך אחרי מליקת סימן האחד לפני ההזאה) וא"כ א"א לאסור להבדיל מכיון שכבר נחשב העוף למת וא"כ אינו נחשב הבדלה [כן הוא לפי אב"י, אבל לפי רבא רבנן יכולים לסבור דצריך לחתוך רוב בשר עמה ואע"פ דנחשב נבילה, אם יבדיל אח"כ את הסימן השני נחשב שהבדיל ועבר על לא יבדיל כי רבא ס"ל בחולין דאפילו אם נחשב נבילה מ"מ מקיימים מצות הבדלה כמבואר בהמשך דהנה אב"י הכא בדף

כ' ע"ב הקשה לרבא דאפילו אם אתה לא סובר כזעירי דנשברה מפרקת ורוב בשר עמה הוה נבילה, מ"מ אם גם אחד מהסימנין נחתכו עם המפרקת ורוב הבשר גם אתה מודה שזה נבילה וא"כ למה אמרה התורה בעולת העוף דמולק ב' הסימנין, (כי בקושיא סבר דחותך רוב בשר לפני מליקת הסימנין) הרי אחרי שבירת המפרקת וחתירת רוב בשר עם סימן אחד הוה נבילה וא"כ למה מולק הסימן הב'. תירץ לו רבא דאע"פ דנחשב מתה מ"מ מולק הסימן הב' כדי לקיים מצות הבדלה בעולת העוף, ואביי שהקשה לרבא ס"ל דאם נחשב נבילה אין מקיים מצות הבדלה, אבל ראבר"ש דס"ל דכן אפשר להבדיל אחרי ההזאה טעמו לפי רב חסדא כי מיצוי בחטאת אחרי ההזאה אין מעכב, ולכן אף קודם שעשה מיצוי כבר נגמר מעשה חטאת, ולפי רבא הטעם בגלל שס"ל דשהיה בעולת העוף בין סימן לסימן פוסל והכא שהה בהזאה לכן אף אם יבדיל לא נחשב שעשה מעשה עולה בחטאת, ולפי אביי הטעם בגלל שס"ל דצריך לחתוך רוב בשר עמה וא"כ הוה נבילה ואף כשיבדיל אח"כ אין נחשב שעשה מעשה עולה בחטאת.

אח"כ הקשו על פירוש ר"ת (דלכו"ע לפני ההזאה יש איסור להבדיל) דרב הונא ס"ל בגמ' מעילה דמיצוי חטאת העוף לא מעכב, וקשה דהרי כתוב במשנה בזבחים דלפי רבנן אסור להבדיל ומיירי אחר ההזאה, ואם מיצוי לא מעכב א"כ כבר נגמר מעשה חטאת ואין נחשב הבדלה וא"כ למה אסרו רבנן, בשלמא לא לפי ר"ת אפשר ליישב דס"ל לר"ה כרבי שמעון בן אליקים דמחלוקת רבנן וראבר"ש מיירי לפני ההזאה שעדיין לא נגמר מעשה החטאת, אבל לפיר"ת א"א לתרץ כן דס"ל דלפני ההזאה אף לראבר"ש אסור להבדיל, וכתבו תוס' דא"א לתרץ דס"ל לרב הונא כראבר"ש דס"ל דמיצוי לא מעכב ולכן אין איסור להבדיל, כי רואים בגמ' מעילה דהגמ' מנסה להעמיד כל סתמא דמתניתין כרב הונא.

תירצו תוס' דרב הונא יאמר דהמשנה בזבחים מיירי קודם ההזאה ואף ראבר"ש לא פליג ומודה דאסור להבדיל כי לא נגמר מעשה חטאת, אולם אף רב הונא מודה דיש תנא דס"ל מיצוי מעכב, כי ראבר"ש אומר שמעתי שמבדילין והיינו שהוא פליג על השיטה האוסרת להבדיל ולפי ר"ת ודאי לא נחלקו לפני ההזאה אלא אחר ההזאה ומה טעם של השיטה האוסרת, ע"כ בגלל שס"ל מיצוי מעכב.

דף כ"ב ע"א

תוד"ה ת"ל והקריבו. סתרו פירש"י כי א"א לומר דרבי ישמעאל סמך על הלימוד מומלק והקטיר, כי א"א ללמוד משם, כי אפשר לומר דבא ללמד על

מקום המליקה ואולי אסור להבדיל בעולה כמו שאסור להבדיל בחטאת, ורק לפי הת"ק לומד מהפסוק ומלק והקטיר, כי הת"ק לומד מ"והקריבו" דהתורה חילקה עולת העוף מחטאת העוף, דעולת העוף יעשה הבדלה, ורק הגמ' הקשתה אולי לא יחתוך כל שתי הסימנים רק יחתוך רוב ע"ז אמרה הגמ' דזה אפשר ללמוד מהפסוק ומלק והקטיר אחרי שידעו כבר דבעולה צריך להבדיל וזה מלמד רק כמה הוא ההבדלה, משא"כ לפי רבי ישמעאל דאפשר לומר דלא יבדיל כלל בעולה ויעשהו ממש כחטאת א"א ללמוד מהפסוק ומלק והקטיר.

תוד"ה ואידך כהונה. הסבירו דהגמ' במנחות שאמרה ידו הימנית כדי נסבא, כי סברה כמ"ד דבר הלמד בגז"ש אין חוזר ומלמד בהיקש, והרי כשכתוב כהונה בחטאת בהמה מהיכן ידעין דצריך ימין מגז"ש ממצורע ואם נלמוד עכשיו עולת העוף מכמשפט חטאת בהמה הוה היקש, והלמד בגז"ש אין חוזר ומלמד בהיקש, לכן אמר כדי נסבא דבעולת העוף עצמה כתוב כהן וזה נלמד מגז"ש ממצורע, אבל הגמ' שלנו סברה דהלמד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש ולכן תירצה הגמ' אצלינו דא"א ללמוד דצריך ימין ממש"כ בעולה כהונה ולכן צריך ללמוד את זה מהיקש דכמשפט חטאת בהמה אע"פ שחטאת בהמה עצמה יליף מגזירה שוה, והגמ' בזבחים שהביאה שתי התירוצים צ"ל דהגמ' תירצה שם לפי ב' הדיעות, לפי הדיעה דחוזר ומלמד ולפי הדיעה דאין חוזר ומלמד.

תוד"ה שיכול ומה בני יונה. בתחילה פירשו שיכול היינו אם לא היה כתוב כלל תורים (כדפירש"י) וסתרו הך פירוש דאם לא היה כתוב כלל תורים לא היינו יודעים בכלל דהם כשרים, אלא פירשו בב' דרכים אחרות, א' אם התורה לא היתה מקישה תורים לבני יונה (הכוונה דלא היתה כותבתם ביחד, דמיניה ילפינן דכמו שבני יונה הם רק גודל אחד היינו קטנים ה"נ תורים הם רק גודל אחד דהיינו גדולים אלא היתה כותבתם רחוק אחד מחבירו), היינו לומדים מק"ו דתורים קטנים גם כשרים. ותוס' כתבו דה"ה דהיינו יכולים לומר דתורים קטנים כשרים ממשמעות תורים דמשמע בין קטנים בין גדולים (כמש"כ הגמ' בע"ב), אלא דניחא ליה למינקט בק"ו, ב' (אופן אחר דאין היקש תורים לבני יונה אע"פ שהתורה היתה כותבתם ביחד) כגון שהתורה היתה כותבת בני יונה ותורים, דהשתא א"א לומר דמההיקש ילפינן דתורים קטנים פסולים, כי י"ל דמש"כ בני קאי גם אתורים, וע"ז אמרה הגמ' שיכול דהיינו לומדים ק"ו ומה בני יונה שלא הוכשרו בגדולים הוכשרו בקטנים, תורים שהוכשרו בגדולים כש"כ דיוכשרו בקטנים, וכתבו

תוס' דאע"פ דקושיית הגמ' היה אם היה כתוב בני יונה ותורים, וא"כ מנלן דתורים הם גדולים, אולי הם קטנים דוקא דבני קאי נמי עלייהו. תירצו דבכ"ז ידעינן דתורים גדולים כשרים כי אם התורה היתה רוצה רק תורים קטנים היתה התורה כותבת בני יונה ובני תורים. אך צ"ע לפי האי תירוצא למה צריך להגיע לק"ו כדי להכשיר תורים קטנים נלמוד מלשון תורים דמשמע גם קטנים כמש"כ בתירוצ' הא'. וצ"ל דגם יתרין כתירוצ' הראשון דהגמ' נחא לה למינקט בק"ו. אח"כ ראיתי במהרש"א שכתב דאף להאי תירוצא תורים משמע בין גדולים ובין קטנים, אולם לא העיר א"כ למה נקטה הגמ' ק"ו, וצ"ל דהיה פשוט לו דיתרין כתירוצ' קמא.

דף כ"ב ע"ב

תוד"ה ומה תורים שלא הוכשרו בקטנים. תוס' הלכו בהך תוס' עפ"י דרכם בעמוד א' (בתוד"ה שיכול) דלשון תורים משמע בין גדולים ובין קטנים (ומה שהגמ' הקשתה דנלמוד מק"ו דקטנים כשרים בתורים זה לאו דוקא מק"ו דאפילו בלא ק"ו היינו אומרים כן ממשמעות), ומה שהגמ' אמרה דקטנים פסולים בתורים ילפינן ממה שדימתה התורה תורים לבני יונה דכמו שבני יונה זה רק בשלב אחד היינו קטנים ה"נ תורים כשר רק בשלב אחד דהיינו גדולים, ולפי"ז הוקשה לתוס' מה הקשתה הגמ' דנילף ק"ו דבני יונה גדולים יהיו כשרים מק"ו מתורים דפסולים בקטנים וכשרים בגדולים א"כ בני יונה דכשרים אף בקטנים כש"כ שיהיו כשרים בגדולים, והוקשה לתוס' דהרי כל עוד שלא ידענו דבני יונה פסולים בגדולים לא ידענו דתורים פסולים בקטנים. ונדחקו לתרץ דקושיית הגמ' היה אילו היינו מוצאים לימוד דתורים דוקא גדולים ולא קטנים, וכתבו אבל רש"י כתב [ועיין רש"ש דאינו ברש"י שלפנינו, כי ברש"י שלפנינו (בד"ה ואימא בני היונה) כתב דתורים משמע בין גדולים ובין קטנים] דלשון תורים משמע גדולים, ולפירש"י ל"ק מה שהקשו תוס' הכא (איך אמרה הגמ' דנעשה ק"ו ומה תורים שא"א בקטנים ובכ"ז אפשר בגדולים, בני יונה שכשרים בקטנים ק"ו שיועיל בגדולים, והקשו הא מה שתורים א"א בקטנים נלמד מבני יונה והשתא הרי מיירי אם התורה לא תכתוב דבני יונה דוקא קטנים), ולפירש"י לק"מ דידעינן דתורים קטנים א"א להביא מלשון תורים. [ולפי דבריו א"ש מה שהגמ' הקשתה לפני זה דנלמוד דתורים קטנים כשרים מצד ק"ו מבני יונה, דבלי ק"ו לא היינו אומרים דתורים קטנים כשרים. וא"צ לידחק כמו שנדחקו תוס' בעמוד א' דזה לאו דוקא ורק דניחא ליה למינקט בק"ו]. (ומש"כ תוס' דלפירש"י הבעיא היה על עיכוב

מנלן, היינו דודאי תורים משמע גדולים אולם קושיית הגמ' היה מנלן דמה שמשמע גדולים זה גם לעיכובא היינו דקטנים א"א להביא הרי אפשר להביא מצד ק"ו)

ותוס' הקשו לפירש"י מה מקשה הגמ' נילף מק"ו הא כתב תורים דמשמע גדולים ואיך יוציא הק"ו מלשון הפסוק, ועיין מהר"ם שהקשה דאי"ז מוציא מלשון הפסוק דהפסוק אמר גדולים ולא אמר דא"א קטנים וקושיית הגמ' דנילף מק"ו דאפשר אף קטנים, ככל ק"ו שהוא כן, ותירץ דהכא אם התורה היתה מתכוונת דאפשר גם בקטנים היתה התורה כותבת לשון דמשמע גם גדולים וגם קטנים, משא"כ בעלמא א"א לכתוב לשון דמשמע שניהם לכן כתבה התורה לשון דמשמע אחד מהם והשני נלמד בק"ו, ולא הבנתי דבריו למה פה שייך לכתוב לשון כזה דמשמע שניהם ובעלמא לא, ועיין מש"כ מהרש"א בעמוד א' על תוד"ה שיכול.

תוד"ה איצטריך קרא למעוטי ספיקא. הוקשה לתוס' דמצאנו לפעמים דאיצטריך קרא למעוטי ספיקא, ובתחילה דחו הך קושיא די"ל דהתורה יכולה למעט מכח ספק אם התורה מיעטתם בודאי אבל שהתורה תמעטם בתורת ספק מספק זה לא אמרינן וצ"ע מהו ההסבר בחילוק הזה, ועוד צ"ע למה בסוגיין א"א לומר דתחילת הציהוב זה ספק והתורה מיעטתם בתורת ודאי (היינו שאפילו אם אמר הרי עלי עולה מן התורים או מן בני היונה והביא משניהם בתחילת הציהוב לא יצא).

תירצו תוס' תירוץ אחר, דיש דברים שהספק משתנה פעם יכול להיות כך ופעם כך, כמו קפץ אחד מן המנויין לתוכן, וכמו ספק בהרת קדם לשיער לבן או שמא שיער לבן קדם לבהרת, וכן בטומטום דזה ספק פעם הוא זכר ופעם נקיבה, שם יכולה התורה למעט מספק, משא"כ בדבר שאין משתנה ותמיד זה אותו דבר, כגון תחילת הציהוב דתמיד זה גדולים או תמיד קטנים (חוץ מאם נאמר דזה בריה דלא עסקינן בזה עכשיו, דעכשיו עסקינן אי נאמר דזה ספק) וכגון כוי שזה תמיד או חיה או בהמה, וכגון פלגס שזה קבוע או שהוא איל תמיד או שתמיד הוא כבש, וכגון אנדרוגינוס לפי המאן דאמר בבכורות דזה ספק זכר ספק נקיבה (אבל יש שם שיטה דזה בריה), שם לא תמעט התורה מספק אחרי שלתורה אינו ספק והתורה יכולה לגלות מהו, וזה לא ישתנה לעולם.

אולם תוס' הוסיפו דאע"פ דדבר שאינו משתנה כגון אנדרוגינוס (לחד מ"ד) אין התורה ממעטת, מ"מ יתכן דהתורה תמעטו מצד שהוא משונה, אבל במקרים שממעטים אותו מתיבת "זכר" לא נימא כן, דא"כ נפשוט דהוא זכר ולמה אומרים

רבנן דספיקא הוא, אולם אם זה מתיבה אחרת אפשר למעטם מצד שהוא משונה, והקשו תוס' ע"ז דהרי טומטום הוא ספק המשתנה לפעמים זכר ולפעמים נקיבה, וא"כ למה כשהגמ' הקשתה בבכורות על רב חסדא שאמר דהמחלוקת במשנה לגבי בכור זה דוקא לגבי אנדרוגינוס שבו סוברים רבנן דאין קדוש כי הוא בריה בפני עצמה, אבל טומטום קדוש מספיקא דאולי הוא זכר, והקשו עליו מערכין דממעטין טומטום (ושם יש ב' פסוקים) ותירצה הגמ' סמי מכאן טומטום, וקשה מדוע צריך למחוק טומטום הרי יש מיעוט מיוחד לטומטום ונימא מצד משונה. תירצו תוס' דס"ל לר"ח דעדיף לומר דהמיעוט קאי על אנדרוגינוס מצד בריה בפני עצמה ולא על טומטום שאינו בריה ולפעמים הוא זכר, ואע"פ שיש ב' מיעוטים בערכין כתבו תוס' דצריך שניהם למעט אנדרוגינוס א' מערך זכר ב' דאפילו בערך נקיבה אינו.

בסוף התוס' הקשו דאמרינן דא"א לומר דהתורה כתבה דכוי חלבו אסור (כדין בהמה) בגלל ספק שמא הוא בהמה אלא בגלל שזה בריה, וכן כשהתורה ריבתה דפלגס חייב בנסכי איל א"א לומר בגלל ספיקא אלא בגלל שזה בריה, וקשה אולי מה שהתורה אמרה דכוי חלבו אסור כי זה בהמה וכן פלגס חייב בנסכי איל בגלל שהוא איל, ואע"פ שאם הוא בהמה אין התורה צריכה לומר דחלבו אסור וכן אם הפלגס הוא איל אין התורה צריכה לומר שהוא בנסכי איל, מ"מ כתבתם התורה כדי שלא נטעה לומר דכוי הוא חיה ופלגס הוא כבש, כמו שמצאנו לגבי קשקשת שהתורה כתבה סנפיר כדי שלא נטעה. תירצו תוס' דלגבי דגים יש מקום לטעות משא"כ לגבי כוי ולגבי פלגס מספק ניזיל לחומרא ואין התורה צריכה לכתוב אותם אע"כ הם בריה. [והנה בתוס' הרא"ש נראה דקשה ליה אף לגבי תחילת הציהוב דאולי בא הכתוב ללמדינו שלא נטעה, ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים דהרי התורה מיעטה דתחילת הציהוב פסול בתורים ובבני יונה, והיינו דאינו מצב גדלות ולא מצב קטנות וע"כ בריה הוא כי לתורה אין ספק, ואיך אפשר להסביר הכא דהתורה באה ללמדינו שלא נטעה].

דף כ"ג ע"א

תוד"ה כי איצטריך. לפי דרך הא' בתוס' הבינו דכשהגמ' אמרה כי איצטריך קרא למעוטי נרבע ונעבד, סתרה הגמ' פשטות הברייתא דלומדים מב' המיעוטים שכתוב בתורים ובני יונה למעוטי תחילת הציהוב, אלא לומדים ממיעוט אחד למעט נרבע וממיעוט אחד נעבד. ובסוף התוס' כתבו דיתכן דמחזר מיעוט

ממעטים נרבע ונעבד, ואיצטריך ב' המיעוטים אחד למעט תורים מנרבע ונעבד ואחד למעט בני יונה מנרבע ונעבד, ולפי ההו"א דב' המיעוטים באו למעט מצד בריה, כתבו תוס' דצריך את ב' המיעוטים כי אם יהיה רק מיעוט אחד כגון בבני יונה נימא דא"א להביא תחילת הציהוב בבני יונה כי זה לא קטנים אלא מצב ממוצע, אולם תורים יוכלו להביא מתחילת הציהוב אע"פ שאינם גדולים מ"מ אולי הכשירה התורה המצב הממוצע בתורים (וכן להיפך אם המיעוט היה כתוב בתורים הו"א דאפשר להביא תחילת הציהוב בבני יונה), לכן כתבה התורה ב' מיעוטים, והוקשה לתוס' שהגמ' תסתור דרשת הברייתא. ותירצו דיש הכרח לכך מדברי ר"ע. עוד הוקשה לתוס' דהגמ' בקושיא רצתה להוכיח מזה שממעטים תחילת הציהוב אלמא זה בריה, כי לספיקא א"צ מיעוט דמי איכא ספיקא קמי שמיא אבל אם זה בריה צריך פסוק למעט, וא"כ עכשיו דאין פסוק למעט תחילת הציהוב א"כ נוכיח דזה ספיקא, כי אם זה בריה צריך פסוק לכך כמו שסבר המקשה. תירצו תוס' דהמקשן סבר דאם זה בריה צריך פסוק, משא"כ התרצן ס"ל דאע"פ דכשזה בריה צריך פסוק למעט מ"מ הכא א"צ פסוק, כי כשהתורה אמרה בני יונה דהיינו קטנים, א"כ א"א להביא תחילת הציהוב כי זה מצב ממוצע בין קטנות לגדלות (בריה) ואינם קטנים, וא"כ גם נבין דא"א להביא תורים מהם כי כמו שבני יונה זה כשר רק במצב אחד (קטנות) ה"נ תורים כשר רק במצב אחד (גדלות) ולא במצב ממוצע, אך צריך להבין למה המקשה לא סבר כן.

אבל הר' אהרן מריגנשפורק רצה ליישב ג' קושיות התוס', א' למה צריך ב' פסוקים למעט נרבע ונעבד (למה לא נילף מפסוק אחד), ב' דא"י"ז הדרך שהגמ' תסתור דרשת הברייתא, ג' למה לא נילף מזה שאין פסוק למעט תחילת הציהוב אלמא אינו בריה (כדמוכח במקשה דאם זה בריה צריך פסוק למעט) לכן למד הר' אהרן מריגנשפורק דמיעוט אחד אתא לנרבע ונעבד, ומיעוט אחד אתא למעט תחילת הציהוב כפשטות דרשת הברייתא ודחיית הגמ' היא דא"א להוכיח דזה בריה מצד כי אם זה ספק וכי איצטריך קרא למעוטי ספיקא, כי עכשיו שמיעוט אחד ממעט נרבע ונעבד א"כ יש רק מיעוט אחד למעט תחילת הציהוב ולא ידעינן אם "מן" הכתוב בתורים ממעטו והיינו מצד שתחילת הציהוב זה קטנות, או "מן" הכתוב בבני יונה ממעטו והיינו בגלל שתחילת הציהוב זה גדלות, והיינו דיש לומר דלתורה אין ספק וזה או גדלות או קטנות וזה ספק רק אצלנו, משא"כ בהו"א ששתי הפסוקים באו למעט תחילת הציהוב ע"כ שזה בריה, וא"א להוכיח דאינו בריה מזה שהתורה לא הוצרכה למעט, כי י"ל דזה בריה והתורה מיעטה אותו מצד בריה. אך תוס' קשה לו ע"ז דלפי המקשן אם זה בריה צריך שני

מיעוטים למעט ועכשיו סגי במיעוט אחד, ובאמת היא גופא צריך ביאור למה לפי ההו"א צריך ב' מיעוטים למעט מצד בריה. ביאורו תוס' דבהו"א סברו דצריך ב' מיעוטים כדי לחדש שזה בריה כי אם המיעוט היה כתוב בתורים הוה אמינא דתחילת הציהוב אינו בריה אלא זה מצב קטנות וכן להיפך אם המיעוט היה כתוב בבני יונה הו"א דתחילת הציהוב הוא מצד גדלות לכן כתבה התורה מיעוט בתורים ובבני יונה ללמדינו דהסיבה מצד בריה. [אך לשון של תוס' לא הבנתי דכתבו וז"ל ואם הביא משניהם הוה נפיק ממה נפשך עכ"ל ולא זכיתי להבין דלפי מה שכתבתי מתוס' אם המיעוט היה כתוב בתורים היינו אומרים דתחילת הציהוב זה מצד קטנות וכשיביא בני יונה מתחילת הציהוב כשר, וכן להיפך וא"כ למה הוצרכו לכתוב דאם הביא משניהם הוה נפיק ממה נפשך הרי אם המיעוט כתוב בתורים א"כ בני יונה בתחילת הציהוב כשרים בתורת ודאי וכן להיפך. אח"כ ראיתי בראש יוסף שעמד על דברי התוס' האלה ותירץ (כ"נ כוונתו) דמש"כ ואם הביא משניהם הוה נפיק באו להסביר למה הוצרכה התורה לכתוב ב' המיעוטים להשמיענו דזה בריה הא בלא"ה לא היינו לוקחים תחילת הציהוב משום ספק, ע"ז תירצו דאי משום ספיקא אם היה מביא משניהם היה יוצא ידי חובתו לכן כתבה התורה ב' המיעוטים ללמדינו שזה בריה ואפילו הביא שניהם לא יצא, עכ"ד].

אולם דברי התרצן דבמיעוט אחד נלמד דזה בריה עדיין צ"ע דאם המיעוט יהיה בתורים נימא דזה קטנות ואם המיעוט יהיה בבני יונה נימא דזה גדלות ואיך נדע שזה בריה כמו שהסברתי את סברת ההו"א. ואולי י"ל דס"ל דהרי יש בפסוק ב' מיעוטים א' לנרבע ונעבד ואחד לתחילת הציהוב והרי לא נדע מהיכן ממעטים תחילת הציהוב אם "מן" התורים וזה קטנות או מ"מן" דבני יונה וזה גדלות וכשהתורה לא פירשה לך סימן דהתורה נתכוונה לדבר אחר לומר דזה בריה, ע"ד תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת, דהתורה כותבת דבר שנוכל להבין מה מיעטה בזה, משא"כ לפי ההו"א דממעטים מהך פסוקים רק תחילת הציהוב א"כ אם התורה תכתוב מן בתורים נמעט תורים מתחילת הציהוב.

תוד"ה תמות וזכרות בבהמה. הקשו למה לי את הפסוק תמים זכר בבקר ללמד דאין מום פוסל בעופות תיפוק ליה מזה שכתבה התורה מן העוף (ולא כל העוף) לאסור מחוסר אבר ואם מום פוסל בעופות א"כ פשיטא דמחוסר אבר פסול ולמה צריך את הפסוק מן העוף, (אע"כ דאין מום פוסל בעופות), כתב מהרש"א דאין לתרץ קושיית תוס' דאילו לא היה כתוב תמים זכר בבקר הוה

יד דף כ"ג ע"א גד פג

אמינא דילפינן דבעל מום בעופות פסול מהפסוק מן העוף וכש"כ מחוסר אבר (לכן הוצרך הפסוק תמים זכר בבקר ללמד דאין מום פוסל בעוף) אין לומר כן כי למה נצטרך את הפסוק מן העוף לרבות בעל מום בעוף, מה"ת נימא דשרא דאיצטריך הפסוק לאסור.

תוד"ה כי תיבעי לך. ברש"י כתב דמבואר בגמ' מנחות דלפי בר פדא איצטריך הפסוק או לדרשא אחרינא, וצ"ע דלפנינו שם לא מבואר כן (ברש"ש הקשה כן על רש"י).

דף כ"ג ע"ב

תוד"ה דאמר מייתי ומתני. הקשו דאיך יוכל להתנות לומר אם זה איל זה מנחתו ואם הוא כבש יהיה למנחת כבש והשאר לנדבה, כי מנחת איל ומנחת כבש הם שונים, איל זה לכל עשרון ב' לוגין, וכבש לעשרון ג' לוגין וא"כ איך יעשה כמה שמן יתן לתוכן ויבלול, והרי אם שינה זה פסול מצד ריבה שמנה או חיסר שמנה, [והנה גם יכלו להקשות דאיך יתנה אם זה כבש יהיה עשרון לכבש והשאר לנדבה, הרי מנחת נדבה נקמצת ומנחת נסכים (היינו המנחה הבאה עם הכבשים או האילים או הפרים) אינה נקמצת כמו שהקשו על מש"כ אח"כ דא"א לומר דיביא בב' כלים, כלי אחד עם מנחה כמו של כבש (היינו עשרון בלול בג' לוגין) וכלי אחר עם מנחה כמו של איל, ב' עישרון בד' לוגין שמן, דהרי מנחת נסכים אין נקמץ ומנחת נדבה נקמצת, כן העיר מהר"ם. ואולי כי היה פשיטא לתוס' דא"א לומר דיביא רק בכלי אחד ויתנה כמו שהקשו בקושיא הא' לכן לא טרחו להקשות ע"ז עוד קושיא אלא אמרו דאפילו נתרץ קושיא א' דיביא בב' כלים אכתי קשה קושיא הב'].

אבל ברש"י ד"ה מייתי ומתני נראה דמביא בכלי אחד ומתנה דאם הוא איל זה לאיל ואם הוא כבש המנחה לכבש והשאר לנדבה, וצ"ע איך יתרץ קושיית תוס' דמנחת איל שונה משל כבש.

תוד"ה ואי דר"מ לר"מ. הוקשה לתוס' (על פשט לשון הגמ' וכן פירש"י דשיאור דר"מ לר"מ זה חמץ וא"כ יוצא משום לחמי תודה של חמץ) דא"א לצאת משום לחמי תודה של חמץ דשיאור אינו חמץ דאין חייב עליו כרת ואולי לחמי תודה של חמץ בעינן מחמץ גמור.

ובכתבו מיהו מצינו לפרש דשאלת הגמ' דפשיטא דלא יצא משום מצה דלענין מצה ילפינן תודה מפסח, ביאר מהר"ם דהכוונה דשאלת הגמ' דאין כאן ספק ולא שייד לומר ספיקא הוא ונפיק ממה נפשך, כי הרי זה חמץ וא"כ אין יוצא בה בפסח משום מצה, יוצא דאינו מצה דאין הבדל בין מצה דתודה למצה דפסח וא"כ יוצא דאין צד דיוצא בה משום מצת תודה, וגם משום חמץ דתודה יתכן דאין יוצא כי יכול להיות דחמץ דתודה שונה מחמץ דאין עליו כרת וחמץ דתודה דומה לחמץ שיש עליו כרת, אבל תוס' הקשו דהגמ' שואלת שאלה דומה לגבי לא תאפה חמץ דמנחות ושם מוכח דהשאלה שזה חמץ, כי לגבי פסח אם לוקה עליה א"כ ודאי אינו מצה אבל לגבי מנחות אולי יצא בו דנחשב מצה ורק חמץ גמור פסלה בו תורה.

לבן תירצו תוס' דנראה דיש יתור במנחות ובתודה דחמץ נוקשה נחשב בהם לחמץ, ולפי"ז מובן שאלת הגמ' כפשוטו דאם זה חמץ לגבי פסח אע"פ שאינו חמץ גמור אלא נוקשה א"כ לגבי תודה הוה חמץ ויוצא בה משום לחמי חמץ.

תוד"ה ותהא פרה. הקשו דבפסוק של פרה אדומה כתוב שחיטה ובפסוק של עגלה ערופה כתוב עריפה, ובתחילה אנו באים לעשות ק"ו מכח דעריפה אלים משחיטה, ראייה לזה כי בעגלה לא מהני שחיטה אבל עריפה מהני ולכן בפרה דאפילו שחיטה דקיל מועיל בה כש"כ דיועיל בה עריפה דחמירא. ואח"כ אנו באים לעשות ק"ו להיפך דשחיטה חמירא דהרי בפרה לא מהני עריפה ושחיטה מועיל, וא"כ בעגלה דמהני עריפה כש"כ דיועיל שחיטה, וק"ו כזה שאתה יכול לומר דעריפה עדיפא ולכן פרה דשחיטה מועיל אף עריפה יועיל ואתה יכול לומר להיפך ששחיטה עדיפא ולכן מכח ק"ו בעגלה יועיל אף שחיטה ובפרה יועיל רק שחיטה לא עושים ק"ו אלא אמרינן כל חד ליקום אדוכתיה מה שכתוב בו ולא יותר כי לא יודעים איזה ק"ו יש לעשות ואיזה לא כלומר מי באמת יותר חמור שחיטה או עריפה. ותירצו בתחילה דהכא אינו ק"ו אלא מה מצינו בעגלה יהיה כן בפרה, וכן להיפך מה שמצינו בפרה יהיה בעגלה (ונקטו לשון ק"ו ליתר שאת) והשתא לא קשה דאין כאן סתירה בין הק"ו כי יכולים לומר דיהיו שחיטה ועריפה כשרים בפרה ובעגלה, אבל הקשו ע"ז דא"א ללמוד פרה מעגלה וכן להיפך במה מצינו כי יש כמה פירויות.

לבן חזרו תוס' ונקטו דבאמת זה קל וחומר משחיטה ועריפה עצמה (הוצרכו לומר דהק"ו משחיטה ועריפה עצמה, כי אם הק"ו מפרה ומעגלה יחזור קושיית התוס' דיש כמה פירויות בעגלה ובפרה), ונגד מה שתוס' הקשו דא"א לעשות

ק"ו כזה, תירצו תוס' דהיה שום סברא לעשות ק"ו אחד יותר מחבירו, לדוגמא, הכא היה סברא לעשות ק"ו ולומר דשחיטה לא מועיל בעגלה ובכ"ז עריפה מועיל אלמא עריפה אלים וא"כ בפרה דאפילו שחיטה מועיל כש"כ דיועיל בו עריפה ולכן הוצרכה התורה לכתוב מיעוט "הערופה" דרק בעגלה מהני ולא בפרה, מהשתא יש ק"ו הפוך דמצאנו דשחיטה אלים מעריפה דהרי בפרה לא מהני עריפה אבל שחיטה מהני וא"כ בעגלה דאפילו עריפה מהני כש"כ דיועיל שחיטה לכן כתבה התורה פעמיים עריפה בעגלה ללמד דדוקא עריפה מהני בו ולא שחיטה.

תור"ה פרה שהיא בשירה. תירצו בתירוצ' א' דא"א ללמוד שיועיל בעוף דקדשים שחיטה מק"ו מפרה, לפי המ"ד דרוב שנים נלמד מהלכה למשה מסיני, כי אין לומדים ק"ו ובנין אב מהלכה (ואם נרצה ללמוד דבעוף מהני שחיטה מק"ו דבהמה יוצא דעושים ק"ו מהלכה), והוקשה לי ע"ז א"כ איך רצתה הגמ' (בדף כ"ד ע"א) ללמוד ק"ו מפרה דיועיל שחיטה בעגלה ערופה. ומצאתי במהרש"א שהקשה כן ותירץ תירוצ' נפלא, דשחיטת עוף דחולין זה ברוב סימן אחד, וכשנרצה ללמוד ק"ו מבהמה דיועיל שחיטה בעוף קדשים נצטרך רוב שנים כמו בהמה כי הוא נלמד ממנו, נמצא דלמדנו ק"ו מהלכה, משא"כ לגבי עגלה ערופה לומדים רק דשחיטה מהני בה דהיא כמו בהמה רגילה, ושוב מעמידים אותה על דין בהמה רגילה דצריך רוב שנים וא"כ לא לומדים ק"ו מהלכה.

בתירוצ' הב' תירצו דאחרי שיש לנו מיעוטים דבפרה לא מהני בה עריפה (מהפסוק "הערופה") ובעגלה דלא מהני בה שחיטה א"כ כשנרצה ללמוד דיועיל שחיטה בעוף מק"ו דבהמה דמליקה לא מועיל בה ושחיטה מועיל בה, נעשה יוכיח מעגלה ערופה דאע"פ שמועיל בו עריפה מ"מ לא מועיל בו שחיטה אע"פ דשחיטה עדיף מעריפה דהרי בבהמה לא מהני עריפה ושחיטה מהני, א"כ ה"ה דלא יועיל שחיטה בעוף אע"פ די"ל דשחיטה עדיף ממליקה.

ובן כשאנו באים ללמוד דיועיל מליקה בבהמה כי אם שחיטה מועיל בה כש"כ מליקה (דמליקה אלים דהרי בעוף לא מהני שחיטה ומליקה מהני) נעשה יוכיח מפרה דשחיטה מועיל בה ולא עריפה אע"פ דעריפה חמיר דהרי לגבי עגלה מהני עריפה ושחיטה לא מהני, א"כ ה"ה דאע"פ שבבהמה מהני שחיטה לא יועיל מליקה (דדומה לעריפה).

דף כ"ד ע"א

תוד"ה אמר קרא. הנה פשטות הכוונה שמלשון חוקה ילפינן עיכובא, אולם ר"ת טוען שאי"ז מפשטות הלשון אלא מכח גזירה שוה לשתויי יין שכתוב בהם חוקה וזה מחלל העבודה.

תוד"ה מעמא. הגמרא הקשתה דרואים לגבי הגרלה ביוה"כ דאע"פ שכתוב חוקה שזה עיכובא בכ"ז בגלל שיש ק"ו זה יכול להוציא מלשון חוקה, ולכן צריך פסוק "ועשהו" דהגורל מעכב, וא"כ א"א לתרץ דלא מהני בפרה אדומה עריפה מצד שכתוב שחיטה וחוקה. והקשו תוס' דהך ברייתא שלומדת מצד הפסוק ועשהו זה רבי יהודה וס"ל לרבי יהודה דחוקה קאי על דברים הנעשים בבגדי לבן בפנים, וא"כ לא מובן קושיית הגמ', דמה שהיינו אומרים הק"ו זה בגלל שלא כתוב עליו חוקה. ותירצו תוס' דרבי ינאי דריש בגמ' ביומא אפילו לרבי יהודה דסובר דחוקה קאי על דברים הנעשים בבגדי לבן בפנים אעפ"כ הגורל מעכב כי כתוב פעמיים אשר עלה, ובכ"ז צריך את הפסוק ועשהו חטאת ללמד דדוקא בהגרלה מהני ולא מהני ע"י שם בלי הגרלה, רואים דאע"פ דיש בפסוק עיכובא דומיא דחוקה (כי כתוב אשר עלה פעמיים) אעפ"כ היינו אומרים ק"ו לאפוקי מהעיכובא וא"כ ה"ה דנימא ק"ו לאפוקי מחוקה.

[והנה תוס' הוסיף דכשנימא הק"ו ונפיק מאשר עלה נימא דעיכובא דאשר עלה קאי לדבר אחר, והך סברא יש לומר גם כשכתוב חוקה דמעכב על כל הנאמר בפסוק שם בכ"ז אם יהיה ק"ו על דבר מסוים נימא דהחוקה לא קאי על דבר כי אם על דברים האחרים הכתובים שם כמ"ש רש"י, אך צ"ע מה רצו תוס' בהך תוספת שכתבו דנימא דאשר עלה קאי לדבר אחר, ועיין בשטמ"ק שעמד בזה].

והשר מקוצי תירץ דרבי יהודה דס"ל דחוקה קאי רק על דברים הנעשים בבגדי לבן בפנים יליף לה מדכתיב זאת, וזה ראיית הגמ' דאי נימא דאם כתוב חוקה לא נוציא מיניה אפילו ע"י ק"ו, א"כ מדוע רבי יהודה צריך להוכיח דחוקה קאי רק על דברים הנעשים בבגדי לבן בפנים ולא בחוץ מכח הפסוק זאת, הרי יכול להוכיח כן בהוכחה אחרת דאי קאי אף על הנעשה בבגדי לבן בחוץ א"כ למה צריך את הפסוק ועשהו ללמד דא"א ע"י גורל, הרי פשיטא דא"א ע"י גורל כי כתוב בו חוקה וק"ו לא יוציא מיניה, מוכח מזה שהוצרך לפסוק וזאת דק"ו מפיק מחוקה ולכן לא היה יכול ללמוד ממה שצריך הפסוק ועשהו (כי היה אפשר לומר

דקאי על בחוץ ג"כ והיות דיש ק"ו היינו אומרים דאפשר אפילו ע"י שם לעשותו חטאת ולכן כתב הפסוק ועשהו).

ותוס' הביאו קושיית הר' מנוח דחוקה כתוב רק על עבודה והגרלה לאו עבודה היא, נראה דקושייתו זה רק לפירוש השר מקוצי דאתי עלה דחזינן דק"ו מפיק מחוקה, משא"כ לתירוץ א' דתוס' דאתינן מצד שהתורה כתבה פעמיים אשר עלה לעיכובא ובכ"ז צריך את הפסוק ועשהו ללמד דלא מהני קריאת השם, כי אילולי הפסוק ועשהו היינו עושים ק"ו לאפוקי ממה שהתורה כתבה פעמיים אשר עלה לעיכובא, והך עיכובא נאמר בגורל שאינו עבודה לכן צריך את הפסוק ועשהו לומר דלא.

תוד"ה זאת ללויים. בב' התירוצים הראשונים ס"ל לתוס' דמסתמא כשמדברים מלויים צריך למעט כהנים, והכא שדרשינן למעט לויים מדבר אחר יש סיבה בדבר לתירוץ א' כי א"א לומר דאתא למעט כהנים כי כהנים מימעטי כבר ממש"כ אשר ללויים. ולתירוץ ב' בגלל שהכא כתב בפסוק ללויים דמשמע דאין דבר אחר ללויים, משא"כ בזב לא כתוב זאת תהיה טומאת הזב, אבל לתירוץ הג' בתוס' זה להיפך דלעולם הפשטות זה למעט לויים מדבר אחר כמש"כ הכא. ומה שהגמ' בב"ק מיעטה מהפסוק זאת (שכתוב בזב) זבה, כי זב וזבה שם אחד להם וממעטינן זב מראיות (וקאי בראיות וממעט ראיות דזבה).

תוד"ה יכול אף בשילה. תירצו דצריך פסוק מיוחד לרבות אף בית עולמים, ורק הכא ובעירובין א"צ, בעירובין מכיון שאמרינן שאע"פ שבפסוק כתוב משכן לומדים דשלמים ששחטן כשהיו דלתות ההיכל נעולין דזה פסול, כי היות דלא היו דלתות במשכן ובפסוק כתוב ושחטו פתח אהל מועד א"כ אמרינן דעיקר קרא אתא למקדש, והכא דמיירי בשנים דלויים אין הבדל בין משכן למקדש, דרק כשאנו מדברים לגבי טומאה יש הבדל בין משכן דנמשח בשמן המשחה למקדש דלא. וכן יש מעלה במקדש שקדושתו לעולמים משא"כ במשכן. [אבל למה לא נימא דגם שני הלויים זה מצד קדושה, וא"כ יש הבדל בין המקדש למשכן. ומצאתי ברמב"ן בשבועות דף ט"ו ע"ב שכתב וז"ל משום שאין שני הלויים תלויים בקדושת הבית אין לחלוק בין מקדש למשכן עכ"ל נראה ביאור כוונתו דהרי כשהפסוק פסל בשנים אי"ז כי בגיל מבוגר יותר הוא פחות קדוש אלא דהוא מתאים פחות לעבודה ולכן לא שנא בין מקדש לאהל מועד.]

דף כ"ד ע"ב

תוד"ה נתמלא זקנו. הקשו סתירה דהכא כתוב נתמלא זקנו ראוי לירד לפני התיבה ולישא את כפיו, ואילו בגמ' מגילה משמע דמשיביא ב' שערות יורד לפני התיבה, וגם נושא את כפיו. ותירצו על הסתירה בדין לירד לפני התיבה, דבקביעות או אפילו עראי אבל זה בתעניות ובמעמדות צריך נתמלא זקנו, אבל עראי בשאר ימות השנה יכול לירד משהביא ב' שערות, ובזה מיירי הגמ' במגילה, אבל סוגיין עסקה לירד לפני התיבה בתעניות ובמעמדות, ונמצא דמש"כ הכא ובגמ' מגילה לירד לפני התיבה אין הפירוש שוה, דהכא מיירי בתעניות, ובגמ' מגילה מיירי בשאר ימות השנה (אבל זה גם עראי בתעניות ומעמדות), ורואים בתוס' דתוס' פירשו מה שכתוב בגמ' דידן דליעשות שליח ציבור (בעינן נתמלא זקנו) היינו לירד לפני התיבות בקביעות (לא כפירש"י לתקוע שופר ולכלל צרכיהם) (עיין מהר"ם עפ"י תוס' במגילה).

והנה תוס' לא תירצו על הסתירה בדין נשיאת כפים, כתב במהר"ם דתוס' נתכוונו לתרץ דנשיאת כפים כדין לירד לפני התיבה דאם זה עראי בשאר ימות השנה יכול משיביא ב' שערות, אבל בתעניות ובמעמדות אפילו עראי או קבוע בשאר ימות השנה בעינן נתמלא זקנו.

תוד"ה וגבו מהור. תירצו דהגמ' בחולין אמרה דהיות דיש ב' פסוקים שמרבה יד לענין טומאה א' בזרעים וא' בתנור וכיריים של חרס, ואי נימא דמיירי רק לגבי להוציא א"צ ב' פסוקים וע"כ אחד מהם בא לרבות דכשטומאה נגעה בידות מכניס טומאה לדבר עצמו, וזה מרבה לגבי זרעים דכשטומאה נגעה ביד שלו (היינו בעוקצי הפרי) מכניס טומאה לאוכל (היינו דהאוכל נטמא).

תוד"ה או אינו. הקשו דיכולים לדעת דהכלי חרס נטמא אע"פ שלא נגע בו השרץ אלא מספיק שהוא באוירו, מזה שיש (בגמ' בדף כ"ה ע"א) מיעוט תוכו ולא תוך תוכו, הכוונה דאם יש טומאה בכלי חרס ובתוך הכלי חרס יש עוד כלי ובתוכו יש אוכלים והכלי חרס הפנימי בולט מעל לכלי החיצון מלמדינו הפסוק דמה שיש בכלי הפנימי אינו טמא. והקשו תוס' דמזה יכולים ללמוד דהשרץ מטמא את הכלי חרס אע"פ שלא נגע בו, כי הרי הדברים הנמצאים בתוך כלי הפנימי אינם נמצאים בכלי החיצון שהשרץ בו אלא נמצאים באוירו. והקשה

מהר"ם איך רואים מהפסוק תוכו ולא תוך תוכו שמיידי לגבי הדברים הנטמאים מהכלי חרס שעליהם אין ספק דנטמאים מאויר, לגבי דין אם הכלי חרס יהיה נטמא במגע או באויר שהגמ' נסתפקה בזה (ולכא' זה התירוף של תוס' אך צ"ע מה היה ההו"א של קושייתם. עיין מהר"ם מה שתירץ ועיין שטמ"ק).

אח"כ הקשו דאפשר ללמוד דהכלי חרס נטמא מאוירו ממה שהגמ' למדה (בדף כ"ה ע"א) מאחד הפסוקים של תוכו (יש ד' פסוקים והגמ' דורשת כולם) דדוקא תוכו של כלי חרס שיש בו שרץ נטמא אבל בכלי אחר לא, ובשלמא אם מטמא מאוירו מובן למה כלי אחר לא נטמא מאויר דזה דין מיוחד בכלי חרס, אבל אם מיידי כשהשרץ נוגע בתוכו א"כ אף כלי של מין אחר ג"כ יהיה נטמא. תירצו תוס' בתירוף הא' דאם א"צ את המיעוט למעט דכלי האחר לא נטמא נימא דאתא למימר דכלי אחר ששרץ נגע בתוכו לא יהיה נטמא האוכל שנמצא באוירו. ובתירוף הג' תירצו דמה שדורשים דכלי אחר אין נטמא ומיידי כשהשרץ באוירו (דאי נגע בו זה כן נטמא) זה אחרי שלמדנו בגמ' הכא דשרץ מטמא הכלי חרס מאוירו לכן מיותר הפסוק תוך לדרוש תוכו ולא תוך כלי אחר, משא"כ אילו היינו אומרים דהפסוק תוך מיידי כשנגע בו לא היינו דורשים תוכו ולא תוכו של אחר, ורק אחרי שדורשים הכא מגז"ש תוך תוך דמטמא את הכלי מאוירו מיותר תוך ללמד תוכו ולא תוכו של אחר (כן הסביר מהר"ם).

תוד"ה אא"כ נגע. כתבו ותוכו דכתב רחמנא ע"כ למעוטי גבו, היינו כי הפסוק לא צריך למעט אויר כי מהיכי תיתי נימא דיטמא מאוירו.

אח"כ הביאו קושיית הר"י כהן דהגמ' בדף כ"ה למדה מהפסוק וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא "הוא", דמזה שכתוב וכל כלי פתוח מוכח דמיידי בכלי חרס שטומאה ממהרת לפתחו, וכתוב אשר אין צמיד פתיל עליו טמא דמשמע הא אם יש צמיד פתיל עליו אין מקבל טומאה, כי אין מקבל טומאה מגבו, ולמדנו מדיוק הפסוק "הוא" דדוקא בכלי חרס כשצמיד פתיל עליו אין מקבל טומאה מגבו אבל כלים אחרים אע"פ שצמיד פתיל עליו מקבל טומאה כי מקבל טומאה מגבו, (שלא נימא ק"ו ומה כלי חרס שנטמא מאוירו בכ"ז לא נטמא מגבו שאר כלים דאין נטמאין מאוירן כש"כ דלא יקבלו טומאה מגבן לכן אשמעינן הפסוק דכן נטמאין מגבן). והוקשה לר"י כהן דאם נימא דכלי חרס לא נטמאין מאוירן שוב אין ק"ו ומה כלי חרס שנטמאין מאוירן (כי הרי לא נטמאין מאוירן) אין נטמאין מגבן שאר כלים דלא נטמאין מאוירן לא יקבלו טומאה מגבן, וא"כ למה

צריך את הפסוק "הוא". וכתבו תוס' דלפי תירוצ' הא' בתוס' הקודם דעל צד שכלי חרס לא יקבלו טומאה מאוירן נימא דמש"כ בפסוק תוכו ולא תוך כלי אחר, היינו דכלי אחר שנגע שרץ בתוכו אין מטמא הנמצא באוירו אבל כלי חרס יטמא הנמצא באוירו, א"כ מתורץ קושיית הר"י כהן דעדיין יש ק"ו ומה כלי חרס דמטמא אחרים הנמצאים באוירו אין נטמא מגבו, שאר כלים שאין מטמאין הנמצא באוירן ודאי שלא יקבלו טומאה מגבו ולכן צריך את הפסוק "הוא" (אבל הקושיא הראשונה לא יתורץ בזה). אבל לפי התירוצ' דהיינו אומרים תוכו של זה מקבל טומאה במגע ולא תוכו של אחר מקבל טומאה במגע מתוכן (אלא מגבן) לא מתורץ מדוע צריך את הפסוק "הוא" ללמד דכלים אחרים נטמאים מגבן. [ולכא' קשה דאף להאי תירוצ' מתורץ כי יש ק"ו ומה כלי חרס דמקבלים טומאה כשנגע בתוכן בכ"ז לא מקבל טומאה מגבן, שאר כלים דאין מקבלים טומאה אף כשהטומאה נגע בתוכן כש"כ דלא יקבלו טומאה מגבן וא"כ צריך את הפסוק "הוא". תירץ מהר"ם כי כשנימא דהפסוק מיעט שאר כלים דאין נטמאין מתוכן א"כ ע"כ דנטמאין מגבן דאל"כ במה יוטמאו וא"כ קשה קושיית הר"י כהן דא"צ את הפסוק "הוא".]

תו"ד"ה התורה העידה. הנה בתוס' (בשבת דף צ"א ע"א ד"ה אי לענין) מובא מחלוקת בין רש"י לר"ת, מה שטומאת אוכלין זה בכביצה האם זה רק לגבי לטמא אבל הוא עצמו מקבל טומאה אף מדאורייתא בפחות מכביצה כן ס"ל לרש"י, אבל ר"ת ס"ל דמדאורייתא לא מקבל טומאה רק בכביצה, אבל מדרבנן מקבל טומאה אפילו בכל שהו. והנה ר"ת הוקשה לו דכתוב הכא התורה העידה על כלי חרס ואפילו מלא חרדל כולם טמאים, וקשה דהרי פחות מכביצה לא נטמא מדאורייתא (משא"כ לפירש"י א"ש). ותירץ ר"ת דהגמ' נקטה כן רק אחרי שמדרבנן נטמא אף בכל שהוא, אבל מדאורייתא באמת נטמא רק כשיש בכ"א מהם כביצה. והנה עדיין צריך ביאור בכל זאת למה נקטה הגמ' דין דרבנן כשעוסקים בדיני התורה. ובתוס' (בשבת דף צ"א ע"א) הוסיפו הסבר דהגמ' רצתה להדגיש דנטמא מאוירו אע"פ שלא נגע בכלי, ולכן נקטו דאפילו מלא חרדל, דאז א"א לומר דאחד מטמא השני והראשון נטמא מצד נגיעה בכלי עצמו, כי שלישי לא עושה רביעי וא"כ איך כל הגרגירים טמאים הרי זה יותר משלישי, משא"כ אם היו נוקטים ואפילו מלא ביצים היה אפשר לומר דהראשון נטמא מהכלי ומטמא האחרים, כי אין כ"כ הרבה ביצים בכלי כי הם גדולים.

דף כ"ה ע"א

תוד"ה ומה כל הכלים. הגמ' רצתה ללמוד בק"ו דהרי שאר כלים קילי דאין נטמא מאוירו ובכ"ז נטמא מגבו א"כ כלי חרס דחמירי דנטמא מאוירו כש"כ דנטמא מגבו. והקשו תוס' דמצאנו דשאר כלים חמירי לגבי שהם אב הטומאה משא"כ כלי חרס (כמבואר בעירובין דף ק"ד ע"ב) וא"כ א"א ללמוד מק"ו דכלי חרס יוטמאו מגבן, ותירצו דהק"ו הוא מצד גב ואויר, דטומאת גב חמיר מטומאת אויר דהרי שאר כלים לא נטמא מאויר ומגבו נטמא, א"כ כלי חרס דנטמא אפילו מאויר כש"כ דנטמא מגבו, ולכן א"א לעשות פירכות מדיני כלי חרס ושאר כלים, והך תירוץ מתרץ גם את קושיית תוס' על הק"ו שהגמ' רצתה לומר דשאר כלים יהיו נטמאין מאוירן.

אבל תוס' הקשו ע"ז דא"א לעשות ק"ו מצד גב ואויר, דכשבאים לעשות ק"ו דגב חמיר מאויר דהרי שאר כלים דאין נטמאין מאוירן ונטמאין מגבן, כל עוד שלא כתבה התורה שלא נטמאין מאוירן א"א לעשות ק"ו כי י"ל דכן נטמא מאוירו, וכן כשבאים לעשות ק"ו דאויר חמור מגב דהרי כלי חרס דאין נטמא מגבו בכל זאת נטמא מאוירו, א"כ שאר כלים וכו' שנטמאים מגבן כש"כ דנטמאין מאוירן, א"א לעשות ק"ו כי אולי גם כלי חרס נטמא מגבו כל עוד שהתורה לא כתבה מיעוט וא"כ לא היתה התורה צריכה לכתוב מיעוט דכלי חרס לא נטמא מגבו, ודאין שאר כלים נטמאים מאוירן (והיינו אומרים דכל אחד מועיל מה שכתוב בו ולא יותר והיינו דכלי חרס יקבלו טומאה רק מאויר ושאר כלים רק מגבן). וע"כ זה מצד מה מצינו דכלי חרס נטמא מאוירו א"כ ה"ה שאר כלים וא"כ קשה כי אפשר לעשות פירכות כמו שהקשו תוס' דמה לכלי חרס שנטמא מאוירו כי הוא חמור שאין לו טהרה במקוה משא"כ שאר כלים. תירצו תוס' דבאמת הק"ו זה מהדינים וצ"ל דהיה מסתבר ליה מכח איזשהו סברא דרק אחד מהן מהני ומכח זה התחילו הק"ו וכו'.

בתירוץ השני גם הלכו תוס' כמו בתירוץ הראשון דמכח הדינים דגב ואויר עושים את הק"ו (ולכן א"א לעשות הפירכות) ומה שעושים הק"ו ולא אומרים כל חד ליקום בדוכתיה, ע"ז תירצו כי היה מסתבר לגמ' דאף כלי חרס יוטמאו מגבן מכח פשטות הפסוק וכל הכלי אשר יגע בו הזב יטמא דמהיכא נמעט לומר דזה לא כולל כלי חרס (ומה שכתבה הגמ' מכח ק"ו לרווחא דמילתא כתבה כן), וא"כ היתה התורה צריכה לכתוב מיעוט דאין כלי חרס נטמא מגבו, ועכשיו יש

ק"ו דטומאת אויר אלימא מטומאת גב דהרי כלי חרס אין נטמא מגבו ונטמא מאוירו א"כ שאר כלים שנטמאין מגבן כש"כ דיוטמאו מאוירן לכן צריכה התורה לכתוב מיעוט דאין שאר כלים נטמאין מאוירן. (פירשתי עפ"י מהר"ם)

תוד"ה ויהיו כל הכלים. הקשו תוס' דאם נעשה הך ק"ו ויצא דשאר כלים נטמאין מאוירן א"כ מש"כ בפסוק וכל כלי פתוח קאי אף אשאר כלים וכתוב בפסוק אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא, אבל אם יש צמיד פתיל עליו טהור הוא כי אין נטמא מגבו וא"כ נצטרך לומר דשאר הכלים אין נטמאין מגבן וא"כ א"א לומר כאן ק"ו דשאר כלים נטמאים מאויר, דהרי כל הך"ו הוא ומה כלי חרס דאין נטמא מגבו נטמא מאוירו שאר כלים דנטמאין "מגבן" כש"כ דנטמאין מאוירן, והשתא הרי אמרינן דשאר כלים אין נטמאין מגבן וע"כ ק"ו פריכא הוא כן הסביר במהדורא בתרא למהרש"א.

תוד"ה וחד לגזירה שוה. כתבו דמופנית היא, כי אל"כ אפשר להשיב על הגז"ש, ועיין מהרש"א מה היה אפשר להשיב עליה.

והנה תוס' כתבו דזה מופנה כי היה אפשר לכתוב בב' חלקי הפסוק בו (במקום תוך), ולכא' דברי התוס' לא מובנים למה צריכים להגיע לזה מצד שהיה אפשר לכתוב "בו" תיפוק ליה דהרי חד תוך מיותר לגז"ש כמ"ש בגמ', ולכן זה מופנה (לא מצד שהיה יכול לכתוב בו אלא מצד שהיה צריך לכתוב תוך), והיה אפשר לתרץ דא"כ זה היה מופנה רק מצד אחד, ואז למדין אבל משיבין (והכא היה אפשר להשיב ע"ז כמ"ש מהרש"א), אבל אין הך תירוצן מספיק כי א"כ לא היו תוס' צריכים לומר דב' התוך היה צריך לכתוב במקומם "בו" אלא היה סגי שבחד היה צריך להיות כתוב "בו", דהשתא הוא מופנה משני צדדין. וכנראה זה הוקשה למהרש"א וכתב דאפילו פסוק אחד לא מופנה (עיי"ש הסבירו) לכן כתבו תוס' דזה כן מופנה מב' צדדין, כי במקום תוך היה יכול לכתוב "בו" שיש לו אותו משמעות של תוך ומזה שכתב "תוך" זה מופנה מב' צדדין לדרוש ק"ו ואין משיבין עליה. [אך צ"ע קצת איך היה אפשר לכתוב "בו" הרי התורה רצתה לכתוב "תוכו" שכלול בו ב' דרשות תוך תוכו, ואם היה כתוב בו לא היה אפשר לכלול בו ב' דרשות, וצ"ל דאי משום הכי לא איריא והתורה היתה כותבת מפורש דרשא נוספת אע"פ שהיה צריך להאריך, וגם צריך עיון למה עדיף לכתוב "בו" במקום תוך, עד כדי שזה הופך להיות מופנה, וה' יאיר עיניי.]

תוד"ה ואפילו כלי שטף מציל. הקשו דלפירש"י דאפילו כלי שטף מציל היינו אע"פ דכלי שטף נטמא מגבו, קשה דאחרי שיש לימוד דאין כלי שטף מקבל טומאה מאויר כלי חרס א"כ אין יותר חידוש בכלי שטף מבכלי חרס, ועוד קשה דיש יותר חידוש בכלי חרס מאשר בכלי שטף כגון שגם הפנימי הוא חרס והשרץ בפנימי ואוכלין בחיצון והכא הרי הפנימי נטמא ואף גבו טמא ומטמא והוא באויר חיצון וס"ד דמטמא האוכלין קמ"ל דלא, משא"כ בכלי חרס שיש בו טומאה והוא נמצא בתוך כלי שטף אין הכלי שטף בכלל מקבל טומאה כי אין נטמא מטומאה שנמצא באוירו ופשיטא דאין האוכלין הנמצאים בכלי חרס טמאים.

לבן פירשו תוס' בדרך אחר מרש"י, ולפי תוס' לא אתינן מצד אם הכלי הפנימי מקבל טומאה מהחיצון או להיפך, אלא הפסוק מחדש דתוך תוכו אין נטמא ממה שיש באויר החיצון טומאה ולא מיבעי אם הפנימי הוא כלי חרס (כמו החיצון) דאין נטמא מה שיש בתוך הפנימי כשהשרץ בחיצון מכיון שהיות שהוא מינו הוא מחריב ביה ונחשב תוך תוכו אלא אפילו באופן שהפנימי הוא מין אחר כגון שהוא כלי שטף, בכ"ז מה שנמצא בפנימי נחשב תוך תוכו אע"פ שהוא לאו מינו בכ"ז מחריב ביה מצד שיש לימוד תוכו ולא תוך תוכו אע"פ שבעלמא אינו מינו לא מחריב ביה.

דף כ"ה ע"ב

תוד"ה שאר בהמה וחיה. (פירשתי לפי מהר"ם) הנה ממש"כ הכא מעשה עיזים תתחטאו ילפינן דגם כשעשה בגד מנוצה של עיזים זה נטמא. והנה בגמ' שבת (דף ס"ד) יליף גזירה שוה ממה שכתוב בגד ועור בשרצים ובגד ועור במת (זה הפסוק המובא הכא בגמ') דכמו שלגבי שרצים מרבינן דבר הבא מזנב הסוס והפרה מבגד ועור ה"נ לגבי טומאת מת דבר הבא מזנב הסוס והפרה מקבל טומאה. והוקשה לתוס' מדוע צריך את הגזירה שוה לרבות זנב סוס ופרה לגבי טומאת מת נילף ממש"כ "וכל" דזה מרבה שאר בהמה וחיה כמו בגד מנוצה של עיזים, כמו שזה מרבה כלי עצם של בהמה וחיה כמו של עיזים ה"נ נרבה זנב סוס ובהמה כמו בגד מנוצה של עיזים. תירצו תוס' דהפסוק "וכל" מרבה אף בהמה וחיה כמו עיזים בדבר שהם דומים היינו כשעשה כלי מהעצמות, משא"כ זנב סוס ופרה אין דומה לנוצה של עיזים, לכן צריך את הגז"ש.

אח"כ הקשו מדוע צריך את הפסוק "וכל" לרבות כלים שעשה מעצמות בהמה וחיה, הרי אפשר ללמד מגז"ש מבגד ועור שכתוב בשרצים. [ועיין במהר"ם

שהקשה דבשרצים לא כתוב דכלי שעשה מעצמות מקבל טומאה עיין במה שתירץ] תירצו תוס' דלא היינו לומדים מגז"ש דבגד ועור אלא דברים הדומים לבגד ועור, נראה כוונתם שהם בגד ולא כלים.

תוד"ה זה וזה לפטור. הקשו דלפירש"י לא הוא מענין אחד, הכוונה דכשכתוב בגמ' דרבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו זה וזה לפטור, ואמרי לה זה וזה לחיוב, מיירי שניהם על אותו ענין אי אמרו שניהם לחיוב או שניהם לפטור, משא"כ לפירש"י מה שאמרו שניהם לפטור מיירי על שקדים קטנים מרים ומתוקים ומה שאמרו זה וזה לחיוב מיירי על שקדים גדולים מרים ומתוקים, ועוד הקשו דלפירש"י דזה וזה לחיוב מיירי על שקדים גדולים מרים ומתוקים כשהגמ' שואלת גדולים למאי חזו היתה צריכה לפרש דהשאלה דוקא על גדולים המרים, משא"כ לפי תוס' הרי זה מיירי רק בשקדים המרים וא"ש דהגמ' שואלת דהגדולים של המרים למאי חזו.

ולענין הלכה לכא' אין חילוק בין פירש"י לבין פירוש התוס'.

תוד"ה המתמך. באמצע התוס' כתבו וטבל חמור לענין שלא במינו, בשטמ"ק תיקן וטבל חמור לענין במינו, נראה כוונתו דטבל במינו אוסר בכל שהו.

תוד"ה אי רבי יהודה. כתבו דממה שהגמ' לא תירצה דזה קאי כרבי יהודה ומה שמחייב במעשר אף בלא החמיץ היינו לחומרא אבל בדברים שכשנימא דנחשב יין יצא קולא, כגון לגבי שיהיה אפשר לקנותם בכסף מעשר, ולגבי דלא יפסול המקוה משום מים לגבי זה לא אמר דנחשב יין, ומזה שלא תירצה הגמ' כן מוכח דרבי יהודה ס"ל דזה יין אף להקל, ומזה הקשו על פירוש רשב"ם (בגמ' ב"ב), דאיתא שם מחלוקת רבנן ואחרים לגבי ברכת בורא פרי הגפן בתמד, וכתוב שם בגמ' שאם רמא תלתא ואתא תלתא אין מחלוקת ולכו"ע ברכתו שהכל, וברמא ג' ואתא ד' לכו"ע ברכתו בפה"ג, וברמא ג' ואתא ג' ופלגא בזה נחלקו רבנן ואחרים, והקשתה הגמ' מהברייתא דתמד דרואים דנחלקו אם יצא כמדה אבל ביותר מהמדה לכו"ע נחשב יין (וא"כ ברמא ג' ואתא ג' ומחצה יהיה לכו"ע בפה"ג). תירצה הגמ' דבאמת נחלקו אף כשיצא יותר (ומה שהברייתא כתבה ביצא אותה מידה לאשמועין כח דרבי יהודה דאעפ"כ מחייב במעשר). ולכא' תירוצ' הגמ' קשה, דעדיין קשה מהך ברייתא דרואים ברמא ג' ואתא ג' לרבי יהודה נחשב יין (וא"כ למה אמרה הגמ' ברמא ג' ואתא ג' לכו"ע נחשב

יד דף כ"ה ע"ב גד צה

מים). ותירץ רשב"ם דרבי יהודה אמרה רק להחמיר, וקשה על רשב"ם דהכא מוכח דא"ז חומרא אלא מעיקר הדין. לכן תירצו תוס' (את קושיית רשב"ם בדרך אחר) דהגמ' בבבא בתרא סברה דאחרים ורבנן ס"ל כרבנן, ונחלקו אליבא דרבנן ברמא תלתא ואתא תלתא ופלגא אי הוה יין או לא, וקושיית הגמ' היה דנחלקו רק כשיצא אותה מידה, אבל אם יצא יותר אף רבנן מודו דהוה יין (ואיך אתה אומר דברמא ג' ואתא ג' ופלגא זה מחלוקת רבנן ואחרים), ותירצה הגמ' דאפשר לומר דנחלקו אף ביצא יותר, וא"כ אין קושיא דרבנן ואחרים נחלקו בדעת חכמים כשיצא יותר.

אח"כ יישבו תוס' את דברי רשב"ם דאף דהגמ' בב"ב סברה דרבי יהודה זה חומרא מדרבנן, בכל זאת לא תירצה הגמ' הכא דקאי כרבי יהודה ומה שס"ל כן אף בלא החמין זה רק לחומרא ולא לקולא, כי רבי יהודה שהחמיר מדרבנן זה אטו רמא ג' ואתא ג' ומחצה שאז מדאורייתא נחשב ליין, ולכן לא תירצה הגמ' הכא דקאי כרבי יהודה, כי המשנה הכא לא חילקה ומיירי אף ברמא ג' ואתא ג' ופלגא דאז לפי רבי יהודה נחשב ליין מדאורייתא, ואם המשנה כרבי יהודה א"כ יהיה אפשר לקנות מכסף מעשר ולא יפסול המקוה וקשה למה כתוב במשנה דאין ניקח בכסף מעשר ופוסל המקוה וכלול בו אף מקוה דרמא ג' ואתא ג' ופלגא.

דף כ"ו ע"א

תוד"ה בשהחמין מחלוקת. כתבו לאו דוקא בשהחמין אלא כיון שסופו להחמין אע"ג דלא החמין, כוונת תוס' דלפי רבי יהודה אף אם עדיין לא החמין אם נתברר לבסוף דהחמין הוה דינו כמו שהחמין כבר ואם הפריש ממנו מעשר זה חל, או אם קנהו בכסף מעשר ירד הקדושה שהיה במעות.

תוד"ה דילמא אי שבקיה. יתכן דתוס' לא ניחא ליה בפירש"י (דפירש דיש משמעות במשנה דאף אי קנה בכסף מעשר כשעדיין לא החמין לא נתחלל קדושת המעשר שהיה במעות וזה הקשתה הגמ' למה לא נתחלל) כי תוס' לא משמע ליה דהמשנה מיירי אף בקנה כבר דלא נתחלל הקדושה שהיה במעות.

תוד"ה וטעמא וחזותא. הסבירו למה לא הזכיר רבי יוחנן בן נורי אף טעמא, לא מיבעי לפי הגירסא שכתוב ברישא ג' לוגין מים חסר קורטוב שנפל לתוכן קורטוב יין ומראהו כיון לא פסלוהו, דמדויק מיניה דאילו יהיה ג' לוגין

מים ויפול לתוכן קורטוב יין יפסלו המקוה כי אזלינן בתר מים ולא איכפת לן בחזותא, לפי"ז פשוט למה לא הזכיר רבי יוחנן ב"נ ענין טעם כי הרי פליג גם על הרישא וברישא יש טעם מים אומר ריב"נ זה לא מועיל כי אני צריך ג' לוגין מראה מים, אלא אפילו לגירסא דגריס ברישא ג' לוגין מים שנפל לתוכן קורטוב יין לא פסלוהו כי צריך לפי הת"ק ג' לוגין מים וגם שיהיה להם מראה מים, ולא פליג ריב"נ על הרישא, רק על הסיפא פליג ואומר דכשיש ג' לוגין מים חסר קורטוב שנפל לתוכן קורטוב חלב ומראה מים יפסלו המקוה מכיון שיש חזותא ולכא' היה צריך לומר דפוסל מכיון שיש חזותא וטעמא כי בא להסביר למה יפסול, אומר תוס' דאעפ"כ אפשר ליישב (ביארתי לפי מהר"ם) כי אומר לת"ק כמו שברישא אתה אומר דהג' לוגין מים שקיבלו מראה יין לא פוסלים ושם הטעם רק מכיון שיש חזותא של יין ה"נ תסכים עמי בנידון דסיפא דכשיש ג' לוגין מים חסר קורטוב ונפל לתוכן חלב ומראה מים יפסלו דהרי יש בהן מראה מים, אולם ודאי שלפי ריב"נ צריך גם טעם של מים.

תוד"ה ופליגא. הוקשה לתוס' היכן רואים דלפי רבי אלעזר נחלקו רבי יהודה ורבנן אף בלא החמיץ, כלומר דרבי יהודה מחייב לא מצד שמא יחמיץ אלא אף אם בודאי לא יחמיץ מחייב במעשר, דאע"פ דלשונו של ר"א מורה דבלא החמיץ חייב לפי רבי יהודה (וכ"נ שדייק רש"י מדברי ר"א כי רש"י הזכיר מכלל דמחייב ליה רבי יהודה, ולפי תוס' הדיוק הוא דרבנן ס"ל דכשהחמיץ מפרישין), ורק שר"א אומר דאעפ"כ א"א להפריש עליו ממקום אחר טוען תוס' דאין ראייה ואפשר לומר דמה שמשמע מרבי אלעזר דלפי רבי יהודה מפרישין עליו מיניה וביה היינו מצד שמא יחמיץ, ובכל זאת קאמר דלא יפריש עליו ממקום אחר אא"כ החמיצו שניהם דאל"כ חיישינן שיפריש מהפטור על החיוב או להיפך, אבל אם ודאי לא יחמיץ אין חייב במעשר. תירצו תוס' דהדיוק מדברי ר"א, כי משמע בדבריו דכשהחמיץ מפרישין עליו ממקום אחר אפילו לפי רבנן (ונחלקו רבי יהודה ורבנן כשלא החמיץ), ולפי רב נחמן דס"ל דבהחמיץ מחלוקת אז אף כשהחמיץ ס"ל לרבנן דאין חייב במעשר.

דף כ"ו ע"ב

תוד"ה הכא נמי מבלבלי. תירצו על קושיית רבי אליעזר ממיץ דאגבא דגברא או אגבא דמנא מחלחלי מיא, אבל דרך השקפה לא. נראה ההסבר דהכא

יד דף כ"ו ע"ב גד צו

מיירי שהוא משיק לתמד שבתוך הכלי, ובכה"ג שזה נמצא בכלי והפרי מלמעלה המים לא מחלחלי למים שמתחתיו היות דהפרי נמצא בכלי זה מחזיק עצמו יותר חזק ואין המים מחלחלים דרכו.

דף כ"ז ע"א

תוד"ה חצי אחד בעוף. כתבו ה"ה חצי כל אחד, ולא כתבו מקור לזה, אבל זה מפורש בברייתא דף כ"ח ע"א שזה פסול, [ומ"מ קשה על מה סמך התנא של המשנה שלא פירש דינו, כתב המהר"ם דזה נלמד ממש"כ המשנה בבהמה דסגי ברוב של כל אחד מהסימנין ובכ"ז אם שחט אחד וחצי זה פסול אע"פ שזה רוב ביחד, והיינו טעמא דבסימן שצריך לשחוט בעינן רוב ממנו, ולכן גם כשישחוט בעוף חצי מכל סימן זה פסול].

אח"כ כתבו דמה שכתב התנא חצי אחד בעוף ולא כתב חצי כל אחד בעוף כתבו כן אגב מש"כ בסיפא של המשנה רוב אחד בעוף (דמיירי בסימן אחד). אח"כ כתבו תוס' דהך דינא דחצי אחד בעוף פסול, שמענו מהרישא שכתוב צריך רוב, ובכ"ז כתבוהו אגב דבעי לכתוב אחד וחצי בבהמה, ולכא' קשה דבתחילת דבריהם כתבו דמש"כ חצי אחד בעוף כתבו אטו הסיפא שכתוב רוב אחד בעוף ועכשיו כותבים דכתבוהו אטו אחד וחצי בבהמה. ונראה ליישב דהוקשה לתוס' דבשלמא אם צריך לכתוב חצי אחד בעוף יש לומר דלא כתב חצי כל אחד בעוף אטו הסיפא אבל קשה דלא היה צריך לכתוב בכלל חצי אחד בעוף דכבר שמענו את זה מהרישא שכתוב השוחט אחד בעוף ורובו של אחד כמוהו, לזה כתבו תוס' דאגב דהוצרך לכתוב אחד וחצי בבהמה דזה לא היינו לומדים מהרישא שכתוב שנים בבהמה ורובו של אחד כמוהו כי הוה אמינא דהכא יש ביחד יותר מרוב שנים, לכן כבר כתב גם הך דינא בעוף.

תוד"ה שנים בבהמה. הנה הגמ' הקשתה מה שיך לומר ע"ז לשון בדיעבד, מה צריך לשחוט יותר משני הסימנין שזה בדיעבד כששחט רק ב' הסימנין, והקשו תוס' אולי התנא ס"ל דאם שחט רק ב' הסימנין זה בדיעבד כי צריך לשחוט לכתחילה אף הורידין. והוקשה לי הרי תוס' כתבו בד"ה השוחט דאף רבי יהודה המצריך לשחוט הורידין זה רק לכתחילה ולפי רבנן א"צ אף לכתחילה, והכא זה שיטת רבנן וא"כ איך אפשר לומר דלכתחילה צריך לשחוט הורידין.

ומצאתי בכמה אחרונים שהעירו כן כ"א לפי דרכו ותירצו תירוצים שונים. א' המהדורא בתרא למהרש"א תירץ דתוס' יכלו לתרץ כן אלא תירצו האמת דלפי רבי יהודה א"צ בבהמה אפילו לכתחילה ובמלא הרועים תירץ דתוס' נתכוונו דאפילו נימא כשיטת הרשב"א דרבי יהודה ס"ל דיש עיכובא אם לא שחט הורידין ולפי"ז רבנן מודים דלכתחילה צריך לשחוט הוורידין, בכ"ז א"א לתרץ כן (כי בבהמה לא הצריך ר"י ורידין). ובלב אריה תירץ דכוונת תוס' מנא ליה למקשה להקשות עד כמה לשחוט, אולי באמת ס"ל לר"י דורידין לעיכובא ולכן אמר ת"ק דשנים בבהמה זה בדיעבד כי לפי חכמים צריך לשחוט ורידין לכתחילה.

תו"ד"ה ותו שהייה. רש"י לא גרס וליטעמין, כי הך לשון משמע דרב כהנא עונה כן להעמיד דבריו דנלמד מן הצואר מהפסוק ושחט, וזה א"א לומר כי עכשיו אומר דשחיטה מן הצואר זה גמרא והפסוק אתא דלא לשווייה גיסטרא, וא"כ אינו מעמיד דבריו אלא חוזר בו ממה שלומד מן הצואר מהפסוק ושחט, לכן גרס רש"י ותו, והיינו דהגמ' חולקת על רב כהנא ועל רב יימר ואומרת דלא לומדים מהני פסוקים דשחיטה מן הצואר אלא מהלכה למשה מסיני ומהפסוקים ילפינן דלא לשווייה גיסטרא. והקשו תוס' ג' קושיות על רש"י [ומה שתוס' הקשו על רש"י בקושיא השניה היכן משמע בושחט דלא יעשה גיסטרא נראה דרש"י נזהר מזה וכתב דכשכתוב חטאו משמע הוצא את דמו ותו לא], ולכן גורסים וליטעמין, דרב כהנא מעמיד דבריו דלומדים מן הצואר מהפסוק ושחט, וכוונת רב כהנא ללמוד מהפסוק ושחט דהשחיטה מן הגרון ולא מן העורף (ואע"פ שרב כהנא אמר מנין לשחיטה מן הצואר וצואר משמע גם עורף, כתבו תוס' דמ"מ מצאנו מקומות שהזכירו צואר והכוונה גרון), כי מה שלמדו מגמרא זה דאינו מאזנו אלא בצואר אולם היה אפשר לומר מהעורף לכן לומד רב כהנא מהפסוק ושחט דזה מהגרון. ולפי"ז מיושב איך לומדים מושחט שלא יעשה גיסטרא, כי אחרי שלומדים דשוחט מהגרון פשיטא דא"צ לעשות גיסטרא כי שחט כבר הסימנין ורק בלי הפסוק דהיינו אומרים דשוחט מהעורף הוה אמינא דיעשה גיסטרא כדי לשחוט הסימנין. וקושיא הראשונה שהקשו מדוע צריך ב' פסוקים שלא יעשה גיסטרא מיושב, כי באמת רב כהנא לומד כן רק מהפסוק ושחט וס"ל דא"א ללמוד מהפסוק וזבחת, ורב יימר ס"ל להיפך דנלמד מוזבחת ולא מושחט, ותוס' הקשו כן רק לפי מה שרש"י גרס ותו, והיינו דהגמ' מסיקה כן דלא כרב כהנא ודלא כרב יימר ואז קשה א"כ למה צריך ב' פסוקים דלא לשווייה גיסטרא.

תוד"ה מרקאמר. לפי תוס' (בד"ה ותו) דיש ב' לימודים א' דשחיטה מן הצואר ב' דשחיטה זה מהגרון ולא מהעורף, כתבו תוס' דהכא יש רק לימוד דזה מהצואר, אבל קשה דלשון ותנא מייתי לה מהכא משמע מה ששאר האמוראים למדו מפסוקים אחרים למד הכ' תנא ממקום אחר, וזה קשה כי הם למדו מהפסוקים דזה מהגרון והתנא לא למד אלא שזה מן הצואר. ומצאתי ברש"ש שהעיר כן, ובמלא הרועים נדחק לפי תוס' דהכוונה ותנא מייתי לה מהכא היינו דלפני כן לפי שאר האמוראים למדו מהלכה למשה מסיני דשחיטה בצואר והתנא למדה מהך פסוק.

דף כ"ז ע"ב

תוד"ה ופדר. לשון תוס' קצת קשה, והסביר מהר"ם דכוונתם דיכתבו בפסוק הראשון את הראש ואת הפדר ונלמד ממש"כ את הראש, דצריך לשחוט מן הצואר ולכן צריך לכתוב הראש כי הוה אמינא דאין הראש בכלל הנתחים שכבר הותז, וממש"כ ואת הפדר נלמד שחופה הראש בפדר, ומפדר בתרא נלמד דהוא קודם לכל הנתחים וממילא נדע דהראש שהפדר עליו קודם לכל הנתחים. תירצו תוס' דא"כ לא היינו יודעים ממש"כ את הראש בפסוק הראשון דהראש הותז דהוה אמינא דמש"כ הראש ופדר אתא לאשמועינן שיחפה הפדר את הראש, כי א"א ללמוד דהפדר חופה הראש אא"כ כתוב הראש, ומהפדר השני היינו לומדים דהראש והפדר קודמין לכל האיברים.

תוד"ה ועוד שאלו. תוס' פירשו דשאל את רבי יוחנן בן זכאי, כמ"ש בגמ' בכורות אע"פ שהנך שאלות לא מובאים בגמ' בכורות, אבל רש"י נראה שגרס שם רבן גמליאל, וכן תוס' בכתובות דף נ"ח ע"א גרסו רבן גמליאל.

תוד"ה בשפיכה בעלמא. כתבו דהך מימרא דרב יהודה משום רב יצחק בן פנחס דאין שחיטה לעוף מן התורה ויליף לה ממש"כ בעוף ושפך זה מסתדר אף לפי רבי מאיר שלומד דשחיטה אפילו בטריפה או בשחוטי חוץ זה נקרא שפיכה וחייב בכיסוי (ויליף כי בכיסוי הדם כתוב שפיכה ובשחוטי חוץ כתוב שפיכה אע"פ שזה שחיטה שאינה ראויה), אע"פ דהכא אמרינן דשפיכה לא מיירי בשחיטה. מ"מ דריש מפשטות לשון שפיכה דאע"פ שאינו בשחיטה כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ומגז"ש ילפינן דשחיטה שאינה ראויה ג"כ חייב בכיסוי.

דף כ"ח ע"א

תו"ד"ה תיהני לה סבין. הנה במשנה בזבחים יש ג' שיטות, א' ר"מ ס"ל דאפילו מלק עוף ונמצא טריפה המליקה מועילה דלא יטמא בגדים בבית הבליעה, דיליף שחיטת עוף משחיטת בהמה ויליף מליקת עוף משחיטת עוף דדבר המכשירה מוציאה מידי נבילה, ב' רבי יהודה ס"ל דאף שחיטת עוף טריפה לא מהני לטהרה מידי נבילה, ורבי יוסי ס"ל דשחיטת עוף מוציאה מידי נבילה (אף בנמצא טריפה) דלומד דומיא דבהמה, אבל מליקה אין מוציא מידי נבילה דדי לעוף שיהיה כבהמה דרק השחיטה מוציאה מידי נבילה ולא המליקה. (פירשתי ע"פ גירסת הב"ח) כתבו תוס' דקושיית הגמ' הכא דתיהני לה סבין לטהרה מידי נבילה לא אתא כשיטת רבי יוסי דהרי ס"ל דרק שחיטת עוף יועיל לטהרה מידי נבילה והכא אינה שחיטה כמ"ש הגמ' בדף כ' ע"ב או מפני שהוא מחליד או מפני שהוא דורס, אע"כ אתיא כרבי מאיר דס"ל דילפינן שחיטת עוף משחיטת בהמה דמוציא מידי נבילה ושוב למדנו מליקת עוף משחיטת עוף, והיינו דכל אופן שמכשיר העוף לאכילה מוציא מידי נבילה וזה הקשתה הגמ' דאם אין דין שחיטה בעוף אלא שצריך לחתוך הסימנין או ע"י עיקור או ע"י נחירה א"כ מה שמלק הסימנין הכא ע"י סבין זה נחשב שחיטה אע"פ שהחליד או דרס דלא גרע מנחירה, ולא יטמא בגדים בבית הבליעה.

תו"ד"ה רבי היא דתניא. הנה הגמ' מחפשת מי התנא דס"ל דישנו לשחיטה מן התורה. ותירצה הגמ' דזה רבי. והוקשה לתוס' דהיה אפשר לומר דזה בר קפרא (בדף כ"ז:) דלומד ממה שהטילה התורה עוף בין בהמה לדגים בפסוק זאת תורת הבהמה והעוף וכל נפש החיה הרומשת במים, והוקשה לי דהיה אפשר לומר דקאי כתנא הראשון בברייתא (בדף כ"ז:) שלומד מהיקש זאת תורת הבהמה והעוף, דעוף הוקש לבהמה דכמו שבהמה זה ע"י שחיטה ה"נ עוף. ומצאתי ברש"ש שתירץ דזה היה פשוט לתוס' דהגמ' העדיפה להביא דברי רבי שמפורש מי הוא בעל השיטה משא"כ בברייתא דזאת תורת לא מפורש מי התנא הראשון לכן הקשו מבר קפרא דמפורש.

תירצו תוס' דהרי הקשו על השיטה דאין שחיטה לעוף מן התורה מכמה משניות, מהנוחר והמעקר פטור מלכסות, ומהמשנה דמלק בסבין מטמא בגדים בבית הבליעה דרואים דיש שחיטה לעוף מן התורה, לכן העדיפו להעמידם כשיטת רבי שהוא סידר המשניות.

תוד"ה רבי היא. ציטטו דברי הגמ' בנזיר דאם מה שאב מדיר בנו בנזיר זה רק לחנכו במצוות א"כ אינו מחויב קרבן העוף וכשיביא קרבן העוף קאכיל כהן מליקה שזה נבילה, ותירצה הגמ' דס"ל אין שחיטה לעוף מן התורה. ביאר מהר"ם (ורש"ש הביא דכ"כ תוס' בנזיר) דיתזיר סימנין וכך ימלוק (ולכן אין העוף נהיה טריפה לפני המליקה ולכן שרא באכילת כהן) ולא גרע מנחירה, ולפי"ז מובן המשך דברי התוס' דעל רבי א"א לתרץ כן כי אחרי שס"ל לרבי יש שחיטה לעוף מן התורה וס"ל דא"א לשחוט במחובר א"כ לא יועיל המליקה כי זה בציפורן מחובר, וגם כי המ"ד דס"ל במליקה דאפשר בחזרת סימנין ס"ל דמוליך ומביא במליקה פסול, ומצד שחיטה צריך דוקא מוליך ומביא וא"כ המליקה פסולה.

תוד"ה ועל רוב אחד בעוף. כתב בברכת פרץ דיש חסרון בדברי התוס', והיינו דתחילה כתבו תוס' דילפינן מגימטריא של כאשר צויתך דיוצא מכוון כגימטריא של רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה. אח"כ כתבו תוס' דבר אחר, דאותיות של כאשר, א' אחד בעוף, ש' שנים בבהמה, ר' רובו של אחד כמוהו, רוב אחד בעוף, רוב שנים בבהמה, ולכא' קשה איך אפשר ללמוד מאות ר' כ"כ הרבה לימודים. שוב ראיתי דכוונת תוס' דלומדים מהר' דרובו של אחד כמוהו, ולכן בעוף שלמדנו דדינו בסימן אחד סגי ברוב אחד, ובבהמה דלמדנו דצריך שנים א"כ רוב שנים כשנים. ואח"כ הוסיפו תוס' דאפשר ללמוד תיבת כאשר מסופה לתחילתה דאותיות כאשר זה רובו של אחד כמוהו.

תוד"ה אתא כי ממסמם. הוקשה לתוס' מאי נפ"מ במה שכתוב בגמ' דספק כלבא או שונרא תלינן בכלבא הרי בלאו הכי צריך בדיקה כמבואר בסוגיין, כי בתחילה למדו כפירש"י דהבדיקה בסוגיין אינה משום דרוסה אלא משום נקובה.

אח"כ הביאו תירוץ של ריב"א דמה שצריך בדיקה הכא זה משום חשש דרוסה, וכתב הרא"ש דאע"פ שתוס' הביאו דתלינן בכלבא או בקניא (וא"כ למה חיישינן הכא לדרוסה), הכא מיירי דראינו חתול שרדף אחריה, ולפי ריב"א א"ש מה שכתוב בסוגיין דוושט אין לו בדיקה אלא מבפנים ואי משום חשש נקובה למה לא יוכל לראות מבחוץ (כשיפתח את הצואר) אם הוושט נקוב או לא, משא"כ אם זה משום חשש דרוסה א"ש דהיות דמבחוץ הוושט אדום א"א לזהות אם יש כאן דרוסה כי סימן הדרוסה זה שזה אדום, משא"כ מבפנים שזה לבן אפשר לראות. ועוד הביאו ראייה לדברי ריב"א כי כתוב ב' עורות יש לוושט ניקב זה בלא זה

כשר, והנה לשיטת רש"י ותוס' דהך בדיקה משום נקב בשלמא ניקב החיצון ולא הפנימי אפשר לראות דאין הנקב עובר לפנימי משא"כ ניקב הפנימי בלי החיצון איך אפשר לראות הרי אפילו אם נראה נקב בפנימי (כגון כשנהפוך אותו) ובחיצון לא נראה, אין ראייה דיתכן דהיה נקב בחיצון ונכנס בו טיפת דם ונסתם, משא"כ לפירוש ריב"א א"ש כי באמת לא חיישינן דישוב טיפת דם בנקב ולא רואים הנקב אלא אפשר לראות אם הנקב מפולש או לא (והכא בסוגיין דא"א לזהות מיירי מצד דרוסה שהתוצאה דמאדים ומבחוץ הוא אדום וא"א לזהות אבל כשיהפכו יראו אם בפנים אדום סימן שזה דרוסה ואי לא אינה דרוסה).

[אך צ"ע לפי ריב"א תינח אם נמצא דבפנים אדום זה סימן דרוסה אף בעור האדום כי לבפנים זה הגיע דרך בחוץ, אבל אם נבדוק ונראה דבפנימי אין סימן דרוסה עדיין נחוש דעור האדום דרוסה ובהמשך יחלחל ויכנס לעור הלבן. ומצאתי ברא"ש בפ"ג סי' ג' שהקשו כן ותירץ דאם עדיין לא עבר הארס לפנימי א"כ היה אפשר לראות על העור האדום את הדריסה כי עדיין הארס אדום מאד ורק אם כבר עבר לפנימי אז נחלש האדמימות וא"א להכיר בעור האדום רק בעור הלבן. ולפי"ז יוצא דאילו רואים באדום סימן דרוסה ובלבן לא רואים, בכ"ז זה טריפה, אבל שיטת הר"ן דאפילו אם רואים בעור האדום את הדריסה אם בלבן לא רואים דריסה, אינה טריפה כי העור קשה ולא יעבור אא"כ ראינו בלבן את הדריסה.

ולפי הריב"א א"ש קושיית תוס' שהקשו מאי נפ"מ בזה שתלינן בכלבא הרי בלא"ה צריכים בדיקה משום נקובה, התשובה דא"צ סתם בדיקה משום ספק נקובה והכא דצריך בדיקה זהו משום חשש דרוסה כגון כשראינו חתול שרדף אחריה. (תוס' הרא"ש) [אך צ"ע דהרי בדף נ"ג: מיירי דאתא כי ממסמס קועיה ואמרו שם דתלינן בקנה, וצ"ע דהרי לכא' בגלל שממסמס קועיה דם צריך לבדוק אם ניקב הוושט וא"כ מאי נפ"מ בזה שלא חיישינן משום דרוסה, ואולי לפי ריב"א אף כשממסמס קועיה דם א"צ לחשוש משום נקב בוושט אלא אמרינן דניקב במקום שאינו טריפה וצ"ע.]

הר"ר אלחנן הקשה על ריב"א מקושיית הגמ' ור"מ היכי אכיל בישרא דילמא במקום נקב שחיט, ומאי קשיא הרי לנקב יש בדיקה (משא"כ לפירש"י א"ש כי אין בדיקה לנקב בוושט מבחוץ). ותירץ דיש שום חולי שיאדים כמו דרוסה ואין לו בדיקה מבחוץ. [ובמהרש"א הקשה למה לא תירץ הר"ר אלחנן דקושיית הגמ' מצד חשש דרוסה (שלפי ריב"א אין לוושט בדיקה מצד חשש דרוסה אלא מבפנים)

יד דף כ"ה ע"א גד קג

דהרי ר"מ חייש למיעוטא. ועיין בתפארת יעקב שתירץ דאפשר ליהדר משום דרוסה וא"כ ר"מ יאכל בשר שנזהרו משום דרוסה. ובמצפה איתן תירץ דיש לה חזקה שאין דרוסה.]

[אך תירוצ' התוס' צ"ע, דפתחו בקושיא דבגמ' מבואר דר"מ לא אכל משום חשש נקובה והקשו דאפשר לברר שאין נקב, ותירצו דיש חולי שמאדים ואין לו בדיקה מבחוץ, וצ"ע הרי אנו מדברים מצד חשש נקב וכן קשה על קושית מהרש"א. ונראה ליישב דבאמת בגמ' בדף י"א: לא מבואר דר"מ לא אכל מצד חשש נקב, רק ר' אלחנן הבין דזה קושיית הגמ' כי אם נימא מצד דרוסה א"צ לחשוש לזה כמ"ש האחרונים לתרץ קושיית מהרש"א, ועפ"י הקשה לריב"א, ותוס' תירצו דצ"ל שיש חולי שיאדים וא"א לבדקו מבחוץ ומצד זה הקשתה הגמ' איך אכל ר"מ בשר כי אין לו בדיקה מבחוץ.]

דף כ"ה ע"ב

תוד"ה לפי שא"א לצמצם. יש ב' דיעות בתוס' מהו הפירוש במחלוקת אם אפשר לצמצם או לא, לפירוש א' נחלקו אם יכול להיות מציאות מדויק של חצי חצי (ואם יכול להיות חצי חצי ודאי אפשר לעמוד ע"ז), אבל לפירוש הר' שמעון לכו"ע משכחת לה שיהיה חצי חצי, ורק נחלקו אם אנו יכולין לעמוד ע"ז.

לפי פירוש הא' הוכיחו תוס' מסוגיין דנקטינן אפשר לצמצם, כי אם א"א לצמצם והיינו דאין מצב של חצי חצי א"כ איך אמר רב מחצה על מחצה כשחוט, הרי אין מצב כזה, ואיך אפשר להתיר, (משא"כ לפירוש הר' שמעון אין ראייה מסוגיין דיכול להיות דא"א לצמצם ולעמוד ע"ז אולם מ"מ שרא מספק שמא רוב שחוט ושמא חצי חצי, ושרא כי יש רוב צדדין להתיר). ותוס' חילקו דמה שמוכח הכא דאפשר לצמצם ה"מ בידי אדם שם נקטינן דאפשר לצמצם והיינו דכשאדם מכוין לחתוך חצי אפשר להיות כן, משא"כ בידי שמים היינו דבר שנעשה בידי שמים אמרינן א"א לצמצם היינו דלא יהיה חצי חצי מאחר שאדם לא כיון שיהיה חצי חצי ומן השמים לא כיונו והוכיחו כן מהגמ' ביבמות.

תוס' הקשו על פירוש של הר' שמעון, דהכא יוצא דכשיש ב' צדדין להתיר מתירים אפילו בדאורייתא, כי הכא יש צד דשחט רוב ואפילו שחט חצי ג"כ שרא לרב ולא חיישינן שמא שחט פחות מחצי, כי יש רוב צדדין להתיר [וכן בגמ']

עירובין דף ט"ו כשאנו עוסקים בהלכות מחיצת רה"י שזה דאורייתא יש מחלוקת בפרוץ כעומד, והמ"ד דמיקל הסביר ר"ש בגלל שמא עומד מרובה ואפילו הם שוים ג"כ נחשב מחיצה, ואע"פ שיש צד דפרוץ מרובה מ"מ יש ב' צדדין להתיר אע"פ שזה שאלה בדאורייתא]. ואילו בגמ' עירובין מתירין ברוב צדדין רק באיסור דרבנן, כי איתא שם דהיתר מבוי ע"י לחי, ואם הלחי (עומד מאליו) הוא ד' אמות אין נידון משום לחי וצריך היתר אחר, ואיתא התם מחלוקת מתי בלחי ד"א צריך היתר אחר, רב הונא בריה דרב יהושע אמר דמיירי במבוי שרחבו ח' אמות, דאז אע"פ שאילו המציאות דהלחי הוא פחות מד"א נידון משום לחי, ואם הלחי יותר מד"א ג"כ מותר מצד עומד מרובה על הפרוץ, מ"מ אם הם שוין ס"ל לרב הונא בריה דרב יהושע דאסור כי ס"ל פרוץ כעומד אסור, אבל אם זה מבוי ז' נותר ממ"נ דאם הלחי ד"א הוה עומד מרובה על הפרוץ ואם הוא פחות מד"א נידון משום לחי, ורב אשי התיר אפילו במבוי ח' אמות (והאיסור במבוי שהוא יותר מח' אמות) ממ"נ אם הלחי יותר מד"א הוה עומד מרובה על הפרוץ ואם הוא פחות מד"א נידון משום לחי וא"כ יש ב' צדדין להתיר ואע"פ שיש צד אחד לאיסור שמא הלחי זה ד' אמות במדויק "הוה ספק דרבנן ומותר". וזה הוקשה לתוס' דרב אשי שרא שם ברוב צדדין רק בספק דרבנן ואילו הכא שרא אף בדאורייתא. תירצו תוס' דבגמ' בעירובין אם היה ספק דאורייתא היינו מחמירים כי יש צד נוסף להחמיר דאפילו אם הלחי פחות מד"א מ"מ יתכן דהח' אמות של המבוי אינם מצומצמות ויש פחות מח' אמות וא"כ אף אם הלחי הוא פחות מד"א מ"מ לא יהיה עומד מרובה כי המבוי פחות מח' אמות והוה עומד כפרוץ לכן מקילינן רק מצד שזה דרבנן.

אח"כ הקשו איך הביאה הגמ' בבכורות ראייה דבידי אדם אפשר לצמצם מזה שכתוב דאם המת נמצא מכוון בין ב' עיירות מביאים שתי העיירות כל אחד מהם עגלה ערופה, אלמא אפשר לצמצם. ולפירוש הר' שמעון לכא' אין ראייה, דאפ"ל דא"א לצמצם היינו דא"א לעמוד על הבירור ויכול להיות דהם שוים ויכול להיות שלא ולכן מביאים כ"א מהם עגלה מספק על הצד דזה מכוון באמצע (כי התורה אמרה העיר הקרובה ואפילו קרובות במשמע) משא"כ לפירוש א' דתוס' א"ש כי אילו אמרינן אי אפשר לצמצם היינו דלא יכול להיות מדויק בין ב' העיירות א"כ סגי שיביאו שתיהם עגלה אחת בשותפות ויתנו. תירצו תוס' דלפי ר' שמעון אילו נימא א"א לצמצם ולעמוד על הבירור א"כ אף כשרואים שנמצא מדויק בין ב' העיירות לא היו שתיהם צריכים להביא כל אחד עגלה, כי זה דבר רחוק שיהיה מדויק בין ב' העיירות אלא סביר שקרוב לאחד מהן ולכן יביאו בשותפות ויתנו,

יד דף כ"ח ע"ב גד קה

ומזה ששתיהם מביאים מוכח דאפשר לעמוד על הדיוק וכשמוצאים מדויק בין ב' עיירות אמרינן דזה באמת מדויק בין ב' העיירות ולכן שתיהם מביאים.

[אך צ"ע למה נמצא מכוון בין ב' עיירות נחשב בידי אדם, הרי ענין בידי אדם זה כשאדם משתדל לכוין, ושם וכי מכוונים להרגו בדיוק בין ב' עיירות, כמו מש"כ תוס' לפני זה לגבי גט דמסתמא לא כיונו לבוא בבת אחת.]

דף כ"ט ע"א

תוד"ה זיל הבא. (הך תוס' קאי על דף כ"ח ע"ב) הקשו תוס' דכמו שס"ל לרב לגבי שחיטה דסגי בחתיכת חצי סימן דאמרינן דהתורה לימדה למשה דלא ישייר רובא, ה"נ יש לומר לגבי מה שאמרה התורה בתנור יותץ דלא ישאר רובא, וא"כ אם היה אפשר לצמצם היה טהור כי בכל אחד מהן אין רובא, וא"כ מה הקשתה הגמ' מתנור על דברי רב. תירצו תוס' דאף בהוה אמינא לא סבר רב שיטתו מסברא דדבר שאמרה התורה דבעינן רובא היינו שלא ישאר רובא (כי א"כ באמת לא מובן שאלת הגמ'), אלא הגמ' הבינה דרב ס"ל היות דהתורה אמרה שיעשה פעולה בהך דבר והיות דחתך חצי סימן ויש חשיבות לחצי כי זה חצי מהדבר נחשב דחתך רוב, ולגבי תנור אע"פ דכששבר חצי תנור נחשב דשבר רוב מ"מ יש כאן רוב בכל שבר ולכן צריך לקבל טומאה, ועדיין צריך הסבר מדוע לגבי שחיטה מסתכלים על הדבר שעשה ולגבי שבירת כלי חרס מסתכלים על הדבר שנשאר. ושמעתי מר' שלמה רבינוביץ דלגבי כלי חרס ודאי מה שהתורה מסתכלת זה על דבר הנשאר דזה מה שחשוב לנו מה נשאר מהכלי וא"כ כשנשאר חצי שזה שיעור חשוב יטמא משא"כ לגבי שחיטה העיקר שעשה מעשה חשוב של שחיטה וכשעשה שחיטת חצי נחשב כשחוט.

תוד"ה דכולי עלמא. כתבו והיה נראה לחלק בין שאר איסורין לדבר התלוי בחיות, היינו דבדבר התלוי בחיות כשחתך חצי פסקינן דאינו כרובא משא"כ בשאר איסורין כשחתך חצי מיחשב כרובא. ולכא' הסבר החילוק כי בחצי סימן לא נפקא חיותא ואע"פ שכשחתך חצי וושט כבר אין יכול לחיות דהוה טריפה מ"מ יכול לחיות עד י"ב חודש ולחד מ"ד אף יותר, אבל תוס' סתרו הך תירוצ' כי הגמ' דימתה לעיל שבירת כלי חרס לענין שחיטה דתלוי בחיות [וקצת צ"ע אולי זה נלמד בק"ו דאם לגבי דבר התלוי החיות בחצי נחשב רוב כש"כ לגבי שאר איסורין, וה' יאיר עיניי. ואולי למ"ד דסגי בחצי סימן ס"ל דהחיות

קו יד דף כ"ט ע"א גד

יוצא בו וא"כ א"א ללמוד מזה לדבר אחר דהכא הענין יציאת החיות וזה יוצא בחצי, משא"כ בדברים אחרים דאי"ז הענין].

ובתבו ושמא יש לחלק דהכא איסור וטומאה (היינו דבאמת איסור וטומאה דמו להדדי כמו שהוכיחו תוס' ממה שהגמ' דימתה שחיטה לטומאה) אבל מחיצות לא דמי להו, וצ"ע סברת החילוק.

תוד"ה איש נדחה. באמצע התוס' כתבו והכא לא ממעטי מאיש אלא "רוב" ישראל. במהדורא בתרא למהרש"א כתב דמש"כ תוס' "רוב", זה לא דוקא כי הרי רב אומר דמחצה ישראל אין נדחין לפסח שני, וכמ"ש רש"י.

תוד"ה אבל בחולין. הוקשה לתוס' למה הוצרכו לכתוב הרישא ורובו של אחד כמוהו לחדש דבחולין לא סגי בפלגא, הרי זה כתוב מפורש חצי אחד בעוף שחיטתו פסולה וא"כ לא הוצרך לכתוב ברישא ורובו וכו'. תירצו דמש"כ חצי אחד בעוף פסולה קאי בקדשים.

דף כ"ט ע"ב

תוד"ה א"כ הוי ליה עבודה באחר. כתבו דהוה מצי למיפרך דהוה ליה שחיטה בשנים. והוקשה לי הרי התוס' כתבו (בד"ה תרי גברי) דאם שנים שחטו זה כשר ורק לכתחילה לא יעשו כן. אח"כ ראיתי ברש"ש שהעיר דלרבנן אפילו לכתחילה כשר בשנים וא"כ עדיף לגמ' להקשות מדין שפסול לכו"ע ולא תירץ. ואולי כ"ז נכלל בקושייתו דאפילו לר"א בר"ש דאסר בשנים זה רק לכתחילה.

תוד"ה למה לי למרק. הקשו תוס' הא אפילו בחולין בעינן כל השנים לכתחילה, כמבואר (בדף כ"ז ע"א) דמש"כ במשנה לשון בדיעבד קאי ארוב שנים בבהמה. תירצו דמ"מ כיון שיש דוחק בדבר לא היה לנו לעשות ע"י אחר, נראה מש"כ כיון שיש דוחק בדבר, היינו מכיון שעבודת יוה"כ בכה"ג לא אריך למיעבד מריקה ע"י אחר, וזה תירצה הגמ' דמצוה למרק לכן עבדינן אפילו ע"י אחר.

תוד"ה כגון ששחט. הקשו על רש"י דרב יוסף הוה ליה למינקט חייב ולמה נקט פסולה, ולכא' קשה דזה גם קשה על פירוש תוס' ותוס' כתבו דפסולה דנקט לאו דוקא, וא"כ למה הוקשה להו על פירש"י גם רש"י יתרץ כן.

ונראה דתוס' סברו דאפשר לומר לאו דוקא באופן שמה שאמרו "פסולה" זה נכון ורק גם יש חיוב, והנה כשרב יוסף אמר היכא דשחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים נמי פסול, משמע הך לישנא דאילו ישחוט שניהם בפנים יהיה כשר וזה אינו נכון לפירש"י כי עוף ששחטו בפנים פסול משא"כ לפי תוס' דמיירי בבהמה אילו ישחוט בפנים ב' סימנין יהיה כשר. [ולפי"ז א"ש לשון תוס' בקושיא שכתבו חייב ה"ל למינקט ולא פסולה ולכא' זה קושיא חדשה והיו צריכים לכתוב "ועוד" חייב ה"ל למינקט, ולפימש"כ א"ש דרך אחרי שתוס' כתבו דלא יכולים לכתוב אחד בפנים ואחד בחוץ פסולה, דהך לשון משמע דב' בפנים כשירה וזה אינו נכון לפירש"י לכן כתבו דהיה צריך לכתוב חייב, משא"כ לפי תוס' דלשון פסולה זה נכון כי אילו עשה שניהם בפנים יהיה כשר ל"ק דצריך לכתוב "חייב"].

ועיין מהרש"א ורש"ש איך לפי תוס' מתורץ הקושיא שניה.

[והנה תוס' הוכיחו בתירוצם דלפי רב יוסף אילו שחט אחד בחוץ ואחד בפנים בבהמה יהיה חייב לכו"ע, ולכא' לא מובן דהרי רבא אמר דשחט סימן אחד בחוץ ואחד בפנים זה תלוי במחלוקת אי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף וע"ז אמר רבה בר שימי דרב יוסף לא אמר הכי וע"כ קאי לגבי חיוב על שוחט אחד בחוץ וא"כ מה צריכים תוס' להביא הוכחות צדדיות. ויש לתרץ דרבה בר שימי הבין מדברי רב יוסף דה"ה דמחייב אבל רב יוסף מיירי לגבי לפסול, וזה באו תוס' להסביר מהיכן הבין כן ברב יוסף. ולפי מש"כ יוצא דמש"כ אח"כ לא נחלקו אלא כגון ששחט מיעוט סימנין הם דברי רב יוסף בעצמו].

תוס' הקשו על פירושם למה בדף מ' לא מיירי בבהמה דהרי כשגמר סימן האחד יתחייב משום ע"ז וגם משום שחוט חוץ, ותוס' הרגישו דלכא' אי מיירי בחטאת העוף יתחייב בסיום רוב הסימן הראשון אף משום שבת כי כבר יש נטילת נשמה והועיל להתיר לבן נח (כ"כ רש"י בדף מ') ואילו יהיה מיירי בבהמה לא יתחייב משום שלשתן בסיום הסימן הראשון כי אסור לבן נח דעדיין נחשב לחי, לכן כתבו תוס' מה בכך, דכן אפשר לדבר בבהמה ויתחייב משום שבת כשיגמור הסימן השני משום נטילת נשמה והועיל להתיר לבן נח.

[ועיין מהר"ם שהקשה דתוס' יכלו להקשות אף לפירש"י למה העמידה הגמ' דוקא בחטאת העוף דהכשירו בסימן אחד הרי אפילו בעולת העוף לפי רב יוסף חייב בשחט סימן אחד בחוץ וא"כ למה לא העמידה הגמ' בעולת העוף. ותירץ דלפירש"י איכא למימר דנקטו חטאת העוף בגלל שעיקר הלימוד דחייב בסימן אחד בחוץ בעולת העוף נלמד מחטאת העוף ועיקר כוונת הגמ' למעט סימן

קח יד דף כ"ט ע"ב גד

אחד בבהמה, אבל לפי תוס' דאף סימן אחד בבהמה נמי חייב לכתוב זבח דמיירי בבהמה.]

דף ל' ע"א

תוד"ה והוינן. עיין בלב אריה שיישב פירש"י.

תוד"ה והתנן שחט בה. תוס' כתבו דדייקו כן מהמשנה בהעור והרוטב שכתוב השוחט בהמה טמאה לעכו"ם ומפרכסת מטמאה טומאת אוכלין אבל לא טומאת נבילות, והיינו דמיחשב כחי, ולא זכיתי להבין אולי אע"פ דנחשב כחי מ"מ אינה ראויה להעמדה והערכה, וצ"ל דתוס' פירשו מה שהגמ' הקשתה דאינו ראוי להעמדה והערכה (לא כפירש"י מצד שאין יכולה לעמוד אלא) מצד דאינה חיה וזה הבאנו מהך משנה דנחשב לחי.

תוד"ה השוחט בשנים או בג' מקומות. יש כאן ד' פירושים. א' פירש"י דהתחיל לשחוט בסימן וחתך מיעוטו ואח"כ חתך במקום אחר, כגון שהחתך הראשון היה למעלה סמוך לראש והחתך השני היה יותר למטה לכיון החזה. והוקשה לתוס' דאם אין באחד מהמקומות שחתך רוב זה פסול. ואם יש רוב למה פסל שמואל הרי זה שחיטה מפורעת. ותרצו דמיירי שבאחד המקומות יש רוב ואעפ"כ אינה שחיטה מפורעת מכיון שבתחילה חתך מיעוט במקום אחד ואח"כ במקום אחר חתך רוב בכה"ג אין השחיטה נהיה מפורעת, ולכא' קשה דפה הסיקו תוס' דלכו"ע חייבים שיהיה רוב במקום אחד ובהמשך הביאו דברי השאלות דא"צ רוב במקום אחד ותוס' הסכימו עמו. החילוק פשוט דרש"י מיירי דב' החיתוכים הם במקום אחד כגון שניהם ממקום העור בכה"ג אין מצטרפים, אבל השאלות מיירי דב' החיתוכים לא היו במקום אחד, כגון שהחתך הראשון היה בצד העור והחתך השני בצד של המפרקת דיוצא דהקנה או הוושט נחתך רוב הקיפו בכה"ג כשר. (אח"כ ראיתי שכן חילק במעדני יו"ט) והנה צ"ע על פירש"י דבשלמא אם עשה כן בקנה אפשר להבין דכשר כי קנה שנפגם חציו כשר ולכן אין החתך הראשון עושהו טריפה, אבל אם עשה כן בוושט למה יהיה כשר הרי כשחתך במקום הראשון ולא גמר השחיטה שם הוה טריפה. (ובאמת אף בוושט זה כשר כמבואר בטור סי' כ"א) ראיתי בהגהת פרישה אות ג' שתירץ דכיון שהיה דרך שחיטה ולא שהיה בינתיים לכן זה כשר. ב' השאלות למד דמיירי דחתך

באותו מקום רוב אבל לא היה ברצף אחד כגון שחתך מקצת וסיבב הסימן וחתך עוד קצת וכן בהמשך אם ביחד יש רוב זה כשר. ג' עוד פירש בשאלות דאפילו אם חתך החתך השני לא באותו מקום אלא במקום אחר כשר אבל בתנאי שהיה רוב הקיפו כגון חתך מקצת לצד הראש ואח"כ סיבב הסימן וחתך יותר למטה לכיוון החזה, אע"פ שאין החתך השני כנגד הראשון מכיון שביחד יש רוב הקף של הסימן כשר. ד' רבינו חננאל פירש דמיירי הכא דבכל סימן חתך רוב במקום אחד אבל הקנה והוושט לא שחט במקום אחד כגון שבקנה שחט רוב לכיון הראש, ובוושט חתך רוב בצד של החזה (כגון שהעלה הסימן ושחטו דאל"כ הוה חלדה), כשר. (ותוס' הקשו מה שייך לפי ר"ח ג' מקומות) והנה יתכן דר"ח לא יודה לשיטת השאלות דבאותו סימן עצמו אין צריך רצף, אלא ס"ל דצריך שכל הרוב יהיה מחובר, אבל השאלות מודה לדברי ר"ח כי אף בב' הסימנים יש נידון אם צריך שחיטה מפורעת מסימן לסימן כמו שמוכח בגמ' בעמוד ב'.

וחנה הגמ' הביאה ראייה דשוחט בב' או בג' מקומות כשר מהברייתא שכתוב ב' אוחזין בסכין ושוחטין אפילו אחד למעלה ואחד למטה כשר, והגמ' רצתה לומר דמיירי בב' סכינים. ולכא' קשה דאפשר לדחות הראייה ונימא דהשני חתך רוב, אז לפירש"י תירצו בפשיטות דכשהראשון חתך מיעוט הסימן אע"פ שאח"כ חתך השני רוב מ"מ אינה מפורעת ואע"פ שאח"כ המשיך הראשון וגמר רוב ועכשיו זה מפורעת לא מועיל דזה כבר נפסל, אבל לפי השאלות ור"ח א"א לתרץ כן, ולכן תירצו התוס' דמשמע ליה לשון הברייתא דשני השחיטות מצטרפין יחד. (ולא מצד רוב שעשה השני)

דף ל' ע"ב

תוד"ה החליד במיעוט סימנים. רש"י וריב"א אזלי באותה שיטה דהחליד במיעוט סימנים מהו, היינו במיעוט בתרא, אבל במיעוט קמא הוה פסול (ורק נחלקו רש"י וריב"א אחרי שהגמ' הכא אמרה תיקו וצריך להחמיר, אם צריך להחמיר אף בהגרים או שזה שונה), ומה שכתוב בתוס' דר"ת הקשה על פירוש הקונטרס, אע"פ שקושייתו אף על ריב"א מ"מ כתב פירוש הקונטרס כי ריב"א הוא כרש"י דמיירי במיעוט בתרא.

וחנה מה שס"ל לרש"י וריב"א דאם החליד במיעוט סימנים קמא זה פסול, מיירי בוושט אבל בקנה אפילו היה חתוך מאליו עד חציו כשר וא"כ לא איכפת לן דהגרים, וסברתם כי וושט נקובתו במשהו וכשחתך מיעוט קמא בהגרמה או

בשהייה הרי זה שחיטה פסולה והוה ליה כנקובה. ולפירושם מה שאמרה הגמ' בעמוד א' דאם חתך חצי קנה בעוף ושהה ואח"כ המשיך זה כשר ממ"נ דאם מחצה כרוב הרי חתך רוב ואע"פ שאח"כ שהה והמשיך לא איכפת לן, קשה, דהרי הכא זה איסתפקתא לגבי מיעוט בתרא. תירץ רש"י דזה רק דיחוי בגמ' ועיקר כוונת הגמ' מצד דמחצה אינו כרוב והוה כמו שלא התחיל עדיין השחיטה, משא"כ לפירוש ר"ת דבמיעוט בתרא לא איכפת לן כלל כי כבר נתכשר ברובא קמא, לק"מ מהך גמ', וגם לפירוש הר' אושעיא (שבתוס') לק"מ מהך גמ' דהספק הכא הוא בבהמה שצריך רוב ב' סימנים אם אחרי ששחט רוב סימן א' החליד תחת מיעוט הנשאר וחתך הסימן הב' האם מה שזה חלוד תחת מיעוט סימן נחשב חלדה או היות דרובו שחוט נחשב כולו כחתוך ואין כאן חלדה (כ"נ ההסבר) אבל אם אחרי שגמר רוב ב' הסימנים החליד זה כשר גמור אחרי שכבר הוכשר ברוב ב' סימנים, והגמ' בעמוד א' מיירי בעוף שהכשירו ברוב סימן אחד וכשאמרינן מחצה כרוב הרי כבר הותר בשחיטה ותו לא מיפסיל, ולפי הר' אושעיא הספק אם יש שהייה במיעוט סימנים היינו כשחתך רוב סימן הראשון בבהמה ואח"כ ממשיך במיעוט בתרא בסכין רעה ומוליך ומביא הרבה, נראה ביאור הספק מהו ההסבר ברובו ככולו, אם כשחתך רוב אמרינן דמיעוט הסימן נחשב כחתוך מצד רובו ככולו א"כ מה שמוליך ומביא הרבה נחשב לשהייה בין הך סימן לסימן השני ופסול או דלא נחשב כחתוך ורק התורה אומרת דסגי ברוב, ולפי"ז כשמוליך ומביא במיעוט בתרא אע"פ שזה לוקח הרבה זמן נחשב חלק מהשחיטה ואין כאן שהייה בינו לסימן בתרא. [ונמצא דלפי כל הפירושים הספיקות החליד במיעוט סימנים ושהה במיעוט סימנים הוה אף לגבי עוף משא"כ לפי הר' אושעיא הספיקות הם רק בבהמה]

ור"ת ס"ל דאילו החליד במיעוט האחרון או שהה במיעוט אחרון אינו פוסל דכבר נגמר השחיטה בהיתר כדמוכח מהגמ' בעמוד א', והספק הוא בהחליד או שהה במיעוט קמא, ור"ת יש לו ב' פירושים בהחליד במיעוט סימנים (ונראה דצדדי הספק משתנים לפי הפירושים), א' דתחב הסכין במיעוט קמא של הסימן (וכתב ב"י דמיירי באופן שלפני זה חתך העור דאל"כ זה נכנס למחלוקת החליד תחת העור) וחתך רוב הסימן שמתחת לסכין מלמעלה למטה. והספק החליד במיעוט סימנים קאי לפי ב' הדיעות בהחליד תחת העור, אם נאמר דאין חלדה מתחת העור יתכן דהכא הוה חלדה דהעור אינו מהדבר הנשחט לכן אין בו חלדה משא"כ הכא הוא מהסימן ואף לדיעה שאומר תחת העור איני יודע יתכן דהכא אין חלדה בגלל שהעור שאינו מהדבר הנשחט א"א להחשיבו כחתוך משא"כ

הסימנין הם צריכים להיות חתוכים וכשחתך רוב נחשב אף המיעוט לחתוך ולכן אין כאן חלדה דהמיעוט חשוב כחתוך. [ולא זכיתי להבין הרי עדיין לא חתך רוב וא"כ למה לא נחשיב הך מיעוט ללא חתוך והוה חלדה.] ב' (ולכא' ס"ל לפירוש ב' דבמקרה של פירוש הא' יהיה פסול כי חתך רוב סימן כשהיה הסכין חלוד תחת מיעוט הסימן, ויתכן בגלל דלא אמרין במיעוט קמא דהוה כחתוך כי עדיין לא חתך רוב) דמיירי דתחב הסכין במיעוט קמא של הסימן וחתך הך מיעוט ממטה למעלה ואח"כ חתך שאר הסימן דזה ודאי דשאר הסימן נחתך בכשרות אולם הספק דהרי המיעוט הראשון חתך בחלדה אם זה יפסול או לא, ואולי הצד להתיר זה לומר דמה שהתורה פסלה חלדה זה כשרוב הסימן (שהוא מכשיר השחיטה) היה בחלדה אבל מיעוט הסימן אולי אין פוסל בו חלדה, אבל קשה לומר כן כי ר"ת למד דגם הספק שהה במיעוט סימנים היינו מיעוט קמא והרי שהיה אינו במשך זמן שהוא שוחט אלא בין חיתוך לחיתוך, אלא צריך להסביר כמ"ש הרא"ש בסי' ו' דכוונת ר"ת דיש צד שמה שהתורה פסלה חלדה ושהיה היינו דוקא במידי דמנבלה ביה כגון אחר רוב הסימן או דילמא לא שנא עכ"ד. הסבר דבריו דיתכן דרק באופן שזה במצב שאם היה חתוך כן בלי שחיטה היה מתנבל בו, כגון אחר רוב סימן או בין סימן לסימן דאם היה כן אף ששחט אח"כ לא מהני וזה נבילה אז מהני הפסול שחיטה אע"פ ששחט רוב הסימן או כל סימן הראשון בבהמה, אבל אחרי מיעוט הסימן (דהיינו מיעוט וושט דאם זה מיעוט הקנה אין כאן פסול דפסוקת הקנה כשר עד מחצה) אולי לא יפסול בו שהיה דבמיעוט וושט אין נהיה נבילה. [רואים שיטת תוס' דנקובת וושט אינו נבילה אלא טריפה אבל רש"י (בדף ל"ב: ד"ה ויש מהן נבילות) ס"ל דנקובת הוושט הוה נבילה ואם ישחוט אותו לא יועיל לטהר מידי נבילה.]

וחנה תוס' הקשו על ר"ת מהתוספתא שכתוב דאם שהה אחר מיעוט וושט זה פסול, וחשבתי לתרץ די"ל דהתוספתא פסל מדרבנן, כמו שתוס' כתבו לפני זה דרבנן פסלו בשהה במיעוט קמא, ויתכן דזה כוונת הרא"ש בסי' ו' לתרץ.

דף ל"א ע"א

תוד"ה חוץ לצואר. כתבו ומיהו נראה דא"צ להוליק כל אותו מלא צואר שחוץ לצואר, ולא הוצרך שיעור זה אלא כדי שישחוט בריוח ופעמים שהסכין חריף ושוחט הרוב בלא הולכת כמלא צואר עכ"ד. ודבריהם צ"ע דהרי במשנה מיירי דשחט ואינו חושב שדרס ובכ"ז כתוב דצריך בסכין כמלא צואר דאל"כ

אמרינן שדרס, כמ"ש רש"י במשנה, והמשנה לא חילקה בין סכין חריף או לא בכל מקרה בעינן בסכין כמלא צואר דאל"כ אמרינן שדרס וא"כ איך אפשר להקל כשלא הוליד כל אותו מלא צואר, ובאמת אף מלשון תוס' משמע דהקילו רק בלא הוליד כל המלא צואר אבל בסכין קצר שאין בו כמלא צואר חוץ לצואר לא נראה דהקילו וצ"ע מ"ש הרי זה סכין חריף. וראיתי שרבינו יונתן פירש בדרך אחר מרש"י במשנה והיינו דבאמת אפשר לשחיטה שתיעשה בהולכה לחוד אף בסכין שאין בו כמלא צואר אולם התנא של המשנה הצריך שיהיה בסכין כמלא צואר דאל"כ אמרינן דהשוחט מפחד שמא לא ישחוט כל הצריך מהסימנין בגלל שהסכין קצר ולכן דורס, ויתכן שזה כוונת תוס' ולכן כשהסכין ארוך כשיעור כמלא צואר סגי אף כשלא הוליד כל הסכין כשהסכין חריף כי אין דורס כי אין מפחד, ואולי יש ליישב דברי תוס' אפילו ס"ל כרש"י, והיינו דמה שתוס' התיר כשלא הוליד כל אותו מלא צואר שחוץ לצואר, הכוונה דבכ"ז הוליד הסכין מתחילתו על הצואר עד שהמלא צואר הוא על הצואר והחידוש הוא היות דהוא חריף א"צ להוליד כ"כ עד שהמלא צואר גם יעבור את הצואר ויצא מהצואר, ולכן צריך שיהיה בסכין כמלא צואר כדי שיוליד אף המלא צואר על הצואר (עיין הציור הב' בשוטנשטיין דף ל' ע"ב על המשנה כמלא צואר), ואם אין הסכין חריף בעינן דאף מלא צואר יעבור את הצואר ויצא חוץ לצואר.

תנוד"ה והא אמרה רבא. הביאו פירש"י דקושיית הגמ' זה דאחרי שרבא העמיד המשנה דחש"ו ששחטו שחיטתן כשירה כרבי נתן דא"צ כוונה א"כ מבינים ממילא דכוונת המשנה לדייק דהפיל הסכין זה כשר אע"פ שאין כוונה לשחיטה ולמה הוצרך רבא לדייק כן מהמשנה. והוקשה לרש"י למה הגמ' לא יכלה לשאול (לא על רבא) על המשנה למה הוצרכה המשנה ללמדנו דהפילה כשירה הרי אפשר ללמוד א"ז מהמשנה הראשונה דהכשירה שחיטת חש"ו אע"פ שזה נחשב לא מכוין וא"כ גם הפיל הסכין יהיה כשר. ותירץ כי באמת התנא לא אמר הפילה כשירה ורק אמר דין דנפלה סכין פסולה (ובא לחדש דלא מהני דאע"פ שא"צ כוונה מ"מ צריך שהזביחה יהיה מכח האדם) וגם אם תדייק דס"ל הפילה כשירה מ"מ התנא לא אמר כן רק אפשר לדייק כן מדבריו וע"ז לא שייך לשאול דא"צ לכתוב כן כי הוא בא לחדש דין דנפלה הסכין זה שחיטה פסולה. ותוס' תירצו דאפילו אם התנא היה כותב מפורש דהפילה כשירה גם לא היה קשה דזה מיותר (מצד שנלמד מהמשנה הא') כי מצד המשנה הא' היינו אומרים דזה כרבנן דבעינן כוונה בשחיטה וזה שהחש"ו מתכוונים לחתיכת בשר זה טוב

אפילו לרבנן אבל הפיל הסכין יהיה פסול כי אין כוונה כלל לחתיכה וכש"כ לחתיכת בשר לכן קמ"ל המשנה דהפילה כשירה, כי באמת לפי חכמים כשמתכוין לחתיכת בשר זה דומה לנתכוין לחתיכה בעלמא כגון זרק סכין לנועצה בכותל (ולפי רבנן מהני רק במתכוין לחתיכת סימנים), וע"כ המשנה שמכשיר בחש"ו ששחטו זה כי אתא כרבי נתן ולכן גם הפיל הסכין זה כשר. [ותוס' הוכיחו דבריהם מזה שהגמ' לא הקשתה על רבא למה אתה צריך לדייק הא הפילה כשר הרי ידעינן כן מהמשנה הראשונה שהכשירה בחש"ו שנחשב אין מתכוין וא"כ גם הפילה כשר (אלא הגמ' הקשתה מרבא על רבא) מוכח מזה דאילו דברי רבא שכתב דהמשנה הא' אתיא כרבי נתן, הו"א דאתיא אפילו כרבנן וזה נחשב כוונה כי מתכוין לחתוך הבשר, והפילה יהיה פסול, לכן צריך לדייק מהמשנה דהפילה כשר, ורק אחרי שרבא אמר דשחיטת חש"ו דמתכוונים לחתיכת בשר אין נחשב כוונה והמשנה דמתירה קאי כרבי נתן עכשיו כבר א"צ לדייק הא הפילה כשר כי המשנה כר"נ דא"צ כוונה].

תוד"ה ואי אשמועינן. כתבו דמה שהגמ' עשתה צריכותא על המשנה בדף ב' אינו למה רבא הוצרך לומר שם דקאי כרבי נתן (כמו החלק הראשון של הצריכותא) כי אם נפרש כן, אומרת הצריכותא דאם לא היה רבא אומר דקאי כר"נ הייתי אומר דיהיה פסול אפילו לר"נ כי לא אתא מכח בן דעת, וזה א"א לומר, כי הרי המשנה מכשירה בחש"ו וקאי לפחות לפי רבי נתן, לכן ע"כ זה צריכותא על המשנה, דאם המשנה לא היתה משמיעה לנו דבכחש"ו כשר הייתי אומר דלכו"ע פסול כי אין כאן בן דעת.

ובותב תוס' דרבא הוצרך לומר דהמשנה שמכשירה בחש"ו קאי כרבי נתן, כי אם לא היה אומר כן הייתי אומר היות דמתכוונים לחתיכת בשר זה כשר אפילו לרבנן קמ"ל דזה רק כר"נ אבל לרבנן כשר רק כשמתכוין לחתיכת סימנים.

תוד"ה עון כרת התרת. הקשו תוס' דלא מתאים קושיית הגמ' דאף לתרומה יועיל, דהרי זה מפורש דלא מהני לתרומה, ויותר היה מתאים להקשות דכמו דלא מהני לתרומה ה"נ לא יועיל לבעלה. בתירוצו הראשון תירצו דמכיון שרב יהודה אמר רב נקט תחילה טהורה לביתה לכן שאל רבא דכמו שהתרת איסור כרת ה"נ תתיר איסור מיתה.

בתירוץ השני תירצו (כ"נ כוונתם) דרבא שהקשה סבר דאף לבעלה צריך כוונה (ורק בתירוץ תירץ לו ר"נ בעלה חולין וא"צ כוונה) וא"כ ע"כ רב יהודה אמר

קיד יד דף ל"א ע"א גד

רב שהתיר בנאנסה כי ס"ל דחשיב כוונה היות דאם היתה יודעת הייתה מתכוונת ואחרי שזה נחשב כוונה א"כ זה נחשב אף כוונה למעשר מכיון שאם היתה יודעת היתה מתכוונת אף למעשר לכן הקשה רבא דיועיל דאף לתרומה תהיה מותרת.

דף ל"א ע"ב

תוד"ה גזירה משום חרדלית. רש"י הסביר דמה שא"א לטבול בחרדלית של גשמים זהו משום שנצוק וקטפרס אינו חיבור, ותוס' חולק וס"ל דהטעם שחרדלית של גשמים א"א לטבול בו זהו מצד זוחלין, וא"כ צ"ע מה החידוש דניצוק וקטפרס אין חיבור מצד ניצוק וקטפרס תיפוק ליה מצד זוחלין, ביאר מהר"ם דהחידוש דניצוק וקטפרס אינו חיבור מיירי לגבי שני מקומות שאינם זוחלין ורוצים לחבר ביניהם ע"י ניצוק וקטפרס, זה קמ"ל דאינו מחברם להיות אחד.

דף ל"ב ע"א

תוד"ה ורמינהו. הקשו דממה שכתוב שם דזה טריפה אין קושיא דודאי הוה נבילה אולם אעפ"כ יש בו גם איסור טריפה. ותירצו דא"כ היה צריך לכתוב שם ואלו נבילות שהוא עיקר האיסור, ולא ידעתי למה הוא יותר עיקר מטריפה. וראיתי מצטטים מספר באר יצחק דזה יותר עיקר מכיון שכשזה נבילה נחשב מת גמור עד כדי כך שפוקע ממנו איסור אותו ואת בנו וא"צ בו כיסוי הדם משא"כ בטריפה יש בו הנך ב' איסורים, וצ"ע קצת דא"כ יוצא דטריפה יש בו יותר איסור, ואין לי את הספר.

דף ל"ב ע"ב

תוד"ה וליחשוב נמי דחזקיה. תירצו דלא חשיב הא דזעירי מכיון שזעירי מיירי כשגם נפסק החוט השדרה, וכבר שנינו במשנה בריש אלו טריפות נפסק חוט השדרה הוה טריפה, ואף שבהא דזעירי יש תוספת שהוה נבילה מכיון שנשבר המפרקת ורוב הבשר עמו, מ"מ הרי הסבירה הגמ' דמש"כ במשנה שם אלו טריפות הכוונה אלו אסורות חלק כי הם טריפה וחלק כי הם נבילה ולכן אין ענין לכתוב הא דזעירי כי בלא"ה אסור באכילה מצד טריפות דפסיקת החוט וא"צ להגיע לנשבר המפרקת ורוב בשר עמו.

אח"כ הקשו על קושיית הגמ' למה לא מנו דחזקיה ודרכי אלעזר, דלכא' לא מובן, דהרי הגמ' באלו טריפות הקשתה למה לא מנו שם בסג"ר ושב שמעתא כלומר סוגים מסוימים של טריפות ותירצה הגמ' דהם נלמדים ממש"כ שם במשנה זה הכלל כל שאין כמוה חיה זה טריפה. וקשה לתוס' דגם נתרץ דהא דחזקיה ורבי אלעזר נלמד מזה הכלל כל שאין כמו החיה זה טריפה, כי גם הם אין חיים. ותוס' הרגישו דלכא' קצת קשה לומר כן כי הרי הא דחזקיה ור"א הוה נבילה ושם כתוב כל שאין כמוה חיה הרי זה טריפה (וא"כ זה לא מרבה דחזקיה ור"א) כתבו תוס' דטריפה הכוונה שזה אסור באכילה כמ"ש בסוגיין וא"כ זה מרבה אף נבילה, דחו תוס' דא"א לומר דכל שאין כמוה חיה זה טריפה זה מרבה אף נבילה דחזקיה ור"א, כי הך לשון מורה דכרגע היא חיה ואילו הנך דחזקיה ור"א הם נבילה ולא חיים.

אח"כ הקשו תוס' מה שאלה הגמ' למה לא כתוב הא דרבי אלעזר ניטלה ירך וחלל שלה נבילה, הרי בהמה שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה אמרה הגמ' באלו טריפות דזה בכלל כל שאין כמוה חיה, וא"כ א"צ לכתוב החמור ממנה דהיינו גם ניטל החלל שלה. תירצו תוס' דיתכן דכשנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה מיירי סמוך לצומת הגידין אבל יותר למעלה יתכן דכשר ורק אם יהיה גם ניטל הירך והחלל אז אסור. ותוס' כתבו דגם נאמר כה"ג לגבי נשבר העצם שזה טריפה (בדף ע"ו:): דשמא זה בעצם שני אבל יותר למעלה דהיינו בשלישי יהיה כשר. סיימו תוס' דרש"י לא ס"ל כן אלא נחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה מיירי אף כשזה למעלה במקום החיבור דבוקא דאטמא וכשלא ניטל הבשר עמה הוה טריפה וכשניטל אף הבשר עד שהחלל נראה הוה נבילה וא"כ לפירש"י הדרא קושיא לדוכתא. (כן פירש בתוס' הרא"ש)

תנוד"ה והדר ביה רבי זירא. תחילה אקדים דברי הגמ' בקיצור. הגמ' הביאה דברי ר"ש בן לקיש דשחט את הקנה ואח"כ ניקבה הריאה זה כשר, וע"ז הביאו דברי רבא שאמר דרק כשניקבה הריאה שרא היות דהריאה תלויה בקנה לכן כששחט הקנה הוה הריאה כמאן דמנחא בדיקולא משא"כ אם ניקבו הבני מעיים אסור כי הם תלויים בוושט שעדיין לא נשחט, ורבי זירא הקשה דאין חילוק בין ניקבה הריאה לניקבו הבני מעיים, כי ס"ל דהטעם שהתיר ר"ש בן לקיש בניקבה הריאה אחר שחיטת הקנה זה בגלל שאין טריפה לחצי חיות, דהרי כשנשחט הקנה יש רק חצי חיות, ובו לא נאמר דיני טריפה (אולי ההסבר מכיון שבלאו הכי הוה טריפה כעת מצד שהקנה שחוט ולא איכפת לן, א"כ גם לא

איכפת לן במה שזה נטרף מדבר אחר) וא"כ אף ניקבו הבני מעיים אחר שחיטת הקנה זה כשר, אומרת הגמ' והדר ביה רבי זירא מדבעי רבי זירא דבעי רבי זירא ניקבו בני מעיים בין סימן לסימן האם מצטרף סימן ראשון לשני לטהרה מידי נבילה, הסביר רש"י דרואים מכאן דס"ל לר"ז דניקבו בני מעיים אחרי ששחט סימן אחד אסורין באכילה, אלמא חזר בו ר"ז ממה שהקשה על רבא דצריך להיות מותר אף בניקבו בני מעיים. והנה הוקשה לרש"י דרבי זירא בעי ניקבו בני מעיים בין סימן לסימן, ופשטות הלשון משמע דאף אם קודם שחט הוושט וניקבו הבני מעיים אסר רבי זירא מצד נבילה, והרי זה לא מסתדר עם דברי ריש לקיש הסובר להיות דתלוי בהך סימן הוה כמנח בדיקולא ורש"י לא רצה לעשות פלוגתא בין רבי זירא לרש"י בן לקיש לכן נדחק רש"י דמה שבעי רבי זירא ניקבו בין סימן לסימן מיירי אחר שחיטת הקנה דאותו שוחטין ראשון, ולפי"ז בבעי ר"ז ס"ל כביאור רבא בר"ש בן לקיש מצד מנח בדיקולא.

אבל תוס' לא ניחא ליה בפירש"י א' כי פשטות דברי הבעי רבי זירא משמע דאף בניקבו המעיים אחרי ששחט תחילה הוושט בכ"ז זה אסור דלא אמרינן כמאן דמנחא בדיקולא, ב' דלפירש"י היתה הגמ' צריכה לדחות דרבי זירא לדבריו דרבא "קמיבעי ליה", ולא כפי שאמרה הגמ' אצלינו לדבריו דרבא קאמר, ג' דאם הגמ' מוכיחה ממה שבעי ר"ז דחזר בו מדבריו הראשונים היתה הגמרא צריכה לומר והדר ביה רבי זירא דבעי ר"ז, אבל הלשון והדר ביה ר"ז מדבעי ר"ז משמע דהדר ביה ממה שבעי.

לכן לומד תוס' דהגמ' אומרת דמתוך מה שהקשה רבי זירא על דברי רבא מוכח דהדר ביה רבי זירא ממה שס"ל בתחילה בבעי רבי זירא, כי כשרבי זירא בעי ניקבו מעיים בין סימן לסימן האם מוציא מידי נבילה או לא מוכח דאסור לאכלו, ורבי זירא מיירי אפילו בשחט הוושט קודם בכ"ז אסור, והיינו כי לא ס"ל לר"ז כמאן דמנח בדיקולא דמי, ופליג על ריש לקיש דהתיר בניקב הריאה אחר שחיטת הקנה (וגם לפירש"י כשהקשה על רבא לא ס"ל כמאן דמנח בדיקולא דמי), וגם סבר יש טריפות לחצי חיות ולכן אסור, וכשר"ז הקשה על רבא מה לי בריאה מה לי בבני מעיים היינו דהכל מותר אע"פ שניקבו הבני מעיים אחר שחיטת הקנה מוכח דחזר בו וס"ל השתא דאין טריפות לחצי חיות ולפי"ז אין הבדל אם ניקבו הבני מעיים אחר שחיטת הקנה או דהריאה ניקבה, ולפי"ז כשהגמ' דחתה דיכול להיות דלא חזר בו מדבריו בבעי רבי זירא ס"ל דאפילו ניקבו הבני מעיים או הריאה אחר שחיטת הקנה בכ"ז אסור כי יש טריפות לחצי חיות ולא

יד דף ל"ב ע"ב גד קיז

אמרינן כמאן דמנח בדיקולא דמיא, ומה שהקשה לרבא דצריך להיות מותר אף בניקבו הבני מעיים אחר שחיטת הקנה לשיטתו דרבא הקשה דאם אתה סובר בניקב הריאה אחרי שחיטת הקנה שרא, וע"כ הטעם מצד אין טריפות לחצי חיות (כי לא ס"ל הטעם דכמנח בדיקולא דמיא) א"כ אף בניקבו הבני מעיים צריך להיות מותר. ולפי הפירוש של תוס' יוצא דהגמ' אומרת דיתכן דלא חזר בו מהבעיא, וס"ל דאף ניקבה הריאה אחר שחיטת הקנה אסור, משא"כ לפירש"י כולם מודים לרשב"ל. ולפי תוס' מיושבים ג' הקושיות, א' דבבעי ר"ז מיירי אף בניקבו הבני מעיים אחר שחיטת הוושט בכ"ז ס"ל דאסור באכילה כי פליג על ר"ש בן לקיש, ב' דכשהגמ' אמרה דלדבריו דרבא קאמר היינו דקושייתו שהקשה על רבא זה היה לדבריו דרבא, ג' א"ש לשון הגמ' דהדר ביה מדבעי היינו דחזר בו מספיקו שנסתפק.

תוד"ה ואמרינן. הסבירו תוס' דהגמ' ציטטה ואמרינן לאו היינו דבעי אילפא להוכיח מה שאמרה הגמ' לפני זה דספיקו של ר"ז היה אם מצטרף סימן לסימן לענין לטהרה מידי נבילה דלכא' בר"ז אין רואין כן אבל ממה שבני הישיבה אמרו לאו היינו וכו' מוכח דזה כוונת בעי ר"ז.

דף ל"ג ע"א

תוד"ה מולחו. הקשו דצריך הדחה ראשונה. ותירצו א' דמיירי דהדיחוהו הטבחים, ב' היות דמיירי הכא בבשר בית השחיטה דמלוכלך מדם א"צ לומר דמדיחו.

אח"כ נכנסו תוס' לנידון איך מיירי בסוגיין לקדירה או לצלי. ותחילה כתבו דמיירי לקדירה אבל לא בצלי כי בצלי א"צ מליחה והכא כתוב דצריך מליחה, שוב כתבו דמיירי לצלי ואע"פ דא"צ מליחה לצלי הכא שאני כי חתכו ממנה לפני שתצא נפשה. ובמהר"ם יש לו ב' דרכים בכוונת תוס' האם כשעושה צלי בחתיכה שחתך קודם שתצא נפשה, כמו שצריך מליחה ה"נ יצטרכו הדחה קמייתא, והכא שלא הוזכר הדחה יתרץ כב' תירוצים הראשונים של תוס' (וכן פשוט לב"י) או דרך חייבים מליחה והדחה בתרייתא בהך צלי אבל הדחה קמייתא לא בעי.

תוד"ה אחד עובר כוכבים ואחד ישראל. הקשו דבפרק גיד הנשה יש מחלוקת לגבי ישראל על מה מוזהרים באיסור אבר מן החי, לפי חכמים בבהמה חיה ועוף הטהורין אבל לא הטמאים, ולפי ר"מ רק על בהמה הטהורה, ואיתא

שם בגמ' דלכו"ע גוי מוזהר על אבר מן החי אף דטמאין. והוקשה לתוס' איך יתכן דלישראל שרי איסור אבר מן החי ולגוי אסור, ובשלמא לפי רבנן לא קשה מה שבטמאים אסור לגוי ולישראל אין איסור אבר מן החי בטמאים, מכיון שבכל זאת אסור לישראל באכילה משום טמאים, אבל לפי ר"מ קשה דס"ל בחיה ועוף הטהורין מותר לישראל אבר מן החי ולגוי אסור (והכא א"א לתרץ דמ"מ אסור לישראל משום טמאין, כי הרי מיירי בחיה ועוף הטהורין). תירצו תוס' דבכ"ז מה שאסרו לגוי אבר מן החי זה מכח שחייב שחיטה, וגם לישראל חייב בשחיטה אבל אם מת בלי שחיטה זה אסור לכן אין נחשב כ"כ דלישראל שרא ולעכו"ם אסור אע"פ דאבר מן החי שרא בהו לישראל ולעכו"ם אסור.

תוד"ה השוחט. תירצו דכוונת הפסוק על הארץ תשפכנו כמים, היינו דאינך צריך לקבלו בכלי (כדם קדשים) ואתה יכול לשפוך אותו על הארץ כמים, ולפי"ז אף דם חיה ועוף נחשב בכלל על הארץ תשפכנו כמים. אולם אע"פ שלפי"ז היינו צריכים לומר דאף דף חיה ועוף לא יצטרכו כיסוי, כמו שמים א"צ כיסוי ה"נ דם חיה ועוף א"צ כיסוי, מ"מ ילפינן מפסוק אחר דדם חיה או עוף צריך כיסוי.

תוד"ה דם שאינו נשפך כמים. הגמ' בפסחים הקשתה על המ"ד דלא תאכל כולל אף איסור הנאה, דהרי בדם כתוב לא תאכל ואעפ"כ כתוב בדם של קדשים דנמכרין לגננין לזבל. תירצה הגמ' דיש גילוי מיוחד בדם דשרי בהנאה כי כתוב על הארץ תשפכנו כמים, מה מים מותר בהנאה אף דם מותר בהנאה. והוקשה לתוס' הרי דם קדשים אין נכלל בפסוק על הארץ תשפכנו כמים דהרי צריך לקבלו בכלי, ומש"כ דנמכר לגננין לזבל מיירי בדם קדשים ואיך אומרת הגמ' דמותר להנות מהם בגלל הפסוק על הארץ תשפכנו כמים. תירצו תוס' דבפסוק שכתוב לא תאכל דם זה כולל דם חולין ודם קדשים, וכמו שלגבי דם חולין כוונת הפסוק לא תאכל זה רק לגבי אכילה אבל הנאה שרא מדכתיב על הארץ תשפכנו כמים, א"כ אף מש"כ התורה לא תאכל לגבי דם קדשים אמרינן דכוונת הפסוק רק לגבי איסור אכילה ולא לגבי הנאה.

דף ל"ג ע"ב

תוד"ה והא נגיעה היא. אקדים דברי הגמ', הגמ' דנה האם ס"ל לחכמים דאסור למי שהוא שני או אפילו כשידיו שניות ליגע במעשר, האם פוסל המעשר כי נהיה שלישי או לא פוסל כי אין נהיה שלישי, ובתחילה סברה הגמ' דחכמים

דאסרי לשני במעשר היינו מצד נגיעה, דחתה הגמ' דיכול להיות דאף לרבנן אין השני עושה את המעשר שלישי וא"כ אין איסור ליגע, ומה שרבנן אסרו לשני במעשר הם מיירי באכילה, דהיינו דאע"פ שהמעשר לא נהיה שלישי מ"מ היות דהוא שני החמירו רבנן דלא יאכל המעשר (אולי ההסבר דע"י האכילה זה נהיה חלק מגופו שהוא שני), וא"כ משנתינו דאסרה לשני ליגע במעשר כמאן אזלא, וההוכחה דמשנתינו אסרה מצד מגע כי כתוב במשנה ונאכלין בידים מסואבות וכוונת המשנה דאדם שידיו שניות יכול להאכיל את הבהמה חיה ועוף דמעשר שלא יצא מהם דם לאדם טהור לגמרי, כי הבהמה חיה ועוף לא הוכשרו לקבל טומאה, משא"כ אילו יצא מהם דם הם הוכשרו לקבל טומאה ויקבלו טומאה מידיה ויהיה הך מעשר שלישי ואסור לאכלן, משא"כ אם היה כתוב ואוכלין בידים מסואבות היינו יכולים לומר דאילו יצא מהם דם והוכשר לקבל טומאה האיסור לא מצד נגיעה כי בנגיעתו לא יעשה את המעשר שלישי אלא מצד שהוא שני ואוכל מעשר (ונהיה אחד אתו). ולפי"ז קושיית תוס' לא מובן כמו שהקשו מהרש"א ומהר"ם, תירץ בלב אריה דתוס' פליגי על רש"י (שהסביר מה דחכמים אסרי במעשר מיירי אפילו מצד ידיים שניות) וס"ל דמש"כ בגמ' דאסור באכילה (אע"פ דמותר בנגיעה כי שני לא מטמא מעשר) מיירי באופן דגזרו רבנן טומאת שני על גוף האדם כגון הבא ראשו ורובו במים שאובין שם אמרו היות דגופו שני אסור לו לאכול מעשר, אבל אם רק ידיו שניות בכה"ג מותר לו לאכול מעשר דהרי אמרה הגמ' לפי רבנן דמי שידיה שניות מותר בנגיעה במעשר אע"פ שידיה שניות וא"כ ודאי דיהיה מותר באכילת מעשר דהרי גופו אינו אפילו שני, וזה הקשו תוס' דאפילו אם היה כתוב במשנה ואוכלין בידים מסואבות גם היה מוכח דהמשנה מיירי מצד נגיעה שעושה המעשר שלישי (ולכן כשלא יצא מהם דם שרא ליגע), כי אי נימא דאין עושה את המעשר שלישי אין מובן המשנה למה כשיצא מהם דם אסור בידים מסואבות, וא"א לומר מצד אכילה דהרי מיירי דרק ידיו מסואבות וא"כ אחרי שמותר בנגיעה כש"כ דיהיה מותר באכילה דהרי גופו אינו שני, וע"כ כוונת המשנה מצד הנגיעה דעושהו שלישי (וצ"ע א"כ למה כתבה המשנה לגבי אכילה). תירצו תוס' דאם היה כתוב אוכלין בידים מסואבות לא היה אפשר להוכיח דהאיסור מצד נגיעה, דהיה אפשר לומר דזה מצד אכילה ורבנן החמירו דאם ידיו טמאות והבהמה הוכשרה בדמה אע"פ שרק ידיו טמאות ואין מטמא מעשר בנגיעה בכ"ז לא יאכל, משא"כ אם לא יצא דם ולא הוכשרה לא אסרו רבנן אף האכילה מכיון שלא הוכשר לקבל טומאה. (כן הסביר בתוס' הרא"ש את התירוק)

תוד"ה האוכל. הביאו דהגמ' בשבת כתבה למה גזרו דהאוכל אוכל שהוא ראשון יהיה ראשון (הרי אדם נטמא רק מאב הטומאה), בגלל שאם נאמר שלא יטמא, א"כ כשאכל אוכלין טמאין לא בדיל מלאכול תרומה אח"כ ולכן חיישינן שמא באמצע שיאכל אוכלין טמאין יהיה צמא ויקח משקין של תרומה ויכניס לתוך פיו וזה יגע באוכלין טמאין שבפיו ויהיה טמא, והרי מוזהרין מלטמא תרומה, לכן אמרו חז"ל שהוא נטמא, ועי"ז כשאוכל אוכלין טמאין הוא בדיל מתרומה.

הקשו תוס' דאי משום הכא לא היו צריכין לומר דהאוכל ראשון יהיה ראשון ומספיק שיאמרו דהוא שני, כי גם עי"ז יהיה בדיל מתרומה, כי שני פוסל התרומה ועושהו שלישי, כתבו תוס' דא"א לתרץ דאי היו אומרים דהאוכל ראשון יהיה שני יצא מזה מכשול דהרי שני אין עושה שלישי במעשר וא"כ לא יהיה בדיל ממעשר ויכניס משקין של מעשר לפיו בעוד שהאוכל ראשון בפיו, והאוכל יגע במשקין של מעשר ויעשה אותם שני (ואע"פ שס"ל לחכמים דאדם שהוא שני אסור באכילת מעשר, אולי רצו לתת טעם אף לשיטת ר"מ דס"ל דמותר במעשר), א"א לתרץ כן כי אף כשנעשהו שני יהיה בדיל ממשקין של מעשר, שהרי שני עושה משקין אפילו של חולין לראשון וכש"כ של מעשר.

תירצו תוס' (כן הסביר מהר"ם) דהרי כשאוכל שני הוצרכו לעשותו שני כמאכל שאכל לכן השוו מדותיהן דהאדם מקבל דרגת הטומאה של האוכל אף כשאכל ראשון, הסבר הדבר כי אם כשאוכל שני יעשהו שלישי לא בדיל מתרומה כי אין שלישי עושה רביעי בתרומה, ויבוא להכניס משקין תרומה בעוד האוכלין שהם שני בפיו ויפסלו התרומה ויעשו שלישי, לכן הוצרכו לגזור דהאוכל שני נהיה שני כמאכל שאכל.

[והוקשה לי דאף באוכל שני לא הוצרכו לעשותו שני וסגי שיעשהו שלישי דהרי עולא אמר דאע"פ דכשאוכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת תרומה אינו נעשה שני לענין תרומה מ"מ אסור באכילת תרומה, וא"כ היה מספיק דהאוכל שני יעשהו שלישי ואז היה אסור בתרומה. ומצאתי במהרש"א ומהדורא בתרא ורש"ש שהעירו כן על תחילת התוס'. ומהרש"א תירץ דדוקא כשאכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת תרומה היות דבתרומה יש שלישי לכן נפסל גופו מלאכול תרומה, משא"כ הכא איירינן שאוכל שני של חולין גמורין דאין בהן שלישי לכן אף אם נעשהו שלישי יהיה מותר בתרומה. ומהדו"ב ורש"ש תירצו דכדי להרחיקו מלהכניס בפיו משקין של תרומה בעינן לעשותו בדרגת טומאה שאסור אף בנגיעת

יד דף ל"ג ע"ב גד קכא

תרומה ולכן כשנעשהו שלישי לא סגי בזה דהרי יהיה מותר בנגיעת תרומה ולא בדיל מתרומה ויבוא להכניס לפיו לכן בעינן לעשותו שני דיהיה אסור אף בנגיעת תרומה ועי"ז בדיל].

דף ל"ד ע"א

תוד"ה ואוכל. ר"ת פירש דבי"ח דבר גזרו אף על האוכל כביצה, כי בגמ' שבת מבואר טעם הגזירה כי חיישינן שיאכל אוכל טמא ויכניס משקין של תרומה לפיו והאוכל טמא יגע במשקין ויטמאם, ומכח הך חשש זה אפילו בכביצה שהרי כביצה מטמא אוכל אחר, ולפי ר"ת שם היתה גזירה קדמונית דהאוכל פרס אוכלין טמאין מטמא הגוייה ועיי"ש הטעם.

תוד"ה טומאה משיעורין לא גמרינן. הקשו תוס' דאע"פ דר"א דחה דברי רבי יהושע, מ"מ הוכחת רבי אליעזר צ"ע דאע"פ שמצאנו שאדם האוכל נטמא יותר מהמאכל (לגבי האוכל נבילת עוף טמא), מ"מ מצאנו להיפך דנבלת בהמה מטמאה ואילו האוכלה ולא נגע רק בבית הבליעה כגון הכניסו לו לבית הבליעה אינו טמא.

תוד"ה שני שני למה. בתוס' כתוב שדי לפיו משקין דמעשר, אבל הב"ח ורש"ש הגיהו דתרומה וכן הוא בתוס' הרא"ש כמבואר בגמ' (שבת דף י"ד ע"א) דהגזירה היתה אטו תרומה, ועיין מהרש"א מה שתירץ.

תוד"ה מצינו שני. (פירשתי עפ"י הישא ברכה) הקשו למה לא אמרה הגמ' דמצאנו דשני עושה שני ע"י ספר כי הספר נחשב לשני דהרי גזרו עליו שיפסול התרומה וגם גזרו דהנוגע בספר (היינו בקלף עצמו) נטמא ונהיה שני, וכשהוא נוגע בתרומה פוסל התרומה כי שני הנוגע בתרומה פוסלה, נמצא דהספר הוא שני ועושה ידי האדם שני. תירצו בתירוצ' א' דהכא עסקינן באדם שאוכל מאכל טמא והוא מקבל את דרגת הטומאה של המאכל, לכן הביאו דוגמא דמאכל שהוא שני מטמא מאכל אחר ועושהו שני. ובתירוצ' ב' תירצו דאנו באים לדון על דבר שגזרו עליו טומאה מצד חשש טומאה, משא"כ ספר שגזרו עליו שיטמא ידי האדם ויעשה אותם שניות זהו משום כבוד הספר שלא יגעו בקלף ולא משום חשש טומאה, וגם מה שגזרו דתרומה הנוגע בספר יופסל זה כדי שלא יניחו

תרומה ליד ספרי הקודש כי כשהיו מניחין תרומה לידם, היו באים עכברים ומזיקים את ספרי הקודש.

תוד"ה משקין תחילה. רש"י פירש דר"א הקשה לרבי יהושע א"כ דאדם האוכל שני נהיה שני כי מצאנו שני העושה שני כגון ע"י משקין, א"כ כמו שמשקין נהיים ראשון ה"נ אדם האוכל שני יהיה ראשון, ותוס' מיאנו לפרש כן דאין עושים סתם גזירה אלא משום סיבה שחיישינן שביחד עם האוכלין טמאין יכניס משקין של תרומה לפיו ויוטמאו (אלא שמצד זה לחוד לא היו עושים אותו שני דהוה כחוכא וטלולא אם לא מצאנו דוגמא דשני עושה שני), ומצד הכך חשש עשו האוכל שני שני אבל אין סיבה לעשותו ראשון.

לבן הסבירו תוס' דקושיית הגמ' דאין אוכל מטמא אוכל ועושהו שני רק ע"י דבר אחר דהיינו משקין שהם תחילה וא"כ איך נלמוד מזה דאדם האוכל את האוכל שני יהיה שני [ואולי יש לבאר יותר בעומק דקושייתם דלא מצינו שני עושה שני, וע"י משקין שני עושה אותם ראשון ואח"כ הראשון עושה שני, א"כ לא מצאנו שני עושה שני], ולפי הפירוש של תוס' לא מסתדר מש"כ ברש"י דרבי יהושע עונה דהתם זה משום חומרי משקין שעלולין לקבל טומאה, כי אינו תירוץ לקושיא דלא מצאנו דאוכל שני עושה אוכל אחר שני רק ע"י משקין ומה מתרצת הגמ' דהתם משום חומרי משקין הא הכא אין משקין, אבל לפירש"י דהקושיא דהאדם האוכל שני יהיה ראשון כמו במשקין, אתא שפיר התירוץ דמשקין שאני שעלולין לקבל טומאה, ורש"י כתב דכן יתרוץ רבי יהושע, אבל לא נראה שגרס כן בגמ'.

תוד"ה אף אני לא אמרתי. תוס' הבינו דמה שאמר לו רבי יהושע אף אני לא אמרתי אלא בתרומה שטהרתה טומאה היא אצל הקודש, היה יתכן לפרש דהכוונה מה שאמרתי דהאוכל שלישי נהיה שני, זהו בדוקא כשאכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת תרומה משא"כ בקודש אינו כן, והיינו דיש שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקודש אבל האוכלו אין נהיה שני, ולכן מזה אין ראייה דחבריא ס"ל דאין שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקודש, אך אחר שחבריא אמרו דכן השיב רבי יהושע לר"א מעכשיו אנו מבינים דמה שאמר רבי יהושע בברייתא לעיל בחולין שנעשו על טהרת תרומה היתה כוונתו להסביר את טעמו כמו מה שאמר לפי חבריא דזה ג"כ להסביר טעמו והך הסבר אמר אחרי שרבי אליעזר הקשה עליו והברייטא קיצרה ולא הביאה קושיית ר"א, והנה אי נימא

דיש שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקודש, א"כ מדוע לא פירש רבי יהושע בברייתא דהכוונה דוקא בחולין שנעשו על טהרת תרומה ולא בנעשה על טהרת הקודש עד אחרי שר"א הקשה לו (דהרי יש מקום לטעות ולומר דמיירי גם בחולין שנעשו על טהרת הקודש), אע"כ לא הוצרך לפרש כן כי אין שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקודש, ומעכשיו אנו מבינים שמה שהביאו חב"א דרבי יהושע ענה אף אני לא אמרתי אלא בחולין שנעשו על טהרת תרומה ולא בנעשו על טהרת הקודש כוונתו כי אין שלישי בנעשה על טהרת הקודש, ורבי יהושע לא הוצרך לפרש טעמו עד שהקשה לו ר"א.

אבל רש"י הסביר בדרך אחר דא"א לומר דמה שלפי חב"א אמר רבי יהושע אף אני לא אמרתי אלא בתרומה וכו' זהו דוקא באכל שלישי של תרומה אבל לא בשלישי של קודש אבל יש שלישי של קודש, כי א"כ אף מה שאמר רבי יהושע לעיל בברייתא בחולין שנעשו על טהרת תרומה הכוונה דרך באוכל שלישי של חולין שנעשו ע"ט תרומה נהיה שני לקודש אבל לא כשאכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת הקודש אע"פ שיש בהם שלישי, וע"כ מונח כאן טעם בגלל שתרומה טהרה אצל קודש א"כ למה שאל רבי אליעזר את רבי יהושע למה כשאכל שלישי נהיה שני, הרי הוא פירש הטעם, משא"כ כשאמרין לפי החב"א דמה שאמר אף אני לא אמרתי אלא בתרומה הכוונה דרך בחולין שנעשו ע"ט תרומה יש שלישי אבל בנעשו ע"ט הקודש אין בהם שלישי, עכשיו מוסיף רבי יהושע הסבר דהיות דאיירינן בחולין שנעשו ע"ט תרומה אני יסביר לך מדוע הוא הופך להיות שני, משא"כ בברייתא לעיל רק אמר היכן יש שלישי בחולין שנעשו ע"ט תרומה ולא בנעשו ע"ט הקודש ואין כאן הסבר בכלל מדוע נעשה שני כי לא בא להסביר כלל הך ענין אלא איפה יש שלישי, לכן בחב"א שאל ר"א את רבי יהושע מדוע האוכל שלישי נהיה שני.

דף ל"ד ע"ב

תוד"ה והשלישי נאכל. (בתחילה אביא הצעת דברי התוס' ובעזה"י אח"כ אבארם) ברש"י יש ב' פירושים בהך סוגיא, ותוס' מקשה כמה קושיות על פירושו הב', ולכן ר"ת לומד כפירוש הב' אך משלב קצת מפירושו הראשון כדי שלא יקשה הקושיות שהקשו על פירושו השני, אבל תוס' כותב שפירוש ר"ת נראה דוחק לכן לומד תוס' כפירוש הא' ברש"י ומיישב קושיית רש"י על הך פירוש.

יש ה' הבדלים בין פירוש הראשון ברש"י לפירושו הב'.

(א) לפירוש הראשון ברש"י מש"כ הראשון שבחולין והשני והשלישי, מיירי בחולין שנעשו על טהרת תרומה, ולפי"ז מש"כ הראשון טמא ומטמא, השני פוסל ואינו מטמא, מיירי דהראשון מטמא חולין שנעשו על טהרת תרומה היינו דעושה אותם שני (היינו טמא) עד כדי כך שהם עצמם פוסלים שלישי של חולין שנעשה על טהרת תרומה, והשני רק פוסל היינו דפוסל שלישי של חולין שנעשו על טהרת תרומה, [ונכתב מהר"ם דמש"כ רש"י בד"ה הראשון, ובד"ה פוסל, דמיירי לגבי תרומה זה קאי לפי פירושו הב'] משא"כ לפירוש הב' ברש"י מיירי בחולין גמורים שלא נעשו על טהרת תרומה וא"כ אף הראשון אינו עושה את השני טמא כדי שיפסול השלישי בחולין גמורים, לכן הוצרך רש"י לפרש דמש"כ הראשון טמא "ומטמא" הכוונה דמטמא את התרומה דאם הך ראשון יגע בתרומה יטמא אותו עד כדי שכשהתרומה שהיא שני יגע בתרומה יפסול אותו ויעשהו שלישי, ותוס' הקשה על פירוש הב' דהיה צריך להיות כתוב מטמא את התרומה, וכן לגבי שני שבחולין היה צריך לכתוב דפוסל את התרומה מכיון שאנו מדברים מחולין, הראשון שבחולין וכו'.

(ב) לפירוש הראשון דמיירי בחולין שנעשו על טהרת תרומה מובן למה יש שלישי בחולין כי נעשה על טהרת תרומה שיש בו שלישי, משא"כ לפירוש הב' דמיירי בחולין גמורים איך יש בהם שלישי, תירץ רש"י דמש"כ השלישי נאכל בנוזל הדמע, הכוונה דהך שלישי לפני שהשני נגע בו נתערב בו תרומה, ולכן הוא חייב לאכלם בטהרת תרומה והוה חולין שנעשו על טהרת תרומה ולכן אם אח"כ נגע בהם שני נהיו שלישי.

(ג) כתבתי באות הקודם דלפי הפירוש ב' נתערב בו תרומה ואח"כ נגע בשני, ונאכל בנוזל הדמע הכוונה דאם נזיד הדמע נגע בשני אפשר לאכלו, אבל לפי פירוש הא' מיירי דאחרי שהחולין שנעשו על טהרת תרומה נגעו בשני נאכל בנוזל הדמע הכוונה דבהך שלישי יכול לערב תבלין של תרומה ולאוכלם. ותוס' הקשה על פירוש הב' דאם השני נגע בחולין שמעורב בהם תרומה א"כ הך תרומה נפסל לכו"ע וא"כ הגמ' היתה צריכה להקשות על הך משנה איך הוא אוכל נזיד הדמע הרי אסור לאכול תרומה טמאה, אפילו אם לא מסכימים עם החידוש של עולא דאדם האוכל שלישי נפסל גופו מלאכול בתרומה, וא"כ למה הגמ' מקשה על הך משנה רק מצד דברי עולא, אבל לפירוש הראשון ל"ק כי השלישי נגע בשני לפני שעירב בו תרומה ואח"כ כשעירב בו התרומה לא נפסל התרומה כי תרומה לא

נפסל ע"י שנוגע בשלישי. והך קושיא שונה ממה שכתבו לפני זה ועוד היה יכול להקשות איך אוכל תרומה, דשם כוונתם אחרי שאמר עולא דהאוכל שלישי נפסל מתרומה טהורה היה אפשר להקשות איך אוכל נזיד הדמע שיש בו תרומה אפילו אם זה טהור, והכא הקושיא דאסור בתרומה טמאה, וזה תרומה טמאה גם אילולי דברי עולא.

(ד) הגמ' שואלת ואי אמרת נפסל גופו מלאכול בתרומה (היינו לפי חידושו של עולא) ספינן ליה מידי דפסיל ליה לגופיה, לפירוש הא' הקושיא איך אנו מתירים לו לאכול הך שלישי הרי בעצם אכילתו אותם נהיה גופו פסול לאכול תרומה ובחדא מחתא אוכל תרומה המעורב בהם, ורש"י הקשה על הך פירוש למה לא הקשתה הגמ' דעצם אכילת שלישי אסור כי פוסל גופו כמש"כ אל תטמאו בהם ונטמאתם בהם, ותוס' ס"ל כפירוש הא' ומיישב דמכח הפסוק אין איסור לטמאות גופו, והאיסור הוא אחרי שטימא גופו לאכול תרומה וטהרות. ולפירוש הב' הקושיא איך אוכל נזיד הדמע הרי זה שלישי של חולין שנעשו על טהרת תרומה דפוסל גופו מלאכול תרומה ואסור לו לפסול גופו. (ובאות ג' הבאתי דתוס' הקשה על פירוש הב' דהגמ' היתה צריכה לשאול על הך משנה גם אילולי דברי עולא איך אוכל תרומה טמאה)

(ה) עולא תירץ לרב המנונא הנח לנזיד הדמע דליכא כזית בכדי אכילת פרס, לפירוש הא' התירוצ דאע"פ דהך שלישי זה חולין שנעשו על טהרת תרומה בכ"ז מותר לו לאוכלם אע"פ שבחדא מחתא אוכל עמהם תרומה מכיון שהך תרומה אין בהם שיעור כזית בכדי אכילת פרס, ואע"פ שחצי שיעור אסור מן התורה תירצו תוס' היות דמה שאדם האוכל שלישי אסור מלאכול בתרומה זה דרבנן לא החמירו בחצי שיעור [ורש"ש כתב דאי נימא דחצי שיעור אסור אף בדרבנן יתכן דהכא הקילו היות דזה גם מעורב], ולפירוש הב' תירוצ הגמ' דאע"פ דהך חולין נתערב עמהם תרומה מ"מ לא הוי חולין שנעשו על טהרת תרומה, דא"צ לאכלם כתרומה היות דהתרומה הוא מעט ואין בו כזית בכדי אכילת פרס. ולפי"ז לכא' קשה א"כ מדוע קורים לזה שלישי הרי זה לא נהיה שלישי. תירצו תוס' בגלל שזה נגע בשני, ולפי פירוש ר"ת שזה ג"כ כמו הפירוש הב' תירצו תוס' עוד תירוצ למה נקרא שלישי, אבל לא שייך לתרץ כן על רש"י.

והנה ר"ת למד כפירוש הב' בשילוב קצת מהפירוש הראשון, היינו דמש"כ הראשון והשני והשלישי מיירי בחולין גמורים ומש"כ הראשון מטמא, הכוונה את החולין (כמו הפירוש הא' אבל אינו כמו פירוש הא' לגמרי דלפי פירוש הא')

הראשון מטמא השני עד כדי שהשני עושה שלישי כי מיירי בחולין שנעשו על טהרת תרומה), ואין הכוונה דמטמא שני שבחולין עד כדי שזה עושה שלישי (דהרי אינו כן דבחולין גמורים יש רק שני) אלא מטמא הכוונה דהראשון פוסל עוד אחד היינו דזה עושה שני (וכנראה תוס' לא ניחא ליה לומר דמטמא היינו דזה פוסל ולכן כתבו שזה דוחק), ור"ת גרס השני "פסול" ואינו מטמא (לא כגירסתינו שכתוב פוסל), והכוונה פסול דהשני עצמו הוא פסול כי בחולין גמורים יש ראשון ושני אבל א"א לגרוס פוסל כי שני בחולין גמורים אין פוסל שלישי, ומש"כ השלישי נאכל בנזיד הדמע, אינו מפרש כפירוש הב' דנתערב בו תרומה ואח"כ נגע דא"כ קשה על המשנה (גם אילולי דברי עולא) איך אוכל תרומה טמאה, וגם אין מפרש כפירוש א' דמיירי בחולין שנעשו על טהרת תרומה אלא היות דרוצה לערב בהם תרומה לכן הוה הך שלישי חולין שנעשו על טהרת תרומה ואע"פ שהשני נגע בהך שלישי יכול לערב בהם תרומה ולאכול.

דף ל"ה ע"א

תוד"ה האוכל שלישי. הקשו לענין מה הוי שלישי, הרי אם אכלוהו הוה טהור לאכול בקודש. והוקשה לי דנימא לגבי דאסור לו לאכלו מצד שהוא שלישי, כמו תרומה שנגעה בשני דהוי פסול ואסור לאכלו וה"נ היות שזה חולין שנעשו על טהרת הקודש ונגעו בשני נפסלו מלאכלם לאדם שאוכל חולין עטה"ק.

אח"כ הקשו תוס' רב יצחק כמאן לא כר"א ולא כרבי יהושע וכו', כדי להבין את דברי התוס' אקדים דהגמ' בדף ל"ג ע"ב מביאה ברייתא דרבי אליעזר אומר דאדם האוכל שלישי הוא נהיה שלישי, ורש"י (בדף ל"ד ע"א בד"ה על טהרת תרומה אין על טהרת הקודש לא) למד דלפי ר"א אף האוכל שלישי של חולין על טהרת הקודש נהיה גופו שלישי וכן הבינו תוס' הכא, ורבי יהושע חולק ואומר דהאוכל שלישי נהיה גופו שני לגבי קודש, ורבי יהושע הוסיף ואמר בחולין שנעשו על טהרת תרומה, ורבה בר בר חנה ס"ל דכוונת רבי יהושע לומר דאין שלישי בחולין שנעשה עטה"ק. (רק בחולין שנעשה על טהרת תרומה) ועולא ס"ל דכוונת רבי יהושע לומר דאפילו בשלישי דחולין שנעשו על טהרת תרומה האוכלו נהיה שני לקודש וכש"כ האוכל שלישי של חולין עטה"ק נהיה שני לקודש, כן למדו תוס' [אבל רש"י (בדף ל"ד ע"א בד"ה מפני שטהרתה) יש לו ב' דרכים ולדרך הראשון ס"ל לעולא דכוונת רבי יהושע דמה שאוכל שלישי נהיה שני

לקודש זהו רק בשלישי בחולין שנעשו על טהרת תרומה אבל באוכל שלישי בחולין שנעשו עטה"ק אין גופו נהיה שני לקודש].

והנה רב יצחק ס"ל דיש שלישי בחולין שנעשו עטה"ק אבל האוכלו אין נעשה שלישי, ולכן אם אכלו לא נפסל גופו מלאכול בקודש, והוקשה לתוס' דזה לא כמאן דהרי לפי ר"א כשאוכל שלישי נהיה שלישי ויהיה אסור לאכול בקודש (כמו שעולא חידש בדף ל"ד ע"ב דהאוכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת תרומה נהיה גופו שלישי ואסור לאכול תרומה) ולפי רבי יהושע ג"כ לא אתא, כי לפי רבב"ח ס"ל לרבי יהושע דאין שלישי בחולין שנעשו עטה"ק, ולפי עולא ס"ל לרבי יהושע דהאוכל שלישי של חולין שנעשו עטה"ק נהיה גופו אפילו שני לגבי קודש. [והנה המהדורא בתרא למהרש"א העיר דלכא' זהו שאלת רמי בר חמא בהמשך הגמ', ורב יצחק מתרץ לו דכוונת רבי יהושע דיש שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקודש אבל האוכלו אין נהיה אפילו שלישי כמו שהסביר תוס' שם, וא"כ מה הוקשה הכא לתוס'. ותירץ דתוס' הוקשה להו לומר כן, כי לפי רבב"ח ועולא רבי יהושע פליג להדיא על דברי ר"א שאומר דאוכל שלישי הוא נהיה שלישי אפילו בחולין שנעשו עטה"ק, לפי רבב"ח רבי יהושע אומר אין שלישי בחולין שנעשו עטה"ק, ולפי עולא רבי יהושע אומר דנהיה שני לקודש בנעשה על טהרת תרומה וכש"כ עטה"ק, אבל אי נימא דרב יצחק ס"ל לפי רבי יהושע דיש שלישי בחולין שנעשו עטה"ק אבל האוכלו אין נהיה שני לקודש א"כ כשרבי יהושע אומר בחולין שנעשו על טהרת תרומה אין כוונתו לומר וכש"כ בנעשו עטה"ק (דהרי ס"ל דאין נעשה בהו שלישי וכש"כ שני) אלא כוונתו דבהו האוכל שלישי נהיה שני בקודש משא"כ באוכל שלישי של חולין שנעשו עטה"ק אין נהיה שני ולא פירש דינו וא"כ הוא מודה לר"א דנהיה שלישי (כי מה"ת נעשה פלוגתא חדשה ביניהם מה שלא מוזכר כלל בדברי רבי יהושע), וא"כ קשה דרב יצחק כמאן. וע"ז תירצו תוס' דס"ל לרב יצחק דאף ר"א דיבר בחולין שנעשו על טהרת תרומה אבל בעל טהרת הקודש מודה ר"א ורבי יהושע דהאוכלו אין נהיה שלישי וכש"כ שני, ורבי יצחק יכול לסבור גם כרבי אליעזר וגם כרבי יהושע].

תוד"ה בחולין. הוקשה לתוס' מה מקשה רמי בר חמא מחולין שנעשו על טהרת תרומה על רב יצחק שמייירי בחולין שנעשו על טהרת הקודש, לכן הסבירו דרמי בר חמא הבין הטעם דהאוכל שלישי נהיה שני כי היות דלא נזהר מנגיעת שני חיישינן דנגע אף בראשון, וא"כ אף בחולין שנעשו עטה"ק יהיה הדין דהאוכלו נעשה שני, ורמי בר חמא לא רצה להסביר הטעם בגלל שתרומה טהרתה טומאה

אצל הקודש (ואז היה אפשר לומר דדוקא שלישי דחולין על טהרת תרומה נהיה שני משא"כ בנעשה על טהרת הקודש) כי סבר שהדין דבגדי אוכלי תרומה מדרס לחטאת זה דוקא בבגדים ששייך בהו מדרס ולא בפירות כמו שרבא טוען כן על רב יצחק, ורב יצחק סבר דאף בפירות של תרומה שיגעו בקודש יטמאוהו, ולכן רק בחולין שנעשו על טהרת תרומה נהיה שני משא"כ בנעשו עטה"ק.

דף ל"ה ע"ב

תוד"ה ואם אמר. הנה בתוס' בחגיגה (דף כ"ד ע"ב ד"ה שביהודה) יש ב' שיטות אם צריך שהעם הארץ יקדישם לקודש בשעת הבציר, או דסגי ביחדן לנסכים ואז נאמן עליהם כל השנה, ופה נראה דתוס' נקטו דצריך שיקדישם בשעת הבציר, ולכן הוקשה לתוס' איך ישתה הכהן הא מעורב בהו קודש, ותירוצם צריך ביאור דאחרי שמעורב איסור בחבית איך יוכל לברר דעיין בתוס' בתמורה (דף ל' ע"א ד"ה ואידך לישתרו, בשם מורי הרמ"ר) דכל איסור שהוכר ואח"כ נתערב לא סמכין אברירה. וחשבתי דאולי כוונת תוס' הכא לומר דהע"ה מיד כשהפריש הרביעית לקודש לתוך החבית לא הקדישם מיד אלא אומר דהרביעית שיברר ויפריש אח"כ יהיה קודש ולכן יכול לברר אח"כ מהו קודש, וגם נחשב דכבר קידש בתחילת הבציר כי קידש דמה שיברר יהיה קודש (ובטבל כבר יכול לאכול עי"ז כשאומר שני לוגין שאני עתיד להפריש יהיה תרומה), אבל לשון של תוס' לא משמע כך אלא משמע דאף שהע"ה קידש הרביעית בהדיא לא ע"י שיברר בכ"ז יוכל הכהן להוציא ע"י ברירה, וזה צ"ע איך יוכל לעשות כן אחרי שהאיסור היה מבורר לפני זה. (ועיין בלב אריה מה שתירץ בזה, ודבריו צ"ע דא"כ למה הוצרך לעשות כן ע"י ברירה) ויותר נראה דכוונת תוס' דהע"ה אמר דרביעית בתוך החבית יהיה הקדש ולכן היות דהאיסור לא היה מבורר בפני עצמו אף פעם לכן יכול הכהן לשתות ע"י שיאמר דרביעית שאני עתיד להפריש יהיה קודש.

תוד"ה תטמא תרומה לקודש. לכא' קושיית תוס' זהו תירוץ הגמ'. וחשבתי דקושייתם על המקשה של הגמ' מאי מקשה הא התירוץ פשוט. וראיתי בתוס' הרא"ש שכתב וז"ל וא"ת "מאי ס"ד", מוכח כמו שכתבתי דהקושיא מה ההו"א של המקשה. אך צריך להבין לפי ב' תירוצי התוס' מה תירצה הגמ'. וראיתי ברש"ש שהסביר לפי תירוץ הב' דהגמ' אומרת דאפילו אם היה כן שקודם הפריש

התרומה ואח"כ נתן בו קודש, מכיון שמתחילה חשב להפריש לתוכו קודש הוא שומר את התרומה כקדש וה"ל כמו שזה מחובר שאתה מאמינו ה"נ הכא, אבל לפי תירוץ הא' צ"ע. שוב ראיתי דתירוץ הגמ' היות דזה בחיבורין לכן אף לגבי חבר נחשב התרומה כקודש ונאמן עליה ולכן א"א לפסול אצל ע"ה.

תנוד"ה דם המת. הקשו על פירש"י ממה דאיתא בגמ' שבת מחלוקת ת"ק ור"ש אם חלב בהמה שיצא שלא לרצון יפול על הזרעים אם מכשירם לקבל טומאה, אבל לכו"ע חלב שיצא מהאשה אפילו יצא שלא לרצון מכשיר, ור"ע רצה ללמוד ק"ו מחלב אשה לחלב בהמה שיכשיר אף שיצא שלא לרצון, ענה לו הת"ק דחלב האשה שמכשיר שלא ברצון היינו טעמא כי דם נעכר ונעשה חלב ודם מגפתה של האשה מכשיר כי מה לי קטלה כולה ומה לי קטלה פלגא אע"פ שדם מגפתה היינו שלא ברצון, משא"כ בחלב בהמה דדם מגפתה אין מכשיר והיינו כי זה יצא שלא לרצון לכן אף חלב בהמה שיצא שלא לרצון לא יכשיר, טוען תוס' דבפשטות הגמ' שם קאי כרבנן, ולפירש"י בסוגיין ר"ש הוא דס"ל דדם מגפתה של הבהמה אין מכשיר אבל רבנן ס"ל דכן יכשיר וקשה מהסוגיא בשבת דמשמע דאף לרבנן אין דם מגפתה דבהמה מכשיר, ורש"י יצטרך לידחק דהסוגיא בשבת הם דברי ר"ש.

אח"כ הקשו תוס' דהרי בסוגיין כתוב דדם חללים מכשיר לר"ש משא"כ דם מגפתה ושניהם מיירי באותו דבר ולפירש"י דדם מגפתה מיירי בבהמה ה"ה דם חללים מיירי בבהמה שהרגוה, ולפי"ז יוצא דאף בבהמה שייך לקרוא לזה חללים וא"כ קשה דהגמ' בנדה (דף נה:) אמרה דדם מגפתו של אדם נחשב משקה ומכשיר כי הרי אם הרגוהו דם שלו נחשב משקה מצד דם חללים, ומה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא, וא"כ קשה דגם דם מגפתה של בהמה יכשיר מצד מה לי קטלה כולה דמהני לפירש"י מצד דם חללים ישתה ומה לי קטלה פלגא, [ולפום ריהטא לא מובן קושיית תוס' דהרי פירשו דהגמ' בשבת הם דברי רבנן וא"כ רבנן הוא דס"ל דדם מגפתה של אשה מכשיר מצד מה לי קטלה כולה ומה לי קטלה פלגא אבל ר"ש לא ס"ל הך סברא וא"כ מה הקשו על רש"י. ואע"פ שבפשטות קושיית תוס' הוא על הגמ' בשבת דס"ל הסברא דמה לי קטלה כולה ומה לי קטלה פלגא וע"ז הקשו א"כ אף דם מגפתה של בהמה יכשיר מדין מה לי קטלה כולה דמכשיר מצד ודם חללים ישתה ומה לי קטלה פלגא, מ"מ אולי רבנן לא ס"ל בבהמה דשייך דם חללים ורק ר"ש ס"ל כן נראה דזה הוקשה למהרש"א ולכן] הסביר מהרש"א דתוס' נתכוונו דאף אם נרצה ליישב הקושיא

מפרק החבית ולידחק דזה קאי כר"ש עדיין יקשה דיוצא דר"ש בעצמו ס"ל סברת מה לי קטלה כולה ומה לי קטלה פלגא, וא"כ קשה עליו למה דם מגפתה דבהמה אין מכשיר נימא מה לי קטלה כולה ומה לי קטלה פלגא.

אח"כ הקשו ממש"כ (בסוף חולין) דרק שחיטה המכשרת לאכילה דמה מכשיר לקבל טומאה, כגון שחיטת ישראל לבהמה טמאה להאכילה לגוי, אבל בשחיטה להאכילה לישראל או שגוי שחט בהמה כשרה להאכילה לישראל דאין שחיטתו מכשרת לאכילה גם הדם לא מכשיר לקבל טומאה, וקשה לפירש"י דחללים דהכא מיירי בבהמה, א"כ יכשיר לפחות מצד דם חללים דהרי הבהמה מתה מכח דם שחיטה, ורש"י עמד ע"ז ותירץ דחללים היינו כשעשאה גיסטרא ומצואר, כנראה נתכוין רש"י דחלל הוה אם יחתוך מצד העורף המפרקת והסימנים (כי אם רש"י נתכוין לגרון הרי מיירי שם דשחיטה מהגרון א"כ למה הזכיר רש"י צואר), ויליף לה כי חלל כתוב בצואר, ולכן הקשה תוס' דצואר מיקרי מהצד של השחיטה.

לבן חולק ר"ת ולומד דדם מגפת הבהמה וכן דם חלל הבהמה אין מכשיר לכו"ע וסוגיין עוסק בדם מגפה ודם חלל דאדם, זה מחלוקת בין רבנן לר"ש.

תור"ה לשמעין דם השחיטה. הקשו תוס' איך נלמד ממה שדם שחיטה לא מכשיר דה"ה דם המת, הרי דם המת דומה לדם חללים דמה לי קטלה איהו מה לי קטלה מלאך המות, ורבנן באמת לומדים מכח מה לי דה"ה דם המת אע"פ שקטליה מלאך המות ואין לומדים מדם שחיטה ודם שחיטה נלמד מהפסוק לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים ודם חללים נלמד מהפסוק ודם חללים ישתה.

תירצו תוס' דמה דרבנן ס"ל דה"ה דדם המת מכשיר מכח מה לי קטלה איהו מה לי קטליה מלאך המות והיינו דלמדו מדם חללים, כ"ז אחרי שלמדו מפסוק דאף דם שחיטה מכשיר וא"כ לא אמרינן דמה שכתבה התורה דם חללים ישתה אין לך בו אלא חידושו (דהרי חזינן דאף דם שחיטה מכשיר למרות שאינו דם חללים) עכשיו אפשר לומר סברא מה לי קטלה איהו מה לי קטליה מלאך המות, משא"כ אילו לא למדו מפסוק דדם שחיטה מכשיר, היינו אומרים דמה שאמרה התורה ודם חללים ישתה אין לך בו אלא חידושו וזהו דוקא בקטלה איהו ולא בקטלה מלאך המות, ולכן שאלה הגמ' דר"ש לא היה צריך לומר דם המת אינו מכשיר אלא היה מספיק שיאמר דדם שחיטה אין מכשיר, ואז לא היינו לומדים מודם חללים ישתה דה"ה קטליה מלאך המות, כי היינו אומרים אין לך בו אלא חידושו דוקא דקטלה איהו.

יד דף ל"ה ע"ב גד קלא

תירצה הגמ' דלא היה מספיק לכתוב דדם שחיטה אין מכשיר כי בכ"ז היה מקום לטעות ולומר דדם המת יכשיר דנלמד מודם חללים ישתה דמה לי קטלה איהו מה לי קטליה מלאך המות, לכן מיעטה הברייטא את דם המת, והיינו דלפי ר"ש לא נימא מה לי וכו'.

דף ל"ו ע"א

תוד"ה סלקא דעתך אמינא. כתבו דהיה הוה אמינא לומר דמש"כ התורה ואכלת בשר אתא אף למעט דם, דאסור בהנאה [ונראה בתוס' הרא"ש ההסבר היות דם בלאו הכי אסור באכילה א"כ אמרינן דהתורה אסרתה בהנאה], ואע"פ דלכא' כשהתורה אומרת ואכלת בשר לא נראה דאתא למעט דם כי בשלמא חלב הוא מידי דאכילה כבשר ושייך למעטו מבשר ולא חלב משא"כ דם דאסור באכילה, ע"ז תירצו דבכ"ז הוא שייך באכילה ולכן אפשר לומר דגם הוא ממועט מבשר.

בתירוץ הב' תירצו דמה שהזכירה הגמ' מאיסור גיזה ולא הזכירה מבשר ולא חלב (דמיניה ילפינן דה"ה דם לא) כי לא היינו אומרים דכוונת הפסוק אף לאסור דם (דאינו מאכל כבשר וחלב) ורק אחרי שאנו רואים שהתורה אסרה פסולי המוקדשין כמו לפני שנפסל והיינו דאפילו לוקה על גיזה ועבודה שוב אמרינן דכוונת התורה אף לאסור הדם דגם היה אסור לפני שנפסל, אך צ"ע דא"כ היתה הגמ' צריכה לומר ס"ד הואיל ולוקה על גיזה ועבודה, וצ"ל דכוונת הגמ' דאסורי בגיזה ועבודה כמו לפני שנפסל, דהרי לא ניתוסף איסור אחרי שנפסל, והיינו דלוקה, ודוחק.

תוד"ה ודם חללים ישתה. הביאו את הגמ' בכריתות שכתוב שם איזהו דם הקזה שהנשמה יוצאה בו כ"ז שמקלח יצא דם התמצית מפני שהוא שותת מאי לאו אפילו ראשון ואחרון. רש"י בכריתות פירש ראשון היינו הדם אדום שיוצא בתחילה אחרי השחור ואין יוצא בקילוח. [ואולי היה אפשר לפרש ראשון היינו הדם שחור שיוצא בתחילה והדם אדום שיוצא אח"כ בלי קילוח] ואחרון הכוונה על הדם שיוצא אחרי הקילוח ושותת ויורד, וקושיית הגמ' על ר"ל דס"ל מטיפה המשחרת ואילך, והיינו דאפילו הדם אדום שיוצא אחרי הטיפה המשחרת נחשב דם שהנפש יוצא בו, ואילו הכא כתוב דאין נחשב דם שהנפש יוצא בו, דחתה הגמ' דלפי ר"ל נתכוונה הברייטא על טיפה המשחרת ועל הדם שיוצא אחרי הקילוח.

אח"כ כתבו תוס' דדם שחיטה הוה להיפך מדם חללים, היינו דדם חללים לפי תוס' זה מכשיר רק הדם שיצא אחר שנהיה חלל (לא כפירש"י), משא"כ הדם שיצא בשחיטה אחר דם הקילוח אינו מכשיר רק הדם שיצא בשעת הקילוח (ולפי ר"ל אף האדום שלפני הקילוח) כי בדם שחיטה רק דם שהנשמה יוצאה בו נחשב דם. [וכתב מהרש"א דהרי דם שחיטה מכשיר רק לפי רבנן, א"כ תוס' מדברים לפי רבנן, וא"כ מה שתוס' כתבו דבדם חללים מכשיר רק דם שיצא אחרי שהנשמה יוצא בו קאי אף לרבנן, ואע"פ שרבנן ס"ל דדם מגפתו מכשיר והרי דם מגפתו ודאי זה לפני שהנשמה יוצאה בו, כתב מהרש"א דצ"ל דדם מכה שונה ויכשיר אע"פ שעדיין הנשמה לא יצאה בו, וכתב בהסבר החילוק דדם חללים היות דעומד להיות חלל לא מיחשב דם עד אחרי שנהיה חלל, משא"כ בדם מכה. אבל בחזו"א (מכשירין סי' ז' אות א') הקשה דהרי דם מכה אתינן עלה מצד מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא וא"כ איך אפשר לחייב על דם מכה אע"פ שאין כאן קטלה, ועיי"ש שיישב הסבר החילוק בין דם מכה לדם חלל בענין אחר, אבל בחזו"א (וכן בספר אור חכמים) כתב דהיה אפשר לומר דדברי תני דבי רבי ישמעאל דס"ל דדם חללים מכשיר רק אחרי שיצא הנשמה קאי לפי שיטת ר"ש, אבל לחכמים דמכשירי בדם מגפתו א"כ אף דם חללים יכשיר אע"פ שהנשמה לא יצאה עדיין, וכוונת תוס' לומר דיש הבדל בין דם שחיטה דמכשיר לפי רבנן לבין דם חללים דמכשיר לפי ר"ש.

תוד"ה צריך של מנחות. הקשו לפירש"י דיש שמן במנחה ולא הגיע לכל המקומות היות דהך צריך נמצא בכלי שרת, א"כ יצרפו הכלי, וכתבו דמוכרחים לומר דזה בכלי שרת, א' כי מנחה נבללת בכלי שרת, ב' דאם אינו בכלי שרת לא אמרינן ביה כלל חיבת הקודש כדמוכח מעצים ולבונה דמיתכשרי בחיבת הקודש (כמבואר בעמוד ב') ובגמ' מנחות כתוב דכל כמה דלא מקדש בכלי לא מתכשרא.

לבן חלקו תוס' על רש"י ופירשו דמיירי דלא נתן בה שמן כלל (ולכן לא שייך להקשות דהכלי יצרף את הכל, דזה לא יועיל לענייננו לומר דהגיע השמן להכל אחרי דאין כאן שמן כלל), וכתבו כמה אפשרויות א' (הסברתי עפ"י מהרש"א) דמיירי במנחה שצריך לתת בה שמן וקאי לפי מ"ד מדת היבש נתקדש, וביסא הוה מדת יבש, וביסא הוה כלי שמקדשין בו המנחה כמו שפירש הערוך, (אבל א"א לתרץ דמדת יבש לא נתקדש וביסא הוה מדת לח רק מיירי דקודם שם הסולת ואח"כ השמן, כי בכלי שבוללין את המנחה צריך להקדים מתן שמן לפני

יד דף ל"ו ע"א גד קלג

הסולת, אבל רש"י אינו יכול להסביר כן כי רש"י ס"ל במנחות דביסא הוא מדת הלח שכולל בין וא"כ הקדים השמן וא"כ יסביר דקידשוהו בכלי אחר ואין הביסא הכלי שמקדשין בו המנחה), ב' או דמיירי במנחת חוטא או קנאות דאין בה שמן.

דף ל"ו ע"ב

תוד"ה מתיב רב יוסף. תירצו דקושיית רבי זירא מבוצר לגת הוה דאילו לא מצאנו דחיבת הקודש מכשרת מדאורייתא והיינו דלא מצאנו מדאורייתא דיכשיר בלי משקה, לא היו רבנן גוזרים על הבוצר לגת כי השתא דלא ניחא ליה בהך משקה כי אזיל לאיבוד הוה כמו שאין כאן משקה ויהיה הגזירה נראה כחוכא וטלולא, משא"כ אילו מצאנו דמדאורייתא מכשיר בלי משקה (כגון בחיבת הקודש) יכולים רבנן לגזור בבוצר לגת אטו בוצר בקופות מזופפות דגם לא אזיל לאיבוד וניחא ליה (ורש"י נראה דג"כ רצה ליישב קושיית תוס' ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים), אך צ"ע טובא לפי תוס' מה תירץ לו אביי דזה מדרבנן הא רבי זירא סבר דרבנן לא יגזרו כן אם לא מצאו כך בדאורייתא. וצ"ל דאביי ענה לו דיתכן דרבנן יגזרו אף אם אין דוגמתו באורייתא.

תוד"ה אלא שאין מכשירין. הנה בתוד"ה חד במת, הביאו דמהפסוק כל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא דרשין הך יטמא היינו דמכשיר, וא"כ די ש פסוקים על הכשר אמרין דפסוק אחד קאי ללמד דמשקה מחובר מכשיר ופסוק אחר דמשקה תלוש מכשיר, ועפ"ז כתבו תוס' דהכא היו יכולים לתרץ דבשר קדשים הוכשר ע"י משקה מחובר (הסביר מהר"ם כגון שהבשר נפל לאמת המים שבעזרה), כי המ"ד דס"ל משקה בי מדבחיא טהור כי ס"ל דמש"כ בפסוק וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא, הכוונה טומאה ממש, וא"כ יש רק פסוק אחד להכשר ומוקמינן ליה במחובר, והוקשה לי אם זה הסברא של הך מ"ד, א"כ מה תירצה הגמ' שהעבירה בנהר ובשעת שחיטה משקה טופח על העור ופירש"י דהמשקה נפל לבשר והוכשר, סוף סוף כשנפל המשקה על הבשר נפל מתלוש. אח"כ ראיתי שתוס' (בד"ה ועדיין משקה טופח) עמדו על הך קושיא.

תוד"ה ועדיין משקה טופח. הסבירו דהיות דהעור הוא שומר לבשר הוה כמו הבשר ולכן היות דבאו עליו מים מחוברין אף שבזמן השחיטה דאז מתכשר כבר אינם מחוברין לא איכפת לן בגלל שבאו עליו המים ממחובר, אבל

קלד יד דף ל"ו ע"ב גד

על רש"י א"א לתרץ כן, כי רש"י פירש דעכשיו נפלו המים מהעור לבשר ונמצא דעל הבשר נפל מים תלושים.

תוד"ה והבשר לרבות עצים ולבונה. קושיית התוס' דאע"פ שהתורה כתבה בהך פסוק ב' פעמים והבשר יתכן דהראשון לא אתא לחיבת הקודש בבשר אלא מיירי שהעבירה בנהר ועדיין משקה טופח עליה כמ"ש בגמ' והב' אתא לבשר דמתכשר מצד חיבת הקודש אפי' כשלא העבירה בנהר, וא"כ מנ"ל דחיבת הקודש מהני לעצים ולבונה.

תוד"ה עצים ולבונה. המהר"ם גרס דקושיית תוס' למה משקה בי מדבחיא טהור, היינו המשקים שעולים למזבח כגון יין ושמן (כמ"ש תוס') אבל גירסת השטמ"ק משקה בי מטבחיא וקאי על הדם ומים ולפי"ז צריך להגיה בהמשך התוס' כגון דם ומים (ולא כמ"ש בתוס' שלפנינו יין ושמן), ולגירסת השטמ"ק קשה לי דלכא' אין המים שרוחצין הבהמה דומה לעצים ולבונה שמקטירין על המזבח ואף על הדם לא מובן כ"כ הקושיא דהרי התורה מיעטתו בפירוש על הארץ תשפכנו דם שאין נשפך כמים (היינו שצריך לקבלו בכלי כגון דם קדשים) אין מכשיר, וא"כ א"א לומר בו חיבת הקודש אחרי דהתורה מיעטתו בפירוש, וה' יאיר עיניי.

דף ל"ז ע"א

תוד"ה השתא מחיים אסורה. כתבו דאין לפרש דקושיית הגמ' זה מכח דאם התורה אסרה מסוכנת מצד שקרובה למיתה א"כ כש"כ דנבילה שמתה כבר א"צ לכתוב (וכתבו דא"א לסתור הך סברא מצד דא"כ למה הוצרכה התורה לכתוב נבילה אחרי דהתורה אסרה כבר טריפה, דזה לא קשה, כי יתכן לומר דטריפה שנאסרה אינה רק מכח שקרובה למיתה אלא אף מצד שחסירה), כי הגמ' מנסה לתרץ דנבילה דאסרה תורה מיירי דלא היתה מסוכנת לפני זה כגון שעשאה גיסטרא, ואם נפרש דקושיית הגמ' מכח דאם מסוכנת אסור מצד שקרוב למיתה א"כ א"צ לכתוב נבילה (דמתה כבר) אי"ז משנה איך נהייתה נבילה.

וכתבו תוס' דהגמ' לא הקשתה באמת מכח הך סברא (דאם מסוכנת אסור מצד קרובה למיתה וכו') כי א"א ללמוד נבילה ממנו כי יתכן דאיסור מסוכנת חמור דחל מחיים.

אח"כ הקשו תוס' על פירושם דקושיית הגמ' היה מכח דאין צריך פסוק על נבילה כי נבילה כבר נאסרה בהיותה מסוכנת קודם מיתה, דהגמ' יכלה לדחות הך קושיא ולומר דמוכח דאי"ז קושיא, כי אפילו אי נימא דמסוכנת שריא עדיין אפשר להקשות דהתורה א"צ לכתוב איסור נבילה, כי הרי בחיים אסורה מצד איסור שאין זבוח ואף אחר מיתה נשאר האיסור שאין זבוח (כדמוכח ממה שר"ש אומר דהאוכל נבילה ביוה"כ אינו חייב מצד יוה"כ דנבילה אסור לפני זה ואין איסור יוה"כ חל על איסור אכילת הנבילה, ומיירי אף באופן דנתנבלה ביוה"כ דפקע איסור אבר מן החי ואעפ"כ לא חל איסור יוה"כ והיינו טעמא כי איסור שאין זבוח לא פקע), תירצו תוס' דבאמת הגמ' יכלה לדחות וליטעמך מה תתירץ למה כתוב נבילה הרי"ז אסור לפני כן מצד שאין זבוח אלא ע"כ אין זה טענה כי י"ל דהתורה באה להוסיף לאו בנבילה, וא"כ אפשר לומר דמסוכנת אסור והתורה באה להוסיף לאו בנבילה.

תוד"ה דילמא היינו נבילה היינו מסוכנת. התוס' קאי על קושיית הגמ' הראשונה, וכתבו דאין פירושו כקושיא השניה שהקשתה הגמ' ודילמא לעולם אימא לך היינו נבילה היינו מסוכנת, כי בקושיא הראשונה הכוונה דנבילה היא חיה עדיין אבל היא מסוכנת (וכ"פ רש"י והוסיף דאע"פ דכבר אסורה בעשה מצד זאת החיה אשר תאכלו מ"מ כתבה התורה דלא יאכלו להוסיף לאו, ועיין בתוד"ה ודילמא היינו טריפה שהעירו למה לא כתבה כן הגמ' כפי שכתבה בקושיא ודילמא היינו טריפה היינו מסוכנת), אבל הקושיא השניה דאולי נבילה היינו מסוכנת הכוונה דנבילה לפני שמתה היא מסוכנת ואח"כ כשמתה נקרא נבילה וקושיית הגמ' דאע"פ דנאסרה ממתי שהיתה מסוכנת אז נאסרה מצד עשה, וכשמתה אח"כ נאסרה אף מצד לאו (וא"א לפרש דהקושיא השניה זה כקושיא הראשונה דמסוכנת כבר נקרא נבילה כי הגמ' הוכיחה דנבילה זה מתה).

דף ל"ז ע"ב

תוד"ה ומה מחיים. הביאו פירש"י דהק"ו ומה מחיים אתא איסור טריפה וחל על חלב, כלומר דאיסור טריפה דהיינו מסוכנת חל בחיים של הבהמה מצד קירוב מיתתה, על איסור חלב, א"כ כש"כ דאיסור נבילה שהיא מתה ממש יחול על החלב, וא"כ למה הוצרכה התורה לכתוב דאיסור נבילה יחול על איסור חלב, אע"כ מסוכנת אינה טריפה ואיסור טריפה אינה מצד שהיא מסוכנת וקרובה

למות אלא מצד דמחסרא, ולכן א"א ללמוד ק"ו מטריפה שחל על איסור חלב לנבילה שיחול על איסור חלב, כי טריפה טעם איסורה מצד מחסרא ונבילה אסורה מטעם אחר מצד מיתתה, ותוס' הקשו עליו ג' קושיות, א' דעדיין אפשר לעשות ק"ו ממה שחל איסור טריפה על חלב מצד דמחסרא כש"כ דיחול איסור נבילה על איסור חלב כיון דמתה אין לך חסרון גדול מזה, ב' (ביארתי לפי הגהת הגר"ב ונשבורג בתוס' וכן ביאר במהדורא בתרא למהרש"א) מה הקשתה הגמ' אח"כ דיתכן דטריפה היינו מסוכנת ומה דצריך פסוק מיוחד לאיסור נבילה דחייל על חלב ולא ילפינן מק"ו ממסוכנת דמיירי בנבילה שנתנבלה ע"י גיסטרא ולא היתה מסוכנת לפני זה, דאין מובן קושיית הגמ' דאע"פ שנתנבלה ולא היתה מסוכנת לפני זה בכ"ז אפשר ללמוד בק"ו ממסוכנת דהיינו טריפה דאיסורה שהוא מצד קירוב מיתה חל על איסור חלב כש"כ דאיסור נבילה דאסורה מצד מתה ממש יחול על איסור חלב, ג' דהגמ' הוכיחה מכח הקושיא (למה צריך לכתוב דאיסור נבילה חל על איסור חלב הרי אפשר ללמוד בק"ו מטריפה) דע"כ מסוכנת לאו היינו טריפה, וקשה דעדיין לא מוכח מזה דמסוכנת שרא דאפשר לומר דמסוכנת אסור מצד זאת החיה, וטריפה (אסורה ועומדת מצד שהיא מסוכנת מצד הפסוק זאת החיה) ועכשיו שהיא מחסרא אסורה ג"כ באיסור לאו דטריפה, וא"א ללמוד מזה שחייל איסור טריפות על חלב א"כ כש"כ דאיסור נבילה יחול על איסור חלב כי טריפה איסורה מצד דמחסרא, ונבילה מצד מיתתה. [וא"א ללמוד ק"ו ממה שחל איסור מסוכנת (שאסור מצד קירוב מיתתה) על איסור חלב כש"כ דיחול איסור נבילה שהוא מתה ממש על איסור חלב, כי יש לחלק דרך ראינו דאיסור עשה חל על חלב דאסור בלאו אבל לא ראינו דאיסור לאו חל על חלב דבלאו הכי כבר אסור בלאו, ועוד יש לומר דבפסוק לא מבואר דחל איסור מסוכנת אף על החלב, ויתכן דהחלב אסור רק משום לאו דחלב].

לבן חולק ר"ת על רש"י וס"ל דא"א לעשות ק"ו ומה טריפה דאסורה מחיים מצד קירוב מיתתה א"כ נבילה דהיא מתה ממש פשיטא דחל איסורה על חלב, כי מוכח בגמ' דמה שחל איסורה מחיים אלים טפי ממה שחל איסורה לאחר מיתתה, ולפי ר"ת הק"ו הוא כך ומה טריפה דאיסורה מחיים כלומר ולא מטמא (כי זה מחיים) בכ"ז חל איסורה על חלב, נבילה דאיסורה הוא אחר מיתתה דזה מטמא פשיטא דיחול על חלב, ואע"פ שס"ל לר"ת דאיסור דחל מחיים אלים ממה שחל לאחר מיתתה, ה"מ באיסור שהוא רק לאחר מיתתה ולא חל מחיים, כגון לפי מסקנת הסוגיא דמסוכנת שריא מחיים וכל האיסור חל לאחר מיתתה, אבל לפי ההו"א דסברין דמסוכנת אסירא מחיים וע"כ היינו טעמא מצד קירוב מיתה ונבילה

מיירי שהיתה מסוכנת לפני מיתתה א"כ יוצא דהך נבילה כבר התחיל איסורה מחיים שוב א"א לומר דאיסור טריפה שהוא מחיים חמיר מנבילה, כי הרי נבילה גם מתחילה מחיים אפילו אי נימא דמסוכנת אסירא רק באיסור עשה מצד זאת החיה ונבילה זה איסור לאו וא"כ לא התחיל מחיים בכ"ז איסור דהך נבילה לא קיל דהרי התחיל מחיים, וזה הוכחת הגמ' דאי נימא דמסוכנת אסור א"כ א"צ התורה לכתוב דנבילה חל על חלב דהרי אפשר ללמוד בק"ו דאם איסור טריפה חל על חלב כש"כ דאיסור נבילה יחול על חלב ומזה שהתורה כתבה דנבילה חל על חלב אלמא מסוכנת שריא ולכן א"א ללמוד ק"ו ממה שחל איסור טריפה על חלב אע"פ שזה לא מטמא א"כ כש"כ דיחול איסור נבילה דמטמא על חלב, כי איסור טריפה חל מחיים דחמור ואיסורו רק מצד דמחסרא, משא"כ נבילה חל רק לאחר מיתה. אח"כ שאלה הגמ' אולי מסוכנת אסירא ולא היינו טריפה ואעפ"כ צריכה התורה לכתוב דאיסור נבילה חל על חלב, בנבילה שלא היתה קודם מסוכנת כגון שנעשה גיסטרא דבכה"ג א"א ללמוד ק"ו דאיסור נבילה יחול על איסור חלב מק"ו דטריפה, כי טריפה חמור דאיסורה (דהוא משום דמחסרא) חל מחיים משא"כ איסור נבילה באופן שעשאה גיסטרא לא חל מחיים. [וצ"ל לפי ר"ת דמה שאמרה הגמ' (בריש העמוד) ואי ס"ד טריפה היינו מסוכנת לכתוב רחמנא חלב נבילה וכו', הוכחת הגמ' היה אפילו אי נימא דטריפה לאו היינו מסוכנת כי טריפה מחסרא, ומסוכנת לא מחסרא, ולכן מסוכנת יהיה רק בעשה דזאת החיה וטריפה אסורה אף משום טריפה לא תאכל, ומה שנקטה הגמ' ואי ס"ד טריפה היינו מסוכנת בגלל שלפני זה רצו לומר דטריפה היינו מסוכנת, וכשמר בר רב אשי הקשה אח"כ ודלמא לעולם אימא לך היינו טריפה היינו מסוכנת וכו' והיכי דמי כגון שעשאה גיסטרא, היה יכול להקשות אפילו אם טריפה לאו היינו מסוכנת, ונקט הך לשון לפי מה שהגמ' בעמוד א' ניסתה לומר דטריפה היינו מסוכנת וגם כוונתו דאפילו נימא טריפה היינו מסוכנת גם אפשר להקשות]

דף ל"ח ע"א

תוד"ה גועה. כתבו תוס' דמה שהצריך רב זה מספיק אפילו לרשב"ג במשנה דס"ל דצריך פירכוס ביד ורגל, כי הנך חשובים כפירכוס יד ורגל, והוכיחו כן, כי הגמ' הקשתה בהמשך על רב מהברייתא דסברה דגועה והטילה רעי לא סגי בזה, ולכא' מאי קושיא לרב, רב יתרץ דגועה והטילה רעי שוה בדרגא לפירכוס יד וס"ל כרבנן במשנה דסגי בזה והך ברייתא ס"ל כרשב"ג דצריך פירכוס יד

ורגל לכן לא סגי בגועה והטילה רעי [ובמהרש"א הוסיף יותר דהרי ע"כ הברייתא שהקשו ממנה קאי כשיטת רשב"ג דהרי כתוב דלא סגי בכשכוש בזנבה ובמשנה סברי רבנן דסגי בכשכוש, א"כ ע"כ דהך ברייתא זה רשב"ג], אע"כ הנך דברים שהזכיר רב סגי בהו אפילו אליבא דרשב"ג.

אח"כ כתבו תוס' דשמואל דחולק על רב ס"ל כרבנן דסגי או ביד או ברגל (דהרי הוא מקל יותר מרב דס"ל כרשב"ג) (פירשתי לפי מהרש"א) והיות דס"ל כרבנן מובן מה שהגמ' הקשתה על רב ענן דאמר משמיה דשמואל דפשטה ידה לא מהני וכפפה מהני דתנינא כן במשנה ולכא' קשה למה הקשו רק בגלל שאמר כן משמיה דשמואל הרי אף אם היה אומר כן מעצמו היתה הגמ' צריכה להקשות עליו, ולהאמור אתא שפיר כי אילולי דס"ל לשמואל כרבנן היה אפשר לומר דרב ענן ס"ל כרשב"ג דצריך פירכוס ביד ורגל, ורב ענן חידש דביד בעינן כפיפה ולא סגי בפשיטה וברגל סגי וא"כ מה הקשתה הגמ' מדברי רבנן במשנה, אבל להאמור דשמואל ס"ל כרבנן א"כ סגי ליה או ביד או ברגל, וכשרב ענן אמר בשמו דסגי בכפיפת היד שואלת הגמ' פשיטא הרי למדנו במשנה דכן ס"ל לחכמים.

תנוד"ה איצטריך ליה לאבא. הביאו פירוש הערוך דפליג על רש"י וס"ל דאבא זה היה שמו של רב, והביאו דכפירושו משמע בסוף פרק ראשית הגז דרבי יוחנן כעס על איסי שקרא לרב, אבא אריכא, ואם אבא זה לשון כבוד למה הקפיד עליו אע"כ זה שמו. ולכא' קשה עדיין למה הקפיד עליו הרי רבי יוחנן עצמו קרא לו אבא אע"פ שרב היה חשוב הרבה מרבי יוחנן, ע"ז כתבו תוס' דמ"מ הקפיד כי קרא לו אבא "אריכא" שזה לשון גנאי, אבל אם אבא זה לשון כבוד א"א לומר דהקפיד עליו על שאמר "אריכא" כי אחרי שהזכיר לשון כבוד א"כ אף מה שאמר אריכא אי"ז לשון גנאי. אח"כ כתבו דקשה על פירוש הערוך דהרי רב המנונא שהיה תלמידו של רב קרא לו אבא ולתלמיד אסור לקרוא לרבו בשמו, ולפירש"י א"ש כי אבא זה לשון כבוד.

תנוד"ה אילימא בסוף שחיטה. כתב מהרש"א דבעל המאור העיר על פירש"י דדברי רב חסדא הם סברא ומלשון הגמ' משמע דדייק כן מהמשנה [נראה דהם הבינו דכוונת רש"י דרב חסדא הוכיח דאי נימא דפירכוס שהצריכה המשנה היינו בסוף השחיטה כלומר דאחרי סוף השחיטה תפרכס א"א לומר כן, כי למה נצטרך דאחרי השחיטה עדיין תחיה (אע"כ הפרכוס באמצע השחיטה), וזה קשה לבעל המאור ואף הרמב"ן הביא דהעירו על רש"י דאי"ז דיוק מהמשנה

אלא סברא, אבל הרמב"ן אומר דזה לא קשה על רש"י כי כוונת רש"י להוכיח למה אמרה המשנה דלא סגי בחיות מועט דפשיטת יד אם מיירי אחרי השחיטה אע"כ כוונת המשנה דהפירכוס באמצע השחיטה, ואיך שלא יהיה לפירש"י אין הראייה מהטעם של המשנה שאמרה לפי שאינה אלא הוצאת נפשה], ולכן פירש ר"ת בדרך אחר דרב חסדא דייק לה מלשון המשנה שאמרה הטעם דאם פשטה ידה לא סגי בזה כי אינה אלא הוצאת נפשה, וכוונת המשנה דיש חסרון כי נפשה יצאה בשחיטה, ואם מיירי דפשטה ידה בסוף שחיטה איזה חסרון יש כאן במה שיצאה נפשה בגמר השחיטה הרי חייתה עד סוף השחיטה כמה עוד תצטרך לחיות, לכן ע"כ דזה מיירי באמצע שחיטה והיות דזה מוכיח על יציאת נפשה לכן אסורה הבהמה דבעינן שתחיה עד סוף השחיטה והכא באמצע השחיטה יצאה נפשה.

תוד"ה רבא אמר. הא דלא הקשו אף על רב חסדא שהצריך פירכוס באמצע השחיטה, יתכן דהקשו על רבא שדבריו הובאו אחרי הראייה דסגי בתחילת שחיטה מכח החשש אולי כותלי בית השחיטה מלאים דם מזינוק דתחילת השחיטה, ומה שתוס' תירצו דלא שכיחא שיהיה כן רק בסוף השחיטה, זה מתרץ אף לרב חסדא.

תוד"ה בי יולד. תירצו דמה שצריך להגיע למיעוט כי תזריע וילדה עד שתלד ממקום שמזרעת ולא ממצעינן לה מלידה לידה מבכור, כי היות דשם כתוב ואם נקבה תלד, ותיבת תלד מיותר כי היה מספיק לכתוב ואם נקבה וידעינן דהכוונה תלד כי קאי אדלעיל ולכן באמת יליף ר"ש בגמ' נדה דהפסוק מרבה אף לידת יוצא דופן, לכן הוצרכו רבנן למעט יוצא דופן מבי תזריע וילדה.

דף ל"ח ע"ב

תוד"ה או כשב. תירצו דגבי פלגס אם לא היתה התורה כותבת דצריך נסכי איל לא היינו מחייבים נסכי איל ולכן כשהתורה כתבה "או" אתא לרבות פלגס לנסכי איל. [וצ"ע דלכא' מספק היינו מחייבים בנסכי איל וא"כ נימא דהפסוק או אתא לפטור פלגס מנסכי איל, התירוצ' דהגמ' אומרת בדף כ"ג דמזה שהתורה כתבה "או" דילפינן מיניה פלגס, אלמא פלגס בריה הוה, ואחרי שזה בריה א"כ אם לא היתה התורה כותבת "או" היינו פוטרם לגמרי מנסכים כי אינו לא כבש

ולא איל, ולכן כשהתורה כן כתבה "או" אמרינן דאתא לרבות פלגס לנסכי איל. ובהסבר עצם הענין דאמרינן דאתא כתבה "או" ללמד על ענין הפלגס סימן שזה בריה, כי א"א לומר דפלגס הוא ספק והתורה ריבתה מצד ספק, כי מי איכא ספיקא קמי שמיא, וא"א לומר דזה כבש ובאה התורה למעטו מנסכי איל, שאנו לא נטעה להביא נסכי איל מספק כי התורה לא כותבת כדי שאנו לא נטעה (עיי' בדף כ"ג ע"א סוף תוד"ה איצטריך) ופשיטא דא"א לומר דזה איל כי בלי שהתורה תכתוב "או" היינו מביאים מספק נסכי איל, לכן אמרינן דזה בריה, ומסברא היינו פוטרים לגמרי בריה מנסכים, ובאה התורה לרבות פלגס לנסכי איל] וכן לגבי אותו ואת בנו לא היינו אומרים דאיסור אותו ואת בנו נהוג בכלאים בגלל שבפסוק כתוב ושור או שה אותו ואת בנו והרי שור ושה לא יכול לצאת מהם כלאים כי עיבור בהמה גסה שונה מבהמה דקה, וא"כ כשהפסוק כתב ושור "או" שה באה לרבות כלאים דגם בו יש איסור אותו ואת בנו.

אח"כ הקשו דראוי למעט כלאים מאו עז שכתוב אחר או כשב, דכלאים יוצא מכשב ועז משא"כ שור וכשב אין כלאים יוצא מינייהו. ותירצו דאחרי שיש בפסוק ב' מיעוטים עדיף לאוקמי מיעוט קמא לכלאים כי הוא יותר מסתבר למעט מאשר נדמה, כי נדמה אינו כלאים ורק משום שדומה לכלאים ממעטינן ליה ולכן אחרי שמיעטנו כלאים אפשר למעט נמי נדמה. (ועיי' בגמ' ב"ק דף ע"ח ע"א למה זה שני מיעוטים ולא אמרינן דיש כאן ריבוי ומיעוט)

תוד"ה אלא זה פירש. הנה בדף כ"ח ע"ב יש ב' פירושים בתוס' בפירוש המחלוקת אם אפשר לצמצם או א"א לצמצם, לפירוש א' אם יתכן דיהיה מצומצם מחצה על מחצה או לא, ולפירוש ב' (בשם ה"ר שמעון) השאלה אם אנו יכולים לעמוד על הדיוק דזה מחצה על מחצה (אבל יתכן דזה מחצה על מחצה), ובגמ' בכורות דף י"ז מבואר דאפשר לחלק בין בידי אדם לבידי שמים, כלומר אפי' אם נסבור בידי אדם אפשר לצמצם מ"מ יתכן דבידי שמים אי אפשר לצמצם, ולפירוש א' ההסבר למה יתכן דבידי שמים גריעא וא"א לצמצם, היינו כי בידי אדם יתכן דמתכוין לצמצם שיהיה חצי בדיוק משא"כ בידי שמים למה יתכוונו לעשות מחצה בדיוק, ולפירוש א' א"א להוכיח מסוגיין דבידי שמים אפשר לצמצם, כי יתכן דא"א לצמצם והיינו דאמרינן דבידי שמים לא נתכוונו לצמצם ואינו מחצה על מחצה אבל אם יבוא אליהו ויאמר דזה כן מצומצם והיינו דהיה כוונה מיוחדת לשמים לצמצם אפשר לצמצם דהוה כבידי אדם, ולפירוש ב' דהנידון אם אפשר לצמצם היינו אם אנו יכולים לעמוד על הברור שזה מחצה על מחצה,

יד דף ל"ח ע"ב גד קמא

אבל ודאי דיתכן דזה מחצה על מחצה, צ"ע מדוע אם זה נעשה בידי שמים יגרע ונימא דא"א לנו לעמוד על הדיוק. ואולי י"ל דמה שנעשה בידי שמים הכוונה דבר שזה בן רגע וחלף והלך לו כמו לידה דלא ידעינן אם נולדו שניהם ביחד. ולפירוש זה מובן ביותר מש"כ תוס', דיתכן דבידי שמים א"א לאדם לעמוד על הבירור אבל אם יבוא אליהו ויאמר דהיה מכוון נדע שהיה מכוון.

תנוד"ה מחצר כבד שלה. רש"י פירש (בדף ל"ט:) דר"א מוסיף דאפילו אם שותפות העכו"ם בהך בהמה זה דבר מועט כיותרת הכבד אעפ"כ אמרינן דהגוי מחשב דשחיטת ישראל יהיה לעכו"ם. וע"ז הוסיפו תוס' דלאו דוקא כשותפות העכו"ם היה בחלק שעולה לגבוה כיותרת הכבד, אלא אפילו אם שותפותו זה בכזית משאר בשר אעפ"כ אמרינן דכוונת העכו"ם דשחיטת הבהמה לעכו"ם, ומה דנקט ר"א מחצר כבד שלה אורחא דמילתא הוא דנקט. נראה הביאור דכשהגוי קונה בהמה בשותפות עם ישראל או מוכר בהמתו לישראל אם הגוי יקנה או ישאיר לעצמו את יותרת הכבד נהנה ישראל מכך דהרי לישראל אסור לאכול החלב וכך יוצא דשילם רק על הבשר המותר.

דף ל"ט ע"א

תנוד"ה ריש לקיש. כתבו מודה ר"ל דחייב מיתה כמו שכתוב בסנהדרין דאע"פ דהמשתחוה להר ההר מותר, מ"מ עובדו בסייף. והוקשה לי דלכא' לא דמו אהדדי, שם המעשה הוה מעשה מחייב (דהשתחואה הוא מעשה המחייב) ורק שהשתחוה למחובר דאין נאסר מכח ע"ז לכן חייב מיתה, משא"כ הכא לפי ר"ל היות דאין מחשבין מעבודה לעבודה אין כאן עבודה שיתחייב מצדו. ומצאתי בדובבות יעקב שהקשה כן וציין לגרי"ז (זבחים י').

אח"כ הקשו איך נהרג הא דילמא מימלך ולא זרק דם לעבודת כוכבים, ולא מובן קושייתם דאם בסוף לא זרק לא נחייבו ואם זרק הא חזינן דזרק. ועוד קשה דתירצו דהכא ודאי לא מימלך וצ"ע נחזי אם זרק או לא זרק. ולולי דמסתפינא אמינא דקושיית תוס' דאע"פ דמיירי דזרק בסוף מ"מ בזמן השחיטה כשהתרו בו הוה התראת ספק, דשמא לא יזרוק, ועכשיו מובן תירוצם דודאי מיירי דזרק לבסוף אולם אי"ז התראת ספק דאמרינן דודאי דיזרוק. [ולפי מה שהסברתי יוצא לפי תירוץ הא' של תוס' דאילו לא זרק לבסוף אין חייב, ולתירוץ ב' דתוס' חייב אע"פ שלא זרק דעצם השחיטה הוה עבודה] ואין להקשות על מה שביארתי

בתירון הא' דמיירי דזרק בסוף לע"ז, א"כ מה צריך להגיע למה ששחט ע"מ לזרוק לע"ז תיפוק ליה מצד הזריקה בעצמה, דיש לתרץ דמיירי דלא התרו בו בשעת זריקה, רק בשעת שחיטה, ולכן אתו עלה ריש לקיש ורבי יוחנן אם חייב עלה מצד השחיטה. אח"כ שמעתי דבתפארת יעקב עמד על הקושיות בדברי תוס' וניסה לתרץ כמש"כ, ודחה הדברים ולמד בדרך אחר עיי"ש.

תוד"ה אלא זביחה. נסתפקו תוס' אי פיגול הוה במחשבה בלא דיבור או שצריך אף דיבור, וכתבו דאם נימא דסגי במחשבה בלא דיבור אפשר לתרץ קושיית הגמ', דבקדשים מחשבה לחוד מפגל משא"כ בע"ז, ושחיטה לע"ז דמיתסרי מיירי באמירה. ועיין בתויו"ט בפ"ב דבבא מציעא משנה י"ב שהקשה דשם נקטו תוס' בפשיטות דבעינן דיבור בפיגול וא"כ מה נסתפק להו הכא לומר דאולי סגי במחשבה וא"כ יקשה סוגיין.

תוד"ה פנים קשיא לר"ש בן לקיש. הוקשה להו מדוע אין ר"ל יכול לתרץ דמש"כ דמחשבין מעבודה לעבודה בפנים מיירי בחושב מחשבת פיגול. והביאו תירון רש"י מדכתוב פסול ולא פיגול אלמא לא מיירי בזה, אולם הוקשה להו על פירש"י דהרי ר"ל מודה בחושב בפנים מחשבה בעבודה אחת לעשות העבודה השניה לשם בעלים אחרים זה פסול ולא פיגול (דאין פיגול אלא במחשבת חוץ לזמנו או חוץ למקומו, עיין זבחים דף כ"ג: ודף כ"ח ע"א וכן בהרבה מקומות בזבחים דאף מחשבת חוץ למקומו מיקרי פיגול), וא"כ למה ר"ל לא מעמיד מש"כ דבפנים פוסל מחשבה מעבודה לעבודה כשחשב בעבודה אחת לעשות השניה לשם בעלים אחרים. לכן תירצו תוס' דר"ל אין יכול להסביר כוונת המשנה (דבפנים מהני מחשבה מעבודה לעבודה) בפיגול או בחשב בעבודה אחת לעשות השניה לשם בעלים אחרים, כי א"כ אפשר לדחות מה שלמדה המשנה בק"ו דבחוק דלא מהני מחשבה מעבודה לעבודה כש"כ דאין הכל הולך אחר העובד, דיש לומר דאע"פ דבפנים יש מעלה דמחשבין לעבודה משא"כ בחוץ דאין מחשבין מעבודה לעבודה מ"מ בחוץ יש מעלה דהמחשבה שפוסל בהם כגון לשם ע"ז זה פוסל אף באותה עבודה כגון שוחט לע"ז, משא"כ העבודה דמהני בפנים כגון שוחט ע"מ לזרוק חוץ לזמנו או חוץ למקומו או לשם בעלים אחרים לא מהני בעבודה אחת כגון אם ישחוט לשם חוץ לזמנו או למקומו או לבעלים אחרים, לכן אין הכל הולך אלא אחר העובד, משא"כ בחוץ דמיירינן במחשבה שחושב לשם ע"ז דמהני באותה עבודה א"כ אולי יועיל כשהבעלים חושב אע"פ

יד דף ל"ט ע"א גד קמג

שאיין הוא העובד, משא"כ אם נפרש דמש"כ דבפנים מחשבין מעבודה לעבודה הכוונה אם שחט בפנים ע"מ לזרוק דמה שלא לשמה מהני משא"כ בחוץ בשחט ע"מ לזרוק לע"ז, א"א לדחות דבפנים לא מועיל הך מחשבה באותה עבודה, כי זה כן מועיל באותה עבודה דהרי שחט בפנים שלא לשמה זה פסול (בחטאת) וא"כ אפשר לעשות ק"ו, ולכן ע"כ דמש"כ דבפנים מחשבין מעבודה לעבודה הכוונה כששחט ע"מ לזרוק שלא לשמה וכתוב דמהני, וא"כ קשה על ר"ל.

ובשם ר"ח גרסו פנים לריש לקיש לא קשיא, כי יעמידה בפיגול, ולפי גירסת ר"ח א"א לגרוס מש"כ בהמשך בשלמא פנים לר"ל לא קשיא הא מקמי דשמעה והא לבתר דשמעה, כי הרי הגמ' אומרת דפנים ל"ק לר"ל, וזה יותר טוב דאין גורסה, כי בכלל תוס' מתקשה בהך גירסא.

תוד"ה חוין. הקשו דרבי יוחנן יכול לתרץ דאני אמרתי שיטתי לפי רבנן שלומדים חוץ מפנים לגבי זה מחשב וזה עובד, ולכן גם ילפי חוץ מפנים לגבי מחשבין מעבודה לעבודה משא"כ המשנה זה הרי דברי רבי יוסי דס"ל דגם בפנים לא אמרינן זה מחשב וזה עובד וא"כ לא מצאנו בו ילפותא חוץ מפנים ולכן לא יליף אף לגבי מחשבין מעבודה לעבודה. תירצו תוס' דאף רבנן במשנה לא מצאנו ילפותא חוץ מפנים ומה שלמדו זה רק מכח גילוי מילתא, ולכן אין רבי יוחנן יכול לתרץ אנא דאמרי כרבנן.

דף ל"ט ע"ב

תוד"ה מקום שאין. בהוכחת תוס' הראשונה מהנהו טייעי דאלמא כשזרק הגוי אח"כ הדם לא נאסר, עיין בלב אריה שיישב דברי רש"י דשאני התם דאחרי השחיטה שנותן לגוי את חלקו והגוי זורק לע"ז אי"ז משפיע על חלק הישראל, משא"כ כשהישראל עצמו זרק נאסר הבהמה.

בסוף התוס' כתבו דצ"ל דכשזרק הדם אע"פ דלא נאסרה הבהמה מ"מ הדם נאסר. והקשה מהרש"א א"כ ליתני תלתא דהרי פשיטא כשהגוי הקריב חלב נאסר החלב (ולא מהני תירוצ' של רש"י), עיי"ש מה שתירץ, ועיין במלא הרועים שתירץ דלגבי דם נאסר אף הדם שלא זרק משא"כ לגבי חלב רק מה שהקטיר נאסר ולא השאר, והביא כן מהב"ח ועוד אחרונים.

תוד"ה כי לא אצווה. בגמ' ב"מ נסתפקה הגמ' תקפה אחד בפנינו והשני שתק ולבסוף צווח האם אמרינן דשתיקתו הודאה או דאינה הודאה ומה דשתק כי סבר מדוע אצווה הרי רבנן חזו דחטף, ומה דצעק לבסוף כי רואה דרבנן לא הוציא והו מהשני, ולכא' צ"ע דהספק של הגמ' בב"מ תלוי במחלוקת רשב"ג ורבנן, לזה כתבו תוס' דאין הספק שם קשור למחלוקת רשב"ג ורבנן, די"ל דגם רשב"ג יסבור שם דשתיקתו הודאה דרק הכא סובר דמה שצווח בסוף מהני לברר דמעיקרא לא רצה לקנות כי הכא יש סברא דשתק מתחילה כי סבר כל עוד דלא אתא לידי אמאי אצווה משא"כ שם דאין הך סברא הו"ל למצווה, וכן י"ל להיפך לפי רבנן דס"ל הכא דשתיקתו ראייה (כי לא ס"ל הסברא דכי לא אתא לידי אמאי אצווה) משא"כ בגמ' ב"מ יתכן דמודו לסברא דאמאי אצווה הא קחזו ליה רבנן.

תוד"ה רישך וחר. כתבו דאפילו למ"ד מעות בעכו"ם קונות וא"כ הוה של הגוי (ור"א ס"ל סתם מחשבת עכו"ם לע"ז וס"ל דמהני מחשבת הבעלים לפסול) בכ"ז שרא לפי ר"א כי לא סמכא דעתיה של הגוי כיון דמצי מדחי ליה, יתכן דלא ניחא לתוס' בהסברו של רש"י דישראל כי שחיט מסלק ליה לעכו"ם ואין נעשה שלוחו דא"ל לא לעוותי שיתפתך, כי הרמב"ן (הובא בחידושי הרשב"א ובחידושי הרמב"ן החדשים) הקשה על רש"י דאחרי שהגוי נתן מעות הוא בעלים על חלק מהבהמה וכשהישראל שוחט הוא חושב לע"ז ופוסל אף בלי שהישראל נעשה שלוחו (ועיין חידושי חת"ס שכתב דרך נפלא בביאור שיטת רש"י), לכן פירשו תוס' דלא סמכא דעתיה דגוי כיון דמצי מדחי ליה, אולם תוס' לא פירשו מדוע לא סמכא דעתיה דגוי מ"ש מכל דבר שהגוי נתן מעות דקנה ולא אמרינן דלא סמכא דעתיה, וגם מה בכך דלא סמכא דעתיה. ומצאתי מפורש בחידושי הר"ן דבאמת הגוי קונה בגלל שמעות קונות אולם היות דלא סמכא דעתיה דגוי כי חושב שמא ידחנו ישראל וילך לו בפחי נפש לכן אינו מחשב לע"ז כי הוא חושב שמא אני לא יקבל בכלל. והר"ן לא פירש מדוע הגוי חושב שמא ידחנו ישראל, ויתכן דכוונתו דאף בעלמא הוא חושב כן שמא הישראל יתחרט מהמקח, אבל אין זה פוגע ומפריע לקנין מעות לחול וקונה הגוי, ורק הכא לא יחשוב לע"ז, וכן הוא ברמב"ן בקיצור. ולפי"ז יוצא דאילו הגוי הוא אלמא, א"כ סמכא דעתיה ומחשב ופוסל מדאורייתא לפי רבי אליעזר וכן הוא ברמב"ן, ואם זה ג"כ כוונת תוספות נצטרך לומר דמש"כ ואי אלמא הוא אסור מדרבנן כוונתם למה שתוס' המשיכו ואפילו למ"ד משיכה בעכו"ם קונה ולא מעות, והיינו דלמ"ד מעות קונות באלמא אסור מדאורייתא, ולמ"ד משיכה קונה אסור מדרבנן. ולשון תוס'

יד דף ל"ט ע"ב גד קמה

שכתבו "ואפילו" קצת קשה דזה משמע דזה מדרבנן גם למ"ד מעות קונות בעכו"ם, ואי הוה גרסינן "אפילו" היה מיושב מה שכתבתי פשט בתוס'. שוב ראיתי בתוס' הרא"ש דגרס "אפילו", אבל בחידושי חת"ס למד דאף באלמא הוה מדרבנן וציין לתשובה שלו, ולא ידעתי היכן התשובה ההיא לעיין בה.

ולא פירשו תוס' סברתם מדוע אילו משיכה קונה ולא מעות בכ"ז בגברא אלמא אסור מדרבנן, ויתכן להסביר כמו שכתב הרשב"א היות דעל כרחך שקיל הוה ליה כאילו נעשה שותף בה ואסור מדרבנן כמו שאמר רבא (בפסחים דף ה' ע"ב) דהחמץ שבני החיל נותנים בבתי ישראל צריכים הישראל לבערם מכיון שאילו יגנב יתחייב הישראל בתשלום הוה ליה כדידיה, אע"פ שאסור לגוים לחייב הישראל אילו יגנב דהרי הישראל לא קיבל שמירה עליהם בכ"ז היות דבפועל יצטרך הישראל לשלם הוה כמו שזה של הישראל וזה רק מדרבנן וכן נראה שהבין ברש"ש.

דף מ' ע"א

תוד"ה הא דאמר להר. יש לתוס' ב' דיעות אם ע"ז מחובר נחשב ע"ז או לא, וצריך להסביר את ג' הדינים, א' דע"ז מחובר לא נאסר, ב' תקרובתו לא נאסר, ג' העובד לע"ז מחובר חייב מיתה.

א' דההרים כן נחשבים אלהיהם, ולכן העובדו בסייף, ומ"מ אין ההרים נאסרים כי כשהפסוק אומר אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים כתוב את אלהיהם "על ההרים" ולא ההרים עצמן והיינו דא"צ לאבד ההרים אע"פ שהם אלהיהם, ולפי"ז צריך להבין מדוע התקרובת שהקריבו להר מותר בהנאה. כתבו תוס' דזה נלמד מהכלים שנשתמשו בהם לע"ז שהם נאסרים כתקרובת ע"ז, ובכ"ז הכלים שנשתמשו בהם לע"ז מחובר שרו, דילפינן ממש"כ (בגמ' ע"ז) דמש"כ אבד תאבדון וכו' קאי על הכלים שנשתמשו בהם לע"ז וע"ז אומר הפסוק על ההרים ולא ההרים, והיינו דכשנשתמשו בכלים לע"ז מחובר אין נאסר.

ב' דע"ז מחובר לא מיקרי כלל ע"ז ולפי"ז מובן למה א"צ לאבדם וכן למה תקרובת של ע"ז מחובר שרא, ורק צריך להבין מדוע העובד לע"ז מחובר חייב מיתה. תירצו תוס' כי כתוב בפרשת שופטים י"ז ג' בעובד לשמש וירח או לכל צבא השמים דחייב מיתה (כן הגיה רש"ש בתוס') "אע"פ שהם מחוברין בגלגל הרקיע" (ולכן מיד אח"כ הוצרכו תוס' להסביר מדוע כתוב בברייתא דשוחט לשם

חמה ולבנה הוה זבחי מתים, הרי תקרובת מחובר אין נאסר, ויישבו דמיירי דעבד למלאך הממונה עליהם).

ורש"י פירש כדרך הב' (הסברתי לפי הראש יוסף) דכן כתב (בד"ה דאמר לשום הר) וז"ל הר אינו נעשה עבודת כוכבים וכו' הלכך לשמן לא מיקרי זבחי מתים (כלומר לכן לא נאסר התקרובת הר ולפי"ז הוקשה לרש"י א"כ למה זה אסור באכילה. ותירץ היות דדמיא לשחיטת עבודת כוכבים מיחלפא בה כלומר ואסור מדרבנן), ובד"ה (דומיא דמיכאל) הוקשה לרש"י דבעלי חיים לא נאסרים כמו שאין מחובר נאסר, וא"כ למה אסור התקרובת שהקריבו לבעלי חיים כמ"ש הברייטא דתקרובת שהקריבו לשלשול קטן אסור. ותירץ דאין בעלי חיים דומים להר, דבעלי חיים כן נהיים ע"ז דמיקרי א-לוה ולכן תקרובת בעלי חיים אסירי (משא"כ הר אין נהיה ע"ז) ובכ"ז אין הבעלי חיים נאסרים כי כן ציוותה התורה, והוקשה לרש"י למה כתוב בברייטא דהשוחט לשם חמה ולבנה ולשום כוכבים ומזלות הוה זבחי מתים ורש"י למד דמיירי בשוחט לשם חמה עצמה (לא כתוס' דשחט למלאך הממונה על החמה), לכן למד רש"י דחמה עצמה מיקרי תלוש (לא כתוס' דס"ל דזה מחובר) אולם עדיין הוצרך רש"י להסביר למה יאסר התקרובת הרי לכא' החמה לא מיקרי א-לוה והא ראייה דהרי היא עצמה אין נאסרת (כמו שהר אין נאסר כי לא מיקרי א-לוה). תירץ רש"י דהיא כן מיקרי א-לוה כמו שכתוב בפסוק וראית את השמש, ולכן תקרובת שהקריב לשמש אסור.

ובחסבר דברי רש"י איך לומדים מהפסוק וראית את השמש דמיקרי א-לוה, אולי כי בפסוק כתוב ונדחת והשתחית להם משמע ששייך עבודה להם כי מיקרי א-לוה.

[ולפירש"י א"ש למה לא כתב במשנה לשם חמה ולבנה לשם כוכבים ומזלות כמו שכתוב בברייטא, כי לפירש"י אף משתחוה לחמה בעצמה תקרובתו אסור כי נחשב תלוש ובמשנה מיירי מהני דאין תקרובתן אסור, משא"כ לפי תוס' חמה עצמה הוה מחובר ואין תקרובתו אסור וא"כ למה לא כתבו במשנה כפי שכתבו בברייטא ביחד עם שאר השנויים במשנה].

אח"כ הקשו תוס' דבציפוי הר מצאנו מחלוקת אם נאסר או לא נאסר, ותוס' הבינו בקושיא דציפוי דומה לתקרובת כי זה בא לכבוד הע"ז, וא"כ מ"ש ציפוי מתקרובת הר דלכו"ע שרא. ותירצו דמיירי דעבדוהו ביחד עם ההר ולכן אין דומה לתקרובת וטעמא דרבי יוסי התיר (אע"פ שזה תלוש) בגלל שהיות שעבדוהו ביחד עם ההר הוה טפל להר וכמו שההר מותר ה"נ הציפוי, ובסברת רבנן דאסרי ציפוי

ההר (היה אפשר לומר דלא ס"ל סברת רבי יוסי, אבל ק"ק לומר כן כי הביאו פסוק) יש לתוס' ב' דרכים, א' דמודו לסברת רבי יוסי אבל מצד הפסוק אסרי ליה, או שאסרי מסברא כי עבדו ליה והפסוק שהביאו הוא אסמכתא בעלמא.

אח"כ הקשו תוס' על הגמ' בתמורה דהתירה ציפוי בעלי חיים להדיוט אבל לגבוה מיתסר מצד הפסוק מן הבקר (בתחילה סברו תוס' דזה קאי אף למסקנא, אבל בהמשך חזרו בהם תוס' וס"ל דכשהגמ' הביאה שם הפסוק "מן הבקר" אסרינן מכח זה ציפוי בהמה אף להדיוט), והוקשה לתוס' מ"ש ציפוי בעלי חיים דשרא מתקרובת בעלי חיים דאסור, והנה לא מיבעי אי נימא דמיירי דהשתחוה אף לציפוי קשה למה הציפוי מותר [ואף שתוס' הסביר לפני כן סברת רבי יוסי דבעבד לציפוי דהר מותר כי עבדו אגב ההר ובטל לגביה ולא יהא טפל חמור מן העיקר, וא"כ מה הוקשה לתוס' אם עבד אף לציפוי בעלי חיים למה מותר, אפשר ליישב דתוס' הוקשה להו לפי רבנן דאף בעבד לציפוי בעלי חיים אסרי] אלא אפילו אם לא עבד את הציפוי בכ"ז קשה דיאסר הציפוי כמו שתקרובת לבהמה אסור דהרי הציפוי זה גם לכבוד הבהמה.

תירצו תוס' דבבעלי חיים הציפוי בטל טפי לבעלי חיים מאשר שבטל להר ולכן יסברו רבנן ורבי יוסי דציפוי בהמה שרא להדיוט (ותוס' לא פירשו אם מיירי דעבד אף את הציפוי או דמיירי דעבד רק את הבהמה ומסתימת לשונם משמע אף אם עבד לציפוי ג"כ).

אח"כ חזרו תוס' ממה שסברו בתחילה דציפוי בעלי חיים מותר להדיוט, אלא כשהגמ' בתמורה הביאה הפסוק מן הבקר להוציא הנעבד דאסור לגבוה, מכח זה נאסר ציפוי אף להדיוט (והסבירו מהיכן ילפינן כן), דאחרי שהפסוק מן הבקר אסר הבהמה הנעבדת לגבוה רואים דמיקרי נעבד א"כ שוב נלמוד מהפסוק לא תחמוד כסף וזהב עליהם לאסור את הציפוי אף להדיוט מאחר דזה נעבד. [ולא זכיתי להבין למה לא נימא כמו שהנעבד עצמו לא נאסר להדיוט ה"נ הציפוי, ואולי כי נדמהו לתקרובת כי בא לכבוד הע"ז כמו התקרובת] והוקשה לתוס' דהרי הר גם נחשב נעבד לגבי גבוה, כדמוכח ממה שאבניו אסורים למזבח, וציפוי הר כן מותר לפי רבי יוסי וא"כ למה בציפוי בעלי חיים מודה רבי יוסי דאסור. תירצו תוס' דלגבי הר דהתורה התירה כלים ידיה ילפינן מזה דאף הציפוי מותר כמו שלומדים ממנו שהתקרובת מותר, משא"כ לגבי בעלי חיים דתקרובת ידיה אסור ה"ה דציפוי אסור.

תוד"ה רבוצה לפני עבודת כוכבים. הנה גזלן קנה החפץ הנגזל לגבי דאם יקרה אונס בחפץ חייב לשלם דמיו לבעלים, אבל לא קנה לגבי לאסור החפץ על בעליו כגון ע"י שיקדישנו או ע"י שישתחוה לבהמה, ולכן סתרו תוס' פירש"י דפירש לא מיבעי הגביהה והרביצה דקנאה ועי"ז אסרה כשהשתחוה לה אפילו בלי מעשה.

תוד"ה כי הא דאמר עולא. הסביר במהר"ם דלשון של עולא שהזכיר מעשה יכול להתפרש או על מעשה רבה או על מעשה זוטא, ולומדים מדברי רב הונא שאמר סימן אחד ודימהו לדברי עולא אלמא עולא לא מיירי במעשה רבה, ועל כרחך כוונתו למעשה זוטא, דא"א לומר דכוונתו על סימן אחד, כי אי"ז במשמעות לשון מעשה ואם עולא כיון לסימן אחד היה לו לפרש.

תוד"ה חייב שלש חטאות. כתבו דהני תלת חטאות דנקט אשמועינן חידוש בכל אחד מהם (ולכן לא הזכיר ביוה"כ כי אין בו חידוש) דלענין שבת יש חידוש דאע"פ דזה אסור באכילה בכ"ז מיחייב משום נטילת נשמה ולא אמרינן דהוא מקלקל, כי תיקן להוציאו מידי איסור אבר מן החי לבן נח כמ"ש רש"י, ולגבי חיוב מצד ע"ז ושחוטי חוץ אשמועינן דכשעשה בה מעשה כל דהו אסרה אע"פ שאינה שלו דהרי חטאת הוא של גבוה, וא"א לומר דמיירי בחטאת בהמה כי אין הבדל בינה לעולת בהמה והוה ליה למינקט עולה דשכיחא, לכן ע"כ מיירי בחטאת עוף דשונה מעולת עוף שהוא בב' סימנין ובעולת עוף א"א לחייבו מצד שחוטי חוץ כששחט לע"ז כי הוא מחתך בעפר אבל בחטאת עוף משכחת לה בחצי קנה פגום והוסיף עליו כל שהו דעי"ז נגמר השחיטה ובהך כל שהו חישב לע"ז ועשאה בחוץ, אלמא בכל דהו אסור אע"פ שאינו שלו ולכן א"א לדבר בעולת עוף כי נאסר בתחילה והוא מחתך בעפר ולא יתחייב משום שחוטי חוץ.

הקשו דחיובא משום שחוטי חוץ הוא דוקא באופן שמתקבל בפנים והכא לא מתקבל בפנים כי חטאת העוף זה ביחיד ואין קרבן יחיד קרב בשבת. תירצו דהיות דאם זרק הורצה, ושנינו דכל שאם עלה לא ירד חייבים עליו בחוץ, אח"כ הוקשה לתוס' דהרי אותו ואת בנו ששחטו בחוץ פטור כי זה מחוסר זמן וא"כ אף חטאת יחיד בשבת זה מחוסר זמן ולא יתחייב עליו בחוץ. ולכא' צ"ע הרי הביאו מקודם דבשחט כבשי עצרת שלא בזמן אם זרק הורצה ובגמ' זבחים חזינן דכל שאם זרקו הורצה חייב עליו בחוץ אלמא גם כבשי עצרת ששחטן שלא בזמן יהיה חייב עליו בחוץ אע"פ שמחוסר זמן. וצ"ל דסברו תוס' דמש"כ

יד דף מ' ע"א גד קמט

בזבחים אינו כולל אם זה שלא בזמנו כדמוכח מאותו ואת בנו, ותירצו דחטאת העוף בשבת מיקרי זמנו.

דף מ' ע"ב

תוד"ה אי הכי מאי איריא. לפירוש הב' ברש"י הגמ' שואלת אי הכי, היינו דמיירי בחטאת בהמה ובאומר בגמר זביחה הוא עובדה (ולכן אע"פ שאדם אוסר של חבירו במעשה כל דהו, בכ"ז חייב משום שחוטי חוץ ואינו מחתך בעפר כי רק בגמר הזביחה הוא עובדה), למה נקטה הברייטא חטאת שזה אינו שלו הא היה אפשר לנקוט נמי זבח שזה כולל שלמים שהם שלו ואעפ"כ לא נאסר בתחילת שחיטה (כי אומר בגמר זביחה הוא עובדה), אע"כ מוכח דלא מיירי באומר בגמר זביחה הוא עובדה ולכן נקטו דוקא חטאת דלא נאסר בתחילה כי אין אוסר שאינו שלו במעשה זוטא וקשה לר"ה [משא"כ אילו לא סוברים כרב הונא אתא הברייטא שפיר ומיירי בחטאת בהמה, משא"כ בשלמים אין יכול לדבר כי היות דזה שלו (דס"ל כרבי יוסי הגלילי דקדשים קלים ממון בעלים הוא) זה נאסר בתחילה ואח"כ הוא מחתך בעפר ולא יתחייב משום שחוטי חוץ].

הקשו תוס' לפי"ז יוצא דאילו א"א לכתוב זבח ניחא לגמ' מה שכתוב חטאת, וא"כ לפי רב נחמן ורב עמרם ורב יצחק דס"ל דלא כרב הונא וס"ל דאין יכול לאסור של חבירו אפילו במעשה רבה ניחא למה לא כתב זבח כי לא מיירי באמר בגמר זביחה אני עובד ושלמים שהם שלו נאסר בתחילת שחיטה ומחתך בעפר הוא ואין חייב משום שחוטי חוץ וכתב חטאת ומיירי בחטאת בהמה דאין אוסר שאין שלו וא"כ קשה איך הביאה הגמ' ממה שמעמידים הך ברייתא בחטאת העוף בחצי קנה פגום דרואים דכן אוסר שאין שלו להקשות על רב נחמן ורב עמרם, הם אין צריכים להעמיד בחטאת העוף דהרי ניחא לגמ' בקושיא להעמיד בחטאת בהמה, משא"כ לפירוש א' דרש"י, דהגמ' סברה דאין הבדל בין חטאת בהמה לשלמים (דשניהם אינם שלו כשיטת רבנן), והדיוק הוא למה פירט חטאת היה צריך לכתוב זבח שכולל הכל, אע"כ מיירי בעופות ולכן נקט חטאת שישנו בעופות, א"ש דלכן מקשה הגמ' על רב נחמן ממה שהעמידו בחטאת העוף. תירצו תוס' דאחרי שרב הונא העמידה בחטאת העוף, מסתברא לגמ' דמיירי בחטאת העוף, כי אם מיירי בחטאת בהמה הוה ליה למינקט עולת בהמה דשכיחא ואינה שלו. כמו שחטאת אינה שלו.

תוד"ה לא הוה חטאת תיובתיה. (בתחילה כתבתי תמצית הדברים ובהמשך הסברתי) כתב מהרש"א דתוס' הבינו דכוונת רב פפא לומר דאילו היינו אומרים דלפי עולא צריך מעשה רבה (כלומר אם רב הונא לא היה אומר דבסימן אחד נאסרה והיינו דסגי במעשה כל דהו לאסור אפילו את של חבירו) לא היה קשה כלל על עולא, ולכן הקשו הכא בתוס' דלפי פירוש הראשון של רש"י, אפילו אי נימא דצריך מעשה רבה ג"כ יקשה עליו מהברייתא דהשוחט חטאת בשבת בחוץ, אבל באמת רש"י נזהר מזה ופירש דהכוונה דהקושיא הראשונה שרב נחמן הקשה (על הברייתא דהשוחט חטאת בחוץ) דלא ליחייב אשחוט חוץ דהוה מחתך בעפר בעלמא זה לא יקשה, אבל באמת יקשה עליו מה שתוס' הקשה.

בפירוש א' פרש"י דקושיית הגמ' אי הכי מאי איריא חטאת לישמענין זבח, אינו קושיא על רב הונא כי גם אם היינו אומרים דמה דס"ל לעולא דאפשר לאסור של חבירו ע"י מעשה כוונתו על מעשה רבה, גם קשה למה כתבה הברייתא חטאת ולא כתבה זבח. אלא זה קושיא על מה שתירצו דמיירי באומר בגמר זביחה הוא עובדה דא"כ מדוע לא נקטה הברייתא זבח. [והוקשה לי דזה כן קושיא על רב הונא, כי אילולי דברי רב הונא לא קשה מדוע לא כתבה הברייתא זבח, כי זבח כולל שלמים שזה ידידה, ובשלו נאסר ע"י כל דהו ולא שייך לחייבו משום שחוט חוץ דמחתך בעפר הוא, לכן נקטה הברייתא חטאת ומיירי בחטאת בהמה והיות דאינו שלו לכן בסימן הראשון לא נאסר מצד ע"ז רק בסוף השחיטה שכבר נעשה מעשה רבה לכן חייב אף משום שחוט חוץ. ומצאתי במהרש"א שהסביר (עפ"י תוד"ה אי הכי) דלפי פירוש א' סברין כרבנן דקדשים קלים אינו ממון בעלים וא"כ שלמים וחטאת בהמה שניהם אינם ממון בעלים, ואילולי דברי רב הונא גם היה אפשר לכתוב זבח].

והקשו תוס' על רש"י בפירוש הראשון דהגמ' בהמשך הביאה את דברי רב פפא שאמר דאם לא היה אומר רב הונא דסגי במעשה כל דהו לאסור אלא הוה אמרין דצריך מעשה רבה, לא היה קשה על רב הונא ועולא מהברייתא דחטאת (למה חייב מצד שחוט חוץ הרי הוא מחתך בעפר), כי כדי לאסור של חבירו צריך מעשה רבה ורק בגמר השחיטה נאסר. והקשו תוס' דכן היה קשה על רב הונא קושיית הגמ' מאי איריא חטאת לישמענין זבח כלומר דאם רק ע"י מעשה רבה נאסר היתה הברייתא צריכה לכתוב זבח, ומזה שלא כתבו זבח מוכח דמיירי בעוף ולא נקטו עולת העוף כי רק בחטאת העוף משכחת לה שיתחייב מצד שחוט חוץ באופן שהיה חצי קנה פגום ושחט מיעוט ועכשיו אתא חיוב שחוט

יד דף מ' ע"ב גד קנא

חוץ ואיסור ע"ז בגמר השחיטה וא"כ חזינן דאוסר את של חבירו ע"י מיעוט סימן דלא כרב הונא, (משא"כ לפי פירוש השני ברש"י ל"ק כי שלמים הרי זה שלו וע"י מיעוט סימן יאסר לכן כתבו חטאת דאינו שלו). תירצו תוס' דשמא רב הונא ועולא היו מתרצים דבאמת מיירי בחטאת בהמה וכתבו כן לרבותא שלא נימא דחטאת הוה שלו כי אתא לכפרה דיליה ובמקצת סימן יאסר ולכן יהיה פטור מצד שחוטי חוץ דמחתך עפר בעלמא הוא קמ"ל דחייב משום שחוטי חוץ וע"כ אינו שלו כדי ליאסר ולכן אינו מחתך בעפר בעלמא [וצ"ל דהיינו אומרים דחטאת זה שלו יותר ממה שהיינו אומרים בשלמים (דאל"כ היה צריך לכתוב שלמים) כי חטאת הוא צריך לו להתכפר אע"פ שגם שלמים הוא צריך לו לצאת נדרו, ועדיין צ"ע].

דף מ"א ע"א

תנוד"ה ת"ש ב' אוחזין בסבין ושוחטין. הוכיחו דלעולא ורב הונא כשעשה בה מעשה אסרה אף להדיוט, וכתבו דלפי"ז צ"ל דמש"כ בכלים שהזניח אחז דאסרום כי עשה בהם מעשה, צ"ל דאסרום אף להדיוט, דהרי מכח הנך כלים למד עולא דכשעשה מעשה בשל חבירו אסרה אף להדיוט א"כ ע"כ דהנך כלים דאחז השתמש בהם לע"ז אסרום אף להדיוט.

אח"כ הקשו תוס' דהגמ' למדה דכלים שנשתמשו בבית חוניו אסורין להשתמש בהם בבית המקדש אפילו לפי המ"ד דבית חוניו לאו בית ע"ז הוא, ולמדו כן ממה שאסרו הכלים שהזניח אחז [ולכא' קשה מהו הדמיון, הרי אחז השתמש בהן לע"ז, והכלים של בית חוניו להך מ"ד אינו בית ע"ז, התירוץ ע"ז דרש"י הסביר (בגמ' ע"ז) דפשיטא דכהנים ששימשו בבית חוניו לא ישמשו בבית המקדש, ורק הגמ' שם נסתפקה דאולי רק בני דעת אסרו משא"כ כלים, וזה הוכיחה הגמ' דרואים דחז"ל קנסו לאסור הכלים שהזניח אחז אע"פ שאין בהם דעת, ולפי"ז יוצא דכשעשה מעשה בשל חבירו דאסרה היינו רק מדרבנן]. וקשה איך אפשר ללמוד מכלים שהזניח אחז הרי הם אסורים אף להדיוט (כמו שהוכיחו תוס' לפני זה ממה שעולא למה מהם דכשיעשה מעשה בשל חבירו אסרה אף להדיוט) משא"כ כלים שנשתמשו בבית חוניו שמוותרים להדיוט.

תירצו תוס' דבאמת הכלים שהזניח אחז שרא להדיוט [אבל רש"י בע"ז (דף נ"ד ע"ב בד"ה איתסרו להו) ס"ל דאסרום אף להדיוט], ולכן אפשר ללמוד מזה

לכלי בית חוניו, ומה שעולא למד דהעושה מעשה בשל חבירו אסרה אף להדיוט מכלים שהזניח המלך אחז דרק אסורים לגבוה. תירצו תוס' דבכלים שהזניח אחז לא עשה בהם שינוי אלא שנשתמש בהן לע"ז לכן אסירי רק לגבוה, משא"כ כשעשה מעשה גמור בבהמת חבירו שמתחיל לשחוט הבהמה אית לן למימר דאסיר אף להדיוט.

תוד"ה ת"ש המטמא. הנה בגמ' גיטין (דף נ"ב:) יש מחלוקת מהו המנסך דהך משנה, רב אמר מנסך ממש, כי אי נימא דהכוונה מערב יין נסך בשל חבירו זה נלמד כבר ממש"כ שם במשנה המדמעת דהיינו מערב תרומה בחולין של חבירו, ושמואל אומר דהיינו מערב יין נסך בשל חבירו, דאי נימא מנסך ממש למה חייב לשלם הרי"ז קם ליה בדרכה מיניה. וכתבו תוס' דקושיית הגמ' הכא קאי לפי המ"ד מנסך ממש, כי אי נימא מערב א"כ אינו קשור לנידון אם אדם אוסר דבר של חבירו דהכא נאסר מצד תערובת איסור, לכן ע"כ קאי למ"ד מנסך ממש דניסך יינו של חבירו ואסרו.

אח"כ הקשו דרב נחמן דחה דאין מהכא ראייה דאדם אוסר של חבירו, כי מיירי הכא דהוא שותף, והקשו תוס' דא"כ יוצא לפי ר"נ דכשניסך היין אסר רק את שלו, ושל חבירו אסור מצד תערובת נמצא דאף מ"ד מנסך ממש הנזק הוא מצד מערב, והרי אינו רוצה לפרש מערב כי היינו מדמעת. תירצו תוס' דאעפ"כ יש כאן חידוש יותר ממדמעת דלא אמרינן קם ליה בדרכה מיניה היות דניסך ממש, אולם קשה לתוס' א"כ מדוע צריך לכתוב מדמעת (דהיינו מערב תרומה בחולין דחבריה) הרי"ז נלמד ממנסך דחייב לשלם לחבירו מצד תערובת יין נסך בשל חבירו. תירצו תוס' דאילו לא היה כתוב מדמעת הוה אמינא דעל מדמעת אינו חייב היות דאינו נזק גדול (דהרי ימכרנו לכהנים) לא יתחייב קמ"ל דאעפ"כ חייב.

תוד"ה לאו כל כמינך. כתבו דרבי יהודה בן בתירא התיר למכור לכל גוי, אבל כתב המלא הרועים דלישראל אסור בשתיה, והיינו מצד מגע גוי ביין דאסרו אפילו בתינוק בן יומו דודאי אינו נסך מ"מ אסרו משום חתנות. (מלא הרועים)

תוד"ה בישראל מומר. חלקו על רש"י וס"ל דהגמ' חזרה בה וס"ל דישאל דאית ליה שותפות אין אוסר לפי רב נחמן, ולכן תירצו הכא דמיירי במומר, והטעם דלא מהני בשותף כי גם כשהוא שותף יש לוומר דאין מתכוין

לע"ז רק לצעורי לחבריה, [וצ"ע א"כ למה אמרה הגמ' לפני זה דשותף כן אוסר, ויתכן לומר דבתחילה סברה הגמ' דטעמם של ר"נ ורב עמרם מצד דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו וא"כ בשותף יכול לאסור כי אוסר חלקו וממילא נאסר חלק חברו דשחיטה אחת יש לבהמה, אבל אחרי שהגמ' אמרה דר"נ חילק בין גוי דלפי ת"ק יכול לאסור לבין ישראל דאין יכול לאסור, א"א להסביר מצד דאין אוסר שאין שלו דא"כ גם גוי לא יאסור, וע"כ הטעם דישראל לא אסר כי לצעוריה קמיכוין, ולא נתכוין כלל לע"ז משא"כ גוי מתכוין לאסור, שוב א"א לתרץ בשותפות, כי גם בשותף יש לומר דלצעוריה קמיכוין].

תו"ד ה"נ בישראל מומר. הנה הגמרא הבינה דמש"כ במשנה המנסך חייב מיירי בישראל (דאי מיירי בעכו"ם, מה הקשתה הגמ' על ר"נ ורב עמרם, הרי הם אמרו דבגוי זה מחלוקת ולפי ת"ק הגוי אוסר אף שאין שלו וא"כ אולי המשנה מיירי לפי ת"ק, ועוד מוכח דמיירי בישראל דרב העמיד במנסך ממש ואי בגוי סגי שיעצ) וזה מה שכתבו תוס' דאחרי שלפי ר"נ ורב עמרם ישראל אין אוסר והכא מיירי בישראל מומר א"כ לא יצטרך להעמידה במנסך ממש אלא בנוגע לחוד אסרה כדין גוי. [וכתב מהרש"א דכוונת תוס' כשהיה מומר לע"ז כמה פעמים דאילו בפעם אחת לא אוסר כמו ששחיטת מומר בפעם אחד אין אוסר, כדמוכח ממה שהגמ' העמידה מש"כ במשנה ב' אוחזין בסכין ושוחטין אחד לשום אחד מכל אלו שחיטתו פסולה בישראל מומר, וקשה מדוע הוא אוסר רק כששוחט לשם אחד מכל אלו, אף בשוחט בסתם יאסור מדין שחיטת מומר, אלא הך מומר מיירי בפעם אחד דאין אוסר מדין מומר אבל אילו היה מומר כמה פעמים אפילו בסתמא אוסר].

תו"ד ה' אין שוחטין. הקשו על פירוש ר"ת דהגמ' אמרה דהרוצה לנקר חצירו עושה מקום חוץ לגומא ושוחט שם ודם שותת ויורד לגומא, ולפי ר"ת יש עצה פשוטה דילכלך הגומא, וא"כ למה צריך לשחוט חוץ לגומא, ולכן טוב ליזהר לא לשחוט כלל לגומא.

[ונראה ביאור יסוד מחלוקתם, דנחלקו מהו הטעם דלא ישחוט לגומא, דאע"פ שכתוב במשנה שלא יחקה את הצדוקים, אין ברור מה עשו הצדוקים, ר"ת הבין דקיבלו דם בגומא לעבודת כוכבים, וזה דומה לשוחט לתוך כלי דהטעם שמקבל בו דם לעכו"ם, ולפי"ז מה שכתוב במשנה דשוחט לתוך עוגה של מים, והיינו טעמא דאין מקבלין דם להזות לע"ז אם מתחת לדם יש מים, כוונת המשנה

דאף יכול לשחוט לגומא שיש בו מים וכ"כ רש"י, ולפי"ז למד ר"ת דה"ה אם הגומא אין נקיה שרא דגם לא יקבלו בו דם לזרוק לע"ז, אבל בריבב"ן ומאירי ונימוקי יוסף למדו דמה שכתבה המשנה דשוחט לתוך עוגה של מים היינו דשוחט לתוך כלי של מים, ולפי"ז בגומא לא מהני אף שיש בו מים דטעם דאסור לגומא יתכן דלמדו כמ"ש הרשב"א בתורת הבית ריש שער ג' וז"ל אין שוחטין לגומא לפי שנראה כמאסף שם הדם כדי לאכול עליו שכן דרך המינין, עכ"ל ולפי"ז אף על מים יאסר וכן בגומא מלוכלך. אח"כ ראיתי בדמשק אליעזר שכתב כעין דברים אלו.]

תוד"ה ובשוק לא יעשה כן. חילקו דהכא כשרואים אותו שוחט חוץ לגומא והדם הולך לגומא יאמרו לנקר חצירו הוא עושה ואין עובר שום איסור, משא"כ בשוק יאמרו דעושה לע"ז.

אח"כ כתבו תוס' דכל הנהו דפריך לרב בפ"ק דמסכת ע"ז הגמרא דידן יישובה דזה מסתדר עם רב, אבל הירושלמי ס"ל דפליגי על רב (כמו לשחוט בבית מחוץ לגומא וזה הולך לגומא דלגמ' דידן אפשר דמסתדר עם רב ולירושלמי זה לא מסתדר עם רב).

אח"כ הקשו תוס' מצינור שעלו בו קשקשים דממעכן ברגלו "בצנעא" בשבת אע"פ דהוה מתקן כלאחר יד דאסור מדרבנן במקום פסידא לא גזרו רבנן, וקשה איך שרא, הרי רבנן אסרו למעך ברגלו הקשקשים בצינור ומה יועיל לו בצנעא הרי לא התירו לו לעשות כן בגלוי וא"כ אף בחדרי חדרים יאסר. תירצו תוס' דאם כשיראו אותו עושה יאמרו דעבר אדרבנן בכה"ג לא אסור בחדרי חדרים, אבל אם כשיראוהו עושה כן יחשדוהו שעבר על דאורייתא אסרו אף בחדרי חדרים, דוגמא לכך כששוחט לתוך כלים דאסור משום חשד שיאמרו דעושה כן לקבל דם לעבודת כוכבים, אפילו יעשה כן בחדרי חדרים אסור, היות דאם יראוהו עושה כן יאמרו דקיבל לע"ז דזה איסור דאורייתא, משא"כ אם יראוהו ממעך קשקשים ברגלו יאמרו דעבר אדרבנן (כי זה מתקן כלאחר יד דאסרוהו רבנן) לא אסרוהו בחדרי חדרים במקום פסידא.

דף מ"א ע"ב

תוד"ה והא לא אמר לשם חטאתי. ז"ל התוס' אם לא אמר לשם חטאת ואפילו אם אמר הרי זו חטאתי לא אמר כלום, עכ"ל. בט"ז ביו"ד סי' ה' סק"ד

נתקשה מאד בדברי התוס' ולכן הגיה בדברי התוס', אבל בש"ך סק"ו ובנקודות הכסף שם לא הגיה, ואסביר לפי דברי הש"ך ונקודות הכסף. ואקדים רק מה שיש לתמוה על דברי התוס' דהתחילו אם לא אמר לשם חטאת וכו' לא אמר כלום, משמע דאם אמר לשם חטאת יהיה שחיטתו פסולה וזה תמוה טובא דבמשנה כתוב דלשם חטאת זה כשר וע"ז אמרה הגמ' דאם הוא מחויב חטאת הרי שחיטתו פסולה, וע"ז שאלה הגמ' למה פסולה הרי לא קאמר לשם חטאתי, ותימצה הגמ' דאמר לשם חטאתי, מוכח דלשם חטאת לא אמר כלום ויהיה כשר כי אינו אומר לשם חטאתי שאני מחויב, לכן למד הש"ך דתוס' נתכוין לומר דאם לא אמר באמירתו לשם חטאת כלומר אם אין בדבריו משמעות דקרבן הזה הוא לשם חטאתו שמחויב מכבר לא אמר כלום ושחיטתו יהיה כשירה, וזה מה שהמשיכו תוס' וכתבו ואפילו אם אמר הרי זו חטאתי לא אמר כלום, אבל אם אמר זו לחטאתי אע"פ שלא אמר לשם חטאתי יהיה שחיטתו פסולה כי כוונתו דזה יהיה לחטאת שהוא מחויב, ואע"פ שלא אמר לשם חטאתי אין מעכב, דאמירתו זו לחטאתי הכוונה שאני חייב מכבר.

תוד"ה אימר נדר בצנעא. הוקשה לתוס' דהגמ' אמרה דאם שחט לשם עולת נזיר קרבנו פסול, כי חיישינן שמא נדר נזירות בצנעא, וא"כ למה באומר לשם תמורה קרבנו כשר ניחוש דיש לו קרבן בביתו והך קרבן המיר בו, כמו אם יש לו קרבן בביתו ושחט בהמה ואמר לשם תמורה קרבנו פסול. [ולכא' קושייתם צ"ע דהגמ' אמרה דאין לו זבח בתוך ביתו וא"כ אין מה לחוש, אולם נראה כוונתם לפי מש"כ (בתוד"ה לא שנו) דמש"כ אין לו זבח הכוונה דלא ידענו דיש לו זבח, ולפי"ז הקשו שפיר דניחוש שיש לו]. ותימצו דלא חיישינן להכא דיש לזה קול.

תוד"ה לא שנו. כתבו דאפשר ליישב הגירסא, דעל מה שהגמ' אמרה לאתויי עולת יולדת, (היינו דאם שחט לשם עולת יולדת קרבנו כשר), על זה אמר ר' אליעזר לא שנו אלא שאין לו אשה. ואע"פ שהוקשה לרש"י דזה פשיטא. יש לתרץ דמה שאמר ר"א שאין לו אשה, אין הכוונה דידעינן ודאי שאין לו אשה, אלא הכוונה דלא ידענו שיש לו אשה אבל יתכן שיש לו וזה חידשה המשנה דבכ"ז הקרבן כשר ולא חיישינן דיש לו אשה. אך צ"ע למה לא נחוש דיש לו אשה כמו שחיישינן שמא נדר בנזיר. ואולי י"ל דזה דבר רחוק שיהיה לו אשה ולא יודעים מזה, משא"כ נזירות יתכן דנדר נזירות של ל' יום ואף אחד לא יודע מזה.

דף מ"ב ע"א

תוד"ה אלו טריפות. כתבו דאי גרסינן ואלו טריפות, משמע דזה המשך מלפני זה, וצריך ביאור מהו ההמשך. ביארו תוס' דזה המשך ממה שכתוב במשנה בדף ל"ב ע"א מחלוקת רבי ישבב ור"ע אם קרה פסול בשחיטה האם הוה טריפה או נבילה, לר"ע הוה טריפה ולרבי ישבב נבילה, ואומר כלל דאם הפסול בשחיטה זה נבילה אבל אם השחיטה כהוגן ורק יש דבר אחר שגורם הפסול אז הוה טריפה. וחזר ר"ע לומר כרבי ישבב, דהוה נבילה, והיינו דבמשנה בדף ל"ב כתוב דאם היה פסול בשחיטה הוה נבילה, וכאן כתוב ואלו טריפות.

והנה תירוצם צ"ע טובא בדף ל"ב ע"ב הקשתה הגמ' ממשנתינו דכתוב פסוקת הגרגרת הוה טריפה, ואם ר"ע הודה לרבי ישבב יוצא שלכו"ע פסוקת הגרגרת הוה נבילה, ותירץ רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן דמשנתינו שכתוב דפסוקת הגרגרת הוה טריפה זה לפני שר"ע חזר בו, וא"כ קשה דאם התנא כתב הכא ואלו טריפות כלומר מה שהזכרנו קודם זה נבילה כי ר"ע חזר בו, קשה טובא לומר כן כי הרי משנתינו זה ר"ע לפני שחזר בו. ומצאתי ברש"ש שהקשה כן, ותירץ דאולי התנא הוסיף ו' לכתוב ואלו טריפות אחרי שר"ע חזר בו. והוקשה לי למה הוצרכו תוס' לומר דזה קאי אחרי שר"ע הודה דזה נבילה, הרי היו יכולים לומר דקאי לפי רבי ישבב, ואולי כי התנא לא היה כותב נגד שיטת ר"ע, ועיין בראש יוסף שהעיר כן.

ועוד תירצו תוס' דקאי על כל הפסולים שבשחיטה שלמדנו לעיל, והרי דינם שהם נבילה כשיטת רבי ישבב ור"ע הודה לו, וע"ז אומר התנא ואלו טריפות, ולכא' גם תירוצן הזה לא מובן דהרי זהו התירוצן הראשון. וראיתי במהר"ם שיף דתירוצן הראשון מתייחס למשנה בדף ל"ב שהזכירה מפורש דכשנפסל בשחיטה הוה נבילה, והתירוצן השני מתייחס אף לכל הפסולים האחרים דלא נזכר בהם נבילה אולם הדין שהם נבילה אחרי דהפסול בשחיטה. ועיין בראש יוסף שנראה שהלך בדרך אחר ממהרש"א ומהר"ם שיף בהסבר כוונת תוס'.

תוד"ה ניקב. כתבו דניטל הלב והריאה והדקין א"צ לכתוב כי זה פשיטא דאם ניקב טריפה כש"כ חסר לגמרי, ואין דומה לטחול דבניקב טריפה וחסר כשר, כי שם אינו אבר שהנשמה תלויה בו ולכן חסר כשר וניקב גרע כי גורם חולי בבהמה ועי"ז הבהמה תמות.

יד דף מ"ב ע"א גד קנו

כתבו דניטל המרה נמי נראה דכש"כ דזה טריפה, והוקשה לתוס' א"כ איך כתבה המשנה דאם ניטל הכבד ולא נשתייר הימנה כלום זה טריפה (מצד חסרון הכבד) תיפוק ליה דאם ניטל הכבד לגמרי א"כ אף המרה ניטל כי המרה תלוי בכבד. תירצו תוס' דאין הכוונה דניטל כל הכבד שזה כולל הגידים והסמפונות, אלא הכוונה דניטל כל בשר הכבד ונשאר גידיו וסמפונותיו וא"כ א"צ לומר שהמרה ניטל.

אח"כ הקשו למה כתב במשנה (בדף נ"ד ע"א) ניקבה הגרגרת כשרה, הרי אפשר להבין כן ממשנתנו שכתוב פסוקת הגרגרת טריפה משמע דניקב אינו טריפה. תירצו דכתבה שם אגב שרצה לכתוב שם דין נסדקה הגרגרת.

אח"כ הקשו מדוע כתבה המשנה (בדף נ"ד ע"א) נשברה השדרה ולא נפסק החוט כשירה, הרי שמענו כן ממשנתנו שכתוב נשברה השדרה ונפסק החוט הוה טריפה משמע דאם לא נפסק החוט אינה טריפה. תירצו בתירוץ הב' דהתנא כתב כן להשמיענו מדיוקא דדוקא נשברה השדרה ולא נפסק החוט כשירה אבל אילו נפסק החוט אע"פ שלא נשבר השדרה הוה טריפה, כי מצד המשנה דהכא היינו אומרים דק' כשיש ב' דברים (היינו נשברה השדרה ונפסק החוט) רק אז הוה טריפה, כן הסביר מהר"ם.

ומה שכתוב הכא דאם ניטל הכבד ולא נשתייר ממנו כלום הוה טריפה דמשמע אם נשאר קצת לא הוה טריפה, ואילו בדף נ"ד כתוב דאם נשאר כזית לא הוה טריפה דמשמע אם נשאר פחות מזה הוה טריפה, כתבו תוס' דהגמ' כבר הקשתה כן.

תוד"ה או שחסרה. הביאו דהגמ' מפרשת או שחסרה היינו בפנים מבשר הריאה, כי אם זה נחסר מבחוץ קצת הרי יש נקב ופסול מצד ניקבה, ולפי המ"ד שחיסרון בפנים אינו חיסרון מש"כ במשנה או שחסרה מיירי מבחוץ וקאי לפי שיטת ר"ש דס"ל דבניקבה לחוד אינה טריפה עד שיגיע הנקב לסמפונות, וזה אמרה המשנה דאם זה חסר אף שלא הגיע נקב לסמפונות הרי זה טריפה.

תוד"ה דרוסת הנץ. הוקשה לתוס' למה כתבה התנא הכא, הרי מקום טריפות של עופות זה במשנה בדף נ"ו. ותירצו דזהו המשך המימרא של ר' יהודה שדיבר לגבי דרוסת הזאב, ואגב שהביאו לגבי זאב הביאו כל דבריו. כן הסביר מהר"ם.

תוד"ה דרוסת הנץ. במהר"ם גרס (תוד"ה) דרוסת הגז גרסינן בתוספתא וכו' תוחלת ישראל מדרס הגז, הסבר הדבר עיין במלאכת שלמה דקשה לגרוס דרוסת הגס, ולפי הגורסים כן, צ"ל דהיינו הגס שבמיני הנץ עי"ש, וכ"כ בתויו"ט דתוס' גרסו גז.

אח"כ הוכיחו תוס' דטעם שדרוסה הוה טריפה אינה בגלל שסופו לינקב דא"כ בכלל נקובה היא, ולכן לא כתב ריאה שמראה כדיו ודמיה לבישרא כי פסולם מצד שסופו לינקב, ועיין ברש"י בדף נ"ג: ד"ה צריכה שס"ל דטעם דרוסה בגלל שסופו לינקב הבני מעיים. וצ"ע איך רש"י יישב מה דלא כתבו טריפות דריאה דדמיה לדיותא ודמיה לבישרא, דרש"י בעצמו כתב בריש דף מ"ג דלא כתבום כי סופם לינקב.

דף מ"ב ע"ב

תוד"ה ואמר רב יהודה. כתבו דרב יהודה שאמר וכן לטריפה (היינו דבחסרון חוליא אחת לפי ב"ש אינה טריפה בבהמה ולפי ב"ה הוה טריפה) למדה מדברי ב"ה שאמרו השיעור לגבי חסרון בגולגולת כמה יחסר ולא יטמא באהל באדם מת ב"ש אומרים כדי שינטל מן החי וימות, אלמא דהשיעור שאם חסר בו אין מטמא באהל הוא שיעור שאם יחסר בחי כבר אינו יכול לחיות, ולכן כשחסר חוליא אחת בבהמה לפי ב"ש אינה טריפה ולפי ב"ה הוה טריפה.

אח"כ הקשו א"כ למה לא כתבו אף טריפה דחסרון גולגולת. תירץ ר"ת דמה שאמר רב יהודה דבחסרון (שכבר אין מטמא באהל בכי האי גוונא) זה טריפה בבהמה מיירי רק על חסרון בשדרה, אבל בחסרון דגולגולת אינו כן, דבאדם דהוה טריפה בחסרון גולגולת מיירי שנחסר אף הקרום של המוח ואילו בבהמה נחסר הקרום לבד הוה טריפה (ולכן לא כתב טריפות דחסר בגולגולת כי כתב במשנה דניקב הקרום בבהמה הוה טריפה אף בלי חסרון בגולגולת), ולפי"ז יוצא דמה שרב יהודה אמר דבשיעור החסרון שאין מטמא בכה"ג הוה טריפה, מיירי בטריפות דבהמה וקאי רק על חסרון בשדרה, וכתב ר"ת דהטעם שבהמה שונה מאדם ואף בניקבת הקרום בלי חסרון הוה טריפה (משא"כ באדם) כי אדם אית ליה מזלא.

ולבא' קשה על ר"ת דהגמ' מחשיבה דמחלוקת שדרה וגולגולת הוי תרי חומרי דסתרי אהדדי, היינו דלפי ב"ש אם נחסר חוליא אחת ומת בכה"ג מטמא באהל, וזה חומרא, ולגבי בהמה אם נחסר חוליא אחת לפי ב"ש יוצא קולא דאינה טריפה,

ואם ירצה להחמיר דמטמא באהל ושוה טריפה זה תרי חומרי דסתרי אהדדי, ולכא' חסרון בגולגולת אין תרי חומרי דסתרי, כי אם יחסר באופן שמטמא באהל, בכה"ג יהיה טריפה לפי ר"ת כי בהמה סגי בנקיבת הקרום. תירצו תוס' א' דאה"נ בגולגולת לא הוי תרי חומרי דסתרי ונקטו גולגולת אגב חסרון בשדרה, ב' דמיירי אף לגבי גולגולת ומיירי לגבי טריפה דאדם היינו דאם הרגו אדם שחסר לו כן בגולגולת באופן דס"ל לב"ש דמטמא באהל לא הוה טריפה וחייבין עליו וזה חומרא, וקולא יצא אם נתן לכהן ל' סלעים לפדיון בנו ובתוך ל' נחסר לו באופן שמטמא עדיין באהל אינו טריפה ואין הכהן צריך להחזיר לו הכסף, וכן באופן שהוציא מאדם בר קיימא כה"ג שמטמא באהל אין נחשב לטריפה ואין חייב משום שעשהו טריפה כי אינו טריפה, יוצא מתוס' דאילו עשה אדם טריפה חייב עליו, ובמנחת חינוך דן בזה.

אח"כ כתבו תוס' דיש מחלוקת בניקב הקרום שכתוב בבהמה אם הכוונה לקרום העליון בלבד או שצריך שהתחתון ינקב, והנה לפי השיטה דבעינן שינקב אף התחתון, א"כ דין בהמה כדין אדם דאם ניקב קרום העליון אינו טריפה רק אם נחסר בגולגולת, ומשנתינו שכתבה ניקב הקרום הוה טריפה, ולא הזכירה דצריך חסרון, כי מיירי בניקב קרום התחתון, אבל בניקב העליון בעינן אף חסרון בגולגולת. ומה שלא הזכירה המשנה דין חסרון בגולגולת בבהמה באופן שניקב קרום העליון, כי כשנחסר בגולגולת עם נקיבת קרום העליון טעם הטריפות מצד שינקב הקרום התחתון וכבר כתבה המשנה טריפות דנקיבת קרום התחתון.

ולפי' הדיעה בגמ' שבבהמה בניקב הקרום העליון לחוד הוה טריפה (בלי חסרון בגולגולת כי במשנה מיירי בלי חסרון בגולגולת) משא"כ באדם צריך אף חסרון בגולגולת כתבו תוס' כדרכו של תירוצ' ר"ת (היינו דבהמה נטרפת בלי חסרון בגולגולת לא כאדם שצריך אף חסרון בגולגולת, אבל שונה קצת מר"ת) והיינו דבאדם ע"י חסרון בגולגולת וניקב הקרום העליון של המוח כבר הוה טריפה כי ע"ז כבר ינקב הקרום התחתון אבל בלי חסרון בגולגולת וניקב העליון לא ינקב התחתון כי באדם קרום התחתון קשה משא"כ בבהמה שקרום התחתון רך, בנקיבת העליון אף בלי חסרון בגולגולת ינקב התחתון, ולכן לא כתב טריפות דחסרון בגולגולת, דזהו ביחד עם נקיבת קרום העליון, ובבהמה כשניקב קרום העליון אף בלי חסרון בגולגולת ינקב התחתון והוה טריפה. ולפי"ז ל"ק מה שהקשו על ר"ת דמצאנו דטריפות דבהמה שוה לטריפות דאדם, דזה נכון בדברים שגוף הבהמה שוה לאדם משא"כ לגבי ניקב הקרום העליון שונים הם, כי הקרום התחתון באדם

הוא קשה ולא ינקב ע"י נקיבת העליון אא"כ כשיש חסרון בגולגולת משא"כ בבהמה ע"י נקיבת העליון ינקב התחתון אף בלי חסרון בגולגולת.

לסיכום ג' הסברים למה לא הזכיר התנא טריפות דחסרון בגולגולת, א' ר"ת כי באדם בעינן חסרון בגולגולת ביחד עם נקיבת הקרום משא"כ בבהמה בנקיבה בלבד הוה טריפה, והסבר ההבדל כי אדם אית ליה מזלא משא"כ בהמה, ב' לפי הדיעה דבבהמה הוה טריפה כשניקב הקרום התחתון, כשנחסר הגולגולת מיירי דגם ניקב קרום העליון (גם בבהמה וגם באדם) וטעם הטריפות כי ע"ז ינקב התחתון ולכן לא כתבו חסרון בגולגולת בבהמה כי כבר כתבו ניקב קרום התחתון, ג' לפי מ"ד דבנקיבת קרום העליון כבר הוה טריפה בבהמה, שונה אדם מבהמה דבאדם לא סגי בנקיבת קרום העליון וצריך אף חסרון משא"כ בבהמה סגי בנקיבת קרום העליון, וההבדל ביניהם כי באדם קרום התחתון עב ולכן לא סגי בנקיבת קרום העליון אא"כ יהיה נחסר הגולגולת, משא"כ בבהמה קרום התחתון הוא דק ובנקיבת העליון בלי חסרון בגולגולת כבר ינקב התחתון, ומה שלא הזכיר חסרון בגולגולת דזה מיירי ביחד עם נקיבת קרום העליון ובבהמה א"צ לכך דבנקיבת קרום העליון לבד הוה טריפה.

תוד"ה אפיק חדא. חשבון הי"ח טריפות במשנה זהו כשנמנה ריאה שניקבה לחדא וריאה שחסרה לעוד אחד, ויש מחלוקת בגמ' אם חסרון בפנים הוה חסרון, ואי נימא דאינה חסרון צריך לפרש דמש"כ במשנה ריאה שחסרה קאי לפי ר"ש דס"ל דבניקבה אינה טריפה עד שתינקב לבית הסמפונות וע"ז אמרה המשנה דאם לא נקב עד הסמפונות אבל זה חסר הוה טריפה וא"כ זה ב' טריפות, וא"כ הכא כשאמרה הגמ' אפיק חדא ועייל חדא ויש י"ח טריפות אינו כרבנן, כי לפי רבנן היה מעיקרא י"ז וכשהוציאו אחד והכניסו אחד נשארנו עם י"ז, וצ"ע למה לא תירצו דסוגיין אתא כמ"ד חסרון בפנים הוה חסרון.

תוד"ה סימנין שנדלדלו. לפירוש תוס' הכוונה דהסימנין נתפרקו זה מזה, ולרש"י הכוונה דהסימן נתלש בכמה מקומות.

תוד"ה אמר שמואל. יש ג' שיטות בעקירת צלע, א' לפי שמואל בצלע אחת שנעקרה מעיקרה הוה טריפה, ב' לפי בר זכאי בעינן עקירת רוב צלעות צד אחד, ובשבורה בעינן שבירת רוב צלעות שני הצדדין, ג' ולרבי יוחנן בין שבירה בין עקירה בעינן רוב שני צדדין.

יד דף מ"ב ע"ב גד קסא

ותוס' דנו למה כשהגמ' רוצה להביא עוד טריפה, חוץ מנשברו צלעותיה מביאים דברי שמואל לגבי נעקר חד צלע, הרי אפשר אף להביא דברי בר זכאי דהרי אף לדידיה שונים הם, דנשבר זה ברוב שני צדדין ונעקר ברוב צד אחד. תירצו תוס' דאגב שהביאו הנך טריפות שאמר שמואל גולגולת שנחבסה רובה וכו' הביאו כבר מימרא דידיה דנעקרה הצלע מעיקרה הוה טריפה.

דף מ"ג ע"א

תוד"ה הנך דאפקת. הקשו לעולא דלא ס"ל טריפה דרכיש בר פפא, מאי ניהו י"ח טריפות. והנה בגירסת תוס' אצלינו יש עוד תירוצ' ע"ז, דהוא יחשיב ניטל צומת הגידין במנין הטריפות משא"כ לסוברים כרכיש בר פפא זהו נכלל בהמה שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה כמ"ש תוס' (בדף מ"ב: והא איכא בהמה), אבל כתב המהרש"א דאינו מתוס' אלא הוא גיליון, דאי נימא דזה מתוס' א"כ מה שכתוב מיד אח"כ בתוס' ועוד קשה, לא מתאים לשון "ועוד" אלא היו צריכים לכתוב אבל קשה, כי הרי את הקושיא הקודמת תירצו, וגם המשך דברי התוס' לא מובן דכתבו דרבי יוחנן לא ס"ל דיש י"ח טריפות, כי הרי סובר למעט דרב מתנא (בוקא דאטמא דשף מדוכתיה) אע"פ שדומה לנטולה דמתניתין וכש"כ דימעט גם דרכיש שאין דומה לנטולה, ולכא' דבריהם צ"ע טובא הרי כתבו בתחילת התוס' דאע"פ שממעטים את דרב מתנא מ"מ אם איעכל ניביה לכו"ע הוה טריפה וא"כ אפשר למנות דרב מתנא באופן דאיעכל ניביה, ובמקום דרכיש ימנה את ניטל צומת הגידין, דהרי לפני זה כתבו כן לתרץ, וא"כ א"צ לומר דרבי יוחנן פליג ולא ס"ל י"ח טריפות, אע"כ מוכח דתוס' לא ס"ל הך תירוצא לתרץ דמונים ניטל צומת הגידין, כי זה בכלל בהמה שנחתכו רגליה ולכן ע"כ מוכח דרבי יוחנן לא ס"ל דיש י"ח טריפות כי חסר לפחות אחד.

תירצו תוס' דעולא וההיא דלקמן (היינו המ"ד דס"ל דנקרע רוב החיצונה זהו בשר החופה את רוב הכרס) יסברו דאין י"ח טריפות כמו רבי יוחנן, ותוס' כתבו דיתכן דרבי יוחנן יסבור כהך מ"ד (אבל אין הכרח לומר דיסבור כן).

תוד"ה יפלא כליותי. סתרו פירש"י, ועיין מהרש"א דתוס' יכלו לסתור דברי רש"י מכח דהרי רבי יוחנן אמר את המשא ומתן שבין רבנן לרבי יוסי ברבי יהודה, ותוס' כתבו (בד"ה הנך דאפקית) דרבי יוחנן לא ס"ל להא דרכיש דלקתה בכוליא הוה טריפה (ואין הבדל בין כליא אחת לשתיים, כי אם נימא דיש,

יוצא דגם רבי יוחנן ס"ל טריפה דלקתה הכוליא, כשלקו ב' הכליות ולתוס' לא ס"ל כלל) וא"כ ע"כ א"א לומר מצד שאין יכולה לחיות מצד לקותא דכליות.

ותוס' פירשו יפלה כליותי מי קא חיי בלא רפואה כמ"ש הגמ' לקמן דאם מחו בכוליא אין חי בלא רפואה, וקצת צ"ע דשם מיירי בירו חץ בכליות בכה"ג אין מתרפא בלא רפואה משא"כ באיוב מיירי בלי חץ אולי מתרפא. וצ"ל דפעולת החץ דזה חוצה הכליה וגם הכא נחצה הכליה דאיוב, כמ"ש יפלה כליותי דנחלק הכליה שלו, ועדיין צ"ע.

תוד"ה והא אמר רבי יוחנן. כתבו דהכא א"א לומר דהאחרון עיקר כמו שאמרינן בחדא מסכתא מחלוקת ואח"כ סתם ההלכה כסתם (כי בחדא מסכתא יש סדר למשנה), כי זה נחשב לבבא אחת (היינו לקטע אחד) דודאי אין בו סדר. וקושיית הגמ' למה פסק דאם לא נשאר כזית הוה טריפה בודאי הרי מכיון שיש ב' סתמא בחדא בבא צריך להיות הפסק בפסק.

והר"י מאורליינש תירץ, דהמקשה שהקשה והא אמר רבי יוחנן הלכה כסתם משנה והיינו דהיה צריך לפסוק כסתמא קמא בודאות דאם נשאר כל שהו אינה טריפה כי א"א לומר דהאחרון עיקר (מכח שנשנה אח"כ ודינו כסתם משנה נגד הראשון), דא"כ לא היה רבי יוחנן צריך לומר דהלכה דסגי בכזית כסתמא בתרא דהרי כבר אמר הלכה כסתם משנה, אע"כ הכא אין הבתרא כסתם משנה. תירצה הגמ' דלא ס"ל הלכה כסתם משנה, יוצא דלפי המ"ד דרבי יוחנן אמר הלכה כסתם משנה א"כ הכא שיש ב' סתמא דמשנה ע"כ יפסוק כסתמא בתרא שהוא העיקר דאם לא נשאר כזית הוה טריפה (ומש"כ תוס' דע"כ אין הבתרא עיקר היינו אם רבי יוחנן אמר הלכה כזית וגם אמר הלכה כסתם משנה אז ע"כ אמרינן דאין הבתרא עיקר כי אם זה עיקר לא היה צריך לומר דזה בכזית משא"כ למאן דס"ל הלכה כסתם משנה ורבי יוחנן לא אמר הלכה בכזית יסבור דסתמא השניה עיקר), משא"כ לפי תירוץ הראשון של תוס' למאן דס"ל דרבי יוחנן אמר הלכה כסתם משנה ולא אמר הלכה בכזית נצטרך מספק להחמיר בכזית כי לא ידעינן איזה סתמא עיקר מאחר שהם בחדא בבא. פירשתי לפי החת"ס. ועיין בקטע הבא בשם מהר"ם שיף דלא למד כן.

ועיין מהר"ם שיף דאף ר"י דאורליינש למד דקושיית הגמ' מכח מאי אולמיה הא מהא, ולא שקושיית הגמ' כפשוטו דהוה ליה לפסוק כסתמא קמא, אולי כוונתו דהרי י"ל דכמו שידע שסתמא בתרא אינה סתמא ידע גם דסתמא קמא אינה סתמא

יד דף מ"ג ע"א גד קסג

(לכן ע"כ הקושיא כפירוש א' דתוס'), ועיין במבאר על מהר"ם שיף שהעיר למה לא נימא דהקושיא דיפסוק כסתמא קמא עיי"ש.

דף מ"ג ע"ב

תו"ד"ה **ההיא ספק דרוסה**. נחלקו תוס' עם רש"י אם לחשש דרוסה מהני בדיקה בוושט אחרי שישחוט ויחתוך את הוושט, להפוך הוושט ולראות אם יש בו סימן אדמימות, רש"י ס"ל דמהני והיינו דלא חיישינן שאדמימות הארס זה טיפה ויחתוך במקום הארס ולא יוכל לראות, אבל לפי תוס' אם ישחוט בוושט לא יוכל לבדוק אח"כ כי שמא הארס זה כל דהו, ושורש מחלוקתם תלוי איך לומדים פשט בסוגיא בדף כ"ח דמבואר שם דוושט ששחטו לא מהני בו בדיקה (אא"כ שחט רק את הקנה, כגון בעוף דאז אחר השחיטה יהפוך הוושט ויבדוק), רש"י למד דמיירי לבדוק אם יש נקב, לפי"ז אין מקור לומר דבדיקת דריסה לא יועיל בוושט אחר ששחטו בו. אבל תוס' למד דהגמ' מיירי מצד בדיקת דריסה, וא"כ מבואר בגמ' בפירוש דאחרי ששחטו את הוושט לא מהני לבדוק אותו אם הדריסה חלחל בו.

תו"ד"ה **ישב לו קוץ**. הביאו פירש"י דמיירי דקורט דם אין בו בפנים, וחלקו עליו כי הגמ' אמרה הטעם שמכשירים כי לא חיישינן שהבריא וא"כ מה לי כשיש טיפת דם בפנים ומה לי כשאין, ונראה ביאור מחלקותם עפ"י מה שנחלקו תוס' ורש"י בדף כ"ח בפירוש מש"כ הכא בעמוד א' דוושט אין לו בדיקה אלא מבפנים רש"י פירש (וכן פירש הכא, אך צ"ע דבהמשך מיירי לגבי חשש דרוסה) דמיירי מצד חשש נקב, דמבחוץ אין נראה כי יתכן דישוב טיפת דם בנקב ואין ניכר, אבל תוס' ס"ל דכן ניכר אם ניקב החיצון, ומש"כ דאין לו בדיקה מבחוץ מיירי מצד חשש דרוסה שמאדים והעור החיצון הוא אדום ולא מהני בו בדיקה (וכשרואים בפנימי דזה נדרס אסרינן כי רואים דנדרס), והנה רש"י דפירש דקורט דם אין בה בפנים כי רש"י יש לו כאן ב' פירושים במש"כ דאין חוששין שמא הבריא, א' שמא היה נקב ב' שמא היה נקב ועלה עליו קרום, והנה בשלמא לפירוש דלא חיישינן שעלה עליו קרום מובן דמהיכי תיתי ניחוש שקרה כאן דבר כזה, אבל לפירוש דלא חיישינן שנהיה נקב קשה דאחרי שרואים נקב בפנים כי ישב לו קוץ בפנים א"כ מה"ת נכשיר הרי בהחלט יתכן דניקב החיצון ורק שאין נראה, ויש כאן ריעותא, לכן פירש דאין כאן ריעותא אחרי דאין קורט דם בפנים.

(עדיין צ"ע מה מהני שאין קורט דם בפנים הרי זה ניקב ודאי מבפנים, ואולי כשניקב אף מבחוץ בדרך כלל יהיה דם בפנים משא"כ כשניקב רק בפנים יתכן דלא יהיה דם בפנים) ולפי"ז יוצא דמש"כ רש"י דקורט דם אין בה בפנים זה רק לפי מה שפירש דלא חיישינן שמא ניקב. אבל תוס' דס"ל דיש בדיקה מבחוץ אם ניקב ע"כ יפרש הך דהכא דאין חוששין שמא הבריא היינו דעלה עליו קרום דא"א לפרש שמא ניקב כי הרי רואים דלא ניקב, ולכן א"צ לפרש דאין קורט דם בפנים. [ויתכן דרש"י שפירש דלא חיישינן שעלה עליו קרום יסבור כתוס' דלגבי נקב יש בדיקה מבחוץ ולכן ע"כ דמש"כ הכא דאין חוששין שמא הבריא היינו שעלה קרום. אח"כ ראיתי שכ"כ במהר"ם שיף].

תוד"ה קסבר עולא. הקשו למה פסקינן דחיישינן לספק דרוסה, מ"ש ממה שמוכח ביבמות באדם שהיה נשוי לאשה שהיא ערוה לאחיו ויש לה צרה, אם הבעל זרק גט לערוה ספק קרוב לה ספק קרוב לו ואח"כ מת אין הצרה צריכה לחלוץ מספק ומותרת לשוק, כיון שבחיי הבעל היתה בחזקת מותרת לשוק כשימות בעלה, לכן אע"פ שאח"כ זרק גט לערוה וזה ספק מגורשת ונהיה ספק אם הצרה מותרת, מותרת לשוק כי מספק לא נאסור אותה אחרי שבתחילה היתה בחזקת היתר. וא"כ גם בספק דרוסה נימא דמקודם היתה בחזקת היתר ומספק לא נאסרנה. תירצו תוס' דדרוסה זה ספק שכיח כלומר דיותר מסתבר שדרס, לכן כן אסרנו אע"פ שהיה חזקת היתר לפני כן, וכן מה שיוצא מהגמ' בדף נ"ג דלמ"ד חוששין לספק דרוסה אם נכנס ארי בין השוורים ונמצא ציפורן בגבו של אחד מהשוורים חיישינן לדריסה זה נחשב מצוי (אע"פ שאין דרך ציפורן ארי ליתלש מאשר לתלות דהארי נתחכך בכותל ונתלש ציפרנו ואח"כ נתחכך השור בכותל והציפורן עלה על גבו) ולכן חיישינן.

והנה תוס' סובר דגם בישב לו קוץ צריכים לחוש דניקב אף החיצון ולמדה ממה שחיישינן לדרוסה, כתב מהר"ם דס"ל לתוס' דגם זה שכיח שניקב אף הפנימי, אבל ברא"ש סי' ד' הביא ב' דיעות אם חיישינן שניקב אף החיצון.

תוד"ה אי בשמואל. הוקשה לתוס' דהכא אמרה הגמ' דהטעם דפסל רבא זהו בשילוב שיטת רב דס"ל דמקום שחיטה הוא ולכן טריפתו בכל שהו, ואע"פ שלפי רב (דהוא מקום שחיטה א"כ) הרי שחט במקום שחיטה צירף שיטת שמואל דס"ל דהפסול ברובו והיינו דאינו מקום שחיטה וא"כ בשילוב שיטת רב דמיטרפא במשהו ובשילוב שיטת שמואל דאין בתורבץ וושט מקום שחיטה פסלו.

יד דף מ"ג ע"ב גד קסה

והוקשה לתוס' דאף לשמואל בעצמו יאסור בכה"ג, דהרי ס"ל בקנה (שאינו נטרף במשהו אלא ברובו) אם הגרים שליש ושחט שני שליש פסול, וא"כ לשמואל דס"ל דאין תורבץ וושט מקום השחיטה (ולכן ס"ל דלא נטרף שם אלא ברובא) אם ישחוט שם מיעוט ורוב בוושט יפסל אף לשמואל מדין הגרמה. תירצו דהכא פסל רבא רק משום שילוב שיטת רב ושמואל (יתכן כי רבא רצה לפסול אף לסוברים דאם הגרים שליש ושחט שני שליש כשר), אבל אמת הוא דאף לשמואל עצמו יפסל בכה"ג. [והוקשה לי א"כ איך אמר שמואל שזה ברובו הרי אפילו יהיה נקב במיעוט תורבץ הושט יפסל מדין הגרים שליש ושחט שני שליש. שוב ראיתי דזה טעות כי שמואל דהכשיר בנקב במיעוט בתורבץ הושט מיירי דשחט רוב בוושט עצמו ואין מצרף הנקב שהיה בתורבץ הושט, משא"כ הגרים שליש ושחט שני שליש חלק מרוב הסימן ששחט הוא שלא במקום שחיטה.]

דף מ"ד ע"א

תוד"ה ורבי יהושע. לפי תירוץ א' לפי רבנן בת קול אלים טובא ורק במקרה שנחלקו בו ר"א ורבנן לא אזלינן בתריה כי יצא לכבודו של ר"א, ולפי תירוץ הב' בת קול זה חלש וזה עובד ביחד עם סיוע הפסוק דאחרי רבים להטות, אבל לפי רבי יהושע לא משגיחים כלל בבת קול אפילו כשיש לו סיוע מהפסוק.

תוד"ה כולה כרב עברא. הנה הגמ' תירצה דמה שרבא פסל זה אפילו לפי שיטת רב עצמו, כי ס"ל דאין מקום שחיטה בתורבץ וושט ואעפ"כ ס"ל דבנקב כל דהו הוה טריפה, ולכן היות דהתחילו לשחוט בתורבץ וושט כבר הוה טריפה. וכתבו תוס' דהגמ' יכלה לומר דאף אם פסק לגמרי כשמואל פסל, כי ס"ל אפילו בקנה (דלא מיטרף במיעוט) אם הגרים שליש ושחט שני שליש במקומו הוה פסול.

תוד"ה מדקאמר. הוקשה לתוס' דהגמ' אמרה דמזה שאמר רמי בר יחזקאל דוושט נתנו בו חכמים שיעור, מוכח דאין מקום שחיטה בתורבץ הושט אף לפי רב, כי אם יש שיעור דא"א לשחוט בו עד תורבץ הושט א"כ כש"כ דא"א לשחוט בתורבץ הושט עצמו. וע"ז הוקשה לתוס' אולי מה שאמר וושט נתנו בו חכמים שיעור היינו למטה לכיוון החזה אבל למעלה אין לו שיעור וכשר אף בתורבץ הושט.

תוד"ה והאיכא עיקור סימנין. הנה תוס' (בדף ט' ע"א) כתבו דלפירש"י אם נעקרו הסימנין הוה טריפה, ולכן לא כתוב דאם שחט אחרי עקירת הסימנין לא מהני השחיטה, כי אי"צ לכתוב כן דפשיטא כי זה טריפה, אבל לבה"ג בעקירת הסימנין אינה טריפה ולכן נאמר בהלכה למשה מסיני דבכ"ז לא מהני השחיטה היות שנשמטו הסימנין. והנה הכא בסוגיין עסקינן כשנעקר רוב בתורבין הוושט וע"ז שאלה הגמ' דאיך מכשיר שמואל, הרי צריך להיות פסול מצד עיקור סימנין. והקשו תוס' לפירש"י דאם נעקרו הסימנין הוה טריפה, אולי ה"מ בנעקר לפני התורבין וושט, משא"כ בתורבין הוושט אולי אינו טריפה, דהרי תורבין הוושט שונה משאר הוושט, דהרי בשאר הוושט ניקב במשהו הוא טריפה ובתורבין הוושט אמר שמואל עד רובו אינו טריפה, וא"כ מנא ליה למקשה דאף בנעקרו הסימנין בתורבין הוושט הוה טריפה. וכתבו תוס' דזה דוחק גדול לתרץ דלמדה משמוטת הגררת דברובו הוה טריפה. מסביר בתוס' הרא"ש כי הרי בתורבין הוושט אין דינו כסימן הוושט, וא"כ איך אפשר ללמוד משמוטת הקנה דמיירי בקנה שיש לו דין סימן, ועוד דאם ילפינן משמוטת הקנה א"כ למה אמרה הגמ' בתירוצ' דכשנעקר רוב תורבין הוושט זה כשר, נילף משמוטת הקנה, משא"כ לפירוש הבה"ג ל"ק הקושיא כי אע"פ שאינה טריפה בעקירת הסימנין בכ"ז אמרה ההלכה למשה מסיני דלא מהני בו שחיטה וזה שאלה הגמ' א"כ אף בתורבין הוושט שנעקר לא יועיל שחיטה כמו שלא מועיל שחיטה בוושט שנעקר אע"פ שאינו טריפה, אך בכל זאת לא הבנתי דגם לבה"ג אולי ההלכה למשה מסיני נאמר רק בעקירה בוושט עצמו אבל בתורבין וושט אולי לא נאמר ההלכה למשה מסיני ויועיל שחיטה. וה' יאיר עיניי.

הקשו לפירוש הלכות גדולות דכשנעקרו הסימנים אע"פ שאינה טריפה בכך מ"מ בזה נאמר ההלכה למשה בסיני דלא מהני בהו שחיטה, א"כ כשהגמ' מקשה על שמואל (דס"ל בנעקר הרוב זה כשר) מדברי רבב"ח דס"ל סימנים שנדלדלו ברובן הוה טריפה, היתה הגמ' צריכה להקשות דדברי רבב"ח כלל לא מובנים דאם כשנעקר הרוב הרי זה טריפה א"כ במה נאמר ההלכה למשה מסיני דלא מהני שחיטה בסימנים עקורים, הרי"ז טריפה ופשיטא דלא מהני. תירצו תוס' (הסברתי לפי תוס' הרא"ש) דעל דברי רבב"ח עצמו לא היה קשה למקשן, כי הגמ' ידעה דרבב"ח מיירי דאיפרק איפרוקי, היינו כשתלש הסימנין ומכח זה נתלשו הסימנין ברובן ונשארו מחוברין במיעוטן, ומיעוט המחבר אינו במקום אחד אלא קצת פה וקצת שם בכה"ג זה טריפה, אבל אם עקר כל הסימנין בנחת אז אע"פ שאינו טריפה מ"מ בזה נאמר ההלכה למשה בסיני דלא מועיל בהו שחיטה, אבל אם נעקר רוב הסימנין בנחת מהני בהו שחיטה, אבל אחרי שהגמ'

הקשתה על דברי שמואל (מיד כשתירצו דשמואל מיירי כשנעקר רובו) (ורש"י לא גרס לא הקושיא ולא התיירץ), איך ס"ל לשמואל דנעקר רוב זה כשר הרי שמואל אמר בדף מג: דתורבץ הוושט הוה טריפה ברובו, ותירצה דמה שאמר דברובו הוה טריפה מיירי באיקפל איקפולי היינו דנעקר רובו והמיעוט שלא נעקר הוא במקום אחד דתו לא הדר בריא שגם המיעוט עומד ליעקר, משא"כ מה שאמר דכשר אע"פ שנעקר רובו מיירי באידלדל דילדולי היינו דהמיעוט הוא קצת פה וקצת שם, לכן זה הדר בריא. עכשיו שאלה הגמ' איך זה מסתדר עם דברי רבב"ח דגם מיירי בדלדול כי אמר סימנין שנדלדלו ברובן, כי הגמ' סברה דאם מיירי שניהם בדלדול א"כ מיירי שניהם באותו דבר. תירצה הגמ' נכון דשניהם מיירי באותו ענין שנעקר ונשאר מחובר קצת פה וקצת שם, אבל שמואל מיירי דנעקר בנחת ולכן זה כשר וכשנעקר כל הסימנין בנחת בכה"ג אינו טריפה אבל ההלכה למשה מסיני אמרה דלא מהני שחיטה, ורבב"ח מיירי דנעקר בכח ובכה"ג אפילו נשאר מיעוט הוה טריפה, נמצא דכשנעקר בכח אע"פ שנשאר מיעוט הוה טריפה וכשנעקר בנחת אע"פ שנעקר כולו אינו טריפה ורק לא מהני בו שחיטה בגלל ההלכה למשה מסיני עכ"ד התוס' הרא"ש. ממשיך התוס' דלפי הגירסאות שהגמ' תירצה את הסתירה משמואל על שמואל לא קשיא הא דאינקוב אינקובי הא דאינקפל איקפולי א"א לתרץ כן, דהרי לא העמידו דברי שמואל באידלדל וא"כ כמו שלא היה קשה לו על דברי רבב"ח במה מיירי ההלכה למשה מסיני דמיירי בנעקר בנחת ונעקרו כל הסימנים, א"כ ל"ק על שמואל דמיירי בנעקר רק רוב הסימנים ונעקר בנחת ולכן זה כשר.

ובתבו תוס' דגם לפירוש ר"ח דאיפרק איפרוקי היינו שנפרדו הסימנים זה מזה, ג"כ א"א לתרץ דהגמ' ידעה מראש דאפשר לתרץ דרבב"ח מיירי בנפרדו הסימנים וזה טריפה, ובאופן שנעקר הסימנים אין טריפה ובכה"ג נאמר ההלכה למשה מסיני, כי אם הגמ' ידעה דנעמיד דברי רבב"ח בנפרדו הסימנים א"כ ל"ק עליו משמואל כי הרי שמואל ודאי לא מיירי בנפרדו הסימנין דהרי אמר תורבץ הוושט שנעקר מלחי, וכשהגמ' הקשתה עליו מרבב"ח ע"כ הבינה הגמ' דגם רבב"ח מיירי מעיקור וא"כ קשה על רבב"ח בעצמו איך יעמיד את ההלכה למשה מסיני דאין שחיטה מועיל בעיקור משמע שאינו טריפה.

דף מ"ד ע"ב

תור"ה וכן העדים. תירצו דאם נגמר הדבר ע"י העדים חשיב כמעשה, משא"כ לגבי גט לא מיחשב מעשה אם העדים יאמרו בשם הבעל לסופר לכתוב

קסח יד דף מ"ד ע"ב גד

ולעדים לחתום, מב' טעמים א' דאף כשיאמרו לסופר ולעדים אולי לא יעשו, ב' דגם אם יעשו מ"מ אינו מהעדים הראשונים ולכן קילא להו ויתכן דיאמרו לסופר ולעדים.

תוד"ה איזהו תלמיד חכם. לא מוסבר בגמ' לגבי איזה הלכה אמרינן הכא דנקרא ת"ח (ברואה טריפה לעצמו), לכן אמרו תוס' דזה לגבי ההלכה דמהדרינן אבידתא לת"ח בטביעות עין.

דף מ"ה ע"א

תוד"ה מצטרפין לכמלא מקדח. כתבו תוס' דמה שנקטה הברייטא שיעורא דב"ש (דלפי ב"ש בחסרון בגולגולת השיעור כמלא מקדח, ולפי ב"ה כדי שינטל מן החי וימות), לא שרצתה הברייטא לסתום כב"ש, אלא לפי שיעורא דב"ש הוא מוגדר לכן נקטתו הברייטא משא"כ שיעורא דב"ה אינו מוגדר במשנה אלא כתוב בכדי שינטל מן החי וימות ולא מבואר כמה הוא שיעורו. (ואע"פ שרש"י כתב דשיעורא דכדי שינטל מן החי וימות היינו כמלא מקדח של רופאים, ונראה דהוקשה לו למה נקטו שיעורא דב"ש, ולכן כתב דמיירי בכמלא מקדח של רופאים שזהו שיעורא דב"ה, מ"מ הקשו האחרונים דאינו כן, עיין מהרש"ל ומהרש"א)

תוד"ה אישתמיטתיה. הנה רבי ירמיה סבר דניקבה כנפה מיירי אף בחורים שיש בהם חסרון, ולכן הוקשה לו דהרי במשנה יש ב' שיעורים, כשלא נחסר, השיעור כשנפסק רוב הגרגרת, וכשנחסר, השיעור בכאיסר וא"כ למה אמר רב דכשיש הרבה נקבים שיש בהם חסרון מצטרפים לרוב הרי היה צריך לומר דמצטרפים לשיעור כאיסר, ואע"פ שאינו חסרון אחד אלא מורכב מהרבה נקבים שיש בהם חסרון בכ"ז אמור להיות דינם להצטרף לכאיסר כמו שרואים לגבי חסרון בגולגולת דשיעורו כמלא מקדח וכשיש הרבה נקבים שיש בהם חסרון מצטרף לכמלא מקדח.

והוקשה לתוס' מי חייבו לרבי ירמיה לפרש דרב מיירי בנקבים שיש בהם חסרון ואז יקשה לו על רב, יפרש דמיירי באין בהם חסרון ולכן מצטרפים לרוב שזהו השיעור בלא חסרון. תירצו תוס' דלשון כנפה היה נראה לו לרבי ירמיה דהכוונה שחסר, כמו נקבי הנפה שהם ע"י חסרון בין החורים ואינו בד אחד

שעשו בו חורים בלי חסרון, ולפי מה שתירצה הגמ' דמיירי בנקבים שאין בהם חסרון מה דנקט נפה לומר דמיירי בהרבה נקבים כנפה. ותוס' כתבו דלפי פירושם מה דכתבה הגמ' דרבי ירמיה אישתמיטתיה דברי רבי חלבו, לשון אישתמיטתיה קשה, כי יכול להיות דשמיע ליה הך מימרא, אולם סבר דרב יהודה שאמר בשם רב נקבה כנפה מיירי בנקבים שיש בהם חסרון ופליג עליה וס"ל דאף ביש בהם חסרון מצטרף לרובא ודייק לה ממה שכתוב כנפה.

תוד"ה נִיטְלָה מִמֶּנָּה רְצוּעָה. הוקשה לתוס' דהוה ליה להשמיע דניקבה הקנה ויש בהם חסרון מצטרף לכאיסר וכש"כ ניטלה רצועה, מה דפשיטא לתוס' שזה כש"כ, כי בגמ' רואים דאחרי שאמר רבי יהושע בן לוי דניטלה ממנה רצועה מצטרף לכאיסר בעו מיניה איך יהיה הדין בניקבה כנפה, וההסבר בזה מכיון שניטלה רצועה א"צ לצרף הנקבים יחד לכשיעור, משא"כ בניקבה כנפה. ועיין בלב אריה מה שתירץ קושיית תוס'.

תוד"ה כִּדִּי שִׁיכְנַם אִיסָר לְרַחְבוֹ. דבריהם סתומים, דהנה רש"י פירש דהכא שזה נפחתה כדלת יש קולא דלא סגי באיסר רגיל שלא נכנס ויוצא בריוח אלא בעינן שיכנס ויצא בריוח שזה שיעור יותר גדול. ונראה דרש"י למד דזה כוונת הגמ' כדי שיכנס איסר לרחבו היינו דלא סגי שגודל הנקב יהיה כאיסר כמו שמוזכר במשנה בדף נ"ד ע"א אלא בעינן שיכנס בו ויצא בריוח. וגם בתוס' נראה דהבינו דהכא דנפחתה כדלת יש קולא יותר משאר נקב שיש בו חסרון אבל הוקשה להו מה שרש"י כתב דבעינן נכנס ויוצא א' כי לא כתוב הכא כדי שיכנס ויצא, וגם קשה למה הזכירו כדי שיכנס איסר "לרחבו", אם תמיד צריך שיהיה רחב כאיסר. אבל צ"ע איך הם פירשו כוונת הגמ', ואולי פירשו דבנקב שיש בו חסרון בעינן שיהיה רחב "כעובי" איסר שאין זה הרבה אבל הכא בעינן שיהיה כרוחב איסר שזה הרבה יותר, אבל לא ראיתי מי שיכתוב דשיעורא דחיסרון כאיסר המובא במשנה בדף נ"ד היינו כעובי איסר. ועיין בראש יוסף שכתב לבאר כוונת תוס' עפ"י שיטת הרי"ף והרמב"ם ולא ירדתי לסוף דעתו והשם יאיר עיני.

תוד"ה אִנְסָה עֲצָמָה. כתב הט"ז ביו"ד סי' כ' סק"ג, דתוס' לא ניחא ליה בפירש"י דכבר אמר רבא דהכלל הוא כל שפושטת צוארה ורועה, וא"כ מה שפושטת בשעת שחיטה לא מהני, ולכן פירשו דפושטת צוארה ליטול ירק בבור, ולכא' לא מובן הרי זהו פשטה צוארה ורועה. ביאר הט"ז דאין יכולה לאכול בהך פשיטת צואר אלא שנוטלתם מן הבור ואח"כ כשמחזירה צוארה אוכלתם.

דף מ"ה ע"ב

תוד"ה מר בר חייא. הביאו דברי רש"י דמסתבר כלישנא קמא דקנה הריאה הוא בכל שהו, דכן ס"ל לרבי יוחנן, כי אמר לעיל ניקב הקנה למטה מן החזה נידון כריאה, כי רש"י למד דכוונת רבי יוחנן על קנה הריאה, ולפי"ז יוצא להלכה דכשניקב קנה הכבד יהיה נידון ככבד (בכולו או כשלא נשאר כזית), לכן מסיימים תוס' ונראה דאזלינן בכולהו לחומרא. ומש"כ רש"י מדברי רבי יוחנן אין הוכחה מזה כי אפ"ל דמה שאמר ניקב הקנה קאי בין על קנה הריאה ובין על קנה הכבד.

תוד"ה מאן דאמר. לפירוש א' דתוס' לפי הצד דמ"ד רוב עורו מודה דברוב מוחו בלבד הוא טריפה א"כ אין מחלוקת בין מ"ד ברוב מוחו למ"ד ברוב עורו, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. (מהרש"א במהדורא בתרא) ור"ת פירש דהגמ' מסופקת לפי מ"ד ברוב עורו מה יהיה הדין ברוב מוחו, כלומר שמא מה שאמר ברוב עורו, לא בא לאפוקי דא"צ רוב מוח ג"כ, דלעולם ברוב עור לא סגי בלי רוב מוחו, ונקט רוב עורו כי הוא העיקר, אבל המ"ד רוב מוחו א"צ שיהיה גם רוב עור עמו, כי א"כ למה נקט רוב מוחו הרי העיקר הוא רוב העור והוה ליה למינקט רוב עורו. (מהרש"א במהדורא בתרא, ועיי"ש מה שהעיר על דברי התוס')

[ואולי יש לומר דר"ת למד כן פשט בספיקת הגמ', כי לא ניחא ליה בפירוש הראשון דא"כ לצד דמהני גם רוב מוחו במה פליגי, ולא ניחא ליה לומר מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.]

תוד"ה נתמזמו מוחיה דדין. צ"ע למה עמדו תוס' על הקושיא השניה, ולא עמדו על הקושיא הראשונה שהביאה הגמ' מדברי ר"ש בן אלעזר שאמר בהמה שנתמזמו מוחה טריפה, והיו צריכים להקשות מה הקושיא הרי רשב"א מיירי במוח ובי רב דאמרי נתמזמו כשר מיירי בחוט השדרה. ויותר יש להתפלא על תוס' הרא"ש דמיירי על הקושיא הראשונה והוכיח דדומים פסולי השדרה לפסולי המוח ולכן נתמסמס המוח הוא טריפה ולא העיר מדמיון פסולי טריפה דמוח לחוט השדרה ואח"כ כשמדבר על דברי לוי נתמזמו מוחיה דדין מקשה את קושיית תוס', וה' יאיר עיניי. ועיין בדמשק אליעזר ובתפארת יעקב שעמדו על כך קושיא בדברי התוס'.

דף מ"ו ע"א

תוד"ה ואם תימצי לומר עד ולא עד בכלל. בתחילת התוס' באו להסביר איך יתכן דהגמ' נסתפקה דאולי פי פרשה הוה בכלל בין הפרשות, הרי שמואל אמר עד בין הפרשות ראשון הוה טריפה, ואם עד ולא עד בכלל היינו דבין הפרשות עצמן (בראשון ושני) זה ספק טריפה, אבל מה"ת נימא דפי פרשה (ראשון ושני) זה גם ספק טריפה, הרי אינו בין הפרשות, וע"ז הסבירו ב' הסברים, לפי הסבר הראשון הבינו דבין הפרשות זה מתייחס לבין הפיצול ראשון לשני וכן בין שני לשלישי, ולפי"ז נדחקו לומר לצד דפי פרשה היינו בכלל בין הפרשות היינו דבין הפרשה נקרא ממקום שמתחיל פיצול ראשון עד מקום שמתחיל פיצול השני, אבל לפי ההסבר השני גם פי הפרשה עצמה נקרא בין הפרשות אחרי שבו בעצמו נפרש לצד ימין ולצד שמאל, ובין הפרשות אין מתייחס לבין הראשון לשני אלא בין מה שנפרש לצד ימין לצד שמאל.

אח"כ הוקשה לתוס' לפי הצד דפי הפרשה נידון כבין הפרשות א"כ למה אמר שמואל עד בין הפרשות היה צריך לומר עד הפרשות. ותירצו דאם היה אומר כן היינו יכולים לטעות כי בתחילה מתפצל לצד אחד ואח"כ בהמשך מתפצל לצד השני, והיינו אומרים דעד שמתחיל להתפצל לצד אחד הוה טריפה ומשם ואילך ספק לכן אמר עד בין הפרשות דהכוונה עד שמתחיל להתפצל לצד השני כל זה הוה טריפה [ויתכן דקושיית תוס' היה לפי ההסבר הב' דבין הפרשות היינו בין הפיצול לימין ולשמאל לפי"ז קשה דיכולים לכתוב בין הפרשות משא"כ לפי התירוץ הראשון דמשמעות בין הפרשות היינו בין הפרשה ראשונה לשניה, א"א להקשות דיכתוב עד הפרשות, עיין מהר"ם שיף שכתב כן בביאור יוטר].

אח"כ עסקו תוס' דבגמ' כתוב דאת"ל עד ולא עד בכלל יש להסתפק מה דין פי פרשה, מובן מזה דאם עד ועד בכלל א"א להסתפק, ולכא' קשה דגם אפשר להסתפק לגבי פי פרשה השניה (דלגבי פי פרשה ראשונה אין להסתפק כי אפילו אחרי פי הפרשה עד לפרשה השניה דינו שוה טריפה כמו עד לפרשה הראשונה וכש"כ דכן דין פי פרשה הראשונה). תירצו תוס' דא"א להסתפק כי אפילו אם נאמר דפי פרשה שניה אינה בכלל בין הפרשות מ"מ הדין ברור דהם בכלל ספק טריפה כמו בין הפרשות השניה, דא"א לומר דפי הפרשה שניה יהיה טריפה (מדאינם בכלל בין הפרשות) כי הרי אמרו דעד בין הפרשות ראשונה טריפה, ואינו כולל פי הפרשה השניה. (מהר"ם) ולהכשיר לגמרי ודאי שא"א כי בין

הפרשות השניה זהו ספק טריפה וכש"כ דא"א להכשיר פי הפרשה שלפניו, וע"כ שגם הוא ספק טריפה, וכש"כ דאי נימא דהוא בכלל בין הפרשות א"כ דין פי פרשה שניה דזה ספק כדין בין הפרשות השניה.

תוד"ה ואם תימצי לומר עד ועד בכלל פרשה עצמה מהו. [בסוף תוד"ה מאי לאו ראשונה, כתבתי מהמהרש"א דרך אחר בהבנת דברי תוס' האלו] משמע מלשון הגמ' דאילו אמרין עד ולא עד בכלל אין להסתפק בדין פרשה עצמה מהו, והנה לפירש"י דפרשה עצמה היינו שהפיצול בעצמו ניתק מן החוט במקום שיוצא ממנו אי נימא לצד דולא עד בכלל דפי פרשה דינו שזה טריפה לא כבין הפרשה עצמה א"כ יש להסתפק איך יהיה הדין בפרשה עצמה, ולכא' ה"ה אם נימא דדין פי פרשה שזה ספק טריפה יש להסתפק בדין פרשה עצמה אבל אי נימא דפי פרשה עצמה יהיה כשירה א"א להסתפק איך יהיה הדין בפרשה עצמה כי אם הפי פרשה יהיה כשירה כש"כ דפרשה עצמה יהיה כשירה. [נראה דלפי תוס' כשנסתפקה הגמ' בדין פי פרשה (לצד דעד ולא עד בכלל) דאולי זה אפילו כשירה, וזה צ"ע מה"ת דנימא דפי פרשה יהיה קיל אף מבין הפרשות, ובתוד"ה ואם תימצי לומר עד ולא עד בכלל, רואים דפי פרשה לא יכול להיות קיל מבין הפרשות דהרי כתבו דאם עד ועד בכלל א"א להסתפק בפי פרשה שניה, משמע אבל בפי פרשה ראשונה פשיטא דאין להסתפק וזה טריפה דלא גרע מבין הפרשות וכן ברש"י רואים דהספק אם זה טריפה או שדינו כבין הפרשות דזה ספק טריפה, וה' יאיר עיניי]. נראה כוונת תוס' לתרץ דהגמ' העדיפה להסתפק בספק שהוא לכל הצדדים, כגון אחרי שנימא עד ועד בכלל הספק הוא בפרשה עצמה ואין תלוי בפי פרשה משא"כ לצד דולא עד בכלל א"א להסתפק רק לפי הצד דפי פרשה טריפה או ספק טריפה אבל לא כשנימא דזה כשר לכן לא נסתפקו לצד דולא עד בכלל.

אח"כ כתבו לפרש בדרך אחר דפרשה עצמה הכוונה דהפיצול עצמו התפרק באמצעו מקביל למקום בין הפרשות עצמן וכתבו דעכשיו א"כ דאפשר להסתפק רק לפי הצד דעד ועד בכלל דאז בין הפרשות הוה טריפה ולכן יש להסתפק בפרשה עצמה אע"פ דקיל מבין הפרשות (כי אינו ניתוק מהחוט עצמו אלא באמצע הפיצול), אם זה ספק טריפה או מותר, משא"כ אם עד ולא עד בכלל דאז בין הפרשות הוא ספק טריפה א"כ דין פרשה עצמה דקיל יהיה דזה כשר ולכן אין להסתפק. (פירשתי כן כדי ליישב קושיית מהר"ם שיף ומהרש"א, והך סברא ראיתי בר"ן וברשב"א שכתבו דפרשה עצמה קיל מבין הפרשות אפילו לפי ההסבר דפרשה עצמה, היינו כשהפיצול נפסק במקום חיבורו בחוט).

תוד"ה מאי לאו ראשונה ושניה. [בסוף התוס' כתבתי מהמהרש"א דרך אחר בהבנת התוס'] הנה איתא בגמ' דבין הפרשות השניה איני יודע והיינו דזה ספק טריפה, והנה על צד דזה כשירה א"א להסתפק בפרשה שניה עצמה, רק לצד שאולי זה טריפה יש להסתפק, ולכן היות דפרשה שניה זה ספק לכן הספק הוא גם על פרשה שניה, ולכן א"ש מה שאמרה הגמ' מאי לאו ראשונה "ושניה" כי אף השניה הוא בספק, והגמ' דחתה לא שלישית היינו דא"א לפשוט דין השניה. והנה בסוף התוס' הקודם ביארתי כוונת תוס' דפרשה עצמה קיל מבין הפרשות ואם בבין הפרשות הוא ספק א"א להסתפק בפרשה עצמה, וזה לא א"ש עם מה שכתבתי הכא. ובאמת בתוס' הרא"ש בסוף התוס' הקודם כתב ועיין בסמוך, וכנראה תוס' הכא אזיל עם דרכו של רש"י שפירש דפרשה עצמה היינו דזה ניתק ממוקם חיבורו בחוט וזה יכול להיות כדין בין הפרשות. ועיין בר"ן שעמד על סתירת דברי רש"י דבספק הגמ' בפרשה עצמה פירש דהספק הוא בפרשה ראשונה משמע דבשניה א"א להסתפק ואילו הכא בגמ' גרס מאי לאו ראשון ושני. (יש שגרסו מאי לאו ראשון)

במהרש"א למד פשט בתוד"ה ואם תימצוי לומר עד ועד בכלל, וכן בתוד"ה מאי לאו ראשונה ושניה ודבריו מסתדרים מאד בדברי תוס', כי לפי מה שכתבתי יש קושי גדול בתוד"ה ואם תימצוי לומר, כמו שהערתי לעיל, וזה תוכן דבריו, דכל הספיקות שהגמ' נסתפקה מה יסבור שמואל הם באופן שיש צד לומר דזה טריפה, כגון הספק הראשון האם עד ועד בכלל או לא בכלל, דלצד דעד ועד בכלל א"כ הוה כל בין הפרשות הראשון טריפה, וכן אח"כ כשנסתפקו דאפילו אם עד ולא עד בכלל ובין הפרשות עצמו הוא ספק טריפה מה יסבור שמואל בפי הפרשה דאולי זה טריפה, וכן לצד דעד ועד בכלל והוה טריפה מה דין הפרשה עצמה אולי זה גם טריפה, אבל במקום שהספק הוא אם שמואל יסבור בזה איני יודע או שיתיר לאכילה זה לא נסתפקה הגמ' (לא ידעתי למה אבל כן נראה בתוס').

ועכשיו נבין דברי תוד"ה (ואם תימצוי לומר עד ועד בכלל) שכתבו בדרך הראשון דגם אם נסבור עד ולא עד בכלל והיינו שזה ספק טריפה יתכן להסתפק בפרשה עצמה רק אם נסבור דפי פרשה עצמה הוה טריפה, אבל אם זה כשירה ליכא למיבעי דכ"ש פרשה עצמה, וזה ודאי דמש"כ תוס' אם זה כשירה, זה לא דוקא והכוונה דאינה טריפה ודאי אלא ספק טריפה כמ"ש בספר דובבות יעקב (וכמדומני גם בישא ברכה) דהרי עכשיו אנו סוברים דעד ולא עד בכלל ובין

הפרשה זה ספק טריפה ולא יתכן דפי פרשה יהיה יותר קיל מבין הפרשה ויהיה מותר כמו שהוכחתי לעיל, וא"כ קשה למה אם פי פרשה זה ספק טריפה א"א להסתפק בפרשה עצמה. ולהאמור א"ש כי אם פי פרשה זה ספק טריפה א"כ א"א לומר דס"ל לשמואל דפרשה עצמה טריפה.

וגם מובן מאד למה הוצרכו תוס' להתעסק עם פי פרשה, הרי אם עד ולא עד בכלל א"כ בין הפרשות זה ספק טריפה ולמה לא נסתפקו מה יהיה דין פרשה עצמה אם זה ספק טריפה או מותר באכילה, ולהאמור א"ש דבאו להסתפק רק אם יש אפשרות לומר דזה טריפה.

וגם מובן מאד מה שכתבו בתירוצם השני דפרשה עצמה זה במקום של בין הפרשה ולכן א"א להסתפק לפי הצד דעד ולא עד בכלל, כי אפילו נסבור דפי פרשה טריפה א"א לומר כן בפרשה עצמה כי פרשה הוא במקום בין הפרשות שזה ספק טריפה, ולכא' צ"ע דאפשר להסתפק אם זה ספק טריפה כבין הפרשות או שזה מותר לגמרי. ולהאמור א"ש דכל הספק הוא אם יש צד דס"ל לשמואל שזה טריפה.

וגם מובן מאד מש"כ תוס' (בד"ה מאי לאו ראשונה ושניה) דנקט שניה "משום דאי הוה טריפה" הוה שייך למיבעי כל הנך בעיות בשניה כמו בראשונה עכ"ד ולכא' לא מובן למה כתבו "משום דאי הוה טריפה" הרי אפילו כשהשניה ספק טריפה גם שייך להסתפק האם עד ועד בכלל וזה ספק טריפה או שלא עד בכלל ושרא וכן שאר הספיקות, אבל להאמור א"ש דמסתפקים הכא רק כשיש צד שזה טריפה, ולכן לפי שמואל נסתפקו בגמ' רק בבין הפרשות ראשון כי לשמואל בבין הפרשות שני זה ספק וא"א לומר דס"ל טריפה. ותוס' כתבו לדידן אם נסבור דבין הפרשות שני זה טריפה אפשר להסתפק כל הנך ספיקות בשני ולכן אמרה הגמ' מאי לאו ראשון ושני.

תו"ד למטה מן האגפים. מבואר בתוס' הרא"ש דהספק הוא אף למ"ד עד בין האגפים, דאם למטה מן האגפים היינו למטה מסוף עצם של הכנף המונח על העוף א"כ עד בין האגפים היינו בין הכנפיים (ובפשטות בין הכנפיים היינו במקום סוף הכנף עיין תוס' הרא"ש) ואם למטה מן האגפיים היינו למטה ממקום חיבורן בעוף אז המ"ד בין האגפיים היינו בין מקום חיבורן בגוף, כי הרי שניהם מדברים על אותו מקום אם למטה ממנו או בינו.

יד דף מ"ו ע"א גד קעה

תוד"ה ואמרי לה קרמא תתאה. אקדים כמה הקדמות לתוס'. א' הנה בגמ' איתא רב ושמואל ורב אסי דאמרי קרמא עילאה, ואמרי לה קרמא תתאה, מפשטות הלשון משמע דשלשתם אתו בשיטה אחת ורק יש ב' דיעות אם אמרו קרמא עילאה או שאמרו קרמא תתאה, אבל בתוס' הכא רואים דאינו כן דכתבו וא"כ לא הוה לא כרב ולא כשמואל, א"כ רואים דרב ושמואל הם שיטות חלוקות, לכן הסביר מהר"ם דלפי האמרי לה היינו דרך שמואל אמר קרמא תתאה, ולפי"ז לפי האמרי לה הם ב' שיטות, ב' בגמ' כתוב פשיטא אי אינקיב עילאה ולא אינקיב תתאה, תתאה מגין כדרבא, ולכא' צ"ע דהרי אמרו בתחילה רב ושמואל ורב אסי דאמרי קרמא עילאה וא"כ איך אמרה הגמ' הכא דפשיטא אי אינקיב עילאה ולא תתאה תתאה מגין. תירץ מהר"ם דהגמ' מבארת את השיטה שאמרה קרמא תתאה, והיינו דאינקיב עילאה ולא תתאה אינו טריפה ובאינקיב תתאה לחוד זה מחלוקת. ג' תוס' פירשו מה שאמרו ואמרי לה קרמא תתאה היינו עם קרום העליון כלומר דכשאינקיב רק קרום התחתון אינו טריפה, וצ"ע דהגמ' בעמוד ב' הביאה מחלוקת באינקיב תתאה ולא עילאה דיש מ"ד דאין מגין והוה טריפה, וא"כ אולי מה שאמרו הכא ואמרי לה קרמא תתאה היינו התתאה לבד. הסביר מהר"ם דכוונת תוס' דאע"פ דנחלקו בעמוד ב' בדעת הואמרי לה קרמא תתאה האם זה ביחד עם הקרמא עילאה, מ"מ אחרי שהגמ' פסקה דקרמא תתאה לחוד אינו טריפה א"כ ע"כ דמה שאמרו הכא ואמרי לה קרמא תתאה, היינו ביחד עם העילאה. אך צ"ע מה שסיימו תוס' דאל"כ יצא דהפסק של הגמ' אינו לא כרב ולא כשמואל (והיו צריכים לומר מצד דנפסק בגמ' דבעינן אף קרמא תתאה). ונראה דכוונת תוס' לשלול דאי אפשר לומר דב' המ"ד לא נחלקו בדעת שמואל אלא זה שיטתם, ושמואל ס"ל בקרמא תתאה לחוד הוה טריפה כי א"כ לא היתה הגמ' פוסקת כחד מהני מ"ד נגד רב ושמואל, לכן ע"כ נחלקו בדעת שמואל ופוסקים דשמואל מיירי באינקיב גם עילאה.

דף מ"ו ע"ב

תוד"ה אינקיב תתאה. כתבו דלגבי קרום של מוח פשיטא דמ"ד דבעינן אינקיב תתאה (כדי שזה יהיה טריפה) הכוונה ביחד עם העילאה, וזה כפירש"י (בדף נ"ו ע"א ד"ה הניחא) אבל הרא"ש בסי' י"א הביא דדעת הר"ף דבאינקיב תתאה לחוד הוה טריפה.

תוד"ה והלכתא מגין. כתבו דהגמ' לא היתה צריכה לפסוק דמגין, כי הרי הכא זה מחלוקת בין רבינא לרב אחא, והגמ' אמרה לקמן דבכל מחלוקת שנחלקו רבינא ורב אחא ולא מוזכר מי סובר לקולא, אמרין דרבינא הוא המיקל (חוץ מג' מקומות והך דהכא אינו מג' מקומות אלו) וההלכה כרבינא, וא"כ אף הכא ידעין דהלכה כרבינא דמקל ואומר דאינקיב תתאה לחוד זה מגין, אלא בגלל שרצו להביא דברי רב יוסף לכן הקדימו וכתבו והלכתא מגין.

תוד"ה אובמי אובמי. הביאו פירש"י דהיינו שחורות, והקשו בדף מ"ז: כתוב כדיותא (והיינו כדיו שחור) טריפה, ומכח הך קושיא חידש ר"ת דמש"כ כדיותא פסולה היינו כשזה ברובו והכא מיירי שזה במיעוטו. וברא"ש סי' י"ד הוסיף בשם הראב"ד דבמראות הפוסלות בריאה זה דוקא בכולו אבל במקצתה הדרא בריא. ותוס' הקשו על ר"ת דהגמ' פסלה שחור מכיון שהוא אדום ולקה, ואחרי ששחור הוא לקותא ל"ש בין מיעוטו לרובו. הוסיף הרא"ש דאחרי שטריפות דליקוי זה בגלל שינקב ל"ש בין מיעוט לרובו. וצ"ל דר"ת יתרץ דלקותא מועטת חוזר ובריא משא"כ ברוב לא הדר בריא וסופו לינקב. אבל קשה דר"ת סותר עצמו דהרי ר"ת בעצמו פירש בדברי הגמ' לפני זה שאמרה דלא שנא בין ריאה שהאדימה מקצתה לבין ריאה שהאדימה כולה, היינו כמו שהאדימה מקצתה כשירה דהדרא ובריא ה"נ האדימה כולה הדרא ובריא, וא"כ אם בשחור מקצתו מכשיר מצד הדר ובריא ה"נ יכשיר בשחור רובו או כולו, וכן הקשה היעב"ץ. ואולי יסבור ר"ת דריאה שהאדימה אינו שאלה מצד לקותא וצ"ע.

תוד"ה אבל כסדרן. שיטת תוס' דדוקא כשב' האונות סרוכים יחד כמו שהם שוכבות זו אצל זו, הסביר מהרש"א דהכוונה דנדבקו ב' אונות במקום שהם זו ליד זו לאפוקי אם הם שוכבות זו על זו היינו דגב האונא נדבק לגב אונא אחרת או אפילו כשנדבק לפנים האונא שאצלו, כלומר דלא שרא רק בנדבק פנים האונא לפנים האונא שאצלו. ובשיטת רש"י שכתב דכסדרן היינו לאפוקי נדבקו ב' החיצונות ואמצעית ביניהם, למד הרא"ש בסי' י"ד דאילו נדבקו ב' אונות להדדי אפילו מגב לגב שרא, והר"ן נסתפק בדברי רש"י.

אח"כ הביאו מהערוך בשם ר"ח דאפילו סריכן תרי אוני להדדי מבפנים אם עיקרן מיפרקי מהדדי אסור. כתב הטור בסי' ל"ט דלפי ר"ח שרא רק בנסרכת כולה מראשה לסופה אבל אם יש פיצול ביניהם בראשו או באמצעיתן או בסופן הוה טריפה כי מתנועעות ומתפרקות זו מזו.

תוד"ה היינו רבתייהו. (בתוס' מובא ג' שיטות ממה נהיה הסירכא ותוס' נושא ונותן בהנך שיטות) א' לפירש"י הסירכא היא מחמת נקב אף במקום שהיא נמצא בין תרי אוני דסמיכן להדדי כסדרן. וכשנמצא בין תרי אוני כסידרן כשירה, כי זה רבתייהו פירש"י דגדילות זו עם זו ואין מתפרקות זו מזו. ותוס' הבינו דמה שזה כסידרן אינו מעלה בפני עצמו אלא זה מהני לסלק החיסרון של שלא כסידרן דמתפרקים, והקשו מה מהני שאין מתפרקות זו מזו הרי גם במקום שאין חשש שיתפרקו זו מזו כגון כשיש מכה בריאה לא במקום ששוכב עליו אוני אחר, ועלה עליו קרום הוה טריפה אע"פ דאין חשש שיתפרק אוני מאוני, וא"כ גם בכסידרן יהיה טריפה. (ובאמצע התוס' תירצו תוס' דיש גם מעלה בזה שאין מתפרקות זו מזו שעי"ז מתרפא המכה כי הסתימה שנהיה ע"י הסירכא נשמר היטב עד שזה מתרפא) כתבו תוס' דאם היינו אומרים דמה שכסידרן זה כשר היינו במקום שסמוכות האונות זו לזו דחבירתה מגינה על הנקב היה מתיישב הך קושיא. (והנה תוס' סתמו קצת בכוונתם במקום שסמוכות האונות זו לזו, אבל בתוס' הרא"ש פירש וז"ל היינו בתחילת פירודן דשוכבות תמיד זו על זו והוה סתימה מעיקרא כמו מרה שניקבה וכבד סותמתה עכ"ל כוונתו דבמקום שמתחילין ליפרד זו מזו שם תמיד שוכבים זו על זו, ולכן הדר בריא, ולפי"ז מיושב קושיית תוס') אבל עדיין קשה דלפי"ז היה רבא צריך לחלק אף בכסידרן גופה בין אם הסירכא בתחילת פירודן או בהמשך, ומלשון הגמ' משמע דכל שזה כסידרן אינה טריפה אף שזה לא בתחילת פירודן.

ב' כתבו תוס' (פירשתי עפ"י מהרש"א) דאם היינו אומרים (כרש"י דהסירכא מחמת נקב אבל בצורה קצת שונה מרש"י היה ניחא) דאם הסירכא הוא בין ב' אונות שלא כסידרן או על האונא לא בינו לאונא אחרת שם הסירכא מחמת נקב, אבל אם זה נמצא בין ב' אונות כסידרן שם אמרינן דהסירכא אינו מחמת נקב אלא מחמת ששוכבים זו על זו, לא היה קשה קושיית תוס', כי אינו נהיה מנקב, וכן פירש הראב"ד הובא בר"ן, אבל תוס' העירו דהך פירוש אינו מסתדר עם פירוש ר"ח בפירוש רבתייהו כי ר"ח פירש זהו דרך רביעתו ושכיבתו, והיינו דאע"פ שיש כאן סיבה לאסור, היות דזה רביתיה זהו מתקן הקלקול שנהיה ממה שנמצא הסירכא, ובשלמא לפירש"י אע"פ שיש כאן בעייה שהיה נקב כשזה רביתיה יתוקן הנקב, וגם לפי תוס' בהמשך שיש חשש שיתפרקו האונות ויווצר נקב כשזה רביתיה אמרינן דלא יתפרק ולא יווצר נקב, משא"כ לפירוש הראב"ד דהכוונה דאינו נהיה מחמת נקב אלא מחמת רביעתו ושכיבתו א"כ אינו תיקון על קלקול.

ג' כתבו דהיה נראה לפרש דהסירכא לא נהיה ע"י נקב, רק כשב' אוני שלא כסדרן מודבקים יחד ע"י סירכא אמרינן דסופו שיתפרקו זה מזה וכשיתפרקו יוצר נקב בריאה, ולכן נחשב כבר שיש עכשיו נקב, משא"כ בכסדרן דגדילות כך אמרינן דלא יתפרקו, ולפי"ז ל"ק קושיית תוס' דכשיו נקב לא מהני קרום.

אבל הקשו על פירושם דהגמ' בדף מ"ח ע"א אמרה בריאה הסרוכה לדופן (לא במקום שהריאה והדופן גדלים כאחד וסמוכים ולא מתפרקים דבזה אף בניקב הריאה זה כשר) ורואים דיש מכה בדופן בכ"ז הצריך רב נחמיה בריה דרב יוסף לנפח בריאה לראות שלא יוצא אויר, ובשלמא לרש"י דסירכא נהיה ע"י נקב, כשרואה דלא יוצא אויר מהריאה אמרינן דהסירכא מחמת מכת הדופן דהרי רואים דיש בו מכה, משא"כ לפי תוס' דאין הסירכא מחמת נקב א"כ איזה תועלת יש מבדיקתו הא אמרינן דאין נקב [ומה שמטריפים בסירכא בין ב' אוני הריאה זהו מצד דעתיד לינקב ולכן נחשב שיש בו נקב משא"כ בריאה הסרוכה לדופן דלא אמרינן כן כמ"ש בסוף הקטע (ולשון של תוס' שכתבו דלעולם לא תבצבץ, קשה כי הרי בסוף זה יתפרק, ואולי כוונתם דאחרי שחתך והפריד ע"י סכין בין האונא לדופן א"כ לא יצא אויר לעולם מאוני של הריאה, כי אין מתפרק מהדופן שנימא דבזמן הפירוק ניהוש דיהיה נעשה נקב באוני, דהרי חתכם בזהירות ולא נתפרקו בכח זה מזה) וא"כ מה מהני שנבדוק ולא נמצא נקב]. תירצו תוס' דבעצם אף לפירש"י לא א"ש דאע"פ דלא יוצא אויר עדיין אין הוכחה דלא נהיה הסירכא מכח נקב (כי יתכן דהיה נקב ונסתם ע"י הסירכא) אלא צריך לומר דבעיקר סמכו על מכת הדופן דזה מוכיח דהסירכא אתא ממנו ורק בדקו ליתר שאת שמא יראו דאויר יוצא מהריאה, א"כ אפשר ליישב אף לתוס' בדקו לחומרא בעלמא שמא נתפרק מקום הדבק ונהיה נקב ויצא אויר (אע"פ שמעיקר הדין לא חיישינן הך חשש כשיש מכה בדופן והריאה סרוכה לדופן כמש"כ בסוף הקטע) [ולא זכיתי להבין דלכא' לשיטת תוס' אע"פ שיש מכה בדופן צריך להטריף כי בזה שמדובק בדופן אמרינן דסופו להתפרק ויהיה בו נקב והוה כמו שיש בו עכשיו נקב. ואולי יש לומר דאינו טריפה, כי יש ספק ספיקא ספק לא יתפרק ואף אם כן יתפרק יתכן דיתפרק מצד הדופן. שוב העירני ר' יצחק רבינוביץ דא"א לתרץ כן דא"כ אף כשאין מכה בדופן לישרי. ותירץ בדרך אחר דכשיש במקום אחד מכה ובמקום השני אין מכה ודאי כשיתפרק יתפרק במקום המכה. (משא"כ כשב' אוני דבוקים כשיתפרק יהיה נקב באחד מב' צדדי הריאה המדובקים יחד) ולכן זה רק חומרא לנפח הריאה]

אבל תוס' ממשיך ומקשה לשיטתו דמצאנו בדיקת נפוח שזה בא להכשיר (וזה לא רק מצד חומרא) וא"כ איך מהני לפי תוס', כי הגמ' מביאה דמר זוטרא אמר דב' אוני שהם שלא כסידרן וסרוכים יחד מנפחים ורואים אם יוצא אויר או לא, ואם לא יוצא זה כשר. וקשה מה מהני שינפח ולא יצא אויר, הרי לעולם לא יצא אויר כשהם מדובקים ביחד ורק אנו אומרים שזה טריפה מצד שעתיד לינקב כשיתפרקו זה מזה, והכא זה מעיקר הדין כי ב' אוני סרוכים יחד. וולכא' יכלו תוס' להקשות גם לפירש"י מה מהני הניפוח הרי אמרינן דהיה נקב וא"כ הסתימה לא מהני מידי (דזה שלא כסידרן). ונראה דלא הקשו כן על רש"י כי גם על תוס' אי"ז עיקר קושייתם כמו שהמשיכו ואמרו דבעצם זהו קושיית הגמ' ורק קושייתם דמלשון הגמ' שמא אינקיב לא משמע כפירוש תוס' רק כפירש"י] כתבו תוס' דהך קושיא לא קשה כי בעצם זהו שאלת הגמ' דבתרי אוני דסריכי להדדי לא יועיל הבדיקה כי באיזה אוני שיש נקב הוה טריפה, אבל בכ"ז לפירש"י א"ש יותר כי לשון הגמ' אי האי "אינקיב" טריפה ואי האי "אינקיב" טריפה משמעות שנהיה כבר נקב ולפי תוס' היה צריך לכתוב אי האי מינקיב דהיינו בעתיד, וכתבו דשמא גם לשון אינקיב סובל משמעות להבא.

אח"כ הקשו דלפי פירש"י לא אתא שפיר מה שרב יוסף הקשה על רבינא שס"ל דמה דאמרינן ריאה שניקבה ודופן סותמתה אינה טריפה דה"מ כשזה נסתם ע"י בשר שבין הצלעות לפירש"י ולפי תוס' סגי כשנסתם ע"י הצלעות עצמן אבל אם לא נסתם על ידם אסורה הבהמה. והקשה לו רב יוסף הרי אם זה לא נסתם ע"י הצלעות או הבשר אתה פוסל והיינו בגלל שיש נקב בריאה א"כ מה מהני כשזה נסתם ע"י הבשר או הצלעות כי לכא' מוכח מברייטא דכשנהיה נקב בריאה לא מהני סתימה ולפירש"י למה לא הקשה על דברי רבא שהכשיר כשיש סירכא בב' אוני כסידרן הרי היה נקב ואיך מהני מה שנסתם ע"י הסירכא, משא"כ לפי פירוש התוס' לא קשה כי עצם הסירכא אינו מנקב אלא דכשיש סירכא אמרינן דסופו לינקב, וה"מ כשהסירכא אינו כסידרן אבל בכסידרן אין סופו לינקב, ותוס' יישבו פירש"י דאה"נ היה יכול להקשות על רבא ורק בתחילה שמע דברי רבינא ולכן הקשה עליו.

תוס' הביאו דמתוך הלכות טריפות של רבינו גרשום ומתשובת הגאונים שכתבו בתרי אוני דסריכי להדדי כסדרן צריך בדיקה בנפיחה, מוכח דלמדו כרש"י דהסירכא נהיה ע"י נקב ולכן יש מקום לבדוק שמא עדיין לא נסתם הנקב לגמרי, משא"כ לפירוש תוס' דהסירכא לא נהיה ע"י נקב, רק דחיישינן שמא יתפרקו האונות זו

מזו ויעשה נקב במקום הפירוק, א"כ למה נבדוק הכא הרי הסירכא לא נהיה ע"י הנקב. וכתב המהרש"א דא"א לתרץ דצריך לבדוק שמא נהיה נקב ע"י שנתפרקו קצת זה מזה, כי כשהם כסדרן הם דחוקים אהדדי ולא יתפרקו מהדדי, ומה שתוס' כתבו לגבי ריאה הסמוכה לדופן דבדקו אף לפי תוס' לחומרא שמא נתפרק ונהיה חור, שם מיירי דסמוכה לדופן ויכול להיות שיתפרק מהדופן לכן לחומרא בדקו, משא"כ הכא דמיירי בב' אוני דסריכי אהדדי והם כסדרן לא יתפרקו לעולם ואין ענין לבדוק.

דף מ"ז ע"א

תוד"ה אי שפכי אהדדי. הבה"ג כתב דבועות בשיפולי ריאה הוה טריפה, מצד כל יתר כנטול דמי. פשטות כוונתו מצד חסר, ותוס' הקשו עליו דא"כ אף באמצע ריאה יהיה טריפה מצד חסר, וכתבו דאין לאסור כי נראה כב' בועות. פשטות כוונת תוס' דהרי כשנמצא בשיפולי הריאה אפשר לראותו מב' צדדי הריאה ונראה כב' בועי וצריך לאסור מדרבנן שלא יבואו להקל בנראה כב' בועות דשם לפעמים זה ב' בועות והוא טריפה, ותוס' הוכיחו דאין לומר כן כי רבנן לא אסרו בנראה כב' בועות כי בגמ' כתוב דעושים בדיקה בנראה כב' בועות, כתבו תוס' דאפשר להעמיד דברי בה"ג שזה טריפה בגלל שכשזה למטה סופו ליפסק ולינקב, ואולי אחרי שנקטו דזה הסיבה לאסור כתבו דאם בשר מקיף הבועה שבשיפולי הריאה אינה טריפה והיינו טעמא בגלל שזה מגין על הבועה שלא יפסק.

והנה פשטות כוונת תוס' זה להעמיד דברי בה"ג ולא מטעמו מצד חסר אלא מצד נקב, כמו מש"כ דאין לאסור מצד נראה כב' בועות שאינו טעם של הבה"ג, אבל בשו"ת מהרי"ט למד דתוס' מסבירים דזה כוונת הבה"ג מצד דסופו להיות בו נקב ומש"כ הבה"ג כל יתר כנטול דמי זהו בדרך הוכחה, כלומר דהרי הטעם דיתר כנטול דמי כי עומד לינטל וא"כ רואים דהעומד לינטל כנטול וה"נ העומד ליפסק ולינקב כנקוב דמי.

תוד"ה כל הני עיזי. רש"י נחלק עם רבינו אפרים בתרתי, רש"י הבין דלא בכל הבהמות היה אונא נוספת (עינוניתא דורדא) ולכן חשב רב אשי למיטרפא כשהיה בו עינוניתא, ואח"כ הכשיר כי חייו ברייתא יש להם עינוניתא והיינו דזה שכיחא, ולפי"ז יוצא, א' דכשאין עינוניתא כשר, ב' כשיש ב' אונות נוספות יהיה טריפה כי אין דרך הבהמות כן, ולרבינו אפרים אונא אחת נוספת יש בכל הבהמות

יד דף מ"ז ע"א גד קפא

כי כן ראה בכל הבהמות בזמנו ובמקרה שבא לפני רב אשי ורצה לפוסלו ע"כ מיירי דהיה ב' אונות נוספות שזה אין נמצא בכל הבהמות, ואעפ"כ הכשיר רב אשי כי דרך בהמות שיהיה בהם ב' נוספים, וא"כ אם לא יהיה אחד נוסף יהיה טריפה כי אינו ככל הבהמות, ואילו יהיה שנים יהיה כשר.

דף מ"ז ע"ב

תוד"ה אבל אנבה. כתבו דאם שינתה מקומה היה נראה להתיר מדממעט גבה דוקא, ואין לזה סתירה ממה שרש"י אסר כשהיה שתי עינוניתא ולכא' זה מצד שאחת היא שלא במקומה, ע"ז אמרו תוס' דאינו כן אלא טעמו של רש"י בגלל שאין הדרך שיהיה שנים, וא"כ אדרבה מוכח מיניה דשלא במקומה זה כשר דהרי אסר בתרתי עינוניתא רק משום שאין הדרך להיות שנים, ולא משום שאחד מהם שלא במקומו.

תוד"ה שלישי הביאתו לפני. כתבו דמזה שאמר לה המתיני מוכח דבתרי זימני הוה חזקה. ובמהרש"א הביא דיש מקשים דאולי מה שאמר לה המתיני זה בגלל שראהו אדום ואף אם לא היו מתים כלל בניה הראשונים היה ממתין כמ"ש בגמ' שבת דאם הוא אדום אין מלין אותו כדרכי נתן. ותירץ דא"כ למה סיפרה הגמ' דמתו ב' בניה הראשונים, אע"כ מכח שמתו ב' בניה הראשונים ועכשיו ראה ר' נתן את השלישי אדום הסיק מכך דכן היו נראים ב' בניה הראשונים ולמד מזה דאדום זה מסוכן למולו כי יש חזקה דזה סכנה.

תוד"ה אלא ירוקה. (הסברתי עפ"י תוס' הרא"ש) בתחילה הביאו דברי הערוך דמפרש דכרתי היינו ירוק, ותוס' מפרש דכרתי היינו אינדיש דהיינו בלויא (בלשון אשכנז) כי כרתי דומה לתכלת ותכלת לים וים לרקיע והיינו צבע בלויא, ומכח זה הבין ר"ת דכל מקום שכתוב ירוק ככרתי היינו בלויא, ולפי"ז באתרוג שפסול ככרתי היינו דוקא במראה בלויא, אבל מראה ירוק (גריין בלשון אשכנז) יהיה כשר, אבל תוס' חולקים ואומרים דא"א מכח זה להכשיר גרין באתרוג, כי כשאמרו ככרתי באו למעט רק מראה צהוב אבל ירוק בכלל כרתי הוא, כמו לגבי ריאה שכתוב בגמ' דככרתי כשירה וכתב רש"י דירוק דכשר היינו כמראה עשבים דהיינו גרין, וגם בגמ' מיעטו רק צהוב ככשותא וכמוריקא וכביצה אבל לא מיעטו מראה ירוק דהיינו גרין, וכתבו דכל מיני קרוג ירוקים איקרי,

הסביר במהר"ם דקרוג כולל בלויא צהוב וגרין, וכשמיעטו הכא מראה צהוב לא נתמעטו שאר מראה ירוק ולכן ריאה שהיא כמראה בלויא או גרין זה כשר, וכן לגבי אתרוג שכתוב ירוק ככרתי פסול נתמעט רק מראה צהוב שאין דומה לכרתי משא"כ גרין ובלויא שדומים לכרתי פסולים, והוכיחו דירוק כולל כל הנך ג', (בלויא כבר הוכיחו לפני זה כי כתוב בגמ' דירוק ככרתי וכרתי דומה לתכלת ותכלת לים וים לרקיע שהוא בלויא) ושזה גרין הוכיחו ממש"כ במסכת נגעים ירקרק ככנף טווס ואיכא למ"ד כשעוה שזה צהוב, וכן כתוב במסכת נדרים דהוריקן בזהב שזהו צהוב.

תוד"ה אבל נקב. במהר"ם הביא להקשות למה לא תירצה הגמ' דמה שכתוב במשנה חסרה אתא ככו"ע ומיירי באופן דחסר אחד מאוני הריאה דזה טריפה לכו"ע. ותירץ דהגמ' הבינה דלא מיירי בדבר גדול כחסרון אוני אלא בדבר קטן כניקבה הריאה, וקושיית תוס' זה מדבר קטן ואם זה טריפה בכה"ג היתה הגמ' יכולה לתרץ דזהו חסרה הריאה הכתוב במשנה.

דף מ"ח ע"א

תוד"ה מיייתנן סבינא. הנה תוס' בדף מ"ז ע"א ס"ל דסירכא אין באה מחמת נקב, אלא מחמת הליחה הדביקה שבחלל הבהמה נדבקו ב' אוני הריאה, וטעם הפסול בגלל שחיישינן דכשיתפרקו ב' האונות יקרע אחד מהם ויהיה בו נקב, והכא כשיש מכה בדופן לא חיישינן דיתפרקו ויהיה נעשה חור בריאה, והסברתי לעיל הטעם דכשיש מכה בדופן אמרינן דכשיתפרק יתפרק מהדופן שיש בו מכה והנה עדיין צ"ע דמבואר הכא דכשיש צמחין בריאה אסרינן ולכא' קשה מדוע לא נאמר גם הכא שיתפרק במקום הדופן שיש בו מכה. והיה אפשר לומר דהכא שיש צמחין הרי גם בריאה יש מכה ולכן אמרינן אולי יתפרק בריאה, אבל בתוס' הכא וכן בתוד"ה עלתה צמחין נראה ביאור אחר דבסתמא לא אמרינן שהיה חור וממנו בא הסירכא אבל כשיש מכה בריאה אמרינן ודאי דהיה בו נקב וממנו בא הסירכא, וזה מש"כ תוס' הכא אבל העלתה צמחין אפילו איכא ריעותא בדופן לא תלינן בדופן, כוונתם דאמרינן דהיה נקב בריאה וממנו בא הסירכא.

תוד"ה רב נחמיה. כתבו דעתה נוהגין להטריף כל הסירכות ואין בודקין אותן לא בדופן ולא בפשורי, נראה כוונתם דאפילו אפשר לבדוק בדופן ולראות שיש בו מכה וגם לבדוק הריאה בפשורי בכ"ז אין בודקין ומטריפין.

ובכתב בישא ברכה דמה שכתבו התוס' דנוהגין להטריף "כל" הסירכות, הלשון לאו דוקא דרק בריאה הסמוכה לדופן מטריפין הסירכא.

תנוד"ה אמר רבינא והוא דסביך בבשרא. בתוס' הביאו מחלוקת בין רב שר שלום גאון לרבינו גרשום אם פוסקים כרבינא או לא, ויתכן דנחלקו אם רבינא מפרש את דברי ר"נ או שחולק עליו, דתוס' הבינו מדברי רב שר שלום גאון דנחלקו, אבל יתכן דלפי רבינו גרשום רבינא מפרש דברי ר"נ.

כשתוס' מוכיחים דרבינא פליג על ר"נ כתבו וז"ל משמע דלרב נחמן לא בעי לא סביך ולא סריך, והיינו דדברי ר"נ הם כפשוטן דריאה שניקבה ודופן סותמתה כשירה היינו אפילו בלי שיהיה סריך, וכתב רש"ש לפי"ז מה שכתבו תוס' בתחילה בתשובת רב שר שלום גאון דבין סריך וסביך ובין "לא" סביך וסריך כשירה כשיטת רב נחמן, תיבת "לא" קאי גם על סריך, והיינו דזה לא סביך ולא סריך.

רבינו גרשום פסק דצריך שיהיה סביך וסריך, [ומה שהצריך סביך היינו כי פסק כרבינא, אבל מה שהצריך סריך יתכן דהבין דזה בכלל סביך, היינו דלא רק שזה סרוך אלא אף סביך, ואולי גם רב שר שלום גאון מודה דלרבינא בעינן גם סריך, אבל לפי רב נחמן א"צ סריך וסגי במה שסמוכה לדופן ודופן סותמתה, ולפי"ז כשרב שר שלום גאון פסק כרב נחמן א"כ א"צ סריך, ויתכן להסביר בדרך אחר שרבינו גרשום הבין דגם לפני שרבינא פירש דברי רב נחמן, פשוט דלפי רב נחמן בעינן סריך, ולפי"ז אף לפי מה שפסק רב שר שלום גאון כר"נ בעינן סריך, ובפשטות נראה דהבין דגם בלי רבינא פשוט ברב נחמן דלפחות סריך בעינן].

ברבינו גרשום יש כמה חידושים, א' דפסק כרבינא, ב' דלפי רבינא לא סגי בסביך אלא בעינן גם סריך, ג' דמה שאמר רבינא והוא דסביך "בבשרא" לא נתכוין לשלול סביך בצלעות, וחדא מינייהו נקט (אולי בגלל שמצוי יותר להיות סבוך בבשר) אבל רש"י ס"ל דסביך בעינן דוקא בבשר, אבל בצלעות לא מהני, ד' דאף בדופן סותמה וסריך וסביך מ"מ בעינן בדיקה ע"י נפיחה.

לשונו של רבינו גרשום צ"ע דז"ל ריאה הסמוכה לדופן "אף" במקום רביתייהו וכו', ולכא' קשה דמבואר בגמ' דרק במקום רביתייהו כשר וא"כ למה כתב רבינו גרשום אף במקום רביתייהו. ושמעתי מהר"ר יצחק רבינוביץ דכוונתו על המשך דבריו דאף שזה במקום רביתייהו בעינן בדיקה בנפיחה.

תוס' הוכיחו בב' הוכחות דרבינא פליג על ר"נ, ההוכחה השניה היא כי הגמ' הקשתה על רבינא אתה אומר דאם זה סביך היינו דאחרי שנהיה נקב בריאה זה נסתבך זה כשר דלכא' מדויק בברייתא דאחרי שנהיה נקב ונטרף לא מהני כשזה נסתם אח"כ, אבל על רב נחמן לא הקשו, ואם נימא דלרב נחמן גם בעינן סביך וסריך א"כ יקשה אף עליו הך קושיא, אלא על כרחך ס"ל דא"צ אפילו סריך ומיירי דהריאה סמוכה לדופן במקום רבייתא וגם כשניקב לא היה אף פעם טריפה כי תמיד היה הדופן סותמו.

תוד"ה העלתה צמחין. לפום ריהטא נראה דתוס' הכא אזיל בשיטת רש"י בדף מ"ו: דהסירכא נהיה מחמת נקב ולא כשיטת התוס' שם דסירכא אין באה מחמת נקב, אבל עיין מש"כ על תוד"ה מייתנין סכינא דכשיש מכה בריאה אף תוס' מודה דתלינן הסירכא מחמת נקב.

דף מ"ח ע"ב

תוד"ה דלמא אי הוה ריאה. מבואר בתוס' הרא"ש (כ"נ בכוונתו) דכוונתם לנטות מדברי רש"י שהסביר דכשאין כל הריאה לפנינו שלימה אלא היא חתוכה חיישינן שמא זה ניקב את הוושט ויצא וניקב הריאה ונכנס, משא"כ בשלם אין אומרים כן כי לא רואים נקב בריאה, ותוס' לא ניחא ליה בפירוש הזה, כי כשכתוב דבריאה חתוכה שנמצא בה מחט זה טריפה מיירי אפילו כשהקופא של המחט לצד בשר הריאה ואי נימא דאסור כי אמרינן דנכנס מהוושט צריכין לומר דניקב הריאה ונכנס (וצ"ע איך נימא כן הרי לא רואים נקב בצד החיצון של הריאה, וגם מה זה מוסיף מה שהריאה חתוכה בצד השני כדי לומר דהמחט נכנס מהוושט דרך הצד השלם), וזה קשה לתוס' כי א"כ למה כשרואים מחט בכבד והקופא בצד הפנימי זה כשר כי אמרינן דזה בא מהקנה דרך הסמפונות, למה לא נימא דזה נכנס דרך הוושט, דהיינו דהוושט ניקב ויצא המחט ממנו ונכנס חודו לכבד ועבר את הכבד עד שהחוד של המחט בולט לחוץ (ומה שלא רואים חור בצד השני של הכבד לא איכפת לן כמש"כ מקודם על הסברא לתלות דאם הקופא תחובה בבשר הריאה החתוכה דזה בא מהוושט וניקב את בשר הריאה אע"פ שלא רואים חור).

לבן למדו תוס' דכשרואים הקופא בבשר הריאה החתוכה אסרינן ליה מצד דתלינן דזה בא מהקנה וחיישינן דניקב את בשר הריאה החתוכה וחזר לפנינו,

יד דף מ"ח ע"ב גד קפה

וצריך לומר דזה חשש מצוי אחרי שיש מחט בבשר הריאה דינקוב את צדו השני, וכשהריאה שלימה לפנינו ואין רואים נקב לא חיישינן לזה משא"כ הכא הצד השני אינו לפנינו לבדדו לכן חיישינן דחזר לפנינו, ואע"פ שהקופא לצד בשר הריאה כתבו התוס' והתוס' הרא"ש דכשזה בא מהקנה דרך הסמפונות שזה רחב שם המחט יכול להסתובב ולהיות הקופא תחובה בבשר הריאה, משא"כ כשנרצה לתלות דזה בא מהושט צריכים לומר דעבר את בשר הריאה ונשאר הקופא תחובה בבשר הריאה וזה לא הסתובב בריאה, משא"כ בכבד דכשרואים את הקופא בפנים והחוד בחוץ וצידו השני של הכבד הוא לפנינו ואינו ניקב אמרין ע"כ דהמחט הגיע מהקנה כי אם הגיע מהושט לא היה הקופא מצליח לעשות חור וליכנס.

[וצ"ע לפי תוס' אם יודו לרש"י במקרה של ריאה חתוכה והחוד תחוב בבשר אם בכה"ג נחוש שזה בא מהושט וניקב את בשר הריאה שחסרה עכשיו והגיע לדופן השני ונתקע בו (ועכשיו אין לנו הוכחה מזה שאין חור בצד השני של הריאה, כי הרי אינה לפנינו ואולי היה שם חור), כמו שבמחט קטינתא בכבד חיישינן דאתא מהושט כי רוב הנבלעים הם דרך הושט כמ"ש בתוס' הרא"ש].

דף מ"ט ע"א

תוד"ה שאמר משום אבותיו. אחרי שהוכיחו דמה שאמר בשם אבותיו זה היה קבלה בידו של רבי אושעיא הוקשה לתוס' א"כ מה אמרה הגמ' רבי ישמעאל שאמר משום אבותיו מאי היא כלומר היכן היא הברייתא, וקשה דהרי אין כזה ברייתא. תירצו תוס' דהכוונה היכן הברייתא שרבי ישמעאל מתיר שאתה אומר שזה בשם אבותיו.

דף מ"ט ע"ב

תוד"ה להביא חלב שע"ג הדקין. הוקשה לתוס' אחרי שמרבינן החלב שעל הדקין מהפסוק "ו"את כל החלב אשר על הקרב, א"כ רישא דקרא שכתוב את החלב המכסה את הקרב למאי אתא, אבל אילו לא היינו מרבים החלב מאות ו' לא היה קשה לתוס' דצריך את היתור ללמד על החלב שעל הדקין.

תוד"ה חלב טהור. שללו דמש"כ חלב טהור סותם לא מיירי בשומן הלב שסותם את הריאה, כי סתימה הוא רק בחלב שלו שמונח עליו תמיד והריאה

אין לו שומן, ולכן שומן הלב שסותם את הריאה הוה טריפה אע"פ שזה חלב טהור. ומה שהגמ' להלן מיעטה דטרפשא דליבא אין סותם מיירי ביש נקב בלב דאע"פ שהטרפשא דליבא סותמו אינו סתימה וזה טריפה אע"פ שזה חלב טהור מ"מ מכיון שעשוי ככובע אינו מגין וברמב"ם ביאר בדרך אחר היות דזה שומן קשה אין מגין. אבל ברש"י (ד"ה טרפשא דליבא) מיעט ריאה שדבוק בשומן הלב אע"פ שהוא חלב טהור היות דעשוי ככובע אינו מגין היטב או כמ"ש הרמב"ם דזה חלב קשה ואין מגין, ואולי ס"ל לרש"י דכשהשומן גדל אצלו אע"פ שאינו שומן דיליה בכ"ז יכול לסתום והכא שזה שומן העשוי ככובע לכן אינו מגין.

דף נ' ע"א

תוד"ה כי פליגי דאיתרא. כתבו דהגמ' בפסחים מיתוקם כהאי לישנא, היינו דבאקשתא לכו"ע אסור ובאיתרא נחלקו, כי שם איתא דרבב"ח אכל דאיתרא וכשנכנס אליו רב אויא הסתיר ממנו האיתרא כי בני בבל לא אכלוהו משא"כ לפי האיכא דאמרי באיתרא כולי עלמא אכלי ונחלקו באקשתא, וא"כ בגמ' בפסחים למה הסתיר רבב"ח מרב אויא את האיתרא.

תוד"ה דאיתרא כו"ע לא פליגי דשרי. הנה בגמ' לעיל אמר רב נחמן חימצא ובר חימצא (אחד מהם הוא דאיתרא והשני הוא דאקשתא ושניהם הם חלב שעל הקיבה) חד מינייהו סותם נקב שנהיה בקיבה וחד לא, והיינו דאחד מהם מותר באכילה ולכן סותם והשני אסור באכילה ולכן לא סותם, והנה בני בבל נחלקו עם בני ארץ ישראל באחד משני החלבים האלה בא"י אכלי ליה ובבבל לא אכלי ליה, ויש מימרא נוספת שרב נחמן אמר אינהו (בני א"י) מיכל אכלי ליה ולדידן (בני בבל) לא סותם, ורש"י לומד דזה בתמיה דבארץ ישראל אכליה ליה ולכן אע"פ שבבל לא אכלי ליה מ"מ אינו חלב גמור לדידן (אלא שלא אכלי ליה) ולבני בבל זה לא יסתום בתמיה, פשיטא שסותם נקב (דלגבי זה נחשב כחלב טהור) ולפי פירושו של רש"י בהך מימרא, אין רב נחמן מסתדר עם האיכא דאמרי שאיתרא כו"ע אכלי ובאקשתא נחלקו דא"כ יוצא דרב נחמן אומר דאף אקשתא שנחלקו בו בני בבל ואסרי לה, מ"מ זה סותם וכש"כ דאיתרא דלכו"ע שרא דסותם וא"כ המימרא של ר"נ דאמר בחימצא ובר חימצא חד אינו סותם לא מסתדר עם המימרא שאמר דאף החלב שבני בבל אסרי מ"מ סותם, לכן כתב רש"י דהמימרא דר"נ אינהו אכלי ולדידן מיסתם נמי לא סתים לא אתא רק

יד דף נ' ע"א גד קפו

כלישנא דבאייתרא פליגי ואקשתא לכו"ע אסור, אבל תוס' פירשו דרב נחמן בניחותא קאמר אינהו מיכל אכלי ולדידן דלא אכלינן אינו סותם, וקאי אף לאיכא דאמרי דאייתרא כו"ע אכלי ונחלקו באקשתא ומה שאמר ר"נ בחימצא ובר חימצא דאחד מהם אינו סותם קאי על דאקשתא ולבני בבל, אבל לבני א"י זה סותם.

תוד"ה מדקה לדקה. ר"ח מפרש דדקה לדקה היינו מבהמה דקה אחת לבהמה דקה אחרת לא כפירש"י דמדקה לדקה היינו מאונא לאונא ומגסה לגסה היינו מאומא לאומא (ותוס' קיצרו בלשון הרבינו חננאל), כי לפירש"י קשה דהוה להו למימר מגדולה לגדולה ומקטנה לקטנה דבלשון הזה הגמ' משתמשת כשמדברת לגבי גדול וקטן, לכן ע"כ מיירי לגבי בהמה דקה ובהמה גסה.

דף נ' ע"ב

תוד"ה רובא ולא הוי טפח. הביאו פירוש ר"ח, לכא' דברי ר"ח לא מובנים, א' דהמקשה הבין דרובא ולא הוה טפח, היינו שאין טפח, והוקשה לו פשיטא דא"צ טפח, כי הרי אין טפח, וקשה דהתרצן היה צריך לתרץ לו דמיירי כשיש בו טפח וקמ"ל דסגי ברובו וא"צ טפח, ב' מה הקשה המקשה הרי אולי חידשו דסגי ברוב וא"צ בכולו אחרי דאין בו טפח, ג' מה תירצה הגמ' דאיכא טפח ומשהו וקמ"ל דסגי ברובו אע"פ שאין בו טפח, הלא זה כתוב במשנה בדברי רבי יהודה דאם זה גדול הוה בטפח ובקטן סגי ברובו, ופשוט דהכוונה ברובו אע"פ שאין בו טפח, ד' אם התרצן חידש דסגי ברובו אע"פ שאין בו טפח א"כ למה צריך לתרץ דמיירי כשיש טפח ומשהו הלא יכול לתרץ דיש קצת פחות מב' טפחים וקמ"ל דסגי ברובו אע"פ שאין בו טפח.

ביאר המהר"ם (כ"נ לפרש כוונתו) את דברי התוס' דקושיית הגמ' (דפשוט דסגי ברובא) לא היתה על רבי יהודה דמשנה שאמר בגדול טפח ובקטן ברובא, כי י"ל דרבי יהודה אתא לחדש דבקטן בעינן רובא ולא אמרינן דמשערין הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו והיינו דסגי אף בפחות מרובא.

אלא קושיית הגמ' זה על רבי בנימין בן יפת, כי הגמ' הבינה דבא לחדש דבקטן סגי ברובו אע"פ שאין בכולו טפח וזה הקשתה הגמ' פשיטא דא"צ טפח דהרי אין בו טפח, וגם א"א לתרץ דמיירי כשיש טפח מצומצם וחידש דסגי ברובא וא"צ טפח, כי זה פשיטא דסגי ברוב מדין רובו ככולו (דאע"פ שיש מקומות

דבעינן כולהו בטריפות, מ"מ הכא לא בעינן כולו דהרי סגי בטפח) וגם כבר למדנו במשנה דסגי ברובו אע"פ שאין בו טפח, וא"כ מה חידש רבי בנימין בר יפת. תירצה הגמ' דרבי בנימין אתא לחדש באופן שהיתה כרס הבהמה קצת יותר מטפח דסגי ברוב, וזה א"א ללמוד מדברי רבי יהודה במשנה, כי י"ל דרבי יהודה מיירי בבהמה שכריסה פחות מטפח דא"א בטפח או בבהמה שכריסה טפח, שבזה אמר רבי יהודה דא"צ טפח דא"כ זה יהיה נקרע כולה וזה ודאי לא בעינן, אבל אם יהיה כריסה טפח ומשהו וכש"כ יותר מטפח עד טפחיים הוה אמינא דבעינן טפח קמ"ל רבי בנימין בר יפת דסגי ברובא, ולפי"ז מיושבים כל הקושיות. [משא"כ לפירש"י גם בההו"א סברו דיש טפח או יותר וקושיית הגמ' היה דפשיטא דסגי ברובו מדין רובו ככולו אע"פ שיש אפשרות לטפח. ותירצה הגמ' דע"י משהו יותר מרובו יהיה טפח סד"א דניבעי טפח, וע"ז הוקשה לתוס' למה נאמר כן הרי גם בהו"א ידענו שיש טפח או יותר ובכ"ז הקשתה הגמ' פשיטא דסגי ברובו, וא"כ למה היינו אומרים דכשיש טפח ע"י משהו יותר מרובו ניבעי טפח].

תו"ד מחט שנמצאת. בתחילה אקדים המציאות של בית הכוסות, א' דופנו כפול, כלומר הצד שהוא לחלל הבהמה יש לו שני עורות משא"כ ההמסס יש לו רק עור אחד, ב' הוא מחובר להמסס והאוכל נכנס מבית הכוסות להמסס, ג' במקום חיבורם יחד מתקפל עור הבית הכוסות וכן עור ההמסס פנימה (בדוגמת קופסת שימורים דאפילו אחרי שמורידים את המכסה עדיין נשאר שפה שמכסה חלק מחלל קופסת השימורים).

תוס' הביאו דרש"י במקום אחר (כתובות ע"ו: וסוכה ל"ד:) ס"ל דאם נתחב מחט בדופן ההמסס (לא במקום חיבורו לבית הכוסות) אע"פ שלא עבר את כולו ואין הנקב מפולש, הבהמה טריפה, משא"כ בבית הכוסות רק אם עבר את כל שני העורות אז הוה טריפה אבל כשעבר רק עור אחד לא הוה טריפה, אבל ר"ת חולק עליו (וכן רש"י בדף מ"ב ע"א ג"כ כתב כר"ת), דגם בהמסס אם רואים שהחור לא עבר את כל העור אינו טריפה.

לפירש"י הקשו תוס' א' איך יתכן שיהיה טריפה כשהנקב לא עבר את כל עור ההמסס. ותירצו דחיישינן שניקב מעבר לעבר והבריא [צ"ע מדוע בבית הכוסות לא אמרינן כן, ויש לתרץ דכשניקב חצי עור ההמסס חיישינן דאף החצי השני ניקב, משא"כ בבית הכוסות כשניקב עור אחד לא אמרינן דגם השני ניקב כי הם ב' עורות, אבל לפי"ז יקשה אם ניקב עור שלם ועוד חצי מהעור השני בבית

הכוסות, למה לא נפסול כי נחוש דהעור השני ניקב כולו. ומצאתי במהר"ם על התוס' דכתב דלפירש"י כשניקב עור וחצי בבית הכוסות באמת יהיה טריפה, ולפי"ז מיושב שפיר. אח"כ ראיתי דכן מדויק בלשון התוס' דכתבו וז"ל והא דקתני במתניתין המסס ובית הכוסות שניקבו לחוץ דמשמע דבעינן נקב מפולש "לאו דוקא לחוץ שיהא מפולש", אלא כלומר לחוץ כלפי חוץ עכ"ל, והרי מיירי אף לגבי בית הכוסות דא"צ שיהא מפולש], ב' דבמשנה (בדף מ"ב ע"א) כתוב המסס ובית הכוסות שניקבו לחוץ משמע דבעינן שהחור יגיע מעבר לעבר אף בהמסס. תירצו תוס' דהכוונה דזה ניקב לצד חוץ אע"פ שאינו מעבר לעבר ואתא לאפוקי כשניקב במקום החיבור, דהיינו הדופן המחבר את בית הכוסות להמסס שם לא הוה טריפה (כי אין הנקב לחלל הבהמה, משא"כ בצד אחד של ההמסס אמרינן דניקב לחללו, כן נראה הסבר החילוק).

אחרי שתוס' גמר עם פירש"י, כתבו דמש"כ מצד אחד כשירה צריך לפרש דמיירי בניקב מהצד הפנימי, דאילו ניקב בצד של חלל הבהמה דהיינו מצדו החיצון של בית הכוסות אפילו לא ניקב כלל אלא שנמצא מחט בחלל הבהמה ג"כ הוה טריפה דחיישינן דניקב איברים אחרים בחלל הבהמה (והרמב"ם חולק ואין מטריף כה"ג), וכתב מהר"ם שיף דאף שכתבו כן אחר פירש"י אין כוונתם דלפי תוס' אינו כן אלא גם לפי תוס' הדין כן.

ולפי ר"ת ל"ק הנך ב' קושיות שהקשו לפירש"י, אבל קשה א' מש"כ הכא בברייתא מחט שנמצא בעובי בית הכוסות מצד אחד כשרה מב' צדדים טריפה, וקשה הרי גם בהמסס דינו כן ולמה כתבו דוקא בבית הכוסות (ולפירש"י א"ש). תירצו תוס' דזה לא בא לשלול דבהמסס אין הדין כן, אלא זה חידוש בבית הכוסות דאפילו אם ניקב עור אחד שלם לא הוה טריפה. והוקשה לתוס' א"כ מדוע כתב בבית הכוסות כשניקב מב' צדדין טריפה. [ומשמע מדברי התוס' דהך קושיא זה רק לפיר"ת אבל לפירש"י ל"ק, וצ"ע למה לא קשה אף לפירש"י. והסביר מהר"ם בדרך הא' דלפי ר"ת מש"כ בניקב מצד האחד אתא לאשמועינן שלא נימא דזה טריפה כי ניקב עור אחד שלם, קמ"ל דלא, ולפי"ז כשניקבו ב' העורות פשיטא דזה טריפה וא"צ לכתוב, משא"כ לפירש"י דלא היה כאן הו"א להטריף מצד ניקב עור אחד שלם א"כ צריך לכתוב דכשניקב מב' צדדין טריפה, ועיין שם שכתב ישוב נוסף ועיין מהרש"א שיישב בדרך אחר] ותירצו דאגב שכתבו ניקב בביה"כ מצד אחד כתבו ב' צדדין. ועוד תירצו דיש חידוש במש"כ דבבית הכוסות כשניקבו שני צדדים הוה טריפה באופן שניקבו ב' העורות במקום

ששוכב בית הכסות על ההמסס ומדובק שם בשומן דסד"א לא יפסול אפילו ניקבו ב' העורות קמ"ל דזה טריפה לכן הדגיש דבבית הכסות כשניקבו ב' העורות הוא טריפה בכל מקרה. ובמהר"ם הסביר דשומן המסס בולט קצת לחוץ ומכסה חלק מבית הכסות שנמצא בחלל הבהמה והוא אמינא דאע"פ שניקב בית הכסות מעבר לעבר עד חלל הבהמה כיון ששומן המסס סותמו לא יהיה טריפה קמ"ל דהוא טריפה. ב' הגמ' בשבת כתבה דנשתנה ממה שהמשנה קוראת בית הכסות והמסס, וקורים להמסס בית הכסות ולבית הכסות קורים המסס, אומרת הגמ' למאי נפ"מ מה שנשתנה. מתרצת הגמ' למחט שנמצא בעובי בית הכסות, ובשלמא לרש"י א"ש כי בבית הכסות הדין דאם העור לא ניקב מעבר לעבר אינו טריפה משא"כ בהמסס, אבל לתוס' קשה דדינא אחר. תירצו תוס' א' דיכולים לטעות דמש"כ דבית הכסות שניקב מצד אחד לא הוה טריפה זה דוקא בהמסס (דהם קורים לו בית הכסות) כי לא ניקב עור שלם אבל בבית הכסות כשניקב מצד אחד יהיה טריפה כי ניקב עור אחד שלם לכן קמ"ל דזה נשתנה ומש"כ במשנה בית הכסות לא מיירי בהמסס, ב' דהיו יכולים לטעות דבבית הכסות אפילו ניקבו ב' העורות לא יהיה טריפה כי מונח על ההמסס והשומן מגין עליו ומש"כ בברייתא מב' צדדים טריפה מיירי בהמסס לכן קמ"ל דזה נשתנה.

דף נ"א ע"א

תו"ד המוציא מחבירו. בחילוק הראשון חילקו דלגבי לשבור ולבטל מעשה אמרינן כאן נמצאו וכאן היו ולא מבטלים מעשה משא"כ לגבי הוצאות הכיבוס יכולה לתלות בראשונה ולא אמרינן לגבי זה כאן נמצאו כאן היו אחרי דאין אנו מבטלים מעשה.

בחילוק השני כתבו דלגבי חלוק לעולם הוא ברשות הראשונה ולא שייך למימר שזה נמצא ברשות השואלת ולא ברשות בעלת החלוק, אלא אמרינן דזה נמצא ברשות בעלת החלוק. [ויתכן דלא ניחא לתירוצו ראשון לומר כן דס"ל דשואל קונה החפץ השאול ולכן חייב באונסין ולכן זה נחשב ברשות השואלת החלוק].

תו"ד דהוה שגרן. כתבו דלאו בנפילה מיירי, הסביר במהר"ם דאי מיירי דנפלה א"כ מה אמרה הגמ' דמקילין בכה"ג בגלל דשיגרונא שכיח וחוט השדרה לא שכיח, הרי בכה"ג שנפלה שכיח פסיקת חוט השדרה.

יד דף נ"א ע"א גד קצא

תוד"ה בית הרחם. כתבו דהכא מיירי דיש בו ריעותא דאינו הולך (משא"כ שאר הנולדים, ביומן הולכים, מהר"ם).

הקשו א"כ אינה ראייה ממה שבן יום אחד מטמא בזיבה דשם אין ריעותא לכן לא חיישינן אבל אולי כשיש ריעותא חיישינן.

תוס' הוסיפו בקושיא איך מוכיחים מבן יום אחד דמטמא בזיבה הרי אפשר לומר דמיירי בחיה הרבה אח"כ, דרואים דאין כאן ריסוק איברים, נראה דכוונתם להקשות דאפילו אי נימא דבבן יום אחד יש בו ריעותא (כמו שתירצו בתירוצם השני) עדיין לא אתא שפיר הראייה מבן יום אחד, כי אולי מיירי בחיה הרבה אח"כ.

תירצו תוס' דאע"פ דבזיבה ליכא ריעותא מ"מ הראייה דאם נימא דיש הנולדים מהרחם שאיבריהם נתרסקים א"כ לא היה לן לטמא בזיבה אע"פ שלא ראינו ריעותא כי הוה אמינא דודאי אע"פ שאין כאן ריסוק מ"מ לפחות זה יכול להחלישו לדרגת חולה וכשראה מחמת חליו אין מטמא בזיבה, אע"כ אינו גורם כלל ריסוק אפילו בחזינן ריעותא ולכן לא אמרינן דנחשב ראה מחמת חליו.

ועוד תירצו דבזובו גם יש ריעותא דהרי אין קטן בן יומו רואה זיבה ולכן אם יש ריסוק איברים מחמת רחם הוה אמרינן דגם הוא נתרסקו איבריו, וכתב המהר"ם דהך תירוצ' זה תירוצ' רק על קושייתם הראשונה דהקשו דבגמ' נתחדש דאפילו יש ריעותא לא חיישינן ואיך רואים את זה מבן יום אחד מטמא בזיבה דשם אין ריעותא, נגד זה תירצו דבבן יום אחד גם יש ריעותא, אבל נגד קושייתם השניה דאולי מיירי דחיה הרבה זה לא יתרץ ונצטרך לתרץ כתירוצם הראשון דאע"פ דאין כאן ריסוק מ"מ היינו צריכים להחשיבו כחולי ורואה מחמת אונסו אינו מטמא.

דף נ"א ע"ב

תוד"ה מודה רבי שמעון. הוקשה לתוס' דלא היה צריך הכא לדברי רבי יוחנן דמיירי בשאר קדשים ובהו צריך ללמוד בגז"ש לידה לידה מבכור, אבל הכא דמיירי בבכור הרי כתוב בו מפורש דתלוי בפטר רחם, ובפרט ששאר קדשים צריכים להגיע ללימוד מבכור וא"כ לא הוצרכו הכא לדברי רבי יוחנן.

תוד"ה עמדה. בתחילה דנו על לא עמדה במה הכשירה, דהנה מסוגיין מוכח דבעינן מעת לעת, שהרי כתוב עמדה אין צריכה מעת לעת, מוכח דלא

עמדה בעינין מעת לעת, ותוס' הוסיפו דחוץ מהמתנת מעל"ע בעינין גם בדיקה מבפנים, כדמוכח מדף נ"ו דכשצריך מעל"ע בעי עמו גם בדיקה.

אח"כ הוקשה להו על הגמ' בזבחים [ולכא' אין לזה קשר לתחילת דבריהם שהוכיחו דלא עמדה בעי גם מעל"ע וגם בדיקה, אך צ"ע דנראה דיש קשר ביניהם מדלא עשוהו תוס' חדש. וכתב מהר"ם שיף (כ"נ כוונתו) דבאמת אין קשר בין הקושיא לתחילת דבריהם ומה שלא עשו אותו תוס' חדש כי גם מהגמ' בזבחים מוכח כמ"ש בתחילה דכשאמרינן צריך מעל"ע הכוונה עם בדיקה, כי אם נימא דמה שכתוב בגמ' זבחים דצריך מעל"ע סגי בלי בדיקה א"כ קשה למה א"א לעמוד ע"ז אם יש טריפה ומי הטריפה ע"י המתנת מעל"ע דסגי אפילו בלא עמדה, אע"כ דכשכתוב מעל"ע בעינין בדיקה עמו], שהקשתה על מה שכתוב דאם נתערב טריפה בזבחים כולם ימותו, והקשתה הגמ' איך ידעינן שזה טריפה ואם נראה כן, א"כ יכולים לזהות מיהו הטריפה. ותירץ ר"ל דמיירי בבהמה שנפלה מהגג. והקשתה הגמ' דגם נפולה נבדוק אותה ע"י שתעמוד. תירצה הגמ' קסבר ריש לקיש עמדה צריכה מעת לעת הלכה צריכה בדיקה, וקשה לתוס' למה הוצרכה הגמ' לומר דס"ל לר"ל עמדה צריכה מעת לעת שזה נגד כל אמוראי דסוגיין דס"ל עמדה א"צ מעל"ע, ובשלמא אם ע"י שהיינו אומרים דס"ל עמדה צריך מעל"ע היו דברי ר"ל מתורצים לא היה תוס' מקשה על הגמ' שם, אבל הרי זה לא מועיל כלום דאף כשנאמר דהגמ' תירצה דא"א לבדוק ע"י שנעמידה כי צריך מעל"ע ובדיקה, עדיין קשה שנעשה שתלך ועי"ז נראה אם יש ביניהם טריפה ומי הטריפה וע"כ צריך לומר דכוונת התירוצ' דס"ל לר"ל דהלכה צריכה בדיקה כשיטת רב חייא בר אשי, א"כ מה תועלת יש מזה שהגמ' אמרה דס"ל עמדה צריכה מעל"ע דלא ככל אמוראי דסוגיין. ועוד קשה לתוס' דאפילו אם נימא דכוונת התירוצ' מצד עמדה צריכה מעל"ע קשה דמה שאומרת הגמ' דס"ל עמדה צריכה מעל"ע (כמובן ביחד עם בדיקה) אין הצרכת מעל"ע מועיל כלום לגבי שלא נוכל לזהות הטריפה, דהרי אפשר ע"י המתנת מעל"ע לזהות הטריפה ובע"כ נצטרך לומר דהתירוצ' מצד דנצטרך אף בדיקה, וא"כ בשביל מה אמרה הגמ' דס"ל דצריך מעל"ע.

תירצו תוס' דצריך לגרוס שם עמדה אין צריכה מעל"ע (רק בדיקה) הלכה צריכה בדיקה, ואע"פ שלכא' אין תועלת לתרץ את ר"ל מצד מה שס"ל עמדה א"צ מעל"ע (דהרי יקשה עליו שנעשה שתלך) מ"מ נקטיה אגב מה שהזכירו הלכה צריכה בדיקה. [וכתב המהרש"א דבכ"ז הוצרכו תוס' להגיה עמדה א"צ מעל"ע כי אם לא יגיהו, אז אי אפשר לתרץ דנקטו כן אגב הלכה צריכה בדיקה דמ"מ יהיה קשה למה הוצרכה הגמ' לומר דס"ל לר"ל דלא ככל אמוראי דסוגיין].

יד דף נ"א ע"ב גד קצג

תוד"ה והלכתא. כתבו הא דלא אמרה הגמ' הלכתא כרב יהודה אמר רב שאמר עמדה א"צ מעל"ע, הלכה א"צ בדיקה, כי הוה אמינא דמה שאמר רב יהודה אמר רב עמדה הכוונה פשטה ידה לעמוד ומה שאמר הלכה הכוונה עקרה רגלה להלך, ולכא' אין דברי תוס' מובנים דכמו שהיינו מפרשים כן בדברי רב יהודה אמר רב, ה"נ נפרש כן במה שאמרה הגמ' עמדה א"צ מעל"ע הלכה א"צ בדיקה, הסביר מהרש"א כי היה אפשר לומר (וכן יש ראשונים שלומדים כן עיין ברא"ש) דאמוראי דאמרי פשטה ידה לעמוד וכן המ"ד שאמר עקרה רגלה להלך הם מפרשים דברי רב יהודה אמר רב, בפרט שהמ"ד שאומר פשטה ידה לעמוד זה גם בשם רב, אבל כשהגמ' כותבת הך לשון בסתמא ודאי כוונתה עמדה ממש והלכה ממש.

דף נ"ב ע"א

תוד"ה אי הכי היינו דרב. כתבו דזה מקרה יותר חמור מרב, דבמקרה של רב כהנא ורב אסי זה נבילה ואילו במקרה של רב זה טריפה כמו שאמר רב. ולכא' קשה א"כ מה הקשתה הגמ' היינו דרב, אולי שאלתם היה אם זה נבילה או רק טריפה כמו במקרה של רב. ראיתי שהמהרש"א הקשה כן על דברי הגמ' אחרי שהעמידה את דברי רב בנעקר חצי חוליא הקשתה הגמ' מכלל דרב כהנא ורב אסי צלע בלא חוליא אמרי וכו', הסבר דברי הגמ' כי אילו מיירי דגם נעקר חלק מהחוליא עם הצלע הרי רב כבר אמר שזה טריפה לכן ע"כ דמיירי בלא נעקר חוליא. והקשה מהרש"א אולי מיירי בנעקר חוליא ומיבעי להו לגבי נבילה. ותירץ דמתשובתו של רב מוכח דגם נסתפקו אם זה טריפה, כי רב אמר להם גיסטרא קאמרינו כלומר אתם שואלים אותי עם מותר באכילה על דבר שהוא אפילו נבילה משמע שנסתפק להו אפילו אם מותר באכילה, וכן יש לתרץ דברי התוס' הכא.

תוד"ה נעקרה צלע. הביאו דר"ת פליג על רש"י ולומד דמיירי הכא דנעקרה הצלע עם האסיתא היינו עם חצי החוליא. והנה בתוס' הרא"ש הביא סמך לדברי רש"י מדלא אמרה הגמ' אחרי דברי רב וכן אמר שמואל, משמע דשמואל מיירי בענין אחר מרב והיינו בנעקרה הצלע בלבד.

ועוד הוקשה לי דהכא הגמ' מקשה על שמואל משמע דלרב לא קשה ולכא' מ"ש רב משמואל, וע"כ כי אין שיטתם שוה. שוב ראיתי במהר"ם דאינו הכרח

כי כל הקושיא על שמואל זה סתירת דברי שמואל שאמר על המשנה דאהלות דמיירי לגבי חסרון חוליא בשדרה דה"ה לענין טריפה, אבל רב לא אמר כן וא"כ א"א לשאול עליו רק על שמואל (ובעזה"י אבאר בהמשך את קושיית הגמ' מסתירת דברי שמואל).

ועוד הוקשה לי דתוס' (בדף מ"ב ע"ב ד"ה אמר שמואל) הקשו דרבי יוחנן דס"ל דבין נעקרו ובין נשתברו הוא ברוב צלעות ופליג על שמואל א"כ חסר מ"ח טריפות הך דשמואל דנעקרה הצלע, ולפי מש"כ תוס' הכא דשמואל מיירי בעקירת אסיתא עם הצלע משא"כ רבי יוחנן מיירי בלי עקירת אסיתא לכא' לא קשה מידי. ומצאתי במהר"ם בדף מ"ב שהקשה כן על תוס'. ותירץ דתוס' הבין דהסוגיא בדף מ"ב סברה דשמואל מיירי בלי עקירת צלע, ודבריו מחודשים מאד לומר דזה מחלוקת סוגיות, ולולי דמסתפינא אמינא דתוס' שם אזלי להקשות לפי שיטת רש"י, ועוד יתכן דשם ס"ל לבעל התוס' כרש"י. שוב ראיתי דגם בדברי רש"י יש סתירה בדף מ"ב: כתב דמיירי בנעקרה עד חצי החוליא. ומצאתי במהר"ם בדף מ"ב: שהקשה כן עיי"ש מה שיישב.

ועוד צ"ע על תוס' דהגמ' בעמוד ב' אמרה דשמואל מיירי בנעקרה הצלע בלא חוליא, א"כ לכא' מוכח כרש"י, התירוץ ע"ז דתוס' ילמדו דהכוונה בלא חוליא שלימה רק חצי חוליא.

ואדאיתנין לקושיית הגמ' אנסה לבאר אותה הנה לפום ריהטא לא מובן הקושיא הרי שמואל מיירי מצד נעקר הצלע, ושם מיירי שמואל דזה טריפה מצד חסרון חוליא, ובמבט שיטחי אפשר לומר דזהו תירוץ הגמ' הכא צלע בלא חוליא התם חוליא בלא צלע. אבל קשה לתרץ כן כי דקארי לה מאי קארי לה. ונראה דהגמ' בקושיא סברה דכשנחסר חוליא גם נחסר צלע עמה (כמו שרואים דאחרי שהגמ' תירצה דמיירי בחסרה חוליא בלא צלע הקשתה הגמ' איך משכחת לה), וזה הקשתה הגמ' דלפי רש"י שיטת שמואל דבחסרון הצלע לבד הוה טריפה ולפי תוס' בצירוף חצי חוליא שחסרה, וא"כ לכו"ע הוה טריפה בנחסר חוליא כי הרי נחסר עמה צלע ואף לב"ש הוה טריפה ולמה תלו אותה במחלוקת ב"ש וב"ה (בטומאת אהל כשנחסר חוליא אחת), ואף לב"ה גם לא ניחא דכבר היא טריפה מצד עקירת הצלע ואי"ז דוקא לשיטתייהו, וע"ז תירצה הגמ' דחוליא דהתם מיירי בלא חסר הצלע וע"ז שואלת הגמ' מיד איך יתכן כן, ותירצה הגמ'. שוב ראיתי שקדמני בשוטנשטיין בהך ביאור בגמ'.

יד דף נ"ב ע"ב גד קצה

דף נ"ב ע"ב

תוד"ה אילימא למעוטי חתול. פירשו דרב יהודה אמר רב מיעט חתול דאין דורסת באימרי רברבי, כוונתם אבל בגדים וטלאים דורסת כמ"ש הגמ' בדף נ"ג ע"א, וכן רב חסדא ס"ל דבגדיים וטלאים דורסת. ועיין מהרש"א שעמד על סתירת דברי רש"י בהך ענינא.

תוד"ה וכי תימא. תוס' פליגי על רש"י, ואבאר בקצרה. כשהגמ' אמרה אילימא למעוטי חתול היינו דרב יהודה אמר רב בא למעט דאין חתול יכול לדרוס אף בבהמה דקה. הקשתה הגמ' דלמדנו כן כבר במשנה כי כתוב ודרוסת הזאב דמיירי בבהמה דקה וכתוב זאב משמע אבל לא פחות. אמרה הגמ' וכי תימא הא קמשמע לן דזאב בגסה נמי דריס, בזה נחלקו רש"י ותוס' בפירוש, לפירש"י הגמ' עומדת בדיעה הקודמת דרב יהודה אמר רב אתא למעט דאין חתול דורס אף בבהמה דקה, ומה שהקשית אפשר ליישב דא"א למעט חתול מהמשנה כי המשנה מיירי בבהמה גסה נמי ובהו רק מזאב ומעלה יכול לדרוס אבל בדקה הוה אמינא דאף חתול יכול לדרוס לכן קמ"ל רב יהודה אמר רב דאין חתול דורס אף בדקה. (ובעצם הגמ' נשארת בהך תירוץ רק בתחילה רצו לדחותו ולומר דהרי רבי יהודה אמר דרוסת הזאב בדקה, היינו דזאב מיירי בדקה וא"כ המשנה ממעט חתול, והגמ' דחתה דלפי רב יהודה אמר רב ת"ק ס"ל דזאב דורס אף בגסה ורבי יהודה פליג על הת"ק ואינו מפרשו, ולא כרבי בנימין בר יפת). ולפי תוס' כשהגמ' אומרת וכי תימא הא קמשמע לן דזאב בגסה נמי דריס, חזרה בה הגמ' ממה שרצתה לומר דאתא למעט חתול (ובפשטות באמת יתכן דחתול דורס בדקה אחרי שבמשנה לא מדויק שאין דורס ואף רב יהודה אמר רב לא אתא למעט חתול), אלא רב יהודה אמר רב בא לחדש דמש"כ במשנה דזאב דורס מיירי אף בגסה כמו ממנו ולמעלה שדורסים בגסה (ולפי תוס' א"ש מה שהגמ' אמרה בהמשך ואי בעית אימא לעולם למעוטי חתול, דמשמע דלתירוץ הקודם לא אתא רב יהודה אמר רב למעט חתול, משא"כ לפירש"י קשה ולכן רש"י משנה קצת את הפשט עיי"ש).

[והוקשה לי אחרי שלפי תוס' רב יהודה אמר רב מחדש דאף זאב דורס בגסה א"כ המשנה שכתוב זאב מיירי אף לגבי גסה וא"כ למה לא נימא דרב יהודה אמר רב אתא לחדש דחתול לא דורס אף בדקה. אח"כ ראיתי במהר"ם שיף שהעיר

כן וחידד השאלה שהרי מצד המשנה א"א למעט חתול כי אולי מש"כ זאב כי בגסה רק זאב מהני ולא חתול. ואפשר ליישב דאחרי שרב יהודה אמר רב חידש דזאב דורס אף בגסה והיינו דהמשנה מיירי אף בגסה מה"ת להעמיס בדבריו עוד חידוש דחתול לא דורס בדקה.]

לסיכום האם זאב דורס בגסה, לפי רבי בנימין בר יפת לא נחלקו ת"ק ורבי יהודה וכו"ע ס"ל דרבי יהודה מפרש דברי הת"ק דדורס רק בדקה, ולפי רבי יהודה אמר רב לפי תירוצו א' דגמ' נחלקו בזה ת"ק ורבי יהודה, ולפי ת"ק דורס אף בגסה, ולפי רבי יהודה דורס רק בדקה, אבל לפי תירוצו ב' דגמ' כו"ע מודו לרבי בנימין בר יפת דרבי יהודה מפרש דברי הת"ק דזאב דורס רק בדקה.]

תו"ד"ה הכי גרסינן. כתבו דא"א לגרוס במילתיה דרב חסדא נץ, כי א"כ ס"ל לר"ח דאף נץ דורס בגדיים וטלאים וא"כ יקשה עליו מהברייתא אף לגבי דין נץ (דכתוב בברייתא דאין דרוסה לנץ ומיירי הברייתא לגבי גדיים וטלאים), וא"כ כשהגמ' תתרוץ דר"ח ס"ל כבריבי, יוצא דאף נץ תלוי ביש לו מצילין יש לו ארס ובאין מצילין לא, ואילו במשנה כתוב דנץ דורס בעופות והמשנה מיירי אף באין מצילין, וא"א לומר דמה שס"ל לבריבי דכשאיין להם מצילין אין להם ארס ה"מ לגבי גדיים וטלאים אבל לגבי עופות יש להם ארס תמיד, כי א"כ לא מובן קושיית הגמ' על בריבי מהחתול שרדף אחר התרנגול דרואים שיש לו ארס אף באין מצילין, דהרי זה בעופות דיש להם ארס תמיד, אלא מוכח דלפי בריבי כשאין להם מצילין אין להם ארס אף בעופות, וא"כ יחזור קושיית תוס' דבמשנה רואים דבנץ יש לו ארס תמיד, לכן ע"כ לא גרסינן במילתיה דר"ח נץ, ונץ דורס בעופות אף כשאין מצילין ובבהמה אין דורס כלל אף שיש לה מצילין, ולא הביאו כלל דברי בריבי לגבי דריסת הנץ, כי ר"ח לא מיירי לגבי נץ ולא קשה עליו מנץ. (וכתבו תוס' אף שע"כ יש חילוק בין דריסת עופות לגדיים וטלאים, דהרי בברייתא כתוב דאין דרוסה לנץ ובמשנה כתוב דנץ דורס, ועל כרחנו מחלקין בין דריסתו בגדיים וטלאים לעופות, טוען תוס' דודאי יש חילוק לומר דיש לו ארס ובעופות זה מזיק משא"כ בגדיים וטלאים, אבל כשאנו מדברים לגבי שיטת בריבי דס"ל דתלוי ביש מצילין או לא, דהיינו כשאין מצילין אין לו כלל ארס אפילו לגבי עופות כדמוכח מקושיית הגמ' מתרנגול, וכשיש מצילין יש לו ארס אף לגבי גדיים וטלאים וע"ז קשה דבמשנה מבואר דנץ יש לו ארס בעופות אף באין מצילין, לכן ע"כ לא גורסים בדברי ר"ח נץ, והיינו דלגבי נץ לא תלוי ביש מצילין או לא ותמיד יש לו ארס ובעופות הארס מזיק משא"כ בגדיים וטלאים.)

תו"ד"ה מ"מ לרב חסדא. תוס' כתבו דדומיא דנץ קתני, ולכא' קשה דתוס' עצמם הוכיחו מהאיכא דאמרי דלא הוה חתול דומיא דנץ, וצריך לתרץ דכתבו כן רק לפי התירוץ הראשון של הגמ', דלכן לא תירצו דמיירי באימרי רברבי כי ס"ל דצריך להיות דומיא דנץ. ולכא' קשה דלפי האיכא דאמרי דס"ל דא"צ להיות דומיא דנץ למה לא תירץ דמיירי באימרי רברבי. ושמעתי מר' שלמה רבינוביץ דאה"נ האיכא דאמרי היה יכול לתרץ כן אבל אחרי שבתירוץ הראשון תירץ דרבנן ס"ל דאין דורס אף ביש מצילין, בא האיכא דאמרי לחלוק עליו ולומר דלפי רבנן תמיד הוא דורס ויישב הסתירה מהברייתא על רב חסדא.

בסוף התוס' כתבו דלפי מש"כ דהתירוץ הראשון ס"ל דצריך להיות דומיא דנץ, לפי"ז יתיישב למה לפי הלישנא קמא לא העמידו אף את דברי הברייתא בשיטת בריבי כמו שהעמידו את רב חסדא כבריבי, וגם הברייתא יהיה כשיטת רב חסדא, והברייתא יהיה מיירי דאין לו מצילין. ותירצו כי א"כ לא יהיה חתול שכתוב בברייתא דומיא דנץ. [מסביר מהרש"א דלפי האיכא דאמרי לא הוקשה לתוס' למה לא נעמיד הברייתא ג"כ כחכמים, כמו שמעמידים דברי ר"ח כרבנן, כי א"א שיהיה כחכמים דלפי חכמים (לאיכא דאמרי) הם דורסין אף במקום שאין מצילין].

דף נ"ג ע"א

תו"ד"ה רוב אריות. הקשו א' מה מהני הסברא דתלינן דהציפורן אתא ע"י חיכוך בכותל, בכ"ז נאסור כל השוורים כי רוב אריות דורסים, ב' למה אביי אסר רק כשרואים בגב הבהמה סימן של מכת הציפורן (בלא ציפורן), אבל בלי זה לא אסר, הרי גם בלי שרואים מכת הציפורן נאסור השור מצד רוב אריות דורסים. תירצו תוס' (הסברתי ממהרש"א) דמה שאמרינן רוב אריות דורסים אין הכוונה כפשוטו, אלא הכוונה שהם ראוים לדרוס (היינו שהם בריאים) ולפי"ז כבר מיושב מדוע לא אסרינן שאר השוורים לכו"ע, כי זה ספק השקול אם דרס או לא ומעמידים על חזקת היתר שהיה לשוורים, וכך מדוע אם לא רואים סימן מכת הציפורן בשור לא אוסרים, אולם עדיין אין זה מתרץ הכל, כי כשרואים ציפורן הארי בגב השור היינו צריכים לאסור דהכא אין ספק השקול, דיש צד שהגיע מצד דריסת הארי ולהך צד אסור לגמרי, ואף לפי הצד דאתא מכח חיכוך השור בכותל אין הך צד מתיר לגמרי דהרי אף כשנימא דהציפורן הגיע מצד חיכוך עדיין אפשר שהארי דרסו, וא"כ יש רוב צדדים לאיסור והיינו צריכים לאסור,

לכן כתבו תוס' דהצד שהציפורן הגיע על השור ע"י חיכוך בכותל היינו דהארי חולה, (כלומר דלא אמרינן דהארי נתחכך בכותל וע"י חיכוכו בכותל נפל הציפורן לכותל כי אם היינו חוששים כן יתכן דהארי בריא), אלא לא אמרינן דהארי נתחכך בכותל וציפורנו עלה על הכותל וכשהשור נתחכך בכותל עלה הציפורן עליו דזהו חשש רחוק מאד אלא החשש דהשור נתחכך בכותל והארי שכב ליד הכותל ונתחכך השור בכותל וברגל הארי ועלה עליו ציפורן הארי, וזה ודאי קורה רק בארי חולה דחיכוך שור בציפורנו יגרום נפילת הציפורן, וא"כ הצד דזה בא מחיכוך בכותל הוא מתיר לגמרי כי אם זה בא עליו מחיכוך א"כ ודאי הוא שור חולה שאין יכול לדרוס.

דף נ"ג ע"ב

תוד"ה אתי בהו לידי תקלה. [ברש"י נראה דתירץ קושיית תוס' דהכא היה הרבה עופות ובכה"ג חיישינן לתקלה משא"כ בביצי ספק טריפה לא מיירי בהרבה.] בתירוצו הג' תירצו תוס' דלפי מסקנא דשמעתין שאמרה הגמ' דבעצם היה שמואל יכול לזורקם לאשפה או לזורקם לכלבים, אולם לא עשה כן כדי לפרסם הדבר שספק דרוסה אסור, א"כ עכשיו אפשר לומר דהגמ' חזרה בה ממה שתירצה לפני זה דלא השהה אותם י"ב חודש דלא ליתי לידי תקלה ועכשיו מתרצת הגמ' דלא עשה כן כדי לפרסם הדבר, ולפי"ז מתורץ קושייתם ממה שרואים בספק ביצי טריפה דלא חששו לתקלה כי באמת לא חששו לתקלה. [והוקשה לי דאולי כדי לפרסם הדבר אמרינן בהפסד מועט כגון במה שלא האכילה לכלבים, אבל פה שלא השהה י"ב חודש ועי"ז גרם לישראל הפסד מרובה אולי לא היה עושה כן כדי לפרסם הדבר ולהפסיד ממון ישראל חבירו. שוב ראיתי דכן הקשה במלא הרועים.]

תוד"ה ספק שונרא. בסוף התוס' הוקשה להו דהגמ' בזבחים דשאר האמוראים אין רוצים להעמיד מה שא"א לזהות מי הטריפה כהסברו של רבי ינאי דאיערב נקובת הקוץ בדרוסת הזאב, כי הנהו מינכר דקוץ עגיל וזאב משיך, כי הציפורן קורע ויורד, והוקשה לתוס' למה הגמ' לא מתרצת שם דאיערב דרוסת הכלב בדרוסת זאב דשניהם ענין דריסה ורק שדרוסת כלב שרא.

תוד"ה דרוסה שאמרו. הביאו דמשמע מרש"י דבודאי דרוסה לא מהני בדיקה, ולכא' דבריהם צ"ע טובא דהרי כתב רש"י (ותוס' הביאוהו) דהבדיקה

יד דף נ"ג ע"ב גד קצט

מהני כשראו שדרסה ואין מקום הדריסה ניכר מבחוץ, וא"כ הרי זה ודאי דרסה ומהני בו בדיקה. ופירשו מהרש"א ומהר"ם ומהר"ם שיף דכוונת תוס' דלפירש"י אם ניכר מקום הדריסה בכה"ג לא מהני בדיקה, דהרי כתב דהבדיקה מהני כשראינו שדרס ואין ניכר מקום הדריסה מבחוץ מוכח דבניכר לא מהני בו בדיקה.

ועוד כתב מהר"ם שיף דלכא' אם ניכר מקום הדריסה למה יבדקו, הרי רואים אם אדום שם או לא. תירץ דאף כשרואים שאין אדום מבחוץ מ"מ צריך לבדוק בפנים שמא שם האדים הבשר.

וצריך להבין את החילוק בין אם ראינו שדרסה ולא ידוע היכן, דמהני בדיקה לפירש"י לבין כשרואים את מקום הדריסה, מ"ש האי מהאי, הסביר במהר"ם דכוונת רש"י במה שכתב שראינו שדרסה ואין מקום הדריסה ניכר מבחוץ היינו דיכול להיות שדרסה בירך דלא מיטרפא בזה ויכול להיות שדרסה כנגד החלל דמיטרפא בזה ולכן הוה ספק דרוסה, אבל אם בטוח שדרסה כנגד החלל רק אין מקומו ניכר הוה כודאי דרוסה.

דף נ"ד ע"א

תו"ד"ה אילימא בפא דידא. רש"י הבין דהכוונה מתחילת הכף דידא ושם זה מקום הריאה והלב, וכשהגמ' שואלת דהיינו בני מעיים פירש"י כי ריאה ולב בכלל בני מעיים, אבל תוס' הקשה עליו דבלשון האמוראים אין נקרא הריאה והלב בכלל בני מעיים וא"כ מה הקשתה הגמ'.

[**ראיית תוס'** כי בדף נ"א: אמר אמימר דנפולה צריכה בדיקה כנגד בני מעיים ומר זוטרא מוסיף כנגד כל החלל. והנה מזה בעצמו לכא' מוכח דהחלל הוא יותר מבני מעיים, אולם תוס' לא הסתפק בזה והביא דרב הונא נסתפק שם האם גם צריך לבדוק הסימנין, ולכא' לא מובן לאיזה צורך הביאו ספיקו של רב הונא. ומצאתי במהרש"א ומהר"ם ומהר"ם שיף שתירצו דאילולי ספיקו של רב הונא היה אפשר לומר דמר זוטרא שהוסיף כנגד כל החלל בא להוסיף רק סימנים אבל החלל היינו בני מעיים לכן כתבו תוס' דאח"כ נסתפק רב הונא לגבי סימנין אלמא מר זוטרא שהוסיף חלל הוסיף ריאה ולב וכבד.]

לכן לומר תוס' דכפא דידא הכוונה סוף הכף דאין שם את הלב וריאה ועכשיו מובן שאלת הגמ' דהרי זה בכלל בני מעיים ומה חידש רב.

תוד"ה יבא ויקף. הנה בסוגיין מיירי דשחט הגרגרת ומוצא דהיא שמוטה ואין יודע מתי נשמטה, וע"ז אמר רבי יוחנן דיביא ויקף היינו דחתוך עוד חתך בגרגרת ויראה אם דומה מראה חתך השחיטה לזה, סימן דנשמט מקודם ושתי החתכים היו בגרגרת שמוטה, ואם אינם דומים סימן דנשמט אחרי השחיטה, ולכן אינם דומים כי חתך השחיטה היה בגרגרת מחובר והחתך השני בגרגרת שמוטה. כותבים תוס' אבל לעיל דשחט הוושט ומוצא הגרגרת שמוטה ואין יודע אם נשמט לפני שחיטה או לא, שם אין יכול לחתוך עכשיו עוד חתך בוושט ויראה אם דומה לחתך השחיטה סימן דהגרגרת נשמט לפני השחיטה (והיות שזה נטרף ע"י השמוטה כבר יראה החתך בוושט אחרת מחתך בוושט שהקנה מחובר) ולכן שני החתכים דומים כי שני החתכים בוושט הם במצב שהגרגרת שמוטה, ואם לא יהיו החתכים דומים סימן שכששחט הוושט היה הגרגרת מחובר ועכשיו החתך בגרגרת שחוטה, אומר תוס' הטעם דא"א לבדוק כן דאפילו אם הגרגרת היה שמוט לפני השחיטה בכ"ז לא יהיו ב' החתכים בוושט דומים כי החתך הראשון היה בוושט שיש בו חיות משא"כ החתך השני, משא"כ בסוגיין מיירי דשחט הגרגרת ומצאה שמוטה, דאם היתה שמוטה לפני שחיטה יהיה החתך השני דומה לו כי בשני החתכים היה הגרגרת שמוטה.

תוד"ה וחזייה לדרב מתנא. לפי תירוצם הראשון ס"ל לרכיש דמרבין בזה הכלל אע"ג דלא דמי אבל רבי יוחנן ור"ל פליגי עליה וס"ל דלא מרבין דלא דמי ולכן הם ממעטים דרכיש כמו שעולא ממעטו. ולתירוץ השני אה"נ רבי יוחנן ממעט דרכיש, אבל ר"ל ס"ל כרכיש כי באמת לא הוה מרבין ליה בזה הכלל והיינו אומרים דאינה טריפה לכן כתבה המשנה אלו כשירות (וזה דוקא לר"ל) לומר ולא דרכיש. ולפי התירוץ הזה לכו"ע כשזה לא דמי לא מרבין ליה מזה הכלל.

אח"כ הקשו תוס' למה לא העמידה הגמ' דמחלוקת רבי יוחנן ור"ל זה בדרכיש, דרבי יוחנן היה מרבה אותו מזה הכלל שזה טריפה אע"ג שאינו דומה לכן כתב התנא אלו טריפות ולא דרכיש, ור"ל ס"ל דלא היינו מרבים דרכיש מזה הכלל כי אינו דומה והיינו אומרים שאינו טריפה לכן כתבה המשנה ואלו כשירות ולא דרכיש, כי באמת זה טריפה, את"ד. ולפום ריהטא דבריהם לא מובנים, דהרי כתבו בתירוצם הב' דרבי יוחנן באמת אין מרבה דרכיש, כי אין דומה וא"א ללמוד מזה הכלל, וגם רכיש דריבה כי ס"ל כר"ל והיינו ממעטים מזה הכלל כי באמת אין דומה, ורק שכתוב אלו כשירות למעט דרכיש דהוה טריפה, הרי דא"א לרבות מזה הכלל אם אינו דומה.

תירץ מהרש"א דקושייתם אתא לפי תירוצו הראשון דרכיש ס"ל לרבות מזה הכלל אע"ג דלא דמי, ואע"ג שכתבו בתירוצם הא' דרבי יוחנן לא ס"ל כן וס"ל דמרביתם רק הדומה, מ"מ הקשו תוס' מנלן לגמ' לומר כן, ולפי"ז יוצא דגם רבי יוחנן וגם ר"ל לא ס"ל דבהא דרכיש הוה טריפה, אולי רבי יוחנן ס"ל כרכיש דהיה אפשר לרבות מזה הכלל אע"ג דלא דמי ולכן כתב התנא אלו טריפות למעט דרכיש דאינה טריפה, ור"ל לא ס"ל כרכיש במה דאפשר לרבות מזה הכלל מה דלא דמי ולכן לא היינו מרביתם הא דרכיש והו"א דכשר לכן כתב התנא ואלו כשירות למעט דרכיש ולומר שזה טריפה.

[תירצו תוס' דקים ליה למסדר הש"ס דפליגי בדרב מתנא. והנה עדיין דבריהם צריכים ביאור אולי פליגי גם בדרכיש, כי ס"ל לריו"ח דמרביתן מזה הכלל אף דלא דמי, והיינו מרבית מזה הכלל לפי רבי יוחנן גם דרכיש וגם דרב מתנא לכן אמרה המשנה ואלו טריפות לומר דגם דרכיש וגם דרב מתנא אינם טריפה, וא"כ למה אמרה הגמ' דלפי רבי יוחנן מרביתם רק הדומה לכלל. תירץ מהרש"א דאי נימא דס"ל לריו"ח דהיינו מרביתם דרכיש אף דלא דמי וגם היינו מרביתם דרב מתנא שהם טריפות א"כ כשהמשנה מיעטה ואמרה ואלו טריפות היינו אומרים דממעט רק הא דרכיש כי אין דומה למשנה אבל דרב מתנא הוה טריפה כי זה דומה, ולכן אחרי שקיי"ל דרבי יוחנן ס"ל בהא דרב מתנא דאינה טריפה א"כ ע"כ דס"ל לריו"ח דמרביתן מזה הכלל רק דדמי.]

דף נ"ד ע"ב

תוד"ה בסלע. ר"ת פירש דמש"כ כסלע כיתר מכסלע קאי על גלודה, יתכן דלא ניחא ליה בפירש"י, כי מש"כ לגבי כמה ינטל מן החי וימות דהוה כסלע, זה מימרא דשמואל, והלשון כסלע כיתר מסלע משמע דקאי על ברייתא (ורש"י המתיק הפשט וכתב די"א דזה ברייתא), לכן פיר"ת דמיירי לגבי מש"כ בברייתא בגלודה כסלע.

הקשו על פירש"י ועל פיר"ת למה צריך לכתוב דכסלע הוה כיתר מסלע הרי לא כתוב שם "עד" וא"כ פשיטא דכשכתוב דכשניטל ממנו כסלע ימות פשיטא דסלע בכלל, וכן כשכתוב בגלודה דאם נשתייר כסלע כשירה פשיטא דכסלע הוה כיותר מסלע, דהרי גלודה שנשאר יותר מסלע אינה טריפה.

תירצו דמצאנו מקומות דאע"פ דלא כתוב עד הוה כמו שכתוב עד, ולכן צריך לאשמועין דכסלע הוה יותר מסלע, אבל תוס' לא ניחא ליה בהך תירוצא, היות דגלודה שנשאר כסלע כשר מיירי לענין כשירות וא"כ אם באנו לפרשה בדרך עד א"א לומר דאתא לומר מלמטה למעלה דאם נשאר כחצי סלע טריפה וכן יותר מזה עד כסלע, אבל סלע זה כשר מכיון שמיירי לענין כשירות והרי כשנשאר פחות מכסלע הוה טריפה וע"כ מלמעלה למטה קאמר שתי סלעים כשר עד סלע והשמיענו דסלע עצמו כשר וע"כ הוה עד ועד בכלל וא"כ מה הגמ' מביאה להקשות דרואים דעד ולא עד בכלל מחבל היוצא מן המטה, וכן לפי רש"י דמייריין לגבי חסרון בגולגולת הרי שם מיירי לענין טהרה כמה יחסר ויהיה טהור מטומאת אהל דכשחסר הרבה אין מטמא וכסלע גם אין מטמא והוה עד ועד בכלל, ואפילו אם תרצה לתרץ לגבי גלודה ולגבי חסרון בגולגולת דהתנא מלמטה קחשיב היינו דכשנשאר פחות מסלע טריפה אבל כסלע כשירות וכן לגבי גולגולת דאם נחסר פחות מכסלע מטמא אבל כסלע אין מטמא ונרויח דלגבי סלע עד ולא עד בכלל מ"מ קשה דמבואר הכא במסקנא דכל עד ולא עד בכלל הוה חומרא, והכא זה קולא דסלע אינו מטמא וסלע אינו גלודה וכשירה.

לבן חלקו תוס' על רש"י ור"ת ופירשו דמאי דכתוב הכא כסלע כיותר מסלע מיירי לגבי המחלוקת כשנחסר מהכרס החיצונה כסלע, אם הוה טריפה או לא, אבל ביותר מסלע הוה לכו"ע טריפה, ורב נחמן הכא אומר דעתו, דכשנחסר סלע הוה כיותר מסלע, ולפי"ז מיושב הקושיא הראשונה שהקשו על רש"י ור"ת פשיטא דכסלע כשירה, דהרי זה מחלוקת ולכן אמר ר"נ את דעתו, וכן מיושב גם מה שהקשו מדין עד ועד בכלל דלא מיירי הכא מעד ועד בכלל אלא מיירי בכמה יהיה חסר מהכרס החיצונה ויהיה קרע כשיעור טפח דדעת ר"נ דכשחסר סלע הוה טפח כמו שיותר מסלע הוה טפח.

תוד"ה הדקין שבכלי חרס. כתבו דלמאי דגרסינן "הן" משמע דאף כלי חרס שלם לא מקבל טומאה אם אין בו שיעור סיכת קטן. והנה בדפוסים ישנים לא היה כתוב בדברי התוס' התיבות אמנם לא מצינו בשום מקום דבעינן שיעור לכלי חרס מתחילתן, ובמהרש"ל הוסיף הנך תיבות, כי הוקשה לו דתוס' הביאו מש"כ במשנה מקואות החוטט בצינור לקבל צרורות בשל עץ בכל שהו בשל חרס ברביעית, אלמא דלא סגי בכלי חרס שלם בשיעור סיכת קטן אלא בעינן רביעית. ודחו תוס' דהתם שאני בגלל שחטט לקבל צרורות, משמעות תירוצם דבסתם כלי חרס שלם סגי בכל שהו כמו בכלי עץ, וגם ממה שתוס' המשיכו

וּכְתָבוּ וּז"ל וְהָתָם נָמִי פְּלִיג רַבִּי יְהוּדָה וְאָמַר אֵף בְּשֵׁל חֶרֶס בְּכָל שָׁהוּ, אֵלֶּמָּא דַּגְּמֵי רַבְנָן ס"ל כֵּן בְּכָלִי חֶרֶס שְׁלָם שְׁלֹא חֲטָטוּ, וְלֹכָא' זֶה סוֹתֵר לְמַשְׁכֵּי הַכָּא דְּצָרִיךְ כְּדֵי סִיכַת קֶטֶן. לִכֵּן הִגִּיה מֵהֶרֶש"ל וְהוֹסִיף הֵנֶךְ תִּיבּוֹת, וְהִינּוּ שְׁתּוּס' לֹא נִיחָא לִיה בְּמָה שֶׁמִּשְׁמַע הַכָּא דְּצָרִיךְ כְּדֵי סִיכַת קֶטֶן, אֲבָל מֵהֶרֶש"א טוֹעֵן דָּא"צ לְהוֹסִיף הֵנֶךְ תִּיבּוֹת בְּתוּס', וְמָה שֶׁמּוֹזְכָּר שֶׁם כָּל שָׁהוּ הַכוּוֹנָה לְכְּדֵי סִיכַת קֶטֶן שְׁזֵה שִׁיעוּר הַכִּי קֶטֶן, וְהוֹכִיחַ כֵּן מִדְּבָרֵי הֶר"ש, וְאֵף תּוּס' הַכָּא (בְּסוּף הַתּוּס') כְּתָבוּ דָּאף שֶׁבְּסֹדֶר הַמִּשְׁנָה לֹא כָּתוּב "הֵן" מ"מ מִדְּכָתוּב "ו"קֶרְקֻרוֹתֶיהֶן, מִשְׁמַע דַּגְּמֵי כָּלִי חֶרֶס שְׁלָם בְּעִינָן כָּל דֵּהוּ. וְרֵאִיתִי מִצִּינִים דְּבַסְפֵּר לֵב אֲרִיָּה הַצָּדִיק דְּבָרֵי מֵהֶרֶש"א עֵי"ש.

דף נ"ה ע"א

תוֹד"ה שִׁיעוּרֵן בְּכָדֵי סִיכַת קֶטֶן. אֲסַכְּמֵי דְּבִרְיָהֶם בְּקִצְרָה בְּתוּסְפַת בִּיאוּר. מִשְׁכֵּי הַכָּא דָּאִם הִיָּה מַחְזִיק בְּתַחֲלִילָה עַד לֹג וְאַח"כּ נִשְׁבֵּר וּמַחְזִיק כְּדֵי סִיכַת קֶטֶן דְּמִקְבֵּל טוּמָאָה (וְה"ה בְּשִׁהִיָּה מַחְזִיק יוֹתֵר, וְנִשְׁבֵּר וּמַחְזִיק כְּשִׁיעוּר הַכְּתוּב בְּמִשְׁנָה), מִיָּירִי בְּאוּפֵן שִׁיחֲדוֹ לְסִיכַת קֶטֶן, וְאַל"כּ אֵין מִקְבֵּל טוּמָאָה וְאֵף מָה שֶׁהִיָּה טִמָּא פִּקֵּעַ כְּדִמּוּכָח מֵהֶגֶמ' בְּשַׁבָּת. וְלִפִּי"ז יוֹצֵא דְּכָלִי שֶׁהִיָּה מַחְזִיק יוֹתֵר מְלֹג וְנִשְׁבֵּר דְּשִׁיעוּרוֹ בִּיּוֹתֵר מִסִּיכַת קֶטֶן, אִם אֵין אֵת הַשִּׁיעוּר הַיּוֹתֵר גָּדוֹל לֹא יוֹעִיל אֵף שִׁיחֲדוֹ לְסִיכַת קֶטֶן, וְהִינּוּ טַעְמָא כִּי אֵין דֶּרֶךְ לִיחַד שְׁבָרִים הַבָּאִים מְכָלִי גָּדוֹל לְצוּרֶךְ סִיכַת קֶטֶן.

אח"כ הוֹקְשָׁה לְתוּס' דְּמִבּוּאָר בְּתוּסְפַתָּא שִׁיטַת חֲכָמִים דְּכָלִי חֶרֶס שֶׁפִּקֵּעַ טוּמָאָה מִיָּנִיָּה ע"י שְׁבִירָתוֹ שׁוֹב לֹא מִקְבֵּל טוּמָאָה וְאִפִּילוּ יַעֲשׂוּ בּוֹ תִּיקוֹן, וְקִשָּׁה דֵּהַכָּא מִבּוּאָר דְּסָגִי ע"י יַחּוּד (וְכַש"כּ ע"י מַעֲשֵׂה). תִּירְצוּ תּוּס' דֵּהַתּוּסְפַתָּא מִיָּירִי דֵּהַכָּלִי לֹא חֲזִי לְשִׁימוּשׁ ע"י יַחּוּד (וְרַק ע"י תִּיקוֹן חֲזִי) כְּגוֹן כָּלִי שֶׁהִיָּה מַחְזִיק עַד לֹג וְעַכְשִׁיו אֵין מַחְזִיק אִפִּילוּ כְּדֵי סִיכַת קֶטֶן, שֶׁם לֹא מֵהֶנִּי אֵף תִּיקוֹן. וְהוֹקְשָׁה לְתוּס' דֵּהָרִי בְּמִסְכַּת כָּלִים כְּתוּב דִּכֵּן מֵהֶנִּי שִׁיעֲשֵׂה בּוֹ תִּיקוֹן כְּדֵי שִׁיקְבֵּל טוּמָאָה. חֲלָקוֹ תּוּס' דְּתִלּוּי אִם הַתִּיקוֹן מִחֲבֵרָהוּ שׁוֹב לְכָלִי שֶׁהִיָּה לִפְנֵי כֵּן מֵהֶנִּי לְקַבֵּל טוּמָאָה אֲבָל אִם זֶה יַעֲשֵׂה אֵת הַשְּׁבָרִים רְאוּיִים לְשִׁימוּשׁ כָּל דֵּהוּ לֹא מִקְבֵּל טוּמָאָה.

וְחֻקְשׁוֹ תּוּס' דְּבִגְמ' שַׁבָּת מוּכָח דְּכָלִי שֶׁנִּשְׁבֵּר שְׂרָא בְּטִלְטוּל אֵף בְּלֹא יַחּוּד, וּמִבּוּאָר עוֹד בְּגִמ' שַׁבָּת לְגַבִּי מַחֲטָה שֶׁל יָד שְׁנִיטֵל חוּרָה אוֹ עוֹקְצָה דְּמִדְּלַעֲנִין טוּמָאָה אֵינוֹ כָּלִי א"כ אֵף לַעֲנִין שַׁבָּת אֵינוֹ כָּלִי וְאִסּוּר בְּטִלְטוּל, וְא"כ אֵין הַתִּירָה הֶגֶמ' בְּשַׁבָּת לְטִלְטֵל כָּלִי שֶׁנִּשְׁבֵּר אֵף בְּלִי יַחּוּד. וְהִנֵּה בְּתַחֲלִילָה הִבִּיאוּ הֶגֶמ' שֶׁמִּבִּיאָה

מחלוקת ר"מ ור"י בכלי שנשבר בשבת ואין ראוי למלאכתו הראשונה רק למלאכה אחרת לר' יהודה אסור כי ס"ל נולד אסור ולר"מ שרא, ולכו"ע בנשבר מע"ש שרא כי אינו נולד, ופשיטא לתוס' דמיירי אף בלי יחוד. [והוקשה לי אולי מיירי ע"י יחוד. ומצאתי במהר"ם שיף שהקשה כן ולא תירץ. ובלב אריה תירץ דבגמ' שבת בתחילה רצה שמואל לומר דהמחלוקת בנשבר מע"ש אבל בנשבר בשבת לכו"ע שרא, ואי נימא דמיירי דיחדו א"כ גם בנשבר מע"ש היה צריך להיות מותר.] אח"כ הביאו עוד ראייה דמיירי שם בשבת בלי יחוד, כי שם לקחו חרס ברה"ר לקנח הנעל של רבא, ורבא התיר מצד כי אם זה היה בחצר היה ראוי לכיסוי כלי והרי ודאי סתם חרס ברה"ר לא יחדוהו ואעפ"כ התיר. תירצו תוס' דאם יהיה כלי ע"י יחוד (ויקבל טומאה) אז שרא לטלטל בשבת אע"פ שלא יחדו, אבל אם לא יועיל אפילו יחוד לכלי, כגון מחט שניטל חורה או עוקצה בכה"ג אסור לטלטל בשבת וכוונת הגמ' מדלענין טומאה לאו כלי הוא, היינו אפילו ע"י יחוד, לענין שבת נמי לאו מנא הוא.

תוס' הביאו דמש"כ במחט שניטל חורה או עוקצה טהורה, ואם התקינה למיתוח טמאה, אין הכוונה דיחדו דהרי יחוד לא מהני בכה"ג, אלא הכוונה דעשה בה מעשה שיהיה ראוי לשימוש בכה"ג מקבל טומאה. והוקשה למהר"ם דהרי תוס' הביאו לעיל את דברי חכמים (בתוספתא) דבאופן שאין מועיל יחוד לא יועיל אף מעשה תיקון, וא"כ למה במחט זה יועיל. ותירץ דמיירי דע"י התיקון זה יחשב כלי גמור בכה"ג מקבל טומאה.

והוקשה לתוס' דאיתא בגמ' שבת בניטלו עינבליהן עדיין טומאתן עליהם, ומיירי דלא יחדו (כמו שהוכיחו תוס' דאם מיירי ע"י יחוד לא היה אף אחד מצריך שיעשה מעין מלאכתן הראשונה) ולפי רבי יוחנן הסברא דמקבל טומאה כי זה ראוי לגמוע בו מים לתינוק, ולכא' זה סותר למש"כ הכא דרק ע"י יחוד יקבל טומאה. תירצו תוס' דהתם שאני היות דאף הדיוט יכול להחזיר עינבליהן לכן סגי כשזה ראוי לגמוע בו מים אף שלא יחדוהו לכך, ומה שרבי יוסי ברבי חנינא לא ניחא ליה מצד מה שראוי לגמוע (ולכן פירש דעדיין עומד למלאכתו הראשונה כי ראוי להקישו ע"ג כלי חרס), כתבו תוס' ממ"נ אי ס"ל דבלי יחוד בעינן שיעשה עדיין מעין מלאכתן הראשונה, א"כ פשוט דלא מהני מצד ראוי לגמיעה, ואי לא בעי שיעשו מעין מלאכתן הראשונה, אף בלי יחוד, מ"מ הכא אין מטמא מצד ראוי לגמיעה כי היות דאפילו הדיוט יכול לתקנה א"כ זה עומד עדיין למלאכתו הראשונה, ולכן זה יקבל טומאה רק מצד שאף עכשיו ראוי למלאכתו הראשונה ע"י הקשה ע"ג כלי חרס.

יד דף ג"ה ע"א גד רה

ויוצא מתוס' דאף המ"ד דלא בעי מעין מלאכתן הראשונה וסגי אף בלי יחוד היינו דוקא הכא דעדיין עומד לחזור למלאכתו הראשונה כי אפילו הדיוט יכול לתקנה, אבל באופן דאין הדיוט יכול להחזירה לקדמותה לכו"ע לא סגי בלי יחוד וצריך יחוד למלאכה החדשה שיכול לעשות בה.

תוד"ה כל שיעורי חכמים. הקשו איך פשטה הגמ' דמה שאמר רבי יהודה דתפילת השחר עד ד' שעות, הכוונה דעד בכלל ממה שכתוב עד בתפילת המוספין ושם עד בכלל, הרי אין מחייב מה שמצאנו במקום אחד דזה בכלל דה"נ במקום אחר יהיה בכלל. וקושייתם צריך ביאור דלכא' תירוצם פשוט, דהרי האיסתפקתא אם עד ועד בכלל לגבי תפילת השחר זה כי יש בו חומרא וקולא וא"כ א"ש ממה שפשטו מתפילת המוספין דגם יש בו חומרא וקולא, ומצאתי בישא ברכה שנשאר בקושיא מה ההו"א של קושיית תוס'.

דף ג"ה ע"ב

תוד"ה וחרו מים זכים דכשרים הכא והכא. פירוש התוס' צ"ע דא"כ למה נקטה הגמ' מים זכים דכשרים הכא "והכא", היה מספיק לשאול ממה שכשר בכוליא ולא גמרינן ממוגלא. ומצאתי בתורת חיים שהקשה כן על תוס'.

תוד"ה בלשון יחיד אני שונה אותה. רש"י פירש שרבי יוחנן אמר דהמשנה היא יחידאה ולכן אין ההלכה כן (אע"פ שכתבה בלשון סתם) כי הרי בברייתא מבואר דיחידאה סובר כן, ותוס' חלקו עליו כי בגמ' יבמות מבואר דסתם במשנה ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם, לכן פירשו תוס' דרבי יוחנן גורס במשנה דברי ר' שמעון. (בדף ע"ז ע"א בתוד"ה בלשון יחיד, חלקו בפירוש על רש"י, והכא לא הזכירו דברי רש"י)

דף ג"ו ע"א

תוד"ה להביא עור של בית הבושת. אחרי שתוס' יישבו דלא קתני הכא בפירוש עור בית הבושת כי אינו בכלל הקרבנות דאינו בעולה שהוא בזכר דוקא, הוקשה לתוס' א"כ למה כתב עור שתחת האליה הרי גם אינה בכלל הקרבנות כי אינה קריבה אלא בכבש. [כתב מהרש"א דלפי הגירסא שגרסינן הכא בברייתא

עולה, לא הקשו תוס' דהרי עולה זה כולה כליל אף הבשר והאליה בכל הבהמות, אלא הקשו כן לפי הגירסא דגורסים זבח ומיירי אף בשאר קרבנות לפי"ז הוקשה לתוס' הרי אין מקריבים האליה רק בכבש. [תירצו תוס' דמש"כ הברייטא פיגול, שייך אף לא בכבשים ויהיה מיירי לגבי חישב דאדם יאכל האליה חוץ לזמנו או מקומו, ואע"פ שהברייטא לא מיירי באכילת אדם מ"מ שנה חדא או אכילת אדם או אכילת מזבח.

אח"כ הקשו למה לא אמרו להביא עור השליל כמו שאמרו להביא עור בית הבושת אע"פ שאינו בכל הקרבנות.

תוד"ה נבילות. הקשו דהרי רבי יהודה הוא הסובר בדקון ביד כמו שהוכיחה הגמ' בהמשך ורבי נחמיה אומר לו עד מתי אתה מאכיל לישראל נבילות, וע"ז הקשתה הגמ' למה טען לו שמאכיל נבילות הרי זה טריפות, והוקשה לתוס' דרבי יהודה ס"ל דעוף טריפה ששחטו או מלקו הוה נבילה, וא"כ שפיר טען לו רב נחמיה דהרי יתכן דזה טריפה וא"כ אתה מאכיל לישראל נבילות. תירצו תוס' א' דהגמ' ידעה דרבי נחמיה ס"ל דעוף טריפה ששחטו השחיטה מטהר מידי נבילה א"כ לא היה צריך לומר לרבי יהודה שהוא מאכיל נבילות כי לפי רבי נחמיה אינה נבילה. כ"נ כוונת תוס'. ב' תירצו תוס' דהגמ' אכתי לא אסיק אדעתיה ההוכחה דרבי יהודה הוא הסובר דאפשר בבדיקת יד, מסביר רש"ש דקושיית הגמ' לפי הצד דרבי נחמיה הוא הסובר בבדיקת יד ורבי יהודה הוא הטוען לו עד מתי אתה מאכיל נבילות, וע"ז הקשתה הגמ' איך יטעון כן רבי יהודה לרבי נחמיה הרי רבי נחמיה ס"ל דעוף טריפה ששחט אינו נבילה וא"כ מה הוא טוען לרבי נחמיה. [אבל ברש"ש העיר דמצאנו הרבה שטוענים לפי סברת עצמם, כלומר דרבי יהודה אומר לרבי נחמיה כשאתה עושה בדיקה זו שאינה בדיקה יתכן דהיא טריפה ששחטה דהוה נבילה ואתה מאכיל לישראל נבילות.]

תוד"ה והא תני לוי טריפות. כתבו דבחנם מקשה מהברייטא שהביא לוי על רב ושמואל, והיו צריכים להקשות מלוי על לוי דהוא אומר בבדיקת יד ובברייטא שהביא כתוב דאם נשבר העצם לבד הוה טריפה, וא"כ לא מהני הבדיקה מידי כי זה טריפה מצד שבירת העצם. והוקשה לי דבתוד"ה (מר אמר שמואל) כתבו דלא הקשה ממה שרב ושמואל אמרו בבדיקת יד כי רצו להקשות ממה שעשו מעשה דזה עדיף, וא"כ זה יתרץ קושיית תוס'. שוב ראיתי דאין הדברים דומים לתוס' דיברו למה הקשו על עובדא דרב ושמואל בבדיקת יד, הרי היה אפשר

להקשות על מימרא שלהם, ותירצו דעדיף להקשות על מעשה, משא"כ הכא מיירי תוס' דהיה עדיף להקשות על מימרא דלוי מברייתא שלוי עצמו הביא מאשר להקשות מברייתא שלוי הביא על עובדא דרב ושמואל. אח"כ ראיתי שהקדימני המהר"ם והוסיף טעם כי אולי פליגי רב ושמואל על הברייתא שלוי הביא (כלומר אולי ס"ל דזה משבשתא, או יש להם ראייה מברייתא אחרת שחולקת על ברייתא דלוי) משא"כ מלוי על לוי זה קושיא מעליא.

דף נ"ו ע"ב

תוד"ה באלו אמרו. הברייתא אומרת באלו אמרו שאם נשתנה לירוק זה פסול ה"מ בקורקבן ובלב ובכבד, ותוס' עמדו ע"ז למה לא כתוב גם ריאה דאם הוריקה הוה טריפה. ותירצו דהרי אמרה הגמ' בפירוש דברי חזקיה שאמר אין ריאה לעוף, היינו לענין נחמרו מעיה והסביר רב חנה הטעם הואיל ורוב צלעותיה מגינות עליה, ואע"פ שהגמ' דחתה ואמרה דכוונת חזקיה היה כפשוטו שאין לעוף ריאה, ולפי"ז לפי האמת דיש ריאה אולי כן שייך בריאה נחמרו. כתבו תוס' מ"מ רב חנה אמר את המציאות ולכן גם בעוף לא שייך נחמרו. והנה רש"י בדף נ"ז ע"א פירש דאין נחמרו בריאה היינו דא"צ לבדוק אם נחמרו ונשתנה מראה הריאה, ולפי"ז כשוראים שנשתנה יהיה פסול, אבל הרא"ש פליג וס"ל דאף אם הריאה הוריקה אינה טריפה, והוכיח הרא"ש דבריו מזה שלא כתוב בברייתא בהדי קורקבן ולב וכבד גם ריאה דאם הוריקה פסולה אלמא כוונת הגמ' לומר דאין נחמרו בריאה דאף אם יהפך לירוק זה כשר. ובדברי התוס' הכא כתב הראש יוסף דמשמע כשיטת הרא"ש, כי הרי באו להסביר מדוע לא כתוב גם בריאה שנהיה ירוק זה פסול, ולכא' תירוצם זה דיהיה כשר, אבל לא כתב הראש יוסף דמוכרח כן בשיטת תוס' כי י"ל דתוס' כיוונו דהיות דזה לא שכיח שיהפך לירוק לא נקטוהו אבל אילו יהפך לירוק יהיה פסול.

תוד"ה איבעיא להו. תוס' פירשו בסוגיא דהכא אחרת מרש"י רק בצד הראשון, דלפירש"י נסתפקו אם הורה ב' הוראות א' בטרפחת לאיסורא, ב' כרבי בזפק להתירא. ותוס' פירשו (לפי צד הא') דב' ההוראות היו להתירא, אבל בצד הב' הם שוים דהגמ' נסתפקה דיש הוראה אחת דהורה בטרפחת להתירא כשיטת רבי בזפק שמתיר, אבל בזפק לא ס"ל כרבי (ותוס' מרויחים בזה דאין צד שהורה בטרפחת לאיסורא כי אין ההלכה כן ואף רבי טרפון שהורה כן חזר בו).

תוס' סתרו פירש"י ופירוש ר"ח דהגמ' נסתפקה שמא הורו בטרפחת לאיסורא כשיטת רבי טרפון, דס"ל בפרה שניטלה האם שלה שזה טריפה, דהרי ר"ט בעצמו חזר בו מזה, ותוס' ניסו ליישב (פירשתי כמ"ש מהר"ם, ואח"כ הבאתי פירוש מהרש"א) דר"ט ס"ל בתחילה גם בפרה וגם בתרנגול שניטלה האם שלה דזה טריפה ורבנן פליגי על שניהם, ור"ט חזר בו בפרה אבל בתרנגול ס"ל דזה טריפה, והכא מיירי לגבי תרנגול דמיטריף טפי, ותוס' כתבו דא"א לסתור הך פירוש מכח טענה דאם זהו הספק של הגמ' א"כ למה לא פשטוה מדלוי שאמר דטריפות דבהמה הם גם טריפות בעוף ויתר עליהם עוף לגבי נשבר העצם, ולא הזכיר דלפי רבי טרפון יתר עליהם עוף לגבי ניטל האם, אלמא דאף ניטל האם בתרנגול אינה טריפה לכו"ע, דחו תוס' דזה אינו קושיא כי לוי לא מונה דברים ששנויים במחלוקת. אולם דברי המהר"ם צ"ע, כי אי נימא דניטל האם בתרנגולת גרע מבהמה א"כ מנלן דרבנן פליגי וס"ל דניטל האם בתרנגולת אינה טריפה, דמה"ת לעשות פלוגתא חדשה שלא מצאנו, ויותר נראה כמ"ש מהרש"א דתוס' נתכוונו דלכו"ע ניטלה האם בתרנגולת הוה טריפה. ותוס' כתבו דא"א לפשוט מזה שלוי לא אמר דעוף גרע מבהמה גם לגבי ניטלה האם (אלמא גם בניטל האם בתרנגולת לא הוה טריפה) כי יתכן דניטל האם בעוף הוה טריפה ומה שלוי לא כתבו כי בפלוגתא לא מיירי, ואע"פ שתוס' באו לומר דלכו"ע בניטל האם בעוף הוה טריפה, ביאר מהרש"א דאם לוי היה אומר דאע"פ שניטל האם בבהמה אינה טריפה מ"מ בעוף הוה טריפה א"כ נכנס לפלוגתא כי מי הוא זה שאמר ניטל האם בבהמה אינה טריפה זה רבנן אבל ר"ט היה ס"ל דאינה טריפה.

ובגמ' שבת נסתפקה הגמ' (כן הסבירו תוס', ורש"י לא כ"כ) במש"כ הורה במנורה כר"ש בנר, האם יש כאן ב' הוראות, דהורה במנורה להתירא, היינו דמנורה קטנה שיש בה חידקי היינו שיש בה חיתוכים ונראה כמנורה של חוליות שרא לטלטל בשבת (ומיירי כשלא הדליקו בה באותה שבת) ולא גזרינן שיתירו אף מנורה של חוליות, וגם הורה בנר כר"ש להתירא, היינו דאף בנר שהדליקו בה באותה שבת וכבה שרא לטלטל דלית ליה לר"ש מוקצה מחמת איסור, אע"פ שדחייה בידים, והך צד דומה לצד א' דהכא, אבל בצד הב' נסתפקה הגמ' דאולי יש כאן ב' הוראות א' הורה במנורה לאיסורא, וכר"ש בנר להתירא, וזה שונה מצד הב' דהכא, שזה פסק אחד והפסק הוא דהורה בטרפחת להיתר, ושם גם לצד ב' יש ב' פסקים אולם הפסק הראשון הוא הורה במנורה לאיסורא, ותוס' הסביר למה לא רצתה הגמ' שם בצד ב' לומר דיש הוראה אחת הורו במנורה שלא הדליקו באותה שבת להתירא כר"ש בנר (שהדליקו בו באותה שבת) אבל

כר"ש בנר לא פסקו [וכתב מהר"ם שיף דתוס' הוכרחו לפרש בקושייתם דמיירי במנורה שלא הדליקו בה באותה שבת, כי הרי באו לומר דלגבי נר שהדליקו בה באותה שבת לא פסקו כר"ש, ואם פסקו כמותו במנורה שהדליקו בה באותה שבת א"כ אף בנר שהדליקו בו באותה שבת צריכים לפסוק להיתר]. תירצו תוס' דהכא אפשר לקשר דהורה בניטלה טרפחת להיתר כמו שהורה רבי בניטל הזפק להיתרא דשניהם ענין טריפות, משא"כ התם א"א לומר דהורה במנורה להיתר דלא גזרינן אטו חוליות כמו שר"ש התיר בנר שהדליקו בו באותה שבת וכבה דלא ס"ל מוקצה מחמת איסור, דאין קשר בין ב' הנך דברים. ושמעתי מהר"ר בערל וידר דתוס' לא רצו לפרש בצד ב' דשמעתין כמו בגמ' שבת דהורה בטרפחת לאיסורא וכרבי בזפק להיתר, כי ניטל טרפחת לכו"ע זה כשר כמ"ש תוס'.

[אך מה שכתבו תוס' דנר שהדליקו בו באותה שבת הצד לאיסור הוא מצד דחייה בידים, צ"ע למה לא כתבו מצד שזה מוקצה מחמת איסור. שוב ראיתי דההסבר פשוט כי מוקצה מחמת איסור דלא דחייה בידים זהו מימרא אחרת דר"ש, בהמה שמתה בשבת, וכשמדברים מר"ש דנר זה מיירי אע"פ שדחייה בידים.]

הביאו דרש"י בשבת פירש הספק האם זה הוראה אחת דהורו במנורה להיתרא כדרך שהיה רבי שמעון מתיר בנר, או שזה ב' הוראות, א' הורה במנורה לאיסורא "כדאמר בפירקין" וגזר אטו חוליות, ב' וכרבי שמעון הורה בנר להיתרא, ותוס' כתבו ופירושו מגומגם. ותוס' בשבת (דף מ"ו ע"א) הסביר א' דלא ניחא ליה בצד הראשון כי אין סיבה לתלות מנורה בנר דתרי ענינים הם, ב' למה לא יסתפקו אולי הורה בשניהם להיתר.

והנה תוס' כתב בצד הא' שפירש"י בשבת, דהורה במנורה לאיסור "כדאמר בפירקין וגזר אטו חוליות", ולכא' אין לזה הבנה דבפירקין לא כתבו כלום מזה ואם כוונת רש"י כדאמר בפירקין היינו בפרק כירה (כי רש"י כתב דבריו בפרק כירה) קשה דהיה צריך לכתוב "ד"גזר אטו חוליות. ואולי צריך להגיה כדאמר בדחידקי וגזר אטו חוליות (וכ"ה לשון רש"י בשבת) ואף אם לא נגיה בתוס', אולי כוונתו בפירקין היינו דנראה כפירקין כי זה חריצין.

דף נ"ז ע"א

תוד"ה למה ליה למר. שיעור דבריהם הוא כך, בתחילה עמדו על הקושיא שרבי אבא הקשה לרבי ירמיה בר אבא למה אתה בודק בצומת הגידין בעוף,

הרי אפילו נשמטה הירך כשרה כדאמר רב הונא אמר רב, כי לא סבר דיש הבדל בין שמוטה לחתוכה, ולפי"ז הוקשה לתוס' איך הבין רבי אבא כן, הרי יש משנה דבהמה שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה היא טריפה ולפי לוי שוה טריפות דעוף לבהמה. תירצו תוס' דצ"ל בקושיא דלא ידע רבי אבא להא דלוי דשויס הטריפות בבהמה ועוף. וע"ז כתבו דכשרבי ירמיה בר אבא תירץ לו אנא מתניתא ידענא וכו' ורב אמר דה"ה בעוף ובע"כ צריך לחלק בין שמוטה לחתוכה, עכשיו אפשר לומר דס"ל לרבי אבא ולרב הונא אמר רב (דהכשיר שמוטת ירך בעוף) כברייתא דלוי דשויס טריפות דעוף לבהמה והמשנה פסלה בחתוכה בין בבהמה ובין בעוף, ורב הונא אמר רב הכשיר בשמוטה בעוף וה"ה בבהמה, אולם הוקשה לתוס' דהרי שמוטת ירך בעוף מיירי באיעכל ניביה (כמ"ש בתוס' הקודם) וא"כ איך נכשיר כן אף בבהמה הרי לעיל לכו"ע פסול בבהמה באיעכל ניביה. כתבו דנצטרך לומר דרב יהודה אמר רב פליג וס"ל דאף בבהמה זה כשר באיעכל ניביה. אבל הוקשה לתוס' לומר כן, כי לא מצאנו דיזכירו שמוטת ירך בבהמה כשר ורק בעוף הזכירו כן (וא"א לתרץ דמה דלא נקטו כן אף בבהמה כי זה נלמד בק"ו ומה עוף שחיותו מועט בכ"ז אין פסול בשמוטה אע"פ דאיעכל ניביה כש"כ בבהמה דחיותו מרובה, וגם מוכח דלא אמרינן הסברא אם בעוף שחיותו מועט אינו טריפה א"כ כש"כ בבהמה כי א"כ היה רבי ירמיה בר אבא צריך להשיב לרבי אבא מצד ק"ו אם בבהמה פסלו ניטל צומת הגידין כש"כ בעוף ולא השיב מצד זה אלא מצד מימרא דרב דה"ה בעוף). לכן ע"כ חוזר בו תוס' וסובר דרב הונא אמר רב הכשיר שמוטת ירך רק בעוף ולא בבהמה, כי אף במסקנא לא ס"ל כברייתא דלוי דכל טריפות דבהמה הם טריפות גם בעוף, לא כמשי"כ בתחילת דבריהם דלפי ההו"א לא ידע ברייתא דלוי אבל במסקנא ס"ל כברייתא דלוי. ולכא' קשה אם רב הונא אמר "רב" לא ס"ל כברייתא דלוי א"כ איך הקשתה הגמ' בדף נ"ו ע"א על דברי "רב" מברייתא דלוי. תירצו תוס' דשם הקשתה הגמ' לפי רב יהודה אמר רב דס"ל שמוטת ירך בעוף הוא טריפה והוא ס"ל ברייתא דלוי, כי גם בבהמה, שמוטה דאיעכל ניביה הוה טריפה.

תוד"ה דילמא שני ליה. רש"י כתב דשמוטה כשירה אפילו ניטלה כולה, ותוס' דן בדבריו דאם הכוונה כפשוטו אפילו ניטל כל הירך וצומת הגידין עמו כשר, זה תימה לכן פירשו דנשמט ממקומו אבל הוא מחובר עדיין ע"י הגידין וכו'. ועיין במהר"ם שיף שכתב דלפי תוס' לא א"ש כ"כ לשון הגמ' ואל תתמה, דאין כאן תימה לומר כן דהרי יתכן דנחתך גרע דהגידין נחתכו. ובאמת אף מה

יד דף נ"ז ע"א גד ריא

שהקשה רבי אבא לרבי ירמיה בר אבא למה ליה כולי האי הרי שמוטת הירך כשירה צ"ע דנחתכו הגידין גרע וה' יאיר עיניי.

דף נ"ז ע"ב

תוד"ה מטלית של טרסיים. בתחילה הביאו פירוש רש"י והערוך דטרסיים היינו צורפי נחושת, והביא הערוך ראייה לדבריו. אח"כ הביאו דמדברי הגמ' בע"ז משמע דהכוונה גרדיים דהיינו אורגים, וטרסיים וגרדיים היינו הך, אבל הקשו דמוכח בגמ' דסוכה דאין גרדיים וטרסיים דבר אחד. [ומכח הגמ' בסוכה נצטרך לומר דמש"כ (בגמ' ע"ז) חכם של טרסיים אני אין הכוונה אורגים, ורק צ"ע א"כ למה הביאו לו שתי חבילות חוטים אחד שתי ואחד ערב]. אח"כ הקשו דבגמ' מגילה מוכח דהם אומה כי מוכח שם דהיה להם לשון בפני עצמם, וא"כ ע"כ דהם אומה, כי אם זה מלאכה לא היה להם לשון בפני עצמם.

תוד"ה ודילמא סבר טריפה יולדת ומשבחת. תוס' רצו בתחילה להוכיח דא"א לגרוס בקושיא ודילמא סבר טריפה יולדת, כי הרי קושיית הגמ' דאולי ס"ל לרבי יהודה כן, והרי בגמ' ע"ז ס"ל לרבי יהודה דטריפה אין יולדת וא"כ איך תקשה הגמ' אולי ס"ל לרב יהודה דטריפה יולדת, ודחו דא"א להוכיח מהגמ' בע"ז, דשם י"ל הכוונה דטריפה דחתוכת רגלים אין יולדת כי לא מקבלת זכר, אבל אם ירביעו עליה תלד, כי טריפה כן יולדת, [וצ"ע א"כ למה מתיר רבי יהודה למכור להם שבורה אולי ירביעו עליה].

תוד"ה איזיל ואחזי. לפי תוס' צ"ל דמה שהגמ' מסיימת אלא סמוך אהימנותא דשלמה, היינו דבאמת שלמה אמרה ברוה"ק כמו שפירש"י, וצ"ע איך זה נכנס בלשון הגמ'. (ועיין בלב אריה למה לא תירצו תוס' דשרא לבדוק כי שלמה אמר לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם אשר אין לה קצין שוטר ומושל)

דף נ"ח ע"א

תוד"ה מכאן ואילך. הקשו דהכא נקט אממר דזה וזה גורם מותר, וא"כ למה פסקה הגמ' בכתובות כרבי יהודה דאין מרביעין על פרידה אלא מינה (היינו פרידה) כלומר אע"פ שנולדה מחמורה חיישינן דהאב היה סוס וחיישינן

לזרע האב ויהיה כלאים. וקשה למה לא נימא דהיות דנתעברה גם מסוס וחמור זה וזה גורם מותר. תירצו תוס' (ביארתי כמו הדובכות יעקב, ועיין ברש"ש שפירש בדרך דומה), דהר"ן בסוף פרק כל הצלמים הסביר דזה וזה גורם מותר היינו מצד ביטול שהאיסור בטל בהיתר, אבל היתר בהיתר אין שייך לומר שאחד בטל בחבירו, ולכן הפרידה אסורה בגלל שמעורב בה חלק מסוס וחלק מחמור ואחד לא מבטל חבירו כי שניהם בפני עצמן מותרים בהרבעה.

תוד"ה ושיוין. תוס' לא פירשו מדוע מיאנו בפירש"י, אבל ההסבר פשוט כי במשנה בעדויות שמובא שם מחלוקת ב"ש וב"ה בביצת נבילה מיד אח"כ כתוב ושיוין בביצת טריפה שאסורה, אלמא קאי על מחלוקת ב"ש וב"ה, אבל אף לפי תוס' מוכח בגמ' הכא דגם ר"א ורבי יהושע מודו בביצת נבילה כמ"ש הכא בב' הדיעות באמימר.

הקשו תוס' סתירה בנידון אם ביצה נחשב כבשר או לא, דלגבי ביצת נבילה אסרי ב"ה אפילו בביצה שכמוה נמכר בשוק אם נמצא במעי התרנגולת אסורה והיינו דהוא בשר ואסור משום נבילה, ואילו בגמ' ביצה התירו אם נמצא במעי הכשירה ואין מעורה בגידין לאכלו בחלב אלמא אינו בשר. והובא בתוס' ג' תירוצים, א' בה"ג תירץ דודאי אינו בשר, אבל לגבי נמצא בנבילה החמירו דאסור מכיון שנבילה עצמה זה איסור דאורייתא. הסבר הדבר דאסרו הביצה כי אם נתירה חיישינן דיבואו לאכול אף הנבילה, משא"כ לגבי בשר בחלב הרי הוא נמצא במעי עוף שהוא עצמו אסור בחלב רק מדרבנן לכן לא החמירו בו חכמים, ולפי"ז יוצא דלפי מ"ד דס"ל בשר עוף בחלב אסור מדאורייתא יאסרו אף ביצה (הנמצא במעי הכשירה) לאכול בחלב, ולפי"ז הוקשה לתוס' על הגמ' בעירובין שאמרה דאפילו ביעתא בכותחא (היינו דבר שיש בו תערובת חלב) לא לישרי איניש במקום רביה, והערוך פירש דלא מיירי בביצה שנולדה דשרא בכותחא שזו אינה הוראה כלל דכל עם הארץ יודע דשרא אלא מיירי בנמצא במעי השחוטה וזה לא יורה דשרא למיכליה בכותחא במקום רבו, ולפי בה"ג לא מובן דאינו דבר פשוט כ"כ דשרא בכותחא וא"כ פשוט דלא יורה כן במקום רבו דהרי לסוברים דבשר עוף בחלב הוא דאורייתא זה באמת אסור בחלב. ותירצו תוס' דזה פשוט מצד שכו"ע נהגי כן דמותר (אע"פ דלסוברים בשר עוף בחלב דאורייתא זה אסור).

ב' ר"ת תירץ דבנמצא בנבילה אסורה היות דנבילה היא אסורה בעצמה לכן אסורה כמוה, משא"כ בנמצא בעוף דעוף בעצמו שרא לאכול (וחלב עצמו ג"כ שרא לאכול) לכן לא אסורה. בשטמ"ק (ב"ק דף מ"ז ע"א ד"ה מאי טמא) הוסיף

הסבר וז"ל דביצת שחוטה בחלב אפילו למ"ד בשר עוף בחלב הוה דאורייתא כיון שהביצה יצאה משחוטה אין דבר מגונה אם נתירנה בחלב כמו שהיה מגונה הדבר אם היינו מתירים ביצת נבילה שיצאה מן האיסור. ולפי"ז לא יקשה מהגמ' דלא לישרי וכו' אפילו ביעתא בכותחא, כי זה דבר פשוט דשרא אף למ"ד בשר עוף בחלב אסור מדאורייתא מ"מ לא אסרוהו כי כ"א לבדו הוא היתר.

ג' תוס' כתבו ועוד י"ל דמה שאסור ביצה שנמצא בנבילה לא הוה מצד שרבנן עשוהו כבשר, אלא רבנן גזרו דאם תתיר ביצת נבילה יבואו להתיר אף ביצת טריפה שהיא אסורה כמ"ש במשנה מפני שגדלה באיסור, ולפי"ז לק"מ ממה שהתירו ביצה בחלב כי חז"ל לא עשו כלל ביצה כבשר, ולפי"ז פשוט לכו"ע דשרא למיכליה בכותחא ואעפ"כ לא יורה כן במקום רבו. אולם תוס' לא ניחא ליה בהסבר הזה, כי א"כ היו רבנן צריכים לגזור ביעי דשיחלא בתרא אטו דשיחלא קמא, ואטו ביעי דספנא מארעא יותר ממה שגזרו ביצת נבילה אטו ביצת טריפה דזה גזירה רחוקה יותר.

תוד"ה במאי קמיפלגי. בלשון הגמ' משמע דאילולי שאמר אמימר דביעי טריפה דשיחלא קמא אסירן לא היה קשה במה נחלקו ר"א ורבי יהושע בולד טריפה אם יקרב לגבי מזבח וצ"ע מדוע. ביארו תוס' דאילו היה אומר דשיחלא קמא שרא היה אפשר לומר דבזה גופא פליגי ר"א ורבי יהושע אם עובר ירך אמו או לא, ורבי יהושע ס"ל דאינו כירך אמו וא"ש דאמימר דהתיר דשיחלא קמא ולא אמרינן דזה כירך אמו ס"ל כרבי יהושע, אבל אחרי שאמימר אסר דשיחלא קמא והיינו דס"ל דזה ירך אמו א"כ א"א להעמיד מחלוקתם בעובר ירך אמו דא"כ יצא דאמימר ס"ל כשיטת ר"א דשמותי הוא, את"ד התוס'.

[לפום ריהטא נראה דתוס' ס"ל דשיחלא קמא זה בדרגת עובר ירך אמו, כי אם זה גרע מעובר ירך אמו א"כ אף שאמר אמימר דשיחלא קמא אסור עדיין היה אפשר להעמיד מחלוקת ר"א ורבי יהושע בעיברה ולבסוף נטרפה דר"א אסר מצד עובר ירך אמו ור"י שרא דלא ס"ל עובר ירך אמו ואעפ"כ אסר אמימר בשיחלא קמא כי זה גרע, אבל א"א לומר כן כי בלישנא ב' דאמימר (היינו לפי רבינא) נחלקו ר"א ורבי יהושע בעובר ירך אמו ואעפ"כ שוין בביצת טריפה דשיחלא קמא אסור, והיינו טעמא דזה גרע כמ"ש רש"י וז"ל דכיון דאגידא ביה דמעורה בגידין כגופה דמיא עכ"ל. וכ"כ תוס' בד"ה והלכתא. ולפי"ז צ"ע למה לא פירשה הגמ' אף ללישנא קמא דאמימר דנחלקו בעובר ירך אמו. ומצאתי בחידושי הר"ן שהקשה כן ותירץ דא"א לומר לפי לישנא קמא דאמימר דאסר

מכח דאגידא בגופה כגופה דמיין דא"כ אף דשיחלא בתרא יאסר, ולכן ע"כ אסר
אמימר מצד עובר ירך אמו, אבל בלישנא בתרא דאמימר אפשר לומר כן כי אין
טוענת ביצים אחר שנטרפה ועסקינן רק בשיחלא קמא, ולפי"ז מובן דברי רש"י
דבמימרא דאמימר ללישנא קמא כתב הטעם משום עובר ירך אמו, משא"כ ללישנא
ב' דאמימר כתב מצד מעורה בגידין כגופה דמיא, כי בלישנא א' א"א לפרש מצד
מעורה בגידין כגופה, וללישנא ב' א"א לפרש מצד עובר ירך אמו דא"כ אתא
כר"א דשמותי הוא.]

[עוד נראה דרש"י פליג על הך תוס', ורש"י לשיטתו ותוס' לשיטתו, דתוס'
למד דהגמ' מקשה על אמימר במאי קמיפלגי, ולפירש"י אין זה קושיא אלא הגמ'
מפרשת דלפי מה שאמר אמימר מוכרח דפליגי ר"א ור"י בזה וזה גורם. הסבר
הדבר היות דרש"י למד דושוים בביצת טריפה שאסורה קאי על ר"א ור"י, א"כ
לפי מה שאמר אמימר דשיחלא בתרא שרא משום זה וזה גורם מותר א"כ ע"כ
דמש"כ ושוים בביצת טריפה שאסורה קאי על ספנא דארעא ומודים מכח דזה
גורם אחד א"כ מובן ממילא דמה שנחלקו ר"א ור"י זה בנטרפה ואח"כ עיברה
ונחלקו בזה וזה גורם, אבל תוס' שלמדו (בד"ה ושויין) דושוין בביצת טריפה לא
קאי על דברי ר"א ורבי יהושע אלא על ב"ש וב"ה, א"כ א"א להכריח מכח ושויין
דפליגי ר"א ור"י בזה וזה גורם, ואולי פליגי בעובר ירך אמו, לכן הקשתה הגמ'
על אמימר אחרי שאתה אומר דעובר ירך אמו א"כ אתה לא יכול להסביר דנחלקו
בעובר ירך אמו כי א"כ אמימר כר"א, א"כ במה פליגי.]

[ולפירש"י מתורץ קושיית תוס' האחרונה שהקשו למה לא רצה רב אשי
לתרץ דפליגי בזה וזה גורם, כי לפירש"י לא הקשה רב אשי ותירץ אמורא אחר
אלא רבי אשי אמר הכל בדרך אתנחתא דפליגי בזה וזה גורם, וא"צ לידחק
כתירוצ' תוס'.]

תו"ד רבי אליעזר סבר. שללו דא"א לגרוס דבנטרפה ולבסוף עיברה פליגי
בעובר ירך אמו. ביאור דבריהם דכשאנו באים לאסור ולד טריפה מצד
עובר ירך אמו זהו רק כשהיתה מעוברת ואח"כ נטרפה והיינו דרגע הטריפה אוסר
כל מה שהיה אחד עם הבהמה (כלומר אם עובר ירך אמו) אבל אם כבר היא
טריפה ואח"כ עיברה לא שייך לאסור מה שעיברה אח"כ, ורואים כן אף באמימר
דאסר בשיחלא קמא מצד עובר ירך אמו, ומכאן ואילך לא אסר מכח עובר ירך
אמו וע"כ זהו החילוק. ועיין שו"ת אבני נזר יו"ד תשובה כ"ג אות א' ותשובה
ס"ו אות ב' שהוכיח כן דרגע הטריפות אוסר.

[תוד"ה אי הכי אדמיפלגי. בר"ן יישב קושיית תוס', דאם אממר לא היה אומר שיחלא קמא אסור ושיחלא בתרא שרא, היה אפשר לומר דכל השיחלא אסורים והיינו טעמא מכיון שאגידא ביה כגופה דמיין, והיינו אומרים דגם ר"א וגם רבי יהושע ס"ל עובר לאו ירך אמו הוא ור"א אסר לגבוה דוקא כי זה מאיס, ור"י ס"ל דלא מאיס אבל להדיוט שרא, אבל אחרי שאממר ס"ל דעובר ירך אמו א"א לומר דס"ל לר"א ורבי יהושע לאו ירך אמו, וע"כ ס"ל דירך אמו ומיירי בנטרפה והדר עיברה וע"כ פליגי בזה וזה גורם א"כ ליפלגי אף להדיוט כי ר"א אסר מכח זה וזה גורם אף להדיוט, עיי"ש בר"ן.]

תוד"ה והלבנתא בזכר. הקשו דהכא מסקנת הסוגיא דנחלקו אם עובר ירך אמו, יוצא דאנן דפסקינן כרבי יהושע ס"ל דלאו ירך אמו, ובכ"ז בביצה שהתרנגול נטרף אסורה כי זה כגופא דמיא. וקשה דפרה שהזיקה גובים מולדה ואם אין הפרה נמצאת גובים מולדה את הכל, ואי נימא דלאו ירך אמו הוא אפילו נימא דהסיבה שגובים מולדה היינו כי שניהם ביחד נגחו, מ"מ אין מובן למה יגבו הכל מהולד, הרי זה כמו ב' פרות שהזיקו, וכמו כן קשה דהכא חשבינן הביצה כגוף התרנגולת ולגבי תרנגולת שהזיקה אין גובים מהביצה מ"ט פירשא בעלמא הוא. תירצו תוס' דביצה הוה כגוף התרנגולת, אולם ה"מ בביצים שאינן גמורות, ולכן תרנגולת שהזיקה ואח"כ ילדה ביצים אין הניזק יכול לגבות מהביצים כי המזיק יכול לומר לו תוכיח שהנך ביצים לא היו גמורות, והמע"ה, משא"כ הכא דמיירי לענין איסור טריפה אסור לאכלם, כי חיישינן דהתרנגולת נטרפה לפני שהיו הביצים גמורות. ולגבי הסתירה לגבי העובר, תירצו תוס' דבאמת עובר ירך אמו ולכן יכול לגבות הכל מולדה כי זה גוף אחד, אבל לגבי כשנטרפה הבהמה מותר הולד (לפי רבי יהושע) כי אע"פ שהוא חלק מאמו מ"מ יש לו חיות בעצמו (והא ראייה דאע"פ שנטרפה האם יכול העובר לחיות כשילד).

דף נ"ה ע"ב

תוד"ה הני תמרי. הביאו דרבינו שמואל גריס הני תמרי דכרום, וכרום הכוונה שהתליעו [ורבינו שמואל הביא ראייה מקושיית הגמ' באמצע פרק ג' מינים, ועיין מהרש"ל מה שהסביר ראייתם דהרי ליתא שם באמצע הפרק], ולא ניחא ליה בפירש"י א' כי אין הדרך להכניסם בכדים, ב' דלא כתוב כאן דהתליעו. ור"ת תירץ דהדרך כן היה להניחם בכדים, אולם לא התייחס לקושיא דאין כתוב

כאן שהתליעו. וראיתי בלב אריה שתירץ דר"ת לא חש להך קושיא כי למד דבתוך י"ב חודש אפילו לא רואים שהתליעו צריך לבדוק אם התליעו וזה קמ"ל הכא דאחרי י"ב חודש א"צ לבדוק וכ"פ הרמב"ם ולמדה מהכא, ועיי"ש מדוע רש"י לא פירש כן.

תוד"ה הנוצה מצטרפת. לפירש"י מיירי לגבי צירוף לפיגול והגמ' חילקה, דאע"פ שרבי יהודה ס"ל דבלי נוצה אין יכולה לחיות דהנוצה מגין מ"מ אינו כבשר ולכן א"א לפגל בעור, אבל לפי ר"ת לא איירי לגבי צירוף לפיגול אלא לגבי צירוף לטומאה והיות דס"ל לרבי ישמעאל דמצטרף אלמא נחשב שומר (כי שומר מצטרף) וא"כ ה"ה דיסבור רבי ישמעאל דכשאר הנוצה אין יכול לחיות כי אין כאן שומר. דחתה הגמ' דרבי יהודה דס"ל שזה מגין ולכן אין יכולה לחיות בלי זה מ"מ יתכן דס"ל דאינו שומר, כי פליג על המציאות וס"ל דאין מצניעין העוף אחר השחיטה עם נוצה בשביל שהנוצה ישמור עליה (ורבי ישמעאל ס"ל דכן מצניעין). ועיין חידושי חת"ס דתמה מה דימה רבי יוחנן ענין שומר שזה אחר מיתה ולהגן על נקיון הבשר לענין דמגין מחיים.

דף נ"ט ע"א

תוד"ה גמל ניבי אית ליה. הנה בברייתא כתוב כל בהמה שמעלת גרה "בידוע שאין לה שיניים למעלה" "וטורה", והגמ' הקשתה ע"ז והרי גמל דמעלה גרה ואין לה שיניים וטמא. תירצה הגמ' דיש לו שיניים דהיינו ניבי לכך טמאה. שואל תוס' דהגמ' יכלה להמשיך להקשות מגמל דזה לא מסתדר עם הברייתא כי לפי הברייתא כשהיא מעלת גרה אין לה שיניים ושוא באכילה והרי גמל דמעלה גרה ויש לו שיניים ואסור באכילה, כמו שהגמ' הקשתה אח"כ קושיא כזו משפן וארנבת דמעלה גרה ויש להם שיניים ואסורין באכילה.

תוד"ה בידוע שהיא מעלת גרה. תוס' הוסיפו וכגון שהוא מכיר בן גמל כדאמר רב חסדא. תוס' הוסיפו כן כי בברייתא אין כתוב כן ורק רב חסדא אמר כן לזה כתבו תוס' דכן צ"ל אף בברייתא.

תוד"ה אלו הן סימני חיה. נחלקו ריב"ם ור"ת במה שאמרו בברייתא אלו הן סימני חיה שחלבה מותר כל שיש לה קרנים וטלפיים. לפי ריב"ם הקרנים הם להוכיח שהיא חיה, אולם אולי זה חיה טמאה (כי ס"ל דאף לחיה טמאה יש

קרניים "כאלו") בשביל זה צריך טלפיים, והכוונה טלפיים היינו שיהיו סדוקות שזה סימן טהרה (ולא מיירי דיהיה כטלפי חיה שהם יותר ארוכות מטלפי בהמה, כי לא באו בזה להוכיח שהיא חיה אלא להוכיח שאינה חיה טמאה), והיינו דאחרי שיש לה טלפיים סדוקות ידעין שהיא טהורה, כי אין לך טמאה שפרסותיה סדוקות רק חזיר, וחזיר אין לו קרניים, ורבי דוסא ס"ל דאין חיה טמאה שיש לה כאלו קרניים ולכן סגי בקרניים לבד.

ולפי ר"ת ב' הסימנים שהזכיר הת"ק (קרניים וטלפיים) באו לברר לנו שהיא חיה, והכוונה טלפיים היינו כטלפי חיה שהם ארוכות (אבל ודאי טלפיה סדוקות דכל שיש לה קרנים כחיה טלפיה סדוקות כמ"ש בגמ' דנדה), הסבר הדבר כי יש בהמה טהורה שאינה מצויה בינינו שטלפיה כטלפי חיה, ויש בהמה שאין מצויה בינינו שקרניה כקרני החיה לכן בעינן תרתי ובזה ידעין שהיא חיה, ולפי רבי דוסא סגי שיהיה קרניה כקרני החיה כי ס"ל דאין בהמה כזו. אבל תוס' מקשה ע"ז דמבואר בגמ' דאין לנו מיני בהמה טהורה חוץ משור עז וכשב, והם אין טלפיהם כחיה, וכן אין קרניהם כקרני החיה, לכן פירש ר"ת בדרך אחר דלפי ת"ק סגי להוכיח שהיא חיה או מזה שטלפיה כחיה (היינו ארוכות) או שקרניה כחיה, ורבי דוסא אומר דבטלפיה כחיה לא סגי להוכיח שהיא חיה, אלא צריך שיהיה קרניה כחיה (וא"צ שיהיה טלפיה כחיה).

וחקשו תוס' לפיר"ת בפירושו השני דלכו"ע סגי בסימן דקרניים א"כ למה הקשתה הגמ' והרי עז שיש לו קרניים וטלפיים וחלבו אסור, הרי היה מספיק לשאול והרי עז שיש לו קרניים וחלבו אסור דהרי לכו"ע סגי בסימן דקרניה להתיר חלבו, אבל לר"ת בפירושו הראשון ל"ק כי לפי ת"ק להתיר חלבו בעינן ב' סימנים, וכן לפי ריב"ם ל"ק.

דף נ"ט ע"ב

תוד"ה והרי עז דחרוקות. הגמ' מסיימת היכא דלא מיפצלא בעינן כרוכות חדורות וחרוקות והוא דמיבלע חירקיהו והיינו ספיקא דעיזא כרכוז. יש ג' דרכים בביאור דברי הגמ', הנה להוציא מספק עז סגי בקרניה כרוכות, ולהוציא מספק שור צריך אף שיהיו קרניה חרוקות, וס"ל לריב"ם דעיזא דכרכוז קרניה כרוכות וחרוקות, לכן לפי האוסר חלב עז כרכוז דס"ל דהוא בהמה בעינן אף קרניה חדורות (ולא סגי בקרניה חדורות וכרוכות כי שור קרניה חדורות וכרוכות, ולא סגי בקרניה חרוקות כי עז קרניה חרוקות), וזה אומרת הגמ' והיינו

ספיקא דעיזא כרכוז היינו דלפי הך מ"ד בעינן ג' התנאים, ומה שהגמ' אמרה והוא דמיבלע חירקיהו (זהו הסבר על חרוקות ואינו תנאי נוסף), דהיינו דמיבלע חירקיהו דהיינו שהחריצין תכופים ומובלעין זה בזה.

אבל תוס' הקשה על ריב"ם לכן פירשו דאע"פ דלהוציא מספק שור ועז היה מספיק כרוכות וחרוקות, מ"מ יש עז שקרניו כרוכות וחרוקות לכן בעינן אף חדורות (אולם חדורות לא סגי כי שור קרניו חדורות) ולפי הסובר דעיזא כרכוז הוא בהמה צריך תנאי רביעי דהחריצין יהיו תכופים ומובלעים כי עיזא כרכוז קרניו כרוכות וחרוקות, וזה מה שסיימה הגמ' והוא דמיבלע חירקיהו והיינו ספיקא דעיזא כרכוז היינו דלפי הך מ"ד בעינן (תנאי רביעי) דמיבלע חירקיהו. אבל רש"י פירש דאע"פ דהיה מספיק בחרוקות להוציא משור וחדורות להוציא מעז מ"מ בעינן גם כרוכות בגלל שעז כרכוז קרניה חרוקות וגם חדורות ולא פירש רש"י א"כ ליסגי בכרוכות וחרוקות דהרי עז כרכוז אין קרניה כרוכות, ופירוש רש"י דומה לריב"ם דבעינן כל הג' תנאים רק לפי הסובר דעיזא כרכוז הוא ספק בהמה, ומה שאמרה הגמ' והוא דמיבלע חירקיהו זהו הסבר מה הכוונה חרוקות דמיבלע חירקיהו, אבל רש"י שונה מריב"ם דלפי ריב"ם עז כרכוז קרניה כרוכות וחרוקות ולא חדורות ולפירש"י קרניה חדורות אבל לא כרוכות.

דף ס' ע"א

תוד"ה אל תיקרי צבאם. כתבו דילפינן לדעתן, כי היופי לא יבוא אלא א"כ נגדל כל הצורך. הנה רש"י פירש לדעתן שהודיעם שיבראם והם ניאותו, אבל נראה שתוס' הבין פירוש אחר בזה וצ"ע מה פירשו בזה (כי לפירש"י לא מיירי הכא מנגדל כל הצורך). שוב ראיתי דבמהר"ם שיף כתב דהערוך פירש לדעתן היינו בדיעה ושכל שלהן, וז"ל הערוך לדעתן נבראו ולא כדעת התינוקות עכ"ל [ולפי מהר"ם שיף מש"כ תוס' כי היופי לא יבוא אלא כ נגדל כל הצורך הכוונה דבדבר שחסר בו דעת אינו יפה וצ"ע].

אח"כ כתבו תוס' ועוד י"ל דקומתן נפיק מלשון הצבה, נראה דזה כמו נצב, ולכא' אי"ז מסתדר עם מש"כ בתוד"ה בקומתן נבראו דאין הכוונה בעמידה. וראיתי בישא ברכה שציטט דברי מהר"ם דהכא סברו דהכוונה בעמידה, ולא מצאתיו במהר"ם, ובמהר"ם שיף כתב דזה אתא אף לפמש"כ תוס' דאינו בעמידה, ולא הסביר איך זה מסתדר, וצ"ע.

תוד"ה פסוק זה. הקשו התוס' דהכא מוכח דשר העולם היה בששת ימי בראשית כשנבראו הדשאים, ואילו מג' מקומות ביחד יוצא דשר העולם הוא מט"ט, ומט"ט הוא חנוך, וחנוך היה הרבה אחרי מעשה בראשית. תחילה הביאו דברי הפייט דמט"ט נהפך לאש מבשר (והיינו חנוך שנהפך למלאך נמצא דחנוך היינו מט"ט), וממקום אחר מוכח דשר העולם הוא מט"ט, כי הפייט כותב שר המשרת נער נקרא הוא מט"ט הנכבד והנורא, והיה אפשר לומר דמט"ט הפייט שר המשרת, אין כוונתו לשר העולם אלא שר אחר, לכן הביאו את הגמ' ביבמות שכתוב דשר העולם אמר נער הייתי וגם זקנתי אלמא דשר העולם נקרא נער, וא"כ מבינים דמה שאמר הפייט שר המשרת נער נקרא כוונתו לשר העולם והפייט אמר דהוא מט"ט. תירצו תוס' דשמא אגדות חלוקים הם והפייט שסובר דחנוך זה מט"ט לית ליה דשר העולם הוא מט"ט. ועוד תירצו דמה שאמר הפייט דשר המשרת נקרא נער והיינו מט"ט אין כוונתו לשר העולם, ומה שנקרא נער אינו בגלל שאמר (שר העולם) נער הייתי (כי אינו שר העולם), אלא בגלל שזה אחד משמותיו של מט"ט וכבר מצאנו מלאך דנקרא נער.

תוד"ה הרכיב שני דשאין זה ע"ג זה מהו. עיין מהר"ם שיף, ונראה דתוס' פירש כרש"י דהספק הוא אם שרא הרכבת זרעים או אסירי, כי אם הבינו תוס' דהספק אם לוקה, כלשון הגמ' מי מחייבי, לא מובן קושייתם.

הקשו תוס' מדוע נסתפקה הגמ' אם שרא הרכבת זרעים, הרי שנינו במשנה דכלאים דלהרכיב ב' סוגי ירקות יחד אסור. ותירצו ד' תירוצים. א' דבחו"ל לא אסור לזרוע ב' סוגים של ירק ביחד, ואסור להרכיב ב' סוגי אילנות יחד, וזה נסתפקה הגמ' אם מותר להרכיב ב' ירקות זה בזה כי גם בהם נאמר למינהו כמו באילן, או לא.

ב' דנסתפקו אפילו בארץ לפי שיטת רבי אושעיא דס"ל דהאיסור לזרוע כלאים זה רק בזרוע חטה ושעורה וחרצן ביחד, וזה נסתפקה הגמ' הכא דאולי הרכבה אסור בב' זרעים, וא"א להביא ראיה מהמשנה כי אולי זה אתא כרבנן.

ג' הגמ' מסתפקת אף לרבנן ובא"י, כי מה שאסור לזרוע ב' מיני זרעים לפי רבנן, מבואר בגמ' מנחות דרק קנבוס ולוף אסרה תורה ולא שאר זרעים והכא הספק בהרכבת שאר מיני זרעים.

ד' הספק הוא לגבי גוי דמותר לזרוע כלאים, ואסור בהרכבת ב' מיני אילנות וזה נסתפקה הגמ' הכא לגבי הרכבת ב' מיני זרעים, אולי הוא אסור כהרכבת

אילנות דהרי כתיב בהרכבת מיני זרעים למינהו, כמו שכתב למינהו לגבי הרכבת אילנות. [אך צריך עיון למה האריכו תוס' כ"כ דאיסור הרכבה באילן בבני נח ילפינן מאת חוקותי וכו' בהמתך לא תרביע כלאים ושדך לא תזרע וגם ממש"כ למינהו. אח"כ ראיתי במהר"ם שיף שעמד בזה, ותירץ דאילו היינו אומרים דאין ציווי מפורש לבני נח על כלאים ורק ילפינן לה ממש"כ את חוקותי וכו' כמו שנראה מפשטות הגמ' שלא הזכירה פסוק למינהו בבני נח, וכן דאל"כ יקשה קושיית תוס' מדוע צריך ב' פסוקים בבני נח, א"כ א"א להסביר ספיקא דגמ' דידן לגבי בן נח, דהרי הגמ' שלנו אתא מצד דבכ"ז כתיב למינהו בהרכבת ירקות לכן האריכו תוס' להסביר דאת חוקותי היינו חוקים שחקקתי לך כבר, והיכן בפסוק למינהו, ובשביל זה הביאו דברי הגמ' (בפרק שור שנגח את הפרה) דרואים שם דלמינהו כתוב על איסור הרבעה בבהמה, וה"ה איסור הרכבה באילנות (אך לא זכיתי להבין דרואים מפורש בגמ' דידן דלמינהו אתא על כלאים), ולכן הקשו תוס' מדוע צריך גם את הפסוק את חוקותי וגם את הפסוק למינהו, וגם הוקשה לתוס' אם את חוקותי אתא מכח למינהו א"כ מה הקשתה הגמ' מושמרתם את חוקותי הא שם לא כתיב למינהו.]

בסוף התוס' כשתירצו דקושיית הגמ' (בסנהדרין) אלא מעתה ושמרתם את חוקותי, היינו דכמו שהפסוק ושמרתם את חוקותי לא קאי אבני נח א"כ אין לשון חוקותי מוכיח דהיה אזהרה קודמת לבני נח וא"כ אף בהרכבת אילן נימא דלא הוזהרו אע"פ שכתוב את חוקותי וכתוב למינהו.

ותירצו ומשני דהתם כתיב וכו' וצ"ע מה רצו במה שהביאו הכא מה שתירצה הגמ', (בשלמא מה שהביאו קושיית הגמ' כי היה להם קושיא על זה). וראיתי במהר"ם שיף שהעיר דתוס' בסנהדרין כשהסבירו הקושיא לא הביאו תירוצ' הגמ', ועמד על השינוי למה הכא כן הביאו תירוצ' הגמ' וכתב ויש ליישב, ולא כתב היישוב.

דף ס"א ע"א

תוד"ה מה נשר. עיין ביאור דבריהם במה שכתבתי בדף ס"ג ע"ב בתוד"ה עופות עשרים וארבע הוויין.

תוד"ה כל עוף הדורס. שללו דזה הלכה למשה מסיני דעוף הדורס טמא כי א"כ לא היתה התורה צריכה לכתוב גם פרס וגם עזניה דלא יאכלו,

והיה מספיק לכתוב רק אותו אחד מהם שהסימן טהרה שלו שאינו דורס, משא"כ השני שהוא דורס ויש לו סימן טהרה אחר א"צ לכתוב דזה ממועט מהלכה למשה, דא"א לומר דשניהם אין דורסים, כי מוכח בגמ' דאין לשניהם אותו סימן טהרה (אולם יתכן דשניהם דורסים ויש להם סימן טהרה אחר). תירצו תוס' דהיה להם קבלה מנח שבדק כל העופות הטהורים ולא מצא אחד מהם שהוא דורס, אבל התורה הוצרכה לכתוב גם אותו העוף שהוא דורס וסימן הטהרה שלו זה סימן אחר ולא לסמוך על הקבלה מנח.

והוקשה לתוס' א"כ איך הוכיחה הגמ' בדף ס' ע"ב דתורה מן השמים דאל"כ מהיכן ידע משה רבינו על הבהמה הנקראת שסועה, הרי המינים יכולים לטעון דמשה רבינו קיבל מנח דיש שסועה. תירצו תוס' דהרי אין שסועה מין בפני עצמו אלא נולד מן הטהור לכן לא הכניסו נח לתיבה, ועדיין צ"ע אולי נולדה השסועה בתיבה מבהמה טהורה. ויש לתרץ דלא שימשו בתיבה וכנראה לא הכניס מעוברות דא"כ לא יהיה המנין שבעה שבעה.

תוד"ה כל שיש לו אצבע יתירה. עמדו על דברי הברייטא בדף ס"ה שרבן גמליאל אומר כל שיש לו אצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף בידוע שהוא טהור, והביא ג' פירושים בדבריו א' רש"י [נראה דהוקשה לרש"י דמספיק בסימן טהרה אחד וא"כ למה הזכיר רבן גמליאל ג' סימני טהרה], דרבן גמליאל קאי על הנאמר לפני זה כל עוף הדורס טמא, והיה אפשר להבין מזה דאם אינו דורס זה טהור, ע"ז אומר רבן גמליאל דאם יש לו ג' סימני טהרה נוספים אצבע יתירה וקורקבן נקלף ויש לו זפק אפשר לאכלו, אבל אם אין לו הנך ג' סימנים א"א לאכלו סתם כי יש לחוש שמא הוא מהעופות הטמאים דיש מהן שיש בהם ג' סימני טהרה ויש מהם שיש בהם ב' סימני טהרה ויש בהם שיש בהם סימן אחד, משא"כ כשיש בהם כל ד' סימני הטהרה אין כאן בית מיחוש, כי אין שום עוף שיש לו ד' סימני טהרה, עכ"ד רש"י. טוען תוס' דאין לשון הברייטא משמע כן. ביאר מהר"ם שיף דכוונת תוס' כי תוס' גרסי בדף ס"ה דת"ק אמר כל עוף הדורס טמא ורבן גמליאל אומר דאם יש לו הנך ג' סימנים הוא טהור, ולכן כתבו תוס' דלשון הברייטא לא משמע כן, כי לא נראה דר"ג קאי על דיוק דברי הת"ק לומר הא אינו דורס זה טהור וע"ז מוסיף ר"ג דצריך עוד ג' תנאים, דזה דוחק. ולפי"ז א"ש למה לא עמדו על המשנה בדף נ"ז ע"א, כי שם הכל זה דברי תנא אחד (ומשמע כדברי מהר"ם שיף גם בהמשך דברי התוס', דתוס' גרסי בדף ס"ה דיש ת"ק ור"ג הוסיף עליו), אבל ראיתי בפורת יוסף פירוש נפלא דכתבו שזה

דוחק מכיון שאם יש ד' סימני טהרה למה כתוב בברייתא בידוע שהוא טהור הרי אין מה להסתפק אבל במשנה לא כתוב בידוע שהוא טהור. שוב ראיתי דאין פירושו מרווח, כי הרי אפשר להסביר דאתא לאשמועין דא"צ לבדוק אם הם מהעופות הטמאים.

ב' לכן מפרש ר"ת בדרך אחר דרבן גמליאל אומר דסגי כשרואים שיש הנך ג' סימנים, וא"צ לבדוק אם הוא דורס או לא, כי כשיש הנך ג' סימנים ודאי שאינו דורס (וא"ש שאין ר"ג מדבר על דיוק אלא אומר דסגי בהנך ג' סימנים אע"פ שאין מכיר עופות הטמאים).

ומתוך הפשט של ר"ת, למדו תוס' דמה שמבואר בגמ' להלן די"ט עופות הטמאין יש בהן ג' סימני טהרה (ועיין במהרש"א למה כתבו י"ט הרי בגמ' כתוב כ' עופות הטמאין) ועורב יש בו ב' סימני טהרה, ופרס ועזניה יש בכל אחד מהן סימן אחד של טהרה, ומבואר בגמ' דבכל הי"ט יש אותם ג' סימני טהרה, ובעורב יש בו ב' מסימני טהרה שיש בי"ט עופות, ובפרס ועזניה באחד מהם יש סימן שישנו בי"ט עופות, ובשני יש סימן חדש שאין בי"ט עופות. כותב תוס' דמדברי ר"ת אנו למדין דאחד מהג' הסימנים שיש בי"ט עופות, זהו דאין דורס ואוכל, כי אם אינו אחד מהם א"כ ג' סימני טהרה שלו הם אצבע יתירה וזפק וקורקבן נקלף וא"כ יש בו אף את הסימן הרביעי דאין דורס (והרי יש להם רק ג' סימני טהרה), וכותב תוס' דיש להוכיח כן אף אם לא נפרש כר"ת, כי הרי הגמ' אומרת דעוף שיש לו ב' סימני טהרה אפשר לאכלו אם מכירין את העורב ויודעים שאינו העורב שגם יש לו ב' סימנים, והרי ודאי דהך עוף שיש לו ב' סימני טהרה אחד מהם הוא דאין דורס ואוכל (כי אם הוא דורס הוא טמא בכל מקרה), וא"כ מוכח דגם העורב אינו דורס ואוכל, כי אם הוא דורס ואוכל א"כ מדוע יצטרך הרוצה לאכול הך עוף דיש לו ב' סימני טהרה ואחד מהן שאין דורס להכיר העורב, הרי העורב הוא דורס והך עוף אינו דורס, אע"כ אחד מסימני טהרה דעורב זה שאין דורס ואוכל, וב' סימני טהרה דעורב נמצאים בי"ט העופות, אלמא אחד מסימני טהרה די"ט העופות הוא דאין דורס ואוכל.

מקשה תוס' למה אומר ר"ג דכשיש ג' סימני טהרה יכול לאכול אף כשאין מזהה העופות האחרים, היה מספיק בב' סימני טהרה, אחד שיש בכל י"ט עופות הטמאין, והסימן השני יהיה הסימן הרביעי שאינו בי"ט עופות הטמאין, דהשתא ליכא לספוקי בעופות הטמאין, כי נשר אין לו כלל סימני טהרה, ופרס ועזניה יש להם רק אחד, ועורב ושאר י"ט עופות הטמאין הרי אין בהם הך סימן טהרה

הנוסף, והיו בקיאים בעופות טמאים מהי"ט עופות והיו יכולין לבדוק אותם ולדעת שעוף שיש לו סימן אחר מהם ואחד מהם כשר. [והנה יש להעיר למה כתבו תוס' דנצא מספק די"ט עופות הטמאים היות דאין בהם הך סימן טהרה הנוסף, הרי היו יכולים לומר בפשיטות כי הרי יש בהם ג' סימני טהרה ובהך עוף יש ב' סימני טהרה. ויש לתרץ עפ"י דברי מהרש"א שאביא בעזה"י בהמשך, דכשכתבו תוס' דיהיה בו אחד מהסימנים שיש בי"ט עופות לא נתכוונו לסימן דאין דורס ואוכל (כמו שמוכח ממש"כ או שיהיה לו ב' הסימנים שאין בעורב, והרי אחד מסימני העורב הוא דאין דורס ואוכל) אלא לסימן אחר, וודאי לא נתכוונו להתיר כשנראה שהוא דורס ואוכל, דזה עוף טמא, אע"כ הכוונה שלא ידענו אם הוא דורס או לא ונימא כשיש בו הנך ב' סימנים ע"כ אינו דורס ואוכל וקושיית תוס' דלא נצטרך ג' סימנים לומר דאין דורס ואוכל. ולפי"ז מתורץ היטב כי כשנימא דאינו דורס א"כ יש לו ג' סימנים כמו הי"ט עופות לכן כתבו תוס' מצד שבי"ט עופות הטמאים אין את הסימן הרביעי.]

ואפילו נימא דאין בקיאים בעופות מהי"ט עופות, מ"מ בעורב היו בקיאים וא"כ עוף שיש בו ב' סימני טהרה שאין בעורב יוכשר דהשתא ודאי יש כאן סימן טהרה הרביעי שאין בי"ט עופות וע"י שיש בו עוד סימן טהרה ע"כ דאינו פרס ועזניה כי הם יש בהם רק סימן אחד, ואין לנו עוף שאסור בסימן טהרה הרביעי רק פרס או עזניה וע"כ נימא דאינו דורס ואוכל, דאל"כ הוא אסור [אבל הכא לא סגי כשיהיה סימן אחד שיש בעורב וסימן אחד שאין בעורב, (וע"כ אינו עורב ויהיה מותר כי רק עורב יש לו ב' סימני טהרה משא"כ שאר עופות הטמאים) כי יתכן דהסימן שיש לו שאין בעורב הוא נמצא בי"ט עופות הטמאים, ואולי הך עוף הוא מהי"ט עופות ואע"פ שמצאנו בו ב' סימני טהרה ובי"ט עופות יש ג' יתכן דהוא גם יש לו ג' רק עדיין לא בדקנוהו היטב, ועל כרחך צריך לתרץ הכי, דהרי קושיית תוס' דא"צ שיהיה בו ג' סימני טהרה שהזכירה הגמ' כדי שע"ז נאמר דודאי אינו דורס אלא סגי בב' סימני טהרה וע"ז יהיה מוכח דאין דורס, וא"כ יש לו ג' סימני טהרה וא"כ יתכן דהוא אחד מהי"ט עופות הטמאים, כן נראה כוונת מהרש"א].

ואף בלי שנבדוק עורב נדע איזה ב' סימנים אין בו כמו שאמרה הגמ' שאנשי כפר תמרתא היו אוכלין עוף שיש לו ב' סימנים ולא חששו שמא הוא עורב כי היה לו זפק, אלמא זפק אינו בעורב, ואנשי גליל היו אוכלין סנוניתא אע"פ שיש לו ב' סימנים כי אין חשש שהוא עורב היות דקורקבנו נקלף אלמא עורב אין

קורקבנו נקלף, וא"כ עוף שיש לו ב' סימנים דהיינו זפק וקורקבנו נקלף נאכל, כי נימא דע"כ אין דורס ואוכל. וא"א לתרץ דבאמת התנא לא הצריך שיהיה הג' סימנים (זפק וקורקבן נקלף ואצבע יתירה) כדי שע"ז יהיה מוכח שאין דורס אלא כוונת התנא דאם אינו דורס ויש לו אחד מהנך ג' סימנים שרא, א"א לומר כן כי הרי אחד מסימני עורב הוא שאין דורס, ואם יהיה עמו אחד מהנך ג' סימנים צריך לחשוש דהוא עורב, (כשיהיה זפק או קורקבן נקלף בהדי אין דורס לא ניחוש לעורב אך כשיהיה עמו אצבע יתירה ניחוש לעורב). [ומה שלא כתבו דניחוש שיש לו סימן טהרה שלישי והוא מהי"ט עופות הטמאין, יש לתרץ דרק אין דורס ואוכל יש לומר דיש לו אע"פ שלא ראינוהו, כי קשה לעמוד ע"ז כדמוכח בגמ' משא"כ שאר סימנים לא נימא דיש לו סימן נוסף. ועוד יש לתרץ דיכלו לומר כן רק אמרו דאפילו נבדוק ולא נמצא לו סימן שלישי ג"כ יאסר מצד עורב]

ג' לכן פירשו תוס' בדרך אחר דכוונת רבן גמליאל רק ללמדינו מה הם הסימני טהרה, ובאמת כשיהיה ב' סימני טהרה שאין בעורב סגי. [ומש"כ תוס' דכוונת המשנה, אע"פ דקושייתם היה מר"ג, ולפי מש"כ בתחילת התוס' א"ש דודאי דהנידון הוא מהו הפירוש במשנה כמו מהו הפירוש בברייתא ורק בתחילת התוס' עמדו על הברייתא כי בברייתא לא משמע כפירש"י].

תוֹד"ה לא נאמר. הקשו ב' קושיות על רש"י, א' דהגמ' אמרה דאיצטריך תורין לקרבן, ולפירש"י הרי איצטריך להודיע לנו סימני טהרה, ב' (כן ביאר בישא ברכה) אפילו אי נימא דנבין לבד דהם סימני טהרה מזה שנשר אין לו אותם, מ"מ קשה דלא נדע אותם מנשר, כי אולי נימא על ג' סימנים מהם דאדרבה הם סימנים לטומאה, ואחד מהם הוא סימן לטהרה, והיינו טעמא דנשר אסור כי אע"פ שיש לו ג' סימנים של טהרה מ"מ יש לו סימן אחד של טומאה, וי"ט עופות הטמאים יש להם ד' סימני טומאה, (כי הרי אליבא דאמת יש להם ג' סימני טהרה ואחד דטומאה, וכשאנו הופכים ואומרים דג' הסימנים דטהרה הם סימני טומאה והסימן הרביעי שהוא סימן על טומאה נשאר במקומו א"כ יש להם ד' סימני טומאה, הסבר הדבר כי הנך י"ט עופות אין דורסים ואוכלים ויש להם אצבע יתירה, ויש להם סימן נוסף או קורקבן נקלף או זפק (בדף ס"ב: יש ב' דיעות בתוס' אם הסימן הד' הוא זפק או קורקבן נקלף ובדף ס"ב ע"א בתוֹד"ה מפני שיש להם זפק פירשו דלפי ריב"ם הסימן הד' הוא אין דורסין) וכשנימא דהם סימני טומאה והסימן הד' נשאר במקומו לדוגמא כשארין לו זפק זה סימן

יד דף ס"א ע"א גד רכה

טומאה א"כ יש להם ד' סימני טומאה [וזה לשון תוס' הו"א איפכא דד' סימני טהרה דהשתא ג' מהם יהיו סימני טומאה עכ"ל, לשון צריך ביאור קצת, ונראה דצריך להפסיק בין תיבות טהרה לתיבות דהשתא, וכוונתם דנימא איפכא בהך ענין דד' סימני טהרה, ואינו איפכא לגמרי, כי רק ג' מהם נימא דהוא סימן טומאה]. ותוס' כתבו דא"א לומר כן, כי פרס ועזניה באחד מהם יש אחד מסימני הטהרה שישנם ב"ט עופות הטמאים, ובאחד מהם יש סימן הד' של טהרה אבל אין לו הנך ג' סימנים, ואי נימא דג' סימנים שבי"ט העופות הם סימני טומאה א"כ בהך עוף שיש לו רק הסימן הד', נמצא דיש לו ד' סימני טהרה ולמה אסור לאכלו, דהרי הג' סימנים שישנם ב"ט העופות אינם אצלו, וכשאנו אומרים דהם סימני טומאה, א"כ יש לו ד' סימני טהרה.

אבל תוס' כותבים דהיינו עדיין יכולים לומר איפכא דרק ב' סימנים מהם הם סימני טומאה, דהיינו ב' הסימנים שבעורב, דהשתא ב"ט העופות ב' סימנים מהם דטהרה וב' דטומאה, ונמצא דהעוף פרס או עזניה שהוא שונה מהם בג' סימניהם יהיה לו סימן אחד של טומאה וג' סימני טהרה.

תוד"ה מה התם תלתא. תירצו דקושיית הגמ' דנילף מי"ט עופות דרק בשלשה סימנים הנמצאים ב"ט עופות לא ניכול, אבל כשיהיה ג' סימנים שב' מהם יהיה ב"ט העופות וסימן השלישי אינו ב"ט העופות ניכול, והשתא מובן דלכן כתבה התורה דלא ניכול י"ט העופות ללמדינו דרק עופות שיש להך הנך ג' סימנים לא ניכול משא"כ כשיש רק ב' מהם ואחד שאינו בהם ניכול (אבל אם היה כתוב רק הפסוק תורין היינו אומרים דבאיזה ג' סימנים שיהיה א"א לאכול עד שיהיה ארבעה סימנים, לכן כתבה התורה הנך י"ט ללמד דרק כשיש הנך ג' סימנים לא ניכול משא"כ בב' מיניהו ואחד סימן אחר ניכול). תירצה הגמ' דא"כ לא היתה התורה צריכה לכתוב עורב, כי יש בו רק ב' סימני טהרה ואין לו סימן שלישי וא"כ פשיטא דלא ניכול דהרי הנך תרתי נמצאים ב"ט עופות ולא אוכלים.

דף ס"א ע"ב

תוד"ה מכדי ב"ד עופות. אני יעמוד על ב' הקטעים האחרונים בגמ', בשינוי הפירושים בין רש"י לתוס', הגמ' אמרה גמירי דאיכא בהאי ליכא בהאי ודאיכא בהאי ליכא בהאי, א' מקשה הגמ' מכדי עשרים וארבעה עופות טמאין הו"א אפשר דחד דאיכא בהנך ליכא בהני והו"ל להו שני כתובים הבאים כאחד,

ב' מתרצת הגמ' גמירי כ"ד עופות טמאין הוו וכו' חד בפרס וחד בעזניה דאיתיה בהא ליתיה בהא מהו דתימא לילף מיניה כתב רחמנא נשר וכו'.

הקשו תוס' (בוא"ת הראשון) על מה שהגמ' אמרה מכדי כ"ד עופות טמאים הוה אי אפשר דחד דאיכא בהנך ליכא בהני והוה ליה ב' כתובים הבאים כאחד וא"כ לא היינו לומדים מהם לאסור עוף הבא בסימן אחד, דעדיין קשה דבי"ט העופות יש סימן ג' ואם היה לפנינו עוף בסימן הג' לבד הוה אסרינן ליה כי נלמד מק"ו אם כשהוא עם עוד ב' סימנים לא מהני ואסור כש"כ כשהוא לבדו, ולכא' דבריהם תמוהים הרי בי"ט העופות זה י"ט כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים. ונראה לתרץ (כן מוכח מדיוק לשון התוס' וממהרש"א) דתוס' סברי בקושייתם דמה שלא לומדים מב' כתובים הבאים כאחד היינו רק בדבר ששוה לו אבל מה שזה כש"כ זה כן אפשר ללמוד (כגון כשאנו באים ללמוד על הסימן השלישי כשהוא לבדו דלא מהני מכ"ש דאם כשנמצא בי"ט העופות לא מהני אע"פ שיש עמו עוד ב' סימנים, כש"כ כשהוא לבדו). תירצו תוס' דאינו כן ואף הנלמד מק"ו א"א ללמודו מב' כתובים הבאים כאחד.

אח"כ הקשו (בוא"ת השני) על מה שאמרה הגמ' דהוה ילפינן ממי שיש בו הסימן החדש (ולכן צריך את הפסוק נשר) אבל ממש"כ התורה בעוף הפרס או העזניה שיש בו הסימן הישן דלא יאכלו לא ילפינן כי הוה ב' כתובים. והקשו דא"צ הפסוק שיש בו הסימן הישן כי נלמד בק"ו אם כשהוא עם עוד ב' סימנים לא מהני כש"כ כשהוא לבדו לא מהני וכשהתורה כתבתו ע"כ רצתה שזה יעשה את הפסוק שיש בו הסימן החדש ב' כתובים, וא"כ א"א ללמוד ממנו וא"כ למה צריך את הפסוק נשר, עכ"ד התוס'. ודבריהם צ"ע מכמה אנפי, א' הרי כבר תירצו על הווא"ת הראשון דאף הנלמד בק"ו א"א ללמודו מב' כתובים וא"כ היתה התורה צריכה לכתוב העוף שיש בו הסימן הישן דלא יאכלוהו, והפסוק לא בא לעשות ב' כתובים. ומצאתי במהרש"א ומהר"ם שיף שתירצו דבתחילה הוכיחו כן תוס' מהמקשן בגמ' ועכשיו רצו להוכיח כן אף מהתרצן.

אבל עוד קשה ב' דתוס' הקשה דא"צ הפסוק שיש בו הסימן ישן לגופיה, וע"כ אתא לעשות הפסוק דסימן החדש ב' כתובים, וקשה אולי אדרבה התורה באה ללמד דרך בעופות שכתבה התורה שיש בהם הסימן הזה אסור, אבל שאר עופות הבאים בהך סימן שרא אע"פ שישנם בי"ט העופות כי זה ב' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין. ואולי יש לתרץ דהיות דס"ל לתוס' (כרגע בקושיא) דבק"ו אפשר ללמוד משני כתובים א"כ עדיף לומר דמה שהתורה כתבה דלא

יאכלו העוף הבא בסימן הישן אתא ללמד על מה שהתורה אסרה עוף הפרס או העזניה הבא בסימן חדש דזה ב' כתובים וא"א ללמוד על עוף אחר הבא בסימן החדש שיהיה אסור, מאשר לומר דבא לעשות סימן הישן ב' כתובים.

אבל עוד קשה ג' דאם נימא דמש"כ התורה דעוף הבא בסימן אחד, הישן, א"צ לגופיה דאסור מק"ו, אלא לעשות הסימן החדש ב' כתובים, א"כ שוב אפשר ללמוד דכל עוף הבא בסימן אחד מהג' סימנים אסור וא"כ צריך את הפסוק נשר. ומצאתי במהר"ם שיף שהקשה כן עיי"ש תירוצו.

רש"י פירש גמירי דהסימן שישנו בפרס אינו בעזניה וא"כ ממה שכתבה התורה דבסימן אחד אסור, אפשר ללמוד מזה לעופות אחרים שיהיה להם סימן אחד מהנך שני סימנים דאסור לאכלם, ואין כאן ב' כתובים א' מפרס ב' מעזניה, היות דמירי בסימנים שונים וא"א ללמוד אחד מחבירו, ולכן היתה התורה צריכה לכתוב נשר דבסימן אחד שרי. א' הקשתה הגמ' ע"ז הרי הסימן הנמצא בפרס וה"ה בעזניה נמצא ב"ט עופות וכבר אסרתו התורה וא"כ א"א ללמוד מזה שאסרתם התורה בפרס ועזניה דבסימן אחד אסור כי כ"א מהם הוא ב' כתובים, א' כשאסרתו התורה ב"ט עופות, ב' כשאסרתו התורה בפרס או בעזניה, וא"כ מדוע הוצרכה התורה לכתוב נשר, ב' תירצה הגמ' דאחד מהשנים יש לו סימן חדש שאינו ב"ט ואסרתו התורה, והיינו יכולים ללמוד מהעוף שיש לו סימן החדש לאסור בסימן החדש לכן כתבה התורה נשר לומר דבחד סימן שרא.

והוקשה לתוס' (בוא"ת השלישי) על מה שפירש"י בקטע השני דהגמ' אומרת דא"א ללמוד מהעוף שיש בו את הסימן שיש ב"ט העופות כי הוא ב' כתובים דכבר נשנה ביחד עם ה"ט עופות, אלא ילפינן מהעוף שיש בו את הסימן החדש, דהרי אם באנו ללמוד ממה שהי"ט העופות אסורים לעוף שיש לו רק סימן אחד דאסור לא היינו יכולים ללמוד כי זה י"ט כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין וא"כ הוצרכה התורה לכתוב בפרס ועזניה דאסורים וא"כ כבר אפשר ללמוד מהם לעוף הבא בסימן אחד דאסורים. תירצו תוס' דאין לומר כן דהרי א"א ללמוד חלק מ"ט העופות ממה שאסרה תורה את חלק האחר מהי"ט עופות (ולכן הוצרכה התורה לכתוב בכולם) וגם שם היה אפשר לומר דאחרי שהתורה כתבה בב' או ג' עופות דאסורים שוב א"א ללמוד מהם לשאר עופות הטמאים והתורה היתה צריכה לכתוב בשאר עופות לדוגמא היינו בעוף הד' דאסור ומהעוף הד' נוכל ללמוד לשאר עופות ולא אמרינן כן, א"כ ה"נ לגבי עוף הבא בסימן אחד נמי לא נימא כן, את"ד אולם באמת היא גופא צ"ע מה ההסבר שלא נוכל ללמוד

מהד' הרי אינו ב' כתובים הבאים כאחד. מבואר בתוס' בהמשך ההסבר דאם התורה רצתה דנלמוד מהד' א"כ למה כתבה את שאר הי"ט, ומזה שהתורה כתבה אותם מוכח דהתורה אין רוצה שנלמוד מהם, אולם בסוף התוס' הוקשה לתוס' דאינו דמיון מה שלא לומדים מהד' לגבי שלא ללמוד מפרס, והיינו טעמא מכיון שהעוף הד' מי"ט עופות הטמאים היה מספיק לכתוב אותו ולא יותר ונלמוד ממנו וכשהתורה כתבה השאר ע"כ כוונת התורה שלא ללמוד ממנו, משא"כ לגבי כשכתבה התורה העוף שיש בו הסימן שיש ב"ט העופות ואנו רוצים ללמוד ממנו לעוף הבא בסימן אחד כמו סימן שלו יתכן דכן אפשר ללמוד ממנו וא"א לומר מזה שהתורה כתבה פרס מוכח דאין התורה רוצה שנלמוד ממנו, כי הרי התורה הוכרחה לכתוב אותו כי א"א ללמוד מהי"ט כי זה י"ט כתובים, וא"א לומר מזה שהתורה כתבה את הי"ט עופות ולא סמכה דנלמוד אותם מהפרס אלמא אין התורה רוצה שנלמוד מפרס, אי"ז נכון כי מפרס א"א ללמוד לי"ט העופות, כי הם עדיפי מיניה שיש להם ג' סימני טהרה והו"א אולי הם כשרים לכן הוכרחה התורה לכתוב ב"ט, אבל מנלן דאין התורה רוצה שנלמוד מפרס.

אבל תוס' ס"ל דמזה שהתורה כתבה דהך סימן אסור ב"ט עופות הטמאים, וגם בפרס, או בעזניה, אי"ז ב' כתובים הבאים כאחד, כקושייתם על פירש"י, וקושיית הגמ' הא' דזה ב' כתובים הבאים כאחד כי בפרס כתוב דסימן אחד לא מהני וגם בעזניה כתוב כן, כי בפרס יש סימן אחד ממה שיש ב"ט העופות, ובעזניה יש סימן שונה מהפרס וגם הוא נמצא ב"ט העופות, והוה ב' כתובים כי יכלו ללמוד פרס מעזניה או להיפך, ולא היה אפשר לדחות אולי הסימן שנמצא בשני אלים ויהיה כשר וא"א ללמוד אחד מחבירו, אחרי שבי"ט העופות נמצא הך סימן עם עוד ב' סימנים ולא מהני אלמא אינו אלים, ומזה שהתורה כתבה גם פרס וגם עזניה הוה ב' כתובים ואין לומדים מיניה, ולכן הקשתה הגמ' דא"צ לכתוב נשר. ב' תירצה הגמ' דאחד הסימנים שנמצא בפרס או בעזניה הוא סימן חדש שאינו ב"ט העופות טמאים, וכשהתורה כתבה המין שיש בו סימן שישנו ב"ט העופות אפשר ללמוד ממנו למין שיש בו סימן שישנו ב"ט העופות אבל לא היינו לומדים ממנו לעוף שיש בו סימן חדש ולכן הוכרחה התורה לכתוב גם את המין שיש בו סימן החדש ולכן אינו ב' כתובים והיינו לומדים ממנו לאסור סימן אחד ולכן הוכרחה התורה לכתוב נשר ללמדינו דשרא בסימן אחד. אבל תוס' דחו פירושם דזה כן ב' כתובים כי אם התורה היתה כותבת אותה שיש בה הסימן החדש היינו יכולים ללמוד ממנו לאותו העוף שיש בו סימן שישנו ב"ט העופות מכ"ש דהרי לא מהני אף בהדי ב' סימנים נוספים וכש"כ דכשהוא לבדו

יד דף ס"א ע"ב גד רכט

לא מהני, ומזה שהתורה כתבה בשניהם אלמא אין התורה רוצה שנלמוד מיניה וא"כ אין התורה צריכה לכתוב נשר, וע"כ כפירש"י.

דף ס"ב ע"א

תו"ד"ה בסימן אחד טמא. הנה רש"י פירש דברי רב נחמן היה בקי בהן ובשמותיהן היינו בפרס ועזניה, לכן עוף הבא בסימן אחד טהור, כי אין להסתפק בבא בסימן אחד רק בפרס ועזניה והוא מכיר ויודע שהך עוף אינו פרס ועזניה, ולפירש"י א"א להקשות קושיית תוס', דהרי זה אמר רב נחמן, לכן ביאר מהר"ם שיף דתוס' פירשו כוונת הגמ' היה בקי בהן ובשמותיהן הכוונה של כל הכ"ד עופות ומש"כ עוף הבא בסימן אחד שרא למדו תוס' דכש"כ שנים או שלשה או ארבעה סימנים (כמו שפירש"י בדף ס"א ע"א בד"ה עוף הבא לפנינו), והשתא קשיא לתוס' למה לא אמר רב נחמן לא היה בקי בהן ובשמותיהן עוף הבא בסימן אחד טהור והוא שיכיר פרס ועזניה כמו שאמרה הגמ' על עוף הבא בב' סימנים והוא שיכיר עורב, [ולפי תוס' א"ש יותר לשון הגמ' דשינתה הלשון דבתחילה כתבה היה בקי בהן ובשמותיהן ובהמשך כתבה ובלבד שיכיר עורב כי בתחילה מיירי דבקי בכל העופות, משא"כ לפירש"י בתחילה מיירי דבקי בפרס ועזניה א"כ למה לא כתבה הגמ' אותו לשון ובלבד שיכיר פרס ועזניה].

תו"ד"ה מפני שיש להם זפק. פשטות הסוגיא (וכ"פ רש"י, ותוס' בתחילה) א' דהיות דיש להם זפק ולעורב אין אלמא אינו מין עורב, וכן לגבי סנונית לבנה היות דקורקבנו נקלף, ועורב אין קורקבנו נקלף אלמא אינו מין עורב, ור"א סבר היות דהזרזיר הלך אצל עורב אמרינן מינו הוא אע"פ שסימנים שלהם שונים. ב' פשטות הסוגיא דמה שכתוב לפני זה דעוף הבא בשני סימנים מותר והוא שיכיר עורב, היינו דהך עוף יש לו רק ב' סימני טהרה ולכן הוא רק בספק שמא הוא עורב, וכשמכיר עורב א"כ אין כאן ספק, ג' וא"כ אחד מב' הסימנים של הך עוף היינו דאין דורס (כי אם ב' הסימנים הם סימנים אחרים א"כ הוה העוף טמא כי אם הוא דורס זהו סימן של עוף טמא), ד' וא"כ מזה שמספקינן ליה בעורב אלמא אחד מסימני העורב דאין דורס, ה' והסימן השני של העורב בפשטות זה שיש לו אצבע יתירה, כי הרי מבואר בסוגיין דזרזיר שונה מעורב כי סימן טהרה שלו שיש לו זפק, וסנונית לבנה שונה מעורב בזה שקורקבנו נקלף אלמא ב' סימני העורב הם דאין דורס ויש לו אצבע יתירה.

אבל ריב"ם בדק בעורב שקורין קורביל ומצא דב' סימני טהרה שלו הם אצבע יתירה וזפק, ולפי"ז מה שאמרו לר"א והלא אנשי כפר תמרתא אוכלין הזרזיר מפני שיש להן זפק (וזה קשה לפי ריב"ם דא"כ אדרבה לא ליכלינהו כי הוא ספק עורב), פירש ריב"ם דאמרו לר"א והלא הם אוכלין הזרזיר אלמא הם יודעין דאינו עורב, ומש"כ מפני שיש לו זפק לא שע"ז ידעו שאינו עורב, אלא זה הסבר למה אכלוהו אולי הוא עוף טמא ע"ז אמרו דהוא כשר כי יש לו סימן טהרה דזפק, וגם יש לו עוד סימן טהרה דאין דורס, ולא מנוהו לרוב פשיטותו דהרי אכלוהו וכל עוף הדורס הוא טמא, וע"כ דאינו דורס.

והקשו תוס' על ריב"ם ממה שכתוב דעוף הבא בשני סימנים אפשר לאכול ובלבד שיכיר עורב, וע"כ העוף שהתירוהו בב' סימנים אחד מהם זה דאין דורס (כי דורס טמא), וא"כ מזה שמספקין ליה בעורב שיש לו גם ב' סימנים אלמא דעורב אין דורס (דאל"כ למה נסתפק בעורב), ולפי ריב"ם דב' סימני טהרה דעורב הם שיש לו אצבע יתירה וזפק, א"כ הסימנים שחסר לו הם "דהוא דורס" ואין קורקבנו נקלף, וזה נסתר מהגמ', כי בגמ' מוכח דאינו דורס. ואומר תוס' מכח זה דאולי העוף שבדק ריב"ם אינו עורב אלא אחד מי"ט עופות הטמאים ויש לו סימן נוסף דאין דורס, אבל אם יתברר שהוא כן עורב (ע"י שמוציא זרע דרך הפה) יצטרך לדחוק דכוונת סוגיין בא בב' סימנים היינו דמצאנו שתיים אבל יתכן דיש עוד סימן היינו דאין דורס ואוכל, (אבל לא בדקנו) אם מכיר עורב וידוע דזה אינו עורב שרא לאכלו כי אמרינן ע"כ דהוא אין דורס ואוכל, כי אם הוא דורס ואוכל א"כ יש עוף נוסף טמא שיש לו רק ב' סימני טהרה כעורב, ואנחנו יודעים דאין לנו עוף טמא שיש לו ב' סימנים רק עורב לכן ע"כ אמרינן דאינו דורס ויש לו ג' סימני טהרה ושרא באכילה, ואין להסתפק שמא הוא מי"ט עופות הטמאין, כי לפי ריב"ם נצטרך לומר די"ט העופות הם דורסים ואוכלים ואין אחד מהסימנים דאין דורס ואוכל אלא סימן אחר, והך עוף דאין דורס ואוכל ויש לו עוד ב' סימנים אחרים דטהרה ע"כ אינו מי"ט העופות הטמאים, ואחרי שנצטרך לומר די"ט עופות הם דורסין וסימני טהרה שלהם זה אצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף א"כ לא נוכל לפרש בדברי המשנה בדף נ"ז ובברייתא בדף ס"ה כפירוש ר"ת דכשיש הנך ג' סימנים זה ראייה דיש לו עוד סימן שאין דורס אלא נצטרך לפרש כפירש"י דאם יש הנך ד' סימנים שרא (עיין בדף ס"א ע"א בתוד"ה כל שיש לו אצבע, שם הובא מחלוקת רש"י ור"ת).

ולפי ריב"ם יוצא דהסימן טהרה הרביעי הוא אין דורס ואוכל, ובתוס' בעמוד ב' הובא ב' שיטות אחרות, א' שזה קורקבן נקלף, ב' שזה זפק.

אבל תוס' טוען דאין לשון סוגיין משמע כריב"ם, כי כמו מה שאמרו בתחילה היה בקי בהן ובשמותיהן עוף הבא בסימן אחד טהור, ומשמע אע"פ שאין מכיר עורב וע"כ היינו דידעינן שאין לו רק סימן אחד (כי אם זה ספק א"כ איך מתירים העוף הרי הוא ספק עורב), וא"כ גם מש"כ בא בב' סימנים, הכוונה דידעינן דאין לו רק ב' סימנים.

הקשו לפי הפירוש הפשוט של סוגיין דעורב יש לו ב' סימני טהרה אחרים, מזרזיר וסנונית לבנה, א"כ יוצא לפי רבי אליעזר דאסור זרזיר וסנונית לבנה באכילה כי הם מין עורב, דבעורב ומינו יש ביחד ד' סימני טהרה, בעורב יש אין דורס ואוכל, ויש לו אצבע יתירה, ובזרזיר זפק, ובסנונית לבנה קורקבנו נקלף, ואנו פוסקים כר"א, ופוסקים כרבי חייא דאמר בדף ס"א ע"א דעוף הבא בסימן אחד טהור לפי שאין דומה לנשר, והגמ' בדף ס"א ע"ב הכריחה דלפי רבי חייא אין את הסימן הרביעי דטהרה רק באחד משני העופות פרס ועזניה, והכא יוצא דישנו גם בעורב ובמינו, ואפילו לפי ריב"ם דאחד מסימני טהרה דעורב זהו זפק והוא ישנו גם בזרזיר, גם קשה, כי לפי ריב"ם בעורב ישנו גם אצבע יתירה, ובסנונית לבנה קורקבנו נקלף וכשבאו להתיר הסנונית והזרזיר ע"כ דאין דורס ואוכל אלמא יש בהם ד' הסימנים.

תירצו תוס' דר"א דאסור בסנונית וזרזיר כי ס"ל דאינו זפק כי הוא קטן, והקורקבן אין נקלף בידיים (ובעזה"י בהמשך אבאר כוונתם) וס"ל לר"א דזה לא מיקרי נקלף ורבנן ס"ל דזה כן מיקרי נקלף, וגם ס"ל דזה זפק אע"פ שהוא קטן.

[והנה תירוצם צריך ביאור, א' דבתחילת התוס' כתבו דנחלקו ר"א וחכמים אם יתכן דהמינו של עורב יהיה לו סימנים אחרים מהעורב, והכא כתבו דנחלקו אם זה זפק וקורקבן נקלף, ב' כי בפשטות היה לזרזיר וסנונית ב' סימנים, דהיינו לזרזיר זפק ואין דורס, ולסנונית קורקבן נקלף ואין דורס, ואם לפי ר"א אי"ז זפק וקורקבן נקלף, א"כ יש להם רק סימן טהרה אחד וא"כ איך אומר ר"א דזה מין עורב דיש לו ב' סימנים, וגם א"א לתרץ דס"ל לר"א דאע"פ שיש רק סימן אחד הוא מין עורב, כי מבואר בגמ' דעוף הבא בסימן אחד אפשר לאכול ובלבד שיכיר פרס ועזניה אלמא אין לספקו בעורב. הסביר בישא ברכה (בדרך הראשון) דהזרזיר והסנונית היה להם ג' סימנים, א' אצבע יתירה, ב' זפק, ג' קורקבנו נקלף, ואין להסתפק אולי הם דורסין ואוכלין וא"כ הם טמאים, כי הרי שיטת ר"ת (בדף ס"א ע"א) דכשיש הנך ג' סימנים אמרינן דאינם דורסים, ולכן אכלוהו אנשי כפר תמרתא וגליל העליון, ור"א ס"ל דשל הזרזיר אינו זפק ושל הסנונית אי"ז קורקבן

נקלף וא"כ יש להם רק ב' סימנים ושוב הם אסורים באכילה כי שמא הם עורב, ואע"פ שעורב אין דורס ואוכל ויש לו אצבע יתירה (לפי שיטת תוס') והם ב' סימניהם אצבע יתירה, ובזרזיר קורקבן נקלף ובסנונית זפק, ס"ל לר"א כמש"כ בתחילת דבריהם דאע"פ שיש לו ב' סימנים אחרים מדעורב הוא מין העורב, אבל לפירוש הריב"ם א"א לתרץ כן (כן הקשה לי ר' ישראל גוטפריד) דהרי כתבו תוס' לפני זה דריב"ם אין יכול לפרש כפירוש ר"ת רק כרש"י.

הקשה מהרש"א דהרי כשהיו אוכלין הזרזיר והסנונית אלמא היו אין דורסין ואוכלין, והרי לפי ריב"א הסימן הרביעי זה שאין דורסין ואוכלין, ואין עוף שיהיה בו סימן הרביעי ויהיה אסור רק פרס ועזניה, וא"כ איך אסרם ר"א מצד מין עורב, עיין שם מה שתירץ.]

ובעצם מה שתירץ תוס' דר"א ס"ל דאי"ז נקרא קורקבן נקלף כי לא מבדרא לקלפה בידים, לפום ריהטא נראה דכוונתם דזה נקלף רק בסכין, אבל הקשה בלב אריה, דהרי רב יהודה הכא פסק כחכמים וא"כ נמצא דס"ל דאם זה נקלף בסכין מיקרי קורקבן נקלף, ובעמוד ב' קאמר רב יהודה דמרדא זה ספק, ואמרה הגמ' דאחד מח' הספיקות זה מרדא, והספק הוא בגלל שזה נקלף רק בסכין אי מיקרי נקלף או לא, והכא יוצא דסבר דמיקרי נקלף. תירץ בלב אריה בדרך הראשון דזה נקלף בידים בדוחק וחכמים ס"ל דמיקרי נקלף, אבל כשזה נקלף רק בסכין זהו ספק, ועיי"ש שתירץ בב' דרכים אחרים.

תוד"ה והוא דלא דרים. ברש"י פירש דכשיש לו סימן אחד של טהרה אמרינן מסתמא לא דריס ושרא לאוכלו. ובעזה"י בהמשך אבאר איך אפשר להקל בספק דאורייתא אולי הוא כן דורס. ותוס' הקשו עליו אם אתה אומר שאינו דורס א"כ יש לו ב' סימני טהרה וא"כ אולי זה עורב כי עורב מצוי בישוב ויש לו ב' סימני טהרה. וחשבתי דרש"י נזהר מזה כי בד"ה והני מילי דלא דריס כתב שדרך העורבים לדורס ויש להם ב' סימני טהרה אחרים, וא"כ כשאמרין דמסתמא אינו דורס אינו עורב כי הוא דורס. שוב ראיתי מצטטים דכן תירצו רמב"ן רשב"א ור"ן את דברי רש"י. ובתוס' בעמוד ב' ד"ה מאי ספקיהו ציטטו דברי ר"ח שקבלה בידינו מאבותינו שזה הסימן קורקבנו נקלף. ועיין במבאר על מהר"ם שיף דר"ח למד כרש"י בפירוש והוא דלא דריס, וכדי שלא יקשה עליו שמא זה עורב כתב דקבלה בידינו דמש"כ עוף הבא בסימן אחד הכוונה לסימן החדש וזה קורקבנו נקלף, וכשיש לו הך סימן אם באנו לאוסרו זה רק אם הוא פרס או עזניה שיש באחד מהם הסימן החדש, והרי בישוב הם לא שכיחי לכן אמרינן דהוא מותר

וע"כ הוא לא דורס, ואין לחוש שהוא עורב שיש בו ב' סימנין (דהרי הך עוף יש בו סימן קורקבנו נקלף וגם אמרינן דאין דורס), כי בעורב אין את הסימן החדש, ומזה הוכיחו תוס' שם דלפי ר"ח הסימן החדש הוא קורקבנו נקלף, ובמהר"ם שיף כתב דאפשר לדחות הראייה מר"ח עיי"ש.

עוד הקשו על רש"י דבגמ' נראה דאילו פרס ועזניה מצויין בישוב א"א לאכלו, והקשו הרי כשאתה אומר דאין דורס א"כ יש לו ב' סימני טהרה וא"כ אינו פרס ועזניה, ובמהרש"א ובמהר"ם שיף תמהו על קושיית תוס', דהרי מאיזה סיבה אמרינן מסתמא אינו דורס, כי אם הוא דורס א"כ הוא טמא ויש לו רק סימן טהרה אחד, ולאיזה עוף טמא יש סימן טהרה אחד רק לפרס ועזניה דאין מצויין בישוב לכן ע"כ אמרינן דאינו דורס ויש לו ב' סימנין, וא"כ מתורץ קושיית תוס' דאם היו מצויין ביישוב הוה אמרינן דהוא כן דורס, ובמהר"ם שיף לא תירץ. ובמהרש"א כתב דשמא משמע להו מתוך פירש"י דכשיש סימן טהרה אחד אמרינן דאינו דורס אפילו אם היו פרס ועזניה שכיחי בישוב (וצ"ע טובא מדוע יהיה כן).

לבן פירשו תוס' דהכוונה דאם יש לו סימן אחד של טהרה שרא לאוכלו כשהסימן טהרה הוא שאין דורס. ומתורץ ב' קושיות התוס', דלא מספקינן בעורב כי יש לו רק סימן טהרה אחד, ולעורב שתיים, ואילו פרס ועזניה היה מצוי בישוב היה אסור כי היינו חוששים דזה פרס או עזניה, דהרי לפי תוס' אחד מסימני הטהרה שבי"ט עופות זה דאין דורס ואוכל ונראה מתוס' דהסימן הישן שנמצא בפרס או בעזניה היינו דאין דורס, ולכן יש לספק בפרס או בעזניה. ולכא' היה קשה ע"ז למה צריך דוקא הך סימן טהרה, ליסגי בסימן טהרה אחר. ע"ז אמרו תוס' דכל עוף הדורס טמא כלומר דאם יש לו סימן אחר של טהרה והוא דורס א"כ אסור לאכלו מצד שהוא דורס (והיא גופא שמבואר במשנה בדף נ"ט ע"א דאם הוא דורס אסור באכילה ולא ילפינן מנשר דסגי בסימן טהרה אחד, כתבו תוס' בדף ס"א ע"א דהיה להם קבלה מנח דכל עופות הטהורין אין אחד מהם שדורס).

תוד"ה אמר רחבה אמר רבי יהודה. הביאו די"מ דנקט לשון רבי יהודה כי נסתפק אם שמעה מרב יהודה או מרבי יהודה, והך יש מפרשים אמרו כן מכח מה שראו דהגמ' בברכות אמרה דרחבה דייק וגמר שמעתיה מפומיה דרביה וציטטו שם מימרא שלו אמר רחבה אמר רבי יהודה הר הבית וכו', והיש מפרשים הבינו דמה שראינו בזה דדייק וגמר שמעתיה מפומיה דרביה היינו מכח שאמר רבי יהודה, אבל תוס' סתרו דא"י הכוונה דדייק וגמר וכו' כי א"כ היתה

הגמ' צריכה לומר דאפילו ספיקי דגברי גריס, כמו שאמרה הגמ' כן בדברי רב יהודה, ועוד דאם זהו הכוונה דדייק וגמיר ואף הכא זה הכוונה א"כ היו צריכים להביא שם אף דברי רחבה דהכא, אע"כ אי"ז הכוונה דדייק, והכוונה דדייק היינו דלא שינה לשון רבו אף שזה משונה, וזה לא שייך בהך דהכא, לכן לא הביאו הך דהכא שם, וע"כ נקט הכא לשון רבי כי היה רבו מובהק. [אך צ"ע למה לא אמרו תוס' דנקט רבי יהודה כי שמע מרבי יהודה התנא. אח"כ ראיתי במהר"ם (בביצה דף י"א:) עמד על זה, ותירץ דאף אלה שרצו לומר דנסתפק אם שמעה מרבי יהודה התנא אין הכוונה רבי יהודה בר פלוגתיה דר"מ (כי רחבה לא היה בימיו, כ"כ מהר"ם שיף), אלא רבי יהודה נשיאה (וכ"כ רש"י ותוס' בביצה דף י"א:), ואם באמת שמעה מרבי יהודה התנא, היה אומר אמר רחבה אמר רבי יהודה נשיאה]

דף ס"ב ע"ב

תוד"ה ברזי דבי חלפי. בקושיא הב' הקשו על פירש"י דאחרי שרב יהודה אמר דבי כרבי אסירי, ולפירש"י כי הם חגבין טמאין, א"כ שוב לא היה צריך רבינא לומר ומלקינן עליה משום שרץ העוף, דהרי חגבים הם עופות, ואם זה חגב טמא הרי"ז עוף טמא, לכן חלקו תוס' ולמדו דלא אסיר לה משום חגבים כי אינם חגבים, ואסר לה משום שרץ השורץ על הארץ, כי הם עופות קטנים מאד ושורצין על הארץ, ורבינא הוכרח להשמיענו דלוקים עליו משום שרץ העוף כי היה מקום להבין דאסירי באכילה כי אין להם סימני טהרה ולא משום שהם שורצין על הארץ, קמ"ל דיש להם סימן טהרה ואסירי מטעם שהם שורצין ולכן אף לוקים עליהם משום שרץ העוף.

תוד"ה מאי ספקיהו. [אקדים הקדמה לדבריהם, א"א לומר דבח' עופות היה רק הסימן דקורקבן נקלף, כי א"כ אף אם נימא דזה מיקרי נקלף בכ"ז יאסרו מצד שהם דורסין, ולומר דחוץ מהסימן של קורקבן נקלף היה להם עוד סימן דהיינו דאין דורס גם קשה כמו שהקשו התוס' דגם אם זה מיקרי נקלף בכ"ז הוא בספיקא דעורב, והיה אפשר לומר דהיה ברור להו דאינם עורב ורק אם אי"ז קורקבן נקלף א"כ הם בספיקא דפרס ועזניה, זה דוחק, ולומר דהיה להם ב' סימני טהרה נוספים חוץ מקורקבן נקלף קשה לתוס' דאם קורקבן נקלף הוא אחד מהסימנים שיש ביי"ט העופות א"כ אף שזה נחשב נקלף יאסר כי יש לו ג' סימנים]

סימנים והוא בספק די"ט עופות הטמאים, אע"כ אין הקורקבן נקלף אחד מהסימנים הנמצאים ב"ט עופות אלא הוא סימן החדש ואם זה נחשב נקלף אפילו כשהוא נמצא עם עוד סימן אחד שרא. ולכא' קשה א"כ למה העמידו תוס' כשהיה עוד ג' סימנים חוץ מקורקבן נקלף הרי סגי כשהיה עמו עוד סימן אחד. ואולי לא רצו לומר כן כי א"כ אף שאין קורקבנו נחשב נקלף ג"כ לישרי דהרי זה רק בספק פרס ועזניה דלא שכיחי בישוב. אך עדיין קשה דהיו מעמידים כשהיה עמו עוד ב' סימנים דעל צד דאי"ז נקלף הם אסורין (הח' ספיקות) כי אולי הם עורב. ואולי לא ניחא להו לומר כן כי עורב היו מכירין לכן העמידו דהיה עמו עוד ג' סימנים דאם אין נחשב נקלף הוא בספק די"ט עופות, ומוכח מזה דקורקבן נקלף אינו ב"ט עופות כי אם הוא היה ב"ט עופות א"כ אם אין נחשב נקלף א"כ אינו מי"ט עופות ולישרי.]

כתבו דא"א לפרש דהך סימן דנקלף קורקבנו הוא ב"ט עופות הטהורין והנך עופות היה להם ב' סימנים חוץ מנקלף כמו שהאריכו אח"כ, אולם לא הסבירו מה היה הספק. ונראה דהספק היה אם זה נקלף א"כ יש ג' סימני טהרה ואינו עורב ושרא, ואם אין זה נקלף הרי יש לו ב' סימני טהרה והוא בספק שמא הוא עורב, וזה סתרו תוס' דא"א לומר דזה היה הספק (ואסביר לפי סדר התוס'), דממ"נ אם אחד מב' הסימנים הוא הסימן החדש שישנו רק בפרס או בעזניה, א"כ אפילו נימא דזה לא מיקרי נקלף ג"כ שרא כי אין לחשוש שמא הוא פרס ועזניה אחרי דהם יש להם רק סימן אחד והוא יש לו שנים [וקשה למה לא כתבו תוס' דאין לחשוש לפרס ועזניה כי לא שכיחי בישוב, ומצד הך סברא שרא אף אם יש להך עוף רק סימן אחד. כן העיר במהר"ם שיף על מה שתוס' כתבו אח"כ ויש להתיר כל עוף שקורקבנו נקלף וסימן אחד עמו, עיי"ש מה שתירץ], וגם אין לחשוש לעורב או לאחד מי"ט עופות הטמאים, כי הך סימן אינו כלל בהם, ואם אין אחד מב' הסימנים הסימן החדש א"כ בכל מקרה יאסר דאף אם מיחשב נקלף ואינו בספק של עורב, מ"מ יש לו ג' סימנים והוא בספק שמא הוא מהי"ט עופות הטמאים [ולומר דאם זה נחשב נקלף א"כ יש לו ג' סימנים ואסור מצד חשש י"ט העופות הטמאים, ואם לא מיקרי נקלף שרא כי אינו בחשש של י"ט עופות הטמאים ורק בחשש של עורב והיו יודעים דאינו עורב, זה נראה לתוס' דוחק כמו שכתבו בהמשך על אופן דומה דפשטות לשון הגמ' משמע דקורקבן נקלף זה סברא להיתר ולא לאיסור], ורק היה אפשר ליישב הספק אי נימא דהיה ברור דאינו מהי"ט עופות, ורק היה ספק שמא זה עורב וכתבו תוס' דזה דוחק לומר כן, והיה אפשר לומר בדרך אחר דהיה להם רק סימן אחד (חוץ מנקלף הקורקבן)

ויודעים היו שאינו עורב אלא שנסתפקו בפרס ועזניה, ואם נחשב נקלף א"כ יש לו ב' סימנים ואינו פרס ועזניה ואם לא נחשב נקלף א"כ יש לו רק סימן אחד ויתכן דזה פרס, ותוס' כותב דגם זה דוחק. וגם היה אפשר לומר דהיה להם רק סימן אחד חוץ מנקלף ואם זה מיקרי נקלף יש לו ב' סימנים והוא בספיקא דעורב ואסור, ואם אינו נקלף א"כ יש לו רק סימן אחד ושרא כי אינו בספק של עורב, ואין לחשוש שמא הוא פרס או עזניה כי לא שכיחי בישוב, גם זה דוחק כי פשטות הסוגיא דאם זה נקלף זה סימן טהרה ושרא, ולפי הך דרך זה להיפך דאם זה נקלף יש ב' סימנים ואסור.

תוס' הזכירו דברי רבינו חננאל דקבלה בידינו וכו' ומכח זה הוכיחו דס"ל דהסימן הד' הוא קורקבן נקלף, ועיין במה שכתבתי בעמוד א' (בתוד"ה מפני שיש להם זפק) ביאור כוונת ר"ח.

כתבו תוס' (ביארתי לפי הישא ברכה) לפי"ז שהסימן הד' הוא קורקבן נקלף, א"כ עוף הקאונא שקורקבנו נקלף וגם יש לו אצבע יתירה, הוא עוף טהור, דהרי הסימן הד' נמצא רק באחד מכ"ד עופות הטמאים ואין שם עמו סימן נוסף להכשר, וא"כ א"א לומר דעוף הקאונא הוא טמא כי יש עמו סימן נוסף לכן ע"כ הוא כשר (ונצטרך לומר דע"כ הוא אינו דורס ואוכל, כי אם הוא דורס הוא טמא).

אולם תוס' שדא ביה נרגא, כי עוף הקאונא יש לו לסתות כאדם וא"כ לכא' הוא עוף הקריא דהיינו כוס, או עוף קיפופא דהיינו ינשוף (כי הגמ' בנדה אומרת דמה שר"מ אמר דאשה המפלת כמין בהמה חיה ועוף טמאה לידה ה"מ כשדומה לעוף הקריא וקיפופא דיש להם לסתות כאדם), ואחרי שהוא עוף הכוס או הינשוף א"כ מוכח דהסימן הנוסף אינו קורקבן נקלף, כי הסימן הנוסף נמצא לבדו בעוף טמא אחד. והכא בקאונא דהוא כוס וינשוף ישנם סימנים נוספים חוץ מקורקבן נקלף, לכן ע"כ הסימן הנוסף הוא זפק ועכשיו אפשר לומר דקאונא הוא כוס וינשוף כי קורקבן נקלף הוא ב"ט עופות הטמאים. ולכא' עדיין קשה איך אפשר לומר דקאונא הוא כוס או ינשוף הרי יש להם ג' סימני טהרה והוא יש לו ב' סימני טהרה כתבו תוס' שמא עוף הקאונא אין דורס ואוכל וא"כ יש בו ג' סימני טהרה. [ובסוף התוס' כתבו עוד אפשרות לאסור עוף הקאונא אפילו אם הוא דורס ואוכל וא"כ יש לו רק ב' סימני טהרה כי י"ל דהוא עורב, ונימא דעורב דורס ואוכל, והכא לא כתבו התוס' כן כי עכשיו הם סוברים דהוא עוף הכוס או הינשוף מצד דיש לו לסתות כאדם, ובהמשך כתבו כן אחרי שכתבו דיתכן דיש עוד עופות שלסתות שלהם כאדם].

כתבו תוס' לפי"ז דהסימן הנוסף הוא זפק א"כ עוף הקורביל שיש לו זפק ואצבע יתירה, אינו עורב ושרא באכילה (דלא כשיטת ריב"ם דזה עורב) כי הסימן הנוסף נמצא רק בעוף אחד טמא (פרס או עזניה) ואי נימא דעוף הקורביל היינו עורב א"כ הך סימן נמצא בעוד עופות טמאים, ואין להסתפק שמא זה פרס או עזניה דהרי יש לו סימן נוסף דהיינו אצבע יתירה א"כ עוף טהור הוא (ונצטרך לומר דאינו דורס).

אח"כ חזרו ליישב דאפ"ל דהסימן הנוסף הוא קורקבן נקלף, ועוף הקאונא שרא, ולא קשה מזה שלסתות שלו כאדם כי יש עופות טהורים שלסתותיהם כאדם (והגמ' בנדה נקטה כוס וינשוף שהם מוזכרים בפסוק).

שוב כתבו או שמא מין עורב הוא אם יתברר לנו שהוא דורס, כוונתם דאולי הסימן הנוסף הוא זפק, ועוף הקאונא שאין לו זפק, רק קורקבן נקלף ואצבע יתירה אסור, ואע"פ שכבר כתבו כן לעיל, מ"מ שם כתבו לאסרו מצד כוס וינשוף והכא באו להוסיף דאפשר לומר שהוא עורב וטמא, כי גם עורב יש לו ב' סימנים, אך לכא' איך אפשר לומר שהוא עורב, הרי עורב יש לו רק ב' סימנים, ועוף הקאונא אם אינו דורס ואוכל א"כ יש לו ג' סימנים (ואע"פ שבכ"ז יהיה אסור כי יש לו ג' סימני טהרה וחיישינן שמא הוא מ"ט עופות הטמאים, מ"מ הכא באו לאסרו משום עורב), לזה כתבו אם יתברר לנו שעוף הקאונא הוא דורס דאז יש לו רק ב' סימנים לכן אפשר שהוא עורב (צ"ע למה צריכים לאסרו מצד עורב תיפוק ליה דאסור, כי כל עוף הדורס הוא טמא), ולהך צד עוף הקורביל דיש לו זפק ועוד סימן הוא עוף כשר כי בעופות הטמאים יש רק עוף אחד שיש לו הסימן הד', ואין עמו עוד סימן ובקורביל יש הסימן הנוסף (זפק) ועוד סימן לכן זה עוף כשר.

סיימו תוס' ומיהו לעיל פירשתי דעורב אינו דורס, כוונתם דלהך צד שהסימן הנוסף הוא זפק אם באנו לומר דעוף הקאונא דורס ואוכל בכ"ז א"א לאסרו מצד עורב, כי אחד מסימני העורב זה שאין דורס ואוכל כמ"ש תוס' בעמוד א' (בתוד"ה מפני) וא"א לאסרו מצד י"ט עופות הטמאים דבהם יש ג' סימני טהרה וע"כ צ"ל דאין דורס ואוכל ויש לו ג' סימני טהרה ואסור מצד י"ט עופות הטמאים כמ"ש כ לעיל ותוס' אזיל לפי הדרך דהזפק הוא סימן הד', כ"נ בהסבר דבריהם. [אבל בישא ברכה פירש (עפ"י הלב אריה עיי"ש) דכוונתם לומר דא"כ ע"כ צ"ל דהסימן טהרה החדש הוא קורקבן נקלף ועוף הקאונא שרא, ולפי פירוש צריך לומר דתוס' הולך עכשיו לפי הצד דעוף הקאונא אינו דורס ואוכל כי אם הוא דורס

ואוכל בכל מקרה הוא אסור. אבל קשה לי בין לפי מה שפירשתי ובין לפי מה שפירש הישא ברכה למה א"א להשאיר עם המהלך דזפק הוא הסימן הד' ועוף הקאונא דורס ואוכל ואיסורו משום דכל עוף הדורס הוא טמא, וה' יאיר עיניי].

תוד"ה חזיוה. כתבו דמתחילה היו סוברים דלא דרסה ואכלה "ובהאי סימנא לחודיה" היו אוכלים אותו דלא חיישינן לפרס ועזניה דלא שכיחי בישוב. נראה דתוס' הכא ס"ל דהסימן הד' הוא שאין דורס ואוכל (דלא כמש"כ בתוד"ה מאי) ולכן הוקשה להו"א א"כ אולי זה פרס ועזניה. אך צ"ע דתוס' לעיל נקטו בפשיטות דהסימן הנוסף הוא קורקבן נקלף או זפק, והכא בלי אומר ודברים נטו מדבריהם דלעיל וה' יאיר עיניי. אח"כ ראיתי בדובבות יעקב שהביא מספר באר יצחק דתוס' הכא אזלי לפי שיטת ריב"ם (הובא בעמוד א' בתוד"ה מפני) דהסימן הנוסף הוא אין דורס ואוכל. אבל לפי שיטת תוס' דקורקבן נקלף הוא הסימן הנוסף צ"ל דתרנגולתא דאגמא היה קורקבנה נקלף והכירו בה שאינה פרס ועזניה, ואח"כ שראו דהוא דורס ואוכל הכריחו דע"כ הוא ממין פרס או עזניה, כי אין רק עוף טמא אחד בסימן הנוסף. שוב ראיתי דלכא' אין הכרח לדבריו, כי י"ל דתוס' ס"ל דהסימן החדש הוא קורקבנו נקלף, והכא שמצאו בו רק דאין דורס ואוכל לא באו תוס' לחשוש שמא הוא העוף שיש בו הסימן החדש, אלא באו לחשוש שמא הוא העוף שיש בו סימן הישן, וכבר כתבתי לעיל דיתכן דהסימן הישן שנמצא או בפרס או בעזניה הוא דאין דורס, לכן כתבו תוס' דהתירוהו כי אין פרס ועזניה מצויין בישוב, ואין ספר באר יצחק תחת ידי לעיין בו.

דף ס"ג ע"א

תוד"ה הא באתרא דשכיחי. הקשו על פירש"י אם העוף הנקרא שקנאי ובטנאי יתכן דהוא מין של פרס ועזניה א"כ מה איכפת לי שבהך מקום אין מצוין פרס ועזניה, סוף סוף עוף השקנאי ובטנאי יהיה אסור אף שם דחיישינן שהוא מין פרס ועזניה. לכן פירשו תוס' דהיות דדומים, אם זה במקום ששכיח פרס ועזניה, ויאכל שקנאי ובטנאי חיישינן דיבוא לאכול אף הפרס ועזניה כי דומים הם, משא"כ במקום דלא שכיחי אין חשש שיבוא לאכול פרס ועזניה דהרי לא שכיחי התם. אבל צ"ע למה לא ניחוש דכשיבוא למקום אחר שכן מצוי שם פרס ועזניה יבוא לאכלם. וצ"ל דלא חיישינן לזה, כי כשיבוא למקום ששכיח פרס ועזניה שם אוסרים אף השקנאי ויאמרו לו ולא יאכל כלל.

תוד"ה באות שבעופות. כתבו דיש ג' מיני קיפוף, ב' בעופות ואחד בחיות, א' שבעופות וזהו תנשמת, כי הגמ' אמרה דתנשמת הוא באות שבעופות, והגמ' אח"כ אומרת דבאות שבעופות זה קיפוף, אלמא דתנשמת מיקרי קיפוף, ב' בעופות הטמאים חוץ ממש"כ תנשמת כתוב כוס וינשוף, והתרגום מתרגם קריא וקיפופא אלמא ינשוף גם מיקרי קיפוף, ותוס' לכא' יכלו להוכיח דינשוף הוא עוף מזה שכתוב בהדי עופות כמו שהגמ' לומדת דתנשמת הוא מין עוף מזה שהוא כתוב ליד העופות. אבל תוס' הוכיחו מהגמ' בברכות דינשוף הוא מין עוף כי כתוב שם כל מיני "עופות" יפים לחלום חוץ מקריא וקיפופא, אלמא דהקיפוף (דהוא ינשוף) הוא עוף. ותוס' כתבו והוא ניהו דאמרינן בהמפלת דעיניהם הולכות לפנייהם כמו של אדם כמו קריא וקיפופא, נראה דרצו להביא מהגמ' בנדה תרתי א' דזה הסוג שעיניהם הולכות לפנייהם (לא כדגים שעיניהם מן הצד), ב' דשם מוכח ג"כ דזה עוף דקאי על דברי ר"מ שאמר המפלת כמין עוף אמו טמאה לידה וע"ז אמרה הגמ' דמיירי דהפילה כמין עוף הקריא וקיפופא דפניהם דומה לאדם לכן אמו טמאה לידה אלמא דזה מין עוף. [אך הלשון של תוס' שכתבו דעיניהם הולכות לפנייהם כשל אדם כמו קריא וקיפופא צ"ע]

תוד"ה הנץ זה הנץ. הסבירו למה לעיל שאלה הגמ' על עורב אטו קמן קאי, ובנץ לא שאלו, כי רק אחד נקרא נץ, משא"כ עורב יש עוד הנקראים עורב, עורב העמקי, עורב הבא בראשי יונים. והוקשה לי דהרי העורבים האחרים אין נקראים עורב סתם אלא יש להם שם לווי, עורב העמקי, וא"כ למה לא תירצה הגמ' דאיירינן מעורב סתם. ונראה דמהר"ם שיף הוקשה לו כן ולא זכיתי להבין תירוצו.

תוד"ה נץ. כתבו דהיו שטעו וסברו דעוף אייגלא הוא נשר, ותוס' לא כתבו מי פירש כן, ותוס' סתרו דבריהם. אח"כ הביאו וכן אמר דקורא הוא קוקו בלע"ז, ופירש המתרגם דכוונתו לרש"י בירמיה י"ז פסוק י"א, ובדברי רש"י בפרק שילוח הקן יש סתירה בדף קל"ח: כתב דעוף טמא הוא, ובדף ק"מ ע"א כתב דהוא עוף טהור.

דף ס"ג ע"ב

תוד"ה למה ליה למיכתב. כתבו דהיה ראוי לכתוב במשנה תורה דאה וראה, כדי לפרש שהם מין אחד אך לא כתוב כן כי יבואו לטעות, הטעם דהיה

ראוי דהרי במשנה תורה זה בא ללמד דדאה וראה אחת הם וא"כ עדיף שיכתבו שם שניהם שעי"ז נבין דאחת הם ממה שנצטרך להשוות לו חומש ויקרא.

תוד"ה עופות עשרים וארבע הוויין. נחלקו תוס' עם רש"י (בדף ס"א ע"א ד"ה מה נשר, וכן הכא וכן בתוד"ה ודילמא דעוף טמא ניהו), ותורף מחלוקתם דלפירש"י אין יותר מכ"ד עופות טמאים, אולם אף לרש"י כל מין יכול להיות בו הרבה סוגי עופות, ולכן כתב רש"י דכשהגמ' אומרת מה נשר שאין בו אף אחד מד' הסימנים הוא טמא אף כל שאין בו אחד מד' הסימנים טמא, כוונת הגמ' לסוגי נשרים, כי אין סוג עוף אחר שאין בו ד' סימנים, כי יש רק כ"ד מיני עופות טמאים, וכל אחד יכול להתפצל לכמה סוגים, ומבואר הכא כל מין כמה סימנים יש בו ונשר הוא המין היחידי שאין בו כלל סימנים, אבל תוס' ס"ל דיש עוד מינים שהם טמאים, ולכן מה שריבתה הגמ' אף כל שאין ד' סימנים היינו אפילו מינים אחרים שאין בהם ד' סימנים הם טמאים. והוקשה לתוס' הרי מבואר בגמ' דלהכי מנו עופות הטמאים כי הם מעט נגד עופות הטהורים, אלמא מש"כ התורה כ"ד עופות אין יותר מינים טמאים. תירצו תוס' דלעולם יש הרבה מינים אסורים, וכוונת הגמ' דכשכתב כ"ד עופות טמאים עי"ז אנו יודעים הכללים כי משווים אותם מול תורין ועי"ז אנו יודעים דסימני הטהרה הם ד' שישנם בתורין ובנשר אין כלל סימנים, ומזה אנו יכולים ללמוד דאם אין אף אחד מהד' סימנים הוא טמא אף שהוא מין אחר מנשרים, ובעצם היה מספיק לכתוב נשר ותורין, כי מנשר לומדים דרק כשאין ד' סימני טהרה אסור באכילה אבל אם יש סימן א' שרא, אולם התורה כתבה י"ט עופות דאע"פ שיש בהם ג' סימנים הם וכל סוגיהם אסורים וכן אסרה עורב וסוגיו ופרס ועזניה וסוגיו.

ואם יש מין אחר מהי"ט עופות ויש בו ג' סימנים שרא, ורק בנשר אסור אף במין אחר, היות דאין לו כלל סימני טהרה וכן אם יש מין אחר מהעורב ויש בו ב' סימנים שרא וכן כשיש מין אחר מפרס ועזניה ויש בו סימן אחד שרא, וזה כוונת תוס' הכא דהגמ' סברה דמה שאמרו ולעופות אין מספר, היינו דאע"פ שנכיר הי"ט עופות והעורב והפרס ועזניה הם וכל סוגיהם עדיין אין אנו יכולים להתיר עופות ממינים אחרים הבאים בסימן אחד או שנים או שלש, וזה שאלה הגמ' דאינו כן וכשהתורה כתבה הנך כ"ד, יוצא מזה בירור גמור דאלה שיש בהם סימן אחד או שנים או שלש ואינם מהנך מינים הטמאים מותרים באכילה, ורק מי שאין לו אף אחד מד' הסימנים הוא אסור אף שאינו מין נשר. לסיכום, המחלוקת בין רש"י לתוס' זה במינים אחרים שאינם מין נשר ואין להם אף אחד

יד דף ס"ג ע"ב גד רמא

מהד' סימנים, אבל כשיש סימן אחד או שנים או שלש והם מינים אחרים מהי"ט עופות ועורב ופרס ועזניה לכו"ע הם מותרים, ומה שתוס' כתבו דיש הרבה עופות טמאים והכוונה שאינם מהמינים הכתובים בתורה, קאי על עופות שאין להם אף אחד מד' הסימנים.

תוד"ה ודילמא דעוף טמא ניהו. כתבו דלא מיבעיא לפי שיטת תוס' דמרבין אף כמה מינים שאין בהם ד' סימנים אלא אפילו לפירש"י דלא מרבין כי אם ממין הנשר, מ"מ אף בשאר עופות הטמאים יתכן דיש הרבה מינים ולכן אף לפירש"י אפשר דאין העופות טהורים רובא.

דף ס"ד ע"א

תוד"ה סימנין לאו דאורייתא. הוכיחו מהירושלמי דלא סומכין על סימני דגים, ולא זכיתי להבין הוכחתם דשמא שמואל לא סמך על נתן בר אבא, כי ראה שהוא לא מזהה נכון את הסימנים, אבל מה"ת לומר דלא סמך כלל על סימנים, דהרי הם כתובים בברייתא.

הוכיחו מגמ' ע"ז דביצים שמעורבים בעיסה של גוי אין חשש מצד שהביצים נתבטלו ע"י הגוי כי הם מעורבים ובטלים לעיסה, ומצד העיסה אין איסור כי הירושלמי אמר דנמנו על פת עכו"ם והתירוהו, ומוכח כן מהגמ' בע"ז כי כתוב שם (דקרי דגים או) דגים קטנים מלוחים אין בהם משום בישולי עכו"ם כי נאכלין אגב המלח, ואם הגוי עשה ממנו כסא דהרסנא כלומר שבישלו במורייס וקמח, אסור, ושואלת הגמ' פשיטא ותירצה הגמ' מהו דתימא הרסנא עיקר, היינו המורייס עיקר ובמורייס אין משום בישולי עכו"ם, קמ"ל קימחא עיקר, משמע דאילו המורייס עיקר לא נאסר משום הקמח המעורב בו והיינו כי זה בטל בו.

ובסוף התוס' סיימו דמה ששרא ביצים המעורבות בפת משום שלפני שחל איסור מצד בישול הביצים כבר נתערבו ונתבטלו, כי בתחילה מערב הביצים בקמח ומתבטלים בקמח ואח"כ אופה אותם, וצ"ע למה לא יתיר אף בנתבטל אח"כ. ואולי כי מיירי דאין שיעור ביטול איסורים דהיינו בס', לכן התיר רק מכיון שלפני חלות האיסור נתבטל ונהיה אחד לעיסה אע"פ שאין שיעור ביטול.

תוד"ה שאם ריקמה ואכלה לוקה עליה משום שרין. הקשו ב' קושיות, א' דאפילו אם לא ריקמה יאסר באכילה מצד כל היוצא מן הטמא טמא,

ב' למה הוצרכה הגמ' בעמוד ב' ללמוד דביצת בת היענה אסורה מצד הפסוק ואת בת היענה תיפוק ליה דאסירא מצד יוצא מן הטמא. ובתחילה הביאו דבהלכות גדולות בהלכות גיד הנשה תירץ על הקושיא ב' דהוצרכו ללמוד מהפסוק ואת בת היענה דביצת עוף כשר, כשר, ולמדנו כן מכח דיוק דרך דבת היענה אסור הא דכשרה מותרת, שלא נימא דאסור מצד דלא מצאנו דבר הבא מן החי דמותר, אבל הקושיא הראשונה אינה מתורצת, כי התורה לימדנו רק דביצת עוף טהור שריא אבל דשרץ לא, וא"כ אף בלא ריקמה יאסר מצד יוצא מהטמא. ותוס' סתרו דבריו דלשון הגמ' משמע דהפסוק בא ללמד דביצת בת היענה אסורה.

לבן תירצו ב' תירוצים אחרים, א' דילפינן ממה שהתורה אמרה בשילוח הקן תקח לך היינו דמותר לאכלם (ומכח הך פסוק מיעטו גם דעוף טהור שיושב על ביצים דטמאה אין דין שילוח הקן מכיון שהביצים אסורים והם רק לכלבים), ואחרי שלומדים דהביצים מותרים אע"פ שאתו מחי א"כ הו"א דשרי אף ביצים אסורות, כי הרי אף ביצי עוף טהור הו"ל למיסר מצד יוצא מהטמא והתורה התירתם א"כ נימא דאף ביצי הטמאה הותרה (כמו שאמרה הגמ' בבכורות דצריך פסוק ללמד דחלב טמאה אסורה, כי הוה אמינא דכמו שמצאנו שהתורה התירה חלב בהמה טהורה וזה חידוש כי זה הרי בא מן החי וא"כ הו"א מה לי חלב טהורה ומה לי חלב טמאה, לכן מיעטה התורה חלב הטמאה), לכן הוצרכה התורה לכתוב דביצת בת היענה אסירא. ולפי"ז מיושב דדוקא אם רקמה ביצת השרץ אסורה משום שרץ השורץ על הארץ, משא"כ בלא ריקמה שרא כמו ביצת עוף טהור וא"א ללמדו ממה שאסרו ביצת בת היענה, כי רק ההיא אסירא מצד עוף טמא משא"כ שרץ דאינו עוף טמא.

ובחמשך כתבו התוס' אע"פ דהתורה התירה חלב בהמה טהורה וגם התירה ביצי עוף טהור וא"כ לכא' אינו חידוש כ"כ וא"כ אולי לא נימא דאתא אף להתיר ביצת הטמאה (ולא נצטרך הפסוק ואת בת היענה), כתבו תוס' דכן נקרא חידוש כי אין ביצה באה באותו ענין שהחלב בא, ותוס' הביאו דוגמא דהגמ' אמרה דיש פסוק מיוחד ללמד דדבש דבורים מותר למרות שזה יוצא מן הטמא, ולכא' מדוע צריך פסוק מיוחד, הרי התורה כבר לימדנו דביצה היוצאה מן הטהור מותר וחלב היוצא מהטהור מותר וא"כ למה לא היינו לומדים דאף דבש היוצא מהדבורים יהיה מותר דהרי מאי שנא טהור מטמא, אע"כ מכיון שזה יוצא בענין אחר א"א ללמדו מביצים וחלב, וא"כ גם מה שהתורה לימדה דביצים מותרים זה חידוש (כי א"א ללמוד מחלב) ולכן הו"א דשרא אף ביצים של טמאה. או י"ל בדרך

אחר דמכיון שכל אבר מן החי אסור לכן אע"פ שמצאנו כבר דהתורה התירה חלב, בכ"ז כשרואים שהתורה התירה ביצים עדיין הוה חידוש והוה אמינא דשרא אף ביצים של טמאה לכן כתב ואת בת היענה [וקצ"ע לפי"ז למה צריך פסוק להתיר דבש דבורים].

ב' דהיינו טעמא דביצים מותרות כי הם שכבת זרע של התרנגול וזה מסריח והוה כנבילה סרוחה דשרא, ולכן היינו מתירים אף ביצי הטמאה לכן צריך את הפסוק ואת בת היענה לאסור ביצת הטמאה. ולפי"ז מיושב דאם לא ריקמה ביצת השרץ שרא כי זה משכבת זרע מוסרח, וכשריקמה אסור משום דהוה שרץ השורץ על הארץ. ותוס' הביאו סמך לדבריהם מהגמ' בבכורות דשרא עור הבא כנגד הפנים של חמור, היינו מין שליא שעובר החמור מונח בו, ותוס' למדו סברת ההיתר מכיון שזה אתא משכבת זרע של חמור. ולכא' קשה מ"ט שרא הרי החמור הוא מין אסור, אע"כ היינו טעמא כי אתא משכבת זרע שזה מוסרח והוה כנבילה מוסרחת. אבל תוס' דחו האי תירוץ כי בביצים הם בתחילתן מעורות בבשר העוף וא"כ אף ביצים של טהורה צריך לימוד מיוחד להתיר כי הוה כאבר מן החי.

דף ס"ד ע"ב

תוד"ה גיעולי ביצים מותרות. כתבו דפירש"י לא מסתברא לר"ת, כי לא שיין האי דינא הכא, כוונתו דהכא מיירי מצד איסור של הביצה בעצמה כמו ביצת השרץ וביצים מוזרות, משא"כ לפירש"י איירינן על ביצת היתר מצד שבלעה מביצה האסורה.

לבן נראה לתוס' כפירוש הערוך דהכו התרנגולת על בית רחמה והפילה ביצים שלא נגמרו, ומתאים הלשון גיעולי ביצים, כמ"ש בפסוק באיוב שורו עיבר (היינו את הנקבה) ולא גיעל היינו שנקלט בה ולא הפילתו לחוץ, והכא שהפילה הביצים לפני הזמן מתאים לשון גיעול, ולפירוש הזה אתא שפיר דאיירינן על הביצים בעצמן דלא חשיב אבר מן החי.

ותוס' כתבו דבירושלמי משמע כפירש"י (וזה לפי גירסת תוס') בירושלמי אבל יש גירסאות אחרות ולפי"ז הביאו כמה ראשונים ראייה מהירושלמי נגד פירש"י, כי בירושלמי מיירי מצד בליעות וקאמר הירושלמי דהאיסור שם מפני גיעולי ביצים, אבל תוס' מתמיה על זה שהירושלמי הביא לשון הפסוק שורו עיבר ולא יגעיל דאין מתאים לפירש"י, וכתבו דשמא איזה תלמיד הגיה והוסיף כן בירושלמי.

אח"כ הביאו דבתוספתא מוכח כפירוש הערוך, כי התוספתא מיירי תחילה מצד בליעות של ביצים ואח"כ מיירי מצד גיעולי ביצים, אלמא דגיעולי ביצים לא מיירי מצד בליעה. אך לא הבנתי בדברי התוספתא דמיירי בביצים טהורות ששלקן עם ביצים טמאים וכתב דאם נותן טעם זה אסור, והרי בגמ' בדף צ"ח שתוס' הביאו כתוב דאין טעם בביצים דמיא בעלמא הם, ומש"כ שביצים אוסרים מיירי בביצת אפרוח, וא"א לתרץ דהתוספתא מיירי בביצת אפרוח, כי אח"כ כתב דין ביצת אפרוח שבישל עם שאר ביצים, אלמא דברישא מיירי בביצים טמאים. אח"כ ראיתי דהגמ' בדף צ"ח מיירי מדברי התוספתא והגמ' אמרה דהסיפא מפרש לרישא דמיירי בביצת אפרוח.

תוד"ה והוא שנמצא בקשר שלה. אקדים דברי הגמ', הגמ' אמרה נמצא עליה קורט דם זורק את הדם ואוכל את השאר, אמר רבי ירמיה והוא שנמצא על קשר שלה. ואח"כ מביאה הגמ' תני דוסתאי אבוה דר' אפטוריקי לא שנו אלא שנמצא על חלבון שלה אבל נמצא על חלמון שלה אפילו ביצה אסורה מאי טעמא דשדא תיכלא בכולה, ורש"י פירש דרבי ירמיה שאמר והוא שנמצא על קשר שלה, אתא לאפוקי דלא נתפשט לחלמון כי אם היה מתפשט לחלמון היה אסור כל הביצה כמו שאמר דוסתאי אבוה דר' אפטוריקי, ולכן העיר תוס' למה לא נקט כלישנא דנקט דוסתאי.

ותוס' הקשה לפירש"י דהכא רואים דדם ביצה אסור, כי מפשטות פירושו של רש"י משמע דמה שאמר רבי ירמיה והוא שנמצא על הקשר לא בא לאפוקי דאם היה דם נמצא במקום אחר בביצה היה מותר, אלא אתא לאפוקי דמה שאמר זורק הדם ושאר הביצה מותר, היינו כשלא נתפשט הדם מהקשר, אבל בנתפשט אסור כל הביצה אף לא במקום הדם, וקשה דבגמ' בכריתות כתוב יצא דם ביצים שאינו מין בשר אלמא שרא. ותירצו א' דמדאורייתא שרא כל דם הביצה ואפילו נמצא על הקשר, אבל רבנן אסרו דם הביצים, ומסתימת דבריהם משמע אפילו לא נמצא על הקשר, ב' דדם שעל הקשר אסור מדאורייתא ובזה מיירי בסוגיין, ואע"פ שהגמ' בכריתות אמרה דמותר כי אינו מין בשר, מ"מ היות דמהקשר נתרקם האפרוח הוה מין בשר, והגמ' בכריתות שהתירה דם מיירי לא במקום הקשר. והנה תוס' סתמו ולא ביארו האם לפי תירוץ ב' רבנן אסרו דם שלא במקום הקשר או שלא אסרו בכלל, והנה תוס' תירצו דהך תירוץ על רש"י, והוקשה להו הרי כתוב בסוגיין דאם נמצא דם על החלמון כל הביצה אסורה, והרי להך תירוצא כשנמצא שלא במקום הקשר זה מותר [מתוך דברי תוס' אלו נראה דס"ל להך

תירוצא דכשזה לא במקום הקשר מותר אף מדרבנן, כי אילו ס"ל דאסור מדרבנן א"כ מה הקשו מרש"י הרי אפ"ל דאסור מדרבנן]. תירצו תוס' דמה שאסרו בנמצא על החלמון מיירי כשזה נמצא על הקשר חלבון ונתפשט אף לחלמון דאז אסור כי שדא תיכלא בכולה.

והנה לפי תירוץ הב' מה שאמר רבי ירמיה והוא שנמצא על קשר שלה, אף שפירש"י דכוונתו דמה שאמרנו זורק את הדם ואוכל את השאר מיירי כשנמצא רק על קשר שלה ולא נתפשט לחלמון, אז זורק את הדם ואוכל השאר משא"כ אם היה על קשר חלבון ופשט אף לחלמון אז צריך לזרוק כל הביצה, וזה משמע קצת דאילו ימצאו דם במקום אחר בביצה יאסר, מ"מ יש לדחוק דלא נתכוין שיאסר אם נמצא דם בשאר הביצה. אבל אפשר לפרש בדרך אחר מרש"י שכוונתו של רבי ירמיה דדוקא כשנמצא על קשר החלבון אז הדם אסור משא"כ אם נמצא במקום אחר שרא אף הדם, ולפי"ז לא יקשה מה שהקשו לפירש"י למה לא נקט רבי ירמיה כלשוננו של דוסתאי, כי רבי ירמיה אמר משהו אחר לגמרי, וזה באו תוס' בועוד י"ל להכניס פשט הב' בגמ' ולומר דאם אינו על קשר חלבון אף מדרבנן יהיה מותר, דפירשו דרבי ירמיה בא לשלול אם אינו על קשר חלבון שרא והיינו אף מדרבנן, כן הסביר מהרש"א. ואם נאמר דלפי הדרך הב' בשאר המקומות יהיה אסור אף מדרבנן, ואז נפרש כפשוטו דכשאמר והוא שנמצא על קשר שלה אתא לאפוקי אם היה על הקשר ופשט דאז כל הביצה אסורה, אף שלא במקום הדם משא"כ כשהיה הדם בביצה ולא בא מהתפשטות הדם מקשר החלבון אז רק הדם אסור ולא כל הביצה, מובן יותר דתוס' באו לומר דרך שלישי דאם לא היה על קשר חלבון שרא אף מדרבנן, ורבי ירמיה נתכוין לשלול דאם לא היה על קשר החלבון אז יהיה אף הדם מותר מדרבנן, כ"נ בכוונת מהרש"א.

[ולגבי דם הנמצא בביצים מוזרות אם הדם אסור, לכא' תלוי בב' השיטות, דלשיטה הא' דרבנן אסרו דם אפילו כשאינו נמצא במקום ריקום האפרוח, א"כ ה"נ נאסור הדם, אבל לפי התירוץ הב' דכשנמצא לא במקום הריקום לא אסורו רבנן, לכא' יהיה מותר אבל צ"ע דתוס' הביאו לשון הירושלמי והתוספתא ובשניהם כתוב דדם הנמצא בביצים מוזרות אסור. ותירץ לי הר' ישראל גוטפריד דכמו שבסוגיין כתוב תחילה ביצים מוזרות נפש יפה תאכלם ואח"כ כתוב נמצא עליה קורט דם זורק את הדם ואוכל את השאר, ומש"כ נמצא עליה קורט דם לא מיירי בביצים מוזרות אלא על ביצים מזכר, ה"נ בתוספתא ובירושלמי אפשר להעמיד מש"כ נמצא דם אסור לא קאי על ביצים מוזרות אלא על ביצים מזכר.]

אח"כ הביאו תוס' דברי הירושלמי דמוכח בדבריו כמש"כ דכשנמצא דם על החלבון או על החלמון ואין דם על הקשר, שרא אף הדם באכילה, דכן הוא שיטת זעירא ורבי יוחנן שם, אבל שיטת הברייטא דרבי חלפתא ב"ר שאול ושיטת רב חייא בריה דרבי יצחק להיפך דעל חלמון אסור ועל חלבון שרא.

דף ס"ה ע"א

תנוד"ה רבי יוסי אומר. ריב"ם אומר דרבי יוסי מפרש דברי ת"ק ולא חולק עליו, והוכיח כן דהרי ע"כ הך תנאי שרבי יוסי אמר ושמו חגב זה תלוי במחלוקת בין תנא דבי רב דלא ס"ל כן לבין תנא דבי רבי ישמעאל דס"ל כן. (ובעזה"י בהמשך אבאר) והרי התנא של המשנה ס"ל כתנא דבי רבי ישמעאל כי הרי נחלקו תנא דבי ר"י עם תנא דבי רב בראשו ארוך, לתנא דבי ר"י גם הוא כשר ולתנא דבי רב הוא טמא, והרי התנא של המשנה לא הביא תנאי שלא יהיה ראשו ארוך אלמא ס"ל כתנא דבי ר"י, וא"כ ע"כ דרבי יוסי שאמר ושמו חגב מפרש דבריו, את"ד.

הסבר הדברים דמוכח בגמ' דלתנא דבי ר"י דדריש בכלל ופרט א"כ לא היה צריך לכתוב חגב דאתא בכלל ופרט כי דמי להו בארבע סימנים, וע"כ כתבתו התורה ללמד דשמו חגב בעינן, משא"כ לתנא דבי רב שזה כלל ופרט א"א לרבות שום דבר כעין הפרט, אלא הכתוב ממש, ומש"כ הגמ' בדף ס"ו ע"א דמרבה דדמי בשני צדדים היינו לומר דעליו דיבר הכתוב למינהו, ולמינהו הכתוב אחרי חגב זה מרבה הרזבנית, ולכן ממילא א"צ למעט צרצור כי אין לי פסוק לרבות, ואף שגם תנא דבי רב ס"ל דבעינן דוקא שמו חגב כי הנהו שמיהו חגב, מ"מ לדידיה לא מתאים לכתוב הלישנא ושמו חגב דמשמע דמרבה עוד מינים, כי לדידיה אין מרבה מינים נוספים, ואולי לכן תנא דבי רב לא הזכיר כלל התנאים ד' רגלים וד' כנפיים וכו' כי הוא נצמד רק למינים הכתובים בהדיא.

תוס' הקשו למה צריך את הפסוק חגב לפי תדר"י נלמד אותו מכעין הפרט כמו שלומדים הד' סימנים. ותירצו לפי שאין הסימן הזה שמו חגב סימן חשוב לכן בלי פסוק מיוחד לא היינו אומרים דלזה נתכוונה התורה. ותוס' הביאו דוגמא כמו שרואים דתדר"י אין מצריך ראשו קצר כמו בהנך הכתובים בפסוק, וע"כ בגלל שאינו סימן חשוב. [והנה לפום ריהטא אין הנידון דומה לראייה, כי מה שא"צ לדידיה ראשו קצר כי הפסוק סלעם מיותר משא"כ הכא דאיירינן דבלי לימוד מיוחד היינו אומרים דא"צ שמו חגב אף שכל המוזכרים בפסוק שמם חגב.

ונראה דתוס' נתכוונו להביא רק דוגמא דרואים שיש סימנים לא חשובים, דהרי תדר"י ממעט מסלעם דא"צ ראשו קצר, ומותר לאכול אף שראשו ארוך, ומדוע פירש דסלעם בא למעט דא"צ ראשו קצר למה לא נימא דבא לרבות דא"צ ד' רגלים או א' משאר ד' הסימנים, אע"כ כי ד' הסימנים חשובים משא"כ ראשו קצר אין סימן חשוב.]

תוס' כתבו ג' תירוצים למה הוצרכה התורה לכתוב אשר לו כרעיים, וצ"ע למה לא הקשו למה הוצרכה התורה לכתוב ההולך על ארבע, הרי נוכל ללמוד את זה דומיא דארבה סלעם וכו' וע"ז שייך לתרץ רק התירוץ הראשון של תוס'.

בסוף התוס' כתבו דא"א לתרץ דאחד ממיני הארבה או הסלעם לא מיקרי חגב, וכן אין לו כרעיים ולכן הוצרכה התורה לכתוב חגב, ואשר לו כרעיים ללמד דחייבים שיהיה נקרא חגב ושיהיה לו כרעים. הוכיחו תוס' דאין לומר כן, א' דא"כ יוצא דלתנא דבי רב אע"פ שלא מיקרי חגב יהיה כשר (דהרי התורה כתבה ארבה וסלעם ולמינהו, וע"כ זה שהתורה כתבה חגב לא בא ללמד דצריך שמו חגב אלא הוצרך לגופיה דחגב מותר באכילה כי לדידיה הכל פרטי וא"א לרבות כעין הפרט, משא"כ לתנא דבי ר"י שהיה אפשר ללמוד חגב מכעין הפרט ובכ"ז כתבה התורה חגב ללמד דצריך שמו חגב), וא"כ היתה הגמ' צריכה לכתוב דגם זה נפ"מ בין תנא דבי רב לתנא דבי ר"י. ותוס' תירצו תירוץ אחר למה א"א לתרץ דהפסוק אשר לו כרעיים בא לחדש דצריך כרעיים אי נימא דיש כמה ממיני ארבה וסלעם שאין להם כרעיים. וצ"ע למה לא שללו תוס' ג"כ מצד דיצא מחלוקת באין לו כרעיים בין תדר"י לתנא דבי רב כמו שכתבו לגבי שמו חגב. התירוץ פשוט דאף אי נימא דיש חלק ממיני ארבה וסלעם שאין להם כרעיים מ"מ אף תנא דבי רב יודה דחייבים כרעיים דמקרא מלא דיבר הכתוב אשר לו כרעיים, ורק בחגב כתבו כן דאין לנו מקרא מלא, דמה שהתורה הביאה חגב, זה בא לרבות מין חגב.

תוד"ה אע"פ שאין לו. כתבו ולא מצי למימר "לא" שאין לו כרעיים כלל קאמר דאדרבה סלעם ארבה וחרגול יש להם קרצוליים עכ"ל. והקשה מהר"ם שיף איך אפשר לומר כן, הרי יש קרי וכתוב, והקרי זה "לו" דהכוונה דיש לו כמ"ש רש"י, והיינו דיש סתירה בפסוק אם צריך כרעיים או לא, ואמרינן דזה בא הפסוק לומר דאע"פ שאין לו עכשיו אם עתיד לגדל זה כשר, ותירץ מהר"ם שיף דאולי תוס' לא חשבי להו לקרי וכתוב, ועיי"ש עוד.

ותוס' דחו דא"א לומר כן דהרי ארבה וסלעם יש להם קרצוליים, ואם כוונת הפסוק לא כרעיים דאין לו בכלל א"כ איך מותר לאכול המינים ארבה סלעם וחרגול, אע"כ דכוונת הפסוק לא כרעיים דא"צ שיהיה לו עכשיו כרעיים אבל צריך שיהיה לו כרעיים בעתיד.

בסוף התוס' הקשו איך דרשין מלא כרעיים דסגי אע"פ שאין לו עכשיו, הרי מבואר בגמ' דיש לא שהכוונה הן (היינו דיש לו) וא"כ אף הכא נימא דכוונת הפסוק דבעינן שיהיה לו עכשיו (ולא סגי שיהיה לו בעתיד). תירצו תוס' דאף במקום שדרשין לא הכוונה הן מ"מ חייב להיות הסבר למה כתבו עם א' ולכן אמרינן דהכוונה דאין לו עכשיו. ותוס' הביאו דאף מה שדורשים הפסוק בכל צרתם לא צר היינו לו (לקב"ה) דורשים ג"כ מזה שלא כתוב "לו", דרשה, והיינו דצרה שאינה מאומות לישראל אינה צרה וזה הכוונה בכל "צרתם" שאינה מהאומות לא צר, אינה צרה, וצריך עיון במדרש. ואולי הכוונה דצרה שהיא מיהודי ליהודי אינה צרה כ"כ כי יהודים רחמנים הם וירחם עליו, משא"כ אם זה מגוי דהגויים אכזרים הם, ורק יהודים רחמנים הם בני רחמנים.

תו"ד"ה אלו כללי כללות. כתבו דלאו דוקא נקט תנא דבי ר"י סלעם לכלל ופרט וכלל, נראה דנתכוונו על לשון הברייתא דנראה דסלעם דרשין ליה בכלל ופרט וכלל דאתא לרבוויי כעין הכלל יש לו גבחת וגם בגמ' בדף ס"ו ע"א מפורש כן, ולפי מה שאמר אלו כללי כללות וכן לפי המסקנא, סלעם לא אתא ללמד מצד כלל ופרט וכלל.

אח"כ עמדו על למינהו דסלעם דלא מבואר בגמ' מה נלמד מיניה, תירץ ריב"ם א' דאם לא היה כתוב למינהו היינו אומרים דסלעם ריבה ראשו ארוך, דוקא "במין" סלעם דהרי מש"כ סלעם זה לרבות ראשו ארוך ונימא דקאי דוקא על "מין" סלעם, ולא בשאר מינים לכן כתב למינהו לרבות אף בשאר מינים. כי תוס' סברו דמשכחת בחדא ממיני הסלעם דראשו ארוך (אבל בלשון הגמ' אין מבואר כן, כי מבואר בגמ' דילפינן מיתור סלעם אבל סלעם עצמו אין ראשו ארוך דהרי זה שאלה הגמ' דאפשר לדחות דמה להצד השוה שכן אין ראשן ארוך). ועוד תירץ דהו"א דסלעם אתא לאסור מינו, נראה כוונתם דלא היינו אומרים דאתא לרבות ראשו ארוך, אלא למעט, ולומר דוקא סלעם עצמו שרא ולא מינו.

כתבו ולא קאמר כללי כללות למימר דכל אלו ראויים לדונם בכלל ופרט וכלל אלא ה"ק וכו' נראה דהוקשה להו דלשון אלו כללי כללות ופרטי פרטות נראה

יד דף ס"ה ע"א גד רמט

דארבה סלעם חרגול חגב כל אחד הוא פרט ולמינהו הכתוב בו זהו כלל וכ"א נדרש בדרך כלל ופרט, והרי אינו כן דרך ארבה וחרגול נידון בדרך כלל ופרט וכלל, לכן הסבירו דא"ז הכוונה.

הסבירו לפי המסקנא דלא ילפינן בנין אב משלשתן, מה שאמרה הברייתא דילפינן בנין אב משלשתן הכוונה דמשלשתן ביחד ילפינן דשרא בראשו ארוך, אבל אין הלימוד משלשתן בשוה, דמארבה וחרגול ילפינן בצד השוה דשרא ביש לו גבחת, וביש לו זנב וא"כ א"צ הפסוק לסלעם וכשהתורה כתבה (הפסוק השלישי) סלעם, ילפינן דשרא בראשו ארוך. (כ"נ ביאור דבריהם)

לשון ריב"א בתוס' לא מבורר כ"כ דנראה דאם יהיה ראשו ארוך זה סימן טהרה, אבל באמת אינו כן וכשאינן ראשו ארוך זה סימן טהרה, ובסוף תוד"ה וכי תימא הלשון מבורר דהסימן כשאינן ראשו ארוך.

דף ס"ו ע"ב

תוד"ה כל שיש לו. כתבו דליכא למימר מאדם שקרא להם שמות קים להו הכי שמסר לדורות כך שהם טמאין שכן הוא הכיר את כולם, לפום ריהטא דבריהם צריכים ביאור דוכי בגלל שקרא להם שמות לכן ידע שהם טהורים. ונראה הביאור דכשהוא קרא להם שמות א"כ ראה כולם וראה דכל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר וגם הוא ראה דהדגים שאין להם קשקשת הם ז' מאות ומסר הנך ידיעות וכשהתורה אמרה דכשיש סנפיר וקשקשת הוא טהור ממילא ידעינן דהנך ז' מאות הם טמאים, וידעינן דכשיש לו קשקשת לבד הוא ג"כ טהור (אבל לשון של תוס' שכתבו שמסר לדורות כך שהם טמאין, לא משמע כ"כ כמו שפירשתי). (וא"א לומר דאדם הראשון קיבל מי הם הטהורים ומי הם הטמאים וקיבל דכשיש קשקשת יש סנפיר, דא"כ למה צריך לומר דהוא ראה אותם כי הוא קרא להם שמות)

[וצ"ע קצת דתוס' רצו להוכיח מזה שקרא שמו של הקב"ה א"כ אף קרא שמות הדגים, דלכא' מה ענין זה לזה, דהרי לא הוכיחו מזה שקרא שמות לבהמות ולעופות אלמא קרא אף לדגים. ושמעתי מר' ישראל גוטפריד דתוס' הוכיחו דרואים דאדם הראשון קרא שמות אף למה שלא כתוב בפסוק, דהיינו לקב"ה, א"כ יתכן דקרא שמות אף לדגים אע"פ שלא כתוב, ותוס' פקפקו ע"ז מכיון שבכ"ז לא מצאנו בדגים קריאת שם.]

תירצו תוס' בתירוצם הב' דזה הלכה למשה מסיני. כתב מהרש"א דאף שתוס' בדף ס"א לא ניחא להו למימר דהידיעה דכל הדורס הוא עוף טמא קיבלוהו הלכה למשה מסיני דא"כ לא היתה התורה צריכה לאסור אחד משני העופות פרס ועזניה, וא"כ הכא למה היתה התורה צריכה לאסור הדגים שאין להם סנפיר וקשקשת. תירץ מהרש"א דיש לומר דהם קיבלו ממשה מסיני דכל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, וכמה דגים אין להם קשקשת אבל לא קיבלו מה דינם לכן כתבה התורה דכשיש סנפיר וקשקשת הם טהורין ואל"כ הם טמאים.

תוד"ה הוה אמינא. כתבו דבפ"ק פירשו דלא שייך כאן להקשות איצטריך קרא למעוטי ספיקא, והיינו דאין התורה צריכה לכתוב פסוק כדי שאנו לא נטעה, ולפי"ז לכא' היה קשה א"כ למה תירצה הגמ' דהתורה הוצרכה לכתוב גם סנפיר כדי שלא נטעה לומר דקשקשת היינו סנפיר (וסגי ביה, והיינו נכשלים באכילת דגים טמאים), ביארו תוס' שם דאם הטעות שלנו נובע מכח לשון התורה שכתבה לשון שיכולים לטעות בו, שם כן כותבת התורה פסוק להפקיע מידי ספיקא, והכא היינו טועים מכח לשון הפסוק, כי קשקשת לשון מסכסך וגם הסנפיר מסכסך, לכן כתבה התורה גם סנפיר.

תוד"ה יגדיל תורה ויאדיר. ז"ל התוס' הרבה אמר לנו טעמים לידע מהו קשקשת עכ"ל. הנה לפום ריהטא נראה דהגמ' כיונה לתרץ הקושיא למה כתבה התורה סנפיר הרי היה סגי לכתוב קשקשת וע"ז אמרה הגמ' יגדיל תורה ויאדיר היינו דבאמת התורה לא היתה צריכה לכתוב סנפיר כי כשיש קשקשת יש סנפיר, אולם בכ"ז כתבה סנפיר כי באמת בעינן סנפיר ואע"פ שכשיש קשקשת יהיה סנפיר כתבתו התורה להגדיל תורה ולהאדירה, אך א"א להכניס הך פירוש בדברי תוס' כי בדבריהם משמע דהתורה כתבה סנפיר כדי שנדע מהו קשקשת, וגם דלפי מש"כ, כתבתו התורה כי אנו באמת צריכים סנפיר. ובעצם מה שכתבו תוס' גם צ"ע דהרי אף כשכתבה התורה סנפיר וקשקשת לא ידעינן מהו קשקשת, לכן נראה דכוונת תוס' דהגמ' תירצה דאע"פ דלא הוצרכה התורה לכתוב סנפיר כי כבר כתבה קשקשת (וידעינן דזהו קשקשת או מהנביא שמואל, או דהיו בקיאים בלשון הקודש כמו שכתבתי בהמשך), מ"מ כתבה התורה סנפיר דע"ז נדע מהו הקשקשת היינו דע"י שהצריכה התורה גם סנפיר וגם קשקשת ממילא יהיה מה שאנו קורים היום קשקשים, ואע"פ שנדע מהנביא שמואל כתבה התורה עוד אפשרות לדעת. [וראיתי ביעב"ץ שביאר כוונת התוס' בדרך אחר, והסביר דתוס' לא ניחא ליה

לפרש כמו שפירשתי מכיון שבעצם התורה לא היתה יכולה לכתוב רק קשקשת כי מהיכן נדע אם זה סנפיר או קשקשת ואע"פ שאפשר ללמוד ממש"כ בנביא שמואל ושריון קשקשים מ"מ איך היו יודעים מהו קשקשת עד שניתן הנביא שמואל ובע"כ היתה התורה צריכה לכתוב גם סנפיר וגם קשקשת דממ"נ יהיה קשקשת אפילו נטעה לפרש דקשקשת היינו סנפיר, ורק הוקשה לגמ' למה בנביא שמואל הוצרך לפרט דהשריון היה מקשקשים היה סגי לומר שהיה עליו שריון. ע"ז תירצה הגמ' יגדיל תורה ויאדיר היינו דהנביא כתבו שנדע בפירוש מה זה קשקשים, אע"פ דא"יז משנה אחרי דיש סנפיר וקשקשת. אבל דבריו לכא' לא א"ש, דהרי קושיית הגמ' זה דלכתוב קשקשים ולא לכתוב סנפיר, והיינו דאנו יודעים מה זה קשקשים ממש"כ בנביא שמואל. (ואולי כי גם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן מסיני. אח"כ ראיתי בתוס' הרא"ש וז"ל כי יודעים היו לשון הקודש אע"פ שאינם בכתובים עד מעשה דגלית. אבל קשה על התוס' הרא"ש א"כ למה אמרה הגמ' בתחילה דהתורה כתבה סנפיר כדי שלא נטעה דקשקשת היינו סנפיר.)

תור"ה אימא בכלים. הוקשה להו אם אפילו בכלים אסור אפילו ע"י סנפיר וקשקשת כש"כ דבבורות לא מהני סנפיר וקשקשת (כדמוכח בגמ' דבורות גריעי מדכלים) וא"כ מה התירה לנו התורה בפסוק את זה תאכלו. תירצו תוס' דהו"א דמה שאמרה התורה כלל ופרט וכלל דשרי ע"י סנפיר וקשקשת היינו דוקא במים נובעים ונרבה מזה דגם חריצין ונעיצין שרא ע"י סנפיר וקשקשת ונמעט דבבורות אסור אפילו ע"י סו"ק כי נימא דהכלל ופרט וכלל אתא ללמד לאיסורא דמי שאינו דומה לפרט אסור אפילו ע"י סו"ק (ובהמשך למדה הגמ' להיפך דהכלל ופרט וכלל מלמד להתירא דמי שאין דומה לפרט שרא אפילו בלי סו"ק), לזה אתא הפסוק תאכלו ללמדינו דבבורות שרא ע"י סו"ק ורק בכלים אסור ע"י סו"ק, והחילוק בין כלים לבורות הוא כי בפסוק תאכלו לימדנו הכתוב דכוונת הכלל ופרט וכלל לרבות דבכל מים שהם ע"ג קרקע מהני בהם סו"ק אבל לא בכלים.

אומרים תוס' אע"פ דבהמשך הגמ' אמרינן להיפך דהכלל ופרט וכלל מלמד דמי שאין דומה לפרט שרא אפילו בלי סו"ק. תירצו תוס' דהשתא דאנו רוצים לומר דהתורה החמירה דבכלים אף סו"ק לא יועיל, וא"כ היינו אומרים דגם בבורות לא יועיל סו"ק והכלל ופרט וכלל שכתבה התורה נדרוש לאיסורא דבבורות לא יועיל אף סו"ק, לכן כתבה התורה תאכלו להתיר שבבורות ע"י סו"ק, אבל בהמשך שאזלינן דבכלים מותר אף בלי סו"ק אמרינן דהכלל ופרט אתא ללמד להתירא שבבורות סגי אף בלי סו"ק (דהרי אף בכלים מותר בלי סו"ק).

תוד"ה לא ס"ד. הגמ' ניסתה לומר דאולי הפסוק שמיירי בהיתר אכילה ע"י סו"ק בימים ונחלים, והפסוק אומר אותם תאכלו זה ללמד דאם זה בכלים אסור אף ע"י סו"ק, אומרת הגמ' לא יתכן ללמוד דכוונת הפסוק לאסור בכלים אף ע"י סו"ק, כי בפסוק שמיירי באיסור כתוב דאם אין לו סו"ק בימים ונחלים אסור לאכלו, וא"א לומר דהפסוק בא ללמד הא בכלים אסור בלי סו"ק (שמיירי בו הפסוק), כי הרי איירינן באיסור, אע"כ הפסוק מלמד הא בכלים שרא בלי סו"ק וא"כ אף הפסוק דהיתר אכילה בא ללמד דבכלים שרא בלי סו"ק, וא"כ ע"כ נצטרך לפרש דהפסוק שמיירי לגבי היתר אכילה מיירי בדרך דיוק דע"י סו"ק בימים ונחלים אותם תאכלו אבל בלי סו"ק אסור, משא"כ בכלים שרא אף בלי סו"ק. והקשו תוס' דהרי עכשיו אתה לומד הפסוק דהיתר אכילה, בדרך דיוק, הא בלי סו"ק אסור (זה בימים ונחלים אבל בכלים שרא), וא"כ אפשר ללמוד אף הפסוק שמיירי באיסור אכילה בדרך דיוק ונילף מיניה לאסור בכלים אף ע"י סו"ק, דהיינו כל אשר אין לו סו"ק בימים ונחלים לא תאכלו הא יש להם סו"ק תאכלוהו בימים ונחלים אבל לא בכלים (בשלמא אם כשנלמד להיתר בכלים בלי סו"ק אתא הפסוקים בלא דיוק, ניחא, אבל השתא דכשנלמד להיתר זה ע"י דיוק של הפסוק דמתיר באכילה, א"כ אולי נלמד דהפסוק אתא ללמד לאיסור בכלים ע"י סו"ק והפסוק שמיירי באיסור בלי סו"ק קאי בדרך דיוק).

תירצו תוס' דכשאנו לומדים להיתר בכלי בלי סו"ק לא מיחשב דיוק בפסוק המתיר דהרי לשון הפסוק הוא כל אשר לו סנפיר וקשקשת בימים ונחלים "אותם" תאכלו, משמע אבל אם בימים ונחלים אין להם סו"ק אסורים באכילה והרי"ז כמו שמפורש בפסוק, משא"כ הפסוק דמיירי באיסור בלי סו"ק בימים ונחלים לא כתוב אותם וא"כ אי"ז כמפורש בפסוק דע"י סו"ק אפשר לאכלם בימים ונחלים דזה לשון הפסוק וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים וכו' שקץ הם לכם.

הקשו תוס' אה"נ דמהפסוק דמיירי באיסור אכילה ואין סו"ק בימים מוכח דבכלים אינו כן, מ"מ אי"ז מכריע ללמד דבכלים שרא אף בלי סו"ק אלא זה מלמד דבכלים אין לאו אבל עשה אולי יש כי זה נלמד מהפסוק שמיירי בהיתר אכילה ע"י סו"ק בימים זה מלמד באמת דבכלים אף ע"י סו"ק אסור בעשה שמיירי ביה הפסוק.

תירצו תוס' דא"א לומר דהפסוק דמיירי באיסור אכילה ממעט כלים מלאו, כי הלאו לא כתוב בפסוק עצמו כי אם בפסוק שאחריו. ועוד תירצו דלא יתכן

לתרץ כן, כי יצא דבר מוזר לגבי בכלים, דכשיש בו סו"ק גרע מבימים ונחלים שהפסוק התירם אבל בכלים קאי באיסור עשה, ואילו כשאין סו"ק בנמצא בכלים קיל מבימים ונחלים דבהם יש איסור לאו ובכלים אין לאו (רק יהיה בו עשה אפילו כשיש להם סו"ק).

אח"כ כתבו תוס' דהתירוצ' השני נחא יותר, כי לפי תירוצ' הראשון אמרינן דא"א לומר דהפסוק דמיירי באיסור לאו באין סו"ק בימים אתא למעט בכלים בלי סו"ק מלאו (כי אין כתוב לאו בפסוק), משא"כ לתירוצ' ב' אפשר לומר דאתא למעט מלאו. ותוס' הוכיחו דע"כ צ"ל דהפסוק יכול למעט מלאו דאל"כ לא היתה התורה צריכה לכתוב בימים ונחלים בפסוק דמיירי בהיתר אכילה ע"י סו"ק, והיה מספיק שבפסוק דמיירי באיסור בלי סו"ק יהיה כתוב בימים ונחלים שזה ילמדינו דבכלים שרא אפילו בלי סו"ק, אע"כ לא מספיק אם התורה לא תכתוב בפסוק שמתיר ע"י סו"ק ימים ונחלים, כי היינו אומרים דהפסוק דמיירי באיסור בימים ונחלים בלי סו"ק בא למעט דבכלים בלי סו"ק לאו אין אבל איסור עשה יש, לכן כתבה התורה בימים ונחלים בפסוק שמיירי בעשה ללמד דבכלים אין אפילו עשה כשאין סו"ק.

דף ס"ז ע"א

תוד"ה במים רבים. באמצע התוס' כתבו וז"ל והשתא לפירוש זה לא פליגי מידי "בהך מילתא" סוגיא דלעיל ותנא דבי רבי ישמעאל, עכ"ל. כוונתם דאע"פ דפליגי בב' דברים, א' לגבי כלל ופרט וכלל אי כללא קמא דוקא או כללא בתרא דוקא, ב' לגבי כשכתוב ב' כללים אחד ליד השני והפרט אחריהם אם נידון בכלל ופרט וכלל או בריבוי מיעוט וריבוי, מ"מ לענין הלכה דהכא אין נפ"מ ביניהם ולשניהם בכלים ובבורות שיחין ומעורות שרו בלי סנפיר וקשקשת.

תוס' פליגי על רש"י וס"ל דיש ב' סוגי חריצין ונעיצין, א' נובעין, ב' שאין נובעין אולם אינו עצור במקום אחד כבורות שיחין ומעורות, והתנא דברייתא דדריש בכלל ופרט וכלל מרבה רק כעין הפרט דהיינו נובעין, אבל החריצין ונעיצין שאין נובעין שרא אפילו בלא סו"ק, אבל תנא דבי רבי ישמעאל דיליף בריבוי ומיעוט וריבוי יליף אף שאין דומה כ"כ, ויליף מבמים בימים ונחלים לרבות דאף חריצין ונעיצין דאין נובעין בעינן בהו סו"ק להתירן באכילה, ונמצא דיש מחלוקת ביניהם בענינא דהך סוגיא. ולפי"ז מובן למה שאלה הגמ' רק אחר תנא דבי רבי ישמעאל מאי ראית לרבות בורות שיחין ומעורות להתירא (היינו

דשרא בלי סו"ק) ולהוציא חריצין ונעיצין לאיסורא היינו בלי סו"ק, כי לכא' דומים הם דשניהם אין נובעין. ותירצה הגמ' אעפ"כ דבורות ושיחין הם אצורים בכלים משא"כ חריצין ונעיצין.

ובתב מהרש"א דלפי תוס' אפשר לומר דאף רבי ישמעאל סבר כללא בתרא דוקא ואעפ"כ צריך להגיע לריבוי ומיעוט וריבוי, כי עי"ז יכול לרבות אף דברים שאין דומים כ"כ לפרט כגון חריצין ונעיצין שאין נובעין דגם צריך בהו סו"ק, משא"כ לפי ת"ק דדאין בכלל ופרט וכלל, וכללא בתרא דוקא אע"פ שהיינו יכולין לרבות אף בורות שיחין וכן חריצין ונעיצין שאין נובעין דבעינן בהו סו"ק מ"מ אתא תאכלו ללמד דבורות ושיחין מותרין אף בלי סו"ק וה"ה חריצין ונעיצין שאין נובעין, משא"כ תדר"י שלומד בריבוי ומיעוט וריבוי מרבה חריצין ונעיצין שאין נובעין, דגם בעינן בהו סו"ק.

דף ס"ז ע"ב

תוד"ה דיקא נמי. הביאו דר"ת ורבינו נתנאל וריב"א דייקו ממה שאמרה הגמ' דיקא נמי, דאין הלכה כשמואל, ואף שהיה מקום לומר דדיקא נמי זה שהפירוש לרבות תולעים שבעיקרי זיתים לא מיירי בתולעים שבפרי, ואחרי שלא מיירי בתולעים שבפרי אין ראייה לשמואל מסתירת הברייתות דתולעים שהלכו בתוך פרי בזמן חיבורו בקרקע נחשב לשורץ על הארץ, אולם גם אין ראייה דלא נחשב שורץ על הארץ כי אולי הברייתא שהתירה מיירי כשלא היו בו תולעים במחובר, בכ"ז דייקו דיש ראייה נגד שמואל כי למה אסרה הברייתא רק שבעיקרי גפנים, הרי היתה יכולה לאסור אף שבפרי כשהלכו בו התולעים בזמן חיבורו, ומזה שלא כתבה כן הברייתא מוכח דשרא אף כשהלכו בו כשהיה מחובר.

תוד"ה קוקיאני אסירי. תוס' הבינו ממה שפירש"י תולעים שבכבד וריאה דמיירי בבהמה, אולי אין בדגים ריאה וכבד, אבל גם מוכח מרש"י דמיירי בבהמה כי כתב (בד"ה מעלמא אתו) שבלעתן הבהמה.

דף ס"ח ע"א

תוד"ה בהמה המקשה. תוס' באו להסביר דלכא' איך רואים בפסוק ובשר בשדה טריפה את החידוש של רב יהודה דאפילו חזר למקומו זה אסור, ע"ז

כתבו דהגמ' למדה דאסור באכילה דומיא דטריפה דאחרי שנטרף לא מהני מידי להכשירה, ה"נ כשיצא הבשר חוץ למחיצתו נאסר ולא מהני אע"פ שחזר.

תוד"ה סיפא מאי קמ"ל. הקשו דמהמשנה בבכורות לא רואים דאע"פ שחזר נחשב כילוד, כי הרי אפשר לפרש המשנה דאחרי שהוציא ראשו חי או מת לא החזירו. תירצו דאילו נחשב כילוד אם לא החזיר, א"כ אף כשהחזיר נחשב ילוד, ולפי"ז הוקשה לתוס' דהגמ' אצלינו שואלת דהתנא לא הוצרך לכתוב החידוש דהוציא ראשו אע"פ שהחזירו נחשב כילוד כי רואים בבכורות דנחשב ילוד בהוצאת ראש, אבל אילולי המשנה בבכורות לא היה קשה על מתניתין. וקשה דגם בלי המשנה בבכורות קשה, דהרי התנא אשמעינן הכא דביציאת הראש הוה לידה וא"כ למה הוצרך לכתוב כשהחזירה הראש, הרי זה נדע ממילא דאם ביציאת הראש בלא חזרה הוה לידה, אז אע"פ שהחזירה נחשב לידה. תירצו תוס' דאילולי המשנה בבכורות לא היה קשה, כי היות דהוצרך לאשמועינן דנחשב לידה ביציאת הראש, אשמעינן אגב כך דלא מהני חזרה, אבל אם גם ידעינן דע"י יציאת הראש הוה לידה א"כ כוליה בבא דמשנה מיתרא, כי א"צ לאשמועינן דאע"פ דהחזיר הוה כילוד.

אח"כ כתבו דאין להקשות הרי רב יהודה לומד דמשנתינו איירי על הנשאר בפנים, דאם הוציא רק ידו שרא הנשאר בפנים, ואם הוציא ראשו אסור (וגם דהוציא ראשו ודאי לא מיירי על הראש, כי אפילו הוציא את היד אסור היד וע"כ מיירי על הנשאר בפנים), וא"כ מה שאלה הגמ' דזה נלמד מבכורות, הרי הגמ' שם לא מיירי מהנשאר בפנים דאסור באכילה. תירצו דזה גם פשיטא אחרי דהולד שלם ונחשב ילוד אסור אף החלק שבפנים.

תוד"ה מעמא דראשו מת. הוקשה לתוס' למה א"א לדייק מראשו מת דאין הבא אחריו בכור לכהן, אלמא דנחשב כילוד. תירצו דהיה אפשר לפרש דמש"כ ראשו מת, הכוונה דיצא רוב הגוף בהדי רישיה, ולכן הביאה הגמ' הוכחה מהדיוק דכתוב ראשו מת משמע אבל אם היה ראשו חי אז הבא אחריו אינו בכור לא לכהן ולא לנחלה. ולכא' צ"ע אולי גם מה שמדייקים הא ראשו חי מיירי בצירוף יציאת רובו. התיירץ דמבואר בגמ' בכורות דאילו כן, היה צריך להיות כתוב דיצא רובו ומזה שכתב ראשו אלמא בא לדייק דע"י ראשו חי בלבד נחשב כילוד אף לגבי נחלה, ולכן אף הכא קושיית הגמ' מדיוק ראשו מת הא ראשו חי הבא אחריו אינו בכור אף לנחלה.

אח"כ הקשו תוס' אחרי דקושיית הגמ' הכא זה מכח דיוק א"כ קשה למה לא הקשו ממשנה מפורשת בנדה דביציאת רוב ראשו הוה כילוד.

תוד"ה אדם מבהמה לא יליף. הוקשה לתוס' דהכא אמרה הגמ' דאם היה כתוב רק בבהמה דהוציא ראשו הוה לידה לא היינו יודעים באדם כי יש לו פרוזדור, והוקשה לתוס' דהרי ודאי לפני שיצא הראש את הפרוזדור דהיינו בית החיצון באדם, אינו לידה כמבואר בנדה, ואחרי שהוציא ראשו א"כ מה שייך לומר דהוה אמינא דבאדם כשהוציא ראשו חוץ לפרוזדור אינו לידה, כי יש פרוזדור, הרי"ז יצא כבר מהפרוזדור. תירצו תוס' דפרוזדור דהכא מיירי בעובי הירכים דהוה אמינא דבאדם אע"פ שיצא את הפרוזדור דהיינו בית החיצון, בכ"ז לא מיקרי לידה כי עובי הירכים מפריעים ללידה והוה אמינא דאינו כילוד, משא"כ בבהמה דאין עובי הירכים.

תוד"ה שליא שיצתה מקצתה. תירצו דמוכח מהמימרא שליא שיצתה מקצתה אסורה באכילה דיצא הראש הוה כילוד, דאי לא נחשב כילוד א"כ לא היינו אוסרים במקצת אטו יצא כולו או רובו כי כ"א היה מבין דא"א לדמות מיעוט לרוב, דבמיעוט ודאי אין כאן לידה משא"כ ברוב, ומזה שאסרין במקצת שליא, ע"כ מכיון שיתכן דהראש יצא בהך מיעוט והוה לידה, לכן יבוא לטעות לומר למה התירו לי כשיצא מקצת הרי אולי יצא הראש בזה דהוה כילוד, ע"כ כי מה שעדיין לא יצא לא נחשב כילוד ויבוא להקל אף ביצא רוב, והוא לא ידע דמקילין במקצת מטעם ס"ס (לפי מ"ד יש שליא בלא ולד) שמא לא יצא כלל ולד בהך מיעוט, ואפילו יצא ולד בהך מיעוט שמא זה לא היה הראש. (ועיין מהר"ם שביאר בהרחבה)

תוד"ה כסימן ולד באשה כך סימן ולד וכו'. הוקשה לתוס' דאם היינו מוצאים בשום מקום שכתוב ששליא זה סימן ולד באשה ולא כתוב שם שאף בבהמה זה סימן ולד, אז היה מתאים הלשון כסימן ולד באשה כך בבהמה, אבל לא מצאנו כן (ואדרבה במשנה בבכורות (דף י"ט ע"ב) כתוב דבשניהם הוה סימן ולד). תירצו תוס' דאין כוונת התנא לדמות כמו שבאשה הוה סימן ולד ה"נ בבהמה, אלא כוונת התנא לומר דלגבי שליא שוה בהמה לאשה אע"פ שלגבי שפיר אינה שוה.

דף ס"ח ע"ב

תוד"ה ואליבא דרבי שמעון. כתבו דלפי רבנן דשרא קלוט הנולד מפרה, א"כ א"צ את אחד הפסוקים ללמד דקלוט במעי פרה שרא, כי הרי שרא אף כשנולד וכש"כ כשהיא בפנים, אלא איצטריך לשום דרשה, וכתבו דא"א לומר דלפי רבנן איצטריך אחד הפסוקים לאסור דמות יונה ואפילו נמצאת במעי הבהמה ויתמעט מלשון הפסוק פרסות כי אין לה פרסות בכלל (כמו שרואים דאף ר"ש דמתיר קלוט במעי פרה בכ"ז דמות יונה במעי פרה אוסר, כי פרסות בעינן וליכא), כי א"צ פסוק לזה ומתמעט ממילא כי ליכא פרסות כדמוכח מר"ש דאע"פ דמשתמש עם הפסוק להתיר קלוט במעי פרה, בכ"ז אוסר דמות יונה אע"פ שאין לו פסוק מיותר, ועיין בדף ס"ט ע"א (בתוד"ה אלמה אמר רבי יוחנן) דנראה דרבי יוחנן למדה מסברא.

סיימו תוס' וז"ל ומ"מ הך ברייתא דפרסה החזיר אכול לא אתיא כר"ש, נראה כוונתם דאע"פ שכתבו לפני זה דרבנן גם דרשי הפסוק לשום דרשה, א"כ לכא' למה הוצרכה הגמ' בתירוצ' לתרץ כר"ש דאתא לקלוט במעי פרה, הרי אפשר לתרץ אף כרבנן, לזה כתבו דמ"מ הברייתא מוכחא דקאי כר"ש כי כתוב בברייתא פרסה אכול פרסות אכול, אלמא מיירי לאכול אותו שיש לו פרסה אחת היינו שהוא קלוט, משא"כ לפי רבנן נדרוש דרשא בסגנון אחר מהברייתא.

תוד"ה אמר ר' יוחנן. הקשו דרבי יוחנן לומד (דאבר עצמו שהוציא והחזיר שרא) מזה שהתורה הוצרכה לכתוב בחטאת שיצא מחוץ ממחיצתו דלא מהני שיחזיר, משמע דשאר הדברים שאסורין חוץ ממחיצתן שרו כשיחזירם ואילו בברייתא דאיתי אבימי מבואר דיש ב' לימודים בפסוק דבהמה בבהמה תאכלו, פרסה פרסות אכול ולכא' לומדים מזה דאבר עצמו שרא, ותוס' נקטו לישנא דנקטה הגמ' בתחילה (כשרצתה ללמוד מזה דאבר עצמו שרא) דפסוק אחד אתא למקום חתך ופסוק אחד לאבר עצמו. [ועיין מהר"ם שהסביר דלא קשה אם אבר עצמו שרא כשהחזיר א"כ א"צ פסוק למקום חתך (דהרי האבר בעצמו שרא). התירוצ' דאם היה כתוב פסוק אחד היינו אומרים דאתא למקום חתך לכן כתב פסוק נוסף ללמד דאף אבר עצמו שרא, ולפי המהר"ם א"ש דתוס' לא יכלו לנקוט דפסוק אחד אתא לקלוט במעי פרה, ופסוק אחד באבר כי א"כ היינו מעמידים הפסוק למקום חתך].

תוד"ה הכל היו בכלל. עיין מהר"ם דתוס' הוקשה לו ממה נפשך, דאי רבי יוחנן לא דריש לישנא דטריפה ללמד דאפילו חזר לפניו יאסרו, א"כ למה הוצרך ללמוד מזה שהתורה הוצרכה לפרט בחטאת שיצא חוץ למחיצתו דלא מהני להחזירו אלמא דעובר שהוציא ידו והחזיר שרא, הרי היה יכול ללמוד מזה שבהך פסוק כלול ביכורים ומעשר שני והם כשיצאו וחזרו שרו, וא"כ ה"נ בעובר דמהיכי תיתי לאסור, ואי נימא דס"ל דלשון טריפה משמע לאסור אפילו חזר לפניו א"כ איך אפשר להתיר כשחזר הרי כתוב לשון טריפה. תירצו תוס' דבעצם היה רבי יוחנן לומד מלשון טריפה דאין תיקון כשהחזיר העובר את ידו, אולם מכח דא"כ למה הוצרכה התורה לכתוב בחטאת שיצא לחוץ דלא מהני להחזירה, מוכח דאין כוונת הפסוק לומר דלא מהני להחזיר, ויצטרך להעמיד מש"כ התורה לשון טריפה למידי אחרינא, כי א"א לומר דאתא לאסור חטאת שיצא חוץ ממקומו כי זה נלמד מהפסוק פנימה.

תוד"ה יכול אף זה בן ת"ל. הוקשה לתוס' אחרי דהגמ' הסבירה דהפסוק קרא טריפה לעובר שהוציא ידו והחזירה דאסור, א"כ למה הוצרכה התורה לכתוב "פנימה" לומר דחטאת שיצא חוץ למקומו נאסר ולא מהני להחזירה, הרי אפשר ללמוד את זה מעובר שהוציא ידו. ודבריהם צריכים ביאור הרי ביכורים ומעשר שני שיצאו וחזרו כן מותרים ואולי נלמד מהם להתיר דשניהם קדשים ומה"ת נלמד מעובר שהוציא ידו שמירי בחולין. ונראה דאולי לשון הפסוק שכתוב ובשר בשדה טריפה דבשר שיצא חוץ למחיצתו אסור זה כולל כל סוגי הבשר שיצאו חוץ למחיצתו, לכן חשבו ללמוד מיניה. ותירצו דאעפ"כ הו"א ללמוד מביכורים ומע"ש כי הוקשו יחד בפסוק אחד. ובתוס' הרא"ש הוסיף גם מצד הסברא דחטאת שיצא חוץ ממקומו הוה קדשים כמו ביכורים ומעשר שני.

דף ס"ט ע"א

תוד"ה ותיבעי לך. דבריהם צ"ב אחרי שכתבו דעצם ספיקו של רב חנניא היה אף בקדשים קלים בירושלים, אלא הזכיר הספק היותר גדול במחיצת עזרה שזה מחיצה אלימתא, א"כ מה תירץ לו ותיבעי לך קדשים קלים בירושלים הרי גם בזה נסתפק. ואולי י"ל דתוס' נתכוונו דלא נסתפק רב חנניא בירושלים כי זה לא מחיצה אלימתא.

כתבו תוס' ומיהו בנולד כולו בעזרה לא קא מיבעי ליה דפשיטא דטעון שחיטה. לכא' צ"ע למה זה פשיטא וראיתי במלא הרועים שהסביר דיש ב' דינים, א' בהמה שהיתה בתוך בהמה (היינו עובר במעי אמו) שרא העובר בשחיטת האם מצד הפסוק בהמה בבהמה, ב' אם הוציא ידו לפני השחיטה חוץ למחיצתו אע"פ שהחזיר ושחטו האם אסור מה שיצא מצד ובשר בשדה טריפה כיון שיצא חוץ למחיצתו הוה טריפה, וזה קאמרי תוס' דאע"פ שנסתפק אם נחשב יצא חוץ למחיצתו, מ"מ כשיצא כולו ושחטו האם, ודאי דלא נחשב בהמה בבהמה, ולא מהני ליה שחיטת האם.

תוד"ה דאתא אבן פקועה "דכוותיה". פירשו תוס' לשון דכוותיה היינו שיש בו איסור יוצא אחד אבר, ועיין מהר"ם דרש"י לא פירש כן אלא כוותיה הכוונה דגם הוא בן פקועה כמוהו (לאפוקי שאינה נקיבה רגילה החייבת בשחיטה כי אם זה בהמה רגילה הולד אין לו תקנה). וכתב מהר"ם דלפירש"י לישנא דכוותיה זה לאו דוקא, ולכן כתב רש"י דהספק הוא רק לפי חנניה דס"ל חוששין לזרע האב, אבל לפי תוס' א"צ לומר דס"ל כחנניה והספק מצד דהיד של האם אסורה, ולפי תוס' צריך הסבר איזה תוספת יש כאן מזה שהזכר יצא האבר שלו. ועיין במהרש"א דלפי תוס' מיירי דגם האם הוציאה ידה דאל"כ הוה זה וזה גורם דמות, ולפי"ז מובן דצריך שגם הזכר וגם הנקיבה הוציאו ידם דאל"כ הוה זה וזה גורם ושרא. ועיין באחרונים חלק הסכימו עם מהרש"א וחלק תמהו על דבריו.

תוד"ה אלמה אמר רבי יוחנן. נראה דלפי תוס' רבי יוחנן ס"ל כן מסברא דאם העובר אין יכול לחיות כשיוולד כגון דמות יונה לא יתכן דהתורה תתיר כשנמצא במעי אמו, ונקט לשון פרסות לסימן כלומר דדמות יונה שאין לה פרסות אין יכולה לחיות ולכן אסורה אף כשנמצא במעי אמה, אבל אם ימצא בה בהמה גמורה אע"פ שאין לה רגליים או שרגליה רגלי יונה שרא. אבל הר"ן הביא יש מי שכתב דהכל תלוי בפרסות, ולכן אף בהמה גמורה שאין לה פרסות אסור, נראה שלמדה מלשון הפסוק פרסות, דבעינן פרסות, ואם לא זה אסור.

בעזה"ת תם ונשלם חלק א' של ספרי יד גד ביאורי התוס' במסכת חולין, השי"ת יעזור שאזכה להתחיל ולגמור גם החלק השני.